

روشنفکری پیرامونی و مسئلهء زبان

آرامش دوستدار

اصل این نوشته سخنرانی‌یی بوده که من بار اول در ۱۵ ژانویه به دعوت «مرکز فرهنگی نیما» در دانشگاه ماینس، بار دوم در ۲۷ فوریه به دعوت «مرکز ایرانی پژوهش و مبادلهء فرهنگی» در بروکسل و بار سوم در ۲۳ مه ۹۳ به دعوت «کانون دوستداران فرهنگ ایرانی» در دانشگاه جرج واشینگتن ایراد کرده‌ام. متن کنونی صورت ویراسته و گسترده‌شدهء متن سخنرانی‌ست. (چاپ مجدد این مقاله بدون اجازهء نویسنده ممنوع است.)

دورهء نوین تاریخ ما به این شناخته می‌شود که ارزشهای غربی تقریباً در همهء زمینه‌ها وارد جامعه و فرهنگ ما شده‌اند و فکر و دید و رفتار ما را به شدت تغییر داده‌اند. این تغییر شدید بیشتر ظاهری است و از نظر اجتماعی و فرهنگی بی‌عمق و نابارور. بنای جدید جامعهء ما کلاً از روی الگوی غربی ساخته و بالا برده شده. هرچه ما در این یک سده و نیم گذشته فراهم آورده و سرمایهء فرهنگی خودمان ساخته‌ایم از غرب گرفته‌ایم. به خود این امر، در حدی که اقتباسهای ما از اروپاییان نسبت به آنچه خود داشته‌ایم، سودمند بوده‌اند، یعنی ما را از رکود و جمود بدر آورده‌اند، هیچ ایرادی نمی‌توان گرفت. بدون الگوبرداری از جوامع اروپایی ما نه چنین می‌پوشیدیم، نه چنین می‌نشستیم؛ نه کودکستان، دبستان، دبیرستان و دانشگاه داشتیم، نه سازمانهای اداری و حقوقی و قضایی، و نه حتا شعر نو و داستان‌نویسی و نه هنرهای زیبا. دو پایه‌گذار برجستهء ادب معاصر ما، نیمایوشیچ و صادق هدایت، بدون تأثیرپذیری از فکر و فرهنگ غربی ممکن نمی‌بودند. هر دو از طریق یک یا دو زبان اروپایی با فرهنگ غربی آشنا بودند. نیمایوشیچ حتا از کودکی و دورهء دبستانی با فرهنگ اروپایی مانوس می‌شود.

امروزه دانستن یک زبان اروپایی برای کتابخوانهای ما چندان غیرعادی نیست. ترجمه که، خوب یا بد، فراوان می‌شود راه عمومی ما به فرهنگ غربی‌ست. بنظر می‌رسد که این دو عامل یا وسیله تا آن اندازه همدیگر را در راهگشایی به فرهنگ غربی تکمیل می‌کنند که فعالیت فرهنگی ما خود را از این لحاظ در مضیقه نمی‌بیند. مجله‌ها و کتابهای به‌اصطلاح «نوخواه» و «نوجو» و مآلاً از نظر فرهنگی پیشرو ما پُراند از نام نویسندگان غربی، از نام تئوریها و مکتبهای ادبی و فلسفی غرب. اما در قبال این تورم و احتکار «نام»، اثری از حیات واقعی «نامیده‌ها» و نشو و نمای آنها نیست. در تلّ اوراق سیاه‌شده در ظرف این سه دههء گذشته، که سیل دانشجویان ایرانی به غرب سرازیر شده و بازگشته، یک اثر به دشواری می‌توان یافت که رگه‌ای از اندیشه، یا شمه‌ای از تئوری این یا آن متفکر و فیلسوف اروپایی یا امریکایی را، بدون آلایشهای سنتی، بدون دانسته‌های خیالی، معیوب و خودساخته، بدون حدسیات بی‌پایه و یقینات من‌درآوردی، یا شوریده‌سریهای شاعرمنشانه، در زبانی حتی‌المقدور استوار چنان هشیارانه بازنماید که هم معرف درست‌آموختگی نویسنده باشد و هم مآلاً آموزنده برای خواننده. چنین اثری را به چه می‌بایست شناخت؟ به این که ضمناً بکوشد به خواننده بردبار فکرکردن بیاموزد. یعنی به او یاد دهد که فکرکردن نه بازگویی و بازنویسی خواننده‌ها و یادگرفته‌هاست و نه ترکیب و تلفیق دلخواهی آنها، بلکه استقلال در سنجش و دریافت امور، بدست آوردن شم و شیوه درست در تمیز مشکلات از مشکل نماهاست از طریق و با وجود خوب خواندن و یادگرفتن آثار پایه‌ای که همیشه سنگین و کمرشکن‌اند و ذهن یادگیرنده را زیر بار و فشارشان به آسانی فلج یا به دستگاه ضابط و حافظ تبدیل می‌کنند. اما آنچه ما عملاً در این سه دهه گذشته «اندیشیده» و نوشته‌ایم در واقع قاچاق کالاهای فرهنگی ناخالص و ناقص‌شده غرب بوده است و عرضه آن به بازار فرهنگ‌مان، بازاری که حتا دیگر شرافت کسب فرهنگی را هم از یاد برده است.¹

¹ -- بی‌حقیقتی فرهنگی ما فقط این نیست که از فیلسوفان و متفکران چنان می‌گوییم و می‌نویسیم که گویی سالها آثارشان را نزد استادان در دانشگاههای غربی خوانده و فهمیده‌ایم. شمار کسانی که در این نیم قرن گذشته در اروپا فلسفه تحصیل کرده‌اند از شمار انگشتان دو دست فراتر نمی‌رود و اگر هم برود به خودی خود هیچ چیز را ثابت نمی‌کند. استشهد از پیش حسابشده ما در نوشته‌ها مان به «پهلوانان فلسفی»، کاری که نزد ما حکم سند اندیشیدن را پیدا

بدینسان آنچه ما از روشنفکری برای خودمان دست و پا کرده‌ایم، سرپایش را مدیون غرب هستیم. اما مدیون بودن الزاماً همگون بودن نیست، بویژه آنگاه که گیرنده و دهنده همفرهنگ نباشند. و این قهراً در مورد فرهنگ ما و فرهنگ غربی صدق می‌کند. در بهترین صورت ممکنش فرهنگ دوره نوین ما، ضمن وابستگی‌اش به ارزشهای کهن و کهنه خود، ساخته‌ی کسانی بوده و هست که با بار همین بستگیها و وابستگیهای بومی، یا در میهن خود از طریق خواندن آثار غربی به یکی از زبانهای مربوط از دور و غیرمستقیم شاگرد آموزگاران غربی بوده‌اند، یا به غرب رفته‌اند تا از نزدیک و در نتیجه مستقیماً «شاگردان رهگذر» غربیها شوند. این جنبه دوگانه از روشنفکری به اصطلاح سرچشمه‌یی را من «روشنفکری پیرامونی» می‌نامم. در برابرش نام «روشنفکری کانونی» را به آن حوزه از فعالیت روحی ذهنی اطلاق می‌کنم که منحصراً از طریق «روشنفکری پیرامونی» و کارکردها و بازده‌های فرهنگی‌اش تغذیه می‌شود. «روشنفکری پیرامونی» در واقع بئس‌البدل، نماینده یا پیک غرب برای «روشنفکری کانونی» در فرهنگ ماست و به این اعتبار چشم غرب‌نگر، گوش غرب‌شنو و دهان غرب‌گویِ چنین فرهنگی. از اینرو باید تشخیصهای سه‌گانه زیر را در دنباله این سخنان دائماً در مدنظر داشت. نخست آنکه ما به فرهنگ غربی نیازمندیم، دوم آنکه این نیاز را «روشنفکری پیرامونی» برمی‌آورد، سوم و آخر آنکه هیچ راه دیگری به فرهنگ غربی برای ما متصور نیست. این نقش‌بیمانند و

کرده و در واقع لودهنده‌ی بیماری و تقلب فکری ماست، فقط برای این نیست که خواننده با رؤیت این سند خود را بیازد و نویسنده در ذهن تار و مبهوت شده‌ او بدرخشد. بلکه، بمراتب از آن مضحکتر و مهمتر، به این دلیل نیز هست که مرتکب اینگونه «اعمال فلسفی» از همین راه تلقین به نفس موفق می‌شود «فلسفه‌دانی» را نخست به خود مشتبه کند و سپس چنین کلاه گشادی را تا آنجا سر خواننده بگذارد که او رفته رفته احساس نماید در این ساحت برتر به مقام مخاطب رسیده است. به این ترتیب است که شبکه‌های سری و جرگه‌های ذهنی فلسفه در فرهنگی پدید می‌آیند که هشتاد درصد مردمش بیسوادند. اما در حقیقت حال فرهنگی و فرهنگسازی ما گاه از این هم زارتر است. چه حتا با نداریم از نوشته‌ای که پیش از انتشارش به مناسبتی برای ما خوانده شده، یا از آنچه ریفی در طی ماهها برای ما گفته یا به ما آموخته، چیزهای «به دردخور»ش را بلزدیم و در اثری که می‌خواهیم مثلاً هنگام تشکیل فلان سمپوزیوم منتشر نماییم جاسازی کنیم. دستبردهای همانند به نوشته‌های فارسی که بیشتر در این یا آن مجله منتشر شده و پراکندن ایده‌های مسروقه از این منبع در صفحات کتابی که به زبانی خارجی نوشته و منتشر می‌گردد طبیعتاً آسانتر و بی‌خطرتر است. خواننده خارجی امکان این را ندارد که منبع فارسی ایده‌های دزدیده شده را بشناسد، و خواننده فارسی زبان هم که زبان آن کتاب خارجی را می‌داند مشکل می‌تواند بازنویسهای مسروقه و پخش شده در کتاب را به صرف آشنایی با منبع فارسی آنها بدرستی بازشناسد.

وظیفه خطیر را «روشنفکرای پیرامونی» از آن خود می‌داند و از این حیث به خود می‌بالد. چه بسا حق هم دارد. اما نمی‌داند این نقش و وظیفه متضمن چه خطری است. خطرش این است که معلوم نیست «روشنفکری پیرامونی» که از فرهنگ غربی برنیامده و همسنخی دید، احساس و فکر با آن ندارد صرفاً بمنزله «شاگرد رهگذر» غرب و شاگرد غیرمستقیم آن در میهن خود اصلاً امکان درگذشتن از پوسته فرهنگ غربی و رسیدن به درون آن را داشته باشد. و به همه اینها آگاه نیست. «روشنفکر پیرامونی»، چه بیواسطه و چه بواسطه‌اش، آن جایگاه یا مکانیسمی است که در رفتار و فعالیت فرهنگی خود در این ناآگاهی می‌زید و آن را در لایه فرهنگی جامعه تولید می‌کند و می‌پراکند.

آنچه ما در جنب و جوشهای فرهنگی مان می‌گوییم و می‌نویسیم به گونه‌ای از فرهنگ غربی می‌گیریم یا تحت تأثیر آن می‌سازیم. و هرچه از فرهنگ غربی می‌گیریم از تنها راه ممکن می‌گیریم: از راه زبان. از اینرو زبان فارسی جدید ما باید نمودی باشد از آنچه «روشنفکری پیرامونی» از فرهنگ غربی می‌گیرد و به ما می‌دهد. و این دو معنی دارد. یکی آنکه فرهنگ دوره نوین ما عمدتاً به زبانی می‌اندیشد و می‌نویسد که با تغذیه از فرهنگ غربی بدست «روشنفکری پیرامونی» ساخته شده و دیگر آنکه زبانی که فرهنگ کنونی ما در کانون زنده و جوشانش بکار می‌برد در وهله اول زبانی «پیرامونی» است. این امر برخلاف ظاهرش نه طبیعی است و نه ساده. طبیعی نیست، زیرا زبانی که فرهنگی از آن می‌زید و آن را می‌زاید و می‌پرورد بایستی خودانگیخته باشد، یعنی بمنزله نمود اندیشه یا اندیشه نمودار شده، از بغرنجها و کشمکشهای درونی و اندیشه‌های فرهنگی مربوط برآید، نه از بغرنجها و کشمکشهای فرهنگی دیگر. و ساده نیست، چون هیچ زبانی این امکان را ندارد که در کانون حیاتی‌اش در آن واحد «خویش‌گو» و «دیگرگو» باشد، یعنی یکسان هم سخن فرهنگ خودش را بگوید و هم سخن فرهنگ بیگانه را. این را می‌دانیم که غریبها نیز از «ما» می‌گویند، درباره «ما» می‌نویسند، در شرایط خاصی فیلمهای «ما» را می‌بینند و در مواردی جوایزی هم به این فیلمها می‌دهند. اما این را نیز می‌دانیم، یا اگر نمی‌دانیم وقتش است هرچه زودتر بدانیم، که همه اینها مطلقاً در پیرامون فعالیت جدی فرهنگی آنان روی می‌دهد. حقیقت تلخ برای ما آن است که آنچه ما هستیم و می‌کنیم نه مسئله فرهنگی آنان است و نه می‌تواند بشود. در واقع غرب که تنها

فرهنگ چندزبانه است و اقوام و جوامع‌اش از طریق زبانهای خویشاوندشان با هم داد و ستد فرهنگی دارند، هم در دوره کهن و هم در دوره نو در مسایل خودش کاویده و اندیشیده و هیچگاه نیز جز این نبوده است. این ما هستیم که نمی‌توانیم چشم از فرهنگ غربی برداریم و چنان به آن نیازمندیم که مسایلس را از آن خود می‌پنداریم، پیش از آنکه مسایل فرهنگ خودمان را یافته و دریافته باشیم. به این نحو زبان ما که باید زبان فرهنگ خودمان باشد، یعنی از احساس، خواست و اندیشه فرهنگ خود ما برانگیخته و ساخته شود، در دوره نو عمدتاً و در پهنه‌ای وسیع وظیفه بسیار سنگین و دیگری را نیز به عهده می‌گیرد که عبارت باشد از آوردن بار فرهنگ غربی به فرهنگ ما. و اشکال از همین جا شروع می‌شود.

اشکال در این نیست که ما خودمان را تحت تأثیر این انتقال فرهنگی از دست داده باشیم، که البته چنین نشده. انگار که مثلاً به سبک خراسانی یا عراقی شعر گفتن، یا چون شهاب‌الدین سهروردی عوالم هپروتی اشراقی و عرفانی را فلسفه‌پنداشتن فضیلتی بوده که تجدیدطلبی آخوندزاده یا آفرینندگی شعری نیمایوشیج فاقد آن‌اند. اشکال در این هم نیست که طبیعتاً راه دیگری جز زبان برای انتقال فرهنگ غربی به فرهنگ ما وجود ندارد. بلکه اشکال، یا در واقع یکی از اشکالهای اساسی ما، این است که هنوز مانند قدما زبان را وسیله محض حمل معنی یا باربر آن می‌پنداریم. با این تفاوت که قدمای ناآزموده ما- ناآزموده به این معنی که آشنایی با جوهری از فرهنگ غربی را نخست آنان می‌آزمایند- راهیابی به فلسفه یونانی را ناگزیر از قله چنین تصویری آغاز کرده‌اند و ما از این تجربه محکوم به شکست آنان هیچ نیاموخته‌ایم. زبان به هیچ‌رو «باربر» نیست که کوله‌بار معنی را بردارد و آن را از جایی به جایی ببرد و تحویل دهد. زبان هر فرهنگی پر است از بارهای معنایی آن فرهنگ و عملاً جدایی‌ناپذیر از آنها. بنابراین فقط برابرها و همانندهای معنایی بایستی بتوانند از فرهنگی به فرهنگی دیگر منتقل شوند. ولی آنچه ما در وهله اول از فرهنگ غربی می‌گیریم یا می‌خواهیم بگیریم طبیعتاً باید آن باشد که نداریم، نه برابرها و همانندهای معنایی. ساده‌ترین انتقال از یک فرهنگ به فرهنگی دیگر انتقال زبانی یکانه‌های معنایی و مفهومی است. منظور از یکانه‌ها واحدهای محوری یک گفته یا سخن‌اند که در زبان متعارف واژه نامیده می‌شوند. اما آنچه از فرهنگی به فرهنگ دیگر در انتقال زبانی به دشواری منتقل می‌شود و گاه اصلاً نمی‌شود، احساس و دریافت افراد یک

فرهنگ از گفتن و شنیدن و نوشتن و خواندن یک سخن یا مجموعه‌ای مرتبط از یکانه‌های معنایی زبان‌شان است.^۱ اگر سخنی از فرهنگ غربی شامل معنی یا مفهومی بیگانه برای فرهنگ ما باشد، یعنی زبان ما به ازای آنها واژه‌ای نداشته باشد، و ما بخواهیم آن سخن را به زبان خودمان برگردانیم، طبیعی‌ست که چاره‌جویی می‌کنیم. چاره معمول برای رفع این نقص این است که واژه مربوط غربی را همراه برابری که برای آن در زبان خودمان یافته یا ساخته‌ایم می‌آوریم و در صورت لزوم توضیحی هم بر آن می‌افزاییم. مثلاً همراه واژه «رویکرد» یا «رویداشت» می‌نویسیم: *Haltung*. این مؤازینویسی لغوی دال بر چیست؟ دال بر این که معادل فارسی به‌خودی خود معنای واژه غربی را نمی‌رساند. باید خوب توجه کرد که تازه معادلهایی مانند معادل ترکیبی فوق، چون نوساخته‌اند، ظاهراً بار معنایی پیشین و در نتیجه مزاحم‌شونده ندارند.^۲ و ما می‌خواهیم معنای واژه غربی را از طریق این همراه‌نویسی به واژه

^۱ هرچند برگرداندن صرف یکانه‌های معنایی، خواه ابتدایی، خواه عالی و خواه فنی، دشواریهای خود را دارد. چنانکه زبان فارسی نتوانسته برابریهایی مثلاً برای واژه‌های متعارفی چون *surprise = Überraschung*; *deception = Enttäuschung*; *défi = challenge = Herausforderung*; *attitude = Haltung* پدید آورد. مشکل اصلی و بزرگ در برگرداندن یک سخن از زبانی به زبان دیگر در واقع انتقال‌ناپذیری احساس و دریافتی‌ست که سخن زبان اصلی در اهل آن زبان برمی‌انگیزد. به همین جهت گاه ترجمه یک سخن بسیار ساده از زبان a به b زبان، حتا اگر زبان b تمام یکانه‌های معنایی سخن مورد نظر از زبان a را نیز داشته باشد، باز هم میسر نمی‌گردد. تنها راه ممکن برای رفع نسبی این مشکل بیراهه است. یعنی باید سخن مربوط را از زبان a به زبان b به تعریف و توصیف بازگفت، بازنوشت. مثال یک چنین سخن معنای پیش‌پاافتاده‌ای- که احساس و دریافت همسان زبانی‌اش برای غربی ممکن نیست- با اینکه تمام یکانه‌های معنایی آن در زبانهای غربی وجود دارند، این بیت از حافظ:

فرما اشارتی که دو چشم امیدوار
بر گوشه‌های آن خم ابرو نهاده‌ایم

^۲ البته فقط ظاهر امر چنین است. مکانیسم زبان در واقع بر مراتب پیچیده‌تر از تصور یا تصوراتی‌ست که ما عموماً از آن داریم. یک اندیشه بسیار مهم ویتگنشتین (رک، صفحات بعدی) در مورد زبان این است که یک واژه بعنوان نام می‌تواند چیزی یا کسی را مشخص نماید، بی‌آنکه آن چیز یا آن کس «معنی» آن واژه باشد و در نتیجه بتوان از طریق آن چیز یا آن کس به معنی واژه‌ای که آن را می‌نامد پی‌برد. چنانکه مثلاً فلان ابزار کار را «چکش» می‌نامیم، اما آن ابزار «معنی» واژه چکش نیست. در واقع با «چکش» نامیدن آن ابزار فقط آن را زبانی مشخص کرده‌ایم. خود ویتگنشتین برای روشن کردن این مناسبت از نام شخصی (علم) و کسی که بدان نامیده می‌شود مثال می‌آورد. برای ما فارسی‌زبانان می‌توان آن را بدینگونه گفت: نام آن زن که پشت میز نشسته «پری»‌ست، اما آن زن که پشت میز نشسته «معنی» واژه پری نیست. نتیجه‌ای که ما می‌توانیم از این اندیشه ویتگنشتین برای ملاحظات خودمان در اینجا بگیریم این است: جز آنگاه که ما از این یا آن واژه فقط این انتظار را داریم که چیزی یا کسی را بنامد و مشخص نماید، هر واژه‌ای که ما بسازیم، براساس مکانیسم زبانی یا فاقد معنی‌ست، یا معنی خودش را بدون خواست ما پدید می‌آورد.

فارسی در ذهن خواننده تزریق کنیم. چنین کاری، اگر اصلاً عملی باشد، مشروط به این است که خواننده فارسی زبان معنای واژه غربی را بداند. و این تزریق به اصطلاح معنایی در حقیقت چه چیزی را می‌رساند؟ این را که وقتی زبان منظور ما را بر نمی‌آورد و این را ما طوری حس می‌کنیم، می‌کشیم با اینگونه مداخله خارجی در کارسازی آن به نتیجه مطلوب برسیم، و قطعاً نمی‌رسیم. برای آنکه از نفس همراه‌نویسی واژه اصلی و واژه معادل کاری جز این بر نمی‌آید که واژه معادل همچون نام به واژه اصلی اطلاق شود، بی‌آنکه واژه اصلی بتواند اساساً و الزاماً معنای واژه معادل باشد.^۴ و این چه چیز را روشن می‌کند؟ این را که زبان مکانیسمی خودکار و مستقل از خواست ما برای ساختن معانی دارد و آنها را به ما تحمیل می‌کند. اگر چنین باشد، همین مکانیسم است که بسیاری از معنی‌ها و اندیشه‌ها را متعین می‌کند نه ما.

چگونگی‌اش را می‌توان با مثالی ساده نشان داد. در مثالی که هم اکنون بدست می‌دهیم رعایت همسانی صورتهای مشتق از یک واژه در زبانهای مختلف مقدور نبوده. این خود ناشی از مکانیسم مختص هر زبان است، اما در اینجا برای منظور ما دست و پاگیر نیست. واژه «خونسرد» یا در واقع «خونسردی» در زبان فارسی بایستی برگردانی از واژه فرانسوی -sang froid باشد. این واژه فرانسوی نیز به ترتیب از «خون» و «سرد» (یا سردی، سرما) ساخته شده. یعنی ترتیب ترکیبی اجزای هر دو واژه یکی‌ست. هر دو واژه به یک معنی‌اند و با واژه cool در زبان انگلیسی مترادف‌اند. زبان آلمانی برای این معنی واژه‌ای ندارد، همان واژه انگلیسی cool را که بتازگی گرفته بکار می‌برد. اما در زبان آلمانی واژه kaltblutig هست. Kaltblutig مرکب است از Kalt = سرد = cool و blutig که همان bloody در انگلیسی به معنی «خونی» باشد. ترتیب ترکیبی واژه آلمانی Kaltblutig که صفت یا قید است، و «خونسردی بیرحمانه» یا «بیرحمی خونسردانه» را می‌رساند، یعنی in cold blood، یا

اینکه یک واژه نوساخته همان معنی را بدهد که ما می‌خواهیم، در واقع یک حسن تصادف است و امکان تحقق چنین پیشامدی مطلقاً بستگی به این دارد که معنی مورد نظر ما جزو امکانات معنایی زبان مربوط در مکانیسم واژه‌سازی‌اش باشد.

^۴ - رک، پانویس ۳.

cold-blooded آنچنان که در زبان انگلیسی می‌گویند: a cold-blooded murder. روشن است که معنی این واژه آلمانی مانند معنی واژه مترادف انگلیسی‌اش منفی‌ست. برای این معنی منفی نه زبان فارسی واژه‌ای دارد و نه زبان فرانسوی.^۵ در حالیکه در هر دو زبان، چنانکه دیدیم، واژه‌ای مرکب از همان دو جزء «خون» و «سرد» یا «سردی» هست به معنی مثبت و دیگری. این مثال بخوبی نشان می‌دهد که زبان با مکانیسم خودش مستقل از خواست ما معنی می‌سازد و تحمیل می‌کند.

می‌بینیم که پیوند ناگسسته معنی و واژه یا اندیشه و زبان بدانگونه نیست که بتوان به آسانی از ترکیب‌های واژه‌ی معانی دلخواه ساخت و در نتیجه از این شکل‌های زبانی به اندیشه‌های احتمالاً نهفته در آنها پی‌برد. برای آنکه این مناسبت بسیار پیچیده و مهم زبانی-فکری روشن شود و ما بتوانیم از چنین دیدگاهی یکی از مشکلات فرهنگی خود را ببینیم، در اینجا اشاره کوتاهی به ویتگنشتین فیلسوف اتریشی می‌کنیم. ویتگنشتین در «گفتار منطقی-فلسفی»^۶ زبان را جامه‌اندیشه می‌خواند و می‌گوید از شکل چنین جامه‌ای نمی‌توان به اندیشه‌ای که در آن هست، یا نیست، حکم کرد. علتش به‌زعم او این است که جامه زبانی چنان ساخته نشده که شکل اندیشه را بنمایاند. یعنی اندیشه و زبان الزاماً همشکل نیستند.^۷ این ناهم‌شکلی میان واژه و معنی یا زبان و اندیشه را نخست در چند نمونه بسیار ساده هم‌اکنون می‌بینیم. مثلاً نمی‌توان گفت چرا «دستتنگ»، معکوس واژه ترکیبی «تنگ‌دست» به معنی بی‌چیز یا فقیر، به کسی اطلاق می‌شود که موقتاً از نظر مالی در فشار است. به چه علت این واژگونی لغوی در این ترکیب به این تغییر معنی منجر می‌گردد؟ هیچ معلوم نیست چرا در برابر «سرافکنده» می‌گوییم «سرافراز»، اما نه «سرکوتاه» در برابر «سربلند»، با اینکه «کوتاه کردن» و «بلند کردن» و دیگر ترکیبات مربوط را در تقابل با هم از جمله برای موی سر به کار می‌بریم. چرا «خونگرم» و «خونسرد»

^۵ - این معنی را زبان فرانسوی با بکاربردن قید froidement و در نتیجه نسبت به زبان آلمانی و زبان انگلیسی در شکل‌های محدودتر زبانی می‌تواند بگوید: il a achevé froidement le blessé.

^۶ - Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-philosophicus).

^۷ - «زبان جامه‌مبدل بر تن اندیشه است، آنچنان که از شکل برونی جامه نمی‌توان به شکل اندیشه پوشیده در آن حکم کرد، چون شکل برونی جامه مطابق اغراض دیگر ساخته شده است و نه به این منظور که شکل اندیشه را بشناساند.» («گ.م.ف.»، 4.003).

متضاد همدیگر نیستند، با اینکه «گرم» و «سرد» متضاد هم‌اند؟ چرا «خوشدل» به آدم ساده‌دل و خوشبین گفته می‌شود و «دلخوش» که ترکیب لغوی‌اش وارونه «خوشدل» است به آدم راضی و بی‌توقع، و همیشه مکمل می‌خواهد؟ چنانکه نمی‌گوییم فلانی «دلخوش» است، بلکه: فلانی دلخوش به فلان چیز است. چرا «خوش‌منش» که واژه‌ای نامستعمل اما نه عاری از معنی است نمی‌تواند نقیض «بدمنش» باشد، آنچنانکه «خوش‌جنس» و «بدجنس» نقیض همدیگرند و تازه «خوش» و «بد» نقیض هم نیستند؟ چرا «گرفتار» صفت مفعولی است، «خواستار» صفت فاعلی، اما «شکافتار» و «دوختار» نه تنها صفت مفعولی یا فاعلی نیستند، بلکه اصلاً معنی ندارند، با اینکه هر چهار واژه از مشتقات آن گروه مصادر متعددی‌اند که ریشه‌ء اول‌شان به «ت» ختم می‌گردد؟ چرا در حالی که واژه «نیک‌سیرت» و واژه «بدسیرت» نقیض هم‌اند، نقیض «نیک‌خو» نه «بدخو» بلکه «زشت‌خو» است؟ این ترکیبات زبانی بسیار ساده بخوبی نشان می‌دهند که زبان و اندیشه هم‌مشکل نیستند.^۱

بر پایه‌ء تئوری زبانی ویتگنشتین بویژه در کتاب دومش «پژوهشهای فلسفی» البته می‌شد

^۱ - ویتگنشتین با دو کتاب «گفتار منطقی-فلسفی» (نخستین چاپ، ۱۹۲۱) و «پژوهشهای فلسفی» Philosophische Untersuchungen (نخستین چاپ، ۱۹۵۱) دو فلسفه ساخته است که فلسفهٔ اول و فلسفهٔ دوم او نیز خوانده می‌شوند. ناهمگونی نگرشها در دو کتاب آنچنان است که غالباً کتاب دوم را در حکم گسست از کتاب اول دانسته‌اند. با وجود این گسست، بنظر می‌رسد به همانگونه که زبان در کتاب دوم نیز پرسش محوری فکر ویتگنشتین باقی می‌ماند، ریشه‌هایی نیز از کتاب اول به کتاب دوم می‌رسند و در بافت فکری آن بازمی‌زیند. در هر دو کتاب توجه او به مسایلی است که «فلسفی» خوانده می‌شوند، در هر دو کتاب می‌کوشد نشان دهد که اینگونه مسایل در واقع مسئله نیستند، بلکه ناشی از این‌اند که ما یا زبان را در بروزش بصورت سخن یا جمله بد می‌فهمیم («گ.م.ف»، پیشگفتار و 4.003)، یا افزون بر آن تصور نادرستی هم از زبان داریم («پ.ف»، ۹۳). به این سبب ویتگنشتین در «گ.م.ف»، 4.112 می‌نویسد: «یک اثر فلسفی در اساس از توضیحات تشکیل شده است. نتیجهٔ فلسفه «جمله‌های فلسفی» نیست، بلکه روشن شدن جمله‌هاست.» (یعنی اثر فلسفی باید چنین باشد)؛ و باز به همین سبب در «پ.ف»، 109، می‌نویسد: «فلسفه نبرد با جادوشدگی فهم ما در ابزار زبانی ماست.» (یعنی کار فلسفه این است که مکانیسم ابزار زبانی را بشناسد و ذهن را از تسخیر آن درآورد). از اینگونه ملاحظات ویتگنشتین دو نتیجه باید گرفت. اول آنکه مکانیسم زبان چنان است که می‌فریبد و موجب می‌گردد زبان بدفهمیده شود، یا آنطور که در شواهد متن دیدیم، درست فهمیدن سخن به هیچ رو تابع فهمیدن آن از طریق شکل ظاهری‌اش نیست، و این در دو مثال بعدی در متن روشنتر خواهد شد. دوم آنکه امکان بدفهمیده شدن زبان، چون کلی است، به اندیشهٔ فلسفی منحصر نمی‌گردد، بلکه شامل هرگونه اندیشهٔ دیگر نیز می‌شود، به محض آنکه در زبان بروز نماید. از اینرو وبه این معناست که من در پرداختن به موضوع سخنانم به ویتگنشتین استناد می‌کنم.

نمونه‌هایی را که از ناهمخوانیهای زبان و اندیشه بدست دادیم توضیح کرد و فهمید. اما این هدف ما نیست و مشکل ما را حل نمی‌کند. آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد دریافتن رابطه غامض زبان و اندیشه و نیز زبان و اندیشه با واقعیت است، نه فلسفه ویتگنشتین بطور اخص. منتها تا آن اندازه که من می‌بینم در پرتو اندیشه ویتگنشتین می‌توانیم مسئله خودمان را تا حدودی بفهمیم و آن را اندکی برای خودمان روشن کنیم، یعنی آن را دریابیم و پیچیدگیهایش را ببینیم. به مجرد آنکه زبان در پیکره‌های گسترده‌تر و پیچیده‌تر از آن نمونه‌هایی که آوردیم درآید، یعنی واحدهای عبارتی بسازد، در شکل ظاهرش به آسانی می‌تواند گفته‌های در واقع بی‌اندیشه اما اندیشه‌نما پدید آورد. نمونه آن این شعر زیبای حافظ: «ای که گفתי جان بده تا باشد آرام دل / جان به غمهایت سپردم نیست آرامم هنوز». گمان نمی‌کنم کسی منکر جذبۀ این شعر برای ما ایرانیان شود. این جذبۀ از چیست؟ یقیناً نه از ترکیب محض واژه‌هایی چون جان، دادن، آرام، دل، غم، سپردن، هنوز. بلکه از معنایی است که این ترکیب معین از این واژه‌ها در ذهن ما برمی‌انگیزد و به سبب همین معنی است که ما این ترکیب زبانی را در خور آن معنی و از اینرو به غایت زیبا می‌یابیم. سزاواری این پوشش زبانی برای آن معنی در نظر ما آنچنان است که قادر نیستیم آن دو را، احیاناً به قصد جُستنِ معنایی دیگر در آن پوشش زبانی، از هم جدا نماییم، چه رسد به آنکه قادر شویم فکر کنیم از کجا که این پوشش زبانی فاقد معنی نباشد! اول ببینیم آن معنی کدام است که خواننده ایرانی یا فارسی‌زبان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. یا درست‌تر بپرسیم: چه چیز است که در این پوشش زبانی منعکس می‌شود و ما را مجذوب می‌کند؟ تعارض. تعارض همیشه تأثیری جادویی در آدمی دارد، شاید از جمله به این علت که نمودار رویارویی نیروهای زندگی است. و چه تعارضی قویتر از این که شعر حافظ القاء می‌کند یا ما از آن برمی‌خوانیم: گفתי جان بدهم تا دلم آرام بگیرد، جان به غمت دادم و هنوز آرام ندارم؟! این دو گفته به گونه‌ای با هم نمی‌خوانند، گرچه بازنویسی بی‌کم و کاست شعر حافظ‌اند. بدین نحو می‌بینیم آنچه در این شعر حافظ ما را جذب می‌کرده در واقع این است: نخست آنکه معشوق به عاشق آرزومند و بی‌آرام توصیه می‌کند بمیرد تا آرام یابد!^۹ دوم آنکه عاشق در پی آن مدعی می‌شود که جان به

^۹ - این اعتراض احتمالی که مگر می‌شود حافظ چنین نامربوط اندیشیده و گفته باشد تنها به همین سبب یک دلیل وارد هست که بنا را بر درست‌اندیشی و درست‌گویی مطلق حافظ می‌گذارد و سپس به این نتیجه می‌رسد که این سخن

غم معشوق داده و آرام نیافته است! مضمون شعر حافظ در این بازنویسی ساده و صریح حالا اندکی مطنون و غریب هم بنظر می‌رسد. و بجاست ما با شگفتی پرسیم: آن چگونه توصیه‌ای است و این چگونه نتیجه‌ای؟ آیا اصلاً ارتباطی با هم دارند؟ با وجود این به محض آنکه به خود شعر برگردیم و آن را در آهنگ موزونش بازخوانیم، سخن حافظ از نو هوش از سر ما می‌ریاید و آن ناهمخوانی را دود می‌کند و به آسمان می‌فرستد. با این وصف می‌توانیم

شعری او نیز باید درست‌اندیش و درستگو باشد. و این در واقع یعنی درست‌اندیشی و درستگویی این سخن شعری را از پیش محرز شمردن. در حالی که روش درست، لااقل در زمینه ملاحظات ما، عکس این است. نخست باید دید شعر در زبانش چه می‌گوید و چه می‌اندیشد و سپس فهمید که آیا حافظ در اینجا هم درست اندیشیده و گفته است یا نه. شواهد زیر نشان می‌دهند که حافظ «جان‌دادن» و «جان‌سپردن» را در الگوهای زبانی مشابه دقیقاً به معنای دست از جان شستن یا مردن بکار برده است:

لعل سیراب به خون، تشنه لب یار من است
واز پی دیدن او دادن جان کار من است

تو خوش میباش با حافظ، برو گو خصم جان میده
چو گرمی از تو می‌بینم، چه باک از خصم دم سردم

آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی
مستان تو خواهم که گزارند نمازم

شب رحلت هم از بستر روم در قصر حورالعین
اگر در وقت جان دادن تو باشی شمع بالینم

جان می‌دهم از حسرت دیدار تو چون صبح
باشد که چو خورشید درخشان بدر آبی

تو همچو صبحی و من شمع خلوت سحرم
تبسمی کن و جان بین که چون همی شیرم

راهی ست راه عشق که هیچش کناره نیست
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

گام بعدی را برداریم و پرسیم: تعارض یا تعارضها در کجا هستند؟ نخست در مصراع اول که قرار و آرام را که در زندگی معنی و مصداق دارد و مفهوماً پدیده‌ای حیاتی‌ست بر مرگ که نفی زندگی باشد مترتب می‌سازد، و سپس در مصراع دوم که می‌گوید توصیه‌ی معشوق تحقق‌پذیرفته و عاشق قرار و آرام نیافته است. و معنی‌اش چیست؟ این است که مصراع دوم تعارض ادعایی مصراع اول را می‌آزماید و نتیجه‌اش را اعلام می‌کند. صحبت این نیست که حافظ خواسته باشد این خیال شعری را واقعیت بینگارد. ما نمی‌دانیم حافظ هنگام سرودن این بیت چه می‌اندیشیده، به چه می‌اندیشیده و اصلاً می‌اندیشیده است یا نه، و در واقع برای ما مطرح هم نیست. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که معنی این سخن شعری که بر محور تعارضی چنین غریب و ناممکن می‌گردد چه می‌تواند باشد. از چنین تعارض غریبی حتا خود عاشق می‌توانسته به شگفت آمده باشد. چه بسا بشود این شگفتی احتمالی را در بیان او بهتر منعکس یافت، اگر جای دو مصراع را با هم عوض کنیم و بخوانیم: جان به غم‌های سپردم نیست آرامم هنوز، ای که گفתי جان بده تا باشد آرام دل! بی‌تفاوت است که این را حافظ به زبان عاشق بگوید یا عاشق خود حافظ باشد. انگار از آن لذتی که از خواندن این بیت حافظ می‌بریم در این نگرش و توجه تازه دارد کاسته می‌شود. خوب که در این سخن شعری بنگریم و در آن بکاویم، خواهیم دید که اصلاً تعارضی در آن وجود ندارد، بلکه شعر معنماً متضمن آشفته‌گی‌هایی است که در شکل زبانی آن سروسامانی تعارض‌نما و در نتیجه فریبنده یافته‌اند.

برای آنکه ببینیم چرا و چگونه شعر حافظ خالی از تعارض و متضمن آشفته‌گی‌های معنایی‌ست باید شکل برونی شعر را بشکافیم تا به شکل درونی یا منطق زبانی آن راه یابیم. «جان‌دادن» یا «جان‌سپردن» به معنای مردن، که به ترتیب در مصراع اول و دوم آمده‌اند. همچون بیدارماندن، رنج‌بردن، انصاف‌دادن و نظایرشان. فعل لازم ترکیبی‌اند^۱. یعنی نه جزء اسمی «جان» حکم

^۱ - افعال لازم ترکیبی مانند افعال لازم بسیط عمل می‌کنند. نه معانی جزئی پاره‌های ترکیب بلکه وحدت معنایی آنها فعل را متعین می‌کنند. این حکم در مورد افعال متعدی ترکیبی نیز صادق است. معنی آن اولی مانند معنی فعل لازم بسیط به عمل یا حالت فاعل تمام می‌شود و معنی این دو می‌ماند معنی فعل متعدی بسیط بدون داشتن مفعول ناتمام می‌ماند. همچنانکه فعل لازم، چه بسیط و چه ترکیبی، مفعول نمی‌گیرد، هدف یا مفعول فعل متعدی، چه بسیط و چه متعدی‌اش، همیشه خارج از اندام زبانی فعل جای دارد.

مفعول برای «دادن» یا «سپردن» دارد و نه «دادن» یا «سپردن» در فعل ترکیبی «جان دادن» یا «جان سپردن» مفعول می‌پذیرد. بنابراین به محض آنکه مصراع دوم شعر می‌گوید «جان به غمهایت سپردم»، که از نظر دستوری هیچ اشکالی ندارد، «جان» و «غمهایت» به ترتیب مفعول اول و دوم (بیواسطه و بواسطه) برای «سپردم» واقع می‌شوند، یعنی فعل «جان سپردن» متعدی می‌گردد و معنای مردن را از دست می‌دهد. همین تغییر معنی سپس در پسنگری به مصراع اول بر آن سایه می‌افکند، بدان القاء می‌شود و معنی حقیقی‌اش را مستور می‌سازد. بدینگونه اگر براساس منطقاً متعدی شدن فعل «جان سپردن» از مصراع دوم در شعر بنگریم، معنی‌اش این می‌شود: آنچه خواستی کردم، حتا بیش از آن کردم. دل و جان به غمت دادم، سپردم، به جان غمگسارت شدم و آرام نیافتم، نه جز این. بنابراین هیچ چیز عادی‌تر و بی‌تعارض‌تر از این نمی‌تواند باشد که از چنین عاشقی بیش از پیش قرار و آرام گرفته شود. اما اگر تحت تأثیر مصراع دوم در مصراع اول ننگریم، بلکه آن را معنأ در خودش متعین بینیم، طبیعتاً «جان دادن» در مصراع اول و «جان سپردن» در مصراع دوم دو معنی کاملاً متفاوت خواهند داشت. اولی فعل لازم است به معنی مردن و دومی فعل متعدی‌ست به معنی جان و دل خود را به کسی یا چیزی واگذاردن. بدینسان دو امکان برای فهمیدن منظور شعر داریم. یا معنی آن را مصراع دوم متعین می‌کند و در اینصورت سر در نخواهیم آورد که مصراع اول یاوه است یا شوخی، یعنی پی نخواهیم برد چرا معشوق به عاشق گفته بمیرد تا آرام یابد. یا مصراع اول در خودش متعین می‌گردد، یعنی معشوق با چنین اظهاری واقعاً شوخی می‌کند یا یاوه می‌گوید، و در اینصورت در نخواهیم یافت چرا عاشق این منظور ساده و صریح را بد فهمیده تا توانسته غمگسار معشوق شود و آرام نیابد! آیا همه اینها نشانه‌های آشفتگیهای معنایی در این شعر تعارض‌نما نیست؟ در حدی که این شعر جلوه‌ای از هنر یا بازی زبانی باشد، نه متضمن و گوینده اندیشه‌ای، ایرادی به آن نمی‌توان گرفت. اما باید دانست که القای اینگونه تعارضها، که نویسنده و خواننده هر دو را گمراه و گرفتار می‌کند، فقط در ناآگاهی به مکانیسم زبان صورت می‌گیرد.

یک نمونه دیگر از شکل گمراه‌کننده زبان که القای تضاد یا تنافی می‌کند این بیت معروف حافظ:

از نام چه گویی که مرا ننگ ز نام است

و از ننگ چه پرسى که مرا نام ز ننگ است

با این زبان شکلاً متنافى و، چنانکه هم‌اکنون خواهیم دید، معنأ نامتنافى است که حافظ ناآگاهانه ما و خود هر دو را به حیرت مى‌اندازد. در واقع ما هر دو فریب تنافى ظاهرى این سخن را مى‌خوریم. تنافى‌القایی که ناشى از شکل برونى زبان باشد میان مصراع اول و دوّم آشکار است. برای آنکه معنای شعر در تنافى برونى زبان مختل نگردد و شعر سرانجام بی‌معنى نشود باید دنبال امکان دیگری گشت. فقط یک امکان برای نجات معنای این شعر وجود دارد و آن این است که واژه‌های همنام در دو مصراع را معنأ یکی نگیریم و مانع از این شویم که متقابلاً همدیگر را براساس تعینى که در جایگاه مصراعى خود دارند نفی کنند. این امکان را خود شعر به ما مى‌دهد، چون واژه‌های همنام بسته به جایشان در مصراع اول و دوّم به ترتیب ارزش منفى و مثبت دارند، یعنی با وجود همنامى گمراه‌کننده‌شان نمى‌توانند همغرض و در نتیجه متنافى باشند. به‌هرسان نمى‌توان انکار کرد که «نام» در مصراع اول منفى و در مصراع دوّم مثبت مى‌نماید و «نگگ» در مصراع اول مثبت و در مصراع دوّم منفى. تا این اندازه روشن است که مراد از «نام» در هر دو مصراع باید نامداری باشد. اما هنوز نمى‌توان گفت چرا و چگونه بدون کمترین قرینه‌ای یک نامداری منفى است و دیگری مثبت. عین همین تشخیص در مورد ننگ نیز صدق مى‌کند. بر این اساس حافظ به ترتیب در مصراع اول و مصراع دوّم مى‌گوید: از یک نامداری معین است که من ننگ دارم و از یک ننگ معین است که من نامدار شده‌ام. اینکه حافظ نامداریهای معینى را بسیار هم دوست مى‌داشته و قابلیت‌های مربوط خود را به دفعات در اشعارش ستوده، مؤید همین اظهارى است که ما در این شعر مى‌بینیم. و حالا باید توجه کنیم که گرچه «نام یا نامداری» از یکسو و «نگگ» از سوی دیگر از نظر دستوری از مقوله اسم‌اند، در منطق زبانی هم مقوله نیستند. «نامداری» یک مقوله اجتماعى است، ارزش اجتماعى مثبت یا منفى کسی را نشان مى‌دهد. درست‌تر بگوییم، «نامداری» در واقع انعکاس آن برآوردی است که جامعه با ملاکهای عمومى و حاکم خود از گفتار، رفتار و کردار کسی مى‌کند و بدینسان او را مثبت یا منفى مى‌شناسد و مى‌شناساند. در حالی که «نگگ» در وهله اول مقوله‌ای درونى، شخصى و فردى است و مى‌تواند در شرایطى حتا به شورشى درونى برضد موازین عمومى و حاکم یک جامعه بینجامد و هیچگاه نیز در جامعه منعکس نگردد. اما هیچ آدمى نمى‌تواند

بدون انعکاس علنی ارزشها و شخصیتش در جامعه نامدار شود. حالا دیگر زمینه برای فهمیدن منظور حافظ از «نام» و «ننگ» فراهم شده و ما می‌توانیم به معنی شعر پی‌بریم. در شعر ما: «از نام چه گویی که مرا ننگ ز نام است، و از ننگ چه پرسی که مرا نام ز ننگ است»، واژه «نام» هر دو بار در مصراع اول به معنای ارزشهای مستولی و همگانی و مآلاً مشهور و نامدار آمده، یعنی آنچه پذیرش و رعایتش همگانپسند است و موجب خوشنامی نزد همگان می‌گردد، و سپس بار سوم در مصراع دوم به معنای مطلق «شهرت»، «آوازه». به همین گونه واژه «ننگ» در مصراع اول به معنای «شرم» یا «عار» است و در مصراع دوم هر دو بار به معنای ارزشهایی که با ارزشهای حاکم بر جامعه و مآلاً همگانپسند در ستیزاند و ضرورتاً موجب سوء شهرت می‌شوند.

بدینسان می‌بینیم که نه تعارضی در این سخن شعری هست و نه مآلاً اندیشه‌ای که بصورت آن تنافی ظاهری در زبان آن القاء می‌شود. چه حافظ در مصراع اول شعر در روالی منفی می‌گوید: او از قبول ارزشهای مستولی سرباز می‌زند، عار دارد، از آنها بیزار است. و در مصراع دوم آن در روالی مثبت می‌گوید: آوازه یا «بدنامی» او از این است که ارزشهایش ضد ارزشهای مستولی‌اند، ضدارزش‌اند. اینگونه ارزشها را جامعه طبعاً منفی و ننگین می‌داند. به این معناست که او از «نام» «ننگ» دارد و از «ننگ» «نام». هر اندازه موضعی که حافظ در برابر موازین حاکم و همگانپسند می‌گیرد در خور ستایش باشد، که هست، این بیان دو مصراع در حقیقت همانگویی است. یعنی یک سخن را به دو بیان می‌گوید. برای پرهیز از آن حافظ می‌توانست به گفتن یکی از دو مصراع اکتفا نماید. در اینصورت البته تنافی ظاهری سخن در دو مصراع و مآلاً اندیشه‌نمایی سخن، که گوینده و خواننده را مجذوب می‌کند، ناممکن می‌شد. با وجود این باید با چنین تشخیصی مواظب باشیم سررشته از دستمان در نرود: اشکال اصلی شعر ما در این نیست که دو مصراع معنأ متضمن یکدیگراند، یا مصراع اول ارزشهای همگانپسند را می‌نکوهد و مصراع دوم ضد آنها را می‌ستاید. اشکال در اینجاست که شکل برونی شعر وانمود می‌کند که یک امر واحد در مصراع اولش نفی می‌شود و در مصراع دومش اثبات، که البته چنین نیست. علت آنکه حافظ یا دیگر شاعران هم‌دید وی چنین سخن می‌گفته‌اند یقیناً این نبوده که آنها خواسته باشند با «بود کردن» اینگونه «نمودها» خود و ما را بفریبند. بلکه اینگونه

«نمودها» برای آنها و ما «بود» می‌شوند و در نتیجه می‌فریبند، چون از یکسو بینش دینی دنیایی از تضادها و تنافیهای خیالی و خیال‌انگیز را به جای تضادها و تنافیهای واقعی زندگی بر حس و درک آنها و ما چیره می‌کند^{۱۱}، و از سوی دیگر زبان در شکل برونی‌اش از چنین حس و درک معیوبی برای آنها و ما شبه واقعیتهای مطلوب می‌سازد. به این ترتیب حس و درک دینی و مآلاً ناطبعی‌شده ما در ظاهر فریبای زبان برونی می‌شود و ما چنین بازتابی را سند حس و درک طبیعی خود می‌انگاریم.

این ملاحظات بایستی ما را تا حدی با مشکل زبان آشنا کرده باشند. اکنون بازمی‌گردیم به موضوع محوری سخن‌مان «روشنفکری پیرامونی». روشنفکری ما در حوزه پیرامونی‌اش از طریق زبان با اندیشه غربی آشنا می‌شود و راهی نیز جز این ندارد. اما هیچ مانعی هم که این راه را برایش عبورناپذیر یا لاقلاً سختگذر نماید نمی‌بیند، به جز دشواریهای محض زبان‌آموزی که بدین یا بدانگونه برایش قابل رفع می‌نمایند، یا حتّاً رفع می‌شوند. آنچه از نظرش مخفی می‌ماند نقش زبان بمنزله میانجی بیگانه از فرهنگی بیگانه برای اوست. کوتاه بگوییم: انتقال فرهنگ غربی را از زبانهای آن به زبان خودش کمابیش سهل می‌پندارد و کمتر از هر چیز قطعاً به این امر وقوف دارد که فرهنگ غربی از چند زبان میانجی به فرهنگ او راه می‌یابد. معنای سهل پنداشتن یا ممکن پنداشتن انتقال فرهنگ غربی از طریق زبان این است که «روشنفکری پیرامونی» چیزی را به گمان خودش در زبان خویش قبضه می‌کند و به دست «روشنفکری کانونی» می‌سپارد، که هیچ معلوم نیست دستیابی به آن برای زبانی که با غرب هم فرهنگ نیست امکانپذیر باشد، یا لاقلاً به این سادگی امکانپذیر باشد که او باورش می‌شود.

^{۱۱} - الگوهای دینی اینگونه تضادها و تنافیها از جمله اینها هستند: خدای دانا آفریننده و ناظم این جهان است، اما در جهان آفریده او آشوب حکومت می‌کند. خدای مهربان به سبب کمال خود این جهان را نیک و خالی از نقص آفریده، اما این جهان مملو از نقص و بدی است. خدای قادر به انسان تمیز و اراده داده تا نیک و بد را از هم بازشناسد، نیک کردار باشد و از بدی پرهیزد، اما اعمال آدمیان حاکی از این‌اند که انسان لاقلاً کمتر از نیکی بدی نمی‌کند. سراسر تاریخ فرهنگ اسلامی ما پُر است از کوششهایی که مصروف توجیه این تضادها و تنافیهای بینش دینی شده‌اند. از این نظر تنها استثنا در ادب و فرهنگ ایران اسلامی خیام است، چون خیام به جای آنکه مانند دیگران به رفع و رجوع این تضادها و تنافیها بپردازد، آنها را به تاکید و تصریح مطلقاً واقعی ناروا و مردود شمرده است (رک، درخششهای تیره، ص ۲۵۶-XXVI)

«روشنفکری پیرامونی» که بسته به ارتباط مستقیم و غیرمستقیمش با این یا آن سرزمین غربی لاقلاً با دو زبان میانجی سروکار دارد- با زبان غربی آن سرزمین و با زبان خودش- نه در خود زبان بغرنجی می‌بیند و نه در رابطه‌ی زبان با اندیشه. زبان و اندیشه برایش حکم «نام» و «نامیده» را دارند، زبان می‌نامد و اندیشه هست می‌شود. یا اگر در تمثیل بگوییم، زبان برایش زهدانی‌ست که یکسان از خویش و بیگانه آستن می‌شود، هم خویشزایی می‌داند و هم دیگرزایی و حاصل این زایش اندیشه است. مولّد خارجی اینگونه آستن طبیعتاً برایش این یا آن زبان غربی‌ست. و پیداست که بایستی غلظت این مایه تولیدی را در تبلورهای زبانی که مفاهیم باشند ببیند. بنابراین تصور می‌کند اگر برای فلان مفهوم از اندیشه غربی نامی فارسی بیابد یا بسازد و آن را در عبارتی از نظر دستوری صحیح بیاورد، اندیشه مربوط را در این نامگذاری فارسی به دام انداخته و تحویل «روشنفکر کانونی» داده است. اینکه متناسب با این باور «روشنفکری پیرامونی»، «روشنفکری کانونی» به نوبه خویش شاهراه‌ها را به فرهنگ غربی گشوده می‌بیند باید روشن باشد. بدینگونه برابری و برابرسازی برای مفاهیم اندیشه غربی می‌شود کار کلیدی «روشنفکری پیرامونی» که بجای خودکامی و خودپرستی فرهنگی در کارگاهش از روی الگوهای غربی کالای زبانی تولید و در بازار فرهنگ توزیع می‌کند.

در گیرودار این بساز و بفروش زبانی از روی نقشهای فرهنگ غربی به فرهنگ خودمان- کسبی که به هیچ‌رو منحصر به مفاهیم و اصطلاحات فنی نیست- ما که حتّاً نیازمندی خودمان را به جعل زائد ادوات زبان ثابت کرده‌ایم، طبیعتاً از نونوار کردن واژه‌های جنساً بیدفاع‌تر ابا نداریم. و این خود یکی از عواقب جانبی آن «پیشه پیرامونی» در روشنفکری ماست. مثلاً چند سال است به جای «گفتگو کردن» یا «آتش زدن» می‌نویسیم «به گفتگو نشستن»، «به آتش کشیدن»، به این تصور که «نام نو»، یا در واقع نونوار شده، «نامیده نو» می‌زاید. یعنی خیال می‌کنیم، وقتی «گفتگو کردن» بشود «به گفتگو نشستن» و «آتش زدن» بشود «به آتش کشیدن» پس گفتگو باید جدی‌تر و آتش سوزنده‌تر باشد. یا به جای «نوشته» اخیراً «نوشتار» می‌نویسیم، بی‌آنکه «نوشته» که معلوم نیست چرا ناگهان «نوشتار» شده، بتواند با تغییر نام تغییر ماهیت دهد. اینکه تحیل زبانی می‌تواند احساسی کاذب ایجاد نماید- احساس کاذب در اینجا یعنی احساسی که از تصویرهای محض زبانی برانگیخته شود- نه منحصر به این موارد استو نه به ما عاملان و قربانیان

امروزی آن. از دو استثناي فردوسی و خیام- سعدی گلستان و بوستان را نیز می‌توان بر آنها افزود- و یکی دو شاعر نه چندان با نفوذ از نظر فرهنگی که بگذریم، شاعران بزرگ ما، همیشه در بحری از اینگونه احساسهای کاذب زبانی زاده و زیسته‌اند. گفته‌ی بی‌اندیشه را فقط واژه‌های نو بی‌محتوا و ترکیبهای نوسازی‌شده خالی از معنی بوجود نمی‌آورند. بی‌اندیشگی را به این نیز می‌توان شناخت که سخنی با منطقی موهوم و نهانکار در پیوند معینی از واژه‌ها مصداق‌هایی به ازای معانی واقعی آنها می‌سازد که بازتاب همان منطق موهوم و نهانکارند و خود را دلیل آن می‌نمایانند. این یعنی دستبردن در معانی واقعی واژه‌ها و تحریف‌شان از طریق انباشتن آنها با مصداقی که از بطن همان منطق می‌زایند. منطق مذکور اصلاً دینی‌ست، خرد را دشمن جان خود می‌داند و در نفی آن درنگ نمی‌کند. شگردی که به این منظور بکار می‌برد این است که خود را سخنگوی الهی می‌خواند و می‌گوید خدا، و این در بینش آن منطق یعنی سلطه‌ی دین، برای خرد آدمی درک‌ناپذیر است. بدین ترتیب خرد را عاجز قلمداد می‌کند و راهی برای آدمی جز این باقی نمی‌گذارد که در درک‌ناپذیری خدا، بخوانید منویات دین، به حیرت ابدی فرو رود. ابزار کار این منطق موهوم عموماً صنایع بدیع لفظی و معنوی یا هنر آرایش زبانی است، بی‌آنکه سخن لفظاً و معنأً آرایش شده بتواند به این سبب چیزی جز بازتاب شور و شرها یا سوز و گدازهای نویسنده یا گوینده‌اش باشد. نهانکاری چنین منطقی این است که نمی‌گوید چرا خدای توانا از یکسو آدمی را به عقلی عاجز از درک او و جهان‌ش مجهز می‌سازد و از سوی دیگر از او انتظار گفتار و کردار خردمندانه دارد و چرا اصلاً اهمیت خدا باید به عجز عقل آدمی از درک او و حیرت مترتب بر آن باشد!^{۱۲} گفته‌ی بی‌اندیشه نیز در بروز زبانی‌اش از

^{۱۲}- این ابیات مولوی، به نمایندگی صدها شعر دیگر عرفانی، نمودار چنین منطق و سخنی‌ست:

هر که را ذوق دین پدید آید
شهد دنبالش کی لذید آید
آنچنان عقل را چه خواهی کرد؟
که نگوینسار یک نبیذ آید؟
عقل بفروش و جمله حیرت خر
که ترا سود از این خرید آید
نه از آن حالتی‌ست ای عاقل
که در او عقل کس به دید آید

همان قواعد دستوری پیروی می‌نماید که گفته‌اند اندیشه‌مند. فقط با آشکار ساختن مکانیسم زبان و راه‌یافتن به منطق درونی آن می‌توان فهمید گفته‌ای از اندیشه پر است یا تهی. «روشنفکری پیرامونی» و تحت تأثیر آن، «روشنفکری کانونی» ما نه بغرنج زبان را می‌شناسد و نه بغرنجی در رابطه‌ی زبان و اندیشه می‌بیند. این ناشناختگی هم در تصرفات و ساخته‌های زبانی‌اش که ممکن است گاهی خوب و زیبا نیز از آب درآیند منعکس می‌گردد و هم در «ورفتنش» با اندیشه‌های فرهنگ غربی، چیزی که وی آن را تفکر می‌نامد.

علت بندبازیهای زبانی و علاقه‌ی وافر به آن، علت درنیافتن این امر که اندیشه هر فرهنگی ناگزیر زبان خودش را می‌سازد، و نمی‌توان به آسانی از زبان یک فرهنگ بیگانه اندیشه‌هایش را گرفت و آنها را از طریق زبان فرهنگ خویش به خورد خود داد، چیست؟ آیا جز سیطره‌ی روزافزون این باور کهن است که زبان را «نام» و اندیشه را «نامیده» می‌پندارد و به این ترتیب مرتکب و موجب این خبط بزرگ می‌شود که زبان «اندیشه‌زا» است، پس «زبان نو» را باید دال بر «اندیشه نو» گرفت؟ در سلطه‌ی چنین تصویری، «روشنفکری پیرامونی» نمی‌بیند که آنچه ما از فرهنگ غربی به زبان خودمان درمی‌آوریم- چیزی که شب و روز به گونه‌ای روی می‌دهد-

نشود باز این چنین قفلی

گر همه عقلها کلید آید

صحبت از دین به معنی تجلی‌الاهی‌ست و در نتیجه صحبت از عجز عقل آدمی در برابر آن و سرانجام مثل همیشه صحبت از حیرتی سزاوار آن تجلی که باید به آدمی دست دهد. اگر ما آن منطق موهوم و نهانکار را در پس این مضمون نبینیم، باید اذعان کنیم که این مضمون معنی دارد و معنی‌اش همین است که این شعر می‌گوید: دین و دنیا متنافراند، عقل آنچنان ناتوان است که شراب آن را از پا درمی‌آورد، پس تحیر باید جای عقل را بگیرد، عقلی که توانا و بینا نخواهد شد و «قفلی سرالاهی» را نخواهد گشود. اما اگر آن منطق پنهانی را در پس این مضمون می‌بایم، باید بپذیریم که معنایی برای واژه‌های این شعر به گونه‌ای که همدیگر را در این تألیف زبانی متعین می‌کنند نمی‌شناسیم و مآلاً شعر را بی‌معنی بدانیم. چون برخلاف آنچه این شعر القاء می‌کند، نه معنی تجلی‌الاهی که قهراً رویدادی دینی در جهان است می‌تواند از تنافی دین و جهان واصل گردد و نه عقل معناً آن است که بر اثر شراب زایل شود یا نشود و نه ناتوانی فرضی عقل را می‌توان حمل بر توانایی ناشی از حیرت کرد تا جایگزینی مرجع برای عقل گردد. این معنایی‌ست که به این واژه‌ها در چنین تألیفی زبانی داده می‌شود. آنچه در این شعر روی می‌دهد جز آن نیست که مولوی با آن منطق موهوم و نهانکار و بازیهای زبانی نادرست در معانی واژه‌ها دست می‌برد و با تحریف آنها سخنی بی‌معنی پدید می‌آورد تا آن را با معنی جلوه دهد.

اندیشه فرهنگی است که خود آن را در طی چند سده پرسیدن و بازپرسیدن که همچنان ادامه دارد زاده و پرورده، آنهم به زبانهایی چند. «روشنفکری پیرامونی» می‌خواهد فرهنگی بیگانه و چندزبانه و از جمله به این دلیل پیچیده را با ذهنی ساده‌بین و از طریق زبانی ساده‌گیر به فرهنگش برساند و برای آن قابل استفاده سازد. و طبیعتاً نه هرگز از خودش پرسیده و نه می‌پرسد که چگونه و در چه شرایطی ممکن است آنچه فرهنگی چون فرهنگ غربی به زبانهای گوناگون خود اندیشیده و می‌اندیشد، به زبانی قابل انتقال باشد که فرهنگش با فرهنگ غربی خویشاوند نیست و از این گذشته نسبت به آن چنان بسیط است که روستا نسبت به شهر. در چنین شرایطی هیچ چیز تضمین نمی‌کند که آن جامه زبانی که ما برای اندیشه غربی دوخته‌ایم و می‌دوزیم، از جمله و لااقل به سبب استقلال و خودکامگیهای زبان، جز آن نگوید که حتّاً ما در آسانگیری فرهنگی مان می‌خواهیم و می‌پنداریم، و در بهترین صورتش تهی از اندیشه غربی و پراز پندارهای فرهنگ خودمان نباشد.

از این امر مسلم که در سراسر تاریخ ادب و فرهنگ ما باورهای کهن و عمومی چیره بوده‌اند و از اینرو بیش از آن که در این ادب و فرهنگ اندیشیده شده باشد گفته و نوشته شده. دلیل بارزش سطحیّت و یکنواختی اساسی موضوعها و قرن‌ها پرگویی و پرنویسی درباره آنها. و از این امر مسلم که نویسندگی و شاعری گویی به این بوده که آنچه از دیرباز گفته و نوشته شده همواره از نو به بیانی دیگر بازگویی و بازنویسی شود و ادب و فرهنگ یکنواخت ما در این تکثیر به ظاهر جوارجور خود از جایش تکان نخورد و سرانجام از این امر مسلم تر که تمیز زبان اندیشه‌مند از زبان بی‌اندیشه دشوار است، چون هیچ قاعده قطعی و معینی برای چنین تمیزی وجود ندارد، باید نتیجه گرفت که زبان به‌خودی خود هرگز اندیشه‌ساز نیست، اما می‌تواند به نسبت عکس اندیشه‌نما باشد. یعنی وانمود کند که می‌اندیشد. و بنابراین فریبنده و خطرناک. در چنین صورتی اگر زبان زایش و پرورش اندیشه را ناممکن نسازد، به غایت دشوار خواهد کرد، بویژه جایی که زبان همچنان دست‌پروورده و دست‌نشانده پندارهای کهن و مستولی است.

رها ساختن خود از چنگ این پندارها و پاره کردن بندهای زبانی مربوط. که به هرسان مستلزم آگاه‌بودن به مشکل زبان نیز هست. هرگز آسان نیست. حالا اگر قبول داشته باشیم که اندیشه

حقیقی از پرسش انگیخته و برانگیخته می‌شود و زنده می‌ماند، اگر کم‌کم دریابیم که پندارهای بنیادین فرهنگ ما همچنان نرسیده و نیندیشیده مانده‌اند، باید بپذیریم که ما، چون نیندیشیده‌ایم، زبان اندیشیده هم نداشته‌ایم و نداریم. زبان ما زبان اندیشه‌نمایی است. این زبان نیندیشیده اندیشه‌نما زبان «روشنفکری پیرامونی» ما نیز بوده و هست. روشنفکری ما، اگر می‌اندیشید، کار دیگری می‌کرد. می‌کوشید مشکل زبان و مکانیسم آن را بشناسد و از این طریق اندیشه‌نماییهای زبانی را در فرهنگ خودش بیابد و نشان دهد. اما بجای این کار که طبیعتاً از حوزه کانونی‌اش بر نمی‌آید. چون حوزه کانونی روشنفکری ما وابسته به حوزه پیرامونی آن است. از طریق حوزه پیرامونی‌اش چشمش را به فرهنگ غربی دوخته و گوشش را به زبانهای آن سپرده است. و این «روشنفکری پیرامونی» که چشم غربنگر و گوش غربشنو «روشنفکری کانونی» نیز هست، بی‌خبر از بغرنج زبان در راهیابی به فرهنگ غربی، در هر تماس تازه یا مجددی با غرب دو بار فکر غربی را نمی‌فهمد یا بد می‌فهمد. یک‌بار به زبانهای غربی که، هراندازه آنها را خوب بدانند، به‌هرسان زبان بیواسطه او نیستند^{۱۳}. زبان بیواسطه یعنی زبان درونی یا زبان تنهایی آدمی، زبانی که آدمی در آن و با آن می‌زید. و بار دیگر در گفتن و نوشتن، در شنیدن و خواندن آن به زبان خودش، یعنی به زبان بیواسطه‌اش که او را از درون قبضه کرده و بر او احاطه دارد. آنچه باید خوب دریافت و در مدنظر داشت این است که فرهنگ غربی و زبانهایش اساساً شناسنده، متصرف و سازنده‌اند، چه نسبت به خود و چه نسبت به دیگری. پدیده‌های فرهنگی و زبان تراژدی، کم‌دی، انواع گوناگون رمان، و نیز فلسفه، دانش و علوم انسانی جلوه‌ها و شیوه‌های این شناسندگی، تصرف و سازندگی‌اند. فرهنگ غربی می‌شناسد، تصرف می‌کند، می‌سازد و بر اثر آن خودش همواره دگرگون می‌شود. حتّاً دگرگونیهای ظاهری این صدوپنجاه سال گذشته ما از وزش بادهای موسمی و جانبی آن است. اینکه ما در اصل هنوز همان هستیم که هزارسال پیش هم بوده‌ایم، دلیل چه می‌تواند باشد و چه چیز را ثابت می‌کند؟! زبان و فرهنگ دوره اسلامی ما برخلاف تصور ما نه شناسنده است، نه متصرف و نه مآلاً سازنده. پذیرنده و انفعالی است، سراپا واکنش است. چنین

^{۱۳}- این تصور که مهارت زبانی، تسلط به زبان فرهنگ خود و زبان فرهنگ بیگانه مشکل انتقال زبانی فرهنگ را حل می‌کند بی‌اساس و گمراه‌کننده است. مشکل اصلی از یکسو در خود رابطه زبان با اندیشه است و از سوی دیگر در امکانات درونی یک فرهنگ و مآلاً زبانش برای گرفتن و برگرداندن اندیشه‌های یک فرهنگ بیگانه.

فرهنگ بیکنشی از رویارویی با امور به منظور شناختن آنها پدیدار نگشته و نبالیده است. به همین سبب زبانش نیز زبان شکل دهنده، سازنده و آفریننده نیست، زبان تأثیر گرفتن و واکنش نشان دادن است و بس. زبان دوره کهن ایران مانند تمدنش سیاسی و نیایشی بوده و به هراسان از آن خود ایرانیان. اگر ایران باستان، بویژه در دوره هخامنشیان، با وجود داشتن رابطه مستمر با یونان و روم، از این دو فرهنگ تأثیر فکری و زبانی نگرفته، نه از بی استعدادی بلکه از خود بنیادی و خودپایگی تمدنی اش بوده. با این اتکای درونی و غرور و سرفرازی ناشی از آن خود را از یونان و روم بی نیاز می دانسته و بی نیاز هم بوده است. نیرو و تندرستی درونی جامعه کهن ایرانی در این خودپایگی تمدنی منعکس می گردد. در کنار جنبه مهم و درونی دین قومی اش، شاخص جهانی این تمدن در دوره بنیانگذار هخامنشی نه ادب و ادبیات، یا احیاناً «فلسفه» و حکمت، بلکه دولت، نظام سیاسی و فن کشورداری بوده است. ارزش ایران باستان را باید در این بنیانگذاری و سازندگی سه گانه تمدنی دید. هر سه را ایران از آغاز دوره اسلامی برای همیشه از دست می دهد و به جبران مافات در لوای اسلام از میراث یونانی کسب «معنویت» می کند، یا در واقع به ماده معنوی اسلامی اش صورت و پیکری می بخشد که در جهان وقت همه جا یونانی بوده است. به این ترتیب دوره کاردانی و سازندگی جامعه ایرانی با سقوطش در اسلام به سر می رسد و دوره استعانت و پذیرفتاری اش از طریق «فکر» و «زبان» آغاز می گردد.

از ماده یا مایه مزجات و بدوی اسلامی طبیعتاً چیز خارق العاده ای نمی توانسته بردمد و بروید. در نتیجه آن زبان مثلاً فکری که در فرهنگ اسلامی شده ما نیز بار می آید و بنوبه خود آن را بار می آورد، می شود زبان نقل مفاهیم و معانی بیگانه. بدینگونه زبان عربی مصنوعاً ساخته و پروار بندی می شود. و زبان فارسی که زبان ملی و فرهنگی ما بوده، تا آن اندازه که از نابودی مطلق در سلطه زبان عربی می رهد، می شود زبان انواع و اقسام شکوه و شکایت، نصایح حکیمانه، گنده گویی و چاپلوسی و احیاناً امیدهای واهی ناشی از خرفت شدگی، به استثنای زبان فردوسی که بازگردان و بازمانده زبان سیاسی و نیایشی ایران کهن است. فرهنگ اسلامی-عربی ایران نخست با آنچه برای پی ریزی و بالابردن بنای «فکری» و «زبانی» خود از یونان گرفته، توانسته اساساً پا به عرصه وجود نهد- ابزارها و داربستهای یونانی را که از این بنا

بگیریم، به آنی فرو می‌ریزد و نقش زمین می‌گردد- و آنچنانکه از این ابتلای «فکری» و «زبانی» می‌شکند، به همین ابتلا نیز جوانمرگ می‌شود: در فارابی و ابن‌سینا. به حکمت و «فلسفه» ایران اسلامی که بنگریم عین آن است که پایه‌گذارانش، آنجا که در عوالم دین و عرفان سیر نمی‌کرده‌اند، از روی سرمشق یونانی مشق خط اسلامی نوشته‌اند. هیچ فکری و هیچ زبانی، اعم از آنکه از آن یک فرد یا یک فرهنگ باشد، نمی‌تواند در چنگ و بند فکر و زبانی دیگر گرفتار بماند و زاینده و آفریننده شود. چون گسلاندن اینگونه بندها به غایت دشوار است و فکر و زبانی بیدار و خودی می‌خواهد، که ما نداریم، آنها را در خواب و خیال‌مان با فکر و زبانی که از آن ما نیست پاره می‌کنیم، یعنی با فکر و زبانی که از فرهنگ غربی به فرهنگ خودمان منتقل می‌کنیم. به این ترتیب باید گفت به همانگونه که قدمای ما شاگردان واقعی یونانیان نبودند- اروپاییان شاگردان واقعی یونانیان بوده‌اند، به همین جهت هم، اگر به زبان نیچه بگوییم، شاگرد نمانده‌اند- ما شاگردان واقعی قدمامان هستیم.

هیچ آدم «خویشناسی» نمی‌تواند «دیگرشناس» شود، «دیگری» را بشناسد. «روشنفکری پیرامونی» در آنچه بوده و کرده حتّاً یک گام اساسی در خویش‌شناسی فرهنگی‌اش بر نداشته و از اینرو نیز نمی‌توانسته راهی به شناختن و شناساندن فرهنگ غربی باز نماید. گمان نمی‌کنم بشود مثلاً این را به حساب کوشش ما در خویش‌شناسی فرهنگی‌مان گذاشت که بگوییم حلاج یا خیام اته‌ایست بوده‌اند، یا حافظ و نیچه هم‌فکر و هم‌افق‌اند و از اینگونه یاوه‌ها. اولی ثابت می‌کند که ما اصلاً نمی‌دانیم اته‌ایسم چیست، چه تجربه فرهنگی‌اش را هرگز نداشته‌ایم، و دوم نشان می‌دهد که نه نیچه را می‌فهمیم و نه دیگر حافظ را. اینگونه کشفیات حیرت‌انگیز خود انعکاسی از جعلی‌بودن روشنفکری ماست. جعلی‌بودنش به این است که دنبال قرینه‌های غربی برای پدیده‌های فرهنگ خود می‌گردد، تا به کمک آن قرینه‌ها بهتر به اسرار این پدیده‌ها پی‌برد، - یا آنها را برای خودش اسرار‌آمیزتر و درک‌ناپذیرتر سازد؟ اینکه ما ناگزیریم فرهنگ غربی را بیاموزیم هرگز تضمین نمی‌کند که از عهده چنین تکلیفی برآییم. اشکال بسیار بزرگ ما در این مورد فقط عدم تناسب امکانات ما با پیچیدگی، ژرفی و گوناگونی فرهنگ پُربرد غربی نیست. یک اشکال اساسی و درونی ما گرفتاربودن‌مان در بندهای فرهنگی خودمان است. این بندها درونی‌اند و محیط‌زیستی، تمدنی و دانشگاهی غرب هم نمی‌تواند آنها را از ما

بردارد، چه رسد محیط بیواسطه خودمان. در این محیط بیواسطه ذهن ما چنان مطیع و منقاد بارآمده که به حاکمان فرهنگی اش به سادگی تمام عشق می‌ورزد، خودش را دربند اسارت آنها آزاد حس می‌کند. هراندازه این اسارت درونی‌تر و عمیق‌تر باشد، احساس آن آزادی شدیدتر و پایاتر است. و جز این آزادگی دیگری نمی‌شناسد. شاید هم عجب نباشد. برای آنکه خود آن حاکمان فرهنگی که نخستین محکومان این فرهنگ دینی‌اند نیز جز «آزادی» و «آزادگی» عرفانی که غایتش رفع فردیت و تشخیص است آزادی دیگری نمی‌شناخته‌اند و به همین جهت هم نمی‌خواسته‌اند. آیا می‌شود از ذهنی دست‌وروده این زیست فرهنگی انتظار داشت که وقتی لفظ آزادی را به ازای مفهوم غربی آن بکار می‌برد با آزادی و آزادگی عرفانی نیامیزد و در نتیجه مفهوم اروپایی آزادی و تصور آزادی عرفانی هر دو را نادرست نهمد؟ ذهنی که هوش و حواسش را قرن‌ها در فرمانبرداری از دین و دستورهای تخطی‌ناپذیر آن هدر داده و تنها گریزگاهش عواملی بوده که از تصویرهای جادویی زبان ساخته شده‌اند، ذهنی که ارضای نیازهای خود را در این یافته و خواسته که مرکوبی راهوار و بیخویشتن برای تاختهای مستانه «مولانای روم»، هدایت‌های عبرت‌آمیز «شیخ اجل» و جولانهای پر بیم و امید «خواجه شیراز» باشد- بنگرید هیبت و خون این القاب را- و حتّا سرش را یکبار به کنجکاوای برنگردانده تا در این مرکبهای پرچهره و ناشناس مانده بنگرد و بکوشد آنها را شناسایی کند، چگونه می‌توانسته و می‌تواند به فرهنگ غربی راه یابد، به فرهنگی که با آغاز یونانی‌اش برای شناختن زاده و بالیده شده و از همان آغاز روشهای شناخت را یافته، یا در واقع ساخته است. امکان راه یافتن به چنین فرهنگ پُر بُعد، پیچیده و پُر لایه‌ای که مدام دگرگون و پیچیده‌تر می‌شود، اگر به قیاس بگوییم، چه بسا برای ما از امکان شناختن جامعه و فرهنگ شهری برای دهاتی آن جامعه و فرهنگ هم کمتر است. و ما، در حدی که از دیرباز خواسته‌ایم از یونانیان و غرب بیاموزیم، همواره این دو را «معدن فکر» پنداشته‌ایم و با چنین پنداشت نادرستی بهره‌برداری از آن را نصب‌العین خود کرده‌ایم. یعنی هیچگاه نفهمیدیم که فکر را با جُستن مشکل از طریق همواره از نو پرسیدن آنچه بدیهی و یقینی می‌نماید باید مدام پدید آورد و پرورش داد و در چنین روالی آن را پیوسته از نو ساخت و زنده نگهداشت. چنین چیزی نمی‌تواند معدن داشته باشد تا بشود مواد آن را با نقاله زبانی به منظور تولید کالا برای فرهنگی که هرگز به جد نرسیده و نمی‌رسد به کارگاهی منتقل کرد که از شکم دین برای تکثیر و مسطوره‌سازی محتوای آن به

دنیا آمده است.

چنانکه پیش از این گفته شد ما ناچاریم از فرهنگ غربی بیاموزیم. اما معنای آموختن این نیست که مانند قدما آثار غربی را آنقدر که برای ما دستیاب‌اند فقط خط به خط بخوانیم، بازگویم و بازنویسیم، یا آنطور که راه و رسم امروزی‌ست با قالب‌ریزی مفاهیم مطمئن و ضربدار به فارسی و کلی‌گویی‌های به اصطلاح فلسفی و علمی، دیگران و خود را از تردستی و تهوّر زبانی‌مان به شگفت آوریم. قدمای ما لا اقل الفبای آموزش را به شیوه معمول زمانه، که قطعاً از آموزش دینی سرچشمه می‌گرفته، خوب می‌شناختند. اشتباه‌شان این بوده که یادگیری الفبایی را بجای آنکه وسیله بدانند هدف می‌پنداشتند. خوب خواندن آثار بزرگ- اعم از فلسفی و غیرفلسفی- که خود کار دشواری است، نخستین گام پرهیزناپذیر است که باید برداشت، اما به هیچ‌رو هدف آموزش نیست. بنابراین معنای آموختن باید چیز دیگری باشد. در ورای آن آموزش الفبایی، آموختن، در حدی که فرهنگ غربی مطمح نظر است، یعنی آموختن از فرهنگ غربی. چه چیز را می‌توان و باید از فرهنگ غربی آموخت، یاد گرفت؟ خودشناسی شخصی، فردی، اجتماعی، فرهنگی و مآلاً آفریننده اندیشیدن را، چیزی که ما هیچگاه نیاموخته‌ایم. با هر گامی که فرهنگ غربی از آغاز یونانی تا تناوری اروپایی‌اش برداشته به این معنی خودشناسی کرده که از نو به پس نگرسته تا درستی یا نادرستی گامهای پیشین را بسنجد. علل هر یک را بیابد و نشان دهد. تمام نامهای بیگانه‌ای که ما با ذکرشان در گفته‌ها و نوشته‌ها مان به همدیگر ضرب شست نشان می‌دهیم یا از خواننده چشم‌زهر می‌گیریم در واقع مظاهر سنجش و خودشناسی فرهنگ غربی و عاملان تحرک درونی آن‌اند. اینکه ما هم آثار فرهنگ غربی را به گونه‌ای می‌خوانیم- این کار را در وهله اول «روشنفکری پیرامونی» می‌کند و از نتیجه‌اش «روشنفکری کانونی» یا کانون روشنفکری را برخوردار می‌سازد- از قرار به آسانی موجب این سوء تفاهم می‌شود که ما هم مانند غریبها می‌اندیشیم، با آنان هم‌اندیشه‌ایم و مسایل مشترک فرهنگی داریم. اما حقیقت این است که فقط فرهنگهای خویشاوند مسایل مشترک دارند. تازه هر حوزه ملی- زبانی در فرهنگ چند زبانه غربی به گونه‌ای مختص خود آن مسایل مشترک را می‌اندیشد و با تأثیر و تأثیر متقابل ناشی از آن بر گوناگونی آن می‌افزاید و آن را بارورتر می‌سازد. چنین است که با تأثیر گرفتن از دکارت،

هگل، هوسرل و هایدگر و با پرداختن به مسایل کهن فلسفه غربی ژان پل سارتر در فرانسه فلسفه‌ای پدید می‌آورد که اندیشه اوست و نه التقاطی از فلسفه‌های نامبردگان.

هرگاه فرهنگ دینی و پرستنده ما توانست با آموختن از فرهنگ غربی رفته رفته بیندیشد و شناخت را محور حیاتی‌اش کند، طبعاً دیگر آن نخواهد بود که تاکنون بوده است. البته آنگاه خویشاوند روحی فرهنگ غربی خواهد شد. اما تا آن روز فرارسد، تا فرارسیدن آن روز اساساً امکان یابد، فرهنگ ما باید شناسندگی بیاموزد و این یادگیری را با شناختن خود آغاز نماید. از اینرو آنچه ما بیش و پیش از هر چیز باید پرسیم و کشف کنیم از جمله این است: رگه‌ها و پدیده‌های فرهنگساز در تاریخ ما کدام‌اند و چگونه‌اند؟ چه انگیزه‌هایی داشته‌اند و چه چیزها در ما برانگیخته‌اند و هنوز برمی‌انگیزند؟ چرا آن گروه از قدمای با استعداد ما که شاگردان دیررسیده یونانیان بوده‌اند و تا آنجا که می‌توانسته‌اند جنبه‌هایی از فرهنگ یونانی را فراگرفته‌اند، از یونانیان اندیشیدن نیاموخته‌اند؟- اگر جز این بود لااقل یک اثر آفریده بودند که سنگ‌بنای شناخت در فرهنگ دینی ما شود. چرا نثر ما در زبان قدما، زبانی که در مقایسه با زبان امروزیان شاهزبان است، چنین بیدست و پا، ناکوشا و ناپویاست و نفس اندیشیدن ندارد؟ آیا گریز از اندیشیدن در زبان مناسبت نثر بوده که ادبیات ما را چنین دچار تورم شعر کرده، یا چون ما ذاتاً شاعریم هیچگاه نیندیشیده‌ایم تا زبان مناسبت را بیافرینیم؟^{۱۴} آیا ذهن پرگو و نیندیش ما فقط بلد است در صدها بیت غالباً نالازم و نه بندرت زاید خودنمایی کند و بدینگونه هر مجالی را برای اندیشیدن و یافتن زبان آن از خود بگیرد؟ اگر چنین نیست، چرا ما یک انبار شعر گفته‌ایم و همچنان می‌گوییم، پس کو آن نثرهایی که از فرط فوران اندیشه مهارشان نمی‌توان کرد؟! کشف‌المحجوب، قابوسنامه، مقامات ژنده پیل، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، تذکره‌الاولیاء، فیه مافیه و حتا گلستان؟ چرا مثلاً در قبال گلستان، قهرمان نثر فارسی، که چون

^{۱۴}- اینکه نثر به سبب امکانات طبیعی‌اش زبان اندیشیدن است، نه معنایش این است که در شعر نمی‌توان اندیشید و نه هرگز این که هر سخنی به صرف نثر بودنش می‌اندیشد. از فردوسی که با شاهنامه‌اش در فکر و احساس یکسره دنیای ایران کهن را باز دیده و باز زیسته بگذریم، در این هزار سال اخیر اسلامی ما اگر یک متن فارسی اندیشه‌مند بتوان یافت- اندیشندگی را با همه اهمیت که پژوهش دارد نباید با پژوهندگی یکی یا حتا خویشاوند دانست- آن متن نه گلستان سعدی بلکه شعر خیام است.

کلام الله بیرقیب زاده و مانده- که به این سبب البته مایهء سرافکنندگی صدها سال ادب فارسی است- و به سبب نثر موزون و مسجعش در واقع شعرگونه‌ای است در لباس مبدل^{۱۵}، کتابها شعر ممتاز داریم که دارایی واقعی ادبیات فارسی‌اند و هر کدامشان به تنهایی حیثیت ادبی و فرهنگی ما را حفظ می‌کند؟ اگر گلستان نوشته نمی‌شد یا از بین می‌رفت، کدامیک از این آثار منثور نامبرده می‌توانست به جای آن پا به میدان ادب فارسی بگذارد و لحظه‌ای در برابر تاخت و تازه‌های شعری آن عرض‌اندام کند و دوام بیاورد؟ به همین‌گونه باید پرسیم: چرا عطار، مولوی، سعدی و حافظ، به نمایندگی بسیاری دیگر، چنین بر فکر و احساس ما غلبه دارند؟ چه چیز در شعر است که عنان اختیار را از ما برمی‌گیرد، و ما که از درون و برون غرق در شعرایم و در نتیجه بیخود و بی‌اختیار، چگونه می‌توانیم بیندیشیم؟ چه چیز در شعر شاعران ما هست که آنان را بر محیط ما و ما مسحور آنان می‌کند. نکند آنچه آنان سروده و پرداخته‌اند و فرهنگ ما از آن می‌درخشد و موج می‌زند سرابی بیش نبوده؟ اگر چنین باشد، چگونه و به چه چیز می‌توان سراب را شناخت و اگر روزی این سراب را بشناسیم، تکلیف‌مان سپس با آنان چه خواهد بود، و بدتر از آن با خودمان که پس از هزارسال به چنین حقیقت تلخی پی‌برده‌ایم؟ بنابراین سخنانم را با این پرسش کلی‌تر به پایان می‌رسانم: چگونه فرهنگی سالخورده، که همیشه پرسش زبانی را بجای پرسش اندیشه گرفته و زبان را به سادگی صرفاً حامل اندیشه پنداشته، می‌تواند پرسیدن و اندیشیدن بیاموزد، کاری که می‌بایستی در کودکی‌اش می‌کرده و نکرده است و راهش چیست؟

کنکاش، دفتر دهم، پاییز ۱۳۷۲

(چاپ مجدد این مقاله بدون اجازه نویسنده ممنوع است.)

^{۱۵} - همین تشخیص را ذبیح‌الله صفا از زاویه و دید دیگری پیش از اینها داده، منتها آن را امتیاز سبک گلستان شمرده و به این سبب نویسنده‌اش را ستوده است: «اگر خطا نکنم باید گفت که او (سعدی) در نثر خود شاعر است و در شعر خود آشعَر. اشعاری که در مطاوی عبارات او، خواه در گلستان و خواه در آثار منثور دیگر او، افزوده شده، برای تزئین و خارج از متن کلام شیخ نیست، بلکه عادتاً دنبالهٔ مطلب نثر است و غالباً نمی‌توان آنها را از نثر جدا کرد» (تاریخ ادبیات در ایران، ج سوم، بخش دوم، ص ۱۲۱۸). آنچه در این مناسبت بایستی برای ما لودهنده و مهم باشد این است که شاهکار نثر فارسی را نیز یک شاعر پدید آورده است!