

«حقیقت»

در حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر*

- علی‌رضا آزاد^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- جهانگیر مسعودی^۳

چکیده

دیدگاه رایج در میان اندیشمندان اسلامی و فیلسوفان غربی از زمان ارسطو این بوده که حقیقت، مطابقت صورت علمی با واقع خارجی است. اما در عصر باستان و نیز در دوران معاصر، دیدگاه‌های دیگری هم پیرامون «حقیقت» وجود داشته است که از آن جمله می‌توان به دیدگاه حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر و انتقادهای آن‌ها به تلقی رایج از حقیقت اشاره کرد. در این مقاله پس از توضیح دیدگاه رایج، تقریر حکمت متعالیه از «حقیقت» در قالب مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض و نیز مطابقت قضیه با نفس الامر تشریح می‌شود و تلقی خاص ملاصدرا از «حقیقت» و راهی که برای رسیدن به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (azad.amoli@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (ja_masoodi@yahoo.com).

آن در پیش می‌گیرد بیان می‌گردد و سپس تقریر هرمنوتیک فلسفی از مقوله «حقیقت» و دیدگاه گادامر پیرامون ماهیت «حقیقت» و راه رسیدن به آن تبیین می‌شود. در پایان ذیل شانزده بند، اهم مواضع حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر در باب «حقیقت»، مقایسه و موارد قرابت و غرابت آن‌ها معین می‌شود.

واژگان کلیدی: حقیقت، هرمنوتیک، حکمت متعالیه، ملاصدرا، گادامر.

مقدمه

«حقیقت» از جمله مفاهیمی است که علی‌رغم بسامد زیادی که در مباحث فلسفی، کلامی، اعتقادی، تفسیری و ادبی دارد، کمتر مورد توجه ویژه و بررسی همه‌جانبه قرار گرفته است. اهمیت این مسئله از آن روست که هدف از اندیشه‌ورزی، رسیدن به «حقیقت» است، لذا هر گونه تغییر نگرش نسبت به ماهیت «حقیقت» می‌تواند روند تلاش‌های علمی را دگرگون نماید. کافی نبودن بررسی‌ها در این باره سبب شده که در بیشتر مواقع، «حقیقت» با صدق، واقعیت، عینیت، معنا، مراد، ماهیت و... یکسان تلقی شود. این مشکل نه فقط در حوزه اندیشه اسلامی بلکه در حوزه اندیشه غربی نیز وجود دارد. ابهام در مفهوم «حقیقت» سبب بروز اختلاف نظرها و تشتت آرای فراوانی پیرامون آن در نزد فلاسفه غرب شده است به حدی که اختلاف آرا و تعدد دیدگاه‌های آنان در این باره به مراتب بیشتر از متفکران اسلامی است.

از آنجا که مسئله «حقیقت» منحصر به پیروان دین، فرهنگ و اندیشه خاصی نیست و دغدغه مشترک تمامی اندیشمندان است، مطالعات تطبیقی و رویکردهای مقایسه‌ای می‌تواند یکی از راهکارهای بررسی و تبیین آن باشد تا با احصا و ریشه‌یابی علل اشتراکات و افتراقات، زمینه درک بهتر از «حقیقت» فراهم گردد.

در پژوهش حاضر، دیدگاه دو اندیشمند صاحب مکتب در حوزه فلسفه اسلامی و فلسفه غربی یعنی ملاصدرا^۱ به عنوان مؤسس حکمت متعالیه و گادامر^۲ به عنوان مشهورترین پرچمدار هرمنوتیک فلسفی مورد مقایسه قرار می‌گیرد. این مقایسه از آن رو جالب و حائز اهمیت است که ملاصدرا با تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی، «حقیقت»

۱. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی ملقب به صدرالمتألهین و ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ ق.).

2. Hans Georg Gadamer (1900-2002).

را فراتر از چارچوب نظریهٔ مطابقت می‌داند و گادامر نیز همین رویه را با تأثیرپذیری از استادش هایدگر^۱ در پیش می‌گیرد و با نقد تلقی رایج از حقیقت، رویکردی هستی‌شناسانه به «حقیقت» دارد.

از این رو، بررسی نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه این دو اندیشمند در تبیین «حقیقت» می‌تواند از یک سو ما را با مفهوم «حقیقت» بیشتر آشنا کند و از ابهام آن بکاهد و از سوی دیگر، با بررسی دقیق یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های فکری این دو اندیشمند، زمینه را برای شناخت هر چه بیشتر منظومهٔ فکری آنان و دو مکتب فلسفی یعنی حکمت متعالیه در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی و هرمنوتیک فلسفی در حوزهٔ فلسفهٔ قاره‌ای فراهم نماید.

معنای لغوی «حقیقت»

واژهٔ عربی «حقیقت» از ریشهٔ «حقق» است. برخی لغویان به ارائهٔ معنا و برخی به ارائهٔ لازم معنای آن پرداخته‌اند. ریشهٔ آن به گفتهٔ ابن فارس، دلالت بر محکمی و درستی می‌کند (۱۴۱۵: ۲۴۴). واژهٔ حقق). راغب اصفهانی چهار استعمال برای لفظ «حقیقت» برمی‌شمارد و معتقد است که «حقیقت» گاهی برای آنچه ثابت و وجودی دارد (نشانهٔ وجود شیء) و گاهی برای اعتقاد مطابق با واقع و گاهی برای عمل و گاهی برای گفتار به کار می‌رود (۱۹۹۶: ۲۴۶-۲۴۷). ابوهلال عسکری علم به «حقیقت» را علم به ذات اشیا می‌داند (۱۴۲۱: ۱۷۸). به نظر او حقیقت، عام در حسن و قبیح است ولی حق تنها در امور نیکو و حسن می‌آید. صدق حکم، مطابقت حکم با واقع و معنای حقیقت حکم، مطابقت واقع با حکم است (همان: ۱۹۴-۱۹۵).

در زبان انگلیسی اغلب truth و گاهی true و fact و faithful و steadfast و firm را معادل «حقیقت» دانسته‌اند. اما نزدیک‌ترین واژهٔ انگلیسی به «حقیقت» همان truth است و true بیشتر به معنای درست، fact به معنای واقعیت، faithful به معنای دارای ریشه و اساس، steadfast به معنای بی‌شائبه و firm به معنای محکم و راسخ به کار

1. Martin Heidegger (1889-1976).

می‌رود. واژه truth از ریشه آلمانی treww سرچشمه گرفته که احتمالاً خود از ریشه هندو اروپایی dru مشتق شده است. این کلمه با tree به معنای درخت نیز خویشاوند است و ارتباط معنایی آن‌ها، استواری و استحکامی است که در درختان دیده می‌شود. از همین روست که truth به معنای «حقیقت» و troth به معنای وفاداری و صداقت و betroth به معنای پیمان زناشویی هم‌ریشه‌اند و در همه آن‌ها معنای استحکام و دوام و خلل‌ناپذیری مشاهده می‌شود (آیتو، ۱۳۸۶: ۱۲۳۹). این تحلیل به آنچه ابن فارس در معنای ریشه «حقوق» بیان کرده، بسیار نزدیک است.

معنای اصطلاحی حقیقت

امروزه واژه «حقیقت» به عنوان مشترک لفظی میان چند معنا استعمال می‌شود که اهم آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. «حقیقت» به معنای استعمال لفظ در ما وضع له (در مقابل مجاز)، ۲. «حقیقت» به معنای شناخت مطابق با واقع (در مقابل کذب)، ۳. «حقیقت» به معنای کنه و باطن (در مقابل ظاهر)، ۴. «حقیقت» به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به باری تعالی است (در مقابل مخلوقات)، ۵. «حقیقت» به معنای واقعیت عینی (در مقابل مفهوم که فاقد عینیت خارجی است)، ۶. «حقیقت» به معنای ذات شیء (در مقابل اعتبار)، ۷. «حقیقت» به معنای ماهیت (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۳۸/۱).

حقیقت از منظر اندیشمندان اسلامی

اکثر اندیشمندان اسلامی از گذشته تا امروز، اصطلاح صادق یا صحیح یا حقیقی را وصف قضیه مطابق با واقع دانسته‌اند. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

هر گاه (فلاسفه) گفته‌اند که امری حقیقی یا صحیح یا صادق است، مرادشان این بوده که مطابق با واقع است و اگر گفته‌اند که غیر حقیقی یا خطا یا کاذب است، مرادشان عدم مطابقت آن با واقع بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۶/۱).

از این رو امروزه به واقع، واقعیت و به علم مطابق با آن، «حقیقت» گفته می‌شود (همان: ۹۶/۱). بر اساس چنین دیدگاهی، «حقیقت» عبارت است از مطابقت صورت علمی اشیا با واقع و یا مطابقت قضیه ذهنی با نفس الامر. از این رو به این نظریه در باب

حقیقت، نظریهٔ مطابقت گفته می‌شود. ارکان اصلی تشکیل دهندهٔ نظریهٔ مطابقت عبارت‌اند از:

۱. مطابق؛ که همان معرفت و شناخت ذهنی فاعل شناسایی است که در قالب قضیه ظهور و نمود پیدا می‌کند.

۲. مطابق؛ که همان واقع اشیا است که قضیهٔ ذهنی انسان با آن مطابقت می‌نماید.

۳. مطابقت؛ که نسبت میان دو رکن مطابق و مطابق را گویند.

این نظریه دارای سه پیش‌فرض اصلی است: ۱. واقعیت‌هایی بیرون از ذهن انسان وجود دارد، ۲. شناخت صحیح و فی‌نفسه واقعیات بیرونی امکان دارد، ۳. انسان توانایی شناخت فی‌نفسه، نه صرفاً پدیداری واقعیات بیرونی را دارد. این پیش‌فرض‌ها در جای خود توسط فیلسوفان اسلامی به اثبات رسیده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۶۳/۱).

پیشینهٔ نظریهٔ مطابقت در فلسفهٔ اسلامی

نظریهٔ مطابقت ریشه در یونان باستان دارد. افلاطون در رسالهٔ سوفیست و در ضمن گفتگوهای تتوس^۱ به این دیدگاه اشاره دارد اما تعبیراتی که او در این گفتگو بیان کرد، نتوانست به عنوان تعریف رسمی صدق قلمداد شود (ر.ک: ۱۳۶۷: ۱۵۰۷/۳). پس از افلاطون، شاگردش ارسطو این مطلب را در کتاب *متافیزیک* تشریح نمود. خلاصهٔ سخن ارسطو این است که اگر مفاد قضیه‌ای مطابق با واقع و نفس الامر باشد، صادق و اگر مطابق نباشد، کاذب است. این تعریف به فلسفهٔ اسلامی نیز راه یافت و به تأسی از ارسطو مورد قبول بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان به ویژه حکمای مشاء واقع شد. به این ترتیب، «حقیقت» به معنای صدق و مطابقت، وصف خیر یا گزارهٔ مطابق با واقع و نفس الامر قرار گرفت^۲ (ر.ک: ۱۴۰۸: ۱۱۹).

در میان فلاسفهٔ مسلمان تا پیش از ابن سینا، مسئلهٔ تعریف صدق به صورت روشن و صریح مطرح نبود و فیلسوفانی نظیر کندی و فارابی که پیش از ابن سینا می‌زیستند،

1. Theaetetus.

۲. جای این سؤال باقی است که آیا حقیقی بودن قضیه موجب تصدیق آن می‌شود یا صدق آن موجب حقیقی شمردن آن؟

مستقیماً بدان مطلب اشاره نکرده‌اند. در عین حال، از لابه‌لای آنچه در ضمن بررسی موضوعات گوناگون فلسفی و منطقی مطرح کرده‌اند، این مطلب را می‌توان به دست آورد که آن‌ها مطابقت با واقع را یک امر مفروض می‌دانستند و به صورت ضمنی از نظریهٔ مطابقت دفاع می‌کردند. کندی فلسفه را علم به «حقیقت» اشیا می‌دانست. یعنی اگر طی فلسفه‌ورزی، «حقیقت» اشیا کشف نشود، علم و معرفتی حاصل نشده است (فاخوری و الجزّ، ۱۳۸۵: ۳۷۶/۲). فارابی مطابقت را ناظر به امر واقع می‌دانست و معتقد بود که یقین، معرفتی است که مقابله و ضدیت (از جهت ایجاب و سلب) با واقع نداشته باشد (۱۴۰۸: ۳۵/۱).

ابن سینا شاید نخستین فیلسوف اسلامی است که این بحث را مورد توجه جدی قرار داده و مسئلهٔ «حقیقت» و صدق و مطابقت و ادراکات مربوط به آن‌ها را در مواضع متعددی از کتاب‌هایش به بحث گذاشته است (ر.ک: ۱۴۲۳: ۲۳۷/۱). او سه معنا برای «حقیقت» بیان کرده که یکی از آن‌ها، مطابقت با واقع است. وی همچنین در تفاوت «حقیقت» و صدق می‌گوید:

یقین و اعتقاد و قول را از جهت مطابقت آن با واقع، حق و از جهت مطابقت واقع با آن، صادق گویند (۱۴۰۴: ۴۸/۱).

شیخ اشراق نیز معانی گوناگونی برای حق ذکر کرده و گاهی آن را مطابقت قول یا اعتقاد با شیء خارجی و گاهی آن را مطابقت قول با واقع و نفس الامر می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۱). همچنین خواجه نصیرالدین طوسی در آثار متعدد خود، به تعریف «حقیقت» و صدق و تبیین نظریهٔ مطابقت پرداخته است. وی در برخی آثار خود میان امر صادق و امر حقیقی تفکیک می‌کند^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۳) و در برخی دیگر، احکامی را که از جانب ذهن صادر می‌شود، سه قسم می‌کند و ملاک مطابقت را در هر قسم بیان می‌کند:

۱. حکمی که موضوع و محمول در آن، هر دو موضوعات خارجی باشند؛ مثل انسان حیوان است در خارج.

۱. ومنها حال القول أو العقد الذی یدلّ علی حال الشیء الخارج إذا کان مطابقاً للواقع. فهو صادق باعتبار نسبتہ إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه.

۲. حکمی که موضوع آن خارجی است، اما محمول آن مفهوم عقلی است؛ مثل انسان ممکن است.

۳. حکمی که موضوع و محمول آن هر دو از مفاهیم و موضوعات عقلی باشند؛ مثل امکان مقابل امتناع است. به نظر او، مطابقت احکام ذهنی قسم اول را از نسبت آن با واقع خارجی به دست می‌آوریم و مطابقت احکام دو قسم دیگر را از نسبت آن‌ها با نفس الامر کشف می‌کنیم (همو، ۱۴۰۷: ۷۰).

تقریر حکمت متعالیه از نظریهٔ مطابقت

آنچه فیلسوفان اسلامی دربارهٔ نظریهٔ مطابقت بیان کرده‌اند، نشان می‌دهد که تقریرات آن‌ها از این نظریه علی‌رغم مشابهت‌هایی که دارد، مشتمل بر تفاوت‌هایی نیز می‌باشد. در این مجال، دو تقریر مهم از این نظریه در بستر حکمت متعالیه را بیان می‌کنیم.

مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض

در ذیل بحث از اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه چنین بیان می‌شود که ارتباط نفس انسان با معلوم، به واسطهٔ اتحادی است که میان علم و عالم و معلوم برقرار است. برای تبیین این موضوع، به بحث دربارهٔ انواع علم پرداخته و آن را به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند و معتقدند که تحقق اتحاد نفس با معلوم در علم حضوری با حضور و وجود معلوم نزد نفس حاصل می‌شود اما در علم حصولی، این اتحاد از طریق حضور صورت (وجود ذهنی معلوم، نه وجود خارجی آن) معلوم نزد نفس حاصل می‌گردد. به این ترتیب، معلوم در علم حصولی دو قسم دارد: یکی معلوم بالذات، و دیگری معلوم بالعرض. مقصود از معلوم بالذات، ماهیت شیء خارجی است که بالذات نزد نفس حضور می‌یابد و منظور از معلوم بالعرض همان وجود خارجی شیء است که بنفسه نزد نفس حضور ندارد. آنچه معلوم واقعی قرار می‌گیرد، همان معلوم بالذات (صورت و وجود ذهنی اشیا خارجی) است. اما خود اشیا خارجی، معلوم واقعی نیستند زیرا اشیا خارجی بنفسه نزد عالم حضور نمی‌یابند و از این رو، اشیا خارجی را به عنوان معلومات بالعرض یاد می‌کنند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، رسالهٔ التصور و

التصدیق، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض باید مناسبتی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر مناسبتی در کار نباشد، اطلاق معلوم بر آن بی‌معنا خواهد بود. از این مناسبت به اتحاد ماهوی تعبیر می‌کنند؛ یعنی ماهیت موجود خارجی به عنوان معلوم بالعرض، با ماهیت صورت ذهنی آن به عنوان معلوم بالذات، مطابقت و اتحاد است. ارتباط و نسبت وجود خارجی اشیا با وجود ذهنی آن‌ها، همان اتحاد در ماهیتشان است که از آن تعبیر به انطباق می‌شود (احمدی، ۱۳۸۷: ش ۶۰/۱۲۸).

لیکن باید توجه داشت که ملاصدرا بر خلاف برخی فیلسوفان، وجود ذهنی را شبح و عکس و مثال وجود خارجی نمی‌داند بلکه آن را حضور عین ماهیت خارجی در ذهن می‌داند:

ادله وجود ذهنی گواه آن است که عین ماهیات اشیا در ذهن حاصل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۸: ۲۹۷/۱).

همچنین باید مراد ملاصدرا از عالم خارج و عالم ذهن را به درستی درک کرد. مراد او از این الفاظ، اشاره به مکان خاصی نیست بلکه مراد او اشاره به دو سنخ وجود است؛ به این بیان که اشیا وجودی دارند که احکام خارجی بر آن مترتب می‌شود و نیز وجودی دارند که احکام ذهنی بر آن مترتب می‌گردد (همو، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۵).

مطابقت قضیه با نفس الامر

نفس الامر و مسائل مربوط به آن دارای اهمیت بالایی در حکمت متعالیه است. از جمله اینکه برخی از فیلسوفان اسلامی «حقیقت» را مطابقت قضیه با نفس الامر دانسته‌اند. در نگاه اولیه چنین به نظر می‌رسد که مراد از نفس الامر، خود اشیاست اما بین فیلسوفان در تفسیر نفس الامر اختلاف نظر جدی وجود دارد.

برخی از فیلسوفان نظیر خواجه نصیرالدین طوسی مراد از نفس الامر را همان عالم عقل دانسته‌اند. یعنی هر حکم یا صورت ذهنی که مطابق با صور منقوش در عقل فعال باشد، صادق و گرنه کاذب است (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۵-۴۶). هرچند وی این نظریه را در ضمن گفتگو با علامه حلی مطرح می‌کند، این نظریه در نزد اهل عرفان پیشینه‌ای به مراتب طولانی‌تر

دارد. پیش فرض این نظریه آن است که حقایق اشیا نخست در ساحت عالم عقول موجودند و سپس در عوالم نازل تر به وجود می‌آیند و نفس الامر و «حقیقت» اصلی اشیا نیز همان حقایقی است که در عالم عقل موجود هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵۱۴-۵۱۵). به این ترتیب نفس الامر اشیا چیزی جز همان ساحت اعیان ثابته نیست. از این رو ابن فناری می‌نویسد:

حقیقت خلایق عبارت است از صورت علم پروردگارشان به آن‌ها (۱۴۱۶: ۱۰۹).

و قونوی معتقد است:

حقیقت هر موجودی عبارت است از تعیین آن در علم ازلی پروردگار که به اصطلاح محققان از اهل الله، عین ثابته نامیده می‌شود و دیگران آن را ماهیت می‌نامند (۱۳۶۲: ۷۴).

برخی از فیلسوفان و متکلمان نظیر محقق لاهیجی سعی در دفاع از همان معنایی داشته‌اند که در بادی نظر به ذهن می‌آید. آنان در تعریف نفس الامر گفته‌اند: نفس الامر یعنی خود شیء فی حد ذاته... یعنی با قطع نظر از فرض فاض و اعتبار معتبر؛ اعم از اینکه در خارج از ذهن باشد یا در ذهن (بی‌تا: ۱۲۲).

اما ملاصدرا در جایی نفس الامر را صور علمیه مندرج در عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۸: ۲۷۰/۷) و در جای دیگر، آن را علم الهی می‌داند؛ البته آن علم الهی که در بردارنده همه صور اشیا است. مراد او از صور اشیا در اینجا صوری نیست که حلول در ذات کرده باشند بلکه صوری است که عین ذات حق‌اند و در «حقیقت» و وجود، عین حق و در تعیین، غیر اویند (همان: ۲۶۱/۶-۲۶۲).

تقریرات فیلسوفان اسلامی از مسئله نفس الامر به آنچه گفتیم ختم نمی‌شود بلکه آن‌ها تفسیرهای دیگری نیز از این مقوله دارند که اجمالاً عبارت‌اند از: ۱. علم الهی، ۲. عالم مجردات، ۳. عالم امر، ۴. عالم اعلی، ۵. اعیان ثابته، ۶. رب النوع انسانی، ۷. اسمای الهی، ۸. عقل کل، ۹. لوح محفوظ، ۱۰. کتاب مبین، ۱۱. نفس کلی، ۱۲. مثل افلاطونی، ۱۳. قلب انسان کامل، ۱۴. عقل فعال، ۱۵. شیطان، ۱۶. محکیات قضایا، ۱۷. ظرف ثبوت عقلی محکیات و....

حقیقت از منظر ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در باب «حقیقت» مشابهت‌هایی با دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیش از او دارد. هرچند او نظریهٔ مطابقت را در باب «حقیقت» نفی نمی‌کند و حتی تقریراتی از آن ارائه می‌دهد «حقیقت» را محدود به آن نیز نمی‌کند و مطابقت را نیز محدود به تطبیق مطابق ذهنی با مطابق خارجی نمی‌نماید بلکه مطابقت را یکی از مراتب «حقیقت» دانسته و توجه خویش را به مراتب دیگری از «حقیقت» معطوف می‌کند.

تعریف حقیقت

ملاصدرا در هیچ یک از آثارش «حقیقت» را به حد و رسم تعریف نکرده است بلکه سعی نموده تا با بیان لوازم معنا و مقاصد استعمالی آن و اینکه چه چیزهایی از آن اراده شده است، معنای آن را به ذهن مخاطبانش تقریب نماید. او در ذیل بحث از اصالت وجود، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، احکام عدم و... مطالبی متناسب با این موضوع آورده است. از آن جمله در کتاب *الاسفار* پس از طرح مواد ثلاثه (وجوب، امکان و امتناع) چهار معنا را برای حق ذکر می‌کند:

و اما حق، گاهی مقصود از آن مطلق وجود خارجی است؛ چه دائمی و چه غیر دائمی. پس حقیقت هر چیزی نحوهٔ وجود عینی‌اش است و گاهی مقصود از حق، وجود دائمی است و گاهی مقصود از آن واجب لذاته است و گاهی از حق، حالت و چگونگی قول (قضیهٔ لفظیه) و اعتقاد (قضیهٔ ذهنیه) از جهت مطابقت آن‌ها با چیزی که در عالم خارج است، قصد می‌شود. پس گفته می‌شود: این قول حق است و یا این اعتقاد حق است. این معنا از حق همان صادق بودن است (یعنی: حق به معنای صادق است). پس قول به اعتبار نسبتش با نفس الامر، صادق است و به اعتبار نسبت نفس الامر با آن، حق است (همان: ۸۹/۱-۹۰).

بر این اساس، معانی چهارگانهٔ حق در نظر او عبارت‌اند از: ۱. وجود مطلق یا مطلق وجود، ۲. وجود دائم مانند وجود عقل، ۳. خداوند متعال، ۴. مطابقت قول با واقع. او پذیرش معانی چندگانهٔ «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و معتقد است که «حقیقت» به معنای صدق یا «حقیقت» منطقی که در نظریهٔ مطابقت مد نظر است، صرفاً مرتبه‌ای از «حقیقت» قلمداد شده که به عنوان قشر و پوستهٔ «حقیقت» اصیل

است و سطحی ترین و نازل ترین مرتبه «حقیقت» محسوب می گردد و علاوه بر آن، مراتب دیگری نیز برای آن وجود دارد (ر.ک: همان).

نزد ملاصدرا حقیقت، ذو مراتب و دارای یک هویت تشکیکی است. در فلسفه ملاصدرا نسبت «حقیقت» و وجود به گونه ای است که اصولاً شناخت «حقیقت» تنها بر مبنای شناخت وجود امکان پذیر است. ملاصدرا عالی ترین مرتبه «حقیقت» را خود وجود می داند و معتقد است که وجود از هر چیز دیگر به «حقیقت» داشتن سزاوارتر است زیرا هر چیز به واسطه وجود «حقیقت» پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود است.

در هستی شناسی ملاصدرا که متأثر از ابن عربی است، دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می کنیم، حقیقتی قائم به ذات نیست، بلکه به مثابه رمز و مثال است و به حقیقتی در ورای خود اشارت دارد که از آن به حقیقة الحقائق یاد می شود. اشیای محسوس صورت های عرضی حقیقة الحقائق هستند و وجودشان قائم به وجود آن حقیقة الحقائق است و لذا همه آنها به گونه ای (با توجه به نسبتی که با حقیقة الحقائق دارند) دارای «حقیقت» اند (همو، ۱۳۷۸: ۹۶).

با توجه به چنین دیدگاهی درباره «حقیقت» و رابطه اش با وجود و نیز با توجه به دیدگاه خاص حکمت متعالیه در باب رابطه وجود و هستی با ذات باری تعالی، ملاصدرا با استناد به آیات قرآن بر این باور است که حقیقت اصلی تمام اشیا نزد خداست. او معتقد است که «حقیقت» اصلی عالم محسوسات، همان آخرت است و «حقیقت» عالم آخرت، عالم معنا و همین طور تا به حقیقة الحقائق که اصل و اساس و سرمنشأ تمام حقایق است منتهی گردد. حقیقة الحقائق نیز واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی است و به معنای وحدت عددی نیست و بسیط الحقیقة کل شیء است (ر.ک: همو، مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳: ۴۳۶).

در چنین بستری، ملاصدرا از تطابق عوالم وجود بحث می کند و عالم فعلی را مایزای عالم عقلی و عالم عقلی را مایزای اسما و صفات الهی می داند و بحث از تطابق کثرت و تفصیل عوالم پایین بر وحدت و اجمال عوالم بالا می کند در حالی که آنها را جدای از هم فرض نمی کند و همه آنها را مراتب تشکیکی وجود می داند (همو،

۱۹۸۸: ۳۱/۷-۳۲). در واقع او مطابقت را میان اشیای خارجی و صور ذهنی به عنوان دو چیز جدا از هم برقرار نمی‌کند بلکه میان صورت اشیا در عوالم بالا و پایین به عنوان دو مرتبه از یک چیز، ارتباط و اتحاد برقرار می‌کند.

با این تلقی از حقیقت، تلقی از عالم و آنچه در آن است از جمله انسان، دگرگون می‌شود. طبق آموزه‌های حکمت صدرایی، انسان بر اساس حرکت جوهری همواره در تحول و تکامل است و سیر او از عالمی به عالم دیگر، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از ظاهری به باطنی دیگر تا نیل به «حقیقت» نهایی (حقیقة الحقائق) ادامه دارد. در این نگاه، «حقیقت» انسان فعلیت‌های او نیست بلکه امکان‌های بی‌نهایتی است که در پیش رو دارد. در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که انسان برای هر یک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد صورت است و برای هر یک از صورت‌های عالم معنا و آخرت، ماده به شمار می‌آید. وی معتقد است که انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد (همو، رساله التصور والتصدیق، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

رسیدن به حقیقت

شناخت حقیقت، غایت قصوای کسب علم است لیکن ممکن است طریق علمی قاصر از رساندن به این هدف باشد. ملاصدرا علم به اشیا در ساحت وجود را تنها منبع خطاناپذیر علم می‌داند و امکان و ضرورت علم حضوری را از طریق شهود و تجربه بی‌واسطه حقایق و اتحاد وجودی با آن‌ها، مبنا قرار می‌دهد. از نظر او، علم پیش از هر چیز، شهودی آشکار است. یعنی مشارکت در صور و حقایقی است که انسان آن‌ها را تصور می‌کند. ملاصدرا به وضوح می‌گوید که این تنها علم حقیقی است، زیرا «حقیقت» نه تعریف‌پذیر است، نه اثبات‌پذیر و نه می‌توان بر آن دلیلی اقامه کرد.

نزد ملاصدرا برای شناخت ذات «حقیقت» و به تعبیری دیگر حقیقة الحقائق ممکن است یکی از این سه طریق پیموده شود: اول ادراک ذات حق به طریق استدلال عقلی و برهان، دوم شناخت حق به طریق تنزیه و تقدیس و سوم شناخت ذات حق به طریق

مشاهده عرفانی. ملاصدرا شناخت حق را از راه اول و دوم، غیر ممکن و از راه سوم، مشروط و مشکل دانسته است؛ زیرا این راه برای انسان مادامی که نفس او تعلق به بدن دنیوی دارد غیر ممکن است و صرفاً برای اندکی از افراد که آخرت در درون آنها بر دنیا غلبه پیدا کرده باشد، ممکن خواهد بود. بر این اساس هر گاه ذات عبد فانی گردد و جبل ائیت او در ذات حق مُتَدک گردد، در این صورت حق را با حق خواهد شناخت (همو، ۱۳۷۰: ۶۲/۳).

ملاصدرا در بیان این نظریه تا حدی از سهروردی و ابن عربی تبعیت می‌کند. او همانند سهروردی طریق ابن سینا را در اکتساب معرفت انکار می‌کند. از نظر ابن سینا، پیدایش ادراک عقلی در گرو افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال است، در حالی که سهروردی که منکر تمایز ماده و صورت و افاضه صور است و معتقد است که چنین ادراکی از طریق علم اشراقی و شهود حقایق مجرده حاصل می‌شود. ملاصدرا در حالی که منکر هر دو سخن فوق است در پرتو حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول معتقد است که چنین ادراکی از طریق کمال قوه عاقله و رسیدن به ساحت عقل و اتحاد وجودی با آن - که صور کلی همه موجودات در آن مندرج است - تحقق پیدا می‌کند. از نظر او، معرفت یقینی با تجلی صورت‌های کلی در ذهن انسان حاصل می‌شود و از طریق این صور، انسان حقایق اشیا را آن گونه که هستند، درک می‌کند. از نظر ملاصدرا فلسفه عملی، نفس حقیقی انسان را ارتقا می‌دهد و آن را متحقق به «حقیقت» اشیا می‌کند و باعث می‌شود که انسان از طریق براهین، یعنی از طریق قیاسات یقینی به شناخت حقایق اشیا آن گونه که هستند، دست یابد و با این عمل به «حقیقت» وجودی اشیا متحقق شود و از طریق تشبه به خدا به کمال لایق خود نایل شود.

وی معتقد است که اختلاف برداشت‌هایی که در باب شناخت «حقیقت» رخ می‌دهد به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گردد و ایراد و انکاری که صورت می‌گیرد، صرفاً مربوط به غلبه احکام بعضی مواطن بر بعض دیگر و پنهان بودن بعضی مراتب و تجلیات از بعضی اشخاص است (همو، ۱۹۸۸: ۳۶۴/۲). به عبارت دیگر، خطا و صواب، دو تجلی از یک «حقیقت» اند و تفاوتشان در انحای تجلی حق است. از همین رو ملاصدرا معتقد است که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کاملی از «حقیقت» داشته

باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند (همان: ۳۶۶/۲) و سایر انسان‌ها هرچند نمی‌توانند «حقیقت» را به طور کامل درک کنند نصیبی از آن دارند (همو، ۱۳۷۰: ۷۱/۳). در نظر او اذهان بشری از شناخت کنه ذات حق و «حقیقت» مطلق عاجز و ناتوان‌اند. این به معنای نفی شناخت «حقیقت» نیست، زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد، نسبت به «حقیقت» شناخت پیدا می‌کند و تکلیف او نیز به مقتضای شناخت او از «حقیقت» است (همان). بنابراین، مشروعیت فهم‌های مختلف مبتنی بر میزان شناخت صاحبان آن‌ها از «حقیقت» مطلق خواهد بود. ملاصدرا روش‌های عقلی و برهانی را قاصر از رسیدن به «حقیقت» می‌داند. شاهد این مدعا آن است که اصالت وجود که زیربنایی‌ترین اصل فلسفی در تحلیلات عقلی صدرالمآلهین به شمار می‌آید، علی‌رغم آنکه مسئله‌ای فلسفی است، عمیقاً در شهود عرفانی «حقیقت» ریشه دارد و از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس، نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی فهمیده می‌شود. صدرالمآلهین اذعان می‌کند که ابتدا این مهم را شهود کرده است. او «حقیقت» خویش را با علم حضوری مشاهده نمود و آن را هستی یافت و با شهود «حقیقت» خود دید که آنچه واقعیت دارد وجود است نه ماهیت و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد و سپس ادله عقلی مبنی بر اصالت وجود را اقامه نمود.

او به هیچ وجه شناخت وجود را منحصر در شناخت آن از طریق تجزیه و تحلیل‌های عقلی نمی‌داند. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تری قرار دهد که در آن به جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب و تأکید بر روش عرفانی ابن عربی و اشراقی سهروردی و از همه مهم‌تر، اتحاد وجودی با اشیا در پرتو حرکت جوهری و طی مراتب مختلف کمال تأکید شود. این هدف، فقط هنگامی به دست می‌آید که الگوی ارائه شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را به نحو وحدت در بر می‌گیرد، مبتنی گردد (اکبریان، ۱۳۸۴: ش ۵۲/۲۶).

او با قول به اتحاد عالم و معلوم موفق به اثبات اصلی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسا نقش بسیار

مؤثری ایفا می‌کند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان از ظاهر به باطن و از آن باطن به باطن دیگر و اتحاد انسان با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان و در نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد و به درجه‌ای می‌رسد که جمیع موجودات خارجی، اجزای نفس انسانی می‌شوند و به این ترتیب، انسان به «حقیقت» آن‌ها واقف می‌گردد:

تمام آنچه که انسان در این عالم -چه رسد به عالم آخرت- مشاهده می‌کند، در واقع اموری است که او در ذات خودش و در عالم خودش می‌بیند. انسان چیزی بیرون از ذات و عالم خودش را مشاهده نمی‌کند... از شئون نفس انسانی آن است که به درجه‌ای می‌رسد که تمامی موجودات خارجی اجزای ذات آن می‌گردد و قوه او در تمامی موجودات ساری و جاری می‌شود و وجود او غایت خلقت می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۰۹).

حقیقت از منظر اندیشمندان غربی

تا پیش از دوران جدید، اندیشمندان غربی به تأسی از اندیشه‌های ارسطویی، عموماً تلقی سنتی از «حقیقت» در قالب نظریهٔ مطابقت داشتند. اما این دیدگاه با ظهور دکارت و سپس کانت دستخوش تغییر شد. دکارت با قرار دادن وضوح و تمایز به عنوان معیار حقیقت، زمینه را برای شکاکیت هیوم و در پی آن، معرفت‌شناسی کانت به وجود آورد. نتیجه آن شد که کانت به صراحت نیل بشر به «حقیقت» عینی و خارجی اشیا^۱ را غیر ممکن دانست و دانش آدمی را محدود به حوزهٔ پدیدارها^۲ شمرد. در نظر کانت، «حقیقت» عبارت از مطابقت بین داده‌های حسی با مقولات ماتقدم فاهمه است. لذا متافیزیک و امور نفس الامری را خارج از دایرهٔ شناخت‌ها معتبر شمرد. پس از تشکیل‌های کانت، فلسفهٔ غرب نسبت به تلقی سنتی از «حقیقت» زوایای مختلفی پیدا کرد و نتیجه آن شد که تا امروز، فلاسفهٔ غربی بیش از سی نظریهٔ عمده دربارهٔ «حقیقت» مطرح کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به نظریات تجربه‌گرایان، انسجام‌گرایان و پراگماتیسم‌ها اشاره کرد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

1. Noumen.
2. Phenomen.

پیشینه برداشت هرمنوتیکی از حقیقت

تلفی هرمنوتیک فلسفی گادامر از حقیقت، تا حد زیادی مبتنی بر رهیافت‌های نیچه و هایدگر است. از این رو برای درک بهتر نظر گادامر، مرور کوتاهی بر نظریات آنان در باب «حقیقت» خواهیم داشت.

نیچه حقیقت‌گرایی مطلق افلاطونی و اساس تلاش برای یافتن خیر و «حقیقت» مطلق را باطل می‌داند. وی می‌گوید که بررسی ارزش «حقیقت» مهم‌تر از جستجوی آن است. زیرا به نظر او اعتقادات بر پایه لذات شکل می‌گیرند و نه حقایق و آنچه نام «حقیقت» بر آن نهاده شده است، میل و اراده انسان به سوی قدرت است.

به عقیده نیچه افراد بر اساس برداشتی سنتی از حقیقت، چنین انگاشته‌اند که در دل هر ظهوری، بی‌شک معنایی نهفته است و آنان باید بتوانند که به آن راهی بیابند اما او این تصور کهن را بر هم می‌زند و می‌پرسد که چه کسی پیشاپیش می‌تواند ثابت کند که در پدیدارهای پیش روی ما که هنوز آن را نمی‌شناسیم، معنایی نهفته است؟ چرا از این راه نرویم که قبول کنیم این خواست ماست که این پدیدارها معنا داشته باشد؟ چرا معنایی را که همچون «حقیقت» نهانی و نهایی متن یا پدیدار معرفی می‌شود، تأویلی تازه ندانیم که خودمان به دلیل کارکردگرایانه (که نیچه نام آن را خواست قدرت گذاشت) آن را آفریده‌ایم؟ آیا در این صورت معلوم نمی‌شود که خود ما هستیم که این همه حقایق جاودانی، یقینی و مقدس را با نیروی زبان‌آوری خودمان آفریده‌ایم؟ (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۴).

او در رساله فراسوی نیک و بد می‌پرسد: «پس حقیقت چیست؟» و خودش پاسخ می‌دهد:

لشکری متحرک از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انسان‌واره‌انگاری‌ها و در یک کلام، مجموعه‌ای از مناسبات انسانی که به طرز شاعرانه و بلیغ، تقویت، دگرگون و آرایش شده باشد. پس از کاربرد بسیار در نظر مردمان، استوار، مرسوم و اجباری جلوه می‌کنند. «حقیقت»‌ها آن پندارهایی‌اند که از یاد برده‌ایم پندارند (Nietzsche, 1966: 58).

در نظر نیچه، ارزش جهان در تأویل‌های ما نهفته است و جهان در خود نه معنایی

دارد و نه ارزشی.... «حقیقت» جز تأویل ما نیست. تأویل ما همان خواست قدرت ماست که بیان می‌شود و ما نه امور واقع، بلکه شکل ظهورها و خواست‌های قدرتمان را تأویل می‌کنیم. به این ترتیب، نیچه نه تنها ارزش دستیابی به «حقیقت» را انکار کرد بلکه اساساً منکر وجود «حقیقت» به مثابه امری مستقل شد.

هایدگر به عنوان استاد گادامر، بیشترین تأثیرگذاری را بر روند اندیشه او در باب «حقیقت» داشت. از جمله اهداف هایدگر در کتاب هستی و زمان، واکاوی نگرش فیلسوفان یونان باستان به «حقیقت» و رصد کردن انحرافی است که دامنگیر آن شده است. کسانی مثل گوته قبل از هایدگر به مسئله «حقیقت» در نزد یونانیان توجه کرده بودند (Gadamer, 1993: 32-38)، اما روش هایدگر آن بود که با واکاوی کلمه Aletheia که در زبان یونانی به معنای «حقیقت» است، نشان دهد که یونانیان باستان «حقیقت» را «انکشاف محجوب» می‌دانستند. او معتقد است که برای نخستین بار افلاطون بود که در تمثیل معروف غار، مفهوم «حقیقت» را تغییر داد. در این تمثیل، شخص باید از زندان غار در آید و به عالم نور وارد شود تا «حقیقت» اشیا برای او پدیدار گردد. در اندیشه افلاطون و با طرح ایده مُثُل، «حقیقت» به امری از پیش تعیین شده و ثابت و تغییرناپذیر در عالم بالا تبدیل می‌شود. بر این اساس، گزاره‌های انسانی تنها زمانی حقیقی هستند که منطبق با آن مُثُل اعلا باشند. به این ترتیب، تفکر افلاطون زمینه دگردیسی تلقی پیشین از «حقیقت» را فراهم آورد و سرانجام به دست ارسطو این دگردیسی کامل گشت و نظریه مطابقت یعنی همان مطابقت ذهن و عین، ملاک «حقیقت» شمرده شده و آن تلقی اصیل^۱ به فراموشی سپرده شد (بیده‌ندی، ۱۳۸۵: ش ۲۲/۴۵).

به عقیده هایدگر، این تصور که «حقیقت» مطلق وجود دارد، از سرکوب یا فراموشی زمانمندی خود شخص سرچشمه می‌گیرد. جستجوی «حقیقت» معتبر جهان‌شمول، ناشی از نادیده گرفتن واقعیت مقوله فهم و تقلیل نادرست آن از امری هستی‌شناختی به امری معرفت‌شناختی است (Grondin, 1997: 150-153). در هستی‌شناسی هایدگر ملاک

۱. این تلقی را از آن رو اصیل می‌خوانند که در نزد حکمای یونان و ایران باستان رایج بود و سابقه‌ای به مراتب بیشتر از تلقی افلاطونی و ارسطویی دارد.

«حقیقت» خود اشیا هستند و نه مطابقت آن‌ها با چیز دیگر. بر این اساس، قضیه‌ای صادق است که هستی موضوع را نپوشاند و به آن اجازه ظهور و انکشاف بدهد (Heidegger, 1962: 256). البته او اذعان دارد که معرفت ما درباره «حقیقت» بسیار اندک است چرا که ناحقیقت، ذاتی «حقیقت» است و هر کجا اختفایی باشد انکشاف معنا پیدا می‌کند. او می‌گوید که وقتی با موجودات مواجه می‌شویم، آن‌ها در عین اینکه ظهورات حقیقت‌اند، حجاب‌های آن نیز هستند و «حقیقت» در پس آن‌ها پنهان می‌گردد (Heidegger, 2003: 223).

حقیقت از منظر گادامر

تعریف حقیقت

گادامر هیچ‌گاه به تعریف مفاهیم نمی‌پردازد. او تصریح می‌کند که در عدم ارائه تعریف، تعمد دارد و علت آن را چنین بیان می‌کند:

هرمنوتیک نشان می‌دهد که ما قادر به ارائه تعریف دقیق نیستیم چون هرگز نمی‌توانیم واژه‌ای بیابیم که چیزی را به دقت و به طور کامل تعریف کند (Gadamer, 1995: 12).

از این رو، علی‌رغم آنکه بحث از حقیقت، عمود خیمه اندیشه اوست اما در هیچ یک از آثارش به تعریف آن نمی‌پردازد بلکه سعی می‌کند با پروراندن آن، به مخاطبان در پردازش این مفهوم کمک نماید.

ماهیت حقیقت

گادامر به تبع استادش هایدگر معنای ارسطویی از «حقیقت» را ناکافی دانسته و آن را نه وصف قضیه نه انتزاع و یا حکم ذهنی فهمنده بلکه وصف خود اشیا می‌داند. او نه همانند دکارت، وضوح و تمایز را نشانه «حقیقت» می‌داند و نه مانند کانت، نیل به «حقیقت» عینی را ناممکن می‌شمارد و نه مانند هگل، «حقیقت» را تجلی روان مطلق در طبیعت و تاریخ قلمداد می‌کند بلکه آن را عین ذات و گشودگی به سوی اشیا می‌داند. او همانند استادش در نگاه وجودی به حقیقت، آن را خود وجود اشیا می‌داند و لذا نه فقط میان «حقیقت» و صدق تمایز می‌گذارد بلکه اصلاً «حقیقت» را قابل

صدق و کذب نمی‌داند.

تصور گادامر از «حقیقت» و تفاوت آن با تصور رایج را می‌توان در تصویری که شلی از شعر ارائه می‌دهد، به خوبی دید. شلی در کتاب دفاع از شعر دو تصویر از شعر ارائه می‌دهد. در یک تصویر، فهمیدن شعر و رسیدن به «حقیقت» آن در مقام برده‌برداری از آن و از سطح به عمق رفتن است تا به آنچه از آن به زیبایی عریان معنا تعبیر می‌کند، دست یابد. در این تصویر، موضوع به مثابه رازی نهانی است و «حقیقت» به مثابه امر مکنون به تصویر کشیده می‌شود که باید کشف شود. اما در تصویر دیگر، شعر خوب به مثابه چشمه‌ای قلمداد می‌شود که معنا در حال سرازیر شدن از آن است. فهمیدن شعر در این تصویر، حرکتی مستمر در بهره‌گیری مداوم از آب چشمه است (Weinsheimer, 1991: 37).

هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک قائل به وجود حقیقتی از پیش تعیین شده نیست که فهمنده بخواهد یا بتواند آن را کشف کند بلکه فهمنده در فرایند نضج «حقیقت» دخیل می‌شود و فهمیدن و اندیشه‌ورزی او بخشی از فرایند تولید «حقیقت» می‌گردد. در نظر گادامر، در عمل «فهمیدن» ما به درون واقعه «حقیقت» افکنده می‌شویم، بنابراین «فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است، یعنی هر جا واقعه «فهم» اتفاق افتد، «حقیقت» آشکار شده است (Gadamer, 2004: 486-490).

گادامر قائل به هسته معنایی مستقل از فهمندگان نیست چون این امر مستلزم قبول سوبرژکتیویته است. از منظر او، وقتی ما فعالیت را برای فهمیدن «حقیقت» صورت می‌دهیم، همین فعالیت در نضج آن «حقیقت» دخیل است. حقیقت، نه لایه‌برداری بلکه لایه‌گذاری بر روی لایه‌های پیشین است. زمانی که ما به فهم «حقیقت» رو می‌آوریم، لایه‌ای بر لایه‌های پیشین می‌نهمیم. هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک و فلسفه سنتی در پی لایه‌برداری نیست بلکه برای رسیدن به «حقیقت» و یا بهتر بگوییم خلق حقیقت، لایه‌گذاری می‌کند لذا «حقیقت» به واسطه زمانمندی و تاریخمندی خود، چاق‌تر و فربه‌تر می‌شود. به این ترتیب، «حقیقت» به وسیله فهمندگان ساخته می‌شود و وجودی مستقل از آن‌ها ندارد.

تلقی گادامر از «حقیقت» را شاید بتوان مشابه گنجی دانست که ملک الشعرا بهار

در شعر مشهور «برو کار می کن مگو چیست کار» توصیف می کند. در این شعر، دهقان پیری در حین مردن به پسران خود می گوید که گنجی در زمینشان نهفته است که او نتوانسته آن را بیابد. پسران برای یافتن آن گنج، تمام آن زمین را زیر و رو کرده و شخم زدند ولی گنجی نیافتند اما همان زیر و رو کردنها باعث شد که سال بعد، مزرعه شان محصول بیشتری بدهد و آن محصول، گنجشان شد:

نشد گنج پیدا ولی رنجشان چنان چون پدر گفت شد گنجشان
در واقع گنجی متعین نبود بلکه رنجی که برای شخم زدن بردند، چون گنجی
برایشان شد.

باری، از منظر گادامر «حقیقت» نه تشکیکی است و نه کواتومی. چنین نیست که مرتبه ای از آن بر من ظاهر شود و مرتبه ای از آن بر دیگری؛ چرا که فرض بر این است که «حقیقت» به مثابه امری مستقل از فهمندگان در عالم خارج وجود ندارد و با فهم آن ها نضح می گیرد.

توسل به برخی مفاهیم برای درک بهتر حقیقت

بحث هایی که گادامر در حوزه هنر و زبان مطرح می کند، زمینه ای برای درک ماهیت «حقیقت» است. او از مفهوم بازی شروع می کند، سپس به هنرهای نمایشی، تجسمی، اقتراخی می پردازد و در نهایت به متون ادبی می رسد. هدف وی آن است که نشان دهد چگونه وجود و هستی بازی و هنر عین اجرای آن است یعنی تنها در اجراست که واجد وجود می شود:

اثر هنری تعیین مستمر معنایش را از موقعیت یا مجال ارائه شدنش کسب می کند...
اثر خودش آن چیزی است که در واقعه اجرا روی می دهد (Gadamer, 2004: 147).

شاید تبارشناسی و توجه به هاله های معنایی برخی واژگان در زبان آلمانی راهنمای گادامر در رسیدن به چنین تلقی هایی بود. برای مثال واژه آلمانی Deuten هم به معنای فهمنده و تأویل کننده و هم به معنای نشان دادن و نمایش دادن و هم به معنای معنا

بخشیدن است و اتحاد میان فهمیدن و نمایش دادن و معنا بخشیدن، همان چیزی است که گادامر به دنبال آن است (Gadamer, 1986: 96).

نظیر آنچه درباره بازی و نمایش گفتیم در مسائل دیگری نظیر فرهنگ و فرهیختگی^۱ نیز وجود دارد. گادامر توضیح می‌دهد که چگونه فرهنگ و فرهیختگی در ضمن جریان شکل‌گیری اش^۲ ساخته می‌شود و هرگز شبیه محصول از پیش معین شده یک کارخانه صنعتی نیست و غایتی بیرون از خود ندارد بلکه غایت آن در جریان شکل‌گیری و پرورش حاصل می‌شود. همین ویژگی باعث می‌شود تا مفهوم فرهنگ و فرهیختگی از مفهوم پرورش صرف استعدادها که به معنای به کمال رساندن چیزی از پیش داده شده است، تمایز یابد چرا که پرورش و تقویت استعدادها تنها در حکم وسیله‌ای در جهت متحقق ساختن غایتی از پیش معین است. حال آنکه آنچه در فرهنگ داخل می‌شود و فرد به واسطه آن پرورش می‌یابد، تنها در حکم وسیله‌ای نیست که با پرورش فرد، کارکرد خود را از دست بدهد. چنین عاملی در فردیت فرد، گم می‌شود و اساساً جزء شخصیت او می‌گردد. به این ترتیب، فرهیختگی غایتی بیرون از فرهیختگان ندارد و صرفاً طی روند شکل‌گیری اش در اشخاص مختلف شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد و به همین سبب مدام با تعدد فرهیختگان، معنای فرهیختگی نیز بازتولید می‌شود و در همین تکرار، حقیقتش را متبلور می‌سازد (Gadamer, 2004: 11).

او از بازی و هنر و شعر و زیبایی و فرهیختگی و... سخن می‌راند تا به مخاطبانش بگوید که به همین نسبت، تفکر نیز عین «حقیقت» است. یعنی تنها در قالب تفکر است که «حقیقت» وجود می‌یابد. جداانگاری «حقیقت» و تفکر، حاصل تفکر انعکاسی (که قائل به تفکیک سوژه و ابژه و صورت و محتوا و... است) می‌باشد که با روح هرمنوتیک فلسفی ناسازگار است (cf. Palmer, 1969: 261).

خلاصه آنکه گادامر «حقیقت» را ساخته و پرداخته جوینده اش می‌داند. در نظر او، «حقیقت» در طی اندیشیدن ساخته می‌شود و فهمیدن، کشف «حقیقت» نیست بلکه خلق آن است.

1. Bildung.
2. Formierung.

رسیدن به حقیقت

از نظر گادامر، حقیقت چیزی نیست که بر اثر استیلا و تفوق و در پی تدبیر جوینده‌اش به دست آید. حقیقت، امری است که در واقعۀ فهم بر ما آشکار می‌شود و این ظهور، بیش از آنکه متکی بر به کارگیری روشی تفوق‌جویانه باشد، گفتگوگرایانه و متکی به گشودگی به سوی امور است. در واقعۀ فهم بیش از آنکه قصد تفوق و تصاحب «حقیقت» را داشته باشیم، باید به «حقیقت» اجازه دهیم که بر ما آشکار شود و این امر فقط طی یک جریان گفتگوی مشترک شکل می‌گیرد. یعنی «حقیقت» در یک محیط مشترک و گفتگوی بین‌الذهانی آشکار می‌شود که در آن «من» به «تو» به عنوان یک طرف گفتگو نگاه می‌کنم و خود را آمادۀ شنیدن «تو» می‌کنم. این «تو» ممکن است متن یا سنت یا تاریخ اثرگذار یا یک اثر هنری یا متن و جهان هستی باشد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

لازمۀ چنین دیدگاهی، پرهیز از توصیه روشی خاص برای رسیدن به «حقیقت» است. از همین روست که گادامر هیچ روشی را برای رسیدن به «حقیقت» توصیه نمی‌کند بلکه صرفاً شرایط تبلور «حقیقت» را بیان می‌کند. دیالکتیک، توجه به «ناحقیقت» از جمله این شرایط است. او در مقدمۀ چاپ دوم کتاب خویش با اشاره به جمله معروف خود: «هستی‌ای که می‌توان فهمید، زبان است» به ماهیت دیالکتیکی «حقیقت» اشاره می‌کند: منظور آن است که «حقیقت» تنها از طریق «تو» برای «من» قابل مشاهده است و تنها از این طریق که به خود اجازه دهم چیزی توسط «تو» به من گفته شود، کشف می‌گردد (Gadamer, 2004: xxiii).

شاید به همین دلیل است که گادامر به رساله‌های سقراطی علاقمند است زیرا در رساله‌های سقراطی نتیجه‌گیری وجود ندارد بلکه صرفاً باب گفتگو گشوده می‌شود و مهم‌تر از همه اینکه سقراط در مکالمه شکل می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا و گادامر هیچ کدام به تعریف «حقیقت» نپرداختند. هرچند که مبانی حکمت صدرایی با اصل تعریف‌پذیری منافاتی ندارد از نظر ملاصدرا «حقیقت» نه تعریف‌پذیر است، نه اثبات‌پذیر و نه می‌توان بر آن دلیلی اقامه کرد. اما مبانی هرمنوتیک

فلسفی با اصل تعریف‌پذیری منافات دارد و از نظر گادامر نه تنها «حقیقت» بلکه اساساً هیچ چیزی قابل تعریف نیست. از این رو، ملاصدرا سعی کرده با بیان لوازم و عوارض، مفهوم «حقیقت» را به اذهان نزدیک نماید و گادامر سعی کرده با تشریح برخی مفاهیم و ذکر برخی مثال‌ها، مخاطبان‌ش را به فهم معنای «حقیقت» نزدیک سازد.

۲. هم ملاصدرا و هم گادامر، تلقی ارسطویی رایج از «حقیقت» را ناکافی دانسته و هرچند آن را نفی نکرده‌اند به نقد آن پرداخته‌اند. از فحوای کلامشان برمی‌آید که آن‌ها نظریهٔ مطابقت در تبیین «حقیقت» را برساختهٔ رویکرد معرفت‌شناختی دانسته و در مقابل به دنبال پی‌ریزی طرحی وجودی و هستی‌شناختی برای «حقیقت» بودند.

۳. ملاصدرا متأثر از عرفان اسلامی و گادامر متأثر از اندیشه‌های یونان باستان، نگاهی وجودی به «حقیقت» داشته و آن را نه صرفاً وصف قضیه بلکه وصف خود اشیا می‌دانستند. هر دوی آن‌ها «حقیقت» به معنای صدق یا «حقیقت منطقی» را که در نظریهٔ مطابقت مد نظر است، صرفاً مرتبه‌ای از «حقیقت» قلمداد می‌کردند که به عنوان قشر و پوسته «حقیقت» اصیلی است که اساساً قابل صدق و کذب نیست.

۴. ملاصدرا وجود ذهنی را شیخ و عکس و مثال وجود خارجی نمی‌داند بلکه آن را حضور عین ماهیت خارجی در ذهن می‌داند لذا وقتی به آن «حقیقت» اطلاق می‌کند، به امری وجودی و نه اعتباری اشاره می‌کند.

۵. در نظر ملاصدرا، همهٔ موجودات (چه ذهنی و چه خارجی) صورت‌های عرضی حقیقة الحقائق هستند و وجودشان قائم به وجود آن حقیقة الحقائق است که بسیط الحقیقة کل شیء است و لذا همهٔ آن‌ها به گونه‌ای دارای «حقیقت»‌اند. او خداوند را همان «حقیقت» بسیط می‌داند. اما گادامر از خداوند به عنوان «حقیقت» بسیط در اشیا نامی به میان نمی‌آورد. هرچند گادامر از مثال‌های دینی در جای جای آثارش استفاده می‌کند اساساً خدا در نظام فلسفی او جایگاهی ندارد.

۶. ملاصدرا در تقریری که از نظریهٔ مطابقت ارائه می‌دهد، در واقع مطابقت میان اشیای خارجی و صور ذهنی را به عنوان دو چیز جدا از هم برقرار نمی‌کند بلکه میان صورت اشیا در عوالم بالا و پایین به عنوان دو مرتبه از یک چیز، ارتباط و اتحاد برقرار می‌کند. هرچند که در بادی نظر، این سخن مشابهت‌هایی با مسئلهٔ وحدت سوژه و ابژه

در هرمنوتیک فلسفی دارد باید دانست که این دو دستگاه فلسفی از دو منظر کاملاً متفاوت به این مسئله می‌نگرند. حکمت متعالیه از منظر متافیزیکی و هرمنوتیک فلسفی از منظر انتقادی و ضد متافیزیکی به چنین نتایجی رسیده‌اند.

۷. بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، «حقیقت» انسان نه فعلیت‌های او بلکه امکان‌های بی‌نهایتی است که در پیش رو دارد. در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را محقق ساخته است. گادامر نیز به تأسی از آنچه هایدگر درباره هستی‌شناسی دازاین و قوام وجود انسانی به عنصر فهم گفته است، اساساً وجود انسانی را بر ساخته فهم‌های او و امکان‌هایی که برای خویش می‌آفریند و نسبتی که بدین طریق با عالم برقرار می‌کند، می‌داند.

۸. ابن سینا پیدایش ادراک عقلی را در گرو افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال و سه‌روردی چنین ادراکی را حاصل از علم اشراقی و شهود حقایق مجرده می‌داند. اما ملاصدرا در پرتو حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول معتقد است که چنین ادراکی از طریق کمال قوه عاقله و رسیدن به ساحت عقل و اتحاد وجودی با آن تحقق پیدا می‌کند. از نظر او، معرفت یقینی با تجلی صورت‌های کلی در ذهن انسان حاصل می‌شود و از طریق این صور، انسان حقایق اشیا را آن گونه که هستند، درک می‌کند. اما گادامر در طریقی متفاوت، «حقیقت» را نه تشکیکی می‌داند و نه کوانتومی. به نظر او چنین نیست که مرتبه‌ای از «حقیقت» بر کسی ظاهر شود و مرتبه‌ای از آن بر دیگری؛ چرا که در نزد او «حقیقت» به مثابه امری مستقل از فهمندگان در عالم خارج وجود ندارد بلکه فهم فهمندگان است که «حقیقت» را می‌سازد. قطعاً این عقیده چیزی نیست که در مکتب صدرایی جایی داشته باشد. شاید بتوان گفت که در حکمت متعالیه «حقیقت» همانند وجود، مشترک معنوی و تشکیکی و دارای مراتب است اما در هرمنوتیک فلسفی «حقیقت» مشترک لفظی است.

۹. از نظر ملاصدرا فلسفه عملی، نفس حقیقی انسان را ارتقا می‌دهد و آن را متحقق به «حقیقت» اشیا می‌کند تا از طریق تشبه به خدا به کمال لایق خود نائل گردد اما گادامر هیچ روشی را برای رسیدن به «حقیقت» توصیه نمی‌کند بلکه صرفاً شرایط تبلور «حقیقت»

را بیان می‌کند که دیالکتیک و توجه به «ناحقیقت» از جمله آن شرایط است.

۱۰. به نظر ملاصدرا تمام انسان‌ها به جز انسان کامل، هرچند نمی‌توانند «حقیقت» را به طور کامل درک کنند نصیبی از آن دارند. در نظر او اذهان بشری از شناخت کنه ذات حق و «حقیقت» مطلق عاجز و ناتوان‌اند. این به معنای نفی شناخت «حقیقت» نیست، زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد، نسبت به «حقیقت» شناخت پیدا می‌کند. گادامر هم قائل به بهره‌مندی همه انسان‌ها از «حقیقت» است با این تفاوت که او به دلیل آنکه «حقیقت» را بساخته فهم‌ها می‌داند، نه تنها برای همگان نصیبی از «حقیقت» قرار می‌دهد بلکه برای آن‌ها سهمی در آفرینش «حقیقت» قائل است. البته از منظر حکمت صدرایی هرچند که همگان می‌توانند نصیبی از لوازم اشراقی «حقیقت» داشته باشند سهمی در آفرینش آن ندارند.

۱۱. ملاصدرا مشروعیت فهم‌های مختلف را مبتنی بر میزان شناخت صاحبان آن از «حقیقت» مطلق می‌داند اما گادامر مشروعیت «حقیقت» را مبتنی بر میزان فهم فهمندگان می‌داند.

۱۲. ملاصدرا اختلاف برداشت‌هایی را که در باب شناخت «حقیقت» رخ می‌دهد به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گرداند و خطا و صواب را دو تجلی از یک «حقیقت» می‌داند که تفاوتشان در انحای تجلی حق است. در اینجا نیز گادامر راهی متفاوت می‌پیماید اما به نتیجه‌ای مشابه می‌رسد. او با نفی عینیت حقیقت، قائل به معیاری بیرونی برای درک خطا و صواب نیست بلکه تنها آن فهمی را خطا می‌داند که با پیش فرض‌های بنیادینش معارضه داشته باشد.

۱۳. ملاصدرا معتقد است که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کاملی از «حقیقت» داشته باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند اما گادامر هیچ‌گاه از انسان کامل سخن به میان نمی‌آورد و با توجه به سهم عنصر تاریخت در نضج حقیقت، ثبوتاً و اثباتاً منکر فهم کامل از «حقیقت» است.

۱۴. ملاصدرا روش‌های عقلی و برهانی را قاصر در رسیدن به «حقیقت» می‌داند. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تری قرار دهد که در آن به جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی، بر روش عرفانی ابن عربی و اشراقی سهروردی و از

همه مهم‌تر، اتحاد وجودی با اشیا در پرتو حرکت جوهری تأکید شود. این هدف زمانی محقق می‌شود که الگوی ارائه‌شده، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را به نحو وحدت در بر می‌گیرد، مبتنی گردد. گادامر در کوششی مشابه، به انتقاد از روش‌گرایی حاکم بر علوم انسانی می‌پردازد و ریشه آن را به تعبیر فوکو سیطره جنون‌آمیز عقل در اندیشه‌های دکارتی و ارسطویی می‌داند. اما راه حل ملاصدرا حرکت جوهری است که منجر به بازنگری در تعریف انسان می‌شود در حالی که راه حل گادامر علاوه بر تحلیل دازاین و وجود انسانی، بازنگری در فرایند فهم به عنوان عنصر مقوم وجود انسانی و در نتیجه، بازنگری در تعریف «حقیقت» است.

۱۵. ملاصدرا با قول به اتحاد عالم و معلوم موفق به اثبات اصلی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسا نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان و اتحاد او با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان می‌شود و در نهایت انسان به درجه‌ای می‌رسد که جمیع موجودات خارجی، اجزای نفس انسانی می‌شوند و به این ترتیب، انسان به «حقیقت» آن‌ها واقف می‌گردد. به عبارت دیگر تمام آنچه که انسان در دنیا و آخرت مشاهده می‌کند، اموری است که او در درون ذات خودش می‌بیند. گادامر بدون آنکه طریق عرفانی را که ملاصدرا تبیین کرده بپیماید، به نتیجه مشابهی رسیده است. او از یک سو پیش‌فرض‌های فهمندگان را خاستگاه هر گونه فهمی می‌داند و از سوی دیگر به شدت به جداانگاری سوژه و ابژه انتقاد می‌کند. در نظر او فهمندگان با عمل فهم، در فرایند نضج «حقیقت» دخیل می‌شود و فهمیدن، بخشی از فرایند تولید «حقیقت» می‌گردد؛ یعنی هر جا واقعه «فهم» اتفاق افتد، «حقیقت» آشکار شده است. اگر بخواهیم با زبان گادامری سخن بگوییم، شاید می‌بایستی عنصر تعلّم به بحث اتحاد علم و عالم و معلوم و عنصر تعقل به بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول اضافه می‌شد.

۱۶. گادامر تحت تأثیر اندیشه‌های قرن هجدهم و نوزدهم اروپا به دو مقوله زبان و تاریخ توجه ویژه کرده و نقش آن‌ها را در برساختن «حقیقت» پررنگ می‌کند در حالی که ملاصدرا به تأسی از سنت فیلسوفان اسلامی، به این مقولات در ظهور «حقیقت» چندان توجهی نشان نمی‌دهد.

کتاب‌شناسی

۱. آیتو، جان، فرهنگ ریشه‌شناسی انگلیسی، حمید کاشانیان، تهران، فرهنگ نشر نو و معین، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۳. همو، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن فارس، احمد، *معجم المقائیس فی اللغة*، تحقیق شهاب‌الدین ابوعمرو، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۵. ابن فناری، حمزه، *مصباح الانس*، قم، مولی، ۱۴۱۶ ق.
۶. احمدی، بابک، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، گام نو، ۱۳۸۰ ش.
۷. احمدی، خادم حسین، «جستی صدق در فلسفه اسلامی»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۱۲۸، ۱۳۸۷ ش.
۸. ارسطو، *مناظیریک*، شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۲ ش.
۹. افلاطون، *دوره آثار*، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. اکبریان، رضا، «تعریف ملاصدرا از مابعدالطبیعه و لوازم معرفت‌شناختی آن»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۲۶، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. بیدهندی، محمد، «مفهوم حقیقت در اندیشه ملاصدرا و هایدگرم»، *فصلنامه خردنامه صدرا*، شماره ۴۵، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم، ۱۹۹۶ م.
۱۳. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۱۵. همو، *المشاعر*، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. همو، *المظاهر الالهیة*، سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. همو، *رسالة التصور والتصدیق (ذیل الجوهر النضید)*، با اشراف محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تعلیقات اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. طوسی، نصیرالدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. عسکری، ابوهلال، *معجم الفروق اللغویة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۳. فاخوری، حنا و خلیل الجز، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *المنطقیات*، با اشراف سید محمود مرعشی نجفی، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. قونوی، صدرالدین، *رسالة النصوص*، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.

۲۷. مسعودی، جهانگیر، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. معلمی، حسن، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. یزدان‌پناه، سید یدالله، *مبانی و اصول عرفان‌نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
31. Gadamer, Hans-Georg, *Literature and Philosophy in Dialogue*, Robert Paslick, New York, State University of New York Press, 1993.
32. Gadamer, Hans-Georg, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Nicholas Walker, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
33. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Trans. by: Joel C. Weinsheimer, Donald G. Marshall, London and New York, Continuum, 2004.
34. Gadamer, Hans-Georg, *Un Entretien Avec*, Le Monde, Paris, 3 janvier, 1995.
35. Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1997.
36. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by: John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1962.
37. Heidegger, Martin, *Through Phenomenology to Thought*, William J. Richardson, New York, Fordham University Press, 2003.
38. Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, Trans. by: Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1966.
39. Palmer, Richard, *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
40. Weinsheimer, Joel, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven, Yale University Press, 1991.