

آیا مترجمان می‌توانند ما را نجات دهند؟

مرضیه ملک‌شاهی

چرا ترجمه می‌کنیم؟ چه چیزی را باید ترجمه کنیم؟ چه چیزی را نباید ترجمه کنیم؟ نقش فرهنگی ترجمه چیست؟ آیا مترجمان می‌توانند ما را نجات دهند؟ آیا مترجمان اصولاً چنین رسالتی دارند؟ ترجمه نسبت ما با «دیگری» را چگونه برقرار می‌کند؟ نکند مترجمان ما را به بیراهه ببرند؟ نکند خودشان هم نمی‌دانند چه می‌کنند؟

از همان آغاز ترجمه از زبان‌های اروپایی به فارسی، متولیان ترجمه از ناصرالدین‌شاه گرفته تا اعتمادالسلطنه و از مترجمان دارالترجمه همایونی گرفته تا مترجمان مستقل از نهادهای حکومتی هرکدام برای ترجمه رسالتی قائل بودند. رسالتی که ناصرالدین‌شاه برای ترجمه قائل بود عبارت بود از آگاه کردن پادشاه از اخبار جهان و در نتیجه انجام اقدامات لازم جهت حفظ سلطنت. اعتمادالسلطنه رسالت ترجمه را آگاه کردن شاه و در وهلهٔ دوم نجات مردم از جهل و بی‌خبری می‌دانست (دل‌زنده روی، ۱۳۹۸: ۱۱۹). از نظر بسیاری از مترجمان آن عصر، رسالت ترجمه نجات مردم از جهل و نادانی و عقب‌ماندگی بود (دل‌زنده روی، ۱۳۹۸: ۲۰۸). این نگاه ابزاری و غایت‌گرا به ترجمه باعث انتخاب آثاری برای ترجمه شد که به‌زعم مترجمان یا نهادهای ترجمه توان ایفای رسالت مورد نظر را داشته است.

ترجمه از زبان‌های اروپایی که از عصر قاجار عمدتاً رسالت ایجاد روشنگری، مبارزه با جهل و خرافه‌ستیزی، آشنایی با جهان غرب و علوم و فنون آن را داشت، با گذر زمان رسالت‌های دیگری پیدا کرد. با ظهور گفتمان مارکسیستی‌لنینستی در ایران و افزایش نفوذ حزب توده در عرصهٔ فرهنگ، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت این حزب که به گفتمان غالب ادبی تبدیل شده بود، برای اولین بار به شیوه‌ای نظام‌مند رسالت نویسنده و هنرمند را تعریف و هرگونه سرپیچی از این رسالت را تخطئه کرد و باعث شکل گرفتن گفتمانی حول محور رسالت نویسنده و هنرمند شد. رئالیسم سوسیالیستی از هنرمند می‌خواست

که واقعیت را به طور عینی و صادقانه و در شکل انقلابی‌اش تجسم کرده و در تحول ایدئولوژیک و تربیت کارگران با روحیه سوسیالیستی مشارکت کند (سید حسینی، ۱۳۸۷: ۳۰۳-۳۰۲). رئالیسم سوسیالیستی با تأکید بر مفاهیمی چون توصیف زندگی طبقات فرودست جامعه از جمله دهقانان و کارگران، همبستگی با مبارزات توده مردم، حمایت از آرمان‌های کمونیسم، مبارزه با سرمایه‌داری، توصیف آینده جامعه سوسیالیستی، خوشبینی تاریخی، طرد فرمالیسم و درون‌گرایی و غیره، نه تنها به گرایش هنری و ادبی اصلی حزب توده تبدیل شد بلکه با برخی تغییرات، به مدت چند دهه بنیان نظری ادبیات و هنر انقلابی و مردم‌گرا در ایران بود (خسروپناه، ۱۳۸۹). بدین ترتیب رئالیسم سوسیالیستی که تجلی گفتمان مارکسیستی‌لنینیستی در ادبیات و هنر بود به طور مستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندان وابسته به حزب توده و به طور غیرمستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندانی از طیف‌ها و گرایش‌های مختلف ظهور پیدا کرد. با افول حزب توده در عرصه سیاسی ایران پس از کودتای ۱۳۳۲، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت حزب توده، اینجا و آنجا در برخی نشریات، از جمله *اندیشه و هنر*، مورد اعتراض برخی نویسندگان قرار گرفت. شکست حزب توده در دفاع از دولت مصدق در پی حوادثی که به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ انجامید باعث سرخوردگی بسیاری از نویسندگان و روشنفکران از این حزب و مکتب ادبی و هنری آن، رئالیسم سوسیالیستی، شد و باعث شد که بسیاری از روشنفکران مفهوم تعهد و رسالت در ادبیات را در چارچوبی خارج از آموزه‌های رئالیسم سوسیالیستی جستجو کنند. مهمترین جنبشی که در این دوره توانست مفهوم جدیدی از تعهد و رسالت ارائه دهد، آگزیستانسیالیسم سارتر بود. رفته‌رفته، تعهد به آرمان‌های سوسیالیسم و طبقه کارگر که مشخصه اصلی رئالیسم سوسیالیستی بود، جای خود را به تعهدی از نوع دیگر داد، تعهدی که با نام سارتر و آگزیستانسیالیسم پیوندی ناگسستی یافت.

رحیمی (۱۳۴۷: ۳۵)، از مترجمان مطرح آثار سارتر در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، تعهد آگزیستانسیالیستی را این گونه از تعهد مدنظر رئالیسم سوسیالیستی جدا می‌کند:

می‌گویند این حرفها را «رئالیسم سوسیالیستی» هم زده است. اما ما که شاعریم نمی‌خواهیم در چین یا شوروی شاعر باشیم. در آنجا آزادی نیست. پاسخ این است که رئالیسم سوسیالیستی با نظریه ادبیات ملتزم این تفاوت بارز را دارد که

ادبیات ملتزم چنانکه گفته شد نظارت هر دولتی را در کار ادبیات مردود می‌شمارد حتی دولتهای سوسیالیستی را (گویا در کوبا نظارت دولت در کار هنرمندان یا ملغی شده یا تضعیف گردیده است). در برابر این امتیاز بالطبع مسئولیتی گرانبار از شاعر و ادیب می‌خواهد. در اینجا تنها شاعران و ادیبان و منتقدان بنمایندگی از مردم حق دارند که از شاعر حساب بخواهند نه هیچ مقام دیگری. بنابراین نگرانی شاعران که ادبیات ملتزم آنان را تسلیم قدرتی احتمالی کند بکلی بیمورد است. [...] اگر چنانکه سارتر می‌گوید نیروی محرکه تاریخ و بالاتر از آن جوهر بشری را آزادی بدانیم مسئله حل خواهد شد. شعر و هنر و ادبیات در معنای اصیل خود آزادکننده است و با هرچه جنبه آزادکنندگی داشته باشد برادر طبیعی است.

نجفی (۱۳۴۵: ۴-۳)، از دیگر مترجمان مطرح آثار سارتر، نیز با ترجمه مقالاتی از سارتر و سیمون دوبوار درباره ادبیات ملتزم، این نوع ادبیات را در مقابل ادبیات متعهد منسوب به کشورهای سوسیالیستی مطرح می‌کند. با وجود این برداشت نجفی از مسئله تعهد و التزام در فلسفه اگزیستانسیالیسم با برداشت رحیمی متفاوت است. برداشت نجفی و رحیمی از مسئله تعهد در اگزیستانسیالیسم سارتر را، که می‌توان از آنها به ترتیب تعبیر به تعهد انسانی و تعهد سیاسی کرد، می‌توان بر روی طیفی تصور کرد که یک سر آن اندیشه هنر برای هنر و سر دیگر آن مفهوم تعهد در ادبیات رئالیستی سوسیالیستی بود. هر چه که برداشت نجفی و همفکران او به مفهوم هنر برای هنر نزدیک بود، برداشت رحیمی و همفکرانش به تعهد رئالیستی سوسیالیستی شباهت داشت. در نقد و تحلیل ادبیات تألیفی در مطبوعات دهه ۱۳۴۰ می‌توان نمونه‌هایی از هر چهار اندیشه را یافت، اما آنچه هست این است که برداشت رحیمی به دو دلیل دست بالا را داشت. از یک سو، در نبود آزادی‌های سیاسی در دهه ۱۳۴۰، ادبیات به عرصه‌ای برای مبارزه سیاسی تبدیل شده بود و برداشت سیاسی رحیمی از مفهوم تعهد در اگزیستانسیالیسم سارتر بیشترین هم‌خوانی را با آن فضا داشت. از سوی دیگر، گسستن بسیاری از روشنفکران از حزب توده و ایدئولوژی آن، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت آن را از محبوبیت انداخته بود. به همین دلیل برداشت سیاسی از مفهوم تعهد در نظر سارتر به گفتمان ادبی حاکم در آن دوره تبدیل شده بود که اساس نقد و داوری بسیاری از آثار تألیفی و غیرتألیفی قرار می‌گرفت.

همان‌طور که بسیاری از مترجمان عصر مشروطه رسالت ترجمه را به‌طور کلی کمک

به رهایی مردم از جهل و خرافه و آشنایی با غرب و دستاوردهای آن می‌دانستند، بسیاری از روشنفکران و مترجمان دوران پهلوی دوم این رسالت را در مبارزه با سرمایه‌داری، امپریالیسم، استبداد و رژیم شاه خلاصه کرده بودند. البته این سخن به هیچ وجه به معنای نادیده گرفتن جریان‌ها و افراد مختلفی که رسالتی دیگر برای ترجمه و مترجمان قائل بودند نیست، اما آنچه هست این است که این افراد و جریان‌ها دست بالا را نداشتند.

تعریف این نوع رسالت‌ها برای ترجمه و ادبیات و هنر به طور کلی، چه پیامدهایی داشته است؟ پیدا است که پاسخ دادن به چنین پرسشی نیازمند تحقیق و تفحص بسیار است. قصد ما از مطرح کردن این پرسش، نه پاسخ دادن به آن، بلکه مطرح کردن پرسش‌هایی دیگر است. امروز و اینجا که ما ایستاده‌ایم رسالت ترجمه چیست؟ مترجم باید به چه چیز، چه آرمان، ایده یا چه کسی متعهد باشد؟ برای ایفای رسالت خود باید چه آثاری را ترجمه کند و چگونه؟

به نظر می‌رسد که صالح نجفی، مترجم و پژوهشگر حوزه فلسفه، نیز مانند بسیاری از روشنفکران پیش از انقلاب پاسخ صریح و روشنی برای این پرسش‌ها دارد. نجفی در نشست «الهیات و سیاست» در سخنرانی خود با عنوان «آیا فقط آگامبن می‌تواند ما را نجات دهد» که در آن به نقد و بررسی مسیح‌باوری در فلسفه آگامبن و معرفی این فیلسوف به زبان فارسی می‌پردازد، نکات مهمی درباره ترجمه و هدف و ضرورت آن مطرح می‌کند. نجفی (۱۳۹۷) کار مترجم را همانند کار منجمی می‌داند که هنگام خیره شدن به آسمان با یک مجموعه کواکب روبرو می‌شود: «وقتی به آسمان می‌نگریم مجموعه‌ای از کواکب یا ستاره‌ها را می‌بینیم و خطوطی را فرض می‌گیریم که می‌توانند آنها را به هم وصل کنند. در این استعاره نقاطی که به هم وصل می‌کنیم براساس یک مرکز تعریف نشده و می‌تواند تصادفی، ذوقی یا براساس برخی ضرورت‌ها باشد».

از نظر نجفی (۱۳۹۷) مترجم به آسمان تاریخ جهان نگاه می‌کند و به مجموعه‌ای از کواکب برمی‌خورد. بعضی مترجم‌ها تصادفی یا براساس ذوق می‌کوشند بدون وصل کردن این کواکب به یکدیگر بعضی ستاره‌ها را در آسمان جهان پررنگ کنند ولی کار این دسته از مترجم‌ها حتی اگر با کیفیت عالی و دقیق هم باشد، چندان تاثیری ندارد:

چرا کسانی در ایران مشغول ترجمه متون نظری می‌شوند ولی ترجمه این متن‌ها به جایی بر نمی‌خورد و هیچ پروژه‌ای تعریف نمی‌کند و به هیچ جریانی وصل

نمی‌شود. در حالت خوش‌بینانه افرادی یکی دو زبان اروپایی را خوب بلدند و امیدواریم به تشریح فارسی هم تسلط داشته باشند تا ترجمه هایشان قابل خواندن باشد. ولی این ترجمه‌ها کاری نمی‌کند یا چیزی را تکان نمی‌دهد یا سؤالی ایجاد نمی‌کند. (نجفی، ۱۳۹۷)

به‌زعم نجفی (۱۳۹۷) تا از «منظر مشخص و جزئی خودمان» به آسمان تاریخ جهان ننگریم و تا به یک «پروژه فکری» وصل نشویم، ترجمه نمی‌تواند کاری از پیش ببرد و هیچ مجمع‌الکواکبی شکل نمی‌گیرد. اما اگر مترجم نسبت این ستاره‌ها را در «آسمان تاریخ جهان» با «تجربه زمینی تاریخ انضمامی خودمان» پیدا کند و «براساس منظری که روی زمین تعریف می‌کنیم» و «براساس ایده‌هایی که در ایران دنبال می‌کنیم» بین برخی از این ستاره‌ها خطوطی وصل کند که آنها را به یک «صورت فلکی» تبدیل کند، آن وقت است که منظری شکل می‌گیرد که نجفی از آن به «منظر رهایی» تعبیر می‌کند. نجفی پروژه «منظر رهایی» را به نام مراد فرهادپور سکه می‌زند و می‌گوید:

این پروژه در زمین تاریخ تفکر ایران به یک نام پیوند می‌خورد: مراد فرهادپور. به کمک او هرچند وقت یک‌بار که به آسمان تاریخ جهان نگاه می‌کردیم بعضی ستاره‌ها پررنگ می‌شدند، به هم وصل می‌شدند و صورت‌هایی فلکی می‌ساختند که به احتمال قریب به‌یقین هیچ‌گاه معیار عینی و قطعی و نهایی برای اتصال‌شان به یکدیگر وجود نداشت. به‌همین جهت، از منظر رهایی نام‌هایی در تاریخ تفکر و سیاست معاصر ایران به هم وصل می‌شد که شاید در زمین‌های دیگر وصل شدن آنها به هم چندان ساده یا حتی موجه نبود. (نجفی، ۱۳۹۷)

نجفی (۱۳۹۷) تنها صورت فلکی و منظر رهایی بخش در تاریخ ایران را «منظر چپ رادیکال وفادار به ایده انقلاب، وفادار به پتانسیل‌های زمین‌مانده انقلاب» تعریف می‌کند. و براین اساس، از نظر او مترجم و متفکری که پا در زمین ایران دارد، می‌تواند بدون هیچ معیار عینی کواکبی چون آگامبن و رانسیر و ژیزک و بدیو را در آسمان تاریخ جهان به هم وصل کند، حتی اگر وصل کردن و باهم خواندن برخی از آنها بدفهمی یا بدخوانی به‌بار آورد، چرا که به‌باور وی «این بدخوانی‌ها و بدفهمی‌ها متضایف هر پروژه مخاطره‌آمیز رهایی‌بخشی است. این مخاطره خود تفکر است» (نجفی، ۱۳۹۷).

از نظر نجفی (۱۳۹۷) منظری که امروز می‌توان برای ترجمه تعریف کرد باید منظری سیاسی باشد که «با پتانسیل‌های رهایی در تاریخ ۴۰-۵۰ ساله ما مرتبط باشد». و تنها از چنین منظری است که می‌توان درباره کیفیت متن‌های تولیدشده، به وقت بودنشان، و یا سوء تفاهم‌هایی که ایجاد می‌کنند داوری کرد. ظاهراً نجفی خود از چنین منظری درباره ترجمه‌های پویا ایمانی از آگامبن داوری می‌کند:

ما ترجمه‌های متوسط و ضعیف از آگامبن به فارسی داریم و ترجمه‌های خوب هم داریم، مثل ترجمه‌های آقای ایمانی از سه کتاب اصلی آگامبن یعنی *زبان و مرگ*، *طفولیت و تاریخ* و *وضعیت استثنایی*. ولی مسئله این است که این متن‌ها، قطع نظر از کیفیت ترجمه‌شان، به پروژه‌ای فکری وصل نمی‌شوند. ترجمه‌های پویا ایمانی از این جهت جالب توجه است که قرار است آگامبن را به دقت به فارسی زبان‌ها بشناساند ولی این ماجرا فقط در آکادمی غرب می‌تواند اتفاق بیفتد نه در آکادمی بی‌اندام ما که رابطه آن با فلسفه غرب و علوم انسانی هیچ‌گاه روشن نشده است. (نجفی، ۱۳۹۷)

پرسشی که پیش می‌آید این است که چرا نجفی وقتی از زمین تفکر ایران به آسمان تاریخ جهان می‌نگرد تنها یک صورت فلکی مشخص یا یک پروژه به‌زعم وی رهایی‌بخش می‌بیند؟ آیا دیگر مترجمان ایرانی قادر به ترسیم هیچ‌گونه صورت فلکی و یا ایجاد یک «منظر رهایی‌بخش» نشده‌اند؟ یا چون صورت فلکی یا پروژه رهایی‌بخش آنها همسو با «منظر رهایی‌بخش» مدنظر نجفی نبوده، از چشم ایشان پنهان مانده است؟ پویا ایمانی (۱۳۹۷) در مقاله «از ترجمه نجات تا نجات ترجمه: پاسخ به صالح نجفی» با طرح یک دیدگاه نظری متفاوت در باب ترجمه به برخی از این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. ایمانی (۱۳۹۷:۲) در ابتدای مقاله با طرح پرسش‌هایی موضع نجفی را در قبال رسالتی که برای ترجمه متون نظری قائل است، به چالش می‌کشد:

نجفی دقیقاً از کجا و با کدام ملاک عینی به این شهود رسیده که ترجمه‌های کسی مثل من «کاری نمی‌کند» یا «چیزی را تکان نمی‌دهد» یا «سؤالی ایجاد نمی‌کند» یا «به جایی بر نمی‌خورد»؟ دقیقاً چطور کشف کرده که این کارها «هیچ پروژه‌ای تعریف نمی‌کند» و «به هیچ جریانی وصل نمی‌شود»؟ منظور از جریان چیست یا، بی‌تعارف‌تر، کیست؟ از این‌ها گذشته، ترجمه اصلاً چطور

بناست «کار»ی بکنند؟ تصورمان از کاری که ترجمه متون نظری در ایران می‌کند یا نمی‌کند چیست؟

ایمانی (۱۳۹۷: ۳) آنچه که نجفی پروژه فکری می‌داند، این‌گونه توصیف می‌کند:

اینکه فصلی از یک کتاب نسبتاً ساده‌تر فلان فیلسوف چپ غربی را روی هوا و بدن آشنایی با آثار به اصطلاح فلسفی تراو به فارسی برگردانیم و بعد آن را در کمال بی‌اطلاعی از بستر فکری تاریخی‌اش به چند مقاله از متفکران دیگر بچسبانیم و کار نهایی را به‌عنوان «رخداد» به خورد مخاطب تشنه نظریه بدهیم، اگرچه می‌تواند در جهت آشناسازی سطحی و پراکنده خواننده با بعضی مباحث نظری معاصر مفید باشد، ولی اسمش قطعاً پروژه، آن هم «پروژه فکری» نیست.

از نظر ایمانی (۱۳۹۷: ۳) این‌گونه «سیر و سیاحت‌های توریستی دو دهه اخیر در عالم نظریه» خوانندگان را به «مطالعه جدی متون اصلی» ترغیب نمی‌کند. ایمانی فارغ از انتقاداتی که بر کیفیت ترجمه‌های صالحی وارد می‌کند، دیدگاه نظری متفاوتی درباره ترجمه مطرح می‌کند که شالوده آن فراتر رفتن از «خود»، رفتن به سوی «دیگری» یا راه دادن «دیگری» به «خود» و شناخت دقیق آن است و مفهوم پروژه را بر این اساس تعریف می‌کند:

مفهوم پروژه ترجمه‌ای، برای من، عبارت از تکمیل تدریجی قطعات یک من که همواره پیشاپیش به سمت تمامیت محتوم خودش میل می‌کرده و ظاهراً در تمام مسیر از مقصد و مقصودش مطلع بوده، نیست؛ مفهوم پروژه وقتی در حوزه کار ترجمه به کار می‌رود، عبارت از یک تمامیت پیشینی نیست که نخست در ذهن سوژه خودآگاه شکل بگیرد و از اینجا به صفحات و فصولی گزیده از کتاب‌های دیگری غربی طرح‌افکنی شود و بعد به‌طور لاینقطع مشغول برگرداندن همان خط سرخی که در متون غربی نشان کرده به زبان خودش بشود. چون به این ترتیب ما از خودمان بیرون نرفته‌ایم یا دیگری را به خودمان راه نداده‌ایم، فقط به اتکای همان ذائقه محدود خاورمیانه‌ای رفته‌ایم شاپینگ، چند کالای پرزرق و برق از پشت ویتترین رنگارنگ نظریه غربی سوا کرده‌ایم و با خودمان آورده‌ایم خانه؛ کالاهایی که لزوماً به کاری نمی‌آیند [...] این معنای تصنعی از پروژه، که در کلام نجفی به وضوح پیداست، دقیقاً مستلزم فرض همین خویش‌شن حاضری است که از همان آغاز به سمت خودش، به سمت تمامیت انجامین خودش، در حرکت (و لاجرم

بی حرکت) بوده، چون پیشاپیش در سرمنزل یا سرچشمه اقامت داشته، و رای هر شکافی که آن ترجمه ممکن است عملاً در زبان فارسی ایجاد کند. (ایمانی، ۱۳۹۷: ۴)

ایمانی (۱۳۹۷: ۴) نجفی را به دلیل تعریف خاصش از پروژه و به تبع آن پروژه ترجمه، به لحاظ فکری ساکن برج «بابل پیشاترجمه» می‌داند و به نظر می‌رسد که در این نگاه خود وام‌دار خوانش دریدا (۱۹۸۵) از افسانهٔ برج بابل است. به عقیدهٔ دریدا ساختن برج بابل به دست سامی‌ها تلاشی در جهت تحمیل کردن زبان و معنای خودشان است و خدا با پریشان کردن زبان آن‌ها چندگانگی و چندزبانگی را بر آنها تحمیل می‌کند که هرگز از آن‌ها رهایی نمی‌یابند. آنچه ایمانی از آن به راه‌اندادن دیگری به خود و حرکت به سمت خود و یا بی حرکت بودن تعریف می‌کند، همان تحمیل زبان و معنای خود بر دیگری است. به زعم ایمانی تعریف نجفی از پروژه، به او اجازه می‌دهد که خود را در جایگاهی بداند که خواست و انتظارات پیشینی خود را بر «تمام توانش‌های متن و شکفتگی‌های آینده آن» تحمیل کند و «هزار صدای دیگر» متن را بلا موضوع تشخیص دهد و در نتیجه حذف کند تا «مبادا از اصل و هویت معهود خودش منحرف بشود» (ایمانی، ۱۳۹۷: ۴). به باور ایمانی (۱۳۹۷: ۵) ترجمه یعنی «راه‌دادن به دیگری برای دیگرشدن خودم، نه جستن بی دردسر خودم در دیگری» و اگر نجاتی وجود داشته باشد، و اگر رسالت نجات دهنده برای ترجمه قائل باشیم، آن را باید در «دیگری» بجوییم:

نجات [...] اگر اصلاً نجاتی در بین باشد [...] احتمالاً یعنی خود چیز ترجمه‌ناپذیر، آن ناممکنی که لاجوبانه از مساهمت و مشارکت و اجتماع تن می‌زند و اگر به زور راه خودش را به درون باز می‌کند فقط برای این است که به یادمان بیاورد بیرون ایستاده یا بیرون زده یا از بیرون آمده [...] نجات هم اگر هنوز واجد معنایی باشد، جز با نگاه به این بیرون ممکن نمی‌شود. این است آن مسیری که شاید ترجمه و نجات در آن به هم برسند. (ایمانی، ۱۳۹۷: ۱۲)

اما به راستی اگر رسالتی و نقشی نجات دهنده برای ترجمه قائل باشیم، نجات ما در چیست؟ اندیشمندان و فیلسوفان بسیاری تلاش کرده‌اند رسالت و نقش ترجمه را با توجه به بافت فرهنگی جامعهٔ خود تبیین کنند. شلایرماخر، فیلسوف و متاله آلمانی، به دو نوع


ترجمه قائل است: ترجمه‌ای که خواننده را به خدمت نویسنده می‌برد و ترجمه‌ای که نویسنده را به نزد خواننده می‌آورد. ترجمه مطلوب شلایرماخر ترجمه‌ای است که خواننده را نزد نویسنده می‌برد و بدین منظور مترجم باید خود را به دست جریان متن مبدأ سپرده و رویکردی بیگانه‌ساز اتخاذ کند (ماندی، ۲۰۰۱: ۲۹). ونوتی (۲۰۰۸: ۶۸) که دوگانه

**ریکور: ترجمه
عرصه‌ای است که
در آن دیگری
همچون مهمان و
نه چون دشمن، به
خانه می‌آید.**

ترجمه غرابت‌زدا و آشنایی‌زدا را براساس تقسیم‌بندی شلایرماخر مطرح می‌کند، به خشونت‌تپیده در ذات ترجمه اشاره می‌کند که به‌زعم وی تا حد ممکن باید آگاهانه از آن دوری جست. این خشونت چیزی نیست مگر تأثیر گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم در جامعه مقصد که با اعمال ارزش‌ها و باورهای خود بر متن اصلی آن را با خود همساز و همراه می‌کند. در واقع ونوتی (۲۰۰۸: ۳۴) با تأکید بر ترجمه آشنایی‌زدا، رسالت ترجمه را به‌چالش کشیدن ساختارهای حاکم بر جامعه مقصد

می‌داند. ریکور دیگر اندیشمندی است که با تعریف ترجمه به «هنر گفتگو و میانجی‌گری بین خود و دیگری» کار و وظیفه ترجمه را پیروزی بر مقاومت‌های خودی می‌داند، مقاومت‌هایی که آنها را ترس و حتی نفرت از بیگانه برمی‌انگیزد و از این‌رو همانند شلایرماخر و ونوتی ترجمه خوب را ترجمه‌ای می‌داند که آنچه را که خود ندارد از بیگانه تمنا می‌کند و آغوش خود را به روی بیگانه می‌گشاید و خود را برای میزبانی بیگانه آماده می‌کند. نزد ریکور ترجمه عرصه‌ای است که در آن دیگری همچون مهمان، و نه چون دشمن، به خانه می‌آید (ریکور، ۲۰۰۶: xvi).

ایمانی همانند اندیشمندان فوق بر حضور تخفیف‌ناپذیر دیگری و مهمان‌نوازی از دیگری در ترجمه و پتانسیل دیگری برای ایجاد تغییر و تحول تأکید دارد، اما نجفی دیگری را اگرچه نه همچون دشمن، بلکه به‌مثابه ابزاری می‌داند که بناست در دست مترجمانی خاص به حل مشکلات و معضلات بومی خاصی کمک کند، مشکلاتی که البته مترجمانی خاص آن را تشخیص می‌دهند. نگاه ابزارگرایانه نجفی به ترجمه نه تنها فرهنگ و جامعه را منسجم و یکپارچه فرض می‌کند و تنوع نیازها و اختلاف موقعیت افراد را نادیده می‌گیرد، بلکه با فروکاستن دیگری به ابزار حل مشکل از نقش سازنده و

متحول‌کننده ترجمه نیز غفلت می‌کند. نگاهی که از همان آغاز ورود ترجمه به ایران مسبقاً به سابقه و رایج‌ترین نگرش دربارهٔ وظیفه و رسالت ترجمه بوده است. 

منابع:

ایمانی، پ (۱۳۹۷). از ترجمه نجات تا نجات ترجمه: پاسخ به صالح نجفی. برگرفته از: <https://www.academia.edu/40288121>

خسروپناه، م. ح. (۱۳۸۹). «سرآغاز رئالیسم سوسیالیستی در ایران». زنده‌رود، شماره ۵۲. دل‌زنده‌روی، س (۱۳۹۸). سیاست و عاملیت ترجمه: موردپژوهی دو نهاد دولتی و خصوصی ترجمه در عصر قاجار (رساله دکتری). دانشگاه فردوسی مشهد.

رحیمی، م. (۱۳۴۷). نیاز زمان و شعر امروز. کتاب‌زمان، شماره ۲، ۲۸-۳۶. سید حسینی، ر. (۱۳۸۷). مکتب‌های ادبی (جلد اول). تهران: موسسه انتشارات نگاه. نجفی، ا. (۱۳۴۵). وظیفه ادبیات. انتقاد کتاب، (۹) ۳، ۷-۳.

نجفی، ص (۱۳۹۷). آیا فقط آگامین می‌تواند ما را نجات دهد؟ برگرفته از

<https://www.magiran.com/article/3753173>

Derrida, J. (1985). *Des Tours de Babel*. Trans. by Joseph F. Graham. In J.F. Graham (Ed), *Difference and Translation* (pp. 219-227). Ithaca: Cornell University Press.

Munday, J. (2001). *Introducing Translation Studies: Theories and Application*. London: Routledge.

Ricoeur, P (2006). *On Translation*. Trans. by Eileen Brennan. London & New York: Routledge.

Venuti, L. (2008). *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (Second edition). London and New York: Routledge.