

Comparing Martin Heidegger's and Ali Shariati's Views of Technology

Syyed Javad Miri¹ ✉ | Hossein Roohani²

1. Corresponding Author, Associate Professor of Sociology Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. E-mail: Syyedjavad@hotmail.com
2. Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: h.roohani@ase.ui.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 October 2020

Received in revised 8 January
2022

Accepted 22 December 2021

Published online 22 September
2022

As one of the most prominent thinkers of the twentieth century, Martin Heidegger has made fundamental criticisms of the subjectivism of the modern world. He critically examines the 2,500-year history of the West as a manifestation of metaphysical rationality. Heidegger contrasts with the Cartesian and Kantian calculus thinking, the profound thinking based on the metaphysics of the carpenter. Heidegger believes that with Descartes as the creator of the paradigm of modernity, subjectivism is spreading in the world. One of the inevitable consequences of the supremacy of subjectivism is the dominance of technological rationality over the world. For Heidegger, technology is not a mere tool; instead, it is a special kind of development and way of thinking that imposes its possessive and calculating logic on everything and everyone. In other words, in the paradigm of knowledge of the modern foundation, existence is manifested technologically, which has created a special kind of rationality called technological rationality. The premise of this article is based on the fact that although Ali Shariati, as a critic of the modern world, criticizes scientism and mechanism, his critique of technology and mechanism is more political and sociological. Also, like Heidegger, he never could critique the philosophical, theological, and ontological subjectivism and technological rationality of the modern world.

Keywords:

technology, subjectivism,
Shariati, Heidegger

Cite this article: Miri, Syyed Javad; Roohani, Hossein. (2022). Comparing Martin Heidegger's and Ali Shariati's Views of Technology. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 626-642. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48484.3018>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48484.3018>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Heidegger's view of technology

Heidegger believes that in the paradigm of knowledge of the modern foundation, man as a cognitive actor and agent of history can identify, possess, and possess everything. The logical result of the supremacy of the occupying intellect of the modern world is the emergence of new rationality called technological rationality. Heidegger believes that in the shadow of the supremacy of technological rationality, technology has become a kind of modern human sensory-behavioral structure that the manifestation and crystallization of this technological sensory-behavioral structure can be sought in modern man's attitude towards himself, the world, and its surroundings. Modern man has become a human being who sees everything in numbers and figures. In the shadow of the domination of technological rationality, concepts such as love, self-sacrifice, and affection have become meaningless concepts. Although Heidegger makes ontological criticisms of technological rationality, it ultimately seems that technology is the lifeblood of human life today. At the same time, one can have a critical encounter with technology and establish a disconnected and continuous relationship with technology.

Technology from Shariati's views

As a critical thinker, Ali Shariati criticizes mechanism and scientism as the manifestations of the modern world in the sharpest terms, arguing that scientism is not pure science but a specific insight and a special conception of science, which, with a particular conception of science, confines everything to the realm of methodology and scientism and pure naturalism. Shariati believes that science, as a method of empirical and objective knowledge without the ideological and spiritual support of scientism, could never have progressed and to this extent could not have ensured man's domination of nature. The fact is that the general Shari'a debate on science and technology is more political and sociological, and he has never, like Heidegger, discussed coherently and systematically the philosophical and ontological roots of technology and its effects and consequences. Shariati finally sighs at scientism and machinism, but he never explores the philosophical and subjectivist roots of the rise of technological rationality in the modern world.

Comparing Shariati and Heidegger's views on technology

Heidegger is a thinker who critiques the 2,500-year history of the West as a manifestation of subjectivism and calls for a break with metaphysical rationality and the replacement of the fundamental ontology with the epistemology of the modern world. For Heidegger, technology is not just a tool; instead, it is a kind of development and ontology that has cast its universal shadow on the world regardless of human will. Thus, one can never establish a profound and ontological encounter with the technological world without a transition from subjectivism and an understanding of modern technology's subjectivist and humanist roots. On the other hand, Shariati never seeks to overthrow the subjectivism of humanism in the modern world. Shariati's critique focuses more on the modern world's adverse effects and consequences, including mechanism and scientism. Shariati merely undermines the instrumental rationality of the modern world, and he never declares his innocence of the subjectivism and humanism of the modern world. However,

Heidegger believes that as long as we do not know the subjectivist roots of the modern world, we can never make a critical confrontation with technology and technological rationality.

Conclusion

As a thinker critiquing the 2,500-year history of the West as a manifestation of subjectivism, Heidegger sees technology and rationality as a direct product of the supremacy of subjectivism, especially in Cartesian and post-Cartesian thoughts. He argues that with the advent of the paradigm of knowledge of the foundation and event and heart of the world, technological rationality as the human desire to control everything and everyone in the world dominates. Therefore, without understanding the metaphysical roots of technology, one can never have a correct understanding of the nature of technology and its consequences. Taking a theological, philosophical, and ontological approach, Heidegger explores the subjectivism of the modern world. He finally concludes that technology is the inevitable destiny of our time. The only way to face the technological world is to accept technology and its achievements and not become a slave. However, Shariati's critique of modern science and Western civilization is more political, social, and moral. Unlike Heidegger, Shariati does not once question the realism and representation of modern science and its real-world narrative. Shariati criticizes the separation of science from morality, not the realism and representation of science. In his critique of modern technology and science, Shariati praises the service of capitalism and the ruling powers of scientists, sociologists, etc., for their lack of human, historical, and social consciousness. But he never talks about the connection between Cartesian and Kantian subjectivism and modern technology. Unlike Heidegger, who seriously challenges modernity as a manifestation of subjectivism and seeks a break with subjectivism and metaphysical rationality, Shariati never uproots the foundations of modern objectivity, science, and modern rationality. He strives to challenge merely the instrumental rationality of modernity, not its whole structure, in the context of sociological discourse.

مقایسه آراء مارتین هایدگر و علی شریعتی در قبال تکنولوژی

سید جواد میری^۱ | حسین روحانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: seyedjavad@hotmail.com
۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: h.roohani@ase.ui.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

مارتین هایدگر یکی از شاخص‌ترین متفکران قرن بیستم است که نقدهای بنیادینی را متوجه سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن کرده است. هایدگر تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب را به‌مثابه تجلیگاه عقلانیت متافیزیکی به‌مهمیز نقد می‌کشد و در برابر تفکر محاسبه‌ای دکارتی و کانتی، تفکر ژرفانگر مبتنی بر متافیزیک وصال را مطرح می‌کند. هایدگر بر این باور است که با ظهور و بروز دکارت به‌عنوان مبدع پارادایم مدرنیته، سوژکتیویسم در جهان سایه می‌گستراند و یکی از نتایج و تبعات گریزناپذیر تفوق سوژکتیویسم، سیطره عقلانیت تکنولوژیک بر جهان است. از نظر هایدگر، تکنولوژی یک ابزار صرف نیست؛ بلکه نوعی انکشاف و شیوه تفکر خاصی است که منطق متصرفانه و حسابگرانه خود را بر همه‌چیز و همه‌کس تحمیل می‌کند. به‌عبارتی دیگر، در پارادایم معرفت بنیاد مدرن، هستی به‌صورت تکنولوژیک آشکار می‌شود که نوع خاصی از عقلانیت را به وجود آورده که تحت عنوان عقلانیت تکنولوژیک از آن یاد می‌شود. مفروض این مقاله بر این نکته استوار است که اگرچه علی شریعتی نیز به‌مثابه متفکری که منتقد جهان مدرن است، علم‌گرایی و ماشینیسم را نقد می‌کند ولی واقعیت این است که نقد شریعتی از تکنولوژی و ماشینیسم، بیشتر سویه و صبغه سیاسی و جامعه‌شناختی دارد و شریعتی هرگز همچون هایدگر قادر به نقد فلسفی، حکمی و هستی‌شناسانه سوژکتیویسم و عقلانیت تکنولوژیک مترتب بر جهان مدرن نیست.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

کلیدواژه‌ها:

تکنولوژی، سوژکتیویسم، شریعتی، هایدگر.

استناد: میری، سید جواد؛ روحانی، حسین. (۱۴۰۱). مقایسه آراء مارتین هایدگر و علی شریعتی در قبال تکنولوژی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۶۴۲-۶۲۶. DOI:

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48484.3018>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

به نزد هایدگر یکی از شاخصه‌های اصلی تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب، سایه افکندن عقلانیت متافیزیکی بر تمامی شئون اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها است. او بر این باور است که تا پیش از ظهور انسان نظری سقراطی و تفکر گزاره محور ارسطویی، در عصر پیشا سقراطی، مواجهه انسان‌ها با خود، جهان و دیگران، مواجهه‌ای مراقبه‌ای و شاعرانه بود و هیچ اثر و ردپایی از رسوبات تفکر محاسبه‌ای و سوژه محور دکارتی و کانتی نبود. اما با برآمدن عقلانیت سقراطی و افلاطونی و به تبع آن من شکاک دکارتی و سوژه استعلایی کانت، نوع مواجهه آدمیان با خود و جهان دیگری دستخوش دگردیسی‌ها و چرخش‌های بنیادین شد. دکارت با بیان این گزاره که "من می‌اندیشم، پس هستم" دیواری بتنی میان سوژه و واژه کشید و نسبت آدمی با جهان را بر اساس رابطه ارباب و بندگی تعریف و صورت‌بندی نمود؛ مدلول این سخن بدین معنا است که در پارادایم معرفت بنیاد مدرن، آدمی به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ قادر است همه چیز را تحت شناسایی، تجزیه و تحلیل و دخل و تصرف خود قرار دهد. نتیجه منطقی تفوق عقل متصرف و معرفت بنیاد جهان مدرن، ظهور و بروز عقلانیت جدیدی است که تحت عنوان عقلانیت تکنولوژیک از آن یاد می‌شود. هایدگر معتقد است که در سایه سیطره عقلانیت تکنولوژیک، رویکرد انسان‌ها به پدیده‌ها و اشیاء با روش خاص صورت می‌گیرد و این پدیده‌ها برای انسان به صورت منبع ذخیره انرژی آشکار می‌شوند. در سایه تفوق عقلانیت تکنولوژیک، نیت‌مندی سلطه به حوزه روابط انسانی هم گسترش یافته و انسان هم به عدد، کمیت و انرژی‌ای تبدیل شده که باید در یک سیستم برنامه‌ریزی، تمام توانمندی‌های پنهانش به ظهور برسد و شکوفا شود. تکنولوژی به نزد هایدگر، به نوعی شاکله حسی-رفتاری انسانی مدرن تبدیل شده است که تجلی و تبلور این شاکله حسی-رفتاری تکنولوژی را می‌توان در نگرش انسان مدرن نسبت به خود، جهان و پیرامونش جستجو کرد. انسان مدرن تبدیل به انسانی شده است که همه چیز را به دیده عدد و رقم می‌بیند و در سایه استیلاي عقلانیت تکنولوژیک، مفاهیمی چون عشق، ایثار و محبت به مفاهیمی بی‌معنا بدل گشته است. البته نقدهای هایدگر بر سوپر کنیویسم جهان مدرن و به تبع آن عقلانیت تکنولوژیک مترتب بر آن به منزله نفی تام و تمام تکنولوژی و رو برتافتن کامل از آن نیست؛ بلکه هایدگر بر این باور است که اگرچه تکنولوژی و عقلانیت تکنولوژیک بشر را از ذات حقیقی خویش و ذات حقیقت دور نموده است؛ اما وانهادن کامل تکنولوژی امری غیرممکن و حتی غیرمفید است. هایدگر اگرچه به لحاظ هستی‌شناختی، نقدهای بنیادینی را متوجه عقلانیت تکنولوژیک می‌کند اما در نهایت به این نظر می‌رسد که تکنولوژی قوام‌بخش زندگی امروز بشر است اما در عین حال می‌توان نوعی مواجهه انتقادی با تکنولوژی داشت و یک رابطه گسستی و پیوستی با تکنولوژی برقرار نمود. علی شریعتی نیز بسان متفکری انتقادی، ماشینیسم و سیانیتیسم را به مثابه تجلیات جهان مدرن با تندترین عبارات به مهمیز نقد می‌کشد و این سخن را به میان می‌آورد که سیانیتیسم (علم‌گرایی) نه یک علم ناب بلکه یک نوع بینش خاص و یک نوع تلقی خاص از علم است که با تلقی خاصی از علم همه چیز را در قلمرو متدولوژیسم و علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی محض منحصر می‌کند. شریعتی بر این باور است که علم به عنوان شیوه معرفت تجربی و عینی بدون پشتوانه ایدئولوژیک و معنوی سیانیتیسم هرگز نمی‌توانست جلو برود و تا این حد نمی‌توانست تسلط انسان را بر طبیعت تأمین کند. واقعیت این است که عموم بحث و فحوص‌های شریعتی در باب علم و تکنولوژی بیشتر صبغه و سوبه‌ای سیاسی و جامعه‌شناختی دارد و او هرگز همچون هایدگر به صورتی منسجم و روشمند در باب ریشه‌های فلسفی و هستی‌شناختی تکنولوژی و عوارض و نتایج آن بحث نکرده است. شریعتی آه و دادش از سیانیتیسم و ماشینیسم به فغان برمی‌آید، اما او هرگز ریشه‌های فلسفی و سوپر کنیویستی منتج به تفوق عقلانیت تکنولوژیک در جهان مدرن را نمی‌شکافد. در این جستار سعی بر آن است با بهره جستن از روش تحلیل مقایسه‌ای، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان اندیشه هایدگر و شریعتی در باب تکنولوژی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و روش گردآوری داده‌ها هم به صورت کتابخانه‌ای است.

نسبت میان تکنولوژی و معرفت‌شناسی مدرن در اندیشه هایدگر

مارتین هایدگر، متفکری است که پایه و اساس منظومه فکری خویش را در تقابل با عقلانیت متافیزیکی و گسست از پارادایم معرفت بنیاد جهان مدرن تعریف و صورت‌بندی می‌کند. هایدگر بر این باور است که تاریخ ۲۵۰۰ ساله نظام اندیشگی مغرب زمین از سقراط گرفته تا دکارت و کانت و هگل و نیچه، مظهر سوپر کنیویسم و عقلانیت تکنولوژیک مترتب بر آن بوده است و در این میان دکارت به عنوان میدخ پارادایم مدرنیته نقش اساسی در پی‌ریزی پایه‌های تفکر سوژه محور داشته است (زارع شیرین‌کندی، ۱۳۹۶: ۱۳۷). دکارت اندیشمندی است که پس از طی مراحل شک درباره همه معلومات سابق و همه امور از جمله وجود خویش، به نخستین حکم شک ناپذیری که می‌رسد آن است که "من فکر می‌کنم، هستم". پس از این گزاره، دکارت، فکر را حالت اصلی

نفس و نفس را جوهری متمایز از بدن می‌داند (جباری، ۱۳۹۲: ۴۲). در سوپژکتیویسم دکارتی، صفت ذاتی انسان، فاعل شناسا بودن است. به عبارت دیگر، ذات بشر، برقراری همین نسبت ادراکی با جهان پیرامون است. از سوی دیگر، صفت ذاتی شیء و یا موجود در جهان پیرامون، ابژه و یا متعلق آگاهی قرار گرفتن است. بنابراین در سوپژکتیویسم دکارتی، شیء یا موجود، چیزی است که به واسطه فاعل شناسا (سوژه) فهم می‌شود و این همان چیزی است که هایدگر نام آن را سوپژکتیویسم می‌گذارد (Bordo, 1999: 971).

دکارت با تأسیس اصل "من می‌اندیشم، پس هستم" در حقیقت یگانه سوژه حقیقی و به‌عبارتی دیگر، یگانه موجود یقینی را "من انسانی" از آن جهت که فکر می‌کند، دانست که همه موجودات، وجودشان در حکم فرآورده‌ها یا ابژه‌های این من اندیشمند هستند. لذا وجود مستقل خارجی این ابژه‌ها اصلاً مطرح نیست؛ بلکه تنها بازنمایی یعنی حکایت و نمایش ذهنی و متعلق شناخت انسان بودن آنها اعتبار دارد (Sokolowski, 2000: 17). دکارت دیواری بتنی میان سوژه و ابژه یا درون و بیرون می‌کشد و پایه‌گذار ثنوتی می‌شود که نسبت آدمی با خویش، دیگران و جهان پیرامون را نه بر اساس گشودگی که بر اساس تقابل و ارباب و بندگی تعریف و صورت‌بندی می‌کند. تأثیر دکارت و عقیده‌اش مبنی بر تفکیک بنیادین میان سوژه و ابژه امری غیرقابل انکار است. او در تأملاتش برای رسیدن به یقین در هر چیزی شک می‌کند جز فعل شک یا همان فعل اندیشیدن. بدین گونه او شکافی بین شیء غیر ممتد اندیشیدن - آنچه ما ذهن می‌نامیم - و هر آنچه که جسمی بوده قائل شد. دکارت این شکاف را به‌وسیله تأکیدش بر تمایز بین ذهن و عین به‌طور صریح توضیح می‌دهد و در این باره می‌نویسد:

«از یک سو من تصویری واضح و متمایزی از خود دارم تا جایی که صرفاً یک چیز غیر ممتد اندیشنده هستم و از سوی دیگر تصور واضح و متمایزی از جسم خود دارم تا جایی که این جسم صرفاً یک شیء ممتد غیر اندیشنده است» (Cottingham, 1993: 124).

به عقیده دکارت غیرممتد و ممتد صرفاً ویژگی‌های ذهن و جسم نیستند، بلکه آنها خواص ذهن و جهان به‌طور کلی و همه اشیاء ممتد غیر اندیشنده‌اند که با قوانین مکانیک نیز مطابقت دارند. او این نظر را به‌وضوح چنین عیان می‌کند:

«من هیچ تفاوتی میان مصنوعات و جسم طبیعی نمی‌شناسم جز آنکه فعالیت‌های مصنوعات غالباً به‌وسیله عوامل مکانیکی انجام می‌شود که به‌اندازه کافی بزرگ هستند و به‌آسانی به‌وسیله حواس درک می‌شوند. در مقابل، آثار ایجاد شده در طبیعت همواره وابسته‌اند به ساختارهایی که بسیار ناچیزند و به‌طور کامل از حواس ما می‌گریزند» (Ibid: 111).

حال می‌توانیم تصویری از انسان به دست آوریم که از نگاه دکارت قابل استنتاج است. نزد او انسان تنها موجودی است که دارای ذهن یا شیء اندیشنده‌ای است که با خودآگاهی و قوه ناطقه شایستگی و توان فهم خود و طبیعت خود را دارد. از نظر دکارت، ذهن انسان تنها به یک چیز یقین دارد: خودش. البته بدیهی است که میان یک ذهن و اذهان دیگر خلأ و شکافی وجود دارد. به نظر می‌رسد یک ذهن بی جسم که از ماشین جهان منفک گشته و ناتوان از رسیدن به هر یقینی جز خودش است (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۶). کانت نیز به تبع دکارت و حتی غلیظتر از او، با شرح مقولات ما تقدم فاهمه نشان می‌دهد که چگونه انسان به‌مثابه سوژه‌ای فروبسته، ماسوای خود را ادراک یا ابژه خود می‌سازد. اگر در تفکر پیشامدرن خداوند "واهب الصور" دانسته می‌شد، در عصر جدید و با فلسفه کانت، این انسان است که با صورت‌بخشی به طبیعت بدل به "واهب الصور" می‌شود و در نهایت به قول کارل مارکس، اگر پیشینیان به دنبال تفسیر عالم بودند، ما به دنبال تغییر آن هستیم که این سخن ریشه در سوپژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن دارد که اس و اساس آن تأکید بر انسان به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ است (جباری، ۱۳۹۰: ۳۸). به نظر هایدگر در پارادایم معرفت بنیاد جهان مدرن، اندیشه و زبان علمی، هستی را به تصویر تبدیل می‌کند و آدمی به‌مثابه سوژه‌ای که قادر است همه چیز را تحت شناسایی و دخل و تصرف خود قرار دهد با توسل جستن به تفکر علمی، وجود را به تصویر نگاره‌ای خاص تبدیل می‌کند. هایدگر خود متذکر می‌شود که در متافیزیک دکارت هر موجودی برحسب نقش و تصویری که از او نزد آدمیان تجسم می‌یابد، گوهر و ماهیت خود را تحصیل می‌کند. از نظر هایدگر، در اندیشه دکارت همه چیز به ذهنیت انسان مرجوع است و ذهنیت انطباعی او ملاک اعتبار امور می‌شود و در اینجا است که هستی به تصویر مبدل شده و علم نیز در انطباع این تصویر در سایه ذهنیت نقشی مؤثر ایفا می‌کند (Heidegger, 1977: 10).

هایدگر اظهار می‌دارد که با ظهور سوژه مدرن، جهان‌بینی علمی نیز در سایه ترفندهای تحقیقاتی سر برداشت و در این دوره است که دانش جدید به عنوان نظریه واقعیت زمینه گذار از مرحله پیشا مدرن به عصر مدرن را فراهم کرد و این امر بدون موضوعیت یافتن اومانیسیم و سوژکتیویسم امکان‌پذیر نبود (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۰۵). به نزد هایدگر در پارادایم معرفت بنیاد مدرن، انسان شناسنده است و جهان پیش او تصویر است. به بیانی دیگر جهان هیچ نیست مگر آن تصویری که علم ترسیم می‌کند و لب لباب تفکر علمی، منطقی و عقلانی، نیز اندیشه‌ای ریاضی گونه است. در تفکر دکارتی، دقت، وضوح و تمایز حرف آخر را می‌زند و درست از این رهگذر است که در تفکر ریاضی گونه دکارتی، جهان به تصویر و جهان‌بینی بدل می‌شود و از دل این تفکر است که سوژکتیویسم دکارتی و من استعلایی کانتی برمی‌کشد (همان: ۹۱). گوهر یا بنیان علم مدرن به نزد هایدگر، طرح انداختن چارچوبی مفهومی است که در آن داده‌ها یا حقایق علمی همخوان می‌شوند با طرحی که مفهومی خودساخته از هستی را پیش می‌کشد. به عبارتی دیگر با تکامل نهادهای علمی، هستی یکسره به قالب تصویری درمی‌آید که به انسان ارائه می‌شود و به همین شکل آیین علمی هستی به آیین نهادی هستی تبدیل می‌شود و اگر هستی توانست عینی و نهادی شود، تنها به این دلیل است که انسان از راه طرح‌ریزی طبیعت توانست منش ایزکتیو هستی را تعیین کند (Aldman, 1978: 41).

هایدگر این سخن را به میان می‌آورد که جهان‌بینی حاکم بر جهان مدرن، جهان‌بینی دکارتی است و جهان‌بینی دکارتی قرین با ایده جوهر است. ایده جوهر یعنی چه؟ جوهر چیزی است که شما اگر آن را بگیرید، دیگر جسم، جسم باقی نمی‌ماند، اما مادامی که آن جوهر است، جسم کماکان جسم باقی می‌ماند. گویی ایده باقی ماندن، بن‌مایه این جهان را از نظر دکارت ساخته است. هایدگر اسم ایده جوهر جسمانی را که شاخصه اصلی آن امتداد است را "داشته ایمن" می‌گذارد. منظور از "داشته ایمن"، ایمن از دستبرد و تغییر است. دکارت جهان را به مثابه شیء ممتد می‌داند و مراد از شیء ممتد بودن جهان همانا باقی ماندن امتداد است. به عبارت دیگر امتداد چیزی است که اگر آن را از جوهر جسمانی بگیریم دیگر جسم بودن برای آن باقی نمی‌ماند. شما می‌توانید رنگ را از جسم بگیرید و همچنان جسم باشد، شما می‌توانید حرکت را از جسم بگیرید و همچنان جسم باقی بماند؛ تنها یک چیز است که شما اگر آن را از جسم بگیرید دیگر جسمانی بودن آن باقی نمی‌ماند و دیگر جسم نیست و آن عبارتست از امتداد. تمام صفات دیگری را که جسم دارد، می‌توانید به این امتداد بازگردانید. پس می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی اصلی جسم، امتداد یا ماندگاری است و ویژگی اصلی جهان ریاضی‌وارانه دکارتی، همانا امتداد و اصل ماندگاری است (معین‌زاده، ۱۳۹۲: ۵).

هایدگر معتقد است که اثبات ریاضی چیزی، آن چیز را داشته ایمن ما می‌کند. ما انسان‌ها تردید را بر نمی‌تابیم؛ برای آنکه تردید نمی‌گذارد که ما چیزها را برای خود کنیم. اینکه جهان‌بینی دکارتی، ریاضیاتی و انتظام بخشی است، به خاطر این است که تنها در علم ریاضیات است که شما می‌توانید عناصری مثل دقت، وضوح، تمایز را مطرح کنید و از قطعیت، قاطعیت و پیش‌بینی دقیق سخن به میان آورید (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۲۶۵). ایده خواست کنترل که ویژگی اصلی پارادایم معرفت بنیاد مدرن است، هیچ‌گونه تردید و خلأ و شکاف و یا لغزش را بر نمی‌تابد. در واقع رخداد قلب جهان به تصویر که هایدگر تحت عنوان "عصر تصویر جهان" از آن یاد می‌کند، به دنبال برکشیدن سوژه توپر و خود بنیادی است که هیچ شکافی در درون خود ندارد و ایده ریاضیاتی کردن یا رخداد قلب جهان به تصویر، به دنبال برکشیدن انسانی است که همه چیز را می‌شناسد و قادر به دخل و تصرف در طبیعت و تمامی شئون اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. در اومانیسیم و سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن، جهان به منزله تصویر صورت‌بندی می‌شود و تصویر یعنی چیزی که یک‌بار از آن عکس گرفتید و به جیب خود می‌گذارید را در یک لحظه فیکس می‌کنید. این فیکس کردن و قالب‌بندی، ویژگی اصلی پارادایم سوژه محور مدرنیته است (احمدی، ۱۳۷۳: ۹۵).

فرو کاستن جهان به تصویر بدین معناست که انسان به خود سوژه تبدیل شده است و بنابراین حتی انسان‌گرایی هم با تصویر جهان همراه است؛ چراکه در چارچوب رویکرد اومانستی، تفسیر فلسفی انسان برحسب نگاره و تصویر معنا می‌پذیرد. یعنی از آن رو که انسان خود در تصویر قرار دارد و به محور جهان تبدیل شده و این محوریت در نفس این تصویر نهفته است. از این رو جهان‌بینی به عنوان موضع انسان در جهان با تصویر جهان همسو می‌شود. به دیگر سخن به محض اینکه جهان به صورت تصویر درآمد، موضع انسان هم به جهان‌بینی تغییر پیدا می‌کند. حال وقتی جهان به تصویر دگرگون شد و انسان به سوژه فرو کاسته شد، در این صورت سایه‌ای ناپیدا بر همه چیز گسترده خواهد شد. بنابراین به منظور اداره و هدایت این جهان تصویری، به ناچار، بشر به کمیت و محاسبه‌های کمی پناه خواهد برد و چون هر عصری برداشت ویژه‌ای از بزرگی و عظمت دارد، عصر جدید عظمت را برحسب عدد و رقم می‌سنجد (ضمیران، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

اگر بپذیریم که ویژگی اصلی پارادایم مدرن، رخداد قلب جهان به تصویر و تفوق سوپرتکنیویسم است، بدیهی است که نتیجه منطقی و بلافصل چنین رویکردی، سر برآوردن تکنولوژی و عقلانیت تکنولوژیک است. هایدگر بر این باور است که تکنولوژی نوین صرفاً متضمن ساختن و ابداع فراوری نیست؛ بلکه نحوه‌ای از نمایش و انکشاف است و این نمایش بر ساختن تقدم دارد. هایدگر، مدعی است که یکی از ویژگی‌های اندیشه و روش تکنولوژی محور، منش و ماهیت پرخاش جویانه و سلطه‌گرانه است. این خصلت با گوهر بنیادی علم جدید ارتباطی نزدیک دارد. زیرا در جهان بینی علمی، انسان دائرمدار گیتی و به‌طور کلی هستی محسوب می‌شود. هایدگر صریحاً تأکید می‌کند که در عصر پیشاسقراطی از تکنولوژی تحت عنوان تخنه یاد می‌شد که تخنه در حوزه ساختن و تولید کردن قرار می‌گرفت و ذات تخنه به معنای یونانی "فرآوردن" است. ولی در دوران مدرن با تسلط سوپرتکنیویسم، تخنه به تکنیک تبدیل می‌شود. اتفاقی که در دوران مدرن می‌افتد این است که درک انسان بر اساس گسست معرفت‌شناختی جدید طبیعت به شکل ریاضی فهم می‌شود و بر اثر این گسست، تخنه تبدیل به تکنیک می‌شود (شریعتی، ۱۳۹۵: ۴). هایدگر بر این امر اصرار می‌ورزد که ماهیت امر تکنولوژیک، یک امر تکنیکی نیست؛ بلکه ماهیت امر تکنیکی، متافیزیکی است. در نگاه سوژه محور مدرن، نسبت انسان و هستی به شکلی است که انسان طبیعت را به شکل منبع انرژی می‌بیند که با آن به معارضه جویی می‌پردازد؛ لذا نسبت انسان با طبیعت یک نسبت چالش‌برانگیز و معارضه‌جویانه می‌شود. اینجا ذات تکنیک از نظر هایدگر از کلمه "گشتل" می‌آید. گشتل در معنای قالب، قفسه، خاکریز، سد و مانند آن است. واژه گشتل به‌عنوان اسم جمع از پیشوند *Ge* در معنای "باهم" و "همراه" و *Stell* از مصدر *Stellen* در معنای قرار دادن، گذاشتن و موضع چیزی را تعیین کردن، ساخته شده و در مجموع به معنای قالب‌بندی کردن است. بنابراین جوهر تکنیک در جهان مدرن، گشتل است و پایه و اساس نگاه گشتلی به جهان بر پایه قوانین فیزیکی و ریاضیاتی است (ضمیران، ۱۳۸۵: ۱۱۶). به نزد هایدگر در تکنولوژی جدید، همه‌چیز در جهان به‌عنوان ماده خام تکنیک قلمداد می‌شود و در این قالب و چارچوب (گشتل) شکل می‌گیرد. تکنیک، جهان و انسان و زمین و حتی کرات دیگر را ذخیره و ماده خام خود می‌شناسد. یعنی تکنولوژی همه‌چیزی را چون ماده اولیه برگرفته و به‌صورت و هیئت خاص خویش درمی‌آورد. حتی انسان در قالب تکنولوژی به حیوانی مکانیزه بدل می‌شود. هایدگر در اینجا اضافه می‌کند که تکنولوژی در حقیقت کاربرد علوم طبیعی - ریاضی قرن هفدهم است (همان: ۱۱۷).

او این سخن را به میان می‌آورد که تکنولوژی در پارادایم مدرن، مجموعه‌ای از ابزارها یا یک مکتب نظری و فلسفی نیست که بتوان به‌صرف موضع‌گیری مثبت یا منفی بدان پرداخت. تکنولوژی عنصری ضروری و اجتناب‌پذیر از زیست جهان احاطه‌کننده‌ای است که فراتر از هرگونه گرایش سیاسی و اجتماعی همه را فراگرفته است. در دوران ما تکنولوژی نوعی گشتل یعنی چارچوبی است که به هر چیز نظم و انتظام می‌بخشد و این‌طور نیست که آدمی بخواهد به‌راحتی تکنولوژی را تحت سیطره و مدیریت خویش قرار دهد و برخوردی گزینشی با تکنولوژی داشته باشد. چراکه تکنولوژی بیش از اینکه ابزار صرف باشد، نوعی هستی‌شناسی است که تمامی ساحات انسانی و اجتماعی و اقتصادی را درمی‌نوردد (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۳۳۶). البته هایدگر به این نکته نیز اشاره می‌کند که تکنولوژی بنا به تقدیرش هم راهگشا است و هم زاینده امید. هم به حجاب آورنده است و هم مانع. او از اورانیوم مثال می‌آورد و این نکته را مطرح می‌کند که تکنولوژی کشف اورانیوم در خود از هر تعیین ره‌است. هم می‌تواند در راه توسعه سلاح‌های اتمی به کار رود و هم می‌تواند کاربردی صلح‌آمیز داشته باشد. در تقدیر تکنولوژی این دوگانگی نهفته است. هم می‌تواند سودمند باشد و هم مضر و آسیب‌زننده. تکنیک کارهایی با طبیعت می‌کند که آن را به ذخیره لایزال انرژی تبدیل می‌کند تا از آن استخراج کند و آن را به استثمار بکشد. جنبه‌های منفی این مسئله این است که خود انسان نیز به‌وسیله تکنیک به کار گرفته می‌شود (شریعتی، ۱۳۹۵: ۴).

جنبه مهم در اندیشه هایدگر این است که از منظر او از همان‌جایی که خطر می‌آید، راه نجات نیز از همان‌جا می‌آید. امر نجات‌بخش آن نیست که ما را به وضع ماقبل تکنیک ببرد بلکه می‌خواهیم نسبت جدیدی را در دل تکنیک ایجاد کنیم و سبک جدیدی از زیستن ایجاد کنیم. انقلاب حقیقی، تغییر سبک زیست و چگونه بودن انسان در هستی است. آنچه که خطر تکنولوژی را تبدیل به نجات می‌کند، پرسش است. پرسش از نظر هایدگر، پارسایی است. پرسش رابطه انسان با هستی و دیگری را نشان می‌دهد. هایدگر به ماهیت فلسفی و هستی‌شناختی تکنولوژی و به ماهیت آن می‌اندیشد و می‌خواهد به ما بگوید که ما در عصری هستیم که تقدیر تاریخی طوری مقدر شده که انسان با طبیعت رفتاری سلطه‌گرانه داشته است. ولی می‌توان نوع دیگری از مواجهه با تکنولوژی داشت که تکنولوژی را نه به‌طور کامل نفی و نه تأیید می‌کند (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱۰). پرسش از ذات تکنولوژی نزد

هایدگر به هیچ‌وجه نه به معنای نفی تکنولوژی بلکه تلاش برای دریافتن ماهیت آن، نقد محدودیت‌های آن و نوعی آسیب‌شناسی ساخت وجودی انسان در عصر حاکمیت تکنولوژی است. هایدگر به علم و تکنولوژی مدرن خوش‌بین نیست و ما را به اندیشیدن و امکان دیگری دعوت می‌کند، لیکن امکان و آغاز دیگری که خود علم و تکنولوژی جدید بستر ساز آن است. نقد هایدگر بر علم و تکنولوژی جدید این است که در حیات کنونی ما تفکر علمی و تکنولوژیک غلبه کامل یافته و همین امر سبب فقر تفکر معنوی و گریز از آن گردیده است. هایدگر بر اساس نحوه نگرش وجود شناختی و پدیدارشناسانه خویش از ما می‌خواهد که در نسبت با تکنولوژی وارستگی پیشه کنیم. وارستگی یعنی آری و نه گفتن به اشیاء؛ یعنی می‌گذاریم که تکنولوژی در عالم روزمره مان وارد شود و در عین حال آن را بیرون نگه می‌داریم. این سخن بدان معناست که با آری گفتن به تکنولوژی ما آن را به منزله عنصر ضروری و قوام‌بخش حیات کنونی خویش می‌پذیریم ولی با نه گفتن بدان همواره به یاد داریم که تفکر علمی و تکنولوژیک یگانه نحوه ممکن تفکر نیست و نمی‌تواند به همه ساحات وجودی انسان و اصیل‌ترین نیازهای وی پاسخ گوید (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۳۴).

شریعتی؛ نقاد سیانتیسم و عقلانیت ابزاری

علی شریعتی یکی از متفکران برجسته‌ای است که از منظری سیاسی و جامعه‌شناختی، نقدهای عمده‌ای را متوجه مدرنیته و عقلانیت ابزاری مترتب بر آن وارد کرده است. از نظر شریعتی، علم مدرن یک شیوه معرفت و در عین حال یک نظام خاص اجتماعی و نوعی مناسبات قدرت است. علم مدرن با مجموعه‌ای از ارزش‌ها، جهت‌گیری‌ها و ترجیحات پیوستگی یافت و سیانتیسم یا اصالت علم را بر ساخت. نقد شریعتی از سیانتیسم یا علم‌گرایی، همان نقد علم مدرن است. او در این خصوص می‌نویسد:

«سیانتیسم هم به اصالت و هم به انحصار ساینس معتقد است؛ سیانتیسم هر چیز را به جز ساینس می‌خواهد بکوبد و از بین ببرد و برای همین است که در قرون ۱۸ و ۱۹ با شدت به فلسفه و مذهب حتی ادبیات حمله می‌شود، زیرا در قلمرو ساینس نیستند، سیانتیست منحصراً به توجیه منطقی و علمی در همه مسائل عینی و ذهنی می‌پردازد. این شعار سیانتیست است که هر مشکلی در قلمرو علم روشن خواهد شد. سیانتیست تنها راه فهم و معرفت را ساینس و رشته‌های دیگر را موهوم می‌داند» (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

برخی از اصول سیانتیسم به‌عنوان یک نوع بینش و تلقی خاص از علم عبارت‌اند از: الف- تمام عقاید و افکار باید از قوانین و تحلیل‌های علمی سرچشمه گیرد. ب- مذهب، خدا، روح و بسیاری از معنویات حقیقت ندارند چون در دایره علم نمی‌گنجد. ج- بسیاری از گرایش و رسوم اخلاقی، قومی، ملی و روابط اجتماعی خرافه است، زیرا علم برای آنها تحلیلی نمی‌بیند. د- انطباق روش تجزیه و تحلیل منطقی (آنالیز) بر همه مفاهیم (همان: ۲۲۶). از نظر شریعتی سیانتیسم به‌عنوان شکلی از زندگی بر ارزش عقلانیت ابزاری تأکید می‌ورزد. این عقلانیت ابزاری از رابطه انسان و طبیعت فراتر می‌رود و روابط اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد. شریعتی دو وجه ابزاری و جوهری عقلانیت را از یکدیگر تفکیک می‌کند و آنها را راسیون^۱ و رزون^۲ می‌نامد. راسیون، قدرت درک واقعیت‌ها و استفاده عقلانی از ابزارها برای رسیدن به هدف‌های معین است ولی رزن زیبایی‌ها و ارزش‌ها را درک می‌کند (Friedman, 1981: 15). شریعتی در این باره می‌نویسد:

«راسیون تنها واقعیات را کشف می‌کند و نیز واقعیات را مقدمه برای رسیدن به هدف‌هایی قرار می‌دهد و نیز این هدف‌ها را بر اساس مصالحی انتخاب می‌کند. راسیون واقعیات را استنباط می‌کند. این واقعیت را آن‌چنان کنار هم می‌چیند که به هدف مشخصی برسد که این هدف مشخص را نیز بر اساس مصالحی انتخاب کرده است؛ راسیونالیسم در عین حال که رشد و پیشرفت سریعی در جهت منطقی به انسان و جامعه می‌دهد و وجه بسیاری را نیز در انسان تضعیف می‌کند ولی انسان بسیاری از زیبایی‌ها و ارزش‌ها را می‌تواند به‌وسیله رزن (عقلانیت حقیقی) درک کند و داشته باشد که منطقی نیست و همه وجه آن با سلطنت مطلق راسیون بر اندیشه‌ها معطل می‌ماند و روبه‌زوال می‌رود. انسان به چیزهایی گرایش و نیاز دارد که راسیون از آنها به اعجاب درمی‌آید» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۲).

1. Ration

2. Reason

از نظر شریعتی، عقلانیت مدرن با اتکا انحصاری به عقل ابزاری مناسبات و زندگی اجتماعی را فقیر، سرد و بی‌روح می‌نماید. در حالی که نهادهای اجتماعی می‌بایست در عین حال مبتنی بر درک زیبایی‌شناختی و فهم ارزش‌ها باشند. خرد نوین ملاک‌های تکوین و موفقیت پیوند خانوادگی را صرفاً راسیونل می‌داند ولی در بسیاری از موارد با وجود فراهم بودن عوامل عقلانی، کمبود وجوه غیرمعقول زندگی که انسان به بدن‌ها نیاز دارد و رزون آنها را می‌پذیرد، موجب تلخی‌ها و سیاهی‌های عجیب شده است (همان: ۱۲). راسیون یا عقلانیت ابزاری به ارزیابی نیازهای انسانی می‌پردازد و تنها بعضی از آنها را منطقی و معقول می‌شمارد و بعضی دیگر را نامعقول و نالایم محسوب می‌کند. به این سبب حتی بعضی از نیازهای اصلی چون نیاز انسان به ادبیات، زیبایی، تفاهم و تعالی روانی غیرمنطقی شمرده می‌شوند. راسیونالیسم با قرار دادن زندگی، اخلاق، روح و احساس بر مبنایی منطقی، علمی و عقلی، همه جلوه‌های متعالی زندگی انسان را در زیر انگشتان تجزیه و تحلیل عقلانی به ابتذال می‌کشد (همان: ۱۸-۱۹). راسیون یا عقلانیت ابزاری، زیبایی‌شناختی انسان را چندان به رسمیت نمی‌شناسد و آن را راکد و معطل می‌گذارد. جامعه مدرن از میان استعدادها، استعداد عقلی و علم فهم واقعیت‌ها را بیشتر قبول دارد، لذا این استعداد انسانی رشد بیشتری یافته است و بر اساس آن، نوع تازه‌ای از انسان پدید آمده است که باهوش، مقتدر و برخوردار اما بی‌روح، بی‌رحم و فاقد عظمت و به همان اندازه که در تشخیص نفع مهارت یافته است از فهم ارزش عاجز مانده است (همان: ۲۱). توجه به تعقل منطقی خشک در جامعه مدرن به تمامیت انسان لطمه زده است و بسیاری از استعدادها و حساسیت‌های دیگر انسان‌ها را ضعیف گذاشته است (نوذری، ۱۳۸۴: ۲۲۵). عقلانیت مدرن به ابعاد عاطفی، احساسی و ارزشی انسان‌ها بها نمی‌دهد و عقل ابزاری را تنها بعد از ارزشمند وجود آدمی تلقی می‌کند. شریعتی در خصوص عوارض منفی تفوق عقلانیت ابزاری بر زندگی نوع بشر می‌نویسد:

«وجهه نظم ماشینی که راسیونالیسم باشد از همه وجهه‌های دیگر انسانی ما قوی‌تر شده و عواطف و خصوصیات دیگر انسانی مان زیر مهمیز راسیونالیسم فشرده شده است» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۶).

تحقیر ابعاد غیرعقلانی انسان به آن دلیل است که بر اساس معیارهای نظم ماشینی، کارکردگرایی و سودمندی این ابعاد با نیازهای جامعه تولید و مصرف صنعتی سازگاری ندارند. فقط این ماشین است که با اصالت نفع‌سازگاری دارد و سازمان‌های اقتصادی - اجتماعی جدید بر مبنای سودمندی شکل می‌گیرند، حتی علم و فلسفه و ادبیات نیز از معیارهای سودمندی تبعیت می‌کنند. شریعتی در این خصوص می‌نویسد:

«ارزش علم به میزان سودی است که عاید انسان می‌کند. فلسفه بیشتر به بینایی انسان کمک می‌کند و یا تعمیر موتور؟ امروز تعمیر موتور ارزشش بیشتر است، حتی ادبیات دارد روح بوتلیتاریسم پیدا می‌کند. یعنی نویسندگانی که متون عمیق فلسفی می‌نویسد، ارزششان کمتر است تا کسی که نمایشنامه تجارته می‌نویسد» (همان: ۳۱-۳۰).

شریعتی این سخن را به میان می‌آورد که:

«علیرغم پیشرفت علم در دنیای مدرن، ما را نوعی "ناخودآگاه سیاه" فراگرفته است: به طوری که هرگاه به درون خود نگاه می‌کنیم، دیگر هیچ نمی‌بینیم جز یک صندوق‌خانه تاریک» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۵).

نتیجه این ناخودآگاهی سیاه آن است که علم نمی‌تواند ما را به جایی ببرد و یا به بیراهه می‌برد. شریعتی در این باره می‌نویسد:

«علم جدید با تعریف انسان به عنوان قدرت آغاز شد ولی سرانجام در پی وعده‌های خود برای حصول پیشرفت و تمدن از انسان استقلال یافت و راه خود را رفت. مستقل شدن علم از انسان، خود را در استقلال تکنولوژی و ماشین نشان می‌دهد. ماشین از انسان مستقل می‌شود و سرعت می‌گیرد، انسان در کنار ماشین ناچار به پیروی می‌شود و سرعت انسان تابع سرعت ماشین می‌گردد» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۳۱).

شریعتی بر این باور است که:

«علم امروز انسان را بی‌پناه کرده است به این دلیل که از یک سو خود را به عنوان تنها شیوه معقول اندیشیدن جا انداخته است و بنابراین حق هدایت آدمی را از شیوه‌های دینی، فلسفی، عرفانی و فرهنگی اندیشیدن

سلب کرده است و از طرف دیگر هدفش تنها و تنها به شناخت روابط پدیده‌ها و اشیاء محدود شده است و دیگر به هیچ سؤال دیگری و به هیچ نیاز دیگری نه تنها پاسخ نمی‌گوید بلکه از طرح آن سؤال‌ها در زندگی و اندیشه انسان هم جلوگیری می‌کند، بنابراین آدمی اکنون در لحظاتی به سر می‌برد که بیش از هر وقت دیگر خود را بی‌سرپرست و بی‌پناه و بی‌علامت راه و اصولاً بی‌معنی و بیهوده احساس می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۱۷).

شریعتی علم جدید را در پیوند با قدرت‌های سیاسی اقتصادی و سرمایه‌داری می‌یابد که باعث می‌شود پیشرفت علمی نه به صورت یک پیشرفت واقعی بلکه به صورت یک انحطاط و خطر جدی جلوه‌گر شود، خطری که نه تنها در سایه قدرتی است که علم و صنعت ایجاد کرده بلکه در سایه دانش و تکنیکی است که در آن صاحبان صنایع نقش تعیین‌کننده دارند. علم که تمام هدفش را متوجه قدرت و تولید کرده است به مهم‌ترین ابزار سرمایه‌داری تبدیل شده است (همان: ۲۱۷). او رویکرد انتقادی خویش در قبال تفوق رویکرد جزئی‌نگر و ارزش‌زدای علم‌گرایی و عقلانیت ابزاری مترتب بر جهان مدرن را پنهان نمی‌کند و در این باره می‌نویسد: «برشت به این دلیل به علم بی‌ایمان شده است که علم نه تنها در اروپا از بازگشت روح انسان متمدن با جاهلیت قومی و نژادپرستی جلوگیری نکرد بلکه فاشیسم را به وجود آورد و تربیت کرد. فوراستیه می‌گوید وقتی علم خود را در چارچوب جزئیات گرفتار کرده است و نمی‌تواند زندگی واقعی و حقیقی بشری را طرح کند، زمام امور را به دست کسانی که قدرت دارند می‌سپارد تا علم در خدمت نابودی آدمی قرار گیرد» (همان: ۲۱۹).

شریعتی بر این باور است که:

«علم جدید که خواهان ساختن بهشتی زمینی بود، چون روح خود را به بورژوازی فروخته بود، در خدمت اهداف بورژوازی قرار گرفت و حاصل آن افسون‌زدایی و ارزش‌زدایی از زندگی و یا تبدیل آنها به کالا بود، در این بهشت زمینی، عشق، ارزش، دوست داشتن، فضیلت، شرف، فخر، هنر، زیبایی، معنی زندگی، لطیف‌ترین رابطه‌ها و زلال‌ترین احساس‌ها و عمیق‌ترین پیوندها و اصیل‌ترین سنت‌ها و بلندترین آرمان‌ها و قدسی‌ترین امکانات و تمامی شور و شوق‌ها و شعله‌ها و دغدغه‌ها و انگیزه‌هایی که از اعماق وجود انسان می‌جوشد و به زندگی و خانواده و ادب و هنر و زیبایی و فرهنگ و ایمان سرازیر می‌شد و به بودن معنی می‌داد و به جهان روح و محتوا و احساس می‌بخشد، همه و همه چیز، چون کالایی در بازار معامله می‌شود» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۲).

به نظر می‌رسد رویکرد شریعتی در قبال علم و تکنولوژی، یک رویکرد گسستی و پیوستی است. او ضمن ارج نهادن به دستاوردهای معرفتی و تکنولوژیک جهان مدرن، از تفوق سیانتیسم و عقلانیت ابزاری مترتب بر جهان مدرن انتقاد می‌کند و تلاش می‌کند با تفکیک میان عقلانیت صوری و عقلانیت ذاتی و وانهادن عقلانیت صوری، از نوعی عقلانیت حقیقی و ذاتی دفاع کند (Mann, 1989: 322)

نسبت سنجی آرای هایدگر و شریعتی در باب عقلانیت تکنولوژیک

علی شریعتی در عداد متفکرانی است که نگاهی انتقادی به مدرنیته و عقلانیت ابزاری مترتب بر آن دارد. عقلانیت مرسوم در غرب از دیدگاه شریعتی، "عقل مجرد منطقی خشک حسابگر" است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۰). شریعتی چنین عقلانیتی را که تحت عنوان عقلانیت ابزاری از آن یاد می‌شود، پاسخگوی مشکلات جامعه ایرانی نمی‌داند. بلکه او عقلانیتی را می‌پذیرد که در کنار استقرا و تجربه از وحی نیز بهره‌بردار و مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد (همان، ۱۸). چنین عقلانیتی از نظر شریعتی فقط در شرق یافت می‌شود و به گفته او «از طریق این عقل می‌توانیم نوع دیگری از فهمیدن را که در فرهنگ شرقی ما ریشه دارد و با جوهر اصیل مذهب خویشتاوند است، احساس کنیم» (همان، ۱۷۵). تلقی دکتر شریعتی از عقل عمدتاً منطبق با توصیفی است که در مکاتب اروپای قاره‌ای از عقل به عمل می‌آید و آن را انحصاراً به دو نوع عقل یعنی عقل برتر و عقل حسابگر تقسیم می‌کنند. این نوع تقسیم‌بندی البته در میان عرفای ما نیز سابقه‌ای طولانی دارد که از عقل حسابگر، عقل معاش و عقل عافیت‌اندیش در برابر عقل عرشی، عقل ممدوح و عقل هوشمند سخن می‌گویند (حیدرپور، ۱۳۹۱: ۵۲). شریعتی ضمن ارج نهادن به عقلانیت مدرن، ماشینیسم

و عقلانیت ابزاری مترتب برجهان مدرن را به مهمیز نقد خویش می‌کشد و همانند متفکرانی چون آدورنو و هورکهایمر از تمامیت‌خواهی عقلانیت تکنولوژیک انتقاد می‌کند و این سخن را به میان می‌آورد که عقلانیت مدرن واجد نقاط قوت و ضعفی است و نمی‌توان همانند شیفتگان عقلانیت دکارتی و کانتی تمامی وجوه مدرنیته و عقلانیت مترتب بر آن را پذیرفت (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۹۶). از نظر شریعتی:

«یکی از ویژگی‌های عقل‌گرایی مدرن که در هرگونه پروژه، ساختار، برنامه‌ریزی و حتی معماری بر آن تأکید می‌شود، رعایت اصولی علمی ساختار منطقی و تناسب با اصول و معیارهای درونی حوزه‌های مختلف است بدون اینکه اعتبار بیرونی این پروژه و ساختار و یا تناسب آن با استفاده‌کنندگان این سازه و محصول، موردنظر قرار گیرد. گرایش راسیونالیسم امروز با تدوین برنامه‌ها بر اساس مبانی علم پرستی و اصول ذهنی عقلی و استدلال‌های خالص منطقی به‌گونه‌ای است که نتایج آنها با واقعیت‌های عینی و طبیعی موجود در متن طبیعت و ملت و تاریخ و اجتماع بیگانه می‌افتند و بدین ترتیب به‌جای پیشرفت و دستاورد، فاجعه و خرابی‌های فاحش به بار می‌آورد» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۳۰).

شریعتی به‌مانند متفکران مکتب فرانکفورت و ماکس وبر از تمامیت مدرنیته و سوژکتیویسم مترتب بر آن اعلام انزجار و براثت نمی‌کند؛ بلکه او سعی دارد با تفکیک میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت فرهنگی و اتخاذ رویکردی گزینشی در قبال مدرنیته از وجوه سرکوبگر مدرنیته فاصله بگیرد و وجوه رهایی‌بخش آن را برگرد. شریعتی علیرغم شورشی که علیه تمامیت‌خواهی منبعث از عقلانیت دکارتی و کانتی دارد، هرگز درصدد گسست فلسفی و هستی‌شناختی از سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن نیست. او هرگز بنیاد عینیت و مفهوم عینیت مورد وثوق متفکران مدرن را مورد تردید جدی قرار نمی‌دهد و نقدهای او علیه جهان مدرن بیش از آنکه سویه‌ای فلسفی و هستی‌شناختی داشته باشد، جنبه‌های سیاسی، ایدئولوژیک و جامعه‌شناختی دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۰: ۲۶۰). شریعتی بر این باور است که عقلانیت ابزاری به انسان آگاهی می‌بخشد و آگاهی مقوله‌ای است که به طبیعت و جهان بیرون از خویش می‌پردازد ولی خودآگاهی مستلزم تأمل در خود و شناخت شخصیت خویش است. حاصل تفوق آگاهی در انسان پیروزی تکنولوژی و ماشینیسم است که خودآگاهی انسان را از او بازمی‌ستاند؛ او را الینه می‌کند و خود دروغین و کاذب را به‌جای خود انسانی او می‌نشانند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۲۱).

واقع امر این است که شریعتی از منظر سیاسی و جامعه‌شناختی، عقلانیت ابزاری مترتب بر جهان مدرن را به چالش می‌گیرد و او هرگز خواهان گسست از انتولوژی متافیزیکی و سوژکتیویسم مترتب برجهان مدرن نیست (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). ولی هایدگر متفکری است که از منظری هستی‌شناسانه، خواهان گسست از عقلانیت متافیزیکی و گذار از معرفت‌شناسی و رجعت به تفکر ژرفابین و شاعرانه است. هایدگر جهت تنفیح و ایضاح روش‌شناسی خویش، رویکرد سوژکتیویستی به عالم را مورد نقادی جدی خویش قرار می‌دهد و در نقد رویکرد تئوریک به عالم این سخن را به میان می‌آورد که نخستین گشایش ما به علم، نه گشایشی تئوریک و سوژکتیویستی بلکه گشایشی ابزاری و پراگماتیستی است. بهترین مثال جهت تبیین مواجهه پراگماتیستی به جهان، مثال استفاده از قلم برای نوشتن است. هایدگر می‌گوید قلم در ابتدا وسیله نوشتن است و بعد خاصه‌هایی اعم از طول و جنس آن مطرح می‌شود. ما وقتی قلم را بر کاغذ می‌چرخانیم هرگز به طول و جنس قلم توجه نمی‌کنیم؛ مگر اینکه در حین نوشتن، قلم ما بشکند و درست در آن لحظه است که با رویکردی تئوریک و مبتنی بر هستی‌شناسی حاضر دستی به قلم می‌نگریم (معین‌زاده: ۱۳۹۳: ۴).

نقد هایدگر بر سوژکتیویسم و عقلانیت دکارتی و کانتی مترتب برجهان مدرن از آن روست که به گمان او و برخلاف دکارت که می‌گفت "من می‌اندیشم، پس هستم" باید گفت که "من هستم، پس می‌اندیشم". هایدگر بر آن است که جهان و هرچه در آن است اولاً چون ابزار بر ما منکشف می‌گردد. انکشاف عالم در آغاز عمل پراگماتیک است و پس از این حضور ابزاری است که مفهوم‌پردازی و نظریه‌پردازی می‌کنیم (جمادی، ۱۳۸۵: ۶۱۸). هایدگر برخلاف شریعتی که صرفاً عقلانیت ابزاری و ماشینیسم مترتب بر جهان مدرن را زیر ضرب می‌گیرد، از کل پروژه مدرنیته تحت عنوان سوژکتیویسم و اومانیسیم مدرن اعلان براثت می‌کند. هایدگر بر آن است که ظهور اومانیسیم همراه و همبسته است با جهان را چون تصویر یا ابژه‌ای در برابر سوژه دیدن. در عصر جدید که تحت عنوان مدرنیته از آن یاد می‌شود، انسان خود را مرکز نسبیته‌ها می‌داند و همه‌چیز به امور محاسبه پذیر تبدیل می‌شود که

آدمی در نقش سوژه، تصویر کلی آنها را فرا پیش خود و مستقر در برابر خود می‌داند. در هستی‌شناسی فرادستی که منتج به رویکرد تئوریک و سوژه محور به جهان می‌شود، انسان به هر آنچه که هست اعم از طبیعت، تاریخ و ناشناخته‌های بسیار ریزودرشت چون تصویری می‌نگرد که کلیت آن را فراچنگ گرفته است (همان: ۴۳۷). مثال دیگر رویکرد تئوریک و سوژه محور به جهان، مثال چکش است. هایدگر می‌گوید که ما بدو چکش را همچون شیء قائم به خود و مستقل به دست نگرفته‌ایم، بلکه آن را برای این کار یا آن کار و به‌طور کلی برای چیزی به دست گرفته‌ایم نه چکش بماهو چکش. در عالم نظر و نظریه، درنگ کرده‌ایم و چکش را روبروی خود نهاده‌ایم و آن را چون شیء نگریسته‌ایم. به کلامی دیگر، جداسازی ابزار از آنچه به استخدام آن درمی‌آید، تنها در مرتبه علم حصولی و نظری صورت می‌گیرد و گرنه تماس اولیه ما با اشیاء ابزارورزانه است (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۲). آنچه مسلم است این است که نقد شریعتی تنها متوجه وجه سلطه‌گرانه عقلانیت مدرن است و او هرگز همچون هایدگر با رویکردی فلسفی، حکمی و هستی‌شناسانه، سوژکتیویسم و عقلانیت مترتب بر جهان مدرن را به چالش نمی‌گیرد. اس و اساس پروژه فکری هایدگر، گسست از عقلانیت متافیزیکی و سوژکتیویسم است ولی پروژه فکری شریعتی، نقد سیانتیسم، ماشین‌سیسم و عقلانیت ابزاری است و شریعتی هرگز قصد به چالش گرفتن پایه‌های متافیزیکی و سوژکتیویستی جهان مدرن را ندارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۲۵۸). شریعتی علاوه بر نقد سیاسی و جامعه‌شناختی عقلانیت ابزاری، سیانتیسم (علم‌گرایی) را هم آماج نقدهای سیاسی خویش قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«این همه پیروزی‌های سریع و خیره‌کننده، فرمانروایی یافتن بر طبیعت، کاویدن و شناختن و به خدمت گرفتن جهان مادی و محکوم کردن نیروهای همیشه غالب و قاهر طبیعت، علم را مغرور ساخت. استقلال، اعتمادبه‌نفس، درستی تشخیص، موفقیت‌های عظیم معجزه‌آسا و ناگهانی و در برابر، ضعف و بی‌ثمره رقبایش، عرفان و مذهب و فلسفه اولی و علم کلام و... که نه مجهولی را کشف کردند و نه تنها راه زندگی مادی بشر بلکه در طریق سیر و سلوک خود نیز به‌جایی نرسیدند، خودبه‌خود این قضاوت را پدید آورد که: تنها علم است که تقدس دارد؛ تنها علم است که سرچشمه آگاهی انسان است و هرچه را علم نداند و نتواند بداند موهوم است» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۳۲۷).

شریعتی در ادامه نقدهای خویش بر سیانتیسم می‌افزاید:

«اگر علم بخواهد در چنین وضعی که حیات دوسوم بشریت و سرنوشت انسان و فردای انسان بدان بسته است دامن فراچیند و بی‌طرف و بی‌نظم بماند و از راه‌یابی و پیش‌بینی و ارزیابی مسائل خودداری کند پس به چه کار می‌آید؟ این تقوی، تقوایی مسئول نیست. علم شوم است. هیچ موجودی در این عالم به‌اندازه علم مسئول نیست» (همان: ۲۴۱).

او دانشگاه‌های جهان را نیز گرفتار سیانتیسم می‌بیند و می‌نویسد:

«بدبختی بزرگ این است که جامعه‌شناسی علمی قرن بیستم را در دانشگاه‌ها و مؤسسات بالای تحقیقی زندانی کرده‌اند. در حصار سیانتیسم محصور شده. در بیمارستان‌های آکادمیک، بی‌غرضی هولناک بستریش کرده‌اند و اساتید متخصص به پرستاری‌اش مشغول‌اند و عیادت مردم را هم ممنوع کرده‌اند» (همان: ۲۵۰).

به نظر می‌رسد شریعتی در پی نقد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نظام‌های فکری برآمده از علم مدرن نبود و او بیشتر سعی می‌کرد از منظری جامعه‌شناختی و تا حدی ایدئولوژیک کارکردهای اجتماعی سیانتیسم را از موضع یک انسان ایرانی مورد بررسی خود قرار دهد. شریعتی هرگز سوژکتیویسم و رخداد قلب جهان به تصویر را که در پارادایم مدرنیته اتفاق افتاد را مورد کنکاش و تجزیه و تحلیل خود قرار نمی‌دهد و او به‌جای اینکه به نقد پایه‌های فکری تکنولوژی و عقلانیت منبعث از آن بپردازد صرفاً به نقد عقلانیت ابزاری مدرنیته می‌پردازد و نهایتاً نمی‌تواند از پارادایم معرفت‌بنیاد و سوژه مدرن دل بکند (عبدالکریمی، ۱۳۷۸: ۱۵۸). ولی هایدگر برخلاف شریعتی نقدی هستی‌شناسانه، فلسفی و حکمی را متوجه تکنولوژی و عقلانیت مترتب بر آن می‌کند و این سخن را به میان می‌آورد که تبدیل جهان به تصویر همان فراشد تبدیل انسان به سوژه است. اینکه من جهان را همچون مجموعه‌ای از ابژه‌ها ببینم به این معناست که آن را همچون تصویر که به چشم خودم می‌آید دیده‌ام. انسان‌گرایی و سوژکتیویسم اوج نگرش به جهان همچون تصویر است. همین که جهان به‌صورت تصویر تثبیت و دانسته شود، انسان دارای جهان‌بینی تازه‌ای و چنان

جایگاهی می‌شود که می‌تواند تعیین موقعیت کند. در رخدادهای جهان به تصویر، انسان هستنده‌ای دانسته می‌شود که همه‌چیز را بسان بازنمودها یا تصاویری می‌یابد و همه‌چیز را معنا می‌کند و مورد شناسایی و بهره‌برداری قرار می‌دهد. همین‌که انسان، سوژه و جهان، تصویر دانسته شوند، رابطه آدمی با جهان بر اساس ارباب‌ورعیتی و خادم و مخدوم تعریف و صورت‌بندی می‌شود و ویژگی اساسی آدمی بر اساس اصل "خواست کنترل" و عقل متصرف تعریف و صورت‌بندی می‌شود (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۹۴). هایدگر در خصوص رخداد قلب جهان به تصویر و تفوق سوژکتیویسم در جهان مدرن می‌نویسد:

«تصویر جهان، زمانی که به‌طور بنیادین فهمیده شود، به معنای تصویری از جهان نیست، بلکه جهانی است که به‌صورت تصویری تصور و فهمیده می‌شود» (Heidegger, 1977: 129).

بدیهی است که از بطن سوژکتیویسم و تبدیل جهان به تصویر، تکنولوژی مدرن متولد می‌شود. هایدگر اعلام کرد که تکنولوژی مدرن همه‌چیز را به مواد اولیه و منابع تبدیل کرده است و انسان خود در جریان شیء‌شدگی، یکی از منابع شده است. تکنولوژی خود نیز استوار بر بنیادی متافیزیکی است که هایدگر آن را همچون زمینه اصلی زندگی مدرن با گشتل (قالب‌بندی) مشخص کرد. هایدگر گوهر اصلی تکنیک را گشتل می‌نامد و گشتل به معنای دقیق آن، آن چارچوب یا قالب کلی‌ای است که درون آن محدوده زندگی مدرن تعیین می‌شود (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۰۳). از نظر هایدگر گشتل همانند پس‌زمینه در نمای فیلمی است که بر اساس آن همه‌چیز دیده می‌شود، حرکت می‌کند، شکل می‌گیرد، منظم می‌شود و موقعیت‌های روایی، تاریخی و شناختی می‌یابد. پس‌زمینه‌ای که هیچ‌چیز را بیرون اختیار و نظارت خود رها نمی‌کند و به همه‌چیز معنا می‌دهد و همه‌چیزها را همخوان و یکدست می‌کند. در گشتل همه‌چیز را به‌صورت منبع می‌بینیم حتی انسان‌ها را. تمامی طبیعت منبع ذخیره ما می‌شود و رودخانه، منبع ذخیره نیرو و انرژی پشت سدها. در گشتل که مبتنی بر عقلانیت تکنولوژیک و تسلط بر چیزها است، هر چیز تا جایی که کار کند و کارایی داشته باشد مطرح است (همان: ۳۰۴).

نقد هایدگر علیه مدرنیته به‌مراتب عمیق‌تر و بنیادین‌تر است. چراکه هایدگر به‌جای نقد سیاسی و جامعه‌شناختی جهان مدرن، از منظری هستی‌شناسانه، پایه‌های متافیزیکی و سوژکتیویستی جهان مدرن را مورد نقادی عمیق و ریشه‌ای خود قرار می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۳۶). در حالی که شریعتی به‌جای نقد سوژکتیویسم و عقلانیت تکنولوژیک حاکم بر جهان مدرن، عوارض و پیامدهای ناگوار سیاسی و جامعه‌شناختی عقلانیت ابزاری جهان مدرن را به‌بوته نقد می‌گذارد و هرگز خواهان گسست از معرفت‌شناسی مترتب بر جهان مدرن نیست. اما هایدگر اندیشیدن به ماهیت و حقیقت تکنولوژی و اندیشیدن به سرشت و ماهیت متافیزیکی تفکر تکنولوژیک را وجهه همت خود قرار می‌دهد. هایدگر بر این باور بود که در فقدان درک انتولوژیک و متافیزیکی از زیست جهان تکنولوژیک هرگز نمی‌توان نسبت و مواجهه‌ای منطقی و واقع‌بینانه با نیروی عظیم تاریخی و از آن خود‌کننده تکنولوژی برقرار نمود (همان: ۱۳۷). شریعتی متفکری است که موضعی خوش‌بینانه در خصوص برون‌رفت و خلاصی از عقلانیت ابزاری مترتب بر جهان مدرن دارد و همچنان از منظری سوژکتیویستی و اراده‌گرایانه، ایدئولوژی جهت‌غلبه بر سیانتیسم و ماشین‌پرستی را کافی می‌داند و می‌نویسد: «ایدئولوژی در زمان تسلط فرآیندهای تکنولوژیک و روندهای تحجر یافته، تغییر و دگرگونی به بار می‌آورد» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۴۴). شریعتی با تعریف ایدئولوژی به‌مثابه عنصر تحول‌آفرینی و آینده‌جویی، آن را در برابر تکنولوژی قرار می‌دهد و می‌نویسد: «ایدئولوژی در فرآیندهای سنتی گسست ایجاد می‌کند، درحالی‌که تکنولوژی نظام‌های موجود را حفظ می‌کند و در عین حال بر اساس اصل پیشرفت آن را به جلوه می‌برد» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

شریعتی این سخن را به میان می‌آورد که «ایدئولوژی بر تکنیک‌های زمانه فائق می‌آید و نتیجه آن خلق انسان تازه و نژادی تازه و بر پا ایستادن انسان با روح و بینش و ارزش‌های تازه است» (همان: ۲۸). شریعتی بر اراده و قدرت‌گزینشگری انسان در تسلط بر جبرهای زمانی و مکانی، باوری راسخ و استوار دارد و بر این امر تأکید می‌ورزد که "انسان خلاق با نفی زندان‌های طبیعت، تاریخ، جامعه و خویش، خود را می‌سازد" (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۵۹). از نظر او انسان با انتخاب زمانمند ایدئولوژی برای رهایی از جبرهای وجودی خود را می‌آفریند.

انسان سه ویژگی دارد: «او موجودی خودآگاه، انتخاب‌کننده و آفریننده است» (همان: ۱۶۷-۱۶۸). ولی هایدگر برخلاف شریعتی خیلی نگاه اراده‌گرایانه جهت حل مشکلات ناشی از تفوق عقلانیت تکنولوژیک ندارد و راه‌حل برون‌رفت از عقلانیت تکنولوژیک را در سوژه و عاملیت محوری مدرنیته نمی‌جوید. هایدگر بر حیث تاریخی تفکر و کنش آدمی تأکید می‌کند و بر این باور است که اس

و اساس تفکر و کنش آدمی خانه کردن در تقدیر و تاریخ و درک محدودیت‌ها و تضییقات آدمی در ارائه راه‌حل جهت برون‌رفت از عقلانیت تکنولوژیک و تقدیر تکنولوژیک است. البته این سخن هایدگر هرگز به معنای دعوت به نوعی جبراندیشی و انکار نقش اراده و عقل بشری نیست. بلکه هایدگر می‌خواهد توجه ما را به این نکته جلب کند که آزادی و فراروی آدمی نه در فضای مطلق بیکران و اثیری، بلکه در چارچوب‌ها و افق‌هایی است که تاریخ و تقدیر تکنولوژیک تعیین می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۳۳۵). هایدگر این سخن را به میان می‌آورد که خواست متوهمانه مبنی بر اینکه ما می‌توانیم اسب وحشی تکنولوژی را با اراده و خواست خویش را هم اهلی‌سازیم، حاصل بی‌خبری از سرشت و ماهیت تکنولوژیک است و ما تنها می‌توانیم مواجهه‌ای گسستی و پیوستی با تکنولوژی و عالم مدرن داشته باشیم و این میسر نمی‌شود مگر با اتخاذ رویکردی انتقادی و فاصله‌گیرانه از عالم تکنولوژیک و همچنین درک سوبیه‌های سوژکتیویستی و معرفت‌بنیاد جهان مدرن. هایدگر راه‌حل خاصی جهت برون‌رفت از عالم تکنولوژیک ارائه نمی‌دهد و حتی وقتی در اواخر عمر خویش خبرنگار اشیپگل از هایدگر خواست که راه‌حل خودش را برای برون‌شدن از بحران‌های جهان کنونی عرضه کند؛ هایدگر پاسخ داد: «انتظار ندارید که پاسخ این پرسش‌های سترگ را این پیکر نحیف من بر دوش بکشد». در واقع هایدگر با این پاسخ موضعی منتظرانه در قبال برون‌رفت آدمی از عالم تکنولوژیک اتخاذ می‌کند و او راه‌حل ویژه و خاصی را ارائه نمی‌کند (همان: ۹۲).

نتیجه‌گیری

هایدگر متفکری است که تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب را به مثابه تجلیگاه سوژکتیویسم به مهمیز نقد خویش می‌کشد و تکنولوژی و عقلانیت مترتب بر آن را محصول مستقیم و بلافصل تفوق سوژکتیویسم خاصاً در اندیشه دکارت و بعد از دکارت می‌داند. هایدگر این سخن را به میان می‌آورد که با ظهور و بروز پارادایم معرفت‌بنیاد و رخداد و قلب جهان به تصویر است که عقلانیت تکنولوژیک به مثابه خواست کنترل آدمی بر همه‌چیز و همه‌کس در جهان سیطره پیدا می‌کند. فلذا بدون درک ریشه‌های متافیزیکی تکنولوژی، هرگز نمی‌توان درک و فهمی صحیح از ماهیت تکنولوژی و عوارض ناشی از آن داشت. هایدگر با اتخاذ رویکردی حکمی، فلسفی و هستی‌شناسانه، سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن را می‌کاود و در نهایت به این جمع‌بندی می‌رسد که تکنولوژی تقدیر‌گریزناپذیر روزگار ماست و تنها راه مواجهه با عالم تکنولوژیک این است که ضمن پذیرش تکنولوژی و دستاوردهای آن، برده‌وار اسیر و خادم تکنولوژی نشد. اما نقد شریعتی از علم جدید و تمدن غربی بیشتر نقدی سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است. شریعتی برخلاف هایدگر، حتی یک‌بار هم که شده واقع‌نمایی و بازنمایی علم مدرن و حکایت‌گری آن از عالم واقع را مورد شک و تردید قرار نمی‌دهد و آنچه مورد نقد شریعتی است، جدایی علم از اخلاق است نه واقع‌نمایی و بازنمایی علم. شریعتی در نقد تکنولوژی و علم مدرن از به خدمت سرمایه‌داری و قدرت‌های حاکم قرار گرفتن دانشمندان، جامعه‌شناسان و غیره به دلیل عدم وجود خودآگاهی انسانی، تاریخی و اجتماعی شکوه می‌کند اما او هرگز سخنی در باب ارتباط میان مقوله سوژکتیویسم دکارتی و کانتی با تکنولوژی مدرن سخنی بر زبان جاری نمی‌کند. شریعتی برخلاف هایدگر که مدرنیته را به مثابه تجلیگاه سوژکتیویسم مورد چالش جدی خویش قرار می‌دهد و خواهان گسست از سوژکتیویسم و عقلانیت متافیزیکی است، هرگز بنیاد عینیت و علم مدرن و عقلانیت مدرن را از ریشه نمی‌زند و همواره وجهه همت خویش را بر این امر قرار می‌دهد تا در چارچوب گفتمانی جامعه‌شناختی_ایدئولوژیک نه کل مدرنیته بلکه صرفاً عقلانیت ابزاری مترتب بر آن را به چالش بگیرد. شریعتی هرگز همچون هایدگر پایه‌های فکری و فلسفی مدرنیته را به چالش نمی‌گیرد. هایدگر متفکری است که پنجه در پنجه سوژکتیویسم مدرن می‌افکند و از تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب را به مثابه تجلی عقلانیت متافیزیکی شالوده‌شکنی می‌کند. اما شریعتی اگرچه با دنیای جدید و محصولات آن علی‌الخصوص با سرمایه‌داری، اقتصاد لیبرال و عقلانیت ابزاری جهان مدرن سر ستیز داشت اما هرگز همچون هایدگر فکر نمی‌کرد که ریشه همه این مصائب به سوژکتیویسم برمی‌گردد. شریعتی هرگز به خود بنیادی (سوژکتیویته)، بشرانگاری، کیش اصالت علم و عقلانیت تکنولوژیک در عمیق‌ترین صورتش نیندیشید؛ اما تمام هم و غم هایدگر اندیشیدن به مفاهیم مذکور در عمیق‌ترین صورت آنها بود. شریعتی غرب را زیر ضرب می‌برد اما او هرگز همچون هایدگر پایه‌های فکری و فلسفی تفکر تکنولوژیک را نکاویده بود.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). *دکارت و مدرنیته، فصلنامه فلسفه*، شماره ۱: ۱۷۶.
- جباری، اکبر. (۱۳۹۰). *فلسفه تکثیر جنسیت*، اصفهان: نشر پرسش.
- جباری، اکبر. (۱۳۹۲). *دازاین کاوی یا تحلیل دازاین*، اصفهان: نشر پرسش.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: نشر ققنوس.
- زارع شیرین‌کندی، محمد. (۱۳۹۶). *پدیدارشناسی نخستین مراحل خودآگاهی فلسفی ما*، تهران: نشر هرمس.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۲). *انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین (مجموعه آثار جلد ۲۴)*، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). *جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار، جلد ۲۳)*، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، احسان. (۱۳۹۵). *ماهیت امر تکنیکی، متافیزیکی است*، خیرگزاری مهر، ص ۴. www.mehrnews.com
- شریعتی، علی. (۱۳۶۴). *ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار، جلد ۳۱)*، تهران: نشر چاپخش.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). *بازگشت به خویش، بازگشت به کدام خویش؟ (مجموعه آثار جلد ۴)*، دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار شریعتی در اروپا.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۰). *زن (مجموعه آثار جلد ۲۱)*، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). *انسان بی‌خود (مجموعه آثار، جلد ۲۵)*، تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن (مجموعه آثار، جلد ۱۲)*، تهران: نشر قلم.
- ضمیران، محمد. (۱۳۸۵). *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، تهران: نشر هرمس.
- ضمیران، محمد. (۱۳۸۹). *فلسفه میان حال و آینده*، تهران: نشر پایان.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۴). *شریعتی و تفکر آینده ما*، تهران: نشر نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۷). *پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر*، تهران: نشر نقد فرهنگ.
- معین‌زاده، محمد. (۱۳۹۲). *ماندگاری در عصر تصویر جهان*، سایت فرهنگ امروز، ص ۵. www.Farhangemrooz.com
- معین‌زاده، مهدی. (۱۳۹۳). *نقد علم مدرن*، سایت فرهنگ امروز، ص ۴. <http://www.Farhangemrooz.com>
- نوذری، حسین‌علی. (۱۳۸۴). *نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، تهران: نشر آگه.

References

- AbdulKarimi, Bijan. (2013). *Heidegger in Iran*, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. (in persian)
- AbdulKarimi, Bijan. (2015). *Shariati and Our Future Thinking*, Tehran: Naq-d-e Farhang Publications. (in persian)
- Abdulkarimi, Bijan. (2018). *Questioning the Possibility of Religion in the Contemporary World*, Tehran: Naq-d-e Farhang Publications. (in persian)
- Ahmadi, Babak. (1994). *Modernity and Critical Thought*, Tehran: Markaz Publications. (in persian)
- Ahmadi, Babak. (2002). *Heidegger and the Fundamental Question*, Tehran: Markaz Publications. (in persian)
- Jabbari, Akbar. (2011). *Philosophy of Gender Reproduction*, Isfahan: Porsesh Publications. (in persian)
- Jabbari, Akbar. (2013). *Dasein Analysis*, Isfahan: Porsesh Publications. (in persian)
- Jamadi, Siavash. (2006). *Background and Time of Phenomenology*, Tehran: Phoenix Publications. (in persian)

- Moinzadeh, Mohammad. (2013). *Sustainability in the Age of World Image*, Farhang-e-Emrooz website, p. 5, www.Farhangemrooz.com. (in persian)
- Moinzadeh, Mehdi. (2014). *Critique of Modern Science*, Farhang-e-Amrooz website, p. 4, <http://www.Farhangemrooz.com>. (in persian)
- Nozari, Hossein Ali. (2005). *Critical Theory of the Frankfurt School in Social Sciences and Humanities*, Tehran: Ad Publications. (in persian)
- Pazouki, Shahram. (2000). Descartes and Modernity, *Quarterly of Philosophy*, No. 1: 176. (in persian)
- Shariati Ali. (1982). *Worldview and Ideology, Collection of Works*, Vol. 23, Tehran: Enteshar Publishing Co. (in persian)
- Shariati, Ali. (1979). *Return to Self, Return to Which Self?* Tehran: Qalam Publications. (in persian)
- Shariati, Ali. (1981). *Woman, Collection of Works*, Vol. 21, Tehran: Qalam Publications. (in persian)
- Shariati, Ali. (1982). *Unconscious Man, Collection of Works*, Vol. 25, Tehran: Qalam Publications. (in persian)
- Shariati, Ali. (1983). *Man, Islam and the Schools of the West, Collection of Works*, Vol. 24, Tehran: Elham Publications. (in persian)
- Shariati, Ali. (1985). *Characteristics of New Ages, Collection of Works*, Vol. 31, Tehran: Chapakhsh Publications. (in persian)
- Shariati, Ali. (1999). *History of Civilization, Collection of Works*, Vol. 12, Tehran: Qalam Publications. (in persian)
- Shariati, Ehsan. (2016). The Technical Nature Is Metaphysical, Mehr News Agency, page 4. <http://www.mehrnews.com>. (in persian)
- Zare ShirinKandi, Mohammad. (2017). *Phenomenology of the First Stages of our Philosophical Consciousness*, Tehran: Hermes Publications. (in persian)
- Zimran, Mohammad. (2006). *Philosophical Thoughts at the End of the Second Millennium*, Tehran: Hermes Publications. (in persian)
- Zimran, Mohammad. (2010). *Philosophy between the Present and the Future*, Tehran: Payan Publications. (in persian)