

هایدگر و خشونت؛ تحلیلی هستی‌شناسانه از خشونت در عصر مدرن

خلیل صدرا*

چکیده: این مقاله سعی می‌کند، تا به یاری مباحث هایدگر، تحلیلی هستی‌شناختی از ماهیت خشونت در عصر مدرن ارائه دهد. بدین منظور، نخست بحث هایدگر در خصوص امر ماته‌ماتیکال به‌مثابه ویژگی خاص و اساسی ماهیت علم جدید طرح می‌گردد و بعد از آن نشان داده می‌شود که چگونه خشونت در عمیق‌ترین لایه‌های ماهیت ماته‌ماتیکال علم جدید پنهان است و هر لحظه برای خروج بی‌تابی می‌کند. در نهایت نیز به این مسئله پرداخته می‌شود که چگونه متافیزیک، سیاست و انسان‌شناسی در معنای عامش تابعی از روح علمی زمانه خود هستند و از آن نشئت می‌گیرند.

مقدمه

پس از فجایع گسترده و خشونت‌های متعدد و هولناکی، که بخصوص از قرن نوزدهم به این طرف شاهد آن بوده‌ایم، شاید نام‌گذاری این عصر به عصر خشونت گزافه نباشد. بدون شک خشونت‌های گسترده‌ای، که اکنون در هر گوشه از جهان شاهد آن هستیم، هر انسانی را که توانسته باشد قدری فاصله خود را با روندِ قدرتمند

* کانید دکتري فلسفه غرب، اصفهان: دانشگاه اصفهان

استحاله‌شوندگی مدرن حفظ کند و بدین‌وسیله هنوز ته‌مانده‌ای از انسانیت در وی باقی مانده باشد، بر سر خشم می‌آورد و می‌آزارد. اما سؤال این است که آیا وظیفه اخلاقی ما در برابر این وقایع و فجایع صرفاً دل‌آزردن و خشم‌آلود شدن است؟ اگر تکلیف اخلاقی ما نسبت ایجابی با توانایی ما داشته باشد، پس به نظر می‌رسد در این فقره خاص، ایدئال مارکسی تغییر جهان عجلتاً نمی‌تواند وظیفه اخلاقی ما در قبال خشونت‌های این جهان باشد. اما اگر تغییر وضعیت همیشه در توان ما نیست، اندیشیدن به آن و فهم آن همواره در حوزه اختیار و امکان‌های ما خواهد بود. و از آنجا که هیچ تغییر درستی بدون فهم درست ممکن نیست، پس می‌توان گفت اندیشیدن به ماهیت فاجعه خود‌کنشی اخلاقی است و در این فقره بخصوص این تنها وظیفه اخلاقی‌ای است که در شرایط حاضر عمل نکردن به آن می‌تواند سرزنش اخلاقی ما را به دنبال داشته باشد. پس می‌پرسیم این خشونت‌ها به‌راستی چه معنایی می‌توانند داشته باشند و خاستگاه حقیقی آن‌ها کجاست؟

چه مانند کارن آرمسترانگ خشونت‌های دینی را واکنشی به بحران معنویت تلقی کنیم (آرمسترانگ، ۱۳۹۶)، چه مانند تونی کودی معتقد باشیم اغلب شواهدی که گرایش‌های خشونت‌آمیز دین را نشان می‌دهند از زمینه‌هایی گرفته شده است که در آن خشونت انگیزه‌های چندبُعدی دارد (کودی، ۱۳۹۷، ص ۷۰) و چه مانند رابرت پپ ملی‌گرایی را ریشه اصلی تروریسم انتحاری بدانیم (کودی، ۱۳۹۷، ص ۷۱)، این واقعیت را نمی‌توانیم انکار کنیم که این خشونت‌ها در برهه‌ای از تاریخ رخ می‌دهند که به آن دوره مدرن گفته می‌شود. پرسشی اساسی در اینجا وجود دارد که به هیچ عنوان نباید خود را مُجاز به نادیده گرفتن آن بدانیم و هرگونه تحلیلی از مسئله خشونت دینی یا غیردینی در دوران مدرن می‌بایست آن را لحاظ کند: اگر دین ذاتاً گرایش به خشونت دارد پس چنین خشونت‌هایی تا قبل از دوران مدرن کجا بودند؟ ما باید به این نکته توجه داشته باشیم و به‌عنوان مسئله‌ای مهم و تعیین‌کننده بپذیریم که این خشونت‌ها در بستری مدرن تحقق یافته‌اند. اگر این را بپذیریم آنگاه در درک این نکته مشکلی نخواهیم داشت که درک ماهیت مدرنیسم به درک ماهیت خشونت‌های دینی و به‌طور کلی به فهم سرشت خشونت در عصر جدید، کمک شایانی می‌کند. آندرو میچل در مورد تروریسم به‌درستی یادآور می‌شود که پاسخ‌های صرفاً سیاسی به ماهیت تروریسم، که جنبه هستی‌شناختی آن را نادیده می‌گیرند، از

اندیشیدن به ماهیت تروریسم عاجز و محکوم به شکست‌اند (میچل، ۲۰۰۵، ص ۲). خشونت نیز، که مفهومی عام‌تر از تروریسم است، وضعیتی مشابه با آن را دارد. از همین جهت در این مقاله تلاش می‌شود به یاری مباحث هایدگر تحلیلی هستی‌شناختی از ماهیت جهان جدید و به اقتضای آن از ماهیت خشونت در عصر جدید ارائه شود. این تحلیل چندان وارد مسائل عینی و جزئیات و رویدادها و گروه‌های خاص نمی‌شود و این البته به‌خودی‌خود نمی‌تواند نقص آن باشد، زیرا ماهیت بحث هستی‌شناختی اقتضای تحلیلی ریشه‌ای و بنیادی دارد. این نکته را نیز بیفزاییم که منظور ما از خشونت در این نوشته عبارت است از اعمال اراده خود بر دیگری به‌واسطه زور و عمل فیزیکی؛ یعنی نوعی از مواجهه که به‌تعبیر هگلی، دیگری در آن به رسمیت شناخته نمی‌شود، مواجهه‌ای که در آن تنها امکانی که غیر از حذف شدن برای دیگری باقی می‌ماند این‌همان شدن با خود سوژه و انطباق با ساختارها و مناسبات موجود است. بنابراین فرمول خشونت فرمول یکسان‌سازی است. مدعای ما این است که اگر فرضاً در اصل فرمول میان دنیای جدید و قدیم تفاوتی نباشد، شأن و منزلت فراگیر و اعتماد گسترده به این فرمول در عصری که نیچه آن را عصر سیاست‌های بزرگ می‌خواند، تفاوت دنیای جدید و قدیم را رقم می‌زند. هدف ما این است که به درکی هستی‌شناختی از فراگیر شدن این فرمول در

عصر سیاست‌های بزرگ نائل آیم بنیاد اندیشه

ریاضیات و تعیین تاریخی عصر جدید
تأسیس ۱۳۹۴

هرچقدر ظهور پوزیتیویسم دلالتی تام و تمام بر غلبه نگاه علمی بر سراسر حیات بشر عصر جدید داشت، شکست و مرگ زودهنگام آن را نمی‌توان نشانه‌ای برای تضعیف یا کم‌رنگ شدن سلطه روزافزون این رویکرد تلقی کرد، زیرا پوزیتیویسم صرفاً از آن رو شکست خورد که درکی خام و شتاب‌زده از علم و علمی بودن به دست می‌داد و نمی‌توانست نماینده خوبی برای تبیین عقاید علم‌باوران باشد. بنابراین حتی شکست پوزیتیویسم هم نشانه‌ای است از گونه‌ای دیگر بر غلبه نگاه علمی به جهان. هایدگر در رساله متافیزیک چیست؟ و جاهای دیگر، تعیین خاص تاریخی ما را وضعیت علمی می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲). بر این اساس، ما بشر عصر کنونی محصور در رویکرد فراگیر علمی هستیم؛ یعنی وضعیت خاص تاریخی ما دست‌کم در قیاس با اعصار گذشته سلطه نگاه علمی بر تمامی ابعاد

حیات است، طوری که تمام اعمال، رفتار و گفتار ما از همین موضع انجام می‌شود. رویکرد علمی اکنون بر تمامی ابعاد حیات ما از اندیشه گرفته تا گفتار و رفتار چیره گشته و گویا این کاترینایی مهارناپذیر است که همچنان با شدت و قوت تمام به راه خود ادامه می‌دهد. کل مظاهر ویژه این عصر در سیطره این رویکرد و نیز برخاسته از آن است. بنابراین آنچه تعیین‌بخش این عصر است همان حاکمیت علم است، لذا آن موضع ذاتی که پرسش ما باید از آن برخیزد علم است. از این منظر، خشونت‌های دینی صرفاً یکی از مظاهر نگاه مسلط علمی در عصر کنونی است و درک این نوع خشونت‌ها ممکن نیست مگر زمانی که به درک کلیت و ماهیت دنیای جدید نائل آییم. اما این سخن به چه معناست؟ اصلاً علمی بودن به چه معناست؟ وقتی می‌گوییم مهم‌ترین ویژگی جهان جدید علمی بودن آن است دقیقاً از چه چیزی سخن می‌گوییم و جهان علمی چگونه جهانی است؟ اندیشیدن به این مظاهر و جلوات مستلزم اندیشیدن به بنیاد مابعدالطبیعی آن‌هاست. از این رو ما بنا به رویکرد این نوشتار، که در پی تبیین هستی‌پدیده‌شناسانه به پرسش فوق است، پاسخ پرسش را از هایدگر می‌خواهیم تا بلکه شاید به یاری آن به درکی هستی‌شناختی از ماهیت علم جدید و به میانجی آن ماهیت عصر جدید و در نهایت خشونت‌های دینی این عصر نائل آییم. اما قبل از پرداختن به تحلیل و پاسخ هایدگر به نکاتی اشاره می‌کنیم که هایدگر به آن‌ها نپرداخته است و چه بسا تمهیدی ضروری برای فهم بهتر مسئله هایدگر باشند.

پیشینیان برای طبیعت دو سطح قائل بودند: سطح معقول و سطح محسوس. این بدین معناست که طبیعت هرگز برای آن‌ها یک ابژه صرف نبود، بلکه امری زنده و پویا بود. اینکه پیشینیان برای اشیا طبایع و صور نوعیه قائل بودند و تمام حالات اشیا با رجوع به طبایع و صور نوعیه آن‌ها تفسیر می‌شد دقیقاً به همین دلیل بود که با اشیا همچون ابژه‌ها یا اشیای بی‌جان و صامت برخورد نمی‌کردند. نمونه‌های این اعتقاد در نزد پیشینیان بسیار است. هراکلیتوس به نحوی آتش را صاحب حیات و حتی صاحب اندیشه می‌دانست. امیدوکلس هرگونه حرکت، ترکیب یا تجزیه در عناصر را به دو نیروی عشق و نفرت موجود در عناصر نسبت می‌داد (تسلر، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰). ارسطو می‌گفت اقسام حرکت و تغییر برابر با اقسام موجود است، زیرا حرکت هرچیزی وابسته به طبع آن چیز است و به همین

دلیل است که شیء سنگین رو به پایین و شیء سبک رو به بالا حرکت می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۴۰). این نگاه به طبیعت در دوران جدید یکسره دگرگون شد و سوپژکتیویته عصر روشنگری طبیعت را از هرگونه معنای زنده، پویا و «درخود» تهی ساخت و فاهمه بشری در مقام قاضی و دانای کل اختیاردار کل طبیعت شد و زمام امور طبیعت و سررشته و سازمان‌دهی موجودات طبیعی به دست عقل بشری سپرده شد و موجودات، عاری از هرگونه وجه معقول، به محسوسات و ابژه‌های صامت صرف تقلیل یافتند و طبیعت و اشیای طبیعی فقط تا آنجا معنایی داشتند که عقل مُجاز می‌دانست. کاسیرر می‌نویسد:

تنوع و تفاوت اشکال چیزی جز بسط کامل یک نیروی شکل‌دهنده کاملاً یکنواخت نیست. وقتی که قرن هجدهم می‌خواهد این نیرو را در یک کلمه توصیف کند، آن را «عقل» می‌نامد. عقل به صورت مرکز وحدت‌دهنده این قرن درمی‌آید و بیان‌کننده همه آن چیزهایی است که این قرن می‌خواهد و برای به دست آوردنشان تلاش می‌کند و به دست هم می‌آورد (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

اما بارزترین نمود این عقل در دوره جدید ریاضیات است. کپلر می‌نویسد: «خصلت فاهمه بشری این است که گویی برحسب خلقت، فهم کامل نصیب او نمی‌شود مگر از کمیات، یا به کمک کمیات؛ و بدین جهت است که نتایج ریاضی چنین متقن و شبهه نابردارند» (به نقل از طالب‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵۴). گالیله نیز در اظهارنظری هم‌سو می‌گوید:

در این کتاب بزرگ که همواره پیش چشم ماست، یعنی کتاب طبیعت، حکمت را نگاشته‌اند، لکن ما به درک آن نائل نمی‌شویم مگر اینکه بدانیم به چه زبان و علائمی آن را نوشته‌اند. این کتاب را به زبان ریاضی نوشته‌اند و علائم آن هم عبارت است از مثلث، دایره و سایر اشکال هندسی. بدون کمک این زبان محال است که یک کلمه از این کتاب را دریابیم و بدون درک این کتاب آدمی در هزارتویی تاریک، سرگردان و یاوه گرد خواهد بود (به نقل از طالب‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

در نهایت، نیوتن در شاهکار خود، اصول ریاضی فلسفه طبیعی، ریاضیات را مقدمه طبیعیات قرار داد و نشان داد که فقط با طرح ریاضی می‌توان به طبیعت

دست یافت و با این کار خود مرز قاطعی میان خود و علم ارسطویی ترسیم کرد که معتقد بود به کار بردن دقت ریاضی در همه موارد لازم نیست و طبیعت از آن رو که حاوی ماده است نمی‌تواند موضوع دقت ریاضی قرار بگیرد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۸۱) و همین طرح ریاضیاتی از جهان است که توجه هایدگر را به خود جلب کرده است.

هایدگر در رساله علم جدید، متافیزیک و ریاضیات تلاش می‌کند تا از منظری هستی‌شناختی به تحقیق در باب ماهیت علم جدید بپردازد و وجه خاص آن را در قیاس با علم دوران باستان و قرون وسطا روشن کند. به این منظور ابتدا سه تمایز رایجی را که نوعاً میان علم جدید و علم دوران باستان و قرون وسطا بیان می‌شود کنار می‌گذارد و اظهار می‌کند که علم جدید و قدیم ازین جهات سه‌گانه هیچ تفاوتی با هم ندارند. هایدگر با اشاره به این نکته که معمولاً گفته می‌شود تفاوت علم جدید با قرون وسطا در این است که علم جدید از واقعیت‌ها آغاز می‌کند در حالی که علم قرون وسطا و دوره باستان از مفاهیم و قضایای نظری کلی آغاز می‌کند، می‌گوید این سخن هرچند از وجهی درست است، هرگز نمی‌توان انکار کرد که همان طور که علم باستان و قرون وسطا نیز واقعیت‌ها را مشاهده می‌کردند و علم مدرن هم عاری از مفاهیم و قضایای کلی نیست. بسیاری وجه تمایز علم جدید و قدیم را در این دانسته‌اند که علم جدید تجربی است و شناخت‌های خود را با تجربه به اثبات می‌رساند برخلاف علم قدیم که با بحث و جدل به اثبات می‌رساند. تفاوت سومی که اغلب بیان می‌شود این است که علم جدید محاسباتی و متکی بر اندازه‌گیری است. هایدگر معتقد است این سه خصوصیت هرچند از وجهی می‌توانند درست باشند اما ازین جهت که همین خصوصیات در اشکال و صورت‌های دیگری در علم قدیم هم وجود داشته‌اند نادرست‌اند و نمی‌توانند ویژگی بنیادین و وجه خاص علم جدید را نشان بدهند (هایدگر، ۱۹۹۳، صص ۲۷۲-۲۷۳). پس آن وجه بنیادین علم جدید چیست؟ هایدگر معتقد است وجه خاص و ویژگی بنیادین علم جدید ریاضیاتی بودن آن است. وی می‌گوید این جمله به کرات از کانت نقل شده است که «اما من معتمد در هر نظریه طبیعت فقط تا آنجا می‌توان علم ناب یافت که بتوان ریاضیات در آن یافت». اما این جمله به ندرت فهمیده شده است (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۲۷۳). ریاضیات و ریاضیاتی در اینجا به چه معناست؟ و چگونه می‌توان به آن پاسخ داد؟

هایدگر می‌گوید چنین گمان می‌رود که پاسخ این پرسش تنها از خود ریاضیات ممکن می‌شود، در حالی که این اشتباه است، زیرا خود ریاضیات صرفاً صورت‌بندی خاصی از ریاضیاتی است. بنابراین از نظر هایدگر ویژگی خاص عصر جدید که تحت‌سیطره علم جدید قرار دارد عبارت است از ریاضیاتی بودن آن. اما ریاضیاتی به چه معناست؟

معنای ماته‌ماتیکال و ماهیت علم جدید

نخست باید توجه داشته باشیم که هایدگر میان ریاضیات mathematics و ریاضیاتی mathematical تفاوتی اساسی می‌بیند. به این معنا که ریاضیاتی از نظر وی عام است و ریاضیات تنها یکی از امور ریاضیاتی نهایتاً نمونه‌اعلای آن‌ها می‌تواند باشد. بنابراین وقتی هایدگر می‌گوید ماهیت علم جدید ماته‌ماتیکال بودن آن است مقصودش هرگز این نیست که علم جدید از ریاضیات استفاده می‌کند و آن را به خدمت می‌گیرد. این امری واضح و آشکار و بی‌نیاز از این است که هایدگر آن را کشف کند. تلاش هایدگر این است که ابتدا تفسیر خاص خودش از ماته‌ماتیکال را ارائه دهد و بعد در سایه آن ماهیت علم جدید را بررسی کند.

ماته‌ماتیکال از واژه یونانی ta mathemata گرفته شده که به معنای آموختن و گرفتن چیزی است، اما این گرفتن یک گرفتن خاص است؛ یعنی گرفتن چیزی است که شخص از قبل آن را دارد، آموختن چیزی که از قبل آن را می‌داند... دانش‌آموز فقط زمانی چیزی را یاد می‌گیرد که آنچه را تجربه می‌کند از قبل داشته باشد (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۲۷۵). بنابراین ماته‌ماتیکال یا همان ریاضیاتی عبارت است از اینکه شخص چیزی را می‌آموزد که از قبل دارد. به همین معناست که هایدگر مدعی است عدد و شمردن امری ماته‌ماتیکال است، نه اینکه ماته‌ماتیکال عددی و شمردنی باشد. مثلاً ما وقتی سه صندلی یا سه سیب می‌بینیم می‌گوییم آن‌ها سه تا هستند، اما معنای سه را از صندلی‌ها و سیب‌ها کشف نمی‌کنیم. سه یا همان عدد سه دانشی است که از قبل در خود ما هست و ما آن را به جهان خارج اطلاق می‌کنیم، سه سیب، سه میز و... (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۲۷۶). بنابراین تفسیر هایدگر از ماته‌ماتیکال به شکل خلاصه این است که ماته‌ماتیکال عبارت است از اینکه چیزی را بیاموزیم که از قبل می‌دانیم. هایدگر با این توصیف از ماته‌ماتیکال سراغ علم جدید می‌رود تا نشان دهد چگونه ویژگی اصلی آن این است که

ماتهماتیکال است. برای این کار ابتدا مقایسه‌ای میان علم نیوتنی و علم ارسطویی انجام می‌دهد.

تحلیل هایدگر از اصل یا قانون اول نیوتن در کتاب *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* آغاز می‌شود و تقریباً به همان هم کفایت می‌کند، زیرا معتقد است تمام انقلابی که علم جدید به وجود آورد ناشی از همین اصل است: «هر جسمی به حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود در خط مستقیم ادامه می‌دهد، مگر اینکه با نیرویی که بر آن وارد می‌شود ناگزیر شود حالت خود را تغییر دهد» (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۲۸۰). از نظر هایدگر همین اصل است که بشر را وارد دنیایی جدید و دگرگونه می‌کند و تقسیری جدید از طبیعت به دست می‌دهد. برای درک این تفاوت ناگزیر از مقایسه همین اصل با علم ارسطویی هستیم یا به عبارت دیگر سنجش این اصل با قانون حرکت جسم در علم ارسطویی. از نظر ارسطو حرکت اجسام وابسته به خود آن‌هاست. نوع حرکت و مکان جسم برحسب ماهیت و سرشت جسم تعیین می‌گردد. یعنی اگر سنگ به طرف زمین کشیده می‌شود و آتش به طرف بالا می‌رود به این دلیل است که طبیعت اولی سنگین است و طبیعت دومی سبک. از نظر ارسطو حرکت دو گونه است: حرکت مستقیم و حرکت دوری. حرکت دوری حرکت ستارگان و افلاک است که مرتبه‌ای بالاتر از حرکت مستقیم است، از این رو میان حرکات اجسام آسمانی و اجسام زمینی تفاوتی ماهوی وجود دارد (هایدگر، ۱۹۹۳، صص ۲۸۳-۲۸۶). هایدگر بحث مفصلی در باب علم ارسطویی می‌کند که اینجا مجال طرح آن مباحث نیست؛ لذا به همین خلاصه اکتفا می‌کنیم. هایدگر پس از بحث مفصل خود درباره علم ارسطویی و نیوتنی به نتایج حاصل از این مقایسه اشاره می‌کند و هشت تغییر جدی در علم جدید نسبت به علم ارسطو را نشان می‌دهد. مهم‌ترین چیزی که هایدگر به آن اشاره می‌کند و به نحوی با مسئله این نوشته هم مرتبط است عبارت است از اینکه اصل نیوتن با عبارت «هر جسمی» آغاز می‌شود و این یعنی در علم نیوتنی که دیگر نه تنها اوج تلاش‌های اسلافش به شمار می‌رود بلکه تبدیل به بنیادی برای علم بعد از خودش هم شده است، تفاوتی بین اجسام سماوی و زمینی وجود ندارد. تفاوتی بین طبیعت اجسام وجود ندارد، اصلاً جسم طبیعت خاصی ندارند تا بر مبنای آن طبیعت، نوع حرکت و مکانش مشخص شود. اجسام دیگر هیچ تفاوتی با هم ندارند، جسم جسم است همین. مفهوم طبیعت از اساس تغییر می‌کند.

طبیعت دیگر اصلی درونی نیست که حرکت جسم از آن نشئت گیرد، بلکه طبیعت صرفاً نحوهٔ انواع موقعیت‌های نسبی در حال تغییر اجسام است. نحوه‌ای که بر مبنای آن اجسام در زمان و مکان حاضرند و خود هیچ خصوصیتی ندارند. مسئلهٔ مهمی که هایدگر به آن اشاره می‌کند این است که علم جدید مدعی است که بر تجربه استوار است. اما اگر در اولین اصل، که بنیاد آن به شمار می‌رود، تأملی کنیم شاهد خلاف این مدعا خواهیم بود. اصل اول نیوتن از جسم سخن می‌گوید از جسمی نامتعیین که هیچ‌کس آن را تجربه نکرده و اساساً قابل تجربه هم نیست. زیرا نیوتن نمی‌گوید این یا آن جسم خاص، بلکه می‌گوید هر جسمی. این هر جسمی در کجاست و چه کسی آن را تجربه کرده است؟ هیچ‌کس، زیرا اساساً چنین جسمی وجود ندارد. پس این قانون از چیزی سخن می‌گوید که اصلاً وجود ندارد. اما مسئله‌ای که هایدگر بدان اشاره می‌کند همان ماته‌ماتیکال بودن ماهیت این علم است: علم جدید از آن رو که ماته‌ماتیکال است بر چنین مدعایی استوار است؛ یعنی بر امری غیرتجربی که با هیچ تجربه‌ای قابل تعیین‌بخشیدن نیست در بنیان تمام اشیا نهفته است. هایدگر این دیدگاه را در پیشینیان نیوتن هم نشان می‌دهد و از جمله به مناقشه و آزمایش گالیله در برج پیزا اشاره می‌کند. گالیله معتقد بود همهٔ اجسام با سرعتی برابر سقوط می‌کنند، اما تفاوت در زمان سقوط آن‌ها ناشی از مقاومت هواست. گالیله اجسامی را با وزن‌های مختلف به پایین انداخت، آن‌ها در یک‌زمان به زمین نرسیدند. دانشمندان ارسطویی که آنجا بودند این تفاوت فرود آن‌ها را به نفع نظریهٔ ارسطو تفسیر کردند و گالیله به‌رغم اینکه آن اجسام هم‌زمان به زمین نرسیدند تفاوت زمانی در فرود آن‌ها را به نفع خود تفسیر کرد. مبنای این نتیجه‌گیری وی این گفته وی بود: «من در اندیشه‌ام که اگر جسمی در سطحی افقی رها شود و هر نوع مانعی از راهش برداشته شود، اگر سطح تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، حرکت این جسم بر روی سطح مستمر و یکنواخت خواهد بود» (هایدگر، ۱۹۹۳، ص ۲۹۰). وقتی این گفته گالیله را با واکنش وی پس از انجام آزمایش کنار هم قرار می‌دهیم، آنگاه به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که هایدگر رسیده است: گفته گالیله که «من در این اندیشه هستم» به‌معنای آن است که آدمی از قبل دربارهٔ شناختن مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اشیا تصمیم گرفته است. نوعی گرایش که از قبل آنچه را باید به جستجوی آن رفت مشخص می‌سازد. انسان قبل از تجربه می‌داند

همه اجسام مثل یکدیگرند، هیچ حرکتی با دیگری تفاوت ندارد. و اگر سراغ طبیعت هم می‌رود صرفاً برای آموختن همان چیزی است که از قبل می‌داند. بنابراین ماته‌ماتیکال عبارت است از طرح افکنی و در این طرح افکنی است که از قبل ارزیابی چه بودن و چگونه بودن اشیا مندرج است.

تولد سیاست از روح علمی

دیگو گامبتا استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های فلورانس و آکسفورد به همراه اشتفان هرتوگ، استاد علوم سیاسی در مدرسه اقتصاد لندن در تحقیقی نشان داده‌اند که در بین تروریست‌های اسلام‌گرا بیش‌ازحد میانگین مهندس و دانشجویان رشته‌های فنی دیده می‌شود. آن‌ها همچنین نشان داده‌اند که در گروه‌های دست‌راستی رادیکال غربی هم به نسبتی بیش‌ازحد معمول مهندس وجود دارد. این پژوهشگران، توانایی‌های فنی آن‌ها را به‌عنوان نخستین دلیلی که ممکن است در این رابطه به ذهن‌خطور کند، رد می‌کنند. نتیجه جالب‌توجه دیگری که این پژوهشگران می‌گیرند این است که نمی‌توان توضیح چرایی ستیزه‌جویی و افراط‌گرایی خشونت‌گرا را در مذهب یافت (کابه، ۱۶ فروردین ۱۳۹۵). تلاش این پژوهشگران از جهت ارائه آماری جالب‌توجه از وضعیت تحصیلی خشونت‌گران مذهبی روشن‌گرانه است، اما به‌رغم تلاشی که در توضیح چرایی آن به خرج داده‌اند به‌دلیل نادیده گرفتن جنبه هستی‌شناختی تروریسم، که آندرو میچل به‌درستی آن را شرط اساسی اندیشیدن به ماهیت تروریسم می‌دانست، از اندیشیدن به آن عاجز و در نتیجه از ارائه پاسخی درخور به چرایی حضور چشمگیر مهندسان و دانش‌آموختگان فنی در گروه‌های خشونت‌گرای اسلامی و غیراسلامی ناکام مانده‌اند. بنابراین این سؤال مهم همچنان در برابر ما قرار دارد: چرا مهندسان و دانش‌آموختگان رشته‌های فنی در گروه‌های افراطی ستیزه‌جو حضوری چشم‌گیر دارند؟ اگر بخواهیم از زبانی هگلی مدد بگیریم باید بگویم این امر ارتباطی مستقیم با روح زمانه دارد که عبارت است از ماته‌ماتیکال بودن آن. فاصله افراد با روح زمانه میزان بهره‌مندی و تأثیرپذیری آن‌ها از آن را تعیین می‌کند. خشونت و توحشی ریشه‌ای در عمیق‌ترین سطوح امر ماته‌ماتیکال نهفته است که ماهیت آن فقط به یاری تحلیلی هستی‌شناختی قابل‌درک است، امری که اکنون باید به‌سمت آن حرکت کنیم.

درک یونانیان از سیاست، اخلاق، فلسفه و... تابع درک آن‌ها از طبیعت بود. به عبارت دیگر انسان‌شناسی یونانی در عام‌ترین معنایش تابعی بود از طبیعت‌شناسی یونانی. اینکه از نظر ارسطو خیر غایت همه چیز است و این گفته را ضمن پذیرش به دیگران هم منتسب می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۳) نشان می‌دهد این عقیده‌ای رایج در یونان باستان بوده است. ارسطو کتاب فیزیک را در ابتدا و قبل از متافیزیک و اخلاق قرار می‌دهد و همین تقدم کتاب فیزیک نشان می‌دهد که هرچند ارسطو فلسفه را شریف‌ترین علوم می‌داند، به هر حال، این شریف‌ترین علوم نمی‌تواند از اصول فیزیکی جهان تخطی کند و باید تابع آن اصول باشد. وی در بحث از حرکت، علت حرکت را شوق معرفی می‌کند و شوق را به شوق عقلانی که خیر را می‌خواهد و شهوت یا شوق غیرعقلانی که خیر ظاهری را می‌خواهد، تقسیم می‌کند (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۲۶). به‌دشواری می‌توان علیه این مدعا استدلال کرد که هنگامی که ارسطو غایت اخلاق و سیاست را به ترتیب خیر فرد و جامعه و به‌طور کل خیری که اختصاص به انسان دارد معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۴)، مستقل از نظریه طبیعی‌اش در باب حرکت اندیشیده است. تأثیر طبیعت‌شناسی یونانی در دیگر عرصه‌های حیات یونانی به قدری است که ارسطو حتی شهر را پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌کند که غایت طبیعی حرکت فرد و خانواده است. شهر از نظر وی غایت کمال جوامع دیگر است، بدین معنا که طبیعت ابتدا زن و مرد را در کنار هم قرار می‌دهد تا خانواده شکل بگیرد و از ترکیب چند خانواده دهکده به وجود می‌آید و از اجتماع چند دهکده به صورت طبیعی شهر پدید می‌آید که نقطه اوج کمال همه جوامع پیشین است و خیر فرد نیز در تحقق شهر یا همان پولیس است (ارسطو، ۱۳۴۹، صص ۱-۵). اما همان قدر که عرصه‌های اخلاق، سیاست و فلسفه توابعی از طبیعت‌شناسی یونانیان بودند، طبیعت‌شناسی و به اقتضای آن اخلاق، سیاست و فلسفه یونانی عاری از ریاضیات و با آن بیگانه بود. وقتی ارسطو می‌گوید: «بدین جهت است که در ریاضیات هیچ موضوعی از طریق این‌گونه علت ایضاح و اثبات نمی‌شود و هیچ برهانی بر نمی‌گردد به اینکه اینطور بهتر یا بدتر است» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۹۰)، به روشنی درمی‌یابیم که نگاه یونانیان هم به ریاضیات کمابیش مانند نگاهی است که امروزه به ریاضیات دارند و آن را عاری از ارزش‌های خوب و بد می‌دانند، با این تفاوت که در یونان برخلاف امروز نگاه ریاضیاتی نگاه غالب

و مسلط نبود، زیرا همین ارسطو در جای دیگری از اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید: «زیرا که نشانه مرد فرهیخته آن است که در هر مسئله‌ای فقط تا آنجا خواستار دقت نظر باشد که طبیعت موضوع آن را مجاز می‌دارد: پذیرش استدلال غیریقینی از یک ریاضیدان و طلب دلایل روشن و مدلل از یک خطیب هردو به یک اندازه احمقانه است» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۵). و این دقیقاً خلاف واقعیت مسلط امروزی است که مطابق آن، همه چیز از دین گرفته تا اخلاق و علم باید به محک ریاضیات سنجیده شود. امروزه مقبولیت عام این کلیشه نخرنا که می‌گوید بحث علمی/ نظری باید فارغ از هرگونه نگاه ارزشی باشد، به روشنی حاکی از این واقعیت است که نگاه ماته‌ماتیکال دیگر سراسر حیات ما را فتح کرده است، زیرا به حکم عبارتی که از ارسطو نقل شد و درکی که ما امروز از ماهیت ریاضیات داریم، روشن می‌شود که از گذشته تاکنون این فقط ریاضیات بوده است که قلمرو هیچ‌گونه ارزش‌گذاری و خوب و بد نبوده است. این نشان می‌دهد که درست مانند یونان باستان، علم جدید تا چه اندازه در دیگر عرصه‌ها اعم از اخلاق، سیاست، فرهنگ، هنر و فلسفه تأثیرگذار بوده و چگونه نگاه ما به این امور از روح ماته‌ماتیکال علمی عصر جدید نشئت گرفته است.

از لحظه‌ای که نیوتن طبیعت خاص اجسام را از آن‌ها سلب کرد و حکمی واحد را بر تمام آن‌ها تعمیم داد زمان زیادی لازم نبود تا به جان لاکی برسیم که با همان جزمیت پیشینی فیزیک نیوتنی دیدگاه خود در باب برابری انسان‌ها را برپا کند: «حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمی‌زادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند و همه از استعدادهایی یکسان مستعدند» (تامس جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۰۱).

جان لاک هیچ‌گاه دلیلی پسینی بر این مدعای جزمی و اساساً پسینی خود ارائه نکرد. دیدگاه وی به‌رغم ظاهر خیرخواهانه‌اش کودکان را به دلیل اینکه فاقد عقل و شعور هستند از این قانون طبیعی معاف کرد (تامس جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۰۲) و بدین ترتیب چون معیاری که برای خروج کودکان از این قانون طبیعی ذکر کرده بود فقدان عقل آن‌ها بود، در فلسفه سیاسی خود عملاً فضایی آزاد گشود تا فقدان عقل و دیوانگی، مفهومی که فوکو در آثارش به‌عنوان یکی از قلمروهای حذف بر آن تأکید می‌کند، همچنان به‌عنوان توجیهی استعمارگرانه در دستان نیروهای سلطه

باقی بماند؛ مفهومی که تعبیر رساتر آن در زمان حاضر عقب‌ماندگی است.

کانت که خود پیامبر روشنگری خوانده می‌شود، در نقد عقل محض، معرفت را بر اساس مقولات پیشینی فاهمه استوار ساخت تا نشانی باشد بر اینکه روح ماته‌ماتیکال عصر جدید به‌راستی دیگر در حال نزدیک شدن به اوج قدرت خود و فتح تمامی قلمروهای حیات بشر است. وی در ففروه‌ای از پیشگفتار بر ویراست دوم نقد عقل محض با شکوه و قاطعیتی مثال‌زدنی ظهور این قدرت تازه را اعلام می‌کند:

هنگامی که گالیه توپ‌های خود را که قبلاً وزنشان را تعیین کرده بود از سطحی شیب‌دار به پایین فرو غلتانید، یا وقتی توریچلی کاری کرد که هوا وزنی را که او از قبل مطابق وزن ستون معینی از آب تعیین کرده بود حمل کند، یا وقتی که کمی بعدتر اشتال فلزها را به اکسیدها، و اکسیدها را دوباره به فلزها تبدیل کرد... برای همه محققان علوم طبیعی کشفی درخشان حاصل شد. آنان متوجه شدند که عقل فقط آن چیزی را می‌بیند که خود مطابق با طرح خود ایجاد می‌کند؛ ایشان دریافتند که عقل باید با اصول احکام خود بر طبق قوانین ثابت به‌پیش برود و طبیعت را ملزم سازد که به سؤالات او جواب بدهد، نه اینکه بگذارد فقط به‌وسیله طبیعت به این طرف و آن طرف کشیده شود... عقل باید اصول خود را... در یک دست داشته باشد و تجربه را که عقل بر مبنای همان اصول تعقل کرده است در دست دیگر، و به این ترتیب به طرف طبیعت برود: برای آنکه به‌وسیله طبیعت آموزش داده شود، اما نه مثل یک شاگرد دبستان که اجازه می‌دهد هرچه معلم می‌خواهد به او یاد بدهد؛ بلکه برعکس مثل یک قاضی رسمی که شاهدان را ملزم می‌کند به پرسش‌هایی پاسخ بدهند که او خود در مقابل آن‌ها قرار می‌دهد و به این ترتیب حتی فیزیک انقلاب پربرکتی در شیوه تفکر خود را منحصراً مدیون این فکر است که: فیزیک باید مطابق با آنچه عقل خود در طبیعت قرار داده است، آن چیزی را در طبیعت جستجو کند (نه آنکه آن را صرفاً به طبیعت نسبت دهد) که باید آن چیز را از طبیعت یاد بگیرد، چیزی که درباره آن عقل از خود هیچ نمی‌تواند یاد بگیرد. به این ترتیب بود که علم طبیعی پس از قرن‌ها سرگردانی، برای

اولین بار به مسیر مطمئن علم کشیده شده است (کانت، ۱۳۸۹، صص ۳۰ و ۳۱).

وقتی کانت می‌گوید عقل فقط آن چیزی را در طبیعت می‌بیند که خود مطابق طرح خود ایجاد می‌کند میزان دقت و صحت تفسیر هایدگر از ماهیت ماته‌ماتیکال علم جدید بیشتر روشن می‌شود. بنابراین پس از نیوتن وقتی از جهان علمی سخن می‌گوییم در واقع از جهان ماته‌ماتیکال سخن می‌گوییم، جهانی که علم بر تمام ابعاد آن سایه افکنده جهانی است که تمام ابعاد آن ماته‌ماتیکال است. سوژه‌ای که در این جهان محقق می‌شود بی‌هیچ‌گونه تردیدی سوژه‌ای ماته‌ماتیکال خواهد بود. تأکید کانت، جان لاک و دیگر متفکران عصر روشنگری بر عقل و سوژه به‌مثابه معیار همه چیز رفته‌رفته در قرون نوزدهم منجر به تولد فرد و اصالت فایده در آثار نویسندگانی همچون جان استوارت میل و جرمی بنتام شد که هر عملی را به اعتبار کمکی که به پیشبرد سعادت فرد می‌کند یا مانعی بر سر راه آن ایجاد می‌نماید موردسنجش قرار می‌دهد (تامس جونز، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۱۲۳۶). معیاری که بنتام برای سعادت برمی‌شمرد لذت بود و بدین ترتیب فایده‌گرایی یا همان لذت‌گرایی جرمی بنتام و استوارت میل در اشکال سرمایه‌داری، حکومت‌های لیبرال و نولیبرال همواره در حال بازتولید خود است.

آن اطلاق، کلیت و جزمیت پیشینی‌ای که در عبارت «هر جسمی» در قانون اول نیوتن آمده بود رفته‌رفته به تمامی عرصه‌ها نفوذ کرد و آن سویژکتیویته تک چشم و اقتدارگرایانه‌ای که به نیوتن اجازه می‌داد اعتقادی به طبیعت اشیا نداشته باشد و همه را با یک چشم ببیند و قانون پیشینی عقل را به‌شکلی یکسان به همه آن‌ها تحمیل کند و به‌قول کانت فقط آن چیزی را در طبیعت ببیند و از آن بخواهد که عقل به‌شکلی پیشینی آن را تشخیص داده است، هنگامی که از تونل فایده‌گرایی و اصالت فرد میل و بنتام عبور کرد، در عرصه‌های سیاست، اجتماع و فرهنگ جای خود را به سوژه‌ای داد که هیچ‌گونه هویت قابل‌احترامی به سوژه‌های غیرخودی قائل نبود و در اشکال نازیسم، فاشیسم، بنیادگرایی دینی و انواع و اقسام مختلف دگرسیزی و نفی دیگری بروز پیدا کرد. شیء‌وارگی طبیعت به شیء‌وارگی انسان تبدیل شد و نادیده گرفتن طبایع اشیا به نادیده گرفتن طبایع انسان‌ها انجامید که مضحک‌ترین نمونه آن را در نمایش‌های فرافکنانه فمینیستی می‌یابیم که زن و مرد

را از هرگونه تفاوت طبیعی و بیولوژیکی تجرید و به مفهومی انتزاعی به نام انسان تقلیل می‌دهد. تعبیر «هر جسم» نیوتنی تبدیل به «هر انسان» شد تا گزاره‌هایی همچون «هر انسانی باید لیبرال باشد»، «هر انسانی باید سکولار باشد» و «هر انسانی باید فمینیست باشد» به تدریج و آرام‌آرام در زهدان خود گزاره «هر انسانی باید مسلمان باشد» بنیادگرایی اسلامی را پرورش دهند.

فرمول سیاسی نجات‌بخشی که از دل قانون اول نیوتن برآمد چیزی نبود جز همسان‌سازی و یکدست‌سازی انسان‌ها بدون توجه به تنوع و تکثر فرهنگی، نژادی، ملیتی، عقیدتی و...، فرمولی که احتمالاً جدی‌ترین صورت‌بندی تئوریک آن را در مقاله صنعت فرهنگ‌سازی آدورنو و هورکهایمر می‌یابیم و محتوای مشخص آن این است: یا با ما هستی یا اصلاً نیستی و این دقیقاً همان ژست اقتدارگرایانه‌ای است که در انواع و اقسام نفی دیگری در دنیای مدرن از فاشیسم و نازیسم گرفته تا امپریالیسم و بنیادگرایی دینی و... شاهد آن هستیم. مبنای هستی‌شناختی این فرمول، که نیوتن و هیتلر و بن‌لادن و بغدادی به یکسان از آن بهره می‌برند، چیزی نیست جز به رسمیت نشناختن هویت‌های غیر، آن‌هم به این دلیل که حقیقت از قبل و به‌شکلی پیشینی در نزد خود سوژه است و سوژه مؤظف است جهان را تبدیل به سوژه‌هایی یکدست و این‌همان با حکم پیشینی عقل کند. اما حقیقت مدت‌ها قبل توسط بیکن از میدان به در شده بود و رفته‌رفته سکه رایج روزگار پس از بیکن همین گفته او شد که معرفت قدرت است، و به‌قول نویسندگان دیالکتیک روشنگری هیچ حدودمرزی هم نمی‌شناسد: نه در به بندگی کشیدن مخلوقات و نه در تبعیت از حاکمان دنیوی (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

برای بیکن نیز چون لوتر «معرفتی که هدفش صرفاً رضایت خاطر است چیزی نیست مگر کنیزکی درباری که صرفاً مناسب کسب لذت است، نه ثمردهی یا تناسل» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴، ص ۳۱). بدین ترتیب معرفت در نیوتن طبق الگوی بیکنی به کار خود ادامه داد و در روشنگری و بعد از آن عصر مدرن این باور که معرفت قدرت است از آزمایشگاه‌های علوم تجربی گرفته تا آکادمی‌های علوم انسانی و نظامی در تمام لایه‌های حیات مدرن نفوذ کرد و به تدریج سوژه اقتدارگرای مدرن از بطن آن متولد شد.

چنین ساختاری ذاتاً خشونت‌زا است و به‌شکلی ریشه‌ای نمی‌تواند عاری از

توحش به حیات خود ادامه دهد، طوری که اگر خشونت در دوران پیشامدرن یک امر عرضی بود در این ساختار اما توحش و خشونت جزء لاینفک آن به شمار می‌رود و دقیقاً از همین جهت است که هرگونه مقاومتی که در برابر آن ظاهر شود صرفاً به نیرومندتر شدن و تداوم حیات آن یاری می‌رساند و هنگامی که هیچ نیروی معارضی در کار نباشد چاره‌ای ندارد جز اینکه خشونت‌گرانی را در مقام نیروهای معارض در درون خود تولید و بازتولید کند. از این جهت خشونت‌های دینی صرف‌نظر از انگیزه‌ها و جنبه‌های عقیدتی، که اغلب پوشش‌هایی سطحی/ایدئولوژیک برای اغراض سیاسی بیش نیستند، به‌لحاظ ماهیت هستی‌شناختی‌شان هیچ تفاوتی با دیگر اشکال خشونت ندارند. این روح ماته‌ماتیکال دنیای جدید است که در اشکال مختلف خود را بروز می‌دهد. تحقق امر سیاسی در سلفی‌گری معاصر در تقابل مسلمان و کافر صرفاً جلوه دیگری از همان روح ماته‌ماتیکال عصر خشونت است که شکل عام‌تر آن در نظریه سیاسی کارل اشمیت در قالب دوست و دشمن ظاهر می‌شود، تقابلی که کارل اشمیت تمام اعمال و انگیزه‌های سیاسی را به آن احاله می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۳، ص ۲۳). هیچ تفاوت ماهوی بین آن دو وجود ندارد، جز اینکه هردو به‌واسطه الفاظی متفاوت و به لطف تقابلی ماهیتاً واحد، دیگری را محکوم به مرگ و نابودی می‌دانند.

درست همانگونه که نیوتن و کانت از طبیعت همان چیزی را مطالبه می‌کنند که از قبل به آن باور دارند خشونت‌گران دینی هم، که روح ماته‌ماتیکال دنیای مدرن اکنون تا مغز و استخوانشان نفوذ کرده، نیز نمی‌توانند در متن یا در دیگر انسان‌هایی که قبلاً به ابژه‌هایی صامت تقلیل یافته‌اند چیزی غیر از آن اعتقاد پیشینی و جزمی خود مشاهده کنند و هنگامی که خلاف آن را مشاهده می‌کنند چاره‌ای جز حذف و سرکوب آنان نمی‌بینند.

آندرو میچل در مقاله هایدگر و تروریسم به‌درستی تذکر می‌دهد که اگر بخواهیم هایدگر را طبق بصیرت‌ها و اندیشه خودش درک کنیم، درمی‌یابیم که از منظر چنین تفکری برای اندیشیدن به زمان حاضر و از آن رو به هستی، آمریکا از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است (میچل، ۲۰۰۵، ص ۲). منطبق این امتیاز مشخص است، زیرا بازهم همان طور که آندرو میچل اظهار می‌کند: امروزه آمریکاگرایی نامی است برای سلطه تکنولوژی و خواست یکسان‌سازی جهان (میچل، ۲۰۰۵، ص ۲)، یعنی

سیاست سلطه و سلطه تکنولوژی که از پیوند سیاست و تکنولوژی در زمانه حاضر حکایت می‌کند. اما اگر سیاست سلطه توانسته است خود را به تکنولوژی پیوند بزند یا حتی به واسطه آن خود را پیش ببرد، این هرگز امری اتفاقی و تصادفی نیست، بلکه اساساً این هردو مکمل یکدیگر و در واقع این سیاست نتیجه منطقی همان تکنولوژی است. اما مگر تکنولوژی چیست؟ هایدگر تکنولوژی را نوعی انکشاف معرفی می‌کند، اما نه انکشافی به معنای پوئیسس (poiesis) که در یونان شاهد آن هستیم بلکه انکشافی تعرض‌آمیز. از نظر وی هستی در هر دوره‌ای از تاریخ به نحوی خود را منکشف می‌کند و آدمیان صرفاً دریافت‌کنندگان ندای هستی در هر دوره هستند. در دوره جدید، هستی خود را در صورت تکنولوژی منکشف کرده است که ماهیت آن گشتل (Ge-stell) است و گشتل عبارت است از انکشاف تعرض‌آمیز طبیعت و درافتادن با آن. نامستوری اشیا در جهان مدرن عبارت است از گشتل. اشیا در صورت گشتل خود را به ظهور می‌آورند و آشکار می‌کنند. بنابراین گشتل است که بشر را فرامی‌خواند تا طبیعت را همچون منبع ثابت انضباط بخشد و بشر صرفاً به ندای آن پاسخ می‌دهد. بشر در هنگام تحقیق و مشاهده طبیعت را همچون قلمرو تصورات خود دنبال می‌کند و از قبل به نحوی از انکشاف فراخوانده شده است که او را به معارضه می‌طلبد. کلماتی مانند درافتادن، تعرض‌آمیز، حبس کردن و... که هایدگر به کار می‌برد تماماً می‌توانند ذیل کلمه خشونت جای بگیرند. خشونت در عام‌ترین مفهومش که به معنای اعمال اراده خود بر دیگری است سیمای کنونی هستی است که خود را بر ما نمایان می‌کند. اما سؤال این است که اگر خشونت ندای هستی در دوره مدرن است و هستی خود را در همین چهره نمایان کرده، پس آیا مگر ما مجبور به انجام خشونت نیستیم؟ آیا خشونت یگانه تقدیر تاریخی ما نیست؟ پاسخ هایدگر منفی است. چرا که اولاً قلمرو آزادی برای هایدگر اساساً اراده نیست. ماهیت آزادی به قلمرو تقدیر تعلق دارد، یعنی آن قلمروی که در هر لحظه معین انکشافی را راهی راه خود می‌کند و آن را به سمتی سوق می‌دهد. اما این بدان معنا نیست که خود را اسیر حرف‌هایی از قبیل «تکنولوژی سرنوشت عصر ماست» کنیم، حرف‌هایی که بوی جبری کشنده از آن‌ها استشمام می‌شود. وقتی می‌گوییم گشتل تقدیر انکشاف است، بدین معناست که از قبل در فضای باز تقدیر اقامت می‌گزینیم. تقدیری که هرگز ما را وانمی‌دارد تا با جبری تحمیق‌کننده خود را

به دست تکنولوژی بسپاریم یا اینکه علیه آن قیام کنیم و شمشیر را از رو ببندیم. گشتل به‌مثابه تقدیر انکشاف آزادی ما را در برخورد با تکنولوژی از ما سلب نمی‌کند. بلکه برعکس وقتی به‌درستی خود را در معرض ماهیت تکنولوژی قرار می‌دهیم خود را در مواجهه با فراخوانی آزادی‌بخش می‌یابیم. آدمی هنگامی به‌راستی آزاد است که به قلمرو تقدیر تعلق داشته باشد و در نتیجه کسی شود که گوش فرا می‌دهد و می‌شنود و نه کسی که فقط و فقط گوش می‌سپارد و اطاعت می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۳، ص ۱۹). آنچه این انکشاف و حوالت تقدیر را از حالتی جبری خارج می‌کند این است که ما ماهیت خطاب‌گونه آن را دریابیم. اینکه دریابیم این انکشاف صرفاً خطابی است از جانب هستی که ما باید بدان گوش فرا دهیم و نه هرگز خود را تسلیم آن کنیم. تقدیر انکشاف بنفسه خطر است، چرا که هر نامستوریتی مستوریت را هم به همراه دارد. فی‌المثل اگر تقدیر انکشاف علیت باشد در پرتو علیت، خدا می‌تواند به یک علت، یک علت فاعلی محض تقلیل یابد. در این صورت خدا حتی در الهیات هم به خدای فلاسفه تبدیل می‌شود. بنابراین تقدیر انکشاف عصر حاضر نیز این خطر را دارد که نامستوریت خطابی آن به‌عنوان حقیقت مطلق تلقی شود و همچون حجابی بر دیگر ظهورات هستی عمل کند. اما این خطر صرفاً خطر است و تقدیر انکشاف گشتل هرگز نمی‌تواند بهانه‌ای باشد برای گریزناپذیر بودن خشونت در عصر حاضر، زیرا که:

هر جا خطری به ره نهفته

یک قدرت ناجیه شکفته

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۹). *متافیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو، (۱۳۴۹). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- آدورنو تئودور، هورکهایمر ماکس (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مرادفرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۶). *بنیادگرایی: پیکار در راه خلدادر یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: حکمت.
- تامس جونز، ویلیام (۱۳۵۸). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تسلر، ادوارد (۱۳۹۴). *کلیات تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- دیویدراس، سرولیام (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۸۴). «تحلیلی فلسفی از نسبت ریاضیات و علم»، *فلسفه*، دوره ۳۳، ش ۱، بهار و تابستان، صص ۷۶-۵۱.
- کابه، یورگن (۱۳۹۵). «آیا رشته‌های فنی و مهندسی تروریست‌پرورند؟»، ترجمه و انتشار در وبسایت *رادیو زمانه*، ۱۶ فروردین. <http://www.radiozamaneh.com/> / ۳۷۰۱۱۴.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲). *فلسفه روشن‌اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹). *تقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: باغ نی.
- کودی، سی. ا. ج (۱۳۹۷). «دین و خشونت»، ترجمه روح‌الله موحدی، *یابدیا*، ش ۵۶ بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۶۱-۹۰.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۳). «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون*، ش ۱، صص ۱-۳۰.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۵). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- Mitchell, A. (2005). Heidegger and terrorism. *Research in phenomenology*, 35(1), 181-218.
- Heidegger, Martin (1993). *Basic Writings*, New York: Harper Collins publisher.

