

کفر
۲۳ فارس
۵ لایحه

هرمنوتیک از دیدگاه هایدگر در شهرسازی

دکتر غلامرضا لطیفی*

تاریخ دریافت: ۸۳/۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۸۴/۷/۲۰

چکیده

در این مقاله سعی گردیده تفکر هرمنوتیکی هایدگر در شهرسازی مورد مطالعه قرار گیرد و با توجه به طرح مباحث فلسفی و شناختی که مطرح می‌گردد، تا آن جا که امکان دارد به هدف نزدیک شویم.

هرمنوتیک در لغت به معنای تأویل کتب مقدس است و فهم این کتب را در قالب پدیدارشناسی مورد بازبینی قرار می‌دهد.

«هرمنوتیک» علم یا نظریه تأویل است. ریشه واژه «هرمنوتیک» واژه یونانی hermenevein است به معنای تأویل کردن، به زبان خود ترجمه کردن، و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن. در اساطیر یونان، هرمس پیام‌های اغلب رمزی خدایان را برای میرایان تأویل می‌کند. پس تعجب آور نیست که هرمنوتیک به عنوان یک روش، از

تأویل متون مقدس می‌آغازد و با فقه‌اللغه نزدیکی زیادی دارد. مجادلات جنبش اصلاح‌طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک که تنها این کلیسا صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد، با پافشاری پروتستان‌ها بر خودبستگی متن مقدس و عزم جزم آن‌ها بر نشان دادن روشنی و وضوح بنیادین کتاب مقدس به نتیجه رسید. پیکره‌کلی نظریه و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی‌ریزی کرد. تنظیم تدریجی این موارد و تبدیل آن به یک روش‌شناسی برای تأویل متن، در اواخر سده نوزدهم شکل نظریه فلسفی عام‌تری به خود گرفت که اگر نه در همه سویه‌های کوشش‌ها و فرهنگ بشری، دست کم در بیش‌تر آن‌ها بر اهمیت قاطع تأویل تأکید می‌کرد. هرمنوتیک به واسطه نیروی آثار اولیه‌مارتین هایدگر، صورت گسترده‌تر فلسفه عام فهم انسانی را به خود گرفت (احمدی، ۱۳۷۷: ۹).

به همین سبب در این مقاله سعی خواهد شد با توجه به اهمیت موضوع و کاویدن در اعماق اندیشه‌هایدگر و با توجه به بضاعت علمی اندک نویسنده، تا آن جا که امکان دارد حق مطلب را ادا کرده باشیم. زیرا این بحث هم یک بحث فلسفی است و هم موضوعی است که در قالب تفکرات پسامدرنی (post modernism) تجلی می‌یابد و از آن جا که نامبرده بحث‌های مختلفی نیز در باب ساختن و سکونت دارد، به نوعی در قالب اندیشه‌های شهرسازی به آن همت گماریم.

هرچند خود هرمنوتیک دارای تاریخی قدیمی است و در مطالعه متون کهن می‌توان به آن پی برد - به ویژه در کشورهای که ریشه‌های عرفانی حیات فطری وجود داشته است و در ایران نیز این نوع اندیشه را در تفکر عارفان بزرگ می‌توان یافت - لیکن به معنای جدید آن بخشی است که نوین است و به نوعی پهلو به پهلو مدرنیسم و علم‌گرایی محض می‌زند و می‌خواهد نسبی بودن امور را مورد توجه و مطالعه قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، تأویل، هایدگر، شهرسازی، معنی و پدیدارشناسی

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) که یکی از دانشمندان برجسته قرن بیستم به شمار می‌رود، تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته‌های الهیات و فلسفه در آلمان و در دانشگاه فرایبورگ سپری کرد و سپس به تدریس فلسفه در دانشگاه‌های فرایبورگ، ماربورگ از ۱۹۱۹ تا ۱۹۴۶ و فرایبورگ از ۱۹۵۲ تا ۱۹۷۰ پرداخت.

هایدگر در سال ۱۹۱۳ با درجه دکتري فلسفه فارغ‌التحصیل شد و دو سال بعد دوره صلاحیت تدریس در دانشگاه را گذراند. در سال ۱۹۲۲ دو رویداد مهم در زندگی هایدگر اتفاق افتاد: اول، به مقام دانشیاری فلسفه در دانشگاه فرایبورگ منصوب شد و دوم، همسرش در روستای تودناتوبورگ در نزدیکی فرایبورگ یک کلبه چوبی برای او ساخت که در جوار طبیعت بتواند فکر کند و بنویسد.

در سال ۱۹۲۴ هایدگر درباره رساله یاسپرس با عنوان ایده دانشگاه عبارت «مبتذل‌ترین مبتذلیات» را به کار برد. در سال ۱۹۲۳ هایدگر به یاسپرس نوشت: «یقیناً می‌دانی که هوسرل به استادی کرسی دانشگاه برلین منصوب شده است، رفتار او از یک مربی هم بدتر است... هوسرل کاملاً خارج از کوک است البته اگر بپذیریم که زمانی نبوده است و اخیراً بیش از پیش مرا به تردید می‌افکند. او خود را به این در و آن در می‌زند و از خود مبتذلیاتی بیرون می‌دهد که فقط تأسف‌انگیز است. او برای رسالت خود، یعنی «بنیانگذاری پدیدارشناسی» زندگی می‌کند.» هرچند بعد از چندی وی [هوسرل] را ستود و سپس در مقام رئیس دانشگاه وی را از ورود به دانشگاه منع کرد. هایدگر نسبت به هر کسی که ایده ناسیونال سوسیالیسم را قبول نداشت به شدت برخورد می‌کرد، و شدیداً سیاست‌های ضد یهودی حزب نازی را دنبال می‌نمود و جالب است که قبل از جنگ دوم با یک دانشجوی دختر، به نام هانا آرت که یک یهودی بود، ارتباط چندسویه‌ای برقرار ساخت. علاوه بر آن، در دوران حاکمیت نازی‌ها پرونده زشتی از خود در خصوص اندیشمندان آلمانی ضد نازی به جای گذاشت که قضاوت آن برعهده تاریخ است.

اثر ماندگار هایدگر، هستی و زمان (۱۹۲۷) اندیشه‌های فلسفی وی را به تصویر می‌کشد. وی در اوایل دهه ۱۹۳۰ (۱۹۳۳) به حزب نازی آلمان پیوست. هایدگر که شخصیتی خشک، انعطاف‌ناپذیر، سخت‌کوش و از تبار دهقانان کاتولیک متدین بود، در سال ۱۹۳۳ به ریاست آلبرت لودویگ در فرایبورگ منصوب شد، و در یک سخنرانی مسخره‌آمیز، حمایت خود را از ایدئولوژی حزب اعلام نمود، و با اعلام آشکار همبستگی خود با آدلف هیتلر، بین خود و کسانی که این ایدئولوژی را نمی‌پذیرفتند خط فاصله کشید. هانا آرنت در ستایش‌نامه‌ای با عنوان مارتین هایدگر در هشتاد سالگی (۱۹۶۹) در زیرنویسی مفصل از سیر و سلوک این فیلسوف در امور انسانی یعنی همکاری او با نازی‌ها سخن رانده است. از نظر آرنت «شگفت‌آور و شاید آزارنده بود که افلاطون و هایدگر، هنگامی که وارد قلمرو امور انسانی شدند، هر دو به جبار و پیشوا تبدیل شدند» (اتینگر، ۱۳۷۷: ۱۲). هایدگر را در ردیف فلاسفه نیهیلیست و از پیشروان اگزیستانسیالیسم به شمار می‌آورند. هایدگر معتقد بود که پس از استعفایش در سال ۱۹۳۴ به فعالیت‌های حزبی خود پایان داده است. در اولین سال‌های بعد از جنگ هر دو پسر وی اسیر روس‌ها شدند. پس از پایان جنگ، در حالی که ممنوع‌التدریس بود به مسکو گریخت. در سال ۱۹۵۰ ممنوع‌التدریس بودن او لغو گردید. وی سعی کرد به کمک همسرش اتهامات خود را اصلاح کند. مخالفت با رژیم، ستیز با کمونیسم، نجات تمدن غرب، و رهبری با مقاومت معنوی متقاعد کردن جامعه فیلسوفان جهان به این که او نخست قربانی مغلوب‌شدگان و سپس فاتحان بوده است، کار بسیار دشواری بود. «هایدگر نه تنها خواستار تغییر گذشته خود بود، بلکه در پی جلب تحسین و ستایش و قبولاندن درد و رنجی بود که ادعا می‌کرد نازی‌ها به او وارد کرده‌اند» (اتینگر، ۱۳۷۷: ۷۴). در سال ۱۹۴۶ در یک آسایشگاه بستری شد و در سال ۱۹۵۵ تقریباً اقدار قبلی خود را به دست آورد. در این دوره یاسپرس کمک‌های شایانی به او کرد، هرچند می‌دانست که وی از ایدئولوژی نازی هنوز جدا نگردیده است. به قول سانر، ویراستار کتاب یاسپرس، «بیست سال انتظار کشید تا هایدگر در ملاء عام فاشیسم را محکوم کند،

و فقط پس از آن که هانا آرننت (معشوقه فلسفی وی) به او اطلاع داد که هایدگر تا پای گور ارتکاب هرگونه خطایی را انکار می‌کند، سرانجام فکر آشتی کردن را کنار گذاشت. در سال ۱۹۶۶ مجله آلمانی زبان اشپیگل مقاله‌ای درباره گذشته نازی و یهودی‌ستیزی هایدگر منتشر کرد. هایدگر آخرین سمینار خود را در پاییز سال ۱۹۷۳ برگزار کرد و بالاخره در ۲۸ ماه مه ۱۹۷۶ فوت نمود.

تفکر هرمنوتیک در اندیشه‌های هایدگر

قرن بیستم شاید به اندازه کل تاریخ بشریت قابل تعمق و بحث‌برانگیز باشد. از سویی رشد شتابان علم و عقل‌گرایی و از دیگر سو جنگ‌های مختلف اعم از دو جنگ جهانی و جنگ‌های محلی و منطقه‌ای و رشد شتابان اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به رغم تمام فراز و نشیب‌های آن، انسان قرن بیستمی را در فضایی رها می‌سازد که پیوسته با تغییرات مختلف روبه‌روست و بی‌شک تفکرات و اندیشه‌های فلسفی که در این قرن تجلی می‌یابند، برخاسته و بازتاب چنین محیطی هستند که به سرعت در حال تغییر و دگرگونی است. مارتین هایدگر را می‌توان با اندکی تسامح در این قرن با تحولات حادث شده در آن در نظر گرفت و اندیشه او را با چاپ کتاب هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ که باعث مشهور شدن وی در سطح جهان شد، باز شناخت. «اندیشه‌ای که با به شمار آوردن کانت و پرهیز از دیدگاه وهم‌آلود هگل، ساختن مابعدالطبیعه‌ای درباره هستی را در مقیاس افلاطون و ارسطو هدف گرفته بود و نشان داد که اندیشه اصیل‌ترین متفکران زمانه خود چون کی‌یرکه‌گور، نیچه، برگسون، ديلتای، هوسرل، شلد و زیمل را در خود جذب کرد، و بر آن‌ها تمرکز نموده است (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۱۳۳) و با پرسش از این که هستی چیست؟ و آن چه هست چه هست؟ آغاز می‌کند. وی دل‌مشغولی عمده‌اش همین است و کاری به وجود شخص و دل‌بستگی‌های اخلاقی آن، یعنی موقعیت انسان ندارد.

«او از دیدگاهی طبیعی آغاز می‌کند و می‌گوید از آن جا که ما بیرون از هستی نیستیم

و نمی‌توانیم با آن همان رابطه‌ای را داشته باشیم که با یک موضوع [عین] اندیشه داریم، باید به طور غیرمستقیم و با آزمودن انواع خاص موجودها پیش رویم. روشن است که نقطه عزیمت ما وجود انسان است، چرا که ما در رابطه‌مان با آن از نوعی امتیاز برخورداریم، و از آن رو که هر مابعدالطبیعه‌ای درباره هستی خود باید فرآورده‌ای از این موجود انسانی باشد، نخستین کار، روشن ساختن ساختار وجود انسان است. (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

هایدگر هستی موجود را به صورتی مبهم به کار می‌گیرد «ذات هستی موجود در وجود داشتن آن است» بر این اساس واقعیت انسان غیرقابل تعریف است، زیرا چیزی داده نشده و انسان امکان [ممکن‌الوجود] است.

به نظر وی، اشیاء بر اساس رابطه‌هایشان قابل شناسایی هستند، به نوعی که به تفکر ساختارگرایی نزدیک می‌شود. این تفکر با دیدگاه تعقل انتزاعی دکارت در تضاد است. «فضای هندسی انتزاعی در فیزیک ریاضیاتی با فضای کیفی امور واقعی که از اشیاء جدایی‌ناپذیر است، در تضاد است، مکانی که شیئی در آن جای دارد ماهیت آن را تعیین می‌کند و کارکرد آن را مشروط می‌سازد. ترمز، ترمز نیست مگر آن که بر روی چرخ جای داشته باشد و بودن آن در مکان به نوبه خود شرایط پایدار محیط را می‌آفریند. مکانی برای هر چیز و هر چیزی در مکانش، چنین است برداشت ما از فضا در کارهای روزانه - و از جمله «برای هر چیزی زمانی وجود دارد» بیانگر برداشتی از زمان است که در دل‌بستگی‌های ما ریشه دارد. برداشت فیزیک کلاسیک (در فیزیک جدید تمام قضیه‌های فضایی تنها به رفتار اجسام، و نه به «فضا»، مربوط می‌شوند) به این برداشت عامیانه انجامیده است که یک چیز در میان چیزهای دیگر در یک فضا قرار دارد. این برداشت، برداشتی دروغین از جهان اشیاء و دروغین‌تر از آن، از هستی موجود، است. این رابطه‌های هستی موجود و چیزهای جهان، خواه فضایی و خواه گونه‌های دیگر است، که هستی موجود و این چیزها را می‌سازد. در هستی موجود، گرایشی ذاتی وجود دارد برای از میان برداشتن فضا و گسترده‌ن کردن حواس و بزرگ

کردن جهان، و متعین ساختن و سازمان دادن جهان برحسب دل‌مشغولی، هم به لحاظ فیزیکی و هم به لحاظ روانشناختی. انسان در پی جویی طرح‌هایش، ابزارهایش را به کار می‌گمارد و اصلاح می‌کند، گسترش می‌دهد و بهبود می‌بخشد، و بدین‌سان زمان را فعالانه برای تحقق امکان‌هایش به کار می‌گیرد. بدین شیوه است که او جهانی معقول می‌سازد» (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۱۳۸).

هایدگر در این جا تأکید می‌کند که جهانی که بر اساس منطق ریاضی دکارت شکل گرفته است در تضاد کامل با رفتارهای فردی و محیطی است و انسان در بسیاری از ساختن‌های خود فراتر یا پایین‌تر از عقل محض حرکت می‌کند و تأکید دارد که در هستی موجود یک حالت درونی برای از بین بردن فضا و توسعه حواس موجود است (نوعی تقابل با مدرنیته).

«این تضاد بین معنایی که ما در سامان دادن عملی امور روزانه‌مان به جهان می‌دهیم و ساختمان عقلانی جهانی از اشیاء در مکان و زمان، تضاد بین عمل و نظریه، مشغله و علم، نیست، بلکه تضادی است بین درک درست از ساخت معقول جهان که در تحلیلی تشریحی از عمل جلوه‌گر می‌شود» (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۱۳۹). می‌توان این تشریح را در گزاره‌های مختلف به کار بست و از مطلق‌اندیشی و تفکری جزم‌اندیش دست کشید، به ویژه در حالاتی که ما با پدیده‌های انسانی سروکار داریم قضاوت‌های مطلق ما را به سراب‌هایی سوق می‌دهد که نتیجه‌ای جز سرگردانی در بر نخواهد داشت.

«به نظر هایدگر، اثر هنری چیزی جز هستی خودش را آشکار نمی‌کند. تمثیل چیزی جز خویش نیست» (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۵۴).

به نظر وی بعضی از آثار تجلی واقعیاتی غیر از خود هستند و به عنوان مثال از معبدی یونانی نام می‌برد که بیش از آن که جایگاه الهه‌ای باشد که معبد از آن اوست، اثری است با سرگذشت خاص خود. هایدگر زبان را نقطه عطفی می‌داند که پیوسته با ما همراه است، هرچند در اثر عظیم خود «هستی و زمان» در مرکز کفر فلسفی قرار نداشت. و وی زبان را به عنوان گستره‌واژگان و روش‌های ترکیبی آن نمی‌داند و

می‌گفت: گوهر زبان از نسبت آن با هستی شناخته می‌شود. و می‌گفت: در هر لحظه، بر اموری چون زبان، دلالت و معنا مطرح می‌شوند، انسان و معنی در مکالمه زنده‌اند، انسان مکالمه است.

«انسان حرف می‌زند، ما حرف می‌زنیم، وقتی بیداریم، وقتی خوابیم، همواره حرف می‌زنیم، حتی وقتی واژه‌ای هم بلند بر زبان نمی‌آوریم، وقتی گوش می‌دهیم، یا می‌خوانیم، حتی زمانی که گوش نمی‌دهیم و حرف نمی‌زنیم، بل به کاری مشغولیم و یا استراحت کرده‌ایم. ما به گونه‌ای مداوم، به شکلی حرف می‌زنیم، حرف می‌زنیم، چون حرف زدن طبیعت ماست. از روی اراده‌ای خاص حرف نمی‌زنیم. انسان از روی طبیعت خود حرف می‌زند. می‌گویند انسان از گیاه و جانور متمایز است، چرا که می‌تواند حرف بزند. این حکم فقط به این معنی نیست که آدمی، همواره با توانایی‌های دیگرش توانایی حرف زدن هم دارد. این حکم بدین معناست که فقط حرف زدن انسان را قادر می‌سازد که انسان باشد. انسان، تا زمانی که حرف می‌زند انسان است» (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۵۶).

هایدگر زبان را به عنوان یکی از عناصر هستی‌باز می‌شناسد و تأکید می‌کند که بدون آن وجود معنا نمی‌یابد.

هایدگر به ساختن در هر سطحی تأکید دارد.

«منش مهم اثر هنری این است که جهان خود را می‌سازد. به دنیای خود شکل می‌دهد... ساختن جهان و شکل گرفتن، دو منش اصلی اثر است. هایدگر وقتی از جهان اثر یاد می‌کند، سه واژه را به هم مرتبط می‌کند: اقامت گزیدن، خانه ساختن و اندیشیدن. خود می‌گوید که این معنای درست زندگی در این جهان است. به همین شکل این معنای «زندگی در دنیای اثر» نیز هست. جهان اثر خود اقامت گزیدن است، و خانه ساختن و اندیشیدن. اثر تمثیل جهان و زمین است. نسبتی است میان آن دو.»

به تعبیری هنرها را می‌توان اثریت نامید و اثریتی که در ساختن و تفکر معنا می‌یابند شهرسازی نیز به این صورت تجلی دو بعد است: یکی ساختن و دیگر اندیشیدن که اگر به معنای واقعی آن با هم ترکیب شوند به صورت فرآیندی خارق‌العاده در زندگی

انسانی نمود می‌یابند.

ساختن فرآیندی است که باعث تمایز انسان از غیرخودی می‌گردد، هرچند اثر ساختن را به صورت غریزی در بعضی از حیوانات ملاحظه می‌کنیم که در طول سالیان سال، هیچ‌گونه تغییری در آن مشاهده نمی‌شود، لیکن شیوه ساخت در انسان در حال دگرگونی است و مفهوم سکونت پابرجاست.

«نظریه هایدگر را می‌توان چون نقدی بر تفکر لوکوربوزیه‌ای^(۱) و نظریه‌های معماری ترقی‌گرا مورد مطالعه قرار داد. تفکر و نظریه‌هایی که خانه برایشان ماثین و ابزار است، و تصور می‌کنند که سکونت به یک رابطه مصرفی کاهش پیدا کرده است. این اصول به همان اندازه که در مسکن فردی، خانه، مورد عمل قرار می‌گیرد در مسکن جمعی، شهر نیز بروز می‌کند» (شوای، ۱۳۷۵: ۴۳۲).

خانم شوای، منتقد فرانسوی، هایدگر را در زمره فرهنگ‌گرایان و در مقابل نحله مدرنیستی قرار می‌دهد. همان‌طور که در بالا اشاره رفت ساختن خود یک اثر است و اثر است که به وجود عینیت می‌بخشد و آن را معنا می‌دهد.

«به نظر می‌رسد که تنها با مفهوم ساختن (baun) به مسکن باز می‌گردیم. هدف این یکی یعنی ساختن آن دیگری یعنی مسکن است. با این وجود همه ساختمانها، مسکن نیستند. یک پل سراسری، یک فرودگاه، یک ورزشگاه یا یک مرکز تولید برق، همه ساختمان هستند ولی مسکن نیستند، یک ایستگاه قطار یا یک بزرگراه، یک سد سراسری و یک بازار نیز از همین موارد هستند. با این همه، این ساختمان‌ها به محدوده مسکن ما باز می‌گردند، محدوده‌ای

که از این ساختمان‌ها نیز در می‌گذرد و خود را به مسکن نیز محدود نمی‌سازد. انسان متحرک با توجه به آن چه یدک می‌کشد، در یک بزرگراه نیز احساس در خانه خویش بودن را دارد. کارگر در خط زنجیر کارخانه، خود را در خانه خویش می‌داند، مهندسی که یک مرکز تولید برق را مدیریت می‌کند نیز خود را در خانه خویش باز

می‌یابد. این بناها به انسان نوعی مسکن را عرضه می‌دارند. در واقعیت امر، و در بحران کنونی مسکن، داشتن یک مسکن خود تأمین خاطر می‌کند، بی‌تردید ساختمان‌هایی برای استفاده مسکونی، مسکن‌هایی را ارائه می‌دارند، اکنون [این] واحدهای مسکونی حتی می‌توانند به خوبی تفهیم شوند، زندگی عملی را تسهیل کنند، قیمتی قابل قبول داشته باشند و روی هوای خوب، نور و خورشید آغوش باز کرده باشند، اما می‌توانند به خودی خود آن چیزی را برابمان تضمین کنند که مسکن در خورد دارد؟» (شوای، ۱۳۷۵: ۴۳۳). بدین سبب متوجه می‌شویم که در تفکر هایدگر سکونت، هدفی است غایی که به نوعی و به صورتی عام هر نوع ساخت و سازی را در بر می‌گیرد و به تعبیر دیگر شهرسازی هدفی است برای سکونت، سکونت به معنای هایدگری آن در رسیدن به وجود خود.

سپس هایدگر در بخشی در مورد وجود و سکونت به تشریح ساختن می‌پردازد: «اکنون منظور از ساختن چیست؟ واژه بسیار کهن آلمانی برای ساختن، پروراندن، (baun) به معنای سکونت است. به معنای اقامت گزیدن، مقیم بودن. ما معنای دقیق فعل پروراندن (ساختن) یعنی «سکونت گرفتن» را از دست داده‌ایم. جای پای از این معنا که بلافاصله قابل رؤیت نیست در کلمه «همسایه» باقی مانده است. افعال: Beuron و Beuren و Buri و Buren همگی به معنای سکونت گرفتن با نشان دادن مکان سکونت هستند. در واقع امر، کلمه کهن «پروراندن» تنها برای آموختن این نیست که «پروراندن، همان سکونت گرفتن به معنای ویژه کلمه است، بلکه در همان حال بر آن است که به ما بفهماند که چگونه باید به «سکونت گرفتن» که این کلمه مراد می‌کند بیندیشیم» (شوای، ۱۳۷۵: ۴۳۴).

هایدگر در مورد سکونت معتقد است که مفهوم اصلی سکونت را که پرورش و پروراندن است، از دست داده‌ایم و به تفکر مدرنیستی در مورد سکونت نزدیک شده‌ایم و سکونت را به امری ثانویه مبدل ساخته‌ایم. چیزی که امروزه شهرسازی با آن شدیداً سروکار دارد چه نوع سکونتی می‌تواند به معنای هایدگری آن به ساختن آن

آموزه قدیم پردازد. وی تأکید می‌کند که «انسان بودن به معنای روی زمین بودن بسان موجودی فانی است، به معنای سکونت است» (شوای، ۱۳۷۵: ۴۳۵). در جایی دیگر سکونت را به معنای بازگشت به خویش خود می‌شناسد به قول مولانا:

«هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش.»

وی سکونت را با ساختن متجلی می‌نماید و می‌گوید زمانی می‌توانیم سکونت داشته باشیم که توانایی ساختن را داشته باشیم.

«اندیشه هایدگر مرز نمی‌شناخت. او درباره بسیاری از نکته‌ها و مسائل فلسفی نظر دارد، اما همواره نظرش در حکم لحظه‌ای از گسترش بحث مرکزی فلسفه‌اش بود. کار هایدگر یکسر و به گونه‌ای کامل و خلل‌ناپذیر گرد یک مسئله متمرکز است. مسئله‌ای که وحدت بنیادین اندیشه او را ضمانت کرده است: مسئله هستی و آن چه خود Seinsfrage خوانده است. خود هایدگر در تجربه اندیشه (۱۹۴۷) می‌نویسد: «اندیشه محدود می‌شود به فکری واحد، که روزی همچون ستاره‌ای بر آسمان جهان خواهد درخشید». مسئله هایدگر را می‌توان ساده‌گرایانه چنین بیان کرد. هر چند او خود این پرسش را نادقیق می‌دانست! «معنای هستی چیست؟ شاید دقیق‌تر آن باشد که پرسیم: هستی چه می‌گوید؟ آوای هستی کدامست؟ چرا چیزها هستند به جای این که نباشند؟ نکته جالبی است که نقطه شروع فلسفه هایدگر (با آن همه پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها که زبانزد همگان شد) چنین پرسش ساده‌ای است که به ذهن هر کودی هم می‌آید، بی‌آنکه هرگز در زندگی‌اش پاسخ آن را بیابد» (احمدی، ۱۳۷۳: ۷۸).

اندیشه هایدگر در مورد هستی قابل است. تبیین آن و تبیین آن چه هست به جای آن که نباشد و در این چیزها و اثرها چگونه می‌توان به شناخت رسید پرسشی که در طول تاریخ همیشه مورد تدقیق فلاسفه بسیاری بوده است و در پدیدارشناسی است که به گفته خود او زندگی‌اش را دگرگون ساخته بود و چگونه می‌توان نسبت هستی را با زمان

سنجید و این را در اولین کارش که به نوعی شاهکار وی نیز محسوب می‌گردد تحت عنوان هستی و زمان ارائه می‌دهد.

وی در بحثی در مورد خرد انتیک محض می‌گوید:

«این پندار هگلی که روح فراتر از مرزها و بندهای "هستی به سوی مرگ" به جانب مرگ می‌رود، درست نیست. زندگی یک طرح یا نقشه نیست، تقدیر ماست. ما می‌کوشیم تا تقدیر را "طرح اصیلی که خود ساخته‌ایم" معرفی کنیم. اما همواره با درجه‌بندی‌های مفهومی انتیک (محض) یا وجودی یا اگزستانسیل روبه‌رو می‌شویم؛ جنسیت، طبقه، هوش و این که بکوشیم تا از یک "من" یا وجود خاص و متعین یاد کنیم (همچون "من" آن‌سان که در فلسفه شلینگ وجود دارد) خود دیدگاهی است درجه‌پذیر و انتیک» (احمدی، ۱۳۷۳: ۸۴).

وی تأکید دارد که این یک تکرار نیست، بلکه کلیتی است استوار و پایدار و تعالی می‌یابد و تأکید می‌کند که به همین دلیل است که شناخت علمی که ابژه‌اش (Object) انسان باشد ناکامل باقی می‌ماند و باز به همین دلیل است که سوژه (Subject) یا شناسنده نیز نمی‌تواند معیاری در شناخت علمی باشد. وی به نقد از گوتته می‌گوید: «آن کس که عمل می‌کند همواره فاقد آگاهی است» و خود می‌افزاید: «من به راستی فقط آن جا می‌توانم ناآگاه باشم که بر می‌گزینم که بخوام آگاه باشم» (احمدی، ۱۳۷۳: ۸۵) و می‌گوید علم به ویژه در حالت تخصصی سعی دارد که با مدد از ریاضیات به تبیین پردازد و در یک کنش لازم و متعددی قرار می‌گیرد و در حالت متعالی علم را به خود آن معرفی می‌کند. «تمامی اصول علمی به فرمان پوزیتیویسم هستند. گرایش به سوی مورد تخصصی یا امر اثباتی آنجا که این مورد در پیکر اصطلاح‌های «حقایق» شناخته می‌شود، و حقایق خود در پیکر اصطلاح‌هایی بر آمده از تأویلی خاص از «واقعیت» دانسته می‌شوند بنیان علم مدرن است» (احمدی، ۱۳۷۳: ۸۵).

هایدگر مانند سلف خود (هوسرل) میان تجربه حسی و بنیادی تفاوت قائل است و شناخت علمی را تأویلی خاص از یک رویکرد که در برگیرنده جزئی از حقیقت است

می داند، نه تمام آن. و این چیزی که به واقع علم مدرن به مدد کمی کردن سعی دارد یک تقابل دوتایی را در کنار هم پیدا کند، به عنوان مثال:

«فیزیک طرحی از طبیعت در می اندازد. نسبتی زمان - مکانی که می تواند با روش ریاضی دانسته و توصیف شود. طبیعت در گوهر خود ریاضی وار فرض می شود. دگرگونی در مکان (یا حرکت) در فیزیک با شمارش پذیری یکی می شود تا طرح فیزیک توجیه شود». اما بنا به طرح، این دو یکی می شوند. طرح «حقایق» را تعیین می کند و حقایق طرح را. طبیعت (که در فیزیک با هستی یکی پنداشته شده) در بنیان خود نسبتی ریاضی، یا نسبتی شمارش پذیر دانسته می شود. و چون تمامی موارد موجود (همه داده ها) به گونه ای ریاضی شمارش پذیرند پس می توان گفت که سرانجام همه چیز قابل شناخت است. تنها باید تلاش بیش تری کرد تا شناخت «روش قطعی شناختن» فراهم آید. این یک مشخصه مهم طرح مدرن فیزیک است. مشخصه دیگرش تخصص است. در این جهان شمارش پذیر، و سرانجام قابل شناخت، دقت به معنای تخصص است. پاره پاره شدن دانش که به سهم خود به انباشت اطلاعات جدید منجر می شود، ریشه در این نکته دارد. از دیدگاه علمی این همه به «اداره امور علم» یعنی به نهادهای اداری منجر می شود که به سهم خود در پیشرفت علم ضرورت دارند. این منش اداری علم مدرن بیشترین فاصله را با «حقیقت هستی» دارد» (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۷). در این جا هایدگر با حمله به یکی از تفکرات اصلی پوزیتیویستی سعی دارد که بگوید می تواند اساس تمام این شناخت ها بر اساس اندیشه های قالبی شکل گرفته باشد که تصور می رود از کشف مجهول و رسیدن به معلوم حاصل آمده است و ابزار آن نیز ریاضیات بوده است.

به قول هارولد آلدنمن: «با تکامل نهادهای علمی، هستی یکسر به قالب تصویری در می آید که به انسان ارائه می شود و به همین شکل آیین علمی هستی تبدیل می شود به آیین نهادی هستی، و اگر هستی توانست عینی و نهادی شود، تنها به این دلیل است که انسان به مثابه hupokeimonon از راه طرح ریزی طبیعت، توانست منش ابزکتیو

هستی را تعیین کند» (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۸). به نوعی این نظرات را در افکار پوپر در کتاب *حدس‌ها و ابطال‌ها* می‌توان جست‌وجو نمود، هر چند خود هایدگر به مفهوم واقعی دانستن اهمیت می‌دهد و مفهوم مطلق را از آن ساقط می‌کند و در یک حالت نسبی‌گرایی آن را رها می‌سازد. وی از هاینبرگ که یگانه فیلسوف علمی است که وی را ستایش می‌کند و در مقاله «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات» از او نقل قول می‌کند:

«به کمک نظریه‌های کوآتومی فرآیندهای بهره‌مند از نظم را در یک قلمرو وسیع، به زبان انتزاعی ریاضی بیان کنیم، و اگر بخواهیم این فرایندهای بهره‌مند از نظم را به زبان روزمره بیان کنیم ناگزیر باید به تمثیل متوسل شویم و از دیدگاه‌های مکملی استفاده کنیم که دارای تعارض‌ها و تناقض‌های آشکار است» (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۹).

در این جا به اکتشافات جدیدی می‌رسیم که تفکرات پست‌مدرنیستی را تقویت می‌کند حتی در علوم محض از قبیل ریاضیات جدید، فیزیک کوآتوم و... که بسیاری از پیش‌بینی‌ها را غلط از کار در آورد. خود هاینبرگ تأکید دارد که فیزیک کوآتوم مثال جالبی خواهد بود که خیلی از ارتباط‌ها را می‌توان فهمید ولی به زبان تغییر و تمثیل می‌توان از آنها صحبت نمود.

«هایدگر مدعی است که نسبت، توصیف و تأویل نادرستی از انسان عرضه کرده است. از این رو، به عنوان گام نخست در طرح خود می‌کوشد تا تحلیل تازه‌ای درباره‌ی این که انسان بودن چیست، به دست دهد. آشکار است که نتایج این کار، اگر که نتیجه‌ای در کار باشد، برای هر زن و مردی که بخواهد بفهمد چه نوع موجودی است، اهمیت فراوان دارند. نتایجی که هایدگر به آن‌ها دست یافته است، برای علوم انسانی نیز جنبه‌ی حیاتی دارند، زیرا به خوبی روشن است که هیچ کس نمی‌تواند چیزی را بفهمد، مگر این که برداشت دقیقی درباره‌ی چستی آنچه می‌خواهد بفهمد، داشته باشد» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۳۲۲).

در این جا نکته حساس هرمنوتیک توسط هایدگر روشن می‌شود و اساس بسیاری

از پنداشت‌ها را در زیر سؤالات متزلزل می‌نماید. به ویژه در حیطه علوم انسانی که بسیاری از ایدئولوژی‌ها تنها توسط واضعان آن می‌توانند به یک درک واحد دست یابند. تفکر تأویل‌گرایی را به نوعی در عرفان اسلامی در قرون چهار تا هشت شمسی می‌توان در اندیشه‌های ابن‌رشد - ابن عربی - سهروردی - مولانا - حافظ و بسیاری از بزرگان دیگر نیز یافت ولی در این قرن این پدیده صرفاً برای تقابل با افراط در پیروی از عقل محض و مدرنیسم شکل می‌گیرد و رشد و توسعه می‌یابد. به ویژه این تفکر با اندیشه‌های دکارت آغاز می‌شود و منطبق ریاضی بازوی محکم آن است.

«هایدگر با طرح پرسش‌های هستی‌شناسانه که مربوطند به این که ما چه نوع هستنده‌هایی هستیم و هستی ما چگونه وابسته فهمایی جهان است، به جای پرسش‌های شناخت‌شناسانه که به رابطه میان شناسنده و امر شناخته شده مربوطاند، رابطه خود را با هوسرل و نسبت دکارتی گسست. هایدگر به دنبال کی‌یرکه‌گارد، اعلام کرد که آغازگاه مشهور کار دکارت باید به این نحو بازگون شود: «هستم، پس می‌اندیشم» (هایدگر، ۱۳۷۷: ۳۲۵). به همین سبب هایدگر به دنبال معنای هستی است و معتقد است که نگرش ما نسبت به چیزها و هستی وجودی آنها صرفاً از زاویه یافته‌های ما صورت می‌گیرد نه چیز دیگر و بیشتر پدیدار.

«آن چه واقع هست، به معنای آن چه واقعیت است... در مقابل آن چه می‌آید که محکم و استوار قرار ندارد، تضمین شده نیست و آن چه تنها به صورت پدیدار ظاهر می‌شود یا آن چه تنها این چنین باور می‌شود. لیکن در خلال این تغییرات در معنا، آن چه واقع است ویژگی اساسی و اولیه‌ای را حفظ می‌نماید که معمولاً خود را نشان نمی‌دهد، ویژگی چیزی که حضور به هم می‌رساند، چیزی که خود را از درون خود متجلی می‌سازد» (Heidegger, 1977: 163).

در این جا هایدگر مرادش از آن چه حضور به هم می‌رساند یا واقع می‌شود چیزی نیست به جز آن که برای شناخت آن، فعالیت فکری (عقلی) و تحقیقاتی لازم است به دیگر سخن موضوع هر رشته علمی به عنوان مثال جامعه‌شناسی - جامعه - روان‌شناسی

- روان و رفتار تاریخ - وقایع تاریخی و شهرسازی - شهر، تلقی شیء در مورد موضوعات مختلف است که حتی در این مورد قبل از وی امیل دورکهایم جامعه‌شناس شهیر فرانسوی به این موضوع برای دادن دید واقع‌گرایی به جامعه‌شناسی پرداخته بود. دورکهایم هدفش خالی کردن ذهن محقق از دادن اعتبارات ارزشی به مسائل مورد مطالعه بود، هایدگر برخلاف تفکری که در مورد علم در یونان باستان وجود داشت یعنی فلسفه وجودی آن، می‌گوید: که علم جدید فقط ظاهر پدیده‌ها را بررسی می‌کند و این طرز نگرش نمی‌تواند محقق را به وجود هستی و اصل معنا هدایت کند.

«ماهیت علم (جدید) توسط حضور به هم رساندن آن چه حضور به هم می‌رساند، در لحظه‌ای که حضور به هم رساندن خود را در درون شیء‌ایت آن چه واقع هست متجلی می‌سازد، و ضرورتی معین می‌شود. اگر شیئیت کنار گذارده شود، ماهیت علم انکار خواهد شد. این معنای نکته ایاست در این گفته که فی‌المثل فیزیک اتمی جدید به هیچ وجه فیزیک کلاسیک گالیله و نیوتون را از حیز اعتبار ساقط نمی‌کند، بلکه حیطه اعتبار آن را محدود می‌نماید. اما این محدودسازی در عین حال تأییدکننده شیئیتی است که برای نظریه طبیعت الزامی قلمداد می‌شود، شیئیتی که با مطابقت با آن، طبیعت خود را در اختیار عرضه شده به عنوان انسجام زمانی - مکانی حرکتی قرار می‌دهد که از قبل، به شکلی دیگر، قابل محاسبه می‌گردد» (Heidegger, 1977: 168).

در این جا هایدگر تأویل‌گرایی را در علم به درستی بازگو می‌کند، یعنی پیشرفت‌های جدید و کشف قانون‌مندی‌های نو از میزان گسترده قوانین قدیم می‌کاهد و بر ظرافت دستاوردهای جدید می‌افزاید. در مدرنیسم و پست‌مدرنیسم نیز این واقعه را دقیقاً شاهد هستیم یعنی مدرنیسم که تأکیدش بر عقل و خرد و علم بود به این معنا نیست که در پسامدرنیسم آن‌ها به کناری گذاشته می‌شوند، بلکه آن میدان وسیع عملکردی که برای آن متصور می‌شد کم‌رنگ می‌گردد و جای خود را به تأویلی جدید می‌دهد و این نوع بینش به نوعی در مقابل دگمانیسم علمی می‌ایستد و مهر مطلق را به هیچ پدیده‌ای

نمی‌دهد حتی خود تأویل جدید نیز از این حیطة خارج نخواهد بود.

«بنابراین، بررسی طبیعت از طریق علم تنها به قیمت چشم‌پوشی از طرق دیگری که طبیعت در آنها نیز خود را نشان دهد، تمام می‌شود. به این ترتیب آن چه علم از طبیعت در معرض انظار قرار می‌دهد، در عین معطوف بودن به طبیعت هیچ‌گاه نمی‌تواند تمامیت آن را عریان سازد. یکی از تبعات این حال، به نظر هایدگر، این است که نه تنها ماهیت علم برای خود علم همیشه پنهان و دور از دسترس باید باقی بماند، بلکه ماهیت موضوعات علم نیز هیچ‌گاه از طریق علم عیان نمی‌شود. علوم در موقعیتی قرار ندارند که بتوانند در هیچ زمانی خودشان را به خودشان نشان دهند... اما اگر برای علوم امکان رسیدن به ماهیتشان از طریق علمی برای همیشه انکار شود، آنگاه علوم تماماً از دستیابی به آنچه که نمی‌توان آن را دور زد و در عین حال آن چه که در ماهیتشان فرمانروایی می‌کند، محروم و عاجز می‌مانند. در این جا چیزی آزاردهنده، خود را ظاهر می‌سازد. آن چه در علوم نمی‌توان در هیچ زمانی آن را دور زد - مانند طبیعت، بشر، تاریخ، زبان - در مقام چیزی که نمی‌توان آن را دور زد برای علوم و از طریق علوم غیرقابل شناسایی و دسترسی ناپذیر است» (ارغنون، ۱۳۷۵: ۴۹).

هایدگر می‌گوید با توجه به جنبه تخصصی بودن علوم و تجزیه آن به شعب مختلف، این نوع فهم جزئی در شناخت پدیده‌ها نمی‌تواند در برگیرنده تمام جنبه‌های آن باشد و به تعبیر خود وی علوم در موقعیتی قرار ندارند که بتوانند در هیچ زمانی خودشان را به خودشان نشان دهند. هرچند می‌توان این سؤال را بیان کرد که اگر این خاصیت را داشتند می‌توانستند در جزء مسائل وارد شوند و یا در حد کلیت باقی می‌ماندند و به تعبیر دیگر به فلسفه نزدیک می‌شدند و هر چقدر تفکری در حد فلسفه باقی بماند در کلیات در جا می‌زند و هر چقدر از فلسفه دور گردد می‌تواند به کنکاش در جزئیات وارد گردد.

«یکی از پدیده‌های ذاتی عصر مدرن، علم آن است. پدیده‌ای که اهمیت آن کمتر از علم نیست،... ماهیت آنچه امروز علم می‌نامیم تحقیق (research) است. ماهیت تحقیق

چيست؟ [ماهيت تحقيق در اين امر نهفته است] که دانستن (Knowing=das Erkennen)، خود را در گستره آن چه هست، اعم از آن که در طبيعت باشد يا در تاريخ، به عنوان رويه‌ای (procedure) مستقر می‌سازد. مراد از رويه در اين جا روش (method) يا روش‌شناسی صرف نيست. زيرا که هر رويه‌ای از قبل نيازمند قلمروی باز (open sphere) است تا در آن حرکت کند، و به درستی باز شدن چنان قلمرویی است که واقعه‌ای بنيادين در تحقيق است» (Dreyfus, 1995: 1).

هايدگر در اين جا به دنبال امری است که علم در تحقيق شکل می‌گيرد و ماهيت خود تحقيق را چه چيز معين می‌نمايد. از نظر هايدگر انسان‌مداری، يعنی تبديل شدن انسان به سوژه (subject) بنیان عصر جديد و حاصل تبديل انسان به سوژه در افتادن به نيهيلىسم است. هايدگر سعی دارد تمام آفات مدرنيته را به انسان‌گرایی نسبت دهد.

در بالای هرم فکری هايدگر مفهوم هستی قرار دارد و در پايين آن مفهوم وجود انسان جای می‌گيرد. مايکل آلن گليسی از دوره‌های تاريخی مورد نظر هايدگر نموداری ترسيم نموده است.

شرح اين نمودار يعنی شرح تخریب مابعدالطبيعه به دست هايدگر حتی به طور موجز در اين جا نه ممکن است و نه لازم. هايدگر تقدير تاريخی غرب را در متون پراز رمز و راز خود بازگفته است و صدها مفسر آثار او درباره ابعاد متفاوت آن مقاله‌ها و کتاب‌های بسياری نوشته‌اند، و برای بررسی اين امر بايد به نوشته‌های هايدگر و مفسران او مراجعه کرد. اما مسئله‌ای که ما قصد داريم به آن توجه کنیم، ماهيت آن دوره‌بندی است. متفکران بسياری که تفکر تاريخی داشته‌اند يا درباره تاريخ تأمل کرده‌اند و دست به اين دوره‌بندی‌ها زده‌اند... هايدگر برای تحقير هر نوع تحقيق تجربی و عقلی گفته است: «تفکری هست که از تفکر مفهومی منضبط‌تر و دقيق‌تر است. در فلسفه توماس کان آن چه باعث جايگزين شدن پارادایمی به دست پارادایم ديگر می‌شود موارد خلافی است که پارادایم قبل قادر به حل معمای آن‌ها نيست، اما در

وجود (طبیعت، کیهان، حقیقت)		دورهٔ ماقبل سقراط
وجودات (نمود، صیوررت)	وجود	متافیزیک یونانی:
موضوعات باورهای عامیانه، نموده‌ها، ظواهر	مثلاً، خیر	افلاطون
فعالیت کمال (completion)	جوهر، نهاد	ارسطو
آن هستی (چیزی که هست) (that being)	(what being)	چه هستی (چیستی)
متافیزیک قرون وسطی:		
فعالیت، هستی (existenco)	ایده، ماهیت	رُمی
علیت، متناهی، مخلوق	بنیاد، نامتناهی، خالق	مسیحی
متافیزیک مدرن:		
ابژه، فعلیت	سوژه، بازنمایی	دوران اولیه
وجود (اراده، تکنولوژی)		نیهیلیسم

فلسفهٔ هایدگر افکنده شدن بنیان جدید برای هر دوره امری است که در رمز و راز باقی خواهد ماند و بشر را امکان رخنه به این رمز و راز نیست زیرا که «تاریخ وجود، نه تاریخ انسان، نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبت انسان با موجودات و نه [تاریخ نسبت انسان] با وجود است.» تاریخ وجود، خود وجود و فقط خود وجود است» (Dreyfus, 1995: 55).

نتیجه‌گیری

هرمنوتیک با متفکران مختلفی از جمله نیچه، هوسرل، هایدگر، گادامر، ریکور،

فوکو، اکو، درایفوس و دیگران قابل شناخت است و شاید به جرأت بتوان گفت که تفکرات هایدگر در این زمینه از استخوان‌بندی محکم‌تری برخوردار است و تقابلی است علیه پوزیتیویسم و نوعی شناخت جدید از ماهیت چیزها (وجودها). این بحث (تأویل‌گرایی) در ایران در گذشته نیز سابقه داشته است و در آرای ابن عربی و بسیاری از عرفا می‌توان آن را دنبال نمود. در حال حاضر نیز در عرصه‌های مختلفی از علوم وارد گردیده است، خود واژه پدیدارشناسی برای اولین بار در قرن هجدهم میلادی توسط یوهان هاینریش لامبرت (Yohann Heinrich Lambert) به کار گرفته شد و وی آن را در بخشی از تئوری شناخت به منظور تمیز بین حقیقت و شبهه یا امری موهوم مورد استفاده قرار داد. این واژه بعدها توسط هگل در اثری تحت عنوان پدیدارشناسی ذهن (*Phenomenology of Mind*) به کار رفت و سرانجام، در نوشته‌های ادموند هوسرل پایه‌گذار پدیدارشناسی به کار و با آثار دیگران از جمله هایدگر متداول گردید. این تفکر در نحل‌های مختلف علمی به کار گرفته شد - حتی در شهرسازی - لیکن برداشت یکسان از آن مشکل است.

پدیدارشناسی به دو تصویر از انسان اشاره دارد: یکی تصویر علمی انسان و دیگری تصویر واقعی آن. تصویر واقعی همان زندگی عادی انسان‌هاست و تصویر علمی انسان شناختی است که به واسطه تخصص و دانش پدید می‌آید.

در پدیدارشناسی چند مفهوم اهمیت بسیاری دارد که یکی مسئله «معنی» است. در پدیدارشناسی، معنی، حاصل نگرستن و تعمق آگاهانه فرد به تجربیات خویش است. مفاهیم دیگر تجربه، رفتار و عمل است. به عنوان مثال احساس درد یا شادی یک تجربه است و ما آن را رفتار نمی‌نامیم. به همین ترتیب، زمانی که کسی ما را به جلو می‌راند نمی‌گوییم در حال رفتار هستیم. رفتار، واکنش ما در مقابل این تجربیات است. مقاومت در مقابل درد یا تسلیم شدن به آن، ایستادگی در مقابل فشار یا پذیرفتن آن همگی رفتارهای ماست. بدین ترتیب، در رفتارهای ما نوعی معنای آگاهانه نهفته است و می‌توان آن را تجربه معنابخش دانست. عمل اقدامی است که به آینده معطوف است.

مثلاً زمانی که من تصور می‌کنم از روی صندلی برخاسته، به کنار پنجره می‌روم، آن چه رخ می‌دهد تنها یک تصور است و حرکتی عینی و فیزیکی صورت نمی‌گیرد. معنای عمل تصویری است که از نتیجه و تحقق یافتن آن عمل در ذهن من ترسیم می‌شود. بنابراین معنای عمل، عینی است در حالی که معنای رفتار، ذهنی است. لذا پدیدارشناسی به نوعی در تقابل با ایده تخصصی قرار می‌گیرد و می‌خواهد قاطعیت لازم در قانون‌مندی‌های علمی را متزلزل سازد.

«با این تذکرات اندک و ناکافی اکنون می‌توان به آن چه هایدگر در کتاب شیء چیست؟ و مقاله «عصر تصویر جهان» و همچنین مقاله «پرسش از تکنولوژی» گفته است، نگاهی افکند و نسبت آن را با آن چه در نحله‌های دیگر فکری می‌گذشت روشن‌تر ساخت. قرائت هایدگر از جهان‌های تاریخی قرائتی دوگانه (double reading) است. این جهان‌ها خواست وجودند، بنابراین متون متعلق به این سنن یا به عبارت دیگر متون سنت متافیزیکی را باید بر مبنای نامستوری و مستوری وجود قرائت کرد. نخست باید متون را بر مبنای ساختی که حضور وجود به آن می‌دهد قرائت کرد و سپس بر مبنای آن چه از این حضور فراتر می‌رود و اشاره می‌کند به مستور شدن آن» (Dreyfus, 1995: 50).

هایدگر مثالی که می‌آورد در مورد قانون سقوط اجسام است که زمانی که گالیله بر بالای برج پیزا سعی می‌کند که این امر را به اثبات برساند و تأویل‌های خاصی که از آن ناشی می‌شود تأکیدی است بر گفتار وی.

در این جا جهت پرهیز از اطناب کلام، می‌توان گفت در شهرسازی مدرنیسم و فرامدرنیسم، تأویل‌هایی است که از مفهوم شهر براساس روش‌های علمی و فراعلمی ناشی شده است یا به نوعی پارادایم است که اجزای روش‌مندانه آن نیاز به شناختی نو دارند، چه در قالب اجزای یک شهر یا در حالت کلی‌تر فضا و روابطی که در آن شکل می‌گیرد و نمی‌توان گفت چه ویژگی‌هایی برای یک شهر به طور قاطع پذیرفته‌تر است. به همین سبب با توجه به پیچیدگی‌های زندگی شهری و امکان ارائه راه‌حل‌های

گوناگون و تفاسیری که می‌توان نسبت به آن داشت، بیان یک رویه واحد، به ویژه در کلان‌شهرها برای حل مشکلات مسئله‌ساز خواهد بود، به ویژه آن‌که چند دهه است که طرح‌های جامع شهری به چالش کشیده شده است و کم‌تر مورد استفاده قرار می‌گیرد و بیش‌تر در قالب طرح‌های موضوعی سعی به برطرف کردن مسائل شهری می‌شود.

منابع

- احمدی، بابک. حقیقت و زیبایی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- احمدی، بابک. هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. ج ۲، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- احمدی، بابک. مدرنیته و اندیشه‌های انتقادی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
- ارغنون (فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی). سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.
- بلاکهام، هج. شش متفکر اگزستانسیالیست. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- شوای، فرانسواز. شهرسازی (تخیلات و واقعیات). ترجمه سید محسن حبیبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- مک کواری، جان. مارتین هایدگر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: گروس، ۱۳۷۶.
- هایدگر، مارتین. فلسفه چیست؟. ترجمه مجید مددی. تهران: تندر، ۱۳۶۷.
- هایدگر، مارتین. مفهوم زمان. ترجمه علی عبداللهی. تهران: مرکز، ۱۳۸۳.
- نیچه؛ هایدگر و دیگران. هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- Hubert L. Dreyfus. A commentary on Heidegger's being and time being in the world Division 1, Mit Press, 1991.

- Heidegger, M. Science and reflection in the question concerning Technology. Translated by William Ioritt, Harper and row, 1977.

منابع انگلیسی جهت مطالعه بیشتر

- Boyne, Roy & Ratlan Bi, Ali. Postmodernism and society. Macmillan education, ltd, London, 1991.

- Ellin, Nan. Postmodern urbanism, blackwell ctd. Oxford, 1996.

- Harvey, David. The condition of postmodernity, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

- Gelven, M. A commentary on Heidegger's Being and time, 2nd edn, Northern Illinois university Press, 1989.

- Dreyfus, H. Being - in - the - world: A commentary on Heidegger's Being and time Division I. Cambridge, MA, MIT Press, 1991.

- Kockelman S. J.J. Heidegger and science, University Press of America, Washington DC, 1985.

- Zimmerman, M.E. Eclips of the self: The Development of Heidegger's concept of authenticity, 2nd edn. Ohio University Press, 1986.

- Olafson, F.A. Heidegger and the Ground of Ethics, Cambridge University Press, 1999.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی