

## شعر، رضا داوری و مارتین هیدگر<sup>۱</sup>

احمدعلی حیدری\*

### چکیده

این مقاله مترصد است و جوه توجه استاد برجسته‌ی فلسفه در ایران، رضا داوری را نسبت به شعر به عنوان عاملی برای رهایی از تنگنای مهلک اصالت سوژه‌ی دوره‌ی مدرن شرح دهد. توجه ویژه‌ی شاعر به زبان که آن را ورای ابزار تلقی و سیر وفق نظر هیدگر- «بنیان‌گذار متعهد به کلمات» می‌داند، شرایطی به دست می‌دهد که با استمداد از آن می‌توان به تحول روزگار عسرت‌زده و گرفتارآمده در قهر فناوری مدرن امید داشت. رضا داوری زبان شعر را وجه ظهور وجود می‌داند که نقش عمده‌ی آن به سبب حال و احوال شاعرانه، احاطه بر دیگر شئون انسان و شرط اساسی هرگونه نسبت تأثیرگذار در این جهان است.

**کلیدواژه‌ها:** رضا داوری، شعر، فناوری، هیدگر، نجات، امید.

### ۱. مقدمه

استاد رضا داوری در کوتاه‌نوشته‌ای که بخشی از آن مقایسه میان شعر و دیگر انحاء تفکر است، آورده‌اند:

شعر با دیانت و علم و تکنیک از این حیث نیز تفاوت دارد که این‌ها اگر سلطنت غیر را نمی‌پذیرند خود قادر به حکومت و سلطنت‌اند اما شعر نه سلطنت دیگری را تحمل می‌کند و نه خود می‌تواند سلطنت کند. شاعر سخنگوی زمان است و در زبان اوست که ممکن است تکلیف آدمی روشن و آشکار شود اما در گفت شاعران معاصر بخصوص آنان که در حاشیه‌ها و حلیب آبادهای عالم متجدد، در سرگردانی بسر می‌برند بیشتر حکایتشان حتی اگر حدیث خواب نباشد حکایت شب و ظلمت است. شبی که در روشنائی تکنیک مثل روز روشن شده است آیا تکنیک که در اصل و آغاز با شعر

\* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، aah1342@yahoo.de  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۹

خویشاوند بوده است اما در قلمرو سلطنت آن جایی ندارد پیش از آن که یکسره تسلیم نیروهای ویرانگر شود به اصل خویش باز خواهد گشت و گوش بگفت شاعر خواهد داد. اگر این ساحت هم‌زمانی گشوده نشود باید بیمناک تباهی وجود بشر بود.  
(30 April 2017 <https://t.me/rezadavariardakani/>).

به نظر می‌رسد استاد در تعابیری شب و روز، آن‌گونه که در جای دیگری هم اشاره کرده‌اند به حقیقت نظر دارند. حقیقت آن‌گونه که در فلسفه‌ی یونان باستان مد نظر بوده است. در این خصوص آورده‌اند:

اگر شاعران امروز جز در اوقاتی که ایدئولوژی با جان آنان هم‌نشین می‌شود-افق را سیاه و تاریک می‌بینند، بدان معنی نیست که ایشان تاریکی را با خود آورده‌اند و در هوای شهر پراکنده می‌سازند. تاریک‌بینی آنان نتیجه اخلاق و اوصاف نفسانی ایشان هم نیست بلکه این تاریک‌بینی فرع یافت حجاب عدم است.  
(14 Mai 2017 <https://t.me/rezadavariardakani/>).

کمی در عبارات استاد درنگ کنیم تا بتوانیم اندکی معانی نهفته در آن را دریابیم. به نظر می‌رسد مراد استاد توجه‌دادن به قابلیت در شعراء است که با استمداد از آن می‌توانند در ورای حجاب و تاریکی وجود ناپوشیدگی و روشنایی آن را نیز دریابند. در عبارتی که از ایشان نقل شد یادآور می‌شوند که شعراء به سبب درک اصالت سوژه در دوره‌ی جدید بستگی و کوتاهی افق و سقف آسمان را دریافته‌اند و در عین حال می‌دانند که این بستگی و کوتاهی مقارن و ملازم گشایش و بلندا است. علاوه بر این با درک روشنی که از جایگاه شعر دارند می‌دانند که می‌توان مجالی برای رهایی از این انسداد و گرفتاری نیز جست. می‌توان با توجه به آشنایی عمیق استاد با مآثر عرفان اسلامی این نکته را نیز دریابیم که ایشان با طرح عبارت «شبی که در روشنایی تکنیک مثل روز روشن شده است»، نیم‌نگاهی هم به اشعار صاحب گلشن راز داشته‌اند. آن‌جا که این گونه نگاشته است:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم	جدا هرگز نشد والله اعلم
سواد الوجه فی الدارین درویش	سواد اعظم آمد بی کم و بیش
چه می‌گویم که هست این نکته باریک	شب روشن میان روز تاریک

شارحان در توضیح این عبارات شبستری آورده‌اند که منظور از «سواد وجه» جنبه‌ی یلی الخلقی وجود است که اگر جلوه و دولتی هم دارد منقضی خواهد شد و پس از آن «سواد

اعظم» و سمت و سوی *یلی الحقی* دیگر بار جلوه‌ای دیگر خواهد داشت. به عبارت دیگر شاعران که خود در زمره‌ی سالکان هستند با درک تاریکی حاکم بر روزگار - که چه بسا در تلقی رایج عین روشنائی و ظهور است - به درکی می‌رسند که بر مبنای آن سیاهی جلوات ممکن حقیقت را در می‌یابند و از این سیاهی چهره‌ی ممکنات راهی به جانب درک روشنائی *سواد اعظم* یعنی صورتِ مکمون حقیقت می‌گشایند. و این بدان سبب است که «ذات بشر همان‌گونه که با حقیقت نسبت دارد با کفر هم نسبت دارد. اگر کفر نبود حقیقت هم نبود» (داوری، ۱۳۹۰، ۵۸). چنین سیری با درک فنای کلیه‌ی موجودات آن روزگار، به بقای وجود راه می‌برد و پس از آن امیدوار به جلوه‌ای خواهد شد که بنیاد و انتظام جدیدی در زمان پدید می‌آورد. آن گونه که استاد داوری نوشته‌اند:

در شعر وجود و حقیقت ظاهر می‌شود، اما اکنون مدت‌ها است که شاعر افق و سقف آسمان را بسته و کوتاه می‌بیند. در وجود ما و در زمین همواره چیزی هست که مانع ظهور و انکشاف می‌شود و حقیقت را در پنهانی و خفای خود نگاه می‌دارد. اما در عصر ما چیز دیگری هم پیش آمده است؛ این عصر عصری است که در آن حقیقت ماییم. ما میزان حقیقتیم، یعنی ما حجاب وجودیم و حجاب را عین حقیقت می‌انگاریم (داوری، ۱۳۹۰، ۱۲۷).

دز تلقی استاد داوری، هنر و صورت ممتاز آن یعنی شعر به منزله‌ی نحوه‌ای از تفکر از این ویژگی برخوردار است:

هنر چیزی را بنیاد می‌گذارد و چیزی را ویران می‌کند. هنر خطر است و گاهی خطر خطرها است. اگر اکنون بشر در گرداب فتنه‌ی نیست‌انگاری فرو افتاده، هنر هم نیست‌انگار شده است. با این حال اگر بشر باید نجات پیدا کند، از جمله چیزهایی که می‌تواند در نجات او مؤثر باشد هنر است. هنر بیش از فلسفه می‌تواند به بشر کمک کند و این چیزی است که کم و بیش در هنر معاصر جلوه دارد. بحران هنر معاصر نیز نشانه است، نشانه‌ی پایان یافتن یک دوران و انتظار دوران دیگر. هنر معاصر، هنر عصر فترت است. این بحران را باید دید (همان ۱۴۳).

استاد در جای دیگری در تفسیر عبارت نیچه «اگر هنر نبود، حقیقت ما را نابود می‌کرد» همین ویژگی را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند. آن حقیقتی که در روزگار ما اسباب کدورت و تنگنای معیشت را فراهم آورد، خود نوعی از اعراض حقیقت بوده است که ظاهراً موجب روشنائی و گشایش شده است اما در باطن همه چیز را آن گونه که هیدگر گفته است به

صلابه کشیده است (Gestell). استاد اشاره کرده‌اند که حقیقت مد نظر نیچه حقیقت علمی است. در تلقی نیچه مطلب بر سر استیلائی روش علمی بر شعر و تفکر است. نیچه می‌خواهد بگوید که اگر بشر شعر و هنر نداشت نابود می‌شد و البته استیلائی روش علمی [...] عین مرگ هنر است. اکنون این پرسش مطرح است که مگر در شعر و هنر چه خاصیتی وجود دارد که اسباب رهایی و گشایش انسان را از سیطره‌ی «متدولوژی» و از دیکتاتوری و اختناق آن حفظ می‌کند (همان ۹۷).

استاد یادآور شده‌اند که شعر ذاتی و رای ابزار بودن دارد. با همین ملاحظه نمی‌تواند در اختیار افراد قرار گیرد تا از آن به‌منظور تأمین مصالح فردی و جمعی خود استفاده کنند (همان ۵۷). وجود همین خصیصه در شعر و شاعری مجاللی به دست می‌دهد تا شعر و شاعران در زمره‌ی بنیان‌گذاران و مؤسسان قرار گیرند برای آنچه که می‌تواند وسیله شود.

«شعر نه چیزی می‌سازد و نه بنای مشخصی را ویران می‌کند، او اساس کارها را می‌گذارد و معیار امور را مستحکم و یا متزلزل می‌سازد» (همان ۵۸). استاد در فقرات متعددی یادآور شده‌اند که شاعران خود را قربانی مردم می‌کنند (همان ۶۰) و یا «وجودشان را فدا می‌کنند تا بنیان صلاح‌اندیشی و مبنای عقل و حساب گذاشته شود» (همان ۱۱۲). استاد بر این باورند که این خصوصیت از این جا ناشی شده است که شاعر با مصلحت بینی سر و کاری ندارد. شاعری هم چون حافظ خراب و خراباتی است و از همین مقام است که می‌تواند زمینه‌ی سکونت و قرار انسان‌ها را فراهم کند. استاد بارها با رجوع به اندیشه مارتین هایدگر توجه داده‌اند که «ما با شعر روی زمین خانه می‌سازیم و در آن به سر می‌بریم» (همان ۱۲۸). شاعران حاملان آذرخشی هستند که نظم و ساحت معاش آن‌ها را بر هم زده است و همین مقام آن‌ها را در مرتبتی قرار می‌دهد که می‌توانند خاستگاه انتظام جدید در ساحت معاش در معنای بسیار عام آن شوند (همان ۶۱) و در اشاره‌ای به هلدرلین شاعرترین شاعر آلمانی - به تعبیر هایدگر - می‌نویسد: «آن شاعری که می‌گفت آپولون (خدای عقل) مرا زده است و به تاریکی افکنده است، در حقیقت خرد خام مصلحت‌اندیش را قربانی کرده بود. او نمی‌توانست وسیله‌ی تفنن را برای کسی فراهم کند» (همان ۱۴۲).

استاد با تأسی به حافظ «کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین دل / در پیاش مشعلی از چهره برافروخته بود» اشعار داشته‌اند که فناوری و شریعت علمی دوران جدید به منزله‌ی روی دیگری از سکه‌ی حقیقت هستند. آن‌ها سیاهی و کفر زلف‌اند که نمی‌بایست انکار شوند، اما این سکه روی دیگری هم دارد که دیدار آن مستلزم کوششی برای راه‌یافتن به

مبانی تکوینی و وجودی آن است. شاعر می‌تواند به ما نشان دهد که در پشت این کفر و خشونت (سنگ‌دلی) مشعل چهره خود را پنهان کرده است. شاعر مترصد است این شعله‌ی رهایی‌بخش و این بانگ باطن را تفسیر کند.

پس شاعر بانگ باطنی مردم را تفسیر می‌کند و در عین حال زبان او زبان حقیقت است و زبان حقیقت خانه‌ی مردم است و مردم در این خانه سکنی می‌گزینند و به سر می‌برند. «شاعر، دوست این خانه است» اما یک بار دیگر قول هیدگر را تکرار می‌کنیم که «ما در خانه‌ی عالمی سرگردانیم که دوست آن غایب است [...]». چه کسانی باید ما را از این عسرت نجات دهند؟ (داوری، ۱۳۹۰، ۵۹).

هیدگر نیز خطر دوران مدرن را در غلبه‌ی اندیشه‌ی مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد. او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی‌گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است و بر این باور است که فناوری در معنای بسیار عام آن که همانا بردگی و خواری آدمی است، ماحصل تاریخ دراز متافیزیک از دوران افلاطون و ارسطو تا روزگار جدید است. هیدگر موضوع نجات از این تنگنا را در حوزه‌های متعددی مد نظر قرار داده است که یکی از آنها عرصه‌ی فناوری است. از منظر وی نجات، متعاقب اقبال وجود و مواجهه‌ی انسان دست خواهد آمد.

در این بخش از مقال کوشش می‌کنیم این اشارات را در اندیشه‌ی مارتین هیدگر پی‌گیری کنیم و نشان دهیم که چگونه در تلقی این استاد آلمانی از رهگذر توجه به شعر و شعر هلدرلین می‌توان راهی به رهایی جست.

## ۲. وجوه توجه هیدگر به شعر

دو دلیل عمده برای پرداختن هیدگر به شعر و به ویژه شعر هلدرلین مطرح است. او در سال ۳۵-۱۹۳۴ نخستین درس گفتار خود را در این موضوع ارائه کرد. علت نخست ناظر به رابطه‌ی فلسفه و منطق کلاسیک بود که پایه در آراء ارسطو داشت و علت دوم به بستر و زمینه‌ی سیاسی آن روزگار راجع می‌شد. در نیمسال تابستانی ۱۹۳۴ هیدگر درس گفتاری را در خصوص منطق عرضه کرد که در آن پرسش از ماهیت زبان در کانون درس قرار داشت. وی به تفصیل به این مسئله پرداخت که چرا فهمی که ارسطو و سنت متافیزیکی پس از او در خصوص منطق به دست داده‌اند در باره‌ی ذات زبان صادق نیست؛ در حالی که لوگوس

و منطقی که بر مبنای آن شکل گرفته معنایی بنیادین برای دازاین دارند. هیدگر پیش از این در وجود و زمان به این نکته اشاره کرده بود که دستور زبان خانواده‌ی زبانی هند و ژرمن از بستر و زمینه‌ی منطق یونانی برمی‌خیزد. وی مترصد بود ذات زبان را به گونه‌ای ببیند که الزاماً متکی بر این پایه و سابقه‌ی منطقی نباشد. از منظر هیدگر شعر چنین مدخلی را به دست می‌داد. زیرا امکانی را مد نظر داشت که با برجسته‌ساختن آن مجالی برای رهایی از فروکاهش‌های منطق صوری فراهم می‌آورد.

فهم منطق، به عرصه‌ی دامن‌گستر زبان و به شأن والاتر آن یعنی شعر نمی‌رسد. منطق از توان زبان برای بنیادگذاردن جهان بی‌خبر است. از منظر هیدگر آن زبانی که می‌تواند جهانی را تأسیس کند شعر است. البته قوت بنیان‌گذاری جهان در شعر به نحو عام است اما خود را بر حسب ضرورت در مکان و زمان و در میان ملتی خاص نشان می‌دهد. در تلقی هیدگر آن‌گونه که هومر در تکوین عادات و هویت یونانیان نقش داشته است، هلدرلین نیز برای آلمان اهمیت مشابهی دارد. برای فهم روشن موضوع لازم است فهم هیدگر را از شعر که ریشه در تلقی هلدرلین دارد، مورد توجه قرار دهیم.

شعر یک فعالیت خلاق است که فرآورده‌ها و آثار آن از قلمرو زبان و مصالح زبانی برمی‌آید (GA4, 35). معمولاً شعر را به عنوان اثری می‌فهمند که تجربه‌های سوژکتیو شاعر را اخبار می‌کند؛ در عین حال سنت فرهنگی اروپا نشان می‌دهد که شعر می‌تواند جایگاهی فراتر از این تعریف داشته باشد. از همان روزگار حماسه‌های شعری هومر، شعر دیگر جنسی از هنر که صرفاً برآمده از عناصر زبانی باشد، تلقی نمی‌شد بلکه در عین حال در بردارنده‌ی مناسباتی از معانی متنوع ملاحظه می‌گردید که اسباب هویت‌بخشی را به سخنگویان آن زبان فراهم می‌کرد.

این هومر بود که نوعی از جهت‌گیری در جهان را برای یونانیان به ارمغان آورد. می‌توان گفت حکایات اسطوره‌ای هومر از خدایان در میان یونانیان نوعی از التزام و تفسیر پایبندانه را پدید آورده است. افلاطون نیز فلسفه را شیوه‌ای اصیل می‌دانست که با استمداد از آن امکان جهت‌گیری انسان در جهان فراهم می‌شود. البته وی مترصد بود آن را در چالش با هومر از مؤلفه‌هایی که نمی‌پسندید، جدا کند. بخش قابل ملاحظه‌ای از عناصر فرهنگی جهان مسیحی نیز برآمده از متون بسیار تأثیرگذار و تعیین‌کننده‌ای است که شعرای بزرگ این دوره باعث و بانی آن بوده‌اند.

با چنین توجهی دیگر نمی‌توان شعر را حاصل فعالیت خلاقانه‌ی سوژه‌ای دانست که خود را بیان می‌دارد. شعر این امکان را به جامعه می‌دهد که خود را بشناسد و بازبشناسد. هیدگر در درس گفتار تابستانی ۱۹۳۴ چنین معنی و اهمیتی را برای شعر قائل شد: «قوت زبان و صرفاً قوت زبان است که به جهان مجال تدبیر و اداره می‌دهد» (GA38, 168). او در پی آن است که این تعیین عام را برای زبان در درس گفتار «ذات زبان» در همان معنایی که حماسه‌ی هومری برای یونانیان داشت، تجدید کند. شعر به عنوان پدیدار خاصی از زبان در جستن این بازیابی معنایی از زبان، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. شعر ظهور تشدید یافته‌ای (verdichtet) زبان است و از این رو می‌تواند نقش جامعی در جهت‌گیری‌های آدمی در جهان ایفاء کند. با همین توجه هیدگر می‌نویسد: «شعر بنیاد مقیدبه‌واژه‌ی وجود است» (GA4, 41). [Dichtung ist die worthafte Stiftung des Seins] شعر افقی را بنیان می‌گذارد که در بستر معانی آن انسان‌ها همواره در جریان زندگی و مراودات‌شان می‌زیسته‌اند.

با چنین توضیحی، شعر به عنوان پدیداری زبانی در خود زبان ریشه دارد به این ترتیب می‌توان شعر را به عنوان صورت خاص ظهور یک امر عام (زبان) تلقی کرد. البته هیدگر چنین نسبتی را در تعریف شعر رد می‌کند. اگر شعر بنیاد مقیدبه‌واژه‌ی وجود است پس شعر آنی است که به واسطه‌ی آن همه چیز در عرصه‌ی ظهور (ins Offene) در می‌آید، یعنی همه‌ی آنچه که ما در زبان روزمره بر زبان جاری می‌کنیم و بدان عمل می‌کنیم (ebd., 43). بنا بر این شعر مقدم بر زبان است، شعر آرخه‌ی زبان (Ursprache) است. بنا بر این نمی‌توان از راه ذات زبان، چستی شعر را دریابیم. اگر در جست و جوی ذات زبانیم لازم است جست و جوی خود را در عرصه‌ی شعر که اصیل‌تر و بنیادی‌تر است، دنبال کنیم. شاید وجود شواهدی از قبیل اشعار شعرای بزرگ در زبان جاری مردم و شیوه‌های بیانی آن‌ها بتواند این تلقی را تأیید کند.

شعر این امکان را به دست می‌دهد که فارغ از قواعد منطقی تفکر، یعنی فارغ از این که آیا گزاره‌هایی که بر زبان جاری می‌شود درست یا نادرست‌اند، به نوعی جهت‌گیری مقیدبه‌واژه‌ی در جهان راه بریم. حقیقت در عبارات شعر خود را به نحو تئوریک و صوری نشان نمی‌دهد بلکه بدین ترتیب ظاهر می‌گردد که به نحوی در خور با آن زندگی کنیم. هیدگر با طرح این موضوع که شعر آرخه‌ی زبان است قصد ندارد زبان را به عنوان اشتقاق یافته از شعر توصیف کند. هیدگر می‌خواهد بگوید که صورت اندیشه در فلسفه‌ی اروپایی که مبتنی بر منطق افلاطون و ارسطو است و متافیزیک نام دارد در عسرت افتاده

است و نیازمند تحول و دگرگونی است. وجود (Sein) را نمی‌توان با زبان موجود اندیشید. چنین مشکلی هیدگر را بدان‌جا می‌برد که نوع دیگری از تفکر را جست و جو کند. هیدگر در این باب می‌نویسد: «پس چه کسی می‌گوید و چه کسی اثبات می‌کند که تفکر برآمده از منطق، تفکری دقیق است؟ این سخن البته زمانی معتبر خواهد بود - اگر البته بتوان برای آن اعتباری قائل شد - که مفروض بداریم تفسیر منطق از وجود، تنها امکان تفسیر است، سخنی که البته مبتنی بر حکمی بدون پشتوانه است (GA65, 461). هیدگر با طرح تخاطب و هم‌سخنی میان اندیشه و شعر احکامی از این دست را رد می‌کند. نسبت میان شعر و تفکر و پرداختن به آن، به منزله‌ی مشخصه‌ای برای فیلسوفانی است که مترصد گذار از مبانی صوری تفکر اروپایی‌اند. هیدگر با طرح شعر به عنوان آرچه‌ی زبان کوشش می‌کند زبان دیگری را به تفکر اعطا کند.

### ۳. شعر و درک مخاطره گشتل برای رهایی از آن

هیدگر در سال ۱۹۶۹ در جریان مصاحبه‌ای تلویزیونی اعلام کرد که او نه بمب اتمی بلکه بیوفیزیک Biophysik (GA 16, 706) را که در کار ساختن آدم است، خطرناک‌ترین پدیدار فناوری تلقی می‌کند و به این ترتیب به جایگاه خطیر تحولات عرصه‌ی علوم طبیعی در دهه‌های پیش‌روی خود اشاره کرد. پس از این، حدود سی سال دیگر این مسئله را مد نظر داشت و در باره‌ی آن می‌اندیشید. هیدگر از همان آغاز به چیستی این عبارت دکارت در دوران جدید و در کتاب گفتار در روش (۱۶۳۷)، یعنی «انسان آقا و مالک طبیعت است»، توجه داشت. هیدگر در درس گفتار ترم تابستانی ۱۹۳۵ از منبعی سخن گفت که تمامی اندیشه‌ی او را در خصوص مسئله‌ی فناوری متأثر ساخت. این منبع آنتیگونه‌ی سوفوکلس بود که بخشی از ترجمه‌ی آن در زبان هیدگر از این قرار است:

«خوفناک (Unheimliche) متنوع است. هیچ جنبنده‌ای در خوفناکی به پای انسان نمی‌رسد» (GA 40, 155).

هنگامی که سوفوکلس از انسان به عنوان خوفناک‌ترین جنبندگان سخن می‌گوید قابلیت فناوری وی را مد نظر دارد که می‌تواند در طبیعت به نفع مصالح خود تصرف کند. شاعر تخته‌ای (techne) را به انسان نسبت می‌دهد که به سبب آن می‌تواند یا به شر روی آورد یا شرافت را تحقق بخشد. سوفوکلس به منظور توصیف این قابلیت از واژه‌ی تو ماخانوتن (to machanoen) استفاده می‌کند که صورت وصفی مخانیکوس (mechanikos) از آن گرفته



است. هیدگر بر مبنای همین واژه که به معنای ابداعی مبتنی بر مهارت و تدبیر است مفهوم «نظام فعل» (Machenschaft) را به کار می‌برد (ebd., 168). هیدگر پس از این، این واژه را برای بیان ماهیت فناوری مورد استفاده قرار می‌دهد.

او در جهت روشن شدن بیش‌تر مفهوم تکنیک به متن فلسفی کلاسیکی اشاره می‌کند که در آن تخنه (techne) به دانش ترجمه شده است. ارسطو هم در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس تخنه را به عنوان دیانوئوتیک (dianoetisch) یعنی فضیلتی که با فاهمه سر و کار دارد توصیف کرده است. تخنه نسبت گرفتن (hexis) فراآورنده‌ای است که با عقل حقیقی (Logos) مرتبط است (1140 a 10) و از این رو دانشی در خصوص فراآوردن و تولید است. واژه‌ی خوفناک‌ترین در وصف انسان آن‌گونه که سوفوکلس به کار برده است از این جا ناشی می‌شود که انسان دانش را در اختیار دارد و از این حیث دانش در بیان او متضمن معنایی دو گانه است: خوفناک تهدیدکننده‌ای است که به خوبی در عرصه‌ی شناخت ما قرار نمی‌گیرد به عنوان مثال در یک جنگل خوفناک همواره در معرض این خطر هستیم که حادثه‌ای خوفناک روی دهد اما در عین حال به این امکان نیز می‌اندیشیم که به سلامت از این مهلکه عبور کنیم. در عین حال هرگاه از خوفناک سخن می‌گوییم می‌دانیم که نمی‌توان در قبال آن خستی بود؛ او ما را در بر می‌گیرد و نمی‌توانیم از آن رهایی یابیم.

هنگامی که این وصف را در باره‌ی انسان به کار می‌بریم آشکار می‌شود که سوفوکلس آن را به عنوان ذاتی تراژیک در معنای تمام عیار خوش فهمیده است. انسان می‌تواند بر مبنای تخنه به کاری بزرگ دست زند اما در عین حال می‌تواند از حدود و معیارها عدول کند (hybrid) خطا کند و ناکام گردد. از این رو تکنیک در ذات خود ماهیتی دو ارزشی (Ambivalenz) دارد و این نکته‌ای است که هیدگر آن را تا آخرین آثارش مد نظر دارد و در صدد تبیین آن است.

هیدگر پس از نخستین مواجهه در مفهوم (Machenschaft) تغییراتی را به دست داده است. این تغییر بیش از هر چیز متوجه این تلقی از فناوری است که آن را دانشی در اختیار تصرف آدمی قلمداد می‌کند. ارسطو در تعریفی که از این مفهوم به دست می‌دهد آن را وضعیتی دیانوئوتیک می‌داند و عمدتاً به فعالیت‌های هنرمندانه می‌اندیشد. هنرمند در فهمی که یونانیان از آن دارند صاحب دانشی است که بر مبنای آن می‌تواند اشیائی از قبیل گلدان‌ها و تندیس‌ها را فراآورد و تولید کند. البته ما در زندگی مدرن با چنین شرایطی مواجه نیستیم. انسان در جوامع بزرگ مدرن، البته فناورانه زندگی می‌کند بدون این که ابزارهای بسیار متنوع

فناورانه‌ی پیرامونش را خود تولید کرده باشد و بدون این‌که اساساً بتواند آن‌ها را بسازد. انسان امروز در اقل موارد از چند و چون کار ابزارهایی که از آن استفاده می‌کند خبر دارد. انسان فناورانه زندگی می‌کند بدون این‌که ابزارهایی که او را احاطه کرده‌اند، در اختیار داشته باشد. بسیاری می‌پندارند که با تجهیز به دانش‌های کاربردی به عنوان دانش‌های ناظر به رایانه که امروز روز اهمیت بسیاری یافته‌اند، بر این دستگاه‌ها حاکمند، اما این پندار به زودی زود محو خواهد شد هرگاه به سبب نقص فنی مختصری چنین دانش‌هایی از حیز انتفاع بیفتند. بدین ترتیب شیوه‌ی فناورانه‌ی زندگی مدرن آدمی، دیگر از نوع دانش نیست. در افقی که این واقعیت می‌گشاید و نشان می‌دهد که رابطه‌ی انسان و فناوری مدرن با ابزارها در حیطه‌ی دانش ما نیست، این نسبت دگرگون می‌شود. با این توجه می‌توان گفت که این ما نیستیم که بر تکنیک حاکمیم بلکه او بر ما حاکم است.

هیدگر در نوشته‌های نیمه‌ی دوم سال‌های سی مفهوم واژه‌ی *Machenschaft* را گسترده و پرورد. وی می‌نویسد: «در دستگاه فعل (*Machenschaft*) انسان موجودات را در ذیل وجهه‌نظر عمل (*Machen*) می‌بیند» (GA 65, 126). هر آن‌چه که هست می‌تواند متعلق‌ی برای عمل آدمی باشد تا آن‌جا که در وهله‌ی نخست چنین به نظر می‌رسد که دستگاه فعل در شمار ویژگی‌ها و خصایص آدمی است و بر نوعی از رفتار دلالت می‌کند. هیدگر این نکته را برجسته می‌کند که چنین وضعیتی برآمده از شرایطی است. شرط، برای این که بتوان چیزها را متعلق فعل قرار داد این است که آن‌ها خود را پیش از این در وجودشان چنین نشان دهند. از نظر هیدگر این در حیطه‌ی اختیار آدمی نیست که موجودات از پیش خود را در وجودشان چنین نشان دهند و در عین حال انسان‌ها را به اعمال توانایی (*Machen*) و به تولید (*Herstellen*) دعوت کنند. صورت درست مسئله از این قرار است که به تدریج کار به آن‌جا خواهد رسید که آدمی نمی‌تواند از این شیوه‌ی وجودی (*Seinsweise der Dinge*) اشیاء طفره رود تا آن‌جا که در فرجام گرفتار این تلقی می‌گردد که گویا تنها شیوه‌ی مرآوده با موجودات اعمال فعل بر آن‌ها است. مؤلفه‌ی اساسی این رویداد خود را در این پدیدار نشان می‌دهد که در چنین فرآیندی آدمی گمان می‌کند که آقا و حاکم وضعیت است. هیدگر از تأثیری متقابل سخن می‌گوید: به میزانی که لفافه‌ی تکنیک بر آدمی و بر جهان کلفت‌تر شود، وابستگی آدمی به این اقتدار و وابستگی به آن بیش‌تر می‌شود تا آن‌جا که همه چیز را فقط از منظر قابلیت زیرسلطه‌درآوردن (*Machbarkeit*) مشاهده می‌کند. در چنین شرایطی فناوری در زمره‌ی دانش نیست بلکه نظامی از فعل است؛ حوالتی تاریخی ( *ein pochale* )

(Schicksal) برای انسان. در چنین اوضاع و احوالی دیگر ناممکن است تکنیک را نوعی ابزار تلقی کنیم که انسان به واسطه‌ی آن خوبی یا بدی کند.

هیدگر این جنبه اطلاق را در فهم آدمی از وجود که اینک صبغه‌ای فناورانه یافته بود در اواخر سال‌های چهل سده‌ی گذشته در چهار سخنرانی موسوم به برمن (Bremer Vorträge) توصیف کرد. وی عنوان این نشست‌ها را نگاهی به آن‌چه هست (Einblick in das was ist) گذاشت و با چنین عنوانی خواست به صراحت نشان دهد که انسان این روزگار خود را تحت چه شرایطی می‌بیند. در همین اثناء نظام مفهومی جدیدی رخ نمود که هیدگر در آن از مفهوم Machen به Stellen منتقل شد. اکنون ذات تکنیک به عنوان Ge-Stell معرفی می‌شود. منظور این بود که در این دگرگونی مفهومی مؤلفه‌های مختلف فناوری با دقت بیش‌تری نشان داده شود. این عناصر مفهومی را می‌توان از طریق مثال زیر نشان داد:

برای تولید یک هواپیما در وهله‌ی نخست لازم است که آن را به تصور درآوریم [برابر نهادن] (vorstellen). در آن هنگام که آن را تصور می‌کنیم آن را توصیف و ترسیم می‌کنیم [برنهادن] (darstellen). از آن جا که یک شرکت هواپیمایی طالب چنین تولیدی است آن را سفارش می‌دهد [پیش‌نهاد-دادن] (bestellen). اساساً فرآیند تولید مستلزم این است که موجودات به عنوان آن چه که قابل تولید است [برنهادینه‌شدن] (herstellbares) ظاهر شوند و چنین استلزامی انسان را درگیر چالشی می‌کند که بر مبنای آن انسان و برابری‌ها در وضعیت [درنهادی] (Einstellung) خاصی قرار می‌گیرند که هیدگر آن را وضعیت متأخر [پس‌نهاد] (nachstellen) می‌نامد. هیدگر این مجموعه روابط و مناسبات را گشتل [مجمع نهادن‌ها/ایستاندن‌ها] (Ge-Stell) خوانده است (Trawny, 2003, 154).

هیدگر این نوع از فناوری را که سابقه‌ای در تخرنه‌ی (techne) یونانی دارد هم‌تراز با ریشه‌ی یونانی‌اش نمی‌داند. این تمایز که از آغاز دوره‌ی جدید سر بر می‌آورد و در سده‌ی بیست و اوجی بی‌سابقه را تجربه کرد در این است که فناوری مدرن به مثابه‌ی یک پدیدار جامع و اونیورسال به نوعی اطلاق رسیده است. فناوری به نوعی از بسیج در تمامی ابعاد تبدیل شده است که هیچ چیز از تصرف و دخالت آن در امان نیست. در چنین شرایطی همه چیز بدون استثناء به نوعی از موجودی [نهادینگی] (Bestand) قابل معاوضه و قابل انتقال (auswechsel- und lieferbar) تبدیل می‌شود (GA 65, 26). هیدگر این مطلق‌انگاری را در درس گفتار گشتل با عباراتی که امروز هم تحریک‌آمیز است بیان می‌کند:

اینک مزرعه، صنعت تغذیه‌ی مبتنی بر فعالیت موتورها است، در اساس همان تولید صنعتی اجساد در اتاق گازها و اردوگاه‌های نابودی؛ در اساس همان تحریم‌کردن (Blockade) و گرسنگی‌دادن به ملل و سرزمین‌ها؛ در اساس همان تولید صنعتی بمب‌های هیدروژنی (ebd., 27).

هیدگر رویدادهای تکان‌دهنده‌ای از قبیل جنگ و یا مدیریت کشتار جمعی یهودیان، استعمار کشورهای فاقد قدرت و نیز تولید صنعتی مواد غذایی را در ذیل مفهوم گشتل یکی می‌داند (das Selbe). هیدگر این جملات را زمانی بر زبان جاری می‌کند که پنج سال از دوران حاکمیت ناسیونال سوسیالیسم بر آلمان گذشته است و می‌توان به خوبی دریافت که چگونه جملاتی از این دست، احساسات کسان را که زخم‌خورده‌ی دولتمردان سفاک آن روزگار بوده‌اند جریحه‌دار می‌کند. حتی امروز هم چنین عباراتی که صریح، سرد و فاقد همدردی است در مخاطبان، احساسات متضادی را پدید می‌آورد. آیا قصد هیدگر این نیست که با این تکرار خطابی که در عباراتی طولانی سه بار مکرر شده است یعنی واژه‌ی «همان» به یک رسوایی بزرگ اشاره کند. هیدگر با طرح عباراتی از این دست می‌خواهد این را توجه را بیدار کند که مطلق‌انگاری موجود، در ذات فناوری سده‌ی بیستم به آن جا رسیده است که در آن، چیزها به منزله‌ی موجودی [نهادینگی] / ایستاده به کار [standby] (Betand) قابل مصرف در آمده‌اند که حاصل بلافصل آن کشتار و نابودی انسان‌ها است. توصیف چنین شرایطی به منظور صادر کردن احکام اخلاقی نیست تا بر مبنای آن، افعالی از این دست را غیرانسانی بدانیم، بلکه تأکید بر این مسئله است که برای اولین بار در تاریخ، انسان‌ها به برابری‌های [برابری‌هایی] در یک فرآیند اقتصادی تبدیل شده‌اند که شیوه‌ی اجرای آن از حیث صورت و ملاحظات اقتصادی هیچ تمایزی با دیگر فرآیندهای مبتنی بر اهداف مصلحت‌جویانه‌ی آن‌ها ندارد؛ فرآیندی که حاصل آن نابودی انسان است. سازمان اداری و برنامه‌ریزی کشتار توده‌ای در آوشویتس و تولید در مجموعه‌های صنعتی از حیث صورت یکی هستند (das Selbe). درک این واقعیت دهشت‌انگیز است و فجایع اردوگاه‌های نازی را غیر قابل تحمل می‌سازد.

هیدگر هم مانند هانا آرنت و تئودور آدورنو، یگانگی و خاص‌بودن هلوکاست را در وقوع آن نمی‌بیند بلکه چگونگی آن را مد نظر دارد. هیدگر نیز بر این باور است که حادثه‌ی مذکور برآمده از نوعی مطلق‌انگاری است که طی یک تاریخ طولانی به فهمی از جهان رسیده است که از جمله تبعات آن اداره و تدبیر کشتارهای جمعی بوده است. هیدگر در

عین حال نقطه نظر آدورنو و آرنت را در این موضوع تأیید می‌کند که ما هنگامی می‌توانیم پدیدار مطلق‌انگاری نهفته در ماهیت فناوری را ملاحظه کنیم که آن را در بستر مصیبتی که پدید آورده مد نظر قرار دهیم. با همین توجه است که هیدگر در یکی از سخنرانی‌های برمن خود با عنوان «خطر» یادآور می‌شود که درک سابقه‌ی این مصیبت از راه تأملات نظری به دست نمی‌آید، دریافت باطن این موضوع مستلزم نوعی پاتوس (Pathos) و درد است (ebd., 57). حصول معنای درد، در میان مردمان فرع بر تجربه‌ی درد آن است.

هیدگر در سخنرانی چهارم برمن با عنوان «گشت» بیتی معروف از هلدلین را که برگرفته از سرود پاتموس (Patmos) اوست، نقل می‌کند: «آن جا که خطر است منجی نیز می‌بالد» (Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch!).

هیدگر «خطر» و «منجی» را به عنوان دو پدیدار مختلف نمی‌داند. ذات فناوری خطر است و در عین حال منجی. در تلقی هیدگر از جمله مآخذ خطر بزرگ، در روزگار ما جدایی میان نظر و عمل و توجه یک‌جانبه به پراکسیس و اجراء است. آن‌گونه که هیدگر در پرسش/از تکنولوژی می‌گوید: در گشتل خشونت پیش‌نهاد-دادن‌های مکرر (rasende des Bestellens) حاکم است که انسان نمی‌تواند از آن مصون بماند. از جمله‌ی این مخاطرات تبعات ناشی از بیوفیزیک، تقلیل‌دهنده‌ی فرآیندهای زنده به فیزیک و مکانیک است که دیر یا زود دامن آدمی را خواهد گرفت. هیدگر در عین حال از معانی دوگانه‌ی ذات تکنیک سخن می‌گوید: «گشتل صرفاً انجام سفارش‌ها/پیش‌نهاد-دادن‌های بی‌وقفه (das Unaufhaltsame) نیست بلکه نوعی «بسترسازی و امکان‌دهی (Gewährendes) است که صورتی خاص از وجود و دوام را به آدمی عرضه می‌دارد (währen) که تاکنون تجربه نشده است، اما شاید در آینده تجربه گردد، در این شرایط جدید آدمی می‌تواند موضوعی برای رفع نیاز گردد (Gebrauchte). رفع نیازی به جانب حضور ذات حقیقت» (Wahrnis des Wesens der Wahrheit). این بسترسازی و امکان‌دهی که صرفاً در خشونت پیش‌نهاد-دادن/سفارش دادن (Bestellen) حاصل می‌گردد، این خود منجی است که ما را در قبال روال تکنیکی شدن تمام‌عیار جهان و انسان می‌تواند حفظ کند/دوام بخشد (bewahren) [که ادامه‌ی بودن ما را می‌تواند تضمین کند]. بنا بر این گشتل نه تنها به عنوان یک تولید و واسازی مسخ‌کننده ظاهر می‌گردد بلکه در عین حال به عنوان یک امکان مرآورده‌ی معنی‌دار و رهایی بخش است که شیوه‌ای جدید از مناسبات با اشیاء و انسان‌ها را رقم می‌زند.

#### ۴. شاعرانه‌ها

اگر سوفوکلس انسان را به عنوان خوفناک‌ترین یا بر وفق ترجمه‌ی هلدلین ترسناک‌ترین (Ungeheurer) - ملاحظه می‌کند این گونه نیست که وی در تفسیر ذات فناوری به عنوان نظام فعل یا گشتل بر هیدگر سبقت جسته باشد. به نظر می‌رسد که سوفوکلس هم این نکته را می‌داند که توان آدمی در بهره‌برداری از طبیعت و تصرف در آن که حاصل تجهیز وی به فناوری است متضمن معنایی دوگانه (zweideutig) است. انسان با استفاده از ابزارهایی که دارد می‌تواند زیست خود را در جهان و یا در پلیس به نحو منطبق با معیار درست (Maßvoll) تنظیم کند. البته این امکان نیز مد نظر است که با از دست دادن معیار درست دچار خطا شود. در تراژدی یونانی این معیار (Maß) یا مترون (metron) در مرز میان انسان‌های فانی و خدایان باقی قرار دارد. خطای انسان عدول از معیار است (hybris) یعنی قد علم کردن در برابر معیاری که از ناحیه‌ی خدایان به انسان داده شده است. گشتل قدرتی است که مرزها را درمی‌نوردد و بر فراز هر معیاری قرار می‌گیرد. گشتل در گرایش که به اطلاق و تعمیم دارد هم دست اندر کار کشف عرصه‌های زیر اتم است و هم راه خود را به جانب کهکشان می‌گشاید. هیدگر از تفکر/اراده‌ی به قدرت سخن می‌گوید که بر مبنای مصالح صنعتی و اقتصادی دست اندر کار محاسبه و پژوهش است. چنین تفکری همان گرایشی است که برای وصول به مقاصدش هیچ حد و مرزی را نمی‌شناسد و به طور خاص عمدتاً خود را در حوزه‌ی علوم طبیعی عرضه می‌دارد.

در مقابله‌ی با این، در شعر هلدلین که هیدگر او را در جایی برادر سوفوکلس دانسته است، عناصری از نجات داریم: حد و مرز، معیار و به طور خلاصه توجه به تناهی انسان. هیدگر به مجموعه‌ی این عناصر، شاعرانه یا امر شاعرانه (das Dichterische) می‌گوید. وی در مقاله‌ی هلدلین خود با عنوان تذکار (Andenken) چنین می‌گوید:

[...] شاعرانه امری است متناهی، آن چه که به مرزهای وجاهت و برازندگی ملحق می‌گردد. شاعرانه آن پیوندی است که ناپیوسته‌ها را می‌پیوندد. شاعرانه آن نگاه‌داشته‌شده و آن معیاری است که در پیوند و اندازه است. در همه جا شاعرانه ناظر به حفظ حدود، آرامش، پیوند و اندازه است (GA., 4, 127).

از همان روزگار سوفوکلس، نه در فلسفه و نه در علوم طبیعی، بلکه در شعر است که تذکار به تناهی آدمی و عملش مد نظر قرار می‌گیرد. از آن جا که شعر خود تذکار است نه

تنها گرایش آدمی را به گشتل می‌شناسد، گرایشی که همه چیز را در عرصه‌های قابلیت‌های عملی می‌بیند، بلکه در عین حال از کیفیت و منزلت عسرت‌ها و منابع آگزیتنسسیل زندگی انسانی باخبر است که تا چه اندازه از عرصه‌ی محاسبه و انتفاع بیرون‌اند. شعر که به میزان توجه دارد در عین حال جنبه‌ی دوارزشی ذات تکنیک را نیز درمی‌یابد و نسبت به دو جهت خطر و نجات آن وقوف دارد. تفسیر هیدگر از فناوری به عنوان نظام فعل و گشتل معضلی را مخاطب می‌سازد که در سده‌ی بیست خود را در اردوگاه‌های کار اجباری و بمب اتمی به عرصه‌ی نمایش آورد.

اینک سده بیست و یکم خود را در برابر معضلی می‌یابد که هیدگر پیش از این به آن اشاره کرده بود. پرسش این است که مواجهه‌ی ما با فعالیت‌هایی که مترصدند انسان را بر مبنای فناوری‌های ناظر به تصرف در ژن‌ها طراحی کنند، چگونه خواهد بود؟ هیدگر این را پنهان نکرده است که هنوز برای انسان فرصت‌هایی باقی است تا از این گردونه‌ی مهلک بیرون آییم. وی در مصاحبه با *اشپیگل* یادآور شد که ذات تکنیک چیزی است که با اتکاء به خویش نمی‌تواند بر انسان غالب آید (GA., 16; 669). هیدگر امیدوار است. امید به نوعی از حیات و شورمندی آزاد که بتواند مانع تحرک مطلق‌انگاری فناورانه در حوزه‌ی سیاست و علم گردد. به این منظور به شعر هلدلین نیاز داریم. شعر هلدلین به منزله‌ی ترکی (Riss) است در عالم تکنیک‌زده‌ی مطلق‌انگار، شکافی است که از درون آن می‌توان دازاین آزاد دیگری را دید.

در بیان استاد رضا داوری شاعران که بیش از همه در مبالات وجودند می‌توانند با دریافت «وقت تفکر» از حوالت عالمی که با ریسمان کلفت منطق و حساب سوپژکتیو همه چیز را به بند کشیده است عبور کنند و بسرایند:

ما را زمنع عقل مترسان و می بیار کین شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست  
(داوری ۱۳۵۹: ۲۱۳)

هانا آرنه شاگرد هیدگر در کتاب *توتالیتاریسم* خود نیز بر همین معنا تکیه کرده است. صرفاً شعراء که فارغ از خطاهای تئوری‌ها از فرزندان جهان سخن می‌گویند و مصون از اشتباه، متعهد به جریان حقیقی جهان‌اند (تأکید از نگارنده) می‌توانند انجام چنین کاری را عهده‌دار شوند (Arendt, 1998, 325).

## ۵. نتیجه‌گیری

جریان حقیقی جهان نه دانش‌های متتزع بلکه کلیتی است که حیات آدمی و دزاین به آن گره خورده است. استاد رضا داوری درک این جامعیت و کلیت را نوعی از ادراک بسیط قلمداد می‌کند. در تلقی ایشان فطرت آدمی راهبر به این دریافت بسیط است. چنین معرفتی حتی بر زبان هم جاری نمی‌شود: «هنر، فلسفه و شاید بتوان گفت هیچ نوع معرفت و ادراکی، بدون زبان پدید نمی‌آید. اگر ادراک بسیط، ادراک به زبان نیامده است، این ادراک، در حقیقت شرط هر ادراک است و بر سبیل مسامحه به آن نام ادراک داده شده است» (داوری، ۱۳۹۰، ۱۵).

داوری این درک بسیط راهبر به جامعیت عالم که مبنای دانش‌های نظری و ترکیبی است، در عبارت دیگری با تأسی به علی (ع) علم مطبوع در برابر علم مسموع معرفی کرده است. طبع شاعرانه که سرایش مسبوق به آن است مجالی به دست می‌دهد که در آن اشیاء ظاهر شوند و نسبت‌شان در پیوندی با تمامیت عالم آشکار گردد. شاید با همین ملاحظه است که داوری می‌نویسد:

آیا شاعر وقایع آینده را پیش‌گویی می‌کند؟ نه، شاعر به وقایع کاری ندارد، اما در زبان او گاهی چیزی ظاهر می‌شود که محیط (تأکید از نگارنده) بر همه وقایع است و وقایع به نحوی با آن تعیین (تأکید از نگارنده) پیدا می‌کند. این زبان، زبان شخص شاعر نیست. هر شاعر حقیقی، لسان الغیب (تأکید از نگارنده) است و شاید از عظمت کار خود، چنانکه باید آگاه نباشد و نتواند معنی آنچه که به زبان اشارت شاعرانه آورده است بگوید. [...] حتی در شعر برخی از شاعران معاصر، وصف دوران و گفت زمان را می‌بینیم، گفتمی که جز در وقت شاعرانه (تأکید از نگارنده) نمی‌توانست به زبان آید و شاید اگر شاید در دوران تحول به سر نمی‌برد آن را نمی‌شنیدی و نمی‌گفت. (داوری، ۱۳۹۰، ۱۴۰).

شاعران با استمداد از تفکر قلبی به یاد چشم دوست، خود را خراب خواهند کرد و بنای عهد قدیم را استوار خواهند کرد (حافظ). چنین شاعری دیگر نمی‌تواند دل‌بسته‌ی تفکر قلبی منطق یا تفکر قلبی دانش‌های حصولی باشد (داوری، ۱۳۹۰، ۸۸)، «چنین شاعری برای اولین بار چیزی را که قبلاً بیان نشده بود در کلام آشکار می‌سازد. شاعر با این نامگذاری و در کلام شاعرانه‌ی خود اشیاء را چنان که هستند آشکار می‌کند و به این ترتیب موجودات شناخته می‌شوند» (همان، ۵۸). استاد داوری یادآور می‌شود که بیان شاعرانه از



حقیقت بر وفق اشیاء محسوس نیست تا بدین ترتیب حقیقت تابع موجود شود بلکه شاعران دست به ابداع حقیقت می‌زنند و اساس هستی بشری را می‌گذارند. این تأسیس و بنیادگذاری ظهور معنایی است که می‌تواند به تمامیت انسان و دازاین «معنا» اعطاء کند. در تلقی مارتین هیدگر نیز معناداری مستلزم «درک مجموعه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی ربط‌های جهان» است (لوکیر، ۱۳۹۴، بند ۳۴، ۱۳۶) که در اصطلاح‌شناسی هیدگر مستلزم عزم دازاین اصیلی است که عالم را بنیاد می‌گذارد و از این منظر «مادام که دازاین هست، جهان هست» (همان، ۲۷۲). این شأن دازاین که به سبب او جهانی ابداع می‌گردد برآمده از خصلت شاعرانه‌ی او است که می‌تواند آینده‌ی حقیقت گردد و در سمت و سوی یلی‌الخلقی خود عامی را تأسیس کند. با این توجه کلام شعراء را باید موهبتی تلقی کرد که در آن اساس هستی بشر گذاشته می‌شود.

دارم امید عاطفتی از جناب دوست

کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست

دانم که بگذرد، ز سرِ جرم من، که او

گر چه پریش است ولیکن فرشته خوست

هیچ است آن دهان و نیبم از او نشان

موی است آن میان و ندانم که آن چه موست

دارم عجب، ز نقش خیالش که چون نرفت

از دیده‌ام که دم به دمش، کار، شست و شوست

عمریست، تا ز زلف تو بویی شنیده‌ام

زان بوی، در مشام دل من، هنوز بوست

حافظ بد است حال پریشان تو ولی

بر بوی زلف یار، پریشانیت نکوست

## پی‌نوشت

۱. به پاس بزرگداشت استاد رضا داوری.

## کتاب‌نامه

- داوری رضا: شاعران در زمانه عسرت، تهران، نشر پرسش، ۱۳۹۰  
داوری رضا: فلسفه چیست؟ تهران، نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹  
داوری رضا: هنر و حقیقت، تهران، نشر رستا، ۱۳۹۰  
لوکنر آندرئاس: درآمدی به وجود و زمان، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۴

Heidegger Martin, GA 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976), Hrsg.: H. Heidegger, Vittorio Klostermann, 2000

Heidegger Martin, GA 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932), Hrsg.: P. Trawny, Vittorio Klostermann, 2012

Heidegger Martin, GA 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934), Hrsg.: G. Seubold, Vittorio Klostermann, 1998

Heidegger Martin, GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), Hrsg.: P. Jaeger, Vittorio Klostermann, 1983

Heidegger Martin, GA 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36), Hrsg.: P. Jaeger, Vittorio Klostermann, 1984

Heidegger Martin, GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1989, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, 1994

<https://t.me/rezadavariardakani/> 14 Mai 2017

<https://t.me/rezadavariardakani/> 30 April 2017

Trawny Peter: Martin Heidegger. Einführung, Campus Verlag, Frankfurt und New York, 2003

نویسنده در طرح نسبت فناوری و شعر در اندیشه‌ی هیدگر عمیقاً مدیون منبع فوق است.