

نیکو سرخوش

در خدمت
و خیانت
مترجمان



نشرنی

در خدمت
و خیانست
مترجمان

○

نیکو سرخوش

در خدمت

و خیابانی

مترجمان

○



سرشناسه: سرخوش، نیکو، ۱۳۴۶ - • عنوان و نام پدیدآور: در خدمت و خیانت مترجمان/نیکو سرخوش.
• مشخصات نشر: تهران، نشرنی، ۱۴۰۲ • نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۴۰۲ • مشخصات ظاهری: ۴۱۴ ص • شابک:
۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۵۳۸-۶ • وضعیت فهرست نویسی: فیپا • یادداشت: کتابنامه: ص. [۴۰۵]-۴۱۴؛ همچنین به صورت
زیرنویس. • موضوع: ترجمه - فلسفه، Translating and interpreting--Philosophy، ترجمه - جنبه‌های اخلاقی
Moral and ethical aspects--Translating and interpreting، کلمه (واژه)، Word (The word) • رده‌بندی کنگره:
۳۰۶/۲ • رده‌بندی دیویی: ۴۱۸/۰۲ • شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۹۲۱۲۱۵۹

قیمت: ۳۶۰۰۰۰ تومان



نشرنی

در خدمت و خیانت مترجمان

نیکو سرخوش

صفحه‌آرا: نگار خلیلی


چاپ و صحافی: پردیس دانش

چاپ اول: تهران، ۱۴۰۲، ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۵۳۸-۶

نشانی: تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، تقاطع خیابان فکوری، شماره‌ی ۲۰

کد پستی: ۱۴۱۳۷۱۷۳۷۱، تلفن دفتر نشر: ۸۸۰۲۱۲۱۴، تلفن واحد فروش: ۸۸۰۰۴۶۵۸۹، نامبر: ۸۹۷۸۲۴۴۴

www.nashreney.com • email: info@nashreney.com •  nashreney

© تمامی حقوق این اثر برای نشرنی محفوظ است. هرگونه استفاده‌ی تجاری از این اثر یا تکثیر آن، کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه‌ی مکتوب ناشر ممنوع است.

با این قلم جویری تا نکرده‌ام که دل کسی را به دست بیاورم، چه رسد به وجاهت ملی. من زده‌ام و خورده‌ام. و با این زدو خورد دست کم خودم را نیز نگه داشته‌ام. بی هیچ منتی بر احدی. اگر کشته‌ای باقی نیست، کشته‌ای که باقی است (اولی را به ضم بخوان، دومی را به کسر) و این است بزرگ‌ترین غبن در این ولایت که مشت می‌زنی اما به سایه و اصلاً در خواب. تا این نمدی که ما می‌گوییم جواب مس بدهد، سال‌ها وقت می‌خواهد؛ دست کم تا وقتی که ریش این بچه‌ها سفید شود.

جلال آل احمد، یک چاه و دو چاله

فهرست مطالب

- سخنی کوتاه با خواننده..... ۹
۱. وفاداری به کلمه یا سنتی که باید بدان توسل جست..... ۱۱
۲. کاربردِ ایرانی نظریه‌ی کلمه یا آنچه آن‌ها دارند و ما نداریم..... ۶۹
۳. آنچه ما داریم و آن‌ها ندارند یا قصه‌ی گولان و غولان..... ۱۴۱
۴. بازگشت به خویشتن یا شلوخوفِ خود را می‌شلوخووم..... ۲۱۱
۵. اخذ تمدن فرنگی یا اورادِ تسخیرِ آجنه..... ۳۰۳
- ضمیمه‌ی ۱..... ۳۸۷
- ضمیمه‌ی ۲..... ۳۹۷
- کتابنامه..... ۴۰۵

سخنی کوتاه با خواننده

در آغاز لازم است به دو نکته اشاره کنم. نخست این که در ثبت نقل قول‌ها کوشیده‌ام دخل و تصرفی در سبک و سیاق نویسنده یا مترجم صورت ندهم؛ البته غلط‌های املایی یا چاپی تا حد امکان اصلاح شده است. همچنین در ثبت منابع اینترنتی از ذکر نام برخی سایت‌ها چشم‌پوشی کرده‌ام و خواننده با جست‌وجوی عنوان مطلب و نام مؤلف به سادگی قادر است آن را در اینترنت بیابد.

همچنین جا دارد از کسانی تشکر کنم که با توصیه‌های عالمانه‌ی‌شان من را از وجود آثاری مطلع کردند که تا پیش از این به‌تمامی از وجودشان بی‌خبر بودم یا کسانی که سخاوتمندانه و بی‌دریغ در پ کتابخانه‌های غنی‌شان را بر من گشودند و مرا از سختی یافتن بسیاری از این آثار کمیاب آسوده کردند. صادقانه و فروتنانه می‌گویم اگر لطف و یاری بسیاری از این عزیزان نبود این مسیر سپری شده به مراتب دشوارتر و سنگلاخی‌تر طی می‌شد. به پاس دوستی و احترام، خود را موظف می‌دانم به ترتیب حروف الفبا به نام‌شان اشاره کنم و سپاس گویم: آرش آبایی، رضا آذری، شهرضایی، حسین رحمانی، سیاوش رضائیان، حمید سعادت، مسعود صوفی، پرند فیاضی، سعید مقیمی، سحر ملک‌پور، افسر ملکی، مهران مهاجر، محمد نبوی، الهه نصیری، عبدالقیوم نعمتی‌نیا.

اما پیش و بیش از همه باید از یار و همکار دیرینم افشین جهان‌دیده تشکر کنم که با حوصله و صبر بی‌نظیرش تمامی متن را با دقتی مثال‌زدنی خواند و همچون خواننده‌ای هوشمند و مسئول مرا متوجه خطاها، پُرگویی‌ها یا کم‌گویی‌هایم کرد. تصحیحات و پیشنهادهایش برای این اثر همچون رویدادی است که به‌زبان در نمی‌آید و توصیفِ درخوری برایش یافت نمی‌شود. پس به این بسنده می‌کنم که بگویم از او بسیار ممنون‌ام.

وفاداری به کلمه یا سنتی که باید بدان توسل جست

در رسالهٔ یک کلمه به قلم میرزا یوسف مستشارالدوله می‌خوانیم «بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آن جا دیده می‌شود نتیجهٔ همان یک کلمه است»^۱ و در دیباچه‌ی انجیل یوحنا می‌خوانیم «۱ در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. ۲ در آغاز نزد خدا بود. ۳ همه چیز به میانجی او بود، بی او هیچ نبود. [...] ۹ او نور راستین بود، [...] ۱۶ آری از آکندگی او جملهٔ ما نصیب بردیم»^۲.

اما آن عبارت ناسوتی و این آیه‌ی لاهوتی عجب قرابتِ غریبی دارند. در اولی «کلمه» عبارت است از قانون یا «کنستی‌توسیون»، همان اُس و اساس این جهان سکولار و علت‌العلل تمامی ترقیات و خوبی‌های آن؛ و در دومی مراد از کلمه عیسی مسیح است که جهان و تمامی اجزای آن به‌یمن وجود او «هست» شد، از نور او مستفیض گشت و هم او است که رستگاری بشر بدان وابسته است. ترجمه‌ی هر دو

۱. میرزا یوسف تبریزی، رسالهٔ یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۷۴.

۲. عهد جدید، دیباچه‌ی انجیل یوحنا، ترجمه‌ی پیروز سیار، نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۹-۴۷۲.

عبارت ظاهراً سهل می‌نماید، اما اگر بخواهیم آن‌ها را از هیئت «کلمه» بیرون آوریم و به‌کار اندازیم مسیری دشوار پیش رو خواهد بود. در عصر قاجار، مستشارالدوله که در صدد یافتن سرّ پیشرفت و ترقی سایر ملل و علت عقب‌ماندگی و کسالت و بی‌نظمی ایران بود از دوست خود استفسار می‌کند و او پاسخ می‌دهد «هرگونه ترقیات و خوبیها در آنجا دیده می‌شود نتیجه همان یک کلمه است» و در توضیح و ترجمه‌ی این کلمه‌ی نظام‌بخش می‌گوید «کلمه‌ای که جمیع مندرجات فرنگستان در آن مندرج است کتاب قانون است»^۱. اما در جریان مشروطه و حتی بعد از آن می‌بینیم که چگونه ترجمه‌ی همین «کلمه» که این‌جا «کتاب قانون» ترجمه و تفسیر شد به مسئله‌ای بغرنج و لاینحل میان نیروهای مختلف و درگیر در مشروطه بدل می‌شود. نیروهایی که اگر بخواهیم صرفاً به مشروطه‌طلبان و مشروعه‌خواهان یا سنت‌گرایان و سنت‌ستیزان تقسیم‌شان کنیم بی‌شک خود را از مشاهده‌ی جزئیاتی قابل تأمل و تفاوت‌هایی مهم محروم کرده‌ایم. اما به‌راستی چه معادلی باید گذارد برای آن علت‌النظمی که «شاه و گدا و رعیت و لشگری در بند آن مقید هستند» و احدی حق مخالفت با آن را ندارد؟ چه کلمه‌ای باید گذارد برای آن اساس و بنیان «نظم فرنگستان» که حامل آن معنای بنیان‌گذار باشد؟ کدامین دال سرشت‌نما در شأن این «کلمه» است: «قانون اساسی»، «حکومت قانون»، «مشروطه»، «مشروعه» یا حتی به‌زعم برخی «کنستی‌توسیون»، زیرا به‌نظر می‌رسد مقام «کلمه» آجل این معانی باشد و بهتر است به اصل واژه وفادار بمانیم. شاید هم در بحبوحه‌ی مناقشات سیاسی، هرگونه معادل‌گذاری خطیر به‌نظر می‌رسید و حفظ خود کلمه کم‌خطرتر می‌نمود. بنابراین سیدحسن تقی‌زاده در مورد ترجمه‌ی «کنستی‌توسیون» در خاطرات خود می‌نویسد:

شاه می‌گفت من مشروعه را قبول دارم نه مشروطه را. آخوندها گفتند بله این درست است. ما مدعی شدیم. آقا سیدعبدالله بهبهانی و دیگران گفتند مشروعه درست

است. در این بین مشهدی باقر وکیل صنف بقال فریاد کرد و به علما گفت آقایان ما عوام این اصطلاحات عربی سرمان نمی‌شود ما مشروطه گرفته‌ایم. سعدالدوله مدعی شد گفت اصلاً مشروطه درست نیست غلط است. این را اوایل که از فرانسه ترجمه کردند «کنستی توسیونل» را «کوندیسیول» کردند در صورتیکه درست نبود. عاقبت محمدعلی شاه گفت همان لفظ فرنگی «کنستی توسیون» را بنویسید.^۱

واضح است که نزاع بر سر ترجمه‌ی «کنستی توسیون»، دعوی‌ی زبان‌شناختی یا حتی ایدئولوژیک بر سر درستی و نادرستی ترجمه‌ی کلمه نبود، بلکه جدالی بود بر سر منافع و اهداف متفاوت که تاریخ گواهی است بر این جنگ نیروها. در این میان فرمان محمدعلی شاه نیز تلاشی بود برای حفظ توازن و کاستن از نزاع بیش‌تر میان نیروهای درگیر. لیکن نزاع‌ها شاید با صدور فرمان کاسته شوند اما هرگز مرتفع نمی‌شوند. میرزاعباس یزدی هشت سال پس از امضای مشروطه معتقد است که لفظ مشروطه کم‌ترین اهمیت را دارد و چرا باید بدان وفادار باشیم و از آن تقلید کنیم و «گمان کنیم صرف لفظ، کار می‌کند و درحقیقت تغییر می‌دهد. [گمان کنیم] اگر ملل دیگر فوایدی از مشروطیت برده‌اند، به‌واسطه‌ی همین لفظ مشروطه (کنستی توسیون) بوده و راه خود را زده، همچون خیال می‌کنیم که باید مدتی (به قول بعضی بر حسب تاریخ مشروطیت انگلیس، ششصد سال) بر همین قالب بی‌روح بگذرد، تا آثار مشروطیت و نتایج حسنه‌ی آن را دریابیم.»^۲ او به‌درستی دریافته بود که «لفظ» کم‌ترین اهمیت را دارد. ازاین‌رو صرف تلاش برای یافتن معادل بهتر قادر نخواهد بود به تغییر وضع موجود بینجامد زیرا تغییرات نه حاصلِ الفاظ که حاصل جنگ نیروها است و هر معنایابی و معادل‌گذاری نیز چیزی نیست جز گردوغبار حاصل از این جنگ.

۱. سید حسن تقی‌زاده، زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده، به کوشش ایرج افشار، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ص ۶۵.

۲. میرزاعباس یزدی بن میرزا علی اکبر صراف، رساله‌ی آفتاب و زمین، به کوشش رسول جعفریان، نشر مورخ، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹.

ترجمه‌ی «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود» نیز در وهله‌ی نخست آسان می‌نماید. «کلمه» در این آیه چه برای مسیحیان و چه برای مسلمانان مترادف است با مسیح پیامبر و گویی در این مورد کم‌ترین اختلاف نظر وجود دارد. درحقیقت بخش اول این آیات از هم‌بودگی خدا و مسیح یا خالق و مخلوق حکایت می‌کند، یعنی دو ذات متفاوت که قرین یکدیگرند. اما گویا آیه‌ی بعدی یعنی «کلمه خدا بود» این هم‌بودگی و هم‌نشینی را به وحدت و هم‌ذاتی بدل می‌کند و موجب اختلاف نظر میان مفسران می‌گردد. مثلاً در یهودیت و همچنین در روایات غیرعرفانی از اسلام نمی‌توان مخلوق را هرچند والامقام با خالق هم‌گوهر دانست و در یک رتبه و طراز قرار داد. زیرا این بدین معنا است که شریکی برای احدیت خالق و فرمانروایی اش قائل شده و شرک ورزیده‌ایم. درمقابل، اغلب مسیحیان بر «کلمه خدا بود» تأکید می‌ورزند و بر این اساس هم‌ذاتی را بر هم‌بودگی و جنبه‌ی الوهیتی مسیح را بر جنبه‌ی نبوی اش ارجح می‌دانند.^۱ پس گویا دال‌ها حامل بداهتی نیستند و ازهمین‌رو در مسیحیت می‌توان این هم‌ذاتی را نیز دست‌کم به دو طریق کاملاً متضاد تفسیر کرد! ازیک‌سو می‌توان گفت که هم‌ذاتی خداوند با پیامبر یا خالق با مخلوق ممکن است به رهیافتی عرفانی، گنوسی و درون‌ماندگار (immanent) میدان دهد و شکل سلسله‌مراتبی علت و معلول یا آفریننده و آفریده را منحل کند و بدین ترتیب به آموزه‌های برابری خواهانه و دموکراتیک بینجامد. اما درعین حال می‌تواند به تفسیری دیگر نیز مجال بروز دهد، زیرا وقتی انسانی را هم‌گوهر با خداوند بینگاریم و او را تا ملکوت الهی و فرمانروایی بر زمین و آسمان ارتقاء دهیم یقیناً احتمال استفاده یا سوءاستفاده از حاکمیت دینی یا غیردینی را در شکل‌های تمامیت‌خواهش افزایش می‌دهیم. بنابراین برخی از پژوهشگران تاریخ مسیحیت معتقدند این تفسیر که عیسی مسیح چوپان گله‌ی بشریت بود و پس از او این گله بدون شبان رها شد سبب شد در قرون دوم و سوم میلادی شکل‌گیری امپراطوری توتالیتیر، دنیوی و بوروکراتیک با دستگاه‌های مخوف سرکوب‌گر آن امکان‌پذیر گردد. همچنین به مدد چنین تفسیری

۱. منصور برجی، «عیسی؛ پسر مریم یا فرزند خدا؟»، گفت‌وگوی منصوربرجی با سروش دباغ، ۲ دی ۱۳۹۵.

است که پاپ در مقام رهبر مذهبی بدل شد به جانشین مسیح و خلیفه‌ی خدا که «برخوردار از قدرت مطلقه‌ای است که بیشتر منشأ الهی دارد تا انسانی».^۱ دقیقاً در همین زمان است که کلیسا به مبارزه با عرفان برمی‌خیزد تا بتواند قدرت خود را به یاری قواعد و آئین‌ها و نیز «از طریق سازمان‌های دنیوی، اعمال نماید و خود را از زحمت یافتن انسان کامل که موضوع عرفان (la gnose) است خلاص نماید».^۲ از این رو برخی از این پژوهشگران دریافتند که تا سیصد سال پس از مصلوب شدن مسیح هنوز مسیحیان تصمیم نگرفته بودند که مسیح چیست؟ آیا او «خدای روی زمین» است یا «چیز دیگری» است.^۳ اما پس از کشته شدن آریوس و ایجاد بحران و مطرح شدن برخی مسائل همچون مسئله‌ی حفظ سپاه، بسامان کردن جامعه‌ی آشفته و غیره ترسیم چشم‌اندازهای آرمان‌گرایانه‌تر و طرح مسئله‌ی جاودانگی و «رهایی‌بخشی» ضرورت یافت و مسیحیت به سمت باور به پیامبری که «به اندازه خدا قادر» است رهنمون شد تا بدین ترتیب بتواند امیدها را زنده نگه دارد و شرایط را برای پذیرش انسان‌هایی فراهم کند که استعداد خدا شدن دارند.^۴ بنابراین خدا شدن مسیح بیش از آن که محصول رویکردهای ایدئولوژیک یا جنگ‌های عقیدتی باشد محصول ضرورت‌های مادی و زمینی بود. شاید بتوان گفت که علم سیاست نیز به نوبه‌ی خود توانست از جنبه‌ای دیگر از تفسیر حکومت قادر بر زمین و آسمان بهره گیرد تا کلان‌نظریه‌ای سیاسی را بسامان دهد. بر این اساس بشریت دیگر با کثرت مراجع تصمیم‌گیری یعنی یکی خدا و دیگری پیامبر خدا یا دو حاکم یکی در آسمان و دیگری روی زمین سروکار ندارد و بنابر تعریف هرچ و مرج حاصل از اراده‌ی دو یا چند مرجع تصمیم‌گیر برطرف خواهد شد. زیرا آن که بر زمین حکومت می‌کند بنابه تعریف واجد همان صفات و توانایی‌های آسمانی است. روایت

۱. مهرزاده، «کلیسا و قدرت»، الفباء، کتاب سوم، تابستان ۱۳۶۲، ص ۹۹-۱۰۵.

۲. همان.

۳. ریچارد ای. روبنستاین، وقتی عیسا خدا شد: نزاع بر سر تعریف مسیحیت در واپسین روزهای روم، ترجمه‌ی راضیه سلیم‌زاده، نشر مرکز، ۱۳۹۶، ص ۲.

۴. همان، ص ۲۴۸.

مشهور و سکولار شده‌ی حکومت و فرمانروایی یک تن، تفویض همه‌ی حقوق به او و درنهایت الزام به اطاعت بی‌چون‌وچرا از او را می‌توان در صورت‌بندی مشهور توماس هابز از مفهوم حاکم یا لویاتان مشاهده کرد. بنابراین عبارات، آیات، کلمات یا دال‌ها از حقیقتی گوهرین حکایت ندارند و باید دید چه تفسیری با چه کارکردی، برحسب چه سازوکار و ضرورتی و به‌ویژه در چه دوره‌ی زمانی بار آن‌ها می‌شود و بدین‌ترتیب تفسیری بر تفسیری دیگر غلبه می‌یابد. با این توضیحات، تفسیرها و رهیافت‌های متفاوت دینی را نباید صرفاً در حوزه‌ی مطالعات آن‌جهانی تفسیر کرد بلکه باید به اثرگذاری و کارکردهای این‌جهانی آن‌ها نیز نظر داشت. از همین رو است که در حاکمیت قرون وسطایی کلیسا تفسیر این آیات برحسب معنویت یا درون‌ماندگاری ذوات نتوانست چیرگی یابد و در برابر تفسیرهای متعال‌تر و زورمندتر رنگ باخت تا درنهایت با بر ساخته شدن روایت اعظم از مسیحیت بتواند معنویت و رهایی‌بخشی دینی را از میدان به‌درکند و به‌جای آن نهادها و قوانینی را جایگزین کند که یا مستقلاً در پی کسب قدرت بودند یا دوشادوش قدرت حاکم عمل می‌کردند.

شاید ذکر مثالی از قرآن و تفاسیر قرآنی بتواند از زوایه‌ی دیگری این رویکرد سیاسی را توضیح دهد. در سوره‌ی یونس آیه‌ی (۳۳) می‌خوانیم «كَذٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِيْنَ فَسَقُوْا اِنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ». آیت‌الله مشکینی «کلمه» را «سخن» و بنابراین کَلِمَةُ رَبِّكَ را «سخن خداوند» ترجمه می‌کند؛ حال آن‌که آیت‌الله مکارم شیرازی آن را «فرمان خداوند» ترجمه کرده است. بی‌شک «سخن خداوند» از لحاظ کارکرد و نتایج سیاسی بسیار متفاوت است با «فرمان خداوند». اولی روایتی است نرم و محتاطانه، حال آن‌که دومی روایتی است سخت و آمرانه که می‌تواند از دو کردار متفاوت سیاسی نشئت گیرد یا بدان بینجامد. سنتاً اکثر تحلیلگران تفاوت در تفاسیر مختلف قرآنی را محصول تفاوت در ایدئولوژی‌ها و پس‌زمینه‌های عقیدتی می‌دانند، اما به‌زعم برخی دیگر از محققان علم کلام و مفسران قرآن، بحث‌ها و جدل‌های کلامی سرچشمه‌های ایدئولوژیک و عقیدتی ندارند بلکه خاستگاه سیاسی دارند. در این راستا محمدحسین روحانی معتقد است که پس از وفات پیامبر اسلام، درگیری و اختلافات سیاسی بر سر مسئله‌ی جانشینی موجب شعله‌ور شدن تضادهای فکری و

نیز مبادلات و مباحث کلامی شد و نه برعکس^۱. به عبارتی این تفاوت‌های گفتمانی یا ایدئولوژیک نبود که موجب تفاوت در تفاسیر و جنگ نیروها گردید بلکه وقوع برخی رویدادها از یک سو و از سوی دیگر منافع گوناگون بستر مناسبی را برای روایات و رهیافت‌های متفاوت عقیدتی و مذهبی فراهم آورد. در هر حال مسلم است که «کلمه» در شکل و فرم در تمامی این آیات و عبارات ظنینی واحد دارد، اما در عمل از کثرت و تفاوت خبر می‌دهد و ضخامتی قطور از تفسیر را با خود حمل می‌کند. بر این اساس به دشواری می‌توان واحد ترجمه را کلمه یا حتی جمله در نظر گرفت، چه گویی چیزی فراتر از کلمه یا جمله دست‌اندرکار ترجمه است.

به انجیل یوحنا بازگردیم. ادیبانی در سپهر ادبیات کوشیدند بخت خود را در ترجمه و تفسیر آن آیه‌ی وحیانی بیازمایند و شاید گوته برجسته‌ترین آنان به‌شمار آید. شخصیت و مخلوق او یعنی فاوست به شیوه‌ای خلاف آمد سراغ ترجمه‌ی عهد جدید می‌رود. او که دلزده و خسته از پوچی علوم زمانه‌اش اعم از انسان‌شناسی یا الهیات است، در صحنه‌ی «اتاق مطالعه» تمام هم خود را صرف این می‌کند که این عبارت یعنی «در آغاز کلمه بود» را به شیوه‌ای سزاوار متن مقدس و نیز زینده‌ی زبان مادری‌اش ترجمه کند. از این رو ماجراجویانه بداهت یا قداست کلمه را به چالش می‌کشد و با پرسش‌هایی گام‌به‌گام و تشکیک‌مدارانه کلمه را به مسئله‌ای برای ترجمه بدل می‌کند. او در مسیر این پرسشگری و برخلاف رویکرد غالب چنین استدلال می‌کند که کلمه قادر به خلق نیست و جهان نمی‌تواند به میانجیگری لوگوس آغاز شود. گفتاری به‌غایت سنت‌شکنانه که هم از اسطوره‌ی کلمه و هم از عیسی مسیح در مقام پادشاه جهان افسون‌زدایی می‌کند. اما فاوست به این نیز بسنده نمی‌کند و می‌پرسد پس آن چیست که می‌تواند بیافریند؟ او نخست «روح» را برمی‌گزیند زیرا در مقام فیلسوفی قرن هجدهمی قاعدتاً باید «روح» را چه در معنای الهیاتی‌اش و چه در معنای ایده‌آلیستی‌اش مقدم بر مادیت کلمه بداند. پس چنین ترجمه می‌کند «در آغاز روح بود!» اما این نیز متقاعدش نمی‌کند و می‌پرسد آیا به‌راستی «روح»

۱. محمدحسین روحانی، «مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی»، الفبا، کتاب ششم، تابستان ۱۳۵۶، ص ۱-۳۰.

تا بدین اندازه توانمند است و این «روح است که همه چیز را می‌آفریند؟» گوته که از یک سو شیفته‌ی انقلاب فرانسه و تغییر و تحولات آن بود و از سوی دیگر در قلب عصر روشن‌نگری به سر می‌برد جبراً باید چیزی تواناتر از «روح» را جایگزین کلمه کند. پس در ادامه‌ی روند ترجمه و تفسیر، «نیرو» را برمی‌گزیند و آن را واجد توان و عامل تغییر مناسبات موجود در جامعه و خلق مناسبات نوین می‌انگارد؛ نیرویی درون‌ماندگار در جامعه و نه متعال همچون خدا، مسیح یا شاه. پس در این مسیر تجربی-پژوهشی، آن عبارت را از نو ترجمه می‌کند و می‌گوید «در آغاز نیرو بود»، اما گویی نیرو هم بیش از حد انتزاعی به نظر می‌رسد و او به مفهومی انضمامی‌تر و کاربردی‌تر نیاز دارد تا بتواند به گونه‌ای واقعی‌تر به تغییر، خلق و انقلاب بینجامد. بنابراین ترجمه‌ی نهایی می‌شود «در آغاز، عمل بود».^۱ پس به‌زعم گوته آن‌چه خلاق است «کلمه» نیست بلکه «عمل» است. بی‌شک در مسیر خطیر ترجمه و تفسیر، او راه سهل، منفعلانه و مؤمنانه را کنار می‌نهد و راه سخت‌تر و دشوارتر را برمی‌گزیند. زیرا به‌سادگی می‌توانست وفادار بماند به اصل، قداست و بدهت «کلمه» و صرفاً به تقلید از آن و تکرارش از آن بسنده کند؛ اما فاوست رویکردی شک‌مدار و تأملی را برمی‌گزیند. او در مقام یک عمل‌گرا به تن‌آسایی در ترجمه تن نمی‌دهد، خطر می‌کند و تمام این ماجراجویی‌ها در مکان استعاری «اتاق مطالعه» روی می‌دهد. «اتاق مطالعه» در این رهیافت دیگر مکان امن ایمان و وفاداری نیست بلکه مکان تردید است و کنشگری، مکان «شدن». از این رو فاوست در این راه نه فقط تحولات جهان بیرونی بلکه تغییر و تحولات نفسانی و اخلاقی‌اش را نیز به نمایش می‌گذارد. در این معنا ترجمه صرفاً تفسیری نظری یا الهیاتی نیست بلکه کنشی است سیاسی حاکی از اخلاق ناخرسندی. از این رو ترجمه‌ی متن مقدس برای فاوست مجالی است نه در جهت استخراج و اکتشاف وفادارانه‌ی معنای مکنون و نهفته در پس «کلمه» بلکه فرصتی است در جهت آفرینش و ساخت معنا، ساختنی در تعامل با زمانه و حتی در جهت تغییر زمانه.

۱. یوهان ولفگانگ فون گوته، فاوست، ترجمه‌ی م.ا. به‌آذین، انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۸، ص ۳۶.

عباس بنی صدر از نخستین مترجمان فاوست در مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی فارسی این اثر، گوته را دلبسته‌ی «فلسفه‌ی اشرافی» و صدراپی می‌داند یعنی «خدا در همه چیز»^۱ یا به تعبیری فلسفه‌ی درون‌ماندگار اسپینوزا. گوته در حقیقت نمونه‌ای است از متفکری گنوسی، متفکری که شناخت برایش نه رویکردی صرفاً سوپراکتیو بلکه تلاشی است هم‌سو با سیاست منتقدانه‌ی وضعیت. به‌طور خاص می‌بینیم که در صحنه‌ی «اتاق مطالعه» فریب یا وسوسه‌ای از جانب شیطان صورت نمی‌گیرد. زیرا در این مرحله و در این مکان، فاوست هنوز روح خود را به شیطان نفروخته است. او پیش از آن‌که مفیستوفلس در هیئت شیطان بر او ظاهر شود و قصد گمراه کردن او را داشته باشد، مسیر پرسشگری را برگزیده بود. در مقابل، این خداوند است که نخست و پیش از او وارد مرآده با شیطان شده است. پس شاید به‌شيوه‌ای پرسشگرانه باید به خدای فاوست ظن برد، خدایی که پس از شرط‌بندی با شیطان، مقدمات از راه به‌درکردن بنده‌ی مؤمنش را فراهم می‌کند! داستان گوته نمونه‌ای است از قصه‌ی عدن: فاوست در پی شناخت، از درخت معرفت تناول می‌کند و مورد طرد و لعن خداوند قرار می‌گیرد. اما او یک فریب‌خورده نیست بلکه آگاهانه هبوط را برگزیده است.

با نگاهی امروزی شاید بتوان گوته را یکی از نخستین متفکرانی دانست که با تمایز نهادن میان نظریه و عمل، این دومی را همچون مارکس دیگر هم‌وطنش زیربنای مناسبات موجود و کارگزار خلق مناسبات نوین در جامعه می‌داند. مثال او مثال ممتازی است از مترجم-مؤلفی که می‌کوشد از منظر کاربرد و جنگ نیروها به ترجمه بنگرد. او که هم انقلاب فرانسه را دیده است و هم متأثر از آرای اندیشمندانی چون اسپینوزا و روسو است، دیگر «تعالی» را چه در قالب حکمرانی یا کنشگری فردی نمی‌پذیرد. در مقابل، «عملی» را جایگزین می‌کند که محصول کنش جمعی است، کنشی بدون یک رأس متعال همچون مسیح، سازمان‌دهنده یا توسعه‌گر. اما آن‌چه گفته شد چیزی نیست جز تفسیر من از فاوست و از صحنه‌ی «اتاق مطالعه»! بی‌شک این تفسیر نیز همچون هر تفسیر دیگری واجد کارکرد است و کارکرد آن

۱. یوهان ولفگانگ فون گوته، «سرآغاز»، فاوست، ترجمه‌ی عباس بنی صدر، بنگاه افشاری، بی‌تا، ص ب.

کاملاً متفاوت است با تفسیر مارشال برمن در کتاب تجربه مدرنیته. برمن با تکیه بر عناصر دیگری در تراژدی فاوست به مفاهیمی چون «تخریب» و «ساختن» و به ویژه شاخص‌هایی چون «توسعه» و «رشد» توجه نشان می‌دهد. او بر مبنای رویکردی توسعه‌مدار، فاوست را «رهبر»، «سازمان‌دهنده»، «توسعه‌گر» یا «مدیر برنامه‌ریز» توصیف می‌کند و می‌گوید:

باید بر کل کار احاطه یابد و آن را هدایت کند. [...] کسی که می‌تواند منابع مادی، فنی و معنوی را گرد آورد و آنها را به ساختارهای جدید زندگی اجتماعی بدل سازد. و دست‌آخر این‌که این الگوی فاوستی شیوه جدیدی از اقتدار و اعمال قدرت را عرضه خواهد کرد، اقتداری که منشاء آن ظرفیت و قابلیت رهبر در ارضای نیاز می‌رم مردمان مدرن به توسعه و رشدی پرافت و خیر، بی‌انتها، و همواره تجدیدشونده است.^۱

درحقیقت برمن با ارائه‌ی تفسیر هر می از فاوست به رهبر یا مدیری نیاز دارد تا بتواند پروژه‌ی توسعه را برای مردمان تحقق بخشد. در این رویکرد ستایش‌آمیز از توسعه و پیشرفت، او به‌ناچار به دوگانه‌های کلاسیک و نقدپذیری همچون «جوامع پیشرفته و عقب‌مانده»، کشورهای «جهان اول» و «جهان سوم» و نهایتاً «طرح‌های شبه‌فاوستی» در برابر طرح‌ها فاوستی «اصیل» متوسل می‌شود. برمن برحسب این تفسیر به کسی نیاز دارد که بتواند با «اقتدار و اعمال قدرت» پروژه‌ی توسعه را برای جوامع عقب‌مانده پیش ببرد. واضح است که این تفسیر کارکردهای خود را دارا است اما شاید بیش از هر چیز به کار رؤسای نهادهای دولتی و نیز مقاطعه‌کاران مدرنیته آید! پس اگر این‌جا به دو تفسیر متفاوت از فاوست اشاره شد هدف این نیست که تفسیر من به حقیقت فاوست نزدیک‌تر است یا تفسیر مارشال برمن، بلکه مسئله این است که ببینیم در این کثرت و تنوع تفاسیر، هر تفسیر چه کاری انجام می‌دهد، خادم یا طاغی چه وضعیتی است، تا چه اندازه به رویکرد و اندیشه‌ای غیرسلسله‌مراتبی محل بروز می‌دهد یا تا چه حد این امکان را می‌ستاند و غیره.

والتر بنیامین یکی از سرشناس‌ترین متفکرانی است که کوشید با تأسی از رویکردی افلاطونی-الهیاتی، نور تابناک حقیقت «واحد» یا همان «زبان ناب» را از دل سایه‌های «کثرت» و از خلال زبان‌ها و تفاسیر متفاوت جست‌وجو کند. زبانی فارغ از خشونت و سوءتفاهم، فارغ از جنگ نیروها، فارغ از پراکندگی و تنوع معانی. او با طرح تر زبانی خود از یک سو کوشید نشان دهد که همه‌ی زبان‌ها از زبانی واحد مشتق شده‌اند؛^۱ و از سوی دیگر خود را مواجه می‌کند با یکی از بغرنج‌ترین مسائل زبان‌شناختی یعنی مسئله‌ی معنا. زیرا همواره این پرسش مطرح می‌شود که معنای یک کلمه محصول قرارداد است یا در پیوند است با طبیعت و ماهیت چیزها؟ پرسشی که در کهن‌ترین مباحث فلسفی یونان باستان به‌ویژه مباحث پیشاسقراطی‌ها ریشه دارد. منطق غالب زبان‌شناختی در اندیشه‌ی یونانی استوار بود بر این که کلمه یا کلمه‌ی درست در هماهنگی کامل با طبیعت قرار دارد و بدین‌ترتیب با ایده و مفهومی درونی در پیوند است. مثلاً چیزی در ماهیت کلمه‌ی «درخت» وجود دارد که هماهنگ با طبیعت و ذات درخت است و از این رو فقط دال «درخت» می‌تواند مناسب آن باشد و نه هیچ دال دیگری. با این تفاسیر کار «واژه‌ساز» یا به قول سقراط «قانون‌گذار» کشف و استخراج همین رابطه‌ی ماهوی میان کلمه‌ها و چیزها است تا دیرتر و با تقلید از آن‌ها بتواند واژه‌های «اصیل» بسازد.

گفت‌وگوی «کراتولوس» اثر افلاطون یکی از کهن‌ترین و البته برجسته‌ترین آثار زبان‌شناختی است که به‌شیوه‌ای پروبلماتیک دو روایت بنیان‌گذار در باب زبان را مورد موشکافی قرار می‌دهد. نخست این روایت غالب که زبان در هماهنگی کامل با طبیعت قرار دارد و کلمه واجد یک ذات و حقیقت مرتبط با ماهیت چیزها است؛ و دوم رویکرد ذات‌ناباورانه به زبان بدین معنا که رابطه‌ی میان کلمه‌ها و چیزها رابطه‌ای است مصنوع و محصول قرارداد. فریدریش نیچه از متفکرانی است که به این نحله‌ی

۱. هرچند پیش از او و در قرن نوزدهم آلفردو ترومبیتی (زبان‌شناس ایتالیایی) این بحث را طرح کرده بود که زبان‌ها و به‌ویژه زبان‌های هندواروپایی از زبانی واحد یا «تک‌آغاز» (mono genesis) منشأ گرفته‌اند.

دوم تعلق دارد. او زبان را امری مصنوع و استعاری در نظر می‌گیرد و قراردادهای و نشانه‌های زبانی را تماماً «دلبخواهی» توصیف می‌کند و می‌نویسد:

کلمه براستی چیست؟ [...] ما [در زبان آلمانی] اشیا را بر حسب جنسیت جدا می‌کنیم؛ درخت را مذکر و گیاه را مؤنث می‌نامیم. تقسیماتی به‌غایت دلبخواهی! [...] ما از جانور خزنده‌ای به نام «مار» (schlange) سخن می‌گوییم، اما این نام‌گذاری صرفاً به قابلیت این جانور در خزیدن (schlingen) اشاره می‌کند و در نتیجه می‌تواند توصیف مناسبی برای کرم خاکی هم باشد. تفکیکهایی تماماً مصنوعی! [...] همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگها، برف و گلها، چیزی در مورد نفس اشیا می‌دانیم؛ و با این حال صاحب هیچ نیستیم، مگر استعاره‌هایی برای اشیا — استعاره‌هایی که به هیچ‌وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارند. [...] پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری؛ در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری [...]. ما با ذات هیچ‌یک از این قوانین آشنا نیستیم و سر و کارمان فقط با اثرهای آنهاست، [...] همه آنچه به‌واقع درباره این قوانین طبیعت می‌دانیم، همان چیزی است که خود بدانها اضافه می‌کنیم.^۱

پس به‌سختی بتوان متفکری را یافت که به زبان و به معنا اندیشیده باشد و دست‌کم به یکی از این دو مشرب فکری تعلق نداشته باشد. بنیامین نیز از این امر مستثنا نیست، اما برخلاف آنچه دل‌بسته‌ی نحله‌ی نخست است، یعنی رویکردی افلاطونی و ذات‌باورانه به زبان. از این‌رو معتقد است «ذات معنوی یک چیز دقیقاً عبارت از زبان آن چیز است».^۲ لیکن رویکرد او به زبان و کلمه با وجود شباهت‌های بسیار به بحث‌های سقراطی-افلاطونی، تفاوت آشکاری نیز با آن‌ها دارد، به‌ویژه در بحث «معنا» و رابطه‌ی میان کلمه و چیز. بنابراین می‌کوشد در عین وفاداری به رویکرد

۱. فردریش نیچه، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، انتشارات هرمس، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۱۷۱.

۲. والتر بنیامین، «در باب زبان و زبان بشری»، عروسک و کوتوله، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۵، ص ۵۲.

ذات باورانه بر برخی تشکیک‌ها و پارادوکس‌های این رویکرد نیز چیره شود. مهم‌ترین آن‌ها تلاشی است در جهت تمیزدادن هستی معنوی چیزها از یک‌سو و هستی زبان از سوی دیگر، تلاشی که به‌زعم او همان «مغاک عظیمی» است که زبان‌شناسی «در معرض سقوط به درون آن است». از این‌رو برای اجتناب از این سقوط و قرارگرفتن بر فراز این مغاک به‌نظر می‌رسد راه‌حل او «تصدیق اینهمانی میان وجود معنوی و وجود زبانی است».^۱ دیرتر به چند و چون این رویکرد خواهیم پرداخت. آگامبن نیز با تأکید بر این رویکرد افلاطونی و ذات‌باورانه به نقل از بنیامین می‌نویسد «ایده یا مثالی امری زبانی است [...]؛ ایده همان عنصر نمادین نهفته در ذات هر کلمه است».^۲ پس شاید نخست لازم باشد نگاهی بیندازیم به یکی از مهم‌ترین رساله‌های افلاطون در باب زبان، کلمه و نام‌گذاری تا دیرتر بتوانیم با دقت بیشتری به آرای بنیامین بازگردیم. در آغاز این گفت‌وگو هر موگنس به نقل از کراتولوس و با رویکردی طبیعت‌محور می‌گوید:

سقراط، کراتولوس مدعی است که نام درست هر چیز، نامی است که طبیعت به آن داده، نه نامی که گروهی از مردمان با توافق یکدیگر در زبان خود بر آن نهاده‌اند. زیرا هر واژه‌ای را معنایی است طبیعی، و معنی درست، چه برای یونانیان و چه برای بیگانگان، همان است.^۳

سقراط در تأیید این سخن و از منظری ریشه‌شناختی در پی اثبات ارتباط تنگاتنگ و ماهوی «نام» و خود «چیز» برمی‌آید. او بر این باور است که نام‌ها و به‌ویژه نام‌های اصیل براساس اتفاق، توافق یا عادت نهاده نشده‌اند بلکه در هماهنگی کامل با خصائص طبیعی و روحی مُسمّی قرار دارند. بنابراین صحت و سقم آن‌ها را باید در

۱. همان، ص ۵۳.

۲. جورجو آگامبن، «زبان و تاریخ: مقولات زبانی و تاریخی در تفکر بنیامین»، عروسک و کوتوله، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۵، ص ۴۳.

۳. افلاطون، «کراتولوس»، دوره‌ی آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۶۸۹.

نسبت‌شان با طبیعت چیزها سنجید. او با اتخاذ رویکردی پارمیندسی معتقد است که واژه واجد معنا و حقیقتی ثابت است و به‌هنگام نام‌گذاری باید ماهیت و طبیعت چیزها در نظر گرفته شود به عبارتی «هنگام "نامیدن" نیز باید طبیعت چیزهایی را که نام می‌بریم رعایت کنیم و وسایلی را که با طبیعت آنها سازگارند بکار ببریم و میل و هوس خود را در این عمل دخالت ندهیم و گرنه عمل "نامیدن" را درست انجام نخواهیم داد و از کار خود سودی نخواهیم برد.»^۱ سقراط برای توصیف عمل نامیدن و نحوه‌ی آفرینش کلمه از استعاره‌ی «هنرمند» بهره می‌گیرد و کار «واژه‌ساز» را مشابه کار نقاشی می‌داند که می‌کوشد به یاری خطوط و رنگ‌ها و با تقلیدی موبه‌موب بیش‌ترین شباهت را با موضوع اصلی در اثر خود بیافریند. هرچه تقلید دقیق‌تر و شباهت به اصل بیش‌تر باشد اثر واقعی‌تر و زیباتر خواهد بود: «کسی هم که نقش اشیاء را به‌وسیله‌ی حرفها و هجاها می‌سازد، اگر همه اجزا را به‌جای خود بکار ببرد نقشی زیبا پدید می‌آورد، و این نقش همان است که ما واژه می‌خوانیم. ولی اگر جزئی را حذف کند یا به نقش جزئی بیفزاید که ضروری نیست، حاصل کارش نقشی زیبا نخواهد بود.»^۲ با این تفاسیر نام یا کلمه همان نقشی را ایفا می‌کند که تصویر ایفا می‌کند. اما از آن‌جا که کلمه تقلیدی است از چیز یا از اصل، طبیعتاً در مقایسه با چیز از ارزشی ثانوی برخوردار است زیرا کلمه چیزی نیست جز تقلید چیز به‌وسیله‌ی صدا، یا تقلید ماهیت چیزها به‌وسیله‌ی حروف و هجاها. بنابراین نام یک چیز غیر از خود آن چیز خواهد بود؛ اما همین تقلید گویا دروازه‌ای است برای دستیابی به شناخت از ماهیت چیزها یا به‌تعبیری از رهگذر تقلید می‌توان به ماهیت چیزها پی‌برد. سقراط می‌گوید «اگر انسان ماهیت چیزها را به وسیله‌ی حرفها و هجاها تقلید کند، بدین‌سان می‌تواند نشان دهد که هر چیز چه هست و چه نیست؟»^۳ از این‌رو قانون‌گذار، هنرمند یا واژه‌ساز اگر می‌خواهد واژه‌ی درست بسازد باید خصایص طبیعی کلمه را در صداها و هجاها قرار دهد و در این کار از ایده‌ی کلمه یا همان «صورت اصلی واژه راستین» تبعیت کند و همه‌ی کلمه‌ها را «به تقلید از آن ایده بسازد».^۴

اما در نقطه‌ی مقابل این دیدگاه فلسفی، دیدگاه قراردادباور هرموگنس قرار دارد. به‌زعم او درستی معنای هر واژه محصول قرارداد، توافق یا عادت کسانی است که کلمات را به‌کار می‌برند و از این‌رو کلمه واجد هیچ ماهیت برین و مثلی یا حقیقتی ثابت و راستین نیست: «برای درستی نام‌ها هیچ علتی نیست جز این‌که من حق دارم هر چیز را با هر نام که به آن می‌دهم بخوانم در حالی‌که تو حق داری آن را با نام دیگر بخوانی، و چنانکه می‌دانی چیزی واحد در هر شهر، چه یونانی و چه غیر یونانی، به نامی دیگر خوانده می‌شود».^۱ این رویکرد قراردادباور زائر فکری متفکران شکاک یونانی است که به سوفسطاییان مشهورند، متفکرانی که به خیر و شر مطلق باور ندارند و هیچ ارزش ذاتی یا جهانشمولی برای مفاهیمی همچون قانون، عدالت و غیره قائل نیستند و آن‌ها را مقولاتی برساخته، قراردادی و محصول عرف جوامع یا قدرت زورمندان می‌دانند. با این توصیفات سوفسطاییان را می‌توان نخستین متفکرانی دانست که با تردید در مفهوم حقیقت جهانشمول، تاریخی‌نگری (historicism) را وارد اندیشه و فلسفه کردند؛ آنان حتی از این نیز فراتر رفتند و خدایان را نیز برساخته‌ی بشر انگاشتند. در این مورد راکریتیاس می‌گوید «روزگاری بود که زندگی انسان‌ها پریشان و حیوانی بود، [...] شخصی خردمند و زیرک ترس از خدایان را برای انسان‌های فانی ابداع کرد تا ابزاری باشد برای ترساندن آدمهای شرور تا حتی نتوانند در خفا به شرارت فکر یا مبادرت کنند. [...] به گمان من، به این ترتیب بود که نخستین بار کسی انسانهای فانی را واداشت تا به خدایان باور آورند».^۲

در حقیقت گفت‌وگوی «کراتولوس» جدا از طرح دو روایت بنیان‌گذار برای فلسفه‌ی زبان، از جنبه‌های دیگری نیز قابل تأمل است. نخست مسئله‌ی دو گونه نام‌گذاری: نام‌گذاری‌ای که خدایان انجام داده‌اند و نام‌گذاری‌ای که انسان‌ها انجام می‌دهند. برحسب این تقسیم‌بندی حتی بهترین نام‌گذاری‌ها که به دست واژه‌ساز انجام می‌شود بازهم در حد و شأن نام‌گذاری خدایان نخواهد بود. بنابراین کراتولوس

۱. همان، ص ۶۹۲.

۲. جورج کلوکسو، تاریخ فلسفه سیاسی، جلد اول، ترجمه‌ی خشایار دیبیمی، نشر نی، ۱۳۸۹، ص ۶۳.

معتقد است «نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته است و از این رو آنها بالضروره درست‌اند»^۱. سقراط نیز با اشاره به هومر معتقد است که «نام‌هایی که خدایان به برخی چیزها داده‌اند از نام‌هایی که آدمیان به همان چیزها می‌نهند» جدا است.^۲ او نتیجه می‌گیرد که برخی از نام‌ها واجد ذوات ابدی‌اند و او بعید نمی‌داند که این‌گونه نام‌گذاری‌ها که با دقتی بیش‌تر انجام شده است محصول «خدایان باشند نه حاصل اندیشه آدمیان».^۳ طرح این دوگانگی از یک سو درستی یا نادرستی نام‌گذاری‌های بشری را طرح می‌کند و از سوی دیگر این پرسش را پیش می‌کشد که مگر در نهایت همین انسان نیست که باید میان این دوگونه نام‌گذاری داوری کند و صحت و سقم آن را بنمایاند؟ بنابراین دومین پرسشی که سقراط طرح می‌کند این است که واژه‌ساز براساس کدامین علم یا شناخت بر چیزها نام می‌نهد؟ پاسخ او استوار است بر این باور که واژه‌سازان باید پیش از ساختن واژه به‌گونه‌ای پیشینی واجد «علم به ماهیت چیزها» باشند و از قدرتی «برتر» نیرو گرفته باشند. بر این اساس کلمه می‌تواند فی‌نفسه اطلاعاتی را در مورد ماهیت و حقیقت امور در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد منوط به این‌که به دست واژه‌سازی مبرز و آشنا به حقیقت امور ساخته شده باشد. اما مسئله‌ی دیگر این خواهد بود که چگونه می‌توان صاحبان حقیقی چنین معرفتی را شناسایی کرد و کار مهم واژه‌سازی را بدان‌ها محول کرد، زیرا تمام واژه‌سازان صاحبان حقیقی چنین علم و معرفت پیشینی نیستند. به‌ناگزیر این رهیافت تردیدی می‌افکند بر کار واژه‌ساز و نیز خطاها یا توانایی‌های انسانی او برای پی‌بردن به ماهیت امور. اما نکته‌ی سوم مسئله‌ی تقلید کلمه از چیز است. به‌زعم سقراط کلمه باید شبیه چیز باشد و هرچه شباهت کلمه و هماهنگی آن با چیز بیش‌تر باشد، کلمه اصیل‌تر است و واژه‌ساز در مقام هنرمند توانسته است بیش‌ترین شباهت به اصل و بهترین محصول را تولید کند. اما این شباهت نیز درعین حال می‌تواند مشکل‌آفرین شود زیرا این شباهت ضروری اگر بیش از حد شود در این صورت ما

۱. افلاطون، «کراتولوس»، دوره‌ی آثار افلاطون، جلد دوم، ص ۷۴۹.

۲. همان، ص ۷۰۱. ۳. همان، ص ۷۰۷.

با ثنویت مواجه می‌شویم، وضعیتی که سقراط آن را مضحکه می‌خواند: «اگر نام‌ها از هر حیث شبیه چیزهایی شوند که برای نامیدن آنها بکار می‌روند، همه چیز وضعی مضحک خواهد یافت، یعنی هر چیز دو تا خواهد بود و ما نخواهیم دانست کدام یک از آن دو خود آن چیز است و کدام نام آن».^۱ و نکته‌ی نهایی یا پارادوکس نهایی این‌که هر چند کلمه مدخل و گذرگاهی است برای درک چیزها اما شناخت در تحلیل نهایی از طریق کلمه حاصل نمی‌شود، بلکه باید از رهگذر «خود چیز» حاصل شود. سقراط می‌گوید «همین قدر توانستیم دریابیم که شناختن چیزها از راه واژه‌ها میسر نیست بلکه هر چیز را باید از راه خود آن چیز شناخت».^۲ با این تفاسیر باز می‌گردیم به نقطه‌ی آغاز! زیرا کلمه در بهترین حالت چیزی نیست جز بدل، تقلیدِ صوری و وانموده‌ای از ماهیت اصیل یک چیز. از سوی دیگر از آن‌جاکه شناخت از حقیقت امور در اختیار خدایان یا انسان‌هایی خاص و ممتاز است، قضاوت در مورد صحت و سقم واژه‌ها و تشخیص واژه‌های خوب از بد همواره می‌تواند محل تردید واقع شود. در حال این مسائل بیش از این در این گفت‌وگو گشوده نمی‌شود و راه‌کار مشخص و قانع‌کننده‌ای برای حل مسئله‌ی معنا و نیز نسبت میان «کلمه» و «چیز» ارائه نمی‌شود.

والتر بنیامین با دل‌بستگی به مفهوم حقیقتِ زبان یا «زبان ناب» می‌کوشد تا بر برخی از پارادوکس‌ها و نارسایی‌های اندیشه‌ی سقراطی - افلاطونی در باب شباهت «کلمه» و «چیز»، مسئله‌ی معنا، نام‌گذاری، شناخت و تقلید غلبه کند؛ مباحثی که می‌توان آن‌ها را محور اندیشه‌ی او در باب زبان و ترجمه تلقی کرد. او در «رسالت مترجم» با تعریفی آشنا و کلاسیک از هنر آغاز می‌کند: اثر هنری آن اثری نیست که برای مخاطب یا حتی مخاطب «آرمانی» تولید شده باشد، اثر هنری قرار نیست چشم‌داشتی به انتقال معنا به مخاطب یا خواننده داشته باشد؛ بلکه اثر هنری اعم از شعر، موسیقی، مجسمه‌سازی یا هر هنر دیگری زمانی اثری هنری محسوب می‌شود که از انتقال اطلاعات به مخاطب و هم‌رسانی چشم‌پوشی کرده باشد. همان تعریف

آشنای هنر برای هنر. بی‌شک توسل به هنر شباهت‌هایی به رویکرد سقراطی دارد اما تفاوت‌هایی نیز دارد و همین تفاوت‌ها است که به او یاری می‌رساند تا بر برخی از معضلات آن اندیشه فائق آید:

هیچ شعری به نیت خواننده نوشته نشده، هیچ تابلویی به نیت بیننده کشیده نشده و هیچ سمفونی‌ای به نیت خیل شنوندگان تصنیف نگشته است. [...] اثر به کسی که آن را می‌فهمد چیز چندانی «نمی‌رساند». هم‌رسانی یا انتقال اطلاعات سرشت ذاتی آن نیست.^۱

با این مقدمه، ترجمه اثری هنری و «نوعی فرم»^۲ تلقی می‌شود؛ فرمی در هماهنگی کامل با متن اصلی بدون تلاش برای انتقال معنا یا شبیه‌سازی با چیزی یا مدلولی بیرون از خود. ترجمه‌ی خوب برحسب این تحلیل ترجمه‌ای است وفادار به فرم متن اصلی که بعدتر از آن تحت‌عنوان ترجمه‌ی «تحت‌اللفظی» یاد می‌شود و درمقابل، ترجمه‌ی بد آن ترجمه‌ای است که بکوشد معنایی را انتقال دهد یا عبارتی را هم‌رسانی کند: «آن ترجمه‌ای که قصد انتقال و میانجی‌گری دارد، میانجی‌گر چیز نتواند بود مگر هم‌رسانی — یعنی چیزی فاقد اهمیت. و این خود نشانی اصلی برای تشخیص ترجمه‌های بد است».^۳ شاید این پیش‌فرض‌ها نامتعارف به نظر رسد اما او به یاری این صورت‌بندی جدید تلاش می‌کند تا بر ناسازه‌های دیرین غلبه کند. نخست آن‌چه در این عبارات به‌وضوح دیده می‌شود ابطال هرگونه تلاشی است در راستای کاربرد ابزار زبانی با هدف انتقال معنا و هم‌رسانی. این نخستین و اصلی‌ترین گام او است برای مواجهه با مسئله‌ی معنا و چیرگی بر رابطه و شباهت پارادوکسیکال «کلمه» و «چیز». نکته‌ی مهم دیگر مسئله‌ی «شناخت» یا سازوکار شناخت است: آیا درنهایت شناخت از مدخل «کلمه» روی می‌دهد یا از رهگذر «خود چیزها»، و انسان در این میان چگونه می‌تواند ایفای نقش کند؟ این مشکل

۱. والتر بنیامین، «رسالت مترجم»، عروسک و کوتوله، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۵، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۴. ۳. همان، ص ۷۳.

دیگری بود که گفت وگویی کراتولوس نتوانست برای آن راه‌حلی بیابد. از این رو بنیامین برای حل این دشواری دومین گام مهم خود را برمی‌دارد و اصالت و اولویت را به زبان یا به «کلمه» می‌دهد و نه به «چیز». بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که از مدخل کلمات می‌توان به سمت رهاسازی «حقیقت» یا حقیقت زبان رهنمون شد. بنیامین با تشبث به الهیات و تکرار آن عبارت و حیانی «در آغاز کلمه بود»^۱ می‌کوشد راهی را به سمت «سرشت ذاتی زبان»، «زبان ناب» و نیز رویکرد ویژه‌اش به ترجمه هموار کند. او اذعان می‌کند که اندیشه‌اش به تمامی آغشته به الهیات یا به تعبیری «اشباع از الهیات است»؛ از همین رو از استعاره‌ی «جوهر خشک‌کن» برای توصیف این وضعیت بهره می‌گیرد: «رابطه‌ی من با الهیات همچون رابطه‌ی جوهر خشک‌کن است با جوهر»^۲. آگامبن نیز با تکرار این نقل قول، بر تشبث بنیامین به الهیات مهر تأیید می‌زند.^۳ روایتی دیگر از این سخن را می‌توان نزد مؤلفان «الاهیات واژگون» دید: «الاهیات جرأت نمی‌کند "در انظار ظاهر شود" و لاجرم برای آن که اصلاً تأثیر و جلوه‌ای داشته باشد باید پنهان بماند. [...] الاهیات به خدمت دستگاه ماتریالیسم تاریخی در می‌آید. اما دقیقاً به لطف همین هیات مبدل است که الاهیات می‌تواند در آثار بنیامین به علم بنیادین بدل شود».^۴ در این میان هانا آرنت می‌کوشد از بار دینی اندیشه‌ی او بکاهد، از همین رو تصریح می‌کند بنیامین «مجدوب دین نبود اما مجذوب الهیات و شیوه‌ی تأویلی بود که براساس آن خود متن مقدس است، اما او متأله نبود و علاقه‌ای به کتاب مقدس نداشت».^۵ بی‌شک برای جستار پیش‌رو اهمیتی ندارد که مکنونات قلبی یا علاقه‌ی شخصی بنیامین به الهیات یا کتاب مقدس را دریابد یا به اثبات رساند. بلکه آن چه اهمیت دارد دیدن این نکته است که

۱. همان، ص ۸۵.

2. Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 471.

۳. جورجو آگامبن، «زبان و تاریخ: مقولات زبانی و تاریخی در تفکر بنیامین»، عروسک و کوتوله، ص ۴۳.

۴. نوربرت بولتس و ویلم فان‌راین، «الاهیات واژگون»، عروسک و کوتوله، ص ۱۷۵.

5. Arendt, Hannah, "Walter Benjamin: 1892-1940", *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1969, p. 4.

دستگاه نظری او روی چه تفسیری از الهیات بنا شده است و این «الهیات سیاسی» چه امکاناتی در اختیار ما قرار می‌دهد و واجد چه کارکردی است؟ پس به تعبیر آرنه آن چه اهمیت دارد شیوهی تأویلی خاص او از الهیات است، تأویلی همبسته با کارکردی معین و نه تأویل و تفسیر متن مقدس به منزله‌ی حقیقتی بنیادین. بنیامین خود در مقاله‌ی «در باب زبان و زبان بشری» می‌نویسد:

اگر در مطالب ذیل، سرشت زبان بر مبنای باب نخست سفر آفرینش بررسی می‌شود، هدف از این کار نه تأویل کتاب مقدس است و نه بررسی و سنجش عینی آن در مقام حقیقت و حیاتی، بلکه هدف کشف این نکته است که در خصوص مسأله سرشت زبان، چه چیزی خودبه‌خود از دل متن قدسی عیان می‌شود؛ و کتاب مقدس صرفاً در بدو کار برای این منظور ضروری است، زیرا استدلال متن حاضر در پیش فرض گرفتن زبان در مقام نوعی واقعیت غایی به صورتی گسترده از کتاب مقدس پیروی می‌کند، واقعیتی توضیح‌ناپذیر و پرمزوراز [...].^۱

اما باید پذیرفت که چیزی «خودبه‌خود» عیان نمی‌شود و همواره تفسیر یا به‌قول آرنه شیوهی خاص تأویلی در این عیان‌شدن معنا نقش آفرین خواهد بود. با این توضیحات محال است بتوان بدون رجوع به تفسیر بنیامین از الهیات به مباحث مورد نظرش یعنی زبان، ترجمه و حتی فلسفه‌ی سیاسی راه یافت. پس اگر این فرض را بپذیریم که الهیات و آیات کتاب مقدس برای او چیزی نیستند جز استعاره‌هایی برای تدوین و تکوین مباحث نظری‌اش، تا زمانی که درنیابیم این استعاره‌ها با هدف ساختن چه معنایی و روی چه بستر فکری بر ساخته شده‌اند هرگز نخواهیم توانست از آن به منزله‌ی الگویی برای عمل سیاسی یا عمل ترجمه بهره گیریم.

عبارت انجیلی «در آغاز کلمه بود» در کنار سه داستان و حیانی «برج بابل»، «هبوط» و «نام‌گذاری» در حقیقت مقدمات یا همان مفروضاتی است که به‌گونه‌ای همبسته تر بنیامین در باب زبان و ترجمه را شکل می‌دهد؛ سه رویدادی که به‌شیوه‌ای

۱. والتر بنیامین، «در باب زبان و زبان بشری»، عرومک و کوتوله، ص ۶۰.

درهم‌تینده و در قالب بسته‌ای مفهومی به‌کار گرفته شده است. واقعه‌ی برج بابل واقعه‌ای بنیادین است که به‌یاری آن بنیامین می‌کوشد تفاوت، آشفتگی و گوناگونی زبان‌ها را در قالب مفهوم «هبوطِ زبانی» توضیح دهد. او با امیدی مسیحایی، ترجمه یا دقیق‌تر بگوییم شیوه‌ی خاصی از ترجمه را امکانی می‌داند که به‌مدد آن می‌توان وحدت و عدل از دست‌رفته‌ی زبان یا همان «زبان ناب» را بازجست. پس نخست نگاهی بیندازیم به داستان برج بابل در تورات تا بتوانیم با مفهوم زبان واحد و پراکندگی زبانی بیش‌تر آشنا شویم. در فصل ۱۱ پیدایش می‌خوانیم:

۱ و تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود. ۲ و واقع شد که چون از مشرق کوچ می‌کردند همواری‌ای در زمین شنعار یافتند و در آنجا سکنی گرفتند. ۳ و به یکدیگر گفتند: «بیایید خشتها بسازیم و آنها را خوب بپزیم.» و ایشان را آجر به جای سنگ بود و قیر به جای گچ. ۴ و گفتند: «بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویشان پیدا کنیم مبادا بر روی تمام زمین پراکنده شویم.» ۵ و یهوه نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی‌آدم بنا می‌کردند ملاحظه نماید. ۶ و یهوه گفت: «همانا قوم یکی است و جمیع ایشان را یک زبان و این کار را شروع کرده‌اند و الآن هیچ کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد. ۷ اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند.» ۸ پس یهوه ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند. ۹ از آن سبب آنجا را بابل نامیدند زیرا که در آنجا یهوه لغت تمامی اهل جهان را مشوش ساخت. و یهوه ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده نمود.^۱

براساس این قصه در ابتدای آفرینش همه‌ی انسان‌ها با یک زبان تکلم می‌کردند: قومی واحد و زبانی واحد، ناب و برین. اما از آن‌جا که انسان اراده کرد تا شهری برای خود بنا کند و نامی برای خویشان داشته باشد، این کار خشم یهوه را برانگیخت و

۱. تورات. پیدایش، آیات ۱ تا ۹، ترجمه‌ی قدیم، ترجمه‌ی مسیحیان پروتستان خارج از کشور، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲.

غیرتش را برافروخت. او این نافرمانی، خودرایی و تلاش برای هم‌سری با خود را تاب نیاورد و فرمان به توقف آن بنا داد و امر کرد زبان‌شان متفاوت و مشوش گردد تا آن قوم طاعی دیگر زبان یکدیگر را نفهمند و در اقصا نقاط جهان پراکنده شوند. بدین‌سان آشفته‌گی زبانی انسان آغاز گشت: جداشدن از آن وحدت مُثلی یا یک‌زبانی یا هم‌زبانی و شروع تفاوت، سوءتفاهم و آنا‌رشی زبان، همان چیزی که بنیامین «هبوط» زبان می‌نامد. به‌زعم او پس از این «معصیت» است که بنیان تکثر زبان پی ریخته می‌شود.^۱ اما این هبوط زبانی را باید در کنار هبوط دیگری قرائت کرد، چه این رویداد به‌تنهایی گویای فرضیه‌ی او در باب زبان و ترجمه نیست. از این‌رو به داستان وحیانی دیگری نیز اشاره می‌کند: وسوسه‌ی مار، خوردن آن میوه‌ی بهشتی، معرفت به خیر و شر و سرانجام هبوط آدم و حوا. او می‌گوید میوه‌های آن درخت که بنا بود معرفت به خیر و شر را انتقال دهد یا همان «معرفتی که مار ما را بدان وسوسه می‌کند [...] این معرفت به عمیق‌ترین مفهوم کلمه عبث است، و خود یگانه شری است که وضعیت بهشتی با آن آشناست».^۲ بنابر باوری اسطوره‌ای-الهیاتی، خداوند به انسان فرمود که مجاز به تناول از تمامی میوه‌های درختان بهشت است جز درخت «معرفت» زیرا پس از خوردن آن آدمی می‌میرد. اما مار به آدمی گفت این قول صحت ندارد و تو نخواهی مُرد. پس انسان پس از خوردن آن میوه‌ی ممنوعه نَمُرد بلکه به شناخت از خیر و شر نایل شد. یا بنابر آیات تورات انسان پس از خوردن میوه‌ی ممنوعه چشمانش بر حقایق باز شد و به یکی همچون یَهُوه بدل شد: «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده»، فضیلتی که تا پیش از این فقط در انحصار خدای یهود بود و صرفاً او از آن برخوردار بود. پس در فصل سوم پیدایش می‌خوانیم:

۱ و مار از همه حیوانات صحرا که یَهُوه خدا ساخته بود هشیارتر بود. و به زن گفت: «آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همه درختان باغ نخورید؟» ۲ زن به مار گفت:

۱. والتر بنیامین، «در باب زبان و زبان بشری»، عروسک و کوبوله، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۶۶.

«از میوه درختان باغ میخوریم ۳ لکن از میوه درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن مخورید و آن را لمس نکنید مبادا بمیرید.» ۴ مار به زن گفت: «هر آینه نخواهید مرد ۵ بلکه خدا میداند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود.» ۶ و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و بنظر خوشنما و درختی دلپذیر و دانش افزا پس از میوه اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد. ۷ آنگاه چشمان هر دو ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند. پس برگهای انجیر به هم دوخته سترها برای خویشتن ساختند. ۸ و آواز یهوه خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم نهار در باغ میخرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور یهوه خدا در میان درختان باغ پنهان کردند. ۹ و یهوه خدا آدم را ندا در داد و گفت: «کجا هستی؟» ۱۰ گفت: «چون آوازت را در باغ شنیدم ترسان گشتم زیرا که عریانم. پس خود را پنهان کردم.» ۱۱ گفت: «که تو را آگاهانید که عریانی؟ آیا از آن درختی که تو را قدغن کردم که از آن نخوری خوردی؟» ۱۲ آدم گفت: «این زنی که قرین من ساختی وی از میوه درخت به من داد که خوردم.» ۱۳ پس یهوه خدا به زن گفت: «این چه کار است که کردی؟» زن گفت: «مار مرا اغوا نمود که خوردم.» ۱۴ پس یهوه خدا به مار گفت: «چونکه این کار کردی از جمیع بهایم و از همه حیوانات صحرا ملعون تر هستی! بر شکمت راه خواهی رفت و تمام ایام عمرت خاک خواهی خورد. ۱۵ و عداوت در میان تو و زن و در میان ذریت تو و ذریت وی میگذارم او سر تو را خواهد کوبید و تو پاشنه وی را خواهی کوبید.» ۱۶ و به زن گفت: «آلم و حمل تو را بسیار افزون گردانم با الم فرزندان خواهی زایید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد.» ۱۷ و به آدم گفت: «چونکه سخن زوجهات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده گفتم از آن نخوری پس بسبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن بارنج خواهی خورد. ۱۸ خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه های صحرا را خواهی خورد. ۱۹ و به عرق پیشانی ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی که از آن گرفته شدی زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت.» ۲۰ و آدم زن خود را حوا نام نهاد زیرا که او مادر جمیع زندگان است. ۲۱ و یهوه خدا رختها برای آدم و زنش از پوست بساخت و ایشان را پوشانید. ۲۲ و یهوه خدا گفت: «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف

نیک و بد گردیده. اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند.» ۲۳ پس یهوه خدا او را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمینی را که از آن گرفته شده بود بکند. ۲۴ پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشی را که به هر سو گردش میکرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند.^۱

با توجه به این آیات و با توجه به تفسیر بنیامین از این آیات، هبوط زبان شناختی و هستی شناختی بشر محصول «معصیت» بشری یا به تعبیر او نافرمانی «انسان معصیت پیشه» است. پس نخست باید ببینیم انسان چه گناهی مرتکب شد که سزاوار چنین مجازات و عقوبت جانفرسایی گردید، گناهی که بنیامین در معصیت خواندن آن تردید نمی‌ورزد. چگونه این انسان معصیت پیشه دچار زوالِ زبانی و هستی شناختی شد و چگونه می‌توان از این وضعیت خلاصی یافت؟ در هر دوی این قصص و براساس نص آیات، شاهد عزم انسانی طاغی هستیم که در پی رسیدن به مرتبه‌ای برین است و می‌خواهد همچون خدا عارف نیک و بد شود. هرچه در این آیات غور کنیم چیزی بیش از این نصیب‌مان نمی‌شود. در یک کلام، عدم اطاعت بشر از فرمان الهی یگانه خطایی است که به معصیت بشری تعبیر می‌شود و انسان معصیت پیشه همان انسان نافرمان است. در هر دو رویداد، خبری از شیطان به قصد فریب انسان نیست. در داستان برج بابل، پسران نوح از این‌که نامی برای خویشان و شهری برای خود ندارند ناخرسندند زیرا از منظر آنان هر آنچه هست به خداوند تعلق دارد. از این رو می‌کوشند شهری و نامی برای خود داشته باشند تا شاید به مرتبه‌ی خدایی رسند و روی زمین پراکنده نشوند. اما چنین رفتاری در نظم الهی معنایی ندارد جز شورش، سرپیچی و زیرپانهادن قانون و فرمان خداوند. به جرت می‌توان آنان را نمونه‌ی نخستین انسان‌هایی دانست که می‌کوشند بر «از خود بیگانگی» فائق آیند. در داستان دوم، ماژ شیطان نیست که حوا را به دروغ فریب دهد بلکه روشن ضمیری است که او را در معرض حقیقت قرار می‌دهد. شاید از این رو است که در تورات

اسمی از شیطان به میان نمی‌آید و مار هم موجودی دانا و «هشیار» توصیف می‌شود. این همان چیزی که در تراژدی فاوست هم دیدیم: تحول فاوست از قداست «کلمه» تا ضرورت «عمل» برحسب وسوسه یا فریب شیطان روی نداد بلکه فرایندی بود خودخواسته و از سر هشیاری. بنابراین در هبوط آدم و حوا نیز شاهد تلاش حوا برای شناخت و آگاهی هستیم. او را می‌توان نمونه‌ی برین انسان شک‌ورز و نخستین طلایه‌دار عدم‌پذیرش دانست، زنی که جسورانه تجربه می‌کند و در صحت گفتار خداوند تردید می‌ورزد. درحقیقت او نخستین شورشی تاریخ است که قانون را زیر پا می‌گذارد و از میوه‌ی ممنوعه می‌خورد. اما این بار نیز «عقوبتی» دردناک نه فقط در انتظار این زوج طاعی بلکه در انتظار تمامی نسل بشر است! و این بار هم این گناه نخستین و معصیت نابخشودنی چیزی نیست جز نافرمانی از فرمان الهی و از پس آن گشوده‌شدن چشمان‌شان، بهره‌مندی از قوه‌ی داوری و ارتقا تا مرحله‌ی عارف نیک و بدشدن. از این رو خداوند علاوه بر ناخشنودی از نافرمانی حوا و دیرتر آدم، نگران ابدی‌شدن انسان نیز هست، صفتی که گویا فقط به خداوند تعلق دارد: «اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند!» با توجه به این آیات، اساس و علت هبوط بشر و آن عقوبت جانفرسا چیزی نیست جز زیرپانهادن قانون و نظم الهی. سنتاً نپذیرفتن اوامر و مطاع‌نشمردن فرمان چه در سلطنت الهی چه در سلطنت دنیوی مترادف است با قانون‌شکنی و معصیت. از این رو در کتاب مقدس به کرات کلمه‌ی «سلطنت» و «پادشاه» تکرار می‌شود؛ مثلاً در سرودهای روحانی طوبیت می‌خوانیم:

۱ و گفت متبارک باد خدایی که جاودانه زنده است، چه سلطنتش به روزگاران پاینده است، ۲ چه کيفردهنده است و در پی آن درگذرنده است، به اعماق دوزخها فروبرنده است [...] ۳ [...] برابر ملتها او را تکریم کنید، چه اگر میان آنان پراکنده‌تان ساخت، [...] و اوست خدای روزگاران! ۴ بدین کار، عظمت خویش بر شما نمایند. [...] ۶ [...] خداوند دادگری را متبارک خوانید، و پادشاه روزگاران را تجلیل کنید. [...] ۸ من خدای را تجلیل می‌کنم و جانم در پادشاه آسمان شادمان می‌شود. [...] ۱۰ خداوند را به شایستگی سپاس گزار و پادشاه روزگاران را متبارک

خوان، [...] ۱۱ [...] اقوامی پُرشمار از دوردست خواهند آمد، از اقصی نقاط زمین، تا نزدیک نام مُقدّس خداوند خدا سکنی گزینند. دستانشان پیشکشها از برای پادشاه آسمان خواهد آورد. ۱۲ نفرین بر آن که ناسزایت گوید، نفرین بر آن که ویرانت کند، [...] ۱۴ نیکبخت آنان که دوست می‌دارند! نیکبخت آنان که از سلامت شادمان خواهند گشت! [...] ۱۵ جان من خداوند، آن پادشاه بزرگ، را مبارک می‌خواند.^۱

بنابراین در روایات اعظم یا روایات جریان اصلی از این قصص، آنچه محوریت دارد همانا محق‌دانستن خداوند در نفرین و کیفردهی بشر از یک سو و از سوی دیگر گناه و معصیت نابخشودنی بشر است. کیفر و مجازاتی که همچون آوار نه فقط بر سرِ خاطیان که بر کلِ زادورود بشر فرود می‌آید. اما می‌توان در سرحدات این گفتمان غالب، تفاسیر دیگری را هرچند نادر مشاهده کرد. در روایات گِنوسی از کتاب مقدس شاهد گونه‌ی متفاوتی از روایتگری هستیم که بیراه نیست اگر روایات «اقلیت» بنامیم‌شان. در این تفاسیر، مسیح خود را نه پادشاه و فرمانروای جهان بلکه یکی از بندگان خدا و هم‌سطح و هم‌رتبه با آن‌ها می‌انگارد. به‌زعم الین پیگلز این گونه تفاسیر و خوانش‌ها بیش‌تر صبغهی «شرقی» دارد، مفاهیمی حاکی از «وحدت وجود خدا و انسان، تعلق خاطر به وهم و اشراق». از این رو عیسی بنابر روایت گِنوسی می‌گوید «من ارباب تو نیستم؛ زیرا تو هم از جویبار خروشان‌ی که من پیمان‌ه کشیده‌ام نوشیده‌ای و مست شده‌ای». ^۲ «گِنوسیس» به معنای معرفت است از این رو این دسته از مسیحیان به شناخت و معرفت به منزله‌ی «ماهیت و سرنوشت انسان» می‌نگرند و برخلاف رویکرد کلاسیک، درخت معرفت را آن درختی می‌دانند که انسان باید برای دستیابی به شناخت و بصیرت از میوه‌ی آن تناول می‌کرد؛ زیرا فرد گِنوسی کسی است که می‌خواهد بفهمد «ما که بودیم و چه شده‌ایم؛ کجا بودیم ... شتابان به کجا می‌رویم»^۳. بی‌شک این عبارت برای فارسی‌زبانان ظنین مشابهی دارد

۱. عهد عتیق، جلد دوم، کتاب‌های تاریخ، ترجمه‌ی پیروز سیار، نشر هرمس و نشر نی، ۱۳۹۶، ص ۸۴۳-۸۴۸.

۲. الین پیگلز، انجیل‌های گِنوسی، ترجمه‌ی ماشاء‌الله کوچکی میدی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۵، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۰.

با عبارت مشهور خیام^۱ و بی جهت نیست که پیگلز این آموزه را «شرقی» می خواند. اما این رویکرد راست‌کیشان را خوش نمی‌آید چرا که معرفت برپایه‌ی پرسشگری و تشکیک درنهایت به عدم اطاعت از فرمان می‌انجامد. آیین گنوسی به اعتقاد برخی مفسران «واکنشی به زوال دیدگاه‌های دینی سنتی—یهودی و مسیحی—بود»^۲. بنابراین روایاتی متفاوت از داستان باغ عدن در منابع گنوسی نقل می‌شود، روایاتی که مار در آن‌ها نماد حکمت الهی است و از همین رو به آدم و حوا می‌آموزد در برابر خودکامگی یهوه ایستادگی کنند و به خدایی که دروغ می‌گوید، رشک می‌ورزد، کین خواه و انتقام جو است تشکیک ورزند. به نقل از نویسنده‌ای گنوسی می‌خوانیم:

«بنگرید، آدم چون یکی از ما گشته است؛ خیر و شر را می‌شناسد». آن‌گاه گفت: «بیایید از بهشتش بیرون افکنیم؛ مبادا از درخت زندگی بخورد و جاودانه شود». اما این چه نوع خدایی است؟ نخست به آدم رشک ورزید که مبادا از درخت معرفت بخورد... به یقین نشان داده حسود بدخواهی است.^۳

در روایاتی دیگر می‌خوانیم که حوا به جای اغوای آدم به او زندگی بخشید و «چونان آموزگاری» او را تعلیم داد. حوا در این روایت آن «اصل روحانی در انسانیت» است که «آدم را از وضع مادی صرف‌اش بالاتر می‌برد». او «طیب» و «مادر زندگان» است، اما ناعادلانه مورد نفرین واقع می‌شود:

و زن روح‌بخشیده نزد [آدم] آمد و با او سخن گفت: «آدم، برخیز». و وقتی آدم او را دید گفت: «تویی که به من زندگی بخشیده‌ای؛ تو را "مادر زندگان" خواهند خواند؛ زیرا اوست که مادر من است. اوست که طیب من است و زن است، و اوست که زاده است». ... سپس اصل روحانی مؤنث در مار، آن آموزگار، پدیدار شد و ایشان را آموخت: «... شما نخواهید مُرد، چراکه او از روی حسادت این سخن به شما گفت. بلکه چشمانتان باز خواهد شد و چون خدایان خواهید گشت

۱. «از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود».

۲. الین پیگلز، انجیل‌های گنوسی. ص ۲۷.

۳. همان، ص ۶۳.

که نیک و بد را از هم تمیز توانند داد». ... و آن حکمران خودکامه زن... [و]... مار را نفرین کرد.^۱

همان‌گونه که پیگلز به درستی اشاره می‌کند ممانعت راست‌کیشان از طرح مباحث گنوسی صرفاً مخالفت یا مجادله‌ای نظری و عقیدتی درباره‌ی ماهیت خدا یا مسیح و غیره نبود، بلکه واجد کارکردهای سیاسی و اجتماعی بود.^۲ زیرا حیات و ممات شریعت و نهاد دین به مفاهیمی چون اطاعت و فرمان‌برداری وابسته است و از این رو هرگونه مخالفت و تعارضی «برچسب بدعت» می‌خورد. شکل دیگری از همین اظهار نظر را می‌توان در مقدمه‌ی «کتاب‌های تواریخ، عَزرا و نَحْمیا» بیابیم. در این مقدمه، پیروز سیار توصیفی کاربردی از رویکرد مؤلف این دو کتاب ارائه می‌دهد و معتقد است که شاید برخی اطلاعات این دو کتاب «ناهمخوان» به نظر رسد اما گویا مؤلف قصد دارد کار دیگری انجام دهد:

[او] گذشته و حال و آینده را در یک ترکیب به هم می‌آمیزد [...] [این تألیف] بیش از آن‌که برای بازسازی گذشته ارزش داشته باشد، به عنوان چشم‌انداز وضعیت و اشتغالات دوره‌ی ارزنده است. زیرا او برای معاصران خویش می‌نگارد. به آنان یادآوری می‌کند که حیات ملت بستگی به وفاداری ایشان به خدا دارد و این وفاداری با اطاعت از شریعت و انتظام عبادتی که از پرهیزکاری راستین جان‌گرفته است نمودار می‌شود.^۳

پس مؤلف قصدش نه کشف حقیقتی در گذشته بلکه نشان‌دادن یا برساختن الزامی برای زمان حال است و این الزام چیزی نیست جز یادآوری وفاداری به خداوند و اطاعت از او، اطاعتی که پیش‌نیاز اطاعت از شریعت و قوانین آن است. پس نباید فراموش کرد که مسئله‌ی وفاداری و اطاعت از فرمان الهی یکی از ارکان رویکرد

۱. همان، ص ۶۴.

۲. مشابه همین رویکرد را پیش‌تر نزد محمدحسین روحانی در باب شکل‌گیری علم کلام در اسلام دیدیم.

۳. عهد عتیق، «مقدمه‌ی کتاب‌های تواریخ، عَزرا و نَحْمیا»، ص ۵۶۶.

غالب در الهیات «راست‌کیشانه» و البته فلسفه‌ی سیاسی راست است. بنابراین در داستان هبوط، انسان با خوردن میوه‌ی ممنوعه و نافرمانی از فرمان خداوند معصیت می‌ورزد، عقوبت می‌بیند و به ورطه‌ی هبوط درمی‌غلتد. اما والتر بنیامین با نقل روایتی کلاسیک و غالب از این رویداد نتیجه می‌گیرد که میوه‌ی ممنوعه‌ی درخت بهشتی چیزی نیست جز «معرفت به خیر و شر» که ما را به خوردن آن وسوسه کرد و این اصلی‌ترین یا به‌تعبیر او «یگانه‌شری» است که «انسان معصیت‌پیشه» بدان مبادرت ورزید. او همچنین برحسب همین الگوی تفسیری، ماجرای برج بابل و آشفتگی زبان را حاصل گونه‌ی دیگری از نافرمانی و گناه بشری می‌انگارد که «تکثر» و «آشفتگی زبانی» را پدید آورد. لیک هنوز این بسته‌ی مفهومی کامل نشده است. به عبارتی هنوز روشن نیست که «زبان ناب» واجد چه صفاتی است و چگونه دوباره می‌توان به آن زبان آرمانی و بهشتی دست یافت. از این رو بنیامین به رویداد آفرینش از رهگذر نام‌دهی اشاره می‌کند. در فصل اول پیدایش می‌خوانیم:

۱ در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید. ۲ و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی لجه (ژرفا) و روح خدا سطح آبها را فروگرفت. ۳ و خدا گفت: «روشنایی بشود.» و روشنایی شد ۴ و خدا روشنایی را دید که نیکوست و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت. ۵ و خدا روشنایی را روز نامید و تاریکی را شب نامید. و شام بود و صبح بود روزی اول ۶ و خدا گفت: «فلکی باشد در میان آبها و آبها را از آبها جدا کند.» ۷ و خدا فلک را بساخت و آبهای زیر فلک را از آبهای بالای فلک جدا کرد. و چنین شد. ۸ و خدا فلک را آسمان نامید. و شام بود و صبح بود روزی دوم. ۹ و خدا گفت: «آبهای زیر آسمان در یکجا جمع شود و خشکی ظاهر گردد.» و چنین شد. ۱۰ و خدا خشکی را زمین نامید و اجتماع آبها را دریا نامید. و خدا دید که نیکوست.^۱

بنیامین براساس این آیات بر این نکته تأکید می‌کند که خلقت هستی و نامیدن هستی یا نامیدن و شدن دو مقوله‌ی جدا از یکدیگر نیستند. به عبارتی «خدا گفت: «روشنایی بشود» و روشنایی شد». بدین‌سان خداوند زمین و آسمان و شب و روز را

با نامیدن آفرید. چیزها با نامیدن است که هست می‌شوند و هستی با نامیدن است که هستی می‌یابد. پس زبان رابطه‌ای تنگاتنگ با وجود معنوی خود چیز دارد و «ذات معنوی یک چیز دقیقاً عبارت از زبان آن چیز است».^۱ بدین ترتیب معتقد است که در زبان الهی هیچ واسطه یا فاصله‌ای کلمه و چیز را از یکدیگر جدا نمی‌کند، کلمه به چیزی بیرون از خود اشاره نمی‌کند، کلمه واجد کیفیت هم‌رسانی نیست و این همان ویژگی جادویی «زبان ناب» است. این سخن در قالب مفاهیم رایج زبان‌شناسی بدین معنا است که دال «نور» یا همان نشانه‌ی آوایی «نور» به نشانه یا حتی مدلولی بیرون از خود اشاره نمی‌کند. این کار گام مهم دیگری است که بنیامین برای غلبه بر بن‌بست رابطه‌ی کلاسیک میان کلمه و چیز یا کلمه و معنای کلمه برمی‌دارد. از این پس مسیر سقراطی وارونه می‌شود. سقراط در پایان گفت‌وگو به این نتیجه رسیده بود که این ذات معنوی یا ماهیت چیزها است که مقدم بر کلمه است، زیرا «کلمه» تصویر یا وانموده‌ای است از اصل و فقط از رهگذر شناخت چیزها است که می‌توان به حقیقت امور دست یافت. اما این رهیافت همان‌گونه که دیدیم گره‌ای ناگشودنی برای فلسفه و نیز فلسفه‌ی زبان ایجاد کرده بود. بنابراین بنیامین با توسل به الهیات می‌کوشد این رابطه را معکوس کند. او اولویت را به «کلمه» می‌دهد یعنی با نامیدن است که چیزها «چیز» می‌شوند و هستی «هست» می‌شود. او با این پیش‌فرض نتیجه می‌گیرد «خدا گفت» و «روشنایی شد»، در این معنا این «نام» است که خلاق است و هستی زبان با هستی همه چیز همبسته است. در این رهیافت هیچ چیز در جهان نیست «که به طریقی در زبان شرکت نجوید، زیرا هم‌رسانی و انتقال محتوای معنوی هر یک از این چیزها جرئی از ذات آن است».^۲ اما پرسش اصلی این است که «انسان» به چه نحو می‌تواند وارد این فرایند الهی شود و در این نام‌گذاری مشارکت جوید و نقشی در آن ایفا کند؟ برای پاسخ به این پرسش او گام دیگری برمی‌دارد و به فصل دوم پیدایش اشاره می‌کند که در آن می‌خوانیم:

۱. والتر بنیامین، «در باب زبان و زبان بشری»، عروسک و کوتوله، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۱.