

نگاهی به یک نقد
استعاره سکاکی، اعتباریات علامه طباطبایی
صادق لاریجانی
حوزه علمیه قم

استعاره، بحث مهم و دشواری است که هم علمای ادب به آن علاقه مندند و هم فیلسوفان و از دیرباز هر دو گروه بدان پرداخته‌اند. هم اکنون در فلسفه تحلیلی غرب، مسأله استعاره «metaphore» به طور فزاینده‌ای، مورد پژوهش قرار می‌گیرد و دهها کتاب و مقاله این باب نگاشته شده است.^(۱)

کاربرد فراوان بحث استعاره، از بحث‌های کلامی در باب اوصاف خداوند گرفته تا پاره‌ای بحث‌های نظریه در علوم کامپیوتر بر اهمیت بحث استعاره افزوده است.

بحث این مقاله منحصر است به مقایسه دو نظریه: یعنی نظریه اعتبارات مرحوم علامه طباطبایی و حقیقت ادعایی سکاکی منشأ این بحث، مقاله‌ای است نقادانه که جناب محمد علی اژه‌ای در، مجله معارف به طبع رسانده‌اند (دوره هشتم، شماره ۳، ص ۴۱).

این دو مقاله از آن جهت که توجه محققان را به اختلاف رأی سکاکی و علامه طباطبایی، معطوف داشته، (علی رغم بیانات شهید مطهری در وحدت دو نظر) در خور ستایش است. ولی در عین حال در نقل قولهای این مقاله و نیز در استدلالهای آن خطاهای جدی رخ داده، که امیدوارم نکته سنجی‌های مقاله حاضر، منتهی به اصلاح آنها گردد. ابتدا کلام شهید مطهری در پاورقی‌های مقاله اعتباریات علامه را، نقل می‌کنیم و سپس به بررسی انتقادات ناقد محترم می‌پردازیم. و در نهایت بعد از نقل بیان سکاکی در استعاره و تجزیه و تحلیل آن و بیان قوت شبهه وی، به ارائه راه حلی می‌پردازیم.

کلام شهید مطهری

طبق گزارش شهید مطهری، «جمهور علمای ادب قبل از سکاکی، استعاره را از شئون الفاظ می‌دانستند و معتقد بودند که استعاره جز نقل مکان دادن الفاظ و بکار بردن لفظی بجای لفظ دیگر بواسطه علاقه مشابهت بین معانی آن دو لفظ، چیزی نیست... ولی سکاکی (متوفی قرن هفتم هجری) معتقد شد که استعاره از شئون الفاظ نیست، بلکه از شئون معانی است؛ یعنی از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هیچگاه لفظ از جای خود تکان نمی‌خورد و در غیر معنای اصلی خود استعمال نمی‌شود. استعاره حقیقتاً یک عمل نفسانی و ذهنی است، یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار می‌کنند که مشبه یکی از مصادیق مشبه‌به است... قرائن لفظی و محاوراتی عمومی بشر مؤید این

۱ - به عنوان نمونه:

a) J. searl, Eep rsson and Meaning [cabridge, 1989], p:76-136

b) D. Cooper, Metaphor [blackwell, 1986]

C) D. Davidson, *what metaphors meanis in Referense, Truth and Reality* (ed) M.platt [Routledge, 1980] P. 233-23.

D) Bva Kittay, *Metaphor* [oxford, 1987]

مطلب است... هنگامی که عمل ذهن و طرز اندیشه سازی نفس را در مورد مطلق اعتبارات مورد مطالعه دقیق قرار می دهیم نظریه سکاکی را درست می بینیم. این است معنای جمله متن که می گوید: «در پندار خود حد چیزی را به چیز دیگر می دهیم»^(۱).

ناقد محترم در بخشی از مقاله خود آورده اند رأی افراد مخالف سکاکی این نیست که استعاره صرفاً نقل لفظ از یک مورد به مورد دیگر است بلکه نقل به همراه معناست. «... اما این فرض که منظور ارسطو و جرجانی از نقل اسم «نقل اسم بی معنا» یعنی نقل «لفظ مهمل» یا نقل «اسمی که در آن اعتبار عدم معنا شده است» بوده است، خود فرضی غیر قابل قبول و نامعقول است. (ص ۴۵).

سپس ایشان به کلامی از جرجانی استشهد می کند که در آن عمل استعاره را بیش از نقل لفظ می داند. به نظر می رسد نویسنده مقاله، بین معنای لفظ فی حد ذاته (معنای وضعی) و معنای لفظ در تمام استعمال (مراد استعمالی) خلط کرده اند. آنچه که معقول نیست، این است که لفظی را که فی حد ذاته مهمل است یا در آن اعتبار عدم معنا شده، نقل کنند. و این در لبّ به این معناست که معنای مجازی، اصالتاً معنای حقیقی نداشته باشد، و این امر نامعقولی به نظر می رسد. اما خالی ساختن لفظ از معنای حقیقی در مقام استعمال، چیزی است که همه علماء ادب بر امکان و وقوع آن متفقند. در واقع، باید در این تعبیر بیشتر تأمل کرد که «در استعاره، لفظ از جایی به جای دیگر تلقی می شود.» مراد از این نقل چیست؟ مراد این است که لفظی که بنا به وضع، حقیقت در معنایی شده، در معنای دیگری استعمال شود. در حین استعمال لفظ به جای اینکه در معنای حقیقی افناء شود، در معنای دیگری فانی می گردد. به این ملاحظه گفته می شود: لفظ از جایی به جای دیگر نقل می شود. پس از نقل در مقام استعمال است و این چه ربطی به «مهمل بودن لفظ» یا «عدم اعتبار معنا در آن» دارد. مقسم «مهمل» و «غیر مهمل» الفاظ به لحاظ معنای وضعی شان هستند نه معنای مراد استعمالی.

نظریه مشهور در باب مجاز همین است که لفظ، در غیر ما وضع له استعمال می شود. اما تمسک صاحب مقاله به کلام جرجانی خود حدیث دیگری است. چون جرجانی، به تصریح سکاکی، در این امر مردّد است که آیا استعاره مجاز لغوی است یا مجاز عقلی، و در این صورت تمسک به کلام جرجانی برای اثبات اینکه قول مشهور (مجاز لغوی) با نظریه سکاکی در «دادن حد چیزی به چیز دیگر»، مشترک است، استدلال غریبی به نظر می رسد.

بلکه از این بالاتر، به نظر راقم این سطور، نظر جرجانی در عقلی بودن استعاره، از نظر سکاکی بسیار روشن تر است، و بر خلاف پیچ و تابهایی که در کلام سکاکی وجود دارد، جرجانی به صراحت اعلام می کند که استعاره عملی ذهنی و عقلی است نه مربوط به لفظ. در این صورت تمسک به کلام جرجانی برای تبیین و توجیه نظر مشهور در باب مجاز و استعاره، جداً غیر منطقی است.

گمان ندارم از عبارات جرجانی صریح تر در عدم مجاز لغی که مشهور بدان قائلند، بتوان عبارتی یافت. جرجانی در

فقره فوق^(۱) به صراحت مجاز و استعاره را از دایره لفظ خارج می‌داند و در واقع قایل به نظری است که سکاکی بدان مشهور شده است با این وضع، برای توجیه و تبیین رأی مخالفان سکاکی، بسیار نادرست است که به نظر جرجانی تمسک کنیم. مشهور در باب مجاز قایل به نقل لفظاند، یعنی لفظ در غیر ما وضع له استعمال می‌شود. از تمام آنچه گفتیم معلوم شد که واقعاً در مسأله استعاره و مجاز دو نظر مقابل هم وجود دارد: یکی نظر کسانی که معتقدند، مجاز تصرف در لفظ و استعمال آن در غیر ما وضع له است و دیگری نظر کسانی که مجاز را تصرف در لفظ نمی‌دانند و تماماً به مرحله تطبیق معنی و تصرف در آن مربوط می‌کنند. و عبارات جرجانی به صراحت این نظر را تأیید می‌کند و قول مخالف را غلط می‌دانست عامه بلکه خاصه مستحکم شده است.

البته این سکاکی هم قائل به این رأی دوم باشد، مطلب دیگری است که تحقیق آن خواهد آمد.

نقد دوم

ناقد محترم در مقام ردّ نظریه سکاکی، چنین می‌گوید «...حال اگر ما جداً معتقد باشیم که شخص شجاع از جنس شیران است و دارای ماهیت شیر است باید برای تلفظ شیر مفهومی شاملتر از آنچه معمولاً با این لفظ متداعی است، قائل شویم. باید قائل شویم که لفظ شیر برای هر موجودی که دارای صلابت، قوت و شجاعت است در لغت وضع شده است، اعم از آنکه آن موجود دارای هیكل مخصوص و یال و کویال آن حیوان معروف باشد یا نباشد. بدیهی است اگر چنین مفهومی را عبارت از مفهوم شیر بدانیم، مصادیق و افراد شیر را هم در میان انسانها می‌توان یافت و هم در میان گرگان و سگان... این نتایج نامأنوس و غریب، خلاف نظر و اعتقادات عموم است که معتقدند هر چیزی خودش است و هیچ چیزی چیز دیگر نیست... از اینجا به خوبی روشن می‌شود که ادعای شاعر و یا غیر شاعر نمی‌تواند ملاک تعیین جنس افراد قرار گیرد و اگر ملاک جنس افراد ادعای مثلاً شاعر قرار گیرد، نتیجه آن جز پریشانی فکر و متناقض نخواهد بود.» (ص ۴۹).

تالی فاسد دیگر نظریه سکاکی، به نظر نویسنده مقاله، نسبی شدن حقایق اشیاء و جنس آنها است. «بدین معنا که اگر

۱ - «ومما الصفة فيه للمعنى و ان جرى في ظاهر المعاملة على اللفظ إلا أنه يبعد عند الناس كل العبد ان يكون الامر فيه كذلك و أن لا يكون من صفة اللفظ بالصحة و الحقيقة، و صفا اللفظ بأنه مجاز. و ذلك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة و المجاز إن الحقيقة أن يقر اللفظ على أصله في اللغة و المجاز أن يزال عن موضعه و يستعمل في غير ما وضع له فيقال أسد و يراد شجاع و يحمر و يراد جواد، و هو إن كان شيئاً قد استحکم في النفوس. حتى أنك ترى الخاصة فيه كالعامة فان الامر بعد فيه على خلافه، و ذاك أنا اذا حققنا لم نجد لفظ اسد قد استعمل على القطع و البت في غير ما وضع له. ذاك لانه لم يجعل في معنى شجاع على الاطلاق و لكن جعل الرجل بشجاعته اسداً فالتجوز في ان ادعيت للرجل أنه في معنى الاسد و أنه كأنه هو في قوة قلبه و شدة بطشه و في ان الخوف لا يغمره و الذعر لا يعرض له. و هذا إن انت حصلت تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ. و إنما اللفظ مزالاً بالحقيقة عن موضعه و منقولاً عما وضع له أن لو كنت تجد عاقلاً يقول:

هو اسد و هو لا يضم في نفسه تشبيهاً بالاسد و لا يريد إلا ما يريده اذا قال «شجاع» و ذلك ما لا يشك في بطلانه... و هكذا الحكم في الاستعارة هي و ان كانت في ظاهر المعاملة من صفة اللفظ... فان مآل الامر إلى ان القصد بها إلى المعنى...» دلائل الاعجاز. ط مكتبة المحمودية بمصر، ص ۲۴۵.

در زبانی مثلاً «یاقوت» را شاعری در مورد نور خورشید بکار برد، در آن زبان نور خورشید از افراد یاقوت خواهد بود. لیکن در زبان دیگری که چنین استعاره‌ای بکار نرفته است، نور خورشید از افراد یاقوت نخواهد بود...» (ص ۵۰).

اشکال نویسنده مقاله بر سکاکی، بسیار غریب می‌نماید. چون زمانی این اشکال وارد است که شیر دانستن شخص شجاع، حقیقی و واقعی باشد نه ادعایی. و تمام کلمات سکاکی و دیگر قایلان به این مسلک، مشحون از تعبیر «ادعاء» است.

در همان عباراتی که از سکاکی نقل کرده‌اند، مکرراً آمده است که دخول مشبه در مشبه به ادعایی است: «مدعیاً دخول المشبه فی جنس مشبه به» «مدعیاً انه من جنس الاسود».. «أنا متی ادعینا فی المشبه کونه داخلاً فی حقیقة المشبه به» و معلوم نیست با وجود اینهمه تصریحات به اینکه فردیت مرد شجاع نسبت به مفهوم شیر ادعایی است، چرا نویسنده مقاله مدعی می‌شود، لازمه کلام سکاکی یافتن شیر در میان همه حیوانات از سگان و گرگان و... است. لازمه کلام سکاکی بیش از این نیست که در میان انسانها و همه اصناف حیوانات، افراد ادعایی شیر یافت می‌شود (یا ممکن است) و این کجا نامأنوس است؟! آنچه نامأنوس و بلکه نامعقول است یافت افراد حقیقی شیر در میان دیگر اصناف حیوانات و یا انسان است و این لازمه غلط و غیر منطقی، هیچ ربطی به کلام سکاکی و تابعان وی ندارد. ناقد محترم می‌گوید: تالی فاسد مهمتر نظریه سکاکی از لحاظ بلاغی این است که در این نظریه جنبه خلاقیتی که در استعاره هست نادیده گرفته خواهد شد، چون لفظ در این صورت در معنای خودش بکار برده شده است.

در پاسخ ایشان می‌گوییم از قضا خلاقیت استعاری، بنابر مسلک حقیقت ادعایی بسیار روشنتر و زیباتر است. و همین نکته است که عبدالقاهر جرجانی به آن تصریح می‌کند و کثیری از اصولیان متأخر، از جمله شیخ رضا اصفهانی قدس سره در وقایع الاذهان، به دلیل همین نکته، مسلک حقیقت ادعایی را در کل مجازات پذیرفته است. دلیلشان این است که استعمال لفظ «اسد» در غیر ما وضع له یعنی «رجل شجاع» مثلاً، لطافتی ندارد: درست مثل این است که بگویی «رجل شجاع» به خلاف وقتی که لفظ «اسد» در همان معنای خود بکار رود و این معنا را به صورت ادعایی بر انسانی تطبیق کنی؛ دلالت این تطبیق ادعایی بر شجاعت به مراتب صریحتر و بلیغتر از شکل اول است. خلاقیت‌های استعاری در این صورت، به انحاء گوناگون این ادعا برمی‌گردد، نه به کیفیت استعمال لفظ در معنی. البته این همه در فرض تسلّم نسبتی است که به سکاکی داده شده که استعمال لفظ را در استعارات، در «ما وضع له» می‌داند. و این نسبتی است که جداً قابل تردید است.

ناقد محترم در نهایت به مقایسه رأی علامه طباطبایی و سکاکی می‌پردازد و بر خلاف رأی شهید مطهری که رأی آن دو را یکی پنداشته بود، قایل به اختلاف آن دو نظر می‌گردد. ایشان می‌گوید:

«مفهوم اساسی نظریه علامه «در پندار، حدّ چیزی را به چیز دیگر دادن» است. این مفهوم در اصول فلسفه و حواشی آن با عبارات مختلف مطرح شده است، در تعریف سکاکی از استعاره بدان اشاره نشده است. در نظریه سکاکی وقتی که شخص شجاع، شیر خوانده می‌شود، این امر نتیجه جنس بودن آن شخص شمرده شده است. و این از جنس شیر بودن او نتیجه فعالیت ذهنی شخص مستعیر نیست، بلکه نتیجه وضع اولیه لفظ شیر است که این لفظ در اصل برای موجوداتی وضع شده است که دارای برخی از صفاتند (هیكل مخصوص داشتن یکی از این صفات محسوب نشده است)

... در نظریه علامه تمایز میان استعمال لفظ در معنای اصلی و استعمال لفظ در معنای غیر اصلی همچنان محفوظ است. یعنی ما لفظ شیر را به دو صورت و در دو مورد مختلف می‌توانیم بکار گیریم: یکی وقتی که لفظ شیر را در مورد حیوان زنده معروف بکار می‌بریم و این استعمال لفظ در معنای حقیقی خواهد بود، و دیگری وقتی است که لفظ را در مورد «شیر در پندار» یعنی موجودی که حد شیر در ذهن برای او فرض و اعتبار شده است بکار می‌بریم. و این کاربرد لفظ در نظیر معنای اصلی و اولیه خواهد بود.

لیکن در نظریه سکاکی چنانکه ملاحظه کردیم، لفظ در مورد چیزی بکار می‌رود که در اصل برای آن وضع شده است و بنابراین لفظ از جای خود تکان نخورده است.» (ص ۵۵)

در این نقد مطالب مختلفی خلط شده‌اند از مهمترین این مطالب، کیفیت استعمال الفاظ در معانی و تطبیق آنها بر خارج (مصدق) است. و نیز تفکیک بین معنای لغوی لفظ و بین مراد از لفظ [به اراده استعمالی] است.

اما مطلب اول: از کلمات ناقد محترم مشخص می‌شود که ایشان معتقدند در مقام تطبیق مفهوم معینی چون «شیر» بر مصداق خاصش، لفظ هم تطبیق می‌شود. مثلاً در جایی گفته‌اند: «استعمال لفظ یاقوت در نور خورشید، بنا به نظریه سکاکی، استعمال لفظ در ما وضع له است». یا گفته‌اند «سکاکی معتقد است که استعمال لفظ شیر در مورد انسان شجاع استعمال لفظ در مورد آن چیزی است که برای آن وضع شده است». چنین اعتقادی از بن نادرست است. و ناشی از عدم تفکیک کارهای متکلم است «استعمال لفظ در معنی» یک کار متکلم است و «افنای معنا در خارج و مطابق» کار دیگر؛ اولی متقوم به اراده استعمالی است و دومی به اراده جدی. «لفظ» را متکلم بر خارج تطبیق نمی‌کند، بلکه از لفظ معنایی را اراده می‌کند که لفظ برای آن وضع شده است [در استعمال حقیقی] یا معنایی که به تناسب در آن بکار رفته است [استعمال مجازی بنابر رأی مشهور]. در هر دو صورت تطبیق معنا بر خارج، ربطی به لفظ و استعمال لفظ در معنا ندارد. تفتازانی در مطول به همین نکته توجه می‌دهد و می‌گوید کثیری از متعلمان از آن غفلت می‌ورزند و دلالت لفظی را با تطبیق معنا بر خارج خلط می‌کنند.^(۱)

سکاکی که معتقد است، انسان شجاع فرد عالی شیر است، بیش از این نمی‌گوید که انسان شجاع، فرد ادعایی موضوع له است نه اینکه خود موضوع له است، و این نکته مهمی است. چون استعمال لفظ «شیر» در «انسان شجاع» بنابر اول مستلزم مجاز در کلمه است و بنابر دوم استعمال حقیقی است. سخن سکاکی^(۲) در اصل این است که لفظ «شیر» اصلاً در «رجل شجاع» استعمال نشده است. لفظ «شیر» در معنای حقیقی خودش که «طبیعت و ماهیت شیر» است استعمال می‌شود و در ورای این کار متکلم، کار ذهنی دیگری هم صورت می‌گیرد و آن تطبیق ماهیت «شیر» بر انسان شجاع است. اگر توجه کنیم، این تطبیق ادعایی اصلاً نیازی به لفظ و استعمال لفظ در معنا ندارد و لذا اگر کلام و تکلمی هم در کار نباشد، ذهن می‌تواند چنین ادعایی را بسازد و مفهوم شیر را بر مصداق غیر واقعی اش حمل کند. تصدیق اعتقادی، کاری ذهنی است [در مقابل تصدیق شهادتی که مبرز می‌خواهد و از سنخ انشاء است]. این تصدیق اگر به صورت ادعایی صورت گیرد، همان چیزی است که مرحوم علامه آن را اعتبار می‌خواند و سکاکی هم تحلیل در

۱ - مطول، ص ۳۶۱

۲ - آنچه از سکاکی نقل می‌کنیم بنابر فهم مشهور از سخن اوست و اما فهم ما از سخن وی، در همین مقاله خواهد آمد.

استعاره آن را بکار می‌گیرد.

سکاکی به تصریح کلامی که از وی نقل شده [در مقاله] می‌گوید: «با اصرار گوینده بر این که فلان شخص شیر است یا ماه است یا اینکه خورشید است، محال است که بتوان گفت لفظ شیر یا ماه یا خورشید در غیر معنایی که برای آن وضع شده است بکار رفته است» (ص ۵۲) و معلوم است که الفاظ برای افراد وضع نمی‌شوند [در اسماء جنس]، بنابراین مراد سکاکی این نیست که بعد از ادعای اینکه فلان شخص شیر است، «فلان شخص» یا نوع «انسان شجاع» خود موضوع له می‌شود. بلکه مراد او این است که بعد از ادعای فوق، هیچ انگیزه‌ای وجود ندارد که معنا و موضوع له لفظ را توسعه دهیم و مجاز در کلمه پدید آوریم. این کار عبثی است بلکه مضرّ به ادعا است. ما می‌خواهیم انسان شجاع را مصداق شیر واقع قرار دهیم [در ظرف ادعا] نه مصداق اعم از «شیر واقعی و شیر غیر واقعی»، اینکه لطافتی ندارد. برای روشن‌تر شدن بحث، از استعاره صرف‌نظر می‌کنیم و در همان استعمالات حقیقی و معمولی می‌پرسیم: آیا لفظ «درخت» در مصادیق و افراد طبیعت درخت استعمال می‌شود یا در نفس طبیعت و جنس. اگر گفتیم «لباس را به آن درخت آویزان کن» در این جمله استعاره‌ای در کار نیست. سؤال این است که لفظ «درخت» در این جمله در چه چیزی استعمال می‌شود: در نفس طبیعت و جنس درخت یا در همان فردی که مشارالیه است و مراد. به نظر می‌رسد نظر آقای اثره‌ای این است که دومی درست است یعنی لفظ «درخت» در همان فرد از درخت استعمال شده است و این سخن جداً باطلی است. لفظ درخت در معنای خودش که همان طبیعت و جنس درخت است استعمال می‌شود و فرد خاص در مقام اراده جدی، اراده می‌شود و در مقام تفهیم به ادات دیگری [مثل اسم اشاره در مثال یا قرائن حالیه در موارد دیگر] تفهیم می‌گردد.

این مطلب بعینه در استعاره بنا به تحلیل سکاکی هم وجود دارد. می‌گوید بعد از اینکه ادعا کردیم، شخص شیر است، کافی است از لفظ شیر معنای خودش را اراده کنیم (اراده استعمالی) چون در این صورت معنای اراده شده بر فرد تطبیق می‌شود (ادعاء و در مقام اراده جدی). صحبتی از این نیست که چون شخص شیر محسوب شده است، پس استعمال لفظ شیر در خصوص این فرد، استعمال در موضوع له است. استعمال هیچگاه در خصوص این فرد نیست تا از قبیل استعمال در موضوع له گردد. استعمال لفظ در معنا، در مرحله‌ای سابق بر تطبیق معنا بر خارج [حقیقتاً یا ادعاء] صورت می‌پذیرد. از آنچه گفتیم روشن می‌شود در نظریه اعتباریات علامه، لفظ «شیر» در مورد «شیر در پندار»، یعنی موجودی که حدّ شیر در ذهن برای او فرض و اعتبار شده، بکار نمی‌رود تا اینکه کاربردش، کاربرد در غیر معنای اصلی باشد. «شیر در پندار» فردی ادعایی است و ما لفظ اسماء جنس را بر فرد اطلاق نمی‌کنیم [مگر اینکه نیازی خاص این شکل استعمال مجازی را لازم گرداند]. طبق نظر علامه لفظ «شیر» در معنای خودش استعمال می‌شود و این معنا بر فردی در خارج خودش استعمال می‌شود و این معنا بر فردی در خارج تطبیق می‌شود که این فرد، از مصادیق واقعی معنا نیست. کجای این سیر فکری، استعمال لفظ «شیر» در «شیر در پندار» را لازم می‌آورد. تفکیک بین مراد استعمالی و مراد جدی یکی از کلیدهای حلّ معنایی است که نویسنده مقاله خود را در آن افکنده‌اند.

تحلیلی عمیقتر

آنچه تا کنون گفتیم بر حسب مماشات با نقل قولی است که ناقد محترم از سکاکی کرده‌اند و همگام با نظری است که عموماً از سکاکی نقل می‌شود و در علم اصول هم غالباً به عنوان حقیقت ادعایی سکاکی معروف است.

ولی عجیب این است که نظر سکاکی، آنطور که بنده از مفتاح العلوم می‌فهمم، غیر از آنچیزی است که به وی نسبت داده شده و عجیب‌تر نقل قول آقای اژه‌ای است چون ایشان عباراتی از مفتاح العلوم را نقل می‌کنند که سکاکی برای توجیه قول مخالف رأی خویش آورده است!

سکاکی گرچه پای ادعا را در استعاره به میان کشیده ولی صراحتاً اعلام می‌کند استعاره، مجاز لغوی است نه عقلی و در استعاره لفظ در معنای موضوع له بالتحقیق استعمال. نمی‌شود در مفتاح العلوم بعد از تعریف استعاره، چنین آمده است:

«و اما عدّ هذا النوع لغویاً فعلى احد القولین و هو المنصور كما ستقف علیه و كان شیخنا الحاتمی تغمده الله برضوانه احد ناصریه. فان لهم فيه قولین احدهما انه لغوی... ثانيهما انه ليس بلغوی بل عقلی...» [ص ۱۵۷، دارالکتب العلمیه - بیروت]

در عبارات فوق، سکاکی به صورت مجاز لغوی بودن استعاره را مختار خویش می‌داند و آنچه ناقد محترم از سکاکی نقل کرده، یعنی عبارت: «و مع الاصرار على دعوى انه اسد و انه قمر یمتنع ان یقال لم تستعمل الکلمة فیما هی موضوعة له» بیانی است برای نظر دوم یعنی «ثانیهما» که در مقابل رأی مختار سکاکی است. به گمان ما نظریه مختار او متضمن دقایقی است که اگر خوب فهم شود، شبهه‌ای قوی در مقابل تفسیر جرجانی و تابعان وی چون علامه طباطبایی از استعاره، قرار می‌دهد و باید دید این شبهه قابل جواب هست یا نه؟ سکاکی می‌گوید در باب استعاره دو نظریه هست:

نظریه اول: لغوی بودن استعاره سکاکی این نظریه را نظریه منصور محسوب داشته و استاد خویش را نیز مافع آن می‌داند. دلیل این نظریه این است که در استعاره لفظ «اسد» در غیر موضوع له تحقیقی خویش استعمال می‌شود. چه اینکه، ما گرچه معنای اسدیّت را برای شخص ادعا کرده‌ایم ولیکن در این ادعا به بیش از شجاعت وی نظر نداریم و از آن فراتر نمی‌رویم و لذا برای انسان شجاع، صورت اسدیّت و هیأت خاص شیر را ادعا نمی‌کنیم. از طرف دیگر لفظ «اسد» برای مطلق شجاع هم وضع نشده است تا اینکه اطلاق لفظ اسد بر انسان شجاع، اطلاق حقیقی و فیما وضع له باشد؛ گرچه شجاعت از اخصّ اوصاف اسد محسوب می‌شود. بلکه لفظ اسد برای حصّه خاصه‌ای از شجاعت که همراه با آن صورت و هیأت خاص حیوان است وضع شده است. و الا اگر «اسد» برای مطلق شجاعت وضع شده بود، صفت بودن نه اسم (جنس) و اطلاقش بر انسان شجاع اطلاق حقیقی بودن نه از باب تشبیه و نیازی به استعاره نبود، چون اطلاقش بر آن حقیقی است.

نظریه دوم: عقلی بودن استعاره. دلیل این نظریه این است که ادعای شیر بودن انسان و داخل در جنس شیر بودن، منافای این است که لفظ در «غیر موضوع له» خودش استعمال شود، بنابراین، استعاره نمی‌تواند مجاز لغوی و تصرف لغوی باشد. چون لغوی بودن آن مستدعی استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» است و با اصرار بر اینکه شخص شجاع اسد است و فلان شخص خورشید یا ماه است، محال است بگوییم: کلمه در «موضوع له» خود استعمال نشده است. تردید عبدالقاهر جرجانی بین لغوی بودن استعاره و عقلی بودن آن، ناشی از دو وجهی است که ذکر کردیم.

این محصل کلام صاحب مفتاح در مقام تحریر دو نظر است. سکاکی چنانکه گفتیم، لغوی بودن استعاره را اختیار می‌کند. اما چگونه به دلیلی که نظریه دوم اقامه کرده، پاسخ می‌دهد؟ اصرار بر ادعای اینکه فلان شخص شیر است، چه نیازی برای استعمال لفظ شیر در «غیر ما وضع له» باقی می‌گذارد. آیا استعمال، با آن ادعا غیر قابل جمعند؟

سکاکی در پاسخ به این شبهه، نظریه اصلی خویش را ابراز می‌کند و این نظریه در واقع همان نظریه اول است با بیانی خاص که بتواند شبهه فوق را پاسخ گوید.

وی می‌گوید: ادعای شیر بودن برای شخص، مبتنی بر ادعایی دیگر است و آن اینکه افراد جنس شیر بر حسب ادعا و تأویل دو قسمند: یک قسم افراد متعارف و آن همان حیوانی است که از چنان صفاتی برخوردار است و قسم دوم افراد غیر متعارف و آنها افرادی هستند که از شجاعت برخوردارند؛ اما آن صورت حیوانی خاص را ندارند بلکه واجد صورتی دیگرند. چنانکه عرف در مورد شیری که از گرگ بگریزد، می‌گویند شیر نسبت و در مورد انسانی که هیچکس را در مقابل او یارای مقاومت نیست، می‌گویند انسان نیست، شیر است.

کار قرینه در این میان، نفی کردن افراد متعارف است که به ذهن تبادر می‌کنند، تا اینکه چیزی که «اسد» را در آن استعمال می‌کنیم، متعین شود.

مطالب فوق برخلاف فهم آقای اژه‌ای و شاید کثیری دیگر - در مقام اثبات این نکته نیست که لفظ «اسد» در معنای اصلی خودش استعمال شده است، بلکه بر عکس مراد وی، اثبات این نکته است که لفظ «اسد» در معنای حقیقی خودش و معنای علی التحقیق استعمال نشده است.

ممکن است سؤال شود در این صورت اینهمه هیچ و خم در کلام وی برای چیست؟

به گمان ما مشکل سکاکی، حل شبهه‌ای است که از لابلای دلیل نظریه اول استفاده می‌شود و به نظر شبهه‌ای قوی می‌رسد. تمام کسانی که قائل به عقلی بودن استعاره هستند و از آن جمله مرحوم علامه طباطبایی، در تعبیر خویش با این شبهه روبرویند.

شبه این است:

کسانی که در باب استعاره، قائل به ادعا می‌شوند و معتقدند شیء ای یا انسانی ادعاء فرد ماهیتی شمرده می‌شود، آیا می‌توانند به همین ادعا بسنده کنند یا اینکه استعاره برای اینکه به نحو معقولی تحقق یابد، باید ادعای دیگری هم صورت گیرد؟ در وهله اول به نظر می‌رسد، شق اول درست است و لذا در باب استعاره معنای لفظ تغییر نمی‌کند. لفظ «شیر» در معنای «حیوان معهود» استعمال می‌شود و فقط در مقام تطبیق، به پاره‌ای افراد غیر حقیقی ادعاء تطبیق می‌شود.

ولی مشکل این است که لازمه چنین تصویری، این است که انسان شجاع را نیز دارای یال و کوپال و... بدانیم (ادعاء). به عبارت دیگر وقتی شیء ای را فرد طبیعتی شمریم و لو ادعاء، ناگزیر باید مقومات و لوازم آن طبیعت را بر وی بار کنیم و لو در ظرف ادعایی. معنا ندارد بگوییم: «حسن شیر است» ولی در عین چنین ادعای «حسن شیر نیست» و لو ادعاء. این تناقض گویی است.

بنابراین، برای اینکه دچار تناقض گویی نشویم باید در ظرف ادعا، آثار طبیعت را بر فرد حمل کنیم، به این معنا که در ظرف ادعا او را واقعاً مصداق شیر بدانیم. آنچه ادعا می‌شود [مضمون ادعا شده] دیگر خود ادعایی نیست. وقتی ادعا می‌کنیم «حسن شیر است» معنایش این نیست که ادعا می‌کنیم «حسن شیر ادعایی است» بلکه مدعا نفس این جمله است یا مضمون «حسن شیر است».

نتیجه این نکته این است که لازمه ادعای «حسن شیر است»، این است که در ظرف ادعا حسن را شیر بدانیم، یعنی حیوانی درنده و شجاع. ولی آیا به راستی کسی که استعاره بالا را انجام می‌دهد، چنین قصدی دارد؛ می‌خواهد این

صفات شیر را نیز بر حسن تطبیق کند، یا اینکه صرفاً مراد اثبات شجاع شیر است؟ بی شک دو می مقصود است. در این صورت نظریه «مزد ادعایی» با مشکلی مواجه می شود: ادعای «فردیت حسن برای طبیعت شیر» مستلزم لازمه‌ای است که قابل قبول نیست. راه حلی که برای این شبهه به نظر می رسد، این است که بگوییم ادعای «فردیت برای طبیعتی» به همینجا ختم نمی شود. بلکه مستلزم ادعایی دیگر در ناحیه خود طبیعت است: نوعی توسعه ادعایی در خود طبیعت و جنس.

کسی که ادعا می کند «حسن شیر است» در مرتبه سابق ادعا می کند که جنس شیر موسع تر از آن جنسی است که مردم می پندارند. جنس شیر ماهیتی است که هم افراد متعارف دارد، یعنی همان حیوان درنده با اوصاف کذایی، و هم افراد غیر متعارف، و آن شیرهایی هستند در صورت انسان شجاع یا گرگ شجاع یا... در اینجا جنس شیر در واقع تعیین نوعی خویش را دارد. ولی در ظرف ادعا «اسد» را طبیعتی موسع نپنداشته ایم.

با این بیان، معضله مرتفع می شود: وقتی ادعا می کنیم «حسن شیر است» در مرتبه سابق ادعا کرده ایم که «شیر» جنس موسع است. در ظرف این ادعای دوّم، ادعای اول بیش از این نمی گوید: «حسن مصداق شیری است که خود جنسی است با افراد متعارف و غیر متعارف» و با قرینه صارفه تطبیق این جنس موسع را بر افراد حقیقی منع می کنیم. جنس موسع شیر، در ذات خود یال و کوپال و چنگال ندارد، چون طبق فرض بر افراد غیر متعارف هم صادق است.

این بیان اصل معضله را مرتفع می سازد ولی مستلزم نوعی مجاز در کلمه می گردد. چون در این صورت در معنای لفظ «اسد» حاکی از نوع آن حیوان درنده است؛ و حال می گوییم حاکی از آن نوع موسع (ادعایی) است که هم فرد متعارف دارد و هم فرد غیر متعارف. و این ناگزیر موجب لغوی شدن استعاره می گردد. و چنانکه گفتیم سکاکی به تصریح خویش استعاره را لغوی می داند نه عقلی، و استنباط بالا این نکته را تأکید می کند.^(۱)

با بیان فوق شبهه‌ای قوی بر سر راه قائلان به عقلایی بودن استعاره (همچون علامه طباطبایی و مرحوم مطهری) قرار می گیرد و مقاومت در مقابل آن بسیار مشکل می نماید.

البته روشن است که این شبهه فقط در مواردی وجود دارد که مسلم باشد مراد و مقصود از ادعای فردیت شیء ای برای طبیعتی، ادعای همه خصوصیات آن طبیعت در فرد نیست و الا شبهه فوق دفع می شود.

بیان راه حلی برای شبهه فوق

به نظر می رسد بنا بر مبنایی که در معرفت دینی در مدالیل اسمای جنس اتخاذ کرده ایم^(۲) و نظیر آن در کتاب تسیمه و ضرورت (Naming and Necessity) به قلم سول کریپکی (Saul kripke) وجود دارد،^(۳) می توان راه حلی برای این مشکل بدست داد.

مسئله این است که مدلول اسم جنس، ماهیت تفصیلی اشیاء نیست: مدلول لفظ «انسان» یا «شیر» یا «اسب»، ماهیت تفصیلی این امور نیست، بلکه ماهیت اجمالی است. با این الفاظ اشاره به صورت نوعیه خاصی می کنیم که همان صورت نوعیه اجمالی مدلول اسم جنس است: و لذا هرگونه وصف خارج لازم یا وصف مقوم که برای این ماهیت بیاییم، مثل قضیه «انسان دارای مغزی کذایی است» قضیه توتولوژیک نخواهد بود: چون محمول، در معنای موضوع

۱ - تفتازانی در مطول تصریح می کند که مسلک «تأویل» سکاکی مستلزم مجاز لغوی است [مطول: ص ۳۶۲]

۳ - ص ۱۴۰-۱۱۷

۲ - معرفت دینی، ص ۱۲۸-۱۲۴.

وجود ندارد.

هرگونه کشف علمی راجع به ساختمان اشیاء و لوازم آنها بشود، معرفتی است خارج از مدلول و معنای اسم جنس، گرچه داخل در ماهیت واقعی و عینی شیء باشد. به عنوان مثال لفظ آب را در نظر بگیرد: اگر مدلول این اسم جنس، ماهیت واقعی آب باشد، در این صورت اگر گفتیم «آب H₂O است»، قضیه‌ای توتولوژیک گفته‌ایم، در حالی که این از کشفیات علمی است، که آب چنین است. علاوه بر این نقضها، عمده‌ترین دلیل برای عدم وضع لفظ برای ماهیت واقعی در اسم جنس، این است که ماهیت واقعی غالباً برای من مجهول است و لذا جعل لفظ بازاء آن لغو است. با این مقدمه به سراغ بحث استعاره می‌رویم:

اگر در مفهوم «شیر» یا هر اسم جنس دیگری، اوصاف و حتی اوصاف داخلی و مقومات اخذ شده بود، حق با مستشکل (سکاکی) می‌بود و لازمه «شیر بودن حسن» این بود که حسن واجد اوصاف داخلی (مقومات) و اوصاف خارجی ماهیت شیر باشد، مثلاً علاوه بر شجاعت، صورت حیوانی با یال و کوپال و چنگال و... داشته باشد و لو در ظرف ادعا. ولی از آنجا که بر مبنای فوق، همه این اوصاف و حتی اوصاف ذاتی یک ماهیت از معنای اسم جنس آن خارجند، در این صورت ادعای فردیت حسن برای شیر به هیچ وجه ما را ملزم نمی‌کند که برای حسن صورت صورت شیر با آن اوصاف خاص را ثابت کنیم. «شیر» لفظی است دال بر صورت نوعی خاص که هیچ از آن نمی‌دانیم و یا اینکه داخل در معنای لفظ نیست. آنچه از اوصاف برای شیر می‌دانیم، اوصافی هستند لازم معای شیر در ذهن ما، نه اینکه جزء نفس معنای آن هستند.

ممکن است در اینجا اشکال شود که بنابراین، اصل ادعای فردیت حسن برای صورت نوعی شیر هم لغو است. چون شجاعت داخل معنای لفظ شیر نیست، از اوصافی است که ما علم به ثبوتش برای شیر داریم و این خارج از معنایی است که ادعای اثباتش را برای حسن کرده‌ایم (ادعاء). پاسخ این است که برای خروج از لغویت همین مقدار کافی است که این وصف شجاعت، به همراه معنای شیر، به ذهن تبادر کند و لو از باب اینکه در ذهن ما و بنا به معلومات ما، شجاعت وصفی است که خارجاً برای معنای «شیر» ثابت است و لو اینکه جزء مقوم این معنا نباشد، همچون بسیاری از اوصاف خارج از ذات یک شیء که بر آن حمل می‌شوند.

با این بیان به نظر می‌رسد بتوان شبهه قوی فوق را دفع کرد. یعنی می‌توان تصور کرد که با تحقق نوعی ادعا و اعتبار در ناحیه «تطبیق معنا بر مصداق» که فعالیت عقلانی و خالی از عالم الفاظ است، دیگر نیازی به نقل لفظ در استعارات نداشته باشیم. بلکه لفظ شیر مثلاً در نفس معنای خودش استعمال می‌شود و ادعا فقط در تطبیق صورت می‌گیرد.

تذکر دو نکته

۱- سکاکی در موضعی از مفتاح العلوم می‌گوید:

«فالحقیقة هی الکلمة المستعملة فیما هی موضوعة له من غیر تأویل فی الوضع کاستعمال الاسد فی الهیکل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقیق و لا تأویل فیه و ائما ذکر ت هذا القید لیحترز به عن الاستعارة ففی الاستعارة تعدّ الکلمة مستعملة فیما هی موضوعة له علی اصح القولین و لا نسّمیها حقیقة بل نسّمیها مجازاً لغویاً لبناء دعوی (کون) المستعار موضوعاً للمستعار له علی ضرب من التأویل کما ستحیط ذلک علماً فی موضعه انشاء الله تعالی (ص ۱۵۲).

سکاکی در عبارات فوق می‌گوید در استعاره، کلمه در موضوع له خود، استعمال می‌شود. و این ممکن است در وهله اول موجب سردرگمی می‌شود. چنین کسی چگونه چند صفحه بعدتر می‌گوید در استعاره بنا بر اصح قولین (و قول منصور) مستعمل در موضوع له نیست؟

پاسخ این است که مراد از استعمال لفظ در موضوع له در باب استعارات، استعمال در موضوع له حقیقی نیست که سکاکی از آن به موضوع له علی التحقیق تعبیر می‌کند. بلکه مراد استعمال لفظ در معنایی است که به «ضرب من التأویل» و با نوعی توسعه موضوع له محسوب می‌شود و این عیناً منطبق با نظریه‌ای است که در صفحات بعدتر در مفتاح العلوم، طرح شده و ما آن را به تفصیل تحریر نمودیم. چون طبق آن تحریر، در باب استعارات، «جنس» که مدلول و موضوع له لفظ است با نوعی توسع، هم واجد افراد متعارف می‌شود و هم افراد غیر متعارف. این «جنس» موسع، موضوع له بالتحقیق نیست، بلکه موضوع له بالتأویل است. موضوع له بالتأویل، با این بیان، در واقع غیر موضوع له است و لذا استعاره مجاز لغوی است. پس بین دو بیان سکاکی تهافتی نیست.

۲ - جرجانی که کلامش در دلائل الاعجاز صراحت در عقلی بودن مجاز دارد و عین عبارت وی قبلاً گذشت، در اسرارالبلاغه تفصیلی در مسأله ذکر می‌کند: طبق نقل، وی مجاز در جمله را که مجاز در اثبات می‌خواند، مجاز عقلی می‌داند، و مجاز در مفرد و کلمه که آن را مجاز مثبت می‌نامد، مجاز لغوی.^(۱)

در آیینۀ معنویت

تواضع

□ رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: خداوند به من وحی کرده است که تواضع کنید تا هیچیک از شما به دیگری فخر و مباهات و تعدی نکند. هیچ فردی نیست که تواضع کند مگر آنکه خدا او را بلند مرتبه می‌کند و پیامبر(ص) خود به دلیل نهایت تواضعش بر کودکان همواره سلام می‌کرد. حقیقت تواضع آنست که انسان به جهت عظمت پروردگار متعال و در مقابل عزت و بزرگواری او پیوسته خود را حقیر و ضعیف ببیند و فروتنی کند. و هیچ عبادتی نیست که مورد قبول و رضای خداوند قرار گیرد مگر آنکه با تواضع بیاغازد و فقط بندگان مقرب و خاص خدا حقیقت تواضع را می‌فهمند. خداوند متعال عزیزترین بنده خود رسول خدا(ص) را به تواضع امر فرمود: با مؤمنان فروتنی کن.

امام صادق(ع)، مصباح الشریعه، ص ۲۴۳.

□ انّ من التواضع... ان لایحبّ ان یحمد علی التقوی

از [نشانه‌های] تواضع آنست که انسان دوست نداشته باشد او را به تقوی و خوبی بستایند.

کنز العمال، ج ۳ / ۷۰۱.

□ بعضی از یاران رسول خدا(ص) به آن حضرت عرض کردند: یا رسول الله هلاکت و سیه بختی ما را تهدید می‌کند. چون برخی از ما به کفش خوب و جامه فاخر احساس دل‌بستگی می‌کنند. پیامبر فرمودند: «این کبر نیست، عبارتست از

۱ - پژوهشی در مجاز به قلم آقای جلیل تجلیل مطبوع در مجموعه سی و شش خطابه، ص ۲۵۴ و نیز اسرارالبلاغه، ط مکتبه القاهره، ج ۲، ص ۲۳۷ تعلیقات محمد عبدالمنعم خفاجی.

کنز العمال، ج ۲ حدیث ۷۷۴۷.

□ اگر خدای ناخواسته اهل جدال و مرأ در مباحثه علمیّه هستی - کما اینکه بعضی از ما طلبه‌ها گرفتار این سریره زشت هستیم - مدتی بر خلاف نفس اقدام کن. در مجالس رسمی که مشحون به علما و عوام است، اگر مباحثه‌ای پیش آمد کرد، دیدی طرف صحیح می‌گوید، معترف به اشتباه خودت بشو و تصدیق آن طرف را بکن.

امام خمینی (ره)، چهل حدیث، ص ۲۳

□ گفته‌اند تواضع نعمتی است که اندرو حسد نکنند و کبر محنتی بود بر وی رحمت نکنند و عزّ اندر تواضع است، هر که اندر کبر طلب کند، نیابد.

ابراهیم شیبان گوید: شرف اندر تواضع است و عزّ اندر تقوی و آزادی اندر قناعت یحیی بن معاذ گوید: تکبر کردن بر آنک بر تو به مال تکبر کند، تواضع بود.

رسالة قشیریه، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، ص ۲۲۰

نقد ترجمه

رسالة وارسنگی

مایستر اکهارت

ترجمه محمد رضا جوزی

قاسم کاکایی

در میان مکاتب فلسفی معاصر، اگزیستانسیالیسم یکی از پرطرفدارترین آنهاست. در کشور ما نیز، قبل و بعد از انقلاب، در محافل فلسفی، دینی و فرهنگی، به این مکتب توجه شده است. شاخه الحادی و شاخه الهی این مکتب، هر یک جداگانه، توجه عده‌ای از روشنفکران و متفکران کشور را به خود جلب کرده است. بحث‌های تطبیقی‌ای نیز در این باب صورت پذیرفته است.

در سالهای اخیر، افکار و آرای مارتین هایدگر، فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی، محفل آرای جمعی از علاقمندان به اندیشه‌های فلسفی بوده است؛ و از آنجا که هایدگر، بطور دقیق، نه در شاخه الهی اگزیستانسیالیسم جای می‌گیرد و نه در شاخه الحادی آن، بحث‌های پراکنده، و بعضاً بی حاصل، و نقض ابراهامی فراوانی در باب این فیلسوف رخ داده و آراء و نظرات وی موضوع پاره‌ای از رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشگاهی کشور شده است.

از آنجا که توجه به «وجود» و «انسان» محور بحث‌های اگزیستانسیالیست‌هاست و در آثار اینان از سلوک، انتخاب، هستی و نیستی، راز، خودشناسی، پارادوکس و تناقض سخن به میان آمده، و از طرف دیگر، عرفان نظری بر نوعی فلسفه وجودی و توجهی تام به جایگاه انسان استوار است، و همین تعبیرات مذکور را در عرفان مسیحی و اسلامی می‌بینیم، سودای یافتن و تطبیق گرایشهای مشترک اگزیستانسیالیسم و عرفان، هر محقق را وسوسه می‌کند. حال اگر علاقمندی «هایدگر» به «اکهارت» به موارد فوق اضافه شود، میل به مقایسه «وارسنگی» هایدگر با «وارسنگی» اکهارت قوت بیشتری می‌گیرد.

کتاب «الوهیت و هایدگر» ترجمه آقای محمد رضا جوزی، که همراه با ترجمه رساله «وارستگی» مایستر اکهارت* از همین مترجم، توسط انتشارات حکمت به چاپ رسیده، بیانگر حال و هوای مذکور و نشان دهنده گوشه‌ای از موارد فوق است.

اینجانب سابقه هیچ نوع آشنایی با مترجم محترم این کتاب ندارم، جز آنکه نامشان را در ذیل این ترجمه دیده‌ام. قبل از هر چیز، کوشش ایشان را در ترجمه این کتاب، ارج نهاده و به اهمیت قدمی که ایشان، از سر علاقه، در ترجمه رساله «وارستگی» مایستر اکهارت (۱۳۲۷ - ۱۲۶۰م) برداشته‌اند واقفم؛ چراکه تا آنجا که اطلاع دارم، این اولین اثر اکهارت، متفکر و عارف بزرگ آلمانی است که به زبان فارسی ترجمه می‌شود و البته به همین جهت هم جا داشت که مترجم محترم در جهت معرفی بیشتر اکهارت، چند سطر بنگارند. به هر حال، نظر به علاقه‌ای که داشتم این کتاب را خواندم و فعلاً نه در مقامی هستم که نسبت به قسمت اول کتاب اظهار نظری کنم و نه خود را برای چنین کاری صاحب صلاحیت می‌دانم. اما رساله «وارستگی» اکهارت توجه این حقیر را بیشتر به خود جلب کرد. لیکن ضمن مطالعه ترجمه آقای جوزی، ابهامات، نارساییها، و نقصان‌های متعددی احساس شد. صاحب نظران، اکهارت را عارف می‌دانند که در عین شوریدگی عرفانیش، به هنگام تألیف و تعبیر، از نظم و دقت فلسفی فراوانی برخوردار بوده است؛ همان دو چیزی که در این ترجمه کمتر یافت می‌شود. حتی جملاتی از این ترجمه، به خودی خود، و صرف نظر از ترجمه بودنشان، بی معنا و غیر منطقی جلوه می‌کنند. مثلاً این جمله عیسی (ع) در ص ۱۷۸ س ۱۵: «روح من حتی از مرگ نیز اندوهگین است»، که در آن «حتی» در مورد «اندوهگینی از مرگ» بکار رفته، غیر معقول به نظر می‌آید. و یا در این جمله: «بدین لحاظ خداوند اگر هیچ عبادتی یا عمل صالحی هم از جانب بنده سر نزند، نسبت به او رحیم تر و لطیف تر نخواهد بود» (ص ۱۷۶، س ۱۴)، هر خواننده‌ای در می‌یابد که از لحاظ منطقی مطلب، درست بر عکس ترجمه شده است. موارد فراوان دیگری در این ترجمه چهارده صفحه‌ای به چشم می‌خورد که بعداً به آنها اشاره خواهد شد.

مدتی قبل ترجمه‌ای انگلیسی از رساله «وارستگی» (On Detachment) بدست این حقیر رسید. قرائن نشان می‌دهد که آقای جوزی نیز این رساله را از همین متن انگلیسی ترجمه کرده‌اند. دقت در ترجمه انگلیسی (که برای ترجمه فارسی در حکم متن است) و مقایسه آن با ترجمه فارسی، نشان داد که مترجم محترم در ترجمه، اشتباهات فاحشی مرتکب شده‌اند. در بعضی موارد، نارسایی تعبیر ایشان به حدی است که معنایی کاملاً خلاف مراد مؤلف در ذهن خواننده تداعی می‌کند. در مواردی، نه قواعد منطقی رعایت شده، نه قواعد زبان انگلیسی، نه مراجعه صحیحی به فرهنگ لغت صورت پذیرفته و نه مترجم به اصول ترجمه پای بند بوده است. وصل و فصل‌های نابجا، استفاده ناصحیح از حروف ربط و عطف، نشان دادن نتیجه به جای مقدمه و بالعکس، عوض کردن جای علت و معلول، ترجمه نکردن بعضی کلمات و حتی جملات، جعل معادل و اصطلاح برای واژه‌های انگلیسی بدون اشاره به صال واژه، و ترجمه تحت الفظی عبارات، مواردی هستند که بر آشفتگی این ترجمه افزوده است. بررسی همین ترجمه چهارده صفحه‌ای، وثاقت ترجمه کل کتاب را خدشه دار می‌کند. اینک به گوشه‌ای (و تأکید می‌کنم که فقط به گوشه‌ای) از نارساییهای ترجمه رساله «وارستگی» اشاره می‌شود: (از صفحه ۱۷۱ تا ۱۸۴)

۱- ص ۱۷۱ س ۱

I have read many writings both by the pagamteachers and the prophete and in the Old and New law...

«من کتب بسیاری از علمای کافر و انبیاء و همچنین کتب عهد عتیق و جدید را خوانده‌ام»

ترجمه صحیح: «من، هم کتب بسیاری را از اندیشمندان غیر مسیحی و انبیا خوانده‌ام و هم کتب عهد قدیم و جدید را» نکته مهم، ترجمه Pagan teachers به علمای کافر است؛ در حالی که این تعبیر در فارسی بار ارزشی منفی دارد. اما مراد اکهارت اندیشمندان غیر مسیحی (حتی آنانکه قبل از ظهور مسیحیت می‌زیسته‌اند) از قبیل افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن سینا است که اکهارت چنان احترامی برای آنان قائل است که ایشان را در کنار انبیاء و رسولان قرار داده است.

۲- ص ۱۷۱، س ۷

And as I scrutinize all these writings,...

«و چون متون مقدس را... جستجو کردم»

ترجمه صحیح: «و چون در همه این کتب... مذاقه می‌کنم»

نکته مهم آن است که مراد اکهارت بررسی همه کتبی است که چند سطر قبل بدان اشاره کرده است، یعنی کتب اندیشمندان غیر مسیحی، انبیاء و کتاب مقدس، را ذکر کرده است.

۳- ص ۱۷۱ در خطاب عیسی (ع) به مارتا

"One thing is necessary" (LK. 10:42), which is as much as to say: "Martha, whoever wants to be free or and to be pure have one thing, and that is detachment"

«از یک چیز چاره نیست و آن این است که آن کس که آرزومند راحت و خلاص است باید یک چیز داشته باشد و آن وارستگی است» (انجیل لوقا ۱۰/۴۲)

ترجمه صحیح: «یک چیز لازم است» (لوقا ۱۰/۴۲) که بدین معناست که: «ای مارتا هر که می‌خواهد فارغ از دغدغه و خالص باشد باید یک چیز داشته باشد و آن وارستگی است»

دو نکته در اینجا مهم است. یکی اینکه مترجم محترم نتوانسته بین آیه انجیل و تفسیر اکهارت از آن تمیز دهد لذا آن دو را خلط کرده و مجموع هر دو را آیه انجیل پنداشته است که این ناشی از نفهمیدن معنای عبارت "which is as much as to say" است. مراجعه‌ای ساده با کتاب مقدس می‌توانست ایشان را از این اشتباه در آورد. ثانیاً ایشان آیه «یک چیز لازم است» را به «از یک چیز چاره نیست» ترجمه کرده‌اند؛ در حالیکه اکهارت می‌خواهد بگوید: وارستگی آنقدر گرانمایه است که با داشتن آن هیچ چیز دیگر لازم نیست. اما عبارت «از یک چیز چاره نیست» چنین معنایی را نمی‌رساند.

۴- ص ۱۷۲ س ۲

"whatever I may practice, if I do not have love, I am worth nothings at All" (ICO. 13:1-2)

«در هر محنتی در می‌یابم که اگر عشق نداشته باشم، هیچ نیستم» (قرنیان اول ۲ و ۱۳/۳)

ترجمه صحیح: «اگر عشق نداشته باشم، به هر مقام و مرتبه‌ای که برسم هیچ هستم»

معلوم نیست که مترجم محترم عبارت: «در هر محنتی در می‌یابم که» را از کدام قسمت متن بیرون کشیده‌اند. اتفاقاً اکهارت، و هم پل قدیس درست برعکس، می‌خواهند بگویند که: «در هر سعادت اگر عشق نداشته باشم هیچ هستم». باز هم اگر مترجم محترم به کتاب مقدس مستقیماً رجوع می‌کردند به اشتباه خود پی می‌بردند: «اگر نبوت داشته باشم و

جميع اسرار و همه علم را بدانم و ايمان كامل داشته باشم به حدى كه كوهها را نقل كنم و محبت نداشته باشم هيچ هستم» (قرنبيان اول: ۱۳/۲)

۵- ص ۱۷۲ س ۷

God is able to conform himself, far better and with more suppleness, and to unite himself with me...

«خداوند بهتر مى تواند خود را به من نزديك کرده و با من متحد شود...»

ترجمه صحيح: «خداوند خيلى بهتر و با ظرافت بيشتري مى تواند خود را به من نزديك کرده و با من متحد شود.» چنانكه ملاحظه مى شود، مترجم عبارت «with more suppleness» را در ترجمه نياورده است.

۶- ص ۱۷۲ س ۱۸

whatever is to be received must be received by something

«هر آن چيزى كه بايد قبول شود ناچار بايد در اين يا آن چيز خاص و معين پذيرفته شود»

ترجمه صحيح: «براي قبول هر چيزى، قابلى معين لازم است.» در اينجا مترجم با طولانى كردن عبارت، باعث ابهام در مراد مؤلف شده است.

۷- ص ۱۷۲ س ۱۹

... there is nothing so subtle that can be apprehended by detachment, except God alone. He is so simple and so subtle that can indeed be apprehended in a detachment heart.

«هيچ چيز جز خدا تا بدان حد لطيف نيست كه بتواند در وارستگى بگنجد»

ترجمه صحيح: «هيچ چيز تا بدان حد لطيف نيست كه وارستگى بتواند آن را در برگيرد مگر خداوند به تنهائى. خدا آنقدر بسيط و لطيف است كه مى توان واقعاً او را در يك قلب وارسته دربر گرفت.»

همانطور كه ملاحظه مى شود، مترجم جمله دوم را اصلاً ترجمه نكرده اند. گوياء معتقد بوده اند كه كلام مؤلف تكرارى است و جمله اول از جمله دوم كفايت مى كند. اين مطلب علاوه بر آنكه از لطف كلام مؤلف كاسته است، با امانت در ترجمه نيز سازگار نيست.

۸- ص ۱۷۳ س ۳

... Perfect humility proceeds from annihilation of self

«خشوع كامل مستلزم استهلاك (ترك) نفس خشوع است»

ترجمه صحيح: «خشوع كامل از فناى نفس بدست مى آيد»

مترجم محترم در اينجا «فناى نفس» را «استهلاك نفس خشوع» ترجمه کرده اند و چون آن را بى معنا يافته اند ناچار شده اند كه استهلاك را هم به معناى ترك بگيرند. حال آنكه «نفس خشوع» در متن نبوده بلكه نفس «self» است و گوياء ايشان عبارت «annihilation of self» را با عبارت «annihilation of humility itself» اشتباه گرفته اند. علاوه بر اين، خشوع كامل «مستلزم» چيزى نيست، بلكه لازمه چيزى (در اينجا، يعنى: لازمه فناى نفس) است.

۹- ص ۱۷۳ س ۱۲

... Perfect detachment has no looking up to, no abasement, not beneath any created thing or above it.

«وارستگی کامل کمترین تمایلی به کرنش در برابر هیچ مخلوقی ندارد».

ترجمه صحیح: «وارستگی کامل نه مخلوقی را تحسین می‌کند و نه تحقیر، نه فروتر از مخلوق می‌نشیند و نه فراتر از آن».

ملاحظه می‌شود که مؤلف محترم نیمی از جمله را ترجمه نکرده‌اند.

۱۰- ص ۱۷۳ س ۱۶

All that it wants is to be.

«او (وارستگی) را خواهش و بایش هیچ چیزی نیست به جز خود».

ترجمه صحیح: «تنها خواست او هستی است».

ملاحظه می‌شود که «خواستن خود» با «خواستن هستی» اشتباه شده است. در عرفان نظری «هستی» و «بودن» صفت انحصاری خداست، لذا اوج وارستگی آن است که جز هستی مطلق را نخواهد.

۱۱- ص ۱۷۳ س ۱۸

but detachment wants to be nothing at all. So it is that detachment makes no claim upon any thing

«اما وارستگی می‌خواهد که هیچ باشد (وفانی شود) و لذا تحمل هیچ چیزی را ندارد».

ترجمه صحیح: «اما وارستگی خواهان فنای مطلق است لذا سودا و ادعای هیچ چیزی را ندارد».

ملاحظه می‌شود که مترجم محترم عبارت «to make claim» را که به معنای «ادعا داشتن» است به «تحمل داشتن» ترجمه کرده است و ضمن خطای فاحش در ترجمه، رابطه منطقی جمله اول و دوم را بکلی مخدوش کرده‌اند.

۱۲- ص ۱۷۴ س ۱

"Because he has regarded the humility of his handmaid"

«او (خداوند) خشوع خادمه خویش را ثنا می‌گوید»

ترجمه صحیح: «او به خشوع خادمه خویش نظر افکنده است»

که در اینجا نیز مترجم regard را به «ثنا گفتن» ترجمه کرده است و حال آنکه معنای آن «در نظر گرفتن» و «التفاب کردن» است.

۱۳- ص ۱۷۴ س ۴

... It was loving humility that brought God to abase himself into human nature

«عشق او به خشوع بوده است که ذات انسان را کرامت و تشریف بخشیده است»

ترجمه صحیح: «عشق به خشوع بود که خداوند را واداشت تا خود را به طبیعت انسانی تنزل دهد».

ملاحظه می‌شود که با ترجمه غلطی که مترجم بدست داده است، خواننده مستقیماً ربط بین قسمت اول و دوم جمله را در نمی‌یابد؛ زیرا بین عشق به خشوع و کرامت بخشیدن به ذات انسانی تلازمی نمی‌یابد بلکه کرامت بخشیدن به ذات انسان، معلول تنزل خداوند به صورت انسان (طبق اعتقاد مسیحیت) است که هیچگاه ذهن، بدون واسطه،

نمی تواند چنین ارتباطی را دریابد.

۱۴- ص ۱۷۴ س ۱۴

There can be no going out, however small, in which detachment can remain unblemished

«از وارستگی و لو به قدر اندک عدول نمی توان کرد زیرا موجب نقصان خواهد شد»

ترجمه صحیح: «هر بیرون شدنی از خویش، هر قدر هم اندک باشد، موجب نقصان وارستگی خواهد شد.»

۱۵- ص ۱۷۴ س ۲۲

... for nothing can ever trouble a man unless things are not well with him.

«زیرا تا وقتی چیزی بتواند انسان را بدرد آورد، به کمال خود نرسیده است»

ترجمه صحیح: «زیرا هیچ چیز نمی تواند انسان را به درد آورد مگر اینکه امور بر وفق مراد او نباشند.»

۱۶- ص ۱۷۵ س ۲

... not one so much without shortcomings and so leading us to god as detachment

«هیچیک از آنها مانند وارستگی به طور کامل عاری از نقص و قابل اطلاق بر خداوند نیست»

ترجمه صحیح: «هیچیک از آنها به اندازه وارستگی، بی عیب و نقص و رهنمون به سوی خداوند نیست»

در اینجا مترجم محترم lead into God را که رهنمون به خدا و «موصول الی الله» است به «قابل اطلاق بر خدا» بودن ترجمه شده که بسیار مایه تعجب است.

۱۷- ص ۱۷۵ س ۷

when the free spirit has attained true detachment, it compels God to its being.

«هرگاه روح آزاده ای در حال وارستگی حقیقی یافته شود موجب عنایت خدا به وجود او خواهد شد»

ترجمه صحیح: «اگر روح آزاده ای به مقام وارستگی واقعی رسیده باشد خدا را به وجود خویش می کشاند»

مراد اکهارت آن است که «خود خدا» نصیب چنین شخصی خواهد شد یعنی با خدا متحد می شود. در صورتی که ترجمه این را نمی رساند و تنها از «عنایت خدا» دم می زند که هیچ اثری از آن در متن نیست.

۱۸- ص ۱۷۶ س ۴

... God is never any less gentle or less inclined toward man that if he had never achieved prayer or good works.

«... خداوند اگر هیچ عبادتی یا عمل صالحی از جانب بنده سر نزند، نسبت به او رحیم تر و لطیف تر نخواهد بود.»

ترجمه صحیح: «اگر خداوند به هیچ وجه عبادت نشود و یا هیچ عمل صالحی هم در راهش انجام نشود، اثر عنایت و لطفش نسبت به بندگان اصلاً کاسته نخواهد شد.»

همانطور که قبلاً گفته شد، ترجمه ای که مترجم محترم بدست داده صرف نظر از ترجمه بودنش، بی معنا و غیر منطقی است؛ گویا کسی انتظار داشته که اگر بندگان عبادت خدا را نکنند خدا نسبت به آنها رحیم تر و لطیف تر شود! آنگاه

می خواهد چنین شبهه ای را دفع کند!

۱۹- ص ۱۷۷ س ۴

God forbid that any one should say that God loves any one in time

«خداوند ابا دارد از اینکه بگویند او کسی را در زمان دوست داشته است»

ترجمه صحیح: «مبادا کسی بگوید که خدا کسی را در نشئه زمانی دوست می دارد»

نکته مهم آن است که ترکیب «God forbid» اصطلاح خاصی است که مجموعاً به معنای «مبادا» است، یعنی برای بیان «آرزوی عدم تحقیق چیزی» قرار داده شده است. اما مترجم محترم بدون رجوع صحیح به فرهنگ لغت، این عبارت را ترجمه تحت اللفظی کرده است. از این بالاتر، ایشان توجه نکرده اند که اگر قرار است این عبارت، ترکیب فعل و فاعل باشد باید به صورت God forbids یعنی توأم با «S» سوّم شخص باشد.

۲۰- ص ۱۷۷ س ۱۹

... yet it is so that whethr God be angry or confer some blessing...

«به همین ترتیب وقتی که او غضب می کند و فعل جدیدی از او سر می زند...»

ترجمه صحیح: «حال این چنین است که چه زمانی که خدا بر ما خشم می گیرد و چه زمانی که بذل عنایتی می کند...»

۲۱- ص ۱۷۷ س ۲۴

... nothing new happens in his sight

«... هیچ دیدی جدیدی در او پیدا نمی شود»

ترجمه صحیح: «از دید او، هیچ چیز جدیدی اتفاق نمی افتد»

۲۲- ص ۱۷۸ س ۳

Many people ask: "... come about?" He answers this so: "No new will ever came about in God, because...

«بسیاری از مردم می پرسند که... پدیدار شد. زیرا...»

ترجمه صحیح: «بسیاری از مردم می پرسند: «... پدیدار شد؟». او چنین پاسخ می دهد: «هیچ گاه اراده جدیدی در خداوند پدیدار نشده، زیرا...»

ملاحظه می شود که مترجم محترم با رعایت نکردن اصول علامت گذاری و حذف علامت سؤال از یک سو، و ترجمه نکردن یک جمله کامل از سوی دیگر، باعث شده است که خواننده نتواند بین سؤال و جواب تمییز دهد و از این بدتر، آنچه را که دلیل برای پاسخ مزبور است دلیل برای اصل اشکال و سؤال بپندارد.

۲۳- ص ۱۷۸ س ۱۱

and the lord said: "say, He who is has sent me"

«مولای ما فرمود: آنگاه بگو من همان هستم که تو را فرستاده ام» (اَنی انا الله - م)

ترجمه صحیح: «خداوند فرمود: «بگو «آن که هست» مرا فرستاده است»

جای تعجب است که مترجم محترم که خود را علاقمند به فلسفه وجودی می داند و درصدد بیان مشترکات عرفان و اگزیستانسیالیزم است، از این آیه مشهور سفر خروج، که همه متفکران مسیحی، اصالت وجود را از آن نتیجه گرفته و فلسفه وجودی را بر آن مبتنی می دانند، چنین ترجمه غلطی بدست داده است. زیرا آیه، در پاسخ فرعون و بنی اسرائیل است که از موسی (ع) سؤال می کنند چه کسی تو را فرستاده است؟ و یا نام کسی که تو را فرستاده چیست؟

خدا به جای اینکه از ماهیتش سخن گوید، از وجودش سخن می‌راند. یعنی اسم اعظم او «آن که هست»، یعنی «موجود»، است در حالیکه مطابق ترجمه مؤلف محترم، اسم اعظم او «کسی که تو را فرستاده»، یعنی «مُرْسِل»، است. جالب آن است که آیه قرآنی‌ای که مترجم در تطبیق آورده «اِنِّی اَنَا اللّٰه» با اولی تطبیق می‌کند نه با دوّمی.

۲۴- ص ۱۷۸ س ۱۵

"May soul is sorrowful even to death"

«روح من حتی از مرگ نیز اندوهگین است»

ترجمه صحیح: «نفس من از غایت آلم مشرف به موت شده است» و یا «نفسم آنقدر دردمند است که نزدیک است بمیرم»

ملاحظه می‌شود که مترجم حتی به خود زحمت نداده تا رجوع به انجیل متی، که گفته عیسی (ع) از آنجا نقل شده، ضعف ترجمه خود را جبران کند و چنین جمله بی معنایی را به عیسی (ع) نسبت ندهد!

۲۵- ص ۱۷۹ س ۲

and protects them, so that they are not employed for beastly puposes

«او مراقب است که این حواس از متعلق خود به نحو بهیمی حکایت نکنند»

ترجمه صحیح: «او این حواس را از اینکه به استخدام اهداف حیوانی درآیند حفظ می‌کند»

۲۶- ص ۱۷۹ س ۱۶

Now you must know that the outer man may be active whilst the inner man remains wholly free and immovable

«اکنون بدان که انسان ظاهر ممکن است مورد مؤاخذه قرار گیرد، در حالی که انسان باطن به تمام معنی از این دارایی‌های فانی آزاد است و هیچ حرکتی در او نیست»

ترجمه صحیح: «اکنون باید دانست که ممکن است انسان ظاهر در تکاپو و تغییر باشد در حالی که انسان باطن کاملاً آزاد و لایتغیر باقی بماند» (من در میان جمع و دلم جای دیگر است. م.)

۲۷- ص ۱۸۰ س ۶

It reposes in a naked nothingness... pure dtachment reposes in the highest place.

«غایت آن نفی محض است... و ارستگی محض متوجه عالی‌ترین غایات است»

ترجمه صحیح: «او در نیستی محض آرمیده است... و ارستگی محض در بالاترین جایگاه (ملکوت اعلی) آرمیده است.»

۲۸- ص ۱۸۰ س ۲۱

There may be one thing or another in some heart, on which one thing of another God cannot work to bring it up to the highest place.

«اگر در قلبی محبت این یا آن وجود دارد، ممکن است در این یا آن، چیزی وجود داشته باشد که بر اثر آن خداوند نتواند بدون مانع مؤثر واقع شود»

ترجمه صحیح: «ممکن است در قلبی تعلق به چیزی وجود داشته باشد که خدا نتواند بر آن چیز تأثیر نهد و آن قلب را

به بالاترین جایگاه «ملکوت اعلیٰ» بساند».

۲۹- ص ۱۸۱ س ۳

If I want to write on a wan tablet, it does not matter how fine the words may be that are written on the thblet, they still hinder me from wtiting on it

«اگر من بخواهم که بر روی یک لوح مومین چیزی بنویسم، دیگر فرق نمی‌کند که آنچه قبلاً بر صفحه لوح نوشته شده تا چه حد عالی و شریف باشد و من هم خشمگین نخواهم بود زیرا که نوشتن بر روی آن متعذر است»

ترجمه صحیح: «اگر بخواهم بر لوح براق و موم اندود و چیزی بنویسم، دیگر فرق نمی‌کند که کلماتی که قبلاً بر لوح نگاشته شده تا چه حد زیبا باشند، زیرا در هر حال، مانع نوشتن من بر روی آن لوح‌اند».

معلوم نیست که مترجم محترم عبارت «و من هم خشمگین نخواهم بود» را از کجا آورده‌اند. این حقیر هر چه در این باره بیشتر دقت کرد بر تعجب و حیرتش افزود. جالب آنکه پس از این جمله‌ای که معلوم نیست از کجا آمده، دلیل هم آورده‌اند «زیرا که نوشتن بر روی آن متعذر است» و خود این دلیل، عبارت را عجیب‌تر می‌کند، زیرا متعذر بودن نوشتن برای کسی که قصد نوشتن را دارد دلیل موجهی برای خشمگین شدن است نه خشمگین نشدن!

۳۰- ص ۱۸۱ س ۲۱

All the powers of the soul are racing for the crowm, but it will be given only to the soul's being.

«تمامی قوای نفس از پی تاج و تخت دوانند، اما تنها یک موجود است که می‌تواند بر آن دست یابد».

ترجمه صحیح: «همه قوای نفس در پی دست آوردن افسر پیروزی دوانند اما این جایزه تنها به وجود و ذات نفس اعطا خواهد شد».

۳۱- ص ۱۸۲ س ۱

it draws God into itself

«خداوند او را به سوی خود جذب می‌کند»

ترجمه صحیح: «او خداوند را به سوی خود می‌کشاند».

ملاحظه می‌شود که چگونه جای فاعل و مفعول در ترجمه عوض شده است. اکهارت می‌خواهد بگوید که قلب وارسته به جایی می‌رسد که عرض خدا شده و خداوند در آن جای می‌گیرد. یعنی قلب وارسته محبوب خدا شده و خداوند را به سوی خود می‌کشاند. ترجمه درست عکس این را می‌رساند.

۳۳- ص ۱۸۳ س ۱۷

And you should know that the more a man applies himself to becoming suscepible to the divine inflowing, the more blessed will he be, and whoever can establish himself in the highest readiness, he will also be in the highest blessedness.

«باید بدانی که هر چه بیشتر انسان برای قبول فیض الهی بکوشد، سعادتمندتر است. زیرا خداوند در عالی‌ترین سعادات قرار دارد».

ترجمه صحیح: «باید دانست که هر چه انسان خود را برای پذیرش فیض الهی بیشتر آماده کند، سعادتمندتر خواهد بود»

و کسی که در اوج آمادگی و قبول باشد در بالاترین درجهٔ سعادت نیز قرار خواهد داشت».

ملاحظه می شود که در جملهٔ دوّم مترجم محترم معنایی کاملاً بیگانه را آورده است. علاوه بر این، صرف نظر از اصل متن، جملهٔ دوّم را که مترجم محترم با زیرا شروع کرده قاعدتاً باید دلیلی بر جملهٔ اوّل باشد. در حالی که این دو جمله هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و با ترکیب این دو جمله عبارتی کاملاً بی معنا بدست داده است.

۳۳- ص ۱۸۳ س ۹

let him take good heed of christ's words, shen he spoke about his human nature and said to his disciples:

«گو که به کلمات عیسی مسیح توجه کند آنجا که از تواضع و خضوع خود نسبت به شاگردانش می گوید:»

ترجمهٔ صحیح: «بگذار که به کلمات مسیح (ع) خوب توجه کند، آنجا که دربارهٔ طبیعت انسانیش سخن رانده و به شاگردانش چنین می گفت:»

ملاحظه می شود که اصلاً بحثی از تواضع و خضوع عیسی (ع) نسبت به شاگردانش در میان نیست بلکه او می خواهد سخنانی را در باب تجسّد و طبیعت انسانی خویش به عنوان «ابن» بیان کرده و رابطهٔ آن را با «اب» و «روح القدس» بیان کند.

۳۴- ص ۱۸۴ س ۷

Now, all you reasonable people, take heed!

«اکنون ای شما همهٔ مخلوقات اندیشناک بدانید»

ترجمهٔ صحیح: «اکنون ای خردمندان همه توجه کنید»

مشخص است که «خردمند» و «اندیشناک» چقدر با یکدیگر متفاوتند دوّمی نوعی «ترس» را بیان می کند و اوّلی به «علم» توجه دارد.

۳۵- ص ۱۸۴ س ۲

... nothing desfigures the body more than suffering, and nothing adorns the soul in the sight of God than to have suffered.

«هیچ چیز همچون ریاضت کشیدن، روح را در برابر خدا زیبا نمی کند»

ترجمهٔ صحیح: «هیچ چیز بیش از ریاضت کشیدن بدن رازشت نمی کند، و روح را در چشم خدا نمی آراید».

ملاحظه می شود که مترجم محترم بدون هیچ دلیلی از ترجمهٔ اوّل خودداری کرده اند و به لطافت سخن آسیب رسانده اند.

به هر حال، مواردی که ذکر شد کمتر از یک چهارم اشکالات مهمی است که نگارنده در ترجمهٔ چهارده صفحه ای رسالهٔ «وارستگی» یافته و به علت طولانی شدن مقاله از ذکر همهٔ آنها خودداری کرده است. یعنی در هر صفحه، بطور متوسط، ده اشکال وجود دارد که حداقل سه تای آنها غیر قابل اغماض و موجب مختل شدن کامل مراد مؤلف است. لذا نگارنده ترجمهٔ جدیدی از رسالهٔ مزبور را ضروری می داند و ترجمهٔ فعلی را به هیچ وجه معتبر نمی بیند.

یک کتاب در یک مقاله نگریستن از ناکجا به هر کجا

ثامن نیگل

مصطفی ملکیان

THE VIEW FROM NOWHERE

Negel, Thomas *The view from Nowhere* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1986) Xii + 244 pp.

چند و چونِ تصویری که در آینه می افتد در گرو دو چیز است: یکی شیئی که در برابر آینه است و دیگری ساختار و کارکرد خود آینه. در واقع، تصویر حاصل در آینه محصول کنش و واکنش متقابل شیء مقابل آینه و خود آینه است. اگر روی آینه را از شیء A به سوی شیء B بگردانیم تصویر دگرگونه می شود؛ اما اگر آینه ای را که در برابر شیء A است، و فی المثل آینه ای مسطح است، برداریم و به جای آن آینه ای دیگر، که فی المثل محدب یا مقعر است، بگذاریم باز هم تصویر سیرت و سان دیگر می یابد و مهمتر اینکه هیچ یک از این تصاویر رجحانی بر تصویر دیگر ندارد و نمی توان گفت که یکی از آنها تصویر صحیح و درست است و تصویر یا تصاویر دیگر غلط و نادرست.

انسان آن آینه است و جهان هستی آن شیء که در برابر این آینه است و آگاهی و دانشی که انسان از جهان هستی می یابد همان تصویری است که در آینه می افتد. انسان موجودی است کوچک در جهانی بزرگ که از آن فقط فهم و برداشتی بسیار ناقص دارد و اینکه اشیاء و امور چگونه به نظر او بیایند هم به ماهیت و طبیعت جهان بستگی دارد و هم به هویت و طبع او. بر این وابستگی دوم تأکید باید کرد: ساخت و کارکرد بدنی - روحی انسان در کم و کیف علم و معرفت او به جهان هستی نقش و تأثیر دارد. هر نظر یا طرز تفکری متکی و مبتنی است بر خصائص سرشت آن فردی که صاحب نظر یا طرز تفکری است و ویژگیهای وضع و موقع او در جهان، یا، به عبارت دیگر، بر مبنای نوعی خاص او. بدین اعتبار، هر نظر یا طرز تفکری ذهنی (یا انقسی = Subjective) یا درونی (= internal) است.

حال اگر مراد از نظر یا طرز تفکر عینی (یا آفاقی = Objective) یا بیرونی (= external) نظر یا طرز تفکری باشد که فقط به ماهیت و طبیعت جهان بستگی داشته باشد و هیچگونه بستگی ای به هویت و طبع صاحب آن نظر یا طرز تفکر نداشته باشد، باید گفت که چنین مفهومی مصداقی ندارد و چنین بشری خدا هم نافرید. اما، از سوی دیگر، انسان آرزو و رؤیای وصول به چنین نظر و طرز تفکری را دارد و هرگز از این هدف و خواست بلند پروازانه دست نشسته است که از خود بیرون رود و جهان را چنانکه هست ببیند. در عین حال، هرچند به این مقصد عالی نمی توان رسید نزدیک شدن به آن محال نیست.

امکان تقرّب هر چه بیشتر به موقوف عینی یا بیرونی را می توان به «ذو مراتب بودن عینیت» هم تعبیر کرد. فرق و تمیز میان نظرات ذهنی تر و عینی تر، در واقع، امری ذو مراتب است و طیف وسیعی را شامل می شود. یک نحوه فهم و برداشت هر چه کمتر به ظرفیت، قدرت، استعداد، و امکانات روحی و ذهنی شخص بستگی داشته باشد عینی تر است. در یک مرتبه خاص از عینیت (و ذهنیت)، می توانیم با انباشتن هر چه بیشتر اطلاعات، یعنی با مشاهدات گسترده ای که از همان موقوف صورت می پذیرد، بر شناختمان از جهان بیفزاییم. اما کار دیگری هم می توانیم کرد، و آن اینکه فهم و برداشتمان را از جهان به مرتبه جدیدی از عینیت (که واجد عینیت بیشتر و ذهنیت کمتر است) ارتقاء

دهیم، و این کار فقط از این راه امکان دارد که آن ربط و نسبت میان جهان و خودمان را که باعث و بانی فهم و برداشت قبلی مان بود مورد مذاقه قرار دهیم و استنباط جدیدی حاصل کنیم که شامل فهم و برداشت فارغدلانه تری از خودمان، از جهان، و از کنش و واکنش خودمان و جهان باشد. بدین ترتیب، می‌توانیم از نظرگاه خاص خودمان فراتر رویم و آگاهی وسیعتری به دست آوریم که به صورت کاملتری با جهان همخوانی داشته باشد. به بیان دیگر، برای کسب فهم و برداشت عینی تری از یکی از جنبه‌های زندگی یا جهان، از نظر اولیّه مان نسبت به آن جنبه فاصله می‌گیریم و از دور به آن نظر می‌نگریم و با این دورنگری استنباط جدیدی حاصل می‌کنیم که هدف و متعلق شناسایی اش خود همان نظر اولیّه و ربط و نسبتش با جهان است. با این کار، خودمان را هم در همان جهانی قرار می‌دهیم که بناست فهم شود. در این حال، نظر قدیم نمودی تلقی می‌شود که از نظر جدید ذهنی تر است و با رجوع به این نظر جدید تصحیح یا تأیید می‌تواند شد. این رَوَند می‌تواند دائماً تکرار شود و استنباطهای عینی تر و عینی تر فراهم آورد؛ امّا، چنانکه اشارت شد، عینیت مطلق کمالی است غیر قابل حصول.

امّا در باب کمال بودن عینیت هم درنگ باید کرد. واقعیت این است که در ارزیابی عینیت کسانی راه افراط و مبالغه پوییده‌اند و کسانی طریق تفریط و تقصیر پیموده‌اند، و حتی گاه یک متفکر هر دو کار را کرده است. آنان که عینیت را روشی برای فهم جهان، چنانکه فی حدّ نفسه هست، تلقی نمی‌کنند آن را دست می‌گیرند؛ و آنان که معتقدند که عینیت نظری جامع و کامل نسبت به جهان ارائه می‌کند که جانشین نظراتِ ذهنی (= Subjective) می‌شود که از دل آنها برآمده است آن را بیش از اندازه بزرگ می‌کنند. هیچیک از این دو گروه بر حقّ نیستند، چراکه یکی از اینها برای عینیت اعتبار قائل نیست، و دیگری محدودیت. در برابر گروه اول باید از عینیت دفاع کرد و در نزد گروه دوم باید به نقد آن پرداخت. و این هر دو کار در جوّ فکری‌ای که هم اکنون در آن تنفس می‌کنیم ضرورت دارد.

مهمترین محدودیت عینیت، و نه تنها محدودیت آن، محدودیتی است که مستقیماً ناشی است از رَوَندِ فارغدلی و بی تفاوتی تدریجی‌ای که عینیت از طریق آن حاصل می‌آید. موقّف عینی از این راه پدید می‌آید که مَنری ذهنی تر، و حتی انسانی تر را ترک گوئیم؛ امّا در باب جهان، زندگی، و خود ما انسانها بسا چیزها هست که از موقّفی که واجد حدّ اکثر عینیت ممکنه است به نحو کافی و وافی قابل فهم نیست. همانطور که نیچه (Nietzsche) هشدار می‌داد، اگر جنبه‌ای از واقعیت وجود داشته باشد که نتوان آن را از موقّفی عینی تر بهتر فهم کرد، در باب آن جنبه، هرچه بیشتر در جهت عینیت بکوشیم، از واقع بیشتر دور افتاده‌ایم.

اگرچه میان عینیت و واقعیت پیوندی هست - و حتی این فرض که ما و هر چه به نظر ما می‌آید اجزائی از واقعیتی بزرگتریم جست و جوی فهم را از طریق فاصله گرفتن از نمودها کاری معقول و خردپسند می‌سازد - با اینهمه چنین نیست که هرچه عینی تر به واقعیتها بنگریم لزوماً آنها را بهتر فهم کنیم. بعضی از واقعیتها را از دیدگاهی هر چه عینی تر می‌توان بهتر شناخت و بعضی از واقعیتها را از دیدگاهی هر چه ذهنی تر.

عینیت مطلق غیر قابل حصول هم هست، یعنی بیرون رفتن از خود محدودیتهای واضح و چشمپوشی ناپذیری دارد. ما بحقّ گمان می‌کنیم که طلب فارغدلی و انفصال از موقّف ابتدایی مان، که موقّفی است ذهنی، روش اجتناب‌ناپذیر پیشبرد فهم مان از جهان و نیز از خودمان است و بر آزادیمان، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل می‌افزاید و حال ما را بهتر می‌کند. امّا مادام که ما همینیم که هستیم نمی‌توانیم یکسره از خود بیرون شویم. هر چه کنیم، باز هم اجزای جهانیم و دسترسی محدودی به سرشت واقعی بقیّه اجزای جهان و نیز به سرشت واقعی خودمان داریم. خود عینیت

ما را به این تشخیص، رهنمون می‌شود که ظرفیت، قدرت، استعداد، و امکاناتش محدود است. صورت افراطی این تشخیص شکاکیت فلسفی است، که در آن موقف عینی بتدریج خود را تضعیف می‌کند و به تحلیل می‌برد، آن هم با همان شیوه‌هایی که از آنها برای مورد مناقشه قرار دادن و در محل شک و شبهه آوردنِ مواضع نااندیشیده‌ما انسانها در زندگی عادی، چه در مقام ادراک، چه در مقام میل، و چه در مقام عمل، سود می‌جوید. شکاکیت، در واقع چیزی نیست جز شک افراطی در باب امکان نیل به نوعی شناخت، آزادی، یا حقیقت اخلاقی؛ و این شک را بدین نحو توجیه می‌کند که به هر حال، ما یکی از اجزای جهان و مُحاط در آنیم و محال است که خود را از اول بسازیم. البته این شکاکیت نمی‌تواند شور طلب عینیت را کاهش دهد؛ زیرا بسیار می‌ارزد که بکشیم تا عقائد، اعمال، و ارزشهایمان را هر چه بیشتر تحت تأثیر و نفوذ یک موقف عینی و غیر شخصی قرار دهیم، حتی وقتی اطمینان نداریم که از دیدگاهی باز هم عینی‌تر و بیرونی‌تر این کار نوعی طمع خام و خیال‌واهی به نظر نمی‌آید. به هر تقدیر، ظاهراً چاره‌ای جز سعی در این راه نداریم.

ما حاصل اینکه با سه مسأله مهم مواجهیم؛ یکی اینکه محدودیتهای بیرون رفتن از خود کدامند و کی ما از آن حدود و ثغور پافراتر نهاده‌ایم؟ دو اینکه: چه واقعیهایی با روشهای هر چه عینی‌تر بهتر فهم می‌شوند و چه واقعیهایی با روشهای هر چه ذهنی‌تر؟ و دیگری اینکه: چگونه می‌توانیم، در موضوعات و مسائل مختلف، دو موقعی عینی و ذهنی را، از لحاظ فکری و نظری و از لحاظ اخلاقی و از لحاظ عملی، با یکدیگر تلفیق کنیم؟ و تا چه حد این دو دیدگاه تلفیق‌ناپذیرند و تا چه حد قابل ادغام در یکدیگر؟

آنچه آوردیم گزارشی است از چکیده آراء و نظرات تامس نیگل (Thomas Nagel)، استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک، در آغاز یکی از جدیدالانتشارترین مکتوباتش، با عنوان نگرستن از ناکجا (The View from Nowhere) و سه مسأله‌ای که در بند قبل ذکر کردیم مسائلی است که سعی در جهت‌جوابگویی به آنها مشغله نیگل است در سرتاسر کتاب مذکور. خود وی می‌گوید: «این کتاب درباره یک مسأله واحد است: چگونه منظر یک شخص خاص واقع در جهان را با نظری عینی در باب همان جهان، که شامل خود آن شخص و دیدگاه او هم می‌شود، تلفیق کنیم؟ این مسأله‌ای است که هر موجودی که وسوسه و استعداد فراتر رفتن از دیدگاه خاص خود و به تصور درآوردن کل جهان را دارد با آن مواجه است. مسأله مشکل تلفیق این دو موقف هم در طرز تمشیت زندگی روی می‌نماید و هم در مقام نظر و تفکر. این مسأله اساسی‌ترین موضع در اخلاق، معرفت، آزادی، «خود»، و ربط و نسبت ذهن با عالم طبیعت است. پاسخگویی ما به این پرسش یا طفره زدن از پاسخ به آن در تصور ما از جهان و خودمان؛ و در طرز تلقی، از زندگی، اعمال، و مناسباتمان با دیگران تأثیر اساسی دارد... اگر کسی بتواند بگوید که موقف درونی و موقف بیرونی چه ارتباطی با یکدیگر دارند، چگونه هر یک از آنها را می‌توان بسط داد و جرح و تعدیل کرد تا دیگری را هم در کار آورد، و چگونه‌ای این دو، در عین تلفیق و اتحاد، باید بر نظر و عمل هر شخص حاکمیت یابند، آنگاه آن کس به جهانبینی‌ای دست یافته است.» (p.3)

چرا باید این دو موقف تلفیق و اتحاد یابند؟ زیرا «هر نوع پیشرفت در جهت عینیت بیشتر استنباطی جدید از جهان که خود شخص و استنباط قبلی او را [که ذهنیت بیشتر و عینیت کمتر داشت] نیز در قلمرو خود جای می‌دهد؛ به وجود می‌آورد. از این رو، ناگزیر این مشکل پیش می‌آید که با نظر قدیم، که ذهنی‌تر بود، چه باید کرد و چگونه آن را با نظر جدید تلفیق می‌توان کرد. پیشرفتهای متوالی در جهت عینیت بیشتر ممکن است ما را به استنباط جدیدی از واقعیت

برساند که منظر شخصی یا صرفاً انسانی را هر چه بیشتر پشت سرگذارد. اما اگر مقصد و مقصود، فهم کل جهان است نمی‌توانیم آن نقطه شروع‌های ذهنی را یکسره به فراموشی بسپاریم؛ چرا که ما و منظرهای شخصی مان هم به همین جهان تعلق داریم.» (p.6)

«کشاکش میان [دو موقف] بیرونی و درونی سرتاسر زندگی بشر را فرا می‌گیرد، اما علی‌الخصوص در ایجاد مسائل فلسفی تأثیر شاخصی دارد. نویسنده به چهار موضوع می‌پردازد: مابعدالطبیعه نفس و ذهن، نظریه معرفت، اختیار، و اخلاق. اما این کشاکش جلوه‌های مهمی هم در مابعدالطبیعه مکان و زمان، فلسفه زبان، و زیبایی‌شناسی دارد. در واقع، احتمالاً هیچ حوزه‌ای در فلسفه نیست که در آن این کشاکش نقش خطیری ایفا نکند.»

کتاب‌نگریستن از ناکجا، غیر از فصل اول که «مدخل» است، ده فصل دیگر دارد که در میان چهار موضوع مذکور توزیع شده‌اند. فصل‌های دوم تا چهارم، عناوین «نفس»، «نفس و بدن»، و «خود عینی»، به موضوع مابعدالطبیعه نفس و ذهن می‌پردازند. فصل‌های پنجم و ششم، با عناوین «معرفت»، و «تفکر و واقعیت» به نظریه معرفت ناظرند. فصل هفتم، زیر عنوان «آزادی»، موضوع اختیار مورد بحث قرار می‌دهد. و فصل‌های هشتم تا یازدهم تحت عناوین «ارزش»، «اخلاق»، «زندگی خوب و زندگی خوش»، و «زایش، مرگ، و معنای زندگی» کشاکش میان دیدگاه‌های عینی و ذهنی را در قلمرو اخلاق ارائه می‌کنند. در هر از این ده فصل، نویسنده سه مسأله مهم پیشگفته را، یعنی محدودیت‌های سیر به سوی عینیت، تعیین واقعیت‌های که با روش‌های عینی تر بهتر شناخته می‌شوند و واقعیت‌هایی که با روش‌های ذهنی بهتر شناخته می‌شوند، و کم و کیف تلفیق این دو دیدگاه را، در مورد موضوع محل بحث طرح می‌کند و به پاسخگویی می‌پردازد. به عقیده نویسنده، طلب افراطی عینیت بیمارای است که فلسفه تحلیلی اخیر بدان مبتلاست. این گرایش بیمارگونه، در فلسفه نفس و ذهن و سایر بخش‌های فلسفه، به صورت انواع گونه‌گونی از تقلیلگرایی (Reductionism) انجامیده است که هیچیک موجه و پذیرفتنی نیست. اما راه علاج این نیست که دغدغه عینیت را در خود بمیرانیم، بلکه این است که بیاموزیم که همراه با منظرهای درونی و ذهنی‌ای که نه کنار نهادنی‌اند و نه عینی‌شدنی، زندگی کنیم. بدین اعتبار، کتاب‌نگریستن از ناکجا در مرز میان فلسفه تحلیلی و فلسفه اگزیستانسیالیسم می‌ایستد و از هر یک از اینها در برابر دیگری دفاع می‌کند؛ و انصاف این است که این دفاع دو سویه در کمال ژرفنگری و حقیقت‌جویی انجام می‌گیرد. ترجمه این کتاب بزودی منتشر می‌شود، بعون الله و تأییده.