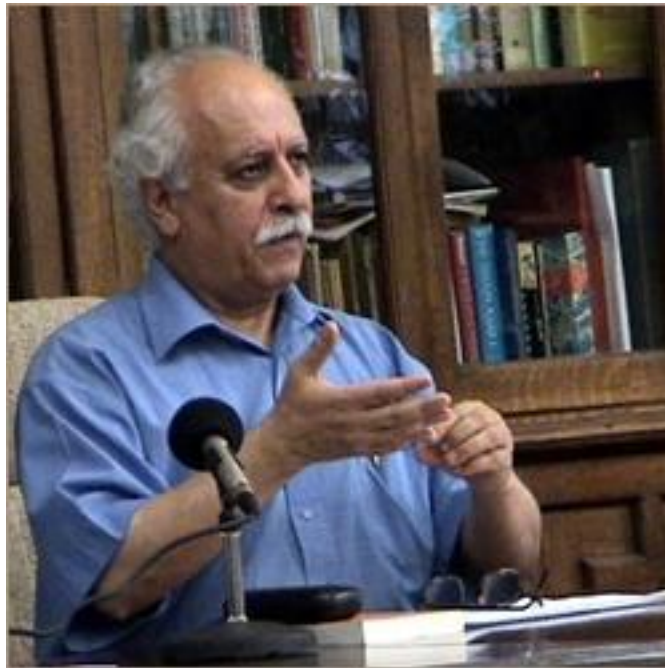




گفت‌وگو با داریوش آشوری

علوم انسانی، زبان و فرهنگ



© کتاب زمانه

[اندیشه زمانه](http://radiozamaneh.com)

radiozamaneh.com

اسفند ۱۳۸۹ / مارس ۲۰۱۱

داریوش آشوری، متولد ۱۳۱۷، یکی از شکل‌دهندگان به زبان فارسی مدرن در حوزه‌ی علوم انسانی است. او ترجمه کرده، لغت گردآورده، مفهوم‌سازی کرده و درباره‌ی زبان اندیشیده است، آن هم از این زاویه که چگونه زبان خود را به روی جهان باز کنیم و بتوانیم با آن مسائل جدید را درک و تبیین کنیم.

گفت‌وگو با داریوش آشوری را با موضوع ورود علوم انسانی به ایران و شکل‌گیری زبان آن آغاز می‌کنیم. در ادامه به گسست میان "قدیم" و "جدید" و پیامدهای این گسست برای پاگیری علوم انسانی در ایران می‌پردازیم. داریوش آشوری برای حل مشکل گسست، سنت‌گرایی را چاره‌ساز نمی‌داند و باز بودن به روی جهان را پیشنهاد می‌کند که برانگیزاننده‌ی گفت‌وگویی باز با سنت خودی نیز هست. ضرورت باز بودن به روی جهان نکته‌ای کلیدی در پروژه "زبان باز" داریوش آشوری است که او در این گفت‌وگو به معرفی ایده‌ی آن می‌پردازد.

اندیشه زمانه

گفت‌وگو با داریوش آشوری

علوم انسانی، زبان و فرهنگ

• اندیشه‌ی زمانه: آقای آشوری، اصطلاح "علوم انسانی" از کی و چگونه در زبان فارسی رایج شده است؟

داریوش 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 جامعه اند، 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 مستقل شدند. در این دوران رفته-رفته مدل کالج‌ها و دپارتمان‌های دانشگاه‌های امریکایی بر مدل 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 می‌گنجاند. اما با برپایی مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ۱۳۳۷، اگر چه از نظر اداری وابسته به دانشکده‌ی ادبیات بود، با داشتن بخش‌های پژوهشی و کار میدانی 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 سردبیر آن بودم - نامه‌ی علوم اجتماعی نام داشت. از دهه‌ی چهل، با آمدن دانش‌آموختگان علوم اجتماعی از امریکا - که مفهوم «علوم انسانی» هنوز در آن جا ناآشنا 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.

^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



و اما رواج مفهوم علوم انسانی در ایران، شامل علوم 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 کرده اند. 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-ش، 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 به کار می‌رود.

در اروپا، "علوم انسانی" محصول رویکرد فلسفه به انسان و، به سخن دیگر، تقویت گرایش گیتیان (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 گفته اید یکسره درست است. در کل، همچنان که می‌دانید، بستر اندیشه‌ی مدرن انسان‌باوری (اومانیزم) است. تکیه بر انسان‌باوری گیتیان (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 قرن نوزدهم 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 تمامیِ جامعه‌هایی که در بسترِ چنین جهشِ شگرفِ تاریخی قرار نداشته‌اند و بخشِ بزرگی از آن‌ها به زور-و-ضربِ استعمارگریِ اروپایی با مدرنیّت و تمامیِ جنبه‌هایِ مادی و اندیشگیِ آن رویارو شده‌اند، باید از راهِ "ترجمه" با دستاوردهایِ آن آشنا شوند.

ترجمه را این جا باید با تمامیِ بُعدهایِ تو-در-تویِ فرهنگی و زبانیِ آن در نظر داشت، همچنین با تمامیِ "سوءِ تفاهم‌ها"یی 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-زبر شده با ورودِ جبریِ مدرنیّت - انقلابِ مشروطیت، جنبشِ ملی کردنِ نفت، انقلابِ اسلامی، دولت، مجلس، وزارتخانه‌ها، تمامیِ نهادهایِ مدرنِ اداری، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی، تمامیِ ساخت-وسازهایِ مدرنِ شهری و صنعتی، و همچنین تمامیِ 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 آن اند. تمامیِ "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 اهمیّت دارند و نام‌شان رویِ جلدِ کتاب‌ها به درشتیِ نامِ نویسنده‌ی اصلی چاپ می‌شود!

تمامیِ رابطه‌ی "ما" با جهانِ مدرن و تمامیِ دستاوردهایِ آن یک رابطه‌ی جذبِ اُسْمُزی از راهِ "ترجمه" است. به همین دلیل، علومِ انسانی و فلسفه‌ای که از راهِ 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 دگرذیسیِ بومی می‌پذیرد، بلکه در ساحتِ کاربردی.

این نکته، که شما به آن اشاره کرده اید، درست است که علومِ انسانی و مفهوم‌هایِ آن ربطی به فلسفه‌ی کهن بومی—یا بهتر است بگوییم، حکمتِ الهی - و جهان‌بینیِ دینیِ وابسته به آن ندارند، اما با جذبِ اُسْمُزیِ فلسفه و جهان‌بینیِ اومانستیِ مدرن رفته-رفته راه بر نفوذِ آن به درونِ فهمِ بومیِ گشوده می‌شود، تا به جایی که آن فلسفه و الاهیات، چه بسا از چشمِ حاملانِ سنتِ آن‌ها نیز، بر همین زمینه‌ی فهمِ انسان‌باورانه در قالبِ اجتماعی و تاریخی فهمیده می‌شود (چنانکه "اسلامیان" انقلابی یا انقلاب‌زده‌ی ما

هم، در پرتو مفهوم مدرن **انقلاب** و همه‌ی پی‌آمدهای رفتاری آن، ناخودآگاه، "اسلام" را کمابیش با همین مفهوم‌های گیتیانه می‌فهمند و تفسیر می‌کنند).

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 این گونه 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 پرسش‌هاست 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. به همین دلیل است که، از چشم حاکمیت بندگی‌طلب و خرافه‌پرست علوم انسانی چیزی خطرناک شده است و به آن حمله می‌برند. ساز-و-کار جذب اُسْمُزی از راه ترجمه کارامدی 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؟

من این گسست زبانی و جریان بازسازی زبان را ناگزیر می‌دانم. این جریان در زبان فارسی چیزی است 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 الیهیات آن بود، اما زبان‌های بوم‌گویی (vernacular) مانند فرانسه و انگلیسی و آلمانی، در جایگاه زبان‌های علم و شناخت گیتانه‌ی 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 مدرنیّت - به دلایلی که در کتاب **زبان باز** از آن‌ها سخن گفته ام - بنا به نیازهای علمی و فلسفی مدرن، بسیار لاتینیده (Latinized/latinisé) هم شدند، یعنی انبوهی از واژگان لاتینی را وام گرفتند و یا لغت‌مابه‌های لاتینی-یونانی را به شیوه‌ی تازه‌ای و در ترکیب‌بندی‌های تازه برای کاربرد علمی به کار گرفتند.

زبان‌های پیشاهنگ مدرنیّت پاره‌ای عمده از مایه‌ی زبانی خود از آن‌کان‌های ماده‌ی خام زبانی، یعنی لاتینی و یونانی، گرفته اند و با روش‌های مدرن ترکیب‌گری مکانیکی تکواژها و معناسپاری خود-خواسته به آن‌ها، بنا به نیازهای علمی و فنی دنیای مدرن، به سرمایه‌ی سودآور و فزاینده‌ی زبانی خود بدل کرده اند. (به گمان ام می‌توان از "کاپیتالیسم 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 گذرانده اند 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 نشستن زبانی به جای زبان دیگر نبود، اما، بنا به ضرورت‌ها و نیازهای زبانی دنیای مدرن، در قلمرو زبان نوشتاری و هنجارهای آن دگردیسی اساسی واژگانی و معنایی و سبکی رخ داده است. از جمله، باید گفت 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.

سُترگی 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 حکمت الهی و عرفان نظری 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 زبانمایه‌ی فلسفی وی هنوز هم کمابیش در آن جا فرمان‌رواست. مهدوی، با یاری و همکاری احمد فریدید، 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 احمد فریدید 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 به‌روشنی می‌تواند نشان دهد که واپس رفتن به سوی ویژگی‌های واژگانی و، بالاتر از آن، سبکی سنت «حکمای الاهی» 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 فریدید 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 پیشاهنگانه‌ی 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؟

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 مثالواره‌ها (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.

اندیشه‌ی مدرن با اراده و دلاوری 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" چیست. آیا مراد دستگاه زبان و اصطلاحات حکمت‌الاهی و عرفان

نظری ست—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 جست‌و-جوی 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" پرورنده شده که، بنا به روح و فضای پرورشی خود، برای ترجمه‌ی فلسفه و الاهیات قرون وسطایی اروپا کارآمد است. اما، بنا به ماهیت مسائلی که بدان‌ها می‌پردازد و پارادایم‌های معرفتی خود، چیز چندانی برای فلسفه و علوم انسانی مدرن به دست نمی‌دهد. زیرا فلسفه و علوم انسانی مدرن بر بنیادهای دیگری، با گستره‌ی زبانی بسیار پهناور و پیوسته گسترنده‌ی دیگری، بالیده‌اند. در نتیجه، برای برگردان آن‌ها به زبان خود نیازمند مایه‌های زبانی دیگر ایم، از جمله وام‌گیری واژگان.

تجربه‌ی چهل ساله‌ی کند-و-کاو در این زمینه به من نشان داده است که بهره‌گیری از میراث سرشار زبان شاعرانه‌ی فارسی و نیز زبان گفتار بیش‌تر به پروراندن زبانی مایه‌ور و روشن و بالنده برای فلسفه و علوم انسانی مدرن یاری می‌کند تا گیر انداختن خود در هزاردالان زبان سنگین و تاریک مدرسی گذشته. تجربه‌ی فروغی در برابر تجربه‌ی یحیی مهدوی و فردید، که پیش از این اشاره کردم، گویای همین نکته است.

ما هنگامی می‌توانیم بگوییم که از روزگار ترجمه‌ی صرف و تقلیدگری مترجمانه گذشته ایم که بتوانیم ابزارهای مفهومی و روشی اندیشه‌ی مدرن را برای فهم زیست‌جهان خود، از جمله تاریخ و فرهنگ و زبان خود، به کار گیریم. به گمان من، در این دوده به چنین مرحله‌ای نزدیک‌تر شده ایم. گفتمان‌های جاری در فضای روشنفکرانه‌ی ما، چه از زبان روشنفکران گیتیانه‌اندیش (سکولار) چه دینی‌اندیش، و جنب-و-جوش زبانی و فکری در آن‌ها، به رغم آشفتگی‌هایش، به گمان من، حکایت از چنین حرکتی دارد. زبان اندیشه‌گری و تحلیل‌گری در مقاله‌نویسی به شیوه‌ی مدرن، از جمله در مجله‌هایی مانند نگاه نو و مهرنامه، و حتا برخی نشریه‌هایی که در قم منتشر می‌شود، و همچنین گفت-و-گویی آشکار و پنهانی که میان دو جبهه در جریان است، نشان از آن دارد که، به خلاف 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 (آرگانیک) 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

"میراثِ کارآمدِ قدیم" چی ست. آیا مراد دستگاہِ زبان و اصطلاحاتِ حکمتِ الاهی و عرفانِ نظری ست—که امروزه، از راهِ شرق‌شناسیِ اروپایی، "فلسفهِ 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 درآورند و با دادن انعطاف هرمنوتیکی به آنها، آنها را کارآمد کنند. با این شیوه مثلاً اعترافات اگوستین قدیس هم به گونه‌ای 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 نقش‌سازنده 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 درباره 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؛ نیست، چون آن هنگامی که او می‌بایست زنده می‌شد، نشد. در نتیجه دیگر علاقه‌ای بر نمی‌انگیزد.

رویِ مطلبِ 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 چی ست؟»^۴ به این مسأله پرداخته‌ام که

^۴ این مقاله نخستین بار در نشریه‌ی بررسی‌کتاب، 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 مدرنیّت (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.

«ما» چه‌گونه از راه آشنایی با 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. رُسناس اروپایی در علم و فلسفه و هنر، چنان که می‌دانیم، همانا زندگی از سر گرفتن یونانیت و عقلانیت 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 کولونیالیسم اروپایی در کار براندازی «بربریت» آسیایی، یا نوشته‌های گوبینو 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 فرورده یا فرسوده‌ی رو به مرگ. روش شرق‌شناسی اروپایی در قرن نوزدهم، یعنی در اوج بالندگی کولونیالیسم اروپایی، در برخورد با میراث آثار ادبی و هنری و علمی و فلسفی مشرق‌زمینی کمابیش همان روش باستان‌شناسی بود، یعنی «کشف» آن‌ها از زیر «خاک-و-خُل‌ها» 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 متن کاوی 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 فراورده‌ی 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 این گونه‌فهم و تفسیرگری گذاشته‌ایم، که پرسش شما و دانش شما خود گواه آن است.

خوب، لطفا اکنون بر پایه‌ی توضیح‌هایی که دادید، به پروژه "زبان باز" خود بپردازید. لطفا نخست آن را به اختصار شرح دهید و سپس استدلال بفرمایید چرا به شیوه‌ای که شما پیشنهاد می‌کنید، امکان‌های بیانی ما گسترش می‌یابند، بی آنکه ما زبان خود را از یاد ببریم.

مسئله‌ی زبان، آن گونه که ما با آن درگیر ایم، 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 زندگیِ مدرن ساخته و پرداخته شده اند 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 نشست 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.

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 نیازهایِ 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، به ویژه در زمینه‌ی علم و تکنولوژی، بر بنیادِ قراردادانگاریِ زبان، رفتارِ ابزارانگارانه (instrumental) با آن دارد، که مانندِ 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 صنعتی غرب نبوده اند و با جهانگیریِ کولونیالیستی غرب با دستاوردهایِ آن رو به رو شده اند و قدرتِ شگرفِ مادیِ آن را دیده اند، افزون بر همه‌ی بحران‌هایِ 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 جامعه‌هایِ غربی «عقب‌مانده» می‌بینند، زبانِ خود را نیز در رابطه با زبان‌هایِ جهانِ پیش‌رفته تنگدست و درمانده می‌یابند.

در این ماجرا که جامعه‌های توسعه‌نیافته چه‌گونه می‌توانند توسعه‌یافته شوند، بُعدِ زبانیِ داستان هم یکی از سازه‌های اساسی آن است که، به دلیل ماهیتِ ناپیدایِ زیربناییِ زبان برایِ زندگانیِ انسانی، که زیست در عالم فرهنگی است، کمتر از همه و دیرتر از همه به آن آگاهی می‌یابند و دشوارتر از همه به آن می‌پردازند.

پرسش مشخصی که در این جا مطرح است، این‌گونه 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؟

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

توسعه‌ی زبان، یعنی دستکاریِ هدفمند در آن برایِ کارا کردنِ آن در ساحتِ شیوه‌ی زیستِ مدرن. این کار، مانند هر پروژه‌ی دیگرِ توسعه، نیازمندِ رهیافتِ علمی و دست‌یازیِ فنی به قلمرو آن است. از این‌رو، در این کار به دانش‌هایِ زبان‌شناختی نیاز داریم، چه تاریخی چه هم‌زمانی، تا چند-و-چون ساختارِ کنونیِ زبان و ویژگی‌هایِ سبکیِ آن و نیز دگرذیسی‌هایِ تاریخیِ آن را بشناسیم. با این روش هم به توانمندی‌هایِ کنونیِ زبان راه می‌توان برد هم به ناتوانی‌ها و کم-وکاستی‌هایِ ساختاریِ آن، و نیز بیماری‌هایِ تاریخی‌اش. یعنی، ناتوانی‌ها و بیماری‌هایی که در رویارویی با نیازهایِ زبانیِ دنیایِ مدرن آن را فلج می‌کنند. دانشِ زبان‌شناختی در موردِ زبانِ فارسی برایِ چنین رهیافتِ تاریخی و آسیب‌شناسیِ زبانی، البته، باید با دانشِ ادبی و شناساییِ میراثِ ادبیِ زبان و زبانمایه‌ی آن همراه باشد.

گمان می‌کنم که، این‌گونه رهیافت می‌تواند امکانِ «بهره‌گیری از گذشته و بهره‌دهی به حال و آینده» را، آن‌چنان که شما در نظر دارید، فراهم کند. کاری که من با واژگانِ پیشنهادیِ خود برایِ علومِ انسانی کرده ام با این نگرش و روش بوده است. رهیافتِ نقدگرانه‌ی خود را نسبت به زبانِ فارسی و میراثِ تاریخیِ ادبیِ آن و ضرورتِ بازنگریِ سبکیِ در آن را در *بازاندیشیِ زبانِ فارسی* و مقاله‌هایِ دیگرِ بازگفته ام. کوشش من در این جهت بوده است که در آن زمینه برخوردِ پیشامدی با واژگانِ علومِ انسانی و برابریِ بی‌روش و چه‌بسا نارسا یا نادرست برایِ آن‌ها را، تا آن جا که در توانِ من بوده است، روشمند کنم و از فقرِ زبانی‌مان بکاهم.

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

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*) ست. یعنی، حرکت به سوی زبانی هرچه روشن‌تر و ساده‌تر، از سویی، و مایه‌ورتر و زایاتر، از سوی دیگر، در جهت بیان علمی مدرن و کشیدن بارهای معنایی آن. و این کاری ست 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 چه بسیار کسان از نویسندگان، مترجمان، و مؤلفان ما در این حوزه هنوز گنگی و آشفتگی سبکی ست که، دریغاً! ضعف منطقی در بیان، تا سرحد پریشان‌گویی و بی‌معنایی، نیز در برخی نوشته‌ها و شیوه‌های نوشتاری سرسختانه پای 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 منطقی بیان را نیز در بر می‌گیرد.

بنا براین، 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 آن جا که سنجشگری زبان ناگزیر وجه زیباشناختی نیز دارد، پسند و ناپسند و ذوق شخصی هم این جا نقش خود را دارند که با گشت زمانه، البته، دگرگون نیز می‌شوند.

و اما، آنچه اکنون می‌گویم 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 آشنا باشید. در آن جا، البته، استتیک زبان و وجه موسیقایی آن دست بالا را دارد.

یک وجه اساسی دیگر مسأله‌ی زبان رابطه‌ی آن با فرهنگ و میانگُنش (*interaction*) آن دو ست که این جا مجال پرداختن به آن نیست و در جاهای دیگر از آن سخن گفته‌ام.

اما خوب است که اندکی به این موضوع بپردازیم، 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-ورف (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.

آنچه شما «موضع ارسطویی» نسبت به زبان نامیده‌اید از آن زمانی است که علم زبان‌شناسی در رابطه با فرهنگ‌شناسی و فلسفه‌ی زبان هنوز پدید نیامده بود. در آن نگرش به زبان، نسبت دلالتگر (دال) به دلالت‌یاب (مدلول) را مانند بازتاب 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 ساختار زبان، که لغتمایه‌ی زبان تنها در درون آن می‌تواند وجود و کارکرد معنایی داشته باشد، شناخته نبود. همچنین، هم‌سنجی زبان‌ها از این جهت و نیز رابطه‌ی زبان و ساختار آن با ذهنیت انسان در بسترهای زبانی-فرهنگی گوناگون هنوز در میان نیامده بود.

نظریه‌ی سایپر-ورف، که به آن اشاره کرده‌اید، از آن روزگاری است که در آن هم زبان‌شناسی ساختارنگر پدید آمده و نیز هم‌سنجی زبان‌ها، هم از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی و هم فرهنگ‌شناسی. نظریه‌ای مانند نظریه‌ی سایپر-ورف که زبان‌ها را ساختارهای فروبسته‌ای می‌داند که جهان‌بینی‌های یکسره جدا-از-همی را در خود بازمی‌تابانند و امکان ارتباط میان‌شان نمی‌بیند یا ارتباط را بسیار دشوار می‌بیند، از آن روزگاری است که انسان مدرن به یاری ابزارها و مفهومی‌اش علمی‌اش انسان «ابتدایی» را مطالعه می‌کرد. در نتیجه، میان خود و جهان خود و او و جهان او چنان شکاف پهن‌آور ژرفی می‌دید که به نظر می‌رسید هرگز پُر شدنی نیست. در این برخورد گویا فراموش می‌شد که برای شناختن این شکاف مردم‌شناس ناگزیر می‌باید زبان آن انسان «ابتدایی» را بداند و نیز جهان فرهنگی او را بشناسد تا با سنجش آن با زبان و جهان فرهنگی مدرن خود به چنان نتیجه‌گیری ناسازگار (paradoxical) برسد که میان این دو، به دلیل ساختار ناهمگون زبان، شکافی پُرشدنی هست.

شکاف میان آن دو از آن جاست که آن انسان ابتدایی یا واپس‌مانده، در سوی دیگر این رابطه، ابزارها و دستگاه‌های مفهومی لازم برای شناخت زبان و جهان انسان مدرن را ندارد. در نتیجه، قیاس میان زبان و جهان خود و زبان و جهان آن دیگری برای او کاری است بس دشوار تا حد ناممکن. نسبت دادن این شکاف به ساختار زبان و ذهنیت شکل گرفته در قالب آن، چنان که از آن نظریه برمی‌آید، حرف چندان درستی نیست و،

تا آن جا که من می‌دانم، امروز دیگر در میان مردم‌شناسان نیز اعتباری ندارد. این شکاف به نظر پُرنشدنی را لوسین لوی-برول، مردم‌شناس فرانسوی، نیز کوشیده است، به زبان دیگری، با کالبدشکافی ذهنیت «ابتدایی» و بیگانگی آن با منطق در «جامعه‌های عقب‌مانده» نشان دهد. ولی، به گمان من، این شکاف بیش از آن که به ساختار زبان مربوط باشد با اختلاف ساحت و سطح فرهنگ ارتباط دارد.

اکنون لطفا نکات اساسی فکرتان در باره‌ی رابطه‌ی زبان و فرهنگ را برای ما بازگویید.

میان فرهنگ و زبان رابطه‌ی پیچیده و در-هم-تنیده‌ای هست. از دل همین رابطه‌ی پیچیده است که افق‌های گوناگون ارزشی و هنجاری و رفتاری جماعت‌های انسانی و جهان‌بینی‌هاشان پدید می‌آید. دگرگونی زبان می‌تواند فرهنگ را دگرگون کند، و به عکس. 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 هند-و-ایرانی و هند-و-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 "رنگ"‌های گوناگون آوایی و واژگانی و معنایی است که گویش‌ها و خُرده‌گویش‌ها را پدید می‌آورند که از نظر اجتماعی هویت‌بخش‌اند. 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 چه بسا 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، انتقال‌پذیر اند.

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؟

زبان‌ها در اساس به روی هم باز اند و می‌توانند تا بی‌نهایت واژه‌ها و مفهوم‌ها، حتا ویژگی‌های ساختاری آوایی و دستوری و معنایی، را از یکدیگر وام بگیرند. اما چه‌گونه‌ی رابطه میان آن‌ها و شرایط برهنده‌ی ارتباط در میان‌شان بستگی به عوامل برون‌زبانی 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 زبانی رفته-رفته جانشین زبان دیگر شود.

مثال‌ها در این باب بی‌شمار اند. 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 دین‌بنیاد 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 مدرنیّت در همه‌ی زمینه‌های مادی و ذهنی زندگانی کشور فارسی‌زبان (در جایگاه زبان رسمی)، دگرگشت‌های اساسی واژگانی و معنایی، و نیز سبکی، در زبان فارسی می‌طلبید و زورآور می‌کرد که حاصل آن زبان فارسی امروزین است.

نمایان‌ترین نمونه‌ی جایگاه زبان‌ها در ارتباط با یکدیگر در جهان امروز زبان انگلیسی ست. 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 مفهوم‌ها 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 پس‌ماندگی فرهنگی یا تمدنی و پس‌ماندگی زبانی؟

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 فرهنگی در کل، با درجه‌ی پیشرفتگی زبان و توانایی‌های بیانی و سنت ادبی و نوشتاری آن رابطه‌ی سرراست 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 زیست‌جهان دیرینه‌ی تاریخ و فرهنگ خود کنده شده‌اند، 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 جهان‌کهن‌شان، نسبت به زبان‌های پیشاهنگ مدرنیّت، «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 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 دست‌وپا 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 ارگانیک اجتماعی دید. در شرایط تباهی‌زدگی فرهنگ و فروافتادگی آن، زبان نیز نمی‌تواند تباهی‌زده و «زمین‌خورده» نباشد.

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. آیا این برداشت درست است؟

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 بُعد 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 داد-و-ستد 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 ناهمترازیِ عظیم پایه‌ی قدرت در این رابطه چنان بوده است که زورآوریِ مدرنیّت ساختارهایِ دیرینه‌ی سنتیِ سیاسی و اقتصادی و فرهنگیِ جهان‌هایِ پیشامدرن را در هم شکسته و آن‌ها را، چنان که اشاره کردم، به ویرانه‌هایِ «جهانِ سومی» بدل کرده است. بر سرِ زبان‌هاشان نیز، ناگزیر، با فلج شدنِ فرهنگ‌هاشان، چنین بلایی می‌آید.

در این برخوردِ زبان‌هایِ جهان‌هایِ پیشامدرن اگر زیرِ فشارِ فرادستیِ زبان‌هایِ مدرن، بر اثرِ فرمانفرماییِ سیاسی و اقتصادی و تکنولوژیکِ تمدنِ مدرن، از میان نروند، ناگزیر، در فضایِ جهانِ مدرن، به اصطلاح گویایِ فارسی، «زبان‌بسته» می‌شوند. بنا براین، به نظر من، در کلِ پروژه‌هایِ بازسازی، برای ما که می‌خواهیم زبانِ خود را نه تنها از دست ندهیم که آن را به ساحتِ قدرتِ بیانیِ مدرن برسانیم، بازسازیِ زبانیِ جایگاهیِ اساسی دارد، که می‌باید به چند-و-چون و روش‌هایِ آن اندیشید.

البته می‌دانم که، به دلیلِ وجودِ سدهایِ روانی و فرهنگی در این راه، و آسان نبودنِ فهمِ این مسأله، یکی از دشوارترین بخشِ پروژه‌ی مدرنگری (مدرنیزاسیون) همین است. با این همه، این کار، تا آن جا که ممکن است، اگر آگاهانه و با بینش و منطقِ علمی و مهارتِ فنی صورت گیرد، مانندِ دیگر پروژه‌ها، آثارِ ویرانگرِ «زیست‌محیطی» کمتری خواهد داشت و دست‌آوردهایِ سازنده‌ی بیش‌تر و هزینه‌ی کمتر.

از "بازکردن" 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 "بازکردن" 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 ترانسندنتال باشد؟ و اگر چنین باشد آیا آن را با تلاش‌های کارگاهی، کاری که مترجمانی چون شما و آقای ادیب سلطانی انجام می‌دهند، می‌توانیم آن را به طور اساسی برطرف کنیم؟

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 زبندگان در طبیعت، پیشایند است و شرایط امکان آن را برمی‌نهد (این جا مراد از انسانیت همان آگزستانس ما ست، به معنایی که فیلسوفان آگزستانس به کار برده اند)، که حاصل آن پیدایش روح یا روان انسانی ست. 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»، پیش شرط چنین امکانی ست. 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 آن، 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 استاد-اش پیدا شد. فاریاس، که اسپانیایی زبان 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 در باره‌ی رابطه‌اش با حزب نازی منتشر کرد. اما، این حرف هایدگر 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.

داد-و-ستد 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 چه بسا بسیار آسان است. اما در ساحت عالی فرهنگی، آن جا که زبان‌ها در مایه‌های ژرفنایی تجربه‌های زیست جهان تاریخی و فرهنگی، حتی 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 زیست جهان ویژه، ای بسا ترجمه‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیر می‌شوند. و اگر ترجمه هم بشوند همچنان بیگانه می‌مانند، مگر آن که از راه «جذب آسمزی»، به یاری قریحه‌ای نیرومند، به رنگ زبان و زیست جهان دیگر درآیند و «بومی» شوند.

بحثِ ساحتِ استعلاییِ زبان، و این که زبان فروگیرنده‌ی تمامیتِ انسانی ما ست و ما فروگرفته در زبان ایم، و تمامی سخنانی که هرمنوتیکِ مدرن در این باب گفته، به جای خود درست. اما به این معنا نیست که ما یکسره دست-و-پابسته در چنبره‌ی زبان گرفتار ایم و هیچ راهی به بیرون از آن نداریم. ما در ساحتِ جزئیتِ زبان، در ساحتِ واژگان، جمله، و متن، بر حسبِ تاب-و-توان و دانشِ زبانی‌مان میدانِ اختیارِ گزینشِ واژگانی و سبکی، همچنین دستکاری در آن‌ها را داریم.

در حقیقت، رابطه‌ی ما با کلیت و جزئیتِ زبان از نوع «دور هرمنوتیکی» ست، یعنی ما در کاربردِ زبان هر واژه و جمله را در پرتو «علمِ لدنی» خود از کلیتِ یک زبان، یا دانشِ «فطری» خود از زبانِ مادری، در می‌یابیم و کلیتِ آن را نیز از راهِ فهمِ جزئیتِ واژه‌ها و جمله‌ها. «علمِ لدنی» ما به زبانِ بازتابِ وجهِ استعلاییِ آن است که فروگیرنده است و ما فروگرفته در آن ایم. اما در دلِ آن، در قلمروِ کاربردیِ زبان، میدانی از آزادی برای ما هست که توانِ دستکاری و بازسازیِ زبان را به ما می‌دهد. ولی امکان و میزانِ برخورداری از این آزادی را فرهنگی فراهم می‌کند که در دلِ آن به سر می‌بریم.

فرهنگِ مدرن با آفریدن یا پدیدار کردنِ «سوژه»ی خردورزِ دارایِ اراده‌ی آزاد و با قراردادی انگاشتنِ نسبتِ دلالتگر (signifier) به دلالت‌یاب (signified) در زبان، امکانِ جنب-و-جوشِ سوژه‌ی مدرن را در آن فضای آزادیِ زبانی و بهره‌برداری از آن را، با نهادنِ قراردادهایِ زبانیِ تازه در قالبِ ترم‌شناسیِ علمی، فراهم کرد. دست‌آوردهایِ واژگانیِ مدرن در حوزه‌ی علومِ طبیعی، که سر به میلیون‌ها می‌زند، و شیوه‌ی تولیدِ مکانیکیِ آن‌ها، جز با این نگره و شیوه‌ی رفتارِ زبانی امکان‌پذیر نمی‌بود. از دست‌آوردهایِ این رفتارِ زبانیِ علومِ انسانی و فلسفی نیز فراوان برخوردار شده اند.

برای روشن شدنِ این نکته مثالی لازم است. در سده‌ی نوزدهم با رشدِ انفجاریِ علومِ زیست‌شناختی (بیولوژی) دو ترم *biology/biologie* و *ecology/écologie* نیز برای دو شاخه‌ی اصلیِ آن، از لغت‌مایه‌ی یونانی، ساخته شد. امروزه می‌توان دید که با کندنِ *bio-* و *eco-* از سرِ آن دو ترم «ساختگی» و چسباندنِ آن‌ها بر سرِ واژه‌هایِ دیگر از سرچشمه‌هایِ زبان‌هایِ لاتینی یا ژرمنی، و جز آن‌ها، چه‌گونه ده‌ها ترمِ دیگر ساخته شده و هرروزه ساخته می‌شود، که در هر روزنامه و مجله‌ای می‌توان یافت. از جمله نمونه‌هایِ آن‌ها در زبانِ انگلیسی، در میانِ 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 علومِ طبیعی کاربرد دارند و هم در علومِ انسانی و از آن جا به مطبوعات و زبانِ روزانه هم سرریز کرده اند. این دو نمونه‌ای ست از صدها نمونه‌ی دیگر در زبان‌هایِ پیشاهنگِ مدرنیّت.

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، در پاسخ پرسش شما و مسأله‌ای که باریک‌بینانه طرح کرده اید، می‌توانم گفت که، مشکل ما و همه‌ی ملت‌ها و قوم‌هایی را که برخورد دست دوم و سوم و چهارم با مدرنیته پیدا کرده اند، 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 دست اندر 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 نیرومندی برون‌زبانی در کار اند که در فرهنگ و روان‌شناسی اجتماعی ریشه دارند. این جا هم باز به نظر می‌رسد که، ناخودآگاه، یک «دور هرمنوتیکی» میان چشم‌انداز استعلایی زبان و «کار کارگاهی» برقرار باشد. تا نظر شما چه 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.

بله، 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 حیاط‌خلوت 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 دمادم 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 پستانداران نخستی (primates)، یا بوزینگان، و از سوی دیگر، در دوران ده‌ها هزار ساله‌ی پیشاتاریخی تکوین آدم‌سان اندیشه‌ورز (Homo sapiens) و دوران چند هزار ساله‌ی زندگانی فرهنگی آن، از غارنشینی تا آپارتمان‌نشینی.

این پایه‌ی زیستی-تاریخی ساختار حسّانیتی (sensuality) را در ما شکل می‌دهد که در زیرساختِ عقلانیتِ ما نشسته و سررشته‌ی آن را به دست دارد. بنیادِ زندگانیِ انسانیِ ما استتیک (aesthetic) است، یا همان حسّانیت است که رنگِ عقلانیت به خود می‌گیرد، اما، خوشا که، هرگز به عقلانیتِ ناب فروکاسته نمی‌شود.

جهانِ عقلانیِ ناب یک جهانِ مکانیکی است که با قوانینِ علیّت، ماشین‌وار، در حرکت است، و انسانِ عقلانیِ ناب هم یک روبات (robot) است، که بر اساسِ نظمِ از-پیش-داده‌ی کَلّیِ اخلاقی - چنان که کانت آرزو می‌کرد - حرکت می‌کند. روبات قانون‌هایِ فیزیکیِ نهاده در وجود-اش را «می‌فهمد» و بر اساسِ آن‌ها و کارکردی که برای او برنهاده اند، به‌درستی رفتار می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند یک قطعه موسیقی را بفهمد و از آن لذت ببرد. زیرا وجودِ او پایه‌ی استتیک (حسّانی) ندارد، که از آن موجودِ ارگانیک است نه موجودِ مکانیکی.

بر گردِ زبان‌ها و فرهنگ‌ها هم هاله‌هایِ نادیدنی هست که تمامیت‌بخشِ آن‌ها است. آن «حیات‌خلوت‌ها» و پستوها و اندرونی‌هایِ حافظه‌ی جمعی، که «غریبه» را به خود راه نمی‌دهند، در دل 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 حسیافتی و حس کردنی است نه آموختنی. «حسِ زبانی» در مدرسه آموختنی نیست، بلکه باید «مادرزاد» در عالمِ 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 اهلِ بومیِ 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 زیسته اید و با اهلِ آن چنان درآمیخته اید که شما هم دیگر خود را در آن عالم بیگانه حس نمی‌کنید. آنگاه می‌توانید لایه‌هایِ پنهانِ کناییِ معنایی-نوازشگر، دل‌انگیز، نیش‌زن، طعنه‌زن، اشارتگر، ریشخندگر، توهین‌آمیز-را به روشنی درک کنید، از آن شادمان شوید یا به خشم آید یا به نگفته‌هایِ نهفته از خلالِ گفته‌ها در یک فضایِ گفت-و-گویی (dialogical) پی‌برید. یعنی در فضایِ آن زبان، همچون آدمِ بومی، برای فهم و تفسیرِ داد-و-ستدِ زبانیِ اهلّیتِ هرمنوتیکیِ بومی پیدا می‌کنید تا چنان چیزهایی را از پسِ استعاره‌ها و کنایه‌ها و زبانِ اشارت‌هاشان بتوانید بفهمید که «نااهلان» نمی‌توانند بفهمند.

کارِ کارگاهیِ شما کاری است روی وجه بیرونیِ زبان، یعنی آنجایی که گویا زبان ما با زبان دیگری مواجه می‌شود. آیا در موردِ زبانِ فارسی نمی‌توان گفت که شما ظاهر آن را مدرن می‌کنید و دریچه‌هایی از آن را به روی جهان می‌گشایید، اندرونی آن اما

همچنان سنتی است و در آن روابطی پدرسالارانه حاکم است؟ با این مشکل چه می‌کنید؟

ما هم در کارگاه زبانی واژه‌پردازی و واژه‌سازی خود گونه‌ای پیشه‌ور ایم که در کاری اهلیت و مهارت پیدا کرده است و می‌توند 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 هم زبان‌شناختی و هم تاریخی، 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 چه بسا به گشایش بیشتر افق فهم و برداشتن سدهای ذهنی فراگیری مدرنیت از راه گشایش زبانی نیز یاری رساند. اما به این هدف به آسانی و با شتاب نمی‌توان رسید. در این راه باید بسیار شکیب بود. این جا میدان تاخت-وتاز اسب تازی نیست. بلکه میدان آن شتر صیوری ست که تشنه‌کام در بیابان خار می‌خورد و بار می‌برد و از سختی سرنوشت خود هم شکایت نمی‌کند!