

زبان و شبه زبان فرهنگ و شبه فرهنگ

آرامش دوستدار

زبان و شبه زبان فرهنگ و شبه فرهنگ

آرامش دوستدار

زبان و شبه زبان فرهنگ و شبه فرهنگ

آرامش دوستدار

انتشارات فروغ

زبان و شبه زبان
فرهنگ و شبه فرهنگ
آرامش دوستدار
چاپ دوم بهار ۱۳۹۸ (۲۰۱۹)
انتشارات فروغ

Forough Publishing
Jahnstraße 24, 50676 Köln
Germany
Tel. 0049 221 923 57 07
www.foroughbook.net
foroughbook@gmail.com

ISBN: 978-3-943147-62-9

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۵
دو گونه سخن‌گویی و دو گونه فرهنگ از یک منشأ.....	۹
واحد معنایی زبان.....	۱۰
زبان محاوره و زبان عامیانه.....	۱۲
همگونگی خواص و عوام.....	۱۳
پیکر‌مندی در فرهنگ.....	۱۶
خویش‌باوری خوش‌باور.....	۱۸
تشخص ایرانی و زبان عربی.....	۲۰
زبان الگویی و زبان پیوندی.....	۲۲
حقایق ابدی.....	۲۳
دارون‌دار فرهنگ بر باد رفته.....	۲۴
آسیب‌پذیری زبان و اثر آن در فرهنگ.....	۲۷
ارگانیسم زندهٔ زبان.....	۲۷
فارسی: زبانی تقریباً بی فعل.....	۲۸
زبان مرز اندیشیدن است.....	۲۹

- نقش کلیدی زبان ۳۰
- سنت چیست ۳۳
- واشناختن شبه‌زبان از زبان ۳۴
- معنی و محتوا ۳۶
- فهم و درک ۴۲
- فرانسیس بیکن و سخن بودا ۴۴
- تمایز فهم و درک ۴۵
- ملاک فهم باسامانی محض است ۴۶
- قهرزبان در مفهوم ۴۷
- تفاوت‌های فرهنگی و یک نمونه از شبه‌زبان ۵۱
- دعوت از خواننده ۵۱
- زبان خصوصی ۵۳
- زبان کانت در ترجمه ۵۴
- ما و "سیر حکمت در اروپا" ۵۷
- سازشکاری تا قیامت ۵۸
- نسبت‌های نابوده ۵۹
- خلق را تقلیدشان برباد داد!؟ ۶۰
- یک صدا و یک ندا ۶۲
- زبان‌شناسی مدرن: فردینان دو سوسور ۶۳
- شبکه دینامیک نشانه‌ها ۶۳
- زبان رسوبی زبان اجتماعی ست ۶۵
- بُعد‌ها و وجه‌های زبانی ۶۶
- مابه‌ازاهای رایج شده ۶۷

شمول وجه‌ها به بُعدها	۶۹
زبان آینه درون‌نمای فرهنگ	۶۹
کاربرد طبیعی زبان	۷۰
دگرگونی زبان در پایی آن و برعکس	۷۲
زبان نیندیشنده	۷۴
شبه‌زبان چگونه پدید می‌آید	۷۷
مارتین هایدگر و مسئله زبان	۷۷
نمونه‌ای لو دهنده از شبه‌زبان	۷۹
گرفتاری ما	۸۴
زبان اندیشنده	۸۵
در شکست خودمان	۸۶
اختلال در پیشینه زبان	۹۱
زبان و فروپاشی فرهنگ	۹۴
دینامیسم زبان	۹۵
بازی شطرنج آینه دینامیسم زبان	۹۶
از زبان به شبه‌زبان	۹۹
ویتگنشتین و بغرنج زبان	۱۰۳
شهر قدیمی زبان	۱۰۴
خویشمندی زبان	۱۰۷
زبان: جامه مبدل اندیشه	۱۱۱
زبان و واقعیت	۱۱۶
بازی و بازی زبانی	۱۲۴
معنی کاربردی واژه	۱۲۶
گرامر زیرین و گرامر زبرین	۱۲۷

۱۳۱.....	شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ رایج
۱۳۲.....	روشنفکری و روشنگری
۱۳۳.....	مخدرهای مؤثر
۱۳۵.....	خودآموز شبه‌فرهنگ
۱۳۶.....	تزریق اندیشه غربی در شعر کلاسیک ما
۱۴۴.....	شبه‌زبان در جامه‌ای دلربا
۱۵۲.....	شعرو شاعر، تفکرو متفکر
۱۵۸.....	بازی زبانی عرفان
۱۶۰.....	تفکرو اندیشیدن
۱۶۱.....	تفکرو متفکر
۱۶۶.....	شاهکاری از شبه‌فرهنگ
۱۷۳.....	نمایه اصطلاحات و مفاهیم
۱۷۹.....	نمایه نام‌ها
۱۸۳.....	کتاب‌نامه

پیشگفتار

آنچه مرا به نوشتن این گفتار برانگیخته وضع اسفناک و وخیم فرهنگ زبانی-فکری ما در این شصت سال گذشته است که به منزله دنباله دیررس ادب و اندیشه ورزی دوره مشروطه تهی دست و پرمدهاست. ادب مشروطه تحت الشعاع بیداری سیاسی پرشور و شوق وقت قرار داشت، بی آنکه در آن مستحیل گردد. ادب و اندیشه ورزی این شصت سال اخیر در و همراه ناآرامی های سیاسی شکل گرفته و در سایه اش رستاخیز اسلامی از قعر خود در ما برون جوشیده تا همه چیز را برای یک ابدیت دیگر از نو قبضه کند و یکسان و یکنواخت سازد. از پردانی و پرگویی عاملانش اینکه خود را در شاهکارهای فکری شان هم معصوم می دانند، و هم برای راهنمایی مردم صالح و مدبر می شناسند. این نوآوری فرهنگی در قیام خروشان از اصل اسلامی خود شگردهای گوناگون دارد که یکی از آنها اندودنش به آه ندامت و استغفار است! یکی دیگرش، چنانکه خواهیم دید، گریز به پیش و به قلب حماقت زدن: چه روشنفکران ما همه پاکباز و از جان و دل مسلمانند. طبق معمول من وظیفه خود دانستم که جوش و خروش های نامرئی آنها را بر ملا کنم و مکانیسم آنها را بشناسانم، نه از راه دلسوزی به حال مردمی که برای سرنگون ساختن خود به چاه بازگشایی شده اسلام سراز پا نمی شناختند، بلکه چون این "نوآوری فرهنگی" را اهانت فکری به خودم می دانم که قهرایکی از نویسندگان این سرزمینم. اگر نادانی و نادانستگی عذرهای موجه باشند تباهی هیچگاه رخت

برنمی‌بندد.

طرح شالودهٔ بغرنج زبان بیست و پنج سال پیش در سه نوبت برای حاضران خوانده شد: بار اول به دعوت "مرکز فرهنگی نیما" در دانشگاه ماینس، بار دوم در "مرکز ایرانی پژوهش و مبادلهٔ فرهنگی" بروکسل و بار سوم به دعوت "کانون دوستداران فرهنگ ایرانی" در دانشگاه جرج واشنگتن که با عنوان "روشنفکری پیرامونی و مسئلهٔ زبان" در مجلهٔ کنکاش همان زمان به چاپ رسید. سال‌ها بعد گفتاری در بارهٔ زبان‌شناسی مدرن فردینان دو سوسور و بغرنج‌های زبان برای سخنرانی در کتابخانهٔ ایرانی لندن آماده کردم که انتشارش مستلزم توسعه و تنظیم بگونه‌ای دیگر بود. سپس بخش آغازین آن را در حضور جمعی از علاقه‌مندان و دوستان در محل انتشارات فروغ روخوانی کردم. از آن زمان سه یا چهار سال می‌گذرد تا من این کتاب را که از گفتارهای پیشین فراتر می‌رفت و به مشکلات زبان و فرهنگ کنونی ما می‌پرداخت، به سرانجام رساندم.

از گردانندگان انتشارات فروغ مینوا جله، آناهیتا و آرمیتا و حمید مهدی پور که با شکیب و خوشرویی این مدت را در انتظار نسخهٔ دست خط یا حروف‌نگاری شدهٔ اولیه سپری کرده و همواره سلیقه و غلق‌های مرا رعایت نموده‌اند اینجا سپاسگزاری می‌کنم. دوست دیگرم فرزاد قنبری حقی بزرگ‌تر به گردن من دارد. بدون پایمردی او این گفتار قطعاً به این صورت سرو سامان نمی‌یافت. او تمام گفتار را از آغاز تا پایان بارها و بارها حروف‌نگاری کرده و صفحه به صفحه و سطر به سطر آن را بازبینی نموده است. کمک‌های او به این منحصرنمی‌گردد. کم نبوده‌اند مواردی که پیشنهادهای اصلاحی او در بیان مطلب، آن را دقیق‌تر و سبک‌تر کرده‌اند. هر مطلب فراموش شده‌ای را که من جستجو کردم، او به نام و نشان یافته و آن را در اختیار من گذاشته است تا من توانسته‌ام جزءها را در کل و کل را در جزء‌هایش ببیندیشم. سپاسگزاری من از او این است که این گفتار را یادگار خود به او و یادگار او به خود می‌دانم.

پیشگفتار / ۷

طرح جلد کتاب کار هنرمندانۀ همایون فاتح است که سلیقه مرا مانند همیشه رعایت کرده حتی اگر خلاف نظر او بوده است.

دو گونه سخنگویی و دو گونه فرهنگ ۱ از یک منشأ

هیچ چیز به اندازه زبان به ما نزدیک و از ما دور نیست. نزدیک به این سبب که دنیای ما هرچه باشد، لحظه‌ای بدون زبان نیست، حتی در سکوتمان، چون در سکوت نیز با خود و دیگری حرف می‌زنیم، و دور به این سبب که زبان همراه با هرچه ما زمانی بوده‌ایم در سواد تاریخ اسلامی مان گم می‌شود و ما این را لمس خواهیم کرد اگر لحظاتی در آن تأمل کنیم. در هر دو حال زبان چنان در ما و ما در زبان بیواسطه هستیم که فاصله گرفتن از آن برای نگرستن در آن هرگز آسان نیست. باید دید این فاصله را چگونه می‌توان با تمرین ذره ذره به چنان حد نصابی رساند که زبان را در کانون نگاه ما بیاورد و نگهدارد. راهی که من برای میزان کردن این فاصله جسته و یافته‌ام در و از بستر فرهنگ می‌گذرد، چون زبان همواره فرهنگی و فرهنگ زبانی است. این دو از هم جدایی ناپذیرند و وسیله بروز پدیده‌های مشترک، بگونه‌ای که از یکی می‌توان به دیگری راه یافت. به این سبب از خواننده دعوت می‌کنم این راه آشنا اما ناشناخته را با من بیاید تا کم کم با پیمودن آن به بغرنج یا بغرنج‌های زبان در فرهنگ و فرهنگ در زبان نزدیک شویم و نهایتاً آنها را متناسب با بررسی موضوعی این گفتار تا اندازه ممکن بشناسیم.

۱- در مورد آنچه من از فرهنگ مراد می‌کنم، نگاه کنید به راهنما، پاراگراف دوم در "درخششهای تیره"، چاپ اول، ۱۳۷۰؛ ۱۹-۲۰ چاپ دوم؛ ۱۰۷-۱۰۸ چاپ سوم، ۱۳۷۸.

محدوده موضوعی این گفتار در زمینه خاصی از بررسی زبان، سخن‌گویی در فرهنگ ایستای اسلامی ما در این پنجاه شصت سال اخیر است که از تراوشات ویژه بی‌ضبط و ربط شده فرهنگ غربی نیز بی‌بهره نمانده است. زبان این دوره به اصطلاح مدرن شده ما رامن نسبت به دوره سنتش شبه‌زبان و فرهنگ آن رانسبت به فرهنگ سنت شبه‌فرهنگ می‌نامم. شبه‌زبان ابزاریست برای ساختن شبه‌فرهنگ همراه با هیاهویی که برای نشان دادن وفاداری مان به قدما در نبش قبر سنت راه می‌اندازیم و ضمن آن میانمایگی هامان را لو یا جلا می‌دهیم. این جانفشانی‌ها را ما برای که می‌کنیم؟ برای قدمایی که در نوجوانی و جوانی فرهنگ ما کمترین تلاشی برای آگاهی، بیداری و روی پای خود ایستادن نکرده‌اند. و ما به جای آنکه در نبش قبر سنت از آنها به مناسبت این قصور مؤاخذه کنیم و خود در جستجوی علل قصور آنها برآییم، به آنها می‌بالیم که آموزگاران بی‌مانند در سرسپرده بارآوردن ما بوده‌اند. نتیجه این داد و ستد یا تبانی متقابل مداومت فرهنگ ایستای ما بوده که در دوره کنونی‌اش به اوج خود می‌رسد. نمونه‌های برجسته‌ای از چگونگی برآمدن شبه‌زبان از زبان و شبه‌فرهنگ از فرهنگ رامن در پیشبرد این گفتار نشان خواهم داد. اما چون شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ، چنانکه خواهیم دید، از زبان و فرهنگ پدید می‌آیند و اولیها بدلی از آخریها هستند و تمیز بدل از اصل همیشه آسان نیست، اول باید با اصل شروع کنیم تا بتوانیم سپس هر دو را متوازیاً در مقایسه با یکدیگر بسنجیم.

واحد معنایی زبان

کوچکترین واحد معنایی زبان سخن است که معنای آن از هم‌گروی اجزای عمده‌اش واژه‌ها و همنشین‌ها در فعل حاصل می‌گردد. یا ساده‌تر: زبان در

واحدش سخنی ست که معنی آن را همگروی اجزایش در فعل پدید می‌آورد.^۱ به آنچه بدینگونه گفته یا نوشته شود سخن بامعنی می‌گوییم. سخن بامعنی را سخن باسامان می‌نامیم و سخن بی معنی را بی سامان یا مهممل. براین پایه سخن صرفاً باسامان معنأً یا بی‌رویداشت و درونسو است یا بارویداشت و برونسو. در شق اول معنی را سخن در اجزای خودش پدید می‌آورد و نگه می‌دارد، در شق دوم معنی را در رویداشتش به خارج می‌رساند. شق دوم را سخن بامصداق می‌گویند. اولین نتیجه مترتب بر تعریف سخن صرفاً باسامان این است که به منزله واحد زبان از اینرو نقاله برای حمل معنی نیست که واژه‌ها در زبان همدیگر را در برابر هم و در تفاوت با هم متعین می‌کنند، و خارج از شبکه درونی زبان در فرهنگ مربوط گویای معنایی نیستند.^۲ در نتیجه گوینده یا نویسنده در بیان سخنش از مرزهای فرهنگی‌اش فراتر نمی‌رود، در این حوزه محدود می‌ماند.^۳

اما وقتی زبان نقاله برای معنی، چنانکه خواهیم دید، نباشد که نیست، بغرنج بودن آن قطعی‌تر می‌گردد. این را هر مترجم ورزیده‌ای که بارها با ترجمه‌ناپذیری ساده‌ترین مطلب از زبان بیگانه به زبان خود و به اصطلاح از زبان دهنده به زبان گیرنده مسلماً مواجه شده است، به خوبی می‌داند. اندیشه و زبان یا معنی و سخن بر خلاف آنچه مولوی می‌گوید همچون دانه و پیمانۀ جدا از هم نیستند؛^۴ "گفت تو بحثی شگرفی می‌کنی / معنئی را بند حرفی می‌کنی؛ حبس کردی معنی آزاد را / بند حرفی کرده‌ای تو باد را". معنی نه تنها همچون باد آزاد نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه نخست در چنگ همگروی نهادهای سخن

۱ - جزءهای سخن را اصطلاحاً "نهاد" و فعل را که تعیین‌کننده تکلیف آنهاست "گزاره" نیز گفته‌اند.

۲ - نگ. فردینان دو سوسور.

۳ - نگ. ویتگنشتین.

۴ - ای برادر قصه چون پیمانۀ است

معنی اندر آن به سان دانه است

دانه معنی بگیرد مرد عقل

ننگرد پیمانۀ را اگر گشت نقل

ساخته می‌شود. این را در مد نظر داشته باشیم تا سپس به آنها بازگردیم. هدف ما این است که از طریق زبان بیشتر با بغرنج‌های زبان آشنا شویم.

زبان محاوره و زبان عامیانه

از چند دهه پیش کسانی که می‌توان آنان را یکجا کاشفان، متقاضیان و متولیان نقل معنی از طریق زبان در فرهنگ ما نامید، دست به کار شده‌اند تا این فرهنگ از خود راضی و خوش‌باور را با داروهای وارداتی "معنی‌زا" بوسیلهٔ لااقل سه زبان انگلیسی، آلمانی و فرانسه از خارج که غرب باشد نیرو بخشند و بتوفاند تا از رخوت دیرپا درآید! زبان طبیعی که ذکرش رفت در وهلهٔ اول و پیش از آنکه به جامهٔ مکتوب درآید سخنگویی یعنی زبان محاوره است، زبان گفت‌وشنود است، نخست برای فهمیدن و فهماندن. سپس پایه است برای زبان سنجیده و سنجنده که بغرنج‌ها را از بغرنج‌نماها بازمی‌شناسد و بازمی‌شناساند، بدون حشو و زواید، بدون تکرارها و سائیدگی‌های گفت و شنودی معمول فارسی و پرگویی‌های مهار ناشدنی برای وقت‌گذرانی.

زبان محاوره زبان عامیانه نیست. آدم عامی در شرایط عادی که بیش از سه دهه است از برکت انقلاب اسلامی شرایط جامعهٔ ما نیست، عامیانه حرف می‌زند و عامیانه می‌فهمد. در حالیکه زبان محاوره یا متعارف کاملاً می‌تواند زبان تأمل جدی باشد، چیزی که زبان عامیانه نه می‌شناسد و نه می‌فهمد. ادعایش را هم در وضع عادی ندارد. برای آنکه زبان عامیانه و رقیب غیر عامیانه‌اش را بشناسیم: زبان عامیانه نخست زبان نشخوار معصومانهٔ باورهاست، سپس زبان تجربیات بیواسطه در تأیید باورها و بازتولیدشان از روی الگوهای گوناگون باورهای کهنه. در هردو صورتش زبان عامیانه از خود و در خود پایگاه ندارد، ته‌ماندهٔ معیوبی از زبان محاوره است. پایگاهش را به شدت هرچه بیشتر در سنت دارد. اظهار وجودش

افواهی است و در نتیجه آسان همه جاگیر. اما جایی که زبان به اصطلاح "تحصیل کرده‌های" ذهناً امل بخواهد روده‌درازیهای انشایی اش را غنای معنایی جا بزند، یا عصا قورت دادگی‌هایش را ناشی از دانش آموزی زبان به خاطر دانستن (ارسطو) بیاوراند، یا چون سرشتش سازش با زمانه است خود را مردمی بنامد، در هر حال مدعی العمومی ست مجهز و ظاهر الصلاح که در سَمَت کدخدای سنت آن را نیز کتباً نشخوار می‌کند.

نشخوار به معنای اصیل و دقیق کلمه یعنی بازخوری و بازگویی از خودی و بیگانه، یعنی زیست انگلی در فرهنگی که در آن هزار و سد سال است داریم در مرشدی و کوچک‌ابدالی به هم دروغ می‌گوییم و به این بی حقیقتی مباحثات هم می‌کنیم، ما ایرانیان سوگند خورده به مهر و مام میهن در خدمت اسلام. به این ترتیب زبان عطراگین نوشتاری با نعل واروی پرهیزش از زبان عامیانه بازمی‌گوید آنچه از تخمیر سنت ورد زبان الکن عوام است. از اینرو سنت پرستان و سنت باره‌ها در جوامعی چون جامعه ما، یعنی جوامعی که، به معنای مضاعف میراث‌خواری و بازجویدن آن، از یکسو نان فرهنگی قدماشان را می‌خورند و از سوی دیگر، به سائقه مفت خوددانی فطری شده، به هر وسیله و بهانه‌ای به نقل و انتقال مفاهیم و مطالع آخرین فریادهای فرهنگ غربی متوسل می‌شوند، عقب‌مانده‌هایی اند که حکم ترجمان سنت و دروغ هردو را دارند.

همگونگی خواص و عوام

دلیل آشکار، انکارناپذیر و لو دهنده بر واقعیت همگونگی میان خواص و عوام عشق سرمدی هردو به اسلام است و کارکرد آشکارش در روزگار ما اینکه پدید آوردن و مستقر ساختن حکومت اسلامی به همدستی این دو قشر صورت گرفته است، نخست با پیشگامی خواص که عوام را به دنبال خود کشاندند و عوام که سپس بر خواص سبقت جستند، یکسره به سرپرستی و جلوداری

روحانیت که باید در او گرانیگاه همخویی و همخواهی عوام و خواص هردو را دید. این جنبه یاری و یآوری خواص و عوام در برانگیختن و متحقق ساختن واقعه مهیب انقلاب که از اعماق چرکین فرهنگ اسلامی ما سرباز می‌کرد لو دهنده خویشاوندی زبانی آنها نیز هست.

اما پیوند درونی و سابقه‌دار میان عوام و خواص در غلیان و فوران شعر متجلی می‌گردد: در شعر سرودن، شعر خواندن و شعر شنیدن. درجه حساسیت ما نسبت به زبان موزون و آهنگین باید خیلی بالا باشد که کاملاً عادی سر لوحه یک مقاله سیاسی را نیز به شعر مزین می‌سازیم! حتی شعر مربوط را که طبیعتاً باید از بزرگان کلاسیک یا نوپرداز باشد، همچون شاعری چون و چرا ناپذیر در تأیید مطالب و مقاصد سیاسی مقاله می‌آوریم. در زمان شاه کمتر یک توده‌ای می‌دیدید که مقادیری از شعرهای بندتنبانی لاهوتی را از بر نداشتته باشد.^۱ عارف‌منش هاشان بیت‌هایی از غزل مولوی و حافظ نیز از بر داشتند. اینکه در این سی و نه سال انقلاب "دائمی" مان بر تعداد شاعران مان همچنان افزوده شده، و طبعاً به همین نسبت بر تعداد شعرخوان‌ها مان از زن و مرد و از عوام و خواص، نمی‌تواند تصادفی بوده باشد. همین چندی پیش برای یکی از شاعران نامی ما که زندگی در اروپا را به زندگی در ایران ترجیح می‌دهد، در سفرش به تهران چنان بزرگداشت با دیدبه و کبکبه‌ای گرفتند که مو بر تن

۱ - راهنمایی برای آنهایی که نمی‌دانند شعر بندتنبانی چیست و مثلاً در "گل‌بری جون" و مشابیهانش شعر بندتنبانی می‌بینند! و به این ترتیب ثابت می‌کنند که فولکلور یعنی فرهنگ توده را نمی‌شناسند: شعر بندتنبانی به سادگی آن است که بیش از آنچه هست می‌خواهد جلوه کند. مثلاً سراسر غزلی از حافظ با این مطلع: ای دل ریش مرا بر لب توحق نمک / حق نگهدار که من می‌روم الله معک (.....). یا این بیت منسوب به او: "چوروی به طور سینا آرنی مگوی و بگذر / که نیززد این تمنا به جواب لن ترانی". زیرا چنین سخره‌ای در حکم افاده فروشی به آیه‌ای از قرآن هم بی‌نمک می‌بود و هم جسارت به آن از جانب حافظ که تمام اقبالش را مدیون قرآن می‌داند.

آدم راست می‌شد، برای او که زمانی یکی از پیشکسوتان "شعر مردمی" هم بود و لابد در "ده شب شعر" یکی از چشم‌های امید.

یکسال پیش از به ثمر رسیدن انقلاب، زمانی که زعمای ضلّبی اسلام و گماشتگان همه جا حاضرشان دست در کار دسیسه و توطئه بر ضد این سرزمین بودند، ما روشنفکران با شعر خوانی‌های املی، تهدید کننده و خط و نشان بکش و سخنرانی‌های ملت‌ه‌ب، لگام گسیخته و سربسرفاقد هرگونه ارزش ادبی، اجتماعی و سیاسی در "ده شب شعر" در باغ کانون فرهنگی ایران و آلمان، در حضور چند هزار زن و مرد جوان چشم به راه فرا رسیدن رستاخیز سیاسی اجتماعی و شگفت‌زده از رویای شیرین "دمکراسی"، مرگ زودرس دولت و حکومت را اعلام کردیم و حماقت بلاعزل خود را در محضر اسلام مستند ساختیم. در آن شب‌های کذایی می‌شد نخستین طلیعه انقلاب "شعراگین و شعراچین" تاریخ را به چشم بصیرت دید. سال بعد که صدای الله اکبر از پشت بام‌های تهران و شهرستانها همراه با "سرود پیروزی": "از هاری بیچاره اینم دیگر نواره"، آسمان را پر کرده بود، یک رمان نویس و منتقد ادبی - اجتماعی - سیاسی سرشناس هنگام اقامت خمینی در نوفل دوشاتو در نامه‌ای به او ضمن پنج بیت از یکی از غزل‌های بد و گریان حافظ از جلای وطن می‌نالد که مطلع‌اش این است: "نماز شام غریبان چو گریه آغازم / به مویه‌های غریبانه قصه پردازم" و در دم آدم را یاد نوحه حزین "شب عاشورا است امشب" می‌اندازد. اما مسئله او در واقع فقط انتقام خفتی نیست که وی زمانی از اظهار ندامت اجباری یا فرمایشی در تلویزیون زمان شاه کشیده، چیزی که وقار سکوت پاسخش می‌بود، نه التجا به شعر حافظ و هول زدن برای گذراندن آن از لحاظ مجیرالمستضعفین. مسئله او نیز در اصل نمادی از قیامت شیعی است که مژده‌اش به نظم و نثر بر زبان بسیاری دیگر در تب انقلاب و حتی سال‌ها پیش از آن جاری شده است و

شوروشوق مهار ناشدنی ما به شعر سرودن، شعر خواندن و شعر شنیدن، از بندتنبانی‌اش گرفته تاناب و درخشانش، که نقطه ضعف مسلم فرهنگ ما برای "وزن و آهنگ" است و در هر دلنگ و دولونگ موسیقایی نیز همچون همزاد هنری آن متجلی می‌گردد، موجب می‌شود که درد دین او نیز در زبان شعری بروز کند. شعر رقت‌انگیز یاد شده حافظ برای این منظور جان می‌دهد.

پیکرمندی در فرهنگ

فرهنگ، هراندازه هم متشنج، بی جنب و جوش و نازا یا زایا، یک ارگانسیم است و در نتیجه پیکرمند. یعنی از اندام‌های اختصاصی با تکالیفی اختصاصی تشکیل می‌شود که وظیفه ناگزیرشان به هرحال صیانت نفس پیکری ست، حتی وقتی توانایی جنبش و پویش، دگرگشتی و آفرینندگی نداشته باشد. در فرهنگ اسلامی ما مهمترین این اندام‌ها که نه تنها خودکفا بلکه خویش تولیدند، یعنی خودشان را کپی می‌کنند، شعر است، اعم از شعر خوب یا بد. مشاعره که یکی از بی‌دردسرتترین سرگرمی‌های دورهم جمع بودن ادبی ماست، از دیرباز میان قهوه‌خانه‌نشین‌ها مان و در هر جمع ممکن مرسوم بوده و شاید حالا دیگر بی‌سامانی و نکبت اجتماعی ذوق و شوق آن را کشته باشد، منحصر به ما فارسی‌زبانان است و مآلاً لو دهنده همخوبی‌ها و همگویی‌های آهنگین ما. در کنار شعر باید از موسیقی نام برد که از دوره قاجار با هفت دستگاه اصلی به اضافه متفرعاتش کل جهان آهنگین ما را می‌سازد. که رستاخیزش از کارگاه شجریان‌ها سر بلند می‌کند.

اگر بنا را بر این بگذاریم که شعر یکی از نحوه‌های مؤانست و هم‌حسی میان عامه و خاصه است، امکان دارد رفته رفته کنج‌کاو و سپس به این واقعیت ظنین شویم که خروارها شعر خوب، متوسط و بد در ادب ما سروده شده، در

حالی‌که در تاریخ ما تعداد خواص نسبت به تعداد عوام و ناخوانا نمی‌توانسته ناچیز نبوده باشد. اینکه ما از عوام و خواص تشنه شعریم انکارناپذیر است، آنقدر که تصور ایرانی شعر ندیده، شعر نشنیده و شعر نخوانده به ساحل نشینی می‌ماند که آبیاز نباشد. عطش ما به شعر سیراب‌ناپذیر است: چه شعر از فردوسی باشد، چه از خیام، چه از عطار، چه از سنائی، چه از مولوی، چه از سعدی، چه از حافظ و نیز چه از شاعران نوپرداز، یا از شاطر عباس صبوچی که شاعری ناخوانا و ناویسا بوده و سد سال پیش زندگی می‌کرده است. بی‌جهت و تصادفی نیست که با وجود تقابل شعر حماسی فردوسی و شعر نازپرورده حافظ، هیچ چیزی و هیچ جایی نیست که در این دو نوع متنافر شعر عارف و عامی ما بیواسطه همدیگر را نیابند و احساساً به هم نرسند. حتی الهام‌های حافظ از فردوسی که ناچیز هم نیستند، حاکی از سنخیت هر چند "کاذبی" است که باید حافظ میان عوالم خود و عالم فردوسی دیده و احساس کرده بوده باشد. سبب را باید در "همناختی" و "نامتفاوتی" فرهنگی مان جستجو و کشف کنیم که ما را در طی قرن‌ها در کانون "تنبیه و مراقبت"^۱ خود شبیه، یکرنگ و بیرنگ پرورانده است.

آنچه باید و می‌توان باشکیب و در درازمدت از غربی‌ها آموخت که فرهنگشان در باروری همه طیف‌هایش از "تفاوت" و در "تفاوت" زاده و بالیده، رنگارنگی و پرگونگی جنبش و پویش است نه تئوری‌های پیچیده شناخت آنها، نه اُنتولوژی‌های آنها که تازه خیال می‌کنیم یعنی "هستی‌شناسی!"، نه پدیدارشناسی‌های آنها، نه هرمنوتیک‌های آنها، نه مکتب‌های قدیم و جدید فرانکفورت آنها، و نه دریدا ایسم آنها که همه به فرهنگ خودشان اختصاص دارند و در سقوطشان به

۱ - وارونه عنوان کتابی است از میشل فوکو (به فارسی نیز ترجمه شده)، چون در اسلام اول "تنبیه" می‌کنند بعد "مراقبت".

دست و سطح فکری و فرهنگی ما مایهٔ درونی و پیکری خود را از دست می‌دهند. اما در عوض به آسانی، مانند هرچه برچسب غربی دارد، موجب شهرت کاذب ما خواص در فرهنگی می‌شوند که جامعه‌اش نه دانش دارد و نه می‌اندیشد. به همین سبب هم نمی‌توانیم در حوزهٔ فرهنگی خود سازنده و زورمند شویم، ما که با صدها رستم شعری و چند ده پهلوان پنبهٔ فلسفی مان در صحنه‌سازی‌های "پسامدرن" ایران‌زمین اسلامی لاف اندیشه‌ورزی می‌زنیم، در چشم و همچشمی با فرهنگی که به مجاز می‌توان گفت در کره‌ای دیگر پا به جهان نهاده و در حوزهٔ پخشش همچنان می‌زاید و می‌زیید، و از نظر آفرینندگی هنری و ادبی چنان گوناگون و غنی‌ست که در علم و فلسفه. فرهنگ غربی نیز یک ارگانسیم است و مجهز به اندام‌های پیکری خود. حالا چطور شده است که ما بدون داشتن اشتراک وجه در پدیده‌های پرگونه و پر شاخهٔ چنین ارگانسمی که اختصاص به فرهنگ غربی دارند در آثار فکری مان مسائل آنها را "می‌اندیشیم" و "بازمی‌اندیشیم"، این را کسی نمی‌داند و نمی‌خواهد بداند! در حالیکه آنها متقابلاً چنین کاری با فرهنگ ما نمی‌کنند، جز در حاشیه‌ای مجزا و در عشری از اعشار فعالیت‌های فرهنگی شان.

خویشباوری خوشباور

باید پذیرفت که حوادث بد غالباً نمی‌توانند نتایج خوب به بار آورند. البته می‌شود آموزگارِ خوب شاگرد بد داشته باشد و نیز شاگردِ خوب گیر آموزگارِ بد بیفتد، اما نمی‌شود آموزگارِ خوب شاگرد بد تربیت کند یا آموزگارِ بد شاگردِ خوب، وقتی تکیه روی "تربیت" است. اگر عکس آن تحقق یابد، باید دانست که عوامل خنثی کننده، باز دارنده یا سازندهٔ نیرومندی در پرورش شاگرد در کار بوده‌اند. اگر سلطهٔ تاریخی اسلام را با در نظر گرفتن تجربهٔ اخیرش حادثه‌ای بد

بدانیم، باز هم کم نیستند ایرانیانی که خودشان را شاهکارهای "خوب" اسلام "بد" به شمار آورند! و حتی از این حیث احساس سرفرازی کنند، بویژه که خود را از قوم عرب نمی‌دانند. این "خویشباوری خوشباور" را به هرچه بخواهیم حمل کنیم، نزد ما در رأسش عامل "نژاد آریایی" بازدارنده یا سازنده قرار می‌گیرد که عموماً بدان غره هستیم! به زعم ما ایرانیان که کمتر قومی می‌تواند در گریز و فخر فروشی به پایمان برسد، به سبب برتری "نژادی" و تمدنی باستانی مان اسلام را چنان از صافی وجودمان گذرانده‌ایم که از آن ذراتی در ما باقی نمانده است! در این دروغ بزرگ تاریخی فردوسی با نگاه ذره‌بینی‌اش در دو بیت چنان تا اعماق نگریسته و ما را در ژرفا و پهنای رویداد وجودمان رسوا ساخته که ده‌ها کتاب با هر زوری، چه در تأییدش چه در نفی‌اش، رنگ می‌باختند. شرط درک کردن فردوسی این است که امر بر ما مشتبه نشود و پس از هزار و چهارصد سال مسلمانی درونی و بیرونی و تجدید رنگ‌پریده‌مان که ما را داوطلبانه و از نو در چاه ویل اسلام سرنگون کرده، خود را تافته جدا بافته ندانیم وقتی به این دو بیت شاهنامه می‌رسیم:

ز ایران و از ترک و از تازیان نژادی پدید آید اندر میان

نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود سخن‌ها به کردار بازی بود

آنچه فردوسی بر اثر تجربه مستقیم زمانه‌اش نیز از منشأ و آینده آن در پی می‌آورد، ناظر بر هزار و چهارصد سال مسلمانی و روزگار سیاه امروزی ما نیز هست که جلوی چشمان همدیگر هر جا و هر آن در حیثیت و شخصیت "آریایی" مان هتک اسلامی شده‌ایم و می‌شویم و در تجدیدمان "شریعت" را "قانون" جا می‌زنیم،^۱ ما "روزگورهای بیناد!" آنوقت یک مشت، نه ده‌ها مشت مزدور فرهنگی و نوپای مستفرنگ و مسلح به "پرچم‌های" جوراجور دکترا در تلاشند با تپق‌های فکری و زبانی خود آن را رفع و رجوع یا دفع و رفو، یا ساده‌تر به زبان

۱- نگ. ماشاله آجودانی، مشروطه ایرانی، چاپ پنجم، ۹۷-۱۸۹، تهران ۱۳۸۳.

"سیاسی" رایج در جمهوری اسلامی مليله دوزی کنند! اگر باهوش و باحقیقت باشیم که معنی واقعی همین دو بیت را درک کنیم، بی‌آنکه حسرت میراثداری ایرانیان باستان یا بغض شکست آنان از اسلام گلومان را بگیرد و عقل‌مان را فلج‌تر نماید، باید اذعان نماییم از آنچه وقتی آنان بوده و اصالت داشته‌اند هیچ باقی نمانده است - به مثابه سقوط اقوامی مغرور و سرافراز به آزادی خود به حقارت و نکبت موالی در اسلام. این نخستین گامی است که باید و می‌توانیم در شناخت "چیستی" خود برداریم، تا اصلی نو برای "کیستی" خود بسازیم. "چیستی" و "کیستی" به ترتیب همان ماهیت و هویت‌اند، یعنی آنچه ماهمگی در رویداد اسلامی‌مان شده‌ایم و تک‌تک‌مان تاکنون مانده‌ایم.^۱

تشخیص ایرانی و زبان عربی

برخی از متفکران همه‌فن حریف‌مان که تا هنگام بازگشت خمینی هم سرود "ای ایران‌ای مرز پرگهر" را در دل زمزمه می‌کردند و هم روح‌گاندی را در "فرزانگی" این قائد متجلی می‌یافتند، شهادت می‌دادند که حتی همین‌ته مانده از روح نژاد ایرانی پس از وفات جسدانی‌اش توانسته از راه تناسخ در روح تشیع حلول کند!^۲ از سوی دیگر باورمان می‌شود که عوامل آماس کرده از نژاد مرحوم ایرانی حتی در زبان نیز نقش خود را بازی کرده‌اند و زبان عربی نه تنها نتوانسته آسیب جدی به زبان ما وارد آورد، بلکه با مهارتی که ما در استفاده از آن از خود نشان داده‌ایم، زبان ما را غنی‌تر نیز ساخته است!^۳

۱- نگ. درخششهای تیره فصل ۴۶، کیستی و چیستی و مناسبت آنها با یکدیگر.

۲- نگ. آرامش دوستدار، درخششهای تیره، پانویس ۱۳۸ (چاپ اول)، ۱۴۱ (چاپ‌های دوم و سوم).

۳- احمد آرام، عربی‌دان معروف می‌نویسد: "عربی زبان ماست که مسلمانیم، و زبان نیاکان مسلمان ایرانی ماست که در توسعه و ترویج این زبان و شناختن جزئیات و خصوصیات آن

این "غنائی" پر حجم را می‌توان به رأی‌العین در ادب انباشته از لغات عربی زبان فارسی مستند یافت، بویژه در نظم ملتهب عرفانی‌اش که از فرط یکنواختی و مکررگویی مقصود مهارناپذیر شده است. گواه بارزش مثنوی معنوی و غزلیات شمس که مولوی آنها را به ترتیب با حافظه‌ای کوچه‌پسکوپه‌ای و مکررگو، و استعدادی انفجاری از نیست‌خواهی عرفانی در مجموعاً متجاوز از شصت هزار بیت سروده و ما را در طنزهای داستانی اولی و شوریده‌سری‌های دومی فکرآگیج و عقیم کرده است، تازه او فقط به سهم خودش در ادب ما! کدام ایرانی فارسی‌زبانی می‌تواند زیر حجم چنین باری از شعر کمر راست کند که هر بیتش با خصوصیات یاد شده کمرشکن است؟! حالا با این فارسی مقطوع‌العمل و عملاً مقطوع‌النسل شده، عربی‌دانهای ما به این دلخوشند و حتی می‌بالند که فعل‌های عربی در ترکیب با همکردها جای فعل‌های سربه‌نیست شده فارسی را پر کرده‌اند. انگار زبان ماشین است که بتوان نواقص آن را با قطعات یدکی برطرف ساخت و آن را از نو به کار انداخت! زبان ارگانیکم زنده‌ای است که نمی‌توان هر آسیبی را در آن با توانبخشی برطرف کرد. ندیدن یا نخواستن دیدن این واقعیت که فعل عربی به سبب الگویی بودن این زبان نمی‌تواند جای فعل‌های فارسی را بگیرد که به علت پیوندی بودن زبانش، اجزای معنی‌گیر آن، از جمله وندها، درهم می‌جوشند تا معنی یا محتوا مستقلاً پدید آیند، درحالی‌که معنی یا محتوا در زبان عربی تابع صورت‌های پیش‌ساخته‌اند، مشکل زبانی فرهنگ ما را دوجندان کرده است: از یکسو زبان عربی بر اثر این جبر درونی القا می‌کند که می‌تواند هر معنی یا محتوایی را از زبان بیگانه در خود بریزد و منتقل نماید. از سوی دیگر متأسفانه همین ادعا را فارسی‌دانان منزله طلب نیز دارند،

کوشیدند و در ساختن قواعد آن سهم بودند تا به مقامی رسید که امروزه در جهان دارد و زبان خواندن خدا و کلام خدا میان مردمانی از ساکنان کره زمین است که نزدیک به یک پنجم آن را تشکیل می‌دهند." (احمد آرام در پیشگفتار ۱۳۶۲ در فرهنگ لاروس عربی فارسی، تهران).

منتها با استدلال معکوس. چون باورشان می‌شود زبان پیوندی فارسی با استقلال ترکیب درونی اجزایش قادر است نقاله هر محتوا یا معنای ممکن شود. این خوشباوری در هر دو مورد خود را در این لو می‌دهد که برای یکی از پیچیده‌ترین پدیده‌های انسانی که زبان باشد ساده‌ترین توضیح را یافته و وانموده است.

زبان الگویی و زبان پیوندی

روی سخن با اینگونه ساده‌اندیشان نیست که گره‌ها را ندیده‌نشناخته می‌گشایند، بلکه و شاید با کسانی ست که از اندیشیدن بغرنج نمی‌هراسند هیچ، از آن استقبال نیز می‌کنند. چون می‌دانند اندیشیدن را در ورزشی متناسب با دشواری بغرنج می‌توان نیرومند ساخت، وگرنه می‌فسرد و زیر بار و فشار اندامی خود از پا در می‌آید. روی سخن با آنهایی ست که از اندیشیدن پروا ندارند و حاضرند تاوان آن را که درآمدن از مه باورها و خیال‌هاست بدهند و در عوض تلخی‌گزنده بخود آمدن و هشیار شدن را بچشند. آسیبی که یک زبان الگویی به یک زبان پیوندی مانند فارسی و دیگر زبان‌های هندواروپایی وارد می‌کند، فقط این نیست که آن را با هرس کردن پایه‌هایش که فعل باشد از پا درمی‌آورد، بلکه تحرک درونی و آفرینندگی را که ناشی از اشتقاق مصدری‌اش با وندها باشد از زبان می‌گیرد و آن را در سکون و رکود قالب‌ها انعطاف‌ناپذیر می‌سازد، جهان‌بینی قالبی‌اش را به آن تحمیل می‌کند و نهایتاً برای متنوع ساختنش آن را در بازگویی به تکرار خود مجبور می‌نماید، با این القا که در تکرار مکررات حرف تازه‌ای می‌توان زد. زبان مخلوط فارسی-عربی ما جنگلی از این مقوله است. با وجود این باید مؤکداً گفت که این جنگل یا ملغمه به هرسان مانند هر زبان دیگر برای گویایی خودش کامل است و از این مرز نمی‌تواند پا فراتر بنهد.

حقایق ابدی

اما مهم‌تر از آن این است: زبان و دین جان فرهنگ آدمی ست، وقتی مرد دیگر نمی‌توان آن را رستاخیز کرد. زبان عربی بر دوش حقیقتی ادعائی ایران را با قهر تسخیر می‌کند و در طی دوسه قرن زبانش را در خود چنان سرکوب و علیل می‌سازد که دیگر تندرستی خود را باز نمی‌یابد. کلیت حاصل از تحمیل دین بیگانه و زبان مخدوش شده ارتباط درونی و ارگانیک با تمدن و فرهنگ ایران پیشین را قطع می‌کند. ملغمه حاصل از آن در گذشت زمان سرانجام ایران را در دین و زبانش تماماً می‌بلعد. دیگر اثری از آنچه ایران کهن زمانی در سرزمینش بوده نمی‌توان یافت، جز چند بنای تاریخی که تا کنون نتوانسته‌اند آنها را از جای شان برگینند و نیز جشن نوروز و در کنارش چهارشنبه سوری که اجرای آداب آن در جمهوری اسلامی فقط با جنگ و گریز بچه‌ها و نوجوانان در برابر زور حکومت برقرار مانده است. حتی اجازه حفظ جشن نوروز که از زمان عباسیان و طاهریان برگزار می‌شده، مدیون گذشت برخی مقامات اسلامی ست! ملغمه نوپدید دین که چهل سال است تخم جنایت و خیانت را در ده‌ها و شهرهای ایران می‌پراکند و بر رشد سرطان‌های آنها می‌افزاید، در مؤثرترین و سخت‌جان‌ترین وسیله اش زبان می‌تواند، هرگاه بخواهد، به راحتی دسیسه‌ساز و نیرنگ‌باز باشد. وگرنه چگونه جمهوری اسلامی بدست مایرانیان "نیک‌اندیش" و "نیک‌گفتار" و "نیک‌کردار" میسر می‌گشت؟ آنطور که رازش را یکی از روشنفکران نام‌آور برملا کرده است!^۱

۱ - در نامه‌ای صد صفحه‌ای به سیمین دانشور که طبق معمول بسیاریان‌های ما دائرةالمعارف و گنجینه دانش و حکمت از اعماق تا افلاک است، می‌خوانیم: «اسلام دو خدمت به ایران کرد... یکی درهم شکستن آن بنای فشارنده و دیگری آزاد کردن و مردمی کردن اندیشه... کجا اسلام ما را به سکوت وادار کرد؟». (ابراهیم گلستان، نامه به سیمین، ص ۴۰، نشر بازتاب‌نگار، تهران ۱۳۹۶)

دار و ندار فرهنگ بر باد رفته

کسانی که این تشخیص یا ادعا را موهوم می‌دانند و آن را رد می‌کنند باید بگویند چرا و چگونه در واپسین دوره‌های حادثه‌ای که هزار و چهارصد سال پیش در این سرزمین روی داده و بر اثر آن نظام کشوری، حکومتی، رفتار فردی و اجتماعی، آداب و آرمان‌ها، رسوم، دین، مقدسات و کلیت ارزش‌های بشری‌اش سرنگون و نیست و نابود شده، و چهرهٔ درونی و بیرونی هرچه در آن بوده و نبوده چنان دگرگون گشته که دیگر بازشناختنی نیست، باز ما خود را وارثان ملی آن می‌دانیم! پاسخ‌هایی که مخالفان می‌توانند بدهند از دو خارج نیست: یکی آنکه بگویند علت این استمرار، بقای "سرزمین" است که از جایش تکان نخورده! و دیگری زبان فارسی ماست که پیش و پس آن حادثه را همچون رشته‌ای گسست‌ناپذیر به یکدیگر پیوند داده است! پاسخ اول قابل دفاع نیست، چون آمیزش نژادی میان اقوام ایرانی و سامی در این سرزمین بیش از آن بوده که بتوان به دنبالهٔ ایرانی آن از دورهٔ پیشینش باور داشت. فقط در آثار جغرافیایی و محاسبات مالی و مالیاتی ست که نامی از مناطق این سرزمین برده می‌شود، در ادب و فرهنگ دورهٔ اسلامی ایران، از شاهنامه که بگذریم، حتی نامی از این سرزمین به عنوان زادگاه و پرورشگاه تمدن کهن برده نمی‌شود. جز این هم نمی‌توانست باشد، وقتی ادب ما تا اعماق و از اعماق در اسلام زاده و پرورده شده است. پاسخ دوم که تکیه بر استمرار زبان فارسی می‌کند فقط به ظاهر قابل دفاع می‌بود. آنهم به این صورت که تراشه‌های ادعایی حامل خصوصیات فرهنگ ایران پیشین در متن آسیب‌دیدگی‌های پایه‌یی زبان فارسی، بویژه و از جمله درو شدن افعالش، جان سالم از اسلام بدر برده بود. اما دلیل متقن بر بی‌واقعیتی ادعای فوق این است که، اگر زبان فرهنگ‌ساز و فرهنگ زبان‌ساز نمی‌بود، قطعاً فرهنگ ما سراپا اسلامی نمی‌شد و از زبان فارسی - عربی مان جوهر اسلام نمی‌چکید. آیا در این گردونهٔ تا اعماق مملو از قهر "دینی بیگانه" و

متجاوز و زبانی در فعلش از پایه درهم شکسته دیگر چیزی از ایرانی بودن باقی مانده است که زبان فارسی را حامل آن بدانیم؟! بنابراین آنچه در این هزار و صد سال در سرزمین ما به وجود آمده، نسبت به پیشینه ایرانی اش، نه خلوص زبانی دارد و نه خلوص فرهنگی، بلکه معجونی ست از اعتیاد فطری شده ما به اسلام با نام و نشان ایران اسلامی. از برد این واقعیت مسلم هیچ عاملی نمی تواند و نتوانسته تا کنون ذره ای بکاهد.

آسیب پذیری زبان و اثر آن در فرهنگ

ارگانسیم زنده زبان

باید این را در مد نظر داشت که واژه‌های فارسی نبش قبر شده یا نوساخته را جانشین واژه‌های عربی کردن، که هرگز مشکل اصلی نیست دزدی را دوا نمی‌کند. جانشین‌سازی لغوی فقط تا اندازه بسیار محدودی می‌تواند از ثقل زبان عربی در بافت فرهنگ اسلامی فارسی زبان ما بکاهد، چیزی که پس از هزار و صد سال هرگز شامل فعل‌های به مرگ قطعی مرده فارسی نمی‌شود، جز آنکه موجد دوبلاژ نو و بیشتری در زبان فارسی می‌گردد و بر وخامت وضع آن در فرهنگ دینی ما می‌افزاید، مگر آنکه بخواهیم با اسپرانتوی فارسی آن را زمین‌گیرتر سازیم! پرسش چاره چیست که خارج از موضوع این گفتار است، در هر حال باید مبتنی بر تحلیل چنین وضعی از یکسو و بر شناخت زبان از سوی دیگر باشد. از این گذشته این جانشینی زبانی همه جا نیز امکان‌پذیر نیست، چون زبان حجمی ایستا و نقطه‌چین از لفظ و معنی نیست که بشود به دلخواه نقطه‌هایی را برداشت و نقطه‌های دیگری به جای آنها گذاشت. زبان ارگانسیم زنده‌ای است خودهنجار در تاثیر و تأثر یا هم‌گروی پویای اجزایش، اجزایی که هر یک به نوبه خود وظایفی انحصاری بگونه‌ای در کل دارند که برای حفظ آن نه صرف‌نظر کردنی‌اند و نه جانشین‌پذیر؛ مثلاً مانند نقش بسیار حساس حروف اضافه یا

وندها که در تغییرات معنایی سخن عواملی زیرورو کننده‌اند. آیا می‌توان در چنین شبکه‌ای که از کنش‌های ذره‌یی اما ضروری اجزایش می‌زید، واژه‌های فارسی ناب را به دلخواه جانشین واژه‌های عربی در زبان ما کرد، یا بدون رعایت هنجارهای درونی زبان و قواعد موضعی آنها، چنانکه خواهیم دید، آواهایی سرهم کرد تا واژه و معنی به وجود آیند؟ هراندازه امری واقعیت مورد نظر پیچیده‌تر باشد یا شود، رعایت مکانیسم ارتباط اجزای مربوط لازم‌تر و دشوارتر می‌گردد. به این قیاس می‌توان با در نظر گرفتن حساسیت‌ها و ضرورت‌های زبانی، برد آسیب‌های ناشی از هجوم زیرزیر کننده اسلام و زبانش را تخمین زد و به این نتیجه رسید که زبان و فرهنگ حاصل از این آمیزش غالب و مغلوب زمینه‌ای بوده و هست برای ایجاد "شبه‌زبان" و "شبه‌فرهنگ"، چون هردو تصنعاً و در قهر پدید آمده‌اند. زبان و فرهنگ ما چنین سرگذشتی داشته است.

فارسی: زبانی تقریباً بی فعل

با این حدس که زبان‌های کهن ایرانی به منزله شاخه‌ای از زبان‌های هندواروپایی می‌بایستی حداقلی متناسب با آنها فعل داشته بوده باشند، باید به این نتیجه رسید که با سیصدتایی فعل باقی مانده، فارسی زبانی ست لنگ، خرنده و بی دست و پا که کلاً استعاره‌هایی بیش نیستند اما منظور فرهنگی خود را می‌رسانند. تقسیم فعل به ساده (بسیط) و مرکب برای نامگذاری گونه‌های متفاوت آن، اضطرابی ست من‌درآوردی برای منحرف کردن از این آسیب‌دیدگی درمان‌ناپذیر. در واقع فعل واقعی یکپارچه‌ای ست پیوندی که در تصریفش به صورت‌های مختلف درمی‌آید. فعل مرکب که پرویز خانلری اصطلاحاً آن را هم‌کرد نامیده،^۱ ترکیبی ست از فعلی یکپارچه که در همراهی با

۱ - پرویز خانلری، تاریخ زبان فارسی، ج. دوم، ص. ۱۲۷، تهران ۱۳۶۹.

اسم، صفت یا قید معنی معینی می‌گیرد یا می‌دهد، در حالیکه فقط جزء دومش صرف می‌شود از اینرو امکانات صرفی‌اش نسبت به فعل یکپارچه محدود است. بنابراین فعل نیست شبه فعل است، فعلی ست یدک‌کش اجزای دیگر زبان. از این سیصدتا دار و ندار فعل، سی تایی یدک‌کش هم هستند: مثلاً از یکسو زدن و از سوی دیگر مهر زدن؛ از یکسو داشتن و از سوی دیگر ایمان داشتن؛ از یکسو بردن و از سوی دیگر گمان بردن. بنابراین آراستن فعل است، نه آرایش کردن؛ گریستن فعل است، نه گریه کردن؛ دادن فعل است، نه رضا دادن؛ زدن فعل است، نه پرزدن. همچنین اند واژه‌های عربی فارسی شده در فعل: رقصیدن فعل است، نه رقص کردن؛ طلبیدن فعل است، نه طلب کردن. بجاست این واقعیت مربوط به وضع فعل مرکوز ذهن مان شود و ما به آن آگاه باشیم، برای آنکه بدانیم از فعل در زبان مان چه کارهایی ساخته است و چه کارهایی ساخته نیست، هم در دایره زبان فارسی و هم در برابر ده دوازده هزار فعل در هر یک از زبان‌های اروپایی.

زبان مرز اندیشیدن است

هر زبانی، هر اندازه هم ساده یا پیچیده، فرهنگی همگن به وجود می‌آورد و برعکس. مرزهای مشترک زبان و فرهنگ تعیین کننده مرزهای اندیشیدن در هر فرهنگ اند^۱. معنی گشوده‌ترش این می‌شود که هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند از مرزهای زبانی و فرهنگی‌اش فراتر رود، به همین سبب هر اندیشه‌ای نیز، چنانکه اشاره کردیم، در چهار دیواری زبانی و فرهنگی‌اش کامل است، در حدی که این

۱ - این استنتاجی ست تقلیلی از سخن معروف ویتگنشتین که "مرزهای زبان من مرزهای جهان من اند". Wittgenstein, Tractatus, 5.6. با این گفته که "سیستم معانی حکم نوعی جهان بینی را دارد" اومبرتو اکو بگونه‌ای خود را از ویتگنشتین متأثر می‌شناساند.
Umberto Eco: Einführung in die Semiotik, 8 auflage, S.168, Freiburg 1994

آخری را در آن اولی بازتابد و برعکس. این را در توانایی شعر فارسی نسبت به نشرش به رأی‌العین می‌توان دید. بی‌جهت نیست که شاعران ما، از رودکی گرفته تا فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی، جایی که عوالم عرفانی معنی‌پرور یا خویشگو در زبان چیره نبوده، بلکه عناصر زبانی با زیست و زندگی سر و کار داشته متناسب با توانایی‌های فرهنگی و فردی‌شان هرچه اندیشیده‌اند و گفته‌اند در حد کمال بوده است، هر اندازه این کمال بی‌ادعا بوده باشد. چون نخواسته‌اند و نکوشیده‌اند از مرزهای زبانی پا فراتر نهند. این نشانه تندرستی حسی و ذهنی آنها بوده است. اگر این حس را ملاک بگیریم، باید گفت حتی "فیلسوفان" جدی ما از این تندرستی بهره‌چندانی نداشته‌اند. چطور می‌شود اندیشه‌ای فلسفی را به زبانی گفت و نوشت که فعل "بودن" و "داشتن" ندارد، به "لسان عربی"؟! "بودن" و "داشتن" دو فعل بنیادی تمام زبان‌های هندواروپایی است و خاستگاه فلسفه از آغازش تا کنون. اما معنی‌اش این نیست که چون ما هردو فعل را در فارسی داریم، فیلسوف پیشه‌ایم، یا باید بشویم!

نقش کلیدی زبان

این اشارات به گوشه و کنار مشکل فرهنگ ما نشان می‌دهند که برای پی بردن به اساس آن، بویژه در وضع حاضر، راهی دشوار و پرپیچ‌وخم باید رفت. آنچه در این گفتار بررسی می‌شود فقط چگونگی آغاز این راه و برداشتن نخستین گام‌ها در آن است. بستر این راه را، چنانکه گفتیم، زبان می‌سازد، چون بنیادی‌ترین سنگ بنای فرهنگ است، اگرچه فرهنگ حاصل آن هم به نوبه خود در آن همواره جاری بوده و می‌ماند و مأللاً از همدیگر جدایی ناپذیرند. در فرهنگ‌های پیشرفته حتی پدیده‌های غیر زبانی مانند هنرهای تجسمی، موسیقی و آرشیکتور از طریق معرفی، توضیح، توجیه، تحلیل و نقد، هم‌زاد

زبانی دارند. و چون فرهنگ بدون زبان وجود ندارد، بویژه با در نظر گرفتن واقعیت دیرینتر بودن فرهنگ‌های طبیعتی که می‌توانند به قبیله‌هایی محدود شوند و توانایی‌هایشان از حد برآوردن نیازهای متعارف زندگی، معانی اسطوره‌ای و باورهای هنری آنها فراتر نمی‌رود، اساس فهمیدن و فهماندن را باید بر زبان محاوره گذاشت. از سوی دیگر نیز این را باید در نظر گرفت که مرکز ثقل خویشاوندی میان فرهنگ‌ها بیش از هر چیز زبان است. چنانکه نزدیکی فرهنگی در درون جوامع آلمانی‌زبان، یا فرانسوی‌زبان، یا انگلیسی‌زبان و یا فارسی‌زبان بیشتر است تا میان جوامعی که خویشاوندی زبانی ندارند.

اینکه من زمانی گفته‌ام آنچه به زبان فارسی نوشته شده، بخوانید آثار فارسی قدما در نظم و نثر، منحصرأختصاص به "فرهنگ ایران اسلامی" دارد و آنچه به زبان عربی نوشته شده از آن "فرهنگ سراسری اسلام" از جمله ایران فارسی زبان است، ملازمه زبان و فرهنگ را می‌رساند، حتی جایی که هردو در تداخل‌شان عنصرأبیگانه باشند. عامل تفوق اسلامی در فرهنگ ایرانی با وجود همه جان‌کندن‌های ما در فارسی‌نویسی آنقدر مشهود است که می‌توان آن را با دست گرفت. شاهنامه فردوسی که از ایران و ایرانیت لبریز است، غزل‌ها و مثنوی مولوی، آثار سعدی، غزل‌های حافظ... که ما ایرانیان در آنها پرواز می‌کنیم، منحصرأز آن ایران اسلامی اند نه هرگز تیول فرهنگ سراسری اسلام، در حالیکه آنچه ایرانیان و اعراب به عربی نوشته‌اند در شمول زبانی‌اش سراسر فرهنگ اسلامی را در بر می‌گیرد. این است که در حس و ذهن هر فارسی‌زبانی از مجرای فرهنگ اسلامی‌اش زبان عربی نیز می‌تند، حتی اگر از عربی همان "بسم الله" را بلد باشد. "به نام خداوند جان و خرد" که به مثابه برائتی نمایشی از اسلام در جمهوری اسلامی بیشتر به کار می‌رود تا زمان شاه، دهن‌کجی و دلخوشکنکی بیش نیست. در حقیقت پوششی ست بر تن "بسم الله" که ما آن را نیز مدیون فردوسی هستیم. چه می‌کردیم اگر فردوسی چنین سخنی نگفته بود؟! بسم الله

همچون نماد داغی‌ست بر پیشانی فرهنگ حسی و ذهنی ما که پس از بیش از یک هزاره چندی‌ست آن را با سخن فردوسی می‌پوشانیم. تا ما نتوانیم با عریان کردن فرهنگ‌مان جاپاها و آثار آن را بیاییم و برملا کنیم و خودمان را از آن بپالاییم، فارسی‌نویسی‌مان هر اندازه سره‌تر باشد، اعماق اسلامی‌مان را بیشتر می‌پوشاند و "به نام خداوند جان و خرد" مان "بسم الله" مان را. آیا انتظار دریافتن این امر بیش از تاب و ادراک حسی و توان ذهنی ما نیست؟

در آغاز توضیحاً نشان دادیم که زبان محاوره به هیچ‌رو زبان عامیانه نیست، اگرچه زبان عامیانه باید یا می‌تواند صورت دست‌وپاشکسته زبان محاوره باشد. زبان محاوره، هرگاه از نیندیشیدگی‌ها و نیندیشندگی‌ها و در نتیجه تورم‌های پرگویانه منزّه بماند، یعنی به معنای دقیق کلمه خویشتن‌دار باشد، پایه‌یی‌ست برای طرح و بررسی مسائل و از این مجرا ستونی برای استخوانبندی زبان نوشتاری. ضمناً این رانیز یادآور شدیم که زبان نوشتاری می‌تواند در چهره معطر و رنگین پرهیزکاری‌های "اندیشمندانه" اش از زبان عامیانه تبری جوید و با وجود این، یا شاید هم به همین سبب، از آن نقال‌های فکری باشد که زبان برایشان هم نقاله برای حمل معانی‌ست و هم برای نشخوار از شکم سنت. این پرهیزکاران حرفه‌ای از یکسو در نقل معانی روشن‌فکرپسند در این دوره‌های اخیر نظر بر فرهنگ غرب دارند، نه به ندرت پنهانی، تا نوآور شناخته شوند و از سوی دیگر در قبال سرسپردگی درونی‌شان به سنت، از آن توقع و انتظار دارند تکلیف حسی و ذهنی آنها را در مورد موضوعات و مواضع حساس با انگ مجاز و نامجاز تعیین کند، تا بار سنگین آزادی و انتخاب از دوششان برداشته شود! بنابراین دو دوزه بازند. تعهد به سنت یعنی مطیع و منقاد ماندن در برابر قدما که آبشخور حیات حسی و فکری‌شان تا اعماق اسلام بوده است، یعنی فرمانبردار و سترون بار آمدن و نهایتاً در الهام‌های اسلامی زادن و زیستن. در هردو جهت مصداق فرهنگی و

سیاسی‌اش از یکسو تجدد،^۱ و از سوی دیگر وضع سیاه کنونی‌ست که حاصل همکاری روشنفکری و اراذل و اوباش اسلام ایرانی باشد.

سنت چیست

سنت ملغمه‌ای‌ست از باورهای راست و دروغ که حیثیت وجودی ما از آن است و به آن بستگی دارد و در نتیجه ما را به خود پایبند می‌سازد. باورهای راست آنهایی‌اند که بقایای آثارشان وقوع آنها را تأیید می‌کنند. مانند حمله اسکندر، یا حمله عرب، یا ایلغار مغول به ایران. باورهای دروغ گزارش‌هایی‌اند که محمل تعبیرات آن حوادث‌اند، همچون اصالت نسبت ما به ایران باستان، پس از هزار و چهارصد سال مسلمان شدن و مسلمان ماندن! یا نجات ایرانیان باستان به دست اسلام فریادرس از ستم و فساد شاهنشاهی ساسانی و موبدان زردشتی، و از همه هولناک‌تر ازلیت و ابدیت حقایق اسلامی که قرن‌هاست بلاهت را از خُرد و بزرگ در ما فطری کرده است. اینها همه باورهای عمومی ما روشنفکران هستند، نه فقط باورهای عوام که بابت ادعایی‌اش چیزهایی را بیواسطه می‌داند، بلکه بویژه باورهای خواص که پدیده‌ها را "می‌سنجد و می‌اندیشد"! زبان روشنفکری توده‌منش ما که بیش از پنج شش دهه است در سنت ما جعلیاتی از فرهنگ غرب می‌پردازد، شبه‌زبان است، چون بیگانگی این دو فرهنگ و در نتیجه مغایرت کارسازی زبانی - فرهنگی آنها و ما را نمی‌شناسد. این است که روشنفکران وظیفه خود دانسته‌اند مترسکی کلاً و جزاً ناقص‌الخلقه از میانجی‌های صوری دو زبان ایرانی - اسلامی و زبان‌های غربی دو فرهنگ، یکی

۱ - نگ. ماشاالله آجودانی، مشروطه ایرانی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۲؛ پیشگفتار، گذرگاه خشونت (ص. ۲۱)، اندیشیدن و آزادی (ص. ۱۳۵). و نیز از همین نویسنده، یا مرگ یا تجدد، دفتری در شعروادب مشروطه، تهران ۱۳۸۲.

ایستا و یکی پویا، نزد ما بسازند و از برکت آن برخوردار شوند. چنانکه دیدیم زبان، به رغم اینگونه تلاش‌های ناکام برای پروردن فرهنگ اما کامیاب برای کسب شهرت، در اصل برای فهمیدن و فهماندن در همگویی است و ابزار داد و ستد منظور و غرض در جامعه. اما شبه‌زبان را که در واقع از زبان قلب ماهیت می‌کند و بگونه‌ای از اجزای نابسامان ساخته شده، به صرف واژگان وارداتی در ارگانیسم زبان نمی‌توان شناخت، خاصه که زبان ناب وجود ندارد. چنانکه "نورافکن"، "شبرنگ"، "مکانیک"، "تئوری"، "پراکسیس"، "ژیمناستیک"، "پارالل"، "بارفیکس"، "هالتر"، "کافه"، "رستوران"، "عدالت اجتماعی"، "فیزیولوژی"، "روان‌شناسی"، "فلسفه"، "شهرداری"، "شهرسازی"، "جامعه مدنی" - که در حکومت سی و شش ساله شاه داشتیم و درک نمی‌کردیم و قدرش را نمی‌دانستیم، تا بعداً در باره‌اش قلمفرسایی کنیم -، "تأثر"، "سینما"، "فن آوری" که می‌خواهد تکنولوژی باشد و ما نداریم، و بسیاری دیگر ترجمه یا اقتباس لفظی از زبان خارجی‌اند، بی‌آنکه خودبخود سازنده عناصر شبه‌زبان باشند.

واشناختن شبه‌زبان از زبان

ممیز کلی شبه‌زبان، اگر بخواهیم به اصطلاح موسیقایی بگوییم، آن است که از آهنگ و طنین فرهنگ سرزمینی "خارج می‌زند"، یعنی با گام‌ها و پرده‌های آن هم‌نوایی ندارد، حامل تصورات بیگانه و ساختگی نسبت به فرهنگ مربوط است. محمل این ناهم‌نوایی‌ها می‌تواند واژه، مفهوم، ترکیب مفهومی یا سخنی بیگانه به فرهنگ باشد. نمونه‌هایی از شبه‌زبان با همه این خصوصیات از کتاب "هوسرل در متن آثارش" از عبدالکریم رشیدیان: «هر اثره طبیعی که در عمیق‌ترین قشر از آن تجربه داریم یا می‌توانیم داشته باشیم قشری از حضور غیر

مستقیم دریافت می‌کند. این قشر در یک این‌همانی تألیفی با همان قشری که با اصالت آغازین به من داده شده متحد می‌شود و از این طریق همان ابژه طبیعی را در نحوه‌های ممکنِ دادگویی متعلق به دیگری متقوم می‌کند.» (۴۰۲)، یا «در هر کوگیتویی بالفعل یک "نگاه" که از من محض ساطع می‌شود به سوی "ابژه" این متضایف آگاهی، به سوی چیز، به سوی متعلق حکم و غیره هدایت می‌شود،» (ص. ۲۵۲). غالب واژه‌های ترکیب‌کننده این سخنان برای ما آشنا هستند و قواعد دستوری نیز در آنها رعایت شده‌اند. با وجود این چنین سخنانی شبه‌زبانند، چون مفاهیمی ناهنجار شده با قهر زبانی به ذهن و از آنجا به فرهنگ تزریق می‌کنند. مؤکداً باید گفت که این سخنان رانمی‌توان ناشی از صورت زبان نوشتاری دانست و آنها را حمل بر تمایز و امتیاز معنایی زبان نوشتاری نسبت به زبان گفتاری کرد، انگار که زبان نوشتاری هستی‌مبثنی و متکی بر خود دارد. در این جا به این اشاره بسنده می‌کنیم که تئوری مربوط به واقعیت بی‌واسطه زبان همچون زبان محاوره از فردینان دو سوسور زبان‌شناس سوئیسی است که پایه‌گذار زبان‌شناسی مدرن شناخته می‌شود تا سپس مبسوط و تا جایی که تئوری او مشکلات فرهنگی و زبانی ما را نیز روشن می‌کنند به آن بپردازیم.

پیشتر دیدیم که زبان در اصل زبان گفتاری و محاوره است و آن را در سخن به همگرایی معنایی اجزای آن در فعل می‌توان و باید شناخت. طبیعتاً قرار نیست زبان یک گفتار یا کتاب، زبان اصیل محاوره باشد. اما اشکال واقعی در این است که زبان محاوره فارسی بر اثر ساییدگی‌های آوایی اش، اگر هم زمانی زبان تأمل نیز بوده، این خصوصیت را از دست داده و بعنوان زبان پایه نزد ما زبان تأمل نمانده است، در نتیجه نتوانسته بنیادی سنجیده و سنجنده باقی بماند تا بتواند موضوع‌های سنگین و پیچیده را در چفت و بست‌هایی استوار و آراسته اندیشیدنی سازد. این است که زبان نوشتاری نیز بر اثر قطع رابطه اش با زبان محاوره یا گفتاری نسبت به آن بیگانه شده است. وگرنه هر سخنی باید نخست

در خطورش به ذهن سامان یافته باشد، پیش از آنکه خود را در گفتار یا نوشتار بروز دهد. جز این در بهترین وضع، ترتب زبان گفتاری و نوشتاری بر خطور ذهنی سخن برابر با صفر است. هیچگاه بروز گفتاری یا نوشتاری سخن نمی‌تواند بر خطور ذهنی آن تقدم یابد. چون باسامانی و بی‌سامانی سخن هردو نخست در ذهن صورت می‌گیرد. تحقق شبه‌زبان در سخن یا گفته‌ای فقط چنان نیست که واژه‌ها و همنشین‌ها در فعل از هم بگریزند و بپراکنند. دست شبه‌زبان در تولید خود بازتر است تا دست زبان در تولید خود. اولی از هر پیچ و خمی عبور می‌کند تا خود را نا شناختنی سازد، دومی فقط در شناسندن خود می‌تواند تولید شود.

معنی و محتوا

هستند سخنان غلط‌انداز و سامان‌نمایی که از طریق همگروی نمایشی اجزای خود در فعل، ناهمواری‌های زبانی را به پای ضرورت محتوای آن می‌گذارند و با بازارگرمیهای فرهنگی خود به خواننده می‌باوراند که برای راه بردن به محتوا باید از میان پیچ و خم‌ها و کش و واکش‌های زبانی آن گذشت. چنین روالی نشان می‌دهد که شبه‌زبان عامل اندیشه‌نمایی به تنهایی نیست، بلکه افزون بر آن، آفت زدیگیهای زبانی را فضیلت محتوایی آن جلوه می‌دهد تا با جذب خواننده او را در تشخیص تابع و شریک جرم خود سازد. به این ترتیب عقد شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ میان نویسنده و خواننده بسته می‌شود. شگردی را که نویسنده و خواننده با همدستی یکدیگر در این مورد به کار می‌برند اصطلاحاً "انگاشت" می‌نامم. انگاشت آن کنش ذهنی- احساسی ماست که "نفهمیدنی" را به خود و دیگری "فهمیدنی" می‌باوراند، تا هم عقیدگی میان گوینده- شنونده یا نویسنده- خواننده صورت پذیرد. این را می‌توان در زبان

بئس البدلی برای یکی از شکل‌های آن رفتاری شمرد که در جامعه‌شناسی "بازی نقش انطباق اجتماعی" می‌نامند، و یکی از صورت‌های عمده و معمولش تظاهر به هم‌سخنی و هم‌فهمی است.

فرمول همگروی اجزای سخن در فعل همچون شاخص باسامانی واحد زبان^۱، تعیین‌کننده نظم دستوری مقولات آن اسم، صفت، فعل، قید، حروف اضافه... است که حکم چفت و بست سخن را دارد. هرگز سخن بدون رعایت قواعد دستوری پدید نمی‌آید. سخن همواره با معنی ست و در برابر یاه و پریشانگویی قرار می‌گیرد. اما قواعد دستوری به تنهایی تعیین‌کننده چگونگی‌های معنایی سخن نیستند. این را سخن از طریق وابستگی اش به فنون معنوی صنایع بدیع مانند تشبیه، حقیقت، مجاز، استعاره، کنایه، ایهام... تکمیل می‌کند. چنین است که می‌توان قواعد دستوری را همچون اسکلت معنایی سخن، کمی و ایستا نامید و صنایع معنوی بدیع را که منشأ تفاوت‌های درونی معنایی اند کیفی و پویا. و به موازاتش قواعد دستوری را یک بعدی و فنون صنایع معنوی بدیع را بیش‌بعدی شمرد. طیف معنی سخن از ساده و سبک آغاز می‌شود و به پیچیده و سنگین می‌رسد. "گویند مرا چو زاد مادر" ایرج میرزا نمونه ساده و سبک سخن است و دیباچه گلستان سعدی نمونه نسبی پیچیده و سنگین آن. اینجا به "بازی نقش انطباق اجتماعی" که گفتم برمی‌خوریم: چه خواهد شد اگر همگروی نهادهای سخن در فعل صرفاً ظاهری و القایی باشد و مانند تردستی‌ها چیزی را چنان جلوه دهد که در واقع نیست؟ و گوینده یا نویسنده، شنونده یا خواننده را با ضرب و هیبت ظاهری سخنان خود دستخوش این انگاشت سازد که قصور از نارسایی فکری و ذهنی اوست؟ نمونه‌هایی از چگونگی اینگونه تردستی‌ها را خواهیم دید.^۲

۱- این واحد می‌تواند در فعل و ضمیر منفصل یا متصل خلاصه شود: من می‌روم، می‌روم.

۲- ادیب سلطانی، رشیدیان، شایگان.

منشأ اینگونه القا یا مقاومت در برابر آن یا تسلیم شدن به آن را در بغرنج‌های دست و پاگیر خود زبان باید جست که یکی دوتا نیستند. یکی از آنها این تصور ساده و چه بسا ساده‌لوحانه است که با کلید دو پهلوی قواعد دستوری و صنایع معنوی بدیع می‌توان هر محتوایی را به هر زبانی گفت و قفل‌های فرهنگی هر زبانی را گشود و این واقعیت ندارد. واقعیت تجربی مسلم این است که هرکس زبان مادری و بومی‌اش را درست حرف می‌زند و درست می‌فهمد، پیش از آنکه قواعد دستوری را بشناسد. نشانه‌اش اینکه زبان در منشأ گفتاری‌اش زبان شفاهی یا محاوره به همان اندازه توسط عموم درست به کار برده می‌شود که عوام زبان عامیانه را درست حرف می‌زنند، با آنکه در هردو مورد نمی‌توان بنا را بر اطلاع از دستور زبان گذاشت و کمتر از آن بر فنون صنایع معنوی بدیع؛ هر کودک زبان را به همان گونه که از مادرش آموخته به درستی به کار می‌برد. حتی نمی‌توان گفت مادر ناخوانا یا نانویسا زبانش را درست حرف نمی‌زند. سببش این است که سخن به منزله واحد کانونی زبان از روی قواعد دستوری ساخته نمی‌شود. قواعد دستوری به مرور زمان در درون زبان می‌پرورند. زبان است که به منزله کلمتی ارگانیک قواعد کارسازی‌اش را مطابق طبیعتش می‌آفریند. سپس از آن استخراج و به کار برده می‌شوند. حتی زبان غیر مادری را کسی که در سرزمین بیگانه زندگی کرده، از مردم آن طوطی‌وار می‌آموزد و درست حرف می‌زند. لااقل حرف زدنش به زبان بیگانه چنان نیست که نقص دستوری در آن بارز باشد. در حالیکه کم نیستند کسانی که دستور زبان مردم یک سرزمین را در محل آموخته‌اند، با وجود این به درستی و روانی آنهایی که در همین شرایط زبان گفتاری را یاد گرفته‌اند آن را نمی‌نویسند. اینها همه قرائنی هستند برای نشان دادن بغرنج زبان در فرهنگ.

چون معنی از همگروی اجزای سخن در فعل حاصل می‌گردد، دو امکان دارد: یا معنی در این همگروی در خود می‌ماند یا رویداشتش به خارج است. این

دوگونگی معنی را من در "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" به ترتیب "خویشگو" و "ناخویشگو" نامیده‌ام.^۱ معنی در بیشتر شعرهای عرفانی خویشگو است. این را می‌شود در مطلع غزلی از حافظ نشان داد و چگونگی‌اش را نمایان ساخت: دست از طلب ندارم تا کام من برآید / یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید. معنی این شعر زیبا صرفاً در خود سخن پدید می‌آید و بدون کمترین رویداشتی به خارج در آن می‌ماند. بنابراین کاملاً "خویشگو" است. مصراع اول بیت حاکی از شدت طلبی ست که برآوردنش را مصراع دوم به بهای جان می‌خرد و این آشکارا هم تناقض است و هم نوعی تظاهر به خودکشی برای شانتاژ معشوق، تا عاشق و معشوق را در قرینه‌سازی "جان" و "جانان" نهایتاً جدایی ناپذیر بنمایاند! وگرنه حافظ به این اطلاق بسنده می‌کرد که بگوید "دست از طلب ندارم تا کام من برآید"، و طلب را جاودان می‌ساخت. این تناقض‌گویی آشکار و نهان نه تعمد زبانی حافظ، بلکه قلب‌تپنده سخن شعری عرفان است. ناگزیر به ظرافت‌های بیانی نامرئی شده‌اش که حکم شیرینکاری و چشم‌بندی را دارند، نزد حافظ به اندازه کافی بر می‌خوریم.^۲ اما معنی مقطع این غزل "ناخویشگو" است، چون

۱- آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول ص ۳۹، چاپ دوم و سوم، ص ۴۸.

۲- نمونه‌هایی چند:

- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن | منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن |
| که در طریقت ما کافر است رنجیدن | وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم |
| شهان بی کمر و خسروان بی کلهند | مبین حقیر گدایان عشق که این قوم |
| هزار خرمن طاعت به نیم جونخزند | به هوش باد که هنگام باد استغنا |
| ما که زدیم و گدا دیر مغان ما را بس | قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند |
| گفت آن زمان که نبود جان در میانه حائل | گفتیم که کی ببخشی بر جان ناتوانم |
| آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد | پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت |
- در تمام این بیت‌ها یا مصراع‌ها که نمونه‌هایی بیش نیستند، تضاد و نیز تناقض معنایی هم در متن سخن و هم در اجزای واژه‌ی‌اش چشمگیرند: شهره شهر در عشق ورزیدن با پاک‌دیده ماندن؛ وفا کردن با ملامت کشیدن؛ در طریقت خود رنجیدن را کافری دانستن؛ گدایان عشق را

رویداشتش به خارج است: گویند ذکر خیرش در خیل عشق‌بازان / هر جا که نام حافظ در انجمن برآید. این بیت واقعیتهایی را می‌گوید که زبان حال هر جمع ایرانی حافظ‌دوست و حافظ‌شناس است. آنچه در مصراع اول بیت بیان می‌شود، در مصراع دوم آن تحقق می‌یابد، برعکس دو مصراع بیت مطلع، با هیچ اشکالی روبرو نیست و خودش را نیز انکار نمی‌کند. نتیجه‌ای که باید از امکان یا عدم امکان رویداشت گرفت، این است که هر سخن بامعنی الزاماً بارویداشت نیست و هیچ سخن بارویداشتی نمی‌تواند بی‌معنی یا مهمل باشد. سخن بارویداشت را می‌توان سخن بامحتوا هم گفت.

من در "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" پیشتر به این نکته توجه داده‌ام که تضاد و از آن بیشتر تناقض، کانون حیات شعر عرفانی است و زیبایی‌های دل‌انگیزش بویژه نزد حافظ زبانزد است، بی‌تفاوت است که مضمون آن چه باشد. این را در بیتی معروف از حافظ در بارهٔ منصور حلاج به وضوح می‌توان دید: گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند / جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد. اولین نکته در این بیت این است که حافظ دار را مفید به اعزاز می‌بیند، چون جسد حلاج بر فرازش آن را سربلند کرده است. از سوی دیگر مجازات را درخور جرمی می‌داند که حلاج مرتکب شده است و آن برملأ کردن سر "انالحق" است. تناقض این دو نگاه کانون جوشش سخن حافظ است که زیبایی آن را نیز تضمین می‌کند. لطمه وقتی به این زیبایی وارد می‌شود که بخواهیم آن را "اندیشیده" بدانیم. در حالیکه معرفت بالله که غایتش انالحق باشد شهودی ست نه عقلی. این حسب حال کلی شعرهای عرفانی ست. نکته در این

شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کله خواندن؛ بی‌ارزشی خرمن طاعت در برابر استغنائی الهی؛ قصر فردوس و پاداش عمل در برابر دیرمغان برای زندان و گدایان؛ بخشایش جان ناتوان را موقوف به از میان برداشتن آن کردن؛ خطا پوشی پیرما که خطای قلم صنع را ندیده گرفته است. این آخری به حق حافظ‌شناسان را انگشت به دهان کرده است!

نیز هست که عرفان همواره برملاً کردن اسرار را مذموم شمرده است^۱. و این حافظ را در اشاره اش به جرم حلاج محق می‌کند. اینجا در تبصره‌ای باید افزود: کلاً غالب شعرهای بارویداشت یا ناخویشگویی حافظ در بیت مقطع بروز می‌کند؛ وقتی پای خلوص، گذشت، جوانمردی، بزرگ‌منشی، وفا در برابر جفا، شرمساری، استرحام، از خود گذشتگی، بزرگواری، دلباختگی‌ها، دلبستگی‌ها، نازیدن‌ها به زبان گوهرین و گوهرییز، رندی‌ها و پاکبازی‌ها، سر سجده به زمین سودن و آسمان را سیر کردن... به میان می‌آید. این یعنی تمام تناقضات عرفانی را در خود باززیستن و چشیدن و در جامه ناخویشگویی، خویشگو ماندن.

بنابراین ناخویشگویی یا رویداشت محتوایی در شعر حافظ به بی‌محتوایی یا خویشگویی عرفانی آن برمی‌گردد. در برابر شعر عرفانی، شعر حماسی یکسره ناخویشگو، یعنی بارویداشت است. در نمونه شاهنامه فردوسی اعم از سرنوشت غم‌انگیز یا عبرت‌آور برخی از پهلوانان مانند رستم و سهراب و رستم و اسفندیار یا گفتارهای توصیفی و توضیحی مانند سلسله مراتب هستی، مانند اندر ستایش خرد، اندر وصف آفرینش عالم، اندر آفرینش مردم، اندر آفرینش آفتاب و ماه، اندر ستایش پیغمبر و غیره همه ناخویشگو و بارویداشت هستند. چنانکه در مورد ابداع می‌گوید:

۱- این را در سخنان شعری مولوی مستند می‌یابیم:

برلبش قفل است و بردل رازها	لب خموش و دل پراز آوازاها
عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند
گفت پیغمبر که هر کس سر نهفت	زود گردد با مراد خویش جفت
دانه‌ها چون در زمین پنهان شود	سر آن سرسبزی بستان شود
تا نگویی سر سلطان را به کس	تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آن کس نوشد اسرار جلال	کوچو سوسن صد زبان افتاد لال

ز آغاز باید دانی درست	سرِ مایه گوه‌ران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
وز او مایه گوه‌ر آمد چهار	برآورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتشی بر شده تابناک	میان باد و آب از بر تیره خاک

آیا سخنی از این ناخوشگوتر، بارویداشت‌تر و بامحتواتر می‌توان گفت؟ در همین چهار بیت می‌توان پدید آمدن هستی از نیستی را به "ابداع" آموخت و بغرنج زاد و زیست آدمی را دید. اما تا چشم کار می‌کند و ذهن می‌اندیشد نزد ما همین بوده است. می‌توان غایت سر نهادن تلخکامانه فردوسی به خواست خدا را در شورش عریان خیام در برابر خدا بازنگریست که به عنوان آفریننده مسئول پوچی و بیهودگی زندگی است. به همین جهت آنچه فردوسی و خیام می‌گویند رویداشتی ست به بغرنج زاد و زیست آدمی و در نتیجه مطلقاً بامحتوا. هر اندازه هم این بغرنج نامشخص و کلی باشد، می‌توانسته آغازی برای تفکری شود که هرگز نتوانسته در برهوت فرهنگ اسلامی و عرفانی ما بشکند. در فرهنگ مافقط ریاضیات و منطق توانسته اند سر برآورند و بپایند، چون به واقعیت کاری ندارند، خویشین و خویشگوند.

فهم و درک

به این ترتیب فرق ارزش محتوایی با ارزش معنایی یکی اهمیت مستتر در ارزش محتوایی و دیگری رویداشتش به خارج است، برخلاف ارزش معنایی که نه اهمیت دارد و نه رویداشتی به خارج، بلکه در سامان صرف سخن باقی می‌ماند. ارزش محتوایی البته باید توسط گوینده یا نویسنده همواره ملحوظ شده باشد. اما دریافتن آن به قابلیت حسی و ذهنی شنونده یا خواننده نیز بستگی دارد. اگر گفته شود: پروین دانشگاه می‌رود، یا شیوا دختر مهربانی است، یا جواد

باور نمی‌کند، هر سه سخن باسامان و بارویداشت‌اند، بی‌آنکه اهمیت خاصی داشته باشند. اما وقتی مادر جوانی که سرگرم تماشای اجناس یک فروشگاه لحظاتی از دختر چهار سال‌هاش غافل شده و او را آن‌ا نیافته، بگوید: داشتم از ترس می‌مردم، یا مرد جوانی که او را برای اعدام می‌برده‌اند رو به مجریان گفته باشد: من از مرگ نمی‌ترسم، ما بعنوان خواننده یا شنونده این سخنان ارزش معنایی آنها را آسان می‌فهمیم، اما الزاماً به رویداشت یا اهمیت محتوایی شان پی نمی‌بریم. از این دو سخن بسیار حساس در موقعیتی خطیر یکی اهمیت و دیگری بی‌اهمیتی ترس را در موقعیتی حساس می‌رساند و از سوی دیگر رویداشتش را به خارج خود. منتها ممکن است ما بر اثر "انگاشتمان" به خود بی‌اورانیم از معنای سخن که صرفاً در سامان آن بروز می‌کند درگذشته‌ایم و به اهمیت محتوایی اش در کنه و به رویداشتش به خارج رسیده‌ایم.

بدینگونه ما دو امکان در برابر سخنان یاد شده داریم. یکی فهم معنایی آنهاست که ناظر بر سامان صرفشان باشد و دیگری درک آنها که با عبور از فهم اهمیت و رویداشت محتوایی آنها را درمی‌یابد، اگر سخن چنین اهمیتی و رویداشتی داشته باشد. منظور و معنای سخن باسامان را در دو نمونه "داشتم از ترس می‌مردم" و "من از مرگ نمی‌ترسم" هر فارسی‌زبانی، چنانکه گفتیم، می‌فهمد، اما درک محتوایش برای هر فارسی‌زبانی میسر نیست. به این ترتیب درک یک سخن همواره مستلزم فهم آن است، اما عکسش صدق نمی‌کند. خلط این دو خیلی به سادگی صورت می‌گیرد.

خلط فهم و درک به آسانی می‌تواند به درنیافتن برد یک فاجعه سرزمینی جبران‌ناپذیر بینجامد. مانند سقوط حکومت پنجاه ساله خاندان پهلوی در آستانه نخست وزیری کوتاه و بدفرجام مرد دلیر و بافرهنگی چون شاپور بختیار در گرداب انقلاب اسلامی که موجدان و کارگزارانش روشنفکران کوردل و "روحانیت مبارز" بودند، حکومتی که با وجود ضعف‌ها و خطاهای بزرگ

سیاسی‌اش در سراسر تاریخ اسلامی مان تنها تحقق دورهٔ تجدد و تمدن ما بوده است. زمان شاه تازه داشتیم شهروند می‌شدیم؛ جامعهٔ مدنی، امنیت، آزادی فردی و اجتماعی منهای سیاسی، نهادهای کشوری و استانی، نهادهای اقتصادی و حقوقی و آبادانی داشتیم. هرچه در بارهٔ آنها به زبان باسامان گفته یا نوشته می‌شد ما بخوبی می‌فهمیدیم و از آن بهره‌مند می‌شدیم، اما هرگز درک نمی‌کردیم، حالا هم فقط معدودی هستند که عمق و برد فاجعه رادارک می‌کنند که در آوار انقلاب اسلامی بر سر این سرزمین و مردمش آمده و پایانش حتی در تصور نمی‌گنجد. باوجود این هستند حتی سخنان ساده‌نمایی نیز که فهمشان آسان است و درکشان بغایت دشوار. نمونه‌اش سخن زیر از بودا: به زبانی ساده و صریح بودا می‌گوید: «من خود به شناخت دست یافته‌ام، چگونه می‌توانم پیرو کسی باشم، من آموزگار ندارم». کاملاً بی‌تفاوت است که شناخت بودا کدام و چگونه شناختی است. اما از آنجا که این شناخت به معنای بی‌آموزگاری، از نیروی درونی و فردی او برمی‌خیزد و نه از افاضهٔ دیگری و از بیرون، باید قطعی باشد که درک محتوای چنین سخنی مطلقاً برای ما غیر ممکن است. حتی تصورش نیز برای ما که تا اعماق فرهنگ مان آموزگار داشته‌ایم - از زرتشت و مانی و مزدک گرفته تا سرانجام پیغمبر اسلام که انگار نوبرش را آورده و هر "تر و خشکی" را به ما آموزانده است - نمی‌تواند توهمی بیش نباشد.

فرانسيس بيکن و سخن بودا

علت عدم درک ما از گفتهٔ سادهٔ بودا و راه نیافتن مان به فردیت محتوایی و رویداشت آن را می‌توان در نقش بازدارندهٔ "بت‌های بازاری و بت‌های نمایشی" فرانسيس بيکن بخوبی نشان داد. بت‌های بازاری تصوراتی‌اند نادرست اما از طریق همگویی‌ها و هم‌نظری‌ها حاکم بر دریافت عامهٔ مردم در بارهٔ امور، و

بت های نمایشی "حقایقی" که در طی قرن ها از طریق نظریه پردازی ها بوجود آمده اند و سایه شان در استیلای سنت بر ذهن ما مستدام مانده است. بنابراین ما در درک سخن بودا مشکل فرهنگی داریم. شناختی که بودا از آن سخن می گوید، متکی بر فردیت شخص او در تجربه زندگی ست. نه مانند شناخت عرفای ما شهودی که در مریدی مرشدها و مرادها حاصل می گشته و با چنین پرورشی سپس در سیرانفس و آفاق اخته می شده است. این که بودا می گوید: «من خود به شناخت دست یافته ام،... من آموزگار ندارم» برای ما در فرهنگ مان قابل "فهم" هست چون واژگان آن را به صرف سامان شان بازمی شناسیم، اما برای ما قابل "درک" نیست، زیرا رفتار آن را در فرهنگ مان نداشته ایم و نیازموده ایم.

تمایز فهم و درک

فهم، چون صرفاً سامان خواه و سامان بخش است، منحصرأبر سامان سخن نظر دارد. یعنی سخنی را می فهمد و به فهمش بسنده می کند که در آن شرایط همگروی نهادها در فعل معنأ تأمین شوند، چنانکه در ظاهر گفته بودا هم شده است، در غیر این صورت نمی توانست سخن محسوب شود. درک یعنی دریافتن کنه سخن. بنابراین درک به سامان صرف سخن بسنده نمی کند، بلکه به جستجوی محتوا در کنه آن برمی آید. تمیز درک از فهم آسان نیست و قاعده و معیاری برای آن نمی توان بدست داد. چون اولی رویی و سطحی ست و دومی تویی و کنهی^۱. اما ظاهری هم نما دارند. برای تمیز این دو از هم لااقل دو چیز ضرورت دارند که به آسانی بدست نمی آیند. یکی خواست و تجربه کسی ست که می کوشد محتوا را بیابد و آن را درک کند و دیگری شناختی ست که باید در برد مسائل بزرگ و فراگیر، در وهله اول از پدیده های فرهنگی خود داشته باشد، چیزی

که نزد ما فقط از طریق نگرستن در فرهنگ خودمان همچون پدیده‌ای ناخودی و بیگانه و بر اثر ممارست در چنین نگرشی که کالبدشکافی و کالبدشناسی زبان در فرهنگ باشد میسر می‌شود. یک نمونه بسیار شاخص از تفاوت فهم و درک یک سخن را می‌توان در دو بیت فردوسی که پیشتر آوردیم نشان داد. آنچه ما عموماً از این دو بیت می‌فهمیم و به آن بسنده می‌کنیم، سامان فشرده‌اش در زیبایی سخن است. آنچه از آن درک نمی‌کنیم، رویداد منهدم‌کننده جذام اسلامی ست که سرپای فرهنگ ما را فرا گرفته و امروزه زخم‌های چرکینش همه جا سر باز کرده‌اند.

از نمونه‌هایی که آوردیم باید به این تشخیص رسید که دو نوع سخن باسامان داریم. یکی را می‌توان برونگو نامید، مانند پروین به دانشگاه می‌رود، و دیگری را درونگو: داشتم از ترس می‌مردم. منظور از برونگو معنای صوری سخن باسامان است، منظور از درونگو محتوایی است که باید از سخن درک شود.

ملاک فهم باسامانی محض است

یک نوع سخن دیگر نیز هست که باوجود رعایت قواعد دستوری سامان ناپذیر می‌ماند، چون مفادی که می‌خواهد منتقل کند یا مطلقاً برای خواننده بازشناختنی نیست، یا آنقدر دور از ذهن است که شنونده یا خواننده خود را در برابر آنها با دیواری عبور ناپذیر از زبان روبرو می‌بیند.^۱ سه نمونه زیر هر دو خصوصیت را در بر می‌گیرند: «ما در جستار آناکاویک ترفرازانده، اندرمیان آغازهای فهم، آغازهای- پویا را چونان اصل‌های صرفاً تنظیمی سهش، از آغازهای ریاضی که در رابطه با سهش، بنیان گذارند تمیز داده‌ایم». «کشف و

۱- نگ. ویتگنشتین، زبان خصوصی. این نوع سخن را من به قیاس با عدد اصم یا گنگ در حساب، ناگویا اصطلاح می‌کنم.

توضیح فرانمود دویچمگویی در همه برهان‌های ترافرازانده بر جا هستی یک هستومند ضروری» (عنوان یک فصل) و نیز: «در باره یگانگی هم نهادهای اصلی خوداند ریافت». این عبارات در ترجمه فارسی کتاب معروف کانت "سنجش خرد ناب" آمده‌اند، همچون نمونه‌ای از صدها نمونه دیگر. مترجم، شمس‌الدین ادیب‌سلطانی که چندین زبان می‌داند نیازی به معرفی ندارد. این را باید گفت که در متن آلمانی اثر کانت نیز خواننده نامأنوس با فلسفه یا ناوارد به آن با زبانی سنگین از گره‌های مفهومی روبرو می‌شود که عبور از میان خود را دشوار می‌کنند. اما خواننده‌ای که رهنوردی فکری بداند و تاب بیاورد، می‌تواند رفته رفته بگذرد و راه خود را به پیش باز کند. دشواری زبان کانت، دشواری محتوایی آن است. اما اینکه ما در ترجمه فارسی همین سه نمونه که مشابه‌هاشان کل ترجمه را می‌سازند، نمی‌توانیم از جایمان تکان بخوریم، نه ناشی از نامأنوس بودن زبان کانت، بلکه نامأنوس بودن زبان آن ناشی از ترجمه نقطه‌چینی است که مترجم با قهر به زبان تحمیل کرده و این نشانه دریافت نادرست مترجم از نهاد زبان بطور اعم و زبان فارسی بطور اخص بوده است که دست او را در ساختن جعلیات نقطه‌چین زبانی خالی از مفهوم باز می‌گذارد. سوای موارد اضطراری، که نمونه‌اش از "حس" عربی "حسیک" ساختن باشد، مترجم با تلاشی مهار نشدنی می‌کوشد برای مفاهیم و اصطلاحات کانت به هر بهایی برابره‌ای فارسی کشف یا استخراج نماید، از جمله حتی برای دیالکتیک.

قهر زبان در مفهوم

دیالکتیک که توسط مارکسیست‌ها وارد زبان ما شده و قبول عام یافته، به همان اندازه فارسی است که کم‌دی، درام، تراژدی. از قرائن برمی‌آید که مترجم کانت قصد داشته برابرهایی از زبان‌های "ایرانی" به ازای مفاهیم کانت بیابد یا

بازسازد، حتی جایی که برابرها برای فارسی آوایی بیش نیستند، همچون "آناکاویک" (تحلیل)، "افدوم" (پیشین)، "پرتوم" (پسین)، یعنی کوشیده بیشتر اصطلاحات را، در حدی که می‌شده (!)، به ریشه‌های زبان‌های ایرانی برساند، به این گمان که در ریشه‌ها می‌توان اندیشه‌ی مشترک یافت، در این مورد میان یونانی و ایرانی! این البته اشتباه بزرگی ست. چون هیچگاه یک واژه خود بخود معنی ندارد. بلکه معنی را بر حسب تحولاتش نخست در سخن و شرایط ایجاد آن پیدا می‌کند. این دیگر، حداکثر با پیدایش زبان‌شناسی مدرن از مسلمات به شمار می‌رود. چنین است که عنوان متنی از بخش دوم کتاب کانت می‌شود: "منطق توافرانده، دویچمگوییک توافرانده، در باره‌ی فرانمود توافرانده". من هیچ پیشنهادی نمی‌توانم برای جانشین ساختن اصطلاحات مترجم بکنم تا به‌تردن بنمایم. علتش این است که باورم می‌شود کسانی حتی چنین نگارشی را به جد فارسی بدانند و چه بسا آن را بازگوی روح فلسفه‌ی کانت تلقی نمایند، در رأسشان نگارنده‌اش با آنهمه توقعات و انتظارات در جامعه‌ای که فرهنگش در اسلام‌دوستی و اوپاش‌پروری از نو بالیده، کانت خواندن برای آحاد روشنفکرش لااقل حکم معصومیت و غیبت روحی از محل جرم انقلاب را می‌داشت که چهل سال است همچنان در آن می‌توفد. اثبات عکسش در وهله اول با مترجم کتاب کانت. چون هموست که برای مفاهیم و اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی کانت برابرهای تازه اما بیگانه‌تر از پیش به زبان فرهنگی ما می‌پردازد، تا در تبارشناسی واژگانی از ریشه‌های این یا آن واژه ایرانی الاصل به زبان یونانی نقب زند و از این مجرا به معنای مشترک آنها رسد! سپس این همه را در زبان ترجمه‌ی کتاب حرف به حرف، کلمه به کلمه، بند به بند به بهای ایجاد زبانی خصوصی در گزاره یا گزاره‌هایی به هم پیوند دهد تا در جزء و کل مابه‌ازاهای متن آلمانی باشند. با این شیوه مترجم نهایتاً موفق می‌شود با ایجاد صخره‌هایی از شبه‌زبان راه و گذرگاه فهمیدن و فهماندن را در فرهنگ ما عبور ناپذیر سازد، و

تازه القا نماید که از این طریق راه گشایی کرده است! یکی از تصورات غلط و نابخشودنی او این است که بنای انتقال، فهمیدن و فهماندن یک متن از دو زبان را بر تناظر واژگانی آنها می گذارد، چیزی که جز این معنایی ندارد که زبان مجموعه ای از نام ها به ازای چیزهاست! هرچه اصیل تر درست تر! بنابراین اگر ما در زبان فارسی باستان یا اوستایی واژه ای بیابیم که با واژه یونانی هم ریشه باشد، یا بتوان از اجزای لغوی ترکیبی ساخت که با واژه آلمانی متناظر بنماید، باید به این نتیجه رسید که هردو یک معنی می دهند و به یک چیز اطلاق می شوند! این است که عنوان "درآمد" کتاب کانت می شود: "مینوی فلسفه ترافرازنده"! چنین روالی نسبت به زبان را می توان ایدئولوژی زبانی به معنای نقد مارکس به هگل نامید. ایدئولوژی زبانی آن است که زبان و در نتیجه فرهنگ را چیزی بدانیم که اولی به دلخواه تغییر و تصرف پذیر باشد و بخواهیم با تصرف در آن، دومی را آنطور که درست می دانیم یا هوس می کنیم پشت و رو نماییم یا بگونه ای دگرگون سازیم. این بدان می ماند که عمامه را از سر آخوند برداریم و بجای آن کلاه شاپو یا کاسکت یا سرپوش پیسبال بگذاریم و گمان کنیم که آخوند تغییر ماهیت داده است. این در مورد "روشنفکران دینی" به عنوان پدیده ای نوظهور در جمهوری اسلامی و اسلامیان خلع لباس شده در پوست شیر نیز صدق می کند!

تفاوت‌های فرهنگی و یک نمونه از شبه‌زبان

دعوت از خواننده

بیست و سه سال پیش من در "درخشش‌های تیره" از این اظهار تعجب کرده بودم که مترجم در پیشگفتارش بر ترجمه کتاب معروف کانت، "سنجش خرد ناب"، گفته بود، حالا دیگر انتظار دارد با در اختیار داشتن ترجمه این کتاب مهم فلسفی «فلسفه‌شناسان و صاحب‌نگران... به خاطر دانش و برقرار بودن آن، در این ترجمه مذاقه کنند و در پرسش‌های آن به بحث و جدل پردازند...». این دعوت و انتظار که از لحنش امید می‌تراود دو چیز را می‌رساند که در ذیل به آنها اشاره‌ای می‌کنم.

یکی آنکه مترجم به زعم خود با برگردان کتاب کانت به فارسی راه تا کنون مسدود به یکی از مهمترین آثار فلسفی را گشوده، وگرنه چنین دعوتی از "صاحب‌نگران" نمی‌کرد. یعنی او خود باید ترجمه‌اش را چنان یافته باشد که مفاد کتاب کانت را در زبانی متناسب با آن انتقال‌پذیر ساخته است. مؤید این نظر که موفقیت مستلزم تکاپوست تلمیح او به این سخن سعدی در "پیشگفتار مترجم" است: "سه چیز بی سه چیز پایدار نماند، مال بی تجارت، علم بی بحث و ملک بی سیاست!" یعنی او با ترجمه کانت موجبات رفع این کاستی‌ها در فلسفه و تفکر را فراهم آورده است! فقط در چنین صورتی می‌توان از

دیگری دعوت کرد که متن ترجمه را بخواند و در آن مذاقه کند و به بحث و جدل بپردازد. اما نمونه‌هایی که آوردیم چنین امکانی نمی‌دهند. در تضاد میان "فلسفه‌شناسانی" که نداریم و دعوت مترجم به نظرافکنی در ترجمه کانت که نمونه‌های نافرسانی اش را آوردیم چه می‌توان دید؟ نخست این را که زبانی که در ترجمه فارسی کانت به کار برده شده "زبان خصوصی" است.

دیگر آنچه در کنه دعوت او از "صاحب‌نگران" و "فلسفه‌شناسان" به مذاقه در ترجمه کتاب کانت نهفته است: پیش و بیش از هر چیز این نکته که فرهنگ ما در وضع کنونی اش متضمن فلسفه نیز هست، که هرگز چنین نیست، خاصه اگر آن را با گذشته‌های دوردستش مقایسه کنیم. که بلافاصله نام‌هایی چون فارابی و ابن سینا را به ذهن متبادر می‌کنند. با وجود این بعید به نظر می‌رسد که او به چنین گذشته دوری نظر داشته بوده باشد، گذشته‌ای که در سنت فلسفی اش فارابی را به معلم ثانی ملقب نموده است. دلیلی که می‌توان در تأیید این گمان آورد این است که از فحوای سخن مترجم که موضوع کانونی اش فلسفه کانت است این تصور حاصل می‌گردد که منظور او از "دانش"، علوم جدید طبیعی است که کسانی چون گالیله، کپرنیک و نیوتن پایه‌گذاران آنند، بویژه که کانت در "سنجش خرد ناب" از فلسفه خود در تلاقی اش با علوم جدید و تأثیرپذیری مترتب بر آنها از "چرخش کپرنیکی" سخن می‌گوید. ولی در فرهنگ ما از یکسو فلسفه را، هرچه بوده باشد، عرفان و کلام سر به نیست کرده و از سوی دیگر هیچگاه دانش به معنای جدیدش بدان راه نیافته است.

آنچه ما دانش می‌نامیم محصول ترجمه‌هایی است از کتاب‌های علمی از زبان‌های خارجی برای استفاده دانشگاهی، نه حاصل فعالیت‌های آفریننده خانه‌زاد علم در ایران. با وجود این مترجم از "برقراری دانش" و "مذاقه" سخن می‌گوید، و این یعنی از برقراری چیزی سخن گفتن که در فرهنگ ما وجود

خارجی ندارد. دو پهلویی این گفته را به صرف استعمال "برقراری" در آن می‌توان شناخت. چون فقط از برقراری چیزی می‌توان سخن گفت که باشد.

زبان خصوصی

کسی که در پی قرن‌ها رکود علمی و در وضع زار کنونی در جامعه ما از "دانش" می‌گوید (سنجش خرد ناب پنج سال بعد از انقلاب منتشر شده)، قطعاً سخنش از مقوله زبان خصوصی ست، یعنی زبانی که فقط خودش می‌فهمد و نیز کسانی که زبان خصوصی او را می‌دانند! اصطلاح "زبان خصوصی" از ویتگنشتین است: «زبان خصوصی زبانی ست که اجزایش به چیزهایی مربوط می‌شوند که فقط گوینده‌اش می‌تواند بداند، یعنی به آنچه جزء زیست و احساس خصوصی اوست. کس دیگری چنین زبانی را نمی‌فهمد.»^۱

مقوله زبان خصوصی وقتی در خطاب به عموم مجال بروز بیابد، معنی‌اش این است که گوینده یا نویسنده باورش می‌شود که زبان خصوصی او زبان عمومی شده یا باید بشود! پس دیگران زبان او را می‌فهمند، یا باید بفهمند. برای آنکه ساده‌ترین صورت پوچی این تصور را نشان دهیم: چگونه می‌توان از "فلسفه‌شناس" و "فلسفه‌شناسی" در فرهنگی سخن گفت و "فلسفه‌شناسان" و "صاحب‌نگران" آن را مخاطب قرارداد که اصلاً فلسفه ندارد و آنچه حتی هزار سال پیش به کوشش کسانی چون ابن سینا داشته بازگویی اسلامی ارسطو بوده است، تازه با حدت ذهن کم‌مانند او در زمانه خودش، چه رسد به دوره جمهوری اسلامی که هر سخنی را در گلو خفه می‌کند، اگر بخواهد "اما" و "چرا" بگوید. سرانجام اینکه "فلسفه‌شناس" کیست؟ نه این است که ترکیب "فلسفه‌شناس" به قیاس با "روان‌شناس"، "جامعه‌شناس" و "زبان‌شناس" ساخته شده که

موضوعات مورد بررسی‌شان احوال روانی، مناسبات اجتماعی و پدیده زبان است؟ اینها علومی هستند با موضوعاتی معین و آموختنی. فلسفه نه علم است و نه موضوع علمی دارد که بتوان آن را بر این اساس فراگرفت. فلسفه فعالیتی فکری است که از پیش تعین موضوعی ندارد. برخلاف علم که با تعین موضوع‌اش آغاز می‌کند، فلسفه موضوعش را نخست در تحقق خود پدید می‌آورد. این عدم تعین موضوعی را در تعریف‌هایی که از آغاز تا کنون از آن به دست داده‌اند، می‌توان به وضوح دید. آیا کانت نگفته است که "نه فلسفه بلکه فقط فلسفه‌پردازی را می‌توان آموخت"؟ همچنانکه نه اندیشه بلکه فقط اندیشه‌پروری را!!؟

زبان کانت در ترجمه

مفاهیم و اصطلاحاتی که کانت در کتاب سنجش خرد ناب به کار می‌برد اگر آلمانی باشند یا برای آلمانی زبان نامأنوس نیستند یا مأنوس شدن با آنها دشوار نیست. اگر لاتینی باشند برای غیر اهل فن نیز اشکال خاصی ایجاد نمی‌کنند. اما همین مفاهیم و اصطلاحات در برگردان فارسی‌شان از همان آغاز یا در هر آغازی که پیش می‌آید راه اندیشیدن اندیشه کانت را بر خواننده می‌بندند. استعاره‌ای که بگوییم اندیشه کانت در ترجمه فارسی از زیر و رو، پس و پیش و لا به لا چنان در واژه‌سازی‌های خرابایی خصوصی محصور است که هر حرکت ذهنی را برای نزدیک شدن به آن ناممکن می‌کنند. برای نمونه یکی از موارد نسبتاً ساده‌اش را من در پیوند متنی کوتاه نشان می‌دهم. یادآوری: کانت یکی از سیستماتیک‌ترین فیلسوفان است. شاید به همین جهت دنبال کردن گام به گام راه فکری او از خلال معماری دقیق اما پرپیچ‌وخم زبانی‌اش که چون نقشه شهر راه‌های اصلی و فرعی را در نشیب و فرازهای‌شان در برابر خواننده گشوده،

می‌توانست سرمشق خوبی برای همگن‌سازی فکر و زبان نزد مترجم شود. اما او تناظر را بر همگنی ترجیح داده است. schauen به آلمانی یعنی نگریستن، نگاه کردن، دیدن. کانت از Anschauung که اسم مصدر از این فعل باشد و از قرون وسطی در تئولوژی و فلسفه سابقه داشته استفاده می‌کند و آنرا به حس بینایی اطلاق می‌کند که گونه ادراک حسی ما از چیزهاست و می‌شود آن را به نگرش از "نگریستن" و اضطراراً به "دیدش"، اسم مصدر از دیدن، برگرداند. اما، ادیب سلطانی مترجم فارسی کانت، که "سهش" را برای Anschauung مناسب دیده آن را در متن مربوط چنین می‌آورد: «شناخت به هر شیوه و به هر واسطه‌ای که به برابریست‌ها مربوط باشد، در هر حال، چیزی که شناخت از راه آن مستقیماً به برابریست‌ها مربوط می‌شود، چیزی که اندیشیدن سراسر متوجه آن است: "سهش" است» (سنجش خرد ناب، ص ۹۹). و توضیح مترجم برای توجیه این گزینش در واژه‌نامه کتاب چنین است: «سهش از سهیدن و سهستن در پهلوی: به نظر آمدن و به نظر رسیدن، پدید شدن، هنوز در زبان عوام به معنای دیدن کاربرد دارد: او را بسه، او را ببین از ریشه ایرانی sad - احمد کسروی برای حس». پیش از بازگشت به متن، تأملی کوتاه در سخن یاد شده از واژه‌نامه می‌کنیم. آنچه در آن گفته می‌شود و همه جا در سراسر ترجمه حکم رهنمود را در معادل‌سازی دارد این است که برای مترجم الفاظ بیواسطه و به خودی خود حاوی معانی‌اند و در این صیانت لفظ در معنی ضرورتاً تغییرناپذیر. این است که همواره کوشیده مفاهیم و اصطلاحات کانت را حتی المقدور از واژگان سرچشمه‌یی مربوط در فارسی فراهم آورد. این نظر تنها به همین یک علت نادرست است که معانی را کاربرد الفاظ تعیین می‌کنند نه ریشه‌های لغوی آنها. عامل تعیین کننده معانی، چنانکه دیدیم، زبان محاوره جامعه است. نمونه‌هایش را در زبان جمهوری اسلامی می‌توان یافت: از "برخورد" که در جامعه پیشین روبرو شدن، تصادفی دیدن کسی، مواجه شدن، توهین آمیز تلقی کردن،

رفتار بی‌متانت داشتن مراد می‌شده، همه در جمهوری اسلامی تحت‌الشعاع یک معنی جدید قرار گرفته که عبارت باشد از شدت عمل نشان دادن و مجازات کردن. یا "خشونت" که سابقاً به معنای تندی و درشتی رفتار بوده در زبان جمهوری اسلامی جایش را به "قهر فیزیکی" داده، در حالیکه "خشن" همان معنای پیشین را محتملاً حفظ کرده است. آدم خشن کسی است که رفتار زمخت دارد، تند و بی‌رعایت است. تغییر معانی الفاظ نه منحصر به جمهوری اسلامی است نه به زبان فارسی. یکی از لغات معروفی که در فارسی در همین پنجاه شصت سال گذشته کاملاً تغییر معناداده "اندیشمند" به معنای صاحب اندیشه است که سابقاً به معنای بیمناک و اندیشناک بوده و در این معنا به صورت اندیشه‌مند، به کار می‌رفته است. ملاک معنی کاربردی است که واژه می‌یابد نه اصل لغوی آن.

حالا باز گردیم به پاره‌متنی که در آن واژه سهش آمده است: «شناخت، به هر شیوه و به هر واسطه‌ای به برابریست‌ها مربوط باشد، در هر حال، چیزی که شناخت از راه آن مستقیماً به برابریست‌ها مربوط شود و چیزی که اندیشیدن سراسر متوجه آن است سهش است.» (۹۹). کانت البته به روان‌نویسی شهرت ندارد. با این وصف لغات به کار برده شده در این پاره متن عموماً متعارف‌اند و مانع فهم منظور نمی‌شوند. اما واژه‌های متعارف عبارات آلمانی را مترجم در تجزیه‌شان به تکواژهای فارسی که قرار است مابه‌ازای معانی آلمانی باشند به فارسی برگردانده و آنها را غیر قابل فهم کرده است. چنین است که "برابریست‌ها" معادل فارسی برای Gegenstände در قبال دو تکواژ gegen و stände شده است. در حالیکه این واژه مابه‌ازایی ست آلمانی شده از objekt در قرن هژدهم.^۱ ما می‌توانیم همان صورت فرانسوی‌اش ابژه را در برابر سوژه به کار ببریم که هم کوتاه‌تر و خوش‌آهنگ‌تر است و هم رایج شده، به جای "برابریستا" که ترجمه‌ای

1 - Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 233, 197c, Tübingen.

است لفظاً شکسته‌بندی شده از واژه آلمانی. عنوان مطلب یادشده در ترجمه فارسی کتاب این است: «بن‌پادشناسی ترافرازنده- حسیک ترافرازنده.»! اگر قرار باشد هر زبانی را اهل آن فقط با رعایت قواعد دستوری و امکانات ترکیبی محضش به هرگونه که می‌خواهند به کار برند، یقیناً هم‌زبان‌ها همدیگر را نمی‌فهمیدند. چنین زبانی را من یکی از صورت‌های شبه‌زبان می‌دانم.

ما و "سیر حکمت در اروپا"

نزدیک به هفتاد و چند سال از عمر کتاب محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، که ادیب سلطانی در پیشگفتار ترجمه کانت آن را "دوران ساز" می‌خواند اما از زبان آن پند نگرفته است، می‌گذرد. این کتاب هنوز طراوت خود را از دست نداده است و می‌شود از طریق آن به فضای کلاسیک فلسفی غرب راه یافت. زبان کتاب روان است و بر موضوعات طرح شده احاطه دارد. در عین حال فروتن است و بی‌ادعا. جز در اشاراتی گذرا و از دور به "اصالت اندیشیدن"، که به زعم نویسنده قدمای ما نیز داشته‌اند، نمی‌خواهد بین پندارهای ما و فلسفه غرب ارتباطی سفت و سخت برقرار کند و با فلسفیات زمین فرهنگ کنونی ما را شخم بزند، آنطور که هر میانمایه‌ای در جمهوری اسلامی بدان دست می‌آزد، مثلاً در مخالفت یا موافقت با مارتین هایدگر که نازی هم بوده است، یا در هورا کشیدن برای دریدا! هیچیک از اینان، مانند باقی فیلسوفان غربی، با ترها و تئوری‌هایشان به ما و فرهنگ ما ربطی ندارند که در خفت امر و نهی فرهنگ اسلامی ایران زیسته‌ایم و می‌زییم. فضای حیاتی فرهنگ غربی در اصل و پیش از هر چیز لبریز است از هنر، از موسیقی، از رمان، از تأثر، از تارژی، از کم‌دی، از علم، از تکنیک، و نیز از فلسفه. چطور ممکن است آدمی که در قیاس با فرهنگ از هر حیث مجهز غرب در ایران اسلامی زیسته و بالیده از چنان قابلیت‌هایی

برخوردار باشد که بتواند با اروپایی‌ها مشترکاً مسائل فرهنگی آنها را طرح و بررسی کند و به آنها بپردازد، و با آنها هم‌خانه شود! برخلاف اینگونه توهّمات پر هیاهوی ما کنونی‌ها، ایرانیان کهن که خود را مرکز و میزان ارزش‌ها می‌دانستند (خویشاوندی پنهان، ۱۳۴، پانویس ۲۸) وقعی به فرهنگ‌های دوردست - بخوانید یونانیان - نمی‌گذاشتند، چون تشخیصی سرزمینی، ملی، دینی و سیاسی منحصر به خود داشتند. ولی ما در دوره اسلامی مان تا زمان صفویه تشخیص سیاسی نداشتیم و حالا هم که چهل سال است انقلاب کرده‌ایم تازه رسماً امت شیعی اسلام شده‌ایم. این را جمهوری اسلامی نخست با استقبال و سازگاری از جانب ما و سپس با اعمال قهر از جانب خودش ثابت کرده است.

سازشکاری تا قیامت

اروپای مسیحی به هر حال می‌بایستی تکلیفش را با کلیسا که سازمانی جهانی ست روشن می‌کرد. این کار را در پنج جریان بزرگ فرهنگی - تاریخی - سیاسی کرده است: در هومانیزم، رنسانس، مدرنیته، روشنگری و در لائیسیت. ایرانی مسلمان که بر حَسَب مرجع تقلیدش فقط سازمانی محلی و منطقه‌ای دارد و جریان فرهنگی - تاریخی جدیی جز در جنبش مشروطه نداشته و به خود ندیده، اگر می‌خواهد از این خواری و قیّمومت دینی درآید، باید نهایتاً در فرهنگ ایران اسلامی تکلیف سرنوشت‌سازش را با اسلام و اگر شیعی باشد با اهل بیت پیغمبر و امامان روشن نماید. کاری که نه تا کنون موجبی برای او داشته و نه هرگز رخصتش را به خود داده است. پیغمبر اسلام برای مسلمان خاتم الانبیاست و کتابش وحی آسمانی و پر از امر به معروف و نهی از منکر. عیسی برای مسیحی کاتولیک با وجود آنکه خدا و پسرش با هم است کتاب و تعالیم نداشته است. کتاب مسیحیان، چه کاتولیک و چه پروتستان، سربرسر

کارنامه زیست و رفتار شخصی عیسی نام است. آیا می‌توان از دو سو میان چنین نامعادله‌ای ارتباطی برقرار کرد و مسیحی و مسلمان را در سرشت دینی‌شان همسان شمرد، به این امید که روزی روزگاری رستاخیز فرا رسد و ما ماهیتی نو بیابیم؟

نسبت‌های نابوده

در مقایسه مسیحیان و مسلمانان سخن در وهله اول از تفاوت‌هاست، نه از بهتری و نابهتری‌ها، نه از برتری و ناب برتری‌ها. اینها در زیست و زندگی وقتی مطرح می‌شوند که شعور فردی، اجتماعی و فرهنگی به حد نصاب تشخیص درست از نادرست رسیده باشد. جامعه‌ای که پس از "غیبت کبری" در انتظار ظهور صاحب‌زمان نشسته، فاقد چنین حد نصابی از تشخیص است. در مورد فرهنگ‌هایی که برای ما مطرح‌اند فقط تفاوت‌ها به حساب می‌آیند. چنانکه گیاهی در خشکی و گیاهی دریایی فقط از این نظر که گیاه‌اند باهم تشابه دارند، جز این دو گیاه کاملاً متفاوت‌اند و در محیط و فضای مختص به خود می‌زیند. لابد گفته می‌شود فرهنگ که گیاه نیست! اما فرهنگ‌ها نیز در محیط بسته و حداکثر نیمه‌تراوای خودشان زندگی می‌کنند. حتی نفوذ از یک خانواده به خانواده دیگر به سهولت صورت نمی‌گیرد. این راه‌ر نو عروس و تازه دامادی در تن و جان‌ش تجربه کرده است. اگر چنین نبود می‌بایستی تا حالا خویشاوند‌ها و اقوام مختلف بر اثر حشر و نشرشان یک‌دست و یک‌نواخت می‌شدند. جوامع و فرهنگ‌ها در حکم آب در ظروف مرتبطه نیستند که به هم راه یابند و در هم ساری گردند.

هستند قبایلی در آفریقا که پس از شکار نخجیر از روح او پوزش می‌طلبند که برای سد جوع او را کشته‌اند. در چنین تصویری زیستن به مراتب زیباتر و

لطیف تر است تا در تصور مسیحیت کاتولیک که خدای گزاردپسرش به خاطر نجات آدمی از گناه وجودی‌اش مصلوب شود، تازه این در افسانه سقوط آدم از بهشت به زمین معنایی ظریف دارد. اما در تصور اسلامی، خدای یکی از بندگانش را می‌فرستد تا بر دیگر بندگانش که خود آنها را به زیور "عقل" آراسته و "اشرف مخلوقات" ساخته امر و نهی نماید و برخی را بر برخی رجحان دهد و پس از زنهار در صورت لزوم آنها را بکشد یا بکشانند، چیزی که میان قدمای ما فقط رازی را از چنین خدایی شگفت زده کرده است! چند هزار نفر در این چهل سال به صلاح‌دید خدای اسلامی در ایران گُشانده و چند صد هزار نفر آواره و بی‌خانمان شده‌اند؟ چند ده میلیون ایرانی مسلمان هست که در خمینی یا جانشین‌اش امام یا مقتدای خودشان را می‌بینند یا می‌دانند؟ برگه‌ای از این گویاتر و آشکارتر و متقن‌تر برای جهل و سیه‌روزی تاریخی - فرهنگی؟!

خلق را تقلیدشان بر باد داد؟!

حتی اگر نخواهیم در برابر فرهنگ غربی فرهنگ ایران اسلامی را ناچیز بگیریم، به هر حال باید بتوانیم تفاوت آنها را بسنجیم، اگر شده ناچیزی را به فرهنگ غربی نسبت دهیم. تفاوت با شدت هرچه تمامتر وجود دارد. منتها در این روایت با دم خروس چه کنیم؟ منظورم شیفتگی به فرهنگ غرب است، آنقدر که برخی از نویسندگان ما کتاب‌های عموماً ابتدایی خود را به یکی از زبان‌های غربی می‌نویسند، تازه اگر بلد باشند. این هم برای خودشان و هم به چشم دیگران برگه اعتبار آنهاست، ما که نمی‌توانیم دو صفحه چیز بنویسیم، بی‌آنکه اسم ده فیلسوف غربی را با نشانی شهر و خیابان برده باشیم! خود غربی‌ها آنقدر نام همدیگر را نمی‌برند که ما نام آنها را! آنهم به این سهولت، بدون هیچ‌گونه لزومی و محملی. هیچ از خودمان پرسیده‌ایم چرا غربی‌ها به "متفکران"

ما متوسل نمی‌شوند، ما که آنقدر ادعایمان می‌شود؟! چرا آنها برخلاف ما مبتلا به شبهه‌سازی و شبهه‌بینی نیستند، میان خودشان و ما کمترین شباهتی نمی‌بینند، ما که خیال می‌کنیم آدم‌های بزرگ و جهانی داشته‌ایم؟ الان است که همه به یاد گوته افتیم که به حافظ عشق می‌ورزیده و "دیوان غربی - شرقی" را به یاد و برای او آفریده است! گوته و بسیاری دیگر از اروپاییان دورهٔ روشنگری و در روند تأثیر این جنبش که سراب "جهان‌شهروندی" را در آنها برمی‌انگیزد، متوجه شرق می‌شوند تا چنین مفهومی تحقق همه‌جایی یابد. شرق به هر سان از اینرو برای آنان جذبه داشته که روشنایی و امید از آن برمی‌خاسته است. تا جایی که شوق مطالعهٔ قرآن مانع از شناخت چهره و رفتار واقعی پیغمبر اسلام می‌گردد.^۱ برای شناختن واقعیت فقط "مطلع بودن" کافی نیست. باید یاد گرفت به نوع "مطلع بودن" شک کرد، و اغراض زیرزمینی و حتی ناآگاهانهٔ "شخص مطلع" را از اعماق بیرون کشید. ما که متفکر نداریم و به معنای غربی هیچگاه نداشته‌ایم هیچ، هرگز شرنگ اندیشیدن را نچشیده‌ایم، هرگز در خلوت خودمان با استدلال دست به گریبان نشده‌ایم، هرگز پویش و سماجت در بغرنج‌جویی نداشته‌ایم تا آسانخواه نمانیم، ما دردانه‌ها و نازک‌نارنجی‌های اهل صلح و صفا، فرهنگ غربی‌ها از آغاز در تمایز و در تفاوت و در رویارویی آنها با یکدیگر به وجود آمده است. برای نمونه در یونان با هراکلیت و پارمنیدس در برابر هم و دیگران، با سوفیست‌ها در برابر سقراط و باقی، با سقراط در برابر همه و خودش، با ارسطو در برابر افلاطون، در اروپا با میشل دو مونتینی و نیچه در برابر خیلی‌ها، با شوپنهاور در برابر هگل، با هایدگر در برابر متافیزیک ... برای آنکه فقط نام‌های زبانزد را برده باشیم.

۱ - خوانندهٔ علاقه‌مند می‌تواند در این مورد به کتاب خوب Goethe und Hafis، محمود فلکی، Hamburg, 2012، مراجعه نماید.

یک صدا و یک ندا

هر فرهنگی فضای حیاتی منحصر بفرد خودش را داشته و دارد. در فضای حیاتی ما از یکسو نوای کمانچه و سه‌تار و تار ما را به وجد می‌آورد و از سوی دیگر، اگر اهل "حکمت خسروانی" که معلوم نیست چه حکمتی ست باشیم شیخ اشراق و اگر "فلسفی" باشیم آموزه حرکت جوهری ملاصدرا که او را هگل ایرانی گفته‌اند، که شوخی بی‌مزه و سبکی ست با هردو. پدیده‌های فرهنگی ما را بدون فردوسی، بدون خیام، بدون مولوی، بدون سعدی و حافظ که همه گرد هم می‌زیند و باهم‌اند و ما با همه آنها نمی‌توان فهمید، به همان اندازه که موسیقی مان را بدون ماهور و راست پنجگاه، سه‌گاه و تار و سنتور. اما از استعداد سرشاری که داریم مسائل غربی‌ها را نه تنها می‌فهمیم، بلکه آنها را از آن خود نیز می‌دانیم و از آن خود می‌کنیم! نیهلیسم نیچه یکی از آنهاست، دازاین هایدگر یکی دیگر از آنها، دیسکور فوکو یکی دیگر از آنها، و سرانجام "ساختار شکنی" دریدا یکی دیگر از آنهاست. توانایی خارق‌العاده ما در فهم و برآورد فرهنگ غربی نخستین برانگیزنده شبه‌زبان در تبلور شبه‌فرهنگ است.

زبان‌شناسی مدرن: فردینان دو سوسور

شبکه دینامیک نشانه‌ها

و حالا برای آنکه بتوانیم موضوعاً به "زبان" و "شبه‌زبان" و در پیوند با این آخری به "شبه‌فرهنگ" در وضع حاضر بپردازیم، وقت آن رسیده است که اشاراتی اساسی اما کلی به تئوری فردینان دو سوسور، پایه‌گذار زبان‌شناسی مدرن، بکنیم و با چند واژه کلیدی تئوری او، در کنار برابری رایج شده آنها در فارسی آشنا شویم و تفاوت‌های آنها را با مابه‌ازاهایی که ما گزیده‌ایم نشان دهیم، تارجحان فنی آنها که مهم است آشکار گردد. در تئوری زبان‌شناسی سوسور زبان شبکه‌ای سازمانی و دینامیک از نشانه‌هاست که ما آنها را، به عللی که بعداً خواهد آمد، "نمود" می‌نامیم. "نمود"ها در دو وجه خود که سپس خواهیم شناخت پیوسته در ارتباطی از تأثیر و تأثر متقابل هستند و عمل می‌کنند.

"نمود" یعنی "نشان". "نمودن" یعنی "نشان دادن". هیچ نمودی منقطع از نمودهای دیگر به معنای نامتعامل میان آنها در زبان نیست. در این شمه باید در نظر داشت که موضوع بررسی ما "زبان و شبه‌زبان" در همزادی با "فرهنگ و شبه‌فرهنگ" است، نه اختصاصاً تئوری زبان‌شناسی سوسور که مافقط در حد لزوم موضوع بررسی مان با آن آشنا خواهیم شد. در تمثیل و با احتیاطی لازم

می‌توان گفت که کاربرد زبان‌شناسی سوسور در بررسی ما حدوداً به همان گونه است که کاربرد ریاضی به منزلهٔ زبان در فیزیک.

هر سخنی که گفته شود یا در ذهن باز تابد در شبکهٔ سازمانی و دینامیک زبان بروز و عمل می‌کند. در این سازمان سوسور سه بُعد و سه وجه تشخیص می‌دهد. نخست بُعدهای سه‌گانه که آنها را به ترتیب parole, langage و langue می‌نامد. این واژگان در پژوهش‌های زبان‌شناسی به همین صورت فرانسوی به کار برده می‌شوند، چون در دیگر زبان‌های اروپایی معادل دقیق ندارند. اولی را در فارسی "قوهٔ ناطقه"، دومی را "گفتار" و سومی را جنبهٔ "اجتماعی" زبان گفته‌اند که در "دورهٔ زبان‌شناسی عمومی" که عنوان فارسی "اثر" سوسور است نیز بکار رفته‌اند.^۱ قوهٔ ناطقه در سنت فکری ما یکی از "خواص نفس" است که با بار متافیزیکی‌اش عموماً "نفس ناطقه" خوانده می‌شود و در نتیجه منظور langage را بگونه‌ای که مطمح نظر سوسور است معنأ مخدوش می‌کند، او که از امیل دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی متأثر بوده و نهایتاً به متافیزیک باور نداشته است. langage به منزلهٔ گویایی مختص به انسان در برابر زبان صرفاً صوتی جانوران توسط سوسور تصادفاً انتخاب نشده است. او خواسته با این انتخاب واژگانی بار متافیزیکی را از آن بگیرد و استقلال صرفاً انسانی به آن بدهد. به این جهت من به ازای langage، "توانش زبانی" را به "قوهٔ ناطقه"، که یکی از قابلیت‌های "نفسانی" در سنت فکری ماست ترجیح می‌دهم. "گفتار" که به ازای parole بروز "توانش زبانی" فرد باشد، وقتی در جامعه

۱ - "دورهٔ زبان‌شناسی عمومی"، ترجمهٔ کوروش صفوی، تهران ۱۳۹۴، چاپ چهارم. عنوان فرانسوی کتاب این است: Cours de linguistique generale علت گذاشتن "اثر" در گیومه این است که سوسور کتابی با این عنوان ننوشته است. کتاب با این عنوان براساس یادداشت‌های شاگردان مستقیم او توسط شاگردان بواسطه‌اش از نسل بعدی پس از مرگ سوسور تدوین و منتشر شده است. در صورت استفاده از متن ترجمهٔ فارسی آن را با "دوره" و متن فرانسوی را با "Cours" مشخص خواهیم کرد.

ته‌نشست یعنی به صورت ذخیره اجتماعی زبان درآمد، و در این شق سوسور آن را langue می‌خواند، می‌تواند در فارسی "زبان رسوبی" نامیده شود.

زبان رسوبی زبان اجتماعی ست

"گفتار" البته کارایی فردی زبان است. اما این کارایی فقط در جمع امکان بروز دارد، یعنی تحققش میانفردی ست. در انفراد دائمی، یعنی خارج از پیوند میانفردی، هیچ انسانی زبان و گفتار ندارد. این است که سوسور همبودی ناپیوسته بُعدهای گویایی را که حاکی از همزمانی متمایز ازهم آنها باشد چنین تشریح می‌کند: «بدینگونه ما در متن کلیت پدیده گویایی ناشی از توانش زبانی دو عامل از هم متمایز ساختیم: گفتار و "زبان رسوبی"». "زبان رسوبی" به منزله حیات اجتماعی زبان برای سوسور «عبارت است از توانش زبانی منهای گفتار». زبان رسوبی «مجموعه رفتارها و عادت‌های زبانی‌اند که کسی را در جامعه به فهمیدن و فهماندن قادر می‌سازند. اما این تعریف انحصاری، واقعیت اجتماعی زبان را درست نمی‌رساند، بلکه از آن یک امر نیمه واقعی می‌سازد. چون فقط یک جنبه از واقعیت زبان را در بر می‌گیرد، جنبه فردی آن را. برای آنکه زبان رسوبی به مثابه امر اجتماعی باشد، وجود توده گویندگان ضرورت دارد» (Cours, 112). سوسور با این توضیح استنتاجی‌اش "گفتار" و "توده‌های گویا" را متقابلاً در طبیعت زبان متضمن یکدیگر می‌سازد تا جای تردید باقی نگذارد که "فردی" بودن "گفتار" متضمن "میانفردی" بودن آن است و "میانفردی" بودن آن ضرورت اجتماعی آن. بنابراین وجود "توده‌های گویا" پی‌آمد ضروری "گفتار" می‌شود و برعکس، وگرنه زبان رسوبی به منزله واقعیت اجتماعی زبان تحقق نمی‌پذیرفت. این توضیحات مستتر در رابطه "گفتار" و "میانفردی" بودن آن مآلاً اهمیت "اجتماعی بودن" زبان را از نظر سوسور نشان می‌دهند. به همین جهت

در موضع مربوط می‌خوانیم که: «طبیعت اجتماعی زبان یکی از خصوصیات درونی آن است» (Cours, 112).

بُدها و وجه‌های زبانی

نکته‌ای که در زبان‌شناسی سوسور اهمیت دارد جدا ساختن سه بُعد توانش زبانی، گفتار و زبان رسوبی از هم است. برای آنکه این سه بعد در عین همبودی‌شان در واقع سه پدیده مجزا هستند و این سه پدیده مجزا از هم در همبودی‌شان پایه تئوری زبان‌شناسی سوسور را تشکیل می‌دهند: توانش زبانی به همان گونه در گفتار متحقق می‌گردد که گفتار در زبان رسوبی. ما بعداً این بررسی را دنبال خواهیم کرد، چون مطالب دیگری هستند که آشنایی با آنها برای ادامه بررسی ضرورت دارند.

در کنار سه "بُعدی" که شرحش رفت، تئوری زبان نزد سوسور سه "وجه" می‌شناسد. چنانکه پیشتر آمد زبان شبکه‌ای از "نمود" هاست. "نمود" آن است که چیزی جز خود را می‌نماید. سوسور در زبان فرانسه *signe* را به این معنی گرفته است. این واژه در زبان فرانسوی یعنی نمود، نشان، نشانه. هر سه از دید او یک چیز را می‌رسانند. ما "نمود" را به این سبب که مشتقی از فعل نمودن است به نشان و نشانه که مشتق از فعلی نیستند ترجیح می‌دهیم و آن را به این سبب از نظر ساختمان نزدیک به واژه فرانسوی می‌دانیم. فعل *signer* در زبان فرانسوی به معنای علامت گذاشتن، نشان نهادن و توسعاً امضا کردن با *signifier* که معنی دادن باشد خویشاوند است. از این مصدر سوسور اسم فاعلی *signifiant* و اسم مفعولی *signifié* را که فارسی آن به ترتیب "نمودار" و "نموده" باشد در کنار *signe* که "نمود" است به کار می‌برد. وقتی می‌گوییم "سگ"، با آوا سر و کار داریم که "نمودار" است. و تصویر جانور اهلی معینی را در ذهن ما مجسم می‌کند که "نموده" است. نمودار که اسم فاعل نمودن باشد یعنی نشان دهنده.

"نمودار" که آواست از آنرو در اصطلاح سوسور آوای تصویری خوانده می‌شود که به مجرد شنیدن آن تصویری در ذهن ما پدید می‌آید که "نموده" یا مفهوم آن آوا باشد. نکته مهم در ارتباط سه وجه "نمود"، "نمودار" و "نموده" این است که "نمود" در برگیرنده "نمودار" و "نموده" است. یا آنطور که سوسور می‌گوید: «نمود انگاره‌ای ست با دو رویه» (Cours, 99). "انگاره" برابری ست اضطزاری برای entité فرانسه در متن، و همسان‌هایش در دیگر زبان‌های اروپایی. هستی "انگاره" به این است که از مناسباتش تعین می‌یابد، نه از و در خودش. "انگاره" را به پدیده‌های طبیعتی نیز می‌توان اطلاق نمود. مثلاً به ابر، باد، رود، موج. «بنابراین ما انگاره نمود را ترکیبی از مفهوم و آوای تصویری می‌دانیم» (همان). "نمود" زبانی با دو رویه‌اش "نمودار" و "نموده"، که یکی فیزیولوژیک و دیگری روانی یا ذهنی ست، در زبان‌شناسی یک واقعیت سه‌گانه است که شناخت‌شان فقط انتزاعی میسر می‌گردد. برای مانع شدن از خلط این واقعیت سه‌گانه باید در نظر داشت که آنها از نظر سوسور باهم اما متمایزند. این است که سوسور پیشنهاد می‌کند "نمود" را به کلیت پدیده گویایی و "نموده" و "نمودار" را به ترتیب به مفهوم و تصویر آوایی اختصاص داده شود. (Cours, 99). تشبیه پدیده گویایی به برگگی کاغذ توسط سوسور به بهترین وجه این یگانگی سه‌وجهی را ملموس می‌کند: پدیده «گویایی به برگگی کاغذ می‌ماند نمی‌توان روی کاغذ را قیچی کرد بدون آنکه پشت کاغذ بریده شود» (دوره، ۱۶۳). «به همین گونه نمی‌توان نه آوا را از اندیشه و نه اندیشه را از آوا مجزا ساخت.» (Cours, 157).

مابه‌ازاهای رایج شده

در باره برابرنویسی‌های رایج شده به ازای signe، signifié و signifiant توضیحی کوتاه موجه و حتی لازم است. در فارسی اولی را "دلاله"، دومی را

"دال" و "سومی" را "مدلول" گفته‌اند. قطع‌نظر از اینکه این مابه‌ازاها، چنانکه خواهیم دید، منظور سوسور از واژگان مربوط را نمی‌رسانند، هر سه اصطلاحاتی منطقی‌اند و با همه تضمینات شان بی‌ارتباط با زبان‌شناسی: در منطق «بین لفظ و معنی چنان رابطه و علاقه‌ای موجود است که لفظ بر اثر آن فانی در معنی شده و به این لحاظ می‌توان گفت لفظ با معنی متحد بلکه عین است.» (محمود شهابی، رهبر خرد، ص ۱۵، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۶). هیچیک از این خصوصیات در زبان‌شناسی مدرن صدق نمی‌کند. مهمتر از آن اینکه بر خلاف اصطلاح "دال" که در مبحث الفاظ در منطق بر وضعی بودن کلمات حکم می‌کند، "نمود" در زبان‌شناسی سوسور و مآلاً مدرن چنانکه از تفاوت‌های آوایی کلمات هم معنی در زبان‌های مختلف برمی‌آید، غیر وضعی یعنی غیر ضروری است. (مقایسه کنید: معنای مشترک سگ را در واژه‌های متفاوت Chien/Dog/Hund). در حالیکه "دال" در مبحث الفاظ در منطق درست عکس آن است: «در کیفیت دلالت الفاظ بر معنای واضعان لغت الفاظ را به ازای معنای وضع کرده‌اند تا عقلاً به توسط آن بر معنای دلالت شوند» (اساس الاقتباس، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه، تهران ۲۵۳۵). وضعی بودن واژه به دو صورت با تئوری سوسور در تناقض است: یکی در گزینش واژه‌یی به معنای ضروری بودن آن، و دیگر در این که زبان را فهرستی از نام‌ها به ازای چیزها می‌داند (دوره، ۹۵). چه بگوییم واژگان به ازای معنای وضع شده‌اند، چه بگوییم زبان فهرستی از نام‌ها به ازای چیزهاست، هردو یکی هستند. به این سبب من دلالت، دال و مدلول را برای تئوری زبان‌شناسی سوسور مناسب نمی‌دانم و "نمود"، "نمودار" و "نموده" را بر آنها ترجیح می‌دهم. هیچیک از قواعد دانش‌های دیگر از جمله قواعد منطق، در زبان صدق نمی‌کند: «زبان دستگاهی ست که نظامی جز نظام خود نمی‌شناسد.»^۱ (Cours, 43).

۱. "زبان دستگاهی ست که نظام ویژه خود را می‌شناسد." (دوره، ۳۴).

شمول وجه‌ها به بُعدها

به این ترتیب ما با سه "بُعد" و سه "وجه" در زبان‌شناسی سوسور آشنا شدیم. نکته‌ای که باید اینجا یادآور شویم این است که خصوصیات هر سه "وجه" شامل هر سه "بُعد" می‌شود. عکس آن صدق نمی‌کند. یعنی ما در هر یک از بُعدهای سه‌گانه که تفکیک پذیرند، سه وجه تفکیک ناپذیر را باز می‌یابیم، اما در هیچ‌یک از وجه‌های سه‌گانه به "توانش زبانی"، "گفتار" و "زبان رسوبی" بر نمی‌خوریم. علتش، چنانکه دیدیم، این است که "نمود"، "نمودار" و "نموده" از هم انفکاک ناپذیرند و بررسی جداگانه آنها فقط انتزاعاً میسر می‌گردد و به همین سبب نسبت به بُعدها درونی محسوب می‌شوند. در حالیکه بُعدها همچون "توانش زبانی"، "گفتار" و "زبان رسوبی" نسبت به وجه‌ها عملاً برونی‌اند.

زبان آینه درون‌نمای فرهنگ

زبان رسوبی که خواه ناخواه در نسل‌های متمادی لا به لا در فرهنگ ته‌نشست می‌شود، ضرورتاً در ژرفا و پهنای خود حامل زبان فرهنگ سرزمینی و در نتیجه زبان جهان‌بینی توده‌ای است که به آن سخن می‌گوید. چنانکه زبان فارسی - عربی ما از زمان اسلامی شدن ایران چنین وضعی یافته است، چون تام و تمام حامل پنداشت‌های این دوران بوده است. ظاهراً کسی تا کنون از این هیئت زبانی شکوه نکرده است. حتی برعکس. چنین به نظر می‌رسد که در ادب ما بسیاری از شاعران به این زبان که بیانگر منوی آنان بوده نازیده‌اند. و بسیاری از نثرنویسان، اگر ننازیده‌اند، زبان خود را صریحاً یا تلویحاً فاخر می‌دانستند. اما از پنجاه شصت سال پیش به اینطرف دردل همین فرهنگ پس از هزار یا هزار و صد سال، بسته به اینکه مبدأ زمانی را فردوسی یا رودکی بگیریم، دارد زبانی از طریق ترجمه و تألیف پدید می‌آید که در نواختگی و نوساختگی اش

لگام گسیخته و مهار نشدنی می‌نماید. نمونه‌یی از آن را پیشتر آوردیم. این زبان، ناگفته، مدعی است که دارد جان تازه‌ای در کالبد فرهنگی ما می‌دمد، در حالیکه در شرف است آنچه از این کالبد تا کنون در آن باقی مانده، بیالاید و از هم بپاشاند. از آنجا که چنین زبانی می‌خواهد فرهنگ ما را از فرهنگ غربی نخست آبستن و سپس بارور سازد، اما آنچه تا کنون به بار آورده و می‌آورد جز آشوب و آشفته‌گی زبانی و ذهنی نیست، باید آن را شبه‌زبان دانست.

کاربرد طبیعی زبان

در هر زبان طبیعی که منظور از آن زبان غیرعلمی باشد کاربرد "نمود"، "نمودار" و "نموده" است که در شبکه سازمانی‌اش به صورت آوای تصویری در پیوندی همزمان با مفهوم، معنی و ارزش زبان فرهنگی را تعیین می‌کند، نه معنی و ارزشی که گوینده یا نویسنده می‌خواهد خارج از حیطه جهان‌بینی فرهنگی و قانون شبکه‌یی زبان به آن تحمیل نماید. به قیاس مثلاً زدن یک آهنگ کلاسیک با تار و سنتور، یا چهار مضرابی در راست پنجگاه توسط یک ارکستر فیل‌هارمونیک. معنی و منظور یک واژه همواره در کاربرد شبکه سازمانی و فرهنگی زبان مشخص می‌گردد. خارج از قوانین و قواعد این سازمان هیچ واژه و سخنی معنی ندارد. برای نمونه: تصادفی نیست که ما در زبان مان برای sujet و objet، و بسیاری دیگر، که تصور حذفشان از زبان‌های غربی ناممکن است واژه و مفهومی نداریم. سوژه در برابر اژه یعنی "من" در برابر "جز من". زبان هرچه باشد آینه انعکاس جهان در ما بگونه‌ای است که جهان ما را در خودش به استقلال می‌سازد. از اینرو و نتیجتاً هر فرهنگی محکوم است جهانش را فقط چنان ببیند که زبانش ایجاب و تحمیل می‌کند. این اصل را من بر اساس سخنی از ویتگنشتاین بارها در این بیان آورده‌ام که هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند از

مرز فرهنگ زبانی‌اش خارج شود. همین معنی را می‌توان چنین نیز گفت: «انسان محکوم است چنان بیندیشد که زبانش حکم می‌کند». دو واژه سوژه و ابژه معنی و غرضی را به ذهن فرد غربی متبادر می‌کنند که در اصل میراث جهان‌بینی فرهنگ یونانی به واسطه فرهنگ رومی از زبان لاتینی‌ست. همین دو واژه دقیقاً نشان می‌دهند که یونانیان و نیز رومیان خود را در برابر جهان و جهان را در برابر خود می‌دیدند. به همین سبب این دو واژه و مشتقات آنها را هر فرد غربی که حتی معنای فنی آن را نیز نداند به درستی و آسانی به کار می‌برد، چون در فرهنگش وارث فرهنگ یونانی- رومی است. برای آنکه رفتار درونی او را که "من" است در برابر آنچه جز اوست متعین می‌کند.

اما ما که "چالش" را در این اواخر با علاقه به کار می‌بریم بویژه چون می‌دانیم با Challenge انگلیسی هم‌ریشه است، خیال می‌کنیم که هردو یک رفتار را می‌رسانند. و چنین نیست. اگرچه پیشتر توضیح دادم که معنای واژه‌ها را نه اصل لغوی آنها بلکه کاربردشان تعیین می‌کنند، در این مورد توضیحاً می‌افزایم که Challenge کیفیتی درونی‌ست و حاکی از رفتاری معارضه‌کار، و نه محافظه‌کار چون رفتار فرهنگی ما، و در این حد شاخص فرهنگ غربی^۱. کوهی صعب‌العبور به همان اندازه می‌تواند یک کوهنورد را Challenge کند که کابلی بسته شده در دوسوی نیاگارا یک بند باز را، یا مسئله‌ای علمی یک فیزیک‌دان را. Challenge در رفتار یعنی نیروی خود را در برابر مشکلی آزمودن. لئوناردو داوینچی، گالیله، نیوتن، کپرنیک را به همان اندازه مسائل طبیعی به رویارویی بر می‌انگیخته که لامارک و داروین را دگرگشتی طبیعت، که فروید را مسئله رؤیا و ناخودآگاهی. "چالش" که در متن‌های ادبی فارسی به معنای جنگ و جدال است و به همین منحصر مانده بوده، نمی‌تواند بار معنایی Challenge را داشته

۱ - در تفاوت‌های واژگانی‌اش چون defi در فرانسه، sfida در ایتالیایی، disafido در اسپانیایی، Herausforderung در آلمانی همه حاکی از رفتاری "معارضه‌کار"ند.

باشد که بخصوص در برابر جمهوری اسلامی برای ما خارج‌نشینان "مرجع تقلید" لفظی شده است. ما که لفظ را همیشه به جای معنی گرفته‌ایم این رفتار درونی را نداریم، نه فردی و نه جمعی. یعنی "فرداً" نیز آدم‌های همگانی هستیم. چهل سال است که این را ثابت می‌کنیم: با شرکت همیشگی مان در صحنه‌های انتخابات، با "قیام" چند میلیونی سبز و ساکتمان به رهبری دو تا از مهره‌های مهم جمهوری اسلامی، نکند روزی فرجی برسد و ما بی سرپرست مانده باشیم! ریشه فرهنگی این احتیاط یا نگرانی حساب شده در کجاست؟ نه در راضی بودن مان به رضای خدای اسلامی و دست نشانده‌هایش که هیچگاه جرأت نکرده‌ایم در این هزار سال سینه در برابرشان سپر کنیم؟ و تازه پانصد سال است از برکت تشیع دروغین و ساختگی رسماً سنگ مظلومیت‌شان را هم به سینه می‌زنیم! با وجود اینهمه ید بیضایی که زمان شاه نشان دادیم؟ به او که در بیماری و ابتلای سابقه‌دار دینی‌اش در افسارگسیختگی‌های تا اعماق اسلامی ما به تشویق تهیه‌کنندگان آن نطق شوم، "صدای انقلاب" ما را شنیده بود؟ تازه این معنایی که این اواخر به چالش در ازای challenge داده‌ایم، مانند همه همگویی‌ها و همسویی‌ها مان در رفتاری کاذب یکی دیگر از همان نوع دروغگویی‌ها و دروغنویسی‌هایی است، که قدمای شاعرمان، از رودکی تا نیما، زمینه‌ساز آن بوده‌اند؟ بارها نگفته‌ایم ننوشته‌ایم که حافظ نه مسلمان بلکه شرابخواری خوشخوان بوده است، انگار که اینها با هم در تضاداند، به جای آنکه دریابیم که او به همین سبب باید مسلمان بوده باشد؟ ما عیب‌خوان‌ها و عیب‌شناس‌های حرفه‌ای؟

دگرگونی زبان در پایایی آن و برعکس

برگردیم به مسئله زبان. قواعدی که بر دینامیسم سازمان زبانی حاکم‌اند و موجب پدید آوردن و حفظ تأثیر و تأثرهای متقابل میان واحدهای نمودی یا در

عمل واژگانی می‌شوند هم محدوداند و هم انعطاف‌ناپذیر به معنای تخطی‌ناپذیر. این محدودیت و تخطی‌ناپذیری که هر اصلی بر آن مبتنی‌ست، از یکسو ضامن بقای ته‌نشست شدن زبان در جامعه و فرهنگ است و از سوی دیگر تنظیم‌کننده کیفیت کنش و واکنش عناصر آنها بر هم و در برابر هم و در نتیجه موجب بیشمار تنوع در زبان. می‌توان گفت زبان رسوبی و مألوف زبان جامعه و فرهنگ که حکم مرزهای بیرونی اندیشیدن را برای فرد دارند، در ثبات خود متغیر است و در تغییراتش ثابت. ببینیم معنی این گفته چیست و چه ارتباطی به ترما دارد. اصطلاح در زمان بودن و هم زمان بودن، یا در اصطلاح سوسور "درزمانی" و "همزمانی" که پویایی و ایستایی، تغییر و ثبات را در چگونگی واقعیت دوگانه زبان مشخص می‌سازد، در این حد لازمه گفتار ما هستند که بررسی پدیده زبان را بگونه‌ای که هست میسر می‌کنند.

سوسور پدیده "متغیر ثابت" و "ثابت متغیر" در زبان را در ترکیب "درزمانی" و "همزمانی" زبان با تمثیلی از طبیعت نشان می‌دهد که تنه یک درخت باشد. مقطع عرضی درخت حکم "همزمانی" زبان را دارد، یعنی وضع کنون‌اش را همچون سطحی نشان می‌دهد و مقطع طولی‌اش حکم "درزمانی" آن را، بگونه‌ای که دگرگشتی‌اش در زمان تحقق می‌یابد. در پایایی زیستی این برش دوگانه از درخت به منزله زبان، می‌توان همزمانی زبان را بگونه‌ای دید که در هر آنی نشان دهنده لحظه درزمانی آن است. این همان است که گفتیم "وجه‌ها" همواره بر "بعدها" شمول دارند. چنین است که در این و از این دیدگاه می‌توان واقعیت زبان را در هر آنی چنان دید که در برگیرنده گذشته آن نیز باشد. یعنی ما در مقطع طولی زبان فردوسی، نظامی، مولوی، سعدی و حافظ به همان اندازه ته‌نشست‌های زبانی پیشین را منعکس می‌یابیم، که زبان آنها پیشینه کنونی زبان ماست، بی‌آنکه عناصر لغوی سخن الزاماً همان معنایی را بدهد که در دوره‌های پیشین داشته و دوره‌های سپسین نسبت به دوره کنونی نزد ما دارد.

وقتی زبان رسوبی به مرور زمان بگونه‌ای فرهنگ را در خود ته‌نشست کند که دیرین‌ترین دُردهایش را نیز بتوان در آن بازیافت، باید زبان را در هر روزگاری حامل کل فرهنگ تا مرز کنونی اش دانست و آن را با زتاب یا لودهنده مایه فرهنگی اش شناخت. زیستگاری مدام ته‌نشست‌های زبانی در فرهنگ ما از این حیث لودهنده‌اند که برگه غیر قابل انکار نیندیشندگی‌ها و نیندیشیدگی‌ها در باورهای دینی ما هستند، سابقاً فقط بصورت بازگویی گفته‌های قدمامان، که در این یک قرن و بویژه در پنجاه شصت سال اخیر نقش رایزنی آغشته به موضوعات فرهنگ غرب نیز بر آنها افزوده شده است.

زبان نیندیشنده

ما که زبان رودکی و فردوسی را هم امروز نیز به راحتی چنان می‌فهمیم که گویی اکنون سخن می‌گویند و نیز سخن بیهقی و خواجه نظام‌الملک و عطا ملک جوینی را، زبان خواجه و حافظ را که جای خود دارد، عوض ظن بردن به جوانمرگ شدن این زبان که هزار سال است از جایش تکان نخورده، آن را نشانه کمالی می‌دانیم که در طی چند سال بدان دست یافته است! و این البته با تصور ما از خلقت الهی جور در می‌آید که همه چیز را از آغاز در غایت کمالش آفریده است! اما حقش است دو چیز را دریابیم، اگر فراست به خرج دهیم. یکی آنکه ما تا کنون در روند قدمامان زبانی طبیعی داشته‌ایم و نه شبه‌زبان، و دیگر آنکه ما به همان گونه و در همان روند می‌پرسیم و می‌اندیشیم که آنها می‌پرسیدند و می‌اندیشیدند. در واقع ما تابعی از متغییر آنان بوده‌ایم یعنی با وجود زبان طبیعی قدمامان، به شهادت هزار سال شعر و نثر نه می‌پرسیم و نه می‌اندیشیم، چون همه چیزها را آنها برای ما نیز از پیش پرسیده و اندیشیده‌اند. این است که ما در هم‌زبانی با آنها زبان آنان را به راحتی می‌فهمیم، اگر تغییرات عموماً نا محسوس

معنایی و لفظی لغات را در نظر نگیریم هیچ چیز در این هزار سال تا کنون در فرهنگ فردی و جمعی مان معما نبوده و بغرنج نشده است: جهان‌شناسی مان "خلقت" بوده و مانده، و به همین گونه اخلاق مان "امر به معروف" که شکل‌های گوناگونش را سعدی در نهایت بلاغت و فصاحت در گلستان و بوستان گرد آورده است، تکاپوی ذهنی مان هرز رفتن در مخدر "عرفان"، دین‌مان تا قیامت اسلام "خاتم الانبیا"، ادبیات مان عمدتاً شعر در "راز و نیاز" یا "بسوز و بساز"، نثرمان "کلیله و دمنه" و "گلستان"، رمان مان "شیخ صنعان" و "سمک عیار"، فلسفه مان "اسلامی کردن ارسطو" توسط ابن سینا و "عرفان فلسفی" شده مان شاهکار سهروردی "ملقب به شهاب‌الدین و معروف به شیخ شهید"، و علوم مدرن مان اعم از "طبیعی و انسانی" ترجمه به نص یا به روایت. اگر سخنان ابن مقفع و اندیشه‌های رازی آنطور که آنها را به ترتیب از هزار و صد تا هزار سال، در "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" نشان داده‌ام، ندیده بگیریم هیچ اتفاق تکان دهنده و بیدار کننده در خور اعتنایی تا کنون در این فرهنگ نیفتاده است. هرچه بوده حقایق ابدی محض بوده و مانده است. به همین علت هم نه هیچگاه سخن ابن مقفع را فهمیده‌ایم و نه تر رازی را با وجود شهادت‌های دشمنانه و صریح و به همین سبب راه‌گشای ناصر خسرو که او را "ملحد" خوانده است. چون دل و جرئت دیدن و اندیشیدن این را نداشتیم که در پوکی و بی‌مایگی حقایق ابدی مخدر و منوم مان آنطور بنگریم که رازی نگریسته است. در برش عرضی و طولی درخت زبان فارسی که بنگریم دو چیز در آن تشخیص می‌دهیم، یا دو هیئت در آن باز می‌شناسیم. یکی زبان طبیعی و دیگر شبه‌زبان یا زبان ساختگی. اولی از هزار سال پیش تا همین اواخر در دوره مشروطیت زبان طبیعی و غالب در فرهنگ ما بوده است، در همه چیزها در همه سطح‌ها و در همه نوع‌ها. از رمان منظومه‌ای و داستان گرفته تا شعر و عرفان و "فلسفه". دومی که عمرش عملاً از پنجاه شصت سال با "سوابقی از مشروطیت"

در نمی‌گذرد و این خاصیت را دارد که جای زبان غالب را بگیرد یا جانشین آن شود، شبه‌زبان ماست. در زبان طبیعی فرهنگ‌مان که بنگریم باید اذعان کنیم که این زبان عملاً نه تنها از نظر نمودارها بلکه از نظر نموده‌ها نیز تغییر چندانی نکرده است. نمودارها واژگان هستند و نموده‌ها معانی. معنای عمقی این سخن این است که ما در همان پرسش‌ها و پاسخ‌های بزرگان‌مان از هزار سال پیش تا کنون درج‌امی‌زنیم.

شبه‌زبان چگونه پدید می‌آید

تاریخچه‌ای میکروسکوپی از شبه‌زبان و دخل و تصرف آن در فرهنگ کنونی ما بدین قرار است: با شبه‌زبان کلاً آنجا روبرو می‌شویم که موضوعات خانگی فرهنگ غربی را در خفا یا آشکار از طریق برابرسازی‌های لغوی و مفهومی یا انگاشت‌های ذهنی زبانی شده به بستر فرهنگ خودمان منتقل و در آن خالی می‌کنیم تا کم کم درزها و شکاف‌های مسائل خودمان چنان زیر آن اندود و مدفون شوند که دیگر باز یافتنی نباشند.

مارتین هایدگر و مسئله زبان

در سال ۱۹۶۹ یک روزنامه آلمانی به مناسبت هشتادمین سالزاد هایدگر مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان "مستأجری خودرأی در خانه زبان". عنوان مقاله با الهام از گفته‌ای از خود هایدگر برگزیده شده بود. در سال ۱۹۵۹ در گفتگویی با یک جوان ژاپنی هایدگر از کنت شوئسو کوکی، یکی از شاگردان قدیمش که نسبتاً جوان مرده بوده، می‌پرسد. جوان ژاپنی تعریف می‌کند که "Iki" مشغله ذهنی کنت کوکی بوده است. هایدگر به یاد می‌آورد که در گفتگو با کنت کوکی با این کلمه از دور آشنا شده بوده است. جوان ژاپنی تعریف می‌کند که کنت

کوکی پس از بازگشت از اروپا سخنرانی‌هایی در باره استتیک هنر و ادب ژاپنی در دانشگاه کیوتو ترتیب داده بوده است. هایدگر می‌پرسد: چرا استتیک؟ جوان ژاپنی می‌گوید: چرانه؟ هایدگر توضیح می‌دهد که این نام از اندیشیدن اروپایی، یعنی از فلسفه می‌آید و از اینرو باید برای اندیشیدن خاور دور بیگانه باشد. جوان ژاپنی می‌گوید آنها برای بیان منظور خود به نام استتیک نیازمنداند. هایدگر می‌گوید برای چه. ژاپنی می‌گوید برای آنکه اینگونه مفاهیم به آنها امکان می‌دهد که هنر و ادب ژاپنی را دریابند. در دنباله گفت‌وگو هایدگر اشاره به خطری می‌کند که در به کار بردن مفاهیم اروپایی برای توضیح جلوه‌های هنری و ادبی خاور دور مکنون است. جوان ژاپنی در پاسخ می‌گوید کنت کوکی به زبان‌های آلمانی، فرانسه و انگلیسی به غایت تسلط داشت، بنابراین می‌دانست استتیک چیست. هایدگر به این نکته توجه می‌دهد که خطر در آن چیزی نیست که کنت کوکی به زبان آلمانی یا یک زبان دیگر اروپایی گفته، چنانکه او و کنت کوکی بارها صحبت از Iki کرده‌اند، با وجود آنکه روح زبان ژاپنی آن زمان نیز مانند امروز برای او پنهان مانده است. بلکه خطر در زبان گفتگوی آنها بوده است که نمی‌گذاشته چیزی را که می‌خواسته‌اند به یکدیگر بگویند. جوان ژاپنی متوجه منظور هایدگر می‌شود و می‌گوید منظور هایدگر این باید باشد که زبان گفت‌وگو (در اینجا زبان آلمانی) چیزی را که می‌خواسته به زبان آورد در خود معدوم می‌کرده است. هایدگر در تأیید او می‌گوید چندی پیش اضطراراً زبان را "خانه هستی" نامیده است.^۱ و تأکید می‌کند: «اگر انسان از طریق زبانش در هستی خانه دارد، محتملاً ما اروپایی‌ها در خانه کاملاً دیگری زندگی می‌کنیم تا انسان خاور دور». اما از آنچه تا کنون آوردیم باید روشن شده باشد که وقتی هایدگر از زبان به منزله "خانه هستی" سخن می‌گوید و مخاطبش یک جوان

1- Heidegger, Wegmarken, S. 330 im Brief über den Hummanismus, Gesamtausgabe.

ژاپنی‌ست، طبعاً "خانه هستی" اروپایی را از "خانه هستی" غیر اروپایی متمایز می‌کند، نه فقط "خانه هستی" اروپایی‌ها را از "خانه هستی" خاور دوری‌ها. و این قطعاً شامل حال تمام غیر اروپایی‌ها و در نتیجه ما فارسی زبان‌ها نیز می‌شود. معنی این حرف این است که آدم اروپایی رابطه دیگری از طریق زبان‌ش با هستی دارد تا آدم غیر اروپایی. از سال ۱۹۳۹ تا ۱۹۹۷ چندین ترجمه ژاپنی از "هستی و زمان" منتشر شده و سرانجام ترجمه جدیدی نیز در سال ۲۰۱۳ انتشار یافته است. اما از قرار ژاپنی‌ها این تأکید هایدگر را مانند ما جدی نگرفته‌اند و نمی‌گیرند. ما نیز خیال کرده‌ایم منظور او فقط خاور دوری‌ها بوده است، نه ما ایرانیان فارسی زبان! در حالیکه اطلاق "خانه هستی" به "زبان" این را می‌رساند که هر "زبانی"، "خانه هستی" خودش را دارد. می‌شود فاشیست بودن او را ندیده گرفت یا نه و در آنچه او در باره زبان گفته نگریست، تا موردی از شبه‌زبان را بگونه‌ای که در زیر می‌آید عملاً تجربه کنیم.

نمونه‌ای لو دهنده از شبه‌زبان

عبدالکریم رشیدیان مترجم "هستی و زمان"، در مقدمه ترجمه‌اش پاره‌متنی از کتاب آورده که در آن هایدگر از مشکل به "چنگ آوردن هستنده در هستی" سخن گفته و به این نکته توجه داده که «بی‌لطفی و نازیبایی کلام در تحلیل‌های آن کتاب ناشی از کمبود واژه‌ها و بویژه نبود گرامر است». این گفته هایدگر مترجم را تشجیع کرده که در استفاده از هیچگونه "امکان زبانی" برای برگرداندن "هستی و زمان" به فارسی فروگذار نکند. انگار مترجم این اظهار هایدگر را در حکم کارت بلانش برای ترجمه فارسی خود تلقی کرده است. و در نتیجه دغدغه این را به خود راه نداده که هایدگر از مشکل زبان به منزله خانه هستی، و در اینجا زبان اروپایی جنساً نیرومند آلمانی و مجرب در فلسفه در برابر

زبان‌های غیروپایی سخن می‌گوید. گمان نمی‌کنم که هیچ آلمانی‌زبان در فلسفه تعلیم دیده‌ای، با مشکل صرفاً زبانی کتاب خود را مواجه ببیند. برای آنکه او غالباً از واژه‌هایی مفهومی نیز استفاده می‌کند که در اصل کلمات کاملاً متعارف در زبان محاوره آلمانی‌اند. زبان آلمانی به شدتی زبان پیوندی است که قادر است چندین واژه را به هم بچسباند بی‌آنکه کلمه حاصل از آنها در تلفظ سنگین شود و در ادای معنی بشکند اما این کار از هر زبانی ساخته نیست. چنین است که مترجم با کمک یک هایدگر شناس ایرانی از "بافت فنی" زبان می‌گوید و متذکر می‌شود که منظور از بافت فنی ناپای مندی به "اصطلاحات فنی فلسفه سنتی" است، چون "یک جنبه از کار هایدگر دقیقاً ساخت شکنی از آنهاست"، انگار هایدگر به تخریب زبان سنت فلسفی دست زده تا "هستی و زمان" را بنویسد! در حالیکه او چون در فلسفه‌اش "هستی و زمان" را از نو بگونه‌ای دیگر می‌اندیشد که سنت فلسفی اندیشیده است، زبان فلسفه‌اش نیز خواه ناخواه دیگرگون می‌شود. در این نو یا بازاندیشی فلسفی سنت که او به زعم خودش "هستی" را به "زبان می‌آورد" تا "زبان" را "هستانی" کند. بنابراین در مورد زبان هایدگر به توصیف هایدگرشناس همکار مترجم از "نمودی مکانیکی" سخن گفتن یا نسبت "کلاژهای کلامی" به زبان او دادن، از او در فلسفه‌اش یک سالوادری دالی ساختن است، از فیلسوفی که زبان را "خانه هستی" خوانده است. تازه مترجم در زبان هایدگر نمودی مکانیکی می‌بیند و می‌افزاید که اشاره او به "جلوه مکانیکی" زبان هایدگر تنها به رویه آن محدود می‌شود! و بدتر از آن: «ما در هستی و زمان با یک جعبه لگو روبرو می‌شویم که قطعات مختلف آن... به هم می‌چسبند تا مضامین و تعبیرهای تازه بیافرینند و باز از هم جدا شوند تا در اشکال متنوعی به هم پیوندند!»! این دیگر سر به سفاقت می‌زند. هایدگر قطعاً از شنیدن یا خواندن چنین حرفی یا سخنی خود را از فاشیسم تطهیر می‌کرد و در گورش‌های می‌گریست! پس از این همه کشفیات تازه معلوم می‌شود که

مترجم ترجمه را بر اساس زبان آلمانی، انگلیسی و فرانسه فراهم آورده! در نتیجه خواننده پی نمی‌برد که مترجم متن کدام زبان را پایه قرار داده است. (نقل قول‌ها همه از صفحات ۱۲ و ۱۳ مقدمه گرفته شده‌اند).

بر اساس این تصورات و تعبیرات، مترجم با اعتماد به نفس و جسارتی حیرت‌آور نشان داده که او چگونه عملاً هر واژه فارسی را که وجود داشته یا خود آن را ساخته، از نظر معنایی و دستوری آن را بدیل واژه آلمانی پنداشته و به این ترتیب مابه‌ازاهای واژه‌ها، ترکیب‌ها و جمله‌های آلمانی را در فارسی قرینه‌سازی کرده است! چند نمونه از ترجمه "هستی و زمان" (عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی چاپ چهارم، ۱۳۹۳): «هستنده گرفته شده در پیش داشت، مثلاً چکش، در وهله اول دردستی است به مثابه ابزار» (ص ۲۱۰). یا: «در دازاین ناتمامیتی دائمی، که با مرگ پایانش را می‌یابد، انکار ناپذیر است.» (ص ۳۱۳). یا: «دعوتِ خود- کسان دلالت می‌کند بر احضار خودینه‌ترین خود به سوی هستن توانستنش و البته به مثابه دازاین، یعنی به مثابه در- جهان- هستن دلمشغولانه و هم‌هستن با دیگران» (ص ۳۵۸). یا: «گفتار به مثابه تقویم اگسیستانسیال گشودگی دازاین مقوم اگسیستانس آن است» (ص ۲۱۵). یا: «اینکه دازاین خاص هرکس در واقع پیشاپیش می‌میرد، یعنی هستن به سوی پایانش است، امر واقعی است که دازاین آن را بدین طریق از خود پنهان می‌کند که بر مرگ نقش موردی هرروزه از وقوع مرگ را می‌کوبد که برای دیگران پیش می‌آید، و در همه موارد به نحو بازهم روشن‌تری ما را مطمئن می‌کند که "خود گس" بی تردید هنوز "زندگی می‌کند"» (ص ۲۱۲). یا: «دازاین به مثابه در- جهان- هستن با دیگران، در- جهان- هستنی که فهمنده است، شنوای با یکدیگر آن‌جا- هستن [هم‌دازینی] و خویشستن است در این شنوایی به این‌ها تعلق دارد.» (ص ۲۱۷). یا: «دازاین به خود رخصت می‌دهد که تنها به وسیله نمودهای جهان همراه برده شود، در این نوع هستن - دلمشغولی آن است که از

خود خویش به مثابه در- جهان - هستن و از هستن - در کنار نزدیکترین هستندۀ دردستی هر روز خلاص شود.» (ص. ۲۲۹). یا: «اکنون می‌توان خصلت‌نمایی هستن خودینه به سوی مرگ را که به نحو آگزیستانسیال طرح افکندیم بدینگونه جمع‌بندی کرد: پیشی جستن، گم‌شدگی در خود کسان را بر دازاین عیان می‌کند و او را در برابر این امکان قرار می‌دهد که نخست بدون حمایت از جانب دگرپروایی دلمشغولانه خودش باشد، اما خودش باشد در آزادی به سوی مرگ، آزادی‌ای شورمندانه، ره‌اشد از توه‌مات کسان، واقع بوده، متقین به خود و مضطربانه» (ص. ۳۴۱). یا: «مرگ امکان وجودی است که خود دازاین همواره باید آن را به عهده بگیرد. با مرگ، دازاین در خودینه‌ترین هستن توانستن‌اش پیش روی خود می‌ایستد.» (ص. ۳۲۳). یا: «وجدان فراخوان پرواست از بی مأوی‌ی در- جهان - هستن، که دازاین را به سوی خودینه‌ترین مقصره‌ستن توانستن احضار می‌کند» (ص. ۳۶۹). و سرانجام مترجم موفق شده با الگوی *existieren* فعل "آگزیدن" بسازد و در صرفش با شناسه به کار برد.

البته در بسیاری از موارد ترمینولوژی "هستی و زمان" واقعاً ترجمه‌ناپذیر است، خصوصاً به زبان فارسی مقطوع‌الفعل و معذور از اندیشیدن فلسفی. اما ترجمه‌ناپذیری ترمینولوژی "هستی و زمان" از یکسو نتیجه‌ویژگی‌ها و پیوندپذیری همه جوهرۀ زبان آلمانی ست که می‌تواند در ترکیباتش معنی را منتقل نماید بی‌آنکه در بیان سنگین شود و از سوی دیگر ناشی از فعالیت فلسفی این زبان از زمان کانت. از تمام این امکانات هایدگر برای نوشتن این کتاب استفاده می‌کند تا بتواند مناسبات مفهومی میان هستی و آدمی را در بنیادشان بیابد و در زبان آورد. این مفاهیم که در اصل از ساده‌ترین و بنیادی‌ترین آگزیستانسیال‌ها هستند از جمله عبارتند از: *Alltäglichkeit*، *Gerede*، و *Zweideutigkeit* که به ترتیب روزمرگی، حرف و دوپهلویی باشند. همه اینها را مترجم به جای بازآوردن فارسی‌شان، بگونه‌ای زاید و مزاحم ترجمه کرده است به: "روزینگی"، "پرگوئی" و "ایهام". در

حالیکه پرگویی جز وراجی نیست و ایهام از صنایع معنوی بدیع است که تعمد گوینده یا نویسنده در گمراه کردن شنونده یا خواننده باشد (که مثلاً در ادب ما یکی از هنرمندی‌های حافظ به شمار می‌رود). در حالیکه آگزیستانسیال‌ها نزد هایدگر عاری از هرگونه بار تعمد هستند، جز این نمی‌توانستند راهی از هستی به آدمی بگشایند که بستر بنیادینش زبان باشد. و نیز چنین است Ruf des Gewissens که به سادگی همان اصطلاح "ندای وجدان" خودمان باشد. منتها باید مراقب بود که منظور هایدگر در اینجا از ندا پدیده‌ای نیست که بانگ نوعی مرجع از آن برخیزد، اعم از خدا، جامعه، مسئول صلاح‌دیدهای حکیمانه آن که نهایتاً دستورالعمل‌هایی صادر یا توصیه می‌کنند که بیگانه به خودیت فرد آدمی مطابق روال das Man است که موجود عمومی و هیچکس و همه‌کس باشد و ترجمه‌اش به "فراخوان" اولاً ترجیحاً زاید است و ثانیاً به الهامی می‌نماید که منشأش می‌تواند شعاری از اعلامیه‌های سیاسی بوده باشد و در اینصورت پر از تعمد.

وظیفه من این نبوده که در برابر نمونه‌های به دست داده شده از ترجمه فارسی آلترناتیوهای زبانی خودم را بیاورم. وظیفه من این بوده که نشان دهم چنین ترجمه‌ای از "هستی و زمان" به منزله شبه‌زبان موجب پدید آوردن شبه‌فرهنگ می‌شود و منجر به آسیب ذهنی و حسی جوانان خواهد شد، به نحوی که دانشجویان فلسفه، واریختگی‌های زبانی را ضامن فلسفی بودن آن بدانند و بدان خو بگیرند. مسئله مترجم در هر حال نادرستی دریافت او از زبان است، پیش از آنکه از فلسفه و زبان آن باشد. هر فلسفه‌ای زبان خودش را دارد و هر زبانی در دیرینگی فلسفی‌اش در آن می‌زیید. "هستی و زمان" هایدگر نیز از این قاعده مستثنی نیست، بویژه در ترجمه ناپذیری‌اش.

جنبه دیگر این است که ما با وضع اسفناک و رقت‌انگیز فرهنگی مان بدون هیچ ضرورتی می‌خواهیم برق‌آسا متفکر و فیلسوف شویم یا حتی درجا بالقوه و

مادرزاد فیلسوف باشیم. لودهنده این باور یا خوشباوری مالیخولیایی و تأثیر مخرب حسی و ذهنی‌اش در جوانان "اصرار موفق" ماست در برگرداندن این یا آن اثر حتی‌المقدور چشمگیر از این یا آن فیلسوف شهره آفاق غربی به فارسی نوساخته اما نابکار، که برای برخی سرمشق می‌شود و مترجم را در عین حال زیانزد خاص و عام و هم‌دل و همراز فیلسوف مربوط می‌کند، چندانکه بسیاری حسرتش را بخورند.

گرفتاری ما

از این پدیده کلی می‌توان در اینجا فاکتور گرفت و اندکی بیشتر در ترجمه فارسی "هستی و زمان" هایدگر، که فقط یکی از این نمونه‌هاست، نگریست و دید در این مورد اخص نیز گرفتاری ما توأماً در "اندیشیدن و گفتن"، در "تفکر و نوشتن"، در "فلسفه و زبان" است که ما را خیره و مفتون چنبر ماری فلسفه‌نام می‌کند که از هزار سال پیش تا کنون هرچه زور داشته‌ایم زده‌ایم تا حلقه‌ای از آن را لمس کنیم، به این خیال خام که خود مار را افسون می‌کنیم. مارتین هایدگر یکی از حلقه‌های این چنبر است که بویژه در رویارویی با پیش‌سقراطیان، افلاطون و ارسطو و نیز با فیلسوفانی معاصر و از دوره مدرنیته اروپایی ورزیده شده تا توانسته کتاب "هستی و زمان" را بنویسد. در اینجا فقط و فقط ترجمه فارسی این کتاب در حکم شبه‌زبان در شبه‌فرهنگ حی و حاضر ما محمل سنجش ماست و بس، نه اهمیت یا بی‌اهمیتی فلسفی این اثر او، نه چند و چونی نازی بودن آفریننده‌اش.

همه آثار متفکران و فیلسوفان غربی، با در نظر گرفتن استثنائاتی، دشواری‌های نگارشی خودشان را دارند و این ناشی از نگرستن و اندیشیدن ویژه هر یک از آنها در مسائلی است که فلسفی می‌دانند. به این جهت است که ما در انتقال

نگرش آنها به زبان و نگرش خودمان دائماً دوجار سخته‌ها و سکسکه‌های زبانی-معنایی می‌شویم. عدم توجه کلاً به زبان و به خصوصیات مختص زبان آلمانی موجب می‌شود که مترجم بازتاب ناپذیری آنها را در زبان فارسی جدی یا در نظر نگیرد به این خیال خام که واژه‌ها یا مفاهیم آلمانی را از طریق قرینه‌سازی متناظراً به فارسی منتقل کند. برای آنکه شگرد "مکتب انتقال معانی" از زبانی به زبان دیگر را نشان دهم دست به آزمایشی بسیار ساده می‌زنم. و آن چنان است که ما بخواهیم "خون‌مردگی" را به آلمانی یا زبان دیگر اروپایی متناظراً با خون + مردگی، یا "خوشنام" را با خوش + نام، یا "دست‌انداز" را با دست + انداز، یا "سینه‌پهلوی" را با سینه + پهلوی ترجمه کنیم. ضمناً همین موارد نشان می‌دهند که فارسی تا چه اندازه در کوتاهی و سبکبازی ترکیب‌های واژگانی سخن‌ساز است و در عوض تاب ترکیب‌های دراز و سنگین را ندارد، درست برخلاف پیوندپذیری واژگان در آلمانی. به همه این دلیل‌ها زبان ترجمه‌ای که مترجم فارسی از کتاب "هستی و زمان" اختیار کرده، چون جرثومه مفهومی‌اش کلاً و جزاً برگردان‌های لغوی و تکواژهای زبان آلمانی‌اند و نمی‌توانند زبان سنجیده و سنجنده فارسی باشند، شبه‌زبان است.

زبان اندیشنده

این را نیز در اینجا باید افزود که زبان مارتین هایدگر در بی‌شاخ و برگی، فشردگی و استواری و دقت بیان، سادگی و زیبایی خودش را داشته و هنوز برای بسیاری دارد. بی‌جهت نبوده که کنفرانس‌های درسی او همواره مجذوب‌کننده بوده و از دانشجویان فلسفه و فلسفه‌دوستان پر بوده است. خصوصیات و امکانات زبان آلمانی در بیان هایدگری‌اش طبیعتاً در برگردان به دیگر زبان‌های اروپایی نیز خالی از اشکال نیست. اما آنچه در عین وقوف به این خصوصیات

راه فهم هایدگر را از خلال ترجمه‌اش به دیگر زبان‌های غربی آسانتر می‌گشاید و موانعی را از پیش پا برمی‌دارد، خویشاوندی فرهنگی و فلسفی جوامع غربی است، نخست در خاستگاه‌شان یونان و روم و سپس از جمله و در پی آن در پدیده مدرنیته، که رأساً آفریده خود فرهنگ‌های اروپایی ست و طبعاً نه وارداتی! و جز این لااقل زبان‌های ژرمنی یعنی آلمانی و انگلیسی و زبان‌های فرانسه، ایتالیایی، اسپانیایی از اصل مشترک زبان‌های یونانی و لاتینی و به سهم خود مجهز به امکانات ساخت و پرداخت مختص به خوداند و این وسعت و توانایی زبانی، متقابلاً به راهگشایی فرهنگ‌های مربوط به فلسفه و زبان هایدگر کمک می‌کند. و مانه از نظر فرهنگی به فرهنگ‌های غربی راه داریم، و نه از نظر زبانی، با اینکه زبان ما شاخه‌ای از زبان‌های هندواروپایی ست. و این به سادگی می‌تواند امر را به ما مشتبه سازد که زبان ما نیز با زبان‌های اروپایی توانایی‌های مشترک دارد، چنانکه مشتبه ساخته است. همچنانکه هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند از مرزهای زبانی‌اش درگذرد، هیچ زبانی نیز قادر نیست از مرزهای فرهنگی‌اش فراتر رود. زبان عملاً اندیشه ما را محدود می‌سازد و فرهنگ زبان ما را. فرهنگ زبانی ما شعر است که در سلطه عرفان، با احاطه غیر قابل قیاسش در برد و ژرفا نسبت به نثر عقل ما را خورده است.

در شکست خودمان

کوشش‌هایی که تا کنون از طریق زبان برای باز کردن راه‌هایی به فرهنگ غرب شده دو گونه بوده‌اند. یا حکایت‌پردازی‌های امیر ارسلانی یعنی ماجراجویانه فلسفی بوده‌اند بویژه از دوره "مدرنیت"! گرفته تا "پسامدرن"! و "پساسکولار"! یا ترجمه‌هایی از آثار فیلسوفان غرب که با برخی استثنائات، یکسره جنگ‌هایی ناسازمند از مفاهیم ساختگی‌اند. و این شگفت نیست، وقتی فرهنگ حریص و

مفت خوددان ما که در اعماق انباشته از اعتقادات و تصورات دینی و عرفانی ست، می‌خواهد به فرهنگ گسترده و پیچیده اروپایی که بر عقل و منطق مبتنی ست به هر بهایی شبیخون بزند تا غنائم به چنگ آورده را در بازار ادبش حراج کند. منظور از عقل و منطق آن رفتار یا نگرش آدمی ست که در بنیاد چیزها می‌نگرد و می‌اندیشد. این کار را یونانیان از هراکلید و پارمنیدس گرفته تا افلاطون و ارسطو آغاز کرده‌اند و ادامه داده‌اند. سپس، این بنیاد را در اروپا دکارت طبیعت نامیده و آدمی را به نیروی اندیشهٔ مطلکش فرمانروا و مالک آن خوانده است. اما کانت نیروی شناخت این فرمانروا و مالک طبیعت را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد چنین نیست که دکارت می‌اندیشیده است. از آن آغاز تا این کنون صدها متفکر، فیلسوف و دانشور در این زمینه اندیشیده‌اند. هایدگر آن فیلسوفی ست که از آغاز و از نو این راه را می‌پیماید برای آنکه ببیند این بنیاد که او آن را هستی می‌نامد چیست و این آدم که وی او را دازاین می‌نامد در خصوصیات و عمومیاتش کیست.

سوای آنچه تا کنون نمونه آوردیم، یکی از این جُنگ‌های ترجمهٔ فارسی "رسالهٔ منطقی - فلسفی" ویتگنشتین است که باید آن را فاجعهٔ زبانی در اندیشیدن و سانهٔ اندیشیدن در زبان شمرد. و درخور توجه این است که در همین کتاب سخن شماره ۴۰۲۵ ویتگنشتین را که حاکی از نظر او در بارهٔ چگونگی ترجمه است، مترجم - میرشمس الدین ادیب سلطانی که با شیوهٔ کارش آشنا شدیم - به فارسی کمابیش قابل فهم اما بدون دریافتن بغرنج کانونی کتاب بدینگونه برگردانده: «ترجمهٔ یک زبان به زبان دیگر چنین پیش نمی‌رود که بتوان هر گزاره‌ی یکی از آن دو زبان را به یک گزاره‌ی زبان دیگر ترجمه کرد؛ بلکه این فقط سازه‌های گزاره‌هایند که ترجمه می‌شوند»^۱. با وجود این ترجمهٔ کتاب

۱ - گزارهٔ "پیش نمی‌رود" برای *geht nicht vor sich*، در اینجا کاملاً تحت اللفظی ست. باید ترجمه می‌شد "انجام نمی‌گیرد". آنچه فعل یاد شده از نظر لغوی به ذهن متبادر می‌کند، گونهٔ

ویتگنشتاین را مترجم چنان پرداخته که گویی چنین سخنی هرگز در آن نرفته است. به این سخن ویتگنشتاین باز خواهیم گشت.

پیش از آوردن نمونه‌هایی صرفاً تورقی از کتاب، نخست سرآغاز "سپاسگزاری و قدردانی" مترجم را می‌آورم: «پیش از هر چیز مترجم فریز [= فریضه] خود می‌داند» از کسانی که ترجمه فارسی «این گران گوهر فلسفه را در برنامه انتشار... جای دادند و در فراروند فرآورش روشمندانه‌ی آن همه گونه آسانش [= تسهیل] را فراهم آوردند... سپاسگزاری کند.» و حالا نمونه‌هایی از اینجا و آنجا ترجمه کتاب: «اگر من بتوانم برابریستا را در بستگی با [= دریافت] وضعیت چیزها بیندیشم، آنگاه نخواهم توانست آن را بیرون از امکان این بستگی به اندیشه آورم» (ص ۱۰). «شیء خودایستا است، تا آنجا که بتواند در همه موقعیتهای ممکن چیزها واقع می‌شود؛ ولی این صورت خودایستایی یک صورت همدوش [= ارتباط] با وضعیت چیزها است. یعنی یک صورت ناخودایستایی است» (ص ۱۰ و ۱۱). «هر گفتاری در باره امور همبافته می‌تواند به یک گفتار در باره سازه‌های آن امور همبافته و به گزاره‌هایی تجزیه شود که امور همبافته را فراراسته توصیف می‌کند» (ص ۱۲). «نگاره بدینسان وجود دارد که بن‌پاره‌های آن به شیوه و نحوه‌ای معین بایکدیگر نسبت دارند.» (ص ۱۵). «ما آن نشانه‌ی گزاره را که حساً دریافتنی باشد (نشانه‌ی گفتاری، نشانه‌ی نوشتاری و غیره) چونان فراآزش [= تصویر] موقعیت ممکن چیزها بکار می‌گیریم» (ص ۱۹). «هرآنچه به فراآزش [= تصویر] تعلق دارد، به گزاره تعلق دارد؛ ولی فراآخته [= عنصر تصویر شده] به گزاره تعلق ندارد» (ص ۱۹). «بنابراین می‌شد گفت که: نام راستین آن است که همه‌ی نمادهایی که برابریستا را مشخص می‌کنند، با هم مشترکاً دارند... بنابراین متوالیاً نتیجه می‌شود که هیچگونه همنهش [= ترکیب] برای نام، گوهرین نیست.»

"حرکت" چیزی ست که می‌شود آن را با قیدهای "کند"، "تند" یا "خوب" آشکارتر ساخت که طبعاً در اینجا نمی‌تواند منظور ویتگنشتاین بوده باشد. منظور ویتگنشتاین و معنی مجازی این فعل "صورت" یا "انجام" گرفتن است.

(ص ۲۹). «همچنین، نشانه‌ی امر همبافته، بوسیله‌ی آناکای دلخواهانه فرو گشوده نمی‌شود، چنانکه فروگشایی آن نشانه، در هر گزاره [= جمله] همبافته‌ای به آسانی دیگر باشد.» (ص ۳۰). «هر گزاره باید خود دیگر معنایی داشته باشد؛ هایش [= ایجاد= تأیید = تصدیق] نمی‌تواند معنایی به گزاره ببخشد. زیرا هایش دقیقاً همانا معنا را می‌هاید [تأیید میکند].» (ص ۴۰). این نمونه‌ها همه تورقی‌اند. یعنی می‌شود جای آنها را با گفته‌های دیگر ترجمه عوض کرد، بی‌آنکه تغییری در عرضه‌ی بیانی مطالب روی دهد. این را نمی‌توان به حساب قصور و کمتر از آن ناورزیدگی مترجم در زبان گذاشت. زبان ویتگنشتین در این کتاب مانند زبان ریاضیات فشرده و بی‌شاخ و برگ است تا با حداقل لازم استفاده از کلمات منظور را برساند. موضوع این کتاب نقش زبان در تعیین اندیشیدن است که به آسانی می‌تواند از بستران خارج شود و محتوایش را از دست بدهد. مثلاً چنانکه آوردیم در "هایش" و "هاییدن" که در زبان فارسی خالی از محتوا هستند. اینطور می‌نماید که احاطه به چند زبان را مترجم در حکم شناختن بغرنج زبان پنداشته و در برگرداندن آن کتاب به فارسی با چنان اعتماد به نفسی در طاس لغزنده دشواری‌های ناشناخته و ناآزموده زبان غلتیده که قرینه‌سازی را در ترجمه حتی به صورت "اختراع" لغات، پایه و اساس کار قرار داده است. گویی، برای مثال، هرآینه ویتگنشتین زبان‌های بیشتری می‌دانست، در کشفیات زبانی‌اش موفق‌تر می‌گشت! به رغم این تصور نادرست، ویتگنشتین برخلاف سوسور زبان‌شناس و پایه‌گذار زبان‌شناسی نو، فیلسوفی است که بغرنج اندیشیدن را در زبان می‌بیند، چیزی که نزد سوسور به آن برنمی‌خوریم. درست‌ترین کار این بود که مترجم به ترجمه این کتاب دست نمی‌زد. به دو دلیل: یکم در اختیار نداشتن امکانات فرهنگی حدوداً مشابه با فرهنگ نویسنده، و نتیجتاً دوم قابل فهم نبودن کتاب که مترجم آن را "گران گوهر فلسفه" نامیده است.^۱ این کتاب به غایت فشرده چنان نوشته شده که گویی ویتگنشتین دارد حرف می‌زند، یعنی به زبان محاوره فخیم. اما

۱- نگ. "سپاسگزاری و قدردانی"، در ترجمه کتاب.

قصد مترجم این بوده که به هر بهایی این کتاب را ترجمه کند و کرده، با این حسن نیت نالازم که این "گران گوهر فلسفه" را در اختیار ما فارسی‌زبانان بگذارد تا در فلسفه ویتگنشتاین بطور اخص دانا و در فلسفه به طور اعم دانایتر شویم. در حالیکه درهای این اثر موجز فشرده‌اندیش در هر صفحه از ترجمه‌اش برای ما ناگشودنی‌تر می‌شود. اینکه این کتاب ساده‌گو و به غایت دشوارفهم را بتوان در ترجمه آن با زبانی چنان تابیده و تاب برداشته به خورد فهم علاقه‌مندان فلسفه داد، فقط در فرهنگی می‌تواند تصورپذیر شود که چون فرهنگ کنونی مابی‌لنگرو سکان باشد و در نتیجه در هر سوی و سمتی بی‌اراده و سرگردان بماند و خودش را در تکاپوی راه‌پویی و راه‌جویی بیندازد.

آنچه از نمونه‌های ناب‌خردانه زبان در ترجمه‌های کانت و هایدگر آوردیم این انتظار را برنمی‌آورد که ما از نظر فرهنگی در طی شصت هفتاد سال سابقه پس از دوران تجدد و مشروطیت قادر شده باشیم به فلسفه غرب راه یابیم. بنابراین معقول نمی‌نماید که مترجم کتاب کانت پس از گذراندن شیوه و راه و رسم ترجمه‌اش از لحاظ خواننده در پیشگفتار، صریحاً از او دعوت می‌کند، از این پس پا به میدان بحث و مذاقه نهد و به بغرنج‌ها بپردازد. از قرار او مشکلی در اجابت دعوت غیر قابل فهم خود نمی‌بیند. اما هرآینه اگر ما توانایی این امعان نظر را می‌داشتیم می‌بایستی همراه یا در تکاپوی آن به کاستی‌ها و کژی‌های فرهنگ خودمان پی می‌بردیم که سرپایش را دوال‌پای دین اسلام تابوپیچ کرده است. وگرنه این امعان نظر می‌شود دلخوشکنک چشم‌چرانی در آنچه می‌توان به نام "فلسفه" سرهم کرد. در تاریخ فرهنگ مغرب زمین، سوای دوره استیلای کلیسا، یعنی بازهم در دوره سلطه دین، هیچگاه چیز مهمی تابو نبوده و اگر زمانی هم شده، ولترها آن را شکسته‌اند و راه را به پیش گشوده‌اند. آیا می‌توان در فرهنگی چون فرهنگ ما که لحظه‌ای بی‌قلاده و دهنه حرکت نکرده و بزرگانیش یا در رؤیای غزلیات خود مدهوش آرمیده‌اند، مانند حافظ، یا در آنها بر ضد

بشریت طغیان کرده‌اند تا به سوی نیستی عرفانی در غلظند، مانند عطار و سنایی و مولوی، در کتاب کانت "مداقه" کرد؟ ممکن است گفته شود چه اشکالی دارد که ما آثار فلسفی غربی را ترجمه کنیم تا از آنها بیاموزیم؟ هیچ اشکالی ندارد، اما آیا می‌شود از ترجمه‌آثاری که نمونه‌اش را دیدیم آموخت؟ تازه اگر بشود بجا و روان نیست نخست یا لاقبل به موازاتش مسائل خودمان را کشف و بررسی کنیم؟

بی‌نیازی فرهنگی ما از اندیشیدن بگونه‌ایست که در ماجرای دیدار ابن‌سینای فیلسوف و ابوسعید ابی‌الخیر عارف، وقتی مریدان هر یک در خلوت از ماوقع می‌پرسند، یکی می‌گوید آنچه من می‌گفتم او می‌دانست و دیگری پاسخ می‌دهد، آنچه او می‌دانست من می‌گفتم. چه این دیدار روی داده باشد و چه نه، از نظر سمبولیک اهمیت دارد، چون تفاهم فلسفه اسلامی و عرفان آن را می‌رساند، بویژه که ابن‌سینا شیفته عرفان بوده است. یک ماجرای دیگر که باید در آن خضوع و خشوع کبریایی عرفان را دید: یکی از مریدان ابوسعید ابی‌الخیر برای او تعریف می‌کرده که فلان شیخ در وعظ می‌گفته او و ابوسعید به کاسه‌ای ارزن می‌مانند، او یکی ست و باقی منم. ابوسعید می‌گوید، به او بگو، آن یکی نیز اوست، من هیچم! این "هیچی" کهکشانی در ظریفه گویی ابوسعید تا هم‌امروز در فرهنگ ما لاقبل به صورت کمون حضور دارد که تعیین‌کننده برخورد ما با آدم‌های جز ماست.

اختلال در پیشینه زبان

کم‌کم باید آنچه تا کنون از نقش و اثر زبان آموختیم در بررسی فرهنگ بیازماییم و زمینه را برای ادامه آن فراهم نماییم. دیدیم از خصوصیات مهم بُعدهای زبان یکی این است که زبان گفتاری را پیشین می‌شناساند و زبان

نوشتاری را پسین یعنی فرع بر آن، و نیز این که زبان رسوبی یا زبان فرهنگی از یکسو همواره از پیش بوده است، چون ما در زبان پا به جهان می‌گذاریم، و از سوی دیگر زبان گفتاری در پیشینگی‌اش دائماً در زبان رسوبی ته‌نشین می‌شود. به این سبب زبان رسوبی تعیین‌کننده وضع زبان است، پیش از آنکه ما بوده باشیم، و زبان گفتاری در عین حال از آن تغذیه می‌کند و آن را می‌پروراند. مسئله مرغ و تخم مرغ نیست. واقعیت این است که هر کودکی زبان را از مادرش می‌آموزد، چنانکه هر آدمی آن را از و در فرهنگ خود. از این جهت زبان گفتاری برای ایجاد و بقای زبان رسوبی نقش حیاتی دارد. این واقعیت را نزد فرهنگ‌های نانویسا بهتر می‌توان دید و نشان داد. سرچشمه زبان ناگزیر، گفتاری می‌ماند. آنچه از این گفتار به نوشتار تبدیل گردد، فرهنگی‌اش جذب گنجینه واژگان می‌شود. بصورت زبان رسوبی ثباتش قطعی می‌گردد، بگونه‌ای که دیگر نمی‌توان آن را زدود، مگر آنکه شرایط بقایش از میان بروند.

طبعاً همین سرنوشت را پیدا خواهند کرد واژه‌های مصوب فرهنگستان حکومتی جمهوری اسلامی که تا کنون در چند دفتر بدون رعایت هیچ ملاکی به ازای واژه‌های انگلیسی همراه تکرار آنچه از پیش وجود داشته، گردآوری و منتشر شده‌اند: آگهی تلویزیونی، سرآغاز، فنی، واحد تنظیم کنترل، فن‌ورز، فن، فن‌سالاری، فناوری، فناور، دورآزیر، نظریه‌پرداز، ترمودینامیک، برداشت، کلید جهش، ضربه‌گیر، بارگیری، گرمابه برقی، تئاتر، استعمارزدایی، استعمار ارزانتر، ارتفاع، ارتعاش، افت، اقتدار گریختگی، گدگشایی، کشت زنجیره‌ای، لاله گوش، لثه، آب پنیر، آب پنیر تغییر یافته، آبدهی، آب‌رفت، آبیاری بارانی، آبیاری تکمیلی، ازدحام‌پرهیزی، ازدحام تردد، بسته‌بندی چسبان، بودگاه، پابند، پاشش، پاشنه تیغه سوزن، پاشش چرخش اپتیکی، بس‌زدن، ساخت گروهی، ساخت شلوغی، سامانه پیام‌رسانی جامع، ضریب توضیع غشا، ستون تقطیر، لجن فعال، لجن اسیدی، آشفستگی، آشفته، کنون‌بینی. نمونه‌های نقل شده از

دفتر یکم تا چهارم گرفته شده‌اند. انتخاب ترتیب الفبایی کلمات در دفاتر تابع هیچ معیار یا منظور یا قصدی نبوده است.

لازم نیست آدم با زبان و حتی تا حدودی با زبان‌شناسی آشنا باشد برای آنکه حیرت کند واژگان جمع‌آوری شده در دفاترهای فرهنگستان نیاز به اصل‌های زبان خارجی، در اینجا انگلیسی، داشته‌اند! و در نتیجه آدم سر در نیاورد که چرا این فرهنگستان با این همه آدم‌های اسم و رسم دار، به خودش زحمت داده است به تفاریق از سال ۸۳ تا ۹۳ مجموعاً یازده دفتر شامل بیش از چهل هزار واژه فنی انگلیسی به فارسی بدون هیچگونه نظم و معیاری در زمینه‌های مختلف منتشر کند. اگر دفاترهای منتشر شده تا کنون را ملاک بگیریم، فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان هریک چیزی ست در حد یک دفتر "لغت معنی" چاپی. دفتر لغت معنی که زمان من در دبستان‌ها مرسوم بود، دفاترهای دست نویسی بودند که در یکسویش لغت را می‌نوشتیم و در برابرش معنی را. ترجیح دفاترهای لغت معنی به دفاترهای فرهنگستان در این بود که ما به عنوان دانش‌آموز مترادفات را بهتر یاد می‌گرفتیم. اما مبنای در واژه‌نامه‌های فرهنگستان واژه‌های انگلیسی‌اند. یعنی بیش از بیست سال، اگر تأسیس فرهنگستان را سال ۶۹ بگیریم، یک دستگاه لابد عظیم با صدها "واژه‌گزین" با هزینه‌هایی قطعاً سنگین کار می‌کرده برای اینکه "لغت‌نامه" ناقصی از انگلیسی به فارسی تهیه کند! تا استفاده کنندگان مثلاً بفهمند punch یعنی منگنه، balance یعنی موازنه، electromotor یعنی موتور برقی، musée یعنی موزه، chlorination یعنی کلرزنی. تفاوت فرهنگ مصوبات فرهنگستان با فرهنگ عادی این نیز هست که از تجزیه لغات انگلیسی تعریف‌های توصیفی نیز به دست داده است. selfserviceoffice یعنی: «واحد یا دفتر یا مجموعه‌ای از تجهیزات و وسائل خودکار که اغلب در مکان‌های عمومی خدمات پستی را بدون کمک متصدیان امور پستی ارائه می‌کند»!

خطر این نامگذاری‌ها و یا ترجمه‌های جدید از انگلیسی و گاه از فرانسه به فارسی در دو چیز است: یکی انباشتن زبان از مترادفات نوساخته زاید و در نتیجه افزودن بار بیهوده تکراری در زبان و دیگری پدید آوردن فضای زبانی فاقد معنا در واقعیت که موجب اختلال در پیشینه زبان می‌گردد. پدید آوردن چنین وضعی محتملاً با برنامه‌چینی غریزی حکومت جمهوری اسلامی همراه بوده است که می‌خواهد با پیشینه بیواسطه زبان قطع رابطه کند. زبان پیش از آنکه وسیله بیان باشد، کارش متعین ساختن داده‌ها اجتماعی در اندیشه است، نه اندیشه‌زدایی از زبان در داده‌های اجتماعی.

زبان و فروپاشی فرهنگ

جمهوری اسلامی موفق شده است از طریق حکومت همه جانبه‌اش بر احساس عموم حاکم شود و در آن تصرف کند. از جمله در احساس نسبت به مراجع سیاسی و برآورد ارزش آنها، در عین نفی شان از طریق واقعیت‌های روزانه. در احساس به نیک و بد، در احساس آدم‌ها نسبت به یکدیگر، در احساس نسبت به مؤاخذه کردن و مؤاخذه شدن، در احساس دارا و ندار، و در حساسیت احساس زن و مرد به یکدیگر در برش طولی و عرضی طبقات جامعه. زبان چه "گفته" باشد چه "نوشته" قادر است واقعیت کاذب در جامعه به وجود آورد و در آن بزیید.

وقتی زن به ماشین رفع شهوت و باروری تقلیل یافته باشد، طبعاً نمی‌توان به زن، در حضور یا غیابش، فکر کرد بدون آنکه شاخص‌های نامبرده مجرای نگاه به او باشد. هیچ زنی، بی تفاوت است که از چه طبقه‌ای باشد، نمی‌تواند خود را خارج از برد این ذره‌بین‌کاوها مصون بداند و مصون نگه‌دارد. زمانی بود که زنان مینی‌ژوپ می‌پوشیدند و این برای مردان و خود زنان عادی شده بود، زمانی بود که

زنان پیراهن سینه‌باز می‌پوشیدند و این برای مردان در سراسر طبقه متوسط غیر عادی نبود. اما تصرف زبانی با جنبه عملی‌اش زن را به موجودی تقلیل داده است که از همه نظر، از هرسو و در همه جهات، مردان او را در زیر پوشش برهنه می‌بینند. هر آدمی آن نیست که می‌خواهد باشد، هر آدمی آن است که در تصور دیگران هست، هر آدمی چنان است و آن است که جامعه او را می‌سازد و می‌بیند. جامعه ایرانی این چهل ساله در هر زنی شکار جنسی می‌بیند و در هر مردی شکارچی جنسی. یا در هر زنی روسپی بالقوه می‌بیند و در هر مردی روسپی باره بالقوه، شاید بویژه آن زمانی که هردو به روی خودشان نمی‌آورند. این وضع رافضای جامعه بدینگونه القامی نماید که برایش در رأس ارزش‌های زنان ارزش جنسی قرار می‌گیرد. حتی آنجایی که برخی زنان سمت و شغل و مقامی در جامعه دارند، رسمی یا غیررسمی، احساس مستولی در آنها و بر آنها این است: "با اینکه زن‌اند" به این جایگاه رسیده‌اند. درست‌تر باید این باشد که "چون زن‌اند" به این مقام رسیده‌اند! پس از سی و چند سال اگر تجاوز فیزیکی نسبت به زنان کمتر شده باشد، تجاوز زبانی یا ذهنی به معنای متعین‌کننده اندیشه همچنان به قوت خود باقی می‌ماند، تا زمانی که هتک فرهنگی در زبان جامعه چیره است. اگر آنطور که در تئوری زبان‌شناسی سوسور دیدیم، پوشش زبان جزء فرهنگ باشد، پویایی آن در فرهنگ مختل شده و در اختلال زیسته نیز فعال می‌ماند.

دینامیسم زبان

تا کنون چند بار به این نکته اشاره کرده‌ایم که زبان برای سوسور شبکه‌ای دینامیک از زبان رسوبی است. یعنی سیر گذران آن را از دیرباز تا هر کنونی در بر می‌گیرد. این به عللی مستلزم توضیح است. سوسور در "دوره زبان‌شناسی عمومی" واژه دینامیک را نیز به کار نبرده است به همان گونه که واژه ارگانیک را،

اما هر دو معنی از آن استنباط می‌شوند. چون زیست زبان را در دو محور طولی و عرضی، چنانکه پیشتر دیدیم، ترسیم می‌کند. محور طولی "آن" های گذشت زمانی زبان و برش عرضی، "آن" کنونی آن. عملاً چنین است که هر برش عرضی "آنی" از مقطع برش طولی را در بر می‌گیرد و هر برش طولی "آن" های پیشین و کنونی از برش عرضی را. به این سبب من ارتباط زیستی این تحرک زبانی را شبکه‌ای ارگانیک - دینامیک از نمودها می‌خواندم. به زعم سوسور جنبش دائمی زبان را به بهترین وجه در مشابهت آن به قرینه در بازی شطرنج می‌توان دید که چند بار در "دوره" به آن اشاره شده است. با اینکه دایره و امکانات دستگاه زبان به مراتب گسترده‌تر و پیچیده‌تر از بازی شطرنج است، مشابهت آیندو در اینجا کاملاً صدق می‌کند.

بازی شطرنج آینه دینامیسم زبان

«میان تمام مقایسه‌های انگاشتنی با زبان، مبرهن‌ترینشان بازی شطرنج است. در هر دو با دستگاهی از ارزش‌ها روبرویم و شاهد تغییرات آنها هستیم. بازی شطرنج تحقق مصنوعی چیزی است که در زبان به طور طبیعی روی می‌دهد... در وهله اول، وضعی از بازی شطرنج و وضعی از زبان با هم مطابقت دارند. به همان گونه که ارزش متقابل مهره‌ها را جایگاه‌شان در صفحه شطرنج تعیین می‌کند، ارزش هر واحد زبانی را نیز ارتباطش با واژه‌های دیگر متعین می‌نماید. در وهله دوم، ثبات یک دستگاه در وضعیتش آنی بیش نمی‌پاید، بلکه دستگاه هر آن تغییر وضع می‌دهد... و سرانجام برای آنکه وضعی از یک موازنه به موازنه دیگر، یا آنطور که ما می‌گوییم از یک "همزمانی" به "همزمانی" دیگر درآید، جابجا کردن یک مهره (واحد زبانی) کافی است. در زبان جابجایی کلی انجام نمی‌گیرد... هر حرکتی در شطرنج نیز فقط یک مهره را جابجا می‌کند، به همان

گونه که در زبان نیز تغییر واحدها معجزاً از هم صورت می‌گیرد. اما اثر جابجا شدن یک مهره سراسر دستگاه را فرامی‌گیرد. و غیر ممکن است که بازیگر بتواند دقیقاً مرز تأثیر را پیش‌بینی نماید». (Cours, 125-7).

به نظر می‌رسد که در تشخیص‌های سوسور در بارهٔ مقایسهٔ زبان و بازی شطرنج باید بیش از این مستتر باشد که می‌نماید. باید در فحوای گفتهٔ او تأمل بیشتری کرد تا نکات نهفته در مقایسهٔ بازی شطرنج و زبان بارز گردد. در اینجا مهم شباهت تأثیر حرکت‌های معین مهره‌های شطرنج به شباهت تأثیر جابجایی واحدهای زبانی بر همدیگر است. همانطور که حرکت هر مهره در بازی شطرنج وضعی کاملاً تازه پیش می‌آورد، حرکت یا جابجایی هر واحد زبانی نیز در بازی آن منجر به وضعی تازه می‌گردد. این را می‌توان به تعبیری دیگر چنین گفت: هر وضعی در بازی زبانی به همان گونه ناپایدار است که در بازی شطرنج. چنین است که سوسور می‌تواند از وابستگی درونی واحدهای زبانی به چرایی و چگونگی دگرگونی زبان در گذشت زمان پی برد و آن را تعلیل نماید: «بی‌جنبشی مطلق در زبان وجود ندارد. پس از زمانی زبان دیگر آن نیست که بوده است. دگرگونی در تمام پهنهٔ زبان صورت نمی‌گیرد، بلکه بر حسب جاها تفاوت می‌کند. هیچگاه دیده نشده که یک زبان در سراسر سطح قلمروش به یک شکل تغییر نماید» (Cours, 273). بنابراین چون تفاوت‌ها و وابستگی‌های واحدهای زبانی‌اند که موجب دینامیسم شبکه یا دستگاه زبان می‌شوند، آگاهی بر چگونگی کارکرد آنها در این دینامیسم، می‌تواند به شناخت چگونگی دگرگونی زبان در گذشت زمان کمک کند.

یادمان هست که برای سوسور زبان دو جنبه دارد: جنبهٔ "وجهی" و جنبهٔ "بُعدی" و اینکه وجه‌ها نسبت به بُعدها درونی‌اند. یعنی هر زبانی، چون به منزلهٔ توانش در بروز گفتار و در رویداد زمانی‌اش اجتماعی‌ست، در درون از سه وجه جدایی‌ناپذیر نمود، نمودار و نموده ساخته شده است. نمودار آوای تصویری‌ست

و نموده مفهوم آن. درونی در شطرنج نوع‌های متفاوت حرکت مهره‌هاست که طبق قواعدی معین و از پیش به دست داده شده در قبال شکل‌های متفاوت اما محض مهره‌ها که بیرونی و وسیله برای اجرای حرکت‌ها هستند. قرینه‌های زبانی‌اش به ترتیب عبارتند از مفاهیم و آواهای تصویری که بیرونی‌اند و غیر ضروری اما بر حسب قواعد دستوری ضامن نظام اندامی زبان‌اند. حرکت در بازی شطرنج به همان اندازه موجب موازنه نوپیدی می‌شود که جابجا شدن واحدهای زبانی در گفتار یا نوشتار. من این نوپیدی یا دگرگشتی موازنه‌ها را، مثبت یا منفی، در بازی شطرنج و در بازی زبانی نتیجه دینامیسم حاکم بر بازی شطرنج و بازی زبانی می‌دانم. دینامیسم یعنی اینکه مهره‌های شطرنج و واحدهای زبانی، تا جایی که نظم قواعد و دستوری‌شان اجازه می‌دهد، در تمامی امکانات بازی و تأثیر و تأثر در گفتار و نوشتار خودانگیزند. خودانگیز بودن یعنی اثرگذار و اثربخش بودن.

با اینکه سوسور هیچ جا واژه "دینامیسم" برای پویایی را به کار نمی‌برد، تحلیل‌ها و توضیحاتش دال بر چنین دینامیسمی در زبان است. به سه دلیل: یکم) ارزش واحدهای زبانی در نقش دگرگونه‌سازی موازنه‌ها چنان در گفتار و نوشتار خودانگیزند که ارزش مهره‌ها در وابستگی درونی حرکت‌هایشان. شکل یا جنس مهره‌ها در شطرنج به همان اندازه غیر ضروری است که نام‌ها در زبان برای چیزها. دوم) هر حرکتی در شطرنج می‌تواند ممد یا دفع کننده باشد. همین مناسبت میان واحدهای زبانی حاکم است. مثلاً: جفت "مهر و دوستی" در برابر جفت "قهر و دشمنی"، منفی یکدیگرند، در عین آنکه خود "مهر و دوستی" عیناً مانند "قهر و دشمنی" همگونه‌اند. عناصر زبانی بدون تعینات متقابل یا همخواه، متناظر یا متفاوت، و... که شاخص دستگاه زبانی‌اند وجود ندارند. در وهله سوم، عدم امکان پیش‌بینی دقیق بر وضع تازه‌ای در بازی شطرنج از جانب بازیگر، به همان اندازه صدق می‌کند که در مورد گوینده یا نویسنده در زبان. این

را در دو نمونه‌ای که در بالا آوردیم می‌توان به رای‌العین دید، همچون شگردی که می‌تواند نویسنده یا گوینده به کار برد تا آخرین لحظه معنی سخن را از برد دریافت و فهم شنونده یا خواننده دور نگهدارد.

به همان گونه که هر حرکتی، بسته به وضع بازی در شطرنج، می‌تواند مانع یا راهگشا برای مهره‌های دیگر باشد و موازنه نو ایجاد کند، بر ارزش مهره‌ها بیفزاید یا آن را کاهش دهد، واحدهای زبانی نیز در همبستگی و وابستگی به همدیگر حالتی مشابه دارند، می‌توانند مؤید یا منافی یکدیگر باشند، همدیگر را تقویت یا تضعیف نمایند. نمونه‌اش، چنانکه دیدیم، واحدهای همگونه "مهر و دوستی" از یکسو و "قهر و دشمنی" از سوی دیگر. دو اولی در عین اینکه همدیگر را تقویت می‌کنند، ضد دو آخری و دو آخری نیز عکس دو اولی‌اند. اما اگر "مزورانه" را بر دو واحد همبسته نخستین بیفزاییم و "به حق" را بر دو واحد همبسته "آخری"، به کل معنای پیشین از هر دو سو به هم می‌ریزد و دگرگون می‌شود: "مهر و دوستی" با اضافه کردن "مزورانه" بدان می‌شود: مهر و دوستی او مزورانه است و با اضافه کردن "به حق" بر "قهر و دشمنی": قهر و دشمنی او بحق است. پیداست که این افزودن "مزورانه" و "به حق"، به ترتیب به "مهر و دوستی" و به "قهر و دشمنی"، هر دو را در احساس و ذهن شنونده یا خواننده کاملاً مخدوش می‌کند.

از زبان به شبه‌زبان

دوره بنیادگذاری فرهنگ ما در ادب کلاً و بویژه در شعر با زبان فردوسی آغاز می‌شود و با زبان حافظ پایان می‌یابد. شخصیت‌های برجسته میان این آغاز و پایان از یکسو عطار، سنایی و مولوی‌اند و از سوی دیگر سعدی. این میان خیام را باید مستقل دانست. محتملاً هیچ فرهنگی به اندازه ما شعر ندارد. و این عیب

بزرگ‌گرفتاری فرهنگ ماست. در این هزار سالی که از عمر ادب ما می‌گذرد، شعر نزد ما همواره مخدر و منوم بوده است و ما در برخورداری از چنین میراث بادآورده‌ای خود را از سازندگی معاف پنداشته‌ایم و بویژه در این پنجاه شصت سال گذشته، یعنی زمانه مفسران و معبران که در این سیمت‌ها نهایتاً "بازساز" و "تعمیرکار" فرهنگی بوده‌اند که آنها پدید آورده‌اند. اگر آنها فرهنگ‌ساز بوده‌اند ما می‌شویم سازنده شبه‌فرهنگ. اگر گویایی آنها زبان بوده است، گویایی ما می‌شود شبه‌زبان. این را من در دو سه نمونه از ترجمه‌ها پیشتر نشان دادم. مواردی که آوردم طبعاً تفسیر و تعبیر شعر قدمای ما نبوده‌اند، اما حاکی از رابطه زبانی ما در فرهنگی هستند که برایش واژه در زبان حکم نقاله معنی را دارد. پایه‌گذاران این تصور نادرست از زبان هم قدمای ما بوده‌اند و در و از چنین پایگاهی زبان را به چنان اوجی از ظرافت و زیبایی آسان‌پسند رسانده‌اند که چندین قرن می‌بایست سپری می‌شد تا نیمی یوشیجی پدید آید و بتواند در "افسانه" لحظاتی در برابر حافظ بایستد، فقط لحظاتی، و حافظ از جایش تکان نخورد! نمی‌توان انکار کرد که ما در برابر بزرگان فرهنگ‌مان نه استقلال داریم نه سرکشیم. ما ریزه‌خواران و سرسپردگان آنهایم.

وقتی آدم زبان را نقاله معنی برای آنچه خارج از زبان هست بداند مسلم است که برای این "خارج از زبان" وجود هستانی دیگری قائل شود. چنین است که مولوی می‌تواند بگوید:

ای برادر قصه چون پیمانه است معنی اندر آن بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

مولوی در اینجا و در اساس همه جا به همان اندازه به اصالت هستانی معنی میرا از زبان، چنانکه در این دو بیت آمده، قائل است، که ادیب سلطانی در ترجمه کتاب کانت، آنطور که نمونه‌هایش را دیدیم. اگر ما قول مولوی یا سخن ادیب سلطانی در ترجمه کانت را اساس بگیریم به نقش زبان در اندیشه

پی نمی‌بریم. بلکه برعکس نخست باید ببینیم زبان چیست و چرا ما آن را به جای اندیشه می‌گیریم، تا سپس بپرسیم چه چیزی ست که مولوی از آن در چنین زبانی می‌گوید و ادیب‌سلطانی در زبان ترجمه کانت. دو رجحان برای چنین لزومی می‌توان ذکر کرد: یکی آنکه، چنانکه پیشتر دیدیم، ما در زبان پا به عرصه وجود می‌گذاریم و عرصه وجودی زبان ما در ایران اسلامی از فردوسی تا حافظ بنیاد گذاشته شده است. دیگر اینکه اگر این کار را نکنیم، بنا را بر این گذاشته‌ایم که زبان فهرستی ست از نام‌ها برای چیزها و این، چنانکه پیشتر دیدیم، حاکی از نادیده گرفتن واقعیت نام‌های مختلف در زبان‌های گوناگون برای چیزهای واحد است.

آنچه در سخن بالا از مولوی در باره لفظ و معنی آمد، در منطق "اساس الاقتباس" نیز آمده است. مولوی در شعرایمانی عرفانی خود همان را در باره زبان و معنی می‌گوید که خواجه نصیرالدین در بررسی منطقی‌اش: «دلالۃ الفاظ بر معانی سه نوع تواند بود. اول آنکه به لفظ آن معنی خواهند که به وضع به ازای آن نهاده باشند، چنانکه مردم گویند و به آن حیوان ناطق خواهند، و آن را دلالۃ وابسته خواهند. دوم آنکه به لفظ آن معنی خواهند که داخل بود در آن معنی که لفظ به ازاء او نهاده‌اند، چنانکه به مردم حیوان خواهند، یا به مردم بعضی از اعضای مردم خواهند، و آن را دلالۃ تضمن خواهند. سیوم آنکه به لفظ آن معنی خواهند که لازم آن معنی باشد که لفظ به ازاء او نهاده‌اند، چنانکه به مردم ضاحک خواهند و به درازگوش خر خواهند».^۱

۱ - خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۷-۸.

ویتگنشتاین و بغرنج زبان

نظر برخی این است که ویتگنشتاین دو نوع فلسفه پرداخته است. یکی در "رساله منطقی-فلسفی" و دیگری در آثاری که پس از مرگش منتشر شده‌اند، در رأسشان "پژوهش‌های فلسفی". سببش را این ذکر می‌کنند که او زبان را در "رساله" در حکم تصویری می‌داند از آنچه تصویر نیست، یعنی از جهان و این را بدین معنی در "پژوهش‌های فلسفی" لااقل غیر مستقیم نفی می‌کند. این سخن درست نمی‌نماید، در پژوهش‌های فلسفی می‌نویسد: «از یکسو روشن است که هر جمله‌ای از زبان ما همانطور که هست با سامان است و ما زبان ایده‌آل لازم نداریم. گویی چون جمله‌های عادی مبهم ما دارای مفهومی کاملاً نامعیوب نیستند، باید زبانی کامل بسازیم. از سوی دیگر روشن است که سخن هرگاه مفهوم باشد، مقصود برآورده شده است. بنابراین مقصود باید در مبهم‌ترین جمله‌ها نیز نهفته باشد.» (۹۸). و «کلمه ایده‌آل در اینجا کاملاً گمراه کننده است. چون اینطور می‌نماید چنین زبانی بهتر و کامل‌تر از زبان محاوره است و انگار یک منطقی باید بیاید نشان دهد جمله درست چگونه است» (۸۱). اما عین این گفته در "رساله" نیز آمده است: «تمام جمله‌های زبان محاوره عیناً همانطور که هستند منطقاً کاملاً درست‌اند» (5.5563). چنانکه می‌بینیم بر اساس این سخنان مبحث دوگانگی فلسفه‌های ویتگنشتاین، در حدی که می‌توانست در این گفتار مطرح شود، عملاً سالبه به انتفاع موضوع است. زبان،

در این حد که ویتگنشتین آن را همچون پوشش و مرز اندیشه می‌شناساند از اینرو برای ما اهمیت دارد که اشکالاتی برای پدید آمدن اندیشه ایجاد می‌کند، بگونه‌ای که به زعم ما می‌تواند به "شبه‌زبان" تبدیل شود و از این راه عامل و سازنده "شبه‌فرهنگ" گردد. این آن چیزی ست که ما می‌خواهیم در پدیده‌ی زبان و اندیشه نزد خودمان نشان دهیم. خود ویتگنشتین نه از زبان و شبه‌زبان می‌گوید و نه از فرهنگ و شبه‌فرهنگ. ایده‌ی تخصیص و تمیز این پدیده از ماست. ویتگنشتین در صفحه‌ی اول "رساله" می‌نویسد: «کتاب حاضر می‌خواهد مرز اندیشه را تعیین نماید، یا بیش از این: نه مرز اندیشه بلکه مرز بیان آن را تعیین نماید».

شهر قدیمی زبان

ببینیم در پیوند با این خصوصیت زبان چه می‌توان اندیشید وقتی ویتگنشتین در "پژوهش‌ها" استعاره "شهر قدیمی" را برای آن به کار می‌برد: «می‌شود در زبان همچون شهری قدیمی نگریست که مجموعه‌ای ست از کوچه پسکوچه‌ها، میدان‌ها، خانه‌های جدید و قدیمی، خانه‌هایی سرهم ساخته از زمان‌های مختلف، با کوی‌ها و خیابان‌های جدولی و خانه‌های همشکل» (Nr.8). اگر به سخن پیشین او در "رساله" نظر کنیم و در این سخن سپسین او بنگریم، باید به این نتیجه برسیم که منظور از مرزبندی اندیشه این نیست که رأساً بخواهد مرز اندیشه را به این معنا تعیین کند که "تا اینجا و نه از این بیشتر"! بلکه منظورش، چنانکه پیشتر نیز دیدیم، این است که اندیشه فقط در مرز زبانی اش می‌تواند متجلی گردد. آنچه از این مرز فراتر رود اندیشه نیست. تمثیل یا استعاره شهر قدیمی به منزله زبان به خوبی نشان می‌دهد که ما هرچه بخواهیم بیندیشیم در داخل این شهر می‌توانیم بیندیشیم، در کوچه پسکوچه‌هایش، در خانه‌هایش،

در خیابان‌های جوراجور و میدان‌های کوچک و بزرگش و در راه‌هایی که چنین شبکه‌ای را به هم مربوط می‌کنند. اگر استعاره شهر قدیمی را بپذیریم، ناگزیریم اذعان کنیم که ما در هرچه می‌اندیشیم نمی‌توانیم پا از مرزهای زبانی آن فراتر نهیم. در این استعاره بزرگ استعاره‌های دیگر گنجانده شده‌اند که حاکی از همگونگی‌ها و ناهمگونگی‌های فرهنگی ما نیز هستند که بالنگرهاشان در بستر اسلام هیچ راهی به خارج ندارند و در بن‌بست‌هایش از دیرباز عقل و احساس ما را زمین‌گیر کرده‌اند، لااقل از هزار سال پیش به این طرف.

از این محکومیت سراسری که از برکتش حیات فرهنگی ما متوقف مانده هیچ "ایرانی نژاد" شیرپاک خورده‌ای نمی‌تواند از جایش بجنبد و خود را از نفحات قدسی آن مبرا بداند. زبان حال این سخن این پرسش است که چرا ما ایرانیان از دل و جان مسلمان مانده‌ایم و چگونه توانسته‌ایم با وجود راه‌های سوق دهنده به خارج و مرزهای اسیرکننده در داخل اصلاً بیندیشیم، آنطور که ادعایش را داریم؟! کسی که آمادگی برای این خودپرسی را ندارد، می‌تواند خیالش راحت باشد که از خواندن این کتاب هیچ سودی نخواهد برد.

نه از یک گل سرسبیدی مانند فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق با حکمت خسروانی‌اش بهار می‌شود، نه از شعر سیمین بهبهانی که با دلیری کم نظیری کوشید در خون عشق زمینی‌اش تن اسلامی ما را بشوید. غافل از اینکه عشق زمینی در اسلام فقط در اثنای حوادثی روی می‌داده که وصفش را در مثنوی "مولانا"، در هزلیات سعدی یا عبید، می‌توان یافت (نگ. دکتر شمیسا، شاهدبازی در ادبیات ایران، تهران ۱۳۸۱). جز این هرچه از عشق زمینی بوده در مذهب قداست عرفان الهی قربانی شده است.

وقتی آدم مدام در گشت و گذار شهر قدیمی با زبان اندیشه‌سازش بزیید و در عوالم عرفانی آن دون کیشوت بماند و سانچو پانسای واقع بین نشود، شهر را با آداب و مناسکی که حاکی از قدمت آن است و در این اواخر با رنگ‌های

غربی‌نما جلا دهد و آذین بندد تا قند شوق و ارضا در دل و جان ما ایرانیان تماشاچی بارآمده و شهرفرنگ‌پرست، آب شود، حاصلش جز بازگویی آنچه دیگران در این شهر بوده‌اند، کرده‌اند و گفته‌اند و ما بر اثرش در زبان خیالباف‌مان ریزه‌خوار بارآمده‌ایم نخواهد بود.

استعاره "شهر قدیمی" برای زبان عمیق‌تر و پیچیده‌تر از آن است که در وهله اول می‌نماید. هر شهر قدیمی به منزله زبان، چنانکه در آغاز این گفتار آمد، با دیرینگی‌اش در سواد تاریخ آدمی گم می‌شود. هیچ شهر قدیمی تمام و کمال به شهر قدیمی دیگر شبیه نیست. شباهت‌ها سببی‌اند نه نسبی. چنانکه پس از هزار سال زبان فارسی و زبان عربی کمترین شباهتی به هم ندارند و همچنان می‌توان آنها را مانند غالب و مغلوب در لغت از هم جدا کرد و به بهای ضعف لفظی زبان ما از آن فارسی به اصطلاح سره ساخت و این را بارها ناکامیاب آزموده‌ایم. آنچه ویتگنشتین از شاخص‌های مقوله‌ای شهر قدیمی بر می‌شمرد نمادی ست از مشتم نمونه خروارها. هیچ شهر قدیمی را نمی‌توان تام و تمام بازبینی کرد و سراسر آن را شناخت، مگر آنکه مرده باشد. هیچگاه شهر زنده یکسان و همان نمی‌ماند. همواره گوشه و کناری بر آن می‌افزاید یا از آن می‌کاهد، بی‌آنکه پیکر کلی و غالبش دگرگون شود. از مجموعه شاخص‌های مقوله‌ای که ویتگنشتین بر می‌شمرد دو نتیجه حاصل می‌گردد: خویشمندی یا استقلال زبان و پابندی بدان. هردو در برگیرنده نهاد زبان است که در استعاره شهر قدیمی دیدیم. پیش از این نیز از خویشمندی زبان گفته بودیم. اکنون می‌افزایم که خویشمندی زبان و پابندی ما بدان خصوصیتی ست که فقط توأماً وجود دارند. چون نمی‌توان گفت کجا و کی زبان خویشمند است و کجا و کی ما پابند آن می‌شویم. هردو خصوصیت عمومی زبان‌اند که هیچ‌آنی نیست که بر ما احاطه نداشته باشند. چون هر زبانی به منزله شهر قدیمی در گذران زمان ساخته شده است و هر اندیشه‌ای که ما می‌پردازیم هرگز خالی از بار این گذران نیست، به

همان گونه نیز خویشمندی زبان نمی‌گذارد اندیشه‌نمایی‌اش مهار شود. نمونه‌هایش را در ترجمه کانت و ترجمه هایدگر دیدیم. باید هر گامی که برمی‌داریم تا اندیشه‌ای به زبان درآید، نوشته شود، آن را بسنجیم تا معلوم شود تا کجا در پایبندی به شهر زبانی‌مان اندیشیده‌ایم و در نتیجه باز گفته‌ایم آنچه پیش از ما گفته شده است، ضمن آنکه تشخیص دهیم تا کجا دست‌خوش خویشمندی زبان شده‌ایم. هردو به غایت دشوار است.

خویشمندی زبان

مطمح نظر ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی واژه و گزاره‌اند، واژه در حدی که در بافت گزاره پیش می‌آید، گزاره در حدی که گویای اندیشه‌ای است، خصوصاً اندیشه‌ای که می‌خواهد فلسفی باشد. اما چون اندیشه فلسفی امری زبانی است، ناچار باید نخست به بغرنج زبان پرداخت. گزاره گفته یا نوشته سخنی است درباره واقعیت به ایجاب یا به سلب، به پرسش یا به پاسخ، به شک یا به یقین، به استنتاج یا به استثنا در مورد چیزی یا امری. بنابراین واقعیت را ویتگنشتاین نه به چیزها، بلکه به وضعی که چیزها دارند اطلاق می‌کند. مثلاً واقعیت ایران این نیست که پایتختش تهران است، و رهبری دارد که حد مجاز و غیر مجاز را تعیین می‌کند، بلکه این است که با قرائن موجود و پس از نزدیک به چهل سال تخریب اسلامی، هیچ معلوم نیست که چه و چگونه چیزی از آن باقی خواهد ماند. این را به صورت گزاره می‌شود چنین گفت: وخامت وضع ایران به حدی است که آینده‌اش را پیش‌بینی ناپذیر می‌کند. این چگونگی را ویتگنشتاین واقعیت می‌نامد. وقتی ویتگنشتاین به مسئله زبان می‌پردازد، مانند سوسور از بُعدها و وجه‌ها سخن نمی‌گوید، خصوصیات آنها را بر نمی‌شمرد، بلکه صورت گفتاری و نوشتاری زبان بگونه‌ای که در وهله اول در زبان محاوره مجال بروز می‌یابند مطمحن

نظر اوست. اندیشه الزاماً فلسفی نیست، بلکه فقط در شرایطی می‌تواند فلسفی باشد، یا بشود. اندیشه در اصل سخن یا گفته‌ای است مفهوم. بنابراین سخن نامفهوم اندیشه نیست. حالا با این مقدمات به سخنانی از ویتگنشتین می‌پردازیم که در "رساله" از شماره ۴۰۰۱ تا ۴۰۰۳ آمده‌اند و صریحاً مربوط به زبان و اندیشه‌اند. «تمامیت گزاره‌ها زبان هستند یا زبان است». منظور ویتگنشتین نمی‌تواند این باشد که تمام گزاره‌ها یکجا با هم زبان هستند، و اگر یک یا چند گزاره را به حساب نیاوریم سروکارمان با زبان نیست. بلکه منظور این است: زبان آن است که بتواند به همه گزاره‌های ممکن تحقق بخشد. این است که ویتگنشتین می‌گوید: «انسان این توانش را دارد زبان‌هایی بسازد که با آنها هر مفهومی را بیان کند، بی‌آنکه بداند هر واژه‌ای چه معنایی دارد». مثلاً هر فارسی‌زبانی می‌تواند این گزاره را بسازد: "برق اتصالی پیدا کرد"، بی‌آنکه معنی فنی اتصالی را درست بداند. در اینجا این نکته به ذهن متبادر می‌گردد که پس معنی هر واژه‌ای را نخست گزاره تعیین می‌کند. در تأکید این نکته ویتگنشتین بلافاصله ادامه می‌دهد: «چنانکه انسان حرف می‌زند، بی‌آنکه بداند آواها چگونه ایجاد می‌شود». باید اذعان کرد که این را حتی با دانستن فیزیولوژی هم نمی‌توان شناخت. چون بدن اندامی مختص به آواهای زبانی ندارد. گفته بعدی ویتگنشتین اهمیت این امر را بخوبی ملموس می‌سازد: «زبان محاوره پاره‌ای از ارگانیسم آدمی است و نه کمتر از آن پیچیده». این را ویتگنشتین سپس مسلم‌تر چنین بیان می‌کند: «غیر ممکن است انسان بتواند بیواسطه از خود زبان به منطق آن راه یابد». با این تأکید که از خود زبان نمی‌توان به منطق آن راه یافت، ویتگنشتین ما را با این پرسش مواجه می‌نماید که پس چگونه می‌توان به منطق زبان پی برد و عملاً پاسخ مقرون به واقع را در این می‌بیند که هر زبانی منطق خودش را دارد و به این ترتیب خویشمندی پدیده زبانی را مسجل می‌سازد. نگرستن در زبان‌های گوناگون به بهترین وجه تفاوت‌های ساختمان آنها را آشکار می‌کند. کافی است در مقایسه زبان فارسی با عربی این مبنا

را در نظر بگیریم که زبان عربی فعل بودن و داشتن بگونه‌ای که کارکردشان را در زبان‌های هندواروپایی می‌شناسیم ندارد، اما می‌تواند به کمک صورت‌هایی از حروف اضافه یا علائم نحوی یا ادات، منظوری را برساند که ما مستقیماً از طریق فعل‌های داشتن یا بودن می‌رسانیم. بی‌آنکه مجاز باشیم "رساندن منظور" را در حکم انطباق نحوی و گزاره‌ی فارسی و عربی بدانیم. جایی که فارسی زبان می‌گوید: این کشور حکومت ندارد؛ عربی زبان می‌گوید: لا حکومتَ للبلاد؛ کبریت داری؟: هل معک کبریتاً؟. این نمونه‌ها را می‌توان ملاک گرفت و به این نتیجه رسید که هرگاه بخواهیم از منطق زبان حرف بزنیم، باید بگوییم هر زبانی، بسته به اینکه از چه شاخه زبانی باشد منطق خودش را دارد، و نتیجه بگیریم زبان‌ها منطق عمومی و مشترک ندارند یا اصلاً فاقد منطق اند. هستند زبان‌هایی که فعل در آنها صرف نمی‌شود و تفاوت‌های گذشته، اکنون و آینده را در تغییرات اسم یا صفت می‌رسانند.

آنچه من "خویشمندی" زبان نامیدم از یکسو ناظر بر استقلال زبان‌هاست و از سوی دیگر ناظر بر تراوایی معانی نسبی میان آنها بگونه‌ای که نمونه فارسی‌اش در گزاره "این کشور حکومت ندارد" و نمونه عربی‌اش را در "لا حکومتَ لِلْبِلَاد" دیدیم. اولی برای ادای منظور خود فعل داشتن را به کار می‌برد و آخری مشابه این معنی را با افزودن حرف نفی "لا" و حرف جر "ل" بر سر دو اسم گزاره می‌رساند، بی‌آنکه بتوان گزینه‌های دستوری میان سازه‌های گزاره فارسی که در آن کشور فاعل است و حکومت مفعول و گزاره عربی که در آن حکومت مضاف است و کشور مضاف‌الیه، یافت. فقط در این حد تراوایی معنایی در دو زبان وجود دارد. اما از این حد که برتر رویم معضل زبان دست و پا گیر می‌شود و اثرش چنانکه دیدیم در ترجمه زبان‌ها آشکار می‌گردد. اگر کسی مثل ناصر خسرو اهل تعقل باشد اما شیعی دو آتشه نباشد و به سخن زیر منسوب به پیغمبر اسلام بر خورد: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا» (من شهر دانش هستم و علی در آن است)، آن را

گزاره‌ای مهمل یا نا مفهوم می‌یابد. چون در این گزاره نه معنای علم روشن است، نه معنای استعاره مدینه و نه عطف "در" به علی که سراسر عمرش را در آشوب تکوین اسلام گذرانده و مجال آموختن نیافته است. جز این، پیغمبر اسلام به منزلهٔ مردی "امی" به هیچیک از معانی کلمه نمی‌توانسته "دانشمند" بوده باشد. می‌ماند علم لُدنی! اما کدام علم لُدنی به چه چیزی که علی بتواند "در" آن بوده باشد!

اما اگر کسی، نه به سخت دینی ناصر خسرو شیعی، به این بیت نزد فردوسی برخورد: به نام خداوند جان و خرد / کز آن برتر اندیشه بر نگذرد، و لحظاتی به فکر فرو نرود که منظور فردوسی از نام خداوند جان و خرد چه می‌توانسته بوده باشد، از اندیشیدن پاک معاف است. در اولی از سه سخن پیشتر یاد شده در بالا، می‌توان دید که تراوایی معنایی صرفاً اجباری فرهنگی ست که چگونگی آن را ساختمان سازه‌های دستوری - در اینجا دو زبان عربی و فارسی - تعیین می‌کند. در دومی می‌توان دید که چگونه گزاره‌ای می‌تواند نامفهوم یا مهمل باشد و سرانجام در سومی این را که چگونه گزاره‌ای می‌تواند تردید برانگیز باشد. هر سه صورت، معضل خویشمندی زبان را به ساده‌ترین وجه نشان می‌دهند.

به این بغرنج است که ویتگنشتین توجه می‌دهد وقتی در "رساله" به ترجمهٔ ادیب سلطانی می‌نویسد: «ترجمهٔ یک زبان به زبان دیگر چنین پیش نمی‌رود که بتوان هر گزارهٔ یکی از دو زبان را به یک گزارهٔ زبان دیگر ترجمه کرد، بلکه این فقط سازه‌های گزاره‌ها هستند که می‌توانند ترجمه شوند» (4.025). سازه واحد دستوری در تشکل اجزای جمله بگونه‌ای ست که از هر دوسر به اجزای دیگر جمله راه دارد. بنابراین باید همواره این را مد نظر داشت که هر سازه از یک زبان را نمی‌توان به سازه‌ای از زبان دیگر ترجمه کرد، چنانکه نمونه‌های ساده‌اش را در

۱. برای توضیح معنای این بیت، نک، ص، یکم، دیباچه از یاداشتهای شاهنامه، جلد اول، جلال خالقی مطلق.

زبان فارسی و عربی دیدیم. توسل به یک فرهنگ دو زبانه نیز گاهی از مشکل نمی‌گشاید. خطر و فریبی را که قرینه‌یابی‌های لغوی در بر دارند هر مترجم ورزیده‌ای می‌شناسد. لغت‌سازی در زبان، به هر بهانه‌ای، خطر بزرگ دیگری در ترجمه‌سازه‌هاست. اما ادیب سلطانی که نشان داده به ترجمه‌ناپذیری قرینه‌ای یک زبان به زبان دیگر باور ندارد، "رساله" ویتگنشتاین را به همان گونه سازه به سازه ترجمه کرده که کتاب کانت را. باید دید منظور ویتگنشتاین از Bestandteile چه بوده است که لفظاً با سازه مغایرتی ندارد؟ اگر منظورش از آن همان سازه باشد، یعنی ترجمه تحت الفظی را صحیح می‌داند. چاره آن است این لغت آلمانی را که به صورت جمع در گزاره آمده، به معنای جایگاه‌های استقرار معنی یا "معنی‌گاه"های آن بگیریم. فقط در این صورت است که سخن مربوط ویتگنشتاین معتبر می‌ماند. بنابراین سخن او می‌بایستی چنین به فارسی برگردانده می‌شد: «ترجمه یک زبان به زبان دیگر چنین انجام نمی‌گیرد که جمله به جمله از یکی به دیگری ترجمه شود، بلکه فقط جایگاه‌های معنایی جمله‌ها ترجمه می‌شوند.».

زبان: جامه‌ی مبدل اندیشه

بسیاری از فیلسوفان و متفکران غربی مشکل زبان را دیده‌اند و به آن پرداخته‌اند. هسته مرکزی این بغرنج واقعیت زبانی و واقعیت غیر زبانی و مناسبت اینها با هم است. بوده‌اند برخی از آنها که برای نزدیک کردن واقعیت زبانی به واقعیت غیر زبانی در جستجوی زبان ایده‌آل بوده‌اند. از آن جمله‌اند لایبنیتس، برتراند راسل و گوتلوب فرگه. چنین انتظاری از زبان داشتن و در صدد یافتن یا ساختن آن برآمدن را اصطلاحاً بنیادگرایی زبانی می‌گویند. خویشمندی یا استقلال زبانی عکس بنیادگرایی زبانی است. ویتگنشتاین در "رساله" زبان را تصویر واقعیت به

معنایی می‌داند که دیدیم، طبیعتاً بی‌آنکه فکر زبان ایده‌آل به خاطرش هم خطور کند، چون زبان محاوره را برای نشان دادن واقعیت کافی می‌شمرد. در محاوره اندیشه از مرز زبانی اش تجاوز نمی‌کند. اندیشه‌ای که از مرز زبانی خود تجاوز کند و در نتیجه این بی‌رعایتی به قول ویتگنشتین "قراضه" فکری پدید می‌آورد، نامش فلسفه است. به همین جهت ویتگنشتین می‌گوید: «فلسفه آموزه نیست بلکه کار و تکاپوست.» (رساله 4.112)، «یک اثر فلسفی باید در برگیرنده توضیحات باشد. نتیجه یک اثر فلسفی در جمله‌های فلسفی نیست، بلکه روشن ساختن جمله‌هاست.» (رساله، 4.112).

تا این اندازه روشن است که جمله از نهادهای همگرونده در فعل ساخته شده است. در پیوند با این امر باید خاطر نشان کرد که در همگروی نهادها در فعل دو کار متقابل انجام می‌گیرد، یکی معنی‌ست که بر اثر کارکرد نهاد در فعل پدید می‌آید و دیگری مفهوم است که گزاره را از درون نگه می‌دارد و مانع از این می‌شود که در ناسازگاری‌های معنایی مختل شود و از هم بپاشد: «گزاره هیئت‌ست مفهوم که در پیوند آن اسم معنی پیدا می‌کند» (رساله، 3.31). برای تمیز گزاره مفهوم از مهمل و معنی معقول از معیوب ویتگنشتین یک ملاک به دست می‌دهد: گرامر زیرین و گرامر زبرین. (پژوهش‌های فلسفی، ۶۶۴). منظور این دو گونه گرامر طبعاً این نیست یکی روی دیگری را پوشانده و یکی زیر آن دیگری نهفته است. باید دومی را از زیر اولی بیرون کشید! بلکه منظور او از این تقابل آن است که یکی را بگونه‌ای حس می‌کنیم و می‌فهمیم، و دیگری را حس نمی‌کنیم اما می‌پذیریم. به این سبب تصریح می‌کند: «آنچه من نمی‌خواهم یاد بدهم این است که ما بتوانیم از یک لاطائل نا آشکار به یک لاطائل آشکار برسیم.» (همان، ۴۶۴).

باز گردیم به دنباله سخن ویتگنشتین از همانجایی که از نقل آن باز ایستادیم: «زبان جامه مبدل اندیشه است. یا جامه مبدل بر تن اندیشه است،

بگونه‌ای که از شکل بیرونی جامه نمی‌توان به شکل اندیشه پوشیده در آن رسید» (4.002). ویتگنشتین دنباله سخنش را بگونه‌ای تکمیل می‌کند که کارما خوانندگان دشوار می‌شود. مکملی که می‌آورد این است: «چون شکل بیرونی جامه برای مقاصد دیگری جز شناساندن تن ساخته شده است.» و ادامه می‌دهد: «قراردادهای ضمنی برای فهمیدن زبان محاوره بینهایت پیچیده‌اند.» (4.002). آنچه به یک نگاه آشکار می‌شود این است که برای ویتگنشتین زبان محاوره نقشی بنیادی دارد. و تأکید او در مورد پیچیدگی قراردادهای ضمنی زبان محاوره مؤید این نظراند. پیچیدگی زبان محاوره را می‌توان از جمله در این خصوصیت دید که بر اثر بازگویی‌ها و تکرارها، بسیاری از تکیه‌گاه‌های واژه‌بی در گفتگو معنایی متغیر می‌یابند یا معانی‌شان ناگفته منظور می‌شوند، بی‌آنکه صریحاً به زبان آیند.^۱ از جمله مواردش می‌توانند اصطلاحات استعاره‌بی باشند: شیرین کاشتن؛ رودست نداشتن؛ بلند پروازی؛ رودست خوردن؛ رودر ماندن؛ خشکش زدن؛ ردخور نداشتن؛ یعنی تمام ترکیبات زبانی که به معنی و منظورشان از تجزیه آنها به اجزایشان نمی‌توان پی برد، بلکه باید بنا را بر آشنا بودن پیشین به معنی و منظور آنها گذاشت. نمی‌دانیم اینگونه ترکیبات استعاره‌ای هم مورد نظر او بوده است یا نه، وقتی از "جامه مبدل" زبان بر تن اندیشه سخن می‌گویند. در این مورد ویتگنشتین مصداقی بدست نمی‌دهد. اما نمی‌توان این را حمل بر آسانی و سادگی زبان محاوره کرد.

تأمل و دقت بیشتری نشان می‌دهد که منظور ویتگنشتین باید جزو بیش از آن نوعی بوده باشد که ما موارد و نمونه‌هایش را آوردیم. ویتگنشتین از چیزی که به اطلاق دربرگیرنده اندیشه است می‌گوید و آن را به صراحت "جامه مبدل" می‌خواند. بنابراین باید پرسید کلیت این جامه زبانی به زعم او از چه جنسی است

۱- "در زبان محاوره فراوان پیش می‌آید که واژه واحدی به گونه‌های متفاوت به کار برده شود، به نمادهای گوناگون تعلق می‌گیرد، یا دو واژه که به گونه‌های مختلف یک چیز را مشخص می‌کنند که با ظاهری دیگر در همان جمله به کار برده می‌شوند" (3.323).

که اندیشه را در پوشش خود ناآشکار می‌کند. می‌دانیم که جنس این جامهٔ زبانی از دو چیز است، از گفتار و نوشتار. هر زبانی نخست "آوایی" است که می‌تواند "نوشتاری" هم بشود. هر دو در ادای اندیشه وسیله‌اند و این ما را به یاد سوسور می‌اندازد که برای او هم اندیشه یا مفهوم در غایت تصویری ست آوایی - نوشتاری. آیا دریافت سوسور زبان‌شناس و دریافت ویتگنشتین فیلسوف از زبان و اندیشه یکی ست؟ مروری به دریافت سوسور بکنیم. از خارج که بنگریم به نظر می‌رسد مشکل سوسور چگونگی تبدیل آوا به اندیشه باشد. اما سوسور این پنداشت را از همان آغاز نفی می‌کند: «نقش ویژهٔ زبان در برابر اندیشه ایجاد ابزاری آوایی (مادی) برای بیان اندیشه نیست، بلکه تمهید واسطه میان اندیشه و آوا بگونه‌ای ست که اتحاد اندیشه و آوا را به مرزبندی متقابل واحدهای زبانی ملزم می‌سازد. اندیشه که به طبع آشوبزده است ناگزیر بر اثر تجزیهٔ خود تدقیق می‌شود. بنابراین نه اندیشه مادی می‌شود و نه آوا ذهنی. بلکه ماجرا از این قرار است که "آوا-اندیشه"، به نحوی اسرارآمیز متضمن تقسیماتی می‌شود و در این حال زبان از دو تودهٔ بی‌شکل (آوا و اندیشه) واحدهای خود را می‌سازد.» (Cours.156). این توصیفات توضیحی باید روشن کرده باشند که دریافت سوسور زبان‌شناس از زبان ناظر بر کارسازی درونی آن است. سوسور می‌خواهد ببیند واحدهای زبانی چگونه پدید می‌آیند. کاری با نقش زبان در ارتباطش با واقعیت ندارد. شاهدش در همان آغاز این بود که زبان به زعم او فهرستی از نام‌ها برای چیزها نیست و اینکه وجه‌ها در همبودی نمود و نمودار و نموده بر بعدها شمول دارند.

دریافت ویتگنشتین فیلسوف از زبان به کلی چیز دیگری ست. زبان برای او تصویری ست از واقعیت و تصویر می‌تواند بفریید. قابلیت فریفتن از خویشمندی یا استقلال زبان و سوء استفاده از این خویشمندی ست. به این سبب او فلسفه را نقد زبان می‌داند و تأکید می‌کند: «غالب گفته‌ها و پرسش‌های فلسفی نه نادرست بلکه مهم‌اند.» بر این تشخیص گره ظاهراً کوری اضافه می‌شود که

بغرنج زبان را بغرنج‌تر می‌سازد. گره کور آن است که ویتگنشتاین تازه زبان را جامهٔ مبدل بر تن اندیشه می‌داند. با این مشکل چه باید کرد؟ باید در حل یا رفع آن کوشید. ویتگنشتاین به هر علتی به درستی و بی نقصی زبان محاوره اطمینان داشته: «همهٔ جمله‌های زبان محاوره همانطور که هستند در حد کمالند» و این «نه یک تمثیل از واقعیت بلکه خود واقعیت است» (رساله، 5.5563). این تأکید مؤکد را باید جدی گرفت و از نزدیک در آن نگریست.

زبان محاوره چیست؟ زبان گفتگوی بیواسطه، شفاهی. بنابر تحقیقات زبان‌شناسی تطبیقی حدوداً هفت هزار زبان مختلف در جهان است. اگر زبان را که پیشین‌تر از فرهنگ است چشمهٔ زایمانی آن بدانیم که چاره‌ای از آن نیست، به همین نسبت نیز باید فرهنگ‌های خرد و بزرگ و ساده و پیچیده داشته باشیم. نمونه‌های دیرین زبانی بر طبق این تحقیقات از این قرارند: به استثنای سومالی و مالاوی غالب کشورهای آفریقایی زبان‌های مختلف دارند. در آمریکای جنوبی و مناطق استوایی، در جنوب شرقی آسیا، در برنئو و گینهٔ جدید نیز وضع به همین منوال است، مردمی که در روستاهای سه تا پنج هزار نفری این مناطق زندگی می‌کنند هرکدام به زبانی دیگر سخن می‌گویند. اگر بنا را بر این تفارق بگذاریم، می‌توان فرض را بر این نهاد که زبان‌ها همه متقابلاً بومی - نابومی اند. بنابراین هیچکس زبان دیگری را نمی‌فهمد، مگر به واسطهٔ زبان بومی خود و هیچکس قادر به آموختن زبان دیگری نیست مگر از طریق ترجمهٔ آن به زبان بومی خود و چون همهٔ زبان‌ها نخست و در خود آوایی اند و در وهلهٔ اول فقط در محاوره بروز می‌کنند، حتی اندیشه‌ای واحد از هر کدام برای دیگری در آوایی متفاوت و غیر قابل فهم پوشیده می‌ماند. این می‌توانست نخستین راه حل برای مشکل تر "جامهٔ مبدل" باشد. اما اشکالش این است که در این صورت تر ویتگنشتاین پارادوکس می‌نمود، چون او نه زبان غیربومی را برای زبان بومی، بلکه زبان را در اصل و اساس خود و به اطلاق جامهٔ مبدل بر تن اندیشه می‌داند و

منظور از اندیشه آن چیزی است که صرفاً به زبان در می‌آید، خواه از آن ابوریحان باشد خواه از آن بهلول.

اگر آنچه که تا کنون شرح کردم در مد نظر آوریم و نگه داریم راهمان به بغرنج ویتگنشتین گشوده خواهد شد. ویتگنشتین با نمونه‌ها و قرینه‌های روشن‌گر مواردی از جامهٔ مبدل به ما نشان می‌دهد که جای تردید در منظور خود از آن باقی نمی‌گذارد: «در اولین نگاه نمی‌نمایاند که گزاره، آنطور که روی کاغذ نوشته شده، تصویر واقعیتی باشد که می‌گوید. اما نت موسیقی نیز در اولین نگاه نمی‌نمایاند که تصویر موسیقی باشد، نشانه‌های آوایی خط الفبایی نیز نمی‌نمایاند که تصویری از زبان آوایی ما باشند» (4.001). در ارتباط با همین نظر شیارهای صفحهٔ گرامافون را تصویر سمفونی می‌نامد (4.001). در جملهٔ شمارهٔ بعد می‌خوانیم: «برای فهمیدن ذات گزاره می‌توانیم خط هیروگلیف را در نظر آوریم که واقعیت را تصویر می‌کند. همین را سپس ما الفبا کرده‌ایم، بی‌آنکه از ذات تصویری‌اش چیزی بکاهد» (4.016). چه چیز میان همهٔ موارد ذکر شده توسط ویتگنشتین اعم از گزارهٔ نوشته شده بر روی کاغذ، نت موسیقی، حروف آوایی الفبا، شیارهای صفحهٔ گرامافون، تبدیل خط تصویری هیروگلیف به خط الفبایی مشترکاً چشمگیر است؟ نامتجانسی پوشنده و پوشیده. اینهمه نامتجانسی‌های گوناگون را می‌توان به فرض زبان‌های بومی - نابومی برگرداند، لااقل آن را به گونهٔ نمادین پذیرفت.

زبان و واقعیت

چنانچه اندیشه در هیئت زبان، آنطور که ویتگنشتین می‌گوید، تصویر واقعیت باشد، استدلال او در موارد یاد شده روشن‌گر و اساسی است، در عین حال با نظر سوسور که زبان برایش آوای تصویری است، همخوان می‌نماید. اما در

واقع چنین نیست. پوشیدگی اندیشه در زبان یا آنطور که ویتگنشتاین می‌بیند، جامه‌مبدل بودن زبان بر تن اندیشه، اگر درست بنگریم، امری طبیعی به معنای زایمانی-زیستی است. چون اندیشه در زبان و با زبان زاده می‌شود و در آن می‌زیید، بنابراین برخلاف ظاهر اصطلاح "جامه‌مبدل" نسبت به اندیشه بیرونی و اضافی نیست. اما نکته‌مهم دیگری هست که ویتگنشتاین فیلسوف و سوسور زبان‌شناس را از هم متمایز می‌کند. و آن این است که بر خلاف سوسور که زبان برایش تصویر آوایی چیزهاست، ویتگنشتاین زبان را برگردان تصویری چگونگی و فعلیت نه چیزها بلکه امور می‌داند.^۱ نکته در موضع ویتگنشتاین نسبت به زبان این است که زبان به منزله گزاره تصویری باید با واقعیت مقایسه شود تا انطباق یا عدم انطباق آن با واقعیت آشکار گردد.

ملاک انطباق یا عدم انطباق گزاره با واقعیت به معنایی که گفتیم مفهوم بودن صرف آن نیست. یا آنطور که پیشتر یاد شد باسامانی گزاره را به تنهایی و خودبخود نمی‌توان دال بر انطباق یا عدم انطباق آن بر واقعیت دانست، چون زبان به صورت گزاره در وهله اول از دستور تبعیت می‌کند و بس، انطباقش بر واقعیت به هرسان امری ثانوی است: «اگر توجه نکنیم که گزاره مفهوم (باسامان) وجودی مستقل از واقعیت برای خود دارد، باورمان می‌شود که راست یا ناراست متساویاً اسندهایی هم ارزش برای نهاد و نهاده‌اند. در این صورت می‌توان گفت P (باران می‌بارد) امری را راست می‌شناسد که P- (باران نمی‌بارد) نادرست می‌داند.» (4061). برای آنکه این روشن‌تر و صریح‌تر شود می‌توان در گزاره "دیو شاخ دارد" تصویری مفهوم اما موهوم و بی‌واقعیت به دست داد. به این ترتیب صرف باسامانی سخن دال بر هیچ واقعییتی نیست. بنابراین مثال بالا که

۱- نمونه‌اش را در استعاره شهر قدیمی دیدیم که نه مجموعه‌ای از خانه‌ها و کوچه‌ها، بلکه چگونگی وضعی ست که آنها نسبت و در تفاوت باهم دارند و ویتگنشتاین آن را واقعیت شهر قدیمی می‌نامد و زبان را تصویر همگون آن می‌داند.

مشابهاتش نهایت ندارند و آنچه پیشتر از ترجمه و تألیف آوردیم، نمونه‌هایی انکارناپذیر برای خودمختاری زبان و سوءاستفاده از آن نسبت به واقعیت‌اند. در عین حال، چنانکه دیدیم، زبان است که به بهترین وجه بازگوی گفتاری و نوشتاری واقعیت برای بت‌های نمایشی و بازاری در فرهنگ ما نیز هست. بنابراین نباید تعجب کرد وقتی ویتگنشتین می‌نویسد: «فلسفه سراسر سنجش زبان است» (4.0031). چون به زعم او وظیفه‌اش این مهم است که بخواهد و بتواند انطباق و عدم انطباق آن را با واقعیت بسنجد.

بدینگونه انطباق و عدم انطباق زبان با واقعیت می‌شود ملاک راستی یا ناراستی هر سخن یا گزاره‌ای که در درجه اول باید مفهوم در برابر مهمل باشد. این رامی‌گویند اصل دو قطبی زبان. ویتگنشتین نخستین کسی ست که این اصل را در هر گزاره‌ای که مهمل نباشد چنین متحقق می‌یابد که هم می‌تواند راست باشد و هم ناراست، در برابر اصل دو ارزشی که برطبق آن هر گزاره مفهوم یا راست است یا ناراست. دو قطبی بودن گزاره اصلی ست پیشین نسبت به انطباق تصویری آن در برابر واقعیت که بنیاد آن هستانی باشد.^۱ این تمیز آسان نیست آنجایی که ایماژهای دیرپا و سخت جان در ذهن و احساس ما در طی قرن‌ها تنیده‌اند بویژه در کیفیت‌های پیچیده زبانی هر تمیزی را نمی‌توان پذیرفت. مثلاً وقتی تمیز بسیاری از آدم‌های ادب‌شناس را ملاک بگیریم که عالم غیب برایشان واقعیتی هستانی ست و حافظ برایشان لسان‌الغیب است.

چنانکه پیشتر نشان دادیم زبان و فرهنگ باید حامل این قابلیت باشند که به شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ تبدیل شوند، همانگونه که زبان براساس خویشمندی‌اش می‌تواند دروغ بگوید، وگرنه چنین سقوطی نمی‌توانست روی دهد. در فرهنگ ما که شعر محور حیاتی آن است و نثر سایه رنگ‌پریده آن، تحرک اولی هیجانی و

1 - E- M. Lange, Ludwig Wittgenstein, Logisch- philosophische Abhandlung, 24, Paderborn 1996.

تکراری ست و تحرک دومی تصادفی و وابسته موقعیت. مجاری این تحرک‌ها در شعر، متناسب با نیازهای جوراجور هیجانی‌اش گوناگون‌ترند تا در نثر که تفاوت موقعیت‌هایش چندان نیستند. اگر بشود تحرک نظم در اوزان مثنوی، قصیده، غزل... و مجاری تحرک نثر در شیوهٔ مرسل، موزون و مصنوع را به ظروفي تشبیه کرد که مصالح زبان و اندیشهٔ ما در آنها ریخته شده، باید بتوان در جوراجوری تکراری آنها محدودیت‌ها و تنگناهای فرهنگی ما را منعکس یافت. افزون بر اینها عوارضی نیز هستند که باید ناشی از کم خونی و ته کشیدن مایه‌های زبانی و فرهنگی ما باشند و جامعه را برای ترمیمش از این حیث نیازمند تغذیه از خارج می‌کنند.

تغذیهٔ خارجی که عموماً از طریق ترجمه‌های خام و روشنفکرپسند از آثار غربی، در بی خبری از عدم تجانسشان با فرهنگ ما، انجام می‌گیرند و در نتیجه بیشتر بر بار مشکلات ناشناخته ماندهٔ فرهنگ ما می‌افزایند تا از آنها بکاهند و با شبیخون‌های تألیفی به انبار فرهنگ بی حفاظ غربی و عرضهٔ غنائم آن در بازار فرهنگ ما تکمیل می‌شوند، همه حاکی از ضعف و تحلیل رفتن بنیهٔ زبانی و فرهنگی ماست که دورهٔ آرمانی و اوج توانایی‌اش از زمان فردوسی تا زمان حافظ بوده است. از آنپس، بویژه در این پنجاه شصت سال اخیر که پای فرهنگ مثله کرده‌شدهٔ غربی به ایران باز شده، هیچ واقعۀ فکری - زبانی در این فرهنگ که بتوان ارزش آن را در برابر دورهٔ کلاسیک‌ش به چیزی گرفت روی نداده است، هیچ نگرانی و دغدغۀ ای محل تناسایی‌اش نشده و آسودگی خیالش را برهم نزده تا اندیشیدن را در آن برانگیزد. هیچ مانع و سدی نتوانسته موجب اشتداد فکری‌اش شود و فروتنی جستجو در آن به بار آورد، تا مشکلاتش را بیابد و با آنها درآویزد. اکنون می‌توانیم با آمادگی بیشتری برای فهم سخن ویتگنشتاین به جایی باز گردیم که از نقل آن باز ایستادیم: «زبان جامۀ مبدل اندیشه است» یا جامۀ مبدل بر تن اندیشه است. «بگونه‌ای که از شکل بیرونی جامه نمی‌توان به شکل

اندیشه‌پوشیده‌شده در آن پی برد.» «چون شکل بیرونی جامه برای هدف‌های دیگری جز شناساندن تن ساخته شده است» و ادامه می‌دهد «قراردادهای ضمنی برای فهمیدن زبان محاوره بینهایت پیچیده‌اند». این آخری را در استعاره‌هایی که مجازاً به کار برده می‌شوند بازشناختیم.

دیدیم که برای ویتگنشتین نشانه‌ها نام‌هایی هستند که درگزاره به کار برده می‌شوند. گزاره تصویر واقعیت است. اما به صرف مفهوم بودنش نمی‌تواند تصویر درستی از واقعیت باشد. حالا می‌توانیم بفهمیم و بگوییم چرا ویتگنشتین می‌گوید زبان جامه‌مبدل بر تن اندیشه است. چون ما به آسانی هرگزاره مفهوم را به جای تصویر واقعیت می‌گیریم. و این پیش می‌آید، هربار که "تصویر زبانی" را در گزاره "واقعیت" آن بگیریم. هرگزاره مفهومی الزاماً تصویر واقعیت نیست، اما چنین خلطی در زبان محاوره آسان صورت می‌گیرد.

چنانکه دیدیم ویتگنشتین صریحاً می‌گوید بر اثر بی‌توجهی به این امر که گزاره مستقل از واقعیت مفهوم خودش را دارد، به سادگی باور می‌کنیم که درست و نادرست، یکسان مناسبت میان تصویر و واقعیت‌اند. یعنی درست و نادرست را یکسان به گزاره‌ای نسبت می‌دهیم که به صرف مفهوم بودنش القا می‌کند تصویر واقعیت باشد. به این ترتیب واقعیت در گزاره قلب می‌شود بی‌آنکه ما متوجه گردیم. نتیجه‌اش برای ما این است که زبان به مجرد اینکه به منزله تصویر، مفهومی مستقل از واقعیت هم داشته باشد، می‌تواند آن را قلب کند. و چون تعداد گزاره‌های مفهومی بیشمارند، مدام خطر این هست که ما در آنها واقعیت را مخدوش کنیم یا مخدوش نشان دهیم. چون زبان به منزله جامه‌مبدل بر تن اندیشه این خصوصیت را دارد که واقعیت را دانسته یا ندانسته مخدوش نماید. و اگر چنین باشد که ویتگنشتین می‌بیند، تقلیب زبان به شبه‌زبان، خصوصاً در فرهنگی که نه تنها اصراری در تمیز گزاره مفهومی و گزاره تصویری ندارد، بلکه همواره می‌کوشد واقعیت را دانسته - نادانسته جعل کند، تولید

شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ رفتار و کردار روزمره می‌شود. نمونه‌های ترجمانی‌اش را در "ادب و اندیشه‌ورزی"، یعنی در گزیده‌ترین کالاهای لوکس این چهل ساله حکومت اسلامی زومبی‌ها و زومبی‌های اسلامی نشان دادیم، با شمه‌ای از شاهکار تألیفی‌اش از اینپس آشنا خواهیم شد.

آیا از چنین جامعه‌ای می‌توان انتظار داشت گفتاری در باره "زبان و شبه‌زبان در فرهنگ و شبه‌فرهنگ" بخواند و در آن تأمل کند؟ آیا چنین گفتاری می‌تواند کسی را به پرسیدن برانگیزد؟ پیش از آنکه پاسخی حاضر و آماده برای تمام مسائلی که مطرح کرده انشا نماید؟ آیا کسی که از فرهنگ بیواسطه و باواسطه خودش نمی‌پرسد می‌تواند پرسش‌های کاملاً بیگانه را در ذهن خودش بخلاند، پیش از آنکه شکیبش به سرآید و خواب او را دربرآید؟ آنهم از گفتار مزاحمی که ادعا کرده است در سراسر فرهنگ ما از آغاز تا کنون فقط دو نفر اندیشیده‌اند: ابن‌مقفع و زکریای رازی.

فشرده آنچه تا کنون توضیح شد بدین‌قرار است: معنی مختص به واژه است و آن را گزاره که مفهوم است تعیین می‌کند. مفهوم بودن یک گزاره وابسته به مفهوم بودن متن گزاره‌های دیگر است.^۱ زبان آن است که بتواند نه به برخی بلکه به همه گزاره‌هایش تحقق بخشد. زبان، چه گفتاری چه نوشتاری، اصالت محاوره‌یی دارد.

وجه مشترک زبان چه در اصل ناب آوایی و چه در هیئت نگارشی‌اش که کپی آن باشد، در زبان شناسی سوسورازیکسو و در فلسفه ویتگنشتاین از سوی دیگر- چه در "رساله فلسفی-منطقی" و چه سپس از زمان "پژوهش‌های فلسفی" به بعد-

۱- "نام‌ها مانند نقطه‌اند، گزاره‌ها مانند پیکان، گزاره‌ها سخن با مفهوم‌اند." (رساله منطقی-فلسفی، 3.144).

"نشانه‌های ساده به کار برده شده در گزاره نام هستند." (3.202) همان.

"فقط گزاره سخن مفهوم است، نام در ربط با گزاره معنی پیدا می‌کند." (3.31) همان.

این است که در هردو اصالت محاوره‌یی آن اهمیت کانونی دارد، با آنکه هیئت نگارشی‌اش در ادب چیره می‌گردد. حامل هردو هیئت سنت است. اما سنت، چنانکه آمد، نامی ست برای مجموعهٔ باورهای راست و دروغ ما به منزلهٔ حیثیتی که از فرهنگ‌مان از طریق زبان اندوخته‌ایم و هیچ راه‌گریزی از آن تا کنون به خارج نداشته‌ایم. راه‌گریز واری و نقد سنت در زبان است. عمیق‌ترین و وسیع‌ترین هیئت زبانی سنت که در هر درز و شکافی از فرهنگ ما نشست می‌کند و می‌تند دین و عرفان‌اند. جایی که دین با امر به معروف و نهی از منکر ما را صغیر بار می‌آورد و عقلمان را زایل می‌سازد، عرفان با افسار گسیختگی‌های مجنونانه‌اش همین عقل زایل شده را می‌سوزد و ما را در عشق الهی به هر بهایی که شده مخطب می‌سازد. عرفان بر دین این مزیت منفی را دارد که حماقت‌های دین را با تقلیب عرفانی‌شان در معجزات و خوارق عادت تبدیل به احسن می‌کند. این یعنی صعود از تحجر دینی به تحمیق عرفانی و باعث افتخار قاطبهٔ روشنفکرانی که خود را در عرفان از دین تطهیر می‌کنند! یکی از بهترین کتاب‌های کلاسیک که برای رسیدن به این هدف نوشته شده و راه زدایش عقل را در هر سطرش چشیده و به سالکان می‌چشانند تذکرة الاولیای عطار است. عرفان به جای اینکه از ابداع بگوید، بی‌آنکه حواسش باشد، بالهام از سرمنشأ فلوطینی یا نوافلاطونی‌اش آب پاکی را روی دست قرآن می‌ریزد. چنانکه مولوی می‌گوید:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما
 ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم به دم

نقد بیت اول این است که اولاً ما در دینمان اسلام "عدم‌های هستی‌نما" نیستیم، بلکه مخلوق خدایی هستیم که ما را از عدم خلق کرده است، و ثانیاً به همین جهت به هیچ تعبیری خدا هستی ما نیست بلکه چون خالق ما را نیز از نیستی هست کرده است: بدیع السماوات و الارض. اما در عوض در بیت آخر، مولوی تصادفاً حسب حال فرهنگ ما را که از اعماق مبتلا به او نیز هست گفته است: ما

در سرپر فرهنگ اسلامی مان شیران علم بوده‌ایم که تحرکمان از وزش باد دین بوده است. حتی اگر مولوی هم نگفته باشد، عارفی شیطان‌تر از او، که البته پیدا نمی‌شود، گفته است: ما ز قرآن مغز را برداشتیم / پوست را پیش خران انداختیم. این را به هر تعبیری بگیریم نمی‌توان به پای مدحت قرآن گذاشت!

اگر زبان قابلیت تقلب نداشته باشد، نمی‌تواند تقلب کند. اما اگر این قابلیت را داشته باشد، که دارد، قادر است خود را به کمک آن در اجرایش معصوم هم جلوه دهد. منظور از تقلب قلب ماهیت از واقعیت است. تقلب به این معنی شکل‌های گوناگون دارد. دروغ گفتن یکی از ابتدایی‌ترین آنهاست که از عهده هر جاهل با کلاه و بی کلاهی برمی‌آید. این نوع تقلب مورد نظر ما نیست. مطمح نظر آن تقلب حق بجانب و پر ظرافتی‌ست که متقلب را از مهارت خودش در قلب ماهیت از واقعیت مبهور می‌کند. چگونه زبان می‌تواند قابلیت تقلب داشته باشد؟ از طریق نپرسیدن و نسنجیدن باورهای انباشته در سنت. استثنأ فقط مؤید قاعده کلی‌ست. و نه فقط در حرفه شعر و شاعری که فرهنگ ما از آن لبریز است. نمونه‌های نپرسیدن و نسنجیدن را در شواهدی از ترجمه و تألیف هم نشان دادیم. از جمله وقتی مترجمان کانت یا هایدگر در دل به خود مرحبا می‌گویند که پر آوازه‌ترین فریادهای فلسفی را در گوش هوش ما سرداده‌اند. اولی از طریق برگرداندن مفاهیم کلیدی فلسفه کانت بر مبنای خویشاوندی زبانی اقوام هندواروپایی با استفاده از ریشه‌های زبان "پهلوی، فارسی باستان، اوستایی" و آخری از طریق برگرداندن تکواژهای آلمانی به مابه‌ازاهای فارسی. انگار زبان‌ها پرده‌هایی تراوا برای انتقال معانی از خلال پیکرهای واژگانی‌اند، یا از برابرهای تکواژی تشکیل شده‌اند تا محتوای معنایی‌شان را بوسیله آنها با هم رد و بدل کنند. یا وقتی نویسندۀ "پنج اقلیم حضور" و "جنون هشیاری"، در اولی حوادث ادبی و فکری محیرالعقولی که به فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ نسبت می‌دهد که روحشان از آنها خبر ندارد و در آخری جُنْگی از نظرات نویسندگان

غربی را در باره بودلر به نام خود فراهم می‌آورد و نامش را ترجمه آزاد نمی‌گذارد! این عشق و شیفتگی او به شاعر فرانسوی، من نیچه خوان را نه فقط در این مورد بلکه در مواردی بسیار جدی‌تر و مهم‌تر از اینها به یاد سخنی از او در هشدار به خطری که در زبان هست می‌اندازد و این با موضوع کنونی گفتار تنگ در ارتباط است و می‌تواند برای ما عبرت‌انگیز باشد: «اهمیت زبان برای "تئوری" فرهنگ در این است که با آن جهانی از آن خود در کنار جهان واقعی بنا می‌نهد، سرمنزلی که آن را واقعی می‌پندارد و با آن واقعیت را از بنیاد برمی‌آورد و خود را سرور آن می‌سازد».^۱ خواننده باید از فحواي این سخن نیچه دستگیرش شود منظور او از "تئوری" در اینجا معنای مثبت آن نیست، بلکه پرواربندی است. مثلاً در پرواربندی متورم فرهنگ ما از زبان عرفانی و بازی‌هایش.

بازی و بازی زبانی

بازی زبانی مفهومی ست در فلسفه ویتگنشتین از زمان "پژوهش‌های فلسفی" به بعد. اما قبلاً نکاتی در باره این کتاب. پژوهش‌های فلسفی دومین کتاب اصلی ویتگنشتین است که او تا آخر عمرش به آن پرداخته و روی آن کار کرده و هیچگاه نتوانسته آن را به پایان برساند. دومین خصوصیت این کتاب این است که افکار گردآمده در آن در بخش‌هایی از نظر موضوع به همدیگر مربوط اند اما نه همیشه و نه سیستماتیک. سومین خصوصیت این کتاب این است که در بسیاری موارد گوینده یا نویسنده با مخاطبی نامعین گفتگو می‌کند که ممکن است خودش باشد، بی‌آنکه اگر پرسش مطرح می‌شود الزاماً به پاسخی بیانجامد.

بازی زبانی گرانیگاه فلسفی ویتگنشتین از آغاز "پژوهش‌های فلسفی" به بعد است. اولین مشکلی که ما در این اثر و آثار مترتب بر آن بر می‌خوریم این است

¹ Nietzsche, KSA.2.M

که ویتگنشتاین تعریفی برای بازی زبانی به دست نمی دهد. حتی بیش از این: این حکم شامل "بازی" نیز می شود. اما هم در اهمیت "بازی" تأکید می کند و هم در اهمیت "بازی زبانی". برای اینکه بتوانیم راهی پرسپکتیوی به این گرانیگاه باز کنیم با نقل سخنی از ویتگنشتاین از "پژوهش های فلسفی" آغاز می کنیم: «نگاه کن مثلاً به جریان هایی که ما بازی می نامیم. مثل بازی های تخته دار، ورق بازی، توپ بازی، زورآزمایی و غیره. چه چیز وجه مشترک آنهاست؟ نگو: باید وجه مشترکی داشته باشند، وگرنه بازی نامیده نمی شدند، بلکه نگاه کن ببین آیا چیز مشترکی دارند؟ چون وقتی آنها را تماشا کنی چیزی نمی بینی که وجه مشترک آنها باشد، اما شباهت هایی، خویشاوندی هایی می بینی، آنهم به اندازه کافی. همانطور که گفتم: فکر نکن، بلکه ببین. مثلاً بین بازی های تخته ای با هم خویشاوندی هایی دارند؟ بعد برو سراغ ورق بازی. اینجا خیلی مشابهت ها با آن دسته اول می بینی، اما در عوض بسیاری از ویژگی های مشترک از بین می روند، به جایش خصوصیات دیگری می آیند. حالا اگر سراغ توپ بازی بروی، برخی خصوصیات مشترک باقی می مانند، اما بسیاری نیز از بین می روند. آیا همه بازی ها سرگرم کننده اند؟ مقایسه کن بازی شطرنج را با اگر دوکر، آیا همه جا بازی ها برنده و بازنده دارند، یا میان بازیکنان رقابتی هست؟ فال را در نظر بگیر. توپ بازی برنده و بازنده دارد، اما برنده و بازنده ای در کار نیست، وقتی بچه ای توپ را به دیوار می زند و آن را باز می گیرد. بین چه نقشی مهارت و شانس در بازی دارند، و چقدر مهارت در شطرنج با مهارت در بازی تنیس فرق می کند. به این نحو می توانیم بسیاری از بازی ها را برشماریم که خصوصیات مشابهی در آنها پیدا می شوند و در عوض بسیاری از بین می روند. چه نتیجه ای از این شمارش ها می گیریم؟ این که بازی شبکه ای ست پیچیده از مشابهت ها، درهم تنیدگی ها، همروندها و ناهمروندها.»^۱

چون در همان صفحات اول "پژوهش‌ها" ویتگنشتین صریحاً به ارتباط بازی و بازی زبانی اشاره می‌کند، باید میان آنها شباهت‌هایی باشند که لزوم این ارتباط را اگر نه آشکار لاف‌بگویی بگونه‌ای موجه نمایند: در قطعه شماره ۷ از "پژوهش‌ها" در باره زبان آموزی می‌خوانیم: «ما می‌توانیم اینطور بینگاریم که تمامیت جریان کاربرد کلمات یکی از بازی‌هایی است که از طریقش کودکان زبان مادری را فرا می‌گیرند. اینگونه بازی را من بازی زبانی می‌نامم». قرینه‌ای از این موجه‌تر و متبادرتر به ذهن از مناسبات سه‌گانه کودک، زبان و زبان آموزی برای بازی زبانی نمی‌توان یافت. بدینسان ویتگنشتین جای تردید باقی نمی‌گذارد که بازی زبانی نیز نوعی بازی است. دیدیم آنچه بازی‌ها را بازی می‌کند، شباهت‌ها هستند حال اگر بپرسیم آنچه بازی زبانی را بازی می‌کند چیست، باید قرینه‌ای برای مشابهت‌ها در آنها بیابیم. این قرینه را ویتگنشتین در سخنی که هم‌اکنون از "پژوهش‌ها" نقل کردیم مصرحاً آورده است: «چه چیز است که بازی زبانی را بازی می‌کند؟ "تمامیت کاربرد کلمات"». ویتگنشتین با وارد کردن مفهوم "کاربرد واژه" که نقش بسیار مهمی در زبان دارد، بازی زبانی را در پرداختن اندیشه یا در واقع در اندیشیدن مسلم می‌سازد و نقش قاطع آن را در گرانیگاه معنی محرز می‌نماید.

معنی کاربردی واژه

فشرده آنچه از فلسفه ویتگنشتین از آغاز "پژوهش‌ها" به بعد آوردیم بدین قرار است: معنی بگونه‌ای محرزتر از پیش، یعنی از دوره اول که با "رساله" آغاز و در آن محدود می‌گردد، گرانیگاه زبان می‌شود و از طریق "بازی زبانی" مرز محرز جدید اندیشیدن را تعیین می‌نماید. بازی زبانی به کمک "کاربرد" انجام می‌گیرد. و منظور از کاربرد، استعمال واژه در متن زبان است. و این ناگفته

می‌رساند که برخلاف تصور معمول که از آن فلسفه نیز بوده است، واژه یک معنی ندارد و زبان پیوندی از واژه‌ها برای چیزها نیست. نخست "کاربرد" واژه از طریق بازی زبانی است که معنی واژه را معین می‌کند. چنانکه واژه "راحت" در "خیالم راحت شد" معنای دیگری می‌دهد تا "مرسی من همینطور راحت هستم". در اولی معنی "رفع نگرانی" می‌دهد و در دومی منظور این است که مثلاً صندلی نمی‌خواهم "ایستاده خوب است". یا "کجا" در "از کجا می‌دانی؟" می‌تواند چند معنی داشته باشد: یکی اینکه منبع خبرت کدام است؟ یکی اینکه چرا به این نتیجه رسیده‌ای؟ یکی دیگر اینکه نه صحبت از منبع خبری است و نه از چگونگی نتیجه گرفتن، بلکه پرسنده بر اثر شنیدن خبری که برایش تازگی دارد تعجبش را می‌رساند. هر سه با یک واژه در سه کاربرد مختلف بدون قرینه‌ای آشکار. برای این است که چنانکه پیشتر آمد ویتگنشتاین می‌گوید «من تمامیت زبان و کردارهای همبافت در آن را بازی زبانی می‌دانم.» جایی دیگر می‌نویسد: «مفهوم بازی زبانی می‌خواهد تأکید نماید به زبانی سخن گفتن بخشی از یک کردار یا یک کردار زیستی است.» (PW.Nr.26).

وقتی کاربرد کلمات به شکل بازی زبانی نقشی چنین مستولی در گرانیگاه معنی داشته باشد، عملاً اثرش دامنه حوزه‌های دیگر زبان را می‌گیرد و آنها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین باید در این اثرگذاری و حوزه‌های مربوط دقیق‌تر بنگریم. این حوزه‌ها عبارتند از دستور زبان، رابطه زبان و اندیشیدن، خودمختاری زبان.

گرامر زیرین و گرامر زبرین

دستور زبان با قواعد انعطاف‌ناپذیر و بویژه پیش‌ساخته به معنی همیشه از پیش بوده‌اش، که از قعر زبان برمی‌خیزد و بر آن حکومت می‌کند، خودهنجار است. و اگر تغییر و تحولی در آن روی دهد خودخیز است و در چهارچوب

مکانیسم درونی آن عمل می‌کند. هستند در این سی چهل ساله اخیر تصرفاتی دستوری که بر اثر زبان خارجی وارد فارسی شده‌اند و تنها کارشان سنگین کردن زبان با افزودن بر کش وقوس آن است نه افزودن بر کشش آن. چنین تصرفاتی حتی اگر مشکل خاصی در زبان به وجود نیاورند، موجب این توهم می‌شوند که اندیشه‌ای بکر را منتقل می‌کنند!

اما در اصل بغرنج فکری ویتگنشتین نقش زبان در فلسفه است. بغرنج موضوعی گفتار ما نقش زبان در ایجاد شبه زبان و شبه فرهنگ است. با وجود این تفاوت، از نزدیک نگرستن در سخن ویتگنشتین در باره دستور زبان چه بسا می‌تواند راه‌هایی نیز برای مسئله ما بگشاید. ویتگنشتین در مسئله کاربرد یک واژه، طبعاً با توجه به اینکه واژه همواره در جمله معنی دارد، دو گونه دستور را از هم متمایز می‌کند. آنها را، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، گرامر زیرین و گرامر زبرین می‌نامد. در گرامر زبرین "من دندان درد دارم" و "من کبریت دارم" همساختاراند. اما در گرامر زیرین اولی یک حالت است و دومی یک حدس یا انتظار. چنین تفاوتی را گرامر زبرین تشخیص نمی‌دهد: «فلسفه تا کنون دچار این اشتباه شده که خودش را روی اولی متمرکز می‌کرده، یعنی به آنچه بیواسطه (سمعی و بصری) در پیوند کلمات می‌دیده اعتماد می‌کرده، به بهای کلیت کاربرد آنها».^۱

تا چه اندازه خویست ما از اینگونه اشتباهات بر اساس خلط دستور زبرین و دستور زیرین کرده باشیم، وقتی با شعر و نثر سنت سروکار داریم؟ من در اینجا قصد ندارم در سخن منظوم و منثور فرهنگ خودمان دنبال قرینه‌ها برای تمیز دستور زبرین و دستور زیرین بگردم. این کار بعنوان مشق شب به عهده خواننده با ملاکی که ویتگنشتین به دست می‌دهد. اما یک نمونه بارز و برجسته از آن را پیشتر نشان داده‌ام. وقتی سخن بودا را نقل کردم که گفته است: «من آموزگار ندارم». در باره این سخن گفته‌ام، با اینکه از نظر دستوری کاملاً درست و ساده

1-Hans-Johann Glock, Nihantein Lexikom, 158, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000.

است، برای فرهنگ ما غیر قابل درک می ماند. اکنون می توانم بیفزایم، علتش این است از ساختمان دستوری زیرین در آن نمی نگریم تا از نفهمیدن این عبارت ساده حیرت نماییم. از دیدگاه دستور زیرین، آموزگار نداشتن یعنی خودآموخته بودن از طریق تجربه بر اساس تجزیه و تحلیل و مادر فرهنگ مانمانندی برای آن نمی شناسیم. شاید در فضای حیاتی فرهنگ ما بشود این مقفع و رازی را خودآموخته دانست.

شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ رایج

چطور می‌توان از چنگال روحانیت و حکومت اسلامی که نزدیک به چهل سال است با قیافه‌ حق بجانب و طلبکار آدم می‌کشد و غارت می‌کند، از سر خیرخواهی سرزمین مردم را ویران می‌سازد جان به در برد و از این چاه ویلی که ما خود به دست خود به پیشوایی و پیشگامی دانایانمان کنده‌ایم و خود را با شوق و ذوق در آن سرنگون ساخته‌ایم برون آمد، با این روشنفکرانی که داوطلبانه و با ظاهری آراسته در تنور فرهنگی آن می‌دمند، به جای آنکه اول به خودشان و بعد به نسل جوان جز جمهوری اسلامی ندیده که خوب نابخردی‌های آنها را می‌خورند بیاموزانند که ما هرچه می‌کشیم از سنت و خود اسلامی مان می‌کشیم که هزار سال است از بدویت‌های آن در عرفان شهد فائق می‌سازیم و بخورد هم می‌دهیم، بجای آنکه به نقد قدمامان دست بزنیم که ما را در سنت و عرفانش صغیر و حقیر بار آورده‌اند، بجای آنکه تقصیر را گردن "چپ زدگی‌های" یکدیگر بیندازیم که آن را هم در واقع از رسوبات عرفانی مان داریم، مثلاً از برکت شرارت‌ها، سرکشی‌ها و عربده‌جویی‌های مولوی که سرسپرده‌ی خدای اسلامی بوده است، بجای آنکه اظهار لحنیه کنیم که غربی‌ها هم زمانی "چپ زده" بوده‌اند، اما آنها ریمون آرون را در برابر سارتر داشته‌اند و ما ریمون آرون نداریم، چه غلط‌ها! از بد روزگار حالا چه کنیم با اینهمه آثار مشعشعی که در دامن مام اسلام در

جمهوری‌اش نوشته‌ایم جز این اعتراف خر رنگ کن که "نسل ما گند زد"!؟. دریافتان با حکومت اسلامی و اسلام در داخل در شرایط کنونی میسر است اگر زحمت ایجاد زمینه فکری‌اش را بر خود هموار کنیم، بجای آنکه آسایش خیال را بر آن ترجیح دهیم و سخنان دلنشین بگوییم تا مرهم دل خودمان و مردم باشند! بویژه که هیاهوی سیاسی روشنفکرانه ایرانیان به اصطلاح "یرون مرزی" در نشریات اینترنتی شان اینگونه سخنان را تحت الشعاع قرار می‌دهند.

روشنفکری و روشنگری

اولین گام لازم و موثر در پراندن خواب غفلت و آسایش از سرمان نقد قدماست که ما را با آثارشان حلقه به‌گوش پرورانده‌اند. این وظیفه روشنفکران آینده است. راه را به زبان آسان‌نما و در فکر توانفرسا کانت در چند عبارت شناسانده است: «روشنگری بدر آمدن آدمی ست از نابالغی خود کرده‌اش. نابالغی یعنی ناتوانی در به کار بردن فهم خود بدون رهنمود دیگری. نابالغی هنگامی خودکرده است که علت آن نه کاستی فهم بلکه کاستی عزم در به کار بردن فهم خویش بدون رهنمود دیگری باشد. در به کار بردن فهم خویش دلیری ورز». تیر این اندیشه به حدی میزان و بر است که گویی دل فرهنگ ما را نشانه می‌گیرد. این گزین سخن روشنگری در عین حال نشان‌دهنده راهی نیز هست که پیمودنش به بنیادگذاری فلسفه‌ای سنجنده منجر می‌گردد. گرانیگاه آن را پایه‌گذارش "چرخش کپرنیکی" نامیده است. منظور این است که کانت چون توانسته خود را از تابعیت قدما برهاند و رأساً بیندیشد، همان انقلابی را در فلسفه به وجود آورده که کپرنیک در فیزیک. بیان دقیق و فشرده سخن یاد شده کانت را می‌توان بدینگونه ساده ساخت: اگر ما بخواهیم روشنگری کنیم، یعنی در دیدن امور تاریکی‌ها را بزدااییم، نباید در اسارت قدمامان نابالغ بمانیم. نابالغ آن کسی ست که شخصاً

و رأساً از به کار بردن فهم خود قاصر باشد. بنابراین برای روشنگری نخست باید عقل و فهمی ناپایبند به دیگری داشت یا پرورد، بر آن متکی بود یا گشت، اول باید روشنفکر شد تا بتوان روشنگری کرد. روشنفکری پایه روشنگری ست و روشنگری حاصل آن. هردو لازم و ملزوم همدیگرند، شق سومی وجود ندارد. آیا ما نسبت به برد کمی و کیفی فرهنگ‌مان روشنفکر داشته‌ایم؟ نه، با این تاریک اندیشی‌های لایه در لایه و هزارساله. در دوره مشروطیت و دنبالهٔ بلافصل آن تا حدودی و گذرا. چون روشنفکرهای آن دوره دلشان به تحولات سیاسی، اجتماعی و ادبی خوش بود و آنطور که می‌بایست در نمی‌یافتند که رویدادها هرچه بودند از تن اسلام برمی‌خاستند. هیچ ناروشنفکری نمی‌تواند روشنگر شود و هر جامعه‌ای بدون روشنگری زیستی گیاهی می‌کند. اگر جز این بود آسمان فرهنگ ما از فرط روشنگری نورباران شده بود.

مخدرهای مؤثر

با این پیشدرآمد می‌خواهم، پس از تجربه‌های هولناک انقلاب "آرام‌بخش" با عاقبتی چنین شوم و نامعلوم، در اینجا دو کتاب تازه از داریوش شایگان را به عنوان نمونه‌هایی برجسته از "روشنفکری" ما در ارکانش بررسی کنم تا خواننده بتواند روال نویسندهٔ آنها را با معیار روشنفکری و روشنگری توضیح شده بسنجد. از این دو اثر، یکی با عنوان "پنج اقلیم حضور" تنور شعری سنت ما را برمی‌افروزد، نگران از اینکه نکند از بد حادثه خاموش شود، و دیگری علاوه بر آن، انگار که ما از حیث شعر و شاعری تنگ‌دستیم، با عنوان "جنون هشیاری"، به بحثی در بارهٔ اندیشه و هنر شعری شارل بودلر می‌پردازد تا با سوخت وارداتی نیز در تون "شاعرانگی" ما بتابد. درست در این زمان که پیش و بیش از هر چیز باید هشیار شویم و بیدار بمانیم، چون هزار سال است تا اعماق مویرگ‌هایمان مست

شعریم، شایگان مؤثرترین مخدرها و منوم‌های نوع غربی‌اش را در عروق حسی و ذهنی ما تزریق می‌کند. او که در جرگه "اندیشمندان" ما در داخل و خارج می‌درخشد، طبعاً از معرفی بی‌نیاز است. با وجود این، اشاره‌ای کوتاه به خصوصیات و نیز سوابق فعالیت ادبی و فرهنگی او می‌تواند برای جوانانی که برد زمانی کار او را نمی‌شناسند، سودمند باشد:

داریوش شایگان، به معنای متداول کلمه نزد ما "روشنفکر" یعنی کتابخوانی‌ست نویسنده، با حضور، شوخ طبع، سانتیمانثال، کامروا، از خودراضی، با معتقداتی دینی در مرز خرافات و در اشلای بالا مجهز به تمام لوازم "روشنفکری" معمول نزد ما. در فراهم آوردن مصالح برای فعالیت‌های فکری و ذکریش سریع‌خوان، پرخوان و همه چیزخوان است و در پروردن ماحصل آنها بی‌تاب، سازشگر و جاه‌طلب، بگونه‌ای که می‌خواهد هرچه خوانده و نخوانده در اسرع وقت در نوشته‌هایش جای دهد. آثارش جُنگه‌هایی هستند رنگارنگ و نمایشی از فضل‌فروشی‌های فروتن‌نما و گزافه‌گویی‌های غلط‌انداز برای مرعوب کردن خواننده و در نتیجه عاری از هرگونه قرار و ثبات موضوعی و اشتداد فکری. در عوض مملو از سازه‌های هزار شاخه از مقایسه‌ها و نقل قول‌های نالازم و ناوارد که مطالب را نیمه کاویده یا نکاویده به هم بندکشی می‌کنند پیش از آنکه گامی در اندیشیدنشان برداشته شده باشد. او که زمان شاه را درک کرده، دو سه سالی پیش از انقلاب اسلامی با انتشار نخستین اثر نویسندگی‌اش با عنوان هیبت‌انگیز و ایرانی‌پسند "آسیا در برابر غرب" بساط عرفان‌بازی مد روز شده کسانی چون حسین نصر و احسان تراقی را با انباشتن آن از اُمّهات ذهنی خود و بیگانه برای نامبردگان و خوانندگان از رونق می‌اندازد و از آنپس با این الگوی موفق بال‌های تفکرش را به همه سو می‌گشاید. هیچ موضوع و مبحثی نیست که در این کتاب از قلم افتاده باشد، از نیچه و نیهیلیسم و توریسم و عرفان و جلوه‌های قیام مذهبی و آخرت‌نگری و رستاخیز اخروی و زرتشت و مانی و مزدک و اسماعیلیه و باب گرفته تا آلبرکامو و صادق

هدایت، همه در این کتاب به فراخور پسند او و خواننده روز قلمفرسایی شده‌اند! شایگان با همین کتاب راه موفقیت فرهنگی و اجتماعی خود را می‌گشاید و دیگر از آن پا بیرون نمی‌گذارد. تنها تپق فکری اش در طلوع انقلاب این بود که خمینی را گاندی ایران خواند و از قرار بعداً پشیمان شد. اما کدام روشنفکر آن زمان شیفته و محو جمال خمینی نشده و بعداً پشیمان نگشته است! هنوز انقلاب پانگرفته، داریوش شایگان جلای وطن می‌کند، رفتن قابل فهم به پاریس را که زادگاه ولتر یکی از آشتی‌ناپذیرترین سران سوگند خورده روشنگری باشد، را بر قرار در تهران اسلامی شده ترجیح می‌دهد و با کمک پارتی سرشناس و با نفوذی چون مادام گُرَبِن چند سال عهده‌دار مدیریت شعبه فرانسوی موسسه اسماعیلیه در پاریس می‌شود، تا توفان‌های انقلاب که فرونشستند به ایران سرپا اسلامی شده بازگردد.

خودآموز شبه‌فرهنگ

با این اشاره کوتاه اکنون به بررسی کتابی از او می‌پردازم که ششمین چاپش در سال ۱۳۹۲ با عنوان "پنج اقلیم حضور" منتشر شده است. وضع اصل این کتاب که یکی از شاهکارهای شبه‌فرهنگ همچون خودآموز آن باشد روشن نیست. تنهاردی که نویسنده‌اش در آن به دست می‌دهد این است که در سال ۱۹۸۳ به صورت مقاله در مجله اتود فیلوزوفیک به زبان فرانسه "به رشته تحریر" درآمده (!) و سپس توسط نازی عظیمی به فارسی برگردانده شده و با اصلاحات نویسنده سرانجام یافته است (پیشگفتار، ص یکم)^۱. حتی ذکر عنوان فرانسوی مقاله، تاریخ و محل انتشار مجله مربوط را سرپرستان انتشار متن فارسی نیز لازم ندیده‌اند. این شلختگی چه بسا مصلحتی را نمی‌توان در مورد آثار روشنفکری

۱ - نگ. به نقد آن در درخشش‌های تیره، پانویس ۱۴۱.

۲ - پنج اقلیم حضور، داریوش شایگان، تهران، ۱۳۹۳.

ایرانی تعمیم داد. اما کلاً می‌توان در این کتاب یکی از نمونه‌های شاخص روشنفکری ما را منعکس دید. در همان آغاز پیشگفتار کتاب با این اعتراف مواجه می‌شویم که نویسنده در زمینه ادبیات ایران "خود را خبره و متخصص نمی‌داند" و: «این کتاب به هیچوجه ادعای آن را ندارد که مطالب بکری در این زمینه مطرح کرده باشد». منظور از "زمینه"، علت و تحلیل چند و چونی حضور سازنده پنج شاعر بزرگ ایرانی در زیست و زندگی ما "سرسپرده‌های" آنهاست که عبارت باشند از فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ. همین جا خواننده جوان می‌تواند از خود بپرسد که پس عذر موجه ترجمه و انتشار این کتاب به فارسی چیست، کتابی که در ظرف دو سال انتشارش شش بار به چاپ رسیده است! آیا این بی‌ادعایی از شکسته نفسی اوست یا از فرازمندی فرهنگی خوانندگان؟ شق ثالثی که می‌توان در این مناسبت یافت این است که بی‌ادعایی او حساب شده است. چون ما در زمینه شعر و شاعری محققان برجسته و سرشناس کم نداریم و ندیده گرفتن آنان صلاح نیست. این است که او جای خطر کردن اعتراف می‌کند.

تزریق اندیشه غربی در شعر کلاسیک ما

و به این ترتیب عنوان "پنج اقلیم" حاکی از "حضور" است که دستچینی از شاعران در دل ما ایرانیان دارند: «فردوسی مظهر اوج حماسه» است، «خیام... مظهر نوعی تعارض در نبوغ ایرانی است...، همچون ایمان و شک، اطاعت و عصیان، لحظه و ابدیت... او تجسم تقلیل ناپذیر روحی است که نه سر تسلیم به ایمان دارد نه به کفر، نه به دنیا نه به آخرت، نه به یقین تعبدی نه به شک دستوری (!)» (همان، ۱۲). ذکر "شک دستوری" در کنار دیگر خصوصیات که

شایگان در جهان‌بینی خیام مطرح و نفی می‌کند، هیچ محملی جز زدن به صحرای کربلای غرب او ندارد که وجه اعتبار همهٔ روشنفکران ایرانی ست، و چنانکه خواهیم دید، بدان منحصر نمی‌ماند. اما خارج کردن چنین مفهومی توسط او از دایرهٔ نگرش خیامی برای نشان دادن ارزینالیتۀ آن هم زاید است و هم گمراه‌کننده: "شک دستوری" روشی ست آگاهانه و تعمدی و به این معنی دستوری در پیراستن شناخت از بدیهی‌ترین بدیهیات برای رسیدن به یقین قاطع "فکر می‌کنم، پس هستم"، یا "چون فکر می‌کنم هستم" که به زعم دکارت بنیادگذاری علم را برای تصرف در طبیعت تضمین می‌کند. اما وقتی "شک دستوری" را شایگان همراه "ایمان و کفر" در جهان‌بینی خیام مطرح و نفی می‌کند، انگار که اینها از مقوله‌ای واحد یا مشابه‌اند، خوانندۀ وارد انگشت به دهن می‌ماند و خواننده ناوارد قاطی می‌کند چون سردر نمی‌آورد.

هر کتاب جدی که می‌خواهد پدیده یا موضوعی را بکاود و بشناساند، باید از خارج در آن بنگرد و از داخل آن را ببیند، یعنی توضیحی، مستدل و حتی المقدور بی‌ابهام باشد. در فقدان این انگاره‌ها هر کتابی بررسی ناپذیر می‌شود. هیچیک از این شاخص‌ها را در این اثر او نیز نمی‌توان یافت. از اینرو من به آوردن نمونه‌هایی از درهم جوشی متن ضمن توضیح و تحلیل آن اکتفا می‌کنم. پس از آن شکسته‌نفسی یاد شده می‌نویسد: «غرض از این قلم‌فرسایی سنجش و تحلیل ارتباط ایرانیان با شاعران ارجمندشان است... که مقهور و مسحور نبوغ گرانمایه آنان اند و... سرسپردۀ آنها.» این البته گفته‌ای ست وصفی و عاطفی و مسطوره برای سراسر کتاب که نویسنده در آن به نشانهٔ چنین افتخاری از "کوله‌بار شکوهمند امانتی که‌نسال" می‌گوید که هم‌نوعان ایرانی و در نتیجه او هم به دوش می‌کشد. (همان، ۴). بد نیست ببینیم چه رابطۀ درونی‌ای میان "کوله‌بار شکوهمند امانت که‌نسال" و سرسپردگی ما به شاعران‌مان در عین بارقه تفکرمان و "دنای افسون‌زدایی شده" کنونی هست که به زعم او قادر نیست مانع "ایفای

نقش ابدی شعر" شود! (همان، ۵). با کدامیک از این مفهوم‌ها یا بغرنج‌ها شروع کنیم که رشته سخن از هم نگسلد؟ با بار امانت.

میان شاعران هیچکس به خوبی حافظ این "بار امانت" را نمی‌شناخته و به همین سبب هم گفته "آسمان بار امانت نتوانست کشید" و بدیگونه سرسپردگی‌اش را به آیه قرآنی مربوط و به طریق اولی سرسپردگی شایگان به همان سرچشمه مقدر و مهرموم کرده است. اما ببینیم شایگان در باره "سرسپردگی" چه می‌گوید: «البته این سرسپردگی می‌تواند گاه حکم تیغ دودمی را داشته باشد که لبه دیگرش تفکر آزاد را نشانه می‌گیرد و در نهایت به قیدی دست و پاگیر بدل می‌شود» (همان، ۴). هیچکس تاکنون عقلش به این نرسیده که "سرسپردگی" به "تفکر آزاد" منجر گردد! نه فقط به این علت که تفکر را سرسپردگی نفی می‌کند، بلکه پیش از آن به این سبب که "تفکر" را با قید "آزاد" مشکوک و مخدوش می‌سازد، چون این معنی را به ذهن متبادر می‌نماید که انگار تفکر "ناآزاد" هم می‌شود و شاهدش موجود ناقص الخلقه عیلی که در جمهوری نوظهور اسلامی به نام "روشنفکر دینی" برای نخستین بار در تاریخ این سرزمین پا به عرصه وجود نهاده و هنوز زنده است! از کشفیات شایگان که تمامی ندارد یکی نیز این است که: «شاعر در دوران انسان غارنشین وجود داشته، و در عصر اتمی نیز هم همچنان... از این نیاز شاعرانه... ادیان برخاستند و به علت این رحمت شاعرانه جرقه الهی تا ابد در جوهره وجودشان جای گرفت»! (همان، ۵) خواننده با فرهنگ باید متحیر شود که چنین نویسنده واردی، او که بر هرچه دانستنی و نادانستنی اشراف دارد بی‌خبر است از اینکه هزاران سال پیش از آنکه نوری در سیاهی شب سوسو بزند، توانایی زبانی از ابتدایی‌ترین مرز رفع حوائج روزانه فراتر رود، سواد از بدوی‌ترین چهره تمدن و فرهنگ پدید آید، ادیان سامی

پا به عرصه وجود گذارند و قدرت "الیهو"ی^۱ عبری آنها به جرقه‌الله یا جرقه الهی مبدل گردد، آدم‌های غارنشین در داخل و خارج غارهای خود در نور روز نقاشی می‌کردند و این چون هنر است در "عصر کنونی اتمی" همچنان خود را بازمی‌آفرینند و می‌گسترند. اگر آدم گوهری داشته باشد که شایگان آن را "جوهره" می‌نامد، باید در هنر نهفته باشد، نه در شعر که شایگان سنگش را مانند گوهر شب‌چراغ به سینه می‌زند. امیدوارم آشنایی بسیار فشرده و از دور در باره "افسون‌زدایی" ماکس وبر که شایگان نتوانسته از ذکرش بگذرد یا درست‌تر بگویم از آن دل بکند، در اینجا مْهری بر خصوصیات یاد شده در نوع نویسندگی او باشد.

"افسون‌زدایی" ترجمه مناسبی ست از معادل فرانسه آن Désanchantement برای مفهوم Entzauberung ماکس وبر، جامعه‌شناس و اقتصاددان آلمانی. این مفهوم را او نخستین بار در سال ۱۹۱۷ در سخنرانی‌اش زیر عنوان "علم به منزله حرفه" یا "علم حرفه‌ای"^۲ چنین به کار می‌برد: «روشنفکری روزافزون و راسیونالیزاسیون یعنی آگاهی و باور به اینکه ما به مجرد آنکه بخواهیم می‌توانیم بدانیم که هیچ نیروی اسرارآمیز محاسبه‌ناپذیری وجود ندارد. بلکه در اساس می‌توان همه چیز را از طریق راسیونالیزاسیون محاسبه کرد و بر آن حاکم گشت. این یعنی افسون‌زدایی جهان»^۳. همین شرح را او در اثر دیگرش که سه سال بعد منتشر می‌گردد، به این صورت تعمیم می‌دهد: «در جهان کهن هند، بابل، مصر و چین علم به صورت تجربه و نیز فلسفه و تئولوژی وجود داشته است. اما بنیادریزی و استدلال علمی کار یونیان است»^۴ و به این نتیجه می‌رسد که «فقط در غرب علم و علمیت وجود دارد». حالا بنگرید به وخامت وضع فرهنگی که نه فقط توده‌اش به انتظار صاحب‌الزمان نشسته است، بلکه

۱ - Elihu = یهوه خدای اسرائیلی است.

2 - Wissenschaft als Beruf

3 - Ob. Cet. 17.

4 - Religionssoziologie, Vorbemerkung.

روشنفکرش نیز در همان عوالم سیر و سلوک می‌کند: «تصادفی نیست که یکی از آنان، داریوش شایگان، با حقشناسی به یاد می‌آورد که در گرماگرم پرورش ذوقها و استعدادهایش - زمانی که او در آثار کارل گوستاو یونگ غوطه می‌زده - محضر علامه طباطبایی را نیز در کنار محاضر علامه‌های دیگر درک کرده، و شبانگاهی این استاد در پاسخ به پرسش وی "در باره وضعیت اخروی و اینکه چگونه روح صحنه نمایش ملکاتی است که در خود انباشته و پس از مرگ آنها را در جهان برزخ متمثل می‌کند"، او را ساعتها با خود به عالم اسرار می‌برد، تا پس از عروج دادنش از "نردبان هستی" از نو پایین آورد و سالم به عالم نیستی بازگرداند (کلک، تهران، ۱۳۷۳، شماره ۵۳، ص. ۲۸۵).^۱

«مولانا... اوج تکامل نوعی سنت عرفانی است... بی سبب نیست که ایرانیان برای شاهکار بزرگ وی، مثنوی، شأنی شامخ در حد تقدس قائل اند. مولانا از سراینندگان عشق است... دیوان شمس حرکت درونی روح است در جستجوی معشوق. مولانا در این اثر از خود جدا می‌شود... چنانکه گویی آتش بازی در آسمان باشد... مقرر عشق نزد مولانا در لامکان است، چرا که او همه جا هست و هیچ جا نیست» (همان، ۱۲). شایگان به عنوان شاهد احوال مولوی و نتیجه‌گیری خودش از آن، قصیده‌ای دوازده بیتی از دیوان شمس می‌آورد^۲ که در هر بیت آن مولوی هرگونه تعین وجودی را از خود نفی می‌کند تا همه جا باشد و هیچ جا نباشد. این آشکارا نعت خداست و نهایتاً "انا الحق" گفتن حلاجی به زبان مولوی که اگر سه قرن زودتر به دنیا آمده و به چنگ مقتدر، خلیفه عباسی، افتاده بود، ما دو شهید راه الهی داشتیم. بیان اینگونه احوال به منزله داعیه نفی "من و هستی" همچون غایت قصوای عرفان در عشق الهی که کل دیوان شمس را می‌افروزد و می‌افشاند، شایگان را چندان به نویسندگی برمی‌انگیزد که ضد و

۱ - آرامش دوستدار، نوسازی نادانی برای نادانی نوحه، مجله چشم انداز، ۱۳۷۳. بازچاپ:

خویشاوندی پنهان، ص. ۲۶۵-۲۹۳.

۲ - همان، پنج اقلیم حضور، ص. ۷۹.

نقیض گویی‌های چند صفحه قبل بر سر "تفکر آزاد" و "سرسپردگی" به شاعرانمان در ایفای "نقش ابدی شعر" در جامعه کنونی صاحب‌الزمانی اما "افسون‌زدایی شده" به اهتمام ماکس ویر را از یاد می‌برد!

در این اثر به سعدی که می‌رسد از دو مفهوم دوران‌ساز فرهنگ غربی، پایدیای یونانی و اومانی‌تاس رومی، الهام و مدد می‌گیرد تا از طریق آنها راه فهم خصوصیت تمدنی ایرانی را که به زعم او در "اخلاق و مشرب" اسلامی متبلور شده برای خواننده فرانسوی باز نماید! «او نه فقط سرمشق و گل سرسید اومانی‌تاس یا همان آداب و فرهنگ ایرانی است، بلکه ویژگی تعلیمی تفکر او با اتکا بر عقل سلیم، اعتدال و عقل معاش آثارش را برای ایرانیان به قانون طلایی رفتار انسان متمدن بدل کرده است» (۱۳). این قانون طلایی که ایرانیان باستان هرگز آن را نمی‌شناخته‌اند و ایرانیان اسلامی نیز با وجود نصایح حکیمانه سعدی هیچگاه بدان عمل نکرده‌اند از انجیل متی است: "آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید" (باب هفتم، ۱۲). تمثیل به دو مفهوم بالا از ذکر "شک دستوری" و "افسون‌زدایی"، که اولی را هر دبیرستان دیده فرانسوی می‌شناسد و آشنایی با دومی برای آلمانی مستلزم داشتن سطح فرهنگی دانشگاهی‌ست، به مراتب پرت‌تر و گمراه‌کننده‌تر است. آیا ذکر پایدیا و اومانی‌تاس بیش از آنکه بتواند و بخواهد به خواننده فرانسوی مدد برساند لو دهنده لافزنی و احاطه نمایشی او نیست و برگردان چنین شرحی به فارسی این ظن را تأیید نمی‌کند که او خواسته به بهانه حسن نظر معلمانه هم شده وسعت معلوماتش را به رخ خواننده دست و پا بسته فارسی‌زبان بکشد؟ در پایان پیشگفتار می‌نویسد "در برگردان فارسی این اثر" برخی نقائص را برطرف کرده! و "بقول فرنگیان خود را در آن کاملاً دیلتانت و آماتور" دانسته است. (به ترتیب ص. ۶ و ۷) در نوشتن اصل مقاله یا ترجمه آن!؟

شک دستوری، چنانکه آمد، روشی‌ست که یک فیلسوف فرانسوی در آستانه مدرنیته برای تأسیس علم در یقین مبرا از هر شک‌ی به کار برده است. هر

اندازه این "کشف" اهمیت مرحله‌یی در فلسفه داشته باشد، همسنگ "پایدیا"ی یونانی و پیکرگیری رومی‌اش بصورت "اومانیتاس" نیست. "پایدیا"، مفهومی‌ست در برگرنده رویداد آموزش و پرورش یونانی در دانش و دانستن از سده ششم تا پایان سده چهارم پیش از میلاد که به تعبیری می‌توان پژوهاک اروپایی‌اش را در شک دستوری دکارت در آستانه مدرنیته نیز دید و پیشاپیش آن در پدیده هومانیسیم، رنسانس و جنبش روشنگری، به همانگونه که می‌توان و باید با تفاوت‌هایی دموکراسی‌های دولت‌های غربی را به منشأ و الگوی آنتی‌شان بازگرداند. اما متفک از این جریان‌ها پایدیا در پیکرمندی پرشمولش در پولیس یونانی به منزله جامعه سیاسی آتن و در فلسفه نیز به همان سان می‌پرورد که در رفتار و گفتار افراد آن. در این رویداد درهم پیچیده سه سده‌یی به همان اندازه کسانی چون فیثاغورث، گزنافون، هراکلیت، پارمنیدس، سقراط، افلاطون و ارسطو نقش اساسی دارند که جریان‌ها و جنبش‌های اجتماعی - فلسفی - فکری سوفیستها، رواقی و...

آیا می‌شود و اصلاً لزومی دارد موازیی ایرانی برای پایدیای یونانی یافت و سعدی و منشش را مظهر آن شمرد؟ او که با: "اول دفتر به نام ایزد دانا"، شروع می‌کند و با: "تربیت نااهل را چون گردکان برگنبد است" پیش می‌رود، برای آنکه در پیشگفتار گلستان بگوید: "دوستان را کجا کنی محروم / تو که با دشمنان نظر داری" و منظورش از دشمنان نمی‌توانسته جز کافران باشد که در اسلام به یهود، نصارا و گبر اطلاق می‌شود، با وجود آن "قانون طلایی" که به ناروا و ناشیانه شایگان به نام او سکه زده است؟ نمی‌شود آثار سعدی را با اینهمه آیات، اخبار و احادیث در نثر و نظمش که در پی ششصد سال سنت و فرهنگ اسلامی ما تا زمان او باید امری طبیعی باشد، بیشتر حاصل نرم‌خویی، درایت و تجربه

شخصی او دانست و نه میراث بازپورده‌ای از "پند و اندرزنامه‌های" دوره ساسانی (همان)، آنطور که داریوش شایگان می‌پندارد و می‌باوراند، تا "شالوده کتابش بر اساس زاویه دید" او نسبت به منش ایرانی سعدی استوار بماند؟ در اینصورت می‌توان روشنفکری و روشنگری او را جدی گرفت، و خود را ریشخند نکرد؟

ضمن اشاره به اینکه شاعران پنجگانه ما "متفکران برجسته‌ای" بوده‌اند شفیعی کدکنی را شاهد می‌گیرد که گفته است: «هیچکس در این امر نمی‌تواند تردید کند که سعدی بر تمام معارف اسلامی از فقه و کلام و حدیث و تفسیر و تصوف و تاریخ و دیگر شاخه‌های این فرهنگ، وقوف کامل داشته است»!^(۱۷). وقوف بر معارف اسلامی یعنی فهم و استنباط علوم شرعیه که هریک از آنها حوزه موضوعی تعیین شده و پیش ساخته بر اساس قرآن و حدیث دارند که نمی‌شود بر آنها حوزه‌ای افزود یا از آنها کاست، بلکه فقط در چهارچوب تعیین شده آنها می‌توان به بحث پرداخت.^۲ در وهله اول خواننده باید از این پدیده شگرف که سعدی باشد به شگفت بیاید، از این معجونی که تبار "پاییدی ایرانی‌اش" را از اندرزنامه‌های ساسانی دارد و از سوی دیگر با تبخری اکتسابی همه علوم شرعیه را تسخیر کرده است. منظور شفیعی کدکنی در انتساب این قابلیت‌ها به سعدی هرچه باشد، آشکار این است که شایگان به قول او برای تحکیم و تضمین ادعای خود در

۱ - "اندرزنامه‌های پهلوی از نظر حجم یکسان نیستند، اما بیشتر آنها از چند صفحه تجاوز نمی‌کنند، مفصل‌ترین مجموعه اندرزها در کتاب ششم دینکرد گرد آمده که مشتمل بر بیش از صد صفحه چاپی است. اندرزهای پهلوی یا از نوع نصایح دینی هستند یا از نوع حکم عملی و تجربی. مضامین بسیاری از اندرزهای نوع دوم را میان ملل دیگر نیز می‌توان یافت، زیرا گونه حکم حاصل تجربیات بشری است" (احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، اندرز و حکم ۱۸۰-۲۰۰، تهران ۱۳۷۶، به کوشش ژاله آموزگار).

۲ - ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: «مراد از علوم شرعیه... یا علوم اعتقادیه تمام علوم ست که در دین اسلام و امور مربوط به آن سخن گوید» تاریخ ادبیات در ایران، چاپ پنجم ج اول، ۶۶، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۲۵۳۶.

متفکر بودن سعدی استناد کرده است. و این نشان می‌دهد که او "تفکر" و "وقوف" به معنای آگاهی را با هم خلط می‌کند. درست است که در فقدان آگاهی نمی‌توان تفکر کرد. اما به همان اندازه نیز درست است که آگاهی الزاماً نه به تفکر می‌انجامد و نه فعلیت آن را تضمین می‌کند، چنانکه انسان به منزله جانور سخنگو به کهن‌ترین و تجربی‌ترین معنایش عاقل است، اما هرانسانی به صرف برخورداری از عقل نویسنده، مخترع یا نقاش نمی‌شود. آنچه متفکر را از غیر متفکر متمایز می‌کند نیروی ذهنی مستقل او در اندیشیدن امور پرسش برانگیز بدون تابعیت از دیگری برای یافتن پاسخ است، به هر بهایی که باشد، چنانکه کانت می‌گوید. بنابراین سعدی که هیچ، حتی خیام را نیز، به رغم گشاده‌دستی شایگان در سرشکن کردن "تفکر" میان صاحبان پنج اقلیم، نمی‌توان متفکر شمرد، چه رسد به اینکه «تنها متفکر ایرانی (باشد) که جغرافیای افلاطونی بالا و پایین را بر هم ریخته است...»! (۲۱). چنانکه خواهیم دید همین معنی را در صفحات بعد نیز بازمی‌آورد، اینبار با چاشنی دهن‌پرکنی از فلسفه که نه ربطی به خیام "متفکر" دارد و نه مناسبت موضوعی با مطلب، جز آنکه در شبه‌فرهنگ ما موجب اعتبار کاشف آن می‌شود. اما مگر تفکر برهم ریختن است؟ اگر آری، کدام جغرافیای فلسفی می‌توانسته از برهم ریختن "تفکر" خیامی جان بدر برد؟ نه به صرف اینکه او از آنچه خدا آفریده ناراضی ست و خلقت او را شایسته و بایسته نمی‌یابد. می‌شود اینگونه نغمه‌های هل من مبارز در باره خیام را جدی گرفت و او را به مصاف افلاطون فرستاد؟

شبه‌زبان در جامه‌ای دلربا

زبان رنگین و علاوه بر آن گلبوی داریوش شایگان البته می‌تواند هم برای کنونی‌ها و هم برای کنونی‌های پیشین دل‌انگیز و فریبا باشد و حتی غبطه و

حسرتشان را برانگیزد. به همین جهت باید کسانی که آسان در برابر تأثیر چنین زبانی بی‌تاب می‌شوند و نسبت به ماده‌تاریخ‌گویی‌های عرفانی ضعف دارند و تصدیقات وصفی را بجای تحصیلات فکری می‌گیرند، آن را با تائی و هشیاری بخوانند تا در دلربایی‌های زبانی او به چگونگی تعبیه و القای معانی خالی از معنی پی‌برند. در این بازی‌ها او با خویی مادرزاد فضایی از زبان می‌سازد که خواننده اگر در زبان‌اندیشی آزموده و مراقب نباشد، آسان تحت تأثیر طنازی‌ها و هیچ‌گویی زبانی او در متن می‌لغزد و مجذوب آن می‌شود. بر اثر گرایش به آسان‌بینی و آسان‌گیری و در نتیجه فقدان توانمندی فکری، مسئله و تلاش فرهنگی ما لااقل در این نیم قرن گذشته این شده است که با کلافی از واژه‌های نابجا و ترکیب‌های بیجا در بازی‌های زبانی جای خالی اندیشیدن را پرکنیم و از این راه شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ بیافرینیم. داریوش شایگان یکی از افراد با استعداد در پروراندن چنین پدیده‌ای است. نمونه‌ای از این شیوه او به اختصار: «غوطه خوردن در لحظه گریزان یک رباعی خیام، چیدن گل خرد از گلستان و بوستان سعدی، سرمستی در ضرباهنگ حالات متغیر مولانا، و هم‌داستان شدن با فراز و فرود پهلوانان در شاهنامه، شرح سفرهایی است که یک ایرانی بر حسب امکانات و احوالش قادر است دل و جان بدان بسپارد. چون هریک از این شاعران، مخاطبی است هم‌سو با بعد آگزیستانسیل زمان خاصی که خود بازتابنده آن است، چه زمان روایی حماسه، چه زمان عرفانی بازگشت به خویشتن، چه زمان از خود بیرون شدگی وجد و سرور و چه زمان لحظه‌های حضور در تفکر خیام» (۱۶).

مثل اینکه شایگان نمی‌تواند بدون ضامن غربی موضوعی را مطرح کند. انگار برای چنین کاری پشتوانه بیگانه لازم دارد. چنین است که اهمیت شاهنامه فردوسی را در این می‌بیند که «حجمی پنج برابر کمدی الهی دانته دارد» (۲۵). این می‌شود ملاک ارزش یک اثر؟ و هنوز از مقایسه حجمی شاهنامه با کمدی

الهی دانسته که جز این هیچ ارتباطی باهم ندارند نیاسوده می‌افزاید: «بیشتر ماجراهای این شاهکار... بی‌اختیار تراژدی یونان را به خاطرمان می‌آورد»! (۲۶). و با این گفته سه خطای بزرگ مرتکب می‌شود. یکی خطای منطقی، دو دیگر خطای قیاسی و سرانجام خطای گمراه‌کننده خواننده. اولی در این است که می‌خواهد خواننده را از مجهول به معلوم برساند. یعنی از تراژدی یونانی که برای کمتر فارسی‌زبانی شناخته است به تراژدی‌های شاهنامه، که نقالان ما آنها را می‌شناسند و در معرکه‌گیری‌هاشان آنها را به ضرب معینی به آواز بلند می‌خوانند، به خطای دوم چون توضیح بیشتری می‌خواهد در آخر می‌رسیم. سومی خطای راهنمایی است که خواننده غربی را کاملاً گمراه می‌کند، چون قربانی این لغزش می‌شود که از تراژدی یونانی به تراژدی‌های شاهنامه راه یابد، چیزی که عکسش در مورد خواننده فارسی‌زبان صدق می‌کند!

اکنون باز می‌گردیم به خطای دوم که قیاسی است. تراژدی‌های شاهنامه که باید آنها را ترجیحاً و درست‌تر درام خواند ماجراهایی اند حماسی یا پهلوانی که در آنها نیرومندان با زور و تدبیر، بر اثر پیشامدهای تصادفی یا حساب شده، به درستی یا نادرستی در برابر هم می‌ایستند، پیروز یا مغلوب می‌شوند، بسته به بدفرجامی‌ها یا نافرجامی‌های آنها فردوسی گاه پیش یا پس از این یا آن حادثه که به شکستی ناسزاوار یا نادرخور می‌انجامد، تأثر خود را کوتاه و پندآمیز بیان می‌کند. در ماجرای زار و دلخراش کشته شدن سهراب به دست رستم از منظر خود به سادگی و انتباه می‌گوید:

جهاننا شگفتا که کردار تست	هم از تو شکسته هم از تو درست
از این دو یکی را نجنبید مهر	خرد دور بُد مهر ننمود چهر
همی بچه را باز داند ستور	چه ماهی به دریا چه در دشت گور
ندانند همی مردم از رنج آز	یکی دشمن را ز فرزند باز

سخن از ناتوانی آدم نابخرد در مقایسه‌اش با جانور در برابر نیروی نیک و بد است، آنطور که فردوسی یکی از غم‌انگیزترین تراژدی‌های شاهنامه را می‌بیند. روشن است که در جنگ رستم و سهراب، رستم به حيله بر سهراب پیروز می‌شود، ورنه جان به در نمی‌برد. اما در تراژدی یونانی پند و اندرز، عبرت، پشیمانی، زاری از چرخ و گردش روزگار در کار نیست. فضای تراژدی‌های یونانی مملو است از بار هیجانی در لا به لای تبهکاری‌ها، جنایت‌ها، خیانت‌ها، خودکشی‌ها، تقلب‌ها، زناکاری‌ها، زناکاری با محارم، جدال‌های قهرآمیز، مثله کردن خود که تمام اینها میان اعضای خانواده‌هایی که سر بسر از طبقات بالا هستند روی می‌دهد و آسیب‌ش به جامعه می‌رسد.

تراژدی یونانی رویدادی است که به صورت نمایش در مراسم و آدابی مربوط به دیونیزوس (DIONYSOS) خدای یونانی برای مردم در ملاعام اجرا می‌شود. ماده تراژدی از اسطوره یعنی از روایات دیرپای سنت در باره پادشاهان و بزرگان گرفته شده است، بگونه‌ای که نویسنده نمایشنامه و بیننده نمایش آن را در منشأش می‌شناسند. نمایشنامه‌نویس‌ها که از اواخر قرن ششم تا اواسط قرن پنجم پیش از میلاد در آتن می‌زیسته‌اند، بویژه رگه‌هایی از روایات را می‌گیرند و می‌پردازند که آکنده از بارهای هیجانی و تکان‌دهنده‌اند، تا در مطاوی آنها بیننده را به سنجش و تعقل و موضع‌گیری شخصی برانگیزند. بدینگونه گفتگویی مستقل در ذهنی ناظر بر منشأ رویداد در لحظات گزیده نمایشنامه‌نویس از یکسو و سنجش و نتیجه‌گیری بینندگان از سوی دیگر در می‌گیرد. بنابراین نمایشنامه تراژدی برای سرگرمی بینندگان نوشته و اجرا نمی‌شود، بلکه وسیله‌ای است برای اندیشه‌ورزی جمعی مختص به آتنی‌ها. برخلاف اجرای مدرن که اعمال را زنده روی صحنه می‌آورند، تراژدی‌های یونانی آنها را نقل می‌کنند، اما نه فقط به صورت تعریف و حکایت محض، بلکه در گفتگوی میان آکتورها در توضیح و تعلیلی دفاعی از انگیزه‌ها و اعمال خود، اعم از

تبهکاران، جانی‌ها، خائنان و زناکارها... به این معنی تراژدی یونانی فشرده‌ای ست برای پرورش فکر به استقلال و تفاوت و در نتیجه راهبر به روشنگری.

آنچه شایگان در باره شاهنامه و تراژدی‌هایش می‌گوید لحظات دستچینی است سرهم شده و در نتیجه ناموزون از داستانسرایی‌های دلبخواه اساطیری، به زبانی غنایی و لبریز از شور و احساس، و تعلق خاطر او به آنها، همراه با چاشنی اصطلاحات عرفانی مانند "عالم صغیر"، "جام جم"، "ندای سروش" و غیره، که استخوان‌بندی‌اش بدون چاشنی عرفانی آنها، از مبحث فردوسی و شاهنامه در کتاب معروف "حماسه‌سرایی در ایران"، تألیف ذبیح‌الله صفا بازگرفته شده، در حالیکه زبان‌ش می‌بایستی، به سبب قیاس تراژدی‌های شاهنامه با تراژدی‌های یونانی کاملاً توضیحی و استدلالی می‌بود. ولی شایگان که آنها را شبیه می‌پندارد با استناد به یک نویسنده فرانسوی تعریفی عمومی از تراژدی به دست می‌دهد که به سبب همین عمومیتش راه‌گشا که نیست هیچ، گمراه‌کننده هم هست. لحظات حساس این تعریف از این قرارند: «... تراژدی مدام به انسان یادآوری می‌کند که قلمروی نظم و عدل و دادگری بسیار تنگ و محدود است و پیشرفت‌های علمی یا فنی از گسترش این قلمرو ناتوانند. هم در بیرون از انسان و هم در درون وجود او، "دیگری" یا دنیایی دیگر وجود دارد... این دیگری به هر نامی خوانده شود، همواره در کمین ماست، ما را به سخره می‌گیرد و نابودمان می‌کند» (۲۶). این تعریف ممکن است خواننده ساده‌دل و آسان‌بین را راضی کند، اما نه خواننده کنجکاو و جوینده را که می‌خواهد از خلال زبان به منظور نویسنده پی برد. مثلاً وقتی خواننده از خود بپرسد: پیشرفت‌های علمی و فنی در کدام قلمرو و زمینه‌ای؟ اگر منظور زورآزمایی علم با تراژدی است که صحنه‌ای مضحک‌تر از این نمی‌توان تصور کرد که علم در برابر تراژدی قرار گیرد تا ناتوانی یا حتی توانایی‌اش آشکار گردد! بر این پرسش‌ها می‌توان همچنان افزود و به این نتیجه رسید که اگر سخنان نویسنده فرانسوی این باشد که شایگان گفته،

چیزی جز پیچیدن روان‌شناسی ساده لوحانه‌ای جدی نما در زوروقی از احساس محض نیست و کار از همان آغاز خراب بوده که او خواسته است تعریفی شسته‌رفته و عمومی از تراژدی به دست دهد و توانسته با تحریک خوشخیالی شایگان او را از خداخواسته در طاس لغزنده تشبیه درام‌های شاهنامه به تراژدی‌های یونانی بیندازد. به اعتبار سخن یک شاهد غربی از غیب رسیده! براینها افزوده می‌شود آن لحظه خرافی که موجود موهومی بنام "دیگری" روزگار آدمی را تباه می‌سازد: «همین "دیگری" است که رستم را به هم‌وردی سهراب می‌کشانند تا به حکم گردش سپهر کثر رفتار جان پسر را به دست پدر بستانند!» (۲۶). بنگرید به ضرب جگر سوز این سخن به منزله پرده آخر و نوساخته‌ای از ماجرای رستم و سهراب در برابر زبان ساده و عبرت‌آموز فردوسی که بازخواندنش هر بار پرهیزناپذیری آن فاجعه را غم‌انگیزتر می‌سازد. به نظر می‌رسد شایگان، اگر زبانش را ملاک بگیریم، با هر تأکیدی از هر نوعی می‌کوشد بر اهمیت معنی و "حرافت" سخنش بیفزاید، حتی اگر به سرحد بداهت در برابر سخن فردوسی باعث شرمندگی گردد.

در باره خیام خودش را به امواج جوراجور خیال می‌سپرد: «خیام نه عارف به معنای متعارف کلمه است (!)، نه فیلسوف مشاعی ست (!)، نه فقیه است (!) و نه شاعر عهد خود» (۴۳). این همه گزافه برای منزله ساختن خیام از عرفان و تصوف، فلسفه مشاء، و فقه اظهر من الشمس نیست که ناهنجاری بعدی و کاملاً بی‌سابقه تکمیلش کند: «چراکه^۱ شخصیت شاعر او به دقت تمام زیر ظاهر دانشمندش پنهان بود و نخستین اشاره به چند رباعی او بیش از یکصد سال پس از مرگش کشف شد» (همان). یعنی ما ایرانیان آنقدر مجذوب و

۱- اگر حافظ دلخسته اینهمه "چراکه" نمی‌گفت تا دل یار به رحم آید و جلال آل احمد آن را به این شدت باب نمی‌کرد که پنجاه شصت سال است به منزله حرف تعلیل گریبانگیر روشنفکری ما شده است، برای آنکه "چون" و "زیرا" جدی و بی‌ناز و نوازش اند، روشنفکری ما چگونه استدلال‌هایش را تعلیل می‌کرد؟!

مسحور دانش بوده‌ایم که پیش از قرن ششم هفتم به شعر اعتنایی نداشتیم ما ایرانیان شاعرمنش و شاعرپیشه؟!

به حافظ که می‌رسد می‌نویسد: «حافظ ترجمان الاسرار ادب فارسی است. در شعر حافظ تعادل بین صورت و محتوا در جریان تکاملی تجزیه ناپذیر شکل می‌گیرد، مصراع‌های اشعارش اغلب متقارنند، فاقد توالی زمانی و گاه ارتباط منطقی با یکدیگرند، بلکه دایره‌های متحد‌المרכזی را می‌مانند که تودرتو درهم تنیده‌اند، و ارتعاشات معانی را به مانند امواجی که از پرتاب سنگ بر سطح آب شکل می‌گیرند بر مقام‌های مختلف روح انسان طنین می‌اندازند!» (۱۴). این یعنی به کمک یک بازی زبانی شبه‌فرمولی از فیزیک مایعات را در ذهن خواننده تراواندن و او را از این راه به سر سخن شعری حافظ وارد و خام ساختن. اگر هدف توضیح، روشن شدن غامض است نه افزودن بر غموض آن، شایگان در این اقدام خود از آغاز محکوم به شکست بوده است! از کی در شعر عرفانی توالی زمانی و ارتباط منطقی وجود داشته است، یا می‌بایستی داشته باشد؟!^۱ یا مگر معنی در شعر حافظ خارج از قواعد زبانی در سخن پدید می‌آید که فهمیدنش را باید مشروط به طنین لرزاننده ارتعاشات معنایی آن در روح کرد؟ فقط روح‌های ارتعاش‌پذیر شعر او را می‌گیرند و می‌فهمند؟

اما نادرستی و ناروایی بزرگتر از اصالت تعلق عرفان به ایران باستان نمی‌شود گفت، به مردمی که تا سقوط تمدنی‌شان در اسلام، به هرساں کشورگشا بوده‌اند. تعالیم زردشت در نقطه مقابل تعالیم بودا رهنمود مباشرت در زیست و زندگانی است که شایگان در بخش سعدی آن را به "عقل معاش" او تعبیر کرده است! و موفق می‌شود آن را در این بیان هیجانی سر درگم مثله نماید: «اساس عرفان، معجزه کلام و نمادهای بزرگ زیبایی‌شناسی در این معجون بارور با یکدیگر ادغام می‌شوند تا نفیس‌ترین گوهرهای روح ایرانی را متبلور سازند!» (۱۴). با

۱ - برای سنجش توضیحی نگ. کنید به آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پیشگفتار، از عنوان "خیام و حافظ" تا عنوان "واقعیت در شعر".

چنین دروغ بزرگی طبیعی ست که می‌توان از طریق عرفان آب به آسیاب اسلام و حکومتش ریخت و عرفان زده‌هایش را از سراب آن سیراب کرد، لااقل جواز برای عرض و اندام‌های ادبی گرفت و نسل‌های گمگشته را با اینگونه شورآفرینی‌ها فریفت. اگر ایرانی زمانی گوهری داشته، آن گوهر با هزار و چهارصد سال خیسیدن در اسلام و هزار سال شعر و شاعری در عرفان، تغزل، قصیده، منظومه، ترجیع‌بند و رباعی در صدها و صدها کتاب، دیگر "مرکب و پوسیده" شده است. قوز بالا قوز این میان "زیباشناسی" است که بند ناف گوهر ایرانی به *esthétique* یونانی باشد! در فن کتاب‌نویسی‌اش داریوش شایگان دست رد به سینه هیچ سخنی که خوانده یا شنیده باشد نمی‌زند، به محض آنکه بر ارزش و اعتبار مایه اثرش بیفزاید. چنین است نقل سخنی از همسر "بی‌نام و نشان" نیکوس کاژانتزاکیس (نویسنده معروف یونانی) که در سفر شیراز به او گفته است: «من در هیچ کجای دنیا ندیده‌ام که مزار و مقبره یک شاعر بزرگ، زیارتگاه مردم باشد!» (۲). و همراه آن به نقل سخنی از امرسون شاعر و نویسنده آمریکایی قرن نوزدهم با این مضمون مبادرت می‌ورزد: «ایرانیان را فرانسوی‌های آسیا ناامیده‌اند. هوش برتر آنان، احترامشان نسبت به اهالی فضل و دانش و کمال، مهمان‌نوازشان در قبال مسافران غربی، مسامحه‌شان نسبت به مسیحیانی که در سرزمینشان زندگی می‌کنند، مسامحه‌ای که با رفتار تعصب آلود ترکان عثمانی در تضاد آشکار است، گویا از فرهنگ غنی آنان نشأت می‌گیرد... و ایرانیان را قادر ساخته خوی فاتحان سرزمینشان را تلطیف کنند و هویت ملی‌شان را حفظ کنند» (۳). همه سربسر خصوصیات مثبت و خودستایی‌های نژادی ته‌نشین شده در اسلام که هیچ شباهتی به خصوصیات فرهنگی و تمدنی فرانسوی‌ها ندارند، و چرا اصلاً داشته باشند؟!

اما شایگان از جیمس موریه، نویسنده انگلیسی همزمان امرسون، و کتابش "سرگذشت حاجی بابای اصفهانی"، که به هرسان واقعیات ایران را از نزدیک می‌شناسد و می‌شناساند و نه مانند امرسون از دور و با دوربین، هیچ نمی‌گوید. و

این نمی‌تواند تصادفی باشد. تیپیک برای او پرهیز از هر مواجههٔ دردسر آور است که محبوبیتش را به خطر اندازد. وقتی دغدغهٔ تأیید خواهی دامن نویسنده‌ای را گرفت، نه تنها مسائل را نمی‌بیند تا پرسش را در او برانگیزند، بلکه مشغله‌اش این می‌شود که در تنگدستی‌های فرهنگی ما هر باطلی را به خورد خواننده دهد و از فراز عجب خود در او بنگرد که از فرهنگ "نه این" و "نه آن" و "چهل تکه‌یی" ست. در اینگونه موارد می‌شود گفت او به معنای فارسی کلمه "آرتیستی" ست تافتهٔ جدا بافته از دیگرانی که در او به چشم حسرت و غبطه می‌نگرند.

فقط خواننده‌ای که به خودش نهیب زند، پیش از آنکه معذوب این زبان رنگین، معطر و کامبخش شود و به یاد حماسه‌های شاهنامه از تماشای خود در جوشن پهلوانان تازنده بر ضد نادرستی‌ها محظوظ گردد، پیش از آنکه ضرب "تفکر" خیامی او را از پا در آورد، پیش از آنکه از تلاطم حالات متغیر مولانا سرگیجه بگیرد و از برق غیرت اندیشه‌های خودسوز او منصعق شود، پیش از آنکه از سرمستی خرد گلستان و بوستان دامنش از دست رود، پیش از آنکه در تأسی به حافظ "سبوکش این دیررندسوز" شود، می‌تواند با چشم باز و ذهن آگاه در اینگونه بازی‌ها و القائات زبانی و فرهنگی، سوز و سازهای خالی از اندیشه بنگرد که شاخص مزیت روشنفکری‌های او نسبت به روشنفکرهای درجه دوم ما هستند.

شعر و شاعر، تفکر و متفکر

من می‌گویم در اینجا نشان دهم که اگر به جد بگیریم، از این پنج شاعر حتی خیام را نیز نمی‌توان متفکر دانست، بی‌آنکه خللی بر ارزش ادب و فرهنگ آنان وارد آید. از فردوسی شروع کنیم که بی‌هیچ شکی ستایندهٔ خرد است همچون بهترینی که خداوند به آدمی ارزانی داشته است. اما این خرد در برابر "گردش آسمان" که نیک و بدش به فرمان خداست طبیعتاً زایل می‌شود.

این را فردوسی در خطبه‌های ماجراهای شاهنامه به تلویح و تصریح بارها گفته است. فردوسی را جزو شاعران پنجگانه "متفکر" خواندن آنطور که شایگان می‌خواند، نه تنها نادرست بلکه مطلقاً زاید است. مگر حماسه‌سرایی فردوسی با نیرومندی زبانی‌اش در توصیف ماجراها، خوی‌ها و کشش‌های آدمی نقصی دارد که باید با "متفکر" کردن او رفع شود؟ بویژه معلوم نیست که را می‌توان یا باید متفکر خواند. اگر صرف شاعری می‌تواند متضمن تفکر باشد، چرا تفکر را باید میان شاعران ما به این پنج نفر اختصاص داد؟ و اساساً چه خصوصیت مشترکی میان این پنج شاعر هست که تفویض "تفکر" را به آنها ضروری سازد و به شاعران دیگر ناروا؟ یا اینکه همه شاعران ما را باید متفکر نامید و فروگذاری شایگان را از این نظر باید غفلت شمرد؟ به هرسان این اوست که باید در این مورد پاسخگو باشد.

این میان تکلیف مولوی چه می‌شود؟ به تمام تعابیر ممکن می‌توان گفت برای مولوی همه چیز از عشق می‌آید، در عشق روی می‌دهد، به عشق می‌رسد و در آن می‌زیید. هیچ چیز نمی‌تواند سد راه عشق شود. هیچ طنزی تا آن اندازه زمخت و بی‌حیا نیست که عشق را بیالاید. بلکه برعکس، اگر نسبت شیطننت به مولوی بدهیم، برای او زمخت‌ترین و بی‌حیاترین طنز در عشق و با عشق زیبا و تپه‌پیر می‌شود. برای او هیچ راهی نیست که عشق درنوردد یا درخور عشق و عشق ورزیدن نباشد. هر ملاحظه و پرهیزی را عشق درهم می‌شکند. اگر همه راه‌ها و گروه‌های کارگر در عشق را در برابر عشقش به خدا بنهیم و با آن مقایسه کنیم به زبان مولوی می‌شود:

کارگاه و گنج حق در نیستی ست غره هستی چه دانی نیستی چیست

با چنین دریافتی از امور همه چیز ابزار عشق و نشانه عشق است. به زبان سانسور شده و زرین حافظ می‌شود: "همه جا خانه عشق است" که مولوی آن را به زبان و بیان چشیده و چشانده و در ذهن و خیال زیسته و آزموده است: در

هموار و ناهموار، در هنجار و ناهنجار، در ظریف و لطیف، در زیبایی زمخت، در زمخت زیبا و گرنه چگونه می‌توان از یکسو داستان غم‌انگیز طوطی و بازگان را پرداخت و از سوی دیگر در صفحاتی چند به تفاریق و با دقتی ذره‌بینی ماجرای خاتون و خر را سرود، مرد را در هیئات زن به حمام زنانه فرستاد، پهلوان شیرکُش را آماده‌تر و تروتازه‌تر از پیش به بستر عشق کنیزک بازگرداند و او را از این مردی و مردانگی متحیر ساخت، لوطی و مخنث خنجر به کمر را به گفتگو واداشت. و ده‌ها و ده‌ها داستان دیگر از همین نوع. و تازه در حدوداً سی هزار بیت در حضور و در پی احوال ملهم از شمس رقص و سماع کرد، در هجران او سوزید و گدازید. مولوی همهٔ اینهاست درهم و برهم، نه هرگز بری از اینها که در سوز دل "بشنو از نی چون حکایت می‌کند" بسراید، آنطور که داریوش شایگان می‌خواهد به خودش و دیگران القا کند. این را می‌گویند "تفکر"، خواه از آن مولوی و خواه از آن شایگان؟! با این تفاوت که مولوی بر خلاف شایگان! کمترین نیازی به تفکر ندارد، چون همه چیز برایش "آفتاب آمد دلیل آفتاب" است!

سعدی شاعر و نویسنده‌ای ست خودشناس و حدشناس، و آزموده در سفر و حضر که شاید توانسته با رهنمودهای مستقیم و غیر مستقیم خود در جامعهٔ اسلامی ایران سودمند باشد، در عین حال در لافزنی و گزافه‌گویی در بارهٔ زبان منظوم خود آموزگار یا پیشوای حافظ که بر او سبقت می‌گیرد. نه توانسته بر احوال عرفانی چیره شود و نه به پیشهٔ تجربه‌آموزی بسنده کند. یا اگر بخواهیم به اثبات بگوییم از هردو به اندازهٔ کافی بهره‌مند بوده است. در عین حال می‌توان گفت که جنبهٔ زمینی‌اش به جنبهٔ عرفانی می‌چربد. غزلیات عرفانی سعدی بیشتر در طلب و استیناس سروده شده‌اند تا در محو و شیدایی ناظر بر "حق". در شوریده‌سری‌های تغزلی سعدی آدم بیشتر آرزوی وصال زمینی می‌بیند تا وصول آسمانی:

تا کی روم از عشق تو شوریده به هر سوی تا کی دوم از عشق تو دیوانه به هر کوی
عشق از دل سعدی به ملامت بتوان برد گر رنگ توان برد به آب از رخ هندوی

این نمونه تصادفی را من از میان غزلیات سعدی به اتفاق نقل می‌کنم نه به انتخاب. اگر این را بتوان بعنوان نمونه پذیرفت، می‌شود گفت که سعدی در احساسش به بهانه عرفان روی زمین راه می‌رود. در مقایسه با حافظ، چنین احساسی را باید ناشی از سیر و سیاحت سعدی در بلاد گوناگون و تجربه‌آموزی‌های ناشی از آن دانست که حافظ شیرازنشین در امن و امان خود از آن محروم بوده است. تجربه سیاحت و خطر کردن در گیرودار سفرهای طولانی باید عامل مؤثری در پروردن نظر او نسبت به امور بوده باشد. استناد به سخنی از ذبیح‌الله صفا در این مورد روشن‌گر است: «سعدی در کسب نظرهای عارفان و قبول تربیت ایشان گویا به پیر و مرادی تنها اکتفا نکرده بلکه به عده‌ای از آنان ارادت می‌ورزیده و از ایشان کسب فیض کرده. به عبارت دیگر سعدی در عین آنکه با گروهی از مشایخ مصاحبت و بدیشان ارادت داشته تابع و فرمانبردار مطلق آنان نبوده است. بلکه از راه صحبت و کسب فیض از محاضر بزرگان طریقت از گفتارها و نظرهای نتایجی که از مجاهدت خود گرفته بودند برخوردار شده و احیاناً بعضی نظرهای آنان را نپذیرفته است».^۱ از این اندیشه‌ورزی شخصی سعدی باید نتیجه گرفت که او به معنی فنی کلمه اندیشمند بوده است، اما نه متفکر. این تفاوت را بعد از بررسی دریافت خیام از امور توضیح خواهم کرد.

و حافظ؟ می‌توان گفت اگر از زبان زربفت او با معانی پرنیان‌ش بگذریم و این خصوصیت را میان شاعرانمان منحصر به او بدانیم که راه دور نرفته‌ایم، حافظ شاعری ست بلا تکلیف در نوسان میان دنیا و آخرت با کششی بیشتر به اینسو تا به آنسو که لافش را کم نمی‌زند، چنانکه از شرح احوالش برمی‌آید. در نتیجه با این خصوصیت کمتر عارف است و بیشتر "متعارف" به معنای عرفان‌پرداز و مطلقاً آگاه به توانایی‌اش در صنعت زرین‌گویی شعری که ما

۱- تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش اول، ص. ۵۹۵، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

ایرانیان در آن "تفکر مجسم" می‌بینیم! منکر زیبایی عموماً سحرآمیز و آهنگین الفاظی که شعرش را همراه خواننده به آنی به آسمان می‌برد و آنی دیگر به زمین می‌ساید نمی‌توان شد، بگونه‌ای که ما این واقعیت لفظی را به جای عینیتی معنوی یا معنایی یا روحی می‌گیریم. چون بنا را بر این می‌گذاریم که هر لفظی پوسته‌ای از معنایی ست که القا می‌کند.^۱ مثلاً این بیت از غزل حافظ: "کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب / تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند". این سخن چنان ما را، هر بار که به آن برخوردیم، می‌گیرد که از سحر آن دیگر در نمی‌آییم تا حضورش به سر آید. به همین سبب کاری که حافظ با و در همین یک بیت با ما می‌کند، کاری ست کارستان! چون ما نشنیده و نخوانده و نیندیشیده مسحور آنیم. اگر مصراع دوم را به جای مصراع اول بگذاریم، شاید ضرب محتوا و مدعای این بیت را بهتر حس کنیم: "تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند / کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب". این سخن چندان کلان و جسور است که پشت هر معارض را به خاک می‌مالد، چون مدعی ست تاکنون هیچ کسی نتوانسته است چون او نقاب از چهره اندیشه بردارد. آیا اندیشه نقاب دارد؟ تصور نمی‌کنم، مگر در امور عرفانی و زیرزمینی و شرایطی سنگین و در این صورت اسمش اندیشه و نقاب نیست بلکه سر و رمز است. قصد و کار من هم این نیست که در اینجا محتوای این سخن را تحلیل نمایم. بنابراین به این اشاره بسنده می‌کنم که ما در برخورد با این سخن ادعای سترگی می‌بینیم و آن را به جای زورمندی فکری خود حافظ می‌گیریم.^۲ این در وهله اول

۱ - نگ. محمود شهابی، رهبر خرد.

۲ - هرکاری که حافظ درو با زبانش می‌کند برای ما سترگ است، حتی مقایسه ضمنی خودش با "مور" که کمرکوه صلابتش را ندارد:

می‌بده تا دهمت آگهی از سرقضا	که به روی که شدم عاشق و از بوی که مست
کمرکوه کم است از کمر مور آنجا	نا امید از در رحمت مشوای باده پرست
من هماندم که وضو ساختم از چشمه عشق	چهار تکبیر دم یکسره بر هرچه که هست

یعنی خلط گفته و گوینده، چیزی که آسان صورت می‌گیرد، به همان اندازه که جدا کردن آندو را از هم دشوار می‌کند. ببینیم چگونه خلط انجام می‌گیرد:

میان یونانیان باستان که در چیستان‌سازی ید طولایی داشتند، یک فیلسوف قرن چهارم پیش از میلاد، اوبولیدس (Eubolides)، چیستان زیر را ساخته است که ماصحنه آن را به تهران منتقل می‌کنیم تا از آن خودمان شود. اگر بنا را بر این بگذاریم که دروغگو آن است که هرچه هروقت بگوید، دروغ می‌گوید، چیستان ما چنین می‌شود: منصور جابر که تهرانی ست گفته است همه تهرانی‌ها دروغگو هستند و با همین حرفش اذعان کرده که او دارد دروغ می‌گوید و ما را با این مشکل مواجه می‌نماید که آیا او راست می‌گوید یا دروغ. چون منصور جابر که تهرانی ست، بر اساس حرف خودش که همه تهرانی‌ها دروغگو هستند، باید دروغ بگوید تا حرفش در مورد تهرانی‌ها راست باشد و به عکس. و این یعنی منصور جابر هروقت راست بگوید، دروغ گفته است و هروقت دروغ بگوید راست گفته است. این چیستان را، که مطلقاً لاینحل است، ساده‌تر از این نیز می‌توان گفت: منصور جابر تهرانی با همان ادعای یاد شده می‌گوید، الآن دروغ می‌گوید و منظورش همین حرفی ست که می‌زند. راست می‌گوید یا دروغ؟ اگر دروغ بگوید، راست گفته است، اگر راست بگوید دروغ گفته است. خود این چیستان نشان می‌دهد که چگونه گفته و گوینده خلط می‌شوند. بنابراین آن را فقط در تفکیک گفته و گوینده از هم می‌توان حل کرد. به این ترتیب تمام گفته‌های حافظ را در صورتی می‌توان فهمید و تحلیل نمود که آنها را به صورت گزاره‌هایی در خودشان از حافظ جدا کنیم.

حالا اگر در این شعر حافظ بنگریم که: کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب / تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند، تازه با این بغرنج روبرو می‌شویم که معنی سخن چیست. معنی اش، چنانکه دیدیم، آن چیزی ست که به صراحت می‌گوید: حافظ در برداشتن نقاب از چهره اندیشه بی‌همتا ست. اولین خطای

کلی اطلاق بی‌همتایی در نوعی توانایی است، بویژه آنگاه که کسی آن را به خودش نسبت دهد، آنهم در امری چنین فراگیر در کیفیت. این از مشکل اول که حاصل خلط گفته و گوینده است و با تفکیک آن دو رفع یا حل می‌شود. به این صورت که در "کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب"، فقط گزاره‌ای باسامان در همگروی معنایی اجزای آن ببینیم، نه بیش از آن، بگونه‌ای که بشود هر نام دیگری را جانشین نام "حافظ" کرد، بی‌آنکه سامان گزاره مختل گردد. مشکل دوم در خود گفته است که پس از جدا ساختن گفته و گوینده تازه بروز می‌کند. و آن این است که سخن با برداشتن نقاب از چهره اندیشه، اندیشه را انفعالی می‌کند. در حالیکه اندیشه بعنوان حاصل فعالیت اندیشیدن منشأ اثر است، فعال است نه منفعل. پنهان یا مستور نیست تا نقاب از چهره‌اش برداشته شود. بلکه پنهان‌ها و مستورها را در فعلیتش کشف و آشکار می‌کند. در فرهنگ خودمان، مانند اندیشه ابن مقفع و رازی در برداشتن نقاب از چهره‌های پنهان دین.^۱ به همین گونه اندیشه کپرنیک، گالیله و نیوتن که با برداشتن نقاب سکون از ظواهر سیارات منظومه شمسی، گردش وضعی و انتقالی زمین و قوه جاذبه عمومی و قانون ماندگاری را کشف می‌کند، و نیز اندیشه داروین، که به توضیح برآمدن انواع می‌پردازد و اندیشه فروید که از اعماق خودآگاهی، ناخودآگاهی را بیرون می‌کشد و حوزه بروز آن را از جمله در خواب نشان می‌دهد.

بازی زبانی عرفان

اکنون با این توضیحات به حافظ بازگردیم ببینیم تکلیف ما با آنچه او اندیشه می‌نامد چه خواهد شد. شروع کنیم با آنچه او خودش در باره اندیشه و

۱- نگ. امتناع تفکر در فرهنگ دینی، نخستین پرسنده در فرهنگ دینی ما- عبدالله روزبه، و رازی چشمه کور شده اندیشیدن در فرهنگ ما.

اندیشیدن می‌گوید، تقریباً در بیست سی صفحه‌ای که حافظ اندیشه و اندیشیدن را به صورت‌های گوناگون دستوری‌اش به کار می‌برد هیچ جا با بغرنجی مواجه نمی‌شود که خواننده حدت و شدتی ذهنی در آن بیابد. آنچه او از اندیشه و اندیشیدن مراد می‌کند، میان نگران بودن، نگران شدن، پروا کردن، تصمیم گرفتن، تمهید کردن، خاطر جمع شدن، به زحمتش نیززیدن نوسان می‌کند. آنچه برای او درخور توجه است و بدان می‌پردازد تعرض و تناقضی است که در معانی یاد شده متبلور می‌شوند و در آنها دگرگونی‌های احوالش را نشان می‌دهد و منتقل می‌نماید. اینها جلوه‌هایی از کیفیت‌های عرفانی‌اند که بنیادش را چنانکه دیدیم، مولوی در تعارض و تناقض میان نیستی‌های ما و هستی گنج الهی دیده است. من بارها به جذبه‌ای که تعارض و تناقض در ذهن و احساس ایجاد می‌کند مؤکداً اشاره کرده‌ام. پس حافظ اگر متفکر نیست چیست؟ حافظ هنرمندی شاعر است که در تب و تاب‌های متعارف عرفانی می‌زیید و چنانکه دیدیم، بیشتر از نوع زمینی‌اش تا از نوع آسمانی‌آن. به همین جهت پنداشت‌های عوالم عرفانی هیچ عارفی به اندازه پنداشت‌های حافظ زمینی نیستند.

در تعارض‌ها، تفاوت‌ها و تناقض‌های عرفانی، زبان در نثر و نظم‌ش پوششی ست رنگین از الفاظی که پنداشت‌های آدم عارف و "روشنفکر" را در سایه روشن‌هاشان پدید می‌آورد و موجب می‌شود که آدم عارف یا عارف‌منش در معانی القا شده در الفاظ، چنانکه پیشتر نشان دادیم، عینیاتی واقعی ببیند. بر این اساس به مجاز که بگوییم حافظ نقاش زبان است، آنهم از ممتازترین نوعش. غزل‌هایش عمدتاً پوشش‌هایی‌اند دورنما و رنگارنگ که در تار و پود زبانی‌شان هر رمز و هر قید و شرطی را درهم می‌شکنند. این خصوصیت در نثر و نظم عرفانی هردو بروز می‌کند و گوینده‌اش بی‌آنکه بدان واقف باشد زبان را به جای واقعیت می‌گیرد. این واقعیت‌پردازی زبانی به عرفان اختصاص ندارد، اما در عرفان و احوال عرفانی چیره‌تر و بی‌وقوف‌تر بروز می‌کند.

تفکر و اندیشیدن

حال بپردازیم به تشریح و توضیح نابجایی واژه تفکر یا صفت متفکر برای خیام در سخن شعری اش. در پیشگفتار چاپ اول و دوم "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" به توضیح تفاوت میان اندیشیدن و تفکر پرداخته شده است، منتها از زاویه‌ای دیگر متناسب با حوزه موضوعی کتاب. اینجا انتخاب دیدگاه بر اساس نقش و اهمیت زبان همچون مرکز ثقل در "اندیشیدن" و "تفکر" مطرح می‌شود و در نتیجه تغییر می‌کند. در حدی که واژه‌های اندیشیدن و تفکر نزدیکی معنایی دارند، می‌توان آنها را اصطلاحاً "همگو" نامید. در تداول دستوری آنها را مترادف می‌نامند. یکی از شرایط اصلی کاربردها به جای هم، ترادف است. و گرنه در سخنی مفهومی نمی‌توان مثلاً واژه درخت را به جای تانک یا زیردریایی به کار برد. نخست باید از اینجا شروع کرد که متفکر نبودن به معنی نیندیشنده بودن نیست. سپس بر این اساس باید دید معنی عام و معنی خاص اندیشیدن چیست و چگونه است که از هردو حیث با تفکر تمایز دارد. منظور از معنای عام، معنای متداول یا متداول‌تر است و برعکس آن معنای خاص. این را، چنانکه پیشتر دیدیم، مانند همه جا در زبان کاربرد واژه تعیین می‌کند. می‌توان گفت "اندیشیدن" کاربرد معنایی عام ندارد. در معنای عامش به آن "فکر کردن" می‌گوییم، هم به اثبات هم به نفی: فکر می‌کنی می‌شود راه حلی برای این مسئله یافت (و نه: میندیشی...); اصلاً فکرش را نکن (و نه: اصلاً بدان نیندیش یا میندیش); فکر و خیال فایده‌ای ندارد (و نه: اندیشه و خیال فایده‌ای ندارد); فکر نکن کار آسانی ست (و نه: میندیش...). می‌توان بر شمار این شواهد افزود و دید در غالب موارد آن نمی‌توان به جای فکر کردن اندیشیدن به کار برد. و این طبیعتاً منحصر به این دو واژه نیست. در زبان، اندک‌های معنایی تفاوت‌های بزرگ ایجاد می‌کنند، تا جایی که مغایرتشان قابل درک نیست. هیچ ملاکی متقن‌تر از کاربرد واژه‌ها در متن زبان که در اصل از زبان محاوره بر می‌خیزد نیست. پیشتر این را نیز دیدیم که زبان محاوره زبان عامیانه نیست.

با توجه به آنچه گفته شد، از همین جا تفاوت معنایی میانبرناپذیر "اندیشیدن" و "تفکر" آغاز می‌شود. می‌توان در زبان فارسی فرق میان اندیشیدن و اندیشنده از یکسو و تفکر و متفکر را از سوی دیگر در ضرب زبانی دو آخری در برابر دو اولی منعکس دید. اندیشیدن پرداختن صرفاً ذهنی به امری است که می‌تواند درجات آسان- دشواری کاملاً عادی و نسبی داشته باشد، مثلاً در حل یک مسئله ذهنی یا یک چیستان، بی‌آنکه اندیشنده را از درون پایبند به حل آن سازد. در عوض، تفکر کنش یا واکنشی است پیگیر در برابر مسئله‌ای که شخص را تا حل نهایی‌اش در اشتداد ذهنی و حسی نگه می‌دارد. یکی از شاخص‌های تفکر این است که نه "دست‌بردار" است و نه تابع سنت به تمام معنای کلمه. اما همواره باید مسئله‌ای باشد که فکر را با آن درگیر کند و گریبانگیرش شود. از خصوصیات "مسئله" درگیرکننده و گریبانگیر شونده، یکی کلی بودن است، دودگر قانونمند بودن و سدگیر ابژکتیو بودن آن. به این سبب فیلسوف طبعاً متفکر است، بی‌آنکه تفکر منحصر به فلسفه باشد. اگر اعتقاد اسلامی ابن‌سینا و دینمنشی ابوریحان را از علل مخففه به شمار آوریم، باید ابن‌سینا را فیلسوف و ابوریحان را متفکر دانست.^۱ هردو در حد محدودیت‌های دست و پاگیر اسلام و سنت بر اساس واکنش پیگیرشان در جستجوی حل مسائل بوده‌اند. اما به علل زمینه فرهنگی هردو واژه را باید با احتیاط در مورد آنها به کار برد. در اینجا فقط به واژه تفکر و متفکر می‌پردازیم.

تفکر و متفکر

نخست می‌کوشیم از نظر دستوری راهی به "تفکر" و "متفکر" بازکنیم. اولی مصدر است و آخری اسم فاعل، چون تعرض و متعرض، تقلب و متقلب، تضرع

۱- نگ. امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ۲۰۵-۲۱۰، ۲۴۱-۲۷۶.

و متضرع، تقبل و متقبل. اما به صرف الگوی دستوری این الفاظ نمی‌توان در نوع کارسازی آنها مشابهتی الگویی با تفکر و متفکر یافت. تعرض فعلی ست متعدی که در کارسازی حالتی گذرا دارد، به همان گونه متعرض نیز در حکم فاعل آن. به همین گونه‌اند تضرع و متضرع، و هر نوع فعل و فاعلی از مصدرهای متعدی که حاکی از فعالیت‌های دائمی و با دوام نیستند، همچون تأثر و متأثر، تألم و متألم و نظایرشان که رفتار اشتدادی شناخت که برانگیزنده و پی‌گیر است درشان نیست. از این الگو می‌توان به این نتیجه رسید که تفکر برای متفکر نوعی رفتار دائمی ست در برابر آنچه آن را برمی‌انگیزد و موجب دوام آن می‌شود. این از آنچه باید بغرنج باشد تا بتواند این اشتداد ذهن را بوجود آورد و آن را بیدار نگه دارد. سپس می‌توان در قرینه‌های مشابهه زبانی نگریست. مثلاً در فرق میان کسی که نقاشی می‌کند و نقاش، میان کسی که پیانو می‌زند و پیانیست، میان کسی که بنایی می‌کند و بنا، میان کسی که می‌رقصد و رقصنده. رگه مشترک میان همه فعالیت‌های ثانوی نسبت به فعالیت‌های اولی حرفه‌ای بودن آن است. این رگه در متفکر نسبت به تفکر وجود ندارد، چون متفکر حرفه کسی که فکر می‌کند نیست. تفکر کششی ست کاملاً شخصی، درونی و ناوابسته که نمی‌توان آن را نزد آموزگار یا استادی آموخت. آنچه می‌توان از آموزگار و استاد رفته رفته آموخت احاطه بر موضوع در خور تفکر است.

و حالا خیام. هیچیک از خصوصیات که برشمردیم در مورد خیام صدق نمی‌کند تا بتوان او را متفکر نامید. خیام با مسئله‌ای روبرو نیست تا در صدد حل آن باشد یا برآید، بغرنج او مطلقاً لاینحل است. خیام در اشعارش از یکسوز پوچی زاد و زیست می‌گوید و از سوی دیگر در گذرگاه این پوچی میان زاد و مردن توصیه‌هایی برای خوش‌زیستی می‌کند که نه عملی‌اند و نه معنا "تفکرپذیر" تا بتوانند از این پوچی ذره‌ای بکاهند یا لااقل آن را توضیح نمایند، اما در مقابل به منزله نگاهی به سرنوشت آدمی "اندیشیدنی" اند. تنها عاملی که اطلاق اندیشمندی

را میان قداما به او منحصر می‌کند، نارضایتی از آفریدگاری ست که آفرینشش را بایسته نمی‌داند. با همین اندک تفاوت بسیار بزرگ، قطع نظر از این مقفع و رازی که استثنائات منحصر به فرد هستند، خیام میان قدامای ما متمایز و شاید هم بر آنها ممتاز می‌شود.

در پاره‌سخن اخصی که شایگان در بارهٔ متفکر بودن خیام بر اساس دریافت ساده‌انگارانه‌اش از تفکر می‌گوید نکتهٔ لو دهنده‌ای هست که به نقل و توضیحش می‌ارزد. وقتی از مناسبات اقالیم پنجگانهٔ حضور می‌گوید و یادآور می‌شود که همه، به استثنای خیام، در مراتبشان برای آدمی ایرانی دمسازند، با این تأکید پرده از راز تفکر خیامی برمی‌دارد: «فقط با خیام است که این گذر از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر مسئله‌ساز می‌شود. چون خیام تنها متفکر ایرانی است که جغرافیای افلاطونی بالا و پایین را برهم ریخته است» (همان، ۲۱). با این تشخیص که تعریفی نیز از تفکر خیامی به بهای برهم ریختن "بالا و پایین در جغرافیای افلاطونی" باید محسوب شود، شایگان "فرهیختگی فلسفی‌اش" را به شدت مشکوک می‌سازد، به نحوی که پیش از وارد کردن خیام به میدان مقایسه و مسابقهٔ فکری بر ضد افلاطون از خودش در نقش "حکم تفکر" سلب صلاحیت می‌کند، چون از دیدگاه افلاطون جهان نه یگانه است و نه بالا و پایین دارد، بلکه با همهٔ تضمیناتش دوگانه‌ای ست از وجود و معرفت (هستی و شناخت) و متناسب با آن "پیشین و پسین" که به تئوری دوجوانی او معروف شده است. در حالیکه جهان خیامی، چنانکه گفتیم، یگانه‌ای ست از پدیداری و ناپدید شدن میان دو عدم که در مسیرش پوچی و هیچی زاد و زیست آدمی بر طبق مقدرات یزدانی سریان دارد. "گر دست بدی بر فلکم چون یزدان" ... کمترین تردیدی در این تعین جهان خیامی باقی نمی‌گذارد. پایین و بالا پنداشتی ست فلوطینی و نوافلاطونی برای سیر صعودی نفس به سوی کمال که از اوایل قرن سوم میلادی نخست در مسیحیت و از طریق رهبانیت آن بعدها در اسلام نفوذ می‌کند و از عوامل مؤثر در پدید آوردن

عرفان اسلامی می‌شود.^۱ حداکثر با ارفاق می‌توان به این نتیجه رسید که شایگان نوافلاطونیان را با افلاطون خلط کرده است و در اینصورت زیروزیر کردن خیامی بنای افلاطون از اساس غلط بوده است.

شایگان که هم می‌داند چگونه از هر منفذی به فلسفه گریز زند و هم می‌داند که فلسفه برای قاطبه کتابخوان‌های ایرانی ابولهول دانایی‌هاست، بیواسطه یگراست سراغ نیچه می‌رود که تاریخ فلسفه نه پیشانی سفیدتر و نه آشتی‌ناپذیرتر از او در برابر سقراط و شاگردش افلاطون نمی‌شناسد. بدون کمترین گذار روشن و موجب و مناسبت درخوری از خیام بعنوان "تنها شاعر-متفکری ایرانی" با این خصوصیت نام می‌برد "که نظام افلاطونی جهان را به کلی زیر و رو می‌کند" (همان، ۴۸). و به نقل از ترجمه فرانسه کتاب هایدگر در باره نیچه^۲ می‌چ فلسفی او را در تفاوتش با خیام اینطور می‌گیرد: «اگر نیچه به عنوان متفکر ضد متافیزیک و جابه‌جا کننده نظام افلاطونی همچنان افلاطونی می‌ماند»، «جابه‌جا سازی خیام نوعی به تعلیق درآوردن "آن"ی است که از استمرار می‌گریزد، استمراری که خود تکرار و بازگشت ابدی پدیده‌های مشابه است. اما آنکه بی‌وقفه تکرار می‌شود و باز می‌گردد، انسان نیست. خیام مدام تکرار می‌کند که ما دیگر هرگز بر صحنه تماشاخانه جهان باز نمی‌گردیم» (۴۸ و بعد)!

خواننده حاج و واج مانده و غافلگیر شده از این تأکید غریب در مستثنی کردن "انسان" از "بازگشت و تکرار بی‌وقفه" و به همان اندازه مطمئن که هیچ چیز نیست که بازگردد، هر روزی و هر شبی که گذشت دیگر باز نمی‌آید، به همان گونه که هر گلی که پژمرد دیگر باز نخواهد رست، چنانکه خیام خود به صراحت تمام گفته: "هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت" و خطاب به انسان:

۱- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ۱۱۰-۱۱۵، تهران، ۱۳۳۱، چاپ دوم.

۲- این کتاب فرآورد هزار صفحه‌ای از سیمینارهای هایدگراز سال ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۴ درباره نیچه است و نخستین بار در سال ۱۹۵۷ به چاپ رسیده است.

"بازآمدن نیست چو رفتی رفتی"، نتیجتاً متحیر می‌ماند اصلاً مگر چیزی هست که بازگردد؟! آنچه خواننده نمی‌داند و باید به نام اصطلاحی‌اش در اینجا اکتفا کند، این است شایگان می‌کوشد پنهانی از زهر یک آموزه فلسفی نیچه که "بازآیی جاودان" باشد، و محتملاً باید آن را بگونه‌ای افواهی بشناسد چون در هر کتاب فلسفی در باره نیچه اشاره‌ای به آن می‌توان یافت، پادزهری از جهان‌بینی خیامی بسازد. این می‌شود مجادله خیام با نیچه به داوری شایگان! نتیجه‌اش این پریشانگویی ظاهرآراسته و خوشنمایی ست که می‌بینید. پس از سال‌ها تذوق پرور شده در "تفکر" و "تفلسف"، که از جمله افلاطونی خواندن نیچه به اعتبار سخنی از هایدگر نیز برگه‌ای از آن است، برای شایگان آموختن یکی از مهمترین و پیش پا افتاده‌ترین قواعد اندیشیدن که می‌توانست او را از ذهن‌بین بودن و دست‌اندازی‌های فوری ذوقی به فلسفه نیز برهاند، که دیگر دیرگشته است. اما آنچه برای هر دانشجوی فلسفه در تولید توده‌وار شبه‌فرهنگ که سرزمین ما را از همه سو فراگرفته، از لازم‌ترین محسوب می‌گردد، به همان اندازه که تمیز و بازشناختن حروف متفاوت اما هم‌آوای الفبایی در نوشتن و خواندن، آن قاعده دیرین و مهم است که به حکم یا بنا بر سخن هیچ متفکر و فیلسوفی نمی‌توان تکلیف تفکر یا تفلسف متفکر و فیلسوف دیگری را تعیین کرد، اینجا فلسفه نیچه را از طریق سخن هایدگر. و یک نکته دیگر و شاید آموزنده برای بسیاری در این مناسبت: سال‌ها پیش از آنکه هایدگر چنین سخنی در باره فلسفه نیچه گفته باشد، وایتهد فیلسوف معروف انگلیسی گفته است: «یقینی‌ترین شاخص کلی سنت فلسفی اروپایی این است که همه سریسر پانویس‌هایی بر فلسفه افلاطون‌اند. منظور من آن الگوهای سیستماتیک فکری نیستند که شاگردانش با شگردهای مشکوک از آثار او استخراج کرده‌اند، بلکه انبوه ایده‌هایی‌اند که در آثار او پخش هستند»^۱. و اگر چنین قراری باشد، این سخن وایتهد شامل فلسفه هایدگر نیز می‌شود!

شاهکاری از شبه‌فرهنگ

اکنون مجملی در باره "جنون هشیاری" به قلم داریوش شایگان و به اهتمام ده‌ها و ده‌ها نویسنده غربی! ممکن است این حرف غریب به نظر رسد اما در عصاره‌اش واقعیت است، برای اینکه این "جُنْگ" جمع‌آوری بی‌ربط و ضبطی است از اظهار نظرهای نویسندگان غربی بویژه فرانسوی زبان در باره شارل بودلر، شاعر فرانسوی قرن نوزدهم (۱۸۲۱-۱۸۶۷). و از این نظر یکی از شاهکارهای شبه‌فرهنگ نزد ما! یادآوری: برای اینکه ممکن است خواننده یادش رفته باشد که شبه‌فرهنگ چیست: شبه‌فرهنگ پدیده‌ایست زبانی از آثار و تالیف‌هایی که موضوعات و منشأهاشان نه زاده فرهنگ ما هستند و نه در آن جایگیر می‌شوند. عناصر سازنده آن زبان و فرهنگی ست که پایه‌هایش از طریق به کار بردن زبان ترجمه توخالی ریخته شده است.

پیشگفتار جُنْگ چنین آغاز می‌شود: «غرض از نوشتن این کتاب، معرفی شاعر پرنفوذی ست که از فرانسه قرن نوزدهم که با گذشتن از مرزهای زبانی به شاعری اروپایی بدل شد، و طنین پاینده و پرتوان شعرش گستره تاریخ را مقهور خود ساخت تا اینچنین شارل بودلر دوشادوش اصحاب جاودان هنر و بزرگان زوال‌ناپذیر همه ایام باز بر این حقیقت صحنه‌گزار که هنر راستین بی‌زمان است و ورای سرحدات جغرافیا!»^۱ همین عبارت کشدار نفسگیر و لعاب‌انداخته که می‌کوشد خود را شاهکاری بیانی در زبان فارسی جابزند، بینگارد و بیاوراند و موفق هم می‌شود، به بهترین و بارزترین وجه شبه‌زبان و شبه‌فرهنگ بودنش را لو می‌دهد، از دو طریق: یکی از طریق القای شبهه در دخیل بودن سیر انفس و آفاقی‌ما در حوادث ادبی "ورای سرحدات جغرافیا" و دیگری در پختن این خیال خام زودپز در ذهن و احساس از خود راضی ما برای ورود بی‌درنگ در میدان

۱- جنون هشیاری، داریوش شایگان، تهران، ۱۳۹۴.

زدخوردهای فکری جهانی. پنهان نماند که کل کتاب مشروح‌ای ست بالنده از شبه‌فرهنگ در باره شاعری شاعری هر اندازه مهم اما میان صدها شاعر مهم دیگر، بر اساس مواضع صرفاً ذوقی و اختیاری نویسنده نسبت به او و عاری از هرگونه نگرش هنجارمند.

پس از چند صفحه، اشاره به آرا و نظرها و همدلی‌های مشابه با دیدهای بودلری شروع می‌شود و تمامی ندارد: «داستایوسکی نیز موضع مشابهی در مورد شر دارد. راسکولنیکوف، در جنایات و مکافات، ایوان کارامازوف در برادران کارامازوف... همه مظهر شکاکیت و هوش‌اند» (۱۳). از همین جا عنوان "جنون هشیاری" جنگ نشأت می‌گیرد: «جان. ای. جکسون استاد دانشگاه برن کتاب‌های متعددی در باره بودلر نوشته است...» (۱۴)، «همین اواخر کتاب‌های مهمی در باره بودلر نوشته شده، از جمله کتابی به نام "جنون بودلری" که از زبان ایتالیایی بلافاصله به زبان فرانسه و انگلیسی ترجمه شده است» (۱۵)، «در سال‌های دهه ۱۹۳۰ ماریو پراز نویسنده ایتالیایی کتابی به رشته تحریر درآورد با عنوان "جسم و مرگ و شیطان" در شرح ادبیات رمانتیسم سیاه که سهم عمده‌ای از آن به بودلر اختصاص داده شده است» (۱۶)، والتر بنیامین شخصیت برجسته دیگری که در رأس بودلر شناسان قرار می‌گیرد و «آثار شاخصش در باره بودلر سرآغاز سلسله تحقیقات جدیدی در آلمان، انگلیس و بالاخص امریکا شد، و نسل جدیدی از نویسندگان و پژوهشگران را متوجه اهمیت این شاعر فرانسوی ساخت» (۱۷). ایرانی‌هایی نیز بوده‌اند که شعری از بودلر ترجمه کرده‌اند. از جمله پرویز ناتل خانلری در مجله سخن و "مرحوم" حسن هنرمندی و "روانشاد" نادر نادرپور (همان). داریوش شایگان پس از این پیشدرآمد، از خودش سخن می‌گوید که در دوران تحصیل در ژنو با اشعار بودلر آشنا شده است. پیش از آن در انگلستان بویژه شکسپیر را ستایش می‌کرده است. سپس با افکار کلاسیک فرانسویان آشنا می‌شود، از کورنی، راسین و مولیر

گرفته تا رمانتیک‌هایی چون لامارتین، شاتوبریان و ویکتور هوگو. در نخستین تماس با بودلر می‌فهمد که از "تباری دیگر است"، حساسیت او نسبت به شعر چنان است که در بودلر "عجوبه‌ای" می‌یابد که "در هیچیک از مقولات ذهنش" جا نمی‌گیرد (۲۳)! اینها همه مفرح و الهام‌بخش، چه ربطی به خوانندهٔ فارسی‌زبان دارد؟!؟

بعد بودلر را از دیدگاه تثوفیل گوتیه می‌نگرد. از بس از این و آن برای بودلر شاهد شیدا می‌آورد، خواننده، اگر به زبان سعدی بگوییم، به درخت بودلر نرسیده دامنش از دست می‌رود! در انتشار "گل‌های بدی"، بنا بر شرح او، ستایشگران و منتقدان به جان هم می‌افتند. برخی در کتاب شعر او "پلیدی‌ها و صفات شیطانی" مجسم می‌یابند. برون تی‌یر اثر او را "مظهر فسق و فجور" می‌داند. در برابر، کسانی چون فلور، تثوفیل گوتیه، نادار و بانویل او را "نوآورترین" شاعر فرانسه خوانند. حتی لامارتین و موسه، و نیز لوکنت دو لیل و موریس مترلینگ و هوگو برایش دست مریزاد می‌گویند (۲۷). اظهار نظر پل والری نیز از قلم نیفتاده است. بعد از آن نوبت به کالاسو می‌رسد که در بودلر بر خلاف شاعران زمانه "آنتن متافیزیک" کشف می‌کند (۳۳ و بعد)!

خواننده اگر بداند کی کی است و چه در بارهٔ بودلر گفته، جز آنکه حدس زند آنهایی که بودلر را تأیید می‌کنند و تصادفاً نیز معروف‌ترند و درست‌تر می‌گویند، هنر کرده است. اما اگر خواننده‌ای از اینهمه تبحر نویسنده در ادبیات اروپایی، بویژه در بارهٔ بودلر، انگشت به دهان نماند، جای امیدواری هست که روزی با پشتکار به گرد پای او برسد. نوبت به مقایسه یا مسابقه نیز می‌رسد. معلوم نیست آندره سوارس یا والتر بنیامین، به هر حال یکی از این دو گفته‌اند: «امروز در میان تمامی کتاب‌های دنیا، بعد از عهد عتیق و اناجیل، گل‌های بدی بیش از هر کتاب دیگر منتشر و به زبان‌های مختلف ترجمه شده است» (۳۱)! و نیز «گل‌های بدی، دوزخ قرن نوزدهم است. یأس بودلر از خشم دانتته به مراتب

پرتوان‌تر است» (۲۹)! این را به احتمال قوی‌تر والتر بنیامین گفته است. اینجاست که داریوش شایگان با خواندن "تطابقات" بودلر طلسم را می‌شکند و به رغم استنکاف خود شاعر وجود او را از «گرایش به عالم غیب و بعدی متافیزیک و دردی عرفانی آکنده می‌بیند» (همان)، می‌توان به راحتی افزود "نزدیک به حال و هوای داریوش شایگان"! این کتاب ۳۰۰ صفحه‌یی که تا پایانش نویسنده از این دیدگاه به آن دیدگاه درمی‌غلطد، جُنْگی‌ست از نظرپردازی‌های دیگران در باره شاعر فرانسوی و به غایت ملال آور، به استثنای چهل صفحه‌ای از آخرش که به ترجمه اشعاری از بودلر اختصاص داده شده. اما نکته جالبی که نباید از قلم بیفتد و شاید جالبترین موضع کتاب باشد، مربوط به عشق پایدار واگنر، بودلر و نیچه در مثلی به همین نام (همان، ۱۴۵). که در پی خواهد آمد.

در روند موضع‌راهیابی به "عالم غیب" و "درد عرفانی" نزد بودلر، شایگان یک نویسنده دیگر فرانسوی به نام پل بورژه را وارد گود می‌کند تا به اعتبار او بگوید: «پل بورژه سه ویژگی اساسی برای بودلر قائل است که عبارتند از: بحران معنویت، تعلق خاطر به وسوسه‌های شهری چون پاریس، و بهره‌مندی از ذهنیتی تحلیلگر» (همان، ۲۹). معنی ذهن تحلیلگر روشن است، اما وسوسه‌های شهری چون پاریس که به راحتی می‌تواند انواع و اقسام داشته باشد، به همان اندازه روشن نیست، مفهوم "بحران معنویت" که می‌شود حدسیاتی در باره اش زد، اگر معنویت را در مقابل "مادیت" بگذاریم. شایگان هیچیک از این خصوصیات را عادی نمی‌داند، چه رسد به اینکه در یک تن جمع آیند، آنوقت حاصل آنها می‌شود "نادر و محیرالعقول" (۳۰).

اشاره‌ای کوتاه به زندگی بودلر می‌تواند در حل این معماهای سه گانه، یا لاقلاً دوگانه موثر باشد. بودلر بورژوایی‌ست از خانواده مرفه. پس از مرگ پدر زندگی "داندی" اش شروع می‌شود و کار هدر دادن ارثیه‌اش به جایی می‌رسد که خانواده

او را به حکم دادگاه در استفاده از ثروتش محدود می‌سازد. از این ماجرا می‌توان پی‌برد که منظور شایگان از "بحران معنویت" و "وسوسه شهری چون پاریس" چه بوده و چرا در باره‌اش سکوت کرده. تمجیح او در شرح احوال بودلر به اعتبار سخن پل بورژ تصادفی نبوده است. خواننده اگر فصل "بودلر و کیش داندیسم" را بخواند، بی‌آنکه مجذوب ظاهر آراسته عبارت گردد، بلکه در پس آنها در رفتارهای لودهنده بنگرد، می‌فهمد داندیسم چه کیشی ست. اما شرطش این است اشاره کوتاه بالا از زندگی بودلر را مد نظر داشته باشد. من از فصل یاد شده چند عبارت بیش نمی‌آورم. اما پیش از آن اشاره‌ای به خاستگاه داندیسم. داندیسم مفهومی ست از طرز آداب و رفتاری در اواسط قرن نوزدهم که نخست در انگلستان پدید می‌آید و سپس به فرانسه نفوذ می‌کند و اطلاق می‌شود به کسانی که خود را در ظاهر و باطن تافته‌ای جدا بافته از دیگران می‌دانند و این را در رفتار و سکنات و پوشاکشان نشان می‌دهند! عکسی که در آغاز کتاب "جنون هشیاری" در صفحه رونما از بودلر چاپ شده او را به بهترین وجه در پز "داندی" نشان می‌دهد. اکنون خصیصه‌هایی چند از رفتار "داندی" از کتاب "جنون هشیاری": «داندی از تماس مستقیم حذر می‌کند، به همین جهت است که همیشه دستکش به دست دارد. این منش داندی مطابق روایتی ست از عیسی مسیح که پس از حیات دوباره در پی مصلوب شدن، با دیدن مریم مجدلیه که به سویش می‌آمد، می‌گوید: به من دست زن "Noli me tangere" (۱۳۰).» «صفت دیگر داندی، رعایت ادب است. ادب در برابر دوستان، لطفی اضافی و در برابر دشمنان سلاخی تدافعی است» (همان). «لافورگ در باره منش شایسته بودلر می‌گوید: "هرگز چین و چروک رذالت نگرفت... هیچگاه زشتی را تقبیح نمی‌کرد» (همان)، «صفت دیگر داندی متحیر کردن دیگران و به اعجاب انداختن آنان است. داندی برای حفظ فاصله با دیگری همواره باید در رفتارش امر غیر مترقبه‌ای را دخیل سازد» (۱۳۱)، «یک روز می‌خواست بدیدن دوستش

برود، موهایش را سبز کرد، چون توجهی از سوی او ندید، به او گفت موهای من سبز است. دوستش گفت، این روزها موهای افراد بسیاری سبز است، اگر موهایت به رنگ آبی آسمان بود حیرت می‌کردم. بودلر بی‌درنگ مجلس را ترک کرد» (همان). به چنین تیپی ما در حدود پنجاه شصت سال پیش به تفاریق می‌گفتیم: درانفکته، مُقَیز یا به پارسی سره، بروکنار من دارم میام.

در گیرودار جمع‌آوری مصالح برای جُنگِ سخنان دیگران در باره بودلر، شایگان از اشتباهات تحسین برانگیز اهل نظر و نیچه‌دوستان بی‌خبر که در دور و بر وی کم نیستند، مصون نمی‌ماند. از جمله در ترجمه پر سوءتفاهمی از نیچه به دوستی در باره واگنر، و با نقل سخنی از یک نویسنده فرانسوی به نام استفان میشو به این نتیجه می‌رسد که «بودلر از لحاظ شخصیتی همزاد نیچه بود» (۱۴۸). این می‌شود جواز عبور برای تعبیرش از یک دل و یک جان بودن بودلر و نیچه به میانجی واگنر. تا آنجا که من می‌بینم نیچه به تفاریق از بودلر، با نیش زبان نام برده است. حتی در فهمیدن زبان ساده او باید به شدت دقت کرد از جمله می‌نویسد: «وجه مشترک تحول روح اروپایی را می‌توان در مقایسه دولا کروا و واگنر دید، یکی نقاش شعر است و دیگری شاعر آهنگ، برحسب اختلافشان در استعداد فرانسوی و آلمانی. جز این هر دو یکسانند. دولا کروا خیلی هم موزیسین است به مثابه اورتور کوریولان در نخستین اجراش توسط بودلر که واگنر بدون موزیک باشد»!! (Nietzsche. Bd,11, 476). استهزا از سراپای این یادداشت می‌ریزد! و جایی دیگر، باز پس از رویگرداندن از واگنر، در نامه‌ای به دوستش پترگاست می‌نویسد: «امروز تفریحی حسابی کردم، به سبب پاسخ درستی که به یک سؤال خطیرم داده بودم. و آن اینکه: چه کسی به بهترین وجه برای واگنر ساخته شده بود؟ و پاسخ من از مدتها پیش: این آدم عجیب و غریب نیمچه شاعر، بودلر شاعر "گل‌های بدی". تأسف خوردم که این از بیخ‌وبن خویشاوند واگنر را در زمان حیاتش کشف نکرده بودم. در حاشیه

کتابش جاهایی را خط کشیده‌ام که حساسیت‌های واکنری داشت که تا کنون شکل شعری نیافته بود.^۱ خواننده باید تصدیق کند که این نمونه‌ها به رغم شایگان جایی برای همدیدی و همحسی میان نیچه، واگنر (پس از روگرداندن از او) و بودلر باقی نمی‌گذارند و در نتیجه تعبیرات او در کشفیات و اظهارنظرهایش قابل اعتماد نیستند.

در مراسم یادبود بودلر و پرده برداری از کتاب "جنون هشیاری"، مراسمی که در جمهوری اسلامی از قرار برای آثار مهم و نفیس اجرا می‌شوند و "رونمایی" نام دارد، محتملاً به سبب مشابهتی صوری به رسم رونمایی عروس در قبال گرفتن هدیه از داماد، داریوش شایگان نیز سخنرانی می‌کند. علی‌دهباشی در این مراسم سخنی مشهور از شایگان نقل می‌کند که باز آوردنش در اینجا به گمان من می‌تواند سودمند باشد: «نمی‌دانم تجربیات پرماجرا و پیچاپیچ من از این قرن رو به افول می‌تواند سرمشقی برای نسل‌های آینده به شمار آید یا نه، به هر حال من محصول بسیار پیچیده‌آتم، من که زندگیم را در حاشیه دگرگونیهای بزرگ این قرن گذرانده‌ام و خود را دستخوش مثبت و منفی آن می‌بینم» (۳۰ مهر ۱۳۹۴، مجله بخارا). فروتنی و نه عبرت و حیرت این اقرار تاریخی و تاریخ‌ساز چندان است که باید لرزه بر اندام نسل‌های آینده بیفکند، اگر بفهمند جمهوری اسلامی تازه‌پاگرفته چه نخبه‌ها و اعجوبه‌هایی در شکمش پرورانده و سقط کرده‌است!

1 K.Schlechta. Friedrich Nietzsche Werke 3,Darmstadt 1997.

نمایه اصطلاحات و مفاهیم

۱۵۸	آوای تصویری، ۶۷، ۷۰، ۹۷، ۱۱۶
بتهای بازاری، ۴۴	ابژه، ۷۱، ۷۰، ۵۶
بتهای نمایشی، ۴۴، ۴۵، ۱۱۸	ارزش محتوایی، ۴۲
برونسو، ۱۱	ارزش معنایی، ۴۲، ۴۳
بنیادگرایی زبانی، ۱۱۱	ارگانایسم (زبان / فرهنگ)، ۱، ۱۶، ۲۱،
پایایی، ۳، ۷۲، ۷۳	۲۷، ۳۴، ۱۰۸
پایدیا، ۱۴۱، ۱۴۲	استتیک، ۷۸
پیکرمندی، ۱، ۱۶، ۱۴۲	اشتداد فکری / ذهنی، ۱۱۹، ۱۳۴،
تراژدی، ۴۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹	۱۶۱، ۱۶۲
تراوا / تراوایی (معنایی)، ۵۹، ۱۰۹،	افسون زدایی، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
۱۱۰، ۱۲۳	اندیشه‌نما/نمایی، ۳۶، ۱۰۷
توانش زبانی، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹	انگاره، ۶۷، ۱۳۷
جامهٔ مبدل (زبان)، ۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵،	انگاشت، ۳۶، ۳۷، ۹۶، ۴۳، ۷۷
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰	اومانیتاس، ۱۴۱، ۱۴۲
چالش، ۷۱، ۷۲	ایدئولوژی زبانی، ۴۹
چرخش کپرنیکی، ۵۲، ۱۳۲	بازی (های) زبانی، ۳، ۴، ۹۷، ۹۸،
حکمت خسروانی، ۶۲، ۱۰۵	۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۵۰،

- خانه هستی (زبان)، ۷۸، ۷۹، ۸۰
خویشاوری خوشباور، ۱، ۱۸، ۱۹
خویشگو/ناخویشگو، ۳۰، ۳۹، ۴۱
خویشمندی (زبان)، ۳، ۱۰۶، ۱۰۷
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۸
دازاین، ۶۲، ۸۱، ۸۲، ۸۷
داندی / داندیسم، ۱۶۹، ۱۷۰
درزمان / درزمانی، ۷۳
درک (سخن)، ۲، ۱۹، ۲۰، ۳۴، ۴۲
۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۰
۱۶۰
درونسو، ۱۱
دیالکتیک، ۴۷
دینامیسم (زبان)، ۷، ۷۲، ۹۵، ۹۶
۹۸، ۹۷
رنسانس، ۵۸، ۱۴۲
روزمرگی، ۸۲
روشنگری، ۴، ۵۸، ۶۱، ۱۳۲، ۱۳۳
۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸
رویداشت، ۱۱، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴
زبان اجتماعی، ۲، ۶۵
زبان الگویی، ۱، ۲۲
زبان ایده‌آل، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲
زبان پیوندی، ۱، ۲۲، ۸۰، ۱۲۷
زبان خصوصی، ۲، ۵۲، ۵۳
زبان رسوبی، ۲، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۳
۷۴، ۹۲، ۹۵
زبان‌شناسی مدرن، ۲، ۶، ۳۵، ۴۸
۶۳، ۶۸
زبان طبیعی، ۱۲، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۶
زبان عامیانه، ۱، ۱۲، ۱۳، ۳۲، ۳۸
۱۶۰
زبان فارسی-عربی، ۲۲، ۲۴، ۶۹
زبان محاوره، ۱، ۱۲، ۳۱، ۳۲، ۳۵
۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰
۱۶۰
سازه (گزاره)، ۸۷، ۸۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
۱۳۴
سامان‌ناپذیر (سخن)، ۴۶
سامان‌نمایی (سخن)، ۳۶
سامان‌بخش (سخن)، ۴۵
سخن با سامان، ۱۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶
۱۰۳، ۱۱۷، ۱۵۸
سخن بی سامان، ۱۱
سامان‌خواه (سخن)، ۴۵
سوژه، ۵۶، ۷۰، ۷۱
شبه‌زبان، ۲، ۳، ۴، ۱۰، ۲۸، ۳۳، ۳۴
۳۵، ۳۶، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۶۳، ۷۰
۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴

- ۸۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱،
۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۶
شبه فرهنگ، ۴، ۱۰، ۲۸، ۳۶، ۶۲،
۶۳، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۱،
۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۵،
۱۶۶، ۱۶۷
شبه فعل، ۲۹
شک دستوری، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲
شهر قدیمی (زبان)، ۳، ۱۰۴، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۱۷
فرهنگ ایستا، ۱۰
قوه ناطقه، ۶۴
کاربرد (واژه)، ۳، ۵۵، ۶۴، ۷۰، ۱۲۶،
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۰
گرامرزیرین، ۳، ۴۵، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸
گرامرزیرین، ۳، ۴۵، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸
گزاره، ۱۱، ۴۸، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۷،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷،
۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۷، ۱۵۸
گزاره تصویری، ۱۱۷، ۱۲۰
گزاره مفهوم / مفهومی، ۱۱۲، ۱۱۷،
۱۱۸، ۱۲۰
گویایی، ۲۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۱۰۰
متافیزیک، ۶۱، ۶۴، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹
مدرنیته، ۵۸، ۸۶، ۱۴۲
- مکانیسم (زبان)، ۵، ۲۸، ۱۲۸
ناسازمند، ۸۶
نفس ناطقه، ۶۴
نمود، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰،
۹۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۵۷
نمودار، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۹۷،
۱۱۴
نموده، ۶، ۵۲، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹،
۷۰، ۷۶، ۹۷، ۹۸، ۱۱۴
هستانی، ۸۰، ۱۰۰، ۱۱۸
همبودی، ۶۵، ۶۶، ۱۱۴
همخویی، ۱۴، ۱۶
همزمان / همزمانی، ۳۵، ۳۷، ۱۳۱
همکرد، ۲۱، ۲۸
همگروی (معنایی)، ۱۰، ۱۱، ۲۷، ۳۵،
۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۵، ۱۱۲، ۱۵۸
هومانیسم، ۵۸، ۱۴۲

نمایه نام‌ها

افلاطون، ۶۱، ۸۴، ۸۷، ۱۲۲، ۱۴۲،	آجودانی، ماشاءاله، ۱۹، ۳۳
۱۴۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵	آرام، احمد، ۲۰، ۲۱
اکو، اومبرتو، ۲۹	آرون، ریمون، ۱۳۱
امرسون، ۱۵۱	آل احمد، جلال، ۱۴۹
ایرج میرزا، ۳۷	آموزگار، ژاله، ۱۴۳
باب، ۱۳۵	اوبولیدس، ۱۵۷
بانویل، ۱۶۸	ابن سینا، ۵۲، ۵۳، ۹۱، ۱۰۵، ۱۶۱
بختیار، شاپور، ۴۳	ابن مقفع، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۹
بنیامین، والتر، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹	ابوریحان، ۱۱۶، ۱۶۱
بودا، ۲، ۴۴، ۴۵، ۱۲۸، ۱۵۰	ابوسعید، ۹۱
بودلر، شارل، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۶۶، ۱۶۷،	ادیب سلطانی، شمس‌الدین، ۴۷
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲	۵۵، ۵۷، ۸۷، ۱۰۱، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۱
بورژو، پل، ۱۶۹، ۱۷۰	ارسطو، ۱۳، ۵۳، ۶۱، ۷۵، ۸۴
بهبهانی، سیمین، ۳۰، ۱۰۵	۸۷، ۱۴۲
بهلول، ۱۱۶	ازهارى، ۱۵
بیکن، فرانسیس، ۲، ۴۴	اسفندیار، ۴۱
بیهقی، ۷۴	اسکندر، ۳۳

پارمنیدس، ۶۱، ۸۷، ۱۴۲	دالی، سالوادور ۸۰
پراز، ماریو، ۱۶۷	دائته، ۱۴۵، ۱۶۸
پهلوی، ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۱۲۳، ۱۴۳	دانشور، سیمین، ۲۳
تفضلی، احمد، ۱۴۳	داوینچی، لئوناردو، ۷۱
تی‌یر، برون، ۱۶۸	دریدا، ۵۷، ۶۲
جکسون، جان. ای.، ۱۶۷	دکارت، ۸۷، ۱۳۷، ۱۴۲
جوینی، عطاملک، ۷۴	دورکیم، امیل، ۶۴
حافظ، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۶۱، ۶۲، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۸۳، ۹۰، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹	دوستدار، آرامش، ۲۰، ۳۹، ۱۴۰، ۱۵۰
حلاج، منصور، ۴۰، ۴۱	دون کیشوت، ۱۰۵
خالقی مطلق، جلال، ۱۱۰	دهباشی، علی، ۱۷۲
خانلری، پرویز، ۲۸، ۱۶۷	رازی، زکریا، ۶۰، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۹
خمینی، ۱۵، ۲۰، ۶۰، ۱۳۵	۱۶۳، ۱۵۸
خواجه نصیرالدین، ۱۰۱	راسکولنیکوف، ۱۶۷
خواجه نظام‌الملک، ۷۴	راسل، برتراند، ۱۱۱
خواجه، ۷۴	راسین، ۱۶۷
خیام، ۱۷، ۴۲، ۶۲، ۹۹، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴	رستم، ۱۸، ۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹
داروین، ۷۱، ۱۵۸	رشیدیان، عبدالکریم، ۳۴، ۳۷
داستایوسکی، ۱۶۷	۸۱، ۷۹
	رودکی، ۳۰، ۶۹، ۷۲، ۷۴
	روزبه، عبدالله، ۱۵۸
	زرتشت، ۴۴، ۱۳۵
	سارتر، ۱۳۱
	سانچو پانسا، ۱۰۵
	سعدی، ۱۷، ۳۱، ۳۷، ۵۱، ۶۲
	۷۳، ۷۵، ۹۹، ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۳۶

شهابی، محمود، ۶۸، ۱۵۶	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۴
صبوحی، شاطر عباس، ۱۷	۱۵۵، ۱۶۸
صفا، ذبیح‌اله، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۵	سقراط، ۶۱، ۸۴، ۱۴۲، ۱۶۴
صفوی، کوروش، ۶۴	سنایی، ۹۱، ۹۹
طباطبایی، ۱۴۲	سهراب، ۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹
عبید، ۷۲، ۱۰۵	سهروردی، ۷۵
عطار، ۱۷، ۹۱، ۹۹، ۱۲۲	سوارس، آندره، ۱۶۸
عظیمی، نازی، ۱۳۵	سوسور، فردینان دو، ۲، ۶، ۳۵، ۶۳
عیسی مسیح، ۱۷۰	۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۳
غنی، قاسم، ۱۶۴	۸۹، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۴
فارابی، ۵۲، ۱۰۵	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱
فرخزاد، فروغ، ۳۰	شاتوبریان، ۱۶۸
فردوسی، ۱۷، ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۳۱، ۴۱	شایگان، داریوش، ۳۷، ۱۳۳، ۱۳۴
۴۲، ۴۶، ۶۲، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۹۹	۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۴۵	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳	۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۳
فرگه، گوتلوب، ۱۱۱	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰
فروغی، محمدعلی، ۵۷	۱۷۱، ۱۷۲
فروید، ۷۱، ۱۵۸	شجریان، ۱۶
فلکی، محمود، ۶۱	شفیعی کدکنی، ۱۴۳
فلویر، ۱۶۸	شکسپیر، ۱۶۷
فلوطين، ۱۲۲، ۱۶۳	شمس، ۲۱، ۱۴۰، ۱۵۴
فوکو، میشل، ۱۷، ۶۲	شمیسا، ۱۰۵
فیثاغورث، ۱۴۲	شوینهاور، ۶۱

کارامازوف، ایوان، ۱۶۷	لیل، لوکنت دو، ۱۶۸
کازانتزاکیس، نیکوس، ۱۵۱	مادام کربن، ۱۳۵
کالاسو، ۱۶۸	مارکس، ۴۹
کامو، آلبر، ۱۳۵	مانی، ۴۴، ۱۳۵
کانت، امانوئل ۲، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲،	مترلینگ، موریس، ۱۶۸
۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۸۲، ۸۷، ۹۰،	مریم مجدلیه، ۱۷۰
۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۴۴	مزدک، ۴۴، ۱۳۵
کپرنیک، ۵۲، ۷۱، ۱۳۳، ۱۵۸	ملاصدرا، ۶۲
کروا، دولا، ۱۷۱	موریه، جیمس، ۱۵۱
کسروی، احمد، ۵۵	موسه، ۱۶۸
کنت کوکی، شوتسو، ۷۷، ۷۸	مولوی / مولانا، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۲۱، ۳۱،
کورنی، ۱۶۷	۴۱، ۶۲، ۷۳، ۹۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
گاست، پتر، ۱۷۱	۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۰،
گاليله، ۵۲، ۷۱، ۱۵۸	۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۹
گاندی، ۲۰، ۱۳۵	مولیر، ۱۶۷
گزنافون، ۱۴۲	مونتنی، میشل دو، ۶۱
گلستان، ابراهیم، ۲۳	میشو، استفان، ۱۷۱
گلوگ، هانس یوهان، ۱۲۸	نادار، ۱۶۸
گوته، ۶۱	نادرپور، نادر، ۱۶۷
گوته، تئوفیل، ۱۶۸	ناصر خسرو، ۷۵، ۱۰۹، ۱۱۰
لافورگ، ۱۷۰	نراقی، احسان، ۱۳۴
لامارتین، ۱۶۸	نصر، حسین، ۱۳۴
لامارک، ۷۱	نظامی، ۶۸، ۷۳
لاهوته، ۱۴	نیچه، ۶۱، ۶۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۶۴،
لایپنیتس، ۱۱۱	۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۱

هایدگر، مارتین، ۳، ۵۷، ۶۱، ۶۲،
۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴،
۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۱۰۷، ۱۲۳،
۱۶۴، ۱۶۵

هدایت، صادق، ۱۳۵
هراکلیت، ۶۱، ۱۴۲
هگل، ۴۹، ۶۱، ۶۲

هنرمندی، حسن، ۸۳، ۱۵۹، ۱۶۷
هوسرل، ادموند، ۳۴
هوگو، ویکتور، ۱۶۸
یونگ، کارل گوستاو، ۱۴۰

نیما یوشیج، ۶، ۷۲، ۱۰۰
نیوتن، ۵۲، ۷۱، ۱۵۸
واگنر، ۱۶۹، ۱۷۱
والری، پل، ۱۶۸
وایتهد، ۱۶۵

ویر، ماکس، ۱۳۹، ۱۴۱
ولتر، ۱۳۵

ویتگنشتاین، ۳، ۱۱، ۲۹، ۴۶، ۵۳،
۷۰، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶،
۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴،
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱،
۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸

کتاب نامه

اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دانشگاه، تهران، ۲۵۳۵.

رهبر خرد، محمود شهبابی، نشر خیام، تهران، ۱۳۳۹.

- | | | |
|--------------------|------|--|
| Auroux, S., | 1996 | La philosophie du langage/
Presses Universitaires de France |
| Frege, G., | 1995 | Die Grundlagen der Arithmetik/
Reclam Verlag |
| | 1966 | Logische Untersuchungen/
Vandenhoeck & Ruprecht |
| | 1969 | Funktion, Begriff, Bedeutung/
Vandenhoeck & Ruprecht |
| Glock, H.J., | 2000 | Wittgenstein Lexikon/
Wissenschaftliche Buchgesellschaft |
| Katz, J.J., | 1971 | Philosophie der Sprache/
Suhrkamp Verlag |
| Kristeva, J., | 1981 | Le langage, cet inconnu/ Editions
du Seuil |
| Kutschera von, F., | 1971 | Sprachphilosophie/ W. Fink
Verlag |
| Lange, E.M., | 1998 | L. Wittgenstein: Philosophische
Untersuchungen/ Ferdinand Schöningh
Verlag |

- 1996 L. Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung/ Ferdinand Schöningh Verlag
- Leilich, J., 1983 Die Autonomie der Sprache/ Profilverlag
- Lyons, J.(Hg.), 1970 Neue Perspektiven in der Linguistik/ Rowohlt Verlag
- Pitcher, G., 1967 Die Philosophie Wittgensteins/ Verlag Karl Alber
- Saussure de, F., 1972 Cours de linguistique générale/ Editions Payot
- Savigny von, E., 1980 Die Philosophie der normalen Sprache (völlig neubearbeitete Auflage)/ Suhrkamp Verlag
- 1969 Die Philosophie der normalen Sprache/ Suhrkamp Verlag
- Schnelle, H., 1973 Sprachphilosophie und Linguistik/Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Schwarz, M., 1996 Einführung in die Kognitive Linguistik/ A. Francke Verlag
- Wittgenstein, L., 1989 Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen (Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags v. Ludwig Wittgenstein)/ Suhrkamp Verlag
- 1984 Werkausgabe in 8 Bänden/ Suhrkamp Taschenbuch Verlag
- Band 1: Tractatus logico-philosophicus/
Philosophische Untersuchungen
- Band 2: Philosophische Bemerkungen
- Band 4: Philosophische Grammatik
- Band 5: Das Blaue Buch
- Band 8: Über Gewissheit
- 1973 Philosophie Grammatik (1. Auflage)/ Suhrkamp Taschenbuch Verlag

An Introduction To Pseudolanguage And Pseudoculture

Aramesh Dustdar

Second Edition 2019
Forough Publishing
Jahnstraße 24, 50676 Köln
Germany
Tel. 0049 221 923 57 07
www.foroughbook.net
foroughbook@gmail.com

ISBN: 978-3-943147-62-9

An Itroduction to Pseudolanguage and Pseudoculture

Aramesh Dustdar
