

اندیشه های دگر و تأثیر آن بر روشنفکر ایرانی

دکتر احمد بخشایش اردستانی*

درآمد

قرن بیستم را از ابعاد مختلف و وجوه گوناگونی می‌توان بررسی کرد. بشر در این سده با مصائب و بحران‌های نظری، معرفتی و نیز عملی زیادی مواجه شد. تلاش‌ها و بذل اقداماتی که در دوره مدرنیته چه در ساحت نظر و چه عمل کاشته شده بود در قرن ۲۰ به ثمر نشست، اما حاصل این کاشت چندان دلخوش‌کننده نبود. گواه بر ادعاهای ذکر شده، نسبی‌گرایی و جزیره‌ای شدن افراد و جوامع مختلف بود، که به دنبال ظهور مکاتب مختلف بشری در حوزه معرفتی ظاهر شد. در حوزه عمل نیز شاهد جنگ‌های خونینی با کشتارهای میلیونی بودیم. در این اوضاع آشفته به لحاظ فکری و عملی بود که جریان‌ها و اندیشه‌های جدید ظهور کردند؛ اندیشه‌هایی که نام اندیشمندان بزرگ را به یادک می‌کشیدند. بی‌هیچ تردید و ریبی مارتین هایدگر آلمانی یکی از این متفکران نافذ و اثرگذار بود. او که به کشور فیلسوف‌پرور آلمان تعلق داشت، بر افراد و جریان‌های مختلف فکری تأثیر گذارد. چنانکه برای مطالعه در خصوص آگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی و پست مدرنیسم باید آثار او را خواند. به‌زعم بسیاری، کل اندیشه‌های پست‌مدرنی، مدیون و مرهون دیدگاه‌های ژرف و اساسی وی بود. هایدگر با نگرشی عمیق و فلسفی، چالشی اساسی را متوجه غرب و مبانی آن نمود. هایدگر فیلسوفی جنجالی بود که در ایران نیز طرفداران و پیروان جنجالی او یافت. او از جمله روشنفکرانی است که مستقیماً با حکومت همکاری داشته و این همکاری

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد مرکز.



برایش در دسرهایی را نیز به همراه آورده است. همکاری با ناسیونال سوسیالیسم نازیسم هر چند در جهت رسیدن به آرزوهایش بود ولی اینکه خود او هم به این آرزوها نرسید جای بسی تأمل دارد. اشاره به پیروان و دوستداران ایرانی هایدگر شد، اما سؤال اساسی این است که آیا نقد هایدگر از غرب و مدرنیته در ابعاد مختلف آن و یا اساساً دیدگاه‌ها و باورهای فلسفی وی، با برداشت‌ها و تلقی‌ات دوستدارانش هم سنخ و از یک جنس است؟ آیا هایدگر آن است که پیروانش آن را بازنمایی و انعکاس می‌دهند؟ پاسخ به این پرسش‌ها در وهله نخست مستلزم شناخت درست اندیشه‌های هایدگر است. به این منظور در مقاله حاضر سعی خواهد شد آراء و نظرات هایدگر به‌طور اختصار توضیح داده شود، سپس به تأثیرات اندیشه او بر برخی از روشنفکران ایرانی از جمله احمد فردید و رضا داوری اردکانی پرداخته خواهد شد.

فلسفه هایدگر

در اندیشه هایدگر یکی از کلیدی‌ترین واژه‌های هستی (existence) است که مفهوم بودن، موجود بودن را می‌دهد. این واژه را در مقابل «عدم» می‌توان قرار داد. همواره یکی از سؤالات محوری و اساسی در آثار هایدگر هستی موجودات است. در کتاب «هستی و زمان» که شاهکار و اثر اصلی وی می‌باشد به این پرسش پرداخته شده است. وی در «آغاز پیشگفتار این کتاب مسأله‌ای به ظاهر ساده را بنیادین خواند: معنای هستی چیست؟ یگانه هسته‌ای که می‌تواند چنین پرسشی را مطرح کند انسان است. به همین دلیل، هایدگر هستی و زمان را با تحلیل موقعیت‌های هستی‌شناسانه‌ی انسان آغاز کرد».^{۱۱} هایدگر معتقد بود بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان «مسأله‌ی هستی» را فراموش کرده‌اند. منظور وی آن بود که بیشتر فیلسوفانی که در مورد هستی اندیشیده‌اند در واقع به بیراهه رفته‌اند، چرا که «هستنده‌گان» را به جای خود «هستی» مورد توجه قرار داده‌اند. از اینجاست که هایدگر میان دو مفهوم «هستی» و «هستنده‌گان» تفاوت می‌گذارد. اساساً در یک نگاه کلی آراء و اندیشه‌های هایدگر را می‌توان در طول عمر علمی خود به دو دوره تقسیم نمود. دوره نخست که مبنای آن اثر «هستی و زمان» است و دوره دوم با مبنای تأویلی و تفسیری که ملهم از دیدگاه نیچه و آثار هنری و شعری اوست تمام می‌شود. البته این دو دوره را در گسست و انقطاع از هم نمی‌توان فرض نمود، آنچنان که درخصوص ویتگنشتاین می‌توان قائل بود. به نظر می‌رسد به‌رغم تفاوتی که در بیان مضمون و رویه فکر هایدگر (در این دو مرحله دریافت می‌شود، مرحله



دوم تکامل و تعالی مرحله اول محسوب می شود.^[۲] در دوره اول هایدگر مفهوم هستی را با مفهوم دیگری به نام دازاین پیوند می زند. هایدگر بخش عمده ای از کتاب «هستی و زمان» را به این مفهوم اختصاص می دهد در دیدگاه هایدگر da به معنی «جا و مکان» و sein مترادف «بودن» است که به طور اصطلاحی معنای «در آنجا بودن» را می دهد.

هایدگر دازاین و انسان را مترادف همدیگر می داند. دازاین برای هایدگر اهمیتی فراوان داشت چرا که انسان یا دازاین وجود خود را طرح اندازی می کند و مهم تر آنکه برای او هستی اش مسأله و معضل است. به نظر هایدگر وضعیت انسان متفاوت از دیگر هستندگان چون چوب و درخت و حیوانات می باشد. دازاین یا انسان، موجودی است که خود را تأویل می کند و البته دارای ذاتی گوهرین و از پیش تعیین شده نیست. در دیدگاه هایدگر، دازاین یک رخداد و واقعه است که میان تولد و مرگ اتفاق می افتد. خصلت اصلی انسان، در عالم بودن است و انسان تقدیمی در «در عالم بودن» ندارد. مفهوم دازاین بدون شناخت و درک از جهان ممکن نیست. جهانی که ما در آن به سر می بریم تعیین کننده زندگی و باور ماست، به شخصیت، اندیشه و باور ما شکل و جهت می دهد. هایدگر در «درس های زمستان ۲۰-۱۹۱۹» گفته بود: زیستن همواره زیستن در جهان است. و نتیجه می گرفت که ما نمی توانیم هستن را از جهان متمایز کنیم.^[۳] هایدگر، این دو مفهوم را مستقل از هم نمی دانست، بلکه این دو را مکمل یکدیگر می دانست. این فرض دقیقاً در تقابل با نگاهی است که دکارت و پوزیتیویست ها بدان قائل بودند که بعداً پیرامونش توضیح خواهیم داد. هایدگر به نقد دیدگاه برخی فلاسفه می پردازد که همواره به شکل مصرانه ای درصدد اثبات وجود «جهان خارجی» بودند. از نظر او این جهان، امری خارجی نیست بلکه امری درونی و داخلی است و عدم التفات به این نکته ناشی از عادت و بی توجهی ماست. به طور مثال وقتی غرق در کاری می شویم، تمامی چیزها برای ما در خود وجود دارند. و وقتی از کار به هر دلیلی خارج یا منصرف می شویم تازه متوجه چیزها می شویم. از نظر هایدگر: «بخش عظیمی از زندگی ما در وهله نخست سروکاری با شناخت ندارد و در آن، به معنایی کاملاً عادی، ما آگاهی اندکی وجود دارد. آگاهی اندکی از آنچه دیگر مستقیماً در کار گنجه ساختن وارد مشغول است که خود آگاهی اندکی وجود دارد. آگاهی اندکی از آنچه دیگر مستقیماً در کار گنجه ساختن وارد نمی شود پیش می آید».^[۴] یکی از گفته های مشهور هایدگر و در عین حال پرمعنای او «پرتاب شدگی» یا رهاشدگی دازاین است. دازاین بی آنکه کسی از او پرسیده باشد یا آنکه بخواهد، به دنیا می آید. دازاین به هستی پرتاب



شده و خود را در مواجهه با هستی می‌بیند. انسان دازاین با تولد و پرتاب‌شدگی به جهان (نه جهان فیزیکی)، در میان دیگران کار می‌کند و سرانجام می‌میرد و از همه این‌ها گریز و چاره‌ای ندارد. به بیان دیگر دازاین یا انسان در وضعیت هستی‌شناسانه‌ای قرار گرفته که از محل و زمان تولد، جنسیت، ملیت و طبقه‌ای که در آن به دنیا آمده، موقعیت فرهنگی‌ای که در درون آن بوده اطلاع نداشته یا به بیان بهتر آن‌ها را به اختیار خود انتخاب نکرده است. او به درون این شرایط که هستی باشد پرتاب شده است. هایدگر می‌گوید: «دازاین بیشتر در وضعیت‌هایی قرار می‌گیرد که هیچ به آنها نمی‌اندیشد. به هر حال، در وضعیت است که بنیاد برخی از امور که برای دازاین مطرح یا مهم می‌شوند شکل می‌گیرد».^{۱۵}

هایدگر و نیچه را بی‌تردید از بزرگترین و نفوذگذارترین فلاسفه‌ای می‌توان دانست که به نقد مدرنیته و ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند. مدرنیته به دورانی در تاریخ اندیشه غرب اطلاق می‌شد که در گسستی از دوران سنت، صلای فضا و عصری جدید را ندا داد. دوران مدرنیته با شاخص‌ها و ویژگی‌های چندی از جمله: علم باوری، عقل‌گرایی، اومانیزم و... همراه بود. در این عصر بشر از نوع نگاه‌های متافیزیکی و شاعرانه و فیلسوفانه به نگاه‌های فیزیکی و عالمانه سیر نمود. به تعبیر دیگر بحث‌ها از آسمان به زمین آمد. مدرنیته با چنین شاخصه‌هایی که اشاره شد منتقدانی یافت که حرکت مدرنیته را به سمت پست مدرنیسم سوق دادند. به تعبیر اسمیت: «نتیجه و هایدگر پیش‌تازان فلسفی پسامدرنیسم معاصر هستند. اما به گمان من فلسفه‌ی اینان راهی است به سوی پسامدرن اصل، همچون امری اثباتی و محتمل».^{۱۶} هایدگر بر علم باوری دوران مدرنیته به شدت تاخته و معتقد است که این مفهوم، انسان را به یقین علمی و فلسفی و شناخت دقیق و مسائلی نظیر شناخت شناسی و روش‌شناسی بشار می‌دهد؛ فراروایت‌هایی که ریشه در علم‌گرایی مدرن داشت. هایدگر معتقد است شالوده این نگاه‌ها و نگرش‌ها را باید در دکارت و روش وی در نوع نگاه به جهان جستجو کرد. از این رهگذر است که تندترین و تیزترین نقدها را روانه دکارت و بعد نوکانتی‌ها می‌کند. هایدگر با تفاوت قائل شدن میان علوم اجتماعی (انسانی) و علوم طبیعی (دقیقه) نشان می‌داد که منطقی و روش این دو علوم قدری با هم تفاوت دارد و این نکته‌ای است که امثال دکارت از آن غفلت کرده‌اند. هایدگر را در این تفکیک می‌توان پیرو ویلهم دیلتای دانست؛ تأویل‌گری که علوم انسانی را در جدایی از علوم طبیعی به رسمیت شناخت. ایراد عمده هایدگر بر نوکانتی‌ها این بود که تقدم «نظریه‌ی شناخت» مقبول نیست. وی نظریه شناخت و شناخت‌شناسی



فلسفی را اموری می‌دانست که فقط می‌توانند پس از تحلیل هستی دازاین مورد توجه قرار بگیرد. به عبارت دیگر مسأله و نظریه شناخت برای هایدگر، همچون کانتی‌ها اولویت نخست را نداشت. پیش از هایدگر «دانش به‌خاطر نفوذ نوکانتی‌ها فقط شناسایی علمی دانسته می‌شد. هایدگر... یادآور شد هر شناختی یک شناخت علمی نیست. شناخت، شناسائی‌ای است که لزوماً تخصصی نیست، بل باخبری‌ای است که جهان و درگیری عملی با آن هنگامی که ما واژه‌ی دانش یا شناخت را به کار می‌بریم، شکل از هستی را از پیش متصور می‌شویم».^[۷] لبه تند و تیز حملات هایدگر در دوران مدرنیته به سوی «دکارت» می‌باشد. دکارت به‌عنوان فیلسوف و ریاضی‌دان شهیر فرانسوی با طرح دیدگاه‌هایش انقلابی را در حوزه مسائل روشی ایجاد کرد. دکارت بعد از شک و تردید نسبت به تمام دانسته‌ها و بدیهیاتش به اولین و قابل اعتبارترین گزاره خود رسید یعنی «می‌اندیشم پس هستم».^[۸]

با این گزاره بود که دکارت به اصالت و اولویت «اندیشه و فکر» رسید. وی باور داشت که اندیشیدن و فکر کردن او دلیل بر بودن و هستن اوست. او چون می‌اندیشید پس وجود دارد و هست. این باور به شدت توسط هایدگر نقد شد. وی گزاره دکارتی را برعکس نموده و معتقد است «هستی» و بودن بر همه چیز اولویت دارد، به این معنا که «هستم پس می‌اندیشم». از دید هایدگر انسان پس از تولد نه با تفکر و اندیشه‌ورزی که با هستی و جهان پیشا خود، در مواجهه و تعامل است. دکارت، با قطب‌نما و چراغ راهنمای «ریاضیات» بدنبال ساختن قوانین و اصول حاکم بر طبیعت و شناخت بود. وی باور داشت که با ملاک و معیار و میزان ریاضی و عددی می‌توان صحت و سقم یا خوبی و بدی را تشخیص داد. «ما باید پدیدارها را با اصولی که بر طبق آنها واقع می‌شوند پیگیری کنیم. این اصول را در جای دیگری جز قوانین حرکت نمی‌توان یافت. وقتی که این قوانین را شناختیم و آنها را به بیان دقیق ریاضی فرو کاستیم را آینده‌ی علم را مشخص کرده‌ایم».^[۹]

هایدگر، باور دارد که دازاین با یکسری مفروضات و پیش فرض‌های پیشینی در ارتباط است و این مفروضات تأثیر شگرفی در باور و دیدگاه دازاین می‌تواند داشته باشد. هایدگر، با نقد دکارت در اساس به نقد فاعل‌گرایی یا به تعبیری سوژه محوری وی می‌پردازد. از نظر هایدگر، اشتباه بزرگ روش دکارتی این است که سوژه یا فاعل (محقق انسانی) را استعلا می‌بخشد: «زیرا در فلسفه‌ی دکارت بود که تفکر غربی گشت یا چرخش قاطع دیگری اتخاذ نمود. در نزد دکارت، حقیقت چیزی بیش از موافقت میان عالم و معلوم است، حقیقت یقین عقلانی فاعل شناسائی از این



موافقت است. نتیجه‌ی این نظر آن است که انسان فاعل شناسا مرجع نهائی مقام و منزلت هر آنچه به دیده درآید انگاشته شود.^[۱۰] فاعل‌گرایی به صورتی که ذکر شد لفظی پرشمول‌تر از فاعلیت ذهن‌شناسنده (subjectivity) است، زیرا به معنای آن است که اساساً انسان مقیاس جهان محسوب شده است. در این نظر جهان فقط با توجه به انسان معنا دارد که وظیفه‌اش مسلط شدن بر جهان است. نتایج و پیامدهای فاعل‌گرایی از نظر هایدگر بسیارند، از جمله آنکه علوم تجربی اهمیت بسیار می‌یابند، چرا که به اراده‌ی معطوف به استیلا‌ی انسان خدمت می‌کنند. هایدگر، ریشه‌ی اشتباه دکارت را در ثنویت و دوآلیسم (Dualism) وی می‌بیند. یکی از نکاتی که دکارت بر آن تأکید و اصرار داشت تفکیک میان ذهن و عین یا سوژه و ابژه بود. این تفکیک یا دوگانگی آثار روشی فوق‌العاده مهمی به‌جای گذاشت. براساس نگاه دکارت سوژه انسانی در یک جدایی آثار روشی فوق‌العاده مهمی به‌جای گذاشت. براساس نگاه دکارت سوژه انسانی در یک جدایی کامل و فارغ از ابژه یا موضوع مورد مطالعه و تحقیق با یک بینش استعلانی و سلطه‌آمیز سراغ مطالعه‌ی ابژه می‌رود. به بیان دیگر عینیت و واقعیتی مستقل از ذهن بشری در قالب ابژه در جهان خارج وجود دارد و این وظیفه‌ی سوژه است که ابژه و ابعاد مختلف آن را مورد شناسایی قرار دهد. هایدگر اعتقاد دارد که این تفکیک به فرض درست بودن آن در علوم انسانی کاربرد ندارد. چرا که سوژه و ابژه از یک سنخ‌اند و همچنین نمی‌توان حکم به جدائی و تفکیکی این دو حوزه نمود.

در مقابل این نگرش دکارتی باید نشان داد که انسان سوژه نیست و به خطا چنین دانسته شده است. هستنده تا جایی که سوژه دانسته شود دازاین نیست. ایمان به سوژه و کشف «سوژکتیویته»، از کوشش دکارت برای یافتن «یک بنیاد مطلق و شک‌ناپذیر» پدید آمد. از نظر هایدگر الگوی سوژه و ابژه به تضادها و ستیزه‌های فلسفی دامن‌زده است، به گونه‌ای که سوژه‌گرایی با ایدئالیسم و ابژه‌گرایی با رئالیسم همراه شده است. دیدگاهی که هایدگر آنها را باطل و نادرست می‌داند. چرا که سوژه که به جای دازاین قرار گرفته، ابژه‌ای است که در برابر ذهن دیگری قرار می‌گیرد و ابژه که به جای جهان قرار گرفته با بودن سوژه پیوسته است. مگر سوژه‌ای را بیرون از جهان می‌توان تصور کرد؟ یا اصلاً مگر سوژه‌ای بیرون جهان می‌تواند سوژه باشد؟ به گفته هایدگر تفاوت میان سوژکتیو و ابژکتیو نسبی است و می‌تواند جا‌جا شود.^[۱۱] دیدگاه‌های دکارت در دوره‌ی جدید بر همه‌ی فیلسوفان که طرح مسأله پدیدار کردند مؤثر افتاد. از جمله‌ی این فیلسوفان می‌توان از

کانت، هگل و هوسرل یاد کرد. به‌خصوص هوسرل در طرح پدیدارشناسی خود به دکارت توجه جدی کرده است و عنوان کتاب مهم او - تأملات دکارتی - نیز بر همین مطلب دلالت می‌کند.^[۱۲] هایدگر علی‌رغم اعتقاد و ارادتی که به هوسرل دارد و کتاب اصلی خود را به وی تقدیم می‌دارد، به نقد هوسرل می‌پردازد. هایدگر، هوسرل را متهم می‌کند که حوزه پدیدارشناسی خود را به ورطه گرت‌برداری از روش‌های مطرح در علوم دقیقه سوق داده است. از نظر پالمِر «نگرش‌های متباین نسبت به علم را می‌توان کلیدی به فهم تفاوت‌های موجود میان تفکر هوسرل و هایدگر انگاشت ... از نظر هوسرل، فلسفه باید به علم دقیق و تجربه‌گرایی برتر تبدیل شود ولی از نظر هایدگر، این همه دقت در جهان نتوانست دانش علمی را غایت قصوی سازد ... لذا هایدگر در ۱۹۶۲ به تأکید گفت که پدیدارشناسی هوسرل از سرمشق دکارت، کانت و فیخته پیروی کرد و تاریخمندی تفکر با چنین موضعی کاملاً بیگانه ماند.»^[۱۳]

نقد از مدرنیته و تکنولوژی را نیز می‌توان یکی از مباحث مهم هایدگر دانست. وی را اندیشه‌ورزی می‌توان قلمداد کرد که در گذار از مدرنیته به پست‌مدرن نقش بسیار اساسی و حیاتی ایفا کرد. البته باید توجه نمود که هایدگر فرزندغرب و تعلق به آن دارد، فلذا وقتی که از غرب و مدرنیته انتقاد می‌کند از منظر یک انسان غربی و عاشق غرب به مسأله می‌نگرد نه با نگاه‌های غرب‌ستیزانه و ایدئولوژیک. به بیان دیگر «هایدگر خود را در درون سنت فلسفی غربی می‌دید، اما به طرفداری از چیزی تازه و نه چندان روشن بر سبک شدن از بارگرانی که بقیه فیلسوفان، ذاتی این سنت شمرده بودند نیز اصرار می‌ورزید... این واقعیت که هایدگر به سنت فلسفی غرب حمله می‌کند، در عین حال که به طور استواری در بطن این سنت برپا می‌ایستد، ما را شگفت‌زده نخواهد کرد.»^[۱۴] هایدگر در رساله «دوران تصویر جهان»، برداشت تازه از علم مدرن از طرح می‌کند. او سؤال از گوهر علم مدرن را پرستی اساسی می‌داند. سپس اظهار می‌دارد که علم مدرن طبیعت یا ایزه‌ها را به شبکه رابطه‌هایی زمانی و مکانی با منطق ریاضی و توصیف ریاضی تبدیل می‌کند. در علم مدرن روش فیزیکی و ریاضی مستولی بوده و با چنین مفهومی است که خرد ابزاری انسان تقویت شده و راه را بر تفکر اصیل که شاعرانه و معنوی است می‌بندد.

هایدگر نیز چون بسیاری از فیلسوفان و اندیشه‌ورزان گذشته به بحث «تکنولوژی» می‌پردازد. شگفت‌آور این است که در آلمان تقریباً از دوره‌ی رماتیک‌ها تا اشنپنگلر، فریتس لانگ و هایدگر همواره نسبت به خطر تکنولوژی هشدار و تدخیر وجود داشته است. با این حال هایدگر بگونه‌ای





عمیق، بنیادین و فلسفی به این مقوله می‌پردازد. هایدگر در زمانه‌ای می‌زیست که شاهد دگرگونی‌های عظیم تکنولوژیک در اروپا و جهان بود. این دگرگونی‌ها به همراه رشد سریع شهرنشینی، صنعتی شدن شدید و شتابان، جنگ‌های جهانی، انفجارهای اتمی و هسته‌ای و بحران زیست‌محیطی بود. دغدغه و دلمشغولی هایدگر یافتن ارتباط وثیق بین تکنولوژی و انسان مدرن بود. هایدگر در زمانه‌ای می‌زیست که با پیشرفت تکنولوژی و فناوری، شیوه‌های زندگی بشر نیز تغییر می‌کند. هایدگر در واپسین پیام به مردم زادگاهش از آنان اینگونه می‌خواهد که «بیاندیشید که آیا در روزگار تمدن یکسان‌ساز تکنیکی، هنوز خانه‌ای برای زیستن وجود دارد؟ و چگونه» [۱۵]. آری این گونه بود که در روزگار هایدگر انقلاب تکنولوژیکی حتی اصلی‌ترین و اساسی‌ترین معیارهای زندگی بشر را در جهان صنعتی زیر و زبر کرده بود. هایدگر غالباً در نوشته‌های خود به تغییرات عمیقی که خود شاهد آن بوده اشاره می‌کند. از جمله به ریشه‌کن شدن بشر از زمینی بر اثر اختراع اتومبیل، سپس هواپیما و در حال حاضر انواع و اقسام وسائل نقلیه‌ای که امکان سفر مابین سیارات را فراهم آورده و به‌طور کلی غالب آمدن بر فواصل و ساخت‌هایی که دستاورد تکنولوژی ارتباط مانند رادیو، تلویزیون و سینماست و صد البته همه اینها به دگرگونی نحوه تفکر ما در عالم طبیعت منجر شده است. به بیانی دیگر این تحولات ناشی از استقلال آدمی از قوای طبیعی بوده و حاکی از توانایی و قدرت بشر بر دخل و تصرف و یا مسخر نمودن طبیعت دارد. چنین سوء استفاده‌ای برای بشر به‌واسطه امکانات تکنولوژیک فراهم می‌شود، از نظر هایدگر بسیار شگفت‌انگیز و در عین حال خطرناک است.

تلقی هایدگر از تکنولوژی، بینشی سطحی و ظاهری نیست، بلکه وی با دیدی عمیق و فلسفی به این مقوله توجه دارد. تکنولوژی بر بنیاد و شالوده متافیزیک بنا شده، فلذا از نظر هایدگر ابزاری و وسیله‌ای دیدن تکنولوژی صحیح نمی‌باشد. از نظر هایدگر باید به گوهر و بنیاد فناوری توجه نمود. از دید هایدگر نگرش‌های سستی به تکنولوژی، که آن را به‌عنوان ابزاری خنثی برای دستیابی به هدفی مشخص می‌داند، سرانجام بی‌کفایتی خود را آشکار ساخته است. این نگرش‌ها قادر نیستند «میان تجلی انتیک تکنولوژی، و گوهر تکنولوژی تمایز قائل شوند. بنا به رویکردهای ابزاری همه چیز وابسته به مداخله‌ای انسانی ما در امر تکنولوژی است؛ اما هایدگر معتقد است که انسان قادر نیست آگاهانه گوهر تکنولوژی را چونان ابزاری خنثی کنترل کند. انسان مقهور گوهر تکنولوژی شده و یکسر تحت سیطره‌ی معنوی آن است و دلیل این امر آن است که گوهر

تکنولوژی نحوه‌ی تلقی انسان از خود و از دیگر هستندگان را تعیین می‌کند.^[۱۶] هایدگر باور دارد که تکنولوژی و متافیزیک در تعارض و تضاد با یکدیگر نمی‌باشند، بلکه متافیزیک به سرانجام رسیده‌ی غربی منتهی به سلطه و سیطره‌ی تمام‌عیار تکنولوژی مدرن می‌شود که تجلی اراده‌ی بی‌هدف و سیری‌ناپذیر معطوف به قدرت است. این سیطره و سلطه بر تمام ابعاد وجودی انسان و بشر مستولی است، اما با اینحال هایدگر فن‌ستیز یا ضدتکنولوژی و فناوری نیست، بلکه بدنبال احاطه و تسلط بر گوهر تکنولوژی است. هایدگر با متهم نمودن افلاطون اشاره می‌نماید که افلاطون «آغازگر روندی طولانی در تاریخ بشر است که به از دست رفتن ساحت حضور منجر شد. سرانجام، با مفهوم تکنولوژیک واقعیت، هر چیزی که پیرامون انسان قرار داشت ناپدید و بشریت از اینجا و آنجا و از همه‌جا رانده و مانده شد. انسان به هسته‌ای بی‌جا و بی‌جایگاه، که در جایی قرار ندارد و مقهور انتزاع و غیبت شده، بدل گردید».^[۱۷]

هایدگر در رسالات گوناگون از جمله در رساله «پرسش از تکنولوژی» از وحشتناک‌ترین خطرهای در زمانه ما سخن می‌گوید: «خطری که وی می‌گوید خطر غفلت تام و تمام است. غفلتی که هایدگر از آن سخن می‌گوید نتیجه‌اش فقط فاجعه انفجارات هسته‌ای و مصائب زیست‌محیطی نیست، بلکه غفلت از آن چیزی است که اساس انسانیت انسان است، یعنی موجودی که می‌تواند تفکر کند و رابطه و نسبتی متفکرانه با موجودات دیگر داشته باشد. آن غفلتی که مورد نظر هایدگر است... غفلت از چیزی است که به مراتب مهم‌تر و اساسی‌تر از هر چیز دیگر است. او این غفلت را غفلت از راز می‌داند».^[۱۸] هایدگر برای رهایی بشر از سلطه تکنولوژی، انسان‌ها را به «تفکر» فرامی‌خواند. می‌توان آثار متعدد هایدگر را تلاش برای ندای متفکرانه‌ی او دانست که از بشر می‌خواهد که از خود سؤال کند و بیاندیشد که چه می‌کند و در کجا ایستاده است. هایدگر در دیدگاه‌هایش ما را دعوت به «تفکر حضوری» می‌کند، تفکری که غیر از تفکر حسابگرانه (عقل‌ابزاری) و تکنولوژیکی است.

هایدگر و مسأله‌ی روش

یکی از مباحث مهم و جدی در دهه‌های اخیر توجه به مباحث روش‌شناختی و کاربرد آن در حوزه‌های مختلف می‌باشد. البته استفاده از متدها و روش‌های گوناگون از دیرباز مورد توجه وامعان نظر اندیشمندان مختلف بوده است، لکن در سال‌های اخیر توجه به این حوزه در قالب





پژوهش‌های مختلف نمود داشته است. مارتین هایدگر را به عنوان متفکری می‌توان بیان نمود که نگاه ویژه‌ای به بحث «روش» داشته است. او با دیدی موسع و گسترده فارغ از نگاه‌های محدود و مضیق به این مقوله پرداخته است. هایدگر در خصوص این بحث به دیدگاه دو تن نظر ویژه‌ای دارد. یعنی ویلهم دیلتای و ادموند هوسرل. البته وی از این دو عبور کرده و در موارد مختلفی به نقادی آنها می‌پردازد. هایدگر عزیمت بحث خود را با نقادی دوالیسم و ثنوت دکارت آغاز نماید و در ادامه با دیلتای هم‌عقیده است که تفاوتی اساسی بین علوم دقیقه و انسانی وجود دارد. این تفاوت ناشی از تاریخی بودن علوم انسانی است. هایدگر را در تقسیم‌بندی‌های روشی در قالب جریان «پدیدارشناسی» و «هرمنوتیک» قرار داده‌اند اما هایدگر تفسیر و بینشی خاص و منحصر به فرد به این حوزه داشت. هایدگر شدیداً مخالف نگاه‌های ابزاری و روشی بود و از نگاه‌های روش‌شناسانه به پدیدارشناسی و هرمنوتیک ابا داشت. وی این مناظر را نه در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بلکه در حوزه «هستی‌شناسی»^[۲۰] جستجو می‌نمود. هایدگر پدیدارشناسی رخصت دادن به ظاهر شدن اشیاء استدر مقام آنچه آن‌ها هستند، بی‌آن‌که مقولات خود ما به آنها تحمیل شوند. این به معنای جهتی معکوس با آن جهت معتاد است: اشاره به اشیاء از ما نیست، بلکه اشیاء خودشان را به ما نشان می‌دهند»^[۲۱]

هایدگر با هوسرل مخالفت‌هایی را در علم‌گرایی وی می‌کند چرا که از نظر هوسرل، فلسفه باید به «علم دقیق» و «تجربه‌گرایی برتر» تبدیل شود و نگاه به پدیدارشناسی هم باید در این راستا باشد. هایدگر اعتقاد دارد این همه دقت در جهان به واسطه دانش علمی نتوانست بشر را به هدایت رهنمون کند. ریشه تفاوت این دو را می‌توان به‌طور منطقی در زمینه‌های تربیتی و علمی آنها جستجو کرد. هوسرل تحصیلات خود را در ریاضیات و هایدگر در کلام و فلسفه گذرانده بود. از طرف دیگر هایدگر معتقد است پدیدارشناسی به قرائت هوسرل به ذهن شخص یا فرد حالت استعلانی می‌بخشد که بدین صورت شاهد معنابخشی سوژه به پدیدارها خواهیم بود.^[۲۲] هایدگر از این‌روست که هوسرل را متهم به پیش‌فرض‌های پوزیتیویستی، دکارتی و کانتی می‌نماید فلذا در سال ۱۹۶۲ به تأکید گفت: «پدیدارشناسی هوسرل از سرمشق دکارت و کانت و فیثه پیروی کرد. و تاریخمندی تفکر با چنین موضعی کاملاً بیگانه ماند».^[۲۳] هایدگر به صراحت از هرمنوتیک یاد کرده و اساس فلسفه و هستی را هرمنوتیکی می‌داند. اما هرمنوتیک وی متفاوت از هرمنوتیک متن‌محور یا نیت‌محور و نیز روشی است. در دسته‌بندی‌های هرمنوتیکی او را در قالب هرمنوتیک



فلسفی یا مفسر محور قرار می‌دهند.^{۱۲۴} هایدگر معتقد بود که هرمنوتیک را نباید همان فلسفه انگاشت. هرمنوتیک آن دانائی کلی‌ای است که به ما امکان می‌دهد تا هستن چیزی را دریابیم. از نظر هایدگر «هرمنوتیک آنچه را مکنون است آشکار می‌کند، ... هرمنوتیک فعل نخستین تأویل است که نخست شیئی را از اختفا بیرون می‌آورد».^{۱۲۵} مفهوم آشکار شدن یا نامستوری از مفاهیم بنیادین هایدگر می‌باشد، بر این اساس حقیقت در اختفاست و اینگونه نیست که ما به سمت حقیقت حرکت نماییم و چون افلاطون و تمثیل غار او درصدد دست یافتن به حقیقت باشیم. با کمک هرمنوتیک باید حقیقت مخفی را آشکار و روشن نمود. هایدگر باور دارد که رابطه انسان با جهان پیش تأملی و ماقبل آگاهی است. یعنی انسان چون ماهی در آب است و این آب خصلتی «تاریخی، زمانی و موقعیتی» دارد. سوژه یا انسان از دیدگاه هایدگر سه ویژگی اساسی دارد که عبارتند از: «زمان‌مندی، تاریخ‌مندی و مکان‌مندی».

هستی انسان، واجد سه عنصر زمان، مکان موقعیت و زمان است. این سه عنصر در آگاهی و شناخت انسان به‌طور مستقیم تأثیر می‌گذارد. از این جاست که وصول به حقیقت تام برای انسان قابل حصول نیست، چرا که سه عنصر اشاره شده محدودیت‌ها و قید و بندهایی را برای مفسر ایجاد می‌نماید. افق انسانی، محدود به زمان و مکانی است که بدان تعلق دارد و همه این موارد مفروضات پیشینی و غیر تأملی را برای انسان ایجاد می‌نماید. در تعبیر هایدگری هر فهمی و مفهومی، مبتنی بر مفروض و پیش‌فهمی است. یعنی انسان و دازاین رها از تعلقات را نمی‌توانیم تصور نماییم. وی از سه مفهوم به‌عنوان پیش‌فهم هر فهمی یاد می‌کند که عبارتند از: «پیش‌داشت، که مربوط می‌شود به جهت‌گیری کلی در رویارویی هر روزه ما با امور آماده در دست. پیش‌نگرش، که مربوط می‌شود به چشم‌انداز یا دیدگاهی که در آن کنش تأویل روی می‌دهد و پیش‌برداشت، که مربوط می‌شود به مفهوم‌سازی خاصی که در اختیار تأویل‌گرس»^{۱۲۶}. هایدگر آغازگر راهی در هرمنوتیک بود که بعد از وی توسط شاگرد نامدارش گادامر، بسط و گسترش یافت.

هایدگر و روشنفکران ایرانی

اندیشمندان تأثیرگذار و بزرگ دامنه دیدگاه‌های خود را به مناطق و حوزه‌های مختلف و متفاوتی می‌گسترانند و از خرمن خرد و اندیشه آنها بسیاری از افراد و جریان‌های سیراب می‌شوند. بی‌هیچ شک و شبهه‌ای هایدگر این ویژگی و خصیصه را داشت و گواه بر این ادعا تأثیراتی است که وی



بر نحله و افراد مختلف گذاشت. در ایران نیز از روزگاری که روشنفکر و روشنفکری با به عرصه وجود گذاشت این تأثیرپذیری را شاهد بودیم. هر از گاهی یک یا حتی چند از اندیشه‌ورزان غربی مطرح شده و در فضای فکری ایران هوادار و حامیاتی پیدا می‌نمودند. مارتین هایدگر را نیز به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین فیلسوفانی می‌توان دانست که در سال‌های اخیر بعد از انقلاب و مخصوصاً در دهه گذشته مورد توجه و دقت نظر برخی از افراد قرار گرفت. افرادی که تا حد مرشد و پدر علمی و معنوی به او می‌نگریستند. پدری که مبانی فکری و نظری او به رغم برخی، هماهنگ با اسلام و در جهت جمهوری اسلامی است: «هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است هایدگر است».^[۱۷] یا «هایدگر آموزگار معاصر تفکر را با امام خمینی هم‌سخن می‌دانم».^[۱۸] گوینده این سخنان کسی نیست جز احمد فردید، روشنفکری که به بخش اعظمی از روشنفکران ایرانی تأثیر گذارد. البته تأثیری که برخی را واله و شیدای خود و دگران را خصم و دشمن خود ساخت. در این بخش بر آنیم که به اجمال و اختصار دیدگاه فردید را که ملهم از اندیشه‌های هایدگر بود را به نظاره بنشینیم. همچنین گریزی به شاگردان و رهروان احمد فردید نیز خواهد شد. فرض اصلی و مختار نگارنده این سطور آن است که فردید و برخی دیگر از هم‌فکران او هم‌مسلمانان او هایدگر را خوب نفهمیدند و یک کژتابی و کج‌فهمی نسبت به دیدگاه‌ها و باورهای هایدگر روا داشتند. به بیان دیگر و به بیان نغز و نیکوی حضرت مولانا، از ظن و گمان خود یار و یاور هایدگر شدند، بی‌آنکه از درون واقعی و اصیل هایدگر جستجو و تعمق نمایند.

سید احمد مهینی که بعدها نام فردید به‌خود گرفت^[۱۹] در یزد به سال ۱۲۸۹ متولد شد. وب تحصیلات مقدماتی و ابتدایی و نیز مختصری از تحصیلات حوزوی و دینی خود را در دیار خود سپری کرده و در عنفوان جوانی راهی تهران شده و در عرض یک‌سال لیسانس خود را در رشته فلسفه از دانشگاه تهران اخذ می‌کند. سپس وی عازم فرانسه و بعد آلمان می‌شود البته وی موفق به اخذ دریافت مدرک دکتر در آلمان نمی‌تواند بشود. از سوانح مهم زندگی فردید در این ایام رفاقت و نزدیکی با صادق هدایت است. فردید بعد از بازگشت به ایران مشغول تدریس فلسفه می‌شود. کم‌کم بحث‌های او جمعی را به دور خود جمع می‌کند. حلقه‌ای که بعدها هر کدام جز اشخاص شاخص و برجسته‌ای شدند از جمله: رضا داوری اردکانی، جلال آل‌احمد، داریوش شایگان، احسان نراقی، داریوش آشوری و... این جمع جلساتی تشکیل می‌دادند که به «فردیدیه»



شهرت یافتند.^[۳۰] فردید در دوران قبل از انقلاب اسلامی می‌کوشید تا علاوه بر کارهای دانشگاهی و نظری به حکومت وقت هم متصل شود که در این امر چندان به موفقیت نرسید، اما به یکباره بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، لب به تمجید و تعریف از انقلاب کرده و چنان شیدا می‌شود که آن را موعود و بهشت و پس‌فردای بشر به حساب می‌آورد. فردید با تمام فراز و فرودها و تناقضاتی که در زندگی خود داشت به سال ۱۳۷۳ دار فانی را وداع گفته و رخت از جهان برمی‌بندد.

فردید در طول دوران زندگی خود قلم‌زنی نکرد. بجز یکی دو مقاله و ترجمه که در ایام جوانی به رشته تحریر درآورده بود چندان جدیت و اهمیتی به کتابت دیدگاه‌های خود نداشت. به راستی که او را «متفکر شفاهی» نامیده‌اند. این ویژگی در تناقض‌های فکری و ابهامات تفکر او می‌توانسته عامل مهم و اساسی باشد. پریشان‌گویی و پریشان‌اندیشی فردید، محصول آبخورهای گوناگونی بود که وی در آنها سیراب می‌شد از جمله مهم‌ترین مبادی و سرچشمه‌های تفکر فردید به دو مبنا می‌توان اشاره کرد که عبارتند از: محنت، عرفان نظری اسلامی که در عارف بزرگ نظری جهان اسلامی یعنی محی‌الدین عربی متجلی بود و دوم، فلسف مارتن هایدگر آلمانی. به تعبیر آشوری، فردید به دنبال ملغمه‌ای از ترکیب محی‌الدین عرب و هایدگر بود که البته نه اولی و نه دومی را خوب و از بنیاد می‌شناخت.^[۳۱] فردید در چند مفهوم خود را هم‌داستان و هم‌سخن با هایدگر دانسته و خود را وام‌دار وی معرفی می‌کند. از جمله آنکه با ابزار هایدگر به جنگ تمدن مدرن، غرب و غرب‌گرایی می‌رود. فردید «در مقام فیلسوف، یک مفهوم تازه به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار بااهمیتی پیدا کرد و آن مفهوم غرب‌زدگی بود».^[۳۲] مفهوم غرب‌زدگی که توسط جلال آل‌احمد به عاریت گرفته شد آغازگر گفتمان و نگاهی جدید بود که برخی متفکران و روشنفکران ایرانی بعد از انقلاب بدان پرداختند. جلال در مقدمه کتاب غرب‌زدگی اشاره می‌کند: «من این تعبیر «غرب‌زدگی» را از افادات شفاهی سرور دیگرم حضرت احمد فردید گرفته‌ام که یکی از شرکت‌کنندگان در شورای هدف فرهنگ بود».^[۳۳] البته فردید اشاره می‌کند که غرب‌زدگی به شکلی که مدنظر او بوده است متفاوت است با محتوا و شکلی که مرحوم آل‌احمد بدان پرداخته است: «معنایی که من از غرب‌زدگی می‌خواهم با آنچه که در این باره شادروان جلال آل‌احمد نوشته است بسیار فرق دارد. در نظر من غرب‌زدگی از لحاظ فلسفه تاریخ مطرح است. من غرب‌زدگی را چنین تعریف می‌کنم: غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن، بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غریبان



به هر صورت بدان رسیدند»^[۳۴]

فردید، با مقایسه شرق و غرب و با تقسیم تاریخ به «پریروز، دیروز، امروز، فردا که تداعی کننده مقاطح تاریخی کارل مارکس است اعتقاد دارد که پریروز متعلق به شرق بود امام هر چه از شرق دور شدیم و به دیروز و امروز رسیدیم به سمت غرب حرکت کردیم، غربی که حجاب و ستی برای شرق بود. اما در فردای تاریخ است که ماهیت و حقیقت غرب و غرب زدگی ادراک می شود و سرانجام با پرده برداشتن و حالت نامستوری که پیش خواهد آمد که این دوره پس فردای موعود و نجات بخش است. پس فردایی که با ظهور حضرت مهدی، اسم اعظم به تجلی و آشکارشدگی خواهد رسید. غرب ستیزی فردید و هم فکراش که با رنگ و لعاب، هایدگری تزئین می شود، آگاه از این نیست که غرب و نقد غرب برای هایدگر یا هر متفکر غربی از موضعی عاشقانه و دلسوزانه و نه غرب ستیزانه است.

رضا داوری اردکان را یکی از پیروان و شاگردان احمد فردید می توان دانست که وارث تفکر و بینش او بود. البته این بدان معنا نیست که داوری صرفاً بازگوکننده و تکرارکننده عین سخنان فردید باشد، بلکه به این بیان که تحت نفوذ و تأثیر معنوی فردید بوده است. رضا داوری، دانش آموخته فلسفه از دانشگاه تهران می باشد. وی که جزو پرکارترین نویسندگان ایرانی می باشد در کتب مختلف رگه های پرنفوذی از تأثیرات فردید و هایدگر را به نمایش می گذارد. یکی از مفاهیمی که داوری در تداوم فردید آن را ادامه می دهد، غرب ستیزی و ضدیت با غرب است. داوری در کتاب «اتوبی و عصر تجدد» با حال و هوایی فریددی به نقد غرب می پردازد. وی تاریخ دو هزار و پانصد ساله غرب را به نمایش گذارده و آن را عصر بی خردی و بی مایگی می داند، چرا که در این تاریخ طولانی بشر به غفلت و درد غافل بودن دچار شده است و خبری از حضور و تجلی آن وجود نداشته است. به بیان داوری: «گشت های تاریخ چیزی جز شکستن عهد سابق و بستن عهد تازه نیست. اما در دوره جدید، بشر خود را آئینه حق می بیند و با خود عهد می بندد و با این عهد و در این عهد است که خانه عقل او ویران می شود و زمامش به دست وهم می افتد. این وهم باید بشر را مالک الرقاب عالم سازد و بهشتی را که ادیان وعده دادند در زمین متحقق کند».^[۳۵] داوری با این بیان حقیقت واصل دوران جدید غرب را، که متأسفانه شرق هم از آن اقتباس و تقلید می کند، عصر اتوبی و وهم و خیال می داند. داوری غرب و علم و جامعه غربی را جامعه بحرانی و مشکل دار می داند و این بحران را سرآغاز انحطاط و سقوط غرب می داند.^[۳۶] داوری بحران و



وهم‌انگیز بودن جامعه غربی را چنین تصویر می‌کند: «اتوپیا از شتون لازم تمدن غربی است و چنان با فکر و عمل مردم زمانه آمیخته شده است که هر چه می‌بینند و هر چه می‌گویند در حدود چیزها و اقوال مناسب با مدینه و اتوپیا است.»^[۳۷]

فرجام سخن

هر اندیشمندی متعلق به زمانه و زمینهٔ مربوط به خود می‌باشد. این زمینه‌ها در شکل‌گیری باور و اندیشهٔ هر شخص نقش کلیدی و محوری دارد. بسته به اینکه هر اندیشمندی تا چه حد از غنای علمی و معرفتی برخوردار باشد از وی و آراءش قرائت‌ها و برداشت‌های مختلف و گاهاً متضادی خواهد شد. مارتین هایدگر را یکی از این اندیشمندان می‌توان دانست که هم حجم کارهایش و هم عمق و محتوای آثارش بسیار زیاد می‌باشد و همین مسأله باعث تفاسیر مختلف از وی شده است. برخی او را عارف مسلک و فردی مذهبی و اشرافی و برخی دیگر او را یک پست‌مدرن شکاک و نقاد می‌دانند. در برخی تفاسیر او فردی ضدمذهبی و در عین حال قدرت‌طلب و فاشیست معرفی می‌شود که با همدستی دولت نازی، خود و آراء و دیدگاه‌هایش را در خدمت منافع قدرتمندان و سیاست‌بازان قرار می‌دهد. به بیان پل ریکور، هر باری که متن خوانده می‌شود معنای جدید آفریده می‌شود. بر این اساس هر بار که خوانش از دیدگاه‌های هایدگر صورت می‌پذیرد معنای متفاوتی به دست می‌آید. به نظر نگارنده اندیشهٔ هایدگر هم همچون متفکران دیگر نسبی است، یعنی می‌توان رگه‌های مثبت یا منفی را به دست آورد. هایدگر بینشی عمیق و اساسی داشت. نقدهای او بسیار جدی و اساسی است. هنر هایدگر آن است که کلی‌ترین و اصلی‌ترین مسأله بشر را نشانه رفته است و این مسئله یا مسأله بشر را نشانه رفته است و این مسئله یا مسأله را که «هستی یا وجود» باشد مورد کنکاش قرار می‌دهد. اما در کنار این مسأله برخی نکات ابهام یا تاریک نیز در کارنامه فکر او قرار دارد. به نظر می‌رسد هر نوع قضاوت و داوری مطلق در خصوص هایدگر در فضای کنونی ایران به دور از انصاف و معرفت است. چرا که هنوز کل آثار و نوشته‌های وی به زبان اصلی (آلمانی) انتشار نیافته است فلذا بسیاری از ابهامات ناشی از این مشکل هم می‌تواند باشد.

هایدگر صاحب هر اندیشه‌ای که باشد بر شیفتگان یا علاقه‌مندان و در معنای عام‌تر بر مخاطبانش تأثیر لازم را می‌گذارد. شاید یکی از دلایل اصلی این تأثیرگذاری گسترده، رازآلود و



ابهام‌گویی و نطق‌گویی و نویسی وی بوده است. در هر صورت این نکته باید مدنظر باشد که شیفتگی و یا دل‌بستگی نسبت به آراء هر اندیشمندی بدون معرفت و نگاه مستقل و بی‌طرفانه، می‌تواند محقق را با یک کج‌فهمی و کژتابی نسبت به دیدگاه آن اندیشمند همراه سازد. یا حداقل این عاشقی بدون نقادی، ممکن است محقق را به صورت یک‌طرفه و یکسویه به قضاوت وادارد. مسأله‌ای که برخی از روشنفکران ایرانی عاشق‌هایدگر از جمله احمد فردید بدان مبتلا بود.

منابع:

۱. بابک احمدی، هایدگر و پرش بنیادین، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲، ص ۹۰.
۲. بررسی مطالعه بیشتر درخصوص تقسیم‌بندی‌های فکری هایدگر مراجعه شود به کتاب: گرگوری بروس اسمیت، نیچه، هایدگر. گذار به پست‌مدرنیته، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، نشر پرسش، ۱۳۸۰، صص ۳۸۹-۲۵۱.
۳. بابک احمدی، همان، ص ۲۸۳.
۴. رابر سولومون، فلسفه اروپایی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰.
۵. بابک احمدی، همان، ص ۳۱۰.
۶. گرگوری بروس اسمیت، همان، ص ۴۰۱.
۷. بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹.
۸. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، بی‌جا: انتشارات صفی‌علی شاه، ص ۱۷۹.
۹. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، یدالله موتن، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱.
۱۰. ریچارد ا. پالمِر، علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، تهرانی: هرمس، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹.
۱۱. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، همان، صص ۲۷۹-۲۷۸.
۱۲. محمدرضا ریخته‌گران، پدیدارشناسی - هنر و مدرنیته، تهران: ساقی، ۱۳۸۲، ص ۱۱.
۱۳. ریچارد ا. پالمِر، همان، صص ۱۴۰-۱۳۹.
۱۴. رابرت ک. سولومون، همان، ص ۱۹۳.
۱۵. بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، همان، ص ۳۵۳.
۱۶. گرگوری بروس اسمیت، همان، صص ۳۴۳-۳۴۲.
۱۷. همان، ص ۳۴۲.
۱۸. ادmond هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس و...، فلسفه و بحران غرب، رضا داوری اردکانی، محمدرضا



جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۷۸، صص ۱۷۶-۱۶۳.

۱۹. مراجعه شود به مقاله: «گناه تکنولوژی مدیریت: دعوت‌های هایدگر به تفکر» لذل مک ورتز، ترجمه محمدرضا

خوری، در کتاب: فلسفه و بحران غرب، همان، صص ۱۷۶-۱۶۳.

20. Ontologic

۲۱. ریچارد ا. پالمر، همان، ص ۱۴۲.

۲۲. همان، ص ۱۳۹.

۲۳. همان، ص ۱۴۰.

۲۴. ژوزف بلاشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش، ۱۳۸۰، صص ۹۴-۲۹.

۲۵. ریچارد ا. پالمر، همان، ص ۱۴۳.

۲۶. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، همان، صص ۴۲۲-۴۲۰.

۲۷. سید احمد فردید، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهش

چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱، ص ۱۱.

۲۸. سید احمد فردید، همان، ص ۲۹.

۲۹. سید عباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران: رایزن، ۱۳۸۰، ص ۷.

۳۰. سید احمد فردید، دیدار فرحی و فتوحات آخرالزمان، همان، ص ۱۶۹.

۳۱. مراجعه شود به مقاله: اسطوره‌ی فلسفه در میان ما، بازدید از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی، داریوش

آشوری، صص ۹-۷. اصل مقاله در سایت: <http://malakut.org/ashouri>.

۳۲. داریوش آشوری، اسطوره‌ی فلسفه در میان ما، بازدید از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی، همان، ص ۱.

۳۳. جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی، تهران: رواق، بی‌تا، ص ۱۶.

۳۴. احمد فردید، اندیشه‌های صادق هدایت، کتاب صدق هدایت، به کوشش محمد کتیرایی، تهران: انتشارات فرزین،

۱۳۴۹، ص ۳۹۲.

۳۵. رضا داوری اردکانی، اتوبی و عصر تجدد، تهران: ساقی، ۱۳۷۹، ص ۷.

۳۶. رضا داوری، همان، بخش «اتوبی و بحران تفکر».

۳۷. رضا داوری اردکانی، همان، صص ۳۴-۳۳.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی