

درس گفتارهای فلسفه زبان

بخش عمده این درس با از کتاب

Sprache und Theologie
Casper Bernhard
Heder Verlag: 1975

بر گرفته شده است.

محمد مجتهد شبستری

تاریخ انتشار

مرداد ۱۴۰۱

این درس گفتارها در سال ۱۳۹۲-۳ در حسینیه ارشاد القاء شده است.

این متن ویراستاری نخواهد شد.

به نام خداوند جان و خرد
کز این برتر اندیشه برنگذرد

فهرست اجمالی

فهرست تفصیلی	ت
درس گفتار یکم	۱
درس گفتار دوم	۱۳
درس گفتار سوم	۲۰
درس گفتار چهارم	۳۵
درس گفتار پنجم	۴۵
درس گفتار ششم	۵۲
درس گفتار هفتم	۶۲
درس گفتار هشتم	۷۲
درس گفتار نهم	۸۶
درس گفتار دهم	۹۵
درس گفتار یازدهم	۱۱۳
درس گفتار دوازدهم	۱۲۵
درس گفتار سیزدهم	۱۴۷

درس گفتار چهاردهم ۱۶۳

درس گفتار پانزدهم ۱۷۳

درس گفتار شانزدهم ۱۸۲

فهرست تفصیلی

۱.....	درس گفتار یکم.....
۱.....	تفکیک لفظ از معنا توسط ارسطو.....
۲.....	معناهای مختلف کلمه «زبان».....
۳.....	زبان به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌ها.....
۴.....	زبان به مثابه فعالیت انسانی.....
۵.....	فهم فعالیت انسانی.....
۵.....	فهم نشانه‌های زبانی.....
۶.....	نصّ و ظاهر و مبهم.....
۷.....	فقیهان زبان را نشانه می‌دانند.....
۸.....	دلالت‌های طبیعی و دلالت‌های قراردادی.....
۱۰.....	کشفیات انسان‌شناس‌ها و مردم‌شناس‌ها.....
۱۱.....	افلاطونیان و عارفان.....
۱۳.....	درس گفتار دوم.....
۱۳.....	انتقال معرفت به وسیله زبان.....
۱۳.....	انتقال احساسات و عواطف.....
۱۴.....	هر گوینده و نویسنده معطوف به دیگری است.....
۱۴.....	زبان پدیده‌ای اجتماعی است و همه با هم در حال سخن گفتن هستند.....

زبان پدیده‌ای تاریخی است.	۱۵
زبان از تفکر تفکیک‌ناپذیر است.	۱۶
تربیت از فرهنگ تغذیه می‌کند.	۱۷
زبان از قدرت تفکیک‌ناپذیر است.	۱۸
درس گفتار سوم	۲۰
نقش هومبولد و هردر در کشف ساحت‌های گوناگون زبان	۲۰
حیوانات هم پیش از انسان زبان داشته‌اند.	۲۱
زبان به مثابه سیستم اظهارات و خودساماندهی	۲۴
زبان ابزار کنار آمدن با واقعیت	۲۶
زبان در بستر زمینه پدید می‌آید.	۳۰
زبان با گوینده و نویسنده پدید می‌آید.	۳۲
زبان به یک آدرس فرستاده می‌شود.	۳۲
زبان با ابزار کلمات و جملات شکل می‌گیرد.	۳۳
درس گفتار چهارم	۳۵
معانی از سنخ آگاهی است.	۳۵
سیستم‌های زبان انسان مخازن آگاهی بشری هستند که بر تجربه‌ها استوار شده‌اند.	۳۶
ارتباط طبیعی لفظ و معنا چنان‌که عارفان می‌گویند قابل قبول نیست.	۳۸
انتقال آگاهی به قصد گوینده و نویسنده موقوف است.	۳۸
سخن گفتن انجام دادن افعال گفتاری است.	۳۹
توضیح افعال گفتاری	۴۰
نقش انتظار در شکل‌گیری و در معنادگی افعال گفتاری	۴۱
ضرورت هدف‌گیری در تفسیر متون	۴۳

ضرورت تجربه‌های مشترک	۴۵
درس گفتار پنجم	۴۵
متن ماوراءطبیعی قابل فهمیده شدن نیست.	۴۸
زبان بخشی از زندگی انسان است و تنها در آن بافت فهمیده می‌شود.	۵۰
نقش محیط در فهم زبان	۵۱
درس گفتار ششم	۵۲
انسان به جهان نامنظم نظم می‌بخشد.	۵۲
معنا چیست؟	۵۳
معنا آن چیزی نیست که الفاظ بر آن دلالت می‌کند.	۵۴
چه چیز را باید بدانم تا معنا را بفهمم؟	۵۵
فرهنگ‌نویس فرضیه‌ساز است.	۵۶
معنا سیال است.	۵۶
زبان با آزمایش و خطا یاد گرفته می‌شود.	۵۸
متون نیازمند تفسیر هستند.	۵۹
درک معنای متون از حدس و گمان فراتر نمی‌رود.	۶۱
درس گفتار هفتم	۶۲
مفاهیم را همگان پدید می‌آورند و نه افراد.	۶۲
حدس زدن و ترکیب کردن	۶۳
زبان اخبار از واقعیت و زبان ایجاد واقعیت (اعتبار)	۶۴
زبان صادق و زبان موقّق	۶۵
توضیحات ویلیام جیمز در باره زبان موقّق	۶۷

شجاعت بودن	۶۸
ما در هر اظهار زبانی سه کار انجام می‌دهیم	۶۹
درس گفتار هشتم	۷۲
کودک زبان را چگونه یاد می‌گیرد؟	۷۲
معناها، معناهای بازی زبانی است و نه واژه‌ها و جملات	۷۳
جای درست توصیف‌ها و داوری‌ها	۷۷
سخن گفتن درست و سخن گفتن غلط	۷۸
هیچ‌کس به «واقع» دسترسی ندارد.	۷۹
جان سرل و قواعد بازی‌های زبانی	۸۰
تحلیل زبان و رهایی از آشفتگی تفکر زبان و ذهن	۸۱
درس گفتار نهم	۸۶
زبان منحصر به شخص وجود ندارد.	۸۶
هر «خود» با یک «خود دیگر» «خود» می‌شود.	۸۷
هنگام سخن گفتن از خود به‌سوی دیگری بیرون می‌رویم.	۸۸
من که «خود» هستم برای تو که «خود» هستی چیزی می‌گویم	۸۹
چه کسی برای چه کسی سخن گفته است؟	۹۰
زبان با مشارکت در فهم پدید می‌آید.	۹۰
زیستن اصیل	۹۱
تفاوت «غیر» و «بیگانه»	۹۲
قلمروی تجربه‌های بین‌الانسانی (بین‌الذهانی)	۹۳
درس گفتار دهم	۹۵

چهار ساحت انسانیت	۹۵
ذهن و فلسفه ذهن	۹۵
ضرورت رمزگشایی از گفتار و نوشتار	۹۷
رمزگشایی از واقعیات و شرایط عینی و ذهنی تخاطب	۱۰۰
علاقه به شناختن ساختار طبیعت	۱۰۴
علاقه به فهم سنت	۱۰۴
سه علاقه اصلی در پیدایش زبان ها	۱۰۴
علاقه به تغییر محیط انسان	۱۰۵
گفتمان تابع قدرت است.	۱۰۷
هیچ گزاره‌ای بیان‌کننده تمام حقیقت نیست.	۱۱۰
چراغ پرفروغ گفت‌وگو همیشه باید روشن باشد.	۱۱۰
درس گفتار یازدهم	۱۱۳
ساحت‌های تودرتوی سخن	۱۱۳
سخن و تجربه و بژه گوینده	۱۱۵
سخن‌های خطاب‌کننده که تسلیم می‌خواهند.	۱۱۶
سخن گفتن مشارکت در یک گفت‌وگوی پیشین است.	۱۱۸
«تنها سخن من» وجود ندارد.	۱۱۹
افق فهمیدن کرانه‌مند نیست.	۱۲۰
سخنان طرب‌انگیز که جاودانه‌اند.	۱۲۱
سخنان هویت‌آفرین	۱۲۳
نفوذ در عمیق‌ترین ساحت سخن	۱۲۳
سخنانی که پهنای آن پهنای خردورزی انسانی در طول تاریخ است	۱۲۳

درس گفتار دوازدهم	۱۲۵
انواع زبان‌ورزی	۱۲۵
زبان‌ورزی مطلق	۱۲۶
زبان هنر، زبان اخلاق، زبان فلسفه و زبان ایمان	۱۲۷
زیبایی، تخیل و شعر	۱۲۹
زبان هنر افق آینده را باز می‌کند.	۱۳۲
زبان هنر شنونده و خواننده را به بیرون از خودشان پرتاب می‌کند.	۱۳۴
ترسیم شاعرانه مولانا از کارد زدن مریدان بر تن بایزید	۱۳۵
چگونه گوش کردن به این ترسیم از خود به بیرون پرتاب می‌شویم.	۱۴۱
زبان اخلاق	۱۴۱
تفاوت متن عملی و متن شاعرانه	۱۴۲
زیبا زیستن و زشت زیستن	۱۴۴
افق‌گشایی اخلاق نشان‌دادنی	۱۴۵
اخلاق نشان‌دادنی است و نه یاددادنی	۱۴۵
درس گفتار سیزدهم	۱۴۷
زبان وجودشناختی و جست‌وجوی سخن نهایی و تام	۱۴۸
زبان معرفت‌شناختی و جست‌وجوی سخن نهایی و تام	۱۴۸
زبان تحلیل زبان و جست‌وجوی سخن نهایی و تام	۱۵۴
افق‌های باز و افق‌های بسته	۱۶۱
درس گفتار چهاردهم	۱۶۳
فهم سخن نسبی است.	۱۶۴

هم می فهمم و هم نمی فهمم.....	۱۶۵
انسان موجودی است فهمنده.....	۱۶۸
انواع زبان ها بر امید تکیه کرده اند.....	۱۶۹
زبان بستر زندگی اجتماعی را می سازد.....	۱۷۱
اگر امید ورزیدن نبود، فرهنگ نبود.....	۱۷۱
زبان ایمانی در پاسخ به یک خطاب پدید می آید.....	۱۷۲
درس گفتار پانزدهم.....	۱۷۳
زبان دین و زبان ایمان.....	۱۷۳
زبان ایمان از عهد عتیق و جدید و قرآن نشأت می گیرد.....	۱۷۴
زبان ایمان، زبان «با خبر شدن» است.....	۱۷۶
شواهدی از قرآن کریم.....	۱۷۶
زبان ایمان ورزی، زبان تجربه رحمت، تجربه آمرزش و شفایافتن است.....	۱۷۸
زبان ایمان ورزی با زبان فلسفی به کلی متفاوت است.....	۱۷۹
زبان ایمان ورزی و گشودگی افقی درونی مؤمن.....	۱۸۰
ایمان ورزی و تجربه پیمودن راه بی پایان.....	۱۸۱
دو زبان عشق ورزی و ایمان ورزی.....	۱۸۱
درس گفتار شانزدهم.....	۱۸۲
تفاوت سخن گفتن «از ایمان» به مثابه تجربه و سخن گفتن «درباره ایمان» به مثابه یک پدیدار.....	۱۸۲
همه گونه های زبان ورزی انسان مسبوق به حوادث است.....	۱۸۳
زبان ورزی ایمانی و زبان روایت.....	۱۸۳
تعریف زبان روایت.....	۱۸۳
زبان روایت خطاب می کند و به چنگ می اندازد.....	۱۸۳

زبان روایت مثل طومار باز می‌شود. ۱۸۳

زبان روایت ایمانی با لحظهٔ قدسی و شفایابی همراه است. ۱۸۳

راوی روایت ایمانی خود را به بیرون از جهان پرتاب می‌کند. ۱۸۳

درس گفتار یکم

وقتی می‌گوییم کلام یا زبان، به‌درستی چه از آن منظور می‌شود؟ این تفکیک لفظ‌ها از معناها کار کیست که این‌ها را از هم جدا کرده و انسان‌ها را متوجه کرده که وقتی سخنی می‌شنوند، نگاه‌شان این‌چنین باشد که در اینجا یک دالی است و یک مدلولی، یک دلالت‌کننده‌ای است و یک دلالت‌شده‌ای، نشانه‌ای است و چیز دیگری که آن نشانه بر آن دلالت می‌کند. مثلاً وقتی کسی می‌گوید آب، این یک لفظ است و به عقیده قدما آن مایعی که در آن لیوان وجود دارد معنا است و این لفظ به گونه‌ای بر این معنا دلالت می‌کند. این مسئله الآن خیلی ساده به نظر ما می‌آید و تقریباً از بدیهیات است و کسی در آن شک نمی‌کند. اما روزگاری بوده است که انسان‌ها این‌ها را از هم تفکیک نمی‌کردند - همان‌گونه که امروزه بسیاری از کودکان از هم تفکیک نمی‌کنند. اگر کودکی بگوید «مامان من آب می‌خواهم» اصلاً این‌ها در ذهنش نیست و اگر به او بگوییم هم نمی‌فهمد که این کلمه آب، یک کلمه است و مایعی که در این لیوان است، چیزی دیگر - اینکه این کلمه بر این آب دلالت می‌کند و این را نشان می‌دهد. اصلاً کودک این را نمی‌فهمد و روزگاری، بیشتر انسان‌ها هم به این مسئله توجه نداشتند.

در کتاب‌های فلسفی می‌نویسند که این تفکیک توسط ارسطو^۱ آغاز شده تفکیک لفظ از است و اینکه لفظ بر معنا دلالت می‌کند، پایه و مبنای بسیاری از ساختمان‌های فلسفی که بعدها پیدا شده‌اند، قرار گرفته است. معنا توسط ارسطو

مسائلی وجود دارد که من آن‌ها را یکی‌یکی توضیح می‌دهم. مسئله اول که می‌خواهم امروز توضیح دهم این است که ما در به‌کاربردن پاره‌ای از واژه‌ها باید

1 - Aristotle (384-322C)

معناهای دقیق باشیم که منظور ما از این واژه‌ها دقیقاً چیست؟ یکی از آن‌ها کلمه «زبان» مختلف کلمه است که در معناهای مختلف به کار برده می‌شود. وقتی ما در جایی می‌بینیم که کسی می‌گوید زبان یا نوشته شده است زبان (منظور همان زبان انسانی است) «زبان» باید ببینیم که منظور، دقیقاً چیست؟ این کلمه از زاویه‌های مختلف، معناهای مختلفی دارد. اما دو مسئله مهم است که من فعلاً به این دو مسئله اشاره می‌کنم. گاهی می‌گوییم زبان و منظورمان مثلاً زبان فارسی، زبان انگلیسی یا زبان عربی است، یعنی این ساختارهایی که در طول تاریخ در میان جماعت‌های گوناگون شکل گرفته‌اند و یک ساختار شده زبان فارسی (سیستمی از دال‌ها و مدلول‌ها یا می‌خواهید بفرمایید سیستمی از نشانه‌ها و معناهای آن نشانه‌ها)، یکی شده زبان انگلیسی و دیگری عربی و... پس وقتی می‌گوییم زبان، گاهی منظورمان مجموعه‌ای از این سیستم‌هایی است که شکل گرفته‌اند و یکی زبان فارسی است و دیگری انگلیسی و...

اما گاهی وقتی می‌گوییم زبان، معنای دیگری از آن مورد نظر است. مثلاً جایی که به کسی خطاب می‌کنیم و می‌گوییم «فلانی این چه زبانی است که تو با آن با من حرف می‌زنی، این چه زبانی است که تو داری؟». در اینجا وقتی کلمه زبان را به کار می‌بریم منظور این نیست که آیا فارسی است؟ آیا عربی است؟ آیا ترکی است؟ آیا انگلیسی است؟ منظور این نیست. در اینجا زبان به معنای نوع اظهاری است که او می‌کند، نوع ارتباطی است که با من برقرار می‌کند و آن‌گونه سخن می‌گوید. در اینجا وقتی می‌گوییم زبان منظورمان رفتار آن شخص است، اظهار آن شخص است، آن‌گونه که خودش را به من نشان می‌دهد که ممکن است مثلاً خشونت‌آمیز باشد، محبت‌آمیز و دوستانه باشد یا خیلی غریبانه باشد. ممکن است به گونه‌ای باشد که گویی سال‌های سال است که ما همدیگر را می‌شناسیم یا به گونه‌ای که بگوییم فلانی پارسال دوست، امسال آشنا- یعنی خیلی از من فاصله گرفته‌ای و خیلی با فاصله با من حرف می‌زنی. در چنین مواردی، وقتی می‌گوییم این چه زبانی است که تو با آن زبان با من حرف می‌زنی، منظورمان

«نوع عملکرد» است، نوع رفتاری است که با ما برقرار می‌کند. اما چرا به زبان تعبیر می‌کنیم؟ وقتی در اینجا به زبان تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم که این چه زبانی است که تو با آن حرف می‌زنی، این کلمه «زبان» را در یک معنای مجازی به کار نمی‌بریم، بلکه در اینجا هم در یک معنای حقیقی به کار می‌بریم.

خوب، نتیجه تفکیک این دو مسئله این است که وقتی ما درباره زبان انسانی صحبت می‌کنیم، می‌توانیم دو خط متفاوت را تعقیب کنیم. یک خط این است که زبان انسانی را از این نظر بررسی کنیم که مثلاً این زبان فارسی است و در زبان فارسی الفاظ این‌ها هستند و اسم این است و فعل این است و حرف این است و جمله این است و اگر این‌ها با هم ترکیب شوند، قواعد ترکیب‌شدنشان چنین است (دستور زبان فارسی چنین است). اگر در این حالت بخواهیم یک متن را که به زبان فارسی نوشته شده است معنا کنیم، با ملاحظه همه این مطالب شروع به معنی کردن آن می‌کنیم. اگر ما در مطالعه فرهنگ‌ها و متن‌ها این‌گونه

عمل کنیم، در واقع چه چیز را مطالعه می‌کنیم؟ یک سلسله علائم و معناهای آن زبان به مثابه علائم را، یک سلسله نشانه‌ها و معناهای آن نشانه‌ها را، می‌توانید بگویید یک مجموعه‌ای از سلسله سخن‌ها را که در این فرهنگ یا آن فرهنگ ظاهر و آشکار شده‌اند، یک نشانه‌ها

سلسله معانی و مفهوم‌ها را مثلاً در زبان فارسی. وقتی دیوان حافظ را مطالعه می‌کنیم، در این نوع از مواجهه می‌خواهیم ببینیم که چه مفهومی در آنجا وجود دارد؟ چه اصطلاحاتی در آنجا هست؟ معنای عشق در نظر حافظ چیست؟ معنای وصل چیست؟ معنای هجران چیست؟ معنای شوق چیست؟ می‌خواهیم معنایی را که این الفاظ خاص بر آن‌ها دلالت می‌کنند به دست آوریم. همین‌گونه است در مطالعه مولوی یا در مطالعه فلسفه (مثلاً در فلسفه‌ها بسیار برخورد می‌کنیم به اینکه کلمه و مفهوم «علت» به کار برده شده است، و یا کلمه و مفهوم «معلول» به کار برده شده است).

اگر بخواهیم در اینجا تعبیر فهم را به کار ببریم می‌گوییم منظور، فهم علامت‌ها، نشانه‌ها و دال‌ها است. گویی ما انسان‌ها روبه‌روی یک سلسله

علامت‌ها هستیم که باید بفهمیم که آن‌ها بر چه چیزهایی دلالت می‌کنند و ارتباط آن‌ها با یکدیگر چیست؟

زبان به مثابه فعالیت انسانی

خط دوم این است که اصلاً از یک منظر دیگر به قضیه نگاه می‌کنیم و آن منظر این است که این کتاب اثر فعالیت یک انسان است و به دنبال این هستیم که او در اینجا چه کاری کرده است؟ (که همان منظر آنتروپولوژیک است) وقتی به جایی می‌رویم و یک سخنرانی می‌شنویم، آن سخنرانی را از این نظر تحلیل می‌کنیم که این آقا یا خانم چه کار می‌کرد؟ سخن گفتن را یک فعالیت تلقی می‌کنیم، نوشتن یک اثر را یک فعالیت تلقی می‌کنیم - گوینده خودش را اظهار می‌کند، نویسنده خودش را نشان می‌دهد. برخورد ما این‌گونه است که او با این کار با دیگران ارتباط برقرار می‌کند و سؤال می‌کنیم که او در این کار ارتباط برقرار کردن، چه کار می‌کند؟ ممکن است به ذهن شما بیاید که این خیلی واضح است - اما نه، مسئله دقیقاً همین است که این واضح نیست که بعداً به صورت مشروح توضیح خواهیم داد. اگر شما از این زاویه به آثار فرهنگی، نوشته‌ها و گفتارها نگاه کنید، خط کاملاً متفاوتی را دنبال می‌کنید. شما می‌خواهید انسان‌ها را بشناسید و نه علامت‌ها را، زیستن‌های انسانی را بشناسید و این‌که انسان‌ها چگونه می‌زی‌اند و چه می‌کنند؟ این وادی دیگری است و در این وادی، این مسائل مطرح می‌شود که آیا آن‌ها با خشونت می‌زی‌اند؟ با لطافت می‌زی‌اند؟ زبان‌شان چگونه زبانی است؟ اگر در این چهارچوب پرسیده شود که زبان فلسفه چه زبانی است؟ زبان دین چه زبانی است یا زبان هنر چه زبانی است، منظور این است که فیلسوف چه کاری می‌کند، کسی که از دین سخن می‌گوید چه کاری می‌کند و کسی که هنر می‌ورزد چه کاری می‌کند؟

می‌گوییم که از این دو منظر می‌شود نگاه کرد، منظورم این نیست که اگر از آن منظر اول نگاه کردی دیگر نمی‌توانی آن یکی را دخالت دهی یا اگر از منظر دوم نگاه کردی، آن منظر اول دیگر قابل طرح نیست، بلکه این‌ها مکمل هم قرار می‌گیرند.

اگر فهم ما از زاویه یا منظر اول باشد چه موضوعاتی برای ما مطرح می‌شود؟ فهم نشانه‌های چه مسائلی پیش می‌آید که باید آن‌ها را حل کنیم؟ یکی از موضوعاتی که پیش زبانی می‌آید یا شاید اولین موضوعی که مطرح می‌شود این است که ما باید دسته‌بندی‌های تکنیکی‌ای داشته باشیم و بدانیم که مثلاً در این متن که به زبان فارسی است، دستور زبان فارسی چگونه است؟ در دستور زبان فارسی، اسم چیست؟ فعل چیست؟ حرف چیست؟ جمله چیست؟ جمله خبری چیست؟ جمله انشایی چیست؟ اولین کاری که باید در فهمیدن یک متن به زبان فارسی انجام دهیم، آشنا شدن با این دستور زبان متن است. آنگاه سؤالی که برای ما مطرح می‌شود این است که نویسنده چه می‌خواهد بگوید؟ فلان آقا چه گفت؟ فلان کس چه نوشته است؟ معنای اینکه فلان آقا چه گفت و فلان کس چه نوشته است این است که او می‌خواسته چه بگوید؟ تصور ما این است که او می‌خواسته است معنایی را که در ذهنش وجود دارد به دیگران منتقل کند. اگر شما از این جلسه بیرون رفتید و نقل کردید که فلانی این چنین می‌گفت یا اگر کسی از شما پرسید که فلانی چه می‌گفت، پاسخ دادید که این مطلب یا آن مطلب را می‌گفت، معنای این گونه گفت‌وگو کردن این است که تصور شما این است که من مطالب و معانی و مفاهیمی در ذهن خود داشته‌ام و خواسته‌ام آن‌ها را به شما منتقل کنم و بگویم که آقایان و خانم‌ها، بدانید که من این مطالب را دارم - خواسته‌ام دانسته‌های خود را به شما منتقل کنم. به همین جهت هم می‌پرسید که او می‌خواست چه بگوید؟ اما اگر شما به سخنان من به عنوان یک فعالیت که در اینجا انجام می‌دهم نگاه کنید و بعداً کسی در بیرون از شما بپرسد که فلانی چه می‌خواست بگوید، آن سؤال را بی‌ربط می‌یابید و می‌گویید از من بپرس که فلانی داشت چه کار می‌کرد؟ ما براساس آن مبنای اول معمولاً وقتی یک متن را می‌خوانیم یا یک سخن را می‌شنویم به دنبال این هستیم که گوینده یا نویسنده چه می‌خواهد بگوید، چه می‌خواهد بنویسد و این است آن چیزی که از آن به مقصود متکلم یا مقصود نویسنده تعبیر می‌شود. ظاهراً شما در بسیاری از موارد

به این دو اصطلاح برخورد کرده‌اید - مقصود متکلم چیست؟ مقصود نویسنده چیست؟

دومین موضوع این است که خوب، حال اگر بنای ما بر این است که به دست آوریم که او چه می‌خواسته بگوید، در اولین برخورد با این کلام گفتاری یا نوشتاری چه چیزی به ذهنمان می‌آید؟ به تعبیر دیگر در اولین برخورد از آن چه می‌فهمیم؟ در اینجا تقسیم‌بندی می‌کنیم و می‌گوییم که این کلام یا نوشته، یا نص است یا ظاهر. اگر بگوییم نص است معنایش این است که این کلام، چنان معنای واضح و آشکاری دارد که جز یک معنا بیش‌تر نمی‌تواند داشته باشد. اگر شنیده‌اید که نص فلان آیه این است، منظور این است که این آیه معنایی را از خود نشان می‌دهد که اصلاً ممکن نیست غیر از آن معنا، معنای دیگری داشته باشد یعنی فقط یک معنی متصور است. در موارد دیگر می‌گوییم که نه، این کلام گرچه به‌گونه‌ای است که در اولین برخورد ما با آن، در ابتدا و بدون هیچ تأملی، تفکری و جست‌وجویی معنایی به ذهن ما می‌آید اما ممکن است معنای دیگری هم داشته باشد. در اینجا اگر پرسیده شود که آیا فکر می‌کنید که این کلام، هیچ معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد پاسخ می‌دهیم که ممکن است داشته باشد. اما اگر بخواهید بگویید که معنای دیگری دارد، باید دلیل بیاورید و تا دلیل نیاورده‌اید من می‌گویم که معنای کلام همان معنایی است که در ابتدا به ذهن می‌آید و متکلم یا نویسنده می‌خواسته همان را بگوید. در اینجا ما با یک معنای ظاهر روبه‌رو هستیم.

نص و ظاهر و برهمن اساس، موضوع سومی مطرح می‌شود و آن این است که بعضی از نوشته‌ها یا گفتارها مبهم هستند. معنای مبهم این است که نه نص هستند و نه مبهم ظاهری دارند. گوینده چیزی می‌گوید اما نمی‌دانیم که چه می‌گوید زیرا مبهم است. ممکن است وقتی انسان چنین جمله‌ای را می‌خواند یا می‌شنود، حدسی بزند که مقصود نویسنده یا گوینده چیست اما خود این گفتار یا نوشته معنایی را القاء نمی‌کند، نه معنای نصی را القا می‌کند و نه معنای ظاهری را. در این موارد

باید در این صدد برآیم که بررسی کنیم چگونه می‌توان این ابهام را برطرف کرد و درجای خود راه‌هایی نشان داده‌اند که چگونه می‌توان ابهام‌های این نوشته‌ها و گفته‌ها را برطرف نمود. پاره‌ای از کلام‌ها هم وجود دارند که اصلاً از نظر دلالت بر معنا، مبهم باقی می‌مانند. این‌ها متونی هستند که فهم آن‌ها همیشه مبهم است.

این نشانه چیست؟ در همین چهارچوب است و فراتر از این نیست. در همین‌جا باید عرض کنم که در عالم اسلام هم فقیهان از این منظر به زبان نگاه می‌کنند. تفصیلات آن را در اینجا نمی‌توانم توضیح دهم اما برای فقیهان، زبان دال و مدلول است، نشانه‌هایی است که بر معناهایی که معانی آن نشانه‌ها هستند دلالت می‌کند. به همین دلیل است که می‌گویند که صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کند و در هر جای قرآن، مطلبی با صیغه امر کردن اداء شده است، بر وجوب دلالت می‌کند - مسئله تمام شد و شما نمی‌توانید از زاویه دیگری به این جمله که یک امر یا یک نهی در آن است نگاه کنید - امر است یا نهی است و تمام شد. معنای امر و نهی هم که تغییر نمی‌کند. هزار سال هم که بگذرد معنای کلمه‌ای که کلمه امر است وجوب است، معنای کلمه‌ای هم که کلمه نهی است، نهی - چه هزار سال بگذرد چه ده هزار سال! نکته قابل توجه این است که اینکه می‌گوییم که آیا احکام اجتماعی‌ای که در قرآن آمده است، حکم‌های ابدی است یا نه، تاریخی است یا نه، آیا امروز هم باید قطعاً به آن‌ها عمل شود یا نه - همه این‌ها تنها با منظر دوم از زبان سازگار است که به این مسئله خواهیم رسید. اگر کسی با عینک اول نگاه کند، معناها همیشه ثابت می‌مانند و تغییری پیدا نمی‌کنند. وظیفه ما هم این است که این‌ها را معنی کنیم و بگوییم که مدلول این دال چیست؟ معنای آب، آب است. هزار سال دیگر هم معنای آب، آب است.

این داستان که «معنا چیست؟» داستان بسیار گسترده‌ای در فلسفه زبان است. معنا چیست؟ ما در این زمینه عملاً تأمل نکرده‌ایم که وقتی می‌گوییم «معنای فلان جمله را می‌فهمم»، یعنی چه؟ نظریه‌های گوناگونی در این مورد

وجود دارد و من امروز در این زمینه پیش می‌روم. بنا بر آنچه که از ارسطو نقل شد، باید معنا را این‌گونه تعریف کرد که معنای یک بیان زبانی (گفتار شفاهی یا نوشته) آن است که گوینده یا نویسنده آن بیان زبانی، برای رساندن آن معنا، آن بیان زبانی را گفته یا نوشته است. من مثالی عرض می‌کنم تا این مسئله کاملاً روشن شود. فرض بفرمایید من که در اینجا نشسته‌ام سردم بشود و احساس کنم که ممکن است سرما بخورم. کسی را صدا خواهم کرد و خواهم گفت درجه حرارت این رادیاتور را بالا ببرید. در اینجا معنای سخن من این است که من خواسته‌ام به مخاطب خود بفهمانم که من سردم است و چون انسان‌ها این معنا را با چنین جمله‌ای یا شبیه چنین جمله‌ای می‌رسانند، من این جمله را به عنوان ابزاری به کار برده‌ام تا آن معنا را برسانم. این مطلب تکمیل‌کننده آن جمله قبل است که گفتیم که معناها همان موجودات خارجی یا مفهومی‌های موجودات ذهنی هستند که بیان‌های زبانی برحسب قرارداد، بر آن‌ها دلالت می‌کنند. حال می‌خواهم این مسئله را کمی بیش‌تر باز کنم. وقتی من می‌گویم «آب»، «آب» یک واژه است. بنابر این تقریرات، معنای آب یکی از دو چیز است: یا مایعی است که در این پارچ است، یا آن مفهومی که در ذهن شما از آب وجود دارد - یکی از این دو است. معنا این است یا آن. واژه «آب» بر این آب (مایع) که در این پارچ است دلالت می‌کند و این نشان می‌دهد یا اگر بر این دلالت نمی‌کند و این را نشان نمی‌دهد، آن مفهومی که در ذهن من و شما از آب است را به یاد ما می‌آورد و آن را نشان می‌دهد.

خوب، نکته بعد این است که این نشان دادن و این دلالت برحسب قرارداد دلالت‌های است. یعنی چه بر حسب قرارداد است؟ این تعبیر قرارداد در مقابل دلالت طبیعی و طبیعی است و در ابتدا کمی توضیح می‌دهم که این دلالت‌های طبیعی چه هستند دلالت‌های و نمونه‌هایی از آن‌ها را برای شما ذکر می‌کنم تا معنای دلالت قراردادی به خوبی قراردادی روشن شود.

اصولاً نشانه، براساس چه چیز بر یک صاحب نشانه (بر معنای نشانه) دلالت می‌کند؟ توجه دارید که در همه این تقریرهایی که ما می‌کنیم، الفاظ و کلمات و جملات، نشانه هستند (البته این تعبیر نشانه از ارسطو نیست، این تعبیر از سوسور است، زبان‌شناس قرن متأخر. ظاهراً در آثار ارسطو، تعبیر نشانه وجود نداشته است، دال و مدلول بوده است). ما نشانه‌هایی داریم که به صورت طبیعی بر چیزهایی دلالت می‌کنند اما در مقابل آن‌ها می‌گوییم که زبان، نشانه طبیعی نیست، نشانه قراردادی است. اگر شما از خیابان عبور کنید و ببینید که دود مفصلی از مغازه‌ای بلند شده است این دود نشانه است، دال است - برچه دلالت می‌کند؟ بر حریق. در آنجا حریقی اتفاق افتاده است. این دود نشانه است و دلالت می‌کند بر یک حریق، اما این دلالت، طبیعی است. یعنی چه طبیعی است؟ یعنی این دلالت برحسب قرارداد نیست. واقعاً، یک رابطه طبیعی وجود دارد. مثال دیگر دلالت تب بر بیماری است. شما حرارت سنج را می‌گذارید و می‌بینید که شخص تب دارد. این تب بر اتفاقی که در بدن او اتفاق افتاده است دلالت می‌کند و نشانه آن است. این دلالت نیز، دلالت طبیعی است و قراردادی نیست. می‌توان انواع و اقسام مثال‌ها را برای این دلالت‌های طبیعی ذکر کرد.

در نقطه مقابل، دلالت‌هایی وجود دارند که دلالت هستند اما طبیعی نیستند - کار انسان هستند، دست آدمی در کار بوده است. در ابتدا مثال ساده‌تری بزنم و بعد برسیم به مثال زبان. شما با اتومبیلی که خیلی هم روان است در جاده‌ای با سرعت ۲۰۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کنید و ناگهان به تابلویی می‌رسید که بر آن تابلو نوشته شده است ۱۰۰ کیلومتر مواجه می‌شود. خوب، این تابلو یک دال است، یک نشانه است و بر چیزی دلالت می‌کند - اما این دلالت، قراردادی است. اداره راهنمایی و رانندگی‌ای وجود دارد و حساب و کتابی هست و قرار بر این شده است که وقتی بر این تابلو نوشته شده است ۱۰۰، بیش از ۱۰۰ کیلومتر در ساعت نروید. حال، ممکن است که در مثال دیگر اینکه پرچم بر کشور دلالت می‌کند در نظر آورده شود. این گونه دلالت‌ها، دلالت‌هایی قراردادی

هستند، یعنی در میان انسان‌ها بر آن‌ها توافق شده است. دانشمندان گذشته می‌گفتند دلالت زبانی نیز از این قبیل است. واژه‌ها و جمله‌ها بر معناها دلالت می‌کنند و یک توافق انسانی در کار است. اگر آب بر مایعی که در این پارچ وجود دارد دلالت می‌کند، این دلالت طبیعی نیست، یعنی میان این واژه، صداها و حروف و این مایع هیچ نوع ارتباط تکوینی وجود ندارد. مهم‌ترین دلیلی که بر این مطلب می‌آورند این است که می‌گویند اگر این چنین بود در هر کجای دنیا که کسی می‌گفت «آب» باید همه می‌فهمیدند که منظور، همین مایعی است که در این پارچ وجود دارد - در همه جای دنیا، وقتی تب وجود داشته باشد، معلوم است که معنایش چیست. در همه جای دنیا وقتی دود از مغازه‌ای بلند شود، چه در شرق باشد و چه در غرب، با هر زبانی که مردم آنجا حرف بزنند، متمدن باشند یا غیرمتمدن - وقتی دود بلند شود برحریق دلالت می‌کند و این ارتباط، یک ارتباط طبیعی است. زبان این‌گونه نیست و کلمه «آب» را فقط فارسی‌زبانان می‌فهمند. جمله «هوای اینجا سرد است، لطفاً یک قدری درجه حرارت را بالا ببرید» را فقط فارسی‌زبانان می‌فهمند. آیا انگلیسی‌زبان‌ها این را می‌فهمند؟ نه، زیرا واژه و جمله علامت طبیعی نیست و مشخص است که قراردادی در کار است.

اما در قرون اخیر پاسخ این مسئله را که زبان چگونه در عالم انسان پیدا شده کشفیات است انسان‌شناس‌ها و مردم‌شناس‌ها به گونه‌ای دیگر داده‌اند. آن‌ها به صورت انسان‌شناس‌ها و عینی و علمی و میدانی، زندگی انسانی و تفاوت‌های زندگی انسانی با زندگی مردم‌شناس‌ها حیوانی را مطالعه کرده‌اند تا بتوانند در مورد اینکه زبان چگونه پیدا شده به یک نظریه برسند. با همین مطالعات میدانی و مقایسه اقوام وحشی و نیمه‌وحشی با انسان‌های متمدن و اینکه زبان آن‌ها و این‌ها چگونه است، به نتایجی رسیده‌اند. در این‌گونه موضوعات نمی‌شود که من در اتاق بنشینم و بگویم فکر می‌کنم که قضیه این‌گونه است. امروز در بعضی فیلم‌ها که در مورد قبایل وحشی و نیمه‌وحشی و حتی آدم‌خوارهاست، می‌بینیم که آن موجودات، مطلب‌شان را با

صداهاى خيلى مبهم مى‌رسانند. من و شما آن صداهاى مبهم را نمى‌فهميم اما آن‌هاى كه در آنجا هستند، مى‌فهمند. انسان‌شناس‌ها مى‌گويند اين صداهاى مبهم در طول تاريخ نظم و نظام يافته و اين نظام‌ها هم تكامل‌هاى ديگرى پيدا كرده‌اند. آن دانشمندان به اينجا رسيده‌اند كه زبان انساني، از صداها و اشاره‌ها و علامت كشيدن‌هاى گنگ و مبهم، روى سنگ‌ها وغيره به وسيله انسان‌هاى ابتدائى شروع شده است و به تدريج اين وضعيت شكل و نظم و نظام يافته است و حروف و صداهاى منظمى پيدا شده‌اند. انسان، زبان را به اين شكل متولد كرده است و تبانى و توافقى هم شكل گرفته - كه همين را حفظ كنند و اين‌گونه زندگى كنند. اين توافق و قرارداد، يك وضعيت عملى بوده است. نه اينكه نشستند و قرارداد بستند. زبان انساني اين‌گونه پيدا شد و جا افتاد و وسيله زندگى و تخاطب انساني شد. پاره‌اى از خطوط وجود دارند كه تا اين اواخر قابل خوانده شدن نبودند، هيروگليف و سانسكريت را تا اين اواخر نمى‌توانستند بخوانند. كتيبه‌هاى وجود داشتند كه قابل خواندن نبودند، زيرا كسى نمى‌دانست كه آن علايم چه هستند و چه معنا دارند تا اينكه كسانى توانستند از اين علايم رمزگشاى كنند. اروپايى‌ها به مصر رفتند و كتيبه‌هاى را كه در آنجا به خط هيروگليف بود رمزگشاى كردند و همين‌طور زبان سانسكريت هم رمزگشاى شد و معلوم شد كه اين علايم چيست و با آن‌ها چه گفته‌اند و چه رسانده‌اند. هنوز هم كتيبه‌هاى در دنيا وجود دارند كه خوانده نشده‌اند.

افلاطونيان و من بايد نکته‌اى را در همين جاعرض كنم. افلاطونيان و پيش از افلاطونيان و عارفان تعداد زيادى از عرفا، به زبان و پيدائش زبان انساني نگاه تجربى ندارند. من در نوشته‌هايم از عبارت «نگاه تجربى به زبان» استفاده مى‌كنم. بحث‌هاى كه من مى‌كنم مبتنى بر نگاه تجربى به زبان انساني است. نگاه تجربى به زبان انساني همين است كه من در بالا براى شما توضيح دادم.

نه تنها بايد پيدائش زبان در ميان انسان‌ها را به آن معنا كه گفته شد مطالعه تجربى كرد (يعنى به صورت ميدانى مشاهده و با هم مقايسه كرد) بلكه خود

سیستم‌های زبانی موجود را هم باید این‌گونه مطالعه کرد. فارسی امروزین ما دویست سال قبل هم همین بود که امروز هست؟ قطعاً آن نبوده و تغییرات پیداشده است. درسی که ما می‌خواندیم آمده است یا عربی جدیدی است که در جهان اعراب پیدا شده است.

گروه افلاطونیان و ماقبل آن‌ها و عرفا و پاره‌ای از فلاسفه اصلاً این‌گونه به زبان نگاه نمی‌کنند و مشکلی که ما الآن با این صاحب‌نظران که نگاه‌شان به زبان این‌گونه است داریم، دقیقاً در همین جا پیدا می‌شود (منظورم مشکلی است که در ارتباط با مطالعه و تفسیر و فهم متون و قرآن و علم فقه داریم). آن‌ها در باره زبان یک نظر دیگر دارند.

اگر بخواهم در یک جمله بگویم، عقیده آن‌ها تقریباً این است که زبان از آسمان به زمین آمده است و به یک نوع وحدت میان معانی و الفاظ اعتقاد دارند و این‌ها را از یکدیگر تفکیک نمی‌کنند و به همین جهت اصلاً برای آن‌ها معنا نمی‌دهد که بررسییم این متن در کدام زمینه اجتماعی گفته شده است، زمینه متن چیست و در چه شرایط تاریخی‌ای بیان شده است؟ برای آن‌ها این قبیل پرسش‌ها معنی ندارند.

درس گفتار دوم

انتقال معرفت به وسیله زبان
مبنای شناخت کلی قدما از زبان انسانی این بود که انسان از طریق نوشتن و گفتن، یک سلسله معرفت‌ها و آگاهی‌ها را به دیگران منتقل می‌کند. این منتقل کردن آگاهی‌ها از یک منطق تبعیت می‌کند که همان منطق ارسطویی است، که معین می‌کند انسان چگونه سخن بگوید و چگونه بنویسد، درست سخن گفته و درست نوشته است؟ زیرا منطق ارسطویی، قانون درست سخن گفتن است و قانون درست استدلال و استنتاج کردن است.

انتقال احساسات و عواطف
این نوع برداشت از زبان انسانی تغییر پیدا کرد. دانشمندان متوجه شدند که زبان خیلی بیش از این است و وقتی انسان سخن می‌گوید یا می‌نویسد، کارهایی بیش از انتقال معرفت می‌کند و حوادثی بیش از این اتفاق می‌افتد. انسان از طریق زبان علاوه بر انتقال آگاهی‌ها با حفظ قواعد منطقی، عواطف و احساسات و اراده‌ها و خواسته‌های خود را هم بیرون می‌ریزد. یعنی خود را بیان می‌کند (نشان می‌دهد). این همان است که ما به صورت ساده می‌گوییم: «تا مرد سخن نگفته باشد/ عیب و هنرش نهفته باشد». تا کسی سخن نگفته است، نمی‌دانیم او چگونه انسانی است. معنای این جمله تنها این نیست که نمی‌دانیم که آگاهی‌های او چیست، اطلاعات و معرفت او در چه حد است، منطق بلد است یا نه - تنها این‌ها نیست، بلکه نمی‌دانیم که چگونه فکر می‌کند، نمی‌دانیم که عواطف و احساساتش چیست، نمی‌دانیم که چه چیزهایی را اراده می‌کند، نمی‌دانیم که چه چیزهایی را می‌خواهد و چه چیزهایی را نمی‌خواهد. این‌ها را نمی‌دانیم. اما وقتی سخن می‌گوید به این‌ها پی می‌بریم. دیده‌اید که بعضی از افراد، خیلی کم حرف می‌زنند. این کم حرف زدن ممکن است چندین علت داشته

باشد. بعضی کم سخن گفتنشان از باب این است که آن قدر رشد کرده‌اند که می‌بینند سخنی برای گفتن ندارند. فقط وقتی سخن می‌گویند که به مطلب تازه‌ای رسیده باشند.

پاره‌ای از انسان‌ها هم ساکت‌اند اما از باب دیگری، آن‌ها می‌ترسند اگر زیاد حرف بزنند، مشت‌شان باز شود و معلوم شود که مثلاً اطلاعات و سواد درستی ندارند یا از دهانشان بی‌اختیار حرف‌هایی بیرون بیاید که نمی‌خواهند دیگران از آن‌ها آگاه شوند و هكذا... شنونده می‌تواند با تأمل در گفتار گوینده، به پشت‌پرده یعنی احساسات و عواطف و حساسیت‌های روانی و اهداف گوینده پی ببرد.

مطلب مهم دیگر این است که ما در سخن گفتن و مطلب نوشتن، معطوف به هر گوینده و دیگران هستیم و هیچ‌کس برای خودش حرف نمی‌زند - ما همیشه برای دیگران نویسنده حرف می‌زنیم، در تهایی سخن نمی‌روید. ممکن است پیرسید آن‌هایی که در معطوف به تهایی رمان می‌نویسند چطور؟ رمان‌نویس، جهانی خلق می‌کند و در آن جهان حرف می‌زند. او بدون مخاطب نیست بلکه مخاطب دارد و برای آن مخاطب می‌نویسد. حتی اگر انسان حدیث نفس کند و خودش با خودش سخن بگوید، باز مخاطب دارد - از یک نظر گوینده است و از یک نظر شنونده! وقتی نیایش می‌کند هم که خدا را مخاطب خود قرار داده است. سخن گفتن همیشه معطوف زبان‌پدیده‌ای به دیگران است و در واقع، بُعد اجتماعی دارد. وقتی ما انسان‌ها سخن می‌گوییم اجتماعی است و یا مطلبی می‌نویسیم، با دیگران در حال گفت‌وگو هستیم و با تأمل در این موضوع مهم مطالب بسیاری روشن شده است. یکی از آن موضوعات این است که بسیار از نویسنده‌ها و گوینده‌ها در حال پاسخ دادن به پرسش‌هایی هستند که از سوی دیگران در فضا پخش شده‌اند و ممکن است خیلی آشکار نباشد.

اگر تأمل کنید، الآن که بنده در اینجا برای شما صحبت می‌کنم، ذهن‌های تیز به این نکته منتقل می‌شوند که آن مطلب که فلانی می‌گوید، پاسخ فلان پرسش است و اشاره به فلان‌جا دارد و به اصطلاح قدیمی خودمان، مرجع این ضمیر کجا است. ذهن‌هایی که این تندی و تیزی را ندارند، ممکن است سریع به آن

نکات منتقل نشوند. اما اگر بعداً عرایض من را مثلاً از یک ضبط صوت گوش کنند و دقت کنند، خواهند دید که گفته‌های من بر پرسش‌ها و گفت‌وگوهای ناظر است. هیچ‌کس تنها حرف نمی‌زند زیرا ما اجتماعی هستیم و در جامعه زندگی می‌کنیم.

زبان و فرهنگ به این علت توسعه پیدا می‌کند که همه با هم در حال سخن گفتن هستند. هر حرفی که می‌زنیم ناظر بر کل فرهنگی است که در جامعه وجود دارد. پس پدیدار زبان و سخن گفتن و نوشتن، پدیداری اجتماعی است.

حال که معلوم شد ما در سخن گفتن و نوشتن، هم معرفت‌هایمان را بیان و منتقل می‌کنیم و هم عواطف و احساساتمان را بیرون می‌ریزیم و هم اراده‌ها و خواسته‌هایمان را به نوعی به نمایش می‌گذاریم و همه این‌ها یک بُعد اجتماعی هم دارد و این کار را در زندگی با دیگران و برای دیگران انجام می‌دهیم، عنوانی جدید مطرح می‌شود و آن عنوان این است که «زبان انسان علاوه بر اجتماعی بودن، تاریخی است».

زبان پدیده‌ای معلوم شده که سخن گفتن و سخن نوشتن، یک حادثه تاریخی است که اتفاق تاریخی است. می‌افتد - وقتی کسی حرف می‌زند یا کتاب می‌نویسد، یک حادثه تاریخی اتفاق می‌افتد؛ یعنی حادثه‌ای مشخص در زمان و مکان معینی روی می‌دهد. حادثه‌ای که در طی آن، شخص معینی یعنی نویسنده یا گوینده، معرفت‌هایش، عواطف و احساساتش و خواسته‌ها و اراده‌هایش را در زندگی اجتماعی و در ارتباط با دیگران بیان می‌کند. این یعنی یک حادثه تاریخی - و زبان به این معنا تاریخی است و به این جهت سخن‌ها و نوشته‌ها وقتی به درستی فهمیده می‌شوند که جزئیات شرایط تاریخی که در آن شرایط بیان شده‌اند معلوم شده باشد.

در قرون هجده و نوزده این‌گونه مطالعات در باره زبان خیلی رواج پیدا کرد، اگر این آگاهی از زبان در ذهن ما باشد می‌فهمیم که در مواجهه با هر گفتار یا نوشتار با یک حادثه اجتماعی تاریخی مواجه هستیم که یک شخص در محور آن قرار دارد.

معمولاً ما بدون توجه به این مطالب، این‌گونه فکر می‌کنیم که کتابی در مقابل‌مان گذاشته‌ایم و این کتاب هم ساکت است. تعدادی خطوط است و ما این خطوط را می‌خوانیم و معنای آن را می‌فهمیم. توجه نداریم که وقتی کتاب فلان نویسنده را می‌خوانیم، به معنای دقیق‌تر، خود آن نویسنده را می‌خوانیم. وقتی حافظ را می‌خوانیم، حافظ را می‌خوانیم نه دیوان حافظ را. وقتی مثنوی معنوی را می‌خوانیم، ملای رومی را می‌خوانیم نه مثنوی معنوی مکتوب را. به همین دلیل است که اگر ما در یک جلسه شرح مثنوی معنوی بنشینیم که ابعاد وجودی و روحی مولانا را، به‌عنوان یک انسان برای شما مجسم می‌کنند، بیشتر لذت می‌بریم تا اینکه الفاظ و واژه‌ها را برای ما معنا کنند.

موضوع مهم دیگر رابطه زبان و تفکر است و نیز زبان نقش بسیار عمده در زبان از تفکر تربیت انسان‌ها بازی می‌کند و نیز در شکل‌گیری گروه‌های گوناگون اجتماعی و تفکیک‌ناپذیر اینکه هر کدام از آن گروه‌ها چه دریافتی از خودشان دارند و خودشان را چگونه است. برای خودشان معنی می‌کنند (که مثلاً ما یک گروه سیاسی هستیم، یا یک گروه علمی هستیم، ما این حزب هستیم، ما آن حزب هستیم) زبان نقش عمده بازی می‌کند. در بدو نظر، این‌گونه تصور می‌شد که ما قوه‌ای داریم به‌نام قوه عاقله و این قوه عاقله، قوانین خودش را دارد و به ما می‌گوید چگونه فکر کنید و چگونه فکر نکنید، کدام مفهوم‌ها را ایجاد کنید و کدام مفهوم‌ها را ایجاد نکنید، چه استدلالی را دنبال کنید و چه استدلالی را دنبال نکنید. تصور می‌شد قوه عاقله امر مستقلی است که گویی هیچ ربطی به زبان ندارد و زبان فقط وسیله ابراز تولیدات قوه عاقله است. مثلاً بوعلی سینا با قوه عاقله بسیار نیرومندی که داشته فکرهایش را کرده و استدلال‌هایش را مشخص نموده و سپس آن‌ها را در کتاب‌هایش نوشته و من و شما آن کتاب‌ها را می‌خوانیم و می‌فهمیم که ابن‌سینا چگونه فکر می‌کرده است - یا مثلاً ملاصدرا یا کانت^۱ یا دیگران. تحقیقات انسان‌شناسانه (آنتروپولوژیک) در مورد زبان نشان داده که قوه عاقله مستقل از

1 - Immanuel Kant (1724-1804)

زبان وجود ندارد. قوه عاقله در چهارچوبی فعالیت می‌کند که این چهارچوب، چهارچوب زبان است. زبان موجود، بسیاری از مواد خام تعقل من و شما را فراهم می‌کند. اگر فیلسوف، کسی است که غذای فلسفی می‌پزد، این غذای فلسفی را خودش به تنهایی درست نمی‌کند. در بسیاری از موارد، مواد آن غذای فلسفی را زبان در اختیارش می‌گذارد - همان زبانی که با آن زبان فکر می‌کند، همان زبانی که با آن می‌نویسد، همان زبانی که با آن حرف می‌زند. اگر سنت زبان وجود نداشته باشد که من و تو در داخل آن سنت بزرگ شده‌ایم و مفهومی‌های آن سنت را از آن خود کرده‌ایم، اصلاً نمی‌توانستیم فکر کنیم - حال می‌خواهی این سینا باشی، صدرالمألهین باشی، کانت باشی، پیامبر باشی. اینکه چگونه و با چه مفهومی‌ها و ترکیبات و ساختارهایی می‌توانی با دیگران حرف بزنی، این را سنت زبانی معین می‌کند.

این زبان است که برای تعقل سرمایه‌گذاری می‌کند. وقتی به تدریج و در طی تحولات تاریخی، در یک زبان مثلاً زبان فارسی، عربی یا انگلیسی، مفهومی‌ها و ترکیب‌های جدیدی پیدا می‌شوند، این مفهومی‌ها و ترکیب‌های جدید به تکامل تفکر و تخیل کمک می‌کنند و آن سرمایه‌هایی که عقل در اختیار دارد دائماً زیاد می‌شوند و وقتی آن سرمایه‌ها زیاد شدند، محصولات عقلانی هم زیاد می‌شوند.

تربیت از فرهنگ تغذیه می‌کند و اما در مورد تربیت انسان‌ها، وقتی ما فرزندی را تربیت می‌کنیم، شریکی در تربیت حضور دارد که ما از آن غافلیم. آن شریک، فرهنگ ما است؛ شریکی که با سخن گفتن‌ها و سخن نوشتن‌ها شکل گرفته است. پرسش اساسی این است که یک فرهنگ معین تا چه اندازه مواد درست و سالم برای تربیت فرزندان در اختیار ما می‌گذارد؟ همه چیز که در دست ما نیست. در نظر بگیرید که اگر سخن‌هایی که در جامعه شنیده می‌شوند، مطبوعاتی که منتشر می‌شوند و مفهومی‌های موجود در آن‌ها، عواطف و احساسات و خواسته‌ها و اراده‌های منعکس در آن‌ها که زبان یک فرهنگ را تشکیل می‌دهند، اگر همه این‌ها به‌گونه‌ای باشند که فرزند من را به‌گونه‌ای خلاف خواست من بار می‌آورند،

کوشش‌های من در خانه دیگر چندان فایده‌ای نخواهند داشت. آن زبانی که من در خانه دارم در برابر این زبانی که ما را از هر طرف احاطه کرده است، یعنی زبان فرهنگ جامعه، بسیار ضعیف است. من هر قدر در زندگی خانوادگی‌ام به فرزندم بگویم «النَّجاةُ فی الصدق»، یعنی فرزند عزیز من، «نجات و رستگاری در راست گفتن و درست عمل کردن است»، اما فرزندم از خانه که بیرون می‌آید، ببیند در مدرسه و در خیابان، در تلویزیون و رسانه‌های دیگر و همه‌جا می‌گویند «النَّجاةُ فی الکذب» یعنی «نجات در دروغ گفتن است و اگر می‌خواهی کلاحت پس معرکه نباشد دروغ بگو»، چه انتظاری می‌توانم از تربیت خودم داشته باشم؟ در اینجا اجبار فیزیکی در کار نیست اما اجبار زبان در کار است. اجبار زبان است که رفتارهای زبانی ویژه‌ای را، از هر طرف به جامعه پمپاژ می‌کند. رفتارهای زبانی که بسیار بسیار مؤثرند و اثر خودشان را می‌گذارند در تربیت سوء یافتن.

زبان از سیاست و قدرت تفکیک‌ناپذیر است، زبان در شکل‌گیری گروه‌ها و زبان از قدرت صنف‌ها و طبقات و در دریافتی که هر گروه از خودش دارد و در سیاست و اینکه ما که هستیم، چه می‌کنیم، چه هدف‌هایی داریم و باید به کجا برسیم، نقش دارد، زبان مفاهیمی را در اختیار می‌گذارد و مسیر سیاست را معین می‌کند و با دقت بیش‌تر باید گفت زبان از قدرت تبعیت می‌کند و بدین ترتیب ما مقهور زبان هستیم و زبان مقهور قدرت، چنان‌که میشل فوکو^۱ گفته است.

در حال حاضر یکی از مشکلات بزرگی که ما در علوم سیاسی در کشورمان داریم این است که در زبان علوم سیاسی جدید، مفاهیمی وجود دارند که در فرهنگ سیاسی گذشته ما وجود نداشته‌اند. در زبان فرهنگ سیاسی سنتی ما مفاهیمی مانند اطاعت، اولوالامر و شورا، امام، واجب، حرام و مانند این‌ها وجود داشته است. در زبان علوم سیاسی امروز مفاهیمی هست چون حکومت دموکراتیک، حاکمیت ملی، تفکیک قوا، انتخابات پارلمان و ... تلفیق این دو زبان مشکلات بزرگی به وجود آورده که نمونه‌اش همان بحث‌هایی می‌شود که

1 - Michel Foucault (1926-1984)

نمونه خیلی ساده‌اش همین سؤال معروف است که اسلامیت نظام مقدم است یا جمهوریت آن. ما قانون اساسی‌ای داریم که خواسته است آن فرهنگ را با این فرهنگ به گونه‌ای تلفیق کند، ولی موفق نشده است.

آنچه تا کنون در باره زبان گفتیم بیش از همه مرهون دقت‌های هومبولد^۱ در قرن هجدهم است. چنانچه پیشتر گفته شد تحقیقات این انسان‌شناس آلمانی نشان داد که زبان و برقراری ارتباط و رد و بدل کردن پیام‌ها، اختصاص به انسان ندارد. او در تحقیقات میدانی‌اش دید که پاره‌ای از حیوانات هم با یکدیگر ارتباط‌گیری دارند و پیام رد و بدل می‌کنند و دید که ارتباطاتی که آن‌ها با یکدیگر برقرار می‌کنند گاهی سیستم مشخص دارد و می‌شود آن‌ها را پیگیری کرد و سیستم را کشف کرد. البته همان‌گونه که در جلسه گذشته هم گفتیم، در این ارتباط گرفتن‌های حیوانی خردورزی دیده نمی‌شود و آن، اختصاص به انسان دارد.

هومبولد بر اثر این مطالعات گفته که زبان را انسان پدید نیاورده است بلکه او بر سر سفره زبان پدید آمده قبل از خود به وسیله حیوانات، نشسته و آن را تکامل بخشیده است. البته این فرضیه با فرضیه تکامل هماهنگ است او ابراز کرد که زبان با بُعد حیوانی انسان ارتباط دارد و انسان زبان را از حیوانیت به ارث برده است. البته این سخن هومبولد با اصل تکامل جانداران در ارتباط است.

زبان به ارث رسیده، داخل زندگی انسانی به یک سنت نیرومند تبدیل شد و هر انسانی که متولد می‌شود چاره‌ای جز آنکه سنت زبانی‌اش را یاد بگیرد، ندارد و این امر، مسئله‌ای ارادی و اختیاری نیست. امکان زندگی کردن انسان در هر جامعه‌ای بستگی به این دارد که در داخل آن سنت زبانی، آن سنت را از آن خودش کند - این سنت زبانی چهارچوبی است که انسان فقط می‌تواند در داخل آن حرکت کند و در آن چهارچوب است که می‌تواند بارور شود و فکریایی ایجاد کند و استدلال‌هایی بیاورد و نظریاتی بدهد.

1 - Alexander von Humboldt (1769-1859)

درس گفتار سوم

وقتی سخن می‌گوییم یا مطلبی می‌نویسیم (گفتار شفاهی یا کتبی)، این امر همیشه در یک چهارچوب تاریخی و در جامعه‌ای صورت می‌گیرد و نه در خلأ. در توضیح این موضوع، مطالبی گفته شد. گفتیم سابقاً تصور می‌شد انسان از طریق سخن گفتن یا مطلب نوشتن، فقط اطلاعات و دانسته‌های خود را یا آنچه را که در ذهن دارد و می‌خواهد به دیگران منتقل کند، با زبان (از طریق نوشتن یا گفتن) به اطلاع دیگران می‌رساند. تحقیقاتی که پاره‌ای از فیلسوفان مردم‌شناس و انسان‌شناس در قرون هجده و نوزده، مخصوصاً در کشور آلمان، انجام دادند (که دو نفر از آن‌ها خیلی معروف هستند به نام‌های هومبولد و هرِدِر^۱) نشان داد که این‌گونه نیست، بلکه زبان یک «فعالیت انسانی» است با تکیه بر واژه «فعالیت». زبان (یعنی سخن گفتن و مطلب نوشتن) یک فعالیت انسانی است که انسان با این فعالیت انسانی، نه تنها آگاهی‌های خود را به دیگران انتقال می‌دهد بلکه به تعبیری که در کار آمد و بعدها دنبال شد، خودش (درون خودش) را بیرون می‌ریزد، انسانیت خودش را بیرون می‌ریزد، خودش را آشکار می‌کند و در این آشکار کردن خود، هم انتقال آگاهی‌ها هست و هم ابراز احساسات و عواطف انسانی و ... و تجربه‌هایی را که در زندگی داشته است و خیلی چیزهای دیگر را هم بیرون می‌ریزد.

1 - Johann Gottfried Herder (1744-1803)

خط عوض شد و تحقیقات بر این نکته متمرکز شد که وقتی ما سخن گفتن و مطلب نوشتن انسان‌ها را دنبال می‌کنیم و در باره آن‌ها تحقیق می‌کنیم، در این مورد تحقیق کنیم که انسان‌ها هنگام سخن گفتن و مطلب نوشتن چه کار می‌کنند؟ این کار را، این فعالیت را باید تعقیب و بررسی و تحلیل کنیم، نه اینکه فقط بگوییم که معنای جملاتی که این آقا گفت چیست؟ معنای این یک صفحه مطلبی که این خانم نوشت چیست؟ این‌گونه برخورد با زبان بسیار ناقص است.

علاوه بر این مطلب، نکته دیگری هم گفته شد و آن اینکه دلالت الفاظ و جملات بر معناها، چگونه اتفاق می‌افتد. آیا کسانی در آغاز تاریخ نشسته‌اند و قرار گذاشته‌اند که این الفاظ بر این معانی دلالت کنند؟ یا در طول زمان بر حسب استعمال یک سلسله الفاظ معین در معناهای معین، یک روند خود به‌خودی مستمر اتفاق افتاده است و مردم فهمیده‌اند که وقتی می‌خواهند فلان معنا را بگویند، باید فلان لفظ را به‌کار ببرند (که به این وضعیت می‌گویند وضعیت تعینی - و به آن حالت اول، قرارداد یا وضعیت تعینی). به دنبال تحقیقاتی که هومبولد و هرردر و دانشمندان آلمانی دیگر انجام دادند، به این نتیجه رسیدند که هیچ‌کدام از این حالت‌ها نبوده است. زیرا مسئله‌ای است که قبل از انسانیت انسان هم وجود داشته است و حیوانات هم به‌گونه‌ای با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. گرچه ارتباط‌های آن‌ها با یکدیگر از طریق عقلانی نیست اما ارتباطات وجود دارد و در آنجا هم زبان برقرار است. همین که علامتی صادر شود و معنایی

حیوانات هم
پیش از انسان
زبان داشته‌اند.

را برساند، این «زبان» است و این در عالم حیوانات هم وجود دارد و چون حیوانات قبل از انسان‌ها بوده‌اند، پایه و اساس زبان پیش از به‌وجود آمدن انسان وجود داشته است و زبان داشتن انسان میراثی است که از حیوانات به انسان رسیده است. به تدریج این مسائل قوت گرفت و در مرحله بعد گفتند که حالا که این‌گونه است ما باید در عالم انسانی بررسی کنیم و ببینیم که این سیستم‌های زبانی چگونه شکل گرفته‌اند. به تدریج به اینجا رسیدند که در ابتدا علائمی بوده، نوشتن روی سنگ‌هایی بوده، خط کشیدن‌هایی بوده، تصویرکردن‌هایی بوده که هر

کدام از این‌ها یک چیزهایی را نشان می‌داده است (روی این سنگ، روی آن تخته، روی آن پوست، روی آن صخره، حتی نقش کشیدن روی زمین و امثال این‌ها). آرام‌آرام این علائم معناهای خودشان را پیدا کرده‌اند و به تدریج از چیزی که در آغاز ناپخته و بدون سیستم و به شکل علامت‌دادن‌های گوناگون بوده است، این سخن‌ها و زبان‌ها شکل گرفته‌اند. با توجه به اینکه این مسئله، سابقهٔ ماقبل انسانی دارد و در عالم حیوانات هم بوده است، زبان‌دار بودن انسان مربوط به حیوان بودن انسان است. معنای این سخن این نیست که انسان فقط حیوان است، نه! پیش از حیوان است، یعنی ابعاد وجودی دیگری نیز دارد. ساحت‌های تعقل و تفکر و استدلال دارد که این‌ها در حیوانات نیست. اما به هر حال، زبان مربوط به آن قسمت از انسانیت انسان است که ذکر شد. وقتی مسلم گرفتند که زبان مربوط به آن قسمت از انسانیت انسان است، برای اینکه زبان را بهتر بفهمند، شروع به مطالعهٔ بیشتر جنبه‌های حیوانیت انسان کردند و نتیجه این شد که گفتند، زبان یک سنت است که به تدریج پیدا می‌شود و انسان‌ها در داخل آن سنت متولد می‌شوند، بزرگ می‌شوند و آنچه را که در داخل آن سنت وجود دارد یاد می‌گیرند. بنابراین، زبان یک یادگیری است.

قبلاً گفته شد که انسان در سخن گفتن و یا مطلب نوشتن خود را بیرون می‌ریزد و خود را اظهار می‌کند. واژه‌هایی وجود دارند که در لاتین در این مورد به کار برده‌اند. مثلاً در آلمانی از تعبیر «*äußerung*» استفاده شده است، به معنای «خود را برای دیگران آشکار کردن»، «خود را در جایی آشکار کردن»- اینکه در واقع من چی هستم و کی هستم و چگونه فکر می‌کنم. در جلسهٔ گذشته گفتم که ما این مطلب را از سابق در یک ضرب‌المثل ساده داریم که «تا مرد سخن نگفته باشد / عیب و هنرش نهفته باشد». حال آن گوینده گفته است که عیب و هنرش نهفته باشد، اما شما به آن اضافه کنید که معلوماتش هم نهفته باشد، احساسات و عواطفش هم نهفته باشد و خیلی چیزهای دیگر هم نهفته باشد. خوب، این است «خود را اظهار کردن».

یکی از فیلسوفان زبان، این اظهار کردن را در چند عبارت فرموله کرده و خیلی مشخص بیان کرده است که این اظهار کردن خود چیست؟ ایشان وقتی می‌خواهد این مسئله را توضیح دهد که این خود را اظهار کردن چیست، سعی می‌کند آن را در چهارچوب تعریفی از زبان انسانی توضیح دهد زیرا معنای اینکه می‌گوییم انسان خود را با زبان اظهار می‌کند و بیرون می‌ریزد، این است که تعریفی در مورد زبان ارائه می‌دهیم.

این فیلسوف در کتابش توضیح داده است که در باره اینکه زبان انسانی چیست، سخنان گوناگونی گفته شده است و به همین جهت هم فلسفه‌های زبان گوناگونی به وجود آمده‌اند. شاید بیش‌تر از دویست و پنجاه سال از عمر فلسفه زبان به این معنا که یک فیلسوف از این پرسش که «زبان چیست؟» حرکت کند و در این باره بحث کند، نمی‌گذرد.

پیشینیان ما این سوال را مطرح نکرده بودند که زبان چیست؟ درد آن‌ها درد دیگری بود و سخن‌گفتن‌شان در باره زبان، علت‌های دیگری داشت. مثلاً در یونان قدیم یکی از مسائلی که خیلی مطرح بود، رتوریک^۱ بود- خطابه، معانی، بیان، فصاحت و بلاغت در باره زبان از این منظر بحث می‌کردند که زبان می‌تواند چه نقشی در فصاحت و بلاغت و خوب سخن گفتن داشته باشد. علمای علم اصول و فقه ما هم در مباحث الفاظشان، مقداری در باره زبان صحبت کرده‌اند. اما از این زاویه نگاه کرده‌اند که زبان ابزاری برای بیان یک سلسله معانی است. آن‌ها زبان را ابزار تلقی کرده‌اند و گفته‌اند که اگر قرار باشد به وسیله زبان، به وسیله سخن گفتن یا مطلب نوشتن، یک سلسله معناها بیان شوند، نقش زبان در بیان آن معناها چیست؟

بالاخره در منطق صوری، مسئله زبان از یک دیدگاه دیگر مطرح شده است - از زاویه ارتباط بافت‌های زبانی با قواعد منطق. اگر زبان و بیان را چگونه تلفیق کنیم، منطقی خواهد بود؟ اگر چگونه استدلال کنیم (چون استدلال کردن هم

یک نوعی ایراز است)، استدلال‌مان مطابق با قواعد منطق خواهد بود. اما اینکه متوجه باشند که در عالم انسان همان‌طور که فیلسوف می‌پرسد هنر چیست، دین چیست، فلسفه چیست، با پدیده‌ای مواجه هستیم که «زبان» است و فیلسوف باید پرسد که زبان انسانی چیست؟ - به این مسئله توجه نداشتند.

پس این نکته را در نظر داشته باشیم که برخلاف آنچه بعضی از افراد تصور می‌کنند که مثلاً در بحث‌های منطق یا در بحث‌های علمای علم اصول، یک فلسفه زبان وجود دارد - فلسفه زبان به این معنا که ما امروز در باره‌اش صحبت می‌کنیم - این تصور درست نیست. بلکه نظرهایی موجود است.

مثلاً هنگام سخن گفتن به زبان فارسی، «سیستمی» از اظهارات تحقق پیدا می‌کند. تحقق این اظهارات، دارای هرج و مرج و حالت هرچه پیش آید خوش آید نیست، بلکه یک سیستم در کار است که انسان خود را به وسیله آن اظهار می‌کند تا خود را برای دیگران مفهوم سازد. ممکن است بفرمایید که انسان گاهی تنها در اتاق می‌نشیند و برای خودش حرف می‌زند و حدیث نفس می‌کند - اما بدانید که در آنجا هم با کسی حرف می‌زند و خودش را برای خودش مفهوم می‌سازد! بسیاری از اوقات انسان دچار کلافگی ذهن می‌شود، خودش را گم می‌کند و افکارش پریشان است و نمی‌داند به چه فکر کند و به چه فکر نکنید، چه چیزی اولویت دارد و چه چیزی اولویت ندارد - اصلاً چه می‌گوید و چه می‌خواهد، اصلاً کیست؟ در این موارد، یکی از راه‌حل‌ها این است که انسان در فراغتی بنشیند و ذهن خود را بررسی کند و ببیند که چه چیزهایی در ذهنش خلجان می‌کند و آن‌ها را مرتب کند - همان‌گونه که وقتی انسان می‌بیند که اتاق خیلی شلوغ شده است و حوصله‌اش سر می‌رود و مثل اینکه دیگر نمی‌خواهد وارد آن اتاق شود، چاره را در این می‌یابد که اتاق را منظم کند. ذهن نیز همین‌گونه است و در این حالت، گاهی انسان احساس می‌کند که نیاز دارد آن مرتب‌کردن‌ها را بلند بلند بگوید و کافی نیست که فقط بنشیند و در سکوت منظم کند - باید آن‌ها را بلند بلند بگوید و منظم کند و هر چیزی را در جای خودش قرار دهد. در اینجا

زبان به مثابه
سیستم اظهارات
و خودساماندهی

انسان چه می‌کند؟ در اینجا هم خودش را اظهار می‌کند، و می‌خواهد آن چیزی را که در درونش است سامان دهد و سامان دادن به آنچه که در درون ما است، نوعی شکل دادن به خودمان است. در واقع، خودسامان‌دهی است. در این خودسامان‌دهی درونی، ما آن شکل آشفته بیرون ریخته را منظم می‌کنیم، یک شکل منظم دیگری به آن می‌دهیم و خودمان را در آن شکل منظم اظهار می‌کنیم و می‌گوییم که من این هستم و افکار و حرف‌هایم این است.

پس ما در آن مرحله هم که هیچ کس نیست و در اتاق نشسته‌ایم و حرف می‌زنیم، باز می‌خواهیم خودمان را مفهوم بسازیم - خودمان را برای خودمان. وقتی شاعر در اتاق نشسته است و در تنهایی شعر می‌گوید، مخاطبانی را در نظر دارد که شعر می‌گوید و اگر مخاطبانی در نظرش نباشند، شعر نمی‌گوید. آن خاطر حزینی که مانع از شعر گفتن می‌شود، خاطری است که از دیگران جدا شده است و آن را از بیرون کوبیده‌اند. حزن بر اثر حملات شروع می‌شود، انسان در آستانه به رسمیت شناخته نشدن و حذف و شکست قرار می‌گیرد و حزن و افسردگی پیدا می‌کند. در آستانه حذف قرار گرفتن، رنج است - همان رنجی که مولانا می‌گفت. ریشه رنج، جدایی‌ها است. وقتی من و شما را از جامعه و دیگران و افکار و فرهنگ جدا می‌کنند - حرف زن، نگو، ننویس - این جدا کردن، رنج و افسردگی ایجاد می‌کند.

پس شاعر هم وقتی شعر می‌گوید همین‌گونه است و مخاطبانی را در نظر دارد و می‌خواهد تماس داشته باشد و برای دیگران بگوید. خلاصه ما سخن بدون مخاطب نداریم و هیچ سخنی بدون مخاطب اتفاق نمی‌افتد. بنابراین، اینکه فیلسوف می‌گوید که انسان خود را برای دیگران مفهوم می‌سازد نکته بسیار مهمی است. ما می‌خواهیم خودمان را برای دیگران مفهوم بسازیم و دیگران را هم بفهمیم. بعضی از فیلسوفان انسان‌شناس گفته‌اند که اولین یا مهم‌ترین تعریف انسان این است که انسان موجودی فهمنده است - «فهمنده» و نه سخن‌گوینده، نه فکرکننده. این تعبیر برای توصیف انسان، از مطالعه آنتروپولوژیک انسان

ریشه گرفته است. انسان خود را برای دیگران مفهوم می‌سازد و معلوماتش را منظم می‌کند. وقتی شما یک مقاله می‌نویسید چه می‌کنید؟ جز این است که انسان در یک مقاله نوشتن، از جمله کارهایی که می‌کند این است که معلوماتش را منظم می‌کند و آن‌ها را می‌چیند و به آن‌ها ساختار می‌دهد؟ حتی در یک سخنرانی هم چنین است. من که الآن در اینجا به این شکل با شما حرف می‌زنم، در خانه فقط یادداشت‌های مختصری کرده‌ام که چه می‌خواهم بگویم یا در کنار کتاب یادداشت‌هایی نوشته‌ام که می‌خواهم فلان قسمت از کتاب را در اینجا برای شما توضیح دهم - اما الآن تقریباً نیم ساعت است که پشت سر هم حرف می‌زنم. من چه کاری می‌کنم؟ درست مثل بافنده‌ای که پارچه‌ای را می‌بافد، دائماً می‌بافم و جلو می‌آیم و همین‌طور پشت سر هم خلق می‌کنم - و در این خلق کردن، یک اثر منظمی را خلق می‌کنم، به گونه‌ای که وقتی مطالب من تمام شد شما می‌توانید بگویید که فلانی از فلان نقطه شروع کرد و به فلان جا رسید و از فلان جا به مطلب دیگر منتقل شد و ... مگر اینکه من سخنان نامربوط گفته باشم که در آن صورت شما نمی‌توانید جمع‌وجور کنید و می‌گویید نفهمیدم که اصلاً چه گفت!

همه این‌ها کارهایی هستند که با زبان اتفاق می‌افتند. سپس این فیلسوف زبان ابزار کنار نکته‌ای اضافه می‌کند که مهم‌تر از همه این‌ها است. او می‌گوید که انسان به وسیله زبان، به شکل‌های مختلف با واقعیت کنار می‌آید. ما باید به گونه‌ای با واقعیت کنار بیاییم. واقعیت برای ما واضح و آشکار نیست. ما از طریق زبان تعبیراتی در باره واقعیت می‌کنیم و به وسیله این تعبیرات که در باره واقعیت می‌کنیم با آن آشتی می‌کنیم و می‌گوییم «آهان این آن است» و وقتی آشتی می‌کنیم، می‌توانیم زندگی کنیم. من می‌گویم که این بطری آب است - من انسان اسم این را بطری آب گذاشته‌ام و اسم این را عینک و این را کلاه و این را ضبط صوت و به این‌ها می‌گوییم ستون و به این می‌گوییم سقف.

زبان ابزار کنار
آمدن با واقعیت

اگر ما این اسم‌گذاری‌ها را نداشتیم و خودمان را با این‌ها قانع نکرده بودیم که این، این است و آن، آن است و این‌ها، معنایشان این است که همه این‌ها کارهای ما انسان‌ها است - اصلاً خودمان را در اینجا پیدا نمی‌کردیم و برایمان معلوم نبود که این چیست و آن چیست و آن دیگری چیست؟ الآن خیلی واضح به نظرمان می‌آید و وقتی من در جایی مثلاً یک بطری آب می‌بینم اصلاً احساس غربت نمی‌کنم یا وقتی وارد این سالن می‌شویم، هیچ کس احساس غربت نمی‌کند زیرا می‌داند و مسلم گرفته است که این ستون است، این سقف است و آن دیوار است و با همه این‌ها آشنا است. اما این‌ها همه کارهای انسان است و او است که این کارها را کرده است و از طریق این نام‌گذاری‌ها و معناگیری‌ها و بیان‌ها، با واقعیتی که برای او بیگانه و ناآشنا است کنار آمده و رفیق شده است. به همین دلیل است که وقتی به محیطی می‌رویم که زبان آن قوم و جماعت را نمی‌دانیم به ما سخت می‌گذرد و نمی‌توانیم برای مدت طولانی در آنجا اقامت کنیم. اگر به جایی بروید که زبان آن قوم و جماعت را اصلاً نمی‌دانید، ممکن است به فروشگاه‌ها بروید و انواع و اقسام لوازم لوکس در آنجا باشد که توجه شما را جلب می‌کنند. وقتی نزد فروشنده می‌روی و می‌خواهی چند کلمه حرف بزنی که این جنس مال کجا است، قیمتش چقدر است و به چه درد می‌خورد - مخصوصاً اجناسی را که نمی‌شناسی - می‌بینی که لال هستی! خوب به انسان سخت می‌گذرد و نمی‌تواند مدت طولانی در آنجا اقامت کند. چرا این چنین است؟ در خیابان غریبه است، سینما برایش بیگانه است و از تلویزیون آنجا نمی‌تواند استفاده کند - از هیچ چیز. فقط باید به رستوران برود و با دستش غذایی را نشان دهد که من از این می‌خواهم - غیر از این نیست. چرا این اتفاق می‌افتد؟ زیرا ما به علت اینکه زبان آنجا را نمی‌دانیم، با واقعیت‌هایی که در آنجا وجود دارد بیگانه هستیم - زبان است که ما را با واقعیت‌ها آشنا می‌کند. حتی با انسان‌ها هم بیگانه‌ایم. چرا دلمان می‌گیرد و علاقه داریم فوراً به وطن برگردیم؟ (مخصوصاً کسانی که اصلاً زبان نمی‌دانند)، زیرا وقتی به اینجا می‌آییم، در اینجا

حسن است و حسین است و برادر و خواهر و پدر و مادر است و همسایه است و همه همدیگر را می‌شناسیم و همه همدیگر را پذیرفته‌ایم، اما این‌ها در آنجا نیست.

با واقعیت کنار آمدن، تنها در مورد بطری آب و اشیاء و جمادات و فروشگاه‌ها و ... نیست، بلکه گستره بسیار وسیعی دارد. فرض کنید تحولات سیاسی‌ای در مملکتی اتفاق می‌افتد و انقلابی می‌شود. در سال ۱۳۵۷ در این کشور انقلاب شد. ما چگونه می‌توانستیم برداشتی از این انقلاب داشته باشیم؟ هر کسی از این اتفاقی که افتاد، فهم و تفسیری داشت و اوضاع و احوال را به گونه‌ای خاص درک می‌کرد. این یک واقعیت اجتماعی بود اما فهم‌ها و برداشت‌های ما از این واقعیت اجتماعی بر مبنای مفهوم‌هایی که در زبان ما وجود دارد بود و این گونه با آن کنار آمدیم. اینکه این یک انقلاب است، اسلامی است، خدا چنین گفته است و رژیم سابق چنان می‌کرد - همه این‌ها یک سلسله پدیدارهای زبانی است. حتی لازم نیست که ما این پدیدارهای زبانی را حتماً اظهار کنیم - ممکن است که بسیاری از این پدیدارهای زبانی در ذهن ما باشند و در ذهنمان با خودمان حرف بزنیم و این تحلیل‌ها را در ذهنمان انجام دهیم. حتی اعتقادات ایمانی مردم هم در یک سلسله مفهوم‌های زبانی متجلی است - اصلاً تار و پود زندگی ما با زبان بافته شده است. شما هیچ کجا را در گستره زندگی انسانی پیدا نمی‌کنید که زبان در آنجا حضور نداشته باشد. توجه به این مسئله، داستان بسیار مهمی شد و به آنجا منتهی شد که فیلسوفان زبان بگویند اصلاً ما با زبان فکر می‌کنیم - وقتی فکر می‌کنیم، با زبان فکر می‌کنیم، با مفاهیمی فکر می‌کنیم که از طریق زبان به دست ما رسیده است. شما آنگاه که فکر می‌کنید، به ذهن‌تان مراجعه کنید خواهید دید که هر قدر هم بخواهید که در آنجا الفاظ وجود نداشته باشند مقدور نیست - الفاظ وجود دارند، امتحان کنید و ببینید آیا می‌توانید ده دقیقه فکر کنید و در آن فکر، جملات وجود نداشته باشند (در درون)؟ این همان چیزی است که قدما به آن کلام نفسی می‌گفتند و همین

مسئله است که در هرمنوتیک متأخر گادامری از اینجا سر درآورد که بگویند وقتی ما سخن می‌گوییم یا مطلب می‌نویسیم، گفته‌ها و نوشته‌های مان همه آنچه که در ذهن ما وجود دارد نیست. وقتی انسان مطلبی را بیان می‌کند یا می‌نویسد می‌تواند فقط کمی از آن را که در ذهن است بیان کند. حتی زمانی که کسی نشسته است و با خدا مناجات می‌کند و خیلی هم کوشش می‌کند که خدا را تنزیه کامل کند و هیچ نوع صفت انسانی به او نسبت ندهد و او را تنزیه و تسبیح مطلق کند و می‌خواهد خود را از شرک به تمام معنا رها کند، حتی از شرک خفی، باز هم به آن تنزیه مطلق نمی‌رسد چون از چنگ زبان آزاد نیست.

در همان‌جا که انسان فقط «خدا! خدا!» می‌کند و به نظرش هیچ چیز دیگری را جز همان خدای واقعی نمی‌خواند، با یک سلسله مفهوم‌ها حرف می‌زند که این مفهوم‌ها همه انسانی هستند، حتی وقتی تجربه‌های آن‌هایی را که به تجربه‌های خیلی والای دینی می‌رسند تجزیه و تحلیل می‌کنید می‌بینید پر است از عواطف و احساسات انسانی. پس ما در هیچ کجا مفردی از زبان نداریم و هر جا که زبان است، انسان و مفاهیم و ظرفیت‌های انسانی حضور دارند. آرزوها و عواطف انسانی حضور دارند، فلسفه‌های انسانی حضور دارند، تجربه‌های دینی انسانی حضور دارند - بالاخره انسان، انسان است! بی‌جهت نیست که عده‌ای گفته‌اند ما باید از پایین به بالا برویم - یعنی باید از انسان به سوی خدا برویم، از شناخت انسانی حرکت کنیم. برخلاف سخن کسانی که فکر می‌کنند در آسمان و در کنار خدا نشسته‌اند و آنجا خدا را شناخته‌اند و حالا می‌خواهند به پایین بیایند تا انسان را بشناسند. اگر هم طی کردن این راه امکان‌پذیر باشد، مختص انسان‌های بسیار ویژه است که خود را در آغوش خدا و متحد با خدا تجربه می‌کنند. اما حرکت اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها به سوی خدا، از پایین به بالا است. اینکه در قرآن آمده که به آیات خدا نگاه کنید، یعنی چه؟ یعنی اگر شما می‌خواهید به سوی خدا حرکت کنید، باید از همین جهان که آیات هستند شروع به حرکت کنید - شما راه دیگری ندارید، شما انسان هستید.

عده‌ای گفته‌اند وقتی یک فیلسوف، این‌گونه از زبان صحبت می‌کند و مثلاً می‌گوید انسان با زبان با واقعیت کنار می‌آید یا خودش را برای دیگران مفهوم می‌سازد، منظور این است که واقعیت چیزی است غیر از خود این کسی که حرف می‌زند. این انسان سخنگو و این زبان انسانی چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، در هر صورت آسمانی هست، زمینی هست، کوه‌ها دریاها و انسان‌های دیگر و ... هستند.

وقتی من انسان سخنگو سخن می‌گویم، با این واقعیات که قطع نظر از من و زبان من وجود دارند، به‌گونه‌ای کنار می‌آیم و آشتی می‌کنم. اما عده‌ای گفتند که مطلب بالاتر و عمیق‌تر از این است. اصلاً این تصور غلط است که واقعیات، قطع نظر از زبان انسانی وجود دارند. انسان با سخن گفتن، واقعیات را واقعیات می‌کند. توجه فرمایید که اگر انسان سخنگویی نبود، آسمانی بود یعنی چه؟ اصولاً زبان انسانی در واقعیت کردن واقعیت نقش دارد - در اینکه آسمان وجود دارد نقش دارد، در این که زمینی هست نقش دارد.

از مطلب فوق که بگذریم، یک نکته بسیار مهم دیگر وجود دارد و آن این زبان در بستر است که چون بنا بر نظری که گفتیم، اظهار کردن خود برای دیگران و مفهوم کردن خود برای دیگران مطرح است، پس هر گفتار یا نوشتار در یک زمینه می‌آید. (Kontext) اتفاق می‌افتد. سخن گفتن و مطلب نوشتن در خلأ اتفاق نمی‌افتد بلکه در یک زمینه اتفاق می‌افتد - کسی می‌گوید، کسی می‌شنود، جامعه‌ای وجود دارد و همه این‌ها تشکیل‌دهنده این زمینه‌ها هستند. آقای کلر^۱ توضیح می‌دهد که مقدمات (مؤلفه‌های) آن زمینه‌ای که سخن گفتن در آن اتفاق می‌افتد چیستند؟ به تعبیر دیگر، سخن گفتن و مطلب نوشتن به چه مقوماتی نیاز دارد و چه عناصری باید دست‌به‌دست هم دهند و حضور داشته باشند تا یک بیان زبانی شکل بگیرد. چه عناصری باید وجود داشته باشند تا یک پدیده زبانی اتفاق افتد؟ معمولاً پنج یا شش عنصر یا مقوم را بیان می‌کنند که این‌ها هستند:

(۱) به تعبیر آلمانی یک «Gemeinschaft» لازم است. اولین چیزی که باید وجود داشته باشد Gemeinschaft است، یعنی مجتمع، نه جامعه، یعنی جمع و جماعتی که با هم زندگی می‌کنند. اول باید یک جمع و جماعتی وجود داشته باشد که با هم زندگی می‌کنند و زبانی دارند که با آن زبان حرف می‌زنند و با یکدیگر تفهیم و افهام می‌کنند - اجتماعی که در داخل آن مجتمع همین کار اظهارکردن خود و فهماندن خود و با واقعیت کنار آمدن و مانند این‌ها، از طریق هر انسانی، به شکلی صورت می‌گیرد. مثلاً ما در اینجا برای خودمان یک مجتمع هستیم و در مقیاسی وسیع‌تر می‌توانیم بگوییم مجتمع تهران، وسیع‌تر از آن می‌توانیم بگوییم مجتمع ایران، یک قدری وسیع‌تر مجمتعی که با زبان فارسی حرف می‌زند. در هر کجای دنیا که باشد بالاخره باید اول یک مجتمع انسانی وجود داشته باشد که با سخن گفتن و نوشتن و زبان، زندگی می‌کند، اگر چنین نباشد آنجا بیان زبانی تحقق پیدا نمی‌کند. می‌بینید که نگاه تجربی به زبان از کجا سر در می‌آورد. این‌ها نتیجه مطالعات تجربی در مورد پدیده زبان است. فیلسوفانی به صورت تجربی مطالعه می‌کنند که پدیده زبان چگونه پدیدار می‌شود. همان‌گونه که مثلاً پیدایش یک بیماری را به صورت تجربی مطالعه می‌کنند، پیدایش زبان انسانی را هم به صورت تجربی مطالعه می‌کنند. بر اساس این مبنا، اگر در آن لوح محفوظ که عده‌ای فکر می‌کنند وجود دارد گزاره‌هایی وجود داشته باشند، از نوع حقیقتی که به زبان انسانی باشند نیستند. اگر ما برای لوح محفوظ و امثال آن، اعتباری قائل شویم و بگوییم که در آنجا علومی وجود دارد - آن علوم به زبان انسانی نیست و یک چیز دیگر است. حالا چه چیز دیگر است - این مسئله دیگری است. عرفا در مورد اینکه چه چیز دیگری می‌تواند باشد خیلی حرف‌ها زده‌اند. این معضل در علم الهی هم وجود دارد. اگر خداوند عالم به جزئیات است، این علم به جزئیات چگونه است؟ یعنی خدا می‌داند که مثلاً این ظرف پر از آب است؟ اگر خدا این‌گونه بداند که این ظرف پر از آب است که باید به زبان انسانی بداند و لازمه این وضع مشارکت خدا در زندگی انسانی

است که قابل قبول نیست. آن‌هایی که می‌گفتند که علم خدا به جزئیات نیست بلکه به کلیات است و خدا از طریق کلیات، جزئیات را می‌داند و بحث‌های خیلی دقیقی در باره علم الهی کرده‌اند، می‌خواستند همین قبیل مشکلات را حل کنند. پس یک مجتمع (Gemeinschaft) لازم است تا زبان انسانی پدید آید.

(۲) گوینده لازم است. باید گوینده‌ای سخنی بگوید یا نویسنده‌ای نوشته‌ای زبان با گوینده و بنویسد. حتماً باید گوینده وجود داشته باشد تا زبانی (گفتاری) به وجود آید. نویسنده پدید تردیدی در این نیست و صد درصد این چنین است. اما آیا این گوینده‌ای که در می‌آید. مجتمع انسانی به زبان انسانی سخن می‌گوید، می‌تواند غیرانسان باشد؟ آیا ممکن است خود را اظهار کردن، خود را مفهوم کردن، دیگران را برای خود مفهوم کردن و با واقعیات کنار آمدن، از سوی غیرانسان تحقق پیدا کند؟ فرض کنید یک طوطی در اینجا باشد و در این مجتمع انسانی ما حرف بزند. آیا این طوطی خودش را اظهار می‌کند؟ خودش را برای دیگران مفهوم می‌سازد و با واقعیات کنار می‌آید؟ یا اینکه نه! فقط اصوات را تولید می‌کند؟ اگر وقتی ما وارد اتاق می‌شویم طوطی بگوید سلام (یادش داده‌اند که بگوید سلام)، آیا واقعاً سلام می‌کند؟ طوطی سلام نمی‌کند بلکه صدا تولید می‌کند.

عالم انسانی برای انسان‌ها سخن بگوید. پس ما گوینده‌ای لازم داریم که بتوان گفت این گوینده دارد خودش را اظهار می‌کند، دیگران را برای خودش مفهوم می‌کند و با واقعیات کنار می‌آید.

(۳) آدرس لازم است. اینکه گوینده این سخن را به کجا می‌فرستد. شما می‌توانید نام این آدرس را مخاطب بگذارید و بگویید مخاطب لازم است. وقتی انسان حرف می‌زند، سخنش را برای مخاطب می‌فرستد، معنای فرستادن این نیست که حتماً یک راه دوری وجود دارد. من که الآن در خدمت شما نشسته‌ام، این پیام‌ها را برای شما می‌فرستم - از همین فاصله خیلی کم - و شما هم این پیام‌ها را زود می‌گیرید. در سخن گفتن، انسان به یک مخاطب نیاز دارد،

مخاطب می‌تواند یک یا صد نفر یا هزار نفر باشد. ممکن است یک ملت باشد یا تمام مردم روی زمین باشند.

زبان با ابزار (۴) چهارمین مسئله «ابزار» است. زمانی که انسان می‌خواهد خودش را کلمات و ابراز کند و زبان تحقق یابد، موادی نیاز است: الفاظ، کلمات، جملات و...، جملات شکل این‌ها هم دارای ساختاری هستند.

می‌گیرد. (۵) کانتکست (Kontext) است که در معنای عام شامل همه موارد ذکر

شده در بالا می‌شود، اما در معنای خاص عبارت است از زمینه‌ای که این فعل و انفعالات در آن زمینه اتفاق می‌افتد، فرض کنید که مجتمع (Gemeinschaft) و گوینده و مخاطب و وسائل و ابزار (الفاظ و جملات) وجود دارند - چیز دیگری هم باید وجود داشته باشد. وضعیت خاصی که موارد فوق در آن وضعیت خاص معنا می‌دهند. مثلاً اکنون که ما در اینجا صحبت می‌کنیم، یک وضعیت (Kontext) خاص وجود دارد که اگر این وضعیت خاص وجود نداشت، صحبت‌های من اصلاً برای شما معنا نمی‌داد. اگر این‌گونه نبود که شما من را می‌شناسید و من در جلسات متعددی در خدمت شما بوده‌ام، شما با معلومات و اطلاعات من آشنایی داشته‌اید، خودتان مطالعات پیشینه‌ای دارید و در اینجا جمع شده‌ایم که در باره مسائل خاصی صحبت کنیم و از این مسائل خاص، تعریفی داریم و اینکه شما می‌دانید که چرا من این مطالب را انتخاب کرده‌ام و اینکه چرا پاره‌ای از الفاظ را به کار می‌برم یا نمی‌برم و اینکه اینجا یک کلاس است و در یک کلاس درس گفتار، گوینده می‌خواهد چه کاری کند و وقتی الفاظ را به کار می‌برد در چه معنایی به کار می‌برد، فعالیت درس گفتن چگونه فعالیتی است، فعالیت گوش کردن به درس چگونه فعالیتی است ... اگر همه این‌ها وجود نداشت که من حیث المجموع یک زمینه (Kontext) را تشکیل می‌دهند، آن چهار مورد قبل که گفتم کافی نبود.

شما دوستان با نوعی هم‌دلی با من اینجا نشسته‌اید و گر نه نمی‌آمدید. البته این هم‌دلی، انواع و اقسام گوناگون دارد. شما به این مطالب علاقه‌مند هستید و

آمده‌اید که مطالب خاصی بشنوید و انتظار خاصی از من دارید. اینکه کجا بود و با چه کسانی می‌گفت و در چه شرایطی می‌گفت و چرا می‌گفت و می‌خواست چه هدفی را تعقیب کند، مؤلفه پنجم تحقق زبان است.

درس گفتار چهارم

نکاتی را که امروز بیان می‌کنم نظرات آقای هیرش^۱ است که یکی از قطب‌های علمی این بحث‌ها است.

اولین نکته این است که دلالت یک متن زبانی، مسئله‌ای قصدی است، به این معنا که یک گوینده باید دلالت جمله بر معنا یا متن بر معنای پیچیده و تودرتو را قصد کرده باشد. وجود یک قصدکننده لازم است و این‌گونه نیست که نشانه‌های زبانی یعنی کلمات و جملات، هرگونه که پیدا شوند، بر معنا دلالت کنند - مثلاً اگر صداهایی در هوا پیدا شوند بدون قصدکننده، آن‌ها بر چیزی دلالت نخواهند داشت. هیرش می‌گوید دلیل اینکه دلالت جملات و متن‌ها بر معانی یک امر قصدی است، این است که معنایی که ما از جملات و متن‌ها می‌فهمیم از سنخ آگاهی است - اینکه شما الآن در اینجا نشسته‌اید و گفتارهای بنده را می‌فهمید و این سخنان من بر معنایی دلالت می‌کنند یعنی چه؟ یعنی آگاهی‌هایی در ذهن شما پدید می‌آیند. فهمیدم، یعنی آگاهی برای من پیدا شد و قبل از اینکه این سخنان را بشنوم، این آگاهی در ذهن من نبود. پس معنا از سنخ آگاهی است و نه از سنخ احساسات و عواطف - نه از سنخ خوش‌آمدن‌ها یا بدآمدن‌ها، غمگین‌شدن‌ها یا خوشحال‌شدن‌ها، پسندیدن‌ها یا نپسندیدن‌ها. نه! آن‌ها عواطف و احساسات هستند، این معانی‌ای که بنده در اینجا عرض می‌کنم و شما به آن‌ها منتقل می‌شوید و سخنان من بر آن معناها دلالت می‌کنند، آن‌ها از سنخ آگاهی هستند و با شنیدن این سخنان بر آگاهی‌های شما افزوده می‌شود.

معانی از سنخ
آگاهی است.

ممکن است این آگاهی‌ها اثر خوشحال‌کننده یا غمگین‌کننده هم داشته باشند یا موجب پسندیدن یا نپسندیدن هم بشوند، اما خود معناها از سنخ آگاهی هستند. این نکته خیلی مهم است. حالا اینکه آیا این آگاه شدن، مطابق با واقع است یا مطابق واقع نیست، صادق است یا صادق نیست - این مسئله دیگری است، اما در درجه اول آگاهی است.

پس ما چه یک متن ادبی بخوانیم، چه یک متن مقدس دینی، چه یک متن ریاضی و چه یک متن فلسفی - هر متنی که بخوانیم یا بشنویم و بگوییم که بر معانی دلالت می‌کند و ما آن معانی را فهمیده‌ایم، آن معانی از سنخ آگاهی هستند و آگاهی به این معنا از آن انسان است. این نکته خیلی مهم دیگری است - آگاهی به این معنا یعنی تجربه‌ای که پدید می‌آید، از آن انسان است. انسان این‌گونه است و ما هر وقت به این شکل به معنایی دست پیدا می‌کنیم و از معناداری جملات، کلمات و متن‌ها حرف بزنیم، از یک امر و آگاهی انسانی حرف می‌زنیم. این آگاهی انسانی ابتدا در گوینده یا نویسنده وجود دارد و از طریق نوشتن یا سخن گفتن او به شنونده یا خواننده منتقل می‌شود. این‌ها انتقال آگاهی‌ها است.

ملاحظه می‌کنید که چگونه این آگاهی‌ها و انتقال آن‌ها در جهان انسان شکل می‌گیرد و چگونه همه این‌ها تجربه است. ما این آگاهی را که ما پیدا می‌کنیم، تجربه می‌کنیم؛ نه اینکه آگاهی می‌آید و به شکلی وارد ذهن من می‌شود - آن‌گونه که مثلاً آب را در داخل یک لیوان میریزند. نه! من تجربه می‌کنم که آگاه می‌شوم حال اینکه معنای تجربه دقیقاً چیست و چه معناهای گوناگونی دارد، مسئله دیگری است. اما به هر حال من تجربه می‌کنم که ذهنم دگرگون شده و یک آگاهی جدید به من اضافه شده است. من این را تجربه می‌کنم.

همه سیستم‌های زبان انسانی - هر زبانی که باشد (فارسی، عربی، انگلیسی، هستند که بر ترکی، اسپانیایی...) همه این‌ها مخازنی هستند از آگاهی‌های تجربه‌شده انسانی. تجربه‌ها استوار این‌ها مخزن هستند. موزه هستند و نشان می‌دهند که آن جماعت بشری‌ای که شده‌اند.

در طول تاریخ مثلاً به زبان فارسی سخن گفته‌اند، چگونه آگاهی‌هایی داشته‌اند و چه تجربه‌هایی از زیستن داشته‌اند، این تجربه‌هایی که از زیستن داشته‌اند می‌تواند از آگاهی‌های فلسفی باشد، علمی، ادبی و... تشکیل یافته باشد. زبان‌ها چون آینه آگاهی‌های تجربه‌شده هستند روحيات و سوابق و ارتباطات اجتماعی و خلاصه فرهنگ ملت‌ها را نشان می‌دهند و درست در همین جا و از زاویه همین تجربه‌هایی که در زبان‌ها منعکس است، ملت‌ها را دسته‌بندی می‌کنند. یکی از تقسیم‌بندی‌های کلی‌ای که می‌کنند این است که می‌گویند مردم شرق از دیر زمان خداآگاه یا (خودآگاه) بوده‌اند اما مردم غرب، جهان‌آگاه بوده‌اند؛ یعنی چیزی که در آگاهی‌های مردم غرب و تجربه‌های آن‌ها معطوف به آن‌ها بوده این بوده است که جهان چیست، جهان چگونه است و جهان را چگونه باید تجزیه و تحلیل کرد. اما از سوی دیگر مسئله مردم شرق این بوده که عوالم درونی خود را تجربه می‌کرده‌اند؛ یعنی اگر به درون آن‌ها راه بیابی، آن درون یک جهان بلکه جهان‌ها است. مردم شرق یا این چنین هستند، یا خداآگاه به این معنا که وقتی به فرهنگ این جماعت نگاه می‌کنی که در زبان آن‌ها منعکس است، تاروپود آن فرهنگ آگاهی‌هایی است از خدا؛ اینکه خدا چیست و چیست؟ چگونه است؟ رابطه من با خدا چیست؟ می‌توانم به او برسم یا نمی‌توانم به او برسم و...

البته اینکه قلمرو این شرق که از آن صحبت می‌کنند کجا است و قلمرو آن غرب کجا و اینکه آیا این‌ها همیشه این‌گونه بوده‌اند یا نه، بلکه مثل رودخانه‌هایی که آب آن‌ها دائماً وارد یکدیگر می‌شود یا دریا‌هایی که آب یک دریا به دریا‌های دیگر می‌ریزد، این فرهنگ‌های گوناگون بشری همیشه باهم تبادل و گفت‌وگو داشته‌اند، از اینجا به آنجا و از آنجا به جای دیگر، این‌ها نیز مسائل دیگری است و به دلیل همین تفاوت بنیادین است که می‌گویند پدید آمدن یک گفت‌وگو و تفاهم واقعی بین این دو جماعت غربی و شرقی آن‌گونه که شاید و باید، ممکن نیست البته من این مطلب را نه تأیید می‌کنم و نه تکذیب.

خوب، حال که معنا از سنخ آگاهی است و زبان‌ها محل تراکم آگاهی انتقال آگاهی به هستند، پس دلالت‌ها هم، دلالت‌هایی بر آگاهی‌ها و سبب پیدایش آگاهی‌ها قصد گوینده و هستند. اگر شما بخواهید یک آگاهی را به شخص دیگری منتقل کنید باید قصد داشته باشید. آگاهی خودبه‌خود منتقل نمی‌شود. آگاهی چیزی است که هم به‌دست آوردنش قصد می‌خواهد و هم منتقل کردنش. ما فکر می‌کنیم وقتی جمله ساده‌ای می‌گوییم، این جمله خواه‌ناخواه بر معنایی دلالت می‌کند. این فیلسوف می‌گوید که نه! این چنین نیست که خواه‌ناخواه دلالت کند. بلکه چنانکه در جلسه قبل گفتم باید انسانی قصد کند که جمله‌ای را که می‌گوید بر معنایی دلالت کند. آقای هیرش در همین جا نکته‌ای را اضافه می‌کند که نکته بسیار جالبی است. او می‌گوید عرفا همیشه این مدعا را داشته‌اند که بدون اینکه انسانی وجود داشته باشد که با قصد بخواهد معانی‌ای را که از سنخ آگاهی‌ها هستند به انسان‌های دیگر منتقل کند، نشانه‌های زبانی به‌صورت خودبنیاد معنا دارند. وقتی شما کلمه «آب» را می‌شنوید، لازم نیست که انسانی وجود داشته باشد که به‌عنوان گوینده، با گفتن «آب» این مایع را قصد کرده باشد. اگر شما (همان‌گونه که در جلسه گذشته گفتم) جمله «این پارچ پر از آب است» را بدون گوینده‌ای هم بشنوید، معنا دارد زیرا یک رابطه طبیعی بین لفظ و معنا وجود دارد.

آقای هیرش می‌گوید اگر شما در بیابان راه بروید و ببینید که جلوی شما روی خاک، جمله‌ای نقش می‌بندد و به شما می‌گوید «کجا داری می‌روی، بایست، ای راه‌رونده، بایست از این مرز تجاوز نکن» - چنین جمله‌ای که گوینده انسانی قصدکننده‌ای ندارد. هیچ معنایی ندارد. من در جلسه گذشته گفتم ممکن است کسی بگوید که این جمله، یک معنای تصویری دارد. اما معنای تصدیقی ندارد، یعنی با دیدن این جملات معنایی به ذهن ما می‌آید که معنای این الفاظ یا جمله است، اما نمی‌توانیم بگوییم که کسی با من سخن می‌گوید - فقط گیج می‌شویم اما معنایی به ذهن ما می‌آید. آقای هیرش می‌گوید که این معنای تصویری را هم

ندارد و اگرچنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد کاملاً مهمل و بی معنا است. از نظر هیرش این گونه فهمیده می‌شود که معنای تصویری در جایی ممکن است که معنای تصدیقی امکان‌پذیر باشد. معنای تصدیقی یعنی اینکه انسان بتواند بگوید کسی دارد با من سخن می‌گوید. اینکه من آن شخص را می‌بینم یا نمی‌بینم مطرح نیست و ممکن است که من او را نبینم، اما باید به این مطلب برسم که انسانی با من سخن می‌گوید، و گر نه معنای تصویری هم وجود ندارد - اصلاً یعنی چه که انسان چیزهایی را ببیند و معنایی به ذهنش بیاید. این چه فایده‌ای دارد که من چیزهایی را درجایی ببینم و معنایی به ذهنم بیاید؟ شما باید روی این مطلب تأمل بفرمایید.

او می‌گوید سخن عرفا یعنی این نظر که الفاظ و جملات خود به خود معنا دارند. در هر کجا و از هر طریق که پیدا شوند قابل قبول نیست زیرا هیچ دفاع قبولی از این نظر به عمل نیامده است. انسان دانشمند دقیق حرف می‌زند و کلی‌گویی نمی‌کند. هیرش می‌گوید «هیچ دفاع قابل قبولی از این نظریه به عمل نیامده است».

در اینجا بسیار مفید می‌دانم که بخش کوچکی از آراء جان سرل^۱ را از کتاب افعال گفتاری^۲ بیاورم.

او می‌نویسد:

سخن گفتن به یک زبان عبارت است از انجام افعال گفتاری، افعالی از قبیل بیان کردن، امر کردن، پرسیدن، وعده دادن، و مانند این‌ها، و به بیانی انتزاعی‌تر، افعالی چون حکایت و حمل، و ثانیاً این افعال به‌طور کلی به‌وسیله قواعد خاصی که برای استعمال مؤلفه‌های زبانی وجود دارد ممکن می‌شوند و بر طبق آن قواعد صورت می‌پذیرند.

سخن گفتن دلیل پرداختن به مطالعه افعال گفتاری صرفاً این است که هر ارتباط زبانی انجام دادن افعال مستلزم افعال زبانی است. واحد ارتباط زبانی، آن گونه که عموماً گمان کرده‌اند، گفتاری است.

1 - John Searle (1932-)

2 - *Speech Act; an Essay in the Philosophy of Language* (1969)

نشانه، واژه یا جمله و یا حتی مصداق نشانه، واژه یا جمله نیست، بلکه ایجاد یا صدور نشانه یا واژه و یا جمله در انجام فعل گفتاری است. تلقی یک مصداق به عنوان یک پیام به معنای تلقی آن به عنوان مصداقی ایجاد شده یا صدور یافته است. به بیان دقیق تر، ایجاد یا صدور مصداق جمله، تحت شرایط خاصی، یک فعل گفتاری است، و افعال گفتاری (از انواعی که بعداً باید توضیح داده شود واحدهای بنیادین یا کوچک ترین واحدهای ارتباط زبانی اند. یکی از راه های فهم این نکته این است که شخص از خود بپرسد تفاوت میان تلقی و عدم تلقی یک شیء به عنوان مصداقی از ارتباط زبانی در چیست؟ تفاوت بسیار مهم این است که وقتی من صدایی یا علامتی روی تکه ای کاغذ را، مصداق ارتباط زبانی، یعنی یک پیام تلقی می کنم، یکی از چیزهایی که باید فرض کنم این است که این صدا یا علامت با موجود یا موجوداتی ایجاد شده است که کم یا بیش مانند خود من هستند و با مقاصد خاصی آن صدا یا علامت را ایجاد کرده اند. اگر آن صدا یا علامت را پدیداری طبیعی، مانند بادی که در درخت می پیچد یا لکه ای که بر کاغذ می افتد، بدانم، آن را از طبقه ارتباط زبانی خارج ساخته ام. گرچه صدا یا علامت ممکن است از واژه های گفته شده یا نوشته شده قابل تمیز نباشد. به علاوه، نه تنها باید فرض کنیم که صدا یا علامت در نتیجه رفتار قصدی ایجاد شده است، بلکه باید هم چنین فرض کنم که قصدها از نوع بسیار خاصی اند که به افعال گفتاری اختصاص دارند، برای مثال ممکن است با چینش اقلامی از لوازم خانه به روشی خاص ارتباط برقرار کرد. طرز تلقی ای که کسی در صورت فهم چینش لوازم خانه نسبت به آن خواهد داشت کاملاً متفاوت است یا طرز تلقی که من مثلاً نسبت به چینش لوازم این اتاق دارم.

گرچه در هر دو مورد می توان چینش را نتیجه رفتار قصدی دانست، تنها انواع خاصی از قصدها برای رفتاری که من افعال گفتاری می نامم، مناسب اند (این نوع از قصدها در فصل ۲ مورد کندوکاو واقع خواهند شد)

نکته دیگر این است که خوب، فرض می‌کنیم متنی وجود دارد و این متن یک گوینده یا نویسنده دارد و او قصد کرده است که این متن، دلالتی داشته باشد. آیا همین مقدار آشکارشدن دلالت و معناها کافی است؟ ایشان می‌گویند معنای آنچه که یک گوینده یا نویسنده می‌خواهد بفهماند، در صورتی آشکار می‌شود که اولاً کسی انتظار یک معنایی را بکشد و ثانیاً برای فهمیدن معنای خاصی از آنچه که گفته یا نوشته شده است، هدف‌گیری کند. شاید از آن پنج مقوم تحقق زبان که قبلاً گفتیم، این‌گونه فهمیده شود که وقتی کسی گفت و کسی شنید، دیگر تمام است. من می‌گویم و شما هم می‌شنوید و معناها معلوم می‌شوند. آقا هیرش می‌گوید نه! مسئله به این سادگی نیست. معناهای سخنان من در این جلسه زمانی معلوم می‌شوند که شما انتظاری بکشید. اول، انتظار است. شما به اینجا تشریف می‌آورید و وقتی من می‌آیم و اینجا می‌نشینم، حواستان را جمع می‌کنید، و انسان‌های منتظر هستید. به همین دلیل هم هست که اگر من قدری اینجا بنشینم و سرم را پایین بیندازم و هیچ نگویم، برای شما این سوال مطرح می‌شود که پس چرا او این چنین می‌کند؟ شما همه با انتظار در اینجا می‌نشینید، انتظار چه چیز؟ انتظار اینکه من سخن بگویم، شما انتظار یک سلسله معناها و آگاهی‌ها را می‌کشید. منتظر هستید که یک سلسله معناها و آگاهی‌ها به شما منتقل شود. اگر این انتظار وجود نداشته باشد، معناهایی وجود ندارند - اگر خدای نکرده در اینجا اتفاقی بیفتد و یک گازی پخش شود که جز بنده همه به خواب بروند اما من تحت تأثیر این گاز قرار نگیرم و به حرف زدنم ادامه دهم - آیا در این صورت اینجا معناهایی پدید می‌آیند؟ هیچ معنایی پدید نمی‌آید بلکه فقط کسی نشسته است و برای خودش حرف می‌زند اما دلالتی در کار نیست.

هیرش می‌گوید معنای اینکه ما می‌گوییم زبان پنج مقوم دارد (که یکی از آن‌ها شنونده است)، این نیست که شنونده گوش می‌کند و معناها آشکار می‌شوند - نه این‌گونه نیست، بلکه شنونده باید در حالت انتظار باشد. اگر این انتظار وجود نداشته باشد، معنا شکل نمی‌گیرد. این انتظار، یک حالت روحی است. بسیاری

نقش انتظار در
شکل‌گیری و در
معنادهی افعال
گفتاری

از سوءفهم‌ها از آنجا ناشی می‌شوند که شنوندگان منتظر، انتظار معناهایی را دارند که اصلاً گوینده درصدد بیان آن معناها نیست. او چیزی می‌گوید اما شنوندگان انتظار معناهایی را می‌کشند که گوینده اصلاً نمی‌خواهد آن معناها را منتقل کند.

آقای هیرش مثالی می‌آورد و می‌گوید گاهی اتفاق می‌افتد که ما با کسی حرف می‌زنیم و او می‌گوید و ما هم گوش می‌کنیم و فکر می‌کنیم که حرف‌هایی را که او می‌زند می‌فهمیم. اما یک‌باره تعبیری یا جمله‌ای در بیان او می‌آید که ما را تکان می‌دهد و می‌فهمیم که او اصلاً آن چیزی را که ما فکر می‌کردیم نمی‌گوید، بلکه مطلب دیگری می‌گوید.

آقای هیرش می‌گوید این انتظارتی که ما داریم خیلی در آشکار شدن درست معناها نقش دارند. نکتهٔ اخیر که به بحث‌های هرمنوتیکی متون دینی هم مربوط می‌شود، در جای خود نقش بسیار مهمی بازی می‌کند. وقتی شما یک متن دینی را که می‌خوانید، انتظار به‌دست آمدن و آشکار شدن چه نوع معناها و آگاهی‌هایی را از این متن دینی دارید؟ آیا از این متن دینی، انتظار دارید که به شما فلسفه بگوید؟ چه انتظاری از این متن دارید؟ انتظار دارید که برای شما قانون بگوید؟ انتظار دارید مثل یک متن ادبی به شما یک محصول تخیلی ارائه دهد؟ چه انتظاری دارید؟ تازه اگر به این نتیجه رسیدید که مثلاً این متن یک متن ادبی است، انتظار کدام یک از ژانرهای ادبی را دارید.

فهم این چنین است و انسان از بیخ و بن، یک موجود فهمنده است. یکی از تعریف‌های مهمی که در مورد انسان داده‌اند (هرکس چیزی گفته) این است که بعضی گفته‌اند که انسان یعنی «موجود فهمنده». مهم‌ترین خصوصیت انسان این است که فهمنده است، نه داننده - تفاوت است بین این دو. من همیشه اصرار دارم که بین این دو واژه، تفاوت قائل شویم. «دانستن» داریم و «فهمیدن». الان در مورد این مطالبی که بین ما رد و بدل می‌شود، شما نمی‌توانید بگویید که تو می‌گویی و من می‌دانم، بلکه می‌توانید بگویید که تو می‌گویی و من می‌فهمم. چرا

نمی‌توانید بگویید که تو می‌گویی و من می‌دانم؟ چرا نمی‌توانید این را بگویید و خودتان هم احساس می‌کنید که اینجا فهمیدن در کار است و نه دانستن. آن وقت خیلی از مسائل هست که در حصول این فهم مؤثر واقع می‌شود، فهم یک مسئله خودبه‌خود نیست.

آقای هیرش می‌گوید که مسئله انتظار این‌چنین است و انتظار را از اول به‌صورت صحیح مطرح کردن و پیدا کردن انتظار درست، کار انسان را در این فهمیدن‌ها راحت می‌کند. پس معناها خودبه‌خود آشکار نمی‌شوند، بلکه کسی باید انتظاری داشته باشد.

ضرورت نکته مهم دیگر که ایشان اضافه می‌کند و نکته بسیار مفیدی است، این است که علاوه بر انتظار، وقتی ما با یک متن مواجه می‌شویم، مثلاً کتابی را می‌خوانیم هدف‌گیری در تفسیر متون و می‌بینیم که مطالب این کتاب برای ما به‌درستی روشن نیست در مقام تفسیر آن برمی‌آیم، در این تفسیر یک هدف‌گیری مورد نیاز است. تفسیر کردن متون مثل تیراندازی است یا مثل به راه افتادن در یک جاده است که باید یک هدف داشته باشد. اگر شما بخواهید تیراندازی کنید، بدون هدف میسر نیست. باید یک هدف داشته باشید که می‌خواهید تیر به آنجا بخورد. اگر بخواهید در جاده‌ای هم حرکت کنید، چه پیاده و چه با اتومبیل، باز باید یک هدف داشته باشید که می‌خواهید به آنجا برسید. می‌توانید از آن هدف به مقصد هم تعبیر کنید. تفسیر متون هم چنین چیزی است - در مقام تفسیر هدف‌گذاری‌های کاملاً متفاوتی انجام داد، با چه هدفی می‌خواهم این متن را تفسیر کنم؟ یکی از آقایانی که در این زمینه کار کرده است برای این‌گونه تفسیرها نوزده نوع هدف تفسیری معین کرده است. شما به یک متن که برمی‌خورید، می‌توانید نوزده نوع هدف‌گذاری داشته باشید که من با این هدف تفسیر می‌کنم یا با آن هدف دوم یا با آن هدف سوم ... و تا نوزده مورد را برشمرده است. معنای این سخن این نیست که در مورد هر متنی می‌توان همه این نوزده هدف را معین کرد. ممکن است پاره‌ای از متن‌ها وجود داشته باشند که فقط بشود مثلاً چهار مورد از این هدف‌ها را برای

آنها معین کرد و بعضی از متن‌های دیگر باشند که هر نوزده هدف، مورد نظر باشند - و این مطلب بیش‌تر به بحث‌های هرمنوتیکی فهم مربوط می‌شود.

درس گفتار پنجم

ضرورت اولین نکته‌ای که امروز به عنوان نتیجه‌ای از مطالب پیشین عرض می‌کنم این است که یک گفتار یا نوشتار زبانی، در صورتی مفهوم و قابل تفسیر است که گوینده (یا نویسنده) و شنونده (یا خواننده)، تجربه‌های مشترکی داشته باشند - با قید مشترک.

ما همیشه سخن گوینده را در چهارچوب تجربه‌هایی که هم ما داریم و هم گوینده دارد، می‌فهمیم. فرضاً اگر کسی بگوید که من از فلان حادثه‌ای که اتفاق افتاد رنج می‌برم، من در چه صورتی می‌توانم این سخن را بفهمم؟ در صورتی که خودم قبلاً از حادثه‌ای رنج برده باشم. اگر کسی بگوید فلان خبر که به من رسید از خوشحالی در پوستم نمی‌گنجیدم - من در چه صورتی این مطلب را می‌فهمم؟ در صورتی که خودم چنین حالتی را در طول زندگی، کم‌وبیش تجربه کرده باشم. اگر کسی به من امر یا نهی کند که «باید فلان کار را انجام دهی» و «فلان کار را ترک کنی»، من در صورتی می‌فهمم او به من امر و نهی می‌کند، که بدانم که امر کردن و نهی کردن چیست و تجربه‌ای از این امور داشته باشم.

اینکه چه تجربه‌های گوناگونی در محتواهای گفتارها و نوشتارها وجود دارد به صورت کامل قابل دسته‌بندی نیست. این‌ها امور استقرایی هستند و ممکن است که دائماً بر تعداد آن‌ها افزوده شود.

کسی وعده می‌دهد، کسی تهدید می‌کند، کسی می‌پرسد، کسی انکار می‌کند، کسی تشویق می‌کند، کس اخبار از واقع می‌کند، کسی روایت می‌کند، کسی قصه می‌گوید - همه این‌ها، انواع و اقسام گفتارها و نوشتارهای انسانی حاوی

تجربه‌ها هستند. ما این‌ها را در صورتی درست می‌فهمیم که بدانیم آن کاری که گوینده سخن می‌کند، چگونه کاری است.

وقتی یک عارف با اشعارش، مطالبی در باره تجربه‌های معنوی و عرفانی خود بیان می‌کند، من که آن تجربه‌ها را ندارم، آن اشعار را نمی‌فهمم. مطمئن باشید که اگر کسی دریافتی از آن تجربه‌ها، گرچه به شکل ضعیف، نداشته باشد سخنان آن عارف را نمی‌فهمد و به همین دلیل است که بسیاری از افراد مثلاً زیبایی شعر حافظ را نمی‌فهمند، زیرا تجربه قابل توجهی از زیبایی ندارد. کسی از شعر حافظ لذت می‌برد که تجربه‌ای از زیبایی دارد.

یکی از دوستان در مورد حافظ تحقیق می‌کرد، نزد آقای رفته بود تا از او کمک بگیرد که این تحقیق چگونه پیش ببرم؟ همان‌گونه که مرسوم است آن آقا پاره‌ای از روش‌های تحلیل متون را برای او توضیح داده بود که چگونه باید یک متن را، یک خبر روزنامه‌ای را، یک نطق سیاسی و امثال این‌ها را تحلیل کنید. من به ایشان گفتم این کافی نیست که برای فهمیدن حافظ شما این‌گونه عمل کنید که ببینید مثلاً در اشعار حافظ، چه واژه‌هایی آمده است، ارتباطات این واژه‌ها با هم چیست، چه بخش‌هایی مفهوم‌های اصلی را تشکیل می‌دهند، چه قسمت‌هایی مفهوم‌های فرعی را تشکیل می‌دهند و امثال آن. بلکه بیش از این لازم است. شما باید خودت مقداری از آن تجربه‌هایی را که حافظ داشته است، داشته باشی. وقتی می‌خوانی «کشتی نشسته‌گانیم (یا کشتی شکسته‌گانیم) ای باده شرطه برخیز»، کمی بفهمی که کشتی نشستگی یا کشتی شکستگی یعنی چه؟ کشتی خودت هم باید شکسته باشد و اگر کشتی خودت کمی نشکسته باشد، اصلاً نمی‌فهمی که «کشتی شکسته‌گانیم ای باده شرطه برخیز» یعنی چه؟ یا وقتی می‌گویند «باشد که بازبینیم دیدار آشنا را»، دیدار آشنا، دور بودن از دیدار آشنا، نرسیدن به آشنا و اصولاً اینکه معنای آشنا چیست - این‌ها را باید کمی تجربه کرده باشیم و بدانیم تا شعر را بفهمیم. تنها در این غرق نشو که بخواهی

متن حافظ را آن‌گونه تحلیل متنی کنی که یک نطق سیاسی را تحلیل متنی می‌کنی. این‌گونه نمی‌شود.

وقتی مولانا می‌گوید «بشنو از نی چون حکایت می‌کند» یا می‌گوید «من در عدم غلتیده‌ام» یا «عشق طیب همه علت‌های ما است» - معناهای این الفاظ و جملات معلوم است ولی فهمیدن مولانا این است که وقتی انسان این‌ها را می‌خواند، احساس کند کمی حالات مولانا را پیدا می‌کند. یک خورده یک جوری اش می‌شود! ... و این یعنی تجربه‌های مشترک.

با توجه به نکته فوق‌الذکر، در اینجا سخن خیلی مهمی مطرح می‌شود، و آن این است که اگر قرار باشد کسانی اعتقادشان بر این باشد که با متنی روبه‌رو هستیم که این متن، تألیف خدا است و اصلاً خداوند این متن را با همین الفاظ با جملات و اعراب خلق کرده است و به همین شکل که هست از پیشگاه خدا به سوی انسان پایین آمده است و ما می‌خواهیم این متن را بفهمم - باید از آن‌ها پرسید آیا شما به‌عنوان خواننده و خداوند به‌عنوان گوینده تجربه‌های مشترکی دارید که بتوانید بر اساس آن‌ها این متن را بفهمید؟ اصلاً در مورد خداوند می‌شود از تجربه سخن گفت یا نه؟

خدا در قرآن امر کرده است، نهی کرده است، وعده داده است، تهدید کرده است، انذار کرده است، تبشیر کرده است - آیا من خواننده و خدا یک تجربه مشترک مثلاً از انذار و تبشیر داریم؟ بله! ممکن است که من چیزی از انذار بفهمم اما خدا هم همان تجربه از انذار را دارد؟ خدا تجربه تبشیر دارد؟!

عده‌ای جواب می‌دهند، که خدا جملاتی را خلق می‌کند که آن جملات بر انذار، تبشیر، تهدید، امر یا نهی دلالت می‌کنند و لازم نیست که خدا تجربه امر کردن یا نهی کردن یا انذار کردن یا تبشیر کردن را داشته باشد، کار او خلق کردن این جمله‌ها است اما من از این جمله‌ها انذار یا تبشیر یا امر و نهی می‌فهمم. نقدی که در اینجا مطرح می‌شود این است که «سخن گفتن چیست؟» اگر ما این مبنا را که سخن گفتن یک فعالیت است قبول کرده باشیم، تا زمانی که

شما یک فعالیت آمرانه نکنید امر درست نمی‌شود، تا یک فعالیت نهی‌ورزانه نکنید، نهی درست نمی‌شود، تا یک فعالیت انذاری نکنید، انذار درست نمی‌شود و تا یک فعالیت تبشیری نکنید، تبشیر درست نمی‌شود، تبشیر و انذار و امر و نهی این‌گونه درست می‌شوند. نه اینکه جملاتی در جایی نوشته می‌شوند یا خلق می‌شوند که معنایشان تبشیر و انذار و امر و نهی است! حال قضیه در مورد خداوند چگونه است؟ آیا خداوند فعالیت انذاری می‌کند؟ فعالیت تبشیری می‌کند؟ این فعالیت‌ها باید تحقق پیدا کند.

این پرسش‌ها را دنبال کنید زیرا این‌ها پرسش‌هایی بسیار اساسی هستند و این چنین از این بحث‌های فلسفه زبان سر برمی‌آورند.

متن
ماوراء طبیعی

قابل فهمیده

شدن نیست.

اگر کسی بگوید که ما اصلاً وارد این بحث‌ها نمی‌شویم و اصولاً این فلسفه زبان‌های جدید و نگاه تجربی به زبان انسانی را قبول نداریم و نگاه‌مان به زبان انسانی، همان نگاه متافیزیکی قدما و عرفا و فیلسوفان است که در آنجا، زبان یک فعالیت انسانی تلقی نمی‌شود و در آن چهارچوب، زبان اصلاً چیز دیگری است (در آنجا وجود ذهنی و لفظی مطرح است. وجودشناسی کلمات و جملات مطرح است و نه فعالیت انسانی) و ما آن فلسفه زبان‌ها را قبول داریم. بله اگر کسی این حرف را بزند، خود را از کمند تعدادی از پرسش‌ها رها کرده است.

اما در اینجا یک پرسش مهم‌تر دیگری مطرح می‌شود و آن این است که به چه دلیل، آن مبانی فلسفی متافیزیکی‌ای که شما در مورد زبان انسانی اتخاذ کرده‌اید بر فلسفه زبان‌های جدید که نگاه تجربی به زبان دارند، ارجحیت دارد؟ پس مسئله تمام نشده و باید بنشینیم و یک بحث بسیار جدی در باب فلسفه‌های زبان بکنیم.

نکته بعد این است که این صحبت‌ها در باره فلسفه زبان و نگاه تجربی به زبان انسانی، عواقبی دارد و مسائلی از آن متفرع می‌شود. ویتگنشتاین^۱ و عده زیادی پس از او معتقد شدند که فعالیت انسان به شکل زبانی (یعنی نوشتن و گفتن)

1 - Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

بخشی از بازی زندگی انسانی است. عده‌ای به ویتگنشتاین اشکال وارد کردند و او تحلیل و مثالی ارائه داد تا از طریق آن بفهماند که زبان، بخشی از زیستن است، بخشی از زندگی کردن است، و این‌گونه نیست که شما در هر کجا که جملاتی ببینید، بتوانید بگویید که فهمیدم که گوینده چه می‌گوید. این چنین نیست و باید کمی جلوتر و به عمق بروید و ببینید که این جمله در چه شرایطی و زمینه‌ای گفته شده است و گوینده کی بوده و می‌خواسته چه مطلبی را برساند - و این را متناسب با زندگی او می‌توانید بفهمید، نه جدای از آن.

لودویگ ویتگنشتاین می‌گوید: «هر بازی زبانی، یعنی هر گفتار و هر نوشتار با بافتی از نحوه زندگی درهم‌تنیده است و معنای آن بازی زبانی (گفتار و نوشتار) از نوع کارکرد آن بازی زبانی در درون آن نحوه زندگی ناشی می‌شود.»

منظور ویتگنشتاین از بازی زبانی و نحوه زندگی چیست؟ اصطلاح بازی زبانی را همچون یک کل مرکب از زبان و افعالی که زبان با آن‌ها درهم‌تنیده است تعریف می‌کند. توضیح اینکه سخن گفتن‌ها و مطلب نوشتن‌های ما از سایر افعال زندگی ما جدا نیستند - بازهای زبان انسانی آشکالی از عمل هستند. مثلاً من الآن در اینجا عملی مرتکب می‌شوم که گفتن این سخن‌ها بخشی از آن عمل است.

جورج پیتچر^۱ که یک محقق است، اصطلاح نحوه زندگی را در پرتو مثالی بیان می‌کند که ویتگنشتاین در کتاب‌های فلسفی‌اش آورده است تا نشان دهد که سخن گفتن با زبان انسانی بخشی از نحوه زندگی انسانی است. او این مثال را این‌گونه تصویر کرده است. اگر یک شیر بگوید الآن ساعت سه بعد از ظهر است و من باید عجله کنم چون قرار دارم ولی همچنان به لمیدن و خمیازه کشیدن ادامه دهد و هیچ تلاشی برای حرکت کردن نکند، همان‌گونه که عادت شیرها چنین است، «در چنین شرایطی توان شیر برای بیان جملات انگلیسی تعجب‌برانگیز است. اما نمی‌توانیم بگوییم که او اظهار داشته یا بیان کرده است

1 George Pitcher (1925-2018)

که ساعت سه بعد از ظهر است و ... زیرا لمیدن او در گوشه‌ای که فعل او است اصلاً با «من عجله دارم: سازگار نیست و ابراز آن جملات با نحوه زیستن او در آن شرایط (لمیدن در گوشه‌ای) هماهنگ نیست. نحوه رفتار شیر هنگام استفاده از این کلمات، به‌طور اساسی با نحوه رفتار ما متفاوت است. او خوابیده و لم داده است در حالی که انسان وقتی عجله دارد به‌گونه‌ای دیگر حرکت می‌کند و ما نمی‌توانیم او را درک کنیم. زیرا او در نحوه زندگی با ما شریک نیست. به تعبیر دیگر، ما تجربه‌های مشترک نداریم - او در نحوه زندگی، با ما شریک نیست. ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که معنای یک عبارت زبانی، کارکرد آن عبارت در درون نحوه‌ای از زندگی است که در آن نحوه از زندگی اظهار می‌شود (که آن نحوه خاص از زندگی هم، نحوه خاص زندگی گویند و شنونده است). جمله جدا از آن نحوه زندگی بی‌معنا است.

ما تنها زمانی می‌توانیم گفته کسی را بفهمیم که جمله او را در آن بافت از نحوه زندگی که این جمله در آن بافت اظهار شده است بفهمیم. «بافت عمل آدمی پیچیده و متنوع است. می‌توان گفت که آدمیان در انواع متعددی از نحوه زندگی یا قلمروهای عمل مشارکت می‌ورزند. این پیچیدگی موجب بسیاری از سوءفهم‌ها در باره مطالبی که مردم می‌گویند می‌شود.» می‌گویند که حتی انجای زندگی همین انسان‌ها هم با هم متفاوت است. بسیاری از انسان‌ها در بافت و نحوه زیستن خودشان جمله‌هایی را اظهار می‌کنند که من که آن نحوه زیستن را ندارم، آن را به‌درستی نمی‌فهمم. اینکه می‌گوییم سوءتفاهم شد یعنی چه؟ «آقا! خانم! ببخشید. من نفهمیدم شما فلان نظر را نداشتید و من اشتباه فهمیدم». این‌ها یعنی چه؟ این‌گونه موارد، بیش‌تر در میان انسان‌هایی اتفاق می‌افتد که به گونه‌های متفاوت می‌زی‌اند و هر چه نحوه‌های زیستن‌ها به هم شبیه‌تر باشد، سوءتفاهم‌ها کم‌تر است. سپس اضافه می‌کند که یک بازی زبانی خاص، فقط در درون قلمرو یک نحوه زندگی خاص معنا داراست و اگر بخواهیم آن را برحسب نحوه زندگی دیگری تفسیر کنیم دچار آشفتگی مفهومی خواهیم شد.

زبان بخشی از
زندگی انسان
است و تنها در
آن بافت فهمیده
می‌شود.

نقش محیط در من در اینجا مسئله‌ای را که خودم تجربه کرده‌ام برایتان بازگو می‌کنم، چرا این فهم زبان دشوارفهمی‌ها میان انسان‌های اروپایی و انسان‌های خاورمیانه وجود دارد - واقعاً ما همدیگر را دشوار می‌فهمیم، چرا؟ زیرا نحوه زیستن‌ها متفاوت است و دو گونه زندگی می‌کنیم. ما گمان می‌کنیم که فقط دو گونه فکر می‌کنیم اما نه، مسئله خیلی بیش از این و گسترده‌تر از این است. دو گونه زیست می‌کنیم، زیرا زیست انسانی فقط فکر کردن نیست. در فرهنگ‌های مختلف، عواطف و احساسات و طرز تفکرها و امیال، در وجود انسان‌های مختلف با هم ترکیب می‌شوند و وقتی در آنجا به‌گونه‌ای با هم ترکیب شده‌اند و در اینجا به‌گونه‌ای دیگر، ما همدیگر را دشوار می‌فهمیم.

تجربه خود من این است که وقتی کتاب‌های فلسفی غرب را در ایران که هستم مطالعه می‌کنم مطالب آن‌ها را می‌فهمم اما همواره تجربه می‌کنم که هر وقت در یکی از کشورهای اروپایی هستم و مثلاً ده روز در آنجا مانده‌ام یک بحث فلسفی غربی را گوش می‌کنم، آن را بهتر می‌فهمم. زیرا تمام فضا در آنجا با هم هماهنگ است و هیچ پیامی از جایی به من نمی‌رسد که با آن بحث فلسفی که در دانشگاه می‌شود، در تعارض قرار گرفته باشد و ذهن و تفکر من را منحرف کند و آشوب نیست. من احساس می‌کنم فضا پر از فلسفه است. گویی وقتی انسان در آنجا یک بحث فلسفی را گوش می‌کند، نه تنها می‌فهمد بلکه آن را استنشاق می‌کند و آن را بلع می‌کند. این حالت به این دلیل است که انسان برای مدتی وارد نحوه زیستن دیگری می‌شود که پیام‌هایی که از آن نحوه زیستن می‌گیرد با هم هماهنگ هستند.

درس گفتار ششم

در ادامه بحث در مورد فلسفه زبان، به عنوان مقدمه عرض می‌کنم که اصولاً کسی نباید از نگاه تجربی به پدیدارهای جهان، انتظار رسیدن به نتایج صددرصد داشته باشد. با همه پیشرفتی که در قلمروهای مختلف علم جدید پیدا شده است، نتایج و محصولات به دست آمده از کاوش‌ها و آزمایش‌های علمی، صددرصد قطعی نیستند. ممکن است روزی حوادثی اتفاق افتند که عقیده‌مان در باره فلان قانون که آن را یک قانون صددرصد دانسته‌ایم، تغییر پیدا کند. به همین دلیل است که محصولات و نتایج کاوش‌ها و تحقیقات دانشمندان رشته‌های زبان‌شناسی و فلسفه زبان هم امور صددرصدی نیستند. شما در هر قلمرویی که نگاه‌تان به پدیدارهای جهان تجربی باشد، نمی‌توانید به نتایج صددرصد و قطعی برسید - به این معنا که بگویید همیشه چنین بوده است و چنین است و چنین خواهد بود. چرا؟ زیرا حوادثی که این جهان از خود به ما نشان می‌دهد، صددرصد قابل پیش‌بینی نیستند و اگر بخواهیم یک تعبیر عرفانی درباره جهان و آنچه که در آنچه که ما جهان می‌نامیم اتفاق می‌افتد بکنیم، باید بگوییم: «هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد، دل برد و نهان شد» این جهان این چنین است.

ما به وسیله قالب‌ها و دسته‌بندی‌هایی که درست می‌کنیم، به این جهان انسان به جهان نامنظم، نظم می‌بخشیم و سپس از طریق این نظم بخشیدن‌ها و دسته‌بندی‌ها و نامنظم نظم هر چیز را در جایی قرار دادن‌ها، توانایی شناخت آن را پیدا می‌کنیم و حکمی در می‌بخشد. مورد آن می‌دهیم. این جهان به وسیله ما شکل و شمایل پیدا می‌کند. ما با ابزارهایی که در واقع ابزارهای ذهن و توانایی‌های ذهنی ما هستند، قالب می‌سازیم و ممکن است که این قالب‌ها هر از چند گاهی تغییر پیدا کنند.

بنابراین، اصولاً نگاه تجربی به جهان این‌گونه است و این نگاه غیر از نگاه آن کسی است که با تفکر خودش در اتاقی نشسته است و فلسفه می‌سازد. او ممکن است تصور کند که برای خودش اصولی می‌سازد و همیشه چنین بوده و چنین است و چنین خواهد بود - اما این تصور او است و به محض اینکه بخواهد این‌ها را با حوادث این جهان محک بزند و از خود بپرسد که حالا من در ذهنم این‌ها را درست کردم. اما جهان چگونه سیر می‌کند (که این همان تحقیق‌پذیری یا ابطال‌پذیری است)، مشکل پیدا خواهد کرد و خواهد دید که دیگر نمی‌تواند با آن جازمیت و قاطعیت در هر موردی بگوید که این است و جز این نیست. دیگر نمی‌تواند این‌گونه فکر کند و این چنین حرف بزند.

معنا چیست؟ یکی از مسائل خیلی مهم در فلسفه زبان مسئله معنا است. معنا چیست؟ معنای واژه چیست؟ معنای جمله چیست؟ معنای متن چیست؟ ما فکر می‌کنیم که این مسئله بحث و گفت‌وگو ندارد و وقتی مثلاً می‌گویند «آب»، «خوب»، معنای واژه «آب» معلوم است. وقتی ما جمله‌ای بر زبان می‌آوریم و مثلاً می‌گوییم که «به انسان‌های تشنه آب برسانید»، معلوم است معنای این جمله چیست و هر جمله دیگری را هم که در نظر بیاورید همین‌گونه است. آیا معنایی که به واژه‌ها و جمله‌ها نسبت می‌دهند یک مسئله قطعی است؟ این یک بحث فلسفی بسیار مهم در فلسفه زبان است. اولین نکته در اینجا این است که اصلاً معنا چیست؟

وقتی می‌گوییم معنای این واژه یا معنای این جمله، منظورمان از معنا چیست؟ واژه «معنا» در معناهای مختلف به کار برده می‌شود. مثلاً در مورد معنای زندگی هم می‌گویند که معنای زندگی چیست؟ یا می‌گویند معنای جهان چیست؟ در اینجا منظور آن نوع معناها نیست، و معنای سماتیک (معنای دلالت) مورد نظر است.

در بدو نظر، به نظر می‌آید که قضیه روشن است و معنا آن چیزی است که لفظ بر آن دلالت می‌کند - «المعنی ما يدل علیه لفظ». این را ما در کتاب‌های قدیمی می‌خواندیم: معنا آن چیزی است که لفظ بر آن دلالت می‌کند - و در حال حاضر فیلسوفان زبان این‌گونه تعریف‌ها را نمی‌پذیرند. در اینکه منظور از معنای لفظ و جمله چیست اختلاف نظر وجود دارد. من یکی از نظرها را که قابل قبول‌تر است در اینجا برای شما بیان می‌کنم. تداعی‌گران می‌گفتند که معنا آن چیزی است که وقتی شما لفظ را می‌شنوید یا نوشته‌ای را می‌بینید از طریق تداعی به ذهن شما خطور می‌کند.

اگر یادتان باشد قبلاً ما یک بحثی داشتیم مبنی بر اینکه زبان فعالیت انسانی است، یعنی وقتی من در اینجا سخن می‌گویم فعالیتی انجام می‌دهم و شما این فعالیت من را می‌فهمید و نه الفاظ و جمله‌ها را. ادای الفاظ و جمله‌ها بخشی از این فعالیت من است. الآن اگر شما در اینجا حواستان جمع است و سخنان بنده را می‌فهمید، این‌گونه نیست که فقط این جمله‌ها و کلمه‌ها را می‌فهمید - نه! مجموعه آن کار و فعالیت را که من اینجا انجام می‌دهم می‌فهمید در فلسفه زبان جدید گفته می‌شود هر کس جمله‌ای را می‌گوید، سه کار متفاوت انجام می‌دهد و اگر بخواهید او را بفهمید باید به هر سه کاری که او انجام می‌دهد توجه کنید (در جلسه آینده بیش‌تر توضیح می‌دهم که چگونه وقتی هر کدام از ما سخن می‌گوییم یا مطلبی می‌نویسیم سه کار متفاوت انجام می‌دهیم و فهم این سخن یا نوشته، فهم مجموع این سه کار است) و بر این مبنا است که می‌گوییم اگر کسی گفت «من تشنه هستم، یک لیوان آب برای من بیاورید»، معنای این جمله، فقط معنای این واژه‌ها که در این جمله وجود دارند نیست؛ بلکه معنای آن، معنای واژه‌ها است به اضافه فعالیت‌های دیگری که در کار این گوینده (یا نویسنده) وجود دارد که ما اسم این مجموعه را «اظهار» می‌گذاریم و می‌گوییم وقتی من سخن می‌گویم خود را اظهار می‌کنم و وقتی شما سؤال می‌کنید، خودتان را اظهار می‌کنید.

چه چیز را باید بدانم تا معنا را بفهمم؟ خوب، در پاسخ به این پرسش که معنای واژه و جمله، به این معنا که ما گفتیم، چیست باید پرسید که اگر من بخواهم معنای یک واژه یا جمله را بدانم، باید چه چیز را بدانم تا آن معنا را دانسته باشم؟ اگر من چه چیز را بدانم معنای یک واژه یا جمله را دانسته‌ام؟ پاسخ این است که اگر من بدانم که در عرف زبانی روزانه یک جماعت که مثلاً به زبان فارسی سخن می‌گویند، آن واژه یا جمله در کجا و در چه موقعیتی به کار برده می‌شود. چه چیز را وقتی می‌خواهند بفهمانند، آن واژه یا آن جمله را به کار می‌برند - اگر من این را بدانم معنای آن واژه یا جمله را دانسته‌ام، معمولاً ما فکر می‌کنیم که معنا آن چیزی است که در کتاب لغت نوشته است. فرهنگ‌نویس اگر بخواهد درست بنویسد، باید به دست آورده باشد که جمله «من تشنه‌ام، برای من یک لیوان آب بیاورید» در میان کسانی که به زبان فارسی سخن می‌گویند، به صورت روزمره، در کجا و برای چه منظوری و فهماندن چه چیزی به کار برده می‌شود؟ شما توجه بفرمایید که به دست آوردن این مسئله نیاز به تفحص و تجربه و به اصطلاح امروزی نگاه میدانی دارد. من باید نگاه کنم، گوش کنم، تحقیق کنم و بینم که وقتی این جمله را می‌گویند، چه قصد از آن می‌کنند و می‌خواهند چه چیز را بفهمانند؟ پس من باید معنای هر واژه و جمله را با زندگی کردن در میان مردمی که با آن زبان سخن می‌گویند و دقت کردن در گفتارها و فعالیت‌های آن‌ها، و پیدا کردن اینکه چه واژه یا جمله‌ای را در کجا به کار می‌برند، به دست آورم - تفحص لازم است. پس این مسئله، امری استقرایی است که از یک تجربه میدانی به دست می‌آید، تا به دست آورند که کدام واژه یا جمله را در کجا به کار می‌برند.

اگر شما مثلاً به لغت‌نامه دهخدا نگاه کنید - می‌بینید که او در گفته‌ها و نوشته‌ها و شعرهای زبان فارسی، تفحص و جست‌وجو کرده و از این طریق متوجه شده است که فلان واژه را در چه معنایی یا معنایی به کار برده‌اند و چه چیزی را از گفتن آن واژه یا جمله قصد کرده‌اند.

خوب، اگر این چنین است دیگر نباید از این گونه تعبیرات به کار ببریم که معنا آن چیزی است که لفظ بر آن دلالت می‌کند. زیرا به محض اینکه شما این گونه وارد بحث شوید، گویی فرض کرده‌اید که معنا و لفظ از ازل تا ابد، رابطه‌ای با هم دارند و هر وقت این را ببینید، آن را دیده‌اید - درحالی که این چنین نیست. توجه کنید معنا یک امر سیال است و به دلیل همین سیال بودن ممکن است در برهه‌ای از زمان، واژه‌ای در میان مردمی و در قلمرو محدودی بر یک معنا دلالت کند و پس از گذشتن چند قرن، همان واژه در میان نسل‌های بعد بر معنایی وسیع‌تر یا اصلاً معنایش عوض شود و یک معنای دیگر رواج یابد. کارمان این است که همیشه در حال تفحص باشیم و ببینیم که مردم چه واژه‌ای را و چه جمله‌ای را در کجا به کار می‌برند.

موضوع مهم دیگر این است که یک فرهنگ‌نویس یک فرضیه‌ساز است. فرهنگ‌نویس دهخدا یک فرضیه‌ساز در زمینه زبان است، یعنی چه؟ یعنی او به دنبال جست‌وجوهایش به این نظر می‌رسد که معنای این واژه این است و معنای آن جمله آن - اما نظری که ابراز می‌کند، همواره ممکن است تغییر پیدا کند، چرا؟ زیرا ممکن است به یک کتاب قدیمی برخورد کند و ببیند که فلان واژه یا جمله را که به کار می‌برده‌اند، معنای دیگری هم از آن می‌فهمیده‌اند. پس باید بگویید این واژه در این معنا هم به کار می‌رفته است و پس از مدتی ممکن است که یک معنای دیگری کشف کند و بگوید که در این معنا هم به کار می‌رفته است و هکذا

...

نه تنها فرهنگ‌نویس‌ها، بلکه ما هم با خواندن یک متن و فهم آن برای تعیین معنی، فرضیه می‌سازیم و این گونه نیست که صددرصد بر ما روشن باشد که معنای این جمله چیست، یا فلان واژه را فلان کس در چه معنایی به کار برده است. پس ما کتاب‌خوان‌ها و گوش‌کنندگان به سخنرانی‌ها هم همین گونه هستیم و وقتی می‌گوییم معنای سخن کسی را فهمیدیم، این ادعا را براساس یک فرضیه‌سازی بیان می‌کنیم. این فرضیه از نظر علمی - که اینجا جای باز کردن

تفصیلی این بحث نیست - بر اصل حساب احتمالات استوار است؛ یعنی ما من حیث المجموع با اطلاعات و معلومات و شناختی که از آن انسان داریم و با قرائن حالیه، مقالیه و ... دست به یک جمع‌بندی می‌زنیم و می‌گوییم که محتمل‌ترین معنا از سخن فلانی یا فلان شعریا فلان آیه قرآنی این معنا است. و به همین دلیل است که تعبیر قطعی الدلالة معنی ندارد - اینکه کسی بگوید معنای قطعی متن، چنین است یا بگویید معنای سخنان فلانی قطعاً همین بود که من فهمیدم سخن درستی گفته نشده است.

شما بر اساس کنار هم گذاشتن معلومات گوناگون حدسی می‌زنید و برای خودتان فرضیه‌ای درست می‌کنید که بله، فلانی این را می‌گفت. شما می‌توانید پس از تمام شدن همین جلسه تأمل کنید که خوب، بالاخره فلانی چه می‌خواست بگوید؟ لب‌لباب حرف‌هایش چه بود؟ اگر این را مثلاً در پنج سطر بنویسید و به دوست‌تان نشان دهید، ممکن است که او، اگر اهل دقت باشد، حاشیه‌ای به آن بزند و مثلاً یک سطر اضافه بکند یا کم کند و اگر آن را به شخص سومی نشان دهید او هم شرح دیگری از آن بدهد و شخص بعدی بگوید که تو اصلاً نفهمیدی معنای سخن فلانی چیز دیگری است. این‌ها یعنی چه؟ پس آن قطعیت و یقین دلالتی کجاست؟ واقعیت این است که گاهی ده نفر که یک متن را می‌خوانند و وقتی در کنار هم می‌نشینند، می‌بینید نظرهای مختلفی در باره معنا دارند یا یک سخنرانی را گوش می‌کنند، می‌بینند که نظرها در باره معنا مختلف است. چرا؟ پس چگونه می‌توان گفت یک معنای واقعی قطعی صددرصد وجود دارد که بنده آن را فهمیدم و شما نفهمیدید. این ادعا با واقعیات تجربی نمی‌سازد. واقعیات تجربی چیز دیگر می‌گوید. آن‌ها می‌گویند حتی به‌دست آوردن معنای سمانتیکی یک واژه یا جمله (تا چه رسد به تفسیر هرمنوتیکی آن که یک مرحله بالاتر است) این وضعیت نامتعیّن را دارد. اگر کسی به شما بگوید «آنچه را که فلانی گفت برای من تفسیر کن»، یعنی به زبان دیگری برای من بگو که فلان کس چه می‌گفت؟ ممکن است این مسئله را یک

گونه تفسیر کنید و اگر این تفسیر از شخص دیگری خواسته شود، او گونه‌ای دیگر تفسیر کند و شخص سوم باز هم به گونه‌ای دیگر. پس در دو مرحله، فرضیه‌سازی انجام می‌گیرد: ابتدا در پرداختن یک فرضیه بر اساس محتمل‌ترین معناها در معنای سمانتیکی و سپس پرداختن فرضیه‌ای دیگر به هنگام تفسیر (هرمنوتیک) ملاحظه می‌کنید که در این مورد، جزم‌گرایی هیچ پایه و اساسی ندارد.

یک موضوع اساسی دیگر این است که همه‌ ماهایی که زبان را به این شکل زبان با آزمایش به‌کار می‌بریم یاد گرفته‌ایم که چنین کنیم، یعنی با آزمایش و خطا. هر کودکی زبان را این‌گونه یاد می‌گیرد، یعنی با افت و خیز در دامن پدر و مادر و در بازی با بچه‌های دیگر و در کودکستان و مدرسه و ... اصلاً زبان این‌گونه یاد گرفته می‌شود. یعنی همه به تدریج می‌فهمند که جمله‌ای را که کسی می‌گوید قصدش چیست؟ آن واژه را که گفت قصدش چه بود؟ از به‌کار بردن آن واژه یا جمله در فلان‌جا قصدش چه بود. قبلاً گفتم که یاد گرفتن زبان در داخل یک سنت انجام می‌گیرد یعنی یاد گرفتن زبان این است که ما با سنت زبانی منطبق می‌شویم. می‌دانید که امروز وقتی می‌خواهند زبان بیگانه‌ای را تدریس کنند این‌گونه تدریس می‌کنند و دیگر مانند زمان قدیم نیست که بگویند این معنایش این است، آن معنایش آن. صحنه‌ای را که دو نفر در طی آن با هم گفت‌وگو می‌کنند، به‌صورت سمعی و بصری می‌سازند و کودک یاد می‌گیرد که فلان واژه یا جمله را در کجا به‌کار می‌برند؟ این‌ها همه با هم عجین است.

موضوع مهم دیگر - چنانکه قبلاً اشاره شد - معناهایی که در زبان‌ها وجود دارند، چه معناهای واژه‌ها و چه معناهای جمله‌ها، در طول تاریخ تغیر و تبدل پیدا می‌کنند. ممکن است بفرمایید که این چنین نیست و بنده تحقیق کرده‌ام و متوجه شده‌ام که هزار سال است فلان معنا عوض نشده است - بسیار خوب! اما ممکن است هزار سال بعد عوض شود. زیرا نمونه‌های تجربی نشان می‌دهد که قضیه این‌گونه است. این چنین نیست که همیشه یک واژه بر یک معنا دلالت کند،

انواع و اقسام شواهد برای این قضیه وجود دارد و دانشمندان تحقیق کرده‌اند که چگونه معناهای واژه‌های حتی خیلی ساده، تغییر پیدا کرده است. تغییر و تبدیل دیگری نیز وجود دارد آن عبارت است از وابستگی زبان به زمینه (kontext) - که داستان دیگری است و باید در جای خود توضیح دهم. فعلاً منظور این است که یک واژه یا جمله در طول زمان در میان مردمی که با آن زبان تکلم می‌کنند، در معناهای مختلف به کار برده می‌شود و قصدهای مختلفی از آن به عمل می‌آید.

متون نیازمند
تفسیر هستند.

در اینجا مطلب اساسی دیگری پیش می‌آید و آن این است که چون معناهای واژه‌ها و جمله‌ها در طول تاریخ تغییر می‌یابند، متونی که در یک سنت زبانی وجود دارند، همیشه نیاز به تفسیر دارند: تا بفهمیم که مثلاً در فلان متن ادبی، فلان واژه یا جمله در چه معنایی به کار برده شده است. این مطلب با تفسیر به دست می‌آید و خود به خود معلوم نیست. چرا؟ زیرا مبنا این است که معناها تغییر پیدا می‌کنند. اگر مبنای ما این باشد، هنگامی که یک متن را می‌خوانیم، مثلاً شعر حافظ را که چند صد سال پیش نوشته می‌خوانیم، چگونه به دست آوریم که معنای فلان واژه در زمان حافظ چه بوده است و اگر بخواهیم این را به دست آوریم باید چه کنیم؟ باید تفسیر کنیم. تفسیر کنیم یعنی چه؟ یعنی به اموری که خارج از خود این متن است مراجعه کنیم و به تحقیق‌هایی بپردازیم که در خود این متن نیست. باید ابزارهایی را به کار گیریم تا بفهمیم که فلان واژه در دیوان حافظ یا در مثنوی معنوی یا قرآن به چه معنی به کار برده شده است؟ یک مثال برای شما می‌زنم. واژه‌های «علم» یا «عقل» را که برای واژه‌هایی خیلی مأنوس هستند در نظر بگیرید. شما می‌بینید که در قرآن آمده است «لعلکم تعقلون» - فلان مطلب را گفتیم تا شما تعقل کنید. فوراً می‌گوییم خوب معنای عقل که معلوم است. اما آیا هزار و چهارصد سال پیش که پیامبر این آیات را برای مردم می‌خواند معنای عقل همان بود که امروز در سنت زبان فارسی یا عربی از آن فهمیده می‌شود؟ آیا تعقل درست همان معنا را داشت که امروز از

تعقل می‌فهمیم! یا در قرآن آمده است «الذین اوتوا العلم» - کسانی که به آن‌ها علم داده شد. آیا معنای این علم در قرآن همان است که بعدها در میان مسلمان‌ها مثلاً در میان عرفا یا فیلسوفان به آن علم گفته‌اند؟ یا آنچه در عصر حاضر به آن علم می‌گویند؟ معنای این سخن این است که نمی‌شود فقط به یک متن نگاه کنیم و بگوییم علم یعنی دانستن، همان چیزی که الآن از واژه «دانستن» یا «علم» در ذهن من است، پس معنای «الذین اوتوا العلم» معلوم شد. نه! این‌گونه نمی‌شود. بلکه باید تاریخ عرب و فرهنگ حجاز را مطالعه کنید و سپس آن خط‌سیری را که این آیه‌ها در آن خط‌سیر گفته می‌شد دنبال کنید و تحقیق کنید و ببینید که در آن زمان، از علم چه می‌فهمیدند؟ از عقل چه می‌فهمیدند؟ تازه اگر این راه را هم بروید، آیا می‌توانید صد درصد بفهمید؟ نه! باز هم نمی‌توانید صد درصد بفهمید، بلکه به گمان‌هایی می‌رسید. مگر غیر از این است که ما چند کتاب یا سند پیدا می‌کنیم و به آن‌ها استناد می‌کنیم؟ چند شعر دوران جاهلیت پیدا می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم که معنای این لغت در آن شعر، این بوده است. آیا این‌ها معلومات قطعی به ما می‌دهد؟ نه! بلکه بر اساس همین گمان‌ها و ظن‌ها می‌گوییم که مثلاً وقتی در آن زمان می‌گفتند علم، تعقل یا تفکر، معنایش این بود و چون این متن هم مربوط به آن زمان است، پس معنای این کلمات هم همان است.

پس برای فهم معنای سمانتیکی واژه‌ها و جملات در متن‌های زبانی هم، به تفسیر نیاز داریم. حال اگر شما این اصل را با متون ادبی مربوط کنید که غوغا می‌شود - مثلاً در دیوان حافظ یا مثنوی مولوی یا دیوان عطار یا ... اگر بخواهید بفهمید که مثلاً معنای عشق در این متون چیست یا مثلاً معنای علت و معلول در کتاب‌های متفاوت فلسفی چیست، باید هر کدام از این‌ها را در زمینه دوران‌های مختلفی بررسی کنید که این متن متعلق به آن دوران‌ها است و سپس بگویید که: بله! به احتمال قوی یا به احتمال ضعیف، معنای این جمله یا واژه در آنجا این بوده است.

درک معنای به این ترتیب، در داستان زبان انسانی، ما با گمان‌ها و حدس‌ها مواجه
متون از حدس و هستیم. معنای واژه‌ها و جملات برای ما گمانی‌اند و این دانش‌ها - چنین
گمان فراتر دانش‌هایی هستند.
نمی‌رود.

درس گفتار هفتم

معمولاً «نظر» و «عمل» را در برابر هم قرار می‌دهند و می‌گویند فلان کس اهل نظر است و فلان کس اهل عمل است. این تفکیک‌ها چقدر درست است؟ آیا وقتی کسی کتاب می‌نویسد یا سخن می‌گوید، این سخن گفتن و کتاب نوشتن، اظهار نظر است یا عمل؟ این تقسیم‌بندی بین نظر و عمل، امور نظری و امور عملی، مباحث نظری و مباحث عملی، مبتنی بر تعدادی مقدمات و مفروضات فلسفی است. از جمله آن مفروضات فلسفی این است که گویا ما انسان‌ها، به تعبیر قدما، روحی یا نفسی داریم و آن روح یا نفس گاهی تصمیم می‌گیرد که فکر کند و گاهی تصمیم می‌گیرد که عمل کند. آنجایی که تصمیم می‌گیرد فکر کند، به مباحث نظری می‌پردازد و آنجایی که تصمیم می‌گیرد عمل کند، کار عملی می‌کند. این‌گونه تفکیک‌ها اشکالات عمده‌ای دارد که من به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم.

اولاً هیچ‌کس تنها فکر نمی‌کند و برخلاف آن، همه در داخل جمع و جماعت مفاهیم را و با جماعت فکر می‌کنند. زیرا هر کس که فکر می‌کند (حالا در هر موضوعی که باشد) از ده‌ها یا صدها مفهوم و ترکیبات آن مفاهیم استفاده می‌کند. قبلاً گفته‌ایم که بدون استفاده از مفاهیم و ترکیبات آن مفاهیم، فکر شکل نمی‌گیرد. این مفاهیم و ترکیبات مفاهیم که آجرها و اتم‌های اولیه تفکر ما هستند، ساخته و پرداخته هیچ‌کس به تنهایی نیستند. هیچ‌کس به تنهایی این‌ها را داخل زبان نریخته است، بلکه این زبان را همه به وجود آورده‌اند. یک نفر این زبان را به وجود نیاورده است و زبان هیچ‌کس هم، زبان خود او نیست. مفاهیمی که ما از آن‌ها استفاده می‌کنیم از پیش در زبان ما وجود دارند. مفهوم

مفاهیم را
همگان پدید
می‌آورند و نه
افراد.

را نمی‌شود به صورت شخصی درست کرد. یک کار می‌شود کرد و آن اینکه من می‌توانم از مفهومی که در زبان فارسی وجود دارند، ترکیبی درست کنم و با این ترکیب جدید، یک مفهوم جدید بسازم - اما آن مفهوم جدید که من می‌سازم، پدر و مادر دارد و از عدم به وجود نیامده است و آن پدر و مادر هم در داخل این زبان هستند. زبان فارسی و زبان عربی و زبان‌های دیگر هم این گونه‌اند. بسیاری از فیلسوفان بزرگ به ابداع مفهومی یا ترکیبی دست زده‌اند که آن ترکیب‌ها و مفهومی‌ها، به آن شکل، قبل از آن‌ها در آن زبان وجود نداشته‌اند. اما آن‌ها ماده‌های تشکیل‌دهنده این ابداع را، مواد اولیه‌اش را، نه از بطن ما در آوردند و نه از عالم غیب، بلکه از همان زبان گرفتند. از همان زبانی که موجود است، یک یا چند مفهوم را گرفته‌اند و این‌ها را با هم ترکیب کرده‌اند و مطلب جدیدی را از این طریق القاء کرده‌اند. پس این گونه نیست که ما فکر کنیم در اتاق می‌نشینیم و برای خودمان به تنهایی خلاقیت می‌کنیم. اگر ما خلاقیت می‌کنیم، در دو زمینه است: یکی در حدس‌های ما است و دومی در چگونگی ترکیب کردن مفهومی‌های موجود و ساختن متدهای علوم. معلوم است که هر دانشمندی که اختراع می‌کند، در ابتدا حدسی می‌زند که آن حدس به ذهن دیگری نرسیده است و اختصاصی اوست. وقتی دانشمندانی در آزمایشگاه‌ها نشسته‌اند، بسیاری از حدس‌ها به ذهن‌شان می‌آید و آن حدس‌ها را دنبال می‌کنند. معروف هست که سیب از بالای درخت افتاد و نیوتن به قوه جاذبه منتقل شد - سیب در مقابل چشم خیلی‌ها از بالای درخت به پایین افتاده بود، اما چرا این نکته به ذهن آن‌ها متبادر نشد؟ این مسئله، مختص خود او بود که گفت: این یعنی چه؟ چرا پایین می‌افتد؟ چرا بالا نمی‌رود؟ بله! حدسی در او پیدا شد و آن را دنبال کرد و از قانون جاذبه سر درآورد. حتی در مسائل دینی هم پاره‌ای از فیلسوفان بزرگ ما مثل بوعلی سینا گفته‌اند که نبی هم کسی است که حدسی به ذهن او می‌آید. آن حرف‌هایی که نبی می‌زند و شخص دیگری غیر از نبی نزده است، در ابتدا یک حدس است که به ذهن او می‌آید.

خلاقیت دوم وقتی بروز می‌کند که کسی حدسی را دنبال می‌کند و به آن ترتیب اثر می‌دهد و می‌خواهد از آن یک معرفت بسازد. معلوم نیست که کسی غیر از نبوتن، بعد از آنکه به آن حدس منتقل شده بود، می‌توانست همین راه را برود که او رفت. نه! او خلاقیتی داشت، ایجاد متد، ایجاد روش علمی. خلاقیت می‌طلبد که چگونه این راه را بروم و چگونه آن را دنبال کنم.

خلاقیت راهش را برای خودش باز می‌کند و می‌رود تا ببیند که از کجا سر درمی‌آورد. در این عمل خلاقیت هم از صدها مفهوم و کارهایی که دیگران انجام داده‌اند استفاده می‌شود. بنابراین سهم هر فرد از ما، به تنهایی، در کشف واقعیت‌ها یا قوانین این عالم یا پدید آوردن نظرها، بسیار محدود است و به همین دلیل است که گفته‌اند که همه حقیقت را فقط همگان دانند. این سخن بسیار پر معنا است. این همگان هم یک امری است که از آغاز پیدایش انسان تا آخرهستی انسانی ادامه دارد و ما نه از آغازش خبر داریم و نه از پایانش - بنابراین ما همیشه در وسط قرار داریم و چون همیشه در وسطیم، حقیقت برای ما همیشه ناتمام است. معنای نسبی بودن، همین است. حقیقت متناسب با اطلاعات ما است، با آنچه که به‌دست ما رسیده است. سپس «عمل» را در مقابل ما در همان زمان که نظری برای‌مان متکون می‌شود، عمل می‌کنیم. حدس زدن ما، عمل است. خلق متد، عمل است و در همان مراحل داریم عمل می‌کنیم.

سخن گفتن‌ها گاهی نوع اظهار نظر در باره واقعیت است که می‌گوییم، زبان اخبار از واقعیت این‌گونه یا آن‌گونه است، جهان این‌گونه یا آن‌گونه است. آب از این واقعیت و زبان عناصر تشکیل شده است یا فلان ماده فلان اثر را می‌گذارد اگر به فلان روش محاسبه کنیم، موشک در فلان زمان به فلان جا می‌رسد ... اما یک نوع سخن (اعتبار) گفتن وجود دارد که با آن یک واقعیت را به‌وجود می‌آوریم. آن آقایی که عقد ازدواج را با گفتن سخنانی منعقد می‌کند، سخن می‌گوید؛ اما این سخن از واقعیتی که پیش‌تر وجود داشته است خبر نمی‌دهد. بلکه واقعیتهای را ایجاد می‌کند به نام ازدواج - اعتباری را ایجاد می‌کند به نام ازدواج.

ازدواج شکل نمی‌گیرد. ازدواج یک نهاد قانونی است و وقتی ثبت می‌شود، شکل می‌گیرد. یعنی رابطه زناشویی «ایجاد» می‌شود و در اینجا سخن گفتن عین عمل کردن است و این عمل کردن عین ایجاد یک واقعیت اعتباری است. سخنان مربوط به وصیت کردن، ازدواج کردن، طلاق دادن، امر و نهی کردن و این‌گونه موارد بر معناهایی که از قبل وجود داشته‌اند دلالت نمی‌کنند بلکه یک معنای اعتباری با این‌ها به وجود می‌آید. در این‌گونه موارد، سخن گفتن عین عمل کردن است.

زبان صادق و زبان موقّق در جملات که از نوع اخبار از واقع هستند، صدق و کذب یک معنا دارد و در این نوع دوم از جملات که انشایی هستند معنای دیگر. در نوع اول، معنای صدق و کذب این است که واقع همان‌گونه است که من می‌گویم. اگر کسی بگوید که آب از فلان عنصر ترکیب شده است و واقعاً این چنین باشد، جمله او صادق است و اگر این چنین نباشد، جمله صادق نیست. سپس بحث شده است که چگونه می‌توانیم بفهمیم که این جمله صادق است یا نه؟ ساده‌ترین راه این است که به آزمایشگاه برویم و بررسی کنیم که آیا آب از این دو عنصر تشکیل شده یا نه؟ اگر از این دو عنصر تشکیل شده بود، جمله صادق است و اگر از این دو عنصر تشکیل نشده بود کاذب است. اما در نوع دوم از جملات که می‌گوید من و تو از این لحظه با هم پیمان ازدواج می‌بندیم یا من و تو از هم جدا می‌شویم و پیوند زناشویی را می‌گسلیم یا شخصی می‌گوید که پس از مرگ من این خانه، ملک همسر من باشد - در این‌گونه جمله‌ها، صدق و کذب یعنی چه؟ جمله درست و نادرست یعنی چه؟ این جملات درست و نادرست ندارد. در اینجا یک نوع موفقیت یا شکست مطرح است. پس از بررسی‌هایی که کرده‌اند، می‌گویند که در اینجا ملاک این نیست که جمله مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، زیرا قبل از آن که این جملات گفته شوند، واقعیتی وجود ندارد که شما بگویید مطابق با آن واقع هست یا نیست. قبل از ازدواج که پیوند زناشویی وجود ندارد، قبل از طلاق که جداشدنی وجود ندارد. پس معنای صدق و کذب در این

جملات چیست؟ پاره‌ای از فیلسوفان زبان می‌گویند در اینجا مسئله‌ای مطرح است که می‌شود از آن به این صورت تعبیر کرد: موفق بودن این جملات یا شکست خوردن این جملات. این مطلب خیلی تازه‌ای است. پاره‌ای از این‌گونه سخن‌گفتن‌ها موفق می‌شوند و پاره‌ای از این‌گونه سخن‌گفتن‌ها موفق نمی‌شوند. در اینجا، تعبیر، تعبیر صدق و کذب نیست بلکه موفق شدن و یا موفق نشدن است. وقتی کسی می‌گوید که من با تو از این لحظه پیمان ازدواج می‌بندم، این جمله، جمله‌ای است موفق یا جمله‌ای است ناموفق و شکست خورده؟ اگر واقعاً آن واقعیت اعتباری را عقلای عالم پیمان ازدواج می‌گویند، منعقد شد و این‌ها زن و شوهر شدند و زندگی مشترکی شروع شد و همه لوازم حقوقی زندگی مشترک بر آن بار شد و ادامه پیدا کرد، این عمل پیمان بستن که عین بیان این جملات بوده است، عمل موفق بوده است. اما اگر این مسئله در وسط راه ماند و به جایی نرسید - واقعیت اعتباری ایجاد نشد و او از جملات شکست خورده است. در واقع یک سخن بی‌نتیجه و بی‌اعتبار گفته شده است. در اینجا معنای صدق و کذب اصلاً به آن معنا که قبلاً گفتیم نیست و یک چیز دیگر وجود دارد: موفقیت یا عدم موفقیت این سخن.

زندگی ما انسان‌ها بیش از آن‌که با سخن‌هایی از قبیل اینکه جهان هستی چنان یا چنین است بگذرد، با نوع دوم از سخن‌ها می‌گذرد. نوع دوم همان سخن‌هایی هستند که به آن‌ها سخن‌های انشایی می‌گوییم، سخن‌هایی که از نوع «من با تو پیمان ازدواج می‌بندم» هستند. از نوع من وصیت می‌کنم که «فلان خانه مال همسر من باشد» هستند. این سخنان از نوع کارهایی هستند که ما در روند آن‌ها با همدیگر روابطی تنظیم می‌کنیم و قول و قرارهایی هستند که با همدیگر می‌گذاریم و رفتارهایی که با هم می‌کنیم - این‌ها چگونگی زیست‌های ما با یکدیگر هستند که زندگی ما عمده‌تاً با این‌ها اداره می‌شود. داستان این‌ها داستان صدق و کذب نیست. داستان این‌ها داستان موفق شدن یا شکست خوردن، به نتیجه رسیدن یا به نتیجه نرسیدن است. ما دائماً به هم وعده می‌دهیم،

دائماً به هم اظهار محبت می‌کنیم، دائماً با هم تبادل انتظارات می‌کنیم - دائماً باهم می‌زی‌ایم و این زیستن یک زیستن موفق است یا یک زیستن شکست خورده. علت اینکه در زیستن اجتماعی ما این قدر مشکلات وجود دارد این است که این زیستن یک زیستن اجتماعی شکست خورده است. در نقطهٔ مقابل آن، زیستن اجتماعی‌ای وجود دارد که موفقیت‌آمیز است؛ یعنی هر چیز در جای خودش قرار گرفته و شکوفایی‌ها می‌آیند و رو به آینده دارد - آن زیستن اجتماعی، موفق است.

آقای ویلیام جیمز^۱ روان‌شناس معروف، در کتاب تنوع تجربه‌های دینی، همین مسئله را محور کار خود قرار داده است و می‌گوید کسانی که گفتارهایی در بارهٔ معنویت، راه درست، راه غلط زندگی را مطرح می‌کنند، در واقع می‌گویند که سرگذشت ما این‌گونه بوده است. ما این‌گونه رفتیم و این‌چنین شد، تو هم می‌خواهی بروی، برو! راه این است و موفق شدن و شکست خوردن دارد. ممکن است کسی موفق شود اما تضمینی نیست - ممکن است کسی همان راه را برود و شکست بخورد. چرا چنین است؟ زیرا این راه رفتن، متدی که از قبل صددرصد روشن باشد ندارد و بستگی به خیلی چیزها دارد. بستگی به بسیاری از مطالبی دارد که در ناخودآگاه ما وجود دارند و ما از آن‌ها خبر نداریم و ممکن است در جاهایی ظهور پیدا کنند و سد راه انسان شوند. کسی که این راه را می‌رود نمی‌داند که دیگر چه عواملی در او اثر خواهند گذاشت. معلوم است که فرزندی که در یک خانواده‌ای بزرگ شده است که از اول، پدر و مادر می‌فهمیدند که فرزند چقدر نیاز به محبت دارد و آن چیزی که سیمان وجود او را از اول سفت و محکم می‌کند و او را معتمد به نفس بار می‌آورد، آن محبتی است که باید از آغوش مادر و از طریق پدر به او تزریق شود و خودشان هم در زندگی اختلافاتی نداشتند یا اگر هم داشتند خیلی ناچیز بوده است و محیط خانواده یک محیط صمیمی بوده است - خوب معلوم است که ساختار وجودی و ناخودآگاه بچه‌ای

توضیحات
ویلیام جیمز در
بارهٔ زبان موفق

1 - William James (1842-1910)

که در چنین خانواده‌ای به دنیا می‌آید، عوامل انباشته شده مزاحم که در بزرگسالی مثل تیغ آشکار شود و روح او را آزار دهد، کم است و وقتی کم است، راحت‌تر می‌تواند آن راه درستی را که به او نشان می‌دهید، برود. به هر حال در اختیار خود او نبوده است که چنین خانواده‌ای باشد یا نباشد. تازه وقتی کسی در بزرگسالی هم متوجه می‌شود و درصدد خودساماندهی برمی‌آید و از طریق روانکاوی و راه‌های دیگر می‌خواهد آن خارها را بیرونی بریزد، آنجا هم همین‌گونه است که بعضی موفق می‌شوند و بعضی موفق نمی‌شوند. هزار گونه عامل بیرونی دخالت می‌کند. ما در زیستن‌های مان، در بیش از پنجاه درصد موارد، با این‌گونه سخن گفتن‌ها زیست می‌کنیم.

کسانی که در زیستن از ریسک کردن فرار می‌کنند، حقیقت زیستن را نمی‌دانند. زیستن حرکت کردن در یک افق باز است. افق زیستن انسانی کران ندارد و در چنین افقی، زیستن چیزی جز ریسک کردن نیست و اگر ما روزی به دقت به این نکته برسیم که ما دائماً ریسک می‌کنیم، خیلی راحت می‌شویم. زندگی کردن، «شجاعت بودن» است.

پاول تیلیخ^۱، متأله مسیحی معروف، کتابی دارد به نام شجاعت بودن که آقای شجاعت بودن مراد فرهادپور آن را ترجمه کرده است. عقیده او در این کتاب این است که ایمان یعنی شجاعت بودن - شجاعت بودن جمله غریبی به نظرمان می‌آید، شجاعت بودن؟ خوب ما هستیم، چه شجاعت بودنی؟ اما آیا هستیم؟ به همین راحتی؟ هستیم؟ به ذهن‌هایمان مراجعه کنیم. اگر به همین راحتی «هستیم»، پس این همه دلواپسی‌ها برای چیست؟ این دلواپس‌ها، دلواپسی‌های وجودی است. پس این‌ها چیست؟ این اضطراب‌ها چیست؟ این نیازمندی‌ها چیست؟ این‌گونه نیست که هستیم و تمام شد - «بودن» مطرح است و «بودن» یک امر لحظه‌ای است که در آنجا، چگونه هستن مطرح است، چگونه بودن مطرح است. هستم اما چگونه هستیم؟ «می‌زی‌ام» اما چگونه «می‌زی‌ام»؟ چه سرپوش بر آن بگذاریم و

1 - Paul Tillich (1886-1965)

چه نگذاریم - باطن مسئله این است. گرچه ما وحشت می‌کنیم و رویش سرپوش می‌گذاریم. سخت است آگاهانه با این امور زندگی کردن. انسان همیشه می‌خواهد خودش را راحت کند.

ما هر حرفی که می‌زنیم، از سیطرهٔ زبان بیرون نمی‌رویم. همواره با این مشغول هستیم که چه می‌گوییم و در این گفتن‌ها، چه می‌کنیم.

ما در هر اظهار زبانی سه کار انجام می‌دهیم؛ اصلاً سخن گفتن یعنی عمل کردن. قبلاً از قول ویتگنشتاین آوردم که می‌گوید زبان، فعالیت انسانی انجام می‌دهیم است. توضیح داده بودم که زبان فعالیت انسانی است. هر جا که زبان انسانی شکل می‌گیرد، فعالیت انسانی وجود دارد و شما باید آن فعالیت را مطالعه کنید. فیلسوفی به نام آستین^۱ که از فیلسوفان انگلیسی است، این مسائل را دنبال کرده و خیلی در این باره تحقیق کرده است که چگونه «سخن گفتن یعنی عمل کردن» و فعالیت - به تعبیری که او به کار برده است (در زبان آلمانی «Sprachakt»). اگر بخواهیم زبان انسانی را تعریف کنیم، باید بگوییم زبان انسانی «عمل زبانی است».

ایشان می‌گوید شما در هر گفتن، سه کار انجام می‌دهید: (۱) یکی این است که همراه با یک سلسله حرکات بدنی، صداهایی را تولید می‌کنید و آهنگ‌های خاص این صداها را به وجود می‌آورید. اگر شما تأمل بفرمایید، یکی از کارهایی که من اکنون در طی سخن گفتن انجام می‌دهم، این است که صداهایی را تولید می‌کنم. حرکات بدنی‌ای هم دارم که این حرکات بدنی هم جزئی از سخن گفتن من است. دست‌هایم را تکان می‌دهم، به شما نگاه می‌کنم و در یک وضع خاصی روی این صندلی قرار گرفته‌ام. اگر من صندلی را به شکی می‌گذاشتم که پشتم به شما بود، این هم یک نوع وضعیت بدنی بود. اما نمی‌شد این گونه سخن بگویم و بی‌ربطی می‌بود. من نه تنها صداها را تولید می‌کنم، گاهی صدایم را بلند می‌کنم و گاهی آرام‌تر حرف می‌زنم و گاهی مکث می‌کنم. تمام این‌ها به این قسمت

1 - J. L. Austin (1911-1960)

نخست کارهای سخن گفتن ارتباط پیدا می‌کند. همه این‌ها عمل است. (۲) کار دوم من عمل مهم‌تری است و آن عمل مهم‌تر این است که برای شما توضیح می‌دهم که بخش عظیمی از زندگی ما تحت تأثیر سخنانی است که یا موفق می‌شوند یا شکست می‌خورند. این عمل غیر از صدا درآوردن است. این یک کار دیگر است. حالا اینکه چرا می‌خواهم این کار را بکنم و انگیزه‌هایم چیست، آن یک مسئله دیگر است و به همین جهت هست که هر جا که احساس کنم بیانم ناقص است، و کمی مبهم گفته‌ام، دوباره توضیح می‌دهم و هر جا احساس کنم لازم است، مثالی می‌آورم. من دارم به صورت جدی، کاری انجام می‌دهم و می‌خواهم این کار را بکنم. این کار غیر از این است که من تعدادی صدا در می‌آورم و حرکت بدنی انجام می‌دهم. این چیز دیگری است - گرچه با آن اولی همراه است.

سخن باید با انواع و اقسام حرکات که با آن سخن در ارتباط است هماهنگ باشد. اگر تو در اول مسابقه فوتبال، قرآن بخوانی، یا صلوات بفرستی، هم فوتبال را خراب می‌کنی و هم قرآن خواند را. سخن باید با انواع و اقسام حرکات که با آن سخن در ارتباط است، هماهنگ باشد. اگر تو در اول مسابقه فوتبال، قرآن بخوانی هم فوتبال را خراب می‌کنی و هم قرآن خواندن را.

کسی در یک سخنرانی تحذیر می‌کند و می‌گوید «وان لیس للانسان الا ما سعی» یا می‌گوید «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شراً یره»، اگر کوچک‌ترین عمل خیری انجام دهی به تو باز خواهد گشت و اگر کوچک‌ترین عمل زشتی انجام دهی به تو باز می‌گردد. این انسان علاوه بر اینکه این آیات را می‌خواند و صداهایش را تولید می‌کند، می‌خواهد من را تحذیر کند و به من هشدار دهد. این کار هشدار دادن، کار اصلی او است. او باید حرکاتش به من نشان دهد که کار اصلیش هشدار دادن است. اگر کسی از واقعیات جهان هستی بگوید و فلسفه درس دهد و صداهایی را بروز می‌دهد به گونه‌ای دیگر حرف بزند، حرکات او هم به گونه‌ای دیگر خواهند بود و بالا پایین شدن صدایش

نیز ... مثلاً اگر کسی بخواهد درس فلسفی خالص بگوید ولی دست و پایش را خیلی تکان دهد، درس فلسفه‌اش را خراب کرده است. اگر کسی بخواهد درس فلسفه خالص بدهد اما مثال‌های خیلی ساده بیاورد، درس فلسفه را خراب کرده است. اگر کسی بخواهد درس فلسفی بدهد و در آنجا شعر بیاورد و از حافظ و مولانا استفاده کند، درس فلسفه‌اش را خراب کرده است. درس فلسفه گفتن جدی است. در آنجا باید با صدای شمرده حرف بزند و نباید احساسات را دخالت دهد و قیافه‌اش نباید در صدد مثلاً آفریدن جوّ خاصی باشد. کسی که بحث فلسفی می‌کند، می‌خواهد پاسخ مهم‌ترین پرسش‌های انسان را از آن نظر که انسان است، بدهد. و این یک کار بسیار جدی است و حرکات هم باید متناسب با آن باشد.

(۳) کار سوم من که در این جلسه تدریس انجام می‌دهم اثرگذاری در شما شنوندگان است. مخاطبان تحت تأثیر سخن گفتن کسی هستند که فلسفه یا خبر می‌گوید یا تحذیر روانی می‌کند یا از خدا یا شیطان یا دنیا یا آخرت یا علم یا هر چیز دیگری سخن می‌گوید. یک غرض دارد. نه تنها صداهایی را از خود آشکار می‌کند و نه تنها واقعاً مطلبی را بیان می‌کند، بلکه کار سوم او این است که اثری در شنونده‌اش بگذارد. مثلاً در شنونده‌اش شوق یا ترس یا احتیاط یا یک نگاه صحیح به جهان ایجاد کند یا مثلاً در خبر گفتن، شنونده را از آنچه که خبر نداشته است، آگاه کند و اطلاعاتش را بالا ببرد و ...

آنچه بیان کردم نظریه‌ای است که به «Sprachakt» معروف شده است - نظریه‌ای که می‌گوید زبان انسانی اصلاً عمل کردن است، کسانی که این حرف‌ها را زده‌اند، فقط در اتاق نشسته‌اند و فکر کنند؛ بلکه به صورت میدانی بررسی کرده‌اند که در زندگی انسانی چه اتفاق می‌افتد - نگاه تجربی بر زبان همین است.

درس گفتار هشتم

فیلسوفان تحلیلی انواع و اقسام سخن گفتن‌ها را تا آنجایی که ممکن بوده است به صورت استقرایی بیان کرده‌اند و لیست‌هایی از انواع سخن گفتن‌ها تهیه کرده‌اند که من می‌خواستم امروز یکی از این لیست‌ها را با خودم بیاورم اما موفق نشدم. حالا از حفظ هم می‌توانم برای شما توضیح دهم، خیلی ساده است. ما گاهی سخن می‌گوییم که انذار کنیم و بترسانیم، گاهی سخن می‌گوییم که بشارت دهیم. سخن‌گویی بشارت‌دهنده، سخن‌گویی ترساننده، سخن‌گویی تشویق کننده، سخن‌گویی امیدوارکننده، سخن‌گویی مأیوس کننده، سخن‌گویی آرزوکننده. می‌شود انواع و اقسام این‌ها را برشمرد، بسته به اینکه گوینده کدام یک از این انواع سخن‌ها را دنبال می‌کند.

به هر حال در هر سخن گفتن، آن سه کار بدون استثناء انجام می‌شود. این جان کلام آن مطلبی بود که در نگاه تجربی به زبان، فیلسوفانی از قبیل ویتگنشتاین و آستین و دیگران دنبال کرده‌اند و به نتایجی رسانده‌اند.

اکنون برای اینکه اصل مطلب (که سخن گفتن، عمل کردن است) و نیز نتایج مترتب بر آن را بهتر برایتان توضیح دهم، وارد تحلیل این مسئله می‌شوم که اگر بخواهیم به این مدعای فلسفی که گفته‌ام برسیم، خوب است نگاه کنیم و ببینیم کودک، زبان را چگونه یاد می‌گیرد. نتیجه آن مدعای فلسفی که چند جلسه است من در باره آن صحبت می‌کنم این است که معنای سخن، معنای آن سه عملی است که در شرایط معینی انجام می‌گیرد. معنادهی سخن این نیست که جمله‌ها چه معنایی می‌دهند، بلکه معنادهی سخن این است که آن سه عمل چه معنایی می‌دهد. قبلاً توضیح داده‌ام که این سه عمل در خلاء انجام نمی‌گیرد -

سخن گفتن در خلاء انجام نمی‌گیرد و هر سخن گفتنی مخاطبی دارد، حواشی‌ای دارد، مقدمات و مقارناتی دارد و در شرایط فرهنگی معینی گفته می‌شود. باید دید که در آن وضعیت، در آن کانتکست (kontext)، در آن زمینه، معنای این سه عمل چیست؟ فیلسوفانی مثل ویتگنشتاین می‌گویند که ما در زیستن بازی می‌کنیم. بازی می‌کنیم معنایش این نیست که عمل لغو انجام می‌دهیم، بلکه معنایش این است که اعمال و افعال و افکار را مرتباً به یکدیگر پاس می‌دهیم. کار ما در زیستن، عمل، عکس العمل، دریافت یک نتیجه، و دو باره پس از گرفتن آن نتیجه، به یک اقدام دیگری دست زدن است. ویتگنشتاین از این به بازی زندگی (بازی زیستن) تعبیر می‌کند و آن را به بازی فوتبال تشبیه می‌کند. شاید این را قبلاً هم گفته باشم که همان‌گونه که در یک بازی فوتبال، حادثه‌ای اتفاق می‌افتد که با تمام اجزاء این بازی که در یک ساعت و نیم انجام می‌شود در ارتباط است و ما نام مجموعه این را بازی می‌گذاریم، هر کس در زندگی خودش از آغاز تا آخر، یک بازی انجام می‌دهد. به همین جهت هم در آخر مثلاً می‌گوید ما این بازی را باختیم. به این تعبیر برخوردید؟ بازی زندگی را باختیم.

معناها،

معناهای بازی

زبانی است و نه

واژه‌ها و جملات

بازی یعنی عمل‌ها و عکس‌العمل‌های من در یک صحنه‌ای که تنها بازیگر آن صحنه هم من نیستم - صحنه‌ای که در آن انواع و اقسام بازی‌گرها هستند - انسان‌های گوناگون، پدر و مادر من یک گونه در زندگی با من بازی کرده‌اند، معلم من یک گونه، هم کلاسی من یک گونه، حکومت یک گونه، همسر من یک گونه، فرزندان من یک گونه؛ این‌ها همه در زیستن هم بازی‌های من بوده‌اند. یکی از بازی‌های بسیار عمده‌ای که در بازی زیستن انجام می‌گیرد، همین سخن گفتن است. به همین دلیل است که آن فیلسوف می‌گوید سخن گفتن یک بازی زبانی است. ما الان در اینجا با هم بازی می‌کنیم، یعنی من چیزهایی را به شما پاس می‌دهم و شما گوش می‌کنید، چیزهایی در ذهن‌تان شکل می‌گیرد که یا رد است یا قبول است و ممکن است که این‌ها را به من منعکس کنید و باز من یک

چیزی بگویم و این بازی با هزاران بازی دیگر هم در ارتباط است - تا عاقبت چه از آب در آید. از اول معلوم نیست که از درون چیزی که بازی است چه در می‌آید. کسی نمی‌داند از بازی چه در می‌آید و انسان با توجه به تعبیر بازی زندگی، می‌گوید که من زندگی را با ختم یا زندگی را بردم. زمانی این را می‌گوید که انواع و اقسام حوادث برایش پیش آمده باشد: بعد از انواع و اقسام خفتن‌ها و بیدار شدن‌ها و پشیمان شدن‌ها و تغییر مسیر دادن‌ها و دوست عوض کردن‌ها و دشمن پیدا کردن‌ها؛ تا به جایی می‌رسد که وضعی پیدا می‌کند که به‌راستی تجربه می‌کند که یک بازی را برده یا باخت‌ه است.

خوب، در نظر این فیلسوف، یکی از مهم‌ترین بازی‌ها بازی زبانی است و او می‌گوید که معنای آن این است که این بازی زبانی در کلیت زندگی آدمی چه جایگاهی دارد و در داخل هر بازی زبانی، ادای هر جمله چه جایگاهی دارد. اگر این جلسه ما مثلاً یک ساعت و نیم طول بکشد، ما یک ساعت و نیم بازی می‌کنیم. از نظر این فیلسوفان، تنها سخن‌گو نیست که بازی می‌کند بلکه شنونده هم بازی می‌کند، و مرتباً حواسش را جمع می‌کند که ببیند چه گفته شد، کدام مطلب از دستش در رفت، فلان مطلبی که گفته شد به کجا برمی‌خورد و کجا را تأیید یا نقض می‌کند، چه ارتباطی با فلان مطلبی که شخص دیگری گفته است دارد و ... الآن ذهن‌های شما در اینجا ساکن نیستند بلکه ذهن‌ها فعال هستند. شما بسیاری از اوقات و بدون اینکه خودتان متوجه شوید و برای اینکه میان ما تفاهم برقرار شود، بسیاری از مفهومی‌های خفته را از اعماق ذهن و حافظه‌تان بیرون می‌آورید و از آن‌ها کمک می‌گیرید تا این مطالب مفهوم شود. در این بازی افهام و فهم و گفتن و شنیدن که یک ساعت و نیم طول می‌کشد، در این فعالیتی که من می‌کنم و شما می‌کنید، هر کدام از جمله‌های من یک جایی دارد که جای آن جمله در این بازی است. جمله‌ای که من می‌گویم در داخل این بازی یک و نیم ساعته معنی پیدا می‌کند. بنا بر این تقریر از فلسفه زبان، وقتی ما سخن کسی را گوش می‌کنیم، اگر بخواهیم درست بفهمیم که معنا چیست، نباید روی این

متمرکز شویم که معنای این جملات چیست و برویم در کتاب لغت نگاه کنیم و ببینیم که معنای این جملات چیست و اگر با مراجعه به کتاب لغت فهمیدیم که معنای آن‌ها چیست، تصور کنیم که فهمیدیم معنای سخن گوینده چه بوده است. این آن گام اول است که البته این را هم باید بدانی، زیرا اگر من در اینجا واژه‌ای را به کار ببرم که معنای لغوی آن واژه برای شما معلوم نباشد، نامفهومیت به وجود می‌آید. شما باید بدانید که معنای این واژه‌هایی که من به کار می‌برم چیست و باید از دستور زبان فارسی آگاه باشید تا بدانید که معنای این جملات چیست. اما این امور، سهم ناچیزی در اینکه شما بدانید که معنای سخن گفتن من چیست دارند، در اینکه من چه «می‌کنم». چون مبنای معنا، معنای این عمل کردن‌ها است. درست است که من از واژه‌ها و جملات استفاده می‌کنم اما اینکه چگونه استفاده می‌کنم و با این‌ها چه کار می‌کنم مطرح است. نمی‌دانم که این تشبیه چقدر می‌تواند کمک کند، اما فرض کنید که شما فیلمی را نگاه می‌کنید که یک موسیقی متن هم دارد. آن موسیقی متن کار خودش را می‌کند، اما فهمیدن و گوش کردن به موسیقی متن، فهمیدن فیلم و فهمیدن کار بازیگران نیست. اگر بخواهیم بفهمیم معنای فیلم چیست، باید معنای این حرکات را بفهمیم، معنای اینکه هر چیزی در اینجا، کجا جا گرفته است و چگونه خودش را نشان می‌دهد؛ این را باید بفهمیم، چرا کار کارگردان این قدر مهم است؟ به این دلیل که او می‌داند که چگونه ایجاد معنی کند.

خوب، پس این را بدانیم که بنا بر این نگاه تجربی به زبان که این فیلسوفان آن را مطرح می‌کنند، معناها، معناهای بازی کردن‌هایی است که در سخن گفتن‌ها ایجاد می‌شود. حالا برای اینکه این مسئله دقیقاً معلوم شود، من چگونگی یاد گرفتن زبان توسط کودک را برای شما عرض می‌کنم که نشان می‌دهد که معنی، در بازی کردن با زبان معلوم می‌شود نه با مراجعه به کتاب لغت. فرض کنید که بچه یاد می‌گیرد که توپ چیست. مثال توپ را از همان کتاب می‌زنم که الآن از آن استفاده می‌کنم. بچه می‌فهمد که توپ چیست و به همین علت است که وقتی

شما می‌فرمایید که برو توپ را بیاور، او می‌رود و توپ را می‌آورد، استکان و نعلبکی نمی‌آورد، کاسه نمی‌آورد، قلم نمی‌آورد، بلکه می‌رود و توپ را می‌آورد. ما می‌گوییم که بچه یاد گرفته است که توپ یعنی چه. چگونه یاد می‌گیرد که توپ یعنی چه؟ این تحلیل‌گر می‌گوید که ما معمولاً در ذهنمان، این گونه فکر می‌کنیم که مثلاً مادر یا پدر چندین بار در حضور فرزندشان گفته‌اند توپ و با دست به تویی که در گوشه اتاق است اشاره کرده‌اند و گفته‌اند «بین توپ، توپ آن است»، یک یا دو یا سه یا چهار نوبت - بچه هم یاد گرفته است که آن توپ است، به آن می‌گویند توپ. فکر می‌کنیم که یک کودک این گونه یاد می‌گیرد که توپ چیست و به چه توپ می‌گویند. این فیلسوف می‌گوید در اینجا یک اشتباه بزرگ وجود دارد و آن این است اگر بگوییم کودک از این طریق یاد می‌گیرد که توپ چیست و فرضاً آن توپ از پلاستیک ساخته شده است و رنگش هم مثلاً آبی است، باید این گونه باشد که کودک هر کجا یک شیء آبی ببیند ممکن است به آن هم توپ بگوید یا اگر چیزی که از پلاستیک ساخته شده ببیند به آن هم بگوید توپ زیرا شیء مورد اشاره، آبی هست و یا از پلاستیک ساخته شده است! می‌گوید چرا این اتفاق نمی‌افتد و بچه‌ها بالاخره یاد می‌گیرند که توپ چیست و وقتی می‌گویند توپ، نمی‌روند اشیاء آبی دیگری را یا شیء پلاستیکی‌ای دیگری را بیاورند بلکه می‌روند توپ را می‌آورند؟ جواب این است که کودکان این را که فلان شیء توپ است را در بازی با توپ یاد می‌گیرند. این‌ها وقتی می‌بینند که با توپ چه می‌کنند، می‌فهمند که این توپ است و مثلاً توپ آن چیزی است که قلش می‌دهند و به هم پرت می‌کنند و با آن بازی‌های مختلف انجام می‌دهند. کودکان در روند استعمال و به کار گرفتن آن شیء می‌بینند که این شیء، چگونه استعمال و به کار گرفته می‌شود و معنی توپ در این به کارگیری‌ها معلوم می‌شود. پس توپ آن چیزی است که آن کارها را با آن می‌کنند و به همین دلیل، هر چیزی که این کارها را با آن انجام ندهند، توپ نمی‌گویند و اگر شما بگویید برو توپ را بیاور، آن‌ها را نمی‌آورند بلکه می‌روند و توپ را می‌آورند.

این فیلسوف می‌گوید پس این‌چنین نیست که توپ واژه‌ای است که معنایی دارد و آن را یاد می‌گیرند و بس. سپس ایشان می‌گویند همه چیز همین‌گونه است. قلم و مداد و کاغذ و کتاب هم همین‌گونه هستند. چه چیز وجود دارد که این‌گونه نیست؟ کدام واژه است که این‌گونه نیست؟ تمام واژه‌ها معنای خودشان را در روند به‌کار گرفته شدن پیدا می‌کنند. اگر گفته شود مداد یا میکروفون یا خانه باز هم همین‌گونه است. خوب ملاحظه می‌کنید که این مطلب چقدر متفاوت است با آن چه در ذهن‌های ما به‌طور معمول وجود دارد.

پس از اینکه فیلسوفان متوجه این مطلب اساسی شدند، به نکته مهم دیگری تفتن یافتند.

سوال آن‌ها این بود که مثلاً اگر کسی بگوید این یک لیتر آب که داخل این پارچ است، از دو عنصر ترکیب یافته است و این دو عنصر با یک نسبت خاصی با هم ترکیب شده‌اند، آیا در این قبیل موارد هم معنا به عمل مربوط است یا معنا در اینجا چیز دیگری است؟ ظاهراً به نظر می‌آید که در اینجا معنا چیزی دیگر است و آن این است که من واقع را نشان می‌دهم، یعنی چه؟ یعنی می‌گویم که واقع از این قرار است که این یک لیتر آب از این دو عنصر به این نسبت تشکیل یافته است. من در اینجا گفتارم را متوجه این واقع می‌کنم و می‌گویم که واقعیت در اینجا این‌گونه است. پس واقعیت از گفتار من تفکیک شده است و این گفتار من بر آن واقعیت دلالت می‌کند - و ربطی به عمل ندارد.

صادق بودن این جمله این‌گونه است که اگر واقعاً این یک لیتر آب همان‌گونه باشد که گفته شده است، این جمله صادق است و اگر آن‌گونه نباشد، جمله کاذب است. صادق و کاذب یا درست و نادرست را این‌گونه معنی می‌کنیم.

جای درست اما دقت‌های فیلسوفان زبان از جای دیگر سر در می‌آورد و آن این است که توصیف‌ها و داوری‌ها در این موارد هم، آن چیزی که ادا می‌شود و اتفاق می‌افتد، یک عمل است و شما باید ببینید که آن عمل گوینده چیست. وقتی من می‌گویم آب از دو عنصر با فلان نسبت تشکیل یافته است، این عمل، یک عمل توصیف است. من در اینجا

توصیف می‌کنم یا عمل، عمل اخبار است. در اینجا هم مسئله این است که من داوری می‌کنم. عمل من در اینجا، این داوری کردن است. شما باید ببینید که این داوری درست است یا نه. این عمل داوری است که معنی دارد. معنای این عمل چیست؟ اگر به آزمایشگاهی بروید، در آنجا همواره از همین‌گونه حرف‌ها زده می‌شود که این و یا آن از چه ترکیب شده است، آن چگونه تجربه می‌شود، آن چگونه ترکیب می‌شود، اگر فلان ماده را اضافه کنید چه اتفاقی می‌افتد - و همه این‌ها توصیف اموری است که ما فکر می‌کنیم که به واقع ارتباط دارند، به خارج مربوط هستند، به آن چیزی که ما به آن می‌گوییم عالم خارج - اگر از زاویه‌ای که عرض کردم نگاه کنید، خواهید دید که همه دارند توصیف و داوری می‌کنند. خوب حالا در اینجا معنای این عمل چیست؟ اگر بخواهید بدانید که معنی این عمل چیست باید ببینید که در این پروسه یک ساعته‌ای که استاد دست دانشجوهایش را گرفته و به آزمایشگاه برده و در داخل این بازی زبانی مرتباً از این قبیل جمله‌ها میان آن‌ها رد و بدل می‌شود - معنای این توصیف‌ها و داوری‌ها چیست؟ در اینجا هم قضیه همان‌گونه است. آیا توصیف‌ها و داوری‌ها درست در همان جایی به کار برده شده‌اند که جای آن‌ها است؟

این فیلسوفان اضافه می‌کنند که هیچ‌کس نمی‌داند که «واقع» چگونه است. «واقع» یعنی چه؟ استادی می‌آید و با دانشجوهایش در آزمایشگاهی یک ساعت حرف می‌زند، تجزیه و تحلیل‌هایی می‌کنند و آزمایش‌هایی انجام می‌دهند. مسئله‌ای که شما می‌توانید در اینجا زیر ذره‌بین قرار دهید، این است که بررسی کنید که آیا در جایی که این‌ها می‌گویند که این، چنین است یا آن، چنان است (توصیف یا داوری می‌کنند) - آن عمل تحقیقاتی به نتایجی خواهد رسید. اینکه تحقیقات به نتایج می‌رسد از این باب است که آیا توصیف‌ها و داوری‌ها درست در همان جایی صورت گرفته‌اند که می‌بایست صورت بگیرند.

خوب، از اینجا باب دیگری گشوده شد و آن باب این است که معلوم می‌شود، سخن گفتن معنای درست سخن گفتن و غلط سخن گفتن، اصلاً یک چیز دیگری است. درست و سخن گفتن غلط

درست سخن گفتن یعنی هر سخنی را به همان شکل گفتن که می‌بایست در آن زمینه (kontext) و بازی زبانی آن‌گونه گفته شود و غلط سخن گفتن یعنی جمله‌ای را گفتن که آن جمله، در داخل آن بازی زبانی، جایش نبوده است که آن‌گونه گفته شود. «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد» تا حدودی به این مطلب اشاره می‌کند. شما می‌بینید که اگر ما از این زاویه حرکت کنیم از یک جای دیگر سر در می‌آوریم. درست و نادرست چیز دیگری می‌شود و به همین دلیل است که امروزه در فلسفه زبان، یکی از بحث‌های خیلی مهم که نظرهای گوناگون در باره‌اش ابراز شده است اما هیچ‌کس نتوانسته است اثبات کند که تنها نظر او صحیح است، این مسئله است که حقیقت چیست؟ حقیقت چیست یعنی صدق چیست، کذب چیست؟ گزاره صادق یعنی چی؟ این معضل که گزاره صادق یعنی چه، باید از طریق اتخاذ یک نظر در فلسفه زبان حل شود. این مسئله در جایی دیگر قابل حل شدن نیست و پاسخ به این بستگی دارد که شما زبان را چه بدانید، معنای جملات را چه بدانید و بگویید که زمانی که ما سخن می‌گوییم چه اتفاقی می‌افتد و این اتفاق را چگونه تحلیل فلسفی کنید. اصلاً این وادی به کلی دیگری است.

هیچ‌کس به در این فلسفه زبان‌ها هیچ‌کس دسترسی به واقع ندارد، «واقع» یعنی چی؟ ممکن است بفرمایید که «واقع» یعنی آنچه با آزمایش ثابت می‌شود. آزمایش کردن برای یک بار، دو بار، سه بار، چهار بار، ده بار ... ممکن است به شما نشان دهد که بله، اگر فلان اقدام را بکنید فلان نتیجه را می‌گیرد. اما عقلاً محتمل است که در هزارمین بار نتیجه چیز دیگری از آب درآید! این بحثی است که در فلسفه علم کرده‌اند و به همین دلیل است که اصل علیت و معلولیت که در دانش‌های تجربی مسلم گرفته شده است، یک اصل فلسفی مسلم نیست. البته بنا بر این گذاشته‌اند زیرا اگر بنا را بر این نگذارند علم پیشرفت نمی‌کند. بنا بر این گذاشته‌اند که علیت و معلولیتی وجود دارد.

اگر شما می‌خواهید نوشته‌ها و سخنان کسی را از این زاویه که آیا درست و قابل قبول است یا نه تجزیه و تحلیل کنید، اول نگاه کنید و ببینید آیا این سخنانی مثلاً در طول یک ساعت و نیم گفته شده‌اند، یک انسجام منطقی درونی با هم دارند یا نه. متن را بررسی کنید و ببینید آیا این جملات، در مجموع باهم انسجامی دارند و یک نظر و معنای واحدی از آن‌ها بیرون می‌آید. یا اینکه نه، زلف آشفته‌ای است و هر کدام از این جملات یا هر چند جمله برای خود سازی می‌زند. تا شما اول انسجامی را احراز نکنید، نمی‌توانید بفهمید که در فلان‌جا فلان‌کس توصیف و داوری کرد، جای آن‌ها بود یا نبود. فلان‌جا که انشاء کرد، جای انشاء بود یا نه، فلان‌جا که نقل کرد جای نقل بود یا جای استدلال و هکذا استدلال‌ها درست بود یا درست نبود.

سپس پاره‌ای از فیلسوفان همین مکتب به این فکر افتادند که ما بیاییم و از این زاویه که کجا، جای چیست، قواعدی را کشف کنیم که در زبان انسانی طبق آن قواعد، در یک جا توصیف می‌کنند، در یک جا اخبار می‌کنند، در یک جا ابزاری می‌کنند، در یک جا معذرت‌خواهی می‌کنند و در جایی استدلال می‌کنند و ... این قواعد چه چیزهایی هستند؟ این قواعد، قواعد عملیات سخن گفتن است. عده‌ای به تحقیق در این مورد پرداختند جان سرل کتابی معروف دارد به نام افعال گفتاری که در آن به شرح و توضیح این قواعد پرداخته است. قواعد فوتبال، امروزه یک دانش شده است و هر روز جاذب‌تر و جالب‌تر می‌شود. گاهی انسان در تماشای بعضی از بازی‌های فوتبال احساس می‌کند - گویی یک بازی ریاضی انجام می‌شود و هر چیزی دقیقاً در جای خودش قرار می‌گیرد و آن وقت است که سر و صدای تحسین بیننده بلند می‌شود، زیرا می‌بیند که خیلی عالی کار کردند. در این بازی یاد می‌گیرند که در کجا چه کار باید کرد. فیلسوفان می‌گویند عالم سخن گفتن ما، یک چنین عالمی است.

در همه سخن‌ها مسئله این است که آیا این سخن موفق می‌شود یا نمی‌شود. زمانی سخن موفق می‌شود که در جایی قرار گیرد که باید در آنجا قرار گیرد و

زمانی شکست می‌خورد که در جایی قرار گیرد که نباید قرار گیرد. البته این کار، قواعد و ضوابط دارد و هر کجا که شما از قواعد و ضوابط سخن بگویید، یعنی از یک استروکتور (Struktur) حرف می‌زنید، از یک معنا حرف می‌زنید، از یک ضد هرج و مرج، از ضد کائوس (chaos) و می‌گویید که قواعد و ضوابط و اساسی وجود دارد، هرج و مرج نیست - بالاخره از گونه‌ای درست و نادرست و صدق و کذب حرف می‌زنید. نکته‌ای که هست این است که می‌خواهید معنای همه این‌ها را در خود عالم سخن گفتن پیدا کنید.

تحلیل زبان و این تفکر به اخلاق هم سرایت می‌کند و عمل اخلاقی آن عملی می‌شود که رهایی از درست در همان‌جا که باید انجام شود، انجامش دهید. عمل غیراخلاقی هم آن عملی می‌شود که در جایی انجام دهید که نباید انجام دهید. خوب، این‌گونه نگاه کردن همه حواس‌ها را بر سخن متمرکز می‌کند، بر زبان - و مثل اینکه اگر ما در این دنیای عجیب و غریب، در این جهان سرگردانی انسانی، این جهان تحیر که در آن تقریباً همه انسان‌های با هوش در طول تمام تاریخ از حیرت نالیده‌اند و هر کسی هم به یک شکل نالیده است و راه به جایی نبرده است - اگر بخواهیم در این جهان، سامانی به فکر خودمان بدهیم و بتوانیم یک جهت‌گیری پیدا کنیم و سرمان را از این آشوب بیرون بیاوریم و از سیل خروشان فکرهای آشفته و تصورات ناهمگون که دائماً در درون ما جریان دارند رها شویم - این امر فقط از راه تأمل و تعمق در زبان انسانی و تحلیل زبان ممکن است. خلاصه این حرف این است که راه نجات از این سرگردانی انسانی، شکافتن زبان است، پرده‌های زبان را دریدن است، درست و نادرست زبان را از هم جدا کردن و بالاخره یک منطق قابل قبول برای فعالیت زبانی انسان پیدا کردن است. این فیلسوفان زبان حرفشان این است و به همین جهت هم هر چه که شما بگویید، تجزیه و تحلیل می‌کنند.

وقتی شما جمله‌ای می‌گویید، شخصی که فیلسوف تحلیلی است این جمله را به قسمت‌های کوچک تقسیم می‌کند و این قسمت‌های کوچک را به

قسمت‌های کوچک‌تر. و وقتی شما می‌گویید معنای اینکه من می‌گویم این است، او می‌پرسد که معنایش این است یعنی چه؟ باز شما چیزی می‌گویید و او می‌پرسد که خوب، حالا این مطلب سومی که گفتی یعنی چه؟ فیلسوف تحلیلی همین کار را می‌کند و درست است که این کمی اسباب زحمت برای انسان ایجاد می‌کند و مزاحم آن راحتی‌ای است که ما از این بابت احساس کرده‌ایم که گویی بر تکیه‌گاه محکمی قرار گرفته‌ایم و آن فیلسوف، همین تکیه‌گاه را از زیر پای ما می‌کشد - اما این حرف‌ها برای کسانی است که آن تکیه‌گاه محکم زیر پایشان، بالاخره، کمی شل شده است! اصلاً اگر کسی آن تکیه‌گاه محکم زیرپایش شل نشده باشد، این حرف‌ها را دنبال نمی‌کند. معمولاً کسانی این حرف‌ها را دنبال می‌کنند که زیر پایشان کمی شل شده است و اگر کسی زیر پایش شل شد دیگر نمی‌شود با تلقین و تقلید دو باره آن را سفت و محکم کرد. باید راه تحقیق و بحث و فهم را رفت، آن هم به هر مقدار که انسان گیرش می‌آید. باید بنا را بر این گذاشت که اصلاً ما، هم راهیم، هم رهرو و هم مقصد (به قول عطار و بسیاری از بزرگان دیگر). ظاهراً در بیرون از خودمان جایی نیست که پایمان را بر آنجا بگذاریم. گاهی انسان می‌بیند که این تحلیل‌هایی که این فیلسوفان زبان می‌کنند، چه قرابت‌های عجیبی با گفته‌های عرفا پیدا می‌کند. مگر عارف چه می‌کند؟ عارفی مثل مولوی هم به یک معنا همین کار را می‌کند - او می‌خواهد پرده‌ها را ببرد. برای فیلسوف زبان تحلیلی، این پرده‌ها، پرده‌های زبان هستند. اگر کسی بگوید که آن حُجُب نورانی و حُجُب ظلمانی مطرح شده در عرفان که میان حقیقت نهایی و انسان قرار گرفته‌اند، حجاب‌های زبانی هستند، به نظر من اشتباه نگفته است؛ زیرا همهٔ این حجاب‌ها مفهوماً هستند. مفهوم‌های نورانی یا مفهوم‌های ظلمانی و بالاخره به گونه‌ای به تجربه در می‌آیند. عالم مفهوم‌ها، عالم انسانی است، عالم زبان انسانی است. اگر هم کسی بخواهد آن‌ها را ببرد، باید دائماً و به هر اندازه که برایش مقدور است، تعمق و تحلیل کند - و توقعات خیلی زیادی هم نداشته باشد، زیرا گاهی این کمال‌گرایی بیش از حد انسان را

بیمار می‌کند. من خیلی برخورد می‌کنم با پاره‌ای از دوستان که می‌گویند که چرا آن‌چنان که باید باشیم نیستیم؟ اگر این تعبیر آن‌چنان که باید باشیم نیستیم، خیلی از حد بگذرد، انسان را مریض می‌کند. ما هر چه هستیم همان هستیم - اما سعی کنیم در حد مقدورات، دقت‌هایی داشته باشیم.

یک نکته آخر را هم عرض کنم و بحث امروز را تمام کنم. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید این بحث‌ها با این مسئله در ارتباط است که بالاخره انسان ذهن دارد. در جلسه قبل گفتیم که در یک تحلیل دقیق‌تر عالم خارج عبارت از امور پراکنده‌ای (به هم مربوط) است که ما از طریق ذهن‌مان، یک پوشش روی آن می‌اندازیم (همان حرفی که کانت بعداً خیلی بر آن تأکید کرده است) و وحدتی ایجاد می‌کنیم و از طریق ایجاد این وحدت، مفهوم‌هایی را می‌سازیم و می‌گوییم این، این است و آن، آن است. نیز گفتیم که این مداخله ذهن (که هم از سوی گوینده و هم از سوی شنونده است) فهم‌هایی که گوینده و شنونده به عمل می‌آورند، در زبان کردن زبان انسانی نقش بسیار مهمی دارند - فهمیدن هم کار «ذهن» است - پس هر کجا که تحقق زبان انسانی وجود دارد، تحقق ذهن نیز مطرح است. زبان انسانی بدون ذهن ممکن نیست، ذهنی که در گوینده وجود دارد و ذهنی که در شنونده موجود است.

ذهنی که ما در اینجا مطرح می‌کنیم به معنای روح نیست. خود این داستان یک محل اختلاف است که آیا ما ذهن داریم؟ عده‌ای ذهن را منکر شده‌اند، و گفته‌اند که اصلاً ما ذهن نداریم، ذهن یعنی چه؟ یکی از افراد خیلی معروف که منکر ذهن شده است، هیوم^۱ است. این دانشمند تجربی انگلیسی می‌گوید که ما اصلاً ذهن نداریم. ذهن مربوط است به یک «خود»، مرتبط است با «من». همیشه یک «من»، یک «خود» در کنار ذهن چسبیده به آن تصور می‌شود. در واقع، این ذهن یک «خود» است. ذهن، ذهن یک «من» است. او می‌گوید که

1 - David Hume (1711-1776)

هیچ کس «خود» ندارد، هیچ کس «من» ندارد، در حالی که ما فکر می‌کنیم که هر یک از ما، «من» داریم.

«من» چیزی است در حال تحول مستمر و به هم پیوسته درست است که در پانزده سالگی به شکلی بودم، در بیست سالگی به شکل دیگری و در سی سالگی و پنجاه سالگی به شکل‌های دیگر و سرد و گرم روزگار را در هر مرحله به گونه‌ای چشیده‌ام و بعد هم به جایی رسیده‌ام که می‌گویم «ای جوانی، یادت به‌خیر»، همه این‌ها درست است. اما بالاخره یک وحدتی احساس می‌کنم. من همان هستم که بیست سال پیش بودم، سی سال پیش بودم، همان انسان هستم، انسان دیگری که نیستم. همان هستم، منتها تحولاتی پیدا کردم.

ذهن، آن چیزی است که من همه این‌ها را در آن دارم - گویی مثلاً اینکه در بیست سالگی چگونه بودم و چه معلوماتی داشتم، در جایی انبار شده است و به آنجا می‌گوییم ذهن. آقای هیوم می‌گوید که نه! همه این امور، تنها تعاقب یک سلسله حوادث است و هیچ چیز غیر از این نیست. شمای وجود ندارد، کسی وجود ندارد، خودی وجود ندارد. حوادثی پشت سر هم در تو اتفاق افتاده‌اند و این حوادث پشت سر هم هیچ گونه ارتباطی هم با هم ندارند و روی هم انباشته شده‌اند و در تو به صورت کاذب، یک آگاهی از «خود» به وجود آمده است - وگر نه خودی در کار نیست. ایشان حرفش این است و این حرفی که او در معرفت‌شناسی زده است، منشأ بحث‌های بسیار جدی‌ای شده است؛ چون اگر «ذهن» نباشد، «خود» نباشد، «من» نباشد، در معرفت‌شناسی مشکلات خیلی زیادی پیدا می‌شود. پس اینکه ما فکر می‌کنیم که همه ما یک ذهن داریم، این هم زیر سؤال رفته است. اما الآن در این فلسفه زبان و در اینجا، ذهن را مطرح می‌کنیم چون محوری به نام فهمیدن وجود دارد و این گونه تحلیل زبان، ما را ناگزیر می‌کند که از ذهن سخن بگوییم (چون از فهمیدن سخن می‌گوییم) - نمی‌توانیم از فهمیدن سخن بگوییم بدون اینکه ذهنی مفروض باشد. و خلاصه اینکه زبان انسانی، با این تحلیل‌ها، زبان ذهن‌ها است - ذهن‌هایی وجود دارند

که با هم سخن می‌گویند و همدیگر را می‌فهمند. این مسئله وجود ذهن‌های گوینده‌ها و ذهن‌های شنونده‌ها در فلسفه زبان تجربی به گونه‌ای که من در اینجا توضیح دادم، بسیار اصل مهمی است و در آینده به درد ما خواهد خورد. در هر کجا که ذهن گوینده‌ای و ذهن فهمنده‌ای وجود نداشته باشد، زبان انسانی وجود ندارد. فقط ممکن است که صداهایی به شکل جملات یا اصوات منظم پیدا شوند - شما به یک طوطی هم آموزش دهید، جملاتی را ادا می‌کند که مانند جملات انسانی است و تفاوتی با آن نمی‌کند و با همان دستور زبان هم ادا می‌کند. یعنی مبتدا را اول می‌گوید و بعد خبر را و آن نظم را به هم نمی‌زند. اما این، زبان انسانی نیست و در اینجا زبان انسانی تحقق پیدا نکرده است، زیرا ذهنی در کار نیست. من که می‌شنوم ذهن دارم، اما طوطی ذهن ندارد و وقتی طوطی ذهن ندارد، فهمی از آنچه که می‌گوید ندارد و وقتی فهمی از آنچه که بر زبان می‌آورد یا صدایی که تولید می‌کند ندارد - آن فهمی که به کمک آن فهم، زبان، زبان می‌شود، زبان انسانی تحقق پیدا نکرده است. اگر شما با یک متن مقدس سروکار دارید و می‌گویید که این متن، إلا و لابد، یک گوینده دارد، باید گوینده آن متن، یک گوینده دارای ذهن باشد. در آینده به این مطلب می‌رسیم.

درس گفتار نهم

امروز هم چندین نکته را توضیح می‌دهم که دقیق‌تر نشان می‌دهد که برخلاف آنچه ما فکر می‌کنیم که آن کس که می‌نویسد یا می‌گوید، زبان انسانی را تولید می‌کند، مسئله چنین نیست. زبان انسانی در جایی تحقق پیدا می‌کند که علی‌القاعده «امکان فهمیدن» وجود دارد - با قید «علی‌القاعده». در جایی که امکان فهمیده شدن و فهمیدن وجود نداشته باشد، اصلاً زبان انسانی محقق نمی‌شود؛ نیست و به‌وجود نمی‌آید. با توجه به توضیحات قبلی که داده‌ام، وقتی می‌گوییم زبان انسانی، منظور این نیست که تعدادی صدا به زبان عربی یا فارسی تولید شوند. اگر کسی بگوید که من به گونه‌ای سخن می‌گویم که این سخن را فقط خودم می‌فهمم و فقط خودم می‌دانم که چه می‌گویم، باید از این شخص پرسید که آیا شما محتمل می‌دانید که روزگاری، چند نفر این سخنانی را که شما می‌گویید، بفهمند؟ نه به این معنا که واژه‌ها را بفهمند، بلکه آن معنایی را بفهمند که در ذهن شما بوده و می‌خواسته‌اید آن را القاء کنید و می‌گویید که من خودم آن را فهمیده‌ام. در صورتی که آن شخص بگوید که نه، من یک انسان استثنایی هستم و فقط من می‌فهمم که چه می‌گویم و هیچ‌کس آن را نخواهد فهمید، زبان انسانی محقق نشده است. ممکن است الفاظ عربی یا فارسی و یا ... وجود داشته باشند اما «زبان» شکل نگرفته است، زیرا زبان الفاظ و مکتوبات نیست. این مطلب را سابقاً هم به شکلی گفته‌ام - طوطی هم حرف می‌زند اما با حرف زدن طوطی، زبان انسانی به‌وجود نمی‌آید. طوطی نمی‌داند چه می‌گوید و نمی‌فهمد.

زبان منحصر به
شخص وجود
ندارد.

در زمینه‌های دینی و عرفانی پاره‌ای از افراد مطالبی می‌گویند و بعد هم می‌گویند آقا این‌ها مطالبی است که عقل ما به آن‌ها نمی‌رسد. خوب آقا اگر این‌ها مطالبی است که عقل ما به آن‌ها نمی‌رسد پس شما چه می‌فرمایید؟ اصلاً شما برای چه کسی صحبت می‌کنید؟ در زبان انسانی باید آنچه که گفته می‌شود «علی‌القاعده» روزی قابل فهمیده شدن باشد. این یک اصل است. ممکن است نقداً قابل فهمیده شدن نباشد یا ممکن است نقداً عده خیلی کمی آن را بفهمند و در آینده عده بیشتری. چندی پیش یکی از دوستان، نقدی نوشته بود بر یکی از مقالات «قرائت نبوی از جهان» و گفته بود اینکه شما می‌گویید زبان قرآن، زبان خود پیامبر بوده، زیرا از طرف عده زیادی فهمیده می‌شد و اگر زبان انسانی نبود همگان آن را نمی‌فهمیدند درست نیست، و مکث کتاب شکسپیر را مثال زده بود و گفته بود مکث زبان انسانی است در حالی که همه آن را نمی‌فهمند. من در پاسخ نوشتم آقا، من منظورم این است که زبان «علی‌القاعده» باید قابل فهمیده شدن باشد، نه اینکه همه باید بفهمند.

هر «خود» با نکته دومی که امروز عرض می‌کنم این است که ما هنگام سخن گفتن، این یک «خود» تجربه را داریم که «من» دارم حرف می‌زنم. هنگام شنیدن هم این تجربه را داریم که من می‌شنوم. در این تعبیر «من»، یک «خود» وجود دارد و انسان این تجربه می‌شود. را دارد که خودسخن می‌گوید - یا این خود می‌شنود. نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که هر خودی با یک خود دیگر، خود می‌شود. «خود تنها» وجود ندارد، خود با «دیگری» خود می‌شود و گرنه چه خودی؟ اگر هیچ دیگری نباشد چه خودی؟ برای کسی که فرضاً در دوران کودکی رفته باشد و در جنگلی گیر افتاده باشد و در آنجا مثلاً با حیوانات بزرگ شده باشد که نمونه‌هایی از این قبیل انسان‌ها را هم گاهی نشان داده‌اند - در آنجا برای او چه خودی وجود دارد؟ روان‌شناسان مطالعه کرده‌اند و دیده‌اند که آن «خود» انسانی در چنین نمونه‌هایی اصلاً وجود ندارد؛ زیرا «دیگری» وجود نداشته است. «خود» در ارتباط با «دیگری»، «خود» می‌شود؛ زیرا «خود» از نظر روانی، نوعی مرزکشی

و «خود» محدودیتی است و به مرز بیرونی نیاز دارد. اشیاء و جمادات نمی‌توانند مرز بیرونی این «خود» شوند، حیوانات هم نمی‌توانند. آنچه در بیرون از این «خود» وجود دارد و «من» را «خود» می‌کند یک «خود دیگر» است، که از آن به «دیگری» تعبیر می‌کنند. چون او هست، من «خود» می‌شوم و چون من هستم، او «خود» می‌شود - و در اینجا است که پاره‌ای از تحلیل‌های دقیق‌تر پدیدارشناختی روان‌شناختی می‌گویند که انسان، موقعی «خود» می‌شود که از «خود» بیرون می‌رود. آن‌ها تعبیر «از خود بیرون رفتن» می‌کنند - وقتی انسان از «خود» به‌سوی «دیگری» بیرون می‌رود، «خود» می‌شود و آن «خود دیگر» هم وقتی از درون «خود» به‌سوی «من» می‌آید، «خود» می‌شود. من «غیر» هستم برای او، ضروری برای «خود» شدن او و او غیر و دیگری است برای من و ضروری برای «خود» شدن من. پس اگر این‌گونه است، حال این را با مسئله سخن گفتن مرتبط کنیم و ببینیم که ارتباطش چیست؟ اگر «خود من» است که سخن می‌گوید، این «خود من»، چون با «دیگری» خود می‌شود، دارد با «دیگری» با هم سخن می‌گوید. یعنی چه با «دیگری» با هم سخن می‌گوید؟ یعنی این گوینده است و او شنونده، و اگر آن شنونده نباشد این گوینده نیست و بالعکس. اگر او گوینده باشد «من» شنونده هستم. اگر این چنین است، اتفاق افتادن پدیده سخن گفتن، اصلاً بدون دو «غیر» ممکن نیست - بدون دو «دیگری» ممکن نیست. در اینجا نکته خلی ظریفی وجود دارد. ممکن است که به ذهن ما بیاید که معنای این سخن این است که اگر «دیگری» نباشد و من، شنونده نداشته باشم نمی‌توانم سخن بگویم. سخن را من پدید می‌آورم اما شرط اینکه بتوانم سخن را پدید آورم این است که غیر، آن را بشنود. این مطلب را این‌گونه نفهمید و اگر کسی این‌گونه بفهمد، اشتباه فهمیده است. منظورم این است که اصلاً ما دو نفر دست‌به‌دست هم می‌دهیم تا سخن به‌وجود می‌آید. ما دو شریکیم که این سخن را پدید می‌آوریم، نه اینکه من سخن را پدید می‌آورم و این پدید آوردن، به یک شنونده نیاز دارد.

یک نکته مهم دیگر این است که این مطلب را که یکی می‌گوید و دیگری می‌شنود، چگونه بفهمیم؟ معمولاً ما دریافت‌مان از این مسئله این است که من می‌گویم و او می‌شنود - مثل اینکه من خودم را اکتیو (aktiv) حساب می‌کنم و او را پسیو (passiv). من فعالیت می‌کنم و او فعالیت من را می‌پذیرد - در حالی که این چنین نیست. سخن، چنین چیزی نیست. در سخن گفتن، مسئله به این شکل است که هویت آن شریک شدن (که گفتم که ما دوتایی با شریک شدن باهم، سخن پدید می‌آوریم) این‌گونه نیست که یکی اکتیو و دیگری پسیو است، بلکه در اینجا هم یک نوع شراکت وجود دارد.

من که «خود» مطلب از این قرار است که من که خودم هستم، برای تو که خودت هستی، چیزی می‌گویم. یعنی در شکل گرفتن سخن، هر دو بالسویه ایفای نقش می‌کنیم که «خود» و مسئله فعال بودن و منفعل بودن مطرح نیست. البته شما صداها را به نوعی هستی چیزی تولید می‌کنید، گوش‌های شنونده از این صداها متأثر می‌شود این متأثر شدن می‌گویم انفعال است. اما تنها با شنیده شدن اصوات که سخن محقق نمی‌شود. اما در این مرحله سخن گفتن شکل نمی‌گیرد. لب‌لباب قضیه آن «فهمیده شدن» است که اتفاق می‌افتد و سخن پدید می‌آید. قضیه این‌گونه است که شما یک «خود» هستید که حرف می‌زنید و او نیز یک «خود» است و اگر «خود بودن» او را حذف کنیم و او را مخاطبی تصور کنیم که باید به صورت یک‌جانبه از من اثر بپذیرد و بخواهیم قضیه را به صورت فعالیت و انفعال شکل دهیم، در این صورت زبان انسانی تحقق پیدا نمی‌کند. اگر شما طرف را کنار دیوار بگذارید، مثل اینکه دارید تیربارانش می‌کنید و «خود» حسابش نکنید، اما خودتان را «خود» حساب کنید و مرتباً به او تلقین کنید، این حالت از نظر این منطق، تحریف زبان و سوءاستفاده از زبان است؛ ابزاری کردن، از خودبیگانه کردن زبان انسانی است. آن چیزی که در این حالت اتفاق می‌افتد، سخن گفتن نیست، بلکه اعمال زور و خشونت است - ممکن است چنین اتفاقی بیفتد و بعداً هم بگویید که دیدی چگونه فهماندمش؟ نه! در اینجا سخنی شکل نگرفته است تا او سخن

شما را بفهمد، بلکه نوک چاقو نشان داده شده است. ملاحظه می‌کنید که سخن چه لطایف و ظرایفی دارد. اگر سخن گفتن بخواهد شکل بگیرد، امر بسیار لطیفی است و سخن گفتن مانند موزیک نواختن است. بر موزیک نواختن نمی‌شود تحمیل کرد - موزیک تحمیلی داریم؟ دستگاه تحمیلی و موزیک تحمیلی نداریم. سخن گفتن، سخن شنیدن، گفتار شفاهی، گفتار کتبی چنین عالمی دارد. اصلاً شما نمی‌توانید آن را دستوری اداره کنید، دستوری نمی‌شود.

پس زبان در آنجا محقق می‌شود که این‌گونه فکر کنم که من که خودم هستم زبان با مشارکت برای تو که خودت هستی چیزی می‌گویم و نه اینکه من فکر می‌کنم و به تو چیزی می‌گویم. نکته این است و این دو حالت با هم تفاوت دارند. چون تو، من را، من می‌کنی گویی آنچه که در تو هست، بخشی از تفکر من است. اگر این‌گونه است، هر کجا که واقعاً سخن گفتن اتفاق می‌افتد باید دید چه کسی برای چه کسی سخن می‌گوید و چه کسی به سخن چه کسی جواب می‌دهد. تا ما این‌ها را بررسی نکنیم، نمی‌فهمیم که آن زبان انسانی که در آنجا اتفاق می‌افتد چیست؟ خودها متفاوت هستند و هر کس برای هر کسی سخن نمی‌گوید. سخن چیزی نیست که ما در هوا بپراکنیم و بگوییم که هر کسی دامانش را باز می‌کند و مقداری از این سخن که من در هوا پراکنده‌ام در دامانش می‌افتد. هر کس که سخن می‌گوید برای کسی یا کسانی سخن می‌گوید. این غیر از آن مسئله است که وجود شنونده ضروری است. آن را قبلاً گفتیم. اما در اینجا مطلب این است که تأمل کنیم و ببینیم شنونده کیست؟ اگر از این زاویه نگاه کنید که گوینده سخن چه کسی است و شنونده چه کسی، و این چگونه خودی است و آن چگونه خودی است، و این‌ها را زیر ذره‌بین قرار دهید، ابواب متعددی گشوده می‌شود. چه کسی برای چه کسی سخن می‌گوید؟

گیرم که من یک متن را نگاه کردم و به این نتیجه رسیدم که این متن را یک شخص، در فلان تاریخ گفته است - آیا می‌توانم در اینجا متوقف شوم؟ نمی‌توانم متوقف شوم و باید پیرسم که چه کسی برای چه کسی سخن گفته است؟ و اینجا است که این باب باز می‌شود که باید «تاریخی» به گفته‌ها و شنیده‌ها نگاه کرد و

بدین ترتیب معلوم می‌شود برای فهمیدن بسیاری از متن‌ها به بسیاری از داده‌های تاریخی که مربوط به گوینده و شنونده است باید دسترسی داشت.

در اینجا یک نکته دیگر داریم و آن این است که من باید بدانم که آن خود دیگر که من برای او سخن می‌گویم، المثنای من نیست.

زیستن اصیل نباید فرض کنیم که مثل من فکر می‌کند و عواطف و احساساتش مثل من است. او یک «غیر» دیگری است، او یک «خود» دیگر است و در اینجا این بحث مطرح می‌شود که این تصور ابتدایی ما مبنی بر اینکه ما همه انسانیم و همه مثل هم فکر می‌کنیم و همه عواطف‌مان مثل هم است، بسیار اشتباه است. خودها متفاوتند، گرچه ما بتوانیم کلیات مشترکی را برای همه انسان‌ها نشان دهیم. هر کس یک «خود» منحصر به فرد است. اینکه سابقاً می‌گفتیم همه ما افرادی هستیم از نوع انسان، این‌گونه تصویرها کمی ساده‌کننده بود. الآن دیگر کمتر کسی حاضر است این‌گونه فکر کند. اگرستانسیالیست‌ها در اینجا، حرف‌های بسیاری برای گفتن دارند. آن‌ها می‌گویند «اصیل زندگی کن! نگاه نکن به این یا به آن، که چگونه زندگی می‌کند، و چرا من مثل آن‌ها نباشم؟ تو یک فرد منحصر به خودت هستی و آن یکی هم یک فرد منحصر به خودش است و آن سومی هم همین‌طور. خودت را کشف کن و ببین که اگر بخواهی اصیل زندگی کنی، یعنی واقعاً خودت باشی چگونه باید زندگی کنی. اگر بگویی این چند اصل را مراعات کنم، اصیل زندگی می‌کنم اشتباه می‌کنی، باید پله‌پله بررسی کنی که اگر بخواهی اصیل زندگی کنی، چگونه باید زندگی کنی.» در ابتدا یک تحلیل درون و کاوش خود و پیدا کردن ناراحتی‌های خود (آن خارهایی که در درون هستند و نیش می‌زند) و یافتن نقطه ضعف‌ها و تأمل در گذشته خود لازم است. در ابتدا، این قضیه است - تا انسان ببیند گیرش در کجاها است زیرا اگر گیر نداشته باشد که ناراضی نیست و وقتی ناراضی نباشد که دنبال این حرف‌ها نمی‌رود. انسان‌هایی که دنبال این حرف‌ها می‌روند، انسان‌های ناراضی از وضع خودشان هستند، یعنی در درونشان گیرهایی دارند و باید این گیرها را یکی یکی

پیدا و تحلیل کنند. پیش روانکاو و مشاور می‌روند تا منشأ را پیدا کنند که چرا من این‌گونه هستم و اگر چگونه باشم راحت‌تر می‌شوم و مشکلاتم در کجا است؟ به نظرمی‌رسد بعد از این مرحله است که شخص می‌تواند کمی بفهمد که اصیل زندگی کردن و خود بودن خویشتن را پیدا کردن، چگونه امکان‌پذیر است. انسان‌ها می‌توانند به گونه‌های مختلف، اصیل زندگی کنند. اصیل زندگی کردن، یک نسخهٔ واحد ندارد. اگر ما در اینجا آن‌گونه تعبیر کنیم که قدما می‌گفتند که «مس وجودت را طلا کن» باید بگوییم، نه مس‌ها یک نوع مس هستند و نه طلاهایی از یک نوع‌اند. هر مسی یک گونه مس است و آن طلا هم که به آن تبدیل می‌شود، یک گونه طلا. حال شما می‌توانید این داستان را به عرفان هم وصل کنید و بفرمایید که «الطرق الی الله به عدد انفس الخلاق».

پس حالا که هر کس خودش است، پس او کاملاً بیگانه است با سخن‌گو. تفاوت «غیر» و «بیگانه» نه به معنای دشمن، بلکه به معنای «غیر». «غیر» با «بیگانه» «بیگانه» متفاوت است. در «بیگانه» یک مفهوم منفی وجود دارد، اما در «غیر» یا «دیگری» این مفهوم منفی وجود ندارد. او «دیگری» است، یعنی شما در سخن گفتن برای کسی سخن می‌گویید که به کلی غیر از شما است و این‌گونه تصور نمی‌کنید که او و عواطف و احساساتش مانند شماست. اما به هر حال، او غیری است که تفاهم با او ممکن است. میان این دو یا چند «غیر» که ما در اینجا از آن‌ها صحبت می‌کنیم دیوارهای آهنین کشیده نشده است، بلکه این «غیر»ها می‌توانند به‌سوی هم بیایند. «فهم» همین است - امکان مفاهمه میان این‌ها وجود دارد. معنای امکان مفاهمه این است که من می‌توانم از خودم به‌سوی شما بیایم و شما می‌توانید از خودتان به‌سوی من بیایید - میان ما دیوار آهنی نیست. بنا بر آنچه گفته شد من از اول در سخن گفتن باید مسلم بگیرم که او می‌تواند و حق دارد با من مخالفت کند و مخالف حرف‌های من باشد. نه به این معنا که من اهل تسامح هستم و مخالفت تو با خودم را تحمل می‌کنم، بلکه به این معنا، به معنای آنتروپولوژیک.

آنتروپولوژیک و روان‌شناختی به این معنا که اصلاً تو غیر از من هستی و وقتی غیر از من هستی خیلی طبیعی است که می‌توانی به گونه‌ای دیگر فکر کنی و با من مخالفت کنی. اگر ملاحظات پیشین مراعات گردد گفتن شکل می‌گیرد، بدون تحریف و بدون از خود بیگانه‌شدگی سخن و بدون زورگویی.

حالا می‌رسیم به نکته بعد که خیلی اساسی است، و آن این است که اگر این‌گونه است و من قلمروی خودم را دارم و «خود» خودم را دارم و دیگری هم که قلمروی خودش را دارد و «خود» خودش را دارد - او، او است و من، من هستم - آیا مطلب در همین جا ختم می‌شود یا از این مسئله، مسئله دیگری پدیدار می‌شود و آن مسئله این است که معلوم می‌شود در سخن گفتن، غیر از من که منم و غیر از او که او است، یک قلمرویی وجود دارد که هم من و هم او مشترکاً در آن قلمرو حرف می‌زنیم - و ما به آن قلمرو می‌گوییم «قلمروی بین‌انسانی». آنجا جایی است که ما داریم به‌سوی هم عبور می‌کنیم و ما در جایی به هم می‌رسیم. مطالبی که گفتیم نشان می‌دهد که علاوه بر تجربه من و تجربه آن دیگری، قلمرویی وجود دارد که ما به آنجا را می‌گوییم قلمرو «تجربه‌های بین‌انسانی». اگر بخواهیم مثال بزنیم مثل این است که هم من و هم او داریم در یک دریای مشترک شنا می‌کنیم - و آن دریای مشترک، دریای زبان است. ما داریم در آنجا شنا می‌کنیم و آن قلمرو مشترک است که تعیین می‌کند که من چه می‌توانم بگویم و او چه می‌توانی بگوید. یعنی زبان بین‌الذهانی انسانی است که تکلیف من و او را معین می‌کند، اینکه چه قابل گفتن است و چه قابل گفتن نیست و چه چیز فهمیده می‌شود و چه چیز فهمیده نمی‌شود. تکلیف این قضیه را نه من معین می‌کنم و نه او. این تکلیف را جهان زبان انسانی روشن می‌کند که آن جهان زبان انسانی هم بین‌الذهانی است. امیدوارم که این نکته خیلی دقیق تا حدودی مفهوم شده باشد، زیرا نکته خیلی حساسی است. ما این‌گونه فکر می‌کنیم که اگر مثلاً من با یک نفر بنشینم و با هم دو ساعت درباره یک مسئله علمی یا سیاسی حرف بزنیم، هر چه خواستیم

قلمروی
تجربه‌های
بین‌انسانی
(بین‌الذهانی)

می‌توانیم بگوییم و بشنویم و بفهمیم. گویی ما متن یا قالیچه‌ای از سخن می‌بافیم که اختیارش کاملاً در دست ما است، اینکه طولش چقدر باشد، عرضش چقدر باشد، رنگش چگونه باشد، گل‌هایش چگونه باشند - گویی تمام اختیار پدید آوردن سخن در دست ما است. این نکته می‌گوید که مطلب این‌گونه نیست. قلمرویی وجود دارد (فرضاً در زبان فارسی یا انگلیسی یا ترکی یا عربی) و شما می‌توانید فقط در چهارچوب آن قلمرو که قبلاً بافته شده و وضعیتی خاص که دارد و در اختیار شما می‌گذارد، سخن بگویید. شما نمی‌توانید آنچه را که آن قلمرو اجازه نمی‌دهد بگویید، مگر اینکه با استفاده کردن از عناصر خود آن قلمرو مفهومی جدید را بسازید و مطالبی را بگویید که دیگران نگفته‌اند.

اینکه گفته‌اند: هیچ‌کس نمی‌تواند صددرصد از سنت خود بیرون رود - مربوط به همین مطلب است که گفتیم. البته این بحث باید در هرمنوتیک دنبال شود.

درس گفتار دهم

همان گونه که قبلاً هم گفته‌ام، در آنتروپولوژی (انسانی‌شناسی) فلسفی می‌گویند انسان چهار مقوم برای انسانیت خود دارد: (۱) یکی از آن‌ها زبان است، (۲) دیگری تاریخ است (برای انسان تاریخت قائلند)، (۳) سومی اجتماعیت است (اینکه انسان موجودی اجتماعی است) و (۴) چهارمی بدن‌دار بودن است (بدنیت).

وقتی درمورد فلسفه زبان بحث می‌کنیم و تأکید می‌کنیم که از منظر فلسفه زبان‌های تجربی، زبان انسانی با ذهن سروکار دارد و می‌گوییم که تحقق زبان و پدیدارشدن زبان انسانی همیشه بین‌الذهانی است - یعنی حداقل دو ذهن باید وجود داشته باشد تا یک پدیدار زبانی (یک گفتار شفاهی یا کتبی) به وجود آید - منظورمان ذهن انسانی است. ممکن است انواع دیگری از ذهن تصور شود، که ما در این بحث‌ها کاری با آن نداریم. ذهن انسانی ملازم است با زبان انسانی و زبان انسانی ملازم است با ذهن انسانی، و این دو از یکدیگر قابل تفکیک نیستند.

یکی از شاخه‌های فلسفه که امروزه بسیار هم معتبر و مورد توجه است، فلسفه‌ای است به نام فلسفه ذهن. فلسفه ذهن در باره ذهن بحث می‌کند - اینکه ذهن چیست؟ ما خودمان این تعبیر «ذهن» را خیلی زیاد به کار می‌بریم، اما کمتر توجه می‌کنیم که وقتی می‌گوییم «ذهن»، یعنی چه؟ از جمله واژه‌های فلسفی‌ای که معنای آن به درستی روشن نیست و خیلی مبهم است، همین واژه «ذهن» است. «به ذهنم آمد»، «به ذهنم خطور کرد»، «فلان کس در ذهنش این گونه

چهار ساحت
انسانیت

ذهن و فلسفه
ذهن

فکر می‌کرد»، «فلان کس ذهن تند و تیزی دارد»، «ذهن من مشوش است»، «ذهن من منظم است» - منظور از این «ذهن» چیست؟ «ذهن» که در این گونه تعبیرات از آن سخن به میان می‌آید، به معنای روح یا نفس نیست - «ذهن» چیز دیگری است. وقتی در فلسفه ذهن در این مورد صحبت می‌کنیم که ذهن چیست، بحث از این نیست که روح چیست یا نفس چیست؟

در اینجا تا یادم نرفته است کتابی را خدمتتان معرفی می‌کنم. یک کتاب ابتدایی و خیلی مقدماتی است اما ما را با اینکه فلسفه ذهن در باره چه موضوعاتی صحبت می‌کند، آشنا می‌کند. کتابی است به نام آشنایی با فلسفه ذهن که این کتاب از انتشارات هرمس است و دو نویسنده دارد. این کتاب، ترجمه نیست و استاد‌های ایرانی خودمان آن را نوشته‌اند، اما متأسفانه اسم آن‌ها در خاطر من نیست^۱. من توصیه می‌کنم این کتاب را مطالعه کنید. در آنجا خواهید دید که فلسفه ذهن با این گونه پرسش‌ها سروکار دارد که مثلاً آگاهی (که یکی از امور ذهنی است) چیست؟ خودآگاهی یعنی چه؟

«خود» چیست؟ همان که ما از آن به «من» تعبیر می‌کنیم. این «خود» چیست؟ در مورد ادراک‌هایی که ما از عالم خارج پیدا می‌کنیم و می‌گوییم که دریافت کردم، دریافت کردم یعنی چه؟ ادراک یعنی چه؟ اراده چیست؟ این‌ها همه از امور درونی ما هستند و به یک معنا می‌توانیم بگوییم که فلسفه ذهن در مورد درونیات ما بحث می‌کند - از آن عالم درونی ما که این‌ها و امثال این‌ها در آن وجود دارند. خوب، در آنجا این مطلب هم مطرح است که اصلاً خود ذهن چیست؟ آیا ذهن مخصوص انسان است؟ آیا ممکن است ذهنی غیر از ذهن انسان وجود داشته باشد؟ آیا می‌شود گفت که این دستگاه‌های ارتباط برقرارکننده مثل کامپیوتر، ذهن دارند؟ البته به نظر ما بعید می‌آید، یعنی چه کامپیوتر ذهن دارد؟ فکر می‌کنیم که ذهن حتماً با یک موجود زنده در ارتباط است و تا موجود

۱ - کرباسی‌زاده، امیراحسان؛ شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۵). آشنایی با فلسفه ذهن، چاپ سوم، تهران: نشر هرمس.

زنده‌ای نباشد و حیات قابل تصور نباشد، وجود ذهن معنا ندارد. این‌ها ساده‌انگاری‌های ما است و این امر بستگی به این دارد که تعریف ما از ذهن چیست؟ اگر ما از اول ذهن را به گونه‌ای تعریف کنیم که فقط شامل ذهن انسانی باشد، بله! خواهیم گفت یا فکر خواهیم کرد که معنا ندارد که ذهنی وجود داشته باشد، در حالی که حیات وجود ندارد. اما اگر ذهن به گونه‌های دیگری تعریف بشود - همان‌گونه که در آن کتاب هم مثال‌هایی از آن گفته شده است - و ذهن آن چیزی باشد که دادوستد می‌کند و مثلاً فهم و تفاهم اتفاق می‌افتد، مثلاً می‌فهمد و جواب می‌دهد. خوب، در این صورت هر کجا که شما چنین موردی دیدید، باید بگویید که در آنجا ذهن وجود دارد.

قبلاً عرض کردم که متألّهان حتی تا آنجا پیش رفتند که پرسیدند که آیا خدا ذهن دارد؟ این بستگی به تعریفی دارد که از خدا و ذهن می‌کنیم.

این بحث که آیا اراده ما آزاد است یا نه و امثال آن هم در فلسفه ذهن به صورت مشروحی بحث می‌شود.

ضرورت از بحث‌های پیشین نتیجه می‌گیریم که در هر کجا که گفتاری انسانی به رمزگشایی از صورت شفاهی، یا کتبی وجود دارد در برابر پدیداری قرار داریم که باید از آن رمزگشایی کنیم. آن گفتار، خودبه‌خود، هیچ چیز به ما نمی‌گوید. وقتی با چنین پدیده‌ای مواجه می‌شویم در سه مورد (یعنی ۱) در مورد کسی که سخن می‌گوید، (۲) در مورد کسی که با او سخن گفته می‌شود و (۳) در مورد موضوعی که در باره آن صحبت می‌کنند) باید از آن رمزگشایی کنیم. خودبه‌خود چیزی معلوم نیست - من باید رمز آن را بگشایم و شروع به فهمیدن کنم. کسانی هستند که می‌پرسند که آقا، این داستان فهمیدن چیست که شما این قدر دنبال می‌کنید؟ اثر دلالت می‌کند به معنا. گویی خود این اثر بدون اینکه من بخواهم بفهمم دلالت می‌کند. اما این چنین نیست. وقتی با متن و گفتار روبه‌رو می‌شویم، باید بفهمیم چه کسی، با چه کسی، در باره چه موضوعی سخن می‌گوید؟

به عنوان مثال، روزنامه‌ها را در نظر بگیرید. زمانی شما یک روزنامه حزبی را می‌خوانید و زمانی دیگر یک روزنامه مستقل را. کسانی که در یک روزنامه حزبی می‌نویسند یا آن را اداره می‌کنند با مخاطبانی حرف می‌زنند و کسانی که یک روزنامه مستقل را اداره می‌کنند و در آن خبر می‌نویسند با مخاطبانی دیگر. یک روزنامه حزبی که در چهارچوب حزب حرکت می‌کند و منافع حزب را در نظر دارد و خبر منتشر می‌کند. مخاطبانش در درجه اول اعضای حزب هستند و در درجه دوم عموم مردم. در حالی که یک روزنامه مستقل به گونه‌ای دیگر حرکت می‌کند، چون مخاطبانش عموم مردم هستند.

کسی سخنی می‌گوید و شما می‌بینید که هر کدام از روزنامه‌های مختلف، یک جمله از آن را برداشته و تیترو درشتش کرده‌اند - این یعنی چه؟ یعنی مخاطب‌ها مختلف هستند و این‌ها را برای انسان‌های مختلف می‌نویسند و منتشر می‌کنند. این یک مثال خیلی ساده بود برای اینکه روشن شود که هر کسی برای هرکس سخن نمی‌گوید. اصلاً چنین چیزی وجود ندارد، در همه‌جا این گونه است و زمانی یک فیلسوف برای فیلسوفان کتاب می‌نویسد زمانی دیگر برای بیان اطلاعات عمومی از فلسفه - مثلاً علم برای عموم یا فلسفه برای عموم. خوب، پس ما این را می‌پذیریم که هر کس که سخن می‌گوید یا می‌نویسد مخاطبانی را در نظر دارد و برای آن مخاطبان می‌نویسد یا می‌گوید.

همچنین وقتی ما با یک اثر زبانی مواجه می‌شویم، باید ببینیم که گوینده کیست؟ اینکه گوینده کیست هم مهم است. اگر ندانیم که گوینده کیست؟ نمی‌توانیم خبری را که مثلاً در فلان روزنامه حزبی نوشته شده را به درستی بفهمیم. وقتی نتوانیم به درستی داوری کنیم، نخواهیم توانست به درستی بفهمیم که در آن چه گفته شد و به چه منظوری گفته شد؟ مسئله گوینده، تنها در روزنامه مطرح نیست. شما باید سخنران و نویسنده هر مقاله را هم در هر جا که باشد بشناسید، تا شما ندانید که او چه کسی است، نمی‌توانید به دست آورید که این از کجا حرکت کرده است. هر نویسنده از جایی حرکت می‌کند و تفاوتی

نمی‌کند که نویسنده، فیلسوف باشد، رمان‌نویس باشد یا یک خبرنگار - به هر حال از یک جایی حرکت می‌کند. در این بحث‌ها و بحث‌های آینده بیش‌تر معلوم خواهد شد که چگونه هر کس که سخن می‌گوید از جایی حرکت می‌کند. هیچ‌کس در خلأ حرف نمی‌زند.

خوب! پس یک مسئله که باید از آن رمزگشایی کنیم، این است که آن کسی که می‌نویسد یا می‌گوید، چه کسی است؟ به کجا وابسته است؟ اگر فیلسوف است از کدام مکتب فلسفی می‌آید؟ تحت تأثیر چه کسانی است؟ حتی اینکه پدر و مادرش چه کسانی هستند و در دوران کودکی چگونه بزرگ شده است. شما ببینید وقتی افکار و آرای فیلسوف‌های مهم و مورد اعتنا را می‌نویسند در ابتدا بیوگرافی دقیقی از او در آغاز کتاب می‌آورند - چون اینکه این انسان چگونه بزرگ شده و در چه خانواده‌ای بوده است و کودکی‌اش را چگونه سپری کرده است و پیش چه کسانی درس خوانده است، همه این‌ها در مورد اینکه چرا فلان خط فلسفی را دنبال کرده تأثیر داشته است. و علاوه بر این هر فیلسوفی بر شانه فیلسوفان پیش از خود سوار است و از صفر شروع نمی‌کند. اگر آن پیشینیان آن حرف‌ها را نگفته و آن مکتب‌ها را ایجاد نکرده بودند، او این حرف‌ها را نمی‌زد و چه بسا مطالب دیگر می‌گفت. من هم اکنون در این جلسه با آگاهی‌ها و اطلاعات پیشین شما حرف می‌زنم. این‌گونه نیست که من پیام اینجا بنشینم و آزاد باشم و هر چه دلم خواست بگویم - خیر! بنده آزاد نیستم. وقتی در اینجا حرف می‌زنم، دست و پایم بسته است. دست‌وپای من را مثلاً معلومات پیشین و سطح آگاهی‌های شما بسته است. نمی‌توانم هر چیزی را بگویم. این تصور ساده که ما داریم که وقتی دو نفر با هم سخن می‌گویند هر کدام از موضع خود و به‌عنوان فردی که مطلقاً اختیار خود را در دست دارد، هرگونه که بخواهد با یکدیگر سخن می‌گوید، یک توهم است. چگونه این یک توهم است؟ واقعیت این است که دو گونه شرایط هر گونه اثر زبانی‌ای را که انسان‌ها (به‌صورت گفتار شفاهی یا کتبی) تولید می‌کنند، محدود می‌کند. و برای این اثر زبانی،

چهارچوب درست می‌کند؛ به‌طوری که در خارج از آن چهارچوب نمی‌توان سخن گفت. این چهارچوب‌ها این را که سخن‌گویان چه می‌توانند بگویند چه نمی‌توانند بگویند و چگونه می‌توانند بگویند و چگونه نمی‌توانند بگویند، شکل می‌دهد.

یک دسته از این چهارچوب‌ها، چهارچوب‌های مادی و فیزیکی هستند که رمزگشایی از در بیرون از گوینده و شنونده قرار دارند - در بیرون آن‌ها قرار واقعیات و شرایط عینی و می‌گوید یا مطلبی می‌نویسد، در زمان و مکان خاص و در شرایط فیزیکی خاص و با امکانات محدود فیزیکی خاص می‌تواند بنویسد یا بگوید. مثلاً الآن که بنده در اینجا حرف می‌زنم، یک سلسله شرایط فیزیکی، سخن گفتن من را محدود می‌کند، وضعی که در اینجا هست سخن گفتن و تُن صدای من را محدود می‌کند. اگر گرمای هوا که فاکتوری در خارج از من است، من را خسته کند به یک شکل حرف می‌زنم و اگر سر و صدا یا اغتشاشی در محیط باشد، به شکل دیگر و اگر سکوت مطلق باشد، باز به شکلی متفاوت. اگر با دقت به قیافه‌ها و چشم‌های شما نگاه کنم و ببینم که همه با توجه نگاه می‌کنید - که این هم یک عامل فیزیکی خارجی غیر از من است - به گونه‌ای حرف می‌زنم و اگر ببینم که علاقه‌ای در چشمان شما دیده نمی‌شود، به گونه‌ای دیگر. اینجا در این سالن، دکور آرام‌بخشی وجود دارد - رنگ چوب‌ها و این وضعیت چراغ‌ها - همه این‌ها موجب ایجاد یک وضعیت آرام‌بخش است. وقتی من در این شرایط و این محیط فیزیکی حرف بزنم با آرامش حرف می‌زنم، اما اگر مثلاً به‌جای این مرمرها که نوازش‌دهنده هستند، بتون سیاه بود یا آهن بود و ما را نمی‌پذیرفت و با ما همدلی نمی‌کرد، من نمی‌توانستم این‌گونه حرف بزنم؛ زیرا این شرایط فیزیکی من را از خود دفع می‌کرد (شما را هم از خود دفع می‌کرد). ممکن است به ذهن شما بیاید که خوب، این عوامل که تأثیری بر اینکه تو چه چیز می‌خواهی بگویی و چه نمی‌خواهی بگویی ندارد - اما این چنین نیست. شکل و محتوای هیچ سخنی از

هم جدا نیستند. کسی نمی‌تواند بگوید که فلان عامل فقط در شکل بیان اثر می‌گذارد، اما در محتوا اثر نمی‌گذارد. هیچ‌گاه شکل بیان از محتوا جدا نیست و نمی‌شود این‌ها را از هم تفکیک کرد. اگر شکل‌ها متفاوت باشند، محتواها هم متفاوت خواهند بود - و به همین دلیل، دریافت‌ها هم متفاوت خواهند شد.

پس یک سلسله شرایط این‌چنینی وجود دارند که شرایط مادی و فیزیکی‌اند و در خارج از من قرار دارند. حال در کنار این شرایط عواملی دیگری هم وجود دارند: مثلاً محدودیت‌های سیاسی را اضافه کنید. اینکه چه چیزی را می‌شود گفت و چه چیز را نمی‌شود گفت. این‌ها هم عوامل فیزیک بیرونی هستند - اگر دقت کنیم، عوامل متعدد دیگری نیز وجود دارند که محدودیت‌هایی هستند که از بیرون بر هر گوینده و نویسنده تحمیل می‌شود. بسیاری از خاطرات تتهایی در شرایط فیزیکی خاص نوشته شده‌اند که اگر آن شرایط فیزیکی خاص نبودند، آن خاطرات به آن شکل نمی‌توانستند نوشته شوند - مثلاً خاطرات زندان‌ها و بسیاری از اشعار، غزل‌های عاشقانه. چرا حافظ این قدر از گلگشت مصلا‌ی شیراز حرف می‌زند؟ زیرا به او الهام می‌بخشید - وضع شهر شیراز به او الهام می‌بخشید تا او قادر به گفتن این اشعار می‌شد و نیز مثلاً قادر به چشیدن اینکه زیبایی چیست. فیلسوفانی که در فلسفه زیبایی بحث کرده‌اند، تقریباً مسلم گرفته‌اند که اگر مواجهه با زیبایی اتفاق نیفتد، توصیف زیبایی نیز نمی‌تواند اتفاق افتد. خوب، مواجهه با زیبایی و رویارو شدن با آن که در اختیار من نیست بلکه شرایط فیزیکی‌ای است که در بیرون است و تا من با آن مواجه نشوم نمی‌توانم آن را توصیف کنم: «کی شعر تر انگیزد، خاطر که حزن باشد». چیزی که خاطر را حزن می‌کند از شعر تر گفتن ممانعت می‌کند و چیزی که خاطر را پر از نشاط می‌کند، موجب پیدایش آن می‌شود. حتی در هرگونه شرایط فیزیکی‌ای نمی‌شود فلسفه نوشت. به هر حال شرایط فیزیکی‌ای وجود دارند که سخن گفتن را محدود می‌کنند.

پارهای شرایط هم وجود دارند که غیرفیزیکی هستند و سخن گفتن انسان‌ها را محدود می‌کنند و گفتارهای شفاهی یا کتبی آن‌ها را در مجراهای خاصی می‌اندازند. مثلاً محدودیت‌هایی که در ارتباطات اجتماعی وجود دارند. بالاخره من خودم محدودیت‌هایی دارم و مطالبی در ذهنم جایگزین شده‌اند که در هنگام سخن گفتن، نمی‌توانم از آن‌ها فرار کنم. این‌ها دیگر عوامل فیزیکی نیستند، بلکه به ساختار خود من ارتباط پیدا می‌کنند. چه کسی این‌ها را در ذهن من مستقر کرده است؟ زندگی اجتماعی - این‌ها از طریق زندگی اجتماعی مستقر شده‌اند. از طریق چگونگی تربیت من، دوستانی که با آن‌ها معاشرت کرده‌ام، ارتباطات انسانی‌ام، تاریخم، اوضاع و احوالم، گذشته‌ام، کتاب‌هایی که خوانده‌ام. همه این‌ها یک چهارچوبی درست کرده‌اند که من می‌توانم در آن چهارچوب حرف بزنم و نه در خارج از آن. این‌ها را شرایط فیزیکی نمی‌نامیم، بلکه شرایط پدید آمده از اجتماعی بودن انسان می‌نامیم. به هر حال انسان موجودی اجتماعی است و در جامعه زندگی می‌کند.

در معرفت‌شناسی جدید، که مخصوصاً از کانت به بعد خیلی رواج پیدا کرد، در واقع به همین مسئله توجه کرده‌اند که هر کس که سخنی می‌گوید، فکری می‌کند، داوری‌ای می‌کند، هیچ‌کدام از این‌ها در خلأ اتفاق نمی‌افتد. این داوری‌ها و معرفت‌ها، مقدماتی دارند که براساس آن‌ها اتفاق می‌افتد و به همین علت گفته‌اند که اگر می‌خواهید بفهمید که معرفت چیست، اول درون انسان را بکاویید و ببینید که در درون شما چه خبر است؟ زیرا بر اساس آن است که معرفت پیدا می‌شود.

قدما فکر می‌کردند هنگام مواجهه با عالم خارج یک کیفیت وجودی مجرد پیدا می‌شود که علم است و می‌گفتند علم عبارت است از صورت حاصله از اشیاء خارجی در نزد عقل آدمی. اما انسان‌هایی پیدا شدند که اجزا و ادوات تشکیل‌دهنده ذهن ما را تکه‌تکه کردند. متوجه شدند که این ذهن آن چیزی

نیست که اول فکرمی کردند - یعنی وجود ذهنی. فیلسوفانی مثل جان لاک^۱ و کانت ذهن آدمی را تجزیه و تحلیل کردند و معلوم شد که این ذهن اجزا تشکیل دهنده‌ای دارد و دانه‌دانه روی این جزاء و سپس ارتباطات این جزء با یکدیگر انگشت گذاشتند و معرفت‌شناسی به وجود آمد. نمی‌خواهم وارد بحث‌های معرفت‌شناسی شوم، اما می‌خواهم عرض کنم اینکه ذهن ما در گذشته چگونه شکل گرفته است، در پدید آمدن سخنانی که می‌گوییم و مطالبی که می‌نویسیم اثر دارد و شکل خاصی به آن‌ها می‌دهد. هر کسی نمی‌تواند هر حرفی را بزند. در جای خود بحث شده است که آیا معنای این سخن، این است که انسان مجبور است؟ باید عرض کنم مجبور نیست، ولی چگونگی‌های شکل‌گیری ذهن‌های آدمیان که محدودیت‌های گفتار شفاهی و کتبی را ایجاد می‌کند یک واقعیت است. اصلاً می‌خواهید بفهمید انسان آزاد است، اما در داخل چهارچوب‌ها، ظرفیتی دارد.

تتها من که در اینجا سخن می‌گویم نیستیم که این چهارچوب‌ها را دارم و محدود هستم، شما هم که می‌شنوید، چهارچوب‌هایی دارید و محدود هستید و به همین علت است که هر کسی نمی‌تواند هر چیزی را بفهمد، همان‌طور که هر کسی نمی‌تواند هر چیزی را بگوید، هر کسی نمی‌تواند هر چیزی را بفهمد. این از اجتماعیت انسان است. این را می‌گوییم اجتماعی بودن زبان انسانی و عنوانی که روی آن می‌گذاریم این است: زبان انسانی اجتماعی است - یعنی آنچه که گفته می‌شود یا نوشته می‌شود هر اثر زبانی که ظاهر و پدیدار می‌شود، یک اثر اجتماعی است و در شرایطی که چهارچوب‌های زندگی اجتماعی تعیین کرده‌اند، ظهور و بروز پیدا می‌کند. اگر انسانی را از بچگی به بالای کوه برده باشند و در آنجا بزرگ شده باشد (بعضی نمونه‌ها را ذکر می‌کنند)، او زبان ندارد (این زبان انسانی ما را ندارد) زیرا زبان یک مسئله اجتماعی است. پس تصور نکنیم که ما می‌توانیم رهای از اجتماع، زبان داشته باشیم و آزاد هستیم که هر چه را که

1 - John Locke (1632-1704)

خواستیم بگوییم و هرچه را که علاقه داشتیم بفهمیم. تمام این گفتن‌ها و نوشتن‌ها و فهمیدن‌ها در چهارچوب‌هایی اتفاق می‌افتد که قبلاً به وجود آمده‌اند. یک موضوع اساسی دیگر وجود دارد و آن علاقه‌هایی است که انسان‌ها را به گفتن‌ها و نوشتن‌ها و تحقیق‌ها وامی‌دارد و هر انسانی از مبدأ آن علاقه‌ها حرکت می‌کند. فیلسوف معروف آلمانی یورگن هابرماس^۱ سه گونه علاقه را برجسته می‌کند و می‌گوید آن دسته از انسان‌ها که به دنبال علوم طبیعی-تجربی هستند، سائق و انگیزه‌دهنده آن‌ها یک سلسله علاقه‌های معینی هستند. آن دسته از انسان‌ها که متون گذشته را تفسیر می‌کنند و همواره با سنت زندگی می‌کنند و می‌خواهند از سنت الهام بگیرند - یعنی هرمنوتیکرها، اهل تفسیر سنت‌ها و متون دینی و فلسفی و ... این‌ها هم یک سلسله علائق دیگر دارند که از آن‌ها حرکت می‌کنند. و بالاخره دسته سوم از انسان‌ها تفکر انتقادی را پیش می‌گیرند و می‌خواهند هر مدّعی را نقد کنند. آن‌ها هم از یک سلسله علاقه‌های دیگر به حرکت در می‌آیند. او می‌گوید که این دسته سوم از ایمانیست‌ها^۲ یعنی علاقه رها شدن از قید و بندها حرکت می‌کنند. وقتی شما هر چیزی را نقد می‌کنید یعنی چه؟ وقتی شما سخنی هر کسی را نقد می‌کنید - مثلاً یک رأی فلسفی یا علمی را نقد می‌کنید - یعنی چه؟ یعنی شما می‌خواهید از یوغ آن رأی و داوری‌ای که در آن علم یا فلسفه است و می‌خواهد خود را به شما تحمیل می‌کند و می‌گوید که این مطلب درست است، فرا بروید - انتقاد این است. می‌خواهید فرا بروید هر چیزی را نقد می‌کنید. خوب، کاملاً واضح است که حرف زدن کسی که از این علاقه حرکت می‌کند، در یک چهارچوب خاصی حرکت خواهد بود.

هابرماس می‌گوید اگر شما به تفسیر گذشته و سنت گذشته و دریافت‌های علاقه به فهم گذشتگان و ارثی که از گذشتگان در فرهنگ مانده است علاقه دارید و دائماً آن سنت

1 - Jürgen Habermas (1929-)

2 - Emanzipation

را تفسیر می‌کنید، انسانی هستید که می‌خواهی با گذشتگان و آبا و اجداد، زندگی کنی. نمی‌خواهید آن‌ها را فراموش کنید - وگرنه رها می‌کردید و می‌گفتید به من چه که آن‌ها چه گفته‌اند؟ به من چه که مولوی چه گفته است؟ به من چه که حافظ چه گفته است؟ به من چه در قرآن چه گفته شده است؟ به من چه در انجیل چه گفته شده است؟ به من چه فردوسی در شاهنامه چه گفته است؟ به من چه؟ و ... من کاری به این‌ها ندارم. اما وقتی کار اصلی‌ات این باشد که دائماً بگویی من می‌خواهم سنت را بفهمم، من می‌خواهم مولانا را بفهمم، من می‌خواهم حافظ را بفهمم، من می‌خواهم قرآن را بفهمم، من می‌خواهم پیامبر را بفهمم، حتی من می‌خواهم مسئله وجود خدا را بفهمم - تو آدمی هستی که نمی‌خواهی رابطه‌ات را با میراث قطع کنی بلکه می‌خواهی با آن زندگی کنی. البته خود این تفسیر و این هرمنوتیک می‌تواند انتقادی هم باشد.

قضیه این آدم‌ها قضیه فرزندانی است که می‌گویند تا زنده هستیم می‌خواهیم زیر سایه پدر و مادر باشیم. می‌خواهیم علاقه داشته باشیم و به آن‌ها خدمت کنیم و از تجربه‌های آن‌ها استفاده کنیم. اصلاً نگاه‌مان که به پدر می‌افتد، قوت قلبی برای ما است، مادر را که می‌بینم احساس آرامش می‌کنیم. انسان‌ها با سنت‌شان هم همین‌گونه هستند. یکی با حافظ و مولانا و قرآن و پیغمبر و امثال این‌ها حال می‌کند و یکی می‌گوید من دیگر با این‌ها کاری ندارم - می‌خواهم فقط با تفکر انتقادی فکر کنم. هابرماس می‌گوید علاقه کسانی هم که به علم می‌پردازند به پزشکی، روان‌شناسی یا فیزیک و ... تغییر دادن محیط است. کسانی که به این فعالیت‌ها می‌پردازند، می‌خواهند شرایط فیزیکی طبیعی‌ای را که بر انسان‌ها تحمیل شده را به نفع انسان تغییر دهند. مثلاً اینکه من می‌خواهم در این دنیا که بیمار شدن طبیعی است، انسان‌ها کمتر بیمار شوند و با دانش پزشکی گردش طبیعت را عوض می‌کنم، همین تغییر شرایط است. در اخلاق پزشکی این مسئله مطرح می‌شود گردش طبیعت را تا کجا می‌شود عوض کرد؟ آیا می‌شود تا آنجا عوض کرد که آدم مصنوعی بسازی؟ بحث سلول‌های بنیادی و امثال آن نیز به

علاقه به تغییر
محیط انسان

همین قضیه مربوط است. مثل اینکه انجام این کار از نظر علمی امکان‌پذیر شده است اما در جاهایی متوقف شده است. گفته‌اند که اینکار را نکنیم چون نمی‌دانیم آن آدم مصنوعی، چه از آب در خواهد آمد. فعلاً لا اقل ما آدم‌های طبیعی، از پس همدیگر برمی‌آییم، اما در مورد آن آدم مصنوعی نمی‌دانیم که چه خواهد شد.

یک موضوع اساسی دیگر این است که زبان تاریخی هست. پدیدارهای زبانی، گفتارها و نوشتارهای زبانی، تاریخی هستند. چرا تاریخی هستند؟ زیرا این پدیدارها، همان‌گونه که توضیح داده شد، در گروه‌های انسانی به وجود می‌آیند و زیستن‌های گروه‌های انسانی، تاریخی است، یعنی متغیر و متبدل است و همواره در حال تغییر است. زیستن‌های گروه‌های انسانی هیچ‌گاه ثابت نیست. امروز به گونه‌ای است، صد سال دیگر یک شکل دیگر است، دویست سال دیگر به شکلی دیگر و هزار سال دیگر به گونه‌ای دیگر و هزاران سال پیش به گونه‌ای دیگر بوده است.

در این تغیر و تبدل‌ها چندین عامل نقش بسیار عمده‌ای بازی می‌کنند. یکی از آن‌ها کیفیت تقسیم کار در زندگی اجتماعی است - اینکه چه کسی چه کار می‌کند؟ ما به این قضیه کم توجه می‌کنیم. نوعی تقسیم کار در جامعه وجود دارد و هر کسی اهل یک کار یا یک گروه از کارها است. بر عهده هر جماعتی، کاری گذاشته شده است. شکل‌های این تقسیم کار در جامعه‌ها متفاوت است و چون همیشه این چگونگی تقسیم کار در جامعه‌ها تغیر و تبدل پیدا می‌کند، جامعه و گروه‌های انسانی در کیفیت زیستن دچار تحولات می‌شوند.

عامل دوم، مناسبات قدرت در جامعه‌های و گروه‌های انسانی است که همیشه در حال تغییر هستند. اینکه قدرت در کجا متمرکز یا پخش شده است و با این مردم چه می‌کند؟ البته قدرت با زور متفاوت است - قدرت لازمه زندگی اجتماعی است. نمی‌شود گفت جامعه‌ای وجود داشته باشد و در آنجا قدرت وجود نداشته باشد. قدرت برای ادامه حیات اجتماعی ضروری است. زور است که مضر است و نباید باشد. چند سال قبل من به مناسبتی در همین حسینیه

ارشاد سخنرانی‌ای داشتم تحت عنوان «تفکیک زور، قدرت، حقیقت» این سه را باید همیشه ازهم تفکیک کرد - وای از آن روزی که این سه یکی شوند. این معضلی است که از پس آن برآمدن، بسیار مشکل است و باتلاقی برای زندگی اجتماعی درست می‌کند که واقعاً برون آمدن از این باتلاق کار بسیار مشکلی است. قدرت همیشه مشروعیت دارد اما زور مشروعیت ندارد. در مقوله قدرت هم کسانی می‌گویند و کسانی عمل می‌کنند، اما ارتباط بین آن کس که می‌گوید و آن کس که عمل می‌کند، به این شکل است که عمل کننده برای گوینده مشروعیت قائل است. زور جایی است که کسی یا کسانی یک‌طرفه اوامر و نواهی می‌گویند و شما باید بشنوید اما مشروعیتی در کار نیست.

اینکه قدرت در کدام لایه‌های جامعه است، تصمیم‌ها در کجا گرفته می‌شوند، ظاهر چگونه است، باطن چگونه است، قانون اساسی به چه شکلی تنظیم شده و قدرت‌ها را به چه کسانی داده است، تفکیک قوا وجود دارد یا نه، استبداد و دیکتاتوری است یا دموکراسی - این‌ها همه مسائل مربوط به قدرت است و چون این‌ها در جامعه‌های انسانی دائماً تغییر و تبدل پیدا می‌کند، زیستن انسانی هم مرتباً متبدل می‌شود.

حالا ممکن است که شما بفرمایید این‌ها چه ارتباطی به تاریخی بودن زبان دارد؟ نکته این است که زبان انسانی از این عوامل تبعیت می‌کند. چگونگی شکل‌گیری زبان انسانی هم از چگونگی تقسیم کار اجتماعی و هم از مناسبات قدرت تبعیت می‌کند و در مواردی هم در آن‌ها اثر می‌گذارد. قضیه دوطرفه و دیالکتیکی است.

میشل فوکو حرف بسیار جالبی می‌زند: «گفتمان تابع قدرت است». گفتمان گفتار تابع قدرت است یعنی زبان تابع قدرت است و قدرت به زبان شکل می‌دهد - قدرت است. اینکه زبان رایج همراه با خشونت یا لطیف باشد، زبان تحلیل و استدلال یا زبان تحمیل و زور باشد و چه کسانی را بالا ببرد و چه کسانی را پایین بیاورد. همه این‌ها به روابط زبان و قدرت مربوط است، این‌ها با تبلیغات انجام می‌گیرد؟

یعنی با زبان انجام می‌گیرد، زیرا تبلیغات یک پدیدار زبانی است. در جامعه یا دیالوگ وجود دارد و ملت و دولت با هم دیالوگ دارند یا دولت به تنهایی در حال مونولوگ است. اگر دولت و ملت می‌گویند و می‌شنوند و همدیگر را قانع می‌کنند و در مواردی که قانع نمی‌شوند اتفاقاتی می‌افتد و به صورت مشروعی با هم کنار می‌آیند، که خوشا به حال همه. و اگر مونولوگ حاکم است بدا به حال همه.

وقتی شما تاریخ فرهنگ ملت‌ها را نگاه می‌کنید، می‌بینید که در هر برهه‌ای متناسب با تحولات قدرت، نوع خاصی از ادبیات تولید شده است که ویژه آن اوضاع و احوال بوده است. تاریخ به گونه‌ای خاص نوشته شده است، اشعار به گونه‌ای خاص سروده شده‌اند، حتی فلسفه و علم هم در مجرای خاصی افتاده‌اند و همه این‌ها تحت تأثیر مناسبات قدرت بوده است.

مطلبی که از مطالب قبلی نتیجه‌گیری می‌شود این است که گفتارهای زبانی، نوشتارهای زبانی، چون در چهارچوب‌های شرایط اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرند، تمام آنچه را که می‌شود در باره هر موضوعی گفت، نمی‌توانند بگویند و ناقص هستند. این نکته خیلی جالبی است. چرا ناقص هستند؟ زیرا نمی‌توانند از تخته‌بند چهارچوب‌های اجتماعی و تاریخی بیرون بروند. گوینده فقط می‌تواند آن را بگوید که در آن شرایط تاریخی و اجتماعی می‌توانسته گفته شود؛ در حالی که آنچه در باره یک موضوع معین می‌شود گفت، وسیع‌تر و فراخ‌تر از آن چیزی است که در آن شرایط گفته شده است. فرض بفرمایید یک مسئله فلسفی مطرح می‌شود. فلاسفه در چهارچوب شرایط تاریخی و اجتماعی موجود با آن توضیحاتی که قبلاً داده شد، بحث‌هایی می‌کنند. اما تمام آنچه می‌شود در باره آن موضوع فلسفی می‌توان گفت آنی نیست که در آن شرایط تاریخی و اجتماعی خاص گفته شده است. ممکن است چند سال بگذرد و اوضاع و احوال عوض شود و حرف تازه‌ای در باره همان موضوع گفته شود. مکرراً اتفاق افتاده که در بحث‌های فلسفی، در باره یک موضوع فلسفی بحث‌های فراوان شده و سپس آن

بحث‌ها به تدریج از مرکز به حاشیه رفته و پس از چند قرن دوباره در مرکز قرار گرفته است، یعنی دوباره در باره‌اش حرف‌های جدیدی زده‌اند. وقتی این چنین است، معلوم می‌شود آنچه در باره این موضوع پیش‌تر گفته شده بود، تمام آن چیزی که می‌شد گفت نبوده است. همه چیز همین‌گونه است - فلسفه، علم، معارف و همه آموزه‌های دیگر همین‌گونه هستند. همیشه ناگفته‌ها و ناشنیده‌هایی وجود دارند. ممکن است بگویید این ناگفته‌هایی که تا حالا گفته نشده بودند و حالا گفته می‌شوند در باره موضوعات کاملاً تازه‌ای هستند. اما تاریخ گفت‌وگوهای بشر نشان می‌دهد که این‌گونه نیست. مثلاً مسئله خدا مسئله‌ای است که از آغاز، از هزارها سال پیش در باره‌اش حرف زده‌اند. اما هر دوره‌ای به شکلی خاص در باره خدا حرف زده می‌شود، به شکلی خاص به مسئله نزدیک می‌شوند. انسان‌شناسی و علم‌شناسی و تربیت‌شناسی و سیاست و ... هم همین‌گونه هستند. درست است که وقتی در کتاب‌ها تیربندی می‌کنند، چه بسا تیرتری که امروز برای یک کتاب مثلاً در رشته علوم سیاسی یا فلسفه اخلاق در نظر می‌گیرند، آن تیرتری نیست که فرضاً ارسطو برای کتاب اخلاقش گذاشته بود، اما آن کتاب ارسطو در باره اخلاق صحبت می‌کرد و این کتاب‌های جدید اخلاقی هم در باره اخلاق صحبت می‌کنند. این یعنی چه؟ یعنی برای ما انسان‌ها همیشه افق‌های جدیدی در باره مطالبی که گفته شده و شنیده شده است آشکار می‌شود و می‌توانیم باز به گونه‌های دیگر به آن‌ها نگاه کنیم و در باره آن‌ها حرف بزنیم. این، یعنی عالم سخن و زبان انسانی، عالمی است که کرانه و کناره ندارد. البته منظور ما سخن گفتن در مورد موضوعاتی است که انسان از آن نظر که انسان است برایش مهم هستند. اگر یادتان باشد، من قبلاً در تعریف فلسفه گفتم هر فیلسوفی باید خودش تعیین کند که مقصودش از فلسفه چیست. نمی‌شود فیلسوفی برای فلسفه تعریفی دهد و دیگران از آن تبعیت کنند - نه! هر فیلسوفی اگر فیلسوف درجه اول باشد خودش باید بگوید فلسفه یعنی چه؟ فلسفه بحث

کردن در باره موضوعات و مسائلی است که برای انسان از آن نظر که انسان است مهم است.

مسئله خدا، مسئله انسان، مسئله سیاست، مسئله سعادت و مسئله علم و فهم از این نوع هستند. هیچ کس نمی تواند بگوید من در باره این موضوع جملاتی می گویم که با آن جملات، تمام آنچه را که می توان تا ابد در باره آن موضوعات گفت، گفته ام و پرونده شان را بسته ام. تاریخ بشر، این مدعا را تکذیب می کند. این چنین نیست.

اگر کسی بگوید آنچه من می گویم تمام حقیقت است و تمام مطالب دیگر هیچ گزاره ای باطل است، این پرسش مطرح می شود که تمام حقیقت چیست؟ شما با چه بیان کننده تمام معیاری به بنده بی سواد معنای تمام حقیقت را توضیح می دهید؟ معیارتان در باب حقیقت نیست. معنای حق و باطل چیست؟ اگر بنا بر این باشد که بحث را در جایی ببندید یعنی بگویید این بحث را که حقیقت و باطل چیست، تا یک جا ادامه می دهیم و از آنجا به بعد دیگر ادامه نمی دهیم و در آنجا بگویید «چون فلان کس گفته تمام حقیقت فلان است، پس چنین است.» در این صورت اصلاً نیازی به بحث نیست. از همان اول بگویید که در باره حق و باطل من بنایم بر این است که از هرچه که فلان کس گفته است تبعیت کنم و بحث هم نمی کنم. اما ما بحث فلسفی می کنیم و می گوئیم تحلیل های فلسفی و عقلانی چه نشان می دهند و شما در یک نقطه راه را می بندید - خوب، آن را از اول ببندید! چرا

این همه زحمت بکشیم؟ کسی می گوید من ایمانم این است. بسیار خوب! ایمان شما محترم است. اما اجازه می دهید که ما از شما بپرسیم که ایمان یعنی چه؟

چراغ پرفروغ

خلاصه در نهایت به جایی می رسیم که انسان ها دو دسته می شوند. یک دسته گفت و گو همیشه می گویند ما حاضر هستیم تا روز قیامت هم که شده بنشینیم و با هم بحث کنیم. باید روشن باشد. باب بحث و گفت و گو بسته نیست و در عین حال که باب گفت و گو بسته نیست، من ایمان خودم را دارم و تو هم ایمان خودت را. تو به ایمان خودت ملتزم شو، من

هم به ایمان خودم - اما راه بحث بسته نیست و تو نمی‌توانی ایمانت را به من تحمیل کنی. من به دنبال ایمانی که خودم تشخیص می‌دهم می‌روم. عده‌ای هستند که این را می‌پذیرند و عده‌ای هستند که نمی‌پذیرند و می‌گویند که تو باید ایمان من را بپذیری.

در اینجا باید نتیجه گرفت که حال که او نمی‌تواند تمام حقیقت را بگوید، و تو نمی‌توانی بگویی و من نمی‌توانم بگویم، پس ما همگی باید دائماً با همه حرف بزیم و به گفت‌وگو ادامه دهیم تا ببینیم به کجا می‌رسیم. ممکن است امروز یک گام و فردا دو گام به تمام حقیقت نزدیک‌تر شویم. در اینجا من باید (به قول خودمان) یک دفعه دخل کنم. معنای تاریخی و اجتماعی بودن زبان که ما در اینجا بحث کردیم این است که هیچ گزاره‌ای در باره یک حقیقت، گزاره‌ی نهایی نیست. نه اینکه در باره ماورای طبیعت اصلاً نمی‌توان سخن گفت. می‌توانیم حرف بزیم، اما این حرفی که می‌زنیم حرف نهایی نیست. بین این دو تفاوت قائل شوید. بعضی از افراد در اینجا نتیجه می‌گیرند که معنای سخن ما این است که نمی‌توانیم در باره خدا حرف بزیم - چون تمام آنچه را که در باره خدا می‌توان گفت، نمی‌توانیم بگویم. اما این فکر نادرست است. خدا راز هستی است. هر گروهی و در هر دینی، به گونه‌ای از خدا سخن گفته‌اند. اما همه این سخنان آن قد و قامت را نمی‌پوشانند. وقتی آن قد و قامت را نمی‌پوشانند، دائماً باید گفت هر کس به شکلی می‌شود. من در درس‌های «خدا راز جهان»، انواع و اقسام تصورها و تصدیق‌ها را که در باره خدا وجود دارند توضیح داده‌ام و آنجا گفته‌ام که سخن را در باره خدا در جایی نمی‌توان به انتها رساند و گفت که همین است و بس.

این تصور آزردهنده در باره خدا یا نباید حرف زد یا اگر حرف می‌زنیم، باید دقیقاً بدانیم که خدا چیست، انحرافی و اشتباه است. سرچشمه این ادعا، دگماتیسمی است که بعضی‌ها به عنوان تفکر انتقادی تحمیل می‌کنند و هیچ عارف یا فیلسوف بزرگی این را نگفته است.

در هیچ زمینه‌ای از زمینه‌های مهم فلسفی، علمی و عرفانی، برای انسان‌ها
«سخن یک‌بار برای همیشه تمام» وجود ندارد - و این دست ما را باز می‌گذارد
که همیشه بتوانیم بررسییم و انتقاد کنیم.

درس گفتار یازدهم

امروز به پاره‌ای از ویژگی‌های سخنانی که به تعبیر من پشت‌صحنه و عمق دارند و نمی‌توان به آنچه که از اولین برخورد با آن‌ها به‌دست می‌آید اکتفا کرد، اشاره می‌کنیم. با این توضیحات معلوم می‌شود که همان‌گونه که در جلسات گذشته هم ذکر شد، نمی‌توان گفت که آیا زبان مقدم است یا سخن انسانی بلکه این دو، در ساحت‌های هم تنیده شده‌اند - زبان موقوف بر سخن است و سخن موقوف بر زبان. سخن تودرتوی سخن انسانی ساحت‌های بسیار تودرتو دارد که پاره‌ای از آن‌ها را قبلاً بیان کرده‌ام. در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کنم و آن اینکه شاید پاره‌ای از شما به تعبیراتی در نوشته‌های عرفا برخوردیده‌اید که می‌گویند متون دینی مثل قرآن ظاهری دارند و باطنی، باطنشان هم باطنی دارد و آن باطن هم باطنی و گاهی تا هفت باطن برشمرده‌اند، گاهی تا هفتاد باطن. در اینجا منظور من از ساحت‌های عمیق سخن، آن ظاهر و باطنی که عرفا گفته‌اند نیست. از نظر عرفا باطن‌ها حقایقی هستند که برعهده‌ای از غیب معلوم می‌شود - به افراد ویژه‌ای داده می‌شود یا و به تعبیر خود آن‌ها، به گونه‌ای موقوف بر عنایت الهی است. این نوع از تحلیل زبان انسانی که من در اینجا تعقیب می‌کنم بر پدیدارشناسی مبتنی است بر اینکه تشکیل و تحقق زبان انسانی چگونه خود را در طول تاریخ نشان می‌دهد. در پدیدارشناسی معرفت مبتنی بر این است که واقعیت مورد نظر، خودش را چگونه نشان می‌دهد. توجه به این نشان دادن و در یافتن آن، یک نگاه تیز فلسفی می‌خواهد و نه مورد عنایت بودن و نوعی تفضّل باطنی الهی.

بحث ما یک بحث فلسفی است و فرض ما این است که رسیدن به این ساحت‌های درونی زبان و کار کردن با آن‌ها، برای هر انسان خردورز تیزبین

ممکن است. مطالب مورد نظر عرفا انتقال دادنی است و داده شده است و یک نوع موهبت است که شخص می‌تواند آن‌ها را به نوعی به افراد مستعد دیگر منتقل کند. آن‌ها انتقال دادنی هستند، علوم سینه‌به‌سینه هستند. اما بحث‌هایی که ما در اینجا می‌کنیم انتقال دادنی نیستند، بلکه به‌صورت بین‌الذهانی قابل به بحث گذاشتن فلسفی و نشان‌دادنی هستند و می‌توان با خردورزی به آن‌ها رسید. یکی از نکاتی که امروز می‌خواهم عرض کنم این است که شنیدن یا خواندن جملاتی که پشت‌صحنه و عمق دارند، فقط یک داده را نشان نمی‌دهد؛ بلکه بیش‌تر، تفکر را برمی‌انگیزد. اگر ما بگوییم که آبی که در این لیوان هست از دو عنصر ترکیب یافته است، این یک سخن علمی است و یک داده را نشان می‌دهد اما تفکر را برنمی‌انگیزد. اما اگر کسی بگوید آیا تو می‌دانی برای چه زیست می‌کنی؟ معنای زندگی‌ت را یافته‌ای؟ چنین سخنی، تفکر را برمی‌انگیزد نه اینکه داده‌ای را نشان ما دهد.

سخن‌ها پیچ و تاب‌ها و ساحت‌های گوناگون دارند. فیلسوفی که می‌گوید «من هیچ چیز نمی‌دانم»، این «من نمی‌دانم» او، یک جهان را نمایندگی می‌کند، جهان و عالم درون او را. هر انسانی برای خود یک عالم دارد. آن فیلسوف با بیان این جمله، عالم خود را بیان می‌کند - آنچه را که با آن می‌زیید، آن نگاه و بینش را که آسان هم به‌دست نیامده است و پس از بسیاری از افت و خیزها و چشیدن تلخ و شیرین‌های روزگار به‌دست آمده است. نخست غرورهایی برای او پدید آمده و خیال کرده که حقیقت‌ها را می‌شکافد. بعد از مدتی دچار تردید شده و دیده است که بر هر آنچه که حقیقت قطعی تلقی می‌کرد، نقدی وارد است. پس از این مرحله سرگردانی، وارد مرحله سوم شده و آن اینکه اصلاً نمی‌دانیم که قضیه از چه قرار است؛ زیرا اگر می‌دانستیم، اظهارات، این چنین گوناگون و متفاوت نمی‌شدند. ما ره به جایی نبرده‌ایم و شاید سرنوشت و تقدیر ما همین بی‌قرار بودن دائمی است و نه به قرار دائمی رسیدن ... وقتی ما به دنبال یک دانش مطلق و سخنی که دیگر غیر از آن نمی‌شود گفت می‌گردیم، در واقع به

دنبال قراری می‌گردیم که ما را مستقر و آرام کند. با فهمیدن‌ها، قرار پیدا می‌کنیم. کی بی‌قراریم؟ زمانی که هرچه می‌گردیم، نمی‌رسیم و هرچه خردورزی می‌کنیم، می‌بینیم که باز نقدی برآن وارد است و وقتی پاسخ آن نقد را هم می‌دهیم می‌بینیم که دوباره شخص دیگری نقد دیگری وارد کرده است. پاسخ آن را می‌دهیم اما می‌بینیم که کسی پیدا شده است که اصلاً با یک عینک دیگری به قضیه نگاه کرده و به ما می‌گوید که چرا شما این‌گونه نگاه نمی‌کنید؟ و من هم هر چه فکر می‌کنم که دلیلی بیاورم که چرا با عینک او نگاه نمی‌کنم، دلیلی نمی‌یابم و نهایتاً به این نتیجه می‌رسم که انگیزه‌ها و ساختار فکری و شخصیتی من، به گونه‌ای است که برای من قابل پذیرش‌تر و مطلوب‌تر این است که با همین عینک خودم نگاه کنم - وقتی به اینجا می‌رسم، نمی‌توانم بگویم نگاه کسی که با ساختار و شخصیت و علایقی دیگر نگاه می‌کند، باطل است و نگاه من درست است. خوب، نهایتاً به این اینجا می‌رسیم و می‌بینیم که اگر بخواهم صادقانه حرف بزنم، باید بگویم که اصلاً چیزی نمی‌دانم و این نمی‌دانم معنای خیلی ویژه‌ای دارد و معنایش این است که آنچه را که حقیقت نهایی است نمی‌دانم. وگرنه اگر آنچه را که اسمش را تا کنون دانسته‌های خود گذاشته‌ام بسته‌بندی کنم، این بسته بسیار سنگین خواهد بود. اما چاره‌ای ندارم جز اینکه همه این دانسته‌ها را موقت تلقی کنم.

بعضی از افراد به اینجا می‌رسند که ای کاش این‌ها را هم نمی‌دانستیم! زیرا درک تجربه‌شان نهایتاً این شده که همه این‌ها برایشان حجاب است. همان چیزی که عرفا به آن حجاب علم گفته‌اند. و چه بسا اگر این‌ها را نمی‌دانستند، با همان تجربه‌های خیلی ساده و بسیطی که در برخورد با واقعیت عالم خارج داشتند، راحت‌تر بودند.

سخن و تجربه نکته اساسی دیگر این است، پاره‌ای از سخنان هستند که به لحظه‌ای خاص اشاره می‌کنند که آن لحظه، لحظه تجربه و ویژه گوینده است. در پاره‌ای از موارد، اگر ما درک نکنیم که گوینده در چه لحظه‌ای سخنی را گفته است، آن سخن را

نمی‌فهمیم. باید به آن لحظه ویژه راه پیدا کنیم. در این گونه جملات، گوینده وضعیت خودش را نشان می‌دهد و در واقع می‌گوید که من این هستم و این شده‌ام. این گونه جمله‌ها به صورت ناگهانی می‌آیند و نه با تدبیر و تأمل. گوینده این‌ها را به دنبال تدبیر و تأمل نمی‌گوید بلکه خود را ناگهان آن‌چنان که هست بیرون می‌ریزد. جمله‌ای را می‌گوید که اصلاً غیر از آن را نمی‌توانست بگوید. یعنی هیچ جمله دیگری که آن لحظه را آن گونه که هست نشان دهد، پیش پای او نیست. چنین جمله‌هایی که لحظه ویژه گوینده را نشان می‌دهند، اصیل‌اند؛ یعنی فرزند همان لحظه هستند. گاهی از بعضی از افراد، کلمات قصار بسیار پر معنایی صادر می‌شود و اگر بخواهید بدانید معنای آن کلمه چیست، باید لحظه‌ای را که در آن لحظه سخن گفته شده است، در نظر آورید. فرض کنید کسی بیماری‌های سختی می‌کشد و سال‌های طولانی به اشکال مختلف با آن بیماری‌ها مقابله می‌کند و وقتی شما حال او را می‌پرسید، می‌گوید فلانی دیگر از زندگی سیر شده‌ام. این جمله «از زندگی سیر شده‌ام» که در آن حالت می‌گوید مترادف ندارد. جمله دیگری وجود ندارد که اگر فکر می‌کرد، به جای این جمله، آن را می‌گفت - زیرا در آن لحظه، تمام وجود او همین جمله است که تجربه می‌کند. اگر شما بخواهید بدانید معنای این جمله او چیست، باید او را درک کنید. اینکه بر او چه گذشته و در چه وضعیتی قرار دارد و در آن لحظه‌ای که این حرف را زده است، چگونه لحظه‌ای بوده است را باید درک کنید - و این کار آسانی نیست. ما در متون و آنچه که از گذشتگان باقی مانده است، از این گونه کلمات زیاد داریم و سرسری از کنار آن‌ها می‌گذریم، زیرا راهی برای نزدیک شدن، به آن لحظه نداریم - به اینکه در چه لحظه‌ای آن جمله را گفت و معنایش چه بود؟

نکته‌ای دیگر در مورد ساحت‌های درونی سخن این است که وقتی ما با
پاره‌ای از سخنان مواجه می‌شویم و آن‌ها را می‌خوانیم یا می‌شنویم، تجربه‌مان این
است که آن سخن به ما خطاب می‌کند و می‌گوید به من گوش کن. آن‌ها از ما
تسلیم شدن می‌خواهند - تسلیم آن سخن شدن. ما کی تسلیم یک سخن
تسلیم می‌شویم؟

می‌شویم؟ زمانی که سخنی را بشنویم که تجربه کنیم این سخن همان را بیان می‌کند که من، آن هستم - مثلاً زندگی را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که زندگی من همان‌گونه زیستن است. در این صورت است که من تسلیم آن سخن می‌شوم. چرا تسلیم می‌شوم؟ زیرا در برابر این سخن، من خودم خودم را می‌پذیرم. وقتی کسی سخنی می‌گوید و می‌بینم که واقعاً زندگی و تجربه‌های من را بیان می‌کند، تسلیم آن می‌شوم و در برابر آن سخن دافعه ندارم و گارد نمی‌گیرم. آن سخن را از آن خود می‌کنم یعنی من با آن سخن، خودم می‌شوم - چون خود را همان‌گونه می‌یابم که آن سخن می‌گوید. بخش‌های زیادی از ادبیات ما این‌گونه است و از جمله مواردی که ما این وضعیت را در آنجا بیشتر حس می‌کنیم، زبان موسیقی است.

موسیقی هم زبان است، یک زبان انسانی. وقتی پاره‌ای از آواها را گوش می‌کنیم، حالتی پیدا می‌کنیم که تسلیم می‌شویم و احساس می‌کنیم که دقیقاً تجربه‌های ما را بیان می‌کنند. ما شرقی‌ها که تجربه هجران و دوری از وطن و جدایی در ما بسیار قوی است. در برابر آواها و آهنگ‌هایی که هجران و جدایی و حرمان و نرسیدن و اشتیاق و دوری و امثال این‌ها را مجسم می‌کند تسلیم می‌شویم. هیچ نوع دافعه‌ای در برابر آن‌ها احساس نمی‌کنیم. بسیاری از این ابیات حافظ یا مولانا و عطار که هنرمندانی مثل آقای شجریان خوانده‌اند وقتی گوش می‌کنیم - خودمان را تسلیمش می‌کنیم. گوش می‌کنیم و از خود بی‌خبر می‌شویم و تمام آن را از آن خودمان می‌کنیم - چون می‌بینیم ما همان هستیم که او می‌گوید، با همان انتظارها و هجران‌ها و ... خوب، اما این اختصاص به زبان موسیقی ندارد در بسیاری از متون ادبی این‌گونه است.

از طریق رویارو شدن با این قبیل سخن‌ها و زبان‌ها، ما از آن ساحت و وضعیت موجود که در آن قرار داریم فرا می‌رویم. انسان تا ساکت است مثل آب راکد است اما وقتی سخن گفته می‌شود و در ساحت سخن گفتن زندگی می‌کنیم به محض اینکه یک گفت‌وگو اتفاق می‌افتد، من از سوی خودم به سوی شما

بیرون می‌آیم و شما از درون خودتان به‌سوی من بیرون می‌آید. و بدین‌گونه از آن وضعیتی که در آن هستیم به وضعیت دیگری تحول پیدا می‌کنیم و در ساحت دیگری قدم می‌گذاریم. ساحتی که ما با گفت‌وگو در آن قدم می‌گذاریم عبارت است از ساحت هرمنوتیکی، من برای شما حرف می‌زنم و شما می‌فهمید یا شما حرف می‌زنید و من می‌فهمم. ما در اینجا از طریق سخن گفتن به ساحت فهمیدن همدیگر وارد می‌شویم و این ساحت فهمیدن همدیگر ساحت هرمنوتیکی است.

در گفت‌وگو چه چیز را می‌خواهیم بفهمیم؟ به‌صورت کلی می‌توان گفت همیشه فهمیدن سخن، فهمیدن یک موضوع است که معنایی دارد. ما در گفت‌وگویی شرکت می‌کنیم و من می‌گویم عقیده من در باره آن موضوع این است و شما می‌گوید که عقیده شما آن است و شخص سومی می‌گوید که عقیده من، این‌گونه است ... یک سیلان گفت‌وگو انجام می‌شود در باره یک موضوع - گرچه ممکن است لفظ «موضوع» به میان نیاید، اما در باره یک موضوع صحبت می‌کنیم. ما چه در این جلسه و چه در جلسه‌های قبل، در باره موضوعی حرف می‌زنیم که آن موضوع برای ما معنادار است. آن موضوع چیست؟ آن موضوع زبان و سخن است.

البته اگر انسان‌ها در ابتدا علم به معنای مجملی نداشته باشد، اصلاً نمی‌تواند حرف بزند. بالاخره باید از جایی شروع به حرف زدن کند که آن‌جا، معنا و موضوعی است که می‌خواهد در باره آن حرف بزند. مثلاً موضوع مورد بحث ما در اینجا یعنی زبان و سخن، نه تنها موضوع این جلسه ما است بلکه موضوع جلسه گذشته هم بود و موضوع بسیاری از کتاب‌ها و مقالات است. در گفت‌وگوهای فلسفی، دینی و ادبیات یا هنر هم این‌چنین است - موضوعی از خود معنای مجمل به ما نشان داده است و ما حالا می‌خواهیم آن را بیشتر بفهمیم. استادان برجسته هرمنوتیک می‌گویند همواره گذشتگان و آن‌هایی که اکنون هستند و آن‌هایی که در آینده خواهند بود، همگی در یک گفت‌وگو که در

سخن گفتن
مشارکت در یک
گفت‌وگوی
پیشین است.

باره موضوعی معین است، شرکت می‌کنند و سخن گفتن ما هم، به نوعی مشارکت در همان گفت‌وگو است. مثلاً در باره وجود خدا، انواع و اقسام سخن‌ها گفته‌اند و در این صحنه و ساحت مطالب زیادی مطرح شده و شبکه‌های فلسفی بسیاری درست شده است. ما هم می‌گوییم این هم حرف ما است. هیچ‌کس از خودش، به آن معنا که در زمان قدیم می‌گفتند، سخن ابداع نمی‌کند. همه سخنگوها در یک شرکت سهامی که موجود است سرمایه‌گذاری می‌کنند. این است داستان سخن گفتن و زبان انسانی.

واقعیت این است که سخن گفتن همیشه یک هویت جمعی دارد، سخن گفتن فقط در جمع و جماعت معنا دارد و در خارج از آن، معنا ندارد. جمع و جماعت انسانی است که این خوان سخن گفتن را گسترده می‌کند و ما در کنارش می‌نشینیم و سخن می‌گوییم و در سخن مشارکت می‌کنیم.

«تنها سخن من» سخن، امری جمعی است. «تنها سخن من» معنا ندارد، «تنها سخن من» وجود ندارد - سخن، امری جمعی است و من در آن صحنه جمعی، چیزی اضافه می‌کنم. به همین دلیل است که همان‌گونه که قبلاً اشاره شده است، هر معنایی، در گفت‌وگوی انسان‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرد و چیزی می‌تواند برای من معنا باشد که برای دیگران هم معنا است. اگر معنایی توجه من را جلب می‌کند، باید توجه دیگران را هم جلب کرده باشد زیرا معنا جمعی و بین‌الذهانی است - همان‌گونه که خود سخن گفتن بین‌الذهانی است. اگر کسی به شما گفت که من به معنایی رسیده‌ام که احدی از آحاد بشر به آن معنا نرسیده است، باید به او بگویید، بگو ببینیم که آن معنا چیست؟ به محض اینکه طرف شروع به بیان کردن آن معنا می‌کند، می‌بینید این معنا با هزاران معناهای دیگر که در طول تاریخ به گونه‌هایی گفته شده‌اند در ارتباط است. یا آن‌ها را نفی می‌کند یا تأیید - یا بر آن‌ها حاشیه می‌زند، یا کمی از آن‌ها کم می‌کند یا کمی بر آن‌ها اضافه می‌نماید. قضیه این‌گونه است و شما می‌توانید او را قانع کنید که این چنین نیست که این معنا فقط برای تو معنا است. نخیر، تو هم در یک گفت‌وگو شرکت

کرده‌ای، گفت‌وگویی که از اول تاریخ انسان به وجود آمده است. هویت انسانی یک هویت دسته‌جمعی است و انسان‌ها با هم انسان می‌شوند. هیچ‌کس برای خودش به تنهایی انسان نمی‌شود و به همین علت هم هست که اگر ما تنهای تنها در پستوی خانه‌مان هم نشسته باشیم، فکریایی که به ذهن‌مان می‌آید، فکرها تولید شده توسط همه انسان‌ها در جامعه و زندگی اجتماعی است. ما هیچ‌گاه از «ما بودن»‌ها فرار نداریم و اگر بخواهیم خودمان را از ما بودن خلاص کنیم، عوارض منفی دارد. البته در «ما بودن» زندگی کردن، کار مشکلی است؛ زیرا «ما»‌هایی که تشکیل می‌شوند، می‌توانند سالم باشند یا فاسد و مریض. ممکن است هزار گرفتاری در آن وجود داشته باشد و خوشا به حال آن جمع و جماعتی که این «ما»‌شان به‌طورنسبی بیماری کم‌تری دارد. بیماری‌ها فقط بیماری‌های «من» نیستند، بلکه گاهی «ما»‌ها هم مشوش هستند و پر از تزویر و ریا و دروغ. که آن را چاره کردن، کار بسیار مشکلی است.

ماها در همین زندگی‌های اجتماعی متجلی می‌شوند، در همین خرید کردن، درس خواندن، گوش کردن، روزنامه خواند، امتحان دادن، کاسی کردن ... «ما»‌ها در همین‌ها است و اگر سراسر این‌ها بیماری باشند، سالم زندگی کردن در این معرکه انصافاً کار بسیار مشکلی است. بدترین خیانت‌ها هم خیانت‌هایی هستند که «ما»‌ها را خراب می‌کنند، یعنی فرهنگ جماعتی را تخریب می‌کنند و به انحطاط می‌کشانند - فرهنگ «ما» مانند آب است که ما در آن شنا می‌کنیم و اگر آب را مسموم و آلوده کنند دیگر نمی‌شود در آن شنا کرد. هیچ موضوع و معنایی تنها برای یک فرد، موضوع و معنا نیست، بلکه موضوع و معنا هویتی جمعی دارد.

مطلب مهم بعدی این است که چون هویت سخن گفتن با زبان انسانی، افق فهمیدن هویت گفت‌وگویی و تاریخی است، این امکان به وضوح وجود دارد که انسان‌ها بتواند از هر مرتبه از فهمیده‌شدگی یک سخن که در تاریخ فعلاً موجود است، فراتر بروند یعنی بیش‌تر و همه‌جانبه‌تر یا به‌گونه‌ای دیگر بفهمند. افق فهم

بسیاری از سخنان انسانی در هیچ کجا بسته نیست. زیرا هیچ‌گاه فهم نهایی حاصل نمی‌شود. جایی که این نکته (که نمی‌توان گفت که فهم این مطلب دیگر تمام شده است) خودش را بیش از همه نشان می‌دهد، ادبیات است - شعر، هنر.

سخنان یکی از آفت‌ها این است که ما از توجه کردن به واقعیت‌های خارجی غافل شویم. راه صحیح این است که ببینیم قضیه در تاریخ چگونه بوده است. دو مثال جلودانه‌اند. می‌زنم: آیا فهم مثنوی معنوی جلال‌الدین رومی تمام شده و به پایان رسیده است؟ اگر فهمش تمام شده و به پایان رسیده است؟ چرا همیشه، هنوز این قدر تازه است؟ اگر فهم دیوان حافظ تمام شده و به پایان رسیده است چرا این قدر تازه است؟ فهم رومی و حافظ تمام نشده است و به همین علت است که دائماً شرح می‌نویسند. فهم کتاب‌های بزرگ دینی دنیا هم تمام نشده است. اگر ما این تجربه را داشته باشیم که فهم این‌ها تمام نشده، معنایش این است که سخن گفتن رومی و حافظ تمام نشده است. آن‌ها هنوز دارند حرف می‌زنند! نمی‌شود بگوییم که آن‌ها سخنان‌شان را گفتند و تمام شد ولی فهم ما تمام نشده است - نه این چنین نیست. اگر فهم‌ها نوبه‌نو حاصل می‌شوند، به این علت است که سخن گفتن‌ها نوبه‌نو پدید می‌آیند. سخن گفتن تنها معنایش این نیست که کسی دهان داشته باشد و با دهانش صداهایی بیرون دهد یا قلم روی کاغذ بگذارد و بنویسد - تا ما بگوییم مولوی و حافظ که دیگر دهان و قلم ندارند و الآن به ما چیزی نمی‌گویند. معنای سخن گفتن خیلی گسترده‌تر از این‌ها است. هر کجا که تجربه کنیم خطابی از سخنی متوجه ما است، در آنجا هنوز سخن گفتنی هست.

هضم این مطلب البته کمی مشکل است. بعضی از انسان‌ها همیشه سخن می‌گویند. سخن‌های و جلودانه هستند، سخنگوهای‌شان ماندگار و جلودانه حرف می‌زنند، گوینده در سخن خود ظهور دارد. هر وقت شنونده و فهمنده به مثنوی و دیوان حافظ مراجعه می‌کند، امر تازه‌ای اتفاق می‌افتد. آن فهم تازه‌ای است که اتفاق می‌افتد.

من در اینجا دو سه بیت از حافظ برای شما می‌خوانم تا هم کام ما کمی شیرین شود و هم ببینید که وقتی عرض می‌کنم هر وقت این سخن‌ها را بخوانید تازه است، یعنی چه.

حافظ می‌گوید: «نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد / عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد» آیا فهم این بیت تمام‌شدنی است؟ آیا می‌شود که ما این بیت را یک نوبت بخوانیم و نوبت بعد که می‌خوانیم تجربه کنیم که تکرار مکررات است؟ و ما از آن زده می‌شویم؟ دیگر نمی‌خواهیم بشنویم؟ دیگر نمی‌خواهیم بخوانیم؟ به نظر من نه. در اینجا معنا آن‌چنان بلند است که وقتی انسان با این بیت روبه‌رو می‌شود، طراوتی تازه در خود احساس می‌کند و می‌خواهد این طراوت را ارتقاء دهد و خواندن را، تکرار کند. «نفس باد صبا»! تشبیه را ببینید! باد نفس دارد؟ «نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد»، مشک پراکنده می‌کند، بله؟ مگر باد نفس دارد؟ مگر نفس مشک پراکنده می‌کند؟ «عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد» چه طراوتی به ما دست می‌دهد وقتی می‌خوانیم «عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد». عالم پیر، تشبیه را ببینید، استعاره را ببینید! عالم پیر! ما فکر می‌کنیم فقط انسان‌ها پیر می‌شوند.

اما حافظ می‌گوید عالم پیر! خیلی تعبیر پرمعنایی است. عالم پیر، اوه، هزاران سال از آن گذشته است و آمده‌اند و رفته‌اند و چه شده و چه شده! و عالم پیر شده، اما دگر باره جوان خواهد شد! ما هر وقت این شعر را بخوانیم، به شرط اینکه خودمان حالمان خوب باشد آن را تازه تجربه می‌کنیم.

یک بیت دیگر برای‌تان می‌خوانم «ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی برکند / چون ترا نوح است کشتی‌بان ز طوفان غم مخور». سیل فنا بنیاد هستی برکند! تشبیه، استعاره، سیل فنا. فنا، فنا است. فنا سیل دارد. اما در تجربه حافظ در این استعاره زیبای او، فنا چون سیل است و می‌آید و بنیاد هستی را بر می‌کند. «چون ترا نوح است کشتی‌بان ز طوفان غم مخور» این: لازم نیست که شما هر دفعه که این بیت‌ها را می‌خوانید، معنای جدید بفهمید اما هر دفعه می‌خوانید

گرچه همان معنای قدیمی را فهمیده باشید، طعم یک معنای تازه را می‌چشید - داستان این است، و باز هم یک چیز تازه گیرتان می‌آید.

نفوذ در عمیق‌ترین ساخت سخن و مولوی در بیان‌ها، تجربه‌های زیسته عمده خود را بیان می‌کنند و ما آن‌ها را درک می‌کنیم. شاید یک نوبت دیگر هم به این مطلب استشهاد کرده باشم که خانم یکی از دوستان دانشمند ما دچار بیماری ام‌اس شد و سال‌ها درد و رنج و زحمت و گرفتاری کشید. همسرش می‌گفت در آن روزهای آخر زندگی او یک روز که با هم نشسته بودیم به من گفت: «فلانی، دنیا همین بود؟ همین؟» این حرف چقدر معنا دارد! دنیا همین بود که با این همه آرزوهای فراوان و امیدهای بسیار گذراندم، اما همه این‌ها یک دفعه فرو ریخت و الآن من باید در عین جوانی همه چیز را بگذارم و بروم! دنیا همین بود؟ و بسیاری از رمان‌هایی که درام و تراژدی زندگی انسانی را نشان می‌دهند - و همیشه هم تکرار می‌شوند و هیچ‌گاه کهنه نمی‌شوند. زیرا همیشه یک سخن جدید به ما می‌گویند.

سخنان هویت‌آفرین گاهی هم ساخت عمیق معنا و موضوع، معنایی است که یک جمعیت یا جامعه را هویت بخشیده است (که این هم به زبان ارتباط پیدا می‌کند) و افراد جامعه را به صورت دسته‌جمعی به هم متصل می‌کند. اگر ما بخواهیم از فرهنگ خودمان بگوییم، یکی از مثال‌هایی که می‌توانیم بزنیم، تعبیر «امت» است. در فرهنگ گذشته مسلمان‌ها، تعبیر «امت» چنین وضعی داشته است. معنایی را در برداشته است و می‌رسانده است که مسلمان‌ها را به هم وصل می‌کرده است. تجربه فردی از امت بودن.

سخنانی که پهنای آن پهنای تجربه‌های شخصی و زیسته گویندگان نیست، بلکه ساخت گسترده‌تری است و خردورزی شاخ و برگ معنا در آن ساخت گسترده، خیلی ریشه دوانده است. آن ساخت گسترده، ساخت خردورزی انسانی در طول تاریخ است. یک مثال برجسته برای تاریخ است

خردورزی و زبان‌ورزی سراسری تاریخ انسانی آن موضوع است که تمام معناها و موضوعات پدید آمده در تاریخ زندگی انسانی، معطوف به آن موضوع و معنا هستند یعنی حقیقت الحقایق، حقیقت نهایی، معنای نهایی.

این غوغاها و هیاهوهای زبان و خردورزی در نهایت معطوف به چیست؟ آیا این‌ها حوادث پراکنده و غیرمرتبط با هم هستند؟ به قول خیام: «گفتند فسانه‌ای و درخواب شدند؟» و یا به قول حافظ «وجود ما معمایی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه»

آیا برای کل این خردورزی‌ها و زبان‌ورزی‌ها، نمی‌شود هیچ ارزشی متصور شد؟ معنای این سخن می‌شود نیهیلیسم ارزشی. اما حقیقت این است که سریان زبان‌ورزی و خردورزی سراسر تاریخ هم با یک معنایی و ارزشی سروکار دارد و به قول پاره‌ای از نویسندگان و متألهان مسیحی، با یک غایت‌الْقُصوی سروکار دارد - با چیزی که هم و غم نهایی انسان متوجه آن است ... اما دقیقاً نمی‌داند که چیست و کیست! ولی پشت‌صحنه خیلی گسترده زبان و خردورزی انسانی است.

درس گفتار دوازدهم

وقتی ما می‌گوییم زبان، یعنی آن فعالیتی که در سخن گفتن ظاهر می‌شود و وقتی می‌گوییم معنا، منظورمان معنای آن فعالیت سخن گفتن است. نه اینکه معنای جمله‌ها و یا کلمات در کتاب‌های لغت چیست؟ این را من چندین بار گفته‌ام اما باز تکرار می‌کنم. پس در اصطلاح ما زبان یعنی سخن گفتن که عمل و فعالیت است - به صورت گفتار کتبی یا گفتار شفاهی.

انواع زبان‌ورزی زبان‌ورزی یا سخن گفتن انواع و اقسام دارد. گاهی زبان‌ورزی یا سخن گفتن ما عبادت است، گاهی ایجاد یک اثر هنری است، گاهی به وجود آوردن فلسفه است، گاهی شعر گفتن است، گاهی خواهش کردن است، گاهی تهدید کردن است، گاهی تشویق کردن است و ... فعالیت‌های زبانی ما، انواع و اقسام دارد و این در نقطه مقابل آن تفکری است که می‌گوید که این جمله، جمله دعا است؛ آن جمله، جمله فلسفی است؛ آن جمله، جمله امر است؛ آن جمله، جمله نهی است؛ آن جمله، جمله تشویق است؛ آن جمله، جمله تهدید است. نه، در این رویکرد فعالیت‌های زبان‌ورزی ما است که به این انواع تقسیم می‌شود.

همچنین پیش‌تر گفتم که سخن‌ورزی ما انسان‌ها چه به صورت گفتاری و چه به صورت نوشتاری یک نوع فرا رفتن است - خصلت و ویژگی فرارفتن دارد. سخن‌گو و نویسنده فرامی‌روند. از چه فرامی‌رود؟ از آن افقی که فعلاً در آن افق قرار دارند - به یک افق دیگر که آن افق، افق درونی است. شما می‌توانید این‌گونه تعبیر کنید که شخص از وضعیت موجود که در آن وضعیت موجود،

تجربه‌ای از خود و پیرامون خود دارد، دریچه‌ای باز می‌کند به یک سالن دیگر، یک افق و ساحت دیگر. اگر انسان هنگام سخن گفتن و نیز نوشتن، در خود دقت کند می‌بیند که همین‌گونه است. انسان از خود بیرون می‌رود - البته هنگام سخن گفتن‌هایی که همان‌گونه در تقسیم‌بندی‌های قبلی سخن گفته‌ام، معانی عمیق و پشت‌صحنه دارند، سخن‌گفتن‌هایی که انسانیت انسان با آن‌ها قوام پیدا می‌کند مانند سخنان فلسفی، هنری، دینی یا علمی.

یک خصلت دیگر که در کنار سایر خصلت‌های برای سخن گفتن و زبان‌ورزی انسان گفته شد، تاریخی بودن بود. معنای تاریخی بودن این است که بالاخره هر سخن در شرایط زمانی و مکانی خاصی به‌وجود می‌آید و می‌خواهد به سؤال‌هایی پاسخ دهد یا نظری را که دیگری گفته است تأیید یا رد کند یا بر آنچه که دیگری گفته است حاشیه بزند یا آنچه را که دیگری گفته است بیش‌تر تحلیل کند و مانند این‌ها ... سخنی پیدا نمی‌کنید که خارج از زمان و مکان باشد و اصلاً نظری به حوادث و سخن‌ها و گفتمان‌های دیگر نداشته باشد. چنین سخنی که اصلاً با معناهای دیگر سروکار نداشته باشد پیدا نمی‌شود و اگر هم چنین سخنی وجود داشته باشد، در عالم ما انسان‌ها که زبان انسانی در آن با این کلمات و جملات و ایما و اشاره و خط‌ها و آواها و ... درست می‌شود، نیست. زبان انسانی، تاریخی است و محدودیت‌های خودش را دارد و به همین دلیل، سخنی وجود ندارد که ناظر بر همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها باشد و همهٔ آن‌ها را درنورد و مافوق همهٔ آن‌ها قرار گیرد و با هیچ‌کدام از سخن‌هایی که در تاریخ بشر وجود دارند، ارتباط نداشته باشد - چنان سخنی همان شیر بی‌یال و دمی است که خدا نیافریده است.

نکته‌ای که می‌خواهم امروز به‌عنوان اولین نکته بگویم این است که معنای زبان‌ورزی تاریخی بودن زبان و سخن این نیست که هیچ‌کدام از سخن‌هایی که انسان مطلق می‌گوید یک معنای تام و تمام به انسان القاء نمی‌کند. سخن‌هایی مهم در جهان انسانی پدید آمده‌اند و می‌آیند که یک مفهوم تام و تمام را به انسان می‌رسانند،

یعنی می‌گویند که «مطلب همین است» و بس. اما باید توجه داشت که لازمه و مقتضای این ادعا این نیست که دیگر نمی‌شود در باره آن مطلب حرف زد و آن را نقد کرد - نه، این ادعا می‌گوید که از نظر گوینده، این یک مطلب مطلق است و زبان هنر، زبان اخلاق، زبان فلسفه و زبان ایمان بودن دارند و در اینجا کمی تحلیل خواهیم کرد عبارتند از: زبان هنر، زبان اخلاق، زبان فلسفه و زبان ایمان.

در این چهارگونه سخن‌ورزی، هر کس که سخن‌ورزی می‌کنند، می‌گوید که «مطلب همین است». کسی که یک هنر را عرضه می‌کند می‌گوید که این زیبایی است و زیبایی را نشان می‌دهد. یک سخن‌هنرمندانه شاعرانه به شما زیبایی را نشان می‌دهد و می‌گوید که این زیبا است - و در این سخنش جای چون و چرا هم نمی‌گذارد. او مدعی است که «این زیبا است و بس». او نمی‌گوید نگاه کن ببین زیبا است یا نه؟ ادعای مطلق دارد. او نمی‌گوید اگر الف، ب باشد این زیبا است، اگر فلان شرط تحقق پیدا کند این زیبا است، اگر تو پسندی این زیبا است، اگر فلان کس پسندد این زیبا است. اگر این‌ها را می‌گفت، این سخن مشروط می‌شد. سخن مشروط، سخنی است که معنادگی آن و آنچه که می‌خواهد به ما برساند، به شرایطی مشروط است که اگر آن شرایط به‌وجود آمده باشند، آن سخن آنچه را که باید برساند می‌رساند، اما اگر یکی از آن شرایط یا هیچ‌کدام از آن‌ها به‌وجود نیامده باشد، آنچه که می‌خواهد نمی‌تواند برساند. اما سخن مطلق آن سخنی است که ادعا دارد که آنچه را که می‌خواهد برساند، می‌رساند - چه شما آن را بخواهید چه نخواهید، چه فلان کس بخواهد چه نخواهد. زبان هنر این چنین است.

زبان اخلاق هم این گونه است. کسی که یک سخن اخلاقی می‌گوید، نمی‌گوید که اگر پسندی، اگر بپذیری، اگر موافق باشی دزدی بد است - این را نمی‌گوید. سخن مطلق می‌گوید؛ یعنی یک خطاب مطلق می‌کند و معنایش این است که چه تو بخواهی، چه نخواهی، چه پسندی، چه نپسندی، دزدی بد

است.

سخنان فلسفی و علمی و ایمانی هم همین‌گونه هستند. آن کس که یک جمله فلسفی می‌گوید ادعا می‌کند که در این مورد که من حرف می‌زنم، حقیقت همین است که من می‌گویم - او هم ادعای مشروط بودن ندارد و نمی‌گوید که اگر این را بفهمید و بپذیرید، این حقیقت است. او می‌گوید که از نظر من، این حقیقت است و بس.

اگر کسی این جمله را بگوید که اگر «علت تامه یک معلول تحقق پیدا کرده باشد، آن معلول قطعاً تحقق پیدا خواهد کرد»، این سخن، سخن مطلق است، مشروط به چیز دیگری نیست.

سخن ایمانی هم این‌چنین است. سخن‌ورزی ایمانی هم نوعی سخن‌ورزی مطلق است. کسی که می‌گوید من ایمان دارم که لطف خداوند ما را اداره می‌کند، یک سخن ایمانی می‌گوید. این سخن که ما با لطف و عنایت خدا می‌توانیم بزی‌ایم و ادامه وجود دهیم، یک سخن ایمانی است. کسی که این سخن را می‌گوید معنای این سخن را مشروط اعلام نمی‌کند و نمی‌گوید که اگر شما بپذیرید، این‌گونه است. می‌گوید مطلب همین‌گونه است - چه شما بپذیرید چه نپذیرید. البته همان‌طور که گفتم معنای مطلق بودن سخنان این نیست که نمی‌شود در باره آن‌ها بحث کرد، آن‌ها را نقد کرد و در باره آن‌ها سؤال کرد.

نقادان هنر می‌نشینند و اثر هنری را نقد می‌کنند. فیلسوفان، نظریات فلسفی را نقد می‌کنند. فیلسوفان اخلاق، سخنان اخلاقی را نقد می‌کنند و تئولوگ‌ها (الهی‌دان‌ها) هم سخن‌های ایمانی را نقد می‌کنند.

در مورد آن چهار زبان یا چهار نوع سخن‌ورزی که نام بردم، اگر شما از بیرون به آن‌ها نگاه کنید، می‌بینید که هر کدام از آن‌ها سخن‌ورزی‌ها به جای سخن‌ورزی دیگر می‌نشینند و میان آن‌ها رقابت وجود دارد. هر کدام از آن‌ها ما انسان‌ها را دعوت می‌کنند و می‌گویند که با این زبان حرف بزن. شما با هر یک از آن‌ها سخن بگویید و هر کدام از آن‌ها را که انتخاب کنید، نوع دیگر

سخن‌ورزی از گفتان رفته است. شما باید انتخاب کنید که آیا می‌خواهید سخن علمی - فلسفی، سخن هنری، سخن اخلاقی، یا سخن ایمانی بگویید. نمی‌شود بگویید من سخن ایمانی می‌گویم، اما این سخن هم معنای فلسفی دارد، هم معنای هنری دارد و هم معنای اخلاقی دارد - نه! این‌ها در ساحت‌های گوناگون هستند. البته می‌توانید بگویید که من می‌توانم این سخنان گوناگون را با یکدیگر به گفت‌وگو بنشانم. من می‌توانم یک فیلسوف اخلاق را با یک فیلسوف زبان تحلیلی یا با یک فیلسوف دیگری در کنار هم به گفت‌وگو بنشانم یا یک فیلسوف را با یک هنرمند یا یک هنرمند را با یک الهی‌دان، یا همه این‌ها را با یکدیگر - این درست و گاهی هم ضروری است. اما هر کدام از این‌ها یک نوع سخن‌ورزی است و کار مهم ما این است که باید جنس این سخن‌ورزی‌ها را تشخیص دهیم. رفتاری‌ها از جایی پیدا می‌شود که ما نتوانیم جنس این سخن‌ورزی‌ها را تشخیص دهیم - که این سخن چگونه سخنی است؟

معمولاً آن‌هایی که می‌خواهند سیطره و قدرت پیدا کنند، می‌گویند سخن ما سخنی است که همه‌چیز در آن هست. اگر کسی گفت که سخن من سخنی است که همه‌چیز در آن هست، بدانید که هیچ‌چیز در آن نیست. هر سخنی حد و حدودی دارد و می‌تواند یک مطلب را برساند. سخن اولین و آخرین نداریم. سخنی که هم فلسفه باشد، هم هنر باشد، هم الهیات باشد، هم اخلاق باشد - چنین سخنی نداریم.

زیبایی، تخیل و شعر
حال توضیحاتی در باره زبان هنر می‌دهم، زبان هنر یا هنرورزی معطوف به زیبایی و زیباشناسی است. در زبان هنری، نوشته هنری، تصویر هنری و نمایش‌نامه‌هایی که اصل و اساس آن‌ها هنر است، می‌خواهند زیبایی را نشان دهند. در مورد اینکه زیبایی چیست، تعریف‌های گوناگونی وجود دارد. زیبایی چیست؟ در این مورد فیلسوفان زیباشناس حرف‌های گوناگون زده‌اند. آیا زیبایی، هارمونی و هماهنگی است؟ آیا زیبایی در بیرون است؟ آیا زیبایی در ذهن

است؟ یا زیبایی چیزی است که از تلفیق ذهن و عین به وجود می‌آید؟ یا اصلاً زیبایی، هرگونه نوآوری است؛ به این معنا که هر جا که افق جدیدی جلوی چشمان ما گشوده شد، آن زیبایی است، گرچه سلیقه‌های قبلی ما سازگاری نداشته باشد. من نمی‌خواهم در اینجا وارد این بحث‌ها شوم، اما به هر حال زبان هنر معطوف به این است که آنچه را که کسی زیبا تجربه می‌کند، نشان دهد - هنرمندی که زیبایی را تجربه می‌کند می‌خواهد آن را نشان دهد.

در نظر داشته باشید که وقتی هنرمند تجربه‌ای از زیبایی پیدا می‌کند و می‌خواهد آن را نشان دهد فوراً آن زیبایی به معنای کلاسیک‌اش در نظر ما نیاید. ما فوراً ذهن‌مان معطوف می‌شود به گل و بلبل و باغ و هارمونی و کوه و دره و دشت و این‌ها ... می‌گوییم زیبایی یعنی این‌ها یا رخ زیبا یا ... اما عملاً دیده می‌شود هنرمندانی هستند که زیبایی را به گونه‌ای دیگر تجربه می‌کنند یعنی آنچه را که آن‌ها زیبا تجربه می‌کنند و می‌نامند با آنچه که ما زیبا می‌نامیم و زیبا تجربه می‌کنیم متفاوت است.

زمانی که شعر نو در ایران پدید آمد، برای ما ایرانی‌ها که به شعر حافظ و سعدی و مولوی و ... عادت کرده بودیم خیلی سخت بود که آن زیبایی‌ای را که نیما می‌خواهد به ما نشان دهد، اصلاً بفهمیم - بفهمیم که آنجا زیبایی هست. وقتی انسان مثلاً اشعار شاملو را وقتی می‌خواند، می‌بیند زیبایی آن از نوع دیگری است و نه از آن نوعی که در حافظ یا سعدی است - زیرا او به گونه‌ای دیگر می‌بیند و وقتی به گونه‌ای دیگر می‌بیند، آنچه را که ادا می‌کند هم به گونه‌ای دیگر است و تشبیهی هم که می‌آورده به گونه‌ای دیگر.

مایه شعر تخیل است نه قافیه‌ها و وزن. شعر بودن شعر، وابسته به قدرت تخیلی است که در آن شعر دیده می‌شود - همان موضوعی که مثلاً آقای دکتر شفیعی کدکنی در کتاب «صور خیالی در شعر فارسی» می‌گوید. اگر شما می‌خواهید ببینید که شعر، شعر است یا نه، باید ببینید چه صورت خیالی و چه تخیل زیبایی در آنجا هست و اینکه آیا آن تخیل زیبا تقلیدی است یا ابتکاری؟ که

البته تخیل زیبا نمی‌تواند تقلیدی باشد و آن تخیل زیبای باید مال خود شاعر باشد. این تصویرهای خیالی ما را تسلیم خود می‌کنند و به دنبال خودشان می‌کشند و می‌نشینیم و گوش می‌کنیم و در این گوش دادن، دنبال گوینده یا دنبال سخن روان می‌شویم و رها می‌شویم و آن را می‌پذیریم و از آن خود می‌کنیم. من برای شما موسیقی را مثال زدم و فکر کردم که امروز چند بیت از زبان مکتوب و ملفوظ برای‌تان بخوانم تا در اینجا مانند کارگاهی تجربه کنیم که این سخنان واقعاً چگونه ما را جذب می‌کند؟ چگونه ما را به سکوت وامی‌دارند و به ما خطاب می‌کنند. اساس مطالبی که من در اینجا می‌گویم، چه در مورد زبان فلسفی، چه در مورد زبان هنری، چه در مورد زبان اخلاقی و چه در مورد زبان ایمانی، این است که این سخنان، حالت خطاب‌کنندگی دارند - خطاب می‌کنند. گفتار خطاب می‌کند. نوشته خطاب می‌کند. نه اینکه گوینده سخن خطاب می‌کند - سخن خطاب می‌کند. وقتی ما دیوان حافظ را باز می‌کنیم چه حالتی پیدا می‌کنیم؟ اتفاقاً این‌ها قابل تجربه است. زمانی شما دیوان حافظ را باز می‌کنید و نگاه می‌کنید و زمانی هم مثلاً یک کتاب فیزیک یا شیمی یا ریاضی را که مثلاً چند فرمول ریاضی در آن نوشته شده است. اصلاً می‌بینید که وقتی شما این را نگاه می‌کنید یا آن یکی را، دو حالت دارید؛ در یکی می‌خواهید گوش کنید - وقتی دیوان حافظ را مطالعه می‌کنیم می‌خواهیم گوش کنیم، چیزی به ما می‌گویند که می‌خواهیم گوش کنیم. اما وقتی یک کتاب فیزیک را مطالعه می‌کنیم، وضعی که پیدا می‌کنیم متفاوت است و ظاهراً وضعی که در آنجا پیدا می‌شود این است که یک چیزی گفته‌اند و می‌خواهیم آن را بفهمیم. ظاهراً وقتی ما با یک کتاب علمی مواجه می‌شویم، از بالا بر آن تسلط داریم و می‌خواهیم آن را بفهمیم. اما وقتی دیوان حافظ را مطالعه می‌کنیم، مثل اینکه او چهره‌ای گشوده است که ما را در چنبر خودش گرفته و ما می‌خواهیم نگاهیست کنیم. در هر دو، به گونه‌ای خطاب وجود دارد؛ اما نوع خطاب‌ها فرق می‌کند. خطاب آن کتاب فیزیک این است که در اینجا یک فرمول هست که بیان می‌شود که مثلاً

نور چگونه ساطع می‌شود. این واقعاً خطاب است و به همین علت هم وقتی ما به یک کتاب فیزیک نگاه می‌کنیم، آنچه را که در این کتاب است جدی می‌گیریم. اما یک کتاب سطحی را که مثلاً کسی در آن خاطراتش را نوشته است آن‌گونه جدی نمی‌گیریم. اینکه ما این کتاب را جدی می‌گیریم و به‌صورت جدی به آن نگاه می‌کنیم به این علت است که چیزی از داخل کتاب می‌گوید که این جدی است، ببین چیست! اما وقتی حافظ را باز می‌کنیم نمی‌گوید که در اینجا یک امر جدی هست، ببین که آن حرف جدی چیست. می‌گوید ببین، زیبایی هست! من را تماشا کن! می‌گوید من را تماشا کن! ببین چیست؟ زبان زیبایی این‌گونه است و خطاب این‌چنینی دارد و مشروط نیست. وقتی ما حافظ یا مولوی را می‌خوانیم، همان‌گونه که من در توصیف موسیقی هم گفتم اصلاً به ذهن‌مان نمی‌آید که اگر چگونه باشد این بیت‌ها من را می‌گیرد - نه، این بیت‌ها من را می‌گیرد و مشروط به هیچ شرطی هم نیست؛ چون او می‌گوید که من همینم که هستم و به تعبیر آن فیلسوف که این کتاب را نوشته است و من خیلی از آن استفاده می‌کنم، زبان هنر فقط همان است که هست. سپس اضافه می‌کند که این زبان که همان است که هست، افقی از آینده به روی ما باز می‌کند. آن بیت‌ها را هم خواهیم خواند، بیت‌هایی از مولانا را - آن‌ها افقی از آینده به روی ما باز می‌کنند؛ زیرا زیبایی این‌چنین است.

زیبایی دیوار ندارد و وقتی انسان در برابر زیبایی قرار می‌گیرد، افق باز است. زبان هنر افق این مسئله تنها در زبان هنر و شعر این‌گونه است. این زبان می‌گوید که یک گام به جلو آمدی و ذره‌ای از زیبایی را چشیدی اما وقتی ذره‌ای از این زیبایی را می‌چشی، تجربه می‌کنی که این زیبایی پس و پشت دارد، زیباتر از آن زیبا هم ممکن است باشد ... و از آن زیباتر نیز. این حالت در تجربه زیبایی وجود دارد، اما در بررسی یک فرمول ریاضی نیست. یک فرمول ریاضی همان است که هست. من در سخنرانی «معنای جان در مثنوی معنوی» گفته‌ام که این «جان» که مثنوی از آن سخن می‌گوید و می‌گوید که «هر چقدر جان بیشتر، انسانیت

بیش‌تر»، «آگاهی از عدم» است. یعنی آگاه شدن از افق‌هایی که در دسترس نیستند. درس‌فرو که چندی پیش به ژاپن داشتم با یک فیلسوف دین‌شناس ژاپنی صحبت می‌کردم. او به من گفت که فلانی، این نوع دین‌شناسی که شما از آن سخن می‌گویید مربوط به اروپایی‌ها است و ما دین‌شناسی اروپایی‌ها را قبول نداریم. دین‌شناسی ما از نوع دیگری است. سپس توضیح داد و گفت فلان کتاب را بخوانید و ببینید که من چه می‌گویم؟ من ترجمه آلمانی آن کتاب را خواندم، دیدم اشکالی که نویسنده کتاب به نوع دانش غربی می‌گیرد این است که می‌گوید دانش غربی افق‌های انسان را می‌بندد، زیرا در همه‌جا به‌صورت فیکس می‌گوید که مطلب همین است و نمی‌گذارد که انسان با افق‌های باز روبه‌رو شود و پشت صحنه آن جاهایی که آن‌ها می‌گویند که «مطلب همین است»، برود - و این همان علمی است که با نگاه پوزیتیویستی شکل می‌گیرد. مثالش هم همین مطلب است: این فرمول ریاضی این است، آن فرمول ریاضی آن است، فیزیک این است، شیمی آن است و اصولاً جهان را به‌صورت یک جهان تکنیکی ماشین‌وار درمقابل چشم‌های انسان مجسم می‌کنند. جهان یک ماشین خیلی خوب است، یک ساعت بسیار خوبی است، همه‌چیزش با هم تنظیم شده و خوب کوک شده و خوب کار می‌کند و اگر مثلاً به آنجا دست بزنی، اثرش در فلان‌جای دیگر ظاهر می‌شود و باید همه‌جایش را بپایید. اگر می‌خواهی از فلان گرفتاری که برایت پیدا شده رهایی پیدا کنی، باید فلان‌تصرف را در این جهان بکنی و فلان پیچ و مهره‌اش را عوض کنی - یک جهان این‌چنینی! آن مؤلف کتاب نوشته بود که اشکال دید ژاپنی به این نوع غربی نگاه کردن به جهان این است که ما را از دریدن پرده‌هایی که در مقابل چشمان‌مان است باز می‌دارد و مانع از رفتن به پشت این پرده‌ها می‌شود. این سخن، سخن خیلی جالبی است. اینکه من می‌گویم زبان شعر و ادبیات و هنر، افق آینده را باز می‌کند به این علت است که این زبان، نمی‌گوید که وضعیت از همین قرار است و حالا تو هر کاری که می‌خواهی بکنی، بکن - وضعیت همین است که هست. نه! بلکه مثلاً در

زبان شعر و ادبیات دست انسان را می‌گیرند و از آن وضعیتی که در آن قرار دارد زبان هنرشنونده به بیرون پرتاب می‌کنند - برو بین چه خبر است! زیبایی خودش را نشان آدمی و خواننده را به می‌دهد و اصلاً وقتی زیبایی دیده می‌شود، انسان این تجربه را پیدا می‌کند که بیرون از آری، این نمونه‌ایست از زیبایی، زیباتر از این هم تصویر شود. اصلاً زیبایی خودش پرتاب چیزی است که انسان را به باطن‌ها و آن سوها و اعماق می‌کشانند - و به این می‌گویند خاصیت آخرت‌گرایی زبان شعر و ادبیات آخرت‌گرا. آخرت‌گرانه به این معنا که جهان دیگری در جای دیگری غیر از این دنیا وجود دارد! نه، آخرت به معنای «دیگری» است، آخر یعنی دیگری - زبان شعر و ادبیات دریچه را به سوی ساحت دیگری که غیر از وضع فعلی و موجود است، باز می‌کند. از این به آخرت‌گرا بودن تعبیر می‌کنند. من فکر کردم که چه ابیاتی را در اینجا برای شما بخوانم که هم قدری تنوع داشته باشد و هم ما خودمان تجربه کنیم که این‌گونه زبان‌ها و سخن گفتن‌ها با ما چه می‌کنند. در برابر این ابیات می‌توان به خوبی تجربه کرد که وقتی ما در برابر این‌گونه سخن‌ورزی‌ها قرار می‌گیریم، چه حالتی پیدا می‌کنیم - چگونه تسلیم سخن می‌شویم و دنبال شاعر راه می‌افتیم که دست ما را بگیرد و هر کجا که می‌خواهی ببری، ببر! در حالی که نمی‌دانیم آنجایی که دست ما را گرفته است و می‌برد، کجاست؟ باید برسیم و ببینیم کجا است. و نهایتاً هم که به جایی رسیدیم، می‌فهمیم که در عین حال که ما را به جایی رسانده است، اما کاملاً برای ما قابل تصور است که آن سوی آنجا هم، ممکن است جاهایی باشد. پشت آن افق هم ممکن است افق‌های باشند و به یک معنا، همیشه در طلب یا حسرت آن افق‌های دور می‌مانیم!

در اینجا است که تراژدی پدید می‌آید - تراژدی انسانی در همین است که دائماً می‌رود و نمی‌رسد. نه تنها دائماً می‌رود و نمی‌رسد، گاهی حتی حوادثی اتفاق می‌افتد که بعد از آنکه مقداری رفته است به ناگهان به پایین پرتاب می‌شود. چقدر ما در زندگی بال و پر می‌گشاییم که از وضعیت موجود فرابرویم و یک قدری می‌رویم اما دوباره برمی‌گردیم - مثل فواره‌ای که سرنگون می‌شود. دوباره

یک امیدی، دوباره یک گشایشی، دوباره یک افق تازه‌ای - دوباره برمی‌گردیم! تراژیک بودن زندگی همین است!

اشعاری از مولانا خواهم خواند. او که در جایی می‌گوید که از بایزید و حلاج حرف می‌زند. شما می‌دانید که بایزید از جمله کسانی بود که سخنانی می‌گفت که دیگران آن را تحمل نمی‌کردند. او شطحیاتی داشت و تجربه‌هایی برایش پیدا می‌شد که آن‌ها را بازگو می‌کرد و دیگران نمی‌توانستند تحمل کنند. خودش هم بعداً پشیمان می‌شد، زیرا آن مطالب را در حال مستی می‌گفت، مستی عرفانی، و بعد از آنکه به خود می‌آمد، می‌دید که خیلی حرف‌های عجیب و غریبی زده و ادعاهای عجیب و غریبی کرده است - مثل ادعای حلاج که گفت «انا الحق». بایزید می‌گفت «سبحان ما اعظم شأنی» وای شأن من چقدر با عظمت است. سخنانی می‌گفت که بوی الوهیت از آن می‌آمد و بعد از اینکه به خود می‌آمد و مریدها می‌گفتند که آقا شما این حرف‌ها را زدی، می‌گفت که اگر روزی دیدید که من از این حرف‌ها می‌زنم، هر کدام‌تان یک چاقو به دست بگیرید و بر تن من بزنید.

ترسیم شاعرانه مولانا، این صحنه را بسیار زیبا ترسیم می‌کند که چه اتفاق افتاد - که باز هم مولانا از کارد از آن حرف‌ها زد و اطرافیان هر کدام یک کاردی در دست گرفتند و با آن‌ها مرتباً زدن مریدان بر بریدن بایزید می‌زدند - اما زخم‌ها در بدن خود آن‌ها پیدا می‌شد و در بدن بایزید تن بایزید هیچ زخمی پیدا نمی‌شد! مولوی این را در اینجا خیلی زیبا و مفصل ترسیم می‌کند که من حالا قسمتی را برای‌تان می‌خوانم تا ببینم که تا کجا می‌توانیم پیش رویم - چون می‌خواهیم مثل یک فعالیت کارگاهی، حرف‌هایی را که فیلسوفان زبان می‌گویند، تجربه کنیم.

با مریدان آن فقیر محتشم [منظورش مریدان بایزید است]
بایزید آمد که نک یزدان منم [نگاه کنید یزدان منم]

گفت مستانه عیان آن ذوفنون
لا اله الا انا ها فاعبدون [من خدا هستم، من را عبادت بکنید]

چون گذشت آن حال گفتندش صباح
تو چنین گفتی و این نبود صلاح

گفت این بار ار کنم من مشغله [یعنی از همین حرف‌ها زدم]
کاردها بر من زنید آن دم حله

حق منزله از تن و من با تتم
چون چنین گویم نباید کشتتم

چون وصیت کرد آن آزاد مرد
هر مریدی کاردی آماده کرد

مست گشت او باز از اوسغراق زفت
آن وصیت‌هاش از خاطر برفت

نقل آمد عقل او آواره شد [یعنی یک چیزی به او گفتند از یک جایی]
صبح آمد شمع او بیچاره شد

عقل چون شحنه است چون سلطان رسید
شحنه بیچاره در کنجی خزید

عقل سایه حق بود حق آفتاب
سایه را با آفتاب او چه تاب [تابی ندارد، می‌رود]

چون پری غالب شود بر آدمی
گم شود از مرد وصف مردمی

هرچه گوید آن پری گفته بود
زین سری زان آن سری گفته بود

چون پری را این دم و قانون بود
کرد گار آن پری خود چون بود؟

اوی او رفته پری خود او شده [یعنی خود این آقای بایزید، پری شده بود]
ترک بی الهام تازی گو شده

چون به خود آید نداند یک لغت
چون پری را هست این ذات و صفت

پس خداوند پری و آدمی
از پری کی باشدش آخر کمی

شیرگیر از خون نره شیر خورد
تو بگویی او نکرد آن باده کرد

ور سخن پردازد از زر کهن
تو بگویی باده گفتست آن سخن

این‌ها را می‌گوید می‌گوید تا می‌رسد به اینجا که ...

عقل را سیر تحیر در ربود
زان قوی‌تر گفت که اول گفته بود [دیگر رفت بالاتر! چه گفت؟]

نیست اندر جبه ام الا خدا
چند جویی بر زمین و بر سما [همین جاست، تو در آسمان‌ها می‌گردی؟ مثل
مولانا که گفت: ای قوم به حج رفته کجایید کجایید / معشوق همین جاست
بیایید، حالا بلند شدیده‌اید و رفته‌اید به آنجا بایزید هم گفت: نیست اندر جبه‌ام
الا خدا چند جویی بر زمین و بر سما، خدا را در آنجا می‌جویی]

آن مریدان جمله دیوانه شدند
کاردها در جسم پاکش می‌زدند

هرکه اندر شیخ تیغی می‌خلید
بازگونه از تن خود می‌درید [بازگونه یعنی عکس‌العمل آن، این بود]

یک اثر نه بر تن آن ذوفنون [حتی یک اثر هم بر تن آن ذوفنون نماند]
وان مریدان خسته و غرقاب خون

هر که او سویی گلویش زخم برد

حلق خود به‌ریده دید و زار مرد [چاقو را به گلوی خودش زده بود، گلوی خودش
پاره شده بود]

وانک او را زخم اندر سینه زد
سینه اش بشکافت و شد مرده ابد

وانک آگه بود از آن صاحب قران
دل ندادش که زند زخم گران

نیم دانش دست او را بسته کرد [نیم دانش یعنی یک ذره می‌دانست او کیست]
جان ببرد الا که خود را خسته کرد

روز گشت و آن مریدان کاسته
نوحه‌ها از خانه شان برخاسته

پیش او آمد هزاران مرد و زن
کای دو عالم در یک پیرهن

این تن تو گر تن مردم بدی
چون تن مردم ز خنجر گم شدی

با خودی با بی خودی دو چارزد
با خود اندر دیده خود خار زد

ای زده بر بی خودان تو ذوالفقار
بر تن خود می زنی آن هوش دار

زانک بی خود فانی است و ایمنست
تا ابد در ایمنی او ساکن است

نقش او فانی و او شد آینه
غیر نقش روی غیر آن جای نه

گر کنی تف سوی روی خود کنی
ور زنی بر آینه بر خود زنی

ور ببینی روی زشت آن هم توی
ور ببینی عیسی و مریم توی

او نه اینست و نه آن او ساده است
نقش تو در پیش تو بنهاده است

چون رسید اینجا سخن لب در بیست
چون رسید اینجا قلم درهم شکست

لب ببند ار چه فصاحت دست داد
دم مزن والله اعلم بالرشاد

چگونه گوش ... ما چه می‌کردیم؟ من چه می‌کردم؟ شما الان چه می‌کردید الان؟
 کردن به این همه روانه شده بودیم. درست است؟ یکی می‌گفت و ما هم دنبالش می‌رفتیم و
 ترسیم از خود به سطر به سطر، افق جدیدی می‌گشود و جای تازه‌ای را به ما نشان می‌داد و دست
 بیرون پرتاب ما را می‌گرفت و می‌برد و می‌برد و می‌برد. ما گوش کردیم و خودمان را تسلیم
 کردیم و لذت بردیم - در آخر هم احساس می‌کنیم که از هزاران یکی نشان ما داده
 شده است - از هزاران، یکی. این است آن چیزی که می‌گویند که این سخنان
 تسلیم می‌طلبند، افق را باز می‌کنند و به انسان نشان می‌دهند که فراتر از این‌ها
 هم می‌شود رفت.

الآن با این حرف‌هایی که ما شنیدیم، انواع و اقسام پرسش‌ها در ذهن ما پیدا
 شد: در آنجا چه نسبت‌هایی بود؟ این حرف‌ها یعنی چه؟ آن چه ساحتی است که
 این اتفاق در آن ساحت به وقوع می‌پیوندد؟ یعنی چه بر تن او زد ... البته این‌ها
 مثال است، نه اینکه این حوادث حتماً به این شکل اتفاق افتاده است. ما
 نمی‌دانیم که آیا واقعاً به این شکل اتفاق افتاده است یا نه؟ اما در اینجا حقیقتی
 به صورت نمادین تصویر می‌شود که آن حقیقت ما را رها نمی‌کند.

زبان اخلاق نکته بعد اینکه معنای زبان اخلاقی هم نامشروط است. سخنی که در آن
 خوب و بد سخن به میان می‌آید و به آن سخن گفتن اخلاقی می‌گوییم. پاره‌ای از
 فیلسوفان زبان مثل ویتگنشتاین مطلب خیلی جالبی در باره اینکه سخن‌ورزی
 اخلاقی چیست گفته‌اند - اینکه اخلاقی سخن گفتن در باره اخلاق سخن گفتن
 یعنی چه؟ نهایتاً از تحلیل این مسئله، به این مطلب رسیده‌اند که اخلاق یعنی
 چه؟ خوب و بد یعنی چه؟ قبل از اینکه من حرف او را در اینجا توضیح دهم،
 عرض می‌کنم که اگر بخواهیم در این نوع از فلسفه زبان، بیان کنند که خوب
 چیست و بد چیست، متفاوت با آن سخن خواهد بود که ما در سنت می‌گوییم.
 آنچه که به صورت سنتی در ذهن ما وجود دارد، این سؤال است که عمل خوب
 چیست و عمل بد چیست؟ این سؤال مطرح می‌شود که وقتی گفته می‌شود که
 فلان عمل خوب است، یعنی چه خوب است؟ اینکه فلان عمل بد است، یعنی

چه بد است؟ ما کار را از اینجا شروع می‌کنیم و بعد هم می‌گوییم که فلسفه اخلاق و علم اخلاق آن فلسفه و علمی هستند که برای ما بیان می‌کنند که افعال خوب چیست و افعال بد چیست. این، آن مطلبی است که در ذهن ما وجود دارد - و بعداً در سنت اسلامی ما، از آغاز بین دو گروه معروف متکلمان (اشاعره و معتزله) اختلاف افتاد و معتزله گفتند که عقل انسان معین می‌کند که فعل بد چیست و فعل خوب چیست (و اسمش را گذاشتند حسن و قبح عقلی) و دیگران گفتند که نه! عقل ما به اینجا نمی‌رسد و نمی‌تواند بفهمد که فعل خوب و فعل بد چیستند، بلکه خدا باید این را به ما بگوید. این کشمکش‌ها بود ... اما نهایتاً همه بحث‌ها بر این متمرکز بود که عمل خوب را تشخیص دهند - اینکه عمل خوب کدام است و عمل بد کدام است؟ در فلسفه‌های جدید اخلاق، مخصوصاً در فلسفه فیلسوفان تحلیلی زبانی مانند ویتگنشتاین، بحث به جای دیگر منتقل شده است. از عمل خوب و بد سخن نمی‌گوید، بلکه از زیستن خوب و زیستن بد سخن می‌گویند. «خوب» صفت آن زیستن است: چگونه می‌زی ای؟ خوب می‌زی ای یا بد می‌زی ای؟ مسئله این است. این خوب یا بد صفت زیستن است و زیستن خوب و زیستن بد داریم. کسی که مرتکب قتل می‌شود، بد می‌زی‌اید، نه اینکه انسانی است که عمل بدی انجام می‌دهد. این دو با هم تفاوت دارد. در اینجا معنای جمله‌های اخلاقی عوض می‌شود. سخن اخلاقی سخنی است که به شما می‌گوید که زیستن خوب این است و زیستن بد آن است، او به زیستن نگاه می‌کند و اینکه یک انسان چگونه می‌زی‌اید؟ براساس این مبنا، هر سخن اخلاقی یک ارزش مطلق را نشان می‌دهد - ارزش برای انسان از آن نظر که انسان است.

به عنوان مثل چند جمله اخلاقی ذکر می‌کنم: یکی از جمله‌های اخلاقی این تفاوت متن است که «تو نباید مرتکب قتل شوی!» خوب این جمله اخلاقی در زبان ما عملی و متن وجود دارد. اما معنای آن چیست؟ معنای «تو نباید مرتکب قتل شوی» چیست؟ شاعرانه آیا این گونه بفهمیم که قتل، عمل بدی است و تو نباید این عمل بد را مرتکب

شوی؟ وقتی شما این‌گونه نگاه می‌کنید، تمام آنچه که می‌بینید عمل است و برعمل و فعل متمرکز شده‌اید، عملی که نباید مرتکب شوید. آیا معنای آن جمله این است؟ یا وقتی شما می‌گویید که «تو نباید عمل قتل را مرتکب شوی» در واقع می‌خواهید بگویید «تو نباید قاتل باشی!» این دو تا با هم تفاوت دارد. نباید قاتلانه بزی‌ای! زیستن قاتلانه بد است. اگر این‌گونه باشد، شخصی که این جمله را می‌گوید، ارزش را به زیستن منتقل کرده است و در باره زیستن بی‌ارزش سخن می‌گوید، ارزش را به زیستن منتقل کرده است و در باره زیستن با ارزش و زیستن بی‌ارزش سخن می‌گوید. یا مثلاً گفته می‌شود که دروغ گفتن بد است، این دروغ گفتن بد است یعنی چه؟ یعنی دروغ گفتن یک فعل و عمل است که اگر شما آن عمل را انجام دهید، آن عمل بد است؟ یا نه، دروغ‌پردازانه زندگی کردن بد است، زشت است. وقتی این سخنان را کمی تحلیل می‌کنید، می‌بینید که در اینجا بد و خوب تبدیل می‌شوند به زشت و زیبا - کسی که این‌گونه حرف می‌زند، دروغ‌پردازانه زندگی کردن یا قاتلانه زیستن را زیستن زشتی می‌بیند که لایق انسان نیست. در یک جمله اخلاقی دیگر می‌گویند که «برای دیگران همان را بپسند که برای خود می‌پسندی!» و «آنچه را که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند!» معنای این جمله چیست؟ یا وقتی می‌گویند که «اگر حاضر نیستی دست خود را با آتش داغ کنی، دست دیگران را هم داغ نکن» - یعنی این عمل را انجام نده؟ یا نه، اینجا باز صحبت از زیستن است؟ آن‌گونه بزی که در زیستن تو این‌گونه باشد که آنچه را که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسندی! ما در این تصور، در واقع از این زاویه نگاه می‌کنیم که همه جملات اخلاقی، چه آن‌ها که می‌گویند که خوب این است و چه آن‌ها که می‌گویند که بد این است، خوب زیستن و بد زیستن را تصویر می‌کنند. این‌گونه نگاه کردن نتیجه خیلی مهمی به همراه دارد و آن این است: اگر شما بر این امر متمرکز شوید که بگویید که «مرتکب قتل نشو»، «دروغ نگو»، «بر خود آن را بپسند که برای دیگری می‌پسندی» و «برای دیگری نپسند آن را که برای خود نمی‌پسندی» -

معنای این گونه سخن گفتن این است که این عمل‌ها را انجام بده و آن عمل‌ها را انجام نده و در این صورت اخلاق یک مسئله تعلیم‌دانی می‌شود، یک مسئله یاددانی. تعلیم‌دانی یعنی اینکه من و شما مثلاً در خانواده باید به فرزندانمان یاد دهیم که چه چیز بد است و چه چیز خوب! مرتباً در گوش آن‌ها بخوانیم که دزدی بد است، دروغ بد است، احسان خوب است. اما بنا بر آن مبنای دوم، اصلاً اخلاق یاددانی نیست - اخلاق را نمی‌شود آموزش داد، اخلاق را می‌شود نشان داد. زیستن خوب را می‌شود به فرزندان نشان داد - که این زیستن خوب است و آن زیستن بد است، بدون اینکه روی این بد یا این خوب تأکید شود - زیرا در این نگاه اصلاً زیستن خوب به گونه‌ایست که خودش، خودش را نشان می‌دهد و اصلاً لازم نیست که شما این قدر از بد و خوب حرف بزنید. این نکته خیلی مهمی است که اثرش در تربیت ظاهر می‌شود و اصلاً نوع تربیت اخلاقی عوض می‌شود، زیرا شما و من باید به گونه‌ای بزی‌ایم که این زیستنمان، خطاب داشته باشد.

پس سخن اخلاقی می‌شود آن سخنی که یک زیستن خوب یا یک زیستن بد را بازتاب می‌دهد. اگر از این زاویه نگاه کنید، می‌بینید که سخن‌پردازی و زیستن زبان‌پردازی اخلاقی هم یک معنی را نشان می‌دهد. قضیه بد و خوب به آن معنا که در ذهن ما هست، نیست بلکه یک معنی را نشان می‌دهد. درست مانند مطلب قبل که گفتیم هنر یک معنای مطلق را نشان می‌دهد، این هم یک معنی را نشان می‌دهد. ما در سنت‌مان داریم که «کونوا دعاة الناس بغير السنتکم» - اگر با دیگران از اخلاق حرف می‌زنید، با زبان حرف نزنید. ما تمام کارمان با زبان حرف زدن است. وقتی کتاب می‌نویسیم، می‌گوییم که خوب این است، بد این است. آقا که منبر می‌رود می‌گوید که خوب این است و بد این است. رادیو و تلویزیون که تبلیغ می‌کند می‌گوید که خوب این است، بد این است! یعنی همه «السنتکم»! با عمل، زیبایی زندگی و زیستن خوب را نشان دهید که این زندگی، خوب است و این گونه باید زیست (نه باید زیست به معنای تحکم و امر!) مثل

کالایی که می‌خواهید بفروشند، نشان دهید - این کالا این چنین است، بین چقدر زیباست! خانه را زیبا می‌کنند تا فروش برود. اما شما خانه را زیبا نکنید و کثافت سر تا پای خانه را گرفته باشد و دائماً بر تابلویی که بر بالای آن خانه زده‌اید، تبلیغ کنید! وضع ما این گونه شده است. این چنین که نمی‌شود! این به چه درد می‌خورد؟ به هر حال، علاوه بر مفاسدی که این داستان دارد، در این نگاه و با این تحلیلی که ما از زبان اخلاقی می‌کنیم، اخلاق یاددانی نیست، نشان‌دادنی است و در این تحلیل زبانی، جملات و سخنان و سخن‌پردازی‌های اخلاقی، نشان‌دهنده و بازتاب‌دهنده زیستن خوب انسانی هستند. آن کس که این سخنان را می‌گوید معنایی را نشان می‌دهد (ما از تعبیر «معنا» گریزی نداریم) - یک معنایی را، یک نمودنی را، یک خطاب‌کننده‌ای را نشان می‌دهد و می‌گوید که این ارزش مطلق دارد. این همین گونه است، این زیبا است و برو برگرد هم ندارد! او این را می‌گوید. او می‌گوید این گونه زیستن که انسان همیشه تقید داشته باشد که راستگو باشد، ارزش مطلق دارد. معنای ارزش مطلق دارد این است که این زیبا است! یعنی این برای انسان از آن نظر که انسان است شایسته است. من این مطلب را این گونه می‌یابم و فکر می‌کنم که او این را می‌گوید.

پس در اینجا هم باز یک معنای نامشروط وجود دارد و کسی که این گونه سخن می‌گوید، نمی‌گوید که اگر فلان شرط‌ها تحقق پیدا کرده باشند، دروغ گفتن بد است. نه! او می‌گوید که مطلب همین گونه است - بد است، ببینید، زشت است. اگر کسی می‌گوید که «برای دیگران پسند آن را که بر خود می‌پسندی و برای دیگران نپسند آن را که برای خود نمی‌پسندی»، یک مطلب ایجابی می‌گوید و در واقع یک ارزش ایجابی را بیان می‌کند. در اینجا هم دقیقاً همین را می‌گوید - می‌گوید که این زیستن است. یک سخن مطلق می‌گوید، سخن مشروط نمی‌گوید - یک معنای مطلق را به ما نشان می‌دهد.

افق‌گشایی اخلاق و آخرین نکته این است که همان گونه که زبان شعر و ادبیات، افق را باز نشان‌دادنی می‌کند و ما را از وضعیت موجود بیرون می‌برد و زیبایی را برای ما امری مجسم

اخلاق

نشان‌دادنی است
و نه یاددانی

می‌کند که حد و مرز ندارد و همیشه ممکن است که زیباتر از هر زیبایی نمودار شود - زبان اخلاق هم همین‌گونه است. زبان اخلاق هم افق درونی ما را همیشه به‌سوی خوب خوب‌ها و ارزش ارزش‌ها باز نگه می‌دارد. وقتی شما قضیه را به حیطه اخلاق می‌برید و از خوب زیستن حرف می‌زنید، این خوب زیستن چیزی است که افقش مسدود نیست. از این وضعیت خوب زیستن می‌توانم به ساحت دیگری منتقل شوم، ساحت بهتر زیستن. «خوب» مرز ندارد و انسان نمی‌تواند خوب را در قفس زندانی کند، همان‌گونه که نمی‌تواند زیبایی را زندانی کند. همان‌گونه که نمی‌تواند بگوید که: ببین! زیبایی این است که در این چهارچوب است. نمی‌تواند بگوید که خوب و بد در چهارچوب هستند. امکان ندارد که آن‌ها در چهارچوب قرار گیرند - از زیستن خوب، خوب‌تر ممکن است و از آن خوب‌تر، خوب‌تر هم ممکن است ... و همیشه سخنان مطلق سخنانی هستند که نهایتاً در هیچ کجا پرونده را بر افق درونی ما نمی‌بندند. به همین دلیل است که اگر شما اخلاق را در این خلاصه کردید که این را بکن و آن را نکن و چیزی غیر از این به مردم نگفتید و این زبان‌ها را از پشت‌صحنه‌شان خالی کردید و در چند دستور امر و نهی خشک خلاصه کردید و مردم را با این زبان به اخلاق دعوت کردید، اما دروازه آن افق درونی به‌سوی خوب و بد را بستید - در این صورت، شکل‌گرا (فرمالیست) شده‌اید و در چهارچوب شکل‌ها گیر افتاده‌اید.

درس گفتار سیزدهم

انواع و اقسام تفلسف‌ها و زبان‌ورزی‌های فلسفی که در طول تاریخ انسانیت وجود داشته‌اند با مسئله حقیقت چیست سروکار داشته‌اند. اگر در هنر از زیبایی سخن گفته می‌شود و در اخلاق از ارزش، در بحث‌های فلسفی از حقیقت سخن گفته می‌شود - بحث‌های فلسفی به دنبال این هستند که حقیقت را پیدا کنند.

نخست از فلسفه وجودشناسی صحبت می‌کنم. مکتب فلسفی دیگر، فلسفه معرفت‌شناسی است و مکتب سوم، فلسفه تحلیل زبان است. این سه مکتب فلسفی یا سه گونه فلسفیدن، مهم‌ترین فلسفه‌ها را در طول تاریخ تشکیل داده‌اند - گرچه بیان‌های فیلسوفانی که هر یک از این سه هدف را دنبال کرده‌اند، گوناگون بوده است.

در فلسفه وجودشناسی می‌خواهند وجود و موجود را بشناسند. از هست‌ها سؤال می‌شود و از اساس هست‌ها. چه چیز واقعاً هست! سؤال این است. از وجود سؤال می‌شود و اینکه اگر ما این هست‌ها را پیدا کردیم. اساس این هست‌ها چیست؟

فیلسوفی که سؤالاتی درباره این موارد مطرح می‌کند، می‌خواهد به یک سخن نهایی برسد؛ یعنی به پاسخی که آن پاسخ، برای او سخن نهایی است - یک معنای تام است. او در مقابل آنچه که از بحث‌ها و سخن‌ورزی‌های فلسفی به دست آمده است، یعنی آن را می‌پذیرد و تسلیم می‌شود. اگر او دوباره بپرسد و باز سیر دیگری کند و مقدمات دیگری فراهم شود و به پاسخی برسد، آن پاسخ هم می‌گوید تسلیم شو.

همان گونه که قبلاً هم گفتیم پاسخ‌های وجودشناسانه مشروط به هیچ شرطی هم نیست. این گونه نیست که تو «هست» را شناختی، به شرط آنکه فلان حادثه اتفاق افتاده باشد. این شناخت تو، شناخت است به شرط آنکه فلان حرف در فلان جا درست باشد - نه! این را نمی‌گویند. می‌گویند که شما که آن راه‌ها را رفته اید، همه‌جا را سیر کرده‌اید، به هر احتمالی که ممکن بود ترتیب اثر داده‌اید، همه مقدماتی که لازم بود را فراگرفته‌اید، هر سخنی را که لازم بود شنیده‌اید ... و حالا مجموعه آن‌ها شما را به اینجا رسانده است - اگر به اینجا رسیدید که این پاسخ سؤال شما است و این اقناع وجدان و «یافتن» برای شما حاصل شد - باید این را بپذیرید. تام بودن این است.

زبان
وجودشناختی و
جست‌وجوی
سخن‌نهایی و
تام

نوع دوم از فلسفه‌ها، فلسفه‌هایی هستند که معرفت‌شناختی‌اند. تمرکز آن‌ها بر این مطلب نیست که چه هست چه نیست. و یا اساس هستی‌ها چیست؟ این سؤال‌ها را کنار گذاشته‌اند و عقیده‌شان این است که نمی‌شود به این سؤال‌ها پاسخ داد. در نظر آن‌ها، اصلاً این گونه سؤال طرح کردن از وجود غلط است. آن‌ها پرسش‌های دیگری دارند. آن‌ها از ذهن من و شما شروع می‌کنند و نه از وجود و هستی. آن‌ها می‌پرسند شما که می‌گوی من فلان شناخت و فلان دانش را دارم و از درون خودت خبر می‌دهی، از ذهن خودت خبر می‌دهی، من از شما می‌پرسم: شما معرفت و دانش دارید یعنی چه؟ این‌ها چگونه به دست آمده است؟ به آن مقدماتی که در ذهنت وجود دارند و مدعی هستی که از طریق آن مقدمات به این نتایج و دانش‌ها رسیده‌ای مراجعه کن و بیا آن مقدمات را با هم نقد کنیم و ببینیم که آیا آن مقدمات، ما را به این نتایج می‌رسانند؟ اصلاً آن مقدمات از کجا آمده‌اند و چقدر اعتبار دارند؟

زبان
معرفت‌شناختی
و جست‌وجوی
سخن‌نهایی و
تام

سؤال‌های زیادی در اینجا مطرح است. من و شما در اینجا همدیگر را می‌بینیم. حال اگر من از شما سؤال کنم که آیا واقعاً در اینجا هستیم که شما من را می‌بینید یا نه، شما خواهید گفت که ما تو را به وضوح می‌بینیم. اما من سؤال می‌کنم که اینکه شما می‌بینید، چه ربطی دارد به اینکه من هستیم؟ از اینکه شما

می‌بینید، چگونه نتیجه می‌گیرید که من هستم؟ چه ربط منطقی‌ای میان دیدن شما و این گزاره که می‌گویید «تو هستی» وجود دارد؟ اگر بخواهیم در این مسائل دقیق شویم اموری که برای ما بسیار بدیهی می‌نمایند، زیر سؤال می‌روند.

معروف‌ترین و مهم‌ترین فیلسوفان در بحث‌های معرفت‌شناسی (که از معرفت و ذهن من و شما سؤال می‌کند - و از آنچه که در درون ذهن‌های ما وجود دارد و به‌منزله مقدمات و امکاناتی است که به ما کمک می‌کند که به شناخت‌هایی برسیم)، ایمانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی است. او، چند قرن پیش، به‌جای پرسیدن از هست و اساس هستی‌ها، می‌گوید من چهار پرسش عمده دارم. من این چهار پرسش عمده او را بیان می‌کنم تا ببینید که او هم که این چهار تا پرسش عمده را مطرح می‌کند، می‌خواهد به یک سخن نهایی برسد. سخن نهایی‌ای که رسیدن به آن فعلاً ممکن است - به پاسخی برسد، به یک معنای تام.

چهار پرسش او این‌ها است: سؤال اول: چه می‌توانم بدانم؟ آیا ما تا به حالا این پرسش را از خودمان کرده‌ایم؟ چه می‌توانم بدانم؟ حدود دانستن من چیست؟ او می‌خواهد در ابتدا، مرزها و حدود این مطلب را پیدا کند. چه می‌توانم بدانم؟ به کوتاه بودن این جمله نگاه نکنید. اگر این جمله تحلیل شود، جمله‌های پرمعنای بسیار زیادی تحت این عنوان قرار می‌گیرند. ظاهراً این‌گونه به‌نظر می‌آید که او می‌داند که دانستن چیست، اما از حد و مرز آن صحبت می‌کند - که چه می‌توانم بدانم؟

آیا قضیه این‌گونه نیست؟ مطلبی که در محور سؤال «چه می‌توانم بدانم» قرار دارد، این است که دانستن چیست؟ تا سپس برسیم به اینکه حدود این دانستن چیست و اینکه چه چیز را می‌توانم بدانم و چه چیز را نمی‌توانم بدانم و بالاخره گزاره حقیقی کدام است و حقیقت چیست؟

سوال دوم: چه باید بکنم؟ انسان، موجود کار است و مرتباً کار می‌کند - انواع و اقسام کارها، کارهای بدنی و کارهای ذهنی. اصلاً انسان بی‌کار و انسانی که هیچ کار نکند پیدا نمی‌شود. انسان بی‌کار به این معنا که شغل ندارد پیدا می‌شود اما انسانی که هیچ کار درونی و ذهنی یا جسمی نکند چنین انسانی پیدا نمی‌شود. در همان زمان هم که ما در خانه نشسته‌ایم و یا استراحت می‌کنیم، انواع و اقسام کارها را انجام می‌دهیم: باغچه را نگاه می‌کنیم، تلویزیون نگاه می‌کنیم، با کسی حرف می‌زنیم و اگر هیچ‌کدام از این کارها را هم انجام ندهیم، داریم فکر می‌کنیم. اگر هم بخواهیم هیچ‌کاری نکنیم و در گوشه‌ای بیفتیم، خوب، در گوشه‌ای می‌افتم، این هم کار است. اگر شما دقیق شوید می‌بینید که انسان به هیچ وجه خالی از کار نیست - البته یک نوع «به تمام معنا از کار کردن تهی شدن» وجود دارد. در پاره‌ای از تمرین‌ها و تکنیک‌های روانی (kontemplation) که در آنجا می‌توانی فقط نظاره گر باشی، نظاره کنی، همین! نظاره‌گر هستی باشی، نظاره‌گر جهان باشی و هیچ فعالیتی از خود نشان ندهی. اگر این نظاره‌گری به مرحله خاصی برسد، شاید بتوان گفت که شخص هیچ کاری نمی‌کند.

خوب! انسان موجود کاراست، اما این کارها متفاوت هستند. پاره‌ای از کارها هستند که گویی از لوازم زندگی هستند و انسان خودبه‌خود این کارها را انجام می‌دهد؛ مثلاً غذا می‌خورد و می‌خواهد. با تجربه، روشن و قطعی شده است که اگر این کارها را نکنند برای او امکان زندگی وجود ندارد. مهم‌ترین جایی که این سوال مطرح می‌شود که چه باید بکنم؟ جایی است که انسان انرژی‌ای دارد که باید آن را خرج کند و این سؤال مطرح می‌شود که این انرژی را در کجا خرج کنم؟ ما از این زاویه وارد می‌شویم: حالا برای ادامه حیات، خوردیم و خوابیدیم اما روزانه مقداری انرژی داریم که باید آن را مصرف کنیم - این انرژی را باید کجا مصرف کنم؟ این در واقع همان چه باید بکنم اخلاقی است. چه کاری درست است که انجام دهم و چه کاری درست نیست که انجام دهم؟ چه شغلی

درست است که انتخاب کنم و چه شغلی درست نیست که انتخاب کنم؟ این گونه چه باید بکنم‌ها و توده‌هایی از این گونه پرسش‌ها همیشه در مقابل انسان قرار گرفته‌اند - مخصوصاً به این دلیل که انسان موجودی اجتماعی است و اجتماع دائماً متحول می‌شود. در این اجتماع متحول که گوناگون می‌شود و تغییر پیدا می‌کند و در شرایط و وضعیت‌های مختلف قرار می‌گیریم، باید دائماً تصمیم بگیریم که چه باید بکنیم، مخصوصاً اگر بخواهیم آن آزادی‌ای را که کانت به آن معتقد است به دست آوریم؛ یعنی تصمیم‌گیری‌های آزادانه و نه مقلدانه انجام دهیم - که در این حالت بار سنگین این پرسش که چه باید بکنم بسیار سنگین‌تر می‌شود.

اینکه به‌راستی برای این پرسش جوابی داشته باشم و بتوانم مسئولیت آن پاسخی را که به آن پرسش می‌دهم، به‌عنوان یک انسان بپذیرم - که به این می‌گویم با مسئولیت زندگی کردن نه آن گونه که امروز رسم شده است و ما هم تابع این رسومات هستیم و اگر عده‌ای از این طرف می‌روند، ما هم از این طرف می‌رویم و اگر آن‌ها از آن طرف رفتند، ما هم از آن طرف می‌رویم. از هر طرف که منفعت بیشتر باشد، از هر طرف که باد بیاید! نه! این گونه زندگی کردن‌ها مطرح نیست. در اینجا یک سوال جدی وجود دارد که چه باید بکنم؟ این سوال جدی برای کسی مطرح است که می‌خواهد خود، مسئولیت عمل خویش را بر دوش بگیرد. چگونه می‌توانم خودم مسئولیت کاری را که به عنوان یک انسان انجام می‌دهم، بپذیرم؟ خوب! در اینجا این سؤال چه باید بکنم خیلی مهم است. وظیفه بحث‌های فلسفه اخلاق است که به این سوال پاسخ دهد. خوب چیست؟ بد چیست؟ در این شرایط چه کاری باید کرد، در آن شرایط چه کاری باید کرد؟ حال وقتی انسان بعد از کنکاش‌های لازم به پاسخی برای این پرسش دوم می‌رسد، به هر نتیجه‌ای که برسد، معلوم است که به پاسخی رسیده است که آن پاسخ می‌گوید که مطلب این است، این است و تو بپذیر و تسلیم شو.

پرشش سوم: به چه چیز حق دارم امیدوار باشم؟ خوب، این پرسشی است که به کلی غیر از دو پرسش اول است. انسان با امید زندگی می‌کند. با امید توانایی زیستن پیدا می‌کند و از افتادن در چالۀ پوچی نجات می‌یابد و در پرتگاه یأس نمی‌افتد و می‌تواند به زیستن خود ادامه دهد. خوب، امید به چه؟ کانت می‌گوید که پرسش سوم من این است: امید به چه؟ تعبیرش این است که به چه چیز حق دارم امیدوار باشم؟ این حق دارم معنایش این است که اگر از من بپرسند که چرا متعلق امید تو فلان چیز است، بتوانم به پرسش‌گر نشان دهم که من حق دارم به آن امید داشته باشم. حقانیت امید مطرح است، اینکه امیدی باشد که بتوانم از حقانیتش دفاع کنم.

در اینجا، مسئله «به من حق می‌دهید یا نه؟» مطرح است، یعنی اینکه اگر من برای شما توضیح دهم که به چه چیز امید دارم، شما به من حق دهید. در اینجا کشف واقع مطرح نیست. ارزش هم مطرح نیست. در سؤال «چه می‌توانم بدانم؟» مسئله این بود که چه چیزی مطابق واقع است و چه چیزی مطابق واقع نیست. در سؤال دوم «چه باید بکنم؟» باید برای خود تعیین تکلیف می‌کردم اما در اینجا، مفهوم و مسئله دیگری مطرح است و آن این است که آیا حق دارم به این یا آن امید ببندم؟ به چه چیز امید ببندم؟ اگر شما به کسی امید بستید و از شما پرسیدند که چرا مثلاً به همیاری فلان کس امید داری، می‌توانید موارد و حوادث و عللی را نشان دهید که آن موارد و حوادث و علل، شما را ذی‌حق می‌کنند و به شما حق می‌دهند که در آینده به کمک او امیدوار باشید - مثلاً می‌توانید بگویید که ده سال پیش هم مشکلی وجود داشت و ایشان تا از این مشکل با خبر شد، آمد و گفت فلانی مشکلت چیست؟ آیا من می‌توانم حل کنم یا نه؟ و به من کمک کرد. پنج سال قبل هم که شنیده بود مشکلی دارم، باز تلفن کرد و احوال من را پرسید و به من کمک کرد. شما چند مورد مشابه این موارد را که نقل کنید، سؤال‌کننده می‌گوید حق داری که امید داشته باشی. در این گونه موارد فقط می‌شود از «حق داری» حرف زد، زبان فلسفی آن این است: «حق

داری». در اینجا زبانی غیر از این نیست. این «حق داری»، آن حقوق انسان و حقوق بشر نیست، بلکه «حق داری» دیگری است. این «حق داری» تعبیری است که در معرفت‌شناسی از آن استفاده می‌شود - یعنی آری! اگر من هم جای تو بودم این امید را پیدا می‌کردم. حق الله و حق الناس و حقوق بشر و حقوق انسان مطرح نیست. آن‌ها به معنای حقوقی کلمه اشاره می‌کنند، اما در اینجا معنای حقوقی کلمه مطرح نیست. خوب این‌گونه در درگیری‌های اصلی زیستن، به چه امید داشته باشم؟ پاسخ این پرسش که نکند اصلاً همه ارزش‌هایی که ما ارزش تلقی می‌کنیم، پوچ باشند، فقط با امید داده می‌شود. پاسخ اینکه ممکن است همه چیز فاجعه باشد و آنچه که ما از آن به هستی تعبیر می‌کنیم، جز آشوب کور هیچ نباشد؟ چه چیز جز امید می‌تواند باشد. وقتی کانت می‌گوید به چه چیز می‌توانم امید داشته باشم، منظورش این‌گونه امیدها هستند و نه آن امیدهای محدود که در زمینه کمک‌های انسان‌ها به یکدیگر هستند که از باب مثال آوردم تا مسئله کمی به ذهن‌مان نزدیک شود. به همین دلیل است که مسئله خدا برای کانت مسئله امید است، نه معرفت و شناخت. امید به اینکه خدا وجود دارد. کانت خدا را پشتوانه و پشتیبان همه ارزش‌ها به حساب می‌آورد. ما در قرآن کریم هم این تعبیر را داریم: «یرجون لقاء الله» - رجاء یعنی امید. معمولاً این‌گونه تعبیرها را که در قرآن وجود دارند، این‌گونه معنا می‌کنند که گویی وجود خدا برای کسی مسلم و قطعی است و تردیدبردار نیست، اما امید به رحمت او محل تردید است و در آنجا می‌گویند که امید به رحمت خدا داشته باش - اما معنای این آیات بیش از این است. در این آیات یا در پاره‌ای از این آیات، خود اینکه خدا هست متعلق امید است. کانت خدا را پشتیبان و پشتوانه همه ارزش‌ها به حساب می‌آورد.

تا انسان در مقام فلسفه‌ورزی بر نیاید چه باید بکنم، چه می‌توانم بدانم، به چه چیز حق دارم امیدوار باشم - برایش مطرح نمی‌شود. این‌ها سؤال‌های انسان‌های فیلسوف و فلسفه‌ورز است - آن‌هایی که می‌خواهند فیلسوفانه زندگی کنند. این‌ها

سؤال‌های آن‌ها است، آن‌ها انسان‌هایی جدی هستند - و فلسفه این چنین است. بنابراین، فیلسوف در این وادی به دنبال پاسخ است و آن پاسخ یک معنای تام می‌دهد. سخن فلسفی و زبان‌ورزی فلسفی به دنبال پیدا کردن پاسخ‌هایی برای این سؤال‌ها در فلسفه معرفت‌شناسی است که اگر آن پاسخ‌ها روشن شوند، تکلیف روشن است.

پرسش چهارم کانت: این است که خیلی خوب! همه این پرسش‌ها را که می‌کنم، ناگهان می‌گویم: «انسان چیست؟». مگر می‌شود که انسان، این سؤال‌ها را بکند اما در مورد خودش سؤال نکند؟ پرسد که چه می‌توانم بدانم، چه باید بکنم، به چه حق دارم امید داشته باشم اما از خودش نپرسد؟! پرسش چهارم او این است که انسان چیست؟ در اینجا هم به دنبال یک پاسخ است.

این‌ها پرسیدن از نهایی‌ترین اموری هستند که معلوم نیستند. این‌ها در واقع، به نوعی به پشت‌صحنه امور رفتن است. این سخن‌های فلسفی پشت‌صحنه دارند - همان‌گونه که سخن‌های اخلاقی و هنری پشت‌صحنه دارند. وقتی فیلسوف این سؤال‌ها را مطرح می‌کند یا هنرمند آن فعالیت را انجام می‌دهد یا فیلسوف اخلاق آن بحث‌ها را می‌کند و در اختیار ما می‌گذارد - آن‌ها می‌خواهند با این پرسیدن‌ها به پشت‌صحنه‌های معناهای ظاهری بروند. پاسخی که ما به دنبالش هستیم، در سطح و ساحت این چیزهایی که ما می‌دانیم نیست - پشت آن ساحت، ساحت دیگری است که پاسخ ما در آنجا است.

زبان تحلیل زبان	نوع سوم از فلسفه‌ورزیدن، فلسفه‌ورزیدن فیلسوفان تحلیل زبان است.
و جست‌وجوی	فیلسوفان تحلیل زبان از هست و هستی و اساس هستی نمی‌پرسند. از آنچه که
سخن نهایی و	در ذهن‌های ما می‌گذرد و مقدمات معرفت‌ها و دانسته‌های موجود در ذهن‌های
تام	ما هم نمی‌پرسند - پرسش آن‌ها چیزی دیگر است.

اگر بخواهم در ابتدا پرسش آن‌ها را به صورت خیلی خلاصه عرض کنم و بعد توضیح دهم، پرسش این است که من و شما که اکنون در اینجا با هم صحبت می‌کنیم، داریم چه می‌گوییم؟ داریم چه کار می‌کنیم؟ ذهن یک مسئله درونی

است و هست و هستی و اساس هستی هم مسئله‌ای است که رسیدن به آن خیلی مشکل است. در واقع، حرف این دسته از فیلسوفان این است که فلسفیدن و سخن‌ورزی فلسفی باید از یک پرسش خیلی نقد که در مقابل چشمان ما قرار دارد شروع شود و آن نقدی که حاضر است، این است که زبان‌ورزی ما چیست؟ همین که داریم با هم سخن می‌گوییم، یعنی چه؟ نه زبان‌ورزی فیلسوفانه بلکه همین زبان روزانه عامیانه چیست؟ آن‌ها می‌گویند اشتباهی که فیلسوفان گذشته کرده‌اند، این است که بسیاری از معناها و مفهوما و واژه‌هایی را که در همین سخن‌ورزی‌های روزانه ما بوده است، به لابراتوارهای فلسفی خود برده‌اند و معناهای خیلی پیچیده‌ای به آن‌ها داده‌اند و شروع به بحث کردن در باره آن‌ها کرده‌اند. این کار اشتباه بوده است. ما از جایی که اصطلاحاً آن‌ها زبان روزانه و گاهی زبان طبیعی یا زبان عامیانه به آن می‌گویند شروع می‌کنیم.

یکی از معروف‌ترین فیلسوفان این رشته زبان تحلیلی، ویتگنشتاین است. این فیلسوف آلمانی زبان که شما بارها اسم او را شنیده‌اید، در اواسط قرن بیستم می‌زیسته و تقریری دارد که من تقریر او را برای شما بیان می‌کنم. او می‌گوید سخن‌ورزی فلسفی عبارت است از به روشنایی و وضوح رساندن همین گفتارهای روزانه - اینکه این‌ها را به روشنایی و وضوح برسانیم و ابهام‌هایشان را برطرف کنیم. از هر کس که سخن می‌گوید بپرسیم که خوب، آیا تو می‌توانی این سخت را واضح‌تر هم بیان کنی؟ می‌توانی این سخت را به گونه‌ای بیان کنی که اگر ده ابهام در آن وجود دارد، پنج مورد آن از بین برود؟ می‌توانی این سخت را به گونه‌ای بیان کنی که همه ابهام‌ها از میان برود و ما کاملاً بفهمیم که تو چه می‌گویی؟ او می‌گوید اصلاً فلسفه این است - پرسیدن از گفتارهای روزانه، از واژه‌هایی که در گفتارهای روزانه هست.

یک مثال برای شما می‌زنم اگر شما به فیلسوفان دو دسته قبل نگاه کنید (وجودشناس‌ها و معرفت‌شناس‌ها)، می‌بینید که مثلاً وقتی وجودشناس‌ها صحبت از خدا می‌کنند، بحث و پرسش آن‌ها این است که خدا هست یا نیست؟

اوصاف خدا چیست! آیا روح وجود دارد یا نه؟ اوصاف روح چیست؟ نفس وجود دارد یا نه؟ اگر به معرفت‌شناس‌هایی مثل کانت و پیروان او مراجعه کنید، می‌بینید که بحث‌شان در این مورد این است که آیا می‌شود دلیلی برای وجود خدا اقامه کرد که قانع‌کننده باشد؟ آیا مفهوم خدا اصلاً به یک امر واقعی اشاره می‌کند؟ یا خدا چیزی است در ذهن ما و به تعبیر خود او یک «regulative idee» است - یک دستگاه تنظیم‌کننده است که در ذهن ما وجود دارد و معرفت‌های دیگر ما را تنظیم می‌کند. در باره روح هم قضیه شبیه همین است. اما وقتی به پیروان فلسفه تحلیل زبان و مخصوصاً آقای ویتگنشتاین می‌رسید، او می‌گوید که شما در گفتارهای روزانه خود می‌گویید اگر خدا بخواهد، به خدا امید دارم، خدا چنین می‌کند، خدا چنان می‌کند، خدا جهان را آفرید - در باره این حرف‌هایی که می‌زنید توضیح بیشتری دهید! «خدا آفرید» یعنی چه؟ معنای واژه «خدا» در جمله «خدا جهان را آفرید» چیست؟ دقیقاً معنایش چیست؟ بعد هم به ما توضیح دهید که «آفرید» یعنی چه؟ آن‌ها حرفشان این است. در پاسخ به این مطلب چه می‌شود گفت؟ آیا ما خودمان می‌دانیم که وقتی می‌گوییم «خدا» چه می‌گوییم؟ این مسئله را در اینجا یکی دو نوبت دیگر هم مطرح کرده‌ام - وقتی می‌گوییم «خدا»، چه می‌گوییم؟ در ذهن خودمان معنای روشنی برای این کلمه داریم؟ معنایی که بتوانیم با آن، پاسخ سؤال‌هایی را که پس از بیان آن متوجه ما می‌شوند بدهیم؟ مسئله این است. مسئله، اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خدا نیست. مسئله معنای واژه «خدا» است.

دستکاری کردن اعتقادات تلخ است - دستکاری مطالبی که ما به آن‌ها عادت کرده‌ایم و آن‌ها را مسلم گرفته‌ایم و خیال خود را با آن‌ها راحت کرده‌ایم. خوب دوستان عزیز! فیلسوفان چه بیسندید و چه نپسندید، همین کار را می‌کنند. اصلاً فیلسوفان اسباب زحمت درست می‌کنند. کار فیلسوف، رنج درست کردن است - آن‌ها برای انسان‌ها رنج درست می‌کنند. حال اینکه آیا با آن پاسخ‌هایی که می‌دهند، بالاخره می‌توانند انسان‌ها را از آن رنجی که برایشان درست کرده‌اند رها

کنند یا نه؟ در اینجا علامت سؤال خیلی بزرگی درمقابل شما است. این سخنان برای بیدار شدن کسانی که در یک وادی راحت لمیده‌اند و از آن وادی بیرون نیامده‌اند.

کسانی هستند که هنوز در آن لمیدگی و بی‌خبری و غفلت به‌سر می‌برند. اما کسانی که برایشان سؤال‌هایی مطرح شده است و می‌خواهند بفهمند و نقدها و ابهام‌هایی در ذهنشان به‌وجود آمده است - اگر این‌ها انسان‌های جدی‌ای باشند، باید این راه را تا آخر بروند و اگر این‌گونه عمل نکنند و بخواهند همین‌طور لنگان و خیزان زندگی کنند، این لنگان و خیزان زندگی کردن خیلی رنج دارد. نه رومی روم و نه زنگی زنگ، نه این‌طرفی و نه آن‌طرفی. یک ذره‌ای این‌طرفی و یک ذره آن‌طرفی. صبح یک جور و عصر یک جور و شب یک جور. این‌گونه زندگی کردن برای انسان‌های حساس خیلی سخت است. بالاخره آن‌ها باید این راه را بروند و ادامه دهند، یعنی دائماً بخوانند و پیرسند و پیگیری کنند. بسیاری از اوقات اتفاق می‌افتد که وقتی آن سخنان غلطی که در ذهن‌ها رفته است بیرون می‌روند، انسان احساس آرامش و راحتی می‌کند. آن‌ها خدایی که همیشه به‌عنوان یک مدعی بالای سر انسان شمشیر به‌دست گرفته است و می‌خواهد سر را ببرد و عذاب کند - آن‌ها خدای ترسناک می‌رود. آن‌ها باید بروند! آن‌ها خدا انسان را نفی و از خود بیگانه می‌کند. آن‌ها باید بروند - هیچ ترسی از رفتن آن‌ها نداشته باشید. هیچ نگران نباشید. آن‌ها باید بروند و خدای دیگری باید بیاید. خدایی دوست و مهربان و خیرخواه و عاشق انسان‌ها، دعوت‌کننده به عشق و محبت - این‌ها باید بیایند.

فیلسوفان این کارها را می‌کنند، فلسفه این‌چنین است - تا روزی که انسان به نوعی از زبان فلسفی برسد که آزادکننده باشد؛ زیرا پاره‌ای از زبان‌های فلسفی و فلسفه‌ورزی‌ها آزادکننده هستند. پس اگر من می‌گویم که وقتی ما کلمه «خدا» را به‌کار می‌بریم هنوز واقعاً نمی‌دانیم که دقیقاً از آن چه منظور می‌کنیم، این فیلسوف تحلیل زبان دقیقاً روی همین مسئله انگشت می‌گذارد و می‌گوید که به من بگو

بینیم که دقیقاً منظور چیست؟ بحث را از اینجا شروع می‌کند. وقتی کسی می‌گوید «خدا آفرید»، آن فیلسوف می‌گوید که آیا می‌توانی این مطلب را به صورت واضح برای من بیان کنی، یعنی دقیقاً روشن کنی که منظور چیست؟ «دقیقاً روشن کنی» هم معنایش این است که آیا می‌توانی به همه سؤال‌های من در این زمینه پاسخ دهی؟ او سؤال می‌کند که وقتی می‌گویی که انسان ترکیبی است از روح و جسم (حال، آن‌هایی که این حرف را می‌زنند) - وقتی می‌گویی که ما روحی داریم که آن روح غیر از جسم است و باقی خواهد ماند. آیا دقیقاً می‌توانی بگویی که منظور از روح چیست؟ یعنی آیا می‌توانی به همه پرسش‌هایی که من در این باره می‌کنم، پاسخ دهی؟ خوب، اگر نمی‌توانی دقیقاً پاسخ دهی یعنی خودت هم دقیقاً نمی‌دانی منظور چیست!

این حضرات به دنبال به روشنایی در آوردن هر چه بیش‌تر گفتارها و واژه‌های روزانه ما هستند، یعنی می‌خواهند معنای دقیق همین کلمه «خدا» یا «روح» را که من و شما به کار می‌بریم بدانند و نه معنای آن کلمه «روح» یا «خدا»یی را که فیلسوف در کتاب‌هایش در باره آن بحث می‌کند. دقت‌های این افراد به توجه یافتن به نکات خیلی حساس و دقیقی منتهی شده است. این‌ها معتقد هستند که بسیاری از حرف‌هایی که ما می‌زنیم، یاوه‌گویی است (خلاصه‌اش!) - حرف‌هایی که همه ما انسان‌ها می‌زنیم. یعنی انسان‌ها حرف‌هایی می‌زنند که خودشان هم نمی‌دانند که چه می‌گویند! تعجب می‌کنید؟ اما اگر چهار سؤال از طرف بکنید، می‌ماند! چهار سؤال که هیچ! در همان سؤال اول می‌ماند!

این فیلسوفان می‌گویند بیا ببینیم فلسفه را از اینجا شروع کنیم که در سخن گفتن‌های خودمان دقت کنیم و ببینیم که چه می‌گوییم. درچه سخنی، حساب و کتابی وجود دارد، در کجا می‌توانیم معنای روشنی را بیان کنیم و در کجا نمی‌توانیم - و آن اموری را که نمی‌توانیم بیان کنیم کنار بگذاریم، آن اموری را که در مورد آن‌ها هیچ معنایی را نمی‌توانیم به هم نشان دهیم. فلسفه در جایی معنا دارد که شما بتوانید برای مطالبی که می‌گویید، یک معنای مفصل و روشن بیان

کنید - ویتگنشتاین می‌گوید وقتی ما حرف می‌زنیم، به یک بازی زبانی تن می‌دهیم. سخن‌ورزی و زبان‌ورزی یکی از بازی‌های زیستن انسانی است (این نکته را قبلاً هم گفته‌ام). ما می‌دانیم که در این بازی‌ها چه می‌کنیم اما بازی‌هایی وجود دارند که همین‌طور می‌چرخیم اما بازی نمی‌کنم! یک بازی درست و حسابی و راستین داریم و یک بازی بیهوده. بازی درست و حسابی آن است که قواعدی دارد که می‌شناسیم و می‌فهمیم که کی چه کار می‌کند و هر کس نقش خود را بازی می‌کند. بازی بیهوده آن است که نه حساب و نه کتاب و نه قواعدی - چند بچه بالا و پایین می‌پرند! این بازی نیست. بازی زبانی درست را از بازی‌ای که چرخیدن‌های بیهوده است تفکیک کنیم.

چند جمله است که چون این جمله‌ها برای خود من خیلی آموزنده بوده است برای شما از یک کتاب فلسفی نقل می‌کنم. در آن‌جا می‌گوید که لب‌لباب فلسفه تحلیل زبان این سه جمله است.

اول: در چه هنگامی و در چه موقعیتی، چه باید بگوییم؟

دوم: به چه دلیل باید آن را در آن موقعیت و وضعیت بگوییم؟

این دو با هم متفاوت است. اولی این است که در هر موقعیت و در هر وضعیت چه باید بگوییم؟ یعنی چه چیز در آنجا معنا دارد؟ دومی این است که خیلی خوب، حالا در آنجا یک چیزی معنا دارد، تو به چه دلیل باید آن را بگویی؟

سوم: سومین مسئله این است که وقتی آن دو فراهم شد و ما گفتیم، چه قصدی باید از آن گفته بکنیم؟

او می‌گوید لب‌لباب سخن کسانی که این سخت‌گیری‌ها را در زبان انسانی می‌کنند، این‌ها است. اگر بخواهیم به این نسخه عمل کنیم و این قدر دقیق باشیم، خیلی سخت است. حرف‌های روزانه خود را می‌توانیم ادامه دهیم، اما دیگر نمی‌توانیم در هر جلسه‌ای که نشست‌ایم و هر کسی از هر بایی سخنی می‌گوید، ما هم یک نخودی در آن آش بیندازیم که بنده هم نظرم این است!

دیگری هم بگوید که بنده هم نظرم این است! در بحث‌های فلسفی نمی‌شود! کی گفته است که در هر جا نشستیم باید دائماً حرف بزنیم؟

آقای ویتگنشتاین می‌گوید من در مورد مسائلی مثل خدا، نه اینکه هیچ احساس و تجربه‌ای ندارم، اما چون نمی‌دانم چه بیان کنم، ساکنم، خاموشم. عقیده‌اش این است - او انسانی نافی خدا نیست، ماتریالیست نیست و حتی گاهی احساس‌های عرفانی از خود بروز می‌دهد. اما می‌گوید من هیچ‌گاه از خدا سخن نمی‌گویم و علتش این است که به‌درستی نمی‌دانم که در باره‌ی چه می‌خواهم سخن بگویم و چه می‌خواهم بگویم. این را نمی‌دانم - پس در آنجا خاموش است. این نفی خدا نیست. پاره‌ای از عرفا هم از این «خاموشی» سخن گفته‌اند. آن‌ها در آخر به خاموشی رسیده‌اند!

امروز در دنیا در تشکیلات‌های دینی برای نفوذ فلسفه تحلیل زبان، در این مسئله بسیار دقیق شده‌اند که اگر یک مبلغ دینی بخواهد از خدا حرف بزند، چگونه باید حرف بزند؟ دقیق شده‌اند و رها نکرده‌اند که هرکس هر چه می‌خواهد بگوید - چون این مسئله بسیار حساس است. آن‌ها به‌صورت دقیق مبلغان و مربیان را تربیت می‌کنند و آموزش می‌دهند که چگونه می‌شود از خدا حرف زد؟ در آنجا وقتی می‌خواهند در مدرسه‌ها، دبیرستان‌ها و آموزش و پرورش، دروس تعلیمات دینی را تنظیم کنند (من خود از نزدیک شاهد این مسائل بوده‌ام)، مهم‌ترین مسئله‌ای که دستگاه‌های کلیسایی و دینی خیلی در مورد آن حساسیت دارند، همین مسئله است که معلمی که می‌خواهد برای بچه‌های مردم از خدا حرف بزند، با چه زبانی حرف بزند؟ می‌خواهد چگونه حرف بزند؟

در انواع و اقسام پرسش‌های فلسفی‌ای که مطرح کردم، در هر سه شاخه، قضیه از آنچه که معلوم است شروع می‌شود و به آنچه که نهایتاً می‌شود گفت و آخرین سخن به‌نظر می‌رسد ختم می‌شود. از این ظاهرها حرکت می‌کنیم و به آن چیزی که پشت‌صحنه است می‌رسیم. مثلاً فلسفه وجودشناسی از اینجا شروع

می‌کند که آیا این همه اشیاء که دیده می‌شوند واقعاً وجود دارند؟ آن چیزی که معلوم است، این است که می‌بینیم. اما این‌ها واقعاً وجود دارند؟ آیا وجود آن‌ها از خود آن‌ها است یا وجودشان چون پرتویی است از یک اساس هستی که همه موجودات با او موجود هستند. از آن معلوم، شروع می‌کنند و می‌خواهند به طرف آن نامعلوم بروند و پاسخ بیابند.

در فلسفه معرفت‌شناسی هم از یک معلوم شروع می‌کنند و می‌خواهند به پشت آن چیزی که معلوم است بروند. می‌گویند آیا آنچه را که ظاهراً فکر می‌کنم که می‌دانم، واقعاً می‌دانم؟ معنای دانستن این است یا آن است؟ پشت‌صحنه‌ها مطرحند. معرفت‌شناس می‌پرسد آیا این اعتقاد که خدا هست، واقعاً یک شناخت است؟

در فلسفه‌های تحلیل زبان هم قضیه همین‌گونه است که در موارد قبل گفتیم. آن‌ها می‌گویند مثلاً شما می‌گویید «خدا هست»، «خدا جهان را آفریده است» - معنای دقیق و واضح این مدعا چیست؟ و هکذا.

در طول تاریخ انسان، فلسفه‌ورزیدن و سخن فلسفی گفتن، افق تفکر انسان را باز نگه داشته است و این از فوائد فلسفه است. این از ظاهرها به درون‌ها رفتن و در هیچ‌کجا متوقف نشدن‌ها و اینکه در مورد هرچه که به ما بگویند، این امکان برای ما وجود داشته باشد که سؤال و نقد مطرح کنیم و دوباره پاسخ بگیریم (که در واقع فلسفیدن این است). همواره در طول تاریخ در زندگی انسانی وجود داشته است و انسان هنوز از این ساحت عبور نکرده است. معنا هنوز از این ساحت عبور نکرده است و بشر هنوز به جایی نرسیده است که بگوید دیگر رسیدیم به آنچه که باید برسیم - درها بسته شد و ما دیگر به جایی رسیدیم که جلوی ما باز نیست. دیگر افق تفکر باز نیست و دیگر نمی‌توانیم فکر کنیم. یعنی دیگر نمی‌توانیم ببرسیم.

اگر انسان به جایی برسد که بگوید دیگر نمی‌توانیم ببرسیم، افق بسته است. مثل آن است که یک دیوار بتنی در مقابل انسان است و نمی‌توانید جایی را

افق‌های باز و

افق‌های بسته

بینید. اما دریا را که نگاه می‌کنید: دریا کرانه ندارد و وقتی شما سوار کشتی یا قایق هستید، هرچه که می‌روید به آنچه که در دوردست‌ها به شکل کرانه دیده می‌شود، نمی‌رسید. تا چه رسد به اینکه انسان در اقیانوس باشد و در کشتی‌های اقیانوس پیما برود. و این باز بودن افق بسیار مهم است. اگر کسی به جایی برسد که بگوید افق من دیگر بسته شده است و جلوی من یک دیوار بتنی است و دیگر هیچ چیز را نمی‌بینم - آنجا دیگر آخر خط است، اما فیلسوف هیچ‌گاه به آخر خط نمی‌رسد و اصلاً آخر خط برای او معنا ندارد. پس زبان‌ورزی فلسفی مرز نمی‌شناسد و در هیچ کجا متوقف نمی‌شود - و اگر کس گفت که من آن‌چنان فلسفه‌ای به شما ارائه می‌کنم که دیگر در آنجا متوقف می‌شوید و دیگر نیاز به تفکر و به عمق رفتن ندارید و دیگر پشت‌صحنه‌ای وجود ندارد، از او دلیل بخواهید و ببینید که آیا از عهده این مدعا برمی‌آید یا نه؟ که از عهده این مدعا بر نخواهد آمد.

درس گفتار چهاردهم

تاریخ تفلسف و سخن‌ورزی فلسفی، تاریخ فهمیدن‌های مکرر است - فهمیدن و بازهم فهمیدن و بازهم فهمیدن...، و یکی از این فهمیدن‌ها این است که انسان خودش را بفهمد و یک فهم فلسفی از خودش پیدا کند. تنها فهم دیگران که نیست. تنها فهم خوب و بد که نیست (همان فهم اخلاقی)، یا تنها فهم زیبایی (فهم هنر)، یا تنها فهم اینکه معرفت و شناخت چیست. انسان نمی‌خواهد تنها این‌ها را بفهمد - انسان می‌خواهد فهمی هم از خودش پیدا کند و در آنجایی که می‌خواهد فهمی از خودش پیدا کند به یک نکته مهم توجه می‌یابد. وقتی انسان به خود مراجعه می‌کند و خودش را تجزیه و تحلیل می‌کند، می‌بیند که یک موجود تاریخی است. یعنی فهمی که انسان از خود دارد، تبدلات پیدا می‌کند - در دوران نوجوانی یک فهم از خود دارد، در دوران جوانی فهمش از خودش عوض می‌شود، در دوران بعد هم دوباره فهمش تغییر می‌کند و در دوران سال‌خوردگی، خودش را باز به گونه‌ای دیگر می‌فهمد. غالباً شما از سال‌خورده‌ها می‌شنوید که می‌گویند من دیگر یک آدم دیگری شده‌ام. در روند این تغییراتی که شما در موردشان می‌شنوید خُلقیات و حالات روانی و نگاه به جهان هم عوض می‌شود. آخر سرگذشت زندگی چون طوماری در مقابل چشم انسان قرار می‌گیرد. با سرعت‌گیری این تحولات درک انسان از زمان عوض می‌شود و احساس می‌کند که زمان خیلی به سرعت می‌گذرد. زمان بین بیست تا سی سالگی خیلی برای انسان طولانی می‌گذرد اما زمان بین پنجاه تا شصت سالگی آن‌قدر طولانی نیست. خیلی سریع می‌گذرد و بین شصت تا هفتاد سالگی این سرعت مضاعف می‌شود. گویی همه عمر در یک چشم به هم زدن گذشته است.

در روند تغییرات که در دریافت‌های آدمی می‌شود، دریافت آدمی از خودش هم عوض می‌شود و انسان خود را گونه‌ای دیگر تجربه می‌کند.

فهم سخن نسبی اگر در جوانی می‌خوانده است که «حال دنیا را چوپرسیدم من از فرزانه‌ای/گفت یا خواب است یا وهم است یا افسانه‌ای»، این شعر را با تأملات است.

زیاد هم نمی‌فهمید. اما در پیری و اواخر سال خوردگی، فهمیدن این شعر دیگر هیچ تأملی نمی‌خواهد. انسان تجربه می‌کند که این چنین است - گویا مدتی به خواب رفته است، گویا افسانه‌ای گفته و توهمی داشته است. وقتی عرض می‌کنم ما موجودات تاریخی هستیم یعنی همین تبدلات و تغییرات. و بالاخره این نتیجه به دست می‌آید که معرفت‌هایی هم که انسان در زندگی پیدا می‌کند، تاریخی هستند. یعنی انسان چون محدود است، به معرفت‌های محدودی می‌رسد، که نسبی هستند. نسبی یعنی چه؟ نسبی نه به این معنا که امروز حق هستند و فردا باطل، بلکه به این معنا که این معرفت‌ها، این‌ها محدود و زمانمند هستند. یعنی در نسبت با پدیدارهای دیگر این دنیا و در آن چهار چوب‌ها معنایی پیدا کرده‌اند. معنای نسبی این است که آن دریچه‌ای که من از طریق آن مثلاً به ارزش‌ها و معرفت‌ها و زیبایی‌ها نگاه می‌کنم، ابعادی دارد و مثلاً یک متر در یک متر است و من از آنجا نگاه می‌کنم و در حد وسعت آن‌ها درک می‌کنم و نه بیش‌تر. به عبارت دیگر، من شعاعی و بهره‌ای از حقیقت را از طریق آن دریچه‌ها می‌فهمم، نه همه حقیقت را. همان اندازه از نور را درک می‌کنیم که از آن دریچه‌ای که من نگاه می‌کنم، می‌تابد.

من در باره هیچ واقعیتهای همه حقیقت را نمی‌فهمم. هر شخصی در زمان و مکانی معین و با محدودیت‌ها و سوابق و استعدادهای معین، یک چیزی می‌فهمد و نه اینکه همه فهم‌های ممکن برای او حاصل می‌شود. اما از طرف دیگر انسان در طلب فهمیدن «مطلق» است. هنگامی که طلب می‌کند، نامحدودی را طلب می‌کند! در طلب نامحدود را طلب می‌کند، گرچه در رسیدن به محدود می‌رسد. در همه امور همین‌گونه است. هیچ‌گاه انسان، محدود را

طلب نمی‌کند، بلکه نامحدود را طلب می‌کند گرچه در رسیدن، به محدود می‌رسد. در اینجا این سؤال برای انسان مطرح می‌شود که من با این درک‌ها و فهم‌های محدودم، چگونه می‌توانم با آن مطلق نامحدود نسبت برقرار کنم؟

در اینجا است یک پارادوکس به وجود می‌آید! یعنی این حالت به وجود می‌آید هم می‌فهمم و که آدمی می‌گوید هم می‌فهمم و هم نمی‌فهمم، هم می‌دانم و هم نمی‌دانم. می‌دانم و می‌فهمم؛ یعنی یک ذره می‌دانم و می‌فهمم، و نمی‌فهمم یعنی آنچه را که دنبالش هستم (مطلق) نمی‌فهمم. این سرنوشت آدمی است. وقتی این چنین باشد، زبان حالتی پیدا می‌کند که هم مقصود را می‌رساند و هم نمی‌رساند، هم زیبایی را بیان می‌کند و هم نمی‌کند، هم معرفت را بیان می‌کند و هم نمی‌کند - چنین می‌شود و بعضی هستند که وقتی به اینجا می‌رسد می‌گویند «پس هیچی نمی‌دانم.» مثلاً وقتی کسی می‌گوید این تابلو زیبا است یا این عمل خوب است، نمی‌خواهد بگوید که این یک ذره زیبا است. هیچ‌کس نمی‌گوید که این تابلو یک ذره زیبا است، بلکه می‌گوید زیبا است. در معرفت به واقع و اخلاق هم همین‌طور است. به درون‌مان که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا یک حکم مطلق صادر می‌کنیم - اشاره می‌کنیم به کمال مطلق! اما به آن نمی‌رسیم و زبان ما نمی‌تواند حق آن را ادا کند. در اینجا است که بعضی به این نتیجه می‌رسند که پس معلوم می‌شود که ما هیچ نمی‌دانیم.

این نکته فلسفی مهم است که مخصوصاً در آنجا که ما زبان‌ورزی و سخن‌ورزی فلسفی می‌کنیم، مطرح می‌شود. شما هیچ فیلسوف درجه اولی پیدا نمی‌کنید که دیگران حرف‌های او را نقد نکرده باشند، اشکالات صحبت‌های او را مشخص نکرده باشند و اشتباهات او را بیان نکرده باشند. این یعنی چه؟ یعنی هیچ‌کس به همه آنچه که می‌خواهد برسد، نمی‌رسد. هیچ‌کس همه آنچه را که می‌خواهد بداند، نمی‌داند. من یک دوست مسیحی دارم که به من می‌گفت از جمله نکاتی که در آیات قرآن خیلی توجه من را جلب می‌کند، این است که در قرآن گفته می‌شود «شما نمی‌دانید و خدا می‌داند» - یا گفته می‌شود «خیلی کم

دانش به شما داده شده است». آنچه که حق دانستن است فقط مخصوص خداست.

و اما بحث زبان ایمانی. وقتی ما زبان‌ورزی و سخن‌ورزی ایمانی می‌کنیم، چه می‌کنیم؟ در آنجا به دنبال چه هستیم؟ در پشت‌صحنه آنجا چیست؟ طبق صحبت‌هایی که قبلاً گفتیم، در آنجا آن معنای تام که می‌گوییم که مطلب از این قرار است و همین‌طور است، چیست؟ می‌خواهیم بگوییم که چه مطلبی از همین قرار است؟ در فلسفه می‌دانستیم که چه را می‌گوییم. در «خوب» و «زیبایی» هم می‌دانستیم. اما سخن‌ورزی‌های ایمانی، آن‌جایی که انسان از ایمان خودش سخن می‌گوید، آنجایی که رهبران دینی و پیامبران از ایمان سخن گفته‌اند، این‌ها چگونه سخن‌ورزی‌هایی هستند؟ فلسفی هستند؟ یا نه، زیباشناسانه‌اند؟ از خوب حرف می‌زنند که چه چیز خوب است؟ یا اصلاً در آنجا قضیه به شکل دیگری است؟ برای نزدیک شدن به این بحث باید در ابتدا دو نکته بسیار جالب را توضیح دهیم. دو نکته‌ای که توضیح خواهیم داد به بحث‌های قبلی مربوط می‌شوند. اما در عین حال زمینه را آماده و جاده را صاف می‌کنند تا بتوانیم به زبان‌ورزی ایمانی و سخن گفتن از ایمان (که در حقیقت معنای ایمان را بیان می‌کند) نزدیک شویم و این مطلب نیز برای مان روشن شود.

نکته اولی که می‌خواهم عرض کنم این است: هرگونه سخن گفتن - که یک معنای تام را برای انسان افاده می‌کند که سه گونه از آن‌ها را در اینجا بیان کرده‌ایم (سخن‌ورزی فلسفی، سخن‌ورزی هنری و سخن‌ورزی اخلاقی) - مسبوق به یک امید است؛ که اگر آن امید نباشد، انسان نمی‌تواند سخن‌ورزی فلسفی و اخلاقی و هنرمندانه بکند.

ما با سخن‌ورزی فلسفی «واقع» را به یک گونه بیان می‌کنیم، با سخن‌ورزی هنری به گونه‌ای دیگر و با سخن‌ورزی اخلاقی به گونه‌ای سوم. مثلاً با سخن‌ورزی فلسفی بیان می‌کنیم که شناخت چیست. «واقع» در مورد شناخت را بیان می‌کنیم، واقعی که عبارت از شناخت است. وقتی می‌گوییم «خوب» و

«زیبا» چیست، در واقع می‌خواهیم بگوییم که واقعیت «خوب» و «زیبایی» چیست؟ وقتی از «وجود» صحبت می‌کنیم باز با واقع سروکار داریم.

ما انسان‌ها، ساحت‌های گوناگون داریم. زمانی که با زیبایی سروکار داریم در یک ساحت هستیم، زمانی که با شناخت و یا وجود سروکار داریم در ساحت دیگری و زمانی که با خوب سروکار داریم در ساحتی سوم. انسان، چندساحتی است نه یک ساحتی - تعبیری بهتر از ساحت برای این امر پیدا نمی‌کنم. ما چند Dimension هستیم و به همین جهت هم معنای «واقع» و «واقعی» در هر کدام از این موارد متفاوت است.

خوب، اصلاً چرا ما می‌گوییم «واقع» این یا آن است؟ چه اتفاقی می‌افتد که ما درصدد پرداختن به اینکه وجود و شناخت زیبایی و خوب چیست برمی‌آیم؟ خیلی از انسان‌ها اصلاً در این مقام بر نمی‌آیند و این حرف‌ها را نمی‌زنند. آیا تا به حال در این مورد فکر کرده‌اید؟ جواب این است که انسان‌های فلسفه‌ورز از مسئله‌ای آگاه می‌شوند و وقتی از آن آگاه می‌شوند، در باره‌اش حرف می‌زنند. مثلاً کسی که در باره شناخت بحث فلسفی می‌کند به این جهت است که از شناخت آگاه شده است از حقیقتی که نامش در تعبیر ما «شناخت» است، آگاه شده است. کسی که دائماً در مغازه مشغول خرید و فروش است و یک کاسب معمولی است، او از این که مسئله و حقیقتی به نام شناخت وجود دارد آگاه نمی‌شود و اگر شما تعبیر «شناخت» را به کار ببرید، ممکن است بگویید آقا «شناخت» یعنی چه؟ و اگر کسی که از زیبایی صحبت می‌کند و یا می‌خواهد زیبایی را با شعر به شما نشان دهد، او هم از زیبایی آگاه شده است. کسی که ذوق هنری ندارد از حقیقتی به نام زیبایی آگاه نمی‌شود. آگاه شدن و یا خبر شدن مطرح است، که غیر از دیدن و شنیدن است. چگونه می‌شود که وقتی یک هنرمند وارد این سالن که ما در آن هستیم می‌شود از این همه کاشی‌کاری‌های زیبایی که در اینجا هست، متحیر می‌شود.

اینکه آن آگاهی چگونه اتفاق می‌افتد مسئله دیگری است. من خاطره‌ای دارم از مرحوم مشکاتیان، آهنگساز معروف و درجه اول مملکت‌مان. شاید چهار الی پنج سال قبل از فوت ایشان، در جلسه‌ای ایشان را دیدم. دیدم جایش است که یک سؤال از او پرسم زیرا این سؤال همیشه در ذهن من بود. گفتم آقای مشکاتیان وقتی شما شروع به ساختن یک آهنگ می‌کنید، در چه حالی هستید؟ خودتان ابداع می‌کنید؟ چیزی از جایی به شما می‌رسد؟ قضیه از کجا شروع می‌شود؟ ایشان یک جواب غیرمستقیم به من داد و این جواب، نهایت خضوع او را می‌رساند. او گفت: «اگر قابلیتش را داشته باشیم که بیایم!» من فهمیدم که ایشان می‌خواهد بگوید که «می‌آید»، این چنین نیست که من بنشینم و ابداع کنم. شعرای درجه اول هم همین را می‌گویند.

انسان موجودی

است فهمنده

بحث از وجود و ارزش‌های اخلاقی همین‌طور است. کسانی در این باره فلسفه‌ورزی می‌کنند که نخست از وجود و ارزش آگاه می‌شوند، وقتی این آگاهی‌ها به وجود می‌آید یک امید در انسان پیدا می‌شود. آن امید این است که بتواند آن حقیقت را که از آن آگاه شده را بفهمد، زیرا آگاه شدن هنوز فهمیدن نیست. آگاه شدن یک مقدمه است، آغاز کار است. وقتی این آگاهی اتفاق می‌افتد، عطش فهمیدن پیدا می‌شود، زیرا انسان موجودی است که می‌خواهد بفهمد - فهمنده است. یکی از تعریف‌های بسیار جالب در مورد انسان این است که «انسان موجودی است فهمنده» اما فهمیدن یک مسئله فیکس و تثبیت شده نیست و روندی است که وقتی شروع شد ادامه پیدا می‌کند و در هیچ کجا هم نمی‌شود آن را با اجبار متوقف کرد.

هنگامی که فهمیدن مطرح می‌شود، این فهمیدن، ما را همراهی می‌کند و مرتباً انتظار فهمیدن جدید تولید می‌شود و به همین دلیل هم فهم‌ها قابل تبدل و تغییر هستند. ممکن است فهمی به فهم دیگری تبدیل شود، ممکن است مثلاً فهمی که من از فلان کس دارم، بعد از دو سال عوض شود و او را به گونه‌ای دیگر

بفهمم، فهم انسان از خوش، فهمش از دیگران، از حوادث، از تاریخ، از جهان، عوض می‌شود.

تا حالا جهان را به گونه‌ای می‌فهمیده است و حالا به گونه‌ای دیگر می‌فهمد. فهم، چنین چیزی است و اینکه عرض می‌کنم یک روند است یعنی حد یقف ندارد. نمی‌شود جایی را نشان داد که فهم همین بود و تمام شد و دیگر به شکل دیگری نمی‌شود فهمید و تغییر نخواهد کرد و دیگر بیش‌تر و گشاده‌تر نخواهد شد. نمی‌شود چنین گفت - فهم چنین چیزی است.

چون این چنین است، اگر کسی به سخن‌ورزی فلسفی پردازد چون معلوم انواع زبان‌ها بر نیست که کرائه فهم او کجا است، همیشه یک امید این انسان را همراهی می‌کند! امید تکیه امید به اینکه آنچه را که به دنبالش هستم در آینده بهتر و بیش‌تر و عمیق‌تر خواهم فهمید. این امید وجود دارد. اگر نباشد انسان فلسفه‌ورزی و بحث اخلاقی و بحث زیبایی را ادامه نمی‌دهد.

چرا فیلسوف‌ها تا جانشان در بدن‌شان است و تا می‌توانند نفس بکشند، فلسفه‌ورزی می‌کنند؟ فیلسوف درجه اول تا لحظه آخر می‌رود و در هیچ کجا ترمز نمی‌کند. البته ممکن است کسی فلسفه‌اش را عوض کند - خیلی‌ها بودند اند که فلسفه‌شان را عوض کرده‌اند. امید که از آن بحث می‌کنیم یک هویت دائماً نوشونده دارد. امید، نو می‌شود تا ادامه پیدا کند و اگر نو نشود، قطع می‌شود - امید زنده‌ست، امید پویا است. امید چیزی نیست که انسان یک نوبت بگوید امیدوارم، و راحت بخوابد! امید باید دائماً برسد و استمرار داشته باشد؛ و چون چنین است، افق روانی کسی که امیدوار است همیشه باز است.

ما در هر کجا که گفت‌وگوی فلسفی می‌کنیم، یک امیدواری به عنوان بستر و پشت‌صحنه این گفت‌وگو همراهی‌مان می‌کند. شاید تا کنون به این نوع از امیدواری توجه نکرده بودیم و توجه‌مان فقط به این بود که امید دارم که مثلاً درآینده بیماری‌ام خوب شود، فرزندم موفق شود، عمری طولانی و با سلامتی

داشته باشم و امثال این‌ها. درحالی که فعالیت‌های فرهنگی اصیل انسان در طول تاریخ را مهم‌ترین مقوم‌های زیستن انسانی هستند، امید همراهی کرده است. نکته دوم این است که همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، ما انسان‌ها تاریخی زندگی می‌کنیم و موجوداتی تاریخی هستیم. به آنچه که در این باره قبلاً گفته‌ام اضافه می‌کنم که «ما تاریخی زندگی می‌کنیم» را می‌شود این‌گونه هم تفسیر کرد که زیستن درونی ما هر لحظه برای ما پدیدار می‌شود.

هر کس که به درون خود مراجعه کند به این نکته توجه پیدا کند، گویی یک نیرویی ازجایی به ما می‌رسد که اگر این انرژی نرسد دیگر نیستیم. زیستن ما این‌گونه است. ما لحظه به لحظه زیست می‌کنیم و این زیستن چون عطیه و هدیه‌ای به ما می‌رسد. ما که خودمان موجب زیستن خودمان نیستیم، بالآخره این زیستن از این جهان به ما می‌رسد. به همین دلیل هم هست که برای ما زمان حال، زمان گذشته و زمان آینده درست می‌شود.

انسان فکر می‌کند که زمان گذشته، چیزی در گذشته بوده است. اما تحلیل‌های جدی که امروزه از مسئله زمان وجود دارد می‌گوید این گذشته، گذشته ما است؛ وگرنه قطع نظر از ما که گذشته‌ای وجود ندارد. ما اولاً و بالذات به زمان حال استشعار و آگاهی داریم. آن آگاهی که ما به زمان داریم، گذشته، گذشته این زمان حال است - آینده هم، آینده آن گذشته است. آینده، آینده است نسبت به آن گذشته. اگر زمان حال برای ما حاصل نبود، نه گذشته وجود داشت نه آینده. پس این زمان از ما است و اینکه گفته می‌شود انسان موجودی زمانی یا زمان‌مند است (که فیلسوفان اگزیستانسیالیست خیلی بر این مسئله تکیه می‌کنند) منظور همین است.

زیستن ما مانند جریان یک رودخانه است. گرچه آب یک رودخانه در بدو نظر یک واحد دیده می‌شود، اما اگر دقت کنید می‌بینید که آب درون رودخانه، هر لحظه تازه می‌شود، هر لحظه نو می‌شود. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که اگر رودخانه بستر نداشته باشد، نمی‌تواند به وجود آید. آن آب

جاری لحظه به لحظه نوشونده به یک بستر نیاز دارد که در آن بستر حرکت کند. آن بستر به این رودخانه ثبات می‌دهد و این رودخانه را تشخیص می‌بخشد، مثلاً زاینده رود یا رود نیل. آن آب جاری در واقع به این بستر تکیه کرده است و هر رودخانه با بسترش، آن رودخانه‌ای می‌شود که هست.

ما انسان‌ها که زیستن را لحظه به لحظه تجربه می‌کنیم و زیستن‌های نوشونده زبان بستر داریم، ثباتی هم برای خودمان تجربه می‌کنیم و در یک جایی هستیم، در یک زندگی اجتماعی ارتباطی هستیم، یک بستری وجود دارد که آن بستر این زیستن‌های دائماً را می‌سازد نوشونده و لحظه به لحظه ما را به هم مربوط می‌کند. آن بستر، زبان است و معناهایی که از طریق زبان پیدا می‌شوند.

فهمیدن‌های ما که از طریق زبان تجلی پیدا می‌کنند و در شکل‌بندی‌های گوناگون به صورت سخن‌ورزی‌های فلسفی و زیباشناسانه و اخلاقی و ... نمود پیدا می‌کنند و برای ما معنا می‌آفرینند، ما را ثبات می‌بخشند و بستر رودخانه زیستن ما را تشکیل می‌دهند. فهمی که از خودمان پیدا می‌کنیم، فهمی که از دیگران پیدا می‌کنیم، فهمی که از جهان پیدا می‌کنیم - این فهم‌ها مانند شیرازه‌ای این لحظه‌های نوشونده زیستن ماها را به هم وصل می‌کنند و هویت‌ها به وجود می‌آیند. و این هویت‌ها با هم نسبت‌هایی پیدا می‌کنند. اگر دقت کنید می‌بینید که ما در واقع با فرهنگ زیست می‌کنیم و فرهنگ هم با زبان زیست می‌کند.

نکته سوم که به عنوان نتیجه مباحث قبلی مطرح می‌کنم این است که اصلاً ما خودمان را با امید ورزیدن حفظ می‌کنیم. اگر انسان‌ها با زبان زندگی می‌کنند و زبان آن بستری است که هویت‌ها را می‌سازد و به زیستن‌ها معنا می‌دهد و ادامه معنایابی‌ها و فهمیدن‌ها هم در پرتو امید میسر می‌شود. پس ادامه زیستن ما مرهون امید است.

اگر امید ورزیدن نبود، سخن نبود، زبان نبود، فرهنگ نبود و اگر سخن و اگر امید ورزیدن زبان و فرهنگ نبود، انسان دوام نمی‌آورد، من نبود، ما نبود، جهان نبود، این نبود، فرهنگ نبود.

امید که ما را در همه جا همراهی می‌کند، نقش خود را در زبان ایمانی به صورت بسیار بارز نشان می‌دهد.

زبان ایمانی در سخن گفتن از خدا، سخن گفتن از سرنوشت و آینده انسان و خلاصه همه چیزی که ما آن‌ها را ایمانیات دینی می‌نامیم، زمانی پدید می‌آید که انسان‌ها با یک خطاب مواجه می‌شوند - در اینجا می‌خواهم بگویم که از یک خطاب آگاه می‌شوند، کسی به آن‌ها خطاب می‌کند و چیزی می‌گوید وقتی انسان از چنین خطابی که مربوط به سرنوشت نهایی انسان است آگاه می‌شود، دنبال کردن آن خطاب و اقبال به آن فقط در نتیجه یک امیدورزی امکان پذیر است! مسئله این نیست که آیا این خطاب «درست» است یا «نادرست» است، مطابق واقع است یا مطابق واقع نیست. مسئله این است که آیا این خطاب «راست» است یا «راست» نیست - و «راست» غیر از «درست» است. آیا «حق» است یا «حق» نیست؟

درس گفتار پانزدهم

امروز می‌خواهم توضیح این مطلب را آغاز کنم که وقتی یک شخص با ایمان از ایمان خود سخن می‌گوید و می‌خواهد ایمان خود را ابراز کند، چگونه سخن می‌گوید؟ وقتی می‌پرسیم «زبان ایمانی یعنی چه؟» هدف‌مان به‌دست آوردن این مطلب است.

نخست باید بین دو اصطلاح زبان ایمانی و زبان دینی تفاوت قائل شویم: زبان دین و زبان وقتی می‌گوییم زبان ایمانی، منظور همان است که گفتم اگر پرسیم وقتی یک ایمان انسان دین‌دار می‌خواهد دین خود را ابراز کند چگونه سخن می‌گوید. مطلب قدری متفاوت خواهد بود، زیرا تمام سخنانی که یک انسان دین‌دار می‌گوید، تعریف ایمانش نیست. انسان دین‌دار از آن نظر که دین‌دار است ممکن است بسیاری از سخنان را بگوید - اما همه این سخنان تعریف ایمان او نیستند.

خاستگاه این مسئله این است که دامنه دین وسیع‌تر از دامنه ایمان است. دین آن واقعیت است که در زندگی اجتماعی انسان‌ها پیدا می‌شود و در سراسر جامعه، در سمبل‌هایی ظهور و بروز می‌یابد و نهادها و دانش‌هایی به‌نام آن به وجود می‌آیند. پس زبان دانش‌های و سمبل‌ها و نهادهای دینی و امثال آن‌ها، الزاماً زبان ایمان نیست. اگر کسی گفت که دین چنین می‌گوید، باید از او پرسید این که دین چنین می‌گوید، یعنی چه؟ اگر بگویید دانش فقه دین این را می‌گوید، یا دانش کلام دین این را می‌گوید، آن فلسفه اسلامی که در فلان‌جا تدریس می‌شود این را می‌گوید، تعبیر قابل قبولی کرده‌اید. اسلام چنین یا چنان می‌گوید هم تعبیری مبهم و مشوش است و قابل قبول نیست.

زبان ایمان از عهد عتیق و جدید و قرآن نشأت می‌گیرد

در این جلسه نمی‌خواهم در این باره بحث کنم که ایمان چیست؟ بحث‌ها از این زاویه خواهد بود که سخن‌ورزی ایمانی چیست؟ این بحث به صورت قابل توجهی به تشخیص محتوای ایمان هم کمک خواهد کرد. سرچشمه این ایمان که ما اینجا از زبان آن ایمان صحبت می‌کنیم، در طول تاریخ بشر، سه منبع بوده است: عهد عتیق، عهد جدید و قرآن. عهد عتیق مربوط به یهودی‌ها است، عهد جدید مربوط به مسیحی‌ها است و قرآن مربوط به مسلمان‌ها - و این سه کتاب و منبع از هم جدا نیستند. این‌ها مانند بستر یک رودخانه نیرومند و عظیمی هستند که در جریان است. اما شکل‌های این رودخانه در سرزمین‌های مختلف، متفاوت است. ممکن است که در جایی خیلی پهن باشد، در جایی باریک شده باشد و در جایی در مسیر رودخانه دائماً آبشار ببینید - اما یک رودخانه است. ممکن است در قسمت‌هایی از این رودخانه ماهی‌های خیلی زیبایی ببینید و در جایی دیگر نه - اما این، همان رودخانه است. در جایی ببینید که به این رودخانه، مسیر خاصی داده‌اند و از آن استفاده کشاورزی و تغذیه‌ای هم می‌کنند و جماعتی به آن رودخانه وابسته هستند، اما درجایی دیگر این استفاده را از آن نمی‌کنند و رودخانه به دریا می‌ریزد. این تفاوت‌ها وجود دارد. درجایی می‌بینید که رودخانه در دشتی سرازیر شده است و متعاقب آن، لاله‌های بسیار زیبایی در آن دشت رویده‌اند که باید به حساب آن رودخانه گذاشت که مایه حیات این دشت شده است و این گل‌ها رویده‌اند - در هر صورت رودخانه همان رودخانه است. این سه دین هم این‌گونه هستند. ممکن است ببینید که آب رودخانه هدر می‌رود یا حتی تخریب‌گر شده است و به جای اینکه مایه رحمت و شادابی باشد، مناطقی را خراب و ویران می‌کند. چنین رودخانه‌هایی هم داریم.

داستان این ایمان از ابراهیم شروع شده است. ایمان موسی هم دنباله ایمان ابراهیم است و در عهد عتیق آمده است - و سپس عهد جدید است که مجموعه کتاب‌های مسیحی‌ها است (عهد عتیق مجموعه کتاب‌های یهودی‌ها است اما

مسیحی‌ها هم آن کتاب‌ها را مقدس و معتبر می‌شمارند) و سپس قرآن است. قرآن هم دنباله همان‌ها است. اگر کسی بخواهد قرآن را درست بفهمد بدون فهمیدن عهدین، یعنی کتاب‌های یهودیان و مسیحیان، این فهم امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بستر از آنجا آغاز شده است.

پس ایمانی که گفتیم، سه منبع و سرچشمه ظهور و بروز در تاریخ بشر دارد. یک نوبت، ایمان در یهودیت ظاهر می‌شود (از طریق عهد عتیق) یک نوبت در مسیحیت (از طریق اناجیل) و نوبت سوم در قرآن. قرآن نشان‌دهنده ایمانی است که در تاریخ ظهور کرده است - انجیل‌ها و کتاب‌های تابع آن‌ها و کتب عهد عتیق نیز این‌گونه‌اند. من در اینجا بحث فلسفی و تحلیلی زبان‌شناسانه می‌کنم و کاری به حق و باطل ندارم. این را بارها گفته‌ام که بحث‌های من در اینجا بحث‌های فلسفی است نه بحث‌های کلامی - اعتقادی. وقتی این مطالب را عرض می‌کنم کاری ندارم به اینکه آیا آن ایمان که در عهد عتیق، عهد جدید یا قرآن ظاهر شده حق بوده است یا نه؟ آن بحث دیگری است. بحث‌های فلسفی و زبان‌شناسی می‌خواهند بگویند که این منابع که این ایمان در آن‌ها ظاهر شده است، چه می‌گفتند؟ وقتی آن‌ها از ایمان حرف می‌زنند چگونه حرف می‌زنند؟ با چه زبانی حرف می‌زنند؟ پیامبرانی که از ایمان حرف زده‌اند مثل فیلسوفان یا هنرمندان یا علمای اخلاق حرف زده‌اند؟ یا اصلاً زبان دیگری داشته‌اند.

ثمره این بحث این است که اگر بر این مطلب تسلط پیدا کنیم، می‌فهمیم که آیا آن نوع از ایمان سخن گفتن که ما مثلاً در فلان جامعه مسیحی یا مسلمان با آن مواجه هستیم، همان نوع سخن گفتن مؤمنان نخستین از ایمان‌شان است؟ آیا این همان سنخ از سخن گفتن است؟ یا اصلاً آن سنخ از سخن گفتن نیست و یک زبان دیگر است؟

از آنجا که این جمع ما با قرآن آشنا است، اما آشنایی با عهد عتیق یا عهد جدید ندارد، من این‌گونه آغاز می‌کنم که زبان‌ورزی موجود در قرآن در مورد

ایمان، چگونه زبان‌ورزی‌ای است؟ واژه «ایمان» در قرآن کریم در ده‌ها مورد به شکل‌های مختلف مطرح شده است.

برای پاسخ دادن به پرسش فوق باید به یک نکته بسیار مهم و کلیدی توجه کنیم. در قرآن در چند مورد از ماده «درایت» استفاده شده است. که پاره‌ای از آن‌ها در ارتباط با ایمان است. یکی از آیه‌هایی که در قرآن از مدت‌ها پیش توجه من را جلب کرده بود، این آیه است که در قرآن در باره پیامبر اسلام گفته شده است: گفته شده «و ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان» (شوری/۵۲) ای پیامبر تو خبر نداشتی که کتاب و ایمان چیست.

در جای دیگر گفته شده: «آمن الرسول بما انزل الیه» - رسول ایمان آورده است به آن چه بر او نازل گردیده است.

زبان ایمان، زبان این واژه «تدری» در اینجا کلید ما است. «تدری» یعنی چه؟ می‌گوید تو «با خبر شدن» درایت نداشتی که ایمان چیست و نمی‌گوید «ما کنت تعلم ما الکتاب و لا الایمان» تو نمی‌دانستی که ایمان چیست و کتاب چیست؟ معنای «ما تدری» نمی‌دانستی نیست. قرآن را وقتی بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که در آیات دیگری که این واژه در آن‌ها به کار برده شده، در مورد موضوعاتی به کار برده شده که آن موضوعات، متعلق «دانستن» قرار نمی‌گیرند، بلکه متعلق «با خبر شدن» قرار می‌گیرند. انسان از آن موضوعات خبردار می‌شود، نه اینکه آن موضوعات را می‌داند یا نمی‌داند. در اینجا سه آیه را به صورت خیلی کوتاه توضیح می‌دهم. یکی از این آیات، آیه سی و چهارم سوره لقمان است. در آنجا گفته شده «و ما تدری نفس ماذا تکسب غدا» (لقمان/۳۴) هیچ نفسی با خبر نیست از اینکه فردا چه به سرش خواهد آمد. این مسئله اصلاً موضوعی نیست که بشود آن را «دانست». انسان یا با خبر می‌شود یا با خبر نمی‌شود.

در قرآن گفته شده است: «و ما تدری نفس بای ارض تموت» (لقمان/۳۴) هیچ نفسی با خبر نیست از اینکه در کدام سرزمین خواهد مرد. از اینکه در کجا خواهد مرد.

در تمامی این موارد درایت به معنای با خبر شدن به کار رفته است. بدین ترتیب ایمان حقیقی است که انسان از آن با خبر می‌شود.

در مواردی که در قرآن مطالبه ایمان شده است، متعلقات ایمان اموری هستند که هیچ راه دانستنی به‌سوی آنها وجود ندارد. و تنها می‌توان از آنها با خبر شد. در قرآن گفته می‌شود «آمنوا بالله» - ایمان به خدا داشته باشید. می‌شود خدا را دانست؟ می‌شود دانست که خدا وجود دارد؟ نمی‌شود. ممکن است بفرمایید که این همه برهان‌های فلسفی وجود دارد. در فلسفه اثبات شده است که از طریق هیچ کدام از برهان‌های فلسفی نمی‌شود به وجود خدا علم پیدا کرد. این‌ها به دانستن نمی‌رسانند. این‌ها می‌توانند از ایمان شما و ما دفاع کنند - نمی‌توانند وجود خدا را ثابت کنند. اگر برای ایمان کسی که ایمان به خدا پیدا کرده است إشکال عقلی مطرح شد، این برهان‌ها می‌توانند آن إشکال عقلی را برطرف کنند. در جاهای دیگری از قرآن طلب ایمان به یوم آخر (روز دیگر، صحنه دیگر زندگی، آخرت، که با تعبیرهای مختلف در قرآن آمده است) شده است. آیا می‌شود آخرت را دانست؟ دلیل و برهانی وجود دارد که از آن طریق بدانیم که آخرت وجود دارد؟ سخن‌های زیادی گفته‌اند، اما این‌ها دلیل نیستند و نمی‌توانند بقای بعد از مرگ و بعث و حشر و ... را اثبات کنند. اگر قرار بود که این‌ها اثبات‌شدنی باشند مشکلات بشر حل شده بود. و نیز در آیات قرآنی گفته شده به رسول ایمان داشته باشید - ایمان داشته باشید که فلان کس رسول است. آیا می‌شود دانست که فلان کس رسول است؟ آیا رسول بودن فلان کس قابلیت دانسته شدن دارد - یا اصلاً این موضوع از قلمرو دانسته شدن بیرون است - نمی‌شود آن را دانست، هیچ‌کس نمی‌تواند بداند که فلان کس رسول است.

و نیز در قرآن آمده به کتب الهی ایمان بیاورید - آیا می‌توان دانست که فلان کتاب، کتاب خداوند است؟ این را نمی‌شود دانست. در آیات متعددی از قرآن، ایمان به آیات خواسته شده است، به آیات خدا ایمان بیاورید. بعد هم گفته است که چه چیزهایی آیات هستند و بیان شده که آفتاب و ماه و گردش شب و روز و

ستاره‌ها و رویدن گیاهان و حیات و ممات و ... آیه هستند. آیات یعنی نموده‌ها که نشان می‌دهند آنچه را که خود او پیدا نیست. آیا می‌شود دانست که مثلاً گردش شب و روز یا متولد شدن انسان‌ها و ... آیات خدا هستند؟ می‌شود این را دانست؟ یعنی این‌ها قابلیت دانسته شدن دارند؟ معنا ندارد که این‌ها جزء امور دانسته‌شدنی باشند. اما در طی مثلاً ده هزار سال (یا مقداری کم‌تر یا بیش‌تر) که از عمر تمدن انسانی که با این مسائل سروکار دارد می‌گذرد، هنوز هم به‌صورت مسائل مورد اختلاف باقی مانده باشند. یکی بیاید تفسیر ماتریالیستی بکند و دیگری تفسیر الهیاتی، یکی بگوید این‌ها نشانه‌های خدا است و دیگری بگوید که تکامل ماده است. این امور دانستنی نیستند. نوابغ انسانیت عاقبت گفته‌اند: در آخر دانستیم که هیچ.

از این مقدمات می‌خواهم به پاسخ این سؤال نزدیک شوم که وقتی در قرآن از ایمان سخن رفته است، چه سنخ سخن‌ورزی مطرح شده است؟ ایمان را با چه وضعیت‌هایی مرتبط کرده‌اند؟ آیا سخن گفتن از ایمان را به سخن گفتن فلسفی مربوط کرده‌اند؟ به سخن گفتن از اموری که دانستنی هستند؟ به سخن گفتن از چیزهایی که زیبا هستند؟ یا به هیچ کدام از این‌ها مربوط نکرده‌اند. اما در عین حال به ایمان دعوت کرده‌اند و شواهد و قرائنی در قرآن داریم که ما را راهنمایی می‌کند که سخن ایمانی یک سنخ دیگر است، ما می‌خواهیم از او پرسیم که جنس این سخن ورزی شما از ایمان چیست؟ در آیات متعددی، پاسخی برای این پرسش پیدا می‌کنید. پاسخ این است که قرآن وقتی از ایمان سخن می‌گوید از یک نور سخن می‌گوید، از شفا بخشی سخن می‌گوید، از هدایت، از تولد جدید و زنده شدن سخن می‌گوید. این کتاب می‌گوید من از این‌ها حرف می‌زنم نه از دانستنی‌ها. نمی‌خواهم بدانی، بلکه می‌خواهم شفا پیدا کنی - نمی‌خواهم فیلسوف باشی، بلکه می‌خواهم با خبر شوی و درایت پیدا کنی. لب‌لباب قرآن، نوعی سخن‌ورزی ایمانی است - و خودش از سایر سخن‌ورزی‌ها تفکیک می‌کند.

زبان

ایمان‌ورزی،

زبان تجربه

رحمت، تجربه

آمزش و

شفایافتن است.

از نظر قرآن آن نوع سخن‌ورزی، سخن گفتن از ایمان است که وقتی من و تو آن را می‌شنویم احساس علاج شدن پیدا می‌کنیم - احساس شفایابی، تجربه کم شدن تاریکی درون، تجربه اینکه گویا داریم زنده می‌شویم، تجربه اینکه من که راهم را پیدا نمی‌کردم، مثل اینکه حالا نوری جلوی پام اندکی سوسو می‌زند و می‌توانم این‌گونه فکر کنم که اگر از این راه بروم، ممکن است راه درست باشد.

معنای این سخنان این است که من زمانی با یک سخن‌ورزی ایمانی مواجه هستم که در شرایطی قرار گیرم که امری که از آن باخبر نبودم، امری که به آن راه نداشتم، خودش را به من نشان می‌دهد و من از آن باخبر شدم. یعنی با «خطاب» روبه‌رو شوم. سخن از یک جایی می‌آید و گفته می‌شود. این گفتار رحمت است و من تجربه رحمت پیدا می‌کنم - نه اینکه چیزی را که نمی‌دانستم، دانستم! اگر سخنی این‌چنین بود، این سخن‌ورزی ایمانی است.

وقتی به عهدین مراجعه می‌کنید می‌بینید در آنجا هم همین‌گونه است و محققان مسیحی هم، چنین نتیجه‌ای گرفته‌اند. با همه آن ویژگی‌ها که گفتم سخن‌ورزی ایمانی افق من را باز می‌کند و حقیقتی نشان من داده می‌شود که من از آن آگاه نبودم و باید کسی من را از آن باخبر می‌کرد. بهترین تعبیر «با خبر کردن» است. خبری می‌آید. انسان یا به آن خبر جواب موافق می‌دهد یا به آن پشت می‌کند؛ هر دو ممکن است. ممکن است انسان آن خبر را جدی بگیرد و چشمانش باز شود و حالاتی در او تحریک شود که دریابد این خبر مربوط به مسئله‌ای است که نمی‌شود به سادگی از کنارش گذشت - این خبر مربوط به

زبان ایمان‌ورزی تمام وجود او است. خدایی که از این کتاب‌های عهدین و قرآن سخن گفته می‌شود، خدای فلسفی نیست که با فلسفه به او پرسیم. این خدا، خدایی است که همه هستی را پر کرده است و در لحظه‌به‌لحظه سرنوشت ما را تعیین می‌کند. بنده را که الآن در اینجا حرف می‌زنم، لحظه‌به‌لحظه امداد می‌کند تا نفسم درآید، تا بتوانم با شما حرف بزنم، لحظه‌به‌لحظه شما را امداد می‌کند تا بتوانید سخنان بنده را بشنوید و وقتی از اینجا می‌رویم هم، همین‌گونه است. آنی از آنات زندگی

زبان ایمان‌ورزی

بازبان فلسفی

به کلی متفاوت

است

ما از امدادهای لحظه‌به‌لحظه او خالی نیست. این است آن خدایی که در این کتاب‌ها معرفی می‌شود. خوب، مگر می‌شود بی تفاوت از کنار این قضیه رد شد؟ آن حالات و آثار که گفتیم نتیجه احساسی خطاب است، خطاب یعنی اینکه با من و شما کار دارد و ما را رها نمی‌کند.

فلسفه با من و شما کار ندارد. بلکه من و شما به دنبال فلسفه می‌رویم. کسی که سخن فلسفی می‌گوید با من و شما کار ندارد. او استدلال‌های خودش را می‌کند. کسی که خوب و بد را معین می‌کند با من و شما کاری ندارد. او دارد مشکلات فلسفی خودش را حل می‌کند و البته ممکن است که من و شما هم از آن استفاده کنیم. آن نویسنده‌ای که نثر بسیار زیبایی می‌نویسد، یا نقاشی که صحنه زیبایی را نقاشی می‌کند یا آهنگسازی که آهنگ زیبایی می‌سازد - این‌ها با من و شما کاری ندارند. این‌ها خودشان را کمال می‌بخشند و لذت‌های خودشان را می‌برند. اما کسی که سخن ایمانی به من و شما می‌گوید، چه ما آن سخن را بپذیریم و چه نپذیریم، چه خوشمان بیاید و چه نه، به ما می‌گوید من با شما کار دارم. «گوش کن!» و تو به محض اینکه گوش کردی، احساس می‌کنی با مسائلی سروکار داری که واقعاً گمشده‌های تو هستند - مسائلی هستند که دلمان می‌خواهد برای آن‌ها جوابی داشته باشیم. سخنانی است که چاره دردهایی است که انسان واقعاً می‌خواهد آن‌ها را نداشته باشد. اگر انسان سخن‌ورزی ایمانی را گوش کرد و احساس کرد که دارد کم‌کم تغییر وضعیت پیدا می‌کند و در آن صورت مبدا تصور کند که این راه پایان دارد. این راه پایان ندارد و مانند مثلاً علم طب نیست که کسی می‌خواهد متخصص شود و به او می‌گویند اگر فلان مراحل را بگذرانید، به شما گواهی می‌دهیم که در فلان رشته متخصص شده‌اید.

زبان ایمان‌ورزی راه پیروی از سخنان ایمانی همیشه باز خواهد بود. افق درونی انسان مؤمن و گشودگی افقی هیچ‌گاه بسته نمی‌شود. چنین مقولاتی هستند. افق شفایابی و رحمت هیچ‌گاه درونی مؤمن بسته نمی‌شود.

دربارهٔ عشق گفته‌اند:

«بحری ست بحر عشق که هیچش کناره نیست/ آنجا جز آنکه جان بسپارند
چاره نیست.»

باید بروی و بروی و بروی - و آخرش جان بسپاری. ایمان هم همین‌گونه ایمان‌ورزی و
است. اگر کسی در راه ایمان افتاد این راه پایان ندارد و سخن‌ورزی ایمانی هم در
جایی توقف نمی‌کند. راه بی‌پایان

خیلی خوب است که سخن‌ورزی ایمانی با دانستنی‌ها سروکار ندارد. اگر
ایمان دانستنی بود در این صورت دیوار در مقابل‌مان بود و افق زندگی بسته
می‌شد. وقتی دانستی دیگر تمام شد، همان‌گونه که عشق چنان است که نمی‌شود
گفت عاشق شدم و تمام شد و هر کس بگوید عاشق شدم و دیگر تمام شد، اصلاً
او عاشق نشده است. و عشق لحظه‌به‌لحظه ورزیده می‌شود، ایمان هم
همین‌گونه است. همیشه به‌طور استمرار باید ورزیده شود. و به نفع ما انسان‌ها
است که در زیستن‌مان قلمروی داریم که افق آن قلمرو همیشه باز است و
همیشه می‌توانی بروی، همیشه می‌توانی نگاه کنی و جواب نهایی به شما
نخواهند داد و به جواب نهایی نمی‌رسید. آن امیدی که در جلسهٔ گذشته از آن
صحبت کردم - و گفتم ما هر گونه که سخن می‌گوییم، نهایتاً یک امید بیش‌تر
فهمیدن ما را همراهی می‌کند، در سخن‌ورزی ایمانی، آنچه ما را همراهی می‌کند
این تجربه است که این راه پایان ندارد و باید صد درصد خودت را از دست بدهی.

درس گفتار شانزدهم

بحث را با بیان ویژگی‌های زبان ایمانی دنبال می‌کنم. در جلسات گذشته پس از بیان پاره‌ای کلیات مقدماتی در باره فلسفه زبان (کلیاتی بر مبنای نگاه تجربی به زبان انسانی، یعنی آن‌گونه که این زبان انسانی خود را در طول تاریخ زندگی انسان، نشان داده است) ویژگی‌هایی برای زبان فلسفی، زبان هنری و زبان اخلاقی بیان شد.

قبلاً گفته‌ام که وقتی می‌گوییم زبان فلسفی یا زبان هنری یا زبان اخلاقی، منظورمان زبان‌ورزی و سخن‌ورزی‌ای است که موضوع آن فلسفه یا اخلاق یا هنر است؛ یعنی آن‌چنان زبان‌ورزی‌ای که یک هنر یا یک فلسفه را پدید می‌آورد یا اخلاق را بیان می‌کند.

تفاوت سخن و اما زبان‌ورزی ایمانی: زبان‌ورزی ایمانی، آن‌چنان زبان‌ورزی و سخن‌گفتنی گفتن «از ایمان» است که در آن «کسی از ایمانش» سخن می‌گوید، نه اینکه «درباره ایمان» به‌مثابه تجربه و سخن می‌گوید. اگر ما بخواهیم ببینیم که زبان‌ورزی ایمانی چیست باید به متون سخن‌گفتن و سخنان کسانی مراجعه کنیم که از ایمان خودشان حرف زده‌اند - از حقیقتی که «درباره ایمان» آن‌ها به آن دل داده بودند و آن یک حقیقت ایمانی بود.

به‌مثابه یک پدیدار قبلاً گفتیم که اگر ما بخواهیم سنخ سخن‌ورزی ایمانی را - که در طی آن کسانی از ایمان‌شان سخن می‌گویند - بررسی کنیم، سه منبع و منشأ عمده داریم که باید به آن‌ها مراجعه کنیم: عهد عتیق، عهد جدید و قرآن. در این سه مجموعه است که کسانی از ایمان‌شان سخن گفته‌اند. در عهد عتیق، پیامبران و مخاطبان پیامبران از ایمان‌شان سخن گفته‌اند (عهد عتیق یعنی کتاب‌های دینی

یهودیت). در عهد جدید یعنی کتاب‌های دینی مسیحیت، حواریون و اصحاب عیسی مسیح و کسانی پس از آن‌ها از ایمان‌شان سخن گفته‌اند و در قرآن نیز، در واقع کسی از ایمانش سخن گفته است که پیامبر اسلام است. من در جلسه قبل توضیح دادم که پیامبر اسلام، خود هم ایمان آورده است. به چه ایمان آورده است؟ «بما انزل الیک من ربک» یا «بما انزل الیه من ربّه»، به آنچه که از سوی پروردگار به‌سوی تو آمد ایمان آوردی.

استخوان‌بندی اصلی قرآن همین است. حالا اینکه این کس که از ایمانش حرف می‌زند به چه ایمان آورده است و آن چیزی که بر او نازل شده چه بوده است فعلاً محل بحث من نیست. اگر بخواهید در این زمینه اطلاعات بیشتری به‌دست آورید، می‌توانید به مقالاتی که در هفته‌های اخیر در سایت بنده منتشر شده است مراجعه کنید. در آنجا گفته‌ام که آن‌گونه که من از قرآن می‌فهمم، آنچه بر پیامبر نازل شد، کلمات و مخطوطات و جملات نبود، کتابی که تدریجاً بر او آشکار می‌شد و او به آن ایمان آورد، آیات خدا در کتاب هستی است. کتاب هستی به‌صورت آیات خدا برای او باز می‌شد و او به آن ایمان آورد. این انسان که به این ایمان آورده و دائماً با این ایمان زندگی می‌کند، به گونه‌های مختلف در قرآن از ایمانش تعریف می‌کند - و این ایمان، توأم و هماهنگ با یک اعتراف است.

وقتی پیامبر از ایمانش تعریف می‌کند در برابر چه کسی تعریف می‌کند؟ آن‌گونه که من از قرآن می‌فهمم، اعتراف پیامبر در درجه اول در برابر خداوند است و سپس در برابر انسان‌ها. او بر اثر ایمان به خداوندی خدا اعتراف می‌کند (تفصیل این مطالب در شماره اول و چهاردهم و پانزدهم از مقالات «قرائت نبوی از جهان» آمده).

امروز چند ویژگی دیگر از زبان ایمانی را - غیر از آنچه که در جلسه گذشته گفتم - بیان می‌کنم.

همه گونه‌های نخست یک نکته مهم عرض می‌کنم و آن اینکه انواع زبان‌ورزی‌هایی که زبان‌ورزی توضیح داده شدند زمانی اتفاق می‌افتند که ابتدا حادثه‌ای اتفاق افتاده باشد. انسان مسبوق به‌طورکلی، زبان در عالم انسان مسبوق به حوادث است، اگر حادثه‌هایی اتفاق نیفتند، زبان به‌وجود نمی‌آید. سخن گفتن هر کس که تفلسف می‌کند یا با زبان هنری یا اخلاقی یا ایمانی سخن می‌گوید ناظر بر حوادثی است که اتفاق افتاده‌اند.

قبلاً گفته‌ایم که زبان‌ورزی بخشی از زیستن انسانی است - و این بخش از زیستن انسانی از سایر بخش‌های آن جدا نیست و کلیت زیستن یک انسان هم از کلیت زیستن انسان‌های دیگر جدا نیست. هیچ‌کس تنها نمی‌زی‌اد - در ارتباط با زیستن دیگران می‌زی‌اد، و این همان اجتماعی بودن انسان است. البته در اینجا یک پراتز باز کنم و عرض کنم که در داخل این زیستن اجتماعی ما، ممکن است برای کسانی زیستن به‌صورت تنها هم پدید آید. ممکن است بعضی از انسان‌ها در عین حال که در جمع می‌زی‌اند، در درون خود تنها بزی‌اند. بعضی از روان‌شناسان از این امر به «هنر تنها زیستن» تعبیر کرده‌اند - همان‌گونه که ما هنر عشق ورزیدن داریم. هنر تنها زیستن داریم. اما این تنها زیستن هم باز در داخل جمع و جماعت است. اگر همان کسی که تنها می‌زید لب به سخن بگشاید، سخنانی می‌گوید که ناظر بر سخنان دیگران و ناظر بر آنچه که گفته شده است می‌باشد. کسی نمی‌تواند ابتدا به ساکن حرف بزند و هر سخنی ناظر بر سخنی است.

مثلاً وقتی یک فیلسوف کتابی می‌نویسد، حوادثی اتفاق افتاده که او آن کتاب را می‌نویسد. آن حوادث مثلاً از این گونه‌اند: پرسش‌هایی برایش پدید آمده است، فیلسوفانی مطالبی گفته‌اند و او می‌خواهد پاسخ آن‌ها را بدهد، کسانی شبهه‌هایی ایجاد کرده‌اند و او می‌خواهد آن‌ها را بررسی کند و...

وقتی هنرمند با زبان هنری سخن می‌گوید و هنرورزی می‌کند، اتفاقاتی افتاده است - از این قبیل که مثلاً او چشمش به روی یک زیبایی باز شده است

یا تجربه غم چشیده است، تجربه ستم و ... همیشه یک تحریک درونی یا بیرونی یا هر دو برای هنرورزی وجود دارد.

اخلاق هم همین‌گونه است و کسی که زبان‌ورزی اخلاقی می‌کند - مثلاً ردیلتی می‌بیند که به زبان‌ورزی اخلاقی می‌پردازد. یک نقص یا ناروایی می‌بیند، آنچه نباید باشد می‌بیند - و در این مقام برمی‌آید که بگوید اخلاق چیست؟ فلسفه اخلاق چیست؟ خوب چیست؟ بد چیست؟ از چیزی رنج می‌برد یا از چیزی خوشش می‌آید - این‌ها همه حوادث هستند.

زبان‌ورزی انسانی همیشه مسبوق به حوادث است. این یک اصل کلی است و همه حوادث هم یک گونه نیستند: بعضی از حوادث در مورد موضوعاتی هستند که مطرح می‌شوند و برای ما سرنوشت‌سازند - یا از انسانیت ما از آن نظر که انسان هستیم حرف می‌زنند، یا درباره آن پرسش مطرح می‌کنند یا هر چه معنا است آن را زیر سؤال می‌برند.

اگر در تاریخ انسان داستان‌های مؤثر و فلسفه‌های مهم نوشته شده است، اگر سخن‌ورزی‌های اخلاقی شده است، اگر هنرهای ماندگار پدید آمده است - همه این‌ها مسبوق به سوابق و حادثه‌هایی تکان‌دهنده بوده است که عده‌ای را تکان داده و برانگیخته است که مطالبی بگویند و بنویسند.

این اصل کلی که عرض کردم، در مورد زبان‌ورزی ایمانی هم صدق می‌کند. زبان‌ورزی آن‌هایی که زبان‌ورزی ایمانی کرده‌اند تجربه‌ای را از سر گذرانده‌اند و آن تجربه را ایمانی و زبان بیان می‌کنند؛ یعنی حادثه‌ای برایشان اتفاق افتاده است که آن حادثه را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، به علت اتفاق افتادن آن حادثه، زبان باز کرده‌اند و اگر آن حادثه برایشان اتفاق نمی‌افتاد، زبان نمی‌گشودند و آن سخنان را نمی‌گفتند. اما آن حادثه‌ای که برای آن‌ها اتفاق افتاده است و به دنبال آن زبان‌ورزی می‌کنند، با حادثه‌ای که برای یک فیلسوف یا هنرمند یا اخلاق‌ورز اتفاق می‌افتد متفاوت است. آنچه برای آن‌ها طبق آنچه در منابع دینی نقل شده است اتفاق می‌افتد، آن‌چنان حادثه‌ایست که فقط با «روایت» قابل بیان است - چرا؟ زیرا آنچه برای

آن‌ها اتفاق می‌افتد و با آن مواجه می‌شوند، یک سلسله حوادث منظم منطقی نیست.

تعریف زبان

روایت

در اینجا باید تعریف مختصری از اینکه روایت چیست بدهم. انسان در جایی به روایت کردن روی می‌آورد که با حادثه‌هایی مواجه شود که پشت سر هم اتفاق می‌افتند. اما هیچ ارتباط منطقی و یا ارتباط طبیعی میان آن‌ها وجود ندارند. این حادثه‌ها به گونه‌ای هستند که ممکن بود اولین حادثه اتفاق بیفتد، اما دومی اصلاً اتفاق نیفتد. ممکن بود دومی هم اتفاق بیفتد اما سومی اصلاً اتفاق نیفتد و ... به هر حال، این حوادث پشت سر هم اتفاق می‌افتند، بدون اینکه هیچ ارتباط منطقی یا طبیعی میان آن‌ها وجود داشته باشد، به گونه‌ای که دومی معلول اولی باشد یا دومی با اولی رابطه منطقی داشته باشد، به این معنا که ما در مقام تفکر توانیم فکر کنیم که اولی هست اما دومی نیست. هیچ کدام از این حالت‌ها مطرح نیستند. در اینجا است که انسان شروع به روایت کردن می‌کند. روایت کردن با خبر دادن متفاوت است. خبر دادن این است که شما از اتفاقی که در جایی افتاده است، خبر می‌دهید. از جایی عبور می‌کردید و مثلاً دیدید که تصادفی شد یا در جایی کسی سخنی گفت. شما آن را نقل می‌کنید و می‌گویید که من داشتم می‌آمدم دیدم اتومبیل فلان کس تصادف کرد. یا مثلاً می‌گویید در فلان جلسه بودم و شخصی فلان مطلب را گفت - خبر نقل می‌کنید.

اما روایت کردن در آنجایی است که شما ناظرید که یک سلسله حوادثی اتفاق می‌افتند و در عین حال، هیچ ارتباطی هم بین اجزاء گوناگون آن حادثه‌ها وجود ندارد. و وقتی همه این حوادث را دنبال می‌کنید، معنایی از آن برای شما حاصل می‌شود. خبرنگاری را در نظر آورید که صحنه‌هایی را که در یک جایی در حال شکل‌گیری هستند، پشت سر هم برای شما گزارش می‌کند. مثلاً وقتی از یک همایشی برای شما گزارش می‌دهد این‌گونه آغاز می‌کند: «الآن که من در اینجا حضور دارم، قرار است فلان مقام سیاسی بیاید و چون قرار است که او بیاید،

مقدمات امنیتی را فراهم می‌کنند. او آمد و در جایش نشست و فلان شخص هم روی فلان صندلی در کنار او قرار گرفته است. هم اکنون فلان کس رفت پشت تریبون و حاضران برای او کف زدند. سخنران شروع به سخنرانی کرد. در همان دقیقه دوم سخنرانی، به نفع او شعار دادند (یا علیه او) و سپس او به سخنرانی خود ادامه داد و فلان مطلب سیاسی را تحلیل کرد.» این‌ها روایت کردن آن خبرنگار است. او حوادثی را که می‌بیند یکی‌یکی بازگو می‌نماید. ممکن است که این روایت کردن یک ساعت به طول انجامد، اما اگر شما همه آن جملاتی را که این خبرنگار در روایتش گفته کنار هم بگذارید، می‌بینید میان جمله‌هایی که هر کدام حادثه‌ای را بیان کرده‌اند، نه ارتباط منطقی وجود دارد و نه ارتباط طبیعی - این‌گونه نیست که آن حادثه بعدی را که نقل می‌کند، آن حادثه محصول طبیعی حادثه قبل باشد. مثلاً می‌گوید سخنران وارد شد، بعد می‌گوید سخنران روی صندلی شماره ده نشست. ممکن بود که سخنران وارد شود اما روی صندلی شماره ده ننشیند بلکه روی صندلی شماره پانزده بنشیند! ممکن است به ذهن شما خطور کند که نمی‌شد، زیرا صندلی شماره ده را برای او تعیین کرده بودند - بسیار خوب، تعیین کرده باشند. اما او می‌توانست برود و در جایی دیگر بنشیند. پس ارتباط طبیعی میان این دو حادثه آمدن و روی صندلی ده نشستن وجود ندارد. اما میان اینکه او وارد شد و سپس بر صندلی ده نشست، ارتباط طبیعی وجود ندارد. شما که این حوادث را دنبال می‌کنید، می‌بینید که درست است که یک سلسله حوادث برای شما گزارش می‌شود (روایت می‌شود)، اما چون ارتباط طبیعی میان آن‌ها نیست ممکن بود که این داستان به کلی به گونه دیگری اتفاق افتد و این اجزاء را نداشته باشد؛ بلکه اجزاء دیگر داشته باشد. و نشان دادم که ارتباط طبیعی نیست، یعنی چه. ارتباط منطقی هم در این گزارش وجود ندارد. ارتباط منطقی در جایی وجود دارد که شما در مقام تفکر، بین دو جمله یک ارتباط منطقی پیدا کنید؛ که اگر این باشد پس آن هم هست. درمورد قطعیات آن روایت که توضیح دادم، می‌توانید اولی را تصور کنید اما دومی را تصور نکنید و

بالعکس. آن‌ها لازم و ملزوم هم نیستند. اما این‌ها مهملات نبود و علی‌رغم اینکه بین جمله‌ها، هیچ ارتباط منطقی و طبیعی وجود نداشت، معنایی به ما افاده کرد. وقتی یک ساعت به این مطالب گوش می‌کنیم، چیزی از آن می‌فهمیم. معنایی از آن می‌فهمیم که این معنا نه معنای آن جمله اول است، نه معنای جمله دوم، نه معنای جمله سوم، نه معنای جمله چهارم - پس معنای چیست؟ معنای این عمل روایت کردن است. اگر غیر از این بود، گوش نمی‌کردیم. ما از آن، معنایی می‌فهمیم.

روایت‌کننده آن حادثی را که پشت سر هم می‌بیند روایت می‌کند. او جمله فلسفی نمی‌گوید، جمله اخلاقی یا هنری هم نمی‌گوید. او نه شعر می‌سراید، نه می‌گوید چه چیز خوب یا چه چیز بد است و نه می‌گوید حقیقت چیست؟ او هیچ‌کدام از اینها را نمی‌گوید، بلکه سلسله حادثی را که با آن درگیر شده است برای شما گزارش می‌کند. به این می‌گوییم روایت. چندی پیش من توصیه کرده بودم دوستان در باره روایت پاره‌ای از کتاب‌ها را مطالعه کنند و از جمله، کتاب روایت‌شناسی را که یکی از کتاب‌های خیلی خوب است. کتابی است به نام روایت‌شناسی که من هم در نوشته‌هایم به آن استناد کرده‌ام که اگر درست در خاطرمان مانده باشد، این کتاب ترجمه «محمد شهباء» است از انتشارات مینوی خرد.^۱

زبان‌ورزی ایمانی زبان‌ش روایت است. اما می‌بینم که کسانی که در عهدین یا قرآن از ایمان خود سخن گفته‌اند، با زبان روایت سخن گفته‌اند. سخن آن‌ها این است که در هستی چه می‌گذرد و خداوند چه کرده و چه می‌کند و چه خواهد کرد.

فعلاً چند ویژگی از زبان‌ورزی آن نوع از روایت که در این کتاب‌ها آمده است که روایت ایمانی است برای شما بیان می‌کنم.

۱ - پرینس، جرال (۱۳۹۱). روایت‌شناسی: شکل و کارکرد روایت، ترجمه محمد شهباء، چاپ اول، تهران: مینوی خرد.

پاره‌ای از این ویژگی‌ها را تقریباً در همه روایت‌ها می‌بینید، اما بعضی از این‌ها فقط در روایت‌های زبان ایمانی دیده می‌شوند.

یک ویژگی این زبان‌های روایت این است که همیشه خطاب‌کننده است. قبلاً زبان روایت گفتم که زبان خطاب‌کننده می‌گوید من با تو کار دارم. فیلسوف نمی‌گوید من با تو کار دارم، شاعر هم نمی‌گوید. کسی که می‌گوید خوب چیست و بد چیست به چنگ هم نمی‌گوید که من با تو کار دارم. اما کسی که روایت می‌کند، می‌گوید که من با تو کار دارم. چگونه؟ این مطلب را بیش‌تر توضیح می‌دهم.

سخن‌روایی، اتفاق افتادن حوادث پشت سر هم را برای شما بیان می‌کند. حوادثی که هیچ ارتباط منطقی یا طبیعی بین آن‌ها وجود ندارد. چون این چنین است، شما به هیچ وجه از اول نمی‌توانید حدس بزنید که این حوادث به کجا منتهی خواهند شد و سامان این روایت چگونه سامانی است، چه نظامی دارد، از کجا شروع شده به کجا ختم خواهد شد، چه مراحل را سیر خواهد کرد، این حدس زدن‌ها در جایی امکان‌پذیرند که بین جمله‌های متفاوت، ارتباط منطقی یا طبیعی وجود داشته باشد، که عقل من و شما بتواند حدس بزند که خوب، اگر این‌گونه شروع شده است، قاعدتاً باید مرحله بعدی‌اش این چنین باشد. زیرا ارتباط منطقی یا طبیعی این را ایجاب می‌کند. اما در روایت این چنین نیست. از طرف دیگر شما می‌دانید که اگر در روایت به پایان برسید، شما از آن معنایی خواهید فهمید - و در آخر خواهید گفت که بالاخره فهمیدیم که چه شد. شما در برابر روایت‌ها، منتظر می‌مانید تا وقتی کل آن بیان شد معنایی از آن بفهمید. خطاب‌کنندگی همین است: زبان‌روایی، من و شما را همیشه در گرو خود نگه می‌دارد تا تمام شود، مثل اینکه دائماً به ما می‌گوید گوش کن، گوش کن و باز هم گوش کن - اگر غفلت کنی رشته از دستت در می‌رود. و همین‌گونه هم هست - اگر ما هنگام گوش فرا دادن به روایت‌ها از هر نوع که باشد، اگر غفلت کنیم و حواسمان پرت شود تمام رشته از دستان در رفته است و دیگر نمی‌فهمیم - مگر اینکه ضبط کرده باشیم و دوباره گوش کنیم.

خوب، این وضعیت زبان روایت است که ما را دائماً در چنگ خود نگه می‌دارد تا جمله بعدی را بشنویم و بعدی و بعد را. بشنویم و رها نکنیم و حواس‌مان متمرکز باشد و روایت را دنبال کنیم.

اینکه ما می‌نشینیم و گوش فرا می‌دهیم و حواس‌مان را جمع می‌کنیم و ذهن‌مان را متمرکز می‌کنیم تا ببینیم که چه اتفاقی می‌افتد - این همان دنبال کردن است که فقط در استماع زبان روایت وجود دارد. در برابر زبان‌ورزی‌های دیگر چنین حالتی نیست، مثلاً کسی که بحث فلسفی می‌کند. جمله‌ای می‌گوید و سپس جمله دوم و سپس سوم و...

زبان روایت مثل شما آن سخنان را گوش می‌کنید از همان اول می‌توانید بفهمید که آیا گوینده طومار باز چیزی در چننه دارد یا نه. روایت این‌گونه نیست. روایت را می‌گذارید مثل یک می‌شود. طومار باز شود تا ببینید آخر چه از آن درمی‌آید. کسی هم که می‌گوید خوب چیست یا بد چیست، مطلب تثبیت‌شده‌ای به شما ارائه می‌دهد و سپس توضیح می‌دهد و دلیل می‌آورد - خیلی خوب، همین، دیگر تمام شد. شما دیگر حالت انتظار ندارید. اشعار هم همین‌گونه هستند. ما یک غزل از حافظ می‌خوانیم که فرضاً ده بیت دارد - هر کدام از این‌ها یک سخن زیبایی است برای خودش و ما را منتظر نمی‌گذارد تا شعر بعدی گفته شود. اما در روایت گویی لحظه‌به‌لحظه می‌گویند گوش کن، گوش کن، گوش کن و این همان خطاب‌کنندگی روایت است.

دومین ویژگی زبان روایت این است که برای مستمع حالت باز شدن یک طومار را دارد، طوماری که به‌تدریج باز شود تا معلوم می‌شود که در آن چیست. زبان‌ورزی روایی نه تنها خطاب می‌کند (به آن معنایی که گفتیم) بلکه ما با زبان‌ورزی روایی مواجهیم. این تجربه را داریم که یک پوشیده‌ای دارد باز می‌شود و چیزی را آشکار می‌کند. در سخن‌های فلسفی و اخلاقی و هنری این تجربه به ما دست نمی‌دهد. این تجربه فقط در اینجا است.

ویژگی سوم که در زبان‌ورزی روایت‌های ایمانی وجود دارد این است که یک زبان‌روایت ساختار زمانی خاص مخصوص به خود و مقدس دارد. زمان این روایت ایمانی ایمانی با لحظه زمان شفایابی است و به این جهت زمان مقدس است. یعنی کسی که ایمانش را قدسی و شفایابی می‌کند، می‌گوید که یک حادثه به کلی نو و جدید که محاسبات او را به هم ریخته است، برایش اتفاق افتاده است. او حوادثی را می‌بیند که رویارو شدن او با آن حوادث، او را در یک وضعیت زیستن جدید قرار می‌دهد و آن وضعیت جدید، وضعیت شفایابی است. شفایابی به این معنا که او در آن وضعیت احساس می‌کند دردهای روحی‌اش دوا می‌شود و او به آنچه با تمام وجود دنبالش بوده است، می‌رسد - گذشته و آینده دیگر معنایشان را از دست می‌دهند و بر چنین شخصی در چنین وضعیتی زمان شفایابی می‌شود. دیگر نه گذشته مطرح است و نه آینده، زمان این شخص همان لحظه است، لحظه‌ای که در آن لحظه همه چیز برای او جدید است، به کلی جدید است. تا حالا اصلاً از آن وضعیت بو نبرده بود و خبر نداشت و آن را تجربه نکرده بود و همین وضع را برای دیگران توضیح می‌دهد. خیلی کم اتفاق می‌افتد که ما در زندگی با تجربه‌ای روبه‌رو شویم که آن تجربه «به کلی دیگر» باشد و هیچ‌سختی با تجربه‌هایی که تا حالا داشته‌ایم، نداشته باشد. مثلاً این احساس به انسان دست می‌دهد که گویی گذشته‌ها همه خواب بوده و حالا این انسان ناگهان بیدار شده و انسان دیگری شده است. کسانی که ایمان خودشان را در منابع دینی یهودیت و مسیحیت و اسلام بیان می‌کنند، از چنین وضعیتی صحبت می‌کنند - از هدایت‌یافتگی، شفایافتگی و نور یافتن خبر می‌دهند.

یک ویژگی دیگر زبان‌های روایی ایمانی موجود در این کتاب‌ها، این است که صاحبان آن‌ها تجربه‌هایی را از سر می‌گذرانند. به گونه‌ای است که تجربه‌کننده را وادار به سخن گفتن و روایت کردن می‌کند. او باید روایت کند. نمی‌تواند سکوت کند.

این مواجهه و مقابله به گونه‌ای است که او نمی‌تواند آن را به تنهایی تحمل کند و باید با دیگران در میان بگذارد و این، همان روایت کردن او است. این حالت ناشی از چیست؟ آن‌گونه که ما از مطالعه این متون می‌فهمیم، علت این است که تمام محاسبات قبلی او به هم ریخته و او نمی‌تواند این وضع را به تنهایی تحمل کند. باید با دیگران در میان بگذارد. باید خودش را بیرون بریزد. شاید شما هم تجربه کرده باشید که انسان نمی‌تواند بعضی از غم‌ها را به تنهایی تحمل کند - و باید حتماً با دیگری در میان بگذارد. بعضی از شادی‌ها هم همین‌گونه هستند.

راوی روایت ویژگی دیگری که در زبان ایمانی روایی موجود در این کتاب‌ها دیده می‌شود این است که روایت‌کننده، از واژه‌ها و جمله‌هایی استفاده می‌کند که نشان می‌دهند او خود را به بیرون از جهان پرتاب می‌کند. روایت کردن موجود در این متون، گونه‌ای از خود به بیرون پرتاب شدن است - یعنی چه؟ یعنی او به گونه‌ای سخن می‌گوید که با این سخن از عالم انسان فرامی‌رود و چون ورای عالم انسان را نشانه گرفته است سخن او، چنین سخنی است - استعلایی است؛ یعنی خارج از عالم انسان را نشانه گرفته است. مطالعه این زبان نشان می‌دهد که آن معنایی که راوی در آن حوادث می‌یابد و آن را روایت می‌کند، معنایی فراتر از ظرفیت انسان است و این انسان را که آن را روایت می‌کند، در چنگ خود گرفته و مسخر کرده است - گونه‌ای حالت مسخ‌ریت وجود دارد. وقتی انسان این متون را مطالعه می‌کند، می‌بیند که آن شخص ایمان‌ورز در چنگ یک «دیگری» افتاده است، و گرفتار او شده است.

اینها پاره‌ای از ویژگی‌های زبان روایت ایمانی هستند. ملاحظه می‌فرمایید که این نگاه، یک افق جدیدی را در مقابل چشمان ما باز می‌کند. اگر این راه را دنبال کنیم از جای دیگری سر در می‌آوریم و از ایمان سخن گفتن، معنای دیگری پیدا می‌کند. در این صورت ما احساس می‌کنیم که از ایمان سخن گفتن یعنی سخن گفتن در جایی معنا دارد که در زندگی انسان، افق‌های جدید در مقابل چشمان

شخص باز شوند. سخن‌های ایمانی معناهای وجودی دارند، یعنی با چگونه زیستن ما سروکار دارند نه چه دانستن ما .