

ترجمه فروید در ایران: تاریخ ترجمه به مثابه تاریخ اندیشه

میر محمد خادم‌نبی

تاریخ اندیشه را تاریخ تفکرات مهم و تأثیرگذار می‌دانند که از دوره‌ای به دوره دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر انتقال پیدا می‌کنند (موران، ۱۹۹۹، ص. ۵۹۰). اما در این میان به ترجمه که یکی از مهم‌ترین موتورهای محرکه این نوع تاریخ است توجه چندانی نشده است. معمولاً وقتی صحبت از متفکری غربی می‌شود، تلقی رایج این است که افکار یا گفتمان این متفکر بی‌هیچ دردسری عیناً وارد زبان فارسی شده است، حال آن‌که چنین تلقی بسیار ساده‌انگارانه و برآمده از نگاهی ذات‌گرایانه به مسئله گفتمان و انتقال آن است.

زمانی تصور می‌شد که ترجمه واسط صرف بین زبان‌ها و فرهنگ‌هاست و رسالتش بیان پیام زبان مبدأ در زبان مقصد است اما رویکردهای پسا ساختارگرایانه دهه‌های اخیر این نگاه بسیط به ترجمه را رد می‌کند؛ در رویکرد جدید، ترجمه، به‌ویژه ترجمه متون حوزه علوم انسانی از قبیل فلسفه، همواره منجر به متنی می‌شود که متأثر از فرهنگ، تاریخ، ایدئولوژی، گفتمان و درک و فهم‌های رایج در زبان مقصد است و چه‌بسا کارکردی که در این زبان پیدا می‌کند، از کارکرد متن مبدأ کاملاً متفاوت باشد. در خلال ترجمه، تمام عناصر متن مبدأ دستخوش تغییر شده و با این تغییرات آماده ورود به عرصه‌های گفتمانی جدید می‌شود. طبیعی است که ورود به این گفتمان‌ها عاری از مشکل نیست چون گفتمان‌های رقیب و غالب در فرهنگ مقصد با ورود رقیب جدید آرام نمی‌نشینند و سعی می‌کنند یا این رقیب را از میدان به در کنند یا با او از در آشتی درآیند (ونوتی، ۲۰۰۹؛ روبینز، ۱۹۹۴).

داستان فروید در ایران دهه‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۵۰، داستان فیل در اتاق تاریک

است؛ هر کسی، اعم از نویسنده و مترجم، برداشتش از او را درست پنداشته است. در نخستین سال‌های ورود گفتمان فرویدی به ایران، این گفتمان از طریق ترجمه به معنی رایج کلمه وارد نمی‌شود زیرا آثار فروید به زبانی ساده بازنویسی می‌شوند. چند نویسنده هستند که در مجلات ادبی و روشنفکری دهه ۱۳۱۰ در مورد فروید قلم می‌زنند. حسین شجره، قادر تره‌کی، احمد فردید و البته صادق هدایت از جمله کسانی هستند که در این حوزه فعال‌اند. چند نکته در مورد این تألیفات مشهود است. نخست این که این نویسندگان رویکردی بومی‌گرا به فروید دارند و معتقدند آنچه فروید در آثار خود می‌گوید قبلاً در آثار دانشمندان ایرانی چون زکریای رازی و ابوعلی سینا آمده است. این تحویل‌گرایی در دوره‌ای که گفتمان‌های مبتنی بر ملت‌سازی در ایران رواج داشته چندان عجیب نمی‌نماید. پیام آن این است که ما خود در گذشته دانشمندانی داشتیم که پیش از فروید به کنه روان یا «نفس» بشر پی برده‌اند. این تلقی منجر به «علم‌النفس» شد که در آن دهه آمیزه‌ای غریب از فروید و گفتمان‌های شرقی بود (کاویانی، ۱۳۸۰).

نکته دوم این که صاحب‌نظران این حوزه به‌رغم داشتن نگاه از بالا یا رویکردی بومی‌گرا به فروید هم‌چنان فروید را بی‌چون و چرا قبول دارند و بر این باورند که نظرات فروید منطبق بر واقعیات است. بنابراین هیچ نوع نگاه نقادانه‌ای به فروید ندارند و حتی از منظر مذهبی یا مارکسی نیز نقدی بر فروید و افکارش وارد نمی‌کنند. شاید دلیل آن کم‌قوام‌بودن این گفتمان‌ها در عرصه روشنفکری آن دهه باشد. هنوز باید تا دهه بیست و نهم صبر کنیم تا این گفتمان‌ها پررنگ‌تر و تأثیرگذارتر از قبل شوند. نکته سوم در این خصوص آن است که این مؤلفان بیشتر از این که فروید را روان‌درمانگر بدانند برای او جایگاه یک فیلسوف/روشنفکر قائل‌اند. این تصویر از فروید تا سال‌ها در محافل روشنفکری ایران وجود دارد.

نخستین ترجمه از کتاب‌های فروید در سال ۱۳۲۴ به قلم محمود نوایی به طبع می‌رسد و پس از آن ترجمه‌ها یکی پس از دیگری وارد بازار می‌شوند. ترجمه‌های عمده این دوره جدید تا دهه ۱۳۵۰ که منتهی به انقلاب اسلامی است، عبارتند از: پنج درس پسیکانالیز (محمود نوایی، ۱۳۲۴)، درس پسیکانالیز

(احتمالاً دهه بیست، نوایی)، سه امتحان درباره نظریه میل جنسی (رضا سیدحسینی، ۱۳۲۷)، آینده يك توهم (نوایی، ۱۳۲۸)، تفسیر خواب (محمد خاور، ۱۳۲۸)، خواب و تعبیر آن (مصطفی فرزانه، ۱۳۲۹)، روانکاوی و محرم زناشویی با محارم (ناصرالدین صاحب الزمانی، ۱۳۳۷)، هذیان و رویا (نوایی، ۱۳۳۷)، نکات عمده روان‌شناسی تحلیلی (ابولحسن گونیلی، ۱۳۴۰)، روانکاوی: آینده يك پندار (۱۳۴۰)، رویا (محمد حجازی، ۱۳۴۰)، تعبیر خواب و بیماری‌های روانی (ایرج پورباقر، ۱۳۴۲)، سه رساله درباره تئوری میل جنسی (هاشم رضی، ۱۳۴۳)، روانکاوی و زندگی من (نوایی، ۱۳۴۳)، مفهوم ساده روانکاوی (فرید جواهرکلام، ۱۳۴۷)، موسی و یکتاپرستی (قاسم خاتمی، ۱۳۴۸)، توتم و تابو (محمدعلی خنجی، ۱۳۴۹)، روانکاوی (حسن صفوی، ۱۳۵۰) و لئوناردو داوینچی (مهدی افشار، ۱۳۵۱).

مترجمان آثار فروید در این دوره عمدتاً روانکاو یا حتی متخصص روان‌شناسی نیستند و به‌استثنای دو مترجم که ظاهراً با روان‌شناسی آشنایی دارند، با مترجمان خبره در حوزه روان‌شناسی مواجه نیستیم. این که این مترجمان واجد ویژگی‌های مترجم «خوب» یا «توانمند» در حوزه ترجمه هستند امری است که از حیطة این نوشته خارج است اما به نظر می‌رسد بیشتر مترجمان قلمی ادیبانه داشته و به‌اندازه کافی بر زبان مقصد مسلط هستند. اما نمونه‌ای از برداشت مترجمان از آثار فروید بسیار روشنگر است. مترجم در «آغازنامه» به مرگ مادر و برادر خود در سال ۱۳۱۵ اشاره می‌کند که باعث «آلام روحی» در وی شده بود و می‌نویسد «فجایع غیرقابل تحملی که در مدت خدمت نظام ناظر آن بودم نمی‌توانست در روی يك جوان بی‌تجربه بی‌تأثیر بماند» (مقدمه پنج درس پسیکانالیز، ص. ۲). او سپس می‌گوید «متخصص سمپاتیکوتراپی» در اروپا تمام مشکلات جسمی او را ناشی از آن می‌داند که «بیماری شما کاملاً روانی است؛ حساسیت جنسی شما را بیشتر آزار می‌دهد و تأثیرپذیری شما نیز نتیجه همین حساسیت جنسی است» (همان، ص. ۳). نکته جالب این مقدمه آن است که مترجم همین نکته‌ها را با اندکی تغییر در مقدمه دروس پسیکانالیز هم می‌آورد و به حضور ناپیدای

دولت‌های غربی در ایران با هدف ویران کردن زندگی ایرانیان و بازگرداندن آنها به دوره‌های توحش اشاره می‌کند:

افسوس که دولت‌های استعمارطلب از کلیه وسائل ممکنه برای کشتن روح این ملت استفاده می‌کنند و به کمک موهومات و خرافات و احیای آداب و رسوم دوره‌های توحش، مردم این کشور را پژمرده و اندوهگین می‌سازند. دو ماه عزاداری و ماتم کافی نیست ایام عید و روزهای جشن و سرور باز هم روضه‌خوان بالای منبر می‌رود و مردم را به گریه و زاری دعوت می‌کند (همان، ص. ۵).

تنها اثری که در این دوره چندین بار با عناوین مختلف منتشر می‌شود «تفسیر خواب» است. این عناوین به ترتیب عبارتند از **تفسیر خواب، خواب و تعبیر آن، رویا و تعبیر خواب و بیماری‌های روانی** که به ترتیب در سال‌های ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۴۰ و ۱۳۴۲ ترجمه شده‌اند. تعدد ترجمه‌ها و فاصله اندک زمانی بین آنها نشان از اهمیت این اثر فروید دارد، اما فقط یک ترجمه - ترجمه دوم - متن کاملی از اثر فروید است و بقیه ناقص هستند.

مترجمان فروید را روان‌درمانگر نمی‌دانند بلکه او را «پیغمبری» هم‌ارز مارکس و داروین می‌بینند که هم‌پای آنها به جنگ با «عقب‌افتادگی فرهنگی» می‌رود. این تلقی از فروید در چین و ژاپن نیز تا حدی وجود داشته است. در این دو کشور نیز افکار فروید در جهت روشنگری مردمان این کشورها با افکار بومی درآمیخته شده است.

بررسی محتوای نوشته‌های مترجمان نشان می‌دهد که دو گفتمان مذهب و مارکسیسم با گفتمان فرویدی تقابل داشته‌اند و این تقابل گاه به صورت مثبت و گاه منفی بروز یافته است. برخی از مترجمان فروید و مارکس را ستوده و هیچ نقدی علیه مارکس و مارکسیسم ننوشته‌اند بلکه هردو را مربوط و منتسب به انقلاب فکری در غرب دانسته‌اند، انقلابی که لاجرم ثمره‌هایی در ایران هم می‌توانست داشته باشد. طرفه این که هیچ مترجمی نه علیه مارکس چیزی نوشته و نه با غرب ضدیت نشان داده است. بنابراین، گرایش مترجمان به مارکسیسم با نگاه

ضد غربی درنیامیخته و فقط گاهی با حمایت از توده‌ها که از شاخص‌های مهم چپ‌گرایی است همراه شده است. این دریافت فروید، هم‌چنان ایران را کشوری عقب‌افتاده‌تر از کشورهای اروپا معرفی کرده و در پی آن است که با توسل به همین نظریه‌های سنت‌شکنانه ولی با احتیاط زیاد، گفتمان‌های ناشی از سنت را به چالش بکشد. این چالش مستلزم آن است که فروید گفتمانی بیگانه و تهدیدآمیز تلقی نشود و نیروهای تحول‌خواه جامعه این گفتمان را به نفع اهداف و ایدئولوژی‌های خود در اختیار بگیرند. این همان رژیمن حقیقت است که تولیدکنندگان گفتمان در پی تصرف آن بودند تا در نهایت دریافت خود از فروید را به منزله تنها دریافت درست جایاندازد.

در این مقدمه‌ها هیچ اشاره‌ای به دین نشده است مگر این که در نقد آن بوده باشد اما نقد چندان مشخص و نظام‌مندی علیه دین را نمی‌بینیم. هیچ مترجمی به جد وارد نقد دین از منظر فرویدیسم نشده است؛ حتی مترجمان سعی کرده‌اند به دلیل حساسیت‌های جامعه مذهبی ایران، از نقد آشکار آن پرهیز کنند. در عوض، مترجمان تلاش خود را به کار بسته‌اند تا با نقد خرافات و موهومات فروید را نماد روشنگری معرفی کنند. نکته مهم آن است که مترجمان کل تفکر فروید را به امر جنسی کاهش داده و از آن جا که سعادت بشر را در گرو آزادی جنسی می‌دیدند، تنها سد راه سعادت بشر را مؤلفه مذهب می‌دانستند. به این ترتیب، تلاش آنها برای برقراری آزادی جنسی در کنه خود به نوعی نقد مذهب در لغافه به حساب می‌آید. برخلاف سنت هندی که در آن فرویدیسم در تقابل با بودائیسیم تلقی نمی‌شد، در ایران فرویدیسم و مذهب مقابل هم قرار می‌گرفتند. با این حال، در بین مترجمان آثار فروید هیچ مترجمی دیده نمی‌شود که گرایش‌های مذهبی داشته باشد یا نقدهایی رادیکال علیه فروید مطرح کند.

در بررسی ورود و نضج‌گرفتن گفتمان‌ها و در این مورد گفتمان فرویدی، متونی که ترجمه نشده‌اند هم به اندازه متونی که ترجمه شده‌اند اهمیت پیدا می‌کنند. در این میان، تعدادی از آثار فروید ترجمه نشدند که عمده آنها مقالات فروید و چند کتاب او هستند. اما علاوه بر کتاب‌هایی که ترجمه نشده‌اند،

کتاب‌هایی نیز به‌نشر رسیده‌اند که ارتباط چندانی با روانکاوی فرویدی نداشتند. به‌نظر می‌رسد که به‌دلیل گسترش و ترویج روانکاوی، نویسندگان سعی کرده‌اند هر طور شده عنوان «روانکاوی» را در اثر خود بگنجانند. بنابراین هراثری را نباید به‌صرف وجود لفظ «روانکاوی» یا «فروید» منتسب به این مکتب دانست. نمونه‌هایی از این عناوین فریبده عبارتند از دو کتاب **روانکاوی دختران و روانکاوی عشق**. این دو کتاب که به‌ترتیب در سال‌های ۱۳۵۰ و ۵۲ منتشر شده‌اند به‌رغم داشتن عنوان روانکاوی ارتباط مستقیمی با فروید ندارند.

نگاهی به نام مترجمان فروید در این دوره نشان می‌دهد که هیچ‌زن مترجمی دست به ترجمه آثار فروید نزده است. نکته مهم‌تر این که مترجمان مرد که آثار فروید را ترجمه کرده‌اند نیز اشاره‌ای خاص به زن نکرده‌اند. به‌نظر می‌رسد نقش زنان در کلیت گفتمان‌های چپ و مارکسیستی حل شده و نیازی برای بررسی این گروه از جامعه وجود نداشته است. گروه‌های چپ، مسئله زنان را ذیل مسئله کارگران و ستم‌دیدگان قرار داده و قائل به جداکردن آنان نبودند. اگرچه فرویدیسم در خود اروپا به‌دلیل ضدزن‌بودن زیر تیغ نقد قرار داشت، در پیرامن‌های مترجمان هیچ اشاره‌ای به این نکته نشده است.

از میان تمام ترجمه‌های آثار فروید در این دوره، تنها یکی از آنها، **نکات عمده روان‌شناسی تحلیلی**، ناشری دانشگاهی داشته و بقیه در انتشارات خصوصی به طبع رسیده‌اند. افزون بر این، تنها همین اثر است که مقدمه‌ای عالمانه و تا حد زیادی عاری از دیدگاه ایدئولوژیک دارد. این مقدمه را مهدی جلالی بر ترجمه ابولحسن گونیلی نگاشته و در آن نقدهایی بر نقد مخالفان فروید مطرح می‌کند. یکی از این نقدها، «جنسی مذهب بودن» فروید است که جلالی آن را رد کرده و به‌طور مستدل به دفاع از فروید می‌پردازد. این دیدگاه تعلق خاطری به چپ ندارد و می‌کوشد فروید را به‌صورت علمی به جامعه جویای دانش معرفی کند.

طرح جلد بسیاری از آثار ترجمه‌شده فروید نیز حاوی نکاتی عمده در مورد نگاه مترجمان و ناشران به فروید و فرویدیسم است. جلد بسیاری از آثار فوق‌الذکر به تصویر نقاشی‌شده فروید مزین شده‌اند. این تصاویر که حاکی از تأکید

ناشران بر شخص فروید و جایگاه خاص او در میان مخاطبان است با نحوه برداشت مترجمان ایرانی از فروید که او را بیشتر روشنفکر قلمداد می‌کردند هم‌سو هستند. نوع دیگر بازنویسی فروید را می‌توان در آثار تألیفی این دوره نیز مشاهده کرد. نقد بر فروید و افکارش و پیوند آرای او با گفتمان مذهب و مارکسیسم در اینجا عیان‌تر از مقدمه‌های ترجمه است. مؤلفان در این آثار یا به‌صراحت طرف فروید را می‌گیرند یا بالاعکس تفکر و یا حتی شخص او را به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهند. شاید بتوان گفت صریح‌ترین این نقدها را حسین ملک در *تولد گول‌ها: امپریالیسم و سوسیال‌امپریالیسم* و علی شریعتی در سخنرانی‌هایش مطرح می‌کنند. علی شریعتی در فرازی از *فاطمه فاطمه است* (۱۳۵۷) چنین می‌گوید:

و این است که می‌توان با اندکی هوشیاری و شناخت، در پس چهره جذاب این «جهش طوفانی جنسیت»، اهریمن دنیای جدید را بازشناخت و نیز بت بزرگ و سه چهره مذهب تثلیث این عصر را: «استثمار» و «استعمار» و «استبداد» که از فروید پیغمبر کذابی ساختند و از فرویدیسم مذهبی علمی و انسانی و از جنسیت یک وجدان اخلاقی و یک دستگاه حقوقی و بالاخره از «شهوت» معبد نیایش و پرستش و عبادت و عبودیتی نیرومند بنا کردند (ص. ۶۳).

حزب توده در سال ۱۳۲۰ پس از این‌که ارتش شوروی بخشی از ایران را به اشغال درآورد تأسیس شد. این حزب توانست در مدت کوتاهی افراد زیادی از جمله روشنفکران آن دوران را جذب کند. به این ترتیب، گفتمان چپ پررنگ‌تر می‌شود و طبیعی است که در مقابل گفتمان فرویدی واکنش نشان دهد. برای نمونه هوشنگ تیزابی یکی از اعضای این حزب که معتقد است فروید و فرویدیسم سد راه انقلاب پرولتاریایی هستند نقدهای تندی بر فروید وارد می‌کند. او مانند مارکس معتقد است که نیروی پیشبرانه تمدن، تاریخ است درحالی‌که فروید «غریزه جنسی» را به چنین مقامی می‌رساند:

نظریات او در مورد مسائل اجتماعی [...] به کلی ایده‌آلیستی، ارتجاعی و غلط است. تعمیم‌دادن مسئله جنسیت به فنون‌های اجتماعی و نیروی جنسی را نیروی محرکه تاریخ دانستن، خیانت به طبقات انقلابی و کارگری، خیانت به

جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ محسوب می‌شود. جامعه‌شناسی فرویدی، یکی از انواع سلاح‌های زنگ‌زده‌ای است که ایدئولوژیست‌های بورژوازی فاسد کشورهای سرمایه‌داری بر ضد ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک، ایدئولوژی طبقه انقلابی پرولتاریا، به کار می‌برند (تیزابی، نقدی بر فرویدیسم، ص. ۸).

در این دوره، تألیفات مستقلمی که در مورد فروید نوشته شده‌اند بیشتر حول نقد ادبی، جامعه‌شناسی و حقوق می‌گردند. برخلاف دوره نخست ورود فرویدیسم به ایران که ردای روشنفکری را بر تن فروید کرده بود، در دوره دوم شاهد فرویدی هستیم که دشوار بتوان تصویر واحدی از او به دست داد. به این ترتیب، گفتمان فرویدی که در ایران نضج یافته بود يك «فروید ایرانی» را عرضه کرده است که طبیعتاً منطبق بر آرای فروید نیست. البته اذعان به این نکته به هیچ عنوان دال بر آن نیست که گفتمان مبدأ دارای «حقیقتی» محض است که باید از طریق ترجمه انتقال پیدا کند. نمی‌شود چنین انتظاری از ترجمه داشت چون ترجمه ذاتاً متضمن جرح و تعدیل و افزایش و کاهش معناست. این که فرویدیسم در ایران دچار کژخوانی‌ها شده و تقابلهایی با گفتمان‌های عمده دوران داشته، مصداق بارز آن بیت حافظ است: «تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند / به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک».

منابع

- Robyns, C. (1994). Translation and discursive identity. *Poetics Today*, 15(3), 405-428.
- Venuti, L. (2009). Translation, intertextuality, interpretation. *Romance Studies*, 27(3), 157-173.
- Moran, S. F. (1999). Intellectual history/History of ideas. In K. Boyd, *The Encyclopedia of Historians and Historical Writing* (pp. 589-591). London and New York: Routledge.

کاوایانی، ح. (۱۳۸۰). روان‌شناسی ایران در سه اپیزود. *فصلنامه تازه‌های علوم شناختی*، ۳(۴)،