

تفسیر تفکر کنفوسیوسی با تمرکز بر پدیدارشناسی هایدگری با تأکید بر دلالت‌های تعلیم و تربیتی

فلورا عسکری‌زاده*

احسان پویافر**، سیدجواد میری***

چکیده

در این مقاله سعی شده تا براساس تفکر هایدگر یک راه شرقی؛ یعنی کتاب مکالمات، تفکر^۱ کنفوسیوس مورد واکاوی قرارگیرد. بنابراین چند موضوع محوری در اندیشه هردو متفکر را برگزیده‌ایم و با رویکرد پدیدارشناسانه به آنها می‌پردازیم. پدیدارشناسی - هرمنوتیکی هایدگری را برای رفتن به سوی "فهم هستی چیزها" و مجال بروز دادن به آنها در نظر گرفتیم، تا که "هستی" هستنده‌ها بتواند آشکار شود. با واکاوی چند مفهوم محوری در متن "مکالمات" کنفوسیوس نشان می‌دهیم که چه‌گونه ارزش‌ها در اندیشه‌ی کنفوسیوسی به مثابه‌ی یک راه شرقی، به دستگاه اخلاقی تبدیل شده‌اند و لذا هستی‌هستنده‌ها محصور به هستی اخلاقی آنها شده (به این معنا که سیستم اخلاقی مشخص و معینی در جای هستی قرار گرفته و لذا امر انتیکی به جای انتولولوژی‌اش نشسته است) و توانش، زیست جهان و موقعیت‌های متکثر را به مخاطره انداخته و گشودگی‌های انتولولوژیکی را از میان برداشته است. و نهایتاً در حیطه‌ی تعلیم و تربیت سبب شده، گشودگی و راه‌های دیگرگونه مجال بروز نیابند و راه‌های گونه‌گون و نو فروبسته شوند.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، askarizadeh81@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی، dasein.event57@gmail.com

*** دانشیار جامعه‌شناسی، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۶

کلیدواژه‌ها: سکنی گزیدن، فهم، مجال دادن، پدیدارشناسی، تعلیم و تربیت، کنفوسیوس.

۱. مقدمه

راه و تفکر شرقی کنفوسیوس، از بطن زیست‌جهان چینی بیرون آمد، راهی که اوضاع دوران باستانی چین را، کمالی مطلوب و هدف غایی خود قرار داده بود. او در پی احیای عظمت چین بود و راه آن را انتشار روایت‌ها و حکایت‌های آن دوران می‌دانست، این نگرش را در کتاب "مکالمات" (اثر منتسب به کنفوسیوس) پی می‌گیریم. کنفوسیوس ارزش‌ها و باید‌هایی را مطرح می‌کند که در حوزه‌ی فردی انسان آرمانی - با فضیلت و در حوزه سیاست جامعه‌ی آرمانی مورد نظر او است. اگر بخواهیم مولفه‌هایی از این کتاب یا از سنت فکری کنفوسیوس را از منظر هایدگر مورد توجه قرار دهیم؛ نخست باید بنیادهای نظری متن را که از دیده پنهان شده^۱، بکاویم تا فهم متن میسر شود و خود متن یاریمان کند. بر این اساس از یک سو به سراغ متن "مکالمات" از کنفوسیوس (به‌عنوان مهم‌ترین اثر برجای مانده از آن سنت) می‌رویم و از سوی دیگر برای واکاوی متن مکالمات و فهم آن، بر اساس اندیشه‌ی هایدگر، دو متن "چه باشد آنچه خوانندش تفکر" و "هستی و زمان" که دو اثر مهم از هایدگر هستند، را برمی‌گزینیم تا که بر ما روشن شود؛ آیا تربیت نزد کنفوسیوس، به مثابه‌ی یک راه شرقی، ابزارگونه است؛ یعنی تربیت برای چیزی "متعین شده" است یا اینکه، تربیت امری هستی‌شناسانه و مجال بروز دهنده و خودینه است؟ برای واکاوی پرسش‌های مذکور با رویکردی پدیدارشناسانه به سراغ متون می‌رویم، نگاه پدیدارشناسی؛ یعنی مجال بروز دادن به چیزها، تا خود را به شیوه‌ی خود، بتوانند نشان دهند و امکان آشکارگی وجوه پنهان شده و دیگرگونه میسر شود.

۲. پدیدارشناسی به مثابه راه در اندیشه‌ی هایدگر

هایدگر در مقدمه‌ی کتاب "هستی و زمان"، لغت پدیدارشناسی (phenomenology) را و اشکافی می‌کند و پرسش پدیدارشناسانه را در گام نخست، معطوف به هستی می‌داند. او برای پدیدارشناسی هستی هستنده، راهی غیر از رجوع به یکی از هستنده‌ها نمی‌بیند. او برای این کار تحلیل انسان به مثابه‌ی دازاین را (به دلایلی که در مقدمه‌ی هستی و زمان اشاره شده) برمی‌گزیند؛ بنابراین برای فهم هستی، از هستی هستنده (یعنی دازاین) می‌آغازد، و ما هم در این مقاله برای واکاوی هستی و انتولوژی راه شرقی مورد نظرمان، همچون راه

پدیدارشناسی هایدگری، از امر تاریخی و از تفکر کنفوسیوس می آغازیم؛ از هستنده‌ی تاریخی کنفوسیوس و آموزه‌هایش تا که بتوانیم به مستوریت و وجه پنهان حقیقت برسیم و از این مستوریت برای فهم آموزه‌های تعلیم و تربیت راهی بگشاییم. نکته‌ی بسیار مهمی که باید ذکر شود، اینکه هستنده برابر ایستا (Gegenstand) یک سوژه در بیرون از جهان نیست، بلکه "در تیررس نوعی شناخت است که در مقام شناختی پدیدارشناختی، از آغاز نظر به هستی دارد" (هایدگر، ۱۳۸۶، ۲۰۱). بنابراین محقق به همین دلیل، کنفوسیوس را سوژه‌ی خودش قرار نمی‌دهد بلکه تاریخ کنفوسیوس و آموزه‌هایش را مانند نمودی فنومنال در نظر گرفته، تا خود را بر ما عیان سازند و وجهی از این فنومن که خودش، خود را نشان نمی‌دهد را در راه پدیدارشناسی عیان کنیم؛ یعنی از آشکارگی به سمت مستوریت برویم. چون راه پدیدارشناسی می‌خواهد با فهم دازاین تاریخی، ساختار هستی‌هستندگان را تعیین کند؛ به این معنا می‌توان پدیدارشناسی را "علم پدیدارها" نامید. به زعم هوسرل، تاملات پدیدارشناسانه "...چیزی را موضوع قرار می‌دهد که قبلاً زیسته بوده اما ابژه نبوده است. با این حال وظیفه‌ی تامل، تکرار زیسته‌ی اولیه نیست، بلکه مشاهده و روشن‌سازی محتوای آن است" (هوسرل، ۱۳۹، ۷۴). البته در روش پدیدارشناسانه‌ی هوسرل، دو نگاه را باید از همدیگر تفکیک کرد: یک بار نگاه پدیدارشناسانه به عنوان آشکارکننده‌ی که "خود چیزها" (Sachen selbst) را قابل رویت (آشکار) می‌کند و دیگر بار به مثابه‌ی بنیان فلسفه در شکل فلسفه‌ی استعلایی (Transzendentalphilosophie) که در جهت فلسفه‌ی آگاهی است. هایدگر پدیدارشناسی را در منظرگاه اولش به مثابه‌ی نگاهی که مجال می‌دهد، تا که چیزها به شیوه‌ی خود، خود را نشان دهند، می‌داند (Hermman, 2004, 16) و باید یادآور شویم که به زعم هایدگر پیش‌فهمی از هستی، در انسان (دازاین) وجود دارد که این فهم وجودی است، نه عقلی-مفهومی. دازاین هستنده‌ی است که به شیوه‌ی هست که از طریق هستی‌اش چیزی چون هستی را می‌فهمد (هایدگر، ۱۳۸۶، ۹۷). چنین پیش‌فهم‌هایی شامل پیش‌داشت (Vorhabe)، پیش‌دید (Vorsicht) و پیش‌دریافت (Vorgriff) می‌شوند؛ یعنی فهم ما همواره درون این سه موقعیت قرار دارد و "زمانی" است. با وجود این امر، ما نمی‌توانیم از نقطه‌ی صفر تاریخی (هم چون سنت یزدان‌شناسانه) که در آغاز هیچ فهم و تفسیری از جهان و سنت وجود ندارد، بی‌آغازیم.

در بالا، به اختصار از راه و نگاه پدیدارشناسی هایدگری گفته شد و اینکه پدیدارشناسی در نزد هایدگر؛ یعنی مجال دادن به آنچه که به آن رجوع می‌شود (پدیدارها) تا آن چیزها به

شیوه‌ی خاص خودشان، خودشان را آشکار کنند. بنابراین ما با امکان‌های متفاوتی، از خودشان دهندگی چیزها، در پدیدارشناسی روبه‌رو هستیم، که فهم آنها سبب نشان دادن حقیقت چیزها می‌شود. بنابر آنچه گفته شد، در این راه همواره باید باخبر باشیم که تجربه‌ی زیسته، زندگی و شناخت از هم تفکیک نمی‌شوند بلکه به نقل از نیچه؛ بدون تجربه‌ی زیسته (Erlebnisse) و بدون سرگذشت‌ها، شناخت محقق نمی‌شود (نیچه، ۱۳۸۵، ۱). بنابراین به یاری تاریخ رخداده‌ی تفکر کنفوسیوسی (آنچه ما به عنوان تفکر و اندیشه‌ی کنفوسیوس با آن مواجه هستیم) و راه پدیدارشناسی (راهی که در پی آشکارکردن وجوه پنهان تفکر انتیکی و رخداده است) تفکر کنفوسیوسی را می‌کاویم.

با توجه به آنچه در بالا ذکر کردیم در این راه می‌کوشیم تا چند کلید واژه‌ی بنیادی تفکر هایدگری را که به لحاظ انتولوژیک در اندیشه هایدگر اساسی به‌شمار می‌آیند، با مفاهیم از تفکر کنفوسیوس و در نسبت با هم بکاویم و وجوه پنهان‌مانده‌ی پدیدارهای کنفوسیوسی را طبق اندیشه‌ی هایدگر و راه پدیدارشناسی‌اش آشکاره نماییم.

۳. سکنی‌گزیدن و تربیت ارزشی «خود»، در مکالمات کنفوسیوس، و در نسبت با تفکر هایدگر

۱.۳ سکنی‌گزینی

به نظر می‌رسد برای اینکه بتوانیم به این بحث بپردازیم، در آغاز باید واژه‌ی "خود" (Selbst) و نحوه‌ی رسیدن خود به انسان آرمانی را بکاویم تا سپس، به تربیت ارزشی و سکنا‌ی "خود" برسیم. یعنی پرسیم خود در راه شرقی کنفوسیوسی، دارای چه خصلت و چهره‌ای است؟ خود در تفکر کنفوسیوسی راهی برای رسیدن به انسان آرمانی و تناسب (he) است و برای رسیدن به وضعیت آرمانی، خود دو معیار "ژن" (Ren) و "لی" (Li) را لازم دارد؛ ژن به معنای وظیفه‌شناسی (هماهنگی در درون و انسانیت) و لی به معنای رسم و آداب‌دانی است و این دو با هم درتنبه‌اند و به تنهایی راه به سوی انسان آرمانی نمی‌برند. "لی" دامنه‌ی گسترده‌ای؛ از آداب دادگاه، مراسم مذهبی، جشن‌ها، آداب روزانه تا رفتارهای شخصی در هنگام تنهایی است (Eno, ۲۰۱۵, ۱۰)، و ژن وظیفه‌شناسی در مقابل این آیین‌ها و در واقع هماهنگی بیرونی است. در تفکر کنفوسیوس انسان آرمانی و جامعه‌ی آرمانی با تربیت میسر می‌شوند. دائو (Dao) راه یا طریقت تربیتی برای عرصه‌ی عمل است:

هنری برای کمال "خود" (Eno, 2015, 11). مفهوم د (De) نیز یک مفهوم بسیار پیچیده و در نسبت با مفهوم قدرت و بخشش است، و به یک اصطلاح اخلاقی برای تملک خود و برای عمل اخلاقی به کار می رود^۲. بنابراین د و دائو برای رسیدن خود به کمال یاری رسان هستند. در ادامه نسبت میان سکنا "خود" در اندیشه ی کنفوسیوس و هایدگر می پردازیم؛ رزنتسواگ می گوید: انسان حکیم در سنت کنفوسیوسی بی خصلت و بی چهره است؛ یعنی حکیم چینی، عواطف و احساساتی دارد که چندان نسبتی با خود ندارد (روزنتسواگ: ۱۳۷۷، ۲۷۱). بنابراین خودی چنین بی چهره، "موقعیت خود" را در نسبت با دیگری، که وجهی خاص می یابد، را پنهان می کند و سبب انحلال "موقعیت خود" در ارزش های باستانی - مبتنی بر فضیلت های اولیه - در اندیشه ی کنفوسیوس می شود. کنفوسیوس در بند (۲، ۱) از کتاب "مکالمات" می گوید: "کسی که با ارزش ها، خودش را اداره می کند یا خودش را تربیت می کند ... مانند ستاره ی قطبی است که پیوسته سکنی دارد، در صورتیکه ستارگان کوچک دیگر، به او تعظیم می کنند" (کنفوسیوس، ۱۳۹، ۴۰). بنیاد این سطور بر تربیت خود (با ارزش ها)، و سپس بر "سکنی گزینی" تکیه دارد؛ به این معنا که کنفوسیوس می خواهد پایه ها یا بنیان هایی را برای سکنی گزیدن بیابد و به گمان او تربیت کردن فضیلت مدار و ارزشی خود، می تواند آغازهای برای سکنی گزیدن باشد، در چنین سکنی گزینی، "خود" به گونه ای ارزشی مفهوم می شود، البته "خود" مورد نظر کنفوسیوس، در پیوند است با یک جامعه، ولی در نهایت به ارزش ها تقلیل می یابد. چنین تقلیلی روند آشکارگی گونه های خودینه (eigenlich) از خود که در نسبت های دیگر می تواند رخ دهد را محدود می کند. بنابراین آرمان چنین نگاهی؛ خودشدن برای سکنی گزیدن در نسبت با ارزش ها و فضیلت های اولیه ی جامعه ی باستان است که کنفوسیوس در پی احیای آنهاست. در اندیشه ی کنفوسیوس، فضیلت ها و ارزش های اولیه به مثابه ی میراثی صیقل خورده، در کل زندگی، خود را می سازند، و سبب ساز سکنی گزیدن نیز هستند. با وجود این می توانیم بگوییم: ارزش ها بر سکنی گزیدن چیرگی و اولویت دارند؛ یعنی در یادگیری و تربیت در نگاه کنفوسیوسی، یادگرفتن از سنت و بالاخص فضیلت های اولیه است، اما از منظر پدیدارشناسی، یادگیری؛ یعنی فراخواندن متربی به "نه هنوز"، به امکانی فراسوی سنت، و فراخوانشی به فراسوی روایت متصلب از متن اجتماعی است. در راه یاد شده شرایط انسانی یادگیری، موقعیتی ساخت شکنانه است تا که گذشته را به مثابه ی سنت متصلب، به نزد خود نیاوری، بلکه آن را بکاوی و از پوشش به درآوری (abbau)، تا

هستی خود را نشان دهد و پرسش بنیادین مجال یابد متری را از طریق خودش فراخواند (Duarte, ۲۰۱۲، ۲۴-۲۵). بنابراین خود در اندیشه‌ی کنفوسیوسی، احیاکننده‌ی ارزش‌ها و چارچوب‌مند تعریف می‌شود اما در اندیشه‌ی هایدگری خود، خودی‌نگی (Eigentlichkeit) دارد و می‌تواند با اکستازه (Ekstase) از موقعیت وجودی خود و در نسبت با جایی که هست سخن بگوید.

در این جا یکی از کلید واژه‌های بسیار مهم، واژه‌ی "سکنی‌گزینی" خود است. این اصطلاح را هایدگر در کتاب "چه باشد آنچه خوانندش تفکر" به تفصیل واکاوی کرده‌است. از منظر هایدگر، سکنی‌گزیدن با زندگی، تجربه‌ی زیسته و هستی نسبت دارد؛ به این معنا که وقتی تفکر می‌کنیم و نسبت‌هایمان برقرار است، سکنی داریم (هایدگر، ۱۳۸۸، ۱۲۸). هایدگر سلطه و آقایی (Herrschaft) نگاه تکنیک زده را (البته نه خود تکنیک را)، در جهان مدرن، که سبب حل شدن انسان و نگاه گشتلی (Gestalt) می‌شود را مورد انتقاد قرار می‌دهد و اذعان می‌کند که انسان مدرن بی‌خانمان و بی‌سکنا (Aufenthaltslosigkeit) شده؛ یعنی نسبت‌هایش را با سنت و زمان از دست داده و لذا سکنی نگزیده است (هایدگر، ۱۳۷۷، ۱۵۴). او ریشه‌ی همه‌ی این موضوعات را در تفکر نکردن می‌داند و تفکر نکردن را از فلسفه ورزیدن تفکیک می‌کند، به گمان او فلسفه‌ورزی تا به امروز در هوای متافیزیک نفس کشیده و پا در منطق ارسطویی داشته‌است؛ بنابراین باید از متافیزیک تاکنونی بیرون آمد تا چاره‌ای برای بی‌خانمانی و سکنی‌نگزیدن بیابیم. او حتی تقلیل لوگوس یونانی به منطق را که یگانه راه، برای مجال بروز به چیزها است را مورد نقد قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۲۹). لذا او به نقد منطق و محصور کردن راه‌های انتقال حقیقت در گزاره (Aussage) می‌پردازد. هایدگر معتقد است که منطق با کلی و صوری کردن، حقیقت را متعین به چیزهای صوری و کلی کرده است؛ همانطور که در منطق، ماده و شکل استدلال مورد توجه اساسی است، در مفهوم حقیقت نیز فرم صرف مهم شده و حقیقت نیز صرفاً در قالب گزاره معنا پیدا کرده و گونه‌های دیگر بروز حقیقت چون با این فرم صوری هماهنگ نبوده‌اند، از دایره‌ی زندگی، هستی و توجه خارج شده‌اند. بنابراین منطق به مثابه‌ی دانش به تفکر صوری تبدیل شد (Heidegger, ۱۹۷۶، ۴). هایدگر معتقد است حقیقت در بدو امر، در زندگی و براساس فهمی از هستی و تجربه‌ی مبتنی بر زمان رخ می‌دهد و حقیقت در فرم‌ها و راه‌های دیگری نیز مجال بروز می‌یابد و نه صرفاً در صورت منطقی و بُعد مفهومی. بنابراین بنیان حقیقت

قابل تقلیل به منطق_گزاره در سنت ارسطویی، و ارزش‌ها در سنت کنفوسیوسی نیست؛ یعنی سستی که فقط یک راه برای آشکارگی حقیقت چیزها در آن دارد. همان‌طور که حقیقت در آموزه‌ی کنفوسیوس به ارزش‌ها و فضیلت‌های اولیه تقلیل داده می‌شود و سکناگزیدن را در آن محدود می‌کند. در سنت ارسطویی نیز منطق، به مثابه‌ی راهی برای بروز حقیقت، تبدیل به یگانه راه می‌شود و همین امر سبب تقلیل بروز یافتگی خود (و صرفاً بروز در یک راه) می‌شود. بنابراین از منظر هایدگر، هر گونه تقلیل دادگی به حقیقت و در یک راه معین و از پیش تعیین شده بودن، گونه‌های متفاوت هستی و "خود" را به مخاطر می‌اندازد و خود را در گونه‌های خاص از خود می‌فهمد، که چنین وضعیتی آغاز بی‌سکنایی است، و بی‌سکناشدن سبب نیهلیسم (به مثابه‌ی پایان گشودگی در برابر چیزها) می‌شود.

با وجود آنچه گفته شد؛ تفکر کنفوسیوسی چه نسبتی با تفکر هایدگری دارد؟ و آیا تربیت خود (ارزشی) در راه شرقی مورد نظر، می‌تواند راهی برای سکنی‌گزیدن باشد؟ یا این که چنین نیست، و سکناگزینی هایدگری و کنفوسیوسی به غایت متفاوتند؟ بر مبنای مبحث قبلی، هایدگر تفکر را "به نزد خود آوردن" یا به عبارتی "باخبری" (نه آگاهی) از آنچه فراموش کرده‌ایم و از یاد برده‌ایم، می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۸، ۳۲۳). با وجود این آیا سرآغاز گشودگی و هر آنچه را از یاد برده‌ایم (به دلیل دل‌مشغولی‌هایی که ما را درگیر پرسش از هستندگان کرده است) را می‌توان صرفاً با از جا کندن سنت پیشامده (حول عقل، خدا، و یا فضیلت‌های اولیه) و به اینجا و اکنون آوردنشان به یاد آورد و عیان کرد؟

در راه پدیدارشناسی و با نگاه هرمنوتیکی پاسخ منفی است. اما چرا پاسخ منفی است؟ به این دلیل مهم و اساسی که وقتی به یاد می‌آوریم، مسلماً چیزی وجود داشته که از یادش برده‌ایم و به وضعیت بی‌خانمانی رسیده‌ایم. اکنون باید ببینیم، "آن"، چه چیز است؟ به زعم هایدگر، آن، پرسش/از هستی است که در تاریخ و در متافیزیک حاکم بر فلسفیدن، ما مدام از هستندگان پرسیده‌ایم، بنابراین نسبت‌مان را با هستی به مثابه‌ی بنیاد گشودگی امر گشوده شده، تجربه‌ی زیسته، و زندگی از دست داده‌ایم و پرسش از یک موقعیت و یک نحوه از هستی را به جای خود هستی در نظر گرفته‌ایم و همین امر سبب شده تا که کل هستی، که خود مسبب راه‌های دیگرگونه در بنیان است از یاد برود و پرسش و سرآغاز یک راه رفته شده، مبنای قرار گیرد؛ یعنی امری گشوده شده جای

بنیاد "خودگشودگی" بنشیند. چنانچه در تفکر کنفوسیوسی فضیلت‌های اولیه، گویی با هستی و موقعیتی که مسبب آشکارگی آن فضیلت‌ها بوده، یکسان انگاشته شده‌اند و نه تنها پرسش از هستی و پرسش از موقعیت سبب‌ساز گشودگی از یاد رفته، بلکه بی‌سکنایی را نیز به‌بار آورده است.

هایدگر در کتاب "هستی و زمان"، به سراغ سنت رفتن را واکاوی می‌کند تا نسبت‌هایی برقرار شود و سکنی‌گزیدن رخ دهد. او به سراغ سنت رفتن را در دو وضعیت بررسی می‌کند؛

نخست؛ به سراغ سنت می‌رویم و بدون واکاوی آن را از جا می‌کنیم و به اینجا می‌آوریم (که منجر به بنیادگرایی و بی‌زمانی می‌شود)، و به نوعی سقوط در سنت پیش‌آمده است. وضعیت دوم، به سراغ سنت می‌رویم، سنت را ساخت‌گشایی یا تخریب می‌کنیم و بعد "مایی" که در اینجا و اکنون ایستاده، طرحی نو از دل سنت تخریب یا واکاوی شده و با فهم کنونی‌مان، در می‌اندازد، که هایدگر به این وضعیت، پسرقت مثبت می‌گوید (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۰۵). در پسرقت مثبت، نسبت‌هایی که با گذشته و براساس پرسش از هستی وجود داشته، به گونه‌ای سرآغازین برقرار می‌شود تا فهم هستی هستنده رخ دهد و همین نسبت‌ها، ما را از موقعیت تیل‌بودن رها می‌کند؛ به عبارتی سکنی‌گزینی رخ می‌دهد. بنابراین با فهم موقعیت و هستی اینجایی خود، آنجای خود را براساس بودگی طرح می‌افکنیم؛ یعنی استعلای (Transzendenz) دازاین و اگریستانس داشتن او به عنوان نحوه‌ی هستی‌اش، او را به سوی یک امکان دیگر می‌برد و سبب‌ساز سکن‌گزینی او نیز می‌شود.

در بحث بالا دیدیم که هایدگر دستگاه‌های ارزشی را واکاوی و ساخت‌گشایی می‌کند، همان دستگاه‌های ارزشی که در طول تاریخ تصلب ایجاد کرده‌اند. همچنین ارزش‌گذاری‌هایی که ما را از هست‌مان دور کرده‌اند و انسان امروزی را از معنا تهی ساخته و باعث به‌وجود آمدن نیهیلیسم شده‌اند.

نیچه در کتاب "چنین گفت زرتشت" می‌گوید: زرتشت با خودش می‌اندیشد؛ که چه بسا قدیس پیر هنوز خبر را نشنیده باشد، که "خدا مرده است" (نیچه، ۱۳۸۰، ۲۱)، به نظر او تا دستگاه‌های ارزشی که هست انسان را در بند کرده‌اند فرو نریزند، آری‌گویی میسر نمی‌شود. "خدا باید می‌مرد تا انسان به خود آری بگوید و رستاخیز ابر انسان آغاز شود" (ریتر، ۱۳۹۱، ۱۶۱). هایدگر می‌خواهد سنت را واکاوی کند و دوباره بنایی از دل آن بسازد که ما را به اینجا و اکنون مرتبط کند.

حال بینیم چنین اتفاقی در تفکر کنفوسیوسی نیز می‌افتد؟ به بند (۱، ۱۴) کتاب "مکالمات" ارجاع می‌دهیم و آن بند را در این جا به‌طور خلاصه می‌آوریم: کسی که دوستدار باخبری است، برایش صفاتی مانند کم‌خوری، پرکاری و .. توصیه می‌شود تا بتواند نفس خودش را اصلاح و تربیت نماید (کنفوسیوس، ۱۳۹۱، ۵۳). در مقام مقایسه میان این دو نظر می‌بینیم که کنفوسیوس سلسله‌ای از عادات؛ مانند کم‌خوردن، کارکردن زیاد، رقابت نکردن، گفتار آهسته و کردار سریع و ... را توصیه می‌کند و پند و اندرز می‌دهد و یابتر است بگوییم یک دستگاه ارزشی و فضیلت‌مدار را پیشنهاد می‌دهد که حدود و صغور آن را از پیش مشخص کرده یا مشخص شده است. همچنین استاد^۴ در بند (۳، ۱۳) از کتاب "مکالمات" کنفوسیوس می‌گوید: "من چیز تازه‌ای را نمی‌توانم به وجود بیاورم. کار من نقل اوضاع گذشته و تمدن درخشان این مملکت است..." (همان). اگر از منظر هایدگر تفسیر کنیم؛ کنفوسیوس قائل به پسرفت منفی؛ یعنی به سنت و به سوی ارزش‌های اولیه رفتن و همان دستگاه فضیلت‌مدار را به این جا و اکنون آوردن است، بدون این که ساخت‌شکنی یا به عبارتی واکاوی صورت گرفته باشد. بنابراین فهم کنفوسیوس از جهان و از تجربه‌ی زیسته‌ی راه شرقی، درون ساخت مشخصی گیرافتاده است. با وجود این کنفوسیوس نمی‌تواند با چنین ساخت‌های تعیین یافته‌ای، امری نو از درون سنت بیافریند، هر چند او به نقل از شائو می‌گوید: "باید چیزهای کهنه را با دیدی نوتر و بازتر نگاه کنیم و حتی خدا را هم اگر با سنت‌های هستی‌شناختی و جهان‌بینی‌های کهن خوانش کنیم، خدا را کوچک کرده‌ایم..." (مای، ۱۳۹۵، ۲۷). بنابراین هر مرام و کیشی که دستگاه تعیین یافته‌ای را پیشنهاد می‌دهد و حدود و صغور آن را پیشاپیش تعریف می‌کند، ممکن است به دام پسرفت منفی بیفتد و در چنین موقعیتی، بی‌زمانی نیز رخ بنماید. بی‌زمانی نه تنها سکنا و آرامش ایجاد نمی‌کند بلکه به بنیادگرایی و تفکر متافیزیکی می‌انجامد.

۲.۳ بی‌زمانی – زمانندی

در این قسمت لازم است اندکی به مفهوم بی‌زمانی و زمانندی بپردازیم. در تفکر هایدگر انسان زمانندی (Zeitlichkeit) است؛ یعنی انسان گذشته، حال و آینده است و نمی‌توان او را صرفاً حال در نظر گرفت و یا صرفاً گذشته. وقتی هایدگر در "هستی و زمان" ذکر می‌کند که "دزاین گذشته‌اش هست" (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۰۰)؛ به این معنا نیست که یک دستگاه

سخت و صلب را در گذشته بپذیریم، بلکه به این معناست که اتفاقاً هیچ دستگاه متصلی قابل پذیرش نیست و دازاین زمانمند است؛ و هر گذشته‌ای را بایستی در درون فهم اکنون و آینده و حال و هوای کنونی‌اش فهمید و خوانش کرد، بدین‌سان سه شکل زمان؛ یعنی آینده، گذشته (بودگی) و اکنون به هم پیوسته‌اند و به هم پیوستگی شکل‌های زمان است که سبب برون‌خویشی و بروز امکان تازه‌ای می‌شود (فیگال: ۱۳۹۴، ۹۲). اما به نظر می‌رسد که در تفکر کنفوسیوس بی‌زمانی مشهودی وجود دارد، و تجویزات طبقه‌بندی شده‌ای از (دستگاه ارزشی فضیلت‌مدار) را برای تربیت یا تهذیب نفس پیشنهاد می‌دهد، البته گاهی تناقض‌هایی هم دیده می‌شود مثلاً در بند (۲، ۱۱) استاد می‌گوید: "معلومات کهنه را به‌کار بردن و از روی آن، معلومات تازه‌ای به‌دست آوردن از اصول عمده‌ی آموزش است..." (کنفوسیوس، ۱۳۹۱، ۱۰۸) که در تقابل با برخی سخنان اوست. اما گویا این اتفاق هم قرار است صرفاً در حوزه‌ی کسب و داشتن اطلاعات رخ دهد و خود دستگاه ارزشی فضیلت‌مدار را در بر نمی‌گیرد.

در بحث بالا دیدیم که بی‌زمانی نسبت قریبی با بنیادگرایی دارد، چون بنیادگرایی مفاهیم را بی‌زمان می‌کند و ادعا دارد، مفاهیمی که در سنت بوده‌اند، به سبب زمانمند نبودنشان، می‌توان آنها را به اکنون آورد و مقوله‌بندی فوق را عیناً اجرایی کرد؛ مثلاً در سنت اسلامی هم ما با چنین بنیادگرایی مواجهیم. به نقل از سعید عشماوی دو نوع بنیادگرایی در اسلام وجود دارد که بسیار از هم دورند: یکی در پی بازیافتن جنبش عقلی و حیات معنوی در آغاز است و با روح تمدن امروزی در ستیزه نیست و دیگری بنیادگرایی که می‌خواهد به نیاکان متقی رجوع کند و به شیوه و نحوه‌هایی از زندگی در گذشته بازگردد (عشماوی؛ ۱۳۸۲، ۱۱۸). نهایت امر اینکه اگر صرفاً به تجربه‌های دیگری در زمان خاص برگردیم با دستگاه‌ها و نسبت‌های سخت و غیر پویایی مواجه می‌شویم که در معرض خطر بنیادگرایی یا پسرفت از نوع منفی هستند و در آنها تفکر و پرسشی رخ نمی‌دهد. و آنجا که پرسش نیست، تفکری نیز رخ نمی‌دهد، و نسبت‌ها نیز بازسازی نمی‌شوند. بنابراین در نسبت‌های متصلب شده - هر چند سخت هم به نظر برسند - نه تنها سکنی‌گزیدن رخ نمی‌دهد، بلکه صرفاً انسان بی‌خانمان امروزی و بی‌معنایی منتهی به نیهیلیسم بروز می‌کند.

۳.۳ سکنی و تربیت در «مکالمات» و در تفکر کنفوسیوس در مواجهه‌ی هایدگری

اگر بخواهیم مفهوم سکنی را وارد بحث تربیتی کنیم، باید ابتدا نسبت سکنی‌گزیدن و آموزش را مشخص کنیم. تفکر از منظر هایدگر؛ به معنای انباشتن اطلاعات و داده‌ها به نحوی کنجکاوانه^۵ نیست، زیرا نگرش کنجکاوانه، نه برای قرار گرفتن در هستی و به سوی رابطه‌ی وجودی با چیزها، بلکه صرفاً برای دیدن است، دیدنی که بدون درنگیدن در جوار نزدیک‌ترین چیزهاست و سبب آشفتگی می‌شود. و سرانجام به بی‌سکنایی [بی‌مأوی] (Aufenthaltslosigkeit) می‌رسد. مواجهه‌ی کنجکاوانه، نسبتی با تعمق متحیرانه با چیزها، که ناشی از دل‌مشغولی فراگردیبینانه با چیزهاست، ندارد (هایدگر، ۱۳۸۶، ۴۱۶). در این منظرگاه دل‌مشغولی و پروا هستند که می‌توانند بنیادی برای تعلیم و تربیت باشند، نه کنجکاوی صرف. به علاوه معلم نیز کسی نیست که کمی زودتر از دیگران (مربی) اطلاعات و داده‌ها را انباشت کرده باشد.

یکی از پدیدارشناسان در حوزه‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت به نام هیوبنر، اذعان می‌کند که ما برای گریز از فراموشی می‌بایست سنت را در نظر داشته باشیم، سنت به معنای فعل to tradition نیست؛ بلکه به معنای نسبت برقرار کردن است، او می‌گوید ما باید تفسیرگری سنت را به متریبی یاد دهیم (imposition) نه اینکه خود آداب و مناسک (liturgy) سنت را به او تحمیل نماییم (Heubner ، 366-367). به عبارتی می‌توان گفت: نوعی نسبت داشتن را در تعلیم و تربیت مطرح کرده که معلم فهم تفسیری را با توجه به موقعیت، به متریبی یاد می‌دهد نه خود موضوع را. و به او برای یادآوری تاریخی و نسبت داشتن با معناهای تاریخی کمک می‌کند. هایدگر هم یکسان‌سازی و به تبع آن تربیت یکسان‌انگار، و آموزشی که نسبتی با زندگی نداشته باشد و تجربه‌ی زیسته‌های متریبی در آن به کار نیاید را نقد می‌کند. همان‌طور که در قسمت بالا اشاره کردیم، تفکر، نیز سکنی‌گزیدن و برقراری نسبت با زندگی است. بنابراین چنانچه آموزش نتواند چنین نسبت‌هایی را برقرار نماید، سکنی ایجاد نمی‌کند و چنین بی‌سکنایی مسبب بحران در سپهر علم و در زندگی است. اما در تفکر کنفوسیوسی نه تنها تفکر و تربیت به شدت ارزشی و فضیلت‌مدارست؛ بلکه با افزایش و بالا بردن اطلاعات و داده‌ها و با در نسبت بودن با حکومت‌داری نیز نسبت مستقیم دارد. همان‌طور که قید شد، تربیت‌هایی که در یک قالب و سیستم اخلاقی مشخص و معین هستند، نسبت‌ها را متصلب و گشودگی و سکنی‌گزینی را از بین می‌برند. اما برای هایدگر و نیچه کلاً سیستم‌سازی رد می‌شود، چرا که آنها را مانع بروز هستی، زندگی و تجربه‌ی زیسته‌ها می‌دانند. نیچه در فصل دوم از کتاب "چنین گفت زرتشت"

می‌گوید: "... زرتشت باد شمالی هست که انجیرهای رسیده را می‌اندازد؛ یعنی وقتی پخته می‌شوند به زمین می‌افتند و آن، چه چیزی است که هم چون انجیر فرومی‌افتد؟" (نیچه، ۱۳۸۱، ۹۲). به نظر می‌رسد خود آموزه‌ها هستند که این چنین رسیده‌اند! و باید مجال بروز یابند تا خطر نیهیلسم که با سنت تعلیم و تربیت یکسان‌انگار و اخلاقیات متصلب بر ما نازل شده است را رفع کند.

در نگاه کنفوسیوسی، مقصد دقیقی برای زندگی و در نتیجه تربیت ترسیم می‌شود. اما در رویکرد هایدگر، چنین مقصدی نه تنها وجود ندارد، بلکه او با هر نوع مقصودی که متعین و تعریف‌شده، مخالفت می‌کند، مگر "خود" شدن و گلاسنهایت ("آری-نه گفتن") به خود. گلاسنهایت یا آری - نه‌گویی به خود و چیزها؛ به این معناست که انسان بایستی بتواند هم به چیزها آری بگوید و بپذیرد، و هم بتواند نه بگوید و آن چیزها را با تفکر و در نسبت با اینجا و اکنون تخریب و واشکافی نماید. سرانجام خانمانی از درون آن برای خود بسازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۲۹).

نکته‌ی بسیار مهم دیگری که در تربیت کنفوسیوسی وجود دارد، استعداد فطری داشتن است. در آموزه‌های کنفوسیوس، و نظام تربیتی او با استعدادهای فطری مواجهیم، کنفوسیوس از کسانی است که با هر آنچه طبیعی است موافق است، هر چیزی از نظر او نظم، اندازه و جا دارد (یاسپرس، ۱۳۸۸، ۲۷). اما در اندیشه‌ی هایدگر، استعداد فطری چندان جایی ندارد، و صرفاً موقعیتی به نام «پرتاب شدگی» (Geworfenheit) داریم که برهنه نیست و در نسبت با اکنون؛ یعنی واقع بودگی و امکانمندی آینده است. درست است که ما در موقعیتی پرتاب می‌شویم و این موقعیت‌ها مورد انتخاب ما نبوده‌اند، اما محکوم به آنها نیستیم، و می‌توانیم تغییرشان دهیم. در صورتی که استعداد فطری قابل تغییر نیست. بنابراین افق نظام تربیتی کنفوسیوسی، چندان برای سکنی‌گزیدن و باخانمانی روشن و گشوده نیست.

۴. فهم

با ارجاع به بند (۲۰، ۳) از آموزه‌های کنفوسیوس، بحث فهم را آغاز می‌کنیم؛ "... کسی که آداب و رسوم آزادگی را نمی‌شناسد، نمی‌تواند پایه‌ی محکمی برای زندگی داشته باشد و کسی که معنی سخن‌ها را نمی‌فهمد مردمان دیگر را نمی‌تواند به خوبی بشناسد" (کنفوسیوس، ۱۳۹۱، ۴۱). در این بند می‌خواهیم پدیدارشناسانه، به عبارت "فهم و شناخت

دیگری "پردازیم تا بتوانیم به وجه مستور فهم نزدیک شویم. لذا از وجه آشکاره می‌آغازیم؛ یعنی از (آن کس که نمی‌فهمد...)"؛ یعنی ندای برخاسته از عبارت، موقعیتی را به‌تصویر می‌کشد، به نام نفهمیدن که در پی آن نشناختن می‌آید.

در ابتدا می‌پرسیم فهم چه است؟ در سنت فلسفی کانت، مقولات دوازده گانه، به‌طور سوپژکتیو، درفهم ساخته می‌شوند؛ و تصورات (Vorstellung) ناشی از برابرایستاهای بیرون، در فهم سوژه و در مقولات، دسته‌بندی و طبقه‌بندی می‌شوند؛ یعنی کثرت بیرون در فهم است که به وحدت می‌رسد. گویا در فلسفه‌ی کانت ما با تصورات و فهم مواجه هستیم و فهم جایی برای سرو سامان دادن به بی‌نظمی در بیرون و برای ساختن مفاهیم است. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب* می‌گوید: "تجربه بی‌گمان نخستین محصولی است که فهم ما تولید می‌کند" (کانت، ۱۳۸۳، ۶۵) و مهم‌تر از همه اینکه فهم کانتی، با منطق در نسبت است و در نظر کانت فهم کارش در تجربه‌سازی تمام نمی‌شود و برای کلی‌کردن، مفاهیم دیگری به کمکش می‌آیند که نام آنها پیشینی‌ها (apriori) است. بنابراین نفهمیدن با دریافت تصور برابرایستاهای طبقه‌بندی، مفهوم‌سازی، کلی‌سازی و با منطق نسبت تنگاتنگ دارد.

بنابراین در نگاه کانتی، اگر مرحله‌ی فهم طی نشود، هیچ‌گونه شناختی در پی آن نمی‌آید و برعکس. نکته‌ی بسیار سرآمد این است که فهم در هر جا و در هر مکانی به یک شکل اتفاق می‌افتد و اگر موقعیت، اتمسفر یا وضع کسی تغییر کند، در فهم و در مفهوم‌سازی توفیری به وجود نمی‌آورد. آنچه فاش و عیان است اینکه فهم باعث شناخت می‌شود و موقعیت و تجربه‌ی زیسته در شناخت و فهم تأثیری ندارد. به‌نظر می‌رسد تلویحاً کنفوسیوس به چنین سستی (کانتی) نزدیک‌تر است. البته منظورمان از نزدیکی مسلماً انطباق نیست بلکه منظور این است که فهم کنفوسیوسی نیز چندان به موقعیت‌بودگی کنونی و زمانمندی ارتباطی ندارد همان‌طور که فهم کانتی اینگونه است. اما سزاوار است که نظر هایدگر و نقدهایی که به این سنت فکری داشته را نقل کنیم تا کورسویی در کوره راه تفکرمان به موضوع فهم ایجاد شود.

موقعیت فهم نزد هایدگر یک موقعیت اگزیستانسیال (existenzial) است، بنابراین لازم است بدانیم که *اگزیستانسیال* بودن فهم به چه معناست؟ در بالا اشاره کردیم که فهم کانتی با مقولات و به‌نحو سوپژکتیو اتفاق می‌افتد اما در هایدگر با مقولات به معنای کانتی مواجه نمی‌شویم؛ بلکه هایدگر به جای مقولات، اگزیستانسیال‌ها را به‌کار می‌برد. در

هر صورت تفاوت فقط در واژه نیست و تمایزات بسیار اساسی میان مقولات کانتی و اگزیستانسیالی‌های هایدگری وجود دارد. همان‌طور که مقولات عمومی هستند و در هر زمان و هر مکان وجود دارند و دست به کار مفهوم‌سازی می‌زنند، اگزیستانسیالی‌ها نیز در همه‌ی افراد وجود دارند و اگزیستانس انسان را به نحوی متمایز شکل می‌دهند و زمان و مکانی وجود ندارد که بگوییم در این زمان و مکان کسی را پیدا کرده‌ایم و او اگزیستانسیالی ندارد. اگزیستانسیالی‌هایی که او نام می‌برد عبارتند از؛ فهم، زبان، جهانمندی و... پس تا این‌جا دیدیم که فهم در تفکر هایدگر اگزیستانسیالی است و همه‌ی دارای اگزیستانسیالی فهم هستند، و موقعیت یا زمان نافهمی وجود ندارد. به زعم هایدگر ما همواره از یک فهم میانه به راه می‌افتیم و پدیدارها را در جهان می‌فهمیم و فهم میانه‌ی ما با موقعیت ما نسبت دارد. اکنون به بند (۲۰، ۳) مکالمات و به کنفوسیوس بر می‌گردیم، در آنجا می‌بینیم کسانی وجود دارند که نمی‌فهمند و چون نمی‌فهمند دیگران را نمی‌شناسد. منظور کنفوسیوس از نفهمیدن یعنی اینکه عیناً شناخت انتیکی رخ داده در نقطه‌ای از زمان را در نظر نمی‌گیرند، شناختی که می‌تواند برای همگان یکسان باشد.

با توجه به فهم هایدگری، می‌بینیم که کنفوسیوس فهم را موقعیت مشخصی در نظر گرفته که اگزیستانسیالی نیست و می‌تواند اتفاق نیفتد و کسی چیزی را نفهمد. در حالی که در تفکر هایدگر هر کس همواره و به‌طور میانه، فهمی از پدیدارها دارد و با آن فهم به سراغ پدیدار می‌رود؛ یعنی ما نقطه‌ی هیچ یا نقطه‌ی نفهمی مطلق نداریم، بلکه همه‌ی کسان فهمی و نسبتی با چیزها دارند و با آن فهم به راه می‌افتند (هایدگر، ۱۳۸۶، ۶۹). بنابراین هر کس فهمی از سخن دارد و با دیگری نسبتی برقرار می‌کند. فهم میانه همان است که از درون سنت، تاریخ، زبان و... شکل گرفته است و چون هر کس درون سنت و تاریخ و زبانی پرتاب شده، و کسی را نمی‌توانیم بجوییم که سنت و زبان نداشته باشد، لاجرم همه دارای فهمی از پدیدارها هستیم و از آن‌جا می‌فهمیم و به راه می‌افتیم. سرانجام اینکه در سنت پدیدارشناسی، فهم امری تاریخمند و زمانمند است و لاجرم متصلب نیست، و کسی که نمی‌فهمد، وجود ندارد.

۵. نخبه‌گرایی اخلاقی

اگر بخواهیم به اجمال نخبه‌گرایی را تعریف کنیم؛ می‌توان گفت: نخبه بودن موقعیتی است که در آن کسی می‌تواند از دیگران جدا شود و فهم متفاوتی نسبت به دیگران و دستگاه

ارزشی بیابد. در نخبه‌گرایی کسانی می‌توانند زودتر و سریع‌تر (در رقابت) از دیگران و گاهی متمایز از آنها به موقعیت‌های ارزشی و اخلاقی که در یک دستگاه اخلاقی تعریف شده، برسند و فرهیخته و آماده برای چیزی شوند.

هوسرل در کتاب فلسفه به مثابه‌ی علم متقن می‌گوید: "انسان فرهیخته"، نه تنها تجربه‌ای از جهان، بلکه تجربه‌ی دینی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی، سیاسی، علمی، فنی و انواع دیگری از تجربه یا "فرهنگ"ها (Bildung) را نیز در اختیار دارد (هوسرل، ۱۳۸۹، ۷۳). در نگاه نخبه‌گرایانه‌ی کنفوسیوسی نیز گویا انسان فرهیخته، دارای چنین فرهنگ، تربیت و استعداد فطری هست و انسان غیرنخبه و به زعم کنفوسیوس (عامی) گویا چنین فرهیختگی، تربیت متعین و درونی شده‌ای را ندارد. بنابراین می‌بینیم در این دیدگاه به حکمت و تجربه‌ی زیسته‌های بشری که هر انسانی و بالتبع مرد عامی دارد، وقعی نهاده نمی‌شود.

در آموزه‌های کنفوسیوس یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که به چشم می‌آید تفکیک میان مرد عامی و مرد آزاده است؛ به این معنا که همواره استاد، عامی‌ها را نکوهش می‌کند؛ مانند بند (۴، ۲۵) که می‌گوید: "...مرد آزاده از عمل می‌اندیشد و مرد فرومایه در اندیشه‌ی گریختن از مجازات است" (کنفوسیوس، ۱۳۹۱، ۴۰) یا در بند (۱۰، ۴) "...مرد آزاده در برابر بدبختی، صبر و بردباری نشان می‌دهد و فقط مردی از طبقه‌ی پایین است که صبر و تحمل خود را گم می‌کند..." و نمونه‌های فراوانی از این دست نشان از نوعی نخبه‌گرایی اخلاقی دارد که در آن مرد آزاده نخبه‌ای است با خصایل ویژه و مرد عامی دارای خصایلیست نکوهیده. به نظر می‌رسد در تفکر کنفوسیوسی، خصیلت‌های مرد فرومایه اعم از؛ کم‌تحملی، ترس، گریز از مجازات یا ... موقعیت‌هایی همگانی نیستند که هر کسی ممکن است در آن قرار گیرد. و ما دقیقاً نمی‌دانیم آیا آزاده یا استاد خودش روزی فرومایه بوده و با طی مراتب به این جا رسیده یا خیر؟ و چه دلایلی برای برتری او نسبت به عامی‌ها در آغاز وجود داشته است؟ نکته‌ی بسیار باریک همین است که جهان واقعی کنفوسیوسی دارای مصداق و محدود به شماری از فضیلت‌های اولیه؛ یعنی رخدادهای اخلاقی و ارزشی است، در صورتی که در تفکر هایدگر چنین اتفاقی را نمی‌بینیم و همه‌ی دازاین‌ها در نسبت‌مندی‌شان در زمان می‌آگزینند و این چنین آگزیدنی محدود به فرد یا رویداد خاصی نیست؛ بلکه فقط یک رویداد گشوده است. برای هایدگر خودینگی (Eigentlichkeit) و ناخودینگی (Uneigentlichkeit) هر دو وجوه و اطواری از دازاین هستند

که به نحوی اگزستانس او را تعیین می‌کنند، و ابعاد اخلاقی ندارند، هر دو وجه هستی؛ یعنی خودینگی و ناخودینگی بر این امر استوارند که دازاین همیشه هم هستی‌اش را دارد، و ناخودینگی دازاین بر هستی "کم‌تر" یا مرتبه‌ای "نازل‌تر" از هستی دلالت ندارد (هایدگر، ۱۳۹۱، ۵۹). به نظر هایدگر دازاین واقعی در وهله‌ی اول در هم جهانی است و به نحو میانه کشف می‌شود؛ یعنی او با کسان (das Man) و با فهم عامیانه آغشته است. برای ساختارهای اگزستانسیال - هستی‌شناسانه، ناخودینه‌گی همچون خودینگی، دارای ساختارهای اگزستانسیال - هستی‌شناسانه ای اعم از؛ پرتاب‌شدگی، طرح افکنی، گفتار، دل‌مشغولی و همبودی است (Hermman, 2004, 38). بنابراین از نظر ساختارهای وجودی، خودینگی و ناخودینگی هر دو، وجوهی از هستی واقعی انسان هستند. و این موضوع ناشی از این است که در نگاه هایدگر، به فهم خود آری گفته می‌شود، و سپس تخریب رخ می‌دهد، اما در اخلاق و در تفکر کنفوسیوس چنین چیزی وجود ندارد.

۶. حکومت‌داری در «مکالمات»

در تفکر کنفوسیوسی همان‌طور که "خود" باید با آموزه‌های تربیتی در راه انسان آرمانی قرار گیرد، جامعه نیز می‌بایست به سمت و سوی جامعه‌ی آرمانی برود. و جامعه‌ی آرمانی از نظر کنفوسیوس مستلزم حکومت‌داری و حکمران بافضیلت است. حکومت و حکمرانی همواره دارای دو موقعیت فرمان‌بری و فرمان‌روایی است و با تغییر نسبت میان این دو موقعیت است که حکومت‌داری تغییر می‌کند و به تبع آن اوضاع و احوال زیستی نیز متحول می‌شود. اینکه فرمان‌روا خود را خدمت‌گزار می‌داند یا محق؟! و تئوری‌های پس‌پشت آن، موقعیت‌اش را چگونه تبیین می‌کنند، بسیار اهمیت دارد. در دستگاه‌هایی که فرمان‌روا محق است، فرمان‌بران و مردم فقط تکلیف دارند. اما در سنت‌هایی که فرمان‌روا مکلف به خدمت‌گزاری است، مردم صاحب حق هستند. حال می‌خواهیم روشن نماییم؛ آیا تفکر کنفوسیوسی در چنین قالب‌هایی قرار می‌گیرد؟ و با بحث‌های بالا چه نسبتی دارد؟ در بند (۱، ۲) استاد می‌گوید: "دیانت و اطاعت ریشه‌های آدمیت‌اند" (کنفوسیوس، ۱۳۹۱، ۹۰) یا در بند (۲، ۳): "...اگر کسی به قدرت شخصیت خود حکمرانی کند و به جای مجازات، به وسیله‌ی فضائل اخلاقی نظم را در مملکت برقرار سازد؛ اطاعت ملت را به دست می‌آورد و ملت دارای وجدان، و خود او کامیاب می‌شود". یا در بند (۱۲، ۱۷): "...شخصیت حکمران مانند باد است و طبیعت توده‌ی مردم شبیه به گیاه. گیاه سر خود را

به طرفی که باد می‌وزد خم می‌کند" (همان، ۹۷) و همچنین کنفوسیوس، برای ترقی و تمدن والا داشتن، شهریان با قدرت و عظمت را مهم می‌داند. در نگرش کنفوسیوس، سیاست به اخلاق وابسته، و اخلاق و فضیلت‌های مشخص اخلاقی، از سیاست مهم‌تر هستند. استاد در فصل چهارم و در بند ۱۴ می‌گوید: "هنگامی که کسی فضیلت‌مدارانه حکومت می‌کند، مانند ستاره‌ی شمالی است - که در جای خود سکنی‌گزیده و ستارگان دیگر به او احترام می‌گذارند (confucius, 2007, 20). بنابراین رفتار اخلاقی شهیار که جزء شخصیت خود اوست دارای اهمیت است (amine, 2015, 20) در این بندها ما به چند مفهوم کلیدی برمی‌خوریم؛

نخست مفهوم اطاعت توده‌ی مردم است. مردمی که همچون گیاهی در معرض وزش باد حکمرانی هستند و به این سو و آن سو می‌روند. مفهوم بعدی؛ عظمت شهیار و قدرت اوست. فرمان‌برداری و فرمانبری دوگانه‌ی بسیار مهمی هستند که تا به امروز، با نسبت میان این دو مفهوم در عالم سیاست و حقوق مواجه بوده‌ایم. به عبارتی از نسبت میان این دو است که نظام‌های حقوقی سیاسی گوناگونی بر ساخت شده‌اند. اگر مردم فرمان‌بردار صرف باشند از دل آن نخبه‌گرایی و نگاه شبانی به توده‌ی مردم داشتن، بیرون می‌آید و گویی اگزیتانس برخی مردم از دیگران برتر است. در این رویکرد نه تنها تمایز انسان‌ها در نظر گرفته نمی‌شود بلکه به دلایلی مانند استعداد فطری، سنت متصلب، تبار و ...، عده‌ای برای حکومت و قدرت داشتن محق‌ترند و دولت و صاحبان قدرت دارای "حق" هستند و توده‌ی مردم تکلیف مدارند. اما اگر مردم فرمان‌روای صرف باشند، دولت خدمت‌گزار می‌شود؛ یعنی دولت نقش مراقبت‌کننده پیدا می‌کند و به زبان حقوق بشری؛ دولت تکلیف‌مدار می‌شود و مردم دارای امتیازی به نام حق می‌شوند، البته حالت‌های زیاد حکمرانی در میان دو سر طیف وجود دارند. در نگاه کنفوسیوسی باز هم همان‌طور که در بالا قید شد با نخبه‌گرایی سیاسی مواجهیم که دولت فرمان‌روا و توده مطیع و منقاد می‌گردند، و نتیجتاً فرمان‌روا حق دارد و مردم تکلیف‌مدارند. تفکری که چنین نگاهی به سیاست را بنا می‌کند؛ انسان‌ها را تحت شرایط خاصی، برابر می‌داند و اگر کسانی آن شرایط را نداشته باشند برابری را از دست می‌دهند.

بحث بعدی این است که در انضباط کنفوسیوسی، نگاه هیرارشیک وجود دارد، ایده‌آل کنفوسیوس هیراشی اخلاقی است؛ و برای نظم اخلاقی مورد نیاز در جامعه، لایه‌بندی اجتماعی و هیراشی به ارث رسیده از گذشته ضروری است (Flanagan, 2011, 71). بنابراین

اینچنین نظام و انضباطی تا جایی پیش می‌رود که می‌گویید؛ مردم همان را دوست خواهند داشت که وزیر دوست دارد و گویی آرمان همین است که مردم به سبک و سیاق حاکمان و فرمان‌روایان درآیند. البته برای تحکیم این نظریه، ایده‌های ظریفی را به‌کار می‌برد که ما در حکومت‌های قرن بیستمی هم شاهد آنها هستیم؛ مثلاً استاد می‌گوید: برای تحکیم جامعه، مردم سرودهای ملی یاد بگیرند و بخوانند، زیرا یگانگی می‌آورد و باعث خدمت به شاه از دور می‌شود؛ یعنی فرهنگ سرود و موسیقی را ابزاری می‌داند که می‌توان آن را به خدمت حکومت و وحدت درآورد.

نهایتاً حکومت‌داری یکی از مولفه‌های فرهنگ و در عرض آن نیست؛ بلکه نظام سیاسی و حکمرانی در راس جامعه قرار دارند و مردم و فرهنگ ذیل آن تعریف می‌شوند. هم سو با همین ایده است که به زعم او کسی که می‌داند و تربیت شده اگر فقط زندگی خود را پاک نگه دارد، شایسته نیست! او مکلف است و حتماً باید شغل دیوانی داشته باشد. چون فرمان‌روایان هستند که جامعه و فرهنگ را می‌سازند و به‌نظر او کارمند خوب بی آنکه از راه راست بیرون شود به سرور خود خدمت می‌کند (یاسپرس، ۱۳۸۸، ۳۰).

به عبارتی می‌توان گفت: کنفوسیوس تمامیت زندگی، تجربه‌های زیسته و به زبان هایدگر، هستی انسان‌ها را در ذیل سیاست و حکمرانی تعریف می‌کند و انسان‌ها را در مقابل سیاست مکلف می‌داند و در نهایت شهروانی قدرتمند و جامعه‌ی اخلاقی (با مفهوم کمال) را برای ترقی و پیشرفت لازم می‌داند.

اما در نگاه هایدگری و در راه پدیدارشناسی، حکمرانی و نظام حقوقی تکلیف‌مدار، بخشی از سنت و پرتاب‌شدگی ماست، و می‌توان طرح اندازانه به سراغ سنت تکلیف‌مدار رفت و آن را تخریب کرد و دوباره ساخت و در این راه تصلبی نسبت به فرم‌های زمانی و مکانی وجود ندارد، بلکه در راه بودگی و گشودگی به موقعیت‌هاست که ما را از دام بی‌معنایی می‌رهاند.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث بالا و آرای کنفوسیوس و در نسبت با تفکر هایدگر نتیجه می‌گیریم؛ در ساخت‌ها و نظام‌سازی‌های بسته و متصلب اخلاقی-تربیتی، سکنی‌گزیدن و تفکر مجال بروز نمی‌یابند و هر چه قدر نظام‌ها بسته‌تر باشند، گشودگی کم‌تری به زندگی و زیست جهان انسان‌ها رخ می‌دهد، و درون فهم متصلبی از جهان به دام می‌افتیم و ما به ازای تربیتی

آن، احتمال بروز نیهیلیسم و بیش‌تر شدن بی‌معنایی (و حائل‌تر از آن بی‌اعتنایی) است. همچنین در بخش مربوط به فهم نیز دیدیم؛ که فهم برای هایدگر یک موقعیت تاریخی و فرهنگی است که راه‌همه‌ی انسان‌ها در آن قرار می‌گیرد، اما در اندیشه‌ی کنفوسیوس فهم و ناهمی وجود دارد و فهم نه تنها موقعیت‌مند نیست؛ بلکه کاملاً مشخص و متعین است، در صورتی که در تفکر هایدگر موقعیت فهم جهانمند و اگزیستانسیال است. برای انضباط هیرارشیک نیز می‌بینیم که در تفکر هایدگر چنین انطباقی وجود ندارد؛ به دلیل اینکه در بنیان نگاه هیرارشیک، برخی انسان‌ها به دلایلی در موقعیت‌های خاصی قرار می‌گیرند و دیگران از چنین امکان‌هایی بی‌بهره می‌مانند. ملاحظه شد که در اندیشه‌ی کنفوسیوس ما با سیستم‌های هیرارشیک مواجهیم. چرا که مقام‌هایی به نام استادی و مریدی وجود دارد و ذیل همین سنت فکری، حکومت به استادان یا مرادان (خواص) مشخصی سپرده می‌شود. در پایان اینکه کنفوسیوس فرهنگ را در ذیل حکومت‌داری تعریف می‌کند و به عبارتی تربیت وسیله‌ای برای شهریار شدن است. اما در تفکر هایدگر، فرهنگ و سیاست هر دو باید با اگزیستانس انسان‌ها، زندگی و تجربه‌ی زیسته‌ی آنها در نسبت باشند. همچنین تربیت صرفاً تربیت درونی و به نحوی خاص هم نیست؛ چون تربیت درونی شده با سوژه‌ای که سر به درون دارد اتفاق می‌افتد؛ سوژه‌ای که مورد نقد هایدگر است. تربیت هایدگری به پایدای یونانی که عناصر حیرت و زندگی در آن مهم‌اند نزدیک‌تر است. سخن آخر، تربیت امری هستی‌شناسانه است، و باید به هستی انسان‌ها مجال بروز داده شود و اگر چنین نباشد، ثمره‌ای به غیر از خود بیگانگی و بی‌معنایی برای انسان‌ها به بار نمی‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. استفاده از واژه‌ی تفکر کنفوسیوسی به این دلیل بوده است که واژه‌ی آیین کنفوسیوسی، برای مذهب رسمی در چین قبل از دوران جدید به کار برده می‌شد، اما تفکر کنفوسیوسی برای آموزه‌ها و فضایی که کنفوسیوس قصد تعلیم آنها را داشت به کار می‌رفته است.
۲. نگاه پدیدارشناسانه وجوه پنهان پدیدارها را عیان می‌کند؛ به عبارتی ما وجوهی از پدیدارها که نبودشان به ظاهر نمایان و بدیهی است را نشان می‌دهیم.
۳. همه‌ی مفاهیمی که در این صفحه از آنها سخن گفتیم، در واقع به نوعی نشان‌دهنده‌ی این هستند که خود در راهی برای رسیدن به وضعیت آرمانی و فضیلت‌مندی است.

۴. شخصیتی به نام استاد و بدون ذکر نام در کتاب مکالمات کنفوسیوس وجود دارد که به نظر می‌رسد مرجعی برای سنت‌ها و فضیلت‌های پیشینی است.

۵. هایدگر در کتاب هستی و زمان کنجکاوی و پرسش‌گری را یکسان نمی‌بیند. او پرسش‌گری را گامی در راه آشکارگی وجوه پنهان پدیدارها می‌بیند، در صورتیکه کنجکاوی را غوطه خوردن در بدیهیات می‌داند.

کتاب‌نامه

- روزنسنوایگ، فرانتر. (۱۳۷۷). "تراژدی و بیداری نفس" کتاب سروش - تراژدی. ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران. سروش.
- ریتر، یواخیم. (۱۳۹۱)، فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی فلسفی "مقاله‌ی خدا". جلد دوم از مجموعه‌ی الهیات. تهران. موسسه‌ی پژوهشی حکمت فلسفه ایران و موسسه‌ی نو ارغنون.
- عشماوی، محمد سعید. (۱۳۸۲)، اسلام‌گرایی یا اسلام. ترجمه‌ی امیر رضایی. تهران. قصیده سرا.
- فیگال، گونتر، (۱۳۹۴)، درآمدی بر هایدگر، ترجمه‌ی شهرام باقری، تهران، انتشارات حکمت.
- کانت، امانوئل. (۱۳۸۳). سنجش خرد ناب. ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران. امیرکبیر.
- کنفوسیوس. (۱۳۷۵)، مکالمات. ترجمه‌ی حسین کاظم‌زاده‌ی ایرانشهر. تهران. انتشارات علمی فرهنگی.
- مای، راینهارد. (۱۳۹۵)، منابع پنهان اندیشه‌های هایدگر؛ تاثیر آموزه‌های چینی و ژاپنی بر نوشته‌های وی. ترجمه‌ی حسن عرب. تهران. زندگی روزانه.
- نیچه، فردریش. (۱۳۸۱)، چنین گفت زرتشت. ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران. نشر آگه.
- نیچه، فردریش. (۱۳۸۷)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران. انتشارات آگاه.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶)، هستی و زمان. ترجمه‌ی سیاوش جمادی. تهران. نشر ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۱)، هستی و زمان. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران. نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸)، "چه باشد آنچه خوانندش تفکر". ترجمه‌ی سیاوش جمادی. تهران. نشر ققنوس.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۲)، تأملات دکارتی. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران. نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۹). فلسفه به مثابه‌ی علم متقن، ترجمه‌ی بهنام آقایی و سیاوش مسلمی. تهران، نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷)، "بناکردن، سکونت کردن، فکرکردن" در فلسفه‌ی تکنولوژی، ترجمه‌ی شاپورا اعتماد، تهران، نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹) "وارستگی؛ گفتاری در تفکر معنوی" در فلسفه و بحران غرب، ترجمه‌ی محمدجوزی، تهران، نشر هرمس.

تفسیر تفکر کنفوسیوسی با تمرکز بر پدیدارشناسی هایدگری ... ۱۳۹

یاسپرس، کارل (۱۳۸۸) کنفوسیوس، ترجمه‌ی احمد سمیعی، تهران، نشر خوارزمی.

- . Amine, El louhna (2015) Classical Confucian Political Thought, Princeton University Press.
- Confucius (2007) The Analects of Confucius, translated by burton Watson, Columbia University Press.
- Confucius (2015) The Analects of Confucius, translated by Robert Eno, [http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_confucius_\(Eno-2015\).pdf](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_confucius_(Eno-2015).pdf)
- Duarte, M. Eduardo (2012) Being and Learning, Boston, Sense PUBLISHERS PRESS.
- . Flanagan, Frank .M (2011) Confucius the Analects and Western Education, New York, Continuum Press.
- Heidegger, Martin (1978), Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz , Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2004) Subjekt und Dasein.Grundbegriffe von "Sein und Zeit".3 Auflage Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann.
- Heubner E, Dwayne interview by William B. kennedy (1982) From Theory to Practice curriculum: Interview, Religious Education,77(4), 363-374.