

## گذر از متافیزیک

amiri2005@gmail.com

عباسعلی امیری / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه

fanaei.ir@gmail.com

محمد فنائی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه

پذیرش: ۹۵/۵/۱۰

دریافت: ۹۴/۱۰/۲۵

### چکیده

هایدگر معتقد است افلاطون با نظریهٔ مُثُل و روی گردانی از حقیقت به صدق، سنگ بنایی را گذاشت که بر تمام تاریخ متافیزیک تأثیر داشت. تفکیک میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی در فلسفهٔ پس از افلاطون ادامه یافت و در فلسفهٔ دکارت به نقطهٔ اوج خود رسید. سوپژکتیویتهٔ حاصل از چنین تمایزی، سیطره‌ای تام و تمام بر انسان داشت و او را از جایگاه خود کنار زد و به ظهور تکنولوژی و علم جدید انجامید و بی‌خانمانی را برای انسان معاصر به ارمغان آورد. هایدگر راه‌هایی از سیطره سوپژکتیویته را بازگشت به دیدگاه فیلسوفان پیشاسقراطی می‌داند و پرسش از هستی را در اولویت طرح فلسفی خود قرار می‌دهد. از دیدگاه هایدگر تنها موجودی که می‌تواند از هستی پرسش کند، دازاین است که با در - جهان - بودن در هستی غوطه‌ور است و می‌تواند معنای آن را درک کند. طرح هایدگر به گونه‌ای است که فلسفهٔ اسلامی را نیز دربر می‌گیرد. از این روی پیش از هر گونه تطبیق و مقایسه میان این دو فلسفه، باید به نقدهای بنیادین هایدگر بر متافیزیک توجه لازم و کافی مبذول داشت تا از هر گونه رهنوی شباهت‌ها و تمایزها دور مانیم.

**کلیدواژه‌ها:** متافیزیک، هستی، دازاین، فلسفه، انسان، هایدگر.

## مقدمه

مارتین هایدگر (Martin Heidegger) فیلسوفی است که در برابر ۲۵۰۰ سال تاریخ فلسفه قدم علم کرده است و بر آن است تا تاریخ مابعدالطبیعه را ویران کند؛ زیرا معتقد است متافیزیک منجر به ویرانی جهان انسان شده و او را به ورطه نابودی کشانده است. فلسفه هایدگر در رویکرد ایجابی خود حول محور هستی (Being) و راه یافتن انسان به معنای آن طرح‌ریزی شده است؛ به گونه‌ای که معنای هستی محوری‌ترین نقطه فلسفه هایدگر به‌شمار می‌آید. جنبه سلبی فلسفه هایدگر با تمرکز بر نقد تاریخ متافیزیک، به نقد تکنولوژی، علم جدید و پروژه روشن‌فکری پرداخته است. با این حال در هر دو جنبه فلسفه هایدگر، پای انسان و حقیقت آن در میان آمده است. از این روی شاید بتوان گفت که فلسفه هایدگر در لایه‌ای با درجه اهمیتی ثانوی حول محور انسان و جهان او شکل گرفته است. تلاش هایدگر در نجات انسان از دست فیلسوفان و برهم زدن نقطه ثقل تمدن غربی از محوریت انسان به نفع «هستی» قابل توجه و تا اندازه‌ای ستودنی است. بنیادی‌ترین مسئله در شناخت فلسفه هایدگر، نقدهایی است که وی به فلسفه فیلسوفان پیش از خود کرده است. با توجه به این نقدها می‌توان از دیدگاه و روشی که وی در ایجاد طرح فلسفی خود به کار گرفته آگاهی یافت. با توجه به عمومیت دامنه نقدهای فلسفی هایدگر، به نظر می‌رسد فلسفه اسلامی هم در حیطة نقد مشترک جای می‌گیرد. بنابراین علاوه بر شناخت فلسفه هایدگر، شناخت عمده‌ترین نقد وی به فلسفه فیلسوفان را می‌توان هدف این تحقیق بیان کرد.

## ۱. فلسفه و متافیزیک

فلسفه در نگاه هایدگر همان متافیزیک است که گستره بحثش تمام موجودات اعم از خداوند، جهان و انسان را دربر می‌گیرد (کریل، ۱۹۹۲، ص ۴۳۲). این نظر از این جهت با اهمیت است که متافیزیک هایدگر از متافیزیک ارسطو که به علم به علل و اسباب غایی، علم به وجود بما هو وجود و علم به خدا اختصاص داشت (کیم، سوسا و روزنکرانت، ۲۰۰۹، ص ۴۱۳-۴۱۴) از شمول بیشتری برخوردار است و به صورتی تلقی شده که تمام موجودات اعم از مادی و

غیرمادی را دربر می‌گیرد و معنایی عام پیدا می‌کند. بنابراین همان‌طور که در آرای هایدگر مشاهده می‌شود، نقد وی به علوم تجربی که مربوط به قوانین برآمده از روابط اشیای مادی است تسری می‌یابد و تفسیر و تبیینی را که این علوم از جهان دارند (که منجر به جدایی انسان از جایگاه خودش می‌شود) نیز به پرسش می‌کشد.

هایدگر معتقد است کل تاریخ مابعدالطبیعه، تاریخ پرسش از موجودات است و پرسش از وجود بما هو وجود در آن به دست فراموشی سپرده شده است و زمانی که چنین پرسشی از دل تاریخ مابعدالطبیعه سر بر آورد، جنگ غول‌ها هم آغاز می‌شود (هایدگر، ۲۰۰۱، ص ۱)؛ جنگی که در یک طرف آن لشکری از فیلسوفان غرب صف‌آرایی کرده‌اند و در سوی دیگر آن، هایدگر با ادعای بازگشت به هستی یکه‌وتنها ایستاده است. در این صورت باید گفت جنگ باغول‌ها آغاز می‌شود. از نظر هایدگر فیلسوفان از افلاطون به بعد همه تلاش خود را برای دستیابی به شناخت نظری به کار برده‌اند و در طول فعالیت فلسفی خود همواره در پی شناخت اشیای بودند؛ در صورتی که از تجربه بی‌واسطه حضور انسان در جهان که مهم‌ترین امر در کشف «هستی» است غفلت ورزیده‌اند. غفلت از هستی، از افلاطون به بعد سبب شد فیلسوفان به جای اینکه در جست‌وجوی درک حقیقت تفکر باشند تا مسیر هنر را هموار کنند، به فلسفه‌ورزی درباره مسائل معرفت‌شناسی تمرکز کنند و فلسفه را در خدمت علم تجربی قرار دهند (کیم، سوسا و روزنکرانت، ۲۰۰۹، ص ۱۴۲). هایدگر از این جهت که هنر را نوعی انکشاف حقیقت می‌داند، به هنر توجه نشان می‌دهد و آن را بر صدر بحث‌های خود می‌نشانند (فرل کرل، ۱۹۹۲، ص ۱۴۳). هایدگر معتقد است که فضای سوپژکتویسم دکارتی بر تمام فلسفه بعد از خودش سایه انداخته است، به گونه‌ای که حتی استاد خودش، هوسرل که وی تا اندازه‌ای در پدیدارشناسی مدیون اوست هم نتوانسته فلسفه‌اش را از فضای سوپژکتویسم دکارتی رها کند؛ برای همین فلسفه پدیدارشناسی هوسرل نیز در فضای سوپژکتویسم دکارتی قرار دارد (کیم، سوسا و روزنکرانت، ۲۰۰۹، ص ۲۴۸).

## ۲. پایان فلسفه

در اوسط دهه شصت میلادی، هایدگر در برخی از نوشته‌هایش از پایان فلسفه سخن به میان می‌آورد. سخن از پایان فلسفه، ریشه در اثر مهم هایدگر، هستی و زمان و سخنرانی دانشگاه ماربور دارد (مکن، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۸۳). هگل نیز مانند هایدگر فیلسوفی است که از پایان فلسفه سخن به میان آورده؛ با این تفاوت که هگل فلسفه را به صورت علمی آن نزدیک‌تر کرده است. به عبارت دیگر، هایدگر بر این باور است که پایان فلسفه از منظر هگل به معنای عینیت بخشیدن به کل فلسفه از یونان باستان و به‌ویژه فلسفه دکارت در دوران معاصر، تا زمان خودش است (همان، ص ۳۸۴)؛ در صورتی که دیدگاه وی دربارهٔ پایان فلسفه با هگل متفاوت است.

هایدگر معتقد است که واژه «پایان» که در عبارت «پایان فلسفه» به کار رفته، از دیرباز به معنای «جایگاه» بوده است و «جایگاه» به این معناست که فلسفه در طول تاریخ خود نهایی‌ترین امکان‌های خود را یعنی هر آنچه را می‌توانسته بشود و قدرت رسیدن به آن را داشته باشد، گردآوری کرده است. به عبارت دیگر فلسفه در آن چیزی که می‌بایست سرآمد شود به نهایت تکامل خود رسیده است. تکامل فلسفه از نظر هایدگر، افلاطون‌گرایی است. تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که تفکر افلاطون با تغییر صورت‌های خود به عنوان امری ثابت در تمام فلسفه بعد از خودش جریان داشته و دارد. هایدگر در واکاوی فلسفه‌های گذشته مسیر افلاطون‌گرایی را چنان واضح و آشکار می‌بیند که معتقد است متافیزیک چیزی جز حرکت در مسیر فلسفه افلاطون نیست. هایدگر افلاطون‌گرایی را تا آنجا پیش می‌برد که حتی فلسفه فیلسوفی مانند نیچه را واکنشی در برابر افلاطون می‌انگارد. به نظر هایدگر واژگون‌سازی‌ای که مارکس در فلسفه انجام داد، فلسفه را به نهایت ظرفیت خود رسانید؛ به گونه‌ای که فلسفه نهایت امکان‌های خود را به بار نشاناند (فررل کرل، ۱۹۹۲، ص ۴۳۳).

جریان فلسفه با فاصله گرفتن از موضوع اصلی خود یعنی «هستی» به خدمتگزاری بی‌چون و چرا برای علوم تجربی بدل شده و این خدمتگزاری تا آنجا پیش رفته که می‌توان گفت فلسفه صرفاً به علوم تجربی انسانی و علوم تجربی مربوط به بعد تکنولوژیکی انسان اختصاص یافته و دیگر از

بحث درباره «هستی» بازمانده است. به عبارت دیگر رشد و توسعه فلسفه در درون علوم مستقل، به معنای تکامل فلسفه است و فلسفه جایگاه خود را در رویکرد علمی انسانیت به مثابه فعال اجتماعی پیدا کرده که مهم‌ترین ویژگی آن، همان بعد تکنولوژیکی‌اش است (همان، ص ۴۳۴).

پایان فلسفه از نگاه هایدگر به معنای پیروزی نظام و انتظام دنیای علمی و تکنولوژیکی است که نظم اجتماعی خاصی را پدید می‌آورد. رویکردی که به پایان فلسفه انجامیده، بر اساس اندیشه اروپای غربی است (همان، ص ۵۳۴)؛ اما اگر فلسفه به سمتی رفته است که «هستی» را به فراموشی سپرده و در پی توجه به موجودات، جهان تکنولوژیکی را پدید آورده است، آیا تفکر و اندیشه بشری هیچ وظیفه‌ای در پایان فلسفه نخواهد داشت؟

هایدگر در پاسخ به این پرسش، می‌گوید انسان در عصر کنونی باید به دنبال تفکری باشد که نه سبقت متافیزیکی داشته باشد و نه پیشینه علمی. البته چنین تفکری نامأنوس به نظر خواهد رسید، اما چاره‌ای از آن نداریم. از ویژگی‌های این تفکر تمهیدی که باید مبدایی برای فلسفه قرار گیرد، این است که قصد ندارد چیزی درباره آینده بیان کند و اگر هم قصد داشته باشد، توان آن را ندارد؛ زیرا تفکر به زمان حال می‌پردازد و می‌کوشد اموری را که مدت‌ها پیش در آغاز فلسفه درباره آنها سخن گفته شده است و به دست فراموشی سپرده شده‌اند، دوباره زنده کند و به آنها بازگردد (همان، ص ۴۳۷). منظور هایدگر از بازگشت به سرآغاز فلسفه، اشاره به فیلسوفان پیشاسقراطی است؛ فیلسوفانی که میان «هستی» و طبیعت جدایی نمی‌انداختند. به عبارتی برای فیلسوفان پیش از سقراط، وجود از جمله وجود جهان و «طبیعت» از راه اثبات یا انکار عقلی مورد پذیرش یا انکار قرار نمی‌گرفت، بلکه برای آنها وجود (Noein) با حضور (Legein) یکی تلقی می‌شده است (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۷۶). دو واژه «طبیعت» و «حقیقت» (Aletheia) کلیدواژه‌هایی هستند که تمایزی را که هایدگر میان فیلسوفان پیشاسقراطی با دیگر فیلسوفان می‌گذارد نمایان می‌کنند. فیلسوفان پیشاسقراطی معتقد بودند که موجودات خود را در قالب «طبیعت» آشکار می‌کنند و این معنا در دوران مدرن از میان رفت و دیگر «طبیعت» معنای «هستی» نداشت، بلکه به طبیعت، ذات و شناسایی آن فروکاهیده شد. حقیقت به معنای ناپوشیده و آشکار

شدن است که هیچ‌گونه تمایزی با «طبیعت» در تفکر فیلسوفان پیشاسقراطی نداشته است (اینوود، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶-۱۳۷). به عبارت دیگر، این دو معنا هیچ تقابلی از نظر فیلسوفان پیشاسقراطی با هم ندارند تا منجر به دوپاره شدن جهان طبیعت و هستی شود.

هایدگر با طرح مسئله پایان فلسفه، پیش از هر چیز قصد دارد نظر ما را به این نکته جلب کند که او درصدد اثبات نادرست بودن یا اشتباه بودن مسیر فیلسوفان گذشته نبوده است؛ بلکه می‌خواهد به اتمام دوران تفکر متافیزیکی و آغاز دوران علم تحصلی و تکنولوژی که برآمده از چنین تفکری است اشاره کند. بنابراین با پایان یافتن دوران متافیزیک، دیگر بازگشت به گذشته معنایی نخواهد داشت (گاگن، ۱۹۹۳، ص ۴۷۶)؛ زیرا بازگشت به دورانی که حاصلش پیش‌روی بشر قرار دارد، پیمودن همان مسیری است که منجر به پدید آمدن غفلت از «هستی» شده است.

در دوران پایان فلسفه، وظیفه متفکر پرداختن به اکنون و حال است و نقد اکنون به معنای نقد علم تحصلی، تکنولوژی و آسیبی است که از این ناحیه انسان را گرفتار کرده است. هایدگر معتقد است انسان با ظهور تکنولوژی بی‌جهان شده و جهان خود را از دست داده است (اینوود، ۱۹۹۹، ص ۶۳) و این بدترین دستاورد جهان تکنولوژیک است. آدمی در تلاش برای یافتن خود (کوژیتوی دکارتی) خود را بی‌خانمان‌تر می‌کند و توانایی خود را برای ساختن ماهیت خود از دست داده است (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴). از این‌روی طرح پایان فلسفه برای هایدگر، گشاینده راهی تازه در فضای متصلب و تکنولوژی‌زده غرب به سوی «هستی» و رهایی است.

هایدگر پس از رویکرد سلیبی و نقادانه‌اش به تاریخ متافیزیک، هستی‌شناسی را با عنوان هستی‌شناسی بنیادین پایه‌گذاری می‌کند. هدف از هستی‌شناسی بنیادین، شناخت معنای «هستی» است؛ امری که فیلسوفان در طول تاریخ تفکری خود از آن غفلت کرده‌اند

(هایدگر، ۱۹۸۸، ص xxi). هایدگر معتقد است که نخستین و اساسی‌ترین وظیفه روش پدیدارشناسی بررسی معنای «هستی» است؛ پیش از آنکه (مانند دیگر فیلسوفان) به تفکیک و جدایی آگاهی از واقعیت دامن بزنیم (کنی، ۲۰۱۲، ج ۴، ص ۸۳). هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، برخلاف بسیاری از فلسفه‌ها در پی یافتن پاسخ‌های قطعی و نهایی به پرسش‌های مهم فلسفی

نیست، بلکه به معنای گشاینده مسیر پرسش‌های بی‌پایان است. هایدگر بر این باور است که هر کوششی برای یافتن پاسخ نهایی درباره پرسش‌های فلسفی بی‌ثمر است؛ زیرا ماهیت فهم انسان همواره تاریخی و تأویلی است و هرگونه برداشت غیرتاریخی و مطلق‌گرا از حقیقت نادرست خواهد بود (احمدی، ۱۳۸۱ الف، ص ۹۷). انسان آمیخته با زمان و زمینه نمی‌تواند بیش از یک پرسشگر به منظور فراهم آوردن امکانات جدید و افق‌های ناگشوده پیش‌رو باشد. لازمه چنین دیدگاهی، مقابله با هرگونه نظام‌سازی فلسفی است که عملاً در تضاد با رویکرد فلسفی به معنای ارسطویی است.

برای فهم و درک هستی‌شناسی بنیادین به عنوان تنها راه‌حل در دوران پایان فلسفه، بایسته است نقدهای هایدگر به فلسفه فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو و دکارت را بررسی کنیم تا هم جایگاه فلسفه هایدگر روشن شود و هم زمینه‌ای برای فهم بهتر فلسفه وی فراهم آید.

### ۳. نقد هایدگر به افلاطون، ارسطو و دکارت

هایدگر می‌گوید انسان از زمان افلاطون و ارسطو در سوءفهمی از حقیقت به سر می‌برد. فیلسوفان بعدی نیز بر این سوءفهم افزوده‌اند که این مسئله آینده بشر را در معرض خطر قرار داده است (نیس، ۱۹۶۸، ص ۲۲۸-۲۲۹). زیان و بیان افلاطون به صورت شگفت‌آوری در مسیر اشتباه و خلط هستی با موجودات پیش‌رفته و این خلط به صورت حادثه‌ای و نه فقط یک خطا در تاریخ تفکر است. چنین حادثه‌ای در نتیجه به محروم شدن انسان از ایجاد نسبت میان ذات و هستی‌اش انجامیده (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰) و خسارت جبران‌ناپذیری از این دوگانگی و جدایی نصیب انسان شده است.

هایدگر می‌گوید در تمثیل غار افلاطون، اتفاق بنیادینی روی داد و معنای حقیقت که در نظر فیلسوفان پیشاسقراطی معادل آشکارشدگی بود، به صدق تغییر کرد (همان، ص ۲۲۵). افلاطون با طرح نظریه «مُثُل» و اینکه اشیای جهان مادی روگرفت‌هایی از «مثل» هستند، حقیقت اشیا را در عالم دیگری قرار داد؛ به‌گونه‌ای که مثل حقایق صورت‌های مادی شدند و در پی آن بحث

مطابقت صورت‌ها با مثل پیش کشیده شد. از این روی کل توجه فیلسوفان بعدی معطوف به مطابقت گزاره‌ها با واقعیت شد، به جای اینکه به دنبال خود حقیقت باشند. به عبارت دیگر عوض اینکه حقیقت را در بیان، گفته و گزاره بشناسیم و دنبال مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع باشیم، باید به ناپوشیدگی امر واقعی توجه کنیم. این نظر‌ها یدگر به هیچ وجه نظر تازه‌ای در باب حقیقت نیست؛ چراکه وی قصد دارد به این نکته توجه دهد که گزاره صادق «این گل سرخ است» را زمانی اظهار می‌کنیم که در دنیای واقعی «گل» واقعاً «سرخ» باشد. با بیان این مطلب، یدگر قصد دارد بگوید که بیان حقیقی، استوار به آشکارگی و ناپوشیدگی امر حقیقی، یعنی «سرخ‌ی گل» است. بنابراین پیش از اینکه «سرخ‌ی» را یکی از صفت‌ها یا محمول‌ها یا مشخصه‌های موجود بدانیم، باید به هستی «گل» بیندیشیم؛ در صورتی که ما به طور معمول در مرحله صفت‌ها و محمول‌ها متوقف می‌مانیم (احمدی، ۱۳۸۱ الف، ص ۷۷). مراد از تفکر در فلسفه یدگر، همان‌طور که اشاره خواهد شد، به هیچ روی نگاه معرفت‌شناختی سوژه و ابژه نیست.

مهم‌ترین ایراد یدگر به ارسطو هم این است که او به جای هستی از موجودات آغاز کرده و هستندگان را در نظام مقوله‌بندی (عرض، جوهر، کم، کیف و غیره) جای داده است؛ به گونه‌ای که وی با کار طبقه‌بندی هستندگان بر اساس مشخصه‌هایشان آنها را مهم‌تر از خود هستی در نظر گرفته است و ثمره این مقوله‌بندی هم پدید آمدن علوم خاص است که هیچ‌کدام از آنها به خود «هستی» نمی‌پردازند (ایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۷؛ احمدی، ۱۳۸۱ الف، ص ۷۷)، بلکه برعکس با توجه به جنبه خاصی از آن بر غیاب هستی می‌افزایند.

فلسفه دکارت نقش بسیار پررنگی در فلسفه یدگر دارد. علی‌رغم اینکه برخی بدون توجه به تأثیر دکارت، در کل فلسفه یدگر نقش فلسفه دکارت را فرعی می‌انگارد و فلسفه ارسطو و نیچه را بسیار مهم‌تر از فلسفه دکارت می‌دانند (مکن، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۱۷۸)، با این حال نمی‌توان نقش اساسی دکارت را در فراموشی کامل هستی در دنیای مدرن نادیده گرفت. یدگر می‌گوید دکارت گمان می‌کرد که با من اندیشنده، به تکیه گاهی یقینی در فلسفه دست یافته و فلسفه را بر بنیانی قابل اعتماد و محکم قرار داده است؛ اما تکیه‌گاه دکارت برای خود وی رهن



شد؛ به گونه‌ای که از هستی من اندیشنده غفلت ورزید (هایدگر، ۲۰۰۱، ص ۴۶). فلسفه دکارت با من اندیشنده و جهان برابری دو نوع جوهر محدود را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد: جوهر اندیشنده (*res cogitans*) و جوهر ممتد (*res extensa*). بنابراین ارتباط بین من اندیشنده و متعلق اندیشه از میان برداشته می‌شود.

دکارت تمام توجه خود را معطوف به من اندیشنده کرد و از بررسی هستی‌شناسانه جوهر شانه خالی کرد (همان، ص ۱۲۶). به این جهت است که «هستی» در تفکر دکارت به غیاب رفته است. دو مسئله بنیادین در فلسفه دکارت، خود را بیش از گذشته آشکار می‌کنند: اثبات جهان خارج و رابطه ذهن و عین. هر دوی این مسائل مورد توجه فلاسفه پس از دکارت قرار گرفتند؛ تا جایی که برخی بر اثر دشواری اثبات و شناخت جهان خارج، گفتند اثبات مطابقت و ارتباط نفس‌الامری اشیا در خارج از ذهن هرگز ممکن نیست (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۸۴). از این روی هایدگر در برابر ننگ شمردن عدم اثبات جهان توسط کانت، می‌گوید: «نگ این نیست که چنین دلیلی تا کنون اقامه نشده، بلکه ننگ دنبال چنین دلایلی رفتن است» (همان، ص ۲۴۹).

اگر بپذیریم که جهان خارج، مجموعه‌ای از جواهر ممتد است و ما راهی برای شناسایی آنها جز از طریق حواس نداریم، در این صورت یگانه راه شناخت جهان خارج براساس خصوصیت کمیتی آن خواهد بود و در این صورت به ناچار ریاضیات و فیزیک، بنیان دیگر علوم خواهند شد (همان، ص ۱۲۸). از همین روی دکارت معتقد است که کل فلسفه مانند درختی است که ریشه‌های آن متافیزیک، تنه آن فیزیک و شاخه‌های آن علوم است. دکارت پایه متافیزیکی را نهاد که به علوم تجربی ختم شد و امروزه این رویکرد طرف‌داران بسیاری هم دارد (مور، ۲۰۱۱، ص ۲۸). فلسفه دکارت تسلط بر جهان را موجب شد؛ از این روی هایدگر معتقد است در دوران جدید، انسان (همان سوژه دکارتی) از هستی بریده و در دام ذهنیت گرفتار آمده است و در هیچ دوره‌ای، انسان جهان را همچون تصویر یا عکس تلقی نکرده است که اینچنین امکان تسلط بر طبیعت برایش فراهم گردد. طرح دکارتی که طرحی مفهومی است، به مقتضای خاصی تهیه و ترسیم شده است؛ به گونه‌ای که سوژه‌ها می‌توانند دیدگاه‌ها و تصاویر متعددی از جهان داشته

باشند که هریک از این تصاویر، قائم به سوژه مدرک است و این یعنی ظهور نسبی‌گرایی؛ امری که دکارت از آن بر حذر بود. برعکس هایدگر طرح مسئله دازاین را به هیچ وجه امری نسبی‌گرایانه نمی‌داند؛ چراکه معتقد است نسبی‌گرایی زمانی پدید می‌آید که تقابل سوژه و ابژه در میان باشد (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷-۳۰۰) و با از میان رفتن چنین تقابلی، زمینه نسبی‌گرایی برداشته می‌شود. سوپژکتیویته عنوانی است که هایدگر نه تنها به فلسفه دکارت، بلکه به فلسفه فیلسوفانی مانند کانت، فیخته، هگل و حتی نیچه نسبت می‌دهد (گاگن، ۱۹۹۳، ص ۲۸۹). هایدگر معتقد است دکارت به ریشه درخت فلسفه توجه نکرده که در کدام خاک قرار دارد، همین عدم توجه سبب شد که «هستی» به فراموشی سپرده شود (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱). به نظر هایدگر سنت سوپژکتیویستم دکارتی - کانتی، دو مشکل اساسی دارد و به همین دلیل هم تاکنون نتوانسته بسیاری از مشکلات، همچون اثبات جهان خارج و وجود اذهان دیگر و یا رابطه ذهن و عین را مرتفع سازد. از این روی تمام معضلاتی که در معرفت‌شناسی طرح می‌گردد، ریشه در ذهن‌گرایی و ثنویت‌گرایی بنیادین دکارت دارد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

#### ۴. هستی‌شناسی بنیادین

هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین، پرسشی را مطرح می‌کند که پیش از آن لایب‌نیتس آن را مطرح کرده بود: چرا به جای عدم، موجودات یافت می‌شوند؟ به نظر هایدگر این پرسش از جهتی پرسشی فراگیر است؛ زیرا تمام موجودات را دربر می‌گیرد و از جهت دیگر عمیق‌ترین پرسش است؛ چراکه درباره علتی جست‌وجو می‌کند که خود آن یک موجود نیست (وال و ورنو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶). نکته مهم در دیدگاه هایدگر این است که پرسش مذکور همان‌گونه که از «هستی» می‌پرسد، درست به همان میزان معنای عدم را پیش می‌کشد. بنابراین مسئله «عدم» هم برای هایدگر مهم جلوه می‌کند؛ به گونه‌ای که معتقد است پرسش از عدم، همان پرسش از وجود است. هایدگر می‌گوید متافیزیک که از عبارت یونانی «متافوسیکا» (Metaphysika) گرفته شده، در طول سیر خود به حیظه‌ای از تحقیق اطلاق می‌شده است که ماورای موجودات بما هی

موجودات است. این گذار و فراروی به ماورای موجودات بما هی موجودات، به معنای پرسش از «عدم» است؛ زیرا «عدم» مانند وجود، امری ناموجود است. متافیزیک از دیرباز به مسئله «عدم» توجه نشان داده است و آن را در قالب گزاره «از عدم تنها عدم حاصل می‌آید» (Exnihilo nihil fit) بیان کرده است و این‌گونه تفکر «عدم» را در برابر خداوند و موجودات امکانی قرار داده است؛ در صورتی که اگر «عدم» به عنوان یک مسئله مطرح شود، پرسش از آن همپای پرسش از وجود قرار می‌گیرد و در سرتاسر متافیزیک جریان می‌یابد و آن وقت است که عبارت هگل در کتاب **منطق** که می‌گوید «وجود محض با عدم محض برابر است»، معنا می‌یابد (فررل کرل، ۱۹۹۲، ص ۱۰۶-۱۰۹). نفی در منطق از «نیستی» ناشی می‌شود و «نیستی» را در حالت نگرانی تجربه می‌کنیم. در تجربه «نیستی» همه چیز از پیش چشممان در پرده غیاب می‌رود و ما با جهان ناموجود روبه‌رو می‌شویم؛ به گونه‌ای که «نیستی» خودش را به عنوان شرطی برای امکان «هستی» مطرح می‌کند و دیگر نیستی نفی آنچه هست نیست، بلکه نیستی نیست بودگی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۱ب، ص ۱۴۲). رویارویی با مر که امکانی از امکانات پیش‌روی دازاین است، او را به درکی از «نیستی» می‌رساند و از علائم این درک، «نگرانی» است؛ یعنی هست بودن، نگران بودن است؛ زیرا انسان به یک‌باره درمی‌یابد آنچه می‌تواند باشد، نیست (وال و ورنو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶). نیستی‌ای که ها‌یدگر از آن سخن می‌گوید، مانند هستی امری ناموجود است و تنها می‌توان با آن روبه‌رو شد؛ ولی نمی‌توان از آن به صورت منطقی سخن گفت. از این جهت است که ها‌یدگر بین رهیافت نظری که از حیث رابطه روزمره با جهان ناشی می‌شود و هرمنوتیکی است، با حیثیت اپوفانتیک که ناظر به صورت ظاهری و منطقی گزاره‌هاست تمایز می‌گذارد و معتقد است ما به جای اینکه علم خود با جهان را به صورت یک فعالیت درک کنیم، آن را به حیثیت اپوفانتیک درباره جملات و اظهارات تبدیل می‌کنیم (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱). درک از «نیستی» مانند درک از هستی مقدم بر هر درکی است؛ اما هر دو بیان‌ناشدنی هستند؛ زیرا منطق گزاره‌ای در بیان آنها بی‌فایده است و چیزی از انکشاف آنها برای دازاین بیان نمی‌کنند.

ها‌یدگر با طرح هستی‌شناسی بنیادین، پای در مسیری دشوار نهاد؛ به گونه‌ای که مسئله جدید

راه یافتن و خبردار شدن از هستی پیش‌روی او قرار می‌گیرد. های‌دگر برای حل این مسئله، معتقد است برای راه یافتن به فهم هستی باید سراغ موجودی برویم که می‌تواند درکی از هستی داشته باشد و موجودی که می‌تواند این مسئولیت را به دوش بکشد دازاین است (های‌دگر، ۲۰۰۱، ص ۱۳). دازاین می‌تواند پرسش فلسفی مطرح کند و از معنای هستی خبردار شود. دازاین‌روی های‌دگر در کتاب *هستی و زمان* بحث دازاین را مطرح می‌کند تا به وسیلهٔ او راز هستی را برملا سازد.

## ۵. دازاین

دازاین به معنای «هستی - در - آنجا» است. «آنجا» در نظر های‌دگر یعنی جهان. بنابراین دازاین عبارت است از «هستی - در - جهان». های‌دگر دازاین را در برابر سوژهٔ دکارتی مطرح می‌کند؛ به عبارتی انسان اندیشنده یا همان حیوان ناطق *ارسطو* که مسبب تفکر متافیزیکی است. باید توجه داشت که تفکر و اندیشه به این معنا تنها یکی از ویژگی‌های انسان است که می‌کوشد با آن جهان را بشناسد نه تمام ویژگی‌ها؛ بدین جهت حضور انسان در جهان، ویژگی دیگر انسان است که مورد بی‌مهری واقع شده است (کنی، ۲۰۱۲، ص ۸۴؛ های‌دگر، ۲۰۰۱، ص ۸۷).

«در - جهان - بودن» دو معنا دارد: یکی معنای «مقولی» که در این معنا واژه «در» به معنای «داخل» و «تو» است؛ یعنی چیزی درون چیز دیگر قرار داشتن؛ مانند زمانی که می‌گوییم «آب درون لیوان وجود دارد». این معنا ارتباط مکانی میان دو موجود را نشان می‌دهد؛ موجوداتی که در رابطه با این معنای مقولی قرار می‌گیرند، هستی‌شان مانند دازاین، از حضور برخوردار نیست. معنای دیگر معنای وجودی است که دلالت بر شیوهٔ بودن دازاین دارد و همان معنای *اگرستانسیال* است. مثلاً وقتی می‌گوییم «با دیوار تماس داریم»، منظورمان این است که ما از تماس خود با دیوار آگاهی داریم؛ اما زمانی که می‌گوییم «صندلی با دیوار تماس دارد»، لازمهٔ این عبارت آن است که «صندلی» از تماس خود با دیوار آگاه نباشد. در - جهان - بودن مشخصهٔ خاص حضور آدمی است. این مشخصه رابطهٔ وجودی آدمی با موجودات دیگر را نشان می‌دهد (های‌دگر، ۲۰۰۱، ص ۸۱-۷۹).

ها یدگر یادآور می‌شود که دازاین ساحت بنیادین عرصه قیام انسان بما هو انسان است و این واژه را به این جهت انتخاب کرده است که تا با تک‌واژه‌ای هم نسبت ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با «گشودگی» یا «آنجای» وجود بما هو وجود را بیان کند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۴۴). دازاین موجودی است که سریان «هستی» در جهان را تعیین می‌بخشد و آن را آشکار می‌کند. معنای «دازاین» مترادف با «انسان» نیست؛ بلکه مترادف با «زندگی انسان» است. رویداد دازاین در مسیری است که اشیا در ظهورشان برای دازاین محل مراجعه، شناخت و استفاده قرار می‌گیرند. دازاین با اشیا رابطه عملی پیدا می‌کند نه اینکه به صورت سوژه‌ای جدا و مشرف بر آنها درصدد شناختن باشد. از این روی ما اغلب با اشیا براساس فایده آنها ارتباط برقرار می‌کنیم (برکیت، ۲۰۰۵، ج ۴، ص ۲۹۱) و ویژگی‌ها و خصوصیات شناختی آنها اهمیت چندانی در استفاده ابزاری مان از آنها ندارند. ها یدگر وقتی که به زندگی روزمره مردم می‌نگرد، درمی‌یابد که نحوه عمل کردن انسان‌ها به صورت سوژه و ابژه که فیلسوفان بر آن تأکید می‌کنند نیست و زندگی متعارف انسان‌ها مسیر دیگری را برای خودش انتخاب کرده است؛ مسیری بیان‌ناشدنی، اما واقعی. از نگاه ها یدگر ما به دو صورت با اشیا رابطه برقرار می‌کنیم: یکی به صورت «اشیای - تو - دستی» (Vorhanden) دیگری به صورت «اشیای - فرا - دستی» (Zuhanden). در قسم اول به خود شیء و شناختن آن توجه نداریم، بلکه صرفاً در مسیر به‌کارگیری و ابزاری از آن استفاده می‌کنیم؛ اما در قسم دوم ما به خود شیء جدا از هرگونه کارکردی توجه می‌کنیم. برای مثال زمانی که نجار چکشی را به کار می‌برد و از آن برای ضربه زدن به میخ‌ها استفاده می‌کند، چکش برای او از فرط وضوح نامحسوس می‌شود و دیگر او ذهن یا شناسنده‌ای نیست که به سوی عین جهت یافته باشد و درباره چکش فکر کند. چنین کار ماهرانه روزمره‌ای که ارتباط نجار را با اشیا برقرار می‌کند، «دم - دستی» نامیده می‌شود و زمانی که چکش بشکند و نجار به خود چکش نه به عنوان ابزار بلکه به عنوان شیء نگاه کند، ارتباط با اشیا به صورت «فرا - دستی» خواهد بود. ها یدگر می‌گوید امکان ندارد که ما از واقعیتی که بیرون از خودمان است جدا شویم و بخواهیم به صورت امری غیر از خودمان آن را بشناسیم؛ زیرا دازاین موجودی است که از روز اول در درون جهان

مستقر شده است و زندگی کردن در جهان و فعالیت عملی‌ای که انجام می‌دهد، به‌هیچ‌روی مبتنی بر ذهن و حیثیت التفاتی (آن‌گونه که هوسرل اعتقاد داشت) نیست (مگی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۰-۴۲۶). به‌طور خلاصه می‌توان گفت موجودات تو - دستی را به صورت نظری نمی‌توان شناخت (هایدگر، ۲۰۰۱، ص ۹۹).

ها یدگر همواره می‌کوشد تا نشان دهد که هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که در همان حال که دازاین است، سوژه هم باشد تا از جهان پیرامونی خودش جدا بیفتد. این مفهوم حتی آنجا که ها یدگر بر رفتار دازاین و عقل عملی تأکید می‌کند، سیطره انداخته است. ها یدگر، برخلاف کانت، در انسان‌شناسی خود به دنبال شناخت ذات انسان نبود؛ بلکه وی انسان را به عنوان شهروند در جهان در نظر می‌گرفت. ازاین‌روی، عقل عملی بر همه شئون عقل مقدم خواهد شد و اولویت خواهد یافت (برازینا و ویلشر، ۱۹۸۲، ص ۲۴). البته باید توجه کرد که عقل عملی نباید به تفکیک نظری و بعد اپوفانتیک بازگشت کند، بلکه در دایره زندگی و جهان دازاین تعریف می‌شود و منظور همان رفتار هرروزه دازاین است. بنابراین انسانی که ها یدگر تصویر می‌کند، موجودی است غوطه‌ور در هستی و نمی‌توان انتظار داشت که انسان جای خود و جهان خود را ترک کند و در فضایی ساختگی نفس بکشد؛ بلکه در همان زیست جهان خودش باید به شناسایی افق‌های پیش‌روی بپردازد. آن وقت است که می‌توان از معنای هستی از او سراغ گرفت.

## ۶ دازاین و هستی

انسان در عالم تنها موجودی است که دارای اگزیزستانسیال است؛ یعنی شیوه «هستی» انسان اندر ایستادن گشوده به روی «هستی» است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷). دازاین مانند موجودی که در میان دیگر موجودات واقع شده باشد نیست؛ بلکه او سودای هستی در سر دارد و از این جهت با دیگر موجودات متفاوت است. مفهوم استعلا که ها یدگر آن را بارها به کار می‌برد، به همین معنای تفاوت دازاین با دیگر موجودات است؛ به گونه‌ای که هستی انسان در اصل کلیتی از مناسبات مربوط به خود اوست. دازاین به محض موجود شدن به این مناسبات توجه دارد. این توجه را

هایدگر پروا می‌نامد؛ به این معنا که هستی دازاین جوهری قائم به خود نیست، بلکه این هستی ابتدائاً و ذاتاً به سوی چیزی و به قصد و خاطر چیزی است (همان، ص ۸۷-۷۷). انسان با هستی خود نسبتی دارد که همان نسبت را با هستی به معنای عام دارد؛ ازاین‌روی شناخت هستی خود راهی است به سوی شناختن هستی عام. فهم دازاین پیش‌شناسانه است و همواره در حال فهمی از هستی است (هایدگر، ۲۰۰۱، ص ۳۳). دازاین از آن جهت که درون جهان قرار دارد، همیشه با هستی درگیر است و به صورت «تو-دستی» با موجودات ارتباط دارد. فهمی که از این راه نصیب او می‌شود کاملاً متمایز با فهمی است که سوژه از ابژه به دست می‌آورد. هایدگر قیام حضوری دازاین یا برون‌ایستادگی دازاین و ارتباط دازاین با هستی را اگزیزستانس می‌نامد (همان). او معتقد است که انسان چوپان هستی است (فررل کرل، ۱۹۹۲، ص ۲۳۴) و در این چوپانی، پاس هستی را دارد و از آن مراقبت می‌کند تا به محاق نرود و به دست فراموشی سپرده نشود. در نگاه هایدگر انسان سرور هستی نیست (همان، ص ۲۴۵)، بلکه انسان در این شبانی حقیقت هستی را به دست می‌آورد و به فقر چوپانی خود واقف می‌گردد (همان). بنابراین انسان با هستی مأنوس است و آن را درک می‌کند؛ اما باید توجه داشت که هستی از نگاه هایدگر خداوند و یا جهان کیهانی نیست، بلکه هستی ورای هر موجودی است و نزدیک‌ترین موجود به انسان است (همان، ص ۴۳۲).

#### ۷. فلسفه اسلامی و نقد متافیزیک

نقد متافیزیکی هایدگر دامن همه فیلسوفان پیش از او را می‌گیرد. ازاین‌روی فلسفه اسلامی نیز از این نقد در امان نیست. با نگاهی اجمالی به تعریف ابن‌سینا و صدرالمتألهین از فلسفه، این مطلب آشکار می‌گردد که نقدهایی که هایدگر بر فلسفه وارد می‌داند، نسبت به دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب فلسفه هم وارد است و این امر شکافی عمیق بین فلسفه هایدگر با فلسفه فیلسوفان مسلمان ایجاد می‌کند. با این حال ممکن است در بخشی از مسائل به‌ظاهر شباهت‌هایی هم میان فلسفه فیلسوفان مسلمان به‌ویژه فلسفه صدرالمتألهین و تفکر هایدگر وجود داشته باشد؛ اما

توجه به اصول حاکم بر یک فلسفه امری حیاتی است و توجه نکردن به این اصول، امکان مقایسه و تلاش برای سازگاری و تلائم آن فلسفه و فلسفه‌های دیگر را زیر سؤال می‌برد.

ابن‌سینا غرض از تحصیل فلسفه را کسب آگاهی و شناخت نسبت به همه حقایق اشیا می‌داند؛ البته تا اندازه‌ای که توان آدمی اجازه چنین شناختی را به او بدهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲). از نظر ابن‌سینا اشیا به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول آنهایی هستند که وجودشان در اختیار ما قرار ندارد و دسته دوم آنهایی هستند که وجودشان در اختیار و فعل ما قرار دارند. وی دانش مربوط به قسم اول را فلسفه نظری و دانش مربوط به قسم دوم را فلسفه عملی می‌نامد (همان). ابن‌سینا معتقد است که غایت فلسفه نظری کمال نفس در دانستن و غایت فلسفه عملی شناخت خیر و تحقق آن است. به عبارتی کمال خاص نفس ناطقه این است که تبدیل به عالمی معقول شود که صورت کل عالم و نظام معقول حاکم در کل عالم در آن مرتسم شود (همان، ص ۴۲۵-۴۲۶). صدرالمتألهین هم در ابتدای *اسفار همین* تعریف را درباره فلسفه آورده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰). مراد از فلسفه در منظر فیلسوفان اسلامی، علم به حقایق موجودات است و بنا بر این تلقی، فیلسوفان اسلامی بر شناخت انسان (حیوان ناطق) از حقایق اشیا عالم تأکید می‌کنند و پای فاعل شناسا و متعلق شناسایی را به میان می‌کشند. انواع استدلال‌ها و براهین برای اثبات مسائل پیچیده و مختلف فلسفی در فلسفه اسلامی ناشی از همین تفکیک و جدایی است که ها یدگر در صدد رد آن برآمده است. از این روی فلسفه اسلامی بر اساس تأکید بر شناختن جهان و رویکرد اپوفانتیکی آن منجر به بی‌جهانی انسان می‌شود و بر جدایی انسان از هستی اصرار می‌ورزد. به نظر ها یدگر سنت متافیزیکی در فلسفه اسلامی زنده است و این فلسفه هم در فضایی تنفس می‌کند که منجر به جدایی «هستی» و انسان و در نهایت غیاب هستی می‌گردد.

مسئله دیگری که می‌تواند فاصله بین فلسفه ها یدگر با فلسفه اسلامی را بیشتر کند و باید به آن در هر گونه کار تطبیقی توجه داشت، بحث مفهوم وجود و استفاده از شبکه مفهومی است. در فلسفه صدرالمتألهین زمانی که از وجود سخن به میان می‌آید، به مفهومی بدیهی و دارای مصداق حقیقی در عالم خارج اشاره می‌شود؛ برخلاف مفهوم ماهیت که بالذات موجود نیست، بلکه



بالعرض موجود است (همان، ص ۳۴۰)؛ در صورتی که در فلسفه‌ها یدگر بدهی بودن معنای هستی از جمله پیش‌داوری‌هایی است که منجر به غیاب هستی شده است (هایدگر، ۲۰۰۱، ص ۲۳). ممکن است گفته شود صدرالمتألهین هم معتقد است مفهوم وجود چیزی بیش از عنوان مشیر نیست و ما از درک حصولی حقیقت هستی عاجزیم و باید با علم حضوری سراغ حقیقت هستی رفت؛ به گونه‌ای که درک هستی در فلسفه صدرالمتألهین بر اساس آگاهی حضوری شکل می‌گیرد؛ اما باید توجه داشت که صدرالمتألهین مفهوم بدهی وجود را که جز اشاره به حقیقت هستی محتوای دیگری ندارد، راهنما به سوی هستی می‌داند. به عبارتی مفهوم یادشده در اشاره کردن به حقیقت وجود امری حقیقی است؛ در صورتی که یدگر مفهوم بدهی وجود را عامل گمراهی در شناخت «هستی» می‌داند که باید از چنین مفاهیمی فاصله گرفت و به سمت معنایی از هستی رفت که برای ما در ظلمت است (همان).

در فلسفه اسلامی هستی برابر با موجود انگاشته شده است. به این معنا «هستی» یا هستی موجودات امکانی است یا هستی خداوند؛ اما همان‌طور که اشاره شد، هستی در فلسفه‌ها یدگر خود یک موجود نیست و اصلاً شرط نزدیک شدن به هستی رهایی از نگاه موجودشناسانه به هستی است. همچنین در فلسفه اسلامی هستی با عدم در یک سپهر قرار ندارند؛ در صورتی که یدگر تصریح می‌کند که عدم از آن جهت که ناموجود است روی دیگر هستی است.

از دیگر تفاوت‌های مهم فلسفه‌ها یدگر با فلسفه فیلسوفان اسلامی، دوری گزیدن یدگر از نظام‌سازی در فلسفه است. توضیح آنکه با کنار گذاشتن شبکه مفهومی و توجه به واقعیات جزئی، فلسفه از پرداختن به هر گونه نظام‌سازی باز می‌ماند؛ همان اتفاقی که یدگر آن را بزرگترین مزیت فلسفه خود نسبت به فلسفه‌های گذشته می‌داند؛ چراکه آن فلسفه‌ها از فهم هرمنوتیکی انسان در جهان روزمره غافل مانده و در دام مفاهیم گرفتار شده‌اند؛ در حالی که فیلسوفان اسلامی مفاهیم را پلی به سوی رسیدن به واقع می‌دانند و تمام تلاش خود را در ساختن یک نظام منسجم درونی منطبق با نظام عینی حاکم بر جهان بیرونی به کار می‌برند. از این روی از نظر فیلسوفان اسلامی فلسفه‌ای که نظام‌ساز نباشد، فلسفه به‌شمار نمی‌آید.

### نتیجه‌گیری

اگرچه فلسفه‌ها یدگر توانسته نقدهای بنیادینی به جهان تکنولوژیکی وارد کند (فررل کرل، ۱۹۹۲، ص ۳۰۷-۳۴۳)، در گذر از متافیزیک دچار ناکامی‌های عمده‌ای است که در جای خود می‌باید کانون بررسی و مذاقه قرار گیرد. برای نمونه می‌توان گفت بر اساس دیدگاه‌ها یدگر، با از میان رفتن تفکیک بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی، دانش معرفت‌شناسی فرو خواهد ریخت و در نتیجه امکان هر گونه ارزیابی فلسفی از فیلسوفان سلب خواهد شد؛ بنابراین فلسفه به امری شخصی فروکاسته می‌شود و نگاه کل‌نگرانه خود را از دست خواهد داد.

از سوی دیگر در فضای مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه‌ها یدگر، در برخی موارد با عدم توجه به محتوای نقادانه فلسفه‌ها یدگر در مواجهه با متافیزیک روبه‌رو می‌شویم که منجر به پدید آمدن برخی شباهت‌های ظاهری میان فلسفه‌ها یدگر و فلسفه فیلسوفان مسلمان به‌ویژه صدرالمتهلهین می‌شود؛ اما چنین شباهت‌های ظاهری‌ای با توجه به پایبندی فلسفه اسلامی به سنت متافیزیکی و دوری گزیدن فلسفه‌ها یدگر از هر گونه سنت متافیزیکی، جای خود را به اختلاف بین دو سنت فلسفی می‌دهند و بر بیگانگی و دوری دو ساحت فلسفه دلالت می‌کنند تا بر خویشی و نزدیکی آن دو. از این روی توجه به نقدهای بنیادین‌ها یدگر به متافیزیک و به کارگیری آنها به عنوان معیاری حاکم در مقایسه فلسفه‌ها یدگر با هر گونه فلسفه‌ای به‌ویژه فلسفه اسلامی، می‌تواند ما را در دستیابی به فضایی منطقی در ساحت گفت‌وگوی دو سنت فلسفه‌ای یاری رساند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۶ق، *الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۱الف، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، مرکز.
- ، ۱۳۸۱ب، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، مرکز.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۴، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۸۱، *هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت*، تهران، فرهنگ.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر دانشگاهی.
- مگی، بریان، ۱۳۷۷، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- وال، ژان و روژه ورنو، ۱۳۸۷، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، تهران، خوارزمی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۹، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- Borchert, Donald M. (ed.), 2005, *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Reference USA, Black Well.
- Bruzina, Ronald, Bruce Wilshire (ed), 1982, *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, University of New York Press.
- Christopher, Macann (ed), 1992, *Martin Heidegger: Critical Assessment*, USA, Routledge.
- Farrell Krell, David (ed.), 1992, *Basic Writings*, USA, Harper Collins.
- Guignon, Charles, 1993, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin, 1988, *The Basic Problem of Phenomenology*, Black well.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Black Well.
- Inwood, Micheal, 1999, *A Heidegger Dictionary*, Black Well.
- Kenny, Antony, 2012, *New History of Western Philosophy*, Oxford University Press.
- Kim, Jaegown, Ernest Sosa and Garys Rosenkrantz, 2009, *Companion to Metaphysics*, Black well.
- Moor, A.W., 2011, *The Evolution of Modern Metaphysics Making sense of things*, Cambridge University Press.
- Naess, Arne, 1968, *Four Modern Philosophers, Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, Translated by Alastair Hannay, Chicago and London, The University of Chicago Press.