



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمیش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترودلاواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتالهین و از منظر هایدگر

محمد مشکات^۱

چکیده

هایدگر بین ماهیت تکنولوژی و خود آن تفاوت می‌نهد. وی ماهیت تکنولوژی را نحوه‌ای از انکشاف و ظهور و یا نحوه‌ای از آشکار کنندگی می‌شمارد. و این نحوه را در سه دوره مورد بررسی قرار می‌دهد، پوئیسس یا فرآوردن، ابژه ساختن و نظم بخشیدن، یعنی ابژه خاص و ذخیره. وی این دوره سوم را گشتل می‌نامد. در عصر گشتل آدمی نسبت خود را با وجود فراموش یا حذف کرده است و همین منشاء بی‌خانمانی، از خود بیگانگی و بحران‌های گوناگون شده است. هایدگر مخالف تکنولوژی نیست او می‌خواهد رهیافت و تلقی ما را از نحوه انکشاف آن تغییر دهد. بی‌شک این تغییر، تغییراتی را در خود آن به دنبال دارد. چندی است جامعه ما نیز شتابان پذیرای تکنولوژی جدید است. اگر پرسش‌های هایدگر در باب تکنولوژی برای ما نیز قابل طرح باشد بر مبنای حکمت متعالیه می‌توان گفتگویی بین صدر المتالهین و هایدگر در باب این پرسش‌ها مطرح ساخت زیرا وجود و نسبت آدمی با آن برای ملاصدرا اهمیت محوری دارد. ملاصدرا می‌تواند در مورد انکشاف، ظهور وجود و نسبت آدمی با آن، از خودبیگانگی، سوژه محوری مدرن، جهان بینی عصر مدرن و علیت در فیزیک جدید به استنطاق کشیده شود و ناگفته‌های خود را در این گفتگو و استنطاق بر ملا سازد.

واژگان کلیدی: پوئیسس، گشتل، تکنولوژی، وجود، ظهور، ازخودبیگانگی، علیت.

مقدمه

خوشبختانه جامعه ما به سرعت در حال پیشرفت در علم و تکنولوژی است. بی شک وظیفه سیاستمداران و دانشمندان همین است که این حرکت را روز به روز شتابان تر نمایند. اما وظیفه متعاطیان فلسفه و حکمت آن است که همواره بر تغییرات اجتماعی خود تحلیل فلسفی داشته و جامعه خویش را از آن آگاه نمایند. به نظر می‌رسد برای تحلیل و نقد پدیده‌هایی که در جهان غرب تولد یا رشد و نمو یافته‌اند روش دقیق‌تر آن است که در آغاز به تحلیل‌ها و نقدهای متفکران خود آن دیار مراجعه نمود تا در تشخیص دشواری‌ها و راه حل‌ها بتوان به نتیجه‌ای دقیق‌تر و جامع‌تر دست یافت. هایدگر به عنوان یکی از متفکران به نام غرب معاصر، علم جدید و تکنولوژی جدید غربی را مورد تامل قرار داده است. دُن آیدی می‌گوید: «در میان فیلسوفان انگشت شماری که تا کنون مساله تکنولوژی را جدی گرفته‌اند، مارتین هایدگر بی شک در زمره پیشگامان به شمار می‌آید. او یکی از نخستین متفکرانی بود که تکنولوژی را به موضوعی اساسی برای فلسفه تبدیل کرد، و باز یکی از نخستین متفکرانی بود که در آن مساله‌ای واقعا وجودی یافت.» (هایدگر، آیدی و...، ۱۳۸۴، ص ۴۵). صرف نظر از موافقت یا مخالفت با همه، یا اجزایی از باورهای وی، تامل در دیدگاه‌هایش می‌تواند نقطه آغازی برای تاملات بعدی باشد. در اینجا تلاش می‌کنیم تا صدرالمتالهین را در گفتگوی با هایدگر قرار دهیم. هر فیلسوفی با گذشت اعصار می‌تواند ناگفته‌هایی داشته باشد که این ناگفته‌ها در نطق فیلسوف یافت نمی‌شوند اما با استنتاج از او قابل شنود و مطالعه می‌گردند. می‌توانیم دشواری‌های زندگی معاصر را بر حکمت و فلسفه خود عرضه کنیم تا بنگریم که در این استنتاج چه راه‌حلی از آن قابل شنود است. از میان گرایش‌های فلسفی و فلاسفه اسلامی، حکمت متعالیه و صدرالمتالهین را انتخاب کردیم زیرا به نظر می‌رسد امکان گفتگوی نزدیکتری بین آن دو وجود دارد. بی شک یکی از شرایط حیات هر فلسفه آن است که خود را در مسایلی صرفاً ذهنی محبوس نسازد، و احوال انسانی و آنچه را در نسبت با وی و جهان وی قرار می‌گیرد نیز محل نظر قرار دهد.

هایدگر

در آغاز باید توجه داشت که تکنولوژی از نظر هایدگر صرفاً ساخته دست بشر نیست بلکه راهی مقدر در تاریخ است که اشیاء خود را برای آدمی آشکار می‌کنند و به همین جهت

معنایی وسیع‌تر از تکنولوژی به معنای متداول دارد و این راه مقدر، طبیعت، فرهنگ، سیاست و مانند آن را در بر می‌گیرد.

هایدگر در زمینه تکنولوژی از سه متفکر تاثیر گرفته است: یونگر، شلر و اسپنگلر. از جمله واقعیت‌های تازه‌ای که یونگر در اختیار هایدگر نهاد «گشتالت تکنولوژی» بود. مقصود وی ضرورت شناخت مبانی بنیادین هستی‌شناسانه‌ای است که دوران مدرن بر آنها استوار است. در ذیل این مفهوم مباحثی مانند نیهیلیسم، چند پاره‌گی انسان، تحلیل دو جنگ جهانی و حاکمیت منطق کار چونان ضرورتی مطلق و تحویل یا فروکاهش انسان به منزله کارگر مورد بحث و توجه قرار گرفته‌اند.^۱ سلطه گشتل تکنولوژی در اندیشه یونگر یکی از ریشه‌های اصلی تفکر هایدگر است. شلر نیز که از علمی که به منظور سلطه شکل می‌گیرد (Herrschaftswissen) یاد می‌کرد، ریشه دیگر اندیشه هایدگر را فراهم آورده بود. اسوالد اسپنگلر نیز با اندیشه‌های خود منبع دیگر هایدگر بود. او نیز دنیای مدرن را این‌گونه می‌شناخت: ظهور جهانی مصنوعی و برکناری جهان طبیعی، تبدیل تمدن به دستگاهی ماشینی، تبدیل آبشار به اندیشه الکتریکی و مرتع و رمه‌های مشغول به چرا صرفاً به منبع غذا، و این که زندگی نبردی بی‌امان با طبیعت شده است و تکنیک، خواست قدرت است و نباید آن را به ابزارسازی کاهش داد و این که همه چیز در عصر ما تابع رشد تکنولوژی شده است. وی ضروری می‌دانست که ما بر رشد تکنولوژی نظارت یابیم. (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷-۳۷۲). هایدگر در زمینه تکنولوژی، همچنین، تاثیر گذار نیز بوده است. به طور نمونه هربرت مارکوزه یکی از دانشجویان هایدگر در دیدگاه‌های خویش، در باب تکنولوژی، از هایدگر متأثر است. او نیز مانند هایدگر تکنولوژی را فراتر از تکنیک و ابزار می‌دید. در اندیشه وی نیز همانند هایدگر تکنولوژی بر یک روش فکر کردن و فعالیت دلالت دارد (see: Feenberg, Andrew). هرچند هایدگر گاه تصویری هراس‌آور از تکنولوژی ترسیم می‌کرد، اما نمی‌خواست ایجاد فن‌هراسی کند، یا نمی‌خواست خود را در صف مخالفان تکنولوژی قرار دهد، هایدگر در صدد تحقیر یا تعظیم تکنولوژی نبود، بلکه او با نقد ماهیت تکنولوژی به دنبال راه حلی برای آن بود. او نمی‌خواست تکنولوژی را براندازد بلکه می‌خواست نگاه ما را به آن تغییر دهد و خواستار آن بود که حالت و نحوه‌ای را که ما در میان و در معرض آن قرار گرفته ایم فهم کنیم، تا به این وسیله از خطرات آن نجات یابیم.

^۱ - کارگر در اینجا به مفهوم مارکسیستی و سوسیالیستی آن نیست.

نکته اصلی در همه آثار هایدگر در باب تکنولوژی این است که باید بین ماهیت تکنولوژی و خود تکنولوژی تفاوت نهاد و در هر گونه تحلیلی از ماهیت آن باید به هستی توجه نمود. مادام که تکنولوژی به منزله ابزار تلقی شود به هیچوجه نمی‌توان به ماهیت آن پی برد. چنان که خواهد آمد هایدگر، قبل از سخنرانی ۱۹۵۴ در پرسش از تکنولوژی، در کتاب وجود و زمان ۱۹۲۷، به موضوعات اصلی مربوط به تکنولوژی پرداخته بوده است. دُن آیدی در مقاله هنر و تکنولوژی، به اثبات و تبیین این مطلب پرداخته است. (نگاه به هایدگر، آیدی و... ۱۳۸۴، ص ۹۶-۴۴). وی همچنین، در این مقاله نشان می‌دهد که چگونه فلسفه تکنولوژی هایدگر دارای ویژگی پدیدارشناسانه است به این معنا که مبانی وجودی نهاد تکنولوژیک را بر جسته می‌کند و در معرض دید می‌گذارد. از نظر دُن آیدی در این پدیدارشناسی آنچه به باور وی بُعد کنشی وجود آدمی نام می‌گیرد دارای نوعی تقدم است و این کلید فهم اثر او در باره تکنولوژی است. هایدگر با بررسی بنیادهای انتولوژیک تکنیک برای نخستین بار تلاش کرده است تا تکنولوژی را از منظر ذهنی گرایانه و ابزارگرایانه ننگرد و آن را به یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه بدل کند. البته از نظر آیدی این به این معنا نیست که این نخستین سخن در مورد تکنولوژی حرف آخر هم به شمار آید. (هایدگر، آیدی و... ص ۴۵).

در آغاز تلاش می‌کنیم تا در نهایت فشرده‌گی و ایجاز در بیانی کوتاه دیدگاه هایدگر را از نظر بگذرانیم و سپس به شرح بیشتر آن می‌پردازیم. هایدگر نحوه سر و کار داشتن ما با اشیاء و ماهیت تکنولوژی را در سه دوره ی تاریخی بررسی می‌کند: دوره یونان، دوره ی جدید و اوج دوره جدید یا دوره ی جدید معاصر. به عبارتی سه نحوه ی گوناگون از آشکار کنندگی وجود دارد: آشکار کنندگی به منزله: ۱- پوئیسس یا فرا آوردن، ۲- ابژه ساختن، ۳- نظم بخشیدن (ابژه خاص، ذخیره). هایدگر هر سه دوره را طوری از اطوار حقیقت و نحوه یی از انکشاف و ظهور می‌داند. هرچند دوره سوم در عین حال حجاب و مانع انکشاف وجود نیز هست و به این ترتیب وجه متناقض نمایی دارد. آنچه این ظهور و انفتاح را اعطا می‌کند، نامستوری است. آدمی به نحو تاریخی در نامستوری واقع شده است. تبدیل شی به ابژه امری بود که برای نخستین بار در دوره جدید و با تعیین انسان به منزله فاعل شناسایی یا سوژه اتفاق افتاد. در تکنولوژی جدید^۱ این رهیافت به اوج خود می‌رسد. در اینجا دیگر نه امر ادراکی بلکه امر کنشی، در برابر من ظاهر می‌گردد. البته همان گونه که من یا سوژه آن را وضع کرده

^۱ - مقصود از تکنولوژی جدید، همان دوره سوم، یعنی اوج دوره جدید است.

است. هایدگر این دوره ی سوم را گشتل می‌نامد. گشتل (چهارچوب) نحوه یی از تقدیر وجود است و ما در آن نهاده شده ایم. این نفس وجود (نامستوری، حقیقت) است که خود را در قالب گشتل می‌نمایاند. گشتل نحوه یی از ظهور و انکشاف وجود است که تکنولوژی جدید، حاصل آن است. گشتل به معنای نحوه یی از گشودگی است که تأثیر خود را در ماهیت تکنولوژی جدید نشان می‌دهد و خود امری تکنولوژیک نیست. "گشتل" یا همان در چهارچوبه قرار دادن، به معنی نظم بخشیدن، گردهم آوردن و برنامه ریزی های انسانی است تا امر واقع به منزله موجودی یا ذخیره آشکار و منکشف گردد. از نظر هایدگر، همه آنچه در علم جدید می‌گذرد، هماهنگ و در تطابق با حقیقت وجود به معنای گشتل است. حقیقت در علم جدید به بیان می‌آید. فیزیک جدید را می‌توان طلوعه و مبشر گشتل خواند. با فیزیک جدید، علت به معنای به وجود آوردن نیست بلکه علت را باید در ارتباط با مفهوم گشتل درک نمود. حتی می‌توان گفت چنین رهیافتی پیش از توسعه تکنولوژی جدید در علم تجربی و فیزیک جدید پدید آمده بوده است. گشتل هم به همراه ظهور وجود و هم به همراه مفهوم آشکار کنندگی دازاین به کار می‌رود. اما از نظر هایدگر، رفتار یا رهیافت آدمی یعنی همان آشکار کنندگی همواره مبتنی بر نوع خاص از ظهور و آشکار شده گی و گشودگی است. این تکنولوژی و علم جدید نیز باید در ارتباط با ظهور و خفای وجود فهم شود. برای امکان این فهم، باید پرسید ماهیت تکنولوژی جدید چیست؟ تحلیل این پرسش مساله اصلی مقاله پرسش از تکنولوژی است. (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹-۱۹۱).

شرح مختصر آنچه آمد^۱ این است که هایدگر تلقی تکنولوژی به منزله ابزار را درست اما غیر حقیقی می‌داند. به عبارت دیگر وی بین امر صحیح و امر حقیقی تفاوت می‌نهد. هایدگر تصور رایج از تکنولوژی را که بنابر آن تکنولوژی وسیله و فعالیتی انسانی است، تعریف ابزاری و انسان مدار تکنولوژی می‌خواند. وی این تصور و تعریف را صحیح می‌داند اما معتقد است که تعریف ابزاری و صحیح تکنولوژی هنوز ماهیت آن را برای ما آشکار نمی‌کند. برای آنکه به این مقصود برسیم، باید از طریق این امر صحیح یعنی تلقی ابزاری از آن به جستجوی امری حقیقی، یعنی ماهیت آن بپردازیم. هایدگر از تحلیل ابزار و وسیله به علیت و معنای چهارگانه علت می‌رسد و با تحلیل علیت و علل چهارگانه بر مبنای اندیشه یونانیان اولیه می‌

^۱ - این قسمت تا ابتدای بحث تکنولوژی و وجود *وزمان*، غیر از منابعی که ذکر می‌شود اغلب از این منابع اقتباس شده است: پرسشی در باب تکنولوژی، بررسی روشنگرانه اندیشه های هایدگر، هایدگر و تاریخ هستی، جهان در اندیشه هایدگر.

گوید که علت در نزد آنان به معنای سبب شدن برای حادثه ای نبوده است، بلکه علت در نزد آنان به معنای مدیون بودن یا مسئول بودن بوده است. یعنی علت، مسئول معلولند و معلول، مدیون آنهاست. آن مسئولیت یا این مدیون بودن چه معنایی دارد؟ علت، مسئول چه چیزی هستند؟ معلول، چه چیزی را به علت مدیون است؟ علت معلول را فراهم می‌آورد تا انکشاف و ظهور بیابد. ماده و صورت و غایت و علت فاعلی، تولید نمی‌کنند بلکه هر یک به نوبه خود مسئولیتی را ایفا می‌کنند که ظهور معلول را که تا کنون فراهم نبوده است فراهم آورند، این نحوه سبب شدن را که به معنای فراهم آوردن انکشاف و ظهور است یونانیان پوئیسیس می‌نامیدند. بدین سان تکنولوژی حقیقی از نظر هایدگر فرآورده شدن یا فراخوانی انکشاف و ظهور است. تکنولوژی از آن نظر که طریق کشف و آشکارسازی اشیاء است با تخنه در زبان یونانیان قدیم دارای نسبت است. تخنه در نزد یونانیان پیش سقراطی معنایی شبیه به پوئیسیس داشته است. وجه شباهت آن دو در این است که هر دو به کشف راز هستی راه داشتند و در هیچیک از آن دو اصالت منفعت راه نداشت. مردم زمین را تیمار داری و نوازش می‌کردند و با آن همکاری و همراهی می‌نمودند تا خود را آشکار کند، رودخانه را به منزله منبع انرژی و قدرت نمی‌نگریستند و زمین را چونان معادن ذغال سنگ تلقی نمی‌کردند و بر آن حاکمیت تخریبی، ستیزه جویانه و قهر آمیز روا نمی‌داشتند و آن را بر مبنای میل و منفعت چار چوب بندی و قالب گذاری نمی‌کردند. ولی پس از افلاطون تخنه در نزد ارسطو با علت مرتبط شد. البته این ارتباط در نزد پیش سقراطیان نیز وجود داشته است با این تفاوت که برای آنان علت نیز در ارتباط با هستی بوده است نه در ارتباط با کارآمدی و سودمندی. به هر تقدیر با ارسطو نسبت هستی و علت از هم گسیخت و تخنه همراه با علت و جدای از هستی باقی ماند. ماهیت تکنولوژی جدید از همین جا ریشه می‌گیرد. و البته ریشه‌های نیرومند و نزدیک تر آن را باید با شروع دوره جدید و با دکارت لحاظ نمود. در این دوره، یعنی دوره دکارتی، است که جهان به منزله تصویر و انسان بمتابه سوژه تصویرگر در می‌آیند. نه آنکه انسان تصویری از جهان دارد بلکه به این معنا که جهان به مثابه تصویر فهم می‌شود. در دوره پیشا مدرن انسان می‌پذیرفت که شناخت کامل جهان کار خداست و کار بشر نیست، اما در دوره مدرن که بشر، به زعم خود، جای خدا را گرفته است خود را کانون هر یقین و هر حقیقت می‌شمارد. در دوره یونان پیشا سقراطی انسان رابطه ای نزدیک با هستی داشت و چشم وجود بین گشوده داشت و انسان و جهان از منظر هستی نگریسته می‌شد. اما در دوره مدرن، هستی از تکنولوژی و علم مدرن حذف شده است. در این دوره «می‌اندیشم» یا کوچیتوی

دکارتی هر گونه یقین را بنا می‌نهد. سوژه هر متعلق شناسایی را در برابر خویش وضع می‌کند و هیچ موضوعی نمی‌تواند در برابر سوژه وضع گردد مگر آنکه سوژه بداند که خودش به عنوان وضع‌کننده موجود است. پس سوژه مقوم ذاتی وضع هر چیز است. بدینسان جهان بمتابۀ تصویری است که سوژه آن را وضع می‌کند و اوج انسان‌گرایی نیز در چنین جهانی به خوبی معنا می‌یابد. البته طرح جهان به منزله تصویر از افلاطون به بعد سابقه داشته است. اما در افلاطون جهان، تصویر ایده و در قرون وسطی جهان، تصویر است اما از نظرگاه خداوند و در دوره جدید تصویر است از نظرگاه انسان. در هر سه دوره نظام و قوام جهان به ترتیب به ایده، خدا و انسان است. در نزد افلاطون جهان ساخته دمیورژ است و در قرون وسطی ساخته خداوند و در دوره جدید ساخته بشر^۱. اما در عین حال در هیچ دوره ای بمانند دوره جدید طرح جهان بمنزله تصویر، محض نبوده است. زیرا در دوره های قبل اگر جهان تصویر بوده است اما برای غیر انسان تصویر بوده است برخلاف این دوره که جهان برای انسان تصویر است به همین دلیل بشر خود را کاملاً دارای سیطره و فرمان بر روی این جهان خود ساخته می‌بیند. در مدرنیته کانون نظر و عمل سوژه است. هرآنچه هست از آن سوژه و به فرمان وی است زیرا هم او است که آن را به مثابه تصویر وضع کرده است و اینک بر آن، با پژوهش، محاسبه، برنامه ریزی و قالب‌گیری غلبه می‌یابد. اینجاست که مفهوم جهان بینی از نظر هایدگر ضرورت می‌یابد، زیرا در دوره ای که جهان بمتابۀ تصویر تلقی شده است باید روشی برای درنگریستن به جهان فراهم نمود. هرچند از نظر هایدگر تلاش بشر در این زمینه با ناکامی مواجه بوده است، زیرا که او خود را در جهانی خود-ساخته محبوس ساخته است (Richardson, ۱۹۷۴, p:۳۲۸). در تکنولوژی جدید چنین رهیافتی به اوج خود می‌رسد. اما در اینجا آنچه در برابر سوژه وضع می‌شود امر ادراکی نیست بلکه امر کنشی یا آنچه مربوط به عمل است در برابر سوژه قرار می‌گیرد. معیار آگاهی و معرفت در این دوره عمل، منفعت، قدرت و سیطره است. در این رهیافت، موجودات به موجودی، ذخیره، منبع و یا

^۱ - و جالب این است که در حالی دکارت تلاش می‌کرد تا از نسبی‌گرایی خلاصی یابد، نسبی‌گرایی در ذات دوره دکارتی باقی مانده است زیرا اگر جهان تصویر بشر است هر انسانی تصویری خاص خود دارد و هیچ ملاکی نیز برای ترجیح وجود ندارد. هایدگر طرح خود را که مبتنی بر در جهان بودن است نسبی‌گرا نمی‌داند زیرا به اعتقاد وی نسبی‌گرایی در جایی پدید می‌آید که سوژه در برابر ابژه قرار می‌گیرد و جایگاه خود را در جهان که همان جهان روزمره است از یاد برده و اشیاء را به نحو فرا دستی تلقی کنیم. البته انصاف این است که طرح وی نیز نسبی‌گرایی را در پی دارد. شرح این مدعا مقامی دیگر می‌طلبد.

سرمایه تبدیل می‌شوند. هر چیزی از جهت در دسترس بودن و قابل تصرف بودنش متعلق و موضوع (برابر نهاده شده) سوژه است. فرمان تملک بر زمین از دکارت و بیکن آغاز شده بود. بیکن طبیعت را با ضمیر مونث she نام می‌داد. در این نگاه بهره‌وری هدف اصلی بود. بشر در این نحوه برخورد تکنولوژیک نهاده شده است، یعنی این رهیافت یک تقدیر است نه امری دلبخواهانه. این نحوه از سر و کار داشتن با موجودات یک نحوه وحالت خاص از ظهور و انفتاح وجود است. هایدگر این نحوه از انفتاح وجود را گشتل می‌نامد. واژه گشتل به معنای پایه، چارچوب و قاب است. این واژه در اصل به معنای موضع بوده است اما در اثر تکامل زبان آلمانی به معنای گرد هم آمدن چیزها و بعد چارچوب و قاب بکار رفت. در اندیشه هایدگر، گشتل عصر مدرن در برابر پوئیسس دوره پیشا سقراطی قرار دارد. هردو، نحوه انکشاف وجودند، اما در گشتل، ظهور و انفتاح خاصی مورد نظر است و آن انکشاف چیزی به منزله ذخیره و موجودی است. گشتل خود تکنولوژی نیست، بلکه همان نحوه انکشاف و ظهور وجود است اما به مثابه ذخیره، موجودی و منبع بهره‌مندی و سیطره. گشتل در نزد هایدگر به معنای گرد آوری همه منابع برای تولید است و نیز به معنای چارچوب یا قالبی است که درون آن محدوده زندگی مدرن تعیین می‌شود. علم مدرن نیز دارای همین ویژگی‌های تکنولوژی است هر دو دارای ماهیت واحد و مبنای متافیزیکی مشترکند. هردو بر مبنای شناخت شناسی دکارتی و سوژه باوری استوارند. گشتل به بیان دیگر، آن امر معارضه جویی است که آدمی را به این می‌خواند که به نحوی منضبط و با نظم بخشیدن، امر واقع را به منزله موجودی یا ذخیره آشکار و منکشف سازد. بنابر این آدمی، در مقام موجودی که به چالش و معارضه خوانده شده است، در این قلمروی که تحت سیطره گشتل است قرار گرفته است و گشتل نحوه‌ای از تقدیر یا حوالت وجود است. تکنولوژی و علم جدید به عنوان تقدیر آدمی، همانند هر شکل انکشاف و نامستوری دارای فوایدی است اما دشواری‌هایی را هم بدنبال دارد. مانند اینکه انسان را از موجود در جهان به حیوانی مکانیکی تبدیل می‌کند. خواستِ خواست که هایدگر در درس‌های نیچه مطرح کرده است نشان می‌دهد که انسان مدرن چیزی از هدف خود نمی‌داند. بشر فقط خواهان افزایش قدرت است تا با آن باز هم قدرت بیشتر به دست آورد. گشتل تکنولوژی و علم جدید می‌خواهد هر چیز و همه را همانند و یکدست سازد. در جامعه مدرن تمامی تفاوت‌های ملی، سنتی، قومی و مانند آن از بین رفته و انسان بی‌ریشه شده است. آدمی در این بی‌ریشه‌گی، بر اساس الگوهای از پیش تعیین شده و یکدست شده، از راه رسانه و تبلیغات شکل می‌گیرد. مفهوم آمریکا زدگی که هایدگر در درس‌های ۱۹۴۰

مطرح ساخته بود، به همین یکدست شده گی و این نحوه جهانی شدن ناظر است. افراد در خدمت اهدافی قرار گرفته اند که خود تعیین نکرده اند. از دل این یکسان سازی است که آنچه ذاتاً تمامت خواه (توتالیترا) است سر بر می آورد. بدین سان اصطلاح تمامت خواهی از نظر هایدگر به سیاست محدود نمی شود و شامل علم و تکنیک، فرهنگ و تفکر هم می شود. در عصر جدید نیرویی مسلط پدید آمده است که زندگی بشر را به پیش می راند. و همه را در فرآیند تولید جمعی بدون نیاز به فهم و تفکر قرار داده است. تکنولوژی مدرن همه چیز را به مواد اولیه و منابع تبدیل کرده است. حتی خود انسان نیز شیء واره و یکی از منابع شده است. انسان شیء واره بی خانه نیز شده است. انسان مدرن مدام مکان زندگی اش را عوض می کند و درک درستی از مکان زیست خود ندارد. به زمین به عنوان مکان زیست نظر نمی کنند و فقط آنرا ابزار بهره رسانی تلقی می نمایند. هایدگر در پیامی به مردم زادگاهش از آنان می خواهد که بیاندیشند که آیا در روزگار تمدن ساز تکنیکی، هنوز خانه ای برای زیستن وجود دارد؟ و چگونه؟ بی مکانی و بی خانگی بشر نتیجه چنین شیوه ی زیستن است. مدرنیته و ازخانه کنده شدن برای هایدگر یکی بودند. وی انسان مدرن را بی خانمان می دانست. خانه برای او معنای شخصی و خصوصی نداشت. خانه اشاره به جهانی داشت که در آن مردمان در روستا زندگی می کردند. زادگاه در دنیای مدرن ارزشی ندارد. البته هایدگر با طرح دل بستگی به خانه و زادگاه هدف ارتجاعی را دنبال نمی کند بلکه به دنبال ارائه بدیلی در برابر گشتل تکنولوژی است. شاهد این سخن این است که در پاره ای از موارد وی در کنار خانه به سنتی که هر شخص به آن تعلق دارد نیز اشاره کرده است. حال اگر در اینجا مطالب وی در وجود و زمان، در باب هرمنوتیک را به یاد آوریم متوجه می شویم که وی ما را به این پرسش ها فرا می خواند که آیا ما ساکنان سیاره زمین با یکدیگر ارتباط های درستی برقرار کرده ایم؟ آیا ما در جهان مان با هم دیگر مشترکیم؟ (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۶-۳۷۵). آیا گشتل تکنولوژی سنت های تاریخی ما را در خود هضم نکرده است و به این وسیله امکانات ما را به تعطیلی نکشاند است؟ و ما را دچار «انتشار» وجود و بی اصالتی و از خود بیگانگی نکرده است؟ از آنجا که انسان جدید به سوژه یا ذهن مدرک تبدیل شده و فاقد جهان مندی شده است، جایگاه خود را در هستی از دست داده است. این بی خانمانی در عین حال بی ریشگی تکنولوژی غربی است. زیرا تکنولوژی در پی کشف هستی نیست بلکه موجودات را بدون وجود و آنهم بمثابه ذخیره یا منبع تحت عمل و تغییر خود لحاظ می کند. و از همین روی ماهیت تکنولوژی جدید مستلزم پوچی و محرومیت از حقیقت است. دستاورد دیگر تکنولوژی جدید این است که بر خود آدمی

غلبه کرده است و مهار آن از دست رفته است و بدتر از این زمین را به فرا سوی امکاناتش سوق می‌دهد. دستاورد دیگر تکنولوژی جدید این است که در همه چیز رسوخ کرده است. همه شئون انسان جدید به وسیله آن پرورده می‌شود و به همین دلیل هرگونه امکان دیگری از دست رفته است. این سیطره آنقدر گسترده شده است که حتی اصیلترین خصلت تکنولوژی یعنی این که تکنولوژی راهی است برای آشکار سازی و انکشاف و ظهور موجودات، فراموش شده است. این بزرگترین خطر است زیرا منجر به حذف کامل هستی می‌شود. هایدگر در متنی با عنوان «گفت و گوی شبانه در یک اردوگاه زندانیان جنگی در روسیه میان مردی جوان و مردی سالخورده» نوشته بود که شاید تکنولوژی مواهب مادی و رفاه زندگی هر روزه را به هم راه بیاورد، اما آن چه در مقابل از انسان می‌گیرد، اندیشه‌های اصیل و آزادی‌گزینش و زیستن است. حتی اگر ما صلح جهانی و حقوق بشری را به دست آوریم، باز تکنولوژی موجب فاجعه‌ها خواهد شد. تا زمانی که همه چیز فقط از زاویه بهره‌مندی محاسبه شوند، امکان پیدایش هر خطری برای سیاره و زندگی وجود دارد. باید توجه داشت که آنچه منشا همه این دشواری‌ها شده است ماهیت یا گشتل تکنولوژی است نه خود آن.

اما راه حل هایدگر چیست؟ برای پاسخ در آغاز باید پرسید مقصود وی از تقدیر و حوالت وجود چیست؟ به عبارت دیگر اگر بشر در تقدیر فرو افتاده است، آیا دیگر محلی برای پرسش از راه حل وجود دارد؟ آیا اگر آدمی اسیر تقدیر است دیگر می‌توان از راه حل و راه چاره پرسش نمود؟ پاسخ هایدگر مثبت است زیرا وی تقدیر را به معنای جبر نمی‌داند از نظر وی آدمی با تامل و تفکر در این تقدیر می‌تواند از آن فرا رود. اما آدمی در چه چیزی می‌بایست تامل و اندیشه ورزد و به درک چه چیزی باید نایل آید؟ تکلیف آدمی این است که خود را محدود و مسجون گشتل نسازد و به ظهور و انکشافی که در این نحوه خاص از رویارویی با امر واقع نهفته است اندیشه نماید. چنین نیست که آدمی محدود به تفکر تکنولوژیک شده باشد، زیرا امکان دیگری برای وی وجود دارد که عبارت است از اندیشه در ساحت حقیقت یا نامستوری. حقیقت در اندیشه هایدگر یک مفهوم انتزاعی نیست. هایدگر در وجود و حقیقت می‌گوید: «ما ذات حقیقت را به پرسش می‌کشیم، (اما) در این پرسش ما در پی یک مفهوم انتزاعی و منفصل نیستیم که هر چه کلی‌تر باشد بیشتر تهی و رهاست. بلکه ما ذات حقیقت را آن چنان که بر دازیم ما به مثابه امری کاملاً تاریخی حاکم است مورد پرسش قرار می‌دهیم. ذات حقیقت بر اساس رخدادی تصادفی درک نمی‌شود بلکه آنرا باید از راه عزم برای آینده از راه مواجهه تاریخی درک نمود. در این مواجهه ما با دو تلقی عمده از ذات حقیقت

روبرو هستیم: حقیقت به مثابه نامستوری و حقیقت به مثابه صحت، که این همان تلقی یونانیان از این کلمه است» (Heidegger, ۲۰۱۰, P:۱۲۸). وجود و حقیقت و نامستوری هر سه در اندیشه هایدگر یک چیز است. البته وجود در پس هر ظهوری خفایی دارد اما همواره موجودات از مستوری پا به نامستوری می‌گذارند و مستوری در موجودات به نامستوری می‌انجامد. اما در میان موجودات تنها موجودی که امکان درک نامستوری و انکشافات وجود را دارد، آدمی است. زیرا این آدمی است که بر نامستوری، گشوده است و به همین دلیل اقرب طرق به وجود، آدمی است. هایدگر آدمی را برون-ایستا و برخوردار از اگریستانس می‌داند، زیرا آدمی موجودی است که در بیرون از خود در نامستوری قیام دارد و مراقب و پاسدار نامستوری است. نامستوری آن ظهور و انفتاحی را اعطا می‌کند که آدمی در آن به گونه‌ای تاریخی واقع شده و در هر دوره تاریخی موجودات را به طریق خاصی برای آدمی قابل دسترس می‌سازد. در عصر مدرن و گشتل، بشر گوهر اصلی خویش را از یاد برده است. گوهر اصلی او چیست؟ گوهر اصلی آدمی بر مبنای نسبت او با نامستوری درک می‌شود. و این نسبت است که بنیاد همه رفتارها و اعمال آدمی است. و دقیقاً همین نسبت است که در عصر تکنولوژیک حاضر فراموش شده است. و راه حل و راه نجات مورد نظر هایدگر بر مبنای همین نسبت قابل فهم است. هایدگر می‌خواهد نجات را با دقت در گوهر تکنولوژی به دست آورد. از نظر وی هرچه ما بیشتر با گوهر یا ماهیت تکنولوژی آشنا شویم، بیش تر در جریان فرا خوان آزادی قرار می‌گیریم. آشنایی ما از گشتل تکنولوژی به این معناست که ما لزوماً اسیر و برده آن نیستیم. و با تامل در همین آشنایی می‌توانیم راه نجاتی بیابیم. گشتل یا ماهیت تکنولوژی جدید دارای دو وجه متناقض ناماست. وجه اول آن از بیانات گذشته روشن شده است. گشتل در این وجه حجاب نامستوری، حقیقت و وجود است. اما وجه دوم آن این است که چنانکه دانسته ایم گشتل نحوه خاصی از نامستوری و ظهور است. و در هر ظهوری چیزی هست که نمایان می‌شود و آشکارگی خود را به مثابه عطیه‌ای به ما اعطا می‌نماید. اینک آن چیزی که ظهور خود را چونان یک عطیه به ما اعطا می‌کند چیست؟ پاسخ هایدگر این است که این نفس وجود است که در قالب گشتل خود را به ما می‌نمایاند. بنابراین راه نجات این است که آدمی متوجه برخورداری خویش از اگریستانس و اقامت خود در نامستوری باشد تا بتواند به نسبت خویش با نامستوری واقف گردد، و به تکلیف خود که پاسداری از نامستوری است عمل نماید. در این صورت است که با تفکر، چهره وجود را از پس حجاب گشتل یا ماهیت تکنولوژی می‌یابد. در اینجا یاد آوری نکته‌ای که پیش تر آمده است معنای عمیق

خود را پیدا می‌کند. پیش‌تر گفته شد که هایدگر در صدد مخالفت یا تخریب تکنولوژی جدید نیست بلکه وی می‌خواهد تلقی و رهیافت ما را تغییر دهد. اینک چگونگی این تغییر قابل درک است. راه نجات بشر این نیست که راه ارتجاع پیش‌گیرد بلکه برخورد ما با طبیعت، انسان و اشیاء نباید به عنوان ذخیره و موجودی و درنظم قراردادن آنها برای بهره‌مندی و قدرت باشد، بلکه باید بگذاریم آنگونه که هستند به روشنایی در آیند و بگذاریم موجودات حاضر شوند. چنین رهیافتی صرفاً یک تغییر در رهیافت و طرز تلقی است و منافاتی با بهرمنند شدن از آنها ندارد. البته در این رهیافت، دیگر برخورد سیطره‌آمیز و تخریبی وجود ندارد و تیمارگری و نوازش طبیعت جای ستیز و سیطره‌جویی را می‌گیرد. از نظر هایدگر راه نجات این نیست که ماشین‌ها را کنار بگذاریم، بلکه باید به گونه‌ای دیگر با آنها کار کنیم. همچون کار آسیاب‌های بادی که همراه با طبیعت کار می‌کردند، یا همچون نحوه کار یک باغبان که مراقب و تیماردار طبیعت است و با آن نزدیک و آشناست نه بر اساس تخریب و فساد خشکی و دریا. باید بتوانیم بدون هدف قرار دادن بهره‌وری تکنولوژیک، به جهان، انسان و چیزها بنگریم با چنین تغییری در شیوه اقامت خود در جهان، شاید بتوان امکان دوران پسا تکنولوژیک را فراهم آورد. از نظر هایدگر انسان، شبان‌هستی و مراقب موجودات است. آن شبانی و این مراقبت و محافظت به چه منظور باید انجام پذیرد؟ به منظور راه دادن به گشایش و آشکارگی هستی. با توجه به این نکته است که هایدگر از مفهوم رمانتیک مراقبت از طبیعت دور می‌شود. او یک هستی‌شناس است نه یک طبیعت‌گرا. رویکرد وی یک رویکرد احساسی یا اخلاقی هم نیست. (هایدگر، مارتین، ۱۳۷۵، بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴-۱۹۱، احمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸-۳۸۸، خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۰-۲۹۱).

تکنولوژی در وجود و زمان

چنان که پیش از این اشاره شد، دن آیدی بر آن است که موضوعات اصلی سخنرانی پرسشی در باب تکنولوژی، در اثر معروف هایدگر وجود و زمان بیان شده بوده است. شرح این مقال خود مستلزم مقاله‌ای جداگانه و یا مراجعه به مقاله وی است، ولی ما در این جا به برخی از نکات آن مقاله (هایدگر، مارتین، دن آیدی، ۱۳۸۴، ص ۹۲-۴۴)، و برخی مطالب دیگر که در راستای مقایسه هایدگر و ملاصدرا می‌تواند موثر افتد، اشاره می‌کنیم. دن آیدی، مناسب‌ترین قسمت از کتاب وجود و زمان را برای این مقایسه-میان سخنرانی تکنولوژی و وجود و زمان- قسمت معروف وجود و زمان یعنی «تحلیل افزار» می‌داند. این تحلیل وسیله‌ای است

برای آنکه جهان مندی جهان به طور پدیدارشناختی به ظهور رسد. هایدگر می‌خواهد نسبت انتولوژیک با جهان را از طریق امر تودستی مکشوف سازد. مطلبی که در اینجا برساختن آیدی می‌افزاییم این است که تفاوت هایدگر با مارکس در اینجا نباید مورد غفلت قرار گیرد زیرا کنش مقدم بر نظر در هایدگر صرفاً جنبه کنشی ندارد بلکه این کنش در زمینه‌ای از پیش داشت‌ها و پیش‌دیدها شکل می‌گیرد. از این جهت به نظر می‌رسد معادل فارسی مناسب برای پراکسیس در هایدگر همانطور که برخی برگزیده‌اند عمل آگاهانه باشد^۱. مایکل گلون، در شرح خود بر وجود *وزمان*، این مطلب را به صورت جالبی توضیح می‌دهد: «هایدگر تأکید می‌کند که عمل و نظریه نمی‌توانند کاملاً از یکدیگر جدا باشند. عمل همواره متضمن نوعی از نظریه است و نظریه نیز همواره عمل خاص آن (*its praxis*) است. فهم عقلانی محض همان قدر ناممکن است که غوطه‌وری غیر نظری در فعالیت علمی. یک جنبه بسیار مهم در فعالیت عملی، فرایند تامل (*deliberating*) است که به هیچ وجه در سرشت خود نظری نیست، اما به فعالیت عملی تعلق دارد. ساختار تامل از این قرار است: اگر پس به طور مثال اگر من فرمان ماشین را بچرخانم پس چرخ‌های آن می‌چرخد. بدین سان تامل، چشم انداز شخص را به جهان از درگیری به وجه تودستی، به وجه فرا دستی تغییر نمی‌دهد. (Gelven, Michael, ۱۹۸۹, P:۱۹۳). به هر حال دُن آیدی در این جاست که تلاش می‌کند تا ارتباط مطالب اصلی سخنرانی تکنولوژی را با بحث معروف هایدگر از تحلیل افزار در وجود و *زمان*، نشان دهد. هایدگر می‌گوید: «آن نحوه اشتغال داشتن که به ما نزدیک تر است شناخت مفهومی ناب نیست، بلکه آن نوع دلمشغولی است که اشیاء را به کار می‌گیرد و آنها را در معرض کاربرد قرار می‌دهد. این نحوه اشتغال از شناختی مخصوص به خود برخوردار است.» (Heidegger, Martin, ۱۹۹۵, P:۹۵). از نظر هایدگر تعبیر اشیاء به عنوان موجوداتی صرف و دارای خواصی معین، به معنای آن است که از قبل انتولوژی معینی مقدم بر تحقیق واقعی نحوه درگیری آدمی با محیط فرض شود. بر این مبنا، هایدگر، برای برقرار کردن نسبت با موجودات درون محیط، دو نحوه قایل می‌شود: نحوه تودستی و فرادستی. نسبت فرا دستی نسبتی است که در آن اشیاء یا موجودات همچون موجوداتی ظهور می‌کنند که صرفاً هستند و از کیفیات یا محمولات معینی برخوردارند. آن‌ها تعینی نظری دارند. در حالی که نسبت تو دستی نسبتی است که به لایه کاربرد و کنش مربوط است.

^۱ - رک. وجود و زمان، ترجمه نوالی، محمود، اصطلاحات.

هایدگر در وجود و زمان نشان می‌دهد که این دو نسبت صرفاً دو وجه متفاوت یک نسبت نیستند، بلکه یکی بنیاد دیگری است، یعنی در این مورد نسبت فرا دستی بر نسبت تو دستی استوار است. به سخن دیگر این نظریه عملاً یک نظریه کنشی انتولوژی است. هایدگر می‌گوید: «ویژگی آنچه از آغاز تو دستی است این است که برای آن که واقعا تو دستی باشد باید عقب بنشیند. آنچه که ما با آن روزانه، در آغاز، سر و کار داریم، خود ابزارها نیستند، بلکه آنچه ما به آن دلمشغول هستیم کار (The Work) است. (Heidegger, Martin, ۱۹۹۵, P:۹۹). هایدگر در اینجا بیان کرده است که شیء در هنگام کاربرد کنشی خود را پس می‌کشد. و در واقع از نظر پنهان می‌ماند، هرچند در عین حال به لحاظ پدیدار شناختی در اینجا نوعی ظهور و انکشاف نیز مطرح است. کاربرد افزار از طریق آن یا مجموعه ابزاری به جهانی اشاره می‌کند که در آن کار ظهور می‌کند. مایکل گِلون نیز در اینجا نکته بسیار جالب و قابل تاملی دارد. چنان که در عبارات ذیل خواهیم دید او همین بحث را در واقع نوعی فلسفه علم می‌نامد: «چه ارتباطی بین عمل و نظریه وجود دارد؟ اگر جهان تو دستی را به منزله نوعی عمل تلقی نماییم و جهان فرادستی را به منزله یک نظریه، آنگاه این مساله که چگونه یک شخص انسانی فعالیت خود را از کاربرد صرف یک متعلق به تامل بر ویژگی های آن متعلق تغییر می‌دهد از لحاظ وجود شناختی اهمیت می‌یابد. آنچه هایدگر در این ارتباط می‌گوید می‌تواند فلسفه علم (هایدگر) نامیده شود» (Gelven, Michael, ۱۹۸۹, P:۱۹۲). مایکل گِلون همچنین خاطر نشان می‌کند که از نظر هایدگر تفسیر وجه فرادستی مبتنی و مستخرج از جهان تودستی است (Ibid). از نظر آیدی این تقدم وجه تو دستی بر وجه فرادستی در دوره متاخر هم دیده می‌شود زیرا در اینجا نیز تکنولوژی و کنش بر نظر و علم تقدم دارد. البته در وجود و زمان تکنولوژی به طور خاص مطرح نمی‌شود اما می‌توان از آن به دست آورد که بعد کنشی وجه تودستی شرط امکان تکنولوژی است. ناگفته نماند که در وجود و زمان جهان به صراحت چونان منبع ذخایر دیده نمی‌شود. اما می‌توان در این مورد نیز اشارتی دریافت نمود. هایدگر در وجود و زمان می‌گوید «در محیط زیست موجوداتی در دسترس هستند که همواره تو دستی اند و فی نفسه نیازمند تولید نیستند. چکش، انبردست و میخ، فی نفسه اشاره دارند که از فولاد، آهن، فلز، ماده معدنی و چوب ساخته شده‌اند. طبیعت نیز همراه با کاربرد فرآورده های طبیعت کشف می‌شوند. (Heidegger, Martin, ۱۹۹۵, P:۱۰۰). به عبارت روشن تر هایدگر در وجود و زمان ضمن آن که اولاً تمایز میان طبیعت تودستی و طبیعت فرادستی را کاملاً برجسته می‌کند، ثانیاً طبیعت تودستی را پیش درآمد مفهوم منبع

ذخیره قرار می‌دهد. شاهد مطلب اول این است: «اما در اینجا نباید طبیعت را به منزله امری صرفاً فرا دستی یا به منزله قدرت طبیعت درک نمود. (Ibid). شاهد مطلب دوم این است که: «جنگل انبوهی از الوار است، کوه معدن سنگ است، رودخانه نیروی آب است، باد، باد در بادبان است.» (Ibid). البته در این مقایسه از تفاوتها نیز نباید غفلت کرد. هایدگر در وجود *زمان* هنوز پیوند میان علم و تکنولوژی معاصر را کشف نکرده است. از نظر دن آیدی علم در وجود و *زمان* علمی است متفاوتی و حتی نظری. و این علم آن علمی که در سخنرانی در باره تکنولوژی در خدمت تکنولوژی به عنوان یک منبع لایزال محاسباتی قرار می‌گیرد نیست. می‌توان گفت تمایزهای میان وجه فرادستی و توی دستی در وجود و *زمان* در بحث تکنولوژی به هم ریخته و در علم معاصر با یکدیگر وحدت یافته است. علم نهفته در وجه فرادستی، به علمی وجودی تبدیل یافته است، که بر ماهیت بشر تاثیر می‌گذارد و ماهیت بشری را نیز چونان منبع ذخیره قرار می‌دهد. به همین جهت است که لحن مثبت در وجود و *زمان* نسبت به امر کنشی، در بحث تکنولوژی جای خود را به عنوان هایی از قبیل «امری خطرناک»، «امری مبهم»، «امری اسرار آمیز» یا «نوعی هیولانوش» می‌دهد. از نظر دن آیدی به خاطر اطلاق چنین خصایصی است که دید انتقادی هایدگر نسبت به تکنولوژی زمینه ها و موادی برای تفسیری از تفکر او تامین کرده است که به او در مورد آینده بشریت دیدی در مجموع بدبینانه نسبت می‌دهد. (هایدگر، مارتین، دن آیدی، ۱۳۸۴، ص ۹۲).

در پایان این قسمت، یک نکته مهم در باب آنچه فلسفه علم هایدگر نامیده شد، این است که، با این اوصاف، آیا هایدگر شان علم را پایین نیاورده است؟ بهتر است پاسخ را از قلم گِلون بخوانیم: «اگر فهم مناسب با فعالیت علمی، باید علم را به منزله طرحی (projection) در امتداد خطوط فهم وجودی (understanding of Being) بنگرد، پس ریشه های علم از وجود اصیل (authentic) بر می‌آید. بدین سان هایدگر بر خلاف پندار برخی، نمی‌خواهد شان علم را پایین آورد زیرا علم به قلمرو فهم اصیل تعلق دارد.» (Gelven, Michael, ۱۹۸۹, P: ۱۹۴).

صدر المتالهین

هایدگر به عنوان یکی از متفکران مطرح در غرب در زمانی می‌زیست که شاهد رشد تکنولوژی در جامعه غربی بود. اینک به برکت انقلاب اسلامی ایران چندی است که جنبش و جهش علمی و تکنیکی در جامعه ما پدید آمده است و هر روز نیز آهنگ علم و تکنولوژی

تیزتر می‌گردد. اما نکته اینجاست که این تکنولوژی در آغوش ماهیت یا تفکر خاصی نشو و نما یافته است. و اینک که در میهن ما هر روز بیشتر خانه می‌کند جای این پرسش است که آیا می‌تواند مجرد و برهنه از ماهیت فلسفی و مجرد از گوهر و ذات خود در اینجا رحل اقامت افکند؟ پاسخ این پرسش برعهده دانشمند نیست بلکه بر عهده اهل فلسفه و حکمت است. در صورت عدم انفکاک این دو از هم این پرسش مطرح می‌شوند که آیا ما نیز باید در انتظار همین پیامدهای موجود در غرب باشیم؟ و آیا راه حل چیست؟ به نظر می‌رسد انفکاک تکنولوژی از بستر و ماهیت فلسفی اش مادام که هیچ تلاشی در جهت تغییر رهیافت فلسفی مدرن صورت نگرفته باشد یا از عهده تصادف بر می‌آید و یا از آستین اعجاز. پس در صورت عدم تغییر در رهیافت، انتظار همان پیامدها کاملاً معقول است زیرا این ماهیت و قالب فلسفی، تکنولوژی را دارای ویژگی‌هایی کرده است که از آن جدا شدنی نیست. و روشن است که این به معنای مخالفت با تکنولوژی نیست بلکه به این معناست که در رهیافت دیگر تکنولوژی با ویژگی‌هایی متناسب با آن رهیافت شکل می‌گیرد.

اینک که راه حل هایدگر را از نظر گذرانیم، بر مبنای فلسفه و حکمت موجود در سنت خود چه می‌توانیم گفت؟ بر اساس آنچه گذشت شاید بتوان گفت که مهمترین دغدغه‌های هایدگر در تکنولوژی جدید، که همه دغدغه‌های دیگر وی به آن بر می‌گردد، دو چیز است: حذف هستی و فراموشی نسبت آدمی با وجود. چنانکه راه حل وی نیز بواقع کاملاً در ارتباط با همین دو چیز است. به اعتقاد هایدگر از افلاطون به بعد چشم وجود بین بسته شده است و موجودبینی جای آنرا گرفته است. از نظر وی موضوع فلسفه باید وجود باشد نه موجود. می‌توان گفت ملاصدرا چند سده پیش از هایدگر موضوع فلسفه را وجود شمرده بود. زیرا وی در کتاب *الشواهد الربوبیه صریحاً* موضوع حکمت الهی را وجود دانسته است: «ان الوجود هو الموضوع فی الحکمه الالهیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱). البته او در اسفار موضوع فلسفه را موجود و تعریف فلسفه را علم به حقایق موجودات به آن گونه که هستند، یعنی موجود به عنوان واقعیت خارجی، دانسته است. اما از آنجا که وی به اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌پردازد می‌توان موضوع فلسفه صدرالمتألهین را وجود دانست. بلکه باید گفت پیش از اثبات اصالت وجود نمی‌توان وجود را موضوع فلسفه شمرده. و این یکی از امتیازات وجود بین ملاصدرا نسبت به طرح وجود بین هایدگر است. و نکته مهم‌تر این که ملاصدرا به دقت نسبت وجود و موجود را مشخص ساخته است. اینک اگر تحلیل و نقد هایدگر، در مورد چگونگی حاکمیت یافتن عصر تصویر و پیدایش ریشه اولیه آن از افلاطون،

را بپذیریم می‌توان در استنتاج از حکمت صدرایی در باب مساله ورود علم جدید و تکنولوژی غربی جدید به ایران چنین گفت که حکمت صدرایی در موافقت با هایدگر حذف هستی را از علم جدید و تکنولوژی مدرن بر نمی‌تابد. و بر نظریه جهان بمتابه تصویر خط بطلان کشیده و در چالش جدی با سوژه محوری دکارتی و انسان محوری برآمده از آن، قرار دارد. وقتی که ملاصدرا موضوع فلسفه خود را، شناختِ واقعیت موجودات می‌داند، بی‌شک نحوه رویارویی با اشیاء به منزله ابژه را نمی‌پذیرد و به شدت بیشتری با نحوه رویارویی با اشیاء به منزله موجودی، سرمایه و ذخیره مخالفت دارد. و در تقابل پوئیسیس و گشتل به جانب داری از پوئیسیس راغب می‌شود. در پوئیسیس چه فاعلیت از آن انسان باشد یا از طبیعت نکته محوری به ظهور رساندن اشیاء است. و ملاصدرا با آن نحوه رویارویی با موجودات که منجر به ظهور آنها شود توافق دارد نه با نحوه ای که در آن اشیاء صرفاً به منظور سیطره و بهره مورد پژوهش قرار می‌گیرند، هرچند چه در هایدگر و چه در ملاصدرا بهره‌مندی و قدرت نفی نمی‌شود، بلکه تصحیح رهیافت آدمی در نحوه سر و کار داشتن با موجودات اهمیت دارد. بی‌شک روش هایدگر و ملاصدرا در دست یابی به این ظهور متفاوت است. در ملاصدرا نشانی از پدیدار شناسی، هرمنوتیک و قلمرو امکانات دازاین بمتابه به ظهور در آوردن اشیاء و یا زبان بمتابه خانه وجود نیست، اما نکته این است که در هر دو اندیشه آنچه اهمیت دارد ظهور اشیاء و درک نسبت اشیاء با وجود است. اگر راهی را که ملاصدرا و هایدگر رفته اند همچون دو خطی تصور کنیم که این دو خط در مبنا و مبدا و در مقصد و انتهای متفاوت و در میانه به هم نزدیک شده باشند، این نقطه میانه همین انکشاف و ظهور یا نامستوری است. از نظر ملاصدرا وجود مساوق با وجوب است و به همین دلیل وجود واقعی واجب الوجود است و همه ممکنات از جمله انسان جلوه، شان و مظهر واجب الوجودند. منظور از وجود غیرواقعی، معدوم یا موهوم نیست، بلکه مقصود از غیر واقعی این است که واجب نیست. وقتی می‌گوییم وجود مساوق وجوب است، بدیهی است که هر موجود غیر واجبی هر چند موجود است اما نمی‌تواند واجب (بالذات) باشد، و اگر جز واجب را وجود می‌خوانیم، از آن جهت است که نمود و جلوه و ظهور آن است. بنابر این در گفتگوی ملاصدرا با هایدگر تکنولوژی و علم جدید بی‌ریشه و جدا افتاده از واقعیت قلمداد می‌شود، همچنان که انسان مدرن نیز در نزد وی، به معنای تام کلمه، بی‌خانمان است. زیرا نمود بدون بود و مظهر بدون ظاهر هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد و فراموشی این رابطه نیز حاصلی جز ورود آدمی به توهم استقلال و مقام خدایی بر طبیعت نخواهد داشت. زیرا بدیهی است این که وجود رابط بودن مورد غفلت باشد به

معنای توهم استقلال است. بنا بر این ذات علم و تکنولوژی جدید در منظر صدرالمتألهین ویران و بی ریشه است و منشا همه بحران‌های عصر را باید در این بی‌ریشگی جستجو نمود. اما در اینجا پرسشی به نظر می‌رسد که معنای دقیق نمود، جلوه و شان و مانند آن چیست؟ روشن است که فهم دقیق نسبت ممکنات با واجب الوجود در اندیشه ملاصدرا متوقف بر پاسخ این پرسش است: آیا مقصود این است که موجودات به عنوان موجودات وهم محض و خیال باطلند و فقط یک موجود واقعی در کار است که همان واجب الوجود است؟ نه وجود رابط موجود است و نه موجود نفسی؟ یا مقصود این است که موجودات در عین این که نمود، شان، ظهور و جلوه هستند اما واقعاً وجودند هرچند وجود واجب نیستند؟ فرض اول همان قول به وحدت شخصی وجود و همان وحدت وجود عرفاست. در این فرض به غیر از وجود واجب، وجود دیگری در کار نیست و ماهیات صرفاً مفاهیمی هستند که حاکی از وجودند نه آن که از وجود رابط انتزاع گردند. و فرض دوم همان قول به وحدت تشکیکی وجود است، یعنی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت. که در این فرض کثرت‌ها وجود واقعی دارند. اینک ملاصدرا به کدامیک از این دو فرض قایل است؟ ملاصدرا وحدت تشکیکی وجود را اثبات کرده است. برخی قائلند که وحدت تشکیکی همان وحدت وجود عرفاست و برخی دیگر این دو را دو نظریه کاملاً متفاوت می‌دانند. این دسته بر آنند که ملاصدرا دو قول داشته است، وی در ابتدا به نظریه وحدت تشکیکی و سپس در مراحل بعدی عمر خویش به وحدت شخصی وجود قایل شده است. ادامه این بحث و طرح این دو دیدگاه و ادله آنها و داوری بین آن دو برای موضوع این مقاله و در سرنوشت آن تأثیری ندارد و در حیطه و حوصله آن نیست.^۱ اما به نظر می‌رسد لزوماً این دو نظریه در تنافی با یکدیگر نیستند و هر دو دارای مفاد یگانه‌ای هستند. به هر حال به هر یک از دو داوری در مورد ملاصدرا در این بحث بپیوندیم آنچه در این مقاله کارساز و مهم است این است که ذات علم و تکنولوژی جدید و کل دوره مدرن بر مبنای حکمت متعالیه بی‌ریشه و بی‌خانه است، زیرا هستی از آن محذوف است، سوژه به جای وجود نشسته است، عالم به جای آنکه ظهور و نمود وجود باشد تصویر سوژه است و بالاتر از همه این که این تصویر، خواه طبیعت یا انسان یا وسیله‌ای دست‌ساز، همه و همه حتی ابژه صرف نیز نیستند، بلکه ذخیره یا موجودی برای قالب زدن به منظور سیطره و بهره‌مندی به شمار می‌روند، و بلندای قامت حقیقت و تمام مفاد آن نیز چیزی جز این نیست. در عصر تکنولوژی و

^۱ - رک: توحید علمی و عینی

علم جدید حقیقت، ظهور، نامستوری و حتی وجود همین است که در اصطلاح هایدگر گشتل نامیده می‌شود. ملاصدرا برطبق نظریه وحدت تشکیکی وجود خواهان بازگشت علم و تکنولوژی جدید به جایگاهی است که در آن پیوند همه موجودات با وجود واجب در یک مراتب تشکیکی مورد غفلت نباشد. خسران این غفلت در آنجا شدت و وسعت بیشتر می‌یابد که پیوند خود انسان نیز با هستی واجب فراموش گردد، که در این صورت باید در جامعه اسلامی ما نیز شاهد تدریجی انسان محوری و انزوای خدا و انزوای صدای او (دین) بود. بلکه ممکن است این فرایند رخ داده در غرب در آن جامعه دینی که جایگاه و نسبت انسان با وجود واجب مغفول است بسیار سریع تر و شتابان تر رخ دهد. زیرا در غرب سیطره علم و تکنولوژی مدرن تدریجاً نشو و نما می‌یافت اما در چنین جامعه‌ای تکنولوژی و علم رشد یافته در قالب و ماهیت فلسفه مدرن، به یکباره نقل مکان می‌کند و با خود همان ملزومات را سیطره می‌بخشد. بدیهی است در اینجا نیز هیچکس با علم و تکنولوژی جدید مخالفت ندارد، بلکه تاکید بر این است که همپای پیشرفت علم و تکنیک جدید باید جایگاه و نسبت آدمی با وجود واجب مورد توجه و «ذکر» دایم باشد.

از همین جا یعنی از مساله درک نسبت آدمی با وجود واجب می‌توان به استنتاج دیگری از حکمت صدرایی توجه نمود و آن مساله مهم از خود بیگانگی است. پیش از ورود به این بحث ابتدا به بیان یک مطلب که در اثناء بحث ناگزیر از اشاره‌ای به آن خواهیم شد پردازیم. چنانکه می‌دانیم از نظر ارسطو فصل انسان حیوان ناطق است. اما ملاصدرا برآن شد که فصل حقیقی انسان ناطق نیست بلکه وجود است و بلکه فصل حقیقی هر موجودی به نحوه وجود او بر می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷). ملا صدرا به این شکل بر نسبت آدمی با وجود تاکید می‌کند. هایدگر نیز به طور مشابهی بر این نسبت تاکید ورزیده است. و نیز همانند ملا صدرا تعریف انسان را به حیوان ناطق مناسب نمی‌داند وی می‌گوید هرچند آن را خطا نمی‌شمارد، اما چون در آن نگاه موجود بینانه وجود دارد تعریف مناسبی نیست. در این تعریف به نسبت انسان با وجود توجه نشده است (Heidegger, ۱۹۹۵, p:۲۰۲-۳). هایدگر به دلیل پرهیز از سنت متافیزیک به دلیل رویکرد موجود بینانه در آن از واژه فصل استفاده نمی‌کند و مانند ملاصدرا وجود را فصل آدمی نمی‌خواند اما می‌گوید گوهر آدمی اگزیستانس است. (Ibid, P:۲۰۹). و با این تعبیر به نسبت آدمی با وجود تاکید می‌ورزد. گوهر آدمی اگزیستانس است یعنی گوهر او نحوه‌ای از حضور وجود است که می‌تواند از طریق امکاناتش به فعلیت برسد. انسان هویت خود را در پرتو نور هستی آشکار می‌کند. اینک

به بحث از خود بیگانگی می‌پردازیم. از خود بیگانگی برای برخی از فلسفه غربی دارای اهمیت بسیاری است و هریک از آن به گونه‌ای بحث کرده‌اند. اما مساله مهم این است که بدون لحاظ دو چیز سخن گفتن از مفهوم از خود بیگانگی بی‌وجه و ناممکن است. یکی مساله درک نسبت وجود واجب و انسان و دیگری مساله فطریات به آن صورت که در قرآن کریم وارد شده است. و به نظر می‌رسد ملاصدرا در فراهم آوردن این دو مبنا و بویژه مبنای دوم بر هایدگر و اگزیستانسیالیست‌ها امتیاز دارد. زیرا اگر آنچه حکمت صدرایی در نظریه وحدت تشکیکی وجود تصویر می‌کند اثبات شده باشد، که دست کم به اعتقاد پیروان این حکمت این چنین شده است، وجود آدمی دارای امکان فقری است و به عبارت دیگر وجود وی وجود رابط است و چون قوام وجود رابط به وجود غنی و مستقل است بواقع وجود من حقیقی رابط، همان وجود مستقل و غنی است زیرا بدون آن هیچ بهره‌ای از تحقق در هر زمانی از ازمه نمی‌تواند داشته باشد. پس می‌توان گفت کسی که نسبت خود را با وجود واجب حذف یا فراموش کرده است به دقیق‌ترین معنای کلمه دچار از خود بیگانگی شده است. و چون در فلسفه مدرن و علم و تکنولوژی جدید هستی جای خود را به تصویر داده و سوژه به جای وجود نشسته است، بشر مدرن به دقیق‌ترین معنای کلمه دچار از خود بیگانگی شده است. به این ترتیب هرچند هایدگر به اهمیت مساله وجود و نسبت آدمی با آن به سبک خاص خود توجه یافته است اما ملاصدرا با کشف و ابداع امکان فقری که یکی از ابتکارات و امتیازات فلسفه اوست^۱ و بیان نسبت وجود واجب با انسان از راه وجود غنی و رابط به دقیق‌ترین وجه، امکان توجیه مساله از خود بیگانگی را فراهم کرده است. از سوی دیگر در چنین اوضاع و احوالی که انسان نیز در حد موجودی و ذخیره تنزل یافته است، بواقع نه فصل منطقی حیوان ناطق بر او صادق است و نه فصل حقیقی، که به تعبیر ملاصدرا وجود است، مطرح و مورد اعتناء است و در آنجا که نه ماهیت و نه وجود مطرح است و همه چیز بر اساس بهره‌مندی محاسبه می‌شود، ثابتهات و فطریات هیچ جایگاهی ندارند و در چنین فرضی برای سخن گفتن از خود بیگانگی نیز هیچ محلی از اعراب وجود ندارد. نکته جالب و مهم اینجاست که در حالی که، براساس آنچه از ملاصدرا استنتاج شد، بشر عصر گشتل به دقیق‌ترین معنای کلمه از خود بیگانه است، بشر تحت سلطه گشتل، خود هیچ درکی از این خود بیگانگی ندارد و بلکه

^۱ - امکان در نزد حکما به عنوان کیفیت نسبت در قضایا و از لوازم ماهیت به شمار می‌آمده است. هیچ یک از فلاسفه امکان را در باره وجود به کار نبرده است. ملاصدرا با توجه به اصالت وجود و تحقیقات خود در مساله جعل و علیت امکان فقری را کشف نمود.

به تعبیر دقیق تر نمی تواند داشته باشد. زیرا هیچ مبنایی برای تشخیص «خود» در کار نیست که بر طبق آن بتوان بیگانه بودن از آن را فهم نمود.

اما دلیل این که گفتیم ملاصدرا بویژه در فراهم آوردن مبنای دوم بر هایدگر و مانند او امتیاز دارد این است که در حالی که از خودبیگانگی برای هایدگر و همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست دارای اهمیت بسیار است، اما آنها هیچ راه و مبنای قابل دفاعی نیز برای آن ندارند، زیرا هرگونه وجه ثابتی برای انسان در نزد آنان مردود است و به همین دلیل، ترسیم «خود» و به تبع آن تشخیص از خود بیگانگی، ناممکن و بلکه بی معناست. بنابراین در حالی که آنان از بشر مدرن به دلیل از خودبیگانگی اش انتقاد می کنند اما با نفی فطرت و وجوه ثابت برای آدمی، ایشان نیز با بشر مدرن در فقدان مبنا برای رهایی از خودبیگانگی شریک اند. اما امتیاز بزرگ ملاصدرا در این مساله بر هایدگر و فیلسوفان اگزیستانسیالیست این است که با پذیرش مساله فطرت دومین مبنای لازم و ضروری را نیز برای قابل دفاع بودن مساله از خود بیگانگی فراهم آورده است. توضیح مطلب این است که خداشناسی از نظر ملاصدرا فطری است. لکن فطری بودن خداشناسی در نزد وی دو معنا دارد، که به نظر می رسد معنای دوم آن با بحث مقاله حاضر مناسبت دارد، ولی ما ناگزیریم برای تبیین مساله و رفع ابهام و خلط به هر دو معنا اشاره کنیم. خداشناسی فطری، یا حصولی و عقلی است و یا حضوری و قلبی. در راه اول مقصود این است که قضیه خدا وجود دارد فطری و بدیهی است. البته مقصود از بدیهی در اینجا بدیهی ثانوی است. در علم منطق بدیهیات ثانویه به چند قسم تقسیم می شوند که یک قسم آن فطریات است. قضایای فطریه قضایایی هستند که قیاس آنها همراه آنهاست و عقل به صرف تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه آنها را تصدیق نمی کند بلکه به حد وسط نیازمند است، هر چند آن حد وسط نیازمند تفکر و تأمل نیست، مانند عدد دو یک پنجم عدد ده است. حد وسط در قضیه خدا وجود دارد این است که ممکن نیازمند علت است. فطری در این معنا به نظر می رسد مناسبتی با بحث جاری ندارد. اما در راه دوم مقصود از فطری این است که آدمی در اعماق قلب خود یک رابطه وجودی با خدا دارد که اگر به آن توجه یابد این رابطه را درک می کند. به عبارت دیگر هر انسانی به این رابطه به طور بدیهی علم دارد، اما علم به این علم نیازمند توجه خاص است. راه اول یک راه کلی و غائبانه است اما راه دوم راهی است شخصی و حاضرانه. شخص در راه اول می داند کسی هست که جهان را آفریده است اما در راه دوم او را می شناسد و با او آشناست. این راه دوم در اعماق قلب همه وجود دارد اما آدمیان آنچنان غرق روزمره گی و غرق در بیرون از خود هستند که از

این شعور یکسره غافلند و علم به این علم ندارند. علم حضوری مراتب و شدت و ضعف دارد، آنچه در اینجا مورد نظر است مرتبه ای از آن است که در همه وجود دارد و بسیط است یعنی علم است و علم به علم نیست. یکی از ابتکارات ملاصدرا تقسیم علم یا ادراک به بسیط و مرکب است. وی می گوید علم نیز مانند جهل گاه بسیط و گاه مرکب است. علم بسیط آن ادراکی است که مورد غفلت باشد و علم مرکب آن ادراکی است که برای شخص معلوم و آشکار است و مغفول نیست. صدرالمتألهین می گوید تحقیقات محققین فلاسفه مشاء نشان می دهد که آنچه در هر ادراک، مدرک می شود وجود آن چیز است. و تفاوت نمی کند که این ادراک حسی، خیالی، عقلی، حضوری یا حصولی باشد. و از سوی دیگر محققان از عرفا و حکمای متاله نیز تبیین کرده اند که وجود هر چیز، همان هویت وابسته به وجود حق قیوم است. وی می گوید ما نیز برهان می آوریم که هویت وجودیه از مراتب تجلیات ذات حق هستند. پس بواقع، ما در ادراک هر چیز حقیقت و هویت آن را که همان ارتباط با وجود حق است ادراک می کنیم و ملاحظه چنین هویت وابسته ای فقط با ادراک حق تعالی ممکن است چون همه وابستگی ها و تعلقات به وجود او موجود است. بدین سان هر کس در ادراک هر چیز وجود حق را ادراک کرده است هرچند به این ادراک خویش عالم نیست. چنانکه از امام علی علیه السلام منقول است که ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و معه و فیه. وی ادامه می دهد که ادراک مرکب، خواه کشفی و شهودی باشد که مختص اولیاء الهی است و خواه استدلالی و فکری باشد که از آن عقلاء و متفکرین است، برای همگان حاصل نیست و در آن خطا و صواب راه می یابد و مناط تکلیف و رسالت است. بر خلاف ادراک بسیط که در آن خطا و جهالت راه نمی یابد. وی سپس در اینجا متن عربی اسفار را با بیتی فارسی تنوع می بخشد که:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است^۱

۱ - یا مانند: هست رب الناس را با جان ناس اتصالی بی تکلیف بی قیاس

و نیز مانند: برهرچه بنگرم تو پدیدار بوده ای ای نانموده رخ تو بسیار بوده ای

در اینجا یاد آوری حدیث معروف اصول کافی بسیار سودمند است که شخصی به امام صادق علیه السلام عرض کرد خدا را آنچنان به من معرفی کن که گویا او را می بینم و آن حضرت مساله سفر به دریا و شکسته شدن کشتی و اشراف به مرگ را مطرح کردند و به این وسیله او را به تعبیر ملا صدرا بی عالم به علم فطری اش ساختند. (اصول کافی ج ۱ ص ۹۸).

این ادراک بسیط هرچند برای همه وجود دارد اما لازمه آن ادراک کنه ذات حق تعالی نیست. (صدرالمতالیهین، ۱۴۲۳ ج ۱ ص ۴-۱۳۲)

نکته بسیار مهم در اینجا این است که ملاصدرا در مساله علم بسیط و آگاهی فطری به عالیتین شکل در راستای راه حل هایدگر برای نجات بشر مدرن از سلطه گشتل حرکت کرده است، زیرا وی همچون هایدگر می‌خواهد بشر معاصر را از موجود بینی، ابژه و یا تصویر بینی و ابژه خاص یا موجودی و ذخیره محوری رهنانیده و چهره وجود را در پس همه این موارد به آدمی نشان دهد. لکن با این تفاوت و امتیاز بزرگ که این وجود بینی را مستند به فطرت انسان می‌کند. ضمن آن که مبنای مهمی نیز برای امکان طرح مساله از خود بیگانگی ارایه می‌نماید، مبنایی که در اختیار هایدگر و فیلسوفان اگزیستانسیالیست قرار ندارد. این در حالی است که از خود بیگانگی هم به طور عام برای هایدگر و فیلسوفان اگزیستانسیالیست دارای اهمیت است و هم به طور خاص در مساله تکنولوژی و علم جدید مورد توجه هایدگر قرار گرفته است.

نکته دیگر این که در بحث علم بسیط، امکان برقراری یک گفتگوی دیگر نیز با هایدگر وجود دارد. آنچه در باره تکنولوژی در وجود و زمان هایدگر گذشت می‌تواند در بحث علم بسیط ملاصدرا مورد مقایسه قرار گیرد. چنانکه گفته شد علم بسیط که یکی از نوآوری‌های ملاصدراست، یک قسم علم حضوری است. علم بسیط در این مقایسه از دو جهت اهمیت می‌یابد. یکی آن که در این علم نیز مانند وجه تودستی هایدگر از نسبت انتولوژیک انسان با وجود بحث می‌شود. چنانکه گفته شد هایدگر می‌خواهد نسبت انتولوژیک با جهان را از طریق امر تودستی مکشوف سازد. ملاصدرا نیز از طریق علم بسیط نسبت انسان را با خدا که وجود یگانه و حقیقت وجود است روشن می‌سازد. دوم این که در وجه تودستی هایدگر علم هست اما علم به علم نیست، زیرا گفته شد که در وجه تودستی، کنش از التفات و آگاهی خالی نیست در علم بسیط ملاصدرا نیز علم هست اما علم به علم نیست. سوم این که علم بسیط حاضرانه است نه غائبانه. در وجه تودستی نیز سخن از حضور است و نه غیبت. البته تفاوت‌ها نیز در اینجا نباید مورد غفلت باشد. وجه تودستی در هایدگر شرط امکان علم است اما در باره علم بسیط به نظر نمی‌رسد که بتوان چنین گفت. هرچند اگر قایل شویم که همه علوم حصولی به علم حضوری راجعند^۱ در باره این علم نیز از این نظر که یک قسم از علم حضوری است می‌توان

^۱ - نگاه به نه‌ایه الحکمه، ص ۲۶۰

چنین گفت. اما در این صورت دیگر بسیط بودن مناظ و دلیل نیست بلکه آنچه مناظ امکان علم حصولی است نفس حضوری بودن است. به نظر می‌رسد تفاوت دیگر نیز در موضوع کنش است. در وجه تودستی کنش مطرح است اما در علم بسیط چنین نیست.

گفتگوی دیگر ملاصدرا با هایدگر، در باب علم جدید و فیزیک جدید است. چنانکه دانستیم از نظر هایدگر علت در علم و تکنولوژی و فیزیک جدید، در ارتباط با گشتل فهم می‌شود، یعنی در ارتباط با نظم دادن به امور به منظور محاسبه و قالب زدن برای بهره‌مندی و سیطره. در حالی که علیت در دوره پیشا سقراطی، آن نحوه سبب شدن که به معنای فراهم آوردن و فرآوردن انکشاف و ظهور است، بوده است. دیدگاه ملاصدرا در باره علیت یکی از ابتکارات و نوآوری‌های وی در تاریخ فلسفه است. یک بحث که در یونان سابقه نداشته است و برای اولین بار توسط متکلمین و فلاسفه اسلامی پدید آمده است، مناظ احتیاج به علت است. متکلمین مناظ احتیاج را حدوث و فارابی و ابن سینا و سایر فلاسفه بعدی، مناظ احتیاج را امکان دانستند.

ملاصدرا نیز این دیدگاه را تایید کرده است. اما وی بر مبنای اصالت وجود در جعل نظریه دقیق تری دارد. بنابر اصالت وجود در جعل، وجود و موجود و ایجاد یکی است یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. تفکیک بین وجود و موجود و ایجاد ساخته ذهن است و در خارج چنین کثرتی در کار نیست و بلکه محال است در کار باشد. بواقع ملاصدرا توانسته است جدایی تجلی در عرفان و علیت در مشاء را از میان برداشته و این دو موضع متخالف را وحدت بخشد. (همان، ص ۳۷۵).

بر این اساس می‌توان گفت که علیت در نزد پیش سقراطیان برای ملاصدرا از چهرتی قابل اعتناء است. و آن جهت این است که در آن بر به ظهور در آوردن و انکشاف تکیه می‌شود. هرچند ملاصدرا این انکشاف و ظهور را به طور بی سابقه، در کل تاریخ فلسفه شرق و غرب، هم به طور دقیق تبیین کرده است و هم مبنای فلسفی دقیق آنرا بر ملا ساخته است اما علیت در عصر گشتل، پدیده‌ای است که به دلیل حذف هستی و نیز به دلیل غفلت از حیث به ظهور در آوردن، قابل اعتناء نیست.^۱

^۱ - نگاه به اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۳ مبحث ضرورت و امکان، علل گرایش به مادیگری فصل نارسایی‌های مفاهیم فلسفی، مقالات فلسفی شهید مطهری ج ۳ ص ۹-۹۶.

نتیجه

با آغاز دوره مدرن جهان به منزله تصویر و انسان بمثابه سوژه تصویر گر در می آید. در این دوره کوجیتوی دکارتی هرگونه یقین را بنا می نهد و بدین سان انسان گرای بی اوج می رسد. اما معیار آگاهی در این دوره عمل، منفعت، قدرت و سیطره است، در این رهیافت موجودات به موجودی ذخیره، منبع و سرمایه تبدیل می شوند. هایدگر این دوره را گشتل می نامد هایدگر گشتل را در برابر پوئیسیس قرار می دهد. از نظر هایدگر این واژه و تخته در نزد پیش سقراطیان هر دو به کشف راز هستی راه داشتند و در هیچیک از آن دو اصالت منفعت راه نداشت. تکنولوژی حقیقی فرا آورده شدن یا فرا خوانی ظهور است. گشتل نیز نحوه ای خاص از ظهور و انکشاف وجود است که تکنولوژی جدید حاصل آن است. گشتل یا قالب گذاری به معنای نظم بخشیدن، گرد هم آوردن و برنامه ریزی هایی است که انسان ها برنامه ریزی می کنند تا امر واقع به منزله موجودی یا ذخیره آشکار و منکشف گردد. از نظر هایدگر همه آنچه در علم جدید می گذرد در تطابق با وجود به معنای گشتل است. علت در فیزیک جدید نیز در ارتباط با مفهوم گشتل درک می شود. گشتل همه چیز را یکدست می سازد، سنت ها را می بلعد و انسان را بی ریشه می کند. آدمی در این بی ریشگی و از خود بیگانگی بر اساس الگوهای یکدست شده و بر مبنای تبلیغات شکل می گیرد. از دل این یکسان سازی است که نوعی تمامت خواهی یا توتالیتاریانیسم فرهنگی و فکری حاکم می شود. گشتل تکنولوژی و علم جدید همه چیز، حتی انسان، را به مواد اولیه و منابع تبدیل کرده است و انسان را شیء وار و بی خانمان ساخته است. همه شئون بشر مدرن به وسیله تکنولوژی جدید پروراند می شود. تکنولوژی جدید بر خود آدمی غلبه یافته و مهار آن از دست رفته است و زمین را به فراسوی امکاناتش سوق می دهد. در چنین وضعیتی امکان هر خطری برای سیاره و زندگی ما وجود دارد. راه حل هایدگر این است که آدمی با تامل و تفکر در این تقدیر می تواند از آن فرا رود. از آنجا که گشتل هم نحوه خاصی از ظهور است تکلیف آدمی این است که با تامل در این ظهور و انکشاف چهره وجود، نسبت خود را با آن درک کند، تا به این طریق بتواند رهیافت خود را تغییر دهد. صدراالمتالهین نیز چند سده پیش از هایدگر وجود بینی را جایگزین موجود بینی کرده بود و نیز در نسبت آدمی با وجود تاملات دقیق و عمیق نموده بود. در استطاق از حکمت صدرایی می توان دانست که ملاصدرا نیز در موافقت با هایدگر عصر تصویر و گشتل و حذف هستی را از علم و تکنولوژی جدید بر نمی تابد و در تقابل پوئیسیس و گشتل در اولی وجه قابل اعتنایی می بیند، که همان مساله انکشاف و ظهور است.

البته دیدگاه ملاصدرا در مساله انکشاف و ظهور عمیق و متفاوت با آن اندیشه است. در اندیشه ملاصدرا نیز علم و تکنولوژی جدید باید بر مبنای ظهور و انکشاف و درک نسبت اشیاء با وجود تغییر رهیافت بیابد. از منظر صدرالمتالهین نیز عصر گشتل بی ریشه است و راه حل این بی ریشگی یافتن نسبت موجودات با وجود است. ملاصدرا طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود خواهان بازگشت علم و تکنولوژی جدید به جایگاهی است که در آن پیوند همه موجودات با وجود واجب در یک مراتب تشکیکی مورد غفلت نباشد. از دستاوردهای عصر گشتل از خودبیگانگی است. توجیه این مفهوم نیازمند اصولی بود که اگزیستانسیالیست ها و هایدگر از ارائه آن اصول ناتوان مانده اند. ملاصدرا مبانی لازم برای توجیه این مفهوم را، که از اهم آن مساله امکان فقری و مساله فطرت بود در اختیار می نهد. در اینجا مقایسه ای نیز بین وجه تو دستی در هایدگر و علم بسیط در ملاصدرا صورت گرفت. در مساله علیت نیز برای ملاصدرا تلقی عصر گشتل مردود و تلقی پیش سقراطیان محل اعتناء است با این تفاوت که ملاصدرا به طور بی سابقه آن را تبیین نموده و مبانی دقیق آن را بر ملا نموده است.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک، ۱۳۸۹، هایدگر و تاریخ هستی، نشر مرکز، چاپ پنجم، تهران.
۲. بصیری، قانع، ۱۳۸۸، پرسشی از هایدگر، نشر پایان، تهران، چاپ اول.
۳. بیمل، والتر، ۱۳۸۱، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، بیژن عبدالکریمی، سروش، تهران، چاپ اول،
۴. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۷ ه. ق، توحید علمی عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، انتشارات موسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام، مشهد مقدس، چاپ دوم.
۵. خاتمی، محمود، جهان در اندیشه هایدگر، ۱۳۷۹، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، تهران.
۶. صدرالمطالعهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، موسسه بوستان کتاب، چاپ چهارم، قم.
۷. صدرالمطالعهین، محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۳ ه. ق، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى. بیروت.
۸. هایدگر، مارتین، ۱۳۷۵، پرسشی در باب تکنولوژی، محمد رضا اسدی، نشر اندیشه، تهران.
۹. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۴، فلسفه تکنولوژی، آثاری از مارتین هایدگر، دن آیدی، یان هکینگ، تامس کوون، دونالد مکنزی، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم.
۱۰. هایدگر، مارتین، ۱۳۹۰، عصر تصویر جهان، یوسف اباذری، ارغنون ۱۱ و ۱۲، سال سوم، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، چاپ سوم.
۱۱. Feenberg, Andrew, (Heidegger, Marcuse, and the Philosophy of Technology. WWW.SFU.CA/~andrewf/hm.pdf
۱۲. Gelven, Michael, ۱۹۸۹, A commentary on Heidegger's Being and time, by Northern Illinois university press.
۱۳. Heidegger, Martin, ۱۹۹۵, Being and Time New York
۱۴. Heidegger, Martin, ۲۰۱۰, Being and Truth, Translated by Gregory Fried and Richard polt, Indiana university, press.
۱۵. Richardson, William, ۱۹۷۴, Heidegger through phenomenlgy to thought, Printed in the Netherlands, third edition.