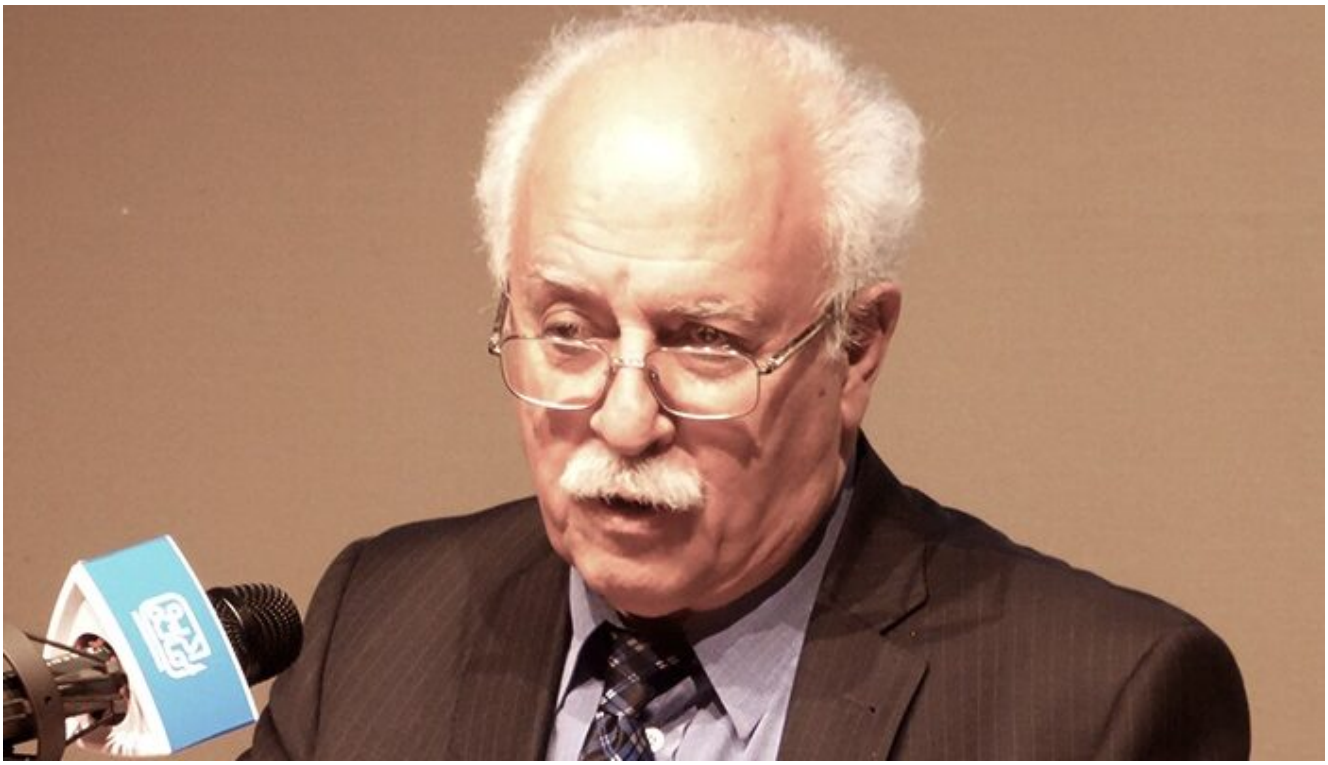
فارسی شکر است؛ داستانِ کشاکش و چرخشِ زبانی در عصرِ تجدّد



نویسنده: داریوش آشوری

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۳، دی ۹۵، صفحه ۲۱۷ تا ۲۲۵

«فارسی شکر است»، به قلمِ محمدعلیِ جمال‌زاده، گویا نخستین داستانِ کوتاه به شیوه‌یِ مدرن در زبانِ فارسی ست و نخستین بار در مجله‌یِ **کاوه** در برلین، به سالِ ۱۹۲۱، نشر شده و سپس در مجموعه‌داستانِ **یکی‌بودویکی‌نبود** جای گرفته است. درونمایه‌یِ داستان مسئله‌یِ برخوردِ زبانی‌ست. جمال‌زاده در «دیباچه»ای که بر کتاب نوشته به نارسایی‌ها و تنگناهایِ زبانِ نوشتاریِ فارسی پرداخته و رویکرد به زبانِ ساده‌یِ گفتاری از راهِ داستان‌نویسی را راهِ برون‌رفت از تنگنایِ زبانِ تاریک و پُرلِفت‌ولعابِ نوشتاری دانسته است. جمال‌زاده یکی از چهره‌هایِ برجسته‌یِ «منورالفکری» در نسلِ دومِ دورانِ مشروطیت و پس از آن است که در یکی‌دو دهه‌یِ آغازینِ سده‌یِ بیستم در گروهِ نامدار به «برلینی‌ها» شرکت داشت. این گروه، کم‌وبیش، همگی ادیب بودند و آشناییِ فراوان با ادبیات و تاریخِ گذشته داشتند. یکیشان، یعنی محمد قزوینی، متن‌شناسی بزرگ بود. اما همگی بادِ اروپا و اندیشه‌هایِ مدرن به کلّه‌هاشان خورده بود و از جمله پیشاهنگانِ پراکندنِ ایده‌هایِ روشنگریِ اروپا در ایران بودند. از این‌رو، در اندیشه‌یِ میهنِ واپس‌مانده‌یِ درمانده‌یِ خود، برایِ نجاتِ آن و رساندن‌اش به «قافله‌یِ تمدن»،

قلم می‌زدند. می‌خواستند پلی باشند میانِ تمدنِ مدرنِ اروپایی و جامعه‌یِ کهنِ سنّتیِ آسیاییِ خود. در نتیجه، خودآگاه و ناخودآگاه، درگیرِ مسئله‌یِ چه‌گونگیِ زبانِ این رابطه نیز بودند، بی آنکه ایده‌یِ روشنی در باره‌یِ آن داشته باشند. زیرا هنوز گرفتارِ میراثِ سنگینِ ادبیِ دیرینه و عادت‌هایِ سبکِ مُغلقِ نوشتاریِ منشیانه و «فاضلانه» بودند. نوشته‌هایِ قزوینی و تقی‌زاده از این گروه، از این جهت، نمونه است. امّا، آنچه ضرورتِ بازنگریِ زبانی را به ایشان و تمامیِ «منورالفکرانِ» دیگر یادآوری می‌کرد، مسئله‌یِ به حرکت درآوردنِ یک جامعه‌یِ درمانده‌یِ شرقی از راهِ کوشش برایِ ارتباط یافتن با توده‌هایِ هایِ چاپیِ مدرن بود. همچنین، فراهم کردنِ‌مردم و دردادنِ صلایِ بیداری به ایشان به یاریِ رسانه خوراکِ فکری و آموزاندنِ ایده‌هایِ مدرن به باسوادانی که از مدرسه‌هایِ اروپاییِ‌مآب در ایران بیرون آمده بودند. زیرا زبانِ پُرسنگ‌وکلوخِ ادیبانه و سنّت نوشتاریِ منشیانه از پسِ چنین وظیفه‌اي برنمی آمد. هدفِ آن سبک و سنّتِ نوشتاری بیش‌تر فضل‌فروشی و هنرنمایی در آن شیوه بود، باژگونه‌یِ سبکِ نوشتاریِ مدرن که می‌باید پیامي را، تا آن جا که ممکن است، به سادگی و روشنی و کوتاهی برساند.

زبانِ نوشتاریِ فارسی در درازنایِ چندین قرن از زبانِ گفتار سخت پرت افتاده و بی‌راه رفته و درازگو و بی‌هوده‌گو شده بود. امّا، با روزنامه‌نویسی و سفرنامه‌نویسی نخستین گام‌ها در راهِ ساده‌تر کردنِ زبانِ نوشتار، با نزدیک کردنِ آن به زبانِ گفتار، برداشته شد. از نیمه‌هایِ سده‌یِ نوزدهم، آشنایی با زبانِ وتارِ این زبانِ‌فرانسه، همچون زبانِ علم و فرهنگ و زندگانیِ مدرن، بادِ «تجدّد» را بر دخمه‌یِ تنگ نوشتاری وزاند. زبانِ فرانسه مُدلي از زبانِ نوشتاری را به این ادیبان می‌شناساند که با عادت‌ها و رفتارهایِ نوشتاریِ آموخته‌یِ ایشان زمین تا آسمان فرق داشت. و از جمله در بسیاري زمینه‌هایِ تازه، مانندِ روزنامه‌نویسی و رُمان‌نویسی، زبانِ «مردم» یا زبانِ ساده‌یِ گفتاری در آن به کار می‌رفت؛ زباني که زبانِ نوشتاریِ ادیبانه‌یِ شرقی با آن یکسره بیگانه بود. اما، «منورالفکرانِ» نوخاسته، ناگزیر، بنا به «رسالتِ تاریخی«اي که از راهِ آشنایی با روحِ روشنگریِ اروپایی بردوش گرفته بودند، می‌بایست خود را با زور و زحمتِ بسیار با عالمِ رفتارِ زبانیِ تازه‌ای سازگار کنند که مدلِ اروپایی به ایشان می‌آموخت. زیرا می‌خواستند بُردارِ فرهنگِ جهانِ مدرن به درونِ جامعه‌یِ خود باشند.

دیباچه»یِ یکیبودویکینبود، در روزگارِ خود، یک مانیفستِ زبانی بود که اهلِ قلم را به سرکشی در برابرِ» استبدادِ ادبی فرامی‌خواند. این مانیفست می‌گوید، «همان جوهرِ استبدادِ سیاسیِ ایرانی، که مشهورِ جهان است، در مادّه‌یِ ادبیات نیز دیده می‌شود.» و برایِ رهایی از استبدادِ ادبی چاره را روی آوردن به زبانِ ساده‌یِ گفتاری می‌داند. اگرچه از چندین دهه پیش از آن با رواجِ سفرنامه‌نویسی و روزنامه‌نویسی و «منشآت» نویسندگاني مانندِ قائم‌مقام، امیر نظامِ گروسی، و نشاطِ اصفهانی، گرایش به ساده‌نویسی و نزدیک کردنِ زبانِ گفتار و نوشتار در جریان بود. اما هنوز «نثرِ مصنوع» با سبک و عادت‌هایِ اش بر گُرده‌یِ زبانِ نوشتاری سنگینی می‌کرد. «فضل و سواد» و امتیازهایِ اجتماعیِ آن اجازه‌دیرینه نمی‌داد که این بارِ سنگینِ دیرینه به‌آسانی فروگذاشته شود؛ باري که دیگر بسیار دست‌وپاگیر شده بود و با خواسته‌هایِ «عصرِ تجدّد» هیچ سازگار نبود. برایِ همین جمال‌زاده در دیباچه‌یِ کتاب، از قولِ باربیه دُ مینار، شرق‌شناسِ فرانسوی، می‌گوید:

برایِ کسي که آشنا به قواعدِ و ذوقِ ادبیِ عالمِ اسلام است این کساد و فقدانِ نثرِ معمولی به‌هیچ‌وجه مایهء تعجب نیست چون که در عالم اسلام اگر کسي بخواهد همان طور که حرف می‌زند بنویسد و کلمات جاریه و ساختمان‌های کلام و شیوه و طرزِ صحبت را در کتابي یا نامه‌ای بیاورد اسباب کسر شأن و

توهین به نفس و لوثِ مقدسات می‌شود و حکمِ خیانت به معانیِ بیان را حاصل می‌نماید و در هر صورت سعیِ لغو و باطلی‌ست که موجبِ طعن و لعن می‌گردد.

تنش میانِ زبانِ جهانِ سنتی و زبانی که می‌رفت تا از دلِ آشناییِ ایرانیان با جهانِ اروپاییِ مدرن و زبان‌شان سر بر آورد، داستانِ درازی ست که با گذشتِ بیش از یک قرن و نیم از آغازِ آن هنوز جریان دارد. «فارسی شکر است» جمال‌زاده از سرآغازهای این ماجرا گزارشی شیرین و پُرمعنا می‌دهد. این داستان در پسِ ساختارِ روایتیِ خود، که درونمایه‌یِ آن مسئله‌یِ ارتباطِ زبانی ست، بازتابی از گشایشِ جهانی تازه به رویِ جهانِ ایرانی و زبانِ فارسی دارد که از جا به جاییِ ساختارِ روابطِ قدرت در آن تازه‌یِ فرنگی‌مآب در برابرِ سرامدانِ دیرینه‌یِ فرهنگی (élite) حکایت می‌کند. یعنی، پدید آمدنِ سرامدانِ از شمارِ ادیب و آخوند.

راوی، یا همان نویسنده‌یِ داستان، ایرانیِ فرنگ‌دیده‌ای ست که از خلالِ داستان می‌توان فهمید آشناییِ درست و کافی با فرهنگ و زبانِ فرنگی (فرانسه) دارد. وی با سروپُزِ فرنگی، با «کلاهِ لگنی» بر سر، از راهِ روسیه و دریایِ خزر، از بندرِ انزلی، پا به خاکِ ایران می‌گذارد. روزگارِ درگیری‌هایِ انقلابِ مشروطیت در نخستین دهه‌یِ سده‌یِ بیستم است. در خلالِ داستان به «تویِ هم رفتنِ کلاهِ دولت و مجلس» اشاره شده است، که می‌باید دوره‌یِ کوتاهِ پادشاهیِ محمدعلی‌شاه باشد. دو «مأمورِ تذکره»، با نگاهی به سروپُزِ فرنگی‌مآبِ او، بی هیچ دلیلی به او بند می‌کنند و «خانِ صاحب» را به فراش‌ها می‌سپارند که در زندان نگاه دارند تا «تحقیقاتِ لازمه به عمل آید». این رویداد، در همان آغازِ داستان، فضایِ بی‌قانونی و استبداد در کشورِ زادگاهِ راوی را بازگو می‌کند.

و امّا، زندان «هولدونیِ» تنگ‌وتاریکی ست. چندی می‌کشد تا چشمانِ راوی به آن تیرگی عادت کند. رفته شَبَحِ دو آدمِ دیگر را می‌بیند که با او هم‌بند اند. یکی آخوندی ست چمباتمه‌زده در گوشه‌ای.رفته صدایِ سوت‌وصفیری که از زمزمه‌هایِ او می‌آید نشانه‌یِ آن است که در حالِ دعاخوانی ست. در سویِ دیگر مردی با لباسِ فرنگی و با حالت و اطوارِ فرنگی‌مآب‌هایِ آن دوران نشسته است و کتابی، گویا رُمانی، در دست دارد و می‌خواند و گوشه‌یِ سبیل را به سبکِ فکلی‌هایِ پاریسی می‌تاباند. در این میانه درِ زندان بارِ دیگر باز می‌شود و «جوانکِ کلاه‌نمدیِ بدبختی» را پرت می‌کنند تو. سپس می‌فهمیم که او شاگردقهوه‌چی‌ای ست رمضان نام که «مأمورِ مخصوصی که از رشت آمده برایِ ترساندنِ چشمِ اهالیِ انزلی این طفلکِ معصوم» را هم به بهانه‌ای به زندان انداخته است. رمضان هراسان از زندان و حیران از این که چرا او را آن تو انداخته اند، پس از مقداری گریه‌وزاری و نثار کردنِ «طوماری فحش‌هایِ آب نکشیده» دوروبَر را نگاهی می‌کند و می‌فهمد که تنها نیست.

زندان را، با فضایِ تنگ‌وتاریک و بسته‌اش و چند تنی که به‌زور در آن کنارِ هم افتاده اند، می‌توان نمادی از کشور و جامعه‌یِ ایران از چشمِ راویِ فرنگ‌دیده‌یِ داستان گرفت. هسته‌یِ مرکزیِ روایت که بر زمینه‌یِ جامعه‌یِ استبدادزده می‌گذرد داستانِ ناهمزبانی ست میانِ این جمع. رمضان نخست به سراغِ آخوند می رود که برایِ او در برابرِ آن دو فرنگی‌مآب، یعنی راوی و فکلی، چهره‌ای آشنا ست و پناهگاهی به نظر می‌آید. به زبانِ ساده‌یِ خود از او می‌پرسد که, «جنابِ شیخ، تو را به حضرتِ عباس آخر گناهِ من چی‌ست؟» جنابِ شیخ در پاسخ «با قرائت و طمأنینه‌یِ تمام کلماتِ ذیل» را «مسموعِ سمعِ حضار» می‌گرداند: «مؤمن! عنان نفس عاصی قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیظ و العافین

عن الناس...» و ادامه می‌دهد که، «جزاکم الله مؤمن! منظورِ شما مفهومِ ذهنِ این داعی گردید. الصبر مفتاح الفرج. ارجو که عماً قریب وجه حبس به وضوح پیوندد و البته الف البته بأی نحوٍ کان چه عاجلاً و چه آجلاً به مسامع ما خواهد رسید...» و با همین زبان، مثلِ این که «به قولِ خودِ آخوندها، سلس‌القول گرفته باشد»، مدتي درازگویی می‌کند و چیزهایي می‌گوید که «رمضانِ مادرمرده» را، به خیالِ این که «آقا شیخ با اجنّه و از ما بهتران حرف می‌زند»، به وحشت می‌اندازد.

ناچار به طرفِ «آقایِ فرنگی‌مآب» می‌رود و با صدایی نرم و لرزان سلامی می‌کند و با اشاره‌اي به آخوند و این که «جنی و غشی ست و اصلاً زبانِ ما سرش نمی‌شود»، می‌پرسد که، «شما را به خدا، آیا می‌توانید به من بفرمایید برایِ چه ما را تو این زندانِ مرگ انداخته اند؟» و فکلی با اطوار و رفتارِ خنده‌آورِ فرنگی‌مآبانه‌ای که نویسنده با ظرافت وصف می‌کند، «با لهجه‌اي نمکین»، می‌گوید، «ای دوست و هموطنِ عزیز! چرا ما را این جا گذاشته اند؟ من هم ساعت‌هایِ طولانی هرچه کلّه‌یِ خود را حفر می‌کند، آبسولومان چیزی نمی‌یابم نه چیزِ پوزیتیف نه چیزِ نگاتیف، آبسولومان. آیا خیلی کمیک نیست که من جوانِ دیپلمه از بهترین فامیل را برای یک...یک کریمینل بگیرند و با من رفتار بکنند مثل با آخرین آمده؟ ولی از دسپوتیسم هزار ساله و بی‌قانانی و آربیترر که میوه‌جاتِ آن است هیچ تعجب‌آورنده نیست...» و به همین شیوه با آمیزه‌اي از واژه‌هایِ فارسی و فرانسه و برگرداندنِ لفظ به لفظِ جمله‌ها و عبارت‌هایِ زبانِ فرانسه به فارسی، مدتي روده‌درازی می‌کند. سرانجام، راوی به دادِ جوانِ عامیِ وحشت‌زده می‌رسد و با فارسیِ «راستاحسینی» به دلداریِ او می‌پردازد.

این داستانِ کوتاه در پس‌زمینه‌یِ داستانیِ خود تنشِ سیاسیِ جامعه‌یِ ایرانیِ دورانِ مشروطیّت را بازمی‌تاباند که با استبدادِ سیاسیِ دیرینه در کشاکش است. و در جوارِ آن تنشِ زبانی‌اي را نمایش می‌دهد که این جامعه با آن درگیر است. این کشاکشِ زبانی چند سو دارد. یک سرِ آن زبانِ آخوندي ست که با رخت‌ولباس و شیوه‌یِ گفتارِ خود سنّتِ مدرسیِ هزارساله‌اي را بازمی‌نمایاند و فرهنگي از رگ‌وریشه‌یِ دینی را. در این فرهنگ زبانِ فرادست زبانِ فرهنگِ دینی ست، یعنی زبانِ عربی در دنیایِ ایرانیِ فارسی‌زبان. در این زبان تا آن زمان هرچه میزانِ واژه‌ها و عبارت‌هایِ عربی، همراه با نقلِ آیات و احادیث، فراوان‌تر، و عربی‌مآبی غلیظ‌تر، بیش‌تر نشانه‌یِ تعلّق به رسته‌یِ «علما»، و همچنین اُدبا، بوده است، در برابرِ «عوامِ کالأنعام». این فارسیِ عربی‌زده، که نشانه‌یِ فضل و دانشمندی و دین‌شناسی ست، میانِ خود و زبانِ عوام فاصله‌اي گران می‌گذارد که طنینِ رابطه‌یِ قدرت میانِ فرادست و فرودست را به‌خوبی از خلالِ آن می‌توان شنید. این زبانی که در درازنایِ تاریخي هزارساله خود را هرچه دشوارتر و پُرلفت‌ولعاب‌تر می‌کند، در رابطه با زبانِ «عامیانه»یِ فارسی از نظرِ روابطِ سیاسی و اجتماعی نقشي همانندِ زبانِ لاتینی یا لاتینی‌مآبِ کلیساوَندانِ اروپا با زبان‌هایِ عامیانه (langues vulgaires/vulgar tongues) در اروپایِ سده‌هایِ میانه بازی می‌کند. آن «زبان‌هایِ عامیانه» همین زبان‌هایِ فرانسه و انگلیسی و دیگر زبان‌هایِ اروپاییِ کنونی اند در فضایِ فرمانرواییِ کلیسا که در برابرِ زبانِ لاتینی تا سده‌یِ نوزدهم «عامیانه» شمرده می‌شدند. آن زبان، در آن فضا، نمایانگرِ رابطه‌یِ قدرت میان، به‌اصطلاح، دین‌شناسانِ دانشور و مردمِ عامی بود. یعنی، نسخه‌یِ دیگرِ رابطه‌یِ «علما» و «عوام» در دنیایِ اسلامی.

زیروزبر شدنِ این رابطه‌یِ قدرت در اروپا، با پدید آمدنِ رُنسانس و سپس دورانِ مدرن، زیروزبر شدنِ رابطه‌یِ زبانی را نیز در پی داشت. یعنی، مرگِ زبانِ لاتینی و به موزه‌یِ تاریخ رفتنِ آن، و برآمدنِ زبان‌هایِ «عامیانه«یِ انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی و جز آن‌ها، و ساخته و پرداخته شدنِ‌شان

در مقامِ زبان‌هایِ علم و فرهنگ و، در کل، زندگانیِ مدرن. در جریانِ اصالت یافتنِ عقل و اندیشه‌یِ عقلی و علمی، از راهِ جنبشِ روشنگری در (critique) عقلانی در فرهنگِ اروپایی در زیرِ ضربِ نقدگریِ سده‌یِ هجدهم، زبانِ دانشوریِ قرونِ وسطایی، که در انحصارِ کلیساوَندان بود، یعنی لاتینی، یکسره رنگ می‌بازد. آنگاه «زبان‌هایِ عامیانه»یِ پیشین با قدرتِ تمام در مقامِ زبان‌هایِ علم و دانشوریِ مدرن پا به میدان می‌گذارند و میراثِ زبانِ علمیِ لاتینی، و همچنین یونانی، را از آنِ خود می‌کنند. پیشاهنگان دانشوریِ مدرن در سده‌یِ هجدهم قرونِ وسطا را «عصرِ تاریکی» می‌نامند و دانشِ آن را عالمِ جهل و خرافاتی که دستگاهِ کلیسا نگهبان آن است. «روشنگران»، یا پیشاهنگانِ «روزگارِ روشنایی»، به نامِ دانشوریِ مدرن، بر بنیادِ ردِ مرجعیّتِ علمیِ کلیسا و کتابِمقدّس و استوار کردنِ خود بر بنیادِ عقلانیّت و علمیّتي یکسره نو و انقلابی، صلایِ بیداری و روشن‌اندیشی به مردم دردادند؛ مردمي که کلیسا ایشان را به نامِ «عوام» در زیرِ چنگالِ قدرتِ «روحانیِ» خود داشت. آموزشِ همگانی، بر بنیادِ دست‌آوردهایِ علمِ مدرن، با زبانِ روشنِ همه‌فهم، به زبانِ مردمی، به جایِ زبانِ قلنبه‌یِ تاریک‌اندیشیِ کلیسایی، راهي بود که روشنگریِ اروپایی، به‌ویژه شاخه‌یِ پیشتاز و مبارزِ فرانسوی‌اش، در پیش گرفت و با آن جاده‌یِ انقلابِ علمی و صنعتی را برایِ پیدایشِ جامعه‌یِ مدرن در سده‌یِ نوزدهم هموار کرد. و البته، نقشِ انقلابیِ صنعتِ چاپ را هم در این میان از یاد نباید برد.

بیرون جهیدنِ قدرت‌هایِ اروپایی از تنگنایِ جغرافیایی خود برایِ پویشِ کره‌یِ زمین و زیرِ چنگ آوردنِ آن، درودروازه‌هایِ جهان‌هایِ درخودفروبسته‌یِ دیگرِ بشری را گشود و آن‌ها را به رویِ جهانِ تازه‌اي باز کرد که جنب‌وجوشِ بی‌امانِ مدرنیّتِ اروپایی پدید آورده بود. آنچه چشمِ این جهان‌هایِ درخودفروبسته را خیره می‌کرد، نخست دست‌آوردهایِ شگرفِ انقلابِ صنعتی بود، و پیش از همه جنگ‌افزارهایِ آتشین‌اش. سپس این برخورد، اندک‌اندک، آشنا شدنِ «بومیان» با زبان‌ها و مفهوم‌ها و دانش‌هایِ این خداوندگارانِ از آن سویِ دریاها آمده را در پی داشت. باز شدنِ پایِ برخي از «بومیان» به سرزمینِ آن خداوندگاران و فضایِ زندگیِ مدرن‌شان و درس خواندن در مدرسه‌ها و دانشگاه‌هایِ ایشان برایِ آشنا شدن با رمزِ دانش و قدرتِ ایشان، از میانِ این آشنایان با زبان و دانش‌هایِ ایشان، در جهانِ مستعمره یا استعمارزده رفته‌رفته نخستین «منوّرالفکران» را پدید آورد. یعنی، کساني را که می‌کوشیدند شیوه‌یِ آموزش و مدیریت و خوراک و پوشاک و رفتار و نیز، تا آن جا که می‌شود، روشِ اندیشیدنِ ایشان را تقلید کنند. اینان هماناني بودند که بادي از عالمِ روشنگریِ اروپایی و ایده‌هایِ آن به ایشان خورده و «چُرتِ دُگماتیک» عالمِ فرهنگِ سنّتی را در ایشان پاره کرده بود. همین گشایش و روشنی‌یافتگی ست که ایشان را برمی‌انگیزد تا با احساسِ مسئولیتِ تاریخی‌اي که آشنایی با عالمِ اندیشه‌یِ روشنگریِ اروپایی در ایشان دمیده است، در شیپورِ صلایِ بیداری در فضاهایِ پیرامونیِ جهانِ اروپاکانون بدمند. آن «فکلی» در داستانِ جمال‌زاده نمونه‌یِ بدلیِ آن «منورالفکران» است یا نمونه‌اي دیگر از شخصیّتِ نامدارِ نمایش‌نامه‌یِ جعفرخانازفرنگبرگشته، به قلمِ حسنِ مقدّم، که همان زمان‌ها نوشته شده و بر سرِ زبان‌ها افتاده بود.

راویِ داستان، که جمال زاده باشد، از نسلِ دومِ همین پیشاهنگانِ منوّرالفکری ست. صحنه‌اي که نویسنده در این نخستین داستانِ کوتاهِ مدرن در زبانِ فارسی می‌پردازد، از نظرِ تاریخی بسیار پرمعنا ست. بی‌هوده نیست که درون‌مایه‌یِ آن از سویي نمایاندنِ بیدادگریِ استبدادِ سیاسیِ شرقی ست و، از سویِ دیگر، استبدادِ زبانی و دادخواهی برایِ آدمِ بی‌چاره‌یِ عامی در برابرِ هر دو استبداد.

یک نکته‌یِ درنگ‌انگیز در این داستان آن است که آخوند و فکلی در آن، هر یک با سروریخت و زبانِ خود، نماینده‌یِ دو فرهنگ، دو جهان، و دو زبانِ بکل بیگانه اند. یکي نماینده‌یِ جهاني ست رو به فروشُد، که زبانِ علمِ سنّتی‌اش، در زیرِ فشارِ جهانِ مدرن و زبان‌اش، رفته‌رفته بی‌معنا و مزاحم شده و، در حقیقت، از دیدگاهِ راویِ فرنگ‌دیده و دانشِ مدرن آموخته، زبانِ جهل و خرافه شده است؛ و دیگری با اطوارِ تقلیدی و نمایشگرانه‌یِ خود می‌خواهد خود را نماینده‌یِ فرهنگ و زبان و جهاني نمایش دهد که در مقامِ جهانِ علم و عقلانیّت و انسانیّتِ مدرن («دنیایِ متجدّد») فرارسیده تا آن دیگری را از میدان به در با هر دو جهان آشناییِ چنان که از خلالِ روایت برمی‌آیدکند. راویِ داستان، امّا، از نظرِ فرهنگی و زبانی اي ست که نه تنها زبانِ فرنگی را به‌خوبی می‌داند، بلکه از عربی‌دانیِ خود وکافی دارد. او از فرنگ‌آمده زحمتِ دورودرازي که بر سرِ آموختنِ قواعدِ زبانِ عرب کشیده و از عمري که بر سرِ آن هدر داده با زباني تمسخرآمیزو پُر از اصطلاح‌هایِ قلنبه‌یِ صرف و نحو، یاد می‌کند:

چاکرتان هم که آن‌همه قمپُزِ عربی‌دانی در می‌کرد و چندین سال از عمرِ عزیز زید و عمر را به جانِ یکدیگر انداخته و به اسمِ تحصیل از صبح تا شام به اسامیِ مختلف مصدرِ ضرب و دعوی و افعالِ مذمومه‌یِ دیگر گردیده و وجوهِ صحیح و سالم را به قولِ بی‌اصل و اجوفِ این و آن و وعده و وعیدِ اشخاصِ ناقص‌العقل به این باب و آن باب دوانده و کسرِ شأنِ خود را فراهم آورده و حرف‌هایِ خفیف شنیده و قسمتی از جوانیِ خود را به لیت و لعل و لا و نَعَم صرفِ جرّ و بحث و تحصیلِ معلوم و مجهول نموده بود، به‌هیچ‌نحو از معانیِ بیاناتِ جنابِ شیخ چیزي دستگیرم نمی‌شد.

وی، از سویی، از زبانِ مغلقِ نامفهوم و ترسناکِ آخوند گلایه دارد و، از سویِ دیگر، از زبانِ تقلیدی و قلابیِ آن فرنگی‌مآب، که همان اندازه وحشتناک است و همچنان آن جوانِ عامی را می‌ترساند. فرنگی‌مآب، که خود را «از بهترین فامیل» می‌داند، می‌باید از اشراف‌زادگانِ قاجار باشد. آخوند نیز، همچون کشیشانِ اروپایی در سده‌یِ هجدهم به عنوانِ نمایندگان و پاسدارانِ «عصرِ تاریکی»، یکي از آماج‌هایِ اصلیِ تیرهایِ انتقادِ منورالفکران در دورانِ انقلابِ مشروطیّت و دنباله‌هایِ آن است. امّا، راوی مردِ فرهیخته‌یِ نواندیشي ست که در اندیشه‌یِ مردم است و دردشان را درک می‌کند و همچنین زبان‌شان را می‌فهمد و ظرافت‌ها و سرزندگیِ آن را می‌شناسد و ارج می‌گذارد. آن جوانِ «کلاه‌نمدیِ بدبخت» هم نماینده‌اي از همان مردم است که راوی به زبانِ خودِ او با او سخن می‌گوید و او را دلداری می‌دهد.

در این داستان هیچ گونه رابطه‌ای میانِ آخوند و فکلی برقرار نمی‌شود و چنان است که گویی، همچون دو موجود از دو سیاره‌یِ دوردست، هرگز نمی‌تواند رابطه‌ای میان‌شان برقرار شود. ذهنِ نویسنده درگیرِ مشکلِ رابطه‌یِ مردِ عامی با این دو ست که از زبانِ ساختگیِ هیچ‌یک سر در نمی‌آورد. امّا این داستان بازتابي ست کوتاه و گذرا از ماجرایِ درگیریِ بزرگِ تاریخی در فضایِ بیرون از زندان میانِ شکلِ کاربُردیِ فارسیِ دورگه‌یِ آمیخته با عربی در زبانِ دیرینه‌یِ «فضلا» و «علما»یِ سنّتی، از یک سو، و شکلِ کاربردیِ تازه‌یِ آن زیرِ نفوذِ زبانِ فرانسه، از سویِ دیگر. بیش از هزار سال از شکل‌گیریِ صورتِ کهنِ کاربُردِ نوشتاریِ این زبان می‌گذشت و در بسترِ تمدنِ دیرینه‌یِ آن، در دورانِ پَسااسلامی، شکلِ ویژه‌اي از فرهنگ و دانش و ادبیات و، در کل، جهان‌بینی‌ای همساز با دینی خاص و بر محورِ آن، ساخته و پرداخته شده بود و اهلِ این زبان در درونِ آن جا افتاده بودند. امّا اکنون آن جهان و جهان‌بینی رو به فروشُد بود و جهانِ تازه‌اي با زبانِ تازه‌اي از در درآمده بود که شکلِ کاربردیِ زبانِ فارسی از نظر صورت و معنا می‌بایست خود را با آن دمساز کند. زیرا جهانِ کهن با زبانِ کهن و عرف‌وعادت‌هایِ

زبانی‌اش می‌بایست جا به جهانِ «متجدّد» بسپارد. زبانِ از در درآمده زبانِ جهانِ تازه‌ای بود که در سه‌چهار قرنِ گذشته در اروپا شکل گرفته و با علم و دانش و فرهنگ و تمدنی که با خود می‌آورد تمامیِ بنیادهایِ جهانِ کهن را نه تنها در این سرزمین که در بخشِ بزرگی از کُره‌یِ زمین زیروزبر کرده بود و همچنان می‌کرد. در نتیجه، زبان‌هاشان و هنجارهایِ نوشتاری‌شان را نیز.

یک نکته‌یِ اساسی که می‌باید ژرف در آن درنگید، فرقِ درونمایه‌یِ گفتمانیِ آخوند و فکلی ست. یکي، به زبانِ سنّتیِ عربی‌مآبِ خود گفتمانی برآمده از دلِ فرهنگِ کهنِ دینی را بازتولید می‌کند که پذیرشِ حکمِ قدرتِ فرمانروا و شکیبایی در برابرِ آن به امیدِ لطف و رحمتِ خدا درونمایه‌یِ آن است، و آن دیگری، با زبانِ تازه‌یِ فرنگی‌مآبِ خود، گفتمانِ سیاسی‌اي را بازمی‌تاباند که در تاریخ و فرادادهایِ فرهنگیِ بومی پیشینه‌ای ندارد و فرزندِ انسان‌باوری و فردباوریِ مدرن و نفوذِ فرهنگِ مدرن و شعارهایِ انقلابِ فرانسه در جهانِ این‌سویی ست. این گفتمان، به نامِ حقوقِ انسانی، قدرتِ فرمانروا را برحق نمی‌داند و در برابرِ حکمِ آن، که ستم‌کارانه می‌شمارد، شورشی ست.

وامّا یک نکته‌یِ اساسی از نظرِ تاریخِ فرهنگیِ زبانِ فارسی آن آمیزش و کشاکشی ست که در عالمِ بیرون از این زندان میانِ این دو شیوه‌یِ زبانیِ عربی‌مآب و فرنگی‌مآب جریان دارد که با عنوانِ «زبانِ تجدّد» از آن سخن باید گفت.

---

1. مقاله‌ی «زبانِ تجدد» که در شماره‌ی پیشینِ **اندیشه‌ی آزاد** نشر شد، دنباله‌ی این مقاله است به عنوانِ بخشی از گفت‌آوردها از **یکی‌بودویکی‌نبود**، چاپِ چهارم، تهران ۱۳۸۶، به کوششِ علیِ دهباشی ست. متنِ بازبینی شده‌ی کتابِ **زبانِ باز** که در جریانِ انتشار است.