



## تحلیل فلسفی - عرفانی فضا‌مندی در شعر و نگارگری

مجید رفعتی<sup>۱</sup>، پرویز ضیاء شهابی<sup>۲</sup> ID\*، عباس مسعودی<sup>۳</sup>، مالک حسینی<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. m.rafat1342@gmail.com

<sup>۲</sup> (نویسنده مسئول) دکتری تخصصی، استادیار، گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. drparvizshahabi@yahoo.com

<sup>۳</sup> دکتری تخصصی، استادیار، گروه هنر و معماری، واحد کرمان، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمان، ایران. Drabbasmasodi1@yahoo.com

<sup>۴</sup> دکتری تخصصی، استادیار، گروه هنر و معماری، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. malek.hosseini@yahoo.com

### چکیده

نظریه‌های شعرشناختی در دوران معاصر و در پیوند با آن‌ها شعر معاصر، متأثر از زبان‌شناسی ساختاری یا زبان به‌مثابه موضوع علم است. رویکردی به زبان که بنیان‌اش را در نظریات فردینان دوسوسور باید جست. او زبان را در چرخه‌ای از دال‌های آوایی و مدلول‌هایی که در تصور ذهنی، محدود می‌مانند تعریف کرد و سرآغاز فضای یکسان‌ساز بوطیقای فرمالیستی و انتزاعی قرن بیستم شد. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. این رویکرد به زبان و نظریه ادبی، نسبتی ماهوی با سوپژکتیویسم دکارتی دارد که مبتنی بر تفکیک ذهن از عین است و در مقابلِ بدهتِ در-جهان-بودن انسان و هستی‌شناسی زبان نزد هایدگر، و همچنین تقاطع انسان و جهان در پدیدارشناسی تن بنیاد مرلوپونتی قرار می‌گیرد. نزد هایدگر تنها آنجا که زبان هست، جهان هست و ما همواره خود را در فضایی که زبان می‌گشاید بازمی‌یابیم و به نظر می‌رسد همین فضای پدیداری‌ست که می‌تواند در-جهان-بودن انسان از یک‌سو و در-زبان-بودن انسان از سوی دیگر را، به هم پیوند دهد؛ زیرا زبان و جهان توأمان به ما عرضه می‌شوند و شیوه‌ی هستی هر دو فضا‌مند است. بنابراین فضا و تلقی زبان همچون فضا در مقابل تلقی زبان همچون فرم، منشأ شعر و بوطیقای فضا‌ست، نظریه‌ای که در آن شعر را نه با رویکردی زیبایی‌شناختی با فرم و محتوا، بلکه با آشکارگی آن نسبت به جهان از یک‌سو و تن یافتگی آن نسبت به انسان از سوی دیگر، باید سنجید. فضا‌مندی در نگارگری نیز مورد توجه هنرمندان قرار گرفته است.

### اهداف پژوهش:

۱. بررسی فضا‌مندی در شعر از دیدگاه فلسفی و عرفانی.
۲. بررسی فضا‌مندی در نگارگری از دیدگاه فلسفی و عرفانی.

### سؤالات پژوهش:

۱. از دیدگاه فلسفی و عرفانی چه عواملی در ایجاد فضا‌مندی در شعر تأثیر دارند؟
۲. از دیدگاه فلسفی و عرفانی فضا‌مندی در نگارگری چگونه ایجاد می‌شود؟

### اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۵

دوره ۱۹

صفحه ۲۸۱ الی ۳۰۲

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۳/۰۹

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۶/۰۱

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱

### کلمات کلیدی

سوپژکتیویسم،

فرمالیسم،

زبان آنتولوژیک،

فضای پدیداری.

### ارجاع به این مقاله

رفعتی، مجید، ضیاء شهابی، پرویز،

مسعودی، عباس، حسینی، مالک.

(۱۴۰۱). تحلیل فلسفی - عرفانی

فضا‌مندی در شعر و نگارگری. مطالعات

هنر اسلامی، ۱۹(۴۵)، ۲۸۱-۳۰۲



[dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1401.19.45.9.3](https://dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1401.19.45.9.3)



[dx.doi.org/10.22034/IAS.2020.250670.1367](https://dx.doi.org/10.22034/IAS.2020.250670.1367)

## مقدمه

دومینویی که با سوپژکتیویسم<sup>۱</sup> دکارتی در عصر جدید آغاز شد، از طریق زبان‌شناسی صوری به فرمالیسم انتزاعی در شعر و نظریه شعری رسیده است. در نتیجه، فرم که روزگاری برای سرنگونی اسطوره‌ی معنا و خصلت عملکردی و ارجاعی شعر، قد علم کرده بود اکنون خود به اسطوره‌ای چنان سخت و گسترده تبدیل شده و تعریفی چنان حداکثری یافته است که هر نظرگاهی را یا از آن خود می‌کند و یا نادیده می‌گیرد. چنانکه مشهور است، تقسیم جهان به دو واحدِ ذهن و عین، یا اندیشه و هستی و مبتنی کردن هستی بر اندیشهٔ انسانی، اساس سوپژکتیویسم دکارتی و ثنویت در عصر جدید است که در سایرترین عبارت فلسفی مدرن، یعنی کوگیتو<sup>۲</sup> تجلی یافته است: «می‌اندیشم پس هستم». دکارت در کتاب *گفتار در روش*، کوگیتو را اصل نخستین و تردیدناپذیر فلسفهٔ خود دانست و چند سال بعد در کتاب *تأملات*، با تلقی اندیشه به‌مثابهٔ حقیقت ذات انسان، تصریح کرد: «فکر، صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است. من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم، زیرا هرگاه تفکر من متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجودم متوقف شود» (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

دکارت، میان اندیشه به‌مثابهٔ حقیقت ذات خود، و امتداد به‌عنوان حقیقت ذات جسم، یا همان ذهن و عین، تباینی جوهری قائل شد و گفت: «آنچه به آن منم، همانا اندیشیدن است، و حقیقت ذات جسم هم، همانا امتداد است. از همین روست که من، ذات یا جوهر اندیشنده‌ام و جسم، جوهر ممتد است. و چون چنین است مغایرت یا تباين جوهری میان من با جسم هم عیان خواهد شد» (همان: ۱۰۰). او بدین ترتیب، اندیشهٔ انسانی را به‌عنوان یگانه حقیقت قائم‌به‌ذات در مرکز عالم نشانده، به‌گونه‌ای که سایر موجودات به لحاظ هستی‌شناختی، قائم به آن و به لحاظ شناخت‌شناسی، موضوع شناخت و علم انسان تلقی شدند و حیثیت ابژکتیو<sup>۳</sup> یافتند. پس از دکارت، سوپژکتیویسم یا به‌عبارتی خودبنیادی اندیشهٔ انسانی در عصر مدرن، با فلسفهٔ استعلایی کانت تحکیم یافت و حدود و ثغورش تعیین شد. به‌زعم کانت، طبیعت قوانین خود را به ذهن انسانی نمی‌دهد، بلکه این ذهن است که قوانین خود را به طبیعت می‌بخشد. او در مقدمهٔ چاپ دوم *نقد عقل محض* نوشت: «من هر شناختی را که نه‌چندان به ابژه‌ها بلکه به حالتی از شناخت ما به ابژه‌ها - تا آنجا که این حالت شناخت به نحو پیشینی باید ممکن باشد - می‌پردازد، استعلایی می‌نامم» (کانت، ۱۳۹۵: ۹۴). این نحوهٔ شناخت چیزها همان است که کانت آن را انقلاب کوپرنیکی در فلسفهٔ خود نامید؛ بدین معنی که اگر تاکنون ذهن ما باید با جهان خارج مطابقت پیدا می‌کرد، از این به بعد این جهان خارج است که باید با ساختار ذهن ما خود را تطبیق دهد.

گسترهٔ شناخت‌شناسی مدرن، زبان را نیز موضوع خود گرفت و در همین چارچوب، فردینان دوسوسور، زبان‌شناس اوایل سده بیستم، ضمن تبیین قراردادی بودن زبان، آن را نظامی سوپژکتیو و دلالی تعریف کرد که جایگاهش در قوهٔ

نطق است و هیچ نسبت حقیقی با جهان واقعی ندارد؛ نظامی از واژگان متمایز که معنای خود را صرفاً از تمایزی که با یکدیگر دارند کسب می‌کنند.

سوسور، موضوع علم زبان‌شناسی را نشانه می‌داند که خود، برساخته از دال و مدلول یا همان صورت صوتی و مفهوم است. او به جای نام و شیء از صورت صوتی و مفهوم یاد می‌کند و عملاً زبان را از امری هستی‌شناسانه به امری روان‌شناسانه تقلیل می‌دهد. زبان، نزد سوسور ساختاری سوپژکتیو دارد که به قول پُل والری چون پاندولی بین صدا و معنا در نوسان است. او می‌گوید: «زبان نظامی از نشانه‌هاست و نقش اساسی آن انطباق میان تصورات صوتی و مفاهیم است. در زبان، هر دو بخش نشانه جنبه روانی دارند» (سوسور، ۱۳۸۸: ۲۲).

سوسور در کتاب *درس‌هایی درباره زبان‌شناسی همگانی*، فکر و صوت را دو عنصر مؤثر در کارکرد زبان می‌داند که به ترتیب ناظر به وجه روان‌شناسیک و فیزیولوژیک زبان‌اند و بر این مبنا، زبان را می‌توان با یک ورق کاغذ مقایسه کرد که یک روی آن فکر و روی دیگر آن صوت است و نقش زبان در این بین، محدود به ایجاد رابطه بین آن‌هاست؛ بنابراین زبان نزد سوسور یک نظام صرفاً صوری و ساختاری و ترکیبی از معناشناسی (تفکر) و آواشناسی (صوت) است. در این رویکرد، جهان در فرافکنی ذهن انسانی، معنادار می‌شود و این نمودی بارز از سوپژکتیویسم دکارتی و فرازی از انقلاب کپرنیکی کانتی در عرصه‌ی زبان است؛ نمودی که در فضای فکری قرن بیستم و در عرصه‌های مختلف معرفتی نقشی مرکزی به دست آورد که از جمله آن‌ها می‌توان به آیین ساختارگرایی اشاره کرد که براساس همان نگاه فرمالیستی زبان‌شناسی سوسوری، فرم را در کانون توجه خود قرارداد و قاعده‌های صوری را برای شناخت پدیدارهای فرهنگی و اجتماعی از جمله بوطیقای ادبی و شعرشناختی به کار گرفت.

تودوروف -یکی از نظریه‌پردازان بوطیقای ساختارگرا- در تقابل با بوطیقای معناگرا که به زعم او یک متن ادبی را به عنوان موضوع شناخت خود می‌پذیرد، بوطیقای ساختارگرا را مطرح می‌کند که هر متن معینی را نمودی از یک ساختار مجرد می‌انگارد. او در توضیحات بعدی خود، نگرش نخست را معادل تأویل می‌داند که هدفش معنای متن مورد بررسی است و توضیح می‌دهد که چون معنای یک اثر ادبی چیزی جز خود آن اثر نیست، بنابراین در توصیف اثر متوقف می‌ماند و نهایتاً نظریه ادبی را به تحلیل ساختار و روابط درونی و انتزاعی اثر منحصر می‌کند. در چارچوب این نظریه، بوطیقا علمی است که موضوع اش ساختار و فرم اثر ادبی، بریده از زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی است.

این تقسیم‌بندی به وضوح متأثر از تقسیم‌بندی سوسور است که زبان را واجد دو سطح لانگ<sup>۴</sup> و پارول<sup>۵</sup> می‌دانست. لانگ، همان نظام انتزاعی متشکل از صورت‌های زبانی ست و پارول به کنش‌های گفتاری و زبان در وهله سخن اشاره دارد و به زعم سوسور آنچه زبان‌شناسی می‌تواند انجام دهد مطالعه‌ی نظام زیربنایی یعنی لانگ ست که همه کنش‌های گفتاری را امکان‌پذیر می‌سازد. تودوروف نیز، علم ادبیت یا بوطیقای خود را منحصر به شناخت روابط ساختاری سخن ادبی، و نه یک اثر ادبی -به مثابه عمل یکه‌ای از اجرای آن ساختار- می‌داند که به طور هم‌زمانی، و نه در زمانی و تاریخی، عمل می‌کند.

البته پیش از جریان ساختارگرایی، این فرمالیست‌های روسی بودند که فارغ از مراحل و شخصیت‌های متفاوت خود با تلقی اثر ادبی و شعری همچون نظامی از نشانه‌ها از زبان‌شناسی علمی یا همان زبان‌شناسی صوری تبعیت کردند و در پارادایم<sup>۶</sup> آن باقی ماندند. آن‌ها دیدگاهی مکانیکی نسبت به فرآیند تولید ادبی داشتند و با طرح فرضیات و مدل‌هایی می‌خواستند تا به روشی علمی به این سؤال پاسخ دهند که زبان با چه تکنیک‌هایی به فرم زیبایی‌شناختی تبدیل می‌شود. در واقع، سلب محتوا و ایجاب فرم، اساس کار فرمالیست‌های روسی است، زیرا آن‌ها معتقد بودند هر مطالعه و پژوهشی در ادبیات محصور در قلمرو فرم و روش‌ها و تکنیک‌هایی است که به فرم زبان اعمال می‌شود و همین تأکید بر روش و تکنیک به جای موضوع، گرایش فرمالیست‌ها به علمی کردن ادبیات را نشان می‌دهد و ارتباط پنهان بین فرم و سوژکتیویسم از طرفی، و معنا و ابژکتیویسم از طرف دیگر را آشکار می‌سازد.

این مقاله برای عبور از این فضای یکسان‌ساز، پس از پرداختن به فهم هستی‌شناسانه‌ی زبان نزد هایدگر که در آن انفکاک میان در-جهان-بودن و در-زبان-بودن نیست، به طرح مفهوم پدیداری فضا و همچنین ایده تن‌یافتگی در پدیدارشناسی ادراک مرلپونتی می‌پردازد و با ایضاح زبان و به شکلی مشدد شعر همچون فضا، شاخص‌ها و معیارهایی اساساً متفاوت از نظریه‌های فرمالیستی برای خلق و نقد شعر ارائه می‌کند که در تعلیق توأمان بیان گزاره‌ای و فرمال زبان محقق می‌شوند.

### ۱. در-جهان-بودن هایدگری: در برابر سوژکتیویسم

ربط و نسبت اندیشه و هستی، یا به عبارتی دیگر همان ذهن و عین، وجه مشترک تفکر دکارت و هایدگر است، با این تفاوت بنیادی که در فلسفه دکارت، اندیشه مقوم حقیقت ذات انسان است-انسانی که بعدتر از آن به سوژه یاد می‌شود- و در فلسفه هایدگر، بودن یا در-جهان-بودن انسان است که سرآغاز کار قرار می‌گیرد، انسانی که از آن به دازاین<sup>۷</sup> یاد می‌شود.

نزد هایدگر، اگزیستانس<sup>۸</sup> انسانی چنان است که ما خود را همواره و پیشاپیش درگیر با جهان می‌یابیم. انسان، مترادف با در-جهان-بودن است و هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌توانند وجود داشته باشند. تفکر هایدگر به‌رغم سوژکتیویسم دکارتی-که انسان را اندیشه‌ای می‌داند که هستی او محتاج به هیچ مکان و قائم به هیچ چیز مادی نیست- بازگشتی است به سرآغاز و یادآور این گفته‌ی پارمنیدس است که: «خود، همان اندیشیدن است و بودن نیز هم» (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱: ۸۹).

به‌زعم هایدگر سوژه و ابژه هیچ مطابقتی با انسان و جهان ندارند و به همین دلیل کلمه مرکب دازاین را برای دلالت بر انسان به‌کار می‌گیرد که معنای تحت‌اللفظی آن «هستی-اینجاوآنجا» و معنای نزدیک‌تر آن به تفکر هایدگر و زبان فارسی، «درمیان‌بودن» است. انسانی که نه سوژه قابل‌تقلیل به اندیشه و شناسنده منفک از موضوع شناخت، بلکه موجود درگیر با عالم هرروزی کار و اشیاء و روابط ناشی از آن‌هاست. او در هستی و زمان و مبتنی بر ماهیت

اگزستانسیال یا همان قدرت برون ایستی انسان می‌گوید: دازاین در رویکرد خود به‌سوی چیزها و فهم آن‌ها نه چنان است که بدو در پیلۀ درون ملفوف باشد و سپس از آن پيله بیرون بزند، بلکه همواره و پیشاپیش در میان هستندگان است. دازاین در مقام در - جهان بودنی که شناسنده است، توأمان در بیرون و درون است چنان‌که حتی هنگامی‌که صرفاً به هستی‌هستندگان می‌اندیشد کم‌تر از وقتی‌که آن‌ها را اصیلاً درمی‌یابد آن بیرون و در جوار هستندگان نیست (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۹۰ و ۱۹۱).

## ۲. زبان در فهم هایدگر

### ۲.۱. زبان در هستی و زمان

بنیاد اغلب اندیشه‌های هایدگر را می‌توان در هستی و زمان پیدا کرد و زبان نیز از این قاعده مستثنا نیست. اگرچه اندیشه‌ورزی هایدگر دربارهٔ زبان در طول روند کاری او دچار تحولات اساسی شده است اما همچنان به‌عنوان امری اگزستانسیال و اُنتولوژیک<sup>۹</sup> باقی‌مانده است. هایدگر در هستی و زمان، و بنیادهای اگزستانسیال زبان را در گفتار، شنیدار و سکوت می‌بیند که از مقومات هستی دازاین‌اند و خصلت اُنتولوژیک آن را در جهانیت زبان و پیوند ناگسستنی واژه‌ها و چیزها، که از آن به واژه-چیز یاد می‌کند. او در جستجوی منطقی هستی‌شناختی در مقابل منطق گزاره‌ای است که از لوگوس<sup>۱۰</sup> به لوژی<sup>۱۱</sup> راه برده است و بر ضرورت تجدید بنای علم زبان‌شناسی بر شالوده‌ای اُنتولوژیک تأکید می‌کند و اساساً در-جهان-بودن دازاین صاحب لوگوس را به شیوهٔ کشف جهان پیوند می‌زند.

هایدگر در هستی و زمان، به‌رغم زبان‌شناسی سوسوری و رایج عصر، از گفتار، یعنی وجه عملی و نه انتزاعی زبان، آغاز می‌کند. برای او زبان همواره درگیر با جهان و جهانمند است، زیرا، «وقتی‌که گشودگی از بدو امر از طریق در جهان بودن بنیان می‌گیرد، پس نوع هستی گفتار نیز فی‌حد ذاته باید به نحوی خاص خود جهانمند باشد» (همان: ۳۹۴). در تناسب با میان‌تهی بودن تفکیک سوژه و اُبژه و عدم سنخیت آن با انسان و جهان، هایدگر تفکیک زبان به صدا و معنا، یا دال و مدلول را نمی‌پذیرد و این دو را جدای از یکدیگر نمی‌بیند و با تمثیل چنین بیان می‌دارد که:

آنچه ما بدو می‌شنویم به‌هیچ‌وجه مهمه و پراکندگی اصوات نیست، بلکه برای مثال، غرغز واگن و یا غرش موتورسیکلت است، و این شاهدهی است پدیدارین بر اینکه دازاین، در مقام در-جهان-بودن، همواره پیشاپیش در جوار تودستی‌های درون جهان است، و این‌طور نیست که بدو در جوار احساساتی باشد تا از تألیف آن‌ها تخته پرشی فراهم آید که سوژه از روی آن فرو جهد و بر جهانی فرونشیند. دازاین در مقام آنی که فهم بسته اوست، از آغاز هم‌جوار است با آنچه فهمیده شده (همان: ۳۹۹). به‌عبارت‌دیگر، هایدگر اساساً زبان را کلیتی گشتالتی<sup>۱۲</sup> می‌داند که نمی‌تواند گسسته از آنچه دربارهٔ آن می‌گوید باشد و به اجزایش تقلیل یابد، زیرا ما در بگوش بودن همهٔ آنچه دربارهٔ آن است را می‌شنویم و می‌فهمیم نه صرفاً اصواتی پراکنده تا از ترکیب آن‌ها به وجود چیزی پی‌ببریم. روشن است که این، دیدگاهی متفاوت

از دیدگاه مکانیکی کانتی است که ادراک حسی را در تقویمی جداگانه، مقدم بر فهم می‌داند و همچنین متفاوت از زبان‌شناسی علمی‌ست که زبان را در ساختاری از صدا و معنا تألیف می‌کند.

## ۲.۲. زبان، پس از هستی و زمان

اگر در هستی و زمان، انسان در کنار هستی، یعنی موجودی که در روشن‌گاه هستی ایستاده است و توان آشکارگی هستی را دارد مسئله اصلی هایدگر بود. پس از هستی و زمان، خود روشن‌گاه هستی یعنی زبان است که به مسئله اصلی هایدگر تبدیل می‌شود. همان‌خانه‌ای که انسان در آن به ملاقات هستی نائل می‌شود و حقیقت آن را -پوشیده و ناپوشیده- درمی‌یابد.

او در رساله سرآغاز کار هنری می‌گوید: بنابر آنچه شایع است، زبان را باید وسیله‌ای دانست که به کار گفتگو و تفهیم و تفاهم می‌آید. ولی زبان بدو و بالذات، این نیست. زبان فقط مقصود آشکار یا نهانی را در کلمه‌ها و جمله‌ها بیان نمی‌کند، بلکه موجود را چون موجود به گشودگی می‌آورد. هر جا که ذات یک‌زبان در تحقق نیست، چنان‌که در هستی سنگ، گیاه و جانور، آنجا گشودگی موجود هم در کار نیست. درواقع همین‌که زبان نخست‌بار موجودی را می‌نامد، این نامیدن آن موجود را به بیان و ظهور می‌آورد (هایدگر، ۱۳۹۲: ۵۳ و ۵۴). نزد هایدگر، جهان و آنچه در آن هست، چنان‌که هست بر ما آشکار نیست و آشکارگی آن، تنها در فضای پوشش بردار زبان است که رخ می‌دهد. روشن است که زبان، موجود را خلق نمی‌کند بلکه تا آنجا که ممکن است آن را از ناپوشیدگی و جودش آزاد می‌سازد اما در معنایی صرفاً انسانی و فلسفی می‌توان این‌طور هم می‌توان گفت که فقط در صورتی که زبان وجود داشته باشد، جهان هم وجود دارد. درواقع «این زبان است که نخست، جهان را به ظهور می‌آورد و بنابراین مسئله مرجع و مبدأ بعد از این‌که چیزها را در زبان به عیان می‌بینیم مطرح می‌شود؛ و فلسفه‌ی زبانی که زبان را باز نمود مجدد چیزی می‌داند که در حال حاضر ظهور یافته، نادرست می‌نماید زیرا آنچه ثانویه و مأخوذ است را به‌جای آنچه اولیه و سرآغاز است می‌گیرد» (اُونز، ۱۹۸۷: ۶۳).

از سوی دیگر، یعنی در ارتباط با انسان نیز هایدگر معتقد است به‌رغم تصور رایج، این زبان است که بر انسان تفوق دارد و همچون فضایی فعال او را در برمی‌گیرد. تفوق زبان بر انسان شاید به بهترین نحو زمانی قابل‌تجربه باشد که زبان، خود را برای آنچه که می‌خواهیم بگوییم در اختیارمان نمی‌گذارد؛ زمانی که کلمات و عبارات مناسب برای بیان مقاصد ما خود را نشان نمی‌دهند و به ذهنمان خطور نمی‌کنند (همان: ۶۲). یا برعکس، چنانچه در تجربه شاعران پدیدار می‌شود، زبان پیشاپیش خودآگاهی، کلماتش را برای بیان پیش می‌نهد، فضاهای ناشناخته را کشف می‌کند و از ذهن و زبان شاعر، سبقت می‌گیرد.

به‌نظر می‌رسد «هایدگر به‌دنبال کشف‌نگاهی جایگزین و متمرکز بر تجربه شخصی‌ست که هر کسی می‌تواند در مواجهه با زبان داشته باشد؛ نگاهی که ما را فرامی‌خواند که به این مسئله توجه کنیم که چگونه خودمان زبان را تجربه

می‌کنیم و همین عکس‌العمل بنیادین در برابر رویکردهای متعارف است که به رویکرد نامتعارف او می‌انجامد» (همان: ۶۴). چنانچه عبارت معمول انسان سخن می‌گوید را وارونه کرده و بر این باور است که «زبان سخن می‌گوید و انسان با پاسخ‌گویی به زبان است که سخن می‌گوید» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۱)؛ یعنی به جای این که انسان بیانگر زبان باشد زبان است که بیانگر انسان است و او را به تحقق می‌رساند. در حقیقت و در فهم آنتولوژیک هایدگر، روی دیگر عبارت «زبان سخن می‌گوید» چیزی نیست جز این که بگوییم جهان سخن می‌گوید؛ زیرا در این نگاه، تفکیکی صنعت‌گرانه میان زبان و جهان، و واژه‌ها و چیزها نیست و به‌رغم سوسور که در نگاهی اپیستمولوژیک<sup>۱۳</sup> دال و مدلول را دو روی یک کاغذ می‌پنداشت، این زبان و جهان‌اند که در نگاهی آنتولوژیک دو روی یک برگ قرار می‌گیرند.

بر همین مبناست که هایدگر به اندازه‌ای که به نقشی که زبان‌های مختلف در ایجاد سبک‌های مختلف بودن در جهان بازی می‌کنند علاقمند است به ساختار منطقی زبان علاقمند نیست. از نظر هایدگر زبان قبل از آن که سخن بگوییم، بر شکل‌گیری فهم ما از خود و جهان پیرامونمان تأثیر دارد و آن را هدایت می‌کند. برای ترسیم این معنا، تصور کنید از شما بخواهند از پنجره به بیرون نگاه کنید و آنچه را می‌بینید توصیف کنید. وقتی شما به صحنه‌ی پیش‌روی خود نگاه می‌کنید، ویژگی‌های خاصی به‌عنوان ویژگی‌های مهم برای توصیف، خود را می‌نمایانند و وقتی شروع به توصیف می‌کنید، واژه‌ها حاضر و آماده در اختیار شما قرار می‌گیرند. شما در سخن به شیوه‌ای پاسخ می‌دهید که جهان طبق آن خودش را به‌عنوان امر پیشاپیش قابل‌گفتار ارائه می‌کند (راتال، ۱۳۹۲: ۱۲۴). بنابراین، این عقیده بنیادین هایدگر که تصریح می‌کند «تنها آنجا که زبان هست جهان هست» و در مقاله «نور تابانی‌ها بر شعر هولدرلین بر آن تأکید می‌ورزد، به این معناست که در جهان هیچ نقطه غیرزبانی وجود ندارد و در-جهان بودن انسان، عین در-زبان بودن اوست. درواقع، جستجوی نقطه‌ای غیرزبانی، همچون آرزوی ارشمیدس محال‌اندیش است که نقطه‌ای بیرون از جهان می‌جست تا آن را چون ابژه‌ای در اختیار خود درآورد و جابه‌جا کند.

به‌زعم هایدگر، زبان را نمی‌توان مثل علم زبان‌شناسی، با طفره‌روی از شیوه هستی آن مورد مطالعه قرارداد. همچنین نمی‌توان از زبان پای بیرون نهاد، زیرا انسان‌ها همواره خود را در زبان و جهانی که زبان می‌گشاید می‌یابند. تصور نداشتن زبان همان قدر ناممکن است که تصور نداشتن چیزی که با آن تصور می‌کنیم. هیچ راهی به‌سوی زبان نیست که به‌سوی خود بازنگردد و در این بازگشت، خودش را دگرگون نکند. هدف، نزد هایدگر، به زبان آوردن زبان همچون زبان است، چنانچه ویتگنشتاین هم در استدلالی مشابه معتقد بود، آنچه گفته می‌شود تنها می‌تواند در زبان توضیح داده شود و در این معنا، زبان را نمی‌توان توضیح داد و زبان باید خودش سخن بگوید (کلارک، ۱۳۸۸: ۱۴۳ و ۱۴۴). هایدگر نمی‌خواهد ما زبان را به چیز دیگری مربوط کنیم که خود زبان نیست و یا چیزهای دیگر را با زبان به‌مثابه یک ابزار توضیح دهیم؛ بنابراین با توجه به شعار پدیدارشناسانه «بازگشت به خود چیزها»، تجربه شخصی و مواجهه بی‌واسطه با زبان را پیشنهاد می‌کند و سعی دارد ما را به راهی هدایت کند که در آن، زبان خود را همچون زبان، به حضور می‌رساند و بر این حضور اصرار می‌ورزد (اوتز، ۱۹۸۷: ۶۳).

همین عبور از نگاه فرمالیستی و سوژکتیو که بنیاد وجه سلبی نگاه هایدگر به زبان است، و ایجاب آن همچون فضایی پدیدارشناختی و آشکارکننده در *نامه‌ای به اومانیسیم*، فرازی دیگر می‌یابد. به‌زعم او «انحطاط زبان که به‌تازگی از آن بسیار سخن می‌گویند، و بسیار دیرهنگام، نه دلیل، بلکه نتیجهٔ روندی است که طبق آن زبان زیر سیطرهٔ مابعدالطبیعهٔ مدرن ذهنیت (سوژکتیویته)، تقریباً به ناگزیر از عنصرش بیرون رانده می‌شود. زبان هنوز از نشان دادن ماهیتش به ما، یعنی اینکه خانهٔ حقیقت هستی است، امتناع می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۸۶). او اندیشه را مؤسس و علتِ رابطهٔ انسان و هستی نمی‌داند و معتقد است که در اندیشه، خودِ هستی است که به زبان می‌آید و تصریح می‌کند که «زبان خانه‌ی هستی است. در مأوای آن، انسان سکونت دارد. اندیشمندان و شاعران نگاهبانان این مأوایند و نگاهبانی‌شان به سرانجام رساندن افشا پذیری هستی است» (همان: ۲۸۲). بنابراین در نظرگاه هایدگر، ماهیت اگزیستانسیال یا برون ایستی دازاین - که بنیاد هستی‌شناسی هایدگر در هستی و زمان بر آن استوار است - در روشن‌گاهِ هستی ست که به منصفهٔ ظهور می‌رسد و در اینجا اضافه می‌کند که این روشن‌گاه، همان زبان است. به تعبیری می‌توان گفت که اسم اشارهٔ دازاین در ترکیب دازاین همان روشن‌گاهِ هستی ست که خصلت برون ایستی یا اگزیستانسیال دازاین را ممکن می‌کند و مکان می‌بخشد. این مکان یا فضای ناپوشیدگیِ هستی در اندیشه‌های واپسین هایدگر، در زبان قرار دارد، چنانکه می‌توان از زبان به‌منزلهٔ فضای حقیقت یادکرد.

درواقع، اندیشه‌ی هایدگر در باب زبان، نسبتی ماهوی با دریافت او از حقیقت دارد که در مقابل تلقی رایج از حقیقت همچون صدق و ناحقیقت همچون کذب قرار می‌گیرد که از زمان ارسطو در حکم نسبت میان گزاره‌ها و واقعیت‌ها و راهی منتهی به شناخت دانسته شده است؛ اما به‌زعم هایدگر در رسالهٔ شعر، زبان، اندیشه، «اگر شناخت و گزاره‌ای که به شناخت شکل می‌دهد و آن را بیان می‌کند قرار است که قادر به سازگاری با واقعیت باشد، واقعیت باید خود را چونان واقعیت نشان دهد» (کلارک، ۱۳۸۸: ۴۶). در این تعبیر، حقیقت به‌مثابه آلتی<sup>۱۵</sup> و امر پنهان و آشکار، شرط ضروری و پیشینی هر فهمی از مطابقتِ واژه‌ها با چیزها، و گزاره‌ها با واقعیت‌هاست که معنای اصیل آن ناپوشیدگی و کشف حجاب و بیرون آمدن از اختفاست، حقیقتی جهانمند که در مقابل تعبیر تکنیکی حقیقت در فلسفهٔ تحلیلی قرار می‌گیرد. طرفه آن که هایدگر از زبان و حقیقت هر دو، به معنای افق ناپوشیدگی یا به تعبیری فضای ناپوشیدگی یاد می‌کند؛ بنابراین زبان، نسبتی ذاتی با حقیقت دارد و مقام ذات هر دو ناپوشیدگی وقوع یابنده و رویداد آشکارکننده است.

### ۳. زبان در دو سطح آگاهی

زبان را می‌توان در دو سطح متفاوت از آگاهی، در نظر آورد، یکی در سطح لوژیک، که زبان را فرمی می‌داند که در احاطه‌ی انسان است و به زبان‌شناسی‌های علمی منجر می‌شود، و دیگری در سطح آنتولوژیک که زبان را فضایی می‌داند که محیط بر انسان است. ما در سطح اول با دال‌های قراردادی و مدلول‌های سوژکتیو مواجهیم، و در سطح دوم به جای دال و مدلول در نظامی نشانه‌شناختی، با اسماء و اشیاء در نظامی هستی‌شناختی درگیر می‌شویم.



سطح لوژیک زبان، یا همان علم زبان‌شناسی نوین، علی‌رغم اینکه وجه صوری زبان را محل تقاطع اصوات انسانی - یعنی علم آواشناسی- و پدیده‌ها و اتفاقات بیرون -یعنی علم معناشناسی- می‌داند، اما آن را در گسست از این دو، بررسی می‌کند. به عبارت روشن‌تر، آنچه در آغاز به‌مثابه فضای تقاطع انسان و جهان در نظر آورده شده است در وهله بررسی علمی، بی‌ارتباط از دو وجه دیگر خود، و صرفاً به‌عنوان علائمی قراردادی که ماهیت خود را از تمایز با یکدیگر، کسب می‌کنند مورد بررسی قرار می‌گیرد. این، همان شیوه علمی و روشی است که بنیاد خود را از سنت فلسفی دکارتی و روش ریاضی او اخذ می‌کند. روشی که دستاوردهای بزرگ و مبارکی برای جهان علم داشته است اما از یاد برده است که موضوعات زیست جهان<sup>۱۶</sup> -همچون زبان- را نمی‌توان صرفاً به مقولات جهان علم تحویل کرد. در چنین زمینه‌ای است که هایدگر زبان‌شناسی مدرن را مصداقی از همان تفکر تقلیل‌گرایی می‌داند که محصول متافیزیک صنعت‌گرا یا علم در معنای مدرن آن است و در کتاب هستی و زمان، ذیل در جهان بودگی، از زبان به‌عنوان خصوصیت اگزستانسیال انسان، و در آثار بعدی خصوصاً *نامه‌ای به اومانیسیم* به‌عنوان امری اُنتولوژیک و با عبارت «خانه هستی» یاد می‌کند، دیدگاهی که مبنای فلسفی فهم زبان به‌منزله‌ی موضوع زیست جهان و امری پیشا نظریه‌ای است که توأمان، مقوم انسان و جهان است: همچون فضایی که به خصلت برون‌ایستایی انسان جا می‌دهد و در آنجا جهان را بر او آشکار می‌سازد. اما، ماهیت این فضا چیست و حیثیت فلسفی آن در نسبت انسان با جهان و در گام بعد، در نسبت انسان با زبان و به طرزی ممتاز شعر کدام است؟

#### ۴. فضا: اُبژکتیو یا سوُبژکتیو؟

فضا از معنایی اُبژکتیو و بیرونی، چون ظرفی که چیزهای دیدنی و قابل ادراک را در خود جای می‌دهد -چنانچه در رساله تیمائوس<sup>۱۷</sup> افلاطون آمده است- تا معنای سوُبژکتیو و درونی -چنانچه کانت در فلسفه‌ی استعلایی‌اش می‌گوید- در رفت‌وآمد بوده است. در کنار افلاطون، ارسطو نیز «فضا را به‌عنوان مکان بیان می‌کند و آن را جزئی از فضای کلی‌تر می‌داند که محدوده آن با محدوده حجمی که آن را در خود جای داده است، تطابق دارد» (پرتوی، ۱۳۹۲: ۸۳). به بیانی دیگر، فضا نزد ارسطو، نسبی و ناشی از روابط میان اشیاء است و نیازی نیست همچون افلاطون آن را امری مطلق و قائم‌به‌ذات بدانیم که «مانند جسم نرمی آماده است که هر نقشی را بپذیرد و اجازه می‌دهد که همه چیزهایی که در او راه می‌یابند او را به حرکت درآورند و به اشکال و صور گوناگون نمایان سازند» (آرنه‌ایم، ۱۳۸۲: ۱۷). به‌رغم تفاوت‌ها، هر دو نظریه بر این امر متفق‌القول‌اند که فضا واقعیتی عینی و بیرونی است، چه ظرفی قائم‌به‌ذات برای حضور اشیاء باشد و چه مکانی، قائم به اشیاء و اعیانی که آن را تحدید می‌کنند. نیوتون نیز در عصر رنسانس همین مفهوم فضای افلاطونی را تکمیل کرد. «نیوتون معتقد به فضایی متشکل از نقاط، و زمانی متشکل از لحظات بود که وجودی مستقل از اجسام و حوادثی که در آن‌ها قرار می‌گرفتند، داشتند. او حکم به مطلق بودن فضا و زمان داد» (پرتوی، ۱۳۹۲: ۸۳). اما با انقلاب کپرنیکی کانت بود که جنبه‌های عینی و مطلق زمان و مکان نیوتونی -و به تعبیری فضا- ماهیتی ذهنی یافتند و شکل صورت‌های ناب شناخت حسی را به خود گرفتند. کانت در نقد خرد ناب می‌پرسد: «آیا مکان و زمان

چنان‌اند که فقط به صورت نگرش ملحق می‌شوند و در نتیجه به سرشت سوپژکتیو ما مربوط می‌گردند، که بدون آن، محمول‌های مکان و زمان نمی‌توانند به شیء‌ها اطلاق گردند؟» (لودویگ، ۱۳۸۷: ۷۶). به عبارت روشن‌تر، کانت مکان و زمان را شرایط ماتقدم هر نوع شهود و تجربه حسی می‌داند که امکان شناخت ما از چیزها را در مرتبه حس ممکن می‌کنند. ماده احساس از بیرون، و زمان و مکان از درون، شرط و مناط ادراک محسوسات‌اند و به تعبیری می‌توان گفت که فهم اساساً فضایی ست و زمان و مکان -به‌مثابه شاخه‌های درآمیخته کلیتی که از آن به فضا یاد می‌شود- شرایط پیشینی و سوپژکتیو متأثرشدن و فهمیدن اعیان و اشیاء جهان خارج‌اند.

در عصر جدید و با نظریه نسبیت اینشتین، فضا همچون پدیده‌ای نسبی و چهاربعدی مطرح شد. فضایی که با حضور و حرکت انسان در فضای سه‌بعدی دکارتی، بعد چهارم اش را می‌یابد. درواقع «اینشتین با ارائه تئوری نسبیت خود، گام را فراتر گذاشته و فضا، زمان، انرژی و جرم را باهم متحد می‌نماید. فضای اینشتین خصوصیات ژله‌ای داشت که بسته به سرعت بیننده، خود را به اشکال مختلف نشان می‌داد. تئوری اینشتین، آن‌چنان تحولی ایجاد کرد که کلیه باورهای راجع به فضا، زمان و جرم را که ارسطو، اقلیدس، گالیله، نیوتن و کانت مطرح کرده بودند به زیر سؤال برد» (پرتوی، ۱۳۹۲: ۸۴).

از مدخلی دیگر و با هدفی دیگر، هایدگر هم با رد هر دو نظریه ابژکتیو و سوپژکتیو فضا، قائل به فضایی پدیداری شد که فارغ از دوپارگی متافیزیکی عین و ذهن، نه به موجودیتی فیزیکی و روابط بین اشیاء تقلیل می‌یابد و نه به موجودیتی ذهنی و ظرفی درونی برای ادراک حسی. او در مقاله ساختن/باشیدن/اندیشیدن، می‌گوید: «هنگامی که ما از انسان و فضا حرف می‌زنیم، چنین به نظر می‌رسد که انسان در یک سو ایستاده، و فضا در سویی دیگر. ولی فضا امری نیست که در برابر انسان قرار گیرد. فضا نه شیئی خارجی است و نه تجربه‌ای درونی» (هایدگر، ۱۳۷۷: ۶۱).

## ۵. فضا در ادراکِ مرلپونتی

معنای فضا نزد مرلپونتی در تقابل با فضای مطلق نیوتونی در جهان علم، و فضای مبتنی بر پرسپکتیو رنسانسی در جهان هنر قرار می‌گیرد. در فضای نیوتونی، اشیاء مادی در هر زمان و مکان موقعیتی مطلق دارند و فضا به‌عنوان امری هندسی با فیزیک و واقعیت جهان ارتباطی ماهوی ندارد. در هنر کلاسیک و پرسپکتیو رنسانسی نیز فضاهای نقاشی از یک نقطه دید و با التفات به نقطه یا نقاطی بر روی خط افق رسم می‌شوند که به باور مرلپونتی فاصله خود را با ناظر حفظ می‌کنند و او را به درون خود نمی‌پذیرند. حال آن‌که در فیزیک اینشتینی و نظریه نسبیت عام او، هندسه و فیزیک به هم وابسته‌اند و فضا نه صرفاً امری هندسی که پیوستار واقعیت مادی جهان است؛ واقعیتی که در ارتباط با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کند و ماهیتی نسبی و دینامیک دارد. او در جهان ادراک می‌گوید: «علم کلاسیک بر مبنای تمایزی روشن میان فضا و جهان مادی بنا شده است. بر این مبنای فضا محیط یا واسطه‌ای یکپارچه است که اعیان در سه بعد درون آنجای گرفته‌اند و موضعی که اعیان درون فضا اشغال می‌کنند تغییری در آن‌ها ایجاد نمی‌کند. [...] به این‌سان حوزه‌های هندسه و فیزیک کاملاً از یکدیگر مستقل باقی می‌مانند: صورت و محتوای جهان باهم ترکیب

نمی‌شوند» (مرلوپونتی، ۱۳۹۴: ۴۸). اما در فیزیک مدرن و چنانچه مرلوپونتی اشاره می‌کند، در هندسه ناقلیدسی «فضا متشکل است از مجموعه‌ای از حوزه‌ها و ابعاد متفاوت که دیگر نمی‌توان به آن‌ها همچون ناحیه‌های همسان اندیشید و این حوزه‌ها و ابعاد در اجسامی که از میانشان عبور می‌کنند دگرگونی‌های خاصی پدید می‌آورند. [...] در چنین جهانی صورت و محتوا به هم آمیخته شده‌اند و مرز میان آن‌ها محوشده است. چنین جهانی فاقد چارچوب محکمی است که روزگاری فضای یکدست اقلیدسی فراهم می‌آورد. دیگر نه می‌توانیم میان فضا و اشیائی که آن را اشغال می‌کنند تمایز مطلق برقرار کنیم و نه به‌واقع میان ایده ناب فضا و منظره ملموسی که برای حواسمان به نمایش می‌گذارد» (همان: ۴۹).

مرلوپونتی از مدخل هنر و مشخصاً نقاشی مدرن هم به پیوست مفهوم انضمامی فضا و جهان ادراک می‌پردازد و می‌گوید: آموزه کلاسیک نقاشی بر پرسپکتیو استوار است، نوعی بازنمایی سراسر قراردادی که در آن نقاش صرفاً حد وسط تأثیرات بصری کاملاً ناهمگون را نظم می‌دهد و می‌کوشد به مخرج مشترکی برای تمامی این ادراکات دست یابد. نقاش این کار را نه با نشان دادن هر عین در اندازه و رنگی که هنگام تثبیتش در نگاه او از خود به نمایش می‌گذارد بلکه به‌عکس، با نمایش آن در اندازه‌ای قراردادی انجام می‌دهد که عین در نگاهی معطوف به نقطه گریز بر روی افق از خود نشان می‌دهد. این مناظر فاصله خود را با ناظر حفظ می‌کنند و او را به درون خود نمی‌پذیرند و این اساساً متفاوت از نحوه ظهور جهان در ادراک ماست. در تجربه‌ی واقعی فضا، هنگامی که نگاهمان از روی آنچه در برابرمان قرار گرفته می‌گذرد، در هر لحظه ناگزیر از اتخاذ نظرگاه خاصی می‌شویم و در این برداشت‌های فوری متوالی از منظره نمی‌توان یک ناحیه را برتر از بقیه دانست (همان: ۵۰ و ۵۱).

به تعبیری دیگر، ادراک ما از فضا مبتنی بر حرکت ما درون فضا است که هر لحظه در نقطه دید متفاوتی قرار می‌گیریم و در توالی تصویرهای ناشی از دیدهای متوالی و پیوسته است که تجربه ادراکی ما از فضا شکل می‌گیرد و این به‌منزله ورود زمان به فضای نقاشی است. بنابراین فضا نه مفهومی هندسی و نه حتی مفهومی صرفاً مکانی بلکه پدیداری زمانی - مکانی است که با حضور و تجربه انسانی درآمیخته است. مفهوم زمان به‌مثابه بُعد چهارم نیز از همین جا ناشی می‌شود، از جایی که انسان قدم در فضای سه بُعدی مکانی می‌گذارد و با حرکت خود و تجربه فضا، بُعد چهارم را به منصفی ظهور می‌رساند. عبارت مشهور مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک* نیز معطوف به همین واقعیت است، آنجا که می‌گوید: «فضا وجودی است و وجود هم فضایی است» (مرلوپونتی، ۱۹۶۲: ۳۴۲).

برآمد نظر مرلوپونتی در باب فضا، از آغاز - که با طرح ایده تن‌آگاهی، تن را سوژه ادراک دانست - تا نوشته‌های پایانی - که از تقاطع انسان و جهان در تنی یگانه سخن گفت - این است که بدن به‌مثابه من، صرفاً به‌گونه‌ای فیزیکی در فضا حضور ندارد یعنی «این‌گونه نیست که من در فضا و زمان حضور داشته باشم و صرفاً آن‌ها را دریافت کنم، بلکه من، خود فضا و زمان هستم و بدن من با آن‌ها ترکیب می‌شود و آن‌ها را در برمی‌گیرد» (همان: ۱۶۲). همین تنانگی و بافت یگانه فضا و انسان است که عملاً ثنویت دکارتی را از میان بر می‌دارد و گسست میان فضای درون و فضای بیرون را بر

می‌کند، چنانچه مرلوپونتی می‌گوید: «بدن بودن به معنای گره خوردن با یک جهان معین است و بدن ما نیز در اصل نه در فضا که متعلق به فضا است» (هیل، ۱۳۹۶: ۶۷). بنابراین نزد مرلوپونتی، من جهان‌ام و جهان من است و این هستنِ توأمان در فضا محقق می‌شود، فضایی که با حرکت من حرکت می‌کند و با ایستادن من می‌ایستد، حال و هوایش را به من منتقل می‌کند و حال و هوای مرا می‌گیرد و با همان صفت‌ها وصف می‌شود که من احساساتم را وصف می‌کنم: فضای شاد، فضای دلگیر، فضای خسته‌کننده یا هیجان‌انگیز. درواقع، فضا نشان‌دهنده کنش متقابل انسان و جهان در تقویم و تحقق تجربه است و چون استخری، شناگر و آب را به هم می‌رساند تا عمل شنا ممکن شود. آب و شناگر در کنش و واکنش متقابل هم شنا را ممکن می‌کنند و هیچ‌کدام به‌تنهایی علت شنا نیستند بلکه مقوم آن‌اند و رفتار توأمان آن‌هاست که رفتن به جلو و عمل شنا را ممکن می‌کند. به تعبیری دیگر، فضا بی‌حرکت بدن در آن تقویم نمی‌شود زیرا بعد چهارم خود را نمی‌یابد و بدن بی‌فضایی برای حرکت، تقویم نمی‌گردد، زیرا همواره جایی برای استقرار می‌خواهد، اما بداهت تن یافتگی و تجانس انسان و فضا به‌گونه‌ایست که معمولاً آن را فراموش می‌کنیم و گرنه، جهان همواره از طریق فضایی که درون آن قرار گرفته‌ایم به ما عرضه می‌شود و ما هم آن را از طریق تن‌مان که در آن فضا مستقر هست تجربه می‌کنیم.

#### ۵.۱. تن یافتگی: تقاطع انسان و جهان

تن یافتگی، دستاورد مهم مرلوپونتی و راه‌حل او برای غلبه بر سوپژکتیویسم و ثنویت دکارتیست که ذهن منفک از عین را عامل شناخت و تألیف جهان می‌داند و حتی تن را عینی میان اعیان تلقی می‌کند که هیچ پیوند ذاتی با ذهن ندارد. ذهنی که همچون تافته‌ای جدا بافته از جهان، از درگیری معمول با اشیاء اطرافش عقب‌نشینی می‌کند و در درون خود، منفک از هرگونه هم‌پیوندی با چیزها تنها می‌ماند. بنیاد فلسفی علم مدرن نیز بر همین فاصله و گسست استوار است، زیرا علم هدف اش نگرستن از ناکجاست تا فارغ از دیدگاه‌ها و عقاید هر فرد، توصیفی عینی و کمی از جهان و هر چه در آن است ارائه دهد. البته مخالفت مرلوپونتی نه با علم بلکه با دگماتیسم و تمامیت‌خواهی علمی ست، یعنی زمانی که علم از زمینه‌های متناسب با خود فراتر می‌رود تا همه‌چیز را به تقدیر و تسلط خود درآورد. اما در واقعیت جهان و در تجارب زیسته، ادراک نه واقعه‌ای ذهنی بلکه ضرورتاً و ذاتاً پدیداری تن بنیاد است و آگاهی در بدن ما به منصفه ظهور می‌رسد. ما حالات حسی خود را نه صرفاً در ذهن بلکه با حالات بدنمان تجربه می‌کنیم، زیرا ادراک واجد دو بُعد پیوسته حسی-حرکتی و موکول به حضور تن یافته در فضا است. درواقع، حیث التفاتی در پدیدارشناسی مرلوپونتی بدن‌مند است، التفاتی که درک و فهم پیشاتأملی ما از فضای انضمامی را شکل می‌دهد و تجربه‌ی تن‌به‌تن انسان و جهان را ممکن می‌کند.

در این دیدگاه، من انسانی، توأمان هم سوژه است و هم اُبژه، و ضمن این‌که مانند سایر چیزها به محرک‌ها پاسخ می‌دهد و توسط قوانین شیمی و فیزیک هدایت می‌شود، واجد سوپژکتیویته‌ای بدن‌مند نیز هست. «به بیان خیلی ساده، من با چشم‌هایم می‌بینم، با گوش‌هایم می‌شنوم، از طریق بازوهایم و پاهایم حرکت می‌کنم، از طریق تارهای صوتی صحبت

می‌کنم، با ترتیب‌دادن حالت خاصی به صورتم، به طریقی مناسب لبخند می‌زنم و مانند این‌ها. [بنابراین] نمی‌توانم پاسخی سوپژکتیو داشته باشم مگر این که بدنی داشته باشم. بدن من برخلاف آنچه برای دوگانه انگاران دکارتی و ماده‌انگاران سنتی بود، اُبژهٔ محضی در جهان نیست، بلکه چیزی است که آن را زندگی می‌کنم؛ چیزی است که به‌منزلهٔ حامل تجارب سوپژکتیو در آن ساکن هستم؛ درست است که بگوییم بدن من، من است هم چنان که من، بدنم هستم» (ماتیوس، ۱۳۸۷: ۸۳).

درواقع مرلوپونتی در نوشته‌های پایانی خود و مبتنی بر آنچه که در *پدیدارشناسی ادراک* آورده بود، با طرح ایدهٔ کیاسما<sup>۱۸</sup> یا همان هم‌تافتگی و تقاطع تن انسان و جهان در بافتار یا گوشتی یگانه و هم‌جنس، از سوپژکتیویسم دکارتی فاصله‌ی بیشتری می‌گیرد. منظور او از این بافتار، ساخت‌مایهٔ مشترک انسان و جهان و آن چیزی است که هر دو از آن ساخته شده‌اند: او «همواره تأکید ورزیده بود که برای ایستادن در برابر جهان باید در جهان بود؛ حال از این هم فراتر می‌رود و تأکید می‌کند که برای در-جهان-بودن باید از جهان بود. به عبارتی، باید همان گوشتی را داشت که جهانی که در آن به سر می‌بریم و ادراک می‌کنیم دارد» (کارمن، ۱۳۹۴: ۱۷۷).

مرلوپونتی می‌گوید: «بدن من، مرئی و متحرک، چیزی است در میان دیگر چیزها؛ تنیده در بافت جهان است و به‌هم‌پیوستگی آن از جنس به‌هم‌پیوستگی چیزهاست؛ اما به آن سبب که خود را حرکت می‌دهد و خود را می‌بیند، چیزها را در حلقه‌ای پیرامون خود نگاه می‌دارد. چیزها ضمیمه‌ای هستند به او، دنباله‌ای هستند از او؛ جسم او با چیزها اندوده است، چیزها بخشی از تعریف او هستند؛ جهان از همان جنسی ساخته شده است که بدن» (هیل، ۱۳۹۶: ۱۱۱). به تعبیری دیگر، بدن و جهان عضلات تنی مشترک‌اند و همان‌گونه که تن، عالم دار است عالم نیز تن دار است و هر دو، شاخه‌های درآمیختهٔ تنه‌ای یگانه‌اند، و این توصیفی از استعارهٔ کیاسماست که سوژهٔ مدرک را به‌صورت جهان مدرک و جهان مدرک را به‌صورت سوژهٔ مدرک بر ما آشکار می‌کند. «جان‌مایهٔ این استعاره آن است که میان آنچه در درون ماست و آنچه در بیرون ماست مرز مشخصی وجود ندارد، زیرا خود و جهان وجوه به هم وابستهٔ یک کل واحدند و ادراکاتمان هم به شکل مشخصی به درونی و بیرونی تقسیم نمی‌شوند، زیرا هر تجربهٔ حسی‌ای هم‌زمان هم به روی جهان گشوده است و هم به‌طور انعکاسی خود را حس می‌کند» (کارمن، ۱۳۹۴: ۱۸۲).

## ۶. نقد شعر همچون فرم

پل والری -شاعر و نظریه‌پرداز فرانسوی- متأثر از زبان‌شناسی سوسوری که زبان را برساخته از دال و مدلول یا همان صدا و معنا می‌دانست، استعارهٔ آونگ را برای شعر به کار می‌برد. آونگی که بین صدا و معنای شعر مدام در نوسان است، بدین‌گونه که «در هر بیت معنایی که درون شما ایجاد می‌شود بیش از آنکه شکل موسیقایی را که به شما انتقال یافته است تخریب کند، آن را فرامی‌خواند و به یاد می‌آورد. آونگ در حال حرکت که از صدا به معنا تاب‌خورده بود دوباره به سمت نقطهٔ عزیمت خود بازمی‌گردد، گویی همان معنایی که در ذهن شما حی و حاضر است هیچ مفرّ یا بیان دیگری، هیچ پاسخ دیگری نمی‌تواند بیابد مگر همان موسیقی که به آن جان بخشیده است» (والری، ۱۳۸۶: ۱۸)؛ و اضافه

می‌کند هرچند ارزش شعر در دوام و زایل نشدنی بودن صدا و معنا نهفته است، اما فی الواقع هیچ رابطه حقیقی میان صدا و معنای کلمه وجود ندارد و اساس نظریه‌ی خود را بر علم زبان‌شناسی، یا زبان همچون علم، مستقر می‌کند.

بنابراین در یک نگاه تحلیلی می‌توان از شعر معنا و شعر صدا نام برد که به ترتیب معطوف به بوطیقای معناگرا و بوطیقای فرمالیستی‌اند. بر همین اساس، رضا براهنی -متأثر از بوطیقای ساختارگرا- آفرینش ادبی را به معنای فراروی از محتوا به سوی شکل و یا ساختار در جهت نفی محتوا تعریف می‌کند و با تلقی فرم به مثابه نقد و نفی معنا می‌گوید: «هنر واقعی عبارت است از نفی محتوا از طریق متحول کردن آن محتوا به هنگام شکل‌یابی آن. در واقع مطلب اجتماعی یا طبیعی باید از خود فرا برود و خود را نفی کند تا شکل پیدا کند» (براهنی، ۱۳۶۴: ۶۷). اگر براهنی در ایران، داعیه‌دار نگاه فرمالیستی در شعر مدرن است، شفیع کدکنی از مدخلی دیگر -یعنی شعر سنتی- و متأثر از فرمالیست‌های روسی شعر را «فرم و دیگر هیچ» می‌داند و معتقد است که «شعر، معماری موسیقایی زبان است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۲۹)، یعنی آنچه زبان را تبدیل به شعر می‌کند از جنس صدا و موکول به فرم آن است و گستره‌ای چنان وسیع برای فرم قائل می‌شود که هیچ چیز از دایره‌ی آن بیرون نمی‌ماند.

شعر صدا در انتها‌الیه فرمال خود، آوایی انسانی است که هنوز واژگان خود را نیافته و در آوای محض محدود مانده است و یا همچون فضایی دادانیستی محصول همنشینی اتفاقی کلماتی است که آنچه به آن‌ها قوام می‌بخشد وزن و موسیقی درونی است. اصطلاح خاص فرمالیست‌های روسی برای شعری که در آن صدا مطلقاً بر معنا تفوق دارد و وجه موسیقایی معنی را هدایت می‌کند، زائوم<sup>۱۶</sup> است. مقصود از زائوم، ترکیب اصوات زبان، به صورتی آزاد و به گونه‌ای است که عهده‌دار بیانی عاطفی باشند. به عقیده آن‌ها در زائوم اصوات همیشه از معنی گسترده‌ترند و برای رسیدن به چنین شعری شاعر آزاد است که زبان را منحل کند به عناصری که فاقد معنی‌اند یا آن‌ها را به گونه‌ی ترکیبات جدید فاقد معنا درآورد (همان: ۱۳۹).

اساساً ساختارگرایی و فرمالیسم هنری، بریدن از مؤلف و زمینه تألیف است و منحصرشدن به فرم خودبنیادی که «لذتی بیافریند رها از بهره و سود، بی‌مفهوم و همگانی، که چون غایتی بی‌هدف باشد» (احمدی، ۱۳۷۵: ۸۱)؛ این همان شاه‌بیت زیبایی‌شناسی مدرن و ماحصل سوژکتیویسم دکارتی در عرصه هنر است که کانت آن را در تحلیل امر زیبا بیان کرده است و دست‌آویز نظریه‌پردازان و شاعرانی شده است که عاری از تفکر و بریده از زیست جهان، به ساخت فرم‌های اغواگر یا بازی‌های زبانی مشغول‌اند. در واقع، همین نگاه فلسفیست که از طریق زبان‌شناسی صوری به بوطیقای شعری راه می‌یابد، زیرا اساس زبان‌شناسی صوری یا سوسوری، مبتنی بر تأکید و برجسته کردن فرم زبان یا زبان همچون فرم است که در آن، کارکرد فرم جای محتوی را می‌گیرد و زبان مثل منطق یا ریاضیات چون ظرفی در نظر می‌آید که ابزار مظلوف خود است و ارتباطی وجودی با انسان و جهان ندارد. اما به نظر می‌رسد زبان، منطق صوری یا فرمول ریاضی نیست و یا همچون کارخانه‌ای که در دو خط افقی (همنشینی) و عمودی (جاننشینی) قالب‌های خود را پر و خالی کند و ظرف و مظلوف اش از یکدیگر گسسته باشند.

نتیجه چنین گسستی تبدیل زبان به شعر از مدخل کالبد زبان است و مواجهه با کلمات و ترکیباتی که به طرزی ناآشنا کنار یکدیگر چیده می‌شوند، همچون درودیوارهایی که نخواستند یا نتوانسته‌اند خانه‌ای بسازند و به فضاهایی گشوده برای تجربه‌های زیسته تبدیل شوند. در چنین شیوه‌ای از شعرسرایي، وجه صوری زبان - یا به عبارتی دیگر، کارکرد شعری آن - بریده از سایر کارکردها، به شکلی انتزاعی در اولویت قرار می‌گیرد و ماحصل آن، شعری لفظی و فرمالیستی است که شأنی هستی شناختی ندارد و ما را چون دریایی که در آن شنا می‌کنیم، در بر نمی‌گیرد.

همین فرمالیسم انتزاعیست که امروز خود را در مرکز بوطیقای ادبی نشانده است و گرایش‌های دیگر را نه - شعر تلقی می‌کند و در پی آن است که متأثر از روند هنرهای تجسمی که در طول قرن بیستم رو به انتزاع رفته‌اند، شعر را نیز به انتزاع ببرد و همچون مالوویچ، مربعی سفیدروی کاغذی سفید رسم کند. اما ماده شعر زبان است و زبان همواره مشیر به معناست و به انتزاع بردن شعر همچون نقاشی، گرایشی تقلیل‌گرایانه است که از قدرت زبان می‌کاهد، تجربه‌پذیری انضمامی شعر را ناممکن می‌کند، خصلت آشکارگی‌اش را می‌زداید و به عبارتی رابطه شعر را با انسان و جهان از بین می‌برد.

از سوی دیگر، طرح کمرنگ ایده فضا در شعر معاصر نیز - از کولاژ ادبی و کوبیسم انتزاعی گرفته تا شعر و متن‌های زبانی - همواره خصلتی انتزاعی و فرمال داشته است. به‌رغم این که «کوبیسم و استفاده از تکنیک کولاژ شکلی از آغاز یک چرخش به سمت فضایی شدن در قرن بیستم تلقی می‌شوند» (دیویدسون، ۲۰۰۷: ۶). اما این فضا، عمدتاً فضایی انتزاعی و پرداخته از اجزایی منفصل و نامرتب است که فاقد تن یافتگی و به طریقی اولی فضا مندیست و به تعبیری درست‌تر، اساساً فرم است نه فضا، زیرا شرط ضروری فضا - در معنای تجربی آن - دربرگیرندگی و ادراک تن یافته توسط خواننده‌ای است که محاط در آن قرار می‌گیرد. متن زیر، ماهیت انتزاعی فضا و ساخت آن را در کولاژ ادبی و گونه‌ای از آن یعنی شعر دادائیستی به‌روشنی نشان می‌دهد: «یک روزنامه بگیر. یک قیچی بردار. بخشی از آن را به هراندازه‌ای که دوست داری انتخاب کن. آن را ببر. با باقی بریده‌ها داخل یک کیسه بریز. به آرامی به هم بزن. سپس یکی یکی بیرون بیاور و با دقت کپی کن» (همان: ۸). بدیهیست که حاصل چنین شعری، فضایی گیج و نامنسجم است که هرگونه منطقی معنایی و نحوی را رد می‌کند و آن را به یک بازی زبانی و صوری محض، فرو می‌کاهد.

## ۷. فضا مندی در شعر و نگارگری

مبنای فلسفی بوطیقای فضا مبتنی بر عبور از سوژکتیویسم دکارتی و جدایی ذهن از عین، و مبنای زبان شناختی آن مبتنی بر عبور از زبان شناسی سوسوری و جدایی زبان از جهان است. به لحاظ ایجابی هم، ابتدای بوطیقای فضا به در - جهان - بودن تن بنیاد انسان و رویکرد هستی‌شناسانه به زبان است، فهمی که زبان را نه ترکیبی سوژکتیو از دال و مدلول، و نه ساختاری انتزاعی از قواعد و گدها، بلکه کلیتی گشتالته می‌داند که به هیچ‌یک از اجزای خود قابل تقلیل نیست و بیش از آن که موضوع جهان علم باشد، موضوع زیست جهان انسانیت، جهانی بی‌میانجی که همچون فضایی آشکارکننده پیش روی ما حضور دارد و گوهر آن، همان یگانگی سوژه و اُبژه و تعبیر دیگری از در - جهان - بودن انضمامی

انسان است. در این تعبیر، ما در زبانیم و زبان در ماست و در-زبان-بودن انسان همچون در-جهان-بودن او، امری وجودی و ناگزیرمی نماید، چنانچه نمی‌توان زبان را در یک دست گرفت و جهان را در دست دیگر و یکی را به ذهن واگذاشت و دیگری را به عین؛ زیرا به‌نظر می‌رسد زبان و جهان -در وهله‌ی سخن- توأمان به ما عرضه می‌شوند.

واضح است که جهان همواره از طریق فضایی که درون آن قرار داریم به ما عرضه می‌شود و ما هم آن را از طریق تن‌مان که در آن فضا مستقر هست تجربه می‌کنیم اما آنچه نیاز به تأمل دارد این واقعیت است که شیوه‌ی هستی‌زبان نیز فضا‌مند است و فضا‌ست که می‌تواند سویه‌های وجودی در-جهان-بودن انسان از یک‌سو و در-زبان-بودن انسان از سوی دیگر را به هم پیوند دهد. درواقع با تعمیم در-بودن دازاین، از جهان به زبان، زبان نیز علاوه بر امری مشاع برای ارتباط با دیگران، همچون فضایی که به خصلت اگزیزستانسیال یا برون‌ایستی انسان جا می‌دهد و در آنجا، هستی را بر او برملا می‌کند به دید می‌آید و بدین‌سان، مأوا‌ی انسان و خانه‌ی هستی می‌شود. چنانچه آمد، به‌زعم مرلوپونتی «فضا وجودی و وجود فضا‌یست» و به‌عبارت روشن‌تر، فضا با حضور انسان و انسان با حضور فضا‌ست که موجودیت خود را پیدا می‌کنند و تفاوت هستی‌شناختی شعرِ فرم و شعرِ فضا نیز از همین‌جاست که ناشی می‌شود. ریچارد رورتی، فیلسوف آمریکایی، می‌گوید: «اگر بدن کمی آسان‌تر درک می‌شد، کسی فکر نمی‌کرد که ما ذهن داریم» (پالاسما، ۱۳۹۵: ۱۴۱). از همین خاستگاه می‌توان گفت، اگر فضا هم کمی آسان‌تر درک می‌شد کسی فکر نمی‌کرد که زبان و مشخصاً شعر، فرم است. اما زبان و به طرز ممتازی شعر، همواره در‌بند فرم بوده‌اند و همه‌ی نظریه‌های شعری - خصوصاً در عصر مدرن- با پیش‌فرض زبان همچون فرم، شعر را به‌مثابه‌ی اتفاقی که در زبان می‌افتد تا فرمی زیبا ایجاد شود تعریف کرده‌اند. برخی این اتفاق را معطوف به شأن موسیقایی زبان چون وزن و قافیه یا صدای درونی سطرها دانسته‌اند، برخی بر مبنای خصلت زیبایی‌شناختی زبان یعنی صور خیال، آن را دیده‌اند و برخی دیگر بازی‌های زبانی‌ای که صرفاً در وجه صوری زبان رخ می‌دهند را به‌عنوان کارکرد شعری زبان تلقی کرده‌اند.

ذکر این نکته ضروریست که فرم زبان، ناظر به هر دو وجه صوری و بلاغی زبان است و شعر فرمالیستی، گاه تزئینی و تصویر‌گرایانه است و گاه انتزاعی و زبان‌ورزانه، اما شعر چه اساس خود را صورخیال و ترکیبات اضافی بگیرد و چه شگردهای نحوی و بازی‌های زبانی، در‌هرحال فرمالیست، فقط زمین‌بازی یکی وجه صوری زبان است و زمین‌بازی دیگری وجه رتوریک آن. در نقطه‌ی مقابل این گرایش‌های لفظی و تزئینی، یا فرمالیسم حدافلی و حداکثری، گرایش فونکسیونالیستی<sup>۲۰</sup> و تقلیدی زبان یا همان شعرِ معنا قرار دارد و بوطیقای شعری معاصر همواره خود را در همین بازه‌ی بسته‌ی فرم و محتوا و به تعبیر پل والری، صدا و معنا متوقف دیده است و راهی برای برون‌رفت از آن نیافته است. بنابراین، تفوق فرمالیسم در شعر امروز - خصوصاً از نوع انتزاعی آن که متنزل در وجه صوری زبان است- از یک‌سو و غیر هنری ماندن سمانتیسم<sup>۲۱</sup> و معناگرایی از سوی دیگر، تأسیس نظریه‌ای نو در باب شعر را ایجاد می‌کند و بوطیقای فضا برای نیل به این هدف، با تعلیق توأمان فرم زیبایی‌شناختی و ایدئال، و معنای عملکردی و رئال، فضایی پدیداری، تن‌یافته و اگزیزستانسیال را سرآغاز کار خود می‌گیرد، زیرا فضا از آن حیث که نه ذهنی است و نه عینی، پدیدارشناختی و آشکارکننده است و از آن حیث که جسم جهان را به تجربه‌ی همه‌ی حواس درمی‌آورد، واجد تن‌یافتگی است و از آن

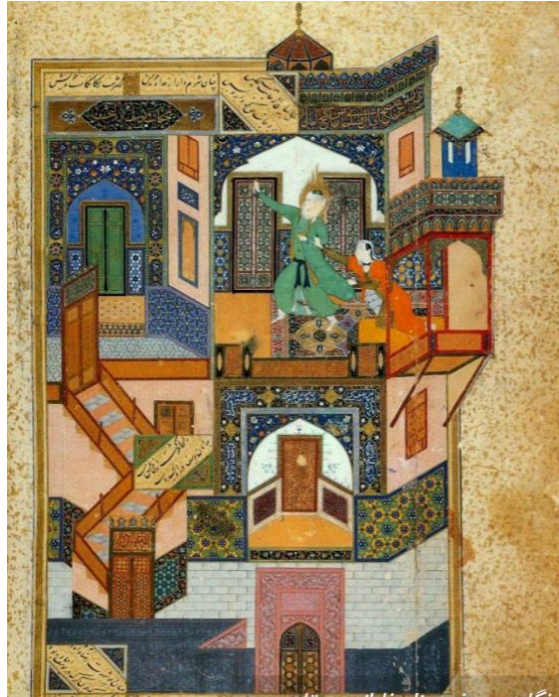


حیث که به وجود انسان بستگی دارد وجودی و اگزستانسیال تلقی می‌شود. فضا است که می‌تواند سویه‌های بداهی در-جهان بودن انسان از یک سو و در-زبان بودن انسان از سوی دیگر را به هم پیوند دهد، پیوندی که شعر نیازمند آن است. زیرا در شعر، آرمان این است که مرز دال و مدلول برداشته شود و زبان همچون جهان، و اسماء همچون اشیاء آن چنان نزدیک شوند و پیش بیایند که خواننده را در برگیرند همچون لانه‌ای که پرندگان را در برمی‌گیرد و درعین حال آزاد می‌گذارد.

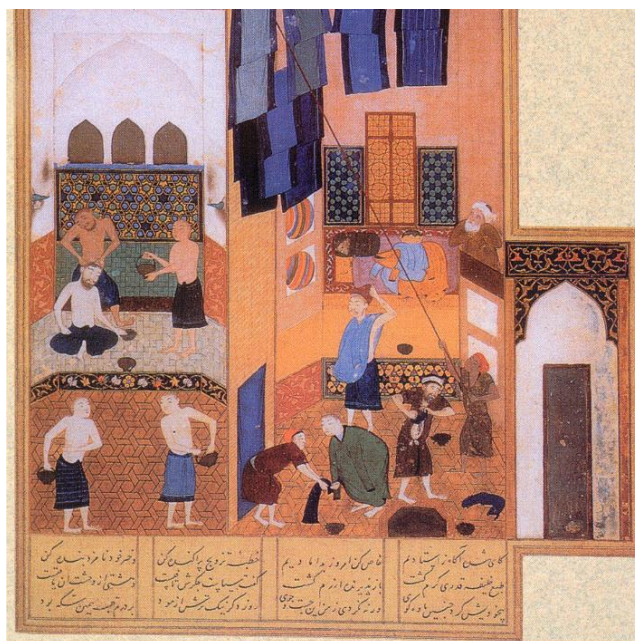
مزیت فضا بر فرم این است که فضا، شأنِ اُبژگی ندارد زیرا محیط بر ماست و می‌توانیم در درون آن حاضر شویم و کلمات‌اش را همچون اشیاء لمس کنیم، در عین اینکه سازماندهی فضا و اجزای آن، به رفتار ما جهت می‌دهند، همچون راهرو که ما را به رفتن هدایت می‌کند و صندلی که ما را به نشستن فرامی‌خواند و مداد که به برداشتن. اما اگر فضا، به شکلی تن‌یافته در کار نیاید و حضور تن‌یافته انسان را متأثر نسازد، آنگاه تجربه شکلی تأملی و تجربه از دور را پیدا می‌کند و آشکارگی جهان، در انتزاع و فرمی انتزاعی قرنطینه می‌ماند. عدم تن‌یافتگی فضای زبان در شعر، مواجهه با فرمی بسته است که در و پنجره‌هایش را به زیست جهان انسانی باز نمی‌کند و مصداقی از گسست زبان از جهان، و واژه‌ها از چیزهاست که از آن به ورطه‌ی شعر مدرن نیز یاد می‌شود، ورطه‌ای که نتیجه‌ی محتوم سوژکتیویسم فلسفی در ساحت امر هنری و مشخصاً شعر است. شعر فضا به جای تصویری کردن زبان که آن را به ابژه بینایی تقلیل می‌دهد و موسیقایی کردن زبان که آن را به ابژه شنوایی تقلیل می‌دهد، فضایی کردن زبان را سرآغاز کار خود می‌گیرد، فضایی از کلمات تن‌یافته که محیط بر شاعر-خواننده، اقامت او در زبان را ممکن می‌کنند. البته همان‌طور که پیش‌ازین هم اشاره شد، فضا فراهنجاری نیست که از بیرون به زبان تحمیل شود بلکه خصوصیت وجودی و شیوه هستی زبان، از یک سو و نحوه تجربه آن از سوی دیگر است، که در شعر به شکلی ملموس و رادیکال ساخته می‌شود و به دید می‌آید. در این وضعیت، شعر دیگر نه زبان عبارت یا معنای عملکردی و نه زبان اشارت یا فرم استعاری، بلکه زبان اقامت است و همچون خانه‌ای ما را به درون خود راه می‌دهد و سکنا گزیدنمان را ممکن می‌سازد.

فضامندی یکی از ویژگی‌های ساختاری در نگارگری ایران است. نگارگری ایرانی دارای پیشینه طولانی در تاریخ ایران است. ریشه‌های مکتب نگارگری در ایران به عهد باستان و مانویان می‌رسد. به نظر می‌رسد هنر طراحی ایرانی در دوره اسلامی از سنت نقاشی قدیمی از هنر مانویان رشد و نمو یافته است (کتاب ماه هنر، ۱۳۸۷: ۲). در قرون اولیه اسلامی منابع چندان اشاره‌ای به هنر نقاشی و نگارگری در ایران ندارند و آثار مهمی نیز از این دوره بر جای نمانده است. جامعه ایران از دوره ایلخانی و در قرن هشتم هجری مجدداً از نظر نقاشی و نگارگری به مرحله‌ای از رشد رسید. در طول حکومت مغولان (ایلخانان و جلالریان)، آل‌اینجو و آل‌مظفر، نگارگری ایرانی به مراحل تکامل خود نزدیک شد. به طوری که در کارگاه‌های سلطنتی آنان نقاشان عمده به کار گماشته شدند و نگارگری تا رسیدن به دوران طلایی خود فاصله‌ای نداشت. در دوره تیموری، نگارگری به رونقی زیادی رسید. این هنر در دوره تیموری نه تنها تقلیدهای هنری و سبک‌های نقاشی چین را که از عصر مغول وارد ایران شده بود مورد اقتباس قرار داد بلکه در مسیر تکاملی خود سرانجام استقلالی را نمایان ساخت که منعکس‌کننده روح هنر ایرانی بود و به همین سبب است که عصر تیموری را

دوره طلایی هنر نقاشی ایران دانسته‌اند (زرین ایل، کارگر جهرمی، ۱۳۹۱: ۱۴۳). تصویر شماره (۱) نمونه‌ای از فضا‌مندی در نگارگری ایرانی است.



**تصویر ۱:** نگاره فرار یوسف از زلیخا، بوستان سعدی، اثر کمال‌الدین بهزاد، ۸۹۳ ه.ق. مأخذ (مظفری خواه، گودرزی، ۱۳۹۱). فضا‌مندی یکی از ویژگی‌های مهم هنر نگارگری ایرانی است. هنرمند ایرانی برای خلق این فضا از تمهیدات بصری گوناگونی بهره جسته است تا به نتیجه مورد نظر خود برسد. هر بخش فضا، مکان وقوع رویدادهای خاص و غالباً مستقل است. هنرمندان ایرانی با اجتناب از یک سری موارد چون قرینه‌سازی محض، برای ایجاد حرکت در آثار و استفاده از یک سری موضوعات با فضاهای روزمره عادی سعی کرده‌اند آثاری خلق کنند که علاوه بر نمایش یک فضای خیالی، موضوع واقعی و روزمره را به مخاطب ارائه دهد. برخی از هنرمندان در آثار خود از فضای دو بعدی و عمق بخشی استفاده کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به کمال‌الدین بهزاد اشاره کرد. در آثار این چنینی فضایی واحد و پیوسته و کلی ایجاد می‌شود (مظفری خواه، گودرزی، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۰). در تصویر شماره (۲) نمونه دیگری از توانایی نگارگران ایرانی در ایجاد فضا‌مندی مشاهده می‌شود.



تصویر ۲: نگاره مأمون در حمام، خمسه نظامی، مکتب هرات، اثر بهزاد. منبع (مظفری خواه، گودرزی، ۱۳۹۱).

### نتیجه گیری

بنابراین، در بوطیقای فضا شعر نه بیان گزاره‌ای و نه بیان فرمالیستی است زیرا محدود ماندن در معنای شعر یا آنچه شعر درباره آن است، و لذت بردن از فرم شعر یا آنچه موضوع حواس قرار می‌گیرد، هر دو شعر را به ابژه‌های منطقی یا ابژه‌های زیبایی‌شناختی تبدیل می‌کنند و آن را در اغوای فرم و یا اقبای معنا متوقف می‌دانند. اما تجربه فضا نه تأمل زیبایی‌شناختیست و نه خواندن گزاره‌ای که به صدق و کذب بیانجامد بلکه فضای حقیقت یا همان افق ناپوشیدگی است. هایدگر در رساله *سرآغاز کار هنری* از افق ناپوشیدگی به معنای پیوست و درعین حال پیکار زمین - به‌منزله ناپوشیدگی - و عالم - به‌منزله ناپوشیدگی - یاد می‌کند. ماحصل این پیکار، ظهور حقیقت همچون رویدادی است که همواره نیمی از روی آن پوشیده می‌ماند و نیمی دیگر، آشکار می‌گردد و این افشا و اختفا در آن واحد وقوع می‌یابند و توأمان، عرضه می‌شوند و حقیقت همواره آمیخته با ناحقیقت است و - به تعبیر این مقاله - ماهیتی پارادوکسیکال<sup>۲۲</sup> دارد و شعر فضا نیز در کار نشان دادن و تجربه تن بنیاد همین حقیقت پارادوکسیکال و جهانمند است، حقیقتی که حکم نمی‌دهد بلکه کل محکمه را به دید می‌آورد. اساساً، حیث التفاتی زبان به جهان در شعر فضا در جستجوی حقیقتی متفن یا ذاتی اتوییایی نیست، بلکه گونه‌ای التفات ناممکن است که آن را همواره در برزخی دیالکتیکی میان عین و ذهن، واقعیت و خیال، پوشیدگی و ناپوشیدگی و التفات و استقلال نگاه می‌دارد، دیالکتیکی<sup>۲۳</sup> که نمی‌خواهد به سنتزی<sup>۲۴</sup> هگلی منجر شود و به انتزاع فرم، یا محتوای بیرون تن دردهد. درواقع، زندگی آونگی شعر فضا میان زبان و جهان در رفت‌وآمد است و نه آن‌طور که پُل والری می‌گفت میان صدا و معنا. در برزخ زبان و جهان است که شعر زنده می‌ماند، همچون آواره‌ای که مدام از مرز می‌گذرد و برمی‌گردد و شأن پدیدارشناختی و درعین حال انتقادی آن نیز از همین جا ناشی می‌شود.

در شعر فضا، زبان نه صوتی بریده از جهان است و نه شیء‌ای مستقر در جهان، و همین خصلت همچون صدای شکستن شیء‌ای که نه می‌تواند شیء باشد و نه صدا، در شعر به تجربه می‌آید.

بنابراین شعر یا بوطیقای فضا، در قرنطینهٔ زبان بریده از جهان باقی نمی‌ماند و در عبور از ثنویت‌های فرسودهٔ ذهن و عین شناخت‌شناختی، و دال و مدلول زبان‌شناختی، و فرم و محتوای شعرشناختی که همچون دومینویی با سوپژکتیویسم دکارتی آغاز شد و به فرمالیسمی انتزاعی در شعر انجامید، شاخه‌های درآمیختهٔ فضا‌مندی، تن یافتگی و آشکارکنندگی را در مرکز خود می‌نشانند. در چنین شعری، فضا محصول فهم آنتولوژیک و اگزستانسیال زبان و اساساً شیوهٔ هستی زبان در وهلهٔ سخن است و بوطیقای فضا نیز بر همین اساس، نظریهٔ شعر به‌مثابهٔ فرم را به نفع نظریهٔ شعر به‌مثابهٔ فضا به حاشیه می‌برد تا بر حضور انضمامی انسان در درون زبان شعر تأکید کند. در چنین نگاهی شعر را نه با رویکردی زبان‌شناختی با دال و مدلول، و نه با رویکردی زیبایی‌شناختی با فرم و محتوا، بلکه با آشکارگی آن نسبت به جهان از یک‌سو و تن یافتگی آن نسبت به انسان از سوی دیگر، باید سنجید. بر همین اساس، بوطیقای فضا، زبان را همچون زبان و نه بیانی گزاره‌ای یا فرمالیستی به دید می‌آورد و با تعلیق توأمان معنای عملکردی و فرم زیبایی‌شناختی زبان، فضایی تن‌یافته و آشکارکننده را سرآغاز کار خود می‌گیرد. این رویکرد در نگارگری ایرانی نیز به وفور قابل مشاهده است.

## منابع

## کتاب‌ها

- آرنهایم، رودولف. (۱۳۸۲). پویه‌شناسی صور معماری، مهرداد قیومی بیدهندی، تهران: فرهنگستان هنر.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۵). حقیقت و زیبایی، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- براهنی، رضا. (۱۳۶۴). کیمیا و خاک، تهران: مرغ آمین.
- پالاسما، یوهانی. (۱۳۹۵). خیال مجسم، علی‌اکبری، تهران: پرهام نقش.
- پرتوی، پروین. (۱۳۹۲). پدیدارشناسی مکان، چاپ دوم، تهران: فرهنگستان هنر.
- تودوروف، تزوتان. (۱۳۹۲). بوطیقای ساختارگرا، محمد نبوی، چاپ سوم، تهران: آگه.
- راتال، مارک. (۱۳۹۲). چگونه هایدگر بخوانیم؟، مهدی نصر، چاپ دوم، تهران: رخ داد نو.
- سوسور، فردینان. (۱۳۸۸). مبانی ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی، کورش صفوی (ساخت‌گرایی و پسا‌ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی)، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). رستاخیز کلمات، چاپ سوم، تهران: سخن.
- ضیاء شهابی، پرویز. (۱۳۹۱). درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- کارمن، تیلور. (۱۳۹۴). مرلوپونتی، مسعود علیا، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۵). نقد عقل محض، بهروز نظری، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
- کلارک، تیموتی. (۱۳۸۸). مارتین هایدگر، پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- لودویک، رالف. (۱۳۸۷). راهنمای مطالعه‌ی سنجش خرد ناب، خسرو ناقد، تهران: مهراندیش.
- ماتیوس، اریک. (۱۳۸۷). درآمدی به اندیشه‌های مرلوپونتی، رمضان برخوردار، تهران: گام نو.
- مرلوپونتی، موریس. (۱۳۹۴). جهان ادراک، فرزاد جابراالانصار، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
- والری، پُل. (۱۳۸۶). شعر و تفکر تجربیدی (ارغنون ۱۴)، هاله لاجوردی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۷). ساختن باشیدن اندیشیدن. بابک احمدی و ... (هرمنوتیک مدرن)، تهران: مرکز.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). "نامه درباره‌ی انسانگرایی"، عبدالکریم رشیدیان (از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم)، چاپ چهارم، تهران: نی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). هستی و زمان، سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی، عباس منوچهری، چاپ دوم، تهران: مولی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). سرآغاز کار هنری، پرویز ضیا شهابی، چاپ پنجم، تهران: هرمس.

هیل، جاناتان. (۱۳۹۶). مرلوپونتی برای معماران، گلناز صالح کریمی، تهران: فکر نو.

#### مقالات

زرین ایل، مهدی و کارگر جهرمی، وحید. (۱۳۹۱). «نگارگری ایران در دوران تیموری (عصر طلایی نگارگری ایران)». تاریخ نو، شماره ۴، صص. ۱۷۷-۱۴۳.

خزائی، محمد. (۱۳۸۷). «نگارگری ایرانی». کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۶، صص. ۱-۳.

مظفری‌خواه، زینب و گودرزی، مصطفی. (۱۳۹۱). «بررسی فضا در نگارگری ایرانی با تأکید بر منتخبی از آثار بهزاد». هنر اسلامی، شماره ۱۶، صص. ۲۰-۷.

#### منابع لاتین

Davidson, I. (2007). *Ideas of space in contemporary poetry*. Springer.

Merleu-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. Trans. Colin Smith. New York: Humanities Press, and London: Routledge & Kegan Paul.

Owens, W. D. (1987). Heidegger and the philosophy of language. *Auslegung: a journal of philosophy*, 14(1), pp. 48-66.

