

SID



ابزارهای
پژوهش



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری
STES



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی
در تدوین و چاپ مقالات ISI



روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word
برای پژوهشگران

چکیده

آموزش معماری در همه حال و در حال حاضر - اگرچه به نحوی نارس - تلاشی در جهت برآوردن نیاز اصیل انسانی؛ یعنی حضور داشتن در عالم زیست است، که به میزان زیادی متأثر از شناخت بنیادی از پسنندیده‌ترین نحوه‌ی شکل زندگی انسانی است. آگاهی معماران از این مسئولیت که چگونگی اندیشیدن آن‌ها به زندگی و فهم از آن، میزان بهره‌مندی و لبریزی‌شان از زندگی و اندازه‌ی گرایش و تمایل آن‌ها به زندگی مطلوب و پسنندیده، می‌تواند به‌گونه‌ای مستقیم در چگونگی زندگی کردن و بودن دیگران به‌میانجی اثری که خلق می‌کنند تأثیرگذار باشد، وظیفه‌ی خطیر مدارس معماری است. امروزه فرض بر آن است که نیت مدارس معماری بر چنین تعلیم و تربیتی استوار است و معماران دانش‌آموخته این مطلوب‌ترین شکل زندگی را می‌شناسند و در مقام مُدرس آن را به دانشجویان خود منتقل می‌کنند و بدین روش، هستی آموزش و آموختن جریان می‌یابد. پس اکنون می‌توان چنین پرسش کرد که چگونه چنین امری ممکن می‌شود؟ چگونگی هر عملی در فرآیند انجام آن عمل شکل بیرونی می‌یابد. هر فرآیند اصیل مسیر خود را از میان پرسشی بازمی‌جوید. در نگاه همگانی، پرسش گونه‌ای تمایل برای شناختن در رویارویی با ناشناخته‌ها معنا یافته است. اما، این حقیقت بنیادی به‌فراموشی سپرده شده است که مورد پرسش چندان که در نظر می‌آید نا-شناخته و نا-آشنا نیست بلکه، از آن رو که در جایگاه دل سپردن قرار گرفته، آشنا و شناسا شده به-گونه‌ای که همان‌سان که انسان به پدیده‌ی مورد پرسش می‌پردازد مورد پروا نیز قرار می‌گیرد. لذا پرسش، جستجویی در مسیر دریافت پیوند انسان و سایر موجودات عالم با سرچشمه‌ی آن‌هاست و در این راه توجه به این امر بایسته است که ما تنها از آن

نسبت میان پرسش و آموزش معماری

دکتر ویدا نوروزبرازجانی *

مقاله‌ی حاضر به موضوع آموزش در معماری به‌گونه‌ی خاص و هنر به‌شکل عام اختصاص دارد. با توجه به وجود بیش از ۱۰ مرکز آموزشی معماری در سطح کشور، پرداختن به گفتار آموزش معماری که به گمان همگان به-تنهایی از مهم‌ترین شاخصه‌های اندازه‌گیری پیشرفت کشورهاست، روز به روز اهمیت بیشتری می‌یابد.

آغاز سخن

انسان‌ها به‌حکم انسان بودن در فراورده‌ی کار معماران^۱ یعنی بناها ساکن می‌شوند. در آینده‌ای بسیار نزدیک در حدود هفتاد درصد جمعیت جهان ساکن شهرها خواهند بود و مسئولیت سکونت آن‌ها برعهده‌ی مجموعه‌ی دانش‌آموختگان رشته‌ی معماری است.^۲ این مسئولیت از آنجا بر عهده‌ی معماران نهاده شده که آن‌ها به‌سبب دانش و تجربه‌ی خود بهتر و بیشتر از هر کس دیگری می‌توانند به محیط‌زیست انسان بیندیشند و آن را برپا دارند و البته که انسان‌ها امروز از حاصل اندیشه‌ی معماران بهره‌ی فراوان برده و در نتیجه‌ی آن در آسایشی بی‌سابقه زندگی می‌کنند!^۳

در هر اثر معماری، خالق اثر در اثر خود حضور دارد^۴ اما میزان این حضور به‌میزان حضور یا آرزوی حضور داشتن او در عالم زیست بستگی تمام دارد. حضور داشتن یا آرزوی بودن، آرزوی اصیل انسانی است و این آرزو از طریق بیان کردن خود را از خفا و پوشیدگی بیرون می‌آورد. به‌سخنی دیگر، بیان که منطق زندگی است همواره از راه خلق کردن جلوه‌ی بیرونی می‌یابد و لذا هر اثر هنری چون معماری، خلق زندگی یا گونه‌ای از بودن^۵ است که معمار آرزوی آن را دارد.

آدمی‌زاد همواره به زندگی خویش و به تداوم بودن خود می‌اندیشد و در تلاش است تا آن را بسازد. ساختنی این‌گونه نه به‌سان برافراشتن بنا، بل مجموعه‌ای از گزینش‌های فردی، از شیوه‌ی زندگی تا باورهاست که به او خواهد گفت که در آینده چه خواهد بود و چگونه خواهد بود. این ساختن، گونه‌ای طرح-اندازی است که او را به آن‌چه که خواهد بود می‌سپارد. ما همواره و هم‌اکنون در حال گزینش هستیم و این گزینش به‌ناگزیر بر دایره‌ی امکانات تعیین یافته در زمان و مکان محدود می‌شود. آزادی در گزینش و محدودیت آن مشخصه‌های پیوند خورده‌ای هستند که

چیزی پرسش می‌کنیم که خواهان پرسش‌گری است، چراکه پدیده‌ها آمادگی و توان آن را دارند که با پنهان کردن خود مورد پرسش قرار نگیرند. لذا دست یافتن به پرسش اصیل، بنیادی‌ترین مرحله‌ی هر روند آموزشی است و ناگفته پیداست که نهادینه کردن پرسش و پاسخ آن، در طول زمان دست یافتنی می‌شود و بدین‌شکل پایگاه و ارزش آموختن را معین می‌سازد.

فرض این گفتار بر این استوار است که مسیر آموزش معماری با طرح پرسش آغاز می‌شود و بنا دارد تا نشان دهد که این پرسش، پرسشی است که سه رویکرد هم‌زمان چگونگی، چیستی و چرایی را مد نظر دارد. پاسخی که در منزل‌گاه نخست بر پایه‌ی این سه-گانه فراهم می‌آید بُن‌مایه‌ای است که در قلمروی غیرقابل‌اندازه‌گیری‌ها جای می‌گیرد و سپس دست‌مایه-ی سنجش اثر را در طول فرآیند طراحی فراهم می‌آورد. معماری تنها موضوع حل مسئله نیست بلکه، در مرحله‌ی نخست یک پرسش است؛ یافتن آنچه خود مساله به‌راستی هست، و این شیوه‌ی اندیشیدن است که باید آن را آموخت.

این مقاله در دو بخش تدوین شده است. بخش نخست آن که در این شماره فصل‌نامه به نظر شما خواهد رسید شامل سه گفتار است. گفتار اول دیباچه‌ای است که در آن به بایستگی و ناگزیری پرسش مجدد از روند آموزش کنونی در مدارس معماری پرداخته شده است. گفتار دوم به مشاهده‌ای از شیوه‌ی آغاز آموزش معماری در کارگاه‌های طراحی اختصاص دارد و گفتار سوم چیستی پرسش را مد نظر قرار داده است.

واژه‌های کلیدی

فهم از معماری، نیت از معماری، پرسش از معماری، روند آموزش، بُن‌مایه

در نگاه به معماری، اندیشیدن به آن و شیوه‌ی گواهی جُستن در آن سردرگم مانده‌ایم.^۷ یکی از دانسته‌های بدیهی و شناخته شده در روند طراحی معماری که پذیرش آن بی‌نیاز از هر توجیه و استدلالی می‌نماید آن است که معمار از راه سیراز پرسشش به پاسخ مسیر آفرینندگی را می‌گذراند. معماران (معاصر) بر این استدلال اتفاق نظر دارند و نهادهای آموزشی آن را ترویج می‌دهند. به نظر می‌رسد که این امر به‌گونه‌ای چنان بدیهی و آشکار است که نیازی بر تأمل بر آن وجود ندارد. اما، درست به-همین شوند که ساده و حل‌شده می‌نماید، درخور و ارسای مجدد است. چنانچه اگر بپذیریم که آموزش معماری باید متکی بر چنین روندی باشد، باید دانست که چگونه پرسشی و چگونه فهمی از پرسش، راه-گشا خواهد بود. بدین نیت این نوشته با موضوع نسبت میان پرسش و آموزش معماری فراهم آورده شده است. تأکید بر این امر ضروری است که در این تأمل، بر آن نیستیم تا تمامی این راه را کندوکاو کنیم، بل در پی آنیم که نشان دهیم، آغاز هر راه همان پایان آن است و شروع و پایان چنان به یکدیگر پیوند دارند که روز به شب. همان‌گونه که لائو زه^۸ در تعلیمات خود چنین می‌آورد:

«پس چیزی و هیچ پدید آورنده‌ی یکدیگرند.

دشوار و آسان مکمل یکدیگرند.

بلند و کوتاه همسنگ یکدیگرند.

بالا و پست به یکدیگر تمایل دارند.

پیش و پس از پی یکدیگر می‌آیند.»^۹

همچنین برآنیم تا شاید جایگاه مناسب و درخوری بر موضوع پرسش در راه آفرینندگی معمارانه بیابیم و این گفته‌ی اندیش‌مند معاصر آلمانی مارتین هایدگر^{۱۰} را یادآور شویم که: «پرسش‌گری پارسایی اندیشه است.»^{۱۱}

تفاوت‌ها را شکل می‌بخشند. هر طرح‌اندازی در همان حال که فردی است، طرحی جمعی نیز به‌شمار می‌آید. هر گزینش فردی خواسته و ناخواسته، عالم جمعی و موقعیت جمع را نیز متأثر می‌کند و از این‌رو اهمیت گزینش چندین مرتبه خطیرتر می‌شود.^۶

فعل طرح‌انداختن فعلی است که در زمان حال بیشتر در حوزه‌ی آفرینش-چه هنری و چه علمی-مورد استفاده قرار می‌گیرد. طراحی فضای سکونت، طراحی محیط، طراحی شبکه‌ی رایانه‌ای، طراحی سیستم ارتباطات، طراحی نظام اقتصادی و غیره. در تمامی این طرح‌اندازی‌ها افق امکانات آینده‌ی جمعی روشن می‌شود. این‌که آدمیزادگان در کدام خانه زندگی خواهند کرد به این وابسته خواهد بود که چگونه خانه‌ای توسط طراح یا جمع طراحان فراهم شده است. این خانه‌ی طراحی شده خواهد گفت که ساکنان آن چگونه می‌توانند زندگی خود را سامان داده و آن را طرح-اندازند. لذا دانایی فردی از نحوه‌ی سکونت آدمی بر ادراک جمعی از سکونت، اثرگذار خواهد بود. شبکه‌ی به‌هم تنیده‌ای از چگونگی بودن و چگونگی اندیشیدن به بودن، عالم ما را شکل داد است. از این‌رو مهم‌ترین نگرانی کسانی که مسئولیت طرح‌اندازی این جهان - به‌گونه‌ای از راه‌های گوناگون آن چون طراحی معماری- بر عهده‌ی آنان نهاده شده باید بر این امر استوار باشد که آنچه که آنان با طرح‌اندازی خود فرامی‌آورند بر راستی و دانایی استوار باشد، چراکه هر طرح معمارانه‌ای نه تنها قوام وجود هنرمندانه‌ی فرد که برپایی افق دانایی جمعی است.

از این دورنما بایسته است تا بار دیگر به آن نهاده‌هایی که در نگاه عمومی به‌شکل کامل آشکار و روشن می‌نماید و پاسخ نهایی بر آنها انگاشته شده است، پرداخته شود. اهمیت این امر در زمان حاضر که به‌نظر می‌رسد وضعیت معماری - همراه با دیگر هنرها- در سرگشتگی و نابسامانی گرفتار آمده دوچندان می‌شود و چنین گوش‌زد می‌کند که ما در همان بدیهیات اولیه

مشاهده

تجربه‌ی سال‌ها آموختن و انتقال آموخته‌ها به دانش-پژوهان معماری مرا به این باور رهنمون ساخته که نخستین پرسشی که در هنگام رویارویی با موضوع طراحی در ذهن آشکار می‌شود، پرسش *از کجا باید آغاز کرد؟* است. این پرسش نخستین به روش معمول، در نهایت شتاب‌زدگی و بدون تأمل پاسخ می‌یابد، چراکه از یک‌سو چنین پسند افتاده که پاسخ این پرسش از پیش داده شده و به‌شکل کامل، روشن و قطعی است و از این‌رو پرسشی بی‌معنا و بی‌فایده است و از سوی دیگر هدف کارگاه آموزشی رسیدن به یک طرح معمارانه در نظر گرفته شده است و لذا دانشجو می‌بایست با سرعت، دست‌درکار تهیه‌ی نقشه‌های معمارانه شود تا در پایان دوره بتوان موفقیت او را به‌عنوان یک طراح ارزیابی کرد. جالب آن‌که طراح معمار نیز فردی دانسته شده که می‌تواند نقشه‌های معماری را تهیه کند و بدین‌رو تخصص او در تولید نقشه‌های معماری است.

البته معمار به‌ناگزیر بایستی دارای چنین توانایی باشد. او باید در ایجاد نقشه‌های دو بعدی، سه بعدی و تفصیلی با دید از بالا و پهلو و میان و با مقیاس مناسب با امکانات فنی و ملاحظات ساختاری توانا باشد. این‌ها ابزارهای او هستند و او نیازمند مهیا شدن با آن‌هاست. این ابزارهای فنی به معمار یاری خواهند داد تا طرح خود را به اجرا درآورد و بنایی را برپا دارد. پس در ضرورت دانش فنی نمی‌توان شک کرد اما، کسب این دانش فنی تا چه اندازه گران‌قدر است و بهای داشتن آن چیست؟ امروزه همه‌ی توان دانشکده‌های معماری در جهت آموزش این ابزار معماری به‌کار گرفته می‌شود. بنا، به اجزای آن تجزیه و تقسیم شده و هر جزء آن شرح و تفصیل داده می‌شود، دیوار، کف، سقف، پله، روزن، ستون و غیره و سپس مطابق منطق نقشه‌کشی، اجزای پراکنده به امید ایجاد یک کلیت - و نه یک تمامیت - در کنار هم چیده می‌شوند.

اجبار گذر از پرسش *از کجا باید آغاز کرد؟* به-ضرورت تولید نقشه‌های معماری، سبب‌ساز آن است که پاسخ‌های آماده و دم‌دست که در حال حاضر و با امکانات موجودی که شبکه‌ی ارتباطات جهانی پدید آورده‌اند به‌راحتی و به‌وفور در اختیار قرار دارند، راه را بر هر پاسخ دیگر ببندند. از این‌رو پرسش اولیه در چند شکل زیر پاسخ نهایی خود را می‌یابد:

۱- *گزینش و ترکیب چند شکل هندسی یا غیر هندسی که این دومی در بسیاری از مواقع حتی قابل توجه نیز نمی‌باشد.*

۲- *گزینش تمامی یا بخشی از کالبد مورد تأیید و پشتیبانی نثریات داخلی و خارجی در شکل طرح اجرا شده یا به اجرا درنیامده.*

۳- *گزینش شکل بدنه‌ی زمین مورد نظر طراحی و جابجایی آن به داخل محدوده‌ی زمین و پدید آوردن محدوده‌ی کالبدی طرح به‌گونه‌ی طبیعی مسیر هدایت دانشجو در کارگاه معماری چنان-چه در شکل مطلوب آن یعنی در شکل نقد و از طریق خود اثر نیز انجام پذیرد، قادر نخواهد شد آن‌چه یافته نیامده را یافتنی سازد و لذا نقد که در غایت خود قصد تأویل و به اول بُردن را دارد تا عالم پس اثر را روشن کند، در نهایت تنها با میل به انتخاب روبرو خواهد شد.*

شاهد این موضوع انواع گوناگون بناهایی است که در تمامی شهرهای ما با انواع اطوار به سوغات آمده سر برمی‌آورند. فروکاسته شدن معماری از مرتبه‌ی وجودی خود که پیوند دهنده‌ی عالم صغیر و کبیر بوده به شیء زیبایی‌شناسانه‌ی صرف و شکل‌های بدیع، حال حاضر معماری امروز ماست که نتیجه‌ی بذری است که به‌عنوان آموزش کاشته می‌شود.

چیستی پرسش

پیش از پرداختن به پرسش از کجا باید آغاز کرد که آن را پرسش نخستین یا راه‌نما خوانده‌ایم، لازم است از خود پرسش بپرسیم. پرسش و پرسیدن خود چیست؟ ما با چه امکانی از فهم از پرسش، پرسش می‌کنیم و متناسب با آن فهم، چه‌گنشی را پی‌می‌گیریم؟ پرسش را نشانه‌ای از خواست انسان برای جُستن و جويا شدن از آن چیزی که نمی‌شناسد، دانسته‌اند. این-گونه، پرسش به‌سان آغاز پژوهش معنا می‌یابد. پژوهش- با منشاء کنج‌کاوی یا میل به کشف- وسیله- ای برای دست یافتن به شناخت از موضوع مورد شناخت است. اما خود شناخت چیست؟ آیا ما با تعریف روشنی از شناخت مواجه هستیم؟

ادگار مورن^{۱۲} در کتاب شناخت‌شناخت می‌آورد که: «مفهوم شناخت به‌نظر ما مفهومی یگانه و بدیهی می‌رسد اما، هنگامی که درباره‌ی آن پرسش می‌کنیم، از هم می‌پاشد، گوناگون می‌شود و به مفاهیم بی‌شمار مبدل می‌گردد که هر یک پرسش تازه‌ای را مطرح می‌سازد.»^{۱۳} او از دانایی، اطلاعات، دریافت، بازشناسی، مشاهده، فهم، تحلیل، کشف، باور، آگاهی، ایده، تصورات جمعی و تعداد دیگری از واژگان در معنا کردن مفهوم شناخت مثال می‌آورد و سپس نتیجه می‌گیرد که: «چنان‌چه مفهوم شناخت با بررسی آن چندوجهی و چندگانه می‌شود، مجاز هستیم فرض کنیم که شناخت در خود نوعی گوناگونی و چندگانگی دارد. بنابراین شناخت را نمی‌توان بر یک مفهوم واحد مانند اطلاع یا ادراک یا توصیف یا ایده یا نظریه تقلیل داد بلکه، باید حالات و سطوح مختلفی را در آن قایل شد که هر کدام با یکی از این واژه‌ها مطابقت دارد.»^{۱۴} شناخت از دیدگاه مورن پدیده‌ای چندبعدی است که در آن واحد هم با ذهن و روان آدمی پیوند دارد و هم با فیزیک و زیست‌او. این پدیده‌ی چند بعدی در بستر فرهنگ(امروزی) از هم گسسته شده و انواع دانش‌ها را پدید آورده: دانش فیزیکی، دانش زیستی، دانش زبان-

شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، معرفت‌شناسی و غیره «و هر یک از این بخش‌های جدا افتاده، تصویر کلی‌ای که خود جزئی از آن هستند را نادیده می‌گیرند.»^{۱۵} کار بدان‌جا رسیده که علم جدید علوم شناختی^{۱۶} پدیدار گشته که داعیه‌ی ترکیب علوم را دارد. او اضافه می‌کند که: «هنوز کسی متوجه نیست که ناپیوستگی و تکه‌تکه بودن شناخت‌ها نه‌تنها به امکان شناخت‌شناخت لطمه می‌زند، بلکه امکان شناخت درباره‌ی خود و درباره‌ی عالم را از ما می‌گیرد...» [پژوهش علمی نه می‌تواند شناخت‌ها را با هم ترکیب کند و نه درباره‌ی آن‌ها تعمق نماید. [اگرچه] دانش ما باعث پیشرفت‌های عظیمی در شناخت پدیده‌ها شده است، ولی حتی پیشرفت‌های علم بسیار پیشرفته‌ای مانند فیزیک، ما را به ناشناخته‌ای می‌رساند که فهم و هوش ما در آن درمی‌ماند و ما را با مساله‌ی ناشناختی روبرو می‌سازد.»^{۱۷}

مورن در نهایت به دوشیوه‌ی شناخت و عمل که راه به تفکر می‌برند اشاره می‌کند که در منشاء به یکدیگر پیوسته بوده‌اند، اگرچه در جهان امروز یکی از آن‌ها دیگری را اصولاً شیوه‌ای از تفکر نمی‌شناسد یا حداقل آن‌که آن را شناختی بسیار اسرارآمیز تلقی می‌کند. یکی از این دو شیوه‌ی شناخت را شیوه‌ی نمادین- اسطوره‌ای و دیگری را شیوه‌ی تجربی- عقلی/علمی می‌نامد و معتقد است که چشم‌پوشی کامل از شناخت تجربی و علمی باعث مرگ انسان می‌شود و چشم‌پوشی کامل از اعتقادات بنیادی که در شناخت نمادین و اسطوره‌ای حضور دارد جامعه را متلاشی می‌کند.^{۱۸} «طرد کامل تفکر نمادین و اسطوره‌ای از ذهن ناممکن است چون حیات را از آن می‌گیرد. این به‌معنای تهی کردن عقل از وجود، عاطفه، ذهنیت و نشانیدن قوانین معادله‌ها، مدل‌ها و شکل‌ها به‌جای آن‌هاست.»^{۱۹}

در همان زمان که مورن در حال نگارش اندیشه‌های خود است، دکتر فریتیوف کاپرا^{۲۰} فیزیک‌دان و نظریه-پرداز سیستم‌ها و انرژی‌های قوی در دانشگاه برکلی

شبه‌ها بر آن و ضروری بودن آن بر دیگری برتری داده‌اند.

ابن عربی راه نخست را راه کشف و عیان یا معرفت الهی که خاص عارفان است و دیگری را راه فکر و استدلال و برهان عقلی یا علم عقل نظری نام داده و آن را خاص عالمان دانسته است.^{۲۶}

او در تعریف علم عقلی می‌آورد که این علم به دو قسم است: یکی علم ضروری و بدیهی که فطری است (علم عقل) و در آن شک و شبه‌ای وجود ندارد و خطایی در آن رخ نمی‌دهد و دیگری کسبی و نظری (علم عقل نظری) که غیر ضروری است و همراه با خطا. این علم اعم از بدیهی و نظری با میزان عقول سنجیده می‌شود، به لفظ و بیان درمی‌آید و آرایه‌اش با دلیل و برهان ممکن می‌شود و شرط حصولش اطلاع بر وجه آن دلیل و امثال آن می‌باشد. او آنجا که درباره‌ی اشتباه و خطای عقل سخن می‌گوید چنین شرح می‌دهد:

«انسان جمیع معلومات خود را به وسیله‌ی یکی از قوای پنج‌گانه که عبارتند از قوه‌ی حس، قوه‌ی خیال، قوه‌ی فکر، قوه‌ی عقل و قوه‌ی ذکر در می‌یابد. قوه‌ی حس هم پنج گونه است: باصره، سامعه، لامسه، ذائقه و شامه [...] و خداوند به هر یک حدی و فطرتی و خلقتی مخصوص بخشیده است. به‌طور مثال به سمع، خلق خاصی برای ادراک خاصی عطا کرده که معمولاً از این حد ادراک تجاوز نمی‌کند و عقل را نیازمند آن قرار داده است تا به وسیله‌ی آن از معرفت اصوات، تقطیع حروف و [غیره] اطلاع یابد و در نتیجه میان صداهای گوناگون [...] فرق بگذارد. اگر سمع آن امور را به عقل نمی‌رساند، عقل به خودی خود از ادراک آن‌ها عاجز و ناتوان می‌بود. [...] خیال هم به این حواس نیازمند است و آن تخیل نمی‌کند مگر آن‌چه را این قوای معروف به حواس به آن می‌دهند. اگر قوه‌ی حافظه هم آن‌چه را که به واسطه‌ی این قوا در خیال حاصل

در کالیفرنیا، کتاب تائوی فیزیک^{۲۱} را به‌تحریر می‌آورد. وی می‌نویسد: «سراسر تاریخ نشان می‌دهد که فکر و اندیشه‌ی بشری شایستگی ادراک دو نوع شناخت و یا دو وجه از بصیرت و آگاهی را دارد که یکی عقلی و دیگری اشراق و شهود اصطلاح شده است که به‌طور سنتی اولی وابسته به علوم و دیگری در ارتباط با دین بوده است. [...] شناخت عقلی از تجربیات روزانه‌ی ما در برخورد با اشیاء و رویدادهایی که پیرامون خودمان به‌وقوع می‌پیوندند نشأت می‌گیرد. این شناخت به قلمرویی از عقل و فهم تعلق دارد که وظیفه‌اش تمایز، تفکیک، تقسیم، سنجش و ارزیابی، اندازه‌گیری و طبقه‌بندی شناخته‌شده‌هاست و از این طریق جهانی با امتیازات عقلانی آفریده شده است که در آن وجود اضداد فقط در رابطه با یکدیگر بوده و به‌همین دلیل بودایی‌ها آن را شناخت نسبی می‌خوانند.»^{۲۲} او این شناخت را شناختی محدود می‌داند چراکه امکان شناخت تمامی اشکال و ساختارهای حیاتی را ندارد.

اما شناخت دیگر که عرفا و متصوفین شرقی بدان توجه دارند، «تجربه‌ی مستقیمی از حقیقت است که نه تنها بر تفکر عقلانی که بر ادراک احساسی نیز تفوق و برتری دارد. [...] بودایی‌ها شناختی را که از چنین تجربه‌ای نشأت گرفته باشد شناخت مطلق می‌خوانند، زیرا این شناخت از تبعیض‌ها، جداسازی‌های تجربیدی و طبقه‌بندی‌های عقلی که همواره نسبی و تقریبی هستند، مبری است. [...] حقیقت غایی هرگز نمی‌تواند موضوع شناختی استدلالی یا اثباتی باشد و هرگز نمی‌توان آن را به‌قدر کافی در قالب کلمات درآورد، زیرا که حقیقت غایی در آن سوی قلمروی حواس و عقل و شعوری است که بیان و ادراک ما از آن نشأت می‌گیرد.»^{۲۳}

عارفان و متصوفین اسلامی چون بایزید بسطامی، ابوحامد غزالی، عزیزالدین نسفی، ابن عربی^{۲۴} و دیگران نیز میان دو راه که به شناسایی^{۲۵} می‌انجامد تفاوت گذارده‌اند و و مقام راه نخست را به جهت وارد نشدن

شده حفظ نکند، در قوه‌ی خیال چیزی از آن‌ها باقی و محفوظ نمی‌ماند، پس خیال هم به حواس نیازمند است و هم به قوه‌ی حافظه، گاهی هم حافظه ضعیف شده به این جهت امور کثیری از خیال فوت می‌شوند، در این صورت به قوه‌ی مذکوره حاجت می‌افتد تا امر فراموش شده را به یاد آورد. [...] و چون قوه‌ی مفکره به جانب خیال می‌آید به قوه‌ی مصوره احتیاج می‌یابد تا به آن وسیله اموری را که خیال ضبط کرده است به صورت دلیل و برهان ترکیب کند و در آن به محسوسات [...] استناد می‌جوید. و بلاخره در این هنگام که فکر آن دلیل را تصور می‌کند، عقل آن را از فکر می‌گیرد و به استنتاج می‌پردازد و به وسیله‌ی آن بر مدلول حکم می‌نماید. [...] پس باید توجه داشت که عقل تا چه اندازه محتاج است که آن [یعنی همان عقل] چیزی را جز به وسیله‌ی این قوا نمی‌شناسد، در حالی که این قوا را نیز علت‌ها و آفت‌ها می‌باشند. بنابراین روشن است که آگاهی و آشنایی عقل به امور به‌این وسیله ناقص و ناستوار و نامطمئن است. [...] و عقل خود از این فقر و نیاز ذاتیش آگاه است و به نقص و محدودیت وسایل کسبش نیز که همان قوا باشند، واقف است و به نیکی می‌داند که هریک از این قوا را حد و مرتبه‌ای است که نمی‌تواند از آن تجاوز نماید.»^{۲۷}

اما ابن عربی تاکید می‌کند که انسان را قوه‌ای ورای طور عقل است که به یاری آن به کشف اموری نایل می‌شود که عقل از ادراک آن عاجز و ناتوان است. این علم بی‌واسطه و کسب ناشدنی که از سوی خداوند به انسان بخشیده می‌شود، علم اسرار و مکاشفه و معرفتی الهی است. کسی که به این مقام رسد جامع جمیع علوم است. در این نوع از علم شک و شبه‌ای راه ندارد. راهی درست، روشن، مورد وثوق و اطمینان است. محل این معرفت قلب^{۲۸} است و قلب لطیفه‌ای است

که به قلب جسمانی تعلق دارد همان‌گونه که اعراض به جسم و صفات به موصوف خود تعلق دارند.^{۲۹} لائوزه که مکتب دائو ره جینگ^{۳۰} را در دوره‌ای میان قرن‌های ششم تا چهارم قبل از میلاد به شکل یک فلسفه درآورد، درباره‌ی فرق نمایان میان پژوهش علمی و مکاشفه‌ی فکری چنین می‌گوید:

«آموختن را، هر روز می‌اندوزد. (علم، روز به روز بر اندوخته‌ی خود افزودن و انباشتن است) آموختن دائو را هر روز می‌کاهد. (پرداختن به دائو، روز به روز کم کردن و رسوخ پیدا کردن است)»^{۳۱}

هایدگر نیز در نوشته‌های خود به موضوع علم مدرن و ویژگی یا گوهر اصلی آن؛ پژوهش، بسیار پرداخته است. او می‌پرسد که کدام فهم از هستندگان و کدام برداشت از حقیقت سبب شده که علم به پژوهش تبدیل شود؟ و پاسخ می‌دهد: «برای این‌که هر هستنده‌ای موضوع پژوهش قرار گیرد، باید همه چیز هم‌چون ابژه‌هایی انگاشته شوند.

سوژه خصلت‌های آن‌ها را خواهد شناخت و در نتیجه در جریان پیش‌رونده‌ی دانایی‌اش قرار خواهد گرفت. این تبدیل هر چیزی به ابژه‌ی شناسایی فرض امکان‌پذیر بودن شناسایی آن‌ها، شرط اصلی علم به‌مثابه پژوهش است.»^{۳۲}

انسان پیش از مدرن هم جهان را شناسایی می‌کرد اما، می‌دانست و می‌پذیرفت که جهان را نمی‌تواند به طور کامل بشناسد و تسخیر کند، زیرا همه چیز آن به انسان تعلق نداشت و در دسترس او نبود. نگاه مدرن خرد انسان را برجای تمامی نیروهای استعلایی می‌نشاند و مدعی می‌شود که می‌تواند با نیروی عقلانی خود و با خواست و اراده به شناخت کامل و مطلق عالم و به کلام نهایی دست یابد، هرچند در آینده باشد. این گفته‌ی دانش‌مندان مدرن که ادعایی بس خطرناک است و نه فواید عملی آن، مورد نقد هایدگر و دیگران قرار دارد.

هایدگر معتقد بود که دو نحوه‌ی تفکر و در پی آن شناخت وجود دارد که هر یک در جای خود موجه و مورد نیاز است: تفکر حساب‌گرانه و تفکر معنوی.^{۳۳} «خصوصیت تفکر حساب‌گرانه که خاص علم است از این واقعیت ناشی می‌شود که ما هنگام برنامه‌ریزی، پژوهش و سازمان‌دهی همواره به شرایطی متکی هستیم که از پیش برای خود تعیین کرده‌ایم. ما این شرایط را با اغراض حساب‌شده و متناسب با فواید عملی خاصی که از آن‌ها توقع داریم، مورد نظر قرار می‌دهیم و لذا می‌توانیم به نتایج معینی هم تکیه کنیم. چنین تفکری حتی اگر با اعداد و ارقام و ماشین‌های محاسب و کامپیوتر هم سر و کار نداشته باشد، باز حساب‌گرانه است.»^{۳۴} اما تفکر معنوی به چیزها آن‌چنان که هستند توجه دارد و «تفکری نیست که بر معنای آنچه که بر همه چیز حاکم است، تأمل کند. [...] این تفکر محتاج بلندپروازی نیست بلکه، کافی است تا در آنچه که از همه چیز به ما نزدیک‌تر و ما نزدیک‌تر به آنیم بیندیشیم، یعنی در آنچه با همه‌ی ما نسبت و رابطه دارد.»^{۳۵}

عبارت‌های بسیار معروف هایدگر که "علم نمی‌اندیشد" و "بشر گریزان از تفکر است" و "اندیشه برانگیزترین چیز در روزگار اندیشه‌برانگیز ما آن است که ما هنوز نمی‌اندیشیم"، اشاره به همین نوع اندیشه‌ی معنوی و اصیل است. او خطر روزگار ما را در این می‌داند که علم به مفهوم پژوهش و شناخت علمی، یگانه راه شناخت تصور شود. شناختی که نمی‌تواند محاسبه‌ناشدنی‌ها را بشناسد.^{۳۶} او تنها طریق چنین شناختی که ما را به امر ناشناخته و محاسبه‌ناپذیر نزدیک سازد، پرسش‌گری از راه تعمق آفریننده و شاعرانه-راهی یکسر متفاوت از علم، تذکر می‌دهد. به اعتقاد او نا-شناخته و نا-آشنا آن نیست که ما به‌طور مطلق چیزی درباره‌اش ندانیم بل، آن است که درباره‌اش پرسش نداریم، و از راهی در شناخت آن پیش می‌رویم که آن را برای ما مبهم‌تر و گیج‌کننده‌تر می‌کند.^{۳۷} بشر

در عالم موجود است یعنی وجود مستقل و تنهایی نیست که به‌خود واگذاشته شده باشد و وجود او را بتوان در تصمیم‌های خودبنیادی که می‌گیرد، خلاصه کرد. بشر چیزی جز امکان‌های بی‌حد و حساب نیست اما، وجود حقیقی بشر با فراخوانده شدن به اندیشه و نه به صرف اتخاذ تصمیم‌ها، حقیقی می‌شود.^{۳۸}

به اعتقاد هایدگر تفاوت میان این دوگونه اندیشیدن به عالم و در پی آن شناخت از عالم در دگرگونی بنیادینی نهفته است که در معنای دو واژه‌ی سوژه^{۳۹} و ابژه^{۴۰} رُخ نموده است. تا پیش از ظهور دوران مدرن هر چیز در دسترس یا هر عینی را سوژه می‌گفتند و انسان نیز در میان همین سوژه‌ها قرار داشت و ابژه به آن چیزی گفته می‌شد که در تخیل تصور می‌شد، مانند کوهی از طلا که واقعیت بیرونی نداشت و امری ذهنی بود.^{۴۱} اما در روزگار روشنگری مدرن، انسان تنها سوژه‌ی واقعی شناخته شد و باقی چیزها همگی به ابژه بدل شدند و بدین ترتیب انسان آگاه می‌توانست آن چیزهایی را که در برابرش قرار داشتند به‌مثابه متعلقات ذهنی خود بشناسد.^{۴۲}

یورگن هابرماس^{۴۳} فیلسوف آلمانی نیز در پیشگفتار کتاب نظریه و عمل خود به سال ۱۹۷۱ میلادی به‌دسته-بندی علوم پرداخته است. او از دوگونه علم نام می‌برد: یکی علوم تجربی-تحلیلی که به‌شکل بررسی علت و معلولی دانسته و ارائه می‌شوند. او بر این باور است که این روش کاربرد بسیار محدودی بیرون از گسترده‌ی علوم فیزیک و طبیعی دارد. آزمایش در علوم طبیعی در شرایط دقیق و یکسر نظارت‌شده‌ای صورت می‌گیرد و دانشی که استوار بدان است براساس تعمیم نظری رشد می‌کند. دیگری علوم هرمنوتیکی که به‌شکل تأویل مجموعه‌های سنتی وجود دارند و در خود شکلی از نقادی را می‌پروراند و در این نقد است که خوداندیشی و خودآگاهی ممکن می‌شود. علوم انسانی در این مجموعه قرار دارند که در آنها نه آن تجربه‌های حساب شده و آزمون‌های دقیق و نمونه‌ای ممکن است

و نه امکان تکرار آزمایش‌ها وجود دارد. اینجا گونه‌ای محدودیت در تجربه وجود دارد که به هر تعمیم نظری منش نادقیقی می‌بخشد. او بیان می‌کند که مجموعه‌ی تجربه‌های انباشت شده‌ی پیش‌اعلمی که از زیست‌جهان ریشه می‌گیرند، از راه تحلیل تجربی دانسته نمی‌شوند و به زبان صورتی نسبت‌های نظری و استقرایی در نمی‌آیند. در این حالت دانش از زیست‌جهان، ناگزیر شکل هرمنوتیک به خود می‌گیرد.^{۴۴}

از این آموزه‌ها و شمار بسیار دیگر از چنین تأملاتی روشن است که میان دو سطح از شناخت تمایزی موجود است. در سطح نخست نسبت میان مُدرک و مُدرک نسبتی یک سویه است. انسان به‌مثابه تنها فاعل و قادر شناسنده، از موضوع مورد شناخت خود آنچه را که نیاز دارد برمی‌گیرد و آن را، آن‌گونه که می‌خواهد در اختیار می‌گیرد و به آن دست‌اندازی می‌کند. اما، در سطح دیگر نسبت این دو نسبتی دو سویه است. انسان نیّت می‌کند که با همراه شدن با موضوع در مسیر هم‌دلی با آن و در مقام وقف شدن در آن برآید، و در این راه همان میزان که از موضوع شناخت خود می‌فهمد از خود نیز خواهد فهمید. تأملی به این نیّت را معرفت به چیزها خوانده‌اند.

خواستن، مفهوم نیّت و اراده به شناخت را می‌رساند. اگرچه نیّت و اراده شرط لازم برای دست یافتن به شناخت است اما، ضرورتاً کافی نیست. نیّت نشان می‌دهد که ما به موضوع مورد پرسش تعلق و تمایل پیدا کرده‌ایم. اما مطابق منطق مفاهمه همان‌گونه که ما به سوی چیزها گرایش پیدا می‌کنیم، چیزها نیز باید به ما متمایل شوند و هم‌چون امری که می‌خواهد مورد پرسش قرار گیرد خود را بنمایاند و جلوه دهد. هایدگر در این مورد چنین تذکر می‌دهد که، به‌همان گونه که ما صدای چیزی را می‌شنویم و صوت صرف و به‌خودی خود نداریم، همچنین ما از هیچ نمی‌پرسیم، بل از چیزی می‌پرسیم و این چیز نمی‌تواند در غیاب کامل باشد. چیزهای نا-آشنا ما را دربرگرفته‌اند و همین در

برگرفته شدن است که دوستی و کشش را میان ما برقرار می‌کند. اما، نگاه عمومی امروز موضوع شناخت را نه در کنار ما که در برابر ما در نظر می‌گیرد (ابژه-ای در مقابل سوژه) و آن را امری غایب می‌داند.

بدین‌رو و سازگار با دوگونه شناخت، ما با دو امکان از پرسش‌گری نیز روبرو هستیم: پرسش، که زمینه-ساز آغاز پژوهش (علمی) است و پرسش، که نشانه‌ی تمایل دوسویه به امر پرسش‌برانگیز است، که هریک به‌گونه‌ی خود نسبت انسان با چیزها را معین می‌سازند. در شکل نخست نسبت انسان با چیزها نسبت شناسا به شناسنده است؛ نسبتی که در آن مورد شناسا توسط شناسنده در شرایط تحدید شده‌ای که او در نظر دارد، واقع می‌شود، و در حالت دوم نسبت انسان با چیزها نسبتی آزاد است، یعنی آزاد گذاردن چیزها تا آن‌گونه که هستند باشند.^{۴۵} هر گونه‌ی پرسش نشانه‌ی نیّت یا گزینش ما از آن چیزی است که به آن می‌اندیشیم. در راه پرسش‌گری ما به‌چه چیز دل می‌بندیم و چه راهی را برمی‌گزینیم؟ این گزینش، گزینش اصلی در بنیاد طرح‌اندازی ماست. گزینش نخست به‌راه علم رفتن و اثبات کردن و گزینش دوم به‌راه اندیشه گام نهادن و گفتگو کردن است و ضروری است که توجه کنیم که به گمان هایدگر دنیای امروز ما اگرچه علمی است، اما اندیش‌مندان نیست و فقر اندیشه‌ی امروز نتیجه‌ی ثروت علمی آن است.

تاکنون دانستیم که دو امکان فهم از پرسش فراروی ماست. اما پاسخ این‌که پرسش خود چیست؟ هنوز داده نشده است. به‌این منظور از پرسشی که می‌پرسد: *این چیز چیست؟* آغاز می‌کنیم. در طول تاریخ فلسفه پرسش این چیز چیست؟ به چند گرایش متمایل بوده است. نخست آن‌که چیز حامل خصوصیات است. یک سنگ یک چیز است و این چیز سخت است و سنگین، بی‌قواره است و فشرده، زبر است و درخشان و غیره. اما این‌ها مجموعه‌ی صفات سنگ هستند و چیز مساوی با مجموعه‌ی صفات آن نیست. چیز آن است

که بر گرد آن این صفات فراهم آورده شده‌اند. پاسخ دوم: چیز همان است که به ادراک حسی می‌آید، به‌طور مثال صوت چیزی است که ما از طریق حس شنوایی آن را دریافت می‌کنیم. اما آیا ما صوت را می‌شنویم یا صدای برآمده از چیزی مانند بوق اتومبیل را؟ ما صوت خالص نداریم. صوت از چیزی پدید می‌آید و آن چیز هنوز روشن نیست. پاسخ سوم: چیز ماده-ای (هیولا) است که صورت پذیرفته (شکل، موفه) است، ماده‌ی مصور، اولاً این پاسخ، نمی‌گوید سنگ که از آن مجسمه‌ای درست شده چه تفاوتی با چیزهای دیگر دارد و قلمروی چیزهای محض از این طریق روشن نمی‌شود. دو دیگر آن که سنگ ماده‌ای است که هنرمندانه پرداخته شده تا به اثر بدل شده است. اما تخته‌سنگ چیزی است که صورت آن از نحوه‌ی نظم و ترتیب اجزای ماده‌ی آن پدید آمد (ماده می‌گوید صورت چه باشد)، اما یک مجسمه چیزی است که نظم و ترتیب ماده‌ی آن را صورتش معین ساخته است. (صورت می‌گوید ماده چه باشد) بدین روی هرگز کسی سنگ را به‌عنوان پای‌افزار به‌کار نخواهد برد چراکه سنگ به دلیل ماده‌اش صورت مناسب پای‌افزار را نخواهد داد. پس این صورت است که ماده را برمی‌گزیند و پیش از هر دو این‌ها این کارایی است که می‌گوید ماده و صورت چه باشند. پس در این تعریف ما به خود چیز نخواهیم رسید بلکه، از ابزار است که می‌شنویم و ابزار از چیز محض بیشتر است چون کارایی دارد و از کار هنری کمتر چرا که به ذات کار هنری اکتفا ندارد و برزخی است میان چیز و کار هنری. با این ترتیب چیز نه وصف صفات آن است و نه آن است که به ادراک حسی می‌آید، نه جریان تهیه و تولید است به‌عنوان ابزار و نه نحوه‌ی استفاده‌ی از آن است. به تعبیر هایدگر در سه تفسیر یاد شده از چیز که آن را فراهم آمدن جوهر- عرض (که دیرتر به‌سان زوج شکل و محتوا در تفسیر آثار هنری نیز به‌کار گرفته شد) یا ادراک‌های حسی و یا ماده- صورت می‌دانند، چیز را

چنان نگریسته‌اند که از ماهیت چیزگونه‌ی خود بیرون آمده و به‌ترتیب به موضوع قضیه، مُدرک محسوس و ابزار مصنوع بشر بدل شده است. هیچ یک از این سه تفسیر نسبتی واقعی میان انسان و چیز برقرار نمی‌کنند. مشخصه‌ی مشترک هر سه تفسیر یاد شده آن است که خود چیز را ظاهر نمی‌کنند بل، آن را از درون یک بازنمایی سوژه-ابژه‌ای به‌حضور انسان می‌آورند^{۴۶} اما چیز آن‌گونه که خود واژه‌ی تینگ^{۴۷} گزارش می‌دهد عبارت از «گرد هم آمدن و فراهم آمدن» است.^{۴۸}

با این مقدمه روشن می‌شود که زمانی که ما از چیزی می‌پرسیم به دنبال آن نیستیم که شرحی از صفت‌های آن چیز به‌دست آوریم بلکه، به دنبال روشن‌گری/افق کار و کُنش آن چیز هستیم. کُنش در اینجا نه به‌معنای کارکرد است؛ مانند این که کارکرد مداد، نوشتن است و کارکرد هنر، لذت بردن. هایدگر در مقدمه‌ای به متافیزیک، کُنش را عبارت از "کامل کردن" دانسته است و کامل کردن یعنی «بازگرداندن چیزی به کمال گوهرین آن». اندیشه به‌سوی این کمال پیش می‌رود.^{۴۹} پس کُنش چیز عبارت از گرد هم آوردن است. یعنی به-کمال رساندن گوهر گرد هم آوردن. هایدگر در مورد فلسفه یا به تعبیر دیگر اندیشیدن نیز می‌گوید: «فلسفه کُنش (کمال) پرسش‌گری است.»^{۵۰} پس فلسفه پرسش-گری را به‌کمال رساندن است. اکنون باید پرسید پرسش خود چه چیزی را به کمال می‌رساند؟ پرسش زمینه‌ی تمامی کُنش‌ها را روشن و به‌کمال می‌رساند. هایدگر پرسش را "هنر وجودی" نامید. هنری که فلسفه و اندیشیدن در دل آن جای دارد.^{۵۱}

از این رو کُنش پرسش که چپستی آن را آشکار می‌کند آن است که امکان به‌کمال گراییدن هرآنچه که انسان با آن رویاروست را ممکن می‌کند و این در صورتی رخ می‌نماید که از آن‌ها پرسش کنیم.

کتاب‌نامه

کتاب‌های فارسی

- ۱- احمدی، بابک. *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*. تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۳
- ۲- احمدی، بابک. *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۱
- ۳- جهانگیری، دکتر محسن. *محیی‌الدین ابن‌عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم، پاییز ۱۳۷۵
- ۴- کاپرا، فریتوف. *تائوی فیزیک*. ترجمه حبیب‌الله دادفرما. چاپ و صحافی مؤسسه کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ۵- لائو زه. *دائو ده جینگ (دائو: راهی برای تفکر)*. برگردان و تحقیق ع.پاشایی. تهران، نشر چشمه، چاپ دوم، ۱۳۷۷
- ۶- مورن، ادگار. *روش: ۱- طبیعت طبیعت*. ترجمه دکتر علی اسدی. تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴
- ۷- مورن، ادگار. *روش: ۳- شناخت شناخت*. ترجمه دکتر علی اسدی. تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴
- ۸- نوربرگ- شولتز، کریستیان. *گزینه‌ای از معماری: معنا و مکان*. ترجمه ویدا نوروزبرازجانی. تهران، نشر جان جهان، چاپ اول، ۱۳۸۲
- ۹- هایدگر، مارتین. *سرآغاز کار هنری*. ترجمه پرویزضیاء شهابی. تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۹

مقاله‌های فارسی

- ۱- ابادری، یوسف. «هایدگر و علم، یادداشتی درباره "عصر تصویر جهان"». فصلنامه فلسفی، ادبی و فرهنگی ارغنون. سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۵۸-۲۱
- ۲- داوری‌اردکانی، رضا. «هایدگر و گشایش راه تفکر آینده». *فلسفه و بحران غرب*. تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۸، صص ۱-۵۶
- ۳- مهتا، جروالعل و چونگ- یوآن چانگ. «ملاقات‌هایی با هایدگر». ترجمه محمدرضا جوزی. *فلسفه و بحران غرب*. تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۸، صص ۱۷۷-۱۸۶
- ۴- هایدگر، مارتین. «پرسش از تکنولوژی». ترجمه شاپور اعتماد. فصلنامه فلسفی، ادبی و فرهنگی ارغنون. سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۱-۳۰
- ۵- هایدگر، مارتین. «وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی». ترجمه محمدرضا جوزی. *فلسفه و بحران غرب*. تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۸، صص ۱۱۹-۱۲۲

کتاب‌های لاتین

- 1- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell publishers Ltd, 1996.
- 2- *The New Shorter Oxford Dictionary on Historical Principle*, Oxford University Press, 1997.

مقاله‌های لاتین

- 1- Heidegger, Martin. "Building Dwelling Thinking". In *Poetry, Language, Thought*. Trans: A. Hofstadter, Harper & Row publishers, Inc, New York, 1971, pp 143-163
- 2- Heidegger, Martin. "The Thing". In *Poetry, Language, Thought*. Trans: A. Hofstadter, Harper & Row publishers, Inc, New York, 1971, pp 165-182
- 3 - Mumford, Lewis. "Technics and the Nature of Man". In *Philosophy and Technology: Reading in the Philosophical Problems of Technology*. Ed and Introduction: Carl Mitcham and Robert Mackey. The Free Press, New York. 1983. pp 77-85

پی‌نوشت‌ها

۵ استادیار و عضو هیأت علمی گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی
drrnorouz@yahoo.com

۱- البته امروز شاهد این امر هستیم که مهندسين رشته‌ی عمران نیز به این مسئولیت توجه فراوان نشان داده و در عرصه‌ی طرح و ساخت بناها چنان فعالانه درکار هستند که سازمان نظام مهندسی کشور را بر آن داشته تا از طریق کلاس‌های آموزشی به این طبقه‌ی نوظهور آموزش‌های اولیه‌ی طراحی را بیاموزند، و البته که مدعیان این حرفه به همین‌جا ختم نمی‌شوند.

۲- مطابق گزارش "Meeting of the Minds" که در سال ۲۰۰۷ در دانشگاه برکلی آمریکا برگزار شد، در حال حاضر سه میلیارد نفر از جمعیت جهان در شهرها زندگی می‌کنند و بر شمار این تعداد هر روز افزوده می‌شود، به‌گونه‌ای که برآوردها نشان می‌دهند تا سال ۲۰۲۵ میلادی یعنی کمتر از بیست سال دیگر، شمار این جمعیت به پنج میلیارد بالغ خواهد شد، یعنی نزدیک به ۷۰ درصد جمعیت جهان. همچنین برآورد شده است که تا سال ۲۰۵۰ میلادی شاهد پدیدار شدن بیش از ۳۰ شهر با جمعیت بالای ده میلیون نفر خواهیم بود و این در حالی است که در ۱۹۵۰ میلادی تنها ۸ شهر در جهان جمعیتی افزون بر پنج میلیون نفر داشته است. همچنین در برخی از کلان شهرهای قاره‌ی آسیا تعداد جمعیت شهرها به ۳۰ تا ۴۰ میلیون خواهد رسید.

(*Meeting of the Minds*, U.S. California, Berkeley, 2007)
۳- در آرای اکثر قریب به اتفاق اندیش‌مندان جهان امروز چه در حوزه‌ی نظر و چه در عرصه‌ی عمل تأکید بر اضطراب و بی‌قرار بودن انسان مدرن به‌چشم می‌خورد. این اضطراب که تا اندازه‌ی زیادی به‌سبب

اثر مارتین هایدگر؛ هستی و زمان، آن‌گاه که او به تحلیل آدمی (Dasein) در کوشش برای فهم هستی و معنای جایگاه او در عالم و جهان هستن می‌پردازد، بیان شده است.
(Heidegger, *Being and Time*, 1996, pp.67-149)

۷- در سراسر تاریخ فلسفه با طرح پرسش‌های به‌ظاهر ساده - که برای همگان بسیار بدیهی‌تر از آن می‌نمودند که سزاوار تأمل فلسفی باشند- چون پرسش از زیبایی، عشق، حقیقت و حتی پرسش از شیء، مواجه هستیم. هایدگر تذکر می‌دهد که: «قدیمی‌ترین قدیمی‌ها، خود همچون موضوع اندیشه هرگز زوال نمی‌پذیرد و همیشه باقی است و هنوز هم باید درباره‌ی آن اندیشه کرد.» (مهتا و چانگ، «ملاقات‌هایی با هایدگر»،

۱۳۷۸، ص ۱۸۱)

Lao Zi - ۸

۹- لائو زه، دائو ده جینگ (دائو: راهی برای تفکر)، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵

Martin Heidegger (1889-1976) - ۱۰

۱۱- هایدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ۱۳۷۳، ص ۳۰

Edgar Morin - ۱۲

۱۳- مورن، روش: ۳- شناخت‌شناخت، ۱۳۷۴، ص ۱۷

۱۴- مورن، همان منبع قبلی، ص ۱۸

۱۵- مورن، همان منبع قبلی، ص ۲۱ و ۲۰

Cognitives Sciences - ۱۶

۱۷- مورن، همان منبع قبلی، ص ۲۰ و ۱۶

۱۸- مورن، همان منبع قبلی، ص ۱۹۸

۱۹- مورن، همان منبع قبلی، ص ۲۲۵

دیدگاه مورن را می‌توان با درک امیل دورکیم (Émile Durkheim, 1858-1917) جامعه‌شناس فرانسوی، قابل مقایسه دانست آنجا که دورکیم می‌آورد: «انسان موجودی دوگانه است: از یک‌سو به امر دنیوی تعلق دارد و از سوی دیگر به امر مقدس، و زندگی دنیوی و قدسی درهم بافته شده است. بدون امر مقدس زندگی دنیوی به توحش‌هایی درخواهد غلتید و بدون زندگی دنیوی اساساً بقای بشر میسر نیست.» (ابادزی، «هایدگر و علم: یادداشتی درباره عصر تصویر جهان»، ۱۳۷۵، ص ۳۴، پانویس)

Fritjoff Capra - ۲۰

The Tao of Physics - ۲۱

اندیشه‌ی مسلط در مفهوم تائو (دائو) که اندیشه‌ی مسلط بر تمام فلسفه‌ی چین است بر این اصل قرار دارد که بنیاد انسان و جهان یک چیز است. همه چیز به‌صورتی لاینفک به‌یکدیگر وابسته و در یکدیگر مؤثرند. دائو ده‌جینگ طریقت زندگی و راه تفکر است. (لائو زه، دائو ده جینگ (دائو: راهی برای تفکر)، ۱۳۷۷، ص ۱۲)

۲۲- کاپرا، تائوی فیزیک، ۱۳۶۶، ص ۳۰

۲۳- کاپرا، همان منبع قبلی، ص ۳۲

۲۴- ابوبکر محمدبن‌علی بن‌محمد بن‌احمد بن‌عبدالله بن‌حاتم طائی از چهره‌های برجسته‌ی عرفان اسلامی در سنه ۵۶۰ هجری قمری (۱۱۶۵ میلادی) در شهر "مُرسیه" از شهرهای "آندلس" متولد شد. حدود ۳۵ سال به نوشتن حداقل پانصد کتاب و رساله پرداخت و در سن هفتاد و پنج سالگی در ۶۳۸ هجری قمری (۱۲۴۰ میلادی) در شهر دمشق از دنیا رفت.

نابودی طبیعت و گونه‌های زیستی آن به‌وجود آمده، نه تنها پیوند ما با جهان طبیعی پیرامون‌مان که با دیگر انسان‌ها را نیز دگرگون ساخته و روشن است که چنین وضعیتی بر کیفیت سکونت‌گزیدن آدمی در بناها، محله‌ها و شهرها تأثیر فراوان برجای گذاشته است. این اضطراب و بی‌قراری باید برای ما معماران که وظیفه‌ی استقراربخشیدن و مستقرساختن انسان‌ها را بر عهده داریم، بسیار اندیشه‌برانگیز باشد. نمونه‌ای از چنین اظهارنظری در نوشته‌های کریستیان نوربرگ-شولتز (Christian Norberg-Schulz, 1926-2000) معمار، منتقد، مُدرس و نظریه‌پرداز نروژی دیده می‌شود. او در کتاب خود با عنوان *معماری، معنا و مکان (Architecture: meaning and place)* می‌آورد:

«در دوران فعالیت من دنیای مدرن بحران بسیار پیچیده‌ای را متحمل شده است. زیست‌بوم تاریخی ما به‌سرعت تخریب شده، محیط طبیعی‌مان قربانی آلودگی و بهره‌برداری بی‌رویه گردیده و با وجود بشری‌مان صرفاً به‌عنوان ماده‌ی انسانی رفتار شده است. به‌طور کلی، انسان دیگر بخشی از یک تمامیت معنادار را شکل نمی‌دهد و نسبت به جهان و خودش غریبه است. [...] فقدان چیزها و مکان‌ها، به از دست دادن عالم می‌انجامد. انسان مدرن بی‌عالم می‌شود از این رو هویتش را از دست می‌دهد، همان‌گونه که ادراک اجتماعی و مشارکت‌اش را از دست می‌دهد. وجود بی‌معنا و بشر بی‌خانمان می‌شود، چراکه دیگر تعلق به تمامیتی بامعنا ندارد. نداشتن سُنکنا و مسئول نبودن در بی‌قراری ریشه دارد.» (نوربرگ-شولتز، گزینه‌ای از معماری: معنا و مکان، مقدمه، ۱۳۸۲، صص ۲۷-۳۱)

وی در عین حال ریشه‌ی بحران امروز را در امر آموزش جستجو می‌کند:

«در آغاز ناگزیریم بگویم که من معتقدم نارسایی‌های انسانی و زیست‌محیطی ما ریشه‌های آموزشی دارند و همچنین خاطرنشان کنم که بهبودی در صورتی میسر می‌شود که بتوان تغییری در نگرش آموزشی پدید آورد. [...] ما ناگزیریم این پرسش قدیمی را تکرار کنیم که چه می‌شد اگر به‌جای تربیت کردن صرف متخصصان تحصیل کرده؛ یعنی آن‌گونه که امروز بدان عمل می‌کنیم، تمامی انسان‌ها را آموزش می‌دادیم. بشر پیش از آن‌که طرحی برای جهان دراندازد باید خود را متحول سازد.» (نوربرگ-شولتز، همان منبع قبلی، صص ۲۹ و ۳۰)

۴- خالق اثر به‌مثابه کسی که مسئولیت حضور تقدیر بشر، بالندگی و آشکارگی تمامی ذات‌های بالنده بر روی زمین و پیش از همه ذات مقدس خداوند را برعهده دارد، در اثر خود حضور دارد.

(Heidegger "Building Dwelling Thinking", 1971)

۵- اصطلاح هستی-در-عالم (Being-in-the-World) را مارتین هایدگر؛ فیلسوف آلمانی (Martin Heidegger) در کتاب *هستی و زمان (Being and Time)* خود در سال ۱۹۲۷ میلادی به‌شکل جامعی به‌کار بُرد. او از این اصطلاح نحوه‌ی درگیری، فعالیت، تعهد و مسئولیت انسان در عالم را مد نظر داشت.

۶- توجه به این امر اگرچه خاص فلاسفه نبوده و بسیاری را به خود گرفتار و سرگرم داشته و می‌دارد اما، به‌شکل کاملی در سه گفتار نخست

۲۵- شناسایی حقیقی نزد عارف و صوفی شناخت ذات احدیت است.

۲۶- باید توجه داشت که ابن عربی به اعتباری علوم را بر سه نوع تقسیم کرده است: علم عقل، علم احوال و علم اسرار. علم احوال از نظر وی علمی است که جز با نوق به دست نمی آید و هیچ عاقلی قدرت تحدید و اقامه دلیل بر معرفت آن نمی باشد، علم به شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع و وجد و شوق و نظایر آن‌ها از این نوعند. این علم واسطه- ای است میان علم اسرار و علم عقل نظری که البته به علم اسرار نزدیکتر می نماید. (جهانگیری، محیی الدین ابن عربی، ۱۳۷۵، صص ۱۹۴ و ۱۹۵)

۲۷- جهانگیری، همان منبع قبلی، ص ۲۰۸ و صص ۱۹۸-۲۰۰

باید توجه داشت که ابن عربی به وضوح خطاکاری عقل را نه متوجه حواس که متوجه سازوکار، کُنش و حد و مرتبه‌ی خود عقل می‌شمرد. او چنین شرح می‌دهد:

«... برای مثال وقتی که سوار کشتی بوده‌اند دیده‌اند که ساحل

با حرکت کشتی حرکت می‌کند و به این صورت باصره به آن‌ها چیزی می‌دهد که واقعیت ندارد که بالضروره می‌دانند ساحل از جایش حرکت نمی‌کند و با این وجود قدرت انکار مشهود خود یعنی حرکت را هم ندارند لذا، حکم می‌نمایند که باصره در ادراکش خطا کرده است. [...] ولی واقع جز این است زیرا تصور و اشتباه از جانب حاکم است؛ یعنی عقل، نه از سوی شاهد؛ یعنی حس. [...] بدون شک باصره حرکتی را دریافتۀ منتها در این بین عقلی حکم کرده است که ساحل متحرک است. [...] پس ظاهر شد که عقل حاکم اشتباه کرده است نه حس شاهد. [...]» (جهانگیری، همان منبع قبلی، ص ۱۹۶)

۲۸- برخی از عارفان نام آن را دل نهاده‌اند از جمله عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الكامل* و حکیمان آن را نفس ناطقه گفته‌اند، و در *قران کریم* نفس مطمئنه آمده است گاهی نیز به نفس و روح و عقل اطلاق شده است اما، باید دانست که این‌ها نه نفس و روح و عقل به معنای متداول آن‌ها هستند. (جهانگیری، همان منبع قبلی، ص ۲۲۶)

۲۹- ابوحامد غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* علم طریق آخرت را بر دو قسم *مکاشفه* و *معامله* آورده است، و در باب علم مکاشفه آورده است:

«این علم؛ علم باطن و غایت علوم است. [...] و نوری است که هنگام تطهیر و تزکیه قلب از صفات ناپسند در آن ظاهر می‌شود و در وقت ظهورش امور کثیری هویدا می‌گردند. [...] صاحبان این علم را ظهور حق در اشیاء آشکار و عیان گردد آن‌چنان‌که شک و شبّه به آن راه نیابد. حصول این نوع علم در انسان ممکن می‌نماید مشروط بر این‌که آینه‌ی دل به پلیدی‌های دنیا آلوده نباشد و زنگار برنیاورد.» (جهانگیری، همان منبع قبلی، صص ۲۲۸-۲۲۹)

۳۰- Dao Dé Jing

۳۱- «جستجوی آموختن، یافتن دانش است؛ جست و جوی دائی، رهایی از نادانی است.» (لائو زه، دائو ده جینگ (دائو: راهی برای تفکر)، ۱۳۷۷، ص ۴۲۱)

۳۲- احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۱

۳۳- Meditative Thinking

۳۴- هایدگر، «وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی»، ۱۳۷۸، ص-

ص ۱۲۱ و ۱۲۲

۳۵- هایدگر، همان منبع قبلی، صص ۱۲۲ و ۱۲۳

۳۶- لوییس مامفرد (Lewis Mumford) متفکر و مورخ فقید امریکایی در مقاله‌ای با عنوان «صناعت و کیان بشری» (Technics and the Nature of Man) of سال ۱۹۶۶ میلادی، ریشه‌ی سرسپردگی تمدن غرب به پیشرفت‌های علمی و فنی را در این پیش‌فرض که بشر را اساساً حیوانی به‌کاربرنده‌ی ابزار (homo faber) می‌داند، در نظر می‌گیرد. او برخلاف این توصیف از بشر به‌عنوان حیوان ابزارساز و به‌کاربرنده‌ی آن (tool using animal)، بشر را موجودی ذهن‌ساز (mind maker) نام‌ساز و به‌خود پاینده توصیف می‌کند و فناوری‌های ابزاری را تنها بخشی از فناوری‌های زیستی (biotechnics)؛ یعنی تجهیزات کامل بشر برای حیات، می‌داند.

(Mumford, "Technics and the Nature of Man", 1983, pp77-85)

۳۷- احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵

۳۸- داوری اردکانی، «هایدگر و گشایش راه تفکر آینده»، ۱۳۷۸، ص ۱۷

۳۹- Subject

۴۰- Object

۴۱- ابازری، «هایدگر و علم: یادداشتی درباره‌ی عصر تصویر جهان»، ۱۳۷۵، ص ۳۳

تفاوت دو واژه‌ی سوژه (سابجکت- سوبیجکتوم (subiectum) و ابژه (ابجکت- اوبیجکتوم (obiectum) در پیشوند این دو واژه یعنی سوب و اب قرار دارد. که اولی به معنای آن‌چه در نزدیک ما و هم‌سایه‌ی ماست و دیگری به آن‌چیزی که در مقابل ما قرار دارد، اطلاق می‌شد. بخش دوم هر دو واژه فعل جاکاره (Jacere) به معنای افکندن است. بدین ترتیب سوژه به‌چیزهایی اطلاق می‌شد که در نزدیک ما بودند و ما به‌عنوان موجودی واقعی در میان آن‌ها قرار داشتیم و ابژه موجودات متصور در خیال بودند که در مقابل ما افکنده شده بودند.

۴۲- از نظر هایدگر «مهم‌ترین واقعه در عصر حاضر آن است که انسان به سوژه یا ذهن تبدیل شده است. معنای این امر از آن جهت اهمیت ندارد که ذهن‌گرایی رواج عام یافته است بلکه، از آن سبب مهم است که انسان به وجودی تبدیل شده است که چیزهای دیگر حقیقت وجودی خود را از او کسب می‌کنند. آدمی به مرکز نسبت‌های هر آنچه هست بدل گشته است. [...] حاصل این امر آن است که انسان با عینی کردن و محاسبه کردن و تکنیکی کردن همه چیز درصدد فتح جهان برمی‌آید. از پی این امر، انسان‌شناسی به‌عنوان نظامی فلسفی متولد می‌شود و درصدد برمی‌آید تا با توجه به محوری بودن انسان، جهان را توضیح دهد. براین مبنا هرچه بیشتر جهان به تصویر مبدل شود و در دسترس دستکاری انسان قرار گیرد یا به‌عبارت دیگر عینی‌تر شود، آدمی نیز ذهنی‌تر می‌گردد و جسورانه‌تر درصدد فتح جهان برمی‌آید.» (ابازری، «هایدگر و علم: یادداشتی درباره‌ی عصر تصویر جهان»، ۱۳۷۵، ص ۳۹)

۴۳- یورگن هابرماس (Jürgen Habermas (1929)، فیلسوف آلمانی تبار و تئورسین علوم اجتماعی و از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان معاصر است که به دفاع از فلسفه‌ی مدرن و داعیه‌های آن و مخالفت علیه داعیه‌های نیچه‌ای و هایدگری مبنی بر پایان نیهیلیستی سنت فلسفی مدرن برخاسته و بر ضرورت بازنگری بسیاری از اندیشه‌های هگل در

خصوص ماهیت و توان بالقوه‌ی تکمیل پروژه‌ی مدرنیته تأکید جدی دارد. او مدرنیته را که صورت ظاهر و تحقق‌یافته‌ی اندیشه‌ی مدرن است، برنامه‌ی ناتمام می‌داند که هنوز باید درانتظار تحقق همه‌ی پیامدهای آن باشیم.

۴۴- احمدی، مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی، ۱۳۷۳، صص ۱۶۴ و ۱۶۵

۴۵- ابن عربی خاطر نشان می‌کند که: «علم حقیقی درک ذات مطلوب است، آن‌چنان که هست.» (جهانگیری، محیی‌الدین ابن‌عربی، ۱۳۷۵، ص- ۱۹۲)

۴۶- هایدگر، سرآغاز کار هنری، ۱۳۷۹، صص ۱-۲۱

هم‌چنین در این مورد بنگرید به:

کوکلمانس، یوزف.ی (Kockelmanns Josef J.) هایدگر و هنر. ترجمه محمدجواد صافیان. آبادان، نشر پرسش، چاپ اول، ۱۳۸۲، صص ۱۶۰- ۱۶۷

۴۷- thing

۴۸- هایدگر در گفتاری با عنوان «چیز»، در معنای این واژه به‌مفهوم «گرد هم آورنده (gathering)» بحث بلندی را ارائه کرده است. بنگرید به: (Heidegger, "The Thing", 1971, pp 165-182)
هم‌چنین در واژه‌نامه‌ها واژه‌ی انگلیسی تینگ (thing) یا آلمانی دینگ (ding) از ریشه‌ی ژرمانیک پینگ (ping) به معنای یاد شده، آمده است. بنگرید به:

(The New Shorter Oxford Dictionary on Historical Principle, 1997, under "thing")

۴۹- احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، ۱۳۸۱، صص ۶۲۵

۵۰- احمدی، همان منبع قبلی، صص ۶۰۴

۵۱- احمدی، همان منبع قبلی، صص ۵۹۳

SID



ابزارهای
پژوهش



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری
STES



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



تازه های آموزش
آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی
در تدوین و چاپ مقالات ISI



تازه های آموزش
روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



تازه های آموزش
آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word
برای پژوهشگران