

## فارسی شکر است

### داستان کشاکش و چرخش زبانی در عصر تجدید

#### داریوش آشوری

«فارسی شکر است»، به قلم محمدعلی جمالزاده، گویا نخستین داستان کوتاه به شیوه‌ی مدرن در زبان فارسی است و نخستین بار در مجله‌ی کاوه در برلین، به سال ۱۹۲۲، نشر شده و سپس در مجموعه داستان یکی بود و یکی نبود جای گرفته است. درونمایه‌ی داستان مسئله‌ی برخورد زبانی است. جمالزاده در «دیباچه» ای که بر کتاب نوشته به نارسایی‌ها و تنگنای زبان نوشتاری فارسی پرداخته و رویکرد به زبان ساده‌ی گفتاری از راه داستان‌نویسی را راه برون‌رفت از تنگنای زبان تاریک و پُرلفت-و-لعباب نوشتاری دانسته است. جمالزاده یکی از چهره‌های برجسته‌ی «منورالفکری» در نسل دوم دوران مشروطیت و پس از آن است که در یکی-دو دهه‌ی آغازین سده‌ی بیستم در گروه نامدار به «برلینی‌ها» شرکت داشت. این گروه، کم-و-بیش، همگی ادیب بودند و آشنایی فراوان با ادبیات و تاریخ گذشته داشتند. یکی‌شان، یعنی محمد قزوینی، متن‌شناسی بزرگ بود. اما همگی بادِ اروپا و اندیشه‌های مدرن به کله‌هاشان خورده بود و از جمله پیشاهنگان پراکندن ایده‌های روشنگری اروپا در ایران بودند. از این‌رو، در اندیشه‌ی میهن‌ واپس‌مانده‌ی درمانده‌ی خود، برای نجات آن و رساندن‌اش به «قافله‌ی تمدن»، قلم می‌زدند. می‌خواستند پلی باشند میان تمدن مدرن اروپایی و جامعه‌ی کهن سنتی آسیایی خود. در نتیجه، خودآگاه و ناخودآگاه، درگیر مسئله‌ی چه‌گونگی زبان این رابطه نیز بودند، بی آن که ایده‌ی روشنی در باره‌ی آن داشته باشند. زیرا هنوز گرفتار میراث سنگین ادبی دیرینه و عادت‌های سبک مغلق نوشتاری منشیانه بودند. نوشته‌های قزوینی و تقی‌زاده از این گروه، از این جهت، نمونه است. اما، آنچه ضرورت بازنگری زبانی را به ایشان، و تمامی «منورالفکران» دیگر، یادآوری می‌کرد، مسئله‌ی به حرکت درآوردن یک جامعه‌ی درمانده‌ی شرقی از راه ارتباط با توده‌های مردم و در دادن صلاهی بیداری به ایشان به یاری رسانه‌های چاپی مدرن بود. همچنین، فراهم کردن خوراک فکری و آموزاندن ایده‌های مدرن به باسوادانی که از مدرسه‌های اروپایی‌مآب در ایران بیرون آمده بودند.

زیرا زبان پُرسنگ-و-کلوخ ادیبانه و سنت نوشتاری منشیانه از پس چنین وظیفه‌ای برنمی آمد. هدف آن سبک و سنت نوشتاری بیش تر فضل‌فروشی و هنرنمایی در آن شیوه بود، بازگونه‌ی سبک نوشتاری مدرن که می‌باید پیامی را، تا آن جا که ممکن است، به سادگی و روشنی و کوتاهی برساند.

زبان نوشتاری فارسی در درازنای چندین قرن از زبان گفتار سخت پرت افتاده و بی‌راه رفته و زبانی یاوه و درازگو و بی‌هوده‌گو شده بود. اما، با روزنامه‌نویسی و سفرنامه‌نویسی نخستین گام‌ها در راه ساده‌تر کردن زبان فارسی نوشتاری، با نزدیک کردن آن به زبان گفتار، برداشته شد. از نیمه‌های سده‌ی نوزدهم، آشنایی با زبان فرانسه، همچون زبان علم و فرهنگ و زندگانی مدرن، باد «تجدد» را بر دخمه‌ی تنگ-و-تار این زبان نوشتاری وزاند. زبان فرانسه مدلی از زبان نوشتاری را به این ادیبان می‌شناساند که با عادت‌ها و رفتارهای نوشتاری آموخته‌ی ایشان زمین تا آسمان فرق داشت. و از جمله در بسیاری زمینه‌های تازه، مانند روزنامه‌نویسی و رمان‌نویسی، زبان «مردم»، یا زبان ساده‌ی گفتاری در آن به کار می‌رفت. یعنی، زبانی که زبان نوشتاری ادیبانه‌ی شرقی با آن یکسره بیگانه بود. اما، «منورالفکران» نوحاسته، ناگزیر، بنا به «رسالت تاریخی» ای که از راه آشنایی با روح روشنگری اروپایی بردوش گرفته بودند، می‌بایست خود را با زور-و-زحمت بسیار با عالم رفتار زبانی تازه‌ای سازگار کنند که مدل اروپایی به ایشان می‌آموخت. زیرا می‌خواستند بُردار فرهنگ جهان مدرن به درون جامعه‌ی خود باشند.

«دیباچه»‌ی یکی بود و یکی نبود، در روزگار خود، یک مانیفست زبانی بود که اهل قلم را به سرکشی در برابر استبداد ادبی فرامی‌خواند. این مانیفست می‌گوید، «همان جوهر استبداد سیاسی ایرانی، که مشهور جهان است، در ماده‌ی ادبیات نیز دیده می‌شود.» و برای رهایی از استبداد ادبی چاره را روی آوردن به زبان ساده‌ی گفتاری می‌داند. اگرچه از چندین دهه پیش از آن، با رواج سفرنامه‌نویسی و روزنامه‌نویسی و «منشآت» نویسندگانی مانند قائم‌مقام، امیر نظام گروسی، و نشاط اصفهانی، گرایش به ساده‌نویسی و نزدیک کردن زبان گفتار و نوشتار در جریان بود، اما هنوز «نثر مصنوع» با سبک و عادت‌های دیرینه‌اش بر گرده‌ی زبان نوشتاری سنگینی می‌کرد. «فضل و سواد» و امتیازهای اجتماعی آن اجازه نمی‌داد که این بار سنگین دیرینه به آسانی فرو گذاشته شود؛ باری که دیگر بسیار دست-و-پاگیر شده بود و با خواسته‌های «عصر تجدد» هیچ سازگار نبود. برای همین جمال‌زاده در دیباچه‌ی کتاب، از قول باریه دُ مینار، شرق‌شناس فرانسوی، می‌گوید:

برای کسی که آشنا به قواعد و ذوق ادبی عالم اسلام است این کساد و فقدان نثر معمولی به هیچ وجه مایه تعجب نیست چون که در عالم اسلام اگر کسی بخواهد همان طور که حرف می زند بنویسد و کلمات جاریه و ساختمان های کلام و شیوه و طرز صحبت را در کتابی یا نامه ای بیاورد اسباب کسر شأن و توهین به نفس و لوث مقدسات می شود و حکم خیانت به معانی بیان را حاصل می نماید و در هر صورت سعی لغو و باطلی ست که موجب طعن و لعن می گردد.<sup>۱</sup>

تنش میان زبان جهان سنتی و زبانی که می رفت تا از دل آشنایی ایرانیان با جهان اروپایی مدرن و زبان شان سر بر آورد، داستان درازی ست که با گذشت بیش از یک قرن و نیم از آغاز آن هنوز جریان دارد. «فارسی شکر است» جمال زاده از سرآغازهای این ماجرا گزارشی شیرین و پرمعنا می دهد. این داستان در پس ساختار روایتی خود، که درونمایه آن مسئله ارتباط زبانی ست، بازتابی از گشایش جهانی تازه به روی زبان فارسی دارد که از جا به جایی ساختار روابط قدرت در آن حکایت می کند. یعنی، پدید آمدن سرامدان (elite) تازهی فرهنگی مآب در برابر سرامدان دیرینهی فرهنگی از شمار ادیب و آخوند.

راوی، یا همان نویسندهی داستان، ایرانی فرنگ دیده ای ست که از خلال داستان می توان فهمید آشنایی درست و کافی با فرهنگ و زبان فرنگی (فرانسه) دارد. وی با سر-و-پز فرنگی، با «کلاه لگنی» بر سر، از راه روسیه و دریای خزر، از بندر انزلی، پا به خاک ایران می گذارد. روزگار درگیری های انقلاب مشروطیت در نخستین دهه های سده بیستم است. در خلال داستان به «توی هم رفتن کلاه دولت و مجلس» اشاره شده است، که می باید دوره کوتاهی پادشاهی محمدعلی شاه باشد. دو «مأمور تذکره»، با نگاهی به سر-و-پز فرنگی مآب او، بی هیچ دلیلی به او بند می کنند و «خان صاحب» را به فراش ها می سپارند که در زندان نگاه دارند تا «تحقیقات لازمه به عمل آید». این رویداد، در همان آغاز داستان، فضای بی قانونی و استبداد در کشور زادگاه راوی را بازگو می کند.

و اما، زندان «هودلونی» تنگ-و-تاریکی ست. چندی می کشد تا چشمان راوی به آن تیرگی عادت کند. رفته-رفته شبخ دو آدم دیگر را می بیند که با او هم بند اند. یکی آخوندی ست چمباتمه زده در گوشه ای. صدای سوت-و-صفیری که از زمزمه های او می آید نشانه ای آن است که در حال دعاخوانی ست. در سوی دیگر مردی با لباس فرنگی و با حالت و اطوار فرنگی مآب های آن دوران نشسته است و کتابی، گویا ژمانی، در دست دارد و می خواند و گوشه ای سبیل را به سبک فکلی های پارسی می تاباند. در این میانه در زندان بار

دیگر باز می‌شود و «جوانکِ کلاه‌نمدیِ بدبختی» را پرت می‌کنند تو. سپس می‌فهمیم که شاگرد-قهوه‌چی‌ای ست رمضان نام که «مأمورِ مخصوصی که از رشت آمده برای ترساندن 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 گریه-و-زاری و نثار کردن «طوماری فحش‌های آب نکشیده» دور-و-بَر را نگاهی می‌کند و می‌فهمد که تنها نیست.

زندان را، با فضای تنگ-و-تاریک و بسته‌اش و چند تنی که به‌زور در آن کنار هم افتاده اند، می‌توان نمادی از کشور و جامعه‌ی ایران از چشمِ راویِ فرنگ‌دیده‌ی داستان گرفت. هسته‌ی مرکزیِ روایت، که بر زمینه‌ی جامعه‌ی استبدادزده می‌گذرد، داستانِ ناهم‌زمانی ست میان این جمع. رمضان نخست به سراغِ آخوند می‌رود که برای او در برابر آن دو فرنگی مآب، یعنی راوی و فکلی، چهره‌ای آشنا ست و پناهگاهی به نظر می‌آید. به زبان ساده‌ی خود از او می‌پرسد که، «جنابِ شیخ، تو را به حضرتِ عباس آخر گناه من چی ست؟» جنابِ شیخ در پاسخ «با قرائت و طمأنینه‌ی تمام کلماتِ ذیل» را «مسموعِ سمعِ حضار» می‌گرداند: «مؤمن! عنانِ نفسِ عاصیِ قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس...» و ادامه می‌دهد که، «جزاکم الله مؤمن! منظور شما مفهومِ ذهن این داعی گردید. الصبر مفتاح الفرج. ارجو که عمأً قریب وجه حبس به وضوح پیوند و البته الف البته بأی نحوِ کان چه عاجلاً و چه آجلاً به مسامع ما خواهد رسید...» و به همین زبان، مثل این که «به قولِ خودِ آخوندها، سلس‌القول گرفته باشد»، مدتی درازگویی می‌کند و چیزهایی می‌گوید که «رمضانِ مادرمرده» را، به خیال این که «آقا شیخ با اجنه و از ما بهتران حرف می‌زند»، به وحشت می‌اندازد.

ناچار به طرفِ «آقای فرنگی مآب» می‌رود و با صدایی نرم و لرزان سلامی می‌کند و با اشاره‌ای به آخوند و این که «جنی و غشی ست و اصلاً زبان ما سرش نمی‌شود»، می‌پرسد که، «شما را به خدا، آیا می‌توانید به من بفرمایید برای چه ما را تو این زندانِ مرگ انداخته اند؟» و فکلی با اطوار و رفتارِ خنده‌آورِ فرنگی مآبانه‌ای که نویسنده با ظرافت وصف می‌کند، «با لهجه‌ای نمکین» می‌گوید، «ای دوست و هموطنِ عزیز! چرا ما را این جا گذاشته اند؟ من هم ساعت‌های طولانی هرچه کله‌ی خود را حفر می‌کنم، 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 بی‌قانونی و آربیتزر که میوه‌جات آن است هیچ تعجب آورنده نیست...» و به همین شیوه با آمیزه‌ای از

واژه‌های فارسی و فرانسه و برگرداندن لفظ به لفظ جمله‌ها و عبارتهای زبان فرانسه به فارسی، مدتی روده‌درازی می‌کند. سرانجام، راوی به دادِ جوانِ عامی و حشت‌زده می‌رسد و با فارسی «راستاحسینی» به دلداری او می‌پردازد.

این داستان کوتاه در پس‌زمینه‌ی داستانی خود تنش سیاسی جامعه‌ی ایرانی دوران مشروطیت را باز می‌تاباند که با استبداد سیاسی دیرینه در کشاکش است. و در جوار آن تنش زبانی‌ای را نمایش می‌دهد که این جامعه با آن درگیر است. این کشاکش زبانی چند سو دارد. یک سر آن زبان آخوندی ست که با رخت-و-لباس و شیوه‌ی گفتار خود سنت مدرسی هزارساله‌ای را باز می‌نمایاند و فرهنگی از رگ-و-ریشه‌ی دینی را. در این فرهنگ زبان فرادست زبان فرهنگ دینی ست، یعنی زبان عربی در دنیای ایرانی فارسی‌زبان. در این زبان، تا آن زمان، هرچه میزان واژه‌ها و عبارتهای عربی، همراه با نقل آیات و احادیث، فراوان‌تر، و عربی‌مآبی غلیظ‌تر، بیش‌تر نشانه‌ی تعلق به رسته‌ی «علما»، و همچنین اُدبا، بوده است، در برابر «عوام کالأنعام». این فارسی عربی‌زده، که نشانه‌ی فضل و دانشمندی و دین‌شناسی ست، میان خود و زبان عوام فاصله‌ای گران می‌گذارد که طنین رابطه‌ی قدرت میان فرادست و فرودست را به‌خوبی از خلال آن می‌توان شنید. این زبانی که در درازنای تاریخی هزارساله خود را هرچه دشوارتر و پُرلفت-و-لعاب‌تر می‌کند، در رابطه با زبان «عامیانه»ی فارسی از نظر روابط سیاسی و اجتماعی نقشی همانند زبان لاتینی یا لاتینی‌مآب کلیساوندان اروپا با زبان‌های عامیانه (langues vulgaires/vulgar tongues) در اروپای سده‌های میانه بازی می‌کند. آن «زبان‌های عامیانه» همین زبان‌های فرانسه و انگلیسی و دیگر زبان‌های اروپایی کنونی اند در فضای فرمانروایی کلیسا، که در برابر زبان لاتینی تا سده‌ی نوزدهم زبان «عامیانه» شمرده می‌شدند. آن زبان، در آن فضا، نمایانگر رابطه‌ی قدرت میان دین‌شناسان دانشور و مردم عامی بود. یعنی، نسخه‌ی دیگر رابطه‌ی «علما» و «عوام» در دنیای اسلامی.

زیر-و-زبر شدن این رابطه‌ی قدرت در اروپا، در پی آنچه با پدید آمدن رُنسانس و سپس دوران مدرن پیش آمد، زیر-و-زبر شدن زبانی نیز در پی داشت. یعنی، مرگ زبان لاتینی و به موزه‌ی تاریخ رفتن آن، و برآمدن زبان‌های «عامیانه»ی انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی، و جز آن‌ها، و ساخته و پرداخته شدن‌شان در مقام زبان‌های علم و فرهنگ و، در کل، زندگانی مدرن. در جریان اصالت یافتن عقل و اندیشه‌ی عقلانی در فرهنگ اروپایی در زیر ضرب نقدگری (critique) عقلی و علمی، از راه جنبش روشنگری در سده‌ی هجدهم، است که زبان دانشوری قرون وسطایی، که در انحصار کلیساوندان بود، یعنی لاتینی، یکسره رنگ

می‌بازد. آنگاه «زبان‌های عامیانه»ی پیشین با قدرت تمام در مقام زبان‌های علم و دانشوری مدرن پا به میدان می‌گذارند و میراث زبان علمی لاتینی، و همچنین یونانی، را از آن خود می‌کنند. پیشاهنگان دانشوری مدرن قرون وسطا را «عصر تاریکی» می‌نامند و دانش آن را عالم جهل و خرافاتی که دستگاه کلیسا نگهبان آن است. «روشنگران»، یا پیشاهنگان «روزگار روشنایی»، به نام دانشوری مدرن، بر بنیاد رد مرجعیت علمی کلیسا و کتاب مقدس و استوار کردن خود بر بنیاد عقلانیت و علمیت، صلاهی بیداری و روشن‌اندیشی به مردم در دادند؛ مردمی که کلیسا ایشان را به نام «عوام» در زیر چنگال قدرت «روحانی» خود داشت. آموزش همگانی، بر بنیاد دست‌آوردهای علم مدرن، با زبان روشن همه‌فهم، به زبان مردمی، به جای زبان قلبه‌ی تاریک‌اندیشی کلیسایی، راهی بود که روشنگری اروپایی، به‌ویژه شاخه‌ی پیشتاز و مبارز فرانسوی‌اش، در پیش گرفت و با آن جاده‌ی انقلاب علمی و صنعتی را برای پیدایش جامعه‌ی مدرن در سده‌ی نوزدهم هموار کرد. و البته، نقش انقلابی صنعت چاپ را هم در این میان از یاد نباید برد.

بیرون جهیدن قدرت‌های اروپایی از تنگنای جغرافیایی اروپایی خود برای پوشش‌گری زمین و زیر چنگ آوردن آن، در-و-دروازه‌های جهان‌های در-خود-فروبوسته‌ی دیگر بشری را گشود و آن‌ها را به روی جهان تازه‌ای باز کرد که جنب-و-جوش بی‌امان مدرنیت اروپایی پدید آورده بود. آنچه چشم جهان‌های فروبوسته را خیره می‌کرد، نخست دست‌آوردهای شگرف انقلاب صنعتی بود، و پیش از همه جنگ‌افزارهای آتشین‌اش. و سپس این برخورد، اندک-اندک، آشنا شدن «بومیان» با زبان و مفهوم‌ها و دانش‌های این خداوندگاران از آن سوی دریاها آمده را در پی داشت. باز شدن پای برخی از «بومیان» به سرزمین آن خداوندگاران و فضای زندگی مدرن‌شان و درس خواندن در دانشگاه‌های ایشان برای آشنا شدن با رمز دانش و قدرت ایشان، از میان این آشنایان با زبان و دانش‌های ایشان، در جهان مستعمره یا استعمارزده رفته-رفته نخستین «منورالفکران» را پدید آورد. یعنی، کسانی را که می‌کوشیدند شیوه‌ی خوراک و پوشاک و رفتار و نیز، تا آن جا که می‌شود، روش اندیشیدن ایشان را تقلید کنند. اینان همانانی بودند که بادی از عالم روشنگری اروپایی و ایده‌های آن به ایشان خورده و «چرت دگماتیک» عالم فرهنگ سنتی را در ایشان پاره کرده بود. همین گشایش و روشنی‌یافتگی ست که ایشان را برمی‌انگیزد، تا با احساس مسئولیت تاریخی‌ای که آشنایی با عالم اندیشه‌ی روشنگری اروپایی در ایشان دمیده است، در شیپور صلاهی بیداری در فضاهای پیرامونی جهان اروپا-کانون بدمند. آن «فکلی» در داستان جمال‌زاده نمونه‌ی بدلی آن «منورالفکران» است یا

نمونه‌ای دیگر از شخصیت نامدار نمایش‌نامه‌ی جعفرخان از فرنگ برگشته، به قلم حسن مقدم، که همان زمان‌ها نوشته شده و بر سر زبان‌ها افتاده بود.

راوی داستان، که جمال زاده باشد، از نسل دوم همین پیشاهنگان منورالفکری ست. صحنه‌ای که نویسنده در این نخستین داستان کوتاه مدرن در زبان فارسی می‌پردازد، از نظر تاریخی بسیار پرمعنا ست. بی‌هوده نیست که درون‌مایه‌ی آن از سویی نمایاندن بیدادگری استبداد سیاسی شرقی ست و، از سوی دیگر، استبداد زبانی، و دادخواهی برای آدم بی‌چاره‌ی عامی در برابر هر دو استبداد.

یک نکته‌ی درنگ‌انگیز در این داستان آن است که آخوند و فکلی در آن، هر یک با سر-و-ریخت و زبان خود، نماینده‌ی دو فرهنگ، دو جهان، و دو زبان بکل بیگانه اند. یکی نماینده‌ی جهانی ست رو به فروشد، که زبان علم سنتی‌اش، در زیر فشار جهان مدرن و زبان‌اش، رفته-رفته بی‌معنا و مزاحم شده و، در حقیقت، از دیدگاه راوی فرنگ‌دیده و دانش‌مدرن آموخته، زبان جهل و خرافه شده است؛ و دیگری با اطوار تقلیدی و نمایشگرانه‌ی خود می‌خواهد خود را نماینده‌ی فرهنگ و زبان و جهانی نمایش دهد که در مقام جهان علم و عقلانیت و انسانیت مدرن («دنیای متجدد») فرارسیده تا آن دیگری را از میدان به در کند. راوی داستان، اما، از نظر فرهنگی و زبانی-- چنان که از خلال روایت برمی‌آید-- با هر دو جهان آشنایی کافی دارد. او از فرنگ‌آمده‌ای ست که نه تنها زبان فرنگی را به‌خوبی می‌داند، بلکه از عربی‌دانی خود و زحمت دور-و-درازی که بر سر آموختن قواعد زبان عرب کشیده و از عمری که بر سر آن هدر داده، با زبانی تمسخرآمیز، پُر از اصطلاح‌های قلبه‌ی صرف و نحو، یاد می‌کند:

چاکرتان هم که آن‌همه قمپز عربی‌دانی در می‌کرد و چندین سال از عمر عزیز زید و عمر را به جان یکدیگر انداخته و به اسم تحصیل از صبح تا شام به اسامی مختلف مصدر ضرب و دعوی و افعال مذمومه‌ی دیگر گردیده و وجوه صحیح و سالم را به قول بی‌اصل و اجوف این و آن و وعده و وعید اشخاص ناقص‌العقل به این باب و آن باب دوانده و کسر شأن خود را فراهم آورده و حرف‌های خفیف شنیده و قسمتی از جوانی خود را به لیت و لعل و لا و نَعَم صرف جرّ و بحث و تحصیل معلوم و مجهول نموده بود، به‌هیچ‌نحو از معانی بیانات جناب شیخ چیزی 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 سده‌ی هجدهم به عنوانِ نمایندگان و پاسدارانِ «عصرِ تاریکی»، یکی از آماج‌های اصلیِ تیرهایِ انتقادِ منورالفکران در دورانِ انقلابِ مشروطیت و دنباله‌هایِ آن است. اما، راویِ مردِ فرهیخته‌ی نواندیشی ست که در اندیشه‌ی 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 نماینده‌ای 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 سیاره‌ی دوردست، هرگز نمی‌تواند رابطه‌ای میان‌شان برقرار شود. ذهنِ نویسنده درگیرِ مشکلِ رابطه‌ی مردِ عامی با این دو ست که از زبانِ ساختگیِ هیچ‌یک سر در نمی‌آورد. اما این داستان بازتابی ست کوتاه و گذرا از ماجرایِ درگیریِ بزرگِ تاریخی در فضایِ بیرون از زندانِ میانِ شکلِ کاربردیِ فارسیِ دورگه‌ی آمیخته با عربی در زبانِ دیرینه‌ی «فضلا» و «علما»ی سنتی، از یک سو، و شکلِ کاربردیِ تازه‌ی آن زیرِ نفوذِ زبانِ فرانسه، از سویِ دیگر. بیش از هزار سال از شکل‌گیریِ صورتِ کهنِ کاربردیِ نوشتاریِ این زبان می‌گذشت و در بسترِ تمدنِ دیرینه‌ی آن، در دورانِ پسااسلامی، شکلِ ویژه‌ای 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. اما اکنون آن جهان و جهان‌بینی رو به فروشد بود و جهانِ تازه‌ای با زبانِ تازه‌ای از در آمده 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 عرف و عادات‌هایِ زبانی‌اش برایِ جهانِ «متجدد» کارآمد نبود. زبانِ از در آمده با علم و دانش و فرهنگ و تمدنی که با خود می‌آورد، تمامیِ بنیادهایِ جهانِ کهن را نه تنها در این سرزمین بلکه در بخشِ بزرگی از گره‌ی زمین زیر و زبر کرده بود و همچنان می‌کرد، و، در نتیجه، زبان‌هاشان و هنجارهایِ نوشتاری‌شان را نیز. یک نکته‌ی اساسی که می‌باید ژرف در آن درنگید، فرقِ درونمایه‌ی گفتمانیِ آخوند و فکلی ست. یکی، به زبانِ سنتیِ 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



درونمایه‌ی آن است، و آن دیگری، در زبان تازه‌ی فرنگی‌مآب خود، گفتمان سیاسی‌ای را بازمی‌تاباند که در تاریخ و فراداده‌های فرهنگی بومی پیشینه‌ای ندارد و فرزند انسان‌باوری و فردباوری مدرن و نفوذ فرهنگ مدرن و شعارهای انقلاب فرانسه در جهان این‌سوایی است. این گفتمان، به نام حقوق انسانی، قدرت فرمانروا را برحق نمی‌داند و در برابر حکم آن، که ستم‌کارانه می‌شمارد، شورشی است.

و اما یک نکته‌ی اساسی از نظر تاریخ فرهنگی زبان فارسی آن آمیزشی است که در عالم بیرون از این زندان میان این دو شیوه‌ی زبانی عربی‌مآب و فرنگی‌مآب جریان دارد که در بخش دیگر، با عنوان «زبان تجلّد»، از آن سخن خواهیم گفت.

---

<sup>۱</sup>گفت‌آوردها از یکی بود و یکی نبود از چاپ چهارم آن، تهران ۱۳۸۶، به کوشش علی‌دهباشی، ست.