

بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا اکنون

واژگان کلیدی

* لوگوس

* عقل کلی

* انسان کامل

* مقام جامع وجودی

علیرضا آذریک* hdaneshgah@yahoo.com

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

پروین احمدی

پژوهشگر موسسه علمی - پژوهشی قلم سبز مرصاد

چکیده

در یونان باستان، لوگوس افزون بر آن که معناهای متعددی مانند عقل، گفتار، سخن، کلمه، تعریف، تناسب و... را می‌پذیرد؛ اما به طور کامل هیچ یک از آنان نیست. در نزد پیشاسقراطیان لوگوس همان عقل کلی است که جهان را هدایت می‌کند. رفته‌رفته سوفسطائیان از لوگوس با عنوان سخن و گفتار یاد کردند و فیلون یهودی آن را معادل رسول یا پیامبر می‌دانست. مسیحیت آن را مسیح و کلمه‌الله می‌نامید. در نزد ابن عربی لوگوس همان انسان کامل و حقیقت محمدیه است. هایدگر نیز که از جمله فیلسوفان معاصر به شمار می‌آید لوگوس را زبان و معادل چیزی که از طریق خودش، خودش را نشان می‌دهد، بیان می‌کرد و در نزد دریدا لوگوس معادل با نوشتار و به معنای تجلی خداوند است.

تلاش ما در این مقاله، بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا اکنون می‌باشد و سعی شده است به این پرسش پاسخ داده شود که لوگوس چیست؟ طبق رهیافت‌های این پژوهش لوگوس همان مقام جامع وجودی فرازمان و فرامکان کلمه است که با هم‌افزایی جوهر مفهومی، جوهر گفتاری و نوشتاری موجب تجلی پدیدارها و شکل‌گیری کلمه‌پدیدار می‌شود. هدف این مقاله، پس از بررسی انواع تعاریف از مفهوم «لوگوس»، بیان تعریفی از آن بر مبنای نگرش فلسفی مکتب اصالت کلمه است.

(۱_۰) مقدمه

لوگوس چیست؟

لوگوس کلمه‌ای یونانی بوده که معنی‌های متفاوت به خود گرفته است. این کلمه یکی از مهم‌ترین اصطلاحات رایج در مدارس فلسفی یونان بود که هفتصد سال پیش از میلاد مسیح در خطابه‌ها به کار برده می‌شد و جانشین اصطلاحات قدیمی‌تری مانند قسامه و اسطوره شد که تنها در معنی‌های خاصی به کار می‌رفت. برای نخستین بار هراکلیتوس لوگوس را عقل جهانی یا قانون جهانی کلی حاکم بر هستی می‌دانست. هر چند در زمان هراکلیتوس لوگوس معنی‌های مختلفی می‌پذیرفت که عبارتند از:

- ۱- هر چیزی گفته یا نوشته شده مانند داستان یا گزارش چه خیالی چه تاریخ حقیقی، صحبت یا گفتگو به طور کلی.
- ۲- ایده‌ی پیش‌گفته‌ی «بیان» به طور طبیعی ایده‌ی ارزش و ارزیابی و اعتبار منتهی می‌شود، هم‌چنین شهرت.
- ۳- مفهوم اندیشیدن و سنجیدن اثبات‌ها و نفی‌ها به عقیده‌ی یونانیان گفتگو با خویشتن است.
- ۴- مفهوم دیگر لوگوس شامل علت و دلیل یا برهان می‌شود.
- ۵- در مقابل معنی‌های «واژه‌های توخالی» یا «بهانه» عبارت لوگوس واقعی را داریم یعنی معنی حقیقت موضوع.
- ۶- اندازه، اندازه‌های تمام.
- ۷- ارتباط، رابطه، نسبت؛ لوگوس در معنی دقیق نسبت ریاضی یا عقل مکرراً در نوشته‌های افلاطون و ارسطو به کار رفته است.
- ۸- اصل عمومی یا قاعده.
- ۹- قوه‌ی عقل؛ این معنا آشکارا به معانی بند ۳ و ۴ نزدیک است.
- ۱۰- تعریف یا بیان صورت‌بندی شده‌ی طبیعت ذاتی اشیا.

۱۱- هماهنگ یا متحد (کی سی گاتری، ۱۳۷۶ ج ۵: ۴۶-۵۳)

علاوه بر معنی‌های ذکر شده در دایره المعارف فلسفی راتلج 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 گستره‌ی معنایی متنوعی است و به معنای توصیف، نظریه و (گاهی اوقات در مقابل واقعیت)، تبیین، خرد، نیروی خردمندی، (قوه‌ی عقلانی)، اصل، عقل و نثر نیز به کار می‌رود. (routledg, 1998, vo,15 و ۸۱۸) در دایره المعارف پل ادواردز در باب معنای لوگوس گفته شده است که: «اسم یونانی لوگوس از ریشه‌ی فعل lego به معنای «من می‌گویم» است که در دوره‌ی کلاسیک یک گسترده‌ی متنوعی از تعریف‌ها را در بر گرفته و در بیشتر زبان‌های مدرن به معنای کلمه، گفتار، استدلال، تبیین، نظریه، پیش‌فرض، محاسبه‌ی جهانی، نسبت، دفاعیه، اصل و عقل (خواه الهی، خواه بشری) به کار رفته است. (Edwards, 1967,vo, 158)

در فرهنگ آکسفورد گفته شده که لوگوس یک اصطلاح کلامی و فلسفی است که به معنای کلمه، گفتار، سخنرانی و عقل است ولی در مکتب‌های 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)

بنابراین لوگوس واژه‌ای مهم در تمام مکتب‌های فلسفی بوده و در مکتب اصالت کلمه معادل مقام جامع وجودی کلمه است. مقام جامع وجودی، ساحتی از کلمه می‌باشد که فرازمان، فرامکان و فرابعدی است. از این منظر لوگوس تمام تعاریف پیشین را در بر می‌گیرد چون هر یک فارغ از تضاد روبنایی در زیربنا و بر طبق دیالکتیک ادراکی، درکی از لوگوس و مقام جامع وجودی کلمه هستند.

هدف ما در این مقاله ضمن بررسی نظر فلاسفه در مورد لوگوس، ارائه‌ی تشریح مفهوم مقام جامع وجودی و لوگوس از نگرش مکتب فلسفی اصالت کلمه و در نهایت مقایسه‌ی این مفهوم در مکتب اصالت کلمه با سایر تعاریف از نظرگاه‌های دیگر است.

(۲_۰) پیشینه‌ی پژوهش

درباره‌ی بررسی مفهوم «لوگوس» تفاسیر، تحلیل‌ها و مقالات متعددی از نگاه فلاسفه‌ی یونان باستان، شرق و غرب ارائه شده است از جمله: تاریخ یونان باستان تالیف دابلیو کی سی گاتری در سیزده جلد، که به فراخور فیلسوف مورد نظر در مورد لوگوس و خصوصیات و ویژگی‌های لوگوس در هر دوره به تفصیل مورد بحث می‌شود. یا در متاب هستی‌زمان هایدگر فصلی را به بررسی لوگوس پرداخته است. و همچنین در مقالات متعدد از جمله: (انصاری، حمیدرضا (۱۳۸۳) تأثیر آراء و اندیشه‌های دریدا بر معماری، خبازی کناری، مهدی (۱۳۹۰) رد بر فراز تقابل‌های دوگانه در اندیشه‌ی ژاک دریدا، هاشم زاده، سیدسروش (۱۳۸۶) لوگوس (مفهوم زبان در اندیشه‌ی هایدگر و...))، که در این تحقیق از موارد برگزیده‌ی این تفاسیر استفاده می‌شود؛ اما تا جایی که نگارندگان این مقاله تحقیق و تفحص کرده‌اند تا کنون تمامی تفاسیر، شرح، بیان و تعریف لوگوس از نگاه فلاسفه‌ی شرق و غرب بوده و در این زمینه بیان و تعاریف جدید و نوآورانه‌ی چندان مشاهده نمی‌شود. در این پژوهش سعی شده افزون بر تعاریف فلاسفه‌ی غرب و شرح به طور خلاصه، ضمن نقد این تعاریف، تعریفی نو ارائه شود که این امر به طبع در هیچ یک از تحقیقات گذشته سابقه نداشته و برای اولین بار در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

(۳_۰) مسئله‌های تحقیق

بنا بر آن چه بیان شد، می‌توان مسائلی را که این نوشتار در پی پاسخ‌گویی به آن‌هاست به صورت زیر خلاصه کرد:

۱_ لوگوس چیست؟

۲_ آیا مفهوم لوگوس با کلمه ارتباط دارد؟ این ارتباط به چه صورت است؟

۳_ ارتباط لوگوس با مفهوم وجود در فلسفه‌ی مکتب اصالت کلمه چگونه است؟

(۴_۰) روش پژوهش

روش پژوهش به صورت کتابخانه‌ای، بنیادی، توصیفی و تحلیلی است.

(۵_۰) مبانی نظری تحقیق

(۵_۱) 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 نزدیک‌تر شده و ایده‌ی آرخه را مبدل به لوگوس کرد. طرز تلقی هراکلیتوس از خدا برخلاف اساطیر یونان به صورت وحدت وجود است که فقط در کشمکش اضداد نمایان می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۵۱)

هراکلیتوس در حرکتی دایره‌ای نشان می‌دهد که کشمکش اضداد نه تنها مانع وحدت نمی‌شود بلکه برای وجود واحد اساسی است؛ بنابراین جهان با همه‌ی کشمکش و نابه‌سامانی‌های ظاهری یک معنی و مقصد نهایی دارد و آن لوگوس است. اوصافی که هراکلیتوس در وصف لوگوس بیان می‌کند در قطعاتی از وی به یادگار مانده است و در سطرهای بعدی به آن‌ها اشاره می‌شود.

(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 می‌یابد.

(۳) اگر چه این لوگوس جاودانه معتبر است با این حال آدمیان نمی‌توانند 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 می‌کنند که گویی هر یک از آنان عقل خاص خویش را به چنگ آورده‌اند. (miller, 1981: 165)

بدون تردید از کلام و اندیشه‌ی هراکلیتوس برمی‌آید که لوگوس به عنوان حقیقت وجودی و خصلتی فراانسانی در آدمی به ودیعه نهاده شده است زیرا وی به دقت میان لوگوس و گفته‌ی شخصی تفاوت می‌گذارد. زمانی که می‌گوید: «به من گوش نسپارید، ولی به لوگوس آری.» بنابراین از این واژه تمام حقایق هستی ساطع می‌شود. به دیگر سخن: «لوگوس مبین قانون و

قاعده‌ای می‌شود که بر یک پارچگی یا تقارن در اعداد لایه‌های زیرین پیوستگی نظام جهانی دلالت می‌کند. (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 جهانی شرحی منطقی و حقیقی ارائه می‌دهد که همه‌ی انسان‌ها قائل به درک آن نیستند اما همه‌ی هستی به واسطه‌ی آن موجودیت می‌یابد و حقیقت وحدت همه چیز را آشکار می‌سازد. (شریف‌زاده و صفاری، ۱۳۹۵: ۴۹-۵۰) بنابراین هراکلیتوس معتقد به این مسئله است که کثرت امور موجودات نمودی از وحدت و یگانگی است. هراکلیتوس آتش را به عنوان اصل و مبدأ نخستین جهان می‌پندارد و معتقد است آن چه موجود است از آتش به وجود می‌آید و آتش اصل و جوهر همه چیز است. او آتش را همان لوگوس یا خرد جهان و قانون کمالی می‌داند که انسان به جانب آن سیر می‌کند. (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۳۵)

(۲_۵) لوگوس از نگاه رواقیون

رواقیان به عنوان اصلی‌ترین منعکس‌کننده‌ی افکار و اندیشه‌های هراکلیتوس با الهام از آرای وی به این درک رسیدند که لوگوس یک ماده‌ی واحد و اصلی بی‌نهایت است که کل جهان را هدایت می‌کند. مارکوس آریلیوس از متفکرین نحله‌ی فکری رواقی با تاسی از هراکلیتوس، لوگوس را فرمانروای جهان می‌دانست. (Duchesne, guillemin, 1963, 40) رواقیون طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام یعنی قانون جهان‌شمول و فراگیر که همه چیز را در بر می‌گیرد به شمار می‌آورند. از دیدگاه آن‌ها لوگوس که متعالی‌ترین قاعده‌ی کلی است، جهان را شکل بخشید. (Craig, 1998: 818) این قانون که از آن به قانون طبیعی یاد می‌شود در اندیشه‌ی رواقیون از جایگاه محوری برخوردار است. از نظر رواقیون، آرته‌ی خدا همان اراده‌ی طبیعت است، زیرا طبیعت به روشنی مظهر یا وصف خداوند است. از این رو پیروان رواقی «زندگی بر اساس طبیعت» را به معنای پیروی از اراده‌ی خدا یا قانون‌های طبیعی می‌دانستند که خداوند برای اداره‌ی عالم مقرر کرده است. به این قرار زندگی پرهیزگاران، زندگی بر طبق قوانین طبیعت یا تسلیم به اراده‌ی خدا دانسته می‌شد. این اعتقاد به جایی رسید که رواقی هر چه را در زندگی به دست می‌آورد، می‌پذیرفت و همان را منطبق با اراده‌ی خدا و نیکی تام می‌دانست. آدمی با پذیرفتن قانون خدا، بر خود مسلط می‌شد و به آرامش می‌رسید. (فوگل، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

رواقیون نظریه‌ی هراکلیت درباره‌ی لوگوس را پایه‌ی جهان‌بینی خود قرار دادند. لوگوس در فلسفه‌ی رواقی به طبیعت یا تقدیری تعبیر شد که به مثابه قانونی ازلی و ابدی می‌باشد، که بر کل عالم حاکم است. رواقیون جنبه‌ی نظری عقل (لوگوس) را برجسته ساخته و آن را به صورت یک اصل کیهان‌شناختی بدل کردند. در ابتدای عصر هلنیسم، دیالکتیک تحول تاریخی با دقت تمام در هیئت ساختار مفهومی فلسفه‌ی رواقی بازتولید می‌شود. کلیت ارگانیک دولت‌شهر یونانی که در آن فلسفه و سیاست، عقل و زندگی مدنی، جامعه و فرد اجرایی، جدایی‌ناپذیر بودند که همگی در قالب قانون فراگیر وحدت می‌یافتند، 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 نظام‌بخش عالم، ماهیتی سراپا کلی و انتزاعی دارد. مشارکت عقل‌های جزئی در عقل کلی به میانجی اخلاق فردگرایانه مبتنی بر زهد و تسلیم، جانشین مشارکت سیاسی فرد در دولت‌شهر و زندگی مدنی شد. (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۲۸۱)

طبیعت از نگاه رواقیون عبارت است از نیروی پراکنده در اجسام که هر موجودی می‌تواند توسط آن به کمال طبیعی خود برسد. لفظ طبیعت به نظام و قوانین حاکم بر پدیدارهای جهان مادی اطلاق می‌شود. در واقع اخلاق رواقی مبتنی بر دو اصل است: نخست این که جهان با قانون مطلق اداره می‌شود که هیچ استثنایی نمی‌پذیرد؛ دوم آن که طبیعت ذاتی انسان، عقل است و عقل و قانون طبیعت در نگاه رواقیون با لوگوس یکسان است. (افلاطون صادقی و فرنگیس براز، ۱۳۹۰: ۱۵۱_۱۷۸)

(۳_۵) لوگوس از نگاه سوفسطائیان

سوفسطائیان نیز لوگوس را به عنوان همان توانایی ایراد سخنرانی عمومی به کار می‌برند تا جایی که برخی گفته‌اند که فقط سخنوری، صفت مشخصه‌ی یک سوفسطایی است اما افلاطون میان سخنوری و سوفسطایی‌گری فرق می‌گذارد هر چند آن‌ها را نیز به هم نزدیک می‌بیند. 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 می‌شد که از هنر مربوط به آن، برداشت‌های بسیار متفاوتی صورت گیرد. سقراط در فایدون (d۹۰ به بعد)، بدی «دانش‌گریزی» - بیزاری از هر نوع لوگوی - را ناشی از فقدان تربیت شایسته در «هنر لوگوی»

می‌داند. اگر شخص در این هنر تربیت مناسبی نبیند به هر سخنی که بشنود معتقد می‌شود سپس به بطلان آن سخن پی می‌برد و چندین بار که متوجه خطای خود شد، به جای این که ناپختگی خودش را متهم سازد به خود لوگوی (استدلال‌ها) بدبین می‌شود. بدین ترتیب از مسیر معرفت و حقیقت دور می‌افتد. سقراط معتقد بود اگر کسی چیزی را بفهمد باید بتواند لوگوسی برای آن بیان کند. به باور او کسانی که چیزی را می‌شناسند باید بتوانند آن را برای دیگران توضیح دهند. (کسنوفون، خاطرات، ۱، ۶، ۴) 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 نمی‌تواند در جباریت درخششی داشته باشد. هدف اصلی آن‌ها نیکو سخن گفتن بود. بدین ترتیب در حین پرداختن به خطابه‌های عمومی، مطالعه‌ی فلسفه، دستور زبان، معرفت‌شناسی و فرق میان کلمات مترادف را هم پیشه‌ی خود ساختند. (کی سی گاتری، ج ۱۰: ۱۳۷۵: ۳۳-۳۸)

لوگوس قدرت فوق‌العاده‌ای دارد و از نظر ارزشی خنثی است. می‌تواند 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 فریب‌آمیز است، ممکن است فریبی عادلانه بوده و شخص فریفته را بهتر از پیش گرداند به گونه‌ای 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 می‌تواند قانع سازد: قاضی را در دادگاه، نمایندگان را در مجلس شورا، مردم را در انجمن و هر دسته‌ای از شهروندان را در هر جایی که گرد آمده باشند. (افلاطون، گرگیاس ۴۵۲) گرگیاس مدعی بود که فقط همین هنر سخنوری را می‌آموزد و نه چیزی دیگر. هر چند که آن فن با حق و باطل مرتبط بود، او نمی‌گفت آرت (فضیلت) تعلیم می‌دهد (منون ۹۵)، بلکه می‌گفت اگر شاگردان یک‌سخن مهارت خود را برای مقاصد بد به کار گیرند نباید آن‌ها را سرزنش کرد. (همان)

(۴_۵) لوگوس از نگاه افلاطون

افلاطون در گفتگوی سوفسطایی روش پرداختن به ماهیت زبان را در هماهنگی با شیوه‌ی معمولش در پرداختن به ماهیت امور چنین توصیف می‌کند: «هدف ما تثبیت سخن (لوگوس) به عنوان یکی از گونه‌های موجودات است؛ زیرا اگر از آن محروم باشیم از فلسفه محروم می‌مانیم که این محرومیت بزرگ‌ترین مصیبت است. پس هم‌اکنون باید ببینیم سخن چیست.» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ۱۴۴۶؛ ۲۶۰a)

در رساله‌ی «تیمائوس» نیز وجود ثابت را در مقابل وجود متغیر قرار می‌دهد و می‌گوید وجود ثابت به وسیله‌ی عقل (noesis) و وجود متغیر هم به وسیله‌ی گفتار (logos) دریافت می‌شود. در معرفی سقراط می‌گوید که سقراط با مناظرات ابتکاری خویش اشخاص را به لوگوس حقیقی و یقینی مفاهیم اخلاقی هدایت می‌کرد و آن‌ها را به عمل و فعل صحیحی که توسط معقول واقع شده بود رهبری می‌کرد. وی نتیجه‌ی کار سقراط را عقول معیوب و ناصواب مخاطبان به عقول صائب و سلیم می‌دانست؛ بنابراین یکی از معانی لوگوس ارائه‌ی «تعریف درست» است که توسط سقراط انجام می‌گرفت. (نیک‌سیرت، عبدالله، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

افلاطون مطالب رساله‌ی تیمائوس را «آورتوس میتوس» و «ایکوس لوگوس» نامیده است و از آورتوس میتوس به داستان راست تعبیر می‌کند و از ایکوس لوگوس به سخن راست‌نما تعبیر می‌کند. رابطه‌ی میان میتوس و لوگوس از نگاه افلاطون تقابل نیست بلکه می‌توان گفت: «اصولاً میتوس در طول لوگوس قرار می‌گیرد؛ یعنی میتوس راهی برای رسیدن به لوگوس است. میتوس از نگاه افلاطون به معنای حکایت، روایت و داستان بوده که به تدریج در معنای نمایشنامه نیز به کار رفته است. لوگوس هم به معنای شمردن، محاسبه، رسیدگی و توجیه است که به معنای عقل، اطلاع، سخن، لغت و اصطلاح نیز به کار رفته ولی هر گاه به این معنای به کار رفته، مراد نقل کردنی است که همراه «حساب پس دادن» باشد. در رساله‌ی تیمائوس، گفتار خودش را گاهی موتوس می‌خواند و گاهی لوگوس، اگر چه غالباً از لوگوس استفاده می‌کند و به صورت مرتب از ایکوس بهره می‌برد و می‌گوید چون نمی‌توان به عرضه‌ی توجیهی کاملاً سازگار و دقیق از موضوعاتی چون خدایان و منشأ عالم امیدوار بود باید به موتوس محتمل دل خوش باشیم و در مورد پایبندی به ارزش لوگوسی محتمل سخن می‌راند. تیمائوس می‌گوید: «وقتی کسی به قصد تفریح لوگوس‌های محتمل چیزهای شونده را جستجو می‌کند،

سرگرمی معقول و هوشمندانه‌ای به زندگی‌اش خواهد افزود...» (کی سی گاتری، ج ۱۷، ۹۰-۱۱۲)

(۵_۵) لوگوس از نگاه ارسطو

گفته شده است که کلمه‌ی منطق -logic- برگرفته از کلمه‌ی 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 معنی‌ها، ارسطو لوگوس را به معنای تعریف یا مفهوم و چیستی اشیا و به‌ویژه جوهر به کار برده است. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۲۰، ۲۴۴) وی لوگوس را به عنوان ترکیبی از «بیان معنی‌دار» تعریف می‌کند اما در حقیقت آن را در تنوع عریضی از معنی به کار می‌گیرد و لوگوس اغلب نماینده‌ی اصطلاحات منطقی هم‌چون جمله، رساله، قضیه و قیاس منطقی است.

ارسطو، نوس یا عقل را عالی‌ترین بخش نفس می‌داند که از ماده دورتر و حامل ظریف‌ترین وظایف روح و ذهن و مبدأشناسی است. به نظر وی انسان در شناخت عالی‌ترین و کلی‌ترین انتزاعیات مدیون نفس است. بنا به رأی 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 بی‌واسطه‌ی مفهوم است. وی می‌گوید که آناکساگوراس، عقل (نوس) را علت هر موزونی و نظم، چه در ساختمان موجودات زنده و چه در ساختمان طبیعت می‌داند. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۳۴-۱۴۲۶)

(۵_۶) لوگوس از نگاه یهودیت

لوگوس در متون دینی یهود با سه معنا و تصور در ارتباط است: خلقت، تقدیر و وحی. لوگوس یونانی بیشتر نظریه‌ای درباره‌ی عقل است ولی لوگوس یهودی بیشتر نظریه‌ای 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 واسطه‌ی بین خدا و جهان مادی و نخستین مولود خداست. لوگوس در نظر وی قطعاً نسبت به خدا فزون‌تر است و با وجود تقدم و برتری نسبت به سایر موجودات در زمره‌ی 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 غیرمادی مثل است. ب) معرفت ناشی از بحث و گفتگو که منظور از آن اشیاء مرئی این عالم است که روگرفت‌هایی و مثل غیرمادی‌اند. دیگر این که لوگوس اشیاء مرئی هم‌چون نه‌ری که از سرچشمه صادر و جاری می‌شود از لوگوس عالم مثل ناشی می‌شود. (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 فرشته‌ی تورات و جوهری غیرجسمانی و «کلمه» غیرمادی و صدای خدا می‌داند. به نظر وی لوگوس وسیله و ابزار خداست که از طریق آن خود را متجلی می‌سازد و این «کلمه» هم‌گوهر با پدر (خدا) و شخص دوم تثلیث مبارک هم‌چنان که مسیحیان می‌گویند- نیست. (the oxford English dictionary, 1970, vo1, 1404v) به همین جهت است که برخلاف عقیده‌ی تثلیث مسیحی، فلسفه‌ی فیلون هرگز نظریه‌ی «تجسد» را نمی‌پذیرد؛ زیرا وی چنان تأکیدی بر تعالی می‌نهد که تماس مستقیم با ماده را منتفی می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۵۲۹-۱/۳۱) لوگوس فیلون به نوعی با مثل افلاطون گره خورده است. قبل از فیلون، درباره‌ی ارتباط مثل با خداوند در اندیشه‌ی افلاطون مباحثی درگرفته بود. بعضی محققان معتقد بودند که مُثُل، خارج از ذات خداوند قرار دارد؛ که به این نظریه می‌توان نام برون‌خدایی نهاد و برخی بر این باورند که مثل در درون خداوند قرار دارد، به عبارتی اندیشه‌های وی هستند که می‌توان بر این برداشت عنوان درون‌خدایی 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 مرحله‌ی وجودی قائل شد. (religious philosophy, a group of essays, p 27_38)

مرحله‌ی اول لوگوس به مثابه ذهن خداوند یا قوه‌ی عاقله‌ی خداوند با ذات وی هم‌هویت است. در این مرحله لوگوس را هم برای جهان عقلانی یعنی جهانی که در بر گیرنده‌ی مثل به کار می‌برد که به نظر ولفسون لوگوس در این جا معادل ذهن (mind) در نزد ارسطو است و هم به معنای مکان استعمال می‌کند، یعنی لوگوس را مکان جهان عقلانی و مثل می‌داند. بر طبق نظر ولفسون روح متفکر یعنی ذهن، مکان صور یا (forms) است. به عبارتی، لوگوس در این مرحله معادل ذهن روحانی مخلوق خداوند است. (philo, p230_234) به نوعی لوگوس در این مراحل وجودی به ترتیب دارای صفات ازلی و ابدی است؛ اما در مرحله‌ی دوم که به مثابه ذهن روحانی مخلوق ذات جدا شده و به صفت غیر از ذات است، از صفت ابدی برخوردار است؛ زیرا

در یک برهه‌ی زمانی خاصی از ذات خداوند جدا شده است. در مرحله‌ی سوم، لوگوس در نزد فیلون ساری و جاری در جهان است. این مرحله‌ی وجودی لوگوس در نگاه او با مسئله‌ی ارتباط خداوند با جهان پیوند می‌یابد. (همان ۳۲۵-۳۲۸)

(۷_۵) لوگوس از نگاه مسیحیت

یوستینوس معتقد است که بسیاری از متکلمان مسیحی، خدای تورات که در بهشت قدم می‌زد و با آدم و حوا سخن گفت همان لوگوس است که بعدها در بدن عیسی ناصری متجسد شد. او معتقد است که لوگوس انسان را به خدمت پدر راهنمایی می‌کند و با مرگش نیز اسباب نجات و اتحاد او را با خود مهیا می‌کند. وی از مفهوم لوگوس به معنای فکر و سخن استفاده کرد. در انسان، لوگوس به شکل سخن-فکر است که درونی و مخفی و غیرقابل شناخت است. ولی همین لوگوس به شکل سخن-برهان یا به شکل کلمه بر زبان آورده و تلفظ می‌شود و خارجی است. پدر همان فکر درونی است که غیرقابل شناخت است و پسر نیز لوگوس یک خارجی است که بر زبان آورده و خارج می‌شود، به اصطلاح لوگوس یک خدای دوم است، ولی خدای کم مرتبه که مخلوق یا مولد است اما مخلوقی قبل از همه‌ی کائنات. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۵-۴۴)

یوستینوس عیسی را همان عقل کل یا کلمه‌ای می‌داند که خدا جهان را در او آفریده است. به نظر وی جزئی از وحی 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 بنی‌اسرائیل یا پسر خدا یا حکمت الهیه یا فره‌ی ایزدی است. (بریه، ۱۳۷۴، ۳۰۵-۲/۶) نویسنده‌ی انجیل یوحنا نیز مسیح را با لوگوس یکی می‌داند. (راسل، ۱۳۷۳، ۱/۴۱۵) بنابراین کلمه (لوگوس) اصلی است که کثرت را به احدیت و انسان را به خدا می‌رساند و به اصطلاح منجی جهانی است. لوگوس یا کلمه حدفاصل میان احدیت خدا و کثرت مخلوقات است. (همان، ۵۶۹-۱/۷۰)

لوگوس کلمنس، مسیح را همان لوگوس الهی می‌دانست و معتقد بود که هدف فلسفه درک حقیقت کل یا لوگوس است. اورینگنس 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 هم-ذات خدای پدرخوانده و در مرحله‌ی پایین‌تر از پدر و معلول آن دانست. بنا به رأی ایشان،

لوگوس به عنوان عقل الهی محل مثل و منشأ کثرت عالم مخلوق است؛ بنابراین از نظر ایشان خلقت از طریق لوگوس صورت می‌گیرد. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۵۶-۶۰) اورینگنس نیز متناظر با سه مرحله‌ی فلوطین؛ احد را ذات خداوند، عقل را مترادف لوگوس یا عیسی مسیح و نفس را نیز روح‌القدس می‌دانست و معتقد بود که این اقنوم‌های سه‌گانه در طول یکدیگر قرار دارند. لوگوس یا کلمه، نمونه‌ای از خلقت است که واسطه‌ی بین موجودات و خداوند است و از طریق آن مخلوقات خلق شده‌اند. (کلباسی، ۱۳۷۶، ۶۰-۶)

(۵_۸) لوگوس از نگاه ابن عربی

در عرفان اسلامی، مشابه مفهوم لوگوس مسیحیت را باید در مفهوم «انسان کامل» جستجو کرد. ابن عربی به طور کلی در فصوص‌الحکم 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 می‌شود، در اولین فصل یعنی در فصل آدمی به طور قابل توجهی به انسان کامل پرداخته است. به طور مختصر در فصل آدمی، انسان کامل را چنین توصیف می‌کند: هنگامی که خداوند تعالی خواست عین خود را در کون جامع (انسان کامل) مشاهده کند، آدم (انسان کامل) را آفرید. از آن جا که این انسان متصف به وجود است، به منزله‌ی آئینه‌ای برای حق است. به عبارتی حق، خود را به طور اکمل واقع در این انسان مشاهده می‌کند. افزون بر این، چون خداوند عالم را بی‌روح و مثل آئینه‌ی بی‌زنگار دید، انسان کامل را که کلمه‌ی 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 می‌نگرد و به آن‌ها ترحم می‌کند. خداوند او را خلیفه‌ی خویش بر روی زمین گردانید. پس بر پا بودن عالم وابسته به وجود اوست. وی برخلاف 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. بنابراین وی از صفت واجب‌الوجودی یا واجب ذاتی که زینده‌ی حق است محروم می‌باشد. (فصوص‌الحکم، ۱۳۶۵: ۵۶-۴۸) از منظری دیگر نیز می‌توان گفت «کلمه» همان حقیقت محمدیه است زیرا به نظر عقیفی، می‌توان 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 عقیفی، ابن عربی به لوگوس علاوه بر عنوان انسان کامل و حقیقت محمدیه، لقب‌های

دیگری از قبیل «قطب»، «حقیقت‌الحقایق»، «کتاب»، «قلم‌الاعلی»، «هیولی» و «ماده‌ی اولی» می‌دهد. در کل، با وجود این لقب‌های مختلف می‌توان سه ویژگی و جنبه‌ی عمده برای لوگوس (کلمه) از نظر ابن عربی تعیین کرد: جنبه‌های وجودشناختی، عرفانی و انسانی. در جنبه‌ی وجودشناسی، لوگوس همان حقیقت‌الحقایق است یعنی تمام حقایق و اشیا 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 نشأت می‌گیرد. خداوند از طریق آن به خودش معرفت پیدا می‌کند، از خویش آگاه می‌گردد و در نهایت حقیقه‌الحقایق، 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) جوامع‌الکلم است. به عبارتی در این صورت، حقیقت وی اصلی فعال در تمام وحی‌ها و الهام‌هاست. کلمه در جنبه‌ی انسانی همان انسان کامل است و انسان کامل آیینی تمام‌نمای صفات و اسماء الهی است انسان کامل با حق، رابطه‌ای بلافصل و مستقیم دارد و از طریق وی، وحدت جزء و کل درک می‌شود. (the mystical philosophy, 66_85)

(۹_۵) لوگوس از نگاه هایدگر

به زعم هایدگر واژه‌ی لوگوس از ریشه‌ی legein است. این واژه در زبان یونانی به معنی سخن گفتن و هم آن چه هایدگر بر آن تأکید می‌ورزد یعنی به معنای جمع آوردن است. با یک نگاه اجمالی می‌توان گفت که هایدگر به هیچ یک از معنی‌های گوناگون و متکثری که برای این واژه در طول تاریخ فلسفه ذکر شده است اعتماد ندارد و آن‌ها را نامی شایسته برای این واژه نمی‌داند. هایدگر در مقدمه‌ی کتاب «وجود و زمان» آن جا که به مفهوم پدیدارشناسی می‌پردازد در ذیل بند لوگوس با اشاره به تعدد معانی لوگوس نزد افلاطون و ارسطو بیان می‌دارد که این مفهوم‌ها و معنی‌ها در تقابل با یکدیگر بوده و هرگز معنایی بنیادین و واحد را عرضه نمی‌دارند. هایدگر عقیده دارد که لوگوس چیزی است که بر مبنای سخن گفتن و زبان‌آوری آدمی باشد. در واقع لوگوس آن حقیقتی است که مجال جلوه‌ی یک چیز را فراهم می‌آورد یا به بیان دیگر تجلی و به ظهور آمدن چیزی را ممکن می‌سازد. پیش‌تر گفته شد که هایدگر لوگوس را با legein مرتبط می‌داند و یکی از معانی legein سخن گفتن است؛ بنابراین لوگوس در این معنا آشکار ساختن آن چیزی بوده که فرد در مورد آن سخن می‌گوید، بدین

ترتیب لوگوس دارای معانی‌ای است شبیه به روشن‌کنندگی. لوگوس می‌گذارد چیزی در باب شیء که سخن در مورد آن است، دیده شود؛ بنابراین لوگوس شأن اظهارکنندگی 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 می‌کند؛ اما نکته در این جاست که لوگوس در آشکار کردن و متجلی ساختن چیزی استقلال تام ندارد. به عبارتی این خود شیء است که در آیینهی لوگوس پدیدار می‌آید و متجلی می‌شود و به بیان دیگر این ذهن نیست که معنایی به پدیدار می‌بخشد بلکه آن چه به ظهور می‌آید در واقع جلوه کردن و به ظهور آمدن خود اشیاء است. (هاشم زاده، ۱۳۸۶: ۲)

در فهم واژه‌های پدیدار و لوگوس، هایدگر روش پدیدارشناسانه‌اش را به کار می‌برد تا این واژه‌ها خود را در خود نشان دهند. اصطلاح یونانی فاینومنون (phainomenon) که واژه‌ی فنومن (phanomen) به آن برمی‌گردد از فعل فاینستای (phainesthai) به معنای چیزی که خود را نشان می‌دهد خود نشان‌دهنده و آشکار آمده است. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸). جالب این که این مفهوم از پدیدار به مفهوم لوگوس به مثابه 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 دقیق‌تری آپوفاینستای (apophainesthai) (از جانب خود نشان دادن) می‌داند. (هایدگر، ۱۳۸۹، ۴۳)

فاینستای شکلی میان‌واکی از فاینو به معنای آوردن در روشنایی و در روشنایی قرار دادن است پس اصطلاح پدیدار را باید به مثابه چیزی که خودش را در خودش نشان می‌دهد، یعنی چیزی که آشکار است، دانست. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸) بنابراین 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، ۱۳۸۱: ۲۹۵) 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 بنیادین این مفهوم نه مفاهیمی که در بالا ذکر شد بلکه گفتار است؛ بنابراین عقل، حکم و مفهوم به گونه‌ای بروز سیستماتیک و متافیزیکی هستند که خود

را بر گفتاری که بیان شده تحمیل 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 سخن‌های دیگر 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 مثابه 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 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 آن چه 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 به سزایی برخوردار است که چیزها خودشان را در آن بروز می‌دهند؛ بنابراین گفتار به معنای مورد نظر، اول این که نقش مجال دادن دارد تا چیزها مجال یابند خود را نشان دهند و دوم این که گفتار می‌تواند آن چه 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 پدیدارشناسی در نزد هایدگر یعنی مجال دادن به آن چه که درباره‌اش گفته می‌شود (پدیدارها) تا آن چیزها به شیوه‌ی خاص خودشان، خودشان را آشکار کنند. (هاشم زاده، ۱۳۸۶: ۲)

در این جا هایدگر از یک سو نقدی به سوژه‌محور بودن حقیقت دارد و از سوی دیگر به ایژه‌محور بودن آن وارد می‌کند. گفتار البته یک راه، از آشکارگی چیزها است و گفتار از طریق گزاره و روش منطق، تنها راه برای آشکارگی حقیقت نیست بلکه او از سایر امکانات نشان دادن

چیزها، توسط خودشان سخن می‌گویند 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 دست‌یافتنی نیست. (فیگال، ۱۳۹۴: ۸۴) هایدگر اذعان می‌کند که خاموشی به معنای لال بودن نیست. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۱۹)

(۱۰_۵) لوگوس از نگاه دریدا

در نظر دریدا، لوگوس از محتوای ثابت و هستی‌شناختی خود تهی شده و صرفاً به نوشتار بدل گردیده است. دیدگاه وی در مقابل دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو است که لوگوس را معادل با ایده‌ها و صور می‌دانستند و به اصطلاح به فراسوی سخن و گفتار می‌گفتند که واقعیت را به تصویر می‌کشید. (عبدی اقدم، همان ۱۱۷) دریدا در کتاب متافیزیک حضور «لوگوس‌محوری» را به عنوان یکی از بنیادی‌ترین وجوه این متافیزیک تحت پرسش قرار می‌دهد. از نظر او لوگوس‌محوری بنیاد متافیزیکی است که افلاطون از آن نام می‌برد و هستی را هم‌چون حضور می‌شناسد. ضدیت با متافیزیک حضور «لوگوس‌محوری» مبارزه با افلاطون‌باوری و جدال با تقابل‌های دوتایی شکل‌دهنده‌ی نهضتی می‌گردند که دریدا آن را رهبری می‌نماید. (انصاری، ۱۳۸۳: ۵۳)

مفهوم فنوسنتریسم از نظر لغوی به معنای تمرکز بر صداست، از این جهت آوا یا صدا اصالت پیدا می‌کند. در واقع اولین وسیله‌ی برقراری انسان‌های اولیه آوا و صدا بوده است. 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 مقوله‌های فرعی لوگوسنتریسم یا واژه‌محوری و کلام‌محوری است. فنوسنتریسم تا زمانی می‌باشد که انسان هنوز به زبان کلامی دست نیافته است. ریشه‌ی کلام‌محوری غربی با متافیزیک حضور به تخطئه‌ی نوشتار در رساله‌ی فایدروس افلاطون برمی‌گردد. در این رساله، افلاطون دقیقاً به این دلیل که در نوشتار لوگوس یا کلام از مکان تکوین خود از پدر جدا می‌افتد نوشتار را شکل برآشوبنده و نامشروع ارتباط می‌داند. (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۳۴) دریدا برتری کلام گفتاری به کلام نوشتاری، یعنی بنیان آوامحوری و کلام‌محوری 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 نوشته‌محموری نامید و تأکید 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)

(۱_۶) لوگوس از نگاه مکتب اصالت کلمه

ورای نگاه فلاسفه‌ی گذشته به مفهوم لوگوس مکتب اصالت کلمه، لوگوس را یک امر وجودی می‌داند که می‌بایست تحت لوای وجودشناسی عربی‌نویسی بازتعریف شود زیرا برخلاف نظر هایدگر در مقدمه‌ی کتاب «وجود و زمان» آن جا که به مفهوم پدیدارشناسی می‌پردازد در ذیل بند لوگوس با اشاره به تعدد معانی لوگوس نزد افلاطون و ارسطو بیان می‌دارد که این مفهوم‌ها و معنی‌ها در تقابل با یکدیگر بوده و هرگز معنایی بنیادین و واحد را عرضه نمی‌دارد و «کلمه» و دیگر مفهوم‌هایی که از دیرباز برای لوگوس قائل شده‌اند و تمامی تفسیرها و تعبیرها در این وادی همواره معنای بنیادین این کلمه را محجوب ساخته‌اند و این معنی‌ها توانا نیستند تا معنی بنیادین لوگوس را روشکافی کرده و از آن پاسداری کنند. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸) مکتب اصالت کلمه معتقد است مفهوم لوگوس و دیگر معانی که از دیرباز برای لوگوس قائل شده‌اند و تمامی تفسیرها و تعبیرها در این وادی همواره هر یک معنایی بنیادین از کلمه‌ی لوگوس را عریان ساخته‌اند و هیچ از این معانی در تقابل با همدیگر نیستند بلکه در زیربنا مفهوم لوگوس یک حقیقت عمیق است که یک یا چند معنای ثابت و می‌تواند بی‌نهایت بعد و معنای متغیر بپذیرد. تمام نگاه‌های گذشته به مفهوم لوگوس هر یک، بعدی از این مفهوم را بازنمایی کرده‌اند اما هیچ یک به جامعیت این مفهوم که تمامی مفاهیم را در بر داشته باشد، نپرداخته‌اند. از نگاه مکتب اصالت کلمه «لوگوس» همان مقام جامعیت وجودی کلمه می‌باشد که فرازمانی- فرامکانی و در واقع غیرقابل شناخت است؛ اما بر اساس شرایط مکان- زمان زیستی خاص می‌توان تعریف و ادراکی از آن را ارائه داد. برای این منظور ابتدا باید درک صحیحی از کلمه و وجود کلمه ارائه کرد که در ذیل به این مفاهیم خواهیم پرداخت.

(۱_۱_۶) تعریف کلمه و وجود آن

مفهوم نشانه از دیدگاه سوسور، الگویی «دو وجهی» است. در الگوی سوسوری هر نشانه تشکیل شده از: «دال» signifiant تصویر صوتی و «مدلول» signifie مفهومی که دال به آن دلالت می‌کند. از دید سوسور، نشانه‌ی زبانی نه یک شیء را به یک نام، بلکه یک مفهوم را به یک تصور صوتی پیوند می‌دهد و نشانه‌ی کلیتی است ناشی از پیوند میان دال و مدلول که رابطه‌ی بین دال و مدلول را اصطلاحاً دلالت می‌نامند. سوسور متذکر می‌شود که این دو وجه نشانه، وابستگی متقابل به یکدیگر دارند و هیچ‌کدام مقدم بر دیگری نیستند. (کالر، ۱۳۸۹: ۲۸)

آن گونه که زبان‌شناسان می‌اندیشند کلمه فقط یک نشانه یا دالی که بر مدلولی اشاره داشته باشد، نیست بلکه وجود کلمه دارای یک سیستم باز و کاملاً بسیط است که مرحله‌ی تشکیل جوهره‌ی معنایی، همانند انعقاد نطفه می‌باشد اما هنگامی که کلمه از لحاظ دو بعد ثابت ۱- بعد ثابت معنایی (معنای مشترک لغت‌نامه‌ای آن کلمه در فرهنگ‌های واژگانی) و ۲- بعد ثابت مفهومی (تبارنامه‌ی تاریخی آن کلمه‌ی خاص در خودآگاه‌های جمعی ملل و نحل) گسترش پیدا کرد و در بازی‌های زبانی گوناگون دارای ماهیت‌های بی‌پایان شد حتی «اتلاق دالی که بر مدلول اشاره می‌کند» به آن، تصغیر و تحقیر کردنش است. (آذریبیک و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۱: ۱۵۸) کلمه، کلی‌ست فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری و ماهیتی آن. بعد جوهری کلمه نیز خود دارای چندین ساحت مجزا اما هم‌افزاست. سه ساحت جوهری اساسی آن عبارتند از: ۱- بعد جوهره‌ی معنایی ۲- بعد جوهره‌ی گفتاری و ۳- بعد جوهره‌ی نوشتاری. (آذریبیک و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۲: ۳۴) و ماهیت کلمه جنبه‌های هنری آن است که به محض ورود کلمه به هر یک از شریعت‌های ادبی بروز می‌کند مثلاً بعد از ورود کلمه به شریعت ادبی سمبولیسم، ماهیت نمادگرایی آن نمایان می‌شود. (مولانا، ۱۳۹۸: ۱۳۹) از این رو کلمه یک جنبه‌ی ماتریال و قراردادی دارد که شامل جوهره‌های نوشتاری و گفتاری آن می‌شود و در نزد ملل و مردمان مختلف با جغرافیای متفاوت، تشکیل نوشتار و صوت متفاوت و متمایز داده است؛ و یک جنبه-ی غیرچهاربعدی که بنیاد، ستون، روح و اصل موجود شدن یک کلمه است و آن جوهره‌ی معنایی آن می‌باشد.

در نگاه مکتب اصالت کلمه، وجود کلی‌ست فراتر از هم‌افزایی ساحت‌های جوهری و ماهیتی آن و یک سیستم باز خودتنظیم است که با کشف پتانسیل‌های جدید ماهیت‌های تازه‌ای

می‌آفرینند؛ و ماهیت آن چیزی است که جزء ساختار ارگانیک و زیستی یک پدیده نباشد که اگر فاقد آن شود از نظر زیستی نقصانی در آن به وجود نمی‌آید. (مولانا، ۱۳۹۸: ۱۳۸) جوهر نیز آن چیزی است که جزء ساختار ارگانیک و زیستی یک پدیده بوده که اگر فاقد آن شود از نظر زیستی در آن نقصان به وجود می‌آید. در واقع جوهر شاکله‌ای است که باعث موجودیت یک وجود در بعدی از هستی می‌شود. وارون نگرش فلاسفه‌ی وجودگرای پیشین که همه‌ی موجودات را دارای ماهیت می‌دانستند، در مکتب اصالت کلمه، فقط انسان و کلمه دارای ماهیت هستند و می‌توانند به مقام فرارو برسند. (همان)

در نگرش بنیادین «انسان_کلمه» این دو پدیده همدیگر را توأمان می‌سازند و به راستی هیچ کدام بدون دیگری وجود ندارند. انسان موجودی بسیط است و با کشف هر بعد در درون خودش، آن را ناخودآگاه یا خودآگاه به درون کلمه می‌دمد. پس کلمه همانند انسان تناروحي دارد که از حلول جوهره‌ها و ماهیت‌های گوناگون در هم، به مقام وجود می‌رسد. (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۵۹) در تئوری (انسان_کلمه)، وجود عریانیستی کلمه نیز همانند انسان، کلی‌ست فراتر از هم‌افزایی ساحت‌های جوهری و ماهیتی، نه این که هم‌چون وجود دیگر پدیده‌ها مانند حیوانات، جمادات و نباتات، فقط کلی فراتر از هم‌افزایی ابعاد جوهری‌شان باشند. (همان: ۱۶۴) بنابراین می‌توان کلمه را از سه وجه بررسی کرد: ۱_ مقام جامعیت وجودی کلمه ۲_ مقام متکثر موجودی کلمات و ۳_ مقام جامع مصنوع و مشتقات «کلمه_ پدیدارها»

(۴_۱_۶) مقام جامعیت وجودی کلمات یا لوگوس

در مقام جامعیت، کلمه از نظر وجودی تعریف می‌شود و سپس بر اساس شناخت وجود می‌توان از کلمه به درکی دیالکتیکی رسید. کلمه در مقام جامعیت، وجودی فرابعدی و فرایی دارد، نمود آن «کلمه- هستی» می‌باشد که وقتی در جهان مکانی- زمانی موجودیت یافت در مقام تکثر در کالبد «کلمه- پدیدارها» ذاتی چهاربعدی می‌یابد یعنی وجود چیزی فراتر از جهان چهاربعدی و «کلمه- پدیدارها» است. (آذریک و همکاران، ۱۳۹۸: ج ۲: ۴۲) هر چیزی در هستی از یک توده‌ی نامفهوم، گنگ و بدون صورت به وجود می‌آید که این توده‌ی بی‌صورت، گنگ و نامفهوم همان مقام جامعیت وجودی کلمه است. مرحله‌ای که توده‌ی نامفهوم، گنگ و بدون صورت از وجود هستی‌بخش- که برای انسان غیرقابل شناخت است- بار

معنایی را بر هستی متحمل می‌شود که نه جوهر است، نه مکان، نه زمان و نه بعد و فقط یک آگاهی محض است «کلمه- هستی»^۱ نمود یافته و هستی‌مند می‌شود. در این مرحله است که هر چیزی با توجه به بار معنایی خاص خود بهره‌ای از وجود می‌برد. مقام جامعیت وجودی کلمه یا لوگوس همان «بار معنایی» است که در توده‌ی گنگ و نامفهوم و بدون صورت به طور بالقوه حضور دارد و برای هر چیزی یا هر شاکله‌ای در بر دارنده‌ی کل یا مقام جمعی است که «کلمه- هستی» با توجه به بهره‌ای که از آن وجود می‌برد، هستی‌مند می‌شود. پس لوگوس در مکتب اصالت کلمه مقام جامعیت وجودی تمام معناها و تمام «کلمه-هستی»ها و تمام «کلمه-پدیدار»ها است. در واقع «کلمه-هستی» مرحله‌ی پیش از وجودمند شدن «کلمه-پدیدار» بوده و چون این مرحله جامعیتی بسیط دارد تکثر و تضاد و مرکبانگاری در آن راهی ندارد. برخلاف نظر فلاسفه‌ی پیش که لوگوس را عقل کیهانی، نظم کیهانی، سخن، کلمه، گفتار، نوشتار و... می‌دانند، مقام جامعیت وجودی کلمه یک بی‌نهایت بسیط است که تمامی تعاریف گفته شده را در خود می‌پروراند و عریان می‌کند. (همان) از این رو لوگوس یا مقام جامعیت وجودی کلمه سرمنشأ تمام معناها و پیش از ماده، جوهر، صورت، مکان، زمان و... است. از ازل آمده و تا به ابد ادامه دارد. تقسیم‌پذیر نیست که بتوان گفت عقل جزئی از آن و نظم جزء دیگر آن بوده یا گفتار و نوشتار و کلمه است زیرا گفتار و نوشتار و کلمه همگی متعلق به جهان چهاربعدی و هستی «کلمه- پدیدارها» هستند. همگی از هم‌افزایی ساحت‌های جوهری و ماهیتی، کلی متعلق به جهان چهاربعدی را تشکیل داده‌اند. لذا لوگوس تنها می‌تواند مقام جامع وجودی کلمه باشد که هر زبان و فرهنگی که حاصل زبانی خاص است و موجودیت کلمه-پدیدارهای ویژه‌ی خود را دارد، توانسته است با شعور خودآگاه جمعی خویش و تولید مکاتب اندیشگانی خاص، پرده‌هایی از لوگوس یا مقام جامعیت وجودی کلمه را عریان سازد زیرا آن کلمات متکثر خود زادانی مقام جامعیت وجودی کلمه یعنی لوگوس بوده‌اند پس درک خاصی که از لوگوس داشته‌اند ریشه در ناخودآگاه و خودآگاه جمعی آن زبان خاص دارد مثلاً خداوند روح کلی یا مقام جامع یا وجودی است که ممکن است شاکله‌ی جوهری پیدا نکرده باشد اما نشانه‌های ظهور و حضور آن در هستی فراوان است. در تفکر و عرفان اسلامی نیز حضرت محمد (ص) مقام جامعیت انبیا بوده و سایر انبیا مقام متکثرند. ایام مقام متکثرند و یوم‌القیامه مقام جامعیت آن‌ها. در هستی و زبان نیز کلمه مقام جامعیت وجودی است البته

1_ کلمه در این جا به معنای روح، ذات و معنا است.

منظور از کلمه جوهره‌های گفتاری و نوشتاری که قرارداد بین افراد بشر می‌باشند، نیست بلکه ذات جوهره‌ی معنایی است که در حکم روح کلمه بوده و حاصل قرارداد نیست، ازلی و ابدی‌ست، تقسیم‌پذیر نیست، همواره با حفظ بعد ثابت خود در ورای مکان‌ها و زمان‌ها در سیلان و حرکت است اما خود تابع مکان و زمان نیست. (همان: ۴۵)

(۵_۱_۶) مقام متکثر موجودی

نمود مقام متکثر موجودی در جهان چهاربعدهی «کلمه-پدیدار» است، «کلمه-پدیدار» کلی‌ست فراتر از هم‌افزایی ساحت‌های جوهری و ماهیتی که بهره‌ای از زمان و مکان برده است. در واقع ساحت‌های جوهری که از جوهر فرایی و مای بالاتر هستی را در بر گرفته هر کدام با توجه به بهره‌ای که از مقام جامعیت کلمه (لوگوس) برده‌اند صاحب جوهره‌ی معنایی و معنای خاص خود می‌شوند و با توجه به آن معنا و جوهری که از مای بالاتر از خود دریافت می‌دارند، متمایز، بعدنگر و مرکب‌پندار می‌شوند. در واقع مقام متکثر موجودی، عرصه‌ی موجود شدن و پذیرفتن و کسب ماهیت‌های بی‌شمار است. (سلیمانپور، ۱۳۹۸، ۵-۱۰)

(۶_۱_۶) مقام جامع مصنوع

الف) این پدیدارهای مصنوع برآیند تصرف در جهان چهاربعدهی و کلمه-پدیدارهایند و موجودیت آن‌ها از موجود یا موجودات چهاربعدهی است. ب) خود مقام جامع خواندن پدیده‌های مصنوع یک قرارداد کاملاً ذهنی است و در واقعیت وجود ندارد زیرا هیچ خانه‌ای تمام خصایص و ابعاد موجودی تمام خانه‌های زمین را در خود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. انسان تمام خصایص و ویژگی‌های موجود انسان را در خودش دارد اما خانه تمام خصوصیات خانه‌های جهان را در خود ندارد، پس مقام جامع خواندن مصنوع حاصل ذهن و یک قرارداد است. (همان)

(۷_۱) بحث و بررسی

تا به این جا گفته شد که ما با سه وجه از وجود و نمودهای آن روبه‌رو هستیم: ۱_ مقام جامعیت وجودی کلمه که وجودی به نام «کلمه-هستی» از آن هستی‌مند می‌شود. ۲_ مقام متکثر موجودی که نمود آن در جهان چهاربعدهی، «کلمه-پدیدار» است. ۳_ مقام جامع مصنوع که از کلمه-پدیدارها مشتق شده و حاصل قرارداد است. هر معنایی که از مقام جامع وجودی

کلمه دریافت می‌شود از مای بالاتر به تناسب روح و ذات آن معنا، جوهره‌ی معنایی خاص خود را دریافت می‌کند مثلاً لوگوس «کلمه-هستی» درخت با توجه به بار معنایی که از توده‌ی بی‌صورت و گنگ دریافت می‌دارد جوهره‌مند می‌شود. در واقع برخلاف نظر زبان‌شناسان ساخت‌گرا که می‌پندارند ابتدا تصور صوتی کلمه به وجود می‌آید، حتی قبل از تشکیل «کلمه-پدیدار» در جهان چهاربعدی، معنا در جوهره‌ی معنایی و در جهان فرابعدی از وجود بهره‌مند می‌شود. جوهره‌ی معنایی دریافت شده از مقام جامعیت (لوگوس) «کلمه-هستی» درخت در هم‌افزایی با جوهره‌های زیستی، حرکتی، تاروحي، تصویری و... یک بافتار و ساختار را تشکیل می‌دهد که درون یک ساختار و بافتار بالاتر است. بنابراین، جوهره‌ی موجودی که هستی‌مند شده است، سه ساحت مستقل و هم‌افزا دارد: الف) ساحت ماده، این ساحت کمی است و تعریف ریاضی می‌پذیرد. ب) ساحت انرژیایی، این ساحت نیز تعریف کمی و ریاضی دارد. ج) ساحت فرانرژی، این ساحت تعریف ریاضی و کمی ندارد و به کیفیت «کلمه-پدیدار»ها مربوط است. جوهره‌ی گفتاری و نوشتاریکلمه، اغلب دارای دو ساحت ماده و انرژی می‌باشد؛ زیرا این دو سطح را می‌توان در اشیاء و کلمات اندازه گرفت. و کمیت کلمه-پدیدارها را رقم می‌زند. اما سطح فرانرژی مربوط به جوهره‌ی معنایی کلمه پدیدارها است که سطح کیفی آن را به وجود می‌آورد. آذربیک و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۴۰) به زبان ساده‌تر درک کلمه‌محور ما هر چیزی را درون یک بافتار می‌بیند که آن هم درون سیستم دیگر است. لذا از مقام جامعیت وجودی کلمه (لوگوس) و به طبع از «کلمه-هستی» دو چیز متجلی می‌شود: الف) «کلمه-پدیدار»ها که برای پذیرفتن موجودیت و شکل ارتباطی در زمین ناگزیر از کالبد نوشتاری و گفتاری است. ب) «تشعشع-پدیدار»ها که بنا بر نوع تشعشع و منابع ادراک برای حیوانات و نباتات و... قابل ادراک می‌باشد. از این رو انسان کلمه-پدیدارها را بر اساس پنج منبع شناخت و هفت خودآگاه و ناخودآگاه جمعی و فردی درک کرده و حیوانات، نباتات و جمادات تشعشع پدیدارها را بر اساس منابع درک و شناختشان، درمی‌یابند. مقام جامع وجودی به هر آن چه که در هستی پدیدار می‌شود تعیین می‌بخشد یعنی کلمه-هستی بار معنایی خاص را از مقام جامع وجودی کلمه دریافت می‌دارد و در کلمه-پدیدارها آن معنای خاص را متمایز، مرکب‌پندار و بعدگرا می‌کند و بدین گونه کلمه - پدیدارها از وجود بهره‌مند می‌شوند. مقام جامع وجودی در واقع برای تمام کلمه-هستی‌ها و تمام کلمه-پدیدارها مشترک بوده و روح و ذات کلمه-پدیدارها است. از این رو لوگوس همان مقام جامع وجودی

کلمه و سرچشمه‌ی اندیشه و اصل هستی‌بخش و وجود دهنده و هدایت‌گر است. به عبارت دیگر مقام جامع وجودی کلمه، بخش روحانی هستی می‌باشد و تضاد در آن راهی ندارد، واحد است و شناخت آن بنا بر ماهیت فرابعدی، فرازمانی و فرا مکانی میسر نیست. وارون نظر هراکلیتوس که تنها حواس را مجرای برای درک و دریافت آن می‌دانست مقام جامع وجودی کلمه یا لوگوس توسط حواس کلمه‌محور، عقل، وحی، شهود و منبعی به نام تاریخ و انواع خودآگاه جمعی و فردی قابل درک است پس نظم جهان، عقل هدایت‌گر جهان و تمام تعاریفی که تا به حال از لوگوس انجام پذیرفته همه و همه از کلمه و خصوصیات مقام جامع وجودی کلمه نشأت گرفته و کلمات یا مقام موجودی متکثر جنبه‌ی مادی لوگوسند؛ بنابراین لوگوس در این معنا نمی‌تواند به معنای آشکار ساختن آن چیزی باشد که فرد در مورد آن سخن می‌گوید بلکه آن چیزی که در سخن گفتن آشکار می‌شود «کلمه- پدیدارها» هستند و کلمه- پدیدارها بهره‌ای از لوگوس (مقام جامع وجودی کلمه) برده‌اند. (آذریچک و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۲، ۷۸) لذا سخن گفتن پرده از تمایز و بعدنگری و مرکب‌پنداری اشیا برمی‌دارد، نه از لوگوس که ورای تمایزات و بعدنگری و مرکب‌پنداری کلمه- پدیدارها است. در واقع لوگوس باید از صافی شعور کلمه‌محور انسان بگذرد تا تبدیل به کلمه در مقام متکثر موجودی شود و مقام جامع وجودی کلمه همان توده‌ی بی‌صورت، نامفهوم و گنگی است که هیئت مادی ندارد. از نگاه هایدگر «لوگوس آشکار ساختن آن چیزی است که خود در مورد آن سخن می‌گوید» حال آن که سخن گفتن از نگاه مکتب اصالت کلمه همان هیئت مادی کلمه است و از هم‌افزایی جوهره‌های گفتاری و نوشتاری موجودیت می‌یابد در صورتی که لوگوس (مقام جامع وجودی کلمه) هیئت مادی نمی‌پذیرد و توده‌ای بی‌صورت، گنگ و نامفهوم است که «کلمه- هستی» از لحاظ معنایی از آن بهره‌مند می‌شود و سپس کلمه- هستی از مجرای شعور انسان و مقولات پیشینی ذهن کلمه- پدیدارها را شکل و فرم می‌دهد زیرا هر آن چه که در سخن می‌آید یا کلمه- پدیدارها هستند که مقام متکثر موجودی کلمه‌اند و یا مشتقات کلمه- پدیدارها که از مقام جامع مصنوع نشأت گرفته‌اند و حاصل قرارداند؛ و این دو بی‌واسطه یا باواسطه فقط بهره‌ای از لوگوس دارند. «از نظر هایدگر گفتار به معنای (مجال دیدن دادن) نقش مجال دادن دارد تا چیزی مجال یابد خود را نشان دهد و دارای اشکال متفاوتی از خود نشان دهندگی‌ست مانند اعلان، بیان، صوت و این صوت می‌تواند در نوشتن یا در گفتن باشد... و یا حتی در سکوت، موسیقی و لمس...» (هایدگر، ۱۳۸۱، ۲۹۶) و همه‌ی این

نشانه‌ها اعلان، بیان، صوت، سکوت، لمس و... همه و همه مظاهر مادی کلمه- پدیدارها در جهان چهاربعدی هستند و لوگوس نمی‌باشند. هایدگر برداشتی مادی و اومانستی از لوگوس ارائه کرده است که سبب آشکارکنندگی چیزها می‌شود. مبرهن است که «پدیدار» از ریشه‌ی یونانی phainomenon به معنای آن چیزی که خود را آشکار می‌کند گرفته شده است اما آیا پدیدار بدون حضور کلمه آشکار می‌شود؟ - کلمه در معنای روح، ذات و معنا و مقام جامع وجودی- از نگاه مکتب اصالت کلمه، پدیدارها بدون کلمه چه در مقام جامعیت وجودی و چه در مقام متکثر موجودی که زبان ماهیت اجتماعی آن است حضور خارجی ندارد و اصولاً بدون کلمه پدیداری آشکار نمی‌شود پس این لوگوس نیست که باعث آشکار شدن و متجلی ساختن چیزها می‌شود بلکه کلمه- پدیدارها هستند. به عبارتی شیء یا پدیدار آیینی کلمات یا مقام متکثر موجودی است و در پیوند با آن آشکار می‌شود نه در آیینی لوگوس که توده‌ای گنگ، نامفهوم، بدون صورت و سرچشمه‌ی کلمه- هستی است. برخلاف هایدگر این ذهن است که با مقوله‌بندی و بهره‌مندی از لوگوس به پدیدارها معنا می‌بخشد و کلمه- پدیدارها را کشف و خلق می‌کند و هنگام سخن گفتن یا مظاهر آن کلمه- پدیدارها متجلی و آشکار می‌شوند. در مقابل هایدگر، دریدا می‌گوید: «لوگوس از محتوای ثابت و هستی‌شناختی خود تهی شده و صرفاً به نوشتار بدل گردیده است.» (خبازی کناری، ۱۳۹۰: ۴۱-۸۲)، هر چند ابراز می‌کند که استیلای یکی از طرفین نوشتار/ گفتار یا غیب/ حضور منظور نهایی نبوده است. دریدا برای برون‌رفت از این وضعیت واژه‌ی عجیبی به نام «گفتار/ نوشتار» را به کار می‌برد این واژه وضعیتی را توصیف می‌کند که نه گفتار حاکمیت دارد نه نوشتار، به معنای رفتن به فراسوی گفتار و نوشتار هم نیست. این ریشه‌ی مشترک در یک نظام عمیق‌تر ریشه دارد و به خاستگاهی ابتدایی‌تر به نام «سر- نوشتار» وابسته است. از نگاه دریدا نقش سر- نوشتار را مدلول یا سر- مدلول ایفا می‌کند. در واقع سر- مدلول به برتری نوشتار به گفتار دلالت نمی‌کند بلکه به خاستگاهی اشاره دارد که نوشتار و گفتار هر دو از آن جا تکوین یافته‌اند و مفهوم «رد» را مطرح می‌کند. رد شرط تحقق تعینات زمانی- مکانی نشانه و ابزار است. (همان)

با توجه به رویکرد دریدا و تعریف مکتب اصالت کلمه از لوگوس که آن را معادل مقام جامع وجودی کلمه می‌داند، می‌توان چند اشکال بر نگرش دریدا وارد دانست: ۱- لوگوس به معنای نوشتار یعنی اصالت دادن به مقام متکثر موجودی کلمات در جهان چهاربعدی است که همان زبان و ماهیت‌های ریز و درشت آن می‌باشد و در واقع دریدا به کلمه- پدیدارها به عنوان

لوگوس اصالت داده در حالی که لوگوس یک امر فرابعدی و غیرقابل شناخت است. ۲- از نگاه مکتب اصالت کلمه مقام جامع وجودی کلمه یک امر فرازمانی و فرامکانی است در حالی که مفهوم «رد» که برگرفته از اصطلاحات «سر- نوشتار» و «سر- مدلول» است امری زمانمند است و به گذشته‌ی مطلق اشاره دارد. گذشته‌ی مطلق یعنی پذیرفتن زمان برای لوگوس که امری فرازمانی و توده‌ای گنگ، بی‌صورت، نامفهوم و یک مقام جامع وجودی است. مقام جامع حکایت از چیزی می‌کند که جامع تمام مفاهیم و معناهاست؛ اما خود مفهوم و معنای خاصی را برجسته نمی‌کند. پس ساختارشکنی دریدا نیز در قالب مفهوم «رد» و شکستن اقتدار و حاکمیت تقابل‌ها نتوانسته است تعریف جامع و کاملی از لوگوس ارائه دهد زیرا چیزی که «خود شرط امکان تحقق تعینات زمانی_ مکانی نشانه و ابزار است.» (همان) نمی‌تواند ابتدایی‌تر از هر امر دیگری باشد. «چیزی که از گذشته به جای مانده و در زمان حال دنبال می‌شود و هم‌زمان به آینده ارجاع می‌دهد» (خبازی کناری، ۱۳۹۰: ۴۱-۸۲) خود معلول چیز دیگری است که فراتر از تعین، امکان، زمان و مکان می‌باشد.

نتیجه

همان گونه 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 می‌دانست آغاز شد. وی تنها تمثیل دیداری لوگوس را نوری می‌دانست که در آتش به ظهور می‌رسد. از نگاه رواقیون که تکمیل‌کننده‌ی آرا و افکار هراکلیتوس بودند لوگوس یک ماده‌ی واحد و اصلی بی‌نهایت است که کل جهان را هدایت می‌کند و طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام یعنی قانون جهان‌شمول و فراگیر که همه چیز را در بر می‌گیرد به شمار می‌آوردند. از بین معانی بی‌شماری که برای کلمه‌ی لوگوس در نظر گرفته بودند سوفسطاییان لوگوس را به عنوان توانایی ایراد سخنرانی عمومی به کار می‌بردند. سیر تحولی این کلمه چنان نیست که بتوان گفت یک سیر خطی صعودی یا نزولی را دنبال می‌کند اما به جد می‌توان گفت که این سیر به سمت یک چیز در جریان و شدن است و آن چیزی نیست جز نزدیک‌تر شدن معنای این کلمه (لوگوس) به (کلمه). چنان چه در ادامه افلاطون لوگوس را همان نوس یا عقل معرفی می‌کند که صورت‌های موجود در مثل را شکل می‌دهد و مثل همان لوگوس است. ارسطو نیز ریشه‌ی منطق را از لوگوس گرفته و آن را به معنای تعریف یا مفهوم و چیستی اشیا به ویژه جواهر به

کار می‌برد؛ اما از نگاه فیلون یهودی لوگوس یک مرتبه صعود کرده و به عنوان عقل یا عالی‌ترین موجودات و واسطه‌ی بین خدا و جهان مادی و نخستین مولود خداست. در واقع اندیشه، مطابق با لوگوس ذاتی در خداوند است و نطق و گفتار هم با لوگوس متجلی شده. از نگاه مسیحیت خداوند همان لوگوس است که بعدها در بدن عیسی ناصری متجسد شد. یوستینوس پا را از این فراتر می‌گذارد و می‌گوید که فکر و سخن همان لوگوس بوده که در انسان درونی، مخفی و غیرقابل شناخت است ولی همین لوگوس به شکل کلمه بر زبان آورده و تلفظ می‌شود. لوگوس بیشتر از آن که به خود عقل اشاره داشته باشد و نزدیک شود به منبع عقل و اندیشه یعنی کلمه نزدیک می‌شود. فارغ از نگاه ابن عربی که لوگوس را همان انسان کامل می‌داند که تمام حقایق و اشیا را به طور مطلق در خود جای داده فلاسفه‌ی 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 هیچ یک به طور کامل به «وجود کلمه» به عنوان لوگوس نپرداخته‌اند و این نشان می‌دهد که لوگوس تنها گفتار یا تنها نوشتار نیست بلکه چیزی فراتر از این دو بوده که نوشتار و گفتار از آن نشأت گرفته است، بنابراین مقام جامع وجودی کلمه به عنوان تعریف کاملی از لوگوس در بردارنده‌ی تمام تعاریف پیش از خود و جامع تعاریف می‌باشد؛ زیرا بر خلاف نظر دیگران که لوگوس را مثبت قلمداد می‌کنند، نظر هایدگر به ویژه دریدا متفاوت و منفی است. او لوگوسنتریسم را متافیزیک و توهم می‌داند و در برابر آن میتوس را طرح می‌کند. ولی مکتب اصالت کلمه همه ابعاد مثبت و منفی تعاریف لوگوس را در بر می‌گیرد. زیرا جامع تمام معانی لوگوس می‌باشد.

منابع

آذریک، آرش و مسیح، نیلوفر و اهورا، هنگامه (۱۳۹۶) چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک، تهران، روزگار.

احمدی، بابک (۱۳۷۰) ساختار و تأویل متن (شالوده شکنی و هرمنوتیک)، تهران، نشر مرکز.

افلاطون (۱۳۸۰) تیمائوس، ترجمه‌ی حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

افلاطون (۱۳۸۰)، گریاس، ترجمه‌ی حسن لطفی، تهران، خوارزمی

استراترن، پل (۱۳۸۳) آشنایی با آکویناس، ترجمه‌ی شهرام حمزه‌ای، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.

ارسطو (۱۳۷۹) متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه‌ی دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، حکمت.

انصاری، حمیدرضا (۱۳۸۳) «تأثیر آراء و اندیشه‌های دریدا بر معمار»، نشریه‌ی هنرهای زیبا، شماره‌ی ۱۸، ص ۴۹_۶۰

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

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱) فتوحات مکیه، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران، مولی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۵) فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، لبنان، بیروت، بی تا.

بریه، امیل (۱۳۷۴) تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، جلد دوم، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

خراسانی، شریف‌الدین (۱۳۵۷) نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات کتاب‌های جیبی.

راسل، برتراند (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریا بندری، جلد اول، چاپ ششم، تهران، کتاب پرواز.

سلیمانپور، مهوش، (۱۳۹۸) ماه نوشته های یک فرا زمینی، کرمانشاه، دیباچه.

شریفزاده، محمدرضا و صفاری حامدآباد، سمیه (۱۳۹۵) «بررسی رابطه‌ی تطبیقی واژه‌ی لوگوس از منظر هراکلیتوس و نشان چلیپا در اندیشه‌ی ایرانیان»، ماهنامه‌ی باغ نظر، دوره‌ی ۱۳، شماره‌ی ۴۲.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

کی سی گاتری، دبلیو (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه‌ی یونان (هراکلیتوس)، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، جلد پنجم، تهران، فکر روز.

کی سی گاتری، دبلیو (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه‌ی یونان، ترجمه‌ی حسن فتحی، جلد دهم، تهران، فکر روز.

کی سی گاتری، دبلیو (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه‌ی یونان، ج سیزده، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران، فکر روز.

کالر، جاناناتان (۱۳۸۶) فردینان دوسوسور، ترجمه‌ی کوروش صفوی، تهران، هرمس.

گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، جلد سوم، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

عبدی اقدم، نعمت‌الله (۱۳۸۳) سیر تطور معنایی لوگوس، (پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی)، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فرهادپور، مراد (۱۳۷۸) عقل افسرده، تأملی در باب تفکر مدرن، تهران، طرح نو.

فوگل، اشپیل (۱۳۸۰) تمدن مغرب زمین، ترجمه‌ی محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.

فیگال، کونتر (۱۳۹۴) درآمدی بر هایدگر، ترجمه‌ی شهرام باقری، تهران، حکمت.

مولانا، مارال (۱۳۹۸) عاشقانه‌های آخرین ملکه‌ی هخامنشی، تهران، اریکه‌ی سبز.

مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵) *دانش‌نامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه‌ی مه‌رآن مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگاه.

ویل رایت، فیلیپ (۱۳۹۰) *هراکلیتوس*، ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر، تهران، چشمه.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۹) *وجود و زمان*، ترجمه‌ی سیاوش جهادی، تهران، ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱) *نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات نی.

Routledge... The Encyclopedia of philosophy. Vol 5. London: Routledge, 1998.

Edwards, P. The Encyclopedia of philosophy. (Vol 5). London The Macmillan publishing company, 1967

The oxford English dictionary. (Vol VI) (1-m). oxford university press, 1970.

Miller, Ed.L. (1981). The Logos of Heraclitus. The Harvard Theological Review. Cambridge: University of Cambridge.

Marcovich, M. (1967). Heraclitus. Merida Venezuela University.

Duchesne Guillemin, J. (1963). Heraclitus and Iran. Chicago: The University of Chicago Press.

Philo: the Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and

Islam, Wolfson, Harry Ausryn. Harvard University Press, 1982.

Craig, Edward, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge, Vol: 3, 1998.