



## The Relevance of Meditative Thinking and Politics in Heidegger' Thinking



**Hossein Roohani** (corresponding author)

*Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences and  
Economics, University of Isfahan, Isfahan, Iran.*

*[h.roohani@ase.ui.ac.ir](mailto:h.roohani@ase.ui.ac.ir)*

**Seyed Javad Miri**

*Associate Professor of Sociology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tebran,  
Iran. [Seyedjavad@hotmail.com](mailto:Seyedjavad@hotmail.com)*

### Abstract

With no exaggeration, Martin Heidegger is one of the most prominent thinkers of the twentieth century, who critically examines the 2,500-year history of the West as a manifestation of subjectivism and technological rationality, and places his efforts on the foundation of the paradigm of knowledge. The modern world collapsed and turned to ontology. The premise of this paper is based on the principle that if modern politics is based on the will to power, the gap between subject and object, and the dominance of technological rationality, Heidegger intends to break away from politics by turning from epistemology to ontology. Based on the relationship between master and slavery of the modern world, and introduce a policy based on ontology, which ensures the elimination of the gap between subject and object and the openness of man to himself, the world and the other.

**Keywords:** Subjectivism, Politics, Modernity, Ontology.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.10.23**

Accepted date: **2021.12.30**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.48595.3022](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.48595.3022)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

### **Subjectivism; the theme of modern politics**

In modern politics, which is based on the mathematical view of Platonic, Cartesian, and Kantian rationality, everything irrational and non-philosophical is rejected from the state's rational realm as the manifestation of Cartesian subjectivism above everything and everything and politics becomes the science of gaining state and governmental power. In other words, in the modern worldview in which man, as the master and ruler of the world, makes everything the object and object of his identification, the relationship between ethics and politics is severed. Politics focuses on power and decision-making and authoritarian allocation of values. Politics in the modern world is more concerned with government and the art of managing the possible. Most people, institutions, and social activities are outside politics and politicking. This issue is precisely the objective and operational translation of Descartes' view of the separation between subject and object and the supremacy of the mathematical and physicalist view of the paradigm of modernity about man, the world, and nature.

### **The relationship between ontology and politics for Heidegger**

According to Heidegger, human beings first experience themselves as practically dependent on the world. They interact with objects in a variety of actions and with human intentions. People are dealing with tools such as hammers and computers pushing them towards their goals. Unlike Cartesian subjectivism, which is based on theoretical and epistemological encounters with the world and human beings, in Heidegger's ontology, the non-theoretical and ontological approach takes precedence over the theoretical and epistemological approach. In other words, praxis, which means following, maintaining, supporting, and doing, precedes theoretical and epistemological cognition. Heidegger wants to remind us that adopting a theoretical confrontation with the world leads to an approach whose logical and immediate consequence is to abandon a policy of hegemony and seize state power. But in Heidegger's ontology, there is no duality between subject and object: man is defined as being in the world and being with others, man is open to himself, the world, and the other,

and meditation politics also means the opening and display of human beings to each other in a free and equal relationship.

### **Dasein as a political issue**

In Heidegger's meditative politics, Heidegger speaks of "us" instead of me, a Cartesian thinker. In front of the modern subject and the Socratic and Platonic theoretical man, Heidegger says of Dasein-based and co-Dasein-based thinking. The main characteristic of Heidegger's original Dasein, as opposed to Cartesian and Kantian subjectivism, is the co-Dasein, Sorge, diligence, or diligence of one Dasein for another. Dasein can be such that while caring or caring for his true self, he puts his situation in the Sorge of others. Contrary to modern subject-oriented thinking in which man seeks to dominate the world and his fellow human beings, in thinking based on original and co-design, politics is manifested not as a conquest of state power but as an arena for people to open up and appear to each other.

### **Conclusion**

For Heidegger, politics involves a break with the epistemology and subjectivism of the modern world and the emergence of ontology as the Sorge (care) of men for one another and nature and the world. For Heidegger, a polis or city-state is a place where people appear to each other, and this appearance to each other ensures free speech and genuine action. But in modern politics, which is based on the gap between subject and object and epistemology, politics from the public and social arena, which includes the original expression and action of free and equal human beings, and is drawn to the arena of seizing state power and strife between power and wealth lobbies.

### **References**

- Heidegger, Martin (2000) *An Introduction to Metaphysics*, Trans. G. Fried and R. Plot: Yale University
- Heidegger, M. (1962) *Being and time*, Tran. J. Macquarri and E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1982) *The basic problem of phenomenology and other essays*, trans. W.lovitt: New York.
- Heidegger, Martin (2001). *Zollikom Seminars*. Tran. Franz Mayer and Richard Askay. North Western University.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

## نسبت میان تفکر تأملی و سیاست در اندیشه مارتین هایدگر

حسین روحانی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

[h.roohani@ase.ui.ac.ir](mailto:h.roohani@ase.ui.ac.ir)

سید جواد میری

دانشیار جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

[seyedjavad@hotmail.com](mailto:seyedjavad@hotmail.com)

### چکیده

سخنی به گراف نرفته است اگر گفته شود که مارتین هایدگر یکی از شاخص‌ترین متفکران قرن بیستم است که تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب را به مثابه تجلیگاه سوپزکتیویسم و عقلانیت تکنولوژیک به مهمیز نقد می‌کشد و وجهه همت خویش را بر این امر قرار می‌دهد که از پارادایم معرفت بنیاد عالم مدرن بگسلد و به هستی‌شناسی روی آورد. مفروض این مقاله بر این اصل استوار است که اگر سیاست مدرن بر پایه اراده معطوف به قدرت، شکاف میان سوژه و ابژه و سیطره عقلانیت تکنولوژیک پایه‌ریزی شده است؛ هایدگر قصد دارد با گسست از معرفت‌شناسی و روی آوردن به هستی‌شناسی، از سیاست مبتنی بر رابطه ارباب و بندگی عالم مدرن گذر کند و سیاست مبتنی بر هستی‌شناسی را که متضمن از میان برداشتن شکاف میان سوژه و ابژه و گشودگی انسان نسبت به خود، جهان و دیگری است مطرح کند.

**کلیدواژه‌ها:** سوپزکتیویسم، سیاست، مدرنیته، هستی‌شناسی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۹

## طرح مسئله

دکارت به عنوان مبدع پارادایم مدرنیته در زمره فیلسوفانی است که با مطرح نمودن گزاره «من می‌اندیشم، پس من هستم»، سوپژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن را برمی‌کشد. در جهان بینی دکارتی، دیوار بتنی میان سوژه و ابژه کشیده می‌شود و انسان به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ، بر جهان، طبیعت و دیگر انسانها استیلا پیدا می‌کند. در تفکر دکارتی، رابطه آدمی با دیگر انسان‌ها براساس رابطه ارباب و بنده هگلی است و انسان به مثابه سوژه، همه چیز و همه کس را به عنوان ابژه، تحت کنترل و سیطره خویش درمی‌آورد. مهمترین ویژگی پارادایم معرفت‌بنیاد و سوژه‌محور مدرن، روحیه سلطه‌گری و خواست کنترل است که نتیجه منطقی و بلافصل اتخاذ چنین رویکردی در عرصه سیاسی، شکل‌گیری سیاست مدرن است که پایه و اساس این سخن از سیاست، استیلا و روحیه گسترش‌طلبی و فزون‌خواهی است. در سیاست مدرن که بر پایه جدایی میان سوژه و ابژه و معرفت‌شناسی پی‌ریزی شده است، سیاست به علم دستیابی به منابع کمیاب قدرت، ثروت و منزلت تقلیل پیدا می‌کند و بدیهی است که از بطن چنین نگاهی به سیاست، چیزی جز گسترش جنگ‌طلبی و سلطه‌گری نمی‌توان انتظار داشت. در مواجهه با سیاست مدرن که بر پایه اراده معطوف به قدرت و سوپژکتیویسم مدرن پی‌ریزی شده است، هایدگر درصدد پی‌افکندن سیاستی است که ناظر به اراده معطوف به حقیقت و ظاهر شدن انسانها بر یکدیگر است. هایدگر متفکری است که در برابر عقلانیت متافیزیکی و سوپژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن، از هستی‌شناسی که متضمن گسست از معرفت‌شناسی و در جهان بودن و با دیگران بودن است سخن به میان می‌آورد. اگر دکارت این سخن را به میان می‌آورد که «من می‌اندیشم، پس من هستم»، در عوض، هایدگر می‌گوید «من مراقبت می‌کنم، پس هستم» و از این رهگذر او در برابر تفکر محاسبه‌ای و سوپژکتیو مبتنی بر متافیزیک فراق عالم مدرن، از تفکر مراقبه‌ای و شاعرانه مبتنی بر متافیزیک وصال دفاع می‌کند. پرواضح است که از دل تفکر مراقبه‌ای که مبتنی بر گشودگی انسان نسبت به خود، جهان و دیگری است، سیاست جدیدی سر برمی‌آورد که اُس و اساس آن بر پایه روحیه همکاری، همدلی، نوع دوستی و توافق تعارضی است. در این مقاله در بادی امر با بهره جستن از روش پژوهشی تفسیر متن سعی شده است با تکیه بر خودبنیادی ذاتی متن به عنوان شرط لازم فهم آن، ریشه‌های متفاوت فکری سیاست مدرن و سیاست موردنظر هایدگر توصیف و تبیین شود و در ادامه با

بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای، با مقایسه میان دو پارادایم معرفت بنیاد مدرنیته و رهیافت هستی‌شناسانه هایدگر به این امر اشاره می‌شود که اتخاذ هر کدام از رهیافت‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه منجر به شکل‌گیری دو سنخ و رویکرد متفاوت از سیاست خواهد شد.

### سوژ کتیویستم؛ دستمایه سیاست مدرن

از قرن هفدهم میلادی بدین سو ما در دوره جدید تمدن غرب با تلاشی رو به رو هستیم برای شکل دادن و سمت و سو بخشیدن به تفکر و اندیشه برای به دست آوردن قدرت تسلط بر طبیعت و جهان. آنچه در متن این تلاش قرار داشت تصویری صلب و سخت از جهان و نظم عالم بود و همین تصور، علم مدرن را بر مبنای دوگانه سوژه و ابژه رقم زد. طرح اولیه علم غربی به عنوان علم معطوف به قدرت نخستین بار از سوی فرانسیس بیکن عرضه می‌شود و سپس در منظومه اندیشه دکارت قوام فلسفی یافت (معین‌زاده، ۱۳۹۹: ۵). در گذشته اگر علوم براساس غایت (حکمت نظری و حکمت عملی) یا براساس موضوع (الهیات، ریاضیات، طبیعیات) یا با توجه به شأن و منزلت آنها (حکمت اولی، حکمت وسطی و حکمت سفلی) یا براساس منبع معرفت (علوم عقلی و علوم نقلی) تقسیم بندی می‌شد، اما این فقط در دوره جدید و با ظهور عقلانیت مدرن است که علوم براساس روش تقسیم بندی می‌شود (علوم تجربی و علوم غیر تجربی). این امر نشانگر آن است که در دوره جدید، روش و شیوه نیل به یک معرفت از خود معرفت، از خود حقیقت و درستی و نادرستی معرفت اهمیت بیشتری یافته است. براساس متدولوژیسم مستتر در تفکر دکارتی و عقلانیت مدرن، اگر معرفتی نتواند روشن سازد که با چه روشی به دست آمده است و با چه روشی می‌توان به سنجش آن پرداخت، آن معرفت دیگر محلی از اعراب ندارد و براساس همین متدولوژیسم است که فلسفه و تفکر تابع روش منطقی و با استفاده از ابزار منطقی جدید تابعی از ریاضیات می‌گردد (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

با دکارت و به تبع وی در بسیاری از فلسفه‌های جدید معنای تازه و بی‌سابقه‌ای از حقیقت شکل گرفت. برای دکارت، حقیقت عبارت بود از یقین مطلق سوژه؛ یعنی حقیقت چیزی است که فاعل شناسا یا سوژه اندیشنده بدان یقین تام و تمام داشته باشد. نمونه‌اعلای این یقین را در علم ریاضیات می‌توان یافت. به همین دلیل برای دکارت، ریاضیات الگویی برای معرفت یقینی قرار می‌گیرد و دکارت می‌کوشد فلسفه و تمام معرفت بشری را بسان یک معرفت ریاضیاتی سامان

دهد. به عبارت دیگر با فلسفه جدید دکارتی شاهد ظهور نوعی ریاضیات‌گرایی یا قول به اصالت ریاضیات هستیم (همان: ۱۱۰). بنابراین دوران مدرن، دوران غلبه فکر ریاضی و نگاه مهندسی به عالم است و مدرن از حیث لغت به معنای در حد و اندازه درآوردن است و مدرنیته یعنی آوردن به حد و اندازه (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۱۹۲). بدین ترتیب مدرنیزه کردن یعنی چیزی را به رتبه اندازه آوردن، چیزی را به رتبه پیمودن و پیمایش آوردن، چیزی را در رتبه صورت آوردن و حد و اندازه آن را مشخص کردن است. بنابراین آس و اساس تفکر ریاضیاتی مدرن، آوردن چیزها به رتبه حس، به رتبه کتاب‌شدگی و آوردن به رتبه تسجیل و صورت بخشیدن و تصویر کردن است و مراد از تصویر کردن در اینجا فقط صورت کشیدن و عکس کشیدن و نقاشی کردن نیست، بلکه چیزی را در صورت و رتبه پیمودن و پیمایش و حد و اندازه درآوردن است (همو، ۱۳۸۰: ۸۰).

نتیجه منطقی و بلافصل تفکر ریاضیاتی دکارتی، شکل‌گیری سوژکتیویسم مترتب بر عالم مدرن است. سوژکتیویسم در معنای دکارتی عبارت است از قول به این که حقیقت و ذات آدمی را باید در آگاهی یعنی در سوژه بودن یا ناطق بودن جستجو کرد و ایجاد رابطه ادراکی یعنی رابطه سوژه-ابژه با جهان، فصل ممیز انسان از سایر موجودات است. در فلسفه جدید با دکارت، سوژکتیویسم متافیزیکی یعنی فهم انسان به منزله سوژه و فاعل شناسا و تلقی هستی به منزله ابژه یا متعلق شناسایی به اوج خود می‌رسد تا آنجا که فاعل شناسا یا مدرک بودن به منزله وصف ذاتی انسان تلقی می‌گردد که گویی بشر هیچ سرشت دیگری جز همین فاعل شناسا یا مدرک بودن نداشته و ذات بشر صرفاً همین نسبت ادراکی یا حصولی با عالم است و از این سو نیز ابژه یا متعلق ادراک بودن، وصف ذاتی موجود یا شیء تصور شده است (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: ۱۶۶). دکارت با تاسیس اصل «من می‌اندیشم، پس من هستم» در حقیقت یگانه سوژه حقیقی و به عبارتی دیگر یگانه موجود یقینی را «من انسان» از آن جهت که فکر می‌کند دانست که همه موجودات در حکم فرآورده‌ها یا بازنمودها یعنی ابژه‌های این من اندیشمندند. لذا وجود مستقل خارجی این ابژه‌ها اصلاً مطرح نیست بلکه تنها بازنمودها یعنی حکایت و نمایش ذهنی و متعلق شناخت انسان بودن آنها اعتبار دارد. از نظر دکارت، چون من انسانی، یگانه موجود حقیقی و یقینی است، سایر موجودات اعم از خدا و انسان، حیثیت ابژکتیو دارند و قائم به سوژه هستند (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۶). تأثیر دکارت و عقیده‌اش مبنی بر تفکیک میان سوژه و ابژه و کشیدن دیوار بتنی میان این دو امری غیر قابل انکار است. دکارت در تأملاتش برای رسیدن به یقین در هر چیزی شک می‌کند جز فعل شک یا

همان فعل اندیشیدن. بدین گونه او شکافی بین شیء غیرممتد اندیشیدن - آنچه ما ذهن می‌نامیم - و هر آنچه که جسمی بود قائل شد. این شکاف را او به وسیله تأکیدش بر تمایز بین ذهن و جسم به طور صریح توضیح داده است و در این باره می‌نویسد:

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

به عقیده دکارت غیر ممتد و ممتد صرفاً ویژگیهای ماهوی ذهن و جسم نیستند؛ بلکه آنها خواص ذهن و جهان به طور کلی و همه اشیاء ممتد غیراندیشنده‌اند که با قوانین مکانیکی نیز مطابقت دارند. وی در این خصوص می‌نویسد:

«من هیچ تفاوتی میان مصنوعات و جسم طبیعی نمی‌شناسم جز آنکه فعالیت‌های مصنوعات غالباً به وسیله عوامل مکانیکی انجام می‌شود که به اندازه کافی بزرگ هستند و به آسانی به وسیله حواس درک می‌شوند. در مقابل آثار ایجاد شده در طبیعت همواره وابسته‌اند به ساختارهایی که بسیار ناچیزند و به طور کامل از بین می‌روند» (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 خود آگاهی و قوه ناطقه، شایستگی و توان فهم خود و طبیعت را دارد. لذا حیوانات فاقد ذهن هستند. با این حال ذهن انسان تنها به یک چیز یقین دارد و آن هم فقط خودش. البته بدیهی است که میان یک ذهن و اذهان دیگر خلأیی وجود دارد و به نظر می‌رسد ذهن آدمی به نزد دکارت، یک ذهن بی‌جسم است که از ماشین جهان منفک گشته و ناتوان از رسیدن به هر یقینی جز خودش است و از معنای انسان به مثابه در جهان بودن بسیار دور افتاده است (جباری، ۱۳۹۳: ۴۴). تاریخ سوپرتیویته با فلسفه کانت سیر و توسعه می‌یابد و به واقع می‌توان مدعی بود که موضوعیت نفسانی نزد کانت صورت پخته و نظام‌مندی یافت. او موجودیت شیء را ابژه بودنش برای سوژه می‌داند و حقیقت نزد کانت مطابقت عین با ذهن تعریف و صورت‌بندی می‌شود و سوژه نقش عمده‌ای در صورت بخشیدن به عین پیدا



می‌کند. این بدان معناست که اعیان و موجودات به مثابه ابژه می‌باید با ذهن و مقولات ماتقدم فاهمه به مثابه سوژه منطبق باشند و این انطباق همان حقیقت خواهد بود و در نهایت به قول مارکس اگر پیشینیان به دنبال تفسیر عالم بودند ما به دنبال تغییر آن هستیم و البته که این سخن مارکس ریشه در اندیشه سوپژکتیو کانت دارد (همان: ۴۷). با تفوق پارادایم معرفت بنیاد و سوپژکتیویسم دکارتی و کانتی، رخداد قلب کردن جهان به تصویر و ابژکتیو ساختن عالم به معنای سنجش پذیر کردن آن اتفاق می‌افتد. این سنجش پذیر کردن عالم که گامی ضروری جهت سیطره بر جهان، طبیعت و دیگر ابناء بشر است عبارت است از:

«سنجش پذیری به واقع اشاره به گشودگی موجود برای محاسبه کردن است. این رویکردی به طبیعت است که به ما امکان می‌دهد بدانیم چه فرایندهای طبیعی را می‌توانیم بشناسیم و باید پیش بینی کنیم... و پیش بینی نمودن، امر مطلوبی است اگر هدف چیرگی بر فرایندهای طبیعی باشد. اما چیرگی یا در دسترس بودن طبیعت نوعی به تملک درآوردن آن است. در بخش پایانی «گفتار در روش» دکارت، غایت علم را چنین می‌یابیم: «سلطه بر طبیعت» (Heidegger, 1962: 135).

اگر پارادایم مدرنیته را ذیل شناسه‌ها و دقایقی چون سوپژکتیویسم و تفوق نگاه ریاضیاتی به جهان مورد شناسایی قرار دهیم، لاجرم از بطن چنین عناصر و دقایقی، سیاست به معنای مدرن آن که مبتنی بر اراده معطوف به قدرت است متولد می‌شود. در جهان بینی دکارتی که دیوار بتنی میان سوژه و ابژه کشیده می‌شود، انسانها به قدری ذره‌ای (اتمی) می‌شوند که دیگر جایی برای ظهور سیاست مبتنی بر همکاری، همیاری و همبستگی باقی نمی‌ماند. در روزگار مدرن که نسبت آدمی با خود، جهان و دیگری بر مبنای سوژه و ابژه بودن و جدایی و فراق تعریف و صورت بندی می‌شود، دیگران بسان جهنم به شمار می‌آیند و سیاست مبتنی بر همکاری و به رسمیت شناختن دیگری جای خود را به سیاست مبتنی بر نزاع و خصومت می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

وقتی در عالم مدرن انسان معیار همه‌چیز می‌شود و عقل متصرف دائرمدار امور آدمیان می‌شود، آدمی در مقام ملاک هستی و محور هستی، همه چیز را منوط به خود می‌کند و نتیجه اتخاذ چنین رویکردی این است که سیاست نه به مثابه اراده معطوف به حقیقت بلکه بسان اراده معطوف به قدرت و مبتنی بر رابطه ارباب و بندگی ظهور و بروز پیدا می‌کند. از طرف دیگر با سیطره

سوئزکتیویسم مترتب بر جهان مدرن، ذره‌ای شدن و فردگرایی به شدت غلبه پیدا می‌کند و انسانها نه به منزله شهروند بلکه به منزله مصرف کننده ظهور پیدا می‌کنند. بنابراین در سیاست مدرن به جای شکل‌گیری میکروفیزیک قدرت و سیاست، این ماکروفیزیک قدرت و سیاست است که عروج پیدا می‌کند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

واقع امر این است که علیرغم تکثری که در تعریف سیاست و علم سیاست میان عالمان علوم سیاسی و اجتماعی وجود دارد، دولت و قدرت دولتی محوری ترین عنصر مورد اتفاق آنها در این تعاریف به شمار می‌آید. در واقع اکثر عالمان سیاسی علم سیاست به معنای جدید را به پیدایش دولتهای نوین پیوند می‌زنند و بر همین مبنای دولت‌مداری است که عموم عالمان و آشنایان به سیاست مدرن، بند ناف امر سیاسی را به مقوله تسخیر قدرت دولتی و حکومتی و اراده معطوف به قدرت گره می‌زنند (عالم، ۱۳۸۰: ۲۶). وقتی جهان مدرن براساس تفوق سوئزکتیویسم و عقلانیت تکنولوژیک تعریف می‌شود، پر واضح است که از دل چنین رهیافت سوژه محوری که هدفی جز خواست کنترل و اراده معطوف به قدرت ندارد، تمامی کنشها و رفتارهای سیاسی معطوف به به دست آوردن قدرت و کرسی‌های حکومتی است (همان: ۲۹).

عالم مدرن، عالمی است که معرفت بنیاد است و این سقراط و افلاطون بودند که با تعریف انسان به مثابه حیوان ناطق و انسان نظری برای اولین بار با رویکردی نخبه‌گرایانه و معرفت بنیاد، سیاست را از محتوای عمومی و اجتماعی و برابری خواهانه خود خارج کردند. افلاطون بر این باور بود که مردم عادی شایسته بر عهده گرفتن امور دولتی و حکومتی نیستند و این تنها فیلسوفان یا حکیمان هستند که شایستگی حکومت دارند. نگاه نخبه‌گرایانه و معرفت بنیاد افلاطون به مقوله سیاست بی‌وجه و بی‌دلیل نبود. افلاطون به عینه شاهد بود که چگونه سیاستمداران در همراهی با سوسفسطاییان تنها فرزانه شهر یعنی سقراط را به نوشیدن جام زهر محکوم کردند. افلاطون با مشاهده چنین واقعه دردناکی که به شدت کام او را تلخ کرده بود، دلیل اصلی مرگ سقراط را در حاکمیت دموکراسی دید و درست از این رهگذر بود که او از سیاست به مثابه تجلیگاه اراده عمومی رو برتافت و سیاست مبتنی بر معرفت‌شناسی و فلسفه را پایه‌گذاری کرد (گلستانی، ۱۳۶۰: ۶۳). در سیاست مدرن که مبتنی بر نگاه ریاضیاتی افلاطون و عقلانیت دکارتی و کانتی است، هر آنچه غیرعقلانی و غیرفلسفی است، از ساحت عقلانی طرد و رد می‌شود و دولت به مثابه تجلیگاه سوئزکتیویسم دکارتی بر فراز همه چیز و همه کس قرار می‌گیرد و سیاست هم به علم کسب قدرت

دولتی و حکومتی تبدیل می‌شود. به بیانی دیگر در جهان بینی مدرن که انسان به مثابه سرور و سالار جهان همه چیز را ابژه و متعلق شناسایی خود قرار می‌دهد، رابطه میان اخلاق و سیاست گسسته می‌شود و سیاست بر اموری همچون قدرت و تصمیم‌گیری و تخصیص آمرانه ارزش‌ها متمرکز می‌شود. سیاست در جهان مدرن، بیشتر ناظر به مقوله دولت مداری و هنر مدیریت ممکن‌ها است و اکثر مردم، نهادها و فعالیتهای اجتماعی، خارج از دایره و قلمرو سیاست و سیاست‌ورزی قرار می‌گیرند که این اتفاق دقیقاً ترجمان عینی و عملیاتی دیدگاه دکارت در تفکیک میان سوژه و ابژه و تفوق نگاه ریاضیاتی و فیزیکیالیستی پارادایم مدرنیته درباره انسان، جهان و طبیعت است (رجایی، ۱۳۸۱: ۳۴).

### نسبت میان هستی‌شناسی و سیاست در اندیشه هایدگر

دکارت به عنوان مبدع پارادایم معرفت بنیاد مدرنیته، متفکری است که رابطه آدمی با طبیعت، جهان و دیگری را براساس سوژه و ابژه محوری تعریف و صورتبندی می‌کند و از این رهگذر سوژکتیویسم و اومانیزم را برمی‌کشد؛ سوژه دکارتی علاوه بر عمل شناسایی و تجزیه و تحلیل هر آنچه که در جهان موجود است، در طبیعت نیز دخل و تصرف می‌کند (جباری، ۱۳۹۳: ۸۵). اما هایدگر بسان متفکری که سعی دارد از عقلانیت متافیزیکی و سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن بگسلد، به جای گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی و همچنین سوژه استعلایی کانت، گزاره «من هستم، پس می‌اندیشم» را مطرح می‌کند. هایدگر جهت تنقیح و ایضاح روش‌شناسی خویش تفکیک و تمایزی را میان دو سنخ از هستی‌شناسی قائل می‌شود. هستی‌شناسی تودستی و هستی‌شناسی فرادستی. او این سخن را به میان می‌آورد که نخستین مواجهه آدمی با جهان و پدیدارها، به جای اینکه مواجهه سوژکتیو و تئوریک باشد، مواجهه‌ای تودستی و ابزار ورزانه است (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۲).

هایدگر بر این باور است که انسان به طور معمول مگر در شرایط خاص پژوهش و مطالعه علمی به مشاهده نظری چیزها نمی‌پردازد و کار اصلی او این نیست؛ بلکه او با چیزها در عمل سر و کار می‌یابد و از آنها استفاده می‌کند و به کارایی آنها جهت رسیدن به هدفی خاص دقت دارد. انسان خودش را به عنوان خویشتن در کار بررسی و پژوهش علمی چیزها نمی‌شناسد بلکه می‌داند در عمل وجود دارد و نظریه‌شناختی و علمی با این جهان زنده و پویا سر و کار ندارد. عملی که به

نظر می‌رسد مقصود هایدگر باشد، عملی نیست که ناظر به حرکت فیزیکی و تأثیر و تصرف در جهان باشد؛ بلکه این عمل، نوعی حضور و نحوه درگیری آغازین و بی واسطه آدمی با خود چیزها است (جمادی، ۱۳۸۵: ۴۵۲). هایدگر به مثالهای متعددی متوسل می‌شود که مثال چکش او معروف است. هنگام کاربرد چکش، چکش نه به عنوان شیء جدا و تک افتاده که صرفاً هست بلکه به صورت هستی‌شناسی تودستی و آلتی که در مجموعه‌ای از مناسبات با میز، میخ، سرپناه و مانند آنها ظاهر می‌شود. چکش در این صورت موضوع علم نظری یا هستی‌شناسی فرادستی نیست. هایدگر در این خصوص می‌نویسد:

«در این گونه سروکار داشتن با چیزی که در زمینه خود به کار می‌رود اشتغال ما ناظر به آن «برای چهای» است که مقوم ابزاری بودن آنچه فی الحال به کار می‌بریم است. هر چه کمتر صرفاً به چکش\_ شیء بنگریم و هر چه بیشتر آن را فراچنگ داشته باشیم و به کارش ببریم، نسبت ما با آن آغازین‌تر می‌شود. چکش بیشتر همچون آنچه هست، یعنی نوعی ابزار، آشکار می‌شود و طرف مواجهه قرار می‌گیرد. چکش‌ورزی خود کاشف از دست‌ورزی خاص چکش است. آن گونه هستی‌ای را که به ابزار تعلق دارد، هستی‌ای که در آن ابزار خود را از حیث آنچه هست می‌نماید می‌نامیم» (Heidegger, 1962: 69).

هایدگر بر این نظر است که هستی ابزاری مقدم بر هستی غیرابزاری و بنیاد آن است و تمام بحث‌هایی را که دکارت و فلسفه دکارتی و دیگران در مورد جدایی سوژه و ابژه و شک در وجود جهان و لزوم اثبات آن کرده‌اند خطایی می‌داند که ناشی از بی توجهی آنها به اولویت و تقدم حیثیت ابزاری بوده است. دکارت ندانست که انسان، ذهنی آگاه پیش از جهان نیست و نمی‌تواند باشد. انسان به نزد هایدگر پیشاپیش در جهان هست و ناظر بی طرف چیزها نیست بلکه متوجه آنها است. یعنی درگیر با آنها است و انسان با جهان در هر لحظه‌اش سروکار دارد. بنابراین دکارت که انسان را به جسم فیزیکی و ذهن مستقل کاهش می‌دهد، در جهان هستن را نشناخت (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۰۲). در هستی‌شناسی تودستی هایدگری، آنچه آدمی پیش روی خود می‌بیند چیزی نیست که بخواهد به شیوه دکارتی به تدریج به مشخصه‌های آن پی ببرد. آدمی چیزها را به عنوان وسیله‌هایی برای انجام کارهایی می‌بیند. به عنوان مثال، یک کتاب، یک وسیله است که در

این اتاق روی میز قرار دارد و کتاب هرگز به گونه‌ای تک و منزوی از سایر چیزها مطرح نمی‌شود. هایدگر، شمای انسان‌شناسانه دکارت و رویارویی سوژه و ابژه را رد می‌کند و این سخن را به میان می‌آورد که مواجهه آدمی با جهان، مواجهه‌ای مبتنی بر معرفت‌شناسی و سوژه محوری و هستی‌شناسی فرادستی نیست بلکه مواجهه‌ای انضمامی و مبتنی بر پراکسیس است. او در این باره می‌نویسد:

«به بیان دقیق، چیزی همچون ابزار وجود ندارد. هستی هر ابزاری همواره کلیتی از ابزارها تعلق دارد که در همان کلیت است که این تک ابزار می‌تواند آن باشد که هست» (Heidegger, 1962: 68).

هایدگر این سخن را به میان می‌آورد که از بطن پارادایم معرفت‌بنیاد و سوژکتیویستی مدرنیته که آدمی را به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ قلمداد می‌کند، سیاست مدرن معطوف به تسخیر قدرت دولتی و مبتنی بر اراده معطوف به قدرت سربرمی‌آورد و این در حالی است که در تفکر هستی‌بنیاد هایدگر که در تعارض با مواجهه‌تئوریک به جهان و طبیعت است، انسان صرفاً یک فاعل آگاهی (سوژه) نیست و حقیقت وجودی آدمی بیش و پیش از آنکه فاعل آگاهی یا سوژه بودن باشد؛ در این امر نهفته است که آدمی پیشاپیش در این جهان است و اشیاء در ابتدا نه به عنوان چیزهایی فی‌نفسه، بلکه به صورت ابزارهای زندگی و عملی ظاهر می‌شوند و رابطه آدمی با جهان در ابتدا به صورت هستی‌شناسی تودستی، انضمامی و ابزاری است (ملایری، ۱۳۹۰: ۱۵۷). هایدگر مثال چکش را به میان می‌کشد و این سخن را به میان می‌آورد که مادامی که یک چکش که مورد استفاده یک نجار است، کار خودش را انجام می‌دهد ما هیچ توجهی به خود چکش و مشخصات فیزیکی آن نداریم اما هنگامی که در کاربرد چکش مشکلی پیش آید، چکش خراب شود یا از کار بیفتد، چکش به شیئی فرادستی و عینی و به موضوع یا چیزی برای تجزیه و تحلیل علمی و متافیزیکی بدل خواهد شد که باید به عوض پرسش از چگونگی بودنش در کنار آدمی، درباره ماهیت و خواص و چیستی یا جوهر متافیزیکی آن به تفحص پرداخت. این تحقیق و تفحص علمی و تعمق فلسفی آدمی را به فاعل شناسا یا سوژه و جهان را به مجموعه‌ای از اشیا یا ابژه بدل خواهد کرد (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

از نظر هایدگر انسانها ابتدا خود را به عنوان موجوداتی که به نحو عملی به جهان وابسته‌اند، تجربه می‌نمایند. آنها با اشیاء در اعمال گونه‌گون و با مقاصد انسانی به تعامل می‌پردازند. مردم با ابزارهایی همچون چکش و کامپیوتر که آنها را به سمت تحقق مقاصدشان پیش می‌برند، سر و کار دارند و برخلاف سوژکتیویسم دکارتی که مبتنی بر مواجهه تئوریک و معرفت‌شناسانه با جهان و آدمیان است، در هستی‌شناسی هایدگری، رهیافت غیرتئوریک و هستی‌شناسانه مقدم بر رهیافت تئوریک و معرفت‌شناسانه است. به عبارت دیگر پراکسیس که به معانی دنبال کردن، نگهداری کردن و پشتیبانی کردن و انجام دادن است مقدم بر شناخت نظری و معرفت‌شناسانه است (ملایری، ۱۳۹۰: ۱۹۸). هایدگر می‌خواهد به ما متذکر شود که اتخاذ مواجهه تئوریک به جهان منتج به رویکردی می‌شود که نتیجه منطقی و بلافصل آن، برکشیدن سیاست معطوف به سلطه‌گری و تصرف قدرت دولتی است اما در هستی‌شناسی مورد نظر هایدگر که هیچ دوگانگی‌ای میان سوژه و ابژه وجود ندارد و آدمی به مثابه در جهان بودگی و بودن با دیگران تعریف می‌شود، آدمی نسبت به خود، جهان و دیگری گشودگی پیدا می‌کند و سیاست مراقبه‌ای به معنای گشودگی و نمایش انسانها بر یکدیگر در یک رابطه آزاد و برابر متولد می‌شود (جباری، ۱۳۹۰: ۱۵۲).

### دازاین به مثابه امر سیاسی

اگر دکارت میان سوژه و ابژه یک دیوار بتنی می‌کشد و سوژکتیویسم را به مثابه رکن رکن پارادایم مدرنیته برمی‌کشد، هایدگر به جای مفاهیمی چون سوژه و ابژه، واژه «دازاین» را جعل می‌کند. دازاین بر خلاف سوژه دکارتی موجودی تک، فاعل شناسا، دانا و بیرون از کنش و زمینه و ارتباط با دیگران نیست. در نتیجه هیچ شباهتی با مفهوم سوژه دکارتی و سوژه فروبسته کانتی ندارد. هایدگر شیوه هستن دازاین را بودن یا هستن می‌خواند و هستن یعنی اینکه دازاین خود را به هستی خویش نه از طریق تعمق، مشاهده‌های علمی و نظری و رویکردهای شناختی بلکه از راه کنش و رویکردی عملی مرتبط می‌کند (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۶۶). دازاین، موجودی است که در عالم است و در عالم بودن از نظر هایدگر چیزی شبیه بودن در خانه یا در مکان خاصی بودن نیست. وقتی می‌گوییم «او در خانه هست» دو موجود مستقل از هم را لحاظ می‌کنیم که یکی در دیگری محاط است. اما در عالم بودن و نسبت این موجود با «در عالم» به هیچ وجه نسبت محیط و محاط نیست، چنانکه گویی دو موجودند که یکی در دیگری قرار گرفته است؛ بلکه ترکیب «در عالم» اشاره به

نحوه خاص حضور عالم و بودن آن برای این موجود خاص یعنی دازاین دارد. عالم در نگاه هایدگر عبارت است از آنجایی که یک دازاین واقعی در آن زندگی می‌کند. در این معنا به جهان مشترک انسانها در مقابل جهان من فردی تاکید می‌شود. در این عالم، «عالم ما» بر «عالم من» تقدم دارد و دازاین، همراه دیگران و در میان دیگران است. عالم که موجودات در آنند، همواره از پیش، عالمی مشترک است (Heidegger, 1982: 297).

انسان در پارادایم مدرنیته تحت عناوینی چون حیوان ناطق، حیوان حیاطمند، حیوان صاحب اراده، فاعل شناسا و نظایر آن معرفی می‌شود؛ اما هایدگر بی آنکه هیچ یک از این شؤون انسانی را نفی نماید، هیچ یک را ذات دازاین نمی‌داند. به نظر او این شؤون کاذب نیستند، اما حداکثر حدتام و تمام و ماهیت انسان را نشان می‌دهد نه وجود او را. به اعتقاد هایدگر در سنت سوپژکتیویستی دکارتی، سنتی که مطابق تفسیر هایدگر اغلب فیلسوفان از جمله کانت و هگل هم به آن تعلق دارند، آدمی به منزله یک جوهر مستقل از عالم اندیشیده می‌شود. بدین ترتیب در این سنت دو جوهر مستقل از یکدیگر وجود دارد. یکی ذهن و دیگری عین. سپس این پرسش که چگونه ارتباط میان ذهن اندیشنده و اشیاء موجودی که مستقل از ذهن وجود دارند، شکل می‌گیرد و این مسئله به صورت یک معضل لاینحل در می‌آید (جباری، ۱۳۹۳: ۵۴).

دازاین بیش و پیش از همه، نحوه‌ای بودن در عالم است و وصف بنیادین او گشودگی و ظهور است و حقیقت شناختی او در این امر نهفته است که وی با وجود و موجودات دیگر و عالم نسبتی دارد. هایدگر معتقد است که آدمی به عنوان دازاین در درون جهان پرتاب شده است و بودن آدمی در جهان همانند بودن آب در لیوان نیست، چرا که می‌توان لیوان را کج کرد تا آب بریزد ولی آدمی را نمی‌توانند از جهان بیرون بریزند. ما و جهان از هم جدایی نا پذیریم. یعنی هستی ما در جهان است و جهان برای ما آشکار می‌شود. همه انسان‌ها در خانواده به دنیا می‌آیند، با عده‌ای دوست، همشهری و همکار هستند. یعنی همواره آدمی یک بودن با دیگران است و سوژه منفک از جهان دکارتی توهمی بیش نیست. انسان مستقل از دیگران وجود ندارد و ویژگی اصلی آدمی، در جهان بودگی و با دیگران بودن است که تحت عنوان دازاین از آن یاد می‌شود (خالقی، ۱۳۸۲: ۱۰۲). تجربه حضور یا تجربه دازاین از درعالم بودن خویش به معنای تخریب تصویر متافیزیکی (به ویژه تصور دکارتی) از آدمی به منزله جوهری مستقل است. تجربه در عالم بودن به معنای آن است که وجود انسان همان وجود ربطی است. لذا عالم یا همان «دا» به مفهوم هایدگری اعم از «این جا» یا «آن

جا»، «این سو» یا «آن سو» است. بنابراین ضرورتاً چنین نیست که براساس نگرش هایدگر ما اسیر «این جا» و «در این جا بودن» گشته و از ساحت فراسو بازمانده ایم؛ بلکه دازاین تنها موجودی است که پروای هستی خویش را دارد و خصلت اینجایی - آنجایی بودن دازاین، سیر و سیورورت را نشان می‌دهد. دازاین مانند موجودات دیگر مثل سنگ ماهیت ثابتی ندارد و او در سیر اینجا-آنجا است و در این سیر امکانهای متعددی را برای خود می‌گشاید (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۰۵). اساساً واژه دازاین در تفکر هایدگر، حکایتگر آن نحوه هستی است که چیزی جز ربط و نسبت میان «دا» و «زاین» نیست. از نظر هایدگر، انسان نحوه هستی (زاین) است که در نسبتش با عالم قوام می‌پذیرد. به بیان ساده‌تر، بر خلاف تلقی دکارتی از انسان به منزله جوهری مستقل، انسان به نزد هایدگر آن یگانه هستی‌ای است که در وجود فی نفسه مأوا دارد و از سوی دیگر، انسان یگانه موجودی است که مأوای وجود فی نفسه (زاین) است (همان: ۲۰۹).

تحلیلی که هایدگر از ساختارهای وجود شناختی آدمی به دست می‌دهد این امکان را آشکار می‌سازد که آدمی صرفاً محدود به شرایط کنونی و تاریخی خویش نیست و می‌تواند در افق‌های تاریخ گذشته یا آینده نیز زیست کند. تلقی هایدگر از انسان به منزله دازاین (آن جا-حاضر) یا اگزیستانس بدین معنا است که انسان می‌تواند با رهیدن از محدودیتهای تاریخی، فراروی کند و امکانات و افق‌های تاریخی دیگری را نیز تجربه کند و نسبت به خویش، جهان و دیگر آدمیان گشودگی داشت (همان: ۹۲). دازاین، جزیره‌ای همچون جوهر روحانی یا نفسانی دکارت نیست. دازاین، هستی فرارونده، هستی برون شونده و هستی حاضر در آنجاست. او در جهان حضور دارد و جهان به نزد او حاضر است. جهان داشتن و بنیان نهادن حضور که خصلت اصلی دازاین است، همان اگزیستانس اوست. پس اگزیستانس به زبان ساده همانا پروا و گشودگی آدمی نسبت به خود، جهان و دیگری است (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۴۸).

دازاین هایدگری در ذهنیت دکارتی محبوس نیست بلکه از همان آغاز پرتاب شده در جهان، با دیگران و در میان دیگران است و رویاروی با امکانات مختلف است؛ البته دازاین که موجودی بینابینی است در معرض دو انتخاب است. انتخاب اصیل یا انتخاب غیراصیل. دازاین یا می‌تواند گرفتار روزمرگی شود و در نهایت سقوط کند و یا می‌تواند از روزمرگی رهایی پیدا کند و به وجود یا هستی تقرب پیدا کند. به عقیده هایدگر نظر بیشتر مردم در زندگی هرروزه انسان، نظر خود آنان نیست بلکه نظر همگان یا فرد منش، متشتت و بی نام است و اغلب آدمیان در زیست بوم عملی



و رفتارشان و در شیوه‌های کاری و بهره‌وری هرروزه‌شان با استفاده از اطلاعات، حقوق و تکالیفشان همچون دیگران عمل می‌کنند و فاقد قدرت انتخاب و تشخیص مناسب و اصیل هستند. وقتی دازاین مثل دیگران رفتار می‌کند، در واقع به دیکتاتوری دیگران تن درمی‌دهد و به هیچ کس و شخصیتی فاقد فردیت و تشخیص تبدیل می‌شود (Heidegger, 1962: 166). خلاصه اینکه دازاین در انحراف به فرد منتشر یا «داسمن» در معرض نوعی سقوط است و از نشانه‌های اصلی این سقوط است که دازاین به جای اینکه متوجه خود و عالم خود شود و طرح نوبی دراندازد، متوجه دیگران می‌شود که نتیجه منطقی و بلافصل مستحیل شدن در الگوی فکری و عملی دیکتاتوری کسان یا فرد منتشر، تبدیل دازاین به داسمن یا فرد منتشر است که هیچ اصالت و هدایتی از خود ندارند و دنباله‌روی بیش نیست. البته دازاین اصیل که در برابر دازاین غیراصیل قرار می‌گیرد، شخص غارنشین، عارفی در صحرا و یا تصویر رمانتیک یک هنرمند گوشه‌گیر و منزوی نیست که فقط به ذهن یا نیروی ایمان یا نبوغ خود مؤمن باشد بلکه دازاین اصیل رابطه‌ای تازه و متفاوت با دیگران می‌سازد و شکل‌های تازه‌ای از «با هستن» یا با دیگران بودن را تجربه می‌کند (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۶۲). دازاین به دنیا پرتاب می‌شود تا همراه با دیگران زندگی کند. پرتاب شدن با خود و سوسه حل شدن در دنیا را به همراه می‌آورد و اگر دازاین از خود اصیل و هستی‌اش جدا شود و به دل روزمرگی و همراهی کورکورانه با دیگران سقوط کند، آن وقت است که او به دازاین غیراصیل بدل گشته است. دازاین غیر اصیل و گم‌گشته و مستغرق در گرداب روزمرگی و دیکتاتوری کسان، دیگر نه گذشته خاص خود را دارد و نه متوجه آینده خویش است؛ بلکه او سقوط کرده و تسلیم اکنون خویش شده است. او مثل همه بی نام و نشان شده است و مثل بقیه می‌بیند و این حل شدن در روزمرگی او را به ورطه سقوط و دور شدن از خود حقیقی‌اش می‌کشاند (Heidegger, 1962: 229).

اگر اُس و اساس سیاست مدرن مبتنی بر مؤلفه‌ها و شناسه‌هایی چون شکاف میان سوژه و ابژه، تفوق سوژتکنیویسم و اراده معطوف به تسخیر قدرت دولتی است، در تفکر هایدگر که دازاین را به جای سوژه مدرن می‌نشانند، ویژگی اصلی آدمی، در جهان بودگی، با دیگران بودن و حفظ اصالت و خودینگی و تکنیکی تک‌تک انسان‌ها است. سیاستی که از دل تفکر دازاین محور هایدگر مستفاد می‌شود، مبتنی بر هم‌دازاینی، پروا و گشودگی است. هایدگر بر این باور است که ویژگی اصلی و اصیل دازاین، پرسش از وجود است و دازاین تنها موجودی است که پروای هستی خویش را دارد

و مراد از پروا، ارتباط اصیل، انضمامی و وجودی آدمی با خود، جهان و دیگری است. ویژگی دیگر دازاین، در جمع بودن است که این در جمع بودن یکی از مؤلفه‌های اساسی دازاین است. هایدگر در خصوص خصلت در جهان بودگی و گشودگی دازاین می‌نویسد:

«آیا بودن ما با دیگری مانند بودن چیزی در این اتاق یا بودن کسی در اینجاست؟  
آیا ما صرفاً به دیگری افزوده می‌شویم؟ این تصویری کاملاً اشتباه است»  
(Ibid,2001: 144-145).

هایدگر در ادامه دیدگاه خویش در باب خصلت در جهان بودگی و هم‌دازاینی می‌نویسد:

«از آنجایی که هریک از ما به عنوان یک دازاینی که به مثابه «وجود-در-عالم»،  
«وجود با» و «وجود-با-یکدیگر» است، نمی‌تواند هیچ معنایی داشته باشد، مگر  
یک «وجود-با - یکدیگر-در-عالم». بنابراین من پیش از هر چیزی، با شما نه  
در ارتباط با حضورتان به مثابه فرد، بلکه در همان «وجود-اینجا» است که زندگی  
می‌کنم. «وجود با یکدیگر»، ارتباط یک سوژه با دیگری نیست» (Ibid: 145).

اگر در سیاست مدرن بر سوژگی و تسلط بلامنازع آدمی بر طبیعت و جهان تأکید می‌شود و سیاست به عرصه‌ای جهت تصرف قدرت دولتی و حکومتی تبدیل می‌شود، در تفکر هستی‌شناسانه هایدگر که بر پایه گسست از معرفت‌شناسی مدرن و از میان برداشتن شکاف میان سوژه و ابژه است، سیاست به عرصه‌ای جهت به نمایش گذاشتن و ظاهر شدن آدمها بر یکدیگر در حوزه عمومی تبدیل می‌شود. در تلقی هایدگر از انسان به منزله دازاین، انسان بالذات موجودی سیاسی و اجتماعی است و دیگری جزئی در هم تنیده از نحوه هستی آدمی است. من در دیگری خانه دارم و دیگری در من است. انسان حتی زمانیکه تنهای تنهاست باز هم با دیگری است و انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بیرون از جهان قرار گیرد. اصلاً وقتی می‌گوییم من، یعنی من معلم، من پدر، من کارمند، من ایرانی و... در همه این اوصاف، دیگری یعنی دانشجو، فرزند، رئیس، هم وطن و... پیشاپیش حضور دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۹: ۲).

در سیاست مورد وثوق هایدگر که مبتنی بر دازاین و هم‌دازاینی است، انسانها هر کدام به شکل متفاوتی سخن می‌گویند و عمل می‌کنند و امکان مشارکت آزاد و برابر انسانها در تعیین سرنوشت فردی و جمعیشان فراهم می‌شود و سیاست به نزد هایدگر، یک نوع تئاتر جمعی است که آدمها

ضمن حفظ اصالت و تکینگی خود، در سیاست جمعی نیز که به معنای اعمال قدرت‌ورزی اجتماعی مشارکت می‌کنند(همو، ۱۳۹۵: ۱۷۱). این در حالی است که در پارادایم معرفت‌بنیاد دکارتی، سوژه دکارتی با مسلح شدن به عقلانیت تکنولوژیک عزم آن را دارد که واقعیت‌ها را آن طور که خود می‌خواهد و می‌پسندد به نفع اراده و اختیار خویش دستکاری کند و بدیهی است که از دل اتخاذ چنین رویکرد سوژه محوری، سیاست به رابطه ارباب و بنده هگلی بدل می‌شود و انسانها به جای اینکه بر یکدیگر ظاهر شوند و در یک رابطه آزاد و برابر، دیالوگ و مفاهمه داشته باشند، به گرگ یکدیگر تبدیل می‌شوند و سیاست به عرصه‌ای جهت تعیین خصم و نزاع تبدیل می‌شود. در سیاست هستی‌بنیاد هایدگری، انسان نه در مقابل جهان بلکه در جهان و با جهان است و این در حالی است که در سیاست معرفت‌بنیاد عالم مدرن، آدمی در مقابل جهان است و انسان با جهان رابطه ادراکی و معرفتی برقرار می‌کند و انسان بیش و پیش از هر چیز سوژه است و سوژه‌کتیویسم، تفکری است که مهم‌ترین وصف جهان را ابژه بودن یا متعلق‌شناسایی می‌داند. بنابراین در جهان بینی و سیاست مدرن، انسان به جای اینکه سائل حقیقت و شبان هستی باشد، جهان را به تصویر مبدل می‌کند و آدمی به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ، مالک حقیقت می‌شود(همو، ۱۳۹۷: ۳۳۵).

هایدگر بر این باور است که سیاست مدرن بر پایه محاسبه‌گری و ابژه کردن انسان‌ها پایه‌ریزی شده است و او هیچ تفاوتی هم میان دمکراسی لیبرال و حکومت کمونیستی قائل نبود. چرا که از نظر هایدگر نهایت و مقصد نهایی سیستم‌های لیبرال، کمونیستی و فاشیستی، ایده «خواست کنترل» و تسلط بر جهان است(احمدی، ۱۳۸۱: ۴۵۶). از نظر هایدگر، سیاست مدرن، سیاستی است که دازاین را که می‌باید پروای هستی خویش را داشته باشد، به پیروی کورکورانه از کسان یا فرد منتشر و می‌دارد و این کسان یا فرد منتشر کاری جز تقلید از رسوم و عادات رایج در جامعه ندارد. فرد منتشر، فردی است که هیچ تفرد و اصالتی از خود ندارد و انتخاب‌هایش نه براساس پرسشگری که براساس عادت‌ها و الگوهای تثبیت شده است. در پارادایم معرفت‌بنیاد مدرن، سیاست به طور مطلق بیرون از هر گونه پرسشگری قرار دارد؛ چرا که سیاست مدرن، محصول و همبسته سوژه‌کتیویسم و ایده تسخیر و کنترل قدرت دولتی است و در این سنخ از سیاست‌ورزی که در تلائم و تناسب با سوژه‌کتیویسم مترتب بر عالم مدرن است، مؤلفه‌ها و شاخصه‌هایی چون تکینگی و تفرد اصیل و همچنین در جمع بودگی اصیل به بوته فراموشی سپرده می‌شود و انسانها به جای روحیه همگرایی و گشودگی به یکدیگر، تمیزه، منتشت و بی نام و نشان می‌شوند و

آخرالامر هیچ هدفی جز تسلط و غلبه بر یکدیگر ندارند. سیاست مدرن و طور خاص اندیشه سیاسی مدرن، خواهان همگانی شدن ارزشها و جهانشمولی باورها است و بدیهی است که از بطن چنین سیاستی هرگز نمی‌توان انتظار گشودگی و ظاهر شدن آدمها نسبت به یکدیگر را داشت (همان: ۴۵۲). اگر در سیاست سوپراکتیویستی جهان مدرن بر عناصر و دقایقی چون یکدست سازی آدمها و غرق کردن آنها در روزمرگی و فایده گرایی تأکید می‌شود، تنها یک فراخوان در دازاین است که می‌تواند او را از گم شدگی در کسان یا فرد منتشر و مشتت باز می‌دارد. هایدگر این فراخوان را «وجدان» می‌خواند و تأکید می‌کند که فرستنده این فراخوان نامتعیین است. هایدگر فرستنده این فراخوان را «آن» می‌خواند، «آنی» که فرا می‌خواند و بر فروکاست ناپذیری این «آن» تأکید می‌کند. این یک «آن» در من است و بنابراین هایدگر این عدم تعین را به درون «من» می‌برد. او در این خصوص می‌نویسد:

«فراخوان از هیچ واقعه‌ای خبر نمی‌کند، بلکه بدون هر گونه اظهارنظری فرا می‌خواند. فراخوان در وجه بی مأوای خاموش ماندن سخن می‌گوید و تنها از آن رو چنین است که فراخوان، دعوت شده را نه به درون پرگویی عمومی کسان بلکه از آن به سوی رازداری هستن توانستن اگزیستانس‌مند باز پس می‌خواند» (Heidegger, 1962: 55-354).

قصه هایدگر از یادآوری «آن» یا «هستی» آوردن چیزی از بیرون به درون نیست، بلکه بذل توجه به جایی پنهان در درون است. «هستی» یا حاق واقعیت، فراهستنده یا امری در پس پشت نیست؛ بلکه هستی، وجه ظهور هستنده‌ها است که در هستنده‌ها خود را نشان می‌دهد. این امر نشان‌دانی که تحت عنوان هستی از آن یاد می‌شود، پنهان نیست اما دیده هم نمی‌شود ولی در فهم روزمره ما مستتر است. بنابراین وقتی دازاین در معرض «آن» یا یک رخداد، فرامکان و یا توان و نیروی بی سابقه قرار می‌گیرد یا می‌تواند همچنان به زندگی خویش به مثابه فرد منتشر و بی نام و نشان ادامه دهد و یا اینکه می‌تواند با انتخاب اصیل خود و لیبیک گفتن به ندای «آن» پروای هستی خویش را که متضمن درگیر شدن وجودی، عملی و انضمامی با خویش، جهان و دیگری است داشته باشد (پارسا، ۱۳۹۳: ۱۲۸). ذات دازاین نهفته در اگزیستانس اوست و اگزیستانس یعنی رفع حجاب کردن و سربرآوردن حقیقت به مثابه خود تجلی‌گری. اگزیستانس یعنی

آشکارسازی آن چه محجوب، پنهان و مرموز است و حقیقت یعنی برانداختن پرده یا حجاب از آن چیزی است که واقعاً هست. انسان در حالت عادی اش، موجودی است که سرشت اشیا بر او پوشیده و پیچیده در تاریکی راز است. کوشش آدمی به عنوان جویای حقیقت، باید معطوف به کشف راز از موجودات پیرامونش اعم از انسان و غیر انسان باشد. او باید آنها را چنان که برای خودشان هستند ببیند نه آن چنان که برای او هستند (گلن گری، ۱۳۹۰: ۱۱۱).

هایدگر جهت تنقیح و ایضاح مراد خویش از سیاست، به ارتباط میان دازاین و پولیس اشاره می‌کند. پولیس به معنای جایگاه است، جایگاه آشکارگی حقیقت همچون ناپوشیدگی؛ جایی که دازاین به عنوان هستنده تاریخی در آن قرار دارد، جایی که در آن تاریخ روی می‌دهد. به این مکان یا فضا یا جایگاه تاریخی، خدایان، پرستشگاه‌ها، کاهنان، جشن‌ها، بازی‌ها، شاعران، اندیشمندان، حاکمان، شورای ریش‌سفیدان، مجلس مردمان یا آگورا، نظامیان و دریانوردان تعلق داشتند (Heidegger, 2000: 152). پولیس خود را در جایگاه پلورالیستی و در عین حال در مکان یا میدان رخداد (هستی) قرار می‌دهد، رخدادی ناپهنگام و پیش بینی ناپذیر که می‌تواند فرا برسد، به سوی ما آید و پیش روی ما ظهور کند. رخدادی که البته مراقبت، آمادگی و توانایی دازاین را می‌طلبد و دازاین که معروض این رخداد و یا توان و نیروی بی‌سابقه است، می‌باید با هم‌دازاینی و گشودگی و پروای خویش نسبت به خود، دیگران و جهان، به این رخداد ناپهنگام و اصیل لیبیک گوید و با گسست از معرفت‌شناسی و اراده معطوف به قدرت، سیاست اصیل و حقیقی هستی‌شناسانه را که متضمن اراده معطوف به حقیقت، در جهان بودگی و با دیگران بودن است را شکل دهد. شایان ذکر است که در پولیس بودن و در جهان بودگی دازاین، منافاتی با خودانگیختگی، زاینده‌گی و آفرینشگری دازاین ندارد (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۵۸).

از نظر هایدگر پولیس یا دولت شهر یونانی جایگاهی بود که در آن پرسش معنا داشت و نادرست است که پولیس را فقط جایی بدانیم که یونانیان به نظم دادن به امور زندگی روزمره خویش می‌پرداختند. بلکه پولیس پیش و بیش از هر چیز جایگاه گفت و گو با دیگران و پرسشگری بود. یونانیان این جایگاه را آگورا می‌خواندند. آنجا یونانیان از یکدیگر درباره فضیلت، عدالت، نیکی و... می‌پرسیدند و به رسم‌ها و عادت‌ها برای پاسخگویی شکل می‌دادند و پولیس، وطن، خانه، قرارگاه و روشنگاه هستی بود (Janicaud, 1996: 37). واقع امر این است که سیاست هستی‌شناسانه هایدگر به علم حکومت‌داری یا تسخیر ماکروفیزیک قدرت تقلیل پیدا نمی‌کند و او

خواستار شکل‌گیری سیاست به عنوان حوزه‌ای است که آدمیان تحت سلطه عقل محاسبه‌گر مدرن و قدرت دولتی نیستند و می‌توانند ضمن حفظ اصالت و تشخیص فردی خویش، یک نوع مشارکت جمعی مبتنی بر ارج‌شناسی متقابل و به رسمیت شناختن یکدیگر را نیز تجربه کنند. سیاست به معنایی که در فلسفه مدرن مطرح شده در پرتو درکی سوپژکتیویستی و معرفت‌بنیاد از حقیقت شکل گرفته است و سیاست در این معنا، از منش رخدادگونه و آشکارگی هستی دور مانده و در غیاب هستی و فراموشی آن و رها شدن پرسشگری از هستی، سیاست به فن حرفه‌ای و عرصه‌ای جهت دستیابی به قدرت دولتی و ابژه کردن نوع بشر و طبیعت تبدیل شده است (صادقی، ۱۳۹۱: ۴۸).

فلسفه سیاسی غرب، اندیشیدن در دل مبانی و منطق عقلانیت متافیزیکی است و ادراک سیاسی جهان مدرن هم ادراکی اُنْتیک، سوپژکتیو و موجوداندیش است. در پارادایم معرفت‌بنیاد مدرن که عرصه تاخت و تاز عقلانیت تکنولوژیک مدرن است، انسان به سوژه فروبرسته دکارتی و کانتی تبدیل می‌شود که جز به خود و تحقق خواسته‌های خود به هیچ چیز دیگری نمی‌اندیشد و پرواضح است که از دل تفکر سوپژکتیو دکارتی، کانتی و هگلی، سیاست مبتنی بر عقل قدرت‌مدار و ابژه‌ساز سر برمی‌آورد و سیاست تنها به بیان سرراست اشتیاق افزایش سلطه و سیطره تبدیل می‌شود. سیاست مدرن بیانگر گم‌گشتگی انسان و تبدیل انسان به حیوان اقتصادی است. اما در سیاست مراقبه‌ای و تأملی هایدگر، هایدگر به جای من‌اندیشنده دکارتی، از «ما» سخن به میان می‌آورد. هایدگر در برابر سوژه استعلایی کانت و انسان نظری سقراطی و افلاطونی، از انسانی صحبت می‌کند که شبان هستی خویش است و ویژگی اصلی و اصیل دزاین هایدگری که در تقابل با سوپژکتیویسم دکارتی و کانتی است، هم‌دزاینی یا مراقبت، پروا و یا اهتمام یک دزاین برای دزاینی دیگر است. دزاین می‌تواند چنان باشد که در عین پروا یا مراقبت از خود حقیقی‌اش، وضعیت خود را در اهتمامش به دیگران قرار دهد (جباری، ۱۳۹۳: ۶۶).

در جامعه امنیتی و سیاست انضباطی و کنترلی جهان مدرن آدمها آنقدر مهندسی می‌شوند که نتوانند شگفتی ساز شوند و سیاست تنها به عرصه‌ای جهت تحقق ایده «خواست کنترل»، منفعت‌طلبی و بده‌بستانهای لابی‌های قدرت و ثروت جهت تصاحب قدرت دولتی و حکومتی بدل می‌شود و این در حالی است که در سیاست به نزد هایدگر، انسانها در سایه گشودگی به خود و دیگری و جهان، آنقدر آزاد هستند که می‌توانند خلاق باشند و طرح جدیدی را دراندازند. در سیاست مورد نظر هایدگر، انسانها تکثر و تفرد پیدا می‌کنند و سیاست به هنر همزیستی مسالمت‌آمیز و هنر اقتناع

کردن یکدیگر بدل می‌شود. هایدگر این سخن را به میان می‌آورد که در پولیس یونانی انسانها به دنبال آن دانشی بودند که انسان را به حقیقت برساند ولی در دنیای مدرن که طبیعت به زبان ریاضی نوشته می‌شود، علم نمی‌اندیشد و نمی‌تواند ما را نجات دهد؛ چرا که هدف علم، کسب قدرت است و دانش چیزی جز کسب دانش برای دانستن بشر درباره اسرار طبیعت به منظور دستیابی به تکنولوژی پیشرفته‌تر نیست. مادامی که انسان به دنبال چنین هدفی باشد، قدرت آدمی ارمانی جز بی‌خانمانی و عسرت به بار نخواهد آورد. بنابراین انسان تنها زمانی می‌تواند اصالت خود را بازابد که به ندای وجود گوش فرا دهد و تحت سیطره سیاست معرفت بنیاد و علم منجر به تکنولوژی مدرن قرار نگیرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۱).

وقتی سیاست از حقیقت خویش که متضمن ناپوشیدگی و آشکارگی است منحرف شد و به سیاست مدرن مبتنی بر سوژکتیویسم و ایده «خواست کنترل» تبدیل شد، در واقع سیاست از حقیقت یونانی خویش که در برگرنده مؤلفه‌هایی چون اراده معطوف به حقیقت، حفظ اصالت و تکنیکی تک تک افراد اجتماع، مشارکت اجتماعی و ظاهرشدن انسانها بر یکدیگر بود دور شد و سیاست مبتنی بر هستی‌شناسی و در جهان بودگی در عرصه اجتماعی جای خود را به سیاست مبتنی بر قلمرو، امنیت و دولت‌گرایی داد و امر سیاسی به مفهومی که بیانگر امپراتوری، توسعه طلبی و اراده معطوف به قدرت بود تبدیل شد (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۵۹). از نظر هایدگر سیاست در دوران مدرن تبعات سیطره عقلانیت تکنولوژیک در عالم مدرن است و تکنولوژی هم یک ابزار صرف نیست؛ بلکه نوعی انکشاف است که فارغ از اراده انسانی سایه سنگین خود را بر همه امور انسانی و غیرانسانی می‌گستراند. تکنولوژی، ذاتش، امری متافیزیکی است و یکی از تبعات تفوق عقلانیت متافیزیکی در جهان مدرن این است که انسان در عصر جدید به عالم و آدم به عنوان منبع انرژی می‌نگرد و معتقد است که باید از این انرژی بهره برداری کرد. انسان دوران جدید، جهان را به تصویر تبدیل می‌کند. به عنوان مثال در دوران پیشامدرن به رودخانه نگاه شاعرانه و هستی‌شناختی داشتند و این در حالی است که در سیاست مدرن که بر پایه من‌اندیشنده دکارتی و کانتی پایه‌ریزی شده است، انسان نگاهی متصرفانه به جهان و طبیعت دارد و به رودخانه نه به مثابه امری هستی‌شناختی و شاعرانه بلکه به عنوان منبع انرژی می‌نگرد. به تبع سیطره عقل متصرف و تکنیکی شدن همه امور در عالم مدرن، سیاست مدرن نیز بر پایه منطق هابزی «انسان، گرگ انسان است» تعریف و صورت‌بندی می‌شود؛ ولی در سیاستی که از دل تفکر مراقبه‌ای و

هستی‌شناختی هایدگر مستفاد می‌شود، آدمیان رابطه خویش با یکدیگر را نه بر اساس سوژه و ابژه بودن، بلکه بر اساس دازاین و هم‌دازاینی که متضمن در جهان بودگی و به رسمیت شناختن غیریت و دیگری است تعریف و صورت‌بندی می‌کنند. سیاست حقیقی به نزد هایدگر روی مفهوم شهر یا پولیس بنا شده است و شهر نزد هایدگر عبارت از آن قرارگاهی است که تمام تاریخ یک قوم در آن رخ می‌دهد. منظور از قوم نیز جماعت، امت یا کسانی است که جهان مشترکی دارند و این جهان مشترک در طول تاریخ از طریق نمادها و از همه مهمتر زبان تحقق می‌یابد؛ بنابراین پولیس یک قرارگاه تاریخی یا تقدیر تاریخی است که در آن انسانها به جای اینکه بر پایه سوژکتیویسم و عقل متصرف مترتب بر جهان مدرن، خواهان تسلط و غلبه بر یکدیگر باشند، با زبانی اقناعی، هستی‌شناسانه و مبتنی بر متافیزیک وصال، هم‌دازاینی و در جهان بودگی شاعرانه به سخنان یکدیگر گوش می‌دهند و در یک رابطه آزاد و برابر، سیاست به معنای تحقق عملی و عینی ایده «کثرت در عین وحدت» و «وحدت در عین کثرت» را تجربه می‌کنند (شریعتی، ۱۳۹۹: ۳).

### نتیجه‌گیری

مارتین هایدگر در عداد متفکرانی است که با گسست از عقلانیت متافیزیکی و سوژکتیویسم مترتب بر جهان مدرن، هستی‌شناسی را جایگزین پارادایم معرفت‌بنیاد و سوژه محور مدرنیته می‌کند و ازاین رهگذر دیوار بتنی را که دکارت میان سوژه و ابژه کشیده بود تخریب می‌کند و این سخن را به میان می‌آورد که میان انسان و جهان هیچ شکافی وجود ندارد و ویژگی اصلی آدمی، در جهان بودگی است و آدمی تنها موجودی است که پروای هستی خویش را دارد و می‌تواند از وجود پرسش کند و به آن تقرّب جوید. از نظر هایدگر ویژگی در عالم یا در جهان بودگی آدمی مثل بودن لباس در درون کمد نیست که بتوان مثلاً آن لباس را از کمد بیرون آورد؛ بلکه او بر این باور است که ما در جهان هستیم و جهان هم در ماست و این دو درهم تنیده شده‌اند و درست به همین دلیل است که هایدگر به جای دو واژه سوژه و ابژه، دو واژه «دازاین» و «هم‌دازاینی» را جعل می‌کند؛ چرا که ویژگی اصلی دازاین، گشودگی‌اش نسبت به خود، جهان و دیگری یا اگریستانس او است و اگریستانس بدین معناست که انسان در هستن‌اش نه هستنده‌ای منزوی بلکه «هستن-در-جهان-با-دیگران» است. هایدگر با مطرح نمودن دازاین، پیش فرض جدایی میان جسم و ذهن را که در عالم مدرن مطرح می‌شود کنار می‌گذارد و این سخن را به میان می‌آورد که ویژگی اصلی دازاین،



در جهان بودگی و در جمع بودن است. بنابراین سیاست به به نزد هایدگر، متضمن گسست از معرفت‌شناسی و سوژکتیویسم جهان مدرن و برکشیدن هستی‌شناسی به مثابه پروا و مراقبت آدمیان از یکدیگر و از طبیعت و جهان است. پولیس یا دولت‌شهر به نزد هایدگر، جایگاهی است که آدمیان بر یکدیگر ظاهر می‌شوند و این ظاهر شدن بر یکدیگر، متضمن آزادانه سخن گفتن و کنش اصیل است. اما در سیاست مدرن که بر پایه شکاف میان سوژه و ابژه و معرفت‌شناسی استوار شده است، سیاست از عرصه عمومی و اجتماعی که متضمن بیان و کنش اصیل انسان‌های آزاد و برابر است به عرصه تصاحب قدرت دولتی و نزاع و مخاصمه میان لابی‌های قدرت و ثروت کشانده می‌شود. سیاست مدرن بر پایه متافیزیک فراق که متضمن مؤلفه‌هایی چون معرفت‌بنیادی، تفکر محاسبه‌ای و سوژکتیویسم است پی‌ریزی شده است و این در حالی است که سیاست مورد نظر هایدگر بر اساس متافیزیک وصال مبتنی بر تفکر مراقبه‌ای و تأملی و هستی‌شناسی بنیادین استوار شده است.

## References

- Abdolkarimi, Bijan (2018) *Questioning the possibility of religion in the contemporary world*, Tehran: Naqd-e Farahang Publications. [In Persian]
- Abdolkarimi, Bijan (2008) *We and the Nietzschean world*, Tehran: Nashr-e Alam. [In Persian]
- Abdolkarimi, Bijan (2013) *Heidegger in Iran*, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Abdolkarimi, Bijan (2015) *Heidegger on our historical horizon*, Tehran: Naqd-e Farahang Publications. [In Persian]
- Abdolkarimi, Bijan (2020) *What does Heidegger's philosophy lead to?* Visit 12/15/99 at: <https://www.mehrnews.com/news>. [In Persian]
- Ahmadi, Babak (2001) *Heidegger and the fundamental question*, Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
- Alam, Abdul Rahman (2001) *Political science foundations*, Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Cottingham, J. (1993) *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Farhadpour, Morad (2009) *Pieces of thought*, Tehran: Tarh-e Now Publications. [In Persian]
- Glengarry, J. (2011) *Existence and man in Heidegger's thoughts*, Trans. Mehdi Ghanbari, Quarterly of Kheradnameh, Vol. 3(7): 111. [In Persian]

- Golestani, Mojtaba (2015) *Subject, nihilism, and political affairs*, Tehran: Niloofar Publications. [In Persian]
- Heidegger, M. (1962) *Being and time*. Trans. J. Macquarri and E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin (1982) *The basic problem of phenomenology and other essays*, trans. W. Jovitt: New York.
- Heidegger, Martin (2000) *An Introduction to Metaphysics*, Trans. G. Fried; R. Polt: Yale University.
- Heidegger, Martin (2001) *Zollikom seminars*. Trans. Franz Mayer; Richard Askay. North Western University.
- Jabbari, Akbar (2011) *Philosophy of gender reproduction*, Isfahan: Porsesh Publications. [In Persian]
- Jabbari, Akbar (2014) *Dasein analysis*, Isfahan: Porsesh Publications. [In Persian]
- Jamadi, Siavash (2006) *Background and time of phenomenology*, Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Janicaud, Dominique (1996) *The shadow of that thought*, Trans. M. Gendre: Northwestern University Press.
- Khaleqi, Ahmad (2004) Wittgenstein, The struggle for truth, *Cheshm Andaz-e Iran Magazine*, Vol. 28, p. 102. [In Persian]
- Malayeri, Mohammad Hussein (2011) *Philosophy of science, hermeneutic phenomenology*, Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
- Moinzadeh, Mehdi (2020) Must escape the subject cryptosystem, visit 12/15/99 at: <https://Farhangemrooz.com>. [In Persian]
- Parsa, Mehdi (2014) *Derrida and Philosophy*, Tehran: Elmi Publications. [In Persian]
- Pazouki, Shahram (1979) Descartes and modernity, *Quarterly of Philosophy*, No. 1: 176. [In Persian]
- Rajaei, Mustafa (2002) “Political theory, political philosophy, political ideology”, Trans. Ahmad Reza Taheripour, *Journal of Political Science*, p.24. [In Persian]
- Rikhtegaran, Mohammad Reza (2001) *A reflection on the theoretical foundations of art*, Tehran: Saghi Publications. [In Persian]
- Rikhtegaran, Mohammad Reza (2018) *Articles on phenomenology, art, and modernity*, Tehran: Saghi Publications. [In Persian]

- Sadeghi, Fatemeh (2012) Political Reconstruction of the People, *Andisbeh Pounya Magazine*, No. 1: 48. [In Persian]
- Shariati, Ehsan (2020) *Politics and government from the perspective of Martin Heidegger* visited 12/15/99 at: <https://www.Fararu.com>. [In Persian]
- Tajik, Mohammad Reza (2004) *Discourse, anti-discourse and politics*, Tehran: Institute for Research and Development of Humanities. [In Persian]
- Tusi, Seyed Khalil al-Rahman (2008) “Mulla Sadra Shirazi and Martin Heidegger: An anthropological analysis of political philosophy”. *Journal of Political Science*, Vol. 11(43): 41. [In Persian]