

نقش فطرت و وجدان در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا و هایدگر

امین دهقانی، دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

dehghani.amin.67@gmail.com

عباس جوارشکیان، دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

javareshki@um.ac.ir

جهانگیر مسعودی، استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

masoudi-g@um.ac.ir

سیدمرتضی حسینی شاهرودی، استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

shahrudi@um.ac.ir

چکیده:

مسئله آزادی از مسائل پر دامنه و زنده تمامی اعصار بوده و هست که کیفیت نگاه به حقیقت فلسفی آن، از طرفی متفرع بر مبانی فلسفی فیلسوفان است و از طرفی هم خود متفرع بر مسائل فراوان دیگر فردی-اجتماعی می گردد. ملاصدرا و هایدگر دو تن از فیلسوفان بسیار تاثیرگذار به شمار می روند که بر اساس مبانی فلسفی آنان، نگاه خاصی به آزادی شکل می گیرد. فطرت نزد صدرالمتألهین و وجدان نزد هایدگر متقدم از مهمترین مولفه های این دو فیلسوف در ترسیم آزادی به شمار می رود. در این مقاله به صورت تحلیلی به نقش فطرت از منظر ملاصدرا در تحقق آزادی و نقش وجدان از منظر هایدگر متقدم در تحقق آزادی پرداخته، و به صورت تطبیقی به اشتراکات و افتراقات دیدگاه آنان ورود کرده ایم. با بررسی تطبیقی فطرت صدرایی و وجدان هایدگری در ساحت های چیستی، مبدأ، مقصد و محتوا، ناظر به نقش آن در تحقق آزادی، این نتیجه حاصل می شود که گرچه اشتراکاتی وجود دارد، اما دیدگاه ملاصدرا دارای انسجام و برتری در این امور است: یک) ارائه تصویر دقیق از مبدأ فطرت (بر اساس نظریه تجلی و وجود رابط)، دو) تبیین داشته های مشترک (دانشی و گرایشی) فطرت انسان ها، سه) ارائه تصویری جامع از ساحت های وجودی انسان (اخلاقی و عرفانی) و تناظر آن ها با مراتب آزادی، چهار) تبیین وجود حق تعالی به مثابه غایت انسان و غایت آزادی، پنج) ارائه برنامه عملی (شریعت) برای شکوفایی فطرت و تحقق آزادی.

کلیدواژه‌ها: آزادی، حقیقت آزادی، فلسفه آزادی، فطرت، وجدان، ملاصدرا، هایدگر

مقدمه

آزادی یکی از مهمترین مسائلی است که همواره در طول تاریخ مطرح بوده و محققان به تعریف و بیان واقعیت آن پرداخته‌اند و برداشت خود را ابراز کرده‌اند. فلاسفه نیز در مکاتب فلسفی خود به این مسئله پرداخته‌اند. موضوع فطرت در اندیشه ملاصدرا و وجدان در اندیشه هایدگر جایگاه ویژه‌ای در تحقق آزادی از دیدگاه آنان دارد. در حیطه آزادی چه در مطالعات علمی و چه در مواجهه عمومی انسان‌ها با این موضوع مهم انسانی، تدقیق بسیار ضروری است، اما دقت‌های کم و آشفته‌ای صورت گرفته، تا جایی که شاید تعابیر و تعاریف صورت گرفته از آن، بدون هیچ تلاش قابل توجهی برای تعیین دقیق چارچوب‌ها و مقوله‌های معنایی، به دویست عدد رسیده باشد (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۳۶).

در گام نخست، می‌توان برای آزادی حداقل دو گونه برشمرد: آزادی ارادی (به معنای اختیار و در مقابل جبر) و آزادی وجودی (به معنای توسعه وجودی انسان). ملاصدرا و هایدگر به آزادی ارادی و اختیار انسان قایل هستند. ملاصدرا برای اثبات آزادی ارادی دست به اقامه برهان می‌زند، و اساسا انسان را مضطر و مجبور به اختیار و آزادی می‌داند؛ «مضطرا فی اختیار» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۴)، هایدگر نیز اختیار داشتن انسان را مفروغ عنه می‌داند. محل بحث این مقاله آزادی وجودی است؛ در نگاه صدرا انسان مختار، می‌تواند راه تعالی وجودی را طی کند و به اطلاقات وجودی و توسعه وجودی نائل گردد، و می‌تواند راه اسارت و درکات نفسانی را بپیماید. در نگاه هایدگر نیز دازاین مختار است که راه اصالت و پرسش از هستی را طی کند و به آزادی برسد، و می‌تواند راه اسارت و عدم اصالت و غفلت از هستی را در پیش بگیرد.

آزادی در یک تقسیم به آزادی سلبی و آزادی ایجابی تقسیم می‌گردد. آزادی سلبی که به آن «آزادی از» نیز گفته می‌شود، یعنی: آزادی شخص الف از عامل ب در انجام عمل ج. این نوع آزادی به مثابه فقدان و عدم اجبار از دخالت عوامل اعم از طبیعت و انسان‌ها و یا غرایز شخصی است. اما آزادی ایجابی که بر آن «آزادی برای» نیز اطلاق می‌گردد، یعنی: آزادی شخص الف در انجام عمل ب برای دستیابی به آرمان ج. یعنی شخص با اختیار خود و استقلال عمل (بدون اثرپذیری از عوامل و موانع خارجی و غرایز داخلی) به سوی اهداف و آرمان‌های خود دست به انتخاب و فراروی بزند (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۵۰؛ فروم، ۱۳۶۳، ص ۳۹). این آزادی سلبی و ایجابی در حکمت متعالیه به معنای عبور از مرتبه ضیق و تنگنای تعینات کنونی نفس و جوزدگی جامعه (آزادی سلبی)

و ورود به ساحت وجودِ اطلاقِ برتر و انسانی و مظهریتِ فراتر (آزادیِ ایجابی) است. اما در فلسفه هایدگر به معنای خروج از اسارت داسمن و غفلت از هستی (آزادیِ سلبی) و رسیدن به اصالت و ظهور پرسش از هستی (به مثابه آزادیِ ایجابی) است.

ملاصدرا آزادی را در بستر معرفت نفس و خویشتنِ خویش انسان برای کسب بالاترین درجه مظهریت از حق تعالی، جاری می‌کند، هایدگر نیز آزادی را در خوداصیل به همراه استعلا و گشودگی به هستی، محقق می‌داند. ملاصدرا برای فطرت جایگاهی ویژه در هویت انسانی و برای گرایش دادن انسان به خویشتنِ خویش و حق تعالی (حقیقت نامتناهی) و تبلور آزادی قایل است، هایدگر نیز ندای وجدان را برای خروج دازاین از عدم اصالت (که اسارت دازاین است) به اصالت کارساز می‌داند. در عین وجود برخی اشتراکات، تفاوت‌هایی در بین این دو فیلسوف وجود دارد که در فصل پایانی این مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. نقش فطرت در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا

۱-۱. حقیقت آزادی در اندیشه ملاصدرا

آزادی در نظام حکمت صدرایی را می‌توان به «فراروی در تعالی در بستر معرفت نفس» و «تقرّب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد، که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. «فراروی» یعنی عدم اکتفا به حد فعلی (چه بُعد ادراکی و چه بعد گرایشی). این فراروی (یا همان صیوروت و شدن) باید «در تعالی» باشد نه در جهت تنزل. این فراروی در صورتی در جانب تعالی خواهد بود که انسان گرایش خود را تعدیل کرده و جهت‌مند کند و ادراکات خود را تصحیح و تطهیر کند. در اندیشه صدرای انسان ماهیتی ثابت و بسته ندارد و برایش درجه مشخصی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۴۳)، بلکه همواره در حال شدن است، و این شدن و صیوروت در هویت وجودی او متحقق است نه صرف اعراض (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۰) از طرفی هم انسان بر اساس آزادی در اراده دست به انتخاب می‌زند و خود را می‌سازد. انسان همواره با ادراکات و اعمال و انگیزه‌های خود اتحاد می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۰۵) و بر اساس نظریه تجسم اعمال (دهقانی، ۱۴۰۱)، باطن و هویت خود را شکل می‌دهد. بنابراین فراروی انسان می‌تواند روی به سوی اسارت و شقاوت باشد و انسان همواره با ادراکات باطل و اعمال نادرست به قیود و تعلقات خود بیفزاید؛ و نیز می‌تواند با اندیشه پاک و الهی و تعدیل غرایز و اتصاف به فضایل اخلاقی و توجه به حق تعالی، روی به آزادی

و اطلاق و سعه وجودی و کسب مظهریت‌های بیشتر از خداوند سبحان نایل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۶-۸۸).

در هستی‌شناسی صدرایی وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که هر آنچه غیر از این حقیقت واجب، به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۲) و غیر از ذات حق تعالی که هستی محض است، مدارج و مراتب و بواطن اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۳۱). همه چیزهای ماسوای حق تعالی از جمله انسان، تنها روابط محض‌اند، و عین فقر و وابستگی نسبت به حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۹). انسان حقیقتی سیال و دارای مدارج و مراتب (یا بواطن) است. مرتبه حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی. مراتب وجودی انسان متناظر با عوالم و مراتب وجودی هستی است. هستی حداقل به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲۸) که هریک از آنها خود دارای مراتب فراوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴-۴۹۵). حقیقت انسان، جامع همه نشئه‌های وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۶ و ۲۲۹)، و بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه گانه را داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۴). وجود مساوق با کمالات و عین علم و شعور و حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۶۴)، و انسان به میزان تعالی و تقرب به حقیقت نامتناهی از این کمالات بهره‌مند است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۱۷-۱۱۸). انسان با کسب عدالت اخلاقی و عرفانی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۹۴) می‌تواند مظهریت خود را نسبت به حقیقت هستی نامتناهی زمینه‌سازی کند و حقیقت هستی را بر خود منکشف کند و به بالاترین درجات از مظهریت نایل آید. این انکشاف و پیشروی، بر اساس تمایز احاطی (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۵۶-۲۶۱)، دارای مراتب شدت و ضعف و دارای سعه و ضیق است. انسان با خداوند سبحان که حقیقتی نامتناهی است مواجه است و ظلی از اوست و هرچه به او تقرب یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۹)، از اطلاق و مظهریت و سعه وجودی بیشتری بهره‌مند است و به آزادی بیشتری نایل می‌گردد و هرچه از او دورتر باشد، با تعلقات و اضافات و قیود در هم تنیده‌تر می‌شود و در اسارت و تنگنای بیشتری گرفتار خواهد آمد.

«نفس انسانی یا مطیع غرایز بدنی و لذات حیوانی است یا نه، اگر مطیع غرایز و لذات حیوانی نباشد آزاد است، چون آزادی در مقابل بندگی است. آزادی واقعی آن است که در سرشت و گوهر انسان باشد و برای نفس حاصل گردد. آزادی آنگاه که با حکمت پیوند بخورد، آدمی را قادر می‌سازد که از اسارت

مادیات و بند شهوات رهایی یابد و این است کمال و فضیلت و سعادت و عزت انسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۷).

بنابراین در اندیشه ملاصدرا، آزادی دارای شدت و ضعف است، و مبدء قیاس آن همان حقیقت نامتناهی یا وجود مطلق یا اعلی الحقایق یا وجود محض یا الله است که با معرفت نفس می‌توان به آن تقرّب جست، از این رو هر چه به آن مبدء قیاس نزدیک تر، آزادتر و هر چه دورتر، اسیرتر.

برای آزادی حداقل سه ساحت می‌توان قایل شد: یک) آزادی اجتماعی، به معنای عدم اسارت در اکثریت و حفظ فطرت الهی. دو) آزادی اخلاقی، که آزادی میانی است، یعنی رهایی از بند رذایل اخلاقی و از قید و بندهای هوا و هوس و امیال و خواهش های نفسانی که بردگی انسان را در پی دارد. سه) آزادی عرفانی، که آزادی نهایی است که همان غایت و کمال نهایی انسان است که در فلسفه صدرا تحت عناوینی همچون فناء فی الله (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲) از آن یاد شده است. آزادی عرفانی، یعنی انسان از آنچه رنگ تعلق و تعین پذیرد، آزاد باشد و هیچ چیزی، جز ذات خدای سبحان برای وی جاذبه نداشته باشد. آزادی عرفانی یا فناء فی الله، فناء تعینات نفسانی است (چون بالاترین درجه رفع تعینات را دارد و اساساً وجه تسمیه آن به خاطر فانی شدن تعینات است) و دارای سه مرتبه توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید ذاتی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸. برای تشریح مراتب سه گانه فنا رجوع شود به: جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۰-۸۶).

۲-۱. حقیقت فطرت در اندیشه ملاصدرا

۱-۲-۱. چیستی فطرت

صدرالمتالهین در آثارش معانی متعددی از فطرت ارایه داده است. وی عمدتاً چهار تفسیر از چیستی فطرت ارایه می‌دهد: استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، حالت اعتدالی روح و وجود اندکاکي و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی. وی علاقه مند است با استفاده از این واژه قرآنی، به وحدت قرآن و برهان و عرفان اشاره داشته باشد.

الف) قوه و استعداد برای تکامل: صدرالمتالهین در تفسیر آیه ۱۶ سوره بقره بیان می‌دارد که انسان در نشئه دنیا به منزله‌ی مسافری است و هر مسافری در سفرش نیازمند سرمایه است. سرمایه او همان فطرت اصلیه‌ای است که

خداوند انسان‌ها را بر آن سرشته است. وی فطرت اصلیه را «قوه و استعداد برای رسیدن به درجات عالیه و دست‌یابی به سعادت» تعریف می‌کند. هر انسانی در اول وجودش در ابتدای راهی است که به خداوند منتهی می‌شود و هدایت، همین در راه بودن است. انحراف از این طریق فطری فقط به دلیل افعال و اعتقادات نابه‌جایی است که کسب می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۶).

ب) قوه و استعداد برای کسب معارف: صدرالمتالهین در موضعی، صلاحیت نفس برای معرفت به حقایق اشیا را به فطرت مرتبط دانسته و در بیان دلایل اینکه چرا برخی از نفوس از علوم عقلانی محروم‌اند و بدین سبب از سعادت اخروی بی‌بهره‌اند، به بیان پنج دلیل می‌پردازد: یک) نقصان جوهری نفس مثل نفس کودک؛ دو) کدورتی که بر اثر گناهان و شهوات برای نفس پدید می‌آید؛ سه) انحراف نفس از هدف مطلوب و غفلت از باطن عبادت و فهم هدف و معارف؛ چهار) اعتقادات تقلیدی که برخی از کودکانی که به آن انس گرفته‌اند؛ پنج) جهل به جهتی که از طریق آن می‌توان از معلومات به مجهولات رسید، یعنی نداشتن تبحر در فنون منطقی هم از علل فقدان علوم عقلانی است. به باور ملاصدرا هر نفسی به حسب فطرت اصلیه‌اش، شایستگی معرفت به حقایق اشیا را دارد؛ چراکه نفس امری شریف و ربّانی است. او این حدیث مشهور پیامبر را که «اگر شیاطین بر گرد دل‌های بنی آدم نمی‌گشتند، آنان به ملکوت آسمان نظر می‌افکندند»، اشاره به قابلیت نفوس و حجاب‌ها و موانع مذکور می‌داند: «بنابراین هنگامی که این حجاب‌ها از قلب انسان برچیده شود، صورت ملک و ملکوت و به طور کلی، عالم وجود آنچنان که هست در آن متجلی می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۳۹).

ج) حالت اعتدال اولیه روح: در موضعی دیگر در اندیشه صدر، فطرت عبارت است از حالت اعتدالی روح انسان که بر آن سرشته شده است که باقی ماندن بر آن موجب تعالی و جودی و کسب الهامات ربّانی و خواطر اخروی و انعکاس انوار هدایت می‌شود. حالت اعتدالی روح یعنی حاکمیت ملکه عدالت بر روح و تعدیل دو نیروی غضب و شهوت تحت حاکمیت نیروی عقل. اعمال نیک و بد انسان نسبت به فطرت اصلی روح تأثیر گذارند و تازمانی که روح بر صفای اصلی خود باقی باشد، محل انعکاس انوار هدایت روحانی و وزشگاه نسیم عنایت الهی خواهد بود و مدام به سبب الهامات ربّانی، به بهشت و عوالم ملکوتی میل خواهد داشت؛ اما اگر از فطرت اصلی و سلامت خلّقی که انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند منحرف گردد و دچار فساد عقیده یا غلبه اغراض نفسانی شود و به شهوات و لذات باطل گرایش پیدا کند، دچار گمراهی و خذلان می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴-۱۴۸).

د) وجود اندکاکي انسان در حق تعالی: ملاصدرا در برخی از آثارش می‌گوید «مبدأ انسان فطرت اولی اوست و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳-۴۳۴). مقصود ملاصدرا از فطرت در اینجا وجود اندماجی و اندکاکي و تعیین نیافته انسان‌ها در عالم ربوبی است؛ همان وجودی که هنوز تعیین خارجی نیافته و مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» در مرتبه ربوبی حضور دارد. این وجود است که مبدأ انسان است و بازگشت او نیز به همین مرتبه خواهد بود. از این رو وی در تفسیر معاد می‌گوید: «عدم اول انسان همان بهشتی است که آدم و حوا در آنجا بودند و وجود بعد از عدم او هبوط از آن به دنیاست و عدم دوم از این وجود [معاد حقیقی] فنا در توحید است که بهشت موحدان است. آمدن از بهشت به دنیا نزول از کمال به نقص و سقوط از فطرت اصلیه است و صدور خلق از خالق به ناگزیر جز از این طریق نیست؛ چنان که رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۴-۴۳۵). برای معانی چهارگانه فوق از کتاب نظریه فطرت اثر محمد غفوری نژاد استفاده شده است، گرچه ما معنای اعتدالی فطرت را منحصر در اعتدال و عدالت اخلاقی نمی‌دانیم، بلکه عدالت عرفانی را نیز مصداق مهم آن می‌دانیم.

بنابراین فطرت در اندیشه ملاصدرا حقیقتی ذو مراتب است؛ معنای چهارم، ابعاد و مرتبه عرفانی فطرت را بیان می‌کند، و معنای سوم، ابعاد و مرتبه عرفانی (عدالت کبری) و اخلاقی (عدالت وسطی) فطرت را بیان می‌کند.

۲-۲-۱. مبدأ، مقصد و محتوای فطرت

الف) مبدأ و مقصد فطرت:

فطرت صدرایی مرتکز در بطن و کتم وجود سیلانی انسان است و حقیقتی وجودی دارد، بر اساس نظریه وجود رابط و عین الربط بودن انسان نسبت به حقیقت هستی و مظهریت داشتن انسان نسبت به آن، مبدأ این گرایش و دانش روشن می‌شود که مرتبه اعماق وجود انسانی است که بنابر تناظر مراتب انسان با مراتب هستی، مرتبه اعماق و بواطن عالم هستی نیز هست. این فطرت به بالا آمدن انسان از مراتب نازله وجودی و ظهوری خود و به سیر و تعالی و فراروی از ظواهر به بواطن حقایق هستی و بواطن وجودی خود، فرامی‌خواند. این سیر در اندیشه صدرایی دارای مراتب است. حقیقت الحقایق در اندیشه ملاصدرا حیات محض، علم محض، قدرت محض و بالجمله کل الکمالات است. انسان نیز پرتویی و مظهري از آن است. انسان متوجه آن کل الکمال است و تا به آن نرسد اطمینان قلب نهایی نمی‌رسد. فراخواننده حق تعالی و بالتبع من متعالی است، و فراخوانده شده نیز همان است. «مبدأ

انسان، فطرت اولی اوست، و معادش، بازگشت به همان فطرت نخستین است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳-۴۳۴).

ب) محتوای فطرت:

فطرت اولیه و اصلیه انسان از ناحیه خداوند به عنوان هسته اصلی هویت انسان صادر شده و بر اساس سنخیت با حقیقت خداوند، محل انعکاس اشراقات الهی و اسماء کمالی خداوند است. و از همین روست که این فطرت، به خدا فرامی‌خواند و به هرآنچه از خداوند است از صفات کمالی و فضایل وجودی. این فطرت در صورت باقی ماندن بر حالت اولیه و صفات اصلی‌اش محل اشراقات انوار هدایت و روحانیت و الهامات ربانی است، و گرایش به جنّات عالیه و عوالم ملکوتی دارد، همّتش متمرکز بر تکمیل خود و اوصاف خود می‌شود تا به این سبب مستعد سعادت نهایی و مجاورت مقعد صدق در ملکوت اعلی گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶-۱۴۸). محتوای فطرت در اندیشه ملاصدرا این ساحت‌ها را می‌گیرد: یک) دعوت به عدم هضم در توده: هم به «آزادی از» اضمحلال و فریفتگی در اکثریت و هم به «آزادی برای» وصول به کمالات برتر و عقلانیت و معنویت فرامی‌خواند. دو) دعوت به آزادی اخلاقی: چه «آزادی از» رذایل اخلاقی و چه «آزادی برای» فضایل اخلاقی. سه) دعوت به آزادی عرفانی: چه «آزادی از» ماسوی الله و چه «آزادی برای» فنای فی الله. در بخش نقش فطرت در تحقق آزادی و نیز بخش بررسی تطبیقی، این موارد تشریح می‌شود.

۳-۲-۱. عوامل و موانع شکوفایی فطرت:

گفته شد که انسان‌ها گرایش فطری به کمال و انزجار فطری به نقص و عشق به خداوند به عنوان حقیقت نامتناهی دارند اما آیا این گرایش و عشق، در انسان‌ها همواره فعلیت تام دارد یا خیر؟ در صورت فعلیت آن آیا مصداق و متعلّق آن همواره حق تعالی است یا خیر؟

صدرالمتألهین برای شکوفایی فطرت و به تبع آزادی متأثر از آن، موانع و عواملی قایل است. این گونه نیست که ابتدائاً فطرت در انسان شکوفایی تام داشته باشد، بلکه برای بروز و تبلور بیشتر فطرت، باید از معاصی، شهوات شیطانی، رذایل و زشتی‌های اخلاقی و عقاید باطل پرهیز کرد، چراکه این امور در تضاد با فطرت الهی انسان قرار دارند. در اندیشه ملاصدرا از موانع شکوفایی فطرت انسان‌ها، حجاب‌های ظلمانی حائل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت است و انسان‌ها بدون تلاش نمی‌توانند بر حجاب‌های ظلمانی نفس پیروز گردند؛ زیرا که انسان‌ها در انتخاب راه دارای اختیار هستند و می‌توانند راه نور و سعادت یا بی‌راه ظلمت و شقاوت را انتخاب کنند: اگر

از هوای نفس تبعیت کند و غضب و شهوت بر او غالب شود، به سبب تبعیت از شیطان، تسلط وی بر او آشکار می‌شود و قلبش عاشق شیطان و معدن او می‌گردد. اگر با هوای نفسش مبارزه کند و شهوت و غضب را بر نفسش مسلط نکند، اخلاقش شبیه اخلاق ملائکه و قلبش محل نزول ملائکه می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۸). ملاصدرا در کتاب کسر اصنام الجاهلیه، پنج عامل مهم برای انحراف فطرت ذکر می‌کند: عقیده نادرست، غلبه بیماری های نفسانی، ارتکاب اعمال زشت، مغرور شدن به علوم ناقص و مغرور شدن به عبادات غیر خالص (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

ملاصدرا انسان محبوس در مرتبه دنیا و خالی از علم الهی و عمل صالح را «مقید بالسلاسل و الأغلال» می‌داند و انسان‌هایی که با علم الهی و عمل صالح تکامل پیدا کرده‌اند و از انطباع در مرتبه بدن و شهوات و تعلقات خلاصی یافته‌اند را آزاده می‌نامد: «المجردین الأحرار حرا غیر مأسور بأسر الشهوات و لا مقید بقید الهوی و التعلقات». این اسارت و آزادی در اندیشه صدرا دارای شدت و ضعف است که درجات آزادی مبتنی بر ترفع به درجات عالیه نفس است و درجات اسارت مبتنی بر تنزل و سخافت و انحصار انسان در امور دنیوی، بدنی، شهوات و رذایل است، که نتیجه اولی گستره بهشت است و دومی تنگنای جهنم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۷۳-۳۷۴). یاد و توجه به خداوند که کامل‌ترین حقیقت و دارای جمیع صفات کمالی است، موجب تبلور و شکوفایی ابعاد مختلف استعدادات انسان می‌گردد. هرچه این یاد عمیق‌تر و جامع‌تر باشد، مظهریت انسان نیز جامع‌تر و کامل‌تر می‌گردد، و این یاد خدا باید در شئون مختلف انسان جاری و ساری باشد: چه در ساحت اعمال بدنی و چه توجهات باطنی و چه اتصاف به اوصاف الهی. راه آزادی و تبلور فطرت، عمل به احکام شریعت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰۳). از این رو صدرا اساسا فلسفه شریعت و احکام و دستورات الهی را تحقق آزادی راستین و ارتقاء نفوس انسان‌ها می‌داند:

«فلسفه تکالیف، وضع شرایع، ارسال رسولان و نزول کتاب‌های آسمانی؛ چیزی جز تکمیل نفوس آدمیان، رهایی بخشی آن‌ها از عالم خاکی و سرزمین اضداد و گسستن بندهای اسارت شهوات و مکان‌ها و جهات چیز دیگری نیست و این تکمیل و تجرید در گرو تبدیل حیات در حال گردش متجدد به زندگی باقی ثابت است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۵۷).

غیر از موارد گفته شده از مهمترین عوامل محبوس شدن فطرت الهی می‌توان این دو عامل را ذکر کرد: یک) اسارت در ساحت اجتماع: هضم شدن در اجتماع و انفعال از جو سطحی‌نگرانه زمانه، از عوامل مهم اسارت انسان و از موانع تعالی انسان به سوی عقلانیت و عمق‌گیری به مدارج انسانی و خفه شدن فطرت است. از جمله

مصادیق اسارت و هضم در اکثریت، تقلید کورکورانه از اکثریت است. صدرا بر این باور است که اکثریت مردمان در دایره تنگ بی‌خبری از فسحت و وسعت تجلیات الهی قرار دارند و محبوس در انغمار در ماده بینی و محسوسات‌اند، و رنگ و لعاب‌های گوناگون و فریبنده و تبلیغات متعارف روزمره آنان را از نگاه به افق‌های متعالی که در آیات آفاقی و انفسی است، بازداشته است. از این رو متذکر می‌شود که فریفته راه اکثریت نشو و راهی برای خروج از اسارت در توده بیاب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳-۱۰۴). «چگونه دل زنده و بینا باشد کسی که مدام با مرده‌دلان و تیره طبعان دنیا صحبت دارد، چراغ عقلش را به دمه‌های سرد عوام و نفس‌های افسرده ایشان خاموش کند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۰). دو اسارت در رذایل اخلاقی: رذایل اخلاقی، روح انسان را در تنگنا قرار می‌دهد، و مانع تعالی آن می‌گردد. انسان آزاد کسی است که هوای نفس را ترک کند، و هیچ یک از خواهش‌های نفسانی و وابستگی‌های دنیوی، او را در بند خود محدود و محصور نکرده باشد، زیرا زندان هوای نفس پست‌ترین درکات روح است که انسان را از هرگونه تعالی باز می‌دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۷۴-۳۷۳). فطرت انسان کمال‌گرا است، اما گناه باعث می‌شود که انسان در تشخیص مصداق کمال به خطا رود و امور وهمی مانند شهرت و ریاست و امثال این‌ها را کمال بیندارد و عمر خود را در پی سراب، بر باد دهد.

۳-۱. نقش فطرت در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا

از ویژگی‌های مهمی که در فطرت انسان متحقق است و رابطه وثیقی با آزادی در اندیشه ملاصدرا دارد «کمال‌گرایی فطری» و «نقص‌گریزی فطری» است. خداوند که مطلوب و مقصود غایی انسان است، مجمع الکمال است و فطرت الهی منظوی در انسان، به صورت جبلی خواهان کمال برتر و منزجر از نقصان است. انسان فطرتاً آزادی‌خواه (کمال‌خواه) و قید‌گریز (نقص‌گریز) است. کمال‌گرایی، «آزادی برای» مسأله آزادی را تأمین می‌کند، و نقص‌گریزی، «آزادی از» مسأله آزادی را تأمین می‌کند.

در اندیشه ملاصدرا فطرت در هویت انسان در هم تنیده است و تمام مراتب وجودی انسان را از مرتبه کمون ذاتش که مندرک در وجود مطلق و بسیط الحقیقه است را گرفته تا سایر مراتب وجودی‌اش مانند ابعاد اخلاقی و ساحت فضایل و رذایل. این فراخوانی در بطن و کتم هویت انسانی محقق است و در صورت شکوفایی و رفع موانع، در تمام مراتب و بواطن وجودی انسان متبلور می‌شود و انسان را در تمامی ساحات به جانب کمال (چه کمال عرفانی که فنای در حقیقت مطلقه است، و چه کمال اخلاقی که تبلور فضایل است، و چه کمالات رفتاری که تبلور عدالت عملی و طهارت رفتاری است) فرا می‌خواند، و از زشتی‌ها (چه محبوس بودن در تعینات ماسوی

الله، و چه در اسارت تنگنای رذایل اخلاقی، و چه احتباس در طبایع حیوانی و بدنی) برحذر می‌دارد. البته خود این فطرت الهی باید شکوفا گردد، چراکه با بی‌توجهی به آن و محبوس ماندن آن، انسان از شنیدن آهنگ آن کم‌بهره و یا بی‌بهره بوده و در جهتی منکوس و مغایر با انسانیت به سیر قهقرایی دچار شده و ساقط می‌گردد.

«به راستی همه موجودات به حسب فطرت امکانی خود پذیرای رحمت الاهی و کمال وجودی‌اند، و تنها مانع از این کمال و قبول فیض کامل فراگیر، تقید آدمی به بندهای جسدی و تصویر آن به صورت وجودی پرداخته شده و متضاد با بند دیگر و صورت وجودی دیگر است. لذا انسان به هر میزان که از قید و بند جزئی خود آزاد گشته و از صورت‌های خاص فاصله گیرد، استحقاق کمال تمام‌تر و عام‌تر و صورت وجودی فراگیرتر و کامل‌تری خواهد داشت. حال اگر از همه ماسوی الله مجرد گشته و از هر اسم و رسم و آرایه و صفتی دور شود، خدا جای همه را خواهد گرفت» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۳).

فطرت الهی انسان، به آزادی در حیطه‌های مختلف در راستای رسیدن به غایت آزادی که همان وصول به کمال مطلق است سوق می‌دهد، که در صورت توجه به این گرایش و تقویت آن، محرک انسان در جهات خروج از اسارت جامعه، اسارت رذایل اخلاقی و اسارت ماسوی الله و وصول به عقلانیت و حریت، فضایل اخلاقی و تقرب و وصول به کمال نامتناهی و خداوند می‌گردد.

یک) آزادی مطلق (نقص‌گریزی و کمال مطلق‌گرایی):

اگر مقداری به وسعت روح انسانی نظر شود، معلوم خواهد شد که انسان در نهاد خویش گرایش به کمال مطلق دارد؛ گرچه در تطبیق آن اشتباه کند و برای نیل به آن خیر بیکران، راه شر را طی نماید. مهم‌ترین کمال‌های وجودی، همانا حیات، قدرت و علم است. انسان در فطرت خویش خواهان زندگی جاودانه است که برای ابد از گزند مرگ مصون باشد. همچنین مشتاق قدرت بیکران است که از آسیب عجز برای همیشه محفوظ بماند. نیز شیفته دانش بی‌پایان است که برای ابد از ضایعه جهل در امان باشد. این گرایش به کمال مطلق بیهوده نیست. یقیناً هم کمال مطلق وجود دارد، هم نیل به آن مقدور انسان است و در صورت فقدان یکی از این دو، آفرینش این گرایش یاوه است. و راه نیل به آن، سلوک منازل توحید افعالی، اوصافی و ذاتی است؛ «لا إله إلا الله وحده وحده» (بحار الانوار، ج ۸۳، ص ۲۲ و ۴۳؛ کافی، ج ۲، ص ۵۱۷) که این جمله ناظر به مراحل سه گانه توحید است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۹۸-۳۹۷).

دو) خروج از اسارت توده زدگی و ورود به آزادی حیات عقلانی:

فطرت انسان‌ها در صورت نبود موانع از شنیدن ندای آن و احساس گرایش آن، به خروج از توده زدگی و حفظ تعالی خواهی و کمال‌گرایی و عقلانیت فرا می‌خواند. این اشتیاق انسان به رشد و تعالی و رسیدن به مرتبه عقل از فطریات انسانی است که در هویت هر انسانی مرکوز است. «و این امری است که در فطرت و جبله هر صاحب نفسی مرکوز است - یعنی ارتقاء به مقام عقل - و اشتیاق نفوس به این مرتبه اکثر است از اشتیاق آن‌ها به مرتبه حسّ و طبیعت و شهودات حسّی و اشیاء پست. البته اگر امری عارضی فطرت اصلی را از مسیر واقعی‌اش منحرف نکند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۵۳).

سه) آزادی اخلاقی (از تنگنای رذایل به گشودگی فضایل):

فطرت آدمی در حد ذات و مقتضیات ذاتی خود از رذیلت و ناشایستی گریزان است و هر گونه دوستی و محبت نسبت به پستی‌ها و ناپسندی‌ها از خصوصیات عارضی مخالف با مقتضیات ذات آن سرچشمه می‌گیرد. ملاصدرا می‌گوید: «اگر ذات انسان از عوارض غریبه دور باشد در فطرت نخستین خود مقتضی طاعت است و معصیت و گناه از اموری هستند که اقتضای ذات نسبت به آنها به عارض غریب مشروط است. بنابراین چنین اقتضایی همانند بیماری و بر اثر خروج از حالت طبیعی است و در نتیجه میل و گرایش انسان به آن‌ها در مقایسه با مزاج طبیعی از عوارض غریبه است که بر اثر بروز بیماری و انحراف از مزاج اصلی فطری حاصل می‌گردد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۶).

چهار) آزادی عرفانی (تعیّن گریزی و خداگرایی):

انسان حتی با خروج از رذایل اخلاقی و اتصاف به فضایل اخلاقی گرچه طعم شیرین آزادی اخلاقی را چشیده و از تنگنا و انقباض رذایل و زشتی‌های اخلاقی و قیود شهوانی رسته است، اما بازهم فطرت نامتناهی خواه وی روی به سوی حقیقت مطلق دارد و میل به وصول و فنای در حق تعالی دارد. زیرا یکی از معانی فطرت در اندیشه صدرای وجود اندک‌اکی انسان در حق تعالی است، که بر مبنای نظریه وجود رابط وی، قوام می‌یابد، و انسان تا بدان مرتبه نایل نشود، به اطمینان نهایی و غایت خود نرسیده است.

۲. نقش وجدان در تحقق آزادی در اندیشه هایدگر

۲-۱. حقیقت آزادی در اندیشه هایدگر

آزادی هایدگری را می‌توان در بستر «رجوع به خودِ اصیل» و «استعلا، برون ایستایی و پرسش از هستی» معنا و تفسیر کرد. در آزادی هایدگری، اصالت، و در اسارت هایدگری، عدم اصالت، نقش بنیادین دارند. بخش زیادی از وجود داشتن هر روزی ما از الگوهای قالب می‌گیرند که از بیرون تحمیل می‌شوند؛ از این رو، این وجود «اصیل» نیست. یعنی از خود ما نیست و خود ما به طور مشخص انتخاب نکرده‌ایم (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص ۶۴). وجود اصیل یا از خود بوده با دو مساله پیوند وثیق دارد: مرگ اندیشی و ندای وجدان. «دازاین» در هر روزی بودنش در توده‌ی انبوه و نااصیل، گم است، اولین قدم به سوی خود اصیل او، جدا شدنش از سقوط در توده خلق است. وجدان، دازاین را مورد خطاب قرار می‌دهد که خود باید بارِ هستی خود را که به مرگ منتهی می‌شود بر عهده گیرد و خود را با عزم راسخ در آن فراافکند. خودِ اصیل، با عزم است (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص ۷۰ و ۷۳). وجدان خصلت یک ندا (خطاب) را دارد و این صرفاً ندای خود از خود-بوده (خود اصیل) به آن خودی است که در جهان غرق یا در آن‌ها گم شده است (خود نااصیل) (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص ۷۲). در فلسفه هایدگر اصیل بودن دازاین با آزادی، و نااصیل بودنش با اسارت او هم جهت است. اصالت و عدم آن دو وجه از دازاین است و در واقع دازاین در جهانی دوسویه به هستندگی می‌پردازد. این دازاین است که می‌تواند با سرکار داشتن با «مرگ اندیشی» و «ندای وجدان» به اصالت خود سامان دهد و رو به سوی آزادی گام نهد، یا با غرق شدن در داسمن و غفلت از هستی در اسارت بماند و خویشتن اصیل خود را در بند کند.

دازاین نحوه وجودی است که راه ورود به پرسش از هستی است. هدف هایدگر از پرسش از هستی تنبّه انسان است برای خروج از روزمرگی و غفلت و حرکت به جانب اصالت، استعلا و گشودگی است که مولفه‌های مهم آزادی هایدگری هستند. نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, p. 29-30 & 307-308). وجود انسان با تعالی و گذر آن گونه که هست بروز می‌کند. بین گشودگی انسان و تعالی پیوندی جدی برقرار است و بدون گشودگی، تعالی قابل فهم نیست (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۲). دازاین می‌تواند وجود خویش را انتخاب کند، و قادر است از آنچه فعلاً نیست عبور کرده و تعالی یابد (نوالی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴). هایدگر فراروی را این گونه معنا می‌کند: دازاین همواره در هر موقعیتی از سایر موجودات به طور کل فراتر است. این هستی ورای موجودات را فراروی می‌نامیم. فراتر رفتن نزد هایدگر به معنای پیشرفته‌تر بودن بیولوژیکی و فیزیولوژیکی از سایر جانوران نیست، بلکه یک امکان هستی شناختی است؛ دازاین خارج از وضعیت یافتگی و مجعولیت خاص خود بایستد، تأمل کند، و امکان‌هایش را فرا بیافکند و فراتر رود.

آزادی هایدگری یعنی زندگی دازاین توسط نیروهای بیرونی مانند وراثت، جامعه، خانواده یا سرنوشت تعیین نشود و او توانایی شکل دادن به زندگی خود بر اساس طرح‌های خود را داشته باشد. آزادی نزد هایدگر محدود به آزادی ارادی نیست که به آزادی در قبال جبر بپردازد. دازاین صرفاً موجودی مانند دیگر موجودات نیست، بلکه نحوه وجودی است که ذاتاً گشوده است و برون ایستایی، استعلا و فراروی از خویش است (هایدگر، ۱۳۹۸، ص ۱۴۶). اساساً این فراروی و برون ایستایی از خود، عین آزادی است. آزادی خودبرون‌ایستا است یعنی خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌پرده آنچه هست نهادن (بیمل، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴). استعلا به معنای فراتر رفتن از موجودات و خیزش به جانب آشکارگی وجود است. استعلا با محدودیت دازاین رابطه دارد، که باید از آنچه که هست پیش روی کند (Heidegger, 1962, p. 303-304). این اگزیستانس و استعلا به بیرون، یک حالت «نه هنوز» دائمی دارد و در حالتی از عدم تحقق و فعلیت نیافتن مستمر است و همواره ناتمام و باز است و به تمامیت کامل نمی‌رسد (Robinson, 2009, p.309). دازاین عین استعلا و فرارفتن از خویش است. استعلا، رها شدن از قیود زندگی روزمره و شبکه مناسبات متعارف است. بنابراین، آزادی یعنی: استعلا دازاین و مجال دادن و گشوده بودن آن، برای فهم هستی.

۲-۲. حقیقت وجدان در اندیشه هایدگر

۲-۲-۱. چیستی وجدان

فلسفه هایدگر دو نوع وجدان مطرح می‌کند: الف) در معنای متداولی که از وجدان می‌شناسیم انسان تابع آرای می‌گردد که از گذشته و در واقع از طریق همگنان در او نهادینه می‌شود. رجوع به وجدان در این معنا ارزش چندانی ندارد، زیرا دوباره غرق شدن و فرو رفتن در جهان همگنان و ارزش‌هایی است که آن‌ها به دازاین تحمیل می‌کنند. این وجدان به غیر از صدای همگنان چیز دیگری نیست، گرچه در شکل آداب و رسوم و حتی اخلاق متعارف رخ نماید. ب) اما وجدانی که مقصود هایدگر است، گواهی‌ای است بین اصالت و بی‌اصالتی؛ اینکه آیا من می‌توانم عهده دار وجودم باشم؟ وجدان به آن دسته از پدیده‌هایی تعلق دارد که موجب ظهور انسان بر خویشتن می‌شوند. انسان هم خود ندا دهنده است و هم مخاطب آن ندا و البته خود حقیقی، هیچگاه کاملاً نیست و نابود نمی‌گردد، زیرا متعلق به ساختار هستی‌شناسانه دازاین است و تا زمانی که او وجود دارد از این امکان اساسی خود بودن برخوردار است حتی اگر به ظاهر خود را گم کرده باشد (مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). دو ویژگی برای وجدان مورد نظر هایدگر (یعنی وجدان نوع دوم) وجود دارد: یک) وجدان یکی از ساختارهای

وجودی دازاین است که در آن دازاین با وجود خویش ارتباط می‌یابد. وجدان از تنش میان امکانات اساسی وجود او یعنی به طور اصیل یا نااصیل هستی داشتن بر می‌خیزد. دو) در وجدان آنچه ظهور می‌یابد امکان رسیدن به خود اصیل است و دازاین از حالت سقوط به آن امکان اصیل فراخوانده می‌شود (مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱؛ مک کواری، ۱۳۹۶، ۷۲-۷۳).

۲-۲-۲. فراخواننده، فراخوانده شده و فراخوان

(الف) فراخواننده و فراخوانده‌شده:

این ندا از عمقِ هستیِ خودِ آدم می‌آید. این ندا ندای خود اصیل است و با تلاش زاده می‌شود. «ندا از من است و با این وجود از ورای من است» (Heidegger, 2001, p. 320). این ندا به خود سقوط کرده یا غیر اصیل و دور افتاده خطاب می‌کند، آن خودی که همگنان و دغدغه‌های آنان بر او حاکم‌اند. مبدأ این ندا کیست و به کجا می‌خواند؟ «ندا دهنده دازاین است که در پرتاب شدگی‌اش اندیشناک هستی‌توانش است، منادا نیز دازاین است که فراخوانده می‌شود به سوی خویش‌مندترین هستی‌توانش» (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۶۰۴). «ندا از جانب من و در عین حال از فراز من می‌آید.» (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۵۹۹). «ندا از دور به دور می‌خواند» (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۵۹۳). در توضیح این سخن می‌توان گفت: الف) ندا از دور می‌آید؛ زیرا دازاین از آن دور است، چون دازاین در آواهای بی‌معنای زندگی روزمره‌اش مستغرق شده و نسبت به آنچه اصیل است بازمانده و فرو بسته است. ب) ندا به دور می‌خواند؛ زیرا هستی به لحاظ انتیک نزدیک‌ترین امر به دازاین است، اما به لحاظ اگزیستانسیال دورترین است. دازاین با اعمال بی‌معنا در زندگی روزمره‌اش هستی را از خود دور کرده است. هایدگر بر این باور است که فراخواننده و فراخوانده، یکی است و آن دازاین است. فراخواننده، دازاین در جهت گشودگی است و فراخوانده، دازاین است در جهت فرو بستگی و حجاب. بنابراین بُعد اصیل دازاین به بُعد غیر اصیل دازاین ندا می‌دهد.

ب) محتوای فراخوان:

به باور هایدگر ندای وجدان در جهت رها ساختن ما از صدای کسان عمل می‌کند. «وجدان خودِ دازاین را از گم شدن در کسان باز می‌دارد.» (Heidegger, 2001, p. 319). ندای وجدان به خویش یعنی به درونی ترین قوه خویش برای بودن دعوت می‌کند. (Heidegger, 2001, p. 318). «ندا دازاین را به گسستن و بیرون آمدن از درافتادگی در همگنان ... فرا می‌خواند.» (Heidegger, 2001, p. 322). به اعتقاد هایدگر آنچه در وجدان واقع می‌شود همان ندای بی‌قراری است، یعنی فراخواندن دازاین به عمیق‌ترین و نهفته‌ترین توان بودن (بیمل،

۱۳۹۶، ص ۷۳). محتوای این ندا چیست؟ هیچ محتوایی نیست. این ندا در حالتی غریب از پاس داشتن سکوت سخن می‌گوید. این ندا شخص را به وراچی یا ژاژخایی عمومی کسان نخواند، بلکه او را از این ژاژخایی برحذر می‌دارد (Heidegger, 2001, p. 322). در نگاه هایدگر وجدان مرا به زیستن به گونه‌ی نااصیل متهم می‌کند نه انجام فلان کار نادرست. زیرا اصالت به شیوه زندگی می‌پردازد و نه آنچه انجام می‌پذیرد (بلاکهام، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹).

۳-۲-۲. عوامل و موانع شکوفایی وجدان

اسارت در همگنان، مانع ظهور وجدان می‌شود. هایدگر گم‌شدگی در هر روزی را به خاطر همین ناشنیده گذاشتن ندای درون می‌داند؛ دازاین در آن حال که خود را در شیاع همگنان و در هرزه‌درایی همگنان گم می‌کند، در حین گوش سپاری به خودهمگنان از شنود صدای خود خویش فرومی‌ماند. اگر فرض بر این است که دازاین می‌تواند از گم‌گشتگی در ناشنیدن خویش به خود باز آید پس او نخست باید بتواند خود را بیابد و آن هم چون آن خودی که از شنیدن صدای خود فرومانده است و در گوش سپاری به همگنان به این ناشنیدن ادامه می‌دهد. این گوش سپاری باید قطع شود یا به دیگر سخن، باید از جانب خود دازاین امکان شنودی داده شود که رشته آن گوش سپاری را بگسلد (هایدگر، ۱۴۰۰، ۵۹۱-۵۹۲). ندای وجدان به اصالت، حتی در قعر سقوط کردگی شنیده می‌شود، یعنی در روزمره‌ترین حالت‌ها می‌توان این ندای به بازگشت را حس کرد. البته فقط کسانی که علی‌رغم سقوط کردگی در جستجوی اصالت‌اند قادرند این ندا را درک کرده و پاسخ دهند. «دازاین می‌تواند بشنود چون حتی در ساقط‌ترین وضعیت خودش، کل هستی‌اش غوطه‌ور در خویشتن آن‌ها نیست. ندا برای خویشتن آن‌های روزمره ناآشنا و بیگانه است.» (Golomb, 1995, p. 78-79).

عدم و یا ضعف در شنیدن ندای وجدان نزد هایدگر با دو مبحث «داسمن و هرروزگی» و «سقوط» ارتباط دارد: یک) داسمن و هرروزگی: دازاین در بطن اجتماع است که به اسارت کشیده شده و خودکسان شده و خودخودینه و اصالتش را فراموش می‌کند (Heidegger, 2001, p. 166). جهان هایدگری از «من» و «دیگری» ساخته شده است؛ «من به مثابه دازاین» در چالش «دیگری به مثابه داسمن» گرفتار شده است. «من در وهله نخست به معنای خود اصیل نیستم، بلکه دیگران به شیوه کسانم» (Heidegger, 2001, p. 167). دازاین در ابتدا، کسان است و غالباً در همین حالت باقی می‌ماند؛ یعنی دازاین در دام صورت‌های کاذبی فروافتاده که همه آن‌ها از طرف داسمن، موجب می‌گردند که خودِ خودینه و اصیل از دازاین پنهان گردد. دازاین باید جهان را به شیوه خودش کشف و به خویش نزدیک کند و خود اصیلش را بگشاید. دو) سقوط: دازاین در حالت هرروزگی به صورت

ماشین‌وار دنباله‌روی کسان است (Heidegger, 2001, p. 219-224)، سقوط وجه هر روزگی دازاین در جهان است، و در واقع تعین اگزیستانسیال ناخودینه خود دازاین را مشخص می‌کند که در کسان جذب شده است. اینجاست که دازاین در گرداب هر روزگی، از خویش بیگانه می‌گردد. هایدگر سقوط را با سه مولفه یاوه‌گویی و هرزه‌درایی (Heidegger, 2001, p. 211-214)، کنجکاوای سطحی (Heidegger, 2001, p. 214-217) و ابهام و دوپهلویی (Heidegger, 2001, p. 217-219) تفسیر می‌کند. سقوط دازاین با غفلت از «پرسش از هستی» و اسارت او تلازم دارد.

۲-۳. نقش وجدان در تحقق آزادی در اندیشه هایدگر

برای آزادی در اندیشه هایدگر، وجدان و ندای وجدان از جایگاهی ویژه برخوردار است، به گونه‌ای که می‌توان آن را ندای آزادی و ندای رجوع به خویش‌ن خویش نامید. در اینجا به نقش وجدان در تحقق آزادی و مولفه‌های مربوط به آزادی از منظر هایدگر می‌پردازیم:

یک) خروج از اسارت داسمن و رسیدن به اصالت:

در اندیشه هایدگر این وجدان است که می‌تواند دازاین ناصیل را به دازاین اصیل تبدیل کند. به گمان هایدگر انسان غیراصیل در فضایی غوطه‌ور است که خودش تصمیم گیرنده و انتخاب‌گر نیست، بلکه به خاطر اضمحلال در اراده اجتماع و اکثریت، اساساً به امکانات اصیل و حقیقی خویش التفاتی ندارد چه رسد به اینکه بخواهد آن امکانات را فعلیت بخشد. اینجاست که انسان نیازمند هادی و راهنماست که او را به امکانات اصیل و دارایی‌های وجودی‌اش متنبه کند، و آن همان «ندای وجدان» است: «وجدان، دازاین را از گمراهی در «آنها» بازمی‌دارد» (Heidegger, 2001, p. 319). «دازاین با گم کردن خویش در عمومیت و یاوه‌گویی کسان و با گوش دادن به خودکسان از شنیدن خود خودینه‌اش فرومانده» (Heidegger, 2001, p. 315) و ناصیل می‌شود. این وجدان است که مَنجی دازاین خواهد بود. وجدان خود متعلق به دازاین را از گم‌شدگی در کسان فرامی‌خواند (Heidegger, 2001, p. 319). آزادی هایدگری متأثر از گوش سپردن به ندای وجدان برای خروج از هضم در داسمن و خروج از غفلت از هستی است. «دازاین در وهله نخست و بیشتر موارد، خود را به جهان تسلیم می‌کند و جذب در آن می‌گردد» (Golomb, 1995, p70). وجدان موجب می‌گردد که دازاین در همگان گم نشود. ندای وجدان، دازاین را به «رها ساختن خود از تسلط داسمن» فرا می‌خواند.

دو) استقلال و خودمختاری:

وجدان به اصالت فرامی‌خواند، و انسان اصیل، مستقل عمل می‌کند و دنباله‌روی همگنان نیست، و این سبب می‌شود تا فرد به شخصی کامل و مستقل تبدیل شود (Inwood, 1999, p44). در حالی که زندگی غیراصیل، نامملوک است (گینون، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲).

سه) مصمم بودگی و پذیرش مسئولیت:

وجدان به دازاین کمک می‌کند تا به مسئولیت خود واقف شود و بالاترین پاسخ به ندای وجدان در تصمیم‌گیری شخص ظاهر می‌گردد که به این عزم جزم و تصمیم‌گیری، «مصمم بودگی» اطلاق می‌شود. از منظر هایدگر انکشاف اصیل و متفاوتی که در دازاین به واسطه وجدان تصدیق شده، مصمم‌بودگی نام دارد (Heidegger, 2001, p. 343). به همین خاطر وجدان دازاین را به وجود اصیل فرامی‌خواند؛ به این معنا که ندا می‌دهد ما مسئولیت اساسی خویش را که در آن پرتاب شده‌ایم بپذیریم و طرح اندازی‌ها و فرافکنی‌هایی را که توسط امکانات خود انجام می‌دهیم، به عهده بگیریم. موجود بشری پیوسته در تهدید از دست دادن وجود متمایزش و محو شدن در سطح هستی دون انسان، دون موجود و بی‌تدبیر و غیر مسئول است (مک‌کواری، ۱۳۹۹، ص ۹۰). وجدان، دازاین را فرامی‌خواند که خود باید بار هستی خود را که به مرگ منتهی می‌شود بر عهده گیرد و خود را با عزم در آن فراافکند (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص ۷۰ و ۷۳)، در این حالت به جای سوق داده شدن بی‌هدف به ایفای نقش‌های گوناگون داسمن، مسئولیت تصمیم‌هایی را که پیشتر گرفته است به عهده می‌گیرد (Heidegger, 2001, p. 313&334).

چهار) اضطراب:

تا زمانی که دازاین در خودفراموشی است، این ندا نامأنوس و ناآشناست. آن چه ندا نجوا می‌کند همان امکان توانایی برای بودن حقیقی است. به همین دلیل است که در نظر هایدگر دغدغه یا اضطراب چیزی است که حاصل مجال دادن به این نداست، زیرا در احساس دغدغه یا اضطراب است که انزوا و تنهایی را تجربه می‌کنیم و در تنهایی و انزواست که توانایی برای بودن حقیقی و اصیل، خود را می‌نمایاند (بیمل، ۱۳۹۶، ص ۷۳-۷۴). از این رو هایدگر آزادی را اضطراب برانگیز می‌داند و که آدمیان برای فرار از اضطراب و مسئولیت حاصل از آن به دنبال غلبه بر آن و سرگرم کردن خود به امور روزمره هستند (میشلمن، ۱۳۹۸، ص ۶۱-۶۳).

۳. بررسی تطبیقی اندیشه ملاصدرا و هایدگر

دیدگاه این دو فیلسوف دارای اشتراکات و افتراقاتی است. اشتراکات آن‌ها را در چند مورد می‌توان ذکر کرد: (یک) هر دو به هویت سیال انسان باور دارند، (دو) هر دو انسان را ذاتا مختار می‌دانند که می‌تواند راه آزادی و یا راه اسارت را برود، (سه) چه در گرایش فطرت صدرایی و چه در فراخوانی وجدان هایدگری، انسان می‌تواند به آن پاسخ مثبت دهد و می‌تواند آن را نادیده بگیرد، سرکوب کند و دفن نماید. که البته در صورت سرکوب کردن آن، انسان از تالّه صدرایی و اصالت هایدگری ساقط می‌گردد. چه فطرت صدرایی و چه وجدان هایدگری، خود نیازمند آزادسازی و آشکار شدگی هستند، و این اشکال دور (توقف آزادی بر فطرت و وجدان و توقف فطرت و وجدان بر آزادی) را ایجاد نمی‌کند، چرا که رابطه بین این دو متناظر است و تقویت و همراهی در هر یک ناظر به دیگری است. به عنوان مثال فطرت به خروج از رذیل اخلاقی دعوت می‌کند و از طرفی هم رفع رذایل موجب شکوفایی بیشتر فطرت می‌گردد، ندای وجدان به خروج از داسمن فرا می‌خواند و از طرفی هم خروج از داسمن موجب شنیده شدن بهتر ندای وجدان می‌گردد. در ادامه، تحت پنج عنوان به بررسی تطبیقی این دو اندیشه می‌پردازیم:

۳-۱. «پرسش از هستی» هایدگری و «تقرّب به هستی» صدرایی

از اشتراکات مهم ملاصدرا و هایدگر در ساحت آزادی را می‌توان توجه عمیق آنان به وجود (هستی) دانست. ملاصدرا آزادی را «تقرّب به حقیقت نامتناهی (حق تعالی) و کسب مظهریت اعتدالی و تام از آن» تعریف می‌کند. هایدگر نیز آزادی را در بستر «پرسش از هستی» معنا می‌کند.

۳-۱-۱. «تقرّب به هستی» صدرایی:

دیدگاه صدرالمتهلین در باب حقیقت هستی، وحدت شخصی وجود یا وحدت سریانی است. در اندیشه، وی وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی‌شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هر آنچه غیر از این حقیقت واجب، به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات و معالیل اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۱). «تقرّب» از مقومات تعریف آزادی به «تقرّب به حقیقت نامتناهی» است. از آن جا که خداوند و حقیقت نامتناهی، اطلاق محض است بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، صرف و محض

حقیقت هر کمالی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۰-۱۰۵)، بنابراین تقرب به آن حقیقت در گرو زدودن قیود و تعینات نفسانی است.

«نزدیکی هر موجودی به حق تعالی در گرو حدود و قیود عدمی اوست، به این معنا که هر موجودی چنانچه حدود و قیود عدمی اش (که همان تعین امکانی آن را تشکیل می‌دهد) کمتر باشد، به حقیقت وجود (که عاری از هر گونه حدّ و قید عدمی است) نزدیکتر خواهد بود. در نتیجه واسطه‌های میان نشئه حسّی نفس انسان و حق تعالی بر حسب حدود ذاتی این نشئه حسّی دارای مراتب گوناگون است و انسان در سیر و سلوکش به سمت حق تعالی باید از همه مراتب افعال و اسماء و ذوات بگذرد تا به توحید خالص در هر سه مرحله (فعلی و اسمی و ذاتی) برسد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۱).

بنابراین تقرب هر موجودی (وجود رابط) به او (حقیقه الحقایق) به اندازه زدودن قیود و حدود عدمی اش است؛ هرچه این قیود و حدود عدمی کمتر، به صرف الحقیقه و صرف الکمال نزدیک‌تر و بالعکس. بنابراین آزادی انسان بستگی به رفع تعینات حیوانی و مراتب نازله وجودی خود دارد و هرچه این تعینات به کنار گذاشته شود به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود. ورود به مرتبه اطلاقی برتر و شهود فنائی، تنها در پرتو اضمحلال تعینات نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۱). راه وصول و تقرب به آن حقیقت هم از راه معرفت نفس است، که مطابق حدیث معروف است که فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». از همین رو مباحث معرفت نفس به شدت مورد تاکید صدرالمتألهین قرار می‌گیرد، زیرا که ملازم با معرفت حق تعالی (حقیقت نامتناهی) است و اساسا راه آزادی و غایت توسعه وجودی است:

«معرفت نفس که ... حقیقت آدمیست، و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دلست، و اکثر آدمیان از آن غافلند. و این معظم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقباست که اکثر خلق را فرو گرفته در دنیا، چه هر که معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد، که: من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۶-۱۵)

بر اساس مبانی وسیع و گسترده صدرایی همچون امور عامه، وحدت شخصی وجود، عین الربط بودن انسان به حق تعالی و ...، معرفت نفس انسان ملازم به معرفت ربّ و حق تعالی است؛ هرچه معرفت نفس بیشتر گردد، معرفت به حق تعالی بیشتر خواهد شد، و ضرورتا موجب توسعه و اطلاق انسان و تقرب وی به همان حقیقت نامتناهی می‌گردد. ملاصدرا در این باب به طور مستوفی به ارائه ادله عقلانی و وحیانی و شهودی می‌پردازد (ر.ک:

دهقانی، ۱۴۰۴ ب)، که اوج آن را در نظریه انکشاف نفس و ادله آن (مانند: عین الربط، معرفت نفس و فطرت) باید جستجو کرد (ر.ک: دهقانی، ۱۴۰۴ الف).

۲-۱-۳. «پرسش از هستی» هایدگری:

نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, p. 29-30 & 307-308). از مهمترین اهتمام‌های هایدگر «پرسش از هستی» است. هایدگر معتقد است که این پرسش به فراموشی سپرده شده یا بی‌اهمیت قلمداد شده است، و تاریخ فلسفه غرب با پرداختن به موجود (هستنده) به فراموشی و غفلت از وجود و هستی مبتلا شده است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۳۰۳-۳۰۲).

در سوژکتیویسم متافیزیک غربی، مهمترین وصف جهان، ابژه و متعلق شناخت بودن است، و در تلقی هایدگر این موجب دوگانگی انسان با هستی می‌شود، از این رو هایدگر برای خروج انسان از بریده بودن از هستی، «در جهان بودن» انسان را به عنوان مهمترین ویژگی دازاین طرح می‌کند. هایدگر انسان و جهان را دو امر جدا نمی‌داند، بلکه ارتباط آن‌ها را هم انضمامی نمی‌داند. از نگاه هایدگر، انسان نه در جهان، بلکه «در جهان بودن» است (هایدگر، ۱۴۰۰، ص ۱۶۹-۱۹۲).

مواجهه با وجود را می‌توان بنیاد آزادی هایدگری قلمداد کرد، که استعلا و گشودگی محور مباحث آن به شمار می‌رود. «غفلت از وجود» بزرگترین مانع تحقق استعلا و گشودگی انسان به هستی و فراروی آن محسوب می‌شود، که ریشه در «سوژکتیویسم متافیزیک غربی» دارد. هایدگر تاریخ متافیزیک غرب را تاریخ بسط سوژکتیویسم و تاریخ غفلت از وجود می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۳۱-۴۳؛ پروتی، ۱۳۷۹، ص ۶۱-۶۲؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۳-۳۳۷) در نگاه هایدگر، سوژکتیویسم و غفلت از وجود را می‌توان مساوی هم دانست.

به باور هایدگر نقطه مقابل متافیزیک غرب (چه سوژکتیویسم و حتی چه ابژکتیویسم) قول به استعلا دازاین به مثابه خصیصه ذاتی دازاین است. نزد وی مولفه استعلا نقشی تعیین کننده در تبیین آزادی دارد. موجودات صرفاً در بستر یک جهان می‌توانند برای دازاین گشوده و آشکار گردند، از این رو جهان فراتر از موجودات و به معنایی استعلایی است. دازاین در این فراروی از موجودات به سوی یک کلیت، شکل دهنده به جهان خویش است. استعلای دازاین، معانی مختلف را وحدت می‌بخشد و جهان را به شکل یک وحدت حاوی معانی می‌آفریند. بنابراین، این استعلا دازاین است که گشوده بودن او را برای فهم هستی ممکن می‌سازد. اینجاست که به اهمیت پرسش از هستی در قوام بخشی به حقیقت آزادی هایدگری می‌توان پی برد. اساساً دازاین نحوه وجودی است که

راه ورود به پرسش از هستی است. هدف هایدگر از پرسش از هستی تنبّه انسان است برای خروج از روزمرگی و غفلت و حرکت به جانب اصالت که پایه آزادی وجودی است. این تفسیر از آزادی در مرحله بعد طرح افکنی را مطرح می کند؛ آزادی استعلا محور، بنیاد هر طرح افکنی است. هایدگر می گوید: خود آزادی، استعلا می کند (Martin Heidegger, 1978, p. 253). بنابراین، آزادی نزد هایدگر یعنی «استعلا دازاین و مجال دادن و گشوده بودن آن، برای فهم هستی».

۳-۱-۳. بررسی تطبیقی:

ملاصدرا و هایدگر در برخی ابعاد دارای دغدغه های مشترکی هستند، مانند: راهکار نزدیکی به هستی را خود انسان دانستن، انتقاد بر سوبژکتیویسم زندگی افراطی و نقد وضعیت انسان معاصر در غرق شدنشان در موجودیینی و ظاهرگرایی و غفلت از حقیقت وجود. اما در عین حال دارای اختلافات مهمی هستند.

ستون فقرات آزادی صدرایی مبتنی بر «تقرّب به حقیقت وجود» است، و ستون فقرات آزادی هایدگری مبتنی بر «پرسش از وجود». گرچه هایدگر در پی تأمین این ارتباط (انسان با هستی) با مولفه هایی همچون دور هرمنوتیکی، در جهان بودن، استعلاء و گشودگی است، اما هیچ یک از این موارد نمی تواند ارتباط وجودی و نهایی انسان با هستی را تأمین کند. اما ملاصدرا علاوه بر طرح مطالبی همچون فراروی، تعالی، ظهور و ...، با نظریه وحدت شخصیه یا وحدت سریانی ارتباط وثیق هستی با انسان و با نظریه انکشاف نفس ارتباط وثیق انسان با هستی را ترسیم می کند. در نتیجه عین الربط بودن انسان به حقیقت هستی تأمین می شود که صرف یک ادعا نیست، بلکه مبتنی بر مباحث بسیار مفصل هستی شناسی و انسان شناسی صدرایی (مانند امور عامه و معادشناسی) است که در آثارش همچون اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و المبدأ و المعاد مطرح می کند.

از مهمترین مولفه های «پرسش از هستی» هایدگری، درجهان بودن و استعلا است، و از مهمترین مولفه های «تقرّب به هستی» صدرایی، عین الربط بودن و تعالی است. ملاصدرا و هایدگر برای وجودشناسی از طریق انسان وارد موضوع می شوند. انسان می تواند ارتباط وجودی با هستی پیدا کند و در آن تعالی بجوید و گشوده به هستی باشد. با این تفاوت که انسان صدرایی ریشه در وجود مطلق و بسیط الحقیقه و مبدأ دارد، و دارای مدارج است و واقعا در صورت سیر و سلوک به هستی شناسی وجودی و شهودی نایل می آید، و به میزان خروج از موجودیینی به وجودیابی و خدایینی و خدا خواهی نایل می آید؛ هرچه به آن حقیقت بسیط (که ملازم با خویشستن خویش است) نزدیک تر به شهود کل الاشیا (حق تعالی) نیز بیشتر نایل آید. مقصود هایدگر از «پرسش از هستی» پرسش و

مواجهه حضوری و وجودی است. اما در دازاین هایدگری گرچه استعلا و فراروی و انکشاف و ظهور مطرح است اما به خاطر عدم اقامه مبنایی همچون وحدت شخصی و عین الربط صدرایی، نمی‌تواند به حل نهایی ارتباط وجود انسان با حقیقت هستی نایل آید.

«وجودشناسی هایدگر با تمام علاقه‌مندی و اوجی که می‌گیرد آخرالامر به شناخت محدود وجود ختم می‌شود.» (نوالی، ۱۳۷۷، ص ۶۹)

آزادی صدرایی حدّ توقف ندارد، اما آزادی هایدگری در مدار دازاین متوقف می‌ماند و فراتر نمی‌رود. زیرا انسان صدرایی بر اساس وحدت شخصی یا سریانی دارای عقبه است که حقیقت نامتناهی و مبدأ اوست، و بر اساس نظریه انکشاف نفس روی به سوی همان حقیقت نامتناهی و حق تعالی دارد، و می‌تواند به مقام مظهریت اعتدالی از الله تعالی (مقام انسان کامل) نایل آید. بنابراین انسان صدرایی دارای افقی نامتناهی است و آزادی او از مدارج مادون و فراروی‌اش به مدارج برتر هیچ حد یقفی ندارد. اما دازاین هایدگری گرچه با استعلا و گشودگی و حتی رخداد به فراروی می‌پردازد، اما تصویری همچون عین الربط و عین الشّأن بودن او (که مبتنی بر مبنای بسیار کلانی است، همچون امور عامه صدرایی) ارائه نشده است، نه از حیث عقبه و مبدأ داشتن و نه از حیث افق و معاد و تجرد داشتن. بنابراین آزادی هایدگری با همه تلاشی که برای اوج گرفتن دارد، در مدار دازاین متوقف می‌ماند. آزادی هایدگری بدون وحدت شخصی یا سریانی صدرایی برای تأمین عقبه و مبدأ انسان (اولا) و نظریه انکشاف صدرایی برای تأمین فرارو و معاد و تجرد انسان (ثانیا)، قوام نهایی پیدا نمی‌کند.

در اندیشه ملاصدرا، بنیاد انسان (مبدأ)، غایت انسان (معاد) و غایت آزادی، حق تعالی (بسیط الحقیقه) است، در حالی که دو ساحت مبدأ و معاد در اندیشه هایدگر در همان بستر دازاین باقی می‌ماند. ملاصدرا اساساً غایت فلسفه را تشبیه به حق تعالی و مظهریت اعتدالی از آن می‌داند که در واقع همان غایت آزادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۵).

۲-۳. مبدأ و منشاء فطرت و وجدان

برای تبیین مبداء فطرت و وجدان در آدمی، علاوه بر آن باید به بُن وجودی خود انسان نیز نگریسته شود. زیرا هر دو فیلسوف، دانش و گرایش فطرت و ندای وجدان را برخاسته از بُن وجودی انسان می‌دانند.

۱-۲-۳. دیدگاه صدرا (عین الربط و شأن بودن انسان):

رابطه انسان با حقیقت هستی و خدای سبحان در اندیشه ملاصدرا در مسائل مربوط به «وجود رابط»، «تشان»، «تجلی» و «تناظر مراتب انسان با مراتب هستی» طرح می‌گردد. انسان نسبت به خداوند، هویت ربطی دارد. در حکمت متعالیه به وجودی که فقر محض و وابستگی صرف است، «وجود رابط» گویند. اضافه و قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره اوصاف و شئون علت درمی‌آورد؛ وصف و شأنی که جدای از ذات علت نبوده و مقتضای ذات آن می‌باشد و بدین ترتیب کل جهان وصف و شأن الهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۹۶-۴۹۸). از نظر صدرالمتالیهین معلول، وابستگی و قیام به علت است نه چیزی که وابستگی و قیام به علت دارد؛ ربط به علت است نه شیئی که ارتباط با علت دارد؛ صدور از علت است، نه شیئی که رابطه صدور با علت دارد؛ ایجاد علت است نه موجودی که رابطه ایجاد با علت دارد؛ به علت است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۸). در اندیشه نهایی ملاصدرا، وجود و منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هر آنچه غیر از این حقیقت واجب، به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۲). بر این اساس، حقیقت وجود، منحصر به حق تعالی است، و هر چه غیر اوست (معالیل او)، در برابر او، نفسیتی ندارد؛ بلکه تابش نور او، شئون ذات پاکش و جلوه‌ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۵).

۲-۲-۳. دیدگاه هایدگر (دور هرمنوتیکی و درجهان‌بودن انسان):

به زعم هایدگر انسان حقیقتی پرتاب شده است (Heidegger, 2001, p. 174) از این رو دازاین از گذشته و آینده خود اطلاعی ندارد، او نمی‌داند از کجا پا به عرصه هستندگی نهاده و پس از آن، به کجا راه خواهد یافت. دازاین صرفاً می‌داند که هست و هستنده‌ای است در این جهان که به خود سپرده شده است. در مورد «پرتاب شدگی»، هایدگر از وجه وصفی استفاده کرده است. در وجه وصفی از زمان و فاعل و وجه فعلی اثری نیست. وجه وصفی، فعلی مجهول و تهی از دلالت بر زمان و وجه فعل، و چنین استفاده‌ای از جانب هایدگر دلالت بر عدم اشاره به حقیقتی برتر دارد. هایدگر خواسته تا به فاعل فعل پرتاب اشاره‌ای نداشته باشد، و از زمان فعل نیز سخنی نگفته است. هایدگر بیان نکرده که دازاین را چه کسی به درون موقعیتی خاص پرتاب کرده است. «دازاین، ممکن بودنی است که به خود وانهاده شده است، امکان سرتاسر پرتاب شده است» (Heidegger, 2001, p.)

183). دازاین اصیل شدن «در گرو فهمیدن این است که نمی‌توان همچون یک هستنده‌ی اُنْتیک در میان دیگر هستندگان، و همچون یک هستنده‌ی ایستا و راکد، اصیل شد، بلکه فقط به مثابه‌ی یک سیوروت پرسشگر و جستجوگر، یعنی چونان یک خودآگاهی متعالی (فرارونده)، که قصدمندی‌های طرح ریزی شده‌اش تنها به وسیله‌ی پیش‌بینی اصیل می‌شوند، می‌توان به اصالت دست یافت.» (Golomb, 1995, p. 62). هایدگر برای پرده از مستوریت هستی بر کشیدن توسط دازاین، دور هرمنوتیکی را مطرح می‌کند. دور هرمنوتیکی هایدگری با وضعیت «در جهان بودن» دازاین مطرح می‌شود. دازاین یک سوژه نیست که جهان به عنوان یک ابژه در مقابلش باشد. دازاین دارای اگزِستانس است و هویتش در جهان بودن است. هایدگر با عبور از سوژه‌ی استعلایی مدرن، دازاین را به صورت «بودن در جهان» مطرح می‌کند و این «فهم بودن در جهان» را هرمنوتیکی می‌داند. دازاین هم هستی خویش را درک می‌کند و هم جهان را. از هستی‌اش به سمت «آن‌جا»ی خود یعنی جهان، پرتاب می‌شود؛ پرتاب از جزء به کل. این دیدگاه هایدگر در ساحت روش وی، در کتاب هستی و زمان مطرح شده است. قسمت اصلی تبیین هایدگر در ارتباط دازاین و جهان، مبحث تفهم به عنوان «فراافکندگی امکانات و استعدادها» می‌باشد، که با مبحث دور هرمنوتیکی تبیین می‌شود (کوزنزهوی، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

۳-۲-۳. تبیین دیدگاه برتر و ارائه راهکاری صدرایی به هایدگر:

هایدگر می‌گوید این ندا به من می‌خواند، و از طرفی این را محقق در همه انسان‌ها می‌داند، اما سخنی راجع به این ندارد که چرا وجدان در کلیه انسان‌ها به من اصیل خویش فرا می‌خواند و سخنی از وجود این اشتراک در بین دازاین‌ها مطرح نمی‌کند. اما پاسخ صدرا این است که انسان‌ها در حاق وجود خود دارای اشتراکاتی هستند که ریشه در بساطت هویتی آن‌ها دارد که پرتویی از حقیقه الحقایق و خداوند هستی است و از این رو این ندا به من برتر و بلکه بالاتر از آن، به خداوند فرا می‌خواند و اساساً این نشئت گرفته از هویت ربطی آنان است که فطرت الهی انسان است. از این رو آزادی صدرایی هدفمند است و معنا می‌یابد و صرفاً یک ندای خالی از محتوا و اوصاف کمالی نیست، بلکه انسان را به کمالات وجودی فرا می‌خواند که مرتبه اعلای آن در وجود حق تعالی است.

دیدگاه صدرالمتألهین در حیطه جایگاه انسان در هستی که توسط مباحث مربوط به «وجود رابط»، «تشان»، «تجلی» و «تناظر مراتب انسان با مراتب هستی» مطرح شده است، می‌تواند به دازاین و وجدان هایدگری در دو جهت کمک کند: یک) قوام و سامان دادن دازاین پرتاب شده: تجلی مورد بحث صدرا، در جهان بودن دازاین را سامان می‌دهد، و با آن، دازاین هایدگری می‌تواند بهتر تصویر یابد، و جایگاه خود را در هستی بیابد. دو) سامان دادن

حقیقت ندای وجدان: پرتاب‌شدگی هایدگری بدون ترسیم برهانی وحدت سریانی هستی و وجود ربطی و تعلق انسان به آن، نه تنها انسان‌شناسی وی را مثله می‌کند، بلکه تلاش وی برای حل بی‌خانمانی انسان‌های عصر حاضر را عقیم می‌گذارد و از درمان نهایی و بنیادین آن عاجز می‌ماند. در حالی که برای تعریف انسان باید این مثلث نظام فاعلی، نظام داخلی و نظام غایی انسان را ملحوظ داشت و گونه انسان‌شناسی مثله خواهد بود. آزای هایدگری بدون وحدت شخصی صدرایی (اولا) و نظریه انکشاف صدرایی (ثانیا)، قوام نهایی پیدا نمی‌کند (ر.ک: دهقانی، ۱۴۰۴ الف).

هانری کربن بر آن است که پرتاب‌شدگی، بی‌معناست و تصویرگر انسان بی‌خانمان و گم‌گشته‌ای است که راه خود را گم کرده و مقصدی نیز در پیش رو ندارد. دازاین منقطع الاول (بدون ترسیم وحدت شخصی یا سریانی و بدون نظریه انکشاف) و منقطع الآخر (بدون ترسیم ساحت‌های تجرّدی پیش‌رو) و جزیره‌ای، موجب می‌شود که هانری کربن آن را «محدودیت‌های حاکم بر آسمان تیره آزادی هایدگری» بداند که «جزیره‌ای است که به زیر آب می‌رود.» (کربن، ۱۳۸۳، ص ۴۷). کربن نسبت به فلسفه اسلامی - ایرانی می‌گوید:

«پنجاه سال پیش، مرحوم ادوارد براون (۱۹۲۶-۱۸۶۲م)، تأسف خود را از این که شرق‌شناسان، قابل‌اعتناترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب تشیع را از نظر دور داشته‌اند ابراز کرده است. اکنون دیگر نه جای افسوس و نه مقام انگشت به دهان گزیدن است، بلکه هنگام آن رسیده است که با تعمق و دلگرمی تمام به کاری که در پیش داریم بیندیشیم و جبران مافات را به بهترین وجه همت گماریم. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانبهایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد. البته وصول و نبل به چنین مرتبت معنوی، مستلزم کوشش‌ها و مجاهدات خستگی‌ناپذیر و فوق‌بشری است.» (کربن، ۱۳۳۵، ص ۱۱۰).

با این تصویر از بررسی تطبیقی بین صدرا و هایدگر در باب ارتباط انسان با حقیقت هستی، روشن می‌شود که فطریات منظوی در کمون ذات انسان، برگرفته از هویت اوست که شان و ربطی از حقیقت هستی است و حقیقت هستی هم مساوق با کمالات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۶۴)، از این رو انسان کمال‌گراست و روی به سوی آن کمال مطلق دارد. در حالی که هایدگر هم گرچه صحبت از ندای وجدان می‌کند و این که دازاین به خود اصیل فرامی‌خواند اما به جهت عدم ترسیم عین الربط بودن انسان با حقیقت هستی (بر اساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی مبتنی بر مباحث بسیار تفصیلی امور عامه) نمی‌تواند ریشه این ندا و محتوای آن را درست ترسیم کند، درحالی که صدرالمتالهین مبدأ و بُن هویت انسان را با تجلی و عین الربط بودن با

حقیقت خداوند تامین و ترسیم می‌کند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر از بُنِ اگزیستانس برمی‌خیزد، اما این بُن به کجا وصل است؟ و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سوالاتی است که با پرتاب شدگی و صرف «در جهان بودن» و استعلا و دور هرمنوتیکی دازاین، پاسخ نهایی خود را نمی‌یابد. در نظر هایدگر اضطراب چیزی است که حاصل مجال دادن به این نداست (بیمل، ۱۳۹۶، ۷۳-۷۴). حاصل آنکه هایدگر گرچه «در جهان بودن» و «دور هرمنوتیکی» را مطرح می‌کند، اما دازاین هایدگری نه ریشه‌ای (مبدئی) دارد و نه آینده‌ای (معادی). در حالی که در دیدگاه صدرا و براساس «الابذکر الله تطمئن القلوب»، از آنجا که مبدأ (براساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی صدرایی) و مقصد (بر اساس نظریه انکشاف نفس صدرایی و تجرّد نفس) این فطرت، همان مبدأ و مقصد انسان است، از این رو انسان با تقرب به خدای سبحان به کمالات بیشتر و آرامش بیشتر نایل می‌گردد، زیرا وطن حقیقی او همان جوار حق تعالی است که فطرت، انسان را به آن دعوت می‌کند.

۳-۳. حقیقت انسان و گستره فطرت و وجدان

الف) وجوه اشتراکی (داشته‌های فطری) انسان‌ها

بر اساس تعریف ملاصدرا و هایدگر از آزادی روشن شد که هر دو فیلسوف انسان را دارای هویتی سیال می‌دانند و هر دو با قرار دادن انسان در قالب تعریف ارسطویی «انسان، حیوان ناطق» مخالف‌اند. اما آیا انسان‌ها هیچ اشتراکی ندارند؟ در اینجا بین صدرا و هایدگر اختلاف است. هایدگر کاملاً منکر وجود وجوه اشتراکی بین انسان‌هاست (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۲۲). اما ملاصدرا معتقد است که بین انسان‌ها در دو ساحت اشتراک وجود دارد: یک) انسان‌ها دارای فطریات دانشی و گرایشی مشترک هستند، مانند: فطرت (کمال طلبی، نقص‌گریزی و ...)، نسبت داشتن با حقیقت مطلق وجود (به عنوان مبدء) و روی به سوی حقیقت مطلق داشتن (به عنوان معاد). (دو قوانین یکسانی وجود دارد که انسان‌ها مطابق آن قوانین یا در حال تعالی و ترفع وجودی هستند، یا در حال تنزل و به قهقرا رفتن هستند. این قوانین در بسترهایی مورد بحث اند، مانند: عقل‌مداری، عدل‌محوری (عدالت عملی، عدالت اخلاقی و عدالت عرفانی)، تجسم اعمال، فرااخلاق (واقع‌گرایی اخلاقی)، کرامت انسان، کمال انسان، و ... ترسیم می‌شوند. انسان‌ها با انجام اعمال و انگیزه‌های صحیح، هویتی متعالی برای خود شکل می‌دهند و با اعمال ناپسند، هویت منحطی را برای خود رقم می‌زنند.

ب) فطرت اخلاقی و آزادی اخلاقی

در مطالب پیشین گفته شد که هایدگر قایل به وجود وجوه اشتراکی در انسان‌ها نیست، این دیدگاه هایدگر در ساحت اخلاق نسبت به گرایش فطری انسان‌ها به فضایل اخلاقی، دچار چالش می‌شود. صدرالمتألهین در حیطه پیوند آزادی، اخلاق و فطرت به این امور باور دارد: الف) انسان دارای ساحت آزادی یا اسارت اخلاقی است. که آن را می‌توان آزادی میانی دانست. بدین معنا که فضایل اخلاقی برای همه حقیقتاً آزادی بخش هستند و رذایل اخلاقی حقیقتاً اسارت آفرین هستند. برای این بخش می‌توان به نظریه تجسم اخلاق صدرالمتألهین اشاره کرد، که از مهمترین دلایل واقع گرایی اخلاقی است. ب) فطرت همه انسان‌ها دارای گرایش به اخلاق فاضله و گریز و انزجار از رذایل است. اما هایدگر در ساحت واقع گرایی اخلاقی و فطرت اخلاقی، سخنی ندارد. اخلاق اگزیستانسیالیستی: اولاً) به ناواقع گرایی اخلاقی و سلیقه‌ای بودن اخلاق معتقد است، و ثانیاً) در تبیین آزادی و اسارت سخنی از نقش فضایل و رذایل اخلاقی در تحقق آزادی و اسارت انسان به میان نمی‌آورد. طبق نگرش اگزیستانسیالیست، اخلاقی زیستن همان قدر ارزشمند است که غیر اخلاقی زیستن. در واقع، بحث اخلاقی زیستن تا حد انتخاب رنگ اشیاء تنزل می‌یابد و همان‌گونه که هرکس حق دارد رنگ آبی را انتخاب کند، دیگری حق دارد رنگ سبز را ترجیح دهد. این نگرش، همان‌طور که وارنوک تصریح می‌کند، «می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند» (وارنوک، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

ج) گستره فطرت و وجدان در تحقق آزادی

گستره فطرت در اندیشه ملاصدرا ساحت‌های مختلف وجودی انسان و مراتب مختلف آزادی را فرا می‌گیرد: یک) آزادی در ساحت اجتماع: فطرت انسانی به عدم هضم در اکثریت دعوت می‌کند. هم به «آزادی از» اضمحلال و فریفتگی در اکثریت و هم به «آزادی برای» وصول به کمالات برتر و عقلانیت و معنویت فرامی‌خواند. دو) آزادی اخلاقی: فطرت توحیدی و فضیلت خواه انسان، در ساحت اخلاقی برای تحقق هر دو جنبه آزادی (سلبی و ایجابی) به انسان کمک می‌کند تا هم از اسارت رذایل اخلاقی بگریزد و هم به فُسحت فضایل اخلاقی نایل گردد. سه) آزادی عرفانی: چه «آزادی از» ماسوی الله و چه «آزادی برای» فنای فی الله. فطرت توحیدی و کمال مطلق طلب انسان، در ساحت عرفانی برای تحقق هر دو جنبه آزادی (سلبی و ایجابی) به انسان کمک می‌کند تا هم از تعینات ماسوی الله مبرا گردد و هم به فنای فی الله و وصول به حقیقت نایل گردد، و مظهریت مستجمع صفات کمالی را در هویت خود به ظهور برساند. راز این گستردگی همان مساله تجلی و عین الربط، شأن و مظهر بودن

انسان نسبت به خداوند نامتناهی است که کل الکملات است و نیز روی به سوی خدا و معاد داشتن انسان است. انسان هرچه با علم الهی و عمل صالح به او نزدیک تر، آزادتر.

اما گستره ندای وجدان هایدگری، به خاطر عدم تفصیلی بودن دیدگاه وی در مورد غایت انسان و غایت فطرت (که حقیقت مطلقه و بسیط الحقیقه است) و عدم تفصیل ساحت‌ها و مراتب وجودی اخلاقی و عرفانی انسان و نیز فطرت اخلاقی و فطرت عرفانی و عدم تفصیل در ساحت واقع گرایی اخلاقی و آزادی اخلاقی و عرفانی، دارای جامعیت و شفافیت و انسجام نیست. اساسا در باور هایدگر به وجود مراتب قرب، جای تردید است (عبدالکریمی، ۱۴۰۱، ص ۲۶۲). ناتوانی تثلیث مسیحی در تبیین درست خداشناسی و هستی شناسی، موجب شد که هایدگر به جای خدای مسیحی، وجود را جایگزین کند، و «جای خدا را به هستی می‌دهد» (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۷-۱۰۸). ملاصدرا وجود شناسی و خداشناسی برهانی، عرفانی و قرآنی اش به «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» منتهی می‌گردد و انسان شناسی اش با معادشناسی به مساوقت می‌رسد. فلسفه هایدگر گرچه گام‌هایی برای وصول انسان به حقیقت برداشته، اما انسان و آزادی هایدگری، نه راه مشخصی دارد، نه مقصد معینی و نه برنامه‌ای. وی در مصاحبه‌ای با نشریه آلمانی اشپیگل که ظاهرا آخرین گفتار عمومی وی بوده است، بیان می‌دارد که «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (هایدگر، ۱۳۸۱، ص ۸۵-۱۱۸). پروفیسور هانری کربن که از فلسفه هایدگر روی گردانی کرده و به مذهب تشیع در می‌آید، دست به نقد هایدگر می‌زند. نصر در این باره می‌گوید:

«روزی در سال ۱۹۶۶ در همایشی درباره تشیع که در دانشگاه استراسبورگ برگزار شده بود فرصتی دست داد که هانری کربن و من در نیایشگاه سن اُدیل (St. Odile) در نزدیکی استراسبورگ بر بالای تپه‌ای مشرف به جنگل سیاه (Black forest) آلمان کنار هم باشیم کربن دستش را بر شانه من گذاشت و گفت دوست عزیزم میدانی جوان که بودم درست از همین جاده به سوی آلمان سرازیر شدم تا بروم و هایدگر را ببینم اما از زمانی که فلسفه ایرانی ملاصدرا، سهروردی و مانند این‌ها را شناختم، دیگر فلسفه هایدگر از چشمم افتاد چرا که در هایدگر وجود با مرگ پایان می‌پذیرد اما ملاصدرا کسی است که در می‌یابد وجود راستین و ناب آنجاست که هستی آدمی پایان می‌پذیرد.» (نصر، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

نتیجه گیری

هم فطرت صدرایی و هم وجدان هایدگری، ساحت درونی انسان به شمار می‌روند که انسان را از سطحی‌گرایی و اسارت و هضم در کثرات و توده بر حذر می‌دارد، و به عمق‌گیری و تعالی از وضع نازل کنونی و مواجهه و رجوع به خویشتن خویش و توجه به وجود (هستی) دعوت می‌کند. در عین حال باید دقیق‌تر به عمق و ساختار فلسفی مسئله نگاه کرد:

یک) هایدگر با دور هرمنوتیکی، استعلا، گشودگی و رخداد در صدد اتصال انسان به هستی است، اما صدرا در عین اعتقاد به مولفه‌هایی همچون تعالی، گشودگی، ظهور و انکشاف، انسان را عین الربط به حقیقت هستی و حق تعالی و «بسیط الحقیقه کل الاشياء» می‌داند و اینگونه عقبه انسان را ترسیم می‌کند (با طرح مباحث مفصلی همچون امور عامه و وحدت شخصی و وحدت سریانی).

دو) آن امر باطنی که فطرت و وجدان بدان فراخوانده می‌شود، چیست؟ از نگاه صدرا و بر اساس نظریه تجلی و عین الربط، عمیق‌ترین و والاترین حقیقتی که به آن خوانده می‌شود ذات مغیب نفس و خداوند سبحان است، که انسان با معرفت نفس و در مرتبه بن وجودی خود و «خویشتن خویش» خود می‌تواند به حق تعالی نزدیک شود و به میزان تقریبش به آن، از آزادی و سعه وجودی بهره‌مند گردد. هایدگر آن را خوداصیل می‌داند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر نیز از بن دازاین برمی‌خیزد، اما این بن به کجا وصل است؟ و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سوالاتی است که با پرتاب شدگی و صرف «در جهان بودن»، استعلا، دور هرمنوتیکی و گشودگی دازاین، پاسخ نهایی خود را نمی‌یابد. وجدان هایدگری پشتوانه وجودشناختی ندارد.

سه) آن دعوت و فراخوان چه محتوایی دارد؟ صدرا با عقبه مساله تجلی و عین الربط، آن را وصول به حق تعالی و تشبه به صفات کمالی او و فضایل اخلاقی و دوری از زشتی‌ها و رذایل و فراروی و تقریب به ساحت قدس و حقیقه الحقایق و حقیقت هستی از طریق معرفت نفس (که ملازم با معرفت رب است) می‌داند. هایدگر آن را فاقد محتوا و دعوت کننده به خود اصیل و توجه به هستی می‌داند.

چهار) گستره فطرت صدرایی هم آزادی سلبی (آزادی از) و هم آزادی ایجابی (آزادی برای) در مراتب اجتماعی، اخلاقی و عرفانی است. فلسفه صدرایی تصویری جامع از ساحت‌های وجودی انسان (اخلاقی و عرفانی) و تناظر آن‌ها با مراتب آزادی، ارائه می‌دهد. گستره وجدان هایدگری نیز آزادی از داسمن و از غلت از هستی، برای تحقق توجه و پرسش از هستی و رسیدن به خود اصیل است.

پنج) فطرت صدرایی دارای ساحت اخلاقی نیز می باشد. صدرالمتهلین در ابعاد اخلاقی به فطرت فضیلت گرا و رذیلت گریز و همین طور به واقع گرایی اخلاقی باور دارد. صدرا به ویژگی ها و داشته‌هایی مشترک (فطریات دانشی و فطریات گرایشی) در انسان ها معتقد است، که این خود دلیلی است بر ضعف دیدگاه هایدگر که منکر وجود وجوه اشتراکی بین انسان‌هاست.

شش) صدرا برای تحقق آزادی و شکوفایی فطرت برنامه عملی (شریعت) را ارایه می‌دهد و آن را از مهمترین فلسفه‌های شریعت می‌داند، اما هایدگر برنامه عملی ارایه نمی‌دهد.

هفت) آزادی صدرایی حدّ توقف ندارد، اما آزادی هایدگری در مدار دازاین متوقف می‌ماند و فراتر نمی‌رود. زیرا انسان صدرایی بر اساس وحدت شخصی یا سریانی دارای عقبه است، و بر اساس نظریه انکشاف نفس روی به سوی عوالم تجردی و همان حقیقت نامتناهی دارد. بنابراین انسان صدرایی دارای افقی نامتناهی است. اما دازاین هایدگری گرچه با استعلا و گشودگی به فراوی می‌پردازد، اما تصویر و ترسیمی همچون عین الربط و عین الشان بودن او (در بستر وحدت شخصی یا سریانی و امور عامه) ارائه نشده است. بنابراین آزادی هایدگری با همه تلاشی که برای اوج گرفتن دارد (با مباحثی همچون استعلا، گشودگی و رخداد)، در مدار دازاین متوقف می‌ماند. در فلسفه صدرا حق تعالی غایت انسان و غایت آزادی است، که هرچه شکوفایی فطرت و تقرّب به حق تعالی بیشتر باشد تجلی حق تعالی در انسان و آزادی انسان بیشتر می‌شود، و اساسا غایت فلسفه صدرا «تشبّه به الله» (که کمال مطلق است) می‌باشد.

هشت) در نهایت اینکه: آزادی و وجدان هایدگری بدون نظریه وحدت شخصی یا سریانی صدرایی (برای تامین عقبه و مبدأ انسان) و نظریه خلاقیت و انکشاف نفس صدرایی (برای تامین فرارو، معاد و تجرد انسان)، به بلوغ و کمال خود نمی‌رسد.

کتاب نامه:

- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز
- امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴). حکمت عرفانی، تحریری از درس های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- برلین، آیزایا. (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه علی موحد. تهران: خوارزمی.
- بلاکهام، هرولد جان، (۱۳۸۵)، شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
- بیمل، والتر. (۱۳۹۶). بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: نشر سروش.
- پروتی، جیمز ال (۱۳۷۹)، پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر ساقی
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تحریر رساله الولایه، ج ۱-۲. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). حماسه و عرفان. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). سرچشمه اندیشه، ج ۳. قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). مبادی اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). فطرت در قرآن. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). رَحِیقِ مَخْتوم (شرح حکمت متعالیه). قم: نشر اسراء.
- دهقانی، امین، سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۴۰۴ الف). «تبیین حقیقت آزادی بر اساس نظریه انکشاف نفس در فلسفه ملاصدرا»، فصل نامه شناخت
- دهقانی، امین. (۱۴۰۱). «وحدت قرآن و برهان در تبیین تجسم اعمال براساس هندسه فکری علامه جوادی آملی»، دوفصل نامه آموزه های فلسفه اسلامی، دوره ۱۷، ش ۳۰

دهقانی، امین. (۱۴۰۴ب). «معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه ملاصدرا»، دوفصل نامه پژوهش های مابعدالطبیعی، ش ۱۲

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱-۹، چ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). اسرارالآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۰). الشواهد الربوبیة. تصحیح: آشتیانی، سید جلال الدین. قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۹). رساله سه اصل. تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۰). المبدء و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: موسسه التاریخ العربیه.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسرالاصنام الجاهلیة، چ اول. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۹). مفاتیح الغیب. بیروت: موسسه التاریخ العربی.

فروم، اریک. (۱۳۶۳). گریز از آزادی، ترجمه داود حسینی، تهران: ارسطو.

عبدالکریمی، بیژن. (۱۴۰۱). هایدگر در ایران. تهران: نقد فرهنگ.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کُرن، هانری. (۱۳۸۳). از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند. تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کُربن، هانری. (۱۳۳۵). «میرداماد یا معلم ثالث (مکتب الهی اصفهان)»، سخنرانی کربن در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ترجمه عیسی سپهبودی، تهران، مجله مردم شناسی، سال اول، شماره دوم، آذر ماه ۱۳۳۵

کوروز، موریس. (۱۳۷۹). فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران: حکمت

کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۴). «هایدگر و دور هرمنوتیکی»، ترجمه جعفر مروارید، نامه فرهنگ، شماره ۵۸

مک کواری، جان. (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی. قم: بوستان کتاب.

مک کواری، جان. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

مک کواری، جان. (۱۳۹۹). وجودگرایی «فلسفه وجودی»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

میشلمن، استفن. (۱۳۹۸). فرهنگ اگزیستانسیالیسم، ترجمه ارسطو میرانی. تهران: نشر پارسه.

نصر، سیدحسین. (۱۳۹۳). در جستجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.

نوالی، محمود. (۱۳۷۹). فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی. تبریز: دانشگاه تبریز

نوالی، محمود. (۱۳۸۰) «مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

نوالی، محمود. (۱۳۷۷) «هایدگر در وجودشناسی تطبیقی»، خردنامه صدرا، تابستان ۱۳۷۷، شماره ۱۲، ص ۶۷-۷۷ وارانوک، مری. (۱۳۸۶). اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا. تهران، ققنوس.

هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه می‌خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۸

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). «فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد» مصاحبه با روزنامه اشپیگل، ابوریحان، فارابی و هایدگر (پنج مقاله)، ترجمه آرامش دوستدار، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸). متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، متافیزیک نیچه، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان: نشر پرسش

هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Golomb, Jacob. (1995). In Search of Authenticity from Kierkegaard to Camus, Routledge, New York.

Heidegger, Martin. (2001). Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. S. Robinson, New York and London.

Heidegger, Martin. (1962). Kant and the Problem of Metaphysics, Bloomington,

Heidegger, Martin. (1978). Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt: Vittorio Klostermann

Inwood, Michael. (1999). A Heidegger dictionary, Blackwell, Massachusetts.

Robinson, Charles. (2009). Martin Heidegger's Critique of Freedom, Boston College.

Tymieniecka, Anna-Teresa et al, 2006, "Phenomenology and Existentialism", in The Twentieth century, New York, Springer.