

استعاره و پارادایم‌های ترجمه

پل ریکور | ویراستار ترجمه: مهرداد پارسا





کتاب حاضر شامل مقاله‌ای مبسوط از ریکور درباره‌ی فلسفه و استعاره و فصولی درباره‌ی دو پارادایم ترجمه و پروژه‌ی هرمنوتیکی او است. همنشینی دو ایده‌ی ریکوری استعاره و ترجمه در این مجلد به‌ویژه از آن رو اهمیت دارد که به‌واسطه‌ی ترسیم حرکتی از امر جزئی به امر کلی یکی از مقدمات اصلی فهم فلسفه‌ی هرمنوتیکی ریکور را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که فرآیند انتقالی استعاره در ذات تفکر، در عمل ترجمه به اوج یا وضعیت کلی خود دست می‌یابد. این گزینش و بازنشر برخی از مقالات ریکور درباره‌ی ترجمه، تلاشی است برای گشودن باب این نسبت و صورت‌بندی مجدد ایده‌ی تفکر در قالب استعاره و ترجمه که به‌ویژه در خصوص وضعیت بومی فلسفه در ایران اهمیت زیادی دارد.



ISBN 978-600-95761-2-8

۹۰۰۰ تومان

استاذنا في علم الفقه والحديث

استعاره و پارادایم‌های ترجمه

پل ریکور

ویراستار ترجمه: مهرداد پارسا

مترجمان:

مهرداد پارسا، مهدی پارسا، فائزه جعفریان، حسام دهقانی



سرشناسه: ریکور، پل، ۱۹۱۳-۲۰۰۵م، Ricoeur, Paul

عنوان و نام پدیدآور: استعاره و پارادایم‌های ترجمه / پل ریکور؛ ویراستار ترجمه: مهرداد پارسا

مشخصات نشر: تهران: انتشارات شَونَد، ۱۳۹۴. ● مشخصات ظاهری: ۱۷۸ ص؛ ۲۱/۵*۱۴/۵ سم ● شابک: ۸-۳-۹۵۷۶۱-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فینیا

یادداشت: کتاب حاضر مجموعه‌ای است مشتمل بر مقاله‌ای از پل ریکور درباره‌ی استعاره، و مقالات کتاب «درباره‌ی ترجمه» و پیوستی از آیلین برنان

یادداشت: نمایه ● موضوع: ترجمه ● شناسه افزوده: پارسا خانقاه، مهرداد، ۱۳۶۳-، مترجم

شناسه افزوده: برنان، آیلین ● شناسه افزوده: Brennan, Eileen

شناسه افزوده: کارنی، ریچارد، ۱۹۵۴-م ● شناسه افزوده: Kearney, Richard

رده‌بندی کنگره: ۳۳۰۶/۹۵۴ ۱۳۹۴ ● رده‌بندی دیویی: ۴۱۸/۰۲ ● شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۲۹۳۹۰۹۱

Metaphor and the Paradigms of Translation

Paul Ricoeur

Mehrdad Parsa



تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ولیعصر، کوچه روشن، پلاک ۴۰، طبقه دوم، واحد پنجم
کد پستی ۱۴۱۵۸۵۳۴۴۴ تلفن: ۰۲۱-۸۸۹۱۹۰۷۱ نمایه: ۰۲۱-۸۸۹۱۵۲۵۹

ناشر: شَونَد

استعاره و پارادایم‌های ترجمه پل ریکور مهرداد پارسا

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۴، تهران تیراژ: ۵۰۰ نسخه قیمت: ۹۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: پردیس دانش

طرح روی جلد از میثم پارسا

ISBN: 978-600-95761-2-8

شابک: ۸-۳-۹۵۷۶۱-۶۰۰-۹۷۸

Printed in Iran

حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست

- توضیح ویراستار ۷
۱. استعاره و گفتمان فلسفی / پل ریکور / مهدی پارسا، حسام دهقانی ۱۱
۲. ترجمه به‌منابه‌ی چالش و منشأ سعادت / پل ریکور / مهرداد پارسا ۱۰۹
۳. پارادایم ترجمه / پل ریکور / مهرداد پارسا ۱۱۹
۴. یک «گذرگاه»: ترجمه‌ی امر ترجمه‌ناپذیر / پل ریکور / مهرداد پارسا ۱۳۹
- پیوست ۱: فلسفه‌ی ریکور درباره‌ی ترجمه / ریچارد کارنی / مهرداد پارسا ۱۴۹
- پیوست ۲: پدیدارشناسی هرمنوتیکی و پارادایم ترجمه / آیلین برنان / فائزه جعفریان ۱۶۵
- نمایه‌ی نام‌ها ۱۷۷

توضیح ویراستار

در هستی‌شناسی هرمنوتیکی ریکور که برخلاف پدیدارشناسی دازاین‌مدار هایدگر، بر نوعی روش‌شناسی متنی و کژراهه‌های معناشناختی و زبانی بنا دارد، توگویی میان دو ابزار زبانی و حتی هستی‌شناختی استعاره و ترجمه قرابتی ضمنی و وجه مشترکی وجود دارد که به سنگ بنای تفکر او بدل می‌شود: انتقال و حرکت، حرکتی از خود به دیگری، راه یافتن به امر خودی از خلال عاملی غیر خودی. استعاره و ترجمه نوید معنایی را می‌دهند که صرفاً نه در آن‌جا، در راه‌های پای کوفته‌ی هستی، که در جایی خارج از اثر، در بیراهه‌های مغفول‌مانده‌ی متن و زبان تحقق می‌یابد.

به باور ریکور، استعاره که با سبقه‌ی ارسطویی خود بر اساس شباهت میان دو واژه و با حرکت از یکی به دیگری عمل می‌کند، به واسطه‌ی همین حرکت آشوبنده و ایجاد اختلال در جایگاه تثبیت‌شده‌ی واژه/ایده‌ای واحد، امکان گسترش افق‌های زبانی و درنهایت خلق امکان‌های ادراک‌ناشده‌ی جدید را برای مواجهاتی تازه با زبان، معنا و هستی فراهم می‌کند. برخلاف برداشت متعارف، اگر استعاره را تنش و کشاکشی میان دو واژه فرض کنیم که از صرف زینت و ابزاری برای آراستن متن فراتر می‌رود، واژه‌های مستقر در زبان از خلال قلمروزدایی زبانی به‌شیوه‌ای نامعمول و دلالت‌گریز فهم شده و هستی و تفسیر فربه می‌شود. فرآیند پویای استعاره‌سازی (برخلاف واژه‌های مرده‌ی فرهنگ واژگان) که در شعر یا گفتمان پوئتیک (در نسبت با گفتمان نظری) تجسم می‌یابد، از نظر ریکور پلی است برای تفکری زاینده که با ترغیب به اندیشیدن

بی‌وقفه، معنا را از طریق به عاریه گرفتن افعی به جای افعی دیگر به فرآیندی دلالتی بدل می‌کند. از این حیث، در فرآیند استعاری‌سازی که منطق چیزها چنان که هستند را متزلزل کرده و قسمی غریب‌نوازی زبان/هستی‌شناختی را ترویج می‌کند، نوعی توسل به غیر، به دیگری وجود دارد؛ نوعی توسل به دیگری (چه واژه و چه سوژه‌ای دیگر) که با نیروی فروتنی و پرسش‌گری بی‌پایان پیش می‌رود. با این همه، از نظر ریکور، این تقوای تفکر بند آمدنی ندارد و بی‌سکنی گزیدن به راه خویش ادامه می‌دهد. بدین ترتیب، ریکور استعاره را افزون بر پارادایم زبانی آن، واجد ساحتی برون‌زبانی و پارادایمی هستی‌شناختی می‌داند که بر فرض شکلی از سوگواری دائمی برای ایژه/واژه/هستی همواره ازدست‌رفته استوار است.

اما حرکت استعاری چه به‌مثابه‌ی امری درون‌زبانی و جزئی و چه غیر آن، در ترجمه (چه در پارادایم زبان‌شناختی و چه فراتر از آن در پارادایم هستی‌شناختی) جنبه‌ای کلی‌تر می‌یابد که همچون استعاره عمدتاً بر مفهوم انتقال و حرکت بنا دارد: انتقال از واژه‌ای به واژه‌ی دیگر، حرکت از یک زبان به زبانی دیگر، و فهم جهان خویش از خلال زبان دیگری؛ فاصله گرفتن از خویش و از زبان خودی و درنهایت از هستی برای گشودن فضایی برای آزمودن ادراکاتی که تنها از بیراهه‌ها به مقصود می‌رسند. ایده‌ی ترجمه و ضرورت مواجهه با دیگری، مبتنی بر پذیرش نابسندگی پیشینی زبان خویش و دست شستن از رویای یک زبان-جهان کامل است. بدین‌قرار، ترجمه نه‌تنها معنای خود، زبان و معرفت را دگرگون می‌سازد، بلکه با ایجاد فضایی برای تصادم رخدادهای شخصی و نوآوری معناشناختی، امکان پروراندن و گسترش بی‌امان ساحت متکثر هستی را نیز فراهم می‌کند. این فاصله گرفتن از خود و جهان خود به‌عنوان شرط لازمی برای پویایی تفکر به‌واسطه‌ی کاربست استعاره و ترجمه به‌مثابه‌ی ابزارهایی شناختی و شروط غیراستعلایی تجربه و تعقل صورت می‌گیرد، و از شجاعت رودررویی تنش‌زای میان دو فرد، ارباب و برده در یک زمان، نیرو می‌گیرد.

کتاب حاضر شامل مقاله‌ای پراهمیت و دشوارخوان از ریکور درباره‌ی استعاره و فصولی درباب دو پارادایم ترجمه و پروژهی هرمنوتیکی ریکور است. به‌گمانم، بیراه نرفته‌ایم اگر این بیراهه‌ی استعاره به ترجمه یا امر جزئی به امر کلی را یکی از مقدمات فهم فلسفه‌ی هرمنوتیکی ریکور بدانیم که با تمرکز بر مفهوم انتقال زمینه‌ی مواجهات

او با هایدگر و کثرت‌گرایی محض دریدا را روشن می‌کند. باری، آنچه در بحث از استعاره و ترجمه (و البته ترجمه‌ی مجدد برخی از مقالات آثار فلسفی) اهمیت دارد، فراهم آوردن امکانی برای جریان بی‌پایان بازاندیشی واژه‌ها، بازخوانی‌ها و ترجمه‌های متکثر و چندباره‌ی معنا و جهانی است که تنها از طریق همین کثرت خوانش‌ها و ترجمه‌ها امکان ظهور می‌یابد. و از همین رو است که ریکور در مقابل توهم ترجمه‌ی کامل، خواننده را موظف می‌داند که همواره معنای استعاری جدید و ترجمه‌ای تازه بیافریند.

مهرداد پارسا

پاییز ۹۴

استعاره و گفتمان فلسفی

برای ژان لادیر

پل ریکور

مهدی پارسا، حسام دهقانی

مطالعه‌ی حاضر در پی جستجوی محدوده‌های فلسفی پژوهشی است که می‌خواهد، در گذار به ساحت هرمنوتیک، مرکز ثقل خود را از رتوریک به معناشناسی، و از مسئله‌ی معنا به مسئله‌ی ارجاع، تغییر دهد. اصول موضوعه‌ی این تغییر چند پیش‌فرض فلسفی هستند. هیچ‌گفتمانی نمی‌تواند ادعا کند که از داشتن پیش‌فرض میرا است، به این دلیل ساده که فعالیت مفهومی‌ای که یک حوزه‌ی فکری را تبیین می‌کند، مفاهیمی کاربردی را به کار می‌گیرد که نمی‌توان آن‌ها را به طور هم‌زمان تبیین کرد. هیچ‌گفتمانی نمی‌تواند از اساس میرا از پیش‌فرض‌ها باشد؛ با وجود این، هر متفکری باید تا جایی که می‌تواند در وضوح بخشیدن به پیش‌فرض‌های خود تلاش کند. وقتی ما، در مطالعه‌ی دیگر («استعاره و ارجاع»)، اصول موضوعه‌ی معناشناختی و هرمنوتیکی را که در نظریه‌ی ارجاع استعاری به کار می‌روند مطرح کردیم، چنین کاری انجام دادیم. در انتهای آن مطالعه، بر مبنای این اصول موضوعه سعی کردیم هدف هستی‌شناختی بیان استعاری را به فعل ربطی^۱ که در معنای بودن به منزله‌ی^۲ فهمیده می‌شود، برگردانیم. خود این اصول موضوعه نیاز به تبیین دارند. پس پرسش این است: این حرکت پژوهش از رتوریک به معناشناسی و از معنا به مرجع متضمن چه فلسفه‌ای است؟ این پرسش ساده به نظر می‌رسد؛ و در واقع دو وجه دارد. در حقیقت پرسیده می‌شود که آیا فلسفه‌ای را

1. copula

2. being-as

متضمن است - و کدام فلسفه. استراتژی مطالعه‌ی حاضر این است که هر دو پرسش را هم‌زمان دنبال کند. پرسش از هستی‌شناسی‌ای که باید صراحت یابد همراه خواهد بود با پرسش از تضمن موجود در رابطه‌ی متقابلِ ضمنی^۱ و صریح^۲.

پرسش دوم، که خود را به طور ژرف‌تری از ما پنهان می‌سازد، نیازمند تصمیمی کلی در مورد این است که آیا وجوه گفتمان به منزله‌ی وجوهی که با کاربردشان متمایز می‌شوند - مثلاً گفتمان پوئیک [شعری]، گفتمان علمی، گفتمان دینی، گفتمان نظری، و غیره - از وحدتی جمعی برخوردارند یا خیر. اگر گفتمانی بودن^۳ به خودی خود را به عنوان موضوع‌مان در نظر بگیریم، باید به نوعی کثرت در میان فرم‌ها و سطوح گفتمانی قائل باشیم. بدون این که تا سرحد ناهمگونی ریشه‌ای بازی‌های زبانی ویتگنشتاین پیش رویم - که مسائل مربوط به برهم‌کنش که بخش پایانی مطالعه‌ی حاضر بدان خواهد پرداخت را نادیده می‌گیرد - مهم است که انفصالی را بازشناسیم که خودآیینی گفتمان نظری را تضمین می‌کند.

تنها بر مبنای این تفاوت میان گفتمان‌ها، که محصول خود فعالیت فلسفی است، می‌توانیم تغییرات در برهم‌کنش، یا به بیان دقیق‌تر، تغییرات در حیات‌بخشی متقابل وجوه گفتمان را توضیح دهیم، و این نیازمند وضوح بخشیدن به هستی‌شناسی‌ای است که در پس پژوهش ما قرار دارد.

سه بخش نخست به انفصال میان گفتمان نظری و گفتمان پوئیک خواهند پرداخت، و در آن‌ها تلاش می‌کنیم گره خوردن گفتمان استعاری و نظری را، که ما را دچار بدفهمی کرده‌اند، رد کنیم.

۱. این امکان وجود دارد که فلسفه‌ای با کارکرد استعاری وجود داشته باشد، البته اگر بتوان نشان داد که این فلسفه صرفاً بازتولید عملکردهای معناشناختی گفتمان پوئیک در سطح نظری است. معیار ما در این مورد نظریه‌ی ارسطویی وحدت‌قیاسی معانی متکثر هستی خواهد بود که سلف نظریه‌ی مدرسی قیاس هستی^۴ است. نظریه‌ی

1. implicit

2. explicit

3. discursiveness

4. analogy of being

ارسطو موقعیتی را فراهم خواهد کرد برای نشان دادن این که هیچ گذار مستقیمی از عملکرد معناشناختی بیان استعاری به نظریه‌ی استعلایی قیاس وجود ندارد. برعکس، نظریه‌ی استعلایی قیاس نمونه‌ی قابل‌توجهی از خودآیینی گفتمان فلسفی است.

۲. اگر گفتمان مقولاتی هیچ جایی برای انتقال از استعاره‌ی پوئیک به چندمعنایی استعلایی باقی نگذارد، آیا این اتحاد فلسفه و الهیات در یک گفتمان ترکیبی است که شرایط آمیختگی قیاس و استعاره، و بنابراین شرایط استلزامی که به بیان کانت چیزی نیست جز ندلیس^۱، را ایجاد می‌کند؟ نظریه‌ی نومپستی قیاس هستی یک مثال نقض عالی برای تزمان در مورد انفصال وجوه گفتمان است. اگر بتوان نشان داد که گفتمان ترکیبی هستی-خداشناسی (آنتو-تولوژی) اجازه‌ی هیچ‌گونه آمیختگی با گفتمان پوئیک را نمی‌دهد، آنگاه راهی گشوده می‌شود برای بررسی شیوه‌های نوین برخورد وجوه مختلف گفتمان که بر یک تفاوت، در وهله‌ی نخست تفاوت میان وجه نظری و وجه پوئیک، بنا شده‌اند.

۳. یک حالت کاملاً متفاوت - و حتی معکوس - از ورود فلسفه به نظریه‌ی استعاره را نیز باید در نظر بگیریم. این حالت کاملاً عکس پژوهش‌هایی است که در جاهای دیگری در این مورد انجام دادیم («استعاره و ارجاع» و «عملکرد شباهت»)، از آن جهت که پیش‌فرض‌های فلسفی را در خاستگاه تمایزهایی که هر گفتمان درباب استعاره را ممکن می‌سازد ایجاد می‌کند. کارکرد این فرضیه چیزی بیش از وارونه کردن ترتیب اولویت استعاره و فلسفه است: این فرضیه الگوی استدلال فلسفی را وارونه می‌سازد. بحث‌های پیشین ما در مطالعات مذکور را می‌توان بحث‌هایی در سطح مقاصد بیان‌شده‌ی گفتمان نظری - حتی هستی-خداشناختی - در نظر گرفت، و بنابراین موضوع آن بحث‌ها فقط ترتیب استدلالی این گفتمان است. در این‌جا در «خوانشی» دیگر، حرکت بیان‌ناشده‌ی فلسفه و بازی نادیده‌ی استعاره است که هم‌دست می‌شوند. ما با سرلوحه قرار دادن این گفته‌ی هایدگر که «امر استعاری تنها در درون امر متافیزیکی وجود دارد»، مقاله‌ی ژاک دریدا با عنوان *استوره‌شناسی سفید* را به‌عنوان راهنمای خود در این «حرکت دوم» در نظر خواهیم گرفت. این درحقیقت حرکت دوم است: نقطه‌ی محوری بحث انتقالی از استعاره‌ی زنده به استعاره‌ی مرده است، استعاره‌ای

که بیان نمی‌شود بلکه در «فرازش» مفهومی که بیان می‌شود پنهان است. من با بنا کردن تحلیل خود بر مطالعات پیشین، امیدوارم نشان دهم که مسئله‌ی استعاره‌ی مرده مسئله‌ای اشتقاقی است، و پاسخی که نیازمند آن هستیم با پایین رفتن از شیب این نوع از تبدیلات زبانی به‌وسیله‌ی یک عمل گفتمانی تازه به دست می‌آید. تنها با احیاء دورنمای معناشناختی بیان استعاری بدین‌شکل است که می‌توان شرایط را برای مواجهه‌ای ایجاد کرد که به‌خودی‌خود در میان وجوه گفتمانی که در تفاوت‌شان مشخص می‌شوند جان می‌گیرد.

۴. من مایل‌ام در دو مرحله‌ی نهایی این پژوهش به حیات‌بخشی متقابل گفتمان‌های فلسفی و پوئیتیک بپردازم. ابتدا نظرگاه پدیدارشناسی دورنماهای معناشناختی را در نظر می‌گیرم و تلاش می‌کنم نشان دهم که امکان گفتمان نظری در پویایی معناشناختی بیان استعاری نهفته است، و این که گفتمان نظری می‌تواند به بالقوگی معناشناختی استعاره تنها از این طریق پاسخ دهد که برای آن منابع حوزه‌ی بیانی‌ای را فراهم سازد که به دلیل ساختمان‌شان به گفتمان نظری تعلق دارند.

۵. می‌توانیم امیدوار باشیم که اصول موضوعه‌ی ارجاع را روشن سازیم، همان اصول موضوعه‌ای که در *مطالعه‌ی «استعاره و ارجاع»* تنها از طریق فعالیتی در گفتمان نظری که با تمرکز بر بیان استعاری به خود معطوف شده بود مفروض گرفته شد. سعی خواهم کرد بگویم که به چه طریق باید دوباره روی مفاهیم حقیقت و واقعیت، و درنهایت مفهوم هستی، کار کنیم تا به ادعای معناشناختی بیان استعاری پاسخ دهیم.

۱. استعاره و چندمعنایی هستی: ارسطو

نخستین مثال نقض در مقابل فرضیه‌ی ابتدایی‌مان - این که گفتمان فلسفی و پوئیتیک متفاوت هستند - به تأملی مربوط می‌شود که نخست ارسطو آن را به وحدت قیاسی معانی چندگانه‌ی هستی اعمال کرد. مسئله را می‌توان این‌گونه بیان کرد: هرگاه فلسفه سعی می‌کند وجهی میانی را بین تک‌معنایی و چندمعنایی معرفی کند، آیا گفتمان نظری مجبور نمی‌شود، در سطح خودش، عملکرد معناشناختی گفتمان پوئیتیک را بازتولید

کند؛ اگر این‌طور باشد، گفتمان پوئیک خود را در گفتمان نظری داخل کرده است. واژگانی که در این گفتمان به کار می‌رود به فرضیه‌ی اختلاط این دو نوع گفتمان دامن می‌زند. به نظر می‌رسد که کلمه‌ی قیاس به هر دو گفتمان تعلق دارد. در پوئیک، قیاس در معنای «تناسب»^۱ در بنیان دسته‌ی چهارم استعاره‌ها قرار دارد، که ارسطو آن‌ها را استعاره «از راه قیاس» (یا در بعضی ترجمه‌ها، استعاره برحسب «تناسب») می‌خواند. امروز هستند نظریه‌پردازانی که با اطمینان استعاره و تشبیه را تحت اصطلاح قیاس قرار می‌دهند، یا خانواده‌ی استعاره را تحت این سرفصل مشترک لحاظ می‌کنند. در فلسفه همین کلمه در مرکز گفتمان خاصی قرار دارد که منشأ خود را ارسطو معرفی می‌کند و به واسطه‌ی نو-تومیست‌ها ادامه می‌یابد.

قصد من در این‌جا این است که نشان دهم برخلاف ظواهر امر، فعالیت فکری‌ای که بعدها در مفهوم قیاس هستی متبلور شد از جدایی آغازین گفتمان‌های نظری و پوئیک نشأت گرفته است. من در مرحله‌ی دوم بحث به این پرسش می‌پردازم که آیا امکان دارد که این تفاوت آغازین را در اشکال مختلطی حفظ کرد که در آن‌ها گفتمان درباب خدا در فلسفه و الهیات بروز می‌یابد.

بنابراین ضروری است که از مهم‌ترین نقطه‌ی جدایی فلسفه و پوئیک آغاز کنیم، یعنی از رساله‌ی مقولات و کتاب‌های گاما (کتاب چهارم)، اپیلین (کتاب ششم)، زتا (کتاب هفتم)، و لامبدا (کتاب دوازدهم) از متافیزیک.

رساله‌ی مقولات که البته در آن اصطلاح قیاس به کار نرفته است، مدلی غیر-پوئیک از چندمعنایی عرضه می‌کند و بنابراین شرایط لازم را برای یک نظریه‌ی غیر-استعاری از قیاس معرفی می‌کند. از زمان ارسطو، به واسطه‌ی نوافلاطونیان و فلاسفه‌ی عرب و مسیحی قرون وسطا، تا کانت، هگل، رنویه^۲ و هاملن^۳، این عمل نظم‌دهی (مرتب‌سازی) که در رساله‌ی مقولات عرضه می‌شود، کارکرد مشخص دائمی گفتمان نظری باقی مانده است. اما رساله‌ی مقولات پرسش از رابطه‌ی میان معناهاست هستی را مطرح می‌کند تنها به این دلیل که کتاب متافیزیک پرسشی را مطرح می‌کند که خود

1. proportion

2. Renouvier

3. Hamelin

را از گفتمان پوئتیک و همچنین از گفتمان زبان روزمره جدا می‌کند - هستی چیست؟ این پرسش کاملاً بیرون از محدوده‌ی تمام بازی‌های زبانی قرار دارد. به همین دلیل، وقتی فیلسوف با این پارادوکس مواجه می‌شود که «هستی به طرق مختلف گفته شده» و وقتی که برای نجات معناهاى مختلف هستی از پراکندگی، بین آن‌ها یک رابطه‌ی ارجاعی با یک اصطلاح نخستین [جوهر] برقرار می‌کند، که نه تک‌معنایی یک نوع را دارد و نه صرفاً چندمعنایی تصادفی یک کلمه را دارد، چندمعنایی‌ای که به گفتمان فلسفی وارد می‌شود از نظمی برخوردار می‌شود متفاوت با کثرت معنایی‌ای که در بیان استعاری وجود دارد. این چندمعنایی از نظم همان پرسشی برخوردار است که حوزه‌ی نظری را گشوده است. این اصطلاح نخستین - اوسیا^۱ - همه‌ی اصطلاحات دیگر را در ساحتی معنایی قرار می‌دهد که با این پرسش خلاصه می‌شود: هستی چیست؟ فعلاً این اهمیت چندانی ندارد که آیا نسبت میان اصطلاحات دیگر با آن اصطلاح اولیه را می‌توان قیاس دانست یا نه. آنچه اهمیت دارد این است که رابطه‌ای میان معانی مختلف هستی بازشناخته شود، رابطه‌ای که از تقسیم جنس به انواع مشتق نشده باشد، بلکه یک نظم را شکل دهد. نظمی که نظم مقولات است، و شرط لازم برای بسط نظام‌مند حوزه‌ی اطلاق را ایجاد می‌کند. چندمعنایی قاعده‌مند هستی به چندمعنایی ظاهراً بی‌قاعده‌ی عامل اسنادی نظم می‌دهد. به همان شکلی که مقولاتی غیر از جوهر می‌توانند به جوهر «اسناد داده شوند» و بنابراین به نخستین معنای هستی افزوده شوند، به همین شکل، حوزه‌ی اسناد همان ساختار مرکز‌گرا را که به طور فزاینده از یک مرکز جوهری دور می‌شود، و همان بسط معنا از طریق افزودن تعینات را، برای هر هستی داده شده عرضه می‌کند. این فرآیند منظم [ترتیب‌مند] هیچ چیز مشترکی با استعاره، و حتی با استعاره‌ی قیاسی، ندارد. چندمعنایی منظم هستی و چندمعنایی پوئتیک به طور ریشه‌ای در سطوح متمایزی پیش می‌روند. گفتمان فلسفی خود را همچون یک نگهبان سخت‌گیر معرفی می‌کند که از بسط نظام‌مند معنا مراقبت می‌کند، در مقابل بسط آزاد معنا در گفتمان پوئتیک.

فقدان یک نقطه‌ی مشترک تماس میان چندمعنایی منظم هستی و استعاره‌ی پوئتیک به طور غیرمستقیم با اتهامی که ارسطو به افلاطون می‌زند مورد تأکید قرار می‌گیرد.

1. *ousia*

چندمعنایی منظم جانشین بهره‌مندی افلاطونی، که صرفاً استعاری است، می‌شود: «و گفتن این‌که (صور) الگوها هستند و چیزهای دیگر در آن‌ها شراکت دارند، به کار بردن کلمات توخالی و استعاره‌های پوئیک - شاعرانه - است» (متافیزیک، A ۹، a ۹۹۱-۱۹). بنابراین فلسفه نه باید از استعاره‌ها استفاده کند و نه به طور پوئیک [شاعرانه] سخن بگوید، حتی وقتی با معانی چندگانه‌ی هستی سروکار دارد. اما آیا فلسفه می‌تواند جلوی خود را بگیرد و آن‌چه نباید انجام دهد را انجام ندهد؟

گفته شده که رساله‌ی ارسطو درباب مقولات موضع مستقل خود را فقط به شرطی حفظ می‌کند که مفهوم قیاس پشتوانه‌ی آن باشد، و این مفهوم قیاس نیز نیروی منطقی خود را از حوزه‌ی دیگر، حوزه‌ی غیر از نظم نظری، اتخاذ می‌کند. این مخالفت‌ها در نهایت می‌توانند نشان دهند که روی مقولات باید کار مضاعفی بر مبنایی غیر از قیاس صورت گیرد، اما اثبات نمی‌کنند که دورنمای معناشناختی رساله‌ی مقولات از حوزه‌ی غیر از حوزه‌ی نظری اتخاذ شده‌اند.

نخست، ممکن است اعتراض شود که مقولات مورد بحث تفکر صرفاً مقولات زبانی هستند که لباس مبدل [منطقی] به تن کرده‌اند. این ادعای امیل بنونیست است.^[۱] او با این ادعا آغاز می‌کند که «صورت زبانی نه‌تنها شرط امکان انتقال‌پذیری است، بلکه مهم‌تر از آن شرط تحقق تفکر است» (۵۶)، و تلاش می‌کند نشان دهد که ارسطو «که [فکر می‌کند] استدلال مطلق انجام می‌دهد، صرفاً مقولات بنیادی را در زبانی که در آن تفکر می‌کند تشخیص می‌دهد» (۵۷).^[۲]

رابطه‌ی متقابلی که بنونیست ایجاد کرده انکارناپذیر است به شرطی که ما فقط گذار از مقولات ارسطو آن‌چنان که او برشمرده به مقولات زبانی را در نظر بگیریم. اما مسیر معکوس چه؟ برای بنونیست کل جدول مقولات تفکر «از مقولات زبان گرفته شده‌اند» (۶۱). آن‌ها «فراکتی مفهومی از حالتی زبانی» هستند (همان). درباره‌ی مفهوم هستی که «همه چیز را شامل می‌شود»، این مفهوم صرفاً غنای کاربردی فعل بودن (هستن) را «منعکس می‌کند» (همان).

بنونیست با ارجاع به «تصاویر چشم‌نواز شعر پارمنیدس و همچنین دیالکتیک

۱. ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی: «این سخن هم که آن‌ها (صور) الگوهایند و چیزهای دیگر در آن‌ها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا، و از مجازهای شاعرانه است» (صفحه‌ی ۳۷) م.

سوفیست» (۶۱)، مجبور می‌شود رضایت دهد به این که البته «زبان نتوانسته به تعریف متافیزیکی «هستی» جهت دهد - و هر متفکر یونانی معنای هستی خود را دارد - اما توانسته «هستی» را به صورت مفهومی عینیت‌پذیر در بیاورد که تفکر فلسفی بتواند آن را تحت کنترل بگیرد و مانند هر مفهوم دیگری آن را تحلیل و تعریف کند» (۶۲). و در جایی دیگر: «تمام تلاش ما در این‌جا این است که نشان دهیم ساختار زبانی یونانی به طور بالقوه زمینه را برای کار فلسفی در باب مفهوم "هستی" مهیا کرده است» (۶۳). پس مسئله فهم این امر است که چه اصلی در تفکر فلسفی است که اعمال آن به یک موجود دستوری [زبانی] مجموعه‌ای از معانی مختلف را برای اصطلاح بودن [هستی] ایجاد می‌کند. بین آن چه که صرفاً می‌تواند فهرستی نامنظم باشد و آن چه استنتاجی کانتی است، فرصتی وجود دارد برای نظم دادن که البته در سنت پسارسطویی - و در اشارات مختصری از خود ارسطو - از آن به عنوان قیاس یاد شده است.

ژول وویلمن^۱ در مطالعه‌ی دوم اثرش با عنوان *از منطق تا الهیات: پنج مطالعه درباره‌ی ارسطو (De la logique a la theologie: Cinq etudes sur Aristote)* [۲] نشان داده که رساله‌ی ارسطویی مقولات ساختمانی منطقی دارد که در فهم آن «شاید بتوان سرنخ‌هایی از استنتاج ارسطویی را دید که تاکنون از دید تحلیل‌ها پنهان مانده است» (۷۷).

بی‌جهت نیست که رساله‌ی مقولات با تمایزی معنایی آغاز می‌شود که دوشقه نیست بلکه جا را برای یک طبقه‌ی سوم نیز باز کرده است. علاوه بر چیزهایی که نام^۲ مشترک دارند اما معنای مشترک^۳ ندارند، که ارسطو آن‌ها را هم‌نام‌ها^۴ می‌خواند، و چیزهایی که هم در نام مشترک‌اند و هم در مفهوم [!؟] - مترادف‌ها^۵ - هم‌ریشه‌ها^۶ نیز وجود دارند که نام‌شان از نام‌های دیگر مشتق شده اما در اصطلاح نهایی^۷ خود متفاوت‌اند. این‌گونه است که نحوی نام خود را از کلمه‌ی نحو می‌گیرد

1. Jules Vuillemin

2. onoma

3. logos

4. homonyms

5. synonyms

6. paronyms

7. ptosis

و شجاع نام خود را از کلمه‌ی شجاعت (Categories, 1 a, 15-12). در این جا برای نخستین بار یک طبقه‌ی میانجی میان هم‌نام‌ها و هم‌معناها، و متعاقباً میان بیان‌هایی که صرفاً چندمعنا هستند و بیان‌هایی که مطلقاً تک‌معنا هستند، قرار داده شده است. کل تحلیل بعدی تلاشی خواهد بود برای عریض‌تر کردن شکافی که هم‌ریشه‌ها در جبهه‌ی خدشه‌ناپذیر چندمعنایی ایجاد کرده‌اند، و برداشتن ممنوعیت عام چندمعنایی که یکی از رساله‌های خود ارسطو وضع کرده است، ممنوعیتی که می‌گوید، «بیش از یک معنا داشتن یعنی معنا نداشتن».

این تمایز که به خود چیزها ارجاع دارد و نه مستقیماً به معناها، اگر پرتوی بر سازمان صوری جدول مقولات نیفکند، ارزشی ندارد. در واقع، این تمایز تعیین‌کننده، که در پاراگراف دوم رساله [ی مقولات] مطرح شده است، تمایزی است که دو معنای فعل ربطی است را در مقابل هم قرار می‌دهد و ترکیب می‌کند: یعنی بودنِ مقولی (être-dit) (انسان، جوهرِ ثانوی، مقول است بر سقراط، جوهرِ اولی) و بودن در (être-dans) (برای مثال، موسیقی‌دان، عرضِ جوهرِ سقراط). این تمایز کلیدی، که باقی رساله حول آن سازمان یافته است، تمایز میان هم‌معناها و هم‌ریشه‌ها را کاربردی می‌سازد: تنها رابطه‌ی مقولی اطلاق هم‌معناها را مجاز می‌دارد (این انسان خاص انسان است).^[۴] گفتیم که دو معنای فعل ربطی [است] که در نسبت‌های بودنِ مقولی و بودن در وجود دارند، هم در مقابل هم قرار می‌گیرند و هم ترکیب می‌شوند. در واقع، با مرتب کردن این مشخصه‌ها در جدولی که حضور و غیاب هر مورد را نشان دهد، می‌توان چهار طبقه از اسم‌ها را از هم متمایز کرد که دو تا از آن‌ها انضمامی (سقراط، انسان) و دو تا انتزاعی (سفید بودن، علم) هستند. بنابراین ریخت‌شناسی ارسطویی بر مبنای تلاقی دو تقابل بنیادین بنا شده است: تقابل جزئی و کلی، که حمل (اسناد) را در معنای دقیق کلمه (مقولی) ممکن می‌سازد و تقابل انضمامی و انتزاعی (که حمل را در معنای گسترده‌ی آن ممکن می‌سازد). تقابل نخست، اگر در معنای واقع‌گرایانه فهمیده شود، بنیان کاهش‌ناپذیر فعل ربطی را فراهم می‌کند، بدین صورت که آن را به مادیتِ جوهرهای جزئی محدود می‌کند (به استثنای موجودات مجزا). تقابل دوم که در معنایی مفهومی فهمیده می‌شود، جایگزین بهره‌مندی معروف افلاطونی می‌شود، که

ارسطو آن را صرفاً استعاری می‌داند و نکوهش می‌کند.^۱ امر انتزاعی به طور بالقوه در امر انضمامی است؛ ذاتیت آن نیز مقید به بستر مبهم جوهرهای جزئی است.

قیاس چگونگی، اگر نه به طور صریح (زیرا کلمه‌ی قیاس در متن این رساله‌ی ارسطو هرگز به کار نرفته است)، دست کم به طور تلویحی، وارد این چارچوب می‌شود؛ راه ورودش به این ترتیب است که با متنوع شدن اشکال مختلف فعل ربطی، معنای این فعل به طور فزاینده‌ای، در گذار از اسناد ماهوی آغازین - که به تنهایی یک معنای اصلی در نظر گرفته می‌شود - به سمت حمل [اسناد] عرضی اشتقاقی، تضعیف می‌شود.^[۵] بنابراین، یک ارتباط دوسویه میان تمایزی که رساله‌ی مقولات در سطح ریخت‌شناسی و اسناد ایجاد می‌کند، و قطعه‌ی مهمی از متافیزیک گاما در ارجاع همه‌ی مقولات به یک اصطلاح نخستین، به وجود می‌آید، و این‌ها متونی هستند که متفکران قرون وسطا آن‌ها را در چارچوب قیاس هستی مورد خوانش قرار می‌دادند. این ارتباط دوسویه در کتاب متافیزیک زتا نیز ارائه شده است، متنی که در حد اعلا به جوهر می‌پردازد، و به روشنی اشکال مختلف اسناد - و بنابراین مقولات - را به ابهام بالقوه‌ای که در مورد مقوله‌ی نخست، یعنی اوسیا وجود دارد مرتبط می‌سازد.^[۶] اما چون «حمل را نمی‌توان به منزله‌ی رابطه‌ی یک عنصر با مجموعه و نه رابطه‌ی جزء با کل درک کرد»، «یک امر نهایتاً داده شده به طور شهودی» باقی می‌ماند، که «معنای آن از ذاتیت به نسبت و از نسبت به تناسب»^[۷] تغییر می‌کند. این نتیجه است که باید بعداً آن را در نظر بگیریم، وقتی گذار از قیاس نسبت به قیاس حمل [اسناد] را، که به طور خاص در فلاسفه‌ی قرون وسطا حاصل شده، بررسی می‌کنیم.

اما پیش از آن مهم است نشان دهیم که در درون محدوده‌های تمایزی که در پاراگراف دوم رساله‌ی مقولات مطرح شده، مجموعه‌ی بعدی مقولات (در پاراگراف‌های سوم تا نهم) به شکل دقیقی بر مبنای یک الگوی غیر-زبان‌شناختی ایجاد شده است. کتاب زتای چهارم، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، کلیدی برای این کار فراهم می‌سازد:

۱. یعنی بهره‌مندی انتزاع امر انضمامی است. ایده‌ی افلاطونی امر انضمامی است که به سطح مفهومی درآمده است. پس ما با دو موجود سروکار نداریم، بلکه با انتزاع مفهومی امر انضمامی سروکار داریم. عنوان فرعی فصل ششم کتاب متافیزیک گاما این است: «آیا چیستی یا ماهیت همان «تک‌چیز» یا «شیء منفرد» است؟ آری!» (به نقل از ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، صفحه‌ی ۲۲۱) م