

## غلبه رویکرد مفهومی بر رویکرد وجودشناسانه و پی‌آمدهای 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 دورگه‌اش 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 فوژیس و لوگوس و فراموش کردن نقش زبان در به‌ظهورآوردن وجود و ناتوانی آن در همراه‌شدن با سیورورت هستی، ذات خودپوشاننده رگه وجودی به محاق رفت و با فروکاست هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی ازسوی کانت بستر لازم برای سیطره زبان مفهومی فراهم آمد. این روند با تحویل ریاضیات به حساب و کارهای افرادی چون فرگه و برتانو سرعت گرفت و با کارهای راسل، وایتهد، و ویتگنشتاین نخست در شکل‌دادن به زبان صوری که برای هر نام تنهاوتنها 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 می‌کشایند. آن‌ها با اهتمام به زبان وجودی و احیای تفکر انتولوژیک درمقابل تقدیری که زبان مفهومی و تفکر

\* 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، sajjadie@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

انتیک برای انسان و جهان مقدر کرده است امکانی فراهم می‌کند تا گونه‌های دیگر از انسان و شکلی دیگر از عالم به روشنگاه ظهور بیابند.

**کلیدواژه‌ها:** مفهوم، گشتل، دازاین، وجود، دانش‌آموز.

## ۱. مقدمه

زبان مفهومی - منطقی (conceptuell-logiquell) و تفکر «انتیک» (ontik)<sup>۱</sup>، به واسطه قابلیت که برای علم و سامان‌دادن به جهان سرمایه‌زده و تکنولوژیک امروز دارد، نه تنها بر جهان سیطره یافته است، 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 غیرعالمانه و ناقد آن به نادیده گرفتن میراث بشری به واپس‌روی متهم می‌شود.

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

زبان مفهومی - منطقی و تفکر انتیک عرصه را بر گونه‌های دیگر زبان و تفکر تنگ کرده است و انحای دیگر انسان‌بودن را به حاشیه رانده است. فرایند یک‌دست‌ساز مدرن تفاوت در شیوه‌های اندیشه و صورت‌بندی جهان را انکار می‌کند. به‌انجام‌رسیدن این فرایند، ضمن محروم‌کردن بشر از فهم میراث گذشته، غنای فرهنگی و تنوع زیست انسانی را از بین می‌برد و بخش بزرگی از ظرفیت آدمی برای برقرای نسبت‌های متفاوت با جهان و انسان را از زائل می‌کند.

افرادی چون نیچه، مارکس (Karl Heinrich Marx)، هایدگر، برگسون (Henri Bergson)، هورکهایمر (Max Horkheimer)، آدورنو (Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno)، مارسل (Gabriel Honore Marcel)، پیروان مکتب فرانکفورت (Frankfurter Schule)، و جریان‌ات کثرت‌گرای پست‌مدرن (postmodernity) از خطر سیطره تفکر منطقی (critical thinking) و خرد ابزاری (instrumental reason) که خود را در زبان مفهومی بازتولید می‌کند هشدار داده‌اند. این شکل از تفکر که با تحویل ریاضیات به حساب در قرن نوزدهم تقویت شد با کارهای برنتانو (Franz Brentano) و فرگه (Friedrich Ludwig Gottlob Frege) وارد عرصه زبان شد و در اوایل قرن بیستم با زبان منطقی و اتمی راسل و تلاش‌های ویتگنشتاین در تراکتاتوس (Tractatus Logico-Philosophicus) برای شکل‌دادن به زبان

صوری (formal language) 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 جهان شناسانده شد و به تبع بر تعلیم و تربیت اثر عمیقی گذاشت. به موازات این تحولات رویکردی متفاوت که با نقد زبان مفهومی از سوی کی‌یرکگور و نیچه آغاز شده بود با کارهای هوسرل نمود تازه‌ای یافت. او با تأسی از نیچه از بحرانی سخن گفت که رویکرد اعداداندیش و مفهومی با نادیده‌گرفتن 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 استعاری و زیباشناختی او را پسندید و از زبان چون «خانه وجود» سخن به میان آورد. از آن زمان تاکنون نیچه و هایدگر همواره چون وصله ناجوری بر پارادایم عصر موردب‌ی مہری نظام‌مند ایستمه (episteme) و نظام حاکم بر اندیشه و فرهنگ بوده‌اند، اما اثر روزافزونی بر جریان اندیشه گذاشته‌اند و توانسته‌اند به‌طور مستقیم بر افرادی چون برگسون، مرلوپتی (Maurice Merleau-Ponty)، گادامر (Hans-Georg Gadamer)، دلوز (Gilles Deleuze)، فوکو، دریدا (Jacques Derrida)، بارت (Roland Gerard Barthes)، کریستوا (Julia Kristeva)، و رورتی (Richard McKay Rorty) و بسیاری دیگر اثر گذارند و نیروی روزافزونی در جریان فلسفه قاره‌ای (continental philosophy) وارد کنند. اثر این رویکرد زبانی به جریان قاره‌ای محدود نبوده است و به‌طور غیرمستقیم بر بزرگان فلسفه تحلیلی (analytic philosophy) چون ویتگنشتاین دوم، کواین، دیویدسون (Donald Davidson)، گفتمان متأخر تحلیلی، و آموزه‌های لیکاف (George Lakoff) و جانسون (Mark Johnson) در زبان‌شناسی شناختی (cognitive linguistics) نیز مؤثر بوده است.

این مقاله درصدد است ضمن بررسی چگونگی غلبه زبان مفهومی بر زبان وجودی از منظر اگزستانسیالیست‌هایی چون نیچه و هایدگر ویژگی زبان مفهومی و پی‌آمدهای آن در عرصه تربیت را به بحث بگذارد و برخی از بصیرت‌ها و راه‌های برون‌رفت از پی‌آمدهای رویکرد مفهومی را در آرای این اندیشمندان نشان دهد. به‌منظور رسیدن به این اهداف تلاش شده است به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. عوامل و اندیشه‌های مؤثر در سیطره زبان مفهومی کدام‌اند؟
۲. زبان مفهومی چه ماهیت و اوصافی دارد؟
۳. اگزستانسیالیست‌ها به‌طور عام و نیچه و هایدگر به‌طور خاص برای برون‌رفت از پی‌آمدهای تربیتی زبان مفهومی چه توصیه‌هایی دارند؟

هریک از سؤالات فوق خود می‌تواند موضوع مقالات بسیاری باشد، اما از آن‌جا 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. از این رو سعی می‌شود ابتدا عوامل مؤثر در استیلای زبان مفهومی از نظر نیچه و هایدگر شناسایی شود، سپس به روش توصیفی بخشی از ویژگی‌های این‌گونه زبان بازشناخته شود و در انجام برخی از بصیرت‌هایی که رویکرد وجودی برای برون‌رفت از پی‌آمدهای زبان مفهومی فراهم می‌آورد استنتاج شود.

## ۲. پیش‌سازمان‌دهنده (preadvance-organizer)

انسان چون حیوان ناطق (animal rationale) با توجه به ناتوانی در همراهی با صیوروت (becoming) هستی هرگز فارغ از رگه مفهومی (conceptual) زبان نیست و چون دازاین (dasein) چنان بر لوگوس (logos) گشوده است که همواره عرصه ظهور هستی (Being) و مجالی برای پرتوافکنی مستمر بر هستی است. اگر رگه وجودی (existential) چون طرح صفحه‌ای (plan) عرصه را برای ظهور اشیا، پدیده‌ها، و مفاهیم فراهم می‌آورد، رگه مفهومی، با تثبیت صیوروت جهان در مفاهیم، اشیا و پدیده‌ها را چون ابژه موضوع شناسایی قرار می‌دهد. درهم‌تنیدگی 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 به‌سادگی در هر صورت از دریافت انسانی چون میهمانی ناخوانده حاضر می‌شود» (هایدگر ۱۳۹۲: ۵۶)؛ بنابراین اگر از زبان مفهومی سخن می‌رود، منظور رویکردی به زبان است که در آن رگه مفهومی زبان کانون توجه قرار گرفته است و از وجه وجودی آن غفلت شده است.

## ۳. شکل‌گیری و سیطره زبان مفهومی

ذات زبان پرتوافکنی بر جهان و ایجاد عرصه‌های گشودگی و تجلی امور، اشیا، و پدیده‌هاست. زبان پیش از سخن گفتن از امور و پدیده‌های به‌ظهور رسیده و موجود امکان ظهور آن‌ها را فراهم می‌آورد. هایدگر این وجه امکان‌بخش زبان را «زبان وجود» و ذات زبان می‌خواند. در اشاره‌ای به این جنبه از زبان روت ناندان آنسن (Ruth Nanda Ansen) در مقدمه کتاب *زبان و اندیشه* (Avram Noam Chomsky) چامسکی می‌نویسد: «نقش و کار کلام برانگیختن نیروهایی است که تاکنون پنهان و سترون بوده‌اند و تنها در انتظار کلام

بوده‌اند تا بر آن‌ها پرتو افکند، 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 کند، آن‌گاه از وجود به تجلی آمده در کسوت موجود مفهوم‌سازی می‌کند. هم‌چنان‌که کار مفهوم‌سازی مستمر و کنش‌گرانه است، وجه وجودبخش زبان نیز مستمر درکار آشکارکنندگی است.

حکمای پیش از سقراط به ذات ناآرام و «شونده» زبان و جهان توجه ویژه‌ای داشتند. این توجه را می‌توان در چکامه‌های شعرگونه‌ای که از هراکلیتوس به‌جا مانده است رصد کرد. در عصر پیشاسقراطی رگه وجودی زبان که با اتکا بر استعاره و رازگویی 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 بود می‌چربید. زبان در عصر پیشاسقراطی چون اثری هنری و حتی فراتر چون ذات هنر نگریسته می‌شد. هنر حضور می‌بخشید و شعر چون ذات هنر حقیقت را پی می‌افکند و سرآغازی برای موجودشدن و تاریخی شدن حقیقت بود (هیدگر ۱۳۸۲). آن‌چه در شعر رخ می‌داد به واسطه نسبت زبان و حقیقت نه جعل حوادث، بلکه گشایشی برای آشکارشدن موجود و بنیاد نهادن آن توسط کلمه بود (پیراوی ونک ۱۳۹۳). در این معنا هرچیز به واسطه زبان چون شعر برای اولین بار به ساحت گشودگی و فتوح درمی‌آمد. به بیان دیگر زبان آن چیزی بود که به واسطه آن موجودات به قلمرو افتتاح و گشودگی می‌آمدند و این به واسطه ذات شعرگونه زبان بود (Heidegger 1971). 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 (physis) نامیده‌اند. فوزیس در اندیشه آن‌ها با لوگوس و **الثیا** (aletheia)، 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 به‌کار برد. در آن عصر فوزیس شکفته‌شدن، آشکارشدن، و گشودگی بود؛ هم‌چنین فوزیس به معنای آن چیزی بود که خود را در چنین آشکارشدگی‌ای متجلی و حفظ می‌کرد. این درحالی است که لگین (legein) که در «به‌ظهور آوردن» ریشه دارد لوگوس خوانده می‌شد (هیدگر 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 (Heidegger 1971).

معنای اصلی لوگوس باهم نهادن، جمع کردن، یا به وحدت درآوردن است. لوگوس هرآنچه را پا به عرصه وجود می‌گذارد براساس «باهم بودن» دائمی گرد هم می‌آورد. به تعبیر دیگر لوگوس به منزله جمع‌کننده‌ای است که به ظهور درمی‌آورد و آشکار می‌کند. با ورود آن‌چه تفکر سقراطی می‌خوانیم و عصاره آن را در آموزه «تعریف کردن» کلمات و اصطلاحات می‌توان دید به تدریج اهمیت رگه وجودی زبان کاهش یافت و طی فرایندی ۲۵۰۰ ساله با استیلای رگه مفهومی رابطه فوژیس و لوگوس فراموش شد و «لوگوس که اصل گردهم‌آورنده و روشن‌گر بود به‌مرور به قوانین صوری فکر یا منطق مبدل شد و اثنا 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 نظم‌گفتار می‌نویسد:

نزد شاعران یونانی قرن ششم گفتار حقیقی، به معنای قوی و باارزش 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 درست‌بیان‌کردن خارج گردیده و به سوی خود گزاره 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 کم‌رنگ شدن نسبت آن با فوژیس (وجود) لوگوس چون هستی‌رام‌نشدنی به منطق تبدیل شد و صیورورت آن با قوانین فکر مهار شد و بدین صورت زبان و تفکر پیشاسقراطی به پایان رسید.

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

پدیدآمدن منطق نه ناشی از توجه به واقعیت‌های طبیعت است، نه از نیاز به درک پیوندهای علی: بلکه از اشتیاق به فهم پایه یا ذات هرچیز تجربی برمی‌آید. اما نه چنان‌که گویی به این هدف باید واقعیت‌های نو را پیدا کنیم، بلکه ذات تحقیق ما چنان است که درصدد 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 موجود محور و به محقق رفتن وجود و ابتدای اومانیسیم است. به بیان دیگر محوریت یافتن موجود در زبان و تفکر نتیجه اجتناب ناپذیر 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 است که به سلطه و گاه پرستش علم انجامیده است. کی‌یرکگور چون پیش‌گام تفکر وجودگرا به منظور عبور از زندان تفکر مفهومی مدرن و اومانیسیم حاکم بر آن با تفکر منطقی از در مخالفت وارد شده است و به سیستم‌سازی فلسفی هگل می‌تازد و حقیقت را امری ورای عقل جزئی و دستگاه‌سازی‌های مفهومی - منطقی می‌داند (کالین ۱۳۹۲).

با زبان مفهومی و منطق ارسطویی سرشاری هستی و تفسیرپذیری جهان از کف رفت و شانس شنیده شدن «لوگوس» چون ندای هستی و نگرستن بر سرشاری «فوزیس» چون بنیاد تازگی و تحول جهان فسرده و جهانی در معرض تجربه قرار گرفت که منطق پیشاپیش چگونگی آن را حکم کرده بود، اما این همه برای به محقق رفتن هستی و استیلای زبان مفهومی کافی نبود. تحویل انتولوژی (ontology) به اپیستمولوژی (epistemology) از سوی کانت میخی محکم بر تابوت تفکر و زبان وجود محور و آغاز دوره‌ای بود که منطق ارسطویی از تعیین‌کننده رفتار عالم به صورت گر جهان باز شناخته شد. موجود چون تنها متعلق شناسایی کانون تأملات و کنش‌های زبانی قرار گرفت و رگه وجودی زبان بیش از پیش مغفول شد. نیچه این موضوع را خطری بزرگ دانسته و از آن به عنوان سیطره خرد چون خاستگاه متافیزیک یاد کرده است:

اگر انسان نیازمند باشد تا از خرد خود کامه‌ای بسازد آن‌گونه که سقراط ساخت، در آن صورت بسا چیزهای دیگر خودکامگی کنند و این خطر کوچکی نیست... سقراط و بیمارانش آن‌سان 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 به‌گونه‌ای منطقی غیرمنطقی باشد. اخلاق‌گرایی فیلسوفان یونان از افلاطون به بعد تدبیری بود در راه درمان بیماری: و همین‌طور 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 دربارهٔ این جای‌گزینی و تفاوت یونانیان باستان با انسان مفهوم‌زدهٔ 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 به‌نحوی ژرف بیان می‌کرد: «بومی» یونانیان «بیگانه» ماست؛ همان چیزی که ما باید کسب کنیم، درحالی‌که درست برعکس یونانیان مجبور بودند بومی ما را به‌مثابهٔ بیگانه‌شان کسب کنند... شلینگ می‌گوید: یونانیان در طبیعت می‌زیستند و می‌اندیشیدند، ولی ذهن را در «رازها» باقی می‌نهادند، درحالی‌که ما در ذهن و درون تأمل می‌زییم، حس می‌کنیم، و می‌اندیشیم، ولی طبیعت را درون رازی کیمیاگرانه و عمیق قرار می‌دهیم که یک‌سره به آن بی‌حرمتی می‌کنیم (دلوز و گتاری ۱۳۹۳: ۱۴۰-۱۴۱).

#### ۴. پی‌آمدهای زبان مفهومی و نقد آن‌ها از منظر وجودی

همین‌که زبان را موجود می‌نامد آن را از خفای وجود بیرون می‌کشد و به بیان و ظهور می‌رساند (هیدگر ۱۳۸۲)؛ اما اگر گفتن در ابتدا افکندن نوری ظاهرکننده است، با تبدیل شدن آن به مفهوم، ضرورت هستی را متوقف می‌کند. زبان مفهومی، که قادر نیست پایه‌پای «شدن» حرکت کند، زبان و تفکر را بیمار می‌کند و در مواجهه‌ای تکنیکی به‌یاری منطق و مفاهیمی چون علت و معلول تأمل بر هستی را به‌فعالیتی اکتیک و موجودشناختی تقلیل می‌دهد و (به‌تعبیر هایدگر) فقری بزرگ بر اندیشه تحمیل می‌کند (پیراوی و نک ۱۳۹۳).

داوری اردکانی در مقدمه‌ای بر کتاب *زبان؛ خانهٔ وجود افلاطون و ارسطو* را چون بنیان‌گذاران فلسفه که با درافکندن اساس عظیم منطق حصار بلندی به‌دور تفکر کشیده‌اند بازمی‌شناسد. او در ادامه می‌نویسد:

منطق آوردهٔ بزرگ تاریخ بشر است، اما وقتی تفکر در درون آن قرار می‌گیرد، اولاً تغییری در زبان پدید می‌آید و نسبت زبان با اشیا و موجودات دگرگون می‌شود، ثانیاً زبانی که به مفاهیم و نسبت‌ها و روابط آن‌ها مبدل شده است مطابق با اشیا و موجودات و روابط و نسبت آن‌ها تلقی می‌شود. به‌عبارت‌دیگر زبان مفهومی — منطقی زبان موجودات انگاشته می‌شود؛ در این صورت بهتر است به‌جای 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 هرچیز را می‌توان با مفهوم آن یکی دانست؟ زبان مفهومی نه فقط جنبش و حیات (به‌قول برگسون)، بلکه پیچیدگی و



زایش را از طبیعت می‌گیرد و به‌جای آشکارکردن موجودات پوشیدگی را افزوده است (هایدگر ۱۳۹۲: ۲-۳).

از نظر نیچه واژه‌ها که ابتدا کیفیتی استعاری، خیال‌گونه، و شاعرانه داشتند به مفاهیم تبدیل می‌شوند و یک‌تایی و خواص آغازین خویش را از دست می‌دهند و چون مابه‌ازای واقعیت‌های صلبی که هرگز وجود ندارند جهانی دروغین را پیش‌روی انسان می‌نهند (نیچه ۱۳۸۵). فریب‌کاری مفاهیم با شعبده‌منطق‌شناسی برای گریختن انسان مفهوم‌زده از جهان خودساخته 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 مفاهوم‌ها و نام‌ها چون چیزهایی حقیقی به شناخت جهانی خودساخته دل‌خوش کرده است و با فراموش کردن مبدأ خیالی و استعاری زبان واژه‌ها را حامل معنا و حقیقت اشیا 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 شدند؛ در واقع آنچه حقیقی خوانده می‌شوند «توهمات‌هایی هستند که موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم؛ استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق شده‌اند» (نیچه ۱۳۸۵: ۱۶۵).

دریدا در ادامه چنین فهمی دلالت‌های زبانی را استمرار لحظه‌به‌لحظه تحویل نشانه‌ای به نشانه دیگر می‌داند و برای رهایی از این شعبده‌پی‌گیری مستمر نشانه‌ها را به‌جای جست‌وجوی 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 جهان‌اند حقایق علمی یا فلسفی چه معنایی دارند؟ نیچه درباره 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 زبان‌اند. 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 گرفتارکردن زندگی در این تارهای مفهومی از شیرۀ آن می‌مکند و تارهای جدیدی می‌بافد و در نتیجه زندگی را رنگ‌پریده، غم‌زده، و زشت می‌نماید و از شکل می‌اندازد (کافمن ۱۳۸۵).

نیچه بی‌ظرافتی مفهوم و جهان موهوم مفاهیم کلی را که براساس انکار تفاوت و سیوررت پدیده‌ها و اشیا شکل گرفته است نقد می‌کند 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 «آنچه فیلسوفان در هزاره‌ها به بحث گذاشته‌اند مومیایی اندیشندگی بوده است؛ هیچ چیز واقعی از زیر دستشان زنده درنرفته است. این بت‌پرستان اندیشندگی به‌هنگام پرستش می‌کشند و از گاه می‌آکنند» (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 حوی زیباشناختی و جریان مستمر آفرینندگی انسان و عوامل ازهم‌پاشیدن یونان و اضمحلال تفکر اصیل یونانی می‌داند (نیچه ۱۳۷۶). او در تقابل با زبان مفهومی - منطقی می‌نویسد:

تکوین زبان هیچ‌گاه به‌طرزی 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 هیروت، بی‌گمان از ذات اشیا نتیجه نمی‌شوند (نیچه ۱۳۸۵: ۱۶۴).

این حقایق هیروتی که رابطه دوطرفه با واژه‌های رام‌شده مفهومی - منطقی و دستورالعمل‌های یک‌سان نحوی دارند، لوازم رشد سیستم‌های فلسفی را از پیش آماده می‌کنند و راه بر قرائت‌های دیگری از جهان می‌بندند (نیچه ۱۳۸۵). به‌گمان نیچه نه تنها رابطه تصویر با مصداق کلامی آن استعاری است، که اجزای جمله نیز در رابطه‌ای استعاری‌اند. مفهوم در واقع بر ساخته مجموعه‌ای از روابط است و رابطه نمی‌تواند چون ذات شیء شناخته شود. دلوز در این باره می‌نویسد: «هر مفهومی مادام‌که 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 و گتاری ۱۳۹۳: ۱۱۱)، اما حکم ترکیبی مورد توجه فیلسوفان شیء را چون مفهوم براساس نتایج آن توصیف می‌کند و این معنایی جز کذب احکام ترکیبی فلسفی ندارد (نیچه ۱۳۸۵).

تأمل هایدگر بر رگه مفهومی زبان ذیل عنوان گشتل (Ge-stell) عمق بیشتری به تأملات نیچه‌ای بخشیده است. او می‌نویسد: «آن ندای متعرضی را نیز که آدمیان را گرد هم

می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را هم‌چون منبع ثابت انضباط‌بخشد Ge-stell [گِستِل یا اسکلت‌بندی، چهارچوب‌بندی، شبکه‌بندی] می‌خوانیم» (هایدگر ۱۳۸۳: ۱۴). گشتل چهارچوبی است که انسان را وامی‌دارد تا امر واقع را به‌نحوی 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 به‌سبب آن نحوه انضباطی که خود بر جهان افکنده است ضرورتاً همان‌گونه که دیده می‌شود ظهور یابد و از فوزیس فاصله بگیرد (آید ۱۳۷۱). در گشتل شدن هستی و ماهیت خلاق لوگوس استتار شده است و قرائتی خاص از جهان که در انطباق با تکنولوژی جدید است ابقا و چون منبع ثابت منکشف می‌شود.

[علم جدید] با نحوه تفکر خود طبیعت را به‌مثابه 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 به‌گونه‌ای برپا می‌کند که خود را هم‌چون شبکه‌ای از نیروهای پیشاپیش محاسبه‌پذیر عرضه کند، آزمایش‌های خود را هم در نتیجه به‌منظور طرح این پرسش تنظیم می‌کند که آیا و چگونه طبیعت وقتی این‌گونه برپا شد خود را نشان می‌دهد (هایدگر ۱۳۸۳: ۱۶).

از نظر هایدگر ما به‌واسطه زبان مفهومی از راه به‌در افتاده‌ایم. سیطره این شکل از زبان دازاین را به مرتبه‌ای تنزل داده است که در آن‌جا همه‌چیز آشفته و درهم است (هایدگر ۱۳۹۲). او در متافیزیک چیست؟ توضیح می‌دهد که هستی چون ناموجود نمی‌تواند موضوع تفکر مفهومی قرار گیرد. به‌تعبیر دیگر در رویکرد مفهومی - منطقی هستی در ظرف مفاهیم که ماهیتی سوپژکتیو و انسانی دارند عقیم و نابسنده می‌شود. درواقع در فروکاستی به‌نفع مفهوم هستی به‌وجود تقلیل می‌یابد و بدین صورت هزینه ناتوانی مفاهیم در هم‌راهی با سیورورت بر هستی تحمیل می‌شود. حال‌این‌که «مفهوم هرچه وسیع‌تر یعنی کلی‌تر شود، 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 قایم‌باشک تاب بیاورد. اما زبان مفهومی چنین چابک نیست. او که خود را در سنت فلسفه غرب تحکیم بخشیده است، تنها در گفتن از «چیز»‌ها تواناست و توان سخن گفتن از «ناچیز» (عدم) را ندارد.

چنان‌که گذشت، 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 براساس موازین تعریف‌شده طبقه‌بندی می‌شود؛ ساکنان چنین جهانی براساس آنچه می‌دانند شناخته نمی‌شوند، بلکه با آنچه طبق موازین ازپیش تعریف‌شده صورت‌بندی می‌کنند شناسایی‌شدنی‌اند؛ به عبارت دیگر آنچه دانسته می‌شود اهمیت ندارد، بلکه آنچه در چهارچوب قراردادهای مورد توافق بگنجد اهمیت دارد. دیگر نشانه‌ها ابزاری برای توصیف جهان نیستند، بلکه حدود هستی را تعیین می‌کنند. «نفس نشانه چیزی بودن خود می‌تواند قالب نوع کلی رابطه شود، چندان‌که 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 تعریف‌شده 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 در ذهن و ادراک آدمی شناخته می‌شود. کدها و نمادها به جای مدلول‌ها می‌نشینند و چنان وانمود می‌کنند که آن‌هایند. این فرایند منتج به خلق جهان جدیدی از نمادها می‌شود. جهانی که «پوپر» (Karl Raimund Popper) در کتاب *شناخت عینی، برداشت تکاملی جهان سوم* نامیده است. این جهان 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 به‌انزواراندن تجربه‌های خاص و شخصی را داشته باشد. مطالعات فوکو درباره تولد زندان، تعریف بیماری‌های روانی، و ظهور آسایشگاه این واقعیت را به خوبی نشان داده است. تعریف رفتارهای آدمی، توسعه مصادیق بیماری‌های روانی، تنظیم فرایندهای آموزشی، و مشخص کردن چهارچوب‌های مشروع از دیگر ابزارهای نظام مفهومی‌اند. مواجهه منطقی با انسان به هدیان‌های روان‌کاوانه و خلق بیماری‌های چون اسکیزوفرنی انجامیده است (فوکو ۱۳۸۷).

نقد زبانی مفهومی به چه معناست؟ آیا امکانی برای رهایی از صبغه مفهومی زبان وجود دارد؟ آیا منظور کنارنهادن 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 (Heidegger 1971). اما این چیرگی متافیزیک را از بین نمی‌برد، چراکه زبان اساساً قائم به تفریق متافیزیکی امر محسوس از ماورای محسوس است

(هایدگر ۱۳۹۲). در واقع انسان چون حیوانِ ناطقِ همواره حیوانِ متافیزیکی خواهد ماند (Heidegger 1996).

نکته دیگر حقیقتی دشواریاب درباره زبان است. ظهور یا گشودگی افقی است که قابل رؤیت شدن امور، پدیده‌ها، و اشیا چون مابه‌ازای مفاهیم را ممکن می‌کند، اما زمانی نقش خود را به‌درستی ایفا می‌کند که چون زمینه برای طرح نادیده گرفته شود؛ یعنی بقای ابژه و امر به‌ظهور رسیده به‌منزله موضوع مفاهیم منوط به غفلت از منشأ ظهور آن‌هاست؛ به‌تعبیر 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 اساساً به‌سخن در نمی‌آید، چراکه هرگز در مسند ابژه نمی‌نشیند و موضوع مفاهیم قرار نمی‌گیرد، بلکه شرط استعلایی تحقق هر ابژه و مفهومی است. هرچه درباره این وجه به‌زبان آید نقش نردبانی را دارد که به‌تعبیر ویتگنشتاین باید پس از بالارفتن از آن رهاش کرد. هرآنچه درباره این وجه زبان گفته شود پیش‌نهادی و موقتی است، بنابراین سخن در مورد آن همواره تازه است. وجه وجودی زبان هرگز در قید جزم‌های تفکر مألوف بند نمی‌شود، چراکه خود شرط تفکر اصیل است و تفکر اصیل با مرور پندارهای پیشین نسبتی ندارد. این سرچشمه‌ای برای حیرت و زندگی و تفکر پرشور است. والتر بیمل (Walter Biemel) در بررسی روشن‌گرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر ظهور و آشکارشدگی را حقیقتی می‌داند که ما در آن حرکت می‌کنیم، بی‌آن‌که واقعاً به آن توجه داشته باشیم، چراکه ما همواره وابسته و به اشیا و موجوداتی متکی‌ایم که خود را برای ما هویدا می‌کنند (بیمل ۱۳۸۱). در واقع وجه وجودی زبان طرح‌صفحه‌ای و زیست‌بومی است که گونه‌های خاصی از مفاهیم در آن ظاهر می‌شوند و تکوین می‌یابند.

دریدا در این باره می‌نویسد:

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

حتی تعدیل زبان و تفکر مفهومی نیز کار دشواری است، «چراکه ما کاملاً با تفکر مفهومی مابعدالطبیعی پرورش یافته‌ایم و بار آمده‌ایم و نحوه نگرستن و تلقی‌مان نسبت به

اشیا را از سنت مابعدالطبیعه به ارث برده‌ایم» (بیمل ۱۳۸۱). به مجرد این که بخواهیم از الزامات زبانی تفکر خلاص شویم، عملاً تفکر متوقف می‌شود، چراکه 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 آزادانه مفهوم‌سازی ذهن است. هیچ مفهومی مستقل از واقعیت وجود ندارد و هیچ مفهومی نیست که ردپای فعالیت ذهن در آن دیده نشود. هر مفهومی حاصل پذیرندگی حس و در همان حال محصول خودانگیختگی فاهمه 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 و گتاری ۱۳۹۳: ۱۱۴). اگر چنان‌که آمد اجتنابی از رگه مفهومی زبان و پی‌آمدهای آن نیست، می‌توان چنان‌که برگسون می‌گوید با صورت‌بندی صحیح مسئله زبان و برشمردن پی‌آمدها و محدودیت‌های زبان مفهومی به بصیرت‌هایی در تعدیل این پی‌آمدها و ویژگی‌ها در عرصه تربیت دست یافت. نقد زبان مفهومی، چون زبانی که به موجود می‌پردازد، برای یادآوری رگه وجودی زبان است.

## ۵. رهنمودهای وجودی برای تعدیل پی‌آمدهای تربیت مفهومی

### ۱.۵ کلیات

مارتین بوبر در مورد 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 (Cohen 2015). 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 بالقوه خود را گسترش دهد و به رضایت فردی نائل آید (Given 2016).

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 باتوجه به موقعیتی که در آن قرار دارد منحصربه‌فرد می‌دانند، تعلیم و تربیت را به واقعیت‌های فردی و نوع انسان معطوف می‌کنند و فردی عینی را در زندگی واقعی محور تفکر خویش قرار می‌دهند. از نظر آن‌ها این فرد است که باید احساسات شخصی خود را ابراز کند و افکارش را مطابق با اقتضای تجربه زیسته، مصالح، و نیازهایش ابداع و به زندگی مرتبط کند (Mc Donald 2015).

برای وجودگرایان هستی هرکس واقعه‌ای منحصربه‌فرد و محصول تدریجی و دائم‌التغیر در جریان زندگی است (Nietzche 2003). او وظیفه معلم را هدایت دانش‌آموزان به سمت آزادی و توان‌مندسازی و خوداتکایی و خلاقیت را اولین و بزرگ‌ترین هدف تعلیم و تربیت می‌داند (Given 2016). از منظر وجودگرایان 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 به‌جای تقدیس عقل جهان‌شمول موردنظر رویکردهای منطقی - مفهومی اراده را جای‌گزین شایسته برای عقل می‌داند (Cannatella 2014). سارتر نیز بر آن است که انسان اعمال و افعال خود را به‌گونه‌ای 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 این‌گونه باشند. فردی که اراده خویش را بر زندگی اعمال می‌کند به‌همان نسبت بر زبان نیز اعمال قدرت کرده است و با شکستن مفاهیم و از نوساختن آن‌ها خود را از اقتضات آن‌ها و حصارهایی که برای اندیشه فراهم می‌کنند رها می‌کند. انسانی که خویش را می‌آفریند زبان را نیز به اقتضای وجودی خویش بنیان می‌نهد و روح آفریننده خویش را بر آن تحمیل می‌کند.

از دیگر ویژگی اگزیستانسیالیست‌ها ناسازگاری آن‌ها با تمایل رویکرد مفهومی به وضوح‌بخشی و راززدایی از مفاهیم و پدیده‌هاست. گابریل مارسل در نزدیکی با خداپاورانی چون کی‌یرکگور علم‌پرستی را دلیل آشفتگی‌های فکری و اخلاقی عصر حاضر می‌شناسد و راه برون‌رفت از آن را آگاه‌شدن از کرامت و قداست هستی می‌داند. از آن‌جا که مارسل زندگی اصیل انسانی را جریانی رازآمیز می‌شناسد، ادعا و مطالبه وضوح و شفافیت در شناخت حقایق انفسی را مبتدل و تباه‌کننده می‌داند. اگرچه او مطالبه وضوح و شفافیت را برای اندیشه‌های ابتدایی که معطوف به امور آفاقی و تحقیق‌پذیرند سودمند می‌خواند، بر آن است اندیشه‌ها والا تنها با مراجعه به وحدت تجربه‌هایی چون ایمان و امید که فهمی

گسترده‌تر از معنای وجود و حیات انسانی فراهم می‌آورد ممکن است (Vall 2015). یاسپرس نیز در بررسی شرایط فرارفتن و خودشدن موقعیت‌های رازآمیز مرزی (چون مرگ و درد) را اساسی دانسته است. یاسپرس ارتباط با دیگر انسان‌های هستی‌دار، سنت، فرهنگ، تاریخ، و خدا را در فراشد از خود و برگزیدن خویش واجد اهمیت اساسی می‌داند (Given 2013). این آموزه‌ها و اندیشه‌ها که ترکیب پیچیده‌ی واقعیت‌ها و کلی‌نگری ضرورت آن‌هاست به‌همراه ذات رازآمیز هستی در دیدگاه 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. هرچه رویکرد مفهومی به‌سمت روش‌های کمی متمایل است رویکرد وجودی به روش‌های کیفی نزدیک‌تر است. اگر علم با تجزیه و واقعیت به بخش‌های آن مسئله‌هایی را طرح کرده است و به‌روش تحلیل درصدد پاسخ‌گویی به آن‌ها برمی‌آید، در فلسفه و تربیت معطوف به رویکرد وجودگرایانه کوشش‌ها در جهت بازگرداندن یگانگی ازدست‌رفته واقعیت و بازسازی آن است (نظری و ضرغامی ۱۳۸۸).

## ۲.۵ رهنمودهای تربیتی نیچه و هایدگر

به‌نظر نیچه انسان باید بیاموزد، ببیند، بشنود، و بیندیشد و برای این سه نیازمند آموزش و آموزگار است. آدمی باید بیاموزد با بردباری و با دقت در جزئیات بدون تعجیل در داوری مجال دهد اشیا و صداها به‌سوی او بیایند و تفاوت و منحصر‌به‌فرد بودن خویش را به او بنمایانند. نیچه در فرازی دیگر آموختن اندیشه را به‌رقص‌و‌اداشتن مفاهیم و واژه‌ها به‌شیوه‌های نفس‌گیر و غافل‌گیرکننده می‌داند (نیچه ۱۳۷۶). از نظر نیچه استفاده گاه‌به‌گاه شخصی و جنون‌آمیز واژه‌ها برای رهیدن از ساخته‌های مفهومی دیگران و بنیان‌نهادن خویش ضروری است. نزد او «خلق کردن ذهن خود خلق کردن زبان خود است، تن‌ندادن به این است که اجازه دهیم پهنه‌های ذهنمان را زبانی سامان دهد که دیگر انسان‌ها به‌جا گذاشته‌اند» (رورتی ۱۳۸۵: ۷۳). او در فرازی شاعرانه چنین می‌نویسد: «باید گاه‌به‌گاه کمی هیجان، هیجانی آمیخته با گناه، در خویش پیوریم... این ریاضت ما و آئین توبه و تحمل ماست. کسی شدن یعنی هنر کسی نبودن» (نیچه ۱۳۷۶: ۱۳۴).

نیچه برای دورشدن از دنیای دروغین مفاهیم با قرائتی متفاوت از «روسو» برگشتن به جهان راستین طبیعت را چون جایی که به‌واسطه‌ی صیوررت ذاتی مجال فراخ بنیان‌نهادن و



غلبه رویکرد مفهومی بر رویکرد وجودشناسانه و بی‌آمدهای تربیتی آن در دوره معاصر ... ۱۰۱

آغازیدن‌های مستمر و اعمال اراده معطوف به قدرت فراهم می‌آورد توصیه می‌کند. نیچه در این باره می‌نویسد:

من نیز از بازگشت به طبیعت سخن می‌گویم، اگرچه این بازگشت درحقیقت واپس‌رفتن نیست، بلکه برشدن است. برشدن به طبیعت و پهنه آن که عالی و آزاد اما دهشت‌ناک است... روسو به کجا می‌خواست برگردد؟ من روسو را حتی در انقلاب نیز منفور می‌دارم (همان: ۱۶۰).

هایدگر به‌ویژه در هستی و زمان به «شنیدن» پرداخته است؛ «گوش‌دادن» را چون گشایش اگزیستانسیال<sup>۲</sup> دازاین (Dasein)، در برابر هستی و دیگران ارج می‌نهد. او انسان‌بودن انسان را به «گوش‌دادن» چون افتتاحی وابسته 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 (Heidegger 1996). شرط چنین «گوش‌دادن»ی احترام به شاگرد چون دازاین و پاپس‌کشیدن آموزگار از زیاده‌گویی و گوش‌سپردن 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 جزاین‌که 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»<sup>۳</sup> 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 به‌سوی ما روان می‌شود همه آن‌چه روح زبان در خود نهان دارد. بنابراین لهجه رایج در سرزمین سوئیس و ساکنان دره‌های آن نیز سرمایه‌هنگفتی است که از قضا دست‌ناخورده باقی مانده است، به‌ویژه این‌که ایشان به‌لهجه خود نه فقط سخن می‌گویند، بلکه فکر می‌کنند و عمل می‌کنند (هایدگر ۱۳۹۲: ۱۱۲).

آموزگار برای ساکت‌بودن درمقابل 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 دست‌مالی‌شده دیگران را آفت ذهن و به‌تاراج‌برنده نبوغ آفرینش‌گر انسان می‌شناسد، هایدگر نیز الگوی زبان روزمره و هنجاری‌ای را که «فرد متشر» (every man) به‌کار می‌برد فاقد ظرافت لازم برای گفتن از تجربه اصیل

دازاین می‌داند. چنین زبانی که بازآورنده تکراری «چیز»ها و شیوع بیش‌ازپیش فراخوانده‌شده‌های پیشینی و همگانی است امکان انکشاف فردی را از میان می‌برد و فهم چون رخصت تازه ظهور هستی که اساس دازاین است می‌فسرد. برای رهایی از وراجی‌های تکراری و به‌سخن آمدن دازاین آموزگار باید خود چون دازاین عرصه‌ای گشوده فراهم آورد که شاگرد چون تجلی تازه‌ای از هستی مجال ظهور یابد و به‌سخن درآید.

آگاهی از ناحیه باز وجود و شناختن خویش چون دازاینی که در «هیچ» سکنا دارد آموزگار را در مقام احضارکننده‌ای می‌نشانند که دلیلی برای حل سؤالات خویش ازسوی دانش‌آموزان نمی‌یابد. او سؤالات خویش را که اقتضای جهان و نحوه بودن اوست بر شاگرد که او نیز نحوه‌ای از نحوه بودن و جهان خویش را دارد تحمیل نمی‌کند. او باور دارد «شیوه‌های مختلف زندگی الهام‌بخش اندیشه‌های گوناگون است و گونه‌گونی اندیشه‌ها صورت‌های مختلف زندگی را به‌وجود می‌آورند» (دلوز ۱۳۸۶: ۲۳)؛ ازاین‌رو 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 نکند. او این امکان را فراهم می‌آورد تا شاگرد طرح دیگری دراندازد و سؤالات از نوع دیگری را فراخواند. نزد چنین آموزگاری دانش‌آموز، چون طرح‌انداز، چون هنرمند، چون دازاین که در نسبت با وجود است، و چون انسانی که خلیفه لوگوس است، می‌تواند نقطه عزیمتی نو، تاریخی نو، واقعه و پیش‌آمدی نو را فراخواند و طرحی دیگر و صفحه‌ای دیگری دراندازد و زیست‌بومی جدید برای انواع دیگری از مفاهیم تدارک ببیند. چنین معلمی به‌مدد گشودگی بر «هیچ» ازمنظری فراسوی ارزش‌ها و هنجارها خود و شاگرد را چون یک «در - آن - جا» قوام‌یافته می‌یابد. چنین انسانی با آگاهی یافتن از هویت مکانی - زمانی خویش می‌تواند شکل‌های دیگر انسان‌بودن و جهان‌داشتن را چون امکان‌ها و فرصت‌های جدید دریابد.

هایدگر به دلیل غلبه زبان و تفکر منطقی اندیشه‌برانگیزترین امر در زمانه اندیشه‌برانگیز ما را این می‌داند که ما هنوز فکر نمی‌کنیم. از نظر او «تازمانی که معتقد باشیم منطق درباره این که 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 اندیشه‌برانگیزترین امر اساساً نمی‌تواند موضوع تفکر منطقی - مفهومی که تفکری موجوداندیش است واقع شود، چراکه چنین تفکری ابژه‌اندیش است. وجود، بما هو وجود، در مغایرت با چیزبودگی است. مادامی که تفکر بسته به بند مفهوم باشد آن‌چه شایسته تأمل است اندیشه نمی‌شود.

با این اوصاف معنای تفکر چیست؟ این سؤال از آلودگی شدید مفهومی - منطقی رنج می‌برد و راهی به فهم دیدگاه هایدگر نمی‌گشاید، چراکه اساساً ممکن نیست به چنین سؤالی در قالب فرمول پاسخی به دست داد. هایدگر نیز چنین نمی‌کند. او با آوردن مثال‌هایی فضایی را آمیخته ایجاد می‌کند تا شاید در این واضح نبودن لمعه‌ای از تفکر غیرمفهومی بر خواننده رخ نماید. از مادری می‌نویسد که فرزند متمرّد خویش را نهیب می‌زند: «صبر کن! کاری می‌کنم که حرف‌شنوی را یاد بگیری!» (همان: ۴۴) و سپس می‌پرسد «آیا با این عبارت مادر لزوماً قول ارائه تعریفی از «حرف‌شنوی» را به پسرش می‌دهد؟» (همان). پاسخ البته منفی است؛ «هرچه مادر غیرمستقیم‌تر پسرش را به حرف‌شنوی وادار کرد کار او آسان‌تر خواهد بود» (همان)؛ از این رو هایدگر به‌طور مبسوطی از نیچه و نحوه تفکر او چون متفکری که «امر نااندیشیده در افکار او به حقیقت آغازین خویش بازمی‌گردد» (همان: ۵۲) سخن می‌گوید تا شاید در این پرداختن غیرمستقیم مخاطب وی حظی از تفکر غیرمفهومی بیابد. به نظر می‌رسد هایدگر به‌طریق 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 تا شاید در این جهد فراز و فرودی صعب به آموختن اندیشه در امر نااندیشیدنی دستی در کار داشته باشد.

اگر در جهان مصادرشده منطقی «روش» چنان محوریت دارد که علم را با آن بازمی‌شناسند،<sup>۴</sup> هایدگر در مخالفت با آن «راه» را پیش می‌نهد. از نظر هایدگر جهان امروز در وارونگی‌ای بیمارگونه «روش» را چون ابزار به‌کار نگرفته است، بلکه به اربابی علم درآورده است و در جهت تثبیت و بازآفرینی مشروعیت نظام مفهومی - منطقی به‌کار گرفته است. آموزگاری که از خطرهای 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 اگرچه گشتل وصف ذاتی زبان است، مدارا با سلطه آن عرصه را بر رگه وجودی زبان تنگ می‌کند، ظهور تازه هستی را به تأخیر می‌اندازد، و خود را چون تقدیری اجتناب‌ناپذیر تمدید می‌کند (هایدگر ۱۳۸۳: ۲۳)، تقدیری که انسان را به‌شکلی از بردگی محکوم کرده است و شأن آفریننده و 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 گوساله سامری بیم دهد و با نزدیک‌شدن به استعاره و شعر انفتاحی برای رهایی از تقدیر گشتل و به‌سخن آمدن لوگوس فراهم آورد.

مراجعه به سنت ادبی و عرفانی خویش نیز گشایشی دیگر بر تقدیری است که قلم مفهومی رقم می‌زند. هایدگر دست‌کم در کتاب *زبان خانه* وجود در گفت‌وگو با مرد ژاپنی سنت شهودی شرقی را شناسی 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 به‌کار بندند» (هایدگر ۱۳۹۲: ۱۲). معلم نیچه‌ای/ هایدگری زرتشتی<sup>۵</sup> است که با اتکا به پیشینه عرفانی و ادبی در پی آن است گوش خود و شاگردانش را از گزاره مطلق بودن علم جدید ببندد و با چشمانش صدای واقعی زبان مفهومی - منطقی را بشنود که چنین بی‌محابا و متفرعن بر زمین تاخته و بر نرد اومانیسیم از جیب طبیعت باخته است. دغدغه چنین معلمی برای شاگردانش این است: «آیا می‌توانم گوش‌هایشان را بند آورم تا شنیدن را با چشم‌هایشان بیاموزند؟» (نیچه ۱۳۸۸: ۳۷).

معلم نیچه‌ای/ هایدگری گاهی چنان فضایی در کلاس فراهم می‌آورد که گویی دانش‌آموز گالری یا موزه‌ای را در سکوت به‌نظاره آمده است. معلم چنین کلاسی کم‌گو، آرام، و مداراجوست. او دانش‌آموز را در همه‌سؤالات و فعالیت‌ها و مشارکت‌ها و بازی‌های سرگرم‌کننده تمام نمی‌کند، بلکه با توجه‌دادن به سکوت، درنگ، دیدن، و فراهم‌آوردن مجال گفتن از خویش، با فراغت از دغدغه نتیجه، و کاستن از سرعت فعالیت‌ها مجال درافتادن به وادی تفکر غیرمنطقی - غیرمفهومی 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 ابزار منطقی‌اندیش‌شان صورت‌گر یافته است 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).

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 بازداشته‌اند (هایدگر ۱۳۹۲: ۸).

چگونه ممکن است در فرایند یک‌دست‌ساز مبتذلی از منظری ابزاری و بازنمودی به‌ضرب بخش‌نامه این چنین زبان‌ها را جای‌گزین هم سازند! چگونه ممکن است وقتی نمی‌خواهیم بپذیریم تفاوت زبان‌ها عرضی نیست و به تعبیر هایدگر «هم‌سخنی از منزلی با

منزل دیگر به واسطه تفاوت اساسی زبان‌ها تقریباً ناممکن» است (همان: ۲۷). این خطری بزرگ و مبتذل‌کننده برای تربیت است، چراکه «وقتی مردم منازل متفاوت زبان یک‌دیگر را درنیابند نه فقط راه گم می‌شود، بلکه پروای زبان و خانه جایش را به سودای اثنائیه و گذران هر روزی می‌دهد و این سودا دیگر مجالی برای اندیشیدن به هیچ چیز باقی نمی‌گذارد» (همان: ۱۰).

## ۶. نتیجه‌گیری

ماهیت محبوب و خودپوشنده رگه وجودی که چون زمینه برای طرح میل به نادیده‌شدن 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 زاینده و تازگی و کاهلی در دویدن و هم‌پای شدن هستی شکل‌گیری و سیطره رویکرد مفهومی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

اما این آسودگی و آرامش رخوت‌زا و تکرار ملال‌آور منظره‌های فیکس شده بر آتلیه مفاهیم به‌قیمت از کفر رفتن سرشاری و شادابی زندگی، زائل شدن هیجان، عشق، و آفرینندگی آدمی خواهد بود. ویژگی زبان مفهومی مکیدن شیرۀ زندگی و بیمارکردن و پریده‌رنگ کردن آن است. نظام مفهومی - منطقی ضمن رازدایی از انسان و جهان از هر دو معنازدایی می‌کند. انسان به کالبدی برای تشریح و عشق ترشح ناهنجار هورمون‌ها تعبیر خواهد شد. جایی که کاهلی اومانیستی لمیده باشد مجالی برای خرامیدن لوگوس نخواهد بود. در غیبت لوگوس بت‌های ابژه «گوسالۀ 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 می‌کند و آدمی در برهوت گشتل از حسرت عهدی که با سیب مفاهیم و سوسه نشده بود می‌فسرد.

آیا این 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 بازمی‌شناسد 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 فرامی‌خواند، از وجود می‌گوید، ره به اندیشه در نااندیشدنی‌ترین امر می‌نماید، و برای گفتن از «آن‌که» و «آن‌چه» ناگفتنی است به‌سخن می‌آید. هایدگر ما را نهیب می‌زند و صلا می‌دهد که به سحر غربی مفاهیم گرفتار نشویم و میراث زبانی خویش

را به‌نسیان نسپاریم. او راه راستین رستن از مفاهیم را برشدن به زبان وجودی می‌داند و ما به‌یمن عرفان و ادبیاتِ خویش با چنین زبانی غریبه نیستیم.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تفکر انتیک درمقابل تفکر انتولوژیک قرار می‌گیرد. هستی‌انتولوژیک وجود فی‌نفسه است و هستی‌انتیک وجود مضاف است که درظل وجود موجودات معنایش درک می‌شود؛ بنابراین می‌توان تفکر انتیک را تفکر موجوداندیش خواند (ضمیران و دیگران ۱۳۸۳).
۲. از نظر هایدگر دازاین‌اگزیستانس دارد و آن ساختار هستی‌شناختی که اگزیستانس را قوام می‌بخشد اگزیستانسیالیته یا حیث اگزیستانس است. اگزیستانس اعم از اگزیستانسیال و اگزیستانسیل است. اگزیستانسیال ناظر به مقولات ذاتی و پیشینی مشترک هر دازاین‌مانند فهم، گفتار، در—جهان—بودن، پروا و ترس‌آگاهی است و اگزیستانسیل، خودفهمی دازاین به‌واسطه اگزیستانس و امکاناتی است که دازاین چون انتخاب‌های فردی پیش‌روی دارد. این‌که من تصمیم بگیرم یا حتی تصمیم نگیرم چه باشم اگزیستانسیل من است. به‌بیان‌دیگر هرآن‌چه مجال می‌دهد هستی‌خویش را درمقام هستنده‌ای منفرد رقم بزنم اگزیستانسیل من است (هایدگر ۱۳۸۶: ۸۲-۹۰).
۳. این مقاله در جلد سیزدهم آثار هایدگر (۱۹۸۳) آمده است و جهان‌بخش ناصر به‌واسطه اهمیت آن در موضوع زبان در پایان ترجمه زبان‌خانه وجود آن را در پیوست آورده است.
۴. 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.
۵. مراد زرتشت به‌منزله نمادی در معنا و مفهوم موردنظر نیچه است.

## کتاب‌نامه

- آید، دن (۱۳۷۱)، «فنونولوژی و تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *مجله فرهنگ*، ش ۱۱.
- بیمیل، والتر (۱۳۸۷)، *بررسی اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- پوپر، کارل (۱۳۷۴)، *شناخت عینی برداشت تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- پیراوی و نک، مرضیه (۱۳۹۳)، *زبان در تفکر هایدگر*، تهران: ایران.
- چامسکی، نوام (۱۳۷۹)، *زبان و اندیشه*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۱)، *مواضع*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *جستاری در اندیشه‌های نیچه*، ترجمه حامد مهرپور، تهران: جامی.
- دلوز، ژیل و فیلیکس گتاری (۱۳۹۳)، *فلسفه چیست؟*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.

غلبه رویکرد مفهومی بر رویکرد وجودشناسانه و بی‌آمدهای تربیتی آن در دوره معاصر ... ۱۰۷

- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، *پیشامد، بازی، و هم‌بستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- ضیمران محمد (۱۳۸۷)، *میشل فوکو دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۶)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: هرمس.
- ضیمران، محمد و دیگران (۱۳۸۳)، «هایدگر؛ سیاست و استعلا»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۷۹، اردیبهشت.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳)، *مونیسیم یا پلورالیسم*، تهران: یادآوران.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۷)، *ما و جهان نیچه‌ای*، تهران: علم.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴)، *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کافمن، سارا (۱۳۸۵)، *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچک‌منش، تهران: گام نو.
- کالین، براون (۱۳۹۲)، *فلسفه و ایمان*، ترجمه کیکاووس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظری، محمدعلی و سعید ضرغامی (۱۳۸۸)، *روان‌درمانی وجودی*، تهران: پازینه.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۶)، *شام‌گاه بتان*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: پرسش.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵)، *فلسفه، معرفت، و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۷)، *فلسفه در عصر تراژدی یونان*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۸)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۹۳)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۲)، *سراغز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون*، س ۱، ش ۱.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۵)، *معنای تفکر چیست؟*، ترجمه فرهاد سلمانیان، تهران: نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *زبان، خانه وجود*، ترجمه جهانبخش ناصر، تهران: هرمس.

- Cannatella, H. (2014), "Place and Being", *Journal of Educational Philosophy and Theory*, vol. 39, no. 6.
- Cohen, A (2015), "Society and Social Education in Martin Buber Pphilosophy", *Educational Studies*, vol. 32, no. 8.
- Given, L. M. (2016), *Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, London and California: Sage Publications.
- Given, L. M. (ed.) (2013), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, London: Sage.
- Halstead, M. (2014), Islamic Values: A Distinctive Framework for Moral Education?, *Journal of Moral Education*, vol. 36, no. 3

- Heidegger, M. (1996), *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin (1971), *On the Way to Language*, trans. Peter B. Hartz, New York: Cambridge.
- Mc Donald, Chris (2015), “A Framework for Ethical Decision-Making”, Ethics Shareware, from University of British Columbia, Center for Applied Ethics.
- Nietzsche, F. (2003), *The Genealogy of Morals*, trans. Horace Barnett Samuel, New York: Courier Dover Publications.
- Vall, V. (2015), *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.