

تأثیر پیش‌سقراطیان بر تفسیر هایدگر متأخر از ماهیت زبان

محسن آسترکی*

مالک حسینی**، پرویز ضیاءشهابی***

چکیده

هم‌کلامی با متفکران پیش‌سقراطی و تأمل در اقوال به‌جای‌مانده از ایشان تأثیر فراوانی بر اندیشه هایدگر گذاشته است. هایدگر در بحث از حقیقت زبان به تجربه یونانیان از لوگوس به‌منزله ذات زبان نظر دارد. او با نظر به تأملات پارمنیدس و هراکلیتوس می‌گوید که لوگوس، که مقام جمع نسب و روابط است، هم‌چون فعلی است که سبب ظهور هر آنچه هست می‌شود. به‌گفته هایدگر، در نظر یونانیان وجود زبان به‌عنوان لوگوس تجلی می‌کرد، اما تصور کنونی از زبان از این تجربه یونانی دور شده است. او معتقد است که نزد متفکران پیش‌سقراطی زبان خصلت مفهومی ندارد و ذات آن، در مقام یک حقیقت وجودی، سبب آشکارشدن اشیا می‌شود. در دوران متأخر، هایدگر به‌ظهورآوری زبان را بیش از گذشته در نظر آورده است. در این طریق می‌گوید که زبان آنی است که وجهی فعلی دارد و همواره روی می‌دهد و از جانب خود سخن می‌گوید. در این دوران، زبان خانه وجود و خانه ذات انسان می‌شود. زبان در مقام آشکارکننده گفت وجود است؛ گفتنی که پرده از اشیا و امور برمی‌دارد و همه را در نسبت با یک‌دیگر گرد می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: زبان، وجود، پیش‌سقراطیان، لوگوس، ظهور.

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

** استادیار فلسفه، مؤسسه 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



۱. مقدمه

در اندیشه هایدگر، پرسش از مسئله وجود و پرسش از حقیقت زبان دو محور اصلی و دو موضوع مبنایی است. در رساله گفت‌وگو با یک/اهل پرسش ژاپنی^۱، هایدگر آغاز راه خود را در فلسفه براساس این دو موضوع بیان کرده است. او می‌گوید که رساله استادی‌اش با عنوان علم مقولات و معنی‌شناسی نزد دونس/اسکوتوس اشاره به این دو مهم داشته است، 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). ازاین‌رو 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، تأمل درباب زبان با شدت و ضعف، به‌صراحت 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 اندیشه خویش، مسئله زبان و پرسش از معنا و حقیقت آن را در اندیشه آورده است. در وجود و زمان که احوال وجودی انسان به‌طریق پدیدارشناسانه پی گرفته شده است زبان یا بیان هستی‌شناسانه آن، یعنی گفتار، در زمره عناصر بنیادین این احوال وجودی است. انسان موجودی جدای از عالم نیست، بلکه عین درعالم‌بودن است و در این میان، زبان کلید گشایش این عالم است. بحث هایدگر درباب زبان در وجود و زمان نوعی از نظریه کنش زبانی 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. به‌علاوه، در تمامی صور مشارکت یا درمیان‌گذارن گفتار با وجه مفاهمه و اطلاع‌رسانی مواجه نیستیم؛ به‌عنوان مثال، سخن شاعرانه «درمیان‌گذارن امکان‌های اگزیستانسیالیافتگی» است؛ و از این جهت مثال اعلای گفتار اگزیستانسیال است. گفت شاعر هویدا می‌سازد که چگونه و در چه مقامی می‌توانیم خود را بیابیم (لوکتر ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۵). به‌اعتبار دیگر، می‌توان گفت که در اندیشه هایدگر سابق زبان آن چیزی نیست که مافی‌الضمیر هرکس را به دیگری منتقل کند. زبان وسیله و ابزاری برای مفاهمه هم نیست، بلکه حالتی از حالات درعالم‌بودن و هستی با دیگران است. وجود دازاین ذاتاً «هستی — در» و «هستی — با» است. دازاین یا آن‌جابودن یافت حالی است که در ترس و فهم و تفسیر یا هرزه‌درایی و کنج‌کاوی و فضولی مکشوف می‌شود. در وجود و زمان زبان مسبوق به فهم و تفسیر و دلالت و معنی است. دازاین موجودات را تفسیر می‌کند و دلالت او را قادر

تأثیر پیش سقراطیان بر تفسیر هایدگر متأخر ... (محسن آسترکی و دیگران) ۳

می‌سازد تا آن معانی و اشاراتی را کشف کند که زبان بر بنیاد آن‌ها ظاهر می‌شود. در این میان، گفتار طریقی است که به واسطه آن در -عالم- بودن از طریق دلالت به لفظ آورده می‌شود. در وجود و زمان سخن از ذات زبان نیست، بلکه از نحوه ظهور و ساختار انتولوژیک -اگزیستانسیال آن سخن به میان می‌آید.

هایدگر، در دوره 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 خانه آن است. شعرا و متفکران مقیم این خانه‌اند و حافظ و نگهبان آن. زبان واقعه‌ای است که در آن، اول‌بار، موجودات خود را بر آدمیان می‌گشایند. در اندیشه هایدگر، این تلقی از زبان در مسیر هم‌کلامی با دانایان پیش از سقراط پدیدار شده است.

در میان منابع تفکر هایدگر، که شارحان برشمرده‌اند، اقوال دانایان یونانی پیش از فلسفه اهمیتی بیش‌تر دارد، چراکه از اهم کارهای هایدگر در تمامی دوران جدوجهد فلسفی خویش این بوده است 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 تأثیری از متفکران پیش‌اسقراطی یافته است؟ در این مقاله، پس از بررسی اجمالی نسبت هایدگر با پیش‌سقراطیان، حقیقت زبان با نظر به تفسیر هایدگر از لوگوس و هم‌چنین نسبت میان زبان و وجود بررسی خواهند شد.

۲. هایدگر و پیش‌سقراطیان

هایدگر، از میان پیش‌سقراطیان، آنکسیمندر، هراکلیتوس، و پارمنیدس را برجسته کرده است. با آن‌که وی تفاسیری از اقوال پیندار و هومر و دیگر شاعران کهن عرضه کرده یا حتی در دوره 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 به‌ویژه هراکلیتوس و پارمنیدس، به‌عنوان مظاهر اصلی این دوره از تاریخ تفکر مطرح می‌شود.

مقصود هایدگر متقدم تأسیس اساسی است برای مابعدالطبیعه. به‌گفته او معنای حقیقی وجود در تاریخ فلسفه به‌فراموشی سپرده شده است. حال، اگر برآنیم تا به این معنای مغفول راه پیدا کنیم، باید تا اندیشه پارمنیدس را، که آرخته‌اندیشی یونان را بدل به هستی‌اندیشی کرد و برای اول‌بار 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* گزاره «خودبودن است و اندیشیدن نیز هم» سرآغاز فلسفه 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 فراداهش (یا سنت) وجودشناختی، یعنی اندیشه پارمنیدس، به‌وضوح پدیدار عالم نادیده ماند. هایدگر می‌پرسد که این نادیده‌ماندن که هر دم از نو مکرر می‌شود از کجا ریشه می‌گیرد. می‌توان گفت که هایدگر سابق پارمنیدس را نخستین فیلسوف می‌داند که باید با تأمل در تفکر وی معنای مغفول‌مانده وجود تدارک دیده شود (ibid.: 100).

تأمل در عنوان کتاب *وجود و زمان* و توجه به مقصود هایدگر در متن، خود، می‌تواند نکته‌ای را از هم‌کلامی وی با متفکرانی چون آنکسیمندر و هراکلیتوس روشن کند. عنوان کتاب «وجود و زمان» است. این «واو» گفته‌شده 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 هرکس 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 به‌واسطه زمان هم‌چون حضور متعین می‌شود» (Heidegger 1972: 3)، گویی که زمان، در مقام کنه و باطن، وجود را متعین و متقرر می‌کند. در این رأی و نظر، هایدگر شیوه اندیشیدن متفکران پیش‌سقراطی را پیش چشم دارد؛ به‌عنوان مثال، قول معروف آنکسیمندر. از کتابی که آنکسیمندر به‌نام *درباره فوسیس* نوشته بیش از یک قطعه باقی نمانده است: «از آن که هست‌ها پیدا آمده‌اند، در همان نیز به‌ناچار ناپیدا می‌روند. پادافره بیداد به هم را، به‌حکم زمان، بایست کشیدن» (ضیاءشهابی ۱۳۸۳: ۴۵). این واژه

زمان که در کلام آنکسیمندر به گفت آمده است امری متافیزیکی نیست؛ یعنی نه مقدار حرکت ارسطوست و نه از مقوله کم (کم متصل غیرقارالذات)، 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 ۵۲) طوری دیگر یافته است: «دهر کودکی است که نرد می‌بازد. پادشاهی یک کودک!» (خراسانی ۱۳۸۲: ۲۳۹). نزد هایدگر نیز زمان معنای غیرفلسفی دارد. زمان فلسفه از ارسطو تا هگل با خصلتی کمی مبتنی بر توالی خطی آنات و اکنون‌هاست و نه آن چیزی است که باید ما را به حقیقت وجود رهنمون سازد. در دوران پس از گشت، صراحت هایدگر در توجه به پیش سقراطیان بیش تر می‌شود. اما نه در مقام آغازگران فلسفه، بلکه متفکرانی که فیلسوف نیستند 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» (پروتی ۱۳۷۹: ۹۶). این متفکران هنوز میان خود و عالم نسبتی متافیزیکی برقرار نکرده‌اند؛ امری که مقدمات آن را اندیشه سوفسطائیان فراهم می‌کند و سپس با سقراط و افلاطون آغاز می‌شود و نزد ارسطو با عنوان «موجود چیست؟» به کمال می‌رسد. توضیح آن است که پارمنیدس و هراکلیتوس تفکر را هم کلامی با لوگوس (سخن وجود) می‌دانستند و در انس و حضور با وجود بودند و نگاه وجودبین داشتند. سوفسطائیان شأن آدمی بریده از عالم را پُررنگ کردند و قدم اول در طریق قرارگرفتن 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 درباب موجودات تبدیل می‌شود: «از این گذشته، آنچه از قدیم و اکنون و برای همیشه جست‌وجو می‌شده و می‌شود و همیشه گم شده بود این است که: موجود چیست؟» (همان).

به گفته هایدگر، می‌توان بر این احتمال بود که پیش از هر روزگار 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 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 نشده 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 گرد آورده است. نظرکردن در این تقدیر (هماره در حجاب رفتن وجود)، خود، امری است

دیرینه‌شناسانه. با نظر دیرینه‌شناسانه درباب وجود، باید چشم آن داشته باشیم تا امر متأخر را در نسبت با آغاز بیندیشیم. آغاز (arche) به چیزی بازمی‌گردد که از فعل آرخین (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 پیش‌روی آن‌چه به‌وجود می‌آید قرار دارد و تاریخ را متعین می‌کند» (Heidegger 1992: 1). به عبارت دیگر، تاریخ، سلسله وقایع روی داده در گذشته، برمبنای سیر خطی زمان نیست، بلکه عبارت است از تجلی این آغاز در هر دوره تاریخی، که ماهیت آن دوره را متعین می‌کند. آغاز بارها و بارها حوالت یک عصر تاریخی را افاضه می‌کند. در شروع تاریخ، این آغاز به‌نحو عجیبی در پرده رفته است. آن را ناکامل و ابتدایی انگاشته‌اند، از این‌روست که متفکران پیش از افلاطون و ارسطو «متفکران ابتدایی یا بدوی» نام گرفته‌اند. به گفته هایدگر، اولین متفکر آغازین آنکسیمندر است و پس از آن پارمنیدس و هراکلیتوس. آن‌چه آنان می‌گویند نه فقط 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، باید به کلام این متفکران گوش بسپاریم و درباب آن تأمل کنیم و در این راه ثابت‌قدم باشیم. آن‌چه در تاریخ فلسفه درباب این متفکران گفته شده در حجاب متافیزیک فرورفته است. این‌گونه گفتن را باید به کناری نهاد و گوش دل به اقوال آنان باز کرد، تا شاید لیاقت «گفت» نیز حاصل شود.^۵ در چنین گوش‌سپردنی، حجاب متافیزیک خرق می‌شود و کلمات اساسی و بنیادین این متفکران فاش می‌شوند و خود از جانب خود سخن می‌گویند. هایدگر در رساله پارمنیدس گوش‌سپردن به کلام پارمنیدس را گوش‌زد می‌کند و می‌نویسد: «... گوش‌سپردن به دعوی (Anspruch/ claim) ما را به دانستن گفته (Spruch/ dictum) نائل می‌کند». دعوی فراخوانشی است که از تفکر پارمنیدس برمی‌آید و ما را می‌خواند تا با گوش‌سپردن به آن حقیقت گفته‌ی وی را دریابیم. هایدگر، در مقابل دانش معتاد به موجود که به تسلط و تعریف در موجودات منجر می‌شود، پروای متفکرانه‌ای را که مایل به وجود است قرار می‌دهد. دانش اول آن چیزی است که از لحاظ تمایل معطوف به عمل و تولید یورش تکنیکی بر موجود می‌آورد و در روش علم مدرن به کمال می‌رسد، اما پروای متفکرانه یک پس‌نشستن در مواجهه با وجود است که در آن چیزی ضروری‌تر و اساسی‌تر دریافت می‌شود، یعنی فراخوانش وجود. با چنین پروای متفکرانه‌ای می‌توان فراخوانش وجود را در کلام پارمنیدس (به‌عنوان متفکر آغازین) دریافت (Heidegger 1992: 3).

در اندیشه هایدگر متأخر، پیش سقراطیان برای بازاندیشیِ فرادش (سنت) معیار همیشگی‌اند. دیالوگ هایدگر با ایشان تلاشی است تا بدون حجاب تفکر افلاطونی - ارسطویی بتوان نسبتی دوباره با اندیشه آنان برقرار کرد. تخریب تاریخ هستی‌شناسی، که پیش‌تر در وجود و زمان به کار رفته بود، در این جا اهمیتی افزون می‌یابد. باید تفاسیری که تفکر ایشان را در پرده برده است تجزیه و شرح شوند تا در برقراری یک نسبت دیگر با آنان گوش‌هایمان برای شنیدن آنچه آن‌ها را به تفکر فرامی‌خواند باز شود، به نحوی که خود بتوانیم توسط آن امر مستحق اندیشیدن فراخوانده شویم. هایدگر کلام آناکسیمندر را می‌آزماید، به منظور این که چگونگی به‌حضورآمدن، درنگ‌کردن، و رفتن موجودات در کلام وی را در تفکر آورد. از خوانش پارمنیدس، چگونگی تجربه دوگانگی موجود و ربط میان اندیشیدن و گفتن را درمی‌یابد. از اندیشه هراکلیتوس نقش لوگوس را چونان گردآوردن و مجال‌دادن به واقع‌شدن رویداد تاریخی، حقیقت (aletheia) در معنای ناپوشیدگی، و فوزیس به مثابه آنچه خود آشکار و نهان می‌کند محل تفکر قرار می‌دهد؛ لوگوسی که در اندیشه هراکلیتوس به مثابه مقام جمعی است که حضور یا وجود موجودات را آشکار می‌کند و نامی است برای تکلم سخن و زبان. هایدگر فراخوانشی که این متفکران را به تفکر کشانده است «اولین آغاز» می‌نامد. 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 درباب بحران جهانی عالم معاصر جدا نیست. وی که خود صدای بمب نیدروژنی را در منظومه پارمنیدس شنیده است این بحران متأخر به‌ظهوررسیده را در نسبت با امر آغازین درمی‌یابد؛ نه این که تکنولوژی آموزه‌های پیش سقراطی را در خدمت خود گرفته باشد، بلکه تأملات آغازین امکانی را گشوده می‌دارد که در دوره متأخر به‌ظهور می‌رسد. در همین وضعیت است که بازگشت به اولین آغاز رخ می‌دهد (Patison 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 اشیا را در برابر دیدگان حاضر می‌کند. کار تفسیر قطعات ایشان با کوشش برای ترجمه اقوالشان ربط و پیوند دارد. برای ترجمه متون آناکسیمندر، 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 باید شنوایی‌مان را به ساحت زبان یونانی منتقل کنیم و نیوشای کلمات با گوش یونانی شویم. این امر نه با آشنایی با ادبیات یونانی در حوزه تاریخ‌نگاری و فیلولوژی، بلکه هنگامی رخ می‌دهد که ما به واسطه «آنچه ما را برای تفکر کردن در کلمات فرامی‌خواند» هدایت شویم. اگر چنین چیزی را پیش‌چشم داشتیم، آن‌گاه شنیدن «آنچه در تفکر سخن می‌گوید در راهی که ذات عمیق آن تفکر نشده رها شده است» از پی خواهد آمد (ibid: 138).

۳. نسبت میان لوگوس و زبان

هایدگر در رساله فلسفه چیست؟ می‌نویسد در نظر یونانیان وجود زبان به‌عنوان لوگوس (logos) تجلی می‌کرد، اما تصور کنونی از زبان از این تجربه 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 به‌غیر از لوگوس کلمات دیگری به‌مانند glossa و dialektos را نیز به‌کار می‌بردند (بورشه ۱۳۸۹: ۱). کلمه logos با lego در پیوند است که در اصل به‌معنی شمردن، محاسبه، رسیدگی، و توجه بوده است. مفاهیمی دیگر مانند نسبت، تناسب، توضیح، برهان، عقل، خبر، اطلاع، کلام، و لغت، و ... نیز برآمده از همین لوگوس‌اند. این اصطلاح به‌مانند بسیاری اصطلاحات دیگر در ابتدا مفهومی پیش‌فلسفی داشته و در فلسفه معنایی جدید یافته است. در سیری فلسفی، لوگوس از میتوس (mythos)، باور (doxa)، و ادراک حسی (aisthesis) متمایز شده است (همان: ۱۲۳). در قرن پنجم پیش از میلاد یا حتی زمان‌های قدیم‌تر، لوگوس در آثار شاعران و نویسندگان و کاربرد عامیانه در معانی مختلف بیش‌تر غیرفلسفی به‌کار می‌رفته است؛ به‌عنوان مثال، معانی‌ای هم‌چون: هرچیز به‌گفت‌آمده، استشهاری، بیان، گفت‌وگو با خویشان، علت، دلیل، و ... (Guthrie 1985: 420-424).

در وجود و زمان، به‌منظور 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 است، اما دلالت بنیادین لوگوس «گفتار» (rede/ discors) است؛ یعنی

آشکار ساختن چیزی که در گفتار «از آن گفته» می‌شود. لوگوس می‌گذارد چیزی، یعنی آنچه گفتار درباره 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 درباره آن است». این مجال دیدن دادن، در تحقق انضمامی‌اش، 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 (aphanestai)، 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 قراردادن و آن را به عنوان چیز دیگر جازدن؛ 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) بازمی‌گردد، بدین نحو که از آن‌جاکه 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 بازمی‌گردد. از این رو لوگوس معنای بنیان (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 کار اصلی 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 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 معانی لوگوس را با نظر به کلام پیش سقراطیان به میان آورده است؛ به عنوان مثال، در قطعه

۹۳ از اقوال هراکلیتوس، گفتن درمقابل پنهان‌کردن قرار گرفته است: «خداوندگاری که هاتف پیش‌گوی او در پرستشگاه دلفویس است نه سخن می‌گوید (legei)، نه پنهان می‌کند، بلکه اشاره‌ای می‌دهد» (خراسانی ۱۳۸۲: ۲۴۱). این، خود، دلالت بر آن دارد که معنای بنیادین گفتن آشکارکردن است. لوگوس در نسبت با ذات زبان نیز در کلام هراکلیتوس آشکار شده است: «از این لوگوس که موجودی جاودان است آدمیان ناآگاه‌اند، چه پیش از آن‌که آن را بشنوند، چه هنگامی که آن را برای نخستین‌بار بشنوند ... همه‌چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید ...» (قطعه ۱) (همان: ۲۳۵) و «گوش می‌دار نه به من، بلکه به لوگوس (که تو را می‌گوید) حکمت این است که بپذیری همه‌چیز یکی است»^۶ (قطعه ۵۰) (پروتی ۱۳۷۹: ۱۰۳). در نظر هایدگر، لوگوس هراکلیتوس به‌طریق متفاوتی تفسیر شده است: هم‌چون عقل (ratio)، 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 همه این کلمات، امر مشترک «گردآوردن» است. بنابراین، معنای صحیح گفتن می‌شود «فرایش گذاردن آن‌چه با خود و دیگران گرد آمده است» (Heidegger 1984: 60). لوگوس مقام جمع نخستین است که گردآمدن آن‌چه را فرایش نهاده می‌شود افاضه می‌کند. از یک‌طرف، لوگوس به معنای جمع‌آوردن «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 گرد آورده می‌شوند در وجود؛ وجودی که همه موجودات به آن موجودند. این وجود واحد نخستین همه 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 درمی‌آیند. 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

به‌نظر 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 «جمع‌آوردن» یا «جمع‌آوری» است (Heidegger 2000: 131). لوگوس مقام جمع موجودات است و از این‌رو با «وجود» این‌همانی دارد. به همین نحو، لوگوس و فوزیس نیز دلالت بر یک معنا دارند. فوزیس شکفته‌شدن و گشودگی آن چیزی است که در مقام آشکارگی متجلی می‌شود 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 می‌شود. 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 درمقابل میتوس قرار گرفت؛ اما در نظر متفکران اعظمی هم‌چون پارمنیدس لوگوس درمقابل میتوس نیست، بلکه این هردو در کلام ایشان با دلالتی یک‌سان به‌کار رفته است؛ میتوس یعنی آشکار ساختن و مجال اظهار دادن، یعنی ظهور و تجلی. میتوس امر ظاهرشونده است در نامستوری. این دو آن‌جا درمقابل یک‌دیگر قرار می‌گیرند که دیگر توان آن ندارند تا در مقام ذات خود پایدار باشند. این تقابل در آثار افلاطون و خردانگاری مبتنی بر افلاطون‌یسم واقع شد. پندار عموم بر آن است که میتوس به‌دست لوگوس نابود شد، اما امر الوهی هیچ‌گاه از طریق منطق برآمده از لوگوس کنار نمی‌رود. خدا واپس می‌گردد و ویرانی لوگوس وقوع می‌یابد (Heidegger 1968: 10). میتوس، همانند لوگوس، نسبتی نیز با نامستوری (alethia) دارد، چراکه آشکار می‌کند، پرده برمی‌افکند، و مجال دیدار آن را فراهم می‌کند که در همه‌چیز حاضر است (بیستگی ۱۳۸۱: ۳۸۹).

هایدگر نسبت ارتباط منطق (epistme logike) و لوگوس را نیز حائز اهمیت دانسته و مراد از درس گفتارش 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 است، بنابراین، تفکر نیز گفتن چیزی درباب چیزی می‌شود. آنچه گفتار درباره آن است سوژه (subiectum) نام دارد و آنچه درباب سوژه گفته می‌شود محمول نام می‌گیرد. محمول و موضوع باید سازگار باشند و در گزاره میان این دو اختلافی در کار نباشد. بدین‌سان قاعده «امتناع تناقض» اصل اساسی گزاره و تفکر می‌شود. این‌همه ازاین‌روست 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 یا تفکر همان لوگوس است. شیوه تفکر ایشان «لگین لوگوس» است و ازهمین‌روست که در تفسیری متفاوت یکی آموزه تفکر را لوگیک یا منطق خوانده‌اند (ibid.: 165). تفسیر لوگوس به‌منزله

لوگیک (منطق) 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 واقع‌ای تاریخی در عالم عین است که مناسبات بشری را صورت‌بندی می‌کند؛ ظهور لوگوس به هیئت لوگیک حتی در زندگی روزمره نیز منشأ اثر شده است، به نحوی که پدیدارشدن هواپیما، 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 (ibid.: 204).

هایدگر در طریق هستی‌اندیشی خود در هم‌کلامی با متفکران پیش‌سقراطی ذات لوگوس، لگین، تفکر، وجود، و نسبت میان آن‌ها را در تأمل آورده است. به عنوان مثال، کلام معروف پارمنیدس در قطعه ۶ از منظومه‌ی تعلیمی‌اش محل توجه هایدگر بوده است:

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

ترجمه معمول این عبارت از این قرار است: «باید گفتن و اندیشیدن که هست [موجود] هست».^۸ هایدگر بر آن است که با تفکر در باب نااندیشیده و ناگفته کلمه legein آن را دیگر نباید به گفتن ترجمه کرد. legein بر سخن گفتن دلالت نمی‌کند: «فعل legein همان کلمه legere در زبان لاتین و legen [نهادن، نهشتن] است». یونانیان گفتن را از روی پیش‌نهادن، برون‌نهادن، و در معرض تأمل قرار دادن می‌فهمند، و از همین رو «گذاشت» [یا «نهش»] را legein می‌خوانند (ibid.: 198-199). در فهم یونانی، «گذاشت» و «نهاد» به یک چیز اشارت دارند؛ معنای اصلی thesis (نهاد) در یونانی وضعیتی است که در آن چیزی فرایش ما قرار دارد. از نظر هایدگر، «گذاشت» نیز مانند «نهاد» به دست آدمی انجام نمی‌گیرد، بلکه آن چیزی است که قبلاً در مقابل انسان رخ داده است، انسان با آن مواجه می‌شود. آنچه فرایش نهشته شده است 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 یا چه چیزی اشیا و امور را فرایش قرار می‌دهد؟ گذاشت یا نهش مقرر کردن امور در مقابل کیست؟ با تفسیر متافیزیکی از legein، راه برای نسبت‌دادن این فعل به آدمی گشوده می‌شود، یعنی گویی فرایش‌نهادن به دست 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 نهاده‌شده معنا می‌یابد و متعین می‌شود.

در نهایت، هایدگر legein را به «رخصت‌دادن به فرایش قرارداداشتن» ترجمه کرده و آن را هم‌چون «به - ظهورآوری» درمی‌یابد (ibid.: 202). این یعنی آنچه فرایش قرار گرفته است، خود، از جانب خود به ظهور آورده می‌شود. این به‌ظهورآوری ذات گفتار یا زبان است. هایدگر متذکر می‌شود که ذات گفتار و زبان را بررسی ویژگی‌های آوایی الفاظ معین نمی‌کند، بلکه تأمل در نسبت آنچه فرایش متقرر شده است با مجال‌دادن به فرایش قرارگرفتن ذات آن را روشن می‌کند. آنچه به گفت درمی‌آید امری است که درمقابل آدمی به مقام حضور و ظهور آمده است. گرچه یونانیان در ساحت این ذات سیر می‌کردند، اما حقیقت آن به‌روشنی دربرابر 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 هرآنچه هست امری است نهاده‌شده و متقررشده درمقابل آدمی. این امور، از آن‌جاکه فراروی انسان قرار گرفته‌اند، مجال ظهور می‌یابند. این فرایش گذاشته‌شدن اشیا در نسبت با آدمی و فعل او محل تأمل است. نهش یا گذاشت اشیا از سوی آدمی به آنچه قبلاً فرایش وی قرار دارد متعلق است. آدمی در نسبتی که با امور فراروی خود برقرار کرده است، در پاسخی اصیل به آن‌ها، مجال ظهورشان را آن‌گونه که هستند می‌دهد. نهش به‌منزله نسبتی آشکار می‌شود که از آغاز و اساس بر سکناي آدمیان بر زمین حاکم است، بدون آن‌که آدمی پرسش انگیزد که این نسبت از کجا برآمده است (ibid.: 206). در معنای اصیل، فرایش گذاشته‌شدن اشیا به سکناي آدمی در زمین بسته است. با اقامت آدمی در زمین، آنچه درمقابل او فرایش گذارده شده است رخصت حضور می‌یابد.

هایدگر می‌گوید لِگین، 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 است ربط و نسبتی با آنچه «هست» دارد. «آن هست» (es ist) بیان آن چیزی است که فرایش آدمی قرار دارد و امر گفته‌شده یا مستورشده در زبان 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 عطاشدن و افاضه وجود و ظهور آن از جانب خودش است. از این رو گفتن و نهادن مربوط می‌شوند به رخصت‌دادن به ظهور.

هایدگر گزاره دیگری از منظومه تعلیمی پارمنیدس را به‌منظور بررسی نسبت اندیشیدن و زبان ازیک‌سو و تأمل در رابطه آن دو با وجود ازسوی دیگر برجسته کرده است. او در قسمت سوم از مقاله «سرنوشت» (Moira) این عبارت را از منظومه پارمنیدس نقل می‌کند:

Noein pephatismenon en to estin.

«اندیشیدن که چنان چیزی بیان‌شده (بر زبان آورده‌شده) در موجود است».

در این گزاره، ارتباطی بنیادین میان noein (اندیشه / اندیشیدن) با pephatismenon (بیان، سخن) برقرار شده است. هایدگر می‌نویسد که pephatismenon برآمده از phaskein و phanai است. phaskein دلالت دارد بر طلب و احضارکردن، نامیدن، و درخواست‌کردن، اما دلالت ذاتی و بنیادین آن در رخصت‌دادن به ظاهرشدن چیزهاست (Heidegger 1984: 90).

بنابر تفسیر هایدگر در اندیشه پارمنیدس، اندیشیدن تعلق ذاتی به گفتن (legein) دارد. در تجربه یونانی ماهیت کلام یا قول متکی به legein است. legein هم‌چون رخصت‌دادن به فرایش قرارگرفتن و ظاهرشدن امور. هرچیز گفته‌شده نیاز به بیان ندارد؛ حتی سکوت نیز می‌تواند امری گفته‌شده باشد. phemi (می‌گویم)، در زبان یونانی، همان ماهیت lege را دارد، یعنی عرضه‌کردن آن‌چه حاضر است در حضورش به‌سوی پیدایش درخشان، به‌سوی پیش‌رو قرارگرفتن. ما، در تلقی معمول، سخن‌گفتن را بیان امور درونی می‌دانیم که خود به دو جزء تقسیم می‌شود: فونتیک و سمنتیک؛ لفظ و معنا. مطابق با این تلقی، کلمات در سخن‌گفتن مجموعه‌ای از علائم و مفاهیم و نشانه‌ها را نمایندگی می‌کنند و اندیشیدن تجربه‌کردن این مفاهیم است در ذهن. هایدگر متذکر می‌شود، مادامی‌که ما چنین تلقی‌ای از سخن‌گفتن یا اندیشیدن داشته باشیم، فاصله ژرفی با فهم یونانی داریم و تلقی ایشان از این امور را در حجاب می‌یابیم. در نظر وی، «باید ماهیت زبان را از کلام (قول، سخن) بیاموزیم و کلام را هم‌چون رخصت‌دادن به پیش‌رو قرارگرفتن (logos) و هم‌چنین هم‌چون ارائه‌کردن به نظر یا دیده (phasic) در اندیشه آوریم» (ibid.: 91).

هایدگر این موضوع را که پارمنیدس اندیشه یا اندیشیدن را چیزی گفته‌شده یا بر زبان آورده‌شده (pephatismenon) نامیده است حائز اهمیت می‌داند. در سخن‌گفتن چیزی آشکار می‌شود، اما نه موجودات فی‌نفسه که بنابر دیدگاه متافیزیکی در ساحت حس‌اند و نه وجود لُفْسه که در عالم فراحس قراردارد، بلکه در «گفتن» eon یا دوگانگی میان وجود و موجود هویدا می‌شود. phasic (کلام، سخن) در معنای به‌دیده‌آوردن 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 را که پارمنیدس به‌مثابه phasic می‌اندیشد هراکلیتوس logos می‌نامد: رخصت دادن، به پیش‌رو، قرارگرفتن 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 به‌وجودآمدن حضور امر حاضر می‌شود؟ آیا آشکارشدن دوگانگی هم‌چون درخشش، خودش، رخ می‌دهد؟ در نظر هایدگر، یونانیان خصلت بنیادین این درخشش یا روشنایی را هم‌چون افشا یا پرده‌برداری (از اختفا بیرون آوردن) (entbergen/ disclosure) تجربه کرده‌اند. در آشکارشدن دوگانگی، افشا حکم‌رانی می‌کند. یونانیان آن را نامستوری یا ناپوشیدگی (aletheia) می‌نامند. پارمنیدس در آغاز منظومه خویش از aletheia در مقام یک الهه نام می‌برد. وی نیوشای سخن این الهه است، اما ذات نااندیشیده آن را به تفکر نیاورده است. در نظر هایدگر، میان لوگوس در مقام ذات یا وجه فعلی زبان با حقیقت در معنای اصیل، که همان ناپوشیدگی است، ربط و نسبتی ذاتی برقرار است. زبان به‌معنای به‌ظهورآوری در ساحت حقیقت هم‌چون نامستوری و ناپوشیدگی معنا می‌یابد و به فعلیت می‌رسد.

۴. زبان؛ گفت وجود

«زبان ساختار بیانی ذات انسان نیست که صرفاً صبغه‌ای زیست‌شناختی و نژادی داشته باشد، بلکه به‌عکس، ذات انسان ریشه در زبان به‌عنوان 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 دوره پس از گشت زبان نه اگزیستانسیال بشر که حقیقتی فراتر از اوست. در این دوران، به‌جای بحث از معنای وجود راهی جسته می‌شود به‌سوی حقیقت وجود. حقیقت وجود را به‌اندیشه‌درآوردن مستلزم گشتی است در ساحت زبان. ذات زبان را نیز باید در نسبت با وجود به‌نظر آورد. در سرآغاز تاریخ تفکر، هراکلیتوس همگان را به گوش سپردن به لوگوس فراخواند. آن چیزی را بگوئیم و بیندیشیم که لوگوس می‌گوید؛ این‌که: «همه‌چیز یکی است». تفکر گفت لوگوس است و لوگوس نیز تجلی وجود. از این رو «اندیشیدن» به رابطه میان تفکر و وجود بازمی‌گردد. به‌تعبیر هایدگر، «تفکر متفکر همان نسبت‌یافتن 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 (ibid.: 15). زبان ابزاری برای بیان یک تفکر نیست، بلکه خود تفکر است. زبان متفکران اعظمی هم‌چون پارمنیدس وسیله‌ای برای ابراز عقایدشان نیست، بلکه عین تفکرشان است (ibid.: 186). گفت کلمات در زبان راه ورود به تفکر 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 می‌برد و آن را به کار 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 دوگانه لفظ و معنا در کلمات رهن ماست در رسیدن به حقیقت آن‌ها. کلمات الفاظ نیستند که به مانند خمره و دلو محتوای آن‌ها را بیرون بکشیم، بلکه به سان چاه‌اند که با گفت خود باید 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، چراکه می‌باید عادت را به کناری زد و قطع تعلق از آن کرد (ibid.: 128-130).

نزد پیش سقراطیان، که هایدگر ذات زبان را در هم‌کلامی با ایشان می‌یابد و خواهان بازگشت به تجربه ایشان از زبان است، زبان خصلت مفهومی ندارد. به بیان هایدگر، اگر خود را به ساحت زبان یونانی منتقل کنیم، درمی‌یابیم که لفظ یونانی آن‌چه را در برابر ماست بی‌واسطه افاده می‌کند: «به محض آن‌که 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 این رو تنها زبان یونانی لوگوس است؛ یعنی تنها زبانی است که پرده از حقایق اشیا 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 می‌شوند. به تعبیر دیگر، زبان تجلی «آن‌جا»ی (Da) حقیقت موجودات فراروی انسان است. در وجود و زمان، Da گشودگی هستی است و اگزیتانس 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 به‌ظهور می‌رساند. شعر و فلسفه در زبان افکنده می‌شوند و قلمرو ذات خودشان را می‌یابند (بیستگی ۱۳۸۱: ۳۴۰-۳۴۲).

به‌گفته‌ی هایدگر، انسان واضح زبان نیست و توان آن ندارد تا الفاظ را به‌دل‌خواه تغییر دهد و با آن‌ها بازی کند، بلکه این سرشت زبان است که آدمی را به‌بازی می‌گیرد؛ حتی آن‌جا که صورتی نازل از زبان رایج می‌شود، این خود زبان است که سبب چنین رویدادی می‌شود (ibid.: 118). ذات انسان بسته به همین بازی زبان است (ibid.: 127). هایدگر می‌پرسد که ذات زبان چیست؟ بنابر تلقی شیء‌انگاره دوره جدید، زبان در حکم آلتی است که می‌توان به‌نحوی از انحا آن را به‌کار برد و آزمود و حتی دست‌کاری کرد. اما زبان آلت و کارافزار نیست. زبان چیزی جز خودش نیست؛ «زبان زبان است». این جمله به‌حسب ظاهر هیچ نمی‌گوید، اما با قاطعیت تفکر را به موضوعش، یعنی زبان، مقید می‌سازد (ibid.: 153). مسئله این‌جاست که با نظر «زبان زبان است» چگونه می‌توان راهی به جایی یافت؟ در تفکر رایج، چنین رأیی گفتاری تهی 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 نقل‌مکان کنیم. اندیشیدن به گفتار «زبان زبان است» تأمل در باب خود زبان است؛ راهی است که ما را به این سؤال می‌رساند که از چه طریقی زبان هم‌چون زبان روی می‌دهد و واقع می‌شود؟ پاسخ هایدگر از این قرار است: زبان سخن می‌گوید؛ یا به‌عبارت دیگر «زبان می‌زباند» (Heidegger 1975: 190). زبان را نباید بر چیزی که خود زبان نیست بنا نهاد؛ زبان زبان است و لاغیر. این نظر مطابق با روش پدیدارشناسانه‌ی هایدگر است. تأویل هایدگر از گزاره «زبان زبان است» به «زبان می‌زباند» نیز براساس توجه به صورت «فعلی» وجود و دیگر پدیدارهاست که محور اصلی تأملات هایدگر در تمامی ادوار اندیشه اوست. هایدگر این وجه فعلی زبان را در هم‌کلامی با پیش از سقراطیان یافت، چراکه نزد ایشان اولاً ذات زبان به‌منزله لوگوس تجربه شده و درثانی لوگوس هم‌چون فعلی است که هر چیز را در خود گرد می‌آورد و سبب ظهورش می‌شود.

«زبان خانه وجود است»؛ این تمثیل معروفی است از هایدگر. در مأوا و پناه آن خانه انسان سکونت دارد. متفکران و شاعران شبانان این مأوایند و شبانی‌شان به‌انجام‌رساندن افشاپذیری وجود است، زیرا با کلامشان افشاشدن وجود در زبان را باعث می‌شوند و حافظ آن مقام افشاپذیری‌اند (Heidegger 1998: 239). انسانی که ویژگی برون‌ایستندگی دارد به

وجود تعلق دارد، از آن رهنمود می‌گیرد، و هدایت می‌شود؛ هدایتی پنهان در امر و فرمان وجود. امر و هدایتی برآمده از لوگوس که این همان است با وجود. این هدایت است که انسان را به وجود ملتزم و متعهد می‌کند. که اگر این گونه نبود هر قانونی تنها ساخته عقل بشری بود. ازسوی دیگر، وجود برای آن که حافظ حقیقت خود باشد انسان را در ماهیت برون‌ایستنده‌اش پاس می‌دارد، به نحوی که این برون — ایستی در زبان سکنا می‌یابد. از این روست که زبان هم خانه وجود است و هم خانه ذات آدمی.

هایدگر در رأی نهایی خود می‌گوید که زبان «گفت» وجود است. «گفت» در زبان کهن به معنای نشان‌دادن و آشکار ساختن است؛ نشان‌دادن آن چیزی که عالم نامیده می‌شود. به اعتبار دیگر، «گفت» پنهان کردن و روشن ساختن عالم است (Heidegger 1982: 93). به گفته هایدگر، در تاریخ فلسفه چنین معنایی از ذات زبان به فراموشی سپرده شده است، اما در نزد یونانیان پیش از سقراط، زبان به همین معنای نشان‌دادن و آشکار ساختن است. ذات زبان که همان گفت وجود است امکان ظهور اشیا و امور را فراهم می‌سازد. ظهور نیز ریشه در حقیقت و نامستوری دارد و از آن جاکه حقیقت را به هر دوری ظهوری است، زبان در دوران جدید از حقیقت اصیل و پیشینی خود تهی شده و معنایی دیگر یافته است. در این عصر، زبان را هم چون 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 در بند زبان است. بنابر 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 اعتبار دیگر وجود زبان همان زبان وجود است (ibid.: 72). در نگاه هایدگر، زبان و وجود و لوگوس جدای از هم نیستند و باید 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 را هست از گوینده و شنونده و امر گفته‌شده، به واسطه «گفتن»، گرد هم می‌آورد. در زبان نسبتی برقرار می‌شود میان قائل و مستمع. در گفتن نیز، که نشان‌دادن است، امر گفته‌شده از پرده به در می‌آید و با گوینده و شنونده مرتبط می‌شود. از این رو ذات زبان نشان‌دهنده جمعی از روابط و نسب است؛ ذاتی که در بنیان هر چیز قرار

دارد، همه را گرد هم می‌آورد و نظم می‌بخشد و حاضر می‌کند. زبان نحوی طرح و پی‌افکنی است که در آن سخن‌گویان و کلامشان، امور در بیان آمده و ناگفته، تماماً با هم نسبت می‌یابند (ibid.: 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 می‌شود. هراکلیتوس گفته است: «نه به من، بل به لوگوس گوش فرادار». 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 آن که 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 می‌شویم؛ در این حال، این خود زبان است که سخن می‌گوید. گوش فرادادن به لوگوس مجال آن می‌دهد تا زبان گفتار خود را آشکار سازد 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 ریشه داشتن همان «نسبت هرمنوتیکی» است. آدمی از آن زبان است؛ بدین جهت است که می‌تواند به آن گوش سپارد و نیوشای کلامش شود (ibid.: 124).

ادعای سخن گفتن زبان در عرف هایدگری بر مبنای سوژه 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 هرآنچه را هست 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 و آن‌ها را متحد می‌کند (ibid.: 134). هایدگر در کلام پارمنیدس به شرح و تأویل «همان» می‌پردازد.^۹ 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

تأویل هایدگر از تاریخ فلسفه در مقام هم‌کلامی او با متفکران پیش سقراطی سبب شد تا «پرسش از وجود» محور اصلی اندیشه او قرار گیرد. هایدگر متقدم، در راه احیای معنای

وجود، زبان را به‌عنوان یکی از احوال وجودی بشر در نظر آورده است. در این مرحله زبان، به‌مثابه گفتار، کنشی است که هم‌بودی با دیگران و درعالم‌بودن را هویدا می‌سازد. پس از گشت در تفکر، هایدگر متأخر زبان را در نسبت با خود وجود و در مقام «گفت وجود» به‌اندیشه درمی‌آورد. به‌اعتباری، می‌توان گفت که تأثیر‌پذیری هایدگر از متفکران پیش‌سقراطی 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 درضمن مرحله اول مستتر بوده و از آن حاصل آمده است). به تفسیر هایدگر، در اندیشه این دانایان یونانی، «گفتن» به‌معنای آشکارکردن و از خفا به‌درآوردن برآمده از لوگوس است. لوگوس در مقام یک «فعل» یا به‌اعتبار دیگر فعل لوگوس سبب می‌شود تا عمل گفتن به این معانی منجر شود. اما مسئله اصلی هایدگر، یعنی وجود، می‌طلبد تا مقام لوگوس در نسبت با وجود نیز اندیشیده شود. بنابر تاویل هایدگری، در ساحت تجلی وجود در معنای یونانی آن، وجود زبان هم‌چون لوگوس متجلی می‌شود. به این اعتبار، می‌توان نتیجه گرفت که زبان هم‌چون تجلی وجود یا «گفت وجود» است. «گفت»ی که امکان ظهور اشیا، پیدایی عالم، و برقرار ساختن نسب و ارتباط در جهان را فراهم می‌سازد. هایدگر، در هم‌کلامی با متفکران پیش‌سقراطی و با تأمل در کلمات و اصطلاحات آن‌ها به‌نحو خاص، خود، به این معانی رسیده و در مقاطع مهمی از اندیشه خود شرح و بسط داده است تا حقیقت زبان را به‌روشنی هرچه بیش‌تر آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این رساله در زبان فارسی با عنوان *زبان خانه 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 کتاب‌شناختی این ترجمه آورده شده است.

۴. در رجوع به این کتاب، ترجمه انگلیسی با نگاهی به ترجمه فارسی مبنای کار 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 همه‌چیز یکی است (به نقل از خراسانی ۱۳۸۲: ۲۳۹).

تأثیر پیش سقراطیان بر تفسیر هایدگر متأخر ... (محسن آسترکی و دیگران) ۲۱

۷. شنیدن (hören) و متعلق و وابسته بودن (gehören)، هردو، از یک ریشه‌اند. ge در واژه 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* ترجمه این قطعه این گونه آمده است: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستنده هست». ترجمه ذکرشده از این منبع است: ضیاءشهابی ۱۳۸۳: ۴۵. از کتاب *تفکر داعی به چیست؟* ترجمه‌ای با این مشخصات موجود است:

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

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 بر آن است که در سرآغاز این کلام «to auto» (خود/ همان) دلالت می‌کند بر به هم تعلق گیرنده (Heidegger 1984: 8). این کلمه در فهم رایج و متداول به «همان» ترجمه می‌شود و مراد از آن چیزی هم‌چون «یک‌سان» انگاشته می‌شود، 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 هسته این گزاره قرار دارد و حافظ و نگاه‌بان اندیشیدن و بودن است؛ گویی این کلمه اشارت به آن امر آغازینی دارد که یک بار در مقام «اندیشیدن» و بار دیگر هم‌چون «بودن» تجلی کرده است و نسبت میان این دو (یعنی تعلق داشتن به یک دیگر) را می‌بخشد و افاضه می‌کند. to auto ظهوری است که در آن وجود و تفکر جدا از یک دیگر و در عین حال متعلق به یک دیگر (و نه مطابق با هم) نگاه داشته می‌شوند.

کتاب‌نامه

- بورشه، ت. و دیگران (۱۳۸۹)، *زبان‌شناسی و ادبیات*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: هرمس.
- بیستگی، میگل د. (۱۳۸۱)، *هایدگر و سیاست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- پروتی، جیمز ال. (۱۳۷۹)، *پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.

- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیاءشهبابی، پرویز (۱۳۸۳)، «پایه‌پای ارسطو در جست‌وجوی دانش برین»، در: *برهان و عرفان*، ش ۱، تهران: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.
- گایر، مانفرد (۱۳۹۴)، *مارتین هایدگر*، ترجمه‌ ماریا ناصر، تهران: پارسه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴) «فلسفه چیست؟»، در *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه: رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر؟*، ترجمه‌ سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه‌ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱)، *زبان خائنه وجود*، ترجمه‌ جهانبخش ناصر، تهران: هرمس.

- Guthrie, W. K. C. (1985), *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, London: Cambridge.
- Heidegger, Martin (1968), *What is Called Thinking?*, trans. F. D. Wieck and J. G. Gray, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1972), *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1975), *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1982), *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, London: Cambridge.
- Heidegger, Martin (1984), *Early Greek Thinking*, trans. D. F. Krell and F. A. Capuzzi, New York: Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin (1992), *Parmenides*, trans. A. Schuwer and R. Rojcewicz, Pennsylvania: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1996), *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, New York: State University of New York.
- Heidegger, Martin (1998), *Pathmarks*, William Mc Neil (ed.), London: Cambridge.
- Heidegger, Martin (2000), *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried and R. Polt, London: Yale Notabene.
- 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.