

تأثیر پیش سقراطیان بر تفسیر هایدگر متأخر از ماهیت زبان

محسن آسترکی*

مالک حسینی**، پرویز ضیاءشهابی***

چکیده

هم‌کلامی با متفکران پیش‌ازسقراطی و تأمل در اقوال به جای‌مانده از ایشان تأثیر فراوانی بر اندیشه‌ی هایدگر گذاشته است. هایدگر در بحث از حقیقت زبان به تجربه‌ی یونانیان از لوگوس بمنزله‌ی ذات زبان، نظر دارد. او با نظر به تاملات پارمنیدس و هراکلیتوس می‌گوید که لوگوس که مقام جمع نسب و روابط است، همچون فعلی است که سبب ظهور هر آنچه هست می‌گردد. به گفته هایدگر در نظر یونانیان وجود زبان به عنوان لوگوس تجلی می‌کرد؛ اما تصور کنونی از زبان، از این تجربه‌ی یونانی دور شده است. او معتقد است که نزد متفکران پیش از سقراطی زبان خصلت مفهومی نداشته و ذات آن در مقام یک حقیقت وجودی، سبب آشکار شدن اشیا می‌گردد. در دوران متأخر، هایدگر به ظهور آوری زبان را بیش از گذشته در نظر آورده است. در این طریق می‌گوید که زبان آنی است که وجهی فعلی داشته و همواره روی می‌دهد و از جانب خود سخن می‌گوید. در این دوران، زبان خانه‌ی وجود و خانه‌ی ذات انسان می‌شود. زبان در مقام آشکارکننده گفت وجود است؛ گفتنی که پرده از اشیا و امور برداشته و همه را در نسبت با یکدیگر گرد می‌آورد.

* دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، m7astaraki@yahoo.com

** استادیار فلسفه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)، malek.hosseini@yahoo.com

*** استادیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، pziashahabi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: زبان، وجود، پیش سقراطیان، لوگوس، ظهور

۱. مقدمه

در اندیشه‌ی هایدگر پرسش از مسئله وجود و پرسش از حقیقت زبان دو محور اصلی و دو موضوع مبنایی است. در رساله‌ی *گفت و گو با یک اهل پرسش ژاپنی*^۱، هایدگر آغاز راه خود را در فلسفه، بر اساس این دو موضوع بیان کرده؛ می‌گوید که رساله استادی‌اش با عنوان *علم مقولات و معنی‌شناسی نزد دنس اسکوتوس* اشاره به این دو مهم داشته؛ بدین نحو که علم مقولات عنوانی است برای بحث از وجود موجودات و مراد از علم معانی تفکر متافیزیکی درباب زبان در نسبت با وجود است. (هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۹) از این رو بی‌وجه نیست اگر نسبت میان زبان و وجود را کانون بنیادی اندیشه هایدگر بدانیم؛ امری که در انتهای طی طریق او وضوح بیشتری می‌یابد. هایدگر فیلسوف و متفکر زبان است و از ابتدا تا به انتهای راه اندیشه‌اش، تامل درباب زبان با شدت و ضعف، به صراحت و یا در لفافه، حضور دارد. هایدگر چه در راه پرسش از معنای وجود در کتاب *وجود و زمان* و چه در راه بحث از حقیقت تاریخی وجود در دوره متأخر اندیشه‌ی خویش، مسأله زبان و پرسش از معنا و حقیقت آن را در اندیشه آورده است. در وجود و زمان که احوال وجودی انسان به طریق پدیدارشناسانه پی گرفته شده؛ زبان و یا بیان هستی‌شناسانه آن یعنی گفتار، از زمره‌ی عناصر بنیادین این احوال وجودی است. انسان موجودی جدای از عالم نیست، بلکه عین در عالم بودن است و در این میان، زبان کلید گشایش این عالم است. بحث هایدگر درباب زبان در وجود و زمان نوعی از نظریه‌ی کنش‌زبانی است. در این نوع نگاه به زبان، پیش از آنکه توجه به چه گفتن باشد، بحث از این است که ما وقتی چیزی می‌گوییم، چه می‌کنیم. به علاوه در تمامی صور مشارکت یا در میان‌گذار کردن گفتار، با وجه مفاهمه و اطلاع‌رسانی مواجه نیستیم. به عنوان مثال سخن شاعرانه «در میان‌گذار کردن امکان‌های اگریستانسیال یافتگی» است. و از این جهت مثل اعلای گفتار اگریستانسیال است. گفتار شاعر هویدا می‌سازد که چگونه و در چه مقامی می‌توانیم خود را بیابیم. (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۳۴ - ۱۳۵) به اعتبار دیگر میتوان گفت که در اندیشه‌ی هایدگر سابق زبان آن چیزی نیست که مافی‌الضمیر هرکس را به دیگری منتقل کند. زبان وسیله و ابزاری به جهت مفاهمه هم نیست؛ بلکه حالتی از حالات در عالم بودن و هستی با دیگران است. وجود

دازاین ذاتاً «هستی - در» و «هستی - با» است. دازاین یا آنجا بودن، یافت حالی است که در ترس و فهم و تفسیر و یا هرزه‌درایی و کنجکاوی و فضولی مکشوف می‌گردد. در وجود و زمان زبان مسوق به فهم و تفسیر و دلالت و معنی است. دازاین موجودات را تفسیر کرده و دلالت او را قادر می‌سازد تا آن معانی و اشاراتی را کشف کند که زبان بر بنیاد آنها ظاهر می‌شود. در این میان، گفتار طریقی است که به واسطه‌ی آن در - عالم - بودن از طریق دلالت به لفظ آورده می‌شود. در وجود و زمان سخن از ذات زبان نیست؛ بلکه از نحوه‌ی ظهور و ساختار اونتولوژیک - اگزیستانسیال آن سخن به میان می‌آید.

هایدگر در دوره‌ی متأخر، زبان را نه با تأمل در احوال بشری، بلکه در نسبت با خود وجود در نظر آورد؛ وجود امری است تاریخی که در مقام تمثیل، زبان خانه‌ی آن است. شعرا و متفکران مقیم این خانه‌اند و حافظ و نگهبان آن. زبان واقعه‌ای است که در آن، اول بار موجودات خود را بر آدمیان می‌گشایند. در اندیشه هایدگر این تلقی از زبان در مسیر همکلامی با دانایان پیش از سقراط پدیدار گشته است.

در میان منابع تفکر هایدگر که شارحان برشمرده‌اند، اقوال دانایان یونانی پیش از فلسفه اهمیتی بیشتر دارد. چرا که از اهم کارهای هایدگر در تمامی دوران جد و جهد فلسفی خویش، این بوده که روزانه دقایقی چند را به خواندن و تأمل کردن در کلام این بزرگان اختصاص دهد. در این طریق گویی در هم‌کلامی با این بزرگان مسائل عصر خویش را نیز در تفکر می‌آورده است

توجه به لوگوس همچون پدیداری که به ذات زبان راه می‌گشاید و تأمل در نسبت متفکران پیشاسقراطی با وجود و عالم دو محور بنیادین راه اندیشه هایدگر در دوره متأخر است. مسئله اصلی این مقاله بررسی این مهم است که تلقی هایدگر از ذات زبان چه تاثیری از متفکران پیش از سقراطی یافته است؟ در این مقاله پس از بررسی اجمالی نسبت هایدگر با پیش از سقراطیان، حقیقت زبان با نظر به تفسیر هایدگر از لوگوس و همچنین نسبت میان زبان و وجود بررسی خواهند شد.

۲. هایدگر و پیش سقراطیان

هایدگر از میان پیش سقراطیان، آنکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس را برجسته کرده است. با آنکه وی تفاسیری از اقوال پیندار و هومر و دیگر شاعران کهن عرضه کرده و یا حتی در

دوره‌ی پیش از وجود و زمان، در کتاب *مفاهیم بنیادین فلسفه باستان*^۲، گفته‌هایی از تالس، آنکسیمنس، امپدکلس، آنکساگوراس و دیگرانی چند را نیز بررسی کرده است، اما نسبت هایدگر با آن سه متفکر نسبتی خاص و دیگر است؛ به نحوی که در بسیاری از آثار وی نام آن سه و به خصوص هراکلیتوس و پارمنیدس، به عنوان مظاهر اصلی این دوره از تاریخ تفکر مطرح می‌شوند.

مقصود هایدگر متقدم تأسیس اساسی است برای مابعدالطبیعه. به گفته‌ی او معنای حقیقی وجود در تاریخ فلسفه به فراموشی سپرده شده؛ حال اگر برآنیم تا به این معنای مغفول راه پیدا کنیم، می‌بایست تا اندیشه‌ی پارمنیدس را که آرخه‌اندیشی یونان را بدل به هستی‌اندیشی کرد و برای اول بار، کشف وجود موجود از سوی او در نسبتی با فهم ادراکی از وجود قرار گرفت، در تأمل آوریم. از نظر هایدگر در کتاب *وجود و زمان* گزاره‌ی «خود بودن است و اندیشیدن نیز هم» سرآغاز فلسفه‌ی مغرب‌زمین است که حتی دیالکتیک هگلی را نیز امکان‌پذیر کرده است. (Heidegger, 1996: 215)^۳ در این کتاب، پدیدار عالم امری است که آدمی را به وجود رهنمون می‌سازد. کون فی العالم (در-عالم - بودن) (In-der-Welt-sein/ Being-in-the-world) دازاین نسبتی خاص با وجود است. اما در آغاز فرادش (یا سنت) وجودشناختی یعنی اندیشه‌ی پارمنیدس، به وضوح پدیدار عالم نادیده ماند. هایدگر می‌پرسد که این نادیده ماندن که هر دم از نو مکرر می‌شود از کجا ریشه می‌گیرد. می‌توان گفت که هایدگر سابق پارمنیدس را نخستین فیلسوف می‌داند که می‌بایست با تأمل در تفکر وی، معنای مغفول مانده‌ی وجود تدارک شود. (Heidegger, 1996: 100)

تأمل در عنوان کتاب *وجود و زمان* و توجه به مقصود هایدگر در متن، خود می‌تواند نکته‌ای از همکلامی وی با متفکرانی چون آنکسیمندر و هراکلیتوس را روشن کند. عنوان کتاب «وجود و زمان» است. این «واو» گفته شده نه یک عطف ساده که بیانگر تعلقی است که وجود به زمان و همچنین زمان به وجود دارد. زمان افق هر نحوی از انحاء فهم وجود است. بدین معنی که هر کس آنچه از وجود فهم می‌کند، مبتنی است بر فهم خودش از معنای زمان. هایدگر متأخر، بحث از معنای وجود و زمان را بدل به بحث از حقیقت وجود و زمان می‌کند. در *زمان و وجود* می‌نویسد: «وجود شیء نیست، بدین سان امری زمانی نیست و در هر حال به واسطه‌ی زمان، همچون حضور متعین می‌شود.» (Heidegger, 1972: 3) گویی که زمان در مقام کنه و باطن، وجود را متعین و مقرر می‌کند. در این رأی و نظر

هایدگر شیوهی اندیشیدن متفکران پیش از سقراطی را پیش چشم دارد. به عنوان مثال قول معروف آنکسیمندر. از کتابی که آنکسیمندر به نام *درباره‌ی فوسیس* نوشته، بیش از یک قطعه باقی نمانده است: «از آن که هست‌ها پیدا آمده‌اند، در همان نیز به ناچار ناپیدا می‌روند. پادافره بیداد به هم را، به حکم زمان، بایست کشیدن.» (ضیاء شهابی، ۱۳۸۳: ۴۵) این واژه‌ی زمان که در کلام آنکسیمندر به گفت آمده، امری متافیزیکی نیست. یعنی نه مقدار حرکت ارسطوست و نه از مقوله‌ی کم (کم متصل غیر قار الذات) آن گونه که فیلسوفان مسلمان گفته‌اند، بلکه در مقام قاضی بر مسند قضاوت حکم می‌راند بر پیدایی و ناپیدایی موجودات! هراکلیتوس نیز زمان را (به عنوان مثال در قطعه ی ۵۲) طوری دیگر یافته است: «دهر کودکی است که نرد می‌بازد. پادشاهی یک کودک!» (شرف خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۳۹) نزد هایدگر نیز زمان معنای غیر فلسفی دارد. زمان فلسفه از ارسطو تا هگل با خصلتی کمی، مبتنی بر توالی خطی آنات و اکنون‌هاست و نه آن چیزی است که می‌بایست ما را به حقیقت وجود رهنمون سازد. در دوران پس از گشت، صراحت هایدگر در توجه به پیش سقراطیان بیشتر می‌گردد. اما نه در مقام آغازگران فلسفه، بلکه متفکرانی که فیلسوف نبوده و مقام والاتری دارند. به اعتقاد او «هراکلیتوس و پارمنیدس هنوز خود فیلسوف نبودند. زیرا آنان متفکران اعظم بودند. عظمت آنان به میزان دستاوردشان نیست، بلکه به معنی ساحت دیگری از تفکر است.» (ال. پروتی، ۱۳۷۹: ۹۶) این متفکران هنوز میان خود و عالم، نسبتی متافیزیکی برقرار نکرده‌اند، امری که مقدمات آن را اندیشه‌ی سوفسطائیان فراهم کرده و سپس با سقراط و افلاطون آغاز شده و نزد ارسطو با عنوان «موجود چیست؟» به کمال می‌رسد. توضیح آن که پارمنیدس و هراکلیتوس تفکر را همکلامی با لوگوس (سخن وجود) می‌دانستند و در انس و حضور با وجود بودند و نگاه وجودبین داشتند. سوفسطائیان شأن آدمی بریده از عالم را پررنگ کرده و قدم اول در طریق قرار گرفتن عالم در مقابل آدمی را بنا نهادند. پس از آن در کلام سقراط و افلاطون، که از چیستی امور می‌پرسند، عالم به مفهوم تقلیل داده می‌شود. تفکر که شأن وجود بود، در نهایت در زبان ارسطو به تفکر در باب موجودات تبدیل می‌شود: «از این گذشته آن چه از قدیم و اکنون و برای همیشه جست و جو می‌شده و می‌شود و همیشه گم شده بود این است که: موجود چیست؟» (ال. پروتی، ۱۳۷۹: ۹۶)

به گفته‌ی هایدگر می‌توان بر این احتمال بود که پیش از هرروزگار دیگر، ذات عالم غرب را در کلمات متفکران آغازین یعنی کسانی چون آنکسیمندر، پارمنیدس و هراکلیتوس

در تفکر آوریم. نزد هایدگر غرب یک مفهوم سیاسی و یا جغرافیایی نیست، بلکه انکشاف وجود به نحو تاریخی است، که ماهیت انسان غربی را نیز متعین می‌کند. اما ذات این وجود تا به حال آشکار نگشته و حقیقت آن هنوز در حجاب است. ذات غرب در متذکرشدن نسبت به تاریخ وجود آشکار می‌شود. تاریخ وجود، وجود موجودات را در غایت تقدیرش گردآورده است. نظر کردن در این تقدیر (هماره در حجاب رفتن وجود) خود امری است دیرینه‌شناسانه. با نظر دیرینه‌شناسانه در باب وجود، می‌بایست چشم آن داشته باشیم تا امر متأخر را در نسبت با آغاز بیان‌دیشیم. آغاز (arche) به چیزی باز می‌گردد که از فعل آرخیئن (archein) مستفاد می‌شود، یعنی به چیزی که همواره مستولی و غالب است. (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۱۷) هایدگر در رساله پارمنیدس می‌نویسد: «آغاز امری نیست که در گذشته ساکن و مستقر باشد، بلکه همواره در پیش روی آنچه به وجود می‌آید قرار دارد و تاریخ را متعین می‌کند.» (Heidegger, 1992: 1) به عبارت دیگر تاریخ، سلسله وقایع رویداده در گذشته، بر مبنای سیر خطی زمان نیست، بلکه عبارت است از تجلی این آغاز در هر دوره‌ی تاریخی، که ماهیت آن دوره را متعین می‌کند. آغاز بارها و بارها حوالت یک عصر تاریخی را افاضه می‌کند. در شروع تاریخ، این آغاز به نحو عجیبی در پرده رفته است. آن را ناکامل و ابتدایی انگاشته‌اند، از این روست که متفکران پیش از افلاطون و ارسطو، «متفکران ابتدایی یا بدوی» نام گرفته‌اند. به گفته‌ی هایدگر اولین متفکر آغازین، آنکسیمندر است و پس از آن پارمنیدس و هراکلیتوس. آنچه آنان می‌گویند نه صرفاً قرار گرفته در آغاز، بلکه خود آغاز تفکر غرب است. آغازی که ما آن را خام و ساده‌اندیشانه تنها بخشی از تاریخ می‌پنداریم. (Heidegger, 1968: 107)^۴

هایدگر می‌گوید آنچه امروز ضرورت دارد، آن است که نسبتی اصیل با این سه متفکر برقرار کنیم. به این منظور می‌بایست به کلام این متفکران گوش بسپاریم و در باب آن تأمل کنیم و در این راه ثابت قدم باشیم. آنچه در تاریخ فلسفه در باب این متفکران گفته شده، در حجاب متافیزیک فرو رفته است. این گونه گفتن را باید به کناری نهاد و گوش دل به اقوال آنان باز کرد، تا شاید لیاقت «گفت» نیز حاصل شود.^۵ در چنین گوش سپردنی، حجاب متافیزیک خرق شده و کلمات اساسی و بنیادین این متفکران فاش می‌شوند و خود از جانب خود سخن می‌گویند. هایدگر در رساله‌ی پارمنیدس گوش سپردن به کلام پارمنیدس را گوشزد کرده و می‌نویسد: «...گوش سپردن به دعوی (Anspruch/ claim) ما را به دانستن گفته (Spruch/ dictum) نائل می‌کند.» دعوی، فراخوانشی است که از تفکر پارمنیدس

برمی آید و ما را می خواند تا با گوش سپردن به آن، حقیقت گفته‌ی وی را در یابیم. هایدرگر در مقابل دانش معتاد به موجود که به تسلط و تعریف در موجودات منجر می شود، پروای متفکرانه‌ای را که مایل به وجود است قرار می دهد. دانش اول آن چیزی است که از لحاظ تمایل معطوف به عمل و تولید، یورش تکنیکی بر موجود می آورد و در روش علم مدرن به کمال می رسد. اما پروای متفکرانه، یک پس‌نشستن در مواجهه با وجود است که در آن چیزی ضروری تر و اساسی تر دریافت می شود، یعنی فراخوانش وجود. با چنین پروای متفکرانه‌ای می توان فراخوانش وجود را در کلام پارمنیدس (به عنوان متفکر آغازین) دریافت. (Heidegger, 1992: 3)

در اندیشه‌ی هایدرگر متاخر، پیش سقراطیان برای باز اندیشی فرادش (سنت)، معیار همیشگی اند. دیالوگ هایدرگر با ایشان تلاشی است تا آنکه بدون حجاب تفکر افلاطونی - ارسطویی، بتوان نسبتی دوباره با اندیشه‌ی آنان برقرار کرد. تخریب تاریخ هستی‌شناسی که پیش تر در وجود و زمان به کار رفته بود، در اینجا اهمیتی افزون می یابد. می بایست تا تفاسیری که تفکر ایشان را در پرده برده است، تجزیه و شرح شوند تا در برقراری یک نسبت دیگر با آنان، گوش هایمان برای شنیدن آنچه آن‌ها را به تفکر فرا می خواند باز شود. به نحوی که خود بتوانیم توسط آن امر مستحق اندیشیدن، فراخوانده شویم. هایدرگر کلام آنکسیمندر را می آزماید به منظور این که چگونگی به حضور آمدن، درنگ کردن و رفتن موجودات در کلام وی را در تفکر آورد. از خوانش پارمنیدس، چگونگی تجربه‌ی دوگانگی موجود و ربط میان اندیشیدن و گفتن را در می یابد. از اندیشه‌ی هراکلیتوس نقش لوگوس چونان گرد آوردن و مجال دادن به واقع شدن رویداد تاریخی، حقیقت (aletheia) در معنای ناپوشیدگی و فوزیس به مثابه‌ی آنچه خود آشکار و نهان می کند را محل تفکر قرار می دهد. لوگوسی که در اندیشه هراکلیتوس به مثابه مقام جمعی است که حضور یا وجود موجودات را آشکار کرده و نامی است برای تکلم سخن و زبان. هایدرگر فراخوانشی که این متفکران را به تفکر کشانده است، «اولین آغاز» می نامد. آنان آغاز را تجربه کرده و کوشیده‌اند تا آن را در اندیشه‌هایشان به گفت آورند اما نه به نحو کامل. دیالوگ با ایشان نه برای تتبعات فاضلانه، که برای اندیشیدن به این است که چه چیز ایشان را به اندیشیدن در راه تفکر برانگیخته است؟ (Jacobs, 1999: 19-20)

رجوع هایدگر به پیش سقراطیان، از اندیشیدن وی در باب بحران جهانی عالم معاصر جدا نیست. وی که خود صدای بمب ئیدروژنی را در منظومه‌ی پارمنیدس شنیده، این بحران متأخر به ظهور رسیده را در نسبت با امر آغازین در می‌یابد. نه اینکه تکنولوژی آموزه‌های پیش‌ازسقراتی را در خدمت خود گرفته باشد، بلکه تأملات آغازین امکانی را گشوده می‌دارد که در دوره‌ی متأخر به ظهور می‌رسد. در همین وضعیت است که بازگشت به اولین آغاز رخ می‌دهد. (Pattison,2000: 136)

هایدگر معتقد است که زبان پیش سقراطیان تفاوت معنی‌داری با زبان افلاطون و ارسطو و دیگر زبان‌ها دارد. زبان آنها نه حالت مفهومی دارد و نه ساختار جمله‌ای، بلکه وضعیت امور (حالت اشیا) در زبان ایشان به نحو وجودی، خود سخن می‌گوید. الفاظ ایشان بی‌واسطه خود اشیاء را در برابر دیدگان حاضر می‌کند. کار تفسیر قطعات ایشان با کوشش برای ترجمه‌ی اقوالشان ربط و پیوند دارد. برای ترجمه‌ی متون آنکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس صرف جابه‌جا کردن کلمات یونانی با آلمانی کافی نیست، بلکه ضرورت دارد تا رخصت دهیم که کلمات یونانی از جانب خودشان آنچه را برگزیده و معین کرده‌اند، فاش سازند. برای این کار، می‌بایست شنوایی‌مان را به ساحت زبان یونانی منتقل کنیم و نیوشای کلمات با گوش یونانی شویم. این امر نه با آشنایی با ادبیات یونانی در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری و فیلولوژی، بلکه هنگامی رخ می‌دهد که ما به واسطه‌ی «آنچه ما را برای تفکر کردن در کلمات فرا می‌خواند» هدایت شویم. اگر چنین چیزی را پیش چشم داشتیم، آنگاه شنیدن «آنچه در تفکر سخن می‌گوید در راهی که ذات عمیق آن تفکر ناشده رها شده است» از پی خواهد آمد. (Pattison,2000: 138)

۳. نسبت میان لوگوس و زبان

هایدگر در رساله فلسفه چیست؟ می‌نویسد در نظر یونانیان وجود زبان به عنوان لوگوس (logos) تجلی می‌کرد. اما تصور کنونی از زبان، از این تجربه‌ی یونانی دور شده است. ضروری است نگاهی دوباره به این تجربه بیندازیم تا در هم‌زبانی با ایشان در راه اندیشیدن به زبان همچون لوگوس وارد شویم. (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۲۰)

یونانیان برای زبان به غیر از لوگوس کلمات دیگری به مانند glossa و dialektos را نیز بکار می‌بردند. (ت. بورشه، ۱۳۸۹: ۱) کلمه‌ی logos با lego در پیوند است که در اصل به

معنی شمردن، محاسبه، رسیدگی و توجه بوده؛ مفاهیمی دیگر مانند نسبت، تناسب، توضیح، برهان، عقل، خبر، اطلاع، کلام و لغت و... نیز برآمده از همین لوگوس‌اند. این اصطلاح به مانند بسیاری اصطلاحات دیگر در ابتدا مفهومی پیش فلسفی داشته و در فلسفه معنایی جدید یافته است. در سیری فلسفی لوگوس از میتوس (mythos)، باور (doxa) و ادراک حسی (aisthesis) متمایز گشته است. (ت. بورشه، ۱۳۸۹: ۱۲۳) در قرن پنجم پیش از میلاد و یا حتی زمان‌های قدیم‌تر لوگوس در آثار شاعران و نویسندگان و کاربرد عامیانه در معانی مختلف بیشتر غیر فلسفی بکار می‌رفته؛ به عنوان مثال معانی همچون: هرچیز به گفت آمده، استشهاری، بیان، گفت و گو با خویشان، علت، دلیل و... (Guthrie, 1985: 420-)

(424)

در وجودوزمان، به منظور شرح اصطلاح فنومنولوژی بحث از معانی لوگوس پی گرفته شده است. لوگوس به عقل، حکم، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت ترجمه یعنی تأویل و تفسیر شده؛ اما دلالت بنیادین لوگوس «گفتار» (Rede/ discors) است، یعنی آشکار ساختن چیزی که در گفتار «از آن گفته» می‌شود. لوگوس می‌گذارد چیزی یعنی آن چه گفتار درباره‌ی آن است، برای گوینده یا برای آنهایی که با یکدیگر سخن می‌گویند، دیده شود (phainestai). «گفتار از جانب خود «مجال دیدن» چیزی را می‌دهد که گفتار درباره‌ی آن است.» این مجال دیدن دادن، در تحقق انضمامی اش خصلت سخن گفتن، یعنی اعلان مصوت در قالب کلمات را دارد. لوگوس می‌تواند به صفت صدق و کذب نیز متصف شود. بدین نحو که لوگوس همچون alethein (ناپوشیده) در گفتن (legein) همچون مجال دیده شدن (aphanstai)، موجودی را که از آن سخن گفته می‌شود، از خفا بیرون می‌آورد و همچون چیزی نامخفی (alethe) مجال دیده شدن یا منکشف شدن آن را می‌دهد. کاذب بودن (psudestai)، فریب به معنای پوشاندن است. یعنی چیزی را به جای چیزی قرار دادن و آن را به عنوان چیز دیگر جا زدن. و اگر خود آن چیز دیده شود لوگوس به صفت صادق بودن متصف می‌شود.

تمامی تفاسیر و تأویل‌ها از لوگوس به معنای بنیادین آن (یعنی گفتن همچون آشکار کردن) باز می‌گردد. بدین نحو که از آنجا که نقش لوگوس در مجال دیده شدن صرف به چیزی، مجال درک موجود را می‌دهد، لوگوس می‌تواند بر عقل دلالت کند. از طرف دیگر لوگوس نه فقط به معنای گفتار (legein) بلکه همچنین به معنای چیزی است که نمایش

یافته (Legomenon) و این همان زیربنیان [زیرنهاد] (hupokaimenon) است. هر گفت‌وگو و خطابی در باب موجود، پیشاپیش به این زیربنیان باز می‌گردد، از این رو لوگوس معنای بنیان (Ground/ground) و دلیل و خرد (ratio) را نیز یافته است. سرانجام این که لوگوس می‌تواند به معنای چیزی طرف خطاب قرار گرفته باشد، که در نسبتش با چیزی دیگر در نظر می‌آید. این معنای اخیر، لوگوس را همچون نسبت یا رابطه معنا می‌کند. (Heidegger, 1996: 28-30)

دلالت بنیادین لوگوس مجال دیده شدن دادن به موجودات است. از این رو کاراصلی لوگوس همچون فعلی است که مجال می‌دهد تا چیزها از نیستی به هستی آشکار شوند. بدین صورت که: «لوگوس می‌گذارد چیزی دیده شود.» «گذاشتن»، اجازه دادن و یا نوعی باعث شدن است. اگر پدیدار به معنای یونانی امری است که خود را آشکار می‌کند، لوگوس فعلی است که باعث این آشکارگی می‌شود. «لوگوس در آشکار شدن چیزها نقش متجلی را ایفا می‌کند. این همان کارکرد لوگوس همچون تجلی (apophantis) است. چیز دیگر از طریق (apo) لوگوس از اختفا بیرون می‌آید.» (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۷۸) هایدگر این بحث از معنای لوگوس را با نظر به کلام پیش سقراطیان به میان آورده است. به عنوان مثال در قطعه ۹۳ از اقوال هراکلیتوس گفتن در مقابل پنهان کردن قرار گرفته است: «خدانندگاری که هاتف پیشگوی او در پرستشگاه دلفویس است، نه سخن می‌گوید (Legei)، نه پنهان می‌کند بلکه اشاره‌ای می‌دهد.» (شرف خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۴۱) این خود دلالت بر آن دارد که معنای بنیادین گفتن، آشکار کردن است. لوگوس در نسبت با ذات زبان نیز در کلام هراکلیتوس آشکار شده است: «از این لوگوس که موجودی جاودان است آدمیان ناآگاهند، چه پیش از آنکه آن را بشنوند چه هنگامی که آن را برای نخستین بار بشنوند... همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید...» (قطعه‌ی اول) (شرف خراسانی ۱۳۸۲: ۲۳۵) و «گوش می‌دار نه به من، بلکه به لوگوس (که تو را می‌گوید) حکمت این است که پذیری همه چیز یکی است.» (قطعه‌ی پنجاهم) (ال. پروتی، ۱۳۷۹: ۱۰۳) در نظر هایدگر لوگوس هراکلیتوس به طرق متفاوتی تفسیر شده است: همچون ratio (عقل)، قانون جهانی، امر منطقی، ضرورت در تفکر و معنا و دلیل. گفتن (Legein) در کلام هراکلیتوس، ربط و نسبتی دارد با Legen آلمانی، Legere لاتین و همچنین Lesen. در همه‌ی این کلمات امر مشترک، «گردآوردن» است. بنابراین معنای صحیح گفتن می‌شود «فرایش گذاردن آنچه با خود و دیگران گردآمده است.» (Heidegger, 1984: 60) لوگوس مقام جمع نخستین است که گرد آمدن آنچه

فرایش نهاده می‌شود را افاضه می‌کند. از یک طرف لوگوس به معنای جمع آوردن «جمع موجودات» یا احدیت جمع است و از طرف دیگر آن چیزی است که با ما سخن می‌گوید. (این دو معنی از هم جدا نیستند.) موجودات گردآورده می‌شوند در وجود. وجودی که همه موجودات به آن موجودند. این وجود واحد، نخستین همی چیزهاست. هراکلیتوس ما را به شنیدن صدای لوگوس (صدای وجود) فرامی‌خواند، که این همان همکلامی و همسخنی با لوگوس است که حکمت نام دارد. این همکلامی، گفتن آن است که موجودات به وجود واحدی موجودند. در این گفتن موجودات از نیستی به هستی در می‌آیند. گفتن، اولاً و بالذات گفت وجود است و ثانیاً و بالعرض در تعلق آدمی به وجود و شنیدن ندای آن، به آدمی تعلق می‌گیرد.^۷

به نظر هایدگر میان کلمات مبنایی فلسفه در یونان (لوگوس، فوزیس و وجود) نسبتی ذاتی برقرار است. در فلسفه لوگوس و legein (گفتن) به کلمه، سخن و گفتار ترجمه شده‌اند؛ اما معنای ذاتی و بنیادین آنها «جمع آوردن» و یا «جمع‌آوری» است. (Heidegger, 2000: 131) لوگوس مقام جمع موجودات است و از این رو با «وجود» اینهمانی دارد. به همین نحو لوگوس و فوزیس نیز دلالت بر یک معنا دارند. فوزیس شکفته شدن و گشودگی آن چیزی است که در مقام آشکارگی متجلی شده و خود را در آن حفظ می‌دارد. لوگوس نیز مقام جمعی است که آشکار می‌سازد، گرد می‌آورد، وحدت می‌بخشد، افشا می‌کند و متجلی می‌سازد. در فوزیس تضادی وجود دارد که البته پراکندگی و کثرت محض نیست؛ بلکه تضادی است «واحد» که در وحدت لوگوس حفظ می‌گردد. لوگوس حافظ عناصر ستیزه‌جو و متضاد است. (Richardson, 2003: 262) لوگوس و فوزیس دو اعتبار از یک حقیقت‌اند که به دو وجه تضاد و وحدت اشارت دارند. هایدگر معتقد است که رویکرد فلسفی، یونانیان را از چنین نگرشی دور ساخت. معنای اصیل فوزیس جای خود را به محسوسات طبیعت داد؛ لوگوس به عقل و دلیل و منطق تفسیر شد و در مقابل میتوس قرار گرفت. اما در نظر متفکران اعظمی همچون پارمنیدس، لوگوس در مقابل میتوس نیست، بلکه این هر دو در کلام ایشان با دلالتی یکسان بکار رفته است؛ میتوس یعنی آشکارساختن و مجال اظهار دادن، یعنی ظهور و تجلی. میتوس امر ظاهرشونده است در نامستوری. این دو آنجا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند که دیگر توان آن ندارند تا در مقام ذات خود پایدار باشند. این تقابل در آثار افلاطون و خردانگاری مبتنی بر افلاطون‌نیم واقع شد. پندار عموم بر آن است که میتوس بدست لوگوس نابود شد؛ اما امر الوهی هیچ‌گاه از طریق منطق برآمده

از لوگوس کنار نمی‌رود. خدا واپس می‌گریزد و ویرانی لوگوس وقوع می‌یابد. (Heidegger, 1968: 10) میتوس همانند لوگوس نسبتی نیز با نامستوری (alethia) دارد؛ چرا که آشکار می‌کند، پرده برمی‌افکند و مجال دیدار آن را فراهم می‌کند که در همه چیز حاضر است. (بیستگی، ۱۳۸۱: ۳۸۹)

هایدگر نسبت ارتباط منطق (epistme logike) و لوگوس را نیز حائز اهمیت دانسته و مراد از درسگفتارش درباب منطق را بحث از ذات و ماهیت زبان عنوان کرده است. (هایدگر، ۱۳۹۱: ۳۲) در منطق چیزی درباب چیزی گفته می‌شود. این «گفتن» (legein) از لوگوس برآمده؛ بنابراین تفکر نیز گفتن چیزی درباب چیزی می‌شود. آنچه گفتار درباره‌ی آن است سوژه (subiectum) نام دارد و آنچه درباب سوژه گفته می‌شود محمول نام می‌گیرد. محمول و موضوع می‌بایست سازگار باشند و در گزاره میان این دو اختلافی در کار نباشد. بدین‌سان قاعده‌ی «امتناع تناقض» اصل اساسی گزاره و تفکر می‌گردد. این همه از این‌روست که لوگوس همچون گفتار و گزاره تفسیر شده است. (Heidegger, 1968: 154) لوگوس تفکر را تعیین و تعریف می‌کند و نزد یونانیان شکل اساسی گزاره و یا تفکر همان لوگوس است. شیوه‌ی تفکر ایشان «لگین لوگوس» است و از همین‌روست که در تفسیری متافیزیکی آموزه‌ی تفکر را لوگیک یا منطق خوانده‌اند. (Heidegger, 1968: 165) تفسیر لوگوس بمنزله‌ی لوگیک (منطق) و یا به قول هایدگر لگین لوگوس امری مبنایی است که تاریخ غرب را رقم زده است. لوگیک نه یک امر انتزاعی در ساحت ذهن، بلکه واقعه‌ای تاریخی در عالم عین است که مناسبات بشری را صورتبندی می‌کند. ظهور لوگوس به هیئت لوگیک حتی در زندگی روزمره نیز منشأ اثر شده؛ بنحوی که پدیدارگشتن هوایما، توربین بخار، انرژی هسته‌ای و حتی آموزه‌ی تثلیث مسیحی و ماتریالیسم تاریخی همه در ظاهر تاریخی لوگوس ریشه دارند. به طور کلی بدون تفسیر لوگوس و ظهورش به صورت لوگیک جهان غیر از آنچه هست می‌بود. (Heidegger, 1968: 204)

هایدگر در طریق هستی‌اندیشی خود در هم‌کلامی با متفکران پیش از سقراطی، ذات لوگوس، لگین، تفکر، وجود و نسبت میان آنها را در تأمل آورده است. به عنوان مثال کلام معروف پارمنیدس در قطعه‌ی ششم از منظومه‌ی تعلیمی‌اش محل توجه هایدگر بوده است:

Chre to legein te noein, t eon emmenai (B6)

ترجمه‌ی معمول این عبارت از این قرار است: «باید گفتن و اندیشیدن که هست [موجود] هست.»^۱ هایدگر بر آن است که باتفکر درباب ناندیشیده و ناگفته کلمه‌ی legein، آن را دیگر نمی‌بایست به گفتن ترجمه کرد. Legein برسختن گفتن دلالت نمی‌کند: «فعل legein همان کلمه legere در زبان لاتین و legen [نهادن، نهشتن] است.» یونانیان گفتن را از روی پیش نهادن، برون نهادن و در معرض تأمل قرار دادن می‌فهمند، و از همین رو «گذاشت» یا «نهش» [یا legein را می‌خوانند. (Heidegger, 1968: 198-199) در فهم یونانی، «گذاشت» و «نهاد» به یک چیز اشارت دارند؛ معنای اصلی thesis (نهاد) در یونانی، یعنی وضعیتی که در آن چیزی فرایش ما قرار دارد. از نظر هایدگر «گذاشت» نیز مانند «نهاد» بدست آدمی انجام نمی‌گیرد، بلکه آن چیزی است که قبلاً در مقابل انسان رخ داده، انسان با آن مواجه می‌شود. آنچه فرایش نهشته شده در نهایت نزدیکی به هر چیز است و از شدت این قرب، حضور آن درک نمی‌شود. اما در گزاره پارمنیدس ابهامی وجود دارد؛ چه کسی و یا چه چیزی اشیا و امور را فرایش قرار می‌دهد؟ گذاشت یا نهش، متقرر کردن امور در مقابل کیست؟ با تفسیر متفاوتی از legein، راه برای نسبت دادن این فعل به آدمی گشوده می‌گردد. یعنی آن که گویی فرایش نهادن، بدست آدمی انجام می‌گیرد؛ «نیاز است تا انسان بگوید و بیندیشد...». اما آنچه نهاده شده در معنای اصیل یونانی، به فعل و خواست آدمی همچون سوژه خودبنیاد وابسته نیست، بلکه فعل و خواست آدمی در نسبت با امر نهاده شده معنا می‌یابد و متعین می‌شود.

در نهایت هایدگر legein را به «رخصت دادن به فرایش قرار داشتن» ترجمه کرده و آن را همچون «به‌ظهور آوری» درمی‌یابد. (Heidegger, 1968: 202) این یعنی آنچه فرایش قرار گرفته خود از جانب خود به ظهور آورده می‌شود. این به ظهور آوری، ذات گفتار یا زبان است. هایدگر متذکر می‌شود که ذات گفتار و زبان را بررسی و ویژگی‌های آوایی الفاظ معین نمی‌کند، بلکه تأمل در نسبت آنچه فرایش متقرر گشته با مجال دادن به فرایش قرار گرفتن، ذات آن را روشن می‌کند. آنچه به گفت درمی‌آید امری است که در مقابل آدمی به مقام حضور و ظهور آمده است. گرچه یونانیان در ساحت این ذات سیر می‌کردند، اما حقیقت آن به روشنی در برابر چشمشان قرار نگرفت و از نظرشان پوشیده ماند. خلاصه آنکه از نظر هایدگر یونانیان گفتن را نوعی نهادن می‌دانستند. نزد یونانیان نه فقط آنچه گفته می‌شود بلکه هر آنچه هست، امری است نهاده شده و متقرر شده در مقابل آدمی. این امور از آنجا که فراروی انسان قرار گرفته‌اند، مجال ظهور می‌یابند. این فرایش گذاشته شدن اشیا در

نسبت با آدمی و فعل او محل تأمل است. نهش و یا گذاشت اشیاء از سوی آدمی، به آنچه قبلاً فراییش وی قرار دارد، متعلق است. آدمی درنسبتی که با امور فراروی خود برقرار کرده در پاسخی اصیل به آنها، مجال ظهورشان را آن گونه که هستند می‌دهد. نهش بمنزله‌ی نسبتی آشکار می‌گردد که از آغاز و اساس بر سکناى آدمیان بر زمین حاکم بوده بدون آن‌که آدمی پرسش انگیزد که این نسبت از کجا برآمده است. (Heidegger, 1968: 206) درمعنای اصیل، فراییش گذاشته شدن اشیاء به سکناى آدمی درزمین بسته است. با اقامت آدمی درزمین، آنچه درمقابل او فراییش گذارده شده، رخصت حضور می‌یابد.

هایدگر می‌گوید لگین همچون گفتار، کار زبان است. (ذات legein نهادن است، اما این واژه دلالت گفتاری نیز دارد.) در گفت زبان همواره چیزی به بیان می‌آید و چیز دیگر مسکوت می‌ماند. آنچه به زبان آمده و آنچه مسکوت مانده، ربط و نسبتی با آنچه که «هست» دارد. «آن هست» (es ist) بیان آن چیزی است که فراییش آدمی قرار دارد و امر گفته شده یا مستور شده درزبان را متعین می‌کند. الفاظ «هست» و «بودن» هنگامی که اظهار صوتی پیدا نکرده‌اند سرشار و غنی‌اند، اما آن‌گاه که به اشکال شنیداری و دیداری بیان وارد می‌شوند، ذات غنی آنها خاموش می‌شود. es ist عطا شدن و افاضه وجود و ظهور آن از جانب خودش است. از این رو گفتن و نهادن مربوط می‌شوند به رخصت دادن به ظهور.

هایدگر گزاره دیگری از منظومه تعلیمی پارمنیدس را به منظور بررسی نسبت اندیشیدن و زبان از یک سو و تأمل در رابطه آن دو با وجود را از سوی دیگر برجسته کرده است. او درقسمت سوم از مقاله *Moira* (سرنوشت)، این عبارت را از منظومه ی پارمنیدس نقل می‌کند:

Noein pephatismenon en to estin.

«اندیشیدن، که چونان چیزی بیان شده (برزبان آورده شده) در موجود است.»
دراین گزاره ارتباطی بنیادین میان noein (اندیشه/ اندیشیدن) با pephatismenon (بیان، سخن) برقرار شده است. هایدگر می‌نویسد که noein برآمده از phaskein است. phanai است. دلالت دارد برطلب و احضار کردن، نامیدن و درخواست کردن؛ اما دلالت ذاتی و بنیادین آن در رخصت دادن به ظاهرشدن چیزهاست. (Heidegger, 1984: 90)
بنا به تفسیر هایدگر دراندیشه‌ی پارمنیدس، اندیشیدن تعلقى ذاتی به گفتن (legein) دارد. در تجربه‌ی یونانی ماهیت کلام یا قول متکی به legein است. Legein همچون

رخصت دادن به فرایش قرار گرفتن و ظاهر شدن امور. هر چیز گفته شده نیاز به بیان ندارد؛ حتی سکوت نیز می‌تواند امری گفته شده باشد. Phemi (می‌گویم)، در زبان یونانی همان ماهیت lege را دارد؛ یعنی عرضه نمودن آنچه حاضر است در حضورش به سوی پیدایش درخشان، به سوی پیش رو قرار گرفتن. ما در تلقی معمول، سخن گفتن را بیان امور درونی می‌دانیم که خود به دو جزء تقسیم می‌شود: فونتیک و سمانتیک؛ لفظ و معنا. مطابق با این تلقی، کلمات در سخن گفتن، مجموعه‌ای از علائم و مفاهیم و نشانه‌ها را نمایندگی می‌کنند و اندیشیدن تجربه کردن این مفاهیم است در ذهن. هایدگر متذکر می‌شود مادامی که ما چنین تلقی از سخن گفتن و یا اندیشیدن داشته باشیم، فاصله‌ی ژرفی با فهم یونانی داریم و تلقی ایشان از این امور را در حجاب می‌یابیم. در نظر وی «می‌بایست ماهیت زبان را از کلام (قول، سخن) بیاموزیم و کلام را همچون رخصت دادن به پیش رو قرار گرفتن (logos)، و همچنین ارائه نمودن به نظر یا دیده (phasic) در اندیشه آوریم». (Heidegger, 1984: 91)

هایدگر این موضوع را که پارمنیدس اندیشه و یا اندیشیدن را چیزی گفته شده یا بر زبان آورده شده (pephatismenon) نامیده، حائز اهمیت می‌داند. در سخن گفتن چیزی آشکار می‌شود، اما نه موجودات فی‌نفسه که بنا بر دیدگاه متافیزیکی در ساحت حس‌اند و نه وجودِ نَفَسه که در عالم فراحس قرار دارد؛ بلکه در «گفتن» eon یا دوگانگی میان وجود و موجود هویدا می‌شود. Phasic (کلام، سخن) در معنای به دیده آوردن احضارکننده، در دوگانگی حکمرانی می‌کند. کلام یا سخن حضور امر حاضر را پدیدار می‌کند. کلام همچنین گردآوری حضور است که در درخشش آن، امر حاضر آشکار می‌شود. آنچه پارمنیدس به مثابه‌ی phasic می‌اندیشد، هراکلیتوس logos می‌نامد: رخصت دادن - به پیش رو - قرار گرفتن در مقام جمع. در این دو، گردآوری کردن و فراخواندن رخ می‌دهد. هایدگر می‌پرسد آیا این گردآوری کردن و فراخواندن logos و phasic است که موجب به وجود آمدن حضور امر حاضر می‌شود؟ آیا آشکار شدن دوگانگی همچون درخشش، خودش رخ می‌دهد؟ در نظر هایدگر یونانیان خصلت بنیادین این درخشش یا روشنایی را همچون افشاء یا پرده برداری (از اختفاء بیرون آوردن) (Entbergen/ disclosure) تجربه کرده‌اند. در آشکار شدن دوگانگی، افشاء حکمرانی می‌کند. یونانیان آن را نامستوری یا ناپوشیدگی (aletheia) می‌نامند. پارمنیدس در آغاز منظومه خویش از aletheia در مقام یک الهه نام می‌برد. وی نبوشای سخن این الهه است اما ذات نااندیشیده‌ی آن را به تفکر نیاورده است.

در نظر هایدگر میان لوگوس در مقام ذات و یا وجه فعلی زبان با حقیقت در معنای اصیل که همان ناپوشیدگی است ربط و نسبتی ذاتی برقرار است. زبان به معنای به ظهور آوری در ساحت حقیقت همچون نامستوری و ناپوشیدگی معنا یافته و به فعلیت می رسد.

۴. زبان؛ گفت وجود

«زبان، ساختار بیانی ذات انسان نیست که صرفاً صبغه‌ای زیست‌شناختی و نژادی داشته باشد، بلکه به عکس، ذات انسان ریشه در زبان به عنوان واقعیت بنیادین روح دارد.» (گایر، ۱۳۹۴: ۱۰۰) این طرح اصلی هایدگر متأخر در باب زبان است. در وجود و زمان نیز زبان امری زیست‌شناختی و نژادی نیست، اما حالتی از احوال بنیادین (اگزیستانسیال) بشر است. در دوره‌ی پس از گشت زبان نه اگزیستانسیال بشر که حقیقتی فراتر از اوست. در این دوران بجای بحث از معنای وجود راهی جسته می شود بسوی حقیقت وجود. حقیقت وجود را به اندیشه درآوردن مستلزم گشتی است در ساحت زبان. ذات زبان را نیز می‌بایست در نسبت با وجود به نظر آورد. در سرآغاز تاریخ تفکر، هراکلیتوس همگان را به گوش سپردن به لوگوس فرا خواند. آن چیزی را بگوییم و بیندیشیم که لوگوس می‌گوید؛ این‌که: «همه چیز یکی است.» تفکر گفت لوگوس است و لوگوس نیز تجلی وجود. از این رو «اندیشیدن» به رابطه‌ی میان تفکر و وجود باز می‌گردد. به تعبیر هایدگر: «تفکر متفکر همان نسبت یافتن با وجود موجودات است.» (Heidegger, 1968: 86) تلقی معمول بر آن است که انسان تا آنجا که فکر می‌کند، قادر است به سخن گفتن؛ اما به نظر هایدگر حقیقت آن است که انسان چون قادر به سخن گفتن است، فکر می‌کند. این چنین تفکری را باید آموخت؛ اندیشه‌ای که در نسبت ذاتی با زبان قرار دارد. (Heidegger, 1968: 15) زبان ابزاری برای بیان یک تفکر نیست، بلکه خود تفکر است. زبان متفکران اعظمی همچون پارمیندس وسیله‌ای برای ابراز عقایدشان نبوده، بلکه عین تفکرشان است. (Heidegger, 1968: 186) گفت کلمات در زبان راه ورود به تفکر بوده و اندیشه نیز بیان سرآغازین زبان است. دو حالت برای زبان وجود دارد: یکی «در بیان آوردن» و دیگری «استفاده کردن» از آن. گفتار متداول از زبان استفاده برده و آن را بکار می‌برد؛ اما تفکر و شعر کلمات زبان را می‌گویند (یا در بیان می‌آورند). همین‌که در طریق تفکر قرار بگیریم، می‌بایست گفت کلمات را در نظر آوریم. تلقی معمول از دوگانه‌ی لفظ و معنا در کلمات رهن ما است در رسیدن به

حقیقت آنها. کلمات الفاظ نیستند که به مانند خمیره و دلو محتوای آنها را بیرون بکشیم، بلکه بسان چاه‌اند که با گفت خود می‌بایست به ژرفایشان راه بریم. گفت کلمات غیر از آنی است که در زندگی روزمره به حسب عادت روی می‌نماید. التفات به این «گفت» برای امروزیان بسیار دشوار است؛ چرا که می‌باید عادت را به کناری زد و قطع تعلق از آن نمود. (Heidegger, 1968: 128-130)

نزد پیش سقراطیان - که هایدگر ذات زبان را در هم‌کلامی با ایشان می‌یابد و خواهان بازگشت به تجربه‌ی ایشان از زبان است - زبان خصلت مفهومی ندارد. به بیان هایدگر اگر خود را به ساحت زبان یونانی منتقل کنیم در می‌یابیم که لفظ یونانی آنچه در برابر ما است را بی‌واسطه افاده می‌کند: «به محض آن که لفظ را با گوش یونانی بشنویم، به طور بی‌واسطه در حضور عین شیء (شیء خارجی) قرار می‌گیریم که اینجا در برابر ماست، نه اینکه ابتدا در برابر معنی لفظی صرف باشیم.» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۰۸) از این‌رو تنها زبان یونانی لوگوس است؛ یعنی تنها زبانی است که پرده از حقایق اشیاء برمی‌دارد.

هایدگر متأخر به جهت تأمل در باب حقیقت زبان، از پرسش «زبان چیست؟» به چگونگی ظهور زبان رسید. او در باب حقیقت زبان به این نکته رسید که زبان ساحتی است که در آن موجودات فراروی آدمی متجلی می‌گردند. به تعبیر دیگر زبان تجلی «آنجا»ی (Da) حقیقت موجودات فراروی انسان است. در وجود و زمان Da گشودگی هستی است و اگریستانس نیز وضعیت برونخویش آدمی. هایدگر متأخر زبان را از یک سو حالت برونخویشی (ek-sistence) و از سوی دیگر «آنجا»ی وجود و قلمرو رویارویی انسان با عالم می‌داند. «رویداد» وجود زبان، گشودگی و کشف حجابی است که موجودات را در پرتو نور وجود آشکار می‌سازد. زبان عالمی را به ظهور می‌رساند. شعر و فلسفه در زبان افکنده شده و قلمرو ذات خودشان را می‌یابند. (بیستگی، ۱۳۸۱: ۳۴۰-۳۴۲)

به گفته‌ی هایدگر انسان واضح زبان نیست و توان آن ندارد تا الفاظ را به دلخواه تغییر داده و با آنها بازی کند؛ بلکه این سرشت زبان است که آدمی را به بازی می‌گیرد. حتی آنجا که صورتی نازل از زبان رایج می‌گردد این خود زبان است که سبب چنین رویدادی می‌شود. (Heidegger, 1968: 118) ذات انسان بسته به همین بازی زبان است. (Heidegger, 1968: 127) هایدگر می‌پرسد که ذات زبان چیست؟ بنا به تلقی شیء‌انگارانه‌ی دوره جدید زبان در حکم آلتی است که می‌توان به نحوی از انحاء آنرا به کار برد و آزمود و حتی

دست‌کاری کرد. اما زبان آلت و کارافزار نیست. زبان چیزی جز خودش نیست؛ «زبان، زبان است.» این جمله به حسب ظاهر هیچ نمی‌گوید، اما با قاطعیت تفکر را به موضوعش یعنی زبان، مقید می‌سازد. (Heidegger, 1968: 153) مسئله اینجاست که با نظر «زبان، زبان است.» چگونه می‌توان راهی به جایی یافت؟ در تفکر رایج چنین رأیی گفتاری تهی و یا همانگوی است. هایدگر می‌گوید که با کلام «زبان، زبان است» بر آن نیستیم تا راه به جایی بریم؛ بلکه خواهان آنیم تا به ساحتی که از پیش بوده‌ایم نقل مکان کنیم. اندیشیدن به گفتار «زبان، زبان است» تأمل در باب خودِ زبان است. راهی است که ما را به این سؤال می‌رساند که از چه طریقی زبان همچون زبان روی می‌دهد و واقع می‌گردد؟ پاسخ هایدگر از این قرار است: زبان سخن می‌گوید؛ و یا به عبارتی دیگر «زبان می‌زباند.» (Heidegger, 1975: 190) زبان را نمی‌بایست بر چیزی که خود، زبان نیست بنا نهاد؛ زبان، زبان است و لاغیر. این نظر مطابق با روش پدیدارشناسانه‌ی هایدگر است. تاویل هایدگر از گزاره‌ی «زبان زبان است» به «زبان می‌زباند» نیز بر اساس توجه به صورت «فعلی» وجود و دیگر پدیدارهاست که محور اصلی تأملات هایدگر در تمامی ادوار اندیشه‌ی اوست. هایدگر این وجه فعلی زبان را در هم‌کلامی با پیش‌از سقراطیان یافت؛ چرا که نزد ایشان اولاً ذات زبان بمنزله‌ی لوگوس تجربه شده و در ثانی لوگوس همچون فعلی است که هر چیز را درخود گردآورده و سبب ظهورش می‌شود.

«زبان خانه‌ی وجود است»؛ این تمثیل معروفی است از هایدگر. در مأوا و پناه آن خانه انسان سکونت دارد. متفکرین و شاعران شبانان این مأوایند و شبانی‌شان به انجام‌رساندن افشاپذیری وجود است. زیرا با کلامشان افشاشدن وجود در زبان را باعث می‌گردند و حافظ آن مقام افشاپذیری‌اند. (Heidegger, 1998: 239) انسانی که ویژگی برون‌ایستندگی دارد، به وجود تعلق داشته، از آن رهنمود می‌گیرد و هدایت می‌شود؛ هدایتی پنهان در امر و فرمان وجود. امر و هدایتی برآمده از لوگوس که اینهمان است با وجود. این هدایت است که انسان را به وجود ملتزم و متعهد می‌کند. که اگر این‌گونه نبود هر قانونی تنها ساخته عقل بشری بود. از سوی دیگر وجود برای آنکه حافظ حقیقت خود باشد، انسان را در ماهیت برون‌ایستنده‌اش پاس می‌دارد؛ بنحوی که این برون-ایستی در زبان سکنا می‌یابد. از این روست که زبان هم خانه‌ی وجود است و خانه‌ی ذات آدمی.

هایدگر در رای نهایی خود می‌گوید که زبان «گفت» وجود است. «گفت» در زبان کهن به معنای نشان دادن و آشکار ساختن است. نشان دادن آن چیزی که عالم نامیده می‌شود. به اعتبار دیگر «گفت» پنهان کردن و روشن ساختن عالم است. (Heidegger, 1982: 93) به گفته‌ی هایدگر در تاریخ فلسفه چنین معنایی از ذات زبان به فراموشی سپرده شده. اما در نزد یونانیان پیش از سقراط زبان به همین معنای نشان دادن و آشکار ساختن است. ذات زبان که همان گفت وجود است، امکان ظهور اشیاء و امور را فراهم می‌سازد. ظهور نیز ریشه در حقیقت و نامستوری دارد و از آنجا که حقیقت را به هر دوری ظهوری است، زبان در دوران جدید از حقیقت اصیل و پیشینی خود تهی گشته و معنایی دیگر یافته است. در این عصر زبان را همچون فعالیتی انسانی می‌انگارند. بر این اساس زبان چیزی جز الفاظ و اصوات بیان‌شدنی برای اندیشیدن نیست. چنین نگرشی مبتنی بر سوژکتیویسم یا خودبنیادی است. زبان در حقیقت فعل بشری نیست؛ بلکه این آدمی است که دربند زبان است. بنا به تذکر هایدگر اصطلاح «ذات» را در عبارت ذات زبان نباید به معنای رایج در نظر آورد. ذات ماهیت نیست، بلکه دلالت بر سرچشمه و آغاز زبان دارد. زبان از خود وجود برمی‌آید؛ حتی پرسش از زبان نیز بر مبنای بخشش خود وجود امکان‌پذیر است. به اعتباری زبان بخشش وجود است و به اعتباری دیگر وجود زبان همان زبان وجود است. (Heidegger, 1982: 72) در نگاه هایدگر زبان و وجود و لوگوس جدای از هم نیستند و می‌بایست آنها را در نسبت با یکدیگر به اندیشه آورد. اگر بحث را با نظر به معنای بنیادین لوگوس از سر بگیریم، لوگوس را می‌توان هم اعتباری از وجود و هم نامی برای ذات زبان دانست. ذات زبان مقام جمع و حقیقت واحد گردآورنده‌ای است که هر آنچه هست را، از گوینده و شنونده و امر گفته شده، به واسطه‌ی «گفتن» گرد هم می‌آورد. در زبان نسبتی برقرار می‌شود میان قائل و مستمع. در گفتن نیز که نشان دادن است، امر گفته شده از پرده به در آمده و با گوینده و شنونده مرتبط می‌شود. از این رو ذات زبان نشانگر جمعی از روابط و نسب است. ذاتی که در بنیان هرچیز قرار دارد؛ همه را گرد هم می‌آورد و نظم می‌بخشد و حاضر می‌گرداند. زبان نحوی طرح و پی‌افکنی است که در آن سخن‌گویان و کلامشان، امور در بیان آمده و ناگفته تماماً با هم نسبت می‌یابند. (Heidegger, 1982: 121) شنیدن نیز ارتباطی ذاتی با زبان دارد. وجود با نشان دادن و ظهور خود دهش و بخشش خویش را به انجام می‌رساند؛ این «بخشش» همان زبان است. رسیدن به بخشش وجود در زبان، از طریق شنیدن میسر می‌گردد. هراکلیتوس گفته «نه به من، بل به لوگوس گوش فرا

دار؛ هایدگر این کلام هراکلیتوس را پیش چشم دارد و شرط زبان داشتن آدمی را تعلق به لوگوس از راه گوش سپردن به آن می‌داند. شنیدن لوگوس یعنی آنکه خود را در برابر اشارات و گفته و ناگفته‌های آن گشوده سازیم و پذیرای دهش آن باشیم. از این روست که ما نیز صاحب «گفت» (یا گفتار) می‌شویم. در گوش دادن به لوگوس نیوشای گفت وجود می‌گردیم؛ در این حال این خود زبان است که سخن می‌گوید. گوش فرا دادن به لوگوس مجال آن می‌دهد تا زبان گفتار خود را آشکار ساخته و اموری را نشان دهد. ذات آدمی متعلق به این گفتار است. شنیدن آوای ساکت آن بدین سبب است که انسان ریشه در ذات آن دارد و این ریشه‌داشتن همان «نسبت هرمنوتیکی» است. آدمی از آن زبان است؛ بدین جهت است که می‌تواند به آن گوش سپارد و نیوشای کلامش گردد. (Heidegger, 1982: 124)

ادعای سخن گفتن زبان در عرف هایدگری بر مبنای سوژه‌ی بریده از عالم نیست. تنهایی و یگانگی زبان در سخن گفتن، امر واحدی است که در عین یگانگی بریده از ظهورات خود نیست. عبارت «زبان سخن می‌گوید» اشاره به این دارد که زبان تنها حقیقتی است که در عین پوشیدگی هر آنچه هست را در خود گرد می‌آورد و شبکه‌ای از روابط و نسب را سامان می‌بخشد. مقام «تنهایی» یا «یگانگی» زبان ارتباطی با اصطلاح «همان» (auto) به یونانی، selbe به آلمانی و same در انگلیسی) دارد. «همان» تعلق امور را به یکدیگر افافسه می‌کند و آنها را متحد می‌نماید. (Heidegger, 1982: 134) هایدگر در کلام پارمنیدس به شرح و تاویل «همان» می‌پردازد. گفت یا «همان» در مقام ذات زبان سبب ظهور عالم، بخشنده و حافظ تمامی نسب و روابط است. از این رو زبان را می‌توان مقام جمع و حافظ نزاع بین نواحی عالم دانست که در عین حال وحدت آنها را نیز حفظ می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

تاویل هایدگر از تاریخ فلسفه در مقام هم‌کلامی او با متفکران پیش از سقراطی سبب شد تا «پرسش از وجود» محور اصلی اندیشه او قرار گیرد. هایدگر متقدم در راه احیای معنای وجود زبان را به عنوان یکی از احوال وجودی بشر در نظر آورده است. در این مرحله زبان به مثابه گفتار، کنشی است که هم بودی با دیگران و در عالم بودن را هویدا می‌سازد. پس

از گشت در تفکر، هایدگر متأخر زبان را در نسبت با خود وجود و در مقام «گفت و وجود» به اندیشه در می آورد. به اعتباری میتوان گفت که تأثیرپذیری هایدگر از متفکران پیش از سقراطی در موضوع زبان، در دو سطح قابل تحلیل است؛ مرحله اول توجه به لوگوس در اندیشه آنان و مرتبه بعد نسبت میان لوگوس با وجود (که البته مرتبه دوم در ضمن مرحله اول مستتر بوده و از آن حاصل آمده است). به تفسیر هایدگر در اندیشه این دانایان یونانی، «گفتن» به معنای آشکارکردن و از خفا بدر آوردن، برآمده از لوگوس است. لوگوس در مقام یک «فعل» و یا به اعتبار دیگر فعل لوگوس سبب می شود تا عمل گفتن به این معانی منجر شود. اما مسئله اصلی هایدگر یعنی وجود می طلبد تا مقام لوگوس در نسبت با وجود نیز اندیشیده شود. بنا به تاویل هایدگری، در ساحت تجلی وجود در معنای یونانی آن، وجود زبان همچون لوگوس متجلی می شود. به این اعتبار میتوان نتیجه گرفت که زبان همچون تجلی وجود و یا «گفت و وجود» است. «گفت» ای که امکان ظهور اشیاء، پیدایی عالم و برقرار ساختن نسب و ارتباط در جهان را فراهم می سازد. هایدگر در همکلامی با متفکرین پیش از سقراطی و با تأمل در کلمات و اصطلاحات آنها به نحو خاص خود به این معانی رسیده و در مقاطع مهمی از اندیشه خود شرح و بسط داده است تا حقیقت زبان را به روشنی هر چه بیشتر آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این رساله در زبان فارسی با عنوان *زبان خانه‌ی وجود* ترجمه شده است.

2 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie / Basic Concept of Ancient Philosophy

۳. مبنای این مقاله ترجمه انگلیسی وجود و زمان با نگاهی به ترجمه عبدالکریم رشیدیان بوده است. در قسمت منابع مشخصات کتاب شناختی این ترجمه آورده شده است.

۴. در رجوع به این کتاب، ترجمه انگلیسی مبنای کار با نگاهی به ترجمه فارسی بوده است.

۵. شرط اول شنیدن است و سپس گفتن. به قول شمس تبریزی: «ما را هنوز لیاقت گفت نیست، کاشکی لیاقت شنودن بودی»

۶. ترجمه‌ای دیگر: دانایی، نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و همسخن شدن که همه چیز یکی است. نقل از: شرف خراسانی، ص ۲۳۹)

۷. شنیدن (hören) و متعلق و وابسته بودن (Gehören) هردو از یک ریشه‌اند. Ge در واژه‌ی دوم دلالت بر تجمیع گوش سپردن‌ها و مقام جمع تعلق دارد.

۸. هایدگر در بخش دوم از کتاب تفکر داعی به چیست؟ (Was heisst Denken?/ What is Called Thinking?) به شرح و تفسیر این کلام پارمنیدس می‌پردازد. در کتاب نخستین فیلسوفان یونان ترجمه‌ی این قطعه این‌گونه آمده: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستنده هست.» ترجمه ذکرشده از این منبع است (ضیاء شهابی، ۱۳۸۳: ۴۵) از کتاب تفکر داعی به چیست؟ ترجمه‌ای با این مشخصات موجود است:

هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه خواندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس: ۱۳۸۸

در این مقاله ترجمه انگلیسی این کتاب مبنای کار قرار گرفته است.

۹. پارمنیدس می‌گوید:

To gar auto noein estin te kai einai. (B3)

«خود/ همان اندیشیدن است بودن نیز هم.» هایدگر برآنست که در سرآغاز این کلام، «to auto» (خود/ همان) دلالت می‌کند بر به هم تعلق گیرنده. (Heidegger, 1984, p.8) این کلمه در فهم رایج و متداول به «همان» ترجمه می‌شود و مراد از آن چیزی همچون «یکسان» انگاشته می‌گردد. اما از نظر هایدگر to auto به هیچ وجه به معنای «یکسان» نیست؛ این اصطلاح یک محمول جایگزین شده در ابتدای جمله نیز نیست، بلکه آنی است که در بنیان و هسته‌ی این گزاره قرار دارد و حافظ و نگاهبان اندیشیدن و بودن است. گویی این کلمه اشارت به آن امر آغازینی دارد که یکبار در مقام «اندیشیدن» و بار دیگر همچون «بودن» تجلی کرده است و نسبت میان این دو (یعنی تعلق داشتن به یکدیگر) را می‌بخشد و اضافه می‌کند. to auto ظهوری است که در آن وجود و تفکر جدا از یکدیگر و در عین حال متعلق به یکدیگر (ونه مطابق باهم) نگاه داشته می‌شوند.

کتاب‌نامه

ال. پروتی، جیمز (۱۳۷۹)، پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.

بیستگی، میگل د (۱۳۸۱)، هایدگر و سیاست، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

ت. بورشه و دیگران (۱۳۸۹)، زبان شناسی و ادبیات، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: هرمس.

جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.

تاثیر پیش سقراطیان بر تفسیر هایدگر متأخر ... (محسن آسترکی و دیگران) ۲۱۱

- شرف خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۸۳)، «پایه پای ارسطو در جست و جوی دانش برین»، در *برهان و عرفان*، شماره اول، تهران: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.
- گایر، مانفرد (۱۳۹۴)، *مارتین هایدگر*، ترجمه ماریا ناصر، تهران: پارسه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱)، *زبان خانه‌ی وجود*، ترجمه: جهانبخش ناصر، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، «فلسفه چیست؟»، در *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه: رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

Guthrie, w.k.c (1985), *A History of Greek Philosophy*, vol 1, London: Cambridge.

Heidegger, Martin (1996), *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York: State University of New York.

Heidegger, Martin (1984), *Early Greek Thinking*, trans. D.F. Krell & F.A. Capuzzi, New York: Harper San Francisco.

Heidegger, Martin (2000), *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried & R. Polt, London: Yale University Press.

Heidegger, Martin (1982), *On The Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, London: Cambridge.

Heidegger, Martin (1972), *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh, New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1992), *Parmenides*, trans. A. Schuwer & R. Rojcewicz, Pennsylvania: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1998), *Pathmarks*, ed. William Mc Neil, London: Cambridge.

Heidegger, Martin (1975), *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1968), *What is called Thinking?*, trans. F.D. Wieck & J.G. Gray, New York: Harper & Row.

Jacobs, David C (1992), *The Presocratics after Heidegger*, New York: State University of New York.

Pattison, George (2000), *The Later Heidegger*, London: Routledge.

Richardson, Willim. J (2003), *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, New York: Fordham University Press.