



The Call of Conscience in Heidegger's Thought and Nature in Mulla Sadra's Philosophy; a Comparative Study



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Rostami V.

Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Darabi K.*

Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran

How to cite this article

Rostami V, Darabi K. The Call of Conscience in Heidegger's Thought and Nature in Mulla Sadra's Philosophy; a Comparative Study. *Philosophical Thought*. 2025;5(1):14-27.

*Correspondence

Address: Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Campus of University of Mazandaran, Bu-Ali Square, Daneshgah Boulevard, Babolsar, Iran. Postal Code: 4741795334

Phone: +98 (11) 35302630

k.darabi@umz.ac.ir

Article History

Received: January 22, 2025

Accepted: February 14, 2025

ePublished: March 16, 2025

ABSTRACT

Mulla Sadra and Heidegger have dealt with nature and the call of conscience in their ontology. The main question is whether there are any commonalities between the theory of nature and the call of conscience. The research findings indicate some commonalities between the call of conscience in Heidegger's thought and nature in Mulla Sadra's philosophy. Making man transcendent, discovering the meaning of life, discovering the inherent poverty of man, adapting to the fluid existence and instability of human nature, and finding a foundation based on consciousness are some of the commonalities of these two concepts. The most important difference is that God has an important place in nature but does not play a role in Heidegger's concept of conscience. Of course, some commentators of Heidegger's thought have presented a mystical interpretation, in which case a greater affinity can be established between these two concepts.

Keywords Mulla Sadra, Heidegger, Call of Conscience, Nature, Existence, Human

CITATION LINKS

[Abbas Zadeh, 2018] Existential theology: A critical comparative study of the thoughts and opinions of John Macquarie; [Ahmadi, 2017] Heidegger, and the fundamental question; [Alshirazi, 1976] ALMABDA VA ALMAAD; [Alshirazi, 1981a] ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 1); [Alshirazi, 1981b] ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 2); [Alshirazi, 1981c] ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 7); [Alshirazi, 1981d] ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 9); [Alshirazi, 1982] ALSHAVAHED ALRABUBIAH FI ALMANAHEJ ALSOLUKIAH; [Alshirazi, 1985] ALMASHAER; [Alshirazi, 1988a] TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 1); [Alshirazi, 1988b] TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 2); [Alshirazi, 1988c] TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 5); [Alshirazi, 1988d] TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 7); [Alshirazi, 1999] ALMAZAHAR ALELAHIAH FI ASRAR ALOLUM ALKAMALIAH; [Alshirazi, 2002] KASR ASNAM ALJAHELIAH; [Fadaei Mehrabani, 2013] Standing beyond death: Corbin's responses to Heidegger from the perspective of Shiei philosophy; [Ghafoorinezhad, 2015] The status of fitrah theory in Sadr Al-Din Shirazi's thought; [Guignon, 2018] Being and time; [Hamedani, 2010] Mysticism and thought from Rumi's mystical reflections to mystical elements in Heidegger's way of thinking; [Heidegger, 2017] Being and time; [Heidegger, 2024] Views on human beings; [Inwood, 2017] RUZANEYI BE ANDISHEYE MARTIN HEIDEGGER; [Jamadi, 2021] The context and time of phenomenology; [Johnson, 2017] Heidegger; [Khandan, 2002] Martin Heidegger and the existential analysis of conscience; [Khatami, 2013] Lectures on contemporary western philosophy; [Luckner, 2020] An introduction to existence and time; [Macquarrie, 1997] Martin Heidegger; [Macquarrie, 2003] An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann; [Menaldo, 2021] Death in Martin Heidegger's being and time; [Mutahhari, 2020] FETRATDARGHORAN; [Nelson, 2008] Heidegger and the questionability of the ethical; [Obudiyyat, 2013] An introduction to Mulla Sadras theosophical system (Volume 3); [Pattison, 2013] Heidegger on death: A critical theological essay; [Perotti, 2000] Heidegger on the divine; [Richardson, 2003] Heidegger: Through phenomenology to thought; [Sharajabian & Arshad Riahi, 2016] The role of human nature in meaningfulness of life from Mullah Sadra's point of view; [Watts, 2020] Heidegger: A beginner's guide; [Young, 2019] The death of God and the meaning of life;

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

ندای وجدان در اندیشه هایدگر و فطرت در فلسفه ملاصدرا؛ مطالعه تطبیقی

وحید رستمی

گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

کوکب دارابی*

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل، ایران

چکیده

ملاصدرا و هایدگر در هستی‌شناسی خویش به ترتیب به فطرت و ندای وجدان پرداخته‌اند. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان میان نظریه فطرت و ندای وجدان اشتراکاتی یافت. یافته‌های پژوهش حاکی است که میان ندای وجدان در اندیشه هایدگر و فطرت در فلسفه ملاصدرا اشتراکاتی وجود دارد. متعالی‌ساختن انسان، کشف معنای زندگی، کشف فقر ذاتی انسان، سازگاری با وجود سیال و عدم ثبات ماهیت انسان، بنیان‌یافتن براساس آگاهی، از وجوه مشترک این دو مفهوم است. مهم‌ترین تفاوت این است که خدا در فطرت جایگاه مهمی دارد، اما در ندان وجدان هایدگری نقشی ندارد. البته برخی از مفسران اندیشه هایدگر، تفسیری عرفانی ارائه کرده‌اند که در این صورت قرابت بیشتری میان این دو مفهوم می‌توان برقرار کرد.

کلیدواژگان: ملاصدرا، هایدگر، ندای وجدان، فطرت، هستی، انسان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳	*نویسنده مسئول: k.darabi@umz.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶	آدرس مکاتبه: بابل، میدان بوعلی، بلوار دانشگاه، دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات و معارف
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶	اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی. تلفن: ۳۵۳۰۲۶۳۰ (۰۱۱)

مقدمه

فیلسوف آلمانی؛ مارتین هایدگر از فیلسوفانی است که در هستی‌شناسی بنیادین خود ندای وجدان را در مباحث کتاب *هستی و زمان* بیان کرده است و آن را در ساحت بنیادهای اساسی دازاین، مورد کنکاش قرار داده است. در فلسفه اسلامی می‌توان ادعا کرد که ندای وجدان مورد نظر فیلسوفان اسلامی نبوده است و برای آنها مفهوم فطرت نقش اساسی را در مباحث فلسفی ایفا می‌کرده است. در میان مکاتب فلسفه اسلامی بیشترین عبارات در مورد فطرت را می‌توان در آثار ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه یافت. البته فطرت معانی مختلفی دارد و قطعاً ادراکات حصولی فطری که در معرفت‌شناسی در مورد اثبات و یا انکار آن اختلاف است محل بحث این مقاله نیست، بلکه مراد از فطرت، گرایش‌ها و تمایلاتی است که ریشه در وجود و حقیقت هر انسانی دارد. پرسش مهمی که می‌تواند مطرح شود این است که آیا می‌توان میان نظریه فطرت در ملاصدرا و ندای وجدان در اندیشه هایدگر اشتراکاتی یافت؟ شاید پاسخ پرسش در بادی نظر این‌چنین باشد که چون هایدگر و سایر فیلسوفان اگزیستانس برای انسان ماهیت ثابتی قایل نیستند، از پذیرش فطرت که معمولاً به سرشت ثابت و مشترک انسان‌ها تفسیر شده سرباز می‌زنند و در نتیجه نمی‌توان میان این دو مفهوم در نزد این دو متفکر اسلامی و غربی هیچ نقطه مشترکی را جست‌وجو کرد؛ ولی با بررسی مبانی فلسفه ملاصدرا می‌توان گفت حکمت متعالیه با مبانی که دارد می‌تواند افق‌های روشنی را برای طرح این پرسش به روی انسان بگشاید و طرح این مساله را منطقی نماید؛ زیرا در اندیشه ملاصدرا نیز انسان وجودی سیال داشته و از ماهیت ثابت و یا به تعبیر دقیق‌تر از هویت ثابت برخوردار نیست. به همین جهت موضوع این مقاله مقایسه تطبیقی ندای وجدان در اندیشه هایدگر و مفهوم فطرت در فلسفه ملاصدرا است. در مقاله حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای ابتدا جایگاه ندای

وجدان در اندیشه هایدگر و مفهوم فطرت در حکمت متعالیه را بررسی و سپس به بیان اشتراکات و افتراقات این دو متفکر در مورد این دو مفهوم خواهیم پرداخت.

خندان [Khandan, 2002] ارتباط وجدان و مرگ را بررسی کرده و اضطراب را نشانه تناهی و مرگ و وقوف به این تناهی را سبب اصیل شدن دازاین دانسته است. اما در این مقاله ارتباط وجدان با معنای زندگی، مصممیت، پروا بررسی نشده است و همچنین به نقش اضطراب در چگونگی فراخوان وجدان اشاره نشده است. در مورد فطرت از دیدگاه صدرالمتالهین نیز مقالات مختلفی نوشته شده است. غفوری‌نژاد [Ghafoorinezhad, 2015] معانی متعددی از فطرت ارایه و نظریه خداشناسی فطری در اندیشه ملاصدرا را بیان کرده است. ولی نویسنده ارتباط فطرت با وجود سیال انسان و نقش فطرت در معناداری زندگی را بررسی نکرده است. شارجیبیان و /رشد ریاحی [Sharajabian & Arshad Riahi, 2016] فطرت در اندیشه ملاصدرا را به دو قسم فطرت اولیه و فطرت ثانویه تقسیم کرده‌اند و تحول از فطرت اولیه به فطرت ثانویه را سبب معناداری زندگی انسان دانسته و در توضیح این مطلب بیان کرده‌اند که فطرت عامل اعتدال روح انسانی است و تعادل روح سبب آرامش و هدفمندی زندگی انسان است. اما در این مقاله تفاسیر مختلف فطرت در آثار ملاصدرا و ارتباط فطرت با وجود سیال و وجود فقری انسان بیان نشده است. هیچ‌کدام از این مقالاتی که ذکر شد به مطالعه تطبیقی ندای وجدان در اندیشه هایدگر و فطرت در فلسفه ملاصدرا نپرداخته‌اند. نوآوری مقاله حاضر، مقایسه تطبیقی فطرت و ندای وجدان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر است و همچنین در این نوشتار نکات مزبور که مقالات مذکور به آن نپرداخته‌اند بیان و بررسی می‌شوند.

ندای وجدان در اندیشه هایدگر

هایدگر در کتاب هستی و زمان بعد از ارایه طرحی اگزیستانسیال از هستی به سوی مرگ انسان پرسش مهمی مطرح می‌کند و آن پرسش این است که دازاین تا چه حد و به کدام شیوه به خودینگی ممکن اگزیستانس خویش شهادت می‌دهد [Heidegger, 2017: 34]. هایدگر برای پاسخ به این پرسش ندای وجدان را مطرح و به تحلیل اونتولوژیک آن می‌پردازد. برای فهم جایگاه ندای وجدان در اندیشه هایدگر به بررسی چپستی، لوازم و مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازیم:

ندای وجدان به مثابه فهم دازاین از هستی خویش

وجدان در اندیشه هایدگر به نحوی چیزی برای فهمیدن می‌دهد و سبب گشودگی دازاین می‌شود. از همین رو در حیطه پدیده‌های اگزیستانسیالی قرار می‌گیرد [Heidegger, 2017: 346]. وجدان یک احساس ناراحتی نیست، بلکه از نظر هایدگر وجدان راه متمایزی است برای اینکه دازاین بداند در زندگی خود چه کسی است [Pattison, 2013: 31]. به تعبیر دقیق‌تر وجدان پدیده‌ای است که با فهم دازاین از هستی همراه می‌شود. این رابطه با خود در درون دازاین نام وجدان به خود می‌گیرد [Ahmadi, 2017: 540].

هایدگر بر دیدگاه‌های دینی یا روان‌شناختی و جامعه‌شناسی و اخلاقی درباره وجدان، تمرکز نمی‌کند و تحلیل اونتولوژیکی وجدان را مقدم بر همه این دیدگاه‌ها می‌داند و هرگونه توسل به این پدیده برای اثبات وجود خدا را از تحلیل اونتولوژیکی وجدان به دور می‌بیند [Heidegger, 2017: 325]. زیرا در اندیشه هایدگر وجدان منبع بیرونی ندارد و همچنین محتوای آن امر کلی نیست، بلکه در وجدان خود دازاین است که خود را ندا می‌دهد. اما در دین و الهیات، وجدان صدای خدا است یا در آرای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، وجدان به منزله قواعد کلی است که درونی شده‌اند؛ یعنی وجدان به منزله صدای جامعه یا چیزی شبیه آن است [Luckner,

[209: 2020]. وجدان به معنای سنتی که با دلایل اخلاقی به برخی از رفتارهای معین فرمان می‌دهد و یا از آنها منع می‌کند نیز مقصود هایدگر نیست [Inwood, 2017: 186]. پس وجدان در اندیشه هایدگر دقیقاً به چه معنا است؟ هایدگر در صدد این است که تفسیری بنیادی و اگزیستانسیال به‌دست دهد که نحوه هستی ما را روشن‌تر می‌کند. از نظر هایدگر وجدان عبارت است از آگاهی بیدار شده نسبت به نحوه هستی محدود و فناپذیر آدمی [Johnson, 2017: 67]؛ ندای وجدان که دایماً مبتنی بر سکوت است دازاین را به تحقق امکانات وجودی خویش فرا می‌خواند [Heidegger, 2017: 350]. این ندا دازاین را جدا از راهی که تاکنون برای زندگی‌اش برگزیده، هستنده‌ای محسوب می‌کند که هستی‌اش مساله او است [Ahmadi, 2017: 540].

ندای وجدان و وجود سیال دازاین

از نظر هایدگر دازاین که اگزیستانس، آگاهی، حضور زمانی و حضور زبانی از خصوصیات او است و با این مولفه‌ها حضور و در جهان‌بودن او قوام می‌یابد [Khatami, 2013: 115]، تنها موجودی است که وجود او با انتخاب‌هایی که می‌کند لحظه به لحظه فراتر از خودش می‌رود و به خود هویت می‌بخشد و از خودش ماهیت و پیش‌تعیینی خاصی ندارد [Khatami, 2013: 146]، بنابراین انسان وجودی سیال دارد.

نکته مهمی که وجود دارد این است که آیا ندای وجدان مستلزم وجود خصوصیت ثابتی در انسان است و آیا وجدان با عدم ثبات ماهیت انسان که هایدگر به آن معتقد است سازگار است؟ در پاسخ باید گفت که هایدگر با اینکه در مقام تحلیل وجودی دازاین، از قراردادن انسان در زمره مقولات و تعیناتی که موجودات دیگر از آن برخوردارند حذر می‌کند، اما برای دازاین خصوصیات وجودی را بر می‌شمارد و آنها را اگزیستانسیال می‌نامد [Heidegger, 2017: 61]. اگزیستانسیال‌ها مانند در جهان‌بودن، فهم، پروا، اضطراب، زمامندی، پرتاب‌شدگی و در حکم مقومات هستی دازاین محسوب می‌شوند و دازاین بدون آنها قابل تصور نیست [Jamadi, 2021: 501]. همه این ویژگی‌ها در نحوه هستی دازاین همزمان حضور دارند و هیچ ویژگی نمی‌تواند بدون حضور ویژگی‌های دیگر وجود داشته باشد؛ اما هایدگر اشاره می‌کند که چون حالت بنیادی دازاین، پروا است، همه ویژگی‌های مذکور در این وضعیت آغازین ریشه دارند و با آن وحدت می‌یابند [Watts, 2020: 74]. بنابراین می‌توان عناصر اگزیستانسیال دازاین را از اشتراکات و امور ثابت انسان‌ها دانست، مخصوصاً اگر به این نکته توجه داشته باشیم که وجدان در اضطراب بر انسان پدیدار می‌شود و اضطراب از در جهان‌بودن که از مقومات وجودی دازاین است ناشی می‌شود. البته نمی‌توان این اشتراکات را ذاتی به معنای متافیزیکی که بر جوهر ثابت دلالت می‌کند، دانست.

ندای وجدان و اصالت دازاین

هایدگر برای دازاین دو حالت اصیل (خودینه) و غیراصیل (ناخودینه) معتقد است. اصیل‌بودن به معنای منطبق بودن با خود خویشستن است؛ یعنی شخص خودم‌بودن و کار خودم را انجام‌دادن، فارغ از عقیده داسمن [Watts, 2020: 78]. نتیجه خودمختاری دازاین، مسئولیت‌پذیری است؛ زیرا آن چیزی که بار مسئولیت را از دوش دازاین برمی‌دارد و او را معاف می‌کند پیروی از تصمیمات داسمن (کسان) است [Heidegger, 2017: 171]، داسمن به دامنه گسترده‌ای از عادت‌های اجتماعی و فرهنگی و تفسیرهای زندگی اشاره دارد که از سوی جهان خاصی که دازاین در آن سکونت دارد عرضه می‌شوند [Watts, 2020: 89]. داسمن سبب سقوط دازاین می‌شود و سقوط، دازاین را از خود بودگی منحرف می‌کند و باعث می‌شود شخص از بار مسئولیت شانه خالی کند [Macquarrie, 1997: 51]. هایدگر گوش‌سپاری به ندای وجدان را سبب اصیل‌شدن دازاین می‌داند [Richardson, 2003: 80]؛ زیرا دازاین چون در داسمن گم شده است باید نخست خودش را بیابد. برای

یافتن خودش باید در خودی‌نگی ممکن خویش به خودش نشان داده شود. دازاین نیازمند شهادت و گواهی بر خود حقیقی خویش است [Heidegger, 2017: 344]. از نظر هایدگر گواه و راهنما همان وجدان است که خود حقیقی و امکانات اصیل دازاین را به او نشان می‌دهد [Macquarrie, 2003: 194]. یکی از این امکانات به تصریح هایدگر مرگ است. هایدگر مرگ را خودینه‌ترین امکان دازاین می‌داند [Heidegger, 2017: 338]. بنابراین ندای وجدان دازاین را متوجه تناهی خویش و هستی به سوی مرگ می‌کند. مرگ‌اندیشی باعث می‌شود شخص محدودیت امکانات خود را دریابد و متوجه شود که مرگ هر لحظه ممکن است سر برسد، بنابراین نباید عمر خود را با تابعیت از داسمن سپری کند، بلکه باید خودش تصمیم بگیرد [Young, 2019: 284].

ندای وجدان و مصمیت

به گفته هایدگر اساساً ندای وجدان به مثابه پدیداری اگزیستانسیال با ما از هیچ تخلف خاصی که باید آن را جبران کنیم، سخن نمی‌گوید، بلکه از «هیچ» می‌گوید؛ یعنی این ندا به ما می‌گوید که هیچ چیز در بنیان هستی ما وجود ندارد که بتواند به ما تضمین بدهد که در مسیر درست هستیم و هیچ چیز در پایان سفر زندگی ما وجود ندارد که بتواند به ما اطمینان دهد که به‌خوبی زندگی کردیم [Guignon, 2018: 32].

به تعبیر دیگر ندای وجدان از گناه سخن می‌گوید. هایدگر معتقد است که هر دازاینی همواره ضرورتاً مقصر و گناهکار است. البته معنای متعارف و دینی گناه مقصود هایدگر نیست، بلکه او به گناهی اشاره می‌کند که مربوط به نحوه هستی انسان است و مبتنی بر نابودگی و پرتاب‌شدگی دازاین است و انسان بر این پرتاب‌شدگی کنترلی ندارد [Pattison, 2013: 34]. از نظر هایدگر گناه جزیی آغازین از نحوه هستی ضروری و حیات ما به مثابه پروا است [Heidegger, 2017: 365]:

"هستنده‌ای که هستی‌اش پروا است ... در بنیان هستی‌اش، مقصر (گناهکار) است."

گناه ما همان ناکامل‌بودن و نقصان ما است. آنچه به سبب آن ما گناهکاریم، انکار و یا عدم اعتراف به محدودیت‌مان است [Johnson, 2017: 68]. البته صرفاً این دازاین اصیل است که از تقصیر خود آگاه است و این تنبه و آگاهی دست‌مایه عمل و رفتار او است [Inwood, 2017: 194]. هایدگر به این جنبه اصالت که با گناه و تقصیر ارتباط دارد، مصمیت یا عزمیت می‌گوید. تصمیم در نزد هایدگر حالتی از گشودگی دازاین است. مصمیت آن‌گونه خودگشایی است که دازاین در قبال امر گشوده بر عهده گرفته است. مصمیت مستلزم جدایی و گسستن از داسمن و عهدبستن با خویش است، اما چرا تصمیمی که مرگ را مد نظر دارد انکشاف و گشودگی است؟ در پاسخ می‌توان از قول هایدگر به ندای وجدان اشاره کرد [Jamadi, 2021: 531]. وجدان ما را فرا می‌خواند که امکان‌های خاص خود را بشناسیم و در نتیجه، در قبال آنها مسئول باشیم. برای فهم این ندا به نوعی به بازبودن و گشودگی نیاز داریم؛ اما از آنجا که این خود دازاین است که به عنوان وجدان، خویش را در قبال انتخاب خاص‌ترین امکان‌هایش فرا می‌خواند، این تقاضای وجدان‌داشتن، چیزی جز فهمیدن خود نیست که حالتی از گشودگی دازاین است [Luckner, 2020: 219].

ندای وجدان و اضطراب

پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که ندای وجدان از جانب کیست؟ اگر دازاین در داسمن غرق است و خود داسمن نمی‌تواند منشا فراخواندن باشد، پس این ندا از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ هایدگر ندادهنده درونی را خود دازاین می‌داند. تفصیل پاسخ را باید در اضطراب و ارتباط آن با وجدان جست‌وجو کرد.

«فراخواننده دازاین است که در پرتاب‌شدگی برای هستن توانستن‌اش مضطرب است. دعوت‌شده نیز همین دازاین است احضار شده به خودینه‌ترین هستن توانستن‌اش» [Heidegger, 2017: 355].

از نظر هایدگر در تجربه اضطراب همه چیز برای دازاین بی‌اهمیت شده و عدمیت جهان بر او آشکار می‌شود [Heidegger, 2017: 185]، و همین اضطراب راهی را برای اصالت برای دازاین می‌گشاید و واقعیت خود دازاین را برای خویش آشکار می‌کند [Menaldo, 2021: 409]؛ زیرا در اضطراب دازاین احساس آرامش‌بخش تعلق‌داشتن به جمع را از دست می‌دهد و احساس غربت و ناامنی می‌کند [Watts, 2020: 83] و دازاین از واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی خود آگاه است و مرگ‌اندیشی او را با نیستی و تناهی خود مواجه ساخته است [Fadaei Mehrabani, 2013: 184]. از همین رو آنکه در ندای وجدان، انسان غرق‌شده در جهان داسمن را به خود اصیلش فرا می‌خواند، همان دازاینی است که عدم را زیسته و یا تجربه کرده است و از اعماق احساس غربت و نامانوسی چنین ندایی را سر می‌دهد [Hamedani, 2010: 199]. با توجه به توضیحات هایدگر، می‌توان گفت که وجه اصیل دازاین وجه غیراصیلش را ندا می‌دهد. وجدان در حقیقت خودش را به مثابه فراخوان پروا آشکار می‌کند و تنها از آن رو که ساختار بنیادی دازاین پروا است، ممکن می‌گردد [Heidegger, 2017: 355]. در واقع خود حقیقی‌بودن به عنوان یک امکان برای دازاین وجود دارد و هنوز متعلق به ساختار هستی‌شناسی او است، حتی زمانی که خویشستن خویش را گم کرده باشد [Macquarrie, 2003: 196].

ندای وجدان و معنای زندگی

براساس توضیحاتی که در مورد زندگی اصیل و غیراصیل ارایه شد، می‌توان به نقش وجدان در معنابخشی به زندگی پی برد؛ زیرا ندای وجدان انسان را متوجه تناهی و مرگ خود می‌کند. دازاین اصیل با مرگ‌اندیشی طرح افکنی می‌کند و امکان‌های دازاین در پرتو مرگ نهایی دازاین تعریف می‌شوند و وابسته به همین حقیقت هستند و با مرگ معنا و ارزش می‌یابند. بنابراین می‌توان معناداری زندگی را مرهون ندای وجدان دانست.

پرسش مهم این است که خدا و اخلاق در زندگی اصیلی که هایدگر ترسیم می‌کند چه جایگاهی دارند؟ در پاسخ باید گفت در مورد اعتقاد و یا عدم اعتقاد هایدگر به خدا نظریات متفاوتی ارایه شده است. از نظر هایدگر در تفسیر هستی‌شناختی دازاین به عنوان بودن در جهان حکمی ایجابی و یا سلبی در مورد ممکن‌بودن خداوند داده نشده است [Heidegger, 2024: 106]. بلکه اثبات خدا بر پرسش هرچه عمیق‌تر از وجود مبتنی است [Perotti, 2000: 159]. البته باید توجه داشت که امر قدسی و تفکیک وجود از موجود که در آثار هایدگر مطرح شده است و اوصافی الهی‌گونه که او به حقیقت هستی نسبت می‌دهد، مجال را برای تفاسیر دینی و عرفانی از اندیشه او فراهم کرده است. مک‌کواری از شارحان هایدگر معتقد است که توصیفات هایدگر از هستی خصلتی قدسی و الهی دارد و با اینکه یقیناً هایدگر هستی را با خدا یکی نمی‌شمارد، اما در تفکر او هستی جای خدا را گرفته است [Macquarrie, 1997: 149]؛ و حتی به عقیده مک‌کواری نزاع در مورد جایگاه خدا در اندیشه هایدگر، نزاع لفظی است و آن امر متعالی و بنیادین که در اندیشه هایدگر جایگاه رفیعی دارد، همان چیزی است که ما آن را حقیقت قدسی می‌نامیم [Abbas Zadeh, 2018: 141].

در مورد جایگاه اخلاق در زندگی اصیلی که هایدگر ترسیم می‌کند باید گفت که علی‌رغم تلاش‌های قابل توجه برای یافتن امر اخلاقی در آثار هایدگر، غالب مدافعان و منتقدان هایدگر هرگونه وجوه اخلاقی در اندیشه هایدگر را رد می‌کنند [Nelson, 2008: 412]. ولی از نظر بابک احمدی؛ هایدگرپژوه معاصر با وجود این می‌توان گفت که امکان ارایه تاویل‌های اخلاقی از بسیاری بحث‌های هایدگر بسیار ساده‌تر از دیگر فیلسوفان دوران او است. او در این زمینه می‌نویسد [Ahmadi, 2017: 535]:

«به گفته امانوئل لویناس امروز اندیشه جدی به مساله اخلاق بدون آشنایی با فلسفه هایدگر ناممکن خواهد بود و اگر اخلاق را به معنای گزینش یا بنیان‌گذاری شیوه زندگی بدانیم می‌توان گفت که فلسفه هایدگر جدا از قبول یا عدم قبول خودش اخلاقی است.»

فطرت در اندیشه ملاصدرا

در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا نکات مختلفی در مورد چیستی فطرت و جایگاه آن در زندگی انسان بیان شده است. نظریه فطرت در فلسفه ملاصدرا با دو نظریه مهم حرکت جوهری اشتدادی نفس انسانی و وجود فقری و عین‌الربط‌بودن معلول گره خورده است. از این رو برای تبیین جایگاه فطرت در اندیشه ملاصدرا به بیان معانی فطرت و ارتباط آن با معنای زندگی و دو نظریه‌ای که گفته شد می‌پردازیم.

معنای فطرت در آثار ملاصدرا

ملاصدرا در آثارش فطرت را به معنای مختلفی به کار برده است و دیدگاه‌های مختلفی در مورد آن دارد. یکی از دیدگاه‌های صدرالمتألهین در مساله فطرت گویا با نظریه لوح سفید مطابقت دارد. براساس این نظر، نفوس انسان‌ها اگرچه در ابتدا تحت نوع واحدی مندرج هستند، اما این نفوس قابلیت کسب هیأت و ملکات نفسانی مختلف، اعم از رذایل و فضایل، را دارا هستند. از این رو، پس از انجام افعال مختلف، نفوس بشری صور گوناگونی را کسب می‌کنند و با حصول این صور، نفوس انسانی، دیگر تحت نوع واحدی قرار نداشته و تبدیل به انواع مختلفی با حقایق متخالفه می‌گردند. در این دیدگاه وی آنچه را که اصل فطرت انسان را تشکیل می‌دهد همان قوه هیولانی می‌داند [Alshirazi, 1981d: 18]. به همین جهت ایشان تصریح می‌کند که بر حسب ملکاتی که برای انسان حاصل می‌گردد می‌تواند تبدیل به انواع کثیره متخالف گردد. ملاصدرا کثرتی را که در میان انسان‌ها مشاهده کرده است، فطرت ثانیه نامیده و آن را جدای از فطرت اولیه همه انسان‌ها می‌داند که در همه یکی است [Alshirazi, 1981c: 81]. در واقع صدرا در این دیدگاه خود به نظرات اگزیستانسیالیست‌ها نزدیک شده است، چرا که این انتخاب و اراده افراد بشر است که تعیین‌کننده فطرت ثانیه و به عبارت درست‌تر شخصیت و هویت آنها است. بر خلاف نظر مارکسیست‌ها که جامعه را تعیین‌کننده هویت فرد می‌دانند، ملاصدرا معتقد است هر فرد با کسب رذایل یا فضایل به ساخت هویت حقیقی خود اقدام می‌کند!

اما از سوی دیگر ملاصدرا در مواردی تعبیری دارد که فطرت انسان را متمایل به خیر و فضیلت معرفی می‌کند و گرایش به رذیلت را امری اکتسابی می‌داند. از نظر او هر انسانی در ابتدای پیدایش به خداوند گرایش دارد و بدین جهت به حسب فطرت بر طریق هدایت است و دورشدن از طریق هدایت به جهت امر عارضی است [Alshirazi, 1988b: 246]. در این دیدگاه ملاصدرا فطرت تمامی انسان‌ها را امر واحدی می‌داند، فطرتی که همه انسان‌ها را به عبادت و پرستش خداوند و اقرار به ربوبیت او دعوت می‌نماید [Alshirazi, 1988b: 246]. البته نه فقط انسان‌ها که همه اشیا، اعم از نفوس، عقول، اجرام فلکی و عنصری و هر آنچه که شباهتی به مبدا اعلی دارد، واجد این عشق طبیعی، شوق غریزی و دین فطری نسبت به این مبدا هستند [Alshirazi, 1981b: 277].

فطرت در اندیشه صدرا به معنای حالت اعتدال اولیه روح نیز به کار رفته است. از نظر ملاصدرا همان‌طور که بدن حالتی مزاجی دارد و انحراف از اعتدال سبب بیماری آن می‌شود، فطرت برای روح همچون مزاج متعادل برای بدن است و عقاید فاسد و اعمال قبیح سبب انحراف از فطرت اصلی می‌شود و حفظ تعادل روح موجب تعالی می‌شود [Alshirazi, 2002: 146].

دو تفسیری که در ابتدا از فطرت در اندیشه ملاصدرا ارایه شد ناسازگار به نظر می‌رسند؛ زیرا یک تفسیر فطرت انسان را لاقتضا نسبت به سعادت و شقاوت معرفی می‌کند، ولی تفسیر دیگر فطرت انسان را بر طریق هدایت می‌داند. بررسی تعارض این دو دسته از عبارات صدرا در مجال این نوشتار نمی‌گنجد، ولی با تتبع در آثار ملاصدرا می‌توان گفت که تفسیر دوم از فطرت در اندیشه ملاصدرا حضور پررنگ‌تری دارد و با مبانی وی سازگار است و هم خود او اصول زیادی از قبیل بطلان تناسخ و ... را بر این تفسیر مبتنی ساخته است.^{۳۳}

فطرت و وجود سیال انسان

یکی از اموری که صدرالمتالهین به طرح و اثبات آن اهتمام دارد حرکت جوهری اشتدادی است که بر تشکیک وجود و اصالت وجود مبتنی است [Obudiyyat, 2013: 328] و مقصود از حرکت اشتدادی نفس این است که نفس انسانی واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتر دارد [Obudiyyat, 2013: 300]. نفس در اثر این حرکت چهار نشئه مادی، حیوانی، انسانی و عقلی را طی می‌کند تا به تجرد عقلی برسد [Obudiyyat, 2013: 403]. از مطالبی که قبلاً گذشت می‌توان نتیجه گرفت که این فطرت است که سرمایه انسانی برای تکامل جوهری است؛ زیرا فطرت که همان قوه هیولانی نفس و یا جنبه وجودی متمایل به هدایت است، می‌تواند انسان را با حرکت جوهری اشتدادی به انواع متعدد تبدیل کند و برای او فطرت‌های ثانوی را رقم بزند. بنابراین فطرت در حرکت جوهری اشتدادی انسان نقش مهمی دارد. بنا بر توضیحات قبلی مشخص شد که نفس در حکمت متعالیه براساس اصالت وجود و حرکت جوهری اشتدادی هویت ثابت نداشته و حقیقت آن به نحو سیلان است؛ زیرا انسان بر خلاف سایر ممکنات که از مرتبه وجودی خاصی برخوردارند، موجودی نیست که هویت و مرتبه وجودی ثابتی داشته باشد، بلکه در اثر حرکت جوهری اشتدادی هر لحظه مراتب مختلف را طی می‌کند تا به تجرد کامل برسد. بنابراین انسان وجودی سیال داشته و در حرکت جوهری هویت‌های مختلفی پیدا می‌کند و فطرت انسانی به فطرت‌های متعدد ثانوی تبدیل می‌شود.

فطرت و وجود ربطی معلول نسبت به خداوند

وجود فقری و عین‌الربط بودن معلول را که از مبانی حکمت متعالیه است می‌توان گواه خوبی بر گرایش فطری انسان به خداوند و هدایت دانست؛ زیرا صدرالمتالهین هیچ جنبه فی نفسه‌ای برای معلول قایل نیست و واقعیت معلول را عین وابستگی و ربط به علت می‌داند [Alshirazi, 1985: 53]. و معلول مجرد در حد ذات خود به علت علم حضوری دارد و خداوند هم به مقضای اینکه واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، تمام کمالات هستی را دارد و کمال مطلق است [Alshirazi, 1982: 37]. بنابراین وجود هر انسانی به نحوی است که به سوی خدا و هدایت تمایل دارد و فطرتاً خداشناس است.

ملاصدرا در مواضع متعددی از آثار خویش برای اثبات علم فطری موجودات به خداوند به وجود فقری و تعلقی ممکنات استناد کرده است. از نظر وی تمامی انسان‌ها فطرتاً خداشناس هستند، گرچه همه مردم به این علم آگاه نباشند و به تعبیر ملاصدرا این علم بسیط باشد؛ زیرا علم فطری مرکب به افراد خاصی اختصاص دارد [Alshirazi, 1981a: 117].

همین‌طور که می‌توان وجود فقری انسان را مبنایی برای تقریر نظریه فطرت دانست، می‌توان گفت که فطرت می‌تواند انسان را متوجه فقر و نقصان ذاتی‌اش کند؛ زیرا همان‌طور که گذشت از نظر ملاصدرا در فطرت انسان قابلیت قبول آثار ملایکه و حیوانات و تبدیل به انواع دیگر و فطرت‌های ثانوی وجود دارد، و فطرت اولیه انسان

جز با مدد از فیض الهی نمی‌تواند به تکامل برسد. و فرض تکامل در انسان فقط با فقر ذاتی سازگار است؛ زیرا موجودی که در اصل وجود و ذات خویش مستقل و کامل باشد، نیازی به تکامل ندارد. بنابراین می‌توان گفت فطرت و وجود فقری و ربطی معلول دو روی یک سکه هستند.

فطرت و معنای زندگی

گرچه در آثار صدرا بحث مستقلی در موضوع معنای زندگی به چشم نمی‌خورد، اما می‌توان گفت فطرت می‌تواند به زندگی انسان معنا و ارزش ببخشد؛ زیرا صدرا المتالهین غایت حرکت نفوس انسانی را رسیدن به خدا می‌داند. انسان با حرکت فطری جوهری می‌تواند مراتب نظام تشکیک را طی کند و با ایمان و اعمال صالح به سعادت برسد. از نظر وی انسان در این سیر تکاملی فطرتاً متوجه خداوند و آخرت است [Alshirazi, 1981d: 102; Alshirazi, 1999: 159]. بنابراین فطرت می‌تواند زندگی انسان را هدفمند و معنادار سازد. خواه فطرت در اندیشه ملاصدرا مانند لوح سفید خالی و لاقتضا و مستعد هدایت و ضلالت تفسیر شود و یا بنا بر تفسیر دیگر، فطرت را سرشت انسان الهی بدانیم که متمایل به هدایت آفریده شده است، زیرا براساس تفسیر نخست نیز فطرت اولیه سرمایه مهمی برای پدیدآوردن فطرت‌های ثانوی و انتخاب مسیر هدایت و یا شقاوت است.^۴

فطرت به معنای عامل اعتدال روح انسان نیز در معنادارکردن زندگی موثر است؛ زیرا فطرت محافظی برای روح انسان است که دچار انحراف نشود و از نظر روان‌شناسان عصر حاضر، حفظ تعادل روح از عوامل دستیابی به سلامت روانی و آرامش در زندگی است و کسب آرامش و سلامت روانی باعث هدفمندی و معناداری زندگی می‌شود [Sharajabian & Arshad Riahi, 2016: 36; Mutahhari, 2020: 67-93].

مقایسه دیدگاه هایدگر و ملاصدرا

بعد از بیان جایگاه و مولفه‌های ندای وجدان در اندیشه هایدگر و فطرت در فلسفه ملاصدرا، زمینه برای مقایسه این دو مفهوم فراهم می‌شود و می‌توان این دو مفهوم را که متعلق به دو سنت فکری مختلف است مورد مقایسه قرار داد. بدین منظور شباهت‌ها و تفاوت‌های ندای وجدان و فطرت در این دو نظام فلسفی بیان می‌شود.

شباهت‌ها

بین هایدگر و ملاصدرا در مبحث ندای وجدان و فطرت شباهت‌های زیادی وجود دارد و می‌توان بعضی از مبانی و نتایجی که این دو فیلسوف برای هر کدام از این دو مفهوم بیان کرده‌اند، را مشترک دانست. از این رو به بیان این شباهت‌ها می‌پردازیم.

ندای وجدان و فطرت؛ حقیقت و وجود انسان

ملاصدرا در هستی‌شناسی خود در مورد مباحث مربوط به فطرت سخن گفته است، هایدگر نیز ندای وجدان را در هستی‌شناسی خویش مورد بررسی قرار داده است. گفته شد که ندای وجدان در اندیشه هایدگر از طریق تحلیل دازاین و حالات اگزیستانسیال او بررسی می‌گردد. و در آثار ملاصدرا، هر کجا در مورد فطرت سخن گفته شده است، نفس نیز مطرح شده است و همان‌طور که گفته شد نفس است که در آثار ملاصدرا دارای دو نوع فطرت اولی و ثانوی دانسته شده است. بنابراین بحث از فطرت در حکمت متعالیه به نفس‌شناسی صدرا مرتبط است و همان‌طور که برای شناخت وجدان در فلسفه هایدگر باید دازاین و حالات دازاین تبیین شود در حکمت متعالیه نیز برای شناخت دقیق فطرت باید از نفس و نحوه تکامل آن آگاهی داشت. گرچه تفکیک نفس از بدن در

اندیشه هایدگر مطرح نیست، ولی برخی از وجوهی که هایدگر برای دازاین معتقد است در حکمت متعالیه به نفس نسبت داده شده است. زیرا هایدگر انسان (دازاین) را حضور می‌داند و حضور انسان با آگهی، آگاهی، حضور زمانی و حضور زبانی قوام می‌یابد و وقتی این چهار چیز با هم لحاظ شوند جهان تشکیل می‌شود و اساساً دازاین در اندیشه هایدگر به معنای در جهان بودن است. از سویی دیگر ملاصدرا نیز انسان را موجودی آگاه و زمانمند می‌داند که با کسب آگاهی و علم تکامل می‌یابد. و در حرکت جوهری نفس انسان، که همان اشتداد وجودی انسان است، ادراکات و علم انسان نقش مهمی ایفا می‌کند بنابراین همان‌طور که پیش‌تر گفته شد هدف هایدگر در بحث ندای وجدان این است که نحوه هستی دازاین را روشن‌تر کند و در واقع وجدان حالتی از گشودگی دازاین است؛ زیرا این خود دازاین است که به عنوان وجدان، خویش را در قبال انتخاب خاص‌ترین امکان‌هایش فرا می‌خواند، در حقیقت بنیاد و ساختار دازاین این است که دازاین خودش را به خود حقیقی‌اش فرا می‌خواند و وجدان در حقیقت ندای پروا است و تنها از آن رو که ساختار بنیادی وجود دازاین پروا است، ممکن می‌گردد. بنابراین ندای وجدان نیز از خود اصیل دازاین ناشی می‌شود. و از سویی دیگر ملاصدرا فطرت انسان را وجود فقری انسان می‌داند که به خداوند تمایل دارد و نحوه هستی انسان به گونه‌ای است که خدا جو و کمال طلب و مستعد تکامل است. به گونه‌ای که می‌توان براساس مبانی صدرا انتخاب‌ها و امکانات انسان را براساس فطرت او معنا کرد. در نتیجه گویی هایدگر ندای وجدان را نحوه‌ای از بودن و وجود معرفی می‌کند و صدرا فطرت را نوعی از وجود.

براساس توضیحاتی که بیان شد می‌توان گفت که ندای وجدان در اندیشه هایدگر مانند نظریه فطرت در حکمت متعالیه ریشه در وجود و حقیقت آدمی دارد و محصول تربیت و شرایط فرهنگی و اخلاقی جامعه نیست؛ زیرا و از این جهت می‌توان ندای وجدان را مشابه فطرت در اندیشه صدرالمتهلین دانست.

ماهیت انسان؛ حقیقتی سیال نه ثابت

هایدگر مانند سایر فیلسوفان اگزیستانس برای انسان ماهیت ثابتی قایل نیست، در اندیشه ملاصدرا نیز انسان وجودی سیال داشته و از ماهیت ثابت و یا به تعبیر دقیق‌تر از هویت ثابت برخوردار نیست. از این رو شباهت دیگر این دو متفکر این است که فطرت در ملاصدرا و ندای وجدان در هایدگر مستلزم این نیست که برای انسان ماهیت ثابت فرض کنیم؛ زیرا ملاصدرا براساس حرکت جوهری و حرکت اشتدادی نفس انسان را دارای حقیقتی سیال می‌داند که می‌تواند با کسب کمالات و یا رذایل به انواع فرشتگان و یا حیوانات درنده تبدیل شود و به اصطلاح ملاصدرا انسان نوع اخیر نیست و بلکه انواع دیگری بعد از انسان می‌توانند تحقق یابند. همان‌طور که دازاین از ماهیت ثابتی برخوردار نیست و وجودی سیال دارد و می‌تواند با برون‌خویشی امکان‌های زیادی را محقق کند و ماهیت خودش را بسازد. و همان‌طور که قبلاً گذشت این سیلان وجود انسان با اشتراک انسان‌ها در ندای وجدان کاملاً سازگار است.

آگاهی؛ بنیان ندای وجدان و فطرت

از نظر هایدگر وجدان راه متمایزی است برای اینکه دازاین بداند در زندگی خود چه کسی است، به عبارت دیگر از نظر هایدگر وجدان عبارت است از آگاهی بیدار شده نسبت به نحوه هستی محدود و فناپذیر آدمی. در ملاصدرا نیز چنین تعبیری می‌توان یافت چرا که انسان با توجه به فطرت اصیل خود، حقیقت فانی در عین حال وحدت طلب و توحیدخواه خود را کشف خواهد نمود. بنابراین شباهت دیگر فطرت و ندای وجدان در نزد این دو متفکر این است که فطرت و وجدان هر دو موجب آگاهی انسان می‌شوند. زیرا فطرت اولیه انسان از دیدگاه ملاصدرا را اگر لاقتضا بدانیم براساس حرکت جوهری اشتدادی با علم و عمل مراتب وجودی را در جهت فضیلت و یا

ردیلت طی کرده و انواع مختلفی از انسان را محقق می‌کند. اگر فطرت را به معنای ادراک حضوری خدا و گرایش فطری انسان به مبدا و معاد بدانیم چنانچه که برخی از عبارات ملاصدرا بر این مطلب دلالت می‌کند و تفسیر رایج نیز همین است می‌توان گفت که اساس فطرت در فلسفه ملاصدرا ادراک حضوری و شهودی معلول نسبت به خدا را تشکیل می‌دهد. اگرچه انسان نداند که خدا را با علم حضوری درک کرده است و این ادراک می‌تواند در اثر تاریکی‌های دنیا و ارتکاب‌ها معاصی، ضعیف و کدر شود، ندای وجدان نیز براساس آگاهی و مرگ‌اندیشی بر دازاین پدیدار می‌شود. ندای وجدان فهم چیزی را به انسان می‌بخشد و آن چیز همان خودش است.

ندای وجدان و فطرت، عامل نجات انسان

هایدگر برای دازاین دو حالت اصیل (خودینه) و غیراصیل (ناخودینه) معتقد است. او گوش‌سپاری به ندای وجدان را سبب اصیل‌شدن دازاین می‌داند. ندای وجدان دازاین را متوجه تناهی خویش و هستی به سوی مرگ می‌کند. چنین تعابیری در ملاصدرا نیز یافت می‌شود؛ زیرا توجه به فطرت اصیل سبب ظهور توحیدمحوری در انسان خواهد شد. توحیدمحوری که فنای انسان از جهتی و بقای او را از جهتی دیگر نتیجه می‌دهد. و این فطرت است که در هنگام سختی‌ها و گرفتاری‌ها سبب می‌شود انسان خود حقیقی‌اش را بشناسد و از همه چیز قطع امید کند و فقط به سوی معبود حقیقی که خداوند است متوجه شود و به این حقیقت برسد که وجه در دنیا بودن نفس فانی است و نفس انسانی دارای وجه دیگری است که آن ابدی و جاویدان است و آن وجه توحیدی است. البته این سخن به معنای مرکب‌دانستن نفس در اندیشه ملاصدرا نیست؛ زیرا نفس با بساطتی که دارد دنیا را رها کرده و با انتقال خود به جهانی دیگر به سوی خداوند و کمال مطلق پیش می‌رود.

بنابراین می‌توان گفت که فطرت و ندای وجدان هر دو می‌توانند باعث نجات انسان شوند؛ زیرا فطرت نهفته در درون انسان‌ها، انسان را به سوی سعادت حقیقی و نجات سوق می‌دهد. انسانی که سرشت او بر طریق هدایت و کمال‌جویی و خداپرستی است و فطرتاً روح او در حالت تعادل است می‌تواند با ایمان و اعمال صالح و اجتناب از گناهان به مرتبه انسان کامل برسد. ندای وجدان نیز بر بنیاد مصمم‌بودگی می‌تواند پیوند دازاین را از اموری که زندگی هر روزه او را پر می‌کنند و او را از توجه به هستی مانع می‌آیند، جدا سازد و او را به خود اصیلش فرا خواند و می‌تواند عامل نجات انسان باشد. بنابراین همان‌طور که هایدگر در هستی و زمان تحقق اصالت را به مصممیت که پاسخ‌دادن به ندای وجدان است دانسته است، در اندیشه ملاصدرا نیز نجات انسان و اصیل‌شدن زندگی به فطرت انسانی کاملاً مرتبط و وابسته است؛ به گونه‌ای که این فطرت انسانی است که می‌تواند در نجات او نقش ایفا کند.

ندای وجدان و فطرت؛ عامل معناداری زندگی انسان

انسان با حرکت فطری جوهری می‌تواند مراتب نظام تشکیک را طی کند و با ایمان و اعمال صالح به سعادت برسد. از نظر وی انسان در این سیر تکاملی فطرتاً متوجه خداوند و آخرت است. بنابراین فطرت می‌تواند زندگی انسان را هدفمند و معنادار سازد. توجه به سرشت وجودی انسان که توحیدمحور و کمال‌جو است زندگی انسان از یکنواختی و پوچی رها ساخته و انسان را متوجه اهداف و ارزش‌های زندگی می‌کند. زیرا انسانی که به ابدیت و خداوند متعال اعتقاد دارد می‌کوشد با ایمان و معرفت سعه وجودی یابد و مسیر تکامل را طی کند و به مشاهده جمال الهی نایل شود و این هدف که هدف آفرینش نیز هست انگیزه و هدف زندگی نیز برای چنین شخصی خواهد بود. از سوی دیگر در اندیشه هایدگر نیز ندای وجدان باعث معناداری زندگی انسان می‌شود؛ زیرا از دیدگاه هایدگر ندای وجدان سبب اصیل‌شدن زندگی دازاین می‌شود و دازاین را از غرق‌گشتن در داسمن و جهان دل‌مشغولی‌های روزانه آزاد می‌کند. در این حالت است که دازاین به درک اصیلی از ارزش و معنای زندگی

دست می‌یابد. زیرا ندای وجدان دازاین را متوجه تناهی خویش می‌کند و تمام انتخاب‌ها و امکانات دازاین با هستی به سوی مرگ تعریف می‌شوند و معنا و ارزش می‌یابند. از نظر هایدگر دازاین با تبعیت کردن از وحشت از مرگ به خیال خودش گریخته و آرامش پیدا کرده اما آرامش او دایمی و حقیقی نیست. بازگشت به خویشستن حقیقی و پذیرش تناهی است که سبب آرامش حقیقی و رهاشدن از پوچی می‌شود. بنابراین می‌توان معناداری زندگی را مرهون ندای وجدان دانست.

ندای وجدان و فطرت؛ علت علم به نقص و فقر وجودی

ندای وجدان از گناه و تقصیر سخن می‌گوید. گناهی که مربوط به نحوه وجود انسان است و مبتنی بر پرتاب شدگی دازاین است و انسان بر این پرتاب‌شدگی کنترلی ندارد و این پرتاب‌شدگی بر کل وجود انسان تاثیر می‌پذیرد. آنچه به سبب آن ما گناهکاریم، انکار و یا عدم اعتراف به محدودیت‌مان است. از نظر ملاصدرا فطرت توحیدی نیز می‌تواند او را به هستی عین‌الربطی‌اش رهنمون کند، عین‌الربطی که از ذات او نشأت می‌گیرد و خود انسان در آن نقشی ندارد. اما جهل به این عین‌الربط‌بودن آسیب‌های جبران‌ناپذیری برای انسان به بار خواهد آورد. بنابراین فطرت و ندای وجدان انسان را متوجه ناقص‌بودن و فقر وجودی‌اش می‌کنند؛ در واقع همان‌طور که قبلاً گذشت فقر وجودی و فطرت دو روی یک سکه هستند و همدیگر را منعکس می‌کنند. ندای وجدان نیز آگاهی بیدار انسان به پرتاب‌شدگی و محدودیت‌های خویش است.

ندای وجدان و فطرت؛ بنیانی برای زیست اخلاقی

یکی دیگر از نکات مشترک فطرت در اندیشه صدرا با ندای وجدان در اندیشه هایدگر این است که در نظر هر دو متفکر، وجدان و فطرت با هر منبعی که داشته باشند، انسان را به سوی امکانات خود دعوت می‌کنند. در واقع وجدان ما را به صادق‌بودن نسبت به خویش فرا می‌خواند. از این رو اندیشه‌های این دو فیلسوف در مورد این دو مفهوم شیوه‌ای برای زندگی کردن را تبیین می‌کند. و اگر اخلاق را به معنای گزینش یا بنیان‌گذاری شیوه چگونه زیستن بدانیم می‌توان مباحث هایدگر را در این موضوع نیز مانند آموزه فطرت در حکمت متعالیه اخلاقی دانست. گرچه خود هایدگر اخلاق را به عنوان دانش اُنْتیک و نظام ارزش‌گذاری بایدها و نبایدها مردود می‌شمارد.

تفاوت‌ها

علی‌رغم شباهت‌های زیادی که میان آموزه فطرت صدرا و ندای وجدان هایدگری وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز میان این دو متفکر در این دو مبحث به چشم می‌خورد که به بیان آنها می‌پردازیم.

نقش خدا در تبیین ندای وجدان و فطرت

یکی از تفاوت‌های نظریه فطرت در ملاصدرا با ندای وجدان در اندیشه هایدگر این است که هایدگر ندادهنده درونی را خود دازاین می‌داند با توجه به توضیحات هایدگر، می‌توان گفت که وجه اصیل دازاین وجه غیراصیلش را ندا می‌دهد. اما ملاصدرا منشأ فطرت را خداوند می‌داند. اساساً در تبیین هایدگر از ندای وجدان خدا نقشی ندارد. او حتی تاکید می‌کند که تحلیل او صرفاً هستی‌شناختی است و خارج از قلمرو تبیین‌های کلامی و الهیاتی قرار دارد. از نظر او این‌گونه تبیین‌ها سبب تحریف پدیدار ندای وجدان می‌شوند. اما در تقریر ملاصدرا از نظریه فطرت خدا جایگاه مهمی دارد؛ زیرا انسان مفسور به فطرت ربانی است و فطرتاً خداشناس و خداجو است. با توجه به این تفاوت می‌توان گفت که ندای وجدان هایدگری در دعوت دازاین گم گشته در داسمن به سوی خود حقیقی خویش دارای ابهاماتی است؛ زیرا ندای وجدان فقط می‌تواند امکانات اصیل را به انسان معرفی و برای او آشکار کند ولی آیا می‌تواند به‌تنهایی به او قدرت دستیابی به این امکانات و اصالت را اعطا نماید؟ و

همچنین ندای وجدان با اینکه به ما می‌گوید که هیچ چیز در بنیان هستی ما وجود ندارد که بتواند به ما تضمین بدهد که در مسیر درست هستیم چگونه می‌تواند اصالت را برای انسان به ارمغان آورد ولی از سوی دیگر فطرت به ما می‌گوید که خدامحوری و سرشت توحیدی بنیانی قوی برای هستی انسانی است به گونه‌ای می‌تواند راهنمای زندگی انسان باشد با عنایت به این نکات به نظر می‌رسد ندای وجدان هایدگری بدون در نظرگرفتن خدا نمی‌تواند نقش خود را ایفا کند. البته اگر تفسیر دینی برخی از مفسران هایدگر از هستی در اندیشه هایدگر پذیرفته شود می‌توان قرابت بیشتری میان فطرت و ندای وجدان برقرار کرد.

توجه یا عدم توجه به دین و اخلاق در اصالت

همان‌طور که قبلاً گفته شد از نظر هایدگر در تفسیر هستی شناختی دازاین حکمی ایجابی و یا سلبی در مورد ممکن‌بودن خداوند داده نشده است. اما در فلسفه ملاصدرا اعتقاد به خدا نقش کلیدی دارد تا جایی که ایشان در نظر نهایی خود، به وحدت شخصی وجود معتقد شده است، یعنی هستی منحصر در وجود خداوند و تجلیات او است.

چیزی که مسلم و روشن است و بین همه مفسران فلسفه هایدگر مشترک است، این است که هایدگر موضع مشخص و دقیقی در مورد جاودانگی اتخاذ نمی‌کند؛ و از اندیشه او اعتقاد به جاودانگی استنباط نمی‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت در تفکر هایدگر پاسخی به اثبات وجود زندگی پس از مرگ به چشم نمی‌خورد، با اینکه پرسش از زندگی پس از مرگ در ذهن خود هایدگر بوده است؛ زیرا در هستی و زمان او تصریح کرده است که در تحلیل اونتولوژیکی مرگ باید از تصمیم‌گیری در مورد زندگی پس از مرگ اجتناب کرد. اما در فلسفه ملاصدرا اعتقاد به جاودانگی که ادیان الهی به آن اعتقاد دارند جایگاه مهمی دارد. بنابراین یکی از تفاوت‌های مهم این دو فیلسوف در مورد فطرت و ندای وجدان این است که اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ در نظریه فطرت نقش مهمی دارد اما در ندای وجدان هایدگری، خداباوری و جاودانگی جایگاهی ندارند.

تفاوت مهم دیگر این است که اصالتی که گوش‌سپاری به ندای وجدان برای انسان به ارمغان می‌آورد، از جهت دینی و باید و نبایدهای اخلاقی مورد توجه هایدگر نیست و اساساً محتوای ندای وجدان باید‌ها و نبایدهای اخلاقی نیست. در حالی که اخلاق در فلسفه صدرالمتألهین جایگاه مهمی دارد و اساساً خود ملاصدرا در نظام فلسفی خود توجه زیادی به اخلاقیات و مقام انسان کامل داشته است و حتی هدف از فلسفه خود را تشبه به خدا دانسته است و براساس آموزه فطرت و سایر مبانی حکمت صدرایی می‌توان یک نظام اخلاقی را استخراج کرد و نوعی اخلاق فطری را تبیین کرد و گزاره‌های اخلاقی زیادی را بر آن مترتب کرد، زیرا فطرت در نگاه صدرایی، انسان را به خویشستن حقیقی‌اش که مثال خدا است دعوت می‌کند. در این نگاه فطرت انسان را به عروج به سعادت و فضایل اخلاقی دعوت می‌کند.

نتیجه‌گیری

براساس پژوهشی که انجام شد می‌توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

- ۱- همان‌طور که ندای وجدان در اندیشه هایدگر بدون بررسی خصوصیات دازاین امکان‌پذیر نیست، تبیین فطرت در فلسفه ملاصدرا بدون مطالعه نفس انسانی میسر نیست و پیشنهاد نگارندگان مقاله این است که بحث فطرت و لوازم انسان‌شناختی آن و همچنین ندای وجدان به مباحث علم‌النفس فلسفی اضافه شود و ندای وجدان را که در سنت فلسفه اسلامی بیشتر در مباحث فلسفه اخلاق مورد بحث قرار گرفته است از جهت هستی‌شناختی در علم‌النفس مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

۲- میان مفهوم فطرت در فلسفه ملاصدرا و ندای وجدان در اندیشه هاییدگر شباهت‌های زیادی وجود دارد و می‌توان سیال‌بودن وجود انسان را مبنای مهمی برای تبیین فطرت و ندای وجدان دانست و بسیاری از نتایج این مفهوم در اندیشه این دو متفکر را مشترک دانست. ولی باید توجه داشت که بدون در نظرگرفتن خدا، وجدان هاییدگری قادر به ایفای نقش خود نیست و با نظریه فطرت می‌توان ندای وجدانی که هاییدگر ترسیم می‌کند را بازسازی کرد و ابهامات آن را برطرف ساخت.

۳- ملاصدرا و هاییدگر با اینکه دو فیلسوفی هستند که به دو سنت فکری کاملاً مختلف تعلق دارند، اما با تامل در وجود و حقیقت انسانی متوجه این نکته شده‌اند که خودشناسی که همان مراجعه به وجود و حقیقت انسانی است می‌تواند راه مهمی برای اصیل‌شدن زندگی انسانی باشد. گرچه هاییدگر نام آن را پاسخ به ندای وجدان و ملاصدرا تامل در فطرت انسانی می‌گذارد. ولی اگر هاییدگر به سرمنشا ندای وجدان توجه کند و حکم در مورد خداوند را در مباحث هستی‌شناسی خویش از حالت تعلیق خارج کند می‌توان افق‌های جدیدتری را برای نظریه ندای وجدان در اندیشه هاییدگر ترسیم کرد.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: وحید رستمی (نویسنده اول) نگارنده مقدمه/پژوهشگر اصلی/نگارنده بحث (۵۰٪)؛ کوکب دارابی (نویسنده دوم) روش‌شناس/پژوهشگر اصلی/نگارنده بحث (۵۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Abbas Zadeh M (2018). Existential theology: A critical comparative study of the thoughts and opinions of John Macquarie. Tehran: Publications Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. [Persian]
- Ahmadi B (2017). Heidegger, and the fundamental question. Tehran: MARKAZ. [Persian]
- Alshirazi SME (1976). ALMABDA VA ALMAAD. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [Arabic]
- Alshirazi SME (1981a). ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 1). Beirut: DAR EHYA ALTURATH ALARABI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1981b). ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 2). Beirut: DAR EHYA ALTURATH ALARABI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1981c). ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 7). Beirut: DAR EHYA ALTURATH ALARABI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1981d). ALHAKMAT ALMUTAALIAT FI AL'ASFAR ALEQLIAH AL'ARBAAH (Volume 9). Beirut: DAR EHYA ALTURATH ALARABI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1982). ALSHAVAHED ALRABUBIAH FI ALMANAHEJ ALSOLUKIAH. Tehran: MARKAZ NASHR DANESHGAHI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1985). ALMASHAER. Emad Aldoleh B, translator. Tehran: TAHORI. [Arabic]
- Alshirazi SME (1988a). TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 1). Qom: BIDAR. [Arabic]
- Alshirazi SME (1988b). TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 2). Qom: BIDAR. [Arabic]
- Alshirazi SME (1988c). TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 5). Qom: BIDAR. [Arabic]
- Alshirazi SME (1988d). TAFSIR ALGHORAN ALKARIM (Volume 7). Qom: BIDAR. [Arabic]
- Alshirazi SME (1999). ALMAZAHAR ALELAHIAH FI ASRAR ALOLUM ALKAMALIAH. Tehran: BONYAD HEKMAT ESALAMI SADRA. [Persian]
- Alshirazi SME (2002). KASR ASNAM ALJAHELIAH. Tehran: BONYAD HEKMAT ESALAMI SADRA. [Arabic]
- Fadaei Mehrabani M (2013). Standing beyond death: Corbin's responses to Heidegger from the perspective of Shiei philosophy. Tehran: NEY. [Persian]
- Ghafoorinezhad M (2015). The status of fitrah theory in Sadr Al-Din Shirazi's thought. Journal of Imamiyyah Studies. 1(1):7-29. [Persian]

- Guignon C (2018). Being and time. Daryanavard M, translator. Tehran: ZENDEGI ROOZANE. [Persian]
- Hamedani O (2010). Mysticism and thought from Rumi's mystical reflections to mystical elements in Heidegger's way of thinking. Tehran: NEGAH MOASER. [Persian]
- Heidegger M (2017). Being and time. Rashidian A, translator. Tehran: NEY. [Persian]
- Heidegger M (2024). Views on human beings. Alipoor E, translator. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [Persian]
- Inwood M (2017). RUZANEYI BE ANDISHEYE MARTIN HEIDEGGER. Heidari A, translator. Tehran: NASHR ELMI. [Persian]
- Jamadi S (2021). The context and time of phenomenology. Tehran: GHOGHNOOS. [Persian]
- Johnson PA (2017). Heidegger. Tehran: NAGHD FARHANG. [Persian]
- Khandan AA (2002). Martin Heidegger and the existential analysis of conscience. Humanities. 24:85-98. [Persian]
- Khatami M (2013). Lectures on contemporary western philosophy. Tehran: ELM. [Persian]
- Luckner A (2020). An introduction to existence and time. Heidari A, translator. Tehran: ELMI. [Persian]
- Macquarrie J (1997). Martin Heidegger. Hanaii Kashani MS, translator. Tehran: gros. [Persian]
- Macquarrie J (2003). An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann. Dasht Bozorgi M, translator. Qom: BOOSTAN KETAB. [Persian]
- Menaldo MA (2021). Death in Martin Heidegger's being and time. In: Political theory on death and dying. London: Routledge.
- Mutahhari M (2020). FETRAT DAR GHORAN. Tehran: Sadra. [Persian]
- Nelson ES (2008). Heidegger and the questionability of the ethical. Studia Phaenomenologica. 8:411-435.
- Obudiyyat A (2013). An introduction to Mulla Sadras theosophical system (Volume 3). Tehran: SAMT. [Persian]
- Pattison G (2013). Heidegger on death: A critical theological essay. Oxford: University of Oxford.
- Perotti J (2000). Heidegger on the divine. Jozi MR, translator. Tehran: SAGHI. [Persian]
- Richardson WJ (2003). Heidegger: Through phenomenology to thought. New York: Fordham University Press.
- Sharajabian H, Arshad Riahi A (2016). The role of human nature in meaningfulness of life from Mullah Sadra's point of view. Religious Anthropology. 13(35):29-49. [Persian]
- Watts M (2020). Heidegger: A beginner's guide. Parsa M, translator. Tehran: SHAVAND. [Persian]
- Young J (2019). The death of God and the meaning of life. Khoda Panah B, translator. Tehran: HEKMAT. [Persian]

پی‌نوشت

ⁱ «فإن النفس الإنسانية في الفطره الاولى قابله لقبول آثار الملائكه و آثار الشيطانيه و آثار البهائم و السباع قبولاً متساوياً و إنما يقع المنع لها عن قبول بعض تلك الآثار بواسطه حصول بعض آخر لها، و متى اشتد حصول البعض فيها بحيث صار ملكه راسخه فيها، منع بالكلية عن قبول آثار الغير» [Alshirazi, 1988a: 309]

ⁱⁱ «... بل وجود الواجب تعالى كما قيل أمر فطري فإن العبد عند الوقوع في الأهوال و صعاب الأحوال يتوكل بحسب الجبله على الله تعالى و يتوجه توجهها غريزيا إلى مسبب الأسباب و مسهل الأمور الصعاب و لو لم يتفطن لذلك و لذلك ترى أكثر العرفاء مستبدلين على إثبات وجوده و تدبيره للمخلوقات بحاله المشاهده عند الوقوع في الأمور الهائله كالغرق و الحرق» [Alshirazi, 1976: 23].

ⁱⁱⁱ «فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله- و هذا أصل متين قد ابتنى عليه كثير من القواعد و الأحكام و قد بنينا عليه إبطال التناسخ ...» [Alshirazi, 1988c: 158]

^{iv} «فللنفوس الإنسانية في أول فطرتها و مبدأ نشأتها القوه و الاستعداد لأن تخرج إما إلى الملكيه أو إلى الشيطانيه أو إلى البهيميه أو إلى السبعيه» [Alshirazi, 1988d: 137]