

## بررسی کتاب ارسطو در چین؛ زبان، مقولات، ترجمه

نرجس جواندل

عضو هیأت علمی دانشگاه قم

### چکیده

کتاب *مقولات* ارسطو در قرن هفدهم به زبان چینی ترجمه شد و با عنوان *ming li t'an* به معنای «مطالعه نظریه نام‌ها» منتشر شد. رابرت وردی این ترجمه را بررسی کرده و آرای کسانی را که طرح‌های تفکر و ساختارهای زبان را با هم مطابق دانسته؛ زبان را محدودکننده فکر و راهنمای فکر فلسفی می‌دانند و نیز ادعای کسانی را که معتقدند اگر تفکری خاص در یک سنت فلسفی پیدا نشود، به این دلیل است که زبان آنها مجال چنین تفکری را بر آنها فراهم نکرده، به چالش کشیده است. او به این پرسش که آیا پرنفوذترین متن تاریخ متافیزیک غرب چیزی است که فقط با یک زبان و یک خانواده زبانی بیان شود، قاطعانه پاسخ منفی داده و ترجمه چینی تفکری خارجی همچون تفکر ارسطویی را دلیل خوبی می‌داند، مبنی بر این که همان نحوه تفکری که در غرب وجود دارد می‌تواند با زبان چینی نیز ابراز شود. وردی اذعان دارد که اساس فکر ارسطو به زبان چینی منتقل شده، ولی براساس فرهنگ چینی تغییراتی در آن پدید آمده است. از نظر او، کاستی‌های ترجمه کتاب ارسطو به چینی نه به لحاظ وابستگی فکر به زبان، بلکه به لحاظ فرافکنی فرهنگ چین به فرهنگ یونانی و لاتینی است. در این مقاله، سعی شده نکته‌نظرهای وردی درباره ترجمه چینی کتاب مقولات ارسطو با اشاره به صفحه‌ای که در آن از موضوع سخن رفته، آورده شود و در صورت لزوم به ارجاع خود او در پاورقی نیز اشاره شده است.<sup>۱</sup>

**واژگان کلیدی:** ارسطو، رابطه زبان و تفکر، مقولات ارسطو، فرضیه نسبت زبانی، گراهام، زبان چینی، فرضیه راهنمایی و قید.

۱. در این بررسی از ارشادات پرفسور لگنهاوسن بهره‌مند شده‌ام؛ بدین وسیله از ایشان تشکر می‌کنم.

## مقدمه

بسیاری از متفکران بر این باورند که تفاوت‌های زبانی به تفاوت‌های فکری و تجربی منتهی می‌شود. آنها معتقدند هر زبانی جهان‌بینی خاص خود را دارد و زبان‌هایی که کاملاً از هم متفاوت هستند، جهان‌بینی‌های متفاوتی نسبت به یکدیگر دارند. این طرز تلقی از زبان، گاهی به نام فرضیه ورف (Whorf - hypothesis) یا فرضیه ساپیر - ورف (Sapir - Whorf hypothesis) خوانده می‌شود ولی چون زبان‌شناس‌ها از جزئیات دیدگاه ورف، تفاسیر مختلفی ارائه می‌کنند، امروزه بیشتر درباره فرضیه نسبیت زبانی (linguistic relativity) بحث می‌شود. این فرضیه بردو اصل استوار است: (۱) زبان‌ها به ویژه آنهایی که به خانواده‌های کاملاً مختلف زبانی متعلق‌اند، با هم تفاوت دارند. (۲) زبان بر فکر تأثیر دارد؛ یعنی ساخت و واژگان زبان فرد بر درک او از جهان تأثیر دارد. به عبارت دیگر، فکر وابسته به زبانی است که حامل آن فکر است. کریس اسوایر (Chris Swoyer) معتقد است پرسش درباره میزان و نوع تأثیر زبان بر فکر، پرسشی تجربی است و برای پاسخ به آن نیاز به تحقیقات تجربی داریم، ولی معمولاً طرفداران و مخالفان نسبی‌گرایی، بدون آن‌که تحقیقات تجربی انجام شده در این رشته را مدنظر قرار دهند، به شدت بر صحت دیدگاه خود اصرار می‌ورزند. وی معتقد است آن‌چه در این بحث اهمیت دارد آن است که نباید نسبی‌گرایی را یک سره‌پنداری درست و یا آن را کاملاً غلط انگاشت. اسوایر در تحقیقات مربوط به نسبیت زبانی، پاسخ به سه سؤال را ضروری می‌داند: کدام وجوه زبان در کدام وجوه تفکر مؤثر است؟ این تأثیر و تأثر چه صورتی دارد؟ این تأثیر چه شدتی دارد؟ (Swoyer: 2003, 1-4)

فرضیه نسبیت زبانی همچون بسیاری دیگر از مباحث نسبیت در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به یکی از موضوعات جدی آلمان، به ویژه در آثار کسانی همچون یوهان گرگ هممن (Johann Georg Hamann) (۱۷۳۰ - ۱۷۸۸)، یوهان گتفرید هرردر (Johann Gottfried Herder) (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳)، ویلهلم فون هومبولت (Wilhelm von Humboldt) (۱۷۶۷ - ۱۸۳۵) بدل گردید. این فرضیه بعدها از جانب کسانی همچون ارنست کاسیرر (Ernest Cassirer)، پیتر وینچ (Peter Winch) و گادامر (Gadamer) حمایت شد و به وسیله ادوارد ساپیر و شاگردش بنیامین لی ورف اهمیت پیدا کرد (Swoyer: Ibid, 2) ورف معتقد بود که مفاهیم و ادراکات ما تحت تأثیر زبان‌هایی است که بدان‌ها تکلم می‌کنیم. از

این رو، افرادی که به زبان‌های مختلف صحبت می‌کنند، جهان را به طرق گوناگون درک می‌کنند. به فرضیه نسبت زبانی انتقاداتی نیز وارد شده است. کلارک (Clark) و اسلوبین (Slobin) که منتقدان این فرضیه‌اند، معتقدند که زبان ممکن است واجد تمایزاتی باشد که برای یک فرهنگ مهم است، ولی موجب این تمایزات نیست و درک متکلمان را محدود به این تمایزها نمی‌کند. (آتکین سون: ۱۳۶۸، ۳۱۴) تری او (Terry Au) محقق و زبان‌شناس چینی نیز در بحث جامعی درباره زبان و تفکر، هرچند فرضیه سایپر - ورف را کاملاً مردود نمی‌شمرد، جنبه‌های اساسی تفکر ما را با این فرضیه ناسازگار می‌داند. به نظر او، تفکر معمولی و حتی تفکر پیش‌رفته نیز بدون زبان ممکن است. او درباره نوزادانی که هنوز زبان نگشوده‌اند، تحقیقاتی به عمل آورده و به این نتیجه رسیده است که نوزادان درباره چیزهای مهم فکر می‌کنند. او می‌گوید: کودک سه یا چهار ماهه به این‌که هر شیئی جا و مکان خاص خود را دارد، واقف است و کودک پنج ماهه قادر به انجام محاسبات ساده ریاضی است. این نویسنده کودکان ناشنوا و ناگویایی را مثال می‌زند که پیش از آن‌که زبان اشاره یاد گرفته باشند، قادر به انتقال افکار خود هستند. (جواندل: ۱۳۸۱، پیش‌گفتار، سه) پژوهش پینکر نیز درباره برخی از فرآیندهای اندیشیدن از قبیل یادآوری و استدلال نشان می‌دهد که تفکر بدون زبان وجود دارد. تحقیقات روان‌شناسان نیز تفکر تصویری، یعنی اندیشیدن به کمک تصاویر ذهنی و بدون زبان را تأیید می‌کند. پژوهش‌های پینکر اثبات می‌کند که روش استدلال و بسیاری از فرآیندهای اندیشه در افرادی که به جوامع زبانی کاملاً متفاوت تعلق دارند، به نوعی بسیار مشابه است. (صفوی: ۱۳۷۹، ۸۸)

فرضیه نسبت زبانی در توضیح تنوعات فرهنگی در مورد نام رنگ‌ها نیز ناکام بوده است. زمانی بسیاری از زبان‌شناسان بر این باور بودند که زبان‌ها از لحاظ نحوه تقسیم طیف رنگ با هم تفاوت دارند و این خود منجر به تفاوت در ادراک می‌شود. اسوایر به تحقیقات نوروفیزیولوژیکی‌ای اشاره می‌کند که ساختار اعصاب انسان را مستقل از زبان در چگونگی تقسیم رنگ‌ها مؤثر می‌داند. (Swoyer : Ibid, 6) تحقیقات نشان داده است که گویشوران زبانی که فقط دو اصطلاح اساسی برای رنگ‌ها دارند، تنوعات رنگ را درست به همان ترتیبی ادراک می‌کنند که گویشوران زبان‌هایی که یازده اصطلاح اساسی را درک می‌کنند. تری او نیز در زمینه تأثیر ادراک بر زبان به حاصل مطالعات دانشمندان در این زمینه چنین اشاره

می‌کند که اگر زبانی غیر از رنگ سیاه و سفید کمتر از پنج واژه برای رنگ‌ها داشته باشد، این واژه‌ها به رنگ‌های قرمز، آبی، سبز و زرد اختصاص دارند. واژه‌های مربوط به رنگ‌های غیر اصلی همچون قهوه‌ای، صورتی، پرتقالی و غیره فقط در زبان‌هایی پیدا می‌شوند که واژه‌های مربوط به چهار رنگ اصلی در آنها موجود باشد. وی به این نتیجه می‌رسد که برجستگی ادراکی در نوع واژه‌هایی که در زبان پیدا می‌شوند، تأثیر مستقیم دارد نه بالعکس. (جواندل، همان)

درباره فرضیه نسبیّت زبانی استدلال‌های متفاوتی ارائه شده است. حتی برخی از نویسندگان از این فرضیه برای پرداختن به پاره‌ای از مسائل متافیزیکی بهره گرفته‌اند، برای مثال گراهام (Graham) در کتاب خود با عنوان *مجادلین تائو؛ مباحث فلسفی در چین باستان* (Disputers of the Tao: Philosophical Argument on Ancient China, 1989) ادعا کرده است که بسیاری از مقولات و مفاهیم در زبان‌های گوناگون با یکدیگر تفاوت دارند. او می‌گوید مفاهیمی همچون شیء فیزیکی، علیّت و کمیّت که نویسندگانی همچون ارسطو، کانت و استراسون آنها را در تفکر انسان ضروری می‌دانند، صرفاً سایه‌ای است در تفکر ساختار زبان‌های هند و اروپایی و مثلاً در زبان چینی که زبانی غیرهندی و اروپایی است، معادلی برای این مفاهیم پیدا نمی‌شود. آنچه در ادامه خواهد آمد بررسی کتاب *ارسطو در چین: زبان، مقولات و ترجمه*، اثر رابرت وردی است که به‌طور مفصل آرای گراهام و کسانی را که مانند او فکر می‌کنند نقد و بررسی کرده است. وردی به طرح چند سؤال مهم می‌پردازد: آیا ساخت‌های اصلی زبان، الگوهای اصلی تفکر را در گویشور بومی زبان شکل می‌دهند؟ آیا فلسفه می‌تواند زبان را مقید و آن را هدایت کند؟ چه عواملی از دستور و منطق گرفته تا انتظارات مذهبی و فرهنگی، بر ترجمه تأثیر می‌گذارند؟ و ...

**ارسطو در چین: زبان، مقولات و ترجمه** (Aristotle in China: Language, Categories and

Translation, Cambridge, 2000) عنوان کتابی است از رابرت وردی که انتشارات کمبریج آن را در

سال ۲۰۰۰ به طبع رسانده است. موضوع کتاب به‌طور کلی، درباره ارتباط میان زبان و تفکر است. اگر بخواهیم نگاهی تخصصی‌تر به کتاب داشته باشیم، بحث آن درباره زبان و تفکر فلسفی و حتی ارتباط میان زبان و منطق چینی است. وردی این موضوع را از رهگذر برداشت و دریافت چینی‌ها از کتاب *مقولات* ارسطو بررسی می‌کند. *مقولات* ارسطو در قرن

هفدهم به زبان چینی ترجمه شد و با عنوان *ming li t'an* به معنای «مطالعه نظریه نام‌ها»<sup>۱</sup> منتشر شد.

وردی به کسانی که احتمالاً به تصمیم او درباره بررسی موضوعی با این عظمت از رهگذر ترجمه کتاب مقولات ارسطو خرده گرفته و آن را نوعی لقمه از پشت سر به دهان بردن تلقی خواهند کرد، نوید می‌دهد که در خلال خواندن کتاب درخواهند یافت که روش غیرمستقیم نیز محاسنی برای خود دارد.

کتاب *ارسطو در چین* دارای دو فصل است: فصل اول به تعریف و تحلیل انواع نسبیت زبانی (Linguistic relativism) با توجهی خاص به زبان چینی پرداخته و در فصل دوم، کتاب *mingli t'an* بررسی می‌شود. وردی یکی از اهداف خود را در این کتاب احیای مجدد سنت‌های قدیمی، خواه سنت چینی و خواه سنت غربی می‌داند.

هرچند کتاب می‌تواند برای فلاسفه، کلاسیک‌گرایان، چینی‌شناس‌ها، زبان‌شناس‌ها، مردم‌شناس‌ها و حتی برای کسانی که مطالعات مسیونری دارند، سودمند باشد، ولی وردی فلاسفه را به خواندن فصل اول و چینی‌شناس‌ها را به مطالعه فصل دوم آن می‌خواند.

نویسنده در فصل نخست با عنوان «سندرم چین: زبان، صورت منطقی، ترجمه» (The China Syndrom: language, logical form, translation) به طرز تلقی کسانی که در فلسفه چینی، به چیزی، به ویژه چینی قائل‌اند و همین ویژگی یا ویژگی‌های چینایی را تعیین‌کننده چگونگی رشد فلسفه در چین می‌دانند و معتقدند در مقایسه فلسفه چین با فلسفه غرب باید این ویژگی مد نظر قرار گیرد، اشاره می‌کند و نظر برخی مستشرقان را که دلیل عدم رشد فلسفه و تفکر فلسفی را در چین به نوعی به فکر و یا زبان چینی مربوط می‌کنند، بررسی می‌نماید و متذکر می‌شود که در پیش‌فرض آنها طرح‌های تفکر و ساختارهای زبانی با هم مطابقت دارند. وردی می‌گوید: آنها فکر را متأثر از زبان و در نتیجه، رشد و جهت فلسفه را تحت تأثیر زبان می‌دانند. (ص، ۲-۳)

در ادامه بحث، نویسنده به فرضیه «راهنمایی و قید» (Guidance and Constraint) که

---

۱. این نام‌گذاری به دلیل اهمیتی است که در نظریه کنفسیوس برای اسم قائل شده‌اند. در قرن هفدهم که چینی‌ها با کتاب مقولات ارسطو آشنا شدند، آن را براساس نظریه کنفسیوس به نظریه نام‌ها یا نظریه اسامی ترجمه کردند.

مورد توجه کسانی است که نقش زبان را هم محدودکننده و هم راهنمای تفکر فلسفی می‌دانند، اشاره می‌کند. پیروان این نظریه دست‌یابی به نکته‌ای قابل اعتنا در فلسفه را مرهون زبان می‌دانند و معتقدند زبان یک حقیقت فلسفی را کشف و یا آن را تقویت می‌کند. آنها می‌گویند اگر تفکری خاص در یک سنت فلسفی پیدا نشود، به این دلیل است که زبان مجال چنین تفکری را برای آنها فراهم نکرده است. (ص، ۳)

وردی یکی از طرفداران این نظریه را انگس گراهام (Angus Graham) معرفی می‌کند که در کتاب خود با عنوان **مجادلین تائو** (Disputers of the Tao, (1989)) به صورتی گسترده از این نظریه در ارزیابی فلسفه چینی استفاده کرده است. گراهام در این کتاب اشاره به این نکته دارد که افلاطون و آنسلم ماهیت و وجود را خلط کرده‌اند، در حالی که در زبان چینی امکان چنین مغلطه و اشتباهی وجود ندارد. بنابراین، او به این نتیجه می‌رسد که ترجمه غیرممکن است. (Graham: 1989,412)

پیش‌فرض گراهام این است که وجود را نباید محمول به حساب آورد، ولی درباره این که چنین تفکری را در چینی محال می‌داند، ما را به این امر می‌خواند که ترجمه چینی فلسفه غرب را نادیده بگیریم. وردی به عقیده گراهام درباره وابستگی زبان و تفکر معتقد نیست و ترجمه چینی تفکری خارجی، همچون تفکر ارسطویی را دلیل خوبی می‌داند، مبنی بر این که همان نحوه تفکری که در غرب وجود دارد می‌تواند در چینی نیز میسر باشد. پس به این نتیجه می‌رسد که زبان نمی‌تواند فکر را محدود و مقید کند.

وردی در ادامه بحث و به دنبال مخالفت با گراهام که تا حدی «فرضیه ساپیر - ورف» را قبول دارد و برای بطلان نظریه مذکور به معرفی زبان چینی می‌پردازد و کسانی را که زبان چینی را مبهم دانسته و به تبع آن چون فکر را ملهم از زبان می‌دانند، فکر چینی را نیز مبهم و نامعین می‌دانند، شماتت می‌کند. وردی در ادامه، اندکی به توصیف زبان چینی می‌پردازد. در این جا برای تکمیل معرفی او از زبان چینی به نکات دیگری از زبان چینی اشاره می‌کنیم که برگرفته از کتاب کرسٹوا (Kristeva) است.

کارکرد زبان چینی با نوشتار چینی ارتباطی تنگاتنگ دارد و در عین حال، گفتار چینی بسیار متأثر از نوشتار آن است. این تأثیر به حدی است که حتی اگر زبان‌شناسی جدید می‌خواست زبان گفتاری را از زبان نوشتاری جدا کند، بسیار مشکل می‌بود که یکی را بدون

دیگری فهم کند. این زبان نمونه بی‌همتایی در تاریخ است که نمود آوایی (Phoneticism) و نوشتاری در آن دو مقوله کاملاً مستقل از هم هستند و زبان که یک نظام مجرد و ذهنی است، باید از برخورد این دو استخراج شود. در نتیجه، علم به زبان در چین، عبارت است از علم به نوشتار. نظام آوایی زبان چینی بسیار پیچیده است. در زبان چینی معاصر، هر هجا با چهار نواخت (Tone) تلفظ می‌شود که هر نواخت ارزش معنایی هجا را تغییر می‌دهد. این زبان یک هجایی و هم‌آوا (Homophone) است؛ برای مثال واژه Shi با نواخت دوم می‌تواند دارای معانی ده، زمان، هوا، غذا، کسوف یا خسوف، برداشتن یا بلند کردن سنگ و... باشد. این زبان از زبان‌های گسسته (Isolating)، یعنی غیرپیوندی است. این چند ظرفیتی بودن (polyvalence) آوایی در سطوح صرفی و نحوی هم مشاهده می‌شود. هر واژه چینی می‌تواند بدون آن‌که تغییری در صورت آن ایجاد شود، به عنوان اسم، فعل و صفت به کار رود. فقط قرینه یا بافت است که ارزش دقیق یک واژه عینی و ملموس را تعیین می‌کند، و این قرینه، کارکرد یا نقش واژه در تمام گفتار است.

در زبان چینی از دیدگاه معنایی، اقسام کلام وجود ندارد، هیچ واژه چینی‌ای وجود ندارد که همیشه و بالضرورة به یک شیء یا جریان و یا یک کیفیت دلالت داشته باشد. از دیدگاه صرفی نیز جز با چند استثنا اقسام کلام وجود ندارد. در این زبان، کلمه فقط از دیدگاه کارکردی و یا نقشی (Function) وجود دارد، چنان‌که می‌توان گفت مثلاً در چنین قرینه نحوی، چنین واژه چینی این‌جا می‌تواند به عنوان اسم و آن‌جا به عنوان فعل یا صفت استفاده شود و فقط با این معنا می‌توان گفت که کلمه به عنوان فاعل، صفت، مفعول و یا محمول تعیین‌کننده است. (Kristeva: 1989, 72 \_ 82)

این امر، ظاهراً ساده به نظر می‌رسد، ولی در حقیقت، اگر سعی کنیم معنا را نادیده بگیریم، دچار مشکلات زیادی می‌شویم. این‌که یک واژه بتواند با یک صورت، گاهی به معنای حالت وجود یا وجه شدن و در جای دیگر یک کیفیت و یا موقعیت و یا چیز دیگر باشد، برخلاف آموزه‌هایی است که از ارسطو و دستوریون لاتینی و یونانی به میراث برده و در قرون مدرسی به آن اعتقاد داشته‌ایم. به همین دلیل، زمانی که غربی‌ها برای زبان چینی دستور نوشتند، سعی کردند آن را براساس مقولات زبان خودشان تقسیم کنند. حتی چینی‌شناسان معاصر نیز سعی بر آن دارند که زبان چینی را برپایه دستور زبان‌های اروپایی مقوله‌بندی کنند. شاید برای

متخصصان چینی رهایی از زنجیرهای مقولات اروپایی دشوارتر هم باشد. به همان گونه که دستورنویسان وطنی زبان فارسی در مورد دستور زبان فارسی نتوانستند خود را از زنجیر مقولات زبان‌های اروپایی نجات دهند. (برای آگاهی بیشتر نک: باطنی: ۱۳۷۵، ۲۲-۲۶)

با چنین برداشتی از زبان چینی، وردی به این نتیجه رسید که کسانی زبان چینی را مبهم توصیف کرده‌اند که از عهده شناخت آن برنیامده‌اند.

وردی در ادامه، دلیل دیگری بر بطلان نظریهٔ ساپیر-ورف ارائه می‌دهد. او به گروهی از فیلسوفان چینی مکتب موهیست‌ها (Mohist) که در نوشتارشان دقت خاصی مبذول داشته و وابستگی به بافت و قرینه در نوشتارشان نسبت به آثار معمولی چین کمتر بوده، اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که می‌شود نوع دیگری فکر کرد که حتی زبان را از آن متأثر کرد. بنابراین، او زبان چینی را همچون قفسی تلقی نمی‌کند که نتوان از آن بیرون رفت و یا آن را عوض کرد. (ص ۱۰)

جالب است بدانیم که گراهام در مقاله‌ای ادعا کرده بود، چون زبان چینی پیش از دین بودا از هند به چین رفته است، پس بهترین مورد آزمایش برای فرضیه ساپیر-ورف است که تفکر یک فرهنگ را تحت راهنمایی و محدودیت ساختار زبان‌اش می‌داند. (Graham: Ibid, 389)

وردی در ادامه به کتاب ورف با عنوان *زبان، تفکر و واقعیت* (Language, Thought and Reality) که براساس مطالعه زبان هوپی (Hopi) نوشته شده، اشاره می‌کند و آن را کم و بیش با خود نظریهٔ «راهنمایی و قید» برابر می‌خواند. وردی کتاب ورف را ابهام‌آمیز توصیف می‌کند، زیرا در جایی از کتاب فرهنگ و زبان مستقل قلمداد شده و در جای دیگر اعلام کرده که تحقیقات زبان‌شناسی نشان می‌دهد که صورت تفکر شخص تحت کنترل قوانینی است که بدان آگاهی ندارد. وردی در جای جای کتاب ورف، به نکاتی ضد و نقیض اشاره می‌کند و یکی از علل ناکام ماندن این نظریه را نظریهٔ گشتاری چامسکی می‌داند. (ص ۱۲-۱۳)

ورف ادعا کرده بود که نسبیت زبانی را می‌توان با تجربه زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف اثبات کرد. او به زبان قبیله هوپی به عنوان نمونه‌ای اشاره کرده بود که در آن هیچ واژه، صورت دستوری، ساخت و یا بیانی وجود ندارد که مستقیماً به آن چه ما زمان می‌نامیم (گذشته، حال، آینده و یا دوام...) دلالت داشته باشد. (Worf: 1967, 57 \_ 58)

وردی در رد مطالب فوق به تحقیقات معاصر زبان‌شناسی در قبایل مختلف سرخپوستان آمریکایی که اکهارت مالوتکی



انجام داده، اشاره می‌کند. مالوتکی در کتاب ۶۷۷ صفحه‌ای خود با عنوان *زمان هوپی* (Hopi Time: 1983) همه آرای ورف را نقض می‌کند. (ص ۱۴-۱۵)

سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود این است که با توجه به این‌که انسان‌شناس‌ها و زبان‌شناس‌ها هیچ‌یک با نظریه ورف موافق نیستند، چرا چینی‌شناس‌ها به آن اعتقاد دارند؟ وردی در این زمینه به این نکته اشاره می‌کند که ورف شاگرد ساپیر و ساپیر شاگرد بوآس بود و این بوآس بود که فکر هومبولت را به آمریکا منتقل کرد. آنها زبان چینی را یک زبان ابتدایی معرفی کردند و آن را در همان مقوله زبان‌های سرخپوستی قرار دادند. بنابراین، یک جریان فکری در اروپا و یک جریان فکری در آمریکا هم‌زمان به تحقیقات زبان چینی پرداختند و به این فکر که زبان چینی فلسفه چینی را محدود می‌کند، دامن زدند. وردی مورد فوق را تنها دلیل تقویت این طرز تلقی نمی‌داند، بلکه به عوامل دیگر از جمله به آرای نیچه نیز اشاره می‌کند. نیچه ارتباط بین فلسفه در یونان، هند و آلمان را به دلیل تشابه صورت‌های زبانی آنها می‌دانست و همین عامل را مانعی برای زبان‌های دیگر می‌دانست که تفکر فلسفی مشابه با آنچه در اروپا رایج بود داشته باشند. (Nietzsche: 1987, 24) (ص، ۲۰-۲۱)

هومبولت زبان چینی را به این دلیل که از نظر صوری نمی‌توان اقسام کلام را به راحتی و به روشنی در آن تشخیص داد و برای استفاده از آن باید بسیار استدلال و استنباط کرد، پست می‌دانست. او معتقد بود ارتباط پیچیده منطقی را نمی‌توان با زبان چینی تشخیص داد. او این زبان را به قدری ناقص می‌دانست که گفته بود هدف زبان باید برخلاف آن سویی جریان داشته باشد که زبان چینی دارد. چنین تفکری سنت چینی‌شناسی را در فرانسه بسیار متأثر کرده بود و گرانه (Granet) که متأثر از هومبولت است، زبان چینی را از لحاظ مفهومی به این دلیل که به جای نحو از وزن استفاده می‌کند، تهی می‌دانست. بنابراین، گرانه به این نتیجه می‌رسد که زبان چینی عمداً از مباحث تحلیلی پرهیز می‌کند تا برای ارتباطات عاطفی مهارت یابد. (ص، ۲۴)

وردی باز هم تأکید می‌کند که دیدگاه گرانه نیز که زبان چینی را مناسب ارتباطات منطقی نمی‌داند تحت تأثیر همان میراث چینی‌شناسی هومبولتی است. وردی به همه کسانی که زبان را راهنما و مقید فکر می‌دانند، خرده گرفته و آنها را متهم به نادیده گرفتن اصول حمل به صحت کوااین و دیویدسون می‌کند. دیویدسون و کوااین معتقدند که اگر بخواهیم زبان کسی

را بفهمیم باید حمل به صحت کنیم؛ یعنی باید تصور کنیم که آنها درست فکر می‌کنند و براساس آن فرض آن زبان را ترجمه کنیم.

وردی در ادامه بحث درباره مثال بلوم برای نشان دادن چگونگی تأثیرپذیری فکر چینی از زبان چینی بحث می‌کند. بلوم در بررسی خود با عنوان تحقیقاتی درباره تأثیر زبان بر فکر در چین و غرب به جمله‌های شرطی در زبان چینی اشاره می‌کند. او که طرز تلقی بسیار افراطی دارد بر این باور است که جمله‌های شرطی در زبان چینی نامعین هستند، زیرا هیچ تفاوتی بین شرط‌های ساده (Simple)، شرط‌های کاذب المقدم (Counterfactual)، و شرط‌های فرضی (Hypothetical) در این زبان وجود ندارد، در حالی که نحو، در زبان انگلیسی این تفاوت‌ها را آشکارا نشان می‌دهد. از همین رو، بلوم به این نتیجه می‌رسد که تفکر مجرد که منبث از تفکر فرضی است برای مردم چین بسیار مشکل است. وردی می‌گوید نظیر چنین ادعایی را می‌توان در کتاب دیوید هال و راجر ایمز نیز مشاهده کرد. آنها کتاب مشهوری با عنوان **تفکر به وسیله کنفسیوس** دارند که دو برداشت می‌توان از این عنوان کرد:

۱. تفکر به وسیله کنفسیوس، یعنی از کنفسیوس می‌خواهیم مانند عینکی برای تفکر استفاده کنیم.

۲. تفکر در حالی که متن کنفسیوس را می‌خوانیم.

موضوع این کتاب درباره فلسفه چین باستان است. آنها در این کتاب متذکر شده‌اند که تفکر اخلاقی و علمی برای چینی‌های متقدم جاذبه نداشت، زیرا ساختار شرطی آنها نامعین است. وردی به نقد آرای آنها پرداخته و می‌گوید که آنها ظاهراً مقاله هاربزمایر را که شش سال پیش، یعنی در سال ۱۹۸۱ نوشته شده مطالعه نکرده‌اند. در آن مقاله، چگونگی تفاوت بین شرط‌های کاذب المقدم و شرط‌های ساده به وضوح نشان داده شده است. (Harbsmeir: 1981, 272 - 87)

وردی، بلوم را نیز بر یافته پای ناقص تجربی خود مصر می‌بیند. بلوم پرسش‌نامه‌ای درباره انواع جمله‌های شرطی تنظیم کرده بود و در میان تعداد اندکی از دانشجویان آمریکایی و چینی و نیز تعدادی از کارگران چینی توزیع کرده و از آنها خواسته بود تا مشخص کنند که آیا تالی جمله‌های شرطی اتفاق افتاده است یا نه. نتیجه این آزمایش نشان داد که ۸۹ درصد از دانشجویان آمریکایی و ۶۹ درصد از دانشجویان چینی و ۱۷ درصد از کارگران چینی پاسخ

درست داده بودند. بلوم این نتیجه را شاهد علمی محکمی برای صحت فرضیه راهنمایی و قید، تلقی نموده و ادعا کرده بود که چینی‌ها نمی‌توانند در مورد قضیه‌های شرطی فکر کنند، زیرا زبان آنها مجال چنین تفکری را برایشان فراهم نمی‌کند. (Bloom: 1981, 24)

وردی این نتیجه‌گیری را به این لحاظ که در آزمایش مذکور اولاً، تعداد دانشجویان اندک بوده و بیشتر دانشجویان آمریکایی در رشته علوم انسانی و چینی‌ها در رشته مهندسی بودند و نیز از این نظر که تعداد کارگران آمریکایی با کارگران چینی مقایسه نشده‌اند، فاقد ارزش علمی می‌داند و این نتیجه را صرفاً نشان‌دهنده تفاوت فرهنگی می‌داند که آن هم ممکن است به علل دیگری غیر از زبان مربوط باشد. وردی پیش‌تر رفته و حتی بلوم را نژادپرست خطاب می‌کند. وردی می‌گوید: کسانی که فقط به صورت زبان چینی توجه کرده و تفاوت‌های صوری را در آن نامعین می‌بینند و بنابراین، نتیجه می‌گیرند که فکر چینی دارای ابهام است، اشتباه می‌کنند، زیرا ثابت نشده که اگر چیزی در زبان نامعین است، پس باید در فکر هم نامعین باشد و افزون بر این، هر زبانی برای تعیین معنا تا حدودی از قرینه پاپراگماتیک استفاده می‌کند و اگر زبانی همچون چینی بیشتر از قرینه استفاده می‌کند نباید به این نتیجه برسیم که این زبان نامعین است.

وردی در ادامه بحث کتاب هال و ایمز را قابل توجه و بررسی می‌داند، زیرا در این کتاب فرضیه «راهنمایی و قید» نه فقط در مورد تفکر چینی، بلکه در مورد فلسفه چینی باستان و به ویژه فلسفه چینی درباره زبان بحث شده است. هال و ایمز برای تحلیل فلسفه کنفسیوس از نظریه کارگفت (Speech act) استفاده کرده‌اند. وردی معتقد است که آنها این نظریه را نفهمیده‌اند و نظر آنها از این رو که زبان چینی باستان را وابسته به جمله‌ها و قضیه نمی‌داند و به این لحاظ که همه واژه‌های چینی را اسم می‌دانند و در نتیجه، عبارت‌ها و جمله‌ها را فقط زنجیره اسامی می‌دانند، اشتباهی بزرگ و شگفت‌انگیز تلقی می‌کند و شعار آنها را با عنوان «زبان جهان را به پیش می‌راند» مهمل و خالی از شعور می‌شمرد. (ص، ۲۹-۳۰)

در ادامه بحث با عنوان «صورت منطقی» نظر وردی را درباره منطق، زبان و دستور زبان می‌خوانیم. درباره صورت منطقی قضیه، او بحث را این‌گونه آغاز می‌کند که در ترجمه از زبان طبیعی به زبان منطقی جدید یا زبان ساختگی، نظر برخی از منطقیون این است که زبان ساختگی صورت منطقی قضیه را نشان می‌دهد؛ برای مثال جمله «همه حیوان‌ها فانی هستند»

را که با فرمول  $(\forall x)(Ax \supset Mx)$  نشان داده می‌شود، این‌گونه معنا می‌کند که برای هر  $x$  اگر حیوان است، آن‌گاه  $x$  فانی است؛ یعنی جملاتی کلی نظیر این جمله در منطق جدید، شرطی هستند. وردی می‌گوید: اولین نکته که حتی بسیاری از منطقیون به آن اذعان دارند این است که این فرمول در منطق جدید ترجمه یک جمله طبیعی نیست، زیرا در زبان طبیعی همه بخش‌های یک جمله را ترجمه می‌کنیم؛ برای مثال ترجمه جمله پیشین به عربی «کل حیوان فانی» می‌شود، در صورتی که در فرمول، صرفاً چیزهای معنادار معادل می‌گیرند.

از نظر وردی، نباید هر چیزی را که به منطق جدید نزدیک‌تر می‌بینیم، منطقی‌تر به حساب آوریم. در منطق جدید فرمول‌ها به صورت شرط مطرح می‌شوند و خود به خود این نتیجه ناصحیح حاصل می‌شود که زبان طبیعی در صورتی منطقی‌تر است که جمله‌های کلی آن به صورت شرطی ابراز شوند. وردی این نتیجه‌گیری را اشتباه محض می‌داند، زیرا شرط را به عنوان ویژگی منطق جدید دارای هدف خاص خود تلقی می‌کند. (ص، ۳۶)

گراهام زبان چینی را به زبان منطق جدید نزدیک‌تر می‌داند. هاربزمایر نیز زبان چینی را از لحاظ چگونگی استفاده از نقض، منطقی‌تر و از لحاظ چگونگی استفاده از سور، کمتر منطقی می‌داند. وردی همه این‌گونه طرز تلقی‌ها را که بسیار متأثر از منطق جدید هستند، نکوهش کرده و داوری آنها را براساس ملاک مقدس منطق جدید می‌داند. او می‌گوید: بسیاری از کسانی که زبان چینی را تعیین‌کننده فکر چینی می‌دانند، از این حقیقت بی‌خبرند که ورف‌گرایی و این طرز تلقی که منطق جدید ساختار منطقی جملات هر زبانی را نشان می‌دهد با هم سازگار نیستند. این گروه معتقدند که منطق بین همه زبان‌ها مشترک است و در ضمن، به این نکته هم اصرار می‌ورزند که زبان، تفکر را محدود می‌کند. وردی می‌گوید: اگر تفکر را مبتنی بر زبان بدانیم، پس نباید چیز مشترکی بین همه زبان‌ها پیدا شود؛ یعنی باید بگوییم ساختار منطقی هر زبانی مخصوص به خود آن زبان است. (ص، ۳۷)

وردی نمی‌خواهد بگوید که ساختار نحوی، هیچ تأثیری بر تفکر ندارد، بلکه از عقاید افراطی طرفداری نمی‌کند. او تا این حد به تأثیرپذیری فکر از زبان معتقد است که می‌گوید در زبان‌هایی همچون زبان چینی که فاقد تصریف‌اند، مشکل بتوان تفکری با آن ابراز کرد که چند شرط کاذب المقدم داشته باشد. وردی به برهان دیودوروس کرونوس (Diodorus Cronus) درباره جبر و زمان اشاره می‌کند و ترجمه چینی این برهان را بسیار دشوار می‌یابد،

ولی معتقد نیست که با تفکر چینی نتوان به فهم آن نایل شد. او زبان‌های تصریفی را برای این‌گونه استدلال‌ها مناسب‌تر توصیف می‌کند. وردی می‌گوید: غربی‌ها به لحاظ ساخت تصریفی زبان‌شان به دنبال ساختن زبان‌هایی ساختگی بودند که در آنها بتوانند ملاحظات معنایی را برای فهم اعتبار استدلال نادیده بگیرند، زیرا روش برهان‌سازی این زبان‌ها کاملاً صوری است. وردی در این باره اندکی ملایم‌تر می‌شود و این زبان‌های ساختگی را محرکی برای متفکرانی که چنین نوع منطقی دارند، برمی‌شمرد، ولی باز هم تأکید می‌کند که نباید زبان‌های غیر تصریفی را در درک استدلال‌های مذکور (شرط‌های کاذب المقدم) ناتوان بپنداریم. (ص، ۴۰-۴۲)

وردی در بحث مربوط به زبان طبیعی و ساختار منطقی به آثار ویتگنشتاین و راسل اشاره می‌کند و این دیدگاه منتسب به ویتگنشتاین که تفکر فلسفی را مبتنی بر زبان می‌داند، اشتباه تفسیر راسل از ویتگنشتاین برمی‌شمرد. وردی به نقل قولی از راسل درباره چگونگی تأثیر زبان بر فلسفه اشاره می‌کند که در آن راسل گفته است بعید می‌داند اقوامی که دارای زبان‌های غیرآریایی هستند مبتکر منطق براساس موضوع و محمول و متافیزیک جوهر و صفت بوده باشند و بعد ادامه می‌دهد، چنین ابتکاری در چین نبوده، مگر این‌که در ارتباط با بودیسم که فلسفه هندی با آن به چین آمد، به وجود آمده باشد. (ص، ۴۴)

وردی بحث خود را درباره آرای پی رمزی (P. Ramsey) که فیلسوفی معاصر با راسل و ویتگنشتاین بود، ادامه می‌دهد. رمزی گفته بود راسل فلسفه را با زبان خلط کرده است. رمزی خلط ویژگی زبانی را با ویژگی حقیقت اشتباه محض می‌داند. در دیدگاه راسل، کلی‌ها ناقص هستند، ولی رمزی می‌گوید که اگر بگوییم برای مثال سقراط ویژگی حکمت را دارد یا حکمت ویژگی است که سقراط آن را دارد، از لحاظ متافیزیکی تفاوتی ندارد، بلکه تفاوت آن صرفاً زبانی است. وردی به رمزی اشکال گرفته و می‌گوید که بین این دو جمله در محمول‌ها و موضوع تفاوت وجود دارد و این به ویژه درباره نسبت‌ها روشن‌تر است؛ یعنی می‌توانیم جمله‌ای داشته باشیم که چند موضوع و یک رابطه داشته باشد، ولی بالعکس نمی‌شود. وردی می‌گوید درست تلقی کردن نظر رمزی بسیار به این نکته وابسته است که چه احساسی درباره برخی از مثال‌ها داشته باشیم؛ یعنی وردی می‌خواهد بگوید این‌که آیا می‌توان موضوع‌ها را همیشه مانند محمول‌ها تفسیر کنیم و بالعکس، بدون آن‌که از نظر متافیزیکی هیچ تفاوتی بین

آنها نشان داده نشود، وابسته به دیدگاه متافیزیکی ماست؛ یعنی به این بستگی دارد که تفاوت بین جزئی‌ها و کلی‌ها را در متافیزیک قبول کنیم یا نه. وردی می‌گوید: این‌جا تفکر ما اصالت دارد. اگر فکر کنیم که چنین تفکری هست، می‌توانیم در زبان آن را ببینیم؛ یعنی اگر فکر کنیم که این تفاوت وجود دارد، تفسیر دیگری به زبان می‌دهیم. وردی این نکته را ضد کواین هم به کار می‌برد. کواین می‌گوید: می‌توان تحلیل منطقی را تسهیل کرد، در صورتی که فعل‌ها را بی‌زمان تفسیر کنیم. وردی می‌گوید: این بدان دلیل است که کواین در دیدگاه متافیزیکی‌اش زمان را بعد چهارم می‌داند و این دیدگاه متافیزیکی است که تعیین‌کننده نوع دیدگاه منطقی اوست؛ نه به دلیل آن‌که کواین به زبان نگاه می‌کند و منطق را براساس آن تعیین می‌کند. وردی در ادامه این نکته را متذکر می‌شود که برخی از فلاسفه در مقایسه زبان‌ها، بعضی از آنها را به صورت‌های منطقی نزدیک‌تر و از نظر ساختار شفاف‌تر می‌بینند. وردی این مقایسه را نه صرفاً براساس تفاوت‌های صرفی و نحوی، بلکه علاوه بر آن، مبتنی بر پیش‌فرض متافیزیکی آنها می‌داند. وردی می‌گوید: ما باید در انتخاب صورت‌بندی درست و یا بهتر، به معنا هم توجه داشته باشیم، صرفاً صورت‌زبانی کافی نیست. او به نسبی‌گراها که منطق و استدلال را وابسته به زبان می‌دانند و معتقدند که اول باید صورت‌زبانی معتبر را پیدا کنیم تا بتوانیم استدلال قابل قبول را براساس آن ارزش‌یابی کنیم، خرده می‌گیرد و معتقد است که اول باید صورت منطقی معتبر را در ذهنمان داشته باشیم و بعد ببینیم که مثلاً فلان استدلال یا برهان در زبان طبیعی براساس آن اعتبار دارد یا نه. در همین زمینه، او به قول مایکل رزنیک (Resnik) فیلسوف معاصر اشاره می‌کند که گفته است صورت‌بندی (Formalisation) نه تنها به شمّ زبانی، بلکه به نظریه‌های زبانی منطقی و متافیزیکی هم مرتبط است. (ص، ۴۷-۵۰)

بخش دیگر کتاب به بحث وجود (being) مربوط می‌شود. در این بخش وردی اشاره می‌کند که فرضیه «راهنمایی و قید» در هیچ بحث دیگری به اندازه بحث وجود شاهد ندارد. او در همین زمینه به بحث گراهام اشاره می‌کند که هستی‌شناسی غرب را به ویژگی‌های فعل To be در زبان‌های هندی و اروپایی مربوط می‌داند. گراهام می‌گوید: به دلیل تعدّد معنایی فعل To be در فلسفه غرب اشکال پدید آمد و فلاسفه یونانی غیر از ارسطو آنها را خلط کرده‌اند. اما در منطق جدید می‌بینیم که سور جزئی (quantifier) و وجودی (Existential) از رابطه (Copulae) جدا می‌شود. گراهام در ادامه می‌گوید: خوشبختانه در نحو چینی این

اشکال موجود در زبان یونانی وجود ندارد، زیرا آن‌جا چیزی شبیه سور وجودی دارند و رابطه هم اصلاً وجود ندارد. برای مثال اگر به زبان چینی بگوییم، «شبح وجود ندارد»، شبح محمول جمله است نه موضوع آن. «شبح وجود ندارد» بیشتر مانند این است که بگوییم جهان شبح ندارد. وردی گراهام را نکوهش می‌کند و این دیدگاه را مخصوص خود او دانسته و او را به فرافکنی متهم می‌کند. وردی می‌گوید: در زبان چینی حقیقتاً هیچ موضوعی برای «وجود دارد» نداریم، مثل It is raining در It is raining است که مرجع ندارد و فقط نوعی جاپرکن است. وردی استفاده از زبان چینی را از سور، شبیه همین می‌داند. او می‌گوید: گراهام فکر می‌کند که تفکر چینی وابسته به صورت زبان چینی است، ولی می‌بینیم که تفسیر گراهام از زبان چینی به تفکر خود او وابسته است. او به جای جاپرکن، جهان را می‌گذارد. (ص، ۵۱-۵۴)

در مورد واژه صدق یا حقیقت (Truth) نیز بسیاری از چینی‌شناس‌ها این زبان را فاقد این واژه می‌دانند و معتقدند برای فهم زبان چینی بهتر است آن را به عنوان چیزی که حقیقت را نشان می‌دهد، تلقی نکنیم. باید زبان چینی را پراگماتیک تصور کنیم، آن هم نه برای گفتن حقیقت، بلکه برای چگونگی انجام کار و تنظیم ارتباطات.

هال و ایمز هم بر این عقیده‌اند که مفهوم حقیقت در تفکر چینی وجود ندارد، زیرا در زبان چینی چیزی وجود ندارد که بتوان آن را به صدق ترجمه کرد. گراهام هم معتقد است که مفهوم حقیقت در تفکر چینی وجود ندارد، ولی آن را چیز مهمی نمی‌داند. گراهام حتی قلمرو معنایی واژه صدق را نیز در زبان چینی انکار می‌کند.

وردی همه آنها را به دلیل این که مفاهیم را وابسته به واژه‌های زبان می‌دانند، شماتت می‌کند و در همین زمینه می‌گوید: با این که نمی‌خواهم بگویم چینی‌ها مفهوم صدق را دارا هستند، ولی معتقدم وقتی می‌خواهیم درباره چگونگی فکر آنها صحبت کنم باید آن را با استفاده از مفهوم صدق توصیف کنیم. آنها برای این که اسمی مناسب شیئی هست یا نه، دلایل مختلفی ارائه کرده‌اند و تفاوتی نمی‌کند که چه نوع دلایلی آورده‌اند، نتیجه این بود که آن دلایل به حقیقت می‌رسید. وردی در ادامه می‌گوید: در غرب چیزی را صادق می‌دانند که با واقعیت مطابقت داشته باشد، ولی در نظر متفکران چینی، نوعی مطابقت با واقعیت وجود دارد که نام آن Cheng ming است. این مطابقت وقتی به وجود می‌آید که اشیا با اسامی مطابقت داشته باشند؛ یعنی در غرب چیزی از خارج شروع می‌شود و فکر باید با آن مطابقت داشته

باشد، ولی در چینی با زبان شروع می‌شود؛ یعنی حقیقت باید با زبان مطابقت داشته باشد. وردی می‌گوید: این نه به دلیل آن است که زبان اصل است، بلکه به این دلیل است که معنای اصلی واژه، از گفته‌ها و حکمت شاهان حکیم قدیمی سرچشمه می‌گیرد و این حکمت سیاسی و اجتماعی است که معنای واژه از آن اخذ می‌شود نه زبان؛ یعنی ریشه اصلی در حکمت آنان، یعنی در فکر آنهاست و بدین صورت است که فکر اصالت پیدا می‌کند، نه زبان. وردی می‌گوید: اگر بحث حقیقت را صرفاً وابسته به زبان‌های غربی بدانیم نمی‌توانیم ادعا کنیم که متفکران چینی فیلسوف بودند. (ص، ۵۵-۵۹)

وی در ادامه و در بحث دیگری با عنوان «اسم و هستی‌شناسی» (Noun and ontology) نظر هکینگ را در مقاله‌اش با عنوان «زبان بدون جزئیات» (Hacking, Language without particulars) بررسی می‌کند. هکینگ می‌خواست نشان دهد که چون زبان سرخ‌پوست‌ها واژه‌ای برای جزئیات ندارد، در فکر آنها نیز چنین مفهومی وجود ندارد. وردی می‌گوید: معلوم نیست هکینگ زبان سرخ‌پوست‌ها را درست فهمیده باشد و همان‌گونه که هنسن (Hanson) زبان چینی را فقط دارای اسامی غیر قابل شمارش می‌داند و هاربز مایر (Harbsmeier) عدم صحت آن را با بررسی مجدد زبان چینی نشان داد، ممکن است زبان‌شناسی در آینده گفته‌های هکینگ را نقص کند. بنابراین، هستی‌شناسی و متافیزیک یک فرهنگ را براساس زبان آن فرهنگ تعیین کردن اشتباهی فاحش است. وردی در ادامه اذعان می‌کند که هم هنسن و هم گراهام که هیچ توجهی به نتایج بررسی هاربز مایر نکرده‌اند، صریحاً اعلام کرده‌اند که تأثیر زبان را در فکر فقط یک تمایل می‌دانند، نه تعیین. (ص، ۵۹-۶۲)

وردی در پایان بخش نخست کتاب به این نکته اشاره می‌کند که خواننده نباید تصور کند که او استفاده از رویکرد زبانی را در مطالعه تاریخ فلسفه یونان و چین نمی‌پسندد، بلکه حتی با اطمینان مطالعات زبانی را در بررسی فلسفه ضروری می‌داند، اما به شرطی که به پراگماتیک، زبان‌شناسی اجتماعی و معانی بیان نیز توجه کافی مبذول شود. وردی برای نشان دادن این که چه نوع برخورد زبانی سازنده است، دو نکته را که به آنها پاسخی داده نشده، مطرح می‌کند: نکته اول مربوط به گراهام است که گفته است فلاسفه چینی به زبان گفتاری بیشتر توجه داشته‌اند و نکته دوم را هابز مایر اظهار کرده و آن این که دیالکتیک و جدل، آن‌گونه که در یونان قدیم مهم تلقی می‌شد، در چین اهمیت نداشت و نگرش چینی‌ها به زبان



بسیار سطحی بود. وردی سؤال می‌کند که آیا این دو نکته واقعیت دارد یا خیر. شاهد گراهام چیست؟ از نظر وردی، آنها (گراهام و کسانی که مانند او فکر می‌کنند) فقط می‌گویند: «قال»؛ هیچ سندی در دست ندارند. قال نمی‌تواند شاهد خوبی برای تحقیق باشد، زیرا وقتی به یونان قدیم نگاه می‌کنیم می‌بینیم که زمانی درباره جدل کتاب نوشته شد که سنت آن از بین رفته بود. بنابراین، «من شنیدم» به جای «من خواندم» اثبات نمی‌کند که چینی‌ها بیشتر به زبان شفاهی توجه داشته‌اند. وردی در ادامه بحث، با نگاهی مجدد به فرضیه «راهنمایی و قید» خوانندگان را به این نکته توجه می‌دهد که با مطالعه زبان و کشف آن نمی‌توان تحقیقاً و تدقیقاً به این نتیجه رسید که چیز مهمی درباره منطق و تفکر آن زبان نیز کشف کرده‌ایم و از تفاوت‌های زبانی نمی‌توان به این نتیجه رسید که تفاوت‌های فکری وجود دارد؛ برای مثال وقتی مشاهده می‌کنیم که در فکر چینی بیشتر مفاهیم قابل شمارش هستند نمی‌توانیم به این نتیجه برسیم که حتماً با ساختار زبان چینی ارتباط خاصی دارد. او «راهنمایی و قید» را صرفاً یک فرضیه می‌داند و آن را فقط برای شروع کار ضروری می‌داند. با توجه به مطالب گفته شده می‌بینیم که وردی بر این نکته تأکید دارد که از تفاوت‌های زبانی نمی‌توان به راحتی حکم به تفاوت‌های فکری داد. معترضان به این طرز تلقی می‌توانند به وردی ایراد گرفته و ارسطو را که تفکرش تحت تأثیر زبان یونانی بود، مثال بیاورند. وردی در پاسخ به این گروه، به ترجمه مقولات ارسطو به زبان چینی اشاره می‌کند. در بخش دوم کتاب، او اندکی به توضیح ترجمه کتاب مقولات می‌پردازد. مترجم کتاب، لی چیه تسائو (Li Chih - Tsao) به کمک جزوئیت فرانسیسکو فرتادو (Francisco Furtado) این کتاب را از ترجمه لاتینی آن برگردان کرده با عنوان ming li 'an (1631) در شهر هنگ‌چاو (Hangchou) به طبع رسانده است. (ص، ۷۰)

وردی کتاب ترجمه ارسطو را برای بحث حاضر بسیار مهم می‌داند، زیرا آن را نه فقط نمونه‌ای از ترجمه فلسفی، بلکه همان متن فلسفی‌ای می‌داند که ارسطو شناسان آن را مصداق برجسته‌ای از چگونگی فرافکنی ویژگی‌های زبانی و محدود به یک زمان و مکان خاص به ویژگی‌های عام درباره خود واقعیت می‌دانند.

وردی کتاب را مهم می‌داند، زیرا اگر نمی‌توانستند آن را به چینی ترجمه کنند، نشان می‌داد که حق با اعتراض‌کنندگان است. هر چند وردی ترجمه کتاب را دارای اشکال می‌داند، با این حال، اذعان دارد که اساس فکر ارسطو به زبان چینی منتقل شده، ولی براساس فرهنگ

چینی، در آن تغییراتی داده شده است؛ برای مثال مفهوم فیلسوف با نجیب‌زادگی و ملازمت با شاه آمیخته شده است. بنابراین، او اشکال ترجمه رانه به دلیل وابستگی فکری به زبان، بلکه به دلیل فرافکنی فرهنگ چینی به فرهنگ یونانی و لاتینی می‌داند.<sup>۱</sup> وردی تصور گراهام را که گفته بود، ارسطو ناآگاهانه از مقولات زبانی به مقولات هستی‌شناسی رسیده است، از نظر ارسطو‌شناسان صحیح نمی‌داند، زیرا آنها معتقدند که ارسطو به این خطا بسیار توجه داشت و خود گفته بود که از ویژگی‌های زبانی نباید به نتایج هستی‌شناسی رسید.

در نظر مسیحیانی که ارسطویی بودند، مطابقت بین تفکر و جهان خواست خدا بود. پس جالب است که بدانیم در نظر چینی‌ها این مسئله چگونه بود. وردی می‌گوید: پیش از آن‌که کتاب ارسطو به چینی ترجمه شود، جزوئیت‌ها شرحی از آثار ارسطو تهیه کرده بودند که مبتنی بر تفسیری از ارسطو بود که در قرون وسطا نضج داشت.

وقتی آنها با لی (Li) در ترجمه کتاب ارسطو همکاری کردند، حاصل کار نه صرفاً ترجمه‌ای از زبان لاتین، بلکه کتابی بود که تفکر سنت شرح ارسطو را نیز دربرداشت. هدف جزوئیت‌ها در کمک به این ترجمه، نه فقط توضیح الهیات به چینی‌ها بود، بلکه یکی از بهترین راه‌های مسیحی کردن چینی‌ها را همکاری در همه برنامه‌های فرهنگی و ادبی آنها می‌دانستند.<sup>۲</sup>

آنها کتاب را به زبان ساده برای لی، توضیح می‌دادند، ولی، آن را به نگارش درمی‌آورد، به همین دلیل، گفته شده است که شاید نقش لی و سهم او در پدید آوردن ترجمه بیشتر باشد. لی با ترجمه این کتاب اعتقادات مسیحی را در حالی پذیرفت که هنوز به سنت و فرهنگ خود وابسته بود. از جمله این‌که کنیزان خود را رها نکرده بود و مشروبات الکلی نیز بسیار استفاده می‌کرد. ولی اندک اندک اصلاح شد و غسل تعمید کرد و اسم خود را از لی به لئو (Leo) تغییر داد. او پیش‌تر کتاب دیگری از ارسطو با عنوان *آسمان و زمین* ترجمه کرده بود و مطالعاتی نیز در زمینه جغرافیا، ریاضی، تکنولوژی سدسازی و تهیه ابزار جنگی انجام داده بود.

ترجمه ارسطو دو پیش‌گفتار دارد که یکی از آنها را یکی از کارکنان وزارت تقویم آن زمان

۱. باید یادآوری کنم که براساس نظر افرادی همچون هایدگر، گادامر، دریدا و ...، زبان صرف مجموعه لغات و نحو نیست، بلکه فرهنگ نیز جزئی از زبان به شمار می‌رود. به نظر آنها آنچه با ضرب‌المثل‌ها، شعر، معانی بیان، و ... از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، جزئی از زبان هستند.
۲. مسیحیت در چین از زمان ترجمه کتاب ارسطو آغاز شد.

نگاشته بود. او در این پیش‌گفتار روش فکری ارسطو را توصیف کرده و چینی‌هایی را که با روش بودا و صرف تأمل، نیل به حکمت را میسر می‌دانستند، به خواندن کتاب ارسطو دعوت کرده است. در ترجمه، لحن کتاب رعایت نشده است؛ برای نمونه طنزی که در زبان لاتینی‌اش وجود دارد، در ترجمه چینی به چشم نمی‌خورد و در هر جایی که به شخص خاصی اشاره شده در ترجمه، معادل «کسی» و یا «بعضی» برای آن در نظر گرفته شده است. نمونه دیگر تفاوت میان جوهر و عرض مربوط به بحث «عشای ربّانی» است که برای مسیحیان که معتقدند عرض نان و شراب باقی می‌ماند و جوهر آن به خون حضرت مسیح علیه السلام تبدیل می‌شود و از اهمیت خاصی برخوردار است، حرفی به میان نیامده است. در ضمن ترجمه کتاب مملو از اصطلاحات فنی‌ای است که برای چینی‌زبانان معمولی مفید فایده نیست. وردی می‌گوید: شاید این ترجمه صرفاً برای چینی‌هایی که مسیحی شده و با فکر غرب آشنایی پیدا کرده بودند، نوشته شده و شاید این تصور وجود داشت که ترجمه با استاد خوانده می‌شود. وردی در ادامه، نکات دیگری را در مورد کتاب مطرح می‌کند و متذکر می‌شود که به مقدمه ترجمه کتاب نکاتی اضافه شده است که آن را مورد پسند خوانندگان چینی کند؛ برای مثال نمونه‌هایی از داستان‌هایی که مربوط به پرسش و پاسخ پادشاه و حکیم است که در سنت چینی بسیار معمول است. نکته دیگری که در اصل لاتینی کتاب وجود ندارد آن است که در پیش‌گفتار چینی پس از معرفی کوتاهی از ارسطو به ارتباط او با اسکندر تأکید شده و این تأکید از آن رو است که در سنت چینی حکیم همیشه باید مشاور شاه باشد، در صورتی که در حقیقت، ارسطو در آتن خارجی بود و نمی‌توانست در امور سیاسی شهر شرکت کند. در حقیقت، مدرسه او به نام Lyceum نیز خصوصی بود. ولی در این پیش‌گفتار، ارسطو از یک خارجی مشکوک به یک حکیم دولتی تبدیل شده است.

نکته دیگری که در پیش‌گفتار آمده، درباره منطق ارسطو و تقسیم حق و باطل از نظر اوست. در ترجمه آمده است که ارسطو حق و باطل را تقسیم کرد و همه باطل را از بین برد تا بتوان به راه درست بازگشت. وقتی جزوئیت‌ها منطق ارسطو را توضیح می‌دادند، گفتند که ارسطو هدف اصلی منطق صوری را در این می‌دانست که مشخص کنیم چه نوع استدلالی برای رسیدن از مقدمه صادق به نتیجه صادق لازم است.

از سوی دیگر، برای چینی‌ها، براساس نظر کنفیوس، مسئله چگونگی اصلاح جهان

مهم بود. کنفسیوس معتقد بود که در قدیم هر شیئی نامی مناسب داشت و این اسامی بودند که موجب نوعی هماهنگی در جهان بودند و با گذشت زمان و استفاده از واژه‌های منحرف نوعی ناهماهنگی در جهان پدید آمد. کنفسیوس بر اهمیت سنت و بازگشت به سنت برای اصلاح اسامی و در نتیجه، هماهنگی مجدد جهان تأکید می‌کرد. با مقایسه آن‌چه ارسطو و کنفسیوس در مورد اصلاح جهان گفته بودند، طبیعی بود که سخن ارسطو در نظر چینی‌ها نامأموس جلوه کند. وقتی جزوئیت‌ها منطق ارسطو را توضیح می‌دادند، برهان معتبر را برهانی معرفی کردند که از مقدمه درست به نتیجه نادرست نرسد. بنابراین، برهان معتبر را تنها راه رسیدن به درستی دانستند، در حالی که آن‌چه به نظر کنفسیوس بازگشت به درستی بود، منظور ارسطو نبود. جزوئیت‌ها سعی کردند با تغییر نگرش سنتی چینی‌ها، حقیقت اصلی را نه تعلیمات کنفسیوس، بلکه تعلیمات دین کاتولیک جلوه دهند که خود موجب آشفتگی بیشتر شد.

وردی در مشکل بودن کتاب ارسطو برای چینی‌ها به دلایل گوناگونی اشاره می‌کند. از جمله آشنا نبودن چینی‌ها با آرا و آثار دیگر ارسطو، نقص ترجمه و استفاده از واژگانی که با مفاهیم چینی، یونانی و لاتینی مرتبط بودند. او با نمونه‌هایی نشان می‌دهد که چینی‌ها گفته‌های ارسطو را درک می‌کردند، ولی از آن‌جا که به اندازه کافی با تفکر ارسطو آشنا نبودند و یا با مفاهیمی که از قبل می‌شناختند، خلط می‌کردند، سوء تفاهم به وجود می‌آمد. وردی توضیحات بیشتر آشنایی با فرهنگ و محیط یونان و ... را لازمه فهم اندیشه ارسطو در زبان چینی می‌داند.

وردی در پایان باز به این نکته اشاره می‌کند که ترجمه مقولات ارسطو، نه صرفاً ترجمه یک کتاب، بلکه ترجمه فرهنگ و سنت اروپا نیز بود. وقتی کتاب مقولات را ترجمه کردند، شرح آن را نیز ترجمه کردند و گاه در ترجمه نکاتی نیز از شرح برگرفته می‌شده است. آن‌چه برای جزوئیت‌ها مهم بود، انتقال منظور ارسطو به خواننده به شیوه‌ای که خود می‌فهمیدند، بود.

وردی می‌گوید در بررسی ترجمه مقالات ارسطو به زبان چینی، هدف او فهم نسبیّت زبانی بود. سؤال این بود که آیا پرنفوذترین متن تاریخ متافیزیک غرب، چیزی است که صرفاً با یک زبان و یا یک خانواده زبانی بیان شود؟ آیا مثلاً چینی‌ها با زبان خودشان نمی‌توانند مفاهیم مقولات ارسطو را بفهمند؟ وردی نشان داد که بسیاری از مفاهیم کلیدی محوری و حتی مفاهیم مشکلی همچون تفاوت بین وجود و جوهر، جوهر اولی و ثانوی، عرض‌های

کلی و جزئی و ... کاملاً با زبان چینی نیز می‌توانند ارائه شوند و حتی در مقابل ادعای برخی از دانشمندان که گفته‌اند، در فکر چینی تفاوتی بین دال و مدلول وجود ندارد، وردی می‌گوید: در ترجمه مقولات به چینی می‌بینیم که تفاوت میان واژه‌ها را چینی‌ها به راحتی تشخیص می‌دهند؛ یعنی اسم‌گرایی‌ای که دانشمندان غربی به چینی‌ها نسبت می‌دهند، در ترجمه اصلاً پیدا نمی‌شود. وردی پیش‌تر می‌رود و مدعی می‌شود که برخی از تفاوت‌های منطقی، حتی به زبان چینی بهتر توضیح داده می‌شود تا لاتینی. و اما کلام پایانی وردی این است که از کتاب‌لی شناخت بهتری نسبت به ارسطوی خودشان کسب کرده است.

#### کتاب‌نامه

۱. باطنی، محمدرضا، نگاهی تازه به دستور زبان، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵.
۲. جواندل، نرجس، واژگان اصول و روش تحقیق، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۱.
۳. سون، آتکین، ریچارد و دیگران، درآمدی به روان‌شناسی، ترجمه حسن مرندی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
۴. صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹.
5. Bloom .A, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*, Hillsdale, N.J, 1981.
6. Harbsmeir, *Aspects of Classical Chinese Syntax*, London, Malmo, 1981.
7. Hacking, L, *A Language without Particulars*, 1968.
8. Graham, *Disputers of the Tao: philosophical Argument on Ancient China*, 1989.
9. Kristeva. Uliia, *Language the Unknown: An Initiaton into Linguistic*, tr., Anne M. Menke. Columbia University press, 1989.
10. Nietsch. F, *Jenseits von Gut und Bose: Vorpriel einer Philosophie der zukunft*, Augsburg, 1987.
11. Malotki, Ekkehart, *Hopi Time: A Linguitic Analysis of the Temporal concept in the Hopi Language*, Berlin, 1983.
12. Swoyer, Chris, "The Linguistic Relativity Hypothesis", *Stanford Encyciopedia of philosophy: A Supplementto Relativism*, 2003.