

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 است تا براساس تفکر هایدگر تفکر^۱ کنفوسیوسی که راهی شرقی است با تمرکز بر کتاب مکالمات واکاوی شود. بنابراین چند موضوع محوری در اندیشه هر دو متفکر را برگزیده‌ایم و با رویکرد پدیدارشناسانه به آن‌ها می‌پردازیم. روش پدیدارشناسی - هرمنوتیکی هایدگری را برای رفتن به سوی «فهم هستی چیزها» و مجال بروز دادن به آن‌ها در نظر گرفتیم، تا «هستی» هستنده‌ها بتواند آشکار شود. با واکاوی چند مفهوم محوری در متن مکالمات کنفوسیوس نشان می‌دهیم که چگونه ارزش‌ها در اندیشه کنفوسیوسی به‌مثابه راهی شرقی به دستگاه اخلاقی تبدیل شده‌اند و لذا هستی هستنده‌ها به هستی اخلاقی آن‌ها محصور شده است (به این معنا که سیستم اخلاقی مشخص و معینی در جای هستی قرار گرفته و لذا امر انتیکی به‌جای انتولولوژی‌اش نشسته است) و توانش زیست جهان و موقعیت‌های متکثر را به‌مخاطره‌انداخته و گشودگی‌های انتولولوژیکی را از میان برداشته است. نهایتاً در حیطه تعلیم و تربیت سبب شده است که گشودگی و راه‌های دیگرگونه مجال بروز نیابند و راه‌های گوناگون و نو فروبسته شوند.

کلیدواژه‌ها: سکنی‌گزیدن، فهم، مجال‌دادن، پدیدارشناسی، تعلیم و تربیت، کنفوسیوس.

* 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

۱. مقدمه

راه و تفکر شرقی کنفوسیوس از بطن زیست - جهان 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 حوزه فردی انسان آرمانی بافضیلت و در حوزه سیاست جامعه آرمانی موردنظر اوست. اگر بخواهیم مؤلفه‌هایی از این کتاب یا سنت فکری کنفوسیوسی را از منظر هایدگر مورد توجه قرار دهیم، نخست باید بنیادهای نظری متن را که از دیده پنهان شده است^۱ بکاوییم تا فهم متن میسر شود و خود متن یاری‌مان کند. بر این اساس از یک سو به سراغ متن *مکالمات* از کنفوسیوس (به عنوان مهم‌ترین اثر برجای مانده از آن سنت) می‌رویم و از سوی دیگر برای واکاوی متن مکالمات و فهم آن بر اساس اندیشه هایدگر دو اثر مهم از هایدگر یعنی *چه باشد آن‌چه خوانندش تهنکر و هستی و زمان* را برمی‌گزینیم تا بر ما روشن شود آیا تربیت نزد کنفوسیوس به مثابه راهی شرقی ابزارگونه است، یعنی تربیت برای چیزی «متعین» است یا این که تربیت امری هستی‌شناسانه و مجال بروز دهنده و خودینه است؟ برای واکاوی پرسش‌های مذکور با رویکردی پدیدارشناسانه به سراغ متون می‌رویم، نگاه پدیدارشناسانه یعنی مجال بروز دادن به چیزها، تا بتوانند خود را به شیوه خود نشان دهند و امکان آشکارگی وجوه پنهان‌شده و دیگرگونه میسر شود.

۲. پدیدارشناسی به مثابه راه در اندیشه هایدگر

هایدگر در مقدمه کتاب *هستی و زمان* لغت پدیدارشناسی (Phänomenology) را وا شکافی 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 مثابه دازاین را (به دلایلی که در مقدمه هستی و زمان به آن‌ها اشاره شده است) برمی‌گزیند؛ بنابراین برای فهم هستی از هستی هستنده (یعنی دازاین) می‌آغازد و ما هم در این مقاله برای واکاوی هستی و انتولوژی راه شرقی موردنظرمان، هم‌چون راه پدیدارشناسی هایدگری، از امر تاریخی و از تفکر کنفوسیوس می‌آغازیم، از هستنده تاریخی کنفوسیوس و آموزه‌هایش تا بتوانیم به مستوریت و وجه پنهان حقیقت برسیم و از این مستوریت برای فهم آموزه‌های تعلیم و تربیت راهی بگشاییم. نکته بسیار مهمی که باید ذکر

شود این که هستنده برابر ایستا (Gegenstand) سوژه‌ای 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). محقق به همین دلیل کنفوسیوس را سوژه خودش قرار نمی‌دهد، بلکه تاریخ کنفوسیوس و آموزه‌هایش را مانند نمودی فنومنال در نظر می‌گیرد تا خود را بر ما عیان سازند و وجهی از این فنومن را که خودش خود را نشان نمی‌دهد در راه پدیدارشناسی عیان کند؛ یعنی از آشکارگی به سمت مستوریت برود، چون راه پدیدارشناسی می‌خواهد با فهم دازاین تاریخی ساختار هستی هستندگان را تعیین کند؛ به این معنا می‌توان پدیدارشناسی را «علم پدیدارها» نامید. به‌زعم هوسرل، تأملات پدیدارشناسانه «...چیزی را موضوع قرار می‌دهد که قبلاً زیسته بوده، اما ابژه نبوده است. باین حال وظیفه تأمل تکرار زیسته اولیه نیست، بلکه مشاهده و روشن‌سازی محتوای آن است» (هوسرل ۱۳۹۲: ۷۴). البته در روش پدیدارشناسانه هوسرل دو نگاه را باید از هم‌دیگر تفکیک کرد: نگاه پدیدارشناسانه به‌عنوان آشکارکننده‌ای که «خود چیزها» (Sachen Selbst) را قابل‌رؤیت (آشکار) می‌کند و نگاه به‌متابۀ بنیان فلسفه در شکل فلسفه استعلایی (Transzendental Philosophie) که در جهت فلسفه آگاهی است. هایدگر پدیدارشناسی را در منظر اولش به‌متابۀ نگاهی می‌داند که مجال می‌دهد تا چیزها به‌شیوه خود خود را نشان دهند (Herrman 2004: 16) و باید یادآور شویم که به‌زعم هایدگر پیش‌فهمی از هستی در انسان (دازاین) وجود دارد که این فهم وجودی است، نه عقلی - مفهومی. دازاین هستنده‌ای است که به‌شیوه‌ای 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. باوجود این امر، ما نمی‌توانیم از نقطه صفر تاریخی (هم‌چون سنت یزدان‌شناسانه) بی‌اغازیم که در آغاز هیچ فهم و تفسیری از جهان و سنت وجود ندارد.

در بالا به‌اختصار از راه و نگاه پدیدارشناسی هایدگری گفته شد و این که پدیدارشناسی نزد هایدگر یعنی مجال‌دادن به آنچه به آن رجوع می‌شود (پدیدارها) تا آن چیزها به‌شیوه خاص خودشان خودشان را آشکار کنند. بنابراین ما با امکان‌های متفاوتی از خودنشان‌دهندگی چیزها در پدیدارشناسی روبه‌رویم که فهم آن‌ها سبب نشان‌دادن حقیقت چیزها می‌شود. بنابر آنچه گفته شد، در این راه همواره باید باخبر باشیم که تجربه زیسته، زندگی، و شناخت از هم تفکیک نمی‌شوند، بلکه به‌نقل از نیچه شناخت بدون تجربه زیسته (Erlebnisse) و بدون سرگذشت‌ها محقق نمی‌شود (نیچه ۱۳۸۵: ۱). بنابراین به‌یاری تاریخ

رخداده تفکر کنفوسیوسی (آنچه ما به‌عنوان تفکر و اندیشه کنفوسیوس با آن مواجهیم) و راه پدیدارشناسی (راهی که در پی آشکارکردن وجوه پنهان تفکر انتیکی و رخداده است) تفکر کنفوسیوسی را می‌کاویم.

باتوجه به آنچه در بالا ذکر کردیم در این راه می‌کوشیم تا چند کلیدواژه بنیادی تفکر هایدگری را که به‌لحاظ انتولوژیک در اندیشه هایدگر اساسی به‌شمار می‌آیند و هم‌چنین مفاهیمی از تفکر کنفوسیوس و در نسبت با هم بکاویم و وجوه پنهان‌مانده پدیدارهای کنفوسیوسی را طبق اندیشه هایدگر و راه پدیدارشناسی اش آشکار کنیم.

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

۱.۳ سکنی‌گزینی

به‌نظر می‌رسد برای این‌که بتوانیم به این بحث پردازیم در آغاز باید واژه «خود» (Selbst) و نحوه 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 خصالت و چهره‌ای است؟ خود در تفکر کنفوسیوسی راهی برای رسیدن به انسان آرمانی و تناسب (he/هه) است و برای رسیدن به وضعیت آرمانی، خود دو معیار «ژن» (Ren) و «لی» (Li) را لازم دارد؛ ژن به‌معنای وظیفه‌شناسی (هماهنگی در درون و انسانیت) و لی به‌معنای رسم و آداب‌دانی است و این دو با هم درهم‌تنیده‌اند و به‌تنهایی راه به‌سوی انسان آرمانی نمی‌برند. «لی» دامنه گسترده‌ای از آداب دادگاه، مراسم مذهبی، جشن‌ها، آداب روزانه تا رفتارهای شخصی هنگام تنهایی است (Eno 2015: 10) و ژن وظیفه‌شناسی درمقابل این‌ها و درواقع هماهنگی بیرونی است. در تفکر کنفوسیوس انسان آرمانی و جامعه آرمانی با تربیت ساخته می‌شوند. دائو (Dao) راه یا طریقت تربیتی برای عرصه عمل است: هنری برای کمال «خود» (ibid.: 11). مفهوم د (De) نیز مفهومی بسیار پیچیده و در نسبت با مفهوم قدرت و بخشش است و به‌اصطلاح اخلاقی برای تملک خود و برای عمل اخلاقی به‌کار می‌رود.^۳ بنابراین د و دائو برای رسیدن خود به کمال یاری‌رسان‌اند.

در ادامه به نسبت میان سکنای «خود» در اندیشه کنفوسیوس و هایدگر می‌پردازیم؛ رزنتسواگ می‌گوید: انسان حکیم در سنت کنفوسیوسی بی‌خصالت و بی‌چهره است؛ یعنی حکیم چینی عواطف و احساساتی دارد که چندان نسبتی با خود ندارد

(روزنتسواینگ ۱۳۷۷: ۲۷۱). بنابراین خودی چنین بی‌چهره «موقعیت خود» را در نسبت با دیگری که وجهی خاص می‌یابد پنهان می‌کند و سبب انحلال «موقعیت خود» در ارزش‌های باستانی (مبتنی بر فضیلت‌های اولیه) در اندیشه کنفوسیوس می‌شود. کنفوسیوس در بند (۲، ۱) از کتاب *مکالمات* می‌گوید: «کسی که با ارزش‌ها خودش را اداره می‌کند یا خودش را تربیت می‌کند... مانند ستاره قطبی است که پیوسته سکنی دارد، در صورتی که ستارگان کوچک دیگر به او تعظیم می‌کنند» (کنفوسیوس ۱۳۹۱: ۴۰). بنیاد این سطور بر تربیت خود (با ارزش‌ها) و سپس بر «سکنی‌گزینی» تکیه دارد، به این معنا که کنفوسیوس می‌خواهد پایه‌ها یا بنیان‌هایی را برای سکنی‌گزیدن بیابد و به‌گمان او تربیت‌کردن فضیلت‌مدار و ارزشی خود می‌تواند آغازی برای سکنی‌گزیدن باشد، در چنین سکنی‌گزیدنی «خود» به‌گونه‌ای ارزشی مفهوم می‌شود، البته «خود» مورد نظر کنفوسیوس با جامعه در پیوند است، ولی در نهایت به ارزش‌ها تقلیل می‌یابد. چنین تقلیلی روند آشکارگی گونه‌های خودینه (Eigentlich) از خود را که در نسبت‌های دیگر می‌تواند رخ دهد محدود می‌کند.

بنابراین آرمان چنین نگاهی خودشدن برای سکنی‌گزیدن در نسبت با ارزش‌ها و فضیلت‌های اولیه جامعه باستان است که کنفوسیوس در پی احیای آن‌هاست. در اندیشه کنفوسیوس فضیلت‌ها و ارزش‌های اولیه به‌مثابه میراثی صیقل‌خورده، در کل زندگی، خود را می‌سازند و سبب‌ساز سکنی‌گزیدن نیز هستند. باوجود این می‌توانیم بگوییم: ارزش‌ها بر سکنی‌گزیدن چیرگی و اولویت دارند؛ یعنی یادگیری و تربیت در نگاه کنفوسیوسی یادگرفتن از سنت و بالاختص فضیلت‌های اولیه است، اما از منظر پدیدارشناسی، یادگیری یعنی فراخواندن مرتبی به «نه هنوز»، به امکانی فراسوی سنت و فراخوانشی به فراسوی روایت متصلب از متن اجتماعی است. در راه یادشده شرایط انسانی یادگیری موقعیتی ساخت‌شکنانه است تا گذشته را به‌مثابه سنت متصلب نزد خود نیاوری، بلکه آن را بکاوی و از پوشش به‌دراوری (abbau)، تا هستی خود را نشان دهد و پرسش بنیادین مجال یابد مرتبی را از طریق خودش فراخواند (Duarte 2012: 24-25). بنابراین خود در اندیشه کنفوسیوسی احیاکننده ارزش‌ها و چهارچوب‌مند تعریف می‌شود؛ اما خود در اندیشه هایدگری خودینگی (Eigentlichkeit) دارد و می‌تواند با اکستازه (Ekstase) از موقعیت وجودی خود و در نسبت با جایی که هست سخن بگوید.

در این جا واژه «سکنی‌گزینی» خود یکی از کلیدواژه‌های بسیار مهم است. این اصطلاح را هایدگر در کتاب *چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر* به تفصیل واکاوی کرده است. از منظر

هایدگر سکنی‌گزیدن با زندگی، تجربه زیسته، و هستی نسبت دارد، به این معنا که وقتی تفکر می‌کنیم و نسبت‌هایمان برقرار است سکنی داریم (هایدگر ۱۳۸۸: ۱۲۸). هایدگر به سلطه و آقایی (Herrschaft) نگاه تکنیک‌زده را (البته نه خود تکنیک را) در جهان مدرن، که سبب حل‌شدن انسان و نگاه گشتلی (Gestalt) می‌شود انتقاد و اذعان می‌کند که انسان مدرن بی‌خانمان و بی‌سکنی (Aufenthaltslosigkeit) شده است؛ یعنی نسبت‌هایش را با سنت و زمان از دست داده و لذا سکنی‌نگزیده است (هایدگر ۱۳۷۷: ۱۵۴).

او ریشه همه این موضوعات را در تفکر نکردن می‌داند و تفکر نکردن را از فلسفه‌ورزی‌دن تفکیک می‌کند. به گمان او فلسفه‌ورزی تا به امروز در هوای متافیزیک نفس کشیده و پا در منطق ارسطویی داشته است؛ بنابراین باید از متافیزیک تاکنونی بیرون بیاییم تا چاره‌ای برای بی‌خانمانی و سکنی‌نگزیدن بیاییم. او حتی تقلیل لوگوس یونانی به منطق را که یگانه راه برای مجال بروز به چیزهاست نقد می‌کند (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 به چیزهای صوری و کلی متعین 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 دایره زندگی، هستی، و توجه خارج شده‌اند. بنابراین منطق به مثابه دانش به تفکر صوری تبدیل شده است (Heidegger 1976: 4).

هایدگر معتقد است حقیقت در بدو امر در زندگی و براساس فهمی از هستی و تجربه 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 به منطق — گزاره در سنت ارسطویی و ارزش‌ها در سنت کنفوسیوسی قابل تقلیل نیست، یعنی سستی که فقط یک راه برای آشکارگی حقیقت چیزها در آن دارد. همان‌طور که حقیقت در آموزه کنفوسیوس به ارزش‌ها و فضیلت‌های اولیه تقلیل داده می‌شود و سکنی‌گزیدن را در آن محدود می‌کند، در سنت ارسطویی نیز منطق، به مثابه 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 هرگونه تقلیل دادگی به حقیقت و در راهی 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 بی‌سکنی شدن سبب نیهلیسم (به مثابه پایان گشودگی در برابر چیزها) می‌شود.

با وجود آن چه 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 سکنی‌گزینی هایدگری و کنفوسیوسی به‌غایت متفاوت‌اند؟ برمبنای مبحث قبلی، هایدگر تفکر را «به نزد خود آوردن» یا به‌عبارتی «باخبری»، نه آگاهی از آن چه فراموش کرده‌ایم و از یاد برده‌ایم می‌داند (هایدگر ۱۳۸۸: ۳۲۳). با وجود این آیا سرآغاز گشودگی و هرآن چه را از یاد برده‌ایم (به‌دلیل دل‌مشغولی‌هایی که ما را درگیر پرسش از هستندگان کرده است) می‌توان صرفاً با ازجا کردن سنت پیش‌آمده (حول عقل، خدا، و یا فضیلت‌های اولیه) و به این‌جا و اکنون آوردنشان به‌یاد 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 به‌یاد می‌آوریم، مسلماً چیزی وجود داشته است که از یادش برده‌ایم و به وضعیت بی‌خانمانی رسیده‌ایم. اکنون باید ببینیم «آن» چه چیزی است؟ به‌زعم هایدگر آن پرسش از هستی است که در تاریخ و در متافیزیک حاکم بر فلسفیدن مدام از هستندگان پرسیده‌ایم؛ بنابراین نسبتمان را با هستی به‌مثابه بنیاد گشودگی امر گشوده‌شده، تجربه زیسته، و زندگی از دست داده‌ایم و پرسش از یک موقعیت و یک نحوه از هستی را به‌جای خود هستی در نظر گرفته‌ایم و همین امر سبب شده است تا کل هستی، که خود مسبب راه‌های دیگرگونه در بنیان است، از یاد برود و پرسش و سرآغاز یک راه رفته‌شده مبنا قرار گیرد؛ یعنی امری گشوده‌شده جای بنیاد «خودگشودگی» بنشیند، چنان‌که در تفکر کنفوسیوسی فضیلت‌های اولیه گویی با هستی و موقعیتی که مسبب آشکارگی آن فضیلت‌ها بوده‌اند یک‌سان انگاشته شده‌اند و نه تنها پرسش از هستی و پرسش از موقعیت سبب‌ساز گشودگی از یاد رفته است، بلکه بی‌سکنایی را نیز به‌بار آورده است.

هایدگر در کتاب هستی و زمان به‌سراغ سنت رفتن را واکاوی می‌کند تا نسبت‌هایی برقرار شود و سکنی‌گزیدن رخ دهد. او به‌سراغ سنت رفتن را در دو وضعیت بررسی می‌کند:

نخست، به‌سراغ سنت می‌رویم و بدون واکاوی آن را از جا می‌کنیم و به این‌جا می‌آوریم (که منجر به بنیادگرایی و بی‌زمانی می‌شود) و به‌نوعی سقوط در سنت پیش می‌آید؛ در وضعیت دوم به‌سراغ سنت می‌رویم، سنت را ساخت‌گشایی یا تخریب می‌کنیم، و بعد «مایی» که در این‌جا و اکنون ایستاده است از دل سنت تخریب یا واکاوی شده و با فهم کنونی‌مان طرحی نو درمی‌اندازد که هایدگر به این وضعیت پُرسرفت مثبت می‌گوید (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۰۵). در پُرسرفت مثبت، نسبت‌هایی که با گذشته و براساس پرسش از

هستی وجود داشته است به گونه‌ای سرآغازین برقرار می‌شود تا فهم هستی هستنده رخ دهد و همین نسبت‌ها ما را از موقعیت تیره‌بودن رها می‌کند؛ به عبارتی سکنی‌گزینی رخ می‌دهد. بنابراین با فهم موقعیت و هستی این جایی خود آن‌جای خود Da را براساس بودگی طرح می‌افکنیم؛ یعنی استعلای (Transzendenz) دزاین و اگریستانس‌داشتن او به‌عنوان نحوه هستی‌اش او را به‌سوی امکانی دیگر می‌برد و سبب‌ساز سکنی‌گزینی او نیز می‌شود.

در بحث بالا دیدیم که هایدگر **دستگاه‌های ارزشی** را واکاوی و ساخت‌گشایی می‌کند، همان دستگاه‌های ارزشی را 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)، به‌نظر او تا دستگاه‌های ارزشی که هست انسان را در بند کرده‌اند فرونریزند، آری‌گویی میسر نمی‌شود. «خدا باید می‌مرد تا انسان به خود آری بگوید و رستاخیز ابرانسان 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 ببینیم در تفکر کنفوسیوسی نیز چنین اتفاقی می‌افتد؟ به بند (۱، ۱۴) کتاب *مکالمات* ارجاع می‌دهیم و آن بند را در این‌جا به‌طور خلاصه می‌آوریم: کسی که دوست‌دار باخبری است برایش صفاتی مانند کم‌خوری، پرکاری، و ... توصیه می‌شود تا بتواند نفس خودش را اصلاح و تربیت کند (کنفوسیوس ۱۳۹۱: ۵۳). در مقام مقایسه میان این دو نظر می‌بینیم که کنفوسیوس سلسله‌ای از عادات مانند کم‌خوردن، کارکردن زیاد، رقابت‌نکردن، گفتار آهسته، کردار سریع، و ... را توصیه می‌کند و پند و اندرز می‌دهد و یا بهتر است بگوییم دستگاهی 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 به‌وجود بیاورم. کار من نقل اوضاع گذشته و تمدن درخشان این مملکت است...» (همان). اگر از منظر هایدگر تفسیر کنیم، کنفوسیوس به پسرقت منفی، یعنی به سنت و به‌سوی ارزش‌های اولیه رفتن و همان دستگاه فضیلت‌مدار را به این‌جا و اکنون آوردن، قائل است، بدون این‌که ساخت‌شکنی یا به‌عبارتی واکاوی صورت گرفته باشد. بنابراین فهم کنفوسیوس از جهان و از تجربه زیسته راه شرقی درون ساخت مشخصی گیر افتاده است. با وجود این کنفوسیوس نمی‌تواند با چنین

ساخت‌های تعیین‌یافته‌ای امری نو از درون سنت بیافریند، هرچند او به‌نقل 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 تعیین‌یافته‌ای 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 نه‌تنها سکنی و آرامش ایجاد نمی‌کند، بلکه به بنیادگرایی و تفکر متافیزیکی می‌انجامد.

۲.۳ بی‌زمانی – زمان‌مندی

در این قسمت لازم است اندکی به مفهوم بی‌زمانی و زمان‌مندی پردازیم. در تفکر هایدگر انسان زمان‌مندی (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 «دازاین گذشته‌اش هست» (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۰۰) به این معنا نیست که دستگاهی سخت و صلب را در گذشته بپذیریم، بلکه به این معناست که اتفاقاً هیچ دستگاه متصلبی قابل‌پذیرش نیست و دازاین زمان‌مند است؛ هر گذشته‌ای را باید در درون فهم اکنون و آینده و حال‌وهوای کنونی‌اش فهمید و خوانش کرد، بدین‌سان سه شکل زمان یعنی آینده، گذشته (بودگی)، و اکنون به هم پیوسته‌اند و به‌هم‌پیوستگی شکل‌های زمان است که سبب برون‌خویشی و بروز امکان تازه‌ای می‌شود (فیگال ۱۳۹۴: ۹۲). اما به‌نظر می‌رسد که در تفکر کنفوسیوس بی‌زمانی مشهودی وجود دارد و تجویزات طبقه‌بندی‌شده‌ای 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 به‌کاربردن و از روی آن معلومات تازه‌ای به‌دست‌آوردن از اصول عمده آموزش است...» (کنفوسیوس ۱۳۹۱: ۱۰۸) که در تقابل با برخی سخنان اوست. اما گویا این اتفاق هم قرار است صرفاً در حوزه 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 را که در سنت بوده‌اند، به‌سبب زمان‌مندنبودنشان، می‌توان به اکنون آورد و مقوله‌بندی فوق را عیناً اجرایی کرد؛ مثلاً در سنت اسلامی هم با

چنین بنیادگرایی‌ای مواجهیم. به‌نقل از سعید عشاوی 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؛ دیگری بنیادگرایی‌ای است که می‌خواهد به نیاکان متقی رجوع کند و به شیوه و نحوه‌هایی از زندگی در گذشته بازگردد (عشاوی ۱۳۸۲: ۱۱۸). نهایت امر این‌که اگر صرفاً به تجربه‌های دیگری در زمان خاص برگردیم با دستگاه‌ها و نسبت‌های سخت و غیرپویایی مواجه می‌شویم که در معرض خطر بنیادگرایی یا پسرفت از نوع منفی‌اند و در آن‌ها تفکر و پرسشی رخ نمی‌دهد. آن‌جا که پرسش نیست تفکری نیز رخ نمی‌دهد و نسبت‌ها نیز بازسازی نمی‌شوند. بنابراین در نسبت‌های متصلب‌شده، هرچند سخت هم به‌نظر برسند، نه‌تنها 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 مواجهه‌هایدگری

اگر بخواهیم مفهوم سکنی را وارد بحث تربیتی کنیم، باید ابتدا نسبت سکنی‌گزیدن و آموزش را مشخص کنیم. تفکر از منظر هایدگر به‌معنای انباشتن اطلاعات و داده‌ها به‌نحوی کنج‌کاوانه^۵ نیست، زیرا نگرش کنج‌کاوانه نه برای قرارگرفتن در هستی و به‌سوی رابطه وجودی با چیزها، بلکه صرفاً برای دیدن است، دیدنی که بدون درنگیدن در جوار نزدیک‌ترین چیزهاست و سبب آشفتگی می‌شود و سرانجام به بی‌سکنایی [بی‌مأوایی] (Aufenthaltslosigkeit) می‌رسد. مواجهه کنج‌کاوانه نسبتی با تعمق متحیرانه با چیزها، که ناشی از دل‌مشغولی فراگردینانه با چیزهاست، ندارد (هایدگر ۱۳۸۶: ۴۱۶). در این منظر دل‌مشغولی و پرواست که می‌تواند بنیادی برای تعلیم و تربیت باشند، نه کنج‌کاوی صرف. به‌علاوه معلم نیز کسی نیست که کمی زودتر از دیگران (متربی) اطلاعات و داده‌ها را انباشت کرده باشد.

یکی از پدیدارشناسان در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت به‌نام هیوبنر اذعان می‌کند که ما برای گریز از فراموشی باید سنت را در نظر داشته باشیم، سنت به معنای فعل *to tradition* نیست، بلکه به معنای نسبت برقرارکردن است. او می‌گوید ما باید تفسیرگری سنت را به متربی یاد دهیم (imposition)، نه این‌که خود آداب و مناسک (liturgy) سنت را به او تحمیل کنیم (Heubner 1982: 366-367). به‌عبارتی می‌توان گفت: نوعی نسبت‌داشتن را در تعلیم و تربیت مطرح کرده است که معلم فهم تفسیری را با توجه به موقعیت به متربی یاد می‌دهد، نه

خود موضوع را و به او برای یادآوری تاریخی و نسبت‌داشتن با معناهای تاریخی کمک می‌کند. هایدگر هم یک‌سان‌سازی و به‌تبع آن تربیت یک‌سان‌انگار و آموزشی را که نسبتی با زندگی نداشته باشد و تجربه زیسته‌های متربی در آن به‌کار نیاید 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 کند، سکنی ایجاد نمی‌کند و چنین بی‌سکنایی‌ای مسبب بحران در سپهر علم و زندگی است. اما در تفکر کنفوسیوسی نه تنها تفکر و تربیت به‌شدت ارزشی و فضیلت‌مدار است، بلکه با افزایش و بالابردن اطلاعات و داده‌ها و با درنست‌بودن با حکومت‌داری نیز نسبت مستقیم دارد. همان‌طور که قید شد، تربیت‌هایی که در قالب و سیستم اخلاقی مشخص و معینی‌اند نسبت‌ها را متصلب می‌کنند و گشودگی و سکنی‌گزینی را از بین می‌برند. اما برای هایدگر و آنچه کلاً سیستم‌سازی رد می‌شود، چراکه آن‌ها را مانع بروز هستی، زندگی، و تجربه زیسته‌ها می‌دانند. آنچه در فصل دوم 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). به‌نظر می‌رسد خود آموزه‌ها هستند که این چنین رسیده‌اند! و باید مجال بروز یابند تا خطر نیهیلسم را که با سنت تعلیم و تربیت یک‌سان‌انگار و اخلاقیات متصلب بر ما نازل شده است رفع کند.

در نگاه کنفوسیوسی، مقصد دقیقی برای زندگی و در نتیجه تربیت ترسیم می‌شود. اما نه تنها چنین مقصدی در رویکرد هایدگر وجود ندارد، بلکه او با هر نوع مقصودی که متعین و تعریف‌شده است 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 باید بتواند هم به چیزها آری بگوید و آن‌ها را بپذیرد و هم بتواند نه بگوید و آن چیزها را با تفکر و در نسبت با این‌جا و اکنون تخریب و واشکافی کند. سرانجام خانمانی از درون آن برای خود بسازد (هایدگر ۱۳۸۹: ۱۲۹).

نکته 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 اندیشه هایدگر استعداد فطری چندان جایی ندارد و صرفاً موقعیتی به‌نام «پرتاب‌شدگی» (Geworfenheit) داریم که برهنه نیست و در نسبت با اکنون است؛ یعنی واقع‌بودگی و امکان‌مندی آینده است. درست است که ما در

موقعیتی پرتاب می‌شویم و این موقعیت‌ها انتخاب ما نبوده‌اند، اما محکوم به آن‌ها نیستیم و می‌توانیم تغییرشان دهیم، در صورتی که استعداد فطری تغییرپذیر 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 پایه 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 به تصویر می‌کشد به نام نفهمیدن که در پی آن نشناختن می‌آید.

در ابتدا می‌پرسیم فهم چیست؟ در سنت فلسفی کانت مقولات دوازده گانه، به‌طور سوژکتیو، در فهم ساخته می‌شوند و تصورات (Vorstellung) ناشی از برابریستای بیرون در فهم سوژه و در مقولات دسته‌بندی و طبقه‌بندی می‌شوند؛ یعنی کثرت بیرون در فهم است که به وحدت می‌رسد. گویا در فلسفه کانت ما با تصورات و فهم مواجهیم و فهم جایی برای سروسامان‌دادن به بی‌نظمی در بیرون و برای ساختن مفاهیم است. کانت در 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 کار فهم در تجربه‌سازی تمام نمی‌شود و برای کلی‌کردن مفاهیم دیگری به کمکش می‌آیند که نام آن‌ها پیشینی‌ها (a priori) است. بنابراین فهمیدن با دریافت تصور برابریستای، طبقه‌بندی، مفهوم‌سازی، کلی‌سازی، و منطق نسبت تنگاتنگ دارد.

بنابراین در نگاه کانتی اگر مرحله فهم طی نشود، هیچ‌گونه شناختی در پی آن نمی‌آید و برعکس. نکته 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 مفهوم‌سازی توفیری به‌وجود نمی‌آورد. آنچه فاش و عیان است این است که فهم باعث شناخت می‌شود و موقعیت و تجربه 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 موقعیت بودگی کنونی و زمان‌مندی ارتباطی ندارد، همان‌طور که فهم کانتی این‌گونه است. اما سزاوار است که نظر هایدگر و نقدهایش به این سنت فکری را نقل کنیم تا کورسویی در کوره‌راه تفکرمان به موضوع فهم ایجاد شود.

موقعیت فهم نزد هایدگر موقعیتی 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 تفکر هایدگر با مقولات به‌معنای کانتی مواجه نمی‌شویم، بلکه هایدگر به‌جای مقولات اگزیستانسیال‌ها را به‌کار می‌برد. در هر صورت تفاوت فقط در واژه نیست و تمایزات بسیار اساسی میان مقولات کانتی و اگزیستانسیال‌های هایدگری وجود دارد. همان‌طور که مقولات عمومی‌اند و در هر زمان و هر مکان وجود دارند و دست به کار مفهوم‌سازی می‌زنند، اگزیستانسیال‌ها نیز در همه افراد وجود دارند و اگزیستانس انسان را به‌نحوی متمایز شکل می‌دهند و زمان و مکانی وجود ندارد که بگوییم در این زمان و مکان کسی را پیدا کرده‌ایم و او اگزیستانسیال ندارد. اگزیستانسیال‌هایی که او نام می‌برد عبارت‌اند از فهم، زبان، جهان‌مندی، و ... پس تا این‌جا دیدیم که فهم در تفکر هایدگر اگزیستانسیال است و همه دارای اگزیستانسیال فهم هستند و موقعیت یا زمان ناهمی وجود ندارد. به‌زعم هایدگر ما همواره از فهمی میانه به‌راه می‌افتیم و پدیدارها را در جهان می‌فهمیم و فهم میانه ما با موقعیت ما نسبت دارد. اکنون به بند (۲۰، ۳) مکالمات کنفوسیوس برمی‌گردیم؛ 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.

باتوجه به فهم هایدگری، می‌بینیم که کنفوسیوس فهم را موقعیت مشخصی در نظر گرفته است که اگزیستانسیال نیست و می‌تواند اتفاق نیفتد و کسی چیزی را نفهمد، درحالی‌که در تفکر هایدگر هرکس همواره و به‌طور میانه فهمی از پدیدارها دارد و با آن فهم به‌سراغ پدیدار می‌رود؛ یعنی ما نقطه هیچ یا نقطه نفهمی مطلق نداریم، بلکه همه کسان فهمی و نسبتی با چیزها دارند و با آن فهم به‌راه می‌افتند (هایدگر ۱۳۸۶: ۶۹). بنابراین هرکس 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 هرکس درون سنت و تاریخ و زبانی پرتاب شده است و کسی را نمی‌توانیم بجویم که سنت و زبان نداشته باشد، لاجرم همه دارای

فهمی از پدیدارها هستیم و از آن‌جا می‌فهمیم و به‌راه 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 به‌اجمال نخبه‌گرایی را تعریف کنیم می‌توانیم بگوییم: نخبه‌بودن موقعیتی است که در آن کسی می‌تواند از دیگران جدا شود و فهم متفاوتی از دیگران و دستگاه ارزشی بیابد. در نخبه‌گرایی کسانی می‌توانند زودتر و سریع‌تر از دیگران (در رقابت با آن‌ها) و گاهی متمایز از آن‌ها به موقعیت‌های ارزشی و اخلاقی برسند که در دستگاهی اخلاقی تعریف شده است و فرهیخته و برای چیزی آماده شوند.

هوسرل در کتاب *فلسفه به‌مثابه علم متقن* می‌گوید: «انسان فرهیخته» نه‌تنها تجربه‌ای از جهان، بلکه تجربه 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 نخبه‌گرایانه کنفوسیوسی نیز گویا انسان فرهیخته دارای چنین فرهنگ، تربیت، و استعداد فطری است و انسان غیرنخبه و به‌زعم کنفوسیوس (عامی) گویا چنین فرهیختگی، تربیت متعین، و درونی‌شده‌ای را ندارد. بنابراین می‌بینیم در این دیدگاه به حکمت و تجربه زیسته‌های بشری که هر انسانی و بالتبع مرد عامی دارد وقعی نهاده نمی‌شود.

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که در آموزه‌های کنفوسیوس به‌چشم می‌خورد 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 اندیشه 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 طبقه پائین 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 خصایلی است نکوهیده.

به‌نظر می‌رسد در تفکر کنفوسیوسی خصلت‌های مرد فرومایه اعم از کم‌تحملی، ترس، گریز از مجازات، یا ... موقعیت‌هایی همگانی نیستند که هرکسی ممکن است در آن قرار گیرد. و ما دقیقاً نمی‌دانیم آیا آزاده یا استاد خودش روزی فرومایه بوده و با طی مراتب به این‌جا رسیده است یا خیر؟ و در آغاز برای برتری او بر عامی‌ها چه دلایلی وجود داشته است؟ نکته 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 همه دازاین‌ها در نسبت‌مندی‌شان در زمان می‌آگزینند و این چنین آگزیدنی محدود به فرد یا رویداد خاصی نیست، بلکه فقط رویدادی گشوده است. برای هایدگر خودینگی (Eigentlichkeit) و ناخودینگی (Uneigentlichkeit) هردو وجوه و اطواری از دازاین هستند که به‌نحوی آگریستانس 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).

به‌نظر هایدگر دازاین واقعی در وهله اول در هم‌جهانی است و به‌نحو میانه کشف می‌شود؛ یعنی او با کسان (das Man) و با فهم عامیانه آغشته است. برای ساختارهای آگریستانسیال - هستی‌شناسانه ناخودینه‌گی هم‌چون خودینگی دارای ساختارهای آگریستانسیال - هستی‌شناسانه‌ای اعم از پرتاب‌شدگی، طرح‌افکنی، گفتار، دل‌مشغولی، و هم‌بودی است (Hermman 2004: 38). بنابراین از‌نظر ساختارهای وجودی، خودینگی و ناخودینگی، هردو، وجوهی از هستی واقعی انسان‌اند. 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 باید به سمت‌وسوی جامعه آرمانی برود. جامعه آرمانی از‌نظر کنفوسیوس مستلزم حکومت‌داری و حکمران بافضیلت است. حکومت و حکمرانی هم‌اره دارای دو موقعیت فرمان‌بری و فرمان‌روایی است و با تغییر نسبت میان این دو موقعیت است که حکومت‌داری تغییر می‌کند و به‌تبع آن اوضاع و احوال زیستی نیز متحول می‌شود. این‌که فرمان‌روا خود را خدمت‌گزار می‌داند یا محق؟! و نظریه‌های پشت آن موقعیتش را چگونه تبیین می‌کند 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 حق‌اند. حال می‌خواهیم روشن کنیم 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 به‌جای مجازات به‌وسیله فضائل اخلاقی نظم را در مملکت برقرار سازد اطاعت ملت را به‌دست می‌آورد و ملت دارای وجدان و خود او کام‌یاب می‌شود». یا در بند (۱۲، ۱۷): «... شخصیت حکمران مانند باد است و طبیعت توده مردم شبیه به گیاه. گیاه سر خود را به طرفی که باد می‌وزد خم می‌کند» (همان: ۹۷). هم‌چنین کنفوسیوس برای ترقی و تمدن‌والا داشتن شهریان با قدرت و عظمت را مهم می‌داند. در نگرش کنفوسیوس سیاست به اخلاق وابسته است و اخلاق و فضیلت‌های مشخص اخلاقی از سیاست مهم‌ترند. استاد در فصل چهارم و در بند ۱۴ می‌گوید: «هنگامی که کسی فضیلت‌مدارانه حکومت می‌کند مانند ستاره شمالی است که در جای خود سکنی گزیده 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 توده مردم است. مردمی که هم‌چون گیاهی در معرض وزش باد حکمرانی‌اند و به این سو و آن سو می‌روند. مفهوم بعدی عظمت شهیار و قدرت اوست. **فرمان‌برداری و فرمانبری** دوگانه بسیار مهمی است که تا به امروز با نسبت میان این دو مفهوم در عالم سیاست و حقوق مواجه بوده‌ایم. به‌عبارتی از نسبت میان این دو است که نظام‌های حقوقی - سیاسی گوناگونی بر ساخته شده‌اند. اگر مردم فرمان‌بردار صرف باشند از دل آن نخبه‌گرایی و نگاه شبانی به توده مردم داشتن بیرون می‌آید و گویی اگزستانس برخی مردم از دیگران برتر است. در این رویکرد نه‌تنها تمایز انسان‌ها در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌دلایلی مانند استعداد فطری، سنت متصلب، تبار، و ... عده‌ای برای حکومت و داشتن قدرت محق‌ترند و دولت و صاحبان قدرت دارای «حق» هستند و توده مردم تکلیف مدارند. اما اگر مردم فرمان‌روای صرف باشند دولت خدمت‌گزار می‌شود؛ یعنی دولت نقش مراقبت‌کننده پیدا می‌کند و به‌زبان حقوق بشری دولت تکلیف‌مدار می‌شود و مردم دارای امتیازی به‌نام حق می‌شوند؛ البته حالت‌های زیاد حکمرانی در میان دو سر طیف وجود دارند. در نگاه کنفوسیوسی، همان‌طور که در بالا قید شد، باز هم با نخبه‌گرایی سیاسی مواجهیم که دولت فرمان‌روا و توده مطیع و منقاد می‌شوند و در نتیجه 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 هیرارشیکی وجود دارد، ایدئال کنفوسیوس هیراشی اخلاقی است؛ و برای نظم اخلاقی موردنیاز در جامعه لایه‌بندی اجتماعی و هیراشی به‌ارث‌رسیده از گذشته ضروری است (Flanagan 2011: 71). بنابراین این‌چنین نظام و انضباطی تاجایی پیش می‌رود که می‌گوید مردم همان را دوست خواهند داشت که وزیر دوست دارد و گویی آرمان همین است که مردم به‌سبک و سیاق حاکمان و فرمان‌روایان درآیند. البته برای تحکیم این نظریه ایده‌های ظریفی را به‌کار می‌برد که ما در حکومت‌های قرن بیستمی هم شاهد آن‌هاییم؛ 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 به‌خدمت حکومت و وحدت درآورد.

نهایتاً حکومت‌داری یکی از مؤلفه‌های فرهنگ و در عرض آن نیست، بلکه نظام سیاسی و حکمرانی در رأس جامعه قرار دارند و مردم و فرهنگ ذیل آن تعریف می‌شوند. هم‌سو با همین ایده است که به‌زعم او کسی که می‌داند و تربیت شده است اگر فقط زندگی خود را پاک نگه دارد شایسته نیست! او مکلف است و حتماً باید شغل دیوانی داشته باشد. چون فرمان‌روایان‌اند که جامعه و فرهنگ را می‌سازند و به‌نظر او کارمند خوب بی‌آن‌که از راه راست بیرون شود به‌سرور خود خدمت می‌کند (یاسپرس ۱۳۸۸: ۳۰).

به‌عبارتی می‌توان گفت: کنفوسیوس تمامیت زندگی، تجربه‌های زیسته، و به‌زبان هایدگر هستی انسان‌ها را درذیل سیاست و حکمرانی تعریف می‌کند و انسان‌ها را درمقابل سیاست مکلف می‌داند و درنهایت شه‌ریارانی قدرت‌مند و جامعه 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 طرح‌اندازانه به‌سراغ سنت تکلیف‌مدار رفت و آن را تخریب کرد و دوباره ساخت و در این راه تصویری نسبت به فرم‌های زمانی و مکانی وجود ندارد، بلکه درراه‌بودگی و گشودگی به موقعیت‌هاست که ما را از دام بی‌معنایی می‌رهاند.

۷. نتیجه‌گیری

باتوجه به مباحث بالا و آرای کنفوسیوس و در نسبت با تفکر هایدگر نتیجه می‌گیریم که در ساخت‌ها و نظام‌سازی‌های بسته و متصلب اخلاقی - تربیتی سکنی‌گزیدن و تفکر مجال

بروز نمی‌یابند و هرچه قدر نظام‌ها بسته‌تر باشند، گشودگی کم‌تری به زندگی و زیست جهان انسان‌ها رخ می‌دهد و درون فهم متصلبی از جهان به‌دام می‌افتیم و ما به‌ازای تربیتی آن احتمال بروز نیهیلیسم و بیش‌ترشدن بی‌معنایی (و حائل‌تر از آن بی‌اعتنایی) است. هم‌چنین در بخش مربوط به فهم نیز دیدیم که فهم برای هایدگر موقعیتی تاریخی و فرهنگی است که راه همه انسان‌ها در آن قرار می‌گیرد؛ اما در اندیشه کنفوسیوس فهم و ناهمی وجود دارد و فهم نه‌تنها موقعیت‌مند نیست، بلکه کاملاً مشخص و متعین است، در صورتی‌که در تفکر هایدگر موقعیت فهم جهان‌مند و اگزیستانسیال است. برای انضباط هیرارشیک نیز می‌بینیم که در تفکر هایدگر چنین انضباطی وجود ندارد، به‌دلیل این‌که در بنیان نگاه هیرارشیک برخی انسان‌ها به‌دلایلی در موقعیت‌های خاصی قرار می‌گیرند و دیگران از چنین امکان‌هایی بی‌بهره می‌مانند. ملاحظه شد که در اندیشه کنفوسیوس ما با سیستم‌های هیرارشیک مواجهیم، چراکه مقام‌هایی به‌نام 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 به‌عبارتی تربیت وسیله‌ای برای شه‌ریارشدن است، اما در تفکر هایدگر فرهنگ و سیاست هر دو باید با اگزیستانس انسان‌ها، زندگی، و تجربه زیسته آن‌ها در نسبت باشند. هم‌چنین تربیت صرفاً تربیت درونی و به‌نحوی خاص هم نیست، چون تربیت درونی‌شده با سوژه‌ای که سر به درون دارد اتفاق می‌افتد، سوژه‌ای که موردنقد هایدگر است. تربیت هایدگری به پایدیای یونانی که عناصر حیرت و زندگی در آن مهم‌اند نزدیک‌تر است. سخن آخر این‌که تربیت امری هستی‌شناسانه است و باید به هستی انسان‌ها مجال بروز داده شود و اگر چنین نباشد، ثمره‌ای به‌غیر از خودبیگانگی و بی‌معنایی برای انسان‌ها به‌بار نمی‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. استفاده از واژه تفکر کنفوسیوسی به این دلیل بوده است که واژه آئین کنفوسیوسی برای مذهب رسمی در چین قبل از دوران جدید به‌کار برده می‌شد، اما تفکر کنفوسیوسی برای آموزه‌ها و فضایی که کنفوسیوس قصد تعلیم آن‌ها را داشت به‌کار می‌رفته است.
۲. نگاه پدیدارشناسانه وجوه پنهان پدیدارها را عیان می‌کند؛ به‌عبارتی ما وجوهی از پدیدارها را نشان می‌دهیم که نبودشان به‌ظاهر نمایان و بدیهی است.
۳. همه مفاهیمی که در این صفحه از آن‌ها سخن گفتیم در واقع به‌نوعی نشان‌دهنده این‌اند 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 صورتی که کنج‌کاوی را غوطه‌خوردن در بدیهیات می‌داند.

کتاب‌نامه

- روزنتسویگ، فرانز (۱۳۷۷)، «تراژدی و بیداری نفس»، در: سروش - تراژدی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: سروش.
- ریتز، یواخیم (۱۳۹۱)، «مقاله خدا»، فرهنگ‌نامه تاریخی فلسفی، مجموعه هیات، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت فلسفه ایران، مؤسسه نوارغنون.
- عشماوی، محمدسعید (۱۳۸۲)، اسلام‌گرایی یا اسلام، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- فیگال، گونتر (۱۳۹۴)، درآمدی بر هایدگر، ترجمه شهرام باقری، تهران: حکمت.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۳)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کنفوسیوس (۱۳۷۵)، مکالمات، ترجمه حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تهران: علمی و فرهنگی.
- مای، راینهارد (۱۳۹۵)، منابع پنهان اندیشه‌های هایدگر؛ تأثیر آموزه‌های چینی و ژاپنی بر نوشته‌های وی، ترجمه حسن عرب. تهران: زندگی روزانه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۷)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷)، «بناکردن، سکونت‌کردن، فکرکردن»، در: فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپوراعتماد، تهران: نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، «وارستگی؛ گفتاری در تفکر معنوی»، در: فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمد جوزی، تهران: نشر هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۹)، فلسفه به‌مناب علم متفنن، ترجمه بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران: نشر مرکز.
- هوسرل، ادmond (۱۳۹۲)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۸) کنفوسیوس، ترجمه احمد سمیعی، تهران: خوارزمی.

- Amine, El louhna (2015), *Classical Confucian Political Thought*, New Jersey: Princeton University Press.
- Confucius (2007), *The Analects of Confucius*, trans. Burton Watson, New York: Columbia University Press.
- Confucius (2015), *The Analects of Confucius*, trans. 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 Publisher 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 (1982), "From Theory to Practice curriculum: Interview", interview by William B. Kennedy, *Religious Education*, vol. 77, no. 4.