

شعر، رضا داوری، و مارتین هایدگر^۱

احمدعلی حیدری*

چکیده

این مقاله مترصد است وجوه توجه استاد برجسته فلسفه در ایران، رضا داوری را به شعر، به‌مثابه عاملی برای رهایی از تنگنای مهلک اصالت سوژه دوره مدرن، شرح دهد. توجه ویژه شاعر به زبان، که آن را ورای ابزار تلقی می‌کند و مطابق با نظر هایدگر آن را «بنیان‌گذار متعهد به کلمات» می‌داند، شرایطی به‌دست 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 عمده آن به سبب حال و احوال شاعرانه احاطه بر دیگر شئون انسان و شرط اساسی هرگونه نسبت اثرگذار در این جهان است.

کلیدواژه‌ها: رضا داوری، شعر، فناوری، هایدگر، امید.

۱. مقدمه

استاد رضا داوری در کوتاه‌نوشته‌ای که بخشی از آن مقایسه میان شعر و دیگر انحای 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، به‌خصوص آنان که در حاشیه‌ها و حلی‌آبادهای عالم متجدد در سرگردانی به‌سر می‌برند، بیش‌تر حکایتشان، حتی اگر حدیث خواب نباشد، حکایت شب و ظلمت

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، aah1342@yahoo.de

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۹

است، شبی که در روشنایی تکنیک مثل روز روشن شده است. آیا تکنیک، که دراصل و آغاز با شعر خویشاوند بوده است، اما در قلمرو سلطنت آن جایی ندارد، پیش از آن‌که یک‌سره تسلیم نیروهای ویران‌گر شود به اصل خویش بازخواهد گشت و گوش به گفت شاعر خواهد داد؟ اگر این ساحت هم‌زبانی گشوده نشود، باید بیم‌ناک تباهی وجود بشر بود (داوری ۲۰۱۷ الف).

به‌نظر می‌رسد استاد از تعبیر شب و روز، آن‌گونه‌که در جای دیگری هم اشاره کرده‌اند، به «حقیقت» نظر دارند، حقیقت آن‌گونه‌که در فلسفه یونان باستان مدنظر بوده است. در این باره 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 (داوری ۲۰۱۷ ب).

کمی در عبارات استاد درنگ کنیم تا بتوانیم اندکی معانی نهفته در آن را دریابیم. به‌نظر می‌رسد مراد استاد توجه‌دادن به قابلیت در شعر است که با استمداد از آن می‌توان در ورای حجاب و تاریکی وجود ناپوشیدگی و روشنایی آن را نیز دریافت. در عبارتی که از ایشان نقل شد یادآور می‌شوند که شعرا به‌سبب درک اصالت سوژه در دوره جدید بستگی و کوتاهی افق و سقف آسمان را دریافته‌اند و درعین حال می‌دانند که این بستگی و کوتاهی مقارن و ملازم گشایش و بلنداست. علاوه‌براین، 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 دریافت که ایشان با طرح عبارت «شبی که در روشنایی تکنیک مثل روز روشن شده است» نیم‌نگاهی هم به اشعار صاحب‌گلشن‌راز داشته‌اند. آن‌جا که این‌گونه نگاشته است:

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

شارحان در توضیح این عبارات شبستری آورده‌اند که منظور از «سواد وجه» جنبه «یلی الخلقی» وجود است که اگر جلوه و دولتی هم دارد، منقضی خواهد شد و پس از آن «سواد اعظم» و سمت‌وسوی یلی الحقی دیگر بار جلوه‌ای دیگر خواهد داشت.

به عبارت دیگر شاعران، که خود در زمره سالکان‌اند، با درک تاریکی حاکم بر روزگار، که چه‌بسا در تلقی رایج عین روشنائی و ظهور است، به درکی می‌رسند که برمبنای آن سیاهی جلوات ممکن حقیقت را درمی‌یابند و از این سیاهی چهره ممکنات راهی به‌جانب درک روشنائی «سواد اعظم»، یعنی صورت 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 ب: ۵۸). چنین سیری با درک فنای کلیه موجودات آن روزگار به بقای وجود راه می‌برد و پس‌از آن به جلوه‌ای امیدوار خواهد شد که بنیاد و انتظام جدیدی در زمان پدید می‌آورد. آن‌گونه که استاد داوری نوشته‌اند:

در شعر وجود و حقیقت ظاهر می‌شود، اما اکنون مدت‌هاست 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 (همان: ۱۲۷).

در تلقی استاد داوری هنر و صورت ممتاز آن، یعنی شعر، به منزله نحوه‌ای از تفکر این ویژگی را داراست:

هنر چیزی را بنیاد می‌گذارد و چیزی را ویران می‌کند. هنر خطر است و گاهی خطر خطرها است. اگر اکنون بشر در گرداب فتنه نیست‌انگاری فرو افتاده است، 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 کم‌وبیش در هنر معاصر جلوه دارد. بحران هنر معاصر نیز نشانه است، نشانه 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 به‌گونه‌ای 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 همه‌چیز را آن‌گونه که هایدگر گفته است به‌صلابه کشیده است (gestell). استاد اشاره کرده‌اند که حقیقت مدنظر 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 سیطره «روش‌شناسی» و از دیکتاتوری و اختناق فراهم می‌کند (همان: ۹۷).

استاد یادآور شده‌اند که شعر ذاتی و رای ابرار 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 مجالی به‌دست می‌دهد تا شعر و شاعران در زمره بنیان‌گذاران و مؤسسان قرار گیرند، برای آنچه 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 این‌جا ناشی شده است که شاعر با مصلحت‌بینی سروکاری ندارد. شاعری هم‌چون حافظ خراب و خراباتی است و از همین مقام است که می‌تواند زمینه 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 به‌سر می‌بریم» (همان: ۱۲۸). شاعران حاملان آذرخشی‌اند که نظم و ساحت معاش آن‌ها را برهم 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 هلدلین، شاعرترین شاعر آلمانی، به‌تعبیر هایدگر، می‌نویسد: «آن شاعری که می‌گفت آپولون (خدای عقل) مرا زده است و به تاریکی افکنده است درحقیقت خرد خام مصلحت‌اندیش را قربانی کرده بود. او نمی‌توانست وسیله تفنن را برای کسی فراهم کند» (همان: ۱۴۲).

استاد با تأسی به حافظ (کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین‌دل / درپی‌اش مشعلی از چهره برافروخته بود) اشعار داشته‌اند که فناوری و شریعت علمی دوران جدید روی دیگری از سکه حقیقت‌اند. آن‌ها سیاهی و کفر زلف‌اند که نباید 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 شعله رهایی‌بخش و این بانگ باطن را تفسیر کند.

پس شاعر بانگ باطنی مردم را تفسیر می‌کند و درعین حال زبان او زبان حقیقت است و زبان حقیقت خانه مردم است و مردم در این خانه سکنی می‌گزینند و به‌سر می‌برند. "شاعر دوست این خانه است"، اما یک‌بار دیگر قول هایدگر را تکرار می‌کنیم که "ما در خانه عالمی سرگردانیم که دوست آن غایب است [...]". چه کسانی باید ما را از این عسرت نجات دهند؟ (داوری ۱۳۹۰ الف: ۵۹).

هایدگر نیز خطر دوران مدرن را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد. او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است و بر این باور است که فناوری به‌معنای بسیار عام آن، که همانا بردگی و خواری آدمی است، ماحصل تاریخ دراز متافیزیک از دوران افلاطون و ارسطو تا روزگار جدید است. هایدگر موضوع نجات از این تنگنا را در حوزه‌های متعددی مدنظر قرار داده است که یکی از آن‌ها عرصه فناوری است. از منظر او نجات متعاقب اقبال وجود و مواجهه انسان به‌دست خواهد آمد.

در این بخش از مقاله کوشش می‌کنیم این اشارات را در اندیشه مارتین هایدگر پی‌گیری کنیم و نشان دهیم که چگونه درتلقی این استاد آلمانی از ره‌گذر توجه به شعر و شعر هلدلین می‌توان راهی به رهایی جست.

۲. وجوه توجه هایدگر به شعر

دو دلیل عمده برای پرداختن هایدگر به شعر و به‌ویژه شعر هلدلین مطرح است. او در سال ۱۹۳۴-۱۹۳۵ نخستین درس گفتار خود را در این موضوع ارائه کرد. دلیل نخست ناظر به رابطه فلسفه و منطق کلاسیک بود که پایه در آرای ارسطو داشت و دلیل دوم به بستر و زمینه سیاسی آن روزگار راجع می‌شد. در نیم‌سال تابستانی ۱۹۳۴ هایدگر درس گفتاری را درباره منطق عرضه کرد که در آن پرسش از ماهیت زبان در کانون درس قرار داشت. او به‌تفصیل به این مسئله پرداخت که چرا فهمی که ارسطو و سنت متافیزیکی پس از او از منطق به‌دست داده‌اند درباره ذات زبان صادق نیست، درحالی‌که لوگوس و منطقی که بر مبنای آن شکل گرفته است معنایی بنیادین برای دازاین دارند. هایدگر پیش‌ازاین در وجود و زمان به این نکته اشاره کرده بود که دستور زبان خانواده زبانی هند و ژرمن از بستر و زمینه منطق یونانی برمی‌خیزد. او مترصد بود ذات زبان را به‌گونه‌ای ببیند که الزاماً متکی بر این پایه و سابقه منطقی نباشد. از منظر هایدگر شعر چنین مدخلی را به‌دست می‌داد، زیرا

امکانی را مدنظر داشت که با برجسته‌کردن آن مجالی برای رهایی از فروکاهش‌های منطقی صورتی فراهم می‌آورد.

فهم منطقی به عرصه دامن‌گستر زبان و به شأن والاتر آن، یعنی شعر، نمی‌رسد. منطق از توان زبان برای بنیاد‌گذاران جهان بی‌خبر است. از منظر هایدگر آن زبانی که می‌تواند جهانی را تأسیس کند شعر است. البته قوت بنیان‌گذاری جهان در شعر به نحوی عام است، اما خود را برحسب ضرورت در مکان و زمان و در میان ملتی خاص نشان می‌دهد. در تلقی هایدگر، آن‌گونه که هومر در تکوین عادات و هویت یونانیان نقش داشته است، هلدلرلین نیز برای آلمان اهمیت مشابهی دارد. برای فهم روشن موضوع لازم است به فهم هایدگر از شعر توجه کنیم که ریشه در تلقی هلدلرلین دارد.

شعر فعالیتی خلاق است که فرآورده‌ها و آثار آن از قلمرو زبان و مصالح زبانی برمی‌آید (Heidegger 1981: 35). معمولاً شعر را به‌مثابه اثری می‌فهمند که تجربه‌های سوژکتیو شاعر را اخبار می‌کند؛ درعین 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 درعین حال دربردارنده مناسباتی از معانی متنوع ملاحظه می‌شد که اسباب هویت‌بخشی را به سخن‌گویان آن زبان فراهم می‌کرد.

این هومر بود که نوعی از جهت‌گیری در جهان را برای یونانیان به‌ارمغان 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 او 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 اثرگذار و تعیین‌کننده‌ای است که شعرای بزرگ این دوره باعث و بانی آن بوده‌اند.

با چنین توجهی دیگر نمی‌توان شعر را حاصل فعالیت خلاقانه سوره‌ای دانست که خود را بیان می‌دارد. شعر این امکان را به جامعه می‌دهد که خود را بشناسد و بازبشناسد. هایدگر 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» (Heidegger 1998: 168). او در پی آن است که این تعین عام را برای زبان در درس گفتار «ذات زبان»، در همان معنایی که

حماسه هومری برای یونانیان داشت، تجدید کند. شعر، به مثابه پدیدار خاصی از زبان در جستن این بازیابی معنایی از زبان، نقش تعیین کننده‌ای دارد. شعر ظهور تشدید یافته (verdichtet) زبان است و از این رو می‌تواند نقش جامعی در جهت‌گیری‌های آدمی در جهان ایفا کند. با همین توجه هایدگر می‌نویسد: «شعر بنیاد مقید به واژه وجود است» [Dichtung ist die wothafte Stiftung des Seins] (Heidegger 1981: 41). شعر افقی را بنیان می‌گذارد که در بستر معانی آن انسان‌ها همواره در جریان زندگی و مراوداتشان می‌زیسته‌اند. با چنین توضیحی شعر، به مثابه پدیداری زبانی، در خود زبان ریشه دارد؛ به این ترتیب می‌توان شعر را صورت خاص ظهور یک امر عام (زبان) تلقی کرد. البته هایدگر چنین نسبتی را در تعریف شعر رد می‌کند. اگر شعر بنیاد مقید به واژه وجود است، پس شعر آنی است که به واسطه آن همه چیز در عرصه ظهور (ins Offene) درمی‌آید؛ یعنی همه آن چه ما در زبان روزمره بر زبان جاری و بدان عمل می‌کنیم (ebd.: 43). بنابراین شعر مقدم بر زبان است؛ شعر آرخه زبان (Ursprache) است. بنابراین نمی‌توان از راه ذات زبان چستی شعر را دریافت. اگر در جست‌وجوی ذات زبانیم، لازم است جست‌وجوی خود را در عرصه شعر دنبال کنیم که اصیل‌تر و بنیادی‌تر است. 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 مقید به واژه در جهان راه بریم. حقیقت در عبارات شعر خود را به نحوی نظری و صوری نشان نمی‌دهد، بلکه بدین ترتیب ظاهر می‌شود که به نحوی درخور با آن زندگی کنیم. هایدگر با طرح این موضوع که شعر آرخه زبان است قصد ندارد زبان را به مثابه امری اشتقاق یافته از شعر توصیف کند. هایدگر می‌خواهد بگوید که صورت اندیشه در فلسفه اروپایی، که مبتنی بر منطق افلاطون و ارسطوست و متافیزیک نام دارد، در عسرت افتاده و نیازمند تحول و دگرگونی است. وجود (Seyn) را نمی‌توان با زبان موجود اندیشید. چنین مشکلی هایدگر را بدان جا می‌برد که نوع دیگری از تفکر را جست‌وجو کند. هایدگر در این باره 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 (البته اگر 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 (Heidegger 1994: 461).

هایدگر 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 مشخصه‌ای برای فیلسوفانی است که مترصد گذار از مبانی صوری تفکر اروپایی‌اند. هایدگر با طرح شعر به‌مثابه آرخهٔ زبان کوشش می‌کند زبان دیگری را به تفکر اعطا کند.

۳. شعر و درک مخاطرهٔ گشتل برای رهایی از آن

هایدگر در سال ۱۹۶۹ در جریان مصاحبه‌ای تلویزیونی اعلام کرد که او نه بمب اتمی، بلکه بیوفیزیک (Biophysik) را که در کار ساختن آدم است خطرناک‌ترین پدیدار فناوری تلقی می‌کند (Heidegger 2000: 706) و به این ترتیب به جایگاه خطیر تحولات عرصهٔ علوم طبیعی در دهه‌های پیش‌روی خود اشاره کرد. پس از آن حدود سی سال دیگر این مسئله را مدنظر داشت و دربارهٔ آن اندیشید. هایدگر از همان آغاز به چستی این عبارت دکارت در دوران جدید و در کتاب گفتار در روش (۱۶۳۷)، یعنی «انسان آقا و مالک طبیعت است»، توجه داشت. هایدگر در درس گفتار ترم تابستانی ۱۹۳۵ از منبعی سخن گفت که تمامی اندیشهٔ او را درخصوص مسئلهٔ فناوری متأثر ساخت. این منبع آنتیگونهٔ سوفوکلس بود که بخشی از ترجمهٔ آن در زبان هایدگر از این قرار است: «خوفناک (Unheimliche) متنوع است. هیچ جنبنده‌ای در خوفناکی به‌پای انسان نمی‌رسد» (Heidegger 1983: 155).

هنگامی که سوفوکلس از انسان به‌مثابهٔ خوفناک‌ترین جنبندگان سخن می‌گوید قابلیت فناوری او را مدنظر دارد که می‌تواند در طبیعت به‌نفع مصالح خود تصرف کند. شاعر تخرنه‌ای را به انسان نسبت می‌دهد که به‌سبب آن می‌تواند یا به شر روی آورد یا شرافت را تحقق بخشد. سوفوکلس به‌منظور توصیف این قابلیت از واژهٔ تو ماخانون (to machanoen) استفاده می‌کند که صورت وصفی مخانیکوس (mechanikos) از آن گرفته است. هایدگر بر مبنای همین واژه، که به‌معنای ابداعی مبتنی بر مهارت و تدبیر است، مفهوم «نظام فعل» (Machenschaft) را به‌کار می‌برد (ebd.: 168). هایدگر پس از این واژه را برای بیان ماهیت فناوری به‌کار می‌برد.

او برای روشن‌شدن بیش‌تر مفهوم تکنیک به متن فلسفی کلاسیکی اشاره می‌کند که در آن تخرنه (techne) به دانش ترجمه شده است. ارسطو هم در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس تخرنه را به‌مثابهٔ دیانوئوتیک (dianoetisch)، یعنی فضیلتی که با فاهمه سروکار دارد، توصیف کرده است. تخرنه نسبت‌گرفتن (hexis) فراآورنده‌ای است که با عقل حقیقی (logos) مرتبط است (10 a 1140) و از این رو دانشی درخصوص فراآوردن و تولید است.

واژه «خوفناک‌ترین» در وصف انسان، آن‌گونه که سوفوکلس به‌کار برده است، از این‌جا ناشی می‌شود که انسان دانش را در اختیار دارد و از این حیث دانش در بیان او متضمن معنایی دوگانه است. خوفناک تهدیدکننده‌ای است که به‌خوبی در عرصه شناخت ما قرار نمی‌گیرد. برای مثال در یک جنگل خوفناک همواره در معرض این خطریم که حادثه‌ای خوفناک روی دهد؛ اما درعین حال به این امکان نیز می‌اندیشیم که به‌سلامت از این مهلکه عبور کنیم. درعین حال هرگاه از خوفناک سخن می‌گوییم می‌دانیم که نمی‌توان درقبال آن خشتی بود؛ او ما را در برمی‌گیرد و نمی‌توانیم از آن رهایی یابیم.

هنگامی که این وصف را درباره انسان به‌کار می‌بریم آشکار می‌شود که سوفوکلس آن را به‌مثابه ذاتی تراژیک در معنای تمام‌عیار خوش فهمیده است. انسان می‌تواند برمبنای تخته به کاری بزرگ دست زند، اما درعین حال می‌تواند از حدود و معیارها عدول کند (hybrid)، خطا کند، و ناکام شود. از این‌رو تکنیک در ذات خود ماهیتی دوارزشی (Ambivalenz) دارد و این نکته‌ای است که هایدگر آن را تا آخرین آثارش مدنظر دارد و درصدد تبیین آن است. هایدگر پس از نخستین مواجهه در مفهوم (Machenschaft) تغییراتی ایجاد کرده است. این تغییر بیش از هرچیز متوجه این تلقی از فناوری است که آن را دانشی در اختیار تصرف آدمی قلمداد می‌کند. ارسطو، در تعریفی که از این مفهوم به‌دست می‌دهد، آن را وضعیتی دیانوئیک می‌داند و عمدتاً به فعالیت‌های هنرمندانه می‌اندیشد. هنرمند در فهمی که یونانیان از آن دارند صاحب دانشی است که برمبنای آن می‌تواند اشیایی 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 این‌که ابزارهای بسیار متنوع فناورانه پیرامونش را خود تولید کرده باشد و بدون این‌که اساساً بتواند آن‌ها را بسازد. انسان امروز در اقل موارد از چندوچون 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، برای مثال دانش‌های ناظر به رایانه که امروز اهمیت بسیاری یافته‌اند، بر این دستگاه‌ها حاکم‌اند؛ اما این پندار به‌زودی محو خواهد شد، هرگاه به‌سبب نقص فنی مختصری چنین دانش‌هایی از حیز انتفاع بیفتند. بدین ترتیب شیوه فناورانه زندگی مدرن آدمی دیگر از نوع دانش نیست. در افقی که این واقعیت می‌گشاید و نشان می‌دهد که رابطه انسان و فناوری مدرن با ابزارها در حیطه دانش ما نیست، این نسبت دگرگون می‌شود. با این توجه می‌توان گفت که این ما نیستیم که بر تکنیک حاکمیم، بلکه آن بر ما حاکم است.

هایدگر در نوشته‌های نیمه دوم سال‌های ۱۹۳۰ مفهوم واژه *Machenschaft* را گسترده و پرورد. او می‌نویسد: «در دستگاه فعل (*Machenschaft*) انسان موجودات را در ذیل وجهه‌نظر عمل (*Machen*) می‌بیند» (Heidegger 1994: 126). هرآنچه که هست می‌تواند متعلق برای عمل آدمی باشد، تا آن‌جا که در وهله نخست چنین به نظر می‌رسد که دستگاه فعل در شمار ویژگی‌ها و خصایص آدمی است و بر نوعی از رفتار دلالت می‌کند. هایدگر این نکته را برجسته می‌کند که چنین وضعیتی برآمده از شرایطی است. شرط این‌که بتوان چیزها را متعلق فعل قرار داد این است که آن‌ها خود را پیش‌ازین در وجودشان چنین نشان دهند. از نظر هایدگر این در حیطه 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 شیوه وجودی (*Seinsweise der Dinge*) اشیا طفره رود، تا آن‌جا که در نهایت گرفتار این تلقی می‌شود که گویا تنها شیوه مرآمده با موجودات اعمال فعل بر آن‌هاست. مؤلفه اساسی این رویداد خود را در این پدیدار نشان می‌دهد که در چنین فرایندی آدمی گمان می‌کند که آقا و حاکم وضعیت است. هایدگر از تأثیری متقابل سخن می‌گوید: به میزانی که لفافه 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 زیرسلطه درآوردن (*Machbarkeit*) مشاهده می‌کند. در چنین شرایطی فناوری درزمره 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 واسطه آن خوبی یا بدی کند.

هایدگر این جنبه اطلاقی را در فهم آدمی از وجود، که اینک صبغه‌ای فناورانه یافته بود، در اواخر سال‌های چهل سده گذشته در چهار سخن‌رانی موسوم به برمن (*Bremer Vorträge*) توصیف کرد. او 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 اثنا نظام مفهومی جدیدی رخ نمود که هایدگر در آن از مفهوم *Machen* به *Stellen* منتقل شد. اکنون ذات تکنیک به مثابه *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 هوایما در مرحله نخست لازم است که آن را به تصور درآوریم [برابرنهادن] (vorstellen). در آن هنگام که آن را تصور می‌کنیم آن را توصیف و ترسیم می‌کنیم [برنهادن] (darstellen). از آن‌جاکه یک شرکت هوایمایی طالب چنین تولیدی است، آن را سفارش می‌دهد [پیش‌نهادادن] (bestellen). اساساً فرایند تولید مستلزم این است که موجودات به‌مثابه آن‌چه تولیدشدنی 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 هایدگر آن را وضعیت متأخر [پس‌نهاد] (nachstellen) می‌نامد. هایدگر این مجموعه روابط و مناسبات را گشتل [مجمع نهادن‌ها/ ایستادن‌ها] (Ge-Stell) خوانده است (Trawny 2003: 154).

هایدگر این نوع از فناوری را که سابقه‌ای در تخته (techne) یونانی دارد هم‌تراز با ریشه یونانی‌اش نمی‌داند. این تمایز که از آغاز دوره جدید سر برآورد و در سده بیستم اوجی بی‌سابقه را تجربه کرد در این است که فناوری مدرن، به‌مثابه یک پدیدار جامع، به نوعی اطلاع رسیده است. فناوری به نوعی از بسیج در تمامی ابعاد تبدیل شده است که هیچ‌چیز از تصرف و دخالت آن در امان نیست. در چنین شرایطی همه‌چیز بدون استثنا به نوعی از موجودی [نهادینگی] (Bestand) معاوضه‌شدنی و انتقال‌یافتنی (auswechsel- und lieferbar) تبدیل می‌شود (Heidegger 1994: 26). هایدگر این مطلق‌انگاری را در درس گفتار گشتل با عباراتی که امروز هم تحریک‌آمیز است بیان می‌کند:

اینک مزرعه صنعت تغذیه مبتنی بر فعالیت موتورهاست، اساساً همان تولید صنعتی اجساد در اتاق گازها و اردوگاه‌های نابودی، اساساً همان تحریم‌کردن (Blockade) و گرسنگی‌دادن به ملل و سرزمین‌ها، اساساً همان تولید صنعتی بمب‌های هیدروژنی (ebd.: 27).

هایدگر رویدادهای تکان‌دهنده‌ای از قبیل جنگ و یا مدیریت کشتار جمعی یهودیان، استثمار کشورهای بی‌قدرت، و نیز تولید صنعتی مواد غذایی را ذیل مفهوم گشتل یکی می‌داند (das Selbe). هایدگر این جملات را زمانی بر زبان جاری می‌کند که پنج سال از دوران حاکمیت ناسیونال سوسیالیسم بر آلمان گذشته است و می‌توان به‌خوبی دریافت که چگونه جملاتی از این دست احساسات کسانی را که زخم‌خورده 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 هایدگر این نیست که با این تکرار خطابی که در عباراتی طولانی سه بار مکرر شده است، یعنی واژه «همان»، به یک رسوایی بزرگ اشاره کند. هایدگر با طرح عباراتی از این دست می‌خواهد

این توجه را بیدار کند که مطلق‌انگاری موجود در ذات فناوری سده بیستم به آنجا رسیده است که در آن چیزها به منزله موجودی [نهادینگی] ایستاده‌به‌کار (standby /Betand) مصرف‌شدنی درآمده‌اند که حاصل بلافصل آن کشتار و نابودی انسان‌هاست. توصیف چنین شرایطی به منظور صادرکردن 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 برابری استاهایی [برابر‌نهادهایی] در یک فرایند اقتصادی تبدیل شده‌اند که شیوه اجرای آن از حیث صورت و ملاحظات اقتصادی هیچ تمایزی با دیگر فرایندهای مبتنی بر اهداف مصلحت‌جویانه آن‌ها ندارد، فرایندی که حاصل آن نابودی انسان است. سازمان اداری و برنامه‌ریزی کشتار توده‌ای در آوشویتس و تولید در مجموعه‌های صنعتی از حیث صورت یکی‌اند (das Selbe). درک این واقعیت دهشت‌انگیز است و فجایع اردوگاه‌های نازی را تحمل ناپذیر می‌کند.

هایدگر هم مانند هانا آرنه و تئودور آدورنو یگانگی و خاص‌بودن هلوکاست را در وقوع آن نمی‌بیند، بلکه چگونگی آن را مدنظر دارد. هایدگر نیز بر این باور است که حادثه مذکور برآمده از نوعی مطلق‌انگاری است که طی یک تاریخ طولانی به فهمی از جهان رسیده است که از تبعات آن اداره و تدبیر کشتارهای جمعی بوده است. هایدگر در عین حال نظر آدورنو و آرنه 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 است مدنظر قرار دهیم. با همین توجه است که هایدگر در یکی از سخن‌رانی‌های برمن خود، با عنوان «خطر»، یادآور می‌شود که درک سابقه 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 تجربه درد آن است.

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

هایدگر «خطر» و «منجی» را دو پدیدار مختلف نمی‌داند. ذات فناوری خطر است و در عین حال منجی. در تعلق هایدگر جدایی میان نظر و عمل و توجه یک‌جانبه به پراکسیس و اجرا از مآخذ خطر بزرگ در روزگار ماست. آن‌گونه که هایدگر در پرسش از تکنولوژی می‌گوید: در گشتل‌خسونت پیش‌نهاد‌های مکرر (rasende des Bestellens) حاکم است که انسان نمی‌تواند از آن مصون بماند. از جمله این مخاطرات تبعات ناشی از بیوفیزیکی،

تقلیل دهنده فرایندهای زنده به فیزیک و مکانیک، است که دیر یا زود دامن آدمی را خواهد گرفت. درعین حال هایدگر از معانی دوگانه ذات تکنیک سخن می گوید: گشتل صرفاً انجام سفارش‌ها/پیش‌نهادادن‌های 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 شود. در این شرایط جدید آدمی می‌تواند موضوعی برای رفع نیاز شود (Gebrauchte)، رفع نیازی به‌جانب حضور ذات حقیقت «(Wahrnis des Wesens der Wahrheit)». این بسترسازی و امکان‌دهی، که صرفاً در خشونت پیش‌نهادادن/سفارش‌دادن (Bestellen) حاصل می‌شود، خود منجی‌ای است که می‌تواند ما را درقبال روال تکنیکی شدن تمام‌عیار جهان و انسان حفظ کند (دوام بخشد) (bewahren) [که می‌تواند ادامه بودن ما را تضمین کند]. بنابراین گشتل، نه تنها به‌مثابه یک تولید و واسازی مسخ‌کننده ظاهر می‌شود، بلکه درعین حال امکان مرادده معنی‌دار و رهایی‌بخشی است که شیوه‌ای جدید از مناسبات با اشیا و انسان‌ها را رقم می‌زند.

۴. شاعرانه‌ها

اگر سوفوکلس انسان را به‌مثابه خوف‌ناک‌ترین یا برطبق ترجمه هلدلین ترسناک‌ترین (Ungeheurer) ملاحظه می‌کند، این‌گونه نیست که او در تفسیر ذات فناوری به‌مثابه نظام فعل یا گشتل بر هایدگر سبقت بسته باشد. به‌نظر می‌رسد که سوفوکلس هم این نکته را می‌داند که توان آدمی در بهره‌برداری از طبیعت و تصرف در آن، که حاصل تجهیز او 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 به‌نحوی منطبق با معیار درست (Maßvoll) تنظیم کند. البته این امکان نیز مدنظر است که با ازدست‌دادن 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 قدعلم‌کردن دربرابر معیاری که از ناحیه خدایان به انسان داده شده است. گشتل قدرتی است که مرزها را درمی‌نوردد و بر فراز هر معیاری قرار می‌گیرد. گشتل در گرایشی که به اطلاق و تعمیم دارد هم دست‌اندرکار کشف عرصه‌های زیر اتم است و هم راه خود را به‌جانب کهکشان می‌گشاید. هایدگر از تفکر اراده به قدرت سخن می‌گوید که برمبنای مصالح صنعتی و اقتصادی دست‌اندرکار محاسبه و پژوهش است. چنین تفکری همان

گرایشی است که برای وصول به مقاصدش هیچ حدودمرزی را نمی‌شناسد و به‌طور خاص عمدتاً خود را در حوزه علوم طبیعی عرضه می‌دارد.

در مقابله با این، در شعر هلدلین، که هایدگر او را در جایی برادر سوفوکلس دانسته است، عناصری از نجات داریم: حدودمرز، معیار و به‌طور خلاصه توجه به تناهی انسان. هایدگر به مجموعه این عناصر شاعرانه یا امر شاعرانه (das Dichterische) می‌گوید. او در مقاله هلدلین خود با عنوان «تذکار» (Andenken) چنین می‌گوید:

[...] شاعرانه امری است متناهی، آنچه به مرزهای وجاهت و برزندگی ملحق می‌شود. شاعرانه آن پیوندی است که ناپیوسته‌ها را می‌پیوندد. شاعرانه آن نگاه‌داشته‌شده و آن معیاری است که در پیوند و اندازه است. در همه‌جا شاعرانه ناظر به حفظ حدود، آرامش، پیوند، و اندازه است (Heidegger 1981: 127).

از همان روزگار سوفوکلس، نه در فلسفه و نه در علوم طبیعی، بلکه در شعر است که تذکار به تناهی آدمی و عملش مدنظر قرار می‌گیرد. از آن‌جا که شعر خود تذکار است، نه تنها گرایش آدمی را به گشتل می‌شناسد، گرایشی که همه‌چیز را در عرصه‌های قابلیت‌های عملی می‌بیند، بلکه درعین حال از کیفیت و منزلت عسرت‌ها و منابع اگزستانسیال زندگی انسانی باخبر است که تاجه‌اندازه از عرصه محاسبه و انتفاع بیرون‌اند. شعر که به میزان توجه دارد درعین حال جنبه دوارزشی ذات تکنیک را نیز درمی‌یابد و به دو جهت خطر و نجات آن وقوف دارد. تفسیر هایدگر از فناوری به‌مثابه نظام فعل و گشتل معضلی را مخاطب می‌سازد که در سده بیستم خود را در اردوگاه‌های کار اجباری و بمب اتمی به عرصه نمایش آورد.

اینک سده بیست‌ویکم خود را دربرابر معضلی می‌یابد که هایدگر پیش‌ازاین به آن اشاره کرده بود. پرسش این است که مواجهه ما با فعالیت‌هایی که مترصدند انسان را برمبنای فناوری‌های ناظر به تصرف در ژن‌ها طراحی کنند چگونه خواهد بود؟ هایدگر این را پنهان نکرده است که هنوز برای انسان فرصت‌هایی باقی است تا از این گردونه مهلک بیرون آییم. وی در مصاحبه با *Der Spiegel* یادآور شد که ذات تکنیک چیزی است که با اتکا به خویش نمی‌تواند بر انسان غالب آید (Heidegger 2000: 669). هایدگر امیدوار است، امید به نوعی از حیات و شورمندی آزاد که بتواند مانع تحرک مطلق‌انگاری فناورانه در حوزه سیاست و علم شود. به این منظور به شعر هلدلین نیاز داریم. شعر هلدلین به‌منزله ترکی (riss) است در عالم تکنیک‌زده 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 سوژکتیو همه‌چیز را به بند کشیده است عبور کنند و بسرایند:

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کین شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست

(داوری ۱۳۵۹: ۲۱۳)

هانا آرنه شاگرد هایدگر در کتاب *توتالیتاریسم* خود نیز بر همین معنا تکیه کرده است. صرفاً شعرا، که فارغ از خطاهای نظریه‌ها، برای 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 متنوع، بلکه کلیتی است که حیات آدمی و دازاین 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 به‌زبان‌نیامده است، این ادراک درحقیقت شرط هر ادراک است و بر سیل مسامحه به آن نام ادراک داده شده است» (داوری ۱۳۹۰ ب: 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 اشیا ظاهر شوند و نسبتشان در پیوندی با تمامیت عالم آشکار شود. 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 به زبان اشارت شاعرانه آورده است بگوید. [...] حتی در شعر برخی از شاعران معاصر وصف دوران و گفت زمان را می‌بینیم؛

گفتی که جز در وقت شاعرانه (تأکید از نگارنده) نمی‌توانست به‌زبان آید و شاید اگر شاید در دوران تحول به‌سر نمی‌برد آن را نمی‌شنیدی و نمی‌گفت (همان: ۱۴۰).

شاعران با استمداد از تفکر قلبی، به‌یاد چشم دوست، خود را خراب خواهند کرد و بنای عهد قدیم را استوار خواهند کرد (حافظ). چنین شاعری دیگر نمی‌تواند دل‌بسته تفکر قالبی منطقی یا تفکر قلابی دانش‌های حصولی باشد (همان: ۸۸)؛ «چنین شاعری برای اولین بار چیزی را که قبلاً بیان نشده بود در کلام آشکار می‌سازد. شاعر با این نام‌گذاری و در کلام شاعرانه خود اشیا را چنان‌که هستند آشکار می‌کند و به این ترتیب موجودات شناخته می‌شوند» (همان: ۵۸). استاد داوری یادآور می‌شود که بیان شاعرانه از حقیقت برون‌اشیای 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» اعطا کند. در تلقی مارتین هایدگر نیز معناداری مستلزم «درک مجموعه به‌هم‌پیوسته ربط‌های جهان» است (لوکتر ۱۳۹۴: بند ۳۴، ۱۳۶) که در اصطلاح‌شناسی هایدگر مستلزم عزم دازاین اصیلی است که عالم را بنیاد می‌گذارد و از این منظر «مادام‌که دازاین هست، جهان هست» (همان: ۲۷۲). این شأن دازاین، که به‌سبب او جهانی ابداع می‌شود، برآمده از خصلت شاعرانه اوست که می‌تواند آینه حقیقت شود و در سمت‌وسوی یلی الخلقی خود عامی را تأسیس کند. با این توجه کلام شعرا را باید موهبتی تلقی کرد که در آن اساس هستی بشر گذاشته می‌شود.^۲

دارم امید عاطفتی از جناب دوست

کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست

دانم که بگذرد، ز سر جرم من که او

گرچه پریش است ولیکن فرشته‌خوست

هیچ است آن دهان و نیبم از او نشان

موی است آن میان و ندانم که آن‌چه پوست

دارم عجب ز نقش خیالش که چون نرفت

از دیده‌ام که دم‌به‌دمش کار شست‌وشوست

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

پی‌نوشت‌ها

۱. به پاس بزرگ‌داشت استاد رضا داوری.
۲. نویسنده در طرح نسبت فناوری و شعر در اندیشه‌ی هایدگر عمیقاً مدیون این منبع است:
Trawny Peter (2003), *Martin Heidegger, Einführung*, Frankfurt und New York: Campus Verlag.

کتاب‌نامه

- داوری، رضا (۱۳۵۹)، *فلسفه چیست؟*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- داوری، رضا (۱۳۹۰ الف)، *شاعران در زمانه عسرت*، تهران: پرسش.
- داوری، رضا (۱۳۹۰ ب)، *هنر و حقیقت*، تهران: رستا.
- داوری، رضا (۲۰۱۷ الف)، «مطلب مندرج در کانال تلگرامی رضا داوری»،
<<https://t.me/rezadavariardakani/> 30 April 2017>
- داوری، رضا (۲۰۱۷ ب)، «مطلب مندرج در کانال تلگرامی رضا داوری»،
<<https://t.me/rezadavariardakani/> 14 May 2017>
- لوکنر، آندرناس (۱۳۹۴)، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: علمی.

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

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

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

Heidegger, Martin (1981), *GA 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*, Hrsg.: F. W. von Herrmann, 1981, Vittorio Klostermann.

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

Trawny, Peter (2003), *Martin Heidegger. Einführung*, Campus Verlag, Frankfurt und New York.