

حفاظت بنیادین از محیط زیست و زمین با تکیه بر مفهوم سکنی گزیدن در اندیشه هیدگر

خاطره سبحانیا^۱

محمد جواد صافیان^۲

چکیده

نحوه‌ی تعامل ما با محیط زندگی مان بستگی وثیقی دارد به تلقی و نگرشی که درباره‌ی آن داریم. این تعامل گاهی نسبتی است سلطه‌جویانه میان انسان و محیط زیست و موجودات، چنانکه در تفکر سوپژکتیو مدرن شاهد آن هستیم. نسبتی که زمینه‌ساز ایجاد و تشدید بحران‌های زیست‌محیطی شده و حیات زمین و موجودات را با تهدیدات جدی مواجه ساخته است. در مقابل، می‌توان نسبت دیگری را در نظر آورد که بر اساس آن آدمی در برابر جهان و درباره‌ی آن واجد نسبتی از سر خویشاوندی است. در میان متفکران معاصر تفکر هیدگر مشیر به نسبتی با محیط زیست است که بر اساس آن می‌توان بر بحران‌های زیست‌محیطی غلبه کرد. تفکری که درعین حال به مباحث این حوزه اعتباری عقلانی اعطا می‌کند. در این مقاله نشان داده می‌شود اندیشه‌ی هیدگر درباره‌ی وجود و سکنی گزیدن

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، Kh.sobhanian@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، mjsafian@gmail.com

می‌تواند نگاه ما را در خصوص نسبت آدمی با خود و جهان تغییر دهد؛ بنابراین بر پایه‌ی مفهوم سکنی‌گزیدن و معنی زمین و طبیعت در اندیشه‌ی وی، شیوه‌ی دیگری از مواجهه‌ی انسان با محیط زیست و زمین موردبررسی قرار می‌گیرد، شیوه‌ای مبتنی بر ذات سکونت که مطابق آن انسان در مقام نگه‌دارنده و وارث زمین و موجودات، با آن‌ها نسبت برقرار می‌کند.

واژگان کلیدی: سکنی‌گزیدن، محیط زیست، زمین، طبیعت، فناوری، مسئولیت.

مقدمه

آب، هوا و غذا در زمره‌ی نیازهای ضروری انسان‌ها است و همه‌ی ارزش‌های دیگر با آن‌ها و در کنار آن‌ها معنا پیدا می‌کند، ارزش‌هایی مانند فردیت، ذهنیت، میل، آرزو و... هر موضوع مرتبطی با ارزش‌های انسانی که افراد به آن علاقه داشته و آن را دنبال می‌کنند، شامل آن‌ها که انسان‌ها به‌عنوان سیاست‌های هویتی بررسی می‌کنند مانند مباحث فمینیستی و... و نیز هنر، مذهب، زندگی روشنفکرانه و عقلانی مستلزم محیط زیست سالم‌اند. نبود ساختن محیط زیست نیز، نابودی زندگی و همه‌ی ارزش‌ها است. ارزش‌های اقتصادی، سلامتی و... متضمن وجود آب و هوای پاک، خاک حاصلخیز و غیر آلوده و شروطی هستند که این عوامل را ممکن می‌سازد؛ اما نوع مواجهه‌ی انسان مدرن با محیط زیست پیرامون خود، این همه را با خطر نابودی مواجه ساخته است. جنگل‌هایی که اکنون حاصلخیز هستند ممکن است به‌واسطه‌ی باران‌های اسیدی نابود شوند. باران‌هایی که به علت استفاده از سوخت‌های فسیلی برای وسایل نقلیه‌ای که گمان می‌رود بسیار سودمندند؛ اما عملاً تأثیر فرعی و اندکی بر زندگی بهتر انسان دارند، به وجود می‌آیند. خاک‌ها ممکن نیست بتوانند غذا را به میزان موردنیاز برای جمعیت آینده‌ی زمین، تأمین کنند. گرسنگی و قحطی، تقدیر محتوم انسان نیست؛ اما بهره‌برداری بی‌رویه و استثمار زمین به مصیبت و گرسنگی انسان منجر خواهد شد؛ بنابراین محیط زیست سالم، به‌مثابه امری دارای ارزش ذاتی، لازمه استمرار کل حیات به‌ویژه حیات انسانی و ارزش‌های مربوط به آن است. فناوری نوین در کنار فواید آن، مخاطراتی نو به همراه آورده است. هر اختراع تازه، مسئولیتی سنگین به همراه دارد؛ اما این مسئولیت ملازم با فناوری غالباً مورد غفلت قرا می‌گیرد. به همین دلیل در قرن بیستم شاخه‌ای از اخلاق با عنوان اخلاق زیست‌محیطی شکل گرفت که عمدتاً با رابطه‌ی انسان با محیط زیست، شناخت طبیعت از طرف انسان و احساس مسئولیت نسبت به آن و الزام انسان به کنار گذاشتن برخی منابع طبیعی برای نسل‌های بعدی، آلودگی، نظارت بر جمعیت، کاربرد منابع، حفظ حیات وحش و به‌طور کلی نسبت انسان با غیر انسان سروکار دارد. حوزه‌ای که تلاش

می‌کند به نحو بنیادین بر اندیشه و رویکرد انسان‌ها برای برقراری ارتباط مناسب با محیط زیست و زمین و سایر موجودات، تأثیر گذارد.

در میان متفکران معاصر، مارتین هیدگر که تاریخ متافیزیک غربی را تاریخ فراموشی وجود و غفلت از آن می‌داند، معتقد است این فراموشی در زمانه‌ی ما به تلقی از وجود به‌عنوان خواست قدرت انجامیده است. خواست قدرت و اراده برای آن، اراده به تصرف در همه‌چیز و سلطه بر موجودات است. این تفکر و اراده‌ی به سلطه، خود زمینه‌ساز بهره‌برداری بی‌اندازه از منابع پیرامونی و عامل وارد آوردن آسیب‌ها و لطمه‌های جبران‌ناپذیر زیست‌محیطی است. هیدگر معتقد است تعمق در تلقی مدرن از وجود موجودات که در آن، وجود همچون اراده‌ی به قدرت ظاهر شده و بر اساس آن همه‌ی موجودات به‌عنوان منابع ذخیره‌ی انرژی درک و دریافت می‌شوند، موجب توجه به وضع تاریخی کنونی بشر و درک آن می‌شود، وضعیتی که در آن وجود به فراموشی سپرده شده است؛ اما می‌توان دریافت دیگری از وجود و نسبت متفاوتی با آن را تحقق بخشید که در این نسبت، رابطه‌ی با موجودات، طبیعت و محیط زیست دیگر رابطه و نسبتی نه از سر سلطه بلکه مبتنی بر مهر و وفاق و دوستی باشد. پرسش تحقیق حاضر این است که آیا می‌توان از کلیت تفکر هیدگر به‌ویژه تفکر متأخر هیدگر مبانی هستی‌شناختی‌ای را استخراج و استنباط کرد که بتواند پشتوانه‌ای استوار و عقلانی برای حفاظت بنیادین از محیط زیست باشد؟ آیا می‌توان فلسفه‌ای همسو با اهداف زیست‌محیطی را از اندیشه‌های هیدگر بیرون کشید و به‌عنوان طرحی جایگزین برای حفاظت زمین و سایر موجودات ارائه کرد؟ به نظر می‌رسد چنین امری امکان‌پذیر است و با توجه به اندیشه‌های وی، می‌توان او را در زمره‌ی متفکران زیست‌محیطی قلمداد کرد.

برای پاسخ به پرسش راهنمای مقاله ابتدا به‌اجمال تفسیر هیدگر از وضعیت کنونی نسبت انسان با جهان را که نسبتی تکنیکی است، مطرح نموده، سپس به نقد هیدگر به راه‌حل‌های اخلاقی برای برون‌رفت از این وضعیت اشاره کرده، تلقی او را از اخلاق (Ethics) به‌اختصار توضیح می‌دهیم و با توجه به آنکه او اخلاق را به معنای وجود‌شناسانه

و اصیل آن، مرتبط با سکنی گزیدن آدمی می‌داند، به بحث محوری سکنی گزیدن می‌پردازیم. با طرح تلقی هیدگر از سکنی گزیدن، به شرط امکان حفاظت بنیادین از محیط زیست نزدیک می‌شویم.

۱. ذات تکنیک و نسبت کنونی ما با جهان و محیط زیست

آنچه امروزه در این باره از همه روشن‌گرتر است، امری است که بسیار متداول است. «مدیریت» واژه‌ای است که در مذاکرات اکولوژیکال (زیست‌بوم محور) بسیار به کار برده می‌شود، از یک طرف عموم مردم می‌خواهند منابع طبیعی را برای بهره‌برداری و کسب فایده مدیریت کنند و از طرف دیگر حافظان محیط زیست می‌خواهند منابع طبیعی را برای استفاده‌ی نسل‌های آینده حفظ و اداره کنند. این گروه‌ها و احزاب درون آن‌ها، مذاکرات پرهیاهویی درباره‌ی آنچه بهترین نحوه‌ی نظارت مدیریتی یعنی مقرون به صرفه‌ترین و قابل کنترل‌ترین است، برگزار می‌کنند. از سویی دیگر، اکولوژیست‌های رادیکال دیدگاه‌های هر دو را رد می‌کنند و معتقدند با افزایش جمعیت انسانی، مصرف ذخایر افزایش پیدا کرده و به تبع آن نیازهای مدیریتی نیز باید تغییر پیدا کنند. ما در عصر مدیریت به تمام و کمال زندگی می‌کنیم، از ابتدای آموزش تا دوران میان‌سالی و پایان زندگی این روند ادامه می‌یابد. مدیریت مالی، مدیریت اندوه و... ما جامعه‌ای از مدیران می‌شویم که مدیر خانه‌ها، مشاغل، دارایی‌ها و حتی بدن‌های خودمان هستیم. بر همین مبنا انسان‌ها خود را نه مقیمان، نه خدمتگزاران و شیفته‌گان بلکه مدیران سیاره‌ای می‌دانند که در آن زندگی می‌کنند و به آن‌ها زندگی آن‌ها را می‌بخشد؛ اما این مسئله بر چه چیز دلالت دارد؟ هیدگر در آثار مختلف و به‌ویژه در «پرسشی در باب فناوری» از خطر خطرهای دوران ما، سخن می‌گوید. این خطر نوعی فراموشی است که نه تنها موجب بحران‌های هسته‌ای یا بلاهای زیست‌محیطی می‌شود بلکه موجب می‌شود انسان‌ها چیزی را فراموش کرده و از دست دهند که آن‌ها را موجوداتی که هستند، ساخته، موجوداتی که می‌توانند بیندیشند و می‌توانند در نسبت‌های عقلانی با چیزها قرار گیرند. این فراموشی، فراموشی

راز وجود است (Mcwhorteret-al,2009: 9-10).

هیدگر فناوری را در نسبت با مسئله‌ی وجود بررسی می‌کند. هیدگر عصر ما را عصر سیطره‌ی درک و دریافت تکنیکی از موجودات می‌داند. در این دریافت، موجودات به‌عنوان منابع ذخیره‌ی انرژی تلقی می‌شوند. او اظهار می‌کند که فناوری به‌طور بنیادین طریقی است که در آن موجودات خود را به‌عنوان موجودات، در وهله‌ی اول، آشکار می‌کنند؛ بنابراین هیدگر تعاریف متعارف از فناوری را در مسئله، سهیم نمی‌کند. فناوری نه صرفاً یک وسیله برای برخی اهداف عملی و نه یک فعالیت انسانی است. بعلاوه در ارجاع به ذات فناوری، هیدگر، به هیچ چیز فناورانه ارجاع نمی‌دهد زیرا فناوری یک نوع خاص از موجودات فناورانه نیست بلکه طریقی است که در آن موجودات به‌مثابه موجودات نشان داده می‌شوند. پس فناوری طریق آشکارگی است (Heidegger,1993: 312) و گفتن اینکه دوره مدرن تحت سلطه‌ی فناوری است، گفتن این است که چیزها در دوره‌ی مدرن خودشان را به نحو فناورانه آشکار می‌کنند. چیزهایی که این‌گونه آشکار شده‌اند، به‌عنوان منابع و ذخیره‌هایی برای اهداف انسانی مورد توجه قرار می‌گیرند. از طرف دیگر این جهان سلطه، یکنواختی و همانندی را نیز بر انسان‌ها تحمیل می‌کند و انسان‌ها بیشتر و بیشتر به یکدیگر شبیه می‌شوند. این سلطه، تصویری محدودکننده از آنچه انسان است (هستی انسان) و نیز نسبتی واحد و یکسان میان انسان و جهان، نسبتی مبتنی بر تکنیک و سلطه را ارائه داده و انسان را به تبعیت از آن وامی‌دارد؛ بنابراین مانع برقراری نسبت‌هایی دگرگون با جهان (شامل سایر انسان‌ها، طبیعت و موجودات دیگر) می‌شود (Hodge,2001: 79). البته هیدگر همچنان این امید را مطرح می‌کند که درک از فناوری به‌عنوان قدرت نگهداری شده، می‌تواند تغییر کند. گرچه قالب‌بندی فناورانه برای انسان مدرن مقدر شده، یک امر مطلق نیست که برای همه‌ی زمان‌ها تعیین شده باشد. ما می‌توانیم مبنایی برای ظهور طریق جدیدی از آشکارگی فراهم کنیم. از طرف دیگر، ما قادریم نسبتی آزاد با فناوری برقرار کنیم، نسبتی که در آن ما به ابزارهای فناورانه اجازه‌ی ورود به زندگی روزانه‌مان را می‌دهیم و درعین حال، آن‌ها را در بیرون به‌عنوان چیزهایی که نه مطلق بلکه وابسته به امور بالاتر

هستند، رها می‌کنیم. این نوعی آری گویی و هم‌زمان نه گویی به فناوری است (Heidegger, 1993: 311). یعنی آن‌ها به واسطه‌ی نوع خاصی از رابطه با انسان‌ها، رابطه‌ای که صرفاً با مفهوم و نسبت ابزاری شرح داده نمی‌شود، باقی می‌مانند.

۲. اخلاق رایج و فناوری

در اینکه سیطره‌ی فناوری آثار زیانباری برای طبیعت و انسان داشته است، تقریباً کسی تردید ندارد اما متداول‌ترین راهکارهایی که برای برون‌رفت از وضعیت کنونی به دست داده می‌شود، راهکار اخلاقی است. عموماً گمان برده می‌شود که می‌توان با دستورالعمل‌هایی اخلاقی به مقابله با آثار سوء فناوری مدرن پرداخت. هیدگر امیدوی به چنین راه‌حلی نداشت؛ زیرا اساس طرح اخلاقی را در دوره‌ی مدرن بدون مبنا و یا به عبارت بهتر مبتنی بر غفلت تاریخی از وجود می‌داند. در عصر فراموشی وجود، با فراموشی راز، گفتمان اخلاقی، نظام‌های اخلاقی و عمل، خودشان صورت‌هایی از فناوری محسوب می‌شوند، یعنی مجموعه‌ای از تکنیک‌ها برای بقای کنترل بر خود و دیگری، هستند. گناه احساسی تقریباً ایمن است، از این‌رو عجیب نیست زمانی که انسان‌ها با پروا درباره‌ی زمینی که بر آن زندگی می‌کنیم، می‌اندیشند، احساس گناه می‌کنند. با احساس گناه درباره‌ی ریختن زباله، نفتی که می‌سوزانیم، آلودگی آب‌ها، مشکل بازیافت بطری‌های پلاستیکی و... بندرت رفتارشان را تغییر می‌دهند. گویی گناه دفاع استاندارد علیه فراخواندن برای تغییر اندیشه و رفتار است. اگر مطابق نظر هیدگر پیش برویم، نباید با احساس گناه متوقف شویم. احساس گناه به معنای احساسی اخلاقی یا روان‌شناختی نمی‌تواند از عواقب سوء فناوری مدرن جلوگیری کند؛ زیرا فناوری مدرن نحوه‌ای از درک و دریافت ما از موجودات و ظهور موجودات بر ما است که اجازه‌ی درک و دریافت دیگری از موجودات را منتفی می‌کند. گناه این نحوه‌ی ظهور یا آشکارگی و درک و دریافت را تغییر نمی‌دهد اما نقش مسکن در خصوص عواقب سوء فناوری ایفا می‌کند و به همین دلیل طریقی است برای پوشاندن راز فناوری. گناه معنایی است که در

سنت اخلاقی غرب واقع شده اما این سنت با تاریخ تفکر فناورانه یکی است. بدین ترتیب اخلاق خود را به مثابه یک خطر، بخشی از تفکر مدیریتی، محاسبه‌ای، فناورانه نشان می‌دهد که اینک خود زمین را به خطر می‌افکند؛ بنابراین محکومیت اخلاقی و احساس گناه برخاسته از آن نیز اظهاراتی محاسبه‌گرانه محسوب می‌شوند. پس تمایل انسان برای داشتن احساس گناه درباره‌ی رفتارش با زمین، نه تغییر مرکزیت انسان بلکه بیشتر تداوم سلطه‌ی انسان است.

هیدگر معتقد است که دغدغه‌های اخلاقی در سنت تفکر غرب، به نحو عمیق مورد توجه و در راستای پرسش از وجود، قرار نگرفته‌اند. به تعبیر وجود و زمان، دغدغه‌های اخلاقی، بیشتر موجود شناختی‌اند تا وجود شناختی و البته اعتراض بیشتر متوجه اخلاق هنجاری است. در مشهورترین بحث وی از اخلاق، در *نامه‌ای در باب اومانیزم*، او با توجه به ریشه یونانی واژه‌ی *ethos*، *ethics* را به‌عنوان «محل سکونت» ترجمه می‌کند. می‌گوید این واژه «ناحیه‌ی گشوده‌ای را که انسان در آن سکنی می‌گزیند» (Heidegger, 1993: 256). می‌نامد و این ترجمه مفهوم هیدگر و منظور او در تبعیت اخلاق از وجودشناسی را تقویت می‌کند:

«اگر نام «اخلاق» مرتبط با معنای واژه‌ی اتوس باشد، اکنون باید گفت «اخلاق» تأمل در باب محل سکنی گزیدن انسان است، پس آن اندیشه که درباره‌ی حقیقت وجود به‌عنوان عنصر اولیه‌ی انسان به‌مثابه کسی که تقرر ظهوری دارد، می‌اندیشد، فی‌نفسه، اخلاق اصیل است» (Ibid: 258).

به‌واسطه‌ی بازگشت به سرچشمه‌های وجود شناختی اخلاق (اخلاق اصیل)، هیدگر مسئله را خارج از فهم متافیزیکی چونان نظامی از هنجارهای اخلاقی قرار می‌دهد. وی اخلاق را در نسبت ما با وجود به‌عنوان آشکارکننده‌ی هستی انسان، درک و دریافت می‌کند. اخلاق به‌واسطه‌ی وجود فهمیده می‌شود و دازاین در نسبتش با وجود، درک می‌شود.

۲-۱. مسؤولیت اصیل

بر مبنای چنین دیدگاهی درباره‌ی اخلاق، هیدگر از مسؤولیت اصیل انسان نسبت به وجود و موجودات سخن می‌گوید. هیدگر پرسش از مسؤولیت را خارج از خودشناسی قرار داده و در عوض اجازه می‌دهد از خود آشکارگی و گشودگی وجود، جایی که انسان به‌عنوان دازاین سکنی می‌گزیند، ناشی شود؛ یعنی معنایی وجود شناسانه را که در تفکر معمول از آن غفلت شده، موردبررسی قرار می‌دهد. هیدگر با انتخاب دازاین و به‌ویژه این که گاهی آن را Da-sein می‌نویسد، انسان را به‌عنوان گشودگی وجود بررسی کرده و بر نسبت آن با وجود تأکید می‌کند. نسبتی که به‌واسطه‌ی خود وجود قرار داده شده و مطابق آن مسؤولیت، مبنایی متفاوت می‌یابد. او معتقد است دازاین - که یک سوژه یا آگو، آگاهی یا حیوان عاقل نیست- به‌واسطه‌ی مسؤولیت، در سه جنبه، اندیشیده می‌شود: مسؤولیت، ذات دازاین را به‌عنوان امری وابسته به وجود تعیین می‌کند، دازاین خود را در مسؤولیتی در قبال یک فراخواندن، می‌یابد و مسؤولیت نسبت انسان با وجود یعنی تعلق دوجانبه‌ی آن‌ها را، می‌نامد. دازاین به معنی مسؤولیت برای خود بودن است، وجود در چنان طریقی داده شده که من نسبت به آن مسئول هستم. پروا، اشتیاق، اضطراب، اصالت و گناه وجودی همه نام‌های متفاوت برای چنین مسؤولیت اصیلی هستند. دازاین از ابتدا درباره‌ی وجودش نگران است و این از آغاز او را به‌عنوان مسئول نسبت به وجود، تعریف و تعیین می‌کند (Raffoul, 2010: 243).

مسؤولیت نه به‌مثابه امری مرتبط با اعمال یا خودبودگی سوژه که نسبت به رویدادی است که یک فراخواندن است. مسؤولیت نه مبتنی بر سوژکتیویته که قوام‌بخش دازاین به‌عنوان شخص فراخوانده شده و مسئول است؛ بنابراین تعریف وجود شناختی، مسؤولیت، دازاین را تا آنجا که در بودنی اصیل، وجود دارد، تعریف و تعیین می‌کند. به‌ویژه در آثار بعد از وجود و زمان، بسیار بر فراخوانده شدن دازاین برای پاسخ دادن به گشودگی و داده شدگی وجود و محافظت از آن تأکید شده است. مسؤولیت و پاسخ‌گویی از ابتدا در فراخواندن هست نه اینکه فراخواندن فرع بر اجازه و پاسخ‌گویی باشد. دازاین برخلاف

موجودات دیگر، علاقه و مسؤولیتی دارد و موجودی بی تفاوت نیست. دازاین به مثابه طریق وجود، هست. وجود خود را آشکار می کند و به خفا می رود، پس رویداد وجود فراخوانی برای دازاین است؛ بنابراین رویداد وجود، دربردارنده‌ی مسؤولیتی اصیل است. مسؤولیت اصیل، پاسخی به این فراخواندن جهت کمک به آشکارگی وجود و حفاظت از آن است (Ibid: 243-244). این مسؤولیت اصیل و پاسخ گویی انسان به آن نیز با سکونت حقیقی انسان بر زمین تحقق پیدا می کند؛ اما سکنی گزیدن به چه معناست و شرط امکان سکنی گزیدن چیست؟

۳. سکنی گزیدن

سکنی گزیدن درعین حال که ویژگی ذاتی و اساسی هستی ما است ولی در حقیقت آن را غالباً فراموش می کنیم. هیدگر با اشاره به بی خانمانی انسان امروزی، «بازگشت به خانه»^۱ را مطرح می کند که هم فرایندی است که انسان اصیل باید آن را طی کند و هم هدف وی محسوب می شود. بازگشت به خانه با آگاهی دقیق از بی خانمانی ملازم و همراه است زیرا با جستجو برای درک آنچه مبنای بی خانمانی است، انسان‌ها برای بازگشتن به خانه (در قرب وجود) تلاش می کنند. بی خانمانی در سنت افلاطونی، گنوسی، مسیحی، فیثاغوری و... عمدتاً در معنای تبعید انسان به زمین خاکی و جهان مادی است که با اسارت و رنج بسیار همراه است؛ اما در نظر هیدگر بی خانمانی در دوری از وجود و عدم تحقق سکونت حقیقی است (O'donoghue, 2011: 365). ما می‌پنداریم که به‌صرف داشتن سرپناهی که شب را در آن به صبح آوریم و یا خانه‌ای مجلل داشته باشیم و در آن «وقت» خود یا قسمتی از آن را بگذرانیم، «سکنی گزیده‌ایم». درحالی که اگر با محل اقامت خود بیگانه باشیم، اگر با آن انس و الفتی نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم از سکنی گزیدن در آن سخن بگوییم. به همین جهت سکنی گزیدن غیر از وقت گذراندن در مکانی (به نام

۱- قرار گرفتن در نزدیکی وجود به‌عنوان امر مقدس و اصل و منشأ و ... بنگرید به: Heidegger: Through

خانه) است. هیدگر در مقاله‌ی ساختن سکنی گزیدن/اندیشیدن می‌کوشد به معنای حقیقی سکنی گزیدن و نسبت آن با تفکر و ساختن از دیدگاهی پست متافیزیکی نزدیک شود. برای درک معنای سکنی گزیدن ابتدا باید توجه داشته باشیم که هیدگر چنانکه در وجود و زمان به تفصیل آورده است، آدمی را به سوژه‌ای جدا افتاده از عالم و در برابر آن که «جا» بی (Da) می‌داند که وجود (Sein) در آنجا ظهور کرده است. آدمی محل ظهور وجود است پس خود در حکم یک جا (مکان) است. جایی که موجودات در آنجا در افقی ظهور کرده‌اند. افق ظهور موجودات، عالم است؛ بنابراین عالم نه امری در برابر و مقابل ما که ویژگی نحوه‌ی خاص هستی ما و به تعبیر فنی هیدگر ویژگی اگزیستانسیال دازاین است؛ بنابراین نحوه‌ی وجود آدمی با سایر موجودات متفاوت است؛ زیرا آدمی گشوده‌ی به سوی چیزها، عالم و وجود است. به همین دلیل هم مکان داشتن برای آدمی با مکان داشتن برای سایر موجودات کاملاً متفاوت است. در مورد اشیا مکان آن‌ها را می‌توان همان گونه که از ارسطو نقل شده است، آخرین سطح حاوی دانست؛ اما مکان در مورد آدمی با دو ویژگی جهت‌گیری و رفع دوری مشخص می‌شود. ما به واسطه‌ی گشودگی و از خود بیرون بودن خویش (اگزیستانس) نسبت به امور جهت‌گیری می‌کنیم یعنی سمت راست، چپ، بالا، پایین، جلو و عقب را از هم متمایز می‌کنیم و هر لحظه به سویی متوجه هستیم و علاوه بر آن از امور رفع دوری می‌نماییم. رفع دوری به این معنا که دازاین از چیزها دوری زدایی می‌کند و به آن‌ها نزدیک می‌شود و در واقع در جوار و قرب چیزها است. مکان آدمی صرفاً آنجا نیست که به‌طور فیزیکی در آنجا ایستاده یا نشسته است. چه بسا به جایی که از لحاظ هندسی با آن فاصله دارد، نزدیک‌تر است تا آنجایی که در آن ایستاده است. مکان داشتن بنابراین در مورد آدمی غیر از مکان داشتن اشیا است. مکان داشتن آدمی مبتنی بر نحوه‌ی هستی او است که گشوده بر چیزها و مقیم در قرب آن‌ها و بیرون شونده از خویش است. سکنی گزیدن مرتبط با مکان‌مندی آدمی به معنای در قرب اشیا بودن است؛ اما ماهیت سکنی گزیدن در چه امری نهفته است؟ (هیدگر، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

۴. ذات سکنی گزیدن

هیدگر برای پاسخ به این پرسش به تعبیر خود به ندای زبان گوش فرا می‌دهد. پیش از اینکه پاسخ هیدگر را به این پرسش بر اساس گوش فرادادن و شنیدن سخن زبان توضیح دهیم، لازم است به این پرسش مهم پردازیم که چرا هیدگر از طریق زبان و بررسی واژه‌های قدیمی به دنبال پاسخ پرسش خویش می‌گردد؟ آیا اساساً چنین روشی مجاز و مشروع است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به نظر او در باب زبان توجه کنیم. زبان در نظر هیدگر نه امری قراردادی و وسیله‌ای برای ابراز ما فی الضمیر و احساسات و ... بلکه اساساً نحوه‌ی هستی ما است. هستی ما هستی زیانمندی است و زبان وجهی مهم از آشکارگی و فتوح ما است اما هرگز امری اساساً بشری و حتی صرفاً آگزیستانسیال نیست بلکه زبان، زبان وجود است. وجود در زبان آشکار می‌شود. موجودات با نام آشکار می‌شوند و نامی که بر آن‌ها می‌گذاریم، نحوه‌ی ظهور آن‌ها را نشان می‌دهد؛ بنابراین هیدگر به این دلیل به سراغ زبان گذشته و از یادرفته می‌رود تا ببیند در زمان‌های دور که تفکر تکنیکی و حسابگر امروز غالب نبود، چه درک و فهمی از امور و در اینجا سکنی گزیدن وجود داشته است. هیدگر در عبارت مهمی از مقاله‌ی «ساختن، سکنی گزیدن، اندیشیدن» می‌نویسد: «لفظ قدیمی ساکسونی "Wuon" و لفظ قدیمی گوتیک "Wunian" همانند لفظ قدیمی ساختن (baunen)، به معنای [در جایی] ماندن و استقرار یافتن یا رحل اقامت افکندن است؛ اما کلمه‌ی گوتیک "Wunian" این را که این ماندن چگونه تجربه می‌شود، با صراحت بیشتری بیان می‌کند. "Wunian" یعنی در صلح و صفا بودن، به صلح و آرامش رسیدن، در صلح و آرامش به سر بردن. [لفظ آلمانی برای کلمه] صلح، Friede است - که همان das frye است و fry یعنی از آسیب و خطر در امان ماندن، از چیزی در امان بودن، از خطر مصون ماندن. Frein اصلاً یعنی آزار نکردن و آسیب نزدن. خود آسیب نزدن در واقعیت معنایش فقط این نیست که به کسی که رعایت حالش را می‌کنیم، آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندن حقیقی امری مثبت است و زمانی واقع می‌شود که ما امری را [به حال خود رها کنیم یا آن را] به دست ماهیت خود

بسپاریم، به خصوص وقتی که امر خاصی را به درون وجودش بازمی گردانیم، [یعنی] وقتی آن را به معنای واقعی کلمه در حریم صلح رها می کنیم، سکنی گزیدن، در صلح و آرامش قرار گرفتن، یعنی در صلح و صفا ماندن و در درون امر آزاد یا در حریم آزادی است که بر هر چیزی مطابق با ماهیتش حراست می کند. خصیصه‌ی اساسی سکنی گزیدن همین آسیب نرساندن و حراست است. این خصیصه ناظر بر همه‌ی مراتب و وجوه سکنی گزیدن است» (هیدگر، همان: ۱۳۸-۱۳۷). پس سکنی گزیدن یا زندگی کردن بر اساس فهمی که از زمان‌های دور (در فرهنگ و زبانی که هیدگر به آن تعلق دارد) در زبان باقی مانده است، به معنای در صلح و سازش و آرامش به سر بردن است. چنانکه در زبان فارسی نیز ما در جواب کسی که از احوالمان پرسش می کند می گویم می سازیم یعنی زندگی می کنیم. هیدگر صلح و سازش را آزار نرساندن و آسیب نزدن معنا می کند و معنای آسیب نزدن را نیز رها کردن امری به دست ماهیت خود تفسیر می کند. سکنی گزیدن بنابراین به معنای در صلح و آرامش قرار گرفتن و در صلح ماندن است. در این صورت است که آدمی در حریم آزادی قرار می گیرد و در این حریم است که موجودات و کل طبیعت که محل سکنای آدمی است، حفاظت می شود. این چنین نسبتی با موجودات در مقابل نسبت تکنیکی مدرن با موجودات به‌طور کلی (طبیعت به عام‌ترین معنای آن) است که در آن موجودات به‌عنوان منبع ذخیره‌ی نیرو درک و دریافت می‌شوند و کار اصلی آدمی آن است که این منابع را در اختیار گیرد و نیروی آن‌ها را ذخیره کرده و مورد استفاده قرار دهد و به این صورت خود را حاکم بر موجودات گرداند و بر آن‌ها تسلط یابد. در نسبت تکنیکی مدرن آدمی خود را حاکم و همه‌ی موجودات و از جمله انسان‌های دیگر را اموری می‌انگارد که باید تحت سلطه و انقیاد او در آیند. چنین رابطه‌ای عین تجاوز به حریم موجودات است و بنابراین رابطه‌ای از سر صلح و دوستی نیست و نهایتاً به تخریب طبیعت و نابودی انسان منجر می‌شود. «بودن بر روی زمین» یعنی زیر آسمان بودن. ما روی زمین و زیر آسمان سکنی می‌گزینیم اما هیدگر بلافاصله می‌افزاید که این به معنای «در پناه خدایان بودن» است و متضمن نوعی تعلق افراد آدمی به یکدیگر

هم هست (هیدگر، ۱۳۹۳: ۱۳۸). معنای این قول این است که یکی از شرایط اصلی سکنی گزیدن (به معنایی که گفته شد)، در پناه خدایان بودن و نسبت داشتن با امر الهی است. درک این مسئله با توضیح نظر هیدگر در خصوص طبیعت و زمین و نسبت انسان با آن‌ها و همچنین با درک اینکه انسان موجودی تاریخی (در معنای هیدگری آن) است و رابطه‌ی آن با سکنی گزیدن شاعرانه‌ی انسان، صورت می‌گیرد.

۴-۱. سکنی گزیدن و اکولوژی

در اینجا با رجوع به ریشه‌ی یونانی واژه، می‌توان به نزدیکی سکنی گزیدن با واژه‌ی اکولوژی پی برد. واژه اکولوژی به معنای «علم مربوط به خانه‌ی طبیعت» است. به دنبال گفتگوها و بحث‌هایی که در دهه‌ی هفتاد پیرامون این علم صورت گرفت، مفهوم اکولوژی از معنای محدود ابتدایی خود فراتر می‌رود و جهان را به‌مثابه یک کل موردبررسی و توجه قرار می‌دهد. در این معنای وسیع، اکولوژی منحصرأ به سکنی گزیدن ما بر زمین ارجاع می‌دهد. این واژه مشتق از oikos یونانی است که به معنای خانه و خانه‌داری است و واژه یونانی برای گفتن، legein است و logos که به معنای سخن است، بنابراین «سخن - سکنی گزیدن»، eco-logy است (Mcwhorter et-al, 2009: 18). بعلاوه می‌توان نشان داد که در یک معنای همه‌شمول، اندیشه‌ی متأخر هیدگر می‌تواند به‌عنوان پیامی درباره‌ی سکنی گزیدن انسان تلقی شده و از این رهگذر با اکولوژی ارتباط یابد.

۵. زمین و طبیعت

درک و دریافت ما از زمین و طبیعت بستگی تام با نحوه‌ی نگرش ما به هستی و جهان دارد. در تفکر مدرن بین عالم و آدم جدایی و بیگانگی اتفاق می‌افتد. آدمی تبدیل می‌شود به سوژه‌ی بدون عالمی که ذات او را شناسایی (اندیشه) تشکیل می‌دهد و جهان به امتداد صرف بدل می‌شود که باید توسط آدمی مورد شناسایی قرار گیرد. شناختی که غایت خود را تسلط می‌داند. در این درک و دریافت آدمی بی‌عالم و عالم، غیرانسانی

می‌شود. در این نسبت، زمین و طبیعت باید به انقیاد ما درآید و مورد بهره‌برداری قرار گیرد. هیدرگرنادی نسبتی دیگر با جهان و لذا با زمین و طبیعت است. او عالم داشتن را ویژگی اگزستانسیال آدمی می‌داند و عالم و آدم را منفک از یکدیگر نمی‌انگارد و در نتیجه رابطه‌ی آدمی با زمین و طبیعت را نیز رابطه‌ی سلطه و سلطه‌پذیر نمی‌داند. اندیشه‌ی هیدرگرنادی وجود زمین می‌تواند تفکر ما را از تمرکز بر مرکزیت خویش و نیز تفکر درباره‌ی جهان تغییر دهد. تا زمانی که ما زمین را به مثابه ماهیت ثابت امری مدرک توسط مشاهده‌ی عقلانی و ساختارهای نظریه‌ای می‌دانیم، امکان دیدن زمین و وجود آن را به مثابه فرایند نامعین غیر ثابت، به عنوان امر متغیر، در حال رشد از دست می‌دهیم. تنها وقتی که به عنوان موجود انسانی شروع به چنین تفکری می‌کنیم، تفکری که در بردارنده‌ی دریافتی کمتر مخرب درباره‌ی سکونت انسان بر زمین و مواجهه‌ی او با آن است، طریقی از زندگی را درمی‌یابیم که خویشاوندی ما با زمین را، چنانکه هست، آشکار می‌کند. هیدرگرناده‌ی برای سکونت انسان بر زمین به همراه خویشاوندی و نسبت وی با همه‌ی حیات ارگانیک فراهم می‌کند. تأکید هیدرگرناده بر وجه جسمانی بودن در جهان، سکونت انسان را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که شامل حفاظت انسان از زمین و نگهداری از موجودات دیگر بعلاوه‌ی نگرانی برای سعادت انسان‌های دیگر نیز بشود (Mcwhorter et-al, 2009: 47-57).

بر مبنای دیدگاه هیدرگرناده‌ی اخلاق و مسئولیت و سکونت حقیقی، انسان می‌تواند رویکردی متفاوت در برابر طبیعت و زمین و جهان اتخاذ کند. بعلاوه این واقعیت که دازاین به شیوه‌های مختلف نسبتی با زمین دارد و می‌تواند بر آن ساکن شود، مرکزیت و اهمیت ویژه‌ای به بحث زمین می‌بخشد.

۶. معانی زمین

در «ساختن، سکنی گزیدن، اندیشیدن» واژه زمین در مجموعه‌ی ترکیبی‌ای که هیدرگرناده را «چهارگانه» می‌نامد، پدیدار می‌شود، زمین و آسمان، فانیان و خدایان چهارگانه را

شکل می دهند؛ اما در سرآغاز کار هنری مفهوم دیگری از زمین مطرح می شود (که البته در هر دو، مفهوم زمین به مفهوم جهان وابسته بوده و با آن نسبت دارد) (1: Canan, ?). در سرآغاز کار هنری (۱۹۳۶) هیدگر کار هنری را محل کشمکش عالم و زمین معرفی می کند. زمین در آنجا وجهی از کار هنری (بجای آنکه به طور معمول ماده‌ی کار هنری مثل رنگ و بوم و کلمه و صوت و سنگ و... می نامند) معرفی می شود؛ اما زمین یک سیاره به معنای زمین شناسانه لفظ نیست. زمین محل سکنا‌ی آدمی است. آن است که منشأ پیدایش همه چیز است و همه‌ی آنچه را ایجاد می شود، حفظ می کند. هر چیز در زمین آشکار می شود ولی زمین خود در پس آنچه آشکار می شود، پنهان می ماند. زمین در مقابل هر گونه نفوذ ادراکی بیشتری مقاومت می کند. زمین در اصل غیرقابل افشا است زیرا بالذات فرو بسته است (کو کلمانس، ۱۳۸۸: ۲۷۴). در این تلقی، زمین مورد و متعلق شناسایی ما و به طریق اولی مورد تسلط ما نیست، زمین محمل رازهای پنهان است و چونان مادری است که در دامان آن پدید آمده و رشد می کنیم و البته به سوی او می رویم. هیدگر این معنا از زمین را با معنای فوزیس یکی می گیرد.

۶-۱. فوزیس

واژه یونانی فوزیس به عنوان طبیعت ترجمه می شود. مفهوم مدرن طبیعت، صرفاً جنبه کوچکی را از آنچه توسط پدیدار یونانی از فوزیس فهمیده می شد، منعکس می سازد. مطابق نظر هیدگر مفهوم طبیعت در فیزیک مدرن به امری محصور در خود و به عنوان زمینه‌ی حرکات زمانی- مکانی وابسته به اشخاص و توده‌ها است. طبیعت- مکان سه بعدی است که هر نقطه موجود در زمان و مکان به نحو ریاضیاتی با دیگری متشابه است. چنین طبیعتی به واسطه‌ی یک چشم غیر شخصی، چشم و نگرش علمی دیده می شود. این چشم به واسطه‌ی محاسبه‌ی ارتباطات مابین این توده‌ها و قوانینی که بر آن‌ها حاکم‌اند، خودش، به مثابه عامل، دارای بیشترین اهمیت می شود. چشمی که می خواهد مرکز همه‌ی پیوندهای خارج، در جهان فیزیکی شود و این امر به واسطه‌ی تحلیل مدام عناصر یا واحدهای

طبیعت و کنترل هر چه بیشتر بر آن‌ها صورت می‌گیرد. نتیجه‌ی چنین نگرش علمی‌ای، یک طبیعت فاقد عینیت حقیقی و بسیار تحت کنترل است. به نظر می‌رسد هدف نهایی کنترل کامل طبیعت است که در آن وضعیت انسان غیرشخصی علمی کل چنین طبیعتی را به‌مثابه ابزار در کنترل خود دارد. در اینجا این سؤالات مطرح می‌شود که آیا طبیعت تحت کنترل، کاملاً آشکار و فهمیده می‌شود؟ و آیا انسان به‌واسطه کنترل طبیعت، انسان حقیقی و اصیل است؟ البته مطابق تفکر هیدگر، پاسخ هر دو سؤال، منفی است. ذات طبیعت نمی‌تواند از طریق زور و کنترل آشکار شود بلکه با مجال بودن به آن دادن به طریقی که حقیقتاً هست، آشکار می‌گردد. انسان نیز نه به‌واسطه‌ی کنترل طبیعت که با حفظ آن در حقیقتش، انسان است؛ انسان شبان وجود است. تنها یک دست محافظ می‌تواند طبیعت را در شیوه‌ی خاص [ب]بودنش احساس کند. با چنین محافظتی، سکنی گزیدن بر روی زمین برای آدمی ممکن می‌گردد (Vycinas, 1969: 133-134).

فوزیس، طبیعت به معنای علمی-فیزیکی مدرن نیست. طبیعت به معنای حقیقی آن بیشتر زمانی است که برای بودن در شیوه‌ی خاص خودش رها شده است و نه شیوه‌ای که در آن، طبیعت مطابق نگرش یک سوژه‌ی علمی و غیرشخصی موردتوجه قرار می‌گیرد (Ibid: 135). در تفکر هیدگر، فوزیس پیش رفتن و بازپس‌گیری مدام است، خود را آشکار می‌کند و به عقب، به پوشیدگی بازمی‌گردد. در آشکارگی و پوشاندگی‌اش، فوزیس گشودگی‌ای را ایجاد می‌کند که در آن هر چیز می‌تواند بیاید و برود، متولد شود و بمیرد. بر این مبنا فوزیس، طبیعت است که به‌عنوان مادر که تولد و مرگ را می‌دهد، فهمیده می‌شود. چنانکه اوگن فینک نیز می‌گوید؛ فوزیس مادر و مبنای همه‌ی چیزهای قابل‌تغییر به‌طور دائم است، مینا و منشأ قابلیت‌تغییر، فوزیس است (Vycinas, 1969: 137). بنابراین هیدگر با کنار زدن سوژه‌ی دکارتی منفک از جهان و قرار دادن دازاین در جهان و با آن، نسبتی دیگرگونه برقرار می‌سازد.

۷. نسبت انسان با زمین و طبیعت

هیدگر، چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، معتقد است فناوری و جهانی‌شدن زمانی خطرناک

است که به تخریب زمین بینجامد و این یک امکان است و البته زمانی به عنوان یک امکان تلقی می شود که بتوان در برابر آن از امکان نجات زمین و حفظ آن از هجوم نیروهای مخرب، سخن گفت. به درستی تنها زمانی که آدمی به نقطه ای برسد که فراموشی وجود را برای استفاده ی ابزاری موجودات انسانی رها کند، وارد دوره ای می شود که در آن با شیوه ای از سکنی گزیدن چنانکه باید باشد، می تواند کارایی و ویژگی های حقیقی زیست بوم خودش را نشان دهد. زمانی که تفکر هیدگر را مطابق حرکت اکولوژیکال بررسی می کنیم، معنایی دوگانه از آنچه وی به عنوان زمین توضیح می دهد، می یابیم. زمین به مثابه یک زیست بوم، مکانی است برای سکونت، برای تلاش های انسان و به نحو مادی، به مثابه خاکی که ما بر آن ایستاده ایم و نگه دارنده ی کل حیات؛ شامل گیاهان و حیوانات است. زمین هم به عنوان «جایی» برای سکنی گزیدن و هم به عنوان ماده ای که حیات را حفظ می کند، اسرار آمیزی، عظمت و اعجاب خود را حفظ می کند. کشمکش ذاتی میان زمین و عالم که هیدگر در سرآغاز کار هنری به آن اشاره می کند، به معنای این است که مادامی که موجودات انسانی وظیفه ی سکنی گزیدن را به عهده می گیرند، آن ها باید به نحو اجتناب ناپذیری به واسطه ی خود-پوشاندگی زمین و پرسشگری برخاسته از آن، به چالش کشیده شوند. بدون آن خود-پوشاندگی، نگرانی برای منشأهای حیات، تکامل و... هرگز ایجاد نمی شوند و بدون مقام پرسشگری انسان، آن ها هرگز به مسئله ی به ارث بردن و امکان بهره مندی از مکان خوب یا مکان بد سکنی گزیدن انسان های آینده، نمی اندیشند (Schalow, 2006: 98-100).

انسان زمین را به ارث برده و به عنوان میراث برای انسان های آینده باقی می گذارد. اگر میراث را در معنای دقیق هیدگری بررسی کنیم، به ارث گذاشتن زمین، به ارث گذاشتن بخشندگی و دهندگی آن است. انسان ها نقش «سرپرست» را بر زمین دارند، ما «مستأجران» زمین هستیم، در برابر معنای مالکانه آن. میراث بردن، امری دوگانه است، از آن خود کردن زمین توسط انسان و انتقال آن به نسل های بعد به عنوان به ارث برندگان، در عین حال همراه با تصدیق و پذیرش توانایی شان برای محافظت کردن از آن است.

همه‌ی آنچه زمینی است و خود زمین در تمامیت خود، با یکدیگر به‌سوی هماهنگی متقابل در حرکت‌اند. البته این تلاقی، مستلزم زدودن ذات اصلی آن‌ها نیست بلکه حرکت و جاری شدن مرزهای چیزها و بسط این مرزها است. از سویی دیگر زمین به‌مثابه یک محدودیت ذاتی برای افشای عالم، به‌عنوان حد همه‌ی پدیدارها آشکار می‌شود. به‌واسطه‌ی مادی بودن، زمین به‌عنوان یک ورطه آشکار می‌شود. البته این شکاف یا ورطه را نباید با نفی برابر دانست. برعکس، این شکاف جایی است که اجزا و نیروهای متنوع طبیعت می‌توانند محصولات و اجزای جدید و متنوعی را ایجاد کنند؛ بنابراین زمین، ذخیره‌ی رشد و باروری، منشأ همه‌ی ارگانسیم است. در نظر هیدگر، بعد ارگانیک، مادی بودن زمین را از بین نمی‌برد، بلکه زمین همچنان پناهگاه و پرورنده‌ی راز نیز هست (Ibid: 93-94).

هیدگر از طرف دیگر، مفهوم زمین را وسعت می‌بخشد، زمین به‌مثابه پناهگاه، شبکه‌ای از ارتباطات و پیوندهای متقابل و به‌عنوان مکانی برای ارتباطات عمیق است. با ریشه‌یابی واژه زمین در زبان‌های یونانی و آلمانی، معانی مختلف واژه از جمله میل، تعلق و بودن برای، مشخص می‌شوند. طبیعت به‌مثابه فوزیس، در حرکت و نوسان پیش آمدن و هم‌زمان عقب رفتن، یک پدیدار آشکارکننده است. زمین عرصه‌ای است برای زندگی عمیق غریزی و ظهور دوباره‌ی عناصر حیات وحشی، ابتدایی ما که عمیق‌ترین نیازها، امیال و امور مورد اشتیاق ما را شرح می‌دهد و بعلاوه تصویری از پیوند و اتصال است؛ بنابراین زمانی که ما از زمین سخن می‌گوییم، از کوه‌ها، حیوانات، غارها و ... نیز سخن می‌گوییم اما همچنین از کل بودگی، دست‌نخوردگی (حالت طبیعی)، قانون خویشاوندی و نسبت، پیوند و اتصال چنانکه هست و وجود متقابل سخن می‌گوییم. مسائل زیست‌محیطی؛ به خطر افتادن انواع و عوامل زندگی حیات وحشی در برخی موارد و معانی، ضعیف و کم‌اهمیت باقی خواهند ماند مگر اینکه انسان‌ها زمین را به‌عنوان عرصه‌ای برای پیوند، به‌مثابه ریشه و قلمرو بیرونی خود بدانند، قلمرویی که خود بخشی از آن هستند و نه عامل کنترل‌کننده‌ی آن (Mcwhorter et-al, 2009: 50). زمین امری اهداشده و درعین حال

دهنده، بخشنده‌ی حیات است. از سوی دیگر انسان وارث و گیرنده و درعین حال حافظ آن است. درک صحیح این رابطه و پیوند دوجانبه و دوگانه میان انسان و زمین و نیز مسئولیت اصیلی که بر عهده‌ی انسان است، اشتیاق و وابستگی ریشه‌ای انسان به زمین و موجودات را که گویی امروزه درخطر است و کمتر موردتوجه قرار می‌گیرد، برمی‌انگیزاند و در این صورت زمین مکان سکنی گزیدن آدمی خواهد بود.

زمین به‌عنوان مکان مقدس، مکان خاصی است که شخص در آن، در خانه، عمیقاً زندگی می‌کند. وقتی زمین را به شیوه‌ای عمیق مورد تفکر قرار می‌دهیم و آن را به‌مثابه مکان زندگی، زنده و قابل تغییر می‌دانیم، ما باید اقامتی دوباره و دیگرگونه بر مکانمان داشته باشیم. Inhabit از واژه‌ی لاتین habitare و معادل to dwell است. اقامت دوباره، برای بازشناختن و بازآموختن سکنی گزیدن است (Ibid: 52).

ساختن چیزها، به آن‌ها امکان تعلق اعطا کردن در یک کل ارگانیک بر زمین است. چنانچه این گونه شود، مکان نیز درون اتصال و پیوند، حفظ شده و ناحیه‌ای را می‌گشاید که در آن، هر آنچه در مکان هست، گرد آورده می‌شود. پس زمانی که ما اجازه می‌دهیم پیوندهای متقابل، وجود متقابل و گشودگی چنانکه هستند، باشند و مکان نیز به پیوندها امکان گشودگی می‌دهد، ما مکان داریم. برای انسان اقامت دوباره در مکان، مستقر شدن در مسئولیت داشتن برای و توجه کردن به‌جایی است که در آن است. فایده‌ی اکولوژیکال این ریشه‌یابی، این است که به انسان می‌آموزاند پروای «مکان» داشته باشد زیرا می‌خواهد برای هزاران سال در آن زندگی کند. به‌علاوه به‌واسطه‌ی بودن در مکان، وسیع‌ترین معنای پیوند زیست‌شناسانه موردتوجه قرار می‌گیرد. این دوباره اقامت‌گزینی یک ضرورت معنوی دارد، اینکه موجودات غیر انسان در مکانشان، برای زندگی خوب انسان، زندگی خوب زمین و پیوندهای میان موجودات، چنانکه هستند، ضروری‌اند.

۸. زبان و سکنی گزیدن

کنت میلی به‌عنوان یکی از مفسران هیدر در این زمینه، معتقد است زمین اندیشی در

تفکر هیدر می تواند با زبان پیوند داشته باشد. فوزیس به مثابه طبیعت، چیزی است که از خودش ناشی می شود و بعلاوه نمایان کننده و آشکارکننده‌ی همه‌ی چیزها است. آشکارگی‌ای که همراه با پوشیدگی نیز هست. هیدر معتقد است فوزیس یکی از طرقی است که نشان می دهد زبان چگونه به عنوان زبان آشکار می شود، چنانکه زمین نیز. به عبارتی، پناهگاه بودن و حفظ چیزها که در حرکت زمینی فوزیس ریشه دارد، طریقی است که در آن سکونت ما به عنوان فانیان بر زمین هم رخ می دهد؛ بنابراین در تصور زمین به عنوان فوزیس که درون آشکارگی و پوشیدگی رخ می دهد، ما اتصال رخ دادن زبان، چنانکه هست و رخ دادن سگنی گزیدن، چنانکه هست را، درمی یابیم (Mcwhorter et al., 2009: 63).

از سویی دیگر به نظر کنت میلی، ریشه‌ی اشتیاق انسان‌ها، بودن با زمین است. در یونانی کلمات برای میل، erao (فعل) و eros (اسم) هستند که با یکی از کلماتی که برای زمین به کار می رود (era) بسیار نزدیک‌اند. اگر به پرسش هیدر درباره‌ی خاستگاه حقیقی زبان توجه کنیم، می توانیم این اتحاد را در آنجا نیز بیابیم. او می پرسد زبان چگونه ایجاد می شود و به عنوان زبان حمل می گردد؟ و پاسخ این است: به عنوان سخن که عملش نشان دادن است. البته نشان دادن تنها در سخن گفتن انسان نیست، بلکه در ایجاد شدن، آشکارگی و خود آشکار کردن چیزها نیز هست. وقتی که ما به مثابه موجوداتی که به نحو اصیل بر زمین سکونت دارند، سخن می گوئیم، سخن گفتنمان، زبانمان، گفته‌ای متأخر بعد از این گفتن اولیه است. در این سخن گفتن، ما آنچه را که قبلاً برایمان آشکار شده را، به همراه نسبتمان با آن و پاسخی که به آن می دهیم، آشکار می کنیم. پس این گفته‌ی متأخر، یک تکرار صرف نیست. توانایی انسان برای گوش دادن، توجه کردن و شنیدن نیز به سبب تعلق وی به قلمرو نشان دادن-گفتن است. همچنین با توجه به واژه‌ی انگلیسی، تعلق داشتن، به معنی اشتیاق داشتن و خواستن نیز هست. در belong، be چیزی است که به طور معین هست یا حاصل شده و فراهم است. یکی از معانی long نیز، میل یا اشتیاق است. پس میلی مطابق آنچه پیش تر اظهار کرد که اشتیاق انسان‌ها بودن با زمین است،

می‌گوید به این دلیل است که ما به‌عنوان فانیان جسمانیت یافته، be-long بر زمین هستیم. ما از پیش خود را مشتاق به حرکت به‌سوی و با زمین می‌یابیم. اشتیاق و تعلق ما برای حرکت کردن با حرکت سخن، از گشودگی و اختفا، از منشأ ایجاد و بازگشت به آن است؛ بنابراین انسان می‌تواند از طریق گوش دادن با توجه کامل، به‌واسطه‌ی توجه به آنچه گفته نشان می‌دهد، حرکت کند (Ibid: 63-64)؛ بنابراین زمین و زبان، هر دو آشکارکننده-پوشاننده هستند.

در نظر هیدگر ذات سکنی گزیدن، به‌واسطه‌ی چنین پروای عمیق و همراه با توجه کامل است که جهان انسان را می‌سازد. سکنی گزیدن به معنای توجه کردن و پروای چیزهای خاص را داشتن است. سکنی گزیدن، تعلق ما به زمین را تثبیت می‌کند. گوش دادن، ما را در توجه کردن با پروا برای چیزهایی که ما خارج از تعلقمان از آن‌ها سخن می‌گوییم، گرد می‌آورد؛ بنابراین تعلق و توجه ما به زمین، به ما هم اشتیاق برای گفتن متأخر و هم پروا نسبت به چیزها و هم طریقی برای اتصال زبان و سکنی گزیدن را می‌دهد. پس توجه کردن به زمین، تذکر دوباره به خودمان است، تذکر برای بررسی دوباره‌ی خاستگاهمان و به‌مثابه کسانی است که به زمین، تعلق و اشتیاق دارند. بنیادی‌ترین طرز گفتار که همه‌ی گفتارهای بعدی مبتنی بر آن هستند، گفتار خود جهان به‌عنوان برخوردار و تأثیر متقابل چهارگانه است. مطابق با نظر هیدگر، لوگوس به نحو اولیه، قرار دادن یک چیز همراه با دیگری است، قرار دادن با همدیگر، گردآوردن است و همراه با این گردآوردن، تمایز یکی از دیگری تحقق پیدا می‌کند (Vincent, 1969 : 262).

انسان به‌عنوان موجود سخنگو، محافظ زبان وجود است. زبان است که سخن می‌گوید و انسان تنها تا آنجا که به زبان پاسخ می‌دهد، سخن می‌گوید. هیدگر معتقد است حالت کنترل‌گری یا محاسبه‌گری انسان، نوعی حالت سوژکتیو است ولی برای تجربه‌ی حقیقی ذات زمین و زبان، حالتی مؤدبانه و توأم با احترام نسبت به آن‌ها، موردنیاز است. پاسخی درباره‌ی ذات، تنها می‌تواند به‌واسطه‌ی محافظت یا نگهداری زبان طبیعت در واژگان انسانی به دست داده شود.

ما در زمین سکنی گزیده‌ایم. روی زمین بودن یعنی «زیر آسمان بودن». هردوی این عبارات‌ها به معنای در «حضور خدایان بودن» هم هستند و متضمن نوعی «تعلق افراد آدمی به یکدیگر» اند (هیدگر، ۱۳۹۳: ۱۳۸). سکنی گزیدن مستلزم این چهار وجه است: زمین، آسمان، خدایان و فانیان. زمین محل استقرار ما است. ما از خاک برآمده‌ایم، اما خاکی و زمینی صرف نیستیم. زمین منشأ همه نعمت‌هایی است که در اختیار ما است. منشأ رشد و باروری، زمین محل تولد و تناسل گیاهان و حیوانات و سبزه‌زارها و رودها و دریاها و کوه‌ها و دشت‌ها است؛ اما زمین بدون آسمان نیست. زمین بودن زمین وابسته به آسمان است. آسمان محل حرکت قوسی (ظاهری) خورشید است. آسمان محل ستارگان و موجب تغییر فصول است. آسمان، آسمان زمین است، آدمی روی زمین زیر آسمان سکنی گزیده است؛ اما زمین و آسمان محل ظهور خداوند هم هست. آدمی است که حضور و ظهور خداوند را درمی‌یابد. خدا که پیام‌آور الوهیت و ربانیت است، از درون استیلائی ساحت قدس حضور خود را متجلی می‌کند یا خود را در حجاب استتار محو می‌کند. آدمی همواره یا در محضر خداوند است و یا در غفلت از او. در هر دو صورت نسبتی وثیق با امر الهی دارد (همان: ۱۳۸)؛ بنابراین سکنی گزیدن که خصیصه هستی آدمی است واجد چهار وجه زمین و آسمان و خدا و آدمی است. از آن‌جاکه ویژگی اساسی سکنی گزیدن آسیب نرساندن و حفظ و حراست است، آدمی به نحوی سکنی می‌گزیند که از ماهیت امر چهارگانه حراست و محافظت کند. سکنی گزیدن مستلزم حراست و حفاظت از زمین، آسمان، خدا و آدمیان است.

۹. سکونت اصیل و حفاظت از زمین و موجودات

اما حفاظت به چه معنا است و چگونه متحقق می‌شود؟ حفاظت صرفاً به معنای نجات دادن و از خطر رهانیدن نیست. حفاظت به معنای این است که چیزی را به دست ماهیت حقیقی خود بسپاریم. حفاظت از زمین فقط بهره‌برداری از آن و یا فرسایش آن نیست. با سلطه و استیلا حفاظت صورت نمی‌گیرد. درخصوص آسمان نیز لازمه سکنی گزیدن حفاظت از

آن است. حفاظت از آسمان به معنای آسمان را در ذات و ماهیتش به حال خود رها کردن است. این رها کردن به معنای بی‌اعتنایی نسبت به آن نیست بلکه به معنای آن است که با دخل و تصرف‌های استیلاجویانه روال حرکت طبیعی آن را مختل نکنیم. این امر امروزه با آلودگی هوا در شهرها و تخریب لایه اوزن و پراکندگی ریزگردها به وجود آمده است که همگی حاصل عدم محافظت از آسمان و زمین است. بدون چنین محافظتی سکنی گزیدن غیرممکن می‌شود. لازمه سکنی گزیدن محافظت از خدا و امر الهی نیز هست. در انتظار خدا بودن و چشم به لطف او داشتن، حفاظت از امر الهی است. به تعبیر هیدگر فانیان (آدمیان) در آرزوی این هستند که خدایان امر غیرمنتظره را برایشان به ارمغان آورند. آنان در انتظار نشانه‌های ظهور خدایان هستند و در مورد علائم غیبتشان هم خطا نمی‌کنند (هیدگر، ۱۳۹۳: ۱۲۹). لازمه سکنی گزیدن علاوه بر حفاظت از زمین و آسمان، حفاظت از امر الهی است. این بدان معنا است که وجهی از هستی ما چونان سکنی گزیدن با خدا نسبت داشتن است. این نسبت می‌تواند نسبت از سر توجه به خدا و در انتظار او بودن، باشد و یا از سر غفلت و بی‌اعتنایی. محافظت از امر الهی مسلماً مستلزم توجه به آن است حتی اگر در این توجه غیاب خداوند و روی گرداندن او از آدمیان، تجربه شود. محافظت از امر الهی در حضور او بودن است. با چنین حضور و انتظاری از خداوند محافظت می‌کنیم به این معنا که حضور او را حفظ کرده و استمرار می‌بخشیم. چنین محافظتی به زندگی و سکنی گزیدن ما معنا و روح می‌بخشد و به محافظت از زمین و آسمان نیز مدد می‌رساند؛ بنابراین سکنی گزیدن به معنای مراقبت از امر چهارگانه است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت به نظر هیدگر راه‌حل بحران زیست‌محیطی، شامل یک جابجایی وجود شناختی است، جابجایی از فهم انسان‌محور، دوآلیستی و فایده‌گروانه از طبیعت به فهمی که به چیزها اجازه دهد چنانکه هستند، باشند، یعنی اجازه‌ی ظهور دادن به آن‌ها در تمامیت خود و نه صرفاً به‌عنوان ماده‌ی خام برای اهداف انسان. یک انسانیت غیر انسان‌محور که محمولی است برای پرورش انسان به‌منظور ایجاد تغییری معنوی که حالات، اعمال و اجتماعات را متأثر

می‌سازد. تغییری که احترام و پروا نسبت به همه‌ی موجودات را عرضه می‌کند. بنابر نظر هیدگر هستی انسان برای رویداد آشکارگی وجود و موجودات ضروری است و نه به‌عنوان ارباب، بلکه برای خدمت و در خدمت خود آشکارگی آن‌ها است. این امر نیز با سکونت حقیقی در قرب وجود و موجودات و بر روی زمین، محقق می‌شود؛ سکونتی مبتنی بر نزدیکی و دوستی و حفاظت. این حفاظت و مراقبت به معنای احترام گذاشتن به ماهیت آن‌ها و پرهیز از رابطه‌ی سلطه‌جویانه در نسبت با آن‌هاست. از آنجاکه ما در میان موجودات استقرار داریم، سگنی‌گریدن به معنای مراقبت کردن نیز، در میان موجودات متحقق می‌شود. به همین دلیل سگنی‌گریدن به معنای حضور بخشیدن به امر چهارگانه در موجودات است. این حضور بخشیدن با مراقبت از امور نامی (گیاهان و حیوانات) و محیط زیست و زمین صورت می‌گیرد.

به‌علاوه با بیان اینکه هیدگر در سه جنبه بر اکولوژی و متفکران حوزه‌ی مربوط به آن تأثیر داشته، می‌توان او را متفکری اکولوژیکال (البته به معنایی وسیع‌تر از آنچه عموماً ذیل این واژه مورد توجه قرار می‌گیرد) و حتی پیشا-اکولوژیکال و فراهم آورنده‌ی زمینه‌ی مباحث بعدی، قلمداد کرد. اول؛ در نقد مهم و بزرگ وی به تاریخ متافیزیک؛ زیرا او معتقد است تاریخ متافیزیک به سوژ کتیوته منجر گردیده و راه غلبه بر طبیعت و تسلط بر آن را هموار ساخته است. دوم؛ هیدگر منادی نحوه‌ای از تفکر است که بر اساس آن باید امور و اشیا را به حال خود گذاشت و به آن‌ها مجال «بودن» داد. نحوه‌ای از تفکر که به مفاهیم ذن بودیسم نزدیک‌تر است تا تفکر تحلیلی غرب؛ و سوم؛ در اینکه او ما را به سکونت اصیل بر روی زمین فراخوانده است. فراخواندن ما به سکونت در منشأ اصیل و سکونت به همراه پذیرش دگرگونی فرایندهای طبیعی و طبیعت. چیزی که عمدتاً در تفکر متافیزیکی مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. این اقتضای تفکری است که نمی‌خواهد خودبنیاد باشد، چنین تفکری نحوه‌ای است از تسلیم شدن به خود چیزها و آن‌ها را به حال خود رها کردن و به معنای وارستگی است.

منابع

- هیدگر، مارتین، (۱۳۹۲)، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، پنجم.
- هیدگر، مارتین، (۱۳۹۳)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چهارم.
- هیدگر و دیگران، مارتین، (۱۳۹۳)، *مقاله ساختن، سکنی گزیدن، اندیشیدن در فلسفه فناوری*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: مرکز، چاپ پنجم.
- کوکلمانس، یوزف، (۱۳۸۸)، *هیدگر و هنر*، ترجمه محمدجواد صافیان، تهران: پرسش، چاپ اول.
- Heidegger, Martin (1993), *Basic Writings: from Being and Time to the Task of Thinking*, edited by David Farrell Krell, Harper Sanfrancisco.
- Heidegger, Martin (2000), *Introduction to Metaphysics*, Translatio by Gregory Fied and Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (2001), *Poetry, Language, Thought*.
- Ladelle –Gail, Mcwhorter- Stenstad(2009), *Heidegger and Earth: essays in environmental philosophy*, University of Toronto Press Incorporated.
- Raffoul, Francois(2010), *The Origins of Responsibility*, Indiana University Press.
- Schalow, Frank(2006), *The Incarnality of Being*, State U niversity of New York Press.
- Vycinas, Vincent(1969), *Earth and Gods: An Introducthon to the Philosophy of Martin Heidegger*.
- Richardson, Wihhiam(2003), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press.
- Ladelle –Gail, Mcwhorter- Stenstad(2009), *Heidegger and Earth: essays in environmental philosophy*, University of Toronto Press Incorporated.

- -Hodge,Joanna(2001), Heidegger and Ethics, London and New York, Taylor and Francis e-Library.
- -O'donoghue,Brendan(2011), *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*.
- -Canan,Alberto Carrillo(?), *The Concept of 'Earth" by Heidegger*, Puelba/Mexico.