Investigating the Nature of Language and its Relation to Truth in Ontological Horizons of Rumi and Heidegger

Ibrahim Rezaee[*]
Elham Sadat Karimi Doraki[**]

Abstract

The significant point of Rumi's stance towards language is narrativity, openness, and its relation with the truth. Rumi considers language not only as a tool for realization and mutual understanding but also as the human nature. For him, the manifestation and disguise of the truth are properties of language. Besides, Heidegger believes that "language speaks" and the human essence is expressive and above all "language is the house of Being". Since the human neighbors and coexists with language, he is summoned to the dwelling place of Being. Language names things and opens them as they are. To comparatively study Rumi and Heidegger's views about language and its relation with the truth, this research applies the content analysis methodology. What makes this comparative research possible is that both Rumi and Heidegger link the question of language to the manifestation of existence and creatures and the relation of language to the truth. The ontological components and elements of language in the views of two thinkers are comparable in different ways, including the openness of language, the opposition of word and meaning, unity in terms of language, silence, the origin of language, the inherent limits of language and the relation of language with Being, and truth and thought.

Keywords: Language, Ontology, Truth, Heidegger, Rumi

[*]Assistant Professor, Department of Ahl al-Bayt (AS) Education, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt (AS), University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author Email: ibrahim.rezaee.ui@gmail.com)

[**] PhD Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ٤٦، بهار و تابستان ١٤٠٠، صص ٢١٥-٢٣٠
Doi: 10.22108/JPLL.2021.128831.1615

واکاوی ذات زبان و نسبت آن با حقیقت در افق هستی‌شناسانهٔ مولانا و هیدگر

ابراهیم رضایی*
الهام السادات کریمی دورکی**

چکیده

مهم‌ترین دیدگاه مولانا درباب زبان، حکایتگری و گشودگی و رابطهٔ آن با حقیقت است. مولوی زبان را فقط ابزاری برای تفیهم و تفاهم نمی‌داند؛ بلکه ذات و حقیقت آدمی را زبان می‌داند. از نظر او، زبان دارای ویژگی انکشاف و استتار حقیقت است. ازسوی دیگر، هیدگر نیز بر این باور است که «زبان سخن می‌گوید» و انسان زبانی است؛ از همه مهم‌تر «زبان خانهٔ هستی است» و ازآن‌رو که انسان هم‌زیسته و همسایهٔ زبان است، به سکونت‌گاه هستی فراخوانده شده است. زبان چیزها را می‌نامد و آنها را آنچنان‌که هستند، به گشودگی درمی‌آورد. هدف این پژوهش مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه مولانا و هیدگر دربارهٔ زبان و نسبت آن با حقیقت است که با روش تحلیل محتوا بررسی می‌شود. آنچه امکان چنین مقایسه‌ای را فراهم می‌آورد، این نکته است که هم مولانا و هم هیدگر، پرسش از زبان را به انفتاح و آشکارکنندگیِ وجود و موجودات و نسبت زبان با حقیقت پیوند می‌زنند. می‌توان مؤلفه‌ها و عناصر هستی‌شناسانهٔ زبان را در نزد این دو متفکر از جهات مختلفی به‌طور تطبیقی مطالعه کرد که عبارت است از: گشودگی و انفتاح ذاتیِ زبان، هم‌زبانی، سکوت، محدودیّت ذاتی زبان و نسبت زبان با وجود، حقیقت و تفکر.

واژه‌های کلیدی

زبان؛ هستی‌شناسی؛ حقیقت، هیدگر؛ مولانا

* استادیار گروه معارف اهل بیت (ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسندهٔ مسئول)، ibrahim.rezaee.ui@gmail.com
** دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، ekarimi68@yahoo.com

تاریخ وصول: ١٤٠٠/٠٢/٠٣ تاریخ پذیرش: ١٤٠٠/٠٦/٢٧

۱ــ مقدمه

ضرورت پرداختن به بحث‌های زبانی، زمانی بیشتر جلوه می‌کند که بدانیم زبان ازجمله مسائلی است که در دنیای کنونی، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. با آغاز سدهٔ بیستم زبان مسئله‌ای کانونی بود که بسیاری از مکاتب فلسفی آن را مطالعه می‌کرد. نقد و بررسی‌هایی که بر روی «فاهمهٔ» بشر انجام می‌شد، جای خود را به «ناطقه» داد و این پرسش که آدمی چه چیزهایی را می‌تواند و چه چیزهایی را نمی‌تواند بفهمد، سرانجام جای خود را به پرسش بنیادی‌تری داد که آدمی چه چیزهایی را می‌تواند و چه چیزهایی را نمی‌تواند بگوید. بدین ترتیب چیستی معنا بر چیستی معرفت تقدم یافت و فلسفهٔ زبان پدید آمد؛ طی آن اندیشمندان بسیاری بر این قول متفق شدند که فلسفه پالایشگری و روشنگری زبان است؛ ازاین‌رو، با مطالعات و پرسش‌هایی از این دست، زبان وجهه‌ای هستی‌شناسانه یافت و این حقیقت بیش از گذشته معلوم شد که حضور منحصربه‌فرد انسان در پهنهٔ بی‌کران هستی تنها به مدد زبان ممکن شده است (آشوری، ۱۳۷۷: ٥-٦). به همین سبب گرایش‌های مختلف و گاه متضاد فلسفی مانند فلسفهٔ تحلیلی، پدیدارشناسی، اگزیستانس، هرمنوتیک و پست‌مدرن از وجهه‌نظرهای متفاوت به تأمل در زبان و ماهیّت آن می‌پردازند؛ بنابراین، «زبان»، «جهان» و «انسان» سه‌گانه‌ای جدانشدنی است که تمامیّت هستی را شکل می‌دهد و نسبت سه‌سویهٔ هستی معنادار و پدیدار می‌شود (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۷۸).

آنچه امکان پژوهش در این مسئله را فراهم می‌آورد این است که هرچند هیدگر عارف نیست، پاره‌ای از قرائت‌های او عرفانی است و در ساحتی از اندیشه قرار دارد؛ درواقع مانند بومه و اکهارت نوعی عناصر عرفانی در تفکرش دیده می‌شود. همین امر مقایسهٔ اندیشه‌های او با تفکر عارفانی مانند مولانا را ممکن می‌کند. برای بررسی چارچوب‌های نظری دو اندیشمند باید مؤلفه‌های اساسیِ تفکر آنان را به چالش کشید که در این پژوهش به واکاوی مؤلفهٔ هستی‌شناسانهٔ زبان پرداخته شد.

هدف اصلی این نوشتار آن است که می‌توان از رهگذر بررسیِ درون‌مایه‌های عرفانی هیدگر دربارهٔ مسئلهٔ زبان و اندیشه‌های زبان‌شناسانهٔ مولانا به وجوه اشتراک و افتراق میان آنها پی‌برد. به این منظور، در ابتدای نوشتار به پیشینه‌شناسی این موضوع در پژوهش‌های داخلی روی می‌آوریم. با بازسازی مؤلفهٔ زبان، به این پرسش پاسخ خواهیم داد که «تفسیر هستی‌شناختی این دو متفکر تا چه اندازه با یکدیگر هم‌پوشانی دارد؟». در این پژوهش تنها جوانبی از مسئلهٔ زبان بررسی و واکاوی می‌شود که بتواند زمینه را برای مقایسه در بافت پژوهش‌های میان‌متنی و تحلیل محتوایی میان دو اندیشمند فراهم آورد. سپس به نگاهی اجمالی درباب زبان نزد مولانا و هیدگر می‌پردازیم و به دو پرسش پاسخ می‌دهیم؛ نخست آنکه، «زبان از منظر مولانا و از منظر هیدگر چیست؟» و دیگر آنکه، «آیا امکان برقراری گفت‌وگوی هستی‌شناسانه درباب زبان، میان این دو اندیشمند میسر است؟». گام دیگر بررسی دقیق مؤلفه‌های هستی‌شناسانهٔ این دو اندیشمند دربارهٔ زبان است و پاسخ به این مسئله مدّنظر است که «مؤلفه‌های هستی‌شناسانهٔ زبان از نگاه مولانا و هیدگر چیست؟»؛ نیز آخرین گام، دستیابی به نتیجه‌ای در پاسخ به این پرسش است که «هستی‌شناسیِ زبان مولانا با هستی‌شناسیِ زبان هیدگر چه شباهت‌ها و اختلافاتی دارد؟».

۱ــ۱ پیشینهٔ پژوهش

مطالعه و واکاوی ذات زبان و نسبت آن با حقیقت در افق هستی‌شناسانهٔ مولانا و هیدگر تلاشی برای بررسی درون‌مایه‌های عرفانی هیدگر دربارهٔ مسئلهٔ زبان و اندیشه‌های زبان‌شناسانهٔ مولاناست؛ در آخرین تحقیقاتی که

تاکنون نوشته شده به این مسئله پرداخته نشده است. در این قسمت از نوشتار به معرفی اجمالی این پژوهش‌ها پرداخته می‌شود؛ این پژوهش‌ها عبارت است از:

– امید همدانی (۱۳۸۷) در کتاب *عرفان و تفکر از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق هیدگر* ابتدا به تعریفی از دیالکتیک وجود و عدم و مطلق در اندیشهٔ مولوی و عنصر عرفانی در هستی‌شناسی هیدگر دست می‌یابد؛ سپس متافیزیک زبان و تفکر نزد دو اندیشمند را با یکدیگر مقایسه می‌کند. این پژوهش با تحلیل اندیشه‌های این دو متفکر، نوعی وضوح مفهومی فراهم می‌آورد؛ درنتیجه در پرتوی آن به امکان ایجاد دیالوگ میان دو متفکر دست می‌یابد که متعلق به دو سنت فکری گوناگون هستند و افق تاریخی متفاوت، در ظاهر، ورطه‌ای عبورناپذیر میان آنها ایجاد کرده است.

– لیلا پژوهنده (۱۳۹۰) در مقالهٔ «خاستگاه سخن از نگاه مولوی به همراه برخی ملاحظات تطبیقی در حوزهٔ ادبیات خداشناسی» به خاستگاه وحیانی و الهی سخن روی آورده که سرچشمهٔ اصیل و راستین نزد مولاناست. او موقعیت هستی‌شناسانهٔ سخن، پیوند و ارتباط کلام نفسی و ازلی خداوند و کلام لفظی انسان را در دو مبحث الست و میثاق ازلی و انسان کامل به محک می‌گذارد.

– قدرت‌اله طاهری (۱۳۹۵) در مقالهٔ «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن» بررسی اشعار مولانا را از رهگذر تمایز عالم واقع و عالم نمادین و محدودیّت‌های زبان در بازنمایی هستی و کشف حقیقت نشان می‌دهد؛ ضمن اینکه در این تحقیق تطبیق‌های اجمالی دربارهٔ زبان با آرای فیلسوفانی مانند هیدگر، نیچه و ژاک کلان صورت گرفته است.

– مجید کمالی (۱۳۸۵) در مقالهٔ «حقیقت زبان در اندیشهٔ هیدگر» با توجه به کتاب *در راه زبان هیدگر* و تأکید بر عنصر وحدت‌بخش زبان نشان می‌دهد که چگونه در نظر هیدگر سخن‌گفتن به‌معنای نشان‌دادن و مجال حضوردادن به چیزها و از پنهانی به حضور درآوردن است؛ بدین طریق ازآنجاکه حضور تنها برای آدمی وجهی دارد، ما در زبان تنیده‌ایم و با آن درگیر هستیم. موضوع دیگر این پژوهش تقرب هیدگر به مسئلهٔ حقیقت و نسبت آن با زبان است.

– مرضیه پیراوی ونک (۱۳۸۹) در مقالهٔ «تلقی هیدگر از زبان و ذات شعر» به تأمل در تفسیر هیدگر از نوشتار *هولدرلین و ذات شعر* و بررسی شعر و پیوند آن با ساحت قدسی می‌پردازد. در این پژوهش نسبت شعر (زبان) و حقیقت چنین نشان داده می‌شود که خدمت شاعر گشودگی و ظهور چیزهاست و شاعر با زبان حقیقت، موجودات را به‌منصهٔ ظهور می‌رساند.

۲ـ هستی‌شناسیِ زبان از دیدگاه مولانا و هیدگر

در بین اندیشمندان ایرانی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اگرچه فیلسوف زبان نیست، در بیان اندیشه‌های فربه و تجارب شهودی منحصربه‌فردش و در لابه‌لای مباحث عرفانی ـ کلامی، نظریه‌های تلویحیِ زبانیِ مهمی مطرح می‌کند که می‌توان آنها را با نظریه‌های اندیشمندان معاصر در حوزهٔ فلسفهٔ زبان مقایسه کرد. در آثار مولوی روش فیلسوفانه‌ای دیده نمی‌شود؛ اما حجم وسیعی از قلم‌زنی‌های او به مقولات وجودیِ انسان اعم از مرگ، اختیار، معرفت و از همه مهم‌تر زبان اختصاص یافته است؛ به همین علت می‌توان تفکر او را با فیلسوفانی مانند هیدگر

مقایسه کرد که به مسائل وجودی پرداخته‌اند.

مولوی در توصیف و تبیین جایگاه زبان در هستی انسان، زبان را به آفتاب تشبیه می‌کند که همواره و همه‌جا هست و همه‌چیز از آن روشن و زنده است. به‌نظر می‌رسد زبان را در جهان تنها می‌توان به نور همانند کرد؛ زیرا همه‌چیز را به نور می‌بینیم؛ اما نور را جز به نور نمی‌توان دید. نور خود روشنگر خویش است؛ آنچنان روشنگری که همه‌چیز را پدیدار می‌کند؛ اما خود پنهان می‌ماند. دربارهٔ زبان نیز می‌توان گفت ما همه‌چیز را به زبان می‌شناسیم؛ اما زبان را جز به زبان نمی‌توان شناخت. هستی در زبان آشکار و ظاهر می‌شود و با زبان است که ما در پهنهٔ بیکران هستی حضور می‌یابیم (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۷)؛ به عبارت دیگر، آنچه دربارهٔ هستی صادق است، دربارهٔ زبان نیز صدق می‌کند و اگر چنین است می‌توان گفت زبان، زبانِ هستی است و هستی نیز در زبان، ظاهر و آشکار می‌شود. به گفتهٔ گادامر، جهان خود را در زبان می‌نمایاند و هستی‌ای که می‌توان فهمید، زبان است و اصولاً زبان واسطهٔ عام همهٔ فهم‌هاست (Heidegger, 1958: 466).

در قلمرو هستی‌شناسی مولانا ـ با تأکید بر خاستگاه سخن و نسبت آن به عالم وحیانی ـ جهان معنی و غیب و دنیای درون و باطن، همچنین اصالت ذاتی و ازلی و دائمیِ کلام و سخن سرچشمه و زایندهٔ هستی است و حتی عین عالم هستی و کائنات تلقی می‌شود و مخلوقات و موجوداتْ سخن خداوند به شمار می‌آیند؛ همچنین در رویکرد فلسفی به مقولهٔ زبان، بنیاد خلقت جهان بر سخن است و خداوند این معنا را در قرآن با کلمهٔ «کُن» بیان کرده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [1] (یس: ۸۲)؛ چنانکه مولانا می‌گوید: «آخر، آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است، پیش از آن کس که ادراک می‌کند و زاییده از سخن است که «کن فیکون» (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲). او در داستان «آمدن رسول روم برای دیدن کرامات عمر...» می‌گوید: عدم با سخن خدا به‌ظهور می‌رسد و با سخن خدا به مرتبهٔ عدم بازمی‌گردد؛ بنابراین، در تفکر عرفانی بنیاد دو عالم و حتی بنیاد همهٔ مراتب هستی در «سخن» ظاهر می‌شود و این سخن بنابر گزارش *مثنوی* همان «کُن» است (مولوی، ١٣٦٦، د ١: ١٤٥).

به عبارت دیگر مولوی پیدایش جهان خلق و روانه‌شدن موجودات از قلمرو عدم و نیستی را نتیجهٔ هم‌سخنی و گفت‌وگوی مداوم آنان با خداوند می‌شمارد؛ همچنین مخلوقات را «سخن خداوند» می‌داند و سراسر کائنات را «سخن» خداوند می‌یابد. به این معنا که سخن‌گفتن خداوند در نزد عارفی مانند مولانا تجلی خداوند به‌واسطهٔ نام‌ها در موجودات و کردار آنهاست. معیّت و حضور خداوند با مخلوقات و مصنوعات هم که به هم‌سخنی و گفت‌وگوی خداوند با آفریدگان تعبیر می‌شود، شرط استمرار حیات و هستی آنها تلقی می‌شود:

صنع حق با جمله اجزای جهان — چون دم و حرف است با افسونگران
جذب یزدان با اثرها و سبب — صد سخن گوید نهان بی حرف و لب
(همان، د ٦: ١٠٩٦)

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش — چون فسون خواند همی‌آید به جوش
باز بر موجود افسونی چو خواند — زو دو اسبه در عدم موجود راند
گفت در گوش گل و خندانش کرد — گفت با سنگ عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او — گفت با خورشید تا رخشان شد او
(همان، د ١: ٧١)

مولوی «نطق» و گفت‌وگو را لازمهٔ «وجود» آدمی، و عنصری ناگسستنی از ذات انسان می‌داند و به همین ترتیب جهان هستی را تنها در سایهٔ گفت‌وگو، هم‌زبانی، لبیک، پاسخ و همدلی مخلوقات با آفریدگار ممکن می‌یابد (پژوهنده، ۱۳۸٤: ۳۰).

حال اگر پژوهش درباب خدا نزد هیدگر را بررسی کنیم، خدا به سه شکل عمدهٔ وجود، امر مقدس و آخرین خدا یافت می‌شود. یافت وجود در تجربهٔ قلبی هیبت رخ می‌دهد؛ کشف امر مقدس هنگام رویارویی با کار هنری‌ای که جامع ساحات چهارگانه باشد، و آخرین خدا، خدایی است که غیاب آن در سرود شاعر به کلام درمی‌آید. با این حال ما با تفکری روبه‌رو هستیم که درپی تعریف خدا به‌منزلهٔ «ضامن صحتِ شناسایی نیست» (پروتی، ۱۳۷۹: ۵۷).

نکتهٔ دیگری که در آرای زبان‌شناسانهٔ مولانا برجسته و ممتاز می‌نماید، ارتباط و پیوندِ جوهر و سرشت زبان با سویهٔ وجودشناختیِ هستی و سویهٔ هستی‌شناسانهٔ آدمی است. مولوی در تعریف و تلقی اهل منطق از انسان به «حیوان ناطق»، صفت نطق را تا سر حد وجودِ آدمی گسترش می‌دهد و قلمرو نطق و وجود را بر هم منطبق می‌شمارد. مؤلفه‌هایی نظیر گشودگی، هم‌زبانی و گفتن به‌مثابهٔ عنصر اصلی زبان، محدودیت‌های زبانی، سکوت و نسبت زبان با تفکر و حقیقت، درمجموع بخش عمده‌ای از هستی‌شناسیِ زبان در تفکر مولوی را شکل می‌دهد.

ازسوی دیگر، هیدگر با دغدغهٔ اصلی پرسش از هستی، در افق هستی‌شناسانه‌ای که تبیین می‌کند، جایگاه زبان را مدّنظر قرار می‌دهد. او در فصل «ذات زبان» که شامل سه سخنرانی است، از «یافتنِ تجربه‌ای با زبان» سخن می‌راند؛ منظور از تجربه‌ای با زبان‌داشتن، یعنی خودِ زبان از آن نظر که «خود را به زبان می‌آورد» و به خودش بیان می‌بخشد. او درپی ایضاح این نکته است که ما با زبان چه نسبتی داریم. هیدگر آنچه در این تجربه حاصل می‌شود، «اعلام [Intimation] و خبری می‌داند که به موجب آن، زبان به ناگهان همچون امر غریبی بر ما وارد می‌آید» (Heidegger, 1985: 111).

در مقالهٔ اول کتابِ *در راه به‌سوی زبان*، یعنی مقالهٔ زبان (Die sprache) تأکید می‌کند که اگر خود زبان در ابتدا سخن یا گفت را به انسان نمی‌داد، او نمی‌توانست سخن بگوید، پس خود زبان با انسان سخن می‌گوید؛ اما سخن به آنچه گفته می‌شود منحصر نیست؛ ولی در آنچه گفته شده است، سالم و حفظ می‌شود. پس باید در آنچه گفته نشده است، سخن زبان را بیابیم و در آنچه گفته می‌شود، به ناگفته‌ها توجه کنیم. وجود خود را در گفتی اصیل به انسان می‌دهد. انسان باید به این گفت گوش دهد و بکوشد بدان پاسخی اصیل و درخور دهد. زبان برای آنکه تحقق یابد به زبان انسان نیازمند است و با این نیاز آنچه شایستهٔ انسان است، به او اختصاص داده می‌شود. زبان انسان استقبالی از زبان است. زبان به انسان تعلق ندارد و این انسان نیست که زبان را به کار می‌برد؛ بلکه انسان به زبان تعلق دارد و با آن به کار گرفته می‌شود (Heidegger, 1949: 200).

یکی از مهم‌ترین گفته‌های هیدگر این است که زبان خانهٔ هستی است. او برخلاف بیشتر فیلسوفان مسئلهٔ زبان را به آگاهی، ذهن و دانایی و در یک کلام به نکته‌های شناخت‌شناسانه محدود نکرد؛ بلکه همچنان به پرسش بنیادین اندیشهٔ خود وفادار ماند و کوشید تا از زاویهٔ دقت به هستی با زبان روبه‌رو شود. مهم‌ترین بدفهمی این است که زبان را فقط بیان اندیشه بخوانیم. هیدگر در واپسین دورهٔ کار فکری‌اش مدام تکرار می‌کرد که زبان خود اندیشه است (هیدگر، ۱۳۸۹: ٤۰۳). تا آنجا که به فلسفه مربوط می‌شود، اندیشه که همان اندیشیدن به

هستی است، شکل زبانی یعنی یک شکل خاص می‌یابد: «زبان انباشت واژه‌ها نیست که برای مشخص‌کردن چیزهایی ازپیش‌آشنا به‌کار روند، بل هم‌نوایی اصیل حقیقت جهان است» (Heidegger, 1971: 122).

بیان‌کردن با هستی سر و کار یافتن است و این امر پرسشگری است. اینکه میرایان توانایی می‌یابند که با آوای خود حرف بزنند، از پرسش آنان از هستی برمی‌خیزد. زبان ما را به تعلق چیزها به حقیقت می‌رساند. حقیقت همواره در زمینهٔ جهانی روی می‌نماید و این زمینه به زبان‌آوری انسان وابسته است. مهم‌ترین نکته در بحث هیدگر از زبان، تعلق زبان و ناپوشیدگی جهان به یکدیگر است. زبان و بیان، اموری مشترک میان آدمیان هستند: «معنای اصلی هر گفته این است که کلامی است با دیگران، و خطاب به دیگران» (هیدگر، ١٣٨٩: ٣٩٤-٣٩٥). ما در زبان با دیگران مشترکیم؛ پس در حقیقت نیز با آنها مشترکیم.

در واپسین دورهٔ کار فکری هیدگر زبان همچنان همراه انسان دانسته شد؛ اما همچون عنصری برتر و مقتدرتر از انسان. به‌طور معمول زبان را ابزار و وسیلهٔ انسان دانسته‌اند؛ اما هیدگر همواره تأکید داشت که «ما باید سرچشمهٔ زبان را از گسترهٔ هستی بیابیم» (Kockelmans, 1974: 354). زبان باید مکاشفهٔ اصیل خود هستی دانسته شود؛ در این صورت معلوم خواهد شد که ما از آنِ زبان هستیم و زبان به ما تعلق ندارد (هیدگر، ١٣٩٩: ٤٨). «هر زبان شیوهٔ هستن دازاین را داراست، هر زبان همچون خود دازاین در هستن خود تاریخی است» (Heidegger, 1988: 26-27; 152).

در ادامه هستی‌شناختیِ زبان نزد مولانا و هیدگر در هفت مؤلفهٔ گشودگی و انفتاح ذاتی زبان، هم‌زبانی، گفتن و تکلم، محدودیّت ذاتی زبان، سکوت و نسبت و پیوند زبان با تفکر و حقیقت بررسی می‌شود.

۲ـ۱ ذات زبان و گشودگی آن

کارکرد زبان نزد مولانا، آشکارکردن احوال و حقایق عرفانی است؛ زیرا زبان تنها می‌تواند احوال و حقایق لطیف عرفانی را آشکار کند؛ اما قادر نیست آن احوال و حقایق را به‌صورت مفهوم یا سخن و کلام درآورد. به‌همین دلیل مولوی در دفتر دوم *مثنوی* دربارهٔ این کارکرد از زبان می‌گوید:

آدمی مخفی است در زیر زبان　　این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکه بادی پرده را درهم کشید　　سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
(مولوی، ١٣٦٦، د ٢: ٣٤٠)

مولانا به‌علت تجربه‌های متعدد کشف و شهودهای عرفانی متوجه می‌شود زبان مألوف قدرت بازنمایی و دریافت‌های متافیزیکی او را به‌حد کافی ندارد و با اشراف به محدودیّت‌های ذاتی زبان و تنگناهای زبان بشری، زبانی برای هستی آرزو می‌کند. زبانی که به همهٔ ظهورات در عالم هستی اطلاق می‌شود که منشأ خداوندی دارد:

کاشکی هستی زبانی داشتی　　تا ز هستان پرده برمی‌داشتنی
هرچه گویی ای دم هستی از آن　　پرده‌ای دیگر بر او بستی بدان
(همان، د ٣: ٦١٧)

بنابراین مولانا زبانی را آرزو می‌کند که نقص و کاستی زبان موجود را نداشته باشد و حال که به نبودِ چنین زبانی آگاه می‌شود از خداوند زبانی را می‌طلبد که بدون حرف و کلام سخن بگوید و بشنود:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام　　که در او بی‌حرف می‌روید کلام

تـا کـه سـازد جـان پـاک از سـر، قـدم　　سـوی عرصـه دور پهنـای عـدم

(همان، ۱۳٦٦، د ۱: ۱۵۳)

به گمان هیدگر، انسان در زبان می‌تواند بیازماید که چیست. مکشوف‌شدنِ خود و عالم در زبان برای انسان متحقق می‌شود. ذات زبان فقط وسیله‌ای برای اطلاع‌رسانی نیست؛ بلکه اطلاع‌رسانی تنها یکی از ویژگی‌های جانبی ذات زبان است. در زبان، ساختار یک عالم یا به عبارتی گشایش متحقق می‌شود. فقط زبان است که امکان قیام در گشودگی وجود را می‌دهد. تنها با زبان است که انسان در قلمرو فتوح قرار می‌گیرد. فقط جایی که زبان هست؛ عالم ـ یعنی تحول دائمی حوزهٔ تصمیمات، فعالیت‌ها، مسئولیت‌ها و همچنین حوزهٔ جنبش و تکاپو، اختیار، تنزل و سردرگمی‌ها ـ وجود دارد و فقط جایی که عالم حکم‌فرماست، تاریخ وجود دارد؛ یعنی زبان به انسان داده شده است تا امکان قیام در گشودگی یا برافراشتن عالم برای او میسر شود (Heidegger, 1958: 300).

شیوهٔ وجود آدمی، اگزیستانس (Existence/ Dasein) به‌معنای «در جهان بودن» است. آدمی در جهان است؛ اما نه مانند شیئی در جایی؛ زیرا اساساً انسان شیء نیست. انسان عین از خود بیرون‌شوندگی است و وجودی فرارونده از خویش و باز و گشوده بر خویش، اشیا و عالم است. وجود دازاین نزد هیدگر ساختاری سه ساحتی است که هریک از ساحات آن، بیانگر جنبه‌ای از انفتاح، گشودگی و از خود بیرون‌شوندگیِ اوست که آن هم بیانگر زمان‌مندی اوست. این سه ساحت عبارت است از: یافت حال (Befinliehkeit/ disposition)، تفهم (Verstehen/ Comprehention) و سخن (Rede/ Logos/ Discourse) (هیدگر، ۱۳۸۹: ۳۳۸).

بنابراین، زبان به نظر هیدگر یکی از وجوه ساختاری وجود آدمی است. این بدین معناست که هیدگر می‌خواهد تفسیری هستی‌شناختی از زبان به دست دهد؛ زیرا زبان را نحوه‌ای از هستی آدمی (اگزیستانس)، معرفی می‌کند و ازآنجاکه هستی آدمی، آیینهٔ هستی است و هیدگر این را می‌کاود تا آن را بیابد، زبان باید با خود هستی نیز ربطی داشته باشد. نکته این نیست که انسان یگانه موجودی است که توانایی حرف‌زدن دارد؛ بلکه مهم این است که آشکارگی دازاین به روی عالم هستی همراه با زبانمندبودن اوست. زبان راه گشایش دازاین بر هستی است (Heidegger, 1976: 209).

۲ـ۲ هم‌زبانی

در *مثنوی* غیر از زبان رایج در میان بشر، از صدها زبان پنهانی سخن رفته است که او آنها را «زبان محرمی» نامیده است؛ به همین سبب وی هم‌زبانیِ صرف را از مقولهٔ گفت‌وگوی راستین نمی‌شمارد. به عبارتی، آنجا که هم‌زبانی با همدلی یا محرمیّت همراه نباشد، گفت‌وگوی واقعی صورت نمی‌پذیرد؛ هرچند مادهٔ زبان‌شناختیِ گفت‌وگو موجود باشد؛ اما آنجا که همدلی در میان باشد و معنا و حقیقت موجود میان دو افق گوینده و شنونده، کنش ارتباطی برقرار کند، حتی در نبود زبان قال، گفت‌وگوی واقعی جریان می‌یابد (پژوهنده، ۱۳۸٤: ۳۱).

هیدگر در *هستی و زمان*، لوگوس را به‌جای زبان به کار می‌برد که در اینجا می‌توان آن را به سخن ترجمه کرد؛ هرچند معنای آن بسیار وسیع‌تر است. لوگوس ساحتی از ساختار هستی‌شناختی دازاین است که گفتار را ممکن می‌کند؛ ساحتی که به دازاین امکان بیان و گزارش آن چیزی را می‌دهد که فهمیده است. لوگوس، هم بیان گفتاری دازاین و هم کل ساختار وجودی و گشودهٔ او را در بر می‌گیرد و در انفتاح و بازبودن دازاین ریشه دارد. با چنین تلقی‌ای دیگر نمی‌توان زبان را فقط وسیله یا اندامی برای انتقال واژگان به‌کار برد؛ بلکه اطلاع‌رسانی تنها

یکی از ویژگی‌های جانبی ذات زبان است (هیدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

تحلیل هیدگر از زبان غالباً مبتنی بر تفسیر او از لوگوس هراکلیت است که از دو جهت می‌توان از آن بهره گرفت: از یک‌سو به‌معنای جمع‌آوردن است و ازسوی دیگر چیزی است که با ما سخن می‌گوید. لوگوس در معنای اول، وجود است که حقیقت همهٔ موجودات است و در معنی دوم، زبان و به‌مثابهٔ خانهٔ وجود است که آدمی در آن اقامت دارد (پروتی، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

نزد هیدگر زبان به‌مثابهٔ هم‌زبانی تلقی می‌شود که در آن، خدایان گوش شنوایی می‌یابند؛ یا به عبارتی اجابت می‌کنند و عالم ظهور می‌کند. حقیقت زبان، هم‌زبانی است نه اینکه هم‌زبانی فرع بر زبان باشد؛ به این معنا که ما ابتدا زبان داشته باشیم و بعد واجد هم‌زبانی شویم. چنین نیست که من زبانی داشته باشم و هیچ‌کس نفهمد و با آموختن زبانم به دیگران با آنها هم‌زبانی کنم. هم‌زبانی محادثهٔ روح زبان است. اگر ما زبان یکدیگر را درمی‌یابیم و سخن تازه می‌گوییم و معنای سخنان تازه را می‌فهمیم، همه به روح زبان بسته است. به تعبیر دیگر هم‌زبانی، نوعی حضور مشترک در برابر امر واحد است. در دنیایی که همه‌چیز در تغییر است، حضور باید در برابر امری ثابت باشد که بدون آن، تغییر هم امکان ندارد. هم‌زبانی از راه نطق و منطق به‌معنای جدید، هم‌زبانی نیست. برعکس هم‌زبانی مستلزم گذشت از نطق و منطق است. هرچه زبان، بیشتر زبان مفاهیم انتزاعی و منطق شود، بیشتر از هم‌زبانی دور می‌شویم (داوری، ۱۳۵۰: ٤۲).

اساس هم‌زبانی، لوگوس است؛ زیرا لوگوس در عین حال دیالوگ (هم‌سخنی یا هم‌زبانی) است. زبان هرگز منولوگ (تک‌زبانی) نیست. در زبان است که خدایان و امور الهی نامیده می‌شوند و عالم ظهور می‌کنند. زبانِ گفتن و شنیدن ملازم یکدیگرند؛ تا به ندای لوگوس گوش ندهیم قادر به هم‌زبانی نخواهیم بود (Heidegger, 1958: 303).

دریافت‌های اشراقی و عرفانی نیز چون در محدودهٔ عقل نیست، از حدود منطقی زبان خارج است و به‌طور منطقی بیان‌شدنی نیست؛ چنانکه مولوی نیز در جای‌جای *مثنوی* خاستگاه سخن را طوری ورای عقل و قوهٔ نطق [۲] می‌داند:

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است　　این چه سودا و پریشان‌گفتن است

(مولوی، ١٣٦٦، د ۲: ۹۱۸)

یک سالک عارف چون نمی‌تواند برپایهٔ مواضعهٔ الفاظ و معانی عمل کند، ناگزیر با ایهام و ایما سخن می‌گوید و بنا را بر همدلی می‌گذارد نه هم‌زبانی؛ زیرا هم‌زبانی قاعده‌های منطقی و قراردادهای عمومی خود را دارد؛ اما همدلی اینگونه نیست و از این قید و بندها آزاد است (ضرابی‌ها، ١٣٨٤: ٤٤).

هم‌زبانی، خویشی و پیوندی است　　مرد با نامحرمان چون بندی است

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان　　ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است　　همدلی از هم‌زبانی خوش‌تر است

غیر نطق و غیر ایما و سجل　　صدهزاران ترجمان خیزد ز دل

(مولوی، ١٣٦٦، د ۱: ۵۹)

۲ـ۳ گفت‌وگو، گفتن و تکلم؛ عناصر اساسی زبان

مولوی پیدایش جهان و عالم مخلوقات را نتیجه و حاصل گفت‌وگوی خداوند و هم‌سخنی و لبیک مخلوقات به ندای الهی در الست و روز میثاق ازلی می‌شمارد:

صنع حق با جمله اجزای جهان　　چون دم و حرف است از افسونگران
جذب یزدان با اثرها و سبب　　صد سخن گوید نهان بی حرف و لب

(همان، د ٦: ١٠٩٦)

مفهوم زبان به باور مولانا «نشانه» است. هر پدیده خود نشانه‌ای است و هر نشانه حامل پیامی و سخنی است:

گفت در گوش گل و خندانش کرد　　گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او　　گفت با خورشید تا رخشان شد او
تا به گوش ابر آن گویا چه خواند　　کاو چو مشک از دیدهٔ خود اشک راند

(همان، د ١: ٧١)

به باور مولانا جوهر اندیشه یا سخن یا کلام نفسی حتی در خاموشی و سکوت مطلق گوینده به افق ذهن و اندیشهٔ مخاطب منتقل می‌شود و چه‌بسا که سخنِ ناگفتهٔ گوینده و انعکاس آن کلام درونی و احوال و آثار مترتب بر آن از زبان مخاطب شنیده می‌شود؛ یا اینکه بر لوح ضمیر و خاطر مخاطب نقش می‌بندد: «آدمی را خواهی که بشناسی او را در سخن آر. از سخنِ او، او را بدانی و اگر طرّار باشد و کسی به وی گفته باشد که از سخنْ مرد را بشناسد و او سخن را نگاه دارد قاصد، تا او را درنیابند، همچنان‌که آن حکایت... اکنون اگر او را وصیت کرده باشند که سخن مگو تا پیدا نگردی، مَنَش چون شناسم؟ گفت در حضرت او خاموش کن و خود را به وی ده و صبر کن، باشد که کلمه‌ای از دهان او بجهد و اگر نجهد، باشد که از زبان تو کلمه‌ای بجهد به ناخواست تو، یا در خاطر تو سخن و اندیشه‌ای سر برزند، از آن اندیشه و سخن حال او را بدانی؛ زیرا که از او متأثر شدی، آن عکس اوست و احوال اوست و در اندرون تو سر بر زده است» (همان، ١٣٧٨: ٤٠). اکنون شایسته است به بررسی این مؤلفهٔ هستی‌شناسی زبان نزد هیدگر نیز پرداخته شود.

هیدگر در کتاب *در راه زبان* روندی را برای درک زبان و حقیقت آن پیش می‌گیرد که درواقع می‌خواهد نسبت ما با زبان را مشخص کند. بنابر فهم گذشتگان، انسان موجودی است که توان و قوهٔ سخن‌گفتن را داراست و پیشاپیش مالک زبان است؛ توان سخن‌گفتن آن چیزی است که انسان را به‌مثابهٔ انسان مشخص می‌کند؛ به عبارت دیگر زبان بنیاد وجود آدمی است. هیدگر در طلب یافتن راهی به‌سوی زبان، قاعده‌ای را بیان می‌دارد: «ما تلاش می‌کنیم دربارهٔ زبان به‌مثابهٔ زبان سخن بگوییم»؛ بنابراین یافتن طریقی به‌سوی زبان خود وابسته به نوعی سخن است که باید زبان را «از پنهانی درآورد تا آن را به‌مثابهٔ زبان به حضور درآورد و آن را در این حضور در قالب کلمات قرار دهد» (Heidegger, 1971: 112).

به نظر هیدگر ماهیت زبان را باید در سخن یا گفت (saying) یافت. سخن به‌معنای نشان‌دادن، اجازهٔ ظهور دادن، آشکارکردنی که در عین حال آشکارکردن و پنهان‌کردن است و سرانجام به‌معنای طرح‌افکندن آن چیزی است که عالم می‌نامیم. در اینجا اجازهٔ ظهور دادن به معنای مضاعف آزادکردن و حفظ‌کردن، آشکارکردن و پنهان‌کردن است و همچنین دربارهٔ زبان در نسبت با حقیقت تأمل شده است. زبان حقیقی زبان اشارت است؛

زبان با اشارت سخن می‌گوید. زبان به اشیا و امور امکان می‌دهد که آشکار و پنهان شوند (Heidegger, 1971: 122).

هیدگر «گفت» را با واژه‌ای قدیمی در زبان نروژی به‌معنای نشان‌دادن (Sagan) مرتبط می‌داند. نشان‌دادن به‌معنای ظاهرکردن و آزادکردن یعنی عرضه‌کردن و بسط آن چیزی است که آن را «عالم» (گشایش) می‌نامیم؛ به تعبیر دیگر، این واژه به‌معنای روشن‌کردن و پنهان‌کردن عالم است. زبان قبل از هرچیز به‌مثابهٔ سخن‌گفتن، خود را نشان می‌دهد. هیدگر تلاش خود را به کار می‌بندد تا به چیزهایی توجه کند که در سخن‌گفتن دخیل هستند. در تکلم باید گوینده‌ای باشد؛ اما نه صرفاً همانطور که هر معلولی، علتی می‌خواهد؛ بلکه به نظر او خود سخن‌گویان در جریان سخن‌گفتن حاضر می‌باشند. «سخن‌گویان در جریان حرف‌زدن و تکلم حاضر هستند و با کسانی که خطاب به آنها سخن می‌گویند معیّت دارند و در همسایگی‌شان سکونت دارند» (Heidegger, 1971: 81).

۲ـ٤ محدودیّت ذاتی زبان

مولانا بارها به محدودیّت ذاتی زبان در تبیین مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم روحانی و قدسی، اشاره می‌کند؛ ازجملهٔ این مفاهیم، عشق است. آدمی در ادراک عشق مشکلی ندارد؛ اما زبانی که در اختیار دارد از توصیفش عاجز است و هرچه می‌کوشد واقعیت آن را بهتر بیان کند، پرده‌ای بر حقیقت هستی‌اش می‌کشد:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است — لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

(مولوی، ۱۳٦٦، د ۱: ۹)

در اندیشهٔ مولانا زبان در درک و بیان آن عالم، دچار نقصان ذاتی است. او لفظ یا زبان را برای توصیف و تصویر جهان برون از ذهن و درون ذهن دارای کاستی می‌داند. مولوی پس از این بیان که «تنگ آمد لفظ معنی بس پرست» (همان، د ۲: ۳٤۲)، در تمثیلی زبان را به ابزاری مانند دستگاه رصد سیارات تشبیه می‌کند و برای بیان محدودیّت ذاتی زبان، استعارهٔ «اسطرلاب» را برمی‌سازد. این ابزار اگرچه اسباب شناخت کیهان است، با کاربرد این وسیله باز نمی‌توان از کیهان بی‌انتها آگاهی یافت. زبان نیز همچون اسطرلاب است؛ هستی را با آن می‌شناسیم؛ ولی از واقعیت هستی تا آنچه به‌واسطهٔ زبان از آن درک می‌کنیم، فاصلهٔ بسیاری وجود دارد:

لفظ در معنی همیشه نارسان — زان پیمبر گفت: قد کلَّ لسان
لفظ اسطرلاب باشد در حساب — چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخی کاین فلک زو پرّه‌ای است — آفتاب از آفتابش ذرّه‌ای است

(همان)

واقعیت هستی چنانکه هست به نظر مولانا برای انسان به‌صورت کامل درک‌شدنی و بیان‌پذیر نیست و هر فردی در سایهٔ موقعیت محدود خود می‌تواند بر بخشی ناچیز از حقایق هستی اطلاع یابد و آن را با زبان بازسازی کند. به‌علت سلطهٔ بی‌پایان زبان مولانا قصد می‌کند با منطقی غیر از زبان با یار به سخن درآید؛ زیرا نه در مقام نظر، بلکه عملاً به تنگنا و محدودیّت زبان بشری پی برده است.

هیدگر نقص وجودی زبان را در تبیین هستی با ساختن «چشمه‌سار گل‌آلود» توضیح می‌دهد (هیدگر، ۱۳۹۱: ۹۰). اینکه ما می‌توانیم دربارهٔ چیزها سخن بگوییم، به‌سبب بازبودن ماست. ظهور و انفتاح، پیش‌شرط لازم برای

سخن‌گفتن و صدور حکم یا بیان هر گزاره است. ما گشوده و مفتوح هستیم و بر این اساس چیزها برای ما آشکار می‌شود. سخن‌گفتن ما حاضرگرداندن چیزهاست، به‌سبب انکشافی که آدمی از آن برخوردار است، و این ویژگی همان وجود خاص آدمی است که از آن، به ناحیهٔ باز و گشودهٔ وجود تعبیر می‌شود. درواقع، سخن‌گفتن ما چیزی به‌جز نسبت خاص ما با آزادی و حقیقت نیست که سراسر فتوح و آشکارگی است.

سخن، سخن است چون در جهت نامستورگرداندن چیزهاست. دازاین تاآنجاکه نسبت خود را با وجود حفظ کند و بخواهد که ناحیهٔ باز وجود باشد، سخنش حقیقی و آشکارگر است؛ اما در عین حال هنگامی‌که اصرار آدمی بر پوشاندن موجود، آن‌چنان که هست، باشد یا سخنش به‌جای آشکارکردن، چیزها را بپوشاند و درواقع «نگذارد تا موجودات آنچنان که هستند، باشند»، از آزادی موجود در ذات حقیقت دور می‌شود و به‌خطا می‌افتد. چون آدمی متناهی است و وجود همواره به‌شکلی متناهی بر او ظهور می‌کند، پس نمی‌تواند سراسر گشایشگری و انکشاف باشد؛ بنابراین زبان برای انسان، در عین آشکارکردن چیزها، آنها را می‌پوشاند (Richardson, 1974: 74).

۲ـ۵ سکوت

از نگاه مولانا، کلام برای بدل‌شدن به امری متعالی، نخست باید به ندای مطلق گوش سپرد و این گوش‌سپاری تنها با خموشی به دست آید. خاموشی مجالی برای نطقی بامعناتر و فراتر از چارچوب کلام معمول است. او معتقد است که سخن ملفوظ قراردادی تنها راه مفاهمه و تبادل مقصود نیست؛ بلکه برای این منظور راه‌های دیگر نیز وجود دارد.

غیر نطق و غیر ایما و سجل　　صدهزاران ترجمان خیزد ز دل

(مولوی، ۱۳٦٦، د ۱: ۸۹)

در این صورت می‌توان گفت زبان فقط همین زبان قراردادی نیست؛ بلکه زبانی نیز هست که در قالب الفاظ نمی‌گنجد ولی کارایی آن بالاتر از زبان قراردادی است. زبان برای اینکه نیوشای حقیقت شود، باید از گفتن بازایستد و گوش خود را بر سخنی بگشاید که به تعبیر مولانا از آفتاب و روح به‌سوی او روی می‌کند.

دم نزن تا بشنوی از دم‌زنان　　آنچه نامد در زبان و در بیان

دم نزن تا بشنوی از آفتاب　　آنچه نامد در کتاب و در خطاب

دم نزن تا دم زند بهر تو روح　　آشنا بگذار در کشتی نوح

(همان، د ۳: ٤٤۷)

نمی‌توان از زبان در اندیشهٔ هیدگر بحث کرد و مفهوم مهم سکوت را نادیده گرفت. «سکوت یکی از راه‌های هستی برای حرف‌زدن است. این راه قطعی ما در بیان هم هست». سکوت نقش مهمی در گفت‌وگو دارد و توانایی اصیل شنیدن با خاموشی شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، سکوت مهم‌تر از آوای زبان است (Heidegger, 1985: 131). سکوت راه درست‌اندیشیدن به هستی است. بنیاد حقیقت هستی با سکوت حس می‌شود و نه با کلام (Kockelmans, 1972: 26). هیدگر رهاکردن هستی و رهاکردن هستندگان را به اینکه باشند، در سکوت ممکن می‌دانست. سکوت در برابر شنیدن قرار نمی‌گیرد؛ ما در سکوت هم می‌شنویم (هیدگر، ۱۳۹۹: ۲٤۵-۲٤٦).

هیدگر در گفت‌وگوی فرضی خود با شاگرد ژاپنی به‌نام تومیو تسوکا ـ که تحت عنوان *زبان، خانهٔ وجود*

منتشر شده است ـ به ذات زبان می‌پردازد و از قول تسوکا می‌گوید: «در فلسفهٔ شرق (ژاپن) در تبیین ذات زبان، مرحلهٔ خموشی با واژهٔ IKI توصیف می‌شود. نزد ژاپنی‌ها IKI سُرور محض آن خاموشی است که ما را فرامی‌خواند. مدار این معنی، آن خموشی است که سوار بر مرکب صبا می‌آید و با آن سُروری تحقق پیدا می‌کند که ما را فرامی‌خواند و این خموشی است که می‌گذارد آن بهجت و سرور از در آید (هیدگر، ۱۳۹۱: ۸۵). در ادامهٔ گفت‌وگو هیدگر به این نتیجه می‌رسد که سخن‌گفتن از زبان به‌مثابهٔ دامی است که نمی‌توان از آن رهایی یافت و باید سکوت کرد؛ اما سخن‌گفتن از سکوت به مراتب خطرخیزتر از سخن‌گفتن در باب زبان است؛ زیرا سخن‌گفتن و نوشتن دربارهٔ خموشی سبب پیدایی بی‌معنی‌ترین یاوه‌ها می‌شود (همان: ٦۹).

۲ـ٦ نسبت زبان و تفکر

فهم همیشه در زبان اتفاق می‌افتد و به همین اعتبار، زبان ظهور اندیشه است و سخن مظهر فکر و خرد به شمار می‌آید؛ همچنین وقتی از ظهور اندیشه در زبان سخن به میان می‌آید به ظهور عالم و جهان هستی نیز اشاره می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۲). مولانا انسان را معادل اندیشه‌اش می‌داند و می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

و هنگامی که دربارهٔ معنای این بیت از او سؤال می‌شود، در توضیح می‌گوید منظور از اندیشه همان نطق و کلام است:

«... همانا اندیشه اشارت به آن اندیشهٔ مخصوص است و آن را به اندیشه عبارت کردیم جهت توسع؛ اما درواقع آن اندیشه نیست و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این بود از لفظ اندیشه و اگر کسی این معنا را خواهد که نازل‌تر معنی کند، جهت فهم عوام بگوید که اَلإنسانُ حَیَوانٌ ناطِقٌ و نطق اندیشه باشد، خواه مضمر و خواه غیرمضمر و غیر آن حیوان باشد. پس درست آمد که انسان عبارت از اندیشه است و مابقی استخوان و ریشه، کلام همچون آفتاب است...» (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۱۸).

مولانا در تبیین نسبت اندیشه با زبان می‌گوید، رابطهٔ اندیشه و زبان، رابطهٔ مادّه و صورت است. فکر و اندیشه، معنا و ماده به شمار می‌روند و زبان صورتی است که به آن معنا ساخت می‌دهد؛ اندیشه تا وقتی در قالب زبان درنیامده، بدون صورت، ساده و بدون شکل است و بدون صورت، اندیشه امکان ظهور و بروز ندارد و نمی‌توان از معنای مجرد سخن به میان آورد. خاستگاه زبان حقیقی در نظر مولانا اندیشه است و خاستگاه اندیشه نیز خود هستی است (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۹۳).

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان　　یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
چون ز دانش موج اندیشه بتاخت　　از سخن آواز او صورت بساخت

(مولوی، ۱۳٦٦، د ۱: ٥٦)

آنچنان که هیدگر در *زبان خانهٔ وجود است* بیان می‌دارد، وجود در تفکر به زبان می‌آید. انسان در این خانه (زبان) سکونت دارد. متفکران و شاعران محافظان این خانه هستند. تفکر اصیل، تفکر در وجود است و وجود منشأ تفکر است. پس تأمل بر ماهیت زبان بیشترین اهمیت را برای تفکری اختصاص داده که محور اصلیِ خود را وجود قرار داده است؛ بنابراین این تلقی از زبان با ماهیت انسان سازگار است که در برابر تلقی دورهٔ جدید از

انسان و زبان است (هیدگر، ۱۳۹۱: ۲۷).

تفکر، وجود کلام (زبان) را محافظت، و در این محافظت وظیفهٔ آن را تکمیل می‌کند. زبان که به تعبیر هولدرلین خطرناک‌ترین امور است، به محافظت نیاز دارد. محافظت از زبان تنها با اتصال آن با وجود حاصل می‌شود. زبان اگر از وجود و تفکر وجود دور افتاد، به هیاهو و غوغا و بلبله تبدیل می‌شود. سخنی که نسبتی با وجود و تفکر وجود ندارد، ژاژخایی است؛ بنابراین متفکر حافظ زبان است و با حفاظت از زبان، خانهٔ وجود انسان را پاسداری می‌کند (همان: ۸۹).

۲ـ۷ نسبت زبان و حقیقت

شاید بتوان گفت، مهم‌ترین وجه‌تمایز نگاه فیلسوف و عارف به مسئلهٔ حقیقت این‌گونه تعبیر می‌شود که نزد فیلسوف هرآنچه بهره‌ای از حقیقت دارد، زیباست و به‌عکس عارف، هرآنچه حظی از زیبایی دارد را حقیقی می‌داند؛ به عبارت دیگر، حقیقت برای فیلسوف چیزی است که مابازای عینی داشته باشد و با قوای فاهمه درک شود؛ اما نزد عارفان، تنها فهمْ ادراک‌کنندهٔ حقیقت نیست؛ بلکه عارف حقیقت را با همهٔ اضلاع وجود درک می‌کند. این نگاه در آثار مولوی نیز دیده می‌شود. او بر این باور است که زبان گاه جلوه‌گاه حقیقت است تا پوشانندهٔ آن. آنگاه که زبان ما را به زیبایی برساند و هستی را نمایان کند، بهره‌ای از حقیقت دارد و آن دم که حقیقت را واژگون کند و ما را فریب دهد، حقیقت را در خفا و حجاب برده است.

اگر لفظ تنها امری فرعی و ثانوی است و حقیقت را باید در جهان معانی جست، سخن یا کلام ـ که ترکیبی از الفاظ است ـ به‌تبعِ آن، امری فرعی و حاشیه‌ای است. آفتاب حقیقت چیزی است که در فراسوی زبان و ساختارهای آن قرار دارد. البته حقیقت در اینجا امری متافیزیکی و برتر از ساحت جهان محسوس است. بیان مولوی از این مسئله افلاطونی است (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۹۵). حقیقت به‌مثابهٔ آفتابی در جهان فراپدیداری است و زبان و سخن چیزی به‌جز سایهٔ این آفتاب نیست: سخن سایهٔ این حقیقت و فرع آن است. «چون سایه جذب کرد حقیقت، به‌طریق اولی سخن بهانه است» (مولوی، ۱۳۷۸: ۷).

در تفکر متافیزیکی سخن سایهٔ حقیقت است (همان: ۲۰). به تعبیر ابن‌عربی: «لسان ما ترجمان لسان حق است» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۳۰). به گمان مولانا نیز زبان پوشانندهٔ حقیقت اشیاست. همین که آدمی به زبان درآید تا از واقعیت عناصر هستی خبر بدهد، همان لحظه از حقایق هستی فاصله می‌گیرد. درک ماهیت متناقض‌نمای زبان، یعنی ویژگی اظهارکنندگی عین پوشانندگیِ آن از مهم‌ترین دریافت‌های مولانا در باب فلسفهٔ زبان است:

حرف‌گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن، پوشیدن است

(مولوی، ۱۳٦٦، د ٦: ۱۰۷٦)

پرسش از وجود و هم‌بسته با آن، پرسش از حقیقت کانون وحدت‌بخش جست‌وجوهای هیدگر و سیر اندیشهٔ اوست. بدین ترتیب روشن است که نزد هیدگر، تحقیق درباب زبان به پرسش از وجود و حقیقت پیوند می‌خورد. در کتاب *مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه* (۱۹۳۵) رابطهٔ بین وجود و زبان و رابطهٔ زبان و حقیقت، محور اصلی تحقیق است. پس از آن از سال ۱۹۳۵ تا ۱۹۵۷ همواره دربارهٔ این رابطه تأمل و پرسش شده است. تفکر متأخر هیدگر به‌ویژه به رابطهٔ بین وجود و زبان معطوف است. او در آثار متعددی که در این دوره نگاشته است، دربارهٔ جنبه‌های مختلف این رابطه تأمل و دقت نظر داشته است. وجود سخن می‌گوید و متفکر به سخن وجود گوش

می‌دهد. گوش‌سپردن به ندای وجود مستلزم تسلیم در برابر آن و اطاعت از آن است. متفکر با نیوشیدن سخن وجود، به سخن می‌آید؛ بنابراین سخن متفکر دیگر سخن او نیست؛ بلکه در سخن او حقیقت وجود بیان می‌شود. به همین سبب هراکلیتوس می‌گفت: «فرزانگی آن است که گوش فرادهند، نه به من بلکه به پیام من و آن اینکه همه‌چیز یکی است» (کاپلستون، ١٣٦٨: ٩١).

زبان نزد هیدگر اساساً خود هستی است که درون واژگان شکل گرفته است. وجود در اینجا به‌مثابهٔ لوگوس تلقی شده است. به همین سبب است که وجود خود را درون موجودات آشکار و پنهان می‌کند. به همین علت، حقیقت نیز با ناحقیقت درهم آمیخته است. اگر انسان بخواهد به‌طور اصیل سخن بگوید، باید گوش به لوگوس بسپارد و سخن او متوجه لوگوس باشد. لوگوس در لغت به‌معنای جمع‌کنندگی (Gatheredness) است و مجمع همهٔ کثرات است؛ نیز ریشه و اساس زبان است و زبان باید از آن نشأت گیرد.

لوگوس سخن‌گفتن وجود است و هراکلیت ما را فرامی‌خواند تا به حدیث لوگوس گوش دهیم. آدمی با گوش‌سپردن به لوگوس هم‌نوا با وجود می‌شود و با فراخوانده‌شدن به ندای وجود به خانهٔ ذات خود بازمی‌گردد و این نتیجه حاصل نمی‌شود؛ انسان در خانهٔ خود ساکن نمی‌شود مگر آنکه با تفکر یا شعر، وجود را به کلام آورد؛ ازاین‌روست که هیدگر می‌گوید: «زبان خانهٔ وجود است. انسان مقیم خانهٔ وجود است. هرکس که در کلمات اندیشه کرده و با آن ابداع می‌کند، حافظ این اقامت است. آدمی به‌عنوان حافظ و نگهبان با سخن‌گفتن خویش انکشاف وجود را به تحقیق می‌رساند و آن را در زبان ادامه می‌دهد و حفظ می‌کند» (Heidegger, 1985: 193).

۳ـ نتیجه‌گیری

هدف اصلیِ مطالعهٔ تطبیقی هستی‌شناسیِ زبان از نگاه مولانا و هیدگر، برجسته‌سازی دریافت‌ها و کشف‌های بدیع مولانا درباب زبان است که هرچند نه به‌طور این‌همانی، اما قرابت‌های نزدیکی با مباحث هیدگر دربارهٔ زبان دارد. مولانا و هیدگر هر دو از هستی‌شناسیِ زبان سخن می‌گویند؛ آنچه در فراسوی موجودات قرار دارد، برای مولانا مطلق یا حق و برای هیدگر، وجود است. سخن‌گفتن از رابطهٔ زبان و مطلق، موضوع هستی‌شناسیِ زبان نزد مولوی است و سخن از پیوند زبان و وجود، موضوع هستی‌شناسیِ زبان نزد هیدگر است. مولانا در بحث از ماهیت زبان، تحلیل زبان‌شناختی ارائه نمی‌دهد؛ زیرا به اعتقاد او زبان مجموعه‌ای از الفاظ و واژه‌ها نیست؛ بلکه ندای اصلیِ حقیقت جهان است که در اصل به همگان تعلق دارد.

این تفسیر از زبان با تفسیر هیدگر از چیستی زبان، ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ زیرا از نظر هیدگر نیز زبان، انباشت واژه‌ها نیست که برای مشخص‌کردن چیزهایی ازپیش‌آشنا به کار رود؛ هم حضور هستی به‌واسطهٔ زبان است و هم حضور آدمی، و این یک ارتباط و این‌همانی میان هستی و زبان و آدمی و زبان است. زبان به نظر هیدگر یکی از وجوه ساختاری وجود آدمی است؛ به این معنا که هیدگر می‌خواهد تفسیری هستی‌شناختی از زبان به دست دهد؛ زیرا زبان را نحوه‌ای از هستی آدمی (اگزیستانس) معرفی می‌کند. در هستی‌شناسی زبان مولانا و دیگر عارفان، گرچه زبان می‌تواند ترجمان احوال و معانی درونیِ آدمی باشد، همواره برای بیان تجارب فراحسی ناقص و نارساست. ازسوی دیگر زبان جلوه‌گاه حقیقت است؛ هرچه حظّ ما از زبان بیشتر شود، بهرهٔ ما از هستی بیشتر

خواهد شد؛ هرچه زبان، زبانِ هستی باشد، ظهور حقیقت بیشتر به میان می‌آید.

پی‌نوشت

۱. چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش، پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

۲. نطق ترجمهٔ لوگوس یونانی است، مراد از نطق اندیشیدن عقلانی و در عین حال به زبان آوردن آن است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). *فلسفه و ساحت سخن*، تهران: هرمس.

۳. احمدی، بابک (۱۳۸۰). *حقیقت و زیبایی*، تهران: نشر مرکز.

٤. ـــــــــــ (۱۳۸۱). *هیدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.

۵. آشوری، داریوش (۱۳۷۷). *شعر و اندیشه*، تهران: نشر مرکز.

٦. آلستون، ویلیام (۱۳۸۱). *فلسفهٔ زبان*، ترجمهٔ احمد ایران‌منش و احمدرضا جلیلی، تهران: سهروردی.

۷. پروتی، جیمز (۱۳۷۹). *پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر؛ به ضمیمهٔ رسالهٔ وارستگی از مایستر اکهارت*، ترجمهٔ محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.

۸. پژوهنده، لیلا (۱۳۹۰). «خاستگاه سخن از نگاه مولوی به همراه برخی ملاحظات تطبیقی در حوزهٔ ادبیات خداشناسی»، *مجلهٔ ادیان و عرفان*، سال چهل‌وچهارم، شمارهٔ یکم، ۱-۲۰.

۹. پژوهنده، لیلا (۱۳۸٤). «فلسفه و شرایط گفتگو از چشم‌انداز مولوی و با نگاهی تطبیقی به آراء باختین و بوبر»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۷ (۲)، ۳۰-۳۱.

۱۰. پیراوی ونک، مرضیه (۱۳۸۹). «تلقی هیدگر از زبان در "هولدرلین و ذات شعر"»، *پژوهش‌های فلسفی*، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۳، شمارهٔ ۸۹ ، ۱-۱٦.

۱۱. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹). *شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.

۱۲. داوری، رضا (۱۳۵۰). *شاعران در زمانهٔ عسرت*، تهران: نیل.

۱۳. ضرابی‌ها، محمدابراهیم (۱۳۸٤). *زبان عرفان، تحلیلی بر کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی*، تهران: بینادل.

۱٤. طاهری، قدرت‌اله (۱۳۹۵). «ماهیّت زبان و محدودیت‌های آن در نظریهٔ مولوی»، *پژوهش‌های ادبی*، شمارهٔ ۵۵، ٦۱-۸٦.

۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳٦۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم، ترجمهٔ دکتر جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی سروش، چاپ دوم.

۱٦. کمالی، مجید (۱۳۸۵). «حقیقت زبان در اندیشهٔ هیدگر»، *نامهٔ فرهنگ*، شمارهٔ ۵٦، ۸۵-۹۹.

۱۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱)، *مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز*، به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: نشر زوار.

۱۸. موحد، محمدعلی (۱۳۸۷). *باغ سبز* (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران: کارنامه، چاپ دوم.

۱۹. مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). *کلیات دیوان شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۲۰. ـــــــــــــــ (۱۳٦٦). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

۲۱. ـــــــــــــــــــ (۱۳۷۸). *فیه ما فیه*، با تصحیات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.

۲۲. همدانی، امید (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق هیدگر*، تهران: نگاه معاصر.

۲۳. هیدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

۲٤. ـــــــــــ (۱۳۹۱). *زبان خانهٔ وجود؛ گفتگوی هیدگر با یک ژاپنی*، ترجمهٔ جهانبخش ناصر و با مقدمهٔ رضا داوری اردکانی، تهران: هرمس.

۲۵. ـــــــــــ (۱۳۹۹). *پارمنیدس*، ترجمهٔ طالب جابری، تهران: سمت.

26. Heidegger, M. (1949). *Existence and Being*, ED. With Introd. By W. Brock, Chicago.

27. _____ (1958). *The Question of Being*, trans, W. Kluback and J. T.Wild, Twayne, New York.

28. _____ (1976). *Bassic Writing: letter on Humanism*, tr: David Farrel krell.

29. _____ (1971). *On the Way to Language*, Trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row.

30. _____ (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena, trans*. T.Kisiel, Indiana University Press.

31. _____ (1988*). Les hymnes de Holderlin: La Germanie et Le Rhin, trans*. F. Fedier and J. Hervier, Gallimard, Paris.

32. Kockelmans, J. ed, (1972). On Heidegger and Languaue, University of Illinois Press.

33. Richardson, William J.(1974). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, third edition, The Hague: Martinus Nijhoff.