

و روزی خواهند گفت: به این میگویند رمان!

سخن بر سر رمان «لبخند شیطان» است؛ و نی تنها! ببرک ارغند با آفرینش این رمان ادبیات داستانی امروز افغانستان - زبان پارسی را در چنان جایگاهی قرار داد که هرگونه فرو رفت از این حد به منزله یک عقبگرد خواهد بود.

در باره ویژه گیهای فنی و پرداخت موضوعی رمان «لبخند شیطان» سخنان به جایی نگاشته شده اند که نیاز به تکرار آنها نیست.

و اما چرا «نی تنها»؟ به این دلیل که در این نبشته میخوایم جنبه هایی از باز آفرینی داستانی را مطرح کنم و نقش بنیادی و محوری زبان را در تکوین جهانبینی اقوام و در چوکات آن در پایداری ادبیات داستانی به حیث عنصری از ایدیالوژی کتله های انسانی که «زبان» زادگاه واقعی شان است (آنگونه که هایدگر به دنبال برخی فیلسوفان آلمانی سده نهم گفته بود) نشان دهم. آگاهی از این امر، خود اهمیت رمانی چون «لبخند شیطان» را آشکار می سازد. از این منظر خواهیم دید که «لبخند شیطان» تنها بازآفرینی زنده گی روزمره آدمها نیست، بل، جهانبینی و اعتقادات ایدیالوژیک شخصیت‌های رمان را از طریق کاربرد زبان ویژه خود شان نیز روی صحنه می آورد.

۱- «زبان و اندیشه» - دو روی یک سکه

الف: بینش کلاسیک از زبان،

پیچیده گی فهم ماهیت یا سرشت زبان از همان آغاز تفکر فلسفی در یونان باستان مطرح گردید. همراه با افلاطون، رواقیون سه پایه نخستین زبانشناسی را با دقت اساس گذاشتند:

- دال (signifiant) آوا، مثلاً آوای «درخت»،

- مدلول (signifié) معنا، وقتی آوای «درخت» را می شنویم، درخت را تصور میکنیم و مفهوم

آن را که گلی و مجرد است، می فهمیم ،

- شی یا مرجع (objet) خودِ درخت، در بیرون از صدا و در خارج از مفهوم: موضوع عینی ارجاع یا رفرنس (Reference) است.

این سه پایه نخستین که در ظاهر امر واقعیت زبان را احتوا میکند، بنیاد بینش کلاسیک از «شناخت» را می‌سازد.^۱ شناختشناسی یا تیوری معرفت کلاسیک که بر اصل تمثیل واقعیت یا باز نمایی واقعیت (نمایش دوباره واقعیت در ذهن) استوار است، بر چهار پیش‌انگاره (مفروضه) متکی است:

۱- **تقدم اندیشه یا تفکر:** بینش کلاسیک بر ثنویت یا دوگانه‌گی وجود، بنیان یافته است؛ از یک سو روح یا عقل به حیث موجودات متفکر، از سوی دیگر اجسام یا موجودات جاگیر یا بُعد دار.

موجود متفکر یا عقل، خود و جهان را توسط تصورات خود می‌اندیشد. تصورات عقل به حیث وسایل شناخت هیچگونه وابسته‌گی با اجسام بیرونی و حتی زبان (که پدیده ناشی از اجسام است) ندارد. پس در شناختشناسی کلاسیک، تفکر، تقدم دارد.

۲. **بنیاد ذهنی شناخت:** وقتی خرد یا عقل می‌اندیشد، نخست از همه یعنی در تجربه آغازینش، خود را در برابر خود می‌یابد؛ پس نخست از همه از وجود خود آگاه می‌گردد. عقل در عملیه تفکر از خود آگاه می‌گردد، پس بنیاد هرگونه شناخت، تفکر (اندیشه یا عقل) است. «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، ظاهراً عملکرد یا کنش اندیشه را با هستی‌گره می‌زند. ابن‌سینا همین اندیشیدن اندیشه را در تمثیل مشهور «آدم پرنده»^۲ بیان داشته است. وی ما را دعوت میکند تا آدمی را تصور کنیم که در یک فضای کاملاً بی‌نور، بدون قوه جاذبه، بدون داشتن توان لمس وجود خود، خلاصه فاقد تمام اطلاعات حواس بیرونی و درونی قرار گیرد. در چنین وضعیتی، وی یگانه چیزی را که میتواند تجربه کند، تفکر است و همین تفکر محض که فارغ از جهان مادی رُخ میدهد، بنیاد هرگونه شناخت است که از شناخت خود، یا خود آگاهی عقل (اندیشه) سرچشمه می‌گیرد. با این تجربه درونی، اندیشه از حضور خود مطمئن می‌گردد! به این عملیه، شهود (Intuition) می‌گویند. شهود یعنی حضور باهمی آنچه می‌اندیشد و ادراک میکند با آنچه اندیشیده و درک میشود. آنچه شناخته میشود مستقیماً در

برابر شناسنده یا اندیشه (عقل) حضور می یابد. نموداری مستقیم شی در اندیشه که حضور یا شهود است، زمینه را برای بازنمایی یا نمایش دوباره شی در اندیشه فراهم می سازد. یعنی زمانی که درخت را تصور میکنیم، باز نمایی یا نمایش دوباره درختی است که یک بار، در آغاز توسط عملیه شهود، در ذهن حضور یافته است. شهود، بنیاد شناخت مبتنی بر تمثیل است.

۳. **تصورات، نمایشهای واقعیت در تفکر اند.** وقتی عقل یا اندیشه از وجود خود مطمئن شد و خود را در عملیه تفکر تجربه کرد و دانست که تصویری که از خود دارد، حقیقی است، نی مجازی، به این باور می رسد که توان تصور چیزهایی به غیر از خود را نیز دارد و در این زمینه نیز به تصورات حقیقی دست می یابد. واقعیت‌های بیرونی که از طریق تصورات در عقل پدیدار میگردند، همانهایی اند که این تصورات در معرض ادراک عقل قرار میدهند. حضور بیرونی شی از طریق تصور به طور مستقیم حضور تازه یی در عقل پیدا می کند، یعنی از طریق تصور، باز نمایانده (Representation) می شود. پس عقل به وسیله ظرفیت تصور، به بازنمایی واقعیت بیرونی دست می یابد، یعنی شناختی که از این طریق حاصل میکند، حقیقی و مبتنی بر خصلت راستگویانه تصوراتش است.

۴. **در سه فرضیه بالا، خبری از زبان نیست.** از آنجا که تصورات عقلی جهان را مستقیماً در ذهن حضور میدهند، نیازی به وسیله دیگری برای شناخت آن نیست. به یاد آوریم داستان مناظره مشهور بین ابن سینا و ابو سعید ابوالخیر را (درستی یا نادرستی این روایت تغییری در منظور ما نمی آورد): می آورند که پس از ملاقات آن دو، ابو سعید به مریدانش گفت: «هر آنچه ما می بینیم، او می فهمد» و ابن سینا به دوستانش گفت: «هرآنچه ما می دانیم، او میبیند».

دیدن همان شهود مستقیم است و دانستن، عملیه دیگری از عقل است که با مفاهیم (concepts) یعنی با زبان سرو کار دارد.

از دیدگاه کلاسیک، زبان وسیله ییست که تصورات عقلی را در خود باز آفرینی می کند. یعنی در واقعیت امر باز نمایش، تصورات است، تصوراتی که خود باز نمایش واقعیت اند. زبان در این انگاره، بازنمایش بازنمایشهاست، یعنی یک امر کاملاً دومی و فرعی است و به هیچوجه شرطی برای شناخت نیست. از آنجا که زبان متعلق به دنیای اجسام است (چی از طریق صدا که اهتزاز هواست یا از طریق

خط که نگاره بر روی جسم است) تنها میتواند وسیله جسمی یا مادی انتقالِ تصوراتِ عقلی باشد و در عملیه شناخت دخی ندارد. از این دیدگاه، زبان یک وسیله شفاف (فاقد بارِ معرفتی) و ناجانبدار است، تنها کاری که میکند این است که تصورات عقلی را از گوینده به شنونده یا از نگارنده به خواننده انتقال میدهد.

اگر عقل زندانی جسم (تن) نمی بود، نیازی به زبان نمیداشت!

نمایش زبان =====> تصور =====> شی (موضوع) نمایش

ب : چرخش زبانشناختی و فلسفه معاصر زبان.

فراموش کردن زبان، بنیادی ترین توهمی است که تفکر فلسفی بشر تا چرخش زبانشناختی در اوایل سده نهم همراهی کرده است. وقتی «آدم پرند» ابن سینا خود را فاقد حواس بیرونی و درونی می یابد یا دکارت هنگامی که تصور میکند «می اندیشم»، اگر قبلاً، به مبحث وجود و قوف نیافته باشند، ممکن نیست وجود خود را تجربه کنند. هر دو در واقعیت امر با خود گپ میزنند. «وجود دارم» آدم پرند و «می اندیشم» دکارت، هر دو «گفتار» اند، گفتاری که به شکل گفتگو با خود عرض وجود میکند. این تجارب هیچگونه تجارب عقل منزوی و تک وجودی - تجاربی که تنها توسط شهود، دیدنی باشند و در سخن ننگنجد - نیستند، بل تجاربی اند که ناگزیر یک وسیله مقدم تر از خود را که زبان باشد، مفروض میدارند. حال ببینیم که چرخش زبانشناختی چی انقلابی را در عرصه تفکر فلسفی و علمی وارد کردند و این دو شاخه شناخت را از توهم عرفانی - ایده آلیستی نجات دادند.

الف : زبانشناسی سوسور (Saussure ۱۸۷۵ - ۱۹۱۳)،

سوسور عرصه زبان را به سه بخش تقسیم کرد:

- ۱- توان گویش (تکلم) که از ویژه گیهای طبیعی و فطری انسان است.
- ۲- زبان که یک آفریده اجتماعیست و بر اساس قرار داد بین یک گروه انسانی، تکوین یافته است؛ زبان یک قرار داد پنهان بین آدمهاست.
- ۳- سخن یا گفتار که فردیست و وقتی روی میدهد، زبان را زنده میسازد. از دیدگاه سوسور تنها گفتار (سخن پرداز) زبان را تکامل می بخشد، یعنی پراتیک گروهی گفتار (نوشتار و دیگر اشکال ارتباط زبانی) در زنده گی اجتماعی، بنیاد تطور و تکامل زبان است.

بی آنکه در اینجا در جزئیات زبانشناسی سوسور داخل شویم (چون موضوع بحث ما نیست) مهمترین نتایج و دستاوردهای زبانشناسی او را که برای موضوع ما اهمیت بنیادی دارند به خواننده انتقال میدهم.^۳

- زبان یک ساختار است که در آن عناصر معنای خود را از موقعیتی که در این ساختار احراز میکند، به دست می آورند. زبان همانند بازی شطرنج است: هر مهره بسته به جایی که روی عرصه اتخاذ می کند، بسته به نوع بازی که جریان دارد و بسته به مجاورتش با دیگر مهره ها، اهمیت دارد. اهمیت فیلی که اُهاجِ رُخ است با فیلی که رُخ را هاج کرده است، یکی نیست. واژه به حیث یک علامه، در سیستم علایم زبان، همانند مهره شطرنج است: بارمعنایی و مفهومی آن بسته به گفتمانی (discours) که در جریان است، تغییر میکند.

- علامه زبانی تنها کاری که میتواند بکند این است که بین یک «تصویر صوتی» و یک «مفهوم» (Concept) رابطه برقرار میکند. منظور از «تصویر صوتی»، نقش ذهنی است که شنیدن یک صدا - مثلاً صدای واژه درخت - در ذهن شنونده ایجاد میکند. ذهن این نقش را با مفهوم درخت رابطه میدهد.

- تصویر صوتی (دال): ده - رخ - ت

- مفهوم (مدلول): درخت

در این تقسیم بندی، حرفی از درخت بیرونی یا مرجع (Reference) نیست، چون درخت بیرونی به حیث یک شی بیرونی، نمی تواند در زبان باشد.

- تفکر بدون زبان ناممکن است.

«اندیشه به تنهایی چون کتله غبار آلودیست که هیچ چیز در آن حدود معین خود را ندارد. هیچگونه تصور از پیش معین شده و روشن، پیش از پیدایش زبان، نمیتواند وجود داشته باشد.»^۴

تفکر در زبان و به وسیله زبان روی میدهد و هیچگونه وجود مستقل پیشازبانی ندارد.

برعکس پنداشت کلاسیک که تصور را مقدم بر زبان تلقی میکند (مثلاً تصور درخت را پیش از واژه - مفهوم درخت در ذهن) و زبان را صرف پیامد یک عملیه «نامگذاری» تصورات می انگارد، (تصور درخت را، «درخت» می نامیم)، این زبان است که تصورات را در ذهن حاضر میکند، چون از قبل، به وسیله یک قرارداد و تفاهم که بین افراد یک گروه در شرایط مشخص تاریخی - جغرافیایی برقرار گردیده است - نمایش جهان بیرون را تقسیم کرده است. هر زبان، بدون کدام قاعده از پیش ساخته ،

زیر تأثیر مشخصات و نیازمندیهای زنده گی گروه انسانی که در دامن آن تکوین می یابد، جهان بیرون را - که یک امتداد از پیش تقسیم نشده است - تقسیم میکند، یعنی در کتله غبار گونه «تصور» خط کشی میکند و تصورات معین را به وجود می آورد؛ تصور درخت، تصور پدر، تصور رویش و غیره.

پس هر زبان بینش جداگانه یی از جهان ایجاد میکند؛ زبان هر گروه انسانی بنیادهای جهانبینی آن گروه را در خود دارد. از همینجاست که ترجمه کامل از یک زبان به زبان دیگر ممکن نیست؛ ترجمه همیشه و ناگزیر نسبی است.

بدینگونه، زیست - جهان یک گروه انسانی، مقدم بر این گروه وجود ندارد، بل، خود این گروه است که در جریان پیدایی، انکشاف و تکامل خود، با تکوین زبانی که مورد نیازش است، امتداد دنیای بیرونی را قطعه قطعه میکند و بدینگونه زادگاه و زیست - جهان خود را می سازد. «امتداد دنیای» مردمان یخبندانهای قطب شمال (اسکیموها) به گونه یی با زبان آنان قطعه قطعه شده است که برای صحرانشینان آفریقا به هیچوجه قابل تصور نیست.

سیاحت یک افغان به قطب شمال یا به صحرای آفریقا، به هیچوجه او را داخل زیست-جهان اسکیموها یا صحراییان آفریقایی نمی سازد. چون ممکن نیست با زبانی که زیست جهان ما را ساخته است، بتوانیم زیست-جهان آنها را زنده گی یا تصور کنیم.

از آنجا که هر زبان طبیعی دارای یک ساختار معین دستوری - نحو است، انقسام دنیای بیرونی بر اساس همین ساختار رخ میدهد، یعنی ساختار زبان طبیعی یک گروه اجتماعی مهر خود را بر زیست - جهان آن گروه می زند. پس شناخت بیرون، از طریق زیست - جهان و در نهایت از طریق زبانی صورت میگیرد که قبلاً یک ساختار معین دارد. بن ونیست (Benveniste) فیلسوف معاصر زبان نشان داده است که تقسیم کردن هستی به ده مقوله بنیادی (گوهر، عرض، چندی، چونی، کجایی، کی و غیره) توسط ارسطو، برخاسته از گرامر زبان یونانی باستان است. نیچه از نخستین فیلسوفانی بود که وجود برخی «مفاهیم میتافیزیکی» را ناشی از وجود آنها در زبان میدانست.

برخی فلاسفه آلمانی، پیش از چرخش زبانشناختی که با سوسور آغاز یافت، رمز جهانبینی یک قوم یا یک گروه انسانی را دریافته بودند. جوهان گوتفرد وون هردر (Johann Gottfried von Herder) نخستین کسی بود که با صراحت نگاشت: «اگر این درست باشد که ما بدون مفاهیم (Concepts) نمیتوانیم بیندیشیم و اندیشه را توسط واژه ها فرا میگیریم، به خاطر آن است که مرزها و حدود شناختهای بشری توسط زبان مقید میگردند.»^۵ (ترجمه از ماست)

در همین استقامت، ویلیم فون هومبولدت (Wilhelm von Humboldt) (۱۷۶۷ - ۱۸۳۵) بر آن بود که هر زبان دارای یک نیروی خلاق درونی است که جهانبینی یک جمعیت همزبان را تعیین میدارد:

«انسان اساساً با اشیایی زنده گی میکند که زبان برایش می آورد و از آنجا که حس کردن و عمل کردن نزد او با تصوراتش پیوند دارند، تنها به همین منوال است که زیست می کند. [. . .] هر زبان به دور ملتی که به آن تعلق دارد، دایره یی می کشد که نمیتوان از آن بیرون شد، مگر این که همزمان به دایرهٔ زبان دیگری گذار کنیم.»^۶ (ترجمه از ماست)

ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) همین اندیشه را از خود ساخته مینگارد:

«به جای این که از جهان طبیعی یا جهان ماورالطبیعی (میتافیزیک) آغاز کنیم، ما از دنیای بشری تمدن شروع میکنیم. بدیهیست که این دنیا چیزی نیست که یک بار برای همیشه ساخته شده باشد. این دنیا باید زمانی بنام یافته باشد و با تلاش مستمر ذهن بشری آباد گردیده باشد. زبان، افسانه، مذهب، هنر، علم چیزهایی نیستند به جز مراحل جداگانه یی که در این راستا به سر رسانیده شده اند. همهٔ این مراحل، پله های مختلف رسیدن ما به عینیت جهان است.»^۷ (ترجمه از ماست)

آشکار است که این تلقیات و برداشتهای کاسیرر به طور مجمل و کلی بیان شده اند ولی اصل مسأله یعنی اهمیت پراتیک اجتماعی، به ویژه اهمیت زبان به حیث نظام ارتباطی بین آدمها از یک سو و بین آدمها و طبیعت از سوی دیگر، در این بینش به طور دقیق برجسته گردیده است.

ادوارد ساپیر (Sapir) زبانشناس و مردم شناس، در سال ۱۹۳۰ پیشنهاد کرد که باید زبان را به حیث یک فرآوردهٔ اجتماعی، عامل تعیین کنندهٔ فرهنگ و جهانبینی اقوام پذیرفت:

«در حقیقت، «دنیای واقعی»، به طور غیر آگاهانه، عمدتاً روی عادت زبانی گروه های اجتماعی بنام یافته است. دو زبان بسیار مشابه با هم وجود ندارند که بتوان آنها را ممثل عین واقعیت اجتماعی به حساب آورد. جهانهایی که در آنها گروه های مختلف انسانی زنده گی می کنند، جهانهای جداگانه اند، نی عین جهان با بر چسپهای مختلف از دیدگاههای مختلف.»^۸ (ترجمه از ماست)

ورف (Whorf)، شادگر ساپیر، فرضیه یی را پیش کشید مبنی بر این که تنوع زبانی، بنیاد زیست - جهان اقوام مختلف است. وی می نگارد: «جهان در نظر ما مثل تداوم انقطاع ناپذیر انتباه هایی جلوه میکند که ذهن ما باید نخست به تنظیم آنها پردازد؛ این نظم بخشیدن در سیالیهٔ مستدام انتباه ها عمدتاً توسط سیستم زبانی که فراگرفته ایم، صورت میپذیرد.»^۹ (ترجمه از ماست)

اگر دستاوردهای فلسفهٔ زبان را خلاصه کنیم به این نتیجهٔ کلی می‌رسیم:

پراتیک اجتماعی گروه‌های مختلف بشری، در چوکات روابط با طبیعت و محیط زیست، بر متن روابط اجتماعی بین افراد، در پیوند با نیازهای زیستی گروهی، باعث پیدایی سیستمهای ارتباطی بین افراد گردید که زبان عمده‌ترین آنهاست. زبان به حیث بخشی از پراتیک اجتماعی، زیست - جهان هر گروه بشری را در شرایط معین تاریخی بنیاد ریخت. جهانبینی هر گروه، باز هم در پیوند با نیازهای اجتماعی و روابطش با طبیعت، از طریق زبان تشکل یافت. به عبارت دیگر، بر عکس پنداشت ایده آلایزم، زبان صرف ناقل اندیشه‌ها و تصورات از یک فرد به فرد دیگر نبوده، بل، نقش بنیادی را در شکل‌گیری خود اندیشه‌ها و تصورات بازی میکند.

زبان در پراتیک اجتماعی، در محاوره و گفتگو (چی صوتی، چی نوشتاری) زنده است. مونولوگ مطلق یا گویندهٔ مطلقاً یگانه، نمیتواند وجود داشته باشد. تفکر، خود، یک گفتگو با خود است. یک دیالوگ است.

در زبان ما معمولاً گفتگوی دو نفر را دیالوگ (Dialogue) خوانده‌اند، اما، این درست نیست. دیالوگ واژهٔ یونانیست که از دیا (dia) به معنای «از طریق» و لوگوس (logos) در اینجا به معنای کلام، ساخته شده است. دیالوگ یعنی «از طریق کلام» یا «از ورای سخن». باید یا گفتگو «بین دو نفر» گفت یا «بیلوگ».

زبانهای علمی؛ مثلاً زبان فیزیک کوانتیک یا زبان بیولوژی مالیکولی، همانند زبانهای طبیعی، جهانهایی را می‌سازند که هر کدام یک نظام خاص ساختارمند است، یعنی مفاهیم هر کدام، در چوکات همان زبان، بار معنایی خاص خود را دارد. مفهوم زبان در زبان فیزیک کوانتیک با مفهوم زبان در زبان بیولوژی مالیکولی فرق ماهوی و سرشتی دارد. چرخش زبانی در فلسفه، نقطهٔ پایان به پنداشت ایده آلیستی شناخت و هر نوع میتافزیک گذاشت.

پیش از آنکه به نقش مرکزی زبان در رمان «لبخند شیطان» بر گردم، نمونهٔ بارزی از پنداشت عرفان شرق را در عرصهٔ رابطهٔ زبان با تصور یا «رابطهٔ معنی با لفظ» ذکر میکنم تا هم از خشکی بحث کاسته باشم و هم شاهدهی برای ادعا‌های بالا آورده باشم.

بیدل و رابطهٔ معنا با لفظ:

فرزانهٔ بزرگ، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، در «شاعر آینه‌ها» بیتی از بیدل را تعبیر می‌کند.

«بیدل! نفسم، کارگهٔ حشرِ معانی ست

چون غلغله صور قیامت کلماتم

و من این دو تعبیر را در شعر او، بعنوان نخستین توجه به مفهوم **رستاخیز کلمات** و به تبع آنها **حشر معانی**، در تاریخ نظریات شعری تلقی می کنم و اگر ملامتم نکنند می گویم: بیدل بنیادگذار نظریه رستاخیز کلمات است که اساس بلاغت جدید در نقد فرمالیست های روسی است و تعبیر **حشر معانی** در شعر او، ارزش بلاغی بسیار دارد و در نقد شعر مورد نیاز است.^{۱۰}

از آنجا که نگارنده سطر های بالا در باره ترکیبهای خاص بیدل بحث میکند، «رستاخیز کلمات» را اصل انگاشته، «حشر معانی» را تابع آن میسازد.

اگر به دو مصراع بالا نیک بنگریم، متوجه میشویم که بیدل «نفس» خود را «کارگاه حشر معانی» معرفی میکند. نفس همان پنومای (pneuma) یونانی است که «اصل یا مبدای زنده گی» است و همه حکمت شرق را درنور دیده است. معانی که تعبیر دیگری از تصورات است، در «جایی» زاده میشوند که نفس است. بیدل نخست جایگاه کارگاه رستاخیز معانی (در پنداشت فلسفی، صور یاتصورات) را نشان میدهد که نفس است و پس از آن، و به تبع از آن به «قیامت کلمات» میرسد. تقدم منطقی و زمانی معانی نسبت به کلمات با بینش عرفانی بیدل کاملاً سازگاری می یابد.

روایتی دیگر را بررسی کنیم:

«... روزی میرزا [بیدل] را در مجلس نواب شکرالله خان با شیخ ناصر علی اتفاق افتاد که با هم صحبت کردند و این غزل:

[نشد آینه کیفیت ما ظاهر آرائی]

نهان ماندیم - چون معنی - بچندین لفظ پیدائی]

در میان آمد. شیخ در مطلع آن سخن کرد و گفت: آنچه فرموده اید که:

«نهان ماندیم - چون معنی - بچندین لفظ پیدائی»

خلاف دستور است، چه معنی تابع لفظ است، هرگاه لفظ پیدا گردد، معنی البته ظاهر میگردد. میرزا تبسم کرد و گفت: «معنائی که شما تابع لفظ دارید، آن نیز، لفظی بیش نیست. آنچه «من حیث هی هی» معنی است به هیچ لفظ در نمی آید، مثلاً حقیقت انسان...»^{۱۱}

بیدل معتقد به وجود معناهایی است که زبان توان بیان آنها را ندارد. بیدل با روشنبینی که از رابطهٔ لفظ و معنی، دال و مدلول دارد، به حیث یک عارف، دنیای معانی یا صور عقلی را مقدم بر الفاظ یا زبان و حتی کاملاً جدا از آنها می‌انگارد.

در جایی دیگر می‌پردازد:

بسکه وحشت کرده است آزاد مجنون مرا
لفظ نتواند کند زنجیر مضمون مرا

در این مصراع لفظ که کنایه از زبان است نمی‌تواند معنی را (که به اقتضای قافیه «مضمون» خوانده شده است) در بند خود کشد، معانی نسبت به الفاظ استقلال خود را دارند!

در غزل دیگر:

ای داغِ کمالِ تو عیانها و نهانها
معنی به نَفَسِ محو و عبارت به زبانها

معانی به دنیای نَفَسِ تعلق دارند و عبارات (الفاظ) به آلت گویش یا:

معنی سبقان ، گرهمه صد بحر کتابند
چون موجِ گهر پیش لبِت سخته جوابند
و در غزل مشهوری می‌گوید:

منتظران بهار! بوی شگفتن رسید
مژده به گلها برید، یار به گلشن رسید

...

نامه و پیغام را رسم تکلف نماند
فکر عبارت کراست، معنی روشن رسید

یعنی معنی روشن و شفاف که بیواسطه از یک نَفَسِ به نَفَسِ دیگر انتقال می‌کند، نیازی به عبارت و زبان ندارد.

در جای دیگر:

هر سخن سنجی که خواهد صید معنیها کند

چون زبان می باید اول خلوتی پیدا کند

این زبان یا لفظ است که معنی ها را صید میکند، معنیهایی که ناگزیر پیش از صید شدن وجود دارند.^{۱۲}

این نمونه ها آشکار می سازند که بیدل، آن عارف شهیر و آزاده که خود از بزرگترین ساحران پراتیکِ زبانی بود، نتوانسته بود از توهم «تقدم مطلق معنا بر لفظ» وارهد.

۲- جایگاه زبان در رمان «لبخند شیطان»

رمان «لبخند شیطان» تنها یک قصه نیست. بازنمایشِ زنده گی گروه های اجتماعی در شرایط خاص تاریخی از طریق ساختن یک زیست - جهان ذهنی که رمان نام دارد، در واقعیت امر به صحنه آوردن جهانبینی گروه های نامبرده در گِیرو دار حوادثِ زنده گی است.^{۱۳} آدمهای رمان «لبخند شیطان» به گروه های مختلفی تعلق دارند که هر کدام زبان و شیوه گفتار خود را دارند. اولین بار است که در ادبیات داستانی افغانی، آدمهای داستان از گروه های مشخص اجتماعی، از قومهای مشخص تاریخی با ویژه گیهای زبانی هر کدام، روی صحنه حوادث قرار میگیرند و پنداشتهای شان را از ورای زبان و لهجه شان به نمایش می گذارند. برهه فاجعه بار تاریخ افغانستان با چیره دستی، در «لبخند شیطان» باز نمایانده شده است. طبیعی جلوه دادن زنده گی، رفتار، گفتار و تفکر آدمهای «لبخند شیطان»، خواننده را چنان در متن روال داستان قرار میدهد که دیگر جهان ذهنی و ساخته شده را فراموش میکند و خود را ناخودآگاه در سرگذشتهای زیسته شده در واقعیت آن برهه می یابد و این همان بُعد سحر آمیز هنر راستین است که واقعیت عینی را چنان در بُعد ذهنی باز سازی میکند که واقعی تر از واقعیت، گِیرا تر از واقعیت، رساتر از واقعیت جلوه گر میشود.

بعد دیگر رمان «لبخند شیطان» کشاندن خواننده به سوی اندیشه ها و داوریهاییست که در مقام ارزشهای والای هومانستی، در تداوم فرهنگهای انسان محورانه بشر تکوین یافته اند. اما این اندیشه ها و داوریهها به حیث «غایبهای حاضر» خواننده را مجذوب خود می سازند، نی به حیث پینه های ساخته گی که متن داستان را رنگین بسازند.

ظلم، کینه، شقاوت، تزویر، فریب، دروغ، توطئه، فتنه انگیزی، رذالت و ده ها شکل دیگر پتیاره گی چنان در روال زنده گی آدمهای داستان به نمایش گذاشته میشوند که به خواننده انزجاری آمیخته با حس انتقامجویی می آفرینند. نقدی که نویسنده از کنشها و پنداشتهای آدمهای رمان در خود رمان جا به جا کرده است و در واقع تار و پود سراسر داستان را در می نوردد، نقدیست از ظلمتسرای ایدیالوژیکی که در دوام سده های دراز و ظاهراً پایان ناپذیر، انسان جامعه افغانی را در خود پیچانده

است. این ظلمتسرا، در زبان ویژه هر آدم داستان، تبارز خاص خود را می یابد. ببرک ارغند با فهم دقیق از پیوند زبان با ایدیالوژی، زنده گی ایدیالوژیک (یعنی زنده گی زندانی شده در نصوص و احکام مبتنی بر پیشداوریها) آدمهای داستان را تصویر میکند.

در سراسر رمان، این پراتیکِ زبانیست که به حیث **کنشهای بنیادی ارتباطی آدمها** به هر واژه و هر آوا، به هر کنایه و هر ایما، به هراشاره و هر حرکت گفتگویی - از طریق گفتگوهای موقعیتی - بار معنایی خاص را تعبیه میکند. در این رمان به وضاحت نقش مقدم زبان را به حیث یک پراتیک سازنده معنا مشاهده میکنیم. توضیحات در باره رابطه لفظ با معنا که در آغاز این مقال ارایه شدند به همین منظور بود تا اهمیت کار اندیشه یی - هنری ببرک ارغند نمایانده شود.

در نهایت باید گفت که «لبخند شیطان» وظیفه یک آموزشگاه عالی را برای مردم افغانستان به سر خواهد رساند. بزرگترین تمجید از این رمان اشاعه آن در بین مردم است.

پاورقیها:

۱. در عرصه شناختشناسی، عصر کلاسیک در اروپا از رنسانس آغاز شده تا اوایل سده بیست دوام می یابد.

۲. ابن سینا، شفا، کتاب در باره نفس، چاپ قاهره، ۱۹۷۴، ص ۱۳.

۳. برای معلومات بیشتر رجوع شود: درسهای زبانشناسی عمومی از فردیناند دو سوسور به زبان فرانسه یی، انتشارات payot ۱۹۶۸، پاریس.

۴. همانجا ص ۱۵۵ - ۱۵۶

۵. نقل از «تمهیدی بر فلسفه معاصر زبان»، Denis Vernant، به فرانسوی، جنوری ۲۰۱۱ انتشارات Armand Colin، پاریس، ص ۸۲.

۶. همانجا.

۷. همانجا.

۸. همانجا، ص ۸۳.

۹. همانجا.

۱۰. شاعر آینه ها، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران، ص ۶۷.

۱۱. مرآت الخیال، امیرعلی شیر لودی، بمبئی ص ۲۹۶. (نقل از «شاعر آینه ها»، اثر مذکور، ص ۲۲).

۱۲. ابیات را از کتاب «شاعر آینه ها» برگرفته ام.

۱۳. از آنچه در مورد نقش محوری زبان در تکوین جهانبینی جمعیت‌های انسانی گفتیم نتیجه‌ی جانبی دیگری باید گرفت: ادبیات یک قوم تنها از ورای زبان یا زبانهای آن قوم میتواند وجود داشته باشد.

رُمان «سوارکاران» اثر ژوزف کسیل (Joseph Kassel) فرانسوی که به زبان فرانسوی نگاشته شده است ولی زنده گی بُزکشان و چاپ اندازان شمال افغانستان را باز آفرینی میکند، کوچکترین رابطه‌ی بی با ادبیات افغانستان ندارد و متعلق به ادبیات فرانسه است. تصور کنید که تورسون چاپ انداز معروف با پسرش /وراز با زبان دهقانان جنوب فرانسه با هم صحبت میکنند! «سوارکاران» نی جزیی از ادبیات افغانستان است و نی برای ادبیات معاصر فرانسه کدام بدعت عظیم کرده است. در همین شمار، «گُدی پرانباز» از خالد حسینی (به زبان انگلیسی امریکایی) یا «لعنت بر داستایوفسکی» Maudit soit Dostoïevski از عتیق رحیمی (به زبان فرانسوی) که گویا زنده گی افغانی را تصویر میکنند، متعلق به ادبیات افغانستان نیستند. من در مورد جنبه‌های هنری آثار نامبرده در چوکات ادبیات امریکا یا فرانسه کدام داوری ندارم ولی این دو نویسنده، به هیچوجه با این آثار شان نمیتوانند در شمار نویسندگان افغانستان قرار گیرند. البته زبانهای علمی که دیگر جهانشمول شده اند - چون ریاضیات، فیزیک کوانتیک، انفورماتیک و غیره - متعلق به جمعیت دانشمندان تمام جهان اند.

برگرفته از شماره هشتم سال اول ماهنامه راه آینده نشریه چاپ کابل
