



The Role of *Fiṭrah* (Primordial Nature) and *Wujūdān* (Conscience) in the Realization of Freedom in the Thoughts of Mullā Ṣadrā and Heidegger

Amīn Dehqānī¹ | 'abbās Javareshkiān² | Jahāngīr Mas'ūdī³ | Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī⁴

1. PhD in Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: dehghani.amin.67@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: javareshki@um.ac.ir
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: masoudi-g@um.ac.ir
4. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@um.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 10 October 2025
Revised: 16 November 2025
Accepted: 23 December 2025
Available Online: 22 February 2026

Keywords:

Freedom, Truth of Freedom, Philosophy of Freedom, *Fiṭrah* (Primordial Nature), *Wujūdān* (Conscience), Mullā Ṣadrā, Heidegger.



Abstract

The problem of freedom has always been and remains a wide-ranging and living issue through centuries. The manner of understanding its philosophical truth depends, on the one hand, on the philosophical foundations of philosophers and, on the other hand, on numerous other individual-social questions. Mullā Ṣadrā and Heidegger are two highly influential philosophers, and based on their philosophical principles, a particular view of freedom takes shape. *Fiṭrah* (primordial nature) in the thought of Mullā Ṣadrā and *Wujūdān* (conscience) in the thought of the early Heidegger are among the most important components in these two philosophers' articulations on freedom. Using an analytical method, this article examines the role of *Fiṭrah* from Mullā Ṣadrā's perspective and the role of conscience from the early Heidegger's perspective in the realization of freedom, and then comparatively explores the similarities and differences between their views. Through a comparative study of Ṣadrā's *Fiṭrah* and Heideggerian conscience in terms of their quiddity, origin, goal, and content, with a focus on their role in the realization of freedom, it is concluded that although there are similarities, Mullā Ṣadrā's view possesses coherence and superiority in the following respects: (1) providing a precise account of the origin of *Fiṭrah* (based on the theory of manifestation (*Tajallī*) and relational existence); (2) explaining the common innate possessions (both cognitive and dispositional) of human beings; (3) offering a comprehensive picture of the existential dimensions of the human being (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom; (4) explaining the existence of the Most High God as the ultimate end of the human being and the ultimate end of freedom; and (5) providing a practical program (the sacred law, *Sharī'ah*) for the flourishing of *Fiṭrah* and the realization of freedom.

Cite this article: Dehqānī, A.; Javareshkiān, A.; Mas'ūdī, M.; Ḥusaynī Shāhrūdī, S., M. (2025). The Role of *Fiṭrah* (Primordial Nature) and *Wujūdān* (Conscience) in the Realization of Freedom in the Thoughts of Mullā Ṣadrā and Heidegger. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 39-84. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7265.1631>





Extended Abstract

Introduction

Freedom has always been one of the most important issues throughout history, and philosophers such as Mullā Ṣadrā and Heidegger have addressed its truth. Fiṭrah in Mullā Ṣadrā's thought and conscience in Heidegger's thought are among the important components that play a fundamental role in articulating the freedom they envision. Freedom has at least two kinds: voluntary freedom (i.e., free will) and existential freedom (i.e., the existential development of the human being). Mullā Ṣadrā and Heidegger both affirm voluntary freedom and human free will. Existential freedom is the aim of the present article. In Mullā Ṣadrā's view, a free human being can either take the path of existential transcendence and freedom, attaining existential development, or follow the path of servitude and the lower degrees of the soul. In Heidegger's view, Dasein is free either to take the path of authenticity and the question of Being, or to take the path of servitude and forgetfulness of Being. From another perspective, freedom is divided into negative freedom and positive freedom. For Mullā Ṣadrā, this negative and positive freedom means passing from the narrow and constricted level of the soul's present determinations and social entanglement (negative freedom) and entering the realm of a higher, absolute, human existence and a broader manifestation (positive freedom). For Heidegger philosophy, on the flip side, it means emerging from the captivity of das Man and forgetfulness of Being (negative freedom) and attaining authenticity and the emergence of the question of Being (as positive freedom). Fiṭrah and conscience play a significant role in the intellectual framework of Mullā Ṣadrā and Heidegger for the realization of freedom.

Method

The data for this research were gathered through library collection from the works of Mullā Ṣadrā and Heidegger, and occasionally from their major commentators. Using a descriptive-analytical method, the study examines the two views and, finally, through a comparison of the two lines of thought, reaches a final conclusion.

Findings

Both Ṣadrīan Fiṭrah and Heideggerian conscience are inner dimensions of the human being that warn against superficiality, captivity, and absorption into multiplicities and the masses, and invite depth, transcendence from the present lowly state, turning to oneself, and attention to Being. At the same time, the depth and philosophical structure of the issue is yet to be investigated.

First, Heidegger, through the hermeneutic circle, transcendence, disclosedness, and event, seeks to connect the human being to Being. But Ṣadrā, while affirming such components as transcendence, disclosedness, manifestation, and unveiling, regards the human being as the very relation (ʿayn al-Rabṭ) to the reality of Being and God, as the "simple reality that is all things" (Basīṭ al-Ḥaqīqah Kull al-ʿAshyā'), thus articulating the grounding of the human



being through detailed discussions such as the general matters ('Umūr 'āmmah), personal unity (al-Waḥdah al-Shakhsīyah), and flowing unity (al-waḥdah al-Sarayānīah).

Second, what is that inner reality to which Fiṭrah and conscience summon? From Ṣadrā's perspective, based on the theory of manifestation (Tajallī) and relational existence, the deepest and highest truth to which one is summoned is the hidden essence of the soul and God, so that through self-knowledge and at the foundational level of one's existence, one can approach God, and to the extent of that proximity, benefit from freedom and existential expansion. Heidegger considers it authentic selfhood (das eigentliche Selbst). The call of conscience in Heidegger's thought also arises from the ground of Dasein, but to what is this ground connected? And what relation does it have to the truth of Being? These questions do not find their final answer merely through thrownness, "Being-in-the-world," transcendence, the hermeneutic circle, and disclosedness of Dasein. Heideggerian conscience lacks an ontological foundation.

Third, what is the content of that philosophical calls and summons? Ṣadrā, with the background of the issue of manifestation and relational existence, considers it to be reaching God, resembling His perfect attributes, acquiring moral virtues, avoiding vices and ugliness, and progressing and drawing near to the holy realm and the truth of all truths and the reality of Being through self-knowledge (which is inseparable from the Knowledge of the Lord). Heidegger considers it to be contentless, merely summoning to authentic selfhood and attention to Being.

Fourth, the scope of Ṣadrīan Fiṭrah encompasses both negative freedom (freedom from) and positive freedom (freedom for) at the social, ethical, and mystical levels. Ṣadrīan philosophy offers a comprehensive outline of the existential dimensions of human being (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom. The scope of Heideggerian conscience also includes freedom from das Man and from forgetfulness of Being, for the sake of realizing attention to and questioning of Being and reaching authentic selfhood.

Fifth, Ṣadrīan Fiṭrah has an ethical dimension as well. Mullā Ṣadrā believes in a virtue-oriented and vice-avoiding Fiṭrah in ethical matters, as well as in moral realism. He affirms common features and shared possessions (cognitive innate principles and dispositional innate principles) among human beings, which itself demonstrates the weakness of Heidegger's view, who denies any commonalities among humans.

Sixth, Mullā Ṣadrā provides a practical religious program (Sharī'ah) for the realization of freedom and the flourishing of Fiṭrah, considering it among the most important philosophies of the sacred law. Heidegger, however, does not offer any practical program.

Seventh, Ṣadrīan freedom has no end point, whereas Heideggerian freedom remains confined to Dasein and does not go beyond it. For Mullā Ṣadrā, based on personal or diffusive unity, human has a grounding, and based on the theory of the soul's unfolding (Inkishāf), he turns toward immaterial worlds and toward that infinite reality itself. Thus, Ṣadrīan human has an infinite horizon. But Heideggerian Dasein, although it surpasses itself through transcendence and disclosedness, has not been depicted as relational existence or as a manifestative aspect, within the context of personal or diffusive unity and the general matters. Therefore, Heideggerian freedom, despite all its efforts to soar, through discussions such as transcendence, disclosedness, and event, remains confined to Dasein. In Mullā Ṣadrā's philosophy, God is the ultimate end of the human being and the ultimate end of freedom;



the more *Fiṭrah* flourishes and proximity to God increases, the more the manifestation of God in the human being and his freedom increase. Indeed, the ultimate end of Mullā Ṣadrā's philosophy is "resembling God," the absolute perfection.

Finally, Heideggerian freedom and conscience, without Mullā Ṣadrā's theory of unity (to secure the grounding and origin of the human being) and theory of the soul's creativity and unfolding (to secure transcendence, resurrection, and immateriality), do not attain maturity and perfection.

Conclusion

Through a comparative study of Ṣadrian *Fiṭrah* and Heideggerian conscience in the domains of quiddity, origin, goal, and content, with a view to their role in the realization of freedom, it is concluded that although there are similarities, Mullā Ṣadrā's view possesses coherence and superiority in the following respects: (1) providing a precise account of the origin of *Fiṭrah*; (2) explaining the common innate possessions (both cognitive and dispositional) of human beings; (3) offering a comprehensive picture of the existential dimensions of human (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom; (4) explaining the existence of God as the ultimate end of the human being and freedom; and (5) providing a practical program (the sacred law, *Sharī'ah*) for the flourishing of *Fiṭrah* and the realization of freedom.

Author Contributions

The first author contributed 60% to the writing of the data and analysis, the second author 20%, and each of the other authors 10%.

Data Availability Statement

No data other than the sources mentioned in the reference section have been used.

Ethical Considerations

No fabrication, distortion, or plagiarism has occurred.

Funding

This work is extracted from a doctoral dissertation and has not been financed by any institution.

Conflict of Interest

There is no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

The authors have used no artificial intelligence tools.



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

ایمین دهقانی^۱ | عباس جوارشکیان^۲ | جهانگیر مسعودی^۳ | سید مرتضی حسینی شاهرودی^۴

۱. دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: dehghani.amin.67@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: javarehski@um.ac.ir
۳. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: masoudi-g@um.ac.ir
۴. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

چکیده

مسئله آزادی از مسائل پر دامنه و زنده تمامی اعصار بوده و هست و 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 می‌گردد. ملاصدرا و هایدگر دو تن از فیلسوفان بسیار تأثیرگذار به شمار می‌روند که بر اساس مبانی فلسفی آنان، نگاه خاصی به آزادی شکل می‌گیرد. فطرت نزد صدرالمآلهین و وجدان نزد هایدگر متقدم از مهم‌ترین مؤلفه‌های این دو فیلسوف در ترسیم آزادی به شمار می‌رود. 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 کرده‌ایم. با بررسی تطبیقی فطرت صدرایی و وجدان هایدگری در ساحت‌های چیستی، مبدأ، مقصد و محتوا، ناظر به نقش آن در تحقق آزادی، این نتیجه حاصل می‌شود 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 داشته‌های مشترک (دانشی و گرایشی) فطرت انسان‌ها؛ سه ارائه تصویری جامع از ساحت‌های وجودی انسان (اخلاقی و عرفانی) و تناظر آن‌ها 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.

استناد: دهقانی، امین؛ جوارشکیان، عباس؛ مسعودی، جهانگیر؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۴). نقش فطرت و وجدان در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا و هایدگر. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۳۹-۸۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7265.1631>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۳

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 دوپست 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 قائل هستند. ملاصدرا برای اثبات آزادی ارادی دست به اقامه برهان می‌زند و اساساً انسان را مضطر و مجبور به اختیار و آزادی می‌داند: «مضطراً فی اختیاره» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۲۲۴). هایدگر نیز اختیار داشتن انسان را مفروغ‌عنه می‌داند. محل بحث این مقاله آزادی وجودی است؛ در نگاه صدرا، انسان مختار می‌تواند راه تعالی وجودی را طی کند و به اتصالات 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 وجود اطلاقی برتر و انسانی و مظهریت فراتر (آزادی ایجابی) است. اما در فلسفه هایدگر به معنای خروج از اسارت داسمن و غفلت از هستی (آزادی سلبی) و رسیدن به اصالت و ظهور پرسش از هستی (به مثابه آزادی ایجابی) است. ملاصدرا آزادی را در بستر معرفت نفس و خویشستن خویش انسان برای کسب بالاترین درجه مظهریت از حق تعالی جاری می‌کند؛ هایدگر نیز آزادی را در خود اصیل به همراه استعلا و گشودگی به هستی محقق می‌داند. ملاصدرا برای فطرت جایگاهی ویژه در هویت انسانی و برای گرایش دادن انسان به خویشستن خویش و حق تعالی (حقیقت نامتناهی) و تبلور آزادی قائل 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 بخش 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 «تقرب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد، که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. «فراروی» یعنی عدم اکتفا به حد فعلی (چه بعد 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 و جهت‌مند کرده 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، ص. 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، ص. 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 نائل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۸۶-۸۸).

در هستی‌شناسی صدرایی، وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که هرآنچه 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، صص. ۳۱۰-۳۳۱). همه چیزهای ماسوای حق تعالی، از جمله انسان، تنها روابط محض اند 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 هر یک از آن‌ها خود دارای مراتب فراوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۹۴-۴۹۵). حقیقت انسان، جامع همه نشئه‌های وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۸۶ و ۲۲۹) و بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه‌گانه 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، صص. ۱۱۷-۱۱۸). انسان، با کسب عدالت اخلاقی و عرفانی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص. ۹۴-۹۷)، می‌تواند مظهریت خود را نسبت به حقیقت هستی نامتناهی زمینه‌سازی کند و حقیقت هستی را بر خود منکشف سازد و به بالاترین درجات از مظهریت نائل آید. این انکشاف و پیشروی، بر اساس تمایز احاطی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، صص. ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، صص. 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، صص. ۳۴۵-۳۴۹)، از اطلاق و مظهریت و سعه وجودی بیشتری بهره‌مند است و به آزادی بیشتری نائل می‌گردد و هرچه از او دورتر باشد، با تعلقات و اضافات و قیود درهم‌تنیده‌تر 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 مبدأ قیاس آن همان حقیقت نامتناهی یا وجود مطلق یا اعلی‌الحقایق یا وجود محض یا الله است که با معرفت نفس می‌توان به آن تقرب جست؛ از این رو هرچه به آن مبدأ قیاس نزدیک‌تر، آزادتر و هرچه دورتر، اسیرتر. برای آزادی حداقل سه ساحت می‌توان قائل 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 خواهش‌های 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 صدرات تحت عناوینی همچون فنا 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 تعیین پذیرد، آزاد باشد و هیچ چیزی، جز ذات خدای سبحان برای وی جاذبه نداشته باشد. آزادی عرفانی یا فنا فی الله، فنا فی 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 سه‌گانه فنا، نک: جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۸۶-۹۰).

۲-۱. حقیقت فطرت در اندیشه ملاصدرا

۱-۲-۱. چیستی فطرت

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

الف) قوه و استعداد برای تکامل: صدرالمتألهین در تفسیر آیه ۱۶ سوره بقره بیان می‌دارد که انسان در نشئه دنیا به منزله مسافر 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، صص. ۴۴۵-۴۴۶).

ب) قوه و استعداد برای کسب معارف: صدرالمتألهین 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 تبصر 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، چرا که نفس امری شریف و ربانی است. او این حدیث مشهور پیامبر را که «اگر شیاطین بر گرد دل‌های بنی‌آدم 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 به‌طور کلی، عالم وجود آن چنان‌که هست در آن متجلی می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۳۹).

ج) حالت اعتدال اولیه روح: در موضعی دیگر در اندیشه صدررا، فطرت عبارت است از حالت اعتدالی روح انسان که بر آن سرشته شده است که باقی ماندن بر آن موجب تعالی وجودی و کسب الهامات ربانی و خواطر اخروی و انعکاس انوار هدایت می‌شود. حالت اعتدالی روح یعنی حاکمیت ملکة عدالت بر روح و تعدیل دو نیروی غضب و شهوت تحت حاکمیت نیروی عقل. اعمال نیک و بد انسان نسبت به فطرت اصلی روح تأثیرگذارند و تا زمانی 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 ربانی، به بهشت و عوالم ملکوتی میل خواهد داشت؛ اما اگر از فطرت اصلی و سلامت خُلقی که انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند، منحرف گردد و دچار فساد عقیده یا غلبه اغراض نفسانی شود و به



شهوآت و لذات باطل گرایش پیدا کند، دچار گمراهی و خذلان می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، صص. ۱۴۴-۱۴۸).

د) وجود اندک‌اکی 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، صص. ۴۳۳-۴۳۴).

مقصود ملاصدرا از فطرت در اینجا وجود اندماجی و اندک‌اکی و تعیین نیافتۀ انسان‌ها در عالم ربوبی است، همان وجودی که هنوز تعیین خارجی نیافته و مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در مرتبۀ 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 دنیا است 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؛ چنان‌که رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۳۴-۴۳۵؛ برای معانی چهارگانه فوق از کتاب نظریۀ 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 اندیشۀ ملاصدرا حقیقتی ذومراتب است؛ معنای چهارم، ابعاد و مرتبۀ عرفانی فطرت را بیان می‌کند و معنای سوم، ابعاد و مرتبۀ عرفانی (عدالت کبری) و اخلاقی (عدالت وسطی) فطرت را بیان می‌کند.

۱-۲-۲. 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 نظریۀ 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 بالآمدن انسان از مراتب نازل و 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. حقیقت‌الحقایق در اندیشه ملاصدرا حیات محض، علم محض، قدرت محض و بالجمله کل‌الکمال است. انسان نیز پرتویی و مظهری از آن است. انسان متوجه آن کل‌الکمال 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، صص. 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. 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 اصلیه اش محل اشراقات انوار هدایت و روحانیت و الهامات ربانی است و گرایش به جنات عالیه و عوالم ملکوتی دارد؛ همتش 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، صص. 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.



۱-۲-۳. 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 متعلق آن همواره حق تعالی است یا خیر؟

صدرالمتألهین برای شکوفایی فطرت و به تبع آزادی متأثر از آن، موانع و عواملی قائل است. این‌گونه 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 بیماری‌های نفسانی، ارتکاب اعمال زشت، مغرور شدن به علوم ناقص و مغرور شدن به عبادات غیرخالص (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 انطباق 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 صدرای دارای شدت و ضعف است. درجات آزادی مبتنی بر ترفع به درجات عالیة نفس است و درجات اسارت مبتنی بر تنزل و سخافت و انحصار انسان در امور دنیوی، بدنی، شهوات و رذایل؛ نتیجه اولی گستره بهشت است و نتیجه دومی تنگنای جهنم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. 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 اساساً 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 سطحی نگرانه 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 محسوسات اند؛ 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، صص. ۱۰۳-۱۰۴).

” چگونه دل زنده و بینا باشد کسی که مدام با مرده دلان و تیره طبعان دنیا صحبت دارد، چراغ عقلش را به دم‌های سرد عوام و نفس‌های افسرده ایشان خاموش کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص. 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، صص. ۳۷۳-۳۷۴).

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، برباد دهد.

۱-۳. 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 منطوی در انسان، به صورت جبلی خواهان کمال برتر و منزجر از نقصان است. انسان فطرتاً آزادی‌خواه (کمال‌خواه) و قیدگریز (نقص‌گریز) است. کمال‌گرایی، «آزادی برای» مسئله آزادی را تأمین می‌کند و نقص‌گریزی، «آزادی از» مسئله 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، تا سایر مراتب وجودی‌اش مانند ابعاد اخلاقی و ساحت فضایل و رذایل را در بر می‌گیرد. 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 ساحت‌ها به جانب کمال (چه کمال عرفانی که فنا 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 الهی 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 یابو است. راه نیل به آن نیز سلوک منازل توحید افعالی، اوصافی و ذاتی است: «لا إله إلا الله وحده وحده» (بحار الانوار، ج. ۸۳، صص. ۲۲ و ۴۳؛ کافی، ج. ۲، ص. ۵۱۷) که این جمله ناظر به مراحل سه‌گانه توحید است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۲۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۴۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۳، صص. ۳۹۷-۳۹۸).

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

فطرت انسان‌ها در صورت نبود موانع از شنیدن ندای آن و احساس گرایش آن، به خروج از توده‌زدگی 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



حس و طبیعت و شهودات حسی و اشیاء پست. البته اگر امری عارضی فطرت اصلی را از مسیر واقعی اش 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 هرگونه 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 (تعیین‌گریزی 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 صدر، وجود اندک‌اکی انسان در حق تعالی است که بر مبنای نظریه وجودرابط وی، قوام می‌یابد و انسان تا بدان مرتبه نائل نشود، به اطمینان نهایی و غایت خود نرسیده است.

۲. نقش وجدان در تحقق آزادی در اندیشه هایدگر

۱-۲. حقیقت آزادی در اندیشه هایدگر

آزادی هایدگری را می‌توان در بستر «رجوع به خود اصیل» و «استعلا، برون‌ایستایی 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 می‌گیرد که از بیرون تحمیل می‌شوند؛ از این رو، این وجود «اصیل» نیست. یعنی از خود ما نیست و خود ما به طور



مشخص آن را انتخاب نکرده ایم (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص. ۶۴). وجود اصیل یا از خود بوده با دو مسئله پیوند وثیق دارد: مرگ‌اندیشی و ندای وجدان. «دازاین» در هر روزی بودنش در توده 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 بار هستی خود را که به مرگ منتهی می‌شود، بر عهده گیرد و خود را با عزم راسخ در آن فزافکند. خود اصیل با عزم است (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. 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 سر و کار داشتن با «مرگ‌اندیشی» 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 مؤلفه‌های مهم آزادی هایدگری هستند. نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, pp. 29-30 & 307-308). وجود انسان با تعالی و گذر آن‌گونه که هست بروز می‌کند. بین گشودگی انسان و تعالی پیوندی جدی برقرار است و بدون گشودگی، تعالی قابل فهم نیست (کوروز، ۱۳۷۹، صص. 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 این‌گونه معنا می‌کند: دازاین همواره در هر موقعیتی از سایر موجودات به طور کل فراتر است. این هستی و رای موجودات را فراروی می‌نامیم. فراتر رفتن نزد هایدگر به معنای پیشرفته‌تر بودن بیولوژیکی و فیزیولوژیکی از سایر جانوران نیست، بلکه یک امکان هستی‌شناختی است؛ دازاین خارج از وضعیت یافتگی و مجعولیت خاص خود بایستد، تأمل کند و امکان‌هایش را فرافکند 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 برون‌ایستایی، استعلا و فراروی از خویش است (هایدگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۶). اساساً این فراروی و برون‌ایستایی 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 پیش‌روی کند (Heidegger, 1962, pp. 303-304). این آگزیستانس و استعلای 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: استعلای 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 عهده‌دار وجودم باشم؟ وجدان به آن دسته از پدیده‌هایی تعلق دارد که موجب ظهور انسان بر خویشتن می‌شوند. انسان هم خود نداده‌نده 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 (مک‌کواری، 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، برمی‌خیزد. دو) در وجدان آنچه ظهور می‌یابد امکان رسیدن به خود اصیل است و دازاین از حالت سقوط به آن امکان اصیل فراخوانده می‌شود (مک‌کواری، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۱؛ مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۷۲-۷۳).

۲-۲-۲. فراخواننده، فراخواننده‌شده و فراخوان

الف) فراخواننده و فراخواننده‌شده:

این ندا از عمق هستی خود 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 غیراصیل و دورافتاده خطاب می‌کند، آن خودی که همگنان و دغدغه‌های آنان بر او حاکم‌اند. مبدأ این ندا کیست و به کجا می‌خواند؟

” ندادهنده دازاین است که در پرتاب‌شدگی‌اش اندیشناک هستی‌توانش

است، منادا نیز دازاین است که فراخواننده می‌شود به سوی خویش‌مندترین هستی‌توانشش (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 فروبسته است. ب) ندا به دور می‌خواند؛ زیرا هستی به لحاظ انتیک نزدیک‌ترین امر به دازاین است، اما به لحاظ اگزستانسیال 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 فروبستگی و حجاب. بنابراین بعد اصیل دازاین به بعد غیراصیل دازاین ندا می‌دهد.

(ب) محتوای فراخوان:

به باور هایدگر، ندای وجدان در جهت رها ساختن ما از صدای کسان عمل می‌کند.

” وجدان خود دازاین را از گم شدن در کسان بازمی‌دارد (Heidegger, 2001, p. 319).

ندای وجدان به خویش، یعنی به درونی‌ترین قوه خویش برای بودن، دعوت می‌کند (Heide-

gger, 2001, p. 318).

” ندا دازاین را به گسستن و بیرون آمدن از درافتادگی در همگنان... فرامی‌خواند

(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 وراجی 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 گونه نااصیل متهم می‌کند، نه به انجام فلان کار نادرست. زیرا اصالت به شیوه زندگی می‌پردازد و نه به آنچه انجام می‌پذیرد (بلاکهام، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۹).

۳-۲-۲. عوامل و موانع شکوفایی وجدان

اسارت در همگنان، مانع ظهور وجدان می‌شود. هایدگر گم‌شدگی در هر روزینگی 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 خود همگنان از شنود صدای خود خویش فرومی‌ماند. اگر فرض بر این است که دازاین می‌تواند از گم‌گشتگی در ناشنیدن خویش به خود بازآید، پس او نخست باید بتواند خود را بیابد و آن‌هم 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، صص. ۵۹۱-۵۹۲). ندای وجدان به اصالت، حتی در قعر سقوط‌کردگی شنیده می‌شود، یعنی در روزمره‌ترین حالت‌ها می‌توان این ندای به بازگشت را حس کرد. البته فقط کسانی که علی‌رغم سقوط‌کردگی در جست‌وجوی 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, pp. 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 اصیلم 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 خود 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, pp. 219-224)، سقوط وجه هرروزگی دازاین در جهان است و در واقع تعیین آگزیستانسیال 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, pp. 211-214)، کنجکاوای سطحی (Heidegger, 2001, pp. 214-217) و ابهام و دوپهلویی (Heidegger, 2001, pp. 217-219) تفسیر می‌کند. سقوط دازاین با غفلت از «پرسش از هستی» و اسارت او تلازم دارد.

۳-۲. 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 خویش‌نخواستن 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 نااصیل را به دازاین اصیل تبدیل کند. به گمان هایدگر انسان غیراصیل در فضایی غوطه‌ور است که خودش تصمیم‌گیرنده 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 نااصیل می‌شود. این وجدان است که منجی 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, p. 70).



وجدان موجب می‌گردد که دازاین در همگنان گم نشود. ندای وجدان، دازاین را به «رها ساختن خود از تسلط داسمن» فرامی‌خواند.

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, p. 44)، درحالی‌که زندگی غیراصیل، نامملوک است (گنیون، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۲).

سه) مصمم‌بودگی 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، «مصمم‌بودگی» 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 طرح‌اندازی‌ها 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 بی‌تدبر و غیرمسئول 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 فرافکند (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۷۰-۷۳)؛ 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, ۲۰۰۱، pp. ۳۱۳، ۳۳۴).

چهار) اضطراب:

تا زمانی که دازاین در خودفراموشی است، این ندا نامأنوس و ناآشناست. آنچه 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، صص. ۷۳-۷۴). ازاین‌رو هایدگر آزادی



را اضطراب برانگیز می‌داند 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، صص. 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 ذاتاً مختار می‌دانند که می‌تواند راه آزادی 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. البته در صورت سرکوب کردن آن، انسان از تالئه صدرایی و اصالت هایدگری ساقط می‌گردد. چه فطرت صدرایی و چه وجدان هایدگری خود نیازمند آزادسازی و آشکارشدگی هستند و این اشکال دور (توقف آزادی بر فطرت و وجدان و توقف فطرت و وجدان بر آزادی) را ایجاد نمی‌کند؛ چراکه رابطه بین این دو متناظر است و تقویت و همراهی در هریک 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:

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

از اشتراکات مهم ملاصدرا و هایدگر در ساحت آزادی را می‌توان توجه عمیق آنان به وجود (هستی) دانست. ملاصدرا آزادی را «تقرب 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.

۱-۱-۳. «تقرب به هستی» صدرایی:

دیدگاه صدرالمتألهین در باب حقیقت هستی، وحدت شخصی وجود یا وحدت سریان است. در اندیشه، وی وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی‌شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هرآنچه 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، صص. ۲۹۱-۲۹۲). «تقرب» از مقومات تعریف آزادی به «تقرب به حقیقت نامتناهی» است. از آنجا 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، صص. 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 می دهد) کمتر باشد، به حقیقت وجود (که عاری از هرگونه حد و قید عدمی است) نزدیک تر خواهد بود. در نتیجه واسطه های میان نشئه حسی نفس انسان و حق تعالی بر حسب حدود ذاتی این نشئه حسی 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 نزدیک تر و بالعکس. بنابراین آزادی انسان بستگی به رفع تعینات حیوانی و مراتب نازل و وجودی خود دارد و هرچه این تعینات به کنار گذاشته شود، به حق تعالی نزدیک تر می شود. ورود به مرتبه اطلاق برتر و شهود فنائی، تنها در پرتو اضمحلال تعینات نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۱۱۹؛ صدرالدین شیرازی، 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 تأکید صدرالمتألهین قرار می گیرد؛ زیرا که ملازم با معرفت حق تعالی (حقیقت نامتناهی) است و اساساً راه آزادی و غایت توسعه وجودی است: معرفت نفس که... حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافلند. و این معظم ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبا است که اکثر خلق را فروگرفته در دنیا؛ چه هرکه معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، صص. ۱۵-۱۶).

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 رب و حق تعالی است؛ هرچه معرفت نفس بیشتر گردد، معرفت به حق تعالی بیشتر خواهد شد و ضرورتاً 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 (نک: دهقانی، ۱۴۰۴) که اوج آن را در نظریه انکشاف نفس و ادله آن (مانند: عین الربط، معرفت نفس و فطرت) باید جست‌وجو کرد (نک: دهقانی و حسینی شاهرودی، ۱۴۰۴).

۲-۱-۳. «پرسش از هستی» هایدگری:

نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, pp. 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، صص. ۳۰۲-۳۰۳). 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، صص. 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، صص. ۳۱-۴۳؛ پروتی، ۱۳۷۹، صص. ۶۱-۶۲؛ احمدی، ۱۳۸۱، صص. 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 استعلای دازاین به مثابه خصیصه ذاتی دازاین است. نزد وی، مؤلفه استعلا نقشی تعیین‌کننده 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



می آفریند. بنابراین، این استعلای 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 تنبه 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 می‌کند؛ آزادی استعلام‌محور، بنیاد هر طرح افکنی است. هایدگر می‌گوید: خود آزادی، استعلا می‌کند (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 دغدغه‌های مشترکی هستند مانند: راهکار نزدیکی به هستی را خود انسان دانستن، انتقاد بر سوپرتکتیویسم زدگی افراطی و نقد وضعیت انسان معاصر در غرق شدنشان در موجودبینی و ظاهرگرایی و غفلت از حقیقت وجود. اما در عین حال دارای اختلافات مهمی نیز هستند.

ستون فقرات آزادی صدرایی مبتنی بر «تقرب 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 مؤلفه‌هایی همچون دور هرمنوتیکی، در جهان بودن، استعلا و گشودگی است، اما هیچ‌یک از این موارد نمی‌تواند 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 سربانی ارتباط وثیق هستی با انسان و با نظریه انکشاف نفس ارتباط وثیق انسان با هستی را ترسیم می‌کند؛ در نتیجه عین الربط بودن انسان به حقیقت هستی تأمین می‌شود که صرف یک ادعا نیست، بلکه مبتنی بر مباحث بسیار مفصل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی (مانند امور عامه و معادشناسی) است که در آثارش همچون اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و المبدأ و المعاد مطرح می‌کند.

از مهم‌ترین مؤلفه‌های «پرسش از هستی» هایدگری در جهان بودن و استعلا است و از مهم‌ترین مؤلفه‌های «تقرب به هستی» صدرایی عین الربط بودن و تعالی است. ملاصدرا و هایدگر برای وجودشناسی از طریق انسان وارد موضوع می‌شوند. انسان می‌تواند ارتباط وجودی با هستی



پیدا کند و در آن تعالی بجویید 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 واقعاً در صورت سیر و سلوک به هستی شناسی وجودی و شهودی نائل می‌آید و به میزان خروج از موجودینی به وجودیابی و خدایینی و خداخواهی نائل می‌آید؛ هرچه به آن حقیقت بسیط (که ملازم با خویشستن خویش است) نزدیک‌تر، به شهود کل‌الاشیا (حق تعالی) نیز بیشتر نائل 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 نائل آید.

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

آزادی صدرایی حد 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) نائل آید. بنابراین انسان صدرایی دارای افقی نامتناهی است و آزادی او از مدارج مادون و فراروی اش به مدارج برتر هیچ حد یقینی ندارد. اما دازاین هایدگری گرچه با استعلا و گشودگی و حتی رخداد به فراروی می‌پردازد، اما تصویری همچون عین الربط و عین الشان 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 مجرد 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 (اولاً) و نظریه انکشاف صدرایی برای تأمین فرارو و معاد و مجرد انسان (ثانیاً)، قوام نهایی پیدا نمی‌کند.

در اندیشه ملاصدرا، بنیاد انسان (مبدأ)، غایت انسان (معاد) و غایت آزادی، حق تعالی (بسیط الحقیقه) است، درحالی‌که دو ساحت مبدأ و معاد در اندیشه هایدگر در همان بستر



دازاین باقی می ماند. ملاصدرا اساساً غایت فلسفه را تشبیه به حق تعالی و مظهریت اعتدالی از آن می داند که در واقع همان غایت آزادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۲۶۵).

۳-۲-۲. مبدأ و منشأ فطرت و وجدان

برای تبیین مبدأ فطرت و وجدان در آدمی، علاوه بر آن باید به بُن وجودی خود انسان نیز نگریده شود، زیرا هر دو فیلسوف دانش و گرایش فطرت و ندای وجدان را برخاسته از بن وجودی انسان می دانند.

۳-۲-۱. دیدگاه صدر (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 می گردد. 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 شؤون علت درمی آورد، وصف و شأنی که جدای از ذات علت نبوده و مقتضای ذات آن می باشد و بدین ترتیب کل جهان وصف و شأن الهی می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، صص. ۲۹۹-۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۹، صص. ۴۹۶-۴۹۸). از نظر صدرالمتألهین 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 (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؛ هرآنچه غیر از این حقیقت واجب به نظر موجود می آید 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 هرچه غیر اوست (معالیل او) در برابر او نفسیتی ندارد؛ بلکه تابش نور او، شؤون ذات پاکش و جلوه ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۶۵).

۳-۲-۲. دیدگاه هایدگر (دور هرمنوتیکی و درجهان بودن 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 نمی داند 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 و صفتی استفاده کرده است. در وجه و صفتی از زمان و فاعل و وجه فعلی اثری نیست. وجه و صفتی، 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 ممکن‌بودنی است که به خود وانهاده شده است، امکان سرتاسر پرتاب‌شده است (Heidegger, 2001, p. 183).

دازاین اصیل شدن «در گرو فهمیدن این است که نمی‌توان همچون یک هستنده انتیک در میان دیگر هستندگان و همچون یک هستنده ایستا و راکد اصیل شد، بلکه فقط به مثابه یک صیوررت پرسشگر و جست‌وجوگر، یعنی چونان یک خودآگاهی متعالی (فرارونده) که قصدمندی‌های طرح‌ریزی‌شده‌اش تنها به وسیله پیش‌بینی اصیل می‌شوند، می‌توان به اصالت دست یافت» (Golomb, 1995, p. 62). هایدگر برای پرده از مستوریت هستی برکشیدن توسط دازاین، دور هرمنوتیکی را مطرح می‌کند. دور هرمنوتیکی هایدگری با وضعیت «درجهان‌بودن» دازاین مطرح می‌شود. دازاین یک سوژه نیست که جهان به عنوان یک ابژه در مقابلش باشد. دازاین دارای آگریستانس است و هویتش درجهان‌بودن است. هایدگر با عبور از سوژه 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 «فراافکنندگی 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 فرامی‌خواند 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 حقیقة الحقایق و خداوند هستی است و از این رو این ندا به من برتر و بلکه بالاتر از آن به خداوند فرامی‌خواند و اساساً این نشئت‌گرفته 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 فرامی‌خواند که مرتبهٔ اعلای آن در وجود حق تعالی است.

دیدگاه صدرالمتألهین در حیطة 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 پرتاب‌شده؛ 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. درحالی‌که برای تعریف انسان باید این مثلث نظام فاعلی، نظام داخلی و نظام غایی انسان را ملحوظ داشت، وگرنه انسان‌شناسی مثله خواهد بود. آزادی هایدگری بدون وحدت شخصی صدرایی (اولاً) و نظریهٔ انکشاف صدرایی (ثانیاً) قوام نهایی پیدا نمی‌کند (نک: دهقانی و حسینی شاهرودی، ۱۴۰۴).

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 منقطع‌الاول (بدون ترسیم وحدت شخصی یا سریانی و بدون نظریهٔ انکشاف) و منقطع‌الآخر (بدون ترسیم ساحت‌های تجربی پیش‌رو) و جزیره‌ای، موجب می‌شود که هانری کربن آن را «محدودیت‌های حاکم بر آسمان تیرهٔ آزادی هایدگری» بداند که «جزیره‌ای است که به زیر آب می‌رود» (کربن، ۱۳۸۳، ص. ۴۷). کربن نسبت به فلسفهٔ اسلامی-ایرانی می‌گوید:

» پنجاه سال پیش، مرحوم ادوارد براون (۱۸۶۲-۱۹۲۶)، تأسف خود را از اینکه

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 نیل 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 منطوی در کمون ذات انسان، برگرفته از هویت اوست که شأن 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. درحالی‌که هایدگر هم گرچه صحبت از ندای وجدان می‌کند و اینکه دازاین به خود اصیل فرامی‌خواند، اما به جهت عدم ترسیم عین‌الربط 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، درحالی‌که صدرالمتألهین مبدأ و بن هویت انسان را با تجلی و عین‌الربط بودن با حقیقت خداوند تأمین و ترسیم می‌کند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر از بن اگریستانس برمی‌خیزد، اما این بن به کجا وصل است و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سؤالاتی 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، صص. 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)، درحالی‌که در دیدگاه صدرا و بر اساس «الابذکر الله تطمئن القلوب»، از آنجا که مبدأ (بر اساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی صدرایی) و مقصد (بر اساس نظریه انکشاف نفس صدرایی و تجرد نفس) این فطرت همان مبدأ و مقصد انسان است، از این رو انسان با تقرب به خدای سبحان به کمالات بیشتر و آرامش بیشتر نائل 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 (کمال‌طلبی، نقص‌گریزی و...)، نسبت داشتن با حقیقت مطلق وجود (به‌عنوان مبدأ) و روی به سوی حقیقت مطلق داشتن (به‌عنوان 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 بحث‌اند، 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 قائل به وجود وجوه اشتراک در انسان‌ها نیست؛ این دیدگاه هایدگر در ساحت اخلاق نسبت به گرایش فطری انسان‌ها به فضایل اخلاقی دچار چالش می‌شود. صدرالمتألهین در حیطة 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 آزادی‌بخش هستند و رذایل اخلاقی حقیقتاً اسارت‌آفرین هستند. برای این بخش می‌توان به نظریه تجسم اخلاق صدرالمتألهین اشاره کرد که از مهم‌ترین دلایل واقع‌گرایی اخلاقی است. ب) فطرت همه انسان‌ها دارای گرایش به اخلاق فاضله و گریز و انزجار از رذایل است (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۳۲۷ و ۳۲۳-۳۲۸). اما هایدگر در ساحت واقع‌گرایی اخلاقی و فطرت اخلاقی سخنی ندارد. اخلاق آگزیستانسیالیستی اولاً به ناواقع‌گرایی 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 غیراخلاقی 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 فرامی‌گیرد: 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 فضیلت‌خواه 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 فسحت فضایل اخلاقی نائل گردد؛ سه) آزادی عرفانی، چه «آزادی از» ماسوی‌الله و چه «آزادی برای» فناء فی‌الله. 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 ماسوی‌الله مبرا گردد و هم به فناء فی‌الله و وصول به حقیقت نائل گردد و مظهریت مستجمع صفات کمالی را در هویت خود به ظهور برساند. راز این گستردگی همان مسئله تجلی و عین‌الربط، شأن و مظهر بودن انسان نسبت به خداوند نامتناهی است که کل‌الکمال است و نیز روی به سوی خدا و معاد داشتن انسان است. انسان هرچه با علم الهی و عمل صالح به او نزدیک‌تر، آزادتر.

اما گستره ندای وجدان هایدگری به خاطر عدم تفصیلی بودن دیدگاه وی در مورد غایت انسان و غایت فطرت (که حقیقت مطلقه و بسیط‌الحقیقه است) و عدم تفصیل ساحت‌ها و مراتب وجودی اخلاقی و عرفانی انسان و نیز فطرت اخلاقی و فطرت عرفانی و عدم تفصیل در ساحت واقع‌گرایی اخلاقی و آزادی اخلاقی و عرفانی، دارای جامعیت و شفافیت و انسجام نیست. اساساً، در باور هایدگر به وجود مراتب قرب، جای تردید است (عبدالکریمی، ۱۴۰۱،



ص. ۲۶۲). ناتوانی تثلیث مسیحی در تبیین درست خداشناسی و هستی‌شناسی موجب شد که هایدگر به جای خدای مسیحی، وجود را جایگزین کند و «جای خدا را به هستی می‌دهد» (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۱۰۷-۱۰۸). وجودشناسی و خداشناسی برهانی، عرفانی و قرآنی‌اش به «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» منتهی می‌گردد و انسان‌شناسی‌اش 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 ظاهراً آخرین گفتار عمومی وی بوده است، بیان می‌دارد که «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (هایدگر، ۱۳۸۱، صص. ۸۵-۱۱۸). پروفیسور هانری کربن که از فلسفه هایدگر روی‌گردانی کرده و به مذهب تشیع درمی‌آید، 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 ادیل (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؛ چراکه در هایدگر وجود با مرگ پایان می‌پذیرد، اما ملاصدرا کسی است که درمی‌یابد وجود راستین و ناب آنجاست که هستی آدمی پایان می‌پذیرد (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۹۰).

نتیجه‌گیری

هم فطرت صدراپی 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:



۱. هایدگر با دور هرمنوتیکی، استعلا، گشودگی و رخداد در صدد اتصال انسان به هستی است، اما صدرا در عین اعتقاد به مؤلفه‌هایی همچون تعالی، گشودگی، ظهور و انکشاف، انسان را عین‌الربط به حقیقت هستی و حق تعالی و «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء» می‌داند و این‌گونه عقبه انسان را ترسیم می‌کند (با طرح مباحث مفصلی همچون امور عامه و وحدت شخصی و وحدت سریانی).

۲. آن امر باطنی که فطرت و وجدان بدان فراخوانده می‌شود چیست؟ از نگاه صدرا و بر اساس نظریه تجلی و عین‌الربط، 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 تقربش به آن، از آزادی و سعه وجودی بهره‌مند گردد. هایدگر آن را خود اصیل می‌داند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر نیز از بُن دازاین برمی‌خیزد، اما این بُن به کجا وصل است و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سؤالاتی 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.

۳. آن دعوت و فراخوان چه محتوایی دارد؟ صدرا با عقبه مسئله تجلی و عین‌الربط، آن را وصول به حق تعالی و تشبه به صفات کمالی او و فضایل اخلاقی و دوری از زشتی‌ها و رذایل و فراروی و تقرب به ساحت قدس و حقیقه‌الحقایق و حقیقت هستی از طریق معرفت نفس (که ملازم با معرفت رب است) می‌داند. هایدگر آن را فاقد محتوا و دعوت‌کننده به خود اصیل و توجه به هستی می‌داند.

۴. 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.

۵. فطرت صدرایی دارای ساحت اخلاقی نیز می‌باشد. صدرالمتألهین در ابعاد اخلاقی به فطرت فضیلت‌گرا و رذیلت‌گریز و همین‌طور به واقع‌گرایی اخلاقی باور دارد. صدرا به ویژگی‌ها



و داشته‌هایی مشترک (فطریات دانشی و فطریات گرایشی) در انسان‌ها معتقد است که این خود دلیلی است بر ضعف دیدگاه هایدگر که منکر وجود وجوه اشتراکی بین انسان‌هاست.

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

۷. آزادی صدرایی حد 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 فراروی می‌پردازد، اما تصویر و ترسیمی همچون عین‌الربط و عین‌الشان بودن او (در بستر وحدت شخصی یا سریانی و امور عامه) ارائه نشده است. بنابراین آزادی هایدگری با همه تلاش‌هایی 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 تقرب به حق تعالی بیشتر باشد، تجلی حق تعالی در انسان و آزادی انسان بیشتر می‌شود و اساساً غایت فلسفه صدرا «تشبه به الله» (که کمال مطلق است) می‌باشد.

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

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

در نگارش مقاله حاضر هیچ‌گونه حمایت مالی صورت نگرفته است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از رساله دکتری به نام «بررسی تحلیلی-تطبیقی حقیقت آزادی و مبانی فلسفی آن از منظر ملاصدرا و هایدگر» است. عمده تحقیق و تحلیل این مقاله با نویسنده اول (امین دهقانی) بوده است و سایر نویسندگان در تقویت و تسدید آن حضور فعال و جدی داشته‌اند.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در طول آماده‌سازی این اثر، در ترجمه انگلیسی چکیده تفصیلی و ترجمه منابع، از هوش مصنوعی استفاده شده و پس از آن، ویرایش انسانی گردیده است. مسئولیت محتوا بر عهده نویسندگان است.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان در نگارش این مقاله، اصول اخلاقی پژوهش علمی را رعایت نموده و از هرگونه سوءرفتار پژوهشی خودداری کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران ناشناس نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی بابت نظراتشان سپاسگزاری می‌نمایند.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۱). **هایدگر و تاریخ هستی**. تهران: نشر مرکز.
۲. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). **حکمت عرفانی** (تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. برلین، آیزایا. (۱۳۶۸). **چهار مقاله درباره آزادی** (ترجمه علی موحد). تهران: خوارزمی.
۴. بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۸۵). **شش متفکر آگزیستانسیالیست** (ترجمه محسن حکیمی). تهران: نشر مرکز.
۵. بیمل، والتر. (۱۳۹۶). **بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر** (ترجمه بیژن عبدالکریمی). تهران: نشر سروش.
۶. پروتی، جیمز ال. (۱۳۷۹). **پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر** (ترجمه محمدرضا جوزی). تهران: نشر ساقی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). **تحریر رساله الولایه** (ج ۱-۲). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). **حماسه و عرفان**. قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **سرچشمه اندیشه** (ج ۳). قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). **مبایده اخلاق در قرآن**. قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه). قم: نشر اسراء.
۱۲. دهقانی، امین؛ و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۴). تبیین «حقیقت آزادی» بر اساس «نظریه انکشاف نفس» در فلسفه ملاصدرا. **شناخت**، ۱۸(۴)، ۵۵-۷۶. <http://doi.org/10.48308/2025.242200.1374>
۱۳. دهقانی، امین. (۱۴۰۱). وحدت قرآن و برهان در تبیین تجسم اعمال بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۷(۳۰)، ۱۴۹-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/2023.4302.1358>
۱۴. دهقانی، امین. (۱۴۰۴). معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه ملاصدرا. **پژوهش‌های مابعدالطبیعی**، ۱۲(۶)، ۲۹۱-۳۴۰.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (ج ۱-۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). **الشواهد الربوبیة** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). **رسالة سه اصل**. تهران: مولی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). **المبدأ و المعاد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.



۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: موسسه التاريخ العربیه.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹ق). مفاتیح الغیب. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۲۳. فروم، اریک. (۱۳۶۳). گریز از آزادی (ترجمه داود حسینی). تهران: ارسطو.
۲۴. عبدالکریمی، بیژن. (۱۴۰۱). هایدگر در ایران. تهران: نقد فرهنگ.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. کرین، هانری. (۱۳۸۳). از هایدگر تا سهروردی (ترجمه حامد فولادوند). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. کرین، هانری. (۱۳۳۵). میرداماد یا معلم ثالث (مکتب الهی اصفهان) (سخنرانی کرین در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ترجمه عیسی سپهبدی). مجله مردم‌شناسی، ۱ (۲).
۲۸. کوروز، موریس. (۱۳۷۹). فلسفه هایدگر (ترجمه محمود نوالی). تهران: حکمت.
۲۹. کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۴). هایدگر و دور هرمنوتیکی (ترجمه جعفر مروارید). نامه فرهنگ، شماره ۵۸.
۳۰. گینیون، چارلز. (۱۳۸۳). اصالت و یکپارچگی از منظر هایدگر (ترجمه عبدالرسول کشفی). نشریه ناقد، شماره ۲، ص. ۲۱۷-۲۴۰.
۳۱. مک‌کواری، جان. (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی (ترجمه مهدی دشت‌بزرگی). قم: بوستان کتاب.
۳۲. مک‌کواری، جان. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۳۳. مک‌کواری، جان. (۱۳۹۹). وجودگرایی «فلسفه وجودی» (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۳۴. میشلمن، استفن. (۱۳۹۸). فرهنگ اگزیستانسیالیسم (ترجمه ارسطو میرانی). تهران: نشر پارسه.
۳۵. نصر، سید حسین. (۱۳۹۳). در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر) (ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی). تهران: نشر نی.
۳۶. نوالی، محمود. (۱۳۷۹). فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی. تبریز: دانشگاه تبریز.
۳۷. نوالی، محمود. (۱۳۸۰). مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر. در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ج ۳). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۸. نوالی، محمود. (۱۳۷۷). هایدگر در وجودشناسی تطبیقی. خردنامه صدرا، (۱۲)، ۶۷-۷۷.
۳۹. وارنوک، مری. (۱۳۸۶). اگزیستانسیالیسم و اخلاق (ترجمه مسعود علیا). تهران: ققنوس.
۴۰. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). چه باشد آنچه می‌خوانندش تفکر؟ (ترجمه سیاوش جمادی). تهران:



نشر ققنوس.

۴۱. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). **فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد** (مصاحبه با روزنامه اشپیگل، ابوریحان، فارابی و هایدگر) (ترجمه آرامش دوستدار). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۴۲. هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸). **متافیزیک چیست؟** (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: نشر ققنوس.
۴۳. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). **متافیزیک نیچه** (ترجمه منوچهر اسدی). آبادان: نشر پرسش.
۴۴. هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰). **هستی و زمان** (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: نشر ققنوس.
۴۵. یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). **مبانی و اصول عرفان نظری**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

46. Golomb, Jacob. (1995). *In Search of Authenticity from Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
47. Heidegger, Martin. (2001). *Being and Time* (trans. J. Macquarrie and E. S. Robinson). New York and London.
48. Heidegger, Martin. (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington.
49. Heidegger, Martin. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
50. Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger dictionary*. Massachusetts: Blackwell.
51. Robinson, Charles. (2009). *Martin Heidegger's Critique of Freedom*. Boston College.



Resources

The Holy Qur'an.

1. 'Abdolkarīmī, B. (2022). *Heidegger dar Īrān* (Heidegger in Iran). Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian]
2. Aḥmadī, B. (2002). *Heidegger va tāriḵh-e hastī* (Heidegger and the history of existence). Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
3. Amīnī-nejād, 'A. (2015). *Ḥekmat-e 'erfānī: Tahḥrīrī az dars-hā-ye 'erfān-e nazārī-ye 'ustād Sayyid Yadullāh Yazdānpanāh* (Mystical wisdom: A transcription of lectures on theoretical mysticism by Professor Sayyid Yadullāh Yazdānpanāh). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
4. Berlin, I. (1989). *Four essays on liberty* ('A. Muvahḥhid, Trans.). Tehran: Khwārazmī. (Original work published 1969). [In Persian]
5. Biemel, W. (2017). *Martin Heidegger: An illustrated study* (B. 'Abdolkarīmī, Trans.). Tehran: Surūsh. [In Persian]
6. Blackham, H. J. (2006). *Six existentialist thinkers* (M. Ḥakīmī, Trans.). Tehran: Markazī. [In Persian]
7. Corbin, H. (1956). *Mīrdāmād yā mu'aleim-e sevvum: Maktab-e elāhī-ye Eṣfahān* (Mirdamad or the third teacher: The theological school of Isfahan) (Ī. Sipahbudī, Trans.). Mardumshenāsī, 1(2). [In Persian]
8. Corbin, H. (2004). *Az Heidegger tā Suhrawardī* (From Heidegger to Suhrawardī) (H. Fūlādvand, Trans.). Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Persian]
9. Corous, M. (1990). *Falsafeh-ye Heidegger* (Heidegger's philosophy) (M. Nawālī, Trans.). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
10. Cozenzho, D. (2005). Heidegger va dawreh-ye herminūtīkī (Heidegger and the hermeneutical era) (J. Morvarid, Trans.). *Nāmāh-ye Farhang*, 58. pp. 90-97. Available at: <http://noo.rs/BnSYE> [In Persian]
11. Dehghānī, A. (2022). Waḥdat-e Qur'ān va burhān dar tabyīn-e tajassum-e a'māl bar asās-e hendeseh-ye fekrī-ye 'Allāmah Javādī Āmulī (The unity of the Qur'an and rational demonstration in explaining the embodiment of deeds based on the intellectual framework of 'Allāmah Javādī Āmulī). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines), 17(30), 149–190. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4302.1358> [In Persian]



12. Dehghānī, A. (2024a). Explanation of the truth of freedom based on the theory of the development of the self in the philosophy of Mullā Ṣadrā. *Quarterly Journal of Knowledge*, [Shenakht] 18(4), 55-76. <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242200.1374> [In Persian]
13. Dehghānī, A. (2024b). Knowledge of the self: The path to true freedom in Mullā Ṣadrā's transcendent wisdom. *Metaphysical Research*, 6(12), 291-340. [In Persian]
14. Fromm, E. (1984). *Escape from freedom* (D. Ḥusaynī, Trans.). Tehran: Arastū. (Original work published 1941). [In Persian]
15. Golomb, J. (1995). In search of authenticity: From Kierkegaard to Camus. Routledge.
16. Guignon, C. (2004). Authenticity and unity from Heidegger's perspective ('A. R. Kāshifī, Trans.). *Naghid*, 2, 217-240. [In Persian]
17. Heidegger, M. (1962). *Kant and the problem of metaphysics*. Indiana University.
18. Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Metaphysical Foundations of Logic, Starting from Leibniz). Vittorio Klostermann.
19. Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie & E. S. Robinson, Trans.). Blackwell. (Original work published 1927)
20. Heidegger, M. (2002). Faghat Khodaei mitavanad ma ra nejat dahad (Only a God can save us), Interview with Der Spiegel (Ā. Dūstdār, Trans.). In *Abū Reyhān, Fārābī va Heidegger: Panj maqāleh* (Abū Rayhān, Fārābī and Heidegger: Five Articles), 63-88. Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Persian]
21. Heidegger, M. (2005). *Metāfizik-e Niche* (Nietzsche's metaphysics) (M. Asadī, Trans.). Ābādān: Pursesh. [In Persian]
22. Heidegger, M. (2009). *Cheh bāshad āncheh khwanandash tafakkor?* (What is called thinking?) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1954). [In Persian]
23. Heidegger, M. (2019). *Metāfizik chist?* (What is metaphysics?) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1929). [In Persian]
24. Heidegger, M. (2021). *Hastī va zamān* (Being and time) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1927). [In Persian]
25. Inwood, M. (1999). *A Heidegger dictionary*. Blackwell.
26. Javādī Āmulī, 'A. (2001). *Hamāseh va 'erfān* (Epic and mysticism). Qom: Isrā'. [In Persian]
27. Javādī Āmulī, 'A. (2004). *Sar-cheshmeh-ye andīsheh* (The source of thought) (Vol. 3). Qom: Isrā'. [In Persian]



28. Javādī Āmulī, 'A. (2009). *Uṣūl-e akhlāq dar Qur'ān* (The principles of ethics in the Qur'ān). Qom: Isrā'. [In Persian]
29. Javādī Āmulī, 'A. (2016). *Tahrīr-e risālat al-wilāyah* (A transcription of the treatise on guardianship) (Vols. 1–2). Qom: Isrā'. [In Persian]
30. Javādī Āmulī, 'A. (2017). *Rahīq-e makhtūm: Sharḥ-e ḥekmat-e muta'āliyah* (Sealed nectar: A commentary on transcendent theosophy) (Vol. 20). Qom: Isrā'. [In Persian]
31. Macquarrie, J. (2003). *Ilāhiyāt-e vujūdī* (Existentialist theology) (M. Dasht-i Buzurgī, Trans.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
32. Macquarrie, J. (2009). *Vujūdgarāyī* (Existentialism) (M. S. Hanā'ī Kāshānī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
33. Macquarrie, J. (2017). *Martin Heidegger* (M. S. Hanā'ī Kāshānī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
34. Michelman, S. (2019). *Farhang-e vujūdgarāyī* (A dictionary of existentialism) (A. Mīrānī, Trans.). Tehran: Pāreseh. [In Persian]
35. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān). Qom: Bīdār. [In Arabic]
36. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1989). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (9 vols., 4th ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
37. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1998). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
38. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2001). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]
39. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2002a). *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyyah* (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bonyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-yr Ṣadrā. [In Arabic]
40. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2002b). *Sharḥ al-Hidāyah al-athīriyyah* (Commentary on the Athīrian guidance). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
41. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2010). *Risāleh-ye seh aṣl* (Treatise on the three principles). Tehran: Mawlā. [In Persian]
42. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (n.d.). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]

43. Nasr, S. H. (2014). *Dar justujū-ye amr-e qodsī: Guftugū-ye Rāmīn Jahānbiglū bā Sayyid Husayn Naṣr* (In search of the sacred: A conversation between Ramin Jahanbegloo and Seyyed Hossein Nasr) (S. M. Shahrā'īnī, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
44. Nawālī, M. (1998). Heidegger dar āntūlūzhī-ye taṭbīqī (Heidegger in comparative ontology). *Ṣadrā-ye Ḥekmat*, 12, 67–77. [In Persian]
45. Nawālī, M. (2001). *Muqaddamātī bar muqāyeseh-ye rawesh-e āntūlūzhik-e Mullā Ṣadrā va Heidegger* (Introductions to comparing the ontological methods of Mullā Ṣadrā and Heidegger). In Maqālāt-e Kongereh-ye Jahānī-ye Ḥakīm Mullā Ṣadrā (Vol. 3). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Persian]
46. Nawālī, M. (2019). *Falsafeh-hā-ye vujūd va vujūdgarāyi-ye taṭbīqī* (Philosophies of existence and comparative existentialism). Tabriz University. [In Persian]
47. Perotti, J. L. (2000). *Mas'aleh-ye Khudā dar andīsheh-ye Martin Heidegger* (The question of God in the thought of Martin Heidegger) (M. R. Jūzī, Trans.). Tehran: Sāqī. [In Persian]
48. Robinson, C. E. (2009). *Martin Heidegger's critique of freedom* (Doctoral dissertation). Boston College.
49. 'ubūdiyat, 'A. (2012). *Darāmadī beh niẓām-e ḥekmat-e Ṣadrā'ī* (An introduction to the Ṣadrīan system of wisdom) (Vol. 3). Qom: Mu'asseseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeini. [In Persian]
50. Warnock, M. (2007). *Vujūdgarāyi va akhlāq* (Existentialism and ethics) (M. 'Ulyā, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
51. Yazdānpanāh, S. Y. (2012). *Mabānī va uṣūl-e 'erfān-e naẓarī* (Foundations and principles of theoretical mysticism). Qom: Mu'asseseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeini. [In Persian]