

معنا و منظور از متافیزیک در اندیشه هیدگر و ملاصدرا

What is the Meaning of Metaphysics according to Heidegger and Mulla Sadra?

Muhammad Faruque*

Gholamreza Aavani**

محمد فاروق*

غلامرضا اعوانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۱۳

چکیده

Abstract

The aim of the present piece of research is to analyze the meaning of metaphysics from the viewpoint of Mulla Sadra and Heidegger. In the course of our analysis, we find that both the worldview and the orientation of the aforementioned philosophers differ significantly from each other. The starting point of Heidegger's philosophy is the 'existential condition' of modern human, and his Dasein is not to be confused as a Big Being having a self-subsistent reality. In his view, a human being is a finite being who has no 'being' after the death. When one looks at one's Dasein one does not see the Kingdom of God within nor the Throne of the All-Merciful. On the other hand, Sadra sees 'Being' as possessing a meaning and a reality. His being is at once hierarchic and infinite. Concepts such as perfection of soul, catharsis, theosis, play a major role in the Sadrian worldview and possess fundamental realities. However, one should not conclude from the above differences that there are no similarities to be found in the above mentioned philosophers. The truth is that similarities do exist as far as particulars are concerned. But the overall outlook of these two philosophers, as far as the meaning of metaphysics is concerned, is rather opposed to one another.

هدف مقاله حاضر بررسی مقایسه نگرش کلی هیدگر و ملاصدرا درباره «معنای متافیزیک» است که جایگاهی اساسی در هر دو فلسفه مورد نظر دارد. در سیر تحلیل این مقاله دریافتیم که این معنا و منظور نزد این دو فیلسوف، در دو جهان متفاوت قرار می‌گیرد، چرا که هم جهت‌یابی و هم جهان‌بینی صدرا و هیدگر در دو زمینه خاص شکل گرفته است. یافته هیدگر این است که هستی انسان (بعد از آنکه دازین را یافته باشیم و معنای آن را درک کردیم)، متناهی است و پس از مرگ دیگر امری باقی نمی‌ماند. یعنی در این سیستم خاص که به وضعیت وجودی انسان مربوط است، جایی فراتر از هستی حاضر او وجود ندارد. وقتی انسان در «درون» خود می‌نگرد آنجا فقط دازین را می‌بیند نه عرش الرحمن و نه ملک خدا را. از سوی دیگر، مفاهیمی مانند استكمال نفس (مربوط به بحث مبدأ و معاد)، تشبیه به خدا، تهذیب نفس، مراتب وجود و لانهایت، برای صدرا کلیدی و حقیقتی جدی است. با این حال، لازمه این بحث این نیست که بگوییم بین این دو فیلسوف وجوه اشتراکی وجود ندارد. حق آن است که با وجود تفاوت اساسی در مورد معنای متافیزیک، شباهت بسیاری درباره «نکات جزئی» درون فلسفه آنها می‌توان یافت. اما بر اساس تحلیل حاضر، نتیجه بحث این می‌شود که «نگرش کلی» صدرا تقریباً ضد هیدگر است.

Keywords: Dasein, being, world, finitude, solitude, perfection of the soul, hierarchy of being, infinitude.

واژگان کلیدی: دازین، وجود، جهان، تنهایی، تنهایی، استكمال نفس، مراتب وجود، لانهایت.

*. Ph.D. student of Philosophy, University of California, Berkeley, America.
mufaruque@berkeley.edu

** Professor of Philosophy, Iranian Institute for Research in Philosophy, Tehran, Iran. aavani@irip.ir

*. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، امریکا
(نویسنده مسئول). mufaruque@berkeley.edu

** استاد فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. aavani@irip.ir

مقدمه

هدف این مقاله بررسی تطبیقی نگرش کلی هیدگر^(۱) و ملاصدرا درباره «معنای متافیزیک» است. ابتدا باید توجه داشت متافیزیک نزد صدرا همان فلسفه اولی، مابعدالطبیعه یا حکمت الهی است. دوم اینکه معنای متافیزیک به موضوع، مسئله و پرسش‌های مهم، هدف و روش فلسفه تحلیل می‌شود که همه آنها را می‌توان به‌عنوان یک «نگرش کلی» که تمام آثار آن فیلسوف مورد نظر را معین می‌کند، برشمرد. از سوی دیگر، بررسی معنای متافیزیک به‌ویژه نزد صدرا و هیدگر اهمیت فراوان دارد که از چند جهت می‌توان آنها را ملاحظه کرد. نخست، اینکه هم صدرا و هم هیدگر «وجود» را به‌عنوان موضوع اصلی فلسفه خود قرار داده‌اند و فلسفه هر یک از آنها به‌مثابه «فلسفه وجودی» شهرت یافته است.^(۲)

بعضی از محققان (به‌عنوان نمونه: منفرد، ۱۳۸۴؛ فتحی، ۱۳۹۰؛ Kamal, 2006) با تمام توان تلاش کرده‌اند نشان دهند میان این دو فلسفه وجوه اشتراک زیادی وجود دارد. برای مثال، یکی از پژوهشگران «اصالت وجود» را که یکی از مبانی مهم حکمت متعالیه است، با فلسفه هیدگر تطبیق کرده تا شباهتی میان این مسئله در فلسفه‌های مذکور نشان دهد (Kamal, 2006: 42-49). حال پرسش این است که درحالی‌که معنای «وجود» نزد هیدگر غیر از معنایی است که در فلسفه صدرا به کار رفته، آیا چنین پرسشی معنادار است؟

در فلسفه صدرا اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت است اما در فلسفه هیدگر «وجود» در مقابل «ماهیت»، به معنایی که در فلسفه اسلامی تحت عنوان «تمایز بین وجود و ماهیت» رایج است، اصلاً مطرح نیست. فلسفه هیدگر از «وضعیت وجودی»^(۳) انسان آغاز می‌کند و به‌نحوی که در فلسفه اسلامی مطرح است، هیچ رابطه‌ای با ماهیت ندارد. برای اینکه نکته مزبور را دریابیم باید تحولاتی که در اروپا از دکارت، کانت

و هگل تا زمان هیدگر رخ داده، نه تنها در زمینه فلسفه، بلکه در صحنه «علم» که بر فلسفه بسیار تأثیرگذار بوده است، را ملاحظه کنیم.^(۴)

به هر روی، منظور این نوشتار آن نیست که مقایسه هیدگر با صدرا هرگز معنادار نیست، بلکه هدف روشن کردن «نگرش کلی» هر دو فیلسوف درباره متافیزیک است، زیرا تنها در این حالت، یعنی با در نظر گرفتن تفاوت اساسی معنای متافیزیک نزد هیدگر و صدرا است که در گام بعدی می‌توان یک مقایسه معنادار انجام داد. پیش از آن، توجه به چند نکته ضروری است:

یک) مقاله حاضر به همه آثار هیدگر با تأکید به مسئله مورد نظر مراجعه کرده تا به نگرش کلی هیدگر به‌طور کامل پی ببرد.

دو) پیش‌تر اسدی (۱۳۸۷) در این‌باره تحقیقی مختصر با دامنه‌ای محدود انجام داده است؛ هر چند هدف مقاله حاضر با آن تحقیق متفاوت است، اما تحقیق آن محقق نیز خالی از اشکال نیست. به‌عنوان نمونه، در آن مقاله اتکای زیادی بر یک نوشته خاص (*Letter on Humanism*) دیده می‌شود که حجمش فقط چهل صفحه است و چه بسا نوشته اصلی هیدگر درباره معنای متافیزیک نیست. هیدگر درباره «چیستی» متافیزیک نوشته‌های زیادی (در کل ۹۳۴ صفحه) دارد که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- *Was ist Metaphysik*
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit- Einsamkeit*
- *Einführung in die Metaphysik*
- *Kant und das Problem der Metaphysik*

از عناوین این کتاب‌ها مشخص می‌شود که بحث از معنای متافیزیک در فلسفه هیدگر جایگاه بسیار مهمی داشته است. اما متأسفانه در مقاله مذکور (اسدی، ۱۳۸۷) درباره موضوع، روش و مقصد فلسفه هیدگر، تحلیلی از کتاب‌های مذکور انجام نگرفته است. از سوی دیگر، «*Letter on Humanism*»

بنامیم (Ibid: 8). با تعمیم همین معنا، می‌توان گفت به‌نظر هیدگر فلسفه اسلامی هم یک «مربع دایره» به‌شمار می‌آید و او که با تاریخ فلسفه اسلامی یا (به‌قول اروپاییان) فلسفه عربی آشنا بوده، صریحاً اظهار داشته که در قرون وسطی هیچ فلسفه‌ای وجود نداشته است (Ibid).^(۷)

چهار) برای قائل بودن به اصالت وجود (چنانکه در حکمت صدرا عنوان می‌شود) باید در مرحله اول «بدیهی بودن»، «عام بودن» و «اشتراک معنوی» مفهوم وجود را بپذیریم، اما هیدگر هر سه ویژگی کلیدی وجود را نفی کرده و می‌گوید این‌ها سه پیش‌داوری تاریخی^۳ در باب وجود است که حکما به آن اعتقاد داشته‌اند (Heidegger, 1993: 42). در بخش سوم این مقاله به‌طور مفصل در این‌باره بحث خواهیم کرد.

افزون بر این، باید توجه داشت که هیدگر عالمی بالاتر از عالم فیزیکی / حسی را نمی‌پذیرد، درحالی‌که صدرا قائل به عوالم متکثر از عالم اجسام، مثال، عقول و الهی است. همچنین از نظر هیدگر مفهوم «لانهایت» برای وجود ارزش فلسفی ندارد درحالی‌که صدرا وجود خدا را وجود «ما لایتناهی به ما لایتناهی» می‌داند. همچنین در فلسفه صدرا مفاهیم نفس، عقل و انسان دارای مراتب است درحالی‌که چنین تصوراتی ربطی به فلسفه وجودیه هیدگر ندارند.

تا اینجا اهمیت و ضرورت تحلیل نگاه کلی هیدگر و صدرا در مورد متافیزیک خاص هر کدام معلوم شده است. ادعای این نوشتار این است که بدون توجه به این اختلاف اساسی که در معناسازی متافیزیک این دو فیلسوف وجود دارد، مقایسه آنها درباره بعضی از مفاهیم فلسفه بی‌ثمر خواهد بود.

۱. موضوع متافیزیک و توجیه آن

هیدگر در مورد موضوع متافیزیک حرف‌های

نوشته‌ای است که هیدگر در پاسخ به پرسش‌های ژان بیوفری به‌صورت مقاله چاپ کرده است (Heidegger, 1993: 214-215). پاسخ هیدگر به پرسش‌های ژان بیوفری مربوط به کتاب معروف ژان پل سارتر با عنوان «*Existentialism is a Humanism*» (1946) است؛ از این‌رو این کتاب به موضوعی خاص توجه دارد که لزوماً نظریات جدی هیدگر درباره چیستی متافیزیک را نشان نمی‌دهد. به همین دلیل، در مقاله اسدی در مورد پرسش کلیدی هیدگر از متافیزیک که «چرا هستنده‌ای هست به‌جای اینکه نباشد یا چرا موجوداتی هست به‌جای اینکه نباشند» و همچنین نقد و ارزیابی او از سنت متافیزیکی غرب، چیزی بیان نشده است، هر چند همه اینها به چیستی متافیزیک ارجاع دارد.

هیدگرشناسان معمولاً به تفکیک «هیدگر مقدم» در مقابل «هیدگر متأخر»^(۵) قائلند که درباره برخی از نظرات هیدگر، به‌ویژه بحث حاضر اهمیت دارد. اما در مقاله اسدی این مسئله مهم مطرح نشده است. افزون بر این، با اینکه تحقیق ایشان ارزش زیادی دارد برای نمونه بحث هدف نهایی هیدگر از فلسفه - به مسئله معروف «فراموشی وجود»، خلط الهیات و هستی‌شناسی (آن‌توتولوژی)^(۲) (Thomson, 2000)، معنای هستی و اهمیت مسئله نیستی در تحلیل معنای متافیزیک اشاره‌ای نشده است.

سه) هیدگر برخلاف صدرا باور دارد که اگر کسی به «دین» یا خدا^(۶) اعتقاد دارد، نمی‌تواند وارد بحث متافیزیک شود، چون متافیزیک در نظر او با سؤال «چرا هستنده‌ای هست به‌جای اینکه نباشد» شروع می‌شود و کسی که به خدا باور دارد در پاسخ می‌گوید خداست که همه موجودات را می‌آفریند و خودش فی‌نفسه، بنفسه و لِنفسه موجود است (Heidegger, 2000: 6-8). او در ادامه می‌گوید: فلسفه مسیحی یک «مربع دایره» و سوءتفاهم است، یعنی اگر «فلسفه» با دین ارتباط داشته باشد، دیگر آن فلسفه، فلسفه به‌معنای حقیقی نیست بلکه باید آن را کلام (تئولوژی)

1. oblivion of being
2. onto-theology
3. prejudices of being

جهان/عالم، تناهی و تنهایی است (که در بخش پنجم مقاله به طور تفصیلی مطرح می‌شود). (۳) هیدگر معتقد است تحقیق درباره «نیستی»^۲ ما را فی‌نفسه با متافیزیک روبه‌رو می‌کند. عجیب نیست که او در کتاب متافیزیک چیست به مسئله و اهمیت نیستی پرداخته و در پایان کتاب از خواننده می‌پرسد «چرا موجوداتی هست به جای اینکه نباشد». او معتقد است پرسش درباره نیستی ما را به مسئله وجود می‌رساند، یعنی پرسش درباره نیستی و پرسش «چرا موجوداتی هست به جای اینکه نباشد» با هم ارتباطی نزدیک دارند.

اما متافیزیک برای ملاصدرا هر دو الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص را شامل می‌شود. به دلیل اینکه در مورد ملاصدرا آثار زیادی منتشر شده، ما در این مقاله فقط بر آن مسائلی که کمتر شناخته شده است، تأکید می‌کنیم. تعریف موضوع متافیزیک در فلسفه ملاصدرا بپردازیم بر اساس استنتاج از سخن ارسطو شکل گرفته است (مفتونی و قراملکی، ۱۳۸۲).

گفته می‌شود موضوع هر علمی، آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود و عرض ذاتی هر علمی، محمول‌هایی است که مستقیماً و بدون واسطه بر موضوع حمل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۴۲-۱۴۱). در این راستا عناوینی همچون اصالت وجود، تشکیک در مظاهر حقیقت وجود، وحدت تشکیکی حقیقت وجود، وجود و امکان، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، مجرد و مادی، علت و معلول، قوه و فعل و... همه از عوارض ذاتی وجود به‌شمار می‌آیند.^(۸)

موضوع متافیزیک نزد صدرا «حقیقه الوجود یا موجود» یعنی مصداق خارجی آن حقیقت است. مفهوم وجود یا موجودی که موضوع متافیزیک قرار گرفته و مفاهیم دیگری که به‌عنوان عوارض ذاتی بر آن حمل می‌شوند، همه حکایت از

گوناگونی زده که مکمل یکدیگرند. از نظر او جستار متافیزیک باید همه‌جانبه باشد و از جنبه وجود که خود، پرسش‌گر است، مطرح شود؛ «ما برای خودمان تحقیق می‌کنیم، همین حالا و همین‌جا» (Ibid: 239-241).

در قسمت قبل اشاره شد که جستار متافیزیک هیدگر از «وضع وجودی» انسان آغاز می‌کند و اینجا دقیقاً در مورد همان مسئله توضیح داده شده است. نکته قابل توجه این است که وقتی هیدگر می‌گوید «برای خودمان»، اشاره به «خود»^۱ ماست اما فیلسوفانی مثل صدرا به جای «خود»، برای انسان یک حقیقت کلی که کنه ذاتش «الهی» است، قائل شده‌اند. اقوال گوناگون هیدگر درباره موضوع و سؤالات متافیزیک چنین است:

- «متافیزیک پرسشی یا جست‌وجویی است که در آن در مورد موجود بما هو موجود تحقیق می‌کنیم و تحقیق می‌کنیم با چنین روشی که در آن حالت، ما خودمان، یعنی پرسش‌گران هم داخل پرسش مندرج باشیم» (Heidegger, 1995: 9).

- «متافیزیک نوعی پرسش فراگیر است. سؤالاتی مانند جهان/عالم، تناهی و تنهایی چیست؟ از مباحث چنین تحقیق فراگیری هستند» (Ibid: 24).

- «متافیزیک (دانش متافیزیکی) در حالات زیر شامل پرسش‌های فراگیر است: (۱) وقتی موجود بما هو موجود به‌طور مفهومی در هر پرسش متافیزیکی وارد می‌شود، (۲) وقتی هر کسی که درگیر تحقیق متافیزیکی باشد، در هر مورد در سؤال مندرج شود و اینکه هم با تحقیق و هم مقصود تحقیق تحت تاثیر واقع شده است» (Ibid: 50).

در این نقل قول‌ها دیده می‌شود که هیدگر «موجود بما هو موجود» را به‌عنوان تحقیق اصلی متافیزیک می‌پذیرد اما نکات جدید که مطرح می‌کند: (۱) پرسش‌گری که در مورد وجود موجودات تحقیق می‌کند، خودش بیرون از مسئله نیست. (۲) پرسش‌های کانونی متافیزیک در مورد

1. ego

2. nothing

موضوع آن بدیهی‌ترین موضوعات است. پس موضوع متافیزیک «موجود بما هو موجود» است. از بررسی دلایل ملاصدرا روشن می‌شود که وی به‌طور کلی از سنت ارسطو و ابن سینا منحرف نشده، هر چند با سلفش اندکی اختلاف ظریف دارد. اما هیدگر با اینکه با آثار ارسطو و فلسفه آکویناس آشنایی زیادی داشته، موضوع متافیزیک را از دیدگاه خود که به مسئله پدیدارشناسی و وضع وجودی مربوط است، توجیه می‌کند.^(۹) توجیه او بر مسئله نیستی استوار است و پرسشی که مکرر تکرار می‌کند این است که چرا هستنده‌ای هست به جای اینکه نباشد. افزون بر این، او بر آن است که همه چیز به مسئله وجود می‌انجامد و با صرف نظر از «وجود»، فلسفه، فلسفه نخواهد بود (Heidegger, 1996: Introduction).

۲. نقدی بر موضوع متافیزیک سنتی: خلط الهیات و هستی‌شناسی (آنتو-تئولوژی)

لب نقد هیدگر از متافیزیک سنتی آن است که از دیدگاه او فلسفیدن (Idom, 1995: 45) به معنای «پرسش‌های آزادانه یا آزاداندیشی»^۱ انسان تعبیر می‌شود و در قرون وسطی به علت حضور «دین»، موقعیت مناسب برای آزاداندیشی وجود نداشت (Ibid: 45-46).^(۱۰) در حقیقت، او به‌صراحت مدعی است که «در قرون وسطی اصلاً فلسفه وجود نداشت» (Ibid: 45). پذیرفتن چنین ادعایی مستلزم آن است که فیلسوفان بزرگی همچون ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا، ابن میمون (فیلسوف یهودی)، ابن جیبرویل (فیلسوف یهودی)، توماس آکویناس، دونس اسکوتوس، آنسلم قدیس، ویلیام اکام و... را در واقع «فیلسوف» ندانیم و عناوینی مانند فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی و یهودی را چیزی جز یک اسم بشماریم. هیدگر گرچه با فلسفه اسلامی آشنا بود، چرا که در آثارش به آنها اشاره

واقعیت عینی و خارجی دارد و به معنای عروض اعراض و ماهیت بر حقیقت خارجی موجود در متن واقع و عالم عین است. قبلاً اشاره شد که مقوله ماهیت برای هیدگر نقش خاصی ندارد و «وجودی» که وی مطرح می‌کند، وجود موجودات است (Sheehan, 2001). از سوی دیگر، هیدگر همچون صدرا، بین مفهوم و حقیقت وجود تفکیک قائل نشده درحالی‌که چنین تفکیکی برای صدرا کلیدی است (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۲-۱۹).

باید توجه داشت که موضوع متافیزیک از نظر صدرا، «موجود مطلق» است نه «مطلق وجود»، زیرا مطلق وجود، حکم خاصی ندارد و شامل موجود مطلق و مقید می‌شود. «موجود مطلق» موجودی است که مقید به تعیین خاصی نباشد و اگرچه نسبت به جمیع قیود لابلشرط است، اما همین لابلشرط بودن قید اوست. از این‌رو موضوع متافیزیک حقیقت وجود است بدون آنکه به قید ریاضی، طبیعی یا خلقی مقید شود. صدرا برای توجیه موضوع متافیزیک دو دلیل عمده می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۴۲ به بعد؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۲۸ و ۲۳۳).

دلیل اول

صغری: یک قانون و معیار کلی برای تمامی علوم این است که «موضوع هر علم چیزی است که مستقیماً و بدون واسطه از محمولات ذاتی آن بحث می‌شود».

کبری: در بررسی مسائل فلسفی درمی‌یابیم که همه محمول‌ها و احکامشان، به‌نوعی بر «موجود بما هو موجود»، بدون در نظر گرفتن قید و شرط، مترتب می‌شوند.

نتیجه: موضوع متافیزیک باید «موجود بما هو موجود» باشد.

دلیل دوم

موضوع هر علمی در علم مافوقش تعریف و اثبات می‌شود. متافیزیک علم اعلی است و

وجود که هیدگر ادعا می‌کند قدما به آن توجه نداشته‌اند، چگونه است؟ زیرا ادعای هیدگر مبهم است. آیا نمی‌توان گفت همه عوارض ذاتی بر شخص فیلسوف که پرسش‌گر است مترتب (حمل) می‌شود چون وجود مطلق شامل همه موجودات است؟ پس چگونه هیدگر مدعی است که پرسش‌گر در سؤال مندرج نشده؟ افزون بر این، صدرا که بین مفهوم و حقیقت وجود فرق گذاشته و وجود را از همه جهات تحلیل کرده و در نهایت آن را به‌عنوان یک «حقیقت واحده ذومراتب» و مشکک معرفی کرده است، آیا آن «معنای وجود» را آشکار نمی‌سازد؟

۳. سه پیش‌داوری اساسی درباره «وجود»

چنانکه گفتیم، هیدگر ادعا می‌کند که حکما در سنت غرب قبل از او، به «معنای وجود» عنایت نداشته‌اند. او سه پیش‌داوری درباره وجود مطرح می‌کند که به نظر او، حکمای پیشین به‌خاطر این پیش‌داوری‌ها نتوانسته‌اند معنای وجود را ادراک کنند.

پیش‌داوری اول، فلاسفه می‌گویند وجود در میان مفاهیم عام‌ترین مفهوم است (Aristotle, 2002: 111, 4, 1001a 21; Aquinas, 1947: II, 1, Qu. 94, a. 2).^(۱۲) جالب این است که هیدگر با اینکه می‌گوید این یک پیش‌داوری است، خود می‌پذیرد که «کلیت» وجود غیر از کلیت جنس است و دامنه بالاتری از آن دارد. او وجود را مانند هستی‌شناسی قرون وسطی، متعالی^{۱۰} می‌داند و در هستی و زمان می‌گوید: «وجود، به‌مثابه مسئله اولیه فلسفه جنس چیزی نیست، ولی دربرگیرنده همه اشیا می‌باشد... وجود و ساختار آن فراتر از هر

می‌کند (Idom, 1945: 44; Corbin, 1981; Akbarian and Eglise, 2008)، اما از رأی او مشخص می‌شود که با اینکه زبان لاتین می‌دانست، نوشته‌های فلاسفه اسلامی را به‌دقت نخوانده است. برای مثال، او تمایز میان وجود و ماهیت را ابتکار ارسطو می‌داند درحالی‌که چنین نیست.

همچنین هیدگر ادعا می‌کند که در متافیزیک سنتی (از یونان باستان تا دکارت) موضوع «موجود بما هو موجود» مطرح شده ولی روشن نشده است که پرسش‌گر آن موضوع، چگونه در آن مندرج می‌شود. او با اشاره به متافیزیک خودش، «تحقیق فراگیر»^۱ که شامل پرسش‌گر هم هست را فقط در متافیزیک مدرن قابل مشاهده می‌داند (Heidegger, 1996: 31). به اعتقاد وی، معنای وجود در سنت فلسفه غرب فراموش شده و فلاسفه سنتی تمایز میان «آنتیک» و «آنتولوژیکال» را درک نکرده‌اند (Idem, 1997: 76; Overgaard, 2002). به همین دلیل وقتی پرسش «موجود چیست» را مطرح می‌کنند، سؤال دیگری هم می‌پرسند: کدام موجود عالی‌ترین موجود است و به چه معنا آن موجود اعلی است؟ اینجاست که متافیزیک به قلمرو کلام/ الهیات راه پیدا می‌کند که آن را «آنتو-تئولوژی»^۲ می‌نامد.^(۱۱) به نظر وی، به همین علت معنای متافیزیک نزد قدما خلط شده و مسئله اصلی از دیده آنها مخفی مانده است، لذا همگی به‌دنبال «اصل نهایی» یا «واقعیت نهایی» بوده‌اند و اسم‌های زیادی برای آن ابداع کرده‌اند: فوسیس^۳، لوگوس^۴، هن^۵، ایده^۶، انرگیا^۷، مونا^۸، اراده به قدرت^۹ و...، که همه آنها در نهایت باطلند (Thomson, 2002; Heidegger, 1973: 4; Idom, 1961: 403). بر این اساس، به‌آسانی می‌توان دریافت که اسم‌هایی همچون واجب‌الوجود یا وجود لاشروط مقسمی نزد هیدگر عاری از معنا محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، ملاصدرا نیز می‌تواند بپرسد که بحث بر سر «پرسش‌گر» در سؤال وجود و معنای

1. comprehensive questioning
2. onto-theology
3. Phusis
4. Logos
5. Hen
6. Idea
7. Energeia
8. Monad
9. Will to Power
10. Transcendens

بیابد؟ ملاصدرا در اسفار، در مورد وجود رابط و رابطه، بحث گسترده‌ای دارد و اخیراً دکتر حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۱-۲۰) نیز در باب فرق بین «است» و «هست» بحث مفصلی داشته که این مسئله را روشن می‌کند. مسئله هست از طریق سمانتیک و منطق قابل حل است که هیدگر به آن توجه نداشته است.

پیش‌داوری سوم «بدیهی انگاشتن وجود» است. هر کسی می‌تواند معنای این جملات را بفهمد: «آسمان آبی است»، «من شادم» و... به نظر هیدگر چنین فهم عادی‌ای فقط غیر قابل فهم بودن وجود را نشان می‌دهد و ضرورت درک اهمیت معنای وجود را نشان می‌دهد. در واقع، پیش‌داوری سوم به نکته‌ای ظریف اشاره دارد. اختلاف میان قضایای «خدا هست»، «عالم هست» و «انسان هست» بسیار جدی است و حکمای اسلامی از جمله صدرا، برای اینکه بر آنان شبهه وارد نشود در منطق به دو نوع کلی قائل شده‌اند: کلی متواطی و مشکک. فخر رازی چون به کلی مشکک توجه نداشته فلاسفه را ملامت کرده است (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۷۱؛ بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۰۸-۲۰۴). از گفته هیدگر معلوم می‌شود که وی نیز به مسئله کلی مشکک دقت نکرده، هر چند به نکته مهمی اشاره کرده است.

در پایان باید توجه داشت که هر سه پیش‌داوری برای پذیرفتن اصالت وجود اساسی هستند.

۴. حکمت الهی یا متافیزیک چیست:

استکمال نفس، مراتب وجود و مفهوم لانهایت

معنای حکمت الهی یا متافیزیک برای کسانی که با آرای نوافلاطونیان (به‌ویژه افلوپین) آشنایی دارند، روشن است و می‌دانند که ملاصدرا تعریف جدیدی برای آن نیاورده است. پس «الفلسفه هی التّشبه باله» همان چیزی است که نزد نوافلاطونیان

شیئی قرار می‌گیرد. وجود برتر/ متعالی است بسیط و محض...» (Heidegger, 1996: 38). اما همو ادعا می‌کند که قول حکما از چنین سخنی (یعنی کلیت وجود) مبهم است و ارسطو رابطه بین کلیت جنس و وجود را مشخص نکرده است. او در پایان می‌گوید: اگر کسی وجود را عام‌ترین مفهوم بداند به معنای این نیست که مفهوم وجود «آشکارترین» مفهوم است و بحث دیگری در موردش لازم نیست (Idom, 1993: 42). عجیب اینکه کدام یک از حکماست که می‌گوید عام‌ترین مفهوم بودن وجود مستلزم «آشکارترین» مفهوم بودنش است؟ سبزواری درباره وجود می‌گوید: «مفهومه من اعراف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء» (سبزواری، ۱۳۸۰: ۵۶). از سوی دیگر، حکمای برجسته‌ای مثل ابن سینا و ملاصدرا برآنند که وجود تحت مقولات دهگانه قرار نمی‌گیرد (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۸۸ به بعد). هیدگر با اینکه آن نکته را پذیرفته، باز هم اصرار دارد که این یک پیش‌داوری است اما استدلالی برای نشان دادن عقیم بودن قول فلاسفه اقامه نمی‌کند.

پیش‌داوری دوم این است که «وجود غیر قابل تعریف» است. این نتیجه کلیت اعلای وجود است، زیرا برای تعریف هر چیزی باید کلمه «این است»^۱ استفاده شود و دچار دور می‌شود (Pascal, 1912: 169). هیدگر تا اینجا حرف حکما را می‌پذیرد ولی بر آنان اشکال می‌گیرد که غیر قابل تعریف بودن وجود مستلزم آن نیست که «وجود» دیگر مسئله فلسفه نباشد (Heidegger, 1993: 43).

فیلیپسی معتقد است پیش‌داوری دوم بی‌معناست (Philipse, 1998: 33-38). روشن است که از طریق تعریف مشایی که مشتمل بر حد و رسم است، نمی‌توان تعریفی از «بودن»^۲ ارائه داد. اما این لزوماً به معنای فاقد معنا بودن «to be» نیست. اگر چنین باشد آنگاه هیدگر که دغدغه «معنای وجود» دارد چگونه می‌تواند از وجود معنا

1. it is
2. to be

موجودات جوهری عالم هستی در این سه نشئه وجود، قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ب: ۱۵۰). البته هنگامی که در مورد «انسان کامل» بحث می‌کند، عالم الهی را هم مطرح می‌کند، چون انسان کامل، انعکاس اسم «الله» است و در سراسر هستی حضور می‌یابد.^(۱۴)

در مورد مفهوم «لا نهایت» به اختصار می‌توان گفت: حقیقت وجود، هم شخصی است و هم نامتناهی و وجود لابشرط مقسمی عین آن است و سایر موجودات چیزی نیستند جز سایه یا ظل او. بنابراین، برای این فیلسوفان اسلامی معنای اساسی متافیزیک بر استكمال نفس، مراتب وجود و مفهوم لانهایت استوار است درحالی که خواهیم دید که برای هیدگر این‌ها ارزش فلسفی ندارند.

۵. سه مسئله عمده در متافیزیک هیدگر:

جهان، تناهی و تنهایی

مقصود از این بخش مقاله پرداختن تفصیلی به مسائل متافیزیک هیدگر نیست، چون هدف ما تبیین معنای متافیزیک است که به نگرش کلی درباره متافیزیک بازمی‌گردد. هیدگر در کتاب‌های متعدد این سه مسئله، یعنی جهان^۳، تناهی^۴ و تنهایی^۵ را دغدغه اصلی متافیزیک دانسته است (Heidegger, 1995: 169-277). البته همه این‌ها در نهایت به دازین بازمی‌گردد.

بعد از تحلیل این مسائل درمی‌یابیم که نگرش هیدگر در مورد متافیزیک تقریباً برعکس صدرالمتألهین است یا شاید می‌توان گفت آنها دو فیلسوفند که در دو جهان گوناگون قرار دارند. هیدگر تصریح دارد که جهان از دیدگاه او همان جهان طبیعی نیست، جهان نزد او مجموعه موجودات است، مثلاً انسان وقتی نور را مشاهده می‌کند که درک کند او موجودی در میان موجودات

به‌عنوان «theosis» معروف است (Edward, 2000: 1-50). تشبه و همانندی ورزیدن به خدا همان تعریف معروف از فلسفه است: «فلسفه عبارت است از استكمال نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت اشیاء آن گونه که هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۰)، زیرا ملاصدرا در مبدأ و معاد می‌نویسد: «بی‌تردید شناخت ذات حق و مرتبه وجودی‌اش که واجد صفات کمالی است... از برترین مباحث حکمت الهی (علوم الهی) به‌شمار می‌آید» (همو، ۱۳۹۰: الف: ۲۱). پس می‌توان گفت متافیزیک قلب فلسفه است، البته اگر فلسفه را به‌طور کلی در نظر بگیریم. نکته قابل تأمل این است که در فلسفه ملاصدرا واقعیت بر حسب وجود و حقیقت آن تصور می‌شود. پس استكمال نفس هم جز یک مرتبه خاص وجود نیست.

تشبه به خدا به معنای تخلق به اخلاق الهی است. از اینجا معلوم می‌شود که اخلاق و فضایل، جدا از حکمت نیست. صدرالمتألهین در آغاز اسفار به خواننده توصیه می‌کند قبل از خواندن کتاب، نفس خویش را از هوی و آرزوهای آن پاک کند (همو، ۱۳۶۸، ۱ / ۱۲). برای تهذیب و طهارت نفس^۱، شخص به عمل عبادی و عبادت قلبی و بدنی نیاز دارد که عین آن مفهوم معروف «فلسفه به مثابه مشی زندگی» است. این نکته قابل توجه است که چنین روشی برای اکثر فلاسفه یونان و روم و حتی هند، شرط اول برای حصول دانش متافیزیک بوده است (Haddot, 1995). اما از آثار هیدگر چنین برمی‌آید که برای درک «دازین»^۲ به پاکیزگی نفس او نیازی نیست.^(۱۳) از نظر هیدگر تمام خطای صدرا آن است که حقیقت وجود را «متحقق بذاته» پنداشته درحالی که دازین یا وجود موجودات، امری مستقل نیست.

ملاصدرا معتقد است نفس انسان امری جاودان است، استكمال می‌یابد و مانند عقول می‌شود. او عوالم و نشئات وجودی را به سه عالم عقلانی، مثالی و جسمانی تقسیم می‌کند و معتقد است

1. catharsis
2. Dasein
3. world
4. finitude
5. solitude/individuation

منظور در دو جهان متفاوت قرار می‌گیرد. باید دانست که هم جهت‌یابی و هم جهان‌بینی صدرا و هیدگر در دو زمینه متفاوت شکل گرفته است. زمینه هیدگر بر اساس چند نکته قوام یافته است: (۱) روش دکارت (که روش شک است) با اینکه وی امر سوژکتیو^۲ دکارت را نمی‌پذیرد. (۲) ادعای کانت که نومن شناخت‌ناپذیر است، با اینکه چنین ادعایی تناقض‌آمیز است (اگر نومن شناخت‌ناپذیر باشد و هیچ‌کس آن را نشناخته است، پس چگونه ممکن است بگوید «آن» شناخت‌ناپذیر است؟ آیا این ادعا خودش «نومن هست» را فرض نگرفته است؟). (۳) آثار هگل درباره پدیدارشناسی نفس و روح. (۴) نقد شدید نیچه بر دین مسیحی. (۵) پدیدارشناسی هوسرل.

با در نظر گرفتن عوامل مذکور می‌توان گفت نقطه آغاز هیدگر با اندکی تفاوت نسبت به استادش هوسرل، یک پدیدارشناسی خاص خود اوست (Wheeler, 2018: sdc.2.2). در این زمینه مدرک^۳ «آگاهی» و «تجربه» خود را نسبت به جهان (به تعریف هیدگر) و سایر موجودات بررسی می‌کند، بدون اینکه باور به دین و عقیده دیگران (و عوامل دیگر) در آن فرایند تأثیر داشته باشد. یافته هیدگر این است که هستی انسان (بعد از آنکه دازین را یافته باشیم و معنای آن را درک کردیم)، متناهی است و پس از مرگ دیگر امری باقی نمی‌ماند. یعنی در این سیستم خاص که به وضعیت وجودی انسان مربوط است، جایی فراتر از هستی حاضر او وجود ندارد. وقتی انسان در «درون» خود می‌نگرد آنجا فقط دازین را می‌بیند، نه بیشتر.

طبیعی است که تصور چنین چارچوبی برای متافیزیک نزد صدرا که به حکمت «الهی» معتقد است، امری نشدنی است؛ مفاهیمی مانند استکمال نفس (مربوط به بحث مبدأ و معاد)، تشبه به خدا،

دیگر است. جهان اینجا به معنای مجموعه اشیاء در ذات خود به کار می‌رود (Ibid: 174).

هیدگر معتقد است اشیاء مادی جهان ندارند، حیوانات، جز انسان، «اندکی» جهان دارند ولی انسان واجد جهان است. انسان از یک جهت بخشی از جهان است اما از جهت دیگر، هم ارباب و هم بنده جهان. در کل چنین بینشی برآمده از روش پدیدارشناسانه اوست که در هستی و زمان توضیح داده شده است.

هیدگر در مورد «تناهی» می‌گوید: «اگر می‌خواهیم آن گونه‌ای که در کنه ذات خودمان هستیم بشویم، نمی‌توانیم از تناهی خودمان پرهیز کنیم» (Ibid: 61). تناهی نزد او نشئه اساسی انسان است. وقتی انسان به راستی متناهی می‌شود، در درون او نسبت به دازینش «تنهایی» رخ می‌دهد (Ibid: 71-74). برای اینکه تنهایی را بفهمیم باید درک کنیم که سؤالات جهان، تناهی و تنهایی به هم مربوطند. آنها با هم وحدت پیدا می‌کنند. به عقیده هیدگر، کافی نیست که چنین سؤالاتی را فقط از خود بپرسیم بلکه لازم است همه آنها را در مسیر هستی‌مان تقویت کنیم.

با تحلیل فوق مشخص می‌شود که نگاه هیدگر به متافیزیک بسیار متفاوت از نگاه صدرا است. مقوله‌ای همچون نفس، روح ۱ و مراتب عالم نزد هیدگر معنای خاصی ندارد^(۱۶) و وقتی چنین مقوله‌هایی را به کار می‌برد، آنها معنایی کاملاً جدید پیدا می‌کنند، چون او به «تناهی» هستی و همچنین نبودن واجب‌الوجود قائل است. همان‌طور که تعبیر صدرا از متافیزیک برای هیدگر بی‌جا است، فلسفه او هم، از آن جهت که معنای متافیزیک را در نظر می‌گیریم، برای صدرا بیگانه است.

بحث و نتیجه‌گیری

هدف این مقاله توضیح معنا و منظور از متافیزیک از دیدگاه هیدگر و صدرا بود. در سیر تحلیل این مقاله دریافتیم که نزد این دو فیلسوف، این معنا و

1. Geist
2. res cogitans
3. subject

۳. او می‌گوید: «وجود به مثابه هدیه است به انسان». برای توضیح بیشتر بنگرید به: Heidegger, 1993: 310-314; Wheeler, 2018.

۴. مسئله مذکور بسیار پیچیده است و باید آن را از چند جهت بررسی کرد. از یک سو، «انقلاب کپرنیکی» و آثار مانتیان (Montaigne) بر دکارت تأثیر گذاشت و از سوی دیگر، «انقلاب علمی» در قرن هفدهم بر همه فلاسفه متأخر تأثیر فراوانی داشت. برای توضیح بیشتر بنگرید به: Kuhn, 1985: ch. 4 and 7; Idem, 1996: ch. 8 and 13; Gilson, 1982: 176-83, 198-202, 223-237; Nasr, 1996: 80-96, 126-36.

۵. برخلاف برخی از محققان، این نوشتار معتقد است تفکر «هیدگر متأخر» با «هیدگر متقدم» تفاوت خاصی ندارد. برای توضیح بنگرید به: Pattison, 2000: 1-25.

۶. مسئله هیدگر و دین از طریق آثارش روشن می‌گردد که در نوشتار این مقاله نشان داده شده است. وقتی هیدگر اصطلاح «god/ gods» را به کار می‌برد منظورش اله کبیر یا خدای ادیان نیست. برای دانستن بیشتر درباره این مسئله بنگرید به Heidegger, 1976.

۷. او در کتاب «*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit- Einsamkeit*» می‌گوید:

Because the traditional concept of metaphysics is thus trivialized and confused, in itself, it simply cannot come about that metaphysics in itself...because philosophizing is not possible during the Middle Ages, since completely different orientations are essential during that period; because fundamentally there is no philosophy in the Middle Ages... (Heidegger, 1995: 44-45).

۸. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با اینکه فلسفه هیدگر هم بر «وجود» استوار است و او با فلسفه مشاء به خوبی آشنا بوده، چرا این مسائل در آثارش اصلاً دیده نمی‌شود؟ در پاسخ باید گفت: با اینکه او در مورد وجود بحث می‌کند، هدف و روش او با حکمای مشاء کاملاً متفاوت است.

۹. مسئله پدیدارشناسی به نوعی در فلسفه ارسطو و آکویناس مطرح بوده اما نزد هوسرل و هیدگر به صورت یک جهان‌بینی درآمده که مسائل سنتی فلسفه را جایگزین کرده است.

۱۰. این ادعای بزرگی است که پذیرفتنش دشوار است. اگر فلسفه در قرون وسطی ادامه پیدا نکرده بود، آیا اساساً فلسفه مدرن می‌توانست به وجود آید؟ مسئله دیگر اینکه اکثر فلاسفه گذشته از جمله پارمینیدس،

تهذیب نفس، مراتب وجود و لا نهایت برای صدرا کلیدی است و حقیقت دارد. همچنین متافیزیک صدرایی با معرفت‌شناسی او ارتباط اساسی دارد که در آن کشف، اشراق، شهود و الهام محوریت دارد. اما این چنین سخنانی از دیدگاه هیدگر جز مسامحه یا گزافه‌گویی نیست.

نکته جالب این است که هیدگر با سنت فلسفه مسیحی^۱ به خوبی آشنا بوده و خودش در اوایل زندگی ژزوئیت^۲ بوده است (Safransky, 1998: 8-39) و به زبان لاتین و یونان نیز مسلط بوده است. اما دازین او یک وجود مستقل نیست بلکه همیشه «وجود از»^۳، «وجود در»^۴ و «وجود و»^۵ می‌باشد، یعنی آن را به خودی خود نمی‌توان تصور کرد. به همین دلیل در کتاب «*Einführung in die Metaphysik*» بعد از بحث محدودیت هستی، «وجود و شدن»، «وجود و ظاهر»، «وجود و فکر» و «وجود و بایستی» را ذکر می‌کند (Heidegger, 2000: 98-213).

اما لازمه بحث‌های فوق این نیست که بگوییم بین این دو فیلسوف وجوه اشتراکی وجود ندارد. حق آن است که با وجود تفاوت اساسی در مورد معنای متافیزیک، شباهت زیادی درباره نکات جزئی در درون فلسفه آنها می‌توان یافت. اما بر اساس تحلیل حاضر، نتیجه بحث این می‌شود که «نگرش کلی» صدرا تقریباً ضد هیدگر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. همه ترجمه‌های هیدگر در این مقاله از آن مؤلف است.
۲. برای توضیح نام‌گذاری «فلسفه وجودیه» بنگرید به سجادی، ۱۳۸۴؛ برای جایگاه «وجود» و جهان‌بینی آن در تفکر هیدگر بنگرید به Dreyfus and Wrathall, 2005: 1-17.

1. Scholastics
2. Jesuit
3. being-of
4. being-in
5. being-and

- مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰). شرح منظومه. تهران: ناب.
سجادی، سید جعفر (۱۳۸۴). دیپاچه بر حکمت متعالیه: فلسفه وجودیه. تهران: طهوری.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱). شرح الاشارات و التنبیها. تحقیق حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
فتحی، علی (۱۳۹۰). «اگرستانسیالیسم و اصالت وجود، با تأکید بر صدرالمآلهین و هیدگر». پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی. شماره ۳۶، ص ۱۵۰-۱۳۳.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. قم: مکتبه المصطفوی.
_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب.
_____ (۱۳۸۶). ایقاظ النائین. تصحیح و تعلیق محمد خوانساری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۳۸۹). تفسیر سوره فاتحه. تصحیح و تعلیق محمد خواجهوی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۳۹۰ الف). مبدأ و معاد. ج ۲. ترجمه محمد ذبیحی. قم: دانشگاه قم.
_____ (۱۳۹۰ ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
منفرد، مهدی (۱۳۸۴). «بررسی هستی‌شناسی در فلسفه صدرا و هایدگر». اندیشه‌های فلسفی. شماره چهارم، ص ۱۷۸-۱۵۵.
مفتونی، نادیا؛ قراملکی، احد فرامرزی (۱۳۸۲). «موضوع فلسفه در اندیشه ارسطو، ابن سینا و ابن رشد». فلسفه و کلام اسلامی. شماره ۳۵، ص ۷۸-۵۶.
Aristotle. (2002). *Metaphysics*. Trans. Joe Sachs. 2nd ed. Santa Fe, N.M.: Green Lion.
Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica*, English translation by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.
Akbarian, Reza and Eglise, Amelie Neuve (2008). "Henry Corbin: from Heidegger to Mullâ Sadrâ Hermeneutics and the Unique Quest of Being". *Hikmat va Falsafeh*. Vol. 4, No. 2: pp.5-30.
Corbin, H. (1981). "From Heidegger to Suhrawardi, Entretien avec Philippe Nemo". *Cahiers de L'Herne: Henry Corbin*, Christian Jambet (ed.), Paris.

- افلاطون و ارسطو به دین یا به یک اصل نهایی، اعتقاد داشته‌اند، آیا هیدگر آنها را فیلسوف نمی‌داند؟
۱۱. باید توجه داشت که این تعبیر مختص به هیدگر است. از اصل حرف او چنین برمی‌آید که برای هستی‌شناسی محض، فیلسوف باید فکر خدا/ دین را ترک کند.
۱۲. to on esti katholou malista panton, 'Illud quod promo cadit sub apprehension est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit'.
۱۳. هیدگر در مورد فضیلت سخن خاصی ندارد اما می‌توان نوعی اخلاق به معنای اخلاق سکولار را از سخنان او استنباط کرد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به Guignon, 1993: ch.10.
۱۴. ملاصدرا در آثار فلسفی خود معمولاً به مفاهیمی همچون انسان کامل اشاره ندارد اما در کتاب‌های عرفانی و تفاسیر خودش در این باره بحث کرده است، از جمله تفسیر سوره فاتحه (۱۳۸۹) و ایقاظ النائین (۱۳۸۶).
۱۵. مترجم هیدگر (۱۹۹۵) می‌گوید هیدگر ابتدا به جای «تنهایی/ individuation» از واژه «انفرادی/ solitary» استفاده کرده اما در نگاه دوم تنهایی را ترجیح داده است. از لحاظ بیان فلسفی تفاوت زیادی بین آنها وجود دارد.
۱۶. هیدگر قول فلاسفه قدیم که می‌گویند انسان مجموعه جسم، نفس و روح است را عاری از ارزش فلسفی می‌داند چون این‌ها اطلاعاتی در مورد مسئله هستی نمی‌دهند (Heidegger, 1999: 34-35; Vedder, 2006: Introduction, ch. 1 and 10).

منابع

- اسدی، محمدرضا (۱۳۸۷). «مقایسه موضوع، روش و مقصود فلسفه از نگاه ملاصدرا و هیدگر». خردنامه صدرا. شماره ۵۳، ص ۶۰-۵۲.
ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹). بنیاد حکمت سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
بهشتی، احمد (۱۳۹۰). هستی و علل آن، شرح نمط چهارم اشارات. قم: بوستان کتاب.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه ج ۱. قم: اسراء.
حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵). هرم هستی. تهران:

- Dreyfus, H. L. and Wrathall, M. A. (eds.). (2005). *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd.
- Edwards, M. (2000). *Neoplatonic Saints The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. translated with an introduction by Mark Edwards. England: Liverpool University Press.
- Gilson, E. (1982). *The Unity of Philosophical Experience*. Ireland: Four Courts Press.
- Guignon, Charles (ed). (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. translated by Michael Chase. USA: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Vol. II. Pfullingen: G. Neske.
- . (1973). *The End of Philosophy*. Trans. Stambaugh. New York: Harper & Row.
- . (1976). "Only a God can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger", *Der Spiegel*, May 31st. Translated by M. O. Alter and J. D. Caputo and published in *Philosophy Today* XX (4/ 4): 267-285. Reprinted in R. Wolin (ed.). *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*. Cambridge. Mass: MIT Press. 1993. pp.91-116.
- . (1993). *Basic Writings: Second Edition, Revised and Expanded*. San Francisco: Harper.
- . (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. translated by William McNeil and Nicholas Walker. Bloomington, USA: Indiana University Press.
- . (1996). *Being and Time*. trans. Macquarrie and Robinson. New York: Harper & Row.
- . (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*. trans. Taft. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. translated by P. Emad and K. Maly. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2000). *Introduction to Metaphysics*. Yale University Press.
- Kamal, M. (2006). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Kuhn, T. S. (1985). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nasr, S.H. (1996). *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press.
- Overgaard, S. (2002). "Heidegger's Concept of Truth Revisited". *Nordic Journal of Philosophy*. 3(2): pp.73-90.
- Pattison, G. (2000). *The Later Heidegger*. London: Routledge.
- Pascal, B. (1912). *Pensees et Opuscules*. ed. Brunschvicg, Paris: Hachette.
- Philipse, H. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Safransky, R. (1998). *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. CA, USA: Harvard University Press.
- Sheehan, T. (2001). "A Paradigm Shift in Heidegger Research". *Continental Philosophy Review*, 32(2): pp.1-20.
- Thomson, I. (2002). 'Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics'. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 8 (3): pp. 297-327.
- Vedder, B. (2006). *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Wheeler, Michael. (2018). "Martin Heidegger". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online version: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>.