

نقد و بررسی نظریهٔ مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

کاظم هانی^۱

چکیده

هرچند پیشینهٔ نظریهٔ مطابقت به‌عنوان ملاک حقیقت به آموزهٔ ایده‌های افلاطون باز می‌گردد؛ اما طرح و بسط این نظریه در فلسفهٔ ارسطو صورت می‌گیرد. در نظر ارسطو حقیقت و صدق به معنای مطابقت حکم یا گزاره با امر واقع و ناحقیقت و کذب به معنای عدم مطابقت است. از زمان ارسطو نظریهٔ مطابقت با وجود فراز و نشیب‌هایی که داشته، همواره یکی از نظریات غالب در حیطهٔ معرفت‌شناسی بوده است. البته برخی از فیلسوفان نیز ضمن توجه به نظریهٔ مطابقت، به امری مقدم بر این نظریه اشاره داشته‌اند که اساساً امکان طرح آن را فراهم کرده است. هیدگر و سهروردی ضمن نقد سنت‌های فلسفی قبل از خود بر این نکته تأکید کرده‌اند که فهم و درک اولیهٔ انسان و نسبت او با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ گزاره و حکم نیست. اکنون پرسش مهمی مطرح می‌شود: امر مقدم بر حقیقت گزاره‌ای کدام است که امکان حقیقت در معنای مطابقت را فراهم می‌آورد؟ این نوشتار درصدد است با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی این پرسش از منظر سهروردی و هیدگر بپردازد. هیدگر معتقد است حقیقت در معنای ناپوشیدگی معنای اولیهٔ حقیقت است و فراموشی این معنا سبب طرح حقیقت در معنای مطابقت شده است. سهروردی نیز معتقد است حقیقت در معنای شهود اشیاء مقدم بر نظریهٔ مطابقت است. هیدگر و سهروردی ضمن نقد نظریهٔ مطابقت معتقدند این نظریه کارایی لازم برای انکشاف حقیقت را ندارد.

کلید واژه‌ها: سهروردی، هیدگر، نظریهٔ مطابقت، ناپوشیدگی، معرفت‌شهودی.

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. kazem.hani1394@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۲/۲۹

۱. مقدمه

نظریهٔ مطابقت^۱ به عنوان ملاک حقیقت پیشینه‌ای به قدمت تاریخ فلسفه دارد. هرچند برخی از محققان معتقدند قبل از افلاطون و به نزد هومر و هزیود، آلتیاً^۲ هم در معنای ناپوشیدگی^۳ و هم در معنای مطابقت به کار رفته است و نمی‌توان افلاطون را طراح نظریهٔ مطابقت دانست (Friedlaender, 1969: 222-23)، اما می‌توان گفت افلاطون با طرح آموزهٔ ایده‌ها^۴ گامی اساسی در جهت طرح این نظریه برداشته است. در نظر افلاطون نفس انسانی برای کشف حقیقت باید بینش و دید درستی داشته باشد. نفس انسانی در پرتو نور ایده‌ها و در تطابق با آنها این بینش را به دست می‌آورد که تفاوت میان امور حقیقی و غیر حقیقی را درک کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۴۹). ارسطو نیز ضمن اختلاف‌هایی که با افلاطون داشت، نظریهٔ استادش را پرورش داد و به صورت مدون راجع به چگونگی تشخیص حقیقت از خطا بحث کرد. در نظر ارسطو حقیقت به معنای تطابق گزاره^۵ با امر واقع است. لذا ارسطو نخستین شخصی است که به حکم و قضاوت^۶ توجه می‌کند، زیرا او معتقد است در پرتو حکم صادق ما می‌توانیم به حقیقت دست یابیم؛ همانطور که حکم کاذب سبب خطا می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۶۹-۳۷۱). در قرون وسطی جایگاه حقیقت در عقل الهی^۷ و یا عقل انسانی است و اشیاء و پدیده‌ها در تطابق با عقل و اندیشه فهمیده می‌شوند. در دورهٔ جدید نیز اشیاء به عنوان متعلق شناسایی برای سوژه لحاظ می‌شوند و معنای خود را در تطابق با فاعل شناسا اخذ می‌کنند. در عالم اسلام فیلسوفان مشائی ضمن توجه به منطق ارسطویی، نظریهٔ مطابقت را می‌پذیرند. این فیلسوفان معتقدند هنگامی که انسان به چیزی علم پیدا می‌کند صورتی از آن در ذهن حاصل می‌شود. لذا صادق بودن علم به معنای مطابقت گزاره یا صورت ذهنی با شیء خارجی است. اشیاء نیز زمانی حقیقی هستند که در

1. theory of correspondence
 2. Aletheia
 3. unhiddenness
 4. Ideas
 5. proposition
 6. judgment
 7. divine intellect

تطابق با گزاره و حکم ما باشند. سهروردی و هیدگر ضمن توجه به سنت فکری-فلسفی خود و همچنین توجه به نظریهٔ مطابقت معتقدند که این نظریه توانایی انکشاف^۱ حقیقت را ندارد. در نظر هیدگر معنای اولیهٔ حقیقت ناپوشیدگی است و اساساً در پرتو این معنا از حقیقت است که نظریهٔ مطابقت مطرح می‌شود. او معتقد است مواجههٔ نخستین دازاین^۲ با اشیاء مواجهه‌ای عملی است که در آن اشیاء و پدیده‌ها برای دازاین ناپوشیده می‌شوند و صرفاً پس از این ناپوشیدگی اولیه است که حقیقت گزاره‌ای امکان ظهور پیدا می‌کند. سهروردی نیز معتقد است مواجههٔ نخستین انسان با اشیاء در پرتو نور^۳ محقق می‌شود و نفس انسانی در پرتو نورافکنی خود پدیده‌ها را می‌شناسد. در نظر او علم حصولی^۴ و شناخت مبتنی بر گزاره در مرحلهٔ پس از شناخت شهودی^۵ صورت می‌گیرد. اکنون پرسش‌هایی که مطرح می‌شود این است؟ آیا در نگاه سهروردی و هیدگر نظریهٔ مطابقت توانایی لازم برای آشکارگی اشیاء را دارد؟ چگونه نگاه سهروردی و هیدگر به انسان سبب می‌شود که آنها به امری مقدم بر شناخت نظری صرف تأکید کنند؟ این نوشتار در پرتو توجه به مبانی فکری سهروردی و هیدگر، درصدد است ضمن مقایسهٔ آراء سهروردی و هیدگر راجع به نظریهٔ مطابقت، پرسش‌های فوق را نیز بررسی کند.

۲. سهروردی و نقد نظریهٔ مطابقت

۲-۱. پیوند هستی و معرفت در پرتو عنصر نور

نظام فلسفی سهروردی بر پایهٔ عنصر نور پایه‌ریزی شده است. همین عنصر سبب شده است که مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در پیوند وثیقی با یکدیگر قرار بگیرند. سهروردی به جای مفهوم وجود از مفهوم نور استفاده می‌کند و در پرتو تعیین خصیصهٔ اصلی نور، یعنی خودآگاهی^۱، مباحث مربوط به معرفت را نیز به شیوه‌ای ابتکاری مطرح می‌کند. در نظر سهروردی نور بودن یک موجود به خودآگاهی آن اشاره دارد و برای فهم

1. unconcealedness
 2. Dasein
 3. light
 4. acquired knowledge
 5. intuitive cognition
 6. self-awareness

اینکه آیا موجودی خودآگاه است به نور بودن یا نور نبودن آن توجه می‌کنیم. بنابراین پیوند میان نور و خودآگاهی چنان محکم است که می‌توان گفت نقطه عزیمت تفکر سه‌روردی تلازم وجود و معرفت است. سه‌روردی در تعریف نور می‌گوید:

در حقیقت اگر چیزی وجود داشته باشد که بی‌نیاز از تعریف و شرح باشد، آن چیز ظاهر^۱ است و چیزی ظاهرتر از نور نیست (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶).

از این عبارت مشخص می‌شود که نور امری آشکار است و برای آشکار شدن نیازی به امری مقدم بر خود ندارد. پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است: ما نور بودن یک نور و خودآگاهی آن را چگونه درک می‌کنیم؟ طبیعتاً اگر پاسخی شایسته به این پرسش داده نشود پایه‌ریزی یک نظام فلسفی امکان‌پذیر نخواهد بود. سه‌روردی برای پاسخ به این پرسش به نفس انسانی رجوع می‌کند. در نظر او نفس انسانی نزد خودش ظاهر است و همین خودآگاهی نشان می‌دهد که نفس نوری مجرد^۲ است. سه‌روردی از نفس با عنوان نور اسفهبده یاد می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۱) و ذات این نور را چیزی جز خودآگاهی نمی‌داند. این امر نشان می‌دهد که پیوند هستی و معرفت در وهله اول در وجود نفس انسانی خود را بروز می‌دهد. اکنون که سه‌روردی ملاکی برای علم و معرفت پیدا کرده است در تلاش است تلازم نور و معرفت را به کل عالم هستی تسری دهد.

هرگاه در چیزی که تو به سبب آن تویی تفحص کنی، چیزی جز مُدرک ذات خود پیدا نمی‌کنی و آن انائیت^۳ توست و در این امر هر کس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو شریک است (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۲).

از عبارت فوق این نکته حاصل می‌شود که خودآگاهی و نوریت نفس مبدأ نظام فلسفی سه‌روردی است که در پرتو آن شناخت سایر مراتب وجود نیز میسر می‌شود. به همین دلیل برخی از مفسران سه‌روردی از تعبیری مانند ام‌الحکمة و اصل الفضائل برای اشاره به خودآگاهی نفس استفاده می‌کنند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۱). دلیل اهمیت خودآگاهی و درک نوریت نفس آن است که هرگونه غفلتی از ذات به معنای غفلت از سایر امور نیز

1. evident
2. incorporeal light
3. ego

است. سهروردی در حکمة الاشراق می گوید:
کسی که به ذات خود علم نداشته باشد به غیر خودش نیز علم نخواهد داشت
(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۷).
او همچنین در التلویحات (رک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۴-۷۰) و المشارع و
المطارحات (همان: ۴۸۴) بر اهمیت خودآگاهی و نقش آن در شناخت انوار مافوق نفس
تأکید می کند.

۲-۲. مواجهه نخستین نفس با پدیده‌ها

در مباحث قبلی گفته شد که نفس انسانی نوری مجرد است که در پرتو نورانیت و ظهورش
می تواند سایر اشیاء را نیز برای خودش ظاهر کند. قبل از سهروردی اعتقاد رایج بر این بود
که هنگام مواجهه نفس با اشیاء صورتی از آنها در ذهن حاصل می شود و ما در پرتو آن
صورت حاصله قادر خواهیم بود به اشیاء بیرون از ذهن علم پیدا کنیم. این علم که به علم
حصولی تعبیر می شود مقسم تصور و تصدیق است. سهروردی در پرتو پیوند نفس و نور و
همچنین ارتباط نور با معرفت معتقد است علم انسان به پدیده‌ها در پرتو نورپراکنی نفس
صورت می گیرد و مواجهه نخستین نفس با پدیده‌ها از سنخ علم حصولی نیست.^۱ به همین
دلیل سهروردی در کتاب حکمة الاشراق معتقد است که علم ذوقی و کشفی که علمی
حقیقی است از طریق فکر، استدلال قیاسی و تعریف اشیاء به دست نمی آید، بلکه در پرتو
اشراق^۲ انوار رخ می دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵). مطالب کتاب حکمة الاشراق نیز
نخست از طریق فکر و استدلال حاصل نشده‌اند، بلکه از طریق امر دیگری حاصل شده‌اند
(همان: ۱۰). شهرزوری معتقد است منظور از امر دیگر، کشف و ظهور این علم از طریق

۱. قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق علم حصولی و در نتیجه تصور و تصدیق را در جایی معتبر
می داند که صرف حضور یک شیء برای شناخت آن کفایت نکند، اما در علم حضوری و اشراقی که عین
متعلق شناسایی نزد فاعل شناسا حضور دارد به تقسیم و تمایز تصور و تصدیق نیازی نیست، بلکه صرف
اضافه اشراقی کفایت می کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۹-۳۸). این علم اشراقی از طریق صورت محقق نمی شود،
بلکه از طریق اضافه اشراقی نفس به متعلق شناسایی رخ می دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۷).

2. illumination

ذوق است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰). صرفاً پس از اینکه نفس انسانی این شناخت شهودی و ذوقی را به دست آورد درصدد اقامه دلیل و برهان برای آن است. البته سهروردی معتقد است حتی اگر چنین برهانی نیز اقامه نشود خللی به یقینی بودن این علم وارد نمی‌شود، زیرا حصول یقین وابسته به برهان و استدلال نیست، بلکه وابسته به کشف و مشاهده است (همان). بنابراین سهروردی در پرتو تعریفی که از نفس ارائه می‌دهد، تحولی عظیم در معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند. در این نظام معرفتی، اشیاء و پدیده‌ها در معرض نورِ نفس قرار می‌گیرند و در محضر آن حاضر می‌شوند. برای دستیابی به چنین شناختی نیاز به حصول صورت اشیاء و تطابق آن با شیء خارجی نیست، بلکه برطرف کردن موانع شهود و رفع حجاب کفایت می‌کند. در واقع در اینجا باید به اشیاء اجازه داده شود آن‌گونه که هستند آشکار شوند. در این آشکارگی، نفس انسانی مواجهه‌ای بی‌واسطه با اشیاء دارد و آنها را مشاهده می‌کند. در پرتو این شناخت ما دیگر نیازی به تعریف شیء و پیدا کردن ذاتیات^۱ آن نداریم. لذا سهروردی می‌گوید:

هر کسی که [شیء] را مشاهده کند نیازی به تعریف آن ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۳).
در واقع سهروردی معتقد است انسان برای شناخت یک شیء به تحلیل و تعریف آن نمی‌پردازد، بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی به شناخت می‌رسد. یعنی حکمت اشراق مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است و نه تعریف اشیاء متعدد در واقعیت (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۲۸). در نظر سهروردی نفس بر صور خیالیه در قوه خیال، اشراق و پرتوافکنی دارد، همچنان که در مرحله ابصار^۲ بر شیء محسوس پرتوافکنی می‌کند. لذا مُدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی، نفس ناطقه نوری است که در عین بداهت^۳، خاصیت اظهار و پیدا کردن دیگران را هم دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۵۲). بنابراین نفس انسانی در پرتو ظهور و خودپیدایی خود سایر پدیده‌ها را نیز ظاهر می‌کند.

۲-۳. امکان نظریه مطابقت در پرتو شهود اشیاء

همان‌طور که در مباحث قبلی گفته شد در نظر سهروردی انسان نخست مواجهه‌ای

1. essentials
2. vision
3. self-evidence

۲۸۳ نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

حضور و شهودی با پدیده‌ها دارد. اکنون سهروردی در صدد است به این شناخت شهودی صورتی استدلالی بدهد. پس در نظر سهروردی معرفت شهودی و حضوری مبنای علم حصولی و استدلالی است. در واقع سهروردی به دنبال امری مقدم بر تصور و تصدیق است که چنان بدیهی است که امکان هر گونه شناختی را فراهم می‌کند. سهروردی در حکمه‌الاشراق از این علم به علم فطری^۱ تعبیر می‌کند و به تفاوت آن به علم غیر فطری اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). علم فطری دارای منزلتی پیشین است و مستقل از داده‌های حسی و یا هر داده دیگری لحاظ می‌شود. این علم مقدم بر تحقیقات منطقی است و به عنوان امری پیشینی^۲ لحاظ می‌شود که هر گونه شرح پسینی از معرفت بر اساس آن عمل می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۸). لذا سهروردی بر این باور است که علم به واسطه تعریف تنها در صورتی ممکن است که اصل اولیه‌ای وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با آن سنجیده شود. ولی خود آن اصل به سبب ماهیت بدیهی اش تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده بدیهی به عقیده سهروردی نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیاد معرفت‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۵۴). در نبود این امری فطری، شناخت و معرفت ما به تسلسل یا دور می‌انجامد و هیچ شناخت و معرفتی حاصل نمی‌شود (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱-۵۰). از این مباحث مشخص می‌شود که برای سهروردی نظریه مطابقت در مرحله بعد از شهود مطرح می‌شود، زیرا در نظر سهروردی مطابقت میان معرفت و امر واقع در جایی مطرح است که واسطه‌ای میان متعلق شناسایی و فاعل شناسا وجود داشته باشد. در معرفت شهودی این واسطه‌گری و امتداد زمانی وجود ندارد و اشراق لحظه‌ای نور سبب رخ دادن معرفت می‌شود.^۳ بنابراین انکشاف حقیقت در پرتو نور محقق می‌شود و علم حصولی توانایی این انکشاف را ندارد. به همین دلیل سهروردی به نقد نظریه تعریف فیلسوفان مشایی می‌پردازد و معتقد است شناخت و معرفت از طریق برشمردن

1. innate knowledge

2. a priori

۳. سهروردی مشاهده را مقدم بر فکر و عام‌تر از آن می‌داند. برخلاف شمارش ذاتیات یک شیء و نیز ساختار قیاس جدلی و استقرا که نیازمند زمان است، مشاهده در «آن» و «لحظه» اشراق رخ می‌دهد و امری دفعی است (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۳).

ذاتیات حاصل نمی‌شود، زیرا یک شیء ممکن است ذاتیات بی‌شماری داشته باشد که ما از آنها غافل باشیم. همچنین ذاتیات یک شیء نیز مانند خود آن شیء مجهول هستند^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱-۲۰). شناخت حقیقت یک شیء صرفاً در پرتو پدیدار شدن و مشاهده آن محقق می‌شود، این مشاهده هم در عالم محسوس و هم عالم غیر محسوس و در نتیجه درخشش نور صورت می‌پذیرد. البته سهروردی علم حصولی را به طور کلی رد نمی‌کند، اما امکان طرح استدلال و اعتبارسنجی معرفت در مرحله بعد از یقین اولیه فراهم می‌شود. لذا سهروردی با وجود برتری دادن به حکمت ذوقی، حکیمی که هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی کامل است را در رأس تمام حکما می‌داند (همان: ۱۲). از این مباحث مشخص می‌شود اگر خودآگاهی نفس و درخشش نور وجود نداشت علم حصولی و صورت‌بندی معرفت نیز محلی از اعراب نداشت. سهروردی پس از توضیح چگونگی وقوع علم اشراقی و تجربه عرفانی درصدد است چگونگی تدوین علم صحیح را نیز توضیح دهد. او در این مرحله، تحلیل استدلالی را به کار می‌برد و معرفت اشراقی در معرض آزمون قرار می‌گیرد. نظام استدلال مورد استفاده سهروردی همان برهان ارسطویی است (ر.ک: ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۱). بنابراین سهروردی در کنار حکمت ذوقی و شهودی بر حکمت بحثی نیز تأکید می‌کند. در نظر او پس از مرحله کشف معرفت یقینی، فیلسوف باید از طریق برهان و استدلال این شناخت و معرفت را برای دیگران اثبات کند. لذا سهروردی می‌گوید:

در علوم حقیقی فقط برهان کاربرد دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۰).
 منظور سهروردی از برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد. منظور از مقدمات یقینی نیز اولیات، مشاهدات، حدسیات و ... هستند (همان).

۱. البته سهروردی نظریه تعریف را به طور کلی رد نمی‌کند، بلکه آن را نیز در ارتباط با عنصر نور لحاظ می‌کند. لذا با وجود نقد دیدگاه فیلسوفان مشایی راجع به ذاتیات، سهروردی تعریف به مجموعه خصوصیات شیء را قبول می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). طبیعتاً این مجموعه خصوصیات ظاهری در نسبت با نور شناخته و تعریف می‌شوند.

۳. هیدگر و نقد نظریه مطابقت

۳-۱. ناپوشیدگی وجود؛ معنای اولیه حقیقت

هیدگر معتقد است برای یونانیان متقدم حقیقت به معنای ناپوشیدگی (آلثیا) بوده است و این معنا از حقیقت در نسبت با وجود درک می‌شد. در نظر او یونانیان یک واژه‌ای با پیشوند نفی را برای اشاره به حقیقت به کار می‌بردند؛ برای آنان واژه آلثیا به معنای نفی پوشیدگی^۱ یا ناپوشیدگی، معادل حقیقت بود (Heidegger, 2002: 9). البته هیدگر تأکید می‌کند تحقیق او صرفاً مبتنی بر فقه‌اللغه^۲ نیست، بلکه خود این واژه حکایت از تجربه بنیادین یونانیان دارد. تجربه‌ای که نه تنها ناپوشیدگی را لحاظ می‌کند، بلکه به پوشیدگی نیز توجه دارد.

اگر برای یونانیان امر حقیقی به معنای ناپوشیده^۳ است، یعنی چیزی که از پوشیدگی بیرون می‌آید، لذا تجربه امر حقیقی به‌عنوان ناپوشیده، باید امر پوشیده در ناپوشیدگی‌اش را نیز لحاظ کند (Ibid).

لذا حقیقت همواره توأم با پوشیدگی و ناپوشیدگی است، اما این پوشیدگی نقضی برای حقیقت نیست.

ذات حقیقت در معنای ناپوشیدگی، در سیطره نوعی پرهیز کردن است. و لکن این پرهیزداشتن نه عیب است و نه نقص، آن نیست، که حقیقت گویا قرار است ناپوشیدگی نابی باشد که هر پوششی را دور افکنده است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۷).

هیدگر برای توضیح نسبت میان حقیقت و وجود به سروت مفهوم ناحقیقت می‌رود. او معتقد است که ناحقیقت به معنای خطا نیست، بلکه به معنای غایب بودن است. بنابراین حقیقت به‌عنوان امر مقابل ناحقیقت به معنای غایب نبودن و حضور^۴ است. اما آن چیزی که برای یونانیان حاضر بود، موجودات بودند. بنابراین موجودات به‌عنوان امور واقعی، حقیقی هستند. برای یونانیان معانی حقیقت و وجود در ناپوشیده و حضور با هم تلاقی پیدا می‌کنند (Heidegger, 2002: 103). لذا برای یونانیان منظور از امر ناپوشیده، حکم، گزاره و

1. hiddenness
2. etymology
3. unhidden
4. presence

معرفت نبوده است، بلکه منظور آنها خودِ موجودات و کلیت طبیعت [وجود] بوده است (Ibid: 9). به همین دلیل هیدگر معتقد است وقتی ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید فلسفه‌ورزی در جهت حقیقت است منظور او این نیست که فلسفه باید گزاره‌های درست و معتبر ارائه دهد، بلکه منظورش این است که فلسفه موجودات را در ناپوشیدگی‌شان به‌عنوان موجود جستجو می‌کند (Ibid: 103). از این مباحث مشخص می‌شود که حقیقت در معنای اولیه به معنای ناپوشیدگی است و اشیاء پیوسته ناپوشیده و پوشیده می‌شوند. با توجه به ارتباط پوشیدگی و ناپوشیدگی هیدگر معتقد است که ما ناحقیقت را در معنای نه حقیقت^۱ می‌فهمیم که به معنای خطا نیست. نه حقیقت به معنای نه نا پوشیدگی^۲ است (Ibid: 92). هیدگر می‌گوید یونانیان وجود را همان فوسیس^۳ می‌دانستند و فوسیس پیوسته در حال ظهور و غیاب بود. با توجه به این نحوه تلقی از وجود، هیدگر معنای نه-نا-پوشیده^۴ را بیان می‌کند. نه ناپوشیده هم به معنای چیزی است که هنوز ناپوشیده نشده و هم به معنای چیزی است که اکنون دیگر ناپوشیده نیست (Ibid: 92).

۲-۳. مواجهه نخستین دازاین با اشیاء و پدیده‌ها

در مباحث قبلی گفته شد که در نظر هیدگر حقیقت در معنای آغازینش به ناپوشیدگی موجودات اطلاق شده است. طبیعتاً این معنا از حقیقت در پرتو نسبت خاصی که دازاین با موجودات درون جهان داشته است محقق می‌شود. این مواجهه از سنخ مواجهه نظری نیست، بلکه اشیاء و پدیده‌ها خود را بی‌واسطه برای دازاین آشکار می‌کنند. هیدگر با تلقی خاصی که از دازاین، جهان و نسبت این دو دارد درصدد است این نکته را روشن کند که مواجهه آغازین ما از سنخ شناخت نظری نیست، بلکه مواجهه‌ای عملی است. در نظر او ما نخست، اشیاء و پدیده‌ها را نه به‌عنوان امور پیش‌دستی^۵ و متعلق‌شناسایی، بلکه به‌عنوان اشیاء تودستی^۶ و ابزار لحاظ می‌کنیم. هیدگر با استفاده از پدیدارشناسی^۷ درصدد است تا

1. not-truth
 2. not-un-hiddenness
 3. phusis
 4. not-un-hidden
 5. present-at-hand
 6. ready-to-hand
 7. phenomenology

چگونگی آشکارگی این ابزارها را نشان دهد.

نوع هستی ابزار را که ابزار در آن، خود از سوی خود آشکاره می‌گردد تودستی خواهیم نامید (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

هر ابزاری در نسبت با مجموعه‌ای از ابزارها معنا پیدا می‌کند و ناپوشیدگی هر ابزاری در گرو این است که نگاه نظری صرف به آن نداشته باشیم. هیدگر از مثال چکش استفاده می‌کند تا چگونگی این ناپوشیدگی را و وضوح بخشد.

هر چه کم‌تر چکش شیء صرفاً نظاره شود، و هر چه چکش دست‌ورزانه‌تر به کار گرفته شود، رابطه ما با آن سرآغازین‌تر می‌شود، و چکش نیز در هیئت همانی که هست، یعنی در هیئت ابزار، بی‌پرده‌تر و ناپوشیده‌تر در معرض مواجهه قرار می‌گیرد (همان: ۲۰۵).

اما این ناپوشیدگی و آشکارگی در جهانی رخ می‌دهد که از قبل گشوده باشد. جهان در اصل باید گشوده باشد تا بتواند به نحوی از انحا جلوه‌ای روشن یابد. آن‌جا که تودستی‌ها درون جهانی برای پردازش فراگردینانه دسترس‌پذیر می‌گردند، جهان همواره پیشاپیش با این دسترس‌پذیری از پیش گشوده است (همان: ۲۲۱).

گشودگی^۱ جهان نیز در نسبت با دازاین مطرح می‌شود، زیرا دازاین از قبل در جهان سکنی دارد. هیدگر می‌گوید:

جهان چیزی است که در آن دازاین در مقام هستنده همواره پیشاپیش بوده است (همان). از این مطالب فهمیده می‌شود که دازاین خود در جهان بودن^۲ است و این در جهان بودن به نسبت بی‌واسطه دازاین با جهان و اشیاء درون جهان اشاره دارد. اشیاء جهان نیز در وهله اول به عنوان اموری عملی و تودستی برای دازاین آشکار می‌گردند و صرفاً پس از نقص در این مواجهه نخستین است که اشیاء به عنوان امور پیش‌دستی مورد مواجهه قرار می‌گیرند. لذا شناخت نظری و لحاظ کردن اشیاء به عنوان امور پیش‌دستی نیز از دل ملاحظه عملی اشیاء اشتقاق می‌یابد.

لازمه عیان ساختن آنچه صرفاً پیش‌دستی است آن است که شناخت ابتدا راهی به فراسوی آنچه در پردازشگری ما تودستی است باز کند (همان: ۲۱۱).

1. disclosure
2. being-in-the-world

در نظر هیدگر صرفاً در پرتو برون ایستی^۱ دزاین و طرح امکانات او در درون جهان است که ما می‌توانیم نگاه نظری به موجودات داشته باشیم و آنها را بازنمایی کنیم. این که انسان به تصور و باز نمود موجودات از آن رو که موجوداتند تواناست و این که انسان می‌تواند از این باز نموده‌ها آگاهی داشته باشد در ذات برون‌ایستای (اگزیستانسیال) انسان بنیاد دارد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

۳-۳. نظریهٔ مطابقت و انحراف از معنای اولیهٔ حقیقت

در مباحث قبلی گفته شد که هیدگر معتقد است حقیقت در معنای اولیه‌اش به خود وجود تعلق می‌گرفت و به معنای ناپوشیدگی بود. این معنا از حقیقت به مرور فراموش شد و حقیقت در معنای مطابقت جایگزین آن شد. این فراموشی با افلاطون و آموزهٔ ایده‌های او آغاز شد، زیرا در نظر افلاطون امر حقیقی، امری است که با ایده‌ها تطابق داشته باشد. هیدگر در آموزهٔ افلاطون در باب حقیقت به این نکته اشاره می‌کند که در نظر افلاطون حقیقت هم به معنای ناپوشیدگی و هم به معنای صحت^۲ است. اما افلاطون تقدم را به ایده می‌دهد، زیرا این ایده خیر^۴ است که هم صحت شناخت و هم ناپوشیدگی امر شناخته شده را محقق می‌کند. لذا در فلسفهٔ افلاطون علی‌رغم اینکه ناپوشیدگی تحت سیطرهٔ ایده قرار می‌گیرد، اما حقیقت در معنای ناپوشیدگی کاملاً فراموش نشده است (Heidegger, 1998: 178). در نظر هیدگر این دوگانگی و ابهام در تفکر ارسطو نیز وجود دارد، زیرا علی‌رغم اینکه ارسطو به اهمیت ناپوشیدگی به عنوان مشخصهٔ اساسی موجودات اشاره می‌کند، او هم‌زمان معتقد است حقیقت و خطا در خود موجودات نیستند، بلکه در خرد هستند (Ibid). هیدگر معتقد است

1. existence

2. correctness

۳. هیدگر معتقد است این دو معنا از حقیقت بیش از هر جایی در تمثیل غار افلاطون خود را نشان می‌دهند؛ زیرا در این تمثیل به میزانی که فرد زندانی از زندان غار و عالم سایه‌ها فاصله می‌گیرد اشیاء و موجودات برای او ناپوشیده‌تر می‌شوند. اما این ناپوشیدگی نیز در پرتو مطابقت موجودات با حقیقی‌ترین موجود(ایدهٔ خیر) و در نتیجه صحت ادراک نفس قابل درک است. به همین دلیل افلاطون در کتاب هفتم جمهوری می‌گوید حقیقت و خرد هر دو از آثار ایدهٔ خیر هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵۹).

4. the idea of the Good

در دورهٔ قرون وسطی و در تفکر آکوئیناس حقیقت دیگر معنای ناپوشیدگی نمی‌دهد، بلکه جایگاه آن خرد انسانی و یا خرد خداوند است. با شروع دورهٔ جدید و در تفکر دکارت، حقیقت در معنای مطابقت تقویت می‌شود و در ارتباط با سوژه فهمیده می‌شود. به طوری که دکارت معتقد است حقیقت و خطا در معنای حقیقی‌اش در هیچ جایی جز خرد انسانی نیست (Ibid: 178-179). هیدگر معتقد رواج نظریهٔ مطابقت و در نتیجه فراموشی وجود در دورهٔ جدید به اوج خودش می‌رسد. طرح نظریهٔ مطابقت سبب شد که انسان نسبت خودش را با وجود فراموش کند و موجودات را به عنوان متعلق شناسایی لحاظ کند. قبل از طرح و بسط این نظریه، اشیاء و پدیده‌ها بی‌واسطه برای دازاین آشکار می‌شدند. مراد از آشکار شدن هرگز چیزی چون رسیدن با واسطه و غیر مستقیم به چیزی از طریق استنتاج نیست (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۱۹).

فراموشی وجود به معنای آغاز مابعدالطبیعه است و آغاز مابعدالطبیعه نیز مصادف با فراموشی حقیقت در معنای اصلیش و طرح نظریهٔ مطابقت است.

از منظر متافیزیک، ذات حقیقت همواره به صورت اشتقاقی حقیقت شناخت و گزاره‌های مبین آن جلوه می‌کند، اما نامستوری می‌تواند اسبق و آغازین‌تر از حقیقت به مفهوم مطابقت^۱ باشد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳۸).

به عبارت دیگر اگر منظور از حقیقت در معنای مطابقت، مطابقت شناخت و گزاره با امر واقع است، برای اینکه این گزاره بتواند با امر واقع منطبق شود، امر واقع باید خود را چنان که هست آشکار کند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۴). لذا حقیقت در معنای ناپوشیدگی و آشکارگی اشیاء، مقدم بر حقیقت در معنای مطابقت است و امکان طرح آن را فراهم می‌آورد. اما در طول تاریخ فلسفهٔ غرب از معنای اولیهٔ و ریشه‌ای حقیقت غفلت شده است و بر معنای دوم آن تأکید شده است. هیدگر معتقد است حتی زمانی که فلسفهٔ غربی در تفکر نیچه به تکامل نهایی خودش می‌رسد و او حقیقت را نوعی خطا می‌داند، نظریهٔ مطابقت نیز حضور دارد (Heidegger, 1998: 179). لذا غفلت از حقیقت در معنای ناپوشیدگی و طرح نظریهٔ مطابقت با افلاطون آغاز شده است و در نیچه به نهایت خودش رسیده است. این غفلت

سبب فراموشی وجود، فراموشی نسبت دازاین با موجودات و در نتیجه بی‌معنایی و بحران فکری تمدن غربی شده است.

۴. مقایسه و تطبیق

۱. هیدگر و سهروردی با گذر از تعریف ارسطویی از انسان و با ارائه تلقی جدیدی از حقیقت انسان، مباحث مربوط به شناخت و معرفت را نیز از منظر جدیدی ملاحظه می‌کنند. سهروردی با تکیه بر مبحث نور و ارتباط آن با خودشناسی، نفس انسانی را موجودی می‌داند که ذات خود را بی‌واسطه ادراک می‌کند. او معتقد است تعریف حیوان ناطق برای انسان نمی‌تواند ذات انسان را نمایان کند. دلیل سهروردی این است که «حیوانیت» و «ناطقیت» اموری مبهم هستند و نمی‌توانند به شناخت ذات انسان کمک کنند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱-۲۰). سهروردی با توجه به تعریفی که از نور ارائه می‌دهد و با توجه به ارتباط نفس انسانی با نور معتقد می‌شود حقیقت انسان از طریق تعریفی مانند حیوان ناطق به دست نمی‌آید، بلکه هر گونه تعریفی از انسان مانند حیوان ناطق و ... در پرتو حقیقت نوری نفس محقق می‌شود.

وی [سهروردی] معتقد است که استعداد نطق، [امری] عرضی بوده و تابع حقیقت انسان است. بنابراین حیوان ناطق دلالت بر ذات انسان نمی‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

سهروردی حقیقت انسان را با نور مرتبط می‌کند و اساسی‌ترین ویژگی نور نیز این است که امری آشکار است و سبب آشکار شدن سایر امور نیز می‌شود. لذا اشیاء و پدیده‌ها برای اینکه آشکار شوند باید در معرض نور قرار بگیرند. به همین دلیل سهروردی معتقد است برای مشاهده یک شیء صرف نبود مانع و حجاب کفایت می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۵-۱۳۴). بنابراین مواجهه نخستین ما با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ شناخت نظری و حصولی نیست و صرفاً پس از اینکه مشاهده و اشراق و پرتوافکنی محقق شد، شناخت استدلالی و برهانی مورد توجه قرار می‌گیرد.

هیدگر نیز با طرح پرسش از وجود و در راستای این پرسش، انسان را موجودی می‌داند که پرسندگی یکی از اطوار وجود آن است.

۲۹۱ نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

این هستنده را، که هر یک از خود ماست و پرسش یکی از امکانات هستی اوست، ما به دازاین اصطلاح می‌کنیم (هایدگر، ۱۳۸۸: ۷۳).

از آنجا که دازاین موجودی پیش‌دست نیست، لذا ما نمی‌توانیم تعریف ثابتی از انسان ارائه دهیم. دازاین موجودی است که با توجه به برون‌ایستی خودش همواره در قُرب و بُعد وجود حضور دارد و ما باید از کیستی آن پرسش کنیم (Inwood, 1999: 43). انتخاب واژه دازاین برای نامیدن انسان صرفاً یک جعل واژه نیست، بلکه این واژه برای نشان دادن نسبت انسان با وجود و حقیقت وجود است.

دازاین نامی است برای آنچه ابتدائاً همچون مقام یا، به عبارتی، همچون جایگاه حقیقت هستی تجربه می‌شود و آن گاه باید بر حسب این تجربه اندیشیده گردد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۴). لذا تعریف سنتی و ارسطویی از انسان نشان‌دهنده فراموشی حقیقت وجود و فراموشی ذات انسان به‌عنوان موجودی برون‌ایست است.

در همه جا، انسان، تبعیده شده از حقیقت هستی، به مثابه حیوان ناطق به دور خود می‌چرخد (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۰۳).

در تفکر هیدگر نیز اشیاء و پدیده‌ها، در وهله اول مورد مواجهه نظری - معرفتی دازاین قرار نمی‌گیرند، بلکه دازاین به کاربردپذیری آنها به عنوان ابزار توجه می‌کند. هیدگر به نقد نظر دکارت راجع به جهان و نسبت انسان با آن می‌پردازد و برخلاف دکارت معتقد است بین انسان و جهان فاصله‌ای نیست. لذا هیدگر معتقد است جهان نیاز به اثبات انسان ندارد، زیرا دازاین از همان آغاز درگیر جهان و موجودات درون جهانی است. در واقع دازاین امری جز در - جهان - بودن نیست و ما نمی‌توانیم جهان را به عنوان ابژه‌ای لحاظ کنیم که متعلق شناخت سوژه قرار می‌گیرد.

سوژه و ابژه با دازاین و جهان هیچ مطابقتی ندارند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

۲. هم هیدگر و هم سهروردی با توجه به تلقی خاصی که از انسان و همچنین نسبت انسان با موجودات دارند معتقدند برای اینکه موجودات برای انسان آشکار شوند لازم است اجازه این آشکارگی به آنها داده شود. در واقع این دو فیلسوف نوعی از پدیدارشناسی را بسط می‌دهند که علی‌رغم تفاوت‌های اساسی، وجوه شباهت زیادی نیز دارد. این دو

فیلسوف معتقدند دسترسی انسان به موجودات و اشیاء از طریق علم حصولی و استدلالی نیست، بلکه پدیده و اشیاء در وهله اول برای انسان حاضر می‌شوند. البته برای اینکه حضور اشیاء محقق شود باید موانع آشکارگی آنها برطرف شود تا آنها خود را نشان دهند. سهروردی با تأکید بر عنصر نور و ارتباط آن با نفس نوعی از معرفت‌شناسی را بسط می‌دهد که مبتنی بر فرآیند مشاهده - اشراق است. اشیاء و پدیده‌ها در پرتو اشراق نورافکنی نفس خود را نشان می‌دهند و قابل مشاهده می‌گردند. این سنخ از معرفت که از آن به معرفت شهودی و اشراقی تعبیر می‌شود در پرتو ظهور نور نفس و در نتیجه ظهور و آشکارگی متعلق معرفت محقق می‌شود.

فاعل شناسا هنگامی که با متعلق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به خاطر ظهورش درک می‌کند. این نوع ادراک که در نقد سهروردی از مشائیان مطرح شده، فراتر از سبک حملی علم است (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

هیدگر نیز تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل و البته با تقدم پدیدارشناسی متفکران یونانی درصدد است شیوه فهم دازاین از موجودات را توصیف کند. این فهم از سنخ فهم حملی و استدلالی نیست، بلکه فهمی است که مبتنی بر ظهور و حضور موجودات است. او در کتاب وجود و زمان از منظر فقه‌اللغه به اصطلاح پدیدارشناسی نگاه می‌کند و در نهایت تعریفی از این اصطلاح ارائه می‌دهد.

فنونولوژی یعنی خود را از جانب خود نشان دادن پدیدارها: به خودنشان‌دهنده مجال دادن تا از جانب خودش دیده شود به آن گونه که خودنشان‌دهنده خود را از جانب خود نشان دهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

هیدگر معتقد است یونانیان به نحو اصیل‌تری خود-ظهوری^۱ پدیدارها را مورد تأمل قرار داده‌اند و وجود را آلتیثا، یعنی انکشاف یا نامستوری، خود-آشکاری، و خود-بروزی آنچه حاضر است تلقی می‌کردند (بیمل، ۱۳۹۳: ۳۲). از آنجا که موجودات ممکن است پوشیده و مستور باشند لذا با استفاده از پدیدارشناسی باید آنها را ناپوشیده کرد. ما درست از آن‌رو به پدیدارشناسی نیاز داریم که پدیدارها بدواً و غالباً داده نیستند.

1. self-manifestation

مستوری مفهوم مقابل پدیدار است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

۳. با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود هم سهروردی و هم هیدگر معتقدند نظریه مطابقت توانایی انکشاف حقیقت را ندارد. سهروردی با توجه به مبانی وجودشناسی خود، ارتباط و پیوستگی موجودات را در پرتو عنصر نور توضیح می‌دهد. در این ارتباط موجودات بی‌واسطه برای نفس انسانی حاضر می‌شوند و متعلق ادراک شهودی نفس قرار می‌گیرند. لذا شناخت و معرفت از طریق بحث و استدلال حاصل نمی‌شود، در نتیجه نظریه مطابقت نیز محلی از اعراب ندارد. زیرا مطابقت میان گزاره و حکم با متعلق شناسایی در جایی مطرح است که پای علم حصولی در میان باشد. در حکمت اشراقی به دلیل مواجهه مستقیم نفس با متعلق شناسایی، در مقام کشف و شهود نیازی به تصور و تصدیق نیست. صرفاً پس از این معرفت شهودی است که امکان طرح استدلال و برهان فراهم می‌آید.

این شناخت [شناخت شهودی] مشعر بر طریقی از ادراک بوده که به تجربه عرفانی اشاره دارد. به نظر سهروردی این تجربه زمینه ظهور فلسفه بحثی است که به طور روشمند و مثلاً توسط برهان ایجاد می‌شود (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

هیدگر نیز در پرتو توجه به حقیقت وجود و نسبت بی‌واسطه دازاین با موجودات به نقد نظریه مطابقت می‌پردازد. او معتقد است ریشه بحران فناورانه و علمی‌ای که گریبان‌گیر انسان دوره جدید شده به نظریه مطابقت افلاطون برمی‌گردد، زیرا این نظریه سبب فراموشی وجود شده است. هیدگر هم در باب ذات حقیقت و هم در آموزه افلاطون در باب حقیقت معتقد می‌شود زنده کردن تجربه یونانیان از ناپوشیدگی می‌تواند تمدن غرب را از نیست‌انگاری^۱ نجات دهد (Ralkowski, 2009: 95). او معتقد است قبل از افلاطون حقیقت به خود وجود تعلق داشت و موجودات پیوسته پوشیده و ناپوشیده می‌شدند و همین حضور و غیاب موجودات، به معنای حقیقت آنها بود.

ناپوشیدگی موجودات در پوشش‌برداری و به‌وسیله‌ی پوشش‌برداری رخ می‌دهد... ذات ناپوشیدگی، پوشش‌برداری است (Heidegger, 2002: 53).

افلاطون با طرح ایده‌ها به‌عنوان موجودات همیشه حاضر و تعیین آنها به‌عنوان حقیقت

اشیاء سبب فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی شد. برای افلاطون مطابقت موجودات با ایده‌ها اهمیت پیدا کرد و جدال پوشیدگی و ناپوشیدگی اهمیت خود را از دست داد. به عبارت دیگر در تفکر افلاطون ناپوشیدگی فراموش می‌شود، زیرا امر مقدم بر آن یعنی پوشیدگی اهمیت خود را از دست داده است.

۴. سهروردی و هیدگر با توجه به نقد نظریه مطابقت به نقد منطق ارسطویی نیز می‌پردازند. سهروردی با توجه مباحث وجودشناسی خود و در پرتو نظریه نور انتقادات خود را مطرح می‌کند. اکثر این انتقادات در راستای نقد علم حصولی و تأسیس معرفت‌شناسی اشراقی طرح می‌شوند. یکی از مهم‌ترین نقدها بر نظریه تعریف ارسطویی وارد می‌شود. سهروردی در حکمة‌الاشراق پس از تقسیم‌بندی معارف انسان به فطری و غیرفطری و ارتباط این معارف با نور به بحث تعریف می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). او در ادامه به نقد نظریه معرفت نزد فیلسوفان مشایی می‌پردازد و معتقد می‌شود ما از طریق مشخص کردن حد و رسم نمی‌توانیم اشیاء و پدیده‌ها را بشناسیم (همان: ۲۱-۲۰). در نظر سهروردی شناخت اشیاء در پرتو نور محقق می‌شود و از سنخ اضافه اشراقی است. در واقع معرفت اشراقی وابسته به برشمردن ذاتیات و از سنخ تصور و تصدیق نیست، بلکه این معرفت در پرتو خودآگاهی نفس و پرتوافکنی آن در یک لحظه صورت می‌پذیرد و لذا امری استدلالی و حمله نیست. البته سهروردی مقام منطق را نادیده نمی‌گیرد و به‌طور کلی آن را رد نمی‌کند، بلکه آن را در مرتبه پس از شناخت شهودی و در نسبت با معرفت اشراقی لحاظ می‌کند.

ویژگی مقام منطق در اندیشه اشراقی متکی به قابلیت بالقوه نفس است که روح قدسی بر آن تأکید کرده و آدمی را در برابر احکام و نیز استنباط‌های خطا حفظ می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۸).

هیدگر نیز در راستای طرح پرسش از وجود و با توجه به تقدم دادن تفکر^۱ بر مابعدالطبیعه و فلسفه معتقد است با شکل‌گیری فلسفه و آغاز مابعدالطبیعه هم معنای حقیقت تغییر پیدا کرد و هم منطق به‌عنوان ابزاری برای این حقیقت تغییر یافته لحاظ شد. در نظر او

1. thinking

قبل از افلاطون، حقیقت به خود وجود تعلق می‌گرفت و نیازی به معیار منطق برای اعتبارسنجی تفکر نبود. با شکل‌گیری مابعدالطبیعه و انحراف تفکر، منطق و سایر دانش‌ها شکل گرفتند.

قبل از این دوران اندیشمندان نه منطق را می‌شناختند و نه اخلاق را و نه فیزیک را. با این همه اندیشه آنها نه غیر منطقی بود و نه غیر اخلاقی (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

لوگوس^۱ در معنای اولیه‌اش به چیزی که گفتار درباره آن است مجال دیده شدن می‌داد. این معنا بعدها تغییر می‌کند و لوگوس به منطق تنزل داده می‌شود، زیرا فیلسوفان گزاره را محل حقیقت در نظر گرفتند و لوگوس را پیوند الفاظ در نظر گرفتند. این متفکران درصدد بودند از طریق الفاظ به تصورات و سپس به خود اشیاء گذر کنند. چنین امری سبب فراموشی معنای اصیل لوگوس شد.

آنچه در وراء ردیف واژه‌ها ضرورتاً به لوگوس (گفتار) متعلق است نخست چگونه دریافته می‌گردد؟ می‌تواند بود که درست همین پیش آمدن از لوگوس به عنوان ردیف واژه‌ها، دیگر عناصر مقوم لوگوس را در معرض سوء تفاهمی بیاورد (هایدگر، ۱۳۹۷: ۲۶۱). هیدگر معتقد است بحران کنونی غرب در نتیجه فراموشی وجود و لحاظ کردن تفکر به عنوان تکنیک است. در تعبیر تکنیکی از تفکر، وجود به مثابه عنصر تفکر، متروک شده است. در چنین تعبیری از تفکر، منطق تقدیس می‌شود و تفکر را بر اساس آن می‌سنجند. چنین سنجشی همانند سنجش قوای ماهی مطابق ظرفیتی است که او برای زندگی در خشکی دارد (هایدگر، ۱۳۸۴، ۸۴-۲۸۳). لذا هیدگر معتقد است تفکر اصیل را نمی‌توان با معیار منطق ارزیابی کرد، زیرا منطق دانشی است که پس از انحراف تفکر و هم‌زمان با شکل‌گیری فلسفه و مابعدالطبیعه تدوین شده است.

۵. ارزیابی و نتیجه‌گیری

نظریه مطابقت به عنوان یکی از نظریات غالب در حیطه معرفت‌شناسی همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. بر اساس این نظریه برای حقیقی بودن یک گزاره لازم است میان آن

1. logos

گزاره و امر واقع تطابق وجود داشته باشد. هم در سنت فلسفی غرب و هم در سنت فلسفی اسلامی بر نظریهٔ مطابقت تأکید شده است و این نظریه به‌عنوان معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا لحاظ شده است. سهروردی و هیدگر ضمن توجه به سنت فکری - فلسفی خود و البته با نقد این سنت فکری در صدد هستند به امری مقدم بر این نظریه اشاره کنند که حقیقت و نا-حقیقت در پرتو آن تعیین می‌شود. در پرتو توجه به این امر مقدم، این دو فیلسوف منطق را نیز نقد می‌کنند و شناخت حملی و حصولی حاصل از آن را در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌دهند. البته سهروردی و هیدگر از دو منظر متفاوت به این مسئله نظر می‌کنند. سهروردی از منظر معرفت‌شهودی - اشراقی به نقد نظریهٔ مطابقت می‌پردازد و معتقد است شناخت شهودی و تجربهٔ عرفانی نفس یقینی‌ترین نوع معرفت است و یقینی بودن آن در گرو به کار بردن منطق و استدلال نیست. البته سهروردی به‌عنوان یک فیلسوف همچنان علم استدلالی را می‌پذیرد، اما آن را در مرتبهٔ مؤخر از کشف و شهود قرار می‌دهد. لذا با وجود اینکه سهروردی معرفت اشراقی را بی‌نیاز از دلیل و استدلال می‌داند اما در مواردی از منطق به عنوان ابزاری برای ارزیابی و البته حفظ این معرفت یاد می‌کند. هیدگر نیز از منظر پدیدارشناسی به نقد علم حصولی و استدلالی می‌پردازد و معتقد است مواجههٔ نخستین دازاین با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ شناخت نظری نیست و آنها در وهلهٔ اول متعلق شناسایی ما قرار نمی‌گیرند. هیدگر نظریهٔ مطابقت و طرح و بسط دانش منطق را به‌عنوان انحراف تفکر لحاظ می‌کند و معتقد است تفکر اصیل نیازی به منطق ندارد. بنابراین برخلاف سهروردی که نظریهٔ مطابقت را در مرتبهٔ پس از معرفت شهودی لحاظ می‌کند و همچنان جایگاه منطق را در فلسفه‌اش حفظ می‌کند، هیدگر جایگاهی برای منطق قائل نیست و معیاری برای سنجش تفکرش لحاظ نمی‌کند. شاید به همین دلیل باشد که در نظر برخی محققان تفکر هیدگر خصوصاً در دورهٔ متأخرش حالتی شبه عرفانی پیدا می‌کند.

منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰) **دوره کامل آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
- ارسطو. (۱۳۸۹)، **متافیزیک**، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، چاپ پنجم.
- امین رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). **سهروردی و مکتب اشراق**، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- بیمل، والتر. (۱۳۹۳). **بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر**، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همو. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). **شرح حکمة الاشراق**، تصحیح حسین ضیایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبد الله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ضیایی، حسین. (۱۳۸۴). **معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی**، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران، فرزانه روز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). **«نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی»**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، تهران، نشر نی، صص. ۲۸۱-۳۱۸، چاپ چهارم.
- همو. (۱۳۸۷). **متافیزیک چیست؟**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، چاپ پنجم.
- همو. (۱۳۸۸). **هستی و زمان**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، چاپ سوم.
- همو. (۱۳۹۴). **سرآغاز کار هنری**، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس. چاپ ششم.
- همو. (۱۳۹۷). **مسائل اساسی پدیدارشناسی**، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، انتشارات مینوی خرد، چاپ سوم.

یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۲، تهران، سمت.

Freidlaender. P. (1969). *Plato: An Introduction*, Translated by H. Meyerhoff, Second Edition, Princeton University Press.

Heidegger. M. (1998). "Plato's Doctrine of Truth", Translated by Thomas Sheehan, *Pathmarks*, Edited by William McNeill, Cambridge University Press, pp. 155-82.

Heidegger. M. (2002). *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, Translated by Ted Sadler, Continuum.

Inwood. M. (1999). *A Heidegger dictionary*, Oxford, Blackwell.

Ralkowski. M. A. (2009). *Heidegger's Platonism*, London, Continuum.