

غلبه رویکرد مفهومی بر رویکرد وجودشناسانه و پیامدهای تربیتی آن در دوره معاصر (با تأکید بر اندیشه‌های نیچه و هایدگر)

بیژن عبدالکریمی*

افضل‌السادات حسینی**، سیدمهدی سجادی***، تحسین الیاسی****

چکیده

زبان به واسطه ماهیت دو رگه‌اش از وجوه وجودی و مفهومی فارغ نیست. با اندیشه‌های سقراط رگه مفهومی زبان کانون توجه قرار گرفت و رگه وجودی آن مغفول ماند. از نظر هایدگر و نیچه با غفلت از رابطه فوزیس و لوگوس، و فراموش کردن نقش زبان در به ظهور آوردن وجود و ناتوانی آن در همراه شدن با صیوروت هستی، ذات خودپوشاننده رگه وجودی به محاق رفت؛ و با فروکاست هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی توسط کانت بستر لازم برای سیطره زبان مفهومی فراهم آمد. این روند با تحویل ریاضیات به حساب و کارهای افرادی چون فرگه و برنتانو سرعت گرفت و با کارهای راسل، وایتهد و ویتگنشتاین نخست در شکل دادن به زبان صوری که برای هر نام تنها و تنها یک نامیده داشته باشد وارد مرحله تازه‌ای شد تا بشر را دچار چنان فقری کند که گشتل را چون تقدیری محتوم بپذیرد. در این عصر عسرت، نیچه و هایدگر راهی می‌گشایند. آنها با اهتمام به زبان وجودی و احیای تفکر انتولوژیک در مقابل تقدیری که زبان مفهومی و

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، abdolkarimi12@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تهران، afhoseini@ut.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس، sajjadieh@ut.ac.ir

**** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) tahsimelyasi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۹

تفکر انتیک برای انسان و جهان مقدر کرده است امکانی فراهم می‌سازند تا گونه‌ای دیگر از انسان و شکلی دیگر از عالم، به روشنگاه ظهور بیابند.

کلیدواژه‌ها: مفهوم، گشتل، دازاین، وجود، دانش‌آموز

۱. مقدمه

زبان مفهومی/منطقی^۱ و تفکر «اونتیک»^۲ به واسطه قابلیت‌هایی که برای علم و سامان‌دادن به جهان سرمایه‌زده و تکنولوژیک امروز دارد نه تنها بر جهان سیطره یافته که چون تنها شکل زبان و تنها راه تفکر به تابویی بدل شده است که نقد آن‌ها به واسطه پدیده‌ای که هایدگر «اروپایی شدن جهان» خوانده است غیر عالمانه و ناقد آن به نادیده گرفتن میراث بشری، به واپس‌روی متهم می‌شود.

از نظر هایدگر با انقلاب فرانسه و مجدد عقل، آدمی چنان در طریق بندگی آن پیش‌رفته است «که اگر تفکری با دعوی شایستگی عقل از در ناسازگاری درآید و اصیلش نخواند، صرفاً با تهمت خلاف عقل به خوارداشت» آن می‌پردازد. (هایدگر، ۱۳۹۲، ۴۳)

زبان مفهومی/منطقی و تفکر اونتیک عرصه را بر گونه‌های دیگر زبان و تفکر تنگ کرده و انحای دیگر انسان‌بودن را به حاشیه رانده است. فرایند یکدست‌ساز مدرن تفاوت در شیوه‌های اندیشه و صورتبندی جهان را انکار می‌کند. به انجام رسیدن این فرایند، ضمن محروم کردن بشر از فهم میراث گذشته، غنای فرهنگی و تنوع زیست انسانی را از بین برده و بخش بزرگی از ظرفیت آدمی برای برقراری نسبت‌های متفاوت با جهان و انسان را از زایل می‌کند.

افرادی چون نیچه، مارکس^۳، هایدگر، برگسون^۴، هورکهایمر^۵ و آدورنو^۶، مارسل^۷، پیروان مکتب فرانکفورت^۸، و جریانات کثرت‌گرایی پست‌مدرن^۹ از خطر سیطره تفکر منطقی^{۱۰} و خرد ابزاری^{۱۱} که خود را در زبان مفهومی بازتولید می‌کند هشدار داده‌اند. این شکل از تفکر که با تحویل ریاضیات به حساب در قرن نوزدهم تقویت گردید، با کارهای برنتانو^{۱۲} و فرگه^{۱۳} وارد عرصه زبان شد و در اوایل قرن بیستم با زبان منطقی و اتمی راسل و تلاش‌های ویتگنشتاین در تراکتاتوس^{۱۴} برای شکل‌دادن به زبان صورتی^{۱۵} تظاهر بیشتری یافت و سرانجام با اقدامات اعضای حلقه وین و برگزاری سمینارهای مهمی در اواخر دهه بیست و اوایل دهه سی قرن بیستم به جهان‌شناسانده شد و به تبع بر تعلیم و

تربیت اثر عمیقی گذاشت. به موازات این تحولات رویکردی متفاوت که با نقد زبان مفهومی توسط کی پرگور و نیچه آغاز شده بود با کارهای هوسرل نمود تازه‌ای یافت. وی با تأسی از نیچه از بحرانی سخن گفت که رویکرد اعداد اندیش و مفهومی با نادیده گرفتن عامل انسانی و تجربه زیسته آدمی، برای تمدن به بار آورده است. هایدگر با بسط و متحول کردن آموزه‌های استاد خویش و برقراری پیوندی وثیق با نیچه، رویکرد استعاره‌ی و زیباشناختی او را پسندید و از زبان چون «خانه وجود» سخن به میان آورد. از آن زمان تاکنون گرچه نیچه و هایدگر همواره چون وصله ناجوری بر پارادایم عصر مورد بی‌مهری سیستماتیک ایستاده^{۱۶} و نظام حاکم بر اندیشه و فرهنگ بوده‌اند اما اثر روز افزونی بر جریان اندیشه گذاشته و توانسته‌اند به طور مستقیم بر افرادی چون برگسون، مرلوپنتی^{۱۷}، گادامر^{۱۸}، دلوز^{۱۹}، فوکو، دریدا^{۲۰}، بارت^{۲۱}، کریستوا^{۲۲} و رورتی^{۲۳} و بسیاری دیگر تأثیر گذاشته و نیروی روزافزونی در جریان فلسفه قاره‌ای^{۲۴} وارد نمایند. اثر این رویکرد زبانی به جریان قاره‌ای محدود نبوده و به طور غیرمستقیم بر بزرگان فلسفه تحلیلی^{۲۵} چون ویتگنشتاین دوم، کواین^{۲۶}، دیویدسون^{۲۷}، گفتمان متأخر تحلیلی و آموزه‌های لیکاف^{۲۸} و جانسون^{۲۹} در زبان‌شناسی شناختی^{۳۰} نیز مؤثر بوده است.

این مقاله در صدد است ضمن بررسی چگونگی غلبه زبان مفهومی بر زبان وجودی از منظر اگزیستانسیالیست‌هایی چون نیچه و هایدگر، ویژگی زبان مفهومی و پیامدهای آن در عرصه تربیت را به بحث بگذارد و برخی از بصیرت‌ها و راه‌های برون رفت از پیامدهای رویکرد مفهومی را در آراء این اندیشمندان نشان دهد. جهت رسیدن به این اهداف تلاش شده است به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. عوامل و اندیشه‌های مؤثر در سیطره زبان مفهومی کدامند؟
۲. زبان مفهومی چه ماهیت و اوصافی دارد؟
۳. اگزیستانسیالیست‌ها به طور عام، و نیچه و هایدگر به طور خاص برای برون رفت از پیامدهای تربیتی زبان مفهومی چه توصیه‌هایی دارند؟

گرچه هر یک از سؤالات فوق خود می‌تواند موضوع مقالات بسیاری باشد اما از آن جا که در کنار هم دیدن آنها برای رسیدن به بصیرتی تربیتی لازم به نظر می‌رسد پرداختن مختصر و ایجاد تصویری کلی از موضوع به پرداختن مفصل و دقیق یکی از وجوه آن ترجیح داده شده است. لذا سعی می‌شود ابتدا عوامل مؤثر در استیلای زبان مفهومی از نظر نیچه و هایدگر شناسایی شده سپس به روش توصیفی پاره‌ای از ویژگی‌های این گونه زبان

را بازشناخته، و در انجام برخی از بصیرت‌های که رویکرد وجودی برای برون‌رفت از پیامدهای زبان مفهومی، فراهم می‌آورد استنتاج گردد.

۲. پیش‌سازمان‌دهنده^{۳۱}

انسان چون حیوان ناطق^{۳۲} با توجه به ناتوانی در همراهی با صیوررت^{۳۳} هستی هرگز فارغ از رگه مفهومی^{۳۴} زبان نیست و چون دزاین^{۳۵} چنان بر لوگوس^{۳۶} گشوده است که همواره عرصه ظهور هستی^{۳۷} و مجالی برای پرتوافکنی مستمر بر هستی است. اگر رگه وجودی^{۳۸} چون طرح‌صفحه^{۳۹} ای عرصه را برای ظهور اشیاء، پدیده‌ها و مفاهیم فراهم می‌آورد، رگه مفهومی با تثبیت صیوررت جهان در مفاهیم، اشیاء و پدیده‌ها را چون ابژه، موضوع شناسایی قرار می‌دهد. درهم‌تندگی دو رگه وجودی و مفهومی چنان است که مفهومی شکل نمی‌گیرد مگر پیشاپیش رگه وجودی زبان با گشایشی، عرصه را برای ظهور هستی در کسوت موجود فراهم کرده باشد و از سوی دیگر «شیوه ادراک مفهومی به سادگی در هر صورت از دریافت انسانی چون میهمانی ناخوانده حاضر می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۹۲، ۵۶) لذا اگر از زبان مفهومی سخن می‌رود منظور رویکردی به زبان است که در آن رگه مفهومی زبان کانون توجه قرار گرفته و از وجه وجودی آن غفلت شده است.

۳. شکل‌گیری و سیطره زبان مفهومی

ذاتِ زبان پرتوافکنی بر جهان و ایجاد عرصه‌های گشودگی و تجلی امور، اشیاء و پدیده‌ها است. زبان پیش از سخن‌گفتن از امور و پدیده‌های به‌ظهور رسیده و موجود، امکان ظهور آن‌ها را فراهم می‌آورد. هایدگر این وجه امکان‌بخش زبان را «زبان وجود» و ذاتِ زبان می‌خواند. در اشاره‌ای به این جنبه از زبان روت ناندآ آسن^{۴۰} در مقدمه کتاب *زبان و اندیشه چامسکی*^{۴۱} می‌نویسد: «نقش و کار کلام برانگیختن نیروهایی است که تاکنون پنهان و سترون بوده‌اند و تنها در انتظار کلام بوده‌اند تا بر آنها پرتو افکنند، آشکارشان سازد و امکان ورودشان را به قلمرو وجود و زمان فراهم آورد.» (چامسکی، ۱۳۷۹، ۳)

زبان ابتدا نورافکنی می‌کند تا جهان به رقص آید و تجلی نماید آنگاه از وجود به تجلی آمده در کسوت موجود مفهوم‌سازی می‌کند. همچنان که کار مفهوم‌سازی مستمر و کنش‌گرانه است وجه وجودبخش زبان نیز مستمر در کار آشکارکنندگی است.

حکمای پیش از سقراط به ذات ناآرام و «شونده»ی زبان و جهان توجه ویژه‌ای داشتند. این توجه را می‌توان در چکامه‌های شعر گونه‌ای که از هراکلیتوس به جا مانده است رصد کرد. در عصر پیشاسقراطی رگه وجودی زبان که با اتکال به استعاره و رازگونی میل به آفرینش و ایجاد تصاویر بدیع داشت به رگه مفهومی آن که در پی تثبیت جهان و فراچنگ آوردن آن به واسطه مفاهیم صلب و دارای حدود مشخص است می‌چربید. زبان در عصر پیشاسقراطی چون یک اثر هنری و حتی فراتر چون ذات هنر نگریسته می‌شد. هنر حضور می‌بخشد و شعر چون ذات هنر حقیقت را پی می‌افکند و سرآغازی برای موجود شدن، و تاریخی شدن حقیقت بود. (هیدگر، ۱۳۸۲) آنچه در شعر رخ می‌داد به واسطه نسبت زبان و حقیقت نه جعل حوادث بلکه گشایشی برای آشکار شدن موجود و بنیاد نهادن آن توسط کلمه بود. (پیراوی‌ونک، ۱۳۹۳) در این معنا هر چیز به واسطه زبان چون شعر برای اولین بار به ساحت گشودگی و فتوح در می‌آمد. به بیان دیگر زبان آن چیزی بود که به واسطه آن موجودات به قلمرو انفتاح و گشودگی می‌آمدند و این به واسطه ذات شعرگونه زبان بود. (هایدگر، ۱۹۷۱) زبان پرده برداشتن از وجود و افشای آن چون موجود بود و سخن‌وری و شاعری در برداشتن حجاب از وجود و پی‌افکندن موجود تحصیل معنا می‌کرد.

یونانیان باستان هستی را فوزیس^{۴۲} نامیده‌اند. فوزیس در اندیشه آن‌ها با لوگوس و *الثیا*^{۴۳}، پیوندی عمیق دارد. مفهوم لوگوس پیش از افلاطون در اندیشه‌های دینی و اسطوره‌ای یونان وجود داشت. هراکلیتوس نخستین کسی بود که مفهوم لوگوس را در فلسفه برای طرح ساختار عقلانی عالم به کار برد. در آن عصر فوزیس، شکفته شدن، آشکار شدن و گشودگی بود؛ همچنین فوزیس به معنای آن چیزی بود که خود را در چنین آشکارشدگی‌ای متجلی می‌ساخت و حفظ می‌نمود. این در حالی است که لگین^{۴۴} که در «به‌ظهور آوردن» ریشه دارد، لوگوس خوانده می‌شد. (هایدگر، ۱۳۸۳) اما لوگوس صرفاً به معنای کلمه یا سخن نبود. زبان چون لوگوس با اشاره خویش، موجودات را به ظهور و آشکارگی می‌کشاند. این اشاره ارجاع‌دادن به مفهوم نبود. بلکه مفهوم خود نتیجه اشاره لوگوس دانسته می‌شد. (هایدگر، ۱۹۷۱)

معنای اصلی لوگوس، باهم نهادن، جمع کردن یا به وحدت‌درآوردن است. لوگوس هرآنچه پا به عرصه وجود می‌گذارد را بر اساس «باهم‌بودن» دائمی گرد هم می‌آورد. به تعبیر دیگر لوگوس به منزله جمع‌کننده‌ای است که به ظهور در می‌آورد و آشکار می‌سازد.

با ورود آنچه تفکر سقراطی می‌خوانیم و عصاره آن را در آموزه «تعریف‌کردن» کلمات و اصطلاحات می‌توان دید به تدریج اهمیت رگه وجودی زبان کاهش یافت و طی یک فرایند دو هزار و پانصد ساله با استیلای رگه مفهومی، رابطه فویزیس و لوگوس، فراموش گشت و «لوگوس که اصل گرد هم‌آورنده و روشنگر بود به مرور به قوانین صوری فکر یا منطق مبدل شد و *الثیا* که همان کشف نامحجوب بود به مطابقت بین عین و ذهن تحویل شد» (پیراوی ونک، ۱۳۹۳، ۵۸) و بین هستی و کلمه جدایی افتاد.

فوکو در *نظم گفتار* می‌نویسد:

نزد شاعران یونانی قرن ششم، گفتار حقیقی - به معنای قوی و با ارزش کلمه - گفتار حقیقی شایان احترام و دهشت‌انگیز، گفتاری که می‌بایست تابع آن بود چراکه گفتاری فرمانروا بود، ... ولی درست یک قرن بعد، می‌بینیم که برترین حقیقت دیگر در آنچه گفتار می‌بود یا در آنچه گفتار می‌کرد، نبود، در چیزی بود که گفتار می‌گفت: روزی فرارسید که حقیقت، در آن، از فعل توأم با آداب، کارآمد و درست بیان‌کردن خارج گردیده و به سوی خود گزاره‌ی بیان‌شده جابه‌جا شده است: به سوی معنا، شکل، موضوع آن، و رابطه‌اش با مرجع اسنادش. از هزیود تا افلاطون مرزبندی ویژه‌ای انجام گرفته، که گفتار حقیقی را از گفتار خطا جدا می‌کند. (فوکو، ۱۳۸۴، ۱۹)

با استحاله معنای لوگوس و کم‌رنگ‌شدن نسبت آن با فویزیس (وجود) لوگوس چون هستی‌رمانشده‌ی به منطق تبدیل شد و صیرورت آن با قوانین فکر مهار گردید و بدین صورت زبان و تفکر پیشاسقراطی به پایان رسید.

منطق، لوگوس تحریف شده و نتیجه جدایی وجود از زبان است. با غالب‌شدن تفکر منطقی «چیز»ها نه چنان که هستند، بلکه چنانکه متعلق شناسایی واقع می‌شوند مورد بررسی قرار می‌گیرند. ویتگنشتاین در *پژوهش‌های فلسفی* می‌نویسد:

پدید آمدن منطق نه ناشی از توجه به واقعیت‌های طبیعت است، نه از نیاز به درک پیوندهای علی: بلکه از اشتیاق به فهم پایه، یا ذات هر چیز تجربی بر می‌آید. اما نه چنانکه گویی به این هدف باید واقعیت‌های نو را پیدا کنیم؛ بلکه ذات تحقیق ما چنان است که در صدد نیستیم با آن چیز تازه‌ای بدانیم. بلکه می‌خواهیم چیزی را که پیشاپیش کاملاً در معرض دید هست بفهمیم. (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳، ۹۳)

آغاز منطق آغاز زبان و تفکر موجودمحور و به محاق رفتن وجود و ابتدای امانیسم است. به بیان دیگر محوریت یافتن موجود در زبان و تفکر، نتیجه اجتناب‌ناپذیر

انسان محوری، و انسان محوری خود محصول فاصله گرفتن از وجود است. زبان مفهومی - منطقی زبان ایدئولوژی انسان محور است. محوریت منطق که محصولی عقلی و متأخر از مفروضات خاص هستی‌شناختی است دوری باطل در تأیید خویش را برای انسان موجود باور امروز فراهم آورده که به سلطه و گاه پرستش علم انجامیده است. کی‌یرکگور چون پیشگام تفکر وجودگرا در راستای عبور از زندان تفکر مفهومی مدرن و اومانیسم حاکم بر آن با تفکر منطقی از در مخالفت وارد شده و به سیستم سازی فلسفی هگل می‌تازد و حقیقت را امری و رای عقل جزئی و دستگاه‌سازی‌های مفهومی - منطقی می‌داند. (کالین، ۱۳۹۲)

گرچه با زبان مفهومی و منطق ارسطویی سرشاری هستی و تفسیرپذیری جهان از کف رفت و شانس شنیده شدن «لوگوس» چون ندای هستی، و نگریستن بر سرشاری «فوزیس» چون بنیاد تازگی و تحول جهان، می‌فسرد و جهانی در معرض تجربه قرار می‌گیرد که منطق پیشاپیش چگونگی آن را حکم کرده است؛ اما این همه برای به محاق رفتن هستی و استیلای زبان مفهومی کافی نبود. تحویل آنتولوژی^{۴۵} به اپیستمولوژی^{۴۶} توسط کانت میخی محکم بر تابوت تفکر و زبان وجود محور و آغاز دوره‌ای بود که منطق ارسطویی از تعیین‌کننده رفتار عالم، به صورت‌گر جهان باز شناخته شد. موجود چون تنها متعلق شناسایی، کانون تأملات و کنش‌های زبانی قرار گرفت و رگه وجودی زبان بیش از پیش مورد غفلت واقع شد. نیچه این موضوع را خطری بزرگ دانست و از آن به عنوان سیطره خرد چون خواستگاه متافیزیک یاد کرده است:

اگر انسان نیازمند باشد تا از خرد خود کامه‌ای بسازد آن گونه که سقراط ساخت، در آن صورت بسا چیزهای دیگر خودکامگی کنند و این خطر کوچکی نیست... سقراط و بیمارانش آن سان که خود آرزو داشتند آزاد نبودند که منطقی باشند یا نباشند این قدرت و آخرین تدبیرشان بود... فرد در خطر بود و فقط یک راه داشت که یا نابود شود یا به گونه‌ای منطقی غیر منطقی باشد. اخلاق‌گرایی فیلسوفان یونان از افلاطون به بعد تدبیری بود در راه درمان بیماری: و همین طور بود احترام آنان به دیالکتیک. تساوی: خرد = فضیلت = خوشبختی فقط به این معنی است... خطایی که در ایمان بی‌چون و چرای او به خردمندی نهفته بود... (نیچه، ۱۳۷۶، ۴۵-۴۶)

با رونق زبان مفهومی، نسبت انسان با جهان و زبان تغییر کرد و شبکه مفاهیم جای تماس بی‌واسطه را که نیچه با لحنی حسرت‌آلود از آن به رابطه شهودی و زیباشناختی با

جهان یاد می‌کند گرفت. دلوز در خصوص این جایگزینی و تفاوت یونانیان باستان با انسان مفهوم‌زده امروز چنین می‌نویسد:

ما امروز از مفاهیم برخورداریم، ولی یونانیان هنوز آن را نداشتند؛ ایشان از طرح‌صفحه برخوردار بودند، که ما دیگر از آن بی‌بهره‌ایم. هولدرلین به نحوی ژرف بیان می‌کرد: «بومی» یونانیان، «بیگانه»ی ماست همان چیزی که ما باید کسب کنیم در حالی که، درست برعکس، یونانیان مجبور بودند بومی ما را به مثابه بیگانه‌شان کسب کنند... . شلینگ می‌گوید: یونانیان در طبیعت می‌زیستند و می‌اندیشیدند، ولی ذهن را در «رازها» باقی می‌نهادند، در حالی که ما در ذهن و درون تأمل می‌زیسیم، حس می‌کنیم و می‌اندیشیم، ولی طبیعت را درون رازی کیمیاگرانه و عمیق قرار می‌دهیم که یکسره به آن بی‌حرمتی می‌کنیم. (دلوز، گتاری، ۱۳۹۳، ۱۴۰-۱۴۱)

۴. پیامدهای زبان مفهومی و نقد آن‌ها از منظر وجودی

همین که زبان موجود را می‌نامد، آن را از خفای وجود بیرون کشیده و به بیان و ظهور می‌رساند. (هیدگر، ۱۳۸۲) اما اگر گفتن در ابتدا افکندن نوری ظاهرکننده است با تبدیل شدن آن به مفهوم، صیوروت هستی را متوقف می‌کند. زبان مفهومی که قادر نیست پایه‌پای «شدن» حرکت کند زبان و تفکر را بیمار کرده و در مواجهه‌ای تکنیکی به یاری منطق و مفاهیمی چون علت و معلول، تأمل بر هستی را به فعالیتی انتیک و موجودشناختی تقلیل داده و (به تعبیر هایدگر) فقری بزرگ بر اندیشه تحمیل می‌کند. (پیراوی‌ونک، ۱۳۹۳) داوری‌اردکانی در مقدمه‌ای بر کتاب *زبان، خانه‌ی وجود، افلاطون و ارسطو* را چون بنیان‌گذاران فلسفه که با درافکندن اساس عظیم منطق، حصار بلندی به دور تفکر کشیده‌اند باز می‌شناسد. او در ادامه می‌نویسد:

منطق آورده بزرگ تاریخ بشر است، اما وقتی تفکر در درون آن قرار می‌گیرد اولاً تغییری در زبان پدید می‌آید و نسبت زبان با اشیاء و موجودات دگرگون می‌شود، ثانیاً زبانی که به مفاهیم و نسبت‌ها و روابط آنها مبدل شده است مطابق با اشیاء و موجودات و روابط و نسبت آنها تلقی می‌شود. به عبارت دیگر زبان مفهومی منطقی زبان موجودات انگاشته می‌شود، در این صورت بهتر است، به جای مطابقت احکام با واقع و خارج، از مطابقت موجودات با مفاهیم و احکام بگویند زیرا وقتی منطق قانون وجود باشد، وجود را باید با آن سنجید و نه بالعکس. ولی آیا هر چیز را می‌توان با مفهوم آن

یکی دانست؟ زبان مفهومی نه فقط جنبش و حیات (به قول برگسون) بلکه پیچیدگی و زایش را از طبیعت می‌گیرد و به جای آشکار کردن موجودات پوشیدگی را افزوده است. (هایدگر، ۱۳۹۲، ۲-۳)

از نظر نیچه واژه‌ها که ابتدا کیفیتی استعاری، خیال‌گونه و شاعرانه داشتند به مفاهیم تبدیل شده یکتایی و خواص آغازین خویش را از دست می‌دهند و چون مابه‌ازای واقعیت‌های صلبی که هرگز وجود ندارند جهانی دروغین را پیش روی انسان می‌نهند. (نیچه، ۱۳۸۵) فریبکاری مفاهیم با شعبده‌منطق‌شناسی برای گریختن انسان مفهوم‌زده از جهان خود ساخته و علم جدید نمی‌گذارد. ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی می‌نویسد: «منطق زبان، ما را اغوا می‌کند که فکر کنیم باید با گزاره‌ها به چیز فوق‌العاده، چیز یکتا دست یافت.» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳، ۹۶)

انسان فریفته به دروغ خویش با اعتقاد به مفهوم‌ها و نام‌ها، چون چیزهایی حقیقی، به شناخت جهانی خودساخته دل‌خوش کرد و با فراموش کردن مبداء خیالی و استعاری زبان، واژه‌ها را حامل معنا و حقیقت اشیاء می‌داند؛ حقیقتی که به تعبیر نیچه جز سپاه متحرکی از استعاره‌ها نیست که گرچه در ابتدا به هوسی شاعرانه شکل گرفتند، پس از کاربرد تکراری و مستمر، چون امر حقیقی تثبیت گشتند؛ در واقع آنچه حقیقی خوانده می‌شوند «توهمات هستند که موهوم بودن‌شان را از یاد برده‌ایم. استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رسم شده‌اند.» (نیچه، ۱۳۸۵، ۱۶۵)

دریدا در ادامه چنین فهمی دلالت‌های زبانی را استمرار لحظه به لحظه تحویل نشانه‌ای به نشانه دیگر می‌داند و برای رهایی از این شعبده، پیگیری مستمر نشانه‌ها را به جای جستجوی حقیقت توصیه می‌کند. (ضمیران، ۱۳۸۶) به بیان دیگر از نظر دریدا چون دال‌ها مستقیماً مدلول را در اختیار ما نمی‌گذارد انتظار مطابقت در رابطه دال و مدلول‌ها توهمی متافیزیکی است.

اما اگر مفاهیم دارای ماهیتی استعاری و در ارتباط مجازی با جهان هستند حقایق علمی یا فلسفی چه معنایی دارند؟ نیچه در خصوص ارتباط مفاهیم با علم می‌نویسد: «درست همان‌طور که زنبور عسل هم‌زمان کندوهای مشبک خود را می‌سازد و آنها را با عسل پر می‌کند علم نیز بی‌وقفه سرگرم ساخت و پرداخت این مقابر مشبک مفاهیم، این گورستان ادراک است.» (نیچه، ۱۳۸۵، ۱۷۲-۱۷۳) اما مفاهیم چون حفره‌های زنبور محصول فعالیت غریزی رگه مفهومی زبان هستند. علم چون سازه‌ای مفهومی جهان را در قالب شاکله‌های

استعاری درجه سومی توصیف می‌کند که با فوزیس فاصله گمراه‌کننده‌ای گرفته‌اند. علم چون عنکبوت تارهایی مفهومی می‌تند و با گرفتار کردن زندگی در این تارهای مفهومی از شیره آن می‌مکد و تارهای جدیدی می‌بافد و در نتیجه زندگی را رنگ پریده، غمزده و زشت نموده و از شکل می‌اندازد. (کافمن، ۱۳۸۵)

نیچه به نقد بی‌ظرافتی مفهوم و جهان موهوم مفاهیم کلی که بر اساس انکار تفاوت و صبرورت پدیده‌ها و اشیاء شکل گرفته است پرداخته و از این طریق به فلسفه که بقای آن در گرو مفاهیم کلی است می‌تازد. او فیلسوفان را لجبازانی می‌شناسد که از مفهوم «شدن» بیزار و فاقد درک تاریخی‌اند. از نظر او «آن چه فیلسوفان در هزاره‌ها به بحث گذاشته‌اند مومیایی اندیشندگی بوده است؛ هیچ چیز واقعی از زیر دستشان زنده در نرفته است. این بت‌پرستان اندیشندگی، به هنگام پرستش، می‌کشند و از گاه می‌آگنند.» (نیچه، ۱۳۷۶، ۵۱) او در *زایش تراژدی فیلسوفانی* چون سقراط و افلاطون را که مفاهیمی چون یکتایی، مادیت، جوهر و دوام را شایع کرده‌اند گمراه‌کننده حواس و تباه‌کننده خوی زیباشناختی و جریان مستمر آفرینندگی انسان و عوامل از هم پاشیدن یونان و اضمحلال تفکر اصیل یونانی می‌داند. (نیچه، ۱۳۷۶) او در تقابل با زبان مفهومی - منطقی می‌نویسد:

تکوین زبان هیچ‌گاه به طرزی منطقی بسط نمی‌یابد و همه آن مواد خام درونی و بیرونی که افزار و دستمایه‌های بعدی جویندگان حقیقت یعنی دانشمندان و فیلسوفان هستند، اگر نگوییم از هپروت، بی‌گمان از ذات اشیاء نتیجه نمی‌شوند. (نیچه، ۱۳۸۵، ۱۶۴)

این حقایق هپروتی که رابطه دوطرفه با واژه‌های رام شده مفهومی - منطقی و دستورالعمل‌های یکسان نحوی دارند؛ لوازم رشد سیستم‌های فلسفی را از پیش آماده می‌سازند و راه بر قرائت‌های دیگری از جهان می‌بندند. (نیچه، ۱۳۸۵) به گمان نیچه نه تنها رابطه تصویر با مصداق کلامی آن استعاری است که اجزای جمله نیز در رابطه‌ای استعاری هستند. مفهوم در واقع برساخته مجموعه‌ای از روابط است و رابطه نمی‌تواند چون ذات شیء شناخته شود. دلوز در این خصوص می‌نویسد: «هر مفهومی مادام که با مفاهیمی دیگر پیوند نداشته باشد و با مسئله‌ای که حلال آن است یا در حل آن سهیم است مرتبط نشده باشد، عاری از هرگونه معنایی است.» (دلوز، گتاری، ۱۳۹۳، ۱۱۱) اما حکم ترکیبی مورد توجه فیلسوفان شیء را چون مفهوم بر اساس نتایج آن توصیف می‌کند و این معنایی جز کذب احکام ترکیبی فلسفی ندارد. (نیچه، ۱۳۸۵)

تأمل هایدگر بر رگه مفهومی زبان ذیل عنوان گشتل^{۴۷} عمق بیشتری بر تأملات نیچه‌ای بخشیده است. او می‌نویسد: «آن ندای متعرضی را نیز که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد [Ge-stell گشتل یا اسکلت‌بندی، چارچوب‌بندی، شبکه‌بندی] می‌خوانیم.» (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۴) گشتل چارچوبی است که انسان را وامی‌دارد تا امر واقع را به نحوی منضبط چون امری ثابت منکشف کند. گشتل آن نحوه از انکشاف، انفتاح و گشودگی از آن خودکننده است که تکنولوژی را به کیفیتی که موجود است پیش می‌راند. شرط امکان و قلمروی است که علم جدید در آن حرکت می‌کند. گشتل افقی را می‌گشاید که به سبب آن نحوه انضباطی که خود بر جهان افکنده، ضرورتاً همان گونه که دیده می‌شود ظهور یابد و از فویزیس فاصله بگیرد. (آید، ۱۳۷۱) در گشتل شدن هستی و ماهیت خلاق لوگوس استتار گشته و قرائتی خاص از جهان که در انطباق با تکنولوژی جدید است ابقا و چون منبع ثابت منکشف می‌گردد.

[علم جدید]، با نحوه تفکر خود، طبیعت را به عنوان شبکه‌ای از نیروهای محاسبه‌پذیر دنبال و محصور می‌کند. آزمایشی بودن فیزیک جدید به این دلیل نیست که برای پرسش از طبیعت از دستگاه [یا وسایل آزمایشگاهی] استفاده می‌کند. درست برعکس، چون فیزیک، حتی در سطح نظریه محض، طبیعت را به گونه‌ای برپا می‌کند که خود را همچون شبکه‌ای از نیروهای پیشاپیش محاسبه‌پذیر عرضه کند، آزمایش‌های خود را هم در نتیجه به منظور طرح این پرسش تنظیم می‌کند که آیا، و چگونه، طبیعت، وقتی به این گونه برپا شد، خود را نشان می‌دهد. (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۶)

از نظر هایدگر ما به واسطه زبان مفهومی از راه به در افتاده‌ایم. سیطره این شکل از زبان دازاین را به مرتبه‌ای تنزل داده که در آنجا همه چیز آشفته و درهم است. (هایدگر، ۱۳۹۲) او در متافیزیک چیست؟ توضیح می‌دهد که هستی، چون ناموجود نمی‌تواند موضوع تفکر مفهومی قرار گیرد. به تعبیر دیگر در رویکرد مفهومی - منطقی هستی در ظرف مفاهیم که ماهیتی سوپرتکیو و انسانی دارند، عقیم و نابسند می‌گردد. در واقع در فروکاستی به نفع مفهوم، هستی به موجود تقلیل یافته و بدین صورت هزینه ناتوانی مفاهیم در همراهی با صیوررت بر هستی تحمیل می‌گردد. حال این که «مفهوم هر چه وسیع‌تر، یعنی کلی‌تر گردد، پدیدار وجه دیگری از خود نمایان می‌کند که خارج از چتر مفهوم قرار دارد.» (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ۱۶) رهایی از چنین فروکاستی شکلی از تفکر را ایجاب می‌کند که

ظهور و خفای وجود را چون بازی قایم باشک تاب بیاورد. زبان مفهومی اما چنین چابک نیست. او که خود را در سنت فلسفه غرب تحکیم بخشیده تنها در گفتن از «چیز»ها تواناست و توان سخن گفتن از «ناچیز» (عدم) را ندارد.

چنان‌که در گفته آمد، در جهان مفهومی شده جایی برای پدیده‌های سیال و صورت‌ناپذیر وجود ندارد. در چنین جهانی دانش برابر با شناخت نیست، دانش پدیده‌ای مرده است که بر اساس موازین تعریف شده طبقه‌بندی می‌شود؛ ساکنان چنین جهانی بر اساس آنچه می‌دانند شناخته نمی‌شوند بلکه، با آنچه طبق موازین از پیش تعریف شده صورت‌بندی می‌کنند قابل شناسایی‌اند؛ به عبارت دیگر آنچه دانسته می‌شود اهمیت ندارد، بلکه آنچه در چارچوب قراردادهای مورد توافق بگنجد اهمیت دارد. دیگر نشانه‌ها ابزاری برای توصیف جهان نیستند؛ بلکه، حدود هستی را تعیین می‌کنند. «نفس نشانه‌ی چیزی بودن خود می‌تواند قالب نوع کلی رابطه گردد، چندان که ساختار نشانه خود برای «توصیف صفات» هر نوع هستنده‌ای رهنمودی هستی‌شناختی حاصل آورد.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۲۲۲)

نظام مفهومی با سوق دادن انسان به سمت کدها و قراردادهای تعریف شده و دارای پرونده آگاهی را در کنترل می‌گیرد. در این نظام تنها آن بخش از آگاهی و شناخت حق حیات دارد که با نظام کدها و نمادها در تطابق باشد. قدرت پنهان این نظام با درک تأثیر کدها و نمادها بر ذهن و ادراک آدمی شناخته می‌شود. کدها و نمادها به جای مدلول‌ها می‌نشینند و چنان وانمود می‌کنند که آن‌ها ایند. این فرآیند منتج به خلق جهان جدیدی از نمادها می‌شود. جهانی که «پوپر»^{۴۸} در کتاب *شناخت عینی؛ برداشت تکاملی جهان‌سوم* نامیده است. این جهان اگر چه محصول بشر است اما خودمختار است و ماهیتی سلطه‌گر دارد. این جهان با پسخوراندی نیرومند بر جهان اول (جهان فیزیکی) و جهان دوم (جهان توانش رفتار) سلطه پنهان خویش را محقق ساخته است. (پوپر، ۱۳۷۴) این نظام ساختار خود را به گونه‌ای سازمان می‌دهد که ابزار لازم برای سرکوب و به انزوا راندن تجربه‌های خاص و شخصی را داشته باشد. مطالعات فوکو در خصوص تولد زندان، تعریف بیماری‌های روانی و ظهور آسایشگاه، این واقعیت را به خوبی نشان داده است. تعریف رفتارهای آدمی، توسعه مصادیق بیماری‌های روانی، تنظیم فرآیندهای آموزشی و مشخص کردن چارچوب‌های مشروع، از دیگر ابزارهای نظام مفهومی‌اند. مواجهه منطقی

با انسان به هذیان‌های روانکاوانه و خلق بیماری‌های چون اسکیزوفرنی انجامیده است. (فوکو، ۱۳۸۷)

نقد زبانی مفهومی به چه معنا است؟ آیا امکانی برای رهایی از صبغه مفهومی زبان وجود دارد؟ آیا منظور کنار نهادن مفاهیم و ایجاد شکل دیگری از زبان است؟ مطمئناً خیر. اما تفکر راستین شخم‌زدن زمین وجود است و این تنها با چیرگی بر زبان و تفکر متافیزیکی موجودمحور ممکن می‌شود. (هایدگر، ۱۹۷۱) اما این چیرگی، متافیزیک را از بین نمی‌برد، چرا که زبان در اساس قائم به تفریق متافیزیکی امر محسوس از ماورای محسوسات است. (هایدگر، ۱۳۹۲) در واقع انسان چون حیوان ناطق همواره حیوان متافیزیکی خواهد ماند. (هایدگر، ۱۹۹۶)

نکته دیگر حقیقتی دشواریاب در خصوص زبان است. اگر چه ظهور یا گشودگی افقی است که قابل رؤیت‌شدن امور، پدیده‌ها و اشیاء چون مابه‌ازای مفاهیم را ممکن می‌سازد، اما زمانی نقش خود را به درستی ایفا می‌کند که چون زمینه برای طرح نادیده گرفته شود. یعنی بقای ابژه و امر به ظهور رسیده به منزله موضوع مفاهیم، منوط به غفلت از منشأ ظهور آنها است. به تعبیر دیگر وجه وجودی زبان کمر به اختفای خویش بسته است و این اقتضای ذاتی زبان است و کسی را یارای رفع آن نیست. وجه وجودی زبان در اساس به سخن در نمی‌آید چرا که هرگز در مسند ابژه نمی‌نشیند و موضوع مفاهیم قرار نمی‌گیرد بلکه شرط استعلایی تحقق هر ابژه و مفهومی است. هر چه درباره این وجه به زبان آید نقش نردبانی را دارد که به تعبیر ویتگنشتاین باید پس از بالا رفتن از آن رهاش کرد. هر آنچه درباره این وجه زبان گفته شود پیشنهادی و موقتی است لذا سخن در مورد آن همواره تازه است. وجه وجودی زبان هرگز در قید جزم‌های تفکر مألوف بند نمی‌شود چرا که خود شرط تفکر اصیل است و تفکر اصیل با مرور پندارهای پیشین نسبتی ندارد. این سرچشمه‌ای برای حیرت و زندگی و تفکر پر شور است. والتر بیمل^{۴۹} در بررسی روشنگرانه‌ی اندیشه‌های مارتین هایدگر ظهور و آشکارشدگی را حقیقتی می‌داند که ما در آن حرکت می‌کنیم بی‌آنکه واقعاً به آن توجه داشته باشیم، چرا که ما همواره وابسته و متکی به اشیاء و موجوداتی هستیم که خود را برای ما هویدا می‌سازند. (بیمل، ۱۳۸۱)

درواقع وجه وجودی زبان طرح‌صفحه‌ای و زیست‌بومی است که گونه‌های خاصی از مفاهیم در آن ظاهر شده و تکوین می‌یابند.

دریدا در این خصوص می‌نویسد:

مسئله مسأله‌ی دور ریختن این مفاهیم نیست. و البته ما ابزار چنین کاری را هم در اختیار نداریم. بی‌شک، دگرگون‌کردن مفاهیم از درون حوزه نشانه‌شناسی، از نوع طرح‌ریختن آن‌ها، شوراندن آن‌ها علیه پیش‌پنداشت‌هایشان، بازنگاری‌شان در زنجیره‌هایی دیگر، و رفته‌رفته، تغییر دادن حوزه‌ی کار خود و به این ترتیب، ایجاد آرایش‌های تازه، ضرورت بیشتری دارند؛ من به گسست‌های قاطعانه، به آنچه امروز یک «گسست شناخت شناسانه»‌ی صریح خوانده می‌شود باور ندارم. (دریدا، ۱۳۸۱، ۴۳)

حتی تعدیل زبان و تفکر مفهومی نیز کار دشواری است. «چرا که ما کاملاً با تفکر مفهومی مابعدالطبیعی پرورش یافته و بار آمده‌ایم و نحوه نگریستن و تلقی‌مان نسبت به اشیاء را از سنت مابعدالطبیعه به ارث برده‌ایم. (بیمل، ۱۳۸۱) به مجرد اینکه بخواهیم از الزامات زبانی تفکر خلاص شویم، عملاً تفکر متوقف می‌شود. چرا که تفکر عقلانی تفسیری است براساس الگویی که ما قادر به حذف آن نیستیم. (نیچه، ۱۳۸۶) به تعبیر هایدگر «شیوه ادراک مفهومی به سادگی در هر صورت از دریافت انسانی چون میهمانی ناخوانده حاضر می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۹۲، ۵۶)

اما مفهوم وجوه دیگری نیز دارد که نباید از آن غفلت کرد:

هر مفهومی نسبتی با واقعیت دارد و در همان حال، حاصل فعالیت آزادانه‌ی مفهوم‌سازی ذهن است. هیچ مفهومی مستقل از واقعیت وجود ندارد و هیچ مفهومی نیست که رد پای فعالیت ذهن در آن دیده نشود. هر مفهومی، حاصل پذیرندگی حس و در همان حال محصول خودانگیختگی فاعله است. در هر مفهومی هر دو عنصر کشف و جعل، به نحو توأمان دیده می‌شود. هر مفهومی ابزاری ذهنی است. اما هیچ ابزاری، اعم از معرفتی یا غیر معرفتی وجود ندارد که در آن انطباق با واقعیت، یعنی حظی از واقعیت وجود نداشته باشد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ۱۵)

با این اوصاف چه جای اعتراضی باقی می‌ماند؟ برگسون «می‌گفت هر مسئله‌ای که درست طرح شده باشد همانا مسئله‌ای حل شده است.» (دلوز، گتاری، ۱۳۹۳، ۱۱۴) اگرچنانکه آمد اجتنابی از رگه مفهومی زبان و پیامدهای آن نیست؛ می‌توان چنانکه برگسون می‌گوید با صورتبندی صحیح مسأله زبان و برشمردن پیامدها و محدودیت‌های زبان مفهومی به بصیرت‌هایی در تعدیل این پیامدها و ویژگی‌ها در عرصه تربیت

دست یافت. نقد زبان مفهومی چون زبانی که به موجود می‌پردازد برای یادآوریِ رگه وجودی زبان است.

۵. رهنمودهای وجودی برای تعدیل پیامدهای تربیت مفهومی

۱.۵ کلیات

مارتین بوبر در ارتباط با اهمیت رویکرد وجودی برای تربیت معتقد است که این وجودگرایان بودند که پس از قرن‌ها به تربیت و اخلاق نگاهی نو انداختند و انسان را از حیث بودنش مورد توجه و اهمیت قرار دادند. (کوهن، ۲۰۱۵) آن‌ها در نظام تربیتی و آموزشی مورد نظر خویش، هدف اصلی را فراهم کردن امکان تجربه یادگیری کامل و جامعی می‌دانند که تمام ابعاد زندگی و حیات انسانی را در بر گیرد و در نهایت فرد را قادر سازد کمال بلقوه خود را گسترش داده و به رضایت فردی نایل آید. (گیون، ۲۰۱۶)

نکته بنیادی در تربیت مبتنی بر آموزه‌های اگزیستانسیالیستی پیوند اندیشه با تجارب عمیق و واقعی زندگی است. از آنجا که پیروان این جریان فکری تجربه هر فرد را با توجه به موقعیتی که در آن قرار دارد، منحصر به فرد می‌دانند تعلیم و تربیت را به واقعیت‌های فردی و نوع انسان معطوف کرده و فردی عینی را در یک زندگی واقعی محور تفکر خویش قرار می‌دهند. از نظر آن‌ها این فرد است که باید احساسات شخصی خود را ابراز کرده و افکارش را مطابق به اقتضای تجربه زیسته، مصالح و نیازهایش ابداع کرده و به زندگی مرتبط سازد. (مک دونالد، ۲۰۱۵)

برای یک وجودگرا هستی هر کس واقعه‌ای منحصر به فرد و محصول تدریجی و دائم‌التغیر در جریان زندگی است. (نیچه، ۲۰۰۳) او وظیفه معلم را هدایت دانش‌آموزان به سمت آزادی و توانمندسازی دانسته و خود اتکایی و خلاقیت را اولین و بزرگترین هدف تعلیم و تربیت می‌داند. (گیون، ۲۰۱۶) از منظر یک وجودگرا فرد باید چون موجودی منحصر و بی‌نظیر چستی خویش را بیافریند و قوانین مقتضی خود را وضع کند. اما این راهی است که نه از معبر عقل منطقی - مفهومی که از راه اراده می‌گذرد چنانکه نیچه به جای تقدیس عقل جهان شمول مورد نظر رویکردهای منطقی - مفهومی اراده را جایگزین شایسته برای عقل می‌داند. (کانتلا، ۲۰۱۴) سارتر نیز بر آن است که انسا اعمال و افعال خود را به گونه‌ای تنظیم کند که در مسیر خلق هویت خویش قرار گیرد. اگر اعمال آدمی باید در

جهت خلق هویت هدایت شوند به تبع زبان و مفاهیم نیز باید این گونه باشند. فردی که اراده خویش را بر زندگی اعمال می‌کند به همان نسبت بر زبان نیز اعمال قدرت کرده و با شکستن مفاهیم و از نو ساختن آن‌ها خود را از اقتضائات آن‌ها و حصارهایی که برای اندیشه فراهم می‌کنند رها می‌سازد. انسانی که خویش را می‌آفریند زبان را نیز به اقتضای وجودی خویش بنیان نهاده و روح آفریننده خویش را بر آن تحمیل می‌کند.

از دیگر ویژگی اگزیستانسیالیست‌ها ناسازگاری آن‌ها با تمایل رویکرد مفهومی به وضوح‌بخشی و رازدایی از مفاهیم و پدیده‌ها است. گابریل مارسل در نزدیکی با خداپورانی چون کی‌یر کگور علم پرستی را دلیل آشفتگی‌های فکری و اخلاقی عصر حاضر شناخته و راه برون رفت از آن را آگاه شدن از کرامت و قداست هستی می‌داند. از آن‌جا که مارسل زندگی اصیل انسانی را جریانی رازآمیز می‌شناسد، ادعا و مطالبه وضوح و شافیت در شناخت حقایق انفسی را مبتدل و تباه کننده می‌داند. اگر چه او مطالبه وضوح و شفافیت را برای اندیشه‌های ابتدایی که معطوف به امور آفاقی و تحقیق پذیرند سودمند می‌خواند؛ اما بر آن است اندیشه والا تنها با مراجعه به وحدت تجربه‌هایی چون ایمان و امید که فهمی گسترده‌تر از معنای وجود و حیات انسانی فراهم می‌آورد ممکن است (وال ونور، ۲۰۱۵) یاسپرس نیز در بررسی شرایط فرارفتن و خود شدن، موقعیت‌های رازآمیز مرزی (چون مرگ و درد) را اساسی دانسته است. یاسپرس ارتباط با دیگر انسان‌های هستی‌دار، با سنت، فرهنگ، تاریخ و خدا را در فراشد از خود و برگزیدن خویش واجد اهمیت اساسی می‌داند. (گیون، ۲۰۱۳) این آموزه‌ها و اندیشه‌ها که ترکیب پیچیده واقعیت‌ها و کلی‌نگری ضرورت آن‌هاست، به همراه ذات رازآمیز هستی در نگاه وجودگرایان آشکارا در تقابل با نگاه جزئی‌نگر تحلیلی و تمایلات روشنگرانه رویکرد مفهومی است.

تفاوت دیگر رویکرد وجودگرا با رویکرد مفهومی در روش‌های پژوهش است. هر چه رویکرد مفهومی به سمت روش‌های کمی متمایل است رویکرد وجودی به روش‌های کیفی نزدیک‌تر است. اگر علم با تجزیه واقعیت به بخش‌های آن، مسئله‌های را طرح کرده و به روش تحلیل در صدد پاسخگویی به آنها بر می‌آید، در فلسفه و تربیت معطوف به رویکرد وجود گرایانه کوشش‌ها در جهت بازگرداندن یگانگی از دست رفته واقعیت و بازسازی آن است. (نظری و ضرغامی، ۱۳۸۸)

۲.۵ رهنمودهای تربیتی نیچه و هایدگر

به نظر نیچه انسان باید بیاموزد ببیند، بشنود و بیندیشد و برای این سه نیازمند آموزش و آموزشکار است. آدمی باید بیاموزد با بردباری و با دقت در جزئیات بدون تعجیل در داوری، مجال دهد اشیاء و صداها به سوی او بیایند و تفاوت و منحصر به فرد بودن خویش را به او بنمایانند. نیچه در فرازی دیگر آموختن اندیشه را به رقص واداشتن مفاهیم و واژه‌ها به شیوه‌های نفس‌گیر و غافلگیرکننده می‌داند. (نیچه، ۱۳۷۶) از نظر نیچه استفاده گاه‌به‌گاه شخصی و جنون‌آمیز واژه‌ها برای رهیدن از ساخته‌های مفهومی دیگران و بنیان نهادن خویش ضروری است. نزد او «خلق کردن ذهن خود خلق کردن زبان خود است، تن ندادن به این است که اجازه دهیم پهنه‌های ذهن مان را زبانی سامان دهد که دیگر انسان‌ها به‌جا گذاشته‌اند.» (رورتی، ۱۳۸۵، ۷۳) او در فرازی شاعرانه چنین می‌نویسد: «باید گهگاه کمی هیجان، هیجانی آمیخته با گناه در خویش بپروریم... این ریاضت ما، و آیین توبه و تحمل ماست. کسی شدن یعنی هنر کسی نبودن.» (نیچه، ۱۳۷۶، ۱۳۴)

نیچه برای دور شدن از دنیای دروغین مفاهیم، با قرائتی متفاوت از «روسو» برگشتن به جهان راستین طبیعت، چون جایی که به واسطه صبرورت ذاتی، مجال فراخ بنیان نهادن و آغازیدن‌های مستمر و اعمال اراده معطوف به قدرت فراهم می‌آورد را توصیه می‌کند. نیچه در این خصوص می‌نویسد:

من نیز از بازگشت به طبیعت سخن می‌گویم، اگر چه این بازگشت در حقیقت واپس رفتن نیست بلکه بر شدن است. بر شدن به طبیعت و پهنه‌ی آن که عالی و آزاد اما دهشتناک است... روسو به کجا می‌خواست برگردد؟ من روسو را حتی در انقلاب نیز منفور می‌دارم. (نیچه، ۱۳۷۶، ۱۶۰)

هایدگر به ویژه در هستی و زمان به «شنیدن» پرداخته، «گوش دادن» را چون گشایش آگزیستانسیال^{۵۰} دازاین^{۵۱}، در برابر هستی و دیگران ارج می‌نهد. او انسان بودن انسان را به «گوش دادن» چون انفتاحی و ابسطه می‌داند که صفت دازاین است، ناحیه بازی که به دیگری اجازه می‌دهد خویش را بنمایاند و به عالم رخصت می‌دهد در عرصه چنین گشایشی چون وجهی از لوگوس بعالمد. (هایدگر، ۱۹۹۶) شرط چنین «گوش دادن»ی احترام به شاگرد چون دازاین و پا پس کشیدن آموزگار از زیاده‌گویی و گوش سپردن به شاگرد است. اما حتی پیش از آن، شاگرد باید خود به خویش مجال داده باشد که سخن خویش و ندای

درون خویش را بشنود. این ممکن نیست جز این که کودک در فضایی قرار گیرد که مختصات انسانی او که زبان یکی از اساسی‌ترین آنهاست، لحاظ شده باشد. هایدگر در مقاله‌ای با عنوان یوهان پیتر هبل^{۵۲} می‌نویسد:

بیشتر مردم گمان می‌کنند زبان محلی صورتی کژ و ناساز از زبان مردم درس‌خوانده و زبان کتابت است. اما حقیقت امر خلاف این است. زبان محلی سرچشمه پوشیده در اسرار هر زبان کاملی است. از این سرچشمه به سوی ما روان می‌شود همه آنچه روح زبان در خود نهان دارد. بنابراین لهجه رایج در سرزمین سوئیس و ساکنان دره‌های آن نیز سرمایه‌های هنگفتی است که از قضا دست‌ناخورده باقی مانده است، بویژه اینکه ایشان به لهجه خود نه فقط سخن می‌گویند، بلکه فکر می‌کنند و عمل می‌کنند. (هایدگر، ۱۳۹۲، ۱۱۲)

آموزگار برای ساکت بودن در مقابل دانش‌آموز و دانش‌آموز برای سکوت در برابر ندای درون خویش باید چیزی برای گفتن داشته باشد و البته چیزی برای گفتن خواهد بود اگر پیشاپیش نظام کلان فرهنگی، اجتماعی و آموزشی آن را سرکوب نکرده باشد. اگر نیچه تکرار ملال‌آور مفاهیم مستعمل و دستمالی شده دیگران را آفت ذهن و به تاراج برنده نبوغ آفرینش‌گر انسان می‌شناسد، هایدگر نیز الگوی زبان روزمره و هنجاری‌ای را که «فرد منتشر»^{۵۳} به کار می‌برد فاقد ظرافت لازم برای گفتن از تجربه اصیل دزاین می‌داند. چنین زبانی که بازآورنده تکراری «چیز»ها و شیوع بیش از پیش فراخوانده شده‌های پیشینی و همگانی است، امکان انکشاف فردی را از میان می‌برد و فهم، چون رخصت تازه ظهور هستی، که اساس دزاین است، می‌فسرد. برای رهایی از وراجی‌های تکراری و به سخن آمدن دزاین، آموزگار باید خود چون دزاین عرصه‌ای گشوده فراهم آورد که شاگرد چون تجلی تازه‌ای از هستی مجال ظهور یابد و به سخن درآید.

آگاهی از ناحیه باز وجود و شناختن خویش چون دزاینی که در «هیچ» سکنا دارد آموزگار را در مقام احضارکننده‌ای می‌نشانند که دلیلی برای حل سؤالات خویش توسط دانش‌آموزان نمی‌یابد. او سؤالات خویش را که اقتضای جهان، و نحوه بودن اوست بر شاگرد که او نیز از نحوه بودن و جهان خویش برخوردار است تحمیل نمی‌کند. او باور دارد «شیوه‌های مختلف زندگی، الهام بخش اندیشه‌های گوناگون است و گونه‌گونی اندیشه‌ها، صورت‌های مختلف زندگی را به وجود می‌آورند» (دلوز، ۱۳۸۶، ۲۳) لذا جهد می‌کند تا

اگر نمی‌تواند به منزلگاه‌های دیگری از بودن کوچ کند؛ شکل‌های دیگر بودن را از کلاس خویش نکوچاند و در بیابان سؤالات خویش سرگردان نسازد. او این امکان را فراهم می‌آورد تا شاگرد طرح دیگری دراندازد و سؤالات از نوع دیگری را فراخواند. نزد چنین آموزگاری دانش‌آموز چون یک طرح‌انداز، چون یک هنرمند، چون دازاین که در نسبت با وجود است، چون انسانی که خلیفه لوگوس است، می‌توان نقطه عزیمتی نو، تاریخی نو، واقعه و پیش-آمدی نو را فراخواند و طرحی دیگر و صفحه‌ای دیگری دراندازد و زیست بومی جدید برای انواع دیگری از مفاهیم تدارک ببیند. چنین معلمی به‌مدد گشودگی بر «هیچ» از منظری فراسوی ارزش‌ها و هنجارها، خود و شاگرد را چون یک «در - آن - جا» قوام یافته می‌یابد. چنین انسانی با آگاهی یافتن از هویت مکانی - زمانی خویش می‌تواند شکل‌های دیگر انسان بودن و جهان داشتن را چون امکان‌ها و فرصت‌های جدید دریابد.

هایدگر به واسطه غلبه زبان و تفکر منطقی اندیشه‌برانگیزترین امر در زمانه اندیشه‌برانگیز ما را این می‌داند که ما هنوز فکر نمی‌کنیم. از نظر او «تا زمانی که معتقد باشیم منطقی درباره اینکه تفکر چیست؟ رهیافتی به ما می‌دهد، قادر به تفکر نخواهیم بود.» (هایدگر، ۱۳۸۵، ۲۳) برای هایدگر تفکر هنگامی تفکر است که در هماهنگی با اندیشه‌برانگیزترین امر باشد. اما وجود چون اندیشه برانگیزترین امر اساساً نمی‌تواند موضوع تفکر منطقی - مفهومی که تفکری موجوداندیش است واقع شود چرا که چنین تفکری ابژه اندیش است. وجود بماهو وجود در مغایرت با چیزبودگی است. مادامی که تفکر بسته به بند مفهوم باشد آنچه شایسته تأمل است مورد اندیشه قرار نخواهد گرفت.

با این اوصاف معنای تفکر چیست؟ این سؤال از آلودگی شدید مفهومی - منطقی رنج می‌برد و راهی به فهم دیدگاه هایدگر نمی‌گشاید؛ چرا که اساساً ممکن نیست به چنین سؤالی در قالب فرمولی پاسخی به دست داد. هایدگر نیز چنین نمی‌کند. او با آوردن مثال‌هایی فضایی رازآمیز ایجاد می‌کند بلکه در این عدم وضوح لمعه‌ای از تفکر غیرمفهومی بر خواننده رخ نماید. از مادری می‌نویسد که فرزند متمدن خویش را نهیب می‌زند: «صبرکن! کاری می‌کنم که حرف شنوی را یاد بگیری!» (هایدگر، ۱۳۸۵، ۴۴) و سپس می‌پرسد «آیا با این عبارت مادر لزوماً قول ارائه تعریفی از «حرف شنوی» را به پسرش می‌دهد؟» (همان) پاسخ البته منفی است «هر چه مادر غیر مستقیم‌تر پسرش را به حرف شنوی وا دارد، کار او آسان‌تر خواهد بود.» (همان) لذا هایدگر به طور مبسوطی از نیچه و نحوه تفکر او چون

متفکری که «امر نااندیشیده در افکار او به حقیقت آغازین خویش باز می‌گردد» (همان، ۵۲) سخن می‌گوید، بلکه در این پرداختن غیر مستقیم، مخاطب وی حظی از تفکر غیر مفهومی بیابد. به نظر می‌رسد، هایدگر به طریقِ درنگ و تعلیق پیش‌داشت‌ها، و فراهم آوردن انفتاحی برای ظهور هستی راهی پیش می‌نهد که انسان چون تفکر، تعالی گیرد و در پی این استعلا بی‌درنگ به زمین سفت و سخت مفاهیم سقوط کند؛ بلکه در این جهد فراز و فرودیِ صعب، به آموختن اندیشه در امر نااندیشیدنی، دستی در کار داشته باشد.

اگر در جهان مصادِر شدهٔ منطقی «روش» چنان محوریت دارد که علم را با آن بازمی‌شناسند،^{۵۴} هایدگر در مخالفت با آن «راه» را پیش می‌نهد. از نظر هایدگر جهان امروز در یک‌وارونگی بیمارگونه «روش» را نه چون ابزار به کار گرفته، که به اربابی علم گماشته و در جهت تثبیت و بازآفرینی مشروعیت نظام مفهومی - منطقی به کار گمارده است. آموزگاری که از خطرات سیطره منطق و زبان مفهومی آگاه است دانش‌آموز را به راه‌های رفتن به منزلگاه معرفت رهنمون می‌شود و رهنمون‌شدن به «راه»، گشایشی است که آنچه را باید انجام گیرد بر شاگرد می‌نمایاند.

از نظر هایدگر اگر چه گشتل وصف ذاتی زبان است اما مدارا با سلطهٔ آن، عرصه را بر رگهٔ وجودی زبان تنگ کرده، ظهور تازهٔ هستی را به تأخیر می‌اندازد و خود را چون تقدیری اجتناب‌ناپذیر تمدید می‌نماید، (هایدگر، ۱۳۸۳، ۲۳) تقدیری که انسان را به شکلی از بردگی محکوم کرده و شأن آفرینندهٔ الهی وی را می‌ستاند و به پرستش بت مفاهیم وامی‌دارد. ناگزیر موسایی می‌باید که از تقدیر نهشته در زبان مفهومی آگاه باشد و از این گوسالهٔ سامری بیم دهد و با نزدیک شدن به استعاره و شعر، انفتاحی برای رهایی از تقدیر گشتل و به سخن آمدن لوگوس فراهم آورد.

مراجعه به سنت ادبی و عرفانی خویش نیز گشایشی دیگری بر تقدیری است که قلم مفهومی رقم می‌زند. هایدگر دست‌کم در کتاب *زبان خانه‌ی وجود* در گفتگو با مرد ژاپنی سنت شهودی شرقی را شانسی برای رهایی از فقر سنت مفهومی غرب می‌داند: «آیا از برای مردم اهل آسیای شرقی لازم است و آیا ایشان مجازند که سیستم مفهومی اروپایی را بگیرند و به کار بندند.» (هایدگر، ۱۳۹۲، ۱۲) معلم نیچه‌ای/هایدگری زرتشتی^{۵۵} است که با اتکا به پیشینهٔ عرفانی و ادبی، در پی آن است گوش خود و شاگردانش را از گزارهٔ مطلق بودن علم جدید ببندد و با چشمانش صدای واقعی زبان مفهومی - منطقی که چنین بی‌محبا و متفرعن بر زمین تاخته و بر نرد امانیسم از جیب طبیعت باخته است را بشنود. دغدغه چنین معلمی

برای شاگردانش این است «آیا می‌توانم گوشه‌هایشان را بند آورم تا شنیدن را با چشم‌هایشان بیاموزند؟» (نیچه، ۱۳۸۸، ۳۷)

معلم نیچه‌ای/هایدگری هر از گاهی چنان فضایی در کلاس فراهم می‌آورد که گویی دانش‌آموز، گالری یا موزه‌ای را در سکوت به نظاره آمده است. معلم چنین کلاسی کم‌گو، آرام و مداراجو است. او دانش‌آموز را در مهمه‌سؤالات و فعالیت‌ها و مشارکت‌ها و بازی‌های سرگرم‌کننده تمام نمی‌کند؛ بلکه با توجه دادن به سکوت، درنگ، دیدن، و فراهم آوردن مجال گفتن از خویش، با فراغت از دغدغه نتیجه و کاستن از سرعت فعالیت‌ها، مجال دریافتان به وادی تفکر غیرمنطقی - غیر مفهومی را برای شاگرد فراهم می‌آورد.

اما این در زمانه عجز و معطوف به نتایج ملموس و دم‌دستی چگونه ممکن است؟ چگونه ممکن است وقتی عقل ابزاری منطقی‌اندیش شأن صورتگر یافته و مردمان عصر «چنان در طریق بندگی این خداوند پیش رفته‌اند که اگر تفکری با دعوی شایستگی عقل از در ناسازگاری درآید و اصیلش نخواند، صرفاً با تهمت خلاف عقل به خوارداشت او می‌توانند پرداخت.» (هایدگر، ۱۳۹۲، ۴۳) چگونه ممکن است وقت که به گفته داوری اردکانی:

به هر ملت و مذهبی که تعلق داشته باشیم و حتی اگر در دشمنی با غرب بکوشیم، در دل و جان اروپا را مرتبه کامل علم و عقل در تاریخ می‌دانیم و دنبال یافتن موانع یا مقصرهایی هستیم که ما را از رسیدن به مرتبه اروپا و امریکا باز داشته‌اند. (هایدگر، ۱۳۹۲، ۸)

چگونه ممکن است وقتی در یک فرایند یکدست‌ساز مبتذل، از منظری ابزاری و بازنمودی، به ضرب بخشنامه، این چنین زبان‌ها را جایگزین هم می‌سازند! این چگونه ممکن است وقتی نمی‌خواهیم بپذیریم تفاوت زبان‌ها عرضی نیست و به تعبیر هایدگر «همسخنی از منزلی با منزل دیگر به واسطه‌ی تفاوت اساسی زبان‌ها تقریباً ناممکن» است. (هایدگر، ۱۳۹۲، ۲۷) این خطری بزرگ و مبتدل‌کننده برای تربیت است؛ چرا که «وقتی مردم منازل متفاوت زبان یکدیگر را درنیابند نه فقط راه گم می‌شود بلکه پروای زبان و خانه جایش را به سودای اثاثیه و گذران هر روزی می‌دهد و این سودا دیگر مجال برای اندیشیدن به هیچ چیز باقی نمی‌گذارد.» (همان، ۱۰)

۶. نتیجه‌گیری

ماهیت محبوب و خودپوشنده رگه وجودی که چون زمینه برای طرح میل به نادیده شدن دارد و رگه مفهومی به فراچنگ آوردن ثبات و دوام. در کنار طبیعت آدمی برای آرمیدن بر تخت اطمینان از جهان آشنا و رهایی از اضطراب زاینده‌گی و تازگی و کاهلی در دویدن و هم‌پای شدن هستی، شکل‌گیری و سیطره رویکرد مفهومی را اجتناب ناپذیر می‌سازد. اما این آسودگی و آرامش رخوت‌زا و تکرار ملال‌آور منظره‌های فیکس شده بر آتلیه مفاهیم به قیمت از کفر رفتن سرشاری و شادابی زندگی، و زایل شدن هیجان، عشق و آفرینندگی آدمی خواهد بود. ویژگی زبان مفهومی، مکیدن شیره زندگی، و بیمار ساختن و پریده‌رنگ کردن آن است. نظام مفهومی/منطقی ضمن راززدایی از انسان و جهان، از هر دو معنازدایی می‌کند. انسان به کالبدی برای تشریح، و عشق، ترشح ناهنجار هورمون‌ها تعبیر خواهد گردید. جایی که کاهلی امانیستی لمیده باشد مجالی برای خرامیدن لوگوس نخواهد بود. در غیبت لوگوس بت‌های ابژه، «گوساله سامری» اند. تقدیر تفکر در نظام مفهومی/منطقی بت‌پرستی است. رویکرد مفهومی زبان را نه به آفرینش که به کرنش می‌خواند. کثرت مسخ‌کننده اعیان، اندیشه را جادو کرده و آدمی در برهوت گشتل، از حسرت عهدی که با سبب مفاهیم وسوسه نشده بود، می‌فسرد.

این آیا آخر زمان است؟ دجالی می‌باید یا زرتشتی؟ نیچه دجالی است که بر خداوندی مفاهیم می‌شورد و زرتشتی است که کیشی نو، نوید می‌دهد. کیشی که شایسته ابرانسان است، آنکه قدرت خویش را در زبان باز شناخته و طرح خویش را می‌افکند، انسانی که با زبان آفرینش‌گر، اراده معطوف به قدرت خویش را کامیاب می‌کند. هایدگر از شاعری می‌گوید که هستی را فرا می‌خواند، از وجود می‌گوید، ره به اندیشه در نااندیشدنی‌ترین امر می‌نماید، و برای گفتن از «آن‌که» و «آن‌چه» ناگفتنی است به سخن می‌آید. هایدگر ما را نهیب می‌زند و صلا می‌دهد که به سحر غربی مفاهیم گرفتار نشویم و میراث زبانی خویش را به نسیان نسپاریم. او راه راستین رستن از مفاهیم را بر شدن به زبان وجودی می‌داند، و ما به یمن عرفان و ادبیات خویش با چنین زبانی غریبه نیستیم.

پی‌نوشت‌ها

1. Conceptuell-logiquell

2. Ontik

تفکر اونتیک در مقابل تفکر اونتولوژیک قرار می‌گیرد. هستی‌انتولوژیک وجود فی‌نفسه است و هستی اونتیک وجود مضاف است که در ظل وجود موجودات معنایش درک می‌شود لذا می‌توان تفکر اونتیک را تفکر موجود اندیش خواند. (حشمت، جمادی، ضیمران، عبدالکریمی، ۱۳۸۳)

3. Karl Heinrich Marx

4. Henri Bergson

5. Max Horkheimer

6. Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno

7. Gabriel Honore Marcel

8. Frankfurter Schule

9. postmodernity

10. Critical Thinking

11. Instrumental Reason

12. Franz Brentano

13. Friedrich Ludwig Gottlob Frege

14. Tractatus Logico-Philosophicus

15. formal language

16. episteme

17. Maurice Merleau-Ponty

18. Hans-Georg Gadamer

19. Gilles Deleuze

20. Jacques Derrida

21. Roland Gerard Barthes

22. Julia Kristeva

23. Richard McKay Rorty
24. Continental philosophy
25. analytic philosophy
26. Willard Van Orman Quine
27. Donald Davidson
28. George Lakoff
29. Mark Johnson
30. cognitive linguistics
31. preadvance-organizer
32. animal rationale
33. becoming
34. Conceptual
35. Dasein
36. Logos
37. Being
38. Existential
39. plan
40. Ruth Nanda Ansen
41. Avram Noam Chomsky
42. physis
43. aletheia
44. Legein
45. Ontology
46. Epistemology
47. Ge-stell
48. Karl Raimund Popper
49. Walter Biemel

۵۰. از نظر هایدگر دازاین اگزیستانس دارد و آن ساختار هستی‌شناختی که اگزیستانس را قوام می‌بخشد اگزیستانسیالیه یا حیث اگزیستانس است. اگزیستانس اعم از اگزیستانسیال و اگزیستانسیل است. اگزیستانسیال ناظر بر مقولات ذاتی و پیشینی مشترک هر دازاین مانند: فهم، گفتار، در - جهان - بودن، پروا و ترس آگاهی است و اگزیستانسیل، خودفهمی دازاین به واسطه اگزیستانس و امکاناتی است که دازاین چون انتخاب‌های فردی پیش‌روی دارد. این که من تصمیم بگیرم یا حتی تصمیم نگیرم چه باشم اگزیستانسیل من است. به بیان دیگر هر آنچه که مجال می‌دهد هستی خویش را در مقام هستنده‌ای منفرد رقم بزنم اگزیستانسیل من است. (هایدگر، ۱۳۸۶، ۸۲-۹۰)

51. Dasein

(دازاین) واژه‌ای آلمانی و مرکب از دو واژه Da و sein است. Sein به معنای هستی است و Da «این‌جا» «آن‌جا» «در این وقت» (حال) «در آن وقت» (یاد) را معنا می‌دهد. هایدگر دازاین را در معنای عام آن دربرگیرنده وجود، اعم از خدا، انسان، اشیاء و زندگی گرفته و ضمن سازگار کردن آن با هستی‌شناسی خویش به هستی انسان منحصر کرده است. (هایدگر، ۱۳۸۶، پاورقی ۷۳-۷۴)

۵۲. این مقاله در جلد سیزدهم (۱۹۸۳) آثار هایدگر آمده و جهانبخش ناصر به واسطه اهمیت آن در موضوع زبان در پایان ترجمه زبان خانه وجود آن را در پیوست آورده است.

53. every man

۵۴. نیچه در اراده معطوف به قدرت سال‌ها قبل از هایدگر، ویژگی قرن نوزدهم را نه سیطره و حکم‌فرمایی علوم تجربی بلکه غلبه روش علمی بر علوم دانسته است.

۵۵. مراذ زرتشت به منزله یک نماد در معنا و مفهوم مورد نظر نیچه است.

کتاب‌نامه

- آید، دن (۱۳۷۱). فنومنولوژی و تکنولوژی، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، مجله فرهنگ، شماره ۱۱
بیمیل، والت (۱۳۸۷). بررسی اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه: بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش
پوپر، کارل (۱۳۷۴). شناخت عینی برداشت تکاملی. ترجمه: احمد آرام، تهران. انتشارات علمی فرهنگی
پیراوی‌ونک، مرضیه (۱۳۹۳). زبان در تفکر هایدگر. تهران: انتشارات ایران
چامسکی، نوام (۱۳۷۹). زبان و اندیشه. ترجمه: کورش صفوی. تهران: نشر هرمس
دریدا، ژاک (۱۳۸۱). مواضع. ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز
دلوز، ژیل (۱۳۸۶). جستاری در اندیشه‌های نیچه. ترجمه: حامد مهرپور. تهران: نشر جامی

- دلوز، ژیل و گتاری، فیلیکس. (۱۳۹۳). *فلسفه چیست؟*. ترجمه: محمدرضا آخوندزاده. تهران: رورتنی، ریچارد (۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*. ترجمه: پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز
- ضمیران، محمد (۱۳۸۶). *تراک دریدا و متافیزیک حضور*. تهران: نشر هرمس
- ضمیران محمد (۱۳۸۷). *میشل فوکو دانش و قدرت*. تهران: انتشارات هرمس
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۷). *ماو جهان نیچه‌ای*. تهران: نشر علم
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳). *مونیسیم یا پلورالیسم*. تهران: نشر یادآوران
- جمادی، حشمت، ضمیران، عبدالکریمی (۱۳۸۳). *کتاب ماه ادبیات و فلسفه، اردیبهشت ۱۳۸۳*
- فوکو، میشل (۱۳۸۴). *نظم گفتار*. ترجمه: باقر پرهام. تهران: نشر آگاه
- فوکو، میشل (۱۳۷۸). *مراقبت و تنبیه*. ترجمه: نیکو سرخوش - افشین جهان‌دیده. تهران، نشر کافمن سارا (۱۳۸۵). *نیچه و استعاره*. ترجمه: لیلا کوچک‌منش. تهران: انتشارات گام نو
- کالین، براون (۱۳۹۲). *فلسفه و ایمان*. ترجمه: کیکاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی نظری، محمدعلی و ضرغامی، سعید (۱۳۸۸) *روان درمانی وجودی*. تهران، انتشارات پازینه
- نیچه، فردریش (۱۳۷۶). *شامگاه بتان*. ترجمه: عبدالعلی دستغیب. تهران: نشر پرسش
- نیچه، فردریش (۱۳۸۷). *فلسفه در عصر تراژدی یونان*. ترجمه: مجید شریف. تهران: جامی
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵). *فلسفه، معرفت و حقیقت*. ترجمه: مراد فرهادپور. تهران: نشر هرمس
- نیچه، فردریش (۱۳۸۸). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه: مسعود انصاری. تهران: نشر جامی
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳) *پرسش از تکنولوژی*. ترجمه: شاپور اعتماد. ارغنون، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۳، ص ۳۰
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۲). *سرآغاز کار هنری*. ترجمه: پرویز ضیاء شهابی. تهران: نشر هرمس
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳) *متافیزیک چیست؟*. ترجمه: سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۵). *معنای تفکر چیست؟*. ترجمه: فرهاد سلمانیان. تهران: نشر مرکز
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه: سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲). *زبان، خانه وجود*. ترجمه: جهان‌بخش ناصر. تهران: نشر هرمس
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۹۳). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه: فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز

Cohen, A, (2015). society and social education in Martin Buber philosoph, Articles, Educational studies. New York. Vol. 32 No. 8, pp. 9-11

Cannatella, H. (2014). Place & Being. Journal of Educational Philosophy & Theory. Vol. 39. No. 6. pp. 622-633.

Education? *Journal of Moral Education*. Vol. 36. No. 3. pp 283-296.

Given. L. M (2016). *Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. London & California: Sage publications.

- Given. L. M (2013). The SAGE encyclopedia of qualitative research methods (ED) london SAGE
- Halstead. M. (2014). Islamic Values: A Distinctive Framework for Moral
- Heidegger, Martin (1971), On the way to Language. Translated by Peter B.Hartz. New York
Cambridge
- Heidegger, Martin (1971), On the way to Language. Translated by Peter B.Hartz. New York
Cambridge
- Heidegger, M. (1996). *Sein Und Zeit*. Trans. J. Stambaugh. Being and Time New York: State
University of New York Press
- Mc Donald, Chris. (2015). A framework for ethical decision – making. ethics shareware. From
University of British Columbia: Center for Applied Ethics.university press.
- Nietzsche, F. (2003). *The Genealogy of Morals*. Translated by Horace Barnett Samuel. New York:
Courier Dover Publications.
- vall, V (2015). Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. Hutchinson university libra
press Vol. 29 No. 4, pp. 5-7.