

# وقتی که حرف می‌زنیم

محمد رضا نیکفر

نوشته‌ی زیر حاوی فکری است در مورد زبان، درباره‌ی وقتی که حرفی می‌زنیم. این وجیزه می‌کوشد مفهوم زبان را از راه روشن کردن نسبت آن با سه مفهوم دیگر تدقیق کند: مفهوم اندیشه، مفهوم جهان و مفهوم کردار. بحث با انتقاد از ایده‌آلیسم زبانی آغاز می‌شود. شاخص روند نوشته، اندیشه در جریان نوشتن است. پایان آن باز است.

## چرخش زبانی و نسیت‌باوری زبانی

رویکردی که نقش محوری زبان را در جهان و در-جهان-بودگی انسان بازمی‌شناسد و به چرخش زبانی یا زبان‌شناسانه شهرت دارد، فراتر از چرخش‌شناسی است، چرخشی که نگرش به زبان، اگر فقط متأثر از آن بود، موضوع خویش را تنها از جنبه‌ی معرفتی آن می‌دید. زبان‌آوری در مشخص‌ترین مفهوم خود وجهی طبیعی دارد که به تولید و ادراک صدا و نحوه‌ی این تولید و دریافت بازمی‌گردد و وجهی معنایی که انباشت و تبادل معنا است. جنبه‌ی شناسشی زبان به وجه معنایی آن بازمی‌گردد. در سنت فلسفی وجه شناسشی زبان عمدتاً در خصلت انباشتگر آن دیده شده است. به پیروی از رساله‌ی «تعبیرات» ارسطو این انباشتگری به مثابه عمل به‌عنوان حاملی



مادی و خارجی دیده شده است. پذیرفته شده است که اندیشه جوهر ثابتی دارد و فرقی نمی‌کند که به چه زبانی بیان شود. بر این مبنا در بررسی شناخت نیازی بدان نمی‌دیده‌اند که زبان را نیز دخالت دهند و این عامل را نیز بررسند. از سده‌ی هجدهم است که توجه به عامل زبان آغاز شده است. به تدریج در نقطه‌ی مقابل سنت ارسطویی گرایشی پامی‌گیرد و در سده‌ی بیستم ابراز وجود می‌کند که به نسبت‌باوری زبانی شهرت می‌یابد. بر مبنای این باور زبان در فرآیند شناسش عامل و حاملی خارجی نیست و تعیین می‌کند که جهان چگونه نگریسته شود. هر زبانی نوعی جهان‌بینی است؛ برگرفته‌های حسی در قالب‌های زبانی به مفهوم درمی‌آیند، فقط این نیست که شکل بیانی پیشاپیش تعیین شده‌ای بیابند، بلکه به‌عنوان مفهوم و گزاره چیزهای خاصی را «می‌بینند» و آن چیزهای خاص را به شکل خاصی بازتابی می‌دهند. نسبت‌باوری زبانی مفهوماً و عبارتهای هر زبانی را چونان قالب‌هایی<sup>۱</sup> در نظر می‌گیرد که تبیین خاصی از برگرفته‌های حسی به دست می‌دهند؛ خود آن برگرفته‌ها نیز متأثر از این قالب‌ها هستند. هر زبانی مجموعه‌ی نسبتاً بسته‌ای است از قالب‌ها. زبان پدیده‌ای است تاریخی، پدیده‌ای که برای وجود و آگاهی فرد و گروه سخن‌گوینده بدان در هر مقطعی از تاریخ امری مقدر است. از دید نسبت‌باوری زبانی این زبان است که تعیین می‌کند ما چه بدانیم، چه بگوییم و چگونه بگوییم. دو چهره‌ی نماینده‌ی نسبت‌باوری زبانی در قرن بیستم ادوارد ساپیر<sup>۲</sup> و بنجامین لی وُرف<sup>۳</sup> هستند. پیشه‌ی هر دو مردم‌شناسی بود. آنان با بررسی زبانهای سرخ‌پوستان آمریکا به این نتیجه‌ی عمومیت‌یافته رسیدند که هر زبانی یک جهان‌بینی است و منطق و مقوله‌های جهان‌شناختی خاص خود را دارد. فرضیه‌ی ساپیر- وُرف<sup>۴</sup> عنوانی است رایج در هنگام اشاره به این نظر. زیر این عنوان گاه روایت‌های غلطی از دیدگاه‌های ساپیر و وُرف به دست می‌دهند. آن‌ها را متهم به نژادپرستی می‌کنند یا دیدگاه‌های آنان را در خدمت ایدئولوژی‌های نژادپرستانه قرار می‌دهند. و نیز گاهی با تکیه بر اینان دیوارهای میان زبانها را بلندتر و ستبرتر از آنی ترسیم می‌کنند که در ذهن این پژوهشگران تصور می‌شده است. با رجوع مستقیم



به نوشته‌های آنان چیزی را که بر نژادپرستی آنان دلالت کند نمی‌بینیم. انتقاد از آنان انتقاد از جمع‌بندی‌های غلط از آموخته‌های زبانی‌شان و تقریرهای مبهم و نادقیق از اندیشه‌ی نسبیت‌باورشان درباره‌ی زبان است. در برخورد با اینان وُرف بیشتر در کانون توجه قرار دارد. او روی زبان سرخ‌پوستی هُپی کار کرده و دانسته‌های خود درباره‌ی این زبان را مبنای این برنهشت قرار داده که سخن‌گویان به هُپی درکی از زمان و مکان دارند که متفاوت از درک مردم سخن‌گوینده‌ی به زبانهای اروپای غربی است. او به‌عنوان نمونه برنهادده که:

می‌شود گفت که هُپی زبانی است بی‌زمان. این زبان زمان روانشناختی را، که شباهت بسیاری به دیرند<sup>۵</sup> نزد برگسون دارد، باز می‌شناسد، اما این زمان هیچ شباهتی به زمان ریاضی T ندارد که فیزیکدانان ما از آن استفاده می‌کنند. یکی از مشخصه‌های زمان هُپی این است که بسته به ناظر تغییر می‌کند، چیزی به نام همزمانی نمی‌شناسد و بعدها آن برابر با صفراند. این بدان معناست که نمی‌توان در آن رقمی به دست داد که بزرگتر از رقم دیگر باشد. هُپی می‌گوید «در روز پنجم آنجا را ترک کردم» نه این که «پنج روز در آنجا بودم».<sup>۶</sup>

پژوهشهای بیشتر ثابت کرده‌اند که دانسته‌های وُرف از زبان هُپی کم‌دامنه و سطحی بوده‌اند.<sup>۷</sup> تصور هُپی‌زبانان از زمان و مکان ویژگی جدایی‌سازی ندارد و آن وجه‌های زمانی‌ای که دستور زبان هُپی ناتوان از بیان روشن و صریحشان است، به شکل ضمنی بیان می‌شوند. گفتن این که هُپی‌زبانان چون ماضی نقلی‌ای شبیه به ما ندارند و زمان حال را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کنند، پس ادراک زمانی‌ای دارند در وجهی کیهان‌شناختی که جهان آنان را بسته و خاص خود می‌سازد، در اصل همان قدر پوچ است که بگوییم غالب فرانسوی‌زبانان درک دیگری از ریاضیات دارند چون برخی عددها را به شکلی بیان می‌کنند که شگفت‌انگیز و خاص خودشان است، مثلاً تبیینشان از ۹۴ این تصور را ایجاد می‌کند که گویا ادراک غیرمستقیمی از چنین عددی ندارند و با فرمول  $4 + 10 + 20 \times 4$  به آن می‌رسند.<sup>۸</sup>



مهم برای بحث ما آن تقریرهایی از فرضیه‌ی ساپیر- وُرف است  
 تناقض درونی نسبت‌باوری زبانی را آشکار می‌کنند. سخن زیر از وُرف  
 در نظر می‌گیریم:

دریافته شد که پس‌زمینه‌ی نظامهای زبان‌شناختی زبانها (به سخن  
 دیگر، دستور آنها) فقط ابزارهای تولید صدا برای بیان ایده‌ها نیستند،  
 خود شکل‌دهنده به ایده‌هایند، برنامه و دستور کاری برای فعالیتهای  
 ذهنی فرداند، برای تجزیه‌ی دریافته‌ها و ترکیب ذخیره‌ی ذهنی او  
 هستند. تقریر ایده‌ها روندی مستقل و اکیداً عقلانی در معنای قدیم  
 عقلانیت نیست، بلکه جزئی از یک زبان-دستور ویژه است و کمابیش  
 میان زبان-دستورهای مختلف فرق می‌کند.<sup>۹</sup>

وُرف در ادامه‌ی این بحث می‌نویسد:

این واقعیت اهمیت بسیاری برای دانش‌مدرن دارد که هیچ فردی  
 در توصیف طبیعت انسان آزاد نیست که مطلقاً بی‌طرف باشد  
 و حتا هنگامی که می‌پندارد از هر نظر آزاد است، در تفسیرهای  
 خاصی پیش‌داوری دارد. فردی که بخواهد از این نظرها به  
 آزاداندیشی مطلوب ممکن برسد، باید زبان‌شناسی باشد آشنا با  
 مجموعه‌ی گسترده‌ای از نظامهای زبان‌شناختی مختلف. از آنجایی  
 که هیچ زبان‌شناسی در این مقام نیست، ما می‌بایستی یک اصل  
 تازه‌ی نسبت را پیش‌نهیم. برپایه‌ی این اصل همه‌ی نگرندگان یک  
 پدیده‌ی آشکار طبیعی به تصویر یکسانی از جهان نمی‌رسند، مگر  
 آن‌که پس‌زمینه‌ی زبانی یکسان یا در این رابطه‌ی معین با کیفیت  
 مشابهی داشته باشند.<sup>۱۰</sup>



چامسکی در مبحث دستور زبان گشتاری اصطلاح‌های ژرف‌ساخت و روساخت را وارد کرده است. هر جمله‌ای دارای یک هسته‌ی معنایی است که ژرف‌ساخت آن را تشکیل می‌دهد. با قاعده‌های گشتاری‌ای که در مورد هر زبان مشخص‌اند یا می‌توانند مشخص شوند، ما از آن ژرف‌ساخت به روساخت می‌رسیم.<sup>۱۱</sup> با الهام از زبان-دستور گشتاری می‌توانیم بحثی این‌چنین را درباره‌ی فرضیه‌ی ساپیر-ورف پیش بریم: نسبت‌باوری زبانی - آنچنان که از دو گفتاورد بالا برمی‌آید - آموزه‌ای است درباره‌ی پس‌زمینه‌ی زبانی، که اصطلاح وُرف است و قیاس‌پذیر است با ژرف‌ساخت در نزد چامسکی. بنابراین آموزه پس‌زمینه‌ی هر زبانی قالب‌هایی است خاص که معنادهی کارکرد آن است. کسی که به چنین دیدگاهی باور دارد، باید نخست برنهد که مستقیم یا با کمک قاعده‌هایی که تقریرشدنی هستند، از پس‌زمینه‌ی زبان می‌توانیم به روساخت زبان - که نموداری گشتاری و نوشتاری زبان است - برسیم. این پیش‌فرض الزامی است، وگرنه اختلاف میان زبانها را فقط به صورت آن اختلاف‌هایی خواهیم دید که در سطح در نگر می‌آیند. اگر مستقیم از روساخت به پیش‌زمینه که حکم زیرساخت را دارد برسیم، در آنجا با چیز غریبی در حد منطقی تازه مواجه نخواهیم بود، چون با شناختن روساخت، زیرساخت را نیز خودبه‌خود شناخته‌ایم و شناختن روساخت در حالی ممکن است که با منطق شناختی ما، یعنی با جهان‌بینی ما سازگار باشد. اگر گفته شود که ما آن را می‌شناسیم اما از طریق آشناسازی آن در چارچوب منطقی که ممکن است بیگانه‌زدایی‌ای تحریف‌آمیز باشد، در این صورت کار درست در هنگام داوری درباره‌ی زبان بیگانه، سکوت در مورد آن است. اگر سرراستانه از روساخت به زیرساخت برسیم، و برای رسیدن از آن به این به قاعده‌هایی نیاز داشته باشیم، دو حالت تصورشدنی است: یا هر زبانی خاص در این مورد قاعده‌هایی خاص خود را دارد، یا این که قاعده‌ها در اصل عمومیت دارند و می‌توان آنها را درباره‌ی هر زبانی به کار برد. حالت آخر ورشکندگی نسبت‌باوری است، زیرا فرض وجود قاعده‌هایی جهانروا درباره‌ی همه‌ی زبانها با این دیدگاه همخوان نیست. اگر نسبت‌باور برنهد که هر



زبانی قاعده‌های خود را در این مورد دارد، در باور خود پیگیر خواهد بود اگر در ادامه گوید نمی‌توانیم از اندرون یک زادبوم زبانی درباره‌ی زبانی بیگانه نظر دهیم. زبان بیگانه برای ما همیشه بیگانه می‌ماند. در این حالت نیز شرافتمندانه‌ترین داوری درباره‌ی زبانهای دیگر سکوت درباره‌ی آنهاست. در این بحث در اصل چیزی به نام موضع میانی به شکل یک نسبت باوری معتدل نداریم. اگر بگوییم تا حدی زبان دیگر را می‌فهمیم، نمی‌توانیم به سخن خود تا آن حد دقت بخشیم که آن حد را به عنوان نقطه‌ی تعادلی که شایسته است موضع متعادل بر آن استوار باشد، تعیین کنیم. حد گذاشتن بر یک چیز، باز نمودن امکان فراتر رفتن از آن حد است.

وُرف یک حالت ایده‌آل برای فراتر رفتن از نسبت زبانی در نظر گرفته است: این که زبان‌شناسی پیدا شود که با «مجموعه‌ی گسترده‌ای از نظامهای زبان‌شناختی مختلف» آشنا باشد. وی می‌گوید نمی‌توان به این پایگاه شناختی رسید، پس چاره‌ای جز نسبت باوری نیست. در برابر این سخن وُرف می‌توان از ارسطو یاری خواست در نقدی که بر چشم‌انداز باوری لجام‌گسیخته دارد.<sup>۱۲</sup> حالت ایده‌آل را می‌بایستی ارسطووار انگیزه‌ای برای پیشرفت در نظر گرفت، نه چونان مظهر شکست پیشاپیش هر حرکت تفاهم‌جویانه.

## زبان و اندیشه

اما هیچ مشخص نیست که مسأله‌ی کانونی فرضیه‌ی ساپیر- وُرف زبان باشد، زیرا این فرضیه درباره‌ی زیرساخت زبانی است. برای این که نسبت باوری ساپیر- وُرف پردازنده به زبان باشد، باید در تقریر فرضیه‌ی کانونی آن بر نهاده شود که زیرساخت زبانی با ساختار اندیشه یکی است و دیگر این که زبان مفهومی است نگرند، بر کلیت تامی که زیرساخت زبانی و به سخن دیگر ساختار اندیشه نیز جزئی از آن است. نسبت باوران زبانی این موضوع‌ها را تأمل‌ورزانه پیش نگذاشته‌اند و از این رو در اصل روشن نیست که درباره‌ی چه سخن می‌گویند. از زبان سخن می‌گویند، بی‌آنکه بیشتر معلوم کرده باشند که زبان چیست و نسبت آن با اندیشه کدام است.



زبان را می‌توان مفهومی بس پهناور در نگر آورد: آن را یکی گرفت با کلیت فرهنگ و همه‌ی شکل‌های بیانی از یکسو و از سوی دیگر در وجه درونی یکی‌اش دانست با ساختار اندیشه. با مفهومی این‌چنین دامن‌گستر طبعاً نمی‌توان تأمل‌ورزی سنجیده‌ی را پیش برد. چون به کار این مفهوم پردازیم، گاه دامنه‌ی آن را محدود می‌کنیم و گاه آن را در مفهوم وسیع‌آغازین در نظر گیریم و نتیجه‌ی بررسی این را به آن و آن را به این تحمیل می‌کنیم. مفهوم زبان را می‌بایست محدود کرد با روشن کردن نسبت آن با سه مفهوم دیگر: مفهوم اندیشه، مفهوم جهان و مفهوم کردار.

آن‌چنان که بحث درباره‌ی فرضیه‌ی ساپیر- وُرف نشان داد نکته‌ی گرهی در این مورد رابطه‌ی زبان و اندیشه است. ساپیر و وُرف اندیشه را مشروط به زبان می‌کنند، اما آنگاه که زبان را به‌عنوان پس‌زمینه‌ی بیانی در نظر می‌گیرند، این ابهام را پدید می‌آورند که گویا برعکس می‌اندیشند و جریان اندیشه در قالب زیرساخت بیانی را مشروط‌کننده‌ی زبان می‌دانند. همچنان که در بحث در این باره بازنموده شد، در نظر گرفتن دو سطح در زبان، یکی به‌عنوان زیرساخت و دیگری به‌عنوان روساخت، بر نهشت یگانگی اندیشه و زبان را متزلزل می‌کند. نظیر این کار را می‌توان در مورد اندیشه نیز کرد. سطحی از اندیشه است که پیش‌بیانی است، یعنی هنوز به آن مرتبه‌ای از شفافیت نرسیده است، که به بیان درآید و در-میان-گذاشتنی باشد. محتوای ذهن حتماً ممکن است در قالب تصویرهای برگرفته از تجربه‌ی حسی و نیز با شکل‌یابی توسط قالب‌های پیونددهنده، یگانگی‌بخش و هویت‌بخش به جریانی یا جریان‌هایی فکری-عاطفی از شفافیتی طرح‌وار برخوردار باشد، اما هنوز نتواند به بیان درآید. بارها تجربه کرده‌ایم که فرد، چیز، جریان یا مفهوم خاصی را در نظر داریم، اما نام آن را نمی‌دانیم یا فراموش کرده‌ایم. هنگامی که تأمل‌ورزانه سخن می‌گوییم یا می‌نویسیم، با اندیشه‌ی بازتابی یعنی تأمل در مورد تأمل، حرکت اندیشه خود را به‌صورت عبور از یک پهنه‌ی پیش‌بیانی به پهنه‌ی بیانی بازمی‌نماید. بر این اساس لازم است میان اندیشه و زبان فرق بگذاریم. این فرق گذاشتن نه از نوع جداسازی دو‌گونه شیئیت یا دو پدیده‌ی مرزمند، بلکه دیدن دو پدیده‌ی



درهم تنیده‌ی همبنیاد در پدیداری‌ها و کارکردهای متمایز آنهاست. بنیاد هر دو پدیده فعالیت نوروونهای مغزی است. برانگیخته‌سازی یکدیگر و رسانش داده‌ها میان نوروونها میانجی‌گری دارد که می‌تواند به اعتبار نقش رسانایش زبان خواننده شود. این زبان را هوش-زبان<sup>۱۳</sup> نام نهاده‌اند. هوش-زبان همه‌ی انسانها یکسان است. عرب و عجم، یونانی و بربر و رومی و زنگی همه از هوش-زبان یکسانی بهره می‌برند. لالان نیز از این توانایی زبانی برخوردارند. اندیشیدن فعالیت است در سطح هوش-زبان، که پوشش زبانی می‌یابد، آنگاه که به سطحی رسد که به پیروی از افلاطون آن را گفتگو با خود اطلاق توانیم کرد<sup>۱۴</sup>، و کلاً بدانجا رسد که در-میان-نهادنی باشد، چه با خود و چه با دیگری. زبان «محمل اندیشه» است<sup>۱۵</sup>، اما تنها محمل آن نیست. ما با تصویرها نیز می‌اندیشیم. تصویرهایی وجود دارند که هیچ نامی ندارند و هیچ نامی نمی‌یابند. برخی در آغاز اندیشه بی‌نام‌اند و تنها هنگام آماده‌سازی اندیشه برای در-میان-گذاری است که نامی بر آنها گذاشته می‌شود. در-میان-گذاری برانگیزنده‌ی نام‌گذاری است. زبانی را که در سطح آن نام‌گذاری صورت می‌گیرد و به بیان درمی‌آید، زبانِ بیانی می‌گوییم برای متمایز کردن آن از هوش-زبان. زبان بیانی یکی از بازنماهای جهان و حالت ما نسبت به آن است. بازنمای دیگر تصویرهایند، تصویرهایی که از پدیده‌ها در ذهن داریم ممکن است نامی داشته باشند و ممکن است با هیچ نامی گره نخورند. کلاً می‌توان گفت که اندیشه چون به سطحی از شفافیت رسد که بازتاب‌پذیر گردد یعنی اندیشه بر آن اندیشه امکان‌پذیر شود، دو محمل مشخص دارد مرکب از در-بازنما: یکی تصویرها و دیگری زبان بیانی. چه چیز اما فضای بازنمایی به توسط این دو محمل را مشخص می‌کند؟

### حالت

عنصری سوم وجود دارد که بی‌درنظرگرفتن آن تصورمان از جریان ذهن و بخش بیان‌شدنی آن کامل نیست. این عنصر سوم حال ماست، خوش‌حالی و بدحالی، خوش‌بینی و بدبینی، کم‌شوری و پرشوری، بانظری و بی‌نظری، بادقتی و بی‌دقتی



و همانند‌های اینها. حالت خود را حالت می‌نامیم تا وجه زمانی آن را که در حال است (در-این-حال یا در-آن-حال) بهتر دریابیم و هم‌هنگام آن را متمایز کنیم از حالت، که ممکن است درباره‌ی کیفیت و قرار چیزها نیز به‌کاربرده‌شود. پس می‌گوییم حالت میز، یعنی نحوه‌ی استقرار آن، و نمی‌گوییم حالت آن. انسان است که حالت دارد به‌خاطر قرار و بی‌قراری خاصش در جهان.

در آلمانی به حالت *Stimmung* می‌گویند<sup>۱۶</sup> که افزون بر حال آدمی کیفیت کوک ساز نیز معنا می‌دهد. *Stimmung* ساز که نامیزان باشد یعنی اگر ساز کوک نباشد، *Stimme* ساز یعنی صدای آن ناساز است. هم انسان ممکن است در *Stimmung* خوب یا بدی باشد، هم ساز. در فارسی روزمره اصطلاح «کوک بودن کیف» را داریم، مثلاً می‌گوییم «کیفم کوک نیست». آلمانی در این جا می‌گوید که خود را در *Stimmung* بدی می‌یابد. فیلسوفان آلمانی در مورد *Stimmung* بسیار اندیشیده‌اند. در فلسفه‌ی قرن بیستم آنچه در این باره گفته‌اند متأثر از دیلتای بوده است. دیلتای حالت را زمینه‌ی بنیادی نگرش به جهان دانسته است.<sup>۱۷</sup> مارتین هایدگر نیز از این مفهوم در این راستا استفاده می‌کند. پدیدارشناسی حالت یکی از حلقه‌های تحلیل وجود انسانی در «هستی و زمان» است. بنابر این تحلیل انسان خود را همواره در این یا آن حال می‌یابد. حالت و یافتگی<sup>۱۸</sup> یکی هستند، زیرا وجود انسان همیشه یافتگی در یک حالت است. این حالت بنیادی‌تر از نگرش و واکنش به پدیده‌ای خاص است. خبر خوبی می‌شنویم و سرحال می‌آییم. این حال خوش را چیز معینی برانگیخته، که آن خبر خوش است. به نظر هایدگر حالت را چیز خاصی بر نمی‌انگیزد؛ سرچشمه‌ی آن واقعیت صرف بودن ما در جهان است.<sup>۱۹</sup> ارنست کاسیرر نیز مفهوم حالت را به‌کار می‌برد برای رساندن حال-وهوای یک دوره‌ی تاریخی. هر دوره‌ای حسی به جهان دارد که فراگیرنده‌ی احساسهای فردی انسانها در آن عصر است.<sup>۲۰</sup> خود وی در کتاب «فرد و گیتی در فلسفه‌ی نوزایش» حالت گام‌به‌گذاری به عصر جدید را پژوهیده است.

حالت سخن ما را «کوک» می‌کند و تصویرهای ذهنی ما را در متن فضایی قرار می‌دهد که تیرگی و روشنی و بستگی و گشودگی و دیگر مختصه‌های آن بسته



به حال ماست. حالت نگرش ما به پدیده‌ها افزون بر تابعیت از عاملهای بیرونی بستگی به حالت ما نیز دارد. این حالت واکاستنی به زبان و نیز تصویرهای ذی نیست. بدین خاطر است که آن را عامل مستقلى در نظر می‌گیریم. جریان اندیشه را افزون بر امکانهای ذهنی برای بازنمایی جهان از راه تصویر و کلام، حالتی تعیین می‌کند. فردیت یک طرز فکر، در درجه نخست با حالت شکل‌دهنده بیان مشخص می‌شود.

### مرزهای زبان و مرزهای جهان

استدلال در جهت نگریستن به تصویرهای ذهنی و نیز حالت به‌عنوان عاملها، سخن دیگر محملهایی مستقل در جریان اندیشه، استدلال در جهت دویینی اندیشه و زبان بیانی است. گام بعدی در حدگذاری بر مفهوم زبان در معنای زبان بی تعیین مرز آن با جهان است. یک اهمیت جانبی این بحث برای پس زدن ایده‌آله زبانی است که گرایشی است در دوره‌ی پس از چرخش زبانی برای واکاستن چیزی به زبان.<sup>۲۱</sup> در پست‌مدرنیسم این گرایش بسیار قوی است. در بحث مشهور به اصالت ماده یا اصالت روح، پیروزی قطعی با ماتریالیسم است. پرسش علم همواره این بوده است و این است که روح چگونه از ماده می‌بالاید، نه این که ماده چگونه از روح ناشی می‌شود. بر این مبنا فلسفه‌ی علمی در مفهوم مطلق که ماتریالیسم است. هرچه در این فلسفه و در راستای آن علیه اصیل‌دانی روح که شده است، در انتقاد از ایده‌آلیسم زبانی نیز قابل تکرار است.

آغازگاه ایده‌آلیسم زیاتی در سده‌ی بیستم را می‌توان برداشت ایده‌آلیستی این سخن ویتگنشتاین دانست: «مرزهای زبان من، نشانگر مرزهای جهان من اند.» ایده‌آلیسم این جمله را این‌گونه می‌فهمد: «مرزهای زبان من، مرزهای جهان هستند»<sup>۲۲</sup>، معنای این «هستند» بیان یکسانی هستی‌شناسانه‌ی مرزهای زبان، مرزهای جهان است، پس اصالت هستی‌شناختی با زبان است. ویتگنشتاین هر منظوری در سر نداشته است. از نظر ویتگنشتاین در استفاده است که بر زبان



گذاشته می‌شود. پس خود زبان فاقد مرزی اصیل است، به سخن دیگر، مرزهای زبان، مرزهای کاربرست آن‌اند. کاربرست زبان به هر نوعی ممکن نیست، نظمی اساس آن را تشکیل می‌دهد که منطق نامیده می‌شود. منطق داربست زبان است. منطق یک چیز است و کاربرست آن چیزی دیگر. در کاربرست است که «منطق در این باره تصمیم می‌گیرد که چه نوع گزاره‌های بن‌پاری وجود دارند.»<sup>۲۴</sup> گزاره‌های بن‌پار گزاره‌های ساده‌ای هستند که واقعیت را به صورت بدیهی بازتاب می‌دهند و چون بن‌پاراند، یعنی چونان عنصر پایه‌ای در یک ترکیب هستند، در فهمشان مشکلی وجود ندارد؛ خودشان، خودشان را توضیح می‌دهند. نامهایی که در گزاره‌ی بن‌پار پیش می‌آیند، خود بن‌پاراند. ویتگنشتاین بر آنها «نخست‌نشانه» نام می‌نهد.<sup>۲۵</sup> اگر منطق، پیش از کاربرست می‌توانست در این باره که چه گزاره‌های بن‌پاری وجود دارند، تصمیم بگیرد، می‌توانست درباره‌ی وجود نخست‌نشانه‌ها نیز تصمیم‌گیرنده باشد. این به این معناست که کلیت واقعیت را، در معنای هستی‌شناسانه‌ی آن تعیین می‌کرد. با وجود این گزاره‌های بن‌پار داده‌ی صرف نیستند. نوع پیش‌آمدشان تابع کاربرست منطق است. پس آن‌گونه که من به زبانم در جریان استفاده از آن شکل می‌دهم، سامان جهان خود را نیز تعیین می‌کنم. ویتگنشتاین درباره‌ی گزاره‌ی بن‌پار و نخست‌نشانه مثالی نزده است و توضیح‌های مختلف وی درباره‌ی این دو مفهوم و بحثهایی که تاکنون درباره‌ی آنها صورت گرفته، چیزی از ابهام آنها نکاسته است. با وجود این روشن است که «رساله منطقی - فلسفی» درباره‌ی رابطه‌ی زبان و جهان چه می‌خواهد بگوید: ویتگنشتاین در این رساله صورت منطقی را حلقه‌ی واسط زبان و جهان می‌فهمد. صورت منطقی هم‌هنگام مرز زبان و جهان نیز هست. کاربرست زبان، یعنی این که ما واژه‌های آن را چگونه در پیوند با یکدیگر قرار دهیم، تابع ادراک منطقی من است. این ادراک تعیین‌کننده سامان جهانی است که به فهم من درمی‌آید و در زبان من بیان می‌شود. پس منظور از جمله‌ی «مرزهای زبان من، نشانگر مرزهای جهان من‌اند» را این‌گونه می‌توان بیان کرد: مرزهای ادراک منطقی من، مرزهای جهان مرا معین می‌کنند و کلاً این که مرزهای جهان موضوع



ادراک من توسط مرزهای ادراک من تعیین می‌شود. ادراک منطقی یا کلاً ادراک همان چیزی است که پیشتر آن را از زبان متعارف به مثابه‌ی زبان روساخت، یعنی زبان گفت و شنید که همواره زبان تاریخی خاصی است یعنی مثلاً فارسی است یا انگلیسی است یا زبانی دیگر، متمایز کردیم و آن را ژرف‌ساخت نامیدیم. چو در سخن ویتگنشتاین پای ژرف‌ساخت زبانی در میان است، آن را نمی‌توان و نبا در پرتو فرضیه‌ی ساپیر- وُرف تفسیر کرد. برداشت شبه ساپیر- وُرفی از سخن ویتگنشتاین را از زبان پست-مدرنیست‌ها می‌شنویم. به‌عنوان نمونه در نزد فرانس لیوتار هر گفتمانی جهانی را مشخص می‌کند که به روی جهانهای دیگر بسته است هر جهانی یک جزیره است، که خط ساحلی آن به توسط مرزهای زبان آن جزو تعیین شده است. جزیره‌ها زبان همدیگر را نمی‌فهمند. پهنه‌ی فراگیر گیتی انسا یک مجمع‌الجزایر است.

کافی نیست که به نسبت‌باوری افراطی دیدگاههایی شبیه دیدگاه لیوتار ارائه شود. این نسبت‌باوری ناشی از ایده‌آلیسم زبانی و فروکاستن مفهوم جهان تا یک مفهوم گفتمانی است. جهان فراهم‌آمده از حرف پنداشته می‌شود. بی‌گهرآینه جهانهایی وجود دارند که فقط از حرف ساخته شده‌اند. جهانهای ترسیم‌شده در پنداشته‌های اسطوره‌ای از این دست‌اند. این جهانها اما پایه در جهان تاریخی انسانها دارند که خود بر مادیت جهان استوار است. در این جهانها مناسبتها ارتباطهای مادی بدان صورت به حرف آمده‌اند و با تغییر این مناسبتها و ارتباطات خود دگرگون می‌شوند. سطح تکامل معرفتی انسان در بُعد تاریخی پدیده‌ای ماست، پدیده‌ای ریشه‌دار در جهان مادی و مناسبتها و ارتباطهای مادی، و باید درجه‌ی نخست به‌عنوان چنین پدیده‌ای در نظر گرفته شود، نه از منظر ذهنیت‌گر در آن. این که در مفهوم پیش‌گفته زبان خصوصی وجود ندارد، به مشترک جهان برمی‌گردد. جهان مشترک جهان تاریخی استوار بر مادیت است. تاریخ بودن جهان ناشی از آن است که انسان از درون جامعه‌ی تاریخی با آن تعلق می‌گیرد. مادیت جهان در همه‌ی دوره‌های تاریخی به‌عنوان مقاومت جهان



می‌شود. مقاومت جهان سختی ماده است، عینیت سرما و گرماست، گرسنگی است، خستگی است، بیماری و درد است و سرانجام فرسودگی و میرندگی است. ادراک این مقاومت تاریخی است، تاریخیت این ادراک نفی‌کننده‌ی عینیت این مقاومت نیست. جهان با سختی خود هر لحظه یادآور می‌شود که هست، بوده است و خواهد بود. طبعاً چگالی جهانی‌بودگی جهان در همه‌ی گوشه‌های سپهر فرهنگی انسانی یکسان نیست. جهان در کارگاه آهنگری چونان توده‌ای مقاوم درک می‌شود، ولی در یک نمایشگاه هنری در شکل‌پذیری‌اش. در بیمارستان، در جبهه‌ی جنگ، در آزمایشگاه، در سالن امتحان، در بانک، در اتاق بازجویی، در اتاق فرماندهی نظامی، در کارخانه و در هنگام گرسنگی و بی‌خانمانی و بدبختی جهان آن‌سانی ادراک نمی‌شود که در سالن موسیقی یا در خلوت و آرامش. دنیویت دشنام و ستایش از یک نوع نیستند. جمله‌ی «تو را دوست دارم» و جمله‌ی «تو را می‌کشم» دو فضای متفاوت را ایجاد می‌کنند که جهان در آنها نموده‌ای متفاوتی دارد. جهانیت شعر با جهانیت نثر علمی یکی نیست و به همین سان یکی نیست جهانیت کتابی که جزو میراث ادبی و موضوع تفسیر آزاد است و جهانیت کتابی که استراتژیک است و در جایی اساسنامه‌ی قدرت به حساب می‌آید. با چرخش زبان‌شناسانه‌ای که در غلتیدن به ایده‌آلیسم زبانی را به دنبال آورد، نخواهیم توانست این تفاوتها را توضیح دهیم. تفاوتها تنها آن هنگام توضیح‌پذیرند که هستی فرازبانی جهان را در نظر گیریم.

### هستی فرازبانی جهان به‌عنوان کلام آخر

از درون زبان هستی فرازبانی جهان خود را به‌عنوان کلام آخر اعلام می‌کند. کلام آخر می‌تواند این باشد: بنگر! در این معنا در نهایت «حق با کسی است که می‌بیند». دعوت به رجوع مستقیم به واقعیت کلام آخر است. در دو مورد دیگر نیز می‌توان حرف آخر را زد: با توجه دادن به قاعده‌ای بنیادی در یک پهنه‌ی مشخص و در عمومی‌ترین شکل به اصلی منطقی و سرانجام در جایی که فرد یا گروهی یادآور واقعیت وجودی خود یا جنبه‌ای از آن است. مثال: با مهندس ساختمان درباره‌ی



خانه‌ای که باید ساخته شود، بحث می‌کنیم. او در نهایت می‌گوید که خواسته‌ی ما را نمی‌تواند در نظر گیرد: ۱- چون خواسته‌ای است که نمی‌تواند به دلیل عملی بودنش یابد (مثلاً به این دلیل که مصالح آن موجود نیست، یا دیگر برای ریختن پی آن دیر شده است.)، یا این که ۲- کار شدنی نیست چون مشکلی بنیادی وجود دارد، آن هم به این دلیل که محاسبه‌های استاتیکی، دیواری به شکل مطلوب ما را بی‌ثبات نشان می‌دهد (نگاه کنید! تعادل نیروها در این نقطه چنان است که گشتاوری ایجاد می‌کند فروریزنده‌ی دیوار.) و سرانجام ۳- این که کار شدنی نیست، چون پولی که ما حاضریم بابت کار و مواد پردازیم کمتر از آنی است که او به عنوان نرخ تعیین کرده است. پس به ما در نهایت گفته می‌شود که در نظر گیریم: ۱- واقعیت عینی را؛ ۲- قانونهای بنیادی حوزه‌ی مورد بحث را؛ ۳- منفتهای و خواسته‌های خود یا دیگری را. ممکن است لازم باشد هر سه موضوع یا ترکیبی از دو تای آنها را در نظر بگیریم.<sup>۲۶</sup> هر بحثی با دعوت به این «در نظر گرفتن»ها همراه است. هرگونه کاربست زبان این استعداد را دارد که بحث برانگیز باشد و کلاً در متن یک بحث بنشیند، چون به دنبال هر گزاره‌ای حتا اگر گزاره‌ای صوری باشد یا صرفاً بیانگر تخیل و احساس عاطفی، می‌توان این پرسش را طرح کرد که «چرا؟»، «کی؟»، «کجا؟»، «چگونه؟» و همانندهای اینها. بنابراین هرگونه کاربست زبان با دعوت به «در نظر گرفتن» فرازبان همراه است. در هر بحثی گزاره‌ها منظومه‌ای را تشکیل می‌دهند. در منظومه‌ی زبانی نقش انتقادی، تصحیح‌کننده، تأییدکننده، پس‌زننده بر عهده‌ی گزاره‌هایی است که به در نظر گرفتن فرازبان فرامی‌خوانند. حتا قاعده‌های زبان-دستوری فرازبان‌اند، چون هنجارها و قراردادهایی هستند که الزامی بر نهادی، رعایتشان را پایسته می‌کند. فرازبان ممکن است از جنس زبان باشد، از جنس قاعده‌های زبانی و رخدادهای زبانی. در جایی که به یک رخداد یا پدیده‌ای زبانی بازمی‌گردیم تا درنگریم چه است یا چه بوده است، آن را به‌عنوان واقعیتی فرازبانی در نظر می‌گیریم. بنابر این تعبیر در خواندن گلستان، گاه آن را در-زبان می‌خوانیم، یعنی می‌شنویم که سعدی چه حکایت می‌کند، گاه آن را به‌عنوان واقعیتی



فرازبانی در نظر می‌گیریم یعنی چونان چیزی ثبت شده. در این حال مثلاً می‌خواهیم بدانیم که آیا وقتی که او به آن چیزهایی که در عنفوان جوانی «افتد و دانی» اشاره کرده است، بر مبنای تجربه‌های شخصی خود اوست یا نه.

### کلام آخر و موقعیت زبانی

تفسیر دیگری از کلام آخر به دست می‌دهیم. آن را کلامی می‌دانیم در ساده‌ترین شکل ممکن خود، کلامی که نتوان آن را به کلامی دیگر در راستای ساده‌سازی و نزدیکی بیشتر به واقعیت برگرداند. آن سخنی ساده است که ما را بی‌هیچ زحمتی برای رمزگشایی به موضوع سخن برساند. ساده‌ترین سخن به این اعتبار شاید ضمیرهای اشاره‌ی «این» و «آن» باشند. اینها ما را فوراً به سوی «این» و «آن» هدایت می‌کنند. «این» و «آن» از هستی خبر می‌دهند، از چیزی که اینجا یا آنجا هستی دارد. این آن هستی‌ای است که موضوع ادراک حسی است و یقینی که بدان تعلق می‌گیرد یقین حسی است. حقیقتی که در این یقین است، حقیقتی است سخت بی‌توش.<sup>۲۷</sup>

پس توش حقیقت کم‌توشی زبانی نیست. «این» و «آن» مرزهای زبان نیستند، یعنی نمی‌توان آنها را مظهر تشخیص محض دانست و کاملاً بی‌بهره از عمومیتی که در واژه‌هاست. هیچ واژه‌ای چون «این» و «آن» عمومی نیست. به هر چیزی رو می‌کنیم و می‌گوییم «این». «این» با چشم‌پوشی بر عمل مشخص اشاره این-گوینده (مثلاً اشاره به میز و گفتن «این»)، به کلی‌ترین واژه تبدیل می‌شود. هر چیزی می‌تواند «این» باشد. مدام این نکته را تجربه می‌کنیم. می‌گوییم: «این». ابهام ایجاد می‌شود. می‌پرسی: «این؟»، می‌گوییم: «این نه، این!». پس هیچ واژه‌ای نیست که آخر مطلق زبان باشد، به سخن دیگر هیچ واژه‌ای نیست که به‌عنوان واژه یک رمز نباشد. دلالتگری در کدگذاری شدگی است.

«این» و «آن» و دو هم‌قماش آنها، که «اینجا» و «اکنون» اند، ظاهراً مظهر حسیت ناب هستند. ولی چون در آنها دقیقتر بنگریم، به صورت مفهومی کلی‌گو درمی‌آیند. آنها نیز به جهانی فراحسی تعلق دارند: جهان زبانی. ما تا جایی که سخن می‌گوییم،



نمی‌توانیم این جهان فراحسی را ترک کنیم. این نکته به شیوه‌ای هگلی (با پیروی از فصل یکم «پدیدارشناسی روح») این‌گونه بیان‌شدنی است: ناممکن است که ما آن هستی حسی‌ای را که منظورمان است، به سخن درآوریم. زیرا چون به زبان درآید در قالب مفهومی کلی می‌رود و تشخیص حسی خود را از دست می‌دهد. جهان همواره «آنجا» می‌ماند. آن «آن» در آنات زبانی من نمی‌گنجند. جهان با من است و با من نیست. ما حرف می‌زنیم و جهان، جهان ما می‌شود. اما ما فقط حرف می‌زنیم. سختی‌اش را که به ما بنماید، درمی‌یابیم که حرف باد هواست.

### اطلاع و اجرا

زبان درباره‌ی فرازیان اطلاع می‌دهد. اطلاع‌رسانی شکل خاصی از معنارسانی است. اطلاع<sup>۲۸</sup> آنی است که خبری می‌دهد و از آن تواند خبر دیگر تولید شود، چه خبر در مفهوم اخص آن که می‌شود گفت درست است یا درست نیست و چه در معنای پرسشگر و امر و نهی. اطلاع معنایی است که صوری‌شدنی باشد، یعنی بتوان آن را به صورتی چون «الف ب است» (و نیز آیا «الف ب است؟»، یا «انجام بده یا مده الف را») تقریر کرد و بدون دخالت معناشناسی خاصی آن را پردازاند، کاری که پردازشگر کامپیوتر اجرا می‌کند. برای نشان دادن این که هر معنایی که منتقل می‌شود اطلاع بنا بر تعریف بالا نیست به موردی چون لالایی مادر توجه می‌کنیم: جمله‌های لالایی برای مخاطب اصلی که کودک است، اطلاع‌رسان نیستند. گیریم که کل معنای لالایی این باشد که «من اینجایم، خیالت راحت باشد.» این «من اینجایم» از نوع جمله‌ی اطلاع‌رسان «اینک منم زنی تنها» نیست، چون این یکی را می‌توان صوری کرد، «من اینجایم» صوری شده دیگر «من اینجایم» لالایی نیست. خود جمله‌ی «اینک منم زنی تنها» اگر به‌عنوان جمله‌ی آغازین منظومه‌ی «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» فروغ فرخزاد خوانده شود معنای می‌یابد که کل محتوای آن زیر عنوان اطلاع مقوله‌بندی‌شدنی نیست. آنچه اطلاع نیست حالت است. معنا پس کلاً یا از جنس خبر است یا از جنس حالت. خبر آن است که در رسانش اطلاع نامیده می‌شود. معنایی که از جنس حالت است، چون به بیان درآید، به



بیان درآمده است که به بیان درآمده باشد، یا برای تداوم یک ارتباط رسانشی یا نفس بیان به خاطر بیان حالتی ویژه، که چون ویژه است، اگر به عنوان اطلاع تلقی شود با یافتن قابلیتِ صوری شدن ویژگی‌اش را از دست می‌دهد. لالایی خواندن یک رسانش است. در این رسانش تأکید بر نفس ارتباط با مخاطبی معین است، چون مادر می‌خواهد با لالایی‌اش بگوید که «آسوده بخواب، من اینجایم.» جمله‌ی شعری «اینک منم زنی تنها» نیز بیان حالتی است، حالتی چنان ویژه که اگر صوری گردد، خودبودگی‌اش از دست می‌رود. پس لالایی را بهتر می‌فهمیم و به ژرفای حالت فضایی که با جمله‌ی شعری «اینک منم زنی تنها» گشوده می‌شود، بیشتر نفوذ می‌کنیم، اگر آنها را در همان متنت بیانشان ادراک کنیم. آنها نه بیان ساده، بلکه اجرا هستند. در مقابل، جمله‌ی «مجموعه‌ی درجه‌های سه زاویه‌ی مثلث برابر است با ۱۸۰» اجرا نمی‌گردد و فقط بیان می‌شود. اما همین جمله که اطلاع محض است ممکن است در وضعیتی خاص باری اجرایی یابد. چنان که در پایان امتحان شفاهی هندسه معلم آن را با لحنی تحکم‌آمیز و سرزنش‌بار بیان کند، معنایی اضافی می‌یابد که در آن جمله به عنوان اطلاع وجود ندارد. این معنای اضافی شاید این باشد: «تو به پرسش مربوط به زاویه‌های مثلث پاسخ درست نداده‌ای، تو رد می‌شوی!» در اجرا زبان و جهان درهم آمیخته‌اند و میان این دو آن فاصله‌ای وجود ندارد که با نشان لفظ «درباره» برقرار است، در آن حالتی که در زبان درباره‌ی جهان فقط خبر داده می‌شود.<sup>۲۹</sup>

هر سخنی دارای بار اجرایی است. حتا جمله‌ای نیز که از جهان عمل چنان فاصله‌ای دارد که نظر علمی محض خوانده می‌شود، دست کم زمانی جمله‌ای اجرایی بوده است، چون با بیان آن یک نقش معین اجتماعی اجرا شده است: نقش دانشمند - که نقشی است تعریف‌شده. نمی‌شود حرف زد و نقشی ایفا نکرد یا در نقشی بازی نکرد. فقط زبان خصوصی زبانی غیراجرایی است، اما آنچنان که می‌دانیم ناممکن است سخن گفتن به زبانی که خصوصی محض باشد. معنای اجرایی هر سخن را با بازگشت به زمینه‌ی اجرای آن باید دریافت. یک سخن معین ممکن است بر زمینه‌های اجرایی مختلفی جاری شود. واژه‌های همه‌ی زبانها مجموعه‌ی محدودی را تشکیل می‌دهند. جمله‌های



معناداری که می‌توان با آنها ساخت نیز محدود و به لحاظ نظری شمارش پذیرند، اما بار معنایی‌ای که در موقعیتهای اجرایی مختلف می‌یابند، نامحدود است.

چه بسا پیش می‌آید که سخن به جا می‌ماند اما زمینه‌ی اجرای آن از میان می‌رود. در این حال سخن بی‌معنا نمی‌شود. این که معنایی دارد، ناشی از ثبات است، ثباتی در رابطه‌ی عمومی مصداقی زبان و جهان. رابطه‌ی مصداقی، مثلاً این که مصداق واژه‌ی قلم چیزی باشد از این نوع که اینک در دست من است، برخاسته از قرارداد مشخصی نیست. ممکن است بر پدیده‌هایی به صورت قراردادی نام بگذاریم، این کار را توانیم کرد چون خود پیشتر در متن زبان قرار گرفته‌ایم و در نتیجه می‌توانیم رابطه‌ی را مستقر و مقرر کنیم. این قرار گرفتن در اساس هستی داشتن نه در متن زبان مشخصی بلکه در متن زبان به‌طور کلی است، به سخن دیگر منظور از آن نه استقرار در متن نوع خاصی از سخن‌وری، بلکه برخورداری از توانایی عمومی سخن‌وری است. من هیچ آشنایی‌ای با زبان چینی ندارم. می‌توانم اما چیزی کاملاً نو اختراع کنم، به چین ببرم و با کمک یک زبان میانجی به چینیان بگویم در زبان خود بر آن فلان نام را بگذارید. این کار شدنی است و شدنی است چون ما با استقرار بر زمینه‌ی درک مشترکی از زبان و به‌طور مشخص رابطه‌ی مصداقی میان چیز و نام چیز این قرار را می‌گذاریم. زبان تنها در این مفهوم قراردادی است که انسان سخن‌آور می‌شود بر زمینه‌ی پیشتر مقرر گشته، یعنی میان انسانها قرار یافته که استقرارش به کنش خاصی بر نمی‌گردد. زمینه آن پهنی میانی‌ای است که تفاهم در آن توانسته است به بیان درآید، حاصل تفاهم نقل شده و با انتقال آن پهنی میانی گسترش یافته است.

فهم سخن در اجرای آن، هم فهم سخن است و هم فهم زمینه‌ی اجرایی آن. ممکن نیست که دو زمینه‌ی اجرایی همخوانی کامل داشته باشند. عنصرها و ساختهای ثابتی وجود دارند که در آنها تکرار می‌شوند. حالتی وجود دارد شبیه به تکرار واژه‌ها و سازه‌های زبانی. در آنجایی که غالب عنصرها بیگانه باشند و ما با ساختهای اصلی موقعیت اجرایی هیچ آشنایی‌ای پیشینی نداشته باشیم، باز موقعیت اجرایی را به‌عنوان موقعیتی انسانی درک می‌کنیم و با این کار گشودن راز آن را ممکن می‌دانیم. به دلیل



درک زمینه‌ی اصلی است که می‌پرسیم در این صحنه چه می‌گویند، چرا با حالتی خاص سخن می‌گویند، چرا بدین شکل یا بدان شکل برانگیخته می‌شوند و همانندهای اینها. بر این اساس هم‌فهمی پیشینی وجود دارد که هم فهم سخن و هم فهم زمینه‌ی اجرای آن را ممکن می‌سازد. ساختار هم‌فهمی بازتاب<sup>۳</sup> در خود از طریق دیگری و در دیگری از طریق خود است. من تو را می‌فهمم، می‌توانم در تو خود را بازیابم و از خود عزیمت کنم و از راه قیاس با خود به فهم تو برسم. ادراک جهان و ادراک بازتابی با هم پیش می‌روند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



- 1- *idem*
- 2- Edward Sapir (1884-1939)
- 3- Benjamin Lee Whorf (1897-1941)
- 4- Sapir-Whorf Hypothesis
- 5- *idem*
- 6- Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*. MIT Press, Cambridge, 1956, p. 215.
- 7- به عنوان نمونه بنگرید به اثر زیر:  
Ekkehart Malotki, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*, Berlin, New York, Amsterdam, 1983.
- 8- اکثر فرانسوی‌زبانان به ۹۰ می‌گویند quatre-vingt-dix که برگردان کلمه به کلمه‌ی آن مینماید: چهار-بیست-ده.
- 9- Benjamin Lee Whorf, *loc. cit*, p. 212.
- 10- *idem*, p. 214.
- 11- در این مورد بنگرید به فصل «دستور زبان گشتاری-زایشی» در: محمدرضا باطنی، نگام تازه به دستور زبان، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۳، صص. ۱۰۹ به بعد.
- 12- ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گنار، ۱۳۲۱، صص. ۱۰۸، (1009a).
- 13- *idem*
- 14- «فکر و سخن هر دو یک چیزند، با این فرق که ما گفت و گویی را که روح بی صدا با خود در کند، فکر می‌نامیم.» افلاطون در *تئته‌تت* ۲۶۳e (دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن ظفر، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷، ج. ۵، صص. ۱۵۴۶).
- 15- *ویتگنشتاین*: «هنگامی که من با زبان می‌اندیشم «معناها» در ذهن من در کنار یا آنها نظمی جریان ندارند: زبان خود محمل اندیشه است.» (پژوهشهای فلسفی، ۳۲۹S. در ترجمه‌ی فسی به قلم فریدون فاطمی، صص. ۱۹۸، به جای «در کنار» آمده است «علاوه بر»).
- 16- به انگلیسی: mood به فرانسه: état d'âme.
- 17- W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Göttingen 1990 und *Weltan Schauungslehre*, in ebd. Bd. 8. 1991.
- 18- *Bindlichkeit*
- 19- M.R. Nikfar, *Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger*, Berlin, a. 1997, S. 108ff.



20-Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1963, S. 197.

۲۱- نتیجه‌ی این برداشت به نظر تامس نیگل «تصوری خطا» از اهمیت زبان برای فلسفه به صورت واکاست هر مسأله‌ای به مسأله و گره‌ی زبانی است. در این مورد بنگرید به فصل سوم کتاب زیر:  
Thomas Nagel, *The Last Word*, New York / Oxford, 1997.

۲۲- رساله‌ی منطقی-فلسفی، گزاره‌ی ۵,۶، در اینجا به نقل از ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۱، ص. ۸۹.

۲۳- بسیار کسان سخن ویتگنشتاین را بر این روال نقل می‌کنند، مثلاً در کتابی در باب فلسفه‌ی تحلیلی به زبان فارسی این سخن چنین آورده شده است: «مرزهای عالم ما را مرزهای زبانمان تعیین می‌کند.» (علی پایا، فلسفه‌ی تحلیلی، مسائل و چشم‌اندازها، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲، ص. ۲۵).

۲۴- همانجا، گزاره‌ی ۵, ۵۵۷.

۲۵- همانجا، گزاره‌ی ۳, ۲۶.

۲۶- در موردهایی ساده نیست تعیین این که آنچه به‌عنوان حرف آخر گفته می‌شود زیر کدام از این مقوله‌ها قرار می‌گیرد. مثلاً مهندس ما برمی‌گذارد که کار شدنی نیست چون دیوار مطلوب ما روی خانه‌ی همسایه سایه‌ای می‌اندازد که مجاز نیست. این حرف آخر در این حال تفسیرشدنی است به‌عنوان ارجاع به واقعیتی عینی (در نظر گرفتن سایه چونان واقعیتی فیزیکی)، ارجاع به قانونهای یک حوزه‌ی معین (هنجارهای ساختمان‌سازی، که شهرداری رعایت آنها را اجباری کرده است)، و سرانجام رعایت حال دیگری (که همسایه است).

۲۷- هگل بی‌بنیگی این حقیقت را در فصل نخست پدیدارشناسی روح تحلیل کرده است.

## 28-information

رتال جامع علوم انسانی

۲۹- کنشهای زبانی موضوع بحث آستین در نظریه‌ی کنایی زبان فقط نوع خاصی از زبان‌آوری به مثابه اجرا را دربرمی‌گیرد. آستین درباره‌ی جمله‌هایی بحث می‌کند چون «من شما را به عقد ازدواج هم درمی‌آورم.» این جمله یک اطلاع‌رسانی ساده نیست، چون با بیان آن موقعیتی در جهان که رابطه‌ی یک زن و مرد است، تغییر می‌کند. این جمله در هر حالتی اجرا نیست، بار کنشی دارد اگر در موقعیتی خاص بیان شود و بیان‌کننده خود شرطهای اجتماعی مقرر برای عاقدبودن را برآورده کند و شرطهای لازم برای بیان جمله بالا همگی فراهم باشند. با توجه به عامل شرطهای اجراست که جان سرل می‌گوید کنشهای زبانی را قاعده‌هایی که نهادهای اجتماعی مقرر کرده‌اند، تعیین می‌کنند. در بالا معنایی از اجرا در نظر است که بسیار وسیعتر از اجرا در چارچوب هنجارهای مشخص اجتماعی است.



۳۰- reflection/réflexion/Reflexion مفهومی است برگرفته از refelectare لاتین ( اصل به معنای برگرداندن و از این رو به آن رو کردن) که در اکثر زبانهای روزمره اروپایی در دو معنای انعکاس و تأمل به کار برده می شود. این که لغت، که اصل آن رساننده‌ی انعکاس نور است در معنای تأمل به کار می رود، اتفاقی نیست. لغت در این معنا مفهومی است استعاری که از سنت ک قیاس آگاهی با نور برخاسته است. ما نیز در این سنت شریکیم؛ شاهد آن ترکیبهای جاافتاده چون «نور آگاهی»، «چراغ عقل» و ترکیبهای تازه‌ی به سادگی فهم پذیر «چون روشن - فکری» «روشن - گری» است. ترکیبهای چون «ظلمت جهل» نیز بر زمینه‌ی این سنت ساخته شده اند. باز در فارسی ترکیب تازه‌ای است. از آن بازتابیدن نور، واکنش و تأثیر را می فهمیم. آن را در مع تأمل که نیک نگریستن و با دقت فکر کردن است، به کار برده اند. بدین جهت به کار بستن آن در فلسفی در معنایی چون آگاهی از آگاهی و اندیشه بر اندیشه ممکن است سخن را پیچیده کند این رو جایی که اندیشه - به بیان استعاری - بر خود می تابد و از بازتاب آن سخن می رود. بهتر از ترکیب تأمل بازتابی استفاده کنیم. Reflexion در مثنای علمی در معنای رساننده یک راه دوسویه نیز به کار برده شده است. در این معنا رابطه‌ی بازتابی خوانده می شود، که دو سر آن مشروط کننده‌ای بر هم بگذارند. مثلاً در نظریه‌ی استدلال از رابطه‌ی بازتابی میان قاعده‌های استدلالی و روند استدلال سخن می رود. این دو همدیگر را مشروط می کنند. قاعده‌ای که روند استدلال پیش گذارد که ناخواستنی باشد، خود ناخواستنی است و روند استدلالی که پذیرفتنی باشد، قاعده را پیش می گذارد که پذیرفتنی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی