

## پرسش‌هایی در باب «پرسشی در باب تکنولوژی»

علی اصغر مروت\*

### چکیده

از دیدگاه هایدگر، ذات تکنولوژی جدید نوعی انکشاف است که آدمی را به تعرض به طبیعت فرا می‌خواند و از او می‌خواهد که طبیعت را در مقام منبع ذخیره انرژی نظم بخشد. در این نحو از انکشاف، وجود به محاق فراموشی می‌رود و خطر نیست‌انگاری و بی‌خانمانی، بشر جدید را تهدید می‌کند. از دیدگاه هایدگر، انسان معاصر با تأمل در ذات تکنولوژی می‌تواند از اسارت آن خارج شود و نیروی منجی‌ای را در آن بیابد. نیروی منجی بشر از نیست‌انگاری، همان هنر است که شعر عالی‌ترین مصداق آن است. راهی که هایدگر برای رسیدن به رهیافت‌های فوق پیموده است در سخنرانی ۱۹۵۴ او با عنوان «پرسشی در باب تکنولوژی» ترسیم شده است. در نوشتار حاضر از موانعی سخن خواهد رفت که در راه مزبور، مانع از رسیدن مخاطب هایدگر به نتایج فکری او در باب ذات تکنولوژی می‌شود و در ادامه از تمام هایدگرشناسانی که این نوشته را می‌خوانند خواسته (پرسش) خواهد شد که اگر امکان برداشتن این موانع وجود دارد، با برطرف کردن آنها راه تفکر هایدگر را از طریق پاسخ راه‌گشا به این پرسش‌ها، هموارتر سازند و اگر این موانع با امکاناتی که تفکر هایدگر در اختیار آنها قرار می‌دهد قابل کنار زدن نیست و راه تفکر او را بسته است، عقیم بودن راه هایدگر را در تأملاتش در باب تکنولوژی بپذیرند و اذعان کنند که از راهی که هایدگر ترسیم کرده است نمی‌توان به نتایج مختار او رسید.

**کلیدواژه‌ها:** وجود، انکشاف، نیست‌انگاری، تکنولوژی، گشتل، هنر.

## مقدمه

هایدگر درک تکنولوژیک انسان معاصر را از عالم، خطرناک توصیف می‌کند. از دیدگاه او، انسان معاصر به واسطه غفلت از وجود، گرفتار نیست‌انگاری و بی‌خانمانی شده است. نیست‌انگاری بشر در روزگار ما از نظر هایدگر در درک تکنولوژیک او از عالم ریشه دارد و بر این نیست‌انگاری با تأمل در ذات تکنولوژی می‌توان غالب شد. به عقیده هایدگر، ذات تکنولوژی و نه خود تکنولوژی (که وی این دو را از هم جدا کرده است) عامل خطر است و با تأمل در این عامل، به نیروی منجی، که همان هنر است، می‌توان دست یافت.

آنچه گذشت اهم دیدگاه‌های هایدگر در باب ذات تکنولوژی است. وی این دیدگاه‌ها را دقتاً و به طور بی‌واسطه به دست نیاورده است، بلکه دیدگاه‌های مزبور رهیافت‌هایی هستند که هایدگر پس از طی راهی دراز در تفکر خود به آنها رسیده است. تفکر مورد علاقه هایدگر، تفکر مفهومی شناخته‌شده برای اکثر فیلسوفان نیست، بلکه نوعی تفکر قلبی است.

هایدگر از راه این تفکر به دیدگاه‌های خاص خود در باب ذات تکنولوژی رسیده است و اگر آنها را در سخنرانی خود با عنوان «پرسشی در باب تکنولوژی» ذکر کرده از این‌روست که به تلویح از مخاطبان کلام خود می‌خواهد که با پیمودن این راه به همان نتایج فکری او برسند. راه هایدگر در تفکر در ذات تکنولوژی، اگرچه راهی واحد است اما خود به چند راه کوتاه‌تر تقسیم می‌شود. او در پایان هر یک از این راه‌های کوتاه‌تر به یکی از نتایج فکری خود در باب تکنولوژی می‌رسد. این راه‌ها البته در طول هم قرار دارند و راه واحد بزرگ‌تری را می‌سازند که هایدگر با پیمودن کل این راه، به تمام نتایج فکری خود به تدریج دست می‌یابد.

تلاش ما در این نوشتار آن است که راه‌های تفکر هایدگر را محک بزنیم تا ببینیم که آیا از پشت سر گذاشتن آنها می‌توان به نتایجی که هایدگر در باب تکنولوژی ادعا می‌کند، رسید. اگر در مسیر این راه‌ها، موانعی مشاهده شود البته آنها نخواهند گذاشت ما به مقصد (نتیجه) برسیم و ما را در میانه راه با دستی خالی متوقف خواهند کرد. مقصود از «مانع» در اینجا هر آن چیزی است که باعث می‌شود راه به مقصد مطلوب نینجامد.

ما در چارچوب اندیشه‌های هایدگر نتوانستیم توضیحی که برطرف‌کننده این موانع باشد بیابیم و در این نوشتار از کسانی که هایدگرشناس‌اند می‌خواهیم (بپرسیم) که به برطرف کردن این موانع از طریق توضیح روشنگرانه‌تری از تفکرات هایدگر پردازند.

### پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

حال در صورتی که توضیحات هایدگرشناس «راه‌گشا» باشند می‌توان پذیرفت که آنچه مانع از رسیدن رونده‌ای به نتیجه‌ای در راه تحقیق می‌شود ناتوانی اوست و نه بن‌بست بودن راه. رونده اگر خود را توانا تر سازد و از ذخیره تفکر هایدگر توش و توان بگیرد قادر به پیمودن مسیر وی و رسیدن به نتایج فکری‌اش خواهد بود؛ اما اگر کوشش هایدگرشناس راه به جایی نبرد و توضیحات او «راه‌گشا» نبود و مانع همچنان به جای خود ایستاده بود و کنار نمی‌رفت در این صورت چه؟ در این صورت باید پذیرفت که مشکل رونده از خودش نیست، بلکه از راه است. راه، راهی نیست که او را به مقصد برساند. راهی که بن‌بست است رونده را به جایی نمی‌رساند و این یعنی نارسایی راه و عقیم بودن آن در رسیدن به نتیجه.

در اینجا این نکته گفتنی است که ما با پیمودن راهی غیر از تفکر هایدگر، راه تفکر او را بند نیاورده‌ایم، بلکه با پیمودن راه او به مانع رسیده‌ایم. (دقت شود) بسیاری از منتقدان هایدگر از راه‌هایی که مورد قبول او نیست به انتقاد از اندیشه‌هایش پرداخته‌اند؛ مثلاً هایدگر تفکر مفهومی را قبول ندارد، اما بسیاری از منتقدان با تفکر مفهومی و از راه آن به سراغ اندیشه‌های او رفته، راه را از نظر خود بر اخذ نتایج مطلوب هایدگر بسته‌اند، اما شیوه ما چنین نیست. ما از راهی دیگر، راه هایدگر را مانع نمی‌شویم بلکه با پیمودن راه هایدگر به مانع می‌رسیم.

بنابراین، پرسش‌های ما بیش از هر چیز هایدگری‌اند، یعنی حاصل همراهی با هایدگر در راه تفکر او هستند. اما غیر از اینها، شیوه کار ما در این نوشتار هم، هایدگری است. هایدگر در سرآغاز «پرسشی در باب تکنولوژی»، سؤال را بازکننده راهی در تفکر می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴). کار ما هم در این نوشتار صرفاً پرسش کردن و باز کردن راه است؛ راهی که در نهایت به یکی از این دو نتیجه خواهد رسید، اما کدام نتیجه، معلوم نیست: یا تقریر قدرت‌مندتری از اندیشه هایدگر که توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های ما را در خود داشته باشد، یا پرده برداشتن از ضعف تفکر و عقیم بودن راه فکر او.

بنابراین، نوشتار حاضر فقط ترسیم راهی است، نه ادعای رسیدن به نتیجه‌ای. از این‌رو در این نوشتار، تأکید، بیشتر بر مقدمات است، نه نتیجه و اگر مقدمه این نوشتار نسبت به دیگر مقالات، قدری طولانی‌تر است از همین‌روست و نکته مهم‌تر اینکه تأکید بیشتر ما بر «در راه بودن» تا بر «به نتیجه رسیدن»، به تأسی از خود هایدگر صورت گرفته است:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

در سرلوحه طبع کامل، هایدگر این کلمه شناسایی را که وجه امتیاز تمام آن آثار است، گذاشته است: «راه‌ها و نه کارها». مراد این است که خصوصیت فکر فلسفی، به حصول آوردن «نتایج» و آثار نیست، [بلکه] در راه بودن، یعنی طرح مسئله کردن و مورد سؤال قرار دادن است (ورنو، ۱۳۷۲: ۲۰۹).

### رهیافت‌های هایدگر

تقریباً تمام هایدگرشناسان بر این نکته اتفاق نظر دارند که گشت یا چرخش (Kehre)ی در طول حیات فکری هایدگر اتفاق افتاده است؛ از این‌رو معمولاً در بیان اندیشه‌های او از هایدگر سابق و هایدگر لاحق سخن به میان می‌آورند. با این حال، گشت مزبور معمولاً حاکی از تغییر نظری بنیادی در اندیشه او تلقی نمی‌شود (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۶). هایدگر خود زمانی گفته بود که هر اندیشمند بزرگی از فکری واحد سخن می‌گوید (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۷) و این گفته بیش از همه در مورد او صادق است.

هایدگر در هر دو دوره فکری‌اش خود را وجودشناس می‌دانست. «وجود» در مقام وحدت بنیادی آثار، مسئله‌ای بود که در همه دوره‌های فکری هایدگر، ذهن او را به خود مشغول می‌کرد (ورنو، ۱۳۷۲: ۲۱۰). هایدگر سابق می‌خواست از طریق دازاین به وجود راه یابد و هم از این‌رو، برخی شارحان او را هنوز دکارتی می‌بینند؛ اما هایدگر لاحق، وجود را مستقل از هر رخداده انسانی لحاظ می‌کرد (ابادری، ۱۳۷۵: ۵۲). هایدگر در «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» وجود (و نه دازاین) را در مقام «حضور»، مبنای به حضور آمدن موجودات می‌دانست (Heidegger, 1993: 439).

«وجود شناسی»، معمولاً «مابعدالطبیعه» را به ذهن متبادر می‌کند؛ اما هایدگر تصریح می‌کند که مابعدالطبیعه، «موجودشناسی» است و نه وجودشناسی و به این وسیله، وجودشناسی مورد نظر خود را از مابعدالطبیعه جدا اعلام می‌کند. وی غفلت از وجود را عامل نیست‌انگاری و بی‌خانمانی نوع بشر می‌داند و بر آن است که مابعدالطبیعه غربی در طول عمر دو هزار و پانصد ساله خود با رویگردانی از وجود و پرداختن به موجود، عامل این نیست‌انگاری بوده است.

«تاریخ غرب در تفسیر هایدگر از آن، چیزی جز ظهور و رشد مابعدالطبیعه که در نهایت به تکنولوژی می‌رسد نیست. وی کوشید نشان دهد که چسان نگرش ژرف متفکران پیش‌سقراطی به جهان در پیش‌زمینه طرح‌های فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی محصور شد [و از اینجا] آنچه امور دیگر به آن تکیه دارد و نوری است که در آن اشیا آشکار می‌شوند به بوتّه نسیان سپرده شده

### پرسش‌هایی در باب «پرسی» در باب تکنولوژی»

است. هایدگر به پی‌گیری این حرکت از طریق مراحل تفکری پرداخت که به وسیله متفکرانی چون دکارت، لایبنیتز، کانت و هگل به پیش برده شد. از نظر هایدگر، تلاش نهایی و فوق‌العاده انسانیت غربی را می‌توان در اراده معطوف به قدرت نیچه دید که صرفاً خود را بنیاد نهاد، بدون اینکه متکی بر پایه‌ای برتر از وجود انسانی باشد. از این‌رو تکنولوژی جدید چیزی جز آخرین مرحله [تاریخ] مابعدالطبیعه نیست، چنان‌که نیچه قبلاً از آن خبر داده بود» ( Borgman, 1984: 39-40).

عصر حاضر از نظر هایدگر، عصر تکنولوژی است. از نظر او، انسان معاصر به جای اینکه همانند یونانیان اولیه، طبیعت را مظهر وجود بداند، آن را منبع ذخیره انرژی می‌بیند و بدین وسیله از وجود غافل است. از این‌رو انسان معاصر از نظر هایدگر به واسطه درک تکنولوژیک از هستی، دچار نیست‌انگاری و بی‌خانمانی شده است. هایدگر چنان‌که از نیست‌انگاری بشر معاصر سخن می‌گوید که انگار نیست‌انگاری او نسبت به نیست‌انگاری انسان‌های دیگری که پیش از این در طول تاریخ مابعدالطبیعه زیسته‌اند، شدت بیشتری دارد.

«با مفهوم تکنولوژیک واقعیت، هر چیزی که پیرامون انسان قرار داشت ناپدید و بشریت از اینجا و آنجا و از همه جا رانده و وامانده شد. انسان به هستنده‌ای بی‌جا و بی‌جایگاه، که در جایی قرار ندارد و مقهور انتزاع و غیبت شده، بدل گردید. هایدگر این واپس‌نشینی حضور را چونان واپس‌نشینی خود وجود می‌نگرد. واپس‌نشینی کامل وجود در روزگار مدرن، معنایی است که هایدگر از واژه Nihilism مستفاد می‌کرده است» (اسمیت، ۱۳۷۹: ۳۴۲).

درک تکنولوژیک انسان معاصر از عالم، از نظر هایدگر، محصول خواست بشر یا ساخته و پرداخته او نیست، بلکه این درک، تقدیر تاریخی یا حوالت خود وجود است. بنابراین، این «طریق کلی‌ای که موجودات در آن منکشف می‌شوند، امری فراسوی نظارت آدمی است» ( Gilliland, 2002: 9). تاریخ در اندیشه هایدگر، ذاتی ناپیدا و متفاوت از نگاه روزنامه‌ای و ثبت وقایع تاریخی دارد؛ ذاتی که بیش از اطلاع از داده‌های تاریخی، نیازمند تأمل فلسفی است و شاید همین نکته، هایدگر را به هگل نزدیک کند. هگل برای تاریخ، قائل به روحی مابعدالطبیعی بود که در ژرف‌ساخت حوادث تاریخی قرار دارد. شاید بتوان به این نتیجه رسید که نگاه مابعدالطبیعی به تاریخ و تلاش برای کشف حقایق بنیادین پدیده‌های تاریخی، امری باشد که هایدگر از هگل وام گرفته است (Zimmermann, 1990: 253-255).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

وجود، از نظر هایدگر، در هر دوره تاریخی خود را به طریقی منکشف می‌کند؛ برای نمونه بر افلاطون، وجود خود را به عنوان مُثل و بر دکارت به عنوان متعلق شناسایی منکشف می‌کرد. در عصر ما وجود خود را به عنوان منبع ذخیره انرژی برای انسان معاصر منکشف کرده است. «[وجود] تقریباً همیشه نقاب بر رخ می‌کشد. آن نه مثل خود، بلکه در شباهت به چیز دیگر پدیدار می‌شود» (بیرت، ۱۳۸۷: ۲۷۲).

وجود در عصر ما آدمیان را مخاطب قرار داده، به آنها ندا می‌کند که عالم را همچون منبع لایزال انرژی بدانند و از طریق حداکثر بهره‌برداری از آن با حداقل امکانات، به آن تعرض کنند. هایدگر این ندای تعرض‌طلبانه وجود را در عصر ما «گشتل» می‌خواند و آن را ذات تکنولوژی جدید قلمداد می‌کند: «اکنون آن ندای متعرضی را نیز که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد Ge-stell یا گشتل می‌خوانیم» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۲).

گشتل، هدیه وجود برای انسان معاصر است. وجود، گشتل را به ما «می‌دهد»؛ چه، «هستی تا آنجا که خود را بر ما منکشف می‌سازد، خودش را به ما می‌دهد» (Zuern, 1977: 18-19). از نظر هایدگر، این درک تکنولوژیک از عالم، عامل خطر است: خطر نیست‌انگاری و بی‌خانمانی. آنچه هایدگر آن را خطر تکنولوژی می‌داند، چندان، تأثیرهای مستقیم ماشینی کردن امور دستی نیست. سهل‌ترین تلقی از فکر هایدگر آن است که مقصود او را از «خطر»، تهدیدی برای زندگی «معنوی» (spiritual) بشریت بدانیم؛ تلقی‌ای که هایدگر به شدت از آن اجتناب می‌کرد. هایدگر چندان وقعی به پیش‌فرض‌های «معنویت» در معنای مرسوم ادیان آیینی یا حتی تلقی‌های نوین معنوی که رنگ و بوی دینی هم ندارند نمی‌گذارد. توصیف هایدگر از خطر، چهار مؤلفه اصلی دارد:

نخست آنکه: گشتل آدمی را به آنجا خواهد رساند که او را نیز به منبع ذخیره‌ای از انرژی تقلیل خواهد داد (Marx, 1971: 7). به طوری که «تکنولوژی هرچند نتیجه منطقی تمایل بشر به بهره‌برداری و استفاده هرچه بیشتر از طبیعت و محیط خود بوده، ولی بر خود آدمی غلبه کرده و سیطره یافته است» (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۹۴). دوم اینکه: آدمی به واسطه احساس کاذبی که نسبت به سروری بر طبیعت دارد، به این درک سطحی رسیده است که بر وجود نیز مسلط است؛ سوم اینکه: غرور انسان معاصر که نتیجه احساس سروری او بر طبیعت است او را به

### پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

این توهم رسانده است که هر جا بنگرد فقط با خودش روبه‌رو خواهد شد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۱). و چهارم اینکه: آدمی به این فکر غلط می‌رسد که گشتل، تنها سوگیری ممکن به عالم است و به این وسیله انسان مُعاصر از طرق دیگری که در آنها وجود خود را منکشف می‌کند غافل می‌شود. در این وضع آدمی عملاً از حقیقت (آله‌تیا)، وجود و جهان بی‌بهره می‌شود. نظام تجهیزات آزمایشگاهی علوم جدید و نظریه‌های علمی، شناخت ما را از دنیا تضمین می‌کنند (Zuern, 1977: 17).

اما هایدگر متفکری ناامید و راضی به تقدیر نیست. از نظر او، تقدیر تاریخی وجود را نباید با جبر سرنوشت یکی گرفت. این سخن بدان معناست که هایدگر به راه نجاتی از این خطر باور دارد. گشتل اگرچه خطری است که نسبت ما را با ذات حقیقت (آله‌تیا) به مخاطره می‌افکند اما در عین حال، فرصتی است که مسئولیت ما را در قبال عالم و وجود روشن می‌کند (Ibid.: 19-20). تأمل در گشتل به ما نشان می‌دهد که ما نه تنها بخشی از جهان هستیم، یعنی موجوداتی بی‌خانمان و بی‌ریشه نیستیم، بلکه جهان به ما نیاز دارد تا از آن مراقبت کنیم (Marx, 1971: 176).

تأمل در ذات تکنولوژی (گشتل) ما را به نیروی منجی راه خواهد برد. از نظر هایدگر، این نیروی منجی همان هنر و از میان هنرها به ویژه شعر است. اما نیروی منجی را از نظر هایدگر در کجا باید جست؟ در آغوش عامل خطر! خطر از نظر هایدگر نیروی منجی را هم در کنار خود دارد، آنچنان که فرعون که برای قوم یهود عامل خطری بود موسی، یعنی منجی قوم یهود، را در کنار خود داشت و موسی در کنار فرعون بالیده و در خانه او بزرگ شده بود. هایدگر در بحث خود از نیروی منجی به مثال موسی و فرعون اشاره نمی‌کند، بلکه شاهد مثال خود را از همان نیروی منجی (هنر)، آن هم در عالی‌ترین شکلش که شعر است، انتخاب می‌کند، شعری از هولدرلین که هایدگر او را شاعر شاعران می‌خواند: «اما هر جا خطر است، نیروی منجی نیز می‌بالد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱).

### راه تفکر - راه زبان

دیدیم که از نظر هایدگر وجود در عصر ما، خود را به طریق منبع ذخیره انرژی منکشف می‌کند و این انکشاف، تقدیر تاریخی یا حوالت خود وجود است. درک تکنولوژیک انسان از عالم نیز، چنان که گذشت، عامل خطری برای نوع بشر به حساب می‌آید: خطر نیست‌انگاری و بی‌خانمانی

که بشر امروز را به شدت در بر گرفته است. اما هایدگر این تقدیر تاریخی را با جبر سرنوشت یکی نمی‌داند و به وجود نیرویی منجی امیدوار است. این نیروی منجی، که از نظر هایدگر همان هنر است، در کنار عامل خطر می‌بالد و از تأمل در عامل خطر می‌توان به آن دست یافت. آنچه گذشت عبارت از رهیافته‌های هایدگر بود. اکنون می‌توان پرسید که هایدگر از چه راهی به این نتایج رسیده است؟ سخنرانی ۱۹۵۴ هایدگر با عنوان «پرسشی در باب تکنولوژی» پاسخی به این پرسش است. او در این سخنرانی راهی را که او را به نتایج فوق‌الذکر رسانده ترسیم می‌کند و با ایراد سخنرانی مزبور از مخاطبان خود به تلویح می‌خواهد که با پیمودن این راه در پایان مسیر در نتایج حاصله با او هم‌داستان باشند.

البته طی کردن راه مزبور بدون «همدلی» ممکن نیست. مخاطب هایدگر باید اجازه دهد که تقدیر خودش را چنان که هست منکشف کند؛ بگذارد تقدیر در ذات یگانه‌اش، خود را بر ما آشکار و برملا کند؛ «نسبت ما با تکنولوژی به همدلی و اهتمام مبدل می‌شود که روشنگری هایدگر از این مفاهیم، همان پرسشگری متفکرانه در باب تکنولوژی است» (Gilliand, 2002: 17).

هایدگر در سخنرانی مزبور می‌کوشد از راه برقرار کردن نسبتی آزاد با تکنولوژی وارد شود. «این نسبت از آن حیث آزاد است که وجود بشری (دازاین) ما را در معرض ماهیت تکنولوژی قرار می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴). از نظر هایدگر، هنگامی می‌توان با تکنولوژی وارد نسبتی آزاد شد که ذات تکنولوژی را شناخت؛ یعنی به تعریفی از آن دست یافت. هایدگر هنگامی که از «ذات (ماهیت)» و شناخت آن در قالب «تعریف» سخن می‌گوید، در ابتدا مخاطب را به این فکر اشتباه سوق می‌دهد که مقصود او از ذات و تعریف، همان است که در منطق متعارف از آن بحث می‌شود، اما او خود بعداً توضیح می‌دهد که غرض او حصول تعریفی حقیقی است، نه تعریف منطقی (هایدگر از تعریف منطقی با عنوان تعریف صحیح یاد می‌کند).

در اینجا لازم است قدری بیشتر درباره «ذات (ماهیت)» تکنولوژی از نظر هایدگر به آن معنایی که آن را در «پرسشی در باب تکنولوژی» طرح کرده است، توضیح دهیم. این توضیح از آن جهت لازم است که بعداً پایه یکی از پرسش‌های ما قرار خواهد گرفت.

هایدگر در اوایل سخنرانی خویش بیان می‌کند که «بنا به نظر قدما، ماهیت یک شیء عبارت است از اینکه آن شیء چیست» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴)؛ و در اواخر سخنرانی می‌گوید: «تاکنون مقصود ما از کلمه «ماهیت» همان معنای متداول آن بوده است» (همان: ۳۴). اما معمولاً عموم از این معنای متداول، برداشتی اُنْتیک دارند؛ «برای مثال، آنچه بر تمام انواع درختان - بلوط،



### پرش‌یابی در باب «پرش» در باب تکنولوژی»

غان، صنوبر، کاج و غیره - قابل حمل است خصلت واحد «درخت بودن» آنهاست. همه درختان واقعی و ممکن تحت همین جنس عام - [یا] کلی - قرار می‌گیرند» (همان: ۵). در این مثال، ذات درخت از درختان تفکیک می‌شود و هایدگر هم موافق است که ذات درخت، «خود درختی نیست که در میان دیگر درختان یافت شود» (همان: ۴). اما هایدگر موافق نیست که ذات به معنای جنس عام مصادیق خود (مانند درخت) باشد؛ از این رو گشتل (ذات تکنولوژی) هم به هیچ وجه به مفهوم جنس عام تمام امور تکنولوژیک نیست: «کلمه گشتل در اینجا به معنای ابزار یا هر دستگاه دیگری نیست. به طریق اولی، به معنای مفهوم کلی چنین دستگاه‌هایی هم نیست. ماشین و دستگاه و همچنین مسئول اطاق کنترل و مهندس دفتر طرح، هیچ‌کدام از موارد و مصادیق گشتل نیستند. هر کدام از اینها، به عنوان قطعات، منابع موجود یا مجری، به نحو در خور خود به گشتل تعلق دارند» (همان: ۳۴-۳۵).

مثال هایدگر از ذات «درخت» که در پاسخ به پرسش از چیستی اموری چون بلوط، صنوبر، کاج و ... ذکر می‌شود، مثالی بود از ذات به آن مفهومی که در بحث هایدگر از تکنولوژی مورد نظر او نیست. هایدگر برای آن معنا از ذات که مورد نظر اوست نیز مثال‌هایی ذکر می‌کند:

وقتی می‌گوییم هویت یا نهاد خانواده و یا نهاد دولت، منظور ما یک جنس کلی نیست، بلکه نحوه‌ای است که از طریق آن، خانواده و دولت قدرت خود را اعمال می‌کنند، خود را اداره می‌کنند، تحول پیدا می‌کنند و افول می‌یابند، یعنی همان نحوی که با آن «تحول و هستی» می‌یابند. یوهان پیتر هبل در شعری به نام «شبحی در خیابان کاندور» که گوته بسیار شیفته آن بود کلمه قدیمی «die Weserei» را به کار می‌برد. معنای آن «تالار انجمن شهر یا روستا» است، به این معنا که در آنجا حیات اجتماعی گرد می‌آید و وجود روستایی نقشی مستمر می‌یابد، یعنی حضور پیدا می‌کند» (همان: ۳۵-۳۶).

هایدگر، پس از ریشه‌شناسی واژه‌ها به مقایسه معانی آنها می‌پردازد؛ چراکه واژگان مورد بحث او واژگانی آلمانی هستند و آلمانی هم خویشاوند زبان یونانی و از آن قبیل زبان‌هایی است که وجود و حقیقت در آنها خانه کرده است. هایدگر با باز کردن در این خانه‌ها موفق به لقای حقیقت مورد جست‌وجوی خویش در آنها می‌شود: «حالت اسمی مذکور از فعل *wesen* همان فعل *wahren* [استمرار یافتن] است؛ نه تنها از نظر معنا، بلکه همچنین از نظر ساخت آوایی» (همان: ۳۸). بنابراین، ذات یا ماهیت هر چیز عبارت از آن چیزی است که در شیء هست و در آن ظهور

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

می‌یابد و استمرار دارد. ماهیت به این معنا چیزی است که در شیء دوام دارد. ارسطو و افلاطون این امر دوام‌یابنده را همان صورت یا مثال می‌دانستند. ماهیت تکنولوژی به مفهوم مثال افلاطونی یا صورت ارسطویی استمرار و دوام نمی‌یابد. اینکه تکنولوژی چگونه هستی می‌یابد فقط از طریق دوامی قابل درک است که در آن گشتل همچون تقدیر انکشاف تحقق می‌یابد (همان: ۳۶-۳۷).

حاصل آنکه از نظر هایدگر، «ذات» عبارت از جنس عام مصادیق خود نیست، بلکه عبارت از امری است که مصادیق آن هر یک «به نحو در خور خود به آن تعلق دارند»، یعنی «همان نحوی که با آن «تحول و هستی» می‌یابند». ذات در مصادیق خود، حضور، استمرار و دوام دارد. «ذات» به این معنا امری اُنتولوژیک است، نه اُنْتیک.

جدا کردن ذات تکنولوژی از خود تکنولوژی به معنایی اُنتولوژیک به هایدگر اجازه می‌دهد که بحث تکنولوژی را به خارج از حوزه متخصصان تکنولوژی ببرد، حوزه‌ای که مستلزم نه تخصص تکنیکی، بلکه تخصص فلسفی است (Zuern, 1977: 3).

هایدگر در جست‌وجوی ذات تکنولوژی به معنای اُنتولوژیک یا حقیقی آن است. بنابراین، تعریفی که او از تکنولوژی جست‌وجو می‌کند تعریفی حقیقی است، نه تعریفی موجودبینانه و اُنْتیک. هایدگر تعریف موجودبینانه یا منطقی را «تعریف صحیح» می‌نامد. اما چنان‌که شیوه فکری اوست و در هستی و زمان نیز از این شیوه پیروی شده (آیدی، ۱۳۸۶: ۶۹)، برای رسیدن به امر اُنتولوژیک باید از طریق امر اُنْتیک وارد شد (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۹۲). وجود را باید از طریق موجود شناخت. بنابراین، هایدگر می‌کوشد به شیوه خود، که توضیح آن در ادامه نوشتار ذکر می‌شود، کار خود را از تحلیل تعریفی موجودبینانه (اُنْتیک) از تکنولوژی آغاز کند. هایدگر در آغاز دو تعریف موجودبینانه از تکنولوژی را مورد توجه قرار می‌دهد:

۱. تکنولوژی ابزاری است برای غایتی؛

۲. تکنولوژی فعالیتی انسانی است.

او این تعریف‌ها را تعریف ابزارانگار و انسان‌مدار از تکنولوژی توصیف می‌کند و تردید در صحت آنها را روا نمی‌داند. بنابراین، دو تعریف مزبور از نظر هایدگر تعاریف صحیحی هستند و او باید طبق برنامه کاری خود از تحلیل آنها آغاز کند؛ اما هایدگر از این دو تعریف فقط تعریف نخست را برمی‌گزیند و تکنولوژی را به عنوان نوعی ابزار در نظر می‌گیرد.

### پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

از نظر او، «تعریف ابزاری تکنولوژی چنان صحیح و درست است که حتی در مورد تکنولوژی جدید هم صادق است» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۶). اما می‌توان پرسید: مگر هایدگر چه میزان از تکنولوژی جدید را دیده بود؟ در عصر هایدگر از اینترنت، تکنولوژی اطلاعات، نانوتکنولوژی، مهندسی ژنتیک و دیگر دستاوردهای بی‌سابقه بشر اواخر قرن ۲۱ و اوایل قرن ۲۱ (تا زمان حاضر) خبری نبود. با این همه آیا می‌توان گفت تعریف ابزاری تکنولوژی بر این امور هم راست می‌آید؟ با کمی دقت می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. به گفته گیلیاند: «از دور خارج شدن مثال‌هایی که هایدگر می‌زند و توسعه بیش از پیش پیشرفت علمی، سخنان هایدگر را در باب ذات تکنولوژی تأیید می‌کند، بدون آنکه آنها را تضعیف کند» (Gilliand, 2002: 1).

ابزار، فقط با غایت فهمیده می‌شود و ابزار و غایت، ذیل مفهوم «علت غایی» قابل درک‌اند؛ علت غایی را هم نمی‌توان شناخت مگر اینکه مفهوم علت به درستی شناخته شود. در اینجا هایدگر به بحث علل چهارگانه (مادی، صوری، غایی و فاعلی) آنچنان که خود می‌فهمد کشیده می‌شود و در قالب مثالی (جام نقره‌ای به عنوان یک معلول) به بحث درباره اقسام علت می‌پردازد. اکنون هایدگر که تکنولوژی را به ابزار تحویل کرده و ابزار را به عنوان معلولی که به منظور حصول غایتی ایجاد شده، تلقی کرده آماده است تا معلوم کند که حقیقت «علت» چیست؛ چراکه، از نظر او تا حقیقت علت یا ذات وجودشناختی علت، آشکار نشود، حقیقت تکنولوژی یا ذات انتولوژیک آن شناخته نخواهد شد. در اینجا دیگر تفکر مفهومی یا انتیک به کار نمی‌آید. هایدگر از اینجا پا به قلمروی می‌گذارد که در آن خود چیزی را کشف نمی‌کند، بلکه باید گوش نیوشایی داشته باشد و به کلام خود وجود، گوش جان بسپارد.

اما وجود خود را چگونه منکشف می‌کند؟ در قالب زبان! زبان خانه هستی است. هستی در قالب زبان خود را به بشر معرفی می‌کند. اگر درب خانه زبان را بگشاییم، حقیقت را در آنجا ملاقات خواهیم کرد. اما کدام زبان، آیا هر زبانی؟ هایدگر پاسخ می‌دهد که نه هر زبانی. همه زبان‌ها لیاقت میزانی از وجود را ندارند. وجود در هر زبانی سکنا نمی‌گزیند. برای نمونه، زبان لاتین قابلیت زبان یونانی را ندارد و از بیان مضامین آن عاجز است؛ به گونه‌ای که از پس آن همان قدر می‌توان حقایق را مشاهده کرد که از پشت یک شیشه مات اشیا را! (بِرِت، ۱۳۸۷: ۲۷۹). از میان همه زبان‌ها، هایدگر به ویژه به دو زبان یونانی باستان و زبان آلمانی، که خویشاوند آن است، اعتماد تردیدناپذیری دارد. به عقیده او، «وجود» در قالب این زبان‌ها زمانی با بشر

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

سخن گفته است؛ اما همین زبان‌ها هم امروز تغییر کرده‌اند و کلمات در آنها دلالت‌های حقیقی خودشان را ندارند (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۶۷).

بنابراین، راه تفکر در باب حقیقت تکنولوژی، از راه زبان جدا نیست. هایدگر بی‌درنگ به سراغ زبان یونانی باستان می‌رود و می‌کوشد حقیقت علت را با ریشه‌شناسی واژگان آن دریابد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۴۴). باید دید وجود در عصر باستان برای یونانیان از حقیقت «علت» چه گفته است. از اینجا هایدگر به ریشه‌شناسی لفظ یونانی «آیتیون» می‌پردازد. او در این راه پی می‌برد که مفهوم علت در طول این مدت از عصر باستان تا امروز تغییر کرده و معنای علت در «آنچه بر چیزی اثر می‌گذارد یا آنچه کاری را انجام می‌دهد» محصور شده است. «اما هر آنچه متفکران اعصار بعد تحت مفهوم و عنوان «علیت» در قلمرو تفکر یونانی جست‌وجو کرده‌اند، از دید تفکر یونانی و در قلمرو آن، هیچ ارتباطی با کاری را کردن یا سبب امری شدن ندارد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۸). یونانیان اولیه تلقی دیگری از علت داشتند؛ تلقی‌ای که چون از کلام معصومانه وجود برخاسته بود قابل چون و چرا نیست و باید به آن گردن نهاد:

آنچه ما علت می‌نامیم و رومیان *causa* می‌نامیدند، یونانیان آیتیون (*aition*) می‌خواندند، یعنی چیزی که چیز دیگر به آن مدیون است. علل اربعه، شکل‌های انحاء مدیون بودن به چیزی [یا مسئول چیزی بودن] هستند، انحاء که به یکدیگر تعلق دارند ... [البته] نظریه ارسطویی نه علتی را که این لفظ بر آن دلالت می‌کند می‌شناسد و نه آن لفظ یونانی دیگری را به کار می‌برد که نظیر آن به شمار آید.

[به عنوان نمونه]، نقره‌ساز با تأمل کردن، این سه نحوه مذکور مسئول بودن و مدیون بودن (علل مادی، صوری و غایی) را گرد هم می‌آورد. تأمل کردن به زبان یونانی لگین (*Legein*)، لوگوس (*Logos*) خوانده می‌شود. لگین در آپوفائینستای (*apophainesthai*) ریشه دارد، یعنی در «به ظهور آوردن».

... امروزه ما معمولاً این مسئول بودن و مدیون بودن را یا به معنای اخلاقی به عنوان ارتکاب خطا تفسیر می‌کنیم یا آن را بر حسب سبب شدن یا اثر گذاشتن تعبیر می‌کنیم. در هر دو صورت، راه رسیدن به معنای نخستین آنچه را که بعدها علیت خوانده شد، بر خود مسدود می‌کنیم ... [علل اربعه] مسئول آماده بودن و دم دست بودن [معلول] ... هستند. این چهار نحوه مسئول بودن، امری را به ظهور می‌آورند و به آن امکان می‌دهند تا به قلمرو حضور درآید و آن را در این

### پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

قلمرو رها کرده، در راه رسیدن به حضور کامل قرارش می‌دهند. این کار، یعنی راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور، مشخصه اصلی مسئول بودن است. تنها بدین مفهوم، یعنی به منزله به راه آوردن چیزی است که مسئول بودن، نوعی به ره آوردن ... است» (همان: ۸-۱۱). اما این مقدار مطلب که از ریشه‌شناسی لفظ «آیتیون» عاید هایدگر می‌شود، برای مقصود او کافی نیست. هایدگر در همان یونانی باستان به سراغ واژه دیگری می‌رود که مفهومی یکسان با مفهوم «علیت» دارد: واژه «پوئیسس». او از «سمپوزیوم» افلاطون (b ۲۰۵) نقل می‌کند که «هر گونه به - راه - آوردن - آنچه از عدم حضور در می‌گذرد و به سوی حضور یافتن پیش می‌رود، نوعی پوئیسس (poiesis) یا فرا - آوردن است» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۱).

اما واژه «پوئیسس» در راه پرفراز و نشیب تفکر هایدگر به چه کار او می‌آید؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان مطلب را از پرسشی آغاز کرد که خود هایدگر طرح می‌کند: «خود فرا آوردن چیست که در آن این چهار نحوه ره آوردن نقش دارند؟». هایدگر به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

القاء مربوط می‌شود به حضور آنچه توسط فرا آوردن به وقوع می‌پیوندد و آن هم فقط وقتی که امر مستور، مکشوف شده و به ظهور درآید. این در آمدن در قلمروی واقع می‌شود و در جریان است که ما کشف حجاب می‌نامیم. یونانیان لفظ «آله‌تیا» را برای آن به کار می‌برند. رومیان آن را به «وریتاس» ترجمه می‌کنند. ما می‌گوییم «حقیقت» و منظورمان از آن معمولاً صدق (یا صحت و سقم) تصوراتمان است ... ما به پرسش از تکنولوژی پرداختیم، اما اکنون به آله‌تیا، به کشف حجاب، به انکشاف رسیده‌ایم. ولی ماهیت تکنولوژی چه ربطی به انکشاف دارد؟ پاسخ: ربطی تمام (همان: ۱۲).

به غیر از اینکه واژه «پوئیسس» ربط تکنولوژی را با آله‌تیا نشان می‌دهد، این واژه به دلیل هم‌خانودگی و هم‌ریشه بودنش با دو واژه «فوزیس» و «پوتیک» نیز به کار هایدگر می‌آید. هایدگر واژه «فوزیس» را در یونانی باستان «به همان معنای پوئیسس به والاترین مفهوم کلمه» می‌داند، یعنی از - خود - بر - آمدن؛ «زیرا آنچه به اعتبار فوزیس حضور می‌یابد خصوصیت شکوفایی را در خود دارد، خصوصیتی که به نفس فرآوردن تعلق دارد، مانند غنچه‌ای که می‌شکند» (همان: ۱۲).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

به خاطر داریم که هایدگر می‌خواست ثابت کند که وجود، «خود» را در عصر ما به طریق منبع ذخیره انرژی «منکشف» می‌کند. او در راه تفکر خود، مفهوم انکشاف را از پوئیس به دست آورد ولی حال نیاز دارد که منکشف‌کننده را همان، «خود» منکشف‌شده ببیند و از اینجا به کلمه «فوزیس» که تباینی بین این دو (کاشف و مکشوف) قائل نیست، نیاز دارد.

همچنین کلمه «پوتیک» یا امر شاعرانه که با کلمه پوئیس، از یک ریشه است از این جهت به کار هایدگر می‌آید که شعر، نوعی هنر و سرآمد هنرهاست (حد اعلای هنر در شعر، تحقق پیدا می‌کند). از نظر هایدگر، هنر طریقه دیگری از انکشاف است که آدمی را از ورطه غفلت از وجود و خطر نیست‌انگاری نجات می‌دهد. «گوهر زبان از نسبت آن با هستی دانسته می‌شود و این گوهر در بنیان خود شاعرانه است؛ چراکه شعر مناسبتی اصیل با هستی دارد و روشنگر است. شعر حقیقت را آشکار می‌کند و حضور هستی نیز حقیقت است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۵۵۷).

شاعر از ساحت میرندگان است، اما خدایان او را برگزیده‌اند تا قدس (الوهیت) را بنامد. نامیدن قدس، به معنای انکشاف قدس در کلمات شاعر است. شاعر می‌گذارد که شیء، شیء باشد. او شیء را به موضوع شناسایی ما تبدیل نمی‌کند، بلکه شیء را آنچنان که هست، آشکار می‌کند. در شعر شاعر، عالم در تمامیت آن بر ما منکشف می‌شود.

نکته جالب این است که این نیروی منجی، دوشادوش فوزیس، ریشه در پوئیس دارد و اگر فوزیس یعنی خودانکشافی هستی در عصر ما به طریق منبع ذخیره انرژی، عامل خطر است، این نیروی منجی (شعر و هنر) دوشادوش و در کنار آن است و با همان تحلیل ریشه‌شناختی‌ای که می‌توان از طریق آن به عامل خطر رسید، با همان تحلیل و در ادامه آن می‌توان نیروی منجی را هم دریافت.

بنابراین، هایدگر از تأمل در ذات تکنولوژی هم به عامل خطر و هم به نیروی منجی دست می‌یابد. هایدگر ذات تکنولوژی را «گشتل» می‌نامد. «گشتل» در زبان آلمانی به معنای قفسه‌بندی و اسکلت‌بندی است، اما هایدگر معنایی از آن را به کار می‌برد که خود از راه ریشه‌شناسی این واژه در زبان آلمانی یافته است، معنایی که در آن هم مفهوم تعرض به چشم می‌خورد، و هم مفهوم انکشاف:

### پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

مصدر **Stellen** [در افتادن] که ریشهٔ لفظ **Ge-stell** است، فقط به معنای تعرض نیست، بلکه در عین حال باید معنای دیگر **Stellen** را هم حفظ کند، یعنی معنایی که ریشهٔ **Her-stellen** [تولید کردن] و **Dar-stellen** [عرضه کردن، نمایاندن] را تشکیل می‌دهد، و در مقام پوئسیس امکان می‌دهد تا آنچه حضور می‌یابد، نامستور شود. این تولیدی که [فرآورده را] فرا می‌آورد - برای مثال، بر پا کردن مجسمه‌ای در صحن یک معبد - و انضباط تعرض آمیزی که موضوع بحث ماست، در واقع اساساً با یکدیگر فرق دارند، ولی در عین حال از نظر ماهوی با یکدیگر خویشاوندند. هر دو نحوی از انکشاف، نحوی از آله‌تیا هستند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۳).

خلاصه اینکه هایدگر در تأمل خود در ذات تکنولوژی راه خود را چنین پشت سر می‌گذارد: او ابتدا تعریفی موجودبینانه (انتیک) از تکنولوژی کرده، سپس عنصری را در این تعریف («ابزار») برجسته کرده، آن را در پرتو «علت غایی» تفسیر می‌کند، آنگاه برای فهم علت غایی به سراغ فهم «علت» می‌رود، اما معنای علت را از زبان یونانی، که زبان خود وجود است، می‌شنود و این معنا که علت را عامل انکشاف معرفی می‌کند، هایدگر را با معنای واژه «پوئسیس» در همان زبان (یونانی باستان) پیوند می‌دهد و از آنجا هایدگر علاوه بر اینکه ارتباط ذات تکنولوژی را با آله‌تیا درمی‌یابد، به سراغ دو واژه «فوزیس» و «پوئیک» که با واژه «پوئسیس» از یک خانواده و یک ریشه‌اند می‌رود تا از فوزیس بیاموزد که منکشف‌کننده همان منکشف‌شده است که خود را به طریق منبع ذخیره انرژی در عصر جدید منکشف می‌کند و از پوئیک یاد می‌گیرد که نیروی منجی (امر شاعرانه) را باید در کنار آن نحو انکشافی که عامل خطر است (تلقی شیء به عنوان منبع ذخیره انرژی) جست‌وجو کرد.

### پرسش‌ها

اکنون آماده‌ایم ببینیم که در پیش گرفتن راه هایدگر در تفکر، ما را به چه موانعی خواهد رساند. ما در اینجا از تمام هایدگرشناسانی که این نوشته را می‌خوانند می‌خواهیم (می‌پرسیم) که اگر امکان برطرف کردن این موانع - با توجه به توشه‌ای که از اندیشهٔ هایدگر در چنته دارند - وجود دارد، به پرسش‌های ما پاسخ دهند:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

- پرسش یکم: از نظر هایدگر، با تحلیل امر آنتیک می‌توان به امر آنتولوژیک رسید؛ از این رو او از «تعریف صحیح» تکنولوژی آغاز می‌کند تا به «تعریف حقیقی» آن برسد. هایدگر این تعریف از تکنولوژی را صحیح می‌داند و آن را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد: تکنولوژی، ابزاری است برای حصول غایتی. پرسش این است که آیا این تعریف، تعریفی صحیح از تکنولوژی است یا تعریفی صحیح از امری اعم از تکنولوژی (و نه از خود تکنولوژی)؟ هایدگر تعریف صحیح را تعریفی می‌داند که اگرچه از ذات شیء پرده برنمی‌دارد، اما «همیشه امور مربوط به آن را مشخص می‌کند» (همان: ۶-۷).

آیا دست که ابزاری است که آدمی با آن به برخی اهداف خود می‌رسد امری تکنولوژیک است؟ آیا سنگی که از زمین بر می‌داریم و آن را بر سر خصم می‌کوبیم، مظه‌ری از تکنولوژی است؟ آیا نمی‌توان چیزهایی چون سنگ و دست را ابزاری برای حصول غایتی خواند ولی آنها را اموری تکنولوژیک ندانست؟ آیا می‌توان در مقام مشخص کردن امری (بدون پرده‌برداری از ذات آن) امری اعم از آن را مشخص کرد؟ مثلاً آیا با مشخص کردن ایران، می‌توان گفت اصفهان مشخص و معرفی شده است؟ و اگر تعریف مزبور از تکنولوژی تعریفی صحیح از آن نیست، (اگرچه تعریفی صحیح از امری اعم از آن است) بلکه برای تکنولوژی تعریفی غیر صحیح و غیر مانع است، آیا می‌توان آن را نقطه شروع مناسبی برای تحلیل تکنولوژی دانست؟

تعریف‌های بهتری هم از تکنولوژی وجود دارد؛ مانند این تعریف: «تکنولوژی، به کار بردن عملی علم در حوزه‌ای خاص [و به عبارت دیگر] عبارت از توانایی معینی برای به کارگیری عملی علم است» (Webster, 1998: 1210). چرا هایدگر به این قبیل تعریف‌ها اعتنا نمی‌کند؟

- پرسش دوم: در گام بعدی، هایدگر قصد دارد حقیقت علت و معلول را روشن کند. او اکنون با تفکر آنتیک خداحافظی می‌کند و در ژرفنای تفکر آنتولوژیک فرو می‌رود. برای این منظور او سراغ زبان یونانی می‌رود که در آن لفظ یونانی «علت» (آیتیون) بر حقیقت ذات علت و معلول دلالت دارد. اکنون جای این پرسش است که مقصود هایدگر در یافتن حقیقت آن چیزی است که در زمانه ما نام «علت» یا نام «معلول» را بر آن نهاده‌اند؛ یعنی حقیقت نامیده و نه نام؛ یا مقصود او دریافتن معنای اولیه و اصیل لفظ «علت» یا لفظ «معلول» است، یعنی حقیقت نام و نه نامیده؟ خلاصه آنچه برای هایدگر اولاً و با لذات مطلوب است نام است یا نامیده؟



### پرش بیانی در باب «پرش» در باب تکنولوژی»

اگر مقصود او این است که مثلاً ببیند حقیقت آن چیزی که نام «معلول» را بر آن نهاده‌اند چیست و فرضاً به غلط و فقط بر اثر یک تحریف تاریخی، نام مزبور بر نامیده‌ای که درک حقیقت آن مطلوب است گذاشته شده، در این صورت او باید نامیده مزبور را که همان تکنولوژی جدید است با نامی دیگر بنامد (و نه با نام «معلول») و آنگاه با فراموش کردن نام «معلول» و بدون اینکه از آن حرفی بزند، با نام جدید بحث خود را ادامه دهد.

و اگر مقصود هایدگر این نیست و او کاری با «نامیده» ندارد بلکه مطلوب او «نام» و یافتن مدلول حقیقی (اصیل و اولیه) آن در زبانی است که خانه وجود است، در این صورت او باید نامیده قبلی (تکنولوژی جدید) را فراموش کند و بدون اینکه در سخن خود اشاره‌ای در باب آن داشته باشد با همان نام قبلی از نامیده‌ای جدید سخن بگوید.

اما چرا هایدگر به جای یکی از دو کار فوق، کار دیگری می‌کند: ویژگی اختصاصی نامیده اولیه نام را به نامیده اخیر آن نسبت دادن. چنان‌که گذشت، هایدگر ذات تکنولوژی جدید را نوعی انکشاف می‌داند، در حالی که انکشاف را از نامیده قدیمی و فراموش شده لفظ «علت» به دست آورده است. مثالی ذکر می‌کنم: فرض کنید ما شخص را با لفظ «سوفیست» توصیف می‌کنیم. اکنون می‌خواهیم او را عمیق‌تر بشناسیم. پس سراغ زبان یونانی باستان می‌رویم که لفظ «سوفیست» به آن تعلق دارد. اینجا ما یکی از این دو کار را باید انجام بدهیم: یکی اینکه ببینیم حقیقت آنچه امروز ما آن را با لفظ «سوفیست» نامیده‌ایم چیست و اگر فرضاً معلوم شد که لفظ «سوفیست» اشتباهاً بر روی آن کسی که «سوفیست» نامیده شده گذاشته شده است (چراکه مثلاً سوفیست یعنی دانشمند، اما شخص نامیده شده به «سوفیست» هیچ بهره‌ای از دانش نبرده است)، در این صورت، او را با نامی دیگر خواهیم نامید و تحقیق خود را با نامی جدید ادامه خواهیم داد.

دیگر اینکه می‌خواهیم بدانیم معنای اولیه و اصل لفظ «سوفیست» چیست؟ و بعد از اینکه پی بردیم که معنای اولیه هیچ ربطی به معنای متأخر آن ندارد، جای این دو معنا را با هم عوض می‌کنیم و دیگر چیزی در باب سوفیست به معنای اخیر آن نمی‌گوییم، بلکه معنا و مدلول اخیر را فراموش کرده، در باب معنا و مدلول قدیمی بحث می‌کنیم.

قاعدتاً باید یکی از دو کار فوق را بکنیم اما اگر ویژگی معنای متقدم (داشتن معرفت) را به معنای متأخر (سوفیست‌های فعلی) نسبت دادیم و سوفیست‌ها را اهل معرفت دانستیم آیا به نوعی خطا مبتلا نشده‌ایم؟ چنین خطایی از نظر اهل منطق مغالطه اشتراک لفظی نام دارد، آیا

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

هایدگر برخلاف اهل منطق مغالطه اشتراک لفظی را، مغالطه نمی‌داند؟ اگر آنچه مغالطه اشتراک لفظی خوانده شد، ما را نه به دره خطا که به قله حقیقت راه می‌برد، آیا مجاز نخواهیم بود که این کار را تکرار کنیم و آیا تصور تکرار این کار، در مواضع دیگر، تصدیق کردنی است؟

– پرسش سوم: هایدگر برای اثبات اینکه «وجود خود را به طریق منبع ذخیره انرژی منکشف می‌کند» نیاز دارد که «وجود» را به جای «علت» بگذارد و آن را از معلول جدا نداند، یعنی علت، خود را به شکل معلول منکشف کند. بنابراین، هایدگر ناچار است از پوئیس موجود در حقیقت علت به فوزیس علت برسد؛ اما آیا این کار مجاز است؟

آیا می‌توان گفت اگر جایی پوئیس تحقق داشت فوزیس نیز تحقق دارد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت هر جا که چیزی از پوشیدگی به صحنه ناپوشیدگی در می‌آید، عامل ناپوشیده شدنش خودش است؟ جالب این است که هایدگر خود می‌پذیرد که در برخی موارد پوئیس، شیء به عاملی غیر از خود نیاز دارد که آن را از پوشیدگی درآورد و از جمله این موارد، تخته را ذکر می‌کند که شیء تولیدی را در آن، صنعت‌گر از پوشیدگی به ناپوشیدگی درمی‌آورد.

«فوسیس (طبیعت) نیز پوئیس است. طبیعت، فی‌نفسه به طور مستمر و پیوسته اشیا را به عرصه ظهور می‌رساند و می‌گذارد که آنها ظاهر شوند. ما صرفاً نیاز داریم که به فرآیند رشد و شکوفایی امور در طبیعت بیندیشیم. با این وصف، تفاوتی هست میان آنچه طبیعت به عمل می‌آورد و آنچه آدمی می‌آفریند. و آن اینکه طبیعت برای آنکه بگذارد چیزی به عرصه ظهور برسد، به هیچ فاعلیت دیگری نیازمند نیست در حالی که در فرآورده‌های آدمی، برای نمونه در همان مثال جام نقره‌ای، فاعلیت فردی مثل نقره‌ساز لازم است تا شیء به ظهور رسد. در واقع طبیعت به خودی خود به وجود آورنده و فرآورنده است» (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

چرا هایدگر در کشف حقیقت تکنولوژی از طریق ریشه‌شناسی، خود واژه «تکنیک» و واژه «تخته» را ریشه‌شناسی نمی‌کند؟ شاید چون در این صورت به حقیقت فوزیس در ذات تکنولوژی نخواهد رسید. آیا این طور نیست؟ (البته هایدگر در جای دیگری برای اینکه فرق تخته قدیم (که نوعی معرفت بود) را با تکنولوژی جدید (که در اندیشه تغییر طبیعت و تصرف در آن است) نشان دهد به ریشه‌شناسی مزبور می‌پردازد، اما این غیر از کاری است که در ارتباط مسئله با فوزیس باید انجام دهد).

### پرسش بیانی در باب «پرسش در باب تکنولوژی»

- **پرسش چهارم:** فرض کنید وجود، خود را به طریقی منکشف می‌کند؛ اما به چه طریقی؟ به طریقه آنچه معلول انگاشته شده. اما معلول چیست؟ تکنولوژی! دیدیم که تکنولوژی همان ابزاری است که علت، آن را برای حصول غایتی ایجاد کرده است. بنابراین باید گفت: وجود، خود را به طریقی تکنولوژی (ابزار مزبور) بر ما منکشف می‌کند؛ اما هایدگر چیز دیگری می‌گوید: وجود، خود را به طریقی منبع ذخیره انرژی بر ما منکشف می‌کند. بالأخره آن طریقی که وجود، از آن طریقی بر ما منکشف می‌شود کدام است: «ابزار» حصول غایتی یا «منبع» ذخیره انرژی؟ آیا هایدگر که می‌خواهد نشان دهد که وجود، به طریقی منبع ذخیره انرژی بر ما منکشف می‌شود، در تحلیل خود، به نتیجه دیگری نرسیده است؟ آیا در کلام هایدگر «منبع» و «ابزار» با هم خلط نشده‌اند؟ منبع، قطعاً غیر از ابزار است؛ این دو اگر چه با هم مرتبط‌اند، یعنی با ابزار منبع بهره‌برداری می‌شود و منبع چیزی است که با ابزار روی آن کارهایی صورت می‌گیرد، اما اینها دو واقعیت‌اند، دو واقعیت مرتبط به هم اما متفاوت از هم.

- **پرسش پنجم:** «گشتل» از نظر هایدگر چیست؟ ذات تکنولوژی جدید است. گشتل نوعی از انکشاف است که ما را به تعرض می‌خواند و از ما می‌خواهد که طبیعت را به عنوان منبع لایزال انرژی نظم ببخشیم و تا حداکثر، از آن بهره‌برداری کنیم. پاسخی که انسان به این ندای وجود می‌دهد تکنولوژی است. بنابراین، تکنولوژی جدید «پاسخی» به این ندای هستی در عصر جدید است. اکنون می‌پرسیم آیا درست نیست که بگوییم ذات تکنولوژی جدید پاسخی به ندای مزبور است، نه صرفاً همان ندا؟ چراکه تا انسان به ندای هستی پاسخ ندهد از تکنولوژی هم خبری نخواهد بود و پرسش از ذات آن مطرح نخواهد شد؛ اما اگر ذات تکنولوژی عبارت از پاسخ ما انسان‌ها به ندای جدید هستی است، در این صورت گشتل را چگونه می‌توان نوعی انکشاف خواند؟ وجود خود را منکشف می‌کند؛ یعنی انکشاف، کار وجود است. بنابراین، آیا نمی‌توان گفت انکشاف در ندای هستی و ذات تکنولوژی در پاسخ به این ندا جای دارد؟ و در این صورت چگونه می‌توان گشتل را نوعی انکشاف (انکشاف وجود در عصر حاضر) قلمداد کرد؟

- **پرسش ششم:** ادعای هایدگر این است که وجود «در هر دوره تاریخی» خود را به طریقی منکشف می‌کند. او برای اثبات این ادعا (از طریقه اُنتولوژیک مخصوص به خود) نیاز داشت که علت را به وجود و پوئیس را به فوزیس تحویل برد. اما این برای مقصود هایدگر کافی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

نیست؛ چراکه هایدگر نمی‌خواهد بگوید «وجود، خود را به طریقی منکشف می‌کند» بلکه قید «در هر دوره تاریخی» را هم به این ادعا می‌افزاید. بنابراین، هایدگر برای رسیدن به تمام نتیجه مطلوب خود، باید در امر مورد تحلیل (علیت، پوئسیس، فوزیس و ...) رد پای تاریخ‌مندی را هم ببیند تا از این قرائن و امارات بتواند تاریخ‌مندی انکشافات وجود را نشان دهد. حال پرسش این است که در حقایق مورد تحلیل هایدگر چه قرائنی هست که حیث تاریخی انکشاف را نشان دهد؟ و به عبارت دیگر، آن کس که در راه تفکر با هایدگر گام می‌زند به قید تاریخی مزبور برای انکشاف وجود، از چه راهی و با چه قرینه و امارتی می‌تواند رسید؟

- **پرسش هفتم:** هایدگر واقعیتی به نام تکنولوژی را در عصر حاضر مشاهده کرده و خواسته است ذات آن را از منظر هستی‌شناختی برای خود معلوم کند. این واقعیت، معلول علتی است که علت مزبور آن را به منظور غایتی پدید آورده است. این مقدار اطلاعات درباره تکنولوژی برای هایدگر کافی است تا با تحلیلی اُنتولوژیک به نتایج پیش‌گفته برسد. اما پرسش این است که آیا با همین مقدار اطلاعات در مورد هر معلولی در زیست‌جهان ما نمی‌توان عین تحلیل هایدگر درباره تکنولوژی را در مورد آن معلول نیز تکرار کرد؛ مثلاً، من می‌خواهم بدانم باغ چیست؟ یک باغ سنتی را در نظر بگیرید که تکنولوژی کشاورزی جدید به آن راه نیافته است. این باغ را باغبان برای تهیه میوه مورد نیاز خود ساخته است. پس این باغ ابزاری است برای حصول غایت مزبور. آیا از اینجا به بعد نمی‌توان تحلیل هایدگر در باب ابزار را روی همین باغ ادامه داد و در نهایت به این نتیجه رسید که وجود خود را به طریق باغ منکشف می‌کند! البته فقط باغ نیست، بلکه بر هر آنچه لفظ «معلول» صدق کند می‌توان این تحلیل را نیز پیاده کرد. و در این صورت آیا نباید گفت که وجود در عصر ما خود را به هر طریقی منکشف می‌کند؟ یا اینکه هایدگر قصد دیگری داشت و می‌خواست نشان دهد که وجود در عصر ما انحصاراً خود را به طریق منبع ذخیره انرژی منکشف می‌کند؟ چه قرینه‌ای در کلام هایدگر هست که بر اساس آن تحلیل مزبور فقط بر روی ابزار تکنولوژیک یا معلولی که همان تکنولوژی است قابل اعمال باشد و بنا به آن قرینه، تکرار این تحلیل بر روی دیگر ابزارها و معلول‌ها بی‌وجه باشد؟

- **پرسش هشتم:** گفتیم و باز هم باید تکرار کنیم که از نظر هایدگر وجود در هر دوره تاریخی خود را به طریقی «منکشف» می‌کند. در عصر ما وجود خود را به عنوان منبع ذخیره انرژی

پرسش‌هایی در باب «پرسش در باب تکنولوژی»

«منکشف» می‌کند. بنابراین، در عصر حاضر وجود برای بشر ولو به طریقی «منکشف» است. اما هایدگر از غفلت بشر معاصر از وجود که سبب نیست‌انگاری و بی‌خانمانی او شده است سخن می‌گوید. بالأخره وجود برای انسان حاضر «منکشف» است یا «مستتر»؟ آن که از وجود غافل است، یعنی حجابی بین او و وجود حائل شده، البته وجود برایش مستتر است نه منکشف و آن که وجود برایش منکشف است و مستتر نیست چگونه از وجود غافل است؟

حتی هایدگر پا را از این هم فراتر می‌گذارد و فقط یونانیان باستان را کسانی می‌داند که اشیا را مظهر وجود تلقی می‌کردند و از افلاطون به بعد وجود را ذیل حجاب مُثل (برای افلاطون)، عین شناسایی (برای دکارت) ... و منبع ذخیره انرژی (برای انسان معاصر) امری مغفول و مستتر برای آدمی می‌شمارد.

بنابراین، آیا بهتر نبود که هایدگر بگوید وجود در هر دوره تاریخی پس از دوره یونانیان اولیه خود را از طریقی «مستتر» می‌کند و این استتار باعث غفلت بشر از وجود و نیهیلیسم وجودی او شده است؟

بر فرض که این تغییر عبارت از انکشاف به استتار را بپذیریم و قبول کنیم که وجود در عصر ما خود را زیر حجاب «منبع ذخیره انرژی» مستتر می‌کند، در این صورت چگونه می‌توان از تحلیل هایدگر از علت، پوئیس، فوزیس و ... به این استتار رسید؟ آیا از تحلیل مزبور می‌توان به انکشاف رسید یا استتار؟ به هر حال، اگر هایدگر در تحلیل ذات تکنولوژی، نوعی از انکشاف وجود را می‌یابد، چگونه از استتار وجود برای انسان معاصر سخن می‌گوید؟ و اگر در عصر تکنولوژی آنچه هست، جز استتار وجود نیست، چرا هایدگر از کلماتی چون «پوئیس» برای توصیف ذات تکنولوژی استفاده کرده است؟

ممکن است گفته شود وجود هم خود را مستتر می‌کند و هم منکشف. در این صورت می‌توان پرسید، «گشتل» به کدام حیثیت وجود مربوط می‌شود، به حیثیت استتاری آن یا به حیثیت انکشافی‌اش؟ آیا غیر از این است که هایدگر گشتل را نوعی انکشاف می‌داند و آن را به حیثیت انکشافی (و نه حیثیت استتاری) وجود، نسبت می‌دهد؟

پرسش نهم: هایدگر تصریح می‌کند که «تکنولوژی با ماهیت تکنولوژی معادل نیست. وقتی ما در جست‌وجوی ماهیت درخت هستیم، باید دریابیم که آنچه در هر درختی، همچون درخت، حضور همه‌جانبه دارد، خود درختی نیست که در میان دیگر درختان یافت شود» (هایدگر، ۱۳۸۶:

۴).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

آنچه تاکنون از کلام هایدگر و هایدگرشناسان نقل کردیم در باب مضرات و خطر مربوط به ذات تکنولوژی بود و نه خود تکنولوژی. این درک تکنولوژیک از هستی است که عامل نیست‌انگاری بشر در روزگار نو است؛ اما خود تکنولوژی فی‌نفسه، عامل خطر نیست. هایدگر در «خطابه یادبود» (۱۹۹۵) در باب خود تکنولوژی (و نه ذات آن) گفته است: «برای همه ما تمهیدات، ابزارها و ماشین‌آلات صنعتی کم و بیش چیزهایی ضروری‌اند. احمقانه است که کورکورانه به تکنولوژی حمله کنیم؛ محکوم کردن آن به عنوان آثار شیطانی، از کوته‌بینی است. ما وابسته به اسباب صنعتی هستیم» (هایدگر، ۱۳۶۵: ۱۲۷).

پس، خود تکنولوژی فی‌نفسه چیز بدی نیست، این ذات تکنولوژی (گشتل) است که اشیا را به عنوان منابع لایزال انرژی (و نه مظاهری از وجود) به ما معرفی می‌کند و عامل نیست‌انگاری بشر می‌شود؛ اما همین نیست‌انگاری هم، خود سرنوشت مقدر بشر نیست. چنین نیست که آدمی در این روزگار از این خطر، چاره و گریزی نداشته باشد، بلکه چنان که قبلاً گذشت، بشر با تأمل در ذات تکنولوژی می‌تواند از اسارت آن خارج شود. پاسخ دادن به تقدیر تکنولوژی، تعمق در ذات آن است. این تعمق، ما را به راه‌های تازه می‌کشاند و هستی را بر روی انسان می‌گشاید. پس اگر این مسئله حقیقت دارد که گشتل به موقعیت ذاتاً متناقض تکنولوژی جدید انجامیده این مسئله نیز حقیقت دارد که اندیشیدن به گشتل، ما را از اسارت تکنولوژی خارج می‌کند، طرق دیگر انکشاف را بر ما می‌نمایاند و نجات از خطر را به ارمان می‌آورد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱۰).

اکنون فرض کنید که روزی بشریت با تأمل در ذات تکنولوژی از اسارت آن خارج شود، در این صورت سوگیری بشریت به هستی متفاوت خواهد شد و درک تکنولوژیک از هستی جای خود را به درکی هنری خواهد داد. در چنین موقعیتی اگرچه خود تکنولوژی در زندگی بشر حضور خواهد داشت (و با استفاده درست از آن می‌توان زندگی را با آن به خوبی پیش برد) اما گشتل که نوعی انکشاف و سوگیری به هستی است، از بین خواهد رفت و به جای آن سوگیری هنرمندانه و شاعرانه‌ای به هستی خواهد آمد. در چنین موقعیتی تکنولوژی هست اما گشتل نیست.

اکنون جای این پرسش هست که آیا چنین چیزی امکان دارد؟ آیا ممکن است چیزی تحقق داشته باشد اما ذات آن تحقق نداشته باشد؟ قبلاً مقصود از ذات شیء را به دست آورده‌ایم: از نظر هایدگر، ذات عبارت از جنس عام مصادیق خود نیست، بلکه عبارت از امری است که مصادیق آن هر یک به نحو در خور خود به آن تعلق دارند»، یعنی «همان نحوی که با آن «تحول و هستی» می‌یابند». ذات در مصادیق خود، حضور، استمرار و دوام دارد.

## پرسش‌هایی در باب «پرسش» در باب تکنولوژی»

آیا ممکن است روزی از راه برسد که مصادیق تکنولوژی به نحو در خور خود به گشتل تعلق نداشته باشند، یا به نحوی با آن «تحول و هستی» نیابند و گشتل در آنها، حضور، استمرار و دوام نداشته باشد؟ و در این صورت آیا گشتل را می‌توان ذات تکنولوژی جدید دانست؟ اگر با توصیفی که هایدگر از ذات شیء می‌کند، گشتل، ذات تکنولوژی جدید است آیا بهتر نیست این دو را به هم پیوسته بدانیم و با رفتن یکی دیگری را هم رفتنی یا با ماندن یکی، دیگری را هم ماندنی بدانیم؟

### به جای نتیجه‌گیری

یکی از شرایط لازم برای کامل بودن یک نوشتار تحقیقی، نتیجه‌گیری نویسنده در پایان آن است. نوشتار حاضر چنان که در آغاز گفته شد، صرفاً ترسیم یک راه است، راهی که نتیجه آن فعلاً معلوم نیست. طی کردن این راه در صورتی مفید است که خوانندگان خواسته‌ها (پرسش‌های) نوشتار را اجابت کنند و فقط پس از اجابت این خواسته‌هاست که نتیجه معلوم خواهد شد: ارائه تقریر باقوت‌تری از اندیشه‌های هایدگر که توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های مزبور را داشته باشد؛ یا پرده برداشتن از نقاط ضعف اندیشه‌های او که از بی پاسخ دانستن پرسش‌های مزبور حاصل خواهد شد.

### منابع

۱. اباذری، یوسف (۱۳۷۵). «هایدگر و علم: یادداشتی درباره "عصر تصویر جهان"»، در: فصل‌نامه / رنغون، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۲۱-۵۸.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۳. احمدی، بابک (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
۴. احمدی، بابک (۱۳۸۱). *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
۵. اسمیث، گرگوری بروس (۱۳۷۹). *نتیجه هایدگر و گذار به پسامدرنیته*، ترجمه: علیرضا سید احمدیان، آبادان: نشر پرسش.
۶. آیدی، دُن (۱۳۸۶). «فلسفه پدیدارشناختی هایدگر در باب تکنولوژی»، ترجمه: شاپور اعتماد، در: *فلسفه تکنولوژی*، تهران: نشر مرکز.
۷. برت، ویلیام (۱۳۸۷). *تکنیک، وجود، آزادی: جست‌وجوی معنا در تمدن تکنولوژیک*، ترجمه: سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

۸. بیمل، والتر (۱۳۸۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش.
۹. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
۱۰. پی‌بین، رابرت بی. (۱۳۷۵). «هایدگر و مفهوم مدرنیسم: عصر بی‌معنایی تمام»، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، فصل‌نامه ارغنون، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۱۵-۱۶۰.
۱۱. خاتمی، محمود (۱۳۷۹). جهان در اندیشه هایدگر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۲. خاتمی، محمود (۱۳۸۱). «رای هایدگر در باب نسبت تکنولوژی و هنر»، در: نامه فرهنگ، س ۱۲، دوره سوم، ش ۴۶.
۱۳. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). منطق و مبحث علم هرمنوتیک: اصول و مبانی و علم تفسیر، تهران: نشر کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. کوکلمانس، یوزف ی. (۱۳۸۱). هایدگر و هنر، ترجمه: محمدجواد صافیان، آبادان: نشر پرسش.
۱۵. مجتهدی، کریم (۱۳۷۷). آشنایی با تفکر مارتین هایدگر، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران: امیرکبیر.
۱۶. مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. مک‌کواری، جان (۱۳۷۷). فلسفه وجودی، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۸. مک‌کواری، جان (۱۳۷۶). مارتین هایدگر، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
۱۹. ورنو، وال و دیگران (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار - خوارزمی.
۲۰. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه: شاپور اعتماد، فلسفه تکنولوژی، تهران: نشر مرکز.
۲۱. هایدگر، مارتین (۱۳۶۵). «خطابه یادبود: گفتاری در تفکر معنوی»، ترجمه: محمدرضا جوزی، در: نشریه معارف، دوره سوم، ش ۲، ص ۱۱۹-۱۳۰.



پرسش‌هایی در باب «پرسش در باب تکنولوژی»

۲۲. هایدگر، مارتین (۱۳۷۴). «گفت‌وگوی اشیپگل با مارتین هایدگر»، ترجمه: محمد مددپور، در: تفکری دیگر، تألیف و ترجمه: محمد مددپور، تهران: مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر.
23. Borgman, Albert (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life: a Philosophical Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press.
24. Gilliland, Rex (2002). "The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger", *Heidegger Studies*, Vol. 18, available at: [http://www.dartmouth.edu/~rgillia/jobs/Destiny\\_ofTechnology.htm](http://www.dartmouth.edu/~rgillia/jobs/Destiny_ofTechnology.htm)
25. Heidegger, Martin (1993). *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, Harper Son Francisco.
26. Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology and other Essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row.
27. Marx, Verner (1971). *Heidegger and the Tradition*, translated by Theodore Kisiel and Murray Greence, Evanston: Northwestern University press.
28. Merriam – Webster's collegiate Dictionary, Tenth edition, 1998.
29. Zimmerman, Michael E (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Bloomington: Indiana University Press.
30. Zuern, John, "Reading Reading Guides for Heidegger: The Question Concerning Technology", available at: <http://www.english.hawaii.edu/criticalink/heidegger/index.html>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی