

برای این که روشن شود مقصود از زبان به عنوان یک رفتار اجتماعی چیست، نخست به طرح مقدمه‌ای نیازمندیم. انسانی که در یک جامعه صنعتی پرتکاپو زندگی می‌کند، شخصیت پیچیده‌ای پیدا می‌کند. در اصطلاح جامعه‌شناسی گفته می‌شود که تحرک روانی او افزایش می‌یابد. زندگی پر جنب و جوش شهری فرد را در زندگی روزمره در موقعیت‌های اجتماعی مختلف قرار می‌دهد، بدین معنی که او را با افراد گوناگونی معاشر می‌سازد که با هر کدام رابطه اجتماعی متفاوتی دارد. این روابط اجتماعی متفاوت، رفتار اجتماعی متفاوتی را ایجاد می‌کند. هر چه برخوردهای اجتماعی فرد متنوع‌تر و رفتار اجتماعی او متغیرتر باشد، متناسباً شخصیت او پر ظرفیت‌تر و انعطاف‌پذیرتر می‌شود. البته هر کس بر حسب وضع اجتماعی خود برخوردها و تماس‌های اجتماعی خاصی دارد که با شخص دیگری که در وضع اجتماعی دیگری است فرق دارد. مثلاً پیشه‌وری که شغل آزاد دارد و برای خودش کار می‌کند ممکن است تجربه کارمندی را که مرتب از رئیس خود دستور می‌گیرد نداشته باشد و یا برعکس آن کارمند ممکن است هیچ‌وقت مانند آن پیشه‌ور در تماس با مأموران شهرداری یا اتاق اصناف نباشد، ولی به هر حال هر دو روزانه در موقعیت‌های اجتماعی متنوعی قرار می‌گیرند که رفتار اجتماعی متنوعی را ایجاد می‌کند.

تجربه زندگی اجتماعی به ما آموخته است که اگر بخواهیم دیگران را آزوده نسازیم و در

* این یک سخنرانی است که بعداً به صورت مقاله چاپ شده و در اینجا با اندک تغییراتی تجدید چاپ می‌شود.

برخوردهای اجتماعی خود موفق باشیم، باید رفتار اجتماعی خاصی که متناسب با موقعیت مورد نظر و متناسب با رابطه اجتماعی ما با دیگران در آن موقعیت است از خود نشان دهیم. مثلاً اگر شما دوستی دارید که عازم سفر است و برای بدرقه او رفته‌اید، شاید رابطه اجتماعی شما ایجاب می‌کند که او را ببوسید و اگر نبوسید او ممکن است رفتار شما را حمل بر تکبر یا سردی کند و احتمالاً آزرده شود. برعکس اگر رئیس اداره خود را بدرقه می‌کنید، ممکن است رابطه اجتماعی شما چنان باشد که باید به یک دست دادن خشک و تشریفاتی بسنده کنید و هر آینه شما از روی محبت او را ببوسید، او ممکن است حرکت شما را حمل بر بی‌تربیتی، لوسی و یا نفهمی کند و سخت آزرده شود. بنا بر این ارزش اجتماعی هر رفتاری، مثلاً بوسیدن یا نبوسیدن کسی در هنگام بدرقه، فی‌نفسه مشخص نیست، بلکه صرفاً تناسب یا عدم تناسب آن با رابطه اجتماعی بین دو طرف است که این ارزش را مشخص می‌کند. ما از روی تجربه معمولاً موقعیت‌های اجتماعی را درست تشخیص می‌دهیم و رفتار متناسب با آن‌ها را نشان می‌دهیم. ولی گاهی نیز در ارزیابی موقعیت دچار اشتباه می‌شویم و رفتاری خارج از هنجار از خود ظاهر می‌کنیم و در این وقت است که به زبان عامیانه می‌گوییم «گاف کرده‌ایم».

ولی این بحث چگونه به زبان مربوط می‌شود؟ پاسخ آن در این جاست که آنچه ما رفتار اجتماعی مناسب می‌نامیم در اکثر موارد صرفاً رفتار زبانی مناسب است: رفتار زبانی مناسب یعنی تشخیص این‌که در هر موقعیت چه چیزهایی را می‌شود و باید گفت، چه چیزهایی را نمی‌شود و نباید گفت و از این مهم‌تر این‌که آنچه را می‌شود گفت چگونه باید گفت. فرض کنید شما به یک مهمانی وارد می‌شوید و صاحبخانه شخص ناآشنایی را به شما معرفی می‌کند. قسمتی از رفتار اجتماعی مناسب این است که شما با او دست بدهید، تبسم کنید و به علامت خشنودی سری تکان بدهید؛ ولی بخش بزرگی از رفتار اجتماعی مناسب در این موقعیت، رفتار زبانی است. در واقع تاثیری که شما روی این شخص باقی می‌گذارید در درجه اول به این بستگی دارد که شما چه مطالبی را می‌گویید، چه مطالبی را نمی‌گویید و آنچه را می‌گویید چگونه بیان می‌کنید و نیز این‌که انتخاب‌های زبانی شما متناسب با رابطه اجتماعی بین شما و او هست یا نه.

زبان آن‌چنان با موقعیت‌های اجتماعی که در آن به کار می‌رود پیوند می‌خورد که به سختی می‌توان برای اکثر جمله‌های زبان به طور مطلق و فارغ از بافت اجتماعی و مخصوصاً فارغ از رابطه گوینده و شنونده معنایی تعیین کرد. مثلاً شما نمی‌توانید به طور مطلق بگویید که اصطلاح «پدر سوخته» در زبان فارسی چه معنایی دارد مگر این‌که بدانید چه کسی در خطاب به چه کسی این حرف را می‌زند و رابطه اجتماعی آن‌ها چگونه است: «پدر سوخته» در یک موقعیت ممکن است فحش باشد و در رابطه اجتماعی دیگری نشان دوستی، صمیمیت، یکرنگی و خودمانی بودن. برای نشان دادن معنی نسبی یا ارزش متغیر جملات زبان صدها مثال می‌توان ذکر کرد. مثلاً فرض کنید که مردی در آغاز آشنایی با خانمی به او

بگوید «ناز تو برم خوشگله». در این صورت ممکن است آن خانم برآشفته شود و او را پررو، وقیح و بی‌تربیت بخواند؛ اگر این حرف را در کوچه یا خیابان به او بزند، او این جمله را متلک تلقی خواهد کرد و اگر حوصله درگیری داشته باشد به او جواب ناخوشایندی خواهد داد و حتی می‌تواند او را به عنوان مزاحم خیابانی به دست پلیس بسپارد. ولی اگر این خانم همسر یا نامزد این مرد باشد، نه تنها از این جمله رنجیده نمی‌شود بلکه بسیار نیز شادمان خواهد شد و آن را نشان محبت و عشق و علاقه گوینده تعبیر خواهد کرد. بی‌حکمت نیست که گفته‌اند «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد». آنچه در این شعر «جایی» و «مقامی» خوانده می‌شود، همان است که ما در این بحث به آن رابطه اجتماعی مناسب گفته‌ایم.

چنان‌که اشاره شد، ما برحسب تجربه اجتماعی خود معمولاً اختلاف موقعیت‌ها را درک می‌کنیم و رفتار زبانی مناسب آن‌ها را نشان می‌دهیم اگر چه ممکن است گاهی دچار اشتباه شویم. ما به مقتضای زندگی اجتماعی خود آن‌چنان با این هنجارهای زبانی خو گرفته‌ایم که آن‌ها را بدیهی فرض می‌کنیم و شاید هم بحث آن‌ها را موضوع درخور مطالعه‌ای ندانیم، ولی واقعیت این است که بین موقعیت‌های گوناگون اجتماعی و الگوهای پذیرفته زبانی رابطه‌ای بس ظریف وجود دارد که خود موضوع بررسی گروهی از زبان‌شناسان قرار گرفته است. در شرایط عادی، وقتی روال‌های اجتماعی گفتار صورت معمولی خود را دارند، توجه ما را به خود جلب نمی‌کنند، ولی وقتی در جهتی انحراف پیدا کنند فوراً جلب توجه می‌کنند و به اصطلاح «تو ذوق می‌زنند». مثلاً اگر کسی باشد که در تماس‌های اجتماعی خود همیشه آن نوع الگوهای زبانی را به کار می‌برد که اندکی رسمی‌تر از رابطه او با دیگران است، ممکن است ما او را مودب یا آداب‌دان بنامیم. اگر گفتار او خیلی رسمی‌تر از معمول باشد، ممکن است او را خشک یا نجوش بخوانیم. برعکس اگر کسی نسبت به رابطه اجتماعی‌اش با دیگران همیشه الگوهای خیلی خودمانی را به کار می‌برد ممکن است او را بی‌تربیت، یا در موارد افراطی «دهاتی» یا «عمله» یا امثال آن بنامیم. اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم که برای اکثر صفاتی که در توصیف شخصیت افراد به کار می‌رود، مانند چاپلوس، مهربان، متکبر، رُک و غیره می‌توان یک توصیف زبانی به دست داد: به عبارت دیگر می‌توان مطالعه کرد که ما صفت چاپلوس، مهربان، متکبر و غیره را به افرادی نسبت می‌دهیم که ویژگی‌های زبانی خاصی داشته باشند. البته منظور این نیست که این ویژگی‌های شخصیت صرفاً جنبه زبانی دارند، بلکه منظور این است که این ویژگی‌های شخصیت همه تظاهرات زبانی قابل مطالعه دارند.

هرچه اجتماع پرتحرک‌تر و روابط آن پیچیده‌تر و متنوع‌تر باشد، افراد آن به فراخور حال، شخصیتی تودارتر و رفتار زبانی پیچیده‌تری پیدا می‌کنند و برعکس، هر قدر محیط اجتماعی و روابط آن ساده‌تر و کم‌تحرک‌تر باشد، شخصیت افراد ساده‌تر و رفتار زبانی آن‌ها نیز ساده‌تر خواهد بود. اطلاق لفظ «دهاتی» از طرف شهرنشینان به کسی که آداب معاشرت شهری و بالأخص روال‌های زبانی مناسب را یاد نگرفته یا در روابط اجتماعی خود به کار نمی‌برد

از این جا سرچشمه گرفته که ده‌نشینان در جامعه‌های کم‌تحرک‌تر و ساده‌تری زندگی می‌کنند و در نتیجه رفتار اجتماعی و از جمله رفتار زبانی آن‌ها پیچیدگی و ظرافت رفتار شهرنشینان را ندارد.

نکته دیگری که درخور توجه است رابطه بین گفتار و اختلاف سطح اجتماعی است. همه افراد یک جامعه از نظر اجتماعی هم‌پایه نیستند: بعضی برتر و بعضی پایین‌ترند یا به هر حال برتر و پایین‌تر تصور می‌شوند. اغلب از روی گفتار گوینده می‌توان به نگرش او نسبت به مخاطب پی برد، به این معنی که می‌توان حدس زد آیا گوینده مخاطب خود را از نظر اجتماعی پایین‌تر یا هم‌پایه یا برتر از خود می‌داند. مثلاً اگر شما بشنوید که کسی پای تلفن به مخاطب خود می‌گوید «اگه تو بگی من این کار رو می‌کنم» و در موقعیت دیگر به مخاطب دیگری می‌گوید «اگر جناب‌عالی امر بفرمایید بنده یقیناً امر جناب‌عالی را اطاعت خواهم کرد» شما فوراً متوجه می‌شوید که گوینده در این دو موقعیت نسبت به مخاطب‌های خود در دو سطح اجتماعی متفاوت قرار می‌گیرد: این دو جمله از نظر معنا یکسان هستند، ولی اولی منعکس‌کننده این واقعیت است که مخاطب از نظر وضع اجتماعی یا زبردست گوینده است و یا هم‌پایه او، در حالی که دومی منعکس‌کننده این واقعیت است که مخاطب از نظر موقعیت اجتماعی بر گوینده برتر است. این گوینده به عنوان یک فارسی‌زبان یاد گرفته است که اگر بخواهد در جامعه‌ای که دارای قشربندی‌های متفاوتی است زندگی کند و کار خود را از پیش بربرد، باید در تماس‌های خود با دیگران آن‌گونه رفتار زبانی که منعکس‌کننده سطح اجتماعی موجود بین آن‌ها است از خود نشان دهد.

گاهی مخاطب گوینده فرد به خصوصی نیست بلکه گروهی از افراد است. در این صورت نوع رابطه گوینده با گروه به عوامل متعددی چون زمان، مکان، ترکیب گروه، هدف از گردهمایی و مانند آن بستگی پیدا می‌کند و بالأخره نوع رابطه‌ای که بین گوینده و گروه حاصل می‌شود تعیین‌کننده رفتار زبانی گوینده خواهد بود. از این جاست که رفتار زبانی یک معلم در کلاس با رفتار زبانی یک واعظ روی منبر فرق می‌کند. یا رفتار زبانی یک سخنران در یک مجمع علمی که هدف آن انتقال یافته‌های عقل و اندیشه است با رفتار زبانی یک سخنران در یک اجتماع سیاسی که هدف آن معمولاً تحریک احساسات شنوندگان و گاهی هم عوام‌فریبی است فرق می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت در این گونه موارد رابطه شخصی گوینده با یکایک افراد گروه تحت‌الشعاع رابطه او با جمع قرار می‌گیرد و در نتیجه رفتار زبانی جنبه رسمی و غیرخودمانی پیدا می‌کند. مثلاً در این جمع که اکنون به این گفتار گوش می‌دهند من دوستان و همکاران بسیار نزدیکی دارم که اگر می‌خواستم مطالب این گفتار را در خلوت با آنان مطرح کنم زبانی متفاوت از آنچه اکنون به کار می‌برم به کار می‌بردم، ولی در این جا رابطه شخصی ما، تحت‌الشعاع کل موقعیت قرار گرفته و آن‌ها هم باید به این زبان رسمی و کتابی گوش بدهند و جز این هم انتظاری ندارند. از طرف دیگر این دوستان و همکاران که خارج از این جلسه مرا با اسم کوچک صدا می‌کنند و به من «تو» می‌گویند اگر

بخواهند در پایان این گفتار سؤالی مطرح کنند و مرا مخاطب قرار دهند، مرا با نام خانوادگی ام صدا خواهند کرد و به من «شما» خواهند گفت، زیرا برای آن‌ها هم در این‌جا رابطه شخصی ما تحت‌الشعاع رابطه جمع و کل موقعیت قرار گرفته است. این نمونه دیگری است که نشان می‌دهد چطور رفتار زبانی ما جزئی از رفتار اجتماعی ما است و سخت با آن پیوند خورده است.

از آن‌جا که زبان فارسی مانند بسیاری از زبان‌های اروپایی از جمله فرانسه، ایتالیایی، اسپانیایی، آلمانی و غیره، برای اشاره به مخاطب مفرد، بسته به نوع رابطه اجتماعی، ضمیر جمع یا مفرد به کار می‌برد، از این رو انتخاب ضمیر یکی از شاخص‌های مهم برای نشان دادن رابطه اجتماعی بین دو طرف گفت‌وگو است. آنچه فوراً به ذهن ما می‌آید این است که وقتی دو طرف خودمانی باشند ضمیر مفرد به کار می‌برند ولی وقتی رابطه آن‌ها خودمانی نباشد، ضمیر جمع به کار گرفته می‌شود. ولی انتخاب ضمیر در عمل از این بسیار پیچیده‌تر است. ما در این زمینه به تفاوت‌های زیادی بین افراد، گروه‌ها، طبقات، شهرنشینان، ده‌نشینان و غیره برمی‌خوریم که در آخرین تحلیل همه منعکس‌کننده تفاوت در نگرش اجتماعی آن‌ها است. به طور کلی می‌توان گفت که انتخاب ضمیر دوم شخص به چگونگی ترکیب دو مؤلفه اجتماعی - روان بستگی دارد که ما یکی را **تفوق** و دیگری را **یگانگی** می‌نامیم. تفوق یک فرد در مقابل فرد دیگر ممکن است به علت اختلاف سن، دانش، ثروت، مقام اجتماعی، حرفه، جنسیت یا عوامل دیگر و یا تلفیقی از این‌ها باشد. احساس یگانگی ممکن است به خاطر یکسان بودن خصوصیات چون سن، حرفه، تحصیلات، خلیقات و یا به خاطر عشق، تماس، زناشویی یا عوامل دیگر و یا تلفیقی از این‌ها باشد.

در این‌جا به دو نکته باید توجه داشت. مؤلفه‌های تفوق و یگانگی هر کدام دو قطبی هستند: در یک سوی تفوق «برتری» و در سوی دیگر «پایین‌تری» قرار می‌گیرد و نیز در یک سوی یگانگی «نزدیکی» و در سوی دیگر «دوری» واقع می‌شود. نکته دوم این‌که این مؤلفه‌ها به میزان زیادی جنبه روانی دارند، یعنی اگر چه اساس پیدایش این رابطه‌ها ویژگی‌هایی است عینی از آن‌گونه که برشمردیم، ولی تفوق و یگانگی در آخرین تحلیل حالت‌هایی روانی هستند که در ذهن دو انسانی که در ارتباط قرار می‌گیرند شکل می‌گیرند و نباید انتظار داشت که شکل‌گیری آن‌ها، با وجود شرایط خارجی ثابت، در افراد مختلف الزاماً یکسان باشد. ترکیبات مختلف این دو مؤلفه و نیز ضمیری را که انتخاب می‌شود، می‌توان در جدول زیر نمایش داد. این جدول از دیدگاه گوینده ترسیم شده است. علامت‌های + و - در مورد مؤلفه تفوق به ترتیب یعنی برتر و پایین‌تر و در مورد مؤلفه یگانگی به ترتیب معنی نزدیک و دور؛ علامت ± یعنی مؤلفه مزبور خنثی است و نقشی ندارد. پیکان در ستون کاربرد ضمیر دوطرفه است: ضمیری که گوینده به کار می‌برد، در پایین و ضمیری که به او خطاب می‌شود در بالا قرار گرفته است.

شمارهٔ رابطه	کاربرد ضمیر	تفوق	یگانگی
۱	شما ↑ تو ↓	+	-
۲	شما ↑ تو ↓	+	+
۳	تو ↑ تو ↓	±	+
۴	شما ↑ شما ↓	±	-

در رابطهٔ نوع اول گوینده از مخاطب خود برتر است و هیچ نوع احساس یگانگی با او نمی‌کند. علاوه بر این مایل است این نگرش را در گفتار خود نیز منعکس کند و انتظار دارد مخاطب او نیز توفیق او را بشناسد و فاصلهٔ خود را با او حفظ کند. در این نوع رابطه گوینده، مخاطب زبردست خود را تو صدا می‌کند ولی مخاطب در پاسخ به او شما می‌گوید. این رابطه‌ای است که بین فرمانده و سرباز، بین ارباب و نوکر، بین کارفرما و عمله، بین رئیس و مستخدم و امثال آن وجود دارد.

در رابطهٔ نوع دوم، اختلاف سطح هم‌چنان بین گوینده و مخاطب وجود دارد و هر دو نیز از این فاصلهٔ اجتماعی باخبرند، ولی گوینده سعی می‌کند این اختلاف سطح را نادیده بگیرد و وانمود می‌کند که با مخاطب خود رابطهٔ یگانگی دارد و می‌خواهد تفوق خود را تحت‌الشعاع این احساس قرار دهد؛ ولی مخاطب جرئت نمی‌کند که فاصلهٔ اجتماعی موجود را نادیده بگیرد و هنوز احساس یگانگی واقعی نمی‌کند. در این نوع رابطه گوینده به مخاطب تو می‌گوید ولی مخاطب هم‌چنان او را شما صدا می‌زند. اختلاف این رابطه با نوع اول در این است که در این جا شرایط زبانی و غیرزبانی گواه بر نوعی صمیمیت از طرف گوینده است: رئیس بلندپایه‌ای را مجسم کنید که دستش را برادرانه روی شانهٔ کارمندش می‌گذارد و می‌گوید «دلم می‌خواهد تو این کار را تا ظهر تمام کنی» و او جواب می‌دهد «چشم قربان، به شما قول می‌دهم». من شاهد گفتم و گوی استاد و دانشجویی دربارهٔ ورقهٔ امتحانی بودم: استاد گفت «پسر جان تو این دفعه امتحانت را خیلی خراب کردی» و دانشجو جواب داد «جناب استاد، شما خودتان می‌دانید که من دانشجوی بدی نیستم، این دفعه ناراحتی داشتم».

در رابطهٔ نوع سوم یا اختلاف سطح اجتماعی موجود نیست و یا اگر باشد نقش آن تحت تأثیر احساس یگانگی بین گوینده و مخاطب خنثی شده است. در این رابطه هر دو طرف

یکدیگر را تو خطاب می‌کنند که موارد آن بسیار فراوان است: مانند زن و شوهر، همکاران نزدیک و امثال آن. در رابطه نوع چهارم ممکن است اختلاف سطح اجتماعی موجود باشد یا نباشد ولی احساس نزدیکی به اندازه کافی وجود ندارد، از این رو دو طرف یکدیگر را شما خطاب می‌کنند. این روال گفتار را در عرف زبان فارسی محترمانه یا مؤدبانه می‌گویند.

اگرچه این چهار نوع رابطه بخش عظیمی از کاربرد تو یا شما را در تناسب با رابطه اجتماعی گوینده و مخاطب توجیه می‌کند، با وجود این، موارد بینابین و تفاوت‌های فردی و گروهی بسیار زیاد است. مثلاً امروز در تهران پدر و مادر و فرزندان چه کوچک و چه بزرگ عموماً یکدیگر را تو خطاب می‌کنند، ولی در بسیاری از شهرستان‌ها، مخصوصاً شهرستان‌های کوچک و در برخی روستاها که رابطه پدرسالاری هنوز بارز است، پدر به همه اعضای خانواده تو می‌گوید و در مقابل همه او را شما صدا می‌کنند. این رابطه امروز به سرعت دگرگون می‌گردد و رابطه نوع سوم، یعنی کاربرد تو به طور متقابل جانشین آن می‌شود. در تهران در بعضی خانواده‌های قدیمی، فرزندان بزرگ‌تر که تربیت نسبتاً قدیمی تری دارند هنوز پدر و مادر خود را شما صدا می‌کنند و گاهی بین کاربرد تو و شما نوسان دارند، ولی فرزندان جوان‌تر عموماً آن‌ها را تو خطاب می‌کنند. به هر حال خانواده یکی از جاهایی است که کاربرد تو و شما در آن فعلاً نوسانات زیادی دارد و تابع یک حکم کلی نیست.

گاهی افراد مردد هستند که آیا رابطه آن‌ها با دیگران به آن درجه از یگانگی رسیده است که بتوانند برای مخاطب خود تو به کار برند یا نه. در این گونه موارد گاهی بین کاربرد تو و شما نوسان می‌کنند و گاهی نیز از فرمول تازه‌ای که در زبان فارسی پیدا شده استفاده می‌کنند. این فرمول، کاربرد ضمیر جمع با فعل مفرد است: مثلاً «شما چرا می‌روی؟» یا «شما این حرف را زدی؟» و غیره. این نوآوری پل اطمینان‌بخشی برای گذر از مرحله چهارم به سوم است. افراد محتاط و درون‌گرا در موارد تردید محافظه‌کاری بیشتری نشان می‌دهند و هم‌چنان مخاطب خود را شما صدا می‌کنند در حالی که افراد برون‌گرا و جسور به کاربرد تو گرایش بیشتری دارند و زودتر رابطه را خودمانی می‌کنند.

بعضی از طبقات تحصیل‌نکرده مانند برخی از قشرهای کارگری، روستایی و غیره در گفتار خود نوع چهارم را به کار نمی‌برند یا بسیار بسیار نادر به کار می‌برند و به جای آن نوع سوم را به کار می‌گیرند، یعنی به افراد غریبه هم تو می‌گویند. مثلاً در تهران اکثر راننده‌های تاکسی، راننده‌ها و کمک‌راننده‌های شرکت واحد، تره‌بارفروش‌ها، کسبه جزء، روستاییانی که تازه به شهر آمده‌اند و گروه‌های دیگری از این قبیل عموماً در خطاب به غریبه‌ها ضمیر دوم شخص مفرد به کار می‌برند. جالب توجه است که چون ضمیر منفصل تو در این موارد «تو ذوق زندگی» بیشتر دارد، خود ضمیر در گفتار کمتر به کار می‌رود ولی فعل‌های دوم شخص مفرد در خطاب فراوان است. مثلاً یک کمک‌راننده شرکت واحد جملاتی از نوع «بلیط داری یا نه؟»، «بیا بالا»، «برو پایین»، «برو جلو» و غیره را بدون استثنا به همه مسافران می‌گوید. معمولاً طبقات تحصیل‌کرده‌تر که از ناآشنایان انتظار شنیدن شما را دارند، در این گونه موارد

آزرده نمی‌شوند زیرا تلویحاً می‌دانند که این طبقات اجتماع به رعایت این تمایز ظریف اجتماعی - زبانی عادت نکرده‌اند و عدم رعایت آن را حمل بر سادگی آن‌ها می‌کنند. ولی اگر احساس کنند که گوینده به این تمایز اجتماعی - زبانی وقوف دارد و آن را معمولاً رعایت می‌کند ولی در مورد آن‌ها به کار نبسته است آزرده می‌شوند و آن را حمل بر بی‌تربیتی می‌کنند. مثلاً اغلب گفته می‌شود که افسران پلیس راهنمایی بی‌تربیت هستند. وقتی خوب موشکافی می‌کنید می‌بینید یکی از دلایل آن این است که اغلب آن‌ها در جایی که مردم انتظار شنیدن شما را دارند تو به کار می‌برند. در این جا شما این نحوه صحبت کردن افسر پلیس را حمل بر سادگی نمی‌کنید زیرا می‌دانید که افسر پلیس به این تمایز اجتماعی آگاه است، بلکه آن را حمل بر بی‌تربیتی می‌کنید. افسران با به کار بردن جمله‌های امری نظیر «بزن کنار»، «بیا پایین»، «تصدیقت را بده» و غیره اعمال قدرت می‌کنند، یعنی رابطه نوع اول را در تماس با مردم مراعات می‌کنند. شوفرهای تاکسی و اتوبوس و دیگر راننده‌های حرفه‌ای به این نوع رابطه با پلیس اجباراً گردن گذارده‌اند: از پلیس تو می‌شنوند و شما جواب می‌دهند، درست همان رابطه‌ای که بین ارباب و نوکر حاکم است. ولی برای قشرهای دیگر اجتماع که این نوع رابطه با پلیس را نمی‌توانند بپذیرند، لحن پلیس بسیار آزارنده است و منجر به خوردن برحسب بی‌تربیتی به پلیس می‌شود. ناگفته نماند که بر این تعمیم استثنای زیادی نیز وارد است ولی این حکم درباره پلیس ایران عموماً صادق است. شاید این امر قابل مطالعه باشد که چرا در اکثر کشورهای غربی پلیس ولو به ظاهر در گفتار خود ادب را رعایت می‌کند ولی در کشور ما روال کار عموماً بر بی‌تربیتی است. آیا این به این دلیل نیست که «آتوریته» در سرزمین ما معمولاً لحن افراد را عوض می‌کند؟

در بالا اشاره شد که در رابطه نوع اول گوینده می‌کوشد فاصله اجتماعی خود را با مخاطب حفظ کند و تفوق خود را بر او در گفتار منعکس نماید و از مخاطب نیز انتظار دارد که این فاصله را در گفتار خود مراعات کند. در جامعه امروز ما، غیر از گروه‌هایی که به عنوان مثال ذکر شدند که به این نوع رابطه اجتماعی گردن گذارده‌اند، بقیه قشرهای جامعه، مخصوصاً تحصیل کرده‌ها، در مقابل این نگرش اجتماعی سخت واکنش می‌کنند، اگر چه ممکن است وجود اختلاف سطح اجتماعی بین خود و گوینده را تصدیق کنند. مثلاً رییس یک اداره می‌داند که لااقل از نظر مقام اداری بر کارمندش برتری دارد و کارمند او نیز اختلاف مقام بین خود و او را تصدیق می‌کند؛ ولی جامعه امروز ما نمی‌پذیرد که این اختلاف یا برتری به صورت اختلاف در کاربرد ضمیر در گفتار منعکس گردد. ما امروز در این موقعیت‌ها به جای رابطه نوع اول که شاید در گذشته متداول‌تر بوده رابطه نوع چهارم را که کاربرد متقابل ضمیر شما را ایجاب می‌کند انتظار داریم، مگر این که شرایط دیگرگواه بر این باشد که ضمیر تو به منظور ابراز تفوق اجتماعی به کار نرفته است. شاید به صورت یک حکم کلی بتوان گفت که گرایش اجتماع بر این است که رابطه نوع اول به نوع چهارم و رابطه نوع چهارم و دوم به نوع سوم که کاربرد متقابل ضمیر تو را ایجاب می‌کند تبدیل شود.

کاربرد ضمیرهای دوم شخص در تناسب با رابطه اجتماعی مسئله‌ای بسیار دقیق و ظریف است، مخصوصاً کاربرد ضمیر تو اگر حساب شده نباشد ممکن است موجب دردسر شود. مثلاً اگر شما به دکاندازی مراجعه کنید و بگویید «آقا ده هزار تومان خرد داری؟» او ممکن است از کاربرد فعل دوم شخص مفرد درباره خودش خوشش نیاید و پیش خود بگوید «پارو پول خرد می‌خواد این هم طرز حرف زدنش است»، ولی اگر شما همان فعل را به کار ببرید ولی لفظ آقا را که نماینده یک رابطه خشک غیردوستانه است عوض کنید و بگویید «داداش ده هزار تومان پول خرد داری» احتمال موفقیت شما بسیار بیشتر می‌شود.

کاربرد ضمیرها گاهی تحت تأثیر حالات عاطفی و زودگذر ما قرار می‌گیرد و از هنجارهای همیشگی خارج می‌شود. مثلاً وقتی ما با کسی دعوا مان می‌شود لحن خود را تغییر می‌دهیم: اگر در حالت عادی به او شما می‌گفتیم، در این حالت به او تو خطاب می‌کنیم. گاهی اوقات این کار فحش تلقی می‌شود. اصطلاح اهانت‌آمیز «توتوکلات» واکنشی در مقابل این نوع رفتار عاطفی - زبانی است. ولی در حالت‌های طنز، تمسخر، طعنه، شوخی و غیره برعکس رفتار می‌کنیم: اگر در حالت عادی به طرف تو می‌گفتیم، در این حالت‌ها او را شما خطاب می‌کنیم.

مثلاً در مواقع عادی من هر وقت خانمم را صدا می‌زنم او جواب می‌دهد «هان» یا «چی میگی» ولی هر وقت با من سرسنگین می‌شود، جواب می‌دهد «بله» یا «بفرمایید» که گاهی برای من در حکم آرامش قبل از طوفان است!

مطالعه زبان به عنوان یک رفتار اجتماعی به بررسی همه‌جانبه زبان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان نیازمند است. ما در این گفتار کوشیدیم با ذکر مثال‌هایی از زندگی روزمره توجه پژوهشگران را به وجود این روابط ظریف جلب کنیم.

- آقای آشوری، این اصطلاح «علوم انسانی» از کی و چگونه در زبان فارسی رایج شده است؟

آشوری: همچنان که می‌دانید، «علوم انسانی» ترجمه‌ای است از عنوان *sciences humaines* در زبان فرانسه. هسته‌ی این علوم در آن کشور روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و مردم‌شناسی (آنتروپولوژی) بوده است و گاه علوم زبانی و تاریخ هم به آن افزوده می‌شود. در جوار آن، در آن جا علوم اجتماعی (*sciences sociales*) را داریم که، به معنای سراسر است، علوم مربوط به جامعه‌اند، یعنی علوم اقتصادی، علوم سیاسی، جغرافیا، و همچنین باز جامعه‌شناسی.^(۱)

در ایران، از آغاز برپایی دانشگاه تهران و در جریان توسعه‌ی آن، به پیروی از مدل فرانسوی، رشته‌ی زبان‌های خارجی، باستان‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، روان‌شناسی و علوم تربیتی، زبان‌شناسی، و جامعه‌شناسی به دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی^(۲) پیوسته بود و علوم سیاسی و اقتصادی به دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی^(۳). تا این که، با برپایی دانشکده‌ی اقتصاد (در سال ۱۳۴۲) و دانشکده‌ی علوم اجتماعی (در سال ۱۳۵۱)، این رشته‌ها

(۱) برای این بحث از این کتاب بهره گرفته‌ام:

Jean-François Dortier, *Les sciences humaines*, Editions Sciences Humaines, Presse Universitaires de France, 1998.

(۲) این عنوان ترجمه‌ای است از نام مدل اصلی فرانسوی آن:

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

(۳) این نیز ترجمه‌ای است از نام مدل اصلی فرانسوی:

Faculté de Droits, des Sciences Politiques, et Economiques

مستقل شدند. در این دوران رفته رفته مدل کالج‌ها و دپارتمان‌های دانشگاه‌های امریکایی برمادل فرانسوی چیره شد.

غلامحسین صدیقی، نخستین استاد جامعه‌شناسی به گمان‌ام از سال ۱۳۱۷- با شیوه‌ی خاص خود، از علوم انسانی سخن می‌گفت که، به گفته‌ی او، «شانزده و بلکه هفده علم است». او، به این ترتیب، علوم اجتماعی را یکسره در علوم انسانی می‌گنجانید. اما با برپایی مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ۱۳۳۷، اگرچه از نظر اداری وابسته به دانشکده‌ی ادبیات بود، با داشتن بخش‌های پژوهشی و کارمیدانی برای جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، و جمعیت‌شناسی، این رشته‌ها به عنوان رشته‌های علوم اجتماعی، جایگاهی مستقل از علوم انسانی وابسته به دانشکده‌ی ادبیات یافتند. مجله‌ای هم که آن مؤسسه از نیمه‌ی دوم دهه‌ی چهل منتشر می‌کرد و من نخستین سردبیر آن بودم نام‌های علوم اجتماعی نام داشت. از دهه‌ی چهل، با آمدن دانش‌آموختگان علوم اجتماعی از امریکا که مفهوم «علوم انسانی» هنوز در آن جا ناشناخته بود این مفهوم که در ایران نیز چندان رواجی نداشت و معنای روشنی از آن در ذهن‌ها نبود، رفته رفته هر چه بیش‌تر جای خود را به مفهوم علوم اجتماعی داد.

و اما رواج مفهوم علوم انسانی در ایران اجتماعی در دهه‌های اخیر می‌باید به این دلیل باشد که، از سویی، «علوم انسانی» از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم مفهوم فراگیرتری شده و علوم اجتماعی را نیز در بر گرفته یا با آن مترادف شده است (تأثیر مفهوم *Geisteswissenschaften* آلمانی را هم در این میان فراموش نباید کرد). در چهل پنجاه ساله‌ی اخیر با ترجمه‌ی مفهوم *sciences humaines* از زبان فرانسه به *human sciences* در زبان انگلیسی، از راه نفوذ فراوان اندیشه‌های پُست‌مدرن، به‌ویژه میشل فوکو، در امریکا اکنون این مفهوم رواج یافته و چه‌بسا در بسیاری جاها جای مفهوم قدیمی *humanities* را در آن زبان گرفته باشد. برخی دانشگاه‌های بریتانیا نیز در دهه‌های اخیر دپارتمان‌های علوم انسانی دایر کرده‌اند. یکی از دلایل رواج مفهوم علوم انسانی شکسته شدن مرزبندی‌های گذشته میان رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی، به معنای دیرینه، و گرایش به مطالعه‌ی میان‌رشته‌ای (*interdisciplinary*) در قلمرو شناخت رفتار و روابط انسانی و ساختارهای اجتماعی است که یک سر آن به علوم زیست‌شناختی می‌رسد و سر دیگر-اش، برای مثال، به علوم زبان‌شناختی.

در نتیجه، به دنبال مفهوم امروزی علوم انسانی در اروپا و امریکا، علوم انسانی در ایران نیز محدودیت معنایی قدیم آن را ندارد و به مفهوم فراگیر آن در اندیشه‌ی پُست‌مدرن به‌کار می‌رود.

- در اروپا، «علوم انسانی» محصول رویکرد فلسفه به انسان و، به سخن دیگر، تقویت گرایش گیتیانه (سکولار) در آن بوده است. ادبیات نیز با گرایش انسانی خود، به شکل‌گیری «علوم انسانی» یاری رسانده است. در ایران ولی، با توضیحی که شما دادید، علوم انسانی با ترجمه پا گرفته است و آنچه اینک به نام علوم انسانی یا علوم اجتماعی می‌شناسیم، نه

ربطی به فلسفه‌ای دارد که در این مرز و بوم فرهنگی رایج بوده و نه به ادبیات آن. آیا بر این مبنا می‌توان گفت که این علوم یکسر با این جامعه و فرهنگ آن بیگانه‌اند؟

آشوری: این که شما گفته‌اید یکسره درست است. در کل، همچنان که می‌دانید، بستر اندیشه‌ی مدرن انسان‌باوری (اومانیزم) است. تکیه بر انسان‌باوری گیتیانه (سکولار) زمینه‌ساز آزاد شدن قوه‌ی فهم در انسان از بند و زنجیری شد که چیرگیِ الاهیاتِ قرونِ وسطایی و یزدان‌سالاری (تئوکراسی) آن بر آن می‌گذاشت. پیش‌زمینه‌ی پیدایش و رشدِ علومِ انسانی در قرنِ نوزدهمِ جهادِ پرشوری بود که روشنگریِ قرنِ هجدهم، «قرنِ روشنایی»، به نامِ عقل، برای زدودنِ جهل و خرافه‌اندیشی «عصرِ تاریکی»، با پیش بردنِ علم، به راه انداخت و بنیادهای فلسفی و نظری آن را استوار کرد.

بدیهی ست که تمامی جامعه‌هایی که در بسترِ چنین جهشِ شگرفِ تاریخی قرار نداشته‌اند و بخشِ بزرگی از آن‌ها به زور و -ضربِ استعمارگریِ اروپایی با مدرنیّت و تمامی جنبه‌هایِ مادی و اندیشگیِ آن رویارو شده‌اند، باید از راه «ترجمه» با دستاوردهایِ آن آشنا شوند. ترجمه را این جا باید با تمامی بُعدهایِ تو- در- تویِ فرهنگی و زبانیِ آن در نظر داشت، همچنین با تمامی بدفهمی‌هایی که برمی‌انگیزد و آشوب‌هایِ ذهنی و اجتماعی‌ای که پدید می‌آورد. یعنی، با ملقمه‌سازی‌هایِ ناشیانه از درآمیختنِ مفهوم‌هایِ وام‌گرفته از آن سو با مفهوم‌ها و فضایِ کلیِ فهم در عالمِ دیرینه‌ی فرهنگی و زبانیِ بومیِ خود. در جهانِ ایرانیِ ما به عنوانِ پاره‌ای از جهانِ زیر- و- زیر شده با ورودِ جبریِ مدرنیّتِ انقلابِ مشروطیت، جنبشِ ملی کردنِ نفت، انقلابِ اسلامی، دولت، مجلس، وزارتخانه‌ها، تمامی نهادهایِ مدرنِ اداری، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی، تمامی ساخت-وسازهایِ مدرنِ شهری و صنعتی، و همچنین تمامی عالمِ مفهومیِ وابسته به آن‌ها و جایگیر در زیرساختِ آن‌ها، و از جمله همین زبانی که من اکنون دارم با آن در باره‌ی این چیزها سخن می‌گویم همه و همه، به یک معنایِ بسیار گسترده، فراورده‌ی «ترجمه» و تاریخِ گسترش و بالندگیِ آن‌اند. تمامی «روشنفکری» ما، با آنچه از روشنگریِ اروپا آموخته و آنچه از مایه‌ی بومی، خودآگاه و ناخودآگاه، با آن درآمیخته، فراورده‌ی «ترجمه» است. در نتیجه، دانشگاه هم در جهانِ ما یک «ترجمه»ی بومی ست از اصلِ فرنگیِ آن. به همین دلیل، مترجمان در جهانِ ما این همه اهمیت دارند و نام‌شان روی جلدِ کتاب‌ها به درشتیِ نامِ نویسنده‌ی اصلی چاپ می‌شود!

تمامی رابطه‌ی «ما» با جهانِ مدرن و تمامی دستاوردهایِ آن یک رابطه‌ی جذبِ اُسْمُزی از راه «ترجمه» است. به همین دلیل، علومِ انسانی و فلسفه‌ای که از راه ترجمه وارد می‌شود همه‌جا، در همه‌ی کشورها، رنگ و رویِ بومیِ مفهومی و کاربردیِ خود را می‌پذیرد. این نکته را حتا در موردِ علومِ طبیعی نیز می‌توان گفت، اما نه در ساحتِ مفهومی، که وابسته به اصل می‌ماند و کمتر دگردیسیِ بومی می‌پذیرد، بلکه در ساحتِ کاربردی.

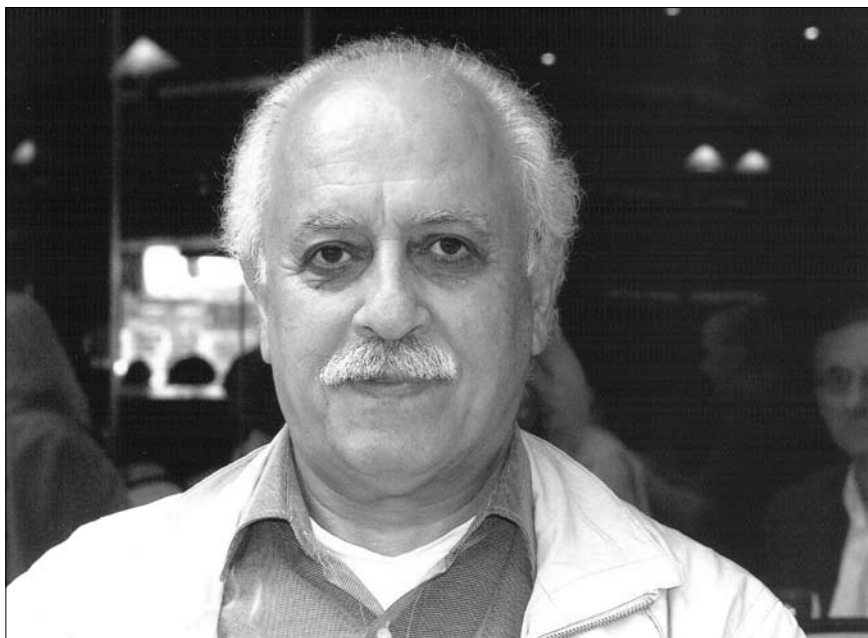
این نکته، که شما به آن اشاره کرده‌اید، درست است که علومِ انسانی و مفهوم‌هایِ آن ربطی به فلسفه‌ی کهنِ بومی یا بهتر است بگوییم، حکمتِ الاهی و جهان‌بینیِ دینیِ وابسته به

آن ندارند، اما با جذب اُسْمُزِي فلسفه و جهان‌بینی اومانستی مدرن رفته‌رفته راه بر نفوذ آن به درون فهم بومی گشوده می‌شود، تا به جایی که آن فلسفه و الاهیات، چه‌بسا از چشم حاملان سنت آن‌ها نیز، بر همین زمینه‌ی فهم انسان‌باورانه در قالب اجتماعی و تاریخی فهمیده می‌شود. در زمینه‌ی ورود و جذب جهان‌بینی انسان‌باورانه ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، از لیبرالیسم و سوسیالیسم گرفته تا کمونیسم و فاشیسم، هم نقش اساسی دارند. ایدئولوژی‌ها البته یک فهم تقلیدی سطحی، اما کمابیش همه‌گیر، از مفهوم‌های علوم انسانی و تاریخی و جهان‌بینی آن‌ها را وارد فضای ذهنیت بومی می‌کنند، به‌ویژه فضای ذهنیت «روشنفکرانه»ی بومی که خود فراورده‌ی این‌گونه فهم از انسان و تاریخ انسانیت است.

اما، در مورد ایران می‌توان گفت، با زمین‌لرزه‌ای که با انقلاب اسلامی در پیکره‌ی فرهنگ کهن این سرزمین رخ داده و شکاف‌ها و تنش‌های ژرفی که در آن پدید آمده، نه تنها برای ذهن‌های جویا و پُرسا، که برای تمامی جامعه‌ی ایرانی، از هر سطح و رده، پرسش‌های حیاتی‌ای پدید آمده است. برای پاسخگویی به این پرسش‌ها ست که در این سی‌ساله در میان روشنفکران، خودآگاه و ناخودآگاه، جنبش بزرگی برای ترجمه‌ی متن‌های فلسفه و علوم انسانی مدرن به زبان فارسی درگرفته است. می‌توان گفت که، در پرتو آن پرسش‌ها و این جنبش برای پاسخگویی به آن‌ها، نه تنها سرامدان فرهنگی جامعه‌ی ایرانی که لایه‌های گسترده‌ای از طبقه‌ی میانه‌ی شهرنشین نیز، نسبت به جامعه‌های همانند و هم‌سطح، چه‌بسا از مرحله‌ی تقلید و تکرار طوطی‌وار گذشته و به درک منطق شیوه‌ی اندیشه‌ی مدرن و عالم رفتاری آزاداندیشانه‌ی آن نزدیک‌تر شده‌اند. سازو-کار جذب اُسْمُزِي از راه ترجمه کارآمدی خود را این‌جا نشان داده است.

– از میان کسانی که کوشیدند فلسفه و علوم انسانی را به فارسی برگردانند، در ابتدا تنها عده‌ی انگشت‌شماری با ادبیات و فلسفه‌ی قدیم آشنایی خوبی داشتند. سرآمد همه محمدعلی فروغی بود که خواندن «سیر حکمت در اروپا»ی او هنوز هم بر هر کسی که بخواهد به فارسی بفلسفد یا در زمینه علوم انسانی مطالعه و پژوهش کند، واجب است. شاید اگر ده تن چون فروغی داشتیم، زبان فارسی با یک حالت گسست متحول نمی‌شد. شما این گسست را چگونه توضیح می‌دهید؟ آیا آن را ناگزیر می‌دانید؟ آیا جریانی یا کسانی را به خاطر آن مقصر می‌دانید؟ آیا فکر می‌کنید می‌شد سنجیده‌تر پیش رفت؟ آیا مثلاً فکر می‌کنید تُرک‌ها یا عرب‌ها دوره‌ی گذار را بهتر طی کردند؟

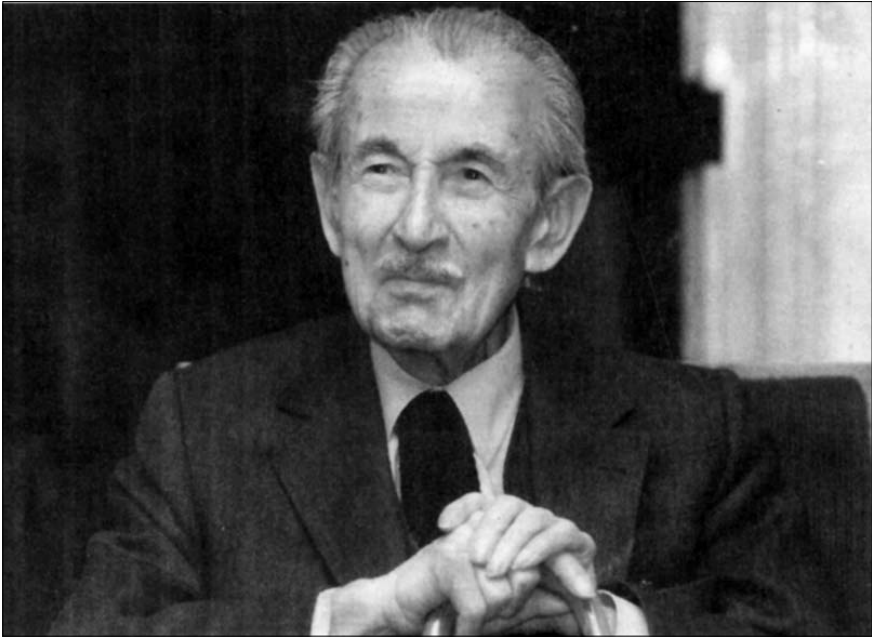
آشوری: من این گسست زبانی و جریان بازسازی زبان را ناگزیر می‌دانم. این جریان در زبان فارسی چیزی ست کمابیش در همان راستایی که در اروپا رخ داد. در اروپا زبان لاتینی که تا سده‌ی هجدهم هنوز زبان علم و فرهنگ بود، سرانجام از میدان به در رفت و جای خود را به زبان‌های بومی انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی و جز آن‌ها سپرد. زبان لاتینی زبان رسمی کلیسا و علم و معرفت پای‌بند به الاهیات آن بود، اما زبان‌های بوم‌گوشی (vernacular)



• داریوش آشوری (عکس از علی دهباشی)

مانند فرانسه و انگلیسی و آلمانی، در جایگاه زبان‌های علم و شناخت گیتیان‌های مدرن، با رها کردن خود از قیدهای علم و معرفت کلیسایی، زمینه‌ی امکان گسترش شگرف خود را در همه‌ی زمینه‌های علمی و فلسفی فراهم کردند. اما، در این سیر جایگزینی، به‌ویژه فرانسه و انگلیسی، در مقام زبان‌های پیشاهنگ مدرنیته به دلایلی که در کتاب زبان باز از آن‌ها سخن گفتم بنا به نیازهای علمی و فلسفی مدرن، بسیار لاتین‌ده (Latinized/latinisé) هم شدند، یعنی انبوهی از واژگان لاتینی را وام گرفتند و یا لغت‌مایه‌های لاتینی-یونانی را به شیوه‌ی تازه‌ای و در ترکیب‌بندی‌های تازه برای کاربرد علمی به کار گرفتند. زبان‌های پیشاهنگ مدرنیته پاره‌ای عمده از مایه‌ی زبانی علمی و فنی خود از آن کان‌های ماده‌ی خام زبانی، یعنی لاتینی و یونانی، گرفته‌اند و با روش‌های مدرن ترکیب‌گری مکانیکی تکواژها و معناسپاری خودخواسته به آن‌ها، بنا به نیازهای علمی و فنی دنیای مدرن، به سرمایه‌ی سودآور و فزاینده‌ی زبانی خود بدل کرده‌اند. (به گمان‌ام می‌توان از «کاپیتالیزم زبانی» هم نام برد که از ویژگی‌های دنیای مدرن و ضروریات آن است.)

در مورد پرسش شما در این باره که ترک‌ها یا عرب‌ها این دوره‌ی گذار را بهتر از ما گذرانده‌اند یا نه، پاسخی ندارم. زیرا از آن خبر ندارم. اما در مورد زبان فارسی می‌توانم بگویم که اگرچه در دوران مدرن آنچه در این فضای فرهنگی رخ داد نشست زبانی به جای زبان دیگر نبود، اما، بنا به ضرورت‌ها و نیازهای زبانی دنیای مدرن، در قلمرو زبان نوشتاری و هنجارهای آن دگرذیسی اساسی واژگانی و معنایی و سبکی رخ داده است. از جمله، باید گفت



• دکتر یحیی مهدوی (۷۷/۱۲/۲)

که، فلسفه و علوم انسانی مدرن در این زبان نمی‌توانست در راستای زبان نوشتاری دیرینه، با همان گرایش‌های سبکی و واژگانی و بر پایه‌ی همان مثالواره‌ها (پارادایم‌ها) معرفتی، پرورنده شود. اگرچه از نظر واژگانی نمی‌توانست یکسره از آن بگسلد، اما از نظر سبکی این گسست ناگزیر بود. سترگی کاری که فروغی کرد، بیش از همه، در همین گسست سبکی بود. او در سیر حکمت در اروپا کوشید که، در راستای دگردیساندن زبان نوشتاری فارسی در جهت خواسته‌های زبانی مدرن در قلمرو فلسفه، از جمله سادگی و روشنی زبان، با گسستن از زبان مدرسی حکمت‌الاهی و عرفان‌نظری از نظر سبکی و بلاغی، زبان فلسفه را، از سویی، به سادگی و آسان‌فهمی زبان گفتاری و، از سوی دیگر، به روشنی و شیوایی زبان ادبی در فارسی شاعرانه، از نوع زبان سعدی، نزدیک کند.

فروغی از جمله نخستین کسان انگشت‌شماری ست که مشکل زبان نوشتاری فارسی را در برخورد با دنیای مدرن و خواسته‌های زبانی آن فهمید و با دید روشن در پی چاره‌اندیشی برای آن بود. (در این باره باید به رساله‌ای با نام پیام من به فرهنگستان، به قلم وی، نگاه کرد). برای روشن‌تر شدن این نکته می‌باید، از سوی دیگر، سبک نوشتاری یحیی مهدوی را یادآوری کرد؛ کسی که دورانی دراز استاد بااقتدار فلسفه در دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران بود و سبک و زبانی‌های فلسفی وی هنوز هم کمابیش در آن جا فرمان‌رواست. مهدوی، با یاری و همکاری احمد فردید، کوشید زبانی را برای ترجمه و تدریس فلسفه‌ی اروپایی به فارسی بپردازد که از نظر واژگانی و سبکی در راستای زبان فلسفه و حکمت‌الاهی در قرن‌های گذشته باشد.

حاصل این کوشش را، از جمله، در ترجمه‌ی کتاب پُل فولکیه، به نام مابعدالطبیعه، می‌توان دید که فردید هم در ترجمه‌ی بخشی از آن شرکت داشته است. زبان پیچیده و تاریک این کتاب که دهه‌ها کتاب اصلی درسی در رشته‌ی فلسفه در دانشکده‌ی ادبیات بود در جوار کار فروغی به روشنی می‌تواند نشان دهد که واپس رفتن به سوی ویژگی‌های واژگانی و، بالاتر از آن، سبکی سنت «حکمای الهی» و گرفتار شدن در تنگنای کلاف پُرگِره و نازای زبانی آن، چه از نظر دستوری چه واژگانی، نمی‌توانست راه‌گشا به فضای اندیشه‌ی مدرن و زبان باز آن باشد (از جمله نمونه‌های دیگر این سبک ترجمه‌های منوچهر بزرگمهر است). احمد فردید چه بسا قربانی همین فروماندگی در کلاف این گرایش سبکی به عنوان ادامه‌ی سنت و «حفظ مآثر تاریخی» شد، و گرنه ذوق زبانی او، که کم هم نبود، می‌توانست او را به راه دیگری رهنمون شود و دنباله‌ی کار فروغی را بگیرد.

می‌توان گفت که، بخش عمده‌ی کاری که نسل ما برای پرورش و گسترش زبان فارسی برای ترجمه‌ی متن‌های علوم انسانی کرده، کمابیش، در همان راستای کار و رهنمود فروغی ست نه، برای مثال، یحیی مهدوی. اما، اگر کار بسیاری از ما به پایه‌ی کار او نمی‌رسد یا خام و نارسا و بی‌روش است، به نظر من، از این جهت است که فروغی، از سویی، کورمال نمی‌رفت و برای کار پیشاهنگامه‌ی زبانی خود نظریه‌ی پرداخته‌ای داشت. در نتیجه، هشیار بود که چه می‌خواهد و چه می‌کند. از سوی دیگر، مایه‌ی ذوقی پرورده و دانش ادبی استادانه نیز برای کار خود داشت.

حال که سخن از زبان فلسفه و مُدرنگری آن در میان است، می‌باید از استاد بانفوذ دیگری نیز در این زمینه یاد کنم. و او محمود هومن، استاد فلسفه در دانشسرای عالی، ست. هومن اگرچه اثری ماندگار از خود بر جا نگذاشت، اما در دوران زندگی‌اش از راه سبک نوشتاری‌اش در چند کتاب و نیز کار آموزشی‌اش اثرگذار بود. هومن کار پیرایش زبان فارسی و آرایش دوباره‌ی آن برای بیان فلسفی را، می‌توان گفت، با دید دیگری جز دید فروغی دنبال می‌کرد، که بیش‌تر زیر نفوذ ناسیونالیسم زبانی فارسی‌گرا بود. تنی چند از شاگردان او، مانند عبدالحسین نقیب‌زاده و باقر پرهام، سبک او را در ترجمه و تألیف دنبال کرده‌اند. گمان می‌کنم که زبان کارهای مترجم پیشاهنگ و پُرکار، محمدحسن لطفی، را هم باید در راستای کار و سبک فروغی دانست.

- با شرحی که دادید، می‌توانیم بگوییم اقتباس فلسفه جدید و علوم انسانی در زبان فارسی از حلقه‌ی پرتوان واسطی که بتواند تا حدی جدید و قدیم را پیوند زند، آن هم به این صورت که به جدید اجازه رشد دهد و به این منظور میراث کارآمد قدیم را در اختیارش بگذارد، محروم بود. اما آیا این محرومیت تا آن حدی است و آن تأثیری را دارد که بگوییم فلسفه‌ی جدید و علوم انسانی در زبان فارسی به صورت «کُلنی»‌هایی درآمدند که میان آنها و محیط زبانی پیرامون‌شان برای همیشه نوعی احساس بیگانگی وجود دارد؟

آشوری: اگر بار دیگر به یاد بیاوریم که پیدایش فلسفه‌ی مدرن در اروپا، در سده‌های

شانزدهم و هفدهم، و سپس علوم انسانی، در سده‌های هجدهم و نوزدهم، فرآورده‌ی گسست بنیادی از سده‌های میانه و مثالوارها (پارادایم‌ها)ی معرفتی آن بود، ورود فلسفه و علوم انسانی مدرن به جهان‌های پیشامدرن، از جمله دنیای اسلامی، نیز جز با چنین گسستی ممکن نبوده است. اما این گسست، ناگزیر، در مرحله‌های گوناگون، همراه با روی‌آوری‌ها و روی‌گردانی‌های بسیار میان پیش‌زمینه‌ی ذهنی و فرهنگی پیشامدرن و سازمایه‌ها و دست‌آوردهای ذهنیت و فرهنگ مدرن رخ می‌دهد. این روی‌آوری‌ها و روی‌گردانی‌ها، که هم در جهان اروپایی مسیحی شاهد آن هستیم و هم در جهان خودمان، از جمله به صورت رؤیاهای بازگشت به «خود» و «شرقیّت» خود، در بنیاد قالب ذهنیت و زبان‌شان را، خودآگاه و ناخودآگاه، از انسان‌باوری مدرن می‌گیرند که مثالواره (پارادایم) چیره بر فضای پدید آمدن‌شان است. آنچه میراث اندیشه‌ی قرون وسطایی می‌تواند در اختیار اندیشه‌ی مدرن بگذارد، بیش‌تر یک میراث واژگانی است که آن هم می‌باید در زیر فشار بی‌امان اندیشه‌ی مدرن و خواسته‌های آن بازسازی شود و گسترش یابد. این نکته را هم باید افزود که فلسفه یا حکمت سنتی در جهان اسلامی نیز با زبان ساختگی مدرسی‌اش، مانند فلسفه‌ی لاتینی قرون وسطایی اروپا، در حصار بحث‌های اسکولاستیک محدود بود و با عالم زندگانی بیرون از مدرسه و زبان آن ارتباطی نداشت. پایه‌گذاری دانشگاه و بیرون آمدن از فضای بسته‌ی «مدرسه» (schola) و زبان آن، در عالم اندیشه، شرط‌های اساسی بیرون آمدن از قرون وسطا و فضای ذهنیت فروبسته‌ی آن بوده است.

باری، اندیشه‌ی مدرن با اراده و دلآوری سنجشگرانه‌ی خود نه تنها زبان قرون وسطایی را در چنگ می‌گیرد و بازسازی می‌کند، که تمامی میراث اندیشه‌ی آن را نیز با سنجه‌های عقلانی تازه‌ی خود بازاندیشی و بازسنجی می‌کند. اندیشه‌ی مدرن، همچنان که می‌دانید، به یک معنا، چرخش از قرون وسطا و یزدان‌سالاری آن به سوی یونانیت و عقل‌باوری آن است. اما در این چرخش و بازگشت، با پدید آمدن ذهنیت و فهم تاریخی، یونانیت نیز زیر ذره‌بین سنجشگری می‌رود و در افق جهان‌بینی مدرن بازاندیشی و بازسنجی می‌شود.

این که گفته‌اید، اقتباس فلسفه‌ی جدید و علوم انسانی در زبان فارسی از حلقه‌ی پرتوان واسطی محروم بود که بتواند با به کار گرفتن میراث کارآمد قدیم تا حدی جدید و قدیم را پیوند زند، برای من روشن نیست که مراد شما از «میراث کارآمد قدیم» چی است. آیا مراد دستگاه زبان و اصطلاحات حکمت‌الاهی و عرفان‌نظری است که امروزه، از راه شرق‌شناسی اروپایی، «فلسفه‌ی اسلامی» نامیده می‌شود یا مایه‌ی اندیشه‌ی هستی‌شناختی آن؟

در زمینه‌ی زبان فنی و اصطلاح‌شناسی، از آن جا که من، در جوار زنده‌یاد غلامحسین یوسفی، استاد ادبیات، در اصل به نیت جستوجوی واژگان کارآمد برای علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن، چند سالی متن‌های قدیم فارسی، چه نثر و چه شعر، را کاویده‌ام، می‌توانم بگویم که در آن‌ها جز آنچه در ترجمه‌ی اصطلاحات علوم و فلسفه‌ی یونانی یافت می‌شود، واژگانی در بستر همان «فلسفه‌ی اسلامی» پرورانده شده که، بنا به روح و فضای پرورشی خود، برای

نامه

علوم اجتماعی

از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی

دوره ۱، شماره ۱، پاییز ۱۳۴۷

مفهومها و مکتبها

مردان و اندیشه‌ها

روش‌شناسی

جهان سوم و مسائل آن

سفرنامه و تکنگاری

مردم‌شناسی

تحقیق در مسائل ایران

گزیده‌ها و پراکنده‌ها

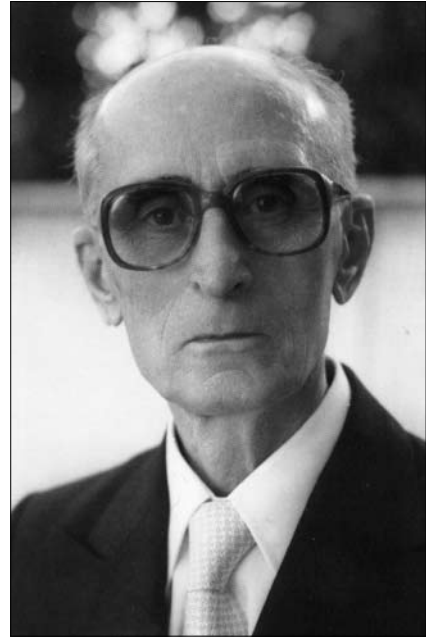
اخبار مجامع علمی

کتابگزاری، کتاب و مقاله‌شناسی

جلال آل احمد، احمد اشرف، مهدی امانی، فرخ امین زاده،
تام بانامور، شارل بتلهیم، فرانسیسکو بنت، فلوریابه‌بین، جمشید بهنام،
سی. رایت‌میلز، جلال‌الدین ستاری، محمودستوده‌زند، سیروس شاه‌خلیلی،
اوسپ‌فلشترهیم، علیمحمد کاردان، مرتضی کتبی، هنس گرت، اوامیر ویج،
اسماعیل نوری‌علا، هوشنگ وزیری



• محمدعلی فروغی



• غلامحسین صدیقی

ترجمه‌ی فلسفه و الاهیاتِ قرونِ وسطاییِ اروپا کارآمد است. اما، بنا به ماهیتِ مسائلی که بدان‌ها می‌پردازد و پارادایم‌هایِ معرفتیِ خود، چیزِ چندانی برای فلسفه و علومِ انسانیِ مدرن به دست نمی‌دهد. زیرا فلسفه و علومِ انسانیِ مدرن بر بنیادهایِ دیگری، با گستره‌ی زبانی بسیار پهناور و پیوسته گسترنده‌ی دیگری، بالیده‌اند. در نتیجه، برای برگردانِ آن‌ها به زبانِ خود نیازمندِ مایه‌هایِ زبانیِ دیگریم، از جمله وام‌گیریِ واژگان. تجربه‌یِ چهل ساله‌یِ کندوکاو در این زمینه به من نشان داده است که بهره‌گیری از میراثِ سرشارِ زبانِ شاعرانه‌یِ فارسی و نیز زبانِ گفتارِ بیش‌تر به پروراندنِ زبانیِ مایه‌ور و روشن و بالنده برایِ فلسفه و علومِ انسانیِ مدرن یاری می‌کند تا گیر انداختنِ خود در هزاردالانِ زبانِ سنگین و تاریکِ مدرسیِ گذشته. تجربه‌یِ فروغی در برابرِ تجربه‌یِ یحیی مهدوی و فردید، که پیش از این اشاره کردم، گویایِ همین نکته است.

ما هنگامی می‌توانیم بگوییم که از روزگارِ ترجمه‌یِ صرف و تقلیدگریِ مترجمانه گذشته ایم که بتوانیم ابزارهایِ مفهومی و روشیِ اندیشه‌یِ مدرن را برای فهمِ زیست‌جهانِ خود، از جمله تاریخ و فرهنگ و زبانِ خود، به کار گیریم. به گمانِ من، در این دوده به چنین مرحله‌ای نزدیک‌تر شده ایم. گفتارهایِ جاری در فضایِ روشنفکرانه‌یِ ما، چه از زبانِ روشنفکرانِ گیتیان‌اندیش (سکولار) چه دینی‌اندیش، و جنب‌و-جوشِ زبانی و فکری در آن‌ها، به رعمِ آشفته‌گی‌هایِ اش، به گمانِ من، حکایت از چنین حرکتی دارد. زبانِ اندیشه‌گری و تحلیل‌گری در مقاله‌نویسی به شیوه‌یِ مدرن، از جمله در مجله‌هایی مانند نگاه نو و مهرنامه، و حتا برخی نشریه‌هایی که در قم منتشر می‌شود، و همچنین گفت‌وگوی آشکار و پنهانی که

میان دو جبهه در جریان است، نشان از آن دارد که، به‌خلاف گفته‌ی بدبینانه‌ی شما، زبان علوم انسانی و فلسفه‌ی مدرن از محیط پیرامون خود و زبان آن یکسره جدا نیفتاده و اهل آن، با پرداختن زبان خود برای اندیشیدن به مسائل جهان خود، برای برقرار کردن رابطه‌ی انداموار (اُرگانیک) با آن می‌کوشند.

مطرح کردید که «این که گفته‌اید، اقتباس فلسفه‌ی جدید و علوم انسانی در زبان فارسی از حلقه‌ی پرتوان واسطی محروم بود که بتواند با به کار گرفتن میراث کارآمد قدیم تا حدی جدید و قدیم را پیوند زند، برای من روشن نیست که مراد شما از «میراث کارآمد قدیم» چی‌ست. آیا مراد دستگاه زبان و اصطلاحات حکمت‌الاهی و عرفان نظری‌ست — که امروزه، از راه شرق‌شناسی اروپایی، «فلسفه‌ی اسلامی» نامیده می‌شود — یا مایه‌ی اندیشه‌ی هستی‌شناسانه‌ی آن؟»

مسئله را می‌توانیم این‌گونه بیان کنیم: در غرب توانستند با شگردهای تفسیری، که از قرن هجدهم آنها را از قیدوبندهای دینی رهانیدند و به صورت نگر سکولار هرمنوتیکی به گذشته درآوردند، متن‌های کهن را از حالت انجماد درآوردند و با دادن انعطاف هرمنوتیکی به آنها، آنها را کارآمد کنند. با این شیوه مثلاً اعترافات اگوستین قدیس هم به‌گونه‌ای خوانده شد که برای خوانندگان پیش از این رویکرد یکسر بیگانه می‌نمود.

ما فرصت آن را نیافتیم یا همت آن را نداشتیم که با میراث فرهنگی خود چنین کنیم. اکنون تلاش‌هایی در این مورد صورت می‌گیرد، اما این تلاش‌ها دیگر آن نقش سازنده از نظر مفهوم‌سازی و تحول فرهنگی را ندارند که زمانی می‌توانستند داشته باشند. شما در نظر آورید که ما هنوز در زبان فارسی یک اثر خوب درباره‌ی ابن سینا نداریم که این فیلسوف را در یک متن زمانی قرار دهد که از یونان آغاز می‌شود، وارد مرحله‌ی اسلامی می‌شود و سرانجام به عصر جدید می‌رسد. همین ابن سینا با خدای متعالی‌اش که در امور روزمره دخالت نمی‌کند و نیازی به اعمال ولایت بر جهان و در نتیجه چیزی چون ولایت فقیه ندارد، می‌توانست در بحث‌های جاری بر سر سکولاریسم یک منبع الهام باشد، ولی نیست؛ چون آن هنگامی که او می‌بایست زنده می‌شد، نشد. در نتیجه دیگر علاقه‌ای بر نمی‌انگیزد.

آشوری: روی مطلب بسیار مهمی انگشت گذاشته‌اید که نیاز به درنگ فراوان دارد. اما این جا ناگزیر باید فشرده و کوتاه از کنار آن بگذریم. از قضا، من از چهل و چند سال پیش به این مسأله در قالبی کلی‌تر اندیشیده و در باره‌ی آن نوشته‌ام. از جمله، در مقاله‌ای با عنوان «ایران‌شناسی چی‌ست؟»^(۱) به این مسأله پرداخته‌ام که «ما» چه‌گونه از راه آشنایی با

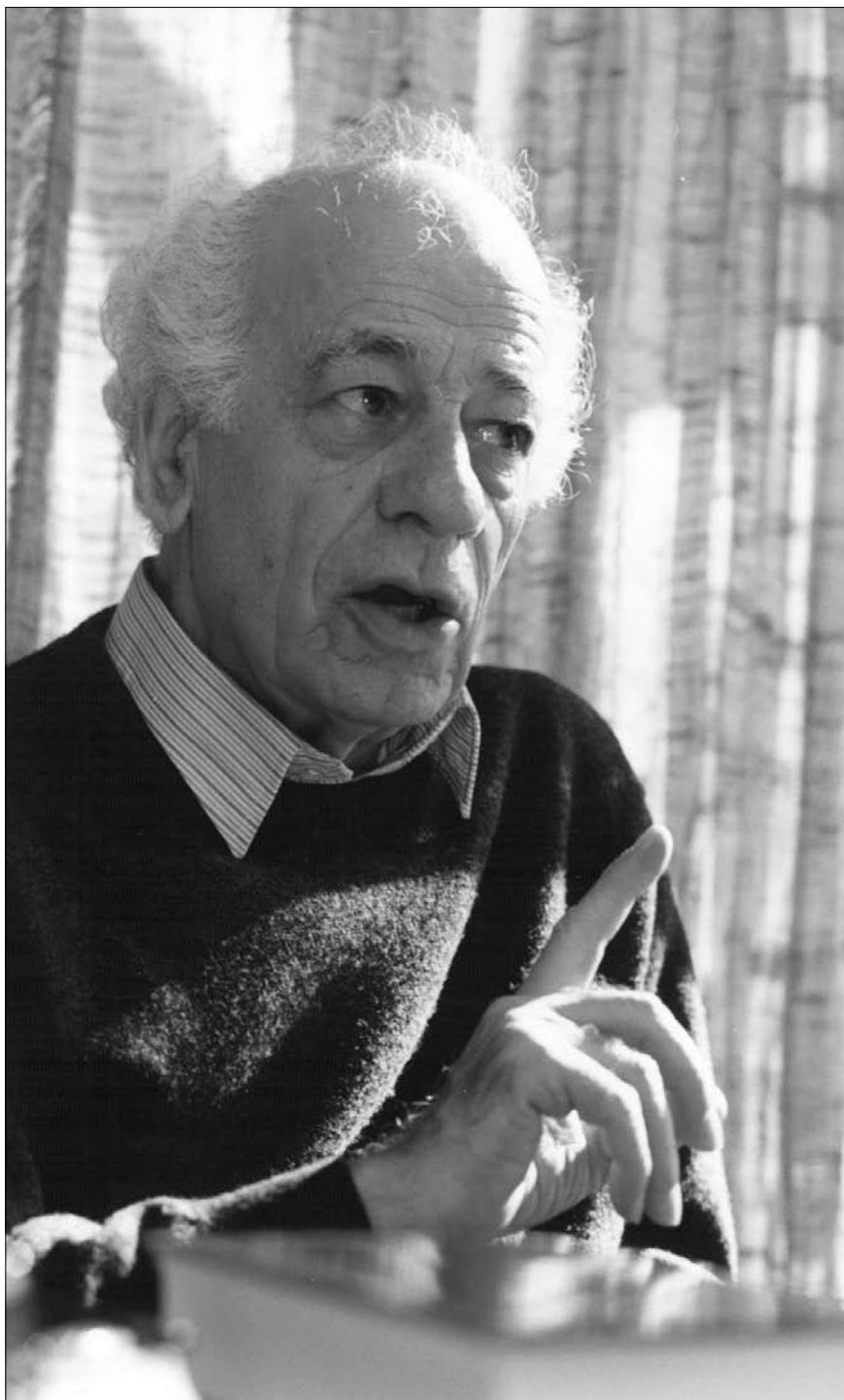
(۱) این مقاله نخستین بار در نشریه‌ی بررسی کتاب، به سردبیری من، در سال ۱۳۴۸ -- یا کمی بعدتر -- چاپ شد و مجله‌ی راهنمای کتاب آن را در دو شماره دوباره نشر کرد. آخرین بار در مجموعه - مقاله‌ی من با عنوان ما و مدرنیته (مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، چاپ چهارم ۱۳۸۷) نشر شده است. شاید جای آن باشد که بگویم، این مقاله چندین سال پیش از نشر کتاب نامدار شرق‌شناسی از ادوارد سعید منتشر شده و، در نتیجه، زیر نفوذ آن نبوده است.

شرق‌شناسی اروپایی و دیدگاه‌ها و روش‌های برخورد آن با شرق «ایران‌شناس» شدیم. در آن مقاله به این نکته هم پرداخته‌ام که اروپا به میراث یونانی رومی خود، به عنوان سرچشمه‌ی «اروپائیت» خود، به چشم میراثی زنده می‌نگریست که می‌باید در پرتو تاریخی‌نگری مدرن آن را بازاندیشی کرد و جایگاه میراث‌برانه‌ی خود را نسبت به آن سنجید. ژنسانس اروپایی در علم و فلسفه و هنر، چنان که می‌دانیم، همانا زندگی از سر گرفتن یونانیت و عقلائیّت و زیبایی‌شناسی آن بود.

اما، نگاه شرق‌شناسی قرن نوزدهمی اروپا، در اوج خود، به آسیا و میراث فرهنگی آن جز این بود. اروپا جایگاه آسیا و تمدن‌های آن را در بخش‌بندی نامدار سه‌گانه‌ی فرهنگ‌های بشری به وحشی و بربر و متمدن، در آن مرحله‌ی میانی، یعنی بربریت، می‌دانست (به خاطر بیاورید، نوشته‌های مارکس را در ستایش کولونیاالیسم اروپایی در کار براندازی «بربریت» آسیایی، یا نوشته‌های گوینو و کیپلینگ را، برای مثال). بنا براین، همچنان که در آن مقاله نوشته‌ام، شرق‌شناسی میراث فرهنگ‌های آسیایی را با نگاهی باستان‌شناختی می‌نگریست، یعنی میراث دیرینه‌ی فرهنگ‌های فروروده یا فرسوده‌ی رو به مرگ. روش شرق‌شناسی اروپایی در قرن نوزدهم، یعنی در اوج بالندگی کولونیاالیسم اروپایی، در برخورد با میراث آثار ادبی و هنری و علمی و فلسفی مشرق‌زمینی کمابیش همان روش باستان‌شناسی بود، یعنی «کشف» آن‌ها از زیر «خاک‌وخل‌ها» و بازسازی و نگاه‌داری موزه‌ای این آثار همچون میراث دیرینه‌ی بشری بازمانده از روزگار «بربریت».

آنچه «ما» هم در کار «تصحیح و تنقیح و مقابله»ی نسخ خطی و گردآوری «میراث پرافتخار ملی» از ایشان آموختیم، به‌راستی، چیزی بیش از همین باستان‌شناسی نبود، اما در سطحی بسیار ابتدایی و ساده. به همین دلیل، از مرحله‌ی «تحشیه و تعلیقات» چندان فراتر نرفته‌ایم. (اما انصاف باید داد و گفت که، تحشیه و تعلیقات و متن‌کاوای فیلولوژیک‌مان در زمینه‌ی متن‌های ادبی کهن در دوران‌های اخیر، به دست استادان ورزیده و با وجدان علمی، از محمد قزوینی و مجتبی مینوی و بدیع‌الزمان فروزانفر گرفته تا غلامحسین یوسفی و شفیع کدکنی، به شیوه‌ی متن‌سنجی مدرن فرنگی خیلی نزدیک شده است.)

«ما»، به‌ویژه ما «منورالفکران» و «روشنفکران» آسیایی، خود فرآورده‌ی این برخورد «شرق» و «غرب» و گسست تاریخی برآمده از آن ایم که حاصل آن - چنان که من برای خود فرمول‌بندی کرده‌ام - هبوط تاریخی ما از «شرق» به «جهان سوم» بوده است، با همه خواری و نکبت‌باری آن. بنا بر این، باید حق بدهید که در آن نکبت‌زدگی و درماندگی تاریخی هیچ فرصتی و آمادگی‌ای برای بازخوانی و درک هرمنوتیکی میراث گذشته از افق تاریخی‌نگری مدرن در کار نمی‌توانست بود. ما، پس از صد و پنجاه سال برخورد با غرب و زبان‌ها و فرهنگ آن - البته، از برکت «انقلاب اسلامی» و فروپاشی تاریخی برآمده از آن! - تازه پا به آستانه‌ی این‌گونه فهم و تفسیرگری گذاشته‌ایم، که پرسش شما و دانش شما خود گواه آن است.

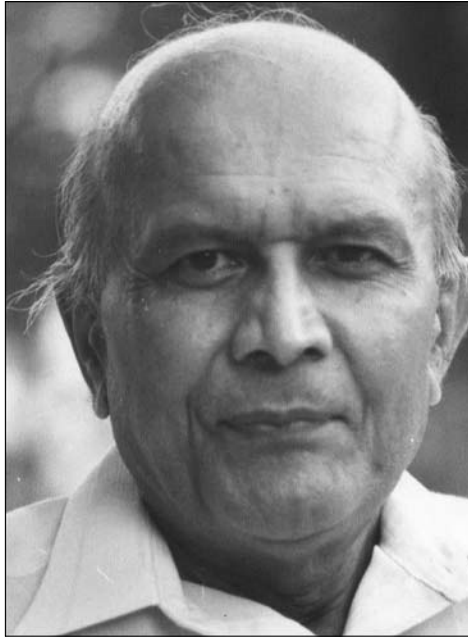


– خوب، اکنون بر پایه‌ی توضیح‌هایی که دادید، به پروژه‌ی «زبان باز» خود پردازید. لطفاً، نخست آن را به اختصار شرح دهید و سپس استدلال بفرمایید چرا به شیوه‌ای که شما پیشنهاد می‌کنید امکان‌های بیانی ما گسترش می‌یابند بی‌آنکه ما زبان خود را از یاد ببریم. آشوری: مسأله‌ی زبان، آن‌گونه که ما با آن درگیریم، یعنی تنگناها و پیچیدگی‌های وضعیتِ زبانی ما در برخورد با جهانِ مدرن و «زبان» آن برای ارتباط یافتن با آن و فهم آن، چند وجه دارد. چنان که می‌بینید، از «زبان» جهانِ مدرن سخن می‌گوییم. یعنی، آن را دارای ویژگی‌هایی می‌دانم که میان آن و «زبان» جهان‌های پیشامدرن فرق می‌گذارد. این فرق خود را تنها به صورتِ دستگاه‌های واژگانی دنیایِ مدرن پدیدار نمی‌کند که با وسعتی شگفت‌آور برای علم و تکنولوژی و، در کل، شیوه‌ی مادی و معنویِ زندگانیِ مدرن ساخته و پرداخته شده‌اند و همچنان می‌شوند، بلکه به گونه‌ای نگره‌ی زبانی و هنجارهای رفتار با زبان دلالت دارد. این نگره و هنجارهای رفتارِ زبانی، رفته رفته، همراه با برآمدن و رشدِ ذهنیتِ مدرن در قالبِ اندیشه‌ی علمی و فلسفی، در ساختارِ آن زبان‌ها و، در نتیجه، در بُنِ ذهنیتِ سخنگویان به آن زبان‌ها نشسته است. و آن دستگاه‌های واژگانی آشکارترین نمودِ آن اند. نمودِ این نگره و رفتارِ زبانی را بیش از همه در زبان‌های پیشاهنگِ مدرنیّت، به ویژه سه زبانِ اصلیِ آن، یعنی انگلیسی و فرانسه و آلمانی، می‌بینیم، که زبان‌های دیگر از آن‌ها پی‌روی یا تقلید می‌کنند.

۱۳۱

این نگره و رفتارِ زبانی که می‌تواند زبان را از نظرِ واژگان و سبک در اختیار بگیرد و به آن رهیافتِ علمی و تکنولوژیک داشته باشد و بر حسبِ نیازهای خود آن را توسعه بخشد، با شورِ انسانِ مدرن برای شناختِ علمیِ طبیعت و رهیافتِ تکنولوژیک به آن، با نیتِ چیرگی بر آن، رابطه‌ی ضروری دارد. به زبانی فلسفی‌تر، «سوژه»ی مدرن، به‌ویژه در زمینه‌ی علم و تکنولوژی، بر بنیادِ قراردادن‌نگاریِ زبان، رفتارِ ابزارانگارانه (instrumental) با آن دارد، که مانند آن را آن‌چنان و به آن صورتِ نهادینه در فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیشامدرن نمی‌بینیم. زبانِ مدرن برای پاسخگویی به شورِ شناختِ علمی و دست‌یازیِ تکنولوژیک به طبیعت ناگزیر باید زبانی بی‌نهایت گسترش‌پذیر باشد، یعنی زبانی «باز».

در نتیجه، در سراسرِ کره‌ی زمین، همه‌ی جامعه‌هایی که در جریانِ انقلابِ علمی و صنعتیِ غرب نبوده‌اند و با جهانگیریِ کولونیالیستیِ غرب با دستاوردهای آن رو به رو شده‌اند و قدرتِ شگرفِ مادیِ آن را دیده‌اند، افزون بر همه‌ی بحران‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی‌ای که در این برخورد دچار می‌شوند، ناگزیر با یک بحرانِ زبانی نیز درگیر می‌شوند. یعنی، همچنان که خود را از نظرِ نظامِ سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در سنجش با جامعه‌های غربی «عقب‌مانده» می‌بینند، زبانِ خود را نیز در رابطه با زبان‌های جهانِ پیش‌رفته تنگدست و درمانده می‌یابند. در این ماجرا که جامعه‌های توسعه‌نیافته چه‌گونه می‌توانند توسعه‌یافته شوند، بُعدِ زبانیِ داستان هم یکی از سازه‌های اساسیِ آن است که، به دلیلِ ماهیتِ ناپیدایِ زیربناییِ زبان برای زندگانیِ انسانی، که زیست در عالمِ فرهنگی ست، کمتر از همه و دیرتر از همه به آن آگاهی می‌یابند و دشوارتر از همه به آن می‌پردازند.



• دکتر غلامحسین یوسفی

- پرسش مشخصی که این جا مطرح است این گونه نیز تقریرشدنی است: پروژه‌ی شما زبان را چگونه می‌تواند هم به سوی دنیای امروز باز کند، و هم تضمین کند که زبان به سوی گذشته‌ی خود باز باشد؟ چه نوع بازشدنی بهره‌گیری از گذشته و بهره‌دهی به حال و آینده را ممکن می‌کند؟

آشوری: پروژه‌ی توسعه‌ی زبان یک بعدِ صرفِ زبانی دارد که به ساختارِ دستوریِ زبان و سرمایه‌ی واژگانی آن برمی‌گردد. در این ساحت مسأله این است که، چه‌گونه از سرمایه‌ی واژگانی و امکاناتِ ساختارِ دستوریِ آن می‌توان، با گسترشِ میدانِ واژگان، برای پاسخگویی به نیازهایِ زبانیِ یک جامعه‌ی «در حال توسعه» بهره گرفت، که توسعه‌ی علمی، صنعتی، مدیریتی، و فرهنگی را با همه‌ی زمینه‌ها و بُعدهای بی‌شمار آن‌ها در بر می‌گیرد. برای مثال، چه‌گونه می‌توان با به کار گرفتنِ توانمندی‌هایِ اشتقاقی و ترکیبیِ زبانِ فارسی، به عنوانِ اساسی‌ترین راه توسعه‌ی زبان، در این جهت حرکت کرد.

توسعه‌ی زبان، یعنی دستکاریِ هدفمند در آن برای کارا کردنِ آن در ساحتِ شیوه‌ی زیستِ مدرن. این کار، مانند هر پروژه‌ی دیگر توسعه، نیازمندِ رهیافتِ علمی و دست‌یازیِ فنی به قلمرو آن است. از این رو، در این کار به دانش‌هایِ زبان‌شناختی نیاز داریم، چه تاریخی چه هم‌زمانی، تا چند و چونِ ساختارِ کنونیِ زبان و ویژگی‌هایِ سبکیِ آن و نیز دگردیسی‌هایِ تاریخیِ آن را بشناسیم. با این روش هم به توانمندی‌هایِ کنونیِ زبان راه می‌توان برد هم به ناتوانی‌ها و کم‌وکاستی‌هایِ ساختاریِ آن، و نیز بیماری‌هایِ تاریخی‌اش. یعنی، ناتوانی‌ها

و بیماری‌هایی که در رویارویی با نیازهای زبانی دنیای مدرن آن را فلج می‌کنند. دانش زبان‌شناختی در مورد زبان فارسی برای چنین رهیافت تاریخی و آسیب‌شناسی زبانی، البته، باید با دانش ادبی و شناسایی میراث ادبی زبان و زبانمایه‌ی آن همراه باشد.

گمان می‌کنم که، این‌گونه رهیافت می‌تواند امکان «بهره‌گیری از گذشته و بهره‌دهی به حال و آینده» را، آن‌چنان که شما در نظر دارید، فراهم کند. کاری که من با واژگان پیشنهادی خود برای علوم انسانی کرده‌ام با این نگرش و روش بوده است. رهیافت نقدگرانه‌ی خود را نسبت به زبان فارسی و میراث تاریخی ادبی آن و ضرورت بازنگری سبکی در آن را در بازاندیشی زبان فارسی و مقاله‌های دیگر بازگفته‌ام. کوشش من در این جهت بوده است که در آن زمینه برخورد پیشامدی با واژگان علوم انسانی و برابری بی‌روش و چه‌بسا نارسا یا نادرست برای آن‌ها را، تا آن‌جا که در توان من بوده است، روشنم کنم و از فقر زبانی‌مان بکاهم.

– گمان می‌کنید که بازسازی و گسترش واژگانی زبان برای رسیدن به بیان مدرن کافی

باشد؟

آشوری: خیر. وجه بنیادی دیگر رهیافت من به مسائل زبان فارسی وجه سبکی آن است. مراد-ام بازنگری سبکی زبان در قلمرو علوم انسانی با «ذهنیت دکارتی» (esprit cartésien) است. یعنی، حرکت به سوی زبانی هرچه روشن‌تر و ساده‌تر، از سوی، و مایه‌ورتر و زیاتر، از سوی دیگر، در جهت بیان علمی مدرن و کشیدن بارهای معنایی آن. و این کاریست که در صد و اند سال گذشته، با نگرشی نقدگرانه نسبت به سنت نگارشی علمایی و ادبایی، از زمان پیشاهنگان جنبش مشروطیت آغاز شده و همچنان ادامه دارد. باید گفت که، افزون بر بی‌مایگی و کم‌مایگی واژگانی، گرفتاری بزرگ چه‌بسیار کسان از نویسندگان، مترجمان، و مؤلفان ما در این حوزه هنوز گنگی و آشفتگی سبکی است که، دریغاً! ضعف منطقی در بیان، تا سرحد پریشان‌گویی و بی‌معنایی، نیز در برخی نوشته‌ها و شیوه‌های نوشتاری سرسختانه پایی استوار دارد. وجه دیگر کوشش زبانی من، در جوار تلاش برای مایه‌افزایی واژگانی به آن، همین خودآگاهی به سبک و بازاندیشی سبکی زبان در جهت پرورش بیش‌تر ویژگی‌های بیانی مدرن است، که وجه منطبق بیان را نیز در برمی‌گیرد.

بنابراین، آنچه شما «باز بودن زبان به سوی گذشته‌ی خود» می‌نامید، همیشه از هدف‌های من و پاره‌ای از روش من بوده است. اما این باز بودن و بهره‌مندی از میراث گذشته ناگزیر باید سنجشگرانه و هدفمند باشد. یعنی باید بتواند با نظر نقدگرانه از اسارت عادت‌های نوشتاری و گفتاری بیرون بیاید و با سنجش‌های خود میراث را سبک-سنگین کند تا، از طرفی، مایه‌وری‌ها و توانمندی‌ها و زیبایی‌های آن، و از طرف دیگر، گرفتاری‌ها و تنگناهای واژگانی و سبکی آن را بشناسد و بتواند برای کار خود آنچه را که ضروری و سودمند می‌بیند برگزیند و، از سوی دیگر، خرت-و-پرت‌های پوسیده‌ی دست-و-پاگیر را دور بریزد. اما، از آن‌جا که سنجشگری زبان ناگزیر وجه زیباشناختی نیز دارد، پسند و ناپسند و ذوق شخصی هم این‌جا نقش خود را دارد که با گشت زمانه، البته، دگرگون نیز می‌شود.



• دکتر امیرحسین آریان‌پور

و اما، آنچه اکنون می‌گوییم و بر آن پافشاری می‌کنم، ناگزیر بر حوزه‌ی کار من در زمینه‌ی جستارنویسی و مقاله‌نویسی و تألیف و ترجمه به زبان شرح و تحلیل تکیه دارد و حکم فراگیر در مورد همه‌ی حوزه‌های کار نوشتاری، از جمله ادبیات، نیست. در زمینه‌ی آفرینش زبان شاعرانه در نثر تجربه‌های دیگری دارم که با آن آشنایی. در آن جا، البته، استتیک زبان و وجه موسیقایی آن دست‌بالا را دارد.

یک وجه اساسی دیگر مسأله‌ی زبان رابطه‌ی آن با فرهنگ و میانگنش (interaction) آن دو است که این جا مجال پرداختن به آن نیست و در جاهای دیگر از آن سخن گفته‌ام. اما خوب است که اندکی به این موضوع پردازیم، زیرا اساس کار را مشخص می‌کند. دو موضع افراطی را در نظر می‌گیریم: یک موضع ارسطویی را که زبان را به عنوان یک مجموعه‌ی دلالتی در نظر می‌گیرد و فکر می‌کند مدلول مهم است و دال مهم نیست و فقط ابزار است، نشانه‌ای است که چیزی را نشان می‌دهد و مهم چیزی است که نشان داده می‌شود. موضع دیگر موضع نسبیت‌باوری زبانی است که تصور می‌کند زبان نقش فعالی در ساختمان ذهنیت ما دارد و ما به نوعی محصور در آن هستیم و مختصات اصلی دنیای ما متأثر از زبان ماست. دیدگاه مشهور به سایپر- وُرف (نام دو مردم‌شناس زبان‌شناس) زبان‌ها را تا حد دنیاهایی به روی هم بسته پیش می‌گذارد.

لطفاً شما بگویید که در میان این دو قطب کجا ایستاده‌اید.

آشوری: آنچه شما «موضع ارسطویی» نسبت به زبان نامیده‌اید از آن زمانی است که علم

انگلیسی به فارسی

چاپ سوم

فرهنگ علوم انسانی

داریوش آشوری

۱۳۵



HUMAN SCIENCES

ENGLISH
PERSIAN
DICTIONARY

زبان‌شناسی در رابطه با فرهنگ‌شناسی و فلسفه‌ی زبان هنوز پدید نیامده بود. در آن نگرش به زبان، نسبتِ داللتگر (دال) به دلالت‌یاب (مدلول) را مانند بازتابِ تصویر شیء در آینه می‌دانستند. در نتیجه، همچنان که اشاره کرده‌اید، زبان را ابزاری ساده در اختیار کاربرنده‌ی آن می‌شناختند و بس. هنوز چیزی به عنوان ساختارِ زبان شناخته نبود که لغتمایه‌ی زبان تنها در درون آن می‌تواند وجود و کارکردِ معنایی داشته باشد. همچنین، هم‌سنجیِ زبان‌ها از این جهت و نیز رابطه‌ی زبان و ساختارِ آن با ذهنیتِ انسان در بسترهایِ زبانی-فرهنگیِ گوناگون هنوز در میان نیامده بود.

نظریه‌ی سایپر-ورف، که به آن اشاره کرده‌اید، از آن روزگاریست که در آن هم زبان‌شناسی ساختارنگر پدید آمده و نیز هم‌سنجیِ زبان‌ها، هم از دیدگاهِ زبان‌شناسیِ تاریخی و هم فرهنگ‌شناسی. نظریه‌ای مانند نظریه‌ی سایپرورف که زبان‌ها را ساختارهایِ فروبسته‌ای می‌داند که جهان‌بینی‌هایِ یکسره جدا-از-همی را در خود بازمی‌تابانند و امکانِ ارتباطِ میان‌شان نمی‌بیند یا ارتباط را بسیار دشوار می‌بیند، از آن روزگاریست که انسانِ مدرن به یاریِ ابزارها و مفهوم‌هایِ علمی‌اش انسانِ «ابتدایی» را مطالعه می‌کرد. در نتیجه، میانِ خود و جهانِ خود و او و جهانِ او چنان شکافِ پهناورِ ژرفی می‌دید که به نظر می‌رسید هرگز پُر شدنی نیست. در این برخورد گویا فراموش می‌شد که برای شناختنِ این شکافِ مردم‌شناس ناگزیر می‌باید زبانِ آن انسانِ «ابتدایی» را بداند و نیز جهانِ فرهنگیِ او را بشناسد تا با سنجشِ آن با زبان و جهانِ فرهنگیِ مدرنِ خود به چنان نتیجه‌گیریِ ناسازگار (paradoxical) برسد که میانِ این دو، به دلیلِ ساختارِ ناهمگونِ زبان، شکافیِ پُر نشدنی هست.

شکافِ میانِ آن دو از آن جاست که آن انسانِ ابتدایی یا واپس‌مانده، در سویِ دیگرِ این رابطه، ابزارها و دستگاه‌هایِ مفهومیِ لازم برای شناختِ زبان و جهانِ انسانِ مدرن را ندارد. در نتیجه، قیاسِ میانِ زبان و جهانِ خود و زبان و جهانِ آن دیگری برای او کاری‌ست بس دشوار تا حدِ ناممکن. نسبتِ دادنِ این شکاف به ساختارِ زبان و ذهنیتِ شکل گرفته در قالبِ آن، چنان که از آن نظریه برمی‌آید، حرفِ چندان درستی نیست و، تا آن جا که من می‌دانم، امروز دیگر در میانِ مردم‌شناسان نیز اعتباری ندارد. این شکاف به نظر پُر نشدنی را لوسین لوی-برول، مردم‌شناسِ فرانسوی، نیز کوشیده است، به زبانِ دیگری، با کالبدشکافیِ ذهنیتِ «ابتدایی» و بیگانگیِ آن با منطق در «جامعه‌هایِ عقب‌مانده» نشان دهد. ولی، به گمانِ من، این شکافِ بیش از آن که به ساختارِ زبان مربوط باشد با اختلافِ ساحت و سطحِ فرهنگِ ارتباط دارد.

– در ادامه لطفا نکات اساسی فکرتان در باره‌ی رابطه‌ی زبان و فرهنگ را برای ما بازگوید.

آشوری: میانِ فرهنگ و زبان رابطه‌ی پیچیده و درهم‌تنیده‌ای هست. از دلِ همین رابطه‌ی پیچیده است که افق‌هایِ گوناگونِ ارزشی و هنجاری و رفتاریِ جماعت‌هایِ انسانی و جهان‌بینی‌هاشان پدید می‌آید. دگرگونیِ زبان می‌تواند فرهنگ را دگرگون کند، و به‌عکس.

اگرچه گمان نمی‌کنم کسی بتواند نسبت میان این دگرگونی‌ها را تعیین یا اندازه‌گیری کند، اما به روشنی، بر بنیاد تجربه، می‌توان گفت که زبان‌های خویشاوند، یعنی از یک خانواده‌ی زبانی، در محیط‌های جدا از هم تاریخی و جغرافیایی می‌توانند فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های از بنیاد ناهمگونی را بازتابانند. مقایسه‌ی زبان فنلاندی، در اسکاندیناوی، که با زبان‌های خانواده‌ی اورالی خویشاوند است، برای مثال، با زبان‌های بومیان سیبری غربی، یا مقایسه‌ی زبان‌های ترکی و مغولی در میان قبیله‌های آسیای میانه با زبان ترکی در ترکیه، می‌تواند اختلاف شدید تراز و نوع فرهنگ را میان آن‌ها نشان دهد. یا مقایسه‌ی زبانی قبیله‌ای مانند پشتو، که از خانواده‌ی زبان‌های هندو ایرانی و هندو اروپایی است، آن‌هم نه با زبان‌های اروپایی از همان خانواده، بلکه با زبان فارسی، از همان خانواده، در همسایگی آن و در ارتباط همیشگی با آن، گویای همین نکته است.

این ناهمگونی سطح‌ها و ساحت‌های فرهنگی را در میان طبقات و قشرهای اجتماعی در یک محیط زبانی در دل یک شهر هم می‌توان دید که ربطی به ساختار پایه‌ای آوایی و دستوری و واژگانی و معنایی زبان مشترک ندارد. اما همین ویژگی‌های ساختاری در ساحت کاربردی زبان در میان قشرها و طبقات اجتماعی گوناگون رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرند. همین «رنگ‌های گوناگون آوایی و واژگانی و معنایی است که گویش‌ها و خُرده‌گویش‌ها را پدید می‌آورند که از نظر اجتماعی هویت‌بخش اند. یعنی از شیوه‌ی سخن گفتن و کاربرد یک زبان می‌توان گفت که هر کسی، با لحن و لهجه‌ی خویش، از چه قشر یا طبقه یا شهر و دیاری است.

چرا راه دور برویم؟ گویش (دیالکت)‌های یک زبان در فضاهای جغرافیایی و تاریخی مشترک نیز چه‌بسا ناهمگونی و ناهمترازی فرهنگی ژرفی را نشان می‌دهند. در یک فضای بزرگ فرهنگی همیشه یک گویش در مقام زبان رسمی ادبی، علمی، و اداری رشد و پرورش بیش‌تری نسبت به گویش‌ها و زبان‌های فرودست در همان قلمرو فرهنگی و سیاسی می‌یابد و زبان اصلی حامل فرهنگ در رده‌ی عالی می‌شود. در حقیقت، شأن و اعتبار زبان‌ها به فرهنگی است که با خود حمل می‌کنند. فرهنگ‌ها، یا سازمان‌هایی از آن‌ها، مانند دین یا ایده‌ها و ادبیات، نیز از راه ارتباط زبانی، از راه ترجمه، از راه چیرگی یک زبان بر زبان یا زبان‌های دیگر، انتقال‌پذیراند.

دگرگونی فرهنگ، بر اثر برخورد فرهنگ‌ها یا چیرگی یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر، سبب دگرگونی زبان‌ها و فضای معنایی و رفتاری در درون آن‌ها می‌شود. مثال زنده‌ی آن برای ما دگرگشت‌های واژگانی و سبکی و حتا دستوری زبان فارسی در برخورد با فرهنگ اسلامی-عربی و پیوندیابی درونی با آن در تاریخی هزار و سی صد ساله، و سپس دگرگشت‌های آن از این جنبه‌ها در تاریخ صد و پنجاه ساله‌ی اخیر در برخورد با زبان‌های اروپایی و جهان مدرن است.

– رابطه‌ی زبان‌ها با یکدیگر از نظر باز و بسته بودن در اساس چه گونه است؟

آشوری: زبان‌ها در اساس به روی هم بازانند و می‌توانند تا بی‌نهایت واژه‌ها و مفهوماها، حتا ویژگی‌های ساختاری آوایی و دستوری و معنایی، را از یکدیگر وام بگیرند. اما چه‌گونه‌ی رابطه میان آن‌ها و شرایط برنهنده‌ی ارتباط در میان‌شان بستگی به عوامل بُرون‌زبانی دارد که چه‌گونه‌ی روابط قدرت میان زبان‌ها را برمی‌نهند. چه‌گونه‌ی روابط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی میان جامعه‌های گوناگون و روابط قدرت در میان‌شان میان زبان‌هاشان نیز نسبت فرادستی و فرودستی پدید می‌آورد. این عوامل سبب می‌شوند که از راه‌ها و شیوه‌های ارتباطی زبانی زیر نفوذ زبان دیگر قرار گیرد، و یا، در درازنای زمان، زیر فشار نیروهای زورآور اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، زبانی رفته-رفته جانشین زبان دیگر شود.

مثال‌ها در این باب بی‌شماراند. اما نمونه‌ی نزدیک آشنا برای ما همان است که پیش از این یاد کردم، یعنی رابطه‌ی تاریخی فارسی با عربی تا حدود صد سال پیش که حاصل آن نفوذ بی‌پایان عربی در فارسی در فضای فرهنگ دینی پیشامدرن بود، چرا که زبان عربی در فضای آن فرهنگ زبان فرادست فرهنگی بود. و سپس، چرخش زبانی دیگر در دوران مدرن و پیوند یافتن فارسی نخست با زبان فرانسه و سپس انگلیسی. این رابطه‌ی تازه در فضای روابط قدرت در جهان مدرن، ناگزیر رابطه‌ی تاریخی فارسی و عربی را، که برآیند آن وام‌گیری بی‌پایان فارسی از عربی بود، گسیخت و رابطه‌ی فرادستی و فرودستی تازه‌ای را پدیدار کرد. وجه زبانی این رابطه، از نظر کارکرد ناگزیر زبان فارسی در فضای فراگیرنده‌ی مدرنیت در همه‌ی زمینه‌های مادی و ذهنی زندگانی کشور فارسی‌زبان (در جایگاه زبان رسمی)، دگردیسی‌های اساسی واژگانی و معنایی، و نیز سبکی، در زبان فارسی می‌طلبید و زورآور می‌کرد که حاصل آن زبان فارسی امروزی است.

نمایان‌ترین نمونه‌ی جایگاه زبان‌ها در ارتباط با یکدیگر در جهان امروز زبان انگلیسی است. این زبان نه تنها به روی همه‌ی زبان‌های جهان باز است و در چهار صد سال اخیر از آن‌ها ده‌ها هزار واژه یا مفهوم را وام گرفته است، که خود اکنون سرچشمه‌ی بارور کردن دیگر زبان‌های جهان از واژه‌ها و مفهوماها در همه‌ی پهنه‌های زندگانی و فرهنگ مدرن است. یک زبان‌شناس فرانسوی این توان جذب از زبان‌های دیگر را «خاصیت اسفنجی» زبان نامیده است.

- پرسش را شاید بهتر باشد این گونه طرح کنیم: چه رابطه‌ای می‌بینید میان پس ماندگی فرهنگی یا تمدنی و پس ماندگی زبانی؟

آشوری: از آن جا که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها همواره بر پایه‌ی یک زبان یا گویش اصلی، و در دل آن، پرورش می‌یابند و رشد می‌کنند و دست‌آوردهای ادبی و علمی و فلسفی‌شان در آن زبان یا گویش اصلی نمود می‌یابد، درجه‌ی پیشرفتگی فرهنگ، در کل، با درجه‌ی پیشرفتگی زبان و توانایی‌های بیانی و سنت ادبی و نوشتاری آن رابطه‌ی سراسر دارد. به همین دلیل است که، جامعه‌هایی که با پدیدار شدن تمدن مدرن در پی انقلاب علمی و صنعتی و فکری در غرب، و پراکنش و چیرگی آن در صحنه‌ی جهانی، از زمینه‌ی زیست جهان دیرینه‌ی تاریخ

و فرهنگ خود کرده‌اند، به علت روابط قدرت برآمده از این رابطه، در مرحله‌ای ناگزیر به درماندگی و خواری وضع «جهان‌سومی» دچار می‌آیند. در نتیجه، زبان‌هاشان نیز، همچون همه‌ی جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جهان کهن‌شان، نسبت به زبان‌های پیشاهنگ مدرنیت، «جهان‌سومی» می‌شود.

این روند، از جمله، همه‌ی زبان‌هایی را نیز در بر می‌گیرد که در فضای جهان پیشامدرن نسبت به زبان‌های دیگر پیشینه‌ی درخشان ادبی و فرهنگی داشته‌اند. نمونه‌ی برجسته‌ی آن همین زبان فارسی ما است. اگرچه به غرور ملی برخی از ما برمی‌خورد، اما، از این دیدگاه عینیت‌نگر تاریخی، ناگزیر باید گفت، زبان فارسی امروز هم یک زبان «جهان‌سومی» است که برای بیرون آمدن از این وضع ناهنجار دست و پا می‌زند. از این دیدگاه، زبان را نیز می‌باید در بستر فضای تاریخی رویش و رشد آن، در رابطه و تناسب با دیگر سازمان‌ها، در یک ساختار آرگانیک اجتماعی دید. در شرایط تباهی‌زدگی فرهنگ و فروافتادگی آن، زبان نیز نمی‌تواند تباهی‌زده و «زمین‌خورده» نباشد.

– توضیح: به نظر می‌رسد که ته ذهن شما این فکر عمل می‌کند که با به اصطلاح خودتان «باز کردن» زبان فارسی به روی جهان، کل فرهنگی که خود را با این زبان بیان می‌کند به روی جهان گشوده می‌گردد و از حالت انقباض فعلی درمی‌آید.

آشوری: باید بگویم که، برای من خروج از وضع نکبت‌بار «جهان‌سومی» به بر پا کردن نهادهای سیاسی و اقتصادی مدرن و رشد تکنولوژیک و اقتصادی فروکاسته نمی‌شود. بلکه بعد بزرگ‌تر مسأله فرهنگی است و اگر چاره‌ای برای آن باشد گشایش افق فرهنگی به روی جهان است. گشایش افق فرهنگی هم بدون گشایش افق زبانی ممکن نیست. در باز شدن فضاهای فرهنگی به روی یکدیگر، از راه دادوستد کالاها گرفته تا جنگ‌ها، ترجمه‌ی کتاب‌ها، و نفوذ یا چیرگی دین‌ها، از گذشته‌ی دوردست تاریخی، زبان‌ها ناگزیر همیشه به روی یکدیگر باز بوده‌اند. اما رابطه‌ی قدرت میان جهان مدرن و پیشامدرن، و ناهمترای عظیم پایه‌ی قدرت در این رابطه چنان بوده است که زورآوری مدرنیت ساختارهای دیرینه‌ی سنتی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جهان‌های پیشامدرن را در هم شکسته و آن‌ها را، چنان که اشاره کردم، به ویرانه‌های «جهان‌سومی» بدل کرده است. بر سر زبان‌هاشان نیز، ناگزیر، با فلج شدن فرهنگ‌هاشان، چنین بلایی می‌آید.

در این برخورد زبان‌های جهان‌های پیشامدرن اگر زیر فشار فرادستی زبان‌های مدرن، بر اثر فرمانفرمایی سیاسی و اقتصادی و تکنولوژیک تمدن مدرن، از میان نروند، ناگزیر، در فضای جهان مدرن، به اصطلاح گویای فارسی، «زبان‌بسته» می‌شوند. بنا براین، به نظر من، در کل پروژه‌های بازسازی، برای ما که می‌خواهیم زبان خود را نه تنها از دست ندهیم که آن را به ساحت قدرت بیانی مدرن برسانیم، بازسازی زبانی جایگاهی اساسی دارد، که می‌باید به چند-و-چون و روش‌های آن اندیشید. البته می‌دانم که، به دلیل وجود سدهای روانی و فرهنگی در این راه، و آسان نبودن فهم این مسأله، یکی از دشوارترین بخش پروژه‌ی

مدرنگری (مدرنیزاسیون) همین است. با این همه، این کار، تا آن جا که ممکن است، اگر آگاهانه و با بینش و منطق علمی و مهارت فنی صورت گیرد، مانند دیگر پروژه‌ها، آثار ویرانگر «زیست‌محیطی» کمتری خواهد داشت و دست‌آوردهای سازنده‌ی بیش‌تر و هزینه‌ی کمتر.

– از «باز کردن» دو تعبیر می‌توانیم داشته باشیم، تعبیری ابزاری و تعبیری که نه ناظر بر امکان بلکه ناظر به شرط امکان و به اصطلاح ترانستندنتال (تراگذر) است.

برپایه‌ی این برداشت، نخست به زبان همچون یک ابزار می‌نگریم و به این نتیجه می‌رسیم که این ابزار می‌باید چالاک و نرمش‌دار و پرتوان و کارآ باشد. از آنجایی که «باز کردن» تصویری را به ذهن می‌آورد، می‌توانیم در برداشت نخست زبان را همچون دریچه‌ای تصور کنیم که بر آن ایم آن را گشاد کنیم تا خانه‌ی ما به روی دشت گشوده‌تر شود.

بنا بر تعبیر دوم، زبان شرط امکان گشودگی است. ما باید به این درک، که مثل هر درک دیگری کیفیت زبانی دارد، برسیم که خانه‌ی ما تنگ و تاریک است و ما باید دریچه‌ی آن را گشوده و گشوده‌تر کنیم. با این تعبیر، ما پیش از آنکه دست به ابزار بریم تا دریچه را فراخ کنیم، پیشتر خود را به روی جهان گشوده شده‌ایم. اگر این گشودگی قوی و پرانگیزه باشد، در تلاش ابزاری خود موفق می‌شویم، در غیر این صورت موفقیت ما چندان نخواهد بود.

با این توضیح، آیا فکر نمی‌کنید که مشکل اساسی ما ترانستندنتال باشد؟ و اگر چنین باشد آیا آن را با تلاش‌های کارگاهی، کاری که مترجمانی چون شما و آقای ادیب‌سلطانی انجام می‌دهند، می‌توانیم آن را به طور اساسی برطرف کنیم؟

آشوری: بله، مسأله در دو ساحت می‌تواند طرح شود: یکی، در ساحت استعلائی (transcendental) که زبان را شرط پیشایند انسانیت انسان می‌داند؛ و دیگری، در ساحت ابزاریت زبان. در ساحت استعلائی، زبان است که بر انسانیت ما، یا نحو زیستی ویژه‌ی انسانی ما در میان زیندگان در طبیعت، پیشایند است و شرایط امکان آن را برمی‌نهد (این جا مراد از انسانیت همان آگزیستانس ما است، به معنایی که فیلسوفان آگزیستانس به کار برده‌اند)، که حاصل آن پیدایش روح یا روان انسانی است. زبان نه تنها همچون رابط انسان و انسان، بلکه رابط انسان و خدا و شیطان (به هر معنا و برداشت پیشامدرن و مدرن که از آن‌ها داشته باشیم)، یا به گسترده‌ترین معنا پیدایش «فرهنگ»، پیش‌شرط چنین امکانی است. در این ساحت، با نظر به جهان‌بینی نهفته در هر زبان از راه فرهنگ وابسته به آن، و هاله‌های معنایی واژگان و لایه‌های زیرین اشارتی واژگان، می‌توان تا آن جا رفت که گفت، مردمان فرهنگ‌های گوناگون در ساحت‌هایی «زبان هم» را نمی‌فهمند.

مثال گویای آن برخوردی بود که میان ویکتور فاریاس، شاگرد مارتین هایدگر، و استادش پیدا شد. فاریاس، که اسپانیایی‌زبان بود، به استاد گفت که می‌خواهد نوشته‌های او را به اسپانیایی ترجمه کند. و استاد گفته بود که این حرف‌ها را به آلمانی می‌شود گفت و بس.

شاگرد این حرف را در رابطه با زمینه‌ی فکر نازیستی (و لابد، راسیستی) استاد دانسته بود و آن کتاب جنجالی را بر ضد او درباره‌ی رابطه‌اش با حزب نازی منتشر کرد. اما، این حرف‌هایدگر را هر اندازه هم که گزافه‌گویانه بدانیم، باز از مایه‌ای از حقیقت خالی نیست. این نکته را، برای مثال، ما ایرانی‌ها می‌توانیم در مقایسه‌ی دیوان حافظ یا مولوی با ترجمه‌های اروپایی آن‌ها ببینیم یا ترجمه‌های آثار کلاسیک فلسفی و ادبی اروپایی به زبان فارسی، شاید بالاتر از همه ترجمه‌ی آثار هایدگر.

دادوستد زبانی و فرهنگی در ساحت امور اقتصادی و فنی و دانش‌های مربوط به آن‌ها چندان دشوار نیست و میان فرهنگ‌های نزدیک به هم از نظر پیشینه‌ی تاریخی یا همزمان از نظر افق تاریخی چه‌بسا بسیار آسان است. اما در ساحت عالی فرهنگی، آن جا که زبان‌ها در مایه‌های ژرفنایی تجربه‌های زیست‌جهان تاریخی و فرهنگی، حتا جغرافیایی خود، ریشه دارند و از آن جا خوراک می‌گیرند و بازتاب «روح قومی» می‌شوند، امکان ارتباط و هم‌فهمی میان زبان‌ها دشوار و دشوارتر می‌شود. این دشواری هم‌فهمی و ارتباط در عالم زبان شعر و ایده‌ها و سرنمون (archetype)‌های بنیادگذار فلسفه و جهان‌بینی قومی از همه بیش‌تر است. چنین فراورده‌های فرهنگی، به دلیل ریشه‌داری ژرف‌شان، نه تنها در فضای معنایی زبان بومی بلکه در فضای آوایی آن نیز، در آن زنگ و آهنگ واژه‌ها و عبارت‌ها، و در بر داشتن حال-و-هوای یک زیست‌جهان ویژه، ای‌بسا ترجمه‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیر می‌شوند. و اگر ترجمه هم بشوند همچنان بیگانه می‌مانند، مگر آن که از راه «جذب اُسْمُزی»، به یاری قریحه‌ای نیرومند، به رنگ زبان و زیست‌جهان دیگر درآیند و «بومی» شوند.

بحث ساحت استعلایی زبان، و این‌که زبان فروگیرنده‌ی تمامیت انسانی ماست و ما فروگرفته در زبان‌ایم، و تمامی سخنانی که هرمنوتیک مدرن در این باب گفته، به جای خود درست. اما به این معنا نیست که ما یکسره دست-و-پایسته در چنبره‌ی زبان گرفتار ایم و هیچ راهی به بیرون از آن نداریم. ما در ساحت جزئیات زبان، در ساحت واژگان، جمله، و متن، بر حسب تاب-و-توان و دانش زبانی مان میدان اختیار گزینش واژگانی و سبکی، همچنین دستکاری در آن‌ها را داریم. در حقیقت، رابطه‌ی ما با کلیت و جزئیات زبان از نوع «دور هرمنوتیکی» است، یعنی ما در کاربرد زبان هر واژه و جمله را در پرتو «علم لدنی» خود از کلیت یک زبان، یا دانش «فطری» خود از زبان مادری، در می‌یابیم و کلیت آن را نیز از راه فهم جزئیات واژه‌ها و جمله‌ها. «علم لدنی» ما به زبان بازتاب وجه استعلایی آن است که فروگیرنده است و ما فروگرفته در آن ایم. اما در دل آن، در قلمرو کاربردی زبان، میدانی از آزادی برای ما هست که توان دستکاری و بازسازی زبان را به ما می‌دهد. ولی امکان و میزان برخورداری از این آزادی را فرهنگی فراهم می‌کند که در دل آن به سر می‌بریم.

فرهنگ مدرن با آفریدن یا پدیدار کردن «سوژه»ی خردورز دارای اراده‌ی آزاد و با قراردادی انگاشتن نسبت دلالتر (signifier) به دلالت‌یاب (signified) در زبان، امکان جنب-و-جوش سوژه‌ی مدرن را در آن فضای آزادی زبانی و، با نهادن قراردادهای زبانی تازه

در قالب ترم‌شناسی علمی، امکان بهره‌برداری از آن را فراهم کرد. دست‌آوردهای واژگانی مدرن در حوزه‌ی علوم طبیعی، که سر به میلیون‌ها می‌زند، و شیوه‌ی تولید مکانیکی آن‌ها، جز با این نگره و شیوه‌ی رفتار زبانی امکان‌پذیر نمی‌بود. از دست‌آوردهای این رفتار زبانی علوم انسانی و فلسفی نیز فراوان برخوردار شده‌اند. برای روشن شدن این نکته مثالی لازم است. در سده‌ی نوزدهم با رشد انفجاری علوم زیست‌شناختی (بیولوژی) دو ترم *biology/biologie* و *ecology/écologie* نیز برای دو شاخه‌ی اصلی آن، از لغت‌مایه‌ی یونانی، ساخته شد. امروزه می‌توان دید که با کندن *bio-* و *eco-* از سر آن دو ترم «ساختگی» و چسباندن آن‌ها بر سر واژه‌های دیگر از سرچشمه‌های زبان‌های لاتینی یا ژرمنی، و جز آن‌ها، چه‌گونه ده‌ها ترم دیگر ساخته شده و هرروزه ساخته می‌شود، که در هر روزنامه و مجله‌ای می‌توان یافت. از جمله نمونه‌های آن‌ها در زبان انگلیسی، در میان ده‌ها ترکیب از این دو پیشوندگونه، این‌هاست:

bio-diversity, bio-data, bio-engineering, bio-ethics, bio-degradation;
eco-system, eco-friendly, eco-solution, eco-feminism, eco-cide

این ترم‌ها هم در علوم طبیعی کاربرد دارند و هم در علوم انسانی، و از آن جا به مطبوعات و زبان روزانه هم سرریز کرده‌اند. این دو نمونه‌ای است از صدها نمونه‌ی دیگر در زبان‌های پیشاهنگ مدرنیته.

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، در پاسخ پرسش شما و مسأله‌ای که باریک‌بینانه طرح کرده‌اید، می‌توانم گفت که، مشکل ما و همه‌ی ملت‌ها و قوم‌هایی را که برخورد دست دوم و سوم و چهارم با مدرنیته پیدا کرده‌اند، می‌توان با دید فیلسوفانه از چشم‌انداز «ترانساندانتال» طرح کرد، اما در ساحت کاربردی زبان، سرانجام، کار «کارگاهی»، به گفته‌ی شما، می‌تواند کارگشا باشد. یعنی همان کاری که در نسل‌های پیشین فرهنگستان یکم و کسانی چون محمد علی فروغی، محمد باقر هوشیار، امیرحسین آریان‌پور، و محمود صناعی دست‌اندر کار آن بودند، و در نسل ما، همچنان، فرهنگستان سوم یا من، از دیدگاه خود و به شیوه‌ی خود، یا آقای ادیب سلطانی، و نیز بسیاری مترجمان. اما در پذیرش یا ناپذیرش «فراورده‌های کارگاهی»، چنان که پیش از این اشاره کردم، عوامل نیرومند برون‌زبانی در کاراند که در فرهنگ و روان‌شناسی اجتماعی ریشه دارند. این جا هم باز به نظر می‌رسد که، ناخودآگاه، یک «دور هرمنوتیکی» میان چشم‌انداز استعلائی زبان و «کار کارگاهی» برقرار باشد.

- در پرسش پیشین، موضوع زبان از دو زاویه طرح شد: یکی از زاویه‌ی ترانسندانتال آن، یکی از زاویه‌ی وجود تجربی و کاربردی آن. شما در پاسخ‌تان به نظر می‌رسد افزون بر اینها دو زاویه‌ی دیگر را هم طرح کردید. آنجایی که از گشودگی و بستگی زبان‌ها به روی یکدیگر سخن می‌گویید، گویا می‌خواهید بگویید که زبان‌ها علاوه بر نمای ظاهری‌شان، حیاط خلوت‌های و اندرونی‌هایی خاص خود را دارند که غریبه را به سادگی به آنها راه نمی‌دهند. بگذارید تسامحا از اندرونی و بیرونی حرف بزنیم.

آشوری: بله، دوست عزیز. زبان‌ها (و بیفزایم، فرهنگ‌ها) حیاط‌خلوت‌ها و اندرونی‌هایی

خاص خود نیز دارند که «غریبه را به سادگی به آن‌ها راه نمی‌دهند». همچنان که ما تک‌آدمیان، که حامل زبان‌ها و فرهنگ‌ها هستیم، نه تنها در وجود خود حیا خلوت و اندرونی‌ای داریم که «غریبه» را به آن راه نمی‌دهیم، بلکه پستوها و دهلیزها و دالان‌های تاریک تو-در-تویی نیز داریم که خود نیز از آن‌ها بی‌خبر ایم. اما همان‌ها سرچشمه‌ی نیروی حیاتی و انگیزه‌ی زیستن در ما ست، و دَمادَم سیگنال‌هایی از آن جا (یا از آن جاها) به ما می‌رسد که هستی خودجوش و «ناخودآگاه» ما را رهبری می‌کند. این پستوها و دهلیزها، از سویی، در تاریخ میلیاردها ساله‌ی زندگانی بر روی زمین ریشه دارند، در ژن‌انبان (gene pool) نیاکان تک‌یاخته‌ای تا سوسمارسان‌مان، و از آن جا در پستاندارانِ نخستی (primates)، یا بوزینگان، و از سوی دیگر، در دوران ده‌ها هزار ساله‌ی پیشاتاریخی تکوینِ آدم‌سانِ اندیشه‌ورز (Homo sapiens) و دوران چند هزار ساله‌ی زندگانی فرهنگی آن، از غارنشینی تا آپارتمان‌نشینی.

این پایه‌ی زیستی تاریخی ساختارِ حسّانیتی (sensuality) را در ما شکل می‌دهد که در زیرساختِ عقلانیتِ ما نشسته و سررشته‌ی آن را به دست دارد. بنیادِ زندگانی انسانی ما استتیک (aesthetic) ست، یا همان حسّانیت است که رنگِ عقلانیت به خود می‌گیرد، اما، خوشا که، هرگز به عقلانیتِ ناب فروکاسته نمی‌شود. جهانِ عقلانی ناب یک جهانِ مکانیکی ست که با قوانینِ علیّت، ماشین‌وار، در حرکت است، و انسانِ عقلانی ناب هم یک روبات (robot) است، که بر اساسِ نظم از-پیش-داده‌ی کلیِ اخلاقی -- چنان که کانت آرزو می‌کرد -- حرکت می‌کند. روبات قانون‌های فیزیکی نهاده در وجود-اش را «می‌فهمد» و بر اساس آن‌ها و کارکردی که برای او بر نهاده اند، به‌درستی رفتار می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند یک قطعه موسیقی را بفهمد و از آن لذت ببرد. زیرا وجود او پایه‌ی استتیک (حسّانی) ندارد، که از آن موجود ارگانیک است نه موجود مکانیکی.

بر گردِ زبان‌ها و فرهنگ‌ها هم هاله‌های نادیدنی هست که تمامیت‌بخش آن‌ها ست. آن «حیات خلوت‌ها» و پستوها و اندرونی‌های حافظه‌ی جمعی، که «غریبه» را به خود راه نمی‌دهند، در دلِ این هاله‌ی نادیدنی پنهان اند. به همین دلیل، در گرداگردِ هر زبان و فرهنگِ عالمی هست که در هیچ آموزشگاه و دانشگاهی نمی‌توان آموخت، زیرا حسّانیتی و حس کردنِ ست نه آموختنی. «حسّ زبانی» در مدرسه آموختنی نیست، بلکه باید «مادرزاد» در عالم آن به دنیا چشم گشود یا دیرزمانی در آن عالم زیست تا آن را از آن خود کرد، یعنی از غریبگی به در آمد و خودی شد.

هنگامی می‌شود گفت که شما یک زبان را به‌تمامی از آن خود کرده اید که دیگر در آن «لهجه» نداشته باشید و اهل بومی زبان نتوانند میان شما و خود فرق بگذارند و شما را بیگانه بدانند. از دست دادنِ لهجه به معنای آن است که شما «عالم» آن زبان را زیسته‌اید و با اهل آن چنان درآمیخته اید که شما هم دیگر خود را در آن عالم بیگانه حس نمی‌کنید. آنگاه می‌توانید لایه‌های پنهان کنایی معنایی - نوازشگر، دل‌انگیز، نیش‌زن، طعنه‌زن، اشارتگر، ریشخندگر، توهین‌آمیز - را به‌روشنی درک کنید، از آن شادمان شوید یا به خشم آید یا به نکته‌های نهفته

از خلال گفته‌ها در یک فضای گفت‌وگویی (dialogical) پی‌برید. یعنی در فضای آن زبان، همچون آدم بومی، برای فهم و تفسیر دادوستد زبانی اهلیت هرمنوتیکی بومی پیدا می‌کنید تا چنان چیزهایی را از پس استعاره‌ها و کنایه‌ها و زبان اشارت‌هاشان بتوانید بفهمید که «نااهلان» نمی‌توانند بفهمند.

- کار کارگاهی شما کاری است روی وجه بیرونی زبان، یعنی آنجایی که گویا زبان ما با زبان دیگری مواجه می‌شود. آیا در مورد زبان فارسی نمی‌توان گفت که شما ظاهر آن را مدرن می‌کنید و درجه‌هایی از آن را به روی جهان می‌کشاید، اندرونی آن اما همچنان سنتی است و در آن روابطی پدرسالارانه حاکم است؟ با این مشکل چه می‌کنید؟

آشوری: ما هم در کارگاه زبانی واژه‌پردازی و واژه‌سازی خود گونه‌ای پیشه‌ور ایم که در کاری اهلیت و مهارت پیدا کرده است و می‌تواند ابزارهایی را بسازد و در اختیار دیگران بگذارد که به درد کارشان بخورد. اما این پیشه‌ور که به نیت آراستن و پیراستن واژگانی زبان فارسی برای کاستن از ناهمواری‌ها و کم-وکاستی‌های آن در راستای رابطه‌ی آن با جهان مدرن و زبان‌های پیشاهنگ مدرنیت، می‌کوشد، بنا نیست که همه‌ی مسائل آن «اندرونی» را حل کند، از جمله، به گفته‌ی شما، روابط پدرسالارانه در آن را. اما تشخیص او این است که با کار کارگاهی خود بر روی زبان و افزودن بر امکانات بیانی آن در قالب گسترش واژگانی آن و همچنین طرح نظری مسائل تاریخی و ساختاری زبان بومی خود به بازتر شدن افق نگاه به مدرنیت و خواسته‌های زبانی آن یاری می‌رساند. از دیدگاه او، این پی‌گیری در کار واژه‌پردازی و واژه‌سازی، از یک دیدگاه هم‌زبان‌شناختی و هم‌تاریخی، خود می‌تواند دری باشد به سوی فهم معنای مدرنیت و رابطه‌ی انسان و زبان در فضای آن از نظر تکنیکی و کاربردی. و این خود شاید یآوری باشد زبانی برای آنانی که در حوزه‌های دیگر علمی، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی برای سست کردن بنای «روابط پدرسالارانه» می‌کوشند. تجربه هم، به گمان‌ام، تا کنون نشانگر همین نکته بوده است.

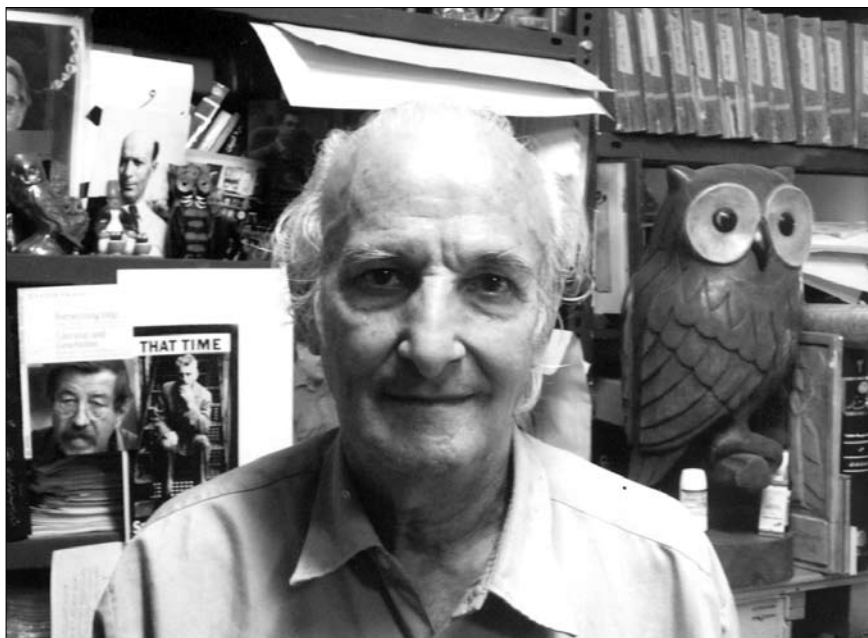
ابزارهای واژگانی و مفهومی که او برای بهتر نشانیدن علوم انسانی در فضای زبان بومی خود می‌پردازد، سرانجام چه‌بسا به گشایش بیشتر افق فهم و برداشتن سدهای ذهنی فراگیری مدرنیت از راه گشایش زبانی نیز یاری رساند. اما به این هدف به‌آسانی و با شتاب نمی‌توان رسید. در این راه باید بسیار شکیبیا بود. این جا میدان تاخت و تاز اسب تازی نیست. بلکه میدان آن شتر صبور است که تشنه‌کام در بیابان خار می‌خورد و بار می‌برد و از سختی سرنوشت خود هم شکایت نمی‌کند!

یکی از جشن‌های ما ایرانیان جشن گاوگیل بوده است و برای نخستین بار کوشیار^(۱) در کتاب خود الزیج الجامع^(۲) از آن یاد می‌کند و این اشاره وی بسیار مختصر است و قسمتی از آن زیج که در قرن پنجم هجری به فارسی ترجمه شده است در ذیل جشن‌های ایرانیان می‌گوید: «کاکیل پانزدهم دی ماه بود».

و این عبارت در متن عربی و ترجمه فارسی به یک صورت است. و ابوریحان بیرونی نیز در کتاب آثارالباقیه درباره کاکیل^(۳) توضیح بیشتری می‌دهد که تا اندازه‌ای با افسانه آمیخته شده است و پس از آن که کتاب القانون المسعودی را نوشته است وقتی که از جشن سخن به میان می‌آورد به صورت «کاوکیل» از آن نام می‌برد که تاکنون از معنای این واژه، و در ترجمه آثارالباقیه و متن چاپی القانون المسعودی معلوم نبوده است. پی بردن به معنای کاوکیل برای نگارنده از آنجا سرچشمه گرفته است که در نامه پژوهشگاه به تاریخ پائیز و زمستان ۱۳۸۵ شماره ۱۶ و ۱۷ داستانی در ۱۶۰ سطر آمده که چنین درباره آن توضیح داده شده:

«تاریخ کتابت قصه‌ای که اکنون در اختیار داریم بین ساهای ۷۱۸-۶۱۲ پ.م است، اما

(۱) نام وی گوشیار است و گوش به معنی گاو است که گاو یار بوده است. ابن هبنتا وقتی که در احکام نجوم جای آدمیان و جانوران و غیره را می‌شمارد می‌گوید: «یطلع فیه وسط اسفیار وهوالفارس قد امسک فرسه بمینه» المغنی جلد دوم ص ۳۸۵. دهخدا آورده است. اسب یار. رایض. کسی که اسبان را ریاضت آموزد و آن چابک سوار باشد. رام‌کننده، (نگاه کنید دهخدا ذیل گوشیار و گوش).
(۲) الزیج الجامع و ترجمه آن هر دو به صورت میکروفیلم است.
(۳) در ترجمه به صورت «کاکیل» است. از نسخه استانبول آورده شد.



• جلیل اخوان زنجانی (عکس از شهاب دهباشی)

اصل مکتوب قصه به قرون پیش تر بازمی‌گردد. و این قصه نخستین بار به همت گورنی (Gurney) نسخه‌پردازی، حرف‌نویسی و ترجمه شد و در سال ۱۹۵۷ م چاپ گردید. سپس فن‌زدن (Von Soden) با اصلاحاتی چند، قصه را به زبان آلمانی ترجمه و چاپ کرد. آخرین ترجمه قصه، مربوط به سال ۱۹۹۵ م است که توسط فوستر به انگلیسی برگردانده شد.

این قصه که در مطالعات آشورشناسی معرف‌گونه‌ای کاملاً نو است، حکایت مرد فقیری به نام «گیمیل نینورتا است، که یگانه دارایی‌اش یعنی جامه‌ای که بر تن دارد می‌فروشد و با آن بُزی می‌خرد. بُز را نزد فرمدار شهر می‌برد. فرمدار بز را می‌پذیرد، اما با گیمیل نینورتا برخوردی توهین‌آمیز می‌کند. گیمیل نینورتا سوگند می‌خورد از سه بار به تلافی توهینی که به او کرده است، انتقام بگیرد.»

مرد فقیر از پادشاه ارباهای قرض می‌گیرد و در لباس اشراف‌زاده‌ای به نیپور می‌رود. بخشی از این داستان چنین است (سطرهای شماره ۷۵ تا ۸۳):

«۷۵- ای سرور، مایه افتخار بشر، شهریاری که در بزرگی بلندآوازه‌ترین است.

۷۶- باشد به فرمان او ارباهای به من دهند.

۷۷- برای یک روز اجازه یابم بنا به خواسته‌ام هر جا که خواهم بروم.

۷۸- برای یک روز استفاده از ارباهای یک مین طلای قرمز خواهم پرداخت.

۷۹- پادشاه از او نپرسید، «خواسته‌ات از برای چیست».

۸۰- که تمام روز در ارابه...

۸۱- او را ارابه‌ای نو، به نشانه بزرگی دادند.

۸۲- شالی بر کمرش بستند.

۸۳- بر ارابه‌ای نو، به نشانه بزرگی، سوار شد.

نام «ارابه» چهار بار در این متن آمده که به اشتباه «ارابه» ترجمه شده، متن اکدی چنین است: "narkabta" یا "narkabti" یا "narkabtu" که منظور همان «مرکوب» است نه ارابه.

«مرکوب» در زمان قدیم به هر حیوان سواری که می‌شد سوارش شد مانند اسب، شتر و گاو گفته می‌شد، و منظور از این نوشته آن است که به مرد فقیر یک گاو بدهند تا سوارش بشود و گاوسواری، خود نمودار تشخیص برده است و در متن اکدی حاضر، سخن از مرکب می‌رود و به هیچ‌وجه، سخنی از ارابه نیست.

در توضیح این مطلب باید گفت که گاو را در زبان اوستایی **Gaosha** می‌گویند و این نام در زبان اکدی **GiŠ** است و در زبان فارسی «گوش» گویند.

در تاریخ طبرستان آمده: «فریدون خطام در بینی گاوان می‌کرد و مرکب خود می‌ساخت... او بر گاو نشسته با ایشان بشکار و دیگر کار می‌رفتی»^(۱).

در آثارالباقیه چون بیرونی روزهای ماه دی را شمارد گوید: «شب شانزدهم روز مهر است که آنرا «دی‌آفرینان»^(۲) و «کاکیل»^(۳) نیز نامیده می‌شود. در عبارتی دیگر آمده: «و این روز بود که آفریدون»^(۴) بر گاو سوار شد»^(۵) و بیرونی از بابلی نقل می‌کند: «علمای ایران گفته‌اند که جم «کالیل»^(۶) را به صورت انسان دید که رنگارنگ بوده»^(۷).... واژه «کالیل» که بیرونی از بابلی نقل کرده، صحیح آن «کاکیل» است، چون در زمان قدیم برای کتابت در بیشتر مواقع سرکش حرف «ک» را نمی‌گذاشتند و از این نظر است که کلمه «کاکیل» به صورت «کالیل» درآمده است.

در القانون السمعودی آمده است: «اما شب کاوکیل و آن بعد از روز پانزده است که ایشان (در آن شب) گاوی را می‌آرایند و جشن می‌گیرند و علت آن است که ایشان گمان می‌کردند که مرکب آفریدون پس از آنکه از شیر گرفته شد، گاو بود»^(۸). و کوشیار روز پانزدهم آورده و بیرونی شب را نوشته است و در این مورد هر دو یکی است و بیرونی در ص ۲۶۰ می‌گوید: «لیله کاوکیل ۱۶ مهر». که شانزدهم روز مهر است.

(۱) تاریخ طبرستان صص ۵۸-۵۷. تصحیح عباس اقبال.

(۲) در ترجمه آثارالباقیه به صورت «درازمینان» است. از نسخه استانبول آورده شد.

(۳) در ترجمه «کالیل» است.

(۴) در نسخه استانبول چنین است.

(۵) آثارالباقیه، ص ۳۴۶.

(۶) در ترجمه «کالیلی؟» است.

(۷) ص ۳۴۷.

(۸) القانون السمعودی بیرونی جلد ۱ ص ۲۶۵ چاپ هند.

بیرونی چند سال بعد که القانون المسعودی را نوشته آن را به صورت کاوکیل نوشته است، و «کاکیل» و «کاوکیل» هر دو به یک معنی است و صورت فارسی آن «گاوگیل» است. همان‌طور که گفتیم Giš یا گئوش و شکل فارسی آن گوش به معنی گاو است و واژه دوم "GIGIR" گوش‌گیر است و در تبدیل «گیل» به «گیر» است چون در زبان فارسی حرف «ل» و «ر» با یکدیگر فرقی ندارند و به جای هم می‌نشینند مانند «بلگ» و «برگ» یا «دیفال» و «دیوار». پس «گیل» به صورت «گیر» درمی‌آید و برای گاوسواری، شخص گوش‌گاو را می‌گیرد تا تعادل خود را حفظ کند چون شاخ گاو را نمی‌شود گرفت، چون در این حالت باعث عصبانیت گاو شده و گاو رم می‌کند.

گاو گوش‌گیر چنانکه در متن اکدی آمده در زمان سومری‌ها معمول بوده است و این شب، شب گاهنبار است که در این شب در ماه دی برگزار می‌شده است و شب جشن و سرور بوده و نیایش «دی‌آفرینان»^(۱) را برگزار می‌کردند و فردای آن، شانزدهم مهر روز از ماه دی است و در این شب سال نو می‌شود. و این جشن هزاران سال پیش از میلاد مسیح معمول بوده است که در زمان فریدون نیز برگزار می‌شده است. این شب برابر با ۳۱ دسامبر، ساعت ۲۴ نیمه‌شب بوده که تاریخ شاه یا زیچ شاه نام داشته که تاریخ آن را از نصف ناپیدی زمین می‌گرفته‌اند و این سال بعد از ۹۹ ½ روز، پس از شروع فصل پائیز بوده که فردای آن روز اول ژانویه بوده است. و از روز اول ماه ژانویه تا ۲۱ ماه مارس که برابر با اولین روز سال نوی ایرانی است هشتاد روز است و اگر بر اساس یکی از تقویم‌های یزدگردی حساب کنیم، ۸۰ روز از سال نوروز یعنی اول حمل فروردین می‌شود. در تقویم یزدگردی، بیرونی تصریح می‌کند که شب جشن که فردایش روز مهر است یعنی شانزدهم ماه، و ماهها سی روزی هستند، پس ۱۵ روز از دی ماه و بهمن ماه و اسفند ماه و پنج روز از خنجره مسترقه یا اندرگاه که در مجموع ۸۰ روز می‌شود $۱۵+۳۰+۳۰+۵=۸۰$ و اگر خنجره مسترقه را در میان برج آبان و برج آذر بگیریم فرقی نمی‌کند و به حساب یزدگردی، از یازده دی ماه تا اول حمل ۸۰ روز است.

پس می‌شود گفت این سال میلادی، اصل آن به قول فردوسی

«کجا ماه آذر بد روز دی گه آتش و مرغ بریان و می»

بوده است. منظور از ماه آذر که فردوسی آورده است به نظر نگارنده، ماه آتش است نه برج آذر، و روز دی همان «دی‌آفرینان» است که در این شب سال زیچ شاه نو می‌شده است.

امروزه نیز مسیحیان در شب یازدهم دی ماه (یا به سخن دیگر شب شانزدهم دی ماه را به حساب یزدگردی) یا شب ژانویه را جشن آتش می‌گیرند و شهرهای خود را با چراغها می‌آرایند و آذین‌بندی می‌کنند اما تاریخچه آن فراموش شده است.

علاوه بر این، در این ترجمه متن اکدی، سخن از «فرمدار» است که ترجمه‌ای اشتباه

(۱) از نسخه استانبول آورده شد و در ترجمه آثارالباقیه «در آمیزان» است.

از واژه *hazann* (i یا u) است و ترجمه این کلمه به «فرمدار» صحیح نیست و درست آن با توجه به خود کلمه «خزانه‌دار» است، چه مرد فقیر نیپوری به درگاه خزانه‌دار می‌رود و یک گوسفند به خزانه‌دار می‌دهد. در متن اکدی به «خزانه‌دار» تصریح شده و ترجمه آن به «فرمدار» وجهی ندارد.

همچنین در سطر ۸۲ اشاره شده که مرد فقیر را «شالی بر کمرش بستند...» می‌توان گفت ظاهراً منظور از این شال «کستی» بوده است.

در کتاب سومر^(۱) یک مجسمه برنزی^(۲) از نیمه اول قرن سوم پیش از میلاد نشان داده شده که مردی عریان است و فقط یک کستی به به دور کمرش بسته شده است. به نظر می‌رسد که این داستان به علت قدیمی بودن آن در قرن هفتم پیش از میلاد نیز واقعه‌ای بوده است که برای اکدی‌ها فراموش شده بود.

مکالمه جم با گاو گوش‌گیر را بیرونی چنین آورده است: «بابلی گوید: علمای ایران گفته‌اند که جم کالیلی؟ را به صورت انسان دید که رنگارنگ بوده با زیباترین چهره و بر گاو سپیدی سوار و در دست دسته‌ای سوسن داشت که می‌بویید و گاو او از هفت گوهر که عبارتند از زر، سیم، (روی^(۳))، مس، قلع، آهن، سرب مرکب بوده آن سوار نام مردم را آورده و صفات آنان را یاد کرده و از فروغ خویش بر صاحبان آن نامها تقسیم می‌کرد و نور و روشنی او رو به کاهش می‌گذاشت. جم او را گفت ای زیباروی رنگارنگ و رنگ‌آمیز تو کیستی؟ آن سوار گفت من بخت هستم. جم گفت از اینکه می‌روی و می‌آیی و سخن می‌گویی چه مقصود داری. گفت من در این کار بخت و اقبال را میان مردم تقسیم می‌کنم. جم گفت این سیم و زر را به کدام شخص می‌دهی. گفت بهر کس که خود سیم و زر دارد! جم گفت در چه وقت بیش از هر زمان در جهان خواستگاری روی دهد. گفت هنگامی که برج ثور میان آسمان باشد سپس این سوار از نظر پنهان گشت.» و بیرونی ادامه می‌دهد: «من (بیرونی) بر این سر بودم که تا هنگامی که در نقل ماههای پارسی هستم تنها به حکایت آن بپردازم و از نزد خویش چیزی بر آن نیفزایم و چون کذب و محالات و آراء رکیک بسیار در آنها راه یافته اگر در جای خود دم از تصحیح این اقوال فرو بندم ترک نصیحت کرده‌ام^(۴)...».

می‌شود گفت بابلی که از علمای ایران نقل قول کرده است او یک شخص بی‌طرفی بوده است. اما بیرونی این نوشته را کذب و آراء بسیار رکیک خوانده است و هر چه با عقاید مطابقت نداشته آن‌ها را رکیک پنداشته که او را خوش نیامده است.

جم که با جوان گوش‌گیر سخن گفته و یک مین زر سرخی که در سطر ۷۸ کتیبه آمده برای چه کاری می‌خواسته است و از آنجا معلوم می‌شود که ایرانیان داستانهای در این باره

(۱) کتاب سومر ص ۱۵۱ (*sumer*) از *André Parrot*، مونیخ، ۱۹۶۰ م)

(۲) این مجسمه در شیکاگو نگهداری می‌شود.

(۳) از نسخه استانبول آورده شد.

(۴) آثارالباقیه چاپ سوم ص ۳۴۷ ترجمه اکبر داناسرشت.

داشته‌اند مانند منظومه درخت آسوریک و مناظره درخت خرما و بز، و یا به صورت داستان، همچون داستان‌های کلیله و دمنه بوده است و روشن می‌شود که ایرانیان داستان بسیاری در این باره داشته‌اند.

و معنی دیگر گاوگیل یا گاوگیر از فعل گرفتن است که به قول بیرونی تورانیان، گاوهای که برده بودند ایرانیان آنها را پس گرفتند بیرونی می‌نویسد:

«شب شانزدهم روز مهر است که آنرا «دی‌آفرینان»^(۱) گویند و «گاوگیل» نیز نامیده می‌شود و سبب اینکه این روز را عید می‌گیرند این است که مملکت ایران در این روز از ترکستان جدا شد و گاوهایی را که ترکستانیان از ایشان به یغما نبرده بودند از تورانیان پس گرفتند.

نیز سبب دیگر آن است که چون فریدون ضحاک بیوراسب را از میان برد گاوهای ائغیان (=آبتین) را که ضحاک در موقعی که او را محاصره کرده بود و نمی‌گذاشت ائغیان بآنها دسترسی داشته باشد رها کرد و بخانه او برگردانید... مردم برای اینکه بعطایای ائغیان چشم داشتند آنرا عید گرفتند»^(۲).

ناگفته نماند که گاوگیل یا گوش‌گیر یا گاو گوش‌گیر و شب شانزدهم (یا به حسابی شب یازدهم) دی ماه یزدگردی که شب آن دی‌آفرینان و شب جشن و سرور بوده و فردای آن که روز اول ژانویه است، و گاو بودا در هند و گاو گیومرث در ایران و با سکه‌ای که می‌پندارند تصویر گاوی با شیوا که جلوی آن است و متعلق به کوشانیان است و با گاو آپیس در مصر و گوساله طلا که هارون ساخته است و داستان آن که در تورات آمده، و امروزه که گاو در کشور هند مقدس است قابل قیاس است.

(۱) در ترجمه «درامینان» و «کاکتل» است.
(۲) آثارالباقیه ص ۳۴۵-۳۴۶.