

ملاصدرا و شناخت هستی؛ راهی نو در پاسخ به پرسش بنیادین هایدگر

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۲۴

زهیر انصاریان *

دکتر رضا اکبریان **

چکیده

فیلسوفان اسلامی، فلسفه را علم به وجود دانسته و پرسش محورین آن را پرسش از وجود معرفی می‌کنند. در این میان، صدرالمناهلین با نگاه ویژه‌ای به مسئله وجود نگریست و آن را بنیاد فلسفه خود قرار داد. اما این مسئله، در مغرب زمین روی به فراموشی نهاد و از صحنه فلسفه کنار رفت یا دست‌خوش تفسیرهای نادرست قرار گرفت و عملاً کارایی معرفتی خود را از دست داد. این پرسش، بار دیگر در سده اخیر توسط هایدگر، به عنوان بنیادی‌ترین پرسش فلسفی مطرح گردید. با بررسی آثار این دو فیلسوف، می‌توان دریافت که با وجود تفاوت‌های اساسی، هر دوی آنها با گذر از موجود به وجود؛ و همچنین با گذر از مفهوم وجود به حقیقت عینی وجود، راه خود را از فلسفه‌های رایج جدا کرده و مسیری نو پیموده‌اند. تمایز اساسی این دو دیدگاه را باید در این نکته جست‌وجو نمود که هایدگر معتقد است برخی از احکام مفهوم وجود، زمینه را برای پیش‌داوری فیلسوفان گذشته در باب شناخت وجود فراهم آورده و رهنمون از پاسخ صحیح به پرسش هستی شده است. او بر این باور است که این مفهوم، راه به شناخت وجود نمی‌برد و تنها راه علم به وجود، واکاوی پدیدارشناسانه وجود است. اما ملاصدرا، در عین گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود، برای این مفهوم ارزش معرفتی قائل است و آن را روزنی برای علم به وجود تلقی می‌کند، و در عین حال، نقدهای هایدگر به فیلسوفان گذشته، بر او وارد نیست.

واژگان کلیدی

وجود، شناخت وجود، معنای وجود، پرسش وجود، ملاصدرا، هایدگر

z.ansarian@modares.ac.ir

dr.r.akbarian@gmail.com

* دانشجوی دوره دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

هر دانشجوی فلسفه اسلامی در نخستین گام‌های مطالعات فلسفی خود می‌آموزد که همه حکمای اسلامی، بالاتفاق موجود و وجود را تصوراً و تصدیقاً بدیهی می‌دانند. فلاسفه اسلامی در فصول آغازین آثار خود نشان می‌دهند که موجود و وجود، فراگیرترین مفاهیم و شناخته شده‌ترین آنها است و از این روی، نیازمند تعریف نبوده و بلکه اساساً تعریف آن ممکن نیست. همچنین بر این باورند که اقامه برهان بر تصدیق به تحقق وجود نیز تلاشی بیهوده است.^۱

در مغرب زمین، به ویژه در فلسفه‌های مدرسی قرون وسطی، نیز بر همین باور بودند که وجود امری بدیهی است و از تعریف و اثبات بی‌نیاز است یا تعریف و اقامه برهان بر آن محال است. این گروه از فلاسفه، این باور را از فلسفه یونان و از طریق مطالعه آثار پیشینیان به ویژه فلاسفه اسلامی به ارث برده بودند.

اینجاست که این پرسش رخ می‌نماید که آیا بدیهی دانستن این مفهوم، مانع از تحقیق عمیق درباره حقیقت آن در فلسفه نمی‌شود؟ یعنی اگر از دیدگاه فیلسوفان، وجود امری بدیهی تلقی می‌شود، پس چرا متافیزیک را علم به وجود می‌دانند و بخش وسیعی از آثار خود را به بررسی وجود و احکام آن اختصاص می‌دهند؟ چرا همواره وجهه همت خود را بر مطالعه چرایی وجود اشیاء قرار داده‌اند؟ اگر وجود بدیهی است، پرسش‌هایی از این قبیل که «معنای وجود چیست؟» یا این سؤال که «این شیء می‌توانست موجود نباشد، چرا اکنون وجود دارد؟» و ... چه جایگاهی در فلسفه دارند؟ این‌ها پرسش‌هایی است که پژوهش‌گران اندیشه فلسفی را بر این می‌دارد که با نگاهی دوباره به آثار اندیشمندان اسلامی و غربی، به این سؤال اساسی پاسخ دهد که آیا می‌توان مدعی شد بداهت وجود - اگر در فلسفه اسلامی یا غربی ثابت باشد - مانع از تحقیق در جوهره این عنصر محورین فلسفه می‌شود؟ آن‌گونه که در پی خواهد آمد، برخی اندیشمندان معاصر، از جمله هایدگر، بر این باورند که بدیهی تلقی کردن مفهوم وجود، نه تنها کمکی به شناخت حقیقت نمی‌کند، بلکه مانعی در این مسیر قلمداد می‌شود و اموری همچون موجود و مفهوم وجود - به وصف کلیت و بداهت - مفاهیمی درون تهی و پوچ بوده و به هیچ وجه نمایان‌گر عمق حقیقت وجود نیستند و

بلکه رهن شناخت نیز هستند. اما در مقابل، حکیمانی چون ملاصدرا، گر چه شناخت حقیقی وجود را تنها با علم شهودی به آن میسر می‌دانند، اما برای ماهیات و نیز مفهوم وجود نیز حظی ولو اندک، در شناخت حقایق وجودی قائل هستند. برای درک دقیق این مطلب، در ابتدا اشاره‌ای مختصر به مسئله و نقدهای هایدگر در این باب خواهیم داشت و سپس نشان خواهیم داد که ملاصدرا، چگونه مسئله شناخت را در شناخت شهودی وجود منحصر نکرده و مفاهیم وجودی و ماهوی را روزنه‌های معرفت وجود معرفی می‌کند.

۱. هایدگر؛ موجود و مفهوم وجود رهن شناخت هستی

مارتین هایدگر،^۲ فیلسوف آلمانی معاصر، اندیشمندی است که پس از سال‌ها، بار دیگر «پرسش هستی» را در مغرب زمین زنده کرد. از دیدگاه او، مهم‌ترین پرسشی که امروزه بشر از آن غفلت کرده، پرسش هستی است. مفاد این پرسش را «معنای هستی» یا «حقیقت هستی» تشکیل می‌دهد. به تعبیر دقیق‌تر، او بر این باور است که پرسش بنیادین هستی این چنین است: «این چیز می‌توانست نباشد، چرا هست؟» یا «چرا این چیزها به جای این که نباشند، هستند؟» (Heidegger, 1987, p.1). او بر این باور بود که پاسخ به پرسش از معنای هستی، هدف هر مابعدالطبیعه‌ای است، حتی اگر به نحو شایسته‌ای درک نشود؛ چرا که مفهوم معناداری از هستی وجود دارد که لایه زیرین شناخت ما از حقیقت را تشکیل می‌دهد.

از دیدگاه او، فیلسوفان گذشته نیز به دنبال پرسش از معنای هستی بوده‌اند لکن از آن روی که دچار اشتباهاتی بوده‌اند، نتوانسته‌اند پاسخ کاملی برای این پرسش فراهم آورند و همین امر، موجب متروک ماندن پرسش هستی شده است و تلاش برای پاسخ به آن، بیهوده تلقی می‌شود. او معتقد است که فیلسوفان گذشته، به خصوص فیلسوفان اسکولاستیک، پرسش هستی را به گونه‌ای نادرست طرح کرده‌اند و از همین روی، در وصول به مقصود عاجز مانده‌اند. ایشان به جای پرسش پیش‌گفته، این سؤال را به عنوان پرسش هستی طرح کرده‌اند که «موجودات چنان که هستند، چیستند؟» یعنی بدین وسیله کوشیده‌اند تا وجود را از طریق موجودات بشناسند و حال آن‌که این پرسش، رهن آنان شده و مانع شناسایی دقیق معنای وجود شده است.

او، در عین این که احترام زیادی برای تلاش‌های گذشتگان در پاسخ به پرسش هستی قائل بود، لکن آنان را در یافتن معنای صحیح هستی ناتوان می‌دانست. به نظر هایدگر، این پرسش حتی در یونان نیز مطرح بوده است و از فیلسوفان آن دوره، به فیلسوفان دوره‌های بعد به ویژه فلاسفه قرون وسطی منتقل شده است. این ارسطو بود که برای نخستین بار، متافیزیک را «علم وجود»^۳ نامید و حتی پیشاسقراطیان نیز واژه‌هایی چون «شیء» را برای اشاره به «موجود» یا «آنچه هست» به کار می‌برده‌اند. از همین روست که او، در آثار خود، توجه زیادی به ارسطو و برخی پیشینیان یونانی دارد. هایدگر در درس‌های سال ۱۹۲۰ خود، دربارهٔ رسالهٔ «سوفیست» افلاطون، ارسطو را به عنوان فیلسوفی معرفی می‌کند که به هستی اندیشیده است؛ اما بر این باور است که ارسطو، با پیش کشیدن اوسیا،^۴ خود را محدود به شناخت وجود از طریق موجودات کرده است و به خود هستی نپرداخته است (به نقل از: احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰). بنابراین از دیدگاه وی، یونانیان نیز در این اندیشه بوده‌اند اما از آن روی که هستی را بر حسب «جهان» می‌فهمیده‌اند، آن را به مرتبهٔ مفهومی بدیهی و خودپیدا فروکاهیده‌اند. نشانه‌هایی از این دیدگاه، به فیلسوفان غربی قرون وسطی نیز منتقل شده است و با وجود تغییرات عمدهٔ فلسفه در دوران جدید، هنوز این بحث رنگ و بوی خود را به همان شکل نادرست حفظ کرده است. از نظر هایدگر، کوژیتوی دکارتی، فلسفهٔ استعلایی کانت و منطق هگل نیز از این دایره خارج نیستند و از آن روی که هستی را امری بدیهی دانسته‌اند، برای بررسی پرسش هستی، روی به بررسی موجودات آورده‌اند (Heidegger, 1996, pp.43-44).

بر اساس این تحلیل از تاریخ فلسفه، از نظرگاه هایدگر، همین نوع نگاه موجب شده است که در دوران اخیر، بر پایهٔ رویکردهای ناصحیح یونانیان، پرسش در باب معنای هستی، امری زائد و نابجا خوانده شود و بلکه بر غفلت از آن، مهر تأیید زده شود. یعنی از آن جهت که فیلسوفان در بررسی این پرسش، راه نادرستی را پیموده‌اند، نتوانسته‌اند به پاسخی برای پرسش از هستی دست یابند و در نتیجه، در ورطهٔ چند خطا و پیش‌داوری دربارهٔ هستی فرو غلتیده‌اند. این پیش‌داوری‌ها نیز آنان را به این سو سوق داده است که پرسش از وجود را خطا و زائد تلقی کنند. این پیش‌داوری‌ها عبارت‌اند از:

۱- «هستی» کلی‌ترین مفهوم است. هایدگر در این باب می‌نویسد: گذشتگان این گونه می‌پنداشتند که «فهم هستی، پیشاپیش مضمون است در آنچه ما در موجودات

درمی‌یابیم). البته مقصود آن نیست که کلیت هستی، کلیت جنس باشد بلکه این کلیت، فراتر از هر کلیتی است که با جنس سنجیده می‌شود (Heidegger, 1996, p.22).

۲- مفهوم «هستی» تعریف ناپذیر است. بنا بر تعبیر رایج، از آنجا که تعریف از جنس و فصل حاصل می‌آید، هستی دارای تعریف نیست و از آنجا که کلی‌تر از مفهوم وجود چیزی نیست تا به منزله جنس برای آن لحاظ شود، از این روی، هستی تعریف ندارد. این تعبیر، هر چند ممکن است درباره مفهوم وجود صحیح باشد، لکن از نظر هایدگر، هرگز نمی‌تواند این نتیجه را به بار آورد که «هستی» هیچ مسئله‌ای را فرا روی ما قرار نمی‌دهد. بلکه به این معناست که هستی در منطق سنتی تعریف ندارد ولی این تعریف ناپذیری هستی، پرسش هستی را به کناری نمی‌نهد، بلکه دقیقاً ما را به این پرسش فرا می‌خواند (Heidegger, 1996, p.23).

۳- «هستی» مفهومی بدیهی‌التصور است. هر کس، این مفهوم را در شناخت‌های خود و در گزاره‌هایی که می‌سازد، به کار می‌برد و بنابراین مفهوم هستی برای هر کسی فهم‌پذیر است. یعنی ما هر موجودی را که درک می‌کنیم، پیشاپیش فهمی از هستی آن داشته‌ایم (Heidegger, 1996, p.23).

از دیدگاه هایدگر، فیلسوفان گذشته چون وجود را به مفهومی کلی، غیرقابل تعریف و بدیهی تقلیل داده‌اند، لذا از پاسخ به پرسش از معنای هستی عاجز مانده‌اند و در نتیجه، این پرسش را نادرست و زائد قلمداد کرده‌اند. به دیگر بیان، هایدگر بر این باور بود که این پیش‌داوری‌ها موجب شده است که فیلسوفان، پرسش از معنای هستی را بی‌پاسخ و بلکه خود پرسش از هستی را تاریک و بی‌سمت و سو تلقی کنند. از دید او، خود همین مسئله، بهانه خوبی است برای اعاده پرسش از معنای هستی؛ چرا که معنای هستی، در عین این پیش‌داوری‌ها، در ظلمت و تاریکی پنهان است (Heidegger, 1996, pp.23-24).

در این فضا است که هایدگر، عدم بدهت هستی را طرح می‌کند. از دیدگاه او، هستی نه تنها امری بدیهی نیست بلکه بسیار مبهم است و درک معنای آن، نیازمند تأمل بسیار است. او، در جلد چهارم از کتاب «پرسش‌ها» (به نقل از: احمدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶) و نیز در کتاب «نیچه» (Heidegger, 1982, p.228)، هستی را به عنوان یک معما طرح می‌کند. هایدگر، در درآمد کتاب «هستی و زمان»، عبارتی از افلاطون نقل می‌کند

که بر همین مسئله دلالت دارد و به تعبیری، تمام آنچه را که هایدگر در مد نظر دارد، به خوبی نشان می‌دهد:

«...چه، آنچه پیداست آن است که هر چه باشد از دیرباز شما هر گاه لفظ «موجود» را به کار می‌برید، با آنچه به راستی از این لفظ مراد می‌کنید، آشنا بودید. لکن ما که یک زمان می‌پنداشتیم که این لفظ را می‌فهمیم، اینک پای در گل مانده‌ایم»^۵ (Heidegger, 1996, p.19).

بر اساس بیان فوق می‌توان دریافت که هایدگر، کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود را عامل رویگردانی فیلسوفان از بررسی معنای هستی و کنه حقیقت آن می‌داند؛ و بر این باور است که این گونه از احکام منسوب به وجود، موجب شده است که فیلسوفان در طول تاریخ اندیشه فلسفی، به جای خود وجود، به مطالعه موجود بپردازند. به دیگر بیان، از آن‌جا که وجود را امری کلی و بدیهی دانسته‌اند، دیگر به تحقیق درباره خود آن حقیقت نپرداخته‌اند و برای پاسخ به پرسش بنیادین، به مطالعه «موجود» روی آورده‌اند. اما هایدگر معتقد است که برای دست یافتن به معنای هستی و رسیدن به پاسخی برای پرسش هستی، باید به خود هستی پرداخت. به این ترتیب، او بر این باور است که به این منظور، می‌بایست اولاً از موجود به وجود گذر کرد و برای این منظور، باید از مفهوم وجود نیز گذر کرد و به خود هستی پرداخت. از همین روی، او به مفهوم کلیدی «تمایز هستی‌شناسانه»^۶ در فلسفه خود اشاره می‌کند که ناظر به تمایز موجود از وجود و گذر از موجود به وجود است. البته برخی بر این باورند که این گذر از موجود به وجود، خارج از فلسفه هایدگر صورت می‌گیرد و او در فلسفه خود، صرفاً از وجود بحث می‌کند و توجهی به موجود ندارد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲). لذا می‌توان این گونه برداشت کرد که او، کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود را مانع گذر از مفهوم به حقیقت و در نتیجه، مانع گذر از موجود به وجود می‌داند.

بر اساس این مباحث می‌توان مدعی شد که هایدگر، در تبیین مسئله هستی، پای از مفهوم هستی فراتر گذاشته و به گونه‌ای، گام در حیطة حقیقت وجود نهاده است. از همین روست که به تعبیر برخی از مفسران هایدگر، او در شناخت هستی، به شدت با عقل‌گرایی انتزاعی مخالفت کرده بلکه معتقد است که می‌بایست وجود را با مشارکت مستقیم با آن

دریافت (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۴۸). در نتیجه باید گفت که در فلسفه هایدگر، موجود و مفهوم وجود هیچ جایگاهی ندارند و بلکه او، پرداختن به موجودات و تأکید بر احکامی چون کلیت و بدهت را مانع از دست‌یابی به حقیقت و معنای وجود می‌داند. اکنون این سؤال قابل طرح است که آیا ملاصدرا نیز چونان فیلسوفان مدرسی، گرفتار پیش‌داوری‌های مورد اشاره هایدگر شده است؟ یعنی آیا ملاصدرا با بدیهی دانستن مفهوم وجود، شناخت وجود را امری آشکار تلقی کرده و به جای مطالعه حقیقت وجود، به تحقیق درباره موجودات پرداخته است؟ و اگر چنین نیست، آیا ملاصدرا همچون هایدگر، هیچ مداخلیتی برای موجود و مفهوم وجود در شناخت حقیقت وجود قائل نیست و این دو را به کناری نهاده و تنها دم از شناخت شهودی وجود می‌زند یا در عین این‌که شناخت حقیقی وجود را شناختی حضوری می‌داند، اما برای موجود (ماهیات) و مفهوم وجود نیز جایگاهی در شناخت قائل آن است؟

۲. ملاصدرا؛ شناخت شهودی، اصیل‌ترین راه شناخت هستی

آن‌چنان‌که معروف است، فیلسوفان اسلامی و از جمله ملاصدرا، هستی را بدیهی دانسته‌اند و در آثار خود، ادله‌ای بر بدهت آن اقامه کرده‌اند. حقیقت امر نیز در دیدگاه ملاصدرا جز این نیست. او، در جای‌جای آثار خود، بر این نکته تأکید کرده است و با روش‌های گوناگون، بر آن استدلال می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا، نه می‌توان مفهوم وجود را تعریف کرد و نه می‌توان بر آن برهان اقامه نمود. محصل ادله ملاصدرا و پیروانش در مسئله بدهت مفهومی وجود، بر پایه بساطت مفهومی وجود شکل می‌گیرد. از آنجا که نظام تعریف در فلسفه اسلامی، از گذشته تا کنون، بر اساس جدول مقولات ده‌گانه ارسطویی شکل گرفته است و در این جدول نیز هر چه مفهوم بسیط‌تر باشد، نزد فاعل شناسا اعرف محسوب می‌شود، لذا عمده فلاسفه اسلامی، بساطت مفهوم را ملاک بدهت آن مفهوم قرار داده‌اند. البته نباید فراموش کرد که از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، تعریف منحصر در تجزیه و تحلیل مفهومی به مقولات ده‌گانه نیست بلکه گاه مفاهیم را به لوازم اعرف نیز تعریف می‌کنند. در این محور نیز از آنجا که مفهومی اعرف از وجود یافت نمی‌شود، لذا وجود به هیچ وجه تعریف‌پذیر نیست و مفهومی بدیهی تلقی می‌شود.^۷

با این بیان، در ظاهر باید پذیرفت که ملاصدرا نیز به جهت بدیهی و کلی دانستن مفهوم وجود، دچار پیش‌داوری‌هایی است که هایدگر به فلاسفه اسکولاستیک نسبت

می‌دهد و بر اساس تحلیل‌های متداول، همانند برخی از معاصرین، باید ملاصدرا را نیز در زمره همین گروه از فیلسوفان دانست؛ و پذیرفت که ملاصدرا، با قائل شدن به بداهت و تعریف‌ناپذیری وجود، پرسش از معنای وجود را نادرست شمرده است و تلاش‌های وی برای شناخت وجود، معطوف به شناخت موجود یا مفهوم وجود شده است. لذا از نظر هایدگر، او نیز از قافله شناخت حقیقت باز مانده است (آچیک گنج، ۱۳۷۸، ص ۷۹).

اما در مقابل دیدگاه فوق، باید گفت نه تنها ملاصدرا، بلکه تقریباً هیچ یک از فلاسفه اسلامی دچار این آفت نشده‌اند؛ یعنی پای‌بندی ایشان به مسئله بداهت، مانع از تحقیق و موشکافی در باب پرسش وجود نبوده است و ایشان را به بررسی «موجود» یا «مفهوم وجود» به جای «وجود» نرانده است. البته باید توجه داشت که فیلسوفان اسلامی، برای این منظور راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. این روش‌ها در تحلیل مسئله وجود، در آثار و اندیشه‌های صدرالمتألهین شیرازی به اوج خود رسیده است.

ابن سینا، با پذیرش تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، تحلیلات فلسفی خود را دو پاره می‌کند. پاره‌ای از آن را به مسائل ماهیت و پاره‌ای دیگر را به بررسی وجود اختصاص می‌دهد. توضیح آن‌که ابن سینا نیز که موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» می‌داند، دم از بداهت «موجود» می‌زند نه بداهت «وجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹). از دیدگاه او، این مفهوم، خود از دو مفهوم دیگر تشکیل یافته که هر یک، به حیثیتی از حیثیات شیء خارجی اشاره دارد؛ مفهوم وجود به حیثیت تعلق شیء به علت، و ماهیت نیز به حد وجود معطوف است. او، برای این تحلیل خود ادله‌ای نیز اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۷؛ الطوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، صص ۱۳-۱۴). بر اساس این تبیین، بداهت موجود در نظر ابن سینا مانع از تحقیق و بررسی وی درباره وجود نمی‌شود بلکه او برای اثبات حیثیت وجودی شیء خارجی، به ادله‌ای تمسک می‌جوید و پس از آن نیز در طول فلسفه خود، به بررسی این حیثیت اساسی موجود می‌پردازد.

برای بررسی این‌که آیا نقدهای هایدگر در باب شناخت هستی به ملاصدرا نیز وارد است یا نه، می‌بایست پس از تبیین این‌که ملاصدرا، شناخت حقیقی وجود را تنها منحصر در شناخت شهودی می‌داند، نشان داد که از دیدگاه او، شناخت وجود از طریق «موجودات» (ماهیات) و «مفهوم موجود و وجود» امکان دارد؛ هر چند چنین شناختی، هرگز راه به کنه حقیقت وجود نخواهد داشت.

۱-۲. بداهت مفهوم «موجود» و «وجود»

ملاصدرا، همانند دیگر فیلسوفان اسلامی، تلاش فلسفی خود را از «موجود» آغاز می‌کند. او نیز موضوع فلسفه را در گام نخست، «موجود بما هو موجود» می‌داند و از این نظر، تمایزی با پیشینیان خود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴). لکن وی پس از این مرحله، با پذیرش زیادت متافیزیکی وجود بر ماهیت؛ و نیز با طرح نظریه اصالت وجود، تفسیر جدیدی از «موجود» ارائه می‌دهد و به این ترتیب، او حقیقت عینی واحد وجود را به عنوان محکی مفهوم وجود در خارج معرفی می‌کند. به این ترتیب، باید گفت او نیز همانند گذشتگان، فلسفه خود را با «موجود» آغاز می‌کند اما با توسل به اصالت وجود، از موجود گذر کرده و به وجود می‌رسد. البته باید توجه داشت که این گذر از موجود به وجود، در خود فلسفه ملاصدرا واقع می‌شود. بر خلاف هایدگر که همین گذر، خارج از فلسفه او صورت می‌پذیرد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲).

بر این اساس، باید گفت آنچه ملاصدرا در ابتدا سخن از بداهت آن می‌گوید، «موجود» است و نه «وجود». او، تا هنگامی که اصالت وجود را در آثار خود طرح نکرده است، نمی‌تواند از وجود بحث کند. بنابراین در مرحله نخست، او «بداهت موجود» را در مد نظر دارد؛ اما هنگامی که با تمسک به اصالت وجود نشان داد که از میان مفهوم وجود و مفهوم ماهیت، این وجود است که اولاً و بالذات مصداق خارجی دارد و ماهیت ثانیاً و بالعرض تحقق دارد، آن‌گاه می‌تواند از احکام مفهوم وجود، و از جمله بداهت آن، سخن بگوید.

توضیح بیشتر آن که مفهوم «موجود»، نزد همه فیلسوفان و از جمله ملاصدرا، به معنای واقعیت فی الجمله است و بداهت آن، نشان دهنده نفی شکاکیت وجودشناختی و به معنای گام نهادن به مرزهای فلسفه است. اصل واقعیت، امری بدیهی و آشکار است و نیازی به واسطه‌ای برای تعریف شدن ندارد و هیچ راهی برای گریز از قبول آن نیز فرض نمی‌شود؛ به طوری که نه اقامه برهان بر ثبوت آن ممکن است و نه استدلال بر نفی آن امکان‌پذیر است. البته باید عنایت داشت که مؤدای براهین بداهت تصدیقی وجود، پذیرش واقعیت برای موجود به حمل اولی است و اثبات تحقق مصادیق واقعیت، اعم از مصادیق مقیده و مصداق واقعیت مطلق به حمل شایع صنایع، نیازمند

تمسک به حس و اقامه برهان عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۵). به نظر می‌رسد از همین روست که صدرالمتألهین، به اقامه براهینی برای اثبات اصالت وجود اقدام می‌کند. بر این مبنا، اصالت وجود و اصل تقدم بالحقیقه وجود بر ماهیت، اساساً اصلی بدیهی نیست و نیازمند برهان است. به دیگر بیان، مؤدای ادله اصالت وجود، اثبات این نکته است که موجودیت، اولاً و بالذات بر وجود حمل می‌شود و مصداق ذاتی مفهوم «موجود»، وجود است. این عدم بداهت، چیزی است که ملاصدرا به تعریض، اشاره‌ای نیز به آن داشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷)^۱ و بر همین اساس، براهین متعددی نیز بر اصالت وجود اقامه کرده؛ و هرگز ادعای بداهت آن را مطرح نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۸-۴۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶ و صص ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۹-۳۳). البته باید عنایت داشت که گر چه شاید این براهین به لحاظ ساختارهای منطقی دچار نقدهایی باشند، اما به نظر نمی‌رسد که ملاصدرا، اصالت وجود را امری بدیهی - به معنای منطقی کلمه - تلقی کرده باشد؛ بلکه شاید بتوان این براهین را تنبیهی دانست که ملاصدرا برای آگاهی بخشیدن نسبت به علم حضوری به اصالت وجود به کار می‌بندد و این، از آن روست که شناخت حقیقی وجود را تنها از طریق علم حضوری میسر می‌شمارد.

بر این اساس، می‌توان دریافت که بداهت مفهوم «موجود» و «وجود» نمی‌تواند مانع از تحقیق عمیق ملاصدرا درباره وجود باشد. او، شناخت حقیقی وجود را تنها و تنها از طریق شهود بی‌واسطه آن حقیقت ممکن می‌داند و بر مدعای خود نیز ادله‌ای اقامه می‌کند.

۲-۲. شناخت شهودی وجود

بر اساس اصالت وجود، به عنوان اصلی‌ترین مبنای فلسفه صدرایی، وجود عین خارجیت است و عینی بودن، حقیقت ذات و هویت آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین حقیقت وجود در ذهن حاضر نمی‌شود تا به علم حصولی درک شود؛ زیرا اگر وجود همچون ماهیت از طریق علم حصولی در ذهن درک شود، یا آنچه به ذهن آمده است خود وجود نیست و تنها شیخ و عنوانی از آن است که در این صورت، به کنه وجود علم پیدا نشده؛ یا آنچه به ذهن آمده واقعاً حقیقت وجود و عینیت است، اما چنین

فرضی مستلزم آن است که ذات و هویت خود، یعنی عینیت و خارجیت، را از دست دهد و دچار انقلاب گردد. انقلاب نیز به اجتماع نفی و اثبات باز می‌گردد و لذا محکوم به استحاله است؛ زیرا در فرض مذکور، لازم می‌آید که با حضور وجود در ذهن، این حقیقت در عین ذهنی بودن، ذاتش که عین خارجیت است منحفظ بماند و این نیز جز اجتماع نقیضین چیز دیگری نیست؛ یعنی باید در حالی که عینی است، عینی نباشد. لذا علم حصولی مفهومی (اعم از ماهوی و غیر ماهوی) به کنه و حقیقت وجود، هرگز حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۷-۳۸).^۹

بر اساس این تحلیل، مفهومی که از وجود به ذهن می‌آید، آینه تمام‌نمای حقیقت وجود نیست و کنه حقیقت آن را نمایان نمی‌کند؛ بلکه تنها وجهی از وجوه، عنوانی از عناوین و حیثیتی از حیثیات حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۷-۳۸ و ص ۶۱؛ همو، ج ۴، صص ۲۴۴-۲۴۵ و ص ۲۶۹). لذا علم به حقیقت وجود که عین خارجیت است و به ذهن نمی‌آید، تنها از طریق علم حضوری میسر می‌شود و حتی مفهوم وجود نیز که خود نوعی علم حصولی است، پس از علم حضوری به وجود پدید می‌آید. از دیدگاه ملاصدرا، مهم‌ترین راه حصول این مفهوم در ذهن، علم حضوری به نفس مجرد است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۴).

از دیدگاه صدرالمآلهین، این مفهوم نیز بسیط و در نتیجه بدیهی است و علم به آن، نیازمند واسطه‌هایی چون تعریف و استدلال نیست. اما بداهت آن، پس از اثبات اصالت وجود است؛ چرا که این مفهوم، بدون استناد به اصالت وجود، در دستگاه فکری او جایگاهی نداشته و تهی خواهد بود.

به علاوه، از دید ملاصدرا، نه تنها علم به کنه حقیقت وجود از طریق مفاهیم غیرماهوی همانند «موجود» و «وجود» ممکن نیست، بلکه از طریق مفاهیم ماهوی نیز نمی‌توان به آن دست یافت. از آن روی که وجود ماهیت نیست و دارای ترکیب جنسی و فصلی یا ماده و صورت نمی‌باشد، لذا وجود از طریق علم حصولی ماهوی نیز قابل شناخت نیست. بارها و بارها ملاصدرا به این نکته تذکر داده است که حقیقت وجود، اجزای ماهوی - اعم از اجزای خارجی یعنی ماده و صورت، و اجزای عقلی یعنی جنس و فصل - ندارد و لذا ماهیت نیست و تحت هیچ یک از مقولات در نمی‌آید؛ و در

نتیجه، نه حله دارد و نه برهان می‌پذیرد. وجود، هیچ یک از انواع ماهیت کلی یعنی جنس، فصل یا نوع نیز نیست. بنابراین علاوه بر علم حصولی غیر ماهوی (از طریق معقولات ثانیه فلسفی نظیر موجود و وجود)، علم حصولی ماهوی نیز به کنه حقیقت وجود امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۱۳۷-۱۳۸).

بر پایه این بیان است که می‌توان با صراحت گفت: ملاصدرا از آفات پیش‌داوری‌هایی که در نظر هایدگر، فلاسفه مدرسی به آن دچار بوده‌اند، به دور بوده است. یعنی او، علی‌رغم آن‌که وجود را مفهومی کلی، غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند، اما از تلاش برای پاسخ به پرسش هستی باز نمانده است؛ چرا که از دیدگاه او، برای شناخت تمام عیار وجود، هیچ راهی جز مشارکت مستقیم فاعل شناسا با حقیقت وجود نیست؛ یعنی تنها راه همان شهود آن حقیقت است. ملاصدرا و هایدگر، در این معنا مشترک هستند که نمی‌توان این حقیقت را از طریق موجودات (ماهیات)؛ و نیز از طریق مفاهیمی بدیهی چون «موجود» و «وجود»، به نحو کاملی شناخت. اما دیدگاه ملاصدرا و هایدگر، تفاوتی اساسی دارد که در ادامه، به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۳. تمایز راه‌های شناخت هستی در دیدگاه ملاصدرا و هایدگر

پیش از این گذشت که ملاصدرا و هایدگر، فلسفه خود را بر گذر از موجود به وجود بنا نهاده‌اند اما با این تفاوت که در فلسفه هایدگر، «موجود» هیچ جایگاهی ندارد و او تمسک به آن برای تبیین پرسش وجود را انحراف از وجودشناسی معتبر تلقی می‌کند. اما ملاصدرا، با این‌که از موجود به وجود گذر می‌کند، در فلسفه خود با موجود نیز سر و کار دارد. از دیدگاه او، مفهوم «موجود» و «وجود» معقولات ثانی فلسفی‌ای هستند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناختی از واقع دست پیدا کرد. همچنین موجودات (ماهیات) روزه‌هایی هستند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناختی از وجود دست یافت.

به این ترتیب، هایدگر با طرح تمایز هستی‌شناسانه، در حیطه وجود گام می‌نهد اما در گامی دیگر، با نقد پیش‌داوری‌های گذشتگان در باب این مفهوم، می‌کوشد تا نشان دهد که مفهوم کلی و بدیهی وجود نمی‌تواند نشان‌دهنده حقیقت وجود باشد؛ و روی آوردن فیلسوفان به شناخت وجود از طریق موجودات نیز طرحی شکست خورده است. او بر این باور است که برای شناخت وجود و نیل به پاسخ پرسش از معنای وجود، باید

از مفهوم وجود نیز گذر کرد و از طریق روش پدیدارشناسانه‌ای که خود طرح می‌کند، حقیقت هستی را جست‌وجو نمود. در واقع، می‌توان گفت هایدگر با این طرح خود، رو در روی کانت ایستاده است که نومن را خارج از دست‌رس شناخت معرفی می‌کرد و معتقد بود که تنها از طریق فنومن می‌توان به شناخت دست یافت. فنومن‌ها از دیدگاه وی، داده‌هایی حسی هستند که از فیلتر مقولات استعلایی عبور کرده‌اند. او در فلسفه خود، اساساً کاری با نومن ندارد؛ زیرا آن را خارج از تیررس شناخت می‌داند. اما هایدگر فلسفه خود را بر پایه کاویدن پدیدارشناسانه «دازاین»^۱ بنا می‌نهد و گویی در ادبیات کانتی، به پژوهیدن نومن روی می‌آورد.

اما باید گفت دستگاه فلسفی ملاصدرا در این باب، هر دو دیدگاه کانت و هایدگر را ناقص می‌داند. در فلسفه ملاصدرا، شناخت حقیقت، آن‌گونه که هایدگر تصویر می‌کند، منحصر در شناخت مستقیم و بی‌واسطه حقیقت وجود نیست، بلکه او علاوه بر این نوع شناخت که آن را کامل‌ترین نوع شناخت قلمداد می‌کند، بر شناخت وجود از طریق مفاهیمی چون «موجود» و «وجود» و همچنین ماهیات نیز مهر تأیید می‌زند. و از همین روست که آفات کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود، دامن‌گیر فلسفه ملاصدرا نمی‌شود.

۳-۱. شناخت وجود از طریق مفهوم «وجود»

علم به وجود از طریق مفهوم وجود، علم به شیء به وجه خاصی از آن است نه علم به وجه شیء. برخی وجه شیء را همان شیء بوجه دانسته‌اند و در نتیجه، علم به هر دوی آن‌ها را یکسان قلمداد کرده‌اند. اما ملاصدرا میان علم به وجه شیء و علم به شیء بوجه، تفاوت قائل می‌شود. وجه شیء، موضوع قضیه طبیعی است و علم به وجه شیء، مصحح تصدیق در قضایای طبیعی است در حالی که علم به شیء بوجه که همان علم اجمالی به شیء است، مصحح قضایای حقیقیه است. در علم به وجه شیء، حکم از مفهوم به افراد و حتی لوازم قریب و بعیدش تسری نمی‌یابد، اما در علم به شیء بوجه، حکم از مفهوم موضوع به افرادش نیز سرایت می‌کند و از طریق آن، به صورت بالعرض، به افراد عرضی آن و لوازمش نیز تسری می‌کند. به دیگر بیان، در علم به وجه شیء، خود عنوان به طور مستقل و بالذات، بدون اشاره به معنوش، مورد لحاظ است؛ اما در علم به شیء بوجه، عنوان از آن حیث که آینه معنون است، مورد ملاحظه قرار

می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۸۸-۳۸۹). گر چه در هر دو حالت، این مفهوم است که بالذات مورد ادراک قرار گرفته است و این مفهوم نیز وجه شیء است نه کنه آن، اما این دو نوع علم، در جنبهٔ مرآتیت یا عدم آن، با یکدیگر متفاوت هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۳۳-۳۴).

در هر حال، چه مفهوم وجود، وجه شیء باشد چه شیء بوجه، نمی‌تواند نشان دهندهٔ کنه حقیقت وجود باشد. اما با توجه به این که ملاصدرا علم تصویری به وجود را با شرایط ویژهٔ خود پذیرفته است، باید مفهوم وجود را شیء بوجه دانست و علم تصویری به وجود از طریق مفهوم وجود را علم به شیء بوجه معرفی کرد. بر همین اساس، او تصریح می‌کند که علم به وجود از طریق این مفهوم ممکن است اما این مفهوم، وجه و عنوانی از وجود را نمایان می‌کند؛ و اگر چه علم به این مفهوم، علم به کنه وجود نیست، اما علم به کنه وجهی از وجود هست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۱)؛ چرا که بازگشت علم به شیء بوجه، به علم به کنه آن وجه است و نه کنه شیء (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۸۹).

۲-۳. شناخت وجود از طریق موجودات (ماهیات)

در حکمت صدرایی، ماهیت عبارت است از حد وجود. ملاصدرا، بر اساس اصالت وجود و اعتقاد به تحقق عینی آن، ماهیات را اوصاف ذاتی وجود و معانی عقلی می‌داند که عقل آن‌ها را از نفاذ وجود انتزاع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۸؛ ج ۲، ص ۳۱۰). از سویی نیز او وجودهای خاص را اموری «مجهولۃ الأسامی» می‌داند. از دیدگاه او، تمام تعاریف وجود، تعاریف شرح الاسم هستند؛ به این معنا که می‌گوییم مثلاً این وجود انسان است و دیگری وجود فلک، و یکی نیز وجودی بدون سبب است. به این ترتیب، ما با ماهیت‌هایی که از وجودها انتزاع می‌شوند، به وجودها اشاره می‌کنیم که اموری «معلومۃ الأسامی» هستند و خواص روشنی از وجودها را نمایان می‌کنند. هر چند باز هم باید تأکید کرد که کنه حقیقت وجود، نه به اسم و نه به صفت شناخته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، بی‌تا، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲). یعنی همان‌گونه که مکرر اشاره شد، علم به وجود از طریق ماهیات، همانند علم از طریق مفاهیم غیر ماهوی، تنها وجه و حیثیتی از وجود را بر ما منکشف می‌کند.

به این ترتیب، علم حصولی ماهوی نیز علمی به حقیقت وجود است که در آن، ویژگی‌های وجود مقید نمایان می‌شود. از آن روی که حضور اشیاء ماهوی مادی نزد نفس ممکن نیست؛ و از سویی نیز در علم، باید میان عالم و معلوم رابطه و تعلق حاصل شود، لذا نفس از راه آلات و قوای حسی بدن، با اشیای مادی ارتباط برقرار می‌کند و به جهت علم حضوری نفس به بدن، صورت حسی شیء در نفس ایجاد شده و با تعالی، از مرحله خیال گذر کرده و به صورتی معقول تبدیل می‌شود.

به نظر می‌رسد از همین روی ملاصدرا معتقد است علم به وجودهای مقید، هم از طریق علم حضوری ممکن است و هم از طریق حس (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۱۶). مقصود از علم به وجودهای شخصی از طریق حس، نمی‌تواند ناظر به ارتباط مستقیم و بلاواسطه با وجود آن موجود عینی باشد؛ که استحاله آن پیش از این ثابت شد. لذا مقصود از آن، علم به وجودها از طریق مفاهیم ماهوی است، که از طریق مبادی حسی فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا همانند هایدگر، اعتقاد به تحقق عینی وجود را دست‌مایه انکار شناخت ماهوی یا مفهومی قرار نمی‌دهد، بلکه با صحه گذاشتن بر شناخت مفهومی و ماهوی، شهود وجودی را مرتبه بالاتری از شناخت معرفی می‌کند که بازگشت همه شناخت‌های ماهوی و مفهومی به آن است و بدون این نوع از شهود، شناخت جهان به هر طریقی بی‌معنا خواهد بود. در واقع، او در فلسفه خود، از شناخت ماهوی و مفهومی گذر کرده و به حریم معرفت وجودی گام می‌نهد.

نتیجه مهم این تحلیل در دیدگاه ملاصدرا آن است که او، هرگز اعتبار تعاریف و قیاس‌های منطقی را نفی نمی‌کند؛ بلکه همواره بر اهمیت آن‌ها در دریافت حقایق فلسفی تأکید می‌ورزد. اما معتقد است که در سیر جوهری انسان در مراتب وجود، این قسم از معرفت، در مرتبه پایین‌تری از شهود حقیقت واقع شده است؛ هر چند که شناخت‌های ماهوی و مفهومی، بذر مشاهده حضوری محسوب می‌شوند و بدون لحاظ جنبه اعدادی آن‌ها، شهودی حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۶).

بر این اساس، می‌توان مدعی شد ملاصدرا، در عین این‌که مفهوم وجود را بدیهی دانسته و برای آن، ارزش معرفتی نیز قائل است؛ و همچنین سخن از امکان شناخت

وجود از طریق ماهیات به میان آورده، گرفتار نقدهای هایدگر به گذشتگان خود نیست؛ چرا که هیچ گاه مدعی نشده است که از طریق مفاهیم و ماهیات، می‌توان به معنا و محتوای حقیقی وجود دست یافت، بلکه اساساً اکتنا وجود را جز از طریق علم حضوری ممکن نمی‌داند. اما مفهوم وجود، به عنوان یک معقول ثانی فلسفی، و نیز ماهیت را تهی و بی ارزش قلمداد نکرده است؛ زیرا این مفاهیم را از جهت حاکویتی که از حقیقت وجود دارند، ارزشمند می‌شمارد و بر این باور است که مفهوم بما هو مفهوم، در فلسفه کارایی و ارزش ندارد. در نتیجه، او با وجود این باور که مفاهیم وجودی و ماهوی، امکان علم به وجود را فراهم می‌آورند، آن‌ها را برای دستیابی به کنه حقیقت وجود کافی ندانسته و روش دیگری برای این منظور ارائه می‌کند. لذا نمی‌توان گفت که به گفته هایدگر، در نتیجه قول به بداهت وجود و نیز در نظر گرفتن ارزش معرفتی برای آن و مفاهیم ماهوی، دچار پیش‌داوری‌هایی شده و از شناخت حقیقی معنای وجود و پاسخ به پرسش بنیادین هستی باز مانده است.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر از مفاد این مدعا نک: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۴۹۶؛ فخرالدین الرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱؛ قطب‌الدین الرازی، بی‌تا، ص ۱۰).
2. Martin Heidegger (1889-1976)
3. Science of being as such OR science of being qua being. (Aristotle, 1966, 1025b & 1064b)
4. Ousia
5. (Cf. Plato, 1997, 224a)
6. Ontological Distinction
۷. برای اطلاع از ادله ملاصدرا بر بداهت وجود، نک: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵ و ص ۵۱؛ ج ۶، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶).
۸. عبارت ملاصدرا در این باب چنین است: «و أما إثبات الوجود لموضوع لهذا العلم أي الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقیقة لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات و خصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أن المضاف بالحقیقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز، سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقیقته و ذاته و هو بما هو هو أي المطلق لا یأبی شيئاً من القسمین و لیس يستوجب

ببرهان و لا تبیین بضرورة أن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة بل البرهان و الحس أوجبا القسمین جميعاً الثاني كالوجود الذي لا سبب له و الأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه و الوجود العارض هو موجودية غيره»

۹. برای مطالعه بیشتر در این باره و نیز دیگر ادله ملاصدرا بر آن، نک: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۳۷-۳۸ و ص ۴۱۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷؛ همو، بی تا، ص ۳۲۰).

10. Dasein

کتابنامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة من بحر الغرق و الضلالات*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.

همو (۱۴۰۴)، *الشفاء (الالهيات)*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی. اچیک گنج، آلبارسلان (۱۳۷۸)، *مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی؛ وجود از دیدگاه صدرالدین شیرازی و مارتین هایدگر*، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، چاپ اول.

احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *رحیق مختموم*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۱. الطوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳)، *شرح الاشارات و التنبیها*، بی جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ج ۳.

فخرالدین الرازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیة*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۱. قطب‌الدین الرازی، محمد بن محمد (بی تا)، *شرح مطالع الانوار*، قم: انتشارات کتبی نجفی. مک کواری، جان (۱۳۷۶)، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس، چاپ اول.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *الحاشیة على إلهیات الشفاء*، قم: انتشارات بیدار. همو (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم. همو (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

همو (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همو (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به تصحیح هانری کربن، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
همو (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۴.
هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.

Aristotle (1966), *Metaphysics*, Trans. by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*, Ed. by Richard McKeon, New York: Random house, 20th Edition.
Frede, Dorothea (1998), "The question of being: Heidegger's project", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles Guignon, Cambridge: Cambridge university press, 7th Edition.
Heidegger, Martin (1987), *An Introduction to Metaphysics*, Trans. by Ralph Manheim, Virginia: Yale university.
Id. (1996), *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 15th Edition.
Id. (1982), *Nietzsche IV: Nihilism*, Ed. by David F. Krell, Trans. by Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row.
Plato (1997), *Sophist*, Trans. by Nicholas P. White, in *Plato's complete works*, Ed. by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company.