

## درآمدی بر تبارشناسی ترجمه در ایران

### دکتر سینا جهانانیده

علوم انسانی در ایران، از اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد دچار گسستی بنیادین شد. نقش ترجمه در این گسست از سه جهت اهمیت دارد: الف) ورود ناگهانی نظریه‌های مختلف فلسفی، فرهنگی، زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... و آشناسدن ایرانیان با چهره متفکرانی غربی که فرهنگ و زبان و جامعه را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده بودند. ب) تبلیغ، معرفی، تبیین و آموزش این نظریه‌ها به شکل‌های مختلف که منجر به ظهور پارادایم‌هایی شد که با الگوهای دانش قبلی ایرانیان فاصله داشت. ج) رواج‌یافتن نوعی تفکر ترجمه‌ای. در اثر این تحولات بود که برخی اندیشمندان از جمله مراد فرهادپور ترجمه را یگانه شکل اندیشیدن در این وضعیت تاریخی دانستند. این مقاله با رویکرد تبارشناسی ترجمه، معتقد است از دهه هفتاد ترجمه در ایران فقط کار انتقال دانش را انجام نداده بلکه «تفکر ترجمه‌ای» به‌خاطر پیوندی که با ایدئولوژی مترجمان دارد با «نقاب ترجمه» نظریه‌ها و تفکر اندیشمندان غربی را به‌شکل‌گزینی و ایدئولوژیک‌بازنمایی کرده است. در نتیجه، برخی از نظریه‌ها و چهره‌ها معرفی و بسیاری از صداها مؤثر فیلتر شده‌اند و نظریه‌های موجود هم به‌خاطر گزینش‌های سازمان‌یافته مترجمان دارای جهت‌گیری‌های خاص هستند.

### ۱

جامعه پس از جنگ وضعیتی استثنایی دارد. این جامعه به دلیل مواجهه و رویارویی با دیگری («مواجهه‌اندیش») است و مواجهه، منشأ مواضع و عمل اوست. جامعه پس از جنگ در عین حال که به هشیاری رسیده، ناهشیار نیز هست چون می‌خواهد زود جبران مافات کند و چیزهایی را که باید به زمانی بلند به‌دست آورد، ناگهان و در فرصتی کوتاه به‌دست آورد. اما با نگاه فایده‌گرایانه نمی‌توان به‌شکل پدیدارشناسانه، وضعیت خود را شناسایی کرد. در این وضعیت استثنایی است که کسانی در جستجوی راه‌های میانبر برمی‌آیند. ایران عصر قاجار، پس از شکست در جنگ با روس‌ها، در صدد مواجهه برآمد و در این مواجهه امیرکبیر

”جامعه پس از جنگ  
در عین حال که به  
هشیاری رسیده،  
ناهشیار نیز هست چون  
می خواهد زود جبران  
مافات کند و چیزهایی  
را که باید به زمانی بلند  
کسب کند، ناگهان و  
در فرصتی کوتاه  
به دست آورد.“

راه میان‌بری انتخاب کرد، انتخابی که بعدها به ضرر علوم انسانی در ایران تمام شد. امیرکبیر افلاطون‌وار به این نتیجه رسیده بود که شعر برای ایران مضر است، بنابراین شأن مترجم را برتر از شأن شاعر دانست. دوست داشت «قآنی شاعر» تبدیل به مترجم شود تا شاید وضعیت استثنایی ایران بهبود یابد.

ایران پس از جنگ هشت‌ساله بار دیگر در وضعیت استثنایی قرار گرفت. اما این بار شرایط فرق می‌کرد؛ چون برعکس عصر امیرکبیر، علوم انسانی را مهم و حیاتی تلقی کردند؛ اما همچنان تصور بر این بود که دیگری غربی بهتر از من فکر می‌کند. در دهه هفتاد «اندیشه ترجمه‌ای» مسلط شد. از منظر پدیدارشناختی، اندیشه ترجمه‌ای که معطوف به اندیشه دیگری است،

نه فقط خود را دنباله‌رو می‌داند؛ بلکه هر نوع اندیشه خودی را به چشم حقارت می‌نگرد و چشم‌به‌دهان دیگری فرادست دوخته است. این نوع اندیشه، ظاهراً خود را اندیشه‌ای گفت‌وگوباور می‌داند؛ چون در ذات ترجمه اصل گفت‌وگوی فرهنگ‌ها مفروض است؛ اما دچار نوعی مونولوگ سلبی است. به این معنی که آنچه «دیگر بزرگ» گفته است حقیقت محض و غیرقابل نقد است. بنابراین اندیشه ترجمه‌ای، سوژه‌ای می‌شود که در درونش نظریه‌پردازان بزرگ غربی زندگی می‌کنند. به همین دلیل از همان زمانی که اندیشه ترجمه‌ای پیروز شد، اکثر محققانی که با معناهای قدیم پژوهش و متن تولید می‌کردند به چشم واردکنندگان اندیشه ترجمه‌ای حقیر آمدند چون «انسان‌های معاصر» نبودند.

این وضعیت استثنایی که از دهه هفتاد شروع شد، فقط قابل مقایسه با عصر قاجار است؛ زیرا در عصر پهلوی اندیشه ترجمه‌ای امتیازی نداشت. کسانی چون تقی‌زاده، دشتی، علامه قزوینی، علی‌اصغر حکمت، هدایت، نیما، احسان طبری، خانلری، پورداوود، محمد معین و... هر کدام بر یک یا چند زبان خارجی مسلط بودند؛ اما با اندیشه ترجمه‌ای چیزی نمی‌آفریدند. آنها «مترجمان اندیشه» بودند و زبان، تاریخ، فرهنگ و ادبیات ایران را کاملاً می‌شناختند. نیما نمی‌خواست بودلر ایران باشد. هدایت با این همه علاقه‌ای که به کافکا داشت، هرگز دوست نداشت کافکای ایران باشد. هدایت و نیما نوابغی بودند که می‌خواستند

” اندیشه  
ترجمه‌ای که  
معطوف به اندیشه  
دیگری است،  
نه فقط خود را  
دنبال‌هرو می‌داند؛  
بلکه هر نوع  
اندیشه خودی را به  
چشم حقارت  
می‌نگرد. “

با ادبیات ایران و غرب گفت‌وگو کنند. به همین دلیل وقتی سوررئالیست‌های غربی بوف کور را خواندند هدایت را یکی از بنیان‌گذاران سوررئالیسم پیش از سوررئالیسم دانستند. این وضعیت حتی تا دهه شصت شمسی ادامه داشت. در همین دهه نسلی شکل گرفت که در عین زبان‌دانی مترجمان اندیشه بودند: جلال ستاری، فریدون بدره‌ای، عبدالکریم سروش، علی محمد حق‌شناس، بهالدین خرمشاهی، کامران فانی، نصرالله پورجوادی، تقی پورنامداریان و... این نسل اولین ضربه را بر پژوهش ادبی سنتی فرود آورد.

در پایان دهه شصت که جنگ هشت‌ساله بدون هیچ غنایمی به پایان رسید، کسانی با غنایم بسیار از غرب بازگشتند: بابک احمدی، محمد ضیمران، ناصر فکوهی و... با بازگشت این نسل بود که اندیشه ترجمه‌ای در ایران کلید خورد. در

اندیشه ترجمه‌ای، زبان‌دانی یعنی همه‌چیزدانی. دیگر نیازی نبود که آن‌چنان در تاریخ و فرهنگ خودی غرق شویم. همین که اندیشه دیگری بزرگ را انتقال دهیم به تفکر رسیده‌ایم. از دهه هفتاد به بعد روزبه‌روز بر جرگه مترجمان افزوده شد و حالا به حدی رسیده است که یک جوان دهه هفتادی چندین کتاب ترجمه‌ای دارد. اندیشه ترجمه‌ای پیروز میدان شد و «مراد فرهادپور» که خود یکی از رهبران اندیشه ترجمه‌ای است در کتاب *عقل افسرده* صراحتاً اعلام کرد که «ترجمه یگانه نوع اندیشیدن در ایران است» (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۱۰). امید مهرگان در کتاب *الهیات ترجمه: والتربنیامین و رسالت مترجم*، وضعیت زبان فارسی را وضعیت جدافتادگی می‌داند؛ وضعیتی که سبب می‌شود تا «ترجمه را همواره به چیزی بیش از ترجمه بدل سازد.» (مهرگان، ۱۳۹۲: ۱۵) او در ادامه می‌گوید:

در مورد آثار درجه یک و مهم، مترجمی که قصد دارد آنها را به هم‌زبانان خویش معرفی کند، اثر را صرفاً ترجمه نمی‌کند؛ بلکه خیلی کارهای دیگر هم می‌کند. این قسم ترجمه، که به یک معنا یگانه شکل ترجمه به مفهوم دقیق کلمه است، ضرورتاً با تفسیر همراه است. بنابراین، برخلاف معنای تحت‌اللفظی واژه translation چیزی صرفاً انتقال یا دست‌به‌دست نمی‌شود؛ بلکه در عین حال دست‌کاری و از نو تقریر می‌شود، درست نظیر حیات خود سنت. شباهت صوری دو واژه لاتین translation و tradition و حضور مفهوم انتقال در

هر دو مبین قرابت شیوه عمل است» (همان : ۱۵-۱۶).

## در اندیشه

### ترجمه‌ای، زبان‌دانی

یعنی همه‌چیزدانی.

دیگر نیازی نبود که

آنچنان در تاریخ و

فرهنگ خودی

غرق شویم. «

مهرگان از چند مفهوم به‌راحتی می‌گذرد: «تفسیر»، «دست‌کاری» و «از نو تقریر کردن». این مفاهیم اگرچه نقش سرنوشت‌ساز مترجم را بسیار برجسته می‌کند، اما دقیقاً آسیب‌های شدید فرهنگی نیز می‌تواند از همین کنش و عاملیت مترجم ناشی شود. مترجم چگونه تبدیل به متفکری می‌شود تا به‌راحتی اندیشه‌ای را دست‌کاری و از نو تفسیر و تقریر کند؟ مترجم که نمی‌تواند کل فرهنگ مبدأ را به فرهنگ مقصد انتقال دهد. بنابراین باید دست به‌گزینش بزند. این‌گزینش بی‌تردید همراه با ایدئولوژی است. به بیان

دیگر، همان ایدئولوژی‌ای که تمهیدات‌گزینش مترجم را فراهم می‌کند، مبنای تفسیر و دست‌کاری را هم فراهم می‌آورد. مترجم چگونه اثر مهمی از فرهنگ دیگری را در فرهنگ خود احضار می‌کند؟ آیا این احضار گفتمانی نیست؟ یعنی نزاع‌های موجود در فرهنگ مترجم حکم نمی‌کند که در این وضعیت تاریخی چه چیزی باید ترجمه شود؟ ترجمه اگرچه می‌تواند نوعی تفسیر باشد، اما بی‌تردید نوعی بازنمایی نیز هست؛ بنابراین مترجم «دروازه‌بانی» است که هر چیز را وارد فرهنگ مقصد نمی‌کند و البته آنچه اجازه ورود می‌دهد با ایدئولوژی و علایق او رابطه دارد. در این شرایط است که مترجم با نقاب نویسنده‌ای بیگانه در کشور خود در هیات مؤلف ظاهر می‌شود. بنابراین آنچه بسیار حیاتی است واکاوی نوع پیوند ایدئولوژی و ترجمه است. برای مثال، اگر کتابی نویسنده‌اش «آگامبن» است، اما مترجم با حذف برخی مقالات و برجسته کردن مقاله‌های دیگر، آگامبن را به شکلی بازنمایی می‌کند تا به‌جای او حرف بزند. بنابراین در این شرایط مترجم در واقع فقط چیزی را ترجمه نمی‌کند؛ او بریکولاژی می‌سازد تا بتواند ایدئولوژی‌اش را به شکل استعاری نمایان کند؛ کما اینکه امید مهرگان همین کار را با والتر بنیامین کرد. نظریه بنیامین درباره ترجمه با نظریه کلان‌تری پیوند دارد که آن را با ترکیب مارکسیسم و مسیانسیسم به‌دست آورده است. نظر بنیامین در ترجمه مرتبط با نظریه او درباره زبان است، حال آنکه بنیامین بر ساخته مهرگان به گونه‌ای بازنمایی شده تا ایده فرهادپور و مهرگان به کرسی بنشیند که ترجمه بیگانه شکل اندیشیدن در این وضعیت تاریخی است.

در ایران با کیمیاگری ترجمه، برخی اندیشمندان غربی که در خارج از ایران شباهتی به

هم ندارند شبیه به هم می‌شوند. آگامبن به شکلی در کنار ژینژک و بدیو قرار می‌گیرد که گویی در حال پیش‌بردن یک پروژه‌اند. این همان دست‌کاری و از نو تقریر کردن و تفسیر کردن مترجم است که امید مهرگان به‌سادگی از آن می‌گذرد. و سپس از نظریه فرهادپور که ترجمه یگانه شکل تفکر در این وضعیت تاریخی ایران است دفاع می‌کند.

## ۲

مراد فرهادپور (متولد ۱۳۳۷) مؤلف مترجمی است که اگرچه اندیشه خود را به دو شکل ترجمه و تألیف انتشار می‌دهد، اما بین ترجمه‌ها، تألیفات و حتی درس‌گفتارها و سخنرانی‌هایش اهداف واحدی را دنبال می‌کند. گاهی ترجمه می‌کند تا اندیشه خود را با صدای دیگری به گوش مخاطب برساند و گاهی تألیف می‌کند تا آنچه را ترجمه کرده است، توصیف، تبیین و جهت‌دهی گفتمانی کند. فرهادپور یک اندیشمند چپ نو است؛ در این گرایش حتی می‌توان یک علاقه نوستالژیک رمانتیک یافت. او از آن دسته نویسندگان آرمان‌خواه است که برای پیشبرد اندیشه‌های خود، حتی به دیسپلین دانشگاهی هم پشت کرده است. از این جهت شبیه به نویسندگان سرسختی چون صادق هدایت است که با داشتن آن همه نبوغ هیچ وقت نتوانست به تحصیلات دانشگاهی قانع شود.

میلی در فرهادپور هست که به گونه‌ای در هدایت نیز وجود داشت؛ یعنی میل به رهبری جریان یا جریان‌های تازه؛ با این تفاوت که هدایت به هنر داستان و روایت فکر می‌کرد و فرهادپور به جریان‌های چپ نو می‌اندیشد. سیر اندیشه و زیست فرهنگی فرهادپور را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

الف) دوره گرایش به هرمنوتیک که مهم‌ترین اصل آن «الهیات فرهنگ» است. فرهادپور در این دوره این آثار را ترجمه کرده است: ۱. حلقه انتقادی اثر دیوید کوزنز هوی (۱۳۷۱) ۲. بکت اثر آلوارز؛ ۳. شجاعت بودن اثر پل تلیش ۴. الهیات فرهنگ اثر پل تلیش ۵. پانن برگ: الهیات تاریخی اثر آلن گالووی (۱۳۷۶). او از دهه هفتاد سعی کرده است اندیشه‌های چپ نو را وارد ایران کند، اگرچه جریان اندیشه فرهادپور در دهه هفتاد آرام و بطئی است. علاقه وی به پل تلیش و به‌طور کلی به الهیات فرهنگ در واکنش به جوّی بود که دکتر سروش برانگیخته بود؛ یعنی جستجو برای یافتن راهی به‌منظور جلوگیری از ایدئولوژیک شدن دین. ارتباط فرهادپور با یاران مجله کیهان فرهنگی دوره اول که سرانجام تبدیل به مجله کیهان شد نشان می‌دهد که او الهیات فرهنگ را در پلورالیسم دینی و تکثرگرایی دنبال می‌کند. اما فرهادپور به مدرنیسم تعلق خاطر دارد. او به بنیان‌گذاران اندیشه پُست‌مدرن

چون نیچه و مارکس و فروید که منتقدان بن‌بست‌های مدرنیسم هستند علاقه‌مند است، اما جهان پُست‌مدرن را تأیید نمی‌کند. فرهادپور در دهه‌های شصت و هفتاد، دو اثر از پل تلیش ترجمه کرد به نام‌های *شجاعت بودن* و *الهیات فرهنگ*. ترجمه‌های دیگر فرهادپور و همچنین گرایش‌های فلسفی او نشان می‌دهد اندیشه او در پایان دهه هفتاد چرخشی پیدا کرده است. در انتهای دهه هفتاد، فرهادپور با ترجمه کتاب *تجربه مدرنیته* اثر مارشال برمن، دوره دوم حیات فرهنگی خود را آغاز می‌کند. به نظر می‌رسد ترجمه این کتاب پاسخی بود که می‌خواست به هیاهوی گفتمانی دهه هفتاد، یعنی جریان انتقال اندیشه‌های انتقادی غرب و مفاهیم پست‌مدرن بدهد. کتاب برمن بر پیشانی خود جمله‌ای معروف از مانیفست کمونیسم مارکس دارد: «هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» این جمله استعاری در واقع می‌خواهد از جهان مدرن پرده بردارد که انسان‌های مدرن چگونه جهان را تجربه کرده‌اند.

شکل برخورد فرهادپور به پرسش‌های این دهه، نشان می‌دهد که با «استراتژی عرفی‌سازی دانش علوم انسانی» موافق نیست و پیشنهاد رادیکال‌تری دارد؛ به همین دلیل انتشار ده‌ساله *مجله ارغنون* (۱۳۷۳ تا ۱۳۸۳) را می‌توان پاسخی به نوع برخورد بابک احمدی دانست که با نوشتن کتاب *ساختار و تأویل متن* حجم عظیمی از اطلاعات علمی را وارد سامانه معرفتی ایران کرد. فرهادپور ابتدا به اتفاق دکتر اباذری نقد تندی (مقاله «آشفستگی معنا» / ۱۳۷۱) بر کتاب *تأویل متن* نوشت و سپس دو سال بعد باز به اتفاق اباذری *مجله ارغنون* را راه انداخت. *مجله ارغنون* را باید یکی از مهم‌ترین رخدادهای دهه هفتاد دانست که در موازات کتاب‌های بابک احمدی انتشار می‌یافت. مهم‌ترین نقدی که فرهادپور و اباذری به بابک احمدی داشتند این بود که براساس منابع دست‌دوم و غیراصیل اندیشه‌های نوظهور را معرفی کرده است. معرفی دیلتای در مقاله «آشفستگی معنا» توسط فرهادپور و اباذری نشان می‌دهد که با نوع معرفی شخصیت‌های علمی و نظریه‌هایشان که بابک احمدی در کتاب *تأویل متن* آشکار کرده بود موافق نبودند.

ب) دوره گرایش به فرانکفورتی‌ها؛ در این دوره آثار زیر را ترجمه و منتشر کرده است:

۱. *دیالکتیک روشنگری* اثر هورکهایمر و آدورنو ترجمه مشترک با امید مهرگان. ۲. *عروسک و کوتوله؛ مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ* اثر والتر بنیامین ترجمه مشترک با مهرگان. این کتاب بعدها با عنوان *درباره زبان و تاریخ مقالات بنیامین* منتشر می‌شود. ۳. *علیه ایده آلیسم* اثر آدورنو. قابل ذکر است که اکثر ترجمه‌ها و تألیفات امید مهرگان که به تنهایی یا

با دیگران منتشر کرده است بیشتر مربوط به همین دوره گرایش به فرانکفورتی‌ها است. (ج) دوره معرفی فیلسوفان چپ نو؛ فرهادپور در این دوره برخی از فیلسوفان و اندیشمندان چپ نو را برای اولین بار به ایرانیان معرفی می‌کند. البته در کنار ترجمه آثار این اندیشمندان به تبیین و توصیف و معرفی اندیشه‌هایشان نیز می‌پردازد. چهره‌هایی چون الن بدیو، ژیزک، رانسیر، آگامبن و... سه کتاب مهم این دوره عبارت‌اند از: ۱. *قانون و خشونت* (گزیده مقالات آگامبن، کارل اشمیت، بنیامین، آرنه، ژیزک، رانسیر، دریدا، موفه، اولمن و الیاس) ترجمه مشترک با امید مهرگان و صالح نجفی. ۲. *فلسفه سیاست هنر و عشق*، گزیده مقالات آلن بدیو، ترجمه مشترک با صالح نجفی و علی عباس بیگی. ۳. *نظریه سیاست دین*، گزیده مقالات اسلاوی ژیزک ترجمه مشترک با مازیار اسلامی و امید مهرگان.

البته جدا کردن دقیق این سه دوره ممکن نیست. فقط می‌توان گفت جهت‌گیری و تأکیدهای فرهادپور در هر دوره بیشتر می‌شود و الا او به هر سه نگره، گرایش دارد. چنانکه در دوره فعالیت او در ارغنون و با توجه به مقالات و گرایش‌های نظری این مجله می‌توان گفت فرهادپور هم به الهیات نو توجه دارد، هم به فرانکفورتی‌ها و هم به فیلسوفان چپ نو. چرا اکثراً در کنار اسم فرهادپور اسم‌های دیگر است؟ چرا فرهادپور در هر دوره همراهانش را عوض می‌کند؟ آیا این تغییر نشان از چیز دیگری هم دارد؟ فرهادپور همچنان که همراهانش را عوض می‌کند موضوع ترجمه‌هایش هم عوض می‌شود. با این سؤالات می‌توان نشانه‌های پیوند چندوجهی ایدئولوژی و ترجمه را در ترجمه‌های فرهادپور یافت. وی اگرچه در این عصر تنها راه تفکر ما ایرانیان را ترجمه می‌داند اما با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک، کتاب‌هایی را که باید ترجمه شود مشخص می‌کند؛ به همین دلیل می‌توان از ترجمه‌های فرهادپور به اندیشه او دست یافت. رویکرد فرهادپور به ترجمه، نشان از این مسئله دارد که عمل ترجمه نه تنها گفتمان‌ساز است؛ بلکه با نقاب مترجم می‌توان ناگفتنی‌ترین حرف‌ها را زد. بنابراین ژیزک، بدیو، آگامبن، رانسیر و... نه تنها فیلسوفانی هستند که فرهادپور معرفی کرده؛ بلکه هر یک از این فیلسوفان خود فرهادپور است. کنش پیچیده فرهادپور در ترجمه سبب می‌شود تا درکی دیگر از حرفه مترجمی آشکار شود. از این نظر مترجم عین مؤلف است زیرا او با کنش ترجمه، حرف‌ها و اندیشه‌های خود را جاری می‌سازد. از این نظر فرهادپور با حرفه مترجمی در واقع برخی جریان‌های اندیشه در ایران را رهبری می‌کند. به عبارت دیگر، هر ترجمه‌ای که مزین به نام فرهادپور می‌شود، هم کتاب و هم نویسنده‌اش تبدیل می‌شود به کتاب و نویسنده مؤثر در جریان اندیشه ایرانی. ترجمه‌های فرهادپور همان‌طور که صدای

فلسوفان خاصی را بلندتر در ایران نشان می‌دهد، صداهای ناهماهنگ یا گفتمان‌های دیگر را کوتاه‌تر می‌کند. به همین دلیل است که بسیاری از ترجمه‌های متون فلسفی به یک‌باره شبیه به هم می‌شوند؛ چرا که گفتمان مسلط در ترجمه متون فلسفی حاکم است که نمی‌گذارد صداهای دیگر هم شنیده شود. از این منظر عجیب نیست که فیلسوفی در ایران بزرگ شود بی‌آنکه حتی یک کتابش به فارسی ترجمه شده باشد. زیرا گفتمان ترجمه متون فلسفی به گونه‌ای سامان‌دهی می‌شود که ابتدا باید تبلیغاتی برای یک فیلسوف به راه بیفتد و سپس در سال‌های بعد آثارش به شکل جهت‌دار ترجمه شود. بنابراین عمل ترجمه در عین حال که از کثرت‌گرایی دفاع می‌کند، صداهای دیگر را نیز فیلتر می‌کند. در این وضعیت، گفتمان روشنفکری که حسب عادت از آزادی بیان دفاع می‌کند، دچار تک‌صدایی می‌گردد و به تبع آن هر پژوهشی که مواد نظری خود را از این ترجمه‌ها می‌گیرد، چشم‌انداز محدود و نتایج محتومی خواهد داشت. ترجمه‌های فرهادپور همان‌طور که صدای فیلسوفان خاصی را بلندتر در ایران نشان می‌دهد، صداهای ناهماهنگ یا گفتمان‌های دیگر را کوتاه‌تر می‌کند.

**”ترجمه‌های  
فرهادپور همان‌طور  
که صدای فیلسوفان  
خاصی را بلندتر در  
ایران منعکس  
می‌کند، صداهای  
ناماهنگ یا  
گفتمان‌های دیگر  
را کوتاه‌تر می‌کند.“**

### ۳

سیاست فلسفه در ایران، شباهت آشکاری به سیاست هنر و زیبایی‌شناسی در ایران دارد. ایرانیان با «دروازه‌بانی» مترجمان با فلسفه غرب آشنا شده‌اند. سیر حکمت در اروپا تألیف و ترجمه محمدعلی فروغی استعاره‌ترین اثری است که نشان می‌دهد که سیاست فلسفه در ایران یعنی گذشتن فلسفه از فیلتر ترجمه و سیاست مترجمان. به عبارت دیگر، سیاست ترجمه در ایران، سیاست فلسفه را نیز مشخص می‌کند. اینکه ایرانیان باید با چه فیلسوفانی آشنا شوند را مترجمان ایران مشخص می‌کنند. با توجه به سیاست فلسفه در ایران، ما با دو دسته مترجمان روبرو هستیم: مترجمانی که می‌خواهند فلسفه غرب را به شکل پایه‌ای به ایران انتقال دهند و مترجمانی که ترجمه آثار فلسفی غرب را با کنش سیاسی خود همراه می‌کنند و با نقاب ترجمه هدف سیاسی خود را پی می‌گیرند.

اگر فعالیت‌های مترجمی چون مراد فرهادپور را با فعالیت مترجمی چون رامین جهانبگلو



مقایسه کنیم متوجه می‌شویم که چگونه دو الگوی متفاوت، سیاست فلسفه ایران را شکل می‌دهد. جهاننگلو جهت‌هایی از فلسفه غرب را آشکار کرد که کمتر ایدئولوژیک و سیاسی است. او اندیشمندی جدی در عرصه فلسفه است که اندیشه‌های فلسفی را دنبال می‌کند. درک عمیق او از فلسفه غرب و همچنین تسلطش به زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فرانسه سبب شده است که او با بسیاری از فیلسوفان مطرح معاصر غرب گفت‌وگو کند. کتاب مهم *نقد عقل مدرن* جهاننگلو درست در زمانی به فارسی ترجمه شد که مفهومی چون «تجربه مدرنیته» در دهه هفتاد در حال شکل‌گیری بود. جهاننگلو در دهه هفتاد برعکس هیاهوی پست‌مدرنیسم در ایران، حرکت می‌کرد. او می‌خواست از تجربه مدرنیته بگوید نه از گذار از مدرنیته که در همان دهه هفتاد بارها مطرح می‌شد. جهاننگلو در مقدمه جلد اول کتاب *نقد عقل مدرن* می‌نویسد:

مدرنیته، خود گونه‌ای از تجربه است که برای نخستین بار به‌مثابه قابلیت، خواست و اراده تجربه کردن تجلی می‌کند. یکی از ویژگی‌های عقل مدرن آگاهی از توانایی تجربی خود است. در واقع عقل مدرن با به آزمایش گذاشتن نیروی داوری خویش درباره انسان و جهان، موقعیت عقلانی خود را در واقعیت تحقق می‌بخشد و به اثبات می‌رساند. بدین گونه نقد عقل مدرن چیزی نیست جز تجربه عقل از عقلانیت مدرن. بی‌شک تفاوت میان عقل مدرن و عقل ماقبل مدرن در همین جاست. آلفرد وایتهد در این باره می‌نویسد: تفاوت میان قدما و متجددین در این است که قدما از خود می‌پرسیدند: ما چه چیزی را تجربه کرده‌ایم؟ و متجددین از خود می‌پرسند: ما چه چیزی را می‌توانیم تجربه کنیم؟

بدین طریق جهاننگلو رویکردش را در گفت‌وگو با چهل اندیشمند غربی، کانتی می‌داند؛ چرا که می‌خواهد توهم و عقلانیت مدرن را از هم تفکیک کند. اما نکته اساسی این است که نه تنها جهاننگلو از ساخت گفت‌وگویی افلاطونی در نوشتن تاریخ فلسفه معاصر غرب پیروی می‌کند، بلکه سیاست او در فلسفه براساس یک گفت‌وگوی تمام‌عیار است. او برعکس بسیار از مترجمان ایران در گزینش و معرفی اندیشمندان غربی ایدئولوژیک عمل نمی‌کند. شاهد این مسئله معرفی برخی از فیلسوفان در کتاب دو جلدی *عقل مدرن* است که هنوز آثاری از آنان به فارسی ترجمه نشده است. درحالی که فلسفه معاصر ایران عملاً توسط چند فیلسوف چپ غربی تصرف شده است؛ چنانکه جوانان ایرانی ممکن است چهره‌هایی چون آلن بدیو، آگامبن، رانسیر و ژیک را بشناسند، اما از شناخت دقیق بسیاری از فیلسوفان دیگر محروم‌اند. شکاف میان فیلسوفان لیبرال و چپ آن‌قدر در ایران مسئله‌دار

**”جهانبگلو در دهه  
هفتاد در جهت خلاف  
پست مدرنیست‌ها  
حرکت می‌کرد؛ او  
می‌خواست از تجربه  
مدرنیته بگوید نه از  
گذار از مدرنیته.“**

است که می‌توان گفت ما از اندیشه‌های فلسفی عمیق‌ترین فیلسوفان فقط به این دلیل محرومیم که چهره مبارزاتی ندارند و یا اینکه اندیشه‌شان در مقابل الگوهای مقاومت تفکر چپ است. به نظر می‌رسد که تأکید جهانبگلو بر اندیشه‌های فلسفی چون «آیزیا برلین» تأکید نمادین باشد؛ بدین معنی که ایرانیان بیش از آنکه به فیلسوفان رادیکال چپ نیاز داشته باشند به اندیشمندانی چون برلین نیازمندند.

**۴**

در بخش پایانی این نوشتار برای رسیدن به نتیجه و انسجام‌دهی بین بخش‌ها، چند سؤال طرح می‌کنم که رابطه مستقیم با سیاست ترجمه در ایران دارد:

الف) سؤالی که در اینجا باید به آن پاسخ داد این است که آیا انتخاب اثر مهمی که در یک وضعیت تاریخی مورد توجه مترجم ایرانی واقع می‌شود، به خود اثر ربط دارد، به تازگی و جهانی بودن اثر ربط دارد یا اینکه گفتمان‌ها و رخدادهای فرهنگی ایران و ایدئولوژی مترجم موجبات ترجمه اثر را فراهم می‌کند؟ چهار پاسخ متصور است:

۱. اثر مورد ترجمه یک اثر جهانی تازه است که با نظریه‌های جدید ارتباط دارد.
۲. اثر در فرهنگ ما می‌تواند نظریه‌های دیگر را تکمیل کند.
۳. اثر اگرچه در قرن‌های گذشته در فرهنگ غرب یک اثر مهم بوده اما اکنون می‌تواند برای فرهنگ ما ره‌آورد‌های علمی، فرهنگی یا اجتماعی سیاسی داشته باشد.
۴. اثر پویایی‌اش را در فرهنگ مبدأ از دست داده است؛ اما برای ما کارکرد فرهنگی و سیاسی دارد و حتی می‌توان با استعاره‌های این اثر از سانسور هم گذشت و گفتمانی را عرضه کرد که در فرهنگ ما جزء گفتمان‌های حاشیه است. از این نظر ترجمه به مثابه نوعی مقاومت یا کنش سیاسی است. چراکه حتی یک کتاب کاملاً فلسفی یا ادبی می‌تواند سیاسی بازنمایی شود. بنابراین در تبارشناسی ترجمه باید سؤال کرد که چرا فلان اثر در فلان وضعیت تاریخی ما به فارسی ترجمه شده است؟ زیرا وضعیت تاریخی ما هم آن اثر را به یاد مترجم انداخته و هم استعاره‌هایی دارد فراتر از محتوای خود اثر.

از این روی، اندیشه ترجمه‌ای اگرچه براساس چالش گفتمان‌ها و نزاع‌های تاریخی فرهنگی ایران فعال می‌شود، یک اندیشه «نابه‌جا» است؛ زیرا آثاری که برای ترجمه انتخاب می‌شوند

**”از اندیشه‌های  
فلسفی عمیق‌ترین  
فیلسوفان فقط به این  
دلیل محرومیم که  
چهره مبارزاتی  
ندارند و یا اینکه  
اندیشه‌شان در مقابل  
الگوهای مقاومت  
تفکر چپ است.“**

با هم ربط تاریخی و در زمانی ندارند و تنها گرایش ذهنی، ایدئولوژیک و دغدغه‌های مترجم است که می‌تواند اثری را از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر انتقال دهد. از آنجا که اندیشه ترجمه‌ای از دهه هفتاد به بعد کنترل نظام اندیشه در علوم انسانی ایران را در دست دارد، دانشی که در ایران انباشت می‌شود بستگی به علایق و ایدئولوژی مترجمان دارد؛ به همین دلیل نظریه‌های علوم انسانی در ایران بیشتر به شکل مُد وارد ایران می‌شوند و به سادگی هم اوج و فرود دارند. (ب) چه زمانی می‌توان از فرهنگ پایه و فرهنگ پیرو سخن گفت؟ چه فرهنگی را می‌توان «فرهنگ مؤلف» نامید؟ آیا می‌توان به فرهنگی که فرآورده‌های دانش آن از راه ترجمه است فرهنگ مؤلف گفت؟

دانشی که مستقیماً از ترجمه ارتزاق می‌کند یک «فرهنگ تابع» می‌آفریند. فرهنگ تابع، تاریخ را آشفته تجربه می‌کند، زیرا ناگهان اندیشه کسانی منشأ تفکر می‌شوند که هم‌عصر ما نیستند. پرسش‌هایی مسئله ما می‌شوند که دیگر پرسش مهمی نیستند. زمانی درباره چیزی فکر می‌کنیم که در جهان مبدأ آن چیز پایان یافته است. اگر فرانسه را کشوری بدانیم که یکی از مؤلفان دانش علوم انسانی است، می‌بینیم وقتی در این فرهنگ، ساختارگرایی و پدیدارشناسی به بن‌بست می‌رسد، اندیشمندان نسل دهه شصت میلادی آشکار می‌شوند: لکان، دریدا، بارت و فوکو. فوکو در آثار خود ساختارگرایی و پدیدارشناسی را نقد می‌کند، از انسان‌گرایی سارتری می‌گذرد و اندیشه ضد سوژه استعلایی را مطرح می‌کند. بنابراین آثاری که در فرانسه آشکار می‌شود هم ساخت «هم‌زمانی» و گفت‌وگومند دارند و هم ساخت «درزمانی». اما در فرهنگ تابع چیزهای ناهماهنگ و پارادوکسیکال با هم ظاهر می‌شوند؛ بنابراین اصلاً عجیب نیست که با ذهن انقلابی مقاله‌ای در اثبات نظریه «مرگ مؤلف» بنویسیم.

سوسور برای اینکه بتواند به ساخت بنیادین زبان دست یابد، دو مفهوم مهم «درزمانی» و «هم‌زمانی» را مطرح کرد؛ زیرا با آمیختن این دو زمان نمی‌توان زبان را به شکل دقیقی توصیف و بررسی کرد. فرهنگی که وابسته به ترجمه است دچار نابه‌جایی و آشفتگی تاریخی می‌شود. نمی‌داند کدام مفهوم متعلق به کدام تاریخ است. چیزهایی هم‌زمان ظاهر می‌شوند

که در فرهنگ پایه در یک سیر تاریخی و در زمانی آشکار شده‌اند. اصطلاح گیدنزی «ازجاکنده‌گی» شاید به کمک ما بیاید. وقتی چیزی از جای خود کنده می‌شود، سیال‌بودنش منجر به آشفته‌گی تاریخی می‌شود. به همین دلیل است که در ادبیات ما رمانس و رمان با هم زندگی می‌کنند. رئالیسم، سوررئالیسم و امپرسیونیسم و ناتورالیسم با هم ترکیب می‌شوند و اثر شله‌قلم‌کاری به وجود می‌آورند که ساخت فراتاریخی دارد. یا در مقالات علمی، پراپ کنار لاکان. استروس کنار دریدا و آگوستین کنار هایدگر قرار می‌گیرند. این آشفته‌گی زمانی، دقیقاً متصل است به ذوقیات و تصمیمات دلخواهی مترجمان. هر چیز جدی که ترجمه شود متعلق به هر زمانی باشد سر از مقاله‌ها و کتاب‌ها درمی‌آورد. همین مسئله منجر به انواع «تب‌ها» می‌شود: تب پراپ، تب باختین، تب کریستوا، تب سارتر، تب لکان. تب استروس و تب‌های دیگر. عصر ترجمه عصری است که هر مترجمی دنبال رودخانه ویژه خود است تا ماهی دلخواهش را بگیرد. دروازه‌بانی مترجمان در عصر ترجمه، به شانس و اتفاق هم وابسته است. درست مثل پدری قمارباز که اگر برنده باشد خانواده‌اش غذای رنگین دارند و اگر بازنده، باید شکم خالی خود را با نان فردا سیر کنند. اگرچه میل گفتمانی تأثیر خود را دارد، اما تصمیم مترجم به هزار عامل شخصی و غیر شخصی بستگی دارد. آن وقت نوبت به مقاله‌سازان وطنی می‌رسد که آن سوژه را با علوم انسانی ما تطبیق دهند. اصل گفت‌وگومندی باختینی را در مولوی بجویند، تقابل‌های دوگانه استروس را در حافظ و قاعده‌های پراپ را در افسانه‌های مختلف. یکی در افسانه‌های خراسان یکی در افسانه‌های گیلان و مازندران. فرهنگ پایه قاعده می‌آفریند، فرهنگ تابع همان قاعده را در ساخت فرهنگی خود پیدا می‌کند و در این وضعیت مدام گمانه‌زنی‌های نظری کسانی چون ژنت، باختین، تودوروف، کریستوا، فوکو و ... در فرهنگ دیگر تأیید می‌شود. بنابراین عصر ترجمه عصر تطبیق‌های ناهماهنگ است. عصری است که مدام زمان‌های مختلف در یکدیگر داخل می‌شوند. کسانی در فرهنگ تابع معاصر هم می‌شوند که در فرهنگ مبدأ هرگز معاصر هم نبوده‌اند. در این وضعیت ترکیب‌های عجیب هم خلق می‌شود؛ زیرا زمان‌هایی که در کنار هم‌اند شخصیت‌های بی‌ربط را به هم ربط می‌دهند. عصر

”عصر ترجمه

اگرچه عصری

است که دانش را

با شتاب بیشتری

به جلو می‌برد، اما

پرسش‌هایی

نابهنگام و

غیرضروری هم

طرح می‌کند.“

ترجمه اگرچه عصری است که دانش را با شتاب بیشتری به جلو می‌برد اما پرسش‌هایی نابهنگام و غیرضروری هم طرح می‌کند. به چیزی فکر می‌کنیم که آن چیز مسئله فرهنگ ما نیست؛ بلکه پرسشی اتفاقی و تصادفی است که ظاهری گول‌زننده دارد. به همین دلیل می‌توان گفت بسیاری از مقالات دانشگاهی در ایران با فلسفه تطبیق دلبخواهی شکل می‌گیرد. بهترین تابلویی که درهم‌ریختگی زمانی را به‌خوبی نشان می‌دهد فهرست منابع مقالات و کتاب‌های فرهنگ تابع است. درست است که در کتابنامه ظاهراً هیچ نظم و ترتیب تاریخی نیست، اما فهرست منابع تحقیقات عصر ترجمه، چنان نامتعادل است که ممکن است هر کتابی در آن ظاهر شود.

”تبارشناسی ترجمه  
یعنی کشف تاریخ  
اندیشه در ایران  
براساس تاریخ ترجمه؛  
کار تبارشناسی ترجمه  
صرفاً رده‌بندی  
موضوعی و توصیفی  
کتاب‌های ترجمه‌ای  
نیست؛ بلکه هدف  
گشودن روزه‌ای است  
به سوی فهم  
گفتمان‌ها.“

تبارشناسی ترجمه یعنی کشف تاریخ اندیشه در ایران براساس تاریخ ترجمه؛ کار تبارشناسی ترجمه صرفاً رده‌بندی موضوعی و توصیفی کتاب‌های ترجمه‌ای، نیست؛ بلکه هدف گشودن روزه‌ای است به سوی فهم گفتمان‌ها. تبارشناسی ترجمه فهم فرآیند گسترش پارادایم‌هایی است که با عمل ترجمه به فرهنگ خودی انتقال یافته است. تبارشناسی ترجمه نشان می‌دهد چه کتابی و چرا در فلان تاریخ به زبان فارسی ترجمه شده است و ترجمه در حال انتقال چه گفتمانی است و یا در حال فربه‌کردن چه الگویی برای اندیشه است. بنابراین با روش تبارشناسی ترجمه می‌توانیم امر ناگفتنی، پنهان‌شده و مغفول را جستجو کنیم. تبارشناسی ترجمه در واقع در جستجوی راهی است تا به ساختارهای پنهان و شبکه‌ای دست یابد؛ ساختارهایی که می‌تواند رابطه دانش و قدرت را نشان دهد. اگر سیاست چاپ کتاب را سیاست بازنمایی دانش و قدرت بدانیم، تبارشناسی ترجمه می‌تواند از پیوند قدرت و دانش، چیزهایی غریب را کشف کند.

کتاب‌های ترجمه‌ای تنها از سیاست انتقال و دانش سخن نمی‌گویند؛ زیرا اولاً ترجمه در ایران براساس نزاع‌های گفتمانی شکل می‌گیرد و ثانیاً مترجمان ایران با نقاب ترجمه حرف می‌زنند. ایران فاقد احزاب سیاسی آزاد است؛ چاپ کتاب در ایران جانشینی است استعاری

برای احزاب سیاسی. مشی ناشران ایران پر از مقاومت‌های سیاسی است. برخی از ناشران ایران با انتخاب کتاب‌های خاص از چیزهایی می‌گویند که نمی‌تواند به شکل متعارف طرح شود. بنابراین چاپ هر کتاب می‌تواند بازنمایی ایدئولوژی ناشران نیز باشد.

#### پانوشت

جهاننگلو، رامین. (۱۳۸۵) *نقد عقل مدرن*، ترجمه حسین سامعی، چ چهارم، تهران: فرزانه‌روز.  
فرهادپور، مراد. (۱۳۷۸) *عقل افسرده؛ تأملاتی در باب تفکر مدرن*، تهران: طرح نو.  
مهرگان، امید. (۱۳۹۲۹). *الاهیات ترجمه: والتر نیامین و رسالت ترجمه*، تهران: رخ داد نو.