

Hegemony of Silence: a Hegelian-Lacanian reading of the relationship between silence and language in Molavi's thought

Ali Hassanzadeh^{✉1}  | Mahmoud Sufiani² 

1. Corresponding Author, MA Student of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: alihasso1989@gmail.com
2. Assistant Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: m.sufiani@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 27 October 2021

Received in revised 2
november 2021

Accepted 5 November 2021

Published online 22 September
2022

In the present article we try to trace back what we call the "hegemony of silence" in some of Molavi's verses and poems. The advocates of the "hegemony of silence" over-value silence at the cost of a devaluation of language and take it to have a special kind of intuition, a special kind of insight into the Thing beyond language. This attitude towards silence and language has a long-lasting history and has only been questioned recently. We will try to read this hegemonic attitude against the background of a Hegelian-Lacanian attitude, a modern attitude which highly esteems both language and silence and ultimately considers silence as a linguistic phenomenon. We will argue that these two attitudes have two different logics as their ground: the first attitude, the hegemony of silence, is grounded on Sohravardi's "Imkan-e Ashraf" and the second one, on the retroactive logic of German Idealism. After examining the epistemological and ontological consequences of these two attitudes, we will come to the conclusion that the position of the "hegemony of silence" is a contradictory and impossible position.

Keywords:

hegemony of silence, language,
silence, Molavi, Sohravardi.

Cite this article: Hassanzadeh, Ali., Sufiani, Mahmoud. (2022). Hegemony of Silence: A Hegelian-Lacanian Reading of the Relationship Between Silence and Language in Molavi's Thought. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 594-609. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48663.3028>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48663.3028>

Extended Abstract

Introduction

The relationship between language and silence and their respective relationship with Being have been a place of conflict for philosophers. For instance, Ludwig Wittgenstein, among others, concludes his *Tractatus Logico-Philosophicus* with the observation that "whereof one cannot speak, thereof one must remain silent" (Wittgenstein, 2011: 116). Contrary to an old tradition according to which heavens, spaces and the Earth sing the glory of God and the grandeur of His plans, Blaise Pascal says that "The eternal silence of these infinite spaces frightens me" (quoted in Miller, 2002: 155). Søren Kierkegaard considers Abraham's silence as an immigration "from the sphere of the universal" (Kierkegaard, 2008: 148). According to Martin Heidegger, when a thinker speaks of Being and when a poet names the Sacred, their speech emerges from a kind of fundamental *Sprachlosigkeit* (Heidegger, 2014: 207). The Iranian modern poet, Sohrab Sepehri, longs for "before-the-outbreak-of-speech meadow" and is worried that the words would destroy the murmur of wonder (Sepehri, 1993: 308).

In the present article we will only try to trace back what we call the "hegemony of silence" in some of Molavi's verses and poems. Molavi also known as Rumi was a 13th-century giant of Persian poetry who in some of his poems has directly endeavored to formulate a relationship between language, silence and Being. In some of his poems, Molavi devalues language and overvalues silence and takes silence to have a special kind of insight into the Thing beyond language. Therefore, we call his attitude towards the relationship between language and silence "the hegemony of silence". We will try to read Molavi's thought on language and silence with a Hegelian-Lacanian reading best exemplified by Slavoj Žižek's claim that "voice and silence relate as figure and ground: silence is not (as one would be prone to think) the ground against which the figure of the voice emerges; quite the contrary, the reverberating sound itself provides the ground that renders visible the figures of silence" (Žižek, 1996: 93).

Molavi and the (In)completeness of Language.

Like one of Kierkegaard's pseudonyms, Johannes de Silentio, Molavi calls himself (and generally, human being) "silent" or "mute". Human being is something like "cane" («نی») who has been detached from the Cane Field (Being). Or it is something like "Flute" («نی»), an empty and hallow entity, a wind instrument that has no voice of its own. Human being thus doesn't speak but is spoken. This is reminiscent of Lacan's famous line that "I'm a poem, not a poet." Unlike Saadi, another giant of Persian poetry, who has dedicated a chapter of his great *Golestan* to silence and proposes a kind of "pragmatics of silence" (Dolar, 2006: 155), Molavi is an advocate of what we can call, according to the Lacanian triad of the symbolic-imaginary-real, "imaginary silence", that is, silence as the absolute Other of language, as something non-linguistic or anti-linguistic that guarantees access to the complete meaning or to the Beyond of language. Molavi debases language in different ways, denies it any access to Being or Truth, likens it to "milking the ram" or "washing blood with blood" (Molavi, 2017: 547) and at the same time speaks of a complete language achieved through silence. In one and the same movement, Molavi therefore points to the incompleteness of language and tries to "suture" that incompleteness. This is the ultimate difference between Molavi and Lacan: Molavi, to use

Lacan's terms, believes that "There is an Other of the Other". Lacan, however, by his insistence on the claim that "There is no Other of the Other" moves in the same line of the Hegelian critique of the "inverted world".

Sohravardi avec Lacan

We think Molavi's "hegemony of silence" is grounded on Sohravardi's illuminationist thought. So, we will briefly try to read Sohravardi through Lacan. According to Sohravardi, language, reasoning, or, shortly, the "acquired knowledge" is grounded on the "presential knowledge", a kind of pure intuitive, pre-rational and even anti-rational positivity which renders possible the reasoning and the "acquired knowledge". This "presential knowledge" is a kind of relationship with Divinity or Meta-language which fixates the free-floating signifiers and gives them their ultimate meaning. For Lacan, on the contrary, what fixates the errant signifiers is not a positive entity but the Master-Signifier, that is, an empty signifier, the signifier of lack. The signifying order is formed around a fundamental negativity. This negativity is not an exception outside the language. On the contrary, it is reproduced in every linguistic formulation. The Hegelian name for this empty negativity is "the night of the world" (Žižek, 2000: 29).

Hegel and Molavi

Both Molavi and Hegel emphasize on human being's relationship with infinity. But Hegel's thought on this relationship undergoes such a radical shift that it is no longer compatible with Molavi's thought. In a poem dedicated to his friend Hölderlin in August, 1796, Hegel calls words "desiccated signs" which in vain strive to grasp the profundity of the "ineffable sentiment", "Only dust and ashes do they seize" (quoted in Agamben, 2012: 71). There is an uncanny proximity between this attitude of the young Hegel and Molavi's conception of language as an endeavor to "milk the ram" or "wash blood with blood". However, in his later work, Hegel speaks of "the Calvary of the absolute Spirit ... without which he would be lifeless and alone" (Hegel, 2011: 840). So, we can conclude that a crucial gap forever separates Hegel from Molavi and that, from a Hegelian viewpoint, Molavi seeks what he has created in his language outside the language.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

هژمونی سکوت:

خوانشی هگلی - لاکانی از رابطه سکوت و زبان در اندیشه مولوی

علی حسن‌زاده^۱ | محمود صوفیانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: alihasso1989@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.sufiani@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در مقاله حاضر می‌کوشیم در برخی از ابیات و اشعار مولوی رد چیزی را پیدا کنیم که آن را «هژمونی سکوت» می‌نامیم. طرفداران «هژمونی سکوت» زبان را خوار می‌شمارند و سکوت را بی‌اندازه ارج می‌نهند و آن را دربردارنده نوعی شهود ویژه می‌دانند که دسترسی به امر فراسوی زبان را میسر می‌سازد. این نگرش به سکوت و زبان تاریخ دور و درازی دارد و تازه در قرن‌های اخیر به پرسش گرفته شده است. سعی خواهیم کرد رویکرد «هژمونی سکوت» را به میانجی رویکردی هگلی - لاکانی خوانش کنیم، رویکردی مدرن که سکوت و زبان را به یک اندازه ارزشمند می‌داند و در نهایت سکوت را پدیده‌ای صرفاً زبانی می‌داند. خاطرنشان خواهیم ساخت که این دو نگرش در دو منطق متفاوت بنیاد دارند؛ اولی در قاعده امکان اشرف سهروردی و دومی در منطق پس‌گسترانه ایدئالیسم آلمانی. پس از بررسی تبعات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دو رویکرد، در نهایت نتیجه خواهیم گرفت که موضع «هژمونی سکوت» موضعی متناقض و ناممکن است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

کلیدواژه‌ها:

مولوی، هژمونی سکوت، زبان، سهروردی، ایدئالیسم آلمانی.

استناد: حسن‌زاده، علی؛ صوفیانی محمود. (۱۴۰۱). هژمونی سکوت: خوانشی هگلی - لاکانی از رابطه سکوت و زبان در اندیشه مولوی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹):

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48663.3028> ۵۹۴-۶۰۹



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

رابطه بین سکوت و زبان از دیرباز مورد بحث و مجادله بوده است. اندیشمندان در دوران مختلف هر یک به طریقی کوشیده‌اند رابطه بین سکوت و زبان را صورت‌بندی کنند. تکرار مداوم و ظهور مجدد این مسئله در اندیشه فیلسوفان و شاعران و ادیبان و حتی متألهان حاکی از اهمیت و تأثیر پر دامنه آن در نظام‌های فلسفی و منظومه‌های فکری است؛ چنان که معروف است ویتگنشتاین در واپسین جمله رساله منطقی-فلسفی می‌گوید: «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

البته باید خاطر نشان سازیم که ویتگنشتاین اولین و آخرین اندیشمندی نیست که در باب رابطه بین زبان و سکوت تأمل کرده است. پاسکال، برخلاف سنت دور و درازی که طبیعت و همه عالم را تسبیح‌گوی خدا می‌دانست، از سکوت ابدی فضاهای بی‌کران می‌ترسید (Miller, 2002: 155). هگل جوان در شعر التوسیس که آن را به تاریخ اوت ۱۷۹۶ به دوستش هولدرلین تقدیم کرده است، به تأکید می‌گوید که نمی‌توان اسرار التوسی و ژرفای شور و صفناپذیر آن را در کلام و «نشانه‌های بی‌روح» بیان کرد (آگامبن، ۱۳۹۱: ۷۱). کیرکگور راز و سکوت را «خصال درون‌سویی» (کیرکگور، ۱۳۸۷: ۱۱۷) و اموری فراسوی سپهر اخلاقی و کلی (همان: ۱۴۸) می‌داند. از دید هایدگر وقتی متفکر از هستی سخن می‌گوید و وقتی شاعر امر قدسی را می‌نامد، گفتار آنان از نوعی بی‌زبانی^۱ بنیادین برمی‌خیزد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۰۷). سهراب سپهری از «علفزار پیش از شیوع تکلم» سخن می‌گوید و سخت اندیشناک است که «زمزمه حیرت میان دو حرف حرام خواهد شد» (سپهری، ۱۳۷۲: ۳۰۸). مولوی قیل و قال زبان را «آفت ادراک» حقیقی می‌داند (مولوی، ۱۳۹۶: ۵۴۷).

این اندیشمندان رویکردهای متفاوتی به سکوت و زبان دارند و حتی برخی از آن‌ها نظیر هگل رویکرد پیشین خود را وانهادند و مسئله را به شکل متفاوتی نگریسته‌اند. به هر روی بررسی دیدگاه همه این اندیشمندان پژوهشی در حد و اندازه‌های کتاب می‌طلبد. مقاله حاضر می‌کوشد یکی از این رویکردها را با اندکی تفصیل بررسی کند. این رویکرد تاریخ دور و درازی دارد، غالب‌ترین و به لحاظ فرهنگی و حتی الاهیاتی معنادارترین رویکرد به شمار می‌آید و تازه در قرن‌های اخیر به پرسش کشیده شده است. طرفداران این رویکرد سکوت را بی‌اندازه ارج می‌نهند و آن را دربردارنده نوعی شهود ویژه می‌دانند که دسترسی به امر فراسوی زبان را میسر می‌سازد، یعنی سکوت را به نشانه بی‌چون و چرای نوعی فراسو می‌گیرند. این رویکرد به سکوت (و زبان) را «هژمونی سکوت» می‌نامیم. سعی خواهیم کرد رویکرد «هژمونی سکوت» را به میانجی رویکردی مدرن که سکوت و زبان را به یک اندازه ارزشمند می‌داند و در نهایت سکوت را پدیده‌ای صرفاً زبانی و اساساً معلول زبان می‌انگارد خوانش کنیم. در مقاله حاضر، نماینده رویکرد نخست مولوی، شاعر بزرگ ایرانی، و نماینده رویکرد دوم ژاک لاکان، اندیشمند و روان‌کاو فرانسوی، است. خواهیم کوشید نشان دهیم که رویکرد نخست در متافیزیکی اشرافی نظیر متافیزیک سهروردی بنیاد دارد، درحالی که رویکرد دوم تا حد زیادی وام‌دار اندیشه ایدئالیست‌های آلمانی است.

پیش از خوانش تفصیلی نگرش مولوی به رابطه سکوت و زبان به میانجی هگل و لاکان، اجازه دهید دو پژوهشی را ذکر کنیم که به طور مفصل رابطه زبان و سکوت را در اندیشه غربی بررسی کرده‌اند و به یافته‌های بسیار جالبی رسیده‌اند. ویلیام فرنک در کتاب خویش به نام در باب آن چه نمی‌توان گفت فهرست بلندبالایی از گفتارهایی را عرضه می‌کند که در واقع زبان امر بیان‌ناپذیرند، یعنی زبانی که گفتار را لغو و خنثی می‌کند و در آن وقفه می‌افکند و به گونه‌ای پارادوکسیکال با الفا یا «ناگفتن» خود عمل می‌کند. او این گفتار خودنفی‌کننده و خودلغوکننده را «گفتار آپوفاتیک»^۲ می‌نامد. بر طبق گزارش فرنک، «آپوفاسیس»^۳ واژه‌ای یونانی به معنای «نفی» یا «انکار» است و افلاطون و ارسطو این واژه را دقیقاً به همین معنا به کار می‌بردند. اما نوافلاطونیان، پیرو نویسندگان یکتاپرست^۴، پیچش متفاوتی به معنای این واژه می‌دهند و آن را برای اشاره به نفی و لغو خود گفتار در برابر چیزی که به هیچ روی امکان گفتنش وجود ندارد به کار می‌برند. از دید نوافلاطونیان، گفتار آپوفاتیک متقوم از کلماتی است که خود را نفی می‌کنند تا چیزی فراسوی کلمات و حتی امر فراسوی زبان را احضار کنند (Franke, 2007: 2). فرنک ادعا می‌کند که سکوت بیان‌غایی گفتار آپوفاتیک است و هر کلمه نیز رابطه‌ای با این سکوت دارد. بنابراین، از دید او زبان و نفی

1. Sprachlosigkeit

2. apophatic discourse

3. apophasis

4. monotheistic

لازم و ملزوم یکدیگرند. دیدگاه فرنک بسیار مشابه دیدگاه هگل و لاکان است. از دید هگل هرگونه فهم مفهومی^۱ هم‌ارز قتل است (Kojève, 1969: 140). لاکان کلمه را مرگ شیء می‌داند (Lacan, 2006: 262). هگل و لاکان، هر دو، می‌پذیرند که زبان خشونت‌آمیز و مرگبار است، اما تفاوت دیدگاه آن‌ها با فرنک در این است که فرنک به دادخواهی از شیء از دست‌رفته برمی‌خیزد و زبان را مطلقاً جدا از هستی می‌داند اما هگل و لاکان بر این عقیده‌اند که کشتار زبان در ساحتی دیگر به شیء زندگی می‌بخشد: در ساحت کلی زبان. به گفته لاکان، «انسان‌ها از آن‌رو توانسته‌اند حتی قبل از لمس فیل‌ها تصمیماتی در رابطه با آن‌ها بگیرند که کلمه فیل در زبان‌شان وجود دارد ... کلمه فیل واقعی‌تر از فیل‌های منفرد پیشایند است» (Lacan, 1991: 178). به بیان ساده، فرنک اعتقاد دارد که زبان در حق هستی جفا می‌کند اما هگل و لاکان معتقدند که زبان به هستی کمک می‌کند. اد پلوت و سیندی تسایر موضع متناقض و امکان‌ناپذیر گفتار آپوفاتیک را این‌گونه خلاصه می‌کنند:

«گفتار آپوفاتیک [از طرفی می‌گوید کاری که زبان با چیزها می‌کند زشت و ناعادلانه است، اما از طرف دیگر بر این عقیده است که زبان به هیچ وجه نمی‌تواند کاری با آن‌ها بکند! (نمونه‌ای از «کتری عاریتی» فرویدی). طرفداران آپوفاسیس می‌پذیرند که زبان فعال است و نفی می‌کند: اما کاری که گفتار آپوفاتیک، احتمالاً از روی حس عدالت، می‌خواهد انجام دهد این است که نفی را برضد خود زبان بشوراند. در این صورت، زبان به چیزی نظیر یک گروگان‌گیر دغل تبدیل می‌شود — به دروغ ما را در این فکر می‌اندازد که کاری با چیزها کرده است، اما در حقیقت هیچ کاری نکرده است. یا، زبان به سارقی می‌ماند که همیشه لاف می‌زند چیز مهمی را از ما پنهان کرده است» (Pluth; Zeiher, 2019: 10).

جورجو آگامبن نیز در کتاب زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت می‌کوشد جایگاه و مکان منفیت را در زبان و اندیشه غربی مشخص کند. او در متون هرمسی، فلسفه افلاطون، متون گنوسی، دیدگاه کلمنت اسکندرانی، متألهان قرون وسطایی، عارفان یهودی و مسیحی، فیلسوفان و شاعران و حتی در اندیشه هگل و هایدگر و زبانشناسان مدرن نظیر رومن یاکوبسن و امیل بنونیست حکم واحدی می‌یابد: زبان و اندیشه غربی بر شالوده‌ای ناگفتنی و بیان‌ناپذیر استوار است. به گفته خود آگامبن،

«هم شعر و هم فلسفه در پی آنند تا به جایگاه آغازین و دست‌نیافتنی کلمه که مهم‌ترین دغدغه انسان سخن‌گوست دست یابند. و هر دو، وفادار به منبع الهام موسیقایی‌شان، دست‌آخر این امکان را همچون مکانی دست‌نیافتنی نشان می‌دهند» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

از دید آگامبن ابتناء زبان بر سکوت و ابتناء اندیشه بر ناندیشه در حکم ظهور ویرانگر بنیاد منفی متافیزیک در اقامتگاه راستین انسان است. او این ظهور ویرانگر را همان نیهیلیسم می‌داند و راه خروج از این نیهیلیسم را در شعر شبانی لئوپاردی می‌جوید که به‌دیده او نشانگر چیزی غیر از دسترس‌ناپذیری زبان است. این نکته که تلاش آگامبن برای یافتن مبنایی غیر از دسترس‌ناپذیری زبان در شعر لئوپاردی موفقیت‌آمیز بوده یا نه در مقاله حاضر اهمیت چندانی ندارد، اما به‌گمانم پژوهش درخشان او نکته‌ای را از قلم می‌اندازد که برای اهداف ما بسیار تعیین‌کننده است: منفیت هگلی با منفیت مثلاً کلمنت اسکندرانی یکسان نیست، هر چند دومی می‌تواند شکل خام و ناپخته‌اولی باشد.

پس از معرفی اجمالی موضوع و پیشینه مقاله حاضر، در بخش اصلی مقاله خواهیم کوشید مسلط‌ترین دیدگاه درباره رابطه سکوت و زبان، یعنی این دیدگاه را که سکوت بی‌اندازه ارزشمند و حاوی شهودی ویژه است به‌میانجی دیدگاهی مدرن‌تر نقد و بررسی کنیم. چنان‌که پیش‌تر گفتیم در مقاله حاضر نماینده دیدگاه نخست، مولوی، شاعر بزرگ ایرانی، و نماینده دیدگاه مدرن‌تر نگرشی هگلی-لاکانی به موضوع مورد بحث است. خوانش مولوی با هگل/لاکان می‌تواند نوری تازه هم بر زوایای اندیشه مولوی و در کل، بنیاد متافیزیکی اندیشه او و هم بر تفکرات هگل و لاکان بیندازد. اما نخست اجازه دهید بر اساس سه‌گانه خیالی-نمادین واقعی لاکان بین سه نوع سکوت تمایز قائل شویم.

۱. سه نوع سکوت: خیالی، نمادین، واقعی

^۱. Begreifen

می‌توانیم بر اساس سه‌گانه خیالی-نمادین-واقعی لاکانی سکوت را به سه نوع تقسیم کنیم: سکوت خیالی، سکوت نمادین و سکوت واقعی. سکوت خیالی در تضاد با زبان است و دیگری مطلق زبان به شمار می‌آید. از آن‌جا که در سکوت خیالی یا در نگرش خیالی به سکوت زبان امری ناقص در نظر گرفته می‌شود که به هیچ روی نمی‌تواند حق مطلب را در مورد هستی ادا کند، سکوت دستیابی به معنای کامل را تضمین می‌کند. زبان ویرانگر و مرگبار است اما سکوت التیام‌بخش و جان‌فزا است. زبان آدمی را از هستی منقطع می‌کند اما سکوت اتحاد او با جهان، هستی یا هر امر متعالی دیگر، از جمله الوهیت، را میسر می‌سازد. بنابراین در این نگرش رابطه بین سکوت و زبان تبیین است. سکوت نوعی دال متعالی و شرط لازم و ضروری هر دال دیگر به شمار می‌آید. زبان معلول سکوت است. از این‌جا تا باور به نوعی قوه نازیبانی، پیش‌زبانی یا ضدزبانی در انسان که اتحاد او با امر متعالی و کلی را میسر می‌سازد فاصله چندانی نداریم. سکوت خیالی می‌کوشد به اثرهای دسترس‌ناپذیر و ناممکن دست یابد بنابراین نام دیگر آن «سکوت ناممکن» است. ما در مقاله حاضر این نگرش به سکوت را، با استفاده از تعبیر آنتونیو گرامشی، «هژمونی سکوت» می‌نامیم، چرا که روی نگاه‌های متفاوت به سکوت سایه می‌اندازد و خود را به‌مثابه یگانه نگاه یا نگاه مسلط عرضه می‌کند.

برخلاف سکوت خیالی، سکوت نمادین نه در تضاد با زبان بلکه بخشی از زبان است. بنابراین، در این نگرش رابطه سکوت و زبان عموم و خصوص مطلق است: سکوت نیز به اندازه دال‌های دیگر جزوی از زبان است. سکوت به‌مثابه دال فقط از آن‌رو با دال‌های دیگر تفاوت دارد که گاه می‌تواند معانی جاافتاده و تثبیت‌شده را متزلزل سازد و جا را برای معانی جدید باز کند. سکوت نمادین به هیچ امری در فراسوی زبان اشاره نمی‌کند بلکه فقط وقفه‌ای در خود زبان است. پس سکوت نمادین، برخلاف سکوت خیالی که توهم معنای متعالی را ایجاد می‌کند، نه تنها معنای متعالی بلکه گاه معنای بین دال‌ها را نیز تهی می‌سازد تا معنایی تازه در زبان ایجاد شود. در این نگرش سکوت رابطه‌ای دیالکتیکی با زبان دارد. بنابراین می‌توان سکوت نمادین را «سکوت دیالکتیکی» نیز نامید، چرا که سکوت از مقام متعالی‌اش به زیر کشیده می‌شود و تن به دیالکتیک می‌دهد. پس در این نگرش، سکوت به هیچ روی آدمی را از زبان رها نمی‌سازد. امر ناگفتنی وجود دارد اما در زبان وجود دارد و موجودیتی زبانی است. از این‌رو، سکوت نه به فراسو یا تمامیتی فراتر از شناخت انسان بلکه به ناتمامیت خود زبان و هستی اشاره دارد.

سکوت واقعی از بیخ و بن متفاوت با هر دو سکوت و در عین حال «در کمین» هر دو است. یعنی، می‌تواند همزمان معلول و علت، همزمان نتیجه و مقدمه، هر دو سکوت باشد. برخلاف سکوت خیالی که التیام‌بخش است و از نوعی ملأ یا سرشاری خبر می‌دهد، سکوت واقعی اضطرابی است که از مواجهه با خلأ، فقدان یا ناتمامیت زبان/هستی برمی‌خیزد. هم در سکوت نمادین و هم در سکوت خیالی می‌توان با فقدان مواجه شد و خود این فقدان می‌تواند مولد هم سکوت نمادین باشد و هم سکوت خیالی. سکوت واقعی از آن‌رو اضطراب‌آفرین است که در آن آدمی خود و جهان را عاری از هرگونه تعیین می‌یابد. چه بسا فرد مبتلا به طغیان کلامی یا ورشیدایی^۱ می‌کوشد با سیل کلماتی که از دهان جاری می‌سازد خلأ زبان را پر کند. یا، برعکس، ممکن است واقعه‌ای دهشت‌زا و تروماتیک آدمی را دچار سکوتی جنون‌آمیز کند. ترس پاسکال از «سکوت ابدی فضاها بی‌کران» مبین همین سکوت واقعی است. حافظ نیز مواجهه با ناتمامیت زبان و هستی را این‌گونه در قالب کلمات می‌ریزد:

«از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود زنه‌ار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت»

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

بنابراین، باید خاطر نشان سازیم که طرفداران سکوت خیالی اغلب سکوت واقعی را از سر گذرانده‌اند و سکوت خیالی آنان واکنشی است در برابر سکوت واقعی. به‌گمان ما سوگواری به‌خاطر زندگی از دست‌رفته و هستی فراموش‌شده تا حد زیادی واکنش، مقاومت یا دفاعی است در برابر همین سوئیه واقعی ناتمامیت زبان/هستی. این موضع دفاعی سفت‌وسخت دو منتهی‌الیه متضاد دارد که در تحلیل نهایی دو روی یک سکه‌اند: از طرفی، گرامیداشت هستی و زندگی بیرون از زبان و، از طرف دیگر، تلاشی وسواس‌گونه و سبعانه برای امحاء و انکار زبان.

۲. سکوت‌های مولوی

بررسی رویکرد سعدی به سکوت می‌تواند ما را در درک بهتر «سکوت‌های مولوی» یاری کند. سعدی معاصر مولوی بود و اهل ادب او را «استاد سخن» می‌نامند.

^۱. logorrhea

۱-۲. سعدی، «استاد سخن»

سعدی در باب چهارم گلستان به نام «در فواید خاموشی» از سکوتی جانبداری می‌کند که قرابت خاصی دارد با آن چه در مقاله حاضر سکوت نمادین نامیدیم. برای نمونه، در نخستین حکایت این باب دلیل امتناع از سخن گفتن این است که «در سخن نیک و بد اتفاق افتد و دیده دشمنان جز بر بدی نمی‌آید» (سعدی، ۱۳۹۵: ۱۱۳)؛

اما دوست شاعر در پاسخ می‌گوید که چاره‌ای جز سخن گفتن نیست و «دشمن آن به که نیکی نبیند» (همان). این پاسخ شباهت غریبی با دیدگاه بکت در یکی از آثار متأخرش دارد که در آن این جمله معروفش را بیان می‌کند: «باز هم تلاش کن. باز هم شکست بخور. بهتر شکست بخور» (Beckett, 1989: 101). از دید بکت هر چند زبان ناتمام است اما باید به سخن گفتن ادامه داد. واپسین صفحات نام‌ناپذیر نوسان بی‌وقفه نویسنده بین سکوت و زبان را به تصویر می‌کشد، برای نمونه:

«... رویای سکوت، سکوتی در رویا، لبریز از نجواها، نمی‌دانم، این‌ها همگی کلمه‌اند، بیداری هرگز، همه‌اش کلمه، چیز دیگری در کار نیست، باید ادامه بدهی، این تنها چیزی است که می‌دانم، همگی متوقف خواهند شد ... سکوت برقرار خواهد شد ... باید ادامه بدهی، نمی‌توانم ادامه بدهم، باید ادامه بدهی، ادامه خواهیم داد، باید کلمات را به زبان بیاوری، تا وقتی کلمه‌ای باقی مانده، تا وقتی کلمات مرا پیدا کنند، تا وقتی مرا بگویند، دردی عجیب، گناهی عجیب، باید ادامه بدهی ...» (بکت، ۱۳۹۵: ۲۰۴).

در همه حکایت‌های دیگر سعدی سکوت به هیچ وجه امری فراسوی زبان نیست بلکه صرفاً راهبردی زبانی است: برای اجتناب از «شماقت همسایه» (سعدی، ۱۳۹۵: ۱۱۳)؛ برای جلوگیری از «شرمساری» (همان: ۱۱۴)؛ در جواب جاهلان و ابلهان (همان)؛ برای حفظ شیرینی و تأثیر سخن (همان: ۱۱۵)؛ برای رازداری (همان: ۱۱۶) و جز این‌ها. با استفاده از تعبیر ملادن دولار، ما در این حکایت‌ها شاهد نمونه فوق‌العاده‌ای از «پراگماتیک سکوت» (Dolar, 2006: 155) هستیم. پس بی‌دلیل نیست که به سعدی نه لقب «استاد سکوت» بلکه «استاد سخن» داده‌اند. در تفکر مولوی هم «پراگماتیک سکوت» می‌یابیم هم «هژمونی سکوت»، و هر دو به منتها درجه. «هژمونی سکوت» در او تا چنان پایه است که او خود را «خاموش» می‌نامد.

۲-۲. سکوت نمادین

سورن کیرکگور، به دلایلی که در این مجال اندک نمی‌گنجد، یکی از مهم‌ترین آثار خویش، یعنی ترس و لرز، را با نام مستعار یوهانس دو سیلنتیو به معنای «یوحنا خاموش» منتشر کرده بود. صدها سال پیش از او مولوی نیز تخلص «خاموش» یا «خاموش» را برای خود برگزیده بود. مسلماً این «خاموشی» به معنای صرف سخن گفتن نیست بلکه حکایت از نگرشی دیگر و بنیادی‌تر به رابطه سکوت و زبان دارد. مولوی در برخی از ابیات و اشعارش به سان سعدی از سکوت نمادین جانبداری می‌کند. برای نمونه آن‌جا که سکوت را شرط لازم سخن گفتن می‌داند:

«کودک اول چون بزاید شیر نوش مدتی خاموش بود او جمله گوش ...
زانکه اول سمع باید نطق را سوی منطق از ره سمع اندر آ»
(مولوی، ۱۳۹۶: ۷۵)

آن‌جا که تمایزی بین دانش‌آموزی و کارآموزی می‌گذارد و رسانه و وسیله اولی را زبان معرفی می‌کند:

«علم آموزی طریقش قولی است حرفت آموزی طریقش فعلی است»
(همان: ۷۷۳)

آن‌جا که چرایی سکوت در برابر نامحرمان را توضیح می‌دهد:

«هر که او از همزبانی شد جدا بی‌زبان شد گرچه دارد صد نوا»
(همان: ۶)

بسیار جالب توجه است که در میان اشعار مولوی می‌توان رگه‌هایی از این درون‌مایه واگنری از اپرای پارسیفال را یافت که «فقط نیزه‌ای که تو را زخمی کرد / می‌تواند زخمت را مداوا کند» (Žižek, 1993: 92).

برای نمونه آن‌جا که می‌گوید:

«ای زبان هم آتش و هم خرمی چند این آتش درین خرمن زنی ...
ای زبان هم گنج بی‌پایان تویی ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی»
(مولوی، ۱۳۹۶: ۷۸).

مولوی در جایی از عبارتی استفاده می‌کند که یادآور تفسیر ژیک از نقاشی جیج ادوارد مونک است، ژیک می‌گوید ما این جیج را «با چشمان مان می‌شنویم» (Žižek, 1996: 94)، و مولوی می‌گوید:

«آینه‌ام آینه‌ام مردِ مقالات نیم دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما»
(مولوی، ۱۳۹۲: نه).

در برخی از اشعار مولوی به نبوغی برمی‌خوریم که قابل‌قیاس با نبوغ متفکران و ادیبان بزرگ مدرنیته و پسامدرنیته است؛ با این‌همه، در اشعار مولوی می‌توان ردی از سکوت واقعی را نیز یافت.

۲-۳. سکوت واقعی یا مولوی در مقام کاشف ناتمامیت زبان

مولوی در برخی از اشعار خویش به ناتمامیت زبان و ناتوانی انسان در فهم حقیقت اشاره می‌کند. پیش‌تر مواجهه با ناتمامیت زبان و سکوت در برابر آن را سکوت واقعی نامیدیم و خاطرنشان ساختیم که سکوت خیالی واکنشی است در برابر آن. در واقع، جداکردن سکوت واقعی از سکوت خیالی در اشعار مولوی کار دشواری است و این دو چنان در شعر و اندیشه او در هم آمیخته‌اند که صرفاً با احتیاط می‌توان از سکوت واقعی در اندیشه مولوی سخن گفت. با این حال می‌کشیم ابیات و عباراتی را بیابیم که او در آن‌ها به ناتمامیت زبان اشاره کرده است. برای نمونه،

«لفظ در معنی همیشه نارسان زآن پیمبر گفت قد کُلَّ لسان»
(مولوی، ۱۳۹۶: ۳۰۴)؛

یا

«بوی آن دلبر چو پَرآن می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود»
(همان: ۵۰۹)؛

یا

«کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال»
(همان: ۵۴۷)؛

این اشعار به طرق مختلف بر ناتمامیت زبان اشارت دارند. گویی زبان به اقتضای طبیعتش نمی‌تواند حقیقت غائی را فراچنگ آورد. زبان پیکره منسجمی نیست، دال‌ها از هم گسیخته‌اند و معنایی افاده نمی‌کنند. زبان هرچه می‌کوشد حقیقت را بیان کند، پرده‌ای دیگر بر آن می‌بندد. سخن‌گفتن یعنی خون‌به‌خون‌شستن. این دیدگاه یادآور این سخن لاکان است که هر فهمی نوعی بدفهمی است (Lacan, 2006: 394). با این حال، مولوی به این بسنده نمی‌کند و چنان‌که در ادامه خواهیم دید از قوه‌ای دیگر (یعنی، سکوت) سخن به میان می‌آورد که به هیچ روی زبانی نیست و آدمی می‌تواند به یاری آن حقیقت غایی یا امری فرازبانی را شهود کند. پس از گشوده‌شدن چشم دل به این فرازبان اتفاق عجیبی می‌افتد و مولوی در چرخشی عجیب از زبان تام و تمام سخن می‌گوید.

۲-۴. سکوت خیالی یا مولوی در مقام شاعر تمامیت

پیش‌تر خاطرنشان ساختیم که در اشعار و اندیشه مولوی سکوت واقعی و سکوت خیالی سخت در هم آمیخته‌اند. به عبارت دیگر، مولوی بی‌درنگ پس از بیان ناتمامیت زبان از تمامیتی فرازبانی سخن می‌گوید. به عبارت بهتر، می‌توانیم بگوییم که مولوی در قالب همان کلماتی که ناتمامیت زبان را بیان می‌کنند از گونه‌ای تمامیت فرازبانی نیز سخن می‌گوید. برای نمونه، در بیت «هرچه گویی

ای دم هستی از آن/پرده دیگر بر او بستی بدان» ناتمامیت زبان و در آن واحد موجودیتی خارج از زبان (خدا، هستی، حقیقت، عشق (... تصدیق می‌شود. در جایی دیگر می‌گوید:

«سخن بی‌پایان است، اما به قدر طالب فرو می‌آید ... حکمت همچون باران است: در معدن خویش بی‌پایان است، به قدر مصلحت فرود آید ...» (مولوی، ۱۳۶۶: ۱۹)؛

یا

«این سخن آبی است از دریای بی‌پایان عشق تا جهان را آب بخشد جسم‌ها را جان کند»
(همان: چهل و سوم).

در این‌جا نیز مولوی به ناتمامیت و بی‌پایانی سخن و حکمت اشاره می‌کند اما در آن واحد منبع این بی‌پایانی و ناتمامیت را به ساحتی فراتر از زبان برون‌فکنی می‌کند. بنابراین ادعای ما این است که در مولوی هم «هژمونی سکوت» وجود دارد هم «تمامیت زبان». او به‌طور مختلف زبان را مذمت می‌کند، آن را «آفت ادراک» می‌داند، منکر هرگونه تلاش زبانی برای دستیابی به حقیقت است و چنین تلاشی را به «خون‌به‌خون‌شستن» تشبیه می‌کند، با این‌همه، در چرخشی عجیب ادعا می‌کند که «آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است» (همان: ۱۵). برای درک این چرخش می‌توانیم از دیدگاه لاکان درباره کوگیتو دکارتی یاری بگیریم. لاکان در جایی ادعا می‌کند که سوژه روانکاوی همان سوژه علم است (Lacan, 2006: 729). از دید لاکان سوژه علم با کوگیتو دکارتی سربرمی‌آورد. کوگیتو سوژه دویاره‌ای است که هیچ‌گونه هستی یا زیرلایه جوهری ندارد. با این‌همه خود دکارت بی‌درنگ پس از ظهور این سوژه دویاره آن را شی‌واره می‌کند و به‌قول لاکان «سوژه را بخیه می‌زند». منظور لاکان از «بخیه‌زدن سوژه» این است که آدمی به «من» یا «گو» که موجودیتی خیالی است فروکاسته می‌شود و ناخودآگاه به کل طرد می‌شود. لاکان میان «من» یا «گو» از یک سو و «سوژه» از سوی دیگر تمایز می‌گذارد. از دید لاکان «من» یا «گو» از طریق مکانیسم «مرحله آینه‌ای» شکل می‌گیرد، درحالی‌که «سوژه» ناخودآگاه است و ناخودآگاه نیز «ساختاری با سوژه» است، یعنی ساختاری ناتمام، ساختاری با فقدان یا خلئی برسازنده. «من» خیالی است اما «سوژه» نمادین است. با این توضیحات می‌توانیم دریابیم که مولوی چه می‌کند. نخست، ناتمامیت زبان را نشان می‌دهد سپس در گام دیگر این ناتمامیت را شی‌واره می‌کند، به ساحتی فراتر از زبان برون‌فکنی می‌کند و همه‌چیز را طفیلی آن می‌سازد. منظور هگل از «جهان وارونه» دقیقاً همین است: در «جهان وارونه» امر فراحسی نوعی فراسوی اثیری-مادی انگاشته می‌شود. آن‌جا که لاکان می‌گوید «فرازبان وجود ندارد» یا «دیگری دیگری وجود ندارد» دقیقاً همین «جهان وارونه» را به نقد می‌کشد. به بیان دیگر مولوی منفیت زبان را به وجودی متعالی یا، به تعبیر دریدا، «مدلولی استعلایی» تبدیل می‌کند. او این منفیت را، به‌قول کانت، «متجسم/اقتومی می‌سازد». کانت می‌نویسد:

«حال من حکم می‌کنم که همه مشکلاتی که فرض می‌شود در این سوالات موجود باشند، و انسان‌ها تلاش می‌کنند از طریق آن‌ها، به‌عنوان اعتراضات جزم‌اندیشانه، نسبت به آن چه فهم عمومی می‌تواند داشته باشد، به داشتن بصیرت عمیق‌تری درباره طبیعت اشیا تظاهر کنند، مبتنی بر نوعی وانمود محض هستند که مطابق با این وانمود، انسان‌ها آن‌چه را صرفاً در تفکر وجود دارد، تجسم می‌بخشند/اقتومی می‌سازند ...» (کانت، ۱۳۹۴: ۴۱۳).

در این‌جا پرسشی مطرح می‌شود: انسان چه جایگاهی در اندیشه مولوی دارد؟ به عقیده ما ترفند دو مرحله‌ای مولوی در مورد انسان نیز صادق است. از طرفی، مولوی انسان را میان تهی و بیگانه می‌داند:

«بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند؛
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند»
(مولوی، ۱۳۹۶: ۵).

«نی» نماد انسان تهی و دویاره است، ناتمامیت زبان در «نی» ظهور می‌کند. اما، از طرف دیگر، وقتی ناتمامیت زبان در موجودیتی متعالی شی‌واره می‌شود، انسان به‌مثابه سوژه دویاره از میان برداشته می‌شود و به «من» خیالی تبدیل می‌شود که صرفاً رنوشتی از موجودیت متعالی است:

«جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای»
(همان: ۶)،

یا

«در دو چشم من نشین، ای آن که از من من تری تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری»
(مولوی، ۱۳۹۲: بیست و سه).

به‌گمان ما اگر بتوان متافیزیکی برای اشعار مولوی متصور شد، این متافیزیک بسیار مشابه متافیزیک اشراقی سهروردی است. سهروردی نیز موجودیتی سرشار و متعالی را در مرکز و سرآغاز نظام فلسفی‌اش قرار می‌دهد و آن را «نورالانوار» می‌نامد که «غنی مطلق» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۲۱۱) است.

۳. سهروردی با لاکان

لاکان در یکی از نوشته‌های معروف خویش به نام «کانت با ساد» (Lacan, 2006) ادعا می‌کند که خوانش کانت به میانجی آثار ساد نور تازه‌ای بر اندیشه‌های کانت و ساد، هر دو، می‌اندازد. شاید خوانش سهروردی به میانجی لاکان نیز به همان اندازه یاری‌بخش و روشن‌گر باشد. بر طبق قاعده امکان اشرف سهروردی «هرگاه ممکن اخس موجود بود لازم است که ممکن اشرف پیش از آن موجود بود ...» (همان: ۲۵۹). با توجه به چارچوب مقاله حاضر، در این جا می‌توان «ممکن اخس» را همان زبان ناقصی در نظر گرفت که مولوی آن را «آفت ادراک» می‌داند و «نورالانوار» را زبان تام و تمامی در نظر گرفت که از راه سکوت یا شهودی فرازبانی می‌توان به آن دست یافت. بنابراین به عقیده سهروردی، امر کامل به لحاظ منطقی و هستی‌شناختی مقدم بر امر ناقص است. با این حال، لاکان این صورت‌بندی را وارونه می‌کند و تأکید را بر تقدم منطقی و هستی‌شناختی امر ناقص می‌گذارد. به بیان ژیک: «نکته لاکان تقدم منطقی نه‌همه^۱ بر همه است، تقدم منطقی حد بر آن چه در فراسو است: فقط بعدها، زمانی پسین‌تر، است که خلئی که حد گشوده است با فراسوی پوزیتیو پر می‌شود ... امر ناتمام «علت» امر تمام است، امر ناکامل مکانی را می‌گشاید که سپس‌تر سراب امر کامل آن را پر می‌کند.» (Žižek, 1993: 58).

آیا این نکته در مورد تقابل «عشق حقیقی» و «عشق مجازی» نیز صدق نمی‌کند؟ برای نمونه، در داستان پادشاه و کنیزک، نخستین داستان مثنوی معنوی، پادشاه عاشق کنیزکی می‌شود و او را می‌خرد:

«چون خرید او را و برخوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد»

(مولوی، ۱۳۹۶: ۶).

باید پرسید که چرا «کنیزک از قضا بیمار شد» و چرا بیماری او علاج‌ناپذیر است؟ آیا در این جا با نسخه دیگری از این سخن معروف لاکان سروکار نداریم که «نسبت جنسی ناممکن است». در فضای فانتزی داستان، برای فرار از این تروما به الگوی افلاطونی عشق پناه برده می‌شود که در آن عشق می‌کوشد خود را از هرگونه جزئیت حسی برهاند و به خود ایده زیبایی دست یابد، یا، به تعبیر فرویدی، ابژه‌های جزئی کنار گذاشته می‌شوند تا به ابژه کامل جنسی (که وجود ندارد) دست یافته شود، مثل پیرمرد و پیرزنی که شکم غاز تخم‌طلا را پاره می‌کنند تا به معدن طلا دست یابند اما چیزی جز آشغال مرغ نصیب‌شان نمی‌شود. در داستان پادشاه و کنیزک نیز پس از «عاقبت ننگین عشق‌های رنگین» پای عشق زنده و حقیقی به میان می‌آید. منطق «نه‌همه» لاکان ما را قادر می‌کند تا صورت‌بندی تازه‌ای از تقابل عشق حقیقی و مجازی ارائه کنیم: عشق مجازی نمونه ناقصی نیست که بر اساس عشق حقیقی کامل بر ساخته شده باشد، بلکه برعکس، عشق حقیقی است که ننگینی عشق مجازی^۰ پس‌گسترانه توهم آن را پدید می‌آورد.

پس باید بر تفاوت تعیین‌کننده بین سهروردی و لاکان تأکید بگذاریم: از دید سهروردی، زبان، استدلال یا، به بیان کوتاه، «علم حصولی» در «علم حضوری» بنیاد دارد، در موجودیتی ایجابی، پیش‌عقلانی، فراعقلانی یا حتی ضدعقلانی، که بدون آن علم حصولی هرگز امکان‌پذیر نیست؛ نوعی پوزیتیویته شهودی محض، که ارتباط بی‌چون و چرایی با الوهیت دارد، دال‌های ناپایدار را پایدار و

^۱. not-all

تثبیت می کند و تضمین کننده هر گونه معنا و فهم و استدلال است. برعکس، از دید لاگان، آنچه دال‌های سرگردان را تثبیت می کند (یا توهّم تثبیت را ایجاد می کند) نه نوعی پوزیتیویته شهودی بلکه دال-ارباب، دال تهی، دال فقدان است. نظم دلالت گر حول منفیتی بنیادین شکل می گیرد. این منفیت نه استثنایی بیرون از زبان بل چیزی است که در هر صورت بندی زبانی باز تولید می شود. نام هگلی این منفیت تهی «شب جهان» (Žižek, 2000: 29) است. تمامیت نور در نقطه «شب جهان» شکست می خورد و نورالانوار هرگز نمی تواند این نقطه کسوف جهان را در بر گیرد.

۴. مولوی و هگل؟

در سطوحی از اندیشه های مولوی و هگل می توان شباهت هایی یافت. برای نمونه، مضمون تفسیر هگل از مرگ مسیح بر روی صلیب بیش و کم مشابه با مضمون یکی از غزلیات شمس است که مولوی در آن می گوید:

«ای قوم به حج رفته، کجا بید، کجا بید؟
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
معشوق همین جاست، بیایید، بیایید؛
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟»
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۴۱).

در هر دو مورد بحث بر سر بازشناسی انسان های دیگر و وانهادن «جهان وارونه» است. اما پافشاری بی اندازه مولوی بر «جهان وارونه» در ابیات و اشعار دیگرش شکافی پرنشدنی بین او و هگل ایجاد می کند. مولوی و هگل هر دو مسئله اساسی آدمی را رابطه با امر نامتناهی می دانند. اما رویکرد مولوی به امر نامتناهی یادآور چیزی است که هگل آن را «بی نهایت بد»^۱ می نامد. به گمان ما شکافی برای همیشه هگل را از مولوی جدا می کند. این شکاف ریشه در منطق های متفاوت آن ها دارد. چنان که در بخش پیش بحث کردیم، هسته اندیشه مولوی بسیار مشابه همان منطقی است که در قاعده امکان اشرف سهروردی به کار رفته است، یعنی تقدم هستی شناختی و منطقی امر کامل بر امر ناقص. اما هگل به منطقی نو بال و پر می دهد که می توان آن را منطق پس گسترانه نامید، یعنی تقدم منطقی و هستی شناختی حد بر آن چه در فراسو است: حد پس گسترانه فراسوی پوزیتیو را ایجاد می کند. ژیک در کتاب باقیمانده تقسیم ناپذیر این منطق را عملیات بنیادی ایدئالیسم آلمانی^۲ می نامد (Žižek, 2007: 92).

اجازه دهید با اندکی تفصیل دیدگاه هگل درباره رابطه سکوت و زبان را بررسی کنیم. چنان که پیش تر گفتیم، هگل جوان تحت تأثیر رومانیک ها و عارفانی نظیر یاکوب بومه و زلیزیوس آنجلوس از دیدگاهی مشابه دیدگاه مولوی جانبداری می کرد و در شعر الوئیس که به دوستش هولدرلین تقدیم کرده بود کلمات را «نشانه های بی روح» می نامید. هگل در این شعر می گوید:

«دانشمندان به عبث در تقلا می اند، کنجکاوای شان از عشق شان به دانایی افزون ... چیرگی بر این کنجکاوای
را به جست و جوی واژه ها برمی آیند، شاید که معنای رفیع تو در آن ها نقر باشد! به عبث می جویند! گره بر باد
می زنند، چیزی به کف نمی آورند جز مستی غبار و خاکستر ... ژرفای آن شور وصف ناپذیر ... در نشانه های
بی روح نمی گنجید ... و آن که بخواهد از این دانش با اغیار بگوید، باید به زبان فرشتگان سخن گوید، باید
مسکنت واژه ها را بیازماید ...» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۰).

شباهت غریبی بین این سخنان هگل جوان و دیدگاه مولوی درباره زبان به مثابه «آفت ادراک» وجود دارد. «نشانه های بی روح» به عبث می کوشند معنای رفیع امر مقدس را دریابند، «گره بر باد می زنند»، «خون به خون می شویند». هگل اندیشناک است که مبدا «پروگویی و کلام بی مایه» امر مقدس را به لجن بکشد و در نهایت نتیجه می گیرد که «تو آن معنای منبعی، آن ایمان راستین، آن ذات الاهی، که اگر همه جهان سقوط کند، نه گمراه شود نه بر خود لرزد» (همان: ۷۱). همین هگل که از «به لجن کشیده شدن امر مقدس» اندیشناک است و آن را تزلزل ناپذیر می خواند بعدها در گسستی تعیین کننده در واپسین کلمات پدیدارشناسی روح از «به صلیب کشیده شدن روح مطلق» (هگل، ۱۳۹۰: ۸۴۰) سخن می گوید. روح مطلق باید جلجتا را از سر بگذراند و گرنه «بی زندگانی و تنها» (همان) می شود. امر مقدس که فقط به شهود در یافته می شود و زبان تمایزگذار نمی تواند آن را به طور کامل فرا چنگ آورد، در فلسفه هگل پخته دگرگون می شود و فقط به واسطه مفهوم به چنگ می آید. اینک امر مطلق خود تضاد است. هگل «مسکنت واژه ها» را به مسکنت خود هستی انتقال می دهد. چنان که پیش تر گفتیم، «مسکنت واژه ها» نمایه بی چون و چرایی چیزی است که

1. bad infinity

2. Grundoperation des Deutschen Idealismus

لاکان بعدها آن را «سوژه دوپاره» یا «سوژه ناخودآگاه» می‌نامد. پس وقتی هگل «مسکنت واژه‌ها» را به مسکنت خود هستی انتقال می‌دهد چه اتفاقی می‌افتد؟ پاسخ ساده است: مطلق نه فقط به‌مثابه جوهر بلکه به‌مثابه سوژه نیز پدیدار می‌شود. با استفاه از تعبیر ملاصدرا می‌توانیم بگوییم که سوژه نه «فقر وجود» و نه «خود وجود» بلکه «وجود فقر» است. سوژه نقصانی بنیادین در خود یک است، مکان ناممیت جوهر است. بنابراین، این گزاره بدانام هگل از پیشگفتار عناصر فلسفه حق که «آن چه معقول است، بالفعل است و آن چه بالفعل است، معقول است» (هگل، ۱۳۹۳: ۱۸) بسیار رادیکال‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌آید. با توجه به چارچوب مقاله حاضر، می‌توان گزاره بدانام هگل را این‌گونه ترجمه کرد: هر آن چه گفتنی است، واقعی است و هر آن چه واقعی است گفتنی است، در نتیجه، هر آن چه گفتنی نیست، واقعی نیست. از نظر هگل وجود محض تفاوتی با نیستی محض ندارد. بر طبق انتقاد هگل از «جهان وارونه»، وجود محض موجودیتی خیالی است. و تا زمانی که وارد عرصه مفهوم نشده باشد، هیچ اهمیتی ندارد، یعنی خودش با نبودش برابر است.

بنابراین، منطبق پس‌گسترانه ایدئالیسم آلمانی («تقدم منطقی حد بر آن چه در فراسو است: فقط بعدها، در زمانی پسین‌تر، است که خلئی که حد گشوده است با فراسوی پوزیتیو پر می‌شود...») نوری تازه بر بحث وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا می‌افکند. ماهیت، عرصه تمایزها، نظام افتراقی سوسوری، نظم نمادین لاکانی یا «مفهوم» هگلی نه‌تنها حد معرفت‌شناختی وجود بلکه حد هستی‌شناختی آن نیز هست.

۵. چرا به‌جای آن که سکوت کنیم سخن می‌گوییم؟

یکی از بزرگ‌ترین پرسش‌های تاریخ فلسفه این پرسش لایب‌نیتس است که «چرا موجودات به‌جای آن که نباشند هستند؟» هایدگر فلسفه خویش در باب هستی را در این پرسش بنیاد می‌گذارد. با توجه به اهداف مقاله حاضر می‌توانیم پرسش لایب‌نیتس را این‌گونه بازگویی کنیم: «چرا انسان‌ها به‌جای آن که سکوت کنند سخن می‌گویند؟» به‌گمان ما می‌توان در تأملات ایدئالیست‌های آلمانی در باب انسان و هستی پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش یافت.

من خوداندریافت استعلایی جایگاه بسیار مبهمی در فلسفه کانت دارد. من استعلایی، ابژه تجربه یا شهود درونی نیست، با این حال شیء نومنال هم نیست بلکه خلاً فقدان شیء نومنال است (Žižek, 1993: 14). کانت در نقد عقل محض می‌نویسد:

اما ما در مینای این علم نمی‌توانیم چیز دیگری بگذاریم مگر بازنمایی من که بسیط است و لئفسه (برای خود) کاملاً خالی از هر نوع محتواس؛ در واقع درباره آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم است، بلکه خودآگاهی محضی است که ملازم تمام مفاهیم است. حال از طریق این من، یا از طریق او، یا از طریق آن (شیء) که فکر می‌کند، چیزی بازنمایی نمی‌شود جز یک سوژه استعلایی تفکرات = X؛ این سوژه صرفاً به‌وسیله تفکراتی بازشناسی می‌شود که محمولات آن هستند؛ و درباره آن، جدا از آن‌ها، ما هرگز کم‌ترین مفهومی نمی‌توانیم داشته باشیم» (کانت، ۱۳۹۴: ۳۸۹).

بنابراین، از دید کانت انسان نه به‌رغم بلکه دقیقاً به‌خاطر این خودآگاهی محض، این خالی‌بودن از هر محتوا، چنان است که هست. دستاورد بزرگ کانت این است که شکافی در کل، در زنجیره بزرگ هستی، ایجاد کرد. من تنها تا جایی به خودم آگاهم که به خودم در مقام «من یا او یا آن (شیء) که فکر می‌کند» دسترس‌ناپذیرم. از دید فیثسته، سوژه نه زیرلایه‌ای مقدم بر عمل بلکه منطبق بر عمل است. فیثسته این سوژه/عمل را کردوکار^۱ می‌نامد و درباره آن می‌گوید:

«[کردوکار] در میان حالات تجربی آگاهی ما ظاهر نمی‌شود و ظاهر نمی‌تواند شد، بلکه، به‌خلاف، در بنیاد کل آگاهی تقرر دارد و تنها همو است که آن [آگاهی] را ممکن می‌سازد» (فیثسته، ۱۳۹۵: ۱۶۷).

شلینگ جا پای کانت می‌گذارد و این کردوکار فیثسته‌ای یا، به قول خودش، عمل تصمیم‌آغازین را که آدمی به‌واسطه آن خودش را برمی‌نهد دارای خصلتی ناآگاهانه می‌داند. عمل تصمیم‌آغازین را نمی‌توان به سوژه خودآگاهی نسبت داد: «عمل آزادی

^۱. Tathandlung

... بنا به سرآغازش کاملاً ناآگاهانه و حتی مقاومت‌ناپذیر است» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۹۵). شلینگ در آخرین صفحات پیش‌نویس دوم اعصار جهان می‌نویسد:

«عمل، همین‌که انجام یافت، بی‌درنگ در ژرفنایی ته‌نابیدا فرومی‌رود و از این رهگذر خصلت پایدارش را به دست می‌آورد. این عمل همان اراده‌ای است که، همین‌که در آغاز برنهاده شد و به بیرون راه یافت، بی‌درنگ می‌بایست در ناخودآگاه فرومی‌رفت. این یگانه راه است که آغاز، آغازی که هرگز از آغازبودن بازنمی‌ایستند، آغاز حقیقتاً سرمدی، امکان‌پذیر است. زیرا این‌جا نیز صادق است که آغاز نباید خود را بداند. عمل، همین‌که انجام یافت، به‌طور سرمدی انجام می‌یابد. تصمیمی که به هر روی آغاز حقیقی است نباید در برابر آگاهی نمودار شود، نباید به ذهن فراخوانده شود، زیرا این کار دقیقاً برابر خواهد بود با لغو و بازگرداندن آن. آن‌کس که در خصوص یک تصمیم، حتی دوباره به‌روشنی کشیدن آن را برای خود نگه می‌دارد، هرگز آغاز را انجام نخواهد داد» (به نقل از: Žižek, 2007: 21).

هگل درونی‌ترین هسته سوژه را «شب جهان» می‌نامد:

«هستنده انسانی این شب است، این هیچ تهی، که همه‌چیز را در بساطت خویش دارد — گنجینه بی‌پایانی از بازنمایی‌ها و تصاویر فراوان که هیچ یک به او تعلق ندارند — یا هیچ یک حاضر نیستند. این شب، درون سوی طبیعت، که این‌جا — خود محض — در بازنمایی‌های وهم‌گون وجود دارد، پیرامونش همه شب است که در آن، این سو سرّی سرخ‌گون و خون‌آلوده سبز می‌شود — آن سو شب مرگ‌زای سیم‌گون دیگر، ناگهان این‌جا در برابرش، و به یک آن ناپدید می‌شود. برق نگاه بر این شب می‌افتد آن هنگام که در چشم هستنده‌های انسانی نظر شود — در اعماق شبی که هول‌انگیز می‌گردد. [چراکه از چشمان او] شب جهان به‌سوی ما برون می‌تراود». (به نقل از: Žižek, 2000: 29-30)

برخلاف سنت دور و درازی که از «نور عقل» سخن می‌گوید و انسان را موجودیتی شفاف و نورانی یا متصل به نور حقیقت می‌پندارد، ایدئالیسم آلمانی درونی‌ترین هسته آدمی را تاریکی می‌داند، تاریکی همزاد انسان است و تفاوت انسان با هر چیز دیگر همین تاریکی است. بنابراین، خودآگاهی محض مورد نظر ایدئالیست‌های آلمانی مشابه چیزی است که فروید بعدها آن را ناخودآگاه یا ضمیر ناآگاه نامید. پس چرا انسان‌ها به‌جای آن که سکوت کنند سخن می‌گویند؟ انسان‌ها سخن می‌گویند تا از تاریکی بیرون آیند، تاریکی هستی، تاریکی خود، تاریکی دیگری. انسان‌ها هیچ دسترسی مستقیمی به حقیقت هستی بیرونی، حقیقت هستی خود و حقیقت هستی دیگری ندارند. از این‌رو با دیگران (درباره هستی، خود و دیگران) سخن می‌گویند و در زبان آن حقیقت را ایجاد می‌کنند. هیچ بنیاد مشترک از پیش موجودی بین انسان‌ها وجود ندارد و آن‌ها دقیقاً از همین‌رو سخن می‌گویند تا پاسخ‌های متفاوت به همان تاریکی محض و بن‌بست بنیادین را بیابند. بنابراین آن‌جا که هایدگر خصلت نشانه‌ای و دلّالی زبان را به باد انتقاد می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۲۹۲). نکته‌ای را از قلم می‌اندازد که هاینریش فون کلايست، نویسنده بزرگ آلمانی و هم‌عصر کانت و هگل، نیک دریافته بود. کلايست در جستار کوتاه خویش به نام «در باب شکل‌گیری تدریجی اندیشه‌ها هنگام سخن گفتن» می‌نویسد:

«دوست عزیز و باهوشم، اگر موضوعی هست که می‌خواهید بدانید اما نمی‌توانید از راه تأمل و تعمق کشف کنید، آن‌گاه به شما توصیه می‌کنم سر صحبت را با اولین آشنایی که سر راهتان سبز می‌شود باز کنید و درباره آن موضوع با او سخن بگویید. لزومی ندارد ایشان طبعی نقاد و ذهنی وقاد داشته باشند و مسلماً منظوم این نیست که او را به پرسش بگیرید. نه! در واقع شما خودتان باید سررشته سخن را به دست بگیرید و همه‌چیز را با او در میان بگذارید. می‌توانم تصور کنم که چشمانتان از فرط تعجب گشاد شده است و پاسخ می‌دهید که در سال‌های پیش به شما توصیه شده بود هرگز درباره چیزی که نفهمیده‌اید سخنی نگویید. اما احتمالاً در آن سال‌ها شما با هدف متظاهرانه و پرطمطراق روشن کردن دیگران سخن می‌گفتید — از شما می‌خواهم با هدف معقول روشن کردن خودتان سخن بگویید ... فرانسویان می‌گویند: «اشتها با

خوردن باز می‌شود»^۱. اگر این ضرب‌المثل را به‌شکل زیر تغییر دهیم باز صادق است: «اندیشه با سخن گفتن می‌آید»^۲ (Kleist, 1951: 42).

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر کوشیدیم از منظری هگلی-لاکانی به رابطه سکوت و زبان در اندیشه مولوی بنگریم. برخی از اشعار مولوی سکوت را بی‌اندازه ارج می‌نهند و زبان را خوار می‌شمارند. این نگرش به سکوت و زبان را که تاریخ دور و درازی دارد و تازه در قرن‌های اخیر به پرسش گرفته شده است «هژمونی سکوت» نامیدیم. از منظر «هژمونی سکوت»، تضادی بیرونی بین سکوت و زبان وجود دارد. اما از منظری هگلی-لاکانی دوپارگی بین سکوت و زبان ذاتی خود زبان است. خاطرنشان ساختیم که این دو نگرش در دو منطق متفاوت بنیاد دارند؛ اولی در قاعده امکان اشرف سهروردی و دومی در منطق پس‌گسترانه ایدئالیسم آلمانی. تناقض بزرگ طرفداران «هژمونی سکوت» این است که از طرفی زبان را خوار می‌شمارند و از طرف دیگر همواره می‌کوشند یافته‌های خویش را در و به‌واسطه زبان عرضه کنند. بنابراین از منظری هگلی-لاکانی، مولوی آن‌چه را که در بیرون از زبان می‌جوید در خود زبان پدید آورده است.

منابع

- آگامبن، جورجیو. (۱۳۹۱). *زبان و مرگ: مکان منفی*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- بکت، ساموئل. (۱۳۹۵). *نام‌ناپذیر*، ترجمه سهیل سومی، تهران: ثالث.
- حافظ. (۱۳۸۸). *دیوان حافظ*، شرح و ویرایش بهاء‌الدین خرمشاهی؛ هاشم جاوید، تهران: فرزانه روز.
- سپهری، سهراب. (۱۳۷۱). *هشت کتاب*، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- سعدی. (۱۳۸۴). *گلستان*، مقدمه و توضیحات هوشنگ گلشیری از روی تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات ققنوس.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۰). *حکمه الاشراف*، سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شلینگ، فردریش ویلهلم یوزف. (۱۳۹۷). *پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان و موضوعات مرتبط با آن (رساله آزادی)*، ترجمه مجتبی درایتی؛ ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: انتشارات شب‌خیز.
- فیشته، یوهان گوتلیب. (۱۳۹۵). *بنیاد آموزه فراگیر دانش*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: حکمت.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: انتشارات ققنوس.
- کیر گور، سورن. (۱۳۸۷). *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مولوی. (۱۳۶۷). *گزیده فیه مافیه*، انتخاب و شرح حسین الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی. (۱۳۹۲). *گزیده غزلیات شمس*، انتخاب و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولوی. (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، ویرایش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات ققنوس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۰). *رساله منطقی - فلسفی*، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷). *نامه‌ای درباره اومانیسیم، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویرایش لارنس کهن، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۳). *متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی*، تهران: انتشارات ققنوس.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۰). *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کندوکاو.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۰). *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهرداد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره.

References

- Agamben, Giorgio. (2012). *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Pouya Imani, Tehran: Markaz. (in Persian)
- Beckett, Samuel. (1989). *Nohow On*, London: John Calder.

¹. L'appétit vient en mangeant

². L'idée vient en parlant

- Beckett, Samuel. (2016). *The Unnamable*, trans. Soheil Sommi, Tehran: Sales. (in Persian)
- Dolar, Mladen. (2006). *A Voice and Nothing More*, Cambridge/London: The MIT Press.
- Fichte, Johann Gottlieb. (2016). *The Science of Knowledge*, trans. Seyyed Masoud Hosseini, Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Franke, William. (2007). *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, Vol. 1, Notre Dame, IN: Notre Dame Press.
- Hāfez. (2009). *Divān-e Hāfez*, annotate & edit. Bahaeddin Khorramshāhi; Hashem Jāvid, Tehran: Farzan Ruz. (in Persian).
- Hegel, G. W. F. (2011). *Phenomenology of Spirit*, trans. Bagher Parham, Tehran: Kandokav. (in Persian).
- Hegel, G. W. F. (2014). *Elements of the Philosophy of Right*, trans. Mahbod Iranitalab, Tehran: Ghatreh. (in Persian)
- Heidegger, Martin. (2008). *Lettre on Humanism*, in L. E. Cahoon (ed.), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. (in Persian)
- Heidegger, Martin. (2014). *Was ist Metaphysik?* trans. Siavosh Jamadi, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Kant, Imanuel. (2015). *Critique of Pure Reason*, trans. Behruz Nazari, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Kierkegaard, Søren. (2008). *Fear and Trembling*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. (in Persian)
- Kleist, Heinrich von. (1951). *On the Gradual Construction of Thoughts during Speech*, trans. Michael Hamburger. <https://www.ias-research.net>.
- Kojève, Alexandre. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques. (1991). *Seminar I: Freud's Papers on Technique*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques. (2006). *Écrits, The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, New York/London: W. W. Norton & Company, Inc.
- Miller, Jacques-Alain. (2002). *Elements of Epistemology*, in J. Glynos & Y. Stavrakakis, *Lacan and Science*, London/ New York: Karnac.
- Molavi. (1987). *Gozide-ye Fih-e MaFih*, selected & edit. Hossein Elahi-ye Qomshei, Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Molavi. (2013). *Gozide-ye Ghazaliyat-e Shams*, selected & edit. Mohammadreza Shafi'i-ye Kadkani, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Molavi. (2017). *Masnavi-ye Ma'navi*, ed. Reynold Nicholson, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Pluth, Ed.; Zeiher, Cindy. (2019). *On Silence, Holding the Voice Hostage*, London: Palgrave Macmillan.
- Saadi. (2016). *Golestan*, edit. Mohammadali Foroughi, annotate. Houshang Golshiri, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Schelling, F. W. J. (2018). *Philosophical Investigations on the essence of Human Freedom*, trans. Mojtaba Derayati and Abolhassan Arjmand Taj-oldini, Tehran: Shabkhiz. (in Persian)
- Sepehri, Sohrab. (1993). *Hasht Ketab*, Tehran: Ketabkhane-ye Tohuri. (in Persian)
- Sohravardi, Shahab-od-Din Yahya. (2011). *Hekmat-ol Eshragh*, translated by Seyyed Jaafar Sajjadi, Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
- Wittgenstein, Ludwig. (2011). *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by Shmsoddin Adib-Soltani, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Žižek, Slavoj. (1993). *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. (1996). *I Hear You with my Eyes*, in S. Žižek & R. Salecl (Eds.), *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. (2000). *The Ticklish Subject, The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj. (2007). *The Indivisible Remainder, On Schelling and Related Matters*, London: Verso.