

نسبت زبان پارسی با بازسازی جامعوی در ایران و ذهن ترجمه‌ای

اسمعیل خلیلی*، ریحانه گرانسایه**

(تاریخ دریافت ۹۳/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش ۹۴/۱۰/۰۹)

چکیده: این متن که در پی طرح فرضیه‌ی برای شناخت نقش کلیت علوم انسانی است، می‌کوشد، با کاوش سریع کوشش‌های معطوف و ناظر به امر بازسازی جامعوی^۳ در چند دوره‌ی حد تاریخ ایران، نقش زبان را در فرآیندهای گسسته و پیوسته ایده‌های بازسازی جامعه اجمالاً شناسایی کرده، سرانجام با مقایسه‌ی نوع و نقش ترجمه در علوم انسانی ما در دوره‌ی اخیر، تأثیر ترجمه را بر ایده‌ها و کوشش‌های بازسازی جامعه دریابد. ابتدا ایده‌های بازسازی پس از حمله اعراب تا قبل از فردوسی و پس از او، به‌منظور پی بردن به چرایی تلاش فردوسی برای پی افکندن امر بازسازی بر آرمان، رهیافت و منطق زبانی‌اش با یکدیگر مقایسه می‌شوند. سپس، سایر ایده‌های بازسازی در دو تحول پس از حمله مغول و پس از صفویه و میزان موفقیت آن‌ها ارزیابی می‌شوند. متن به تشریح اجمالی نسبت علوم انسانی با زبان پارسی در شرایطی می‌پردازد که منطق تحول بر اساس عملکرد ترجمه در جهان ذهن و زبان ما رقم می‌خورد. نتیجه کاوش پیشنهاد می‌کند که نوعی فقدان توجه به مبانی معرفت‌شناختی زبان به‌طور خاص، به کلیت زبان پارسی به‌طور عام و به کلیت امر جامعوی به‌طور اعم، در طرح‌واره‌های علوم انسانی اخیر ما به چشم می‌آیند که در این میان عامل

* 1. esmaeil.khalili@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مطالعات ترجمه دانشگاه فردوسی مشهد

۳. با توجه به تفاوت معنای اصطلاحات گوناگون در ادبیات علوم اجتماعی، داور شیخاوندی واژه جامعوی را در برابر Social و واژه اجتماعی را در برابر Communal پیشنهاد کرده‌اند. این مقاله دلایل ایشان را پذیرفته و مبنای کاربرد این مفاهیم قرار داده است.

ترجمه از تأثیر بسیاری برخوردار بوده و هست. مقاله، این فرضیه را مطرح می‌کند که «احتمال موفقیت علوم انسانی در ایفای کارکردشان در امر بازسازی جامعه‌ی ایران، تابعی از نسبت توجه این علوم به مبانی معرفتی جامعه ایران» است. مباحث مربوط به ترجمه که مستخرج از پژوهشی جامع با عنوان «مسائل جامعه‌ی ترجمه و مترجمان ایران»^۱ است، پیشنهاد می‌کنند که آنچه در دو قرن اخیر در ایران واقع شده فرو کاستن اندیشه به ترجمه و پیدایی ذهن ترجمه‌ای بوده است و لذا احتمالی برای موفقیت علوم انسانی در ادامه این روند متصور نیست، بلکه ایفای کارکرد این علوم «تابعی از نسبت توجه به بنیادهای معرفت‌شناختی زبان پارسی در ایران است».

مفاهیم کلیدی: بازسازی جامعه‌ی ایران، تحوّل جامعه‌ی، ذهن ترجمه‌ای، مسأله جامعه‌ی، معرفت ترجمه‌ای، معرفت جامعه‌ی.

طرح مسأله در مقدمات تاریخی

بحث را با کاوش این واقعه تاریخی آغاز می‌کنیم که فردوسی پس از آن که به تعبیر امروزی ما نوعی «فروپاشی» در ایران رخ داد، در انتهای شاهنامه، در نامه رستم فرخزاد و از زبان رستم خطاب به برادرش، مسأله واقع شده را تشریح کرده و می‌گوید که مسأله فقط برآفتادن پادشاهی و تاجوتخت نیست:

«یکی نامه سوی برادر به درد ~ نیش و سخنها همه یادکرد ~ که این خانه از پادشاهی تهیست ~ نه هنگام فیروزی و فرهیست ~ همه بودنی‌ها بینم همی ~ وزان خامشی برگزینم همی ~ بر ایرانیان زار و گریان شدم ~ ز ساسانیان نیز بریان شدم ~ دریغ آن سر تاج و این داد و تخت ~ دریغ این بزرگی و این فرّ و بخت ~ کزین پس شکست آید از تازیان ~ ستاره نگرده مگر بر زیان ~ دریغ این سر و تاج و آن مهر و داد ~ که خواهد شد این تخت شاهی به باد ~ چنین بی‌وفا گشت گردان سپهر ~ دژم گشت و ز ما ببرید مهر ~ نداند کسی راز گردان سپهر ~ دگرگونه‌تر گشت بر ما بمهر آ»

بلکه همه‌چیز از دست رفته (تباه شده) و فروپاشیده است. وی در انتهای شاهنامه، نه به شرح علل نظامی شکست، بلکه به تشریح شرایط «زمانه» شکست و بیش از آن به عوارض یا پیامدهای

۱. در مباحث مربوط به ترجمه از یافته‌های پژوهش جامع "مسائل جامعه‌ی ترجمه و مترجمان در ایران" استفاده شده که در قالب طرح شماره ۳-پایان‌نامه- توسط ریحانه گرانسایه، دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مطالعات ترجمه دانشگاه فردوسی مشهد، در مدت‌زمان سه سال به انجام رسیده است.

۲. مبنای ما در این نوشتار، ویراست فریدون جَنیدی (جَنیدی، ۱۳۸۷) بوده است.

جامعه‌ی - اخلاقی - معرفتی ناشی از شرایطی که بر اثر شکست تشدید خواهند شد، پرداخته و می‌گوید:

«برنجد یکی، دیگری بر خورد ~ به داد و به بخشش همی ننگرد ~ ز پیمان بگردند و ز راستی ~ گرمی شود کژی و کاستی ~ کشاورز، جنگی شود؛ بی هنر ~ نژاد و گهر کمتر آید ببر ~ زباید همی این از آن ازین ~ ز نفرین، ندانند بازآفرین ~ نهان بدتر از آشکارا شود ~ دل مردمان سنگ خارا شود ~ بد اندیش گردد پدر بر پسر ~ پسر بر پدر همچنین چاره‌گر ~ شود بنده بی هنر شه‌ریار ~ نژاد و بزرگی نیاید به‌کار ~ به گیتی کسی را نماند وفا ~ روان و زبان‌ها شود پر جفا»

وی سپس چیهستی و چونی این بر باد رفتن را، از جمله در ابیات بسیار معروفش، شرح می‌دهد:

«ز ایران و ترکان و از تازیان ~ نژادی پدید آید اندر میان ~ نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود ~ سخن‌ها بکردار بازی بود ~ همه گنج‌ها زیر دامن نهند ~ بمیرند و کوشش به دشمن دهند ~ بود دانشومند و زاهد به‌نام ~ بکوشد از این تا که آید به کام ~ نه جشن و نه رامش، نه کوشش نه نام! ~ به‌کوشش به هر چیز سازند دام ~ پدر با پسر کین سیم آورد ~ خورش کشک و پوشش گلیم آورد ~ زیان کسان از پی سود خویش ~ بجویند و دین اندر آرند پیش ~ بریزند خون از پی خواسته ~ شود روزگار بد آراسته ~ چو بسیار از این داستان بگذرد ~ کسی سوی آزادگان ننگرد».

سرانجام، او درباره‌ی آینده می‌گوید که این نشیب، دراز دامنه و چشم‌انداز رهایی از آن ناپیداست:

«برین، سالیان چارسد بگذرد ~ کزین تخمه کس تخت را نسپرد ~ چو روز اندر آید به‌روز دراز ~ شود ناسزا شاه گردن فراز ~ چنین است و کاری بزرگ است پیش ~ همی سیر گردد دل از جان خویش ~ ز راز سپهری کس آگاه نیست ~ ندانند کاین رنج کوتاه نیست ~ تبه گردد این رنج‌های دراز ~ نشیبی درازست پیش فراز»

هر آنچه جامعه بر آن استوار بوده، از بین رفته و دیگر به هیچ چیز نمی‌توان تکیه و اعتماد کرد^۱. استناد ما به خوانش فردوسی از نامه‌ی رستم فرخزاد است. لذا مبنای ما خوانش کسی است که بیش از سه قرن و نیم، تاریخ پس از فروپاشی را در پشت داشته و با کاوش آن‌هم به شرح علل سقوط و هم یافتن راه چاره پرداخته.

پس آنگاه، فردوسی برای حل مسأله‌ی که مطرح کرده، راهی یافته و می‌گوید که می‌خواهد آن بنای ویران شده را، با سخن و زبان باز بسازد: وی فلسفه‌ی سرایش شاهنامه را به تفصیل بیان کرده و می‌گوید برای حل بحران حاد جامعه‌ی که امر جامعه‌ی در آن بی‌اعتبار شده، راه حل نظامی یا اقتصادی و امثالهم ارائه نمی‌دهد، بلکه زبان را بازسازی می‌کند، چون به ازای بازسازی زبان، سایر بازسازی‌ها ممکن است و بدون آن غیرممکن!

۱. ر.ک: پیوست شماره ۲، درباره‌ی رستم فرخزاد.

چگونگی رویکرد فردوسی به زبان و فهم (آگاهی) او از نقش زبان در امر بازسازی که در بخش‌های مختلفی از شاهنامه آمده در پایان شاهنامه تصریح بیشتر می‌یابد، آن‌جا که وی به ایده چگونگی بازسازی جامعه بر بُن و بُنیان زبان، می‌پردازد. در بیت نخست از آن ابیات بسیار معروف، یعنی در

«پی افکندم از نظم کاخی بلند ~ که از باد و باران نیابد گزند؛

نمیرم ازین پس که من زنده‌ام ~ که تخم سخن را پراکنده‌ام»،

می‌بینیم که «گزندنیایی آن کاخ بلند» به دلیل آن است که از «نظم پی افکنده» شده است؛ در بیت دوم هم می‌بینیم که «نامیرایی من» ناشی از این دانسته شده که «تخم سخن را پراکنده است». موصول «که» در هر دو بیت، به معنی «ازین روی» و «زیرا» ست و سراینده/این دو بیت دلیل خود را برای ادعاهایی که در جملات پایه و مبتدا بیان شده‌اند، در جملات پیرو و خبر، پس از «که» آورده است. او چنین می‌گوید که نامیرایی بنای - جامعه‌ی - که توسط وی بازسازی می‌شود، بدین گونه تضمین شده است «که» بر پی معرفت زبانی^۱ ساخته شده است. پیوستگی «گزندنیایی آن کاخ بلند» با «نامیرایی من» در این دو بیت، حاکی از نامیرایی «من» ایرانی به ازای استقرار یافتن و تداومش بر بنیان این زبان است^۲؛ بنابراین، فردوسی هم یک نظریه معرفت‌شناختی درباره بقای (نامیرایی) ایرانی ارائه داده و هم یک نظریه جامعه‌شناختی که با استعاره «بنا» (ساختمان و ساختار) بیان شده است^۳. در هردوی این نظریه‌ها، زبان، به‌عنوان رکن معارف جامعه‌ی و لذا به‌عنوان رکن علوم انسانی، نه‌تنها موضوعیت محوری دارد، بلکه علاوه بر آن به‌صورت نوعی علت قطع‌الاثربرای معلول‌هایی آمده‌اند که در مصرع‌های نخست برشمرده شده بودند. گویی سراینده/این دو بیت آن را به‌مثابه شرط کافی‌یی بیان می‌کند که هم با وقوع آن، معلول‌های موردبحث نیز وقوع خواهند یافت و هم در غیاب آن، معلول‌های موردنظر، سلب خواهند شد. مضمون سخن در این ابیات حاوی حدّ

۱. و لاجرم بر مجموعه معارف مُضَمَّر و مُسْتَتَر در زبان مورد نظر (پارسی).

۲. شاید دیگر در این‌جا چندان نیازمند دلیل و استدلال نباشیم که چرا این «من» صرفاً من فردی فردوسی نیست؛ بلکه من شخصی او یا به تعبیری معرفت‌شناختی‌تر، من جامعه‌ی و لذا من ایرانی اوست. نمونه مشخص و دلیل قابل ارائه دیگر، بسیاری از سخنان خود اوست؛ از جمله:

«نمانیم کین بوم ویران کنند ~ همی غارت از شهر ایران کنند ~ نخوانند بر ما کسی آفرین ~ چو ویران بود بوم ایران زمین ~ دریغ است ایران که ویران شود ~ کنام پلنگان و شیران شود»؛ و نیز از سوی دیگر آن‌جا که مستقیماً می‌گوید «همی خواهیم از داور یکخدای ~ که چندان به گیتی بمانم بپای ~ که این نامه شهریاران پیش ~ درآرم بدین خوب گفتار خویش ~ وزانپس تن بی‌هنر، خاک راست ~ روان و توان مینوی پاک راست». چنان حدّی از آرمان‌مندی، نیازمند نوعی از کیستی فردی‌ست که خود را در کیستی جمعی بجوید، بخواهد و بیابد. این سخنان، به‌خوبی، سبقه آرمان‌خواهانه و لذا غیر فردی بودن سرایش شاهنامه را نشان می‌دهند.

۳. چه خود فردوسی بانی این نظریات باشد، چه این نظریات بدو نسبت داده شده باشند.

بسیار بالایی از قطعیت و در شرایط اسفبارِ زمانه‌یی که در نامهٔ رستم فرخزاد تشریح شده بود، بسیار قابل‌تأمل است؛ زیرا پس از وقوع یک دورهٔ طولانی تاریخی سقوط، اکنون با چنین قطعیتی نه‌تنها از بازسازی، بلکه از نامیرایی و تداوم، سخن رانده می‌شود! در بیت‌های بعدی نیز چنین تأملاتِ درخور توجهی رُخ می‌نمایند:

«چو این نامور نامه آمد به‌ئین ~ ز من روی کشور شود پر سَخُن^۱؛

هرآن کس که دارد هُش و رای و دین ~ پس از مرگ بر من کند آفرین».

این نظریه‌ها که با قطعیت شگفت‌انگیزی در سخنِ جامعه‌سازِ فردوسی بیان‌شده‌اند، آغاز یک جامعهٔ جدید را شرح می‌دهند که بر پایان یک جامعه فروریخته نگارش یافته است؛ اما نه آنی که فروریخته، از آن روی پایان‌یافته است که نشان خویش را بر کیستی و شخصیت آن‌ها که برجایش نشسته‌اند، فرو هشته باشد و نه آنی که پدید آمده دارای «بنیان»ی است مطلقاً جدید؛ او از بنیان (پی) یاد می‌کند که از مصالح کهن ساخته‌شده است. فردوسی نشان می‌دهد که چگونه با زبان و ادبیات، یعنی با علوم انسانی، او و نسل او توانستند «طرح مسأله» کنند، به مسأله‌شان که همانا کلیتِ ایران، به‌مثابه آرمانی که آن علوم انسانی را رهنمون می‌گشت پاسخ دهند و طرحی نو، اما بناشده بر بنیانی از سنخ همان جامعه، دراندازند. بیهوده نیست که بسیاری از متفکران، این علوم و از جمله علوم اجتماعی را «علوم ارزشی» خوانده‌اند؛ که البته مقوله‌یی بسیار متفاوت از «داوری عاری از ارزش» است. این یکی ماهیت این علوم و کارکردِ جامعه‌ی‌شان را شرح می‌دهد و دومی، ضرورتِ عدم دخالت ارزش‌ها را در تفسیر واقعیتِ مشاهده یا کاوش شده.

اکنون باید دید امروزه چگونه می‌توان و می‌باید راهی را بازشناخت که نخست قادر به فهم مسألهٔ کنونی و درعین‌حال ره‌جوی آینده، یعنی شناختِ کلیتِ مسألهٔ افق دار و آینده‌نگر ما باشد و سپس بتواند طرحی برای حل آن مسأله ارائه دهد؟ این راه چگونه راهی است؟ آیا این راه از گذرگاه کوششی برای سازگاری با معرفت مدرن می‌گذرد، آن‌گونه که احتمالاً بخش گسترده‌یی از علوم انسانی و کلیتِ علوم اجتماعی ما، هم در جریان‌های مهم و تأثیرگذار فکری، هم در تجاربِ جامعه‌ی بسیاری از آحاد جامعه و هم به‌ویژه در آموزش و پرورش مدرن ایران می‌پنداشته‌اند؟ یا از گذرگاه «یک بازگشت به خویشتنِ شیعی یا اسلامی» ابراز شده در گفتارهای نسبتاً جدیدتر پنجاه‌سالهٔ اخیر؟ در چنین گذرگاه‌های مفروضی، اگر هم امکان درانداختنِ طرحی برای بقای «ما» باشد، آیا پیش از آن، یعنی در تقدّم شناختی و نیز منطقی آن، امکانِ فهمِ مسألهٔ ما را می‌توان انتظار داشت؟ همهٔ این پرسش‌ها ناظر به علوم انسانی، به‌طور کلی و علوم اجتماعی ما، به‌طور خاص هستند زیرا اینجاست که این موضوعات «موضوعیت» می‌یابند.

۱. مقایسه کنید با این جملهٔ فروغ فرخزاد که هزار سال پس از فردوسی گفته شده است: «تنها صداست که می‌ماند!»

طرح مسأله در شرایط کنونی

مسأله این متن اصولاً با این پرسش قابل طرح می‌شود که: آیا ما مسأله‌ی به اسم «مسأله علوم انسانی» در ایران داریم یا یک مسأله داریم به‌عنوان «مسأله ایران» که مسأله علوم انسانی ذیل آن قرار گرفته و تابعی از آن است؟ به‌عبارت‌دیگر آیا ما دچار یک خطا نمی‌شویم که یک بحث مستقل مشخص نظری و دانشگاهی (مثلاً طبقه‌بندی علوم، یا معیارهای تعریف انواع علوم) و در آن حوزه، موضوع علوم انسانی را مطرح می‌کنیم؟ یا این که مسأله چیز دیگری است که این بحث دانشگاهی نسبت به آن دارای نسبت جزء و کل است؟

اگر شق دوم به‌طور اصولی مطرح باشد، در این صورت مسأله علوم انسانی ذیل آن یا جزء آن می‌تواند طرح بشود. رویکرد این متن، رویکرد دوم است؛ یعنی مسأله را همان‌گونه که فردوسی دیده بود طرح می‌کند؛ پس زبان پارسی، معرفت‌های پنهان پوشیده و ناپوشیده (اما فهم ناشده) و آشکار و مُضمَر در زبان، همچنین مسأله زبان را به‌عنوان کنه، هسته، ریشه و تمامیت آن چه علوم انسانی ایرانی می‌توان نام نهاد و مسأله علوم انسانی را ذیل مسأله «ایران»، نه به‌عنوان یک بحث مستقل مشخص نظری دانشگاهی قابل طرح می‌داند. لذا به نظر می‌رسد که ما دچار اشتباه می‌شویم، اگر در غیاب شناخت هرگونه زمینه حدوث آن مسأله عامی که موجب حدوث مسأله علوم انسانی شده و بدون توجه به زمینه‌ها و علل بروز این مسأله، مطلقاً به‌طور منفک به مسأله علوم انسانی بپردازیم. به‌ویژه از آن روی که هر مسأله معرفتی را باید با ارجاع به متن جامعوی فهمید، می‌پرسیم که زمینه حدوث این مسأله اصولاً چه بوده؟

این متن علوم انسانی ایران را به هر دو معنای آن، یک مسأله جامعوی می‌داند؛ یعنی هم معنای میلزی مسأله جامعوی و هم معنای دورکیمی آن. هرچند تعبیر دورکیمی خیلی وسیع‌تر است. شاید بتوان گفت تعبیر دورکیمی شبیه به همان معنایی است که تشخیص وجود و تعیین چپستی و باز معنی کردن مفهوم «جامعه» را به‌عنوان «مهم‌ترین کشف قرن» می‌داند.^۱ به این معنا نیز مسأله علوم انسانی در ایران را باید مسأله‌ی جامعوی دانست. به‌ویژه که اصولاً در این علوم، جامعه به فهم خود نائل می‌شود. اگر ما دچار شرایطی هستیم که از مناظر گوناگون در تاریخ معاصر همواره در شرایط آنومیک یا در بحران جامعوی به سر برده‌ایم، لذا می‌توان دریافت که هم در علوم انسانی ما مسأله بوده است و هم قطعاً خود علوم انسانی ما از این حیث نمود و نمودار یک مسأله‌ی جامعوی هستند. ما سپس در این مقام توقف می‌کنیم که مسأله اصولاً ایران است نه علوم انسانی به‌خودی‌خود؛ از این حیث که «ایران به‌مثابه یک پرسش اصولی پاسخ نیافته» یا بنا به استعاره

۱. این موضوع در یکی از نشست‌های اخیر انجمن جامعه‌شناسی توسط محمدمامین قانع‌راد به عنوان «مهم‌ترین کشف قرن نوزدهم و بیستم» مطرح شد.

اخوان ثالث، همچون «نعش یک شهید که روی دست ما مانده است»، علوم انسانی هم به‌عنوان مسأله هر چند به‌صورت بسیار جدی قابل طرح هستند.

شرایط امکان فهم مسأله

برای ارائه تبیینی از وضعیت کنونی، نخست دو نکته نظری- روش‌شناختی شایان توجه‌اند؛ یکی این‌که به نظر می‌رسد هیچ نظریه‌ی نمی‌تواند اصولاً مسأله ما را فهم کند؛ زیرا هیچ دستگاه نظری اخذ یا عاریت گرفته‌شده نمی‌تواند وضعیتی را که ما در آن قرار داریم، «فهم» کرده یا حتاً «شرایط امکان فهم» آن را فراهم کند؛ زیرا «فهم» اصولاً در شرایطی ممکن است که «مسأله»، «مسأله‌ی زیست شده» باشد. شاید در مقام درمان بتوانیم از دیگران کمک بگیریم ولی در مقام تشخیص نفس درد، نمی‌توان از دستگاه نظری‌یی که «مسأله‌ی دیگر را زیست کرده و برای پاسخ بدان ایجادشده» چنین انتظاری داشت. تعریف مفهوم «مسأله»، از این دید «نسبتی است که من با خودم و قبل از آن با شرایطم برقرار می‌کنم». پس مبنا اصولاً «من ایرانی» است.

نکته دوم، ذکر و شرح سه برداشت درباره شرایط کنونی ماست که بر روی هم نوعی از فاهمه درباره وضعیت و چگونگی شرایط امروزی^۱ ایران را نمایندگی می‌کنند. یکی از این برداشته‌ها، اشاره‌ی است به نظریه مسعود چلبی. در طرح بحث بسیار مهم ایشان، جامعه امروزی ما، «خود^۲» تولید نمی‌کند، بلکه همواره «دیگری» تولید می‌کند. برداشت این مقال از این نظریه چنین است که چه در سطح خرد، چه در سطح کلان، ما پیوسته در حال تولید دیگری هستیم؛ مثلاً چه در نهاد خانواده، چه در میان روشنفکران، چه نهاد روحانیت و چه هر نهاد دیگری، حتاً دولت (به معنای عام)، وضعیت در دوره‌ی طولانی همواره تولید «دیگری» بوده است. حال این‌که آیا این دیگری‌هایی که جامعه‌ی ایران پدید می‌آورد سرانجام قادر به تولید نوعی از «خود» خواهند بود و یا این‌که در دایره بی‌پایان^۳ بازتولید دیگری سرگردان‌اند، قابل بحث است ولی ظاهر امر این است که حتاً

۱. منظور از اصطلاح «امروزی»، «تاریخ امروزی» ماست، یعنی مجموعه شرایط ما طی قرون سیزدهم تا پانزدهم هجری خورشیدی.

۲. ما در این‌جا، بنا به نظر داور محترم مقاله، در برابر واژه‌ی «خود» یاد می‌کنیم که این واژه برابری شده است با مفهوم Self. اما در عین حال می‌پرسیم کدام دلیل روش‌شناختی ایجاب دارد که برابری انگلیسی مفاهیم در مقالات علمی ما درج شوند؟ آیا بدان دلیل که بتوانیم با دیگری (Other) ارتباط بیابیم و «او» سخن ما را دریابد؟ و آیا بر حسب اخلاق علمی، ما موظف هستیم هنگامی که درباره «خود» با خودمان گفت‌وگو می‌کنیم، به خود متذکر شویم که ما تحت هژمونی یک زبان دیگر می‌اندیشیم؟ به گونه‌ی که نه تنها منطق و روش، بلکه حتاً مفاهیمی که دلالت بر درستی فاهمه آن «دیگری» و بالمآل حاکی از اذعان ناگزیر به نادرستی فاهمه ما دارند، باید مبنای درستی کاربرد واژگان قرار گیرند؟

3. Vicious Circle

نهادهایی که بر حسب تعریف باید به بازتولید سنت بردازند، به دستگاه‌های نظری‌بی که متضمن بازتولید نوعی از دیگری است، متشبه می‌شوند.

برداشت بعدی، جمله معروف غلامحسین صدیقی است که «ملت ایران می‌داند چه نمی‌خواهد ولی نمی‌داند که چه می‌خواهد». این شرایط به لحاظ معرفتی چه چیزی را توضیح می‌دهد؟ به نظر می‌رسد کسی که نمی‌داند چه می‌خواهد، کسی است که نمی‌داند «کیست». از منظر معرفت‌شناختی، من اگر بدانم کیستم، دست‌کم می‌توانم بدانم که چه می‌خواهم؛ اما اگر ندانم که کیستم، به‌طریق اولی نخواهم توانست دریابم که چه می‌خواهم و چه باید بخواهم؛ زیرا «تشخیص خواست» تابعی از آن شرایط جامعه‌وی و در شمار شروط معرفت‌شناختی‌بی است که می‌توانند «اشراف و آگاهی به کیستی» تلقی شوند؛ اما من در شرایطی نمی‌توانم بدانم چه می‌خواهم که امکان تشخیص آنچه را که می‌خواهم نداشته باشم و آن هنگامی است که نمی‌دانم کیستم.

سومین برداشت عبارتی است که از عبدالحسین نوائی، به نقل از منوچهر آشتیانی^۱ ذکر می‌شود. نوائی عبارتی را در قالب طنز گفته است که ما آن را عیناً عنوان می‌کنیم:

«ما نشسته بودیم زندگی‌مان را می‌کردیم؛ داشتیم هختر پشتر شختر^۲ باهم حرف می‌زدیم، دیدیم یک عده‌بی از شمال غرب آمدند، شمشیر کشیده‌اند، می‌گویند لوگوس، کوسمس، نُس^۳. دیدیم قضیه قضیه جان است، گردن می‌زنند، ما هم گفتیم دیگر هختر شختر نمی‌گوییم. از این به بعد ما هم می‌گوییم لوگوس، نُس؛ همین‌که شما می‌گویید. این به خیر گذشت. بعد از چندی هم هختر پشتر خودمان را می‌گفتیم هم لوگوس نُس را می‌گفتیم. بعد کم‌کم این هختر پشتر را فراز آوردیم لوگوس، نُس رفت پایین، هختر روماند. تا این‌که یک عده از جنوب آمدند باز شمشیر دستشان بود، گردن می‌زدند و می‌گفتند تَعْلَ فَعْلَ سَأَلْ^۴، دیدیم قضیه جان است. «لوگوس نُس» و «هختر پشتر» هر دو را کنار گذاشتیم و تَعْلَ فَعْلَ سَأَلْ را شروع کردیم و زندگی را پیش بردیم. بعد با همان ترفند پیشین یواش‌یواش، همان هختر پشتر را می‌گفتیم، گاهی لوگوس نُس را هم می‌گفتیم، تَعْلَ فَعْلَ را نیز همچنان گفتیم و از خودشان هم بهتر گفتیم. کوتاه آمدند و مشکل‌مان حل شد. سپس عده‌بی دیگر از شمال شرق آمدند، شمشیر دستشان بود و می‌گفتند «بیر یکی دوکوز^۵»؛ باز هم همان ماجرا شد. مشغول شدیم به گفتن بیر یکی دوکوز و بعد مطابق دفعات

۱. منوچهر آشتیانی این مطلب را در چندین نشست غیررسمی درباره‌ی شرایط زمانه‌ی ما از عبدالحسین نوائی نقل کرده است. این مبحث در آینده نزدیک، مکتوب و منتشر خواهد شد.

۲. کنایه از زبان اوستایی و زبان ایران کهن.

۳. کنایه از زبان یونانی کهن، به ترتیب به معنای خرد، نظم کیهانی، نظم جامعه.

۴. کنایه از زبان عربی، به ترتیب به معنای آمدن، انجام دادن، پرسیدن.

۵. کنایه از زبان ترکی، به ترتیب به معنای اعداد یک، دو، نه.

پیشین، هختر پشتر را پنهانی. باز هم به خیر گذشت. قرن‌ها توانستیم این روند را طی کنیم و هر بار کسی آمد، همانی را که گفت، گفتیم و توانستیم ادامه یافته زندگی کنیم.^۱ حالا یک کسی آمده یک چیزی می‌گوید، اما ما نمی‌فهمیم چه می‌گوید که همان را بگوییم تا دست از سرمان برداردا». به تعبیر این مقال، ما در دو ساحت، یعنی در هر دو ساحت یونانی و ایرانی، می‌زیستیم و در مراحل بعدی، این ساحت فزونی یافت و مساحت‌هایی چون عربی و ترکی و مغولی را نیز شامل شد؛ تا بدانجا که - همان‌طور که بسیاری از جامعه‌شناسان هم ذکر کرده‌اند - نام‌های ایرانی و نحوه نام‌گذاری ما نیز این درهم‌آمیختن را که به تعبیر فردوسی با نوعی امتزاج و پیوستگی سامان‌ساز همراه نشده، نشان می‌دهند (نه ترک و نه دهقان نه تازی بود).

یعنی ما آنچه را مُدرنیته می‌گوید و از مدرنیسم برمی‌آید نمی‌فهمیم؛ ممکن است که ما بتوانیم بدانیم که او چه می‌گوید، اما نمی‌توانیم آن را بفهمیم تا بر اساس چنین «فهمی»، با استقرار در آن (مدرنیته) یا سازگاری با آن (مدرنیسم)، دیگر دست از سر ما بردارد. نوائی در این طنز، هم دارد یک فلسفه تاریخ پسینی از بقای ایرانیت ارائه می‌دهد، هم شرایط موجود را تشریح می‌کند. او می‌گوید نسبت ما به مُدرنیته و مدرنیسم، نسبت عدم فهم است، می‌گوید که ما اصلاً آن‌ها را نمی‌فهمیم تا بعد بدانیم چگونه باید با آن‌ها سازگار شد یا نشد. این متن نیز بر این باور است که ما اصولاً در شرایط امتناع فهم مُدرنیته قرار داریم. کسی که هم خودش را بازتولید نمی‌کند، هم نمی‌داند که خودش کیست و نمی‌تواند به تعبیر صدیقی بفهمد که چه می‌خواهد، به‌طریق اولی نمی‌تواند بفهمد که مُدرنیته چه می‌گوید و چه می‌خواهد که بعد بتواند با آن سازگار بشود یا نشود؛ به جنگش برود یا نرود؛ نفی‌اش بکند یا اثباتش بکند؛ ردش بکند یا بپذیردش!^۲

۱. این حکایت در عین حال دو نکته مهم دیگر را نیز بیان می‌دارد:

نخست این‌که زندگی جامعه‌ی ما در طول تاریخ پس از هخامنشیان و بویژه پس از ساسانیان یک اختلاط ناممزوج فرهنگی پدید آورده است که فهم ایران، بدون فهم این اختلاط ناممزوج و انواع پیامدهایش، میسر نیست. این از دلایلی است که برای فهم ایران، نمی‌توان از عبّر دستاوردهای دانش انسانی مدرن و مدرنیته‌ی گذشت که ما خود آن را به درستی «نمی‌فهمیم» حتی اگر به درستی آن را دانسته باشیم!

دوم، شیوه سازگاری ماست. مهدی بازرگان کتابی با همین عنوان دارد که در آن به شرح سازگاری‌های انفعالی ما پرداخته است. این شیوه‌ها را شاید بتوان در میان آن خصوصیت‌های یافت که در شمار زمینه‌های این فروپاشی‌ها بوده‌اند.

۲. نمونه‌های بسیاری می‌توان نام برد که متفکران ایران تصریحاً یا تلویحاً امکان فهم مدرنیته و مدرنیسم را در شرایط کنونی معرفت ما ممتنع دانسته‌اند، از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: «ما چگونه ما شدیم» (صادق زیبا کلام، ۱۳۷۴) که تا کنون بارها تجدید چاپ شده و موضوع بحث و نقد بوده است، «نخستین رویارویی ایرانیان با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» (عبداله‌ادی حائری، ۱۳۷۸)، مجموعه آثار و بخصوص آثار اخیر داریوش شایگان، همایون کاتوزیان، جواد طباطبایی و بسیاری دیگر. در این خصوص. عبدالله نصری درباره‌ی اندیشه‌های شایگان می‌نویسد: به زعم شایگان ما بسیاری از مفاهیم تفکر غربی را ناآگاهانه و «بی‌چون و چرا و بدون دید تحلیلی و تاریخی می‌پذیریم» و درباره‌ی آن‌ها پرسش نمی‌کنیم. خاطره قومی ما رو به زوال است. ما دچار توهم مضاعف هستیم، چرا که از یک سوی می‌پنداریم

شایان توجه مؤکد است که دانستن و شناخت مدرسی مدرنیته و حتا شناخت بسیار وسیع دانشگاهی آن یا هر چیز دیگر، مطلقاً با فهمیدن آن متفاوت است. ما می‌توانیم حتا مثلاً شیوه زیست ماهیان را هم «بدانیم»؛ اما به لحاظ منطقی مطلقاً بی‌معناست که بگوییم «ما آن‌ها را می‌فهمیم!» البته در این مثال متوجه هستیم که وجه شباهت ما با جامعه مدرن قابل قیاس با وجه شباهت ما با ماهیان نیست و این مثال فقط برای توضیح امر «فهم» مفید است نه قیاسی منطقی مجاز و قابل اقامه به‌عنوان دلیل. سخن این است که اگر جامع‌ترین تحقیق درباره جامعه‌ی به انجام برسد، هنوز نمی‌توان گفت که آن مردم را می‌فهمیم، مگر آن‌که همان‌گونه بزی‌ایم و همان را در زیست خود تجربه کنیم که آن‌ها زیسته و تجربه می‌کنند! لذا «فهم» یعنی معرفتی را اجتماعاً زیستن!

فهم، معرفتی است که ما از طریق زیستنش حاصل می‌کنیم و الزاماً هم دارای وجه عاطفی است هم دارای وجه عقلانی. مثلاً اگر کسی «غیرتی»^۱ می‌شود و به تعبیر شاملو همسر خود را «در شب تاریک بهتانی به ضرب دشنه‌یی» می‌کشد، در فاهمه او عملی غیرعقلانی واقع نشده است. برعکس، عقلانیت او عین حساسیت او و حساسیت او عین عقلانیت او بوده است! او جهانی را در برون و درون خود زیسته که عملی را که از نظر بسیاری کسان امروزه هم غیرعقلانی و هم غیراخلاقی است، عین اخلاق و عین وظیفه‌یی که عقل بدو محول ساخته می‌داند. مجدداً باید تأکید کرد که در امر جامعه‌ی، شناخت بیرونی، نه‌تنها ملازم فهمیدن نیست که حتا الزاماً منجر به فهمیدن نیز نمی‌شود. در بهترین حالت، می‌توان گفت که این شناخت احتمال فهمیدن را افزایش می‌دهد و بس. حتا

که ماهیت تفکر غربی را شناخته و می‌توانیم عناصری از آن را برگزینیم که با میراث فرهنگی ما سازگار است و از سوی دیگر «گمان می‌کنیم که هویت فرهنگی خود را حفظ می‌کنیم»، در حالی که خاطره قومی ما تاب مقاومت در برابر تفکر غربی را ندارد. این توهم مضاعف به دو صورت بروز می‌کند: ۱. غربزدگی ۲. بیگانگی از خود (عبدلله نصری، رویارویی با تجدد، ۱۳۸۶، ص ۳۳۰). نصری در جای دیگر می‌نویسد: از نظر شایگان مدرنیته ما را دچار اسکیزوفرنی یا روان‌گسیختگی کرده‌است، چرا که مدرنیته نظام ارزشی خود را بر ما تحمیل کرده و ما در میان دو جهان بیگانه از یکدیگر به سر می‌بریم. ما در مواجهه با غرب شیفته نظام‌های سیاسی و حقوق آن شده‌ایم و مفاهیم مدرن چون حق و آزادی را پذیرفته‌ایم، بدون آن که نسبت به الگوی معرفتی که مبنای این مفاهیم بود توجه داشته باشیم. همان چیزی که سروش هم به آن توجه دارد (پیشین، ص ۳۳۶). این‌ها نمونه‌های اندکی هستند از صدها شواهد این سخن. از اوایل دهه شصت به بعد، ابعاد نظری این پرسش و تفحص ژرف‌کاوانه در تاریخ برای یافتن پاسخ یا دست‌کم رسیدن به فهمی روشن‌تر از چیستی مسأله، همچون ژرفای سایر انواع کاوش‌های جدی، نسبت به گذشته فزونی چشم‌گیری داشته است. برای دریافت چشم‌اندازی کوتاه و سریع از این تفاوت، شاید کافی باشد که تحول خود مفهوم «غربزدگی» را در اندیشه‌های فردید و تأثیرپذیری کسانی چون آل احمد از وی، با گونه‌های طرح و بروز همین مفهوم در آثار و اندیشه‌های کسانی چون داریوش شایگان، آرامش دوستدار، محمدعلی مرادی، جواد طباطبایی و نیز اثر اخیراً انتشار یافته فرید العطاس با ترجمه محمدامین قانعی راد مقایسه کرد.

۱. ر.ک: تحقیق بیوک محمدی درباره «غیرت».

نمی‌توان گفت که این شناخت، شرط لازم فهمیدن است، چه رسد که آن را شرط کافی بدانیم. دانش یافتن دربارهٔ مدرنیته، شناخت مدرنیته را به همراه می‌آورد اما فهم مدرنیته را حاصل نمی‌کند. فهم مدرنیته، محصول تأسی به امر مدرن هم نیست؛ محصول مدرن بودن است! همان‌طور که فهم ایرانی بودن یا هندو بودن یا ادیب بودن و ... و هر امر جامعی و فرهنگی دیگر.

جامعهٔ ایران

۱. آرمان ایرانی

به نظر می‌رسد از حملهٔ اعراب تا آمدن مغول، ما در چنین شرایطی قرار داشتیم که همواره «یک آرمان» یا آرمان‌های مشترکی در هستهٔ مرکزی ایرانیت وجود داشت؛ یعنی مجموعه تیره‌هایی که اتحاد یا اشتراکات فرهنگی‌شان ایران را تشکیل می‌داد، آرمانی واحد داشتند که بر اساس آن این تیره‌های پراکنده در فلات و گاه خارج از فلات (مثل ترکمن‌ها و قرقیزها) با هم به اشتراک معانی جامعی می‌رسیدند، معانی اصلی لازمهٔ تعیین هویت را می‌پذیرفتند و این اشتراک به این تیره‌ها اجازه می‌داد تا ایرانی بودن را به‌عنوان امری فرهنگی و نوعی از جامعه، در غیاب نظام واحد سیاسی استمرار بخشند.

خاندان‌های ایرانی که وارد دستگاه اداری اعراب و ترکان غالب شدند، آن‌ها را وادار کردند ساختی را که مد نظر ایرانیان و ساختار جامعی ایران و در پی آن، نظام‌های ارزشی و هنجاری ما بود^۱ بازتولید کنند. پاسخ مشهور خواجه نظام الملک به ملک‌شاه که پرسیده بود چرا حوالهٔ ملاحان جیحون را به انطاکیه فرستاده است (و گفت برای این‌که تو بفهمی که وسعت امپراطوری‌ات چه قدر است) دلالت بر این امر دارد. در رفتار تاریخی این خاندان‌ها فریب فردی یا تیزهوشی امثال خواجه نبود که بازتولید ساخت جامعی ایران را امکان‌پذیر می‌کرد؛ بلکه آن آرمان واحد بین این تیره‌هاست که رژیم‌هایی مانند عباسیان با جهان زیست عربی، یا قبیله‌یی مثل سلجوقیان را به بازتولید یک ساخت امپراطوری ایرانی وادار می‌سازد.

۲. مؤلفه‌های تعیین‌کننده اصلی جامعهٔ ایران ۲

نکتهٔ مهم این است که جامعهٔ ایرانی، در تمام این دوران مطلقاً مستقل از حکومت غیر ایرانی تبار بود! به همین دلیل می‌توانست حکومت را به‌عنوان عامل اجرای آرمان‌های خویش در اختیار بگیرد. طی

۱. از سلسله مراتب جامعی و ساختار کلان گرفته تا ساخت خانواده و حتی ارزش‌های دینی و از هنجارهای سلطنت گرفته تا هنجارهای ازدواج و خواستگاری.

۲. البته باید این نظریه را که مؤلفه‌های اصلی جامعهٔ ایران «زبان، تبار و دین» هستند، در این مجال و این مقام، با احتیاط و به‌صورت یک فرضیهٔ بنیادی این مقال تلقی کرد.

این دوران، جامعه‌ی که در استقلال مطلق از حکومت به سر می‌برد، از سه عنصر زبان، تبار و دین تشکیل می‌شد؛ یعنی به نظر می‌رسد که جامعه ایرانی روی این سه بنیاد یا پی بنا شده که مرکزیت آن‌ها هم با زبان است، نه با تبار و نه با دین. هرچند این سه در پیوستگی درونی باهم قرار داشته و تفکیک آن‌ها بیشتر یک تفکیک تحلیلی است تا ماهوی. منظور از «تبار» هم امری معرفتی است که خود را ابتدا در مفهوم ارزشی «نام»^۱ متجلی می‌کند. از همین روی، «تبار» یک امر فرهنگی هم هست؛ اما آن نیز معانی موردنیاز برای کارکردهایش را از زبان اخذ می‌کند و زبان است که در اصل بدان معنا می‌دهد.

سرانجام دین هم، آن عنصر سومی بوده است که نه تنها به‌عنوان امر معرفتی، بلکه به‌عنوان امر جامعه‌ی یا آن بخش فعال از معرفت جامعه‌ی که نظام اخلاق را می‌سازد و «نیک و بد»، «بایست و نبایست» و «شایست و نشایست» را مشخص می‌کند و تأسیس، استقرار و استمرار این جامعه را امکان‌پذیر. با این همه، به نظر می‌رسد که زبان در نسبت با آن دو، نقش محوری، سازمان‌دهندگی و هماهنگ‌کنندگی داشته باشد. همچنین در این دستگاه (زبان پارسی) هست که هم جایگاه دین و هم جایگاه تبار نیز تعریف می‌شوند. زبان است که به این دو معنی داده، کارکردشان را تعیین می‌کند. این جامعه بر اساس الگوی ایرانیان (که نمونه مشخص فردوسی و اثر اوست) پس از سقوط امپراطوری ساسانی و بر بنیادهای باقی‌مانده و بازسازی شده از دورانی کهن، شکل گرفته است. پس با تعبیری که ما امروزه از علوم انسانی به کار می‌بریم، اگر زبان اینجا نقش محوری داشته، پس علوم انسانی و نوع رویکرد ما به ترجمه رکن اصلی امر بازسازی بعد از حمله اعراب بوده‌اند. همان‌طور که دلپس و وودزورث (۲۰۱۲) اشاره می‌کنند، مترجمان بودند که به اختراع الفبا پرداختند، به تولید زبان و فرهنگ لغت‌ها کمک کردند. به اشاعه ادبیات پرداختند، باعث گسترش دانش و مذهب شدند. در دهه ۱۹۹۰ بود که پس از چرخش مطالعات ترجمه به سوی مسائل فرهنگی، موضوعاتی چون نقش مترجمان در حوزه مطالعات ترجمه و کاوش نقش ترجمه در ساخت فرهنگ‌ها به حوزه مطالعات ترجمه راه یافت (مایکلا وولف، ۲۰۰۷).

۳. مغول و ویرانی جامعه

اما مسأله این‌جاست که با ورود مغول، مؤلفه‌های بنیادی این جامعه تماماً به هم ریخته و بلکه نابود می‌شوند: نهادهای حافظ زبان و نهادهای بازتولید‌کننده‌اش، یعنی آموزش و پرورش، دیوان و حتاً خانواده فرومی‌پاشند. تا هنگامی که بعدها مجدداً نهادهایی چون خانقاه این مهم را بر عهده می‌گیرند.

۱. در این باره که «نام» یکی از محوری‌ترین ارزش‌های جامعه ایرانیان بوده است، به تفصیل بسیار می‌توان سخن گفت و نشان داد که در بسیاری موارد، در تنظیم امر جامعه حتی تعیین‌کننده‌تر از برخی از ارزش‌های دینی به‌شمار می‌رفته است. خود فردوسی را از سویی و تمامی تاریخ ادبیات ایران را از سوی دیگر می‌توان گواه گویای این نظر دانست.

اگر نقدهای تند و کوبنده حافظ را بر دستگاه‌های بازتولید کننده زبان در نظر آوریم، می‌توانیم شمه‌یی از ویرانی این نهادها را درک کنیم. در عین حال، نمونه حافظ، نشان روشنی از چگونه‌گی تداوم امر زیربنایی زبانی در عین ستیز جامعی با ویرانگری‌های مغایر با ارزش‌های این زبان نیز هست. همان‌طور که در نمونه‌هایی چون خاجوی کرمانی و به‌خصوص سعدی، می‌توان باز از تداوم نقشی که فردوسی بنانهاده بود نشان یافت. از سوی دیگر، تبار نیز به دو شیوه متلاشی می‌شود؛ یکی نسبت تلفات و کشته‌شدگان که وحشتناک است و چهل و یک درصد کل جمعیت، پس از موج اول حمله (یعنی قبل از تیموریان و در زمان حمله چنگیز) به‌ویژه یک‌جانشینان (شهرنشینان و روستاییان) را شامل می‌شود، و دیگری، از طریق تخریب وسیع مبانی معرفتی تبار، یعنی از طریق ضرباتی که هم به خود زبان وارد می‌آید و هم فروهستن و فروگشتن ارزش‌هایی که تبار را حمایت کرده و معنی می‌دهند. بعد، دین هم آسیب می‌بیند، زیرا مغولان به مبارزه با دین برخاسته و کسی را که نماز می‌خواند یا به آتشکده می‌رفت می‌کشتند. با ورود مغول این سه رکن از هم می‌پاشند. به‌واسطه این حمله، بنیاد اساساً آن‌جهانی جامعه شکسته شده و جامعه‌یی که بر آن بنیاد لاهوتی استوار و روی آن قاعده بازتولید می‌شد، فرومی‌ریزد.

۴. بازسازی بر اساس دین

احتمالاً بعد از فروپاشی مغولی، بازسازی جامعی از طریق تغییر نسبی - و نه مطلق - جایگاه زبان با دین صورت می‌پذیرد؛ یعنی خانقاه که پرچم‌دار اصلی تداوم دین شده است، با کاهش توان مسجد و آتشکده به میدان می‌آید و از قرن ششم به این طرف یک نهضت عرفانی شروع می‌شود، در طول مدتی برابر با سه قرن و نیم، بیش از همه عرفا و صوفیان بازتولید جامعه و فرهنگ را در اختیار دارند. لذا دولت صفویه اصولاً بر بنیاد عرفان بنا گذاشته شد. شاه صفوی هم قطب عرفانی است هم پادشاه و هم حاکم شرع. این تلاش دوپست‌ساله که به تشکیل دولت صفوی منتهی می‌شود، در عین حال در بازسازی جامعه ایران نیز تا حدودی جایگاه زبان را با دین (با تفسیری عرفانی از دین) عوض می‌کند، هرچند شاید بتوان گفت که این بنیاد در مقایسه با وضعیتی که قبلی‌ها در مقابل اعراب داشتند، بنیاد مستحکمی نبوده است اما خود این روند نیز بلافاصله پس از صفویه شروع به تغییر می‌کند.

این دو امر، یعنی زبان و دین از خصوصیت و امکان بازتولید معرفت‌شناختی جامعه و اساساً از امکان تعیین نسبت زمان حال با گذشته و آینده برخوردار بودند؛ به تعبیری، در زبان و ادبیات و در دین این امکان وجود داشت که ما بگوییم «ما کی بودیم، کی هستیم و چه می‌خواهیم باشیم»؛ اما این کارکردها دگرگون شد و «امکان تعیین نسبت زمان حال با گذشته و به‌خصوص حال با آینده»

از دست رفت؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که طی چنین روندی، حبل^۱ لاهوتی ساختار جامعه ایران فروریخته و به یک حبل ناسوتی تبدیل شده و تا همین امروز هم ادامه داشته باشد. این که گفته می‌شود «ما همیشه ابن‌الوقتیم و همه می‌خواهیم از هم بهره بگیریم»^۲ از همین جاست که نه جامعه ما افق و آینده دارد و نه هیچ‌یک از نهادهای آن می‌توانند، از منظر معرفتی، آینده‌یی برای خود تعریف و بنا کنند.

بازسازی جامعه و علوم انسانی

سقوط قاجار به یک معنی اعلام سقوط تمام تلاش‌های بعد از فروپاشی مغول تا آن روز است. در این نگاه انتقال سلطنت از خاندان قاجار به خاندان پهلوی توسط یک مجلس مؤسسان، اعلام پایان آن سنخ ایران تاریخی است؛ اما این احتمال نیز بدواً مردود نیست که بتوانیم این زمان را مصادفِ پایان تاریخ ایران بدانیم، زیرا هیچ‌یک از مبانی سه‌گانه بیان‌شده در این مقاله و حتّاً هیچ مبنای دیگری که یک دستگاه مشخص نظری اصیل و مبتنی بر خصوصیات واقعی و اصلی جامعه ایران آن را تأیید کند در این تغییر مشاهده نمی‌شود. در این تغییر، جایگزینی سلطنت نه بر پایه مبنای هویتی و معرفتی ما صورت می‌گیرد نه بر پایه نژاد و نسبتی که فرهنگ قومی خاصی اقتضا کرده باشد و نه بر پایه دین^۳. از آن لحظه ما گویی وارد یک عصر سقوط شده‌ایم که پایان آن تا زمانی که بتوانیم مجدداً خودمان را «بفهمیم» که «کی هستیم»، اصلاً روشن نیست؛ اما این انتقال درعین حال که از سویی اعلام توقیف آن تلاش‌هاست، از سوی دیگر اعلام اشتباهی است که هم در تعیین جایگاه علوم انسانی و هم در تعیین نسبت زبان با امر بازسازی رخ داده است.

برخی از دانش‌پژوهان و اندیشمندان از جمله جواد طباطبایی و محمدعلی مرادی، اشتباه تاریخی را در امر دیگری می‌یابند. از منظر آنان: «دعوایی که بین مرحوم مجلسی و ملاصدرا در گرفت و به تبعید ملاصدرا و ابقای مرحوم مجلسی و سامان امور بر اساس رأی مجلسی (مجلسیت) مبنای قرار گرفت و فلسفه اخراج شد از ساحت حکومت، آن نقطه‌ای بود که اشتباه (تاریخی) رخ داد»^۴. اما به

۱. ما عامدانه، به دلیل بار معنایی و معرفتی واژه‌ی «حبل» این واژه را به کار برده و از برابرنهادهای فارسی «بند» و «وند» و «ریسمان» پرهیز کرده‌ایم.

۲. مطلب محمود سریع‌القلم در «فرهنگ سیاسی ایران» را تحت عنوان ابن‌الوقتیی ایرانیان، نیز می‌توان نه به عنوان یک ردیله اخلاقی، بلکه این گونه، به عنوان ویژگی شرایط تغییر بنیادهای معرفتی جامعه، فهمید.

۳. در این تغییر، این مقام (سلطنت) به اصطلاح ماکس وبر تنها همچون یک شغل، یا همچون یک پست (als beruf) در نظر گرفته می‌شود! شکست مقاومت کسانی چون میرزا کوچک‌خان یا سردار اسعد را نیز به همین ترتیب می‌توان نشانگان ناتوانی مبانی «ایران تاریخی» برای تداوم خود دانست.

۴. طباطبایی «زوال اندیشه‌ی سیاسی»، ۱۳۸۸.

زعم این مقال، خطا در نظام بازسازی‌یی صورت گرفت که پس از حمله مغول اتفاق افتاده بود نه در عصر صفوی.

«طرح‌واره صفویه» کماکان زنده و فعال است زیرا کماکان ایرانیان دارند به تشکیل حکومت قیام می‌کنند، چه این تشکیل حکومت به تعبیر طباطبایی «مبتنی بر تأسیس» باشد، یا مبتنی بر تأسیس نباشد. اما «تلاش معطوف به جامعه» اصولاً وجود ندارد. تلاش‌های این دویست سال اخیر عمدتاً مصروف امر سیاسی بوده است و کسانی که به طرح پرسش از جامعه و بقای آن بپردازند بسیار اندک‌اند. به نظر می‌رسد در مجموع کوشش‌های نظری و عملی همواره با غیاب مسأله جامعه و پرسش از مؤلفه‌هایی بازسازی آن مواجه بوده. حتا آن‌چه که پیشتر با عنوان «صنعتی شدن» و سپس با عنوان «توسعه» در دستور کار حکومت و دانشگاه ایران قرار گرفته نیز مطلقاً بدون توجه به مبانی معرفتی بقای آنچه که ایران‌اش می‌خوانیم صورت گرفته باشد. چرا که آن نیز فاقد آرمانی به نظر می‌رسد که اساساً باید برای بقای یک جامعه، بر اساس خصوصیات همان جامعه منظور شده باشد.

بازسازی جامعوی ایران و امر ترجمه

از این جاست که باید توجه خود را به یک عامل مهم در اندیشه ایرانیان دو قرن اخیر معطوف کنیم و آن عامل «ترجمه» است. چرخش مطالعات ترجمه به سوی جامعه‌شناسی در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی توجهات را به ذخایر اجتماعی، فرهنگی و شناختی مورد استفاده در فرآیند ترجمه جلب کرد. ترجمه پژوهی به نام هرمانز نیز کوشید تا ترجمه را به‌عنوان یک نهاد خود-ارجاع تعریف کند (هرمانز، ۱۹۹۷)، وی بر این نکته نیز تأکید کرد که باید رویکرد جامعه‌شناختی روشمندتری برای این منظور به‌کار گرفته شود (۱۹۹۹). بر اساس آنچه گفته شد، یعنی بر این اساس که هیچ‌یک از پرسش‌ها اساساً شامل توجه به بقای جامعه نیستند، می‌توان پرسید که خرد ایرانی پرسش خود را از کدام منبع اخذ می‌کرده است؟

می‌توان گفت که تمامی ایده‌ها یا به تعبیری گفتمان‌های اصلی جامعه و بالخصوص روشنفکران ایران، در طول زمان مورد بحث، و لذا پرسش‌هایی که منتج یا ناشی از آن گفتمان‌ها بوده‌اند، اساساً در ذهنی پدید آمده‌اند که چه قائل به انقطاع آن ذهن با مبانی معرفتی‌اش باشیم و چه نباشیم، مفاهیم و مقولات اندیشه را از ترجمه و متن ترجمه‌ای اخذ کرده و لذا پرسش‌های خود را نیز بر همان مبانی پدید آورده‌اند. در کتاب ذهن بی‌خانمان (برگر و کلنر، ۱۹۷۳)، نویسنده به سه روش برخورد با مدرنیته اشاره می‌کند: مقابله، پذیرش و تحسین و یا جرح و تعدیل. حال این پرسش مطرح است که جامعه ایران چه روندی را در مواجهه با مدرنیته در پیش گرفته است. مثلاً ایده توسعه یا پیشرفت و پرسش از چیستی آن، ایده تاریخ، به عنوان سیر و مسیری واحد که ما باید در آن روان

شویم، ایده‌جمهوریت و پرسش از انواع آن و نسبت‌اش با دین، نفس‌ایده‌انقلاب و پرسش از انواع و شیوه‌مناسب آن، خوانش انقلابی دین و متن دینی و پرسش از جایگاه دین در زندگی جامعه‌ی و نسبت آن با حکومت، ایده‌صنعتی شدن و پرسش از چگونه‌گی آن، پرسش از مدرنیته و مدرنیسم و چه‌گونه‌گی حصول یا حتّاً چگونه‌گی پرهیز از آن و تقریباً تمامی گفتمان‌های اصلی یا محوری جامعه و پرسش‌های ناشی از آن‌ها، نه حاصل تجربه‌ی زیسته‌ی ما بوده‌اند، نه حاصل نوعی از خوانش متون ما و نه سرانجام حاصل فهم ما از مسأله‌ی خودمان و نسبت آن مسأله با دیگری (غرب، مدرنیته یا جهان مدرن به عنوان «دیگری»). این گفتمان‌ها محصول ترجمه‌ی گفتمان‌های جوامع دیگر و پرسش‌هایی که از این گفتمان‌ها ناشی شده‌اند برآمده از ذهن ترجمه‌ای بوده‌اند.

نکته‌ی خاصی که در این‌جا بر آن تأکید می‌ورزیم نفی درستی و حتّاً ضرورت کوشش برای فهم دیگری، با، یا بدون ترجمه نیست، اما آن نکته، این است که مفاهیم و عناصری که مقولات اصلی ذهن برای اندیشیدن را شامل شده و ما بدان وسیله در پی فهم خویش و فهم مسأله‌ی خویش و طراحی طریق حل مسأله هستیم همه محصول ترجمه هستند؛ حتّاً مفاهیمی مانند «تاریخ»، «انقلاب»، «خود»، «دیگری» و صدها مفهوم دیگر که به نحوی در فرهنگ ما دارای حضور و سابقه محسوب می‌شوند و در دو قرن اخیر در علوم انسانی، علوم اجتماعی و نیز در گفتمان‌های اصلی با توالی و تواتر بسیار تکرار شده‌اند و ما امروزه با آن‌ها می‌اندیشیم، نیز، دیگر نه آن هستند که ما در متون داشته و با آن‌ها آشنا بوده‌ایم، بلکه مفاهیمی هستند که، چنان که شایگان می‌گوید، نفهمیم و چه معانی آن‌ها را بفهمیم، مفاهیمی ترجمه‌ای هستند که سطح و عمق زبان کنونی ما را آکنده‌اند؛ چه رسد به مفاهیمی مانند «روان‌نژندی»، «بیگانگی وجودی»، «استعمار»، «مبارزه‌ی طبقاتی»، «کنش»، «توسعه»، «دوران گذار» و هزاران مفهوم دیگر که تماماً جدید و فاقد سابقه در متون ما هستند.

نتایج مجموعه پژوهش‌هایی که طی دو سال (۱۳۹۱-۱۳۹۳) در نه راستای پیوسته به هم^۱ ابتدا به منظور شناخت مسائل جامعه‌ی مترجمان طراحی شده، ولی اندکی پس از آغاز، راه خود را در شناخت جامع مسأله‌ی ترجمه و مترجمان، به عنوان یک مسأله‌ی جامعه‌ی ایران یافتند، نشان می‌دهند که در دوره‌ی تاریخی مورد بحث در این مقاله، ذهن ایرانی مقولات مورد نیاز و مورد استفاده را برای فهم خود و متعاقباً برای فهم مسأله‌ی خود، عملاً از ترجمه اخذ کرده است؛ اما نمی‌توان گفت این اخذ یا واستانی که شایسته‌تر می‌نماید آن را با تعبیر «عاریت گرفتن مفهوم» و نه «برخورداری در یک

۱. این راستاها یا بخش‌ها عبارت بودند از «تحلیل محتوای مطالب مجله‌ی مترجم»، «تحلیل محتوای مقدمه‌هایی که مترجمان بر آثار ترجمه شده نگاشته‌اند»، «تحلیل محتوای مطالبی که مترجمان و ترجمه‌شناسان درباره‌ی ترجمه در ایران منتشر کرده‌اند»، «تحلیل گفتمان سه دسته منبع ذکر شده»، «تحلیل مصاحبه با مترجمان با روش رویش نظریه»، «تحلیل انتقادی متون جامعه‌شناسی ترجمه» و «تاریخ ترجمه در ایران و مقایسه‌ی کارکرد ترجمه بین سه دوره‌ی ایران باستان، عصر اسلامی و قرون اخیر».

کلیتِ ساختمانِ ذهن» وصف نمود، به امکانی برای بازسازی یا برساختنِ نوعی خرد که «فهم خود و مسأله‌ی خود» را ممکن و میسر کند، منجر شده باشد.^۱

نتیجه‌گیری

نوعی از تفسیر، گفتمان‌های جاری در ایران را در قرن بیستم عمدتاً دینی نشان می‌دهد، که گویی مقدّماتاً بر اساس تعریف و سپس بر اساس تفکیکِ امر قدسی و امر غیر قدسی شکل می‌گیرند.^۲ تفسیری دیگر، اما اکثر قریب به اتفاق تلاش‌ها را در عمل، نوعی کنش سیاسی نشان می‌دهند؛ زیرا گرچه بر اساس سنخ‌شناسی بیان شده در فراز پیشین، اکثر گفتمان‌ها بر تفکیک امر قدسی از امر غیر قدسی خود را تعریف کرده‌اند، اما این تلاش‌ها معطوف به کسب قدرت و حیطه بر دولت بوده‌اند، نه معطوف به بازگرداندن ایقان و ایمان لاهوتی به جامعه! این تفسیر نیز ناروا به نظر نمی‌رسد.

از این جاست که می‌توانیم بگوییم که جای و نقش علوم انسانی چیست: تلاش‌های مذکور، از هر سنخ که باشند عملاً نه لاهوتی بلکه ناسوتی بوده و در یک جامعه ژلاتینی^۳ روی می‌دهند؛ یعنی در جامعه‌یی که استوار نیست، بر چیزی نایستاده، همه چیزش در نوسان و تغییر دائم است و هیچ ایده‌یی حتّاً در میان‌مدت در آن پی‌گیری نمی‌شود و برنامه‌ی جامعه‌ی تاریخ‌دار و آینده‌دار ندارد؛ همان‌طور که حتّاً ایده‌ی مشروطه نیز ایده‌یی بود که در تاریخ معلق ماند و تا صد و ده سال پس از آن هم هیچ بنیان نظری‌یی برایش تدوین نشد و ده‌ها مثال از این قبیل. این «نشدن‌ها» و «نشده‌ها» به حیطه‌یی معطوف می‌شوند که حیطه‌ی علوم انسانی است؛ آن‌جاست که باید بنیاد ساخته شود و سخنان به میان آمده، پی گرفته شوند. اگر بگوییم در شرایط جامعه‌ی «ژلاتینی» هیچ حرفی باقی نمی‌ماند، سخن و اندیشه پایداری ندارند و منعقد نمی‌شوند، در واقع از ناپایداری علوم انسانی،

۱. البته این مقاله اولین متنی نیست که در این باره سخن گفته باشد. در حوزه‌های دیگر و از زوایای مختلف، پیشتر هم بسیاری کسان مطالبی گفته یا نوشته‌اند که تصریحاً و به‌خصوص تلویحاً دلالت بر عدم کفایت مفاهیم عاریتی یا اجاره‌ای برای بازسازی ذهنی دارند که بخواهد به «فهم» آن‌گونه که مورد اشاره ماست، نائل شود. از نمونه‌های مشهور این سخنان می‌توان به مقاله‌ی محمدعلی اسلامی ندوشن در مجله‌ی یغما (با فرهنگ و بی فرهنگ، محمدعلی اسلامی ندوشن، یغما، شماره ۱۹۹، بهمن ۱۳۴۳) اشاره کرد.

۲. استفاده‌ی تمام‌عیار جریان‌های چپ مارکسیستی و سوسیالیست‌هایی که هرگونه دین‌مداری را در شمار عقاید ارتجاعی محسوب می‌داشته و می‌دارند، از فرهنگ دینی و حتی از زبان دینی نمونه‌ی تداوم نسبتاً همه‌جانبه‌ی طرح‌واره‌ی صفوی در تقریباً تمامی نیروهای سیاسی ایران است؛ وگرنه به کدامین دلیل اصولی می‌توان کاربرد اصطلاح شهید را، به عنوان مثال، در آن ایدئولوژی توضیح داد؟

۳. این اصطلاح از سوی عده‌ی زیادی به کار رفته است؛ مراد ما در این‌جا اما همان تعریفی است که از آن اجمالاً ارائه کرده‌ایم. درباره‌ی یک تعریف مشخص از جامعه‌ی ایران نیز افراد زیادی نظر داده‌اند که از جمله می‌توان به اصطلاح وضع شده توسط همایون کاتوزیان (جامعه‌ی کلنگی) اشاره کرد.

گفتمان‌هایش و بی‌فرجامی‌اش گفته‌ایم. به زبان فروغ فرخزاد «و دیگر هیچ‌کس به هیچ‌چیز نیندیشید!»^۱؛ گویی این وضعیت، دقیقاً تا حدود قابل تشخیصی باید ابتدا در علوم انسانی جاری بوده باشد، سپس در همه‌جای دیگر! زیرا اگر باید جایی کسی به چیزی از این دست بیندیشد، علوم انسانی هستند. به دیگر عبارت، علوم انسانی آن علمی نیستند که ما تعریف می‌کنیم یا تعریف نمی‌کنیم، بلکه عملاً همه آن علوم و معارفی هستند که بدین امور می‌اندیشند!

علوم انسانی در ایران، مجموعه معارفی بوده‌اند که می‌بایست «امکان بازسازی ایران» در آن‌ها اندیشیده بشود و بر اساس آن ما به بازسازی خودمان بپردازیم. نتایج پژوهش پیش‌گفته نشان می‌دهند که آنچه در ایران رُخ داده است، نه بهره‌گیری از انبوه مفاهیم خلق شده در نظام‌های معرفتی، نظریه‌ها، ایده‌ها، پارادیم‌ها، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های مدرن، بلکه واگذاری امر اندیشه و نفس اندیشیدن و پیدایی ذهن ترجمه‌ای به جای ذهن اندیشنده و خرد ترجمه‌ای به جای خرد مسأله‌یاب و پاسخ‌گو بوده است. در این روند، ترجمه نه حامی و نه حتاً هادی اندیشه که گویا جایگزین اندیشه بوده است. به دیگر سخن، به نظر می‌رسد که در مجموع، ایرانیان به جای اندیشیدن، ترجمه کرده‌اند و این شاید بدترین نوع کارکردی بوده که علوم انسانی می‌توانسته‌اند داشته باشند. این علوم انسانی از درون نهاد خانقاه، راهی را در پیش گرفته و طرح‌واره‌ی را برای بازسازی در انداخته‌اند که به نظر می‌رسد آن طرح‌واره ناکام مانده باشد. فرضیه ناکامی نسبی احتمالی این طرح‌واره، فقط به آن‌چه که امروزه در دانشگاه‌های ما می‌گذرد، اشاره ندارد؛ زیرا اولاً، دوره‌ی تاریخی بسیار فراتر از عمر نسبتاً کوتاه دانشگاه جدید در ایران را مورد توجه قرار داده است و از سوی دیگر گستره معرفت‌هایی بسیار بیش از آن‌چه را که در دانشگاه ارائه و توزیع می‌شوند. آن‌چه بیش از همه طرح فرضیه‌ی ناکامی طرح‌واره‌ی خانقاه را ممکن و مدلل می‌دارد، مبانی، ساخت و خاستگاه مفاهیمی است که انتظار می‌رود اندیشه به مدد آن‌ها واقع شده و ذهن با آن‌ها بیندیشد. این مبانی کدام‌اند؟ بیش از هر چیز می‌توان آن را در ترجمه‌ای بودن ذهنی یافت که به تعبیر مسعود چلبی، دیگر خود را بازتولید نمی‌کند!

این یافته بدین معنا نیست که هیچ تلاش فکری اصیلی در جریان نبوده و نیست. مثلاً در ادبیات، فروغ فرخزاد به‌عنوان کسی که طرح‌های عمیقی از روان‌شناسی جامعه‌ی ما و نیز از چشم‌اندازهای قابل رؤیت این جامعه ترسیم کرده، یا جلال آل احمد به عنوان کسی که عملاً افق‌هایی در فهم جامعه ایران گشوده است، یا در سطح و ژرفایی بیشتر، کسانی چون دهخدا و

۱. فروغ فرخزاد: آیه‌های زمینی؛ این شعر به طرز بی‌مانندی حاوی نگاهی ژرف به آن شرایطی است که امروزه، با عنوان «فروپاشی» از آن یاد می‌شود؛ در این شعر از جمله می‌خوانیم «... شاید هنوز هم در پشت چشم‌های له شده، در عمق انجماد، یک چیز نیم‌زنده مغشوش بر جای مانده بود، که در تلاش بی‌رمقش می‌خواست، ایمان بیاورد به پاکی آواز آبها. شاید! ولی چه خالی بی‌پایانی! خورشید مرده بود و هیچکس نمی‌دانست که نام آن کیوتر غمگین کز قلب‌ها گریخته، ایمان‌ست!»

ملک‌الشعراى بهار، به عنوان کسانی که جدی‌ترین آثار را تألیف یا جدی‌ترین توصیفات را از جامعه‌ی ایران به دست داده‌اند، به هیچ وجه در این کاوش و طرح فرضیه‌ی مذکور، قابل چشم‌پوشی نیستند. این قبیل افراد و اندیشه‌ها را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. همچنین به هیچ وجه نمی‌توان تلاشهایی را که برای فهم علوم جامعه‌ی واقع شده‌اند، نادیده انگاشت.

سرانجام آن که پاسخ بدین پرسش که «برگردیم و همان طرح‌واره‌ی سامانی-صفوی را دنبال کنیم یا اصلاً رهاش کنیم و به ایده‌ی دیگری بیندیشیم؟» البته بحث بسیار مهمی است، اما کماکان باید بدانیم که علوم انسانی عبارت‌اند از معارفی که می‌باید بیندیشند، ایده دهند و دریابند که «ما چه‌گونه تداوم پیدا کنیم». بدون پاسخ بدین پرسش که اصولاً پرسشی است که باید امکان ایجاد «آینده» را در گنهِ معرفت جاری جامعه‌ی، یعنی در کلیت زبان کاوش کرده و پاسخ دهد، به نظر می‌رسد که علوم انسانی ما، حتّاً با هرگونه اقتباس و اتخاذِ ولو ژرف و سنجیده از ایده‌ی مُدرنیت‌ه و الگوی مدرنیسم، از جمله، همین مبحث «توسعه‌ی علوم انسانی»، احتمالاً نتوانند بیش از تکرار و بازتولید «پرسش عباس‌میرزایی» فراتر روند چه رسد به آن که قادر به بازتولید گفتمان عصر صفوی باشند، که همان نیز در تجربه‌ی تاریخی موجود، ناکام تلقی می‌شود. بر همین اساس و به عنوان یک فرضیه «احتمال موفقیت علوم انسانی در ایفای کارکرد در بازسازی جامعه‌ی همه جامعه‌ی در ایران تابعی از نسبتِ توجه علوم انسانی به مبانی معرفتی جامعه‌ی ایران و از این روی، تابعی از نسبتِ توجه به زبان پارسی و بنیادهای معرفت‌شناختی زبان در ایران»، دانسته و قابل طرح می‌شود^۱.

در این عبارت دیده می‌شود که یک مبنای هنجاری پیشینی، به صورت پیش فرض تعبیه و نهاده شده است! یعنی برای علوم انسانی، بر اساس و مطابق همان الگوی فردوسی‌وار، وظیفه‌ی تعیین شده و گفته شده است که «ایده‌پردازی برای بازسازی جامعه‌ی» وظیفه‌ی این علوم است. حال، چنانچه اهالی این علوم هم قائل به چنین وظیفه‌ی نباشند، طرح این فرضیه، سالبه به انتفای موضوع نخواهد بود! گرچه در این صورت، البته باید پاسخ داد که وظیفه‌ی این علوم چیست؟ آیا «توسعه‌ی ایران»، آیا «توصیف و تبیین پدیده‌های جامعه‌ی، آن‌گونه که در کتاب‌های درسی می‌آید؟»، آیا «حلّ مسأله‌ی دوران گذار، آن‌گونه که در دو قرن گذشته و کنونی به صورت به‌اصطلاح یک گفتمان در روشنفکری و سپس در بخشی از نظام آکادمیک ما مطرح بوده است؟» یا ... چه چیز؟

۱. این جمله معروف دورکیم را همه می‌دانیم که «تبیین امر اجتماعی، با امر اجتماعی» اما این را گویی فراموش کرده-ایم که «نه با امر اجتماعی‌یی که در جهان اجتماعی دیگری اندیشیده شده، بلکه تنها با امر اجتماعی همان جامعه‌ی می‌خواهی تبیین‌اش کنی!»

اما اگر آن پیش‌فرض (بازسازی جامعه‌ی به‌منظور بقاء جامعه) را بپذیریم در این‌صورت، پیش‌نهاد^۱ این مقاله همان مبنا قرار دادن زبان پارسی خواهد بود؛ زیرا دین به عنوان یک انتظام‌بخش تمدنی، هرچند که البته به هیچ روی نمی‌تواند نادیده گرفته شود، احتمالاً نتواند آن نقش را ایفا کند. به نظر می‌رسد که در ایران، زبان نقش بنیادی‌تری داشته و حتّاً معرفت دینی نیز منوط و منتبّع از آن امکان نقش‌آفرینی جامعه‌ی-تمدّتی داشته باشد. تبار یا نژاد نیز، به احتمال بسیار زیاد، با چنان تغییراتی در قرن جاری مواجه شده که دیگر نتواند، دست‌کم به عنوان یک بنیان و اساس در امر بازسازی جامعه‌ی در نظر گرفته شود. این مهم منوط به تغییر مطلق نقش ترجمه در ایران نیز هست. علوم انسانی خواهی نخواهی علمی میان‌ذهنی‌اند، بنابراین گزیر و گریزی از کوشش برای فهم آنچه در اذهان دیگر، بویژه در ذهن مدرن می‌گذرد نیست. ترجمه بیش‌ترین نقش را در این میان ایفا می‌کند؛ اما علوم انسانی ایران نمی‌توانند برای بازسازی جامعه‌ی، امر اندیشیدن را به ترجمه فروکاسته و فرو نهند؛ بنابراین، برنهادن علمی که بتواند از مایه‌ی زبان پارسی و مجموعه‌ی معارف موجود در آن طرحی برای بقای ایران ببیند، آن هدفی خواهد بود که انتظار می‌رود علوم انسانی ایران دنبال کنند.^۲ علاوه بر آن که به‌طور اصولی نیز زبان، خانه‌ی انسان و خانه‌ی روح اوست؛ لذا هرگونه ایفای نقش علوم انسانی ما بدون حضور و اهلیت در این خانه ناممکن خواهد بود.

منابع

- احتشام، مرتضی (۱۳۵۵)، *ایران در زمان هخامنشیان*، تهران: امیر کبیر.
- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۴۳)، با فرهنگ و بی فرهنگ. *مجله یغما*، ۱۹۹.
- اومستد، آلبرت تن‌آیک (۱۳۷۲)، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، تهران: امیر کبیر.
- بهمنش، احمد (۱۳۴۷)، *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*، تهران: دانشگاه تهران.
- پاتس، دانیل (۱۳۸۵)، *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه زهرا باستی، تهران: انتشارات سمت.
- پیرنیا، حسن (۱۳۶۴)، *تاریخ ایران* (چاپ چهارم)، تهران: کتابخانه خیام.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۴۸)، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سامی، علی (۱۳۴۱)، *تمدن هخامنشی*. تهران: چاپخانه فولادوند.
- سرفراز، علی اکبر؛ فیروزمندی، بهمن (۱۳۸۸)، *باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی، اشکانی، ساسانی* (چاپ پنجم). تهران: انتشارات مارلیک با همکاری انتشارات عفاف.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۶۸)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.

1. Thesis

۲. هرچند شاید محتمل باشد که برداشت‌هایی، چنین طرح مبحثی را در روندهای جاری دانشگاهی، تا اندازه‌ی برانگیزاننده (Provocative) تلقی کنند.

- العطاس، سید فرید (۱۳۹۳)، *گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا*، ترجمه سیدمحمدامین قانع‌راد و ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
- فرای، ریچارد (۱۳۴۴)، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فریدریش، یوهان (۱۳۶۵)، *زبان‌های خاموش*، ترجمه یدالله ثمره و بدیع الزمان قریب، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فریدریش، یوهان (۱۳۶۷)، *زبان‌های خاموش*، ترجمه یدالله ثمره و بدیع الزمان قریب، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۶۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشیدداسمی، تهران: امیر کبیر.
- کولسنیکف، آ. ای (۱۳۵۷)، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران: انتشارات آگاه.
- گروسه، رنه (۱۳۶۸)، *امپراطوری صحرائوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گیرشمن، رومن (۱۳۸۴)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ماری کخ، هاید (۱۳۷۷)، *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رحیمی، تهران: نشر کارنگ.
- مجید زاده، یوسف (۱۳۸۸)، *تاریخ و تمدن بین النهرین*، جلد اول، تاریخ سیاسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰)، *کلیات تاریخ عمومی*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- ناردو، دان (۱۳۸۷)، *بین النهرین باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فلو، تهران: انتشارات ققنوس.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۶)، *رویارویی با تجدد*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1973). The homeless mind: Modernization and consciousness.
- Delisle, J., & Woodsworth, J. (Eds.). (2012). *Translators through History: Revised edition* (Vol. 101). John Benjamins Publishing.
- Hermans, T. (1997). Translation as institution. BENJAMINS TRANSLATION LIBRARY, 20, 3-20.
- Hermans, T. (1999). Translation in systems. *Manchester: St. Jerome*.
- Wolf, M., & Fukari, A. (Eds.). (2007). *Constructing a sociology of translation* (Vol. 74). John Benjamins Publishing.