

تأملی در دیدگاه‌های احمد فرید و والتر بنیامین با محوریت زبان

سیده سعیده حسینی نودهی^۱، فرزاد بالو^۲، سیاوش حق جو^۳

چکیده

از سنت فلسفی غرب و شرق تا عصر حاضر، دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ زبان و ماهیت آن در ساحت‌های گوناگون مطرح شده است. عده‌ای با نگاه هستی‌شناسانه و برخی با نگاه ابزارانگاران به بررسی ماهیت زبان پرداخته‌اند. در این میان، متفکرانی چون فرید از میان فیلسوفان ایرانی معاصر و بنیامین از نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت با نگاه هستی‌شناسانه به تشریح زبان پرداخته‌اند. فرید تحت تأثیر سه آبخور فکری حکمت انسی، عرفان ابن عربی و اندیشه‌های هایدگری، تاریخ را به پنج دورهٔ پیروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا تقسیم می‌کند. دورهٔ پیروز و پس‌فردا، به جهت خاستگاه و غایت الهی، دورهٔ آرمانی فرید محسوب می‌شوند. در اندیشهٔ فرید، با توجه به فاصله‌گرفتن از تاریخ پیروز، زبان از خاستگاه الهی خود خارج شده و به خصالتی ابزاری تقلیل یافته است؛ از این رو، فرید به واسطهٔ اتیمولوژی و شعری که با زبان اشارت آراسته شده، بر آن است تا امکان رسیدن به تاریخ پیروز و احیای زبانی که واضع آن خدا بوده را فراهم کند. بنیامین نیز، ماهیتی الهیاتی برای زبان قائل است. وی با توجه به اسطورهٔ برج بابل عقیده دارد در زبان موجود، رابطهٔ بی‌واسطهٔ نام‌ها و چیزها از دست رفته و «دالت» و «معنا» به وجود آمده است؛ از این رو، بنیامین با استعانت از شعر و ترجمه تلاش می‌کند راهی برای احیای سطح اصلی و خاستگاه الهی زبان بگشاید. این پژوهش بر آن است با روش توصیفی-تحلیلی به بازخوانی دیدگاه‌های زبانی فرید و بنیامین پردازد و نقاط اشتراک و افتراشان را نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: فرید، بنیامین، اتیمولوژی، زبان، شعر، ترجمه

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
s.hosseini29@umz.ac.ir
۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)
f.baloo@umz.ac.ir
۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
S.haghjou@umz.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

بحث زبان و شناخت آن از دیرباز کانون توجه فلسفی در غرب و شرق بوده است. نخستین کوشش را در جهت شناخت مفهوم زبان، فیلسوفان یونانی کرده‌اند؛ بزرگانی چون هراکلیتوس، سقراط، افلاطون، ارسطو و... در سنت ما نیز فیلسوفان و اندیشمندانی چون فارابی، ابن سینا، ناصر خسرو و... درباره ماهیت زبان و مفردات آن بحث‌های قابل تأملی ارائه داده‌اند. از طرف دیگر، اندیشه درباره زبان در قرن بیستم، علاوه بر زبان‌شناسان، ذهن و زبان فیلسوفان قاره‌ای، فیلسوفان تحلیلی، فیلسوفان زبان و... را نیز به خود مشغول داشته است؛ به طوری که اندیشه‌ورزی درباره زبان در کانون تأملات قرن بیستم قرار می‌گیرد. فردید (۱۳۷۵-۱۲۸۹) فیلسوف ایرانی و بنیامین (۱۹۴۰-۱۸۹۲) یکی از نظریه‌پردازان بزرگ مکتب فرانکفورت در گروه کسانی هستند که در پروژه فکریشان، زبان جایگاه ویژه‌ای داشته است. بی‌تردید بازخوانی آرای این دو متفکر در گفت‌وگو با هم، افق‌های تازه‌ای را از تبارشناسی تأملات زبانی، به ویژه در سنت ایرانی معاصر خواهد گشود و پرده از دیدگاه‌های یکی از جریان‌های مهم فکری معاصر ایرانی در مواجهه با زبان برخواهد داشت. همچنین، عیار اندیشه‌ورزی متفکران ما در مقایسه با متفکران غربی بهتر و دقیق‌تر مورد سنجش قرار خواهد گرفت. شایان ذکر است تأملات زبانی این دو فیلسوف با حوزه‌های مختلف علوم انسانی؛ اعم از الهیات یهودی، فلسفه قاره‌ای، عرفان اسلامی و فلسفه زبان در پیوند است.

روش و پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌هایی که انجام دادیم، تاکنون پژوهشی مستقل در قالب کتاب یا مقاله درباره مقایسه تطبیقی میان احمد فردید و والتر بنیامین انجام نشده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

۱. بازخوانی و تحلیل آرای احمد فردید و والتر بنیامین

سیداحمد فردید (سیداحمد مهینی یزدی) یکی از چهره‌های روشنفکری تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران است. فردید با وجود طرح اندیشه‌های نو در عرصه‌های مختلف دست به قلم نبرد؛ بدین جهت، از سوی شاگردان و دوستانش به فیلسوف شفاهی نامبردار شد. فردید که به فیلسوف شفاهی در تاریخ اندیشه معاصر نامبردار است، عمده تأملاتش را در حکمت اسلامی با اندیشه‌های هایدگر آمیخت و فارغ از دستاوردهای عینی و صحت و سقم علمی و فکری آنها، طرحی نو در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در انداخت؛ چنان‌که عباس معارف

تقرب به افق اندیشه‌های فرید را در گرو آشنایی با سه مبدأ فکری او می‌داند: «تفکر فرید سه مبدأ داشت که هرکس به آن‌ها نزدیک گردد، به تفکر وی قرب جسته است؛ این مبادی سه‌گانه بدین قرار است: ۱. حکمت انسی اسلامی، ۲. تفکر مارتین هایدگر و ۳. مبادی اسم‌شناسی (اتیمولوژی)» (۱۳۹۰: ۷).

به دلیل ارائه شفاهی آرا و نظرات فرید، جلسات و حلقه‌های درسی تحت عنوان فریدیه برگزار شد که عده‌ای از روشنفکران ایرانی به دلیل دغدغه‌مندی در جهت احیای تفکر و اندیشه ایرانی در رویارویی با غرب به حلقه فریدیه پیوستند. روشنفکرانی چون داریوش آشوری، داریوش شایگان، محمد مددپور، رضا داوری و... در این حلقه حضور داشتند. فرید اگرچه در دوران حیات خویش هیچ اثری منتشر نکرد؛ اما پس از وی آثار مکتوبی چون نگاهی به مبادی حکمت انسی اثر سیدعباس معارف، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان از محمد مددپور، آرا و عقاید سید/احمد فرید اثر موسی دیباج، فریدنامه اثر محمدرضا ضاد و... درباره اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایش انتشار یافت.

والتر بنیامین^۱، فیلسوف، مترجم، نویسنده و زیبایی‌شناس مارکسیست آلمانی است و از اعضای مکتب فرانکفورت به شمار می‌آید. تأملات او در باب زبان، تاریخ، هنر و... بر جریان‌های فلسفی، هنری و نقد و نظریه‌های ادبی قرن بیستم تأثیرگذار بوده است و اندیشمندانی چون دریدا^۲ و آگامبن^۳ تحت تأثیر عمیق اندیشه‌های او هستند. از جمله آثار او می‌توان به رساله دانشگاهی اش به نام «مفهوم نقد هنری در رمانتیسیم آلمانی»، کار هنری در دوران بازتولید مکانیکی، گذر راه‌ها (در مورد شعر بودلر)، عروسک و کوتوله؛ مقالاتی در باب زبان و تاریخ، «مؤلف به مثابه تولیدکننده»، «رساله‌هایی در باب مفهوم تاریخ» و... نام برد. ولک در جلد هفتم تاریخ نقد، او را در زمره منتقدان مارکسیست و در کنار دوبلین^۴، برشت^۵ و لوکاک^۶ قرار داده است (ولک: ۳۰۷-۲۷۵). والتر بنیامین، حاصل تأملاتش در باب ترجمه را در مقاله‌ای تحت عنوان «رسالت مترجم» سامان بخشیده که در اصل مقدمه‌ای است که او بر ترجمه‌هایش از اشعار بودلر نوشته بود (مکاریک ۱۳۸۵: ۳۰۸-۳۰۵)؛ (مقدادی ۱۳۹۳: ۱۴۳-۱۳۹).

1. Walter Benjamin
2. Derrida
3. Agamben
4. Dublin
5. Brecht
6. Lukacs

۲. خاستگاه الهیاتی و هستی‌شناختی زبان در اندیشه فردید و بنیامین

نقطه کانونی مباحث اندیشگانی فردید، زبان است. از منظر فردید، زبان، در بادی امر، حیثیتی الهی دارد. برخلاف زبان‌شناسان معاصر که زبان را امری قراردادی می‌پندارند و تلقی ابزارانگارانه و نشانه‌شناسانه از زبان دارند، فردید با نگاهی هستی‌شناسانه، زبان را فراتر از امور ابزاری و قراردادی ارزیابی می‌کند و بر این امر تأکید می‌ورزد که در تاریخ امت واحده زبان با سرشت الهی خویش به انسان الهام شده است:

براساس مبادی حکمت انسی، اصل کلام براساس وضع تعیینی است و زبان در اولین مرحله امت واحده سرآغاز تاریخ به وضع ربانی ایجاد و به انسان الهام گشته است؛ آیات شریفه «الرحمن. عَلَّمَ الْقُرْآن. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» و آیه شریفه «فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (معارف: ۲۸۶).

فردید بر این باور است که پس از تاریخ امت واحده، با دور شدن از ساحت الهی، زبان از وضعیت ایدئال و الهامی خود خارج شده است؛ از این‌رو، شکافی بین زبان و اشیا پیدا شده و هرکسی زبان را براساس امیال و غرض خویش به کار می‌گیرد. به این ترتیب، این امر سبب تکثیر خانواده‌های زبانی متنوعی شده است:

پس از سیرامة واحده از مرتبت اجمال به مرتبت تفصیل، زبان واحد الهامی انسان نیز به تدریج، دچار تشعب گردید و به صورت زبان‌های متعدد جلوه گر شد. پس از تلاشی امة واحده و پدیدار شدن جماعات مبتنی بر طبقات، نه تنها به تشعب زبان‌ها هرچه بیش از پیش افزوده شد؛ بلکه معانی اصلی کلمات نیز در بسیاری از مواقع مورد مسخ قرار گرفت که در دوره جدید، این مسخ و رسخ در زبان مضاعف شده و به نهایت خود رسیده است (معارف ۲۳۶-۲۳۷).

بنیامین نیز مانند فردید معتقد است که میان زبان و تاریخ پیوند وثیقی برقرار است؛ زیرا از نظر وی، زبان نسبتی با الهیات و تاریخ هبوط آدم دارد؛ از این‌رو، بنیامین با نگاه هستی‌شناسانه، بر این عقیده است که قبل از پرداختن به موضوع هبوط آدم، در واقع، امر مقدمی به نام هبوط زبان وجود دارد که همراه با هبوط آدم، زبان از مرتبه نام‌های الهی دست نخورده به ساحت ابزار و ارتباط تقلیل یافته است؛ چراکه انسان با دور شدن از زبان اصیل، سبب‌ساز استفاده ابزاری از زبان می‌شود که این امر سبب پریشانی زبان می‌شود:

گناه نخستین که آدمیان به سبب آن از بهشت رانده شده‌اند، پیش از هر چیز، در حکم هبوط زبان از مرتبه یک زبان مبتنی بر نام‌های بی‌دلالت و کاملاً شفاف به مرتبه کلام دلالت‌گر در مقام ابزار نوعی ارتباط و هم‌رسانی بیرونی است. هبوط حقیقی روح زبان در همین واقعیت نهفته است. انسان با پایرون‌نهادن از زبان ناب

نام‌ها، زبان را به یک ابزار و در نتیجه، دست‌کم از یک جهت، به نشانه صرف بدل می‌کند و این تحول آخری به تکرر زبان‌ها منجر می‌شود (۱۳۸۷: ۳۵).
 فردید تحت تأثیر هایدگر به نکته جالبی اشاره می‌کند و آن این است که انسان را تنها موجودی می‌داند که چون زبان دارد، پس عالم دارد. بر این اساس، عالم فی نفسه با انسان است و به واسطه وجود زبانی انسان، عالم قوام یافته است؛ از این رو، بر این عقیده است که حقیقت وجود در ملازمت با زبان در هر دوره تاریخی به صورت اسمی به ظهور می‌رسد.

این جهان عالم انسانی است، برای این که وقتی ما می‌گوییم عالم، این عالم با ما ارتباط دارد. این عالم فی حد ذاته با ماست. اگر ما نباشیم عالم هم نخواهد بود، عالم با ما عالم است. ما هستیم که به این عالم اشاره می‌کنیم؛ چون مظهر اسم هستیم و زبان داریم، با زبان با عالم نسبت پیدا می‌کنیم (مددپور ۱۴۰۱: ۲۳).
 از سوی دیگر، بنیامین بر آن است که زبان ناب همان نام است که به تعبیر هایدگر، به مثابه خانه وجود، در وجود معنوی انسان جای دارد. به زعم بنیامین، زبان ناب به واسطه قابلیت نام‌گذاری انسان تا آنجا خود را هم‌رسانی می‌کند که سبب گسترش آفرینش الهی می‌شود و هم‌رسانی طبیعت نیز توسط زبان انسان صورت می‌گیرد. در پرتو این امر است که بنیامین، انسان را ارباب طبیعت می‌خواند:

جوهره این تمامیت درون‌گستر (intensive) زبان در مقام وجود معنوی انسان همان نام است. انسان همان (موجود) نام‌گذار است و بدین سان تشخیص می‌دهیم که زبان ناب از خلال او سخن می‌گوید. همه طبیعت، تا آنجا که خود را هم‌رسانی می‌کند، خود را در زبان هم‌رسانی می‌کند و بنابراین نهایتاً در انسان. از این روست که آدمی ارباب طبیعت است و می‌تواند بر چیزها نام نهد. خلقت خداوند زمانی کامل می‌شود که چیزها نامشان را از انسان دریافت کنند، کسی که زبان در نام فقط از خلال او سخن می‌گوید (۱۳۸۷: ۵۷).

با وجود آنکه فردید و بنیامین، هر دو به قوام‌یافتن عالم به واسطه زبان انسان واقفند، فردید با طرح ادوار تاریخی، این امکان را فراهم می‌کند که نسبت انسان با مبدأ عالم و آدم را بهتر روشن سازد؛ از این رو، وی، تاریخ را به پنج دوره پیروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا تقسیم می‌کند. با عنایت به ایده مهم تقسیم ادوار تاریخی، می‌توان گفت که فردید پیروز را دوره امت و واحده آغاز تاریخ دانسته است که در واقع طلایی‌ترین دوره تاریخ فرض می‌شود. به دلیل آنکه این دوره برخلاف دوره تاریخی دیروز و امروز، علاوه بر فقدان غلبه هوای نفسانی، اسمای نیک الهی، مهر و داد نیز بر این دوره حاکم بوده است:

چنانکه در کلام‌الله مجید، تصریح گردیده است و براساس تمام شواهد تاریخی مسلم

شده است، در نخستین دوره از ادوار تاریخ، انسان به صورت امتی واحد و خارج از دور استکبار و استضعاف، می‌زیست و کبریاطلبی و استثمات آن عهد راهی نبود (معارف: ۴۹۰).

برپایه تلقی فردیدی از تاریخ، از تاریخ دیروز تا تاریخ فردا، بازه زمانی‌ای محسوب می‌شود که زبان دچار آشفتگی و پریشانی شده است. فردید، این انحطاط و آشفتگی را به زبان عبارت تعبیر می‌کند. از آنجاکه زبان از وجود انسان بیگانه نیست، فردید به تبع هایدگر، بر این باور است که به جای چیستی باید از کیستی زبان سؤال کرد؛ به این دلیل که میان انسان و زبان پیوندی دوسویه برقرار است و انسان، زبان و زبان همان انسان است؛ اما در مقابل، زبان در عصر کنونی اهریمنی و فاقد ذکر است؛ از این‌رو، فردید تأکید می‌کند که خودآگاهی باید در زبان صورت بگیرد؛ زیرا با گرفتار آمدن زبان در میان الفاظ بی‌معنا، معنای حقیقی از هر کلمه‌ای رخت بسته است:

پرسش از زبان از اصول و مسائل حکمت است. خودآگاهی مستلزم این است که در زبان درنگ شود. زبان امری زائد بر ذات انسان نیست. زبان انسان و انسان زبان است. انسان مانت است؛ ولی امروز زبان ما زبان فرار از موت است. زبان فرار از مرگ است و زبان لامتناهی و خودبنیادی و خودمحوری است. زبان و بیان امروز درایش‌زده یا لااقل فاقد ذکر است، اشتغال به الفاظ غیرمتعاطی اکثر کلمات انسان امروز را گرفته است. با مسئله زبان می‌توان فهمید هر قوم در چه مرحله‌ای از تاریخ قرار دارد. باید پرسید زبان کیست (نه چیست)؟ زبان‌شناسی امروز مهم است؛ اما خودبنیادانه است (دیباج ۱۳۸۳: ۲۱۱).

بنابراین، فردید بر اساس تفکیکی که میان زبان عبارت و اشارت انجام داده، از زبان عبارت و آشفتگی حاصل از آن، به‌مثابه ابزاری عامل ویرانی زبان یاد می‌کند. به باور فردید، با فاصله گرفتن از تاریخ امت واحده، زبان اشارت جای خود را به زبان عبارت داده است. فردید با اشاره به مقاله‌ای که درباره نیمایوشیچ نوشته شده بود و در آن مقاله، نویسنده اظهار کرده بود که «هایدگر گفته است که زبان افزار نیست؛ ولی من می‌گویم زبان افزار است، افزار اجتماع است» (ضاد ۱۳۹۴: ۸۶۲) به تشریح وضعیت زبان در حوالت تاریخی امروز می‌پردازد و بر این نکته تصریح می‌ورزد که زبان در جهان کنونی ما در سطح یک ابزار و وسیله تنزل کرده است؛ همچون دیگر ادوات تکنولوژیکی و صنعتی؛ از این‌رو، تفکر و فلسفه در عصر حاضر در شرایط بحرانی قرار دارد:

این درست است به اعتباری، حوالت امروز چنان است که زبان زاید بر ذات انسان است و آن هم ابزاری است در میان افزارها. پیداست زبانی که ابزاری در

میان افزارها باشد زبانی است که می‌تواند تا به زبان information جلو برود، تا به سبیرنتیک جلو برود و این هم از یک جهتی با ذات انسان ارتباط دارد. بنده در باب زبان بگویم باز خیلی برای بنده مهم است و باز توضیحاتی خواهم داد که این مسئله زبان در عصر حاضر چیست و چگونه زبان در تفکر عصر حاضر و در فلسفه در حال بحران است. به هر حال درست است، زبان افزار است (ضاد: ۸۶۲). از آنجاکه بنیامین همچون فردید عمده تأملاتش بر پایه زبان است، زبان را به سه دوره زبان الهی، زبان ناب نام‌ها و زبان‌های آشفته تقسیم می‌کند. با توجه به تقسیم زبان از منظر بنیامین، می‌توان گفت که بنیامین، دوره آغازین را به‌عنوان دوره زبان الهی معرفی می‌کند؛ دوره‌ای که واضع اصل زبان خداست و وجود و زبان در این دوره با هم یکی هستند. پس از آن، دوره زبان آدم ابوالبشر است که بنیامین از آن به زبان ناب نام‌ها تعبیر می‌کند. او در دوره دوم از زبان، آدم را تا کاشف نام حقیقی برمی‌کشد؛ چراکه خداوند قابلیت و قدرت نام‌گذاری را به وساطت زبان به آدم بخشیده است:

در آثار اولیه بنیامین در بحث از زبان، با تمایزی سه‌گانه مواجهیم: ۱. زبان الهی که همان کلمه خلاق خداوند است و در آن وجود و زبان یکی است؛ ۲. زبان آدم ابوالبشر پیش از هبوط، که همان زبان نام‌هاست. در اسطوره عهد عتیق، آدم کاشف نام حقیقی چیزهاست و موجودات طبیعت را نام‌گذاری می‌کند. در این سطح از زبان که بنیامین آن را سطح اصلی نام‌ها می‌نامد، شناخت الهی از چیزها به‌واسطه نام‌گذاریشان به آدم عطا می‌شود (بنیامین ۱۴۰۱: ۳).

بنا به نظر بنیامین، پس از دوره زبان ناب نام‌ها، با هبوط بشر و فاصله گرفتن زبان از خاستگاه الهیاتی خویش، رابطه ذاتی و بی‌واسطه میان دال و مدلول در دوره سوم رخت می‌بندد و سرانجام، دوره پرطمطراق کثرت معانی و دلالت‌ها پررنگ می‌شود. در این دوره است که مواجهه انتقادی بنیامین نسبت به آشفته‌گی زبان آغاز می‌شود؛ از این‌روست که بنیامین به تبع کی‌یر کگور، تکثر معنا و دلالت‌های حاصل از آشفته‌گی زبان را به «یاوه‌گویی» تعبیر می‌کند:

زبان‌های طبیعی پس از هبوط آدم ابوالبشر، که در مرحله دوم، بنا بر اسطوره برج بابل، محصول آشفته‌گی و تکثر زبان است. در این مرحله سوم، رابطه بی‌واسطه نام‌ها و چیزها از دست رفته و «دلالت» و «معنا» به وجود آمده است. پیامد چنین وضعیتی همان چیزی است که بنیامین به پیروی از کی‌یر کگور آن را «یاوه‌گویی» می‌نامد (بنیامین: ۳).

از آنجاکه در نظر بنیامین با هبوط آدم، زبان ناب نام‌ها به عرصه پرطمطراق

دلالت‌های بی‌ربط می‌گذارد، وی، هبوط را آغاز تولد کلمه بشری برمی‌شمرد. با چنین تلقی‌ای از هبوط است که بنیامین از یک‌سو، بر این باور است که به دلیل هبوط، نام با حیثیت ذاتی و الهی‌اش ادامه حیات نمی‌دهد؛ از سویی دیگر، معتقد است کلمه با فاصله‌گرفتن از زبان معرفت، چیزهایی غیر از خودش را هم‌رسانی می‌کند. در ادامه، بنیامین با اشاره سلبی به نقش‌آفرینی کلمه که از جادوی درون ماندگار خویش به جادوی بیرونی بدل شده؛ یعنی - هم‌رسانی غیرخود-، از دو مخاطره حاصل از آن، سخن به میان می‌آورد که در بادی امر، نقش‌آفرینی کلمه در هم‌رسانی غیرخود را به‌مثابه بی‌اهمیت‌دانستن و به‌سخره‌گرفتن کلمه خلاق الهی برمی‌شمرد و دیگر اینکه این عمل را به‌منزله نابودی زبان آدم ابوالبشر؛ یعنی زبان مابین زبان خلاق الهی و زبان بشر، قلمداد می‌کند:

هبوط نشانگر تولد کلمه بشری است، که در آن، نام، دیگر به‌صورتی دست‌نخورده به حیات خویش ادامه نمی‌دهد، کلمه‌ای که از زبان مبتنی بر نام، یعنی از زبان معرفت، پا بیرون نهاده است؛ نوعی پابرون‌نهادن از جادوی درون ماندگار خود کلمه، به‌منظور آنکه آشکار و یا به‌تعبیری از بیرون، جادویی شود. کلمه باید چیزی (غیر از خودش) را هم‌رسانی کند. هبوط حقیقی روح زبان در همین واقعیت نهفته است. کلمه در مقام آنچه از بیرون (چیزی غیر از خودش) هم‌رسانی می‌کند، به‌تعبیری نوعی به‌سخره‌گرفتن کلمه خلاق الهی است که آشکارا بی‌واسطه است - آن هم با توسل آشکار به وساطت کلمه - و همچنین معادل زوال متبرک زبان آدم ابوالبشر، زبانی که در فاصله میان کلام خلاق الهی و زبان بشری قرار دارد (۶۲).

بنیامین در اینکه زبان از خاستگاه الهی خویش فاصله گرفته، با فردید هم‌عقیده است. همان‌طور که پیشتر یادآور شدیم، به باور بنیامین، با هبوط آدم و با ازدست‌رفتن رابطه ذاتی میان دال و مدلول، انسان‌ها نظام نشانه‌شناسانه از زبان را اتخاذ کرده‌اند و دست به ابداع هرگونه اسمی زده‌اند. بنیامین از زبان به معنای متعارف، نشانه‌شناسی و نشانه‌گذاری، فاصله می‌گیرد و آن دسته از افرادی را که با پندار اشتباه، نشانه‌سازی را به‌مثابه برقراری و نزدیکی با نام‌های ازدست‌رفته می‌دانند، به باد نقد می‌گیرد و عمل آن‌ها را چیزی جز فریب نمی‌داند. از همین منظر است که نشانه‌سازی را تا ابزاری جهت ارتباطات تقلیل می‌دهد و در مواجهه انتقادی با آن معتقد است نشانه‌سازی سبب‌ساز از میان‌رفتن ارتباط ذاتی زبان است:

پس از هبوط، کلام قدسی از یاد آدم رفت. میان او و نام، میان نام و چیزها، میان دال و مدلول فاصله افتاد. موقعیت زمینی با فراموشی آغاز شد. از آن پس، نشانه‌سازی و نشانه‌گذاری فقط یادآور دوری است و فاصله. پندار نزدیکی که با این کنش ایجاد

می‌شود، فریبی بیش نیست. با جدایی از زبان ناب نام‌ها، انسان از زبان، یک ابزار ارتباطی بینانسانی یا بینادهنی ساخت؛ یعنی با ازکفر رفتن ارتباط گوهری با سرچشمه هستی چیزها، آدمی ارتباط نشانه‌شناسانه با چیزها را ابداع کرد. نام‌گذاری و ارتباط چیزی جز نفی آن ارتباط گوهری نیست (احمدی ۱۳۹۲: ۳۸-۳۹). از آنجاکه در اندیشه بنیامین، نشانه‌سازی به‌مثابه ایجاد فاصله از زبان ناب الهی است، یادآور می‌شود از بین رفتن ارتباط ذاتی میان دال و مدلول، نشان‌دهنده گسست ذهن‌های آدمیان است که امکان برداشت و فهم متفاوتی از کلمات را فراهم می‌آورند: «از نظر بنیامین نشانه‌سازی همان ساختن فاصله‌هاست. فاصله‌ای که میان دال و مدلول وجود دارد، در خود نشان می‌دهد که شکاف میان ذهن‌هایی است که مدلول را می‌پذیرند؛ اما از آن برداشتی همسان ندارند» (۳۸).

بنیامین در تقابل با تلقی ابزاری که زبان به ارتباط بینانسانی و بینادهنی تقلیل یافته است، خاطر نشان می‌کند که اگر زبان حیثیت ارتباط و نقل اطلاعات داشته باشد، فقط قادر به خواندن نوشته متن می‌شویم و از نوشته‌های میان‌سطری، یعنی درک روح متن بازمی‌مانیم؛ از این‌رو، بنیامین در جهت تحقق آرمان خویش، در جست‌وجوی زبانی است که فراسوی نقل ارتباطات انسانی و بینادهنی باشد:

اگر زبان را به منش ارتباطی آن تقلیل دهیم، تنها متن‌های نوشته‌شده را خواهیم خواند، و هرگز قادر به درک «نوشته‌های بین سطرها» نخواهیم شد، بنیامین برای کشف معناهای درونی بیان‌ناشده و نهانی به زبانی می‌اندیشد که ارتباط انسانی و بینادهنی را اصل نداند. اگر آن معناها دانسته شوند ارتباط انسانی نیز شکل انسانی درست‌تری خواهد یافت (۳۶-۳۷).

در یک برآیند کلی، فردید و بنیامین، در عقیده به فراتر بودن زبان از نظام نشانه‌ای و ارتباطات هم‌نظرند. آنان با فاصله گرفتن زبان خالص از خاستگاه الهی خویش که در واقع پس از هبوط آدم صورت گرفته، بر این باورند از آنجاکه ارتباط ذاتی میان دال و مدلول از دست رفته است، دال‌ها به جای آنکه در بردارنده معنای حقیقی باشند، به نشانه‌ها و معناهای متفاوتی بدل شده‌اند؛ از این‌روست که هر کدام با رویکردی متفاوت تلاش می‌کنند به احیای زبان گمشده بپردازند.

۳. در جست‌وجوی زبان از دست‌رفته؛ رجعت به زبان آغازین از نگاه فردید و بنیامین

با توجه به آنکه فردید و بنیامین، نگره الهیاتی به زبان دارند، هر دو در عقیده به این که واضع اصل زبان خداست، هم‌داستانند. فردید و بنیامین بر این باورند که رابطه میان دال و مدلول، با توجه به وضع ربّانی، یک رابطه ذاتی و تفکیک‌ناپذیر است و زبان با حیثیت الهی و دست‌نخورده به بشر الهام شد؛ اما زمانه حاضر

که به زمانه عسرت اشتهار یافته، زبان هویت الهی خویش را از دست داده و مسخ شده است؛ از این‌رو، آن دو با توجه به مسخ شدن زبان و تلقی ابزارانگاران از آن، تا جایی پیش می‌روند که برای تحقق آرمان خویش؛ یعنی احیا و رجعت به زبان نخستین، هر کدام راه‌حلی ارائه می‌دهند: فردید با بهره‌گرفتن از اتیمولوژی و شعر و بنیامین با استفاده از ترجمه تحت‌اللفظی و شعر به‌مثابه ترجمه به جست‌وجوی زبان از دست‌رفته برمی‌آیند.

۳-۱-۱. اتیمولوژی

فردید برای اتیمولوژی و ریشه‌شناسی کلمات در جهت تحقق آرمان خویش - رجعت به زبان آغازین - اهمیت بسیاری قائل است. از آنجاکه او در حوزه علم‌الاسماء، متأثر از عرفان نظری ابن عربی است، اسم‌شناسی تاریخی را تحت تأثیر رویکرد هایدگری، به‌طور گسترده و متفاوت‌تر از معنای سنتی آن، با تذکر به حوالت تاریخی اسمای الهی و تبیین ظهور و غفلت از حقیقت وجود مطرح می‌کند: ایشان طی سال‌ها تفکر «اسم‌شناسی تاریخی» را با حوزه‌ای وسیع‌تر از حوزه سنتی آن در حکمت نظری ابن عربی طرح کرده و متذکر حوالت تاریخی اسماء‌الله و ظهور و بطون و میقات و موقف حقیقتی از حقایق و اسمی از اسما شده‌اند. ایشان با نسبتی که با مسئله تلقی اسمای دیگر در تصوف نظری، به‌ویژه در محی‌الدین بن عربی - فی‌المثل در فصوص‌الحکم که هریک از انبیا(ع) را مظهر اسمی از اسما دانسته است - داشته‌اند، اصطلاح «اسم‌شناسی تاریخی» را در هم‌سخنی با هایدگر، متفکر آلمانی در طرح ظهور و خفای وجود در مواقف تاریخی ابداع کرده‌اند (هاشمی ۱۳۸۴: ۸۸).

فردید معتقد است که ضرورت و اهمیت زبان‌شناسی تاریخی از دیرباز مورد توجه متفکران و زبان‌شناسان آلمانی بوده است. آنان اهمیت زبان‌شناسی تاریخی را تا جایی برکشیده‌اند که در میان آن‌ها به‌صورت سنت و امر مقدمی درآمده که از دریچه تاریخی به ریشه کلمات می‌پردازند. در این میان، فردید از فیلسوفی آلمانی، یعنی هایدگر یاد می‌کند که برای رهایی از از بدفهمی ناشی از سیطره گفتمان فلسفی افلاطونی - ارسطویی، ابتدا به ریشه کلمات از منظر تاریخی می‌پردازد:

توجه به زبان‌شناسی تاریخی و به‌ویژه ریشه‌شناسی در میان عالمان آلمانی زبان، جدی و نتایج توجه تاریخی آن‌ها به زبان پر بار بوده است؛ لذا این برای متفکران آلمانی زبان به‌صورت سنتی تاریخی درآمده که از منظر تاریخی به زبان و واژگان و تحولات آن‌ها بنگرند و نتیجه این ملاحظات را جدی بگیرند. هیدگر در مقام فیلسوفی آلمانی که سراسر تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود می‌داند، به

این امر توجه ویژه‌ای کرده و کوشیده است به یونانی پیش از غلبه گفتمان فلسفی افلاطون - ارسطو آشنا شود و ببیند کلمات از منظر آن‌ها چه معانی‌ای داشته‌اند (۹۰).

هایدگر تجسم عینی رؤیای فردید در مواجهه با زبان است. به عقیده او، ترجمه‌های هایدگر برخلاف ترجمه‌های امروزی، بر پایه اتیمولوژیک، تحت‌اللفظی، دقیق و در هم‌پیوندی فکر و ذکر سامان یافته است:

هایدگر چنان‌که رسم اوست که خودش از یونانی از نو ترجمه کند، ترجمه‌اش تحت‌اللفظی و دقیق است و نه چون ترجمه‌های امروز که با تفکر و فکر و ذکر نیست. من هم بر این سعی بوده‌ام و از این‌رو، به هایدگر باهم رسیده‌ام (دیباچ: ۴۵۵-۴۵۴).

فردید اهمیت ریشه‌شناسی کلمات را به دلیل دور شدن انسان از زبان آغازین و تکثر زبان‌های گوناگون می‌داند. در پرتو این امر است که اتیمولوژی را رهیافتی می‌انگارد که امکان بازگشت به زبان امت واحده را فراهم می‌کند؛ چراکه زبان امت واحده همان زبان الهامی و الهی به انسان است:

پس از سیر امت واحده از مرتبت اجمال به مرتبت تفصیل، زبان واحد الهامی انسان نیز به تدریج، دچار تشعب گردید و به صورت زبان‌های متعدد جلوه‌گر شد. پس از تلاشی امت واحده و پدیدار شدن جماعات مبتنی بر طبقات، نه تنها بر تشعب زبان‌ها هرچه بیش از پیش افزوده شد؛ بلکه معانی اصلی کلمات نیز در بسیاری از مواقع، مورد مسخ قرار گرفت که در دوره جدید، این مسخ و رسخ در زبان، مضاعف شده و به نهایت خود رسیده است. از اینجاست که اهمیت علم اسم‌شناسی «اتیمولوژی» پدیدار می‌شود؛ چراکه برای دریافتن معانی حقیقی کلمات، راهی جز رجوع به معانی آن‌ها در زبان‌های نزدیک به زبان پریروزی، یعنی زبان امت واحده گذشته وجود ندارد (معارف: ۲۸۷-۲۸۶).

از این‌روست که فردید تلاش می‌کند با طرح اتیمولوژی (اسم‌شناسی تاریخی)، به تبیین ذات حقیقی زبان نایل آید و با ریشه‌شناسی کلمات، علاوه بر آگاه شدن به نحوه وضع کلمات، هدایت به سوی تاریخ پریروز را محقق کند. همان‌طور که پیشتر یادآور شدیم فردید در تاریخ پریروز، زبان را امری الهامی و نسبت میان دال و مدلول را یک رابطه ذاتی و تفکیک‌ناپذیر متصور شده بود؛ از این‌رو، به عقیده وی، با اسم‌شناسی تاریخی راه وصول به تاریخ پریروز و احیای زبان آشفته امروزی امکان‌پذیر می‌شود:

با دقت در اندیشه اسم‌شناسی تاریخی، روشن می‌شود که بر مبنای آن می‌توان از امت واحده‌ای که در پریروز تاریخ بوده است، سخن گفت. پذیرش چنین دوره‌ای

به این اندیشه راهبر می‌شود که این امت واحده، زبان واحدی هم داشته‌اند که آن زبان ریشه‌ای قدسی و الهی داشته و زبان‌های فعلی صورت‌های آشفته‌ای از آن زبان اصلی و حقیقی است. برای رسیدن به این زبان و نتیجتاً اندیشه‌ی پیروزی امت واحده، باید به ریشه‌ی کلمات توجه کرد و از پس آشفته‌گی‌های موجود، آن زبان ازدست‌رفته را احیا کرد (۱۳۸۴: ۸۹).

از دیگر نکات قابل توجه در حوزه‌ی اتیمولوژی به زعم فردید، آن است که زبان‌شناسان دوره‌ی جدید، با وجود استفاده از زبان‌های کهن هندواروپایی، به دلیل نداشتن آگاهی در زمینه‌ی مسائل حکمی اسم‌شناسی، از رسیدن به معنای حقیقی کلمات محروم مانده‌اند؛ بنابراین، به ادعای معارف، فردید تنها کسی است که توانسته با نگاه هستی‌شناسانه به رابطه‌ی تفکیک‌ناپذیر و ذاتی میان دال و مدلول بپردازد:

هرچند از اواخر قرن نوزدهم هم تاکنون عده‌ای از دانشمندان کوشیده‌اند با استعانت از زبان‌های کهن هندواروپایی چون سانسکریت و زبان‌های اوستایی و یونانی باستان و لاتین و زبان‌های سامی کهن، چون اکدی و آرامی و آشوری و بابلی و... به معنی اصلی لغات متداول در زبان‌های کنونی پی ببرند؛ ولی با همه‌ی کوشش‌هایی که به عمل آورده‌اند و از بسیاری جهات قابل تقدیر نیز هست، مع‌الاسف به مقصود خود نائل نیامده‌اند؛ زیرا معرفتی به مبادی حکمی علم اسم‌شناسی «اتیمولوژی» نداشتند. تنها کسی که با وقوف کامل نسبت به مبادی حکمی این امر و با توجه به علم‌الاسماء در حکمت انسی به تحقیق در اتیمولوژی پرداخت، استاد سیداحمد فردید بود و برای اولین بار توفیق حاصل کرد که با توجه به نسبت «کلام» و «وجود» و نسبت اسمای ملفوظ با اسما و صفات حق به تفقه در کلام بپردازد (معارف: ۲۸۷).

فردید در ادامه ادعا می‌کند اتیمولوژی با حق‌شناسی هم‌معناست؛ پس اعتقاد دارد کسانی که به اسم‌شناسی می‌پردازند، کارشان به‌مثابه‌ی حق‌شناسی است؛ چراکه به باطن و خاستگاه اصل کلمه رجوع می‌کنند:

اتیمولوژی و حق‌شناسی و ریشه‌شناسی هم‌معنی‌اند. اتیموس با حق و حقاً و حتماً هم‌معنی است. اتیمولوژی به معنی حق‌شناسی است. حق و هست و اسم هم‌ریشه‌اند. کسی که اسم‌شناسی می‌کند، حق‌شناسی می‌کند و به اصل می‌رود. از فرع می‌رود به اصل» (مددپور: ۴۴۰).

در یک برآیند کلی، فردید اتیمولوژی را راه برون‌رفت از زبان آشفته‌ی عصر حاضر می‌داند که از طریق آن می‌توان به ریشه‌های اصلی کلمات، و بازگشت به زبان دوره‌ی امت واحده رسید: «اتیمولوژی سیری است از زبان و کلام آشفته‌ی امروزی به ریشه‌های اصیل کلمات و از آنجا به «کلام ذاتی» و «کلام انفسی». کلامی که پیروزی

و پس‌فردایی است.» (۱۳۹۵: ۵۴).

۳-۱-۲. شعر

راه برون‌رفت دیگر که فرید در جهت وصول به زبان آغازین برمی‌شمارد، شعر است. از آنجاکه فرید برای زبان حیثیتی فراتر از نظام نشانه‌ای، ارتباط و انتقال اطلاعات قائل است، با تفکیک زمان باقی و تاریخ پس‌فردا از یک‌سو و زمان فانی و تاریخ امروز از سوی دیگر، ظهور شعر به‌مثابه تفکر والا را منوط به دربرداشتن تذکر پس‌فردا یا ساحت باقی می‌پندارد؛ از این‌رو، یادآور می‌شود که اگر شعری ناظر به زمان فانی باشد، دیگر شعر نیست و شاعر چنین شعری، فجور و پلیدی خاستگاه الهامی وی محسوب می‌شود:

شعر نحوه‌ای از فکر کردن است؛ نحوه‌ای متعالی. می‌دانید زمان باقی چه موقعی است؟ زمانی که بشر شعر می‌گوید. اگر شاعر نتواند از زمان فانی به زمان باقی طی طریق کند، دیگر شاعر نیست. او شاعری است که به جای اینکه تقوی الهام‌بخش او باشد، فجور الهام‌بخش اوست (ضاد: ۱۳۸۰-۱۳۷۹).

بنابراین، فرید شعری را شایسته‌ی تذکر پس‌فردایی می‌داند که مانند شعر حافظ، در بردارنده‌ی حکمت باشد؛ شعری که می‌تواند انسان‌ها را از غفلت حقیقت وجود نجات دهد؛ از این‌رو، در واقع، به جای فلسفه و منطق آنچه نزد فرید اهمیت ویژه پیدا می‌کند، شعر است. «فلسفه و منطق مقدمه است؛ اما آنچه که می‌تواند انسان را نجات دهد شعر است؛ آن شعری که مصداقش حکمت باشد؛ مثل دیوان حافظ که مصداق آن من الشعر لحکمه است» (۱۰۸۰).

از آنجاکه تاریخ موعود در نظر فرید تاریخ پس‌فرداست، شعری را در پس‌کفر، نیستی و ظلمت امید می‌برد که غیر از شعر غریزه‌آمیز امروز باشد. شعری که قدمتی طولانی از یونان قدیم تا عصر جدید دارد. شعر آرمانی فرید، در نهایت شعری است که زمینه‌ساز ظهور مهدی موعود باشد:

من حضوری را می‌خواهم با شعر دریابم که حضور پس‌فردا باشد و به عقیده من شعر باید برای ظهور مهدی موعود آماده‌گر باشد. البته اشعاری هم هست که به نهایت به کفر و زندقه و نیست‌انگاری می‌رود. می‌رود به جایی از ظلمت که در همین ظلمت می‌تواند تاریخ وارونه شود. همراه با ماسونی‌ها با حضور نفس و شعر نو گوید! حتی قصیده به نام ناسیونالیسم می‌سازد. آن هم عیبی ندارد. چنین حضوری حضور ناسیونالیسم است. این‌ها به حکم الشئ اذ جاوز حده انعکس شده، اشکالی ندارد؛ یعنی که کفر به جایی می‌رود که انعکاس به ضدش که ایمان است پیدا کند و شاعری آید که شعر و وقت او غیر از شعر و وقت غریزه‌

دو هزار و پانصد سال تاریخ غربزده جهان باشد که در منطق و فلسفه و ادبیات درایی امروز تمام شده است (دیباچ: ۲۲۷).

این نکته ناگفته نماند که فردید با توجه به تلقی‌ای که از شعر مطلوب خود دارد، از حافظ به نیکی یاد می‌کند؛ حافظ در واقع در زمره شاعران کلاسیکی است که در زمانه عسرت باید به آن پناه برد تا با استعانت از شعرهای او، احیای دوباره تاریخ دیروز را در آینه تاریخ پس‌فردا به تماشا نشست؛ از این‌رو، اگرچه در نظر فردید، زبان از ساحت الهی به هیاهوی الفاظ گرفتار آمده است؛ اما، شعر حافظ به دلیل استواربودن به زبان اشارت، دربردارنده حکمت و تفکر والاست و ماندگارترین و جهانی‌ترین شعر در همه دوره‌های تاریخی شعر به شمار می‌آید:

منظورتان از شعر چیست؟ این هیاهوی شعرنما؟ این جنجال‌های مکتوب؟ این کلماتی که فاقد هرگونه فکر و حکمت است؟ به اعتقاد من «سرودن» بالاترین مرتبه فکرکردن است. شعر نحوه‌ای از فکرکردن است. نحوه‌ای متعالی. این نوع شعر که حافظ نمونه کامل آن است، امروز در اروپا و جهان در حال پاگرفتن است، گویا دنیا باز به استقبال حافظ رفته است؛ چون شعر حافظ شعر همه اعصار است، در هزاره‌های آینده حافظ باز هم حضور خواهد داشت؛ بنابراین «شعر» از نظر من چیز نامشخص نیست. شعر فقط شعر حافظ است و مولانا (ضاد: ۱۰۶۰).

۲-۳. بنیامین

بنیامین در دو مقاله «در باب زبان و زبان بشری» و «رسالت مترجم» که به ترتیب در سال‌های ۱۹۱۶ و ۱۹۲۱ نوشته شده‌اند با تأثیرپذیری از الهیات و عرفان یهودی، به طرح دیدگاه‌های خود درباره زبان پرداخته است. فردید دغدغه زبان آغازین را دارد، بنیامین نیز مانند فردید چنین دغدغه‌ای دارد؛ بنابراین بیشترین تأملات و اهتمام خود را به ترجمه در جهت احیای زبان نخستین اختصاص می‌دهد.

۱-۲-۳. ترجمه تحت‌اللفظی

بنیامین با توجه به سربرآوردن دلالت و معناهای متفاوت پس از هبوط آدم و تلقی ابزارانگاران از زبان، درصدد برمی‌آید که به‌واسطه ترجمه، به احیای زبان آغازین بپردازد. او یادآور می‌شود اگر ترجمه به‌مثابه تداوم حیات متن باشد، آن‌گاه ترجمه فراسوی ارتباط و انتقال معنا عمل می‌کند و از آنجاکه وی، به دنبال تحقق زبان آرمانی خویش است، ترجمه را رهیافتی می‌بیند که به سبب آن، زبان را از قید معنا و ارتباط می‌رهاند و سبب بازتولید زبان نخستین می‌شود:

اگر ترجمه متضمن تداوم زندگی متن باشد، دیگر هدف ترجمه نه لزوماً «ارتباط»

است و نه «انتقال معنا». در واقع، در یک سوی پیوستار، والتر بنیامین قرار دارد که آرزو می‌کرد زبان سرانجام خود را از قید معنا، به مفهوم متعارف آن، برهاند تا بتواند به مقام «زبان ناب» نائل آید (مکاریک: ۹۲).

بنیامین با تلقی‌ای که از ترجمه دارد، نسبت میان متن اصلی و ترجمه را به‌مثابه پاره‌هایی از زبان اصلی قلمداد می‌کند که با کنار هم قراردادن آن‌ها توسط مترجم، گامی در جهت احیای زبان اصیل برداشته می‌شود و زمینه برای تحقق رؤیای اسطوره برج بابل فراهم می‌شود؛ به تعبیر دیگر، ترجمه به‌مثابه مدینه فاضله‌ای است که سبب برقراری و آشتی زبان‌ها با یکدیگر می‌شود:

ترجمه به جای بیان معنا، باید متن اصلی و متن ترجمه را به‌عنوان پاره‌هایی از یک زبان کلان‌تر به نمایش بگذارد و مترجم وظیفه دارد که این پاره‌ها را جمع کند و به آن اصلی برساند؛ یعنی آرزوی بزرگ‌ساختن برج بابل را به نمایش بگذارد. داستان ترجمه، داستان آن مدینه فاضله‌ای است که زبان‌ها با یکدیگر آشتی خواهند کرد (نجومیان ۱۳۸۴: ۶۶).

بنیامین در جهت وصول به زبان آرمانی مورد نظر خود، بر این عقیده است که مترجم در جهت احیای زبان آغازین، ملزم به رهایی و گذشتن از محدودیت‌ها و تنگناهای زبان خود است تا جا را برای بازتابی از زبان اصلی در متن مقصد باز کند و سبب آزادسازی آن زبان نابی شود که در معناهای متعارف محبوس شده است: رسالت مترجم گذشتن از موانع و محدودیت‌های زبان خودی است با یافتن بازتابی از زبان اصلی در آن، و به این سان آزادکردن آن زبان ناب - یعنی آنچه در همه زبان‌ها دارای معنا و مفهوم خاصی است - از بند زبان خودی و جلوگیری از محبوس‌شدنش در یک متن ادیبانه دیگر (اشتاین ۱۳۸۲: ۴۲).

بنابراین، بنیامین با توجه به تلقی‌ای که از ترجمه دارد، ترجمه شفاف را ترجمه آرمانی خویش می‌یابد؛ ترجمه‌ای که سبب بیگانگی متن اصلی نمی‌شود؛ بلکه این امکان را برای زبان ناب فراهم می‌آورد تا خود را در متن اصلی بازتاب دهد. در این میان، بنیامین تصریح می‌کند که امکان بازآفرینی زبان ناب به وساطت ترجمه تحت‌اللفظی نحوی تحقق می‌یابد؛ چراکه از یک‌سو، نشان‌دهنده آن است که کلمات نسبت به جمله، به‌مثابه امر مقدم و اساسی مترجم است؛ از سوی دیگر، اگر جمله به‌مثابه دیوار، از ارتباط میان متن اصلی و زبان ناب جلوگیری کند، آن‌گاه ترجمه تحت‌اللفظی در جهت وصول به زبان ناب راهبرتر است:

ترجمه حقیقی شفاف است، متن اصلی را پوشیده نمی‌دارد، سد راه نور آن نمی‌شود؛ بلکه اجازه می‌دهد تا زبان ناب، چنان‌که گویی به لطف رسانه خاص خویش تقویت گشته است، هرچه تمام‌تر بر متن اصلی نور بتاباند. این امر بیش از همه

به‌واسطه برگردان تحت‌اللفظی نحو تحقق می‌یابد، برگردانی که نشان می‌دهد نه جمله‌ها؛ بلکه کلمات در حکم واحد آغازین مترجمند؛ زیرا اگر جمله در حکم دیواری باشد که مانع از تماس با زبان متن اصلی می‌شود، برگردان تحت‌اللفظی گذرگاهی برای رسیدن به آن است (بنیامین ۱۴۰۰: ۸۲).

باید یادآور شد - چنانکه پیشتر آمد - که فردید به‌دلیل سربرآوردن دوره پرمطراق کثرت دلالت و معناهای متفاوت در عرصه زبانی، به اتیمولوژی و ریشه‌شناسی کلمات متوسل می‌شود؛ چراکه به تبع هایدگر، بر این باور است که زبان‌ها در یک رابطه خویشاوندی، دارای ریشه‌های یکسانی هستند؛ از این‌روست که فردید از دریچه تاریخی به ریشه‌شناسی کلمات می‌پردازد:

فردید توجه هایدگری را با دستاورد زبان‌شناسانه و با فرض خود درباره وجود زبان مشترکی برای همه آدمیان، درآمیخته و به این نظر زبان‌شناسانه رسیده است که همه زبان‌ها ریشه‌ای مشترک دارند؛ یعنی به عبارت روشن‌تر او معتقد است که مثلاً زبان‌های سامی و زبان‌های هندواروپایی نیز ریشه مشترک دارند (هاشمی: ۹۰).

بنیامین نیز مانند فردید، با چشم‌اندازی متافیزیکی، عقیده دارد همه زبان‌ها با هم خویشاوندی دارند؛ از این‌رو، به دلیل آشفتگی زبان و کثرت دلالت‌های گوناگون، ترجمه تحت‌اللفظی را بهترین راه وصول به راه‌یابی و احیای زبان اصیل برمی‌گزیند؛ چراکه همچون فردید معتقد است زبان‌ها علاوه‌بر اینکه از حیث پیشاتاریخی، در یک رابطه خویشاوندی قرار دارند، از حیث هم‌رسانی قصدها که درون هر زبانی قرار دارد، در نهایت به یک منظور و قصد واحد ختم می‌شوند. بر این اساس، بنیامین دست‌یابی یک زبان را به‌تنهایی، در جهت وصول به زبان ناب غیرممکن می‌داند و معتقد است که با بررسی «قصدهای» تمامی زبان‌ها در کنار یکدیگر، راه رسیدن به زبان ناب فراهم می‌شود. در این میان، با اشاره به نکته‌ای خاطر نشان می‌کند که در راه رسیدن به زبان ناب، در عین حال که عناصر دیگر زبان‌ها مانند: جملات و ساختارها همدیگر را پس می‌زنند، از حیث قصدها تکمیل‌کننده همدیگر هستند:

خویشاوندی دو زبان را، صرف‌نظر از هر نوع پیوند تاریخی، در کجا می‌توان جست؟ بی‌شک نه در شباهت میان آثار ادبی و نه حتی در همانندی کلماتی که به کار می‌برند؛ بلکه کل خویشاوندی فراتاریخی زبان‌ها عبارت است از اینکه در بطن هر زبانی به‌مثابه یک کل، قصدی نهفته است - که با این حال، یک زبان منفرد به‌خودی‌خود نمی‌تواند بدان دست یابد؛ بلکه فقط و فقط به لطف تمامیت قصدهای یکایک زبان‌ها که مکمل یکدیگرند، قابل دست‌یابی است: زبان ناب.

در همان حال که تمام عناصر منفرد زبان‌های بیگانه - کلمات، جملات، ساختارها - یکدیگر را متقابلاً طرد می‌کنند، خود این زبان‌ها در قصدهاشان مکمل یکدیگرند (بنیامین ۱۴۰۰: ۷۶-۷۵).

بنیامین در تبیین بهتر دیدگاه خویش دربارهٔ مکمل بودن زبان‌ها از حیث قصدهای مشترک، از دو زبان متفاوت مثال می‌آورد تا ثابت کند نحوهٔ دلالت در هریک از زبان‌ها متفاوت است؛ اما در عین حال، از نظر قصدها، به منظور مشترک و واحدی می‌رسند:

در کلمه‌های Brot «نان» به زبان آلمانی و Pain «نان» به زبان فرانسوی، هرچند مدلول یکی است، نحوهٔ دلالت بر آن یکسان نیست. به دلیل همین شیوه‌های متفاوت دلالت است که Brot برای فرد آلمانی معنای دیگری دارد تا Pain برای فرانسوی؛ به طوری که نمی‌توان آن دو را با هم تعویض کرد؛ به واقع این دو یکدیگر را طرد می‌کنند؛ اما با توجه به موضوع قصد یا همان مدلول، هر دو کلمه بر چیزی واحد دلالت دارند (۷۶).

از آنجاکه بنیامین نحوهٔ دلالت در زبان‌ها را یکسان نمی‌داند، از ترجمهٔ تحت‌اللفظی به‌مثابهٔ ترجمهٔ آرمانی خویش، برای وصول به زبان اصیل، سخن به میان می‌آورد. بنیامین ترجمهٔ تحت‌اللفظی برای احیای زبان ناب را منوط به ترجمهٔ واژه‌به‌واژه در یک جمله و صرف شباهت با متن اصلی نمی‌داند؛ بلکه بر اهمیت این ترجمه می‌افزاید که ترجمهٔ تحت‌اللفظی، دربردارندهٔ زمینه و بافت خاص است تا فهمیده شود؛ از این‌روست که در تأیید مدعای خویش، از کوزهٔ شکسته مثال می‌آورد و تأکید می‌کند همان‌طور که تکه‌های کوزه باید طوری کنار هم چیده شود تا شکل کامل کوزه به دست آید، در ترجمه نیز بدون شباهت با متن اصلی، نحوهٔ دلالت باید طوری در زبان خویش تنیده شود تا بارقه‌ای از یک زبان بزرگ‌تر نمایان شود:

خواست برگردان تحت‌اللفظی - که توجیهش واضح است و پایه و اساسش سراسر تیره و مبهم - را ضرورتاً باید در بافت و زمینه‌ای قانع‌کننده‌تر فهمید. درست همان‌گونه که تکه‌های کوزه برای چسبیدن به یکدیگر باید در کوچک‌ترین جزئیات با هم جفت‌وجور باشند؛ هرچند لازم نیست کاملاً همانند هم شوند. ترجمه نیز به جای تقلید از معنای متن اصلی باید، به‌طرزی عاشقانه و تا آخرین جزئیات، نحوهٔ دلالت متن اصلی را در زبان خویش ادغام کند تا بدین ترتیب هر دو، هم ترجمه و هم اصل، همچون تکه‌های تشکیل‌دهندهٔ یک کوزهٔ کامل، به‌منزلهٔ قطعاتی از زبانی بزرگ‌تر قابل تشخیص شوند (۸۲-۸۱).

در یک برآیند کلی، بنیامین با عمل ترجمه، به‌ویژه ترجمهٔ تحت‌اللفظی، بر آن است

که همچون فردید، ماهیت متافیزیکی زبان را روشن کند؛ چراکه زبان آرمانی مورد نظر بنیامین، زبان نابی است که دربردارنده هیچ دلالت و معنایی نیست؛ بنابراین، در اندیشه بنیامین، مقصود همه زبان‌ها رجعت به سوی زبان الهی است:

به نوشته بنیامین، تمام زبان‌های تاریخی بر زبان ناب دلالت می‌کنند. زبان ناب همان مدلول (das Gemeinte) در هر زبانی است، آنچه هر زبانی قصد گفتنش را دارد؛ لیکن، از سوی دیگر، زبان ناب خود بر هیچ چیزی دلالت نمی‌کند؛ نمی‌خواهد چیزی بگوید، و در آن هر معنا و قصدی به پایان می‌رسد (۲۹).

۲-۲-۳. شعر به مثابه ترجمه

بنیامین در خلال بررسی امر زبانی، به‌ویژه در نوشتارهایی با عنوان فلانور (۱۴۰۰) و درباره برخی مضامین و دست‌مایه‌های شعر بودلر (۱۳۷۷) به موضوع شعر می‌پردازد. وی در بادی امر، در جهت تبیین بهتر موضوع شعر، به وحی اشاره می‌کند. وی بر این عقیده است که خداوند به‌مثابه امر بیان‌ناپذیر در ساحت دین، با توجه به مقوله وحی که والاترین مقام در ساحت دین است، به‌طور مستقیم در وحی راهی ندارد؛ بلکه خداوند در ساحت وحی، انسان را به وساطت نام خطاب قرار می‌دهد. اینجاست که خداوند از طریق فعلش، خویش را بیان می‌کند. طبق چنین تلقی‌ای از وحی در نظر بنیامین، می‌توان گفت وحی بر حضور آدم و زبان استوار است؛ اما در مقابل، بنیامین با تفاوتی که میان وحی و شعر قائل است، معتقد است وحی متکی بر انسان و زبان است؛ اما در مقابل، شعر وابسته به وضعیت زبان است؛ یعنی، شعر از پیوند زبان با هستی شکل می‌گیرد؛ بنابراین، در اندیشه بنیامین، شعر محصول وضعیت زبان در جهان است:

والاترین حوزه معنوی دین (برحسب مفهوم وحی) درعین حال یگانه حوزه‌ای است که امر بیان‌ناپذیر بدان راهی ندارد، زیرا این امر در قالب نام مورد خطاب قرار می‌گیرد و خود را به‌مثابه وحی متجلی می‌سازد و بیان می‌کند؛ اما این تلقی از وحی حاکی از آن است که فقط والاترین وجود معنوی، آنچنان که در دین ظاهر می‌گردد، صرفاً بر آدمی و حضور زبان در او متکی است، در حالیکه هنر درکل، از جمله شعر، حتی در کمال زیبایی‌اش نه بر ذات غایی روح یا معنای زبان؛ بلکه بر روح زبان در چیزها استوار است (بنیامین ۱۴۰۰: ۵۴).

همان‌طور که فردید، شعر را به‌دلیل دربرداشتن تفکر والا، راهی در جهت رسیدن به تاریخ پس‌فردا و احیای زبان نخستین می‌داند، بنیامین نیز همچون او، ذات زبان شعر را به‌دلیل ماهیت ترجمه‌ای‌اش، راهی به سوی رسیدن به زبان والاتر، یعنی زبان ناب برمی‌شمرد. از آنجاکه بنیامین شعر را وابسته به وضعیت زبان

می‌انگارد، معتقد است که زبان شعر بر پایه‌ی زبان نام انسان استوار است. در این میان، علاوه بر زبان شعر، با اشاره به زبان مجسمه‌سازی و نقاشی به نکته‌ی ظریف و دقیقی می‌پردازد و آن، این است که ذات این زبان‌ها را واجد امتیازی می‌داند که ترجمه‌ای از ساحت زبان بزرگ‌تر در بطن آن‌ها وجود دارد که به دلیل انتساب به زبان ناب، این زبان‌های مرکب از نام و چیزها درصدد هستند که به زبان بی‌نام و بدون لفظ، یعنی زبان مطلق الهی برسند:

نوعی زبان مجسمه‌سازی، نقاشی، شعر وجود دارد. درست همان‌طور که زبان شعر بعضاً، اگر نه منحصرأً، مبتنی بر زبان نام انسان است، این نیز کاملاً قابل تصور است که زبان مجسمه‌سازی یا نقاشی مبتنی بر انواع خاصی از چیز زبان‌هاست؛ بدین معنی که در این زبان‌ها با نوعی ترجمه از زبان چیزها به زبان به غایت والاتر روبه‌رو می‌شویم که با این حال ممکن است هنوز به همان حوزه تعلق داشته باشد (۶۶).

بنیامین علاوه بر پرداختن به ماهیت و چیستی شعر، امتیاز ویژه‌ای برای شاعر نیز قائل است. در اندیشه‌ی وی، شاعر به مثابه‌ی روح سرگردانی است که از یکسو، در جست‌وجوی مأوای خویش است و از سوی دیگر از قدرتی بهره‌مند است که هر زمانی اراده کند، می‌تواند در قالب دیگر انسان‌ها متکثر شود: «شاعر از این امتیاز بی‌نظیر برخوردار است که هم خودش باشد و هم هرکس دیگری که قابل بدانند. او مثل روحی آواره که در جست‌وجوی کالبد است، هرگاه که اراده کند به قالب دیگری می‌پیوندد» (بنیامین ۱۴۰۰: ۱۰۹).

بر این اساس، بنیامین در اشعار غنایی بودلر، کوششی یافت که شاعر برای بازیابی هاله‌ی گمشده‌ی چیزها از طریق تذکار (REMINISCENCE) می‌بست. حال این پرسش پیش می‌آید که بودلر در برابر واقعیت درهم‌شکستن هاله، به چه ترفندی متشبث می‌شود و چه تدبیری می‌اندیشد؟ اینجاست که به نظر والتر بنیامین، بودلر به یک استعاره‌ساز تبدیل می‌شود. او می‌کوشد چیزهایی که هاله‌ی خود را از دست داده‌اند از طریق تجدیدخاطره و تذکر، هاله‌ی جدیدی ببخشد. ... این کشش معکوس عبارت است از حیات دوباره دمیدن و شأن هستی بخشیدن به بقایای دنیایی که اکنون به ویرانه‌ای تبدیل شده است (شایگان ۱۳۹۹: ۸۸-۸۷).

نتیجه

آنچه از برآیند کلی تأمل در اندیشه و دیدگاه‌های فردید و بنیامین درباره‌ی زبان برمی‌آید، وقوف این دو بر گسست زبان از خاستگاه اصلی خود و دغدغه‌ی احیای دوباره‌ی زبان آغازین است. فردید به پیروی از هایدگر و آموزه‌های سنت عرفانی، با

نگاهی هستی‌شناسانه، زبان را فراتر از نظام نشانه و ارتباطی آن متصور می‌شود. او چنین می‌پندارد که در تاریخ امت واحده، زبان با سرشت الهی خویش به انسان الهام می‌شده؛ اما پس از تاریخ امت واحده، زبان با دورشدن از ساحت الهی از وضعیت الهامی و الهی خود خارج شده است. بنیامین نیز برای زبان حیثیت الهی قائل است و از زبان به معنای متعارف نشانه‌شناسیک و نشانه‌گذاری شده فاصله می‌گیرد. در نگره بنیامین، زبان ناب همان زبان نام‌هاست که شناخت الهی از چیزها به واسطه نام‌گذاریشان به آدم حاصل می‌شده است. تلقی فردید از زبان امروزین بشری که در آشفستگی و پریشان‌حالی به سر می‌برد (دال‌ها به مدلول‌های حقیقی راهبر نیستند) در مقایسه با زبان پربروزی که زبان تمامی نفوس بشری، زبانی واحد بود و طریقی برای دست‌یافتن به حقایق اشیا، با تمایز سه‌گانه بنیامین از زبان همپوشانی‌های قابل تأملی دارد. فردید و بنیامین، هر یک با تفاوت‌هایی در ارائه راهکارهایی برای برون‌رفت از تنگناهای زبان موجود، به دنبال رهیافتی هستند تا احیای زبان واپسین را امکان‌پذیر کنند؛ از این‌رو، فردید اتیمولوژی و شعر کلاسیک را به دلیل استواربودن به زبان اشارت و بنیامین ترجمه تحت‌اللفظی و شعر به مثابه ترجمه را در زمره رسیدن به احیای زبان واپسین برمی‌شمارند.

این مقاله از حمایت مالی هیچ نهاد یا مرکز آموزشی و پژوهشی استفاده نکرده است.

پی‌نوشت‌ها:

Endnotes

۱ زبان نابِ مورد نظر بنیامین، یادآور مکالمات افلاطون است. کراتیلوس به‌عنوان طرفدار نام‌گذاری‌های طبیعی بر این باور است که از یک‌سو، زبان خاستگاه الهی دارد و از سوی دیگر، با تأکید بر تاریخچه نام‌گذاری طبیعی، معتقد است که پیوندی طبیعی میان نام‌ها و معنی آن‌ها وجود دارد (هریس ۱۳۸۱: ۲۴).

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۹۲). *خاطرات ظلمت*. تهران: مرکز.
- اشتاین، روبرت. (۱۳۸۲). *والتر بنیامین*. ترجمه مجید مددی، تهران: اختران.
- بنیامین، والتر. (۱۳۷۷). «درباره برخی مضامین و دست‌مایه‌های شعر بودلر». ترجمه مراد فرهادپور، *ارغنون*، ۱۴، صص. ۲۷-۴۸.
- بنیامین، والتر. (۱۳۸۷). *عروسک و کوتوله: مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ*. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ دوم، تهران: گام نو.
- بنیامین، والتر. (۱۴۰۰). *فلانور، در کتاب زبان و شاعری*. ترجمه پیمان چهارزی، تهران: آگه.
- دیباچ، سیدموسی. (۱۳۸۶). *آرا و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*. تهران: علم.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۹). *جنون هشیاری*. تهران: نظر.
- ضاد، محمدرضا. (۱۳۹۴). *نگاهی به زندگی و آثار و افکار سید احمد فردید (فردیدنامه)*. تهران: موج نو.
- فردید، سیداحمد. (۱۳۹۵). *غرب و غربزدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهارزده آخرالزمان کنونی*. جلد یکم، تهران: فرنو.
- فردید، سیداحمد. (۱۴۰۱). *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*. به کوشش محمد مددپور، چاپ چهارم، تهران: نظر.
- معارف، سیدعباس. (۱۳۹۰). *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*. تهران: رایزن.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۵). *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مه‌رمان مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- ولک، رنه. (۱۳۸۸). *تاریخ نقد*. جلد هفتم، ترجمه سعید ارباب‌شیرانی، تهران: نیلوفر.
- هاشمی، محمدمنصور. (۱۳۸۴). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. چاپ دوم، تهران: کویر.
- هریس، روی. (۱۳۸۱). *زبان، سوسور و ویتگنشتاین*. ترجمه اسماعیل فقیه، تهران: مرکز.

-
- Ahmadi, Babak. (2013). *My thoughts were dark*. Tehran: Center.
- Benjamin, Walter. (2008). *Arousak and Kotullah: My articles: Derbab, Zaban's philosophy, and the philosophy of history*. Translated by Morad Farhadpour and Omid Mohrgan, print 2, Tehran: Game No.
- Benjamin, Walter. (2021). *Flanor, in the book Zaban and poetry*. Translated by Peyman Shahrazi, Tehran: Agah.
- Benjamin, Walter. (1998). "About some themes and elements of Baudelaire's poetry." Translated by Murad Farhadpour, Argnon, 14, p. 48-27.
- Dibaj, Seidmousi. (2007). *Opinions and beliefs of Sayyid Ahmad Fardid (Fardid's vocabulary)*. Tehran: Science.
- Dhad, Muhammad Reda. (2015). *Negotiations, works, and thoughts of Sayyid Ahmad Fardid (Fardidnameh)*. Tehran: Moj No.
- Fardid, Sayyid Ahmad. (2016). *Gharb, Gharbzadghi, and crisis are historical transformations in the days of Rozgar, Nestangar, and the deceit of the night and day of the end of time*. Volume 1, Tehran: Farno.
- Fardid, Sayyid Ahmad. (2022). *Deedar Farhi and the conquests of the end of time*. By Kushash Muhammad Madadpour, print 4, Tehran: review.
- Hashemi, Muhammad Mansour. (2005). *Indian identity and intellectual legacy, Ahmed Fardid*. Print 2, Tehran: Queer.
- Harees, Roy. (2002). *Zaban, Saussure and Wittgenstein*. Translated by Ismail Fakih, Tehran: Center.
- Maarif, Seid Abbas. (2011). *I am talking about the principles of Hikmat Ansi*. Tehran: Raizen.
- McCarrick, Erna Rima. (2006). *Dansh Nama is a contemporary literary theory*. Translated by Mehran Mohajer and Muhammad Nabavi, Tehran: Agah.
- Stein, Robert. (2003). *Walter Benjamin*. Translated by Majid Maddi, Tehran: Akhtran.
- Shayegan, Dariush. (2020). *Hashyari's madness*. Tehran: look.
- Wellek Rene. (2009). *History of criticism*. Volume 7, translated by Saeed Arbab Shirani, Tehran: Niloufer.

A reflection on Ahmad Fardid and Walter Benjamin's views on the language

Seyedeh Saideh Hosseini Nodehi, Farzad Baloo, Siyavash Haghjou

Abstract

From the classical time of the Eastern and Western philosophical traditions to the present age, different views about language and its nature have existed. Some have investigated the nature of language from an ontological perspective, and others have adopted a more utilitarian approach to language. Thinkers such as Fardid, among contemporary Iranian philosophers, and Benjamin, a theorist of the Frankfurt School, have examined language with an ontological perspective. Under the influence of three intellectual fountains: Hikmat Ansi, Ibn Arabi's mysticism, and Heidegger's thoughts, Fardid divides history into five periods: the day before yesterday, yesterday, today, tomorrow, and the day after tomorrow. The day before yesterday and the day after tomorrow, due to their divine origin and purpose, are considered the ideal periods from Fardid's perspective. He believes that due to distance from the history of the past, the language has been removed from its divine origin and has been reduced to an instrument. Thus, Fardid seeks, through etymology and poetry adorned with the language of signs, to enable access to a bygone history and to revive a language that was originally created by God. Benjamin also assigns a theological nature to language. He believes, in light of the myth of the Tower of Babel, that in the existing language, the direct connection between names and things has been lost, giving rise to 'signification' and 'meaning. Therefore, Benjamin seeks, with the aid of poetry and translation, to open a path toward reviving the original level and divine origin of language. This research aims to re-examine the linguistic perspectives of Fardid and Benjamin using a descriptive-analytical approach and to highlight their points of convergence and divergence.

Keywords: Fardid, Benjamin, language, etymology, poetry, translation

How to cite this article:

Seyedeh Saideh Hosseini Nodehi, Farzad Baloo, Siyavash Haghjou. "A reflection on Ahmad Fardid and Walter Benjamin's views on the language". *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts and Humanities*, 5, 2, 2025, 117-140. doi: 10.22077/islah.2024.8175.1520



Copyright: © 2025 by the authors. Licensee Journal of *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts & Humanities*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

