

تاریخ‌مندی در اندیشه های دیگر و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت 1

پوریا آئینی² و فرامرز محمدی پویا³

چکیده

این پژوهش با این مسأله انجام می‌شود که در امر تعلیم و تربیت و در مواجهه با صیوروت و تحولات جهان در پهنه تاریخ، در نسبت با گذشته و سنت تاریخی از یک سو و پدیده‌های جدید از سوی دیگر، باید چه موضعی اتخاذ کرد. این موضوع، به عنوان یک مسأله فلسفی، در مبحث تاریخ‌مندی قابل رهگیری است. تاریخ‌مندی را اولین بار هگل وارد فلسفه کرد و بعد از او توجه به تاریخ در معرفت‌شناسی توسط فیلسوفان مختلف ادامه پیدا کرد. هایدگر تاریخ‌مندی را به نحوی متفاوت از دیگران تلقی می‌کند و آن را نه یک خصلت ثانوی و عارضی، بلکه یک مقوم وجودی برای انسان می‌داند. از نگاه هایدگر، انسان در یک سنت و فرهنگ تاریخی متولد یا «پرتاب» می‌شود و از آنجا که واجد اگزیستانس است، می‌تواند نحوه وجود خود را طرح‌اندازی کند. این امر مبتنی بر امکان‌های منحصر به فردی است که ناشی از پرتاب‌شدگی انسان است. نتیجه نشان می‌دهد که در تعلیم و تربیت راستین، مبتنی بر تاریخ‌مندی اصیل، اولاً سنت تاریخی را نمی‌توان همچون ابژه‌ای در نظر گرفت که لحاظ کردن آن تحت اراده و اختیار آدمی باشد؛ سنت تاریخی همواره در ما حضور دارد و تمامی امکان‌های وجودی ما را عرضه می‌دارد. ثانیاً انسان از آنجا که واجد اگزیستانس است و اگزیستانس رو به سوی آینده دارد، بازآوری عینی سنت تاریخی و تلاش برای تربیت انسانی مشابه انسان گذشته، فاقد معنا و فارغ از زندگی «اینجا» و «اکنونی» است. ثالثاً عدم التفات به سنت تاریخی، پیوستگی وجودی تجارب انسان در طول تاریخ را زایل کرده است و کنش‌های آدمی را از اصالت و «خودپندگی» آن می‌اندازد؛ یعنی نمی‌توان چنین اراده کرد که انسانی رها و برکنده از گذشتگان را پرورش داد.

واژگان کلیدی: زمان‌مندی، تاریخ‌مندی، هایدگر، تعلیم و تربیت

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲

۱- تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی‌سینا همدان؛ ایران

poorya.aeini@gmail.com

۳- استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی‌سینا همدان، ایران (نویسنده مسئول)؛

muhammadipouya@basu.ac.ir

مقدمه

تاریخ عرصه وقوع دگرگونی‌های پی‌درپی در جهان و مناسبات انسانی است. با اینکه نفس تغییر و تحول در عالم چندان جای بحث ندارد اما نوع مواجهه با آن است که سرچشمه بسیاری از اختلافات و شکاف‌های عظیم در میان انسان‌ها شده است. اینکه ما در قبال سویه‌های دگرگونی جهان باید چه کنیم؛ از یک سو در قبال آنچه که در گذشته بوده‌ایم و آن‌گونه که زندگی کرده‌ایم، معنایی که از پدیدارها داشته‌ایم و راهکارهایی که برای نیازهای خود یافته‌ایم و از سوی دیگر در مواجهه با پدیدارهایی که امروزه معنایی متفاوت دارند، مسائل و نیازهای جدیدی که به وجود آمده‌اند و مقتضیات زندگی معاصر، باید چه موضعی اتخاذ نماییم. افراد و گروه‌های مختلفی که به این مسأله اندیشیده‌اند را در یک تقسیم‌بندی کلان، می‌توان به دو گروه تقسیم نمود؛ یک گروه آنهایی هستند که اصالت را به سنت تاریخی می‌دهند و در برابر پذیرش تغییرات مقاومت می‌کنند. اگر پذیرشی هم داشته باشند، در راستای گنجاندن پدیدارهای نو در منظومه فکری سنت‌گرای خودشان است. در مقابل، گروه دیگر کسانی هستند که اصالت را به تحول و پدیدارهای جدید می‌دهند و سنت تاریخی را چندان مهم نمی‌دانند. نهایت ارج و منزلتی که برای سنت قائل شوند آن است که با رویکردی نمادین و نوستالژیک از آن یاد می‌کنند. این گروه، بر عکس گروه نخست، سنت را با هدف گنجاندن در مفاهیم جدید روایت می‌کنند.

نوع مواجهه با دگرگونی‌ها و تحولات جهان در سطح بنیادین خود، یک مسأله فلسفی است؛ چه آن که یکی از تفاوت‌های مهم و اساسی فلسفه قدیم با فلسفه جدید را ابدیت در برابر زمان‌مندی دانسته‌اند (وال، ۱۳۹۵، ص: ۷۲). این دو مفهوم در واقع سرچشمه دو رهیافت مهم در مواجهه با پدیده‌ها و علوم که پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهند، هستند؛ رهیافت ذات‌گرایانه^۱ یا غیرتاریخی و رهیافت غیرذات‌گرایانه یا تاریخی. از لحاظ نگرش ذات‌گرایانه هر پدیده‌ای ذات و ماهیتی دارد، هر جا که آن ذات یا ماهیت باشد، آن پدیده نیز هست و اگر نباشد، نیست. همچنین مبتنی بر این نگاه، ماهیت و ذات شیء دچار تغییر و تحول نمی‌شود. در مقابل این نگرش، نگاه تاریخی قرار دارد که مطابق آن، همه فهم‌ها، تفسیرها، کنش‌ها و رفتارهای آدمی در افق‌های تاریخی، یعنی در افق‌های زبانی، اجتماعی و فرهنگی مربوط به خود صورت می‌پذیرند. این نگرش، نحوه بودن آدمی را نه تکوین پذیرفته در یک فضای مجرد و

^۱ essentialism

فرا تاریخی، بلکه مقید به افق‌های تاریخی - فرهنگی می‌داند (عبدالکریمی، ۱۴۰۰، صص: ۴۲-۴۱). بر این اساس می‌توان کسانی را که اصالت محض را به سنت تاریخی می‌دهند و تحولات را حداکثر در ذیل آن و همچون امری عارضی برای آن ذات می‌بینند، متعلق به تفکر ذات‌گرایانه دانست و کسانی که اصل را بر تحول تاریخی می‌دانند و وقعی بر سنت نمی‌نهند در چهارچوب تفکر «تاریخ‌گرایی»^۱ لحاظ کرد.

یکی از نقاطی که این تضاد در آن اهمیت و وضوح مضاعفی می‌یابد، عرصه تربیت نسل جدید است. این امر از آن روست که در واقع این نسل‌های جدید هستند که بیش از هر چیزی، نمایان‌کننده تحول و دگرگونی تاریخی‌اند و وقتی که مسئولیت تربیت نسل جدید بر عهده نسل قبلی قرار دارد، مهم‌ترین چالش‌ها در مواجهه با سنت و تحولات تاریخی رخ می‌دهد. این چالش خود امری دوگانه است؛ نخست ناظر به نوع نگاه و انتظار نظریه‌پردازان، برنامه‌ریزان، مدیران، معلمان و حتی والدین نسبت به تربیت است. اینکه از مجموعه تمهیدات، تدابیر و اعمالی که در خصوص تربیت انجام می‌دهند دنبال چه هستند. دوم ناظر به خود متری یا کودکی است که مورد تربیت قرار می‌گیرد. اینکه وضعیت کودک نسل جدید در میان پیشینه و سنت تاریخی‌اش از یک سمت و جهان معاصرش از سمت دیگر می‌بایست چگونه باشد.

دست‌اندرکاران امر تربیت اگر نگاهی ذات‌گرایانه داشته باشند و اصل را بر سنت و استمرار آن بگذارند، وضعیتی پیش می‌آید که تافلر آن را وضعیتی «نابهنگام و بی‌مورد» می‌نامد که التفاتی به جامعه در حال پیدایش ندارد (تافلر، ۱۳۹۴، ص: ۴۱۱). اگر نگاهشان به نحوی باشد که سنت تاریخی را فرع بر مناسبات جهان امروز بدانند و هدفشان پیاده کردن تمام و کمال ظهورات فرهنگ‌ها و تمدن‌های نوین باشد، نوعی انقطاع تاریخی و بی‌معنایی در امر تربیت رخ می‌دهد. چنانچه کودک در مسیر پرورش، شکل‌گیری و تربیتش همچون حاملی برای از بر کردن و استمرار مفاهیم سنتی باشد، با «اینجا» و «اکنون» خود غریبه است و اتفاقاً خوانش معناداری هم از سنت تاریخی روی نمی‌دهد (عسکری‌زاده و دلیل، ۱۴۰۰، صص: ۲۳-۲۰). در مقابل، اگر پرورش کودک فارغ از پیشینه سنتی و فرهنگی‌اش باشد، مانند پرورش گیاهی خواهد بود که بدون قرار گرفتن ریشه آن در خاک، در معرض باد و باران قرار می‌گیرد و عملاً توان تولید هیچ معنایی را نخواهد داشت (آرنت، ۱۳۹۹، ص: ۱۱۵).

^۱ Historicism

ظهور تفکر تاریخی و اصالت دادن به امر تاریخ در تفکر فلسفی، به فلسفه مدرن بعد از قرن هفدهم برمی‌گردد. در واقع با ظهور فیلسوفان بعد از دکارت، بینش ذات‌گرایانه ارسطویی به مرور غلبه خود را از دست داد و زمان‌مندی و تاریخ‌مندی به نحو جدی در آثار فیلسوفان بزرگی چون هردر، هگل، مارکس، نیچه و دیلتای مطرح شد. البته اصلی‌ترین چهره‌ای که آغازگر این طریق بود، هگل است. این هگل بود که برای اولین بار تاریخ را به مثابه مکملی برای معرفت‌شناسی وارد فلسفه کرد (بیزر، ۱۴۰۰، ص: ۷۰). دیلتای نیز با تقسیم‌بندی علوم به «طبیعی» و «انسانی»، قدم مهمی در توسعه این ایده ایفا نمود. او بارزترین تفاوت میان این دو نوع علم را در عدم‌وابستگی و وابستگی به تاریخ می‌داند (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۸۶، صص: ۱۵-۱۶). اما آن کسی که تاریخ را در ساحتی عمیق‌تر از معرفت‌شناسی بررسی کرد و آن را از جمله مقومات وجودی انسان به شمار آورد، مارتین هایدگر بود.

هایدگر در تمام عمر فلسفی خود به انحاء گوناگون به نقد کلیت سنت متافیزیک غرب پرداخت که یکی از محورهای مهم آن، انتقاد نسبت به غلبه منطق و وجودشناسی ذات‌گرایانه ارسطویی است. او در کتاب هستی و زمان^۱ و در راستای پرسش بنیادی خود، یعنی «پرسش در باب معنای هستی»، ساختارهای وجودی انسان را تحلیل می‌کند. هایدگر تلقی‌های پیشین نسبت به «زمان» را ناقص و ناکافی می‌داند و معنایی بدیع از آن ارائه می‌دهد. زمان بنیاد «معنای هستی» است و تنها موجودی که توان پرسندگی از معنای هستی را دارد «دازاین» (انسان) است؛ از این‌رو، زمان، همان «زمان‌مندی» است. هایدگر دامنه تحلیل خود را گسترده‌تر می‌سازد و از زمان‌مندی به تاریخ‌مندی می‌رسد و آن را یک مقوم وجودی برای انسان می‌داند. همچنین مواجهه اصیل و ناصیل نسبت به تاریخ را به ترتیب ریشه انفتاح و انسداد امکان‌های تاریخی انسان معرفی می‌کند (Heidegger, 2010).

نکته مهمی که در بحث تاریخ‌مندی هایدگر وجود دارد، تحلیل هم‌زمان نسبت انسان با سنت تاریخی، حال و آینده‌اش است. در واقع همین نکته است که بررسی تاریخ‌مندی هایدگر را با توجه به مسأله‌ای که در این پژوهش داریم، ضروری می‌سازد. مسأله ما این بود که در امر تعلیم و تربیت وضع‌مان در نسبت با پیشینه تاریخی و فرهنگی که داریم و مقتضیات جهان کنونی را باید چگونه ببینیم؛ بنابراین آنچه که در این پژوهش به دنبال آن هستیم عبارت است از تبیین مفاهیم زمان‌مندی و تاریخ‌مندی در اندیشه هایدگر با تمرکز بر کتاب «هستی و زمان» خواهد بود تا از دل این تبیین بتوانیم راهکاری برای مسأله پژوهش بیابیم.

^۱ Being and Time

پیشینه پژوهش

نظری و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی با نام «زمان‌مندی در اندیشه متقدم هایدگر» به ربط و نسبت زمان و زمان‌مندی در آثار هایدگر متقدم، به خصوص هستی و زمان می‌پردازند. مطابق یافته‌های ایشان، هایدگر متقدم، در راستای تأسیس اُنتولوژی بنیادی، تا حدودی از بررسی فهم عامیانه زمان چشم‌پوشی می‌کند و به تحلیل زمان‌مندی می‌پردازد. او معتقد است که فهم عامیانه زمان، تنزل زمان جهانی و خود زمان جهانی، تنزل زمان‌مندی است. هایدگر در هستی و زمان، زمان‌مندی را به «معنای اُنتولوژیک پروا» تعبیر می‌کند. در اینجا، برای تحلیل زمان‌مندی در اندیشه هایدگر، بر همین عبارت سه جزئی تکیه می‌شود. اُنتولوژیک در تقابل با اُنتیک قرار می‌گیرد. پژوهش اُنتیک، پژوهشی است که هستومند را چونان چیزی فرادست و متعیّن در نظر می‌گیرد، اما در مقابل پژوهش اُنتولوژیک، معطوف است به چطور-هستن هستومندی که با افکندن خود بر امکان‌هایش، دائماً از خودش پیشی می‌جوید. معنا، آنی نیست که در انتهای کنش فهمیدن، آشکار گردد؛ بلکه آنی است که فهم‌پذیری هر چیز خودش را در آن حفظ می‌کند؛ یعنی شرط امکان فهم‌پذیری یک چیز است. پروا، دلالت می‌کند بر چیزی که به جنبه‌های ساختاری دازاین، کلیّت و وحدت می‌بخشد. پروا که معنای هستن دازاین است، از طریق سه مؤلفه اگزیستانس، واقع‌بودگی و سقوط‌کردگی تقویم می‌شود. زمان‌مندی، معنای اُنتولوژیک پروا است؛ یعنی شرط امکان فهم‌پذیری آن. هایدگر برای توضیح این سخن، دست به تحلیل اگزیستانس اصیل می‌زند. ساختار اُنتولوژیک اگزیستانس اصیل، «مصمّمیت پیشی‌جوینده به سوی مرگ» است. اگزیستانس مصمّمی که بر مرگ پیشی می‌جوید، خودش را در سه برون‌خویشی آینده‌سویی، بودگی و حاضر‌ساختن عیان می‌کند. هر یک از این سه برون‌خویشی، به ترتیب، بنیان و معنای یکی از مؤلفه‌های پروا است. در نتیجه، زمان‌مندی در وحدتش، بنیان و معنای اُنتولوژیک کل پرواست.

میرموسوی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «دیرند و زمان‌مندی اصیل» بعد از واکاوی معنای زمان‌مندی اصیل، نقدهای هایدگر به برداشت هانری برگسون در باب زمان و مفهوم دیرند او را مورد بررسی قرار می‌دهد. بنا به یافته‌های این پژوهش، هایدگر عقیده دارد که دیرند، زمان‌مندی اصیل نیست؛ چرا که زمان را می‌بایست در پیوند و پیوستگی‌اش با هستی فهمید. در حالی که دیرند مورد نظر برگسون نسبت به این امر غافل است. زمان به معنای زمان‌مندی وجود دازاین است. با تحلیل وجود دازاین به مثابه پروا نمی‌توان زمان را موجودی پیش‌دستی

قلمداد کرد بلکه زمان‌مندی دازاین چیزی جز فرآیند زمان‌مندسازی نیست. زمان‌مندسازی شرط امکان هر دو معنای زمان، دیرند و زمان سنتی است.

قاجارگر و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «تأثیر دیلتای بر فهم هایدگر متقدم از حیات و تاریخ‌مندی آن» به تأثیرات اندیشه دیلتای بر هایدگر در خصوص تحلیل حیات انسانی می‌پردازند. آنها یافتند از آنجا که حیات در اندیشه دیلتای و هایدگر امری تاریخ‌مند است، لذا حیات و تاریخ در فلسفه هر دو عمیقاً در هم تنیده‌اند. هایدگر همان برداشت دیلتای از حیات را که ویژگی اصلی اش زمان‌مندی، حرکت و کل بودن است را اخذ نمود و بعد از اعمال تغییراتی، آن را در فلسفه خود جای می‌دهد. از طرفی تاریخ‌مندی از نظر هر دو فیلسوف در یک مقوله معنایی مشابه دارد و آن حضور گذشته در زمان حال است.

اردبیلی و آزادی (۱۳۹۳) در پژوهش خود به نام «هگل، هایدگر و مسأله زمان» بعد از بررسی این نکته که هگل برای اولین بار تاریخ را وارد جوهر و جهان نمود و اینکه پس از هگل، هایدگر مفهوم تاریخ و رابطه آن با هستی را احیا کرد، به تحلیل اختلافاتی که بین این دو فیلسوف بزرگ آلمانی در باب مفهوم «زمان» وجود دارد پرداخته است. نویسنده ابتدا تبیینی تقریبی از رویکرد هگل و هایدگر نسبت به مفهوم زمان به دست می‌دهد و سپس با اشاره به انتقادات هایدگر از هگل در انتهای کتاب هستی و زمان، هگل را از برخی از این انتقادات مبرا می‌کند و حتی برخی از آن انتقادات را در خصوص خود فلسفه هایدگر وارد می‌داند. پژوهش‌نشان می‌دهد راهی که هایدگر در نقد تلقی سنتی نسبت به زمان طی می‌کند، از جهاتی ابتدا توسط هگل گشوده شده است. برخلاف آنچه هایدگر می‌خواهد هگل را به کل سنت متافیزیک الصاق کند و به ویران‌سازی آن بپردازد، در عمل نوآوری‌های هگل را به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا این هگل بود که با تحلیلش از زمان، نگرش سنتی ارسطویی - نیوتنی به زمان را نفی کرد.

سیدورنکو^۱ (۲۰۲۱) در پژوهشی به نام «تاریخ‌مندی به مثابه بنیاد تحلیل‌های هستی انسان در فلسفه مارتین هایدگر» به بازسازی تاریخی و فلسفی مسائلی می‌پردازد که در دل آن، روند تبدیل ایده تاریخ‌مندی به یک اصل اگزیستانسیالیسم آلمانی آشکار می‌شود. نویسنده به این نتیجه دست می‌یابد که هایدگر به کمک مفهوم تاریخ‌مندی توانسته است روایت خود از پدیدارشناسی را مبتنی بر مقولات اگزیستانسیال ارائه نماید. تاریخ‌مندی آشکارکننده یک ویژگی اساسی وجودی انسان است و آن عبارت است از جهت‌مندی انسان به عنوان موجودی متناهی. هایدگر در این بحث چگونگی زمان‌مندی انسان را تفسیر می‌کند. مطابق یافته‌های

^۱ Sidorenko

این پژوهش، در فلسفه هایدگر، تاریخ‌مندی از یک ایده به یک اصل مبدل می‌شود که فیلسوف آلمانی براساس آن نه تنها تاریخی بودن دازاین را آشکار می‌کند بلکه یک هستی‌شناسی بنیادین و هرمنوتیک واقع‌بودگی می‌سازد. او سعی می‌کند با فراتر رفتن از فلسفه وجودی، مسأله تاریخ هستی را واکاوی و حل کند.

اسپاک^۱ (۲۰۱۷) در پژوهش خود با نام «فلسفه استعلایی و دوران‌گرایی: حقیقت و تاریخ‌مندی در اندیشه هایدگر» به دنبال پاسخ‌گویی به این مسأله است که آیا دیدگاه هایدگر به شکلی از نسبی‌گرایی از نوع باوری عصری منتهی نمی‌شود؟ یا برعکس، اگر قضاوت کنیم که برای هایدگر در نهایت، فراتر از آشکار شدن ادوار تاریخی هستی، یک بعد استعلایی یا حداقل فراعصری وجود دارد، آیا تفکر هایدگر به مطلق غیرتاریخی بازمی‌گردد؟ نتایج پژوهش نشان داد که هایدگر در دهه ۱۹۳۰ به نوعی تسلط تاریخت در وقوع بنیادین هستی قائل است. ولی پس از ۱۹۴۵ هایدگر دیگر این‌گونه فکر نمی‌کند که حقیقت هستی صرفاً به شکل تاریخی تعیین می‌شود. هایدگر در این دوره از تفکرش قائل به امری فراتر از دوره‌های مقدر شده برای دازاین است؛ یعنی نوعی منشأ فراتاریخی که عالی‌ترین علت برای تفکر را تشکیل می‌دهد.

آلوا^۲ (۲۰۱۷) در پژوهشی با عنوان «نظر مارتین هایدگر درباره زمان‌مندی: پیامدهای اخلاقی آن بر جامعه» درمی‌یابد که نزد هایدگر، هستی خصلت فضا-زمانی دارد؛ یعنی هستی در مکان و زمان لنگر انداخته است. به گفته هایدگر هستی رازی است که می‌توان به آن نزدیک شد اما نمی‌توان به آن نفوذ کرد. زمان‌مندی هایدگر در سه ساحت گذشته، حال و آینده است و اینها به هم مرتبط هستند. بحث هایدگر در زمان به عنوان آینده به معنای آینده پایدار نیست بلکه آینده نزدیک است. بنابراین زمان‌مندی هایدگر فاقد ابدیت است. نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد هر جامعه‌ای که اعضای آن فقط «اکنون» و «آینده نزدیک» را بپذیرد و به «ابدیت» اعتقاد نداشته باشند، زندگی در آن جامعه به امر «انجام بده یا بمیر» تبدیل می‌شود؛ این به معنای جامعه مادی‌گراست و ما در مسابقه بقا و حفظ خود گرفتار می‌شویم که نمی‌توانیم برای رفاه دیگران و همچنین برای حسن هم‌جواری کمکی انجام دهیم.

^۱ Spaak

^۲ Alawa

روش پژوهش

این پژوهش دارای رویکرد کیفی است و با روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌شود. در پژوهش‌های توصیفی، پژوهش‌گر به دنبال چگونگی بودن موضوع است و می‌خواهد بداند پدیده، متغیر، شیء یا مطلب چگونه است. در این پژوهش‌ها، نوعاً از روش‌های مطالعه کتابخانه‌ای و بررسی متون و محتوای مطالب و سایر روش‌ها به فراخور موضوع استفاده می‌شود. از ویژگی‌های پژوهش توصیفی این است که پژوهش‌گر دخالتی در موقعیت، وضعیت و نقش متغیرها ندارد و آن‌ها را دست‌کاری یا کنترل نمی‌کند و صرفاً آنچه را که وجود دارد، مطالعه می‌کند و به توصیف و تشریح آن می‌پردازد. همچنین پژوهش‌های توصیفی ممکن است به کشف قوانین و ارائه نظریه منتهی شود. به طور کلی این نوع از پژوهش‌ها ارزش علمی بالایی دارند و می‌توانند به کشف حقایق و ایجاد شناخت کلی و تدوین قضایای کلی در تمامی علوم و معارف بشری منجر شوند (حافظنیا، ۱۴۰۱، صص: ۶۱-۵۸).

در یک تقسیم‌بندی که برحسب کارکردهای روش تحلیل مطرح شده است، طیفی میان دو قطب توصیف و نقد مورد توجه قرار گرفته است. در قطب توصیف، نظر بر آن است که تحلیل، می‌تواند توصیفی دقیق فراهم آورد از اینکه مفاهیم مورد استفاده ما از چه ویژگی‌هایی برخوردارند و این خود می‌تواند به روشن‌بینی در تفکر منجر شود. در این کارکرد توصیفی، تحلیل ممکن است نوعی تحلیل پاره پاره تلقی شود که تنها به تحلیل مفاهیم منفرد می‌پردازد، چنان‌که در تحلیل مفاهیم تربیتی چون تدریس، رشد، خلاقیت و نظیر آن ملاحظه می‌شود. در مقابل ممکن است فعالیت تحلیلی، به صورت توصیفی جامع از زبان در نظر گرفته شود که در آن، شبکه مفهومی و روابط آن با یکدیگر جستجو شود و حاصل آن به تعبیر رایل، دست یافتن به «جغرافیای منطقی» مفاهیم باشد (رایل، ۱۹۴۹، ص: ۸؛ به نقل از باقری و همکاران، ۱۳۸۹، ص: ۱۳۴). از سوی دیگر در قطب نقد، نظر بر آن است که تحلیل فعالیتی است برای کالبدشکافی مفاهیم و تجزیه و نقد آنها به گونه‌ای که نتیجه تحلیل به تعبیر ویتگنشتاین، عبارت از «درمان‌گری فکری» و کنار گذاشتن استفاده نامناسب از مفاهیم که خود به منحل شدن بسیاری از مسائل کاذب یا شبه مسأله‌های فلسفه منجر خواهد شد (ویتگنشتاین، ۱۹۵۳، بند ۱۳۳؛ به نقل از باقری و همکاران، ۱۳۸۹، ص: ۱۳۴).

پژوهش حاضر به صورت مطالعه اسنادی و با بهره‌گیری از ابزار فیش‌برداری، در راستای اهداف پژوهش انجام می‌شود. ابتدا سرچشمه‌های تاریخی زمان‌مندی و تاریخ‌مندی در مقابل ذات‌گرایی را بررسی می‌نماییم و در گام دوم «زمان‌مندی» در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر را

به ایضاح درمی‌آوریم و سپس به تبیین مفهوم «تاریخ‌مندی» هایدگر خواهیم پرداخت. در نهایت با مبنا قرار دادن وجوه مختلفی که در بحث «تاریخ‌مندی» هایدگر وجود دارد، دلالت‌هایی که این مفهوم در رابطه با نسبت تعلیم‌وتربیت با سنت و معاصرت دارد را بیابیم.

زمان‌مندی و تاریخ‌مندی در اندیشه هایدگر

هایدگر فهم سنتی از زمان - به مثابه رشته به هم پیوسته «اکنون‌ها»- را فهمی غیراصیل می‌داند؛ چرا که این‌گونه فهم، زمان را بی‌ارتباط با «هستی» می‌بیند. «اکنون» را مستقل و منعزل از کنش‌های انسان تصور می‌کند و مانع فهم زمان‌مندی دازاین انسانی می‌شود. هایدگر تاریخ فلسفه از ارسطو تا هگل و برگسون را عرصه همین‌گونه فهم از زمان می‌داند (Heidegger, 1987). ارسطو بود که برای اولین بار به شکل مفهومی، فهم رایج از زمان را صورت‌بندی کرد و این نحوه فهم از زمان به فهمی طبیعی از آن تبدیل شد و مدت‌ها بعد از او هم ادامه داشت (Heidegger, 2015, p: 281). هایدگر می‌گوید فهم ارسطویی و در کل بحث او پیرامون زمان به هستندگان مربوط می‌شود و نه به هستی و این فهم در نهایت به معنای فراموشی هستی است. این فهم از زمان، بیشتر فهم از زمان خاص چیزهاست و نه زمان انسان (Heidegger, 2015, p: 326). هایدگر ضمن نقدی که به کل تاریخ فلسفه در خصوص کژفهمی در رابطه با مفهوم زمان دارد، معتقد است کانت تا حدودی توانست به فهم درستی از زمان نزدیک شود اما در نهایت کانت نیز از فهم ارسطویی خارج نشد:

... مقدمتاً این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا و تا چه حد در سیر تاریخ اُنْتولوژی به طور کلی، تفسیر هستی با پدیده زمان به گونه‌ای موضوعی ملازم بوده و آیا پرسمان زمان‌مندی که برای این تفسیر ضروری است به گونه‌ای بنیادی پردازش یافته یا می‌توانسته پردازش یابد. نخستین و یگانه کسی که گامی چند در راه پژوهش در جهت بُعد زمان‌مندی برداشت یا اجازه داد تحت اجبار خود پدیده‌ها به این پژوهش کشیده شود کانت است. فقط وقتی که پرسمان زمان‌مندی تثبیت شود می‌توان در پرتو افشاندن بر تاریکی آموزه شاکله‌سازی کامیاب شد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۳۲).

هایدگر با مراجعه به تعبیر یونانیان باستان از هستی نشان می‌دهد که هستی به نحو سنتی در چارچوب زمان ملاحظه شده است. او می‌گوید در یونان باستان، معنای هستی را بر مبنای واژگان *ουσία* (اوسیا) و *παρουσία* (پاروسیا) تعیین می‌کردند که اصطلاح اخیر به «حضور»

¹ Anwesenheit / precence

دلالت داشته است؛ «یعنی هستنده در هستی‌اش به مثابه «حضور» درک می‌شود»؛ از آنجایی که «حضور» توأم با وجه معینی از زمان، یعنی «اکنون» فهمیده می‌شود؛ بنابراین در «زمان» است که معنای هستی تعین می‌یابد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۳۴). این نکته بسیار مهم است؛ چون هایدگر تأکید بسیار بر آن دارد که در تاریخ فلسفه نسبت به معنای هستی و پرسش واقعی از آن غفلت شده است. حال که خود او می‌خواهد امکانات احیای این پرسش را فراهم کند، معنای هستی را در گرو زمان می‌داند. در اینجا به نقش اساسی و بنیادی زمان در اندیشه او پی می‌بریم. زمان، افقی است برای هر گونه فهمی از هستی، به این خاطر، زمان مسأله محوری هر گونه هستی‌شناسی و چشم‌انداز اصلی هستی‌شناسی بنیادین است (لوکنر، ۱۳۹۹، ص: ۴۶).

بخش نخست کتاب هستی و زمان به «تحلیل مقدماتی دازاین» اختصاص دارد که هایدگر گویی نتیجه تحلیل را از پیش بیان می‌کند و معلوم می‌دارد که زمان‌مندی، همان معنای وجود دازاین یا همان «اگزیستانس» است. از آنجا که معنای اگزیستانس، «برون‌ایستایی» است و دازاین برون‌ایستایی دارد، این برون‌ایستایی به نحو زمانی رخ می‌دهد؛

تعیین‌یافتگی نخستینی معنای هستی و خصلت‌ها و وجوه آن بر پایه زمان را
تعیین‌یافتگی زمان‌مند آن می‌نامیم. بنابراین وظیفه بنیادی اُنتولوژی تفسیر هستی
بماهو، متضمن پردازش زمان‌مندی هستی است. در شرح پرسمان زمان‌مندی است
که برای نخستین بار به پرسش از معنای هستی پاسخی انضمامی داده می‌شود
(هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۲۷).

بنابراین مؤلفه‌های ساختاری دازاین باید به مثابه حالات زمان‌مندی تفسیر شوند؛ یعنی هر آنچه که قرار است به عنوان مقومات وجودی دازاین بررسی شوند، در کلیتی به نام «زمان‌مندی» تقرر و وحدت می‌یابند. از جمله مهم‌ترین این مؤلفه‌های ساختاری عبارت‌اند از «در-جهان-بودن» و «پروا». هایدگر «فعلیت وجود داشتن را در-جهان-بودن می‌نامد» (Dreyfus, 1990, p: 40). ساختار در-جهان-بودن دازاین گویای گذر هایدگر از تلقی سوژه/اَبژه از انسان در سنت فکری دکارتی-کانتی است و بر ساختار وحدانی و یکپارچه انسان با جهان تأکید دارد. پروا یا Sorge در زبان آلمانی متضمن دو معناست؛ یکی «نگران بودن» و «خوف

¹ Gegenwart / the present

² Sich sorgen / caring

داشتن» از چیزی، دیگری «اهتمام داشتن» و «توجه داشتن» به چیزی که هایدگر در اندیشه خود هر دو معنا را مراد می‌کند و در عین حال امری بنیادین‌تر را نیز در نظر دارد. حتی آن کسی که در ظاهر بی‌توجه و بی‌دغدغه نسبت به دیگران است، در معنای هایدگری کلمه صاحب‌اهتمام یا پرواست یا پروایی را برآورده می‌کند. از آنجا که دازاین در-جهان-هستن است، حتی بی‌توجهی، اهمال و نفرت نیز شقوقی از پروامندی^۴ دازاین هستند. موجوداتی مانند سنگ، درخت و گربه که ساختار وجودیشان فاقد چنین حالاتی است، پروا ندارند. پروا با حالاتی چون خواستن، آرزوکردن، ولح، شناختن و نظایر آن فرق دارد. در واقع پروا بنیاد این حالات است و شرط بهره‌مندی از این حالات، پروا داشتن است. پیش از اینکه بخواهیم معرفتی را کسب کنیم، می‌بایست بهره‌مند از پروا باشیم؛ یعنی موجودی باشیم که در صد برآوردن و تهیه چیزی است (اینوود، ۱۴۰۱، صص: ۱۵۷-۱۵۶).

تمامی عناصر و مقومات وجودی دازاین از آن حیث که ریشه در پروا دارند، در سه وصف اساسی خلاصه می‌شوند:

۱. حیث وجودی^۵ یا اگزیستانس داشتن: به این معنا که دازاین از همان آغاز با «توانایی-برای-بودنی» حرکت داده می‌شود که باید تحقق پذیرد.
۲. واقع‌بودگی^۶: یعنی اینکه دازاین همواره از پیش با آنچه در آن پرتاب شده است، متعین می‌شود. آنچه دازاین در آن پرتاب شده است چیزی نیست که مبتنی بر دازاین و وابسته به آن باشد، بلکه امری است که دازاین می‌بایست آن را بر عهده بگیرد.
۳. سقوط^۷: اشاره به این وصف می‌کند که دازاین خودش را برحسب آن چیزی می‌فهمد که خود او نیست و خودش را در حوزه‌ای از موجودات آشنا و مأنوس رها می‌کند و از خویش دست می‌کشد.

¹ sich ängstigen um

² sorgen für

³ sich kümmern um

⁴ Besorgen

⁵ existentiality

^۶ یا هستی-توانش (یعنی توانایی داشتن برای بودن به نحوی خاص و دیگرگون)

⁷ Faktizität / facticity

^۸ (Verfallen: درافتادگی، فروافتادگی)

این سه دسته خصیصه دازاین که در پروا وحدت می‌یابند، حاکی از یک ساختار سه‌گانه هستند: الف) فراپیش-خود-هستن^۱ که ناظر به اگزستانس داشتن دازاین است؛ ب) پیشاپیش-بودن-در^۲ یا همان واقع‌بودگی؛ ج) به مثابه‌در-کنار-بودن^۳ یا همان سقوط (بیمل، ۱۳۹۶، ص: ۷۳-۷۲).

نزد هایدگر، انسان بودن عبارت است از به سوی آینده بودن؛ یعنی همواره به «خویشتن» رسیدن. اما در حرکت به سمت آینده، گذشته ما همواره با ماست. این گذشته، هم شامل گذشته حیات شخص من می‌شود و هم شامل گذشته تاریخی من می‌شود. ما در فرآیند «شدن» آنچه پیشاپیش بوده‌ایم، حاضر هستیم. ما خودمان را برای خودمان و برای دیگران آشکار می‌کنیم و اشیاء را در حضور خودشان و در نحوه آرایش و ارتباطی که نسبت به ما و با ما دارند هویدا می‌سازیم. این فرآیند کامل، همان زمان‌مندی است. به خاطر همین زمان‌مندی است که دازاین حضور دارد و لذا هر معنایی که او آشکار می‌کند، همیشه محدود است؛ دازاین ناکامل و در فرآیند شدن است (جانسون، ۱۳۹۷، ص: ۷۰). مقصود هایدگر در استعمال واژگان گذشته، حال و آینده را می‌بایست در سیاق متن خود او فهمید. او این‌ها را به مثابه «برون‌خویشی‌های^۴ زمان‌مندی» معنا می‌کند (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۱۵). نحوه هستی ما همواره سمت و سویی به جهان دارد. ما همواره به سوی امکان‌های خود، به سوی گذشته خود به مثابه بخشی از نحوه هستی خود متمایل هستیم. درست است که این برون‌خویشی‌ها از یکدیگر قابل تمیز هستند، لکن آنها همچنین قوام‌بخش کلیتی واحدند. این کلیت واحد برون‌خویشی‌های دازاین، همان زمان‌مندی است (جانسون، ۱۳۹۷، ص: ۷۲).

سه ساختار پروا، سه ساحت از زمان‌مندی دازاین هستند: واقع‌بودگی ناظر به گذشته، سقوط یا درافتادگی ناظر به حال و اگزستانس ناظر به آینده (دریفوس، ۱۳۹۹، ص: ۳۵۴). هایدگر در رسیدن به زمان‌مندی به مثابه وحدت و یکپارچگی دازاین، بر این فهم دازاین تکیه می‌کند که او به عنوان یک هستنده درمی‌یابد که پایانی دارد. پایانی که هایدگر بر آن تأکید دارد همان مرگ است و بدین ترتیب او از میان آنات سه‌گانه زمان-آینده، گذشته و حال-بر تقدم آینده برای دازاین اصرار می‌ورزد. دازاین همواره پیشاپیش جلوتر از خویش است. ما همیشه امکاناتی را طرح می‌افکنیم و به این طریق دغدغه‌مند چیزی هستیم که در پیش روی

1. Being-ahead-of-itself

2. In already-being-in

3. As being-beside

4. Ekstasen / ecstases

ما قرار دارد. اما به جز مرگ، پدیده دیگری وجود دارد که دازاین میان آن دو، بسان دو پایان امتداد دارد؛ این پایان دیگر برای دازاین، تولد یا آغاز هستی اوست.

مرگ... فقط «انتهای» دازاین، و اگر به نحو صوری گرفته شود، فقط یکی از انتهایایی است که تمامیت دازاین را احاطه کرده است. اما «انتهای» دیگر «آغاز» یعنی «تولد» است. فقط هستنده «میان» تولد و مرگ آن تمامیتی را که می‌جوئیم نمایش می‌دهد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۶۸).

همان‌گونه که مقصود هایدگر از «مرگ»، آن رویداد بیولوژیکی به مثابه مردن و فوت کردن نیست، تولد نیز برای او از سنخی متفاوت است. وقتی مرگ یعنی پایان ما و امکان‌هایمان، معنای تولد نیز آغاز ما و آغاز امکان‌های ماست. اما یک تفاوت بزرگ بین این وجود دارد؛ مرگ یک امکان یا یک رویداد است که منحصراً برای هر فردی به تنهایی روی می‌دهد، در حالی که تولد در یک مجموعه اجتماعی تحقق می‌پذیرد. ما به اختیار و به واسطه خودمان پا به این جهان نمی‌گذاریم. ما در متن یک خانواده، یک قوم یا یک جامعه پا به جهان می‌گذاریم و همواره پیشاپیش با دیگرانیم. هایدگر بر این امر تأکید دارد که گذشته چیزی نیست که دیگر نباشد، بلکه همواره بخشی از ماست و به مثابه یک سنت زنده در ما حضور دارد.

اگر دازاین تقدیرمند به مثابه در-جهان-هستن ذاتاً در هم-هستن [همبودی] با دیگران می‌آزید تاریخیدن‌اش هم‌تاریخیدن است و به مثابه تقدیر جمعی [یا هم‌سرنوشتی] تعیین می‌شود. ما با این اصطلاح، تاریخیدن جماعت، تاریخیدن قوم را نشان می‌دهیم. تقدیر جمعی از گرد هم آمدن تقدیرهای فردی تشکیل نمی‌شود، همچنان که با یکدیگر هستن را نمی‌توان به صورت پیش آمدن هم‌زمان چندین سوژه فهمید... تقدیر جمعی دازاین که عجین با تقدیر فردی اوست در «نسل» او و با «نسل» او تاریخیدن کامل و خودینه دازاین را می‌سازد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۸۱).

بودن به سوی مرگ، دازاین را از چنگ داسمن^۴رها می‌کند و متضمن اصالت اوست؛ اما با این حال به دازاین نمی‌گوید که چه کاری باید انجام دهد و چنین نیست که گزیده‌ای از امکان‌ها را برای تقدیر او عرضه کند. برای برآوردن چنین مقصودی لازم است دازاین در وهله نخست،

1. Mitsein mit Anderen

2. Mitgeschehen

3. Geschick / destiny

^۴ داسمن (das Man) مجموعه‌ای است بی‌چهره اما تعیین‌کننده. با داسمن، دازاین همگانی می‌شود. همگان بودگی بار مسئولیت‌ها را از دوش دازاین برمی‌دارد. دازاین یک آدم معمولی مثل همه می‌شود و منش بیکه و اصیلش را از دست می‌دهد. داسمن فاعل کارهایی است که فاعل راستین آن‌ها معلوم نیست و من هم مانند بقیه دنباله‌روی آن ناشناخته هستیم.

به گذشته‌اش و چه بسا به دوران تولدش بازگردد و حتی شاید لازم باشد به گذشته دورتر از آن بازگردد. در آنجاست که امکان‌های متنوعی خود را آشکار می‌کنند (اینوود، ۱۴۰۱، صص: ۲۲۲-۲۲۳). دازاین می‌تواند امکان‌هایش را بازگشاید، یعنی امکان‌های به ارث رسیده را به خویش فراهد (لوکنر، ۱۳۹۹، ص: ۲۹۰) و به قول هایدگر «قهرمانانش را انتخاب کند» (Heidegger, 1977, p: 385).

در نتیجه هایدگر تاریخ‌مندی را یکی از وجوه بنیادین هستی انسان می‌داند. مسأله اصلی فلسفه هایدگر، پرسش از معنای هستی است؛ اینکه انسان یا به تعبیری دازاین چه فهم و درکی از هستی دارد مسأله‌ای است که در کل هستی و زمان و بسیاری دیگر از آثار هایدگر به آن پرداخته است. اما این فهم و ادراک از سنخ دانستنِ داده بی‌واسطه و بدیهی بالذاتِ هستی نیست؛ بلکه از آن‌رو که دازاین تاریخی است، فهم او نیز تاریخی و غیرذات‌گرایانه خواهد بود (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص: ۸۷). از این‌روست که هایدگر می‌گوید: «خاص‌ترین شرح اُنتولوژیک دازاین، ضرورتاً تفسیری تاریخی خواهد بود» (هایدگر، ۱۳۶۲، ص: ۶۳).

دلالت‌های تاریخ‌مندی هایدگر در تعلیم و تربیت

نخست باید به این موضوع بپردازیم که مبتنی بر تفکر هایدگر تعلیم و تربیت امری تاریخ‌مند است و معنایی ذاتی و فراتاریخی ندارد. مباحث هایدگر پیرامون زمان‌مندی و تاریخ‌مندی متضمن یک بحث بنیادین در تفکر اوست که در همان صفحات آغازین هستی و زمان آن را مطرح می‌کند. او برخلاف ارسطو و همه قائلان به سنت متافیزیک غرب، معنای بنیادین «حقیقت» را نه صدق و مطابقت گزاره با امر واقع، بلکه $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (الثیا) به معنای «ناپوشیدگی» یا «نامستوری» در نظر می‌گیرد (هایدگر، ۱۴۰۰، صص: ۲۸۵-۲۸۴). حقیقت در تلقی سنتی به مثابه حکم و گزاره گویای نوعی ایستایی و ثبات است، حال آنکه حقیقت به معنای ناپوشیدگی، نوعی سیلان و نوشوندگی پی‌درپی را افاده می‌کند. همچنین هایدگر می‌گوید حقیقت از دیرباز همنشین و تقریباً هم معنای با «هستی» بوده است (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۲۷۷)؛ بنابراین حقیقتِ هستی در نگاه هایدگر امری ثابت و فراتاریخی نیست. به همین صورت مفاهیم نیز که قرار است حامل معنا باشند، از آنجا که منشأ معنا برای هایدگر بیرون از تاریخ نیست، نمی‌توانند خصلتی فراتاریخی و ثابت داشته باشند (دریدا، ۱۳۹۷، ص: ۳۲۳). هستی از نگاه هایدگر ذات و حقیقتی سیال و جوشنده دارد و هستی بماهو هستی چیزی نیست که در فهم احاطه‌پذیر باشد. اما بشر به هر حال برای پیش‌برد امور خود و انتقال معانی

¹ Historiological

به چهارچوب‌های زبانی به نام «مفهوم» نیاز دارد. مفاهیم در حکم چهارچوب‌ها و قالب‌هایی هستند که انسان به وسیله آن‌ها ادراکات جزئی از هستی به دست می‌آورد. مثلاً فرض کنید آب اقیانوس‌های بزرگ همان حقیقت هستی است و انسان در پهنه اقیانوس، افق را از هر سو که می‌نگرد، آب است و او را یارای احاطه بر اقیانوس نیست. اما انسان با ظرف‌هایی مانند لیوان، کاسه، بطری و غیره، بخش‌هایی از آب اقیانوس را نزد خود می‌آورد و بر آنها مسلط است. آیا می‌توان گفت که اقیانوس همان لیوان آبی است که در دست من است؟ به هیچ وجه. آب لیوان، همان اقیانوس نیست و بی‌شمار لیوان از این اقیانوس می‌تواند وجود داشته باشد. بدین ترتیب، متفکر و محقق تربیتی نیز که با مفاهیم سروکار دارد، نباید مفاهیم را در مقام خود اقیانوس ببیند. آن مفهوم با دلالت‌هایی که دارد، صرفاً بخشی از ذات حقیقت است و بی‌شمار دلالت‌ها می‌تواند داشته باشد که در نسبت با زمان و تاریخ، متغیرند. بر این اساس، متفکر و متولی تعلیم و تربیت می‌بایست نسبت به تحولات مفهومی گشوده باشد. مفاهیمی چون «کودک»، «برنامه درسی»، «مدرسه»، «معلم»، «آموزش» و غیره را نباید آن چنان نگریم که در طول تاریخ دلالتی یکه و واحد داشته‌اند و اکنون آن‌ها را در معنایی بدیهی و بدون نیاز به بررسی مورد استفاده قرار داد.

به عنوان نمونه، گاهی ما تعبیر «کودک» یا «دوران کودکی» را در آثار کلاسیک افلاطون و ارسطو یا متفکرین قرون وسطی و دیگر اعصار می‌خوانیم و تصورمان بر آن است که مدلول این تعبیر در تمامی آن‌ها یکسان است، حال آنکه مطالعه دقیق آن‌ها نشان می‌دهد که ما به نوعی با یک اشتراک لفظی روبه‌رو هستیم و نه اشتراک در معنا. حتی در یک دوره زمانی نیز تلقی‌های مختلفی می‌تواند در این خصوص وجود داشته باشد. اینکه «کودکی» را صرفاً یک دوره گذار به بزرگسالی بدانیم و به خودی خود موضوعیتی نداشته باشد یا ارزش و اعتباری مستقل برای آن قائل باشیم با یکدیگر متفاوت است و پیامدهای متفاوتی را نیز رقم خواهد زد. مفروضات مختلف در باب مفهوم کودک، نوع رابطه بزرگسال با کودک، و به تبع، سازمان و مناسبات تربیتی را تعیین می‌کند (سجادیه و آزادمنش، ۱۳۹۵). به همین صورت باقی مفاهیم و نهایتاً کلیت امر تربیت تاریخ‌مند است.

در گام دوم در خصوص مواجهه متفکران و متولیان تعلیم و تربیت با تحولات و دگرگونی‌های تاریخی در این حوزه بحث می‌کنیم. گفتیم که به صورت کلی دو نوع مواجهه وجود دارد که در یکی اصل بر حفظ سنت است و در دیگری اصل بر پذیرش ظهور تحولات است. از نگاه هایدگر هر دو این رویکردها ناقص و معیوب‌اند. دلیل آن را در ادامه مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ اول

اینکه گرچه هایدگر از گذشته، حال و آینده سخن می‌گوید اما به هیچ عنوان تفکیکی میان آنها قائل نیست و بلکه به لحاظ هستی‌شناسی آنها را دارای ساختاری وحدانی با دازاین معرفی می‌کند (بیمل، ۱۳۹۶، صص: ۷۳-۷۲). دوم اینکه هایدگر در هستی و زمان به نوعی در قبال این دو دسته رویکرد به تصریح اشاراتی دارد. از نگاه او، اساساً هر نوع رویکردی به تاریخ و هر قرائت و برداشتی از تاریخ، ریشه در تاریخ‌مندی دازاین دارد.

اگر چنین است که تاریخ‌مندی به هستی دازاین تعلق دارد، پس لازم می‌آید که حتی اگرستانس ناصیل نیز تاریخ‌مند باشد. آیا چنین نیست که تاریخ‌مندی ناصیل دازاین جهت پرسش‌گری درباره «به هم پیوستگی زندگی» را تعیین کرده و بدین‌سان راه تماس با تاریخ‌مندی اصیل و «به هم پیوستگی» ویژه این تاریخ‌مندی را بسته کرده است؟ اگر بناست که ایضاح مسأله هستی‌شناختی تاریخ در حد وافی به مقصود کامل باشد، از هر طرف که رویم ما را گریزی از مطالعه تاریخ‌مندی ناصیل دازاین نیست (هایدگر، ۱۳۹۸، ص: ۷۹۸).

تاریخ پیشاپیش بر دازاین ظاهر شده است که او را قادر به خوانش‌های مختلف می‌کند. بر این اساس، گرچه در این دو رویکرد نهایتاً ما با تاریخ‌مندی دازاین روبه‌رو هستیم، اما این تاریخ‌مندی از نوع غیراصیل آن است. تفاوت تاریخ‌مندی اصیل و ناصیل را از دو منظر می‌توان نگریست: نخست از زاویه‌ای که دازاین نسبت به طرح‌افکنی‌های معطوف به آینده خود غافل باشد؛ یعنی ساحتی که معنابخش تجارب انسان در پیوستگی‌اش است. به این معنی که چه چیزی در این تجارب هست که آن‌ها را به یکدیگر مرتبط و مبدل به تجربه‌های یک شخص واحد می‌کند؟ (اینوود، ۱۴۰۱، ص: ۲۲۵). «در واقع تاریخ نه به هم پیوستگی» حرکات در دگرگونی ابژه‌هاست نه توالی پا در هوای زیسته‌های سوژه‌ها» (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۸۵). دوم از آن جهت که دازاین، گذشته خویش را از دسترس خود خارج می‌کند و ابتدایی بر آن ندارد.

در تاریخ‌مندی ناصیل، گستردگی نخستینی تقدیر پنهان است. دازاین به مثابه خودکسان به گونه‌ای نامداوم [و ناپیوسته] «امروز»ش را حاضر می‌سازد. او در انتظار چیز تازه بعدی پیشاپیش کهنه را فراموش کرده است. کسان از انتخاب طفره می‌رود. کسان که نسبت به امکان‌ها کور است نمی‌تواند بوده را از سر گیرد، بلکه فقط آن «امر واقعی» پس مانده از امر جهان-تاریخی «بوده»، آثار بازمانده و اخبار فرادست راجع به آن را حفظ می‌کند و می‌گیرد. کسان [داسمن] که در حاضرسازی امروز گم شده است «گذشته» را بر پایه «حال حاضر» می‌فهمد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۸۸).

^۱ دازاینی که در داسمن منتشر و مستحیل شده است.

به بیان دیگر، تاریخ‌مندی ناصیل به دو صورت می‌تواند رخ دهد؛ یکی از آن جهت که انسان ساختار در-جهان-بودن خود را درنیابد، یعنی نسبت به مجموعه چیزهایی که در یک رابطه دلالتی و ابزاری در اکنون او برایش حاضر هستند ملتفت نباشد. دوم به این دلیل که انسان واقع‌بودگی خود و پیوستگی‌اش با گذشته تاریخی‌اش را فراموش کند. بر این اساس است که تعلیم و تربیت تاریخ‌مند نه می‌تواند اقتضائات معاصر را انکار کند و نه اینکه سنت را نادیده بگیرد و نه می‌تواند اساساً تفکیکی به آن معنا میان آنها قائل شود. براساس اندیشه هایدگر، سنت تاریخی همچون امری مستقل از من فردی و جمعی نیست که بخواهم تصمیم بگیرم آن را در امروزم لحاظ کنم یا نکنم. حال و آینده من چیزی نیست که من تصمیم بگیرم به اقتضائات آن تمکین کنم یا خیر. تاریخ و سنت من، خود من هستم. انتخاب‌های اکنون من، در فضایی خنثی و در خلأ نیست؛ بلکه در بستر امکان‌هایی است که در پرتاب‌شدگی‌ام در یک سنت و در یک تاریخ به من داده شده است. حتی خود غفلت از سنت تاریخی نیز امکانی است که تاریخ‌مندی من برایم فراهم کرده است. لکن چنین حالتی، حالت ناصیل تاریخ‌مندی است.

برعکس، زمان‌مندی تاریخ‌مندی خودینه [اصیل] به مثابه لحظه دیدار پیشی‌جوینده-از سرگیرنده نوعی زدودن حاضرسازی امروز و برطرف کردن عادت به مرسومات داسمن است. در مقابل، اگزیستانس تاریخ‌مند ناصیل که سنگین‌بار از ماترک «گذشته‌ای» است که برایش ناشناختنی شده است مدرن را می‌جوید. تاریخ‌مندی اصیل تاریخ را به مثابه «بازگشت» امر ممکن می‌فهمد و می‌داند که امکان تنها هنگامی باز می‌گردد که اگزیستانس تقدیرمندان و در لحظه دیدار، در از سرگیری مصممانه برای آن باز است (هایدگر، ۱۴۰۰، صص: ۴۸۸-۴۸۹).

متفکر و متولی تربیت در هر جامعه‌ای می‌داند که آن جامعه وارث یک سنت تاریخی است که امکان‌های تقدیر او را تعیین و البته تحدید می‌کند. لازم نیست که انسان این امکان‌ها را به صورت واضح و مشخص بداند،^۳ یعنی بتواند خود را تشریح کند بلکه به عکس خصوصیت به عهده گرفتن تقدیر خاص خویش، این است که تقدیر در نوعی از خاموشی^۴ یا فرضی^۵ تصریح نشده همراه با احساس بودن در مسیر درست و نظایر آن به جریان می‌افتد (لوکنر،

^۱ entgegenwartigung

^۲ das Moderne

^۳ Wissen

^۴ Verschwiegenheit

^۵ Annehmen

۱۳۹۹، ص. ۲۹۱). بازآوردن یک امکان به معنای بازتولید دقیق آن نیست. من نمی‌توانم لشکرکشی‌های خشایارشا را عیناً بازآوری کنم. من می‌توانم کلمه به کلمه متون ابن‌سینا یا اشعار سعدی را بازآورم، اما چنین کاری بی‌معنی و غریبه با ابن‌سینا و سعدی است. بازآوردن، چیزی شبیه به این است که با گذشته یا با قهرمانان گذشته وارد گفتگو شویم. خشایارشا، بوعلی‌سینا و سعدی از طریق افعال و گفتارشان پیشنهادها و امکان‌های معینی فراروی من می‌نهند و من به آن‌ها پاسخ می‌دهم. من در انجام این کار آنچه را که «امروز» نتیجه‌ای همچون «گذشته» به بار می‌آورد، نمی‌پذیرم. من امکان‌ها و تفسیرهایی را که از جانب داسمن به من عرضه شده است را رد می‌کنم (اینوود، ۱۴۰۱، ص: ۲۲۳).

از سرگیری امر ممکن نه اعاده «امور سپری شده» است نه پیوند رجعی «حال حاضر» با «امور منسوخ». از سرگیری‌ای که برخاسته از فرافکنی‌ای مصممانه باشد نمی‌گذارد «امر سپری شده» قانعش کند که به آن مجال دهد تا صرفاً به همان صورتی که قبلاً فعلیت داشته بازگردد (هایدگر، ۱۴۰۰، ص: ۴۸۲).

بحث هایدگر به لحاظ فلسفی و بنیادی می‌تواند روشن‌کننده مسیر حل یک بحران مهم در امر تعلیم و تربیت باشد؛ این بحران عبارت است از «شورمندی و اشتیاق برای امر نو» که در بیش از یک قرن گذشته سبب شده تا تربیت نسل‌های جدید بدون اینکه تکیه بر فرهنگ تاریخی جامعه داشته باشد صورت گیرد. در عین اینکه نگاه‌های مستبدانه قرون وسطایی نسبت به کودکان قابل قبول نیست اما تربیت نسل جدید نباید از اُتوریت‌بزرگسالان به عنوان نمایندگان فرهنگ و سنت تاریخی هر قوم رها باشد (آرنت، ۱۳۹۹، ص: ۱۱۵)؛ به عبارت دیگر تربیت نسل جدید از یک سو نباید با نگاهی ارتجاعی فقط در پی بازآوری سنت‌های قدیمی و کهنه باشد و از طرف دیگر نیز نباید پا در هوا و بدون التفات به فرهنگ و سنت تاریخی جوامع صورت گیرد. یک دانه هیچ‌گاه بدون اینکه ابتدا در دل خاک قرار گیرد و از آن تغذیه کند، آماده باروری نمی‌شود. به همین نسبت نسل جدید نیز نمی‌تواند بدون تغذیه از سنت و بی‌آنکه ریشه در خاک فرهنگ تاریخی داشته باشد، دنیایی جدید خلق کند (آرنت، ۱۳۹۹، ص: ۱۸۰). برنامه درسی «رهایی‌بخش» یا گرایش‌های پست‌مدرن در برنامه درسی که اندیشه‌هایی پر رونق در سال‌های اخیر بوده‌اند از این جهت می‌توانند بحران‌زا باشند که نسبت به فرهنگ و سنت توجه لازم را ندارند و حتی گاهی به شکلی رادیکال در پی نابودی و حذف کامل آن هستند. در حالی که تاریخ‌مندی هایدگر مؤید این موضوع است که رهایی‌بخشی راستین در

تعلیم و تربیت نمی‌تواند جز از طریق التفات به امکان‌های تاریخی صورت گیرد. رهایی‌بخشی در گرو آن است که طرح‌افکنی‌های ما در امتداد و پیوستگی سنت و فرهنگ تاریخی ما باشد. ایده‌ها و فعالیت‌هایی که منقطع و منفصل از زمینه فرهنگی جامعه باشند نه تنها رهایی‌بخش نیستند بلکه می‌تواند منشأیی برای گرفتاری در استبداد از نوع دیگری باشند که آرنت در کتاب خود به آن اشاره می‌کند (آرنت، ۱۳۹۹، صص: ۱۹۰-۱۶۸).

نتیجه‌گیری

مسأله پژوهش حاضر این بود که اگر وقوع دگرگونی در عالم را بپذیریم، نوع مواجهه با این دگرگونی در عرصه تعلیم و تربیت می‌بایست چگونه باشد. همچنین جریان‌های فکری غالب که به این مسأله پرداخته‌اند را به صورت کلی در دو دسته در نظر گرفتیم؛ دسته‌ای آنها که اصل را بر حفظ سنت می‌گذارند و در برابر پذیرش تغییر مقاومت می‌کنند. اگر پذیرشی هم صورت گیرد، به این شکل است که می‌خواهند تحولات حادث شده را در فهم سنتی منحل و هضم کنند. دسته دوم، گروهی که پدیدارهای جدید را اصیل می‌دانند و سنت تاریخی برایشان چندان محل توجه نیست. اگر توجی هم باشد، یا به صورت نمادین و برخاسته از احساسات نوستالژیک است یا همچون مواد خامی در جهت تبیین و توضیح مفاهیم جدید است. این تضاد و جدال در تعلیم و تربیت می‌تواند با عمق، وضوح و اهمیت مضاعف، و در ابعاد گوناگون آن، خود را نشان دهد. متفکران و متولیان تربیت چه انتظاری از تعلیم و تربیت دارند و تمهیدات و تصمیمات آنها در چه جهتی روی می‌دهد؟ آیا قرار است در مواجهه با تحولات عالم، بر روی حفظ و بازآوری سنت تاریخی تأکید شود و تربیت با این هدف انجام شود یا بالعکس، سنت عامل عقب‌ماندگی و یا حداقل فاقد اهمیت و فایده است و نسل جدید را باید فارغ و رها از سنت تاریخی پرورش داد.

مسأله مواجهه با دگرگونی‌های جهان، یک مسأله فلسفی است. عنصر تاریخ به صورت جدی برای اولین بار توسط هگل وارد ساحت تفکر فلسفی شد و فلاسفه بعد از او نیز این ایده را بسط دادند. علی‌رغم تفاوت‌هایی که میان آراء این فیلسوفان در باب تاریخ‌مندی وجود دارد اما در نهایت همگی تاریخ‌مندی را از حیث معرفت‌شناختی لحاظ کرده‌اند. آن کسی که به تاریخ و تاریخ‌مندی از حیث هستی‌شناسانه می‌پردازد، مارتین هایدگر است که تاریخ‌مندی را از مقومات وجودی انسان می‌داند. آنچه در اندیشه هایدگر به مثابه امر بدیع و راهگشا خود را نشان می‌دهد این است که اساساً گذشته، حال و آینده در معنای کلاسیک زمان به مثابه «توالی آفات»، جدا از یکدیگر نیستند. گذشته یا سنت بسان ابژه‌ای نیست که ما اراده کنیم

و آن را در معادلات خود لحاظ کنیم یا خیر. سنت تاریخی در واقع چیزی نیست جز خود ما؛ ما در بستر یک سنت به این جهان پرتاب شده‌ایم. در این بستر است که انسان در مقام اگزیستانس، رو به آینده و طرح‌افکنی وجود خود دارد. اما طرح‌افکنی مبتنی بر کدام امکان‌ها؛ همان امکان‌هایی که واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی به انسان عرضه می‌کند. از نگاه هایدگر، اصیل بودن انسان به همان اندازه که در گرو التفات به اگزیستانس و طرح‌افکنی منحصر به فرد انسان است، وابسته به پیوستگی‌اش با امکان‌های تاریخی است. این پیوستگی از جنس بازآوری منفعل و تکرار عینی وقایع و روابط سنتی نیست بلکه به معنای گفتگو با آن و پاسخ گفتن به امکان‌های عرضه شده آن است.

بنابراین هر دو گرایشی که در خصوص نوع مواجهه با صیوروت و تحولات تاریخی گفتیم، براساس تاریخ‌مندی هایدگر سه ملاحظه دارد: اول، هر دو این گرایش‌ها امکان‌هایی هستند که پیش روی انسانند و ریشه در تاریخ‌مندی انسان دارند؛ اما هر دو این‌ها وجوه ناصیل تاریخ‌مندی هستند. دوم، گرایش به بازآوری عینی سنت تاریخی از آنجا که غافل از اگزیستانسیالیته هستی انسان است، نمی‌تواند معنایی تولید کند. سوم، گرایش به رهایی از سنت نیز به قول هایدگر نسبت به امکان‌ها کور است و نمی‌تواند واقع‌بودگی خود را به نحو اصیل دریابد.

براساس این ملاحظات، تعلیم و تربیت راستین نمی‌تواند با هدف تکرار انسان گذشته صورت گیرد. نمی‌توان انتظار داشت نسل جدید همان معنا از جهان را داشته باشند که نسل‌های پیشین داشته‌اند. همان‌گونه رفتار کنند که گذشتگان آن‌گونه بوده‌اند. از نظر هایدگر، در این کار، هیچ معنایی تولید نمی‌شود و مجموعه تجارب انسانی در پیوستگی‌اش به ادراک در نمی‌آید. در اینجا است که محصول تربیت، با اینجا و اکنون خود غریبه است. از طرف دیگر، انسان اساساً اختیار و انتخابی ندارد که سنت تاریخی را حذف کند یا اثر آن را از بین ببرد. وجود ما از اساس چیزی نیست جز واقع‌بودگی در یک سنت تاریخی خاص و هر فهم ما از عالم، ریشه در این واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی ما دارد. حتی خود غفلت از سنت تاریخی نیز یک امکان است مبتنی بر تاریخ‌مندی رخ می‌دهد، اما در حالت ناصیل آن. تاریخ‌مندی اصیل در تعلیم و تربیت مستلزم آن است که هر تمهید، تصمیم و عملی در تربیت نسل جدید، ناشی از امکان‌های اصیل تاریخی منحصر به فرد صورت گیرد. در کودک نسل جدید، نه نگاه و هدف مرتجعانه و نه رهایی از سنت تاریخی، هیچ‌کدام ناشی از تاریخ‌مندی اصیل انسان نیستند.

بدون شک این بحث را بسیار بیش از این‌ها می‌توان گسترش داد و با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار داد؛ لکن هدف این پژوهش ارائه دیدگاهی کلان و کلی‌نگر نسبت به یک مسأله مهم و یافتن بصیرتی فلسفی که می‌تواند هموارکننده راه حل مسأله باشد. چنان‌که گفته شد، ما این بصیرت فلسفی را در مبحث تاریخ‌مندی در فلسفه هایدگر یافتیم.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز.
- اردبیلی، محمدمهدی؛ آزادی، علیرضا (۱۳۹۳). هگل، هایدگر و مسأله زمان، *مجله پژوهش‌های فلسفی*، ۱(۱۴)، ۴۹-۶۹.
- آرت، هانا (۱۳۹۹). میان گذشته و آینده (سعید مقدم، مترجم)، تهران: اختران.
- اینوود، مایکل (۱۴۰۱). *روزنه‌ی به اندیشه مارتین هایدگر* (احمدعلی حیدری، مترجم)، تهران: علمی.
- باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس؛ توسلی، طیبه (۱۳۸۹). *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بریه، امیل (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه در دوره یونانی* (علی‌میراد داودی، مترجم)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بیزر، فردریک (۱۴۰۰). *هگل* (سیدمسعود حسینی، مترجم)، تهران: ققنوس.
- بیمل، والتر (۱۳۹۶). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر* (بیژن عبدالکریمی، مترجم)، تهران: سروش.
- پین، مایکل (۱۳۹۴). *فرهنگ اندیشه انتقا: از روشنگری تا پسامدرنیته* (پیام یزدانجو، مترجم)، تهران: مرکز.
- تافلر، آلوی (۱۳۹۳). *شو ک‌آینده* (حشمت‌اله کامرانی، مترجم)، تهران: نشر نو.
- جانسون، پاتریشیا (۱۳۹۷). *هایدگر* (بیژن عبدالکریمی، مترجم)، تهران: نقد فرهنگ.
- جیمز، آلوین؛ جنکس، کریس؛ پروت، آلن (۱۳۹۳). *جامعه‌شناسی دوران کودکی* (علیرضا کرمانی و علیرضا ابراهیم آبادی، مترجمان)، تهران: ثالث.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۴۰۱). *مقدمه‌ی بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سمت.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۷). *نوشتار و تفاوت* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم)، تهران: نی.
- دریفوس، هربرت (۱۳۹۹). *در جهان بودن* (زکیه آزادانی، مترجم)، تهران: نی.
- ساهاکیان، ویلیام (۱۳۹۸). *تاریخ فلسفه از آغاز تا امروز* (حمیدرضا بسحاق، مترجم)، تهران: چشمه.
- سجادیه، نرگس؛ آزادمنش، سعید (۱۳۹۵). *زیرساخت‌های مفهومی دوران کودکی در تطور تاریخ: به سوی مفهوم‌پردازی اسلامی از کودکی*، *دوفصلنامه فلسفه تربیت*، ۱(۱)، ۱۰۰-۱۰۱.
- صانعی‌دربیدی، منوچهر (۱۳۸۶). *زمان‌مندی در تفکر جدید، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۱(۱)، ۵-۲۱.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱). *هایدگر و استعلا (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)*، تهران: ققنوس.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۰). *در جستجوی معاصریت*، تهران: نقد فرهنگ.
- عسکری‌زاده، فلورا؛ دلیل، سعید (۱۴۰۰). *پدیدارشناسی تربیت*، تهران: گام نو.
- عسکری‌زاده، فلورا؛ باقری، خسرو؛ حسینی، افضل‌السادات (۱۳۹۹). *پدیدارشناسی و بیلدونگ، غرب‌شناسی بنیاد*، ۱(۲)، ۱۴۳-۱۶۷.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۴۰۱). *مسأله مدرسه*، تهران: هوش ناب.
- فتحی‌واجارگاه، کورش (۱۳۹۶). *اصول و مفاهیم اساسی برنامه‌ریزی*، تهران: علم استادان.
- فتحی‌واجارگاه، کورش (۱۴۰۰). *هویت‌های برنامه‌ریزی*، تهران: آبیژ.
- قاجارگر، مینا؛ صلح، علی‌اصغر؛ دهقانی، رضا (۱۳۹۷). «تأثیر اندیشه دیلتای بر فهم هایدگر متقدم از حیات و تاریخ‌مندی آن»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا*، ۱(۲)، ۱۶۳-۱۳۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه: یونان و روم* (جلد ۱) (سید جلال‌الدین مجتوبی، مترجم)، تهران: علمی و فرهنگی.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۹). *تاریخ فلسفه غرب* (جلد ۱) (فلسفه باستان) (رضا یعقوبی، مترجم)، تهران: پارسه.
- لوکنر، آندرتاس (۱۳۹۹). *درگه*، *ی‌به وجود و زمان مارتین هایدگر* (احمدعلی حیدری، مترجم)، تهران: علمی.
- محمدی، محمدعلی؛ عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷). *رهایی‌بخشی یا سلطه*، تهران: نقد فرهنگ.
- میرموسی، نیره‌سادات (۱۳۹۷). «دیریند و زمان‌مندی اصیل»، *غرب‌شناسی بنیاد*، ۱(۲)، ۱۵۶-۱۳۳.
- میلر، جی. پی (۱۳۷۹). *نظریه‌های برنامه‌ریزی* (محمود مهرمحمدی، مترجم)، تهران: سمت.
- نظری، احسان؛ سیف، سید مسعود؛ حیدری، محمدحسن و دیگران (۱۳۹۸). «زمان‌مندی در اندیشه متقدم هایدگر»، *مجله پژوهش‌های فلسفی*، ۳(۲۷)، ۳۷۵-۳۹۷.

- هاج، استفان (۱۴۰۱). *بازجست‌های تربیتی مارتین هایدگر* (فلورا عسکری‌زاده، مترجم)، تهران: علمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). *هستی و زمان* (سیاوش جمادی، مترجم)، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۴۰۰). *هستی و زمان* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم)، تهران: نشر نی.
- هگل، فردریش (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق* (مهبد ایرانی‌طلب، مترجم)، تهران: پروین.
- وال، ژان (۱۳۹۵). *بحث در مابعدالطبیعه* (یحیی مهدوی، مترجم)، تهران: خوارزمی.
- Alawa, Peter. (2017). Martin Heidegger on Temporality: Its Moral Implication on Society, *AFRREV IJAH: An International Journal of Arts and Humanities*, 6(1), 30-38.
- Dreyfus, H. L. (1990). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being in time, Division I (Vol. 1)*, Mit Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson), (First English Edition), London: Oxford.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und zeit (Vol. 2)*, M. Niemeyer Tübingen.
- Heidegger, M. (1987). *De l'essence de la liberté humaine—Introduction à la philosophie, trad. E. Martineau, Gallimard, Paris.*
- Heidegger, M. (2010). *Being and time*, Suny Press.
- Heidegger, M. (2015). *Die grundprobleme der phänomenologie*, Klostermann.
- Pinar, W. F; Reynolds, W. M; Slattery, P; Taubman, P. M. (1995). *Understanding curriculum: An introduction to the study of historical and contemporary curriculum discourses*, New York: Peter Lang.
- Rickman, H. P. (1972). *Dilthey*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
- Sidorenko, Irina Nikolayevna. (2021). Historicity as a Principle of Interpretation of Analytics of Human Being in Philosophy of M. Heidegger, *RUDN Journal of Philosophy*, 25(3), 457-469.
- Sontag, F. (1964). Heidegger and the Problem of Metaphysics, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(3), 410-416.
- Spaak, Claude Vishnu. (2018). Transcendental Philosophy and Epochality: Truth and Historicity in Heidegger, *Phainomenon*, 27(1), 99-127.

