

The Role of Mortality Awareness in Achieving Freedom from the Perspectives of Mulla Sadra and Heidegger

Amin Dehghani^{*}, Abbas Javareshkian^{}**

Jahangir Masoudi^{*}, Seyed Morteza Hosseini Shahrudi^{****}**

Abstract

The issue discussed in this article is a comparative examination of the role of mortality awareness in achieving freedom from the perspectives of two great philosophers, Mulla Sadra and Heidegger. Mortality awareness, as conceptualized by Mulla Sadra and Heidegger, is among the most significant components of their philosophies and is closely related to the concept of freedom. Sadraean freedom is defined as "transcendence in elevation" and "approaching infinite truth through self-knowledge," while Heideggerian freedom is characterized as "ek-sistence and transcendence based on authenticity." Sadraean death is understood as "entry into inner and esoteric realms," whereas Heideggerian death is defined as "the negation of Dasein." The deficiencies in Heidegger's philosophy can be summarized as follows: (1) Neglect of the immaterial dimensions of human existence and their supporting arguments, (2) a linear view of human truth (from thrownness to death), overlooking origin and return, (3) lack of a precise depiction of positive freedom, (4) absence of the issue of ethics and moral freedom, (5) failure to provide a practical

* Ph.D. Candidate of Philosophy (Transcendent Wisdom), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, dehghani.amin.67@gmail.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author), javareshki@um.ac.ir

*** Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, masoudi-g@um.ac.ir

**** Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, shahrudi@um.ac.ir

Date received: 21/04/2025, Date of acceptance: 11/09/2025



program for realizing freedom, (6) lack of a correct conception of the afterlife as a realm for the manifestation of inner truth, rather than a realm of origination, and (7) lack of coherence in ontology, theology, and eschatology.

Keywords: death, mortality awareness, freedom, philosophy of freedom, Mulla Sadra, Heidegger, Henry Corbin.

Introduction

Freedom is one of the most significant issues that has been consistently raised throughout history, with philosophers exploring its reality. Death, as a pivotal event in human life, is also considered one of the most important philosophical matters. Both Mulla Sadra and Heidegger have presented discussions on the domains of freedom, death, and mortality awareness. In one respect, freedom is of two forms: voluntary freedom (meaning free will) and existential freedom (meaning the expansion of human existence). Both Mulla Sadra and Heidegger affirm human voluntary freedom and free will. The focus of this article is existential freedom. From Mulla Sadra's perspective, a person with free will can pursue the path of existential transcendence and freedom, achieving existential expansion, or may choose the path of captivity and base desires. Similarly, in Heidegger's view, Dasein has the freedom to follow the path of authenticity and freedom or to take the path of inauthenticity and captivity. Mortality awareness plays a prominent role in the intellectual frameworks of both Mulla Sadra and Heidegger in realizing existential freedom.

Materials and Methods

The data for this research has been gathered through library-based methods from the works of Mulla Sadra and Heidegger, as well as, in some cases, their prominent commentators. Using a descriptive-analytical approach, the study examines both perspectives and ultimately reaches its final conclusions through a comparative analysis of the two philosophies.

Discussion and Results

Sadraean freedom is defined as "transcendence in elevation" and "approaching infinite truth through self-knowledge," while Heideggerian freedom is characterized as "ek-sistence and transcendence based on authenticity." Sadraean death is understood as "entry into inner and esoteric realms," whereas Heideggerian death is defined as "the negation of Dasein." The inconsistencies in Heidegger's philosophy,

which on one hand portrays death as annihilation and on the other, in his later years, suggests that "only a god can save us," can be attributed to two factors: 1) the conceptual nature of conventional Western philosophy, and 2) the inability of Christian Trinitarianism to adequately explain theology and ontology. Consequently, Heidegger replaces the Christian God with the concept of Being. Sadraean freedom is gradational, possessing multiple layers and levels, with the measure of freedom determined by the degree of proximity to the infinite truth of God and the embodiment of His perfect attributes. The outcome of Sadraean freedom is existential expansion and the joy of existential proximity to divine unity and closeness to God. In contrast, Heideggerian freedom, within the realm of "freedom for," speaks of human authenticity and the question of Being, yet Heidegger's human remains existentially neutral toward many matters.

With death, Heideggerian Dasein and Heidegger's philosophy reach a dead end, whereas in Mulla Sadra's philosophy, the transcendent and intensified identity of the human does not decay with death but rather emerges from its shell. During the brief worldly span of life, humans are constantly shaping their existential identity and undergoing becoming. The human is the sum of all their deeds, intentions, and inclinations, and the inner essence of the human is precisely the constructs built throughout their lifetime; the Barzakh and the Resurrection serve as the vessels for the manifestation of human actions, states, and inner essence, not as vessels for their origination. Sadra presents numerous philosophical, mystical, and revelatory arguments to prove the immaterial and eternal dimensions of the human, but Heidegger's philosophy, while silent on providing arguments, has not even offered any discussion or interpretation regarding empirical and intuitive matters such as voluntary death, the shedding of the body, out-of-body experiences, and autoscapy.

With death, the circle of Heideggerian Dasein closes, and Heidegger's philosophy comes to an end. However, Mulla Sadra, by maintaining the transcendent dimensions of the human, the inner realms of the human, and the degrees of existence, continues his philosophy toward elevation. The relationship between the outcomes of Sadraean mortality awareness and Heideggerian mortality awareness is one of absolute generality and specificity. Outcomes such as resisting absorption into the masses, independence, coherence, focus, and responsibility—all pertaining to the realm of "freedom from societal captivity"—are shared between the two perspectives. However, these shared outcomes differ in quality and manner of realization. The fruits of Sadraean mortality awareness are more comprehensive and

encompass the following realms: "freedom from" societal constraints, "freedom from" material attachments, "freedom from" moral vices, "freedom from" everything other than God, as well as "freedom for" intellectual and practical rationality, "freedom for" transcendence beyond nature and the body, "freedom for" moral virtues, and "freedom for" annihilation in God and attaining the infinite truth, which encompasses all perfections.

Conclusion

Heidegger's perspective contains deficiencies that Mulla Sadra's viewpoint—bolstered by demonstrative proofs and corroborative mystical and revelatory evidence—lacks. The strengths in Mulla Sadra's philosophy can be enumerated as follows: (1) Provision of arguments for the immateriality of the human soul, (2) depiction of the origin of the stages of proximity and freedom, (3) elucidation of human truth in light of human origin and return (resurrection), (4) delineation of the goal of moral and mystical freedom, (5) extensive examination of ethics and moral freedom, (6) presentation of a practical program, (7) precise depiction of the truth of the afterlife, (8) coherence of the philosophical system in ontology, theology, and eschatology. In conclusion, Henry Corbin's analysis is presented as corroborating evidence for the findings of this article.

Bibliography

- Abdolkarimi, Bijan. 2022. *Heidegger dar Iran*. Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian].
- Ahmadbaei, Maliheh, and Ramezan Mahdavi Azadbani. 2020. "Barrasī-yi mitāfīzīkī-yi marg-andīshī va payāmad-hāyi ān az dīdgāh-i 'Allāma Ṭabāṭabā'ī va Heidegger" (A Metaphysical Examination of Death-Awareness and Its Implications from the Perspectives of Allama Tabatabaei and Heidegger). *Pazhūhish-hāyi hastīshinākhtī* 9 (17): 99–122. [In Persian]
- Amininejad, Ali. 2015. *Hikmat-i 'irfānī, tahrīrī az dars-hāyi 'irfān-i nazārī-yi ustād Seyed Yadollah Yazdanpanah*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Berlin, Isaiah. 1989. *Four Essays on Liberty*. Translated by Ali Movahhed. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Biemel, Walter. 2017. *Martin Heidegger: An Illustrated Study*. Translated by Bijan Abdolkarimi. Tehran: Soroush Press. [In Persian]
- Corbin, Henry. 1956. "Mirdamad or the Third Teacher (The Theological School of Isfahan)." Lecture delivered at the Iran-France Cultural Association, translated by Issa Sepahbodi. Tehran: *Mardumshināsī* 1 (2): December 1956. [In Persian]
- Corbin, Henry. 2004. *From Heidegger to Suhrawardi*. Translated by Hamed Fouladvand. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Persian]

207 Abstract

- Cranston, Maurice. 2007. *A New Analysis of Freedom*. Translated by Amir Jalal al-Din A'lam. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Dehghani, Amin. 2022. "Vaḥdat-i Qur'ān va burhān dar tabyīn-i tajassum-i a'māl bar asās-i hindisi-yi fikrī-yi 'Allāma Javadi Amoli" (The unity of the quran and rational demonstration in explaining the embodiment of deeds based on the intellectual framework of Allama Javadi Amoli). *Āmūzi-hāyi falsafa-yi Islāmī* 17 (30): 149–190. [In Persian]
- Flynn, Thomas. 2011. *Existentialism*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Basirat Press. [In Persian]
- Fromm, Erich. 1984. *Escape from Freedom*. Translated by Davoud Hosseini. Tehran: Arastoo. [In Persian]
- Golomb, Jacob. 1995. *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
- Heidegger, Martin. 1962. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2001. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward S. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 2002. "“Only a God Can Save Us”: Interview with Der Spiegel." In *Abureyhan, Farabi, and Heidegger (Five Articles)*, translated by Aramesh Doostdar, 63–88. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Persian]
- Heidegger, Martin. 1978. GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002. *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*. Translated by Ted Sadler. London: Continuum.
- Heidegger, Martin. 2019. *What Is Metaphysics?* Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Hinman, Lawrence M. 1978. "Heidegger, Edwards, and Being-toward-Death." *Southern Journal of Philosophy* 16 (3): 193–212.
- Inwood, Michael. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Malden, MA: Blackwell.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001. *Ḥamāsa va 'irfān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2005. *Ḥayāt-i ḥaqīqī-yi insān dar Qur'ān*. Qom: Esra Press. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2016. *Tahrīr-i risāla al-wilāya*. Vols. 1–2. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2017. *Raḥīq-i makhtūm (Sharḥ-i ḥikmat-i muta'aliya)*. Vol. 20. Qom: Esra Press. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2021. *Ādāb-i fanā-yi muqarrabān*. Vol. 7. Qom: Esra. [In Persian]
- Johnson, Patricia Altenbernd. 2009. *Heidegger's Way*. Translated by Majid Kamali. Tehran: Mehrniusha Press. [In Persian]
- Kakaei, Ghasem, and Mahboubeh Jabareh-Nasero. 2019. "Barrasī-yi taṭbīqī-yi marg-andīshī az dīdgāh-i Augustine qiddīs va Mullā Ṣadrā" (A comparative study of death-awareness from the

- perspectives of Saint Augustine and Mulla Sadra). *Ta'ammulāt-i falsafī* 9 (22): 11–41. [In Persian]
- Khademi, Einollah, Abdollah Salavati, Leila Pourakbar, and Marveh Dolatabadi. 2018. “Muvājīhi-yi falsafī va ‘irfānī-yi Mullā Ṣadrā bā mas’ali-yi marg” (Mulla Sadra’s philosophical and mystical encounter with the issue of death). *Hikmat-i mu’āṣir* 9 (1): 47–62. [In Persian]
- Khedri, Gholamhossein. 2022. “Tabyīn va taḥlīl-i falsafī az marg-andīshī va ma’nāyi zindigī dar andīshi-yi Mullā Ṣadrā” (Philosophical explanation and analysis of mortality awareness and the meaning of life in Mulla Sadra’s thought). *Hikmat-i Ṣadrā’ī* 10 (20): 17–32. [In Persian]
- Kraus, Peter. 2005. “Death and Metaphysics.” Translated by Mohammad-Saeid Hanaei Kashani. *Arghanun*, nos. 26–27: 273–294. [In Persian]
- MacQuarrie, John. 2017. *Martin Heidegger*. Translated by Mohammad-Saeid Hanaei Kashani. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Mehri, Hozhir, Alireza Monsefi, and Ali-Reza Mosleh. 2018. “Marg-andīshī dar partuv-i dīdgāh-hāyi Islāmī va gharbī: barrasī-yi taṭbīqī-yi dīdgāh-hāyi Mullā Ṣadrā va Heidegger bā tavajjuh bi naẓarat-i Henry Corbin” (Mortality awareness in light of Islamic and Western perspectives: a comparative study of Mulla Sadra and Heidegger with reference to Henry Corbin’s views). *Justārḥāyi falsafa-yi dīn* 7 (1): 45–65. [In Persian]
- Michelman, Stephen. 2019. *The Culture of Existentialism*. Translated by Arastoo Mirani. Tehran: Parseh Press. [In Persian]
- Moallemi, Hassan. 2017. *Nafs va rūḥ dar falsafī-yi Islāmī va āyāt va rivāyāt*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [In Persian].
- Nasr, Seyyed Hossein. 2014. *In Search of the Sacred: A Conversation between Ramin Jahanbegloo and Seyyed Hossein Nasr*. Translated by Seyyed Mostafa Shahraeini. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Obouduyat, Abdolrasoul. 2012. *Darāmadī bi niẓām-i hikmat-i Ṣadrā’ī*. Vol. 3 (Insānshināsī). Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publications. [In Persian]
- Ramin, Farah. 2019. “Ta’ammulī bar chīstī-yi marg dar falsafī-yi Schopenhauer va Mullā Ṣadrā” (A reflection on the nature of death in the philosophy of Schopenhauer and Mulla Sadra). *Hikmat-i mu’āṣir* 10 (1): 1–26. [In Persian]
- Roberts, Wenz. 1988. “Death and Immortality in Heidegger’s Thought and Islamic Mysticism.” Translated by Shahin Avani. *Farhang*, nos. 2–3: 209–246. [In Persian]
- Robinson, Charles E. 2009. “Martin Heidegger’s Critique of Freedom.” PhD diss., Boston College, Chestnut Hill, MA.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. *Asrār al-āyāt*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1987. *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1989. *Al-Hikmat al-muta’āliya fī al-asfār al-aqliyyat al-arba’a*. 9 vols. 4th ed. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]

209 Abstract

- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1998. *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2001. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2003. *Ta'liq bar sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2010. *Risāla-yi si aṣl*. Tehran: Mola. [In Persian]
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. n.d. *Al-Shawāhid al-rububiyya fī al-manāḥij al-sulūkiyya*. Edited by Seyyed Jalal al-Dīn Ashtiani. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
- Simhony, Avital. 1993. "Beyond Negative and Positive Freedom." *Political Theory* 21 (1): 28–54.
- Vahedpak, Ali, Amirabbas Alizamani, and Babak Abbasi. 2021. "Ta'thīr-i marg-andīshī bar zindigī-yi aṣl dar andīshi-yi Heidegger" (The impact of mortality awareness on authentic life in Heidegger's thought). *Ta'ammulāt-i falsafī* 11 (26): 45–73. [In Persian]
- Wahl, Jean. 1969. *Philosophies of Existence: An Introduction to the Basic Thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*. Translated by F. M. Lory. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wahl, Jean. 2001. *Discussions on Metaphysics*. Translated by Yahya Mahdavi et al. Tehran: Kharazmi Press. [In Persian]
- Warnock, Mary. 2007. *Existentialism and Ethics*. Translated by Masoud Olya. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Warnock, Mary. 2009. *Existentialism*. Translated by Hossein Kazemi. Tehran: Khorshid Press. [In Persian]
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2012. *Mabānī va uṣūl-i 'irfān-i naẓarī*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Young, Julian. 2003. *The Death of God and the Meaning of Life*. London: Routledge.
- Young, Julian. 2005. "Death and Authenticity." Translated by Mohammad-Saeid Hanaei Kashani. *Arghanūn*, nos. 26–27: 295–306. [In Persian].

نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی از دیدگاه ملاصدرا و هایدگر

امین دهقانی*

عباس جوارشکیان**، جهانگیر مسعودی***، سید مرتضی حسینی شاهرودی****

چکیده

مسئله این مقاله بررسی تطبیقی نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی در نگاه ملاصدرا و هایدگر است. مرگ اندیشی نزد این دو فیلسوف ارتباط وثیقی با مسئله آزادی دارد. آزادی صدرایی به معنای «فراروی در تعالی» و «تقرب به حقیقت نامتناهی از طریق معرفت نفس» و آزادی هایدگری به معنای «برون ایستایی و فراروی در بستر پرسش از هستی» است. مرگ صدرایی یعنی «ورود به ساحت و عوالم باطنی» و مرگ هایدگری یعنی «نه دازاین». این مقاله با استفاده از آثار این دو فیلسوف و شارحان آنان با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین حقیقت آزادی، اسارت، مرگ اندیشی و مقومات آن و نقش مرگ اندیشی در آزادی نزد آنان، و سپس به صورت تحلیلی-تطبیقی به مقایسه این دو دیدگاه پرداخته است. نتایج: فلسفه هایدگر دارای نقصان بوده و برتری با دیدگاه ملاصدرا است. کاستی های دیدگاه هایدگر که با فلسفه ملاصدرا می توانند التیام یابند: یک) غفلت از ابعاد مجرد انسان و ادله آن. دو) نگاه پاره خطی به حقیقت انسان؛ غفلت از مبدأ و معاد. سه) ضعف در ترسیم آزادی ایجابی (مقصد آزادی). چهار) فقدان مسئله اخلاق و آزادی اخلاقی. پنج) عدم ارائه

* دانشجوی دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران،

dehghani.amin.67@gmail.com

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

javareshki@um.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، masoudi-g@um.ac.ir

**** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، shahrudi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰



برنامه عملی (شریعت) برای تحقق آزادی. شش) نداشتن تصور درستی از حقیقت معاد به مثابه ظرف ظهور باطن، نه ظرف حدوث. هفت) عدم انسجام وجودشناسی، خداشناسی و معادشناسی. بنابراین فلسفه و آزادی هایدگری بدون نظریه وحدت شخصی یا سریانی صدرایی (برای تامین عقبه و مبدأ انسان) و نظریه انکشاف، خلاقیت نفس و تجسم اعمال صدرایی (برای تامین فرارو، معاد، تجرد و جاودانگی انسان)، به کمال نمی رسد.

کلیدواژه‌ها: مرگ، مرگ اندیشی، آزادی، فلسفه آزادی، ملاصدرا، هایدگر، هانری کربن.

۱. مقدمه و طرح مسئله

آزادی یکی از مهمترین مسائلی است که همواره در طول تاریخ مطرح بوده و محققان به تعریف و بیان واقعیت آن پرداخته اند و برداشت خود را ابراز کرده‌اند. فلاسفه نیز در مکاتب فلسفی خود به این مساله پرداخته‌اند. از طرفی دیگر موضوع مرگ نیز یکی از مهمترین مسائل فلسفه به شمار می‌رود. مرگ به عنوان رخدادی مهم در زندگی انسان دیدگاه‌های مختلفی را از جانب مکاتب مختلف فکری برانگیخته است. 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: ۲۳۶). این تعابیر و تعاریف متنوع از آزادی نیز به انحاء مختلفی صورت گرفته که مهمترین آنها عبارتند از: معنای درونی و بیرونی آزادی، معنای متری و رمانتیک آزادی، معنای توصیفی و عاطفی آزادی، معنای ایجابی و سلبی آزادی (کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۸ و ۲۹؛ Simhonyi, 1993). ملاصدرا و هایدگر به عنوان دو فیلسوف بزرگ بین المللی، هم در ساحت آزادی و هم در ساحت مرگ و مرگ اندیشی، مباحثی را ارائه داده‌اند.

در گام نخست، می‌توان برای آزادی 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: ۲۲۴)، فلسفه هایدگر نیز اساسا اختیار داشتن انسان را مفروغ عنه می‌داند. محل بحث این مقاله آزادی از این نوع نیست، بلکه آزادی

وجودی است. در نگاه صدرا انسان مختار، می‌تواند راه تعالی وجودی را طی کند و به اطلاعات وجودی و توسعه وجودی نائل گردد، و می‌تواند راه اسارت و درکات نفسانی را ببیماید. 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، غفلت و عدم اصالت را در پیش بگیرد.

آزادی در یک تقسیم به آزادی سلبی و آزادی ایجابی تقسیم می‌گردد. تبیین تفکیک میان دو معنای آزادی سلبی و ایجابی منوط به آن است که بدانیم این دو معنا از آزادی یک مفهوم اضافی (متضایف) سه بخشی به شمار می‌روند: منظور از آزادی سلبی که به آن «آزادی از» نیز گفته می‌شود، عبارت است از: آزادی شخص الف از عامل ب در انجام عمل ج. این نوع آزادی به مثابه فقدان و عدم اجبار است. شخص آزاد به این معنا خود را برای رشد و تعالی فردیت خویش و پرورش استعدادهای شخصی خود در انجام یک فعل یا رفتار مشخص، آزاد و فارغ از اجبار و دخالت عوامل بیرونی اعم از طبیعت و انسان‌ها می‌یابد. آنچه این را تأمین می‌کند عبارتست از غیبت موانع بر سر راه انجام فعل مقدور. مقصود از آزادی ایجابی که بر آن «آزادی برای» نیز اطلاق می‌گردد، عبارت است از: 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 بزند (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۵۰؛ فروم، ۱۳۶۳، ص ۳۹؛ کرنستون، ۱۳۸۶، ص ۳۳). این آزادی سلبی و ایجابی در حکمت متعالیه به معنای عبور از مرتبه ضیق و تنگنای تعینات کنونی نفس (آزادی سلبی) و ورود به ساحت وجود اطلاق می‌گردد. برتر و مظهریت فراتر (آزادی ایجابی) است. اما در فلسفه هایدگر به معنای خروج از اسارت داسمن (آزادی سلبی) و ظهور پرسش از هستی (به مثابه آزادی ایجابی) است.

از آنجا که حقیقت مرگ و مرگ اندیشی نقش بارزی در هندسه فکری ملاصدرا و هایدگر دارد، و از مولفه‌های بسیار مهم در رخداد آزادی به شمار می‌رود، در این مقاله به بررسی نقش مرگ‌اندیشی در تحقق آزادی از منظر هریک از این دو فیلسوف پرداخته، و در ادامه با بررسی تطبیقی این دو اندیشه، دیدگاه برتر را گزینش می‌کنیم.

گرچه روش این دو فیلسوف تفاوت‌هایی دارد؛ ملاصدرا از روش برهانی و استدلالی به همراه مویذات عرفانی و وحیانی، و هایدگر از روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی استفاده می‌کند، اما این دلیل نمی‌شود که به بررسی تطبیقی این دو نپردازیم، زیرا اولاً، هر دوی آنها در بستر فلسفه‌اند و ادعای روش فلسفی دارند، و روششان به معنای عام یکی است و

فلسفی است، و ثانیاً، موضوع مباحث آنان به وفور انسان است و بسیاری از مسائلشان حول انسان است، و غایت بسیاری از تحلیل‌هایشان ارائه انسان‌شناسی است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون هیچ مقاله و هیچ فصلی از کتاب‌ها، در هیچ یک از این سه زمینه نگاشته نشده است: نقش مرگ‌اندیشی صدرایی در تحقق آزادی، نقش مرگ‌اندیشی هایدگری در تحقق آزادی و بررسی تطبیقی این دو مورد. مهری (۱۳۹۷) در مقاله «مرگ‌اندیشی در پرتو دیدگاه‌های اسلامی و غربی: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و هیدگر با توجه به نظرات هانری کربن»، رابرتز (۱۳۶۷) در مقاله «مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی»، اکبرزاده (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی و تحلیل تطبیقی مرگ و رابطه آن با معنای زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر»، واحدپاک (۱۴۰۰) در مقاله «تاثیر مرگ‌اندیشی بر زندگی اصیل در اندیشه هایدگر»، کاکایی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا»، احمدبایی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی متافیزیکی مرگ‌اندیشی و پیامدهای آن از دیدگاه علامه طباطبایی و هایدگر»، خدروی (۱۴۰۱) در مقاله «تبیین و تحلیل فلسفی از مرگ‌اندیشی و معنای زندگی در اندیشه ملاصدرا»، همین‌طور خادمی (۱۳۹۷) و رامین (۱۳۹۸)، همگی گرچه به زوایایی از بحث مرگ‌اندیشی پرداخته‌اند، اما مقاله کنونی دارای نوآوری‌هایی است که در هیچ یک از مقالات مزبور به آن‌ها پرداخته نشده است، مانند: بررسی مجزاء دو دیدگاه و همین‌طور بررسی تطبیقی دو دیدگاه در ساحت‌های «حقیقت آزادی»، «حقیقت اسارت»، «مقومات مرگ‌اندیشی»، «نقش مرگ‌اندیشی در تحقق آزادی»، «جایگاه اخلاق در مرگ‌اندیشی» و «جایگاه اخلاق در آزادی».

۳. مرگ و مرگ‌اندیشی از دیدگاه ملاصدرا

۱.۳. مرگ و اقسام آن

در آثار صدرا پنج تقسیم‌بندی برای مرگ دیده می‌شود: یک: موت اول و موت ثانی؛ دو: موت انسان کبیر و صغیر؛ سه: مرگ طبیعی، فزع و صعق؛ چهار: مرگ تام و ناقص؛ پنج: مرگ طبیعی، مرگ ارادی و مرگ اخترامی. ما در اینجا به تقسیم اخیر می‌پردازیم.

الف) مرگ طبیعی: نفس انسانی هنگامی که به صورت تدریجی از قوه خارج و به سوی فعلیت حرکت می‌کند، در مسیر سعادت عقلی و ملکی یا در مسیر شقاوت شیطانی، درنده

خویی یا حیوانی از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌گردد و از بدن رخت برمی‌بندد، مرگ طبیعی بر او عارض می‌گردد. ملاصدرا علت رخداد طبیعی مرگ را فعلیت یافتن نفس و جوهریت یافتن وجود آن و بازگشت آن به ذات و عالم خویش و روی آوری به عالم آخرت و رجوع الی الله می‌داند، که حال یا رجوعی در نعمت و سرور و با آزادی خواهد داشت، و یا رجوعی منکوس و در عذاب و در غل و زنجیرها (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۱۲؛ همو، ۱۴۱۹: ۶۰۹). ملاصدرا برای ضرورت تحقق مرگ استدلال‌هایی اقامه می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۰۴-۱۰۷) و فلسفه مرگ را مبتنی بر حرکت ذاتی جوهری انسان و فعلیت یافتن چه الهی، چه حیوانی و چه شیطانی آن می‌داند. بنابراین، این فعلیت لزوماً کمالات انسانی و فضایل روحی و اخلاقی نیست، و می‌تواند اشتداد حیوانی و شیطانی باشد، بنابراین این فعلیت منافاتی با شقاوت اخروی ندارد (همو، بی‌تا: ۸۹؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۹: ۳۷۳-۳۷۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹).

ب) مرگ اخترامی: مرگ اخترامی این است قبل از اینکه نیاز نفس به بدن برای ادامه حرکت جوهری و رسیدن به فعلیت پایان یابد، حادثه‌ای برای بدن رخ دهد و نابود گردد، و نفس مجبور به ترک بدن شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۵۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۵۴).

ج) مرگ ارادی: مرگ ارادی و اختیاری این است که انسان به واسطه تلاش‌های سلوکی و تزکیه و تطهیر و تنویر باطن، به مرتبه‌ای از کمال دست یابد که قبل از آنکه در اثر مرگ طبیعی یا اخترامی، بدن را ترک کند، با اراده و اختیار خویش نفس خود را از شهوات و تسلط غرایز نشئه طبیعت و عالم محسوسات برکند، و به حیات روحانی و ساحت ربوبی وارد آید، و به میزان و مرتبه کمالش از حقایق و اسرار غیبی بهره‌مند شود، که از سنخ تجربه شهودی و اشراق است. ملاصدرا در این باره چنین می‌گوید:

هر آن کسی که به مرگ اختیاری بمیرد یعنی قلبش از شهوات جدا شود و نفس را از هوی باز دارد، در حقیقت به حیات سرمدی حقیقی زنده شده است، مانند این سخن از روی فطانت که: با اراده خود بمیر تا زنده گردی. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۶۲۹).

از این رو ملاصدرا مرگ ارادی را ولادت ثانی و تولدی معنوی در عوالمی نوری و برتر می‌داند که انسان را به یک حیات و زندگی سرمدی و تجردی معنوی رهنمون می‌کند، و ویژه انسان‌های از خود رهیده است که با هجرت درونی و باطنی به مقام فناء باریافته‌اند. این همان توصیه پیامبر اکرم (ص) است که فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا»؛ بمیرید پیش از آنکه بمیرید.

۲.۳ مرگ اندیشی و مقومات آن

مرگ اندیشی صدرایی دارای مقومات زیر است:

الف) توجه عمیق به تناهی عمر:

توجه به تناهی عمر، نه تناهی انسان، از اولین مولفه‌های شکل‌گیری مرگ‌اندیشی است. عمر و فرصت برای انسان محدود است، انسان به صورت دائمی در نشئه مادی عالم به زندگی نمی‌پردازد، بلکه روزی فرا می‌رسد که دست انسان از این دنیا کوتاه می‌گردد و خودش با اعمال و نیات و انگیزه‌هایی که در وجود خود منظوری کرده است به عوالم دیگر رهسپار می‌گردد. عوالم دیگر (برزخ و آخرت) ظرف حدوث نیست، بلکه ظرف ظهور است؛ ظهور باطن اعمال و نیات انسان. در نظام حکمت صدرایی، صرفاً توجه به تناهی عمر کفایت لازم را ندارد، بلکه خود این مورد هم باید تسدید گردد، به این شکل که: (اولاً) مرگ برای من محقق می‌گردد و این تناهی عمر برای من است، نه اینکه این تناهی را برای عمر دیگران قایل شویم، اما برای خود صرفاً به عنوان یک مفهوم ذهنی سرد و خشک در نظر داشته باشیم. ثانیاً) تناهی این عمر حقیقتاً محدود، و مرگ، قریب الوقوع است، به گونه‌ای که انسان در دام تسویف (امروز و فردا کردن) نیفتد، و اکنون را غنیمت بداند، ثالثاً) زمان مرگ قریب الوقوع، نامشخص است و هر لحظه ممکن است که رخ دهد.

ب) توجه به عدم تناهی انسان و وجود جهان پس از مرگ:

مولفه مهم دیگر این است که انسان هویتی ماندگار و ابدی است. انسان با مرگ نمی‌پوسد، بلکه از پوست به در می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۲۶). این مولفه از ممیزات بنیادین مرگ‌اندیشی صدرایی با مرگ‌اندیشی الحادی است. انسان حقیقتی پایان ناپذیر است. انسان حقیقتی منقطع‌الاول و الآخر و یک پاره خط نیست، مبدأ و معاد دارد. انسان استعلا یافته، اشتداد پیدا کرده است، و از انطباع در ماده تعالی یافته و دارای ابعاد تجردی شده است. صدرالمتألهین در آثار متعدد خود از جمله جلد هشتم و نهم اسفار بر اساس جمع بین برهان و عرفان و قرآن، علاوه بر براهین تجرد و بقای نفس انسان، از آیات و روایات و شهود عرفای شامخ نسبت به ابعاد غیر مادی انسان‌ها دست به تبیین معاد می‌زند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۸۰-۳۹۵؛ عبودیت، ج ۳: ۸۳-۱۵۰؛ معلمی، ۱۳۹۶: ۲۲۵-۲۲۹ و ۳۷۸-۳۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰: ۲۷۷-۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۰۴-۳۰۹). آن

سوی مرگ در اندیشه ملاصدرا با مولفه‌های مختلفی بررسی می‌گردد، مانند: وجود حقایق جاودان، حقیقت معاد، بُعد تجردی و غیر مادی در هویت انسان و تجرد نفس.

ج) توجه به مسئولیت کامل انسان در شکل دهی باطن و آخرت خود:

انسان، ضرورتاً مختار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۲۴). انسان در نظام وجود، یک هویت مرتبط با قبل و بعد و داشته‌های وجودی خود است. انسان حقیقت و ساختاری در هم تنیده با مبدأ وجودی خود، مقصد خود و مسیر خود دارد. بنابراین صرف توجه به تنهایی عمر و حتی ابدیت انسان، نجات بخش نخواهد بود و رهاوردی همچون آزادی و تعالی بخشی راستین و جهت‌مند نخواهد داشت. در این مولفه اموری مورد توجه قرار می‌گیرد، همچون: تجسم اعمال، حقیقت معاد، حقیقت صراط و واقع‌گرایی اخلاقی. بنابراین مرگ اندیشی صدرایی و یاد مرگ، در هم تنیده با یاد معاد و یاد خداوند و توحید است، و صرفاً اندیشیدن به نقطه پایان بدن عنصری نیست. انسان با ادراکات و اعمال خود متحد می‌شود و آورده‌هایش که همان کنش‌های جوارحی و جوانحی او می‌باشد، هویت وجودی وی را شکل می‌دهند، به اقتضای آن‌ها، هویتش یا نورانی می‌شود یا ظلمانی، یا انسانی می‌شود یا حیوانی و شیطانی. این مولفه از لطیف‌ترین مولفه‌های مرگ‌اندیشی صدرایی است که پیوند وثیقی با مباحث مربوط به تجسم اعمال (دهقانی، ۱۴۰۱) و واقع‌گرایی اخلاقی دارد.

۴. آزادی و اسارت از دیدگاه ملاصدرا

۱.۴ آزادی

آزادی در نظام حکمت صدرایی را می‌توان به «فراروی در تعالی» و «تقرب به حقیقت نامتناهی در بستر معرفت نفس» تعریف کرد، که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. «فراروی» یعنی عدم اکتفا به حد فعلی (چه بُعد ادراکی و چه بُعد گرایشی). این فراروی (یا همان صیوروت) 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 صدرا انسان ماهیتی ثابت و بسته ندارد و برایش درجه مشخصی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۴۳؛ همان،

ج ۹: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۶۱)، بلکه همواره در حال شدن و صیوریت است، و این شدن و صیوریت در مرتبه اعراض وی خلاصه نمی‌شود بلکه در هویت وجودی او متحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۳۰ و ۴۶۱؛ همان، ج ۸: ۲۲۳؛ همان، ج ۹: ۱۶) از طرفی هم انسان ضرورتاً آزاد و مختار است (همان، ج ۲: ۲۲۴) و بر اساس آزادی در اراده دست به انتخاب می‌زند و خود را می‌سازد. انسان همواره با ادراکات، اعمال و انگیزه‌های خود اتحاد می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۰۵؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۲۷) و بر اساس نظریه تجسم اعمال (دهقانی، ۱۴۰۱)، باطن و هویت خود را شکل می‌دهد. بنابراین انسان همواره در حال فراروی (صیوریت) است، اما این فراروی 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 ... روی به آزادی و اطلاق و سعه وجودی و کسب مظهریت‌های بیشتر از خداوند سبحان نایل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۸۶-۸۸).

انسان با کسب عدالت اخلاقی و عرفانی (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۴-۹۷) 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: ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴: 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: 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 و ساقط خواهد شد.

در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا وجود و موجود 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: ۲۹۲). حق تعالی که حقیقت و هستی محض است، دارای مدارج و مراتب و بواطن است، همچون: احدیت، واحدیت، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. این مدارج، ظهورات، تجلیات و تعینات حقیقت نامتناهی به شمار می‌روند (همان، ج ۲: ۳۱۰-۳۳۱). اما براساس تشکیک در وجود نیز واقعیت از آن هستی است و هستی حقیقتی واحد و تشکیکی است، به گونه ای که: الف) وحدت آن

حقیقی است؛ ب) کثرت آن حقیقی است؛ ج) ظهور وحدت و سریان آن در کثرت حقیقی است؛ د) رجوع کثرت به وحدت و بازگشت کثیر به واحد حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۶۹) و همه چیزهای ماسوای حق تعالی از جمله انسان، تنها روابط محض هستند، و عین فقر و وابستگی نسبت به حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۲۹).

انسان حقیقتی سیال و دارای مدارج و مراتب (بواطن) است. مرتبه حسی، مرتبه خیالی، مرتبه وهمی، مرتبه عقلی و مرتبه شهودی. هویت وجودی انسان بر اساس تطابق کونین، کانال و جدولی است در این عالم، و مراتب وجودی انسان متناظر با عوالم و مراتب وجودی هستی است. هستی حداقل به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود (همو، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۲۸) که هریک از آن‌ها خود دارای مراتب فراوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۴-۴۹۵) و از آن جا که در نگاه صدرا حقیقت انسان، جامع همه نشئه‌های وجودی است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹: ۸۶ و ۲۲۹)، انسان نیز بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه گانه را داراست (همان، ج ۹: ۱۹۴).

وجود در اندیشه ملاصدرا مساوق با کمالات و عین علم و شعور و حیات است (همان، ج ۸: ۱۶۴)، و موجودات بسته به میزان توسعه وجودی خود و تعالی و تقرب به حقیقت نامتناهی بر اساس تمایز احاطی (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۵۶-۲۶۱) از این کمالات بهره مند هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین انسان همواره با اشتداد وجودی (نظر صدرای میانی) یا انکشاف و احتجاج ظهوری (نظر صدرای نهایی) در حال شکل‌دهی به خود است. این صیوروت و شکل‌دهی می‌تواند بر اساس عقل نظری و عقل عملی به سوی تعالی و وجود اطلاقی باشد و می‌تواند به سوی انحطاط و افزودن قیود و تعلقات باشد.

انسان تنها حقیقتی است که این قابلیت و توان را دارد که در میان مراتب عالم تردد کند و با هویت سیال و روح متکامل خود به مقام فوق مجرد نایل گردد. از این رو در اندیشه ملاصدرا برای کمالات وجودی انسان حد و مرزی وجود ندارد و انسان می‌تواند روی به سوی خدای نامتناهی به طی طریق و کسب منازل و مدارج وجودی بی انتها بپردازد.

با این حساب، انسان نقشی بی نظیر و جایگاه و شأنی ویژه در عالم دارد؛ زیرا انسان هم موجودی غایت مند است و هم در مسیر صعود با طی کردن مراتب و بواطن وجودی،

غایت هستی، غایت اوست (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۲۳۹). ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌گوید:

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: ۸۷).

دو مولفه در آزادی صدرایی ملحوظ است: یکی) مبدء قیاس آزادی و اسارت؛ دیگری) شدت و ضعف و سعه و ضیق در آزادی و اسارت. در نظام فکری 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، از این رو هر چه به آن مبدء قیاس نزدیک‌تر، آزادتر و هر چه دورتر، اسیرتر. هرچه به توسعه وجودی رسیدن، آزادتر، و هرچه قید خوردن، اسیرتر. هرچه به وجود نامتناهی یعنی خداوند سبحان مقرب‌تر، آزادتر، و هرچه از وی دورتر، اسیرتر. هرچه مظهریت بیشتر از حقیقه الحقایق کسب کردن، آزادتر، و هرچه مظهریت نداشتن، اسیرتر. هرچه به تعادل و توازن وجودی بیشتر نایل شدن، آزادتر، و هرچه از صراط مستقیم و تعادل دورتر، اسیرتر.

آزادی دارای مراتب است، که حداقل برای آن می‌توان سه مرتبه قایل شد: یک) آزادی اجتماعی که عقلانیت و عدم هضم در فضای مسموم جوّ جامعه و حفظ فطرت الهی است؛ دو) آزادی اخلاقی، که آزادی میانی است؛ 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» (همو، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۸۲)، «انسان کامل»، «مقام خلیفه الهی»، «توحید خاصی» (همو، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۱۸ و ۳۲۶) مطرح می‌شود. بنابراین آزادی و اسارت در اندیشه صدرا حداقل به آزادی در ساحت‌های اجتماع، اخلاق و عرفان تقسیم می‌شود.

۲.۴ اسارت

همان گونه که آزادی در اندیشه ملاصدرا دارای اقسام و درجاتی است، به همان وزن اسارت هم دارای اقسام و درجاتی است. در اندیشه ملاصدرا حداقل سه گونه آزادی و اسارت جای بحث دارد: اجتماعی، اخلاقی و عرفانی.

یک) آزادی و 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 است. از جمله مصادیق اسارت و هضم در اکثریت، تقلید کورکورانه از اکثریت است. تقلید کورکورانه یعنی پذیرش بی‌چون و چرای یک دیدگاه، بدون طلب دلیل و تأمل و اندیشه در آن. در اندیشه صدرالمتألهین پذیرش یا رد بدون دلیل یک سخن یا اندیشه یا عقیده، خروج از عقلانیت، و باقیماندن در اسارت جهل 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: ۱۰۳-۱۰۴ و ۲۰). ملاصدرا به نقل از ابن سینا می‌گوید: «من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية؛ اگر کسی چیزی را بدون دلیل بپذیرد از فطرت انسانی خارج شده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۶۴).

دو) آزادی و اسارت اخلاقی: رذایل اخلاقی، روح انسان را در تنگنا قرار می‌دهد، و مانع تعالی آن می‌گردد. آزادی اخلاقی، 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. 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.

سه) آزادی و اسارت عرفانی: آزادی عارفانه، یعنی انسان از آنچه رنگ تعلق و تعیین پذیرد، آزاد باشد و هیچ چیزی، جز ذات خدای سبحان برای وی جاذبه نداشته باشد. در این مرتبه، اکتفاء به غیر خدا، اسارت محسوب می‌شود.

۵. نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی از دیدگاه ملاصدرا

یاد مرگ و اعتقاد به حیات پس از مرگ عاملی است قوی برای تحقق آزادی انسان از قیود و اسارت‌های ناشی از گناهان و رذایل اخلاقی و تعلقات دوزخ و نیز محرکی است قدرتمند برای گرایش به مقامات اطلاق. انسانی که به نامیرایی خود یقین دارد و در پیش روی خود کمالات عالی و سعادت‌های انسانی و جاودان را معتقد است، خود را اسیر تعلقات پست حیوانی و تقیدات مادون خداوند که کمال مطلق است نمی‌کند؛ چراکه اسارت در امور مادی و سرسپردگی به امور فانی برای وی چیزی جز خسران و دور افتادگی از جایگاه‌های برتر نیست. مرگ اندیشی به تمام زندگی و حیات آدمی معنایی دیگر می‌بخشد. هرچه معرفت به حقیقت و چیستی مرگ شفاف‌تر و عمیق‌تر باشد، نتایج آن نیز دارای کیفیتی برتر و لوازمی اثربخش‌تر خواهد بود. موارد زیر را می‌توان به عنوان ثمرات مرگ‌اندیشی صدرایی برشمرد:

(یک) آزادی اجتماعی (خروج از اسارت توده زندگی و ورود به آزادی حیات عقلانی): حریت فکر و خروج از هضم در جامعه و نجات از اسارت در آداب و رسوم باطل زمانه و جوّ جامعه، از ثمرات مرگ اندیشی است. انسانی که عمر را کوتاه می‌داند، نقد عمر را برای رسوم باطل اکثریت مردمان بر باد نمی‌دهد و به جای دغدغه برای هم رنگ جماعت شدن و راه اکثریت را طی کردن، افق نگاهش را به بلندای ابدیت ارتقاء می‌دهد و برای خویشتن خویشش به فکر زاد و توشه ابدی می‌افتد. چنین انسانی عمیقاً واقف است که در قبال انتخاب‌ها و آینده خود، مسئول است. از این رو به عقلانیت، استقلال، حفظ فطرت الهی، حریت، تمرکز و مسئولیت‌پذیری نایل می‌شود.

(دو) آزادی اخلاقی (خروج از اسارت و تنگنای رذایل اخلاقی و ورود به ساحت وسیع فضایل اخلاقی): دنیابستگی، منشاء رذایل اخلاقی است. مرگ اندیشی با مقومات آن، باعث دفع و رفع رذایل اخلاقی و اتصاف به فضایل اخلاقی می‌گردد، بدین توضیح: الف) خروج از تنگنای رذایل اخلاقی: انسان مرگ اندیش، از طرفی با فانی و موقت دانستن طول عمر دنیوی، و از طرفی هم با توجه به فرسوده شدن جان به سبب رذالت‌های اخلاقی و ویران شدن بُعد باطنی و اخروی انسان توسط آن‌ها، از رذایل اخلاقی همچون کینه، حسد، طمع، شهوات، خودنمایی، حرص، ظلم و ... دروی می‌کند و آن‌ها را از جان و وجود خود ریشه کن می‌کند؛ ب) ورود به وسعت فضایل اخلاقی: مرگ اندیشی، زمینه‌ساز طلوع و تبلور فضیلت‌های اخلاقی می‌گردد؛ موقت دانستن طول عمر دنیوی، و توجه به نقش

فضایل در تعالی روحی و افزایش گستره جان در زندگی دنیوی و اخروی، انسان را به تلاش برای اتصاف به فضایل فرامی خواند. چنین انسانی راحت تر می بخشد، مناعت طبع دارد، عقیف، شجاع و عادل است. مرگ اندیشی صدرایی موجب نرمی دل و بی رغبتی به آنچه در دست مردمان است و عزت نفس و دیگر فضایل اخلاقی می گردد.

سه) آزادی عرفانی (عدم تقييد و اسارت در ماسوی الله و تحقق فنای فی الله): ماسوی الله و حقایق جزئیة، تغییر پذیرند، در حالی که انسان بقاء خواه و جاویدان طلب است، و از طرفی هم امر فانی برای انسان ابدی، باقی نمی ماند. زمینه سازی وصول به توحید، از مهمترین نتایج مرگ اندیشی صدرایی است. توحید و فنا دارای مراتبی است، مانند: محو (فنا فی افعالی)، طمس (فنا فی صفاتی) و محق (فنا فی ذاتی) (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲: ۶۰۹). از آنجا که معاد و مرگ اندیشی صدرایی با مولفه های دیگر فلسفه وی مانند توحید ارتباط وثیق دارد، بنابراین مرگ اندیشی می تواند برای تعالی انسان به بالاترین مراتب توحیدی بسیار موثر باشد و انسان را برای رسیدن به آزادی عارفانه کمک کند. انسان عارف، انسان کامل است، که با مرگ ارادی از شهوات و غرایز حیوانی منسلخ شده است. مرگ اندیشی موجب کاسته شدن حب به دنیا - به معنای لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر - می گردد و با پرهیز از دنیا، عشق به خداوند در کمون وجود انسان طلوع می کند که نیروی شگرفی است برای عروج انسان به بلندی نامتناهی.

چهار) آزادی از نفس و تسلط من سفلی بر من علوی: آدمی دارای دو گرایش است: عالی (گرایش به کمالات برتر) و دانی (گرایشات شهوانی و نفسانی)، که در مباحث فطرت و نفس شناسی تشریح می شود. مرگ اندیشی باعث تقویت گرایش الهی و تضعیف و تعدیل گرایش های حیوانی می گردد. مرگ اندیشی در میان امواج پرتلاطم خواسته های بی پایان نفس، ابزاری است که آرام آرام خواهش های بی پایان نفسانی را کاسته و تعدیل می کند، و باعث غلبه ی قوای برتر مانند عاقله بر قوای مادون مانند وهم و خیال و شهوت و غضب می گردد، و باعث کنترل میل لذت طلبی حیوانی می شود.

پنج) زیست اخلاقی و رسیدن به معنای زندگی: ریشه قیود و اسارت انسانی را باید دنیا پسندگی دانست، و از مهمترین علل دنیا پسندگی غفلت از بواطن هستی و مدارج انسانی است. مرگ اندیشی آدمی را از خواب غفلت بیدار می کند و واقعیات و اولویات را آشکار کرده و موجب فروکش کردن کشش های درونی و جذابیت های بیرونی نسبت به خیالات و آرزوهای گزاف می شود. یاد مرگ باعث یگانه دیدن سرمایه عمر و تقویت مراقبه تعالی

بخش می‌گردد. انسانی که هر لحظه احتمال انقضای این مدت کوتاه دنیوی را می‌دهد، برای خروج از درجه حیوانیت و ورود به انسانیت تلاش می‌کند و اینجاست که معنای زندگی شکل می‌گیرد و زندگی معنایی رفیع و دل‌انگیز پیدا می‌کند.

شش) ارتقاء معرفت و حضور: مرگ اندیشی صدرایی دارای سه مقوم بود، که موجب می‌گردد مرگ اندیشی با سه معرفت مهم پیوند بخورد و درهم تنیده باشد: معرفت نفس، معرفت خدا و معرفت معاد. مرگ اندیشی موجب معرفت نفس و توجه به ابعاد وجودی و لایه‌های عمیق‌تر انسان می‌شود. مرگ اندیشی موجب شناخت خدا و توحید و توجه به حقیقت نامتناهی می‌شود. مرگ اندیشی موجب شناخت و معرفت به معاد می‌گردد. هریک از این معرفت‌ها انسان را از غفلت خارج کرده، و وارد ساحت حضور می‌کند.

۶. مرگ و مرگ اندیشی از دیدگاه هایدگر

۱.۶ مرگ

در فلسفه هایدگر آغاز هستی داشتن دازاین پرتاب‌شدگی و پایانش مرگ است. هایدگر می‌گوید:

هیچ کس نمی‌تواند از دیگری مردنش را بگیرد ... مردن چیزی است که هر دازاینی باید خودش آن را در زمان مقررش بر عهده گیرد. مرگ، تا جایی که هست به حسب ذاتش در هر مورد از آن من است. (Heidegger, 2001: 284).

مرگ برای دازاین، یک امکان منحصر به فرد است، که نه می‌توان آن را از او سلب کرد و نه عهده دارش شد. مرگ تنیده در هستی دازاین است. مرگ همانند پرتاب‌شدگی است، همان‌طور که در پرتاب‌شدگی یک دازاین احدی علم و قدرتی نداشته است، در مرگ دازاین نیز چنین است. دازاین، یک جهان است؛ جهانی که ابتدا و پایانی دارد، آغاز آن برآمده از خویش نیست، و فرجامش نیز این‌چنین. با پرتاب‌شدگی یک دازاین، جهانی یکه و واحد آغاز می‌گردد، و با مرگش جهانی از میان می‌رود. لذا من متفرد هستم زیرا مرگ من فقط برای خود من است، نه دیگری. برخی مدعی‌اند در فلسفه هایدگر «انسان موجودی است برای مردن» (وال ۱۳۸۰: ۶۸).

۲.۶ مرگ اندیشی و مقومات آن

مرگ اندیشی از منظر هایدگر دارای دو مقوم است: الف) توجه تناهی و انعدام دازاین؛ ب) اصیل دیدن مرگ. دازاین، در جهان بودن است و «مرگ امکانی می شود برای عدم بودن در حالت در-آن-جا بودن» (Heidegger, 2001: 294). موقعیت در آنجا بودن است که دازاین را از دیگر موجودات متمایز می کند. مرگ این را منحل می کند. مرگ اندیشی می تواند اصیل باشد و می تواند صرفاً مفهومی و انتزاعی باشد. مراد هایدگر از مرگ اندیشی، نوع اول است. «فهم اصیل مرگ» در نظر وی، به معنای رخداد بیولوژیک و فیزیولوژیک منفک از زندگی نیست. گرچه مرگ رخدادی است که جسم یک موجود زنده را به جسدی ساکن مبدل می کند، اما هایدگر این آگاهی و تصدیق را کافی نمی داند، این برداشت صرفاً تحلیلی اُنْتیکال از معنای مرگ است. اگر دازاین مرگ را به عنوان یک مفهوم انتزاعی و تجربیدی و یا تجربی و فیزیولوژی صرف بپندارد، در این صورت نه به اضطراب هستی شناختی خود توجه نموده، نه به ندای درون، و نه به ندامت حاصل از در دنیا بودن خود: «ترجمه معنای مرگ به طور عمومی و همگانی (غیر اصیل) این گونه است؛ همه می میرند» (Heidegger, 2001: 297). در این حالت، شخص به منظور فرار از اضطراب هستی شناختی حاصل از مرگ و مرگ اندیشی، خود را در ساختارهای روزمره جذب و غرق می کند، و با این روزمرگی ها می فریبد و تسکین کاذب می دهد. بنابراین صرف تصورات مفهومی انتزاعی از مرگ، موجب خروج دازاین از اسارت داسمن نمی گردد. (Heidegger, 2001: 309). بنابراین انسان باید مرگ را مرگ خود بداند، نه مرگ دیگری. لورنس هینمان در کتاب «هایدگر و هستی به سوی مرگ» در مورد فهم مرگ من، می گوید: «امکانی که من دیگر امکان هستی نداشته باشم، گویی تمامیت هستی من را در بر می گیرد» (Hinman, 1978: 201). بنابراین مرگ به زعم هایدگر یعنی تبدیل دازاین به نه دازاین و مرگ اندیشی اصیل یعنی توجه حضوری به تناهی و مرگ خود، نه مرگ دیگری.

۷. آزادی و اسارت از دیدگاه هایدگر

۱.۷ آزادی

در فلسفه هایدگر اصیل بودن دازاین با آزادی وی هم جهت است، و نااصیل بودنش با اسارت او هم سو 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 رابطه با داسمن در اسارت بماند و خویشتن اصیل خود را دربند 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 که پایه آزادی وجودی است. نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009:29-30 & 307-308)، که تنها دازاین اصیل به آن قادر است.

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. هایدگر آزادی را در محدود بودن دازاین و مرگ‌اندیشی، و اصالتی که به سبب مرگ‌اندیشی حاصل می‌شود، معنا می‌کند. پرتاب شدگی دازاین و در جهان بودن او و مواجهه‌اش با امکان‌های مختلف، زمینه می‌شود که وی دست به انتخاب بزند. به سبب همین محدودیت، دازاین می‌تواند به استعلا و فراروی از خویش بپردازد و آزادی خود را بیابد. این آزادی برای دازاین به دلیل تناهی و محدود بودنش شکل می‌گیرد (Heidegger, 2002: 94). دازاین صرفاً موجودی مانند دیگر موجودات نیست، بلکه نحوه وجودی است که ذاتاً گشوده است و برون‌ایستی، استعلا و فراروی از خویش است. (هایدگر، ۱۳۹۸: 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: 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: 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, 2009:309). دازاین عین استعلا و فرارفتن از خویش است. استعلا، رها شدن از قیود زندگی روزمره و شبکه مناسبات متعارف است. البته محوریت آن هم با وجود اندیشی و خروج از تفکر اونتیک و موجوداندیشی است. این برون از خویش و گشوده بودن، اساس آزادی هایدگری است، که در اندیشه هایدگر با مرگ‌اندیشی و وجدان و در نتیجه با اصالت و پرسش از هستی حاصل می‌شود. البته هایدگر در درس گفتار بنیان

های مابعدالطبیعی منطق، استعلای مد نظر خود را از دو معنای استعلای معرفت شناختی (فراروی شناخت سوژه به جانب ابژه) و استعلای الهیاتی (تعالی موجود ممکن محدود به جانب حقیقت نامتناهی و نامحدود) متمایز می‌سازد (Heidegger, 1978: 8-204).

در تفسیر آزادی هایدگری، اصالت بنیادی‌ترین مولفه است که می‌توان آن را پایه آزادی، و در مقابل، وجود نااصیل را پایه اسارت دانست. بخش زیادی از وجود داشتن هرروزی ما را الگوهایی 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 (مک کواری، ۱۳۹۶: ۶۴). وجود اصیل یا ازخودبوده با دو مساله پیوند وثیق دارد: مرگ اندیشی و ندای وجدان. مرگ اندیشی در مقام خودی‌ترین امکان است که دازاین را از خلق جدا کرده و دازاین مجال می‌یابد با خود حقیقی‌اش مواجه شود (مک کواری، ۱۳۹۶: ۷۰ و ۷۳).

۲.۷ اسارت

اسارت در اندیشه هایدگر را در مولفه‌های داسمن، هرروزگی، سقوط و غفلت از هستی باید تشریح کرد: یک) داسمن و هرروزگی: دازاین در بطن اجتماع است که به اسارت کشیده شده و خودکسان شده و خودخودینه و اصلتش را فراموش می‌کند. اساساً خود متعلق به هرروزگی، همان کسان است، و «کسان، جنس دازاین خاص و منفرد نیست و نمی‌توانیم آن را به مثابه مشخصه‌ای پایدار در موجودات بیابیم» (Heidegger, 2001: 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 نیست، بلکه دیگران به شیوه کسانم» (Ibid, p. 167). دازاین در ابتدا، کسان است و غالباً در همین حالت باقی می‌ماند؛ یعنی دازاین در دام صورت‌های کاذبی فرو افتاده 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 اصلش را بگشاید. هستی دازاین در حالت هرروزه افتاده در داسمن هرگز از آن خویش نیست، بلکه تصمیماتش، ترجیحاتش، دغدغه‌هایش و اقبال و ادب‌ارهایش جملگی در گرو دیگرانی است که روزگار دازاین در تار و پود آنان تنیده شده است: «همه دیگران هستند و هیچ کس خودش نیست» (Ibid, p.165). از آنجا که این نوع اگزیستانس داشتن مانع اصالت و آزادی می‌گردد، بنابراین شأنیت دازاین را نیز به انحطاط می‌کشاند. در هرروزگی دازاین به منزله «امری دردستی»

(Ibid, p.336)، به شمار می‌رود. دو) سقوط اصطلاحی است برای نامیدن این گرایش آدمیان که از طریق همذات‌پنداری خود با نقش‌های اجتماعی و آراء و انتظارات دیگران، درکی نااصیل از خود پیدا می‌کنند (Ibid, p.219-224). سقوط وجه هر روزگی دازاین در جهان است، و در واقع تعین اگزیستانسیال ناخودپنه خود دازاین را مشخص می‌کند که در کسان جذب شده است، و از خویش بیگانه می‌گردد. هایدگر سقوط را با سه مولفه یاوه‌گویی و هرزه‌درایی (Ibid, p.211-214)، کنجکاوی سطحی (Ibid, p.214-217) و ابهام و دوپهلویی (Ibid, p.217-219) تفسیر می‌کند. بنابراین اسارت در اندیشه هایدگر در بی‌اصلاتی و غفلت از پرسش از هستی، نهفته است.

۸. نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی از دیدگاه هایدگر

در اندیشه هایدگر، مرگ‌اندیشی موجب آزادی دازاین می‌گردد. مرگ‌اندیشی در اندیشه وی موجب اصالت می‌شود و اصالت، تلازم بنیادین با آزادی هایدگری دارد، که با امور دیگری همراه است.

یک) اصالت و خروج از اسارت در داسمن: در اندیشه هایدگر میان مرگ و آزادی رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد؛ زیرا آزادی هایدگری تابعی از تناهی و مرگ انسان است. مرگ‌اندیشی به دازاین اصالت می‌بخشد و دازاین اصیل مساوق با دازاین آزاد است، همان‌طور که دازاین نااصیل مساوق با دازاین اسیر است. دازاین به مثابه هستنده‌ای که به درون جهان پرتاب شده، تنها زمانی می‌تواند به هستی اصیل و آزادی نائل گردد که زمان‌مندی و تناهی هستی خویش را دریافته باشد، و با توجه به این زمانمندی و نیز «هستی به سوی مرگ» است که دازاین می‌تواند به روزمرگی و داسمن رضایت ندهد، و از تمامی امکانات خود بهره گیرد و از آنچه که اکنون هست فراتر رود و تعالی جوید.

دازاین در وهله نخست و بیشتر موارد، خود را به جهان تسلیم می‌کند و جذب در آن می‌گردد. به این ترتیب جهان از تعلق من باز می‌ایستد و به خاطر تسلیم شدن، من متعلق جهان می‌شود و جهان خود را از دست می‌دهد و جهان تبدیل می‌شود به یک جهان عینی بیگانه و غریب در بیرون از من (Golomb, 1995: 70).

هنگامی که دازاین، امکان بروز مرگ در هر لحظه از لحظات در تمامیت نامتعیین خود به نحو آنتولوژیکال، نه از طریق تحلیلی فیزیولوژیک و یا معرفت‌شناختی سوژکتیویستی،

دریابد و بپذیرد، و بفهمد که مرگ یعنی قطع مطلق وجوه ضروری و غیر ضروری از ساختار تمامیت دازاین و پایان امکان، این درک عمیق اگزیستانسیالیستی مرگ، اصالت فردی دازاین را از منجلا ب و سقوط عمیق روزمرگی بیرون و به وی آزادی می‌بخشد، و نگرانی‌اش از شبیه‌تر کردن خود به دیگران، به برآورده کردن امکانات حقیقی‌اش در جهان تبدیل می‌شود. (وارنوک، ۱۳۸۸: ۷۲).

دو) استقلال و تفرد: مرگ اندیشی موجب اصالت می‌شود، و انسان اصیل، مستقل عمل می‌کند و دنباله‌روی همگنان نیست. مرگ اندیشی موجب تعالی جستن از هست‌ها می‌گردد، که به دازاین امکان آزاد بودن و مستقل بودن از هست‌ها را می‌دهد و او را در موضعی قرار می‌دهد که جهان را آنگونه که هست ببیند و نه آنگونه که جهان خودش را به دازاین تحمیل می‌کند (کراوس، ۱۳۸۴: ۲۸۴). این سبب می‌شود تا فرد به شخصی کامل و مستقل تبدیل شود (Inwood, 1999:44)، در نتیجه به درک تفرد و استقلال نایل می‌شود (فلین، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

سه) انسجام و تمرکز: آگاهی از پایان، دازاین را یکپارچه کرده، دارای وحدت جامعی می‌کند، و الگویی منسجم می‌یابد، در حالی که دازاین ساقط شده، امکان‌هایش متفرق است. مرگ نقطه متحد‌کننده‌ای است که در گرد آن، امکان‌های زندگی را باید نظم و ترتیب داد (مک کواری، ۱۳۹۶: ۷۰ و ۷۳). تمرکز بیانگر باور شخص به تنهایی خود است، که خود را از آن امکان‌هایی که می‌تواند برای او پیش آیند آزاد کند، به طوری که بتواند آزادانه آن امکان‌ها را به طور اصیل بفهمد و از میان آن‌ها انتخاب کند (یانگ، ۱۳۸۴: ۳۰۱).

چهار) مسئولیت‌پذیری و اضطراب: اندیشیدن به ضرورت تحقق مرگ، انسان را دچار نوعی هراس به خاطر داشتن فرصتی محدود می‌کند که در اختیار دارد، او تنهایی خود را می‌یابد، و درون همین محدودیت‌ها آزادی‌ای است که به وظیفه خود در قبال مسئولیت‌هایش عمل کند. طرح اندازی انسان در اندیشه هایدگر پایانی به نام مرگ دارد، و خود این پایان مرز آزادی ما را معین می‌کند (Wahl, 1969: 61). از این رو، 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: ۶۱-۶۳).

۹. بررسی تطبیقی

در این بخش، به بررسی تطبیقی بین دیدگاه‌های صدرالمতالهین و مارتین هایدگر در باب مرگ، مرگ‌اندیشی و آزادی می‌پردازیم:

۱.۹ بررسی تطبیقی مرگ، مرگ‌اندیشی و مقومات آن

الف) بررسی تطبیقی مرگ:

گرچه در ابتدا شباهت‌هایی در اندیشه صدر و هایدگر احساس می‌شود، مانند جایگاه ویژه توجه به مرگ برای تحقق آزادی، اما با توجه به برخی خطوط کلی از جمله حقیقت مرگ و مقومات مرگ‌اندیشی، تفاوت زیادی بین این دو آشکار می‌گردد، که تمام فلسفه آنان را دشتخوش دگرگونی می‌کند؛ با مرگ، دازاین هایدگری و فلسفه هایدگر به بن بست می‌رسد، در حالی که در فلسفه ملاصدرا هویت استعلا و اشتداد یافته‌ی انسان با مرگ نمی‌پوسد بلکه از پوست به در می‌آید. انسان در بازه کوتاه دنیایی خود آن فآن در حال شکل‌دهی به هویت وجودی خویش و شدن و انکشاف است که این شدن و صیوریت بر مبانی فلسفه صدرایی همچون حرکت وجودی نفس، اتحاد مُدرک با مُدرک، اتحاد اراده با مرید، اتحاد عمل با عامل، اتحاد انسان با راه، انکشاف، تجسم اعمال مبتنی است. انسان تمام کرده‌ها، نیت‌ها و گرایش‌های خود است و باطن انسان، همان دست ساخت‌های طول زندگی‌اش است؛ برزخ و قیامت، ظرف ظهور افعال و احوال و باطن انسان است نه ظرف حدوث آن‌ها. از این رو ملاصدرا با به کار بردن کلماتی همچون «انحصار»، «قید»، «تعلقات»، «قبض»، «سلاسل» و «اغلال» برای اشاره به اسارت و کلماتی همچون «اطلاق» و «حر» برای اشاره به آزادی، به تبیین کیفیت برانگیخته شدن انسان‌ها می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۴۱۹: ۶۰۹). گفته شد که صدر ادله متعدد برهانی، عرفانی و وحیانی برای اثبات ابعاد تجردی و جاودان انسان ارائه می‌دهد، در حالی که فلسفه هایدگر نه تنها ادله عقلی بر تجرد یا عدم تجرد نفس انسانی ارائه نداده است و در عین مسکوت گذاشتن آن، بُعد تجردی انسان را نادیده گرفته است و پیش فرض را همچون ماتریالیست‌ها قلمداد کرده است، بلکه راجع به امور تجربی و شهودی همچون مرگ ارادی، خلع بدن، تجربیات بیرون از بدن و آتوسکپی هیچ گونه سخن و تفسیری ارائه نداده است، درحالی که این امور واقع شده‌اند و در کنار ادله عقلانی، وحیانی و عرفانی، به

عنوان ادله‌ای بر وجود بُعد مجرد انسان قرار دارند. بنابراین، این یک نقصان در فلسفه هایدگر است که کل فضای فلسفی و انسان‌شناسی وی را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

ب) بررسی تطبیقی مرگ اندیشی و مقومات آن:

صدرا و هایدگر صرفاً در مقوم اول (تناهی عمر و مرگ اندیشی اصیل) مشترک‌اند، اما در مقوم دوم (تناهی و عدم تناهی انسان) مسیرشان از هم جدا می‌شود و دایره دازاین بسته می‌شود و فلسفه هایدگر به پایان می‌رسد، اما صدرا با قول به ابعاد متعالی انسان، بواطن انسان و مدارج هستی، به فلسفه خود ادامه می‌دهد و روبه سوی تعالی دارد، و با روش برهانی (عقل) و وحیانی (قرآن) و عرفانی (شهود) به تفصیل، به لایه‌های عمیق انسان و هستی و آینده انسان می‌پردازد.

به بیان مک کواری، هایدگر منکر ابدیت است و فلسفه‌اش را به زمان و تاریخ معطوف می‌کند و تصور هرگونه جهان فرامحسوسی را در پس جهان پدیدارها منسوخ می‌شمارد و جای خدا را به هستی می‌دهد (مک کواری، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۸). بنابراین حداقل می‌توان گفت «فلسفه هایدگر» فاقد ساحت جاودانگی است. وی اساساً مرگ را تبدیل دازاین به نه‌دازاین می‌داند. هایدگر گرچه متأثر از الهیات بوده و برخی، ابعاد عرفانی به وجودشناسی وی می‌دهند و حتی خود وی در اواخر عمر خود می‌گوید تنها خدایی می‌تواند ما رانجات دهد (هایدگر، ۱۳۸۱: ۸۵-۱۱۸)، اما این‌ها همگی بیانگر عدم انسجام نظام فلسفی هایدگر در انسان‌شناسی، وجودشناسی، خداشناسی و معادشناسی و ارتباط بین آن‌هاست. راه توجیه فلسفه هایدگر در این حیطه این است که در عین الهیاتی دانستن اندیشه‌اش، و تأیید دغدغه‌اش برای این که آدمی در این مدت عمر کوتاه دنیوی خودش دست به تعالی بزند، و عدم اعتنا به بعد از مرگ در اندیشه وی صرفاً بابت تمرکز انسان در این نشئه برای استفاده بیشتر از آن باشد، اما در هر حال با همین توجیه باز هم اندیشه هایدگر دارای اشکال است، زیرا تعریف درست آزادی انسان متفرع بر انسان‌شناسی درست است، و انسان‌شناسی درست متفرع بر لحاظ کردن مبدأ و معاد انسان است و نگاه منقطع به انسان به صورت پاره خطی با ابتدا و انتهای محدود، موجب انسان‌شناسی غلط و در نتیجه ترسیم غلط از آزادی می‌گردد.

هایدگر تصور درستی از امتداد وجودی انسان به مراحل بعد از مرگ ندارد، وی حتی معنادار شدن زندگی را تنها در قالب محدود بودن انسان تفسیر می‌کند، به این صورت که

اگر امکانات انسان بخواهد نامحدود محقق گردد، اساساً انتخابی برای انسان وجود نخواهد داشت؛ زیرا انسان می‌داند اگر الان انتخابی انجام ندهد، مشکلی نخواهد بود چون همیشه زمان دارد. بنابراین معنادار شدن زندگی تنها در مقطعی بودن انسان شکل می‌گیرد (Julian, 2003: 119). این بیانگر برداشت نادرست هایدگر نسبت به کیفیت فناپذیری انسان و مسئله آخرت است. زیرا در فلسفه صدرایی انسان آن‌فان در حال صیوروت و شکل دهی باطن و بُعد اخروی خود است و ابدیت خود را می‌سازد، نه اینکه ابدیت به معنای یک زمان خام و خالی باشد که در آن، هر لحظه بتواند انتخاب و کاری را منقطع از قبل و بعدش انجام دهد. سرنوشت اخروی انسان، در دنیا رقم می‌خورد. بنابراین ابدیت در صورتی انتخاب‌های انسان را بی‌ارزش می‌کند که انسان به طور ابدی حق انتخاب داشته باشد، در حالی که انسان در دار طبیعت انتخاب درست یا غلط دارد، و در عوالم دیگر نتیجه انتخاب‌های خود را می‌یابد، زیرا آخرت، ظرف ظهور باطن و اعمال انسان است، نه ظرف حدوث آن‌ها. حکمت متعالیه و صدرایان در این زمینه به تفصیل تحت عناوینی همچون «تجسم اعمال» به بحث پرداخته است (ر.ک: دهقانی، ۱۴۰۱).

۲.۹ بررسی تطبیقی نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی

رابطه نتایج مرگ اندیشی صدرایی با نتایج مرگ اندیشی هایدگری، عموم و خصوص مطلق است. نتایج و ثمراتی همچون عدم هضم در توده، استقلال، انسجام و تمرکز، مسئولیت‌پذیری، که همگی مربوط به ساحت «آزادی از اسارت در جامعه» و ناظر به آن است، مشترک بین نتایج هر دو دیدگاه است. البته همین موارد مشترک از لحاظ کیفیت و نحوه تحقق، دارای تفاوت‌هایی هستند. به عنوان مثال مسئولیت‌پذیری صدرایی از مبانی‌ای همچون واقع‌گرایی اخلاقی، کیفیت تجسم اعمال، سعادت باطنی و نگاه ژرف توحیدی بهره می‌برد، اما مسئولیت‌پذیری هایدگری کیفیت دیگری دارد و شامل این لایه‌های برتر نمی‌شود. اما دیگر نتایج مرگ اندیشی، صرفاً برای مرگ اندیشی صدرایی مطرح است، مانند نقش مرگ اندیشی در تحقق «آزادی از» رذایل اخلاقی، «آزادی برای» اتصاف به فضایل اخلاقی، «آزادی از» تعینات ماسوی الله و «آزادی برای» وصول به حقیقت هستی و خداوند سبحان. بنابراین مرگ اندیشی صدرایی در این ساحت‌ها موثر است؛ در بخش آزادی سلبی: «آزادی از» مرتبه فضای مسموم اجتماع، «آزادی از» مرتبه طبع و مادیات، «آزادی از» رذایل اخلاقی، «آزادی از» ماسوی الله، و نیز در بخش آزادی ایجابی: «آزادی برای» عقلانیت

دانشی و کُنشی، «آزادی برای» مافوق طبع و بدن، «آزادی برای» فضایل اخلاقی، «آزادی برای» وصول و فنای فی الله و مقام انسان کامل.

آزادی ایجابی در اندیشه ملاصدرا بسیار حایز اهمیت است. در اندیشه وی، آزادی معنوی دارای اهدافی منبع و عالی‌ای است که موجب علو و تعالی ساحت‌های مختلف هویتی انسان می‌گردد؛ در ساحت اجتماع، در ساحت اخلاق و در ساحت عرفان. آزادی ایجابی و مقصد آزادی در اندیشه هایدگر را گرچه استعلا و گشودگی در بستر پرسش از هستی و روی‌به‌سوی آن می‌توان تلقی کرد، اما این بدون ساحت تجرد و حق تعالی قوام ندارد. مقصد آزادی در اندیشه صدرا با لحاظ کردن مراتب تجردی انسان و مدارج تجردی هستی و تناظر تجردی این دو و روی به سوی حقیقه الحقایق بودن شخص آزادی‌خواه ترسیم و تصویر می‌شود. در اندیشه صدرا حقیقت نامتناهی که واجد صفات کمالی و کل الکمالات است و دارای مدارج فراوان در ظهور است، متعلق آزادی است، که هرچه مظهریت از آن کسب شود، سعه و تعالی وجودی انسان بیشتر می‌گردد و آزادتر خواهد شد. از این رو، سیر آزادی انسان نزد صدرا به عالم طبیعت منحصر نمی‌شود.

هایدگر دازاین را روشنگاه هستی معرفی می‌کند که اساساً همین محل بحث از آزادی قرار می‌گیرد، و در فلسفه ملاصدرا نیز راه وصول به حقیقت هستی و حق تعالی و آزادی، معرفت نفس است، اما یکی از کاستی‌های فلسفه هایدگر عدم ترسیم جامع ساحت رذایل اخلاقی و نفسانی به عنوان موانع آزادی است، در حالی که صدرا غیر از موانعی همچون کثرات و داسمن، لایه‌های بیشتری همچون رذایل اخلاقی درونی، شهوات و دلبستگی‌های کاذب و ... را نیز تفصیل می‌دهد. در اندیشه صدرا نفس انسان دارای مراتب و مدارج فراوانی است که متناظر با بواطن و ظواهر هستی است، و از این رو آزادی و اسارت نیز دارای مراتب می‌گردد. در اندیشه صدرا برای فراروی از مرتبه فعلی باید علاوه بر اصلاح وضعیت بیرونی خود با توده، بسیاری از شئون و درونیات خود را از هواها، پستی‌ها و هواجس تطهیر کرد و صیقل داد، در این صورت به میزان درجات طهارت روحی، هویت و جان آدمی صیقل می‌یابد و حقیقت هستی بیشتر در او تجلی و ظهور می‌یابد، و به آزادی دست می‌یابد.

یکی از نتایج مرگ اندیشی صدرایی، خروج از تنگنای رذایل اخلاقی (آزادی سلبی اخلاقی) و ورود به گشودگی فضایل اخلاقی (آزادی ایجابی اخلاقی) است. در اندیشه صدرالمتألهین فُسحت فضایل به مثابه آزادی میانی و تنگنای رذایل به مثابه اسارت میانی

است. ملاصدرا رذایل اخلاقی را تنگنا و اسارتی برای جان انسان به شمار می‌آورد، که می‌توان با رفع و دفع رذایل و کسب فضایل و صیقل دادن جان، انشراح و وسعت روح را توسعه داده و مظهریت بالاتری از حقیقت وجود و خدای سبحان کسب نمود. در نقطه مقابل، اگزیستانس‌ها اساساً نه تنها دیدگاه نظام مندی راجع به اخلاق ندارند، بلکه ناواقع‌گر هستند، که این نگرش، همان طور که وارنوک تصریح می‌کند، «می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۰۷) از این رو فیلسوفان اگزیستانسیالیست درباره این مسائل تقریباً هیچ حرفی برای گفتن ندارند (همان: ۱۰۷).

۳.۹ ارائه راه کار عملی

ملاصدرا به صرف نظریه‌پردازی در باب آزادی اکتفاء نمی‌کند، وی با بهره‌گیری از روش جمع برهان و عرفان و قرآن، راهکارهای عملی برای تحقق آزادی از اسارت طبع و بدن و رذایل و افراط و تفریط و ماسوی الله و ورود به مدارج و بواطن برتر هستی خویش و عالم و وصول به مقامات اطلاقی و فضایل انسانی و حقایق برتر و حق تعالی را ارائه می‌دهد. وی راه نجات از اسارت و تحقق آزادی را علم الهی و عمل صالح می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۳۷۳-۳۷۴). نظام فلسفی هایدگر برنامه عملی و سلوکی برای تحقق آزادی ارائه نداده است، در حالی که صدرا اساساً فلسفه شریعت را تحقق آزادی راستین 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: ۱۵۷).

در اندیشه صدرالمتألهین، تک‌تک اوامر شرعی به میزان اثرگذاری‌شان و در جهاتی ویژه، موجب نورانیت و آزادی روحی انسان می‌شوند، و تک‌تک موارد مورد نهی شریعت اسلام نیز در صورت ارتکاب به میزان اثرگذاری‌شان و در جهاتی ویژه، موجب ظلمات و پلیدی و اسارت روح می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۳۰۳). هرچه طهارت روح بیشتر، استفاضه از خدای نامتناهی بیشتر و هرچه سیاهی عارض بر جان فزون‌تر، اسارت در تنگنای رذایل متراکم بیشتر (طهارت دارای مراتب است، مانند طهارت از گناهان

بدنی، طهارت خیال، طهارت عقل، طهارت قلب، طهارت روح و طهارت سر. راجع به مراتب طهارت، ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۵۰-۵۵).

۴.۹ هانری کربن و نقد مرگ اندیشی و آزادی هایدگری

فلسفه هایدگر صراحت و تصویر دقیقی در مورد حقایق برتر وجودی ندارد. مکشوفیت و در_جهان بودن مورد بحث وی، سیمایی در ساحت‌های برتر مثالی و عقلی و الوهی ندارد. اما فراوی و انکشاف صدرایی به صراحت یک فراوری و انکشاف طولی و بطنی است (نه عرضی و افقی) و در اعماق جان انسان و متناظر به بواطن و مراتب عوالم هستی است. فراوی و پیش‌روی انسان نزد صدرا همچون خودرو نیست که مراحل قبلی را رها کند، فراوی صدرایی چه به جانب سعادت و آزادی و چه به جانب شقاوت و اسارت، اشتداد بعد از اشتداد و انکشاف بعد از انکشاف است، و انسان در مراتب بعدی، واجد مراتب قبل است و انسان در گرو اعمال، گرایش‌ها و کُنش‌های باطنی و ظاهری خود است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲۳). این فراوی و پیش‌روی انسان، مبدأ قیاس دارد، و آن همان حقیقت نامتناهی و خداوند سبّاحان است، هرچه به او نزدیک‌تر گردد، آزادتر خواهد بود. 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»، معرفت نفس حضوری با معرفت رب (که حقیقت نامتناهی است) تلازم دارد، بنابراین هرچه معرفت نفس انسان بیشتر باشد، از معرفت رب و مقامات روحی و اطلاقی بهره‌مندتر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۶).

استعلا و فراوی صدرایی در ساحت تجرد تصویر می‌شود؛ هرچه فراوی بیشتر، تجرد شدیدتر، و تجرد هم با جاودانگی انسان تلازم دارد. انسان به صورت طیف گونه از جسمانیّت کاسته و بر تجرّدش (رو به سعادت یا رو به شقاوت) افزوده می‌شود. اما این فراوی در فلسفه هایدگر در ساحت‌های تجردی، ساکت و بسته است، از این رو فلسفه هایدگر در ساحت جاودانگی متوقف است (هایدگر، ۱۴۰۰: ۵۱۱)، و وجودشناسی هایدگر «به شناخت محدود وجود ختم می‌شود.» (نوالی، ۱۳۷۷: ۶۹). آزادی صدرایی در بستر غایت فلسفه یعنی «تشبه به الله» است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۵) به معنای کسب مظهریت اعتدالی عرفانی از حق تعالی (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۴-۹۷)، که در ساحت تجرّد و جاودانگی است. در حالی که اساسا در اندیشه هایدگر، دزاین، زمانمند و محدود در یک جهان بسته است، و تحقق آزادی برای او هم به سبب همین تناهی دیدن خود و رو

به سوی مرگ دانستن خود است (جانسون، ۱۳۸۸: ۵۸). به خلاف حکمت و عرفان اسلامی که تقرب به حقیقت وجود و خداوند دارای مراتب است، از دید برخی، فلسفه هایدگر فاقد مراتب قرب است (ر.ک: عبدالکریمی، ۱۴۰۱: ۲۶۲). از این رو به نقل از نصر، پرفسور هانری کربن می‌گوید:

«وجود برای اگزیستانسیالیست‌ها به مرگ رهنمون می‌شود، در حالی که در فلسفه ملاصدرا و فلسفه ایرانی_اسلامی راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد.» (نصر، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

پرفسور هانری کربن به عنوان فیلسوفی که ابتدائاً اگزیستانس و هایدگری بوده، و سپس با آشنایی با اندیشه اسلامی و فلسفه صدرایی، شیعه می‌شود، راجع مرگ اندیشی و آزادی هایدگری و رابطه آن دو، چنین می‌گوید:

از سویی گفتار پندگونه و دردناک هایدگری یعنی «آزاد بودن برای مرگ» را می‌شنویم، و از سوی دیگر به صراحت برای دستیابی به «آزادی فراسوی مرگ» دعوت می‌شویم. واژه «تصمیم قطعی شده» را باید حفظ کنیم (واژه‌ای که امروزه با ترجمه دقیق‌تر تصمیم «بدون بازگشت» حضور دارد) زیرا می‌خواهیم بدانیم این تصمیم تا چه اندازه نشان دهنده نوعی «عقب نشینی» در برابر مرگ است و تا چه اندازه بیانگر ناتوانی در تحقق «آزاد بودن برای فراسوی مرگ» و حضور داشتن در «فراسوی مرگ و برای آن» است. به عقیده من، بشر معاصر طعمه گسترش لادری‌گری (مکتب قابل به تعطیل) شده و در برابر «آزادی فراسوی مرگ» تاب نیاورده است. علت چنین وضعیتی را می‌توان در موانع گوناگونی یافت که خودمان آن‌ها را به وجود آورده‌ایم؛ یعنی با تدوین ظاهراً هوشمندانه روان‌کاوی، جامعه‌شناسی، ماتریالیسم دیالکتیک، زبان‌شناسی، تاریخ‌محوری و جز این‌ها، بیش خود را عملاً مسدود کرده‌ایم و دیگر قادر نیستیم درباره فراسو و مفاهیم مابعد تأمل کنیم. انسان بی‌نهایت پیشرفته چنان فرسوده و شکننده شده است که توان به دوش کشیدن آینده خود را تا فراسو ندارد. باید گفت که در نهایت معنای متافیزیکی واژه «غرب» همین است؛ یعنی غروب و افول. سهروردی نیز در روایت غربت غربیه به صورتی فشرده و رقت‌آور این مفهوم را نمونه‌وار بیان کرده است (کربن، ۱۳۸۳: ۴۷).

فلسفه هایدگر گرچه گام‌هایی برای وصول انسان با حقیقت برداشته، اما انسان و آزادی هایدگری، نه راهی دارد، نه مقصدی و نه برنامه‌ای. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که 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: ۸۵-۱۱۸). انسان صدرایی بر اساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی دارای عقبه و مبدأ است و بر اساس نظریه انکشاف و خلاقیت نفس تجردی دارای فرارو، معاد و جاودانگی است. نگاه هانری کربن در مقایسه فلسفه هایدگر نسبت به فلسفه اشراقی صدرایی ایرانی‌ها می‌تواند در ترسیم وزن نجات بخشی آن‌ها روشنگر باشد:

شاید روزی بتوانم تشریح کنم که چگونه خواندن روایت غربت غربیه [سهروردی] تأثیر تعیین کننده‌ای بر من گذارد و مرا از زیر بار سنگین محدودیت‌های حاکم بر آسمان تیره آزادی هایدگری رهانید. می‌بایست در زیر این آسمان تاریک متوجه می‌شدم که «این‌جا»، «در این‌جا بودن» جزیره‌ای است که به زیر آب می‌رود. این جزیره دقیقاً همان جزیره غربت غربیه است (کربن، ۱۳۸۳: ۴۷).

و از طرفی نسبت به حکمت و فلسفه اسلامی - ایرانی می‌گوید:

پنجاه سال پیش، مرحوم ادوارد براون (۱۹۲۶-۱۸۶۲م)، تأسف خود را از این که شرق‌شناسان، قابل اعتناترین 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 خستگی ناپذیر و فوق بشری است (کربن، ۱۳۳۵: ۱۱۰).

۱۰. نتیجه‌گیری

۱. آزادی: آزادی صدرایی به معنای «فراروی در تعالی» و «تقرب به حقیقت نامتناهی از طریق معرفت نفس» و آزادی هایدگری به معنای «برون ایستایی و فراروی در بستر پرسش از هستی» است. مرگ صدرایی به معنای «ورود به ساحت و عوالم باطنی» و مرگ هایدگری به معنای «نه دازاین» است. ملاصدرا و هایدگر به آزادی ارادی و اختیار انسان قایل هستند. محل بحث این مقاله آزادی وجودی است. در نگاه صدرا انسان مختار، می‌تواند راه تعالی وجودی را طی کند و به اطلاعات وجودی و توسعه

وجودی نائل گردد، و می‌تواند راه اسارت و درکات نفسانی را ببیماید. در نگاه هایدگر نیز دازاین مختار است که راه اصالت، پرسش از هستی و آزادی را طی کند، و می‌تواند راه عدم اصالت، غفلت و اسارت را در پیش گیرد. این آزادی سلبی و ایجابی در حکمت متعالیه به معنای عبور از مرتبه ضیق و تنگنای تعینات کنونی نفس (آزادی سلبی) و ورود به ساحت وجود اطلاقِ برتر و مظهریت فراتر (آزادی ایجابی) است. اما در فلسفه هایدگر به معنای خروج از اسارت داسمن و غفلت (آزادی سلبی) و گشودگی، استعلا و پرسش از هستی (به مثابه آزادی ایجابی) است. ملاصدرا با روش برهانی و با همراهی مویداتی از وحی قرآنی و شهود عرفانی، به تبیین مرگ و آزادی انسان دست می‌زند، اما هایدگر بدون در پیش گرفتن روش برهانی و نیز بدون بهره بردن از وحی خالص و شهود عارف، با روشی پدیدارشناسی هرمنووتیکی به تبیین مرگ و آزادی انسان می‌پردازد. تهافت‌های فلسفه هایدگر که از طرفی مرگ را انعدام ترسیم می‌کند و از طرفی هم در اواخر عمر می‌گوید فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد، را می‌توان به دو علت دانست: یکی (مفهومی بودن فلسفه متعارف غرب، و دیگری) ناتوانی تثلیث مسیحی در تبیین درست خداشناسی و هستی‌شناسی. از این رو هایدگر به جای خدای مسیحی، وجود را جایگزین می‌کند. این‌ها همگی بیانگر عدم انسجام نظام فلسفی هایدگر در انسان‌شناسی، وجودشناسی، خداشناسی و معادشناسی و ارتباط بین آن‌هاست. ملاصدرا 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. آزادی صدرایی مقول به تشکیک و دارای بطون و مراتب فراوان است و مبدأ قیاس و میزان آزادی به میزان تقرب به حقیقت خدای نامتناهی و کسب مظهریت در اوصاف کمالی از آن حقیقت است. نتیجه آزادی صدرایی انشراح و سعه وجودی و نشاط قرب وجودی و توحیدی از تقرب به خدای سبحان است. آزادی ایجابی (آزادی برای) در اندیشه ملاصدرا بسیار حایز اهمیت است. در اندیشه صدرا حقیقت نامتناهی که واجد صفات کمالی و مساوق با کمالات است و دارای مدارج فراوان در ظهور است، متعلق آزادی است، که هرچه مظهریت از آن کسب شود، سعه و تعالی وجودی انسان بیشتر می‌گردد و آزادتر خواهد بود. بنابراین آزادی صدرایی حد یقف ندارد، و انسان می‌تواند به مقام انسان کامل و مظهریت اعتدالی از

حقیقت الله (مستجمع جمیع صفات کمالی) نایل آید. در حالی که در آزادی هایدگری سخنی از ابعاد تجردی و جاودانگی به میان نیامده است.

۲. مرگ: با مرگ، دازاین هایدگری و فلسفه هایدگر به بن بست می‌رسد، در حالی که در فلسفه ملاصدرا هویت استعلا و اشتداد یافته‌ی انسان با مرگ نمی‌پوسد بلکه از پوست به در می‌آید. انسان در بازه کوتاه دنیایی خود آن فآن در حال شکل‌دهی به هویت وجودی خویش و شدن است که این شدن و صیورورت بر مبانی فلسفه صدرایی همچون حرکت وجودی نفس، اتحاد مُدرک با مُدرک، اتحاد اراده با مرید، اتحاد عمل با عامل، اتحاد انسان با راه، انکشاف، تجسم اعمال مبتنی است. انسان تمام کرده‌ها، نیت‌ها و گرایش‌های خود است و باطن انسان، همان دست ساخت‌های طول زندگی‌اش است؛ برزخ و قیامت، ظرف ظهور افعال و احوال انسان و باطن انسان است نه ظرف حدوث آن‌ها. صدرا ادله متعدد برهانی، عرفانی و وحیانی برای اثبات ابعاد تجردی و جاودان انسان ارائه می‌دهد، اما فلسفه هایدگر در عین ساکت بودن در ارائه ادله، حتی راجع به امور تجربی و شهودی همچون مرگ ارادی، خلع بدن، تجربیات بیرون از بدن و اتوسکپی هیچ گونه سخن و تفسیری ارائه نداده است، و این یک نقصان در فلسفه هایدگر است که کل فضای فلسفی و انسان‌شناسی وی را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

۳. نتایج مرگ اندیشی: با مرگ دایره دازاین بسته می‌شود، و استعلا، گشودگی، رخداد، آزادی و فلسفه هایدگری به پایان می‌رسد، اما صدرا با قول به ابعاد متعالی انسان، بواطن تجردی انسان و مدارج هستی، به فلسفه خود ادامه می‌دهد و روبه سوی تعالی دارد، و با روش برهانی (عقل) و وحیانی (قرآن) و عرفانی (شهود) به تفصیل، به لایه‌های عمیق انسان و هستی و آینده انسان می‌پردازد. رابطه نتایج مرگ‌اندیشی صدرایی و هایدگری، عموم و خصوص مطلق است. نتایج و ثمراتی همچون عدم هضم در توده، استقلال، انسجام و تمرکز، مسئولیت‌پذیری، که همگی مربوط به ساحت «آزادی از اسارت در فضای مسموم جامعه» و ناظر به آن است، مشترک بین نتایج هر دو دیدگاه است. البته همین موارد مشترک از لحاظ کیفیت و نحوه تحقق، دارای تفاوت‌هایی هستند. مرگ‌اندیشی صدرایی در تحقق «آزادی از» و «آزادی برای» در این ساحت‌ها موثر است؛ در بخش آزادی سلبی: «آزادی از» مرتبه اجتماع و دفن فطرت الهی، «آزادی از» مرتبه طبع و مادیات، «آزادی از» رذایل اخلاقی،

«آزادی از» ماسوی الله، و نیز در بخش آزادی ایجابی: «آزادی برای» عقلانیت دانشی و گُنشی، «آزادی برای» مافوق طبع و بدن، «آزادی برای» فضایل اخلاقی، «آزادی برای» فَنای فی الله و وصول به حقیقت نامتناهی که کل الکملات است.

۴. مقایسه نهایی: تفاوت های فلسفه ملاصدرا و فلسفه هایدگر در این پژوهش را می توان در ذیل هفت مورد ذکر کرد:

یک) فلسفه هایدگر فاقد بحث از ساحت های مجرد و جاودان انسان و ادله آن است، در حالی که صدرا به صورت مستوفی در این باب بحث کرده است، و ادله فراوانی وجود دارد، مانند: برهان، شهود و عرفان، وحی، تجربیات خلع بدن و اتوسکویی.

دو) فلسفه هایدگر نگاهی پاره خطی به حقیقت انسان داشته، و از مبدأ (عین الربط و تجلی بودن انسان) و از معاد (روی به سوی حقیقت های تجردی و جاودانگی داشتن انسان) غافل است. در حالی که: الف) بدون ترسیم عقبه و مبدأ انسان با نظریه عین الربط مبتنی بر وحدت شخصی یا وحدت سریانی صدرایی، و به صرف طرح «در جهان بودن» و «دور هرمونوتیکی»، نمی توان عقبه ارتباطی انسان با حقیقت هستی را تأمین کرد. ب) بدون معاد صدرایی، نمی توان تصویری درست از حقیقت انسان و افق آزادی او ارائه داد.

سه) فلسفه صدرا به صراحت حق تعالی به عنوان بسیط الحقیقه و کل الکملات را مقصد آزادی می داند. میزان آزادی انسان بسته به میزان تقرّب (فراروی و گشودگی و انکشاف) اوست به حق تعالی، و این در گرو تعالی انسان در ساحت های تجرّی برتر است. اما دازاین هایدگری بریده از مبدأ و معاد، در همان بازه محدودش تصریحی نسبت به ابعاد و بواطن تجردی و جاودان آن نشده است.

چهار) ملاصدرا برای اخلاق جایگاهی مهم قایل است. وی اخلاق را به مثابه مرتبه میانی آزادی مطرح می کند؛ چه از حیث سلبی و آزادی از تنگنای رذایل اخلاقی (مانند بخل، دروغ، حسد، بی عفتی، کبر، ریا، ناسپاسی، حيله گری، خیانت در امانت و...) و چه از حیث آزادی ایجابی و آزادی برای اتصاف به فضایل اخلاقی و ورود به گشودگی فضایل اخلاقی (مانند حکمت، عفت و پاکدامنی، شجاعت،

نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی ... (امین دهقانی و دیگران) ۲۴۱

صداقت، امانتداری، وفای به عهد، سپاس از مُنعم و...). صدرا یک واقع‌گرای اخلاقی است.

پنج) ملاصدرا شریعت (به معنای عام: فقه عملی، اخلاق عملی و عرفان عملی) را به عنوان برنامه عملی و سلوکی برای تحقق آزادی مطرح می‌کند. اما هایدگر برنامه عملی ارائه نداده است.

شش) هایدگر اساساً تصور درستی از معاد نداشته است؛ معاد وبرزخ و قیامت، ظرف ظهورِ باطن و امور باطنی و احوال انسان است، نه ظرف حدوث آن‌ها. اما ملاصدرا ترسیمی گسترده از حقیقت معاد دارد، با مباحثی همچون: خلاقیت نفس و تجسم اعمال. در فلسفه ملاصدرا انسان‌شناسی با معادشناسی مساوقت دارد.

هفت) فلسفه هایدگر در وجودشناسی، خداشناسی و معادشناسی فاقد انسجام است. فلسفه ملاصدرا با بهره‌گیری از برهان و قرآن و عرفان به یک انسجام همه‌جانبه نایل می‌گردد.

در نهایت اینکه: دازاین، استعلا، گشودگی، رخداد، آزادی و فلسفه هایدگری بدون نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی صدرایی (برای تأمین عقبه و مبدأ انسان) و بدون نظریه انکشاف نفس، تعالی، خلاقیت نفس و تجسم اعمال صدرایی (برای تأمین فرارو، معاد، تجرد و جاودانگی انسان)، به بلوغ نمی‌رسد. وجود این قبیل کاستی‌ها در فلسفه هایدگر و نبود این خلل در فلسفه صدرایی، موجب رویگردانی هانری کربن از فلسفه هایدگر و روی‌آوری وی به فلسفه صدرایی می‌شود.

کتاب‌نامه

- احمدبایی، ملیحه و رمضان مهدوی آزادبنی (۱۳۹۹)، بررسی متافیزیکی مرگ‌اندیشی و پیامدهای آن از دیدگاه علامه طباطبایی و هایدگر، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال نهم، شماره ۱۷، ص ۹۹-۱۲۲.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، تحریری از درس‌های 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.
- بیمل، والتر (۱۳۹۶)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: نشر سروش.

- جانسون، پاتریشیا آلتبرند (۱۳۸۸)، راه هایدگر، ترجمه مجید کمالی، تهران: نشر مهرنیوشا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰)، ادب فنای مقربان، ج ۷، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، تحریر رساله الولایه، ج ۱-۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، حماسه و عرفان، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، رَحِیقِ مَخْتُوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۲۰، قم: نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: نشر الف. لام. میم.
- خادمی، عین الله، صلواتی، عبدالله، پوراکبر، لیلا، دولت آبادی، مروه (۱۳۹۷) مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ، حکمت معاصر، سال نهم، شماره اول، ص ۴۷-۶۲.
- خدری، غلامحسین (۱۴۰۱)، تبیین و تحلیل فلسفی از مرگ اندیشی و معنای زندگی در اندیشه ملاصدرا، حکمت صدراپی، سال دهم، شماره ۲۰، ص ۱۷-۳۲.
- دهقانی، امین (۱۴۰۱). وحدت قرآن و برهان در تبیین تجسم اعمال براساس هندسه فکری علامه جوادی آملی. آموزه‌های فلسفه اسلامی. دوره ۱۷، ش ۳۰، ص ۱۴۹-۱۹۰.
- رابرتز، ونز (۱۳۶۷)، مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، ترجمه شهین اعوانی، نشریه فرهنگ، شماره ۲ و ۳، ص ۲۰۹-۲۴۶.
- رامین، فرح (۱۳۹۸) تأملی بر چیستی مرگ در فلسفه شوپنهاور و ملاصدرا، حکمت معاصر، سال دهم، شماره اول، ص ۱-۲۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱-۹، چ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرارالآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌نوی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۹)، رساله سه اصل، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰)، المبدء و المعاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲)، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، بیروت: موسسه التاریخ العربی.

نقش مرگ اندیشی در تحقق آزادی ... (امین دهقانی و دیگران) ۲۴۳

- فروم، اریک (۱۳۶۳)، گریز از آزادی، ترجمه داود حسینی، تهران: ارسطو.
- فلین، توماس (۱۳۹۰)، اگزیستانسیالیسم، ترجمه حسین کیانی، تهران: نشر بصیرت.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۱)، هایدگر در ایران، تهران: نقد فرهنگ.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳ (انسان شناسی)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کاکایی، قاسم، جباره ناصرو، محبوبه (۱۳۹۸)، بررسی تطبیقی مرگ اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا، تأملات فلسفی، سال نهم، شماره ۲۲، ص ۱۱-۴۱.
- کراوس، پیتر (۱۳۸۴)، «مرگ و مابعدالطبیعه» ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ص ۲۷۳-۲۹۴
- گرین، هانری (۱۳۸۳)، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گرین، هانری (۱۳۳۵)، «میرداماد یا معلم ثالث (مکتب الهی اصفهان)»، سخنرانی کرین در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران، مجله مردم شناسی، سال اول، شماره دوم، آذر ماه ۱۳۳۵
- کرنستون، موریس (۱۳۸۶)، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
- مک کواری، جان (۱۳۹۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- معلمی، حسن (۱۳۹۶)، نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- مهری، هژیر، منصفی، علیرضا، مصلح، علی رضا (۱۳۹۷)، مرگ اندیشی در پرتو دیدگاه های اسلامی و غربی: بررسی تطبیقی دیدگاه های ملاصدرا و هایدگر با توجه به نظرات هانری کرین، جستارهای فلسفه دین، سال هفتم، شماره اول، ص ۴۵-۶۵
- میشلمن، استفن (۱۳۹۸)، فرهنگ اگزیستانسیالیسم، ترجمه ارسطو میرانی. تهران: نشر پارسه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۳)، در جستجوی امر قدسی (گفت و گوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی
- نوالی، محمود (۱۳۷۷)، «هایدگر در وجودشناسی تطبیقی»، خردنامه صدرا، تابستان ۱۳۷۷، شماره ۱۲، ص ۶۷-۷۷
- واحدپاک، علی و امیرعباس علیزمانی و بابک عباسی (۱۴۰۰)، تاثیر مرگ اندیشی بر زندگی اصیل در اندیشه هایدگر، تأملات فلسفی، دوره یازدهم، شماره ۲۶، ص ۴۵-۷۳.
- وارنوک، مری (۱۳۸۸)، اگزیستانسیالیسم، ترجمه حسین کاظمی، تهران: نشر خورشید
- وارنوک، مری (۱۳۸۶)، اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس

وال، ژان (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: نشر خوارزمی

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

یانگ، جولیان (۱۳۸۴)، مرگ و اصالت، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ص ۲۹۵-۳۰۶

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

- 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). GA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin. (2002) The Essence of Human Freedom: an introduction to philosophy, translated by Ted Sadler, Continuum
- Hinman, L.(1978) Heidegger, Edwards, and Being-toward-Death. Southern Journal of Philosophy XVI (3): 193-212. 1978. Print.
- Simhony, A. (1993). Beyond negative and positive Freedom. Political Theory, vol ۲۱, no. 1, pp. 28-54. doi:10.1177/0090591793021001003
- Wahl, Jean. (1969). Philosophies of Existence. Translated from French by F. M. Lory. Routledge & Kegan Paul. London.
- Robinson, Charles (2009). Martin Heidegger's Critique of Freedom, Boston College,
- Golomb, Jacob, (1995), In Search of Authenticity from Kierkegaard to Camus, Routledge, New York
- Inwood, Michael, (1999), A Heidegger dictionary, Blackwell, Massachusetts
- Young, Julian. (2003). the death of god and the meaning of life, London, Routledge