

بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا کنون

نیلوفر مسیح

چکیده: در این مقاله ضمن اشاره به چگونگی پیدایش اسم یونانی لوگوس، نظرگاههای پیشا سقراطیان، افلاطون، ارسطو، یهود، مسیح، اسلام و معاصرانی چون هایدگر و دریدا به طور گذرا مورد بحث قرار خواهند گرفت. در یونان باستان، لوگوس علاوه بر آنکه معنای متعددی مثل، عقل، گفتار، سخن، کلمه، تعریف، تناسب و... می پذیرد. اما به طور کامل هیچ یک نیست. در نزد پیشا سقراطیان لوگوس همان عقل کلی است که جهان را هدایت می کند؛ رفته رفته سوفسطائیان از لوگوس با عنوان سخن و گفتار یاد کردند و فیلون یهودی آن را معادل رسول یا پیامبر می دانست. مسیحیت آن را مسیح و کلمه الله می نامید. در نزد ابن عربی نیز لوگوس همان انسان کامل و حقیقت محمدیه است. هایدگر نیز که از جمله فیلسوفان معاصر به شمار می آید لوگوس را زبان و معادل چیزی که از طریق خودش خودش را نشان می دهد، بیان می نمود و در نزد دریدا لوگوس معادل با نوشتار و به معنای تجلی خداوند است. در مکتب اصالت کلمه نیز که تعریف نوینی از کلمه ارائه داده است لوگوس همان مقام جامع وجودی فرازمان و فرامکان کلمه است که با هم افزایی جوهر گفتاری و نوشتاری موجب تجلی پدیدارها و شکل گیری کلمه پدیدار می شود. که مبحث مربوط به اصالت کلمه در مقاله ای مجزا و در ادامه این مقاله به آن پرداخته می شود.

کلید واژه ها: لوگوس، عقل کلی، انسان کامل، لوگوسنتریوم، مقام جامع.

مقدمه:

۱_ تعریف لوگوس:

2 |

لوگوس کلمه ای یونانی است که معنی های متفاوت به خود گرفته است. این کلمه یکی از مهمترین اصطلاحات رایج در مدارس فلسفی یونان بود که هفتصد سال قبل از میلاد مسیح در خطابه ها به کار برده می شد. این کلمه جانشین اصطلاحات قدیمی تری مانند قسامه و اسطوره شد که تنها در معنی های خاصی به کار می رفت. برای نخستین بار هراکلیتوس لوگوس را عقل جهانی یا قانون جهانی کلی حاکم بر هستی می دانست. هر چند در زمان هراکلیتوس لوگوس معنی های مختلفی می پذیرفت که عبارتند از:

۱- هر چیزی گفته شده یا نوشته شده، مانند داستان یا گزارش چه خیالی چه تاریخ حقیقی، صحبت یا گفتگو به طور کلی.

۲- ایده ی پیش گفته ی "بیان" به طور طبیعی ایده ی ارزش و ارزیابی و اعتبار منتهی می شود، همچنین شهرت.

۳- مفهوم اندیشیدن و سنجیدن اثبات ها و نفی ها به عقیده ی یونانیان گفتگو با خویشان است.

۴- مفهوم دیگر لوگوس، شامل علت و دلیل یا برهان می شود.

۵- در مقابل معنی های "واژه های تو خالی" یا "بهانه" عبارت لوگوس واقعی را داریم یعنی معنی حقیقت موضوع.

۶- اندازه، اندازه های تمام.

۷- ارتباط، رابطه، نسبت، لوگوس در معنی دقیق نسبت ریاضی یا عقل مکرراً در نوشته های افلاطون و ارسطو به کار رفته است.

۸- اصل عمومی یا قاعده.

۹- قوه ی عقل. این معنا آشکارا به معانی بند ۳ و ۴ نزدیک است.

۱۰- تعریف یا بیان صورت بندی شده ی طبیعت ذاتی اشیاء.

۱۱- هماهنگ یا متحد (کی سی گاتری، جلد ۵)

3 |

علاوه بر معنی های ذکر شده در دایره المعارف فلسفی راتبه آمده است که:

"اسم یونانی لوگوس -logos- از فعل یونانی -legein- به معنی گفتن چیزی با معنی مهم، گرفته شده است. این واژه دارای یک گستره ی معنایی متنوعی است و به معنای توصیف، نظریه و (گاهی اوقات در مقابل واقعیت)، تبیین، خرد، نیروی خردمندی، (قوه ی عقلانی)، اصل، عقل و نثر نیز بکار می رود. (vo,15 ,routledg, 1998) و (۸۱۸)

در دایره المعارف پل ادواردز در باب معنای لوگوس گفته شده است که:

" اسم یونانی لوگوس از ریشه ی فعل lego به معنای "من می گویم" است که در دوره ی کلاسیک یک گسترده ی متنوعی از تعریف ها را در بر گرفته و در بیشتر زبانهای مدرن به معنای کلمه، گفتار، استدلال، تبیین، نظریه، پیش فرض، محاسبه ی جهانی، نسبت، دفاعیه، اصل و عقل (خواه الهی، خواه بشری) بکار رفته است. (Edwards, 1967, 158, vo)

در فرهنگ آکسفورد گفته شده که لوگوس یک اصطلاح کلامی و فلسفی است که به معنای کلمه، گفتار، سخنرانی، و عقل است. ولی در مکتب های فلسفی و کلامی هلنستیک و نوافلاطونی بیشتر به دو معنای کلمه و عقل و در میان مسیحیان نیز به معنای شخص دوم تثلیث (مسیح) است. (oxford, 1970, v1,404)

بنابر این لوگوس یک واژه ی مهم در تمام مکتب های فلسفی بوده است. هراکلیتوس -همانطور که شرح در قسمت هراکلیتوس گذشت- لوگوس را به عنوان جهانی که علاوه بر متعارف و عادی بودنش غیر قابل درک است، بکار می برد. وی لوگوس را همان نظام جاودانه ی جهانی می دانست. در نظر وی تمامی پدیده های جهان از یک عنصر اساسی به نام آتش ناشی شده اند و سرانجام نیز با مقادیری logoi منظم به آتش بر می گردند.

۲_ لوگوس از نگاه هراکلیتوس

از نگاه هراکلیتوس تنها تمثیل دیداری لوگوس نوری است که در آتش به ظهور میرسد. هراکلیتوس نیز همانند تالس و سایر اندیشمندان ملطی به مفهوم خدای یگانه و نادیدنی نزدیک تر شده و ایده ی آرچه را مبدل به لوگوس کرد. طرز تلقی هراکلیتوس از خدا بر خلاف اساطیر یونان به صورت وحدت وجود است که فقط در کشمکش اضداد نمایان میشود. (کاپلستون، ۱۳۹۱:۵۱)

هراکلیتوس در حرکتی دایره ای نشان می دهد که کشمکش اضداد نه تنها مانع وحدت نمی شود بلکه برای وجود واحد اساسی است. بنابراین جهان با همه کشمکش و نابسامانی های ظاهری یک معنی و مقصد نهایی دارد و آن لوگوس است. اوصافی که هراکلیتوس در وصف لوگوس بیان می کند در قطعاتی از وی به یادگار مانده است و در سطرهای بعدی به آنها اشاره می شود.

(۱) به من گوش نسپارید، اما به لوگوس آری، حکیمانه است. که به اتفاق قبول کنیم که همه چیز واحد است.

(۲) روح دارای یک لوگوس است که به خودی خود افزایش می یابد.

(۳) اگر چه این لوگوس جاودانه معتبر است با این حال آدمیان نمی توانند به آن معرفت یابند، نه فقط پیش از شنیدن آن بلکه حتی پس از آن که برای نخستین بار آن را شنیدند.

(۴) ما باید به خویشتن خویش رخصت دهیم تا تحت هدایت آن چیزی باشد که برای همگان معلوم نیست، با این حال لوگوس برای همگان معلوم نیست، غالب آدمیان چنان زندگی می کنند که گویی هر یک از آنان عقل خاص خویش را به چنگ آورده اند. (miller, ۱۹۸۱: ۱۶۵)

بدون تردید از کلام و اندیشه ی هراکلیتوس بر می آید که لوگوس به عنوان حقیقت وجودی و خصلتی فرا انسانی در آدمی به ودیعه نهاده شده است، زیرا وی به دقت میان لوگوس و گفته ی شخصی تفاوت می گذارد. زمانی که می گوید: "به من گوش نسپارید، ولی به لوگوس آری." بنابر این از این واژه تمام حقایق هستی ساطع می شود. به دیگر سخن: "لوگوس مبین قانون و قاعده ای می شود که بر یکپارچگی یا تقارن در اضداد لایه های زیرین پیوستگی نظام جهانی دلالت می کند. (marcovich, 1967:8) به صورت کلی لوگوس از دیدگاه هراکلیتوس معرفتی منطقی است که به عنوان یک اصل ثابت، حاکم بر جهان است و از قانون جهان شرحی منطقی و حقیقی ارائه می

دهد که همه ی انسانها قائل به درک آن نیستند. اما همه ی هستی به واسطه ی آن موجودیت می یابد و حقیقت وحدت همه چیز را آشکار می سازد. (شریف زاده و صفاری، ۱۳۹۵: ۴۹-۵۰) بنابراین هراکلیتوس معتقد به این مساله است که کثرت امور موجودات نمودی از وحدت و یگانگی است.

5 | هراکلیتوس آتش را به عنوان اصل و مبدا نخستین جهان می پندارد و معتقد است آنچه موجود است از آتش به وجود می آید و آتش اصل و جوهر همه چیز است. او آتش را همان لوگوس یا خرد جهان و قانون کمالی میدانند که انسان به جانب آن سیر می کند. (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۳۵)

لوگوس از منظر هراکلیتوس قانون حرکت و تغییر همیشگی است که با عنصر آتش همخوانی دارد. به دیگر سخن آتش وجهه ی مادی لوگوس است. در زیر چند قطعه که هراکلیتوس در آنها به آتش اشاره کرده، آمده است.

(۱) این نظم کیهانی که برای همه یکسان است توسط هیچ یک از خدایان یا انسانها ترتیب داده نشده است، بلکه آتش ازلی بوده که از ابتدا وجود داشته است. (Duchesne, guillemin, 1963: 35)

(۲) نور صاعقه ی همه چیز را هدایت می کند و آتش همه چیز را در انتهای جهان قضاوت خواهد کرد. (همان)

(۳) همواره همه چیز به آتش و آتش به همه چیز تغییر می کند. (ویل رایت، ۱۳۸۸: ۸۷)

(۴) آتش در سطح خود، بر کل اشیاء داوری خواهد کرد و چیره خواهد شد. (همان: ۱۳۳)

(۵) جهان یک آتش همیشه زنده است با مقادیری که از آن افروخته می شود و مقادیری که خاموش میشود. (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۵۳)

۳_ لوگوس از نگاه رواقیون:

رواقیان به عنوان اصلی ترین منعکس کننده ی افکار و اندیشه های هراکلیتوس با الهام از آراء وی به این درک رسیدند که لوگوس یک ماده ی واحد و اصلی بی نهایت است که کل جهان را هدایت می کند. مارکوس آریلیوس از متفکرین نحله ی فکری رواقی با تاسی از هراکلیتوس، لوگوس را فرمانروای جهان می دانست. (Duchesne, guillemin, 1963, 40) رواقیون طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام یعنی قانون جهان شمول و فراگیر که همه چیز را در بر می گیرد به شمار می

آورند. از دیدگاه آنها لوگوس که متعالی ترین قاعده ی کلی است، جهان را شکل بخشید. (Craig,1998: 818) این قانون که از آن به قانون طبیعی یاد میشود در اندیشه ی رواقیون از جایگاه محوری برخوردار است. از نظر رواقیون، آرت ده ی خدا همان اراده ی طبیعت است، زیرا طبیعت به روشنی مظهر یا وصف خداوند است. از این رو پیروان رواقی "زندگی بر اساس طبیعت" ۱۶ را به معنای پیروی از اراده ی خدا یا قانون های طبیعی می دانستند که خداوند برای اداره ی عالم مقرر کرده است. به این قرار زندگی پرهیزکارانه، زندگی بر طبق قوانین طبیعت یا تسلیم به اراده ی خدا دانسته میشود. این اعتقاد به جایی رسید که رواقی هر چه را در زندگی به دست می آورد، می پذیرفت و همان را منطبق با اراده ی خدا و نیکی تام می دانست. آدمی با پذیرفتن قانون خدا، بر خود مسلط می شد و به آرامش می رسید. (فوگل، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

رواقیون نظریه ی هراکلیت درباره ی لوگوس را پایه ی جهان بینی خود قرار دادند. لوگوس در فلسفه ی رواقی به طبیعت یا تقدیری تعبیر شد که به مثابه ی قانونی ازلی و ابدی بر کل عالم کند و فساد حاکم است. رواقیون جنبه ی نظری عقل (لوگوس) را برجسته ساخته و آن را به صورت یک اصل کیهان شناختی بدل کردند. در ابتدای عصر هلنیسم، دیالکتیک تحول تاریخی با دقت تمام در هیات ساختار مفهومی فلسفه رواقی باز تولید می شود. کلیت ارگانیک دولت شهر یونانی که در آن فلسفه و سیاست، عقل و زندگی مدنی، جامعه و فرد اجرایی، جدایی ناپذیر بودند که همگی در قالب قانون فراگیر وحدت می یافتند، به تمامی تجزیه شدند و جایشان را به امپراتوری و تمرکز نیروهای انتزاعی سیاست و اقتصاد و قانون دادند. در واکنش به این تحول عقل و لوگوس یونانی جای خود را به عقل و لوگوس رواقی بخشیدند که در مقام اصل نظام بخش عالم، ماهیتی سراپا کلی و انتزاعی دارد. مشارکت عقل های جزئی در عقل کلی به میانجی اخلاق فرد گرایانه مبتنی بر زهد و تسلیم، جانشین مشارکت سیاسی فرد در دولت شهر و زندگی مدنی شد. (فرهاد پور، ۱۳۷۸: ۲۸۱)

اصل اساسی تفکر سیاسی سیسرون همان عقیده ی رواقیون به قانون و حقوق طبیعی است؛ بدین معنا که قانون بر پایه ی حکمتی ازلی وجود دارد و یا به عبارتی قانون ازلی خداوند است و سراسر کائنات چه جاندار و چه بی جان، پیرو این قانون هستند. چیزهای بی جان به حکم ضرورت و جانداران از روی غریزه و آدمیان به رهبری فرد وابسته به این قانون هستند. خرد آدمی می تواند قانون طبیعی را بر او آشکار کند و رفتارش را با آن هماهنگ گرداند و درست به همین جهت سیسرون، قانون را به عقل درست مطابق با طبیعت تعریف می کرد. (دورانت، ۱۳۷۶: ۲۵۶)

البته اگر ما به جای قانون طبیعی از قانون الهی صحبت کنیم، به مفهومی که سیسرون آن را در موقعیتی مترادف با اصطلاح قانون طبیعی به کار می برد، زیرا در قسمتی از آثارش آشکارا می گوید که قانون عبارت از اندیشه‌ی ازلی و نهایی خداست. یا قانون صحیح و ابدی که به صورت امر و نهی در دنیا جاری است همان عقل ازلی خداوند است. (فاستر، ۱۳۸۳: ۳۸۱)

۱۷

سیرون معتقد است که قانون طبیعی به همان اندازه که فرد به یاری عقل خود آن را در می یابد و از روی اراده بر رفتار خویش حاکم می گرداند، برای او الزام می شود. چون سیسرون نه تنها فرزانه بلکه خدا شناس بود و دین را برای اخلاق فردی و نظام اجتماعی ضروری می دانست. قانون طبیعی را با قانون خدایی یکی می شمرد، چنانکه می گوید: "قانون، اندیشه‌ی ازلی و واپسین خداست". "قانون راستین و ازلی که در امر و نهی بکار می رود، عقل خدای خدایان است." کلام سیسرون رواقی درباره‌ی حقوق یا قانون طبیعی در اصل با آنچه بعد ها مدافعان مسیحی این قانون گفته اند، مطابق است. (قزل سفلی و مواجب نیمور، ۱۳۸۹: ۱۲۳_۱۳۶)

طبیعت از نگاه رواقیون عبارت است از نیروی پراکنده در اجسام که هر موجودی می تواند توسط آن به کمال طبیعی خود برسد. لفظ طبیعت به نظام و قوانین حاکم بر پدیدارهای جهان مادی اطلاق می شود. گفته می شود طبیعت کار عبث نمی کند، طبیعت بدین معنی، گویی شخصی عاقل است و نظام طبیعت عبارت است از مجموعه قوانینی که زوایای اشیای ادراک شدنی را تفسیر می کند؛ و یا عبارت است از جریان یافتن حوادث مطابق قوانین معین طبیعت گرایی. بر این اساس، طبیعت گرایی عمل یا اندیشه‌ی ای است که بر بنیان غریزه‌های طبیعی نهاده شده باشد. در اصطلاح فلسفی نیز به معنی تبیین پدیده‌ها بر اساس قانون‌ها و واکنش‌های طبیعی است در واقع اخلاق رواقی مبتنی بر دو اصل است: نخست اینکه جهان با قانون مطلق اداره میشود که هیچ استثنایی نمی پذیرد؛ دوم آن که طبیعت ذاتی انسان، عقلاست و عقل و قانون طبیعت در نگاه رواقیون با لوگوس یکسان است. (افلاطون صادقی و فرنگیس براز، ۱۳۹۰: ۱۵۱_۱۷۸)

۴- لوگوس از نگاه سوفسطائیان:

سوفسطائیان نیز لوگوس را همان توانایی ایراد سخنرانی عمومی بکار می برند، تا جایی که برخی گفته اند که فقط سخنوری، صفت مشخصه‌ی یک سوفسطایی است؛ اما افلاطون میان سخنوری و سوفسطایی گری فرق می گذارد هر چند آنها را نیز به هم نزدیک می بیند. فن سخنوری به "هنر

لوگوی " نیز مشهور است و معنای وسیع این کلمه (از سخن گفتن یا سخنرانی کردن گرفته تا استدلال، عقل و اندیشه) باعث می شد که از هنر مربوط به آن، برداشت های بسیار متفاوتی صورت گیرد و هدف افلاطون این بود که فن سخنوری را از دست خطابه گویان سطحی و محاجه جویان حرفه ای خارج سازد و نشان دهد که اگر آن را درست به کار بردن و بر شناخت حقیقی مبتنی سازند، همپایه ی فلسفه خواهد بود. سقراط در فایدون (d۹۰ به بعد)، بدی "دانش گریزی" _بیزاری از هر نوع لوگوی_ را ناشی از فقدان تربیت شایسته در "هنر لوگوی" می داند. اگر شخص در این هنر تربیت مناسبی نبیند، به هر سخنی که بشنود معتقد میشود، سپس به بطلان آن سخن پی می برد و چندین بار که متوجه خطای خود شد، به جای اینکه ناپختگی خودش را متهم سازد به خود لوگوی (استدلال ها) بدبین می شود. بدین ترتیب از مسیر معرفت و حقیقت دور می افتد. سقراط معتقد بود اگر کسی چیزی را بفهمد باید بتواند لوگوسی برای آن بیان کند.

به باور او کسانی که چیزی را می شناسند باید بتوانند آن را برای دیگران توضیح دهند. (کسنوفون، خاطرات، ۴،۶،۱) اختراع سخنوری را به دو فرد سیسیلی در نیمه اول قرن پنجم به نام های کودکی و تیسپاس نسبت می دهند. اختراع در اینجا معنی خاصی دارد، یعنی ابداع توسل به احتمالات به جای حقایق، و منظم ساختن قانون های کاربرد آن، و به صورت رساله های مکتوب در آوردن این قانون ها. سخنوری، "هنر لوگوس" است، که نه تنها سخن و استدلال بلکه نمود یا عقیده در برابر واقعیت (آرگون) نیز هست، و هدف آن اقناع است. از نظر اعتبار، اقناع بهتر از زور است. سخنوری قبل از هر چیزی هنر دموکراتیک است و به صورت سیاسی یا قضایی نمی تواند در جباریت درخششی داشته باشد. هدف اصلی آنها نیکو سخن گفتن بود. بدین ترتیب در حین پرداختن به خطابه های عمومی، مطالعه فلسفه، دستور زبان، معرفت شناسی و فرق میان کلمات مترادف را هم پیشه ی خود ساختند. (دبلیو کی سی گاتری، ۳۳_۳۸)

به نظر سوفسطائیان احتمالات (نمود یا ظهور) مهمتر از واقعیت و حقیقت است. (فایدوس ۲۶۷)؛ چرا که حقیقت و معرفت فریبی بیش نیست. از آنجا که همه ی پژوهش های انسان در محدوده ی عقیده صورت می گیرد و در آن محدوده امکان فریب هست، پس هر اقناعی (فلسفی، علمی، منطقی و...) نتیجه فصاحت و سخنوری است تا بصیرت عقلانی... اگر انسانها می دانستند بین فریب و حقیقت فرق زیادی می نهادند. گویی ما می توانیم میان استدلال های موفق و نا موفق، یعنی قانع کننده و بی ثمر فرق بگذاریم.

لوگوس قدرت فوق العاده ای دارد، و از نظر ارزشی خنثی است. می تواند کارهای خوب زیادی انجام دهد، ترس و نفرت را از بین ببرد و لذت و محبت را رواج دهد. (گرگیاس، هلن، ۸، دیلز_کراناس، ۲۹۰) لوگوس حتی در آن هنگام که فریب آمیز است، ممکن است فریبی عادلانه بوده و شخص فریفته را بهتر از پیش گرداند؛ به گونه ای که در توهمات تراژدی، که به نظر گرگیاس قالب منظوم سخنوری است، صورت گیرد. اما لوگوس به خودی خود فقط "هنر اقناع" است، که اگر کسی در آن مهارت داشته باشد هر کسی را که بخواهد می تواند قانع سازد: قاضی را در دادگاه، نمایندگان را در مجلس شورا، مردم را در انجمن و هر دسته ای از شهروندان را در هر جایی که گرد آمده باشند. (افلاطون، گرگیاس ۴۵۲) گرگیاس مدعی بود که فقط همین هنر سخنوری را می آموزد، و نه چیزی دیگر. هر چند که آن فن با حق و باطل مرتبط بود، او نمی گفت آرته (فضیلت) تعلیم می دهد (منون ۹۵)، بلکه می گفت اگر شاگردان یک سخن مهارت خود را برای مقاصد بد به کار گیرند نباید آنها را سرزنش کرد. به نظر می رسد سخنوری فقط با وسایل سر و کار دارد نه با مقاصد، تعلیم آن بنا به شخصیت متعلمین آثار متفاوتی داشته است. از نگاه آنها هر شی واحد را هم می توان ستود و هم می توان نکوهش کرد در حالی که به طور همزمان، هر دو درست باشند، و می توان هر چیزی را بر هر موضوعی اثبات کرد یا از آن نفی نمود.

براین اساس اگر همه ی پدیدارها و اعتقاداتها حق باشند، هر چیزی باید در عین حال هم حق باشد و هم باطل زیرا بسیاری از انسانها دارای عقاید خلاف هم هستند. مبنای تمامی این سخنان آن است که انسان معیار همه چیز است، هم معیار هستی چیزهایی که هستند و هم معیار نیستی چیزهایی که نیستند. پس حقیقت امری نسبی است، زیرا هر چیزی برای هر کسی به همان صورت پدیدار گردد یا پنداشته شود برای او واقعیت همان است. بنابراین لوگوی تمام ظواهر، همان ماده است، به طوری که ماده به خودی خود می تواند همه ی چیزهایی باشد که برای همه ی انسان ها نمودار می شود.

۵_ لوگوس از نگاه افلاطون:

افلاطون در گفتگوی سوفسطایی روش پرداختن به ماهیت زبان را در هماهنگی با شیوه ی مالوفش در پرداختن به ماهیت امور، چنین توصیف می کند: "هدف ما تثبیت سخن (لوگوس) به عنوان یکی از گونه های موجودات است. زیرا اگر از آن محروم باشیم، از فلسفه محروم می مانیم، که این

محرومیت بزرگترین مصیبت است. پس هم اکنون باید ببینیم سخن چیست." (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ۱۴۴۶؛ a۲۶۰)

10 |

در رساله ی "تیمائوس" نیز وجود ثابت را در مقابل وجود متغییر قرار می دهد و می گوید وجود ثابت به وسیله ی عقل (noesis) و وجود متغییر هم به وسیله ی گفتار (logos) دریافت می شود. در معرفی سقراط می گوید که سقراط با مناظرات ابتکاری خویش اشخاص را به لوگوس حقیقی و یقینی مفاهیم اخلاقی هدایت می کرد و آنها را به عمل و فعل صحیحی که توسط معقول واقع شده بود رهبری می کرد. وی نتیجه ی کار سقراط را عقول معیوب و ناصواب مخاطبان به عقول صائب و سلیم می دانست. بنابراین یکی از معانی لوگوس ارائه "تعریف درست" است که توسط سقراط انجام می گرفت. (نیک سیرت، عبدالله، ۲۱۲)

افلاطون مطالب رساله ی تیمائوس را (آورتوس میتوس) و (ایکوس لوگوس) نامیده است و از (آورتوس میتوس) به داستان راست تعبیر می کند و از (ایکوس لوگوس) به سخن راست نما تعبیر می کند. رابطه میان میتوس و لوگوس از نگاه افلاطون تقابل نیست بلکه می توان گفت: "اصولا میتوس در طول لوگوس قرار می گیرد؛ یعنی میتوس راهی برای رسیدن به لوگوس است. میتوس از نگاه افلاطون معنای حکایت، روایت و داستان که به تدریج در معنای نمایشنامه نیز به کار رفته است. لوگوس هم به معنای شمردن، محاسبه، رسیدگی و توجیه که به معنای عقل، اطلاع، سخن، لغت و اصطلاح نیز به کار رفته، ولی هر گاه به این معانی به کار رفته، مراد نقل کردنی است که همراه "حساب پس دادن" باشد. در رساله ی تیمائوس، گفتار خودش را گاهی موتوس می خواند و گاهی لوگوس، اگر چه غالبا از لوگوس استفاده می کند و به صورت مرتب از ایکوس بهره می برد و می گوید چون نمی توان به عرضه ی توجیهی کاملا سازگار و دقیق از موضوعاتی چون خدایان و منشا عالم امیدوار بود باید به موتوس محتمل دلخوش باشیم و در مورد پایبندی به ارزش لوگوسی محتمل سخن می راند. تیمائوس می گوید: "وقتی کسی به قصد تفریح لوگوس های محتمل چیزهای شونده را جستجو می کند، سرگرمی معقول و هوشمندانه ای به زندگی اش خواهد افزود..."

کلید ارزیابی لوگوس محتمل در اینجا قرار دارد که فقط درباره ی هستی (چیزی که هست) می توان به دانش یقینی دست یافت. درباره ی جهان طبیعت، یعنی جهانی که در حال شدن است تنها باور را می شود به دست آورد. با آنکه افلاطون از عقیده اش درباره ی غیر جسمانی و فراحسی بودن

واقعیت و درباره ی اینکه علت نهایی چگونگی هر چیزی قصد الهی است، دست بر نمی دارد. (کی سی گاتری، ج ۱۷، ۹۰_۱۱۲)

۶_ لوگوس از نگاه ارسطو:

| 11

گفته شده است که کلمه ی منطق-logic- بر گرفته از کلمه ی یونانی logos (لوگوس) به معنای کلمه و زبان است که در روزگار ارسطو به معنای قواعد گفتمان متداول شده بود. (استراترن، ۱۳۸۳: ۱۸) علاوه بر این معنی ها، ارسطو لوگوس را به معنای تعریف یا مفهوم و چیستی اشیاء و به ویژه جوهر بکار برده است. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۲۴۴، ۲۲۰) وی لوگوس را به عنوان ترکیبی از (بیان معنی دار) تعریف می کند، اما در حقیقت آن را در تنوع عریضی از معنی به کار می گیرد و لوگوس اغلب نماینده ی اصطلاحات منطقی همچون جمله، رساله، قضیه و قیاس منطقی است.

ارسطو، نوی یا عقل را عالیترین بخش نفس می داند که از ماده دورتر است و حامل ظرفیت‌ترین وظایف روح و ذهن و مبداشناسی است. به نظر وی انسان در شناخت عالیترین و کلی ترین انتزاعیات مدیون نفس است. بنا به رای ایشان موس (عقل) دو معنا دارد: به معنای اعم که مراد نیروی تفکر به طور کلی است و به معنای اخص که منظور، شهود عقلی یا نیروی شهودی بی واسطه‌ی مفهوم است. وی می گوید که آناکساگوراس، عقل (نوس) را علت هر موزونی و نظم، چه در ساختمان موجودات زنده و چه در ساختمان طبیعت می داند. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۳/۳۴_۱۴۲۶)

۷_ لوگوس از نگاه یهودیت:

لوگوس در متون دینی یهود با سه معنا و تصور در ارتباط است: خلقت، تقدیر، و وحی. لوگوس یونانی بیشتر نظریه ای درباره ی عقل است ولی لوگوس یهودی بیشتر نظریه ای در باب بیان و اظهار بیرونی یا سخن و گفتار است. (عبدی اقدم، ۱_۵۰)

از نظر فیلون عقل (لوگوس یا نوس) عالیترین موجودات و واسطه ی بین خدا و جهان مادی و نخستین مولود خداست. لوگوس در نظر وی قطعاً نسبت به خدا فرونتر است و با وجود تقدم و برتری نسبت به سایر موجودات در زمره ی موجودات مخلوق است. بنابراین تصور فیلون از لوگوس با تصور الهیات مسیحی تفاوت آشکاری دارد. (routledg.1998.vo15, 818)

وی برای لوگوس دو عملکرد یا دو جنبه قائل بود:

الف) معرفت ناشی از درون خود که همان عالم غیر مادی مثل است.

ب) معرفت ناشی از بحث و گفتگو که منظور از آن اشیاء مرئی این عالم است که رو گرافتهایی و 12 | مثل غیرمادی اند.

دیگر اینکه لوگوس اشیاء مرئی همچون نهی که از سر چشمه صادر و جاری می شود از لوگوس عالم مُثُل ناشی می شود. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۵۲۷_۱/۲۹)

به عبارت دیگر، اندیشه مطابق با لوگوس ذاتی در خداست و نطق و گفتار هم مطابق با لوگوس متجلی شده است. فیلون لوگوس را ابزار خداوند برای ساختمان این عالم و معادل با فرشته ی تورات و جوهری غیر جسمانی و " کلمه " غیرمادی و صدای خدا می داند. به نظر وی، لوگوس وسیله و ابزار خداست که از طریق آن خود را متجلی میسازد و این " کلمه " هم گوهر با پدر (خدا) و شخص دوم تثلیث مبارک _همچنانکه مسیحیان می گویند_ نیست. (English the oxford dictionary, 1970, vo1, v1404)

به همین جهت است که بر خلاف عقیده ی تثلیث مسیحی، فلسفه ی فیلون هرگز نظریه ی "تجسد" را نمی پذیرد؛ زیرا وی چنان تاکید می نماید که "تماس" مستقیم با ماده را منتفی می کند. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۵۲۹_۱/۳۱)

در تفکرات فیلون یهودی یا اسکندرانی التقاطی از اندیشه های یونانی آن زمان از یک طرف و تعلیم های دین یهود از طرف دیگر به چشم می خورد، به همین دلیل اندیشه ی او درباره ی لوگوس پیچیده تر است. لوگوس فیلون به نوعی با مثل افلاطون گره خورده است. قبل از فیلون، درباره ی ارتباط مثل با خداوند در اندیشه ی افلاطون مباحثی در گرفته بود. بعضی محققان معتقد بودند که مُثُل، خارج از ذات خداوند قرار دارد. که به این نظریه می توان نام برون خدایی نهاد، و برخی بر این باورند که مثل در درون خداوند قرار دارد، به عبارتی اندیشه های وی هستند که می توان بر این برداشت عنوان درون خدایی نهاد. در این بین، فیلون اسکندرانی راه حلی به این نحو مطرح کرد که عالم مثل را تقریباً همان مثل پنداشت و برای آن سه مرحله ی وجودی قائل شد. (religious philosophy, a group of essays , p 27_38)

مرحله ی اول لوگوس به مثابه ی ذهن خداوند یا قوه ی عاقله ی خداوند با ذات وی هم هویت است. در این مرحله لوگوس را هم برای جهان عقلانی یعنی جهانی که در بر گیرنده ی مثل به کار می برد که به نظر ولفسون لوگوس در اینجا معادل ذهن (mind) در نزد ارسطو است و هم به معنای مکان استعمال میکند، یعنی لوگوس را مکان جهان عقلانی و مثل می داند. بر طبق نظر ولفسون روح متفکر یعنی ذهن، مکان صور یا (forms) است. در مرحله ی دوم، فیلمو لوگوس را برای توصیف ذهنی که خداوند به مثابه ی پوششی برای ایده های مخلوق و جهان عقلانی مخلوق آفریده است به کار می برد. به عبارتی، لوگوس در این مرحله، معدل ذهن روحانی مخلوق خداوند است که در خارج از ذات وی قرار دارد و در درون خویش، جهان عقلانی و ایده های فراوان این جهان را جای داده است. (philo, p230_234) به نوعی لوگوس در این مراحل وجودی به ترتیب دارای صفات ازلی و ابدی است؛ یعنی در مرحله ی اول که هم هویت با ذات خداوند است و به تعبیری صفت در عین ذات از صفت ازلی برخوردار است، اما در مرحله ی دوم که به مثابه ی ذهن روحانی مخلوق ذات جدا شده و به صفت غیر از ذات است، از صفت ابدی برخوردار است. زیرا در یک برهه زمانی خاصی از ذات خداوند جدا شده است. در مرحله ی سوم، لوگوس در نزد فیلون ساری و جاری در جهان است. این مرحله ی وجودی لوگوس در نگاه او با مسئله ی ارتباط خداوند با جهان پیوند می یابد. در واقع ایده ها یا نیروها یا لوگوس (جامع مثل) در نزد فیلون علاوه بر اینکه الگویی است که خداوند جهان را بر اساس آن آفریده، همچنین خداوند آن را وارد جهان کرده است تا در داخل آن به مثابه ی قوانین لایتغیر طبیعت عمل کند. (همان ۳۲۵ _ ۳۲۸)

به عبارتی علیرغم وجود لوگوس، خداوند خودش در جهان حضور دارد. افزون بر این، لوگوس در این مرحله دو نقش بر عهده دارد: الف) "فاصل" است یعنی تمام اضداد موجود در جهان منتسب به لوگوس است، به عبارتی هر چیزی در این جهان ضد خودش را دارد، و علت این امر همان لوگوس است.

ب) هماهنگ کننده ی اضداد است، و این هم ریشه در اندیشه ی رواقیون دارد. (همان،

۸_ لوگوس از نگاه مسیحیت:

یوستینوس معتقد است که بسیاری از متکلمان مسیحی، خدای تورات که در بهشت قدم می زد و با آدم و هوا سخن گفت همان لوگوس است که بعد ها در بدن عیسی ناصری متجسد شد. او معتقد است که لوگوس انسان را به خدمت پدر راهنمایی می کند و با مرگش نیز اسباب نجات و اتحاد او را با خود مهیا می کند. وی از مفهوم لوگوس به معنای فکر و سخن استفاده کرد. در انسان، لوگوس به شکل سخن_فکر است که درونی و مخفی و غیر قابل شناخت است. ولی همین لوگوس به شکل سخن_برهان یا به شکل کلمه بر زبان آورده و تلفظ شود و خارجی است. پدر همان فکر درونی است که غیر قابل شناخت است و پسر نیز لوگوس یک خارجی است که بر زبان آورده و خارج می شود، به اصطلاح لوگوس یک خدای دوم است، ولی خدای کم مرتبه که مخلوق یا مولد است، اما مخلوقی قبل از همه ی کائنات. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۵_۴۴)

یوستینوس عیسی را همان عقل کل یا کلمه ای می داند که خدا جهان را در او آفریده است. به نظر وی جزئی از وحشی به صورت تورات و انجیل بر عیسی فرود آمد و جزئی دیگر از این وحی نیز به فلاسفه و به ویژه سقراط و افلاطون ارزانی شده است و مسیح هم همان کل کتب مقدس بنی اسرائیل یا پسر خدا یا حکمت الهیه یا فره ی ایزدی است. (بریه، ۱۳۷۴، ۳۰۵_۲/۶) نویسنده ی انجیل یوحنا نیز مسیح را با لوگوس یکی می داند. (راسل، ۱۳۷۳، ۱/۴۱۵) بنابراین کلمه (لوگوس) اصلی است که کثرت را به احدیت و انسان را به خدا می رساند و به اصطلاح منجی جهانی است. لوگوس یا کلمه حد فاصل میان احدیت خدا و کثرت مخلوقات است. (همان، ۵۶۹_۱/۷۰)

کلمنس رومی در ابتدای قرن دوم میلادی می گفت که مسیح و منجی انسان، امید کوچکی را به همراه آورد، ولی مسیح الهی امید بزرگی را. بر اساس این دیدگاه، لوگوس کلمنس، مسیح را همان لوگوس الهی می دانست و معتقد بود که هدف فلسفه درک حقیقت کل یا لوگوس است. اورژانس معتقد بود که خدا در لوگوس خود قابل درک شد و عالم را خلق کرد و لوگوس هم از ازل با او همراه بود و مانند او سرمدی است. ایشان لوگوس را همذات خدای پدر خوانده، و در مرحله ی پایین تر از پدر و معلول آن دانست. بنا به رای ایشان، لوگوس به عنوان عقل الهی محل مثل و منشا کثرت عالم مخلوق است؛ بنابراین از نظر ایشان خلقت از طریق لوگوس صورت می گیرد. (ایلخانی،

اورینگس نیز متناظر با سه مرحله ی فلوطین؛ احد را ذات خداوند، عقل را مترادف لوگوس یا عیسی مسیح و نفس را نیز روح القدس می دانست و معتقد بود که این اقنوم های سه گانه در طول یکدیگر قرار دارند. لوگوس یا کلمه، نمونه ای از خلقت است که واسطه ی بین موجودات و خداوند است و از طریق آن مخلوقات خلق شده اند. وی نسبت کلمه یا عیسی را با خداوند همچون نسبت عالم به کلمه می دانست و در نتیجه کلمه یا عیسی را به معنای حقیقی خدا نمی دانست بلکه کلمه را حقیقت عقل و یا به تعبیر افلاطون همان نوس (noes) یا صادر اول می دانست. اورینگس معتقد بود که "اب" بر تمامی موجودات عالم تسلط دارد، در حالی که کلمه یا عقل (logos) بر موجودات ذی شعور که دارای روح مقدسند و نیز بر فرشتگان تسلط دارد. (کلباسی، ۱۳۷۶، ۶۰-۶)

۹_ لوگوس از نگاه ابن عربی:

در عرفان اسلامی، تنها ابن عربی آموزه ی انسان کامل را به طور شایسته ساخته و پرداخته است. البته ظاهراً قبل از او، مفاهیمی همچون ازلیت محمد (ص) در نزد عرفایی مثل حلاج و بایزید بسطامی هست که به نحوی شبیه انسان کامل در نگاه ابن عربی است و بعد از او، عرفایی همچون ابن سبعین، عزیز الدین نسفی، عبدالکریم جیلی، جامی و احتمالاً مولانا نظریه های او درباره ی انسان کامل را صرفاً به نحوی متفاوت تکرار کرده اند. (مقاله ی انسان کامل، ۳۸۱_۳۷۳/۱۰)

سهل تستری نیز به قدیم بودن نور محمدی اشاره کرده است. در آیه ی ۳۰ سوره ی بقره و آیه ی ۱۷۲ سوره ی اعراف خداوند می فرماید: ما آدم را از نور محمد (ص) خلق کردیم و برای آن سه مرتبه قائل می شود. در واقع در هنگام خلقت حضرت محمد (ص)، نور او را از نور خودش خلق کرد، و هزار هزار سال قبل از آفرینش عالم، نور محمد (ص) به وجود آمد و در خدمت خداوند بوده و وی را عبادت می کرد. مرتبه ی دوم آدم است، خداوند او را از نور محمد (ص) به وجود آورد. (هر چند که جسم محمد (ص) از خاک آدم است) و مرتبه ی سوم، نسل آدم است که اینان عده ای از نور محمد (ص) و عده ای از نور آدم خلق شده اند. (تفسیر قرآن عظیم، ۹۰-۱۴۲-۱۵۳)

در عرفان اسلامی، مشابه مفهوم لوگوس مسیحیت را باید در مفهوم "انسان کامل" جستجو کرد. ابن عربی به طور کلی در فصوص الحکم هم به کلمه و هم به انسان کامل اشاره کرده است و از این بیست و هفت فصل که هر کدام به نام یک نبی (کلمه) آغاز می شود، در اولین فصل یعنی در فصل آدمی به طور قابل توجهی به انسان کامل پرداخته است. به طور مختصر در فصر آدمی، انسان کامل

را چنین توصیف می کند؛ هنگامی که خداوند تعالی خواست عین خود را در کون جامع (انسان کامل) مشاهده کند، آدم (انسان کامل) را آفرید. از آنجا که این انسان متصف به وجود است، به منزله‌ی آینه‌ی ای برای حق است. به عبارتی حق، خود را به طور اکمل واقع در این انسان مشاهده می کند. افزون بر این، چون خداوند عالم را بی روح و مثل آینه‌ی بی زنگار دید، انسان کامل را که کلمه فاصل و جامع است، به منزله‌ی روح عالم (انسان کبیر) آفرید. همچنین انسان کامل، برای حق به منزله‌ی مردمک چشم است، و حق از طریق وی به خلق می نگرد، و به آنها ترحم می کند. خداوند او را خلیفه‌ی خویش بر روی زمین گردانید. پس بر پا بودن عالم وابسته به وجود اوست. وی بر خلاف ملائکه که تنها عارف بر بعضی اسماء هستند، جامع جمیع اسماء الهی است. اما انسان کامل با تمام عظمتش به خاطر افتقارش به حق از وی متمایز است. بنابر این وی از صفت واجب الوجودی یا واجب ذاتی که زیبنده‌ی حق است محروم می‌باشد. (فصوص الحکم، ۵۶_۴۸) از منظری دیگر نیز می توان گفت "کلمه" همان حقیقت محمدیه است، زیرا به نظر عفیفی، می توان به لوگوس ابن عربی، عقل اول، نوس افلاطون، عقل کل (لوگوس) رواقیون نیز گفت، اما ظاهراً این کلمه / لوگوس بیشتر شبیه عقل کل رواقیون است، زیرا همانند لوگوس رواقیون در جهان ساری و جاری است. از نظر عفیفی، این عربی به لوگوس علاوه بر عنوان انسان کامل و حقیقت محمدیه، لقب‌های دیگری از قبیل "قطب"، "حقیقت الحقایق"، "کتاب"، "قلم الاعلی"، "هیولا" و "ماده اولی" می دهد. در کل، با وجود این لقب‌های مختلف می توان سه ویژگی و جنبه‌ی عمده برای لوگوس (کلمه) از نظر ابن عربی تعیین کرد: جنبه‌های وجود شناختی، عرفانی و انسانی.

در جنبه‌ی وجود شناسی، لوگوس همان حقیقه الحقایق است، یعنی تمام حقایق و اشیاء را به طور مطلق در خود جای داده است، نه کل و نه جزء، نه رو به نقصان دارد و نه رو به فزونی، در یک کلام نامشخص است و همچنان که جزء از کل ناشی می‌شود، جهان از آن نشات می گیرد. خداوند از طریق آن به خودش معرفت پیدا می کند و از خویش آگاه می گردد، و در نهایت حقیقه الحقایق، نخستین تجلی خداوند است.

در جنبه‌ی عرفانی کلمه (لوگوس) با محمد (ص) مرتبط است البته نه با شکل و جسم وی بلکه با حقیقت (مثال) او در ارتباط است. حقیقت محمد (ص) جوامع الکلم است، به عبارتی در این صورت، حقیقت وی، اصلی فعال در تمام وحشی‌ها و الهام هاست. از طریق حقیقت محمدیه، علم و معرفت الهی، به تمام انبیاء و اولیا حتی به خود محمد (ص) می رسد. روح محمد (ص) از زمان آدم، خود را

در تمام انبیاء و اولیا متجلی ساخته است. حقیقت وی به عنوان اصلی کیهانی سبب آفرینش است که با روح و فعل خداوند هم سان دانسته شده، و اصل حافظ و حاکم کیهانی و اصل حیات بخش به تمام موجودات است. کلمه در جنبه ی انسانی همان انسان کامل است و انسان کامل آئینه تمام نمای صفات و اسماء الهی است انسان کامل با حق، رابطه ای بلا فصل و مستقیم دارد و از طریق وی، وحدت جزء و کل درک می‌شود. از نگاه عفیفی منظور ابن عربی از انسان کامل که مثل یک اصل کیهانی، نقش حفاظت از جهان را بر عهده دارد، انسان، نبی و ولی نیست بلکه روح القدس یا حقیقت محمدیه یا حتی خود خداوند است، بنابراین نمی توان این اصل را انسان کامل نامید. (the mystical philosophy, 66_85)

از نگاه عفیفی، در این سه جنبه از کلمه / لوگوس ابن عربی، می‌توان عناصری هلیستی که عمدتاً از طریق رواقیون، فریدون و نو افلاطونیان وارد شده، جنبه های وجود شناختی و انسانی این نظریه را تحت تاثیر قرار داده و عنصر اسلامی عرفانی رو تحت الشعاع قرار داده است، تشخیص داد. (همان، ۸۶_۸۷)

ابن عربی هر کدام از انبیاء را کلمه می نامد و در آغاز فصوص، خداوند را به سبب اینکه بر قلب هو (کلم) حکمت نازل کرده، سپاس می گوید. و منظور از کلمه، انبیاء هستند. ابن عربی آنها را کلمه خوانده، که همه ی موجودات کلمات خداوندند. مجنون که انسان از طریق نفس، کلمات را ادا می کند، خداوند هم از طریق نفس رحمانی از مرحله ی "احدیت" به مرحله "واحدیت" تنزل کرده و به این ترتیب موجودات را به وجود آورده یا به این دلیل ابن عربی آنها را کلمه نامیده که خداوند همه ی موجودات را با کلمه ی "کن" آفرید. (شرح فصوص الحکم، ۱۴)

خواجه محمد اذعان می کند که انسان کامل کلمه ی فاضل است، زیرا دارای مراتبی است و جامع است، چون مشتمل بر جمیع حقایق عینی و علمی است (همان). در نتیجه انسان کامل، حقیقت محمدیه، کلمه و لوگوس، سه اسم متفاوت برای یک مسمی هستند. ابن عربی در مقابل انسان کامل از انسان حیوانی که جهل صفت ممیز اوست نام می برد. (همان)

ابن عربی در مقدمه باب ششم (باب معرفت آغاز خلق روحانی) فتوحات مکیه، نظریه ی آفرینش خود را به طور خلاصه چنین بیان می کند: "آغاز خلق هباء بود و نخستین موجودی که در آن پدید آمد، حقیقت محمدیه رحمانیه بود و به سبب لامکان بودنش هیچ مکانی آن را محدود نمی کند و

فرا نمی گیرد... از حقیقتی معلوم پدید آمده است که نه ما صف به وجود میشود و نه به عدم... در هبء پدید آمده است... بر مثال صورت معلوم و در نفس حق... برای اظهار و آشکار نمودن حقایق الهی پدید آمده است، غایت است رهائی از آمیزش و اختلاط است تا هر عالمی بهره و نصیب خودش را از آفریدگار بدون امتزاج و آمیختگی بداند؛ بنابراین غایت او اظهار و آشکار نمودن حقایق وی و دانش افلاک اکبر از عالم است و در اصطلاح این جماعت، غیر از انسان است و عالم اصغر است. یعنی انسان که روح عالم و علت و سبب اش است و افلاک مقامات و حرکات و تفصیل طبقاتش است." (ابن عربی، ۷۱، ۱۳۸۱_۷۲)

ابن عربی به جای آفرینش، تعبیر تجلی را به کار می برد و آفرینش و پیدایش عالم را با استناد به حدیث قدسی " کنت و کنزا ... / من گنج پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق کردم تا شناخته شوم " توضیح می دهد. او در فتوحات آغاز و ابتدای عالم را اینگونه توصیف می کند: " کان الله و لم یکن عمه شئی / خدا بود و با او چیزی نبود " و پیش از خلق و آفریده شدنش مسما به اسمائی که خلق اش او را بدانها می خوانند و چون اراده ی وجود عالم و خلق اش را بر آن حد کرد که از وی به واسطه ی علمی که به نفس خود داشت، از آن اراده ی مقدس به سبب تجلی اش از تجلیات تنزیه به حقیقت کلی انفعال پیدا کرد و از آن حقیقتی انفعال پیدا کرد که به نام " هبء " نامیده می شود. که به منزله ی طرح ساختمان و نقشه است تا در آن آنچه از اشکال و صور که خواسته باشد گشوده و نقش گردد؛ این همان نخستین موجود در عالم است.

سپس خداوند سبحان به نور خود به آن هبء تجلی نمود، صاحبان افکار آن را "هیولای کل" می نامند که تمامی عالم در آن، از جهت قوه و صلاحیت وجود دارد و لذا هر موجودی در آن هبء بر حسب قوه و استعداد از خود از آن می پذیرد... در آن هبء نزدیکترین موجود از جهت قبول جز حقیقت محمد(ص) که به نام عقل نامیده می شود، نبود؛ بنابر این او... نخستین ظاهر و هویدا در وجود است، پس وجودش از آن نور الهی و از هبء و از حقیقت کلی است. عین شریف اش در هبء پدید آمد و عین عالم از تجلی او و نزدیکترین فرد به او، علی بن ابی طالب است. (ابن عربی، ۱۳۸۱، ۷۶_۷۷)

ابن عربی نظریه ی صدور فیلسوفان نو افلاطونی را رد می کند و می گوید: " لفظ صدور در شرع نیامده است زیرا حق بسیار متعال تر از آن است که مصدر اشیاء باشد. حق غنی است و ما فقیر، میان ما و او هیچ مناسبتی نیست که از او صادر شویم، بنابراین آفرینش تجلی حق در صور مختلف

موجودات است. ابن عربی آفرینش را عملی پیوسته و مستمر می داند و آن را خلق مدام می نامد. (chittick, 1994, p, 18, : schimmel, 1975, p268) از مباحث مهمی که در هستی شناسی مکتب ابن عربی شکل گرفت بحث حضرات خمس می باشد، حضرت اول شامل مرتبه تعیین اول و تعیین ثانی؛ حضرت دوم مرتبه ی عالم ارواح؛ حضرت سوم مرتبه ی عالم مثال؛ حضرت چهارم، مرتبه ی عالم اجسام؛ و حضرت پنجم مرتبه ی انسان کامل است.

19 |

علت "حضرت" نامیدن مراتب کلیه ی وجود، حضور ذات حق در این مراتب و نیز حاضر بودن آنها نزد حق تعالی است.

حضرت اول: شامل تعیین اول و تعیین ثانی این دو مرتبه حقانی می باشند؛ به این معنا که منسوب به حق هستند و موطن علم حق تعالی را تشکیل می دهند.

الف) تعیین اول (احدیت): برای انتقال از ذات اطلاقی و بی تعیین به تعیین اول (اولین تجلی ذات) از خصیصه ی وجودی و نفس الامری وحدت حقیقه مقام ذات حق استفاده کرده اند. وحدت حقیقه حلقه ی واسطه جهت رسیدن از ذات به مرتبه ی تعیین اول است و موجب ظهور این مرتبه ی وجودی می شود. تعیین اول، نخستین تنزل از ذات حق تعالی است که ذات حق در آن، به خود از حیث وحدت حقیقه و احدیت علم دارد؛ در تعیین اول، کمالات وجودی به صورت اندماجی و بسطی تحقق دارند که از آن به کمال ذاتی تعبیر می شود. به عنوان مثال صفات کمالی حیات، علم و قدرت و ... همه به نحو اندماج و اجمالی بدون اینکه متمایز و مستقل از یکدیگر باشند در مرتبه ی تعیین اول (احدیت) وجود دارند.

ب) تعیین ثانی (واحدیت): برای انتقال از مرتبه ی تعیین اول به تعیین ثانی بحث کمال اسمائی و شعور به آن در مرتبه ی تعیین اول مطرح است. کمال یعنی تحقق صفات شایسته برای حقیقتی که شایسته و بایسته است که آنها را دارا باشد. پس کمالات حق تعالی تحقق و حصول صفاتی است که شایسته است حق آنها را داشته باشد که بر دو قسم اند، کمال ذاتی و کمال اسمایی. کمال ذاتی، کمالاتی هستند که حق در مقام ذات قبل از اینکه کثرتی به وجود بیاید آنها را داراست. این کمالات اقتضای غنای ذات وجودی حق هستند. کمال اسمایی نیز به کمالاتی گفته می شود که برای حق به حسب شئون و مظاهر و به لحاظ امتیاز اسمای الهی تحقق دارند. در مرتبه ی تعیین اول شعور و آگاهی به کمال اسمایی موجود می باشد که این شعور موجب حرکت حسی و انگیزشی و رقیقه ی

عشقی برای ظهور مرتبه‌ی بعد از تعین اول و دومین تجلی حق یعنی تعین ثانی می‌شود. در این تعین اسمای حق به طور جدا از یکدیگر جلوه گر می‌شوند. هر چند تعین اول و تعین دوم هر دو مرتبه ای از علم ذاتی حق تعالی هستند، اما تفاوت آنها در این است که اسماء و حقایق در تعین اول به صورت اندماجی و بسیط تقرر دارند، اما در تعین ثانی، به صورت جدا از یکدیگر وجود دارند. تعیین دومی موطن تحقق اسمای الاهی است؛ زیرا اسم عرفانی عبارت است از ذات حق به اضافه ی صفتی خاص؛ برای مثال ذات به علاوه ی صفت رحمت اسم رحمان را می‌سازد، و ذات به علاوه ی صفت علیم، اسم علیم را می‌سازد. اسمای الاهی در تعین ثانی برای خود مظاهر و صوری دارند که در مکتب ابن عربی از آنها تعبیر به اعیان ثابت می‌شود. هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد که در آن ظهور و جلوه می‌کند و طبق آن شکل می‌گیرد. ارتباط اسماء با اعیان ثابت به نحو رابطه ی ظاهر (اسم) و مظهر (عین ثابت) است، بنابراین اعیان ثابت حقایق و ماهیات اشیاء در علم حق و تعین ثانی هستند. به تعبیری اعیان ثابت صورت علمیه اشیاء هستند که از ازل در علم حق ثابت بوده و تا ابد هم ثابت خواهند ماند. در واقع به موجب فیض اقدس اس ماء و اعیان ثابت در تعین ثانی ظهور می‌کنند و به موجب فیض مقدس اعیان خارجی و تعلیمات خلقی (=عالم ارواح، مثال و ماده) می‌شود.

حضرت دوم: حضرت دوم مرتبه ی عالم ارواح است: که مرتبه ی ظهور حقایق مجرد و بسیط است، به این مرتبه عالم غیب، عالم امر و عالم ملکوت نیز گفته میشود. موجودات عالم ارواح دو قسم اند: کروبیان که تصرفی در عالم اجسام ندارند و روحانیان، اینان موجودیتی هستند که در عین تجرد به عالم اجسام تعلق داشته و در آن تکدبیر و تصرف می‌کنند.

حضرت سوم: مرتبه ی عالم مثال: حضرت سوم مرتبه ی عالم مثال است که مرتبه ی ظهور حقایق مجرد و لطیف یا آثار و عوارض مادی نظیر شکل و مقدار است. از این مرتبه به برزخ تعبیر شده است زیرا واسطه‌ی عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است. عالم ارواح تقدم وجودی بر عالم اجسام دارد و واسطه ی رسیدن فیض حق بر اجسام است اما از آنجا که سنخیتی بین عالم ارواح و اجسام جهت ترکیب و بساطت آنها نیست خداوند عالم مثال را خلق نمود که برزخ و جامع و حد فاصل میان عالم ارواح و اجسام است تا موجب ارتباط در عالم شده فیض حق و امداد و تدبیر او از طریق ارواح به عالم اجسام برسد. مرتبه ی مثال دو بخش است. "مثال متصل" که وابسته به قوای ادراک بشری انسانی است که به آن مثال مقید و خیال متصل هم گفته می‌شود. در "مثال منفصل" قوه ی

ادراکی انسان شرط نیست؛ چرا که جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثه تعینات خلقی است.

21 |

حضرت چهارم: عالم ماده: چهارمین حضرت، مرتبه ی عالم ماده است که همان حضرت شهادت مطلق، عالم اجسام و مرتبه ی حس و محسوسات است موجودات این عالم از حیث ترکیب در نهایی ترین حد هستند، بر خلاف عالم مثال منفصل و ارواح که تنها خواص قادر به درک آن هستند، ادراک این عالم برای همگان میسر است. در حضرت چهارم کمال و نهایت ظهور وجود و آثارش به تمامیت خود می رسد؛ اینکه شدت ظهور وجود عالم اجسام ماده بیشتر از عوالم دیگر است ریشه در کمال اسمایی و اکملیت حق سبحانه دارد زیرا هر اسمی حکم مخصوص به خود را طلب می نماید. در واقع ظهور و تجلی حق به خاطر کمال اسمایی است که هدف نهایی حق سبحانه است تا هر نسبت و اسمی از اسمای اندماجی در تعیین اول آثار و احکام خود را به طور ممتاز و مفصل بیابد. هر چه به مراتب پایینتر وجود نزدیک تر میشویم اسماء احکام خود را مستقل می یابند و در نهایت در عالم ماده همه ی آن نسب اندماجی بروز کرده و از حالت کمون و خفای خود بیرون می آیند.

حضرت پنجم: انسان کامل: حضرت پنجم مرتبه ی انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الاهی و کون و تمام تنزلات وجود است. از این مرتبه به "کون جامع" تعبیر می شود. در میان موجودات تنها انسان است که می تواند تمامی حضرات وجود را با یک وجود احدی در خود پیاده کند و شامل جهان حقانی و خلقی باشد. (مرتضی کربلایی، سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی، ۱۲۱-۱۳۳)

۱۰_ لوگوس از نگاه هایدگر:

به لحاظ زبان شناسی واژه ی لوگوس با lego پیوند دارد و به معنای شمردن، محاسبه، رسیدگی و توجیه بوده است. در کنار این معنی ها می توان به مفهوم های دیگر چون نسبت، تناسب، توضیح، برهان، عقل، خبر، اطلاع، کلام، لغت، اصطلاح و موضوع بحث نیز اشاره داشت. اما به زعم هایدگر واژه ی لوگوس از ریشه ی legein است. این واژه در زبان یونانی به معنی سخن گفتن و هم آنچه هایدگر بر آن تاکید می ورزد "یعنی به معنای جمع آوردن است". با یک نگاه اجمالی می توان گفت که هایدگر به هیچ یک از معنی های گوناگون و متکثری که برای این واژه در طول تاریخ فلسفه ذکر شده است اعتماد ندارد و آنها را نامی شایسته برای این واژه نمی داند. هایدگر در مقدمه

ی کتاب "وجود و زمان" آنجا که به مفهوم پدیدار شناسی می پردازد در ذیل بند لوگوس با اشاره به تعدد معانی لوگوس نزد افلاطون و ارسطو بیان می دارد که این مفهوم‌ها و معنی‌ها در تقابل با یکدیگر بوده و هرگز معنایی بنیادین و واحد را عرضه نمی دارند. "کلمه" و دیگر مفهوم‌هایی که از دیر باز برای لوگوس قائل شده اند و تمامی تفسیر و تعبیر ها در این وادی همواره معنای بنیادین این کلمه را محبوب ساخته‌اند و در واقع لوگوس تنها مورد توجه قرار می گیرد و با کلماتی همچون "عقل، داوری، مفهوم، تعریف، اصل، نسبت و رابطه" جایگزین می‌شود. در حالی که این معنی‌ها توانا نیستند تا معنی بنیادین لوگوس را فرو شکافی کرده و از آن پاسداری کنند.

اما از یک زاویه‌ی دیگر می توان گفت که سر امکان چنین مفاهیم و معانی ای است. هایدگر بر آن است که لوگوس چیزی است که مبنای سخن گفتن و زبان آوری آدمی است. در واقع لوگوس آن حقیقتی است که مجال جلوه‌ی یک چیز را فراهم می آورد یا به بیان دیگر، تجلی و به ظهور آمدن چیزی را ممکن می‌سازد. پیشتر گفته شد که هایدگر لوگوس را با *legein* مرتبط می داند و یکی از معانی *legein* سخن گفتن است. بنابر این لوگوس در این معنا آشکار ساختن آن چیزی است که فرد در مورد آن سخن می گوید، بدین ترتیب لوگوس دارای معانی ای است شبیه به روشن کنندگی. لوگوس می گذارد چیزی در باب شیء که سخن در مورد آن است، دیده شود. بنابراین لوگوس، شان اظهار کنندگی را بیان داشته و متوجه پدیدار است. از طرفی خود "پدیدار" که از ریشه‌ی یونانی *phainomenon* است به معنای آن چیزی است که خود را آشکار می کند. اما نکته در اینجاست که لوگوس در آشکار کردن و متجلی ساختن چیزی استقلال تام ندارد. به عبارتی این خود شیء است که در آیینی‌ی لوگوس پدیدار می آید و متجلی می‌شود و به بیان دیگر این ذهن نیست که معنایی به پدیدار می بخشد بلکه آنچه به ظهور می آید در واقع جلوه کردن و به ظهور آمدن خود اشیاء است

لوگوس را نباید قوه ای دانست که آن کس که سخن می گوید به سخنان خود یا به تعبیری به زبان خود می‌بخشد، بلکه ما از قوت لوگوس بهره مند می‌شویم و مُسخر آنچه در لوگوس جلوه کرده است قرار می گیریم.

در فهم واژه‌های پدیدار و لوگوس، هایدگر روش پدیدار شناسانه اش را به کار می برد تا این واژه‌ها خود را در خود نشان دهند. اصطلاح یونانی فاینومنون (*phainomenon*) که واژه‌ی فنومن (*phanomen*) به آن بر می‌گردد. از فلل باینستای (*phainesthai*) به معنای چیزی که خود را

نشان می‌دهد. خود_نشان_دهنده و آشکار آمده است. (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳۸). جالب اینکه این مفهوم از پدیدار به مفهوم لوگوس به مثابه‌ی گفتار است که در ریشه‌ی ابتدایی به معنای دلون یونانی بوده است که به آشکار ساختن چیزی که در گفتار از آن گفته می‌شود نزدیک است. ارسطو این نقش گفتار را به طور دقیق تری آپوفاینستای (apophainesthai) (از جانب خود نشان دادن) می‌داند. (هایدگر، ۱۳۸۹، ۴۳) بنابراین ریشه‌ی یونانی پدیدار و لوگوس به باینستای بر می‌گردد و این ریشه در هر دو، در بنیاد با آشکار ساختن و آشکار شدن در نسبت است. پدیدار چیزی است که خودش را _در_ خودش _نشان می‌دهد. البته از طریق خود، خود را نشان می‌دهد و لوگوس به عنوان گفتار، آشکار ساختن چیزی است که در گفتار از آن گفته می‌شود.

فاینستای نیز شکلی میان واکی از فاینو به معنای آوردن در روشنایی و در روشنایی قرار دادن است. پس اصطلاح پدیدار را باید به مثابه‌ی چیزی که خودش را در خودش نشان می‌دهد، یعنی چیزی که آشکار است، دانست. (هایدگر، ۳۸، ۱۳۸۹). بنابر این دیدگاه همه‌ی هستنده‌ها پدیدارهایی‌اند که آنها را می‌توان در پرتو نور قرار داد، تا خود نشان، خود را نشان دهد. در نظر هایدگر هستنده اعم از خدا، انسان، درخت، ایده‌ها و ... است و با هستی تفاوت دارد. (هایدگر، ۲۹۵، ۱۳۸۱) مفهوم لوگوس نیز از مفهوم‌های بنیادین فلسفه است که آن را به عقل، حکم، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت ترجمه و تفسیر کرده‌اند. امروزه بیشتر لوگوس را عقلی که مبتنی بر شناخت است در نظر می‌گیرند که بر مبنای دلیل و مفهوم احکامی صادر می‌کند. اما هایدگر معتقد است معنای ریشه بنیادین این مفهوم نه مفاهیمی که در بالا ذکر شد، که گفتار است. بنابراین عقل، حکم و مفهوم به گونه‌ای بروز سیستماتیک و متافیزیکی هستند که خود را بر گفتاری که بیان شده تحمیل می‌کنند و راه را بر سایر موارد گفتار برای نشان دادن خود چیزها مسدود می‌کنند؛ البته این به معنای نادیده گرفتن این شیوه‌ی عقلی و مفهومی از بروز گفتار نیست، بلکه سخن هایدگر تقلیل گفتار به معنای فوق و غیاب سایر گفتارها است که بر اساس ناپوشیدگی (آشکارگی) چیزها باید به آنها هم مجال داد تا خود را اظهار کنند.

لوگوس به مثابه‌ی گفتار (نه لزوماً گفتار منطقی و حکمی) چیست؟ لوگوس همان طور که بیان شد دلون یونانی است به معنای آشکار ساختن چیزی که گفتار درباره‌ی آن است؛ یعنی چیزی که از آن گفته می‌شود. لوگوس به معنای گفتار می‌گذارد آن چیزی که در مورد آن گفته می‌شود، خودش، از جانب خودش، خود را نشان دهد. ارسطو این از گفتار را در کتاب ارغنون (منطق) بیان

کرده است که در آن گفتار را به منطق فرو می‌کاهد و عملاً تنها راه بیان حقیقت چیزها را به گزاره‌ی حکم تقلیل می‌دهد که مورد نقد هایدگر است. البته ارسطو در کتاب اخلاق بیان کرده که گفتار نه صرفاً شکل منطقی آن می‌گذارد آنچه درباره‌ی آن گفته می‌شود از جانب خودش، خودش را نشان دهد. پیشوند آپو در آپوفاینستای یعنی مجال دیدن دادن. (هایدگر، ۱۳۸۹، ۴۳).

آپو (مجال دیدن) از اهمیت بسزایی برخوردار است که چیزها خودشان را در آن بروز می‌دهند. بنابراین گفتار به معنای مورد نظر، اول اینکه نقش مجال دادن دارد تا چیزها مجال یابند خود را نشان دهند و دکم اینکه، گفتار می‌تواند آنچه را از آن گفته می‌شود و دارای اشکال متفاوتی از خود نشان دهندگی است مانند اعلان، بیان، صوت، مجال دهد این صوت می‌تواند در نوشتن یا در گفتن باشد. همچنین این گفتار لزوماً در فرم گزاره‌ای حقیقت رخ نمی‌دهد و چیزها با توجه به شیوه‌ی بودنشان مجال متفاوت از خود نشان دادن را می‌طلبند. سکوت، موسیقی و لمس و... می‌توانند اشکال دیگر از مجال بروز چیزها باشند؛ پس پدیدار شناسی در نزد هایدگر یعنی مجال دادن به آنچه که درباره‌اش گفته می‌شود (پدیدارها) تا آن چیزها به شیوه‌ی خاص خودشان، خودشان را آشکارکنند.

در اینجا هایدگر از یک سو نقدی به سوژه محور بودن حقیقت دارد و از سوی دیگر به اوبژه محور بودن آن وارد می‌کند. گفتار البته یک راه، از آشکاره‌گی چیزها است و گفتار از طریق گزاره و روش منطق، تنها راه برای آشکاره‌گی حقیقت نیست، بلکه از طریق سایر گفتارها نیز چیزها، خود را نشان می‌دهند. تقلیل لوگوس به مورد فوق، همان متافیزیکی شدن حقیقت است که به فراموشی هستی راه می‌برود و هایدگر آن را در قالب سنت متافیزیکی فلسفه نقد می‌کند.

از طرفی او از سایر امکانات نشان دادن چیزها، توسط خودشان سخن می‌گوید؛ مثلاً امکان خاموشی. به نظر هایدگر تنها آن کس که خاموشی می‌گزیند، می‌تواند به دیگران گوش فرا دهد، در خاموشی گزیدن است که می‌توان، به هم فهمی، فهمی درباره‌ی شیوه‌ی بودن دیگری دست یافت، چیزی که در چرخه‌ی گفتگو دست یافتنی نیست. (فیگال، ۱۳۹۴:۸۴) هایدگر اذعان می‌کند که خاموشی به معنای لال بودن نیست. (هایدگر، ۱۳۸۹، ۲۱۹) بنابراین ما با امکان‌های متفاوتی از خود نشان دهندگی چیزها، روبه‌رو هستیم. هایدگر همچنین معتقد است، نخستین مواجهه ما با چیزها شناخت شناسانه نیست بلکه هستی شناسانه است. (نیچه، ۱۳۸۲، ۱۹) بنابراین تقلیل موقعیت بشری به گفتار شناختی و منطقی، سبب از میان رفتن نسبت‌ها و نافهمی چیزها

میشود به این معنا که ما نخست در نسبت با چیزهای پیرامونمان به مثابه ی امری پیشا منطقی و شناختی برخورد نمیکنیم، بلکه اول تجربه ی و وجودی با چیزها داریم و در پی آن است که به انواع گفتار متوسل میشویم. اما در صورتی که، منطقی و شناخت رامبنای مواجهه با چیزها قرار دهیم، عملا سایر نسبت های ما با چیزها، ذیل نظام منطقی و گزاره ای قرار می گیرد، و امکان بروز سایر امکاناتمان و گشادگی مان به آغاز های دیگر از چیزها سلب می شود و تقلیل معنایی حقیقت چیزها فراموشی هستی رخ می دهد.

۱۱_ لوگوس از نگاه دریدا:

در نظر دریدا، لوگوس از محتوای ثابت و هستی شناختی خود تهی شده و صرفا به نوشتار بدل گردیده است. دیدگاه وی در مقابل دیدگاههای افلاطون و ارسطو است. کهلوگوس را معادل با ایده ها و صور می دانستند و به اصطلاح به فراسوی سخن و گفتار می رفتند واقعیت را به تصویر می کشیدند. (عبدی اقدم، همان ۱۱۷)

دریدا در کتاب متافیزیک حضور "لوگوس محوری" را به عنوان یکی از بنیادی ترین وجوه این متافیزیک تحت پرسش قرار می دهد. از نظر او لوگوس محوری بنیاد متافیزیکی است که افلاطون از آن نام میبرد. و هستی را همچون حضور می شناسد. ضدیت با متافیزیک حضور "لوگوس محوری" مبارزه با افلاطون باوری و جدال با تقابل های دوتایی شکل دهنده ی نهضتی می گردند که دریدا آن را رهبری می نماید. (انصاری، ۱۳۸۳، ۵۳)

مفهوم فنوسنتریسم از نظر لغوی به معنای تمرکز بر صداست از این جهت آوا یا صدا اصالت پیدا می کند، در واقع اولین وسیله ی برقراری انسانهای اولیه آوا و صدا بوده است. در واقع پیروان فنوسنتریسم معتقدند که ابتدا صدا و آوا و گفتار به وجود آمد و بعد از هزار سال زبان نوشتاری یا خط ایجاد شده است اما فنوسنتریسم خود از مقوله های فرعی لوگوسنتریسم یا واژه محوری و کلام محوری است. فنوسنتریسم تا زمانی می باشد که انسان هنوز به زبان کلامی دست نیافته است در هر کلمه یک سری معنای ابر می شود که محتوای آن را تشکیل می دهد. پس کاربرد کلمات از زمانی پیدا می شود که افراد به آنها بار معنایی میدهند و از آن جایی که این معنای هویت ساز می باشند عوض هویت بخش از صدا به کلمه منتقل می شود در اینجا است که کلمه اعتبار و اصالت پیدا می کند. ریشه ی کلام محوری غربی با متافیزیک حضور به تخطئه ی نوشتار در رساله ی فایدروس

افلاطون بر می گردد. در این رساله، افلاطون دقیقاً به این دلیل که در نوشتار لوگوس یا کلام از مکان تکوین خود از پدر جدا می افتد، نوشتار را شکل بر آشوبنده و نامشروع ارتباط می داند. (مکاریک، ۱۳۸۵، ۲۳۴)

26 |

دریدا برتری کلام گفتاری به کلام نوشتاری، یعنی بنیان آوامحوری و کلام محوری را باور ندارد. او به این بنیان فکری که معنا در گفتار حضور دارد و در نوشتار پنهان است، انتقاد دارد. مورد مقابل را هم نپذیرفته است یعنی این دیدگاه را که نوشتار از گفتار برتر است و معنا در آن حاضر است. او این باور را نوشته محوری نامید و تاکید کرد که معنا در متن نوشتاری نیز غایب است. خلاصه دریدا برتری حضور بد غیاب را قبول ندارد. به گمانش گفتار نیز بر اساس تمایز و فاصله ساخته شده است. و از این نظر تفاوتی با نوشتار ندارد. (احمدی، ۱۳۷۰، ۱۳۷)

بر اساس نظر دریدا وقتی بپذیریم که معنا از طریق تفاوت امکان پذیر میشود، در می یابیم که همه ی تولیدات گفتاری و نوشتاری از رسیدن به یک معنای کاملاً حاضر و مستقل عاجزند. بعلاوه رمز بین تقابل های دوگانه موجود در الگوی دو وجهی سوسوری به وسیله ی تفاوت شکسته شده و از میان برداشته می شود. بنابراین افسانه ی تقدم گفتار بر نوشتار که در گفتمان لوگو محور فلسفه ی غرب عمیقاً ریشه دوانیده است، نمی تواند دوام داشته باشد. دریدا معتقد است که دیگر گفتار " حضور " بی واسطه و نابی نیست که مستقیماً اندیشه ی راوی را بیان کند، زیرا گفتار نیز همچون دلالت های معنایی دیگر در شبکه ای از تفاوت ها به دام افتاده است. دریدا از واژه ی " نوشتار بنیادین " استفاده کرد. و مطرح کرد که آنچه نوشتار نامیده شده است در حقیقت وضعیت اساسی زبان در همه ی بازنمایی هایش چه گفتاری و چه نوشتاری می باشد.

۱۲_ مقصود دریدا:

از نوشتار بنیادین، نوشتار به معنای متداول و روزمره ی آن نیست بلکه قصد بر آن است که شبکه ای از تمایزها، ارتباطات و واسطه های نهفته در ذات زبان برجسته و آشکار شود. و اثبات گردد که موقعیت دون و طفیلی که به نوشتار نسبت داده شده است قابلیت تعمیم را نیز داراست.

در اکثر آثار دریدا برتری نوشتار بر گفتار به عنوان کار نهایی تشریح می شود. هر چند ابراز می کند که استیلای یکی از طرفین نوشتار/ گفتار یا غیب/ حضور منظور نهایی نبوده است. درست است که نوشتار با به فعلیت رساندن امکان های سیال خود زمینه را برای سلطه بر گفتار آماده می کند، اما

با رخ دادن چنین وضعیتی، خود این امکان های نوشتار، درصدد گذر از سلطه ی نوشتار بر می آیند. بنابراین *difference*، به مثابه ی نوشتار، همچون *Authebung* هگل با نفس وضعیت پیشین به مرحله ی بالاتر عزیمت می کند، این وضعیت تازه البته انات پیشین حیات *difference* را مثلا *difference* به مثابه گفتار و حضور را در خود دارد. دریدا برای توصیف این وضعیت واژه ی عجیبی به نام (گفتارنوشتار) یا *speechwritng* را بکار برد. این واژه وضعیتی را توصیف می کند که نه گفتار حاکمیت دارد نه نوشتار؛ به معنای رفتن به فراسوی گفتار و نوشتار هم نیست. در واقع دریدا به دنبال یک ریشه ی مشترک برای نوشتار و گفتار می گردد. این ریشه ی مشترک در یک نظام عمیق تر ریشه دارد و به خاستگاهی ابتدایی تر به نام سر-نوشتار وابسته است. از نگاه دریدا در زبانشناسی سوسور نقش سر-نوشتار را مدلول یا سر-مدلول ایفا می کند. گفتار به لحاظ تاریخی از نظر سوسور پیش از نوشتار است و به لحاظ ماهوی نیز بدین علت که نزدیکتر به مدلول است، مقامی شایسته تر از نوشتار دارد. سر-نوشتار نیز در نگاه اول، با توجه به پیشوند سر به نوشتاری اشاره می کند که دیگر نمی خواهد در ذیل گفتار باشد. چرا که هم به لحاظ تاریخی و مهمتر از آن هم به لحاظ ماهوی بر گفتار ارجحیت دارد. در واقع واژه ی سر-نوشتار به برتری نوشتار بر گفتار دلالت نمی کند بلکه، به خاستگاهی اشاره دارد که نوشتار و گفتار هر دو از آن جا تکوین یافته اند. دریدا برای برون رفت از برتری نوشتار بر گفتار یا برعکس مفهوم "رد" را طرح می کند. که نهایت جنبش *difference* است وقتی پیش از طرح مفهوم خاستگاه قرار دارد و بر فراز تقابل های دو گانه ی خاستگاه و ضمیمه می ایستد.

سوسور زمان و مکان را به واسطه ی روابط جانشینی و همنشینی به دو بنیاد یک ساختار زبانی تبدیل کرد. از درون همین تلقی ساختارگرایانه از مکان و زمان و گسترش امکان های بالقوه و نهفته ی آن تلقی پساساختارگرایانه از مکان و زمان شکل می گیرد. این امر در ساحت نوشتار، در قالب دو درون مایه ی همبسته ی آن یعنی فاصله گذاری و مفصل بندی انجام می پذیرد. با این که ساختار گرایایی با ارائه ی پیوستار مکان_ زمان نسبت به تلقی جوهر گرایانه و سوژه گرایانه که زمان و مکان را دو امر منفک در نظر می گرفتند، قدم هایی را به جلو گذاشت، اما با این حال همچنان این پیوستار در ساحتی صلب و ایسنا تفسیر می شد. دریدا با تبدیل روابط جانشینی و همنشینی به دو جنبش فاصله گذاری و مفصل بندی که دو درون مایه ی بنیاد تکوینی *difference* به مثابه ی نوشتار هستند امکان هایی را در یک ساختار نشان می دهد که خود یک ساختار می تواند حتی حدود متفنن و کانونی اتش را به پرسش بگیرد. اما این فرایند نیز طرفدهای به انقیاد در آمده در

تقابل های دو گانه را استیلا می بخشد. دریدا مفهوم "رد" را بر فراز مفاهیم دو گانه قرار می دهد. در این ساحت یعنی difference به مثابه ی رد، ما دیگر با تعیینات زمانی و مکانی رو به رو نیستیم. بلکه رد به مثابه شرط امکان تحقق تعیینات زمانی و مکانی خود را عرضه می کند.

| 28

رد مسیری به سوی استعلا نیست زیرا به زعم دریدا حتی خدا نیز معلول از "رد" است. زیرا رد به لحاظ هستی شناختی و زبان شناختی ابتدائی تر از هر امر دیگری است. رد چیزی است که از گذشته بر جای مانده و در زمان حال دنبال می شود. و همزمان به آینده ارجاع می دهد. (خبازی کناری، ۱۳۹۰، ۴۱_۸۲)

نتیجه:

همانطور که گذشت لوگوس در طول تاریخ فلسفه معنای متفاوتی پذیرفته است. این روند با هراکلیتوس که لوگوس را عقل جهانی یا قانون جهانی حاکم بر هستی می دانست آغاز شد، وی تنها تمثیل دیداری لوگوس را، نوری می دانست که در آتش به ظهور می رسد. از نگاه رواقیون که تکمیل کننده ی آراء و افکار هراکلیتوس بودند، لوگوس یک ماده ی واحد و اصلی بی نهایت است که کل جهان را هدایت می کند. و طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام یعنی قانون جهان شمول و فراگیر که همه چیز را در بر می گیرد به شمار می آوردند. از بین معانی بیشمار که برای کلمه لوگوس در نظر گرفته بودند؛ سوفسطائیان لوگوس را توانایی ایراد سخنرانی عمومی به کار می بردند. سیر تحولی این کلمه چنان نیست که بتوان گفت یک سیر خطی و صعودی یا نزولی را دنبال می کند اما به جد می توان گفت که این سیر به سمت یک چیز در جریان و شدن است و آن نزدیک تر شدن معنای این کلمه (لوگوس) به (کلمه) است. چنانچه در ادامه افلاطون لوگوس را همان نوس یا عقل معرفی می کند که صورت های موجود در مثل را شکل می دهد در واقع مثل همان لوگوس است. ارسطو نیز ریشه منطقی را از لوگوس گرفته است و آن را به معنای تعریف یا مفهوم و چیستی اشیاء به ویژه جواهر بکار می برد. اما از نگاه فیلون یهودی لوگوس یک مرتبه صعود کرده و به عنوان عقل یا عالی ترین موجودات و واسطه ی بین خدا و جهان مادی است. و نخستین مولود خداست. در واقع اندیشه، مطابق با لوگوس ذاتی در خداوند است. و نطق و گفتار هم با لوگوس متجلی شده است. از نگاه مسیحیت خداوند همان لوگوس است که بعد ها در بدن عیسی ناصری متجسد شد. یوستینوس پا را از این فراتر می گذارد و می گوید که فکر و سخن همان

لوگوس است که در انسان درونی و مخفی و غیر قابل شناخت است ولی همین لوگوس به شکل کلمه بر زبان آورده و تلفظ می‌شود. در واقع لوگوس بیشتر از آنکه به خود عقل اشاره داشته باشد و نزدیک شود به منبع عقل و اندیشه یعنی "کلمه" نزدیک می‌شود. فارق از نگاه ابن عربی که لوگوس را همان انسان کامل می‌داند که تمام حقایق و اشیاء را به طور مطلق در خود جای داده است. فلاسفه معاصر از جمله هایدگر و دریدا هر یک با اصالت دادن به گفتار و نوشتار به مسئله‌ی لوگوس پرداخته‌اند. هر چند هم هایدگر و هم دریدا هر یک به ساحتی از کلمه به عنوان لوگوس پرداخته‌اند اما هیچ‌یک به طور کامل به "وجود کلمه" به عنوان لوگوس نپرداخته‌اند. و این نشان می‌دهند که لوگوس تنها گفتار یا تنها نوشتار نیست بلکه چیزی فراتر از این دو است که نوشتار و گفتار از آن نشأت گرفته‌است. که در مقاله بعدی به آن پرداخته خواهد شد.

منابع:

- _ کاپلستون، فردریک چارلر، ۱۳۹۱، تاریخ فلسفه جلد ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _ شریف زاده، محمد رضا و صفاری حامد آباد، سمیه، ۱۳۹۵، بررسی رابطه‌ی تطبیقی واژه‌ی لوگوس از منظر هراکلیتوس و نشان چلیپا در اندیشه‌ی ایرانیان، شماره‌ی ۴۲.
- _ خراسانی، شریف الدین، ۱۳۵۷، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات کتابهای جیبی.
- _ ویل رایت، فیلیپ، ۱۳۹۰، هراکلیتوس ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر، تهران، چشمه.
- _ مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۸۵، دانش نامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه‌ی مه‌رمان مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگاه.
- _ احمدی، بابک، ۱۳۷۰، ساختار و تاویل متن، (شالوده‌شکنی و هرمونوتیک) تهران، نشر مرکز.
- _ صادقی، افلاطون، و براز، فرنگیس، ۱۳۹۰، نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه، فصل نامه تخصصی اخلاق.
- _ افلاطون، ۱۳۸۰، تیمائوس، ترجمه حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

_ خبازی کناری، مهدی، ۱۳۹۰، رد بر فراز تقابل های دوگانه در اندیشه ی ژاک دریدا، دو فصلنامه ی فلسفی شناخت، پژوهشنامه ی علوم انسانی، شماره ی ۶۲۱.

_ استراترن، پل، ۱۳۸۳، آشنایی با آکویناس، ترجمه ی شهرام حمزه ای، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.

_ ارسطو، ۱۳۷۹، متافیزیک (مابعد الطبیعه) ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت

_ گمرتس، تئودور، ۱۳۷۵، متفکران یونانی، ترجمه ی محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی جلد سوم.

_ بعدی اقدم، نعمت الله، ۱۳۸۳ سری تطور معنایی لوگوس (پایان نامه ی کارشناسی ارشد زیر نظر حمید رضا آیت اللهی در دانشگاه علامه طباطبایی.

_ کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چاپ دوم تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، جلد اول.

_ ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.

_ بریه، امیل، ۱۳۷۴، تاریخ فلسفه جلد دوم، ترجمه ی علی مراد داوودی، چاپ دوم، تهران مرکز نشر دانشگاهی.

_ راسل، برتراند، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه ی غرب، ترجمه ی نجف دریا بندری، چاپ ششم، تهران کتاب پرواز، جلد اول.

_ کلباسی، حسن، ۱۳۷۶، ارزیان متکلم بزرگ سوم مسیحی، فصلنامه ی دانشکده ی ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ی ۲.

_ ابن غربی، محی الدین، ۱۳۸۱، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خاجوی، تهران، مولی.

_هایدگر، مارتین، ۱۳۸۹، وجود و زمان، ترجمه ی سیاوش جهادی، انتشارات ققنوس.

_انصاری، حمید رضا، تاثیر آراء و اندیشه های دریدا بر معماری، نشریه ی هنرهای زیبا شماره ی