

زبان در اندیشه هیدگر

روح اله رجبی*

(نویسنده مسئول)

رضا سلیمان حشمت**

چکیده

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

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

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

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

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

مقدمه

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

از نظر هیدگر، پرسش از حقیقت زبان، مقدم بر پرسش از حقیقت منطقی و شرط امکان هرگونه منطقی است. بنابراین پرسش از حقیقت زبان، ما را به سرآغاز تفکر متافیزیک می‌رساند و در این سیر است که انسان می‌تواند، تجربه ای از حقیقت متافیزیک به دست آورد. جدایی زبان از اندیشه، ابژه شدن زبان و ایزاری شدن ماهیت آن، بنیاد تفکر منطقی متافیزیک را رقم می‌زند. این مسئله در دوران کنونی نیز استمرار دارد و صور مختلف منطقی برآمده از این طرز تلقی از زبان است که مایه غفلت از حقیقت زبان و بالتبع، غفلت از حقیقت شعر و هنر شده است.

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

وجوه زبان در نظرگاه هیدگر

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

۱. وجه ماقبل نظری و جمعی زبان

۱-۱ زبان، سخن گفتن است

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

هیدگر پرسش از وجود را مستلزم پرسش از ذات دازاین (Dasein) می‌داند و در پیگیری پرسش از وجود، به مقومات فهم وجود می‌پردازد. مقوم فهم وجود، خصائص قیام‌ظهوری (existentiels) دازاین است، بنابراین، سیر به سمت وجود از مسیر دازاین می‌گذرد. در تفکر مدرن اصل بر آن است که انسان ذات شناسنده‌ای (subject) است که عالم برون‌ذات‌ها (objects) را ادراک می‌کند. محوریت ذات شناسنده در تفکر مدرن همان امری است که مورد انتقاد هیدگر است و در نهایت به گذشت از سوژه و ابژه منجر شد و این امر همان است که به تاسیس اصطلاح دازاین مؤدی گردید. دازاین، مشتمل بر کلمه Da به معنای آن‌جا/ این‌جا و Sein به معنای وجود است. دازاین ذاتاً وجودی است این‌جایی _ آن‌جایی؛ و این امر در تفکر هیدگر به این معناست که دازاین تنها موجودی است که ذاتاً پرسش‌کننده از وجود است (هیدگر، ۱۳۸۶: ۷۳). دازاین آن‌جاست، زیرا با وجود نسبی دارد و در عین حال این‌جاست، زیرا با موجودات و اشیا نسبت دارد. دازاین به واسطه نسبی که با وجود برقرار می‌کند با موجودات نیز مناسبات خود را منظم می‌کند.

دازاین ذاتاً با وجود و موجود نسبت برقرار می‌کند و همین نسبت‌هاست که قوام عالم دازاین را رقم می‌زند. در متافیزیک عالم را معمولاً به مجموع اشیا تعریف می‌کنند اما در نظرگاه هیدگر، عالم، مجموع نسبت‌های دازاین با خود و اشیا و دیگران و در نهایت، با وجود است. در تفکر مدرن برای وجود جهان خارج نیاز به اثبات دلیل است، اما از نظر هیدگر این امر از ابتدا امری بیهوده و نشدنی است. دازاین بیرون

از عالم نیست که بعداً به واسطه استفاده از روش، به عالم دست پیدا کند و بر آن چیره گردد، بلکه دازاین ذاتاً موجود در عالم (Being-in-the-world) است و از ابتدا خود را در عالم می‌یابد. دازاین افتاده (Fallen) در عالم است و عالم و معنای آن به وی داده شده است. دازاین بر امکانات خود افکنده شده است و این افکنندگی (Thrownness) یکی از مقومات فهم دازاین از عالم است. همچنین دازاین ذاتاً طرح‌انداز (Projective) است و با طرحی که بر امکانات از پیش داده شده خود در انداخته است، عالم را درک می‌کند. خصلت طرح‌انداز دازاین همان خصلت فهم (Understanding) دازاین است. نکته مهم آن است که هستی در طرح فهمیده می‌شود. (هیدگر، ۱۳۸۶: ۳۶۶) به واسطه افکنندگی و طرح است که دازاین می‌تواند در کنار موجودات مقیم شود و با آن‌ها مرآه داشته باشد. یکی دیگر از اصلی‌ترین مقومات وجودی دازاین، حال و وجد (Attunement) است. انسان همواره با احوال همناست و همیشه در حالی غوطه ور. عقل هرگز حاکم بر احوال نیست بلکه تغییرات در احوال صرفاً به این معناست که ما حال خاصی را جایگزین حالی دیگر می‌کنیم.

هیدگر سومین مقوم وجودی دازاین را گفتار می‌نامد. در گفتار و زبان، فهم و حال، پیشاپیش خود را آشکار کرده‌اند (هیدگر، ۱۳۸۶: ۳۹۴). بنابراین، هیدگر مسئله زبان و گفتار را با آشکار کردن اشیا پیوند می‌دهد. در زبان و گفتار، پیشاپیش، فهم در عالم بودن آشکار گشته است و این امر بدین معناست که عقل ورای زبان قرار ندارد، بلکه عقل، از ابتدا، خود را در زبان آشکار کرده است. باری، عقل بدون زبان هرگز وجود نداشته است. ما به واسطه زبان اجازه می‌دهیم که خود، دیگران، اشیا و وجود، خود را آشکار کنند. «همین که زبان نخستین بار موجودی را می‌نامد، این نامیدن، آن موجود را به بیان و ظهور می‌آورد» (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۴).

از منظر هیدگر با این نکات می‌توان نتیجه گرفت که زبان در اولین مرحله تحلیل، سخن گفتن (Speech) است. زبان سخن می‌گوید. (هیدگر، ۱۳۸۱: ۷۷) در متافیزیک، زبان از متن حیات خود فاصله می‌گیرد و به صورت انتزاعی بررسی می‌شود. در طرز تلقی متافیزیک از زبان نهایتاً زبان به ابزاری تبدیل می‌شود که در خدمت عقل قرار دارد و عقل می‌تواند به واسطه این ابزار، مفاهیم و احساسات خود را به دیگران منتقل کند.

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

حیات عادی سخن گفتن در آن است که ما توجه خود را به موضوع بحث (گفت زبان) مصروف کنیم. هر چه بیشتر در موضوع بحث مستغرق شویم، التفات ما به زبان و خود کمتر می‌شود. نکته دیگر آن است که انتخاب کلمات برای بیان وضعیت‌های مورد نظر ما نیز به صورت ماقبل نظری رخ می‌دهد. ما سخن می‌گوییم و این بدان معناست که ما به صورت ماقبل نظری، اشیا را می‌نامیم و از آن‌ها تعبیر می‌کنیم.

۲- (زبان، گفت و گوست.

یکی از اصلی‌ترین اوصاف دازاین، با دیگران بودن (being-with-others) است. دازاین اولاً و بالذات با دیگران است. در متافیزیک مسئله وجود دیگران معمولاً به واسطه نظریه رفتارنگاری منطقی (Logical behaviorism) مورد استدلال قرار می‌گیرد. وجود دیگران در متافیزیک باید به نحوی مستدل گردد و گرنه هرگز نمی‌توان به وجود آن‌ها پی برد. ما از مشابه یافتن رفتارهای دیگران با رفتارهای خود نتیجه می‌گیریم که دیگران نیز مانند ما هستند. اما از منظر هیدگر این مسئله نیز استدلال پذیر نیست. ما از ابتدا با دیگرانیم و نسبت به وجود آن‌ها ادراک ماقبل نظری داریم و با آن‌ها انس داریم. هنگامی که در نسبت ماقبل نظری ما با دازاین‌های دیگر اختلالی ایجاد شد، ادراک نظری ما آغاز می‌گردد. ما با دیگران همکاری می‌کنیم و با آن‌ها همدلیم و هرگاه در این همکاری خللی وارد شد، پرسش‌های نظری آغاز می‌گردد. دیگران اشیا تودست یا فرادست نیستند، بلکه دازاین هستند.

بر حسب این تحلیل می‌توان گفت که یکی دیگر از اصلی‌ترین ویژگی‌های زبان از منظر هیدگر، وجه جمعی آن است. از آن‌جا که ما با دیگرانیم، نسبت‌های ما با دیگران پیشاپیش در زبان آشکار شده است. به همین دلیل است که گفت و گو (dialogue) اصل و اساس زبان است. آشکار کردن فهم در عالم بودن و آشکار کردن اشیا در فراشد سخن گفتن، صرفاً در گفت و گو متحقق می‌شود. البته گفت و گو صورتهای مختلفی دارد مانند گفت و گوی دو دوست با هم، گفت و گوی دو دشمن با هم، گفت و گوی یک فرهنگ با فرهنگ دیگر، گفت و گوی یک فرد با فرهنگ و گفت و گوی فرد با متون گذشته. ما عین نسبت داشتن با دیگرانیم و بدون این نسبت‌ها، هرگز نمی‌توانیم به آن‌ها راه داشته باشیم.

برخی گمان کرده‌اند که پذیرش وجه جمعی زبان در تعارض با حالات شخصی ماست. هنگامی که ما درد می‌کشیم، در ظاهر هرگز نمی‌توانیم درد خود را به دیگران منتقل کنیم، دقیقاً به این دلیل که آن امور کاملاً شخصی و منحصر به فرد هستند. با این همه، در تفکر هیدگر می‌توان به این مسئله این‌گونه پاسخ داد که تمام حالات شخصی ما برای دیگران قابل بیان و آشکار شدن هستند. واقعیت اجتماعی نشان از آن دارد که ما مفاهیم کلی را ادراک می‌کنیم و درد ما نمونه‌ای از مفهوم درد به صورت کلی است. ما حالات شخصی دیگران را ادراک می‌کنیم و با آن‌ها همدلی می‌کنیم. ما عین نسبت داشتن با دیگرانیم و بدون این نسبت‌ها، هرگز نمی‌توانیم به آن‌ها راه داشته باشیم. اگر به حالات شخصی افراد نتوان پی برد، به دیگر حالات آن‌ها نیز نمی‌توان پی برد.

کسی که سخنی بگوید که برای دیگران قابل فهم نباشد، هرگز سخن نگفته است (Gadamer, 1976: 65). بنابراین، یکی از ویژگی‌های سخن گفتن، علاوه بر وجه جمعی، این است که سخن گفتن با به کار بردن کلمات و قواعد، هم‌معنا و هم‌مصادق نیست. به کار بردن کلمات و قواعد زمانی سخن گفتن است که دیگران آن را ادراک کنند. اساساً فهم یک امر بدین معناست که ما با دیگران بر سر موضوع بحث به اشتراک نظر برسیم و رسیدن به اشتراک به این معناست که ما بتوانیم تعبیری مشترک برای موضوع بحث بیابیم.

یکی دیگر از ویژگی‌های سخن گفتن و گفت و گو آن است که سخن گفتن الزاماً به معنای ایراد سخن از جانب یک سخن گو نیست. شنیدن و سکوت نیز خود متعلق به حقیقت زبان هستند. از آن جا که دزاین به واسطه زبان اجازه می‌دهد موجودات خود را آشکار کنند، شنیدن و سکوت نیز به این معناست که دزاین اجازه دهد که موجودات خود را در زبان آشکار کنند. «شنیدن مقوم گفتار است» (هیدگر، ۱۳۸۶: ۳۹۸) البته سکوت در این مقام، سکوتی برای آشکار شدن و به زبان آمدن خود موجودات است. هنگامی که ما با سکوت خود معنایی را آشکار می‌کنیم یا با سکوت خود اجازه می‌دهیم که دیگران سخن بگویند، زبان خود را در این عمل ما آشکار می‌کند. همچنین بسته به نحوه آشکار شدن موجودات، تعابیر ما نیز درباره آن‌ها متفاوت خواهد بود. بنابراین، تقسیم رایج در متافیزیک، بین گزاره‌های خبری و انشایی برآمده از رویکرد متافیزیکی در باب زبان است. تعابیر خبری، تعابیر انشایی، شنیدن و سکوت از لوازم حقیقت زبان هستند. حقیقت زبان اسم‌گذاری و نامیدن (Naming) است و نامگذاری و تعبیر، اعم از این تقسیم‌بندی‌هاست.

۲. وجه منطقی زبان

۱-۲ سیاق‌مندی زبان

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

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

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

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

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

به صورت انتزاعی لحاظ شده است. ما لزوماً به واسطه نسبت‌های موضوع_محمول_ رابطه با یکدیگر سخن نمی‌گوییم. اساساً در منطق، صرفاً شان سخن گویی زبان مورد التفات واقع می‌شود، در حالی که گفت و گو، مجموعه‌ای از نسبت‌ها میان سخن گو، مخاطب، سخن و موضوع بحث است. زبان ذاتاً، وضعیت‌مند (situational) و سیاق‌مند (contextual) است. زبان ذاتاً در بافت گفت و گو محقق می‌شود. به واسطه این معنا از زبان می‌توانیم ادعا کنیم که زبان علاوه بر وضعیت‌مندی ذاتاً تبدیل‌ناپذیر (unchangeable) است. نظریهٔ مترادف (synonymity) در این تفکر چندان جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. در متافیزیک می‌توان از کلمات و تعابیر مترادف برای بیان مفاهیم بهره گرفت، اما هنگامی که ما زبان را سخن گفتن و سخن گفتن را سیاق‌مند و وضعیت‌مند بدانیم، دیگر نمی‌توانیم قایل باشیم که کلمات اموری هستند که می‌توانند به جای یکدیگر قرار بگیرند و نقش یکدیگر را ایفا کنند. هر کلمه‌ای صرفاً در بافت گفت و گو یا متنی خاص معنادار است و هنگامی که در بافتی دیگر قرار بگیرد، معنای آن متفاوت خواهد شد. هنگامی که ما شرایط گفت و گو، موضوع بحث و مخاطب بحث را تغییر می‌دهیم، با نظامی جدید از معانی و کلمات مواجه هستیم. این نکته را نیز باید اضافه کرد که هنگامی که ما کلمه‌ای را به کار می‌بریم و سپس کلمه‌ای دیگر به جای آن می‌گذاریم، دلیل بر استفاده از مترادفات نیست بلکه نشانهٔ آن است که ما افکار خود را اصلاح یا تغییر می‌دهیم و کلمهٔ متناسب با آن را استفاده می‌کنیم.

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

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

۲-۲ ساختار مثل

زبان ساختار چیزی مثل چیزی دارد. توضیح آن که بر اساس مقدمات مذکور، اولین ادراک دازاین از عالم، ادراک ماقبل نظری است، ادراک ماقبل نظری دازاین نیز ساختار چیزی مثل چیزی دارد. این ساختار برآمده از این نکته است که ما در ادراک ماقبل نظری، نسبت‌های میان اشیا با هم، نسبت‌های میان اشیا با خود و نسبت‌های میان وجود و موجودات را درمی‌یابیم. اشیا در سیاق و موقعیتی که دازاین ایجاد می‌کند، به کار می‌آیند و معنادار می‌شوند. برای نصب تابلو به دیوار، ما چکش را همچون کوبیدن افزار (ابزاری برای کوبیدن) به کار می‌بریم. این در حالی است که ما می‌توانیم یک سنگ را همچون کوبیدن افزار برای کوبیدن میخ به دیوار استفاده کنیم. چکش، چکش است، چون در سیاقی قرار گرفته است که به واسطه آن، به کار دازاین می‌آید. ما همچنین می‌توانیم چکش را در بافتی دیگر همچون قتل‌افزار برای کشتن کسی استفاده کنیم. ساختار مثل (as structure)، جایگاه اشیا را در بافت‌ها ممکن می‌سازد. اشیا صرفاً به واسطه ساختار مثل، می‌توانند بر دازاین آشکار شوند. ما هرگز چیزی را در مقابل خود، بدون نسبت با دیگر اشیا، با خود و با وجود نمی‌توانیم ادراک کنیم.

در متافیزیک عادت بر آن است که نسبت میان اشیا با نسبت حکمیہ بیان می‌گردد. چکش سنگین است و این بدین معناست که ما سنگینی را بر چکش حمل می‌کنیم. در متافیزیک نسبت میان اشیا، نسبت «بر روی» (over) است. چیزی بر روی چیزی قرار می‌گیرد (هیدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۷). این امر منجر به ایجاد این مسئله می‌گردد که برخی اشیا در زیر قرار می‌گیرند و برخی دیگر بر آن‌ها بار می‌شوند. آن چه در زیر قرار می‌گیرد (hypokeimenon)، موضوع (subject) و زیرنهاده (substratum) است و دیگر اشیا بر آن حمل می‌شوند. بر اساس این تفکر نسبت جوهر و عرض یکی از بنیادین‌ترین نسبت‌های میان اشیا فرض می‌شود و طبقه‌بندی اشیا بر مبنای آن‌ها شکل می‌گیرد. هیدگر ساختار چیزی مثل (as) چیزی را در مقابل ساختار چیزی بر روی (over) چیزی قرار می‌دهد.

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

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

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

به واسطه زبان، نسبت اشیا با هم آشکار می‌شود. نسبت اشیا با هم، نسبت میان دو امر جزئی با یک سیاق و وضعیت کلی است. مثلاً چکش در نسبت با وضعیت کوبیدن تابلو به دیوار معنادار می‌شود. وضعیت کوبیدن نیز به واسطه دازاین قوام پیدا کرده است. نسبت اشیا با هم عیناً نسبت اشیا با دازاین است. کنه و اساس نسبت اشیا با دازاین نیز به نسبت میان دازاین و وجود رجوع می‌کند. به واسطه دازاین نسبت میان اشیا و وجود قرار پیدا می‌کند که این امر نیز از جانب وجود مقدر می‌گردد.

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

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

بر اساس این ویژگی از زبان متوجه می‌شویم که زبان از قصد (intention) ما فراتر می‌رود (Heidegger, 1988:64). ما معنایی خاص را قصد می‌کنیم، ولی زبان علاوه بر این معنای خاص، کلمات ما را آماده تاویل‌ها و تفاسیر و معانی جدیدتر می‌کند. ما معنایی خاص را برای کلمه‌ای در سیاقی خاص قصد می‌کنیم، اما زبان از آن جا که ذاتاً نسبت امر جزئی با امر کلی است، کلمه ما را از وضعیت خود خارج و آماده ورود به وضعیت‌های جدید می‌کند.

استعاره، متذکر نسبت‌های اشیا با خود، با هم، با دازاین و با وجود است، اما ذهن انسان قادر است تمام این نسبت‌ها را سلب کند و به کلمات و زبان به صورت انتزاعی بیندیشد. ذات اشیا در متافیزیک، استعاره‌ای مسلوب النسبه است. ما برای فهم ذات اشیا در متافیزیک باید تمام نسبت‌های شیء را با اشیا،

دازاین و با وجود سلب کنیم. این امر ممکن و لازم است، اما باید به دو نکته توجه کرد. اولاً خطای متافیزیک آن است که ذات اشیا مسلوب النسبه را اصل و اساس هویت آن ها می‌گیرد، در حالی که حقیقت اشیا، عین نسبت داشتن با دازاین و وجود است. ثانیاً باید متوجه این امر باشیم که سلب نسبت و به ذات اندیشیدن نیز، به واسطه خود زبان آن جام می‌گیرد. سلب هرگونه نسبتی پیشاپیش در زبان آشکار شده است.

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

۳. وجه تاریخی زبان

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

عدم در تفکر متافیزیک همیشه به مثابه امر باطل یا منفی ذهنی مورد لحاظ واقع شده است؛ اما از منظر هیدگر باید بگوییم که فهم ما از عدم باید اولاً و بالذات نوعی نسبت ماقبل نظری باشد. ما باید مصداق عدم را بیابیم تا بتوانیم مفهومی از آن در ذهن خود متصور شویم. عدمی که ما تصور کنیم و آن را در ذهن خود شکل دهیم، عدم حقیقی نیست بلکه عدم ذهنی است. دازاین عدم را در ترس آگاهی (anxiety/ Angst) می‌یابد. هنگامی که تمام نسبت‌های دازاین با خود، اشیا و دیگران ناپدید شود، مواجهه با عدم امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین، عدم هست و ما آن را در ترس آگاهی مورد مواجهه قرار می‌دهیم؛ اما ما در ترس آگاهی، برای اولین بار با خود وجود نیز مواجه می‌شویم. عدمی که یافت می‌شود، همان وجود مطلق است. وجود مطلق، عدم کل موجودات به جز خود ذات وجود است. این امر بدین معناست که وجود مطلق، عدم مطلق است. عدم تعبیری دیگر برای وجود مطلق است. بنابراین، عدم و وجود نهایتاً یک امر هستند (هیدگر، ۷۲: ۱۳۷۳).

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

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

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

دغدغه تفکر هیدگر پرسش از معنای وجود است. از نظر وی مسئله وجود، بدون توجه به مسئله حقیقت وجود به نتیجه منجر نخواهد شد. پرسش از آشکارشدگی وجود، هم ما را با معنای وجود و هم با پوشیدگی و خفای وجود آشنا می‌کند. وجود، خود را در موجود آشکار می‌کند و در عین حال، خود را پس می‌کشد و پنهان می‌کند. ما هرگز نمی‌توانیم وجود را مانند دیگر موجودات تجربه کنیم. وجود، موجودی مانند دیگر موجودات نیست. میان وجود و موجود شکافی عمیق وجود دارد که بدون تذکر به

آن هرگز نمی‌توان به پرسش از معنای وجود دست یافت. تفکر هیدگر، وجودشناسی تفاوت (Difference ontology) است. وجودشناسی تفاوت، تمام تمرکز خود را بر شناخت تفاوت میان وجود و موجود استوار می‌کند.

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

بر اساس این رویکرد، می‌توانیم در تفکر هیدگر وجه دیگری را از حقیقت زبان مشاهده کنیم. هر حقیقتی، ناحقیقتی دارد و بنابراین، هر گفتی، ناگفته‌ای با خود دارد. زبان ناگفته (unsaid) دارد (Heidegger, 1982:122) و اساساً به واسطه ناگفته زبان است که گفت زبان امکان‌پذیر می‌گردد. این امر بدین معناست که هر گفتی در نسبت با ناگفته‌ای معنادار می‌شود. ناگفته‌های زبان است که زبان را به حرکت در می‌آورد. این راز وجود است که ناگفته باقی می‌ماند و بعد از مواجهه ترس‌آگاهانه با آن، به گفت می‌آید.

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

بر اساس تفسیر هیدگر می‌توانیم مشاهده کنیم که آشکار شدن و فرستاده شدن وجود در نسبت با خفای وجود و پنهان شدن آن معنادار می‌گردد. این مسئله، بنیاد مفهوم تاریخ در اندیشه هیدگر است.

وجودی که آشکار شده است، تاریخ یک قوم است. وجود همیشه خود را به صورت کامل آشکار نمی‌کند بلکه همیشه خود را علاوه بر ظهور، پنهان می‌کند و این امر، تاریخی بودن وجود را رقم می‌زند. متافیزیک، وجود را امری کاملاً آشکار شده فرض می‌کند و نسبت به خفای وجود در غفلت است. هیدگر عطای وجود و اختفای آن را، تفکر رخداد (ereignis) می‌نامد. بنابراین، بنیاد زبان نیز بر این دادگی استوار است. زبان رخداد وجود است. (Heidegger, 1999:359) بنابراین، زبان ذاتاً وجهی پنهان دارد و وجهی آشکار. وجود، گفتمانی دارد که همیشه مبتنی بر ناگفته‌ای است. در هر دوره تاریخی ناگفته وجود، به گفتمانی می‌آید و مجدداً خود را پنهان می‌کند.

حقیقت زبان، زبان وجود است و این بدین معناست که زبان تنها داده شده به ماست که قوام آینده ما به آن بستگی دارد. همچنین زبان تنها داشته ماست، زیرا تمام امکانات از پیش داده شده به ما در زبان آشکار شده است. زبان آموختنی است و این مسئله، بنیاد گذشته ما را شکل می‌دهد (Heidegger, 1972:15). همچنین زبان تنها تعلق و دل‌بستگی ماست، زیرا ما به واسطه زبان است که نزد اشیا حاضر می‌شویم و آن‌ها را می‌نامیم. زبان، ناگفته‌هایی دارد که ما باید آن‌ها را به گفتمانی بیابیم و متحقق کنیم، ولی این امر بدون تذکر به زبان از پیش داده شده به ما امکان‌پذیر نیست. ما ناگفته‌های سنت خود را به گفتمانی آوریم و به واسطه این امر، عیناً با موجودات مواجه می‌شویم. دزاین متوجه اکنون خود است اما این توجه بدون تذکر به سنت و تلاش برای به گفتمانی درآوردن ناگفته‌های زبان امکان‌پذیر نیست.

اصیل‌ترین ناگفته دزاین، راز وجود است که به صورت اصیل و آغازین در گفتمانی شاعران و متفکران آشکار می‌گردد. وجود، خود را در اولین آشکاری خود، در گفتمانی شاعران و متفکران نشان می‌دهد. شاعر امر قدسی را می‌نامد و متفکر به وجود تفکر می‌کند (Heidegger, 2000: a: 111). در این مقام است که زبان وحدت میان شعر متفکرانه و تفکر شاعرانه می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آن چه گفته شد، آشکار می‌شود که زبان، نظامی از نشانه‌ها نیست که برای دلالت بر معانی وضع شده‌اند. زبان سخن گفتن است و ما زبان را اولاً و بالذات در سخن گفتن خود با دیگران می‌یابیم. سخن گفتن الزاماً به معنای آن است که ما با دیگران سخن می‌گوییم. پس گفت و گو، هم‌معنا با سخن گفتن است. هنگام سخن گفتن، ما زبان و همچنین خود را فراموش می‌کنیم و در گفتمانی زبان مستغرق می‌شویم. به همین دلیل است که زبان اولاً امری ماقبل نظری است و ثانیاً امری جمعی. ما به واسطه زبان، می‌گذاریم اشیا همان گونه که هستند، خود را در گفتار ما آشکار کنند. به همین دلیل شنیدن و سکوت نیز یعنی اجازه آشکاری دادن به اشیا، که این امر نیز از لوازم سخن گفتن است. از طرف دیگر زبان وجهی منطقی دارد. زبان در موقعیت گفت و گو معنادار می‌شود. دزاین از آن جا که افتاده در موقعیت‌ها و بافت‌هاست، و محدودیت و تناهی دارد، زبان‌ش نیز نشان محدودیت و تناهی وی است. ما

اشیا را می‌نامیم، اما به محض نامیدن، کلمات ما قابلیت پذیرش بافت‌ها و موقعیت‌های جدید را نیز پیدا می‌کنند. بر مبنای این امر است که زبان همیشه قابلیت تاویل‌پذیری مجدد دارد. سکوت، بنیاد سخن گفتن است و صرفاً در مواجهه ترس آگاهانه در مقابل ذات وجود یافت می‌گردد. زبان ناگفته‌هایی دارد و در هر دوره تاریخی، ناگفته‌ای از وجود به گفت می‌آید. ما ناگفته‌های سنت خود را به گفت می‌آوریم و این امر بدین معناست که ما ناگفته وجود را به گفت می‌آوریم. ناگفته‌های وجود، در مرحله اول در گفت شاعر و متفکر به زبان می‌آید.

فهرست منابع

- داوری، رضا. (۱۳۸۹). *هنر و حقیقت*، تهران: رستا.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۱). *هیدگر و استعلا*، تهران: نقد فرهنگ.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۷۳). *مابعدالطبیعه چیست؟*، ترجمه محمد جواد صافیان، تهران: پرسش.
- _____، (۱۳۷۹). *سراغاز اثر هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهبابی، تهران: هرمس.
- _____، (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، تهران: مولی.
- _____، (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- _____، (۱۳۸۸). *چه باشد آن چه خوانندش تفکر؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- Hans-Georg Gadamer. (1976). *Philosophical Hermeneutics*, Trans. David E. linge, London: University of California Press.
- _____ (1989). *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer, London: Sheed & Ward.
- Martin Heidegger. (2009). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, Trans. Wanda Torres Gregory, Albany: State university of newyork.
- _____ (2000). a, *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory Fried, London: Yale University press.
- _____ (2000). b, *Elucidations of Holderlins Poetry*, Trans. Keith Hoeller, New York: Humanity books.
- _____ (1972). *On Time and Being*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row
- _____ (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. James s. Churchill, New York: Indian University Press.
- _____ (1982). *On the Way to Language*, Trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row.
- _____ (1984). *Early Greek Thinking*, Trans. David Farrell krell, New York: Harper & Row

_____ (1988). *Hegels Phenomenology of Sprit*, Trans. Parvis Emad, New York: Indiana University Press.

_____ (1998). *Pathmarks*, Edited by William McNeill, London: Cambridge University Press.

_____ (1999). Contributions to the Philosophy (From Enowning), Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, New York: Indiana University Press.

Hugh Silverman. (1991). *Gadamer and Hermeneutics*, New York: Routledge.