

زبان در اندیشه های دیگر

روح اله رجبی*

(نویسنده مسئول)

رضا سلیمان حشمت**

چکیده:

فهم منطق، امکان منطق‌های جدید و همچنین فهم بنیادهای متافیزیک از لوازم فهم حقیقت زبان است. زبان همیشه به منزله‌ی نظام نشانه‌ها و برای انتقال مفاهیم مورد تعریف قرار گرفته است. هیدگر یکی از متفکرانی است که نظری ویژه در این عرصه ارائه داده است. او در «وجود و زمان»، گفتار را یکی از اوصاف اگزیستانسیل دازاین می‌داند و معتقد است در گفتار، پیشاپیش، فهم در عالم بودن آشکار گشته است. هیدگر متأخر مسئله‌ی زبان را به صورتی بنیادی‌تر مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است که زبان خانه وجود است و وجود خود را در زبان آشکار می‌کند. دازاین، مستغرق در گفت وجود است و وجود، خود را در گفتار دازاین می‌پوشاند. دازاین با ترس آگاهی می‌تواند به حقیقت زبان تقرب پیدا کند. گفت وجود، بنیاد زبان اصیل متفکران و هنرمندان بزرگ است که بنیاد تاریخ یک قوم را رقم می‌زند.

واژگان کلیدی: زبان، وجود، دازاین، حقیقت، تاریخ

* دکتر فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، ruhollah_rajabi2006@yahoo.com

** استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، heshmat1338@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۱/۰۷]

مقدمه

مسئله‌ی زبان یکی از غامض‌ترین مسائل تاریخ متافیزیک بوده است. مسئله‌ی زبان در تفکر هیدگر جایگاهی خاص پیدا می‌کند و محور تفکر هیدگر متاخر می‌گردد. هیدگر در کتاب *راه زبان* بیان می‌کند که دسی وی از ابتدا، پرسش از کتاب مقدس و نسبت تفاسیر نظری الهیاتی با آن بوده است (Heidegger, 1982:10). وی در مراحل اولیه‌ی تفکر خود در این باب چندان به پاسخ محکم و قاطع دست پیدا نمی‌کند، اما در کتاب *وجود و زمان*، راه پرسش صحیح از حقیقت زبان مکشوف می‌گردد و او، در نهایت، در انتهای سیرش به پاس‌هایی تقریباً قاطع در نسبت با مسئله‌ی حقیقت زبان دست پیدا کند. تفسیر هیدگر از زبان، ورای تاریخ متافیزیک قرار دارد و به همین دلیل، متافیزیک به نحوی بسیار عمیق مورد پرسش وی واقع می‌شود.

از نظر هیدگر، پرسش از حقیقت زبان، مقدم بر پرسش از حقیقت منطق و شرط امکان هرگونه منطق است. بنابر این پرسش از حقیقت زبان، ما را به سرآغاز تفکر متافیزیک رساند و در این سیر است که انسان می‌تواند، تجربه‌ای از حقیقت متافیزیک به دست آورد. جدایی زبان از اندیشه، ابژه شدن زبان و ابزاری شدن ماهیت آن، بنیاد تفکر منطقی متافیزیک را رقم زد. این مسئله در دوران کنونی نیز استمرار دارد و صور مختلف منطق برآمده از این طرز تلقی از زبان است که مایه‌ی غفلت از حقیقت زبان و بالتبع، غفلت از حقیقت شعر و هنر شده است.

پیگیری نظرگاه هیدگر در باب حقیقت زبان، علاوه بر این که نظام تفکر وی را از ابتدا تا انتها برای ما معقول‌تر و روشن‌تر می‌کند، ما را با پرسشی عظیم در باب حقیقت متافیزیک مواجه می‌کند. بنابر این، در این مقاله، با بررسی برخی اصول تفکر هیدگر تلاش شده است تا برخی وجوه حقیقت زبان مطرح شود. این وجوه برآمده از تحلیل نظرگاه هیدگر در باب زبان است. علاوه بر این تلاش شده تا اندیشه هیدگر در باب زبان به صورت منسجم و منظم بیان گردد و تفاوت تلقی وی نسبت به مسئله‌ی زبان با تلقی متافیزیکی از آن تبیین گردد.

وجوه زبان در نظرگاه هیدگر

هیدگر در کتب خود نکات پراکنده‌ای را در نسبت با حقیقت زبان بیان کرده است. با این حال، نظمی در سخنان وی در این باب وجود دارد که می‌توان آن را در سه وجه زبان خلاصه کرد. اولین وجه حقیقت زبان، وجه ماقبل نظری و جمعی زبان و وجوه دیگر آن، وجه منطقی و وجه تاریخی زبان است.

۱. وجه ماقبل نظری و جمعی زبان

۱،۱ زبان، سخن گفتن است

برای فهم دقیق نظرگاه هایدگر نسبت به مسأله حقیقت زبان لازم است در ابتدا پرسش اصلی تفکر وی را مورد بحث قرار دهیم. پیگیری پرسش های اصلی تفکر هایدگر، ما را قدم به قدم با حقیقت زبان مواجه می‌کند، زیرا هایدگر متقدم، مسأله زبان را ضمن مباحث خود وجود و زمان و کتب دیگرش و هایدگر متاخر، مسأله زبان را به صورتی بسیار اصیل در مرکز تفکر خود قرار می‌دهد. مسأله هایدگر پرسش از وجود است و این پرسش، مسیر تفکر هایدگر را مشخص می‌کند. هایدگر معتقد است که هر متفکری به این پرسش بنیادین (fundamental) پاسخی می‌دهد. در متافیزیک، به هایم مختلف به این پرسش پاسخ داده شده است. برخی پاسخ‌ها عبارتند از ایده، انرگیا، خدا، حیث برون ذاتی (objectivism)، روح مطلق و اشیای معطوف به قدرت، اما از نظر هایدگر پرسش از وجود در متافیزیک همیشه پاسخی خاص داشته است که همه صورت‌های متافیزیک آن را پیش فرض گرفته‌اند و آن عبارت از این است که وجود همیشه همچون حضور امر حاضر اندیشیده شده است (Heidegger, 2000: b: 64). هنگامی که اشیا در مقابل ما حاضر باشند، حتی اگر اکنون در مقابل ما نباشند به گذشته باشند یا حتی هنوز نیامده باشند، موصوف به وصف وجود هستند. در متافیزیک هرگز حقیقت (aletheia) و ناپوشیدگی (nonconcealment) وجود مورد تعمق قرار نگرفته است و از این رو، غفلت از آشکارگی و خفای (concealment) وجود عین تاریخ متافیزیک است.

هایدگر پرسش از وجود را مستلزم پرسش از ذات دازاین (Dasein) می‌داند و در پیگیری پرسش از وجود، به مقومات فهم وجود می‌پردازد. مقوم فهم وجود، خصائص قیام ظهوری (existentiels) دازاین است، بنابر این، سیر به سمت وجود از مسیر دازاین می‌گذرد. در تفکر مدرن اصل بر آن است که انسان ذات شناسندگی (subject) است که عالم برون ذات‌ها (objects) را ادراک می‌کند. محوریت ذات شناسنده در تفکر مدرن همان امری است که مورد انتقاد هایدگر است و در نهایت به گذشت از سوژه و ابژه منجر شد و این امر همان است که به تاسیس اصطلاح دازاین مؤدی گردید. دازاین، شتمل بر کلمه‌ی Da به معنای آن جا/ این جا و in به معنای وجود است. دازاین ذاتاً وجودی است این جای آن جایی؛ و این امر در تفکر هایدگر به این معناست که دازاین تنها موجودی است که ذاتاً پرسش کننده از وجود است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۳). دازاین آن جاست، زیرا با وجود نسبتی دارد و در عین حال این جاست، زیرا با موجودات و اشیا نسبت دارد. دازاین به واسطه نسبتی که با وجود برقرار می‌کند با موجودات نیز مناسبات خود را منظم می‌کند.

دازاین ذاتاً با وجود و موجود نسبت برقرار می‌کند و همین نسبت هاست که قوام عالم دازاین را رقم می‌زند. در متافیزیک عالم را معمولاً به مجموع اشیا تعریف می‌کنند اما در نظرگاه هایدگر، عالم، مجموع نسبت‌های دازاین با خود و اشیا و دیگران و در نهایت، با وجود است. در تفکر مدرن برای وجود جهان

خارج نیاز به اثبات دلیل است، اما از نظر هیدگر این امر از ابتدا امری بیهوده و نشدنی است. دازاین بیرون از عالم نیست که بعداً به واسطه استفاده از روش، به عالم دست پیدا کند و بر آن چیره گردد، بلکه دازاین ذاتاً موجود در عالم (Being-in-the-world) است و از ابتدا خود را در عالم می‌یابد. دازاین افتاده (Fallen) در عالم است و معنای آن به وی داده شده است. دازاین بر امکانات خود افکنده شده است و این افکنندگی (Thrownness) یکی از مقومات فهم دازاین از عالم است. همچنین دازاین ذاتاً طرح‌انداز (Projective) است و با طرحی که بر امکانات از پیش داد شد، خود را انداخته است، عالم را درک می‌کند. خصلت طرح‌انداز دازاین همان خصلت فهم (Understanding) دازاین است. نکته مهم آن است که هستی در طرح فهمیده می‌شود. (هیدگر، ۳۶۶:۳۸۶) به واسطه افکنندگی و طرح است که دازاین تواند در کنار موجودات مقیم شود و با آن‌ها مرابوده داشته باشد. یکی دیگر از اصلی‌ترین مقومات وجودی دازاین، حال و وجد (Attunement) است. انسان همواره با احوال همناست و همیشه در حالی غوطه‌ور. عقل هرگز حاکم بر احوال نیست بلکه تغییرات در احوال صرفاً به این معناست که ما حال خاصی را جایگزین حالی دیگر می‌کنیم.

هیدگر سومین مقوم وجودی دازاین را گفتار نامد. در گفتار و زبان، فهم و حال، پیشاپیش خود را آشکار کرد، اند (هیدگر، ۳۹۴:۳۸۶). بنابر این، هیدگر مسئله‌ی زبان و گفتار را با آشکار کردن اشیا پیوند دهد. در زبان و گفتار، پیشاپیش، فهم در عالم بودن آشکار گشته است و این امر بدین معناست که عقل ورای زبان قرار ندارد، بلکه عقل، از ابتدا، خود را در زبان آشکار کرده است. باری، عقل بدون زبان هرگز وجود نداشته است. ما به واسطه‌ی زبان اجازه می‌دهیم که خود، دیگران، اشیا و وجود، خود را آشکار کنند. «همین که زبان نخستین بار موجودی را نامد، این نامیدن، آن موجود را به بیان و ظهور می‌آورد» (هیدگر، ۵۴:۱۳۷۹).

از منظر هیدگر با این نکات می‌توان نتیجه گرفت که زبان در اولین مرحله‌ی تحلیل، سخن گفتن (Speech) است. زبان سخن می‌گوید. (هیدگر، ۱۳۸۱، ص) در متافیزیک، زبان از متن حیات خود فاصله می‌گیرد و به صورت انتزاعی بررسی می‌شود. در طرز تلقی متافیزیک از زبان نهایتاً زبان به ابزاری تبدیل می‌شود که در خدمت عقل قرار دارد و عقل می‌تواند به واسطه‌ی این ابزار، مفاهیم و احساسات خود را به دیگران منتقل کند.

نکته مهم آن است که برای این که بتوانیم تبیینی از حقیقت زبان ارائه دهیم، باید ابتدا زبان را در وجه ماقبل نظری آن ملاحظه کنیم. اولین ادراک ما از زبان باید اولاً ادراکی ماقبل نظری باشد. این نوع ادراک را در کجا توان یافت؟ ادراک ماقبل نظری زبان صرفاً خود را در عمل سخن گفتن نشان می‌دهد. ما سخن می‌گوییم و به سخن گفتن خود هیچ التفاتی نداریم، بلکه تمام تلاش ما این است که مقاصد خود را به دیگران بفهمانیم. پس نسبت ما با سخن گفتن، نسبت ماقبل نظری است. هنگامی که اختلالی در سخن گفتن ما پیش آید، ادراک نظری زبان آغاز می‌گردد. علاوه بر این، خود را نیز فراموش می‌کنیم و توجه ما صرفاً مصروف به مقصد ما می‌شود (Gadamer, 1976:65) پس در سخن گفتن، هم کلمات و قواعد زبان و هم خود فراموش می‌شود. بنابر این، نسبت ما با زبان در این جا، نسبتی ماقبل

نظری است. به تعبیر دقیق تر می توان گفت که هنگام سخن گفتن، انسان در گفت زبان مستغرق می شود. حیات عادی سخن گفتن، ر آن است که ما توجه خود را به موضوع بحث (گفت زبان) مصروف کنیم. ه چه بیشتر در موضوع بحث مستغرق شویم، التفات ما به زبان و خود کمتر م شود. نکتهای دیگر آن است که انتخاب کلمات برای بیان وضعیت های مورد نظر ما نیز به صورت ماقبل نظری رخ م دهد. ما سخن می گوئیم و این بدان معناست که ما به صورت ماقبل نظری، اشیا را می نامیم و از آن ها تعبیر می کنیم.

۱،۲ زبان، گفت و گوست.

یکی از اصلی ترین اوصاف دازاین، با دیگران بودن (being-with-others) است. دازاین اولاً و بالذات با دیگران است. در متافیزیک مسئله ی وجود دیگران معمولاً به واسطه ی نظریه ی رفتارنگاری منطقی (Logical behaviorism) مورد استدلال قرار گیرد. وجود دیگران در متافیزیک باید به نحوی مستدل گردد وگرنه هرگز ؛ توان به وجود آن ها پی برد. ما از مشابه یافتن رفتارهای دیگران با رفتارهای خود نتیجه می گیریم که دیگران نیز مانند ما هستند. اما از منظر هاییدگر این مسئله نیز استدلال پذیر نیست. ما از ابتدا با دیگرانیم و نسبت به وجود آن ها ادراک ماقبل نظری داریم و با آن ها انس داریم. هنگامی که در نسبت ماقبل نظری ما با دازاین های دیگر اختلالی ایجاد شد، ادراک نظری ما آغاز می گردد. ما با دیگران همکاری کنیم و با آن ها همدلیم و هرگاه در این همکاری خللی وارد شد، پرسش های نظری آغ گردد. دیگران اشیا تودست یا فرادست نیستند، بلکه دازاین هستند.

بر حسب این تحلیل می توان گفت که یکی دیگر از اصلی ترین ویژگی های زبان از منظر هاییدگر، وجهه جمعی آن است. از آن جا که ما با دیگرانیم، نسبت های ما با دیگران پیشاپیش در زبان آشکار شده است. به همین دلیل است که گفت و گو (dialogue) اصل و اساس زبان است. آشکار کردن فهم در عالم بودن و آشکار کردن اشیا در فرآیند سخن گفتن، صرفاً در گفت و گو متحقق م شود. البته گفت و گو صورتهای مختلفی دارد مانند گفت و گوی دو دوست با هم، گفت و گوی دو دشمن با هم، گفت و گوی یک فرهنگ با فرهنگ دیگر، گفت و گوی یک فرد با فرهنگ و گفت و گوی فرد با متون گذشته. ما عین نسبت داشتن با دیگرانیم و بدون این نسب ها، هرگز نم توانیم به آن ها راه داشته باشیم.

برخی گمان کرد، اند که پذیرش وجهه جمعی زبان در تعارض با حالات شخصی ماست. هنگامی که ما درد می کشیم، در ظاهر هرگز نمی توانیم درد خود را به دیگران منتقل کنیم، دقیقاً به این دلیل که آن امور کاملاً شخصی و منحصر به فرد هستند. با این همه، در تفکر هاییدگر توان به این مسئله این گونه پاسخ داد که تمام حالات شخصی ما برای دیگران قابل بیان و آشکار شدن هستند. واقعیت اجتماعی نشان از آن دارد که ما مفاهیم کلی را ادراک می کنیم و درد ما نمون ای از مفهوم درد به صورت کلی است. ما حالات شخصی دیگران را ادراک می کنیم و با آن ها همدلی م کنیم. ما عین نسبت داشتن با

دیگرانیم و بدون این نسبت‌ها، هرگز نمی‌توانیم به آن‌ها راه داشته باشیم. اگر به حالات شخصی افراد نتوان پی برد، به دیگر حالات آن‌ها نیز نمی‌توان پی برد. کسی که سخنی بگوید که برای دیگران قابل فهم نباشد، هرگز سخن گفته است (Gadamer, 1976: 65). به این، یکی از ویژگی‌های سخن گفتن، علاوه بر وجه جمعی، این است که سخن گفتن با به کار بردن کلمات و قواعد، هم معنا و هم مصداق نیست. به کار بردن کلمات و قواعد زمانی سخن گفتن است که دیگران آن را ادراک کنند. اساساً فهم یک امر بین معناست که ما با دیگران بر سر موضوع بحث به اشتراک نظر برسیم و رسیدن به اشتراک به این معناست که ما بتوانیم تعبیری مشترک برای موضوع بحث بیابیم.

یکی دیگر از ویژگی‌های سخن گفتن و گفت و گو آن است که سخن گفتن الزاماً به معنای ایراد سخن از جانب یک سخن‌گو نیست. شنیدن و سکوت نیز خود متعلق به حقیقت زبان هستند. از آن جا که دازاین به واسطه‌ی زبان اجازه دهد موجودات خود را آشکار کنند، شنیدن و سکوت نیز به این معناست که دازاین اجازه دهد که موجودات خود را در زبان آشکار کنند. شنیدن مقوم گفتار است. (هیدگر، ۱۳۸۶:۳۹۸) البته سکوت در این مقام، سکوتی برای آشکار شدن و به زبان آمدن خود موجودات است. هنگامی که ما با سکوت خود معنایی را آشکار می‌کنیم یا با سکوت خود اجازه می‌دهیم که دیگران سخن بگویند، زبان خود را در این عمل ما آشکار کند. همچنین بسته به نحوه‌ی آشکار شدن موجودات، تعبیر ما نیز درباره‌ی آن‌ها متفاوت خواهد بود. به این، تقسیم رایج در متافیزیک، بین گزاهای خبری و انشایی برآمده از رویکرد متافیزیکی در باب زبان است. تعبیر خبری، تعبیر انشایی، شنیدن و سکوت از لوازم حقیقت زبان هستند. حقیقت زبان اسد گذاری و نامیدن (Naming) است و نامگذاری و تعبیر، اعم از این تقسیم بندی هاست.

۲. وجه منطقی زبان

۲،۱ سیاق‌مندی زبان

سخن گفتن ساختاری منطقی دارد که موجب ایجاد علم و معرفت جدید گردد؛ اما منطق زبان با منطق‌های رسمی متافیزیک بسیار متفاوت است. منطق در متافیزیک صورت خاصی پیدا می‌کند طوری که قواعد بخش ساختار آن است. منطق از ریشه‌ی کلمه‌ی لوگوس (logos) می‌آید. لوگوس از فعل لگین (legein) ناشی می‌شود و هیدگر این کلمه را ریشه‌شناسی می‌کند و برای آن معنای خاصی برمی‌شمرد. لگین بدین معناست: از جانب خود چیزی را روشن کردن و آشکار کردن در گفتار (هیدگر، ۱۳۸۶:۱۲۸). این تفسیر یا ترجمه که هایدگر از واژه ارائه داده است، امکانات تفکر آتی هایدگر را در باب زبان و منطق آشکار می‌کند. البته این کلمه معنای دیگری نیز دارد از جمله: نسبت دادن، تناسب داشتن و اموری مانند آن. لوگوس جامع‌الجوامع امور متکثر منظم، متناسبی است که در گفت و گو با دیگران وحدت یافته و معنادار شد، اند. (Heidegger, 1984:61)

با این حال، زبان در متافیزیک غالباً با منزله یک نشانه (sign) مورد تعریف قرار گرفته (Heidegger, 1982:97). این امر به نظریه‌ی ابزاری زبان (instrumental theory of language) منجر شده است. زبان مهم است و تاثیرگذار، اما این تاثیرگذاری به واسطه‌ی مفاهیم ایجاد می‌گردد. مفاهیم به واسطه‌ی نشانه‌ها به دیگران منتقل می‌گردند. به همین دلیل است که زبان در منطق، اولاً منحصر در گزاره‌های خبری می‌شود و ثانیاً هوشی‌های انشایی از حوزه‌ی فلسفی خارج می‌گردند و گزاره‌های خبری، اصل و اساس معرفت می‌شوند. البته باید یادآوری کرد که این گزاره‌های خبری نیز باید حتماً به صورت موضوع-محمول - رابطه ساخته شوند. تمام گزاره‌های انشایی یا خبری از انواع دیگر باید خود را در نهایت به این نوع گزاره موضوع - محمول محور تبدیل کنند تا جایگاهی در عرصه تفکر فلسفی داشته باشند. این، می‌بینیم که زبان علاوه بر این که مورد تعریف و تفسیری جدید قرار گرفت، حضور و کارکردی جدید و محدود در فلسفه پیدا کرد.

پیش فرض اصلی منطق آن است که زبان امری انتزاعی است و در موقعیه‌ها تغییری در آن ایجاد نمی‌گردد، اما از نظر هاییدگر، زبان سخن گفتن است و این امر بدین معناست که زبان صرفاً در گفت و گو متحقق می‌شود. (Heidegger, 2009:22) گفت و گو بافت و سیاقی (context) است که زبان در آن ظهور می‌کند و البته بافت نیز به واسطه‌ی زبان ایجاد می‌گردد. هر کلماتی در موقعیت گفت و گو معنادار شود و پیش از آنکه در بافت گفت و گو وارد شود، معنایی ندارد. این دقیقاً همان معناست که در درایه‌الحدیث و مانند آن در عالم اسلامی، از آن به سیاق عبارت تعبیر می‌شود. یکی از اصول‌ترین رهنمایان تفکر در باب زبان، کتاب‌های لغت است که صرفاً به صورتی کاملاً انتزاعی، معانی کلمات را از بافته‌های گفت و گو خارج می‌سازد و آن‌ها را فهرست می‌کند و برای کلمات، معانی قاطع و محدود قایل می‌شود. معانی کلمات در جمله و معنای جمله در متن یا گفت و گو یافت می‌شود. کلمات، قواعد و جملات متن امتزاج یافته‌اند و یک کل را شکل داد، اند. کلمه در متن با منزله‌ی جزء است در کل. ما ماهیت جزء را در نسبت با کل و کل را در نسبت با جزء ادراک می‌کنیم.

اصل زبان آن است که ما بتوانیم مقصود و منظور خود را به دیگران بیان کنیم. این امر نشان دهند، ی این نکته است که اصل و اساس زبان، قدرت تخاطب (addressing power) و قدرت بیان‌گری (expressive power) است (adamer, 1976: 86). در علوم ادبی به تبع نگاه منطقی و فلسفی، علوم بلاغت از آرایه‌های زبانی محسوب می‌گردد و در تعیین معنا نقشی ندارند. بلاغت علم آرایش دادن معانی از قبل تعیین شده است؛ اما در تفکری که زبان را سخن گفتن می‌داند، قدرت تخاطب همان عمل سخن گفتن و فرآیند ایجاد معناست. به همین دلیل است که در هر گفت و گویی، کلمات معنایی خاص متناسب با سیاق گفت و گو و موضوع بحث پیدا کنند. موضوع گفت و گو باید بر دیگران نیز آشکار شود و آشکار شدن موضوع بحث به این معناست که دیگران نیز فهمی جدی از آن به دست آورند.

اساساً منطق متافیزیک با انتزاع زبان از سیاق و بافت گفت و گو، امکان تحقیق می‌یابد. مسئله‌ی منطق، گزاره‌ها و نسبت‌های میان آن‌هاست. گزاره صورتی از زبان است که از بافت گفت و گو خارج

شده و به صورت انتزاعی لحاظ شده است. ما لزوماً به واسطای نسبه های موضوع_محمول_ رابطه با یکدیگر سخن می‌گوییم. اساساً در منطق، صرفاً شان سخن گوئی زبان مورد التفات واقع می‌شود، در حالی که گفت و گو، مجموعه‌ای از نشانه‌ها میان سخن‌گو، مخاطب، سخن و موضوع بحث است.

زبان ذاتاً، وضعیت مند (situational) و سیاق مند (contextual) است. زبان ذاتاً در بافت گفت و گو محقق می‌شود. به واسطای این معنا از زبان می‌توانیم ادعا کنیم که زبان علاوه بر وضعیه مندی ذاتاً تبدیل‌ناپذیر (unchangeable) است. نظریه‌ی مترادف (synonymity) در این تفکر چندان جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. در متافیزیک می‌توان از کلمات و تعابیر مترادف برای بیان مفاهیم بهره گرفت، اما هنگامی که ما زبان را سخن گفتن و سخن گفتن را سیاق مند و وضعیت مند بدانیم، دیگر نمی‌توانیم قابل باشیم که کلمات امری هستند که می‌توانند به جای یکدیگر قرار بگیرند و نقش یکدیگر را ایفا کنند. هر کلمه‌ای صرفاً در بافت گفت و گو یا متنی خاص معنادار است و هنگامی که در بافتی دیگر قرار بگیرد، معنای آن متفاوت خواهد شد. هنگامی که ما شرایط گفت و گو، موضوع بحث و مخاطب بحث را تغییر می‌دهیم با نظامی جدید از معانی و کلمات مواجه هستیم. این نکته را نیز باید اضافه کرد که هنگامی که ما کلمه‌ای را به کار می‌بریم و سپس کلمه‌ای دیگر به جای آن می‌گذاریم، دلیل بر استفاده از مترادفات نیست بلکه نشانی آن است که ما افکار خود را اصلاح یا تغییر می‌دهیم و الگوی متناسب با آن را استفاده می‌کنیم.

البته استفاده از مترادفات در زبان عادی و روزمره بسیار دیده می‌شود، اما این امر مختص به مرتبه‌ی دازاین مجازی (inauthentic Dasein) است. دازاین مجازی اولاً معانی کلمات خود را نمی‌داند و به همین دلیل بسیاری اوقات گرفتار دراجی و هرز درایی زبانی می‌شود و ثانیاً زندگی دازاین غیراصیل، هرروزین است. در وضعیت روزمرگی، موقعی‌های دازاین، با این که اصلاً عین یکدیگر نیستند، بسیار شبیه یکدیگر است اما از آن جا که تحول حال و تغییر در وضعیت‌های دازاین مجازی بسیار کم است، به همین دلیل زبان وی نیز نشانی از این وضعیت دارد. در واقع استفاده از مترادفات در زبان مجازی، نشانی از این دارد که وضعیت‌های دازاین مجازی بسیار مشابه است.

در حالی که ما هر چه از زبان مجازی به زبان حقیقی متفکران و هنرمندان بزرگ حرکت می‌کنیم، مترادفات کمتری می‌یابیم. دازاین حقیقی (authentic Dasein)، اهل تغییرات بنیادین در موقعیت‌های خود است و زبان وی نیز از این تغییرات بنیادین در موقعیت‌ها نشان دارد. مترادفات در زبان مجازی نمایان گر تشابه احوال و موقعی‌های گفت و گوی مجازی دارند و نبود مترادفات بر عدم تشابه موقعیت‌ها و تفاوت عمیق میان موقعیت‌های گفت و گو دلالت می‌کند. به همین دلیل است که سخنان متفکران و هنرمندان بزرگ، ناب و یکتا و خالص است. هر قدر عقل کامل تر گردد، سخن کوتاه تر می‌گردد. البته دازاین حقیقی نیز هنگامی که در وضعیت هرروزه قرار می‌گیرد، از مترادفات استفاده می‌کند.

۲,۲ ساختار مثل

زبان ساختار چیزی مثل چیزی دارد. توضیح آن که بر اساس مقدمات مذکور، اولین ادراک دازاین از عالم، ادراک ماقبل نظری است، ادراک ماقبل نظری دازاین نیز ساخته چیزی مثل چیزی دارد. این ساختار برآمده از این نکته است که ما در ادراک ماقبل نظری، نسبت های اشیا با هم، نسبت های میان اشیا با خود و نسبت های میان وجود و موجودات را در یابیم. اشیا در سیاق و موقعیتی که دازاین ایجاد می کند، به کار می آیند و معنادار می شوند. برای نصب تابلو به دیوار، ما چکش را همچون کوبیدن افزار (ابزاری برای کوبیدن) به کار می بریم. این در حالی است که ما می توانیم یک سنگ را همچون کوبیدن افزار برای کوبیدن میخ به دیوار استفاده کنیم. چکش، چکش است، چون در سیاقی قرار گرفته است که به واسطه ی آن، به کار دازاین می آید. ما همچنین می توانیم چکش را در بافتی دیگر همچون قتل افزار برای کشتن کسی استفاده کنیم. ساختار مثل (as structure)، جایگاه اشیا را در بافت ها ممکن می سازد. اشیا صرفاً به واسطه ی ساختار مثل، می توانند بر دازاین آشکار شوند. ما هرگز چیزی را در مقابل خود، بدون نسبت با دیگر اشیا، با خود و با وجود نمی توانیم ادراک کنیم.

در متافیزیک عادت بر آن است که نسبت میان اشیا با نسبت حکمی بیان می گردد. چکش سنگین است و این بدین معناست که ما سنگینی را بر چکش حمل کنیم. در متافیزیک نسبت میان اشیا، نسبت «بر روی» (over) است. چیزی بر روی چیزی قرار می گیرد (هایدگر، ۱۳۸۸:۳۰۷). این امر منجر به ایجاد این مسئله می گردد که برخی اشیا در زیر قرار می گیرند و برخی دیگر بر آن ها بار می شوند. آن چه در زیر قرار می گیرد (hypokeimenon)، موضوع (subject) و زیربناده (substratum) است و دیگر اشیا بر آن حمل می شوند. بر اساس این تفکر نسبت جوهر و عرض یکی از بنیادین ترین نسبت های میان اشیا فرض می شود و طبقه بندی اشیا بر مبنای آن ها شکل می گیرد. هایدگر ساختار چیزی مثل (as) چیزی را در مقابل ساختار چیزی بر روی (over) چیزی قرار می دهد.

ساختار مثل برآمده از نسبت میان اشیا با هم، با دازاین و با وجود است. در ادراک ماقبل نظری، اشیا به نحو جزئی ادراک می شوند. این گونه نیست که ما صداهای متفاوت و متکثر و متشتمی از بلبل می شنویم و بعد از آن آن ها را به واسطه ی قوای عقلی خود، ترکیب می کنیم و چیزی همچون آواز بلبل را ادراک کنیم. ما از ابتدا آواز بلبل را می شنویم. ما کلی (امر مشترک) (universal) و جزئی (particular) را مجزا از هم ادراک نمی کنیم، بلکه آن ها را با هم ادراک می کنیم. (داوری، ۱۳۸۹:۱۱۵) در متافیزیک اصل بر آن است که ما به واسطه ی حس، جزئیات را ادراک می کنیم و سپس به واسطه ی قوای عاقله ی خود، مفهوم کلی را از آن استنباط می کنیم. در نظر هایدگر اولاً ادراک خارج، در مرحله ی اول، ادراک حسی نیست، بلکه نسبتی ماقبل نظری است و ثانیاً این ادراک هم جزئی و هم کلی را با هم ادراک می کند. (عبد الکریمی، ۱۳۸۱:۱۵۷) ما جزئی را مثل کلی ادراک می کنیم. بعد از این ادراک است که عقل ما میان جزئی و کلی تفکیک می کند و یکی را ذیل دیگری طبقه بندی می کند. چیزی که بدو ادراک شده است به واسطه ی عقل، بازنمایی (represent) می شود. (Heidegger, 1962:33)

علاوه بر ویژگی‌های فوق، ما می‌توانیم طرفین نسبت را با هم جا به جا کنیم. رابطه‌ی طرفین نسبت با هم دوطرفه است (silverman, 1991: 196). همان‌گونه که ما می‌توانیم چکش را همچون کوبیدن افزار (ابزاری برای کوبیدن) اخذ کنیم، می‌توانیم کوبیدن افزار را نیز همچون چکش اخذ کنیم. همان‌گونه که امر جزئی به واسطه‌ی امر کلی آشکار و معنادار شود، امر کلی نیز به واسطه‌ی این امر جزئی، غنایی دیگر پیدا می‌کند. امر کلی در نسبت با امر جزئی درخشان‌تر، غنی‌تر و معنای جدیدتری می‌یابد. هنگامی که ما به امر جزئی التفات می‌کنیم، این عمل به واسطه‌ی امر کلی صورت می‌گیرد. ما به چکش التفات می‌کنیم و این التفات به واسطه‌ی ویژگی کوبیدن افزاری آن چکش صورت می‌گیرد. کوبیدن افزاری نیز در نسبت با مقصد و مقصود دازاین اخذ می‌گردد. در این میان علاوه بر این که چکش به چشم می‌آید و آشکار می‌گردد، مفهوم کوبیدن افزاری نیز غنایی جدید می‌یابد، زیرا اکنون فهمیده‌ایم که کوبیدن افزارها می‌توانند شبیه چیزی مثل چکش‌ها باشند. هنگامی که وجود را همچون اراده‌ی معطوف به قدرت نیچای لحاظ می‌کنیم، از یک طرف اراده‌ی معطوف به قدرت نیچای جایگاه و معنا پیدا می‌کند و آشکار می‌شود، از طرف دیگر معنای وجود غنای بیشتری می‌یابد و بیشتر آشکار و درخشان می‌شود و ما فهمی جدیدتر از وجود کسب می‌کنیم. این را فهمیم که وجود می‌تواند مانند اراده‌ی معطوف به قدرت اخذ و لحاظ گردد. ضمناً شیوه‌ی این لحاظ شدن را نیز بعینه می‌توانیم ببینیم و تجربه کنیم. این را می‌بینیم که وجود (یعنی کلی‌ترین امر کلی) به واسطه‌ی آن موجود (امر جزئی)، خود را بر ما نمایان می‌سازد و ما را به شیوه‌های بودن خود دعوت می‌کند.

اکنون می‌توانیم استنباط کنیم که ساختار آشکار کردن چیزی مثل چیزی، ساختار اصلی استعاره است. نظرگاه هانس گئورگ گادامر (Hans. G. Gadamer)، ادامه‌دهنده‌ی نظرگاه مارتین هایدگر در باب ساختار مثل است. از نظر وی در متافیزیک باید از استعاره پرهیز کرد زیرا با دقت علمی و متافیزیکی در تعارض است. از طرف دیگر در استعاره، مستعار له معنای حقیقی کلمه است و ما به واسطه‌ی یافتن وجه شبه، امری دیگر (مستعار) را به آن تشبیه می‌کنیم. در نهایت، استعاره معنایی مجازی دارد که بر معنایی حقیقی حمل شده و تشبیه شده است. اما واقعیت آن است که ما به واسطه‌ی عمل استعاره چیزی را مثل چیزی آشکار می‌کنیم. تقسیم معنای حقیقی و مجازی امری ناکارآمد و متناسب با تفکر متافیزیکی در باب زبان است. ما در استعاره، کلمه‌ای را از سیاقی خاص به سیاقی دیگر وارد می‌کنیم و بدین صورت، معنای حقیقی جدیدی برای آن می‌یابیم (Gadamer, 1989:431). مثلاً کلمه‌ی فارسی «گر، گشایی»، استعاره‌ای است که در سیاقی خاص به معنای باز کردن گره است و در سیاق و بافتی دیگر به معنای آشکار شدن. هر دو معنای این کلمه‌ی واحد در زبان فارسی، معنایی حقیقی است که نسبت با دو سیاق متفاوت معنادار است.

به واسطه‌ی زبان، نسبت اشیا با هم آشکار شود. نسبت اشیا با هم، نسبت میان دو امر جزئی با یک سیاق و وضعیت کلی است. مثلاً چکش در نسبت با وضعیت کوبیدن تابلو به دیوار معنادار می‌شود. وضعیت کوبیدن نیز به واسطه‌ی دازاین وام پیدا کرده است. نسبت اشیا با هم عیناً نسبت اشیا با دازاین است. کنه و اساس نسبت اشیا با دازاین نیز به نسبت میان دازاین و وجود رجوع می‌کند.

به واسطه‌ی دازاین نسبت میان اشیا و وجود قرار پی کند که این امر نیز از جانب وجود مقدر می‌گردد.

کلمات در زبان، همیشه موضوع به ازای معانی کلی هستند، اما همیشه متوجه وضعیتی خاص و جزئی نیز هستند. ما اشیا را می‌نامیم و از حوادث تعبیر می‌کنیم؛ این امر بدین معناست که ما نسبت میان کلی و جزئی را بیان و آشکار می‌کنیم. وضعیت مندی نیز از نسبت میان سخن گفتن و گفت و گو استنباط شده است. سخن، گفت و گو است و خود را صرفاً در سیاق و وضعیت گفت و گو متحقق و آشکار می‌کند. اکنون می‌توانیم این امر را نتیجه بگیریم که زبان صرفاً تابع موقعیت گفت و گوی انسانی نیست، بلکه همیشه به ورای بافت کنونی گفت و گو می‌رود. زبان موضوع به ازای معانی کلی است و بن‌ب‌این، همیشگی است. از طرف دیگر موقعیت گفت و گوی انسانی امری جزئی است. حال باید این نکته‌ی پیچیده را بیان کنیم که زبان موضوع به ازای معانی کلی است به طوری که در نسبت با موقعیت‌های جزئی قرار گرفته است. موقعیت مندی زبان به این معناست که زبان، خود را در موقعیت‌ها آشکار می‌سازد، ولی همزمان ذات خود را پنهان می‌کند. ما می‌توانیم نسبت به امور متفاوت گفت و گو کنیم و موقعیت‌های خود را تغییر دهیم. این تغییر در موقعیت‌ها، نشان از آن دارد که زبان چیزی بیش از تابعیت نسبت به موقعیت کنونی است. موقعیت مندی زبان، استعاری بودن زبان را در پی دارد. بیان نسبت میان کلی و جزئی و آشکار کردن نسبت دو طرفی آن‌ها با هم، بنیاد استعاری زبان را قوام می‌بخشد.

بر اساس این تحلیل می‌توانیم یکی دیگر از ویژگی‌های زبان را ملاحظه کنیم. زبان ذاتاً تاویل پذیر (interpretable) است. هر کلمه‌ای که در یک موقعیت خاص برای نامیدن آن موقعیت به کار آمده است، این قابلیت را دارد که از آن موقعیت خارج شود و وارد موقعیت جدیدی شود و آن موقعیت جدید را نیز بنامد. این امر بدین معناست که کلمات، علاوه بر این که امری جزئی را آشکار می‌کنند، دارای وجهی کلی نیز هستند که بلافاصله بعد از نامیدن آن امر جزئی می‌توانند به امری کلی بدل شوند و آماده‌ی پذیرش موقعیت‌های جدید شوند. به همین دلیل است که ما می‌توانیم کلمات زبان را در هر دوری تاریخی یا در هر وضعیت جدید متنی یا گفت و گویی، تاویل و تفسیر مجدد کنیم. مهم‌ترین مصداق تاویل پذیری زبان، شعر شاعران و تفکر متفکران بزرگ است. شعر و تفکر همیشه زنده‌اند و برای اکنون ما معانی زیادی دارند، اما معانی آن‌ها اموری متعلق به گذشته نیستند، بلکه ما به واسطه‌ی ارتباطی که با آن‌ها برقرار می‌کنیم، معانی جدیدی از آن‌ها درک می‌کنیم و موقعیت کنونی خود را تفسیر و تاویل می‌کنیم. گذشته امری است که در اکنون ما گذار است و در آینده ما نقش ایفا می‌کند.

بر اساس این ویژگی از زبان متوجه می‌شویم که زبان از قصد (attention) ما فراتر می‌رود (Heidegger, 1988:64). ما معنایی خاص را قصد می‌کنیم، ولی زبان علاوه بر این معنای خاص، کلمات ما را آماده‌ی تاویل و تفسیر و معانی جدیدتر می‌کند. ما معنایی خاص را برای کلمه‌ای در سیاقی خاص قصد می‌کنیم، اما زبان از آن جا که ذاتاً نسبت امر جزئی با امر کلی است، کلمه‌ی ما را از

وضعیت خود خارج و آماده‌ی ورود به وضعیت‌های جدید می‌کند. استعاره، متذکر نسبت‌های اشیا با خود، با هم، با دزاین و با وجود است، اما ذهن انسان قادر است تمام این نسبت‌ها را سلب کند و به کلمات و زبان به صورت انتزاعی بیندیشد. ذات اشیا در متافیزیک، استعاره‌ای مسلوب النسبه است. ما برای فهم ذات اشیا در متافیزیک باید تمام نسبت‌های شیء را با اشیا، دزاین و با وجود سلب کنیم. این امر ممکن و لازم است، اما باید به دو نکته توجه کرد. اولاً خطای متافیزیک آن است که ذات اشیا مسلوب النسبه را اصل و اساس هویت آن‌ها می‌گیرد، در حالی که حقیقت اشیا، عین نسبت داشتن با دزاین و وجود است. ثانیاً باید متوجه این امر باشیم که سلب نسبت و به ذات اندیشیدن نیز، به واسطه‌ی خود زبان آن جام می‌گیرد. سلب هرگونه نسبتی پیشاپیش در زبان آشکار شده است.

نهایتاً می‌توان وجه منطقی زبان را در عمل استعاری زبان یافت که این امر خود نشان از دوری دارد که میان امور برقرار می‌گردد. دور هرمنوتیک (Hermeneutical circle)، اصلی‌ترین منطق زبان و کارکرد اصلی استعاره است. همان‌گونه که گفته شد، ما می‌توانیم نسبت‌های میان کلی و جزئی را جابه‌جا کنیم. معکوس‌سازی نسبت‌ها در ساختار مثل، نشان از رابطه‌ی دوری میان آن‌ها دارد. کلی همچون جزئی و جزئی همچون کلی است. یک طرف نسبت همیشه امری کلی و اجمالی و طرف دیگر نسبت همیشه جزئی و تفصیلی است. تفکر از اجمال به تفصیل و از تفصیل به اجمال حرکت کردن است و به واسطه‌ی این حرکت دوری است که عالم خود مورد فهم واقع می‌گردد. ورود صحیح به این دور و به آن جام رساندن آن وظیفه‌ی تفکر است. بنابر این، دزاین ذاتاً، منطقی عمل می‌کند اما ممکن است دور را به طور صحیح تشخیص ندهد یا معانی کلمات را درنیابد. خطا در این دور زمانی شکل می‌گیرد که ما ورود صحیحی به دور نداشته باشیم و از طرف دیگر دور را به آن جام نرسانیم. ممکن است وارد دور شویم، اما راه را ادامه ندهیم و در میانه‌ی راه بایستیم و مشغول خود و زندگی روزمره‌ی خود شویم.

۳. وجه تاریخی زبان

برای ورود به وجه تاریخی زبان لازم است به وجه عدمی (وجه اختفای) زبان توجه شود. مباحث پیشین بتنی بر وجوه وجودی و ظهوری زبان بود. توجه به نسبت میان ظهور و خفا ما را با مسئله‌ی تاریخی مواجه خواهد کرد.

عدم در تفکر متافیزیک همیشه به مثابه امر باطل یا منفی ذهنی مورد لحاظ واقع شده است؛ اما از منظر هیدگر باید بگوییم که فهم ما از عدم باید اولاً و بالذات نوعی نسبت ماقبل نظری باشد. ما باید مصداق عدم را بیابیم تا بتوانیم مفهومی از آن در ذهن خود متصور شویم. عدمی که ما تصور کنیم و آن را در ذهن خود شکل دهیم، عدم حقیقی نیست بلکه عدم ذهنی است. دزاین عدم را در ترس آگاهی (anxiety/ Angst) می‌یابد. هنگامی که تمام نسبت‌های دزاین با خود، اشیا و دیگران ناپدید شود، مواجهه با عدم امکان پذیر می‌گردد. بنابر این، عدم هست و ما آن را در ترس آگاهی مورد مواجهه قرار

می‌دهیم؛ اما ما در ترس آگاهی، برای اولین بار با خود وجود نیز مواجه می‌شویم. عدمی که یافت می‌شود، همان وجود مطلق است. وجود مطلق، عدم کل موجودات به جز خود ذات وجود است. این امر بدین معناست که وجود مطلق، عدم مطلق است. عدم تعبیری دیگر برای وجود مطلق است. بزبانه این، عدم وجود نهایتاً یک امر هستند (هایدگر، ۱۳۷۳:۷۲).

دازاین در این مقام به خود خویش (selfhood) تقرب پیدا می‌کند و حقیقت ذات خویش را می‌یابد. بزبانه این، دازاین به واسطه‌ی ترس آگاهی، عدم خویش را می‌یابد. دازاین عین عدمی است که تعبیر دیگری از وجود است؛ اما وجود در این مقام همان بنیاد آشکارگی اشیا و روشنی‌گاه (clearing) است، روشنی‌گاهی که مایه روشن شدن و آشکار شدن موجودات است.

در این مقام است که هرگونه سخن‌گفتنی از هستی موجودات از میان می‌رود. دازاین در این مقام زبان گرفته (و بی‌زبان) (speechless) می‌شود (Heidegger, 1998:86). دازاین در ترس آگاهی و مواجهه با عدم، تمام امکانات سخن‌گفتن را از دست می‌دهد. سخن‌گفتن، آشکار کردن موجودات و بیان کردن نسبت آن‌ها با دازاین است؛ اما در این لحظه خاص، از آن‌جا که تمام نسبه‌های دازاین از میان رفته‌اند و دازاین با عدم خویش و با وجود مواجه شده است، سخن‌گفتن متوقف می‌گردد. یکی از لوازم اصلی سخن‌گفتن آن است که سخن‌گفتن، آشکار کردن نسبه‌های دازاین با موجودات است. با این همه، هنگامی که دازاین از ساحت موجودات و نسبت داشتن با آن‌ها خارج می‌شود و با وجود مطلق مواجهه می‌کند، با بنیاد سخن‌گفتن رو به رو است. بر حسب این تحلیل، بنیاد سخن، مقام سکوت (silence) است و هرگونه سخن‌گفتنی برآمده از سکوتی بنیادین در مواجهه با وجود است.

البته این سکوت را نباید با سکوت کردن عادی مقایسه کرد. سکوت در مقابل سخنان دیگران، غالباً بار معنایی دارد و از توابع سخن‌گفتن است و همچون سخن‌گفتن اخذ می‌گردد. ما سکوت می‌کنیم و بدین وسیله، امری را برای دیگران آشکار می‌کنیم. بزبانه این، سکوت در این مقام آن است که هرگونه سخن‌گفتنی از کار افتاده و ما هیچ کلامی برای بیان وجود مطلق نمی‌یابیم. این سکوت، حالتی است که گویی انسان هزاران سخن دارد، اما نمی‌داند از کجا آغاز کند. این سکوت، مسیر سخن‌گفتن و موضوعات بحث‌های ما را مشخص می‌کند. هر کلامی که بعد از این سکوت ایجاد گردد، با فاصله گرفتن از آن آغاز می‌شود. سخن‌گفتن، شنیدن، سکوت، ایماء و اشاره، دروغ و امور دیگری مانند این، بعد از سکوت حقیقی شکل می‌گیرد. البته این امر بدین معنا نیست که سکوت به نحوی بر سخن‌گفتن تقدم زمانی دارد. نکته‌ی اصلی آن است که سکوت بنیاد سخن است و هرگونه سخن‌گفتنی برآمده از سکوتی بنیادین در مواجهه با وجود است. حال ممکن است این سکوت به واسطه‌ی مواجهه‌ی بنیادین و اصیل خود دازاین با وجود باشد یا ممکن است آمده از مواجهه‌ی اصیل دازاین با دیگران باشد. در صورت مواجهه‌ی غیراصیل و مقلدانه است که ما بهر، ای از سکوت نمی‌بریم و صرفاً اهل هرز، درایی و وراچی هستیم. البته گاهی هم ممکن است که دازاین با ترس آگاهی با وجود مواجه شود، اما آن را فراموش یا تحریف کند.

دغدغای تفکر هیدگر پرسش از معنای وجود است. از نظر وی مسئله‌ی وجود، بدون توجه به مسئله‌ی حقیقت وجود به نتیجه منجر نخواهد شد. پرسش از آشکارشدگی وجود، هم ما را با معنای وجود و هم با پوشیدگی و خفای وجود آشنا کند. وجود، خود را در موجود آشکاره کند و در عین حال، خود را پس می‌کشد و پنهان کند. ما هرگز نمی‌توانیم وجود را مانند دیگر موجودات تجربه کنیم. وجود، موجودی مانند دیگر موجودات نیست. میان وجود و موجود شکافی عمیق وجود دارد که بدون تذکر به آن هرگز نتوان به پرسش از معنای وجود دست یافت. تفکر هیدگر، وجودشناسی تفاوت (Difference ontology) است. وجودشناسی تفاوت، تمام تمرکز خود را بر شناخت تفاوت میان وجود و موجود استوار می‌کند.

بر همین مبنا می‌توان گفت که هر حقیقتی مبتنی بر نا-حقیقت (un-truth) و هر آشکار شدنی مبتنی بر پنهان شدن (concealment) و هر ظهوری مستلزم خفاست. حقیقت در متافیزیک غالباً به صورت تطابق میان ذه و خارج تفسیر شده است و بنیاد صدق در این مفهوم از حقیقت سرچشمه می‌گیرد. حقیقت با نظرگاه عقلی انسان مورد تفسیر قرار می‌گیرد و نسبت حقیقت و ناحقیقت از یک طرف و نسبت حقیقت و وجود از طرف دیگر، به فراموشی سپرده می‌شود. همچنین هر موجودی از آن جا که ظهور و آشکارگی وجود است، وجهی پنهان دارد که نسبتی با خفای وجود دارد. آن چه آشکارگی وجود آن را می‌پوشاند، راز (the mystery) است (Heidegger, 1998:148).

بر اساس این رویکرد توانیم در تفکر هیدگر وجه دیگری را از حقیقت زبان مشاهده کنیم. هر حقیقتی، ناحقیقتی دارد و بنا برین، هر گفتمانی، ناگفته‌ای با خود دارد. زبان ناگفته (unsaid) دارد (Heidegger, 1982:122) و اساساً به واسطه‌ی ناگفته‌ی زبان است که گفت زبان امکان پذیر می‌گردد. این امر بدین معناست که هر گفتمانی در نسبت با ناگفته‌ای معنادار می‌شود. ناگفته‌های زبان که زبان را به حرکت در می‌آورد. این راز وجود است که ناگفته باقی می‌ماند و بعد از مواجهه‌ی ترس آگاهانه با آن، به گفت می‌آید.

مسئله مهم برای هیدگر آن است که خفا و ناآشکارگی وجود به چه معناست و چگونه ممکن می‌شود. در زبان آلمانی، برای بیان این عبارت که «وجود هست»، این تیر به کار می‌رود: «es giebt sein». در زبان فارسی معادلی برای این ترکیب دیده نشده است، اما می‌توان با تسامح آن را این گونه ترجمه کرد: «او وجود را عطا می‌کند». پرسش هیدگر آن است که ضمیر مبهم es در زبان آلمانی به چه امری ارجاع دارد؟ هیدگر در دو جای دیگر تعبیر را به کار می‌برد. یکی درباره‌ی عدم و دیگری درباره‌ی زمان: «او وجود و عدم را عطا می‌کند»، «او زمان را عطا می‌کند» (Heidegger, 1972:5). از نظر هیدگر، وجود در این مقام، از جانب داده شده و عطا شده است. این داده شدن (Givenness) وجود را باید به معنای فرستاده شدن (being sent) وجود و آشکار شدن آن در نظر آوریم. در تحلیل نهایی، او قایل است که آن امری که وجود را می‌فرستد و می‌دهد، خود وجود است. به عبارت دیگر این وجود است که خود را می‌دهد و می‌فرستد و آشکار می‌کند. وجود در این مقام، بی‌بنیاد (abyss) است و در مقام فرستاده شدن، بنیاد (ground) موجودات است. وجود بی‌بنیاد خود را به روشنی‌گاه (clearing)

می فرستد. روشنی گاه، مقام تقرر حقیقت دازاین است. از نظر هاییدگر، این مسئله مجدداً با مسئله ی حقیقت و ناحقیقت در ارتباط است. وجود خود را می دهد و فرستد و در عین خود پنهان می کند و پس می کشد.

بر اساس تفسیر هاییدگر توانیم مشاهده کنیم که آشکار شدن و فرستاده شدن وجود در نسبت با خفای وجود و پنهان شدن آن معنادار می گردد. این مسئله، بنیاد مفهوم تاریخ در اندیشه ی هاییدگر است. وجودی که آشکار شده است، تاریخ یک قوم است. وجود همیشه خود را به صورت کامل آشکار نمی کند بلکه همیشه خود را علاوه بر ظهور، پنهان کند و این امر، تاریخی بودن وجود را رقم می زند. متافیزیکی، وجود را امری کاملاً آشکار شده فرض می کند و نسبت به خفای وجود در غفلت است. هاییدگر عطای وجود و اختفای آن را، تفکر رخداد (ereignis) می نامد. این، بنیاد زبان نیز بر این دادگی استوار است. زبان رخداد وجود است. (Heidegger, 1999:359) بزبان ذاتاً وجهی پنهان دارد و وجهی آشکار. وجود، گفتمانی دارد که همیشه مبتنی بر ناگفتی است. در هر دو، ی تاریخی ناگفتی وجود، به گفتمانی می آید و مجدداً خود را پنهان می کند.

حقیقت زبان، زبان وجود است و این بدین معناست که زبان تنها داده شده به ماست که قوام آیند، ی ما به آن بستگی دارد. همچنین زبان تنها داشته ی ماست، زیرا تمام امکانات از پیش داده شده به ما در زبان آشکار شده است. زبان آموخته ست و این مسئله، بنیاد گذشتگی ما را شکل می دهد (Heidegger, 1972:15). همچنین زبان تنها تعلق و دلستگی ماست، زیرا ما به واسطه ی زبان است که نزد اشیا حاضر می شویم و آن ها را نامیم. زبان، ناگفته هایی دارد که ما باید آن ها را به گفتمانی بیابیم و متحقق کنیم، ولی این امر بدون تذکر به زبان از پیش داده شده به ما امکان پذیر نیست. ما ناگفته های سنت خود را به گفتمانی آوریم و به واسطه ی این امر، عیناً با موجودات مواجه می شویم. دازاین متوجه اکنون خود است اما این توجه بدون تذکر به سنت و تلاش برای به گفتمانی درآوردن ناگفته های زبان امکان پذیر نیست.

اصیل ترین ناگفته ی دازاین، راز وجود است که به صورت اصیل و آغازین در گفتمانی شاعران و متفکران آشکار می گردد. وجود، خود را در اولین آشکاری خود، در گفتمانی شاعران و متفکران نشان می دهد. شاعر امر قدسی را می نامد و متفکر به وجود تفکر می کند (Heidegger, 2000: a: 111). در این مقام است که زبان وحدت میان شعر متفکرانه و تفکر شاعرانه می شود.

نتیجه گیری

با توجه به آن چه گفته شد، آشکار می شود که زبان، نظامی از نشانه ها نیست که برای دلالت بر معانی وضع شده اند. زبان سخن گفتن است و ما زبان را اولاً و بالذات در سخن گفتن خود با دیگران می یابیم. سخن گفتن الزاماً به معنای آن است که ما با دیگران سخن می گوئیم. پس گفتمانی و گو، ه معنا با سخن گفتن است. هنگام سخن گفتن، ما زبان و همچنین خود را فراموش کنیم و در گفتمانی زبان مستغرق

می شویم. به همین دلیل است که زبان اولاً، ی ماقبل نظری است و ثانیاً امری جمعی. ما به واسطه ی زبان، گذاریم اشیا همان گونه که هستند، خود را در گفتار ما آشکار کنند. به همین دلیل شنیدن و سکوت نیز یعنی اجازه آشکارگی دادن به اشیا، که این امر نیز از لوازم سخن گفتن است. از طرف دیگر زبان وجهی منطقی د. زبان در موقعیت گفت و گو معنادار، شود. دزاین از آن جا که افتاده در موقعیت ها و بافت هاست، و محدودیت و تناهی دارد، زبانش نیز نشان محدودیت و تناهی وی است. ما اشیا را می نامیم، اما به محض نامیدن، کلمات ما قابلیت پذیرش بافت ها و موقعیه های جدید را نیز پیدا می کنند. بر مبنای این امر است که زبان همیشه قابلیت پذیرش مجدد دارد. سکوت، بنیاد سخن گفتن است و صرفاً در مواجهه ی ترس آگاهانه در مقابل ذات وجود یافت می گردد. زبان ناگفته هایی دارد و در هر دوره ی تاریخی، ناگفته ای از وجود به گفت می آید. ما ناگفته های سنت خود را به گفت می آوریم و این امر بدین معناست که ما ناگفته ی وجود را به گفت می آوریم. ناگفته های وجود، در مرحله ی اول در گفت شاعر و متفکر به زبان می آید.

فهرست منابع

- داوری، رضا (۱۳۸۹) *هنر و حقیقت*، تهران: رستا.
 عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱) *هایدگر و استعلا*، تهران: نقد فرهنگ.
 هیدگر، مارتین (۱۳۷۳) *مابعدالطبیعه چیست؟*، ترجمه ی محمد جواد صافیان، تهران: پرسش.
 _____ (۱۳۷۹) *سرآغاز اثر هنری*، ترجمه ی پرویز ضیاء شهبابی، تهران: هرمس.
 _____ (۱۳۸۱) *تسعر، زبان و اندیشه ی رهایی*، ترجمه ی عباس منوچهری، تهران: مولی.
 _____ (۱۳۸۶) *هستی و زمان*، ترجمه ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
 _____ (۱۳۸۸) *چه بانسد آن چه خوانندش تفکر؟*، ترجمه ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Gadamer, Hans-Georg (1976) *Philosophical Hermeneutics*, Trans. David E. linge, London: University of California Press.

_____ (1989), *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer, London: Sheed & Ward.

Heidegger, Martin (2009) *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, Trans. Wanda Torres Gregory, Albany: State university of newyork.

_____ (2000) a, *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory Fried, London: Yale University press.

_____ (2000) b, *Elucidations of Holderlins Poetry*, Trans. Keith Hoeller, New York: Humanity books.

_____ (1972) *On Time and Being*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row

- _____ (1962) *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. James s. Churchill, New York: Indian University Press.
- _____ (1982) *On the Way to Language*, Trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row.
- _____ (1984) *Early Greek Thinking*, Trans. David Farrell krell, New York: Harper & Row
- _____ (1988) *Hegels Phenomenology of Sprit*, Trans. Parvis Emad, New York: Indiana University Press.
- _____ (1998) *Pathmarks*, Edited by William McNeill, London: Cambridge University Press.
- _____ (1999) Contributions to the Philosophy (From Enowning), Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, New York: Indiana University Press.
- Silverman, Hugh (1991) *Gadamer and Hermeneutics*, New York: Routledge.

