

پژوهشی در باب سطوح زبانی

مولف: نازنین نادری^۱

استاد راهنما: دکتر احمد ذاکری^۲

چکیده

آنچه این مقاله در راستای آن می‌کوشد، طرح نوعی طبقه‌بندی پیشنهادی نو در اسامی است. این نگره برگرفته از نظریه‌ی مطروحه‌ی ”والتر بنیامین“ در مقاله‌ی معروف ”در باب زبان و زبان بشری“ است که در آن می‌کوشد دو سطح متمایز زبانی را از یکدیگر تفکیک کند و به ژرف‌کاوی در هر یک پردازد. نتیجه، حاصل آمدن سطح تازه‌ای از زبان – هر چند ناموجود و صرفاً مفروض – است که زبانی غیردالت‌گراست و در آن فاصله‌ای مابین دال‌های زبانی و مدلول‌های عینی مفروض نیست. این نتیجه نقطه‌ی آغازی‌ست برای پی‌افکندن طبقه‌بندی‌ای دیگرگونه در زبان دالت‌گرای بشری – و در این مقاله زبان فارسی. در این طبقه‌بندی از رهگذر صورت‌بندی موجود نام‌ها (همچون ذات، معنا و...) به طرح طبقه‌ای از نام‌ها می‌رسیم که از این منظر نادیده گرفته شده‌اند؛ نام‌هایی که در ساحت دالت صرفاً کارکردی تمثیلی یافته‌اند و آن‌ها را ”اسامی کهن الگو“ نامیده‌ایم.

کلید واژگان: نظام‌های زبانی، دال‌های عینی و غیرعینی، گسست گفتمانی،

صورت‌بندی‌های دانایی، اسامی کهن الگو.

۱ – دانش آموخته‌ی دوره‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی Nazanin.nadery@gmail.com، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ایران

۲ – دانشیار دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ایران

مقدمه

آغاز مبحث را بر اصل وجود دو سطح متمایز زبانی قرار می‌دهیم. چرا که وجود و تفاوت این دو سطح زبانی - که از ریشه با یکدیگر متفاوت‌اند - راهگشای ما به مباحث دیگری‌ست که در آن‌ها به تفاوت بنیادین مفاهیم کهن الگویی با نمادهای نهادینه‌شده در تمثیل‌ها و به طور کلی ساحت ادبیات می‌پردازیم.

سطح نخست دربر دارنده‌ی درکی از زبان است که به اصطلاح "درکی ارتباطی"ست؛ بدین معنا که زبان در این سطح وسیله‌ای صرفاً ارتباطی‌ست که فقط مابین انسان‌ها معنا می‌یابد و با استفاده از ابزار خود (که همانا کلمات‌اند) موضوعی معین را از یک انسان به انسانی دیگر منتقل (همرسانی) می‌کند. در ساحت زبان‌شناسی این سطحی‌ترین برداشت از زبان به معنای کلی آن است. این سطح از زبان همان زبان کلامی روزمره و نوشتاری رایج در میان آدمیان است که از طریق آن محیط پیرامون خود را طبقه‌بندی کرده و زین‌سان ارتباط با یکدیگر را میسر می‌گرداند. ناگفته پیداست که این سطح از زبان ماهیتی کاملاً قراردادی دارد و صرفاً سازوکاری برای اشاره و انتقال مضامین و مفاهیم است. این سطح زبانی را "زبان بشری" می‌نامیم. اما سطح دیگر زبان در ساحتی پیچیده‌تر طرح می‌شود؛ در این مقام، زبان نه به عنوان ابزاری صرفاً ارتباطی بلکه به مثابه "جوهری وجودی" معنا می‌یابد. این زبان نه ابزاری دارد (کلمات) نه ابژه‌ای (موضوعی معین) و نه مخاطبی (یک انسان دیگر). به عبارتی می‌توان گفت که زبان بشری مفاهیم و معانی قراردادی را مابین انسان‌ها - و نه دیگر تجلیات هستی - هم‌رسانی می‌کند. لیکن این سطح دیگرگونه‌ی زبان، که آن را "زبان ناب" می‌نامیم خود را در خود هم‌رسانی می‌کند؛ این بدان معناست که زبان ناب نه منتقل‌کننده‌ی اسامی و معانی قراردادی، بلکه هم‌رسان "گوهر وجود معنوی" چیزهاست.

این همان زبانی‌ست که به روایت اسطوره‌ها و آیین‌ها، زبان دوران باستانی انسان،

و یا حتی زبان دوران پیشاهبوطی انسان است. اما این دو زبان در گوهر چیستند؟

هیچ رخداد یا شیئی نه در طبیعت بی جان و نه در طبیعت جاندار وجود ندارد که به طریقی در زبان شرکت نجوید زیرا هم‌رسانی (Communication) و انتقال محتوی معنوی هر یک از این چیزها، جزئی از ذات آن‌هاست. (والتر بنیامین / در باب زبان و زبان بشری / عروسک و کوتوله / ترجمه امید مهرگان، مراد فرهادپور / بشر گام نو / تهران / ۱۳۸۷ / چاپ دوم / ص ۵۱).

این گزاره دو پیش فرض بنیادین را پیش روی می‌نهد یک: در تمامی پدیده‌های هستی گوهری ذاتی‌ست که یکایک آن‌ها را به سوی هم‌رسانی و انتقال محتوی معنوی و معنایی‌شان سوق می‌دهد و به عبارتی "هم‌رسانی‌پذیر" می‌کنندشان. دو: این هم‌رسانی به وقوع نمی‌پیوندد مگر در ساحت زبان. پس هر پدیده‌ای دارای موجودیتی دوگانه تعریف می‌شود؛ "وجود معنوی" و "وجود زبانی". این یک بدیهه است که "ما نمی‌توانیم چیزی را به تصور درآوریم که ماهیت معنوی‌اش را در تجلی یا بیان خویش هم‌رسانی نمی‌کند." چرا که ما قادر نیستیم در هیچ چیز غیبت تام و تمام زبان را متصور شویم. "تمامی آنچه در این سخن مسلم انگاشته می‌شود آن است که هر تجلی و بیانی تا آنجا که نوعی هم‌رسانی محتوای ذهن است، باید به منزله‌ی زبان طبقه‌بندی شود. این همان مغاک ژرفی است که مابین گوهر وجود معنوی چیزها و گوهر زبانی آنها هست و اغلب نیز در ساحت تاویل و دلالت، نادیده گرفته می‌شود. روشن‌ترین تجلی این وجود زبانی، خود زبان است. پس گزاره‌ی بعدی چنین است که: زبان، وجود زبانی چیزها را هم‌رسانی می‌کند. "اما این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که روشن‌ترین تجلی این وجود زبانی خود زبان است. برای مثال، زبان این درخت، درخت را هم‌رسانی نمی‌کند، زیرا وجود معنوی هم‌رسانی‌پذیر این درخت به

هیچ وجه خود درخت نیست، بلکه "وجود زبانی درخت" را هم‌رسانی می‌کند؛ یعنی درخت در هم‌رسانی، درخت در زبان، درخت در تجلی و بیان. این مفهوم آنجا کارکرد پیچیده‌ی خود را می‌یابد که مقولات هم‌رسانی‌پذیر وارد ساحت انتزاعی‌تری از ساحت درخت می‌شوند و در ساحت "وجه محتوم مبصرات" نمی‌گنجند. مثال نمونه‌ای این مفهوم، کهن الگوهای اسطوره‌ای‌اند که به آن‌ها خواهیم پرداخت. در زبان، وضعیت از این قرار است: "وجود زبانی همه‌ی چیزها همان زبان آنهاست" درک کلی نظریه زبان‌شناسی و از آن رهگذر، درک رهیافت ویژه‌ی این پژوهش در خوانشی دیگرگونه از مفهوم دلالت زبانی نگاهی روشنگرانه و همه‌جانبه به این گزاره است و دریافت این مهم که این گزاره غیرهمان‌گویانه است؛ زیرا معنایش آن است که آنچه در یک وجود معنوی هم‌رسانی‌پذیر است زبان آن است، و در ناب‌ترین معنای کلمه: هر زبانی، همان "رسانه‌ی هم‌رسانی است."

با این گزاره در برابر افق تازه‌ای از مفهوم "وساطت زبانی"، "دلالت‌های معنایی" و نیز مهم‌تر از همه در این پژوهش "محتوای معنایی زبانی" قرار می‌گیریم. بنیامین اشاره می‌کند که: "وساطت یا رساندن که در حکم بی‌واسطه‌گی هرگونه هم‌رسانی معنوی است، مسأله‌ی بنیادین نظریه‌ی زبان‌شناسی است و اگر بر آن شویم تا این بی‌واسطه‌گی را "جادو" بنامیم، آنگاه مسأله اصلی زبان، جادوی آن است (همان، ص ۵۵). بی‌واسطه‌گی زبان به دو مقوله‌ی مهم دیگری نیز به صورت ضمنی اشارت دارد و آن نامتناهی بودن آن است؛ زیرا دقیقاً از آن‌رو که هیچ چیز از طریق زبان هم‌رسانی نمی‌شود. فراموش نکنیم که هم‌رسانی در زبان و نه از طریق آن صورت می‌گیرد. پس آنچه در زبان هم‌رسانی می‌شود نمی‌تواند از بیرون محدود یا اندازه‌گیری شود. در نتیجه هر زبانی دربرگیرنده‌ی عدم تباهی قیاس‌ناپذیر خاص خودش است که به صورتی منحصر به فرد ساخته می‌شود. در اینجا است که به گزاره‌ی بنیادین دیگر دست

است. ولی نامیدن آنها برای چه؟ آدمی خود را به چه کسی هم‌سانی می‌کند؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در نخستین گام با پرسشی دیگر داد: آیا این پرسش زمانی که در مورد انسان طرح می‌شود متفاوت با زمانی است که در مورد دیگر صور هم‌سانی (زبان‌های دیگر) طرح می‌شود؟ درخت خود را به چه کسی هم‌سانی می‌کند؟ به کوه؟ به روباه؟ اما در اینجا پاسخ بنیامین چنین است: به انسان! اما چرا به انسان؟ این یک خطای مقوله‌ای از نوع محوریت انسان به عنوان یک بدیهه نیست؛ حقیقت این ماهیت شهودی که قابل بیان نیست پاسخ به زعم بنیامین در معرفت بشری علوم عرفانی و نیز هنر نهفته است. و به راستی نیز که چنین است! لیکن به این دو سرچشمه‌ی پاسخگو می‌توان بی‌درنگ سومی را نیز افزود: گوهر ذاتی اسطوره یا همان کهن الگو که‌ای بسا بنیامین آن را در دل معرفت بشری گنجانده است. اما ما اینجا به سبب مرکزیت صحبت آن را به عنوان سومین سرچشمه و مستقلاً طرح می‌کنیم؛ اهمیت کهن الگو شاید از آن‌رو بیشتر است که به زعم نگارنده، تأثیرات بنیادین بر دو مقوله‌ی مذکور دیگر دارد و به نوعی می‌توان گفت تنه‌ی ستبر درختی است که از میانه به دو شاخ سترگ (هنر و عرفان) بخش می‌گردد.

به این موضوع در جای خود خواهیم پرداخت. اما در عین حال، اگر درخت و کوه و روباه خود را "در ساحت زبانی خویش" به انسان هم‌سانی نکنند، ما چگونه قادر به نامیدن‌شان بودیم؟ آن‌ها خود را به آدمی هم‌سانی می‌کنند و انسان آن‌ها را می‌نامد؛ و با نامیدن آنها خود را هم‌سانی می‌کند. - اما انسان خود را به چه کسی هم‌سانی می‌کند؟ پاسخ بنیامین به این پرسش بی‌درنگ ما را در ساحت دیگرگونه‌ای از زبان، یا به زعم او، ساحت ناب زبانی، قرار می‌دهد؛ در برابر این پرسش باز هم پرسشی دیگر باید نهاد: آیا انسان وجود معنوی خویش را از طریق نام‌هایی که بر چیزها می‌نهد هم‌سانی می‌کند؟ یا در این نام‌ها؟ (همان، ص ۵۵). پاسخ به این پرسش‌ها در ماهیت

دارد. بنابراین نام در مقام میراث زبان بشری گواه این واقعیت است که "زبان در کل، همان وجود معنوی انسان است." (همان، ص ۵۶). و دقیقاً به همین سبب است که وجود معنوی انسان، یگانه ذات در میان همه ذوات معنوی است که می‌تواند یکپارچه و بدون هیچ پس‌مانده‌ای هم‌رسانی شود. تفاوت میان زبان بشری و زبان چیزها مبتنی بر همین امر است. جوهره‌ی این تمامیت درون‌گستر زبان در مقام وجود معنوی انسان، همان نام است؛ انسان همان موجود "نام‌گذار" است، و بدین‌سان آشکارا می‌توان دید که زبان ناب از خلال او سخن می‌گوید؛ همه‌ی طبیعت تا آنجا که خود را هم‌رسانی می‌کنند.

خود را در زبان هم‌رسانی می‌کنند، و بنابراین نهایتاً در انسان (همان، ص ۵۷). از این‌روست که آدمی ارباب طبیعت است و می‌تواند بر چیزها نام بگذارد. فقط از طریق وجود زبانی چیزها است که بشر می‌تواند از خود فراتر رود و به معرفت از آنها دست یابد، یعنی در نام. بدین سبب است که در کهن الگو چنین مفروض است که خلقت خداوند زمانی کامل می‌شود که چیزها نام‌شان را از انسان دریافت کنند. کسی که زبان - در نام - فقط از خلال او سخن می‌گوید. اما نام نه تنها آخرین کلام زبان، بلکه همچنین کلام یا دعوت حقیقی آن است. بدین‌سان قانون اساسی زبان، در نام عیان می‌گردد؛ قانونی که بر طبق آن "بیان خویشتن و خطاب قرار دادن هر چیز دیگر، نهایتاً یکی است". اما ماهیت راستین این زبان ناب، این زبان کهن الگویی چیست؟ کجاست خط تفکیکی که زبان به مثابه ابزار ارتباطی صرف را از زبان نابی که در واقع خود انسان - خود وجود معنوی انسان - است و کلیت طبیعت از خلال او هم‌رسانی می‌شود؟

در "سفر پیدایش" باب یازدهم چنین آمده:

و تمام مردمان جهان را یک زبان و یک کلام بود، و واقع شد که چون از مشرق

رانده شده‌اند بیش از هر چیز، در حکم هبوط زبان از مرتبه‌ی یک زبان مبتنی بر نام‌های بی‌دلالت و کاملاً شفاف، به مرتبه‌ی کلام دلالت‌گر در مقام ابزار نوعی ارتباط و هم‌رسانی بیرونی‌ست: "کلمه باید چیزی - غیر از خودش - را هم‌رسانی کند؛ هبوط حقیقی روح زبان در همین واقعیت نهفته است... انسان با پا بیرون نهادن از زبان ناب نام‌ها، زبان را به یک ابزار یعنی، معرفتی ناسازگار با ماهیت راستین زبان و در نتیجه به نشانه‌ی صرف بدل می‌کند؛ و این دگردیسی به تکثر زبان‌ها منجر می‌شود.

در اینجا پرسش بنیادین این پژوهش پیش‌رو مطرح می‌گردد: ادبیات، تجلی‌گاه کدام یک از این دو سطح کاملاً متمایز زبانی‌ست؟ اگر ادبیات را به منزله‌ی کلامی دلالت‌گر، در مقام ابزار گونه‌ای ارتباط و هم‌رسانی بیرونی فرض کنیم، یا به عبارت دیگر کلام ادبی را به عنوان زبانی که چیزی - غیر از خودش - را هم‌رسانی می‌کند، بی‌تردید ادبیات چیزی نیست جز مجموعه‌ای سترگ از معانی و پیوندهای دلالتی پیچیده، یا در واقع "نظام متعین نشانه‌ها". بارهای در چنین وضعیتی، یگانه کارکرد ادراکی زبان ادبی، تحلیل محموله‌های معنایی‌ای است که از طریق حامل‌های زبانی، یا همان نشانه‌ها، هم‌رسانی می‌شوند؛ به بیان دیگر ادبیات سازه‌ای بر ساخته از کارکردهای متقابل، و گاهی در پیوندهای معنایی پیچیده، دال و مدلولی خواهد بود و افق درک زبان ادبی، تحلیل و تبیین روند هم‌رسانی بین دال و مدلول. این نظام کمابیش متعین همان "سخن ادبی" یا "گفتمان ادبی" است که البته تعیین بخش‌های متعددش در ایجاد ادراک معنایی با یکدیگر، از قواعد درونی خود گفتمان پیروی می‌کنند و زین‌سان، در صورت بروز هرگونه فراشد یا دگرگونی در هر یک از بخش‌های تشکیل‌دهنده‌اش یا دگردیسی نوع پیوند و روابط مابین بخش‌ها تغییر قواعد کلی گفتمان را به همراه خواهد داشت.

در هر نظام مبتنی بر کارکرد متقابل دال و مدلول، دسته‌بندی نوع حامل‌های نشانه‌ای

برای دستیابی به افق ادراکی متعین از محمول‌ها، حایز اهمیتی ویژه است، چرا که در صورت عدم انطباق ماهیت دال‌ها با کارکردشان همه در جهت همسانی، مدلول‌ها به خودی خود خاصیت همسانی‌شان را از دست خواهند داد. در گفتمان ادبی، دال‌ها را می‌توان به طور کلی به دو دسته‌ی عمده تقسیم نمود:

۱- دال‌هایی که به مدلول‌هایی اشارت دارند که از ماهیتی عینی برخوردارند.
۲- دال‌هایی که اشارت‌شان به مدلول‌هایی غیرعینی و انتزاعی‌اند. [در اینجا پیوند نشانه‌شناسی ادبی با نشانه‌شناسی تصویری رخ می‌نماید که به جای خود مبحثی گسترده است].

دال‌های دسته‌ی نخست، به نسبت دال‌های دسته‌ی دوم، از ویژگی‌های نشانه‌شناسانه‌ی کمتری برخوردارند. یا شاید باید چنین گفت که بیشتر از قاعده درون بوده‌های زبان و این همانی‌ها پیروی می‌کنند. برای مثال کلمه‌ی درخت، دالی است برای اشاره به وجودی عینی که خارج از چارچوب بیانی، و در طبیعت، قابل اشارت است. این دال اگرچه یک دال عام است (در قیاس مثلاً با کلمه‌ی ”درخت سرو“ که دالی خاص محسوب می‌شود) لیکن در فرایند همسانی تقریباً جدایی‌ناپذیر، موجودیت عینی ماهیت متعین در طبیعت را همسانی می‌کند. به عبارت دیگر وقتی کسی می‌گوید: درخت، چیزی جز آن موجودیت عینی که بارها در ساحت بصری ادراک، دریافت کرده‌ایم، به ما همسانی نمی‌شود.

این گروه از دال‌ها را می‌توان ”دال‌های این همان‌گویانه“ نامید؛ دال‌هایی که در ساحت درونی بیان مدلول‌های بیرونی، به این‌همانی اشارت می‌کنند. اما در مورد دال‌های گروه دوم، دال‌هایی که به مدلول‌های غیرعینی اشارت می‌کنند، موضوع اندکی پیچیده‌تر است؛ وقتی که کسی از ”اندیشه“، ”خشم“ یا ”نیکي“ سخن می‌گوید، کلمه‌ی مذکور دیگر به ماهیتی که در ساحت درک تصویری، یا همان طبیعت بیرونی،

قابل اشارت باشد، دلالت نمی‌کند، بلکه حاصل نشانه‌ای از حالتی ویژه یا مفهومی غیرعینی و انتزاعی است که ظاهراً تنها در بستر نشانه‌های زبانی قابل درک است نه در نشانه‌های بصری؛ ما نمونه‌ای عینی و برون‌گستر از خود "خشم" نداریم و یا برای "اندیشیدن" در ساحت بصری. ماهیتی عینی نمی‌یابیم بلکه حتی درک بصری ما از این دال‌ها - برخلاف دال‌های این همان‌گویانه با واسطه‌ای تفسیری از این ماهیت به تصویر نیامدنی‌ست. در برابر واژه‌ی درخت، ما بلافاصله - و بی‌واسطه - عینیت بصری درخت را می‌نشانیم، اما هنگامی که واژه‌ی "اندیشیدن" را می‌شنویم، با واسطه‌ی تصویری تفسیر از حالت متعین و قراردادی اندیشیدن، آن را در ساحت ادراک خود دریافت می‌کنیم؛ مثلاً حالتی که مجسمه مشهور "آگوست رودن" به خود گرفته است را به عنوان عینیت با واسطه‌ی دال اندیشیدن منظور می‌کنیم. در دستور زبان، دال‌های دسته‌ی نخست، دال‌های این همان‌گویانه، را "اسامی ذات" می‌نامیم و دال‌های دسته دوم را "اسامی معنا"؛ این دسته‌بندی یک تفکیک تام است چرا که در تقسیم اسامی - یا همان دال‌ها - اشارتی کلی به طبقه‌بندی‌ای یکسره منفک از یکدیگر دارد. لیکن صورت مسأله از آنجا مطرح می‌شود که در اسامی معنا با عناصر اسمی ناهمگون، از منظر ماهیت کلامی، روبه‌رو می‌شویم.

در دستور زبان فارسی، بخش‌بندی ویژه‌ای برای "اسامی معنا" موجود نیست. بدین معنا که اسامی معنا واجد زیرشاخه‌هایی متعین نیستند و این شاید اصولاً از آن‌روست که طبقه‌بندی ماهیتی دال‌ها، در دستور زبان، به صورت "شاخه‌بندی مترتب" انجام نمی‌شود؛ به عبارت دیگر در تعیین ماهیتی یک دال در دستور زبان، تقدم و تأخر طبقه‌بندی وجود ندارد. برای مثال واژه "درخت" چنین تجزیه می‌شود: اسم - جامد - ذات - مفرد نکته اصلی در این است که جابجایی این ترتیب هیچ‌گونه اهمیتی در تجزیه‌ی واژگانی ندارد و بر فرض به سادگی می‌توان صورت تجزیه را بدین‌گونه

تغییر داد: مفرد - اسم - ذات - جامد این عدم وجود تفکیک مترتب، شاید از منظر دستور زبانی حایز اهمیت نباشد لیکن در تعیین ماهیت وجودی، به عنوان یک دال، این فقدان اساساً تعیین ماهیت را از منظر منطقی ناممکن می‌سازد، چرا که تعیین ماهیتی، منطقاً منوط به نوعی تفکیک بر پایه‌ی تقدم و تأخر در تجزیه است. برای مثال برای تعیین ماهیت یک نوزاد انسان چنین تجزیه‌ای انجام می‌شود: انسان - مؤنث - کودک این تعیین ماهیتی بر اساس ساختار طبقه‌بندی شده‌ای صورت پذیرفته که جابجایی در اجزایش، به معنای از دست رفتن کلیت ماهیت است. اگر تجزیه را بدین صورت بیاوریم: مؤنث - کودک - انسان از منظر منطقی تعیین ماهیت را ناممکن کرده‌ایم چرا که انسان زیرمجموعه‌ی کودک نیست بلکه کودک زیرمجموعه‌ی انسان است. با توجه به این امر می‌توان چنین نتیجه گرفت که در وضعیت کنونی دستور زبان، تعیین ماهیت واژگان، از منظر منطقی محلی از اعراب ندارد.

اینکه چرا چنین است و چرا در دستور زبان فارسی چنین نقصان مهمی تاکنون مورد توجه قرار نگرفته. در محدوده‌ی مباحث این مکتوب نیست وای بسا به جای خود موضوع پژوهشی ژرف و سترگ باشد، اما بی‌شک برای تعیین ماهیت واژگانی دال‌ها، از ایجاد گونه‌ای ساختار طبقه‌بندی مترتب‌گزیری نیست. نخستین ضرورت این طبقه‌بندی در اسامی معنا رخ می‌نماید، یعنی در دال‌هایی که بی‌واسطه و بلافصل به ساحت ادراک در نمی‌آیند. در این ساحت، ما اسامی معنا را به دو دسته‌ی عمده تقسیم می‌توانیم کرد:

۱- اسامی معنایی که بن فعل هستند.

۲- اسامی معنایی که بن فعل نیستند.

تمامی اسامی معنا از این دو دسته خارج نیستند، پس بدین اعتبار ما به طبقه‌بندی نویی دست می‌یابیم که یک تفکیک تام محسوب می‌شود. اسامی معنایی که در دسته‌ی

نخست می‌گنجد شامل تمامی دال‌های اسمی می‌شوند که می‌توانند بن فعل باشند، مانند: اندیشه، عشق، خشم و... که در صورت فعلی خود چنین می‌شوند: اندیشیدن، عشق ورزیدن، خشم گرفتن و... البته ناگفته پیداست که این دسته‌بندی در برگیرنده‌ی "افعال اسنادی" و "افعال غیراسنادی" یکسان است. اسامی معنایی که بن فعل هستند، همگی با واسطه‌ی تفسیر دلالتی، یا به عبارت دقیق‌تر تفسیر تصویری، به ادراک درمی‌آیند، بدین معنا که در ساحت ادراک، تصویری متعین، و تا حدودی شخصی، از حالتی ویژه را به مخاطب هم‌سانی می‌کنند. پس از این منظر تفاوتی که با اسامی ذات دارند، در وجود واسطه‌ای تفسیری/بصری است؛ واسطه‌ای که در اسامی ذات موجود نیست. از سوی دیگر وجه تشابه این دسته از اسامی معنا با اسامی ذات در این نکته است، که هر آینه هر دو با ادراک بصری پیوندی ناگسستی دارند و بدین اعتبار، خارج از وجه محتوم مبصرات به ادراک در نمی‌آیند. اما دسته‌ی دوم اسامی معنا که بن فعل نمی‌باشند، چه محدوده‌ای از دال‌ها را شامل می‌شود؟

کدام‌اند اسامی‌ای که در محدوده‌ی برون ذهن، واجد عینیت بی‌واسطه نیستند و در عین حال بن فعل نیز شمرده نمی‌شوند؟ در یک نظر ژرف می‌توان دریافت که این دسته از اسامی معنا، بر وجودهایی دلالت دارند که فاقد عینیت بصری در طبیعت‌اند و در عین حال مولد حالت یا فعل خاصی نیستند، به عبارت دیگر وجود قائم به ذات یا ماهیت خویش‌اند. این وجودها چیزی نیستند جز موجودات به اصطلاح ماورالطبیعی و اسطوره‌ای. برای مثال، "دیو"، نه اسم ذات است، چرا که عینیتی بصری در ساحت برون ذهن سراغ نداریم که بر این دال دلالت کند و نه بن فعل می‌تواند باشد. شاید در اینجا این پرسش در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد که این دسته از اسامی معنا می‌توانند بن افعال اسنادی باشند، یعنی دیو بودن؛ اما این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که چنین ترکیباتی اصولاً واجد دلالت‌های نمادین است؛ دلالتی که در ساحت دستور

اعتبار دیو آینه‌ی وجه تاریک وجود آدمی می‌شود. اما چنین رویکردی با ریشه‌های کهن الگو همخوان نیست؛ ادراک نمادین از اسامی کهن الگو در واقع نه خود نام مثلاً دیو، بلکه دلالتی در افزوده و "معناپردازی شده" را هم‌سانی می‌کند. به عبارت دیگر واژه‌ی "دیو" هیچ بعدی از وجودی به این نام را هم‌سانی نمی‌کند. اگرچه در ساحت زبان بشری - که همانا زبان دلالت‌گراست، این امری محتمم است لیکن با توجه به ساحت دیگر دال‌ها می‌توان به حقیقتی مستور راه جست؛ گفتیم که در زبان بشری واژه‌ها نه خود را بلکه چیزی جز وجود خود را هم‌سانی می‌کنند؛ واژه‌ی درخت به هیچ وجه آن وجود عینی و ملموس که در طبیعت برون ذهن وجود دارد را هم‌سانی نمی‌کند بلکه دلالت معنایی از پیش متعین و قراردادی را هم‌سانی می‌کند که در نهایت بدل به نشانه‌ی آن وجود عینی می‌شود. در باب اسامی مولد هم شرایط مشابهی وجود دارد (توجه کنید به نقطه مشترک اسامی ذات و اسامی مولد) اما اسامی کهن الگو هیچ‌گونه عینیت بیرونی را هم‌سانی نمی‌کنند، چرا که به سادگی در گستره‌ی برون ذهن ما عینیتی برای اسم کهن الگو سراغ نداریم. پس اسم کهن الگو چه چیزی را هم‌سانی می‌کند؟ پاسخ آشکار است، اسم کهن الگو، خود را در خود هم‌سانی می‌کند. - به راستی اینجا چه پیوندی هست میان "اسم کهن الگو" و آن "زبان ناب" از یاد رفته، زبانی که والتر بنیامین آنرا زبانی غیر دلالت‌گرا و قائم به ذات می‌داند؟ والتر بنیامین "زبان ناب بشری" را میراث به جا مانده از زندگی پیشاهبوطی بشر می‌شمارد، زبانی که بر ساخته از نام‌های راستین بود و چیزی به غیر از خود - یعنی وجه زبانی گوهر معنوی چیزها، را هم‌سانی نمی‌کرد. منزلت این زبان همان منزلت کلامی است که هیچ چیز غیر از خود را هم‌سانی نمی‌کند و در متن آن "ذات زبانی" و "ذات معنوی" بر هم منطبق‌اند.

چنین زبانی هیچ‌گونه محتوایی ندارد و هیچ موضوعی را از خلال معانی هم‌سانی نمی‌کند؛ به عبارت دیگر کارکرد آن به هیچ رو نمادین نیست مثلاً در واژه‌ی "دیو"

معنایی معین (بدی، پلیدی، زشتی، و...) را به ساحت ادراک مخاطب متبادر نمی‌کند، بلکه برعکس؛ این زبان نسبت به خود کاملاً شفا است، هیچ‌چیز به عنوان محتوای زبان - همان کارکرد نمادین دلالت‌گرا - وجود ندارد و زبان در مقام هم‌رسانی، نوعی وجود معنوی را هم‌رسانی می‌کند، یعنی نفس "هم‌رسانی‌پذیر" را از همین منظر است که مسأله‌ی "امر بیان‌ناپذیر" که مشخصه‌ی زبان دلالت‌گرا و ارتباطی بشری‌ست، نمی‌تواند در زبان ناب موجود باشد. پس اسم کهن الگوی "دیو"، اگرچه در زبان ارتباطی دلالت‌گرا - چنانچه در مباحث پیشین به تفصیل اشاره شد - به مثابه امری بیان‌ناپذیر است و به همین سبب تنها به اتکای محتوایی که از خلال معنا جریان می‌باشد، یعنی همان نماد، هم‌رسانی می‌شود، لیکن در مقام راستین خود، یعنی در زبان ناب بشری به سادگی نفس هم‌رسانی‌پذیر خود ذات معنوی خود را هم‌رسانی می‌کند.

نتیجه

بدین اعتبار، این نتیجه آشکار می‌گردد که متمایزترین و ناهمگون‌ترین بخش زبان دلالت‌گرا که حتی در ساختار دستور زبانی صورت امری نامعین را داراست، یعنی اسامی کهن الگو تنها مرده ریگ بازمانده از زبان ناب بشری، از زبان "پیشا بابل" است؛ مرده ریگی بی‌قدر شده که در زبان نسبی و دلالت‌گرای بشر امروز، بدل به نشانه و نمادی انسانی گشته و دیگر به کاری جز نشانه‌گذاری قراردادی خوی بشری نمی‌رود؛ مرده ریگی فراموش شده از دورانی که دیو فقط دیو بود، و چیزی جز دیو نبود؛ روزگاری که دیو یک معنا نبود، نماد خوی پلید انسان نبود، دستاویز تمثیل‌های اخلاقی منفعت‌محور بشری نبود، قطب مخالفی که ادیان بشری به اتکای حضور متضاد آن به تجلی می‌رسیدند نبود، چاهی که انسان همه نقصان‌ها و ترس‌هایش را به ژرفای خاموش آن سرریز می‌کرد نبود.... روزگاری که "دیو" چیزی جز "دیو" نبود.

منابع

- ۱- بنیامین، والتر/ عروسک و کوتوله (مقاله‌ی در باب زبان و زبان بشری)/ ترجمه‌ی مراد فرهادپور، امید مهرگان/ نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۷.
- 2- Agamben, Giorgio, "language and history; linguistic and historical categories in Benjamin's thoughts", in: potentialities: collected essays in philosophy, Stanford University Press (Stanford, California, 1999), PP 48-61.
- 3- Benjamin, Walter, selected writings, volume 1, edited by Marcus Bullock and Michel W. Jennings, Harvard University Press (Cambridge, Massachusetts. 1999). PP 62-75.
- 4- Deleuze, Gilles, Foucault, Les Edition du Minuit, 1986.
- 5- Foucault, Michel, L'archeologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.
- 6- *Le souci de la verite, Magazine litteraire, 207, May 1984*