

پژوهشی در باب سطوح زبانی

مؤلف: 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 بپردازد. نتیجه، حاصل آمدن سطح تازه‌ای از زبان - هر چند ناموجود و صرفاً مفروض - است که زبانی غیردلالت‌گر است و در آن فاصله‌ای مابین دال‌های زبانی و مدلول‌های عینی مفروض نیست. این نتیجه نقطه‌ی آغازی است برای پی افکندن طبقه‌بندی‌ای دیگرگونه در زبان دلالت‌گرای بشری - و در این مقاله زبان فارسی. در این طبقه‌بندی از رهگذر صورت‌بندی موجود نام‌ها (همچون ذات، معنا...) به طرح طبقه‌ای از نام‌ها می‌رسیم که از این منظر نادیده گرفته شده‌اند؛ نام‌هایی که در ساحت دلالت صرفاً کارکردی تمثیلی یافته‌اند و آن‌ها را "سامی کهن الگو" نامیده‌ایم.

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

مقدّمه

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 دیگری است که در آن‌ها به تفاوت بین‌ادین 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" است؛ بدین معنا که زبان در این سطح وسیله‌ای صرفاً ارتباطی است 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 سطحی ترین 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 زبانی است که به روایت اسطوره‌ها و آیین‌ها، زبان دوران باستانی انسان،

و یا حتی زبان دوران پیشاھبوطی 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 محتوى معنوی هر یک از این چیزها، جزوی 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 ذاتی است که یکایک آن‌ها را به سوی همرسانی و انتقال محتوى 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 محتواهای ذهن است، باید به منزله‌ی زبان طبقه‌بندی شود. این همان مغایر 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 همسانی می‌کند؛ یعنی درخت در همسانی، درخت در زبان، درخت در تجلی و بیان. این مفهوم آنجا کارکرد پیچیده‌ی خود را می‌یابد که مقولات همسانی‌پذیر وارد ساحت انتزاعی تری از ساحت درخت می‌شوند و در ساحت "وجه محظوظ 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 همه جانبه به این گزاره است و دریافت این مهم که این گزاره غیرهمان‌گویانه است؛ زیرا معنايش آن است که آنچه در یک وجود معنوی همسانی‌پذیر است زبان آن است، و در نابترین معنای کلمه: هر زبانی، همان "رسانه‌ی همسانی" است.

با این گزاره در برابر افق تازه‌ای از مفهوم "واسطت زبانی"، "دلالتهای معنایی" و نیز مهمنتر از همه در این پژوهش "محتوای معنایی زبانی" قرار می‌گیریم. بنیامین اشاره می‌کند که: "واسطت یا رساندن که در حکم بی‌واسطه‌گی هرگونه همسانی معنوی است، مسئله‌ی بنیادین نظریه‌ی زبان‌شناسی است و اگر بر آن شویم تا این بی‌واسطه‌گی را "جادو" بنامیم، آنگاه مسئله 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 همسانی نمی‌شود. فراموش نکنیم که همسانی در زبان و نه از طریق آن صورت می‌گیرد. پس آنچه در زبان همسانی 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 اینجاست که به گزاره‌ی بنیادین دیگر دست

می‌یابیم که: "این وجود زبانی زبان، و نه محتواهای لفظی آن است که مرزهای زبان را تعریف می‌کند." این سنگ ورودی، رهیافتیست که ما را به سوی تفکیک دو سطح کاملاً متمایز زبانی سوق می‌دهد. در یک سو نظام زبانی‌ای که وسیله‌ای است برای همرسانی یک ابزه (معنا) از یک سوژه (انسان) به سوژه‌ی دیگر (انسان دیگر) که به زعم والتر بنیامین این نازل‌ترین سطح زبانی و برداشتی از زبان است که بی‌اعتبار و میان‌تهی است (همان، ص ۶۵)؛ این برداشت بر آن است که ابزار همرسانی کلمه، ابزه‌ی آن موضوعی واقعی و مخاطب‌اش یک انسان است. در سوی دیگر، نظام زبانی‌ای وجود دارد که هیچ ابزار، ابزه و مخاطبی برای همرسانی قائل نیست.

اما این تفکیک سطوح زبانی، در ساحت زبان انسانی چگونه صورت می‌پذیرد؟ گفتیم که وجود زبانی چیزها، زبان آنهاست؛ این گزاره هنگامی که در مورد انسان به کار رود بدین معناست: "وجود زبانی انسان، زبان اوست" و این گویای آن است که انسان وجود معنوی خود را در زبان خویش همرسانی می‌کند. اما زبان انسان با "كلمات" سخن می‌گوید، به عبارت دیگر آنچه زبان انسانی از آن ساخته شده است کلمات است. بنابراین انسان وجود معنوی خود را تا آنجا که همرسانی‌پذیر است با "نامیدن" همه چیزهای دیگر همرسانی می‌کند. در اینجا پرسشی اساسی طرح می‌شود که با اندکی سطحی‌نگری، ما را به ناکجایی در وادی زبان خواهد برد؛ آیا ما زبان دیگری سراغ داریم که چیزها را بنامد؟

پس آیا نباید بدین نتیجه رسید که جز زبان انسان زبان دیگری نداریم؟ پاسخ منفی است؛ صورت صحیح این گزاره چنین است: "ما هیچ زبان "نام‌گذار" دیگری جز زبان بشری نمی‌شناسیم"، یکی دانستن زبان نام‌گذار با زبان در "مفهوم کلی" لغزشی است که ما را از رسیدن به ژرف‌ترین زوایای مستور زبان‌شناسی بازخواهد داشت (همان، ص ۵۵). پس گزاره‌ی بعدی چنین است: "وجود زبانی انسان همان "نامیدن اشیاء"

است". ولی نامیدن آنها برای چه؟ آدمی خود را به چه کسی همرسانی 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 همرسانی (زبان‌های دیگر) طرح می‌شود؟ درخت خود را به چه کسی همرسانی می‌کند؟ به کوه؟ به رویاه؟ 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 سوا 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 تنہی 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 رویاه خود را "در ساحت زبانی خویش" به انسان همرسانی نکنند، ما چگونه قادر به نامیدن‌شان بودیم؟ آن‌ها خود را به آدمی همرسانی می‌کنند و انسان آن‌ها را می‌نامد؛ و با نامیدن آنها خود را همرسانی می‌کند. – اما انسان خود را به چه کسی همرسانی 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 می‌نهاد همرسانی می‌کند؟ یا در این نام‌ها؟ (همان، ص ۵۵). پاسخ به این پرسش‌ها در ماهیت

متناقض نما (پارادوکسیکال) آن‌ها مستور است؛ کسی که معتقد است انسان وجود معنوی خویش را از طریق نام‌ها همرسانی می‌کند، در واقع همزمان این نظر را نفی می‌کند که انسان در عین حال وجود معنوی خود را این‌سان همرسانی می‌کند. زیرا همرسانی وجود معنوی انسان به واسطه‌ی نام‌ها رخ نمی‌دهد.

یعنی به واسطه کلماتی که آدمی با آنها به یک چیز اشاره می‌کند. مدافع چنین نظری فقط می‌تواند چنین فرض کند که در این حال، آدمی سرگرم همرسانی موضوعی واقعی و نه وجود معنوی خویش به دیگر آدمیان است، زیرا این تنها مقوله‌ای است که به میانجی کلمات رخ می‌دهد. این همان برداشت از زبان است که در آن ابزار همرسانی کلمه، ابژه‌ی آن موضوعی واقعی و مخاطب آن یک انسان است. در چنین برداشتی جایی برای ادراک سطح دیگری از زبان که وجود معنوی انسان در آن همرسانی می‌شود و به اعتباری، زبان کهن الگویی پسری است نمی‌ماند؛ ساختی دیگر از زبان که هیچ ابژه، ابزار و مخاطبی برای همرسانی قابل نیست.

بدین معنا است: "وجود معنوی بشر در نام خود را به خدا همرسانی می‌کند" (همان، ص ۵۶). این گزاره اگرچه در ظاهر یک حکم متأفیزیکی می‌نماید تا یک گزاره‌ی فلسفی، لیکن با توجه به ماهیت بنیادین زبان – از رویکردی کاملاً فلسفی – در واقع تجلی عینی مفهوم زبان کهن الگویی است. نام، درونی‌ترین سرشت خود زبان است، و این امر در قلمرو زبان، یگانه قصد نام و مبین معنای والای قیاس‌نایذیر آن است. نام خودش را همرسانی می‌کند. پس در پیوند با گزاره‌ی: "وجود زبانی انسان همان نامیدن اشیاء است." می‌توان چنین گفت: "در نام، آن وجود معنوی‌ای که خود را همرسانی می‌کند همان زبان است." زبانی ناب یا به تعبیری کهن الگویی، که هیچ گونه ماهیت ارتباطی برای آن نمی‌توان متصور بود. در آنجا که همرسانی وجود معنوی، معادل خود زبان در کلیت مطلق‌اش است، فقط در آنجا نام حضور دارد، و فقط نام در آنجا حضور

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 ذات‌های 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 می‌کند.

خود را در زبان همرسانی می‌کند، 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

کوچ کردن دشتی هموار در سرزمین شنوار یافتند و در آنجا سکنی گرفتند... پس به یکدیگر گفتند: بباید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نام خویشن جاودانه سازیم، مبادا که بر روی تمام زمین پراکنده شویم. و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که فرزندان آدم بنا می‌کردند، نظاره نماید. و خداوند گفت: "آنک این قوم یکی است و جمیع ایشان را یک زبان؛ پس هر آنچه به انجام آن قصد کنند از ایشان ممتنع نخواهد شد. اکنون نازل شویم و زبان ایشان را مشوش سازیم تا دیگر فهم سخن یکدیگر نکنند." پس خداوند چنین کرد و ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند. از آن سبب آنجا را "بابل" نامیدند؛ چرا که خداوند در آنجا زبان تمامی اهل جهان را مشوش ساخت و بر روی تمامی زمین پراکنده نمود (کتاب مقدس / سفر پیدایش / باب یازدهم / ص ۱۱).

با در نظر گرفتن این حکایت شاید برخی از زوایای مستور زبان کهن الگویی - یا به زعم بنیامین، زبان ناب بشری آشکار گردد.

آن زبانی که فرزندان آدم به هنگام بنای برج بابل از آن بهره می‌بردند، میراث بازمانده از دوران پیشا - هبوطی است؛ منزلت این زبان همان منزلت کلامیست که هیچ چیز غیر از خود را همرسانی نمی‌کند و در متن آن، ذات معنوی و ذات زبانی بر هم منطبق‌اند. چنین زبانی هیچ‌گونه محتوایی ندارد و هیچ موضوعی را از خلال معانی همرسانی نمی‌کند؛ بلکه بر عکس این زبان نسبت به خود کاملاً شفاف است؛ "چیزی به عنوان محتوای زبان وجود ندارد، زبان در مقام همرسانی، نوعی وجود معنوی را همرسانی می‌کند، یعنی نفس "همرسانی‌پذیری" را." از این منظر است که مسئله "امر بیان‌ناپذیر" به منزله‌ی نزاعی میان آنچه بیان شده و بیان‌پذیر است با آنچه بیان نشده و بیان‌ناپذیر است که مشخصه‌ی زبان ارتباطی صرف بشری است، نمی‌تواند در زبان ناب وجود داشته باشد. از این دیدگاه، گناه نخستین که آدمیان به سبب آن از بهشت

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 بیرونی است: "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 پیش رو مطرح می‌گردد: ادبیات، تجلی گاه کدام یک از این دو سطح کاملاً متمایز زبانی است؟ 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، بی‌تر دید 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 متعدداش 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، حائز اهمیتی ویژه است، چرا که در صورت عدم انطباق ماهیت دال‌ها با کارکرداشان همه در جهت همرسانی، مدلول‌ها به خودی خود خاصیت همرسانی‌شان را از دست خواهند داد. در گفتمان ادبی، دال‌ها را می‌توان به طور کلی به دو دسته‌ی عمدۀ تقسیم نمود:

- دال‌هایی که به مدلول‌هایی اشارت دارند که از ماهیتی عینی برخوردارند.
- 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 همرسانی تقریباً جدایی ناپذیر، موجودیت عینی ماهیت متعین در طبیعت را همرسانی می‌کند. به عبارت دیگر وقتی کسی می‌گوید: درخت، چیزی جز آن موجودیت عینی که بارها در ساحت بصری ادراک، دریافت کرده‌ایم، به ما همرسانی 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 "نیکی" 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 "حشم" 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 نیامدند است. در برابر واژه‌ی درخت، ما بلافصله – 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 "سامی ذات" می‌نامیم و دال‌های دسته‌ی دوم را "سامی 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، رو به رو می‌شویم.

در دستور زبان فارسی، بخش‌بندی ویژه‌ای برای "سامی معنا" موجود نیست. بدین معنا که اسامی معنا واجد زیرشاخه‌هایی متعین نیستند و این شاید اصولاً از آن روست که طبقه‌بندی ماهیتی دال‌ها، در دستور زبان، به صورت "شاخه‌بندی مترب" انجام نمی‌شود؛ به عبارت دیگر در تعیین ماهیتی یک دال در دستور زبان، تقدم و تأخیر 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 - 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 تأخیر 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 زیان، تعیین ماهیت واژگان، از منظر منطقی محلی از اعراب ندارد.

اینکه چرا چنین است و چرا در دستور زیان 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 مترتب گزیری نیست. نخستین ضرورت این طبقه‌بندی در اسامی معنا رخ می‌نماید، یعنی در دال‌هایی که بی‌واسطه و بلافصل به ساحت ادراک درنمی‌آیند. در این ساحت، ما اسامی معنا را به دو دسته‌ی عمدۀ 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 می‌گنجند 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 "فعال اسنادی" و "افعال غیراسنادی" یکسان است. اسمی 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 اسمی ذات دارند، در وجود واسطه‌ای تفسیری/بصری است؛ واسطه‌ای که در اسمی ذات موجود نیست. از سوی دیگر وجه تشابه این دسته از اسمی معنا با اسمی ذات در این نکته است، که هر آینه هر دو با ادراک بصری پیوندی ناگستاخ دارند و بدین اعتبار، خارج از وجه محظوظ مبصرات به ادراک درنمی‌آیند. اما دسته‌ی دوم اسمی معنا که بن فعل نمی‌باشند، چه محدوده‌ای از دال‌ها را شامل می‌شود؟

کدام‌اند اسمی‌ای 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 اسمی 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 ماوراءالطبیعی 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 اسمی 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

زبان "تشبیه" خوانده می‌شود. بنابراین تفاوت آشکاری وجود دارد بین این دو جمله:

- او آزاد شد.
- او دیو شد.

در جمله‌ی اول "آزاد" اسم معنا هست اما وجودی قائم به ماهیت خویش نیست، چرا که نه تنها بن فعل می‌تواند بود، بلکه مصدر صفت نیز می‌تواند باشد: "آزادی" اما در جمله‌ی دوم دیو، وجودی قائم به ماهیت خویش فرض می‌شود و بنابراین "شدنی" که برای او روی داده است، نه خود "دیو" بلکه تشبیه‌ی از دیو است. در جمله‌ی نخست "شدن" "او" همانا خود "آزاد" است اما در جمله‌ی دوم شدن او خود دیو نیست؛ به عبارت دیگر ساختار دقیق معنایی جمله‌ی دوم چنین است: - او مثل دیو شد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که "دیو" و اسمی معنای هم ساحت آن بن فعل نمی‌توانند باشند، بلکه صرفاً در مقام قیاسی تشبیه‌ی در ساختار جمله به کار می‌روند. فراشد همرسانی یک اسم کهن الگو به ادراک مخاطب چگونه است؟ پاسخ این پرسش، نقطه‌ی زایش "تماد" است. درک انسان از اسمی کهن الگو صورت نمی‌پذیرد مگر به انکای نماد و دلالت رمزی.

در واقع وقتی در جمله‌ای مخاطب به واژه‌ی "دیو" برمی‌خورد، ناخودآگاه با آن به مثابه نماد رویه‌رو می‌شود، چرا که در نظام ادراکی خود دلالت مستقیم یا غیرمستقیم عینی از وجودی به نام دیو ندارد. پس آن را به مثابه نماد در یک عبارت معنا می‌کند. اما پرسش اینجاست که محدوده‌ی دلالت معنایی نماد در کجا شکل می‌گیرد؟ وقتی که مخاطب با این جمله مواجه می‌شود: "آن مرد دیو شد" بی‌تردید چنین معنایی به او همرسانی می‌شود که آن مرد به وجودی تبهگن، پلید، زشت‌خوی و زشت‌کردار بدله شده است، چرا که دیو برای اوی اینچنین "تمادپردازی" شده است. به عبارت دیگر، دیو به عنوان نماد شخصیتی در می‌آید که از ویژگی‌های نیکومنشی انسان به دور مانده است و بدین

اعتبار دیو آینه‌ی وجه تاریک وجود آدمی می‌شود. اما چنین رویکردنی با ریشه‌های کهن الگو همخوان نیست؛ ادراک نمادین از اسمی کهن الگو در واقع نه خود نام مثلاً دیو، بلکه دلالتی در افزوده و ”معناپردازی شده“ را همرسانی می‌کند. به عبارت دیگر واژه‌ی ”دیو“ هیچ بعدی از وجودی به این نام را همرسانی نمی‌کند. اگرچه در ساحت زبان بشری – که همانا زبان دلالت‌گر است، این امری محظوم 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 همرسانی می‌کنند؛ واژه‌ی درخت به هیچ وجه آن وجود عینی و ملموس که در طبیعت بروند ذهن وجود دارد را همرسانی نمی‌کند بلکه دلالت معنایی از پیش متعین و قراردادی را همرسانی می‌کند که در نهایت بدل به نشانه‌ی آن وجود عینی می‌شود. در باب اسمی مولد هم شرایط مشابهی وجود دارد (توجه کنید به نقطه مشترک اسمی ذات و اسمی مولد) اما اسمی کهن الگو هیچ‌گونه عینیت بیرونی را همرسانی نمی‌کنند، چرا که به سادگی در گستره‌ی بروند ذهن ما عینیتی برای اسم کهن الگو سرانجام نداریم. پس اسم کهن الگو چه چیزی را همرسانی می‌کند؟ پاسخ آشکار است، اسم کهن الگو، خود را در خود همرسانی 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 پیشاhevوطی بشر می‌شمارد، زبانی که بر ساخته از نامهای راستین بود و چیزی به غیر از خود – یعنی وجه زبانی گوهر معنوی چیزها، را همرسانی نمی‌کرد. منزلت این زبان همان منزلت کلامی است که هیچ چیز غیر از خود را همرسانی 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 همرسانی 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 متبار نمی‌کند، بلکه بر عکس؛ 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 مسئله‌ی "امر بیان‌ناپذیر" که مشخصه‌ی زبان دلالت‌گرا و ارتباطی بشری است، 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 متابه امری بیان‌ناپذیر است و به همین سبب تنها به اتكای 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 دارد، یعنی اسامی کهن الگو تنها مرده ریگ بازمانده از زبان ناب بشری، از زبان "پیشا بابلی" 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 منفعت محور بشری نبود، قطب مخالفی که ادیان بشری به اتكای 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 littéraire, 207, May 1984