



بهمن ۱۴۰۰

در میان نویسندگانی که در یک سده‌ی اخیر به انحای مختلف در اصلاح و پیرایش زبان فارسی کوشیده‌اند، داریوش آشوری از یک جهت چهره‌ای ویژه است: او از معدود نویسندگانی است که در عین توجه به وجه عملی مسئله، از وجه نظری آن نیز غافل نمی‌شوند و تلاش می‌کنند تا پیشنهادهای عملی خود برای رفع کاستی‌های زبان فارسی را به ملاحظات نظری عمومی‌تری پیوند زنند که به جایگاه ما در جهان مدرن، و نسبت‌مان با مفاهیم و ارزش‌های حاکم بر آن، راجع می‌شوند. به باور آشوری، تنگناهای زبانی ما با تنگناهای فکری و فرهنگی‌مان در مواجهه با مدرنیته نسبتی ناگستنی دارند؛ و پیمودن این تنگناها، علاوه بر شناخت مدرنیته و پیامدهای گریزناپذیر آن، به تفکر مستقلی احتیاج دارد که از اتکای صرف بر منابع بیرونی فراتر می‌رود: «مسئله‌ی نسبت ما با زبان فارسی و تاریخ آن و وضع زبانی ما در برخورد با جهان مدرن، که در عین حال بخشی اساسی از مسئله‌ی برخورد فرهنگی ماست، موضوعی است که ما خود ناگزیر باید به آن بیندیشیم و چاره‌اندیشی کنیم» (آشوری، ۱۳۷۲: ۹). و احتمالاً به واسطه‌ی همین تلاش برای اندیشیدن مستقل است که نوشته‌های آشوری درباره‌ی مسئله‌ی زبان فارسی، در عین تأثیرپذیری آشکار از متفکران غربی، رنگ‌وبویی از آرای آن چهره‌های گوناگونی

دارند که او در طول حیات فکری پرماجرای خود مستقیماً با آنها مواجه شده است: بحث آشوری درباره‌ی «توسعه»ی زبان آرای خلیل ملکی را فریاد می‌آورد؛ تأکید او بر «عوالم معنایی» متفاوتِ زبان‌های مدرن و پیشا-مدرن یادآورِ صورت‌بندی‌های احمد فردید است؛ و بالأخره، روشن‌تر از همه‌ی اینها، رویکرد «روش‌مندانه»ی او به زبان و تکاپوهایش برای دستیابی به نوعی زبان فارسی «علمی» در ادامه‌ی آن پروژه‌ای تعریف می‌شوند که غلامحسین مصاحب طلیعه‌دارِ آن بوده است.

منظومه‌ی چندوجهی‌ای که در آثار آشوری از همنشینیِ چهره‌ها و مفاهیم همساز و ناهمساز تشکیل می‌شود، طبعاً با رویکردهای متفاوتی قابل قرائت است. «ما اکنون رویارویِ یک شکافِ تاریخی ایستاده‌ایم و می‌خواهیم آن را پُر کنیم. بدین معنا که هم‌اکنون علم و زبانِ آن در قلمروهای زبانی و فرهنگیِ دیگری تکوین یافته و رشدی گران کرده است و ما به سببِ نسبت و رابطه‌ای که با آن قلمروها پیدا کرده‌ایم خواهان علم و زبانِ آن شده‌ایم و زبانِ ما می‌باید از نو خود را چنان آرایش و پیرایش دهد که برای وظیفه‌ی بزرگی که ما بر گُردیِ آن می‌نهیم کارآمد شود» (همان: ۸۷)؛ می‌توان عباراتی نظیر این را از متن آثار آشوری بیرون کشید و بلافاصله این ادعا را مطرح

کرد که پروژه‌ی زبانی او پروژه‌ای است اساساً ایدئالیستی که جذب و ادغام زبانی آن چیزی را هدف قرار می‌دهد که ما خود در تراز واقعی از آن بی‌بهره‌ایم. به بیان دیگر، آشوری به پرکردن یک شکاف می‌اندیشد، حال آنکه این شکاف دقیقاً به منزله‌ی مکانی است که در آن، حقیقت وضعیت بر ملا می‌شود.

رویکردی از این دست که در یکی دو دهه‌ی اخیر در فضای عمومی نقد فارسی-زبان کم‌هوادار نبوده‌است، صرف نظر از درستی یا نادرستی گزاره‌هایی که به آنها توسل می‌جوید، درباره‌ی چیستی و واقعیت بالفعل موضوع مورد بررسی چیز چندانی به ما نمی‌گوید، و پژوهشگر را در جایگاه امن و بیرونی‌ای می‌نشاند که نسبت به تنش‌های جاری در موضوع بحث به‌تمامی عایق‌بندی شده‌است؛ با اندکی بدبینی می‌توانیم بگوییم رویکرد مزبور، به عوض پرداختن به آن مسئله‌ای «که ما خود ناگزیر باید به آن بیندیشیم و چاره‌اندیشی کنیم»، به دورزدن آن بسنده می‌کند. در مقابل، آنچه در پژوهش حاضر مد نظر ماست رویکرد درونماندگارتری است که متن آثار آشوری را از فاصله‌ی کمتری قرائت می‌کند. از این روی، ما در مقاله‌ی پیش‌رو در ورود به چارچوبه‌ی کلی اندیشه‌های آشوری تردیدی به دل راه نمی‌دهیم و دست‌کم در گام نخست، درباره‌ی انگاره‌های قوام‌بخش

چنان چارچوبه‌ای - انگاره‌هایی چون تقابل سنت و مدرنیته، یا تصور زبان به مثابه آئینه‌ی واقعیت - چون‌وچرا نمی‌کنیم. پیش‌فرض ما آن است که منظومه‌ی شکل‌گرفته در آثار زبان‌شناسانه‌ی آشوری نقداً «ماده»ی کافی برای تأمل را فراهم ساخته‌است و نزاع اصلی باید بر سر دستیابی به آن «فرم»ی باشد که این مواد را در کنار یکدیگر می‌نشانند. به عبارت دیگر، آنچه باید بازبینی شود (یا با پوزش از جناب آشوری، مورد بازبینی قرار گیرد)، بیش و پیش از «سناریو»ی طرح‌شده، «میزانسن»ی است که برای اجرای این سناریو اختیار شده‌است - گو آنکه این احتمال را نیز نباید از نظر دور داشت که بازبینی میزانسن گهگاه می‌تواند سناریوی موجود را در عمل دگرگون کند.

طیب و طبیعت بیمار

از «گفتمان» شروع کنیم، همان معادل مشهوری که به یک معنا چکیده‌ی کوشش‌های زبانی آشوری را در خود خلاصه کرده‌است. در کتاب زبان باز، آشوری سه ویژگی بنیادین برای واژگان علمی قائل می‌شود: «رسایی، دقت، فرادستی یا آسانی کاربرد» (۱۳۹۷: ۹۱). حال

مترجمی را تصور کنید که با خود چنین می‌اندیشد که از میان این سه ویژگی، «گفتمان» به‌روشنی از ویژگیِ آخر بی‌بهره است: «گفتمان» به ابزار زبانی ناآشنایی می‌ماند که به‌آسانی در دستِ ما جای نمی‌گیرد و کاربرد آن در زمینه‌های مختلف گهگاه به ابهام و بدفهمی دامن می‌زند. با در نظر داشتن این نکته، مترجم از بکارگیری «گفتمان» اجتناب می‌کند و به جای آن از معادل آشناتری چون «گفتار» یا «سخن» استفاده می‌کند. چه ایرادی در استدلال مترجم وجود دارد و چرا آشوری بر بکارگیری واژه‌ای اصرار می‌ورزد که با ملاک‌های پیشنهادیِ خود او ناسازگار می‌نماید؟

برای یافتن پاسخ این پرسش باید چندین گام به عقب برداریم و با روایتی همراه شویم که آشوری از تحولات زبان فارسی – یا دقیق‌تر بگوییم، زبان فارسی دری (در مقابل صورت‌های کهن‌تری چون فارسی باستان یا فارسی میانه) – ارائه می‌دهد. در کتاب بازاندیشیِ زبانِ فارسی، آشوری در چندین مقاله به بررسی پیامدهایی می‌پردازد که از پی حمله‌ی اعراب، و آمیزش تدریجی فارسی و عربی، دامنگیر زبان فارسی می‌شوند. او در آنجا توضیح می‌دهد که چنان آمیزشی، در آغاز، به زاینده‌گی و باروری هرچه بیشتر زبان فارسی کمک کرده‌است: «نثر فارسی در دوران سلامتِ خود، یعنی در دورانی که

فرهنگ شکوفای ایرانی-اسلامی در اوج بود، ابزاری بود در دست مفسران قرآن، صوفیان، فیلسوفان، و تاریخ‌نگاران، و مترجمانِ باذوق برای بیان آنچه در این حوزه در همی زمینه‌ها می‌جوشید و می‌بالید و در عین حال پلی بود میان دین تازه و زبان آن با پارسی‌گویان؛ و سده‌های چهارم و پنجم و ششم هجری روزگارِ پدیدآمدنِ بهترین آثارِ نثری این زبان است» (۱۳۷۲: ۲۰). اما در ادامه، یعنی از سده‌ی ششم بدین سو، آمیزش هنجارمند و به‌قاعده‌ی فارسی و عربی جای خود را به نوعی عربی‌زدگی می‌دهد، و تقلید از زبان عربی به رویه‌ی غالب در میان نویسندگان فارسی-زبان تبدیل می‌شود. آشوری به نمونه‌هایی چون ترجمه‌ی کلیله و دمنه (به قلم نصرالله منشی) و تاریخ و صاف اشاره می‌کند، و نشان می‌دهد که ناهنجاری‌های زبانی نمودار شده در این آثار - افراط در بکارگیری سجع و موازنه و سایر صنایع بدیعی، استفاده‌ی بیجا از افعال ترکیبی، ساختن ترکیب‌های جعلی و قالبی، و... - چگونه سرمنشأ گرفتاری‌ها و مشکلاتی می‌شوند که دامنه‌ی آنها تا امروز نیز امتداد یافته‌است. از پی ظهور «ادیبانِ اریب»، «منشیانِ قرتی»، «متفنانِ پرگویِ بیهوده‌گویِ زبان‌باز»، «منشی و صوفی و ملای فضل‌فروش» (آشوری از ساختن ترکیب‌هایی تازه در مذمت این قوم خطاکار خسته نمی‌شود)، رشته‌ی پیوند گفتار و

نوشتار فارسی گسسته می‌شود و نثر فارسی خصلتی تکلف‌آمیز به خود می‌گیرد.

اما آیا واژه‌ای چون «گفتمان» شکاف موجود میان گفتار و نوشتار فارسی را شدیدتر نمی‌کند؟ آشوری، در عین آنکه خود تلویحاً به این نکته اذعان می‌کند که واژه‌ای از این دست «امروز در گوش ما طنین یک واژه‌ی شیک شعری یا کهن را دارد» (همان: ۲۵)، به پرسش فوق پاسخ منفی می‌دهد، و برای فهم چرایی این پاسخ باید با پرده‌ی دوم از روایت او از تحولات زبان فارسی همراه شویم: به دوران مشروطه رسیده‌ایم، دورانی که «روی سخن ادبیات دیگر نه با امیران و وزیران یا گروه سرامدان اهل فن بلکه با عامه‌ی مردم است» (همان: ۲۷). بر وفق روایت آشوری، این جهت‌گیری تازه‌ی اجتماعی و سیاسی به «چرخش زبانی» ای دامن می‌زند که از رهگذر آن، نثر فارسی از عادات منشیانه‌ی پیشین خود دست برمی‌دارد و به زبان عامه‌ی مردم نزدیک می‌شود؛ بدین سان، ساده‌نویسی به اصل ساختاری حاکم بر آثار نویسندگانی چون دهخدا و جمال‌زاده تبدیل می‌شود. مطابق انتظار، آشوری بر این گرایش زبانی نوظهور صحنه می‌گذارد و آن را گامی در جهت پرکردن فاصله‌ی گفتار و نوشتار فارسی تلقی می‌کند؛ اما مسئله‌ی اصلی برای او اینجاست که چنین گرایشی به اندازه‌ی کافی

در تعقیب اهداف خود رادیکال نبوده است: درست است که مشروطه خواهان، به اعتبار آنکه «می خواستند پلی باشند میان تمدن مدرن اروپایی و جامعه‌ی کهن سنتی آسیایی خود»، خواه ناخواه با مسئله‌ی زبان نیز درگیر می شدند، اما زبان تجددطلبی «هنوز گرفتار میراث سنگین ادبی دیرینه و عادات‌های سبک مغلق نوشتاری منشیانه» بود و در نتیجه، واژگان مجعولی چون عدلیه و نظمیه و بلدیه کماکان بر زبان همگان جاری می شد (آشوری، ۱۳۹۷: ۱۶۱). پس برای ریشه کن کردن عادات منشیانه، و مآلاً احیای ساختار درست و بی پیرایه‌ی فارسی، چرخش زبانی دیگری لازم است، چرخشی که با برپایی فرهنگستان نخست در دوران سلطنت رضاشاه محقق می شود.

پیش از پرداختن به این چرخش زبانی تازه – که در عمل پرده‌ی سوم و پایانی روایت آشوری را شکل می دهد – باید اندکی بر تلقی او از شکست سیاست زبانی مشروطه درنگ کنیم. چنانکه دیدیم، آشوری از یک سو بر این باور است که زبان در دوران مشروطه چرخشی به سوی گفتار داشته است، و از سوی دیگر زبان مشروطه خواهان را کماکان در بند عادات فضل فروشانه‌ی پیشین می داند. برای رفع تناقضی که در دو سوی این معادله نمایان می شود، یگانه راه موجود آن است که بگوییم گفتار فارسی نیز از آسیب‌های زبان منشیانه در

امان نمانده است؛ و این نکته‌ای است که آشوری با بی میلی بر آن صحه می‌گذارد؛ «بیماری زبان نوشتاری ... ناگزیر زبان گفتاری را نیز آلوده کرده است» (۱۳۹۷: ۱۸۷). بدین سان، آنچه در سرآغاز مواجهه‌ی ایرانیان با مدرنیته رخ می‌دهد گواهی است بر عمق بحران در زبان فارسی: عوام نیز، به تاسی از خواص، رفته‌رفته غلط می‌نویسند و غلط می‌گویند. بحران به طبیعت فارسی نفوذ کرده است، و آنچه در «زبان طبیعی» یافت می‌شود چندان طبیعی به نظر نمی‌رسد. سروکار ما با زبان بیمارگونه‌ای است که فراموش کرده است که «تمامی» میراث گذشته‌اش «میراث طبیعی زبان و حاصل گسترش تاریخی آن نیست، بلکه بسیاری از آن میراثی است که بازیگوشان کژنویس برای ما گذاشته‌اند» (آشوری، ۱۳۷۲: ۱۴). چنین زبانی را نمی‌توان به حال خود وا گذاشت تا، مثلاً از راه ترجمه، رفته‌رفته خود را روزآمد کند؛ سیاستی از این دست صرفاً به تکرار میراث گذشته منجر می‌شود، تکراری که آشوری نشانه‌ی آن را در وفور پیشوندگونه‌هایی چون

^۱ چرا «با بی میلی»؟ چون پذیرش نکته‌ی فوق، یا دست کم تأکید نهادن بر آن، در عمل می‌تواند به ازدست رفتن یکی از تکیه‌گاه‌هایی منجر شود که بر نهاده‌ی بازگشت به فارسی اصیل و بی‌پیرایه را موجه جلوه می‌دهند. فراموش نکنیم که آشوری پیشتر صورت‌های به‌جامانده در گویش‌های فارسی‌زبانان را، در کنار آنچه در نثر - و مهم‌تر از آن - شعر فارسی به جا مانده است، سه نگهبان عمده‌ی زبان فارسی قلمداد کرده است (نک. ۱۳۷۲: ۲۴-۷).

بلا- (بلا تردید، بلامانع، ...)، قابل - (قابل اعتماد، قابل اثبات، ...) و عدم- (عدم اطاعت، عدم اجرا، ...) در زبان ترجمه‌ای دوران تجدد بازمی‌یابد (نک. ۱۳۹۷: ۶-۱۸۲). در مقابل، آنچه برای اصلاح زبان فارسی لازم است، برخورد انضباطی و روش‌مندی است که آشوری آن را «برخورد طبیعانه» می‌خواند: «پزشک با موضوع خود با سنجه‌های ارزیابی‌کننده و ارزش‌گذارانه‌ی تندرستی و بیماری برخورد می‌کند و درین کار نه تنها دانش و فن که کمی درون‌بینی و تیزبینی و گاه اندکی جسارت نیز به «قوه‌ی تشخیص» یاری بسیار می‌کند» (۱۳۷۲: ۱۰۹). به یاری چنین رویکرد طبیعانه‌ای است که آشوری بیماری و درد اصلی زبان فارسی را تشخیص می‌دهد: مشکل، نه در نفس وام‌گیری از زبان عربی، که در شیوه‌ی وام‌گیری از این زبان است؛ مشکل آن است که فارسی «بی‌حساب و-کتاب» از عربی وام گرفته‌است، یعنی مثلاً به وقت وام‌گرفتن واژه‌ای چون «صدر» همزمان کل مشتقات آن را نیز پذیرفته‌است (صادر، صدور، مصادره، ...). بدین ترتیب، دستگاه صرفی زبان فارسی رفته‌رفته تضعیف شده و این زبان توان خلق مفاهیم و واژگان تازه را از دست داده‌است؛ بنا بر تشخیص آشوری، سوء‌هاضمه‌ی زبان فارسی از همینجا ناشی می‌شود: «هر زبانی طبیعتی دارد و مزاجی و دستگاه گوارشی که واژه‌های بیگانه بنا

به طبع و پذیرندگی آن دستگاه وارد آن می‌شوند، و اگر معده‌ای را از همه‌گونه چیزهای بدگوار و ناگوار بینگاریم حاصل جز نفخ و شکم‌درد نخواهد بود، چنانکه زبانِ نثرِ فارسی قرن‌ها است که گرفتار نفخ و «سوءهاضمه» است» (همان: ۱۱۲).

در پرتوی این توضیحات، لزوم بکارگیری واژه‌ای چون «گفتمان» اندک‌اندک روشن می‌شود. ممکن است که واژه‌ای از این‌دست در چشم ما، یعنی کسانی که به فارسی بیمار خو گرفته‌اند، غریب و نامتداول جلوه کند؛ اما نکته‌ی مهم‌تر آن است که این واژه از «مایه‌های درست و سالم زبان» (همان: ۱۱۴) ساخته شده‌است و به‌آسانی در ساختار آن هضم می‌شود. و چنانکه می‌دانیم، چنین واژه‌هایی امروزه در زبان فارسی کم یافت نمی‌شوند: از ۱۳۱۴ (سال تأسیس فرهنگستان و بستری‌شدن زبان فارسی در آن برای بار نخست) بدین سو، پزشکان در راه تزریق واژگان سالم به پیکر بیمارِ فارسی کوشش‌های موفقیت‌آمیزی بسیاری داشته‌اند، و در نتیجه «دادگستری» جای «عدلیه» را گرفته‌است، «شهربانی» جانشین «نظمیه» شده‌است و صدها نمونه‌ی دیگر. هرچند که آشوری گهگاه انتقاداتی را به برخی سیاست‌های فرهنگستان وارد می‌کند (مثلاً درباره‌ی تمایل بعضی اعضای فرهنگستان به سره‌سازی زبان یا گرایش آنها به واژه‌سازی

مکانیکی)، اما روی هم رفته روشن است که این انتقادات از اختلاف درباره‌ی چگونگی و مراحل مختلف درمان ناشی شده است، و آشوری هیچ‌گاه در ضرورت وجود نهادی چون فرهنگستان تردید نمی‌کند: «گرایش فرهنگستان به مایه گرفتن از زبان فارسی و زنده کردن دهها واژه‌ی فراموش شده، از نظر کارکردی (فونکسیونل) برای زبان فارسی بسیار مهم بوده و راه را برای نسل پسین بسیار هموار کرده است» (همان: ۴۵-۶).

می‌دانیم که اتکای فرهنگستان بر قدرت دولتی، از همان آغاز، اعتراضات فراوانی را برانگیخته و کسانی چون تقی زاده از «مداخله‌ی شمشیر در کار قلم» انتقاد کرده‌اند. اما دست کم از حیث روش شناسانه، پرسش بنیادی تری وجود دارد که موافقان و مخالفان رویکرد فرهنگستان - و توسعاً، هر رویکرد «طبیانه»ی دیگری به زبان - به یکسان در معرض آن ایستاده‌اند: طبیعت یک زبان چه نسبتی با تاریخ آن دارد؟ چنانکه اندکی پیشتر دیدیم، آشوری بخشی از میراث تاریخی زبان فارسی را بیگانه با طبیعت آن می‌داند و به صراحت از حذف آن سخن می‌گوید: «هر تاریخی، از آنجا که یک زندگی است، مثل هر آدمی، گند و - کثافت‌های خود را نیز دارد. گاهی هم باید سیفون تاریخ را کشید و گرنه بوی گند و - کثافت همه‌مان را خفه خواهد کرد»

(همان: ۳۵). آیا چنین تلاشی برای کنارزدن هفت سده از تاریخ نثر فارسی اساساً ممکن است و مهم‌تر از آن، آیا طبیعتی که با حذف این تاریخ به دست می‌آید خصلتی تحمیلی و خشونت‌آمیز نخواهد داشت (اعم از آنکه این خشونت از جانب قوای ذهنی پژوهشگر اعمال شده باشد یا از جانب قوای عینی دولت)؟ اما از سوی دیگر، آیا پذیرش جزء جزء این تاریخ و تسلیم‌شدن در برابر حکم «همین است که هست!» (حکمی که آشوری به‌درستی آن را اصل حاکم بر زبان‌های طبیعی می‌خواند) به معنای نوعی تاریخی‌گری غیرانتقادی نخواهد بود که به تقدیس میراث گذشته راه می‌برد؟

بعید است بتوانیم پاسخی قطعی و فوری برای این پرسش‌ها پیدا کنیم؛ اما تا آنجا که به پاسخ آشوری، و تلقی او از نسبت طبیعت و تاریخ زبان، مربوط می‌شود، شاید بازگشت دوباره به «گفتمان» بتواند گشاینده‌ی مسیری برای طرح دقیق‌تر پرسش باشد. باقر پرهام، در مقدمه‌ی خود بر ترجمه‌ی نظم گفتار فوکو، در نقد ترجمه‌ی *discourse* [با تلفظ فرانسوی، دیسکور] به «گفتمان» می‌نویسد:

کار به جایی رسیده که گویی میشل فوکو کاشف چیزی به نام دیسکور است. و از آنجا که هر کشف تازه‌ای نام و عنوان تازه‌ای هم می‌خواهد، بعضی از هم‌وطنان ما به این فکر افتاده‌اند که واژه‌ی

تازه‌ساز گفتمان را برای این کشف جدید علم کنند. ... زبان و گفتار و کارکرد تقسیم‌آفرین و قالب‌دهنده‌ی آنها، برخلاف تصور بعضی از ما، «حاصل کوشش عظیم ذهن اروپایی در صدوپنجاه سال اخیر نیست»، و «از آمیزش دستاوردهای فلسفه‌ی تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زبان‌شناسی در ذهن چند تن از درخشان‌ترین فیلسوفان و خبرگان علوم انسانی مدرن» هم برنخاسته‌است، بلکه، به عقیده‌ی فوکو در همین کتاب، سرآغاز این مسائل به دوهزاروچهارصد سال پیش، یعنی به زمان افلاطون برمی‌گردد. (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۰-۷ [از «مقدمه‌ی مترجم»])

پرهام مسئله را در افقی تازه طرح می‌کند: بحث دیگر نه بر سر دشواری کاربرد یا غرابت «گفتمان»، که بر سر برداشتی از تاریخ و زبان است که در پس این واژه نهفته است؛ گویی که این «واژه‌ی تازه‌ساز» به این برداشت دامن می‌زند که تاریخ از مدرنیته آغاز شده و کشف پدیده‌ای چون زبان دستاورد بی‌بدیل «علوم انسانی مدرن» است. چنین برداشتی را تا کجا می‌توان به واضع واژه‌ی «گفتمان» نسبت داد؟

عالمان نقطه‌ی پرگار وجودند

در بازان‌دیشی زبان فارسی و در میانه‌ی بحثی درباره‌ی همگام‌سازی زبان فارسی با «زبان فلسفه و علم و هنر مدرن»، آشوری گریزی به یک تلقی ساده‌اندیشانه می‌زند:

بگذریم از سخنِ مردمانِ ساده‌اندیشی که گمان می‌کنند فرهنگ و تمدن چیزی است که می‌شود پاره-پاره کرد و پاره‌ای از یکی را به پاره‌ای از دیگری وصله کرد و چهل‌تگه‌ی فرهنگی ساخت. مثلاً، تکنولوژی را از جایی گرفت و اخلاقیات و ارزش‌ها و نظام قضایی و سیاسی را از جایی دیگر و با دوختنِ اینها به هم تمدنی در خورِ «خودمان» بنا کرد. و گرنه بر اهلِ اندیشه پوشیده نیست که تمدنِ مدرن بنیانی دارد که تکنولوژی نمودِ بیرونی و ملموسِ آنست و بی آن بنیان – که از عناصر ذاتیِ آن جهان‌بینی ویژه و ارزش‌ها و هنجارهای و رفتارهای خاص است – جامعه‌ی صنعتی پدید نمی‌آید. (۱۳۷۲: ۳۰)

هرکس که اندک آشنایی‌ای با مباحث طرح‌شده در فضای فکری فارسی-زبان داشته باشد، پژواک آرای فرید را در عبارات فوق به‌آسانی تشخیص می‌دهد. غرب و مدرنیته‌ی غربی در حکم کلیتی

یکپارچه است که نمی‌توان اجزایی از آن را به میل خود برگزید و با نشانیدن این اجزا در کنار اجزای دیگری که از سنت برگرفته شده‌اند، نوعی «چهل‌تکه‌ی فرهنگی» بنا کرد: این همان موضعی است که «هایدگری‌ها»، یعنی فردید و پیروانش، در منازعه‌ی مشهورشان با «پوپری‌ها» (که بعدها به «روشنفکران دینی» موسوم شدند) بر درستی آن پافشاری می‌کردند. البته چنانکه می‌دانیم، آشوری در سیر بعدی تفکر خویش تلاش می‌کند که از فردید، و «جاذبه‌ی معرکه‌گیرانه‌ی اندیشه‌های او» (آشوری، ۱۳۸۳: ۱۶)، فاصله بگیرد. اما این فاصله‌گیری (که با مبالغه‌های آشوری، و استفاده‌ی او از تعبیری چون «عربده‌جویی»، «فضل‌فروشیِ بیمارگونه‌ی بی‌بنیاد»، «کین‌توزی و بدخواهی و بدخیمی و نفرت‌زدگی» و... در توصیف اندیشه‌ی فردید (همان: ۵۲)، در عمل به قسمی برائت‌جویی شباهت پیدا می‌کند) در آن تصور ذات‌باورانه‌ای از مدرنیته که از قرار معلوم آشوری آن را از فردید به ارث برده‌است، تغییر چندانی ایجاد نمی‌کند. در چرخشی غریب، آشوری نظام ارزش‌گذارانه‌ی تفکر فردید را معکوس می‌کند، لکن ساختار ذات‌باورانه‌ی اندیشه‌ی او را دست‌نخورده باقی می‌گذارد: «تمدن مدرن» کماکان در حکم کلیتی یکپارچه است و اهل تفکر کماکان وظیفه دارند که به شیوه‌ای غیرتاریخی از «عناصر ذاتی

آن جهان‌بینی ویژه^۲ پرده‌برداری کنند – تنها تفاوت ماجرا در اینجاست که آشوری، برخلاف فردید، این‌بار در جبهه‌ی مدافعان «غرب» و «مدرنیته» ایستاده‌است. بدین ترتیب، نوعی فردیدگراییِ باژگونه در تفکر متأخر آشوری شکل می‌گیرد که چنانکه در ادامه خواهیم دید، بر پروژهی زبانی او تأثیر مستقیم به جا می‌گذارد.^۳

^۲ در میان چهره‌های نزدیک به احمد فردید، آشوری یگانه چهره‌ای نیست که متعاقباً چنین معامله‌ای را با میراث فکری او انجام می‌دهد. نمونه‌ی روشن‌تری از «فردیدگراییِ باژگونه» را می‌توان در اندیشه‌ی متأخر داریوش شایگان سراغ گرفت، همو که در توصیف نسبت خود با فردید چنین می‌گوید:

من به او بسیار مدیونم؛ او به من آموخت تا از درهم‌آمیختن زمینه‌ها اجتناب کنم. شکاف‌های تاریخی را در نظر آورم و از کیمیاگری‌های فلسفی که در آن متافیزیک و عرفان و زبان‌شناسی به هم می‌ریزند، با هم گلاویز می‌شوند و همدیگر را آلوده می‌کنند، تا معلوم نیست چه آتش درهم‌جوشی پدید آورند، فاصله بگیرم. او تصویری منفی شده از آنچه نباید بکنم به من ارائه داد و نیز عامل مؤثری گردید تا با خونسردی، در آرامش فکر و دور از عواطف هویتی، معنای این شکست را، که فردید به عقیده‌ی من واقعی‌ترین و مستندترین جلوه‌ی آن است، درک کنم. (شایگان، ۱۳۷۴: ۷۸)

شایگان تصویر وارونه‌ای از هر آنچه خود نباید باشد را در آیینی تفکر فردید بازمی‌یابد؛ آیا نمی‌توان شک کرد که این برائت‌جوییِ مؤکد و نامتعارف شاید بر قسمی شباهت ساختاری ژرف‌تر سرپوش گذارد، یا به بیان روانکاوانه، آن را «انکار کند»؟

البته نباید این نکته را ناگفته گذاشت که در منظومه‌ی گسترده و نه‌چندان منسجم آرای آشوری، گهگاه اشاراتی نیز به چشم می‌خورند که امکان نوعی مفهوم‌پردازیِ غیرذات‌گرایانه درباره‌ی مدرنیته را به ذهن متبادر می‌کنند؛ برای مثال، در اثنای بحث درباره‌ی آن «روح علمی» ای که مؤلفه‌ی ذاتی و وجه ممیزه‌ی «تمدن غربی» انگاشته می‌شود، آشوری این نکته را نیز در حاشیه به ما گوشزد می‌کند که

این ایمان و امید به پیروزیِ غاییِ علم بر طبیعت و برآمدهای ایدئولوژیکِ آن در جهت رسیدن یا رساندنِ بشر از این راه به آرمانشهرِ انسانیت، که با ایمان به پیشرفتِ بیکرانِ تاریخ درآمیخته بوده‌است، از ویژگی‌های اندیشه‌ی ایدئولوژیکِ قرنِ نوزدهمی است و در قرنِ بیستم با پیدایشِ بحرانهایِ عظیمِ اجتماعی و دو جنگِ بزرگِ جهانی و نیز با سنجشگریِ شناختِ علمی در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم و فلسفه‌هایِ دیگر، در میانِ اهلِ اندیشه و علم در طرازِ نخستِ امروز کسی نیست که چنین ایمانِ ساده‌اندیشانه‌ای داشته باشد. (۱۳۷۲: ۸۹)

پس آشوری از این نکته خبر دارد که علم و علم‌باوری نیز می‌توانند خصلتی ایدئولوژیک به خود بگیرند و امروزه، دست‌کم در خودِ «غرب»، کمتر متفکری را می‌توان یافت که چنان اموری را به سان

جوهر ثابت و تغییرناپذیرِ مدرنیته در نظر آورد. اما در اینجا نیز التزام به صورت بازگونه‌ای از دوگانه‌ی فردیدی شرق/غرب مانع از آن می‌شود که آشوری رشته‌ی چنین تأملاتی را تا انتها ادامه دهد. از آنجا که مدرنیته پدیده‌ی کمابیش بی‌سابقه‌ای است که با هر آنچه در زمان‌ها و مکان‌های دیگر یافت می‌شود تفاوت ماهوی دارد، پس ما ملل «توسعه‌نیافته» و «جهان-سومی» نمی‌توانیم هیچ تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ای از چنان پدیده‌ای داشته باشیم و لذا، پیش از هرگونه تلاش برای نقد یا حتی توصیف آن، باید با انجام مناسک و تشریفاتی متفاوتی یکی به حریم «آن جهان‌بینی ویژه» قدم بگذاریم و با اصول و مبانی‌اش آشنا شویم: «واقعیت این است که نفی و طرد احساساتی و سطحی «غرب» هیچ مشکلی را از جامعه‌های غیرغربی یا استعمارزده برطرف نمی‌کند، بلکه کلید فهم غرب راه‌بردن به عالم درونی آن و دست‌یافتن به دستیاخته‌های آن است» (همان: ۹۴). و در راه نزدیک‌شدن به این «عالم درونی» اسرارآمیز - عالمی که چنانکه اندکی پیشتر دیدیم، لزوماً دربرگیرنده‌ی آن چیزی نیست که در درون غرب جریان دارد - اصلاح و پیرایش زبان یکی از مهم‌ترین اقداماتی است که باید در دستور کار قرار گیرد؛ چنانکه آشوری در ادامه‌ی عبارات فوق می‌نویسد: «برای این مقصود می‌باید اسبابهای آن را فراهم آورد و

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین اسبابهای آن کوشش فراوان و پرشکيب و درازمدت برای بهره‌گیری از میراث علم و اندیشه‌ی آن است و برای این کار آماده و پذیرا کردن زبان برای دریافت معناها و مفهومیهای مربوط به این زمینه‌ها، گام اساسی نخست است» (همان).

در زبان باز، آشوری تلقی خود از نسبت زبان و مدرنیته را با تفصیل بیشتری شرح می‌دهد. برنهادی اصلی کتاب از این قرار است که اختلاف سطح زندگی در جوامع مدرن و جوامع سنتی، و تفاوت این جوامع از حیث توان علمی و فنی، در عرصه‌ی زبان نیز بازتاب پیدا می‌کند و در نتیجه، «زبان‌های باز» که به جوامع توسعه‌یافته تعلق دارند از «زبان‌های بسته»ی جوامع توسعه‌نیافته متمایز می‌شوند:

فرق اساسی زبان‌های باز و زبان‌های بسته را می‌توان در این فرمول فشرده کرد که زبان‌های بسته کم-و-بیش در چارچوب فروبستگی‌های طبیعی و تاریخی خود، در زیست ناخودآگاه خود، و در ترس از دگرگونی فرومانده‌اند. حال آن که، زبان‌های باز با برگزشتن از مرزهای فروبستگی‌های طبیعی و فرهنگی و تاریخی خود، با نگرش انقلابی تازه‌ای به زبان، با یاری علوم و تکنولوژی زبانی راه توسعه‌ی خود را پا به پای دیگر جنبه‌های توسعه در دنیای مدرن گشوده‌اند. (آشوری، ۱۳۹۷: ۳۵)

چنانکه به آسانی می‌توان حدس زد، آشوری جلوه‌ی اصلی این «نگرشِ انقلابی تازه» را در رفتار علوم طبیعی با زبان بازمی‌یابد؛ به طور مشخص، او شیفته‌ی آن نظام‌های رده‌بندیِ فراگیری است که در علومِ چون جانورشناسی، گیاه‌شناسی و زمین‌شناسی برای نامیدن پدیده‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند. در زبان باز، شرح مفصلی در این باره ارائه می‌شود که وام‌گیری گسترده از زبان‌های یونانی و لاتین، و استفاده از قابلیت‌های ترکیبی این زبان‌ها، چگونه زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام‌های مذکور شده‌است. از دید آشوری، چنین فرآیندی به معنای نوعی «انباشت سرمایه‌ی زبانی» (همان: ۲۲) است که از رهگذر آن، زبان علمی محدودیت‌های زبان طبیعی را پشت سر می‌گذارد:

کاری را که ذهنیتِ مدرن در جهتِ زایش و پرورشِ علم و تکنولوژی با زبان کرده‌است می‌توان بناکردنِ یک شاهراهِ زبانی برای علم و تکنولوژی و، در کل، شیوه‌ی زندگانیِ مدرن نامید. شاهراه‌هایِ مدرن چنان ساخته می‌شوند که راه‌بندهایِ طبیعی از سرِ راه برداشته شوند و بر آن زمینه‌ی هموار زمین را آسفالت می‌کنند تا رانندگان بتوانند از سراسر‌ترین مسیر با بیشترین سرعت بگذرند. ... زبانِ علوم و فنونِ مدرن نیز چنان زبانی‌ست.

زبانی است، یا بهتر است بگوییم، زبانمایه‌ای است که انسان با آن راه‌بندها و تنگناهای دستوری و واژگانی زبان طبیعی را دور می‌زند و مسیری سرراست و یکنواخت و هموار پدید می‌آورد تا علوم و فنون بتوانند به‌آسانی و با شتاب هر چه بیشتر پیشروی کنند.

(همان: ۹۲-۳)

تعجب‌برانگیز است که این گزاره‌ها، صرف نظر از درستی یا نادرستی آنها، از قلم همان نویسنده‌ای تراویده‌اند که خود، چنانکه پیشتر دیدیم، در زمره‌ی منتقدان سرسخت شکاف گفتار و نوشتار در زبان فارسی قرار می‌گیرد. صدا البته که عالمان علوم تجربی، در قیاس با منشییانی که آشوری در مذمت آنها سخن می‌گوید، در بکارگیری زبان به اهداف و مقاصد سراپا متفاوتی نظر داشته‌اند؛ اما این نیز روشن است که در رفتار زبانی این دو گروه، نوعی شباهت دست‌کم صوری به چشم می‌خورد. «صوفی فضل‌فروش» نیز به سهم خود ادعا می‌کند که «راه‌بندها و تنگناهای دستوری و واژگانی زبان طبیعی را دور می‌زند»؛ پس چگونه است که آشوری نفس طرح این ادعا را معادل تخریب زبان طبیعی قلمداد می‌کند، حال آنکه رفتار زبانی عالمان و دانشمندان را به برساختن «یک قلمرو خودگردان زبانی» تعبیر می‌کند و با اشتیاق به ما وعده می‌دهد که «این لایه، که چندان فرمانبر حکم‌های زبان

طبیعی نیست، ساختارِ خود را نیز به آن زورآور می‌کند و رفته-رفته زبانِ طبیعی را وادار به سازش با خود و پذیرفتنِ حکم‌های خود می‌کند» (همان: ۹۳)؟ وانگهی، چگونه است که آشوری در استفاده‌ی گسترده از عناصر یونانی و لاتین در نظام واژگانیِ علوم مدرن به دیده‌ی تحسین می‌نگرد و آن را تمهیدی در جهت افزایش سرمایه‌ی واژگانیِ «زبان‌های پیشاهنگِ مدرنیّت» تلقی می‌کند، اما بکارگیریِ پیشوندگونه‌هایی چون بلا-، قابل- و... در زبانِ فارسیِ دورانِ تجدد را زیر سؤال می‌برد و از این نکته گلايه می‌کند که «بسیاری واژه‌های «عربی» در این زبانِ فارسی هست که هیچ عربی آنها را نمی‌شناسد یا معنای آنها را چنانکه در این متن‌ها به کار رفته نمی‌داند» (همان: ۱۸۲)؟ اگر «بلاتردید» برای عرب-زبانان معنای محصلی ندارد، آیا یونانیان باستان نیز با “biology” ناآشنا نبوده‌اند؟

زبان باز به پرسش‌های فراوانی از این قبیل دامن می‌زند که در متن کتاب پاسخی به آنها داده نشده‌است. در بسیاری جاها، به نظر می‌رسد که آشوری زبان‌های باز و زبان‌های بسته را دو پدیده‌ی ذاتاً متمایز تلقی می‌کند و ملاک‌های سراپا متفاوتی را در بررسی آنها به کار می‌گیرد؛ و این یادآور همان نکته‌ای است که باقر پرهام، حدود یک دهه قبل از انتشار زبان باز، در نقد آرای زبانی آشوری مطرح

کرده‌است: «سخن گفتن از «زبان مدرن» به طور کلی، چندان که گویی در کنار زبان‌های موجود در عالم بشریت چیزی به نام «زبان مدرن» هم وجود دارد که ورای «زبان پیش‌مدرن» است، بیانگر نوعی متافیزیک زبان است که به لفظ‌آرایی و صورت‌پردازی شباهت بیشتری دارد تا به بیان علمی درباره‌ی مشاهدات واقعی» (۱۳۷۷: ۷۰). این همه به معنای نفی اهمیت آن بصیرت‌های زبانی‌ای نیست که در آثار آشوری یافت می‌شوند؛ گذشته از همه چیز، روشن است که مقایسه‌ای که آشوری میان توان اشتقاقی زبان فارسی و زبان‌های اروپایی انجام می‌دهد، فی‌نفسه و در جای خود، مقایسه‌ای درست و آموزنده است و کوشش‌های نویسندگانی چون او برای احیای دستگاه صرفی زبان فارسی، به‌ویژه در عرصه‌ی علوم طبیعی، دستاوردهای قابل توجهی به همراه داشته‌است. بحث، نه بر سر انکار این نکات بدیهی، که بر سر آن دیدگاه ذات‌باورانه‌ای است که به تلقی آشوری از زبان خصلتی تقلیل‌گرایانه می‌دهد: گویی که کل بحث زبان در واژه‌سازی خلاصه می‌شود و تحمیل یا «زورآور» کردن واژه‌های ساخت‌مند یا اشتقاق‌پذیر به زبان فارسی برای اصلاح آن کفایت می‌کند.^۳ با

^۳ تأکید آشوری بر بکارگیری این واژه‌ها بعضاً به مشکلات عجیبی در ترجمه‌های او دامن می‌زند که در اینجا فقط می‌توانیم به یکی دو نمونه از آنها اشاره کنیم. در پیش‌گفتار چنین گفت

بازگشت به تعابیر پیشین، آشوری به طبیعی می ماند که به عوض در نظر آوردن «سندروم» یا مجموعه ای از نشانه ها، صرفاً به «سمپتوم» یا نشانه ای واحد توجه نشان می دهد و تمامی توان خود را وقف بررسی آن می کند.

زرتشت، پس از جملات طعنه آمیز گورکنان خطاب به زرتشت، به جمله ی توصیفی ساده ای برمی خوریم که آشوری آن را این طور ترجمه کرده است: «و آن گاه با هم خندیدند و سرهاشان را فراهم آوردند» (۱۳۸۷: ۳۱). خواننده ی فارسی-زبان با خواندن این جمله احتمالاً تعجب می کند و از خود می پرسد گورکنان سرهای چه کسی را فراهم آوردند؛ حال آنکه منظور نویسنده به سادگی آن است که گورکنان سرهای خود را به یکدیگر نزدیک کردند (steckten die Köpfe zusammen). مشکل اینجا است که آشوری صرفاً به ساختار درونی واژه ی «فراهم» (فرا+هم) توجه داشته و بدون توجه به معنای متداول فعل ترکیبی «فراهم آوردن» در فارسی امروز (گرد آوردن، تهیه کردن و...)، کوشیده است واژه ی مزبور را به ترجمه ی فارسی «زور آور» کند. به عنوان نمونه ای دیگر، می توان به ترجمه ی آشوری از تاریخ فلسفه ی کاپلستون اشاره کرد؛ در درآمد کتاب، نویسنده توضیح می دهد که خلق و آفرینش جهان را نمی توان به سادگی به یک ذهن یا نفس فردی نسبت داد، «زیرا اگر آن را به نفس محدود فردی نسبت دهیم، پرهیز از خودباوری، اگر ناممکن نباشد، بسی دشوار است» (۱۳۹۵: ۱۷). در اینجا نیز بخشی از دشواری یا بی معنایی جمله از آنجا ناشی می شود که آشوری صرفاً به اعتبار ساختار درونی «خودباوری» (خود+باوری) آن را معادل مناسبی برای solipsism تصور کرده است، بدون آنکه به این نکته توجه کند که «خودباوری» در فارسی امروز مترادف «اعتماد-به-نفس» است و به طور کلی بار معنایی مثبتی دارد، حال آنکه solipsism (که آن را به خود-تنها-انگاری، نفس گرایی و... برگردانده اند) واژه ای است با بار معنایی خنثی یا حتی منفی.

در آغاز کلمه بود

تشریح اسکلت یا تن بیجانِ زبان‌ها نمی‌تواند فراهم‌آورنده‌ی معیاری برای قضاوت درباره‌ی میزان گشودگیِ آنها باشد. اگر گشودگیِ یک نسبت است، اگر گشودگی به قرارگرفتن در برابر یک چیز بیرونی یا ایستادن در معرض آن اشاره می‌کند، پس لاجرم گشودگی زبان‌ها نیز باید برحسب چیزی در بیرونِ آنها سنجیده شود. گشودگی به منزله‌ی صفت ذاتی‌ای نیست که برخی زبان‌ها به حکم طبیعتشان - ولو، طبیعتِ اکتسابی‌شان - از آن برخوردار شده باشند؛ بلکه زبان‌ها تا جایی گشوده‌اند که آن چیز فروبسته‌ای را به سخن درآورند که فروبسته‌ماندنش به معنای فروبستگیِ یک زبان است. گشودگی زبان تنها در لحظه‌ای خاص و به شیوه‌ای تکرارناپذیر حادث می‌شود؛ گشودگی در حکم یک رخداد است. با پی‌گرفتن رشته‌ی این افکار، می‌توان نوعی «سوسیالیسم زبانی» را در برابر «سرمایه‌داری زبانی» مد نظر آشوری قرار دارد: زبان‌های باز، نه به واسطه‌ی انباشت نامحدودِ سرمایه‌ی زبانی‌شان، که به واسطه‌ی ارزش مصرفِ واژه‌هایشان از زبان‌های بسته متمایز می‌شوند. اما چنین صورت‌بندی‌ای نیز نمی‌تواند معمای راستین زبان، و چگونگی گشوده‌شدن آن، را آشکار کند؛ چه، هنوز جای این پرسش وجود دارد که آن چیزِ قرارگرفته در بیرون

زبان، خود در وهله‌ی نخست چگونه دسترس‌پذیر می‌شود؟ چه چیز
 ما را از وجود جوهری در بیرونِ زبان مطمئن ساخته‌است؟ و این
 جوهر غیرزبانی چگونه می‌تواند در مدرنیته، آنجا که «هر آنچه سخت
 و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود»، به بقای خود ادامه دهد؟
 زبان‌ها مادامی گشوده‌اند که با آن (نا)چیزی که در بیرون آنها قرار
 گرفته‌است، هم جوهر باشند - یعنی هردو بی‌جوهر باشند. شاید این
 گزاره‌ی خام و ناپرداخته در حکم سرنخی باشد برای نگرستن دوباره
 به مناقشاتِ درگرفته پیرامون اصلاح زبان فارسی. محافظان و طیبیان،
 یعنی پاسداران تاریخ و طبیعتِ فارسی، به رغم تمامی اختلافاتشان،
 در نفی شأنِ پیشینیِ زبان و اولویت آن بر هر جوهر بیرونی - که
 جوهرِ اندیشنده نیز خود مصداقی از آن است - با یکدیگر هم‌داستان
 بوده‌اند؛ هریک از این دو گروه از منظری بیرونی به زبان نگریسته‌اند
 و بسته به تلقی خویش از درماندگی یا شکوه فارسی، مرزهای آن را
 ترسیم کرده‌اند. آشوری درست می‌گوید: در کاروبارِ فارسی گره‌ای
 افتاده‌است که «ما خود ناگزیر باید به آن بیندیشیم و چاره‌اندیشی
 کنیم»؛ اما پیش از آن باید پرسید که این «ما» کیست و در کجای زبان
 ایستاده‌است؟ ای بسا که این پرسش اخیر همان دالان تیره‌وتاری باشد
 که در انتهای آن، چشم‌اندازی از تاریخِ طبیعیِ زبان فارسی گشوده

می‌شود، آنجا که «بازاندیشیِ زبانِ فارسی» حقیقتاً بر بازاندیشیِ زبانِ فارسی دلالت می‌کند: شکلی از بازاندیشی که فارسی هم سوژه و هم ابژه‌ی آن است.

منابع:

آشوری، داریوش (۱۳۷۲) بازاندیشی زبان فارسی: نه مقاله، تهران: نشر مرکز.

آشوری، داریوش (۱۳۸۳) «اسطوره‌ی فلسفه در میان ما: بازدید از احمد فردید و نظریه‌ی غرب‌زدگی»، منتشرشده در سایت نیلگون (www.nilgoon.org).

آشوری، داریوش (۱۳۹۷) زبان باز: پژوهشی درباره‌ی زبان و مدرنیّت، ویراست دوم، تهران: نشر مرکز.

پرهام، باقر (۱۳۷۷) «ترجمه و نقش آن در گسترش زبان (۱) (نگاهی به ترجمه‌ی آثار فلسفی در فارسی معاصر: مراحل، روش‌ها و گرایش‌ها)»، در مجله‌ی بخارا، شماره‌ی ۴، صص. ۸۲-۶۴.

شایگان، داریوش (۱۳۷۴) زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با داریوش شایگان، ترجمه‌ی نازی عظیمی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.

فوکو، میشل (۱۳۷۸) نظم گفتار: درس افتتاحی در کُلژ دوفرانس، دوم دسامبر ۱۹۷۰، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.

کاپلستون، فردریک (۱۳۹۵) تاریخ فلسفه: جلد هفتم، از فیشته تا نیچه،

ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۷) چنین گفت زرتشت، ترجمه‌ی داریوش

آشوری، تهران: انتشارات آگاه.