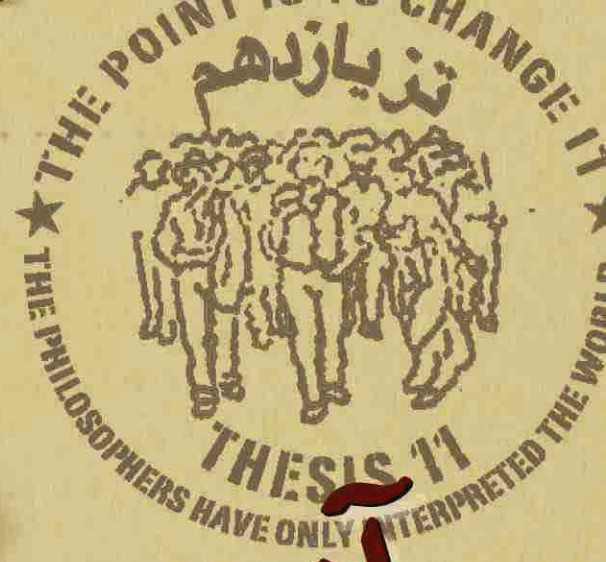
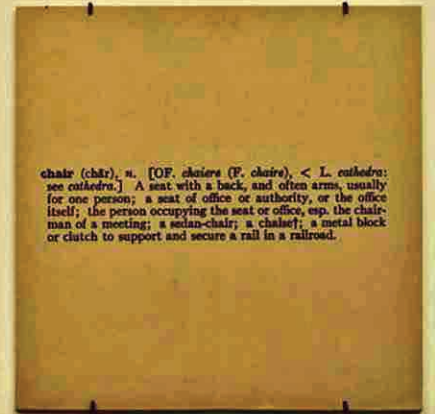


محمد رضا نیکفر
مراد فرهادپور
فاطمه ولیانی
هانری مشونیک
جواد گنجی
سارا دهقان
تایماز افسری
امیر کمالی
آرش ویسی



آزمون ترجمه

دی ۹۳



- ۰ ۱ پیش گفتار
- ۰ ۲ ۱ هویت بحث ملت دیرسیو است
 ترجمه، تفکر، و هویت
 گفت وگو با محمدرضا نیکفر
- ۱ ۱ ۲ ترجمه؛ استعاره‌ای برای تفکر،
 دردنشانی از بحران‌های تفکر
 گفت وگو با مراد فرهادپور
- ۲ ۳ ۳ سیاست ترجمه
 هانری مشونیک
 مترجم: فاطمه ولیانی
- ۳ ۲ ۴ مواجهه با امر بیگانه
 جواد گنجی
- ۳ ۶ ۵ علیه کاشفان بیماری زوال
 یادداشتی بر کتاب «الاهیات ترجمه» امید مهرگان
 سارا دهقان - تایپاز افسری
- ۵ ۳ ۶ ترجمه: سیاست تاریخی‌سازی شعر
 امیر کمالی
- ۵ ۹ ۷ ترمیدور ترجمه:
 چگونه آقای ژوزف کیوتین وارد عالم زبان می‌شود
 آرش ویسی

طراح هنری: سارا دهقان

عکس روی جلد:

Joseph Kosuth, "One and Three Chairs"

استفاده از مقالات این نشریه با ذکر منبع آزاد است.

www.thesis11.com

پیش‌گفتار

ترجمه متون نظری در بحرانی سراسری بسر می‌برد: از یک‌سو، انتشار کتاب‌هایی با تیراژ ۵۰۰ نسخه و خاک‌خوردن همان‌ها در قفسه‌های کتاب‌فروشی و از سوی دیگر، تعدد ترجمه‌های نظری به‌گونه‌ای که هر سال کتاب‌های بسیاری از متفکران غربی منتشر می‌شود بی‌آن‌که خواننده‌ای برای آن باشد و بی‌آن‌که حتی با فرض وجود خواننده قابل خواندن باشد. در چنین حال‌وهوایی تأمل «در» و «بر» ترجمه، چه در معنای عام و چه در معنای خاص آن، هدف اولیه این پرونده است. از آن‌جا که هنوز که هنوز است ترجمه یکی از مهم‌ترین میانجی‌ها (وچه بسا مهم‌ترین میانجی) مواجهه غیرعادی (و تروماتیک) ما با دیگری- غرب- تاریخ مدرن است بازخوانی تجربه عینی و ذهنی کنش ترجمه‌کردن- ترجمه‌خواندن هم‌چنان ضروری است، به‌ویژه این‌که خواندن متن‌های نظری به زبان فارسی عملاً خود شکلی از مواجهه با متن‌ها و ایده‌های بیگانه و بنابراین خود شکلی از تجربه ترجمه است.

تر یازدهم: از یک طرف به نظر ترجمه هم چون ضرورتی تاریخ خود را تحمیل کرده، و گویی هیچ افقی جز ترجمه روبروی «ما» نیست، یعنی هر کاری می‌کنیم دست‌آخر ترجمه است، و از طرف دیگر با ترجمه به هیچ‌وجه راحت نیستیم، توجه کافی به آن نداریم، بعضاً آن را ناکافی و نابسنده، و گاه آن را بی‌ربط به شرایط خاص خود می‌دانیم. عنوان مترجم برای مثال به مذاق خیلی از «فیلسوف‌های» ما خوش نمی‌آید. شما وضعیت را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ چه درکی از ترجمه دارید؟

محمدرضا نیکفر: ترجمه نمودی از گشودگی به‌سوی جهان و به‌سوی دیگری است. باید اشکالی در کار ما باشد، اگر در نفس ترجمه اشکالی ببینیم. مشکل داشتن با ترجمه با دین‌ها آغاز می‌شود. وقتی متنی را و مفاهیمی را به قومی یا زبانی جوش دادند و خویشاوندی خدایشان را با دیگر خداهای مرسوم، از جمله خدایان همسایه انکار کردند، ترجمه به‌عنوان اشکال، جرم، یا احیاناً ابزاری برای سر در آوردن از کار رقیبان با هدف کوبیدن آنان درآمد. ناتوانی در فهم یکدیگر، یعنی ناتوانی در ترجمه‌کردن یا مخالفت با ترجمه‌کردن، که بنا بر یک افسانه دینی در برج بابل رخ داد، هم‌بنیاد با الاهیات سیاسی است: ما رستگاریم و دشمن ما کافر است و ملعون و شایسته عذاب. دین‌ها بودند که به زبان خودی برتری دادند و زبان غیرخودی‌ها را تحقیر کردند.

در این میان، وضعیت مسیحیت تا حدی استثنائی است. این دین با گسست شکل گرفت و در گسست هویت مستقل یافت، آن چنان‌که در شاخه‌های اصلی‌اش از زبان پیامبر خویش و قوم او (آرامی) و از زبان سنت دینی مرجع خویش (عبری) نیز گسست. مسیحیت مادام‌که ترجمه گشت بدل به مسیحیت شد. ترجمه اصلی به یونانی و سپس به لاتین صورت گرفت. از همان آغاز لازم بود از زبان لاتین به یونانی و عبری و به میزانی کم‌تر به آرامی برگردند. همین برگشتن‌ها بنیادی ایجاد کرد برای فرهنگ برگرداندن - یعنی ترجمه کردن.

در ایران پیش از اسلام ترجمه معمول بود به‌عنوان ابزار و ضرورت حکم‌فرمایی بر سرزمینی پهناور با مردمانی که به زبان‌های مختلف سخن می‌گفتند. برخی کتیبه‌ها را می‌بینیم که چند زبانه‌اند. زبان‌شناسان در کتیبه‌ها به غلط‌های املائی و انشایی برخورده‌اند. تا شروع دوران جدید ربط تنگاتنگی میان کتابت و دیانت وجود دارد؛ و از این‌نظر، هر اشکالی در کتابت را باید در درجه اول به دیانت برگرداند. ضعف در ادبیات پیش از اسلام به تنگ‌نظری موبدان برمی‌گردد. حفظ پایگاه‌شان را در این می‌دیدند که کتاب مقدس‌شان را از دسترس دور دارند. چنین کسانی طبعاً به ترجمه علاقه نداشتند. تفاسی‌اش را پس دادند: از اوستای‌شان تنها خرده‌ای باقی ماند. هر کس گشوده نباشد، فرو خواهد فسرد. اسلام به‌خودی‌خود به ترجمه علاقه نداشت، حتی به ترجمه کتابش به زبان‌های دیگر. «الله» ترجمه‌ناپذیر است و ترجمه آن به «خداوند»، شخصیت آن را می‌زداید. اما در جهان اسلام ترجمه صورت گرفت به

علل مختلف: گشاده‌نظری امپراتوری در مقطعی از دوران عباسی، قدرت و رواج دو زبان دیگری که در امپراتوری رواج داشتند یعنی فارسی و ترکی، و تشویق شاهان فارس‌زبان و ترک‌زبان ناآشنا با عربی به ترجمه. فرهنگ اسلامی قدر ترجمه را ندانست اگرچه مدیون آن بود: در این فرهنگ بدون ترجمه فلسفه، پزشکی، ریاضیات و نجوم وجود نداشت و اگر داشت مایه‌ای نداشت که فرهنگ اسلامی بدان فخر فروشد. زبان عربی، از راه ترجمه استوار گشت، چنان‌که دستور زبان آن بر بنیاد منطق ارسطویی انتظام یافت.

ترجمه صورت گرفت، علی‌رغم اسلام و حتی با بی‌اعتنایی به آن، مثلاً در دربار اکبرشاه گورکانی که مهد یک نوزایش ناکام بود. در کل می‌توان گفت، که صمیمیت و جدیت در فهم دیگران در جهان اسلام اندک بود. کسانی چون ابوریحان بیرونی بسیار نادرند. مسلمانان در اسپانیا به مبادله فکری و فرهنگی رو نیاوردند. یهودیان و مسیحیان اما ابن رشد را برگرفتند و از او بسیار آموختند.

عصر جدید، عصر ترجمه است، برای همه فرهنگ‌ها و ملت‌ها. رابطه سنتی کتابت و دیانت، و کلاً زبان و دین می‌گسلد، و با این کار همه زبان‌ها به روی یکدیگر گشوده می‌شوند. اما خودمحوری دینی پایان نمی‌یابد و سنت آن از جمله به صورت خودمحوری ملی که نمودی از آن خودمحوری زبانی است، ادامه پیدا می‌کند. آن‌جایی‌که تفکر یک چیز دانسته می‌شود، و ترجمه یک چیز دیگر، و این‌ها در برابر هم گذاشته می‌شوند، محتملاً همین ذهنیت خودی – غیر خودی دارد عمل می‌کند.

ترجمه گفت‌وگو است؛ گفت‌وگو همواره برابر نیست. طرف‌های گفت‌وگو همواره هم‌تراز نیستند، و گفت‌وگو همواره با تفاهم همراه نیست، بلکه ممکن است آمیخته با سوء تفاهم باشد. اما در گفت‌وگو این امکان نهفته است که برابری و تفاهم ایجاد شود. تاریخ ترجمه در ایران ۱۵۰ ساله اخیر را که در نظر گیریم، می‌بینیم که هم تفاهم ایجاد کرده، هم سوء تفاهم. هم زبان ما را بسته و هم گشوده؛ اما بیش‌تر گشوده است، تا بسته باشد. ما اینک بهتر از ۱۵۰ سال پیش می‌توانیم خود را به بیان درآوریم. آنچه را نیز که «سنت» نامیده می‌شود، مفهوم‌تر کرده، چون «سنت» نیز نیاز به ترجمه دارد.

اگر انتقادی به ترجمه باشد، به نظر من بایستی بر زمینه چنین درک مثبتی از ترجمه صورت گیرد، درکی که در نهایت بر این بنیاد است که انسان زبان‌ور است و به زبان، ترجمه تعلق ذاتی دارد.

تر یازدهم: وقتی از ترجمه به‌عنوان شکلی از گفت‌وگو حرف می‌زنید، آیا خصیصه‌ای هرمنوتیکی برای آن قائل هستید که غایت آن ذوب افق‌ها، و فراوری از سوء تفاهم‌ها و دستیابی به نوعی وحدت است؟ به‌طور کلی، گفت‌وگویی که ترجمه حاکی از آن است، از چه جنسی است؟

نیکفر: فهمی که در پس 'ترجمه' قرار دارد، از جنس هر فهم دیگری است. برای اثبات این نکته می‌توانیم پدیدارشناسانه عمل کنیم، به این صورت که آنچه را که در عمل ترجمه موضوع نیست، اما افق و زمینه را می‌سازد، از چیزی که 'تم' نیست به 'تم' تبدیل کنیم.

بینیم در ترجمه چه چیزی را بدیهی می‌گیریم، چه چیزی را خودپیدا می‌بینیم، آن‌سان خودپیدا که در عمل ترجمه هیچ تلاشی برای پیدا کردن آن نمی‌کنیم: نشانه‌هایی را می‌بینیم و پیشاپیش می‌دانیم که آن‌ها 'معنا' دارند. ما پیش از این که معنای آن‌ها را در جریان آموختن زبان بیاموزیم، با تصور معنامندی به آن‌ها می‌نگریم. اما این تصور معنامندی از کجا می‌آید؟ از جهان خودمان که یک جهان زبانی است. معنامندی زبانی منطقی دارد که متوجه آن نمی‌شویم مگر آن‌که با مورد نقض آن مواجه شویم. معنا همواره با کمینه‌ای از تعین همراه است. امر مطلقاً نامتعین، یعنی امری که نتواند در زنجیره‌ای از نشانه‌های معنامند قرار گیرد و به این یا آن اعتبار متعین شود، بی‌معناست. در زبان متعارف، زبان زیست-جهان، نحوه تعین معنایی به شکل متعارفی متعین است. متعارف به این معنا که در آن عدم قطعیت در چارچوبی متعارف است. مثلاً ما در جریان ترجمه متوقف می‌مانیم اگر به جمله‌ای برسیم که معلوم نباشد مثبت است یا منفی، معلوم نیست که می‌گوید چیزی (شاید) رخ داده، یا رخ نداده، وجود دارد، یا وجود ندارد. جمله‌هایی وجود دارند که مثبت یا منفی نیستند، مثل جمله‌های پرسشی. اما اگر جمله‌ای اخباری باشد، اما تعین مثبت یا منفی، دست‌کم به صورت ظنی و احتمالی، نداشته باشد، با نفس 'اخبار' یعنی خبر دادن در تضاد می‌افتد. بر این قرار اگر به جمله‌ای در متن بیگانه برخوردیم که در این معنا نامتعین باشد، شروع به شک کردن می‌کنیم، چون می‌بینیم که چیزی جور در نمی‌آید. 'جور در آمدن' در همه زبان‌ها مشترک است، منطقی است که زمینه‌ساز همه آن‌هاست. وقتی چیزی جور در نمی‌آید، شک می‌کنیم که مبادا چیزی جا افتاده باشد، چیزی غلط چاپ شده باشد، چیزی در معنایی به کار رفته که ما بر آن آگاهی نداریم. باید پرسیم: مشکل این جمله چیست؟ آنچه این پرسش را موجه می‌کند، آن منطق عمومی معنامندی است. اگر زبانی از منطق عمومی معنامندی پیروی نکند، آموختنی نیست، اصلاً زبان نیست. زبان، در جهان کران‌مند متعین شکل می‌گیرد و عناصر و بافت معنایی آن همواره متعین است. بر این قرار اگر خدایی را موجودی بی‌کران تصور کنیم، یا نامحصور در جهانی کران‌مند، آنگاه باید گفت آن خدا بی‌زبان است. او بی‌گوش و بی‌چشم و بی‌زبان است و نمی‌تواند رابطه‌ای با انسان بگیرد، چون فرض رابطه کران‌مندی است.

زبان‌های انسانی با هم جور در می‌آیند، چون منطق معنامندی در آن‌ها یکسان است. بر بنیاد این جور در آمدن است که آنچه شما به عنوان درهم آمیزی افق‌ها طرح کردید، رخ می‌دهد. البته این اصطلاح که در هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر بارور شده، کلیت رخداد برخورد زبان‌ها را، که برخورد جهان‌هاست، توضیح نمی‌دهد. رخداد گادامری این گونه است: استاد زبان‌دانی متن کلاسیکی را می‌خواند و می‌فهمد؛ این فهمیدن درهم آمیزی دو افق معنایی است، افق فهم استاد ما و افقی که متن گشوده در برابر او می‌گشاید. این رخداد با اضطراب، با سردرگمی، و احیاناً با تحقیر همراه نیست. اما در واقعیت برخورد با یک زبان بیگانه، همه این مشکلات را داریم: درست می‌فهمم؟ فردی از آن جهان بیگانه به من تشریح می‌زند: می‌فهمی؟ نمی‌دانم می‌فهمم یا نمی‌فهمم. می‌پرسم چه چیزی را؟ دوباره توضیح می‌دهد و باز من نمی‌فهمم؛ دچار اضطراب می‌شوم. زبانم بند می‌آید و با لکنت می‌پرسم منظورتان چیست؟ او حرفی می‌زند که این بار فقط یک چیز از آن می‌فهمم: دارد مرا تحقیر می‌کند. گونه‌ای دیگر از سردرگمی هم وجود دارد: در

زیست-جهان من یک چیز در پیوند با مجموعه‌ای از چیزهای نسبتاً معین دیگر است. اما وقتی من با زیست-جهان دیگری از طریق یک زبان دیگر آشنا می‌شوم، آن چیز را شاید در پیوندهای متفاوتی ببینم. این دیدن ممکن است اضطراب‌آور باشد، ممکن است مرا گیج کند، ممکن است آشنا را ناآشنا کند و وقتی من با این درک اینک گسترده‌تر شده به جهان خودم برگردم، شاید با هم‌زمانان‌ام دچار مشکل در تفاهم شوم.

من فکر می‌کنم برای فهم مشکل ترجمه، باید این جنبه اضطراب‌آور کار را هم دید و فقط کلیشه رخداد درهم‌آمیزی افق‌ها را، چونان رخدادی تر و تمیز و بلندنظرکننده در ذهن نظر نداشت. دیدن جنبه اضطراب‌آور و سردرگم‌کننده ترجمه منافاتی با رویکرد مثبت به ترجمه به‌عنوان نمودی از گشودگی ندارد. گشودگی با اضطراب همراه است. انسان موجودی سردرگم و نگران است. نگرانی و سردرگمی و گشودگی، بر پایه پدیدارشناسی وجود در هستی و زمان هایدگر، هم‌بنیاد هستند.

تر یازدهم: مواجهه‌های زبانی اغلب، مثل مواجهه «ما» با غرب، برخوردارهای تمدنی-هستی هم هستند. آیا شکاف‌های هویتی هم از منطق شکاف‌های زبانی تبعیت می‌کنند یا از جنس دیگری هستند؟ آیا هم‌آیندی این دو، اعواجی ایجاد نمی‌کند در آنچه دربارهٔ منطق عمومی زبان‌ها گفتید؟ پیش فرض من در این سؤال این است که مسأله در برخوردارهای هویتی بیش‌تر از آن‌که معنا باشد، قدرت است.

نیکفر: در این‌جا ابتدا کمی توضیح در مورد قدرت لازم است: قدرت هم به معنای توانایی‌ست (قدرت-به انجام کاری) و هم به معنای سلطه است (سلطه-بر به‌عنوان حاصل اعمال قدرت-بر). اولی قدرت-به است، دومی قدرت-بر. در هر دو معنا قدرت نسبی است، یعنی نسبتی را بیان می‌کند که با 'به' و 'بر' به بیان درمی‌آید. قدرت اقتداری‌ست که به یک موضع برمی‌گردد، نشان یک موضع است. اما از طرف دیگر موضع به قدرت برمی‌گردد، یعنی موضع نشان قدرت است. قدرت قدرت-به (=توانایی) نشانند در-برابر خود (=ابژه خود) بر موضع خاصی یا اعمال قدرت-بر در-برابر خود برای حفظ آن در آن موضع است. در همه حالت‌ها قدرت حالت نشان‌های دارد: این موضع را نشان می‌دهد و آن موضع را. قدرت موضع و موضوع خود را برمی‌نشانند. ممکن است این برنشانند کشاندن به یک موقعیت مرزی باشد، به آن‌جایی که ما به فیزیک می‌رسیم و ابژه به لب پرتگاه مرگ می‌رسد و پیش از آن درد می‌کشد. قدرت در موقعیت مرزی زور است. جامعه امکان‌هایی پدید می‌آورد که قدرت از موقعیت مرزی دور نگه داشته شود. نظام دور نگه‌داری (که دربرگیرنده قواعد نزدیک‌سازی هم هست)، آن چیزی است که فرهنگ نامیده می‌شود. قدرت همواره با تهدید گرایش به موقعیت مرزی، یعنی پاره کردن پوسته فرهنگ و تبدیل شدن به فیزیک محض همراه است؛ و از این‌نظر، ترس‌آور است. پیشرفت فرهنگ، به‌عنوان ضخیم‌شدن پوسته آن است به‌طوری که قدرت نتواند به ماده نزدیک شود. بر این قرار، نقد قدرت در درجه اول افشای تهدید قدرت است به رفتن به موقعیت مرزی و تبدیل شدن به زور مادی. قدرت این استعداد را دارد که به زور تبدیل شود. ما هنوز در آن مرحله از رشد تمدنی هستیم که هر قدرتی می‌تواند در موقعیتی خون‌ریز شود. نمی‌دانم آیا زمانی جز این خواهد شد یا همواره همین وضع برقرار خواهد بود.

باید نگران قدرت بود، اما در داوری درباره قدرت، نبایستی آن را به زور تقلیل داد. کلاً نبایستی پنداشت که هر قدرتی در زور ریشه دارد، به زور برمی‌گردد - با این که در بسیاری موردها می‌تواند چنین باشد. قدرت به موقعیت برمی‌گردد و موقعیت‌ها چون از نسبت‌ها ساخته شده‌اند، انباشته‌های معنایی هستند، زیرا معنا در مربوطیت (مربوط بودن چیزی به چیزی) ریشه دارد. دیدن قدرت به‌عنوان رابطه اهمیت روش‌شناختی دارد. مثلاً سرمایه‌داری را نمی‌فهمیم، اگر سرمایه را به صورت کمیتی پول تصور کنیم نه بیان نوعی رابطه. و چنین نیز هست در حالتی که دو مجموعه معنایی به هم برمی‌خورند، مثلاً دو جهان زبانی، دو 'هویت' فرهنگی.

اما نکته مهم در این بحث این است: در برداشت از پدیده برخورد دو جهان معنایی به یکدیگر هنوز این پندار غلط تأثیرگذار است که گویا در این جا دو کلیت با هم مواجه می‌شوند. همواره موضعی به موضعی دیگر برخورد می‌کند و هر موضعی خود از یک ساختار قدرت برمی‌آید. روش صحیح این است: اساس، دیدن هر کلیتی به‌عنوان ظرف رابطه‌ها و اختلاف‌هاست و هر گاه پدیده‌ای از آن کلیت به‌عنوان نماینده آن کلیت پدیدار می‌شود، این پدیداری را به‌عنوان پدیداری قدرت می‌بینیم؛ یعنی آن را برمی‌گردانیم به یک ساختار در درون آن کلیت و نیز نوع رابطه‌ای که با کلیت دیگر گرفته شده، که طبعاً در چارچوب جهانی‌ست که عرصه آن برخورد است. با این شیوه از ذات‌باوری اجتناب می‌ورزیم. نقد ذات‌باوری البته نفی‌کننده اذعان به وجود خصیصه‌های نسبتاً پایدار نیست.

با این توضیحات به پرسش برگردیم: دیدن مسأله برخورد زبان‌ها به‌مثابه مواجه‌شدن هویت‌های 'جمعی' با هم، و از این زاویه طرح موضوع به‌عنوان کشاکش قدرت. زبان‌ها بازتر از هویت‌ها هستند. اگر واحدهای قدرت‌مداری که بین خود مرز می‌کشند و زبان خود را در برابر زبان همسایگان می‌گذارند شکل نمی‌گرفتند، ما هم‌چنان تنوع زبان‌ها را داشتیم و از طرف دیگر آمیختگی آن‌ها را با یکدیگر در همسایگی و مکان‌های مراوده‌شان. ما می‌توانستیم همواره پل‌هایی را ببینیم که میان زبان‌ها کشیده شده‌اند. برخلاف اسطوره برج بابل، تنوع فقط با اختلاف همراه نیست، بلکه با آمیزش هم همراه است. و با وجود همه مرزهای خونینی که همسایگی زبانی را دچار اختلال کرده، باز در مرزها ما حالت‌های هیبرید را می‌بینیم. درست به این خاطر زبان‌شناسان از خانواده‌های زبانی سخن می‌گویند. حالت آمیخته، حالت عادی است، و حالت ناب و سره حالت غیرعادی، حالت تصنعی. زبان فارسی یک زبان هیبرید است، زبان ترکی هم‌چنین، زبان انگلیسی نیز. خصلت آمیختگی، حالت هیبریدی، نشان‌دهنده میلی طبیعی به فهم یکدیگر است که با برگرفتن از یکدیگر همراه است. قدرت به‌مثابه قدرت - به فقط قدرت به دادن نیست، بلکه به گرفتن نیز هست. قدرت - بر نیز معمولاً تحمیل یک‌سویه خود بر دیگری نیست.

هویت بسته‌تر است، تا حد زیادی تصنعی است و به صنع آن تعلق دارد زره‌پوشی و شیوه‌هایی برای طرد بیگانگان. هویت‌ها از زبان‌ها سوءاستفاده می‌کنند. چیزهایی را که باز هستند، می‌بندند، چیزهایی را که میل به آمیزش دارند، مجرد و سره می‌کنند. هویت را تنها در یک گروه کوچک بسته منسجم می‌توان 'جمعی' خواند. در بقیه موردها هویت معمولاً برساخته یک گروه اقلیت حاکم است. البته می‌توان هویت را به هم‌سرنوشتی برگرداند. ولی هم‌سرنوشتی تنها

امکان محدودی برای بروز هویتی پیدا می‌کند. هم‌سرنوشتی قاعدتاً هم‌سرنوشتی اکثریت ستمدیده است، اما چنین چیزی در آنچه در هر مقطعی هویت خوانده می‌شود و خود را به‌مثابه 'ما' در برابر 'دیگری' طرح می‌کند، معمولاً امکان‌های محدودی برای بروز دارد. بارزترین جلوه هویت هم‌سرنوشتان در لحظه درهم‌شکستن حصار یک هویت تحمیلی ساختگی است. اما این جلوه تاکنون تراژیک بوده است. مقطعی شده است برای گذار از یک ساختار ستم به ساختاری دیگر.

اضطراب زبانی در ترجمه، در مورد مشخص ممکن است به اضطراب هویتی برگردد یا چنین اضطرابی را ایجاد کند. اما اضطراب زبانی و هویتی دو چیز هستند. اصل اضطراب زبانی، اضطرابی وجودی است. اضطراب هویتی اضطراب یک ساختار در برابر یک نیروی فشار است. هویت، زبان را هم در زرادخانه قدرت می‌گذارد. با این حساب ترجمه به صورت کشاکش درمی‌آید. این کشاکش فرق دارد با اضطراب ورود به یک جهان معنایی دیگر. اما این که اضطراب زبانی و اضطراب هویتی می‌توانند به هم برگردند، و با هم درآمیزند، برمی‌گردد به مشابهتی ناشی از خصلت نشانه‌ای زبان و هویت، هویت به‌مثابه یک ساختار قدرت. قدرت همان‌گونه که دیدیم نمادین است.

تزیازدهم: شما از جعلی بودن یا تحمیلی بودن هویت‌ها گفتید. عده‌ای معتقد هستند این حرف‌ها مختص به زمینه و بعضاً زمانه‌ای دیگر و به اصطلاح 'ترجمه‌ای' است. مثلاً در این مورد، اگر بخواهیم نظریه را بر زمین 'صُلب' و 'سخت' ایران بنشانیم، باید عناصر خاص و طبیعی شاکله هویت ایرانی از اندیشه یونانی تا آیه و حدیث را (که هر ایرانی 'تألیفی طبیعی' از آن‌هاست) مبنا قرار دهیم، و براساس آن‌ها تفکر را صورت‌بندی کنیم.

نیکفر: موضوع هویت‌سازی موضوعی نیست که بتوان آن را به 'ترجمه' برگرداند. در همه دوران‌های بحران هویت، یعنی دوران‌های تحمیل و ضعف در مقاومت دیده شده است. بنگرید به صفحات آخر *شاهنامه*، به باب برزویه طیب در *کلیله و دمنه*، به اندوه بافته‌شده در متن *تاریخ بیهقی*، به شکایت‌های حافظ از زمانه و همانندهای این‌ها. اما این درست است که نکته بیان‌شده در سخن فردوسی، 'زبان‌ها به کردار بازی بود'، شرح و بسط نیافته و کسی نپرسیده که بازی‌وار شدن یعنی چه، از کجا می‌آید و چه پیامدهایی دارد. در همه سخن‌هایی از این نوع، به از دست رفتن مرجع، واگشت‌گاه، یعنی جایی که بودن ما را استوار می‌کند و مانع پریشانی ما می‌شود، اشاره می‌شود و هم‌زمان به قرار ما بر زمینی که دیگر قرارگاهی واقعی و قابل اعتماد نیست. می‌توانیم با تفسیرهایی قایل به وجود چیزی شویم که در کل تاریخ این سرزمین هم‌چون زمینی صُلب و سخت بوده و همه قرارگاه‌های قابل اعتماد آرزو شده به آن برگشته‌اند. اما روا نیست از این امر تأملی یا تأویلی استفاده‌ای کنیم که به قول کانت 'سازنده' باشد. یعنی کسی نباید مدعی شود که: بفرمایید، من در زیر آوارها و برخی آبادانی‌ها، این زمین را یافتم، حال بیایید بر آن بسازیم. این کس پیش از آن که بیابد، پیدا کرده است. انتخاب او انتخابی است پیشاپیش.

زمینه‌ای که بر آن قرار می‌گیریم یا می‌کوشیم قرار بگیریم، یک چیز حاضر و آماده و مستقل از ذهن ما معاصران نیست. ما در جریان ساختن، چیزهایی را برمی‌گیریم و با نظر به شأن بنیادساز و یا شاید هم نمایشی و تشریفاتی‌ای

که به آن‌ها می‌دهیم، اسم‌شان را زمینه می‌گذاریم. این که ما می‌خواهیم چه بسازیم تعیین‌کننده آن است که زمینه چیست. آینده تعیین‌کننده گذشته است. مشکلی که ما اینک با هویت خود داریم، به این خاطر است که نمی‌دانیم می‌خواهیم چه کنیم. مردمان شاد و چابک و آینده‌دار در گیر بحث‌های هویتی نمی‌شوند. بحث هویت، بحث ملت دپرسیو است.

تز یازدهم: در یادداشتی به مناسب ترجمه هستی و زمان هایدگر، روش درخور برای ترجمه هایدگر را روش زبان سازانه (به زعم منتقدان، لغت‌بازانه) میرشمس‌الدین ادیب سلطانی در *سنجش خرد ناب* دانسته‌اید. آیا این یعنی همان‌طور که زبان فلسفی آلمانی ساخته و پرداخته‌ی صنعت‌گری مفهومی هایدگر و امثال اوست، فارسی به‌مثابه زبان تفکر را باید در افقی جستجو کنیم که ادیب سلطانی با ترجمه می‌گشاید؟ آیا چنین زبانی مَخل به «انتقال» اندیشه نیست؟

نیکفر: زبان علمی و فلسفی حاصل 'ساختن' است، ساختنی که خارج از چارچوب طبیعی زبان روزمره انجام می‌پذیرد. ادبیات هم زبان‌سازی می‌کند، اما این کار را با همان مصالح زبان طبیعی و تا حد بسیاری در وفاداری به آن انجام می‌دهد (به جز ادبیات نخبه‌گرای آوانگارد). زبان علمی و فلسفی مفهوم‌هایی از زبان طبیعی برمی‌گیرد، به آن باری می‌دهد که با کاربرست اصلی آن شاید تنها شباهتی صوری داشته باشد. دانشمندان هندی، چینی و یونان باستان همه کار خود را بر این روال پیش برده‌اند. پس زبان‌سازی چیز جدیدی نیست. اما در عصر جدید این کار پویش و گسترش تازه‌ای می‌یابد. کار به جایی می‌رسد که زبان علمی اساساً دهنده و زبان طبیعی روزمره اساساً گیرنده می‌شود. زبان علمی برای گرفتن به زبان علمی رجوع می‌کند، زبان فلسفی به زبان فلسفی. به این ترتیب زبان علمی و فلسفی دارای تاریخ می‌شود، لایه بر روی لایه چیده می‌شود و چیدمان برای خود تاریخی دارد. به این جهت است که وقتی شما به یک واژه‌نامه فلسفی، که تا حدی مفصل باشد، رجوع می‌کنید، ابتدا به تاریخ مفهوم برمی‌خورید، و این تاریخ آن چنان است که می‌توانیم بگوییم آشنایی با مفهوم یعنی آشنایی با تاریخ آن. معمولاً می‌بینید که فیلسوفی واژه‌ای را از زبان روزمره برگرفته یا خودش به‌نوعی ساخته و سپس فیلسوف بعدی به او رجوع کرده و در آن واژه احياناً بار تازه‌ای گنجانده. واژه دیگر دارای زندگی تاریخی خودش شده است، هویت و 'شخصیتی' یافته که با آن هر کاری نمی‌توان کرد. تنها یک اتوریتته قوی فکری قادر است مسیر آن را عوض کند.

اگر بپذیریم که علم زبان‌ساز است، پس ما هم برای آن‌که به علم، علم پیدا کنیم و این علمی را که پیدا می‌کنیم از طریق زبان‌مان تبیین‌پذیر باشد، چاره‌ای جز زبان‌سازی نداریم. انتقال اندیشه هم تنها با زبان‌سازی میسر می‌شود. همان‌گونه که جاده کاروان صد سال پیش برای ترافیک مدرن مناسب نبوده است و وسایل نقلیه مدرن ایجاب کرده که جاده مدرن بسازیم، برای انتقال اندیشه مدرن هم به زبان مدرن نیاز داریم.

تز یازدهم: ترجمه متون فلسفی و علوم انسانی در دوران اخیر، بیش‌تر توسط جریانات و افرادی بیرون از نهاد آکادمی و بعضاً با انگیزه‌های سیاسی صورت پذیرفته است، در این مورد نظر تان چیست؟

نیکفر: در غرب، پیش‌برد زبان‌سازی علمی و فلسفی مبتنی بر اتوریتهٔ مدنی است: اتوریتهٔ نهاد مدنی دانشگاه و دیگر مرکزهای علمی و فنی و همچنین اقتدار و احترام روشنفکران. در ایران، نهاد دانشگاه ضعیف است، استقلال ندارد و کانون فکر نیست. روشنفکران هم اقتدار و احترام لازم را ندارند. وظیفهٔ ترجمه و انتقال اندیشه عمدتاً بر عهدهٔ روشنفکرانی می‌افتد که در انفراد می‌زیند، آثارشان را جمع محدودی می‌خوانند و امکانات‌شان برای مشاوره و همکاری با دیگرانی که اهل کارند، بسیار محدود است. اینکه روشنفکران به نوشتن اهتمام دارند، ترجمه می‌کنند و دغدغه دارند که چاره‌ای برای بیان ایده‌های جدید بیابند، بسیار درخور ستایش است.

ترجمه و کلاً نوشتن به زبان و با نظر به ایده‌هایی خارج از ایدئولوژی غالب، رکنی از جنبش مقاومت در برابر ساختار بلاهت‌پراکنِ سفله‌پرور موجود است. مقاومت زبانی و فکری خوب پیش رفته است. زبان و ذهن عمومی آلوده شده، اما از دست نرفته‌اند. دانشگاه را درهم‌کوبیده‌اند، اما هنوز نتوانسته‌اند آن را تصرف کنند.

بر این قرار، من کلاً جریان ترجمه را مثبت می‌دانم و فکر می‌کنم باید سپاسگزار همهٔ کسانی باشیم که نگذاشته‌اند زبان ما فرو بسته و پژمرده باشد و ارتباط خود را با ایده‌های نو از دست بدهد.

تر یازدهم: جریان ترجمه و سایهٔ آن بر فضای فکری ایران بالاخص در دههٔ هشتاد ناخرسندی‌هایی نیز به همراه داشته است. از یک طرف با انبوهی از متون فلسفی روبرو هستیم که بدون سخت‌گیری‌ها و دقت‌های معمول ترجمه و منتشر شده‌اند؛ و از طرف دیگر، خود ترجمه نیز بعضاً زبانی ژارگون، دفرمه، آشفته، و پیچیده‌گو را به تفکر تحمیل کرده یا دست‌کم به فراگیری چنین زبانی در محیط‌های فکری دامن زده است. به نظر شما این پیامدها، از تجربهٔ خلاء و احساس بی‌ریشگی و سستی در زبان تا ژارگون‌گرایی فلسفی، حاکی از تجربه‌ای معیوب و ناقص‌اند؛ یا باید آن‌ها را بخشی اجتناب‌ناپذیر از فرایند اضطراب‌آور مواجهه با 'دیگری'، و تجربهٔ ترجمه و تفکر قلمداد کرد؟ به‌طور کلی، فرایند ترجمهٔ فلسفی و تأثیر آن بر فضاهای فکری ایران را در دههٔ اخیر چگونه ارزیابی می‌کنید؟

نیکفر: در مورد زبان فارسی که حرف می‌زنیم بهتر است نیمه پُر لیوان را ببینیم، این وقتی ممکن است که وضعیت آن را در یک بازهٔ زبانی طولانی در نظر بگیریم. صد سال پیش این زبان الکن بود، فقط به درد روضه‌خوانی و مدح‌گویی و تکرار تصویرهای صدها بار تکرار شده در قالب‌های سنتی شعری می‌خورد. ملک الشعراي بهار در مقدمه تاریخ مختصر احزاب سیاسی در شرح حالی که از خود می‌دهد می‌گوید که در جوانی دو اثر از خود را به یک مجله تجدیدخواه می‌فرستد، اثری که به شعر بود چاپ می‌شود، اما اثر منثور را چاپ نمی‌کنند و پیام می‌دهند که ارزش نشر ندارد. او نپذیرفتن مقاله‌اش را به حق می‌داند و می‌گوید که زبان فارسی در آن هنگام فاقد قابلیتِ بیانی در شکل نثر بود. با انقلاب مشروطیت و پیدا شدن رسانه چاپی، زبان ما در مسیر تحول قرار گرفت و اکنون چنان شده است که می‌تواند ایده‌های پیچیدهٔ فلسفی را بیان کند.

زبان فارسی در دوره پس از انقلاب در مقاله‌نویسی و در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی بسی نیرومند شد. زبان به دلایل مختلف به کار گرفته شد و نشر گسترش یافت. آموختن زبان‌های خارجی معمول‌تر از پیش شد و ورود به جرگهٔ نویسندگی و نشر ساده‌تر شد.

انبوهی ترجمه صورت گرفت که دست کم این تأثیر را داشتند: آن سوی دیوار چیز دیگری وجود دارد، و در آن سو ذره‌ای به قیل و قال نمایندگان خدا بر روی زمین ایران اعتنا نمی‌کنند. من وقتی مجله‌ای منتشر شده در ایران را می‌بینم که هیچ مخالف‌خوانی آشکاری ندارد اما قدرت غالب در آن غایب مطلق است و انگار نه انگار که مجله دارد در زیر نگاه دستگاه منتشر می‌شود، حس تحقیری را نسبت به قدرت مستقر می‌بینم که عمق آن در هیچ اعلامیه مخالف‌خوان تند و تیزی قابل بیان نیست.

در دهه ۱۳۸۰ ما با یک انقلاب رسانه‌ای مواجه شدیم. رابطه با جهان خارج گسترش یافت و شوک دوران نویسنده‌گشی زنجیره‌ای برطرف شد. در این دوره با وجود سانسور و ناتوانی صنعت نشر انبوهی کتاب ترجمه شد. برخی‌ها از آن‌ها خوب هستند و بسیاری از آن‌ها بد. آشفستگی در ترجمه‌های این دوره به اضطراب وجودی در برخورد با 'دیگری' بر نمی‌گردد، به بی‌سر و سامانی مملکت برمی‌گردد، به اخلاق بزن و در رو، به ماست‌مالی، به نداشتن حس نسبت به کیفیت، به نبود فرهنگ نقد.

اما من حتی ترجمه‌های بد را می‌ستایم. اگر قدرت مستقر می‌توانست، همین پنجره‌های نه‌چندان روشنایی‌بخش را گِل می‌گرفت. نکته اما این است که دیگر مقاومت سطحی کافی نیست، رفتن با هر جنگ‌افزاری به میدان کافی نیست؛ آهن قراضه و نیزه چوبی شکسته به درد نمی‌خورد. باید فرهنگی بدیل عرضه کرد و این فرهنگ باید کیفیت‌مند باشد. کسی که اولین کتاب باکیفیت زندگی‌اش را بخواند، اولین گام را برای رها شدن از دام شعبده برداشته است.

در این دوره از تکامل زبان در امر ترجمه بایستی به کار تخصصی سخت‌گیرانه رو آورد. تصور کنید ما مجموعه‌هایی داشته باشیم که به آن در زبان آکادمیک 'استاندارد' می‌گویند، مثلاً سری ترجمه‌هایی آراسته و ویراسته از آثار ابن سینا، ابن رشد، دکارت، هیوم، کانت، هگل، مارکس، ویتگنشتاین و دیگران، و هم‌زمان مجله‌ای تخصصی داشته باشیم درباره تاریخ مفهوم‌ها، تا مترجمان به سیالیت تاریخی مفهوم‌ها توجه کنند و حسی تاریخی نسبت به زبان بیابند. با مجموعه‌ای از ترجمه‌های استاندارد زیرساختی ایجاد می‌شود که در آن ترجمه بد فوراً به صورت جنس ناجور شناخته می‌شود.

تر یازدهم: بیش از یک دهه پیش مراد فرهادپور در مقدمه *عقل افسرده* نوشت: «در دوره معاصر ترجمه به‌وسیع‌ترین معنای کلمه یگانه شکل حقیقی تفکر برای ماست». در دوره‌ای که تألیف شأنی بالاتر از ترجمه داشت و به ترجمه متون غربی به دیده تحقیر نگریسته می‌شد، این ایده در تمامی ابعاد آن - از مواجهه با دیگری غربی تا ترجمه متون نظری غرب به زبان فارسی - امکان‌های جدیدی را در فضای فکری ایران گشود. فرهادپور بعدها نظریه «ترجمه-تفکر» را بسط داد و صورت نهایی آن را در مقاله‌ای در کتاب *پاره‌های فکر* منتشر کرد. با این‌همه، امروز در شرایطی بسر می‌بریم که روزه‌روز بر کثرت ترجمه‌های نامفهوم افزوده می‌شود و نامفهومی نه رذیلت بلکه فضیلتی برای فکر به‌شمار می‌رود. شاید در چنین شرایطی است که مرور نظریه ترجمه-تفکر، سیر بسط و مراحل مختلف این نظریه، و بررسی بحران و آشفتگی کنونی متون نظری ضروری و لازم است. فرهادپور در این گفت‌وگو به اختصار برخی از تبعات و پیامدهای «ترجمه-تفکر» را می‌کاود و در نهایت با اشاره به انبوه ترجمه‌های کنونی معتقد است: «اگر ترجمه و تفکر را در پیوند با هم قرار می‌دهیم و معتقدیم فکر کردن یعنی ترجمه کردن آن‌گاه فکر نکردن هم با کنش ترجمه گره می‌خورد. ما شکل‌هایی از ترجمه داریم که علامت فکر نکردن و ناممکن شدن فکر است».

تر یازدهم: می‌توان با یکی از تفاوت‌های پدیدارشناسانه حضور شخص و نام مترجم در وضعیت تاریخی جامعه ایران و جوامع دیگر شروع کرد که شما قبلاً نیز بدان اشاره کرده‌اید. به نظر می‌رسد در تجربه ترجمه در فضای غیر از ایران با نوعی نامرئی بودن (invisibility) مترجم در حوزه نظریه سر و کار داریم. حتی در حلقه‌های آکادمیک نامی از مترجمان برده نمی‌شود و روی جلد کتاب‌ها نمی‌آید. کسی که یک متن مهم آکادمیک را ترجمه می‌کند و به کتاب مرجع بدل می‌شود نامی از او در میان نیست. در قیاس با این تجربه که شاید قابل نقد هم باشد، ما در این‌جا با تورم نام مترجم روبرویم به‌عنوان راه میان‌بری برای ابدی کردن نام خود و پیدا کردن جاپای محکمی در عرصه نمادین؛ یک‌بار ذکر نام فرد به‌عنوان مترجم روی یک کتاب، بلکه در مطلع یک مقاله در روزنامه، سایت، مجله کافی است برای ورود به عرصه نمادین، بدون هیچ دغدغه‌ای برای تجدید چاپ کتاب یا دیده شدن و خوانده شدن آن. در تقابل با تجربه نامرئی بودن مترجمان در فضای فکری غرب در ایران ما با مرئی بودن متورم مترجمان مواجهیم. در این بستر، لازم است به دوره ده‌ساله ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۸ بپردازیم، یعنی بازه زمانی بسط ایده تفکر - ترجمه. مراد فرهادپور از تحلیل هرمنوتیکی رابطه تفکر و ترجمه کار خود را آغاز کرد و وارد فاز، به تعبیری، روان‌کاوانه یا لکانی رابطه تفکر و ترجمه شد. می‌توان با خلاصه‌ای از این گذار بحث را آغاز کرد.

مراد فرهادپور: بحث در متن مقدمه *عقل افسرده* و ادامه آن به‌عنوان شکلی از کنش ترجمه می‌گنجد؛ تأمل و بازاندیشی در این کنش در قالب فرم‌های اولیه هرمنوتیکی، سپس ادامه آن در متن گذر کلی از نوعی نظریه انتقادی مبتنی بر آدورنو و بنیامین به تجربه گفتارهای جدیدی که از سال‌های ۲۰۰۹ به این سو با آن آشنا شدیم (عمدتاً در پیوند با نظریات ژیاک و بدیو) به این نتیجه انجامید که معضله ترجمه در قالب جدیدی مطرح شد و این تحول تئوریک بر آن نظریه نیز تأثیر گذاشت. ولی نقطه شروع تجربی اتفاقاً همین تفاوت فضای غرب و ایران بود. بد

نیست مستقل از بحث‌های فلسفی‌تر و پیچیده‌تر با همین نقطه شروع تجربی آغاز کنیم، چون بحث ترجمه-تفکر و پیچیدگی و ابهام و سوء تفاهم آن بر می‌گردد به گره خوردن سوبیه‌های سیاسی-فلسفی با سوبیه‌های تجربی-تاریخی که ناشی از تفاوت وضعیت‌هاست. در نگاه کلی، ما با گذری از ترجمه به مفهوم سراسرست ترجمه کردن از زبانی دیگر به مفهوم عام‌تری از ترجمه در قالب انتقال یا فهم هرمنوتیکی روبرویم، و به تدریج خود این مفهوم نیز تحولی را از سر می‌گذراند و از طریق نظریهٔ آدورنو انتقادی‌تر می‌شود تا نهایتاً به لکان می‌رسد. در نتیجه، چندبعدی بودن از همان ابتدا در این مبحث وجود دارد که هم از جهتی مایهٔ غنای آن است و هم از جهتی دیگر به سوء تفاهم و ابهام نیز منجر شده است. چون مشخص نیست کجا از ترجمه به مفهوم سراسرست و تجربی آن صحبت می‌کنیم، کجا با یک مفهوم هرمنوتیکی طرفیم، و کجا ترجمه را در قالب پیوند بین تفکر با کنش سیاسی قرار می‌دهیم، یعنی در متن تغییر و حرکت از چارچوب هرمنوتیکی به نظریهٔ انتقادی و نهایتاً روانکاوی لکانی و مهم‌تر از آن نظریهٔ رخداده بدیو.

با این توصیف، مناسب است که این سوبیه‌های مختلف را تاحدی ولو مصنوعی از هم جدا کنیم. ترجمه به‌عنوان یک امر مجازی یعنی ترجمه از زبانی دیگر، کاملاً به همین تفاوتی بر می‌گردد که مشهود و ملموس است. برای هر کسی که به‌خصوص در سال‌های اولیه انقلاب با باز شدن فضا مشغول ترجمهٔ متون بود این تفاوت میان فضای غرب و ایران کاملاً عیان بود. مشاهده می‌شد که در این‌جا بر اساس مرئی بودن بیش از حد مترجم هرکسی می‌تواند از طریق ترجمه پوزیسیون یا مقام نمادینی برای خود بسازد. البته باید به تجربهٔ غربی نیز پیچیده‌تر بنگریم، از این نظر که وقتی به سوبیه‌های تاریخی تجربهٔ غرب نیز بر می‌گردیم گاه با پدیده‌های جهان سومی مواجه می‌شویم، فرضاً بی‌اطلاع بودن کامل برخی سنت‌های فکری از یکدیگر. اواسط دهه ۱۹۶۰ وقتی آدورنو و هورکهایمر در آلمان کار می‌کردند بعید است حتی اسم فوکو یا دلوز به گوش‌شان خورده باشد در حالی که این دو برخی از آثار مهم خود را در آن زمان نوشته بودند. یا بالعکس، در سنت‌های فرانسوی، اتی‌بن بالیبار می‌گوید تا دههٔ ۹۰ اصلاً آدورنو نخوانده بوده، یا فوکو اشاره می‌کند *دیالکتیک روشنگری* چقدر به بحث‌های خود او نزدیک است. ده‌ها نمونهٔ دیگر از این تفاوت سنت‌ها به‌ویژه بین جهان آنگلو ساکسون و فضای قاره‌ای و نیز در خود فضای قاره‌ای بین سنت‌های فرانسوی و آلمانی به چشم می‌خورد. پس حتی در تجربهٔ غربی نیز می‌توان دید که چگونه در موارد زیادی جریان‌های فکری روند شکل‌گیری خود را در بی‌اطلاعی مطلق از دیگر جریان‌ها طی کرده‌اند. تنها در دههٔ ۷۰ و ۸۰ خودمان که جهانی شدن و اینترنت رواج یافت ما با درهم آمیزی روبرویم. پس درون تجربهٔ غربی نیز شکاف بارزی مشاهده می‌شود. به‌علاوه، مواردی نیز سراغ داریم که خود کنش ترجمه در تجربهٔ غربی با یک پروژهٔ فلسفی-نمادین گره می‌خورد و می‌تواند به سنت بدل شود، خواه در ارتباط با یک فرد یا یک جمع. ترجمهٔ گایر از کانت تنها یک کار فردی نیست. مجموعه‌ای از افرادند که در یک پروژهٔ مشترک کار می‌کنند و ما تحت‌عنوان «کانتِ گایر» از آن نام می‌بریم. پس لازم است از تجربهٔ غربی نیز رمززدایی شود، چراکه قرار نیست یک موقعیت آرمانی و ایده‌آل از یک غرب بی‌مسأله بسازیم و در مقابل وضعیت ترجمه را در ایران مصیبت‌بار نشان دهیم. خود ما در ترجمه‌های

جمعی‌مان شاهد بوده‌ایم که چگونه مترجمان انگلیسی از متون فرانسه و آلمانی ترجمه‌های ضعیفی ارائه کرده‌اند یا برعکس. بنابراین نباید این دو تجربه تاریخی را به‌صورت انتزاعی در مقام خوب و بد کنار هم بگذاریم. به‌رغم این نکته، تفاوت مذکور وجود دارد و توی چشم آمدن نام مترجم یکی از نمودهای این تفاوت است. نمودی که نشان‌گر بحران تفکر در ایران است: نبود سنت، ناکامی آکادمی در ایفای نقش خود، گرفتاری زبان بیگانه به‌عنوان ابزاری برای تفکر و انبوه مسائلی که به وضعیت سیاسی و اجتماعی بر می‌گردد. همه این موارد باید در کنار هم در سنجش این دو موقعیت ارزیابی شوند. بر اساس تفاوت این دو جهان بود که ترجمه به‌عنوان «دردنشان بیماری تفکر در ایران» برای من مطرح شد.

تازیدهم: چیزی حدود ۱۷ سال از چاپ مقدمه *عقل افسرده* می‌گذرد و شما طی این سال‌ها همواره در سخنرانی‌ها و کلاس‌ها و مصاحبه‌ها و نوشته‌هایتان به بازاندیشی روی تز «تفکر-ترجمه» پرداختید که بعدها در *پاره‌های فکر* منتشر شد. چنان‌که شما در مقاله تفکر-ترجمه پای مفهوم «استعاره» را به میان می‌کشید، به‌نظر می‌رسد «ترجمه» در تز شما شبیه منشوری است که از هر طرف به آن نور بتابانیم یک وضعیت را روشن می‌کند. می‌توان از منابع مختلف به این منشور نور تاباند و نتایج گوناگون گرفت. مثلاً اگر از منبع ترجمه به معنای اخص کلمه به این منشور نور بتابانیم آنچه روشن می‌کند وضعیت مغشوشی است که به نابودی متون نظری می‌انجامد. اما یکی از منابع یا جهات مهمی که می‌توان از آن به این منشور نور تابانید از وجه تاریخی-اجتماعی است تا وضعیت کنونی ما روشن شود. شما همواره روی وضعیت تاریخی-انضمامی ما تأکید می‌گذارید. اگر از این منظر به بحث پردازیم و این تز را در کنار مابقی نظریاتی بگذاریم که روشنفکران ایران از صدر مشروطه تاکنون درباره وضعیت تاریخی-اجتماعی ما ارائه کرده‌اند، به تفاوت‌های بارزی می‌رسیم. می‌توان دو، سه پارادایم را در مواجهه با تفکر غربی یا چیزی به نام «غرب» نزد روشنفکران ایران تشخیص داد؛ یکی شیفتگی به غرب در برابر لختی و عریانی خودمان، دیگری مقاومت در برابر آن با محتوای ایدئولوژیک و معنوی، و نیز ترکیب‌هایی از هر دو. منتها تز «ترجمه- تفکر» کوشید هم‌زمان «شرق» و «غرب» را از حالت کلی بیرون بیاورد و هر دو را در یک وضعیت تاریخی بنشانند، سپس به میانجی دیالکتیک هگلی-لکانی خط فارق این دو وضعیت تاریخی- اجتماعی را به دو سر طیف رهنمون کند و در هر دوی آن‌ها بکشانند. نتیجه این کار، نوعی از جادو رفتگی است که در وضعیت ما پتانسیلی برای «خلاقیت» ایجاد می‌کند. اتفاقات تاریخی و جنبش‌های سیاسی، نوعی تأکید گذاشتن بر همین خط است. اکنون پس از گذشت ۱۷ سال، آیا خواندن تاریخ معاصر به‌میانجی تز تفکر-ترجمه هنوز کارگشا است؟ و چگونه می‌توان هم‌چنان از آن دفاع کرد؟

مراد فرهادپور: خود همین سؤال نشانگر گستردگی موضوع بحث است. اگر رابطه ترجمه و تفکر را با چندلایگی آن جدی بگیریم حوزه وسیعی را در بر می‌گیرد که نقطه شروع آن تأکید بر پیوند تفکر با یک وضعیت تاریخی است.

تازیدهم: خُب، آیا می‌توان گفت اصولاً دو محور وجود دارد: یکی ترجمه به‌مثابه استعاره (ترجمه استعاره‌ای است از وضعیت اجتماعی- سیاسی ما) و دیگری ترجمه به‌مثابه سمپتوم (وضعیت خاص ترجمه در شرایط تاریخی- اجتماعی ما)؟

مراد فرهادپور: به‌واقع، مسأله این است که چه ترجمه را استعاره‌ای برای تفکر بخوانیم و چه دردنشانی از بحران‌های تفکر، انبوهی از مسائل را در بر می‌گیرد، از ساده‌ترین سطح تجربی که به فرصت‌طلبی و عدم صداقتی بر می‌گردد که در کنش ترجمه وجود داشت، پیوند آن با تألیف حتی در سطح امتیازدهی دانشگاه‌ها، تا مسائل مهم‌تری که کل وضعیت تاریخی ما - سنت و مدرنیته، غرب‌زدگی، معنویت، بازگشت به خویشتن، عریانی در برابر پر بودن فضای غربی - تا بسیاری از مسائلی که همه ذیل دیالکتیک تفکر و جایی که تفکر در آن صورت می‌گیرد می‌گنجد. اصلاً چرا

خود این بحث در دهه هفتاد مطرح می‌شود؟ زیرا اگر ترجمه در پیوند با تفکر قرار گیرد تمام پیچیدگی‌های تفکر در این‌جا تکرار می‌شود از جمله پیوند تفکر با سیاست. مثلاً بحث غرب‌زدگی یا مسائل ترجمه را پیش از انقلاب هم داشتیم ولی نکاتی در این‌جا هست که به «زندگینامه سیاسی تفکر» بر می‌گردد. اوایل انقلاب ما شاهد انفجاری از ترجمه همراه با انفجاری از تفکر هستیم که در نسبت است با بازشدن فضای سیاسی و گره‌خوردن کنش فکر کردن با سیاست. سپس فروبستگی کاملی را مشاهده می‌کنیم که هم‌تراز است با ساخته‌شدن دولت و تجربه جنگ و اتفاقاتی که ذکر آن حدیث مکرر است. تنها پس از پایان جنگ و بازشدن نسبی فضا با وجود آمدن امکانی برای سیاست تفکر آغاز می‌شود. در نتیجه بحث‌های مربوط به ترجمه ذیل تحولی قرار می‌گیرد که در دوم خرداد شاهد آن بودیم؛ چرخش اجتماعی- تاریخی در وضعیت ایران. از همین‌رو اگر بخواهیم اکنون به «ترجمه به‌عنوان یک بحران» پردازیم باید به شرایط اجتماعی- سیاسی نظر داشته باشیم. اگر ترجمه و تفکر را در پیوند با هم قرار می‌دهیم و معتقدیم فکر کردن یعنی ترجمه کردن آن‌گاه فکر نکردن هم با کنش ترجمه گره می‌خورد. ما شکل‌هایی از ترجمه داریم که علامت فکر نکردن و ناممکن‌شدن فکر است. از این‌رو، بحران فعلی در ترجمه را می‌توان در رده‌های مختلفی از معنای استعاری خواند؛ از فرصت‌طلبی و بازاری‌شدن همه‌چیز و شخصی‌شدن امور که انعکاس آن در ترجمه نیز به چشم می‌خورد (افزایش شارلاتانیسم) تا پیوند ساختاری ناممکن‌شدن تفکر با سرکوب سیاسی و وقایع سال‌های گذشته و عقب‌گرد تاریخی. بنابراین در همه این موقعیت‌ها آن منشور به شکل‌های مختلف، از سطح ناب تجربی تا بحث‌های پیچیده فلسفی، بازتابانده می‌شود. پس می‌توان مشاهده کرد که همه معضلاتی نظیر سنت و مدرنیته، غرب‌زدگی، ما و آن‌ها، شرق و غرب، و نظایر آن را اگر سیاسی بخوانیم مستقیماً در پیوند است با تجربه سیاست و دموکراسی. هرچه این تجربه بسته‌تر شود، هرچه از بازاندیشی و تأمل، از امکان تجربه کردن تهی شود ما با وضعیت‌های بغرنج‌تر و بحرانی‌تری روبرو می‌شویم که در آن استعاره ترجمه می‌تواند در سطوح مختلف معنا بیابد و کلیدی باشد برای پرداختن به وضعیت اکنون خودمان، و در عین حال ابزاری باشد برای قرائت وضعیت ما در پرتو تاریخ معاصر، از مشروطه تا به امروز و تأکید بر نقش ترجمه به‌عنوان علامت بحران در تمامی این دوره‌ها. بنابراین ترجمه- تفکر نقطه‌ای دیالکتیکی است که چون لایه‌های گوناگونی در خود دارد برای تجربه تفکر و پیوند آن با سیاست و وضعیت تاریخی هم‌چنان بهترین کلید است.

تزیازدهم: اگر خط سیر تاریخی و پیوند ترجمه-تفکر را با سیاست مدنظر قرار دهیم، می‌توان مشاهده کرد وقتی فضای سیاسی شکل‌های جدیدی از فکر کردن را ممکن می‌کند بحران ترجمه نیز به محاق می‌رود. در این‌جا می‌توان به دو دوره پس از انقلاب ۵۷ اشاره کرد: یکی در بحبوحه سال‌های اولیه انقلاب که ما با شکوفایی فکر و خلاقیت روبرویم. در این سال‌ها کتاب‌های مهم و تأثیرگذاری به فارسی ترجمه می‌شود بی‌آن‌که نامی از مترجم بیاید، هم‌چون کتاب‌های سفید. و دیگری از دهه هفتاد شمسی به این‌سو. در اینجا مقایسه‌ای میان دهه ۷۰ و ۸۰ و ۹۰ شمسی ضروری است. گشایش سیاسی دهه هفتاد عملاً امکان فکر کردن را فراهم می‌آورد و ترجمه، چه به معنای تحت‌اللفظی‌اش و چه در مقام استعاره‌ای از تفکر، به طرح فکرهای نو و ایده‌های جدید می‌انجامد. می‌توان این فرایند را دموکراتیک‌شدن فکر و ترجمه قلمداد کرد که همراه است با پاگرفتن نسبی دموکراسی و سیاست در ایران. اما با شکست و فروبستگی پس از آن دوران سویه دیگر این فرایند دموکراتیک مبتذل‌شدن فکر و ترجمه است که در قالب منافع فردی، اغراض شخصی، ویژگی‌های روانی و نظایر آن بیرون می‌زند. اگر

شکست تجربه ۵۷ در دهه شصت همراه بود با عدم دسترسی همگان به منابع دست اول غربی و در نتیجه ما شاهد نوعی انحصار (به معنای مثبت کلمه) در ترجمه-تفکر بودیم، این بار خلأ شکست سیاسی در اواخر دهه ۸۰ با دسترسی آسان به متون نظری-ادبی غربی پر می‌شود و همین امر به فرایند مبتذل‌سازی دامن می‌زند.

مراد فرهادپور: چیزی که می‌خواستیم اضافه کنیم همین سوبه جمعی ترجمه-تفکر و پیوند مستقیم آن با سیاست است. کتاب‌های سفید عملاً محصول کار گروه‌های چپی بودند که آن‌ها را به‌عنوان تولیدات ایدئولوژیک و سیاسی خود عرضه می‌کردند. همین امر نشان می‌دهد چگونه ترجمه محملی است برای یک تجربه پیشرفته سیاسی-فکری. ولی گذشته از این، چندلایگی ترجمه به این معناست که با همه حوزه‌های تجربه گره می‌خورد. مثلاً می‌توانیم تأثیر تکنولوژی‌های جدید را در این حوزه بررسی کنیم. هر چند انحصار مذکور نیز زمینه را برای شارلاتانیسم فراهم می‌کرد.

از سوی دیگر، برجستگی دیالکتیکی ترجمه-تفکر در این است که هم استعاره فکرکردن است هم استعاره فکر نکردن، و بنابراین می‌تواند جنبه‌های مختلفی را در برگیرد، از جمله گره خوردن آن با کنش جمعی مشترک - جایی که در سه سال اول انقلاب با خلاقیت فکری روبرو بودیم که در آن اغراض شخصی و شهرت‌طلبی و شارلاتانیسم نمودی ندارد. از این‌رو، ترجمه می‌تواند استعاره‌ای مرکزی باشد برای دربرگرفتن همه این بحث‌ها. در نهایت، هم‌چنان که از لحاظ اقتصادی ادغام ما در سرمایه‌داری جهانی از زاویه یک کشور عقب‌افتاده صنعتی‌نشده فاقد تکنولوژی است که خواه ناخواه پای نظریه‌های وابستگی و پیرامون و مرکز و غیره را به میان می‌آورد و نشان می‌دهد که حتی در نقد سرمایه‌داری در ایران باید از زاویه پانگرفتن سرمایه‌داری شروع به کار کنیم، در نتیجه ترجمه نیز استعاره‌ای است که هم رخ‌دادن را نشان می‌دهد و هم رخ‌ندادن. همین امر ترجمه را مهم می‌کند. پس چه در اوج خلاقیت فکری ۵۷ و چه در رکود فعلی اعتدال نهایتاً موقعیت ما از این قرار است که نفس فکرکردن، نفس پیوند تفکر با تاریخ، سیاست، زندگی روزمره به‌عنوان سوبه‌ای از تجربه مدرنیته برای ما ذیل نوعی درگیری با غرب صورت می‌گیرد که در آن ما دریافت‌کننده‌ایم. ما در این‌جا با یک خلأ تاریخی روبرو بودیم که شاید در زمینه تئوری و فلسفه نتوان آن را به‌صورت تجربی نشان داد ولی در زمینه‌های تئاتر، موسیقی یا نقاشی می‌توان نشان داد که این‌جا هیچ چیزی نبوده؛ مباحثی هم‌چون پرسپکتیو و نقاشی انتزاعی و فیگوراتیو و نظایر آن در این‌جا جدید است. این‌ها همه تجربه‌هایی است که در غرب انجام شده. بنابراین، از هر چه بگذریم، تجربه ما حتی در اوج خلاقیت خود حالت دریافت‌کنندگی و انفعال دارد. این امر ناشی از وضعیت تاریخی است که نه باید آن را هستی‌شناختی کرد و نه می‌توان نادیده گرفت. به همین جهت، من در تز خودم حتی به ترجمه به معنای اخص کلمه نیز تأکید داشتم. بخش وسیعی از تفکر در ما، جایی که سنت فکری نیست، روشنگری نبوده، رنسانس تجربه نشده، ایده‌آلیسم آلمانی و انقلاب فرانسه نداشته، تحولات گذر به مدرنیته رخ نداده و تاریخ با ناصرالدین شاه شروع می‌شود، روشن است که در چنین فضایی آغاز اولیه باید بر اساس اخذ و گرفتن باشد. گرفتن می‌تواند مستقیماً شکل ترجمه داشته باشد یا غیرمستقیم به‌صورت تألیف انجام گیرد. خب، ما جامعه‌شناسی و علوم انسانی نداشته‌ایم و چاره‌ای جز ترجمه نیست.

بنابراین مشخص است که پشت همه بحث‌های مربوط به علوم انسانی بومی چیزی جز نظارت دولتی نیست. وقتی چیزی به نام علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی نداشته‌ایم قرار است روایت بومی از چه ارائه کنیم؟ روشن است که در همه این حوزه‌ها ما هر قدر هم بخواهیم خلاق باشیم در موقعیت اخذکردن قرار داریم.

تازیدهم: در خصوص خلاقیت، اشاره به تجربه‌ای در رابطه «نوشتن» و «ترجمه‌کردن» در تاریخ نثر فارسی می‌تواند به روشن‌شدن بحث کمک کند. در یک نگاه بسیار کلی، می‌توان دو خط در نثر مدرن فارسی ترسیم کرد: یکی خط نثر «صادق هدایت تا بهرام صادقی» و دیگری خط نثر «ملک‌الشعراى بهار تا هوشنگ گلشیری». آل احمد هم یک استثنا است که توضیح خواهیم داد چگونه می‌توان او را در این میان گنجانند. در این نمونه‌ها رابطه خلاقیت یا نوشتن با ترجمه بحرانی می‌شود. وقتی هدایت اولین بار داستان‌نویسی را شروع کرد دو دیدگاه در واکنش به او به وجود آمد: (۱). سنت‌گراها نثر او را معیوب و ضعیف می‌دانستند. (۲) چپ‌های ارتدوکس یا توده‌ای داستان‌های او را دارای محتوای بورژوازی می‌دانستند که به انفعال و ناامیدی و بی‌کنشی اجتماعی و فردگرایی می‌انجامد. نکته کلیدی در واکنش مرتجعان به نثر هدایت این بود که آن را اصلاً فارسی نمی‌دانستند؛ نوعی از تولید نثر فارسی که اصل و منشا آن جای دیگری است. مثال آن را هم انتحال ادبی هدایت در بوف کور می‌دانند که پاراگرافی است از ریلکه در کتاب «یادداشت‌های مالدی لائوریس بریگه».

خط «هدایت تا بهرام صادقی» را می‌توان چنین خلاصه کرد: شکلی از نوشتن به زبان مادری که گویی ترجمه متون اصلی ناموجود است. این سنت خلاق نثر، کپی‌های بدون اصل تولید می‌کند. در مقابل خط «از بهار تا گلشیری» متکی است به گنجینه غنی هزارساله‌ای از نثر فارسی که از دل آن می‌توان به نثری معیار برای زمان حال رسید. نثرهایی شسته‌رفته که وقتی می‌خوانیم احساس نمی‌کنیم متون ترجمه‌ای می‌خوانیم. این زبان آشنا، غنی و پر از ارجاع به نثرهای کهن است. گلشیری وقتی معصوم پنجم و متن‌هایی شبیه آن را می‌نوشت عملاً به بازسازی نثرهای قدیمی و قصص‌الانبیاء مشغول بود. در حالی که از هدایت تا بهرام صادقی به سمت نثری پیش می‌رویم که به‌جهت غرابت آن با فارسی‌زبانان آن را ترجمه‌ای می‌خواندند. در این‌جا دیگر به نثرهای کهن ارجاع داده نمی‌شود. اما در نمونه آل‌احمد، با آن‌که با نوشته‌های سیاسی رادیکال و گاه تندروی و چپ‌روی شخصی روبرویم از نظر فرمال کار جالبی می‌کند. در آثار آل احمد با نوعی ژورنالیسم رمانتیزه سر و کار داریم، این درست خلاف خطی است که از هدایت به بهرام صادقی ترسیم می‌شود. چون نثر بهرام صادقی به آرشیوهای پلیس و گزارش‌های روزنامه‌ای پهلو می‌زند مشابه سبک مطلق فلوبری. با این مثال خواستم رابطه خلاقیت با ترجمه را توضیح دهم؛ شیوه‌ای از نوشتن که نوعی ترجمه‌کردن است از متون ناموجود. چون به جهت فاصله تاریخی که ما با زبان‌های اروپایی داریم واردکردن ریتم‌های جدید در نثر فارسی ضروری است. در بین خود زبان‌های اروپایی (مثلاً از انگلیسی به فرانسه) تفاوت ریتم‌ها و نحوها آن‌قدر بارز نیست که تفاوت میان زبان فارسی و زبان‌های اروپایی.

مراد فرهادپور: اگر همین مثال را به لحاظ تاریخی با تجربه نهضت ترجمه مقایسه کنیم، سویه‌ای دیده می‌شود که من آن را انفعال خواندم. البته نباید این انفعال را هستی‌شناختی دانست و با بحث‌هایی هم‌چون شرق‌زدگی و غرب‌زدگی بررسی کرد. خط ترجمه در هر دو زبان مقصد و مبدأ نوعی از جادوررفتگی ایجاد می‌کند. ترجمه شکلی از تجربه از جادوررفتگی مدرن است که نشان می‌دهد فکرکردن و نوشتن همراه است با ایجاد بحران، غرابت، به‌هم‌خوردن کلیت ارگانیک سنتی و رویارویی با چیزی خارجی، مصنوعی، انتزاعی و بی‌ارتباط به سنت‌های درخشان و ذخایر فرهنگی. این امر، جزئی از تجربه تاریخی گذر به عصر جدید است. در اروپا نیز با همین فرایند مواجهیم. این از جادوررفتگی را می‌توان در سبک مطلق فلوبر یا شعر اروپایی مشاهده کرد که با بودلر منفجر می‌شود. آن‌جا هم فرآیند اخذ و رویارویی با دیگری در کار است. تجربه ما نه از نظر هستی‌شناختی بلکه به لحاظ تاریخی با غرب فرق

دارد ولی در هر دو سو ما با نوعی گسست روبرویم و این قضیه را به بهترین وجه می‌توان در ترجمه دید. البته در مورد اروپا این تجربه درونی‌تر است و حالت متوازی دارد. مثلاً در سیاست، انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها انقلاب فرانسه را ترجمه می‌کنند و در موسیقی برعکس این فرانسوی‌ها هستند که واگنر یا برامس را ترجمه می‌کنند. اما در مورد ما این توازن وجود ندارد و رابطه‌ای یک‌طرفه است.

اگر به نهضت ترجمه برگردیم مشاهده می‌کنیم که ترجمه در آن دوره به معنای حضور یک دیگری بحران‌آفرین نبوده است. اگرچه در دوران نهضت ترجمه نیز ترجمه افلاطون یا ارسطو به لحاظ کلامی بحران ایجاد کرد و آغازگر تفکر و فلسفه بود. نکته مهم این است که در آن دوره چون از نظر سیاسی-تاریخی با امپراتوری اسلام مواجه بودیم و یونان بخش کوچکی از متصرفات خلافت اموی و عباسی بود به لحاظ تمدنی شرق به نسبت اروپای آن زمان برتری داشت. در نتیجه امر بیگانه در قالب متون یونانی در موقعیت برتری نظامی، اقتصادی، سیاسی نمی‌تواند ایجاد بحران کند. ترجمه به صورت کنترل‌شده انجام می‌گیرد و کمتر تولیدکننده گسست است بلکه برعکس قدرت‌های موجود می‌توانند آن را به عنوان ابزار ایدئولوژیک در اختیار بگیرند. البته هم‌چنان این‌جا سوالات زیادی هست که من پاسخی برای آن ندارم، چون برخورد غزالی و موارد تاریخی از این دست نشان می‌دهد گویی ترجمه هم‌چنان در مقام بیگانه‌ای مرعوب‌کننده بوده است، البته شاید نه به شدت وحدت امروز. به هر حال این مقایسه کمک می‌کند دریابیم وضعیت کنونی هستی‌شناختی و ذاتی نیست و در روزگاری دیگر به جهت عدم برتری نظامی، اقتصادی، سیاسی با حالت دریافت‌کنندگی مواجه نبوده‌ایم.

تر یازدهم: البته در آن دوران با غیبت زمینه‌های مادی و تاریخی وضعیت مدرن روبرویم ولی شاید بتوان از منظر اکنون وجهی مدرن را به آن تزریق کرد. امویان، اولین کسانی که به فکر تأسیس امپراتوری جهانی اسلام افتادند، بدین‌منظور راه زبان را برگزیدند: لسان عربی مبین، یعنی زبانی روشنگر خطاب به همگان. چون این زبان از طریق مناسک آموخته می‌شد همه می‌توانستند درگیر آن شوند. با کشورگشایی و فتوحات اموی‌ها قرار بود زبان عربی زبان روزمره، زبان نوشتن و زبان فکر کردن شود. خود زبان عربی مجبور به مواجهه با زبان یونانی شد، آن‌هم به این اعتبار که تجربه استثنایی دموکراسی آتنی از همان ابتدا - به واسطه اتکاء به ریاضیات - امری کلی بود، زیرا کلی‌بودن ریاضیات وابسته به جغرافیای یونان نبود. بنابراین فعالیت عقلی در آن دوره ناگزیر از مواجهه با متون یونانی است که لازمه‌اش دانستن زبان یونانی بود. ولی موقعیت تاریخی ایران و زبان فارسی خصلتی مدرن به تجربه ایرانی‌ها می‌داد. آن‌ها وقتی به متون یونانی بر می‌خوردند از ابتدا قشر خاصی دوزبانه‌اند و می‌توانند به دو زبان فارسی و عربی بنویسند. ابن‌سینا هم *دانشنامه* نوشته و هم کلی متون عربی. در نتیجه، در وضعیت ایران آن دوران یک موجود دوزبانه با تفکر یونانی مواجه می‌شود. شرایط امروز برعکس است. بخش عمده‌ای از کشورهای عربی پس از استقلال به عنوان کشورهای دوزبانه (و از این منظر مدرن) تاسیس شدند در حالی که جامعه ایران فعلاً در فاز کنونی‌اش تک‌زبانه باقی مانده است. هر قدر هم این جامعه عربی بداند یا از کلمات عربی استفاده کند هنوز نمی‌تواند به عربی تکلم کند. تجربه زبان فارسی در آن برهه تاریخی تجربه‌ای استثنایی بود که ما با متفکرانی (نه با جامعه‌ای) دوزبانه سرو کار داشتیم که دست به نهضت ترجمه می‌زدند. حُب. با همه این‌ها، الان اجازه دهید برگردیم به ترجمه به‌مثابه استعاره. اگر هم‌چنان به ترجمه به‌عنوان یک استعاره بنگریم سیاست دیگری هم در فضای فکری ایران مشاهده می‌کنیم که متمایز از نظریه ترجمه-تفکر است. عده‌ای از مترجمان ایرانی نظیر عزت‌الله فولادوند و داریوش شایگان معتقدند کل آثار غربی باید ترجمه شود زیرا مشکل جامعه ایران را از منظری سیاست‌زدوده کمبود اطلاعات و معرفت می‌دانند.

مراد فرهادپور: یعنی یک دیدگاه مدیریتی و معرفت‌محور. این نکته را قبول دارم ولی از سوی دیگر هم نباید فراموش کرد ارتباطی که بین تفکر و دانشگاه در غرب هست در ایران وجود ندارد. در مقایسه با ایران می‌توان به ترکیه، ژاپن و کشورهای عربی اشاره کرد که لااقل متون اصلی تفکر غربی را ترجمه کرده‌اند و مثلاً پیش از این که دانشکده جامعه‌شناسی تأسیس کنند آثار مهم وبر را داشته‌اند.

تز یازدهم: البته که پیش از هر چیز ترجمه متون پایه‌ای ضروری است. مسأله این‌جاست که در ایران با دولتی تئوکراتیک سروکار داریم که می‌کوشد همواره خودبسته باشد، اما از درون با سوبه‌های فرهنگ، تمدن، تکنولوژی غربی و سرمایه‌گره خورده است. در این وضعیت همه چیز از بالا تعیین می‌شود. ترجمه متون در بهترین حالت انتقال فرهنگی است که حتی این امر هم با ایدئولوژی موجود غیرممکن است. اما در مقابل، در تز تفکر-ترجمه گذار نظری «از تفسیر به تکرار» وجود دارد. سوبه هرمنوتیکی به معنای فرویدی کلمه (در *ورای اصل لذت*) نوعی تفسیر است که در آن با انبوهی از معنا روبرویم. ولی در ایران به دلیل ساختار دولت تئوکراتیک عملاً سوبه تفسیری نیز ناممکن است.

مراد فرهادپور: البته سوبه مدیریتی چون ابزاری است می‌تواند به راحتی از فولادوند گرفته و به دست دانشگاه امام صادق داده شود. در این صورت نظارت هم راحت‌تر صورت می‌گیرد.

تز یازدهم: خُب... بنابراین شاید بتوان از تز تفکر-ترجمه این تفسیر را بیرون کشید که اگر ترجمه را به معنای «گذار از تفسیر به تکرار» بخوانیم آنچه مدام در تاریخ معاصر ایران تکرار می‌شود تجربه شکست‌های سیاسی است. اگر تصور کنیم یک‌بار این تجربه ناتمام شکست خورده محقق شود، در آن صورت فضا به‌گونه‌ای باز می‌شود که ممکن است شرایط ترجمه متون اصلی غربی در آن تغییر کند. پس می‌توان روی وجه استعاری تز ترجمه-تفکر دست گذاشت و وجه تکرار را معادل سیاست دانست. در این صورت شاید تعیین سیاسی، اجتماعی، تاریخی تز شما همان ترجمه در حکم تحقق سیاست است.

مراد فرهادپور: چنان که گفتم رابطه دیالکتیکی ترجمه با سیاست بدین‌گونه است که ترجمه هم حاکی از فکر کردن است و هم فکر نکردن. بنابراین فروبستگی وضعیت و شکست و ناکامی باعث تکرار می‌شود. نتیجه چیزی نیست جز روآمدن دیدگاه‌های مدیریتی و نیز عرفانی بازگشت به خویشتن و ساختن زبان (همچون مورد ادیب سلطانی) و وسواس‌های بیمارگون نسبت به فارسی سره و ناسره و نظایر آن. ولی باید به مفهوم تکرار تعین بخشید. چون تکرار اگر به معنای لکانی در نظر گرفته شود، یعنی صرف چرخیدن دور ابژه‌ای بدون هیچ معنایی باشد نهایتاً به چیزی نظیر ترجمه تحت‌اللفظی می‌رسیم یا همین آشفته‌بازار کنونی که کتاب‌ها فقط ترجمه می‌شود. نمی‌توان کنش ترجمه را با تکرار کردن به کنش سیاسی بدل کرد. ترجمه بین سطوح مختلف انتزاع و سطوح مختلف کنش فردی و جمعی یا بین فکر کردن و سیاست پل می‌زند. در هر حال تکرار را باید تکرار سیاست و انقلاب خواند به‌جای تکرار شکست و ناکامی. اما ارتباط این بحث با تفکر باید متعین‌تر شود. در این سوال مشخص نیست منظور از تکرار، تکرار کنش انقلاب است یا تکرار وضعیت بی‌معنای ترجمه کنونی که در آن متنی را سه مترجم ترجمه می‌کنند و هر سه هم غلط.

تز یازدهم: بُعد استعاری ترجمه در وضعیت سیاسی-تاریخی-اجتماعی مهم است. شاید یکی از ایرادات تز ترجمه-تفکر، جهش از وضعیت تاریخی-اجتماعی به ترجمه به معنای اخص کلمه است. اگر این تز در بافت تاریخی-اجتماعی قرار بگیرد با ارجاع به تجربه مدرنیته به خوبی می‌توان بحث را صورت‌بندی کرد. منتها در زمینه ترجمه متون باید صورت‌بندی دیگری ارائه کرد. بدون زیرسوال‌بردن ارزش ترجمه

درست باید اهمیت سیاست را نشان داد. اگر ترجمه‌های نامفهوم یکی از مشکلات فضای فکری کنونی است، این آشفتگی به خاطر ناکامی تجربه سیاسی است.

مراد فرهادپور: شکی نیست که وقتی از ترجمه به عنوان کنش سیاسی صحبت می‌کنیم باید از مخلفات محتوایی و معرفتی فاصله بگیریم. این جاست که نفس تکرار ترجمه مهم می‌شود. حتی در ترجمه‌های درب‌وداغان امروز نیز این بُعد وجود دارد و می‌توان ارتباط آن را با نظام مدیریت دولتی نشان داد. وقتی فضای سیاست بسته است وزارت ارشاد آگاهانه به این ترجمه‌های اشتباه مجوز می‌دهد. چون می‌داند از دل آن چیزی بیرون نمی‌آید مثل بیابانی که در آن فرد به دنبال سراب می‌گردد. اما در این ژست دولت هم امکان خطا وجود دارد. نفس دویدن در این بیابان هنوز معنایی تاریخی دارد و نشان می‌دهد که حتی در قالب توهم و سراب نیز پیوند تفکر و سیاست یا تکرار انقلاب و مازاد تئوری امکان‌پذیر است. پس حتی ترجمه‌های نامفهوم کنونی نیز هم نمود فکر نکردن هستند و هم نمود فکر کردن و این نشان‌دهنده این است که نظریه هنوز مطرح است.

تر یازدهم: به نظر می‌رسد این بحث را باید چند وجهی خواند. از سوی می‌توان گفت، که تر ترجمه-تفکر مبتنی است بر مواجهه با دیگری به‌عنوان بنیان هرگونه فکر کردن. در آشفته‌بازار کنونی این مواجهه شکل نمی‌گیرد چون پیش‌شرط آن آشنایی با زبان دیگری و فهم اوست. و از سوی دیگر هم این معضل می‌تواند پیش‌آید که چگونه می‌توان همه چیز را به زبان آموزی تقلیل نداد. مثلاً فرض آشنایی با زبان دیگری باز هم پای بسیاری چیزهای دیگر هم‌چون ایدئولوژی و سیاست به میان می‌آورد. زیرا انزوای ایران امکان هرگونه رابطه با دیگری را سلب کرده. امروزه در دبی همه کودکان عرب زبان انگلیسی می‌دانند ولی تازه در آن صورت است که شرایط اجتماعی-سیاسی سر بر می‌آورد.

مراد فرهادپور: قضیه این جاست که همیشه از طریق رویارویی با دیگری زبان او را می‌فهمیم. نمی‌توان پیش‌شرط معرفتی گذاشت و قائل به تقدم و تأخر بود، زیرا زبان دیگری به خود دیگری وصل است. در پس‌زمینه سیاسی-تاریخی-اجتماعی، درگیری با دیگری (به‌عنوان نوعی ازجادر رفتگی) در پیوند است با سیاست‌های دولتی، ناکامی سیاسی، عدم تجربه، و از دل آن شارلاتانیسم و ژست‌های فردی بیرون می‌زند. حال آن‌که در جاهای دیگر چون سیاست درهای بسته وجود ندارد مواجهه با دیگری تا این حد معرفتی نمی‌شود و راه‌های مختلفی برای این مواجهه یا مثلاً یادگیری زبان وجود دارد. لزومی ندارد فقط برای خواندن و بر زبان یاد بگیریم. اگر ما تورسیم داشتیم یا اگر چهل سال انزوا نداشتیم، هم روی سیاست و هم مواجهه با غرب و مسائلی از دست تأثیر می‌گذاشت. در متن این بافت تاریخی، با فرض انزوا و شکل‌های نابهنجار ناشی از آن است که می‌توان گفت مواجهه ما با دیگری بیش از حد در پیوند است با فلسفه دیگری. اگر این انزوا و ناکامی را به عنوان واقعیت تاریخی بپذیریم آن‌گاه تاکتیک‌های مشخصی از هم متمایز می‌شوند، از جمله تأکید نهادن بر محتوای معرفتی ترجمه در فضایی که معرفت به شکل نابهنجار و ایدئولوژیک تبدیل به مساله شده؛ خود دولت فلسفه را بزرگ می‌کند و قصد دارد علوم انسانی اسلامی بسازد. در این فضا باید مقابل استراتژی نیمه‌آگاهانه دولت که به ما می‌گوید «در این بیابان بدوید» تاکتیک‌هایی را اتخاذ کرد. شاید یکی از تاکتیک‌ها این باشد که اصلاً ندویم و خطوطی ترسیم کنیم که این آشفته بازار ایدئولوژیک را به هم بریزد، آشفته‌بازاری که هم معلول آن انزوا است و هم به آن دامن می‌زند. کار صالح نجفی در نقد ترجمه‌ها،

در ادامه همین فرآیند ترسیم خطوط است. بحث اساسی و تاکید بر سیاست سر جای خود اما در چهارچوب تاکتیک‌ها و تصمیم‌گیری‌های خاص امروزه دیگر ژست‌هایی هم‌چون ترجمه تحت‌اللفظی و ایجاد بحران جواب نمی‌دهد، یا سیاست نثری هدایت یا شکل‌های عجیب شعر گفتن یا نوشتن رمان نو را نمی‌توان نوعی خلاقیت حساب کرد بلکه نوعی بیماری زبان است.

تر یازدهم: دو بحث مطرح است: یکی «تجربه ترجمه» و دیگری «سیاست ترجمه». این دو باید در ابتدا از هم جدا شوند تا در انتها بتوان آن‌ها را به هم ارتباط داد. در مورد «تجربه ترجمه» می‌توان به خود واژه «تجربه» بازگشت. چنان‌که می‌دانید در آلمانی دو واژه برای تجربه وجود دارد: *Erlebnis* و *Erfahrung*. نسل ما (مترجم‌های بعد از خرداد ۱۳۷۶) مترجمانی هستیم منهای تجربه زیسته (*Erlebnis*) ترجمه. یعنی کم پیش می‌آید یک فرد خارجی حرف بزند و ما ترجمه کنیم. بنابراین ما بایستی تجربه ترجمه خود را از نو صورت‌بندی کنیم و سیاسی‌شدن ترجمه نیز به خاطر همین است. ما حضور غیابی بحران‌زای دیگری را از طریق تئوری و فلسفه دیگری داریم. اگر مترجمان نسل ما برخوردار از *Erlebnis* ترجمه بودند بسیاری از مشکلات حل بود. بخش زیادی از ترجمه‌های امروزی به این علت پایشان می‌لنگد که مترجم هیچ‌گاه با یک انگلیسی‌زبان حرف نمی‌زند و به طرز عجیبی فقط به میانجی تئوری، زبان را یاد می‌گیرد. البته می‌توان شاهد مترجمانی بود منهای تجربه انتزاعی (*Erfahrung*) ترجمه.

در نظریه تفکر-ترجمه گذار از هرمنوتیک به دیالکتیک لکان همراه است با یک جهش نظری که در بطن آن گذار تئوریزه شده: خط پس‌اساختارگرایی. معمولاً اتفاقی که در نظریه‌های ترجمه می‌افتد این است که ما تصویری سوبژکتیویستی از «سوژه ترجمه» داریم. پس‌اساختارگراها به این وجه حمله کردند و پروژه آن‌ها را می‌توان در دو گزاره خلاصه کرد: (۱) ترجمه به هر حال بازنویسی یک متن ارجینال است. ولی واسازی این گزاره این است که (۲) هر جور نوشتنی نوعی بازنویسی است. بنابراین کسی که ترجمه می‌کند به یک معنا در حال نوشتن است و کسی که می‌نویسد به یک معنا در حال ترجمه کردن است. ابداع تئوریک نظریه تفکر-ترجمه این است که ما از سوژه مترجم به‌عنوان سوژه ناخودآگاه صحبت می‌کنیم و زمینه سیاسی بحث از این نقطه شروع می‌شود. خط تئوریکی که می‌توان به این بحث اضافه کنیم گذاری است که در نظریه رانسیر از امر والای کانتی به زیبایی شیلری وجود دارد. در تجربه امر والا حس اصلی با مفهوم *awe* صورت‌بندی می‌شود؛ یعنی ترس آمیخته به احترام یا هیبت. «ترس آمیخته به احترام» درست تجربه مواجهه نسل ما با متون غربی است، آن‌هم به‌خصوص وقتی که چه به‌لحاظ بی‌نهایت ریاضی و چه به‌لحاظ بی‌نهایت مکانیکی با این متون مواجه می‌شدیم. تعداد این متون هر روز بیشتر می‌شد و فرد را بیشتر دچار حس هیبت می‌کرد. نتیجه این بود که فرد مترجم خود را در برابر یک امر والا می‌یافت. این‌جاست که شاید ما نیازمند مترجمانی در سطح فولادوند هستیم، مترجمی که آن‌قدر می‌داند و وسعت و جامعیت دارد که امکان مواجهه با امر والا را برای خواننده فراهم می‌آورد، محمدحسن لطفی باشد یا محمدقاضی، ابراهیم یونسی باشد یا فولادوند. رانسیر زیبایی شیلری را در تقابل با امر والای کانتی می‌گذارد. در زیبایی شیلری به جای ترس آمیخته با احترام ترکیب تمیزناپذیر «جاذبه و دافعه» داریم. شکلی از ترجمه که مراد فرهادپور اجرا و تمرین می‌کرد به‌نحوی بود که در مواجهه با دیگری غربی، در عین تصدیق زیبایی یا والایی دیگری، فاصله را درون این جاذبه وارد می‌کرد. نثر آرمانی که ما دنبال آن هستیم در فاصله فولادوند و فرهادپور قرار می‌گیرد. در طرف اول ما فقط جاذبه داشتیم و در طرف دوم حتی به سمت ترجمه‌های تحت‌اللفظی رفتیم که فاصله را زیاد می‌کرد. این‌جا نکته جالبی در سیاست ترجمه مشخص می‌شود. ما اتوپایی از جماعت مترجمان داریم که می‌توانند متونی تولید کنند که کار هر کدام دیگرشان باشد (هم‌چون تجربه اول انقلاب). مثالی بزنم؛ در ترجمه‌های فرهادپور تعداد کلمه «به‌مثابه» بیش از مترجمان دیگر است. اما شرط آن این است که «به‌مثابه»ها مغار بخورند. جایی که می‌توان استفاده نکرد نباید از آن استفاده کرد و جایی که ما این فاصله را در استفاده سیاسی از «به‌مثابه» می‌دانیم باید استفاده کرد. در نتیجه به‌جای آن «هم‌چون» یا «چونان» نمی‌گذاریم یا راهی برای دور زدنش پیدا نمی‌کنیم. این مستلزم تمرین یک وضعیت بازی است. در وضعیت بازی، ما از فقدان تاریخی خود، فقدان تجربه زیسته (*Erlebnis*) ترجمه، استفاده می‌کنیم برای ساختن میدان بازی ترجمه. در این میدان

بازی (بازی به مفهوم شیلری- رانسیری) خود ترجمه به تدریج به وسیله‌ای بی‌هدف تبدیل می‌شود یعنی مترجم برای افزایش معرفت خوانندگان ترجمه نمی‌کند، بلکه مترجم ترجمه می‌کند تا خوانندگان بازی مواجهه با دیگری را در زبان خود تمرین کنند. این بازی، بازی رهایی‌بخشی است که ما باید مدام پیاده کنیم. در این میدان بازی پیش‌شرط اصلی فهم مطلب (comprehension) و زبان‌دانی است. امری بدیهی که گفتن آن ضروری نیست ولی ظاهراً در وضعیت ما ذکر این بدیهیات ضروری به نظر می‌رسد. مترجمی که متن را نمی‌فهمد و شروع به ترجمه می‌کند هم‌چون بازیکنی است که بدون آشنایی با قواعد شروع به فوتبال می‌کند. حتماً خواهید گفت به جز بازی کردن راه دیگری برای آموختن یا درونی کردن قواعد بازی وجود ندارد. اما اتفاقی که در وضعیت ما می‌افتد این است که ما شاهد مترجمانی هستیم که از طریق چاپ کتاب در حال یادگیری ترجمه هستند و این بحران اصلی است. ما نیاز داریم به نوعی ترجمه کردن و نقد ترجمه که بگوییم همه می‌توانند این کار را انجام دهند؛ این بازی است که همه باید در آن سهیم باشند. ترجمه در وضعیت تاریخی ما به این اعتبار هم‌چنان تنها شکل تفکر است که ما فقط از این راه با دیگری مواجه می‌شویم. هم‌چنان سروکله‌زدن، سرشاخ‌شدن با دیگری را از طریق ترجمه صورت می‌دهیم. به همین دلیل باید میدان را از فولادوند گرفت و البته نسیپارد به دست دو گروه: آن‌ها که از طریق ترجمه کردن ترجمه می‌آموزند و آکادمی‌ها و نهادهای دولتی. ما به میدانی از ترجمه نیاز داریم که تجسم بیرونی آن از این قرار است که من از طریق ترجمه نکردن هم ترجمه می‌کنم. این فرمی از ترجمه بود که ما در این سال‌ها از دست داده‌ایم، می‌توان ترجمه کرد بدون ترجمه کردن یا لحظه‌هایی هست که از طریق ترجمه نکردن در حال ترجمه‌ایم.

مراد فرهادپور: قسمت تجربه انتزاعی (Erfahrung) در این جا ناروشن است. گذر به لکان به این قصد بود که سوپه Erlebnis به معنای گادامری و هرمنوتیکی برجسته نشود. بله منزوی بودن را باید آگاهانه مطرح کنیم و ببینیم در متن آن چه امکاناتی داریم، منتها داخل آن محتوا مسأله پیدا کردن هنجار (norm) مطرح بود. تاکید بر ترجمه در وهله اول به شکل هنجار ترجمه آگاهانه در تقابل با کسانی مطرح شد که خیال می‌کردند در حال تالیف کردن هستند. تلاش برای صورت دادن گذر بنیامینی بود که تجربه زیسته را منفی تلقی می‌کند. بر خلاف گادامر که تجربه زیسته را نقطه مقابل تجربه انتزاعی می‌داند و غنای تجربه از نظر او در تجربه زیسته است، بنیامین با پیش‌کشیدن «تمثیل» و انتزاعی‌دانستن خود واقعیت، تجربه زیسته را نوعی سوپژکتیویسم می‌داند و به‌عنوان بازگشت به امر بی‌واسطه به نقد می‌کشد و بر واسطه‌ها تأکید می‌کند. ما نیز در تز تفکر-ترجمه بحث واسطه‌ها را داریم. گذر از «ترجمه به معنای اخص کلمه» به «ترجمه به عنوان کنش سیاسی» بحث واسطه‌ها و رسیدن به هنجار و برخورد آگاهانه با آن را به میان می‌کشد. من تلاشم این بود که از دل تاکید بر ترجمه به یک هنجار مبتنی بر تجربه زیسته (Erlebnis) نرسیم و تجربه شخصی خود را به هنجار و معیار درست بودن تبدیل نکنیم. اتفاقاً باید گستردگی و تفاوت ترجمه‌ها و تجربه‌ها را بفهمیم و در این صورت است که فضا برای «تجربه عینی» باز می‌شود، فراتر از محدودیت‌های شخصی-سوپژکتیو. آدورنو هم در نظریه زیبایی‌شناسی خود این بحث را مطرح می‌کند که خود امر زیبا والاست، در خود امر زیبا حالت حیرت و ترس آمیخته به احترام حضور دارد. باید بر «تجربه عینی» تاکید گذاشت تا بحث نرماتیو روشن شود. در نقد ترجمه‌های صالح نجفی، باز کردن این تجربه زیسته شخصی به عنوان فضایی که در اختیار هیچ هدفی نیست و به‌عنوان وسیله‌ای بی‌هدف می‌تواند آن را از ادعای نرم یا هنجار بودن جدا کند. چون اتهام همیشگی «انحصاری کردن ترجمه» است. مساله این است که چگونه از ادعای هنجاری (normative) فراتر رویم ولی به بی‌هنجاری (normlessness) نرسیم. باید بتوانیم آگاهانه روی فاصله بین هنجار و تجربه زیسته هر نسل یا هر فرد تاکید کنیم.

این قضیه هم چیزی نیست جز برخورد مشخص و انضمامی با کنش‌های خاص به‌عنوان تاکتیک‌های خاص در این فضای سیاسی و ایدئولوژیک خاص، با این دولت، با این ایدئولوژی و این سابقه تاریخی انزوای ۴۰ ساله. در این متن است که بین ابعاد مختلف ترجمه، از ترجمه به معنای اخص کلمه تا ترجمه به عنوان کنش فکری و سیاسی، حرکت می‌کنیم. رفت‌وآمد بین این جنبه‌ها می‌طلبد که آگاهانه بتوانیم در هر لحظه همهٔ ابعاد مختلف را با هم داشته باشیم. مثلاً در برخورد سیاسی باید مسائل مربوط به ترجمهٔ متون را برجسته کرد. جایی که با معنای اخص ترجمه روبرویم باید نگاه کرد که در عین حال این قضیه بُعدی سیاسی و ابزاری دارد. این موضوع به ما اجازه می‌دهد بتوانیم بحث را به شکل خلاقانه پیش ببریم. به یک معنا این بحث از دل نه تجربهٔ زیستی فردی بلکه «تجربه عینی نسلی» بیرون می‌آید؛ از دل تجربهٔ بعد از انقلاب بیرون می‌آید و نشان می‌دهد چگونه برای خود ما مواجهه با دیگری و حتی سیاست در پیوند است با کنش خواندن کتاب‌های نظری هگل و کانت و رانسیر و بدیو و وسوسهٔ ترجمه و سپس تحقق این وسوسه. ترجمه برای ما مستقیماً شکلی از سیاست و بارزترین و مداوم‌ترین نوع تفکر و سیاست بوده است.

هانری مشونیک (Henri Meschonnic)، شاعر و مترجم یهودی فرانسوی، در سال ۱۹۳۲ در پاریس از پدرمادری روسی زاده شد. در رشته زبان‌شناسی تحصیل کرد و ابتدا در دانشگاه لیل به تدریس زبان‌شناسی پرداخت. در سال ۱۹۶۹ به همراه ژیل دلوز، میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار، ژاک لکان، آلن بدیو و دیگران دانشگاه تجربی ونسن را بنیان نهاد.

مشونیک با فراگیری زبان عبری دست‌اندرکار ترجمه کتاب مقدس شد و این تجربه او را به مطالعات عمیق‌تری در زمینه ترجمه و زبان برانگیخت که حاصل آن‌ها مقالات و کتاب‌های متعددی است که در آن‌ها تأثیر هومبولت، سوسور، و به‌خصوص امیل بنونیست، زبان‌شناس فرانسوی، بارز است. او ترجمه را کنشی اخلاقی و سیاسی می‌داند و متأثر از بنونیست، معتقد است تحقق چنین کنشی مستلزم آن است که نه کلمه و نه حتی گزاره، بلکه گفتار را واحد ترجمه قرار دهیم. هانری مشونیک در سال ۲۰۰۹ درگذشت.

متن زیر ترجمه بخش‌هایی از یکی از کتاب‌های او، *اخلاق و سیاست ترجمه* (Verdier, 2007, *Éthique et politique du traduire*) است.

(۱)

هر اخلاق ترجمه در وهله نخست مستلزم یک اخلاق لانگاژ (زبان - گفتار) است. و هر اخلاق زبان مستلزم نظریه‌ای درباره کلیت لانگاژ است، نظریه‌ای انتقادی در معنای مورد نظر هورکهایمر، که در نقطه مقابل نظریه‌های موضعی قرار دارد.

تفکر درباره لانگاژ بدون بوطیقا آکادمیسم محض است؛ اندیشیدن درباره اخلاق باید با و از طریق بوطیقا صورت گیرد؛ اندیشیدن درباره سیاست باید با و از طریق بوطیقا، و برای تحقق بوطیقای جامعه، صورت گیرد. تفکر بدون بوطیقا به معنای آن است که هم‌چون آکادمیسین‌ها دوگانگی مستتر در نشانه را حفظ کنیم، نشانه با همه گرایشاتی که در آن نهفته است: دوگانگی ظاهر عبارت و روح عبارت، دوگانگی هویت و غیریت، دوگانگی‌ای که امر الهی - سیاسی نیز تقویت‌کننده آن است.

و این فکر فریبی‌هایی که، در زمینه ترجمه، عبارت‌اند از مفاهیم وفاداری و دقت. وفادار به چه؟ به زبان؟ کدام زبان؟ اما زبان لانگاژ نیست. نباید این دو را با هم مشتبه کرد.

اگر وقتی دربارهٔ اخلاق می‌اندیشیم به لانگاژ نیندیشیم، ناروشنی خصلتِ بارزاندیشه ما خواهد شد، به‌خصوص به‌محض آن که سخن از شعر در میان باشد. این همان چیزی است که مثلاً در اخلاقیات لویناس می‌بینیم، و، به‌زعم من، سبب می‌شود این چنین در برابر نفوذ هایدگر رخنه‌پذیر باشد، در برابر این ذات‌ساختن تعمیم‌یافته از زبان، شعر، و فرهنگ ژرمنی که کلیت ترجمه را در چارچوب فهم قرار می‌دهد، کاری که بعضی دیگر، مانند ریکور، آن را تکرار می‌کنند.

من اخلاق را مسئولیت اجتماعی تعریف نمی‌کنم، اخلاق در چشم من جست‌وجویی است که سوژه در پیش می‌گیرد، سوژه‌ای که تلاش می‌کند با فعالیتش خود را سوژه کند، اما در این فعالیت سوژه کسی است که دیگری به‌واسطهٔ او سوژه می‌شود. در این معنا، این سوژه که موجودی صاحب لانگاژ است، هم وجودی اخلاقی است و هم شاعرانه، و اخلاق و بوطیقا در وجودش جدایی‌ناپذیرند. به دلیل این همبستگی اخلاق و بوطیقا است که اخلاق لانگاژ به همهٔ موجودات صاحب لانگاژ، شهروندان بشریت، مرتبط است، از همین روست که اخلاق امری سیاسی است.

بوطیقا یک اخلاق هم هست، زیرا شعر کنشی اخلاقی است چراکه سوژه را متحول می‌کند، آن کس را که می‌نویسد و آن کس را که می‌خواند. به همین واسطه همهٔ سوژه‌های دیگر را نیز متحول می‌کند، از سوژه فلسفی گرفته تا سوژه فرویدی.

در موضوعات لانگاژ، ادبیات و ادبیات‌ها، و در نتیجه در موضوعات ترجمه، برهم‌زدن و درهم‌شکستن نظرات متعارف ضرورتی مبرم دارد. ضرورت مبرم دارد که دست‌کم، بی‌آن‌که دُچار توهم شویم، دست‌اندرکار فعالیت شویم که رمی د گورمن (Rémy de Gourmont) آن را از هم‌پاشاندن تصورات می‌نامید؛ تصوراتی که تا این حد به هم‌پیوسته و تداعی‌کنندهٔ یکدیگرند، و آن‌چنان در جای خود استقرار یافته‌اند که قطعی و مطلق شده‌اند. یعنی دیگر تکان نمی‌خورند؛ با حفظ قدرت‌های‌شان به‌جای جست‌وجوی تفکر نشسته‌اند. قدرت‌های اجتماعی‌شان.

برای به عمل درآوردن نوعی اخلاق تفکر است که من برنامه‌ای در چند نکته پیشنهاد می‌کنم: تلاش در جهت بازشناختن این امر که وقتی زبان و لانگاژ، زبان و فرهنگ، زبان و ادبیات، و زبان و گفتار را با هم مشتبه می‌کنیم متوجه نیستیم چه می‌گوییم - و وقتی فکر می‌کنیم ترجمه یعنی ترجمهٔ زبان، با مفاهیم زبان صرف، متوجه نیستیم چه می‌گوییم؛ و تلاش در جهت بازشناختن این امر که تفکر زبان تفکر نشانه است، تفکر دوپارگی، تفکر تقلیل دادن امور به دو قطب. تفکر دو قطب انکار نمی‌تواند به یک‌پارگی جسم - لانگاژ، هیجان - مفهوم، و یک‌پارگی لانگاژ - شعر - اخلاق - سیاست فکر کند، یک‌پارگی‌ای که سبب می‌شود هریک از این چهار تا هر سه دیگر را متحول کند. به این ترتیب، هویت در مقابل غیریت قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به‌واسطهٔ غیریت است که پدید می‌آید، امری است که خود تاریختاش را ابداع می‌کند.

این درست همان چیزی است که سبب می‌شود ترجمه کردن برای تفکر دربارهٔ لانگاژ، اخلاق و سیاست امری ضروری باشد، منتها به شرط تفکر دربارهٔ شعر، به شرط ترجمهٔ شعر. به شرط ترجمهٔ نیرو، نه فقط ترجمهٔ معنا.

آرمانی بودن این پروژه، آرمانی بودن نفس اندیشیدن به چنین تعاملی، طنز را ضروری می‌سازد، طنز برای مخالفت با آن شبه‌جدیتی که قطعیت‌ها را با حرکت تفکر مشتبه می‌کند. آرمانی بودن این پروژه نقد را هم ضروری می‌سازد، یعنی بررسی عمل کردها و تاریخیت‌ها را.

بعد هزل‌آمیز تفکر رابطه میان زبان و شعر را واژگون می‌کند، و نشان می‌دهد که این عبری نیست که کتاب مقدس را ساخته، کتاب مقدس است که عبری را ساخته است، و این زبان عبری نیست که زبان عربی را ساخته، قرآن است که زبان عربی را زبان عربی کرده است. فقط از باب مثال. اوج بدبختی آن است که خود امر دینی معبد آکادمیسم است.

مسلمانان فقط این، شواهد بی‌شمارند. و برجسته. تا حدی همین امر است که مثال‌هایی را که در این کتاب می‌آیند موجه می‌سازد.

برای تلاش در جهت چیزی که می‌توان آن را یک اخلاق ترجمه نامید، اخلاقی که در چارچوب چیزی قرار می‌گیرد که من آن را اخلاق لانگاز می‌دانم، در چارچوب نظریه‌ای عام درباره لانگاز، و بی‌هیچ ادعایی نسبت به جامعیت این بحث، باید به آنچه تاکنون در این زمینه گفته شده نگاه کنیم. همه تجربه من در مطالعات ترجمه نشان می‌دهند که نفس تصور اخلاق ترجمه معمولاً پنهان است. جایگزین آن: اصول اخلاقی متعارف، که ترجمه، بر اساس تکلیف‌شناسی حرفه‌ای، آن را تعلیم می‌دهد: وفاداری، محو شدن مترجم. اما تکلیف‌شناسی حرفه‌ای، که شرط اولیه و ضروری است، کافی نیست.

(۲)

نشانه، در ساختار خود، سلسله‌دوتایی‌هاست. تضاد-جدایی. می‌دانیم که نشانه جسد است. همان صفتی که هومبولت به دستور زبان‌ها و لغت‌نامه‌ها می‌داد.

اما مشخصه نشانه بیش از هر چیز رابطه‌ای است که این دو جزء را به هم پیوند می‌دهد، خود این رابطه هم دو خصیصه دارد. نخست، این دو جزء یک تمامیت را تشکیل می‌دهند، آن‌چنان که یک به اضافه یک یعنی تمام، به طوری که نشانه تمامیت است، در حالی که لانگاز امری نامحدود است؛ بنابراین قول مشهور هومبولت، «استفاده نامحدود از وسایل محدود»، اما رابطه میان این دو جزء نشانه چنان است که نشانه از دو جزء برابر تشکیل نشده است. این رابطه چنان است که یکی از دو جزء، همیشه همان یکی، جزء دیگر را می‌پوشاند و محو می‌کند، و از آن جزء، دیگر چیزی جز وجودی بالقوه باقی نمی‌ماند.

همیشه دال است که هم پنهانش می‌کنند و هم نگهش می‌دارند، و در نتیجه، مدلول همه جا را اشغال می‌کند. چیزی که ترجمه آشکار می‌کند دقیقاً همین امر است. نتیجه بی‌درنگ این گفته آن است که ترجمه به جای نقش خادمانه‌ای که سنتاً برای آن قائل‌اند، در بازنمایی و تصور ما از لانگاژ و در فعالیت‌های لانگاژ نقشی درجه اول می‌یابد.

خصیصه دیگر نشانه آن است که کلیتی از پارادایم‌هاست که همه جامعه را دربرمی‌گیرد، درحالی‌که درنگاه سنتی، نظریه نشانه فقط یک الگوی زبان‌شناسی است، زیرا این نگاه مقولات خرد رانامتجانس می‌داند، اعتقاد به نامتجانس بودن مقولات خرد خود معلول نشانه است و سبب می‌شود که لانگاژ، از لحاظ فنی، کار زبان‌شناسان باشد، ادبیات کار ادیبان، و فلسفه کار متخصصان فلسفه، که خودش باز تخصص‌هایی دارد: اخلاق، زیباشناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه سیاسی...

خلاصه، رشته‌های دانشگاهی ما نظریه‌های موضعی‌اند، نظریه‌هایی که، به پیروی از هورکهایمر و مکتب فرانکفورت، می‌توان نظریه‌های سنتی نامیدشان، و نظریه انتقادی به منزله نظریه‌ای که کلیت را دربرمی‌گیرد، با آن در تعارض است.

دقیقاً از همین دیدگاه است که من می‌گویم بدون نظریه لانگاژ، نظریه انتقادی وجود ندارد. نتیجه بی‌درنگ این گفته آن است که مکتب فرانکفورت هم درچارچوب سنت باقی مانده است، چون نظریه لانگاژ نیست، نظریه لانگاژ ندارد. زیرا وظیفه یک نظریه انتقادی لانگاژ تفکر درباره تعامل (Wechselwirkung، این هم کلمه‌ای دیگر از هومبولت) میان لانگاژ، شعر، اخلاق و سیاست است، تفکری که سبب می‌شود قلمرو بوطیقا، بسی فراتر از بازشناختن کار ادبیات، به گستره جامعه باشد.

نشانه مجموعه‌ای منسجم است. مجموعه‌ای از شش پارادایم، آن‌هم در آن واحد:

- الگوی زبان‌شناختی، و براساس این الگو،
- الگویی انسان‌شناختی: تقسیم جان و جسم، ظاهر عبارت و روح عبارت، صدا و نوشته؛
- الگویی فلسفی: تقسیم - تضاد میان الفاظ و اشیا، و مسأله واقع‌گرایی و نام‌گرایی، که فرهنگ ما آن را به منطق و به قرون وسطا منحصر کرده است، اما جای آن دارد که آن را از ویتترین قرون وسطایی و منطقی‌اش بیرون آوریم و وارد پهنه اخلاق و سیاست کنیم.
- الگویی الهیاتی، که مثل آن چند الگوی دیگر همه شمول نیست، بلکه الگویی فرهنگی‌ست که جهانی شده است: جدایی عهد عتیق و عهد جدید.

- الگویی اجتماعی، جفت متعارض فرد و جامعه، که در آن امر فردی یا به واسطه امر فرهنگی و در امر فرهنگی محو شده است، یا، در نگاه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسانی مثل لویی دومن (Louis Dumont)، به دلیل فردمحوری و لذت‌طلبی، با امر فرهنگی درمنازعه و حتی ویرانگر امر اجتماعی است.

- و بالاخره الگوی سیاسی، که اقلیت و اکثریت را در مقابل هم قرار می‌دهد و آن را معضل حل‌ناشدنی دموکراسی می‌داند.

کلیت این مجموعه است که نشانه را می‌سازد، و رابطه قدیمی میان زبان مبدأ و زبان مقصد بازتولید همین کلیت است. بر اساس این رابطه قدیمی، توجه به زبان مبدأ توجه به صورت است، همان ترجمه تحت‌اللفظی، ترجمه‌ای که تصور می‌رود مناسب شعر است. انگار واحد شعر کلمه است، در حالی که کلمه واحد زبان است نه واحد شعر. اما ترجمه رایج، ترجمه مصلحت‌گرا، اساساً معطوف است به زبان مقصد، به جانب محتوا. این همان جفتی‌ست که یک سر آن وفاداری به زبان مبدأ و سر دیگر آن وفاداری به زبان مقصد است، و تبعات آن را می‌شناسیم: وفاداری به زبان مقصد یعنی محوشدن مترجم و شفافیت متن، زیرا هدف آن است که تفاوت‌های زبانی، تاریخی و فرهنگی با متن اصلی ناپدید شود. انگار متن در و برای زبان مقصد نوشته شده بوده است.

امری که به خوبی نشان می‌دهد که در زمینه ترجمه متون دینی هم ترجمه رایج دنبال جلب مشتری است.

مسئله نظری مسلماً آن نیست که منکر وجود زبان مبدأ و مقصد در ترجمه شویم، بلکه مسأله آن است که طرح این چینی مسأله کاری باطل است، زیرا بردیدگاهی استوار است که جز مفهوم زبان و مفهوم نشانه مفهوم دیگری نمی‌شناسد.

اما اگر به گفتار فکر کنیم، و نه به زبان، مسأله جابجا می‌شود، دیدگاه تغییر می‌کند، و نتیجه نیز.

همه این‌ها را در گفته‌ای بسیار ساده می‌توان خلاصه کرد: هویت را در برابر غیریت قرار ندهیم، زبانی را در برابر زبان دیگر قرار ندهیم، بلکه گوش بسپاریم به تأثیری که متن بر زبان خود می‌گذارد، تأثیری که فقط متن است که بر زبان می‌گذارد.

(۳)

اروپا فرهنگ لانگاژ خود را بر پایه یونان بنا کرد. در همه لغت‌نامه‌های اروپایی هنوز افلاطون است که تفکر ریتم را شکل می‌دهد: تعریفی مبتنی بر وزن، که ریتم را به وزن تقلیل می‌دهد، برخلاف نظر ارسطو که می‌گفت: «اوزان اجزاء ریتم‌اند».

بازنمایی لانگاژ با نشانه را مدیون تفکر یونان باستانیم که، با سلسلهٔ دوگانه‌انگاری‌هایش، جهان‌شمول شد، تفکری که صرفاً مبتنی بر دوپارگی بود، تفکر صدا و معنا، شکل و محتوا، تفکری که نشانه را جایگاه سبک می‌داند، که نشانه را جایگاه هرمنوتیک می‌داند. اروپا یعنی نشانه.

در این فرهنگ، نشانه نه یکی از تصورات ممکن از لانگاژ، بلکه سرشت و حقیقت لانگاژ تلقی می‌شود. اما از دیدگاه دیگری (و به قول سوسور ما دربارهٔ لانگاژ چیزی جز دیدگاه نداریم)، از دیدگاه دیگری، دیدگاه یک‌پارگی، یک‌پارگی بدن - لانگاژ، ریتم - نحو - عروض، یک‌پارگی معناشناسی متسلسل، نشانه فقط یکی از تصورات ممکن است، تصویری که یک‌پارگی را از نظر پنهان می‌کند و نمی‌گذارد به آن بیندیشیم. بنابراین نمی‌گذارد آن را ترجمه کنیم.

زیرا هر ترجمه‌ای مستلزم تصویری از لانگاژ است. چون آن تصویری که قرن‌هاست حرف اول را می‌زند (به حدی که تنها تصویری است که از لحاظ فرهنگی برای ما مأنوس است و دانش علوم لانگاژ، که تماماً در دل نشانه جای دارد، نیز به آن استحکام می‌بخشد) تصور نشانه است، پس ترجمهٔ متعارف ترجمهٔ نشانه است.

اما به محض آن که تفکر چیزی را ابداع می‌کند، شعر، اثر ادبی، اثر فلسفی (که البته با گفتار دربارهٔ شعر و اثر ادبی و اثر فلسفی تفاوت دارد)، آن اثر دیدگاه یک‌پارگی را به کرسی می‌نشانند، زیرا اثر تحول یک شکل لانگاژ به واسطهٔ یک شکل زندگی و تحول یک شکل زندگی به واسطهٔ یک شکل لانگاژ است. پس ترجمه براساس نشانه در بخشی از وجود خود ناترجمه است، امحاگر است.

بنابراین، وظیفه، و دشواری، پیش روی ما تغییردادن تصور موجود از لانگاژ است، نقد کردن نشانه با توسل به شعر است.

در اروپایی که سنتاً نقطه آغازین آن را جفت آتن و اورشلیم می‌دانیم (آتن: فلسفه و علم، اورشلیم: امر دینی که خود دویاره شده است: یونانی - عبری)، طرفه آن است که همان انبوه بودن سنت‌های آکادمیک به این سنت‌ها امکان می‌دهد پنهان کنند که ظرفیت تحول کلیشه‌های فرهنگی را پنهان می‌کنند، ظرفیتی که در سامان ریتم آیه‌های کتاب مقدس حضور دارد بی‌آن که کسی به آن گوش دهد. زیرا این سامان، سامان یک‌پارگی در لانگاژ است. و گوش فرادادن به آن ترجمه - نشانه را به ترجمه - شعر تکامل می‌دهد.

این وظیفه‌ای است که امروز پیش روی ما قرار دارد، وظیفهٔ فکر کردن و عمل کردن در تاریخ تفکر اروپا از لانگاژ، فکر کردن به آنچه اروپا را ساخت و درعین حال ازهم‌پاشاند.

مثالی، مثالی زیبا، در این زمینه، گفته باختین در کتابش دربارهٔ رابله است، درخصوص ترجمهٔ لیویموف از رابله در سال ۱۹۶۱، هرچند تحلیل نشده است. دوست دارم این جملات را نقل کنم: «می‌توان گفت که خوانندهٔ روسی نخستین بار است که رابله را می‌خواند، نخستین بار است که صدای خنده‌اش را می‌شنود، اگرچه رابله از قرن هجدهم

به روسی ترجمه شده بود، آن ترجمه‌ها فقط چکیده‌هایی جدا جدا بود، و هیچ مترجمی به برگردان تازگی و غنای زبان و سبک رابله، حتی اندکی، نائل نشده بود. این کاری به‌غایت دشوار می‌نمود. تا آن‌جا که گفتند رابله ترجمه‌ناپذیر است [...] به همین دلیل است که، در میان بزرگان ادبیات جهان، رابله تنها کسی بود که وارد فرهنگ روسی شده بود، که این فرهنگ آن‌را در وجود خود جذب نکرده بود (آن‌چنان که شکسپیر، سروانتس، و دیگران را کرد). این نقیصه‌ای بزرگ بود، زیرا رابله باب عالم عظیم فرهنگ هزل‌آمیز عامیانه را بر ما می‌گشاید. اکنون، به‌لطف ترجمه تحسین‌برانگیز لیویموف که به‌طرزی چشم‌گیر با اصل مطابق است، می‌توان گفت که رابله شروع کرده است به روسی سخن گوید، با همان لحن خودمانی‌اش، با همان گستاخی تقلیدناپذیرش، با همان ذوق پایان‌ناپذیر و عمیق‌اش در هزل. درباره اهمیت این رخداد هر چه بگوییم زیاده نگفته‌ایم، [۱]

من این مثال را به دلیل ارزش تمثیلی‌اش آوردم، تمثیل جنگ شعر علیه نشانه. ماندلشتام می‌گفت در شعر همیشه جنگ است. و پیش از هر جنگی، جنگ زبان، که جنگ ترجمه نیز از همان نشأت می‌گیرد. نه فقط در آیه‌های کتاب مقدس. همیشه پای نشانه و شعر در میان است. پای جنگ‌شان.

در وضعیت فعلی، نخستین چیزی که مشاهده می‌کنیم آن است که فرمانروایی نشانه مشکلاتی در پی دارد که همه آن‌ها به یکسان موضوع تفکر قرار نگرفته‌اند.

ترجمه را گذر از یک زبان به زبان دیگر تعریف می‌کنند. تعریفی ابتدایی، تعریف سلیم عقلان؛ بدون ترجمه، همه فرهنگ‌ها در خود فرو می‌رفتند. اما ترجمه - زبان فراموش می‌کند که ترجمه فقط ترجمه گفتار است. وقتی در چارچوب زبان می‌اندیشیم، هدف‌مان گذر از یک غیریت به هویت خودمان است، و غیریت و هویت را در مقابل هم قرار می‌دهیم. در حالی که شعر، و هنر، نشان می‌دهند که هویت فقط به‌واسطه غیریت پدید می‌آید. پس باید پیام‌شان را به گوش رساند.

ترجمه - نشانه آنچه را که ترجمه باید به گوش برساند محو می‌کند. اروپا در این میان وضعیتی خاص دارد، زیرا تنها قاره فرهنگی‌ای است که به جز متخصصان، دیگران متون بنیان‌گذار فرهنگ خود را فقط از طریق ترجمه (یونانی باستان، عبری کتاب مقدس) می‌شناسند.

بی‌فرهنگی، برنامه‌ریزی شده به‌دست فرهنگ مسیحی، را نیز در این میان از یاد نبریم که سبب شده است تعداد کسانی که نمی‌دانند کتاب مقدس به چه زبانی نوشته شده است بی‌شمار باشد، کسانی که تصور می‌کنند کتاب مقدس به آرامی یا یونانی نوشته شده است. فقط چند قطعه به زبان آرامی است.

[1]. Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, 1970, p. 147.

پس، این ترجمه، و فراموش کردنِ کاری که ترجمه باید انجام دهد، است که اروپا را بنیاد نهاده است. نقطهٔ عزیمت، نقطهٔ شروع دوباره تفکر، این فراموشی است، و آنچه را که این فراموشی پنهان می‌کند.

این فراموشی شعر را پنهان می‌کند، و فراموشی شعر تفکرِ سوژه را پنهان می‌کند، پنهان می‌کند که سوژه مسألهٔ اخلاقیات است، که شعر کنشی اخلاقی است. و اگر شعر کنشی اخلاقی است در این معنا که سوژه‌ها را تغییر می‌دهد، و بدون آن شعر نیست بلکه شعربافی است، پس شعر یک کنش سیاسی نیز هست (مثل مایاکوفسکی که در شوروی‌ای که شعر عاشقانه را انحطاط بورژوایی می‌دانست، شعر عاشقانه می‌گفت)، شعر کنشی سیاسی هم هست زیرا سوژه عمیقاً اجتماعی، و بنابراین تماماً سیاسی است.

آنچه در میان است کلیت تصویریست که از لانگاژ داریم، برای همهٔ جامعه. زیرا دوپارگیِ درونیِ نشانه در دوپارگیِ تصوراتی که از مناسباتِ میان فرد و جامعه داریم تداوم می‌یابد. و نظریهٔ لانگاژ، یعنی تعامل لانگاژ - شعر - اخلاقیات - سیاست، نشان می‌دهد که هر جامعه‌ای به تصویری که از لانگاژ دارد وابسته است، همان‌طور که هر تصویری از لانگاژ، چه عیان کند و چه پنهان، حامل تصورش از جامعه است.

آنچه در میان است، آنچه بیش از همه در مخاطره است، سوژه است. در این جا هم مثالی را می‌توان ذکر کرد که حکم تمثیل را دارد، گفته ماندلشتام در ۱۹۲۰ در سرآغاز نوشته‌اش «دولت و ریتم». زیرا او در این جا در جایگاه شاعر است که سخن می‌گوید، براساس آگاهی به مسألهٔ سوژه به واسطهٔ شاعر بودنش.

ماندلشتام می‌نویسد: «با سازمان دادن به جامعه، با ارتقا دادن آن از وضعیت هرچومرج به بنای یک موجود سازمان یافته، فراموش می‌کنیم که شخص است که باید پیش از هر چیز سامان یابد. انسان ریخت‌نیافته، بی‌شکل، شخص سامان‌نیافته بزرگ‌ترین دشمن جامعه است. در عمق، همهٔ آموزش ما، آن‌گونه که دولت جوان ما در قالب کمیساریای آموزش خلق برداشت می‌کند، سامان دادن به شخص است. آموزش اجتماعی سنتز انسان و جامعه را در جمع فراهم می‌آورد. جمع هنوز وجود ندارد، باید زاده شود. جمع‌گرایی پیش از جمع آمده است. اگر آموزش اجتماعی به یاری آن نشتابد، خطری که ما را تهدید می‌کند آن است که بدون وجود جمع، جمع‌گرا باشیم [۱].»

لازم می‌دانستم این اخطار شاعر را نقل کنم، زیرا مسأله‌ای مهم را مطرح می‌کند، مسأله‌ای شاعرانه - اخلاقی - سیاسی، اگرچه حرفی از ترجمه به میان نمی‌آورد، اما پای ترجمه نیز در این پیش‌شرط‌گیر است. همان‌طور که پای اروپا، بسی بعدتر از سال‌های ۱۹۲۰ و مارکسیسم دولتی.

[1]. Ossip Mandelstam, "Gossoudarstvovirmitm" (L'État et le rythme), *Sobranie Sotchinenij, Collected Works* in three volumes, ed. by G.P. Struve and B.A. Filipoff, vol. three, *Essays Letters*, New York, Inter-Language Literary Associates, 1969, p. 123.

زیرا مسأله‌ای که ماندلشتام مطرح می‌کند مسألهٔ منازعه دائمی میان واقع‌گرایی ذوات، ذات‌ساختن از چیزها، و نام‌گرایی افراد، نام‌گرایی آثار است.

سرتاپای تفکر اروپایی درگیر این مسأله است. این مسأله کلیتی انسان‌شناختی است، مقوم اروپاست، به همان حد که تصور خاصی از لانگاژ مقوم فرهنگ اروپاست. بنابراین این مسأله بر تفکر و عمل شاعر و عمل ترجمه تأثیر دارد. اروپا و ترجمه را باید در رابطه با یکدیگر موضوع تفکر دوباره قرار داد. بعداً خواهیم دید که ترجمه از اروپا چه ساخته است.

باید ترجمه را دیگر صرفاً فعالیتی در جهت انتقال معنا نبینیم، بلکه آن را انکشاف نظریهٔ لانگاژی ببینیم که در کنش ترجمه مضمور است و مورد تفکر قرار نگرفته است. نظریهٔ لانگاژ در معنای تعاملی میان لانگاژ - شعر - اخلاق - سیاست چیزی که زبان‌شناسی (حتی با نام جدید «علم لانگاژ») کوچک‌ترین تصویری از آن ندارد. فیلسوفان هم ندارند. ادیبان از آن هم کم‌تر. بنابراین برای آن که اخلاق و سیاست را در پیوند با هم، از طریق شعر، مورد تفکر قرار دهیم، نظریهٔ لانگاژ امری ضروری است. ضروری، نیز برای تفکر دربارهٔ اروپا. تفکر دربارهٔ اروپا از طریق شعر. اگرچه این گفته به چشم کوچک‌اندیشان سیاست دیوانگی بنماید.

برای آن که به سوژه از طریق کثرت بیندیشیم، و به کثرت از طریق سوژه. برای آن که دربارهٔ اروپا، به‌منزله جایگاه این تفکر، فکر کنیم.

به این ترتیب، مقابله با انهدام کثرت زبان‌ها، مقابله با تقلیل‌دادن زبان به ارتباطات، که بستر جهان‌شمول شدن زبان انگلیسی است، بخشی از نظریهٔ لانگاژ است. برای دفاع از زبان‌ها لازم نیست، از زبان‌ها، از هر زبان خاص، دفاع کنیم، باید ابتدا از نظریهٔ انتقادی لانگاژ دفاع کنیم.

این امر مستلزم تفکری است که به تاریخت عمیق ارزش‌ها اعتقاد دارد، به تاریخ‌مند کردن عمیق ارزش‌ها، انسان‌گرایی‌ای عمیقاً تاریخی. کلام بنونیست را به یاد آوریم: «لانگاژ پیش از آن که به کار برقراری ارتباط بیاید، به کار زندگی کردن می‌آید» [1]. تاریخت عمیق زندگی هر فرد در و از طریق زبانش. پس باید فکر کنیم که سخن گفتن یک کنش اخلاقی است، و زبان‌ها در وهله اول ابزار ارتباطات نیستند، بلکه پیش از هر چیز ابزار و شیوهٔ زندگی کردن‌اند.

[1]. Émile Benveniste, "la forme et le sens dans le langage" (1996), dans *Problèmes de linguistique générale* II, Gallimard, 1974, p.217.

فرایند ترجمه، در کلی‌ترین حالت، فرایند ایجاد نقاط هم‌ارز با زبان مبدأ در متن زبان مقصد است. اساساً «ترجمه‌پذیری» چیزی نیست جز قابلیت ایجاد هم‌ارزی. آنچه ترجمه‌پذیر نیست، یا ترجمه آن بی‌معنا و مهمل به نظر می‌رسد، عملاً معادل و هم‌ارزی ندارد و هم‌چنان در حکم یک «تفاوت» محض باقی می‌ماند. اما رسالت مترجم بیش از آن که درک و یافتن هم‌ارزی‌ها باشد (چیزی که هر مترجمی به‌عنوان شرط اساسی صلاحیت یافتن برای ترجمه باید از آن بهره‌مند باشد) فهم «تفاوت‌ها» است. ایجاد هم‌ارزی جز از راه رجوع به تفاوت‌ها میسر نیست. در واقع، مترجم باید علاوه بر درک صحیح واژگان موجود در متن در حال ترجمه، اشراف نسبی داشته باشد به واژگان و قواعدی که در متن اثری از آن‌ها نیست اما تأثیرشان در فرم و محتوای آن انکارنشدنی است. درست است که به‌لحاظ زبان‌شناختی باید هم‌ارزی نسبی میان متن مبدأ و متن مقصد وجود داشته باشد اما هرگز نمی‌توان به‌لحاظ فرهنگی بین این دو دنیای سراپا متفاوت هم‌ارزی قائل شد. از همین‌رو، هیچ ترجمه‌ای کامل و بی‌نقص نیست، و حتی بهترین ترجمه‌ها نیز جا برای بهتر شدن دارند. همواره می‌توان نکاتی یافت که در متن ترجمه‌شده از آن‌ها غفلت شده. می‌توان پیوسته معادل‌های دیگری به‌جای معادل‌های به‌کاررفته در متن ترجمه‌شده پیشنهاد کرد. اما آن تفاوتی که دنیای زبان مبدأ را از دنیای زبان مقصد جدا می‌کند همیشه ردپاهایی در ترجمه بر جای می‌گذارد که مانع از هضم و جذب زبان و فرهنگ بیگانه می‌شود. از این‌رو، شناسایی و مرزبندی «تفاوت»، «هویت» و «غیاب» از جمله استراتژی‌های اصلی هر مترجمی است. بدین‌ترتیب، در فرایند ترجمه (و هم‌چنین در کشور ما، فرایند تألیف) ما هیچ‌گاه با یک فرایند خطی و ساده ترجمه تحت‌اللفظی متون و انتقال محتوا و مفاهیم از یک زبان به زبان دیگر نیستیم، بلکه با فرایندی لایه‌به‌لایه و تودرتو مواجهیم که خصلتی زمان‌مند و حلقوی دارد، بدین معنا که مترجم همواره در حال ترجمه دوباره و دوباره ترجمه خویش از متون زبان مقصد است. از همین‌رو، مترجم همواره درگیر یک تنش ریشه‌ای است.

به گفته جورج اشتاینر، حرفه مترجم حرفه‌ای عمیقاً مبهم و دوپهلوی است. از یک‌سو، مترجم تحت تأثیر قاعده وفاداری به متن می‌کوشد تا حتی‌الامکان متن اصلی را موبه‌مو در قالب متن ترجمه‌شده کپی کند و به تعبیری، متن مبدأ را طوری به متن مقصد منتقل سازد که گویی مخاطبان متن مقصد قادر می‌شوند همان تجربه مواجهه خوانندگان فرهنگ بیگانه با متن مبدأ و نویسنده آن را، درست به همان سیاقی که در فرهنگ بیگانه تجربه می‌شود، از سر بگذرانند. در واقع، از آن‌جاکه تلاش برای حذف حضور سنگین «دیگری» و سایه پرنرنگ «تفاوت» (که اصالت متن

اساساً متکی بدان است) در متن مبدأ نه ممکن است و نه مطلوب، و از همین رو مترجم باید مواجهه با این «غیریت» و «دیگری» را به بهترین نحو تسهیل کند. اما از سوی دیگر، مترجم همواره درگیر این بیم و گمان است که مبادا وفاداری مطلق به متن اصلی باعث از دست رفتن نَفَس مواجهه خوانندگان متن ترجمه شده با «دیگری» شود و متن اصلی صرفاً در شکل یک «تفاوت» محض باقی بماند و بیگانگی آن تا حدی باشد که امکان شکلی‌گیری هر نوع درکی را از خواننده سلب کند. بدین‌سان، تلاش مترجم برای «هم‌ارزسازی» تفاوت‌ها و به یک معنا، «بومی‌ساختن» متن خود را در هیأت نوعی سازش و مصالحه نشان می‌دهد و مترجم را وادار می‌سازد تا نویسنده متن را عملاً وارد دنیای فرهنگی و آشنای خوانندگان زبان مقصد سازد و میان آن‌ها آشتی برقرار کند.

شلایرماخر همین ابهام و دوپهلویی را به شیوه‌ای دیگر بیان می‌کند و از دل آن دو استراتژی کلی برای ترجمه متون بیگانه بیرون می‌کشد، توگویی مترجم ناگزیر باید دست به انتخابی سرنوشت‌ساز بزند و نهایتاً یک استراتژی را برای ترجمه برگزیند. همه‌چیز وابسته به همین انتخاب حیاتی است و معنا و اهمیت متن بسته به انتخاب هر کدام از این استراتژی‌ها می‌تواند تغییر کند. استراتژی اول به طور کلی این است که نویسنده را از چارچوب و زمینه زبان و فرهنگ بیگانه و «خارجی» جدا کنیم و او را به دنیای آشنای فرهنگ خودی بیاوریم و اسباب مواجهه نویسنده با خواننده را سرانجام در همین زمینه فرهنگی و تاریخی بومی مهیا سازیم. در این صورت، مترجم باید همه همت خود را به کار بندد تا متنی «روان»، «یک‌دست»، و بدون سکنه و دست‌انداز تولید کند که همه شکاف‌ها و حفره‌های ناشی از ورود «امر خارجی» در آن پر و مسدود شده است. البته این‌ها همه به قیمت «بیرون‌گذاشتن» ارزش‌های فرهنگی دیگری و شرایطی صورت می‌گیرد که متن اصلی در آن‌ها تولید شده است. در این‌جا، امکان تفکر به هر نوع آلت‌رناتیو اجتماعی و سیاسی نادیده گرفته می‌شود و اولویت فرهنگ خودی به هر قیمتی خود را تحمیل می‌کند. در استراتژی دوم، این خوانندگان‌اند که به همت مترجم بار سفری تاریخی-فرهنگی-سیاسی را می‌بندند و عازم فرهنگ بیگانه می‌شوند تا در همان دیار بیگانه نزد نویسنده روند. بدین ترتیب، مترجم رفته‌رفته مقدمات آشنایی خوانندگان با «دیگری» را فراهم می‌آورد تا بتوانند بدون هرگونه ترسی از مواجهه با «امر خارجی» و «دیگری» آن را در چارچوب فرهنگ بیگانه و با مختصات همان فرهنگ تجربه و درونی کنند. خود شلایرماخر استراتژی دوم را موثرتر و معنادارتر می‌داند و آن را تحت عنوان «خارجی‌سازی» یا «بیگانه‌سازی» متن معرفی می‌کند. باید به خاطر داشت که انتخاب این استراتژی به هیچ‌وجه به معنای رازآلودکردن ترجمه به‌واسطه سرریز «غیریت» موجود در متن اصلی، یا بی‌توجهی به فرهنگ خواننده و امثالهم نیست (چیزی که در وضعیت کنونی ترجمه در ایران رفته‌رفته به امری مسلط بدل شده و بسیاری از ترجمه‌ها را نفوذناپذیر و غیرقابل‌درک ساخته است). در همین شیوه مواجهه با ترجمه می‌توان به‌نحو انضمامی ترجمه‌هایی را نشان داد که کاملاً «قابل فهم»، «دقیق» و نسبتاً بی‌نقص‌اند. مساله این‌جا است که در همین نمونه‌ها گسست‌ها و شکاف‌های موجود در متن اصلی انتقال یافته‌اند و ناخواسته مخل روان‌بودن و طبیعی‌بودن ترجمه می‌شوند و از این‌رو فرایند حک و ثبت فرهنگ بومی و آشنای خودی را به‌طور ناخودآگاه برملا می‌سازند. در

برخی از همین ترجمه‌ها مترجم می‌کوشد با نوشتن مقدمه و هشدار و توضیح به خواننده در مورد غرابت‌ها و ویژگی‌های سبکی متن اصلی و با دخالت‌های گاه و بیگاه در متن به شکل آوردن پانویس‌های مختلف و ثبت واژه اصلی روبه‌روی معادل انتخاب‌شده برای ترجمه و مواردی از این قبیل اولویت «دیگری» و «امر بیگانه» را در مد نظر قرار دهد. در واقع، این شیوه ترجمه منافاتی با ترجمه روان و بی‌سکته ندارد، اما سخت مخالف ایدئولوژی ترجمه روان و طبیعی و شیوا است. در ایدئولوژی ترجمه‌های شیوا و سلیس عامدانه بر درز و ترک‌های متن اصلی سرپوش گذاشته می‌شود و «امر بیگانه و خارجی» عملاً خارج از متن قرار می‌گیرد تا اساساً هیچ مواجهه‌ای با «دیگری» میسر نشود.

استراتژی «بیگانه‌سازی» در ترجمه می‌تواند آگاهانه یک عمل فرهنگی و سیاسی مخالف‌خوان باشد. ترجمه می‌تواند با تن‌دادن به گفتارها و ارزش‌های زبانی مسلط و ایجاد قرابت با ارزش‌های فرهنگی و سیاسی حاشیه‌ای و محذوف (من‌جمله فرهنگ‌های بیگانه‌ای که به‌واسطه مقاومت‌شان در برابر ارزش‌های مسلط از دایره فرهنگ رسمی و گفتار حاکم بیرون گذاشته شده‌اند) استراتژی مذکور را تا نهایت منطقی‌اش دنبال کند. بدین ترتیب، متون ترجمه‌شده می‌توانند با شکل‌دهی به یک فرم‌اسیون فرهنگی-سیاسی جدید، موضعی انتقادی در برابر ایدئولوژی‌های مسلط اتخاذ کنند.

با نگاه به وضعیت تاریخی ترجمه در کشور خودمان، عملاً می‌توانیم استلزامات و پیامدهای فرهنگی و سیاسی انتخاب هریک از استراتژی‌های فوق را دریابیم. هر دوی این راه‌کارهای ترجمه، با توجه به شرایط تاریخی و سیاسی ما، مبتنی‌اند بر ایدئولوژی‌های متفاوتی که پیامدهایی مختلفی برای فرهنگ و تفکر و عمل ما دربردارند. در بحث ما عامدانه از درگیر شدن با موضوعاتی چون ریزه‌کاری‌های فنی ترجمه در دو راه‌کار مذکور، نحوه معادل‌سازی‌ها، مسأله نحو و دستور زبان، و نظایر این‌ها پرهیز شده است، زیرا در این‌جا آثار تألیفی نیز شأن ترجمه را دارند، یا دست‌کم می‌توانند داشته باشند. تألیف در بستر تاریخی شرایط ما بی‌توجه به وضعیت کلی ترجمه و نحوه مواجهه مولف با فرهنگ‌های حاشیه‌ای و بیگانه عملاً ربط و معنای خود را از دست می‌دهد. ما اساساً فرم‌های جدید زبان فارسی و تجربه‌های زبانی تازه و مدرن خود را دست‌کم در یک قرن اخیر مدیون عمل ترجمه و رویارویی با امر بیگانه‌ایم.

از این منظر، می‌توان تاریخ ادبیات مدرن در ایران را نیز تاریخ ترجمه نامید. در واقع، نخستین داستان‌نویس مدرن ایران، صادق هدایت، و نخستین شاعر مدرن ایران، نیما یوشیج، (که تجربه زبانی ما را از بیخ‌وبن دگرگون ساختند) ابتدا تحت تأثیر فرهنگ و ادبیات فرانسوی و به تاسی از رمان‌نویسان و شاعران بلندآوازه فرانسه‌زبان (و کتب ترجمه‌شده به فرانسوی) آثاری از نویسندگان غربی را ترجمه کردند و در قدم بعدی کوشیدند برای این فرم تازه زبانی محتوایی درخور بیابند. همه ایده‌ها و مفاهیم ظاهراً بکر و نوآوری‌های خلاقانه نویسندگانی چون صادق هدایت در پرتو مواجهه ذهنی و عینی ایشان با فرهنگی بیگانه و زبانی خارجی معنا می‌یابد که در بطن خویش حاوی تاریخ و فرهنگی به درازای خود تاریخ است، زبان و فرهنگی که غنا و پویایی‌اش محصول چندین قرن تحول و توسعه

مداوم تاریخی است. آن‌ها برای خلق فرم‌های تازه و بدیع در ادبیات ایران می‌بایست ترجمه ذهنی خویش از فرهنگ غربی را کراراً بازترجمه کنند تا زبانی برای بیان تجربه‌های غریب و منحصر به فرد جامعه مدرن ایران — که در حاشیه‌های مدرنیته دست و پا می‌زد — بیابند.

بدین‌سان، تفکر و ترجمه در ایران علاوه بر آن‌که محتاج درگیری پیگیر و مطالعه همه‌جانبه متون ادبی و فلسفی غربی است (که بر طبق دعوی برخی اندیش‌مندان وطنی، از شروع تفکر فلسفی در یونان باستان گرفته تا تازه‌ترین دستاوردهای فکری غرب را شامل می‌شود) نیازمند رجوع مکرر به آثار تألیفی و ترجمه‌ای ایرانی در دوران پیشین است، تا اساساً ترجمه بتواند در بستری تاریخی رشد بیابد و رفته‌رفته سنت‌های فکری زنده مجال ظهور بیابد. در غیر این صورت، هر اثر تألیفی و ترجمه‌شده به پرتاب تیر در تاریکی می‌ماند، زیرا ایده‌ها و مفاهیم بدون پیوند با ریشه‌های تاریخی حقیقی‌شان بدل به محتواهای فکری بی‌سر و ته و بی‌معنایی می‌شوند که بسته به سلیقه شخصی افراد پیوسته رنگی تازه به خود می‌گیرند و قالب عوض می‌کنند. خطای بنیادی و بزرگ مترجم این است که سعی در ثبات‌بخشی به وضعیتی داشته باشد که تجربه زبانی خود او در آن رخ می‌دهد. در عوض، او باید اجازه دهد که بنیان زبان خود او به واسطه مواجهه با «امر بیگانه» و «دیگری» دچار شوک و تغییر شود. گشودن افق‌های هم‌راه تازه‌تر در زبان بومی و جست‌جو برای بدیل‌های سنتی گفتارهای ترجمه و استراتژی‌های درونی کردن «امر بیگانه»، خود را هم در انتخاب متون مختلف برای ترجمه و هم در خود فرایند ترجمه نشان می‌دهد. مترجم باید آگاه باشد که انتخاب یک اثر خاص برای ترجمه ممکن است انحرافی در مسیر تاریخی مواجهه با آثار بیگانه ایجاد کند.

مسئله در این‌جا صرفاً «بینامتنیت»، اولویت تفسیر و امکان بی‌پایان تفسیر متن اصلی و ترجمه‌شده نیست. مسئله بر سر به‌رسمیت‌شناختن عمل ترجمه به‌عنوان تجربه نویسندگی و تصدیق مترجم در مقام نویسنده است. اگر بپذیریم که هر ترجمه‌ای، به یک معنا، «بازنویسی» خشن متن اصلی است و مترجم به‌ناچار متن اصلی را درهم می‌شکند و تجربه نوشتن متن توسط نویسنده را به‌سیاقی دیگر در شرایط تاریخی و سیاسی خود تکرار می‌کند، باید گفت که مداخله غیرمستقیم در وضعیت موجود و تأثیرگذاری بر کلیت ساحت تاریخی زبان مقصد و ایجاد افق‌های تازه زبانی برای خوانندگان متون ترجمه‌شده، از استلزامات کار ترجمه است. فقط با درونی‌کردن و خودآگاهی به این استلزامات است که می‌توان ربط و معنای هر اثر ترجمه‌شده را در وضعیت انضمامی ترجمه آزمود.

(۱)

تلاش این مقاله طرح این پرسش خواهد بود که آیا می‌توان از دل ایدهٔ رسالت مترجم بنیامین به نوعی سیاست برای ترجمه اندیشید. بدیهی است که این پرسش در متن رویدادهای عرصهٔ ترجمه در ایران موضوعیت می‌یابد. به هر حال ممکن است طرح این مسأله قدری کلی یا دلبخواهی به نظر برسد اما بی‌آنکه بخواهیم سرشت تجربی و آزمایشی این نوشته را کتمان کنیم، باید در نظر بگیریم که از جهتی طرح این مسأله چندان هم دلبخواهی نیست چراکه در مسیر پرداختن به مفهوم ترجمهٔ بنیامینی از خلال کتاب *الاهیات ترجمه* امید مهرگان موضوعیت می‌یابد. نزدیک به هفت سال پیش مهرگان چاپ اول کتاب *الاهیات ترجمه* را روانهٔ بازار کتاب کرد و حالا بعد از این سالها به وضوح می‌توان دید که تفسیر او از مفهوم ترجمهٔ تحت‌اللفظی و تلاش او برای بخشیدن صورتی انضمامی به این مفهوم و پیوند زدن ایدهٔ رسالت مترجم به درکی انضمامی و تاریخی از مقولهٔ ترجمه - که آن زمان هنوز برای او «یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانهٔ ما» [۱] محسوب می‌شد - با وجود تمام شتاب‌زدگی‌ها و سردرگمی‌ها، باز هم یکی از مهم‌ترین متن‌های نظری به حساب می‌آید که در رابطه با ترجمه به چاپ رسیده است. *الاهیات ترجمه* کتاب کوچکی بلندپروازانه‌ای است که هر درخشش و هر سقوطش قابل تأمل است و می‌تواند مسائل مهمی را در رابطه با ترجمه و سیاست ترجمه برای ما آشکار کند.

مهرگان کتابش را با تز «تفکر/ترجمه»ی فرهادپور آغاز می‌کند و این موضوع از دو جهت حائز اهمیت است. اول این که شرح سیر تحول دیالکتیکی تز فرهادپور و تأکید بر اولویت بازگشت تفکر به وضعیت انضمامی، در حکم نوعی استراتژی، از همان آغاز معلوم می‌کند که *الاهیات ترجمه* کتابی نیست از یک مترجم جوان که با جابه‌جا کردن و طولانی کردن جملات متنی که یک سال پیش ترجمه کرده، نوشته شده باشد. بلکه این کتاب، ترجمه را در پیوند با وضعیت انضمامی تفکر از نظر می‌گذراند و حامل طرح مسأله‌ای است. از جهتی دیگر، پرداختن به تز «تفکر/ترجمه» به شکلی غیرمستقیم و جنبی، این کتاب را همراه با کتاب‌های دیگری که مهرگان به چاپ رسانده بود - که مهم‌ترین‌شان ترجمه‌هایی بودند که با همکاری فرهادپور به‌انجام رسانده بود - پیوند می‌زد به قسمی خودآگاهی تاریخی که از متن درگیری عملی و گروهی با تز «تفکر/ترجمه» به دست می‌آمد. از این رو وقتی دست‌آخر پس از

[۱]. مراد فرهادپور، *پاره‌های فکر (فلسفه و سیاست)*، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۸

مقدمه‌ای نه‌چندان کوتاه، مهرگان مسأله فراتر رفتن از سیاست ترجمه فرهادپور را پیش می‌کشد موضوع به‌نظر سنجیده و آگاهانه می‌رسد. به نظر می‌رسد نویسنده و مترجم جوانی که خوب می‌داند کجای تاریخ ایستاده است، می‌خواهد از زمینه و افق وضعیت مسلط فراتر برود و پرسشی تازه را طرح کند. مهرگان پس از شرح تمام و کمال تز «تفکر/ترجمه» و روشن کردن اهمیت و دستاوردهای تاریخی آن می‌نویسد که در پس تمام ایده‌های فرهادپور می‌توان ردپای نوعی هواداری از فرهنگ و اعتماد به پیشرفت آن‌را تشخیص داد و نتیجه می‌گیرد که سیاست ترجمه فرهادپور، نهایتاً سیاستی مبتنی بر مفاهیم و معناداری است و لاجرم ناظر به قلمرو اهداف. مهرگان در پی تغییر این سیاست است و الاهیات ترجمه تلاشی است برای طرح این مسأله که آیا می‌توان از مفهوم رسالت بنیامینی مترجم به نوعی سیاست رادیکال برای ترجمه رسید.

البته شاید در ادامه معلوم شود که کتاب آنقدرها هم که وانمود می‌کند حرفی مطمئن برای گفتن نداشته است اما خوبی الاهیات ترجمه این است که دست‌آخر دست‌های خالی‌اش را به شکل پرسشی ارزش‌مند نشان‌مان می‌دهد. به عبارتی، شاید کتاب نمی‌تواند آن‌طور که وعده می‌دهد ترجمه تحت‌لفظی را به‌مثابه سیاستی روشن و البته رادیکال برای ترجمه صورت‌بندی کند اما دست‌کم می‌تواند این ناکامی را به تراز پرسش‌های کتاب بکشد.

ترجمه تحت‌لفظی حقیقتاً چیست و حد آن کجاست؟ تا کجا می‌توان به تحت‌لفظیت در ترجمه وفادار ماند؟ آیا اصلاً چیزی به‌نام «ترجمه بنیامینی» تحقق‌پذیر است یا این برای ترجمه یک آرمان است یا تنها یک ایده فلسفی است؟

در متن حاضر قصد داریم به چنین پرسش‌هایی وفادار بمانیم چراکه فکر می‌کنیم افقی که این پرسش‌ها می‌گشایند نه‌تنها به لحاظ نظری می‌تواند قابل تأمل باشد، بلکه به لحاظ تاریخی و سیاسی نیز طرح این مسأله چندان بی‌ارتباط با وضعیت انضمامی ترجمه و تفکر نیست. به‌خصوص حالا که پیکر نیمه‌جان تفکر -علاوه بر تمام مرض‌هایی که داشت- به شکلی جانکاه دارد از تب همه‌گیر ترجمه «به شیوه تحت‌لفظی» هم رنج می‌برد.

اما پیش از چنین تأملی باید روشن کنیم که سیر تحلیلی این متن از دو مسیر اصلی می‌گذرد. اولین مسیر از صفحات پایانی کتاب الاهیات ترجمه آغاز می‌شود. مهرگان در قسمت ضمیمه کتاب، قولی از صالح نجفی را پیش می‌کشد: «احتمالاً باید خود مفهوم تحت‌لفظی بودن و کلمه به کلمه را از نو تفسیر کرد» [۱]. ما قصد داریم این قول را جدی بگیریم. از این‌رو تلاش این مقاله بر این خواهد بود که در مسیر تفسیری جدید از ترجمه تحت‌لفظی، افسون ازدست‌رفته این عبارت را به آن بازگرداند. اما آنچه اهمیت پیدا می‌کند موضعی است که لاجرم در چنین مواجهه‌ای پیش‌رویمان پدیدار می‌شود. آیا ترجمه بنیامینی یا ترجمه تحت‌لفظی اصلاً تحقق‌پذیر است یا به‌عبارتی رسالت مترجم بنیامین تا کجا به کنش ترجمه مربوط می‌شود؟ پاسخ به این پرسش، ما را با سه دیدگاه عموماً رایج مواجه خواهد ساخت.

[۱]. امید مهرگان، الاهیات ترجمه (والتر بنیامین و رسالت مترجم)، فرهنگ صبا، تهران، ۱۳۸۷

اولی این است که رسالت مترجم یک متن تماماً فلسفی است و نه یک راهکار عملی یا سیاسی برای مترجمان آینده. از این رو تعابیر و توصیه‌های بنیامین در رسالت مترجم غیرقابل اجرا است و رسالت مترجم را نه در رابطه با کنش ترجمه بلکه تنها باید در راستای پروژه فلسفی، سیاسی و الاهیاتی بنیامین خواند.

دومین دیدگاه هم مثل اولی، ترجمه بنیامینی یا ترجمه تحت‌لفظی را ناممکن تلقی می‌کند اما رسالت مترجم را بی‌ارتباط با کنش ترجمه نمی‌خواند. به عبارتی از این منظر، ترجمه تحت‌لفظی به شکل عملی ناممکن است اما در حکم افقی ایده‌آل و تحقق‌ناپذیر به هر کنش حقیقی ترجمه شکل می‌بخشد. به زبان دیگر می‌توان گفت هر ترجمه واجد ارزشی، از پیش نوعی ترجمه تحت‌لفظی است.

اما دیدگاه سوم ترجمه تحت‌لفظی را مفهومی محال و دست‌نیافتنی یا افقی ایده‌آل تلقی نمی‌کند. ترجمه تحت‌لفظی در این تفسیر همان ترجمه‌ای است که ما با آن آشنا می‌شویم. مثل ترجمه زیرکانه‌ای متون مقدس که البته واضح است از لحاظ انتقال پیام و معنا چندان موفق نیست اما ارزش و اهمیت این ترجمه درست در همین بی‌اعتنایی به انتقال معنا و احضار روح متن اصل و زبان مبدأ در کالبد متن ترجمه و زبان مقصد است. نتیجه چنین ترجمه‌ای کاملاً قابل تصور است. متنی با زبانی درهم ریخته، تسخیر شده، عجیب و آخرالزمانی (الهیات ترجمه دست کم در فرازهایی مشخص، ترجمه تحت‌لفظی را کاملاً در پیوند با همین نظرگاه تفسیر می‌کند).

دیدگاه ما در مقاله حاضر به هیچ‌کدام از این سه منظر تعلق نخواهد داشت. از این رو این متن تلاش خواهد کرد که در راستای تفسیر مجدد ترجمه تحت‌لفظی بودن ترجمه، با تکیه بر تفسیر آگامبن از آراء بنیامین در باب تاریخ و زبان، نشان بدهد که ترجمه بنیامینی یا تحت‌لفظی «چه چیزی نیست».

اما مسیر دوم در سیر تحلیلی این متن را باید در تقاطع با مسیر اول در نظر گرفت. برای اینکه بفهمیم ترجمه بنیامینی «چه چیزی است» به ترجمه بنیامین از اشعار بودلر و زندگی و آراء و نظرات او به عنوان یک مترجم می‌پردازیم. مطلبی که باید در این خصوص بر آن تاکید گذاشت این است که این‌جا نباید تصور کرد می‌خواهیم از روش ترجمه بنیامین و زندگی او در مقام یک مترجم، به فهم آثار نظری او برسیم. چنین تحلیلی هیچ ارزشی نخواهد داشت. بنیامین هم مثل پروست (که از قضا یکی از نویسندگانی بود که سال‌ها دل‌مشغول ترجمه کتابش بود) از آن معدود نویسندگانی است که به قول سوزان سانتاگ زندگی شخصی‌شان را باید در مسیر پروژه فکری‌شان خواند و نه برعکس. مثلاً تا آنجایی که به بیماری پروست برمی‌گردد اشاره به تجربیات او در حدود فاکت، چیزی را روشن نخواهد کرد. قرنطینه و پرستار و تاریکی و دارو و انزوا چیزهایی نیستند که بتوان از آن‌ها به در جستجوی زمان از دست‌رفته رسید. کما این‌که هزاران بیمار مثل پروست بدون چنین «جستجویی» همان‌جا در قرنطینه‌ها می‌میرند و از یاد می‌روند. بیماری پروست مهم است ولی از آن جهت که پروژه فکری او آن‌را واجد اهمیت می‌کند. اتاق او، در خود غرق شدن‌های او و خاطرات بی‌اهمیت کودکی‌اش مهم‌اند از آنجایی که در جستجوی زمان از دست‌رفته به آن‌ها

ابعاد غیرشخصی می‌بخشد و آن‌ها را در هیأت اجزایی از یک منظومه، عرضه می‌کند. دربارهٔ بنیامین نیز وضع به همین صورت است. زندگی او را باید در راستای ایده‌ها و آثارش خواند و نه آثار و تفکر او را در راستای زندگی‌اش. در واقع می‌توان گفت والتر بنیامین نام آن پرترهٔ ناتمام است و نه کسی که آن پرتره را ساخته. تکه‌ها و سویه‌هایی منحصراً جدا از هم که همگی به یک چهره اشاره می‌کنند. بنیامین در رابطه‌اش با شولم، یا بنیامین در رابطه‌اش با برشت، یا بنیامین در رابطه با آدورنو، این‌ها همه وجوهی از آن چهره‌ای است که بنیامین در حال ساختن‌اش بود، برای این‌که آن را هم مانند بسیاری چیزها ناتمام رها کند. درست مثل همان کاری که کافکا با رمان‌هایش کرده بود. این مکاتبه‌ها، رفاقت‌ها و روابط، شکل بیرونی وجوهی است که در پروژۀ فکری او اساسی‌اند، بدون آن‌که بنیامین در هیچ‌کدام از آن سویه‌ها حل شود یا فاصله‌اش را با آن‌ها از دست بدهد. دوره‌های نه‌چندان مرتبط با هم در سراسر حیات فکری بنیامین، به‌مثابه رابطه‌هایی ضروری با دیگری، باید در پیوند با همین پرترهٔ ناتمام فهمیده شوند. رابطه‌اش با الاهیات در رابطه‌اش با شولم بیرونی می‌شود. رابطه‌اش با مارکسیسم و آن رویکرد انتقادی کنایی در رابطه با برشت و رابطه‌اش با دیالکتیک و به‌دست دادن مفهومی جدید از تجربه به شکلی ماتریالیستی در رابطه با آدورنو بیرونی می‌شود. [۱] از این حیث، ترجمه‌های بنیامین و رابطه‌اش با بودلر یا مثلاً پروست، به‌عنوان سویه‌ای اساسی در این پرتره، باید در رابطه با همین مفهوم «بیرونی شدن» وجوهی خاص در پروژۀ فکری او در نظر گرفته شوند و نه به‌عنوان برهان یا مبنایی برای فهمیدن به‌اصطلاح «مقصود حقیقی» یا «هدف اصلی» نویسندهٔ رسالت مترجم. تصویری که بنیامین از خودش به‌جا گذاشته چهره‌ای است که قطعاتی ناهمسان و گاه متعارض آن را می‌سازند. قطعاتی که در نوعی پیوند انفصالی با یکدیگر پروژۀ فکری و سیاسی بنیامین را بازنمایی می‌کنند. از این رو رسالت مترجم و ترجمه‌های بنیامین را نیز باید در چنین رابطه‌ای با هم و با بخش‌های دیگر این چهره یا پروژۀ از نظر گذراند.

(۲)

ترجمۀ تحت‌اللفظی را نباید در معنای تحت‌اللفظی‌اش خواند. در خواندن رسالت مترجم بنیامین، این موضوع را باید در نظر گرفت. ترجمۀ تحت‌اللفظی یک «ایده» است و نه یک دستورالعمل. «ایده»ها با «پدیده»های تجربی نمی‌توانند نسبتی مستقیم داشته باشند بلکه لازم است عناصری یا بخش‌هایی از پدیده‌ها کنده شوند تا کنار هم، ایده را پدیدار کنند. کسی که این تمایز را نادیده می‌گیرد باید بنیامین را هم با یک متأله یهودی راست‌گیش، یکی پنداشته باشد. از این رو نباید در مواجهه با رسالت مترجم، بی‌گذار به آب زد. جملات، خودشان نیستند. زبان به چیزی در ورای خودش اشاره می‌کند. چیزی هم‌چون زبانِ زبان. زبان مدام در حال اشاره به فاصله‌اش با جهان است. وقتی بنیامین می‌نویسد واحد ترجمه، کلمه است و نه جمله، نباید تصور کرد که بی‌اعتنا به فهم جمله، باید معنای کلمات را زیر آن‌ها گذاشت. این یک دستورالعمل نیست. سوبۀ اغراق‌شده از یک پدیدهٔ تجربی (در این‌جا ترجمه) است که باید در

[۱] این ایدهٔ پیوند دوره‌های فکری و اگراییانهٔ بنیامین با نمودهای بیرونی آن، یعنی روابطی ضروری با دیگری را وامدار صورت‌بندی درخشان مراد فرهادپور در سخنرانی‌ای در باب بنیامین در موسسه پرسش هستیم.

رابطه با تکه‌های دیگری در کنار خودش و بر مبنای نوعی دیالکتیک بنیامینی خوانده شود که بناست ایده رسالت مترجم را بسازند. درست همان‌طور که موزائیک‌های لعابی کوچک، که هر کدام ممکن است نقشی مبهم یا غلط‌انداز بر خود داشته باشند، بناست در کنار یکدیگر، در هیأت نقش دیوارنگاره یک کلیسا به درخشش درآیند. این دیالکتیک، در رساله در باب نظریه شناخت، نظریه پیشرفت بنیامین این چنین شرح داده می‌شود: «یک پیشنهاد کوچک روش‌شناختی درباره دیالکتیک فرهنگی-تاریخی. به راحتی می‌توان در متن عرصه‌های گوناگون هر دوره‌ای، بر اساس دیدگاه‌های معین، قطب‌های مخالفی را برقرار ساخت، آن‌هم به شیوه‌ای که [بگوییم] در یک سو، بخش مؤلد، آینده‌نگر، سرزنده و مثبت آن دوره قرار دارد و در سویی دیگر، بخش عقیم‌مانده و پس‌رونده و منسوخ آن. نفس شکل کلی این بخش مثبت را فقط تا جایی می‌توان آشکارا نمایان ساخت که آن را در مقابل بخش منفی قرار دهیم.» [۱] بیاید از همین‌جا این پیشنهاد روش‌شناختی بنیامین را جدی بگیریم و در متن عرصه ترجمه، به دو قطبی‌ای که بنیامین طرح می‌کند، صراحت و شفافیت ببخشیم. قطب منفی و عقیم مانده را می‌توان همان ترجمه‌ای در نظر گرفت که غایت خود را هم‌رسانی می‌داند. ترجمه‌ای که با زبان هم‌چون وسیله‌ای برای انتقال معانی برخورد می‌کند. ترجمه‌ای که دغدغه انتقال مفاهیم و هم‌رسانی دارد. آن‌گاه قطب مثبت، سرزنده و مولد، نفی قطب دیگر است، یعنی ترجمه‌ای که دغدغه انتقال معنا را از دوش‌اش وانهاده است یا همان چیزی که از آن با «ترجمه تحت‌اللفظی» نام برده می‌شود. پس اگر در قطب منفی، واحد ترجمه، جمله است، در قطب مثبت، باید واحد ترجمه، کلمه باشد. این دو هیچ‌کدام به تنهایی بنا نیست نسخه‌ای عملی از روش ترجمه ارائه دهند، بلکه باید در تقابل با یکدیگر شکافی را نمودار کنند. بنیامین در ادامه می‌نویسد: «اما هر نفی‌ای فقط به منزله پس‌زمینه‌ای برای تبیین و ترسیم امر زنده و مثبت، واجد ارزش است. از این‌رو اهمیتی تعیین‌کننده دارد که شکل جدیدی از تفکیک بر این مؤلفه منفی و بدو حذف شده اعمال گردد، به نحوی که، در جابجایی در زاویه دید (ولی نه معیارها!)، حتی از دل این مؤلفه نیز مجدداً عنصری مثبت برخیزد - چیزی غیر از آنچه پیشتر مشخص شده بود و به همین شکل الی غیرالنهایی، تا زمانی که کل گذشته در غالب نوعی اعاده تاریخی به درون زمان حال کشیده شود.» [۲] حالا با یکی از آن تکانه‌های بنیامینی مواجهیم. حرکت از قطب منفی به قطب مثبت، در بدو امر قطب منفی را حذف می‌کند. باید بر سر شکاف این دو ایستاد، یعنی باید این قطب منفی به شکلی تازه تفکیک شود. در مورد ترجمه، یعنی باید با حرکت از قطب مثبت (یعنی ترجمه‌ای که بی‌اعتنا به انتقال معنا بود)، به قطب منفی (یعنی ترجمه‌ای که زبان را وسیله تلقی می‌کرد و در پی هم‌رسانی بود)، قطب منفی بتواند امر زنده و مثبت را از خود بیرون دهد. ترجمه کلمه به کلمه تنها در رابطه با پس‌زمینه منفی‌اش که همان ترجمه در جهت انتقال معنا است می‌تواند عنصر مثبت و سازنده را تبیین و ترسیم کند. مثالی دیگر از بنیامین مسأله را روشن می‌کند. او درست در قطعه‌ای بعد از قطعه پیشین می‌نویسد: «نکات فوق به

[۱]. والتر بنیامین، عروسک و کوتوله: مقالاتی در باب فلسفه زبان و فلسفه تاریخ، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور - امید مهرگان، انتشارات

گام نو، تهران، ۱۳۸۵

[۲]. همان

بیانی دیگر: تخریب‌ناپذیری والاترین حیات در همه چیز. علیه کاشفان بیماری زوال. حالا این را بشنوید: آیا ساختن فیلمی از *فاوست* توهین به گوته نیست، و آیا میان منظومه *فاوست* و فیلم *فاوست*، دنیایی فاصله نیست؟ بله، یقیناً. [۱] این جا مسأله یا نگاه معین، که بناست درحوزه‌ای دوقطبی ایجاد کند، مسأله انتقال‌پذیری اثر گوته است. قطب منفی، فیلمی است که ادعا می‌کند می‌خواهد *فاوست* گوته را به زبان تصویر ترجمه کند و از این امر ناممکن عاجز است و قطب مثبت، تمرکز بر منظومه *فاوست* گوته و تأکید بر انتقال‌ناپذیری آن است. حالا دوباره وقفه و سکون: «و لیکن آیا میان یک فیلم بد و یک فیلم خوب از *فاوست* نیز دنیایی فاصله نیست؟ اما مسأله مهم هرگز نه اختلاف‌های 'بزرگ' بلکه اختلاف‌های دیالکتیکی است، که غالباً از ظرایف و نکات جزئی، تمایزناپذیر به نظر می‌رسند. با این حال از دل آن‌هاست که زندگی همواره از نو زاده می‌شود.» [۲] حالا می‌بینیم که قطب مثبت، یعنی همان تأکید بر آن سویه هم‌رسانی‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیر *فاوست*، در عنصر منفی یعنی فیلمی از منظومه *فاوست*، عنصری مثبت می‌سازد که همان مفهوم خوب بودن یک فیلم از *فاوست* است. بدین‌سان درتقابل، آن فیلم بد از *فاوست* دوباره جایگاه قطبی منفی را پر می‌کند و الی غیرالنهاییه. پس می‌توان دید که چطور ترجمه تحت‌اللفظی باید از معنای تحت‌اللفظی‌اش دور شود و به عبارتی مسأله‌ساز بدل گردد.

حالا باید به *الاهیات ترجمه* مهرگان بازگشت و زوایایی از آن را از فاصله نزدیک برجسته کرد. مهرگان به‌خوبی موفق می‌شود با زیاده‌روی‌ها و اغراق‌ها و آوردن نمونه‌هایی عینی از ترجمه‌های تحت‌اللفظی و گاهی مقایسه آن‌ها با ترجمه‌های روان و خوب، به معنای رایج کلمه -که به اصطلاح مهرگان غیربنیامینی است- قطبیت مرکزی در متن *رسالت مترجم* را به شکلی عینی نمودار کند. اما همواره سایه‌ای بر سر کتاب سنگینی می‌کند. این‌که نکند تمام این بازیگوشی‌ها، تقلیل‌ها و اغراق‌ها، خودشان دستورالعمل‌هایی برای ترجمه‌ای بنیامینی باشند، یا لاقلاً می‌توان گفت با این‌که فرم پراکنده و پاره‌پاره کتاب از صراحت بخشیدن به‌چنین مسأله‌ای سرباز می‌زند اما به‌نظر می‌رسد مدام امکان این وجه تجویزی در کتاب به پرسش کشیده می‌شود. به عبارتی به نظر می‌رسد *الاهیات ترجمه* به تنش دیالکتیکی در عبارت «ترجمه تحت‌اللفظی» بی‌اعتنا است. مهرگان ترجمه «خوب» اباذری از شعر *والاس استیونس* را، کنار ترجمه‌ای لغت به لغت و زیرسطری از همان شعر می‌گذارد. او کلمه خوب را در گیومه می‌گذارد و تأکید می‌کند که این کلمه، به تلقی غیربنیامینی از ترجمه اشاره دارد. وقتی تلقی بنیامینی از ترجمه، معنای خودش را از نفی انتزاعی ترجمه «خوب» بگیرد، نه‌تنها شکاف و قطبیتی نمودار نمی‌شود، بلکه شکاف حقیقت، پشت این وضعیت صوری پنهان می‌شود. ترجمه اباذری «خوب» و غیربنیامینی است «زیرا به‌واقع به لحاظ انتقال معنا و شیوه دلالت و لحن شعر، ترجمه

[۱]. همان

[۲]. همان

خوبی است» [۱]؛ این یعنی ترجمه بنیامینی در خروجی و نتیجه نمی‌تواند در انتقال معنا و شیوه دلالت و لحن شعر، ترجمه‌ای خوب باشد.

به این صورت است که مفاهیمی نظیر شکست خوردن ترجمه، ناتمام بودن، وانهادن معنا و تحت‌اللفظیت که در رسالت مترجم بنیامین در حکم همان تکه‌های موزائیک دیوارنگاره کلیسا هستند که بناست به ایده‌ای تجسم ببخشند و آن را خلق کنند، هرکدام به معنای تحت‌اللفظی و سرراست خود، تقلیل می‌یابند. البته این موضوعی نیست که از چشمان مهرگان پنهان بماند. دست‌آخر، کتاب در ضمیمه‌اش این موضوع را به سطح خودآگاهی می‌کشاند. این ضمیمه، چند ماه بعد از بخش‌های قبلی نوشته شده است. گویی مواجهه با خطابه پل دومان بر رسالت مترجم بنیامین در این خودآگاهی برای مهرگان بی‌تاثیر نبوده است. مهرگان بر نکته‌ای دست می‌گذارد که دومان بر آن تاکید کرده است: «پایه کردن دستورالعمل‌های بنیامین در ترجمه‌های واقعی و روزمره، به بی‌معنایی و نامفهومی می‌انجامد، پس ظاهراً باید متن بنیامین را صرفاً به‌عنوان جزئی از میراث فرهنگی در گلچین‌های «نظریه ترجمه» دوباره و دوباره چاپ کرد. اما تلاش برای رادیکالیزه کردن این متن و بیرون کشیدن دلالت‌های سیاسی آن، که بی‌ربط با کل پروژه الهیات ماتریالیستی و تاریخ‌نگاری ماتریالیستی بنیامین نیست، تلاشی عبث نخواهد بود» [۲] این یعنی رسالت مترجم بنیامین، بیش از این که بخواهد دستورالعملی برای ترجمه باشد، ایده‌ای فلسفی است در میان تکه‌های پراکنده کل پروژه بنیامین، و برای بیرون کشیدن دلالت‌های سیاسی آن، باید آن را در کل پروژه بنیامین قرائت کرد.

مهرگان با تاکید بر مفهوم «ایده نثر»، به معنای نامی برای خود مدرنیته و قلمداد کردن آن به‌عنوان سوئی بنیادین مفهوم ترجمه نزد بنیامین، تا حدودی وجوه کلی فلسفی و سیاسی این ایده را روشن می‌کند. اما هم‌چنان وسوسه مسأله آغازین کتاب، دست از سرش بر نمی‌دارد: چگونه رسالت مترجم به کنش انضمامی ترجمه پیوند می‌خورد. در میان طرح ایده‌هایی پراکنده، دوباره طنین این مسأله به گوش می‌رسد: «ترجمه بنیامینی به‌واقع با معیارهای موجود زبان، ناهم‌زمان است. شاید روزگاری دیگر، این ترجمه، باصطلاح، پذیرفتنی‌تر شود، هرچند که، به قول خود بنیامین، دغدغه ترجمه به هیچ‌رو پذیرفته‌شدن‌اش توسط مخاطبانی فرضی نیست» [۳] به نظر می‌رسد مهرگان، برخلاف دومان، حاضر نیست از سودای عملی کردن رسالت بنیامینی مترجم چشم‌پوشد. او دوباره قطب قبلی که نفی شده بود را بازمی‌گرداند. یعنی همان جایی که ترجمه تحت‌اللفظی را رها کرده بود. کنشی یکسره بی‌اعتنا به انتقال معنا که رسالتش به هم‌ریختن حدود نحوی زبان کاربرد و پدیدار کردن خلأ خود زبان است. الهیات ترجمه در انتها این شکاف را نمودار می‌کند و در همان حال تمام می‌شود.

[۱]. مهرگان، همان

[۲]. همان

[۳]. همان

با وجود ژست سراسر بنیامینی کتاب (هم در فرم و هم در زبان)، این بازگشت ناگهانی به قطب پیشینی نفی شده، یگانه کنش حقیقتاً بنیامینی کتاب *الاهیات* ترجمه است. مهرگان هیچ‌گاه ایمانش را به وجود چیزی به‌نام ترجمه بنیامینی از دست نمی‌دهد، هرچند نمی‌تواند نوعی سیاست ترجمه را به شکلی واقعی، تحت عنوان سیاست بنیامینی مترجم صورت‌بندی کند. از این‌روست که می‌نویسد ترجمه بنیامینی با معیارهای کنونی زبان، ناهم‌زمان است، یعنی آن را به زمان و زبانی دیگر موکول می‌کند. اما اگر بخواهیم به سیاست رادیکال تفکر وفادار باشیم، باید شکاف را در مقام شکاف حفظ کنیم نه این‌که آن را با قسمی فانتزی پوشانیم. آیا روزی خواهد رسید که نوعی هم‌زمانی میان معیارهای زبان و ترجمه بنیامینی رخ دهد؟ آیا این ناهم‌زمانی همان مفاکی نیست که باید مثل خود بنیامین بر سر آن ایستاد و به عمق آن خیره شد؟ چیزی نظیر فاصله میان جهان و زبان که هیچ‌گاه درنوردیدنی نیست و البته خود این شکاف و حفظ این شکاف است که نوعی رابطه دیالکتیکی ساکن میان آن دو ایجاد می‌کند، یا به عبارتی، به آن دو در همین رابطه، موضوعیت می‌بخشد.

پس فاصله‌ای بزرگ باقی می‌ماند میان بن‌بست واقعی سیاست ترجمه تحت‌اللفظی (آن‌گونه که مهرگان آن را درک می‌کند) و ترجمه بنیامینی به‌مثابه برداشت متافیزیکی از ترجمه یا ایده‌ای فلسفی و الیهاتی که ربطی به کنش واقعی ترجمه ندارد. آیا نمی‌توان از دل این دوقطبی، دوباره دیالکتیکی بنیامینی به‌راه انداخت؟

(۳)

اگر واقعیتی به‌نام ترجمه بنیامینی تحقق پذیر نباشد، پس باید تحقق ایده مسیحایی زبان در فلسفه بنیامین را امری ناممکن و غیرواقعی تلقی کنیم. اما اگر تحقق ایده زبان ناب، ممکن و واقعی قلمداد شود که در رابطه با فلسفه بنیامین باید چنین کنیم (این نکته را آگامبن در *مقاله زبان و تاریخ: مقولات زبانی و تاریخی در تفکر بنیامین* روشن می‌کند و ما این‌جا بر آن تکیه می‌کنیم) باید بگوییم که چیزی به‌عنوان ترجمه تحت‌اللفظی به معنای بنیامینی آن باید ممکن باشد. جورجو آگامبن در مقاله *مزبور بصیرت راه‌گشایی پیش چشم‌مان* می‌گذارد. او به این پرسش تجسم می‌بخشد: «چگونه باید واقعیت زبان ناب را به‌مثابه زبان جهان‌شمول بشریت رستگار شده معرفی کنیم؟» [۱] آن‌گاه سه تفسیر از ایده زبان ناب را پیش‌رو می‌گذارد که بنیامین صراحتاً علیه آن‌ها به خوانندگان هشدار داده است. حذف این سه فرضیه می‌تواند به صورت سلبی، تاحدودی به ویژگی‌هایی از زبان ناب، تعین ببخشد. اهمیت این موضوع از این حیث است که این تعین بخشی به مفهوم زبان ناب، به شکلی خودکار می‌تواند به ابژه ترجمه بنیامینی یا ترجمه تحت‌اللفظی نیز تعین ببخشد.

اولین فرضیه در تصور «اسپرانتو» به عنوان تجسم زبان ناب نمود می‌یابد. «اسپرانتو» تلاشی افراطی در جهت ساده‌سازی و منظم کردن دستوری ساختار زبان‌های تاریخی است. «اسپرانتو» هرچند می‌خواهد بر کثرت زبان‌ها و

[۱]. بنیامین، همان

وضعیت بابلی زبان‌ها فائق بیاید، اما این کار را نه در معنای دگرذیسی و تحقق مسیحایی، بلکه در معنای نوعی حفاظت بی‌پایان از دلالت و معنا انجام می‌دهد. در رابطه با ترجمه می‌توان گفت آن ترجمه‌ای که هدفش هم‌رسانی و انتقال معنا است، تصور رسیدن به زبان ناب را در معنای حفاظت از دلالت‌ها و معناها انجام می‌دهد. «اسپرانتو» بازنمایی ایده این قسم ترجمه است. گویی می‌توان واقعیت یک متن اصل را در زبانی دیگر به تمامی به چنگ آورد.

اما دومین تفسیر که نباید به دام آن افتاد تلقی زبان جهان‌شمول به منزله نوعی «ایده‌آل» است. «کلمه بی‌بیان، در این مفهوم، نوعی رسالت نامتناهی خواهد بود که هرگز نمی‌تواند به واقع تحقق یابد، و تجربه تاریخی نوع بشر سخنگو همواره معطوف بدان خواهد بود.» [۱] این ایده در هرمنوتیک معاصر تجسم می‌یابد. هرگونه ادراک از کلام، باید بر مبنای فهم پایان‌ناپذیری معنای هر جمله متناهی صورت گیرد. به عبارتی هر کلامی برای تفسیر است و تفسیر اصیل نیز «تفسیری است که، با پناه دادن به گشودگی نامتناهی اجتماع تاریخی پیام‌ها، هر امر گفته شده را در متن امر ناگفته تاریخی‌ای قرار می‌دهد که تفسیر شدن نامتناهی، تقدیر آن است.» [۲] در رابطه با ترجمه در این معنا، می‌توان گفت که ترجمه، امری پایان‌ناپذیر است و هر متنی، در گذر از سیوررت تاریخی خود، مدام ترجمه می‌شود و این رسالتی بی‌پایان است که هر خودآگاهی تاریخی همواره معطوف به آن است. (این مفهوم، به واسطه هرمنوتیک گادامر می‌تواند به تز «تفکر/ترجمه»ی فرهادپور در حرکت از «تفکر/ترجمه» به «ترجمه آگاه/ ترجمه ناآگاه» پیوند بخورد.)

اما تفسیر سوم که باید از آن پرهیز کرد و ما باید بنا بر موضوعیت بحث‌مان قدری بیشتر بر سر آن تأمل کنیم، تفسیری کابالیستی از زبان ناب به مثابه نام خداوند است، که از طرفی مبنای هر زبان بشری است و از طرفی، فاقد هر نوع معنای خاصی است و بر زبان راندنش نیز ناممکن است. گرشولم شولم که آثارش به قول آگامبن مقتدرترین بیان این نظریه در زمانه ما به حساب می‌آید، می‌نویسد: «برای کابالیست‌ها، این نام فاقد هر 'معنایی' به مفهوم سنتی این کلمه است. این نام هیچ دلالت مشخصی ندارد. بی‌معنا بودن نام خداوند نشان‌گر وضعیت آن در کانون وحی است، که این نام در بنیان آن نهفته است. در ورای هرگونه انکشاف معنایی در زبان... همین عنصر حضور دارد که به پس و ورای معنا فرافکنده می‌شود، هرچند خودش در وهله نخست ارائه معنا را ممکن می‌سازد. همین عنصر است که شکل دیگر از معنا را عرضه می‌کند، هرچند که خودش فاقد هر معنایی است. آنچه ما از خلقت و وحی، یعنی کلمه خدا می‌آموزیم به شکلی نامتناهی قابل تفسیر و منعکس در زبان خود ماست. تشعشع صداها از سوی این کلمه، که به ما می‌رسند، آنقدرها در حکم ارتباط و هم‌رسانی نیستند که در حکم صوری از توسل (appeal). آنچه واجد معنا - مفهوم و شکل - است خود این کلمه نیست بلکه سنتی است که در پس این کلمه است، هم‌رسانی و انعکاس آن در زمان.» [۳] آگامبن در حاشیه اضافه می‌کند: «با این تلقی عرفانی از رابطه میان نام «تحت‌لفظی» خداوند در زبان بشری،

[۱]. همان

[۲]. همان

[۳]. همان

ما به درون افقی از تفکر گام می‌نهیم که مسلماً برای بنیامین آشنا بود، افقی که در زمانه ما به واسطه نظریه برتری حرف یا گراما [grammar] (در مقام بنیان سلبی و آغازین زبان)، دنیوی شده است، نظریه‌ای که، قبل از همه توسط دریدا به صورت بی‌شماری در تفکر معاصر فرانسوی ظاهر می‌شود،» [۱]

اما در رابطه با ترجمه، باید گفت تجسم این ایده چیزی نیست جز همان نسبی‌نگری و تفکر بی حد و مرز پست‌مدرنیستی که بر وضعیت ترجمه حال حاضر ما حکم فرماست. بی‌هیچ قید و بندی و به معنای تحت‌اللفظی کلمه می‌توان به روش تحت‌اللفظی ترجمه کرد، چراکه ترجمه چیزی جز همین تجربه تفاوت ناب خوش‌باشانه نیست. حالا باید پرسیم آیا تجسم این ایده، همان لبه لغزنده و نامطمئن *الاهیات ترجمه* مهرگان نیست؟ نقل قول زیر از ضمیمه *الاهیات ترجمه* به خوبی این نزدیکی را آشکار می‌کند. «ترجمه تحت‌اللفظی را تا کجا می‌توان ادامه داد؟ مثلاً تا جایی که خود کلمه خارجی را استفاده کنیم؟ چرا که نه؟ احتمالاً فقط می‌توان حروف اضافه و ربط را از زبان مقصد گرفت. یعنی انتقال اسامی همان‌طور که در زبان مبدأ هستند... سرانجام به چیز عجیبی می‌رسیم: به خود حرف، و نه حتی کلمه. و حرف چیزی نیست مگر یک صوت. آیا ترجمه سراپا تحت‌اللفظی در حقیقت ترجمه و انتقال خود صدا نیست؟... ترجمه یعنی انتقال اصوات. از این‌جا به بعد، راه زیادی تا آرمان موسیقی نیست. موسیقی در مقام یک زبان جهان‌شمول،» [۲] اما زبان جهان‌شمول برای بنیامین، در پیوند با تصاویر است. تصاویر و سکون تصاویر. مهرگان نیز از این نکته غافل نمی‌ماند. او بلافاصله می‌نویسد: «ولی آیا تصویر این وظیفه را بهتر انجام نمی‌دهد؟ نکته اصلی در این‌جا تقابل معنا/حقیقت، یعنی تقابل گفتار معنا/گفتار حقیقت است،» [۳] این نقل‌قول به شکلی موندگون، کیفیت شکاف خورده کتاب مهرگان را پدیدار می‌کند. همان شکاف ارزنده‌ای که هرچند دیر، اما دست‌آخر در ضمیمه کتاب، همچون ایده‌ای گذرا نطفه می‌بندد؛ بازگشت ناگهانی از استعاره زبان موسیقی (زبان تفاوت ناب) به استعاره زبان تصویر (تحقق ایده مسیحایی زبان).

(۴)

حالا زمان آن رسیده است که صراحتاً به ابژه ترجمه تحت‌اللفظی یا ترجمه بنیامینی نور بتابانیم. این ابژه را باید در هر دو معنای آن در نظر گرفت. از طرفی این ابژه‌ای است که ترجمه بنیامینی در پی آن است (چیزی شبیه تحقق ایده مسیحایی زبان) و از طرفی دیگر، ابژه‌ای است که ترجمه بنیامینی، خود چیزی جز آن نیست.

این دوگانگی، با تقابل حل‌ناشدنی‌ای که در بطن مفهوم‌پردازی «ایده» در فلسفه بنیامین اساسی است، هم‌خوانی دارد. اگر پدیده‌ها ستارگان باشند، هر ایده‌ای، یک منظومه است و در نهایت بازنمایی ایده، یعنی ساختن منظومه و خیره

[۱]. همان

[۲]. مهرگان، همان

[۳]. همان

شدن به آن. آیا این منظومه از پیش آن جاست، یا من آن را می‌سازم؟ این دوگانگی باقی می‌ماند. ایده‌ها از قبل وجود دارند، اما در عین حال به نظر می‌رسد به میانجی مفاهیم، سویه‌هایی از پدیده‌ها مجزا می‌شوند تا از طریق کنارهم قرار گرفتن آن‌ها، منظومه‌ای شکل بگیرد که همان ایده است. همان‌طور که در رابطه ایده‌ها و پدیده‌ها، نمی‌توان پدیده‌ها را هم‌چون خاستگاهی دست‌نیافتنی (شیء فی‌نفسه کانتی) برای ایده‌ها در نظر گرفت، در مورد ترجمه نیز، نمی‌توان ابژه ترجمه تحت‌اللفظی را در مقام شیء فی‌نفسه یا خاستگاهی دست‌نیافتنی برای عمل ترجمه تلقی کرد.

این دوگانگی را باید در رسالت مترجم و در مفهوم ترجمه‌پذیری پی گرفت. عرصه آشتی‌جویی و تحقق زبان‌ها هرچند تا لحظه وقوع ترجمه دسترسی‌ناپذیر است، اما عرصه‌ای از پیش تعیین شده است. معنای دوگانه پرسش از ترجمه‌پذیری یک اثر را، بنیامین به شیوه زیر بیان می‌کند: «اولاً، آیا در جمع خوانندگان، سرآخر مترجم درخور خویش را خواهد یافت؟ ثانیاً، به معنایی رساتر: آیا بنا به سرشت‌اش به ترجمه راه می‌دهد و، لاجرم -مطابق با دلالت فرم ترجمه- طالب آن است؟» [۱] بنیامین تأکید می‌کند که این دو پرسش را نباید با هم یکی گرفت. تنها اگر در نسبتی با سوژه، با این دو معنا مواجه شویم، آن‌ها را یکی فرض می‌کنیم. بنیامین می‌نویسد: «ترجمه‌پذیری ویژگی ذاتی برخی آثار است -این سخن بدین معنا نیست که ترجمه شدن برای خود این اثر امری ذاتی است؛ بلکه مبین این است که دلالت معینی که در متن اصلی نهفته است، خود را در هیأت ترجمه‌پذیری آن تجلی می‌دهد.» [۲]

تا آن‌جا که به پرسش اول بازمی‌گردد، یعنی این که «آیا اثر در جمع خوانندگان، سرآخر مترجم درخور خویش را خواهد یافت؟»، باید گفت پاسخ این پرسش را نمی‌توان به یقین داد. شاید قرن‌ها از تولید یک اثر بگذرد و کسی نباشد که آن را به شکلی «درخور» ترجمه کند. اما این مفهوم «درخور» چیزی است که پرسش اول را به پرسش دوم مرتبط می‌کند. پرسش دوم را می‌توان به یقین پاسخ داد، «ترجمه درخور یک اثر» کدام است؟ این همان جایی است که موضوع، از تراز سوژه فراتر می‌رود. این همان ابژه ترجمه بنیامینی است که هم‌بستگی مفاهیم نهفته در هر دو پرسش را، روشن می‌کند. اگر معلوم شود ترجمه بنیامینی بر مبنای کدام روابط فهمیده می‌شود، می‌توان گفت اصلاً ترجمه بنیامینی خودش چه بوده است. کدام «دلالت معینی» در متن اصلی نهفته است؟ چگونه خود را در مفهوم ترجمه‌پذیری تجلی می‌دهد؟ دست آخر، این موضوع چگونه با مترجم و کنش ترجمه مرتبط می‌شود.

این تصور که خود بنیامین، که از قضا یکی از وجوه اصلی پرتره ناتمامش، حرفه مترجمی بوده است، به هیچ وجه به شکل عینی و عملی درگیر ترجمه تحت‌اللفظی نشده باشد، قدری ساده‌انگارانه و دور از ذهن به نظر می‌رسد. مهرگان ترجیح می‌دهد ترجمه بنیامین از اشعار منشور بودلر را که از قضا یکی از پروژه‌هایی است که او تا آخر عمر آن را رها نمی‌کند، غیر بنیامینی یا غیر تحت‌اللفظی بخواند. این درک، به سادگی، تحقق عینی یک ترجمه تحت‌اللفظی را، با توصیف عینی ترجمه هولدرلین از اشعار سوفوکل یکی می‌گیرد، و چشم بر آنچه بنیامین قصد بازنمایی‌اش را دارد

[۱]. بنیامین، همان

[۲]. همان

می‌بندد. اما ترجمه بنیامین از *تابلوهای پاریسی* و برخی از اشعار *گل‌های شر* را باید هم‌چون قطعه‌هایی از یک دیوارنگاره تلقی کرد. می‌توان هرکدام را پیش رو گذاشت و به آن خیره شد، تا آن دلالت‌های اصلی نهفته و رابطه‌های جزئی دیالکتیکی، به‌بیان درآیند. اما این روابط تنها در تقابل با موزاییک‌های دیگر موضوعیت می‌یابند. یعنی خود این ترجمه‌ها باید به‌مثابه پدیده‌هایی در نظر گرفته شوند که از طریق آن‌ها، در کنار پدیده‌هایی دیگر، ایده «رسالت مترجم» یا «ترجمه تحت‌اللفظی»، بازنمایی و هم‌زمان ساخته می‌شود. مسأله همان تقابل‌های قطبی و روابط دیالکتیکی جزئی است. بودلر، برای بنیامین، در سراسر عمرش نقشی اساسی اما نه‌همواره یکسان را ایفا می‌کند. ترجمه‌های بنیامین از بودلر، در ابتدا در سایه درگیری‌های او با فلسفه زبان شکل گرفته است اما دست‌آخر در *پروژه پاساژها*، نقش بودلر در ساختن بستر تأملات نظری در مورد مفهوم زندگی کلانشهر و در رابطه با فاز مارکسیستی *پروژه فکری‌اش*، برای او اساسی می‌شود. ترجمه برخی اشعار *گل‌های شر* برای بنیامین، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست به‌مثابه معرفی شاعری ناشناخته یا پاگذاشتن به عرصه‌ای بکر و دست‌نخورده محسوب شود. نزدیک به پانزده سال پیش‌تر از ترجمه بنیامین، اشتفان گئورگه برای نخستین‌بار، ترجمه *بازسرایی خود از گل‌های شر* را توسط نشر بوندی در برلین به چاپ رسانده بود. این ترجمه در چشم آلمانی‌زبان‌ها، ترجمه‌ای قابل‌قبول و زیباشناسانه محسوب می‌شد، اما این مسأله موجب نمی‌شد که بنیامین مجدداً در همان راستایی که گئورگه در آن گام نهاده بود، یعنی به‌دست دادن ترجمه‌ای شاعرانه، زیبا و روان، یا به‌عبارتی ترجمه *بازسرایی اشعار بودلر*، گام بردارد. ترجمه بنیامین از اشعار بودلر تنها در پانصد نسخه به‌چاپ رسید و هرچند از دید صاحب‌نظران و اهالی فن دور نماند اما منتقدانی اساسی چون اشتفان تسوایگ نیز یافت. بیشتر منتقدان، ترجمه‌های او را به‌خاطر قافیه‌پردازی‌های خشک و سرد و بی‌روح و زبان نثرگونه‌اش سرزنش کردند. گویا خود بنیامین نیز آن‌طور که به هوفمانشتال اذعان کرده است معتقد بوده که ترجمه او از نظر وزن، ساده‌انگارانه است چون بیشتر به واژگان شعر پرداخته تا به معضلات قالب و وزن. اما دست‌آخر، بنیامین انتشار این مجموعه را به‌جا دانست.

پرسش اساسی این است که چرا بنیامین دست به ترجمه این اشعار می‌زند و چگونه این مسیر را طی می‌کند، آن‌هم درست در بحبوه‌ای که انبوه ترجمه‌های اشعار بودلر، یکی پس از دیگری، منتشر می‌شدند و به بازار می‌آمدند. اما چنین پرسشی خود بیرون از محور روابط جزئی و زمینه‌های تاریخی‌ای که تاکنون به شرح وجوهی از آن پرداخته‌ایم موضوعیت نمی‌یابد. برای خود بنیامین، ملاک و معیار ترجمه‌های بعدی از اشعار بودلر را ترجمه ی گئورگه تعیین می‌کند. این یعنی ترجمه باید از یک وضعیت تاریخی آغاز کند. می‌توان گفت بنیامین قصد دارد در ترجمه اش با ترجمه گئورگه روبرو شود. اما چیزی که جهت این رویارویی را معین می‌کند همان چیزی است که شاعران فرانسوی، به‌خصوص بودلر را برای بنیامین مهم می‌کند؛ آن‌ها نخستین کسانی هستند که زندگی کلان‌شهر را مضمون اشعار غنایی‌شان قرار داده‌اند. شعر برای بودلر پیوند می‌خورد به منظری تمثیلی که از آن می‌شد به کلانشهر نگریست. از این‌رو ترجمه‌های بنیامین، چه به‌لحاظ انتخاب معادل‌های واژگان و چه به‌لحاظ فرم و نحو، در راستای

برجسته کردن این وجه مدرن و کلانشهری اشعار بودلر، سامان می‌یابند. در ترجمه بنیامین از اشعار بودلر، حضور لخت و ساکن کلماتی چون دکل، برج و دودکش، تصویری کاملاً شهری و مدرن از پاریس ارائه می‌دهد. بر خلاف پاریس گئورگه که در آسمان آن ستون‌هایی از دود به چشم می‌خوردند (تعبیری که می‌توانست برای توصیف آسمان، برفراز دودکش‌های چند خانه روستایی هم به کار برود)، در پاریس بنیامین رودهایی از کربن به سمت آسمان جریان دارند. یا برای مثال در پاریس گئورگه تندبادی طبیعی در خیابان‌ها می‌وزد، اما در پاریس بنیامین این طوفان، طغیانی اجتماعی است که خیابان‌ها را جارو می‌کند. پاریس بنیامین پر ازدحام، پر وقفه، تپنده و پرشدت است اما پاریس گئورگه همچون شهری کوچک و بی‌نبض و بی‌تکاپو است.

همان‌طور که می‌بینیم دلالت‌های حاضر در متن بودلر، بر مبنای دیالکتیک ساکن بنیامین و رابطه تنگاتنگ عناصر جزئی و خاص با امر کلی، جزئی‌ترین کنش‌ها و انتخاب‌های مترجم را بدل به کنش و انتخابی تعیین‌کننده می‌کند، اما این دلالت‌ها، تنها در خود این کنش ترجمه نمودار می‌شوند. از این رو ممکن است متنی در یک زبان و دوره تاریخی ترجمه‌پذیر باشد، اما در زبانی دیگر یا دوره تاریخی دیگری ترجمه‌پذیر نباشد.

بنیامین در پیش‌گفتار ترجمه‌اش بر اشعار بودلر، تأکید می‌کند که موفق بودن یک ترجمه نه وابسته به سلیقه بلکه به نوع رویکرد وابسته است، این‌که چگونه اثری خواننده و فهمیده می‌شود، در کدام بستر تاریخی، یا به لحاظ نظری چه مشکلات زبانی یا هنری در دریافت یا انتقال آن دخیل هستند. می‌توان گفت وفاداری به تحت‌اللفظیت در کنش ترجمه برای بنیامین، همواره نیرویی به وجود می‌آورد تا عرصه هم‌رسانی و مفاهمه شکاف بردارد و جا برای همین دلالت‌های تاریخی و نحوه خواندن و فهمیدن اثر باز شود. به عبارتی ترجمه بنیامینی قرار نیست به لحاظ انتقال فرم و ظرافت‌های ادبی متن اصل و بازسازی آن در زبان مقصد، نمونه‌ای بی‌نقص یا نوعی سرمشق به حساب بیاید بلکه همان‌طور که خود او در برنامه یک نشریه که البته نافرجام ماند نوشته است، این نوع ترجمه بناست دارای زبانی مکتب ساز، منضبط و بی‌نظیر باشد.

(۵)

یک طرح مسأله نظری همیشه از جهاتی شبیه به یک داستان معمایی پلیسی است. از این حیث که در هر دو، کارآگاه/پرسش‌گر، دال‌ها را به شکلی می‌خواند تا چیزی که سرچایش نیست به آن‌جا که به آن تعلق دارد، بازگردد. اما تفاوتی چشمگیر در میان است. معمولاً در داستان‌های پلیسی معمایی نظمی بهم خورده است (قتلی به وقوع پیوسته یا چیزی دزدیده شده) و تلاش کارآگاه، عنصر برهم زننده نظم را مهار می‌کند و نظم تازه‌ای برقرار می‌کند. اما پیش از طرح یک مسأله نظری، به نظر می‌رسد همه چیز سر جای خودش باشد. این کنش تفکر است که موفق می‌شود این وضعیت را بر هم بزند. به عبارتی این‌جا تمام فعالیت‌های کارآگاه، دست‌آخر منجر به قتل می‌شود، منجر به جابه‌جا شدن چیزی که می‌تواند همه چیز را به هم بریزد. از این حیث در چنین وضعیتی همیشه کارآگاه، خودش به نوعی قاتل

است. بنابراین برخلاف داستان معمایی، محورها نه در نقطهٔ ارائهٔ پاسخ، بلکه در نقطهٔ طرح پرسش با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

یکی از چشم‌گیرترین طرح داستان‌های پلیسی، طرح *نامهٔ ربوده شدهٔ ادگار آلن پو* است که می‌تواند این وضعیت دوگانه را یک‌جا عرضه کند. این حاشیه‌رویِ نه‌چندان بی‌ربط با موضوع می‌تواند خالی از لطف نباشد، به‌خصوص به این دلیل که می‌توان از تداعی‌های لاکانی این داستان بهره برد و دوباره به تر «تفکر/ترجمه» فرهادپور بازگشت و طرح مسألهٔ سیاست ترجمهٔ مهرگان را یک‌بار دیگر از نظر گذراند. تصادفاً طرح موضوع این مقاله شبیه به داستان *نامهٔ ربوده شدهٔ آلن پو* حل و فصل می‌شود (البته زیبایی داستان آلن پو این است که دست‌آخر مسأله به تمامی حل و فصل نمی‌شود). در داستان پو، شوالیه دوپن می‌فهمد *نامهٔ ملکه* که وزیر آن‌را ربوده است، جایی بیرون قصر نیست، بلکه درست همان‌جایی است که باید باشد، همان‌جا جلوی چشم، روی پیش‌بخاری، کنار *نامه‌های دیگر*. همان‌جایی که در وهلهٔ اول از چشم دور می‌ماند. در این‌جا هم به مسأله، به‌شکلی مشابه پاسخ داده می‌شود. ترجمهٔ بنیامینی دست‌آخر جایی نیست جز همان‌جا که باید باشد، یعنی نزد بنیامین. از این‌رو این مسأله را باید از وجهی اساسی‌تر از نظر گذراند. درست همان‌طور که در داستان پو، آن‌طور که لاکان نشان می‌دهد، *دالِ تهیِ نامه* (که از قضا ما هیچ‌گاه چیزی دربارهٔ محتوای آن نخواهیم فهمید) جایگاه ساختاری سوژه را مشخص می‌کند و البته سوژهٔ کنش‌گر بر اساس تغییر زاویهٔ دیدش نسبت به نامه، هویت ساختاری‌اش را احراز می‌کند، در مسألهٔ ترجمهٔ بنیامینی هم باید در نظر داشت که ترجمهٔ بنیامینی تا آن‌جا که به امر سیاسی بازمی‌گردد، باید هم‌چون *خلأ* و *شکافِ وضعیت باقی‌بماند*. *دالِ ترجمهٔ بنیامینی* را نباید با *انبوه معانی و توصیف‌ها و تعین‌های ایجابی انباشت*. به یک معنا چیزی در روش ترجمه‌کردن بنیامین یا انتخاب متن‌هایش به تنهایی وجود ندارد که بتواند او را از سایر مترجمان جدا کند. ترجمه‌های او و همین‌طور متن *درخشان رسالت مترجم* را باید در کلیت تفکر سیاسی و نظری او دنبال کرد. از این حیث آنچه در آن دوران آلمان ترجمه‌پذیر بوده، به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که حالا برای ما نیز ترجمه‌پذیر باشد. یا از طرفی دیگر می‌توان گفت حتی اگر یک متن مثلاً یک اثر ادبی مشخص در دو وضعیت تاریخی مختلف به هر دو معنای اساسی به پرسش از ترجمه‌پذیری پاسخ دهد یعنی هم «بنا به سرشت‌اش به ترجمه راه دهد و، لاجرم -مطابق با دلالت فرم ترجمه- طالب آن باشد» و هم «سرآخر در جمع خوانندگان مترجم درخور خویش را بیابد» باز هم این دو فرایند به لحاظ تاریخی یکی نیستند و تنها از آن جهت به هم مربوط می‌شوند که حرکت زبان در آن‌ها در مقام «یک کل» به جانب «مرحله‌ای نهایی، قطعی و تعیین‌کننده از کل آفرینش زبانی» پیش می‌رود و در این معنا تنها در تاریخی به هم مربوط می‌شوند که «به جانب فرجام مسیحی‌اش گرایش دارد».

برای روشن شدن موضوع می‌توان به ترجمهٔ چند شعر منشور از بودلر با ترجمهٔ فرهادپور و مهرگان اشاره کرد که به‌همراه مقالهٔ *سنترال پارک بنیامین* در کتاب *بودلر/بنیامین* به چاپ رسیده است. تصادفاً پشت سر این ترجمه نیز ترجمه‌ای از اشعار بودلر به فارسی قرار دارد که نسبت آن با ترجمهٔ فرهادپور و مهرگان از لحاظی می‌تواند شبیه به

ترجمه گئورگه و ترجمه بنیامین به نظر برسد. همان‌طور که مترجمان بودلر/بنیامین در مقدمه کتاب اشاره می‌کنند «چند دهه پیش، ترجمه کامل کتاب *ملال پاریس: اشعار کوتاه* به نثر به قلم محمد علی اسلامی ندوشن منتشر شده است که در هر حال ترجمه‌ای قابل اتکاست، هرچند تأکید مترجم بر جنبه بیش از حد تغزلی و به اصطلاح شاعرانه و پوئیتیک ترجمه چندان با رویکرد و سبک بودلر خوانا نیست.» [۱] ترجمه بودلر/بنیامین از جهتی بناست بر این وجه منفی ترجمه ندوشن چیره شود. در این چیره‌شدن باید وجهی تناقض‌آلود را در نظر گرفت. وجهی که در رویکرد خود بنیامین هم به اشعار بودلر وجود دارد. از طرفی ترجمه بناست توهم دستیابی به متن اصلی را کنار بگذارد و از این‌رو از بند انتقال متن اصلی رها باشد (تا جایی که، ممکن است وجه تغزلی و ظرافت‌های نحوی و عروضی از دست برود). اما از طرفی این ترجمه بناست به‌وجهی از متن اصل وفادار بماند که در ترجمه قبلی لحاظ نشده است. در عین حال این وجوه، از قبل داده شده نیستند بلکه با همان اندک تغییر زاویه دید (که برمی‌گردد به وضعیت تاریخی انضمامی ترجمه یا همان زبان مقصد) نمودار می‌شوند و تمام امور جزئی در خلال کنش حادثی ترجمه در متن همین تغییر زاویه دید، به‌شکلی معطوف به‌ماسبق ضرورت می‌یابند. چراکه «دلالت‌های متن اصل» اموری مشخص و یکسان نیستند، بلکه به‌قول بنیامین «هر ترجمه از اثری که ریشه در دوره خاصی از تاریخ زبان دارد، صرفاً به‌جهت جنبه خاصی از محتوای اثر می‌تواند نماینده ترجمه برای سایر زبان‌ها باشد.» [۲] و این یعنی جنبه خاص محتوایی اثر که بناست خود را در هیأت ترجمه‌پذیری آن تجلی دهد، از تاریخی به تاریخ دیگر و از زبانی به زبانی دیگر متفاوت است.

ترجمه بودلر/بنیامین برای مهرگان در کنار فهرست مفصلی از کتاب‌هایی ارزش‌مند که مهم‌ترینشان محصول دوران همکاری او با فرهادپور و مشارکت در ترجمه گروهی سه کتاب از کتاب‌های پروژه *رخداد* است، ناظر بر فصلی بر حیات حرفه‌ای او در مقام مترجم/متفکر است که می‌توان آن را هم‌سو با سیاست ترجمه فرهادپور – آن‌طور که خود مهرگان در *الاهیات ترجمه* از آن نام می‌برد – قرائت کرد.

یک‌سال پس از انتشار اولین چاپ بودلر/بنیامین با انتشارات مینوی خرد در تهران، مهرگان در مصاحبه‌ای با مجله *مهرنامه* پروژه *رخداد* را از جوانبی به نقد می‌کشد که پرداختن به جزئیات آن در حوصله بندهای پایانی این مقاله نمی‌گنجد. اما طرح چند مسأله محوری در مصاحبه و تقابل آن با نقاط مفصل‌بندی سیاسی کتاب *الاهیات ترجمه* به‌شکلی روشن و معنادار می‌تواند در راستای بخشیدن قدری وضوح بیشتر به افق این بحث مؤثر باشد. مهرگان با اشاره به این موضوع که در کنار هم قرار گرفتن نام متفکرانی که در کتاب‌های *رخداد* زیر نام یک پروژه فکری مشترک گرد هم آمده‌اند در وضعیت تاریخی انضمامی تفکر معاصر غرب هیچ موضوعیتی ندارد، رویکرد کلی پروژه

[۱]. شارل پیر بودلر – والتر بنیامین، بودلر/بنیامین: گزیده ملال پاریس و مقاله سنترال پارک، مراد فرهادپور – امید مهرگان، انتشارات مینوی

خرد، ۱۳۹۰

[۲]. بنیامین، همان

را در حکم فروغلتیدن به دام نوعی مدگرایی ارزیابی می‌کند. البته او به شکلی جنبی اشاره می‌کند به این که در وضعیت تاریخی انضمامی ایران، از قضا تنها از طریق کنار هم قرار دادن این نام‌ها می‌شد میان خود و گرایش‌های فکری پست‌مدرنیستی رایج در وضعیت موجود، مرکزکشی سیاسی کرد. این تأکید جنبی می‌توانست به این شکل بیان شود که از قضا در وضعیت تاریخی تفکر در ایران، نحوه قرار گرفتن این نام‌ها در کنار یکدیگر و موضوعیت یافتن نوعی هم‌گرایی میان تفکرهایی که شاید از جهاتی با یکدیگر در ضدیت باشند، خود ناظر بر این حقیقت است که ایده‌ها و سنت‌های فکری نیز، هیچ هویت یکپارچه‌ای ندارند و این امر سیاسی یا شکاف وضعیت است که به آن‌ها در قالب هم‌گرایی‌ها یا ضدیت‌ها هویت می‌بخشد. و از این رو همین خویشاوندی تازه میان این نام‌ها است که حقایقی از وجه سیاسی پروژه را در خود حمل می‌کند. مهرگان تفکر/ترجمه را که در کتابش از آن آغاز کرده بود و به یک معنا هیچ‌گاه نتوانسته بود از افق آن فراتر برود، به پرسش می‌کشد و اظهار می‌کند که یکی کردن تفکر و ترجمه در ایران چیزی جز نوعی بازی با مفاهیم نیست چرا که حتی در خود کشورهای اروپایی هم تفکر از آغاز به ترجمه پیوند خورده بوده است. این‌ها دلالت‌هایی است که یکی پس از دیگری با مقایسه درون و بیرون (ایران و کشورهای اروپایی به مثابه دو کلیت یکپارچه) سعی در محو کردن خطوط و مرکزکشی‌های سیاسی و تاریخی‌ای دارد که از قضا در تنش تاریخی انضمامی ایران موضوعیت دارند و البته پیش از این، مبنای سیاسی کنش تاریخی ترجمه و تفکر برای خود مهرگان در کنار پروژه رخد/د نیز به حساب می‌آمدند. این دلالت‌ها بر موضعی تأکید می‌کنند که اتفاقاً بناست مرزهای کشیده شده در دل وضعیت تفکر در ایران را، زیر نام «توسعه‌ای کلی‌تر» پنهان کنند، بی‌آن که دست‌آخر مشخص شود کدام مرکزکشی یا حد‌گذاری برای خود مهرگان این توسعه کلی را از توسعه فرهنگی صرف که البته او در *الاهیات* ترجمه با صدای بنیامین به آن تاخته بود جدا می‌کند. دست‌آخر مهرگان نقد کلیت بازار کتاب‌های کم‌مایه ایران را که انباشته است از «وفور ترجمه‌های مغلوط»، نوعی گلابیه خرده‌بورژوازی تلقی می‌کند و دوباره آن‌را «ناتوانی از درک یک پدیده در تمامیت انضمامی آن، در متن یک روند توسعه کلی‌تر» می‌داند. او می‌نویسد: «گسترش مباحث نظری در عین حال صدها محصولات جانبی بی‌مایه و غیراصیل هم دارد.» [۱] و البته این برای وضعیت گذار، به نوعی مفید است چراکه «تفکیک‌ها و تمایزهایی در وضعیت ایجاد می‌کند که تشخیص کنتراست‌های موجود در هر دو حیطة امور منفی و مثبت را ممکن می‌کند.» [۲] او این «نامفهومی» و لجام‌گسیختگی معنایی را که گریبان ترجمه ایران را گرفته است، «بهای ساختن مفاهیم و کار با آن‌ها» تلقی می‌کند.

آیا این همان آری‌گویی و استقبال از ترجمه تحت‌اللفظی به معنای تحت‌اللفظی کلمه نیست که مهرگان را در *الاهیات* ترجمه به پذیرفتن و حتی ستایش از نوعی زبان‌پریشی و فرورفتن مفاهیم در انتزاعی ناب می‌کشاند که برای مثال در نثر دکتر یزدی شاهد آن بودیم؟ به نظر می‌رسد بیش از اینکه این تغییر مواضع را نوعی «آغاز از نو» و عقب‌نشینی

[۱]. ماهنامه علوم انسانی، مهرنامه، شماره ۲۰، ویژه‌نامه نوزدهم، ۱۳۹۱، سه‌گانه منتشر شده *رخد/د در گفت‌وگو با امید مهرگان: جذابیت آغاز*

کردن از نو و فضیلت تمام‌شدن

[۲]. مهرنامه، همان

خودآگاهانه در مواضع سیاسی بخوانیم باید آن الگوی آشنا را به ذهن بیاوریم که «فاصلهٔ میان چپ افراطی و راست، فاصله‌ای ناچیز است» که باید آن را با چنگ و دندان حفظ کرد، و گرنه از «نقد رادیکالِ وضعیت» و «فراتر رفتن از سیاستِ مفاهمه» (که دعوی مهرگان در *الاهیات ترجمه بود*) تا آری‌گوییِ خوش‌باشانه به وضعیت، راه زیادی در پیش نخواهد بود.

بی مقدمه نوشته حاضر را با حکمی آغاز می‌کنم: «ترجمه یگانه کنشی‌ست که می‌تواند شعر فارسی را تاریخی کند.» این عبارت فشرده، ناساز و از یک منظر متناقض، از هر سو شایسته آن است تا مهم‌ترین آرمان مترجم شعر باشد. اما مگر کسی هست که قائل به تاریخی نبودن شعر فارسی باشد؟ فهرست تاریخ نگاری‌هایی که بر شعر، شاعران، مکاتب و سبک‌های ادبیات فارسی نگاشته شده، به تنهایی قابلیت ایجاد یک کتاب قطور را دارد. طبق دلالت‌های آشکار و پنهان عبارت حکمی فوق اولاً شعر فارسی تاریخی نیست، ثانیاً نیاز هست که تاریخی شود، ثالثاً از میان همه تلاش‌های کرده و نکرده، تنها «ترجمه شعر» است که قادر به حصول چنین مرادی است، و البته نکته آخر این که ترجمه یعنی سیاست؛ سیاست تاریخی‌سازی به میانجی اشعاری به زبان دیگران، دیگری یا صدایی دیگر، غرب و شرق. بی‌شک خصلت «خود مرکز‌انگاری» شعر فارسی، به هیچ نقطه‌ای به اندازه همین غرب و شرق نامیدن دیگران، قربت ندارد. [۱] اما چگونه می‌توان حکم فوق را مبسوط و مدلل ساخت؟

سال‌هاست که مترجمان فارسی از وضعیت وخیم حوزه ترجمه ادبی سخن گفته‌اند. فاکتور گرفتن از محتوای مشترک این گلایه‌ها، خواننده را به نوعی پافشاری واحد بر اهمیت اخلاق ترجمه، بدون اشاره کردن به ضرورت تاریخی و کاویدن تحولاتی است که امر ترجمه در مناسبات اجتماعی و سیاسی با آن درگیر است. تکرار مداوم اعتراضاتی از این دست که غالباً بدون یافتن راهکار انضمامی در حد و حدود غر زدن باقی می‌ماند، به مرور معضل را بیش از آن که در بافت سیاسی‌اش پیگیری کند، آن را در سرایش امری اخلاقی درافکنده است. تحلیل سیاسی این معضل نه در انتزاع مترجم - و متنی که تولید می‌کند - از گذشته یا سنت ادبی‌اش، بلکه اتفاقاً و ضرورتاً در نفس پیگیری این موضوع در مواجهه با گذشته ممکن می‌شود. به عبارت بهتر آنچه در این تحلیل‌ها یکسره از دست می‌رود، عدم درک همین عامل احساس ناامنی در مقام نوعی وحدت بخشی ایدئولوژیک و در کل اقتضای ترجمه در مناسبت با سنت ادبی زبان مقصد است که خود آشکارا در مسیر تحول قرار دارد. صرفاً قول به تاریخی بودن این پدیده عاری از انتزاع نیست، بلکه مهم‌تر از آن، درک این واقعیت است که علاوه بر نیاز به ترجمه، معضلات بعضاً خرد و کلان آن و حتی تحلیل‌های آن در زمینه تاریخی خودشان متحول می‌شوند. و این نه صرفاً در حوزه ترجمه بلکه به قول تری ایگلتون خصیصه کلی ادبیات به شمار می‌رود. اگر بخواهیم مصداق ملموسی برای این مسأله بیاوریم، نقطه عزیمت آن از خصلت مرکزیت‌طلبی شعر فارسی آغاز می‌شود. شعر فارسی همواره خود را در مرکز شعر دیده است. هر شعر

[۱]. اگرچه در زمانه ما و با تراکم دانش‌های تکنولوژیک، نظامی، و اقتصادی در غرب، شاخص و مرکزیت نام‌گذاری‌ها نیز دگرگون شده است. از برای نمونه می‌توان واژه‌های خاور میانه، خاور دور و نزدیک را نام برد. دور از غرب و نزدیک به غرب.

دیگری برای او شرق و غرب است. از این رو شعر فارسی هنوز هم به شکل مزورانه‌ای نیاز به برقراری دیالوگ با شعر دیگر را کتمان می‌کند. سرفصل‌های رشته ادبیات فارسی در آکادمی ایران مصداق ملموسی برای این جریان به شمار می‌رود. زیبایی‌شناسانه کردن رنج و متعاقب آن، زیبایی‌شناسانه کردن سیاست، همان عنصر قدیمی و ذاتی شعر فارسی است که از نو به‌ویژه در دهه هفتاد شعر فارسی بازتولید شده است. و این همه در زمانی است که شعر مهم‌ترین شاعران غرب و شرق دست‌کم توسط یک مترجم به فارسی ترجمه شده‌اند. اما این ترجمه‌ها هیچ‌گاه دست بالا را نداشتند، بلکه نیروی جاذبه آن خصلت مرکزیت‌طلبی درپی جذب متونی برآمد که صرفاً در حیطه محتوا آمادگی بیش‌تری برای هم‌پوشانی با محتواهای سنتی شعر فارسی داشتند. از این‌رو، ترجمه شعرهای سلان یا استیونس هیچ‌گاه به اندازه ترجمه شعرهای مثلاً لورکا نتوانستند جای خود را در این حوزه باز کنند. رابطه نوشتار تاریخی با ترجمه بعد از رخداد ادبی نیما و تا قبل از دو دهه اخیر تلاشی بود به منظور برهم‌زدن نظم منطقی در توزیع محسوسات زبانی. تلاش نیما و شاگردانش صرفاً مرئی ساختن امر ناممکن در حوزه شعر نبود، بلکه ارتباط بنیادین آن‌ها با ترجمه شعرهایی که بیش‌ترین استبعاد را از شعر فارسی داشتند، حدود و ثغوری را مرئی ساخت که نبض سلطه‌حامیت در نامرئی بودن آن‌ها تداوم می‌یافت. اگرچه در ادامه این مسأله را مبسوط خواهیم کرد ولی یکی از شواهد این مدعا آن است که در زمان نیما و شاگردانش قطع به یقین آن قدر ترجمه شعر در ایران موجود نبود که اکنون هست، با این حال آن‌ها نسبتی با شعر دیگران برقرار کردند که بیش از آن که تقلیدی فرمالیستی و یا حتی گزینش بر اساس مصرف و سلیقه فرهنگی باشد، ایجاد ظرفیتی نوین و مدرن بود که بتواند پیوند خود با سیاست ادبیات مدرن را درونی شعر سازد. سیاستی که به قول ژاک رانسیر نه دلالتی بر فیگور سیاسی نویسنده و شاعر دارد و نه به معنای تبلور عقاید سیاسی درون متن است، بلکه ادبیات را وا می‌دارد تا در کلیت خویش «سیاست بورزد». رابطه نیما با سمبولیست‌ها، شاملو با بسیاری از شاعران آمریکای لاتین و اسپانیایی زبان (و البته صرف نظر از لورکا)، رؤیایی با شاعران فرانسوی نظیر سن ژون پرس، پل الوار و دیگران از همین مصادیق‌اند. بعد از این دوره کوتاه و درست با مستقر شدن بازار ادبی و سوق نشر به سمت رقابت اقتصادی، دغدغه مترجمان شعر در ایران ایجاد انطباقی شد که به منظور راضی نگه داشتن بازار، خصلت مرکزیت‌طلبی شعر فارسی را در سطور تمام سبک‌های ترجمه‌ای بازتولید می‌کرد. نگاهی گذرا به مصاحبه‌ها ابراز نظرها و سخنرانی و حتی مقدمه‌هایی که بعضاً تریبونی برای ابراز دلخوری بود تا معرفی شاعر مورد نظر و شعرش، این اصرار را می‌رساند که مترجمان فارسی حفظ نظام توزیع امر محسوس (در این‌جا معنا) را رسالت مهم‌تری می‌پنداشتند تا به زمینه آوردن هرگونه تفاوت و تناقض میان بیان‌های شاعرانه. این دیدگاه تلویحاً منعکس‌کننده خصلت استبدادی همان نظام توزیع نیز بود، چراکه هیچ مترجم شعری از سلیقه مخاطب خاص سخن نمی‌گوید، بلکه پربسامدترین اعتراض آن‌ها فراخوان برای نجات معناست، معنایی که تضمین‌کننده بازار و پسند بورژوازی از زبان است. در نظر چنین مترجمانی برهم‌خوردن نظام منطقی توزیع معنایی در زبان، صرفاً یک ناهنجاری یا بلبشو نیست، بلکه به خطر افتادن زیستگاهی است که سنت کهن در دل خود برای آن‌ها فراهم کرده است، زیستگاهی که می‌توان آن را به همان حدود نامرئی قدرت و «زور قانون» در متن تعبیر کرد. از همین آشیانه

است که آن‌ها می‌توانند «احساسی‌گری»^[۱] شعر فارسی را به متون ترجمه سرایت دهند. مرئی‌ساختن این نقاط، یعنی در نظر گرفتن امر ناممکن در قالب یک امکان جدید، و این نقطه همان شکاف میان زبان‌ها و درست جایی‌ست که باید سیاست‌ورزی ادبیات در آن فهم شود. در سوی دیگر، بی‌تردید مخاطبان اصلی ترجمه‌های شعر، خوانندگان دقیق ادبیات هستند. خوانندگانی که ادبیات را از حیث کاربردهای ضرب‌المثلی رایج، اشعار پشت و انتی، تیترا اعلامیه‌ترحیم، فال شب یلدا یا کلامی که در موسیقی سنتی استفاده می‌شود، رهایی می‌بخشند. تنها این خوانندگان‌اند که واپسین رخداد شعری یا همان گسست نیما از درونمایه بی‌تناقض و نتیجتاً بی‌معنی شعر سنتی را هر دم از نو می‌آفرینند. کسانی که دریافته‌اند هر ترجمه آگاهانه‌ای از شعر، در حکم استمرار رخداد تا سر حد منجر شدن‌اش به غایت خویش است. به تعبیر لاکانی، این گسست با قدرتی که زبان به ساحت امر خیالی اعمال می‌کند، بی‌مناسبت نیست. هجمه این ترجمه و ترک‌اندازی آن از خلال سوژه‌سازی خواننده‌ای رخ می‌دهد که اعتبار سوژگی‌اش را از دل گسستی حاصل می‌کند که میان او و شعر سنتی افتاد. ترجمه شعر به‌مثابه زبانی‌ست که به وحدت خیالی شخص فارسی زبان و هویت شعری‌اش حمله برده، آن را پاره‌پاره می‌کند. مازاد هجمه ترجمه به این وحدت خیالی، دستاورد بزرگی خواهد بود: خلاصی بخشیدن شعر فارسی از جایگاه کهن الگویی و البته اسطوره‌ای آن. شعر فارسی با زندگی یکی است، یگانگی‌ای که جز به‌واسطه پیوندش با ایدئولوژی عرفانی مورد پسند حکومت‌ها حاصل نشده است. در این‌جا ایدئولوژی را باید به‌مثابه تمام عناصر بازدارنده‌ای فهم کرد که ایجاد هر گونه نقطه و فاصله‌گذاری میان قرائت شعر و تلقی درمانی و تسکینی از آن را سرکوب می‌کنند. محتوای این قرائت بازتولید مداوم مضمون «تحمّل» است و اگرچه اثبات آن از حوصله بحث حاضر خارج است اما می‌توان مدعی شد که شکل‌گیری تاریخی نحو فارسی و تمام انعطاف‌های به‌ظاهر غیرمنطقی آن، کاملاً از همین مضمون بسط یافته «تحمّل» پیروی می‌کند. خاصیت اسطوره‌ای این نحو است که شعر فارسی را بدون هیچ جایگاه تاریخی، به‌عنوان شاهد مثال و مسکنی برای هر رنج‌اندوه در زمان حال نگاه می‌دارد. از قضا ترجمه شعر بنا بر تفرقه‌اش از این نحو، می‌تواند فاصله مذکور را به منظور نظارگی بُعدی تاریخی از هویت ایرانی فراهم کند. بُعدی مهم و زوال‌ناپذیر به‌نام شعر. شعری که اگر بناست به حیاتش ادامه دهد، ضرورتاً باید به تاریخی‌شدن تن بسپارد.

سال‌ها پیش مراد فرهادپور بیش از تمام کسانی که امروزه از انحراف ترجمه سخن می‌گویند، بستر بصیرتی را گشود که در آن می‌بایست به شکلی تیزهوشانه صور آگاهانه و ناآگاهانه ترجمه را از هم بازشناخت. ترجمه ناآگاهانه صرفاً در انتخاب شعرهایی که نحو فارسی با آن‌ها حس خویشاوندی دارد خلاصه نمی‌شود، بلکه مهم‌تر از آن بازتولید تفوق فرهنگی معنا بر خود زبان است. با توسل به تفاوت «سوژه گفتن» و «سوژه امر گفته شده» در تفکر لاکان می‌توان توضیح داد که به این اعتبار هرگونه انتخابی برای ترجمه شعر باید خود را در تعارض با تناسبی قرار دهد که

[۱] احساسی‌گری واژه دقیقی‌ست که به‌قول آرتور هابلا شکل ایدئولوژیک برانگیختن و تحریک عواطف سطحی و غیر اصیل است، شکلی که برخلاف ماخولیایی که او تعریف می‌کند ربطی به فقدان ابژه بیرونی و یا مناسبتی با عواطف انسان مدرن ندارد، بلکه بیشتر در تلاش برای ساختن یک ابژه مصنوع است.

ایدئولوژی حاکم آشکارا یا نهان برای شعر وضع می‌کند. می‌توان مخرج مشترکی برای تمام انتقاداتی که در حوزه ترجمه شعر وجود دارد، بر مبنای این ناآگاهی اخذ کرد و ریشه آن را در نظرگاهی جست که متن اصلی را تمام‌شده و کامل می‌انگارد. البته این سخن بدان معنا نیست که ماهیت متن را حواله به تکثرهای خوانش کنیم بلکه بیش از آن نموداری است از تفکیک کارکردی متن در دو حوزه متفاوت از زبان و البته امکان‌ناپذیری و سپس شکست کنش ترجمه و متعاقباً نشان دادن حرکت تاریخی همه زبان‌ها به سمت زبانی که دیگر معناهای بشری ندارد. از این‌روست که کار مترجم در انتخاب ترجمه (که به قول والتر بنیامین متنی اصیل‌تر از متن اصلی است) برای زبان مقصد نیست، بلکه کار و باری است با آن، در مواجهه با آن و در افشای ساز و کارهای ایدئولوژیکی آن. اگر زبان از حیات خود بر بستر مصطلحات پربسامدش یا همان ایدیوم‌هایش (Idioms) پاسداری می‌کند، ترجمه شعر می‌تواند آلترناتیوی برای آن مطرح کند. مصطلحات هر زبان همان نقطه‌گذاری‌های ایدئولوژی در زبان‌اند، نقطه‌هایی که باید به یاری ترجمه آن‌ها را رو آورد. از قضا بی‌جهت نبود که در تولیدات ادبی دهه هفتاد ایران استفاده از ایدیوم‌ها بیش‌ترین شیوع را داشت. بیش‌ترین شیوع به این مناسبت که افزایش ایدیوم‌ها در تناسبی مستقیم با جایگزینی بود که آن‌ها برای سیاست برگزیده بودند: مشغول شدن به بازی‌های زبانی، ساده‌نویسی بدون مازاد اجتماعی و مد شدن نظریه‌های بارت و دریدا. از قضا محتوای نحوی و مادی در اکثریت متون ترجمه در این دوره، گریه‌برداری از اسلوب نوشتاری شاعران این دهه بود. در این دوره کمتر ترجمه شعری می‌توان یافت که نحو زبانی‌اش متمایز از تولیدات شعری آن دوران باشد. در صورتی که رسالت مهم چیزی نیست جز بیگانه‌سازی زبان مادری از خلال پس‌زدن و زدودن ایدیوم‌های آن، بیگانگی‌ای که پیش‌شرط تاریخی شدن و افشای این حقیقت است که زبان هیچ‌گاه نظامی طبیعی نبوده و نیست. و ترجمه هیچ‌گاه به هم‌رسانی معناها و خویشتاوند فروکاسته نمی‌شود بلکه بستری برای گفت‌وگوی زبان‌ها در اعماق آن‌هاست. این بیگانگی زمینه‌ای است برای تولید نحوی که زبان مقصد هیچ‌گاه خود را درگیر آن نمی‌کند. حساسیت و سواسی و عجیبی که والتر بنیامین بر سر حفظ خاصیت دیگربودگی درباره متن اصلی داشت از همین امر سرچشمه می‌گرفت. از این‌رو بحث و جدل بر سر انتقال معنا به فراخور درک کاربر زبان مقصد سطحی صورتی و فروکاستن دغدغه حقیقی یعنی «انتقال نحوه بیان» است که رسالت دائمی مترجم شعر را شکل می‌بخشد.

داستان مسابقه خرگوش و لاک‌پشت را همه شنیده‌ایم. خرگوشی که به سبب غرورش مسابقه دو را به لاک‌پشتی که ناامید نمی‌شود می‌بازد. حرکت کند لاک‌پشت سابقه مهم و واقعی دیگری نیز داشته است. در عرف بورژوازی قرن نوزدهمی، رسمی وجود داشت که در آن طبقه بورژوا قلاهدای به گردن لاک‌پشتی می‌انداختند و با آن به دیدن پاساژهای نوظهور می‌رفتند. حرکت کند لاک‌پشت بیشترین مجال را به منظور تماشای ویتترین‌ها و مغازه‌ها یا همان به اصطلاح دیدزدن برای صاحبانش فراهم می‌ساخت. این حرکت کند سود مضاعفی نیز به همراه داشت: سلطه بر بدن، و هم تسلط بر همان مازادی که حیوانی است، کنترل اندام حیوانی در جهت ایجاد یک فرهنگ انسانی به میانجی یک حیوان. در داستان خرگوش و لاک‌پشت که تبلیغ ایدئولوژی پشتکار حرف اول را می‌زند: هر کسی می‌تواند بازی

را ببرد، به شرط داشتن پشتکار و البته انتظار برای این که دیگران مرتکب خطا شوند. این بلاهت آشکارا تبلیغی برای لیبرال دموکراسی است، اما مترجم در این میان چه کاره است؟ او همان لاک‌پشتی است که می‌بازد. لاک‌پشتی که ضرورت تاریخی را نفی نمی‌کند و می‌داند نباید امید برای پیروزی را جدی بگیرد. اما این شکست نه مقوله‌ای پیشینی است و نه صرفاً محصول منظری که با اثبات علمی سر و کار دارد، بلکه اصلاً در نفس یک مسابقه کاملاً واقعی با یک خرگوش است که «باختن» خود را برجسته می‌کند. در عرصه ترجمه شعر، مترجم از سرعت غیرقابل‌قیاس تولید متن اصلی شکست می‌خورد و اتفاقاً نفس همین شکست خوردن است که ترجمه شعر را در میانه‌ها می‌گذارد، مکانی که نه به زبان مبدأ متعلق باشد و نه خراج به زبان مقصد بدهد. و اتفاقاً ما حاصل همین شکست است که می‌توان به واسطه آن به دیدن آرام و آهسته‌و‌تیرین شعر دیگران رفت و از خلال این رفتن تلاشی را به منظور سلطه بر بدن، بر زبان خود پی ریخت، سلطه‌ای که البته پیشاپیش محکوم به شکست و زوال است. چرا که مسیری که او می‌پیماید مدت‌ها پیش توسط خرگوش طی شده بود. از منظر پُل دومان که از قضا نزدیک‌ترین قرابت نظری را در این مورد به بنیامین دارد، شباهت ذاتی ترجمه و نظریه در همین جاست، یعنی دقیقاً در تلاش نافرجام برای گفتن امری که پیشاپیش توسط متن اصلی بیان شده است. و این یکی از مهم‌ترین دلایلی است که بنیامین در جهت ضرورت ترجمه تحت‌اللفظی پیش می‌کشد، ترجمه‌ای که با پذیرش آگاهانه و شجاعانه این شکست (و عدم تحقق ترجمه)، نسبت خود با متن اصلی را تنها در نقطه کوچک معنا ترسیم می‌کند، و متهورانه نقاب کپی‌ای را که هیچ‌گاه با اصل برابر نمی‌شود از چهره می‌زداید. رسوب این شکست در عنوان آلمانی مقاله بنیامین (Die Aufgabe des Übersetzers) که با عنوان رسالت مترجم ترجمه شده، به شکل زیرکانه‌ای بیان شده: واژه Aufgabe به‌جز وظیفه یا رسالت، به معنای کسی‌ست که کوتاه می‌آید، کسی که از مسابقه انصراف داده و شکست را می‌پذیرد. ناکامی مترجم انعکاس ناکامی یا شکست سراینده در زبان مبدأ است. به این طریق می‌توان آن به اصطلاح مخرج مشترک تمام گلایه‌ها و غرولندها را در صدایی مشترک، به‌عنوان شکست در انعکاس تجربه تاریخی دیگران در زبان خودی دانست، انتقال تجربه به حوزه‌ای که در آن تجربه مدت‌هاست قدرت انتقال‌پذیری‌اش را از دست داده است. بی‌تردید تلاش ترجمه در جهت انتقال نحوه بیان حقیقی‌ترین عرصه تجلی دیگربودگی شعر دیگران است، عرصه‌ای که تولیدش را باید به میانجی انتقال و بازتعریف رسانه مادی شعر ممکن ساخت.

سیاست تاریخی کردن شعر فارسی توسط ترجمه را به‌هیچ‌وجه نباید به معنی خصلت دایدکتیو ترجمه شعر دانست. این سیاست همان‌گونه که ذکر شد، بیش از هر چیزی به زمینه آوردن نحو «دیگری» است، نحوی که حشو‌ها و هم‌چنین ایدیوم‌های زبان مادری را از خلال تاباندن نور متن اصلی برملا می‌کند. به‌قول گوته ترجمه‌ای که بیگانگی زبان‌ها را آشکار کند و حشو زبان مقصد را رو آورد، ترجمه‌ای نوآورانه که نه به‌عنوان جانشین متن اصلی، بلکه به‌مثابه همراه و هم‌طرزی برای آن تلقی شود. به‌طور خاص درباره زبان فارسی باید گفت درونی نحو آن رسوب رومان‌تیسیم عرفانی است که آه کشیدن و سوزناک و نازک‌کردن صدا در هنگام خواندن شعر را یگانه طریق از قرائت

شعر به دست می‌دهد. این نحوه بیان در مواجهه با ترجمه تحت‌اللفظی الکن می‌شود، حتی در مقابل اندک شعرهای فارسی که ایده غایی شعر مدرن را از دل آن ترجمه‌ها بیرون کشیده‌اند. از قضا ترجمه‌های بسیاری هم در زبان فارسی، با همین سوزناکی و لطافت مصنوع با شعر اصلی روبه‌رو شده‌اند. به قول مراد فرهادپور «انگار نمی‌توان یک شعر را جدی و با لحن سرد و بدون آه و سوزناکی خواند» [۱] این صدای وطنی در حقیقت شکل دگردیسی شده همان ایدیوم‌های ایدئولوژیک‌اند که این‌بار در هیئتی نو به ذهن مترجم هجوم می‌آورند. باید اجازه داد تا شعر بیگانه برای شعر ما نقش نثر را بازی کند. شعر دیگران شعر است، نثر نیست ولی می‌توان از آن کارکرد نثریت را بیرون کشید. زبانی که شعر است و در عین حال به یاری فرآیند رادیکال ترجمه، ایده نثر برای شعر ماست: شعری که ایده‌اش نثر است (بنیامین) تنها توقف در این نقطه است که برای هر مترجم شعری می‌تواند ضرورتی تاریخی داشته باشد. نقطه-ای که در آن زبان هم خلق می‌کند و توأمان رستگار می‌سازد. و به این طریق می‌تواند حرکت تاریخی همه زبان‌ها به سمت زبان ناب را در خود منعکس کند. از این‌رو می‌توان هرگونه تلاش به منظور سپردن ترجمه شعر به دست اساتید کهنه‌کار را تنها کوشش بیهوده‌ای به منظور کشف کارآگاهی محتواهای هم‌خوان تلقی کرد و تمام شکوایه‌های آن‌ها را به خودشان برگرداند. زبان ناب با معناها سر و کاری ندارد. معناها زاده و در عین حال زاینده فلاکت‌اند. باید کار را به مترجمان تازه نفسی سپرد که از قضا در رساندن معنا بیشتر اشتباه می‌کنند، مترجمانی که به سبب خامی و جوانی بیشتر دغدغه زبان را دارند تا محتوا را. و نتیجتاً دغدغه زبان داشتن چیزی نخواهد بود جز پذیرش سنت ادبی و شعر هزارساله خویش به‌عنوان قطعه‌ای از تاریخ و خلع کردن آن از مقام اسطوره‌ای که هم‌چنان بر معنادار کردن همه چیز در نسبت به خود اصرار دارد. اکنون زمان آن است که نقد اسطوره را در قالب ترجمه‌هایی از شعر فهم کنیم که زبان خودی را با کاربرانش بیگانه می‌سازد. نسبت ترجمه شعر با کلی‌گرایی در این نقطه به وضوح برجسته و مشخص است. ترجمه با پس زدن تمامی دلالت‌های زائد، قصدیت کلی شعر و حتی زبان را نشان می‌دهد. به‌محاق رفتن ایدیوم‌ها، لزوماً یکی از مهم‌ترین تلاش‌های ترجمه آگاهانه خواهد بود. اکنون پرسش این است که هیا، انحراف یا بلبشوی فرضی در ترجمه شعر چه نسبتی با تولید داخلی شعر دارد؟ اگر مجدداً به نقطه نظری که فرهادپور پیش می‌نهد توجه کنیم، باید صور مختلف ترجمه ناآگاهانه را علاوه بر انتخاب هر چه بادا باد ترجمه، در نحوه بیانی بدانیم که از یک سو درک بورژوازی از زبان (دغدغه معنا و محتوا داشتن و پاسداری از سلسله نشانگانی نظام زبان خودی) و از سوی دیگر درک فاشیستی از زبان (یکی شدن محتوا با واقعیت) را از نو باز تولید می‌کند. مصداق این مدعا فقدان حتی یک مجموعه کامل از ترجمه شعر است که به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده باشد.

[۱]. مصاحبه درباره شعر فارسی در کتاب هر اتاقی مرکز جهان است به کوشش سایر محمدی.

پدیده ناهم‌زمانی در عین هم‌زمانی، که به مفهوم تأخیر اشاره می‌کند، محصول عصر جدید است. اعصار ماضی حتی به صورت بالقوه امکان جهانی‌شدن را نداشتند؛ بنابراین، هیچ فرهنگ یا تمدنی به لحاظ تاریخی «عقب‌افتاده» محسوب نمی‌شد. طرح مفهوم تأخیر تاریخی مستلزم هژمونیک و جهان‌گستر شدن یک تمدن خاص است تا «پیشرفت» تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر در نسبت با آن سنجیده شود. اما سوال این است که آیا با الحاق شدن این بخش‌ها به تمدن جدید، معضل ناهم‌زمانی حل می‌شود؟ جواب دادن به این سوال مستلزم طرح پرسش دیگر و جواب دادن بدان است: آیا معضل ناهم‌زمانی فقط مختص کشورهای غیر غربی است؟

مدرنیته محصول مجموعه‌ای از تناقضات ریشه‌ای است. و از همین رو، از ساختن یک کل توپُر و بدون شکاف ناتوان است. به زعم برخی از اندیشمندان، فرآیند شکل‌گیری مدرنیته همراه با گسست‌های ریشه‌ای بوده تا آن‌جا که می‌توان سخن از انواع مدرنیته گفت. این مسأله بر وجود نوعی تأخیر و ناهم‌زمانی در نفس خود مدرنیته، گواهی می‌دهد. بدین‌سان، ناهم‌زمانی به منزله نوعی کج‌روی از مسیر اصلی نبوده، زیرا اصولاً مسیر اصلی‌ای وجود نداشته است. به‌واقع ناهم‌زمانی به‌مثابه شکافی در درون هم‌زمانی است، یعنی جایی که هم‌زمانی از خود فاصله می‌گیرد و به درون خویش می‌نگرد. پس هم‌زمانی و ناهم‌زمانی محصول یک پدیده واحدند و علی‌الاصول، دست‌یافتن به یکی بدون دیگری ناممکن است. زمان‌پریشی و سردرگمی همراهان همیشگی دچار شدن به «تب تاریخ» اند. انسان مدرن تب‌زده، از آن‌جا که در نوعی زمان‌پریشی می‌زید، عاجز از تجربه کردن عصر خود است؛ به بیان دقیق‌تر، چیزی که در آنیم تجربه‌ناپذیر است چراکه خود به‌منزله فرمی است که سازمان تجربه‌کردن را سامان می‌دهد. زمان حال هیچ‌گاه به‌معنای دقیق کلمه زمان حال نیست، بلکه همیشه در خود زمان حال قسمی ناهم‌آوایی و نابهنگامی وجود دارد که ما را با نوعی تأخیر زمانی روبرو می‌کند. دوگانۀ اصلی تفکر فلسفی مدرن، یعنی انسان تجربی و انسان استعلایی، که تبیین آن منجر به تجزیه عقل شد، دقیقاً نتیجه این دوپارگی زمانی است. کل تفکر مدرن، به‌ویژه فلسفه ایدئالیسم آلمانی، اهتمام برای حل این پارادوکس بوده است.

ژاکوبنیسم زبان‌شناختی

در این «ناموزون بودن تاریخی» زمان حال همیشه به‌منزله گذشته تجربه می‌شود - یعنی در هیأت امکان‌های از کف رفته. به زعم ربکا کامی، انقلاب فرانسه آلمان‌ها را دُچار نوعی زمان‌پریشی کرد، چراکه از سوی آنان از چُرت طولانی بیدار شدند و از سوی دیگر، انقلاب را به‌مثابه تکرار تجربه جنبش اصلاح دینی تعبیر کردند. می‌توان تفسیر

کامی را بیشتر بسط داد. در این اثنا، آلمان‌ها، هم‌زمان هم به تأخیر تاریخی خود اشاره کردند و هم به وجود نوعی تأخیر در حرکت روه‌جلو تاریخ. هرچند فرانسه در حال تجربه حد اعلی پیشرفت تاریخی‌ست ولی به‌واقع دارد چیزی را تجربه می‌کند که آلمان‌ها چند قرن قبل تجربه کردند. البته پُر واضح است که اشاره به تکرار گذشته آلمان، به‌مثابه لاپوشانی تأخیر تاریخی قوم ژرمن نیز است، زیرا از این راه می‌توان به‌صورت جادویی گذشته آلمان را به‌مثابه صدر تاریخ تفسیر کرد تا ژرمن‌ها به‌جای فرانسوی‌ها هدایت ارباب تاریخ را به‌دست گیرند. کامی [۱] نشان می‌دهد که چگونه بعد از ورود سپاهیان ناپلئون به آلمان، نخبگان قوم ژرمن، تغییر موضع دادند و به نوعی ناسیونالیسم در هیأت احیای عظمت از دست‌رفته پس‌روی کردند. [۲] ولی این ملی‌گرایی در نطفه، عقیم و ناکارآمد بود؛ چراکه عجز در تغییر وضعیت حال (چه تغییر مناسبات ارتجاعی و ماقبل‌مدرن و چه نجات سرزمین لگدمال‌شده در زیر چکه‌های قشون فرانسه) آلمان‌ها را به اعصار ماضی‌ای پرتاب می‌کرد که در آن ژرمن‌ها در هیأت امپراتوری مقدس رُم حکمرانی می‌کردند. اما زبان‌گرایی افراطی به‌مثابه جفت گذشته‌پرستی، پیامد دیگر این عجز بود. در فقدان صلابت کوبنده انقلاب، قسمی «ژاکوبینیسم زبان‌شناختی» ظهور کرد که هدف‌اش قلع‌وقمع قشون لغات بیگانه و موانع احیای شکوه گذشته بود، درحالی‌که در عالم واقع هم قشون بیگانه و هم موانع ارتجاعی سر جای خود باقی مانده بودند. یوهان گوتلیب فیشته که در ۱۷۹۳ مقالاتی در ستایش از انقلاب و ژاکوبینیسم نوشت در زمان اهتزاز پرچم ناپلئون بر دو سوی راین، در زمستان ۱۸۰۷-۱۸۰۸ در *خطابه‌هایی به ملت آلمان* با خروش و خشم اعلام کرد ملت اصیل ژرمن باید خود را از «عفونت» فرهنگ غیراصیل فرانسوی دور نگه دارد. او آلمان را به‌مثابه وارث برحق انقلاب (البته منهای بی‌معنایی هراس‌آورش) معرفی کرد که در پناه تفکر و *زبان آغازین* (Ursprache)، بهتر از فرانسه می‌تواند از دستاوردهای انقلاب پاسداری کند. فیشته زبان را در جایگاه دولت ملی (که فقدانش همواره هگل را نیز آزار می‌داد) می‌نشانَد تا فضایی جدید برای نبرد با بیگانگان بگشاید. به‌زعم او، علامت اصالت آلمانی، زبان دست‌نخورده‌اش است که اجازه ورود آلاینده‌های لاتین را نداده، و بدین‌سان، به‌واسطه این زبان می‌توان به *خاستگاه حقیقی* قوم ژرمن دست یافت. یواخیم هاینریش کامپ (که قبلاً از سوی مجلس ملی انقلابی فرانسه مورد تقدیر قرار گرفته بود) قبل از فیشته بر رزم در میدان زبان و پروژۀ «آلمانی‌سازی» (Verdeutschung) زبان و نهایتاً فرهنگ تأکید کرد بود. به‌گمان او «در عصر و زمانه‌ی ما، که آبستن شوربختی‌ست، یا بهتر بگوییم سال‌ها درگیر زایمان بوده و فقط ویرانی زاییده است،

[1]. Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and French Revolution*, Stanford University Press, 2011.

این کتاب توسط مراد فرهادپور و نویسنده این مقاله در حال ترجمه است.

[۲]. نگاه متفکران آلمان در قرن هجدهم و نوزدهم به انقلاب فرانسه همواره دوپهلوی بوده است. کانت این انقلاب را هم‌زمان باشکوه و هولناک می‌پنداشت. او فضای آرام آلمان را بهترین جایگاه برای یک ناظر می‌دانست تا آتش‌بازی انقلاب را متفکرانه نگاه کند و در عین حال از بلایا و شر آن در امان ماند. کانت در حین تمجید رقص انقلابیون بر روی ویرانه‌های جهان قدیم، صلابت و بُرندگی ژاکوبینی آن را که نهایتاً به قطع کردن سر لوئی انجمید به‌مثابه شری خانمان‌برانداز تقبیح می‌کرد. مارکس این نگاه به تاریخ و انقلاب را تحت‌عنوان «ایدئولوژی آلمانی» صورت‌بندی کرد؛ به‌زعم او آلمان‌ها، آزادی را همیشه در «روز خاک‌سپاری‌اش» ملاقات کرده‌اند.

[زبان آلمانی] واپسین امید بازمانده‌ی ماست که نام آلمان به‌طور کامل از صفحاتِ تاریخ بشر ناپدید نخواهد شد، و واپسین حجتِ ماست که وحدتِ مجددِ آتی برای مردمی خودآیین هنوز در دایره‌ی امکان است.» [۱] در نتیجه، لغات باید جامهٔ سربازان را به‌تن کنند و به‌نبرد مهاجمانی روند که غالباً در قامتِ جاسوسِ قصد خراب‌کاری دارند. با بیرون راندنِ الفاظ «حرام‌زاده»، زبان نه‌تنها از خود بلکه از وجدان ملی نیز اعادهٔ حیثیت می‌کند. مهم نیست که اینک واقعیت آکنده از چک‌چک شمشیرها و صفیر گلوله‌های توپ گشته، بلکه مهم، تصرف استحکامات دشمن در زبان است. قواعد این رزم به‌نحوی چیده‌شده مغلوب در نهایت فاتح گردد.

مادام که مناسبات اجتماعی و سرانجام وجدان دوپاره شوند، زبان نیز این دوپارگی را تجربه خواهد کرد. زبان از واقعیت مادی منفصل می‌شود و دقیقاً این انفصال است که امکان زبان‌گرایی ناب را فراهم می‌آورد. زبان برای فرار از این تروما، در آن واحد بر مزار واقعیت ضجه می‌زند و مستقل‌شدنش را سور می‌گیرد. اکنون زبان، وجدان را که در عرصهٔ واقعیت جریحه‌دار شده، با کمک اختراع آقای ژوزف گیوتین، تسکین می‌دهد. ژاکوبنیسمِ زبانی، خلوتی انتزاعی برای نفسِ تحقیر شده، فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، تورمِ زبان ناشی از نحیف‌شدن واقعیت است. پیامد تحقیر نفس، هارشدنِ زبان است. در نتیجه، یگانه دستاورد عظیمِ فرآیند پاک‌سازی زبان، یگانه‌هراسی و فاشیسم خواهد بود. زبان‌گراییِ آلمانی، بدل به سنتی قوی شد. می‌توان از ایدئالیسم آلمانی تا هولدرلین و هایدگر، فرآیندی را مشاهده کرد که در جست‌جوی بازسازی قوم در پناه زبانی فخیم و «اصیل» برای مواجهه با خاستگاه یا وجود بود.

*

تاریخ می‌گوید که نخستین چاپ‌خانه، در عصر صفویه توسط ارامنه در اصفهان افتتاح گشت؛ ولی بی‌توجه‌ایِ دربار و به‌قول شاردن فرانسوی عدم تمایل متمولین به سرمایه‌گذاری در این صنعت، باعث شد تا به‌مرور این صنعت به‌دست فراموشی سپرده شود. دوباره در عصر زمامداری عباس میرزا در سال ۱۲۳۳ میرزا زین‌العابدین تبریزی دستگاه چاپ را وارد ایران کرد؛ و سرانجام کتاب *فتح‌نامه* یا *جهادیه* به‌قلم میرزا ابولقاسم قائم‌مقام وزیر عباس میرزا چاپ شد. [۲] به‌موازت نشر روزنامهٔ *کاغذ اخبار* توسط میرزا صالح شیرازی، نهضت ترجمه نیز به‌مثابه پیامد صنعت چاپ ظهور کرد. در این اثنا، کتب و رمان‌های تاریخی مورد استقبال قرار گرفتند و مترجمانی چون برجیس صاحب و میرزا رضای مهندس تا اعتصام‌الدوله و ملا لازار و میرزا حبیب اصفهانی شروع به ترجمه کردند. رهبری این نهضت و حتی انتخاب متون برای ترجمه، در دستان درباریان بود. از این‌رو، شرح‌حال دولت‌مردان نامی از شارل دوازدهم تا پتر کبیر و ناپلئون، جزو نخستین متون ترجمه بود. به‌دستور دربار، ترجمه‌ها توسط میرزا بنویس‌ها از نثر وفادار به متن (که غالباً دارای نثری روان بودند) به نثری بومی و کهن بازنویسی می‌شدند. این کار علاوه بر آشنایی با جهان

[1]. Comay, p.10-11.

[۲]. بنگرید به ترجمه، چاپ و نشر کتاب *در ایران*، گفت‌وگو با کامران فانی در *ایران و مدرنیته*، گفت‌وگوهای رامین جهانگللو، نشر گفتار، تهران ۱۳۸۰.

مدرن، بیگانگی متن را نیز پالایش می‌کرد. معرفتِ وارداتی حتماً باید واکنش‌دهنده می‌شد؛ ترجمه کتاب دکارت تحت‌عنوان حکمت ناصری به خوبی مؤید این مسأله است. حکمتی جز حکمت کهن پادشاهان وجود ندارد و آنچه هم در بلاد دیگر وارد می‌شود پیشاپیش معرفتِ همان حکمت بومی است. پاسداری از نثر کهن به‌واقع معرفتِ صیانت از حاکم در تمام حوزه‌ها بود. زبان به‌منزله بخش مهمی از فرهنگ و معرفت، می‌بایست هم‌چنان در سیطره دست‌گاه حاکمانه باقی‌ماند و تحول‌اش کنترل و مدیریت می‌شد. این که نثرِ روان و ساده بعد از *انقلاب مشروطه* رواج یافت به‌خوبی پیوند میان زبان و نثر با حکومت و تحولات سیاسی را نشان می‌دهد. نثر فارسی از دیرباز به چیزی پُر تکلف و غامض بدل شده بود و عملاً در عالم مجرد و منزوی خود به‌حیات ادامه می‌داد. با پیوند میان تفکر و شعر در ایام قدیم توسط فردوسی و رودکی و خیام و حافظ عملاً نثر به امری بی‌فایده بدل گشت و صرفاً به میدان تاخت‌وتازِ منشیان درباری تبدیل شد. بنابراین، بازسازی نثر و دمیدن روح تازه در کالبد بی‌رمقش، مبین نوعی درگیری عقیدتی با حاکمیت بود. اصولاً پیوند وثیقی بین پاگرفتنِ مطبوعات (به‌مثابه رکن آزادی‌های اجتماعی و سیاسی) و عریانی نثر وجود دارد. جدایی نثر کهن از زبان روزمره به مانعی در برابر تفکر مفهومی بدل شده بود. در این اثنا، ترجمه رمان‌ها و نمایش‌نامه‌ها باعث شکوفایی نثر شد و نیز زبان را برای نبرد با هژمونی حکومت، آموزش می‌داد. [۱] حرکت

[۱]. پیوند میان رمان و مدرنیته از دیرباز مورد توجه بسیاری از متفکرها بوده. استقبالِ روشنفکران ایران در دوره قاجار از ترجمه رمان یا نوشتن آن، مؤیدِ درک آنان از این پیوند بود. اما عدم توفیق این ژانر تا زمان صادق هدایت نشان از موانع عینی و ذهنی زیادی در خلق و تثبیت جایگاه رمان دارد. جواد طباطبایی درباره اهمیت رمان و نمایش‌نامه در بدو شکل‌گیری آگاهی مدرن ایرانیان چنین می‌نویسد: «نمایش‌نامه و رمان... یکی از خاستگاه‌های ذهنیت جدید اروپایی بود و توضیح شکل‌گرفتن بسیاری از هنرهای جدید و حتی تکوینِ وجوهی از اندیشهٔ تجدد بدون ارجاع به رمان امکان‌پذیر نیست و به این اعتبار بدیهی است که نمایش‌نامه‌نویسی و ترجمه رمان‌های اروپایی می‌توانست تحولی اساسی در ذهن ایرانی و زبان فارسی ایجاد کند.» (بنگرید به سید جواد طباطبایی، مکتب تبریز و مانی تجددخواهی، انتشارات ستوده، ۱۳۸۵، ص ۳۳۶). طباطبایی به‌درستی بر نقش *ایجابی* رمان دست گذاشته است ولی به خصیصه منفی رمان (که مهم‌ترین ویژگی رمان است) اشاره‌ای نمی‌کند. رمان از زمان تحریر *دن‌کیشوت* تا آثار بزرگ در قرن نوزدهم و بیستم متکی بر «امر منفی» بوده (تا حدی که سرانجام در هیأت نویسنده‌ای چون ساموئل بکت، رمان به‌خود تخریبی دست زد)؛ رمان در فرآیند تکوینش هم‌زمان ماقبل مدرن و جهان مدرن را نفی می‌کرد. انوره دو بالزاک، به‌مثابه نویسنده‌ای محافظه‌کار، به‌واسطه رمان به مناسبات بورژوازی و سوادگراۓ مدرنیته، می‌تازد. چشم‌پوشی از این وجه، باعث شد تا در ایران از رمان به‌مثابه ابزاری ایدئولوژیکی استفاده شود. بدین‌قرار، منورالفکران، نتوانستند به‌واسطه رمان، دیدی انتقادی نسبت به خود «تجدد» پیدا کنند.

کم‌تر فیلسوفی به‌اندازه گئورگ لوکاچ به‌تحلیل رمان و نقش‌اش در مناسبات جدید پرداخته است. به‌زعم او، فرم رمان «بازتاب جهانی از هم‌باشیده است». با از دست‌رفتن معنای ثابت حیات، رمان بر حماسه ارجحیت یافت. اینک به‌جای شعر، نثر می‌تواند روند تباه‌شدن حیات و فرد را بیان کند. در نتیجه، رمان بدل به عرصه ظهور «فرد مسأله‌دار» (پروبلماتیک) در جهانی «بی‌خدا» می‌شود. رمان به‌خوبی، خودخواهی و سطحی‌نگری بورژوازی در مواجهه با تباهی حیات را برملا می‌سازد. در این اثنا، سرنوشت فردی که بخواهد در برابر چنبره نیروهای انتزاعی بر حیات، بایستد، نابودی است. بدین ترتیب، شکست به درون‌مایه تجربه فرد مدرن، بدل می‌شود. لاجرم فرد به درون خود (درونی که محصول عصر مدرن است) پناه می‌برد و چکامه‌ای در ثنای آرمان‌های بر باد رفته و اعصاری که «آسمان پر ستاره‌اش راهنمای انسان‌ها بود، می‌سراید. در مورد نظریات لوکاچ بنگرید به

Georg Lukacs, *The Theory of the Novel*, Translated by Anna Bostock, MIT Press.

هدایت با برجسته‌کردن امر منفی، مؤسس راستین رمان در ایران است. او مستقیماً تقدیر اسفناک قهرمان یک رمان را تجربه کرد. برخلاف میرزا فتحعلی که با ناامیدی ادبیات را کنار گذاشت و به سراغ پروژه‌های *ایجابی‌تر* و *سازنده‌تر* (یعنی پاک‌سازی زبان فارسی) رفت، هدایت تا انتها به فرم رمان وفادار بود و غیبت و فقدان را به‌محتوای اصلی رمان بدل کرد. او یک هنرمند بود و هویت هنرمند به‌قول مراد فرهادپور

به سمت نوعی فارسی سره توسط میرزا فتحعلی آخوندزاده، طالبوف تبریزی، میرزا ملکوم خان و زین‌العابدین مراغه‌ای نتیجه درک پیوند میان زبان و شعور فرهنگی و سیاسی بود. «منورالفکرها» به درستی دریافته‌اند که آگاهی به افکار جدید، مستلزم خانه‌تکانی در زبان است. آنان امیدوار بودند که اصلاحات حکومتی جهان واقعی را گردگیری کند تا زمینه تصفیة افکار فراهم گردد.

بی‌ثمر بودن اصلاحات دولتی، روشنفکران را اندوهگین کرد. توجه به زبان رفته‌رفته وارد سطحی جدید شد که به‌عینه واکنش نسبت به عدم‌تحرک بنای پوسیده «سلطنت دیسپوتیه» در ایران بود. مسأله از تقابل نثر و شعر و روان‌کردن فارسی به تصفیة زبان فارسی از لغات بیگانه و اصلاح رسم‌الخط و نهایتاً تغییر آن انجامید. نقد رسم‌الخط عربی سابقه طولانی دارد؛ قرن‌ها قبل ابوریحان بیرونی، حمزه اصفهانی، احمد بن طیب سرخسی، و رشیدالدین فضل‌الله بر «آفت عظیم» خط عربی اشاره کرده بودند. [۱] اما در عصر قاجار، انگیزه انتقاد از خط عربی، بسیار متفاوت بود. میرزا فتحعلی وجوب اصلاح یا تغییر خط فارسی را در ارتباط با «سیویلیزاسیون یوروپائی» طرح می‌کرد. او بعد از کنار گذاشتن داستان و نمایش‌نامه نویسی، پانزده سال از عمر خود را تماماً مصروف بررسی موانع رشد زبان فارسی کرد و در این باره در سال ۱۲۷۴ (۱۸۵۷)، رساله‌ای با عنوان «الف‌باء جدید برای تحریرات السنه اسلامیة که عبارت از عربی و فارسی و ترکی است» نوشت. تدوین اصلاح و در گام بعدی تغییر الفبا حتی میان شاهدگانگی نظیر جلال‌الدین میرزا طرفدار پیدا کرد. علت نهایی چیرگی «ژاکوبنیسم زبان‌شناختی»، فراتر از ضرورت نو شدن زبان بود. به‌باور جواد طباطبایی انقلاب ادبی که بعد از «مکتب تبریز» دومین موج «تجددخواهی» است [۲]، ناشی از بُن‌بست «اهل نظر» به «مبانی اندیشه جدید» و بی‌اعتنایی بدان بود. ولی آیا نمی‌توان این «دومین موج» را در جهت عکس تبیین طباطبایی تحلیل کرد؟ چنانچه ژاکوبنیسم زبان‌شناختی، بخش مهمی از این موج باشد، پس می‌توان گفت عدم‌توفیق «مکتب تبریز» در پیش‌برد اصلاحات، منجر به ظهور این موج شد. بنابراین، ژاکوبنیسم زبان‌شناختی پیوندی منفی با موج اول

برمی‌گردد به آن چیزی که ندارد، بنابراین به‌شکل عجیبی هنرمند باید در خارج از قلمرو امور ممکن و قابل حصول عمل کند و مسلم است که شکست می‌خورد، چراکه در خارج از قلمرو امور ممکن عمل کردن یعنی به ناممکن عمل کردن و عمل کردن به ناممکن یعنی شکست و هنرمند کسی است که هم‌چون فرد انقلابی جرأت این شکست را دارد.» (بنگرید به، مراد فرهادپور، *پاره‌های فکر (هنر و ادبیات)*، «اشباح هدایت»، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۸، صص ۷۳-۷۴).

برخلاف نظر طباطبایی که معتقد است «ادبیات جدید مکان‌پدیدار شدن فرد» در دنیاست و نه «شخص» ادبیات قدیم که در دنیا، اما از آن بیگانه است» (همان، ص ۳۶۵)، شرط حضور فرد مدرن در رُمان و ادبیات جدید، بیگانگی‌اش با حیات است. او در حین آن‌که در جهان می‌زید در بیرون از آن قرار دارد.

[۱] فردریش انگلس که علاقه و قریحه وافری به یادگیری زبان‌ها گوناگون برای بسط و غنی‌کردن نظریة ماتریالیسم تاریخی داشت، در نامه‌ای به مارکس مورخ ۲۶ ژوئن ۱۸۵۹ درباره مشکلاتی که رسم‌الخط عربی در یادگیری زبان فارسی برایش ایجاد کرده بود، چنین نوشت: «اگر این الفبای لعنتی عربی نبود که در آن گاه شش حرف پشت سرهم یک شکل و یک ریخت دارند، و حروف صدا دار ندارد، من حتماً تمام دستور زبان فارسی را در ظرف چهل‌وهشت ساعت می‌آموختم.» بنگرید به فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۷۱.

[۱]. طباطبایی، همان، ص ۳۶۲.

دارد. عدم توجه به این نوع از پیوند، باعث می‌شود تا نقاط بحرانی و پرتنش، خنثی و در یک پیوستار منحل شوند. علی‌الاصول، انقلاب مشروطه محصول بن‌بست اصلاحات دولتی بود (انقلابی که جز پیوند منفی، هیچ پیوندی با «مکتب تبریز» نداشت) و از قضا انرژی این انقلاب بود که به صورت جدی باعث به وجود آمدن انقطاع در سنت ادبی شد. انقلاب نیما یوشیج در شعر، محصول انقلاب مشروطه بود. گسست از قواعد سنتی شعر به مثابه تکرار انقلاب و وفاداری به آن بود.

نثر از آن‌جا که با مطبوعات و زبان محاوره‌ای در تماس بود زودتر از شعر توانست خود را به‌روز کند. آشنایی با حیات و تفکر مدرن، هیبت و جبروت زبان رسمی را ویران کرد و باعث رواج زبان روزمره یا همان زبان «عوام» شد. شعر هرچند خود بدل به ابزاری برای بیان خواسته‌های مترقی شد، منتها هنوز مدرنیته خویش را تجربه نکرده بود و لاجرم محتوای انقلابی در فرمی حکومتی بیان می‌شد. در این راستا، رضا براهنی به تناقض مهمی در آثار دهخدا اشاره می‌کند؛ به‌زعم او، «یک تناقض وحشتناکی وجود دارد؛ بین نثر دهخدا و شعر دهخدا؛ شعر دهخدا مشکل است، نثرش ساده است؛ چرا این طور شده است؟ به دلیل کمبود 'پرسپکتیو' و یا بینش سیاسی و هنری خود دهخدا. گفتار مردم در او نهیب زده، گفته: مثل من بنویس. نثرش مخاطب داشته، ولی شعرش تقریباً می‌شود گفت، مخاطب نداشته و یا اگر مخاطب داشته، به‌استثنای چند قطعه‌اش، مخاطبش فارسی‌دان‌های حرفه‌ای بوده‌اند و نه مردم؛» [۱] اگرچه در اشعار عشقی، بهار، و عارف با حرکت به سمت نوعی زبان ساده طرفیم ولی فرم هنوز پیش‌انقلابی است. نیما زبان ساده و مردمی را با فرمی ساده و انقلابی منطبق کرد.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، اصلاح خط و بعداً جریان «تازی‌ستیزی» در زبان، که در بُجوحه تحول ادبی رخ داد، حکایت از شکست تجددخواهی روشنفکرانه و حکومتی داشت. ناامیدی روشنفکران عهد ناصری از اصلاحات حکومتی، آنان را به سمت نوعی ذهنیت‌گرایی سوق داد. به‌زعم کسانی چون جلال‌الدین میرزا، آخوندزاده، و حتی طالبوف تبریزی، اصلاح واقعیت در گرو پالایش زبان (و بالطبع ذهنیت) بود. [۲] میرزا فتحعلی صراحتاً مدافع ارجحیت «ترقی علمی و تئوریک» بر «ترقی عملی و پراتیک» بود؛ هرچند به‌قول آدمیت، میرزا فتحعلی از نگاهی «عقلی» و نه

[۲]. بنگرید به، رضا براهنی، *بحران رهبری نقد ادبی و رساله حافظ*، انتشارات ویستار، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵.

[۳]. باقر مؤمنی به اشتباه و به شیوه‌ای ساده‌اندیشانه، رواج فارسی سره و دفاع از آن را به «تفنن‌های نویسندگان بی‌درد و غم» تقلیل می‌دهد و سپس نتیجه می‌گیرد که «گروهی از روشنفکران بودند که موضع اجتماعی‌شان در حال متلاشی شدن بود. آن‌ها این را به خوبی حس می‌کردند و می‌کوشیدند تا دستاویزی برای ادامه حیات گروه اجتماعی خودشان پیدا بکنند. آن‌ها روشنفکران وابسته به گروه‌های رشد‌یابنده، یا توده‌های انقلابی نبودند.» مؤمنی به تاسی از ماتریالیسم تاریخی عمدتاً روسی‌شده، درجا و بی‌واسطه می‌خواهد همه چیز را به نزاع طبقاتی فروبکاهد و در گام بعدی هویت سیاسی و طبقاتی روشنفکران را مشخص کند. با اتخاذ این شیوه ساده‌اندیشانه می‌توان به راحتی کل ایدئالیسم آلمانی (یا دست‌کم فیثسته) را به مسئله طبقاتی تقلیل داد و این فلاسفه را محکوم‌شان کرد که نهایتاً می‌خواهند از «گروه اجتماعی‌شان» دفاع کنند. (بنگرید به باقر مؤمنی، *ایران در آستانه انقلاب مشروطه و ادبیات مشروطه*، ۲۵۳۷، انتشارات شباهنگ، ص ۱۴۴).

«عاطفی» این مسأله را طرح می‌کرد [۱]. مسأله صرفاً بالعکس کردن این اولویت نیست، بلکه توجه به همبستگی بین اصلاح یا تغییر خط (از آخوندزاده و منیف پاشا تا ملکم خان) با دولت‌گرایی است. به همین سبب، هیچ‌کدام از مدافعان تغییر خط نتوانستن معادلی رهایی‌بخش و سیاسی برای پروژه خود پیدا کنند. ذهنیت‌گرایی تا آن‌جا پیش رفت که به‌نحو غلوآمیزی، آخوندزاده از اولویت تغییر خط بر هر شکلی از مدرنیزاسیون دفاع کرد. او به یار و طرفدار خود جلال‌الدین میرزای قاجار نوشت که «راه‌آهن واجب است اما تغییر الفبا واجب از آن است؛ تلفراف واجب است اما تغییر الفبا واجب از آن است؛ قوانین دولتی واجب است اما تغییر الفبا واجب از آن است. از این کلمات هویداست که من مخالف وضع قوانین دولتی نیستم، نهایت تغییر الفبا را از مقدم شمرده‌ام - به‌علت این‌که بدون تربیت ملت، قوانین فایده نخواهد بخشید.» [۲] برنامه پیشنهادی میرزا فتحعلی، که با بی‌اعتنایی از سوی دربار قاجار روبرو شده بود، در کشور عثمانی که طاهر منیف پاشا و شارل میسر هم از لزوم تغییر و اصلاح خط سخن گفته بودند، با استقبال نسبی فواد پاشا مواجهه شد؛ هرچند این استقبال دستاورد زیادی برای میرزا فتحعلی نداشت. [۳]

تزلزل جهان قدیم و تحمیل مناسبات مدرن، علاوه بر این‌که فاصله و تضاد «سنت» با «تجدد» را عیان می‌کرد، از پاره‌پاره شدن خود سنت، بالاخص بیگانگی با زبان مادری، نیز حکایت می‌کرد. زبان تبدیل به امر غریب (the uncanny) شد؛ بدین معنا که در عین زیستن در زبان نوعی فاصله با آن حس می‌شد (نوعی بودن در عین نبودن که یادآور همان ناهم‌زمانی در عین هم‌زمانی است). این حس بیگانگی با زبان مادری، به نهضت پاک‌سازی زبان از الفاظ بیگانه منتهی شد که هدفش دقیقاً رفع ناهم‌زمانی و در نتیجه، حل‌شدن در هم‌زمانی بود. این نهضت ریشه پارادوکس فوق را نه در زمان حال بلکه در گذشته می‌دید. ولی این رویکرد خود محصول نوعی انفعال در حوزه عمل اجتماعی و سیاسی بود. انقلابی‌گری در زبان دقیقاً روی دیگر انفعال در عالم واقع بود. مدرنیته حفره‌ای دهشت‌ناک در ذهن و زبان ایجاد کرد که اینک به‌گمان نخبگان وطنی، اگر دولت اراده‌ای برای از پر کردن این حفره ندارد، لاجرم زبان این تکلیف را انجام خواهد داد. بدین ترتیب، زبان در جایگاه حاکم می‌نشیند تا تمام اختلال‌های گذشته و حال را رفع کند. اگر قشون یزگرد سوم در نبرد قادسیه و نهایند شکست خورد و درفش کاویانی به‌دست دشمن افتاد، اما، اکنون

[۱]. میرزا فتحعلی آخوندزاده در مورد انگیزه خویش چنین می‌نویسد: «غرض من از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، خضری یا بدوی، ذکوراً و یا اناثاً مانند ملت پروس به‌تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته، پا به دائره ترقی گذارد و رفته‌رفته در عالم تمدن خود را به اهالی آوروپا برساند.» (بنگرید به آدمیت، همان، ص ۷۶).

[۲]. آدمیت، همان، ص ۱۰۴.

[۳]. میرزا فتحعلی نامه‌های زیادی برای رجال سیاسی و شهیر کشور (نظیر میرزا یوسف خان مستوفی‌الممالک، میرزا سعید خان مؤتمن‌الملک، حسین خان مقدم نظام‌الدوله، حسنعلی خان گروسی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، ملکم خان، و میرزا رفیع صدرالعلمای تبریزی) فرستاد تا آنان از طرحش حمایت کنند، لیکن به‌جز ملکم خان که بعداً ایده میرزا فتحعلی را ادامه داد، کسی زیاد، دست‌کم در اوایل، از طرح او حمایت نکرد. میرزا سعید خان وزیر امور خارجه، در نامه‌ای (که به‌قول آدمیت بیان‌گر «حد شعور» اوست) به میرزا فتحعلی این‌گونه نوشت: «ما ملت ایران به تغییر الفبای خودمان محتاج نیستیم. به‌علت این‌که ما سه خط داریم: نستعلیق و شکسته و نسخ که در حسن و زیبایی بالاتر از خطوط جمیع ملل روی زمین است. و ما هرگز این خطوط خودمان را متروک و خط جدید میرزا فتحعلی آخوندزاده را، و خط جدید ملکم خان را معمول نمی‌کنیم و نخواهیم کرد.» (آدمیت، همان، صص ۹۲-۹۳).

می‌توان در پهنه زبان، جنگ‌جویان «بادیه‌نشین» سعد بن ابی وقاص را سلاخی کرد. میرزا فتحعلی آخوندزاده به‌عینه در پی ایجاد این نوع از پیوند میان زبان و تاریخ بود. به‌زعم او، یکی از پیامدهای «غلبه تازیان وحشی بر مرز و بوم ایران» چیرگی خط عربی بود. او به‌صراحت می‌گوید، اعراب «خطی را به گردن ما بسته‌اند که به‌واسطه آن تحصیل سواد متعارف هم برای ما دشوارترین اعمال شده است... الان منتهای تلاش و آرزوی مصنف کمال‌الدوله این است که ملت خود را باری از دست این خط مردود و ناپاک که از آن قوم به یادگار مانده است خلاص کرده، ملتش را از ظلمت جهالت به نورانیت معرفت برساند.» [۱]

آخوندزاده بعد از خواندن کتاب *نامه خسروان* که مدافع ایده «آلایش السنه غیرپاک» در زبان بود، به مؤلفش جلال‌الدین میرزای قاجار نوشت که کتاب شما از این حیث «شایسته تحسین است که نواب شما ملنات عربیه را از میان زبان فارسی بالکلیه برافکنده‌اید. کاش دیگران نیز متابعت شما... کردند و زبان ما را که از شیرین‌ترین زبان‌های دنیاست، از اختلال زبان کلفت و ناهموار عربی آزاد نمودندی. نواب شرف شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد می‌فرمایید، من نیز در این تلاش هستم که... ملت خودمان [را] از دست خط عرب‌ها نجات دهم. کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه این عرب‌ها که سلطنت هزار ساله عدالت‌آیین ممدوحه بلندآوای ما را به زوال آوردند و وطن ما را که گلستان روی زمین است، خراب اندر خراب کردند و ما را بدین ذلت و سرافکندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند، آزاد نمودی...» [۲] مع‌الوصف، طالبوف تبریزی که خود از حامیان اصلاح الفبا بود موضع افراطی آخوندزاده و جلال‌الدین میرزا را رد می‌کرد. او خطاب به جلال‌الدین میرزا می‌نویسد: «نه تنها بنده بیسواد، همه علمای دنیا منکر قول شما هستند. ملتی که هنوز از هزار نفر یک نفر [او] سواد ندارد، در میان آن‌ها مسأله تصفیه زبان چه معنا دارد؟ ملتی که الفبای او بلای ظلمت و جهل اوست، اگر از اصلاح او صرف‌نظر نموده و به تصفیه زبان پردازند، گناه است.» [۳] هرچند طالبوف، بی‌سوادی را به سختی الفبا تقلیل می‌دهد ولی به‌درستی بر ناکارآمدی فنی ایده پالایش زبان اشاره می‌کند. پرواضح است که نیت میرزا فتحعلی از پاک‌سازی زبان، فراتر از یک بحث فنی و زبان‌شناختی می‌رود. درحالی‌که به‌دلیل پیوند «سلطنت دیسپوتیه» و «فانتاتیسم» امکان شمشیر کشیدن به‌سبک اصحاب دایره‌المعارف بر روی کشیشان وجود ندارد، در عالم زبان یاران و یاوران آنان را می‌توان از دم تیغ گذراند. هموار کردن ناهمواری‌های زبانی و تار و مار کردن لغات غریبه، راه را برای دست‌یافتن به کُنه تاریخ باستان مهیا می‌سازد. این ناسیونالیسم زبانی در کنار ناسیونالیسم تاریخی بعداً بدل به یکی از ابزارهای ساختن دولت ناسیونالیستی رضا خان شد. لیکن این «تب تاریخ» مؤید پرتاب شدن به درون گرداب «تجدد» بود. بدل‌شدن زبان فارسی به کلوزیومی برای نبرد واژگان در هیأت گلا دیاتور، از قسمی رویکرد *حاکمانه* حکایت دارد. نثر که با عریان کردن خود، از کلام موزن و مقفا فاصله گرفته و واجد حیثیتی «انقلابی» و «مردمی» شده بود، به‌میانجی پروژه پاک‌سازی خشن

[۱]. آدمیت، همان، ص ۷۴.

[۲]. طباطبایی، همان، ص ۳۴۱.

[۳]. طباطبایی، همان، ص ۳۴۵.

واژگان با ترمیدور خود روبرو گشت که می‌خواست دوباره زبان را به دستگاه ایدئولوژیک حکومت الصاق کند. پیوند این پروژه با ترمیدور نهایی جنبش مشروطه (یعنی سلطنت رضا خان)، وجه غیرزبان‌شناختی آن را نشان می‌دهد. اصولاً زبان حاکمانه به‌خاستگاه میل دارد؛ از این‌رو، همواره در جست‌جوی معنایی برسازنده و متافیزیکی در میان لایه‌های تاریخ است. آموزه زبان پاک می‌خواهد در بطن حیات ویران‌شده دعوی باکرگی داشته باشد. ولی از آن‌جاکه زبان وجه استعلایی نسب به تاریخ و حیات ندارد، هر آنچه حیات را مریض کند پیشاپیش در گنه زبان سکنی گزیده است. لذا آنچه برای بیان و تبیین این ویرانگی در دسترس ماست چیزی نیست جز همین زبان الکن و بیمار. بدین‌سان، این زبان مادام‌که اوضاع حیات و تاریخ را روایت می‌کند راوی وضعیت خود نیز هست. منتها زبان پاک، از متلاشی‌شدن خود سرباز می‌زند و همواره خواهان برپایی یک زبان رسمی و سرکوب دیگر زبان‌هاست؛ و بدین سبب این زبان همیشه محافظه‌کار و ترس‌زده است. اما بالعکس، زبان مردمی ساده ولی مخرب است. زیرا بر ویرانی خویش آگاه است. این زبان، پیش از آن‌که دغدغه معنا داشته باشد در پی کنار زدن معانی و برجسته‌کردن حقیقت است. بدین‌سان، برخلاف زبان حاکمانه، این زبان واسطه‌ها و فرهنگستان‌ها را حذف می‌کند و به‌صورت اجرایی (Performative) خود را می‌سازد. [۱] زبان مردمی در پی شکافتن و حفر کردن است آن‌هم نه برای دست‌یافتن به خاستگاه بلکه برعکس، برای خلق امر نو. این زبان به‌مثابه تبری تیز و بُرنده درختان بلند بالا و پرهیبت را قطع می‌کند تا تمام واژگان به نور دسترسی داشته باشند.

ترجمه نقش بسیار مهمی در صیقل‌خوردن زبان فارسی و نزدیک‌شدن نثر به زبان زندگی روزمره ایفا کرده است. کسانی چون میرزا حبیب اصفهانی می‌خواستند که با ترجمه رمان (که به‌قول شیخ ابراهیم زنجانی این نوع ترجمه‌ها میان مردم بعضاً مخفیانه دست‌به‌دست می‌چرخید) و به‌واسطه زبان کاراکترهای درون رمان، نثر فارسی را دموکراتیزه

[۱]. یکی از راه‌های زودودن بیگانگی زبان و پر کردن حفره تاریخی، ساختن نوعی زبان شخصی است که بعضاً به ذخائر تاریخی و باستانی نیز متوسل می‌شود. این رویکرد می‌کوشد با یافتن معادل‌های واژگان فرهنگی در زبان‌های باستانی و کهن، تیزی و بُرندگی مواجه با زبان/فرهنگ دیگری را بگیرد؛ وانگهی، کارکرد دیگر این رجعت، لاپوشانی انقطاع و بیگانگی بین گذشته و حال است. به‌واقع می‌توان گفت هراس از انقطاع وجه مشترک هر شکلی از بیگانه‌ستیزی است. رویکرد فوق‌الذکر، فقط بیگانگی زبان فرهنگی (بیگانگی‌ای که باید سریعاً کنترل شود) با زبان بومی را می‌پذیرد، و با رجعت‌اش به زبان باستانی می‌خواهد انقطاع زبان زنده از خاستگاه/ش را نفی کند. بدین‌سان، این رویکرد مبین نوعی توهم پیوستار تاریخی است؛ پیوستاری که صرفاً به‌صورت ایدئولوژیکی وجود دارد و دقیقاً از این‌رو، زبان جعل‌شده، یکسره شخصی است. محمد علی فروغی به‌درستی استفاده از الفاظ کهن برای ساختن زبان ناب را رد می‌کند. او می‌نویسد «از کتاب‌های پهلوی و اوستا لغت درآوردن و آن را فارسی دانستن بکلی غلط است. راست است که زبان پهلوی و اوستا و فرس قدیم اصل و منشأ زبان فارسی است اما این دلیل نمی‌شود که کلماتی از آن زبان‌ها که عیناً یا با تحولاتی به زبان فارسی نیامده و استعمال نشده است و متروک و فراموش شده‌اند ما آن‌ها را فارسی امروزی بدانیم. اوستا و پهلوی و فرس قدیم برای ما به قدر سانسکریت و یونانی و لاتین و یا آلمانی و روسی و فرانسه و انگلیسی بیگانه می‌باشند و اگر از کلمات فارسی جدید احتیاجات ما برآورده نشود و مجبور به عاریه‌کردن باشیم به زبان‌های زنده مراجعه کنیم بهتر است زیرا لااقل می‌دانیم که هم‌اکنون مردمانی هستند که آن الفاظ را به‌کار می‌برند.» (تأکید از من؛ محمد علی فروغی، «پیام من به فرهنگستان»، مقالات فروغی، انتشارات توس، 1384، جلد اول، ص ۱۵۰-۱۵۱).

کنند.[۱] به علاوه، او نخستین کسی بود که به اصلاح «دستور» زبان فارسی اقدام کرد و رساله‌ای در این باب نوشت. با این همه، کلاً مبحث ترجمه در ایران همیشه مورد توجه بوده است. ولی مراد فرهادپور نخستین کسی بود که این مسأله را از سطح تجربی به سطح مفهومی برکشید و به آن به مثابه یک مفهوم نظری-تاریخی نگریست.

مرزهای ترجمه

فرهادپور در مقدمه کتاب *عقل افسرده: تأملاتی در باب عقل مدرن*، که برای نخستین بار ایده خود را در آن جا تقریر کرد، می‌نویسد: «نگارنده این سطور طی سالیان گذشته بارها بر این نکته تأکید گذارده است که در دوره معاصر-که تقریباً با انقلاب مشروطه شروع می‌شود و احتمالاً در آینده‌ای نه‌چندان نزدیک پایان خواهد یافت- ترجمه به وسیع‌ترین معنای کلمه یگانه شکل حقیقی تفکر برای ماست.» [۲] در این عبارات، ترجمه واجد شأنی دوگانه است: از یک سو محصول یک برهه تاریخی است و از سوی دیگر، در مقام یک برهه تاریخی عمل می‌کند. این فرا رفتن از ترجمه به مثابه یک فن یا حتی یک کنش روشنفکرانه، شأن خاصی به ایده فرهادپور می‌دهد. ترجمه در «وسیع‌ترین معنای کلمه»، از زمان مشروطه بدل به پارادایمی غالب، هرچند بعضاً ناآگاهانه، در میان روشنفکران و متفکران وطنی شده است. فرهادپور تلویحاً، تجربه مدرنیته و ترجمه را یکی می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، ترجمه در مقام تجربه مدرنیته «در دوره معاصر» ماست. او در مقاله *تفکر/ترجمه* (که به مثابه بازنویسی رادیکال‌تر ایده قلبی‌ست و طی آن سعی می‌کند از سنت هرمنوتیکی فاصله گیرد و به روان‌کاوی لاکان نزدیک شود) می‌نویسد: «آنچه تحت‌عنوان مدرنیته از آن اسم می‌بردیم، بیان‌گر رویارویی ما با دیگری، و به‌راه افتادن دیالکتیک خود و دیگری است که در آن اصولاً خود محصول برخورد با دیگری است. به همین علت، دیگر با سوژه‌ای از پیش تعیین‌شده و ماقبل تاریخی مواجه نیستیم که در برابر انتخابی میان مدرنیته و سنت قرار گرفته باشد، بلکه خود این سوژه و خود این انتخاب محصول وضعیت مدرن است و در نتیجه محصول برخورد خود با دیگری است، یا به تعبیر هگلی-لاکانی، مسأله اصلی همان شکاف و نفی درونی است که دیگری به وجود می‌آورد و در نتیجه همین شکاف است که من به سوژه تبدیل می‌شوم و

[۱] اگرچه میرزا حبیب، به شهادت مورخان و اهل فن، دارای نثری شیوا و مدرن بود، اما از تکنیکی استفاده می‌کرد (که هنوز هم در میان بسیاری از مترجمان رواج دارد) که مبین نوعی بیگانگی‌زدایی بود. او (مثلاً در ترجمه *رمان سرگذشت ژیل پلاس*، اثر *رنه لساژ*) برای رفع بیگانگی فضای *رمان*، بعضاً از اسامی بومی برای کاراکترها استفاده می‌کرد؛ هم‌چنین او از اشعار معروف فارسی برای توصیف وقایع یا رساندن نیت قهرمانان، بهره می‌جست (برای آشنایی بیش‌تر با کارها و نوع ترجمه میرزا حبیب اصفهانی بنگرید به، طباطبایی، همان، ص ۳۷۹-۴۲۴). کارکرد این نوع ترجمه، حذف بیگانگی زبان مبدأ و نیز فضای فرهنگی و تاریخی‌ای‌ست که در آن وقایع *رمان* رخ می‌دهد. قاعدتاً سوژه رادیکال و تیز ترجمه، بیان همین بیگانگی میان زبان‌ها و فضاهاست. امروزه، این روش میرزا حبیب نه‌فقط در ترجمه *رمان* بلکه در ترجمه متون نظری نیز رایج است. استفاده از یکی از ابیات اشعار مولوی یا عطار برای برگردان یا توضیح یک مفهوم در نزد مترجمان و روشنفکران ما مسبوک به‌سابقه است (مثال خوب این مسأله عبدالکریم سروش است که تقریباً بیش‌تر از یک سوم مقالاتش پر از اشعار مولوی و نظامی و سعدی است) این امر بانی توهم «آنچه خود داشت...» می‌شود و نیز *فاصله تاریخی-نظری* خواننده با متن را بین می‌برد.

[۲] مراد فرهادپور، *عقل افسرده: تأملاتی در باب عقل مدرن*، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷، ص ۱۳.

امکان خود آگاهی پیدا می‌کنم. اگر این مسأله را اندکی بسط دهیم، عملاً با مفهوم ترجمه در لایه‌ها و وجوه گوناگون آن - از ترجمه به مفهوم کلی انتقال فرهنگی گرفته تا ترجمه به مفهوم خاص کلمه - روبرو می‌شویم».[۱]

به‌زعم فرهادپور، ترجمه «ایدئال» یا یک «باید» نیست، بلکه از درون «وضعیت واقعی تفکر» و در روبرو شدن با «فعلیت و ماهیت» خود در درون «یک وضعیت خاص» بیرون می‌آید. پس، مادام‌که ما درونی داریم که قواعد تفکر را برمی‌نهد و ترجمه را ضروری می‌سازد باید وضعیتی بیرونی هم باشد تا ترجمه گردد. فرهادپور به‌شیوه‌ای دیالکتیکی در عین حفظ استقلال مقولات خود/دیگری، نشان می‌دهد که چگونه کدام در هیأت امر منفی یا نیستی در دیگر حضور دارد. بدین ترتیب، فرهادپور داهیان، عدم‌ارتباط را به قسمی ارتباط ریشه‌ای بدل می‌سازد. در نتیجه، کنش ترجمه باکرگی زبان مادری را هدف قرار می‌دهد و قدسانیت آن را به‌سخره می‌گیرد. از این‌رو، فرهادپور برعکس طرفداران «ژاکوبنیسم زبان‌شناختی»، مدرنیته را به‌منزله امر منفی تحلیل می‌کند. در این‌جا، وضعیت به‌واسطه ترجمه بحرانی می‌شود و بیگانگی به‌دورن نفس منتقل می‌گردد تا نفس بتواند با فاصله‌گیری از خود، فکر کند. بدین‌سان، ترجمه نه یک تلاش برای لاپوشانی حفره‌ها و پالایش بقایای قشون اجنبی در زبان (در وسیع‌ترین معنایش) بلکه آگاه شدن به قسمی بیگانگی در درون خویش و پذیرش این بیگانگی و نیستی است.

وضعیت ما چیزی نیست مگر وضعیت ترجمه؛ توگویی ما محکوم به حمل واژگان سنگین بر روی گرده‌هایمان هستیم تا به امید رسیدن به مقصد نهایی، عرق‌ریزان و هن‌هن‌کنان جاده سنگلاخی تاریخ را درنوردیم. این تمنا برای پایان ترجمه و فرار از تکثر زبان‌ها همواره در پس ایده ترجمه نهفته بوده. هر مترجمی به‌دنبال یافتن «امر مشترک» در پس کثرت زبان‌هاست. هر مترجمی می‌داند که بارها و بارها می‌توان یک چیز را ترجمه کرد اما این تکرار کافی نیست، چراکه انگاری در هر بار ترجمه کردن باز چیزی از قلم می‌افتد. بنابراین، در ترجمه مرزی عبورناپذیر میان خود و دیگری وجود دارد. پل ریکور اگرچه به‌درستی بر حکم آنتوان برمان درباره وجود امر ترجمه‌ناپذیر صحه می‌گذارد ولی با وفادار ماندن به اصول سنت هرمنوتیکی و فروکاستن همه چیز از جمله امر ترجمه‌ناپذیر به معنا، در نهایت با طرح موضوع «چشم‌پوشی از ترجمه بی‌نقص»، وجود هر حد و مرزی در برابر ترجمه را نفی می‌کند. به‌گمان او «تنها این چشم‌پوشی است که امکان زندگی با ناممکنی را می‌دهد که گفتیم، یعنی خدمت به دو ارباب: مؤلف و خواننده. باید وجود نقص را پذیرفت و با آن زیست. این سوگ ضمناً امکان تقبل دو رسالت ظاهراً ناهم‌خوان رُساندن مؤلف به خواننده» و رُساندن خواننده به مؤلف را نیز می‌دهد. خلاصه باید شجاع بود و مسأله معروف امانت و خیانت را تقبل کرد: آرزو/تردید».[۲]

دقیقاً در این عبارات می‌بینیم که چگونه فقدان (که فرهادپور با عاریت گرفتن این مفهوم از روان‌کاوی ساختمان نظریه «تفکر/ترجمه» را بر روی آن می‌سازد) ابزاری می‌شود برای فارغ شدن از سماجت/امر ترجمه‌ناپذیر. این مسأله

[۱]. بنگرید به مقاله تفکر/ترجمه، در کتاب پاره‌های فکر: فلسفه و سیاست، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸.

[۲]. پل ریکور، درباره ترجمه، ترجمه مدیا کاشیگر، نشر افق، ۱۳۹۲، ص ۲۱-۲۲.

به خوبی نشان می‌دهد که تأکید بر «فقدان» و «نیستی» بدون اشاره به قسمی گسست و قیاس‌ناپذیری به تنهایی نمی‌تواند ایده‌ای رادیکال درباره وجود تاریخی و بودن در وضعیت را عرضه کند. در این اثنا، شاید موعد طرح این پرسش ضروری رسیده باشد که چه چیزی در نظریه ترجمه (ولو رادیکال‌ترین شکل آن که فرهادپور صورت‌بندی‌اش می‌کند) وجود دارد که نمی‌تواند ما را از شرّ مزاحمی سمج نجات دهد؟ یا به عبارت دیگر این مزاحمی که می‌تواند ترسناک باشد و هر آنچه را ما کاشته‌ایم با نفرین‌اش بر باد دهد چیست؟

تقلیل خواسته و ناخواسته همه چیز به معنا (که روی دیگر آن اولویت سوژه است) راه را برای امکان ترجمه مهیا می‌سازد. در این حالت، چیزی بیرون از ترجمه وجود ندارد. همه چیز قابل ترجمه کردن است؛ حتی امر منفی که ایجابیت همه چیز را خورد و متلاشی می‌سازد، خود به واسطه ترجمه، ایجابی می‌گردد. در این جاست که ترجمه تماماً به نوعی انتقال تبدیل می‌شود - یعنی چیزی را از یک وضعیت به وضعیت دیگری منتقل می‌سازد یا خود وضعیت را به وضعیت دیگری برمی‌گرداند. این یکسان‌کردن و هم‌ارز کردن همه چیز، علی‌رغم تأکید بر دیالکتیک خود و دیگری، در نهایت ترجمه را دچار معضلات جدی نظری، تاریخی، و سیاسی می‌کند. [۱]

آنچه پیش‌تر، قصابی واژگان غریبه در زبان نامیدیم، یگانه تجلی بیگانه‌ستیزی نمی‌باشد؛ از قضا در ادامه می‌خواهم نشان دهم که چگونه قسی از ترجمه علی‌رغم انتقال الفاظ اجنبی به داخل ساختمان زبان، با آن‌ها به سان اسرای جنگی رفتار می‌کند و با غل‌وزنجیر علاوه بر بیگاری کشیدن از آن‌ها، هویت، شأن، و حیثیت آن‌ها را می‌زداید. کامی به خوبی هم‌دستی این قسم از ترجمه با ژاکوبنیسم زبانی را بر ملا می‌سازد. او نشان می‌دهد که چگونه ترجمه در هیأت انتقال وادادگی در میدان رزم را از یاد ژرمن‌ها بُرد و دانشمندان، در کسوت شوالیه‌های عهد باستان قوم ژرمن، سرگرم انتقال غنائم از سرزمین‌های فتح‌شده به داخل زبان آلمانی شدند. او می‌نویسد: «رژه ظفرمندان کلمات از خلال صفوف رتبه‌بندی‌شده الفبا گذر کردند. کلمات بیگانه پس از آن که منظم و مرتب گشتند با حروف تاپیی لاتین در سمت چپ به صف شدند، آماده برای مراسم خلع‌ید، و در همان حال معادل‌های آلمانی‌شان با حروف گوتیک در سمت راست ردیف شدند.» [۲] البته انتقال فقط در این موضع (یعنی بدل کردن مغلوب به فاتح) ایفای نقش نکرده،

[۱]. مراد فرهادپور اگرچه به درستی بر وجه «سیاسی تفکر» و ظهور «امر نو» تأکید می‌گذارد، لیکن نهایتاً بر محدودیت ترجمه و امر ترجمه‌ناپذیر اشاره نمی‌کند. فرهادپور علی‌رغم این‌که بر «وضعیت خاص ما» تأکید دارد و کنش ترجمه را به واقع‌ای تاریخی وصل می‌کند ولی در نهایت با تعمیم ترجمه به کل وضعیت دیگر چیزی غیرقابل بازنمایی برای معرفت وضعیت باقی نمی‌گذارد و امر حادث، در زیر فشار انتقال‌پذیر شدن همه چیز گم می‌شود: «اگر فهم و تفکر به وضعیت تعلق دارد، بنابراین، هر گونه فهم دیگری مستلزم نوعی انتقال از یک وضعیت به وضعیت دیگر است. به عبارت دیگر، فهم از آغاز با تفسیر و ترجمه پیوند می‌خورد، زیرا این انتقال استعاره‌ای است مکانی، زمانی و در عین حال زبانی، یعنی انتقال از یک مکان به مکان دیگر، از یک زمان به زمان دیگر، و نهایتاً از یک زبان به زبان دیگر.» (فرهادپور، همان، ص ۲۳۸).

[2]. Rebecca Comay, *Ibid.*, p.14.

بلکه ابراز دست فاتحانِ حقیقی تاریخ نیز بوده است. در بخش از مقاله، می‌خواهیم اجمالاً به کارکرد نظری-تاریخی مفهوم انتقال پیردازیم و سپس در ادامه به معضلات ترجمه در «وسیع‌ترین معنای» آن اشاره کنیم.

همان‌طور که اشاره کردیم *translatio* (انتقال) هم‌بسته *Translatio* (ترجمه) است یا به عبارت دقیق‌تر، با آن اینهمان است. این قسم از ترجمه، کارکرد بسیار مهمی در تاریخ ایفا کرده است. در این بافتار، نام دیگر انتقال، *تداوم* است. در هر جا با تداوم طرفیم پای مفهوم انتقال و ترجمه به میان می‌آید؛ آن‌هم نه ترجمه و انتقال یک زبان بلکه عمدتاً برگردان یک عصر به واسطه انتقال یک مفهوم بنیادین که در نهایت تفاوت میان اعصار را می‌پوشاند. این امر ما را با نوع خاصی از قرائت تاریخ مواجه می‌سازد؛ قرائتی که می‌توان نام *قرائت حاکمانه* بدان داد. این قسم از ترجمه (فارغ از خشونت مورد اشاره برمان و کامی در سطح زبان [1]) با خشونت و تندی، نفس تاریخ واقعاً موجود را منتقل می‌سازد. ترجمه در این مقام، نوعی چنگ زدن به گذشته برای استمرار سرچشمه و خاستگاه است. ایده/امپراتوری به واسطه این نوع از ترجمه استمرار یافته است. علی‌رغم فراز و نشیب‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی، تمدن غربی، چه در عالم اندیشه و چه در عالم واقعیت، همیشه در زیر سایه امپراتوری رُم رشد و نمو کرده است. با آن‌که شکوه رُم از دست رفت، اما هیچ وقت از شبح رُم تاریخ غرب را رها نساخت. اروپای قرون چهارم و پنجم بعد از حملات ویزیگوت‌ها و واندال‌ها و بالاخره حمله ویران‌گر اودوآکر، سردار ژرمنی و خلع رومولوس آوگوستولوس، و به تبع آن اشغال شمال ایتالیا توسط لومباردها، همیشه در پی احیای امپراتوری بوده است. این بیرق در تاریخ گاه در هیأت تاجی مقدس و گاه در هیأت مفهومی بنیادین دست‌به‌دست شده است. این *translatio imperii* کارش جابه‌جایی و در نتیجه صیانت از یک آغاز بود تا امکان تداوم و پیوستار تاریخی دائماً وجود داشته باشد. هر نوع بُریدن از این آغاز به منزله گم‌شدن در دخمه‌های تاریک و نمود تاریخ بود؛ به‌ویژه وقتی که نجات‌دهنده خود بر صلیب کشیده شد و مؤمنان انتظاری طولانی را حدس زدند. در هنگامه این سرگردانی، قدر مسلم رُم است، که با همان نوامیس‌اش که نجات‌دهنده را گُشت، اکنون می‌تواند پیروان او را حفظ کند. پس تاج امپراتوری باید توسط نماینده نجات‌دهنده بر سر جانشین سزار گذاشته شود. کامی در کتاب خود به زیبایی مرادۀ رُم و ترجمه را برملا می‌سازد. او می‌نویسد: «رُم در مقام واپسین عصر جهان و واپسین مرحله‌ی آدمی شکست‌ناپذیر باقی می‌ماند حتی زمانی که مرکز قدرت‌اش جابه‌جا می‌شود: از بیزانس به قلمرو فرانک‌ها، از فرانک‌ها به لومبارت‌ها، از لومبارت‌ها به ژرمن‌ها... ترجمه به مفهوم ساده و سرراست کلمه، یعنی ترجمه متون، انتقال معارف، و انتشار سنت (*translatio studii et verbi*) نقش

[1]. آنتوان برمان در باب خشونت نهفته در ترجمه چنین می‌نویسد: « مترجم در عرصه روانی، دو خاصیت متضاد دارد و می‌خواهد به هر دو طرف زور بگوید: زبان خودش را مجبور به پذیرش بار اجنبی کند، زبان دیگری را مجبور به تبعید خودخواسته در زبان مادری خودش کند، (ریکور، همان، ص ۲۱). بحث برمان ارجحیت را بر حفظ مفهوم بیگانگی و امر منفی در زبان و کنش ترجمه می‌دهد. ولی ریکا کامی که بحث‌اش از دایره زبان‌شناختی فراتر می‌رود و پیش‌تر ناظر بر تاریخ است، به خوبی نشان می‌دهد که حفظ مفهوم بیگانگی و امر منفی به تنهایی کفایت نمی‌کند و ترجمه/انتقال می‌تواند حول و حوش نوعی وضعیت جنگی تبلور یابد. او در این باره می‌نویسد: «ترجمه در مقام نوعی غارت نظامی، و انتقال معنا از یک زبان به زبان دیگر به سان اسرای جنگی آدمی هم‌چون یک فاتح متن مبدأ را به سان اسیری جنگی، به درون زبان بومی خود می‌راند...» (Comay, *Ibid.*, p.14).

ایدئولوژیکی خاصی در این انتقال حماسی بازی می‌کند، ساختن یک میراث فرهنگی پیوسته کمک می‌کند تا ناگهانی بودن انتقال قدرت تلطیف یابد، خلاء مربوط به عصر فترت پر شود، و خشونت فتح و اشغال پوشیده گردد. ترجمه فضایی انتقالی فراهم می‌آورد که در آن می‌توان جابه‌جایی‌های امپراطوری را در سطحی استعاری تاب آورد: ترجمه رخت می‌دهد تا خسران مجازی یا «استعاری» گردد- نوعی *translatio of translatio* [1]

ولی *translatio of translatio* در جهت منافع چه کسانی عمل می‌کرد؟ بررسی‌ها به ما می‌گویند مسلماً در جهت منافع همگان نبوده. این شکل از تصاحب گذشته، چیزی را می‌راند که بعضاً به صورت قاچاقی از میان شکاف‌ها، دوباره وارد تاریخ می‌شود. تداوم رُم به امپراتوری و سلطنت مشروعیت می‌بخشید و واتیکان را نیز واجد قدرت و عظمت می‌کرد. از این رو، شعار *Imperium numquam moritur* (امپراتوری هرگز نمی‌میرد) مصداق پیدا کرد. شارلمانی و اخلافش و پاپ و دمودستگاه‌اش وارثان ردا و شهر امپراتور رُم شده و خود را «مقدس» نامیدند. در سراسر قرون وسطا جدال میان رُم و دشمنانش ادامه داشت ولی این بار رُمیان همان غارت‌گران قبلی امپراتوری بودند؛ اکنون با انتقال ارثیه رُم از بیزانس به سرزمین‌های شمالی، کسی چون اتوی اول در سال ۹۶۲، بعد از واقعه مهم کریسمس سال ۸۰۰ (یعنی تاج‌گذاری شارلمانی)، می‌توانست رسماً تداوم رُم را جار زند. بدین‌سان، قرون وسطا هرگز به مثابه انقطاع از «جاهلیت» نبود؛ چراکه جاهلیتی وجود نداشت. برای مورخان قرون وسطا، عصر باستان تمام نشده بود، زیرا برای آنان اصلاً «عصر باستان» وجود نداشت. قرون بعد از رُم چیزی نبود مگر ادامه عظمت رُم که اینک دعای خیر پاپ و عیسی نیز پشت‌سرش است. تاریخ به قالبی برای ادامه سلطه و قدرت تبدیل شد، زیرا ساختن حاکمیت و نوموس بدون ارجاع به رُم ممکن نبود. رُم ضامن نظم و نوامیس در سراسر قرون وسطا شد تا خاطره اسپارتاکوس‌ها ناغافل از منافع تاریخ بیرون نزند. خاطره رُم نه تنها «عوام» بلکه اشرافیت مدافع مثله‌شدن حاکمیت را نیز به مبارزه طلبید. حضور رُم حتی با افول قرون وسطا، کم‌رنگ نشد بلکه این بار در هیأت نافی قرون وسطا تجلی یافت. بدین‌قرار، رُم، بنا به شرایط تاریخی، سلطه و دستگاه حقوقی‌اش را بازتولید می‌کرد. راز احیای رُم از طرف سلطنت مطلقه، چیزی نبود مگر جواز برپایی قدرتی مستحکم در برابر شورش دهقانان و ناراضایتی اشراف لگدمال‌شده. رُم دشمن کم نداشت اما دشمنانش، فاقد قدرت و صدا بودند. بدین‌سان، به تعبیر پترارک «آیا تاریخی چیز جز مدح رُم دارد؟» رُم نظامی حقوقی بود که مفهوم حاکمیت برای بازسازی خویش نیازمند آن بود. از همین رو، قیام علیه قدرت متمرکز پادشاه و جلال و جبروت کلیسا دقیقاً قیام علیه رُم بود. بعضاً در قرون وسطا و حتی بعد از آن، بابل و اورشلیم علیه رُم از زیر خروارها خاک بیرون می‌آمدند و نعره می‌زدند. ولی این تمسک به گفتار انجیلی، تنها مختص به قرون وسطا نبود؛ بلکه برخی از شکست‌خوردگان عصر سلطنت مطلقه (چه عوام و چه اشراف که اینک کالیگولا- آن قصاب آریستوکراسی

[1]. Comay, *Ibid.*, p.16.

گل‌ها- را در هیأت هنری هشتم و لوئی چهاردهم دوباره بر تخت سلطنت می‌دید) نیز به گفتاری الاهیاتی توسل می‌جستند. [۱]

بدین ترتیب، تاریخ چیزی نبوده، مگر نوعی کنش ترجمه که وظیفه‌اش نه تنها انتقال زبان لاتین به مثابه زبان قدرت بوده بلکه اشیاء، خاطرات، و قوانین را نیز باید منتقل و جابه‌جا می‌کرد. این چیزی است که می‌توان آن را ترجمه حاکمانه نامید که به واقع مبین چیرگی حق و حاکمیت بر تاریخ است. بنابراین، تأکید بر گسست و پاره کردن جسم تاریخ کنشی است علیه ترجمه و پافشاری بر چیزی که تاریخ مایل به یادآوری‌اش نیست و مهم‌تر این که بر اساس قوانین درونی خود، توان خلق‌اش را ندارد. تاریخ فقط ناظر بر تداوم است و هر گسستی خواه‌ناخواه به منزله انقطاع از خود تاریخ نیز است.

ترجمه در هیأت رمزگذاری تاریخ رسمی، دارای جایگاه بارزی در ایران بوده است. ترجمه علاوه بر کشف و انتقال کلمات و آپاراتوس‌های غربی، چیزی را یافت که فکر می‌کرد در کنار منتسکیو و کلاه شاپو، علاج تمامی بیماری‌هاست. ترجمه به ابزار باستان‌شناختی برای حفر و نهایتاً کشف گذشته تاریخی بدل شد. ترجمه قوی‌تر از هر بیل و کلنگی لایه‌های خاک و سنگ را کنار می‌زد تا «عصر زرین» ظاهر گردد. هم‌زمانی آنچه پیش‌تر «پالایش زبانی» نامیدیم با رؤیای احیای ایران باستان، اتفاقی نیست. هر دوی آن‌ها لازم و ملزوم یک‌دیگرند. ترجمه امکان هر شکل از انتقال را فراهم آورد- چه الفاظ فرهنگی و چه ستون‌های تخت جمشید. هر دوی آن‌ها درجا به دستگاه حاکم وصل شدند. حیات ایرانیان باید فوراً به نوامیس مدرن ترجمه می‌شد و باستان‌شناسان نیز بایستی کاخ‌ها را کشف می‌کردند. تب بازگشت به خاستگاه شروع شده بود و نهایتاً با حفاری، ی هم نفت کشف شد و هم کتیبه کوروش. پس همه چیز برای برپایی «تمدن باشکوه» آماده بود. با این‌همه، تب ترجمه بیرون از دستگاه حاکمیت نیز رواج یافت. زندگی بدل به نسخه‌های شده بود که روزانه مترجمان در دارالترجمه‌های خویش، چاپ می‌کردند. مردمان چون الفاظ در سطح این نسخه‌ها در حال رفت و آمد بودند. در این اثنا، کلماتی در زندگی روزمره کاربرد یافتند و حیات را سازمان‌دهی می‌کردند، که هیچ مابه‌ازائی در زبان فارسی نداشتند. بنابراین، به گمان دسته‌ای از روشنفکران «صدر تاریخ جدیدمان بدل به ذیل تاریخ غرب» گشته بود. به این ترتیب، این تصور شکل گرفت که ضرورتاً رویدادهای تاریخی مغرب

[۱]. با افول نظام حکمرانی قرون وسطایی و تلاش سلطنت برای بازتولید خود بنا به مقتضیات جدید، از قیام دهقانان در آلمان قرن شانزدهم تا جناح رادیکال انقلاب انگلستان یعنی لولرها و دیگرها، نوعی بازگشت به دیسکور الاهیاتی مشهود بود. ولی نمونه‌ی اعلائی این رجعت که وجهی یکسره نظری- الاهیاتی به خود گرفت در زمان لوئی چهاردهم رخ داد. اشراف صاحب‌منصب که خود زمانی به حذف اشراف قرون وسطایی کمک کرده، اینک شاهد بود که توسط سلطنت مطلقه در حال حذف شدن از مناسبات سیاسی است. این روند باعث رواج ژانسنیسم در میان این طبقه شد. آنان به نوعی جهان‌بینی تراژیک که بر اساسش جهان تباه و عاری از معنا شده، پناه بردند. این جهان در تعارض محض با اراده‌ی پروردگار و آموزه‌های عیسی است و میلی به شنیدن حقیقت ندارد. لذا یک مؤمن جز انزوا و بازسازی ایمان در درون خود، چاره‌ای ندارد. ولی فرد ژانسنیت از آن‌جاکه از این حیات ویران‌گریزی ندارد، لاجرم دچار تناقض می‌شود. این دوگانگی به آگاهی او خصلتی تراژیک می‌بخشد. در این باره بنگرید به کتاب درخشان لوسین گلدمن:

The Hidden God: a study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the tragedies of Racine. Trans. Philip Thody. London: Routledge, 1977.

زمین برای ما نیز تکرار خواهند شد و حتی باید بر اساس الگوهایی که تاریخ غرب طبق آن‌ها صورت‌بندی شده، تاریخ خودمان را صورت‌بندی کنیم. از این‌رو، جست‌جو برای یافتن و بررسی عصر باستان، عصر زرین، قرون وسطا، رنسانس، روشنگری و خلاصه تجدد بومی آغاز شد. اکنون، ترجمه به یگانه ابزار خودشناسی تبدیل شد؛ آن‌هم نه به معنای برگرداندن یک کلمه به کلمه‌ای دیگر بلکه به معنای ترجمه یک وضعیت یا دوره به وضعیت یا دوره دیگر.

فارغ از بحث درباره امکان ترجمه وضعیت‌ها (در این‌جا منظور وضعیت‌های تاریخی‌ست) به یکدیگر، سوال مهم این است که آیا واقعاً همه عناصر یک وضعیت را می‌توان ترجمه کرد؟ به عبارت دیگر، آیا چیزی در وضعیت است که تن به ترجمه ندهد؟ به نظر می‌رسد منطقاً آنچه باید امکان ترجمه را مهیا سازد وجود امری غیرقابل ترجمه است چراکه باید چیزی ورای ترجمه وجود داشته باشد تا متضاد آن معنا یابد. ترجمه در یک «وضعیت خاص» بدون برگرداندن امر ترجمه‌ناپذیر، فقط به آن/شاره می‌کند و از طریق اشاره، فقدانش را عیان می‌سازد. خود امر ترجمه‌ناپذیر، جایگاه مشخص و ثابتی در درون یک وضعیت ندارد تا بتوان آن را کنترل و سپس ترجمه کرد. هر وضعیتی بنا به ساختمان درونی‌اش حاوی عنصری سرکش و منحرف است که نمی‌توان آن را انتقال داد. مفهوم‌پردازی درباره یک دوره، به رویکردی ساختاری نیازمند دارد، تا بتوان از کثرت بی‌حد و حصر امور تجربی فراتر رفت. بدین ترتیب، امور تجربی، از صرف فاکت بودن فراتر می‌روند و نقشی ساختاری ایفا می‌کنند. ولی جایگاه ساختاری و بنیادین امور تجربی، مشروط به یک وضعیت خاص است. به عبارت دیگر، یک عنصر ممکن است در دو وضعیت مختلف حضور داشته باشد اما نقشی که در هر کدام بازی می‌کند متفاوت و بعضاً متضاد باشد. به علاوه، آنچه به یک دوره یا وضعیت ساختار می‌بخشد، امر متعالی و بیرونی نیست بلکه شرایط امکان/ش ریشه در همان دوره یا وضعیت دارد.

زمانی که بخواهیم یک وضعیت را به وضعیت دیگر ترجمه کنیم ضروری است که در فرآیند ترجمه قائل به تقارن یا اینهمانی میان عناصر ساختاری هر دو وضعیت باشیم. بسیاری از متفکران و مورخان ما، از این سیاق آگاهانه یا ناآگاهانه استفاده کرده‌اند؛ آنان نه به تاریخ (یا به بیان دقیق‌تر، تاریخ‌ها) بلکه به تاریخ می‌پردازند، یعنی تاریخ کلی‌ای که وضعیت را یکسره به یک واحد معنایی ناب تقلیل می‌دهد تا بتواند آن را ترجمه‌پذیر کند. بدین‌سان، پارادایم غالب در نزد روشنفکران ما، اهتمام برای تحریر نسخه‌ای از تاریخ بر طبق تاریخ غرب و در نهایت، بازنویسی تاریخ فتودالیسم یا «سده‌های میانه ایرانی-اسلامی» بوده است.

جواد طباطبایی به درستی «لغت‌بازی» داریوش آشوری را نقد می‌کند و انتزاعی و بی‌خاصیت بودن این نگاه به زبان را نشان می‌دهد. به زعم او، مشکل ترجمه آشوری از کتاب شه‌ریار ماکیاوللی بیش از آن‌که ناشی از بد فهمی زبانی باشد، ناشی از بد فهمی مفهومی است.^[۱] با این‌همه، جواد طباطبایی هیچ‌گاه از منظری تئوریک درباره ترجمه و نقش

[۱]. اصولاً نوع رایج نقد ترجمه در ایران دست گذاشتن بر عدم‌آشنایی کافی مترجم بر زبان مبدأ بوده است. اما نوع دیگر نقد که کم‌تر بدان توجه شده و طباطبایی بعضاً بر اهمیت آن دست گذاشته است عدم‌آشنایی مترجم با سنت فکری‌ای است کتاب ترجمه‌شده، بدان تعلق دارد. نمونه‌ای خوب از نوع اول نقد، مقالاتی‌ست که اخیراً صالح نجفی در نقد برخی از مترجمان در روزنامه شرق منتشر کرده، و برای آشنایی با

آن در اکتونیت ما سخن نگفته است. ولی، بررسی وسواس گونه (همان وسواسی که همیشه طباطبایی در مورد نقد و بررسی دیگر روشنفکران به خرج می‌دهد) آثار او نشان می‌دهد که او در درون پارادایم ترجمه می‌اندیشد و می‌نویسد. او مصداق دقیق کسانی است که تمام هم خود را مصروف ترجمه یک وضعیت به وضعیت دیگر می‌کنند. البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این رویکرد در میان روشنفکران ما با هر گرایش سیاسی (چه محافظه‌کار و راست، چه لیبرال و چپ)، وجود داشته و دارد.

طباطبایی در آثارش، به‌ویژه در کتاب *جدال قدیم و جدید* [۱]، می‌کوشد دستگاه مفهومی «سده‌های میانه» غربی را در ذیل دستگاه مفهومی «سده‌های میانه» اسلامی قرائت کند؛ آن‌هم بدون این که مستقیماً به این قرینه‌سازی اشاره کند. البته می‌توان حدس زد هدف از این کار، یافتن «مبانی» ای برای آن چیزی است که او نظریه «امتناع اندیشه» می‌نامد. این نوع ترجمه، به راحتی می‌تواند خود را به عنوان *نسخه اصلی* جا بزند. اصولاً کل پروژه طباطبایی، مبتنی بر ترجمه است؛ البته کتاب فوق از چند جهت ترجمه محسوب می‌شود. چراکه هر نوع نوشته‌ای از این دست به زبان فارسی، قطعاً نمی‌تواند اصل باشد و صدها نمونه از آن در زبان‌های اروپایی پیشاپیش نوشته شده است؛ و اگر حاوی قرائت بدیع و تازه‌ای است، به قول مراد فرهادپور، باید به یکی از زبان‌های اروپایی نوشته شود. ترجمه متون اساسی و پایه‌ای می‌تواند ضرورت این نوع از نوشته‌ها را از بین ببرد.

مع الوصف، طباطبایی، قرائت مبتنی بر ترجمه را به درون تاریخ ایران نیز تعمیم می‌دهد. او تاریخ بعد از اسلام را بر اساس آنچه «تفکر ایران شهری» می‌خواند، قرائت می‌کند. برخلاف فرهادپور که به سیاقی رادیکال هر شکلی از *نسخه اصیل* را کنار می‌زند و فقدان را هم‌زمان به مبدأ و مقصد تعمیم می‌دهد، طباطبایی به *نسخه اصیل و آغازین در هیأت خاستگاه و مبانی* قائل است. [۲] کل تز او تلاش برای تکرار این *خاستگاه* است. او در این راستا وجه تاریخی طرح

نوع دوم نقد، بنگردی به، جواد طباطبایی، *تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید، مورد شهریار ماکیاوولی، انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲.*

[۱]. جواد طباطبایی، *جدال قدیم و جدید، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲.*

[۲]. طباطبایی در تحلیل تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی پیرو شیوه آروین روزنتال است. روش روزنتال مبتنی بر نوعی philology است که بر اساس آن تقسیم‌بندی ویژه‌ای درباره اندیشه سیاسی (یعنی شریعت‌نامه، سیاست‌نامه، و فلسفه سیاسی) لحاظ می‌شود. در این مورد رجوع کنید به:

Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, London, Cambridge University Press, 2009.

طباطبایی با پیروی از این روش، سعی می‌کند با یافتن تشابهات لغوی میان دو وضعیت متفاوت، این تشابهات را تا حد یک تشابه «ساختاری» برکشد. بدین‌سان، او ترجمه مبتنی بر نسخه اصیل را بسط می‌دهد. داود فیروزی به درستی اشتباهات این شیوه را نقد و بررسی می‌کند. او در این باره می‌نویسد: «نسخه‌شناسی (philology) کلاسیک، با گسستن مؤلف و اثر او از زمینه‌های زبانی و مشترکات اعتقادی مخاطبان و خوانندگان خود، به بازپرداخت سطحی و حاشیه‌گونه از سیاست‌نامه‌ها و تداوم اندیشه ایرانشهری پرداخته و آن‌ها را در حد ترجمه‌های بی‌تذکر و غیرابن‌کاری نظریه شاهی آرمانی باستان تنزل می‌دهد. مطابق این روش‌شناسی، اهمیت سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی در اصالت آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها ترجمانی از متون اصیل گذشته هستند که مهم‌ترین وظیفه آن‌ها توضیح روند بازگشت به قبل از اسلام، اما با زبانی پوشیده و تقلیدآمیز است که در تمایز با کارهای عامه سخن می‌گویند. شیوه‌ای از نوشتن هستند که در قالب آن، اندیشه تنها

خود را خنثی و عقیم می‌کند. مثلاً اگرچه او مانند فرهادپور مشروطه را دروازهٔ ورود به «تجدد» یا «عصر ترجمه» می‌داند، اما برخلاف فرهادپور، این مقطع تاریخی را در ذیل یک تاریخ و طرح کلی به نام انحطاط منحل می‌سازد. طباطبایی به سختی می‌کوشد به «لحظهٔ تولد» تاریخ دست‌یابد؛ ولی چنین موفقیتی مستلزم یافتن نقطه‌ای در بیرون از مناسبات اجتماعی و تاریخی‌ست که حقیقتاً امری محال است. با این‌همه، هم لحظه تولد و هم جایگاه مورخ، در سطحی‌ترین لایه‌های تاریخ (به‌مثابه مجموعه‌ای از کردارهای حادث و گنگِ فاقد فاعل) قرار دارند. بدین‌سان، طباطبایی به‌مثابه «مورخ اعظم زوال»، در درونِ گفتارِ (Discours) خود اسیر می‌شود. این گفتار است که به او اجازه می‌دهد که موضوعات را انتخاب کند و آن‌ها را در سطح «مبانی» برکشد. به‌واقع، بیرون از گفتار، با پراکندگی و تشتت روبرویم؛ از این حیث، مورخِ ما، خودِ محصولِ گفتار یا دستگاه مفهومی‌ای‌ست که به‌غلت خود را فاعل و سازنده‌اش می‌پندارد. تمام دستاوردهای نظری او، محصولِ حضور در درونِ گفتار «امتناع اندیشه» هستند. انسجام آن‌ها، به‌محض مواجه با چیزی بیرون از آن گفتار، از هم می‌پاشد. [۱]

او از اصطلاحاتی که ریشه در اندیشهٔ سیاسی اسلامی دارند، برای توصیف اندیشهٔ سیاسی در قرون وسطا استفاده می‌کند؛ این روش که مستقیم یا غیرمستقیم اصرار بر تشابه و قرابت میان فقه اسلامی و حقوقی رُمی دارد، به این

برای کسانی که باید بفهمند، قابل فهم است، (تأکیدات از من است. داود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، انتشارات نی، ۱۳۹۲، ص ۷۷). طباطبایی، برخلاف دعوی‌اش، به شیوهٔ درون‌ماندگارِ هگل وفادار نیست. اصولاً می‌توان گفت که تفکر مبتنی بر ترجمه اجازه درگیری درون‌ماندگار با مفاهیم را نمی‌دهد و همواره باید با گوشه‌چشمی به منبع آغازین و اصیل تحلیل را پیش بُرد. فیرحی دربارهٔ این نقص می‌گوید «طباطبایی با وارد کردن تضاد و تعارض در گفتمان سیاسی دورهٔ میانه از یک‌سو، و جدا کردن سیاست‌نامه‌های دورهٔ اسلامی از طبیعت و ماهیت دوران تاریخی آن‌ها از طرف دیگر، در واقع، به‌نتایج ناخواسته‌ای می‌رسد که به‌موجب آن، اندیشهٔ سیاسی مسلمانان نه به اعتبار منطق درونی آن که رابطه‌ای درونی است، بلکه از بیرون و در قیاس با اندیشهٔ ایران‌شهری دیده می‌شود که قیاسی مع‌الفارق است.» (فیرحی، همان، ص ۸۸).

[۱]. البته طباطبایی هرچند به‌سیاق خاص خود از تحلیل باستان‌شناسانهٔ فوکو استفاده می‌کند (رجوع کنید به جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۲). ولی به الزامات ضروری و منطقی آن وفادار نیست و حتی شیوهٔ او تبدیل به چیزی می‌شود که اساساً باستان‌شناسی فوکو در برابرش می‌ایستد. مسأله، صرفاً جایگزین کردن «شرایط امتناع» با «شرایط امکان» نیست، بلکه روش باستان‌شناسانه (با هر برداشتی) ایجاب می‌کند حتی در جایی که هدف بررسی «تداوم» است حادث‌بودن و گفتاری بودن موضوعات لحاظ شود نه این‌که همه چیز را به مرکزی واحد فروکاست. فوکو تحلیل باستان‌شناسانه را در برابر تاریخ ایده‌ها قرار می‌دهد. به‌زعم او، گفتار باستان‌شناس «قصد ندارد قانونی پنهان و خاستگاهی پوشیده را در این گفتمان‌ها بیابد که دیگر کاری جز آزاد کردن‌شان نداشته باشد؛ این گفتمان قصد ندارد براساس خودش و با عزیمت از خودش، نظریه‌ای کلی را مستقر کند که این گفتمان‌ها الگوی انضمامی‌اش باشند. بلکه می‌خواهد پراکندگی‌یی را بگستراند که هرگز نتوان آن را به سیستمی واحد از تفاوت‌ها تقلیل داد، پراکندگی‌یی که با محورهای مطلق ارجاع نسبتی ندارد؛ می‌خواهد تمرکززدایی کند، تمرکززدایی‌یی که مزیتی به‌هیچ مرکزی ندهد. نقش چنین گفتمانی نه رفع فراموشی است، نه بازیافتن لحظهٔ تولد چیزهای گفته شده در عمیق‌ترین عمق‌شان و در آن‌جا که ساکت می‌شوند (یعنی لحظهٔ خلق تجربی آن‌ها یا لحظهٔ عمل استعلایی که به آن‌ها خاستگاه می‌دهد)». (میشل فوکو، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۵-۲۹۴).

تصور دامن می‌زند که گویا این دو عصر یا دو دستگاه حقوقی^۱ قرینه یکدیگرند. [۱] پیداست که مفاهیم و واژگان واجد دو سطح معنایی و تاریخی‌اند؛ می‌توان معنای یک مفهوم و واژه را ترجمه کرد ولی زمینه تاریخی‌ای که به‌دورن مفهوم رسوب کرده و حدود و ثغور کاربرد مفهوم را تعیین می‌کند، ترجمه‌ناپذیر است. منتها، طباطبایی در تحلیل‌اش این سطح تاریخی را نادیده می‌گیرد. مثلاً بنگرید به مفاهیمی نظیر «خلافت پاپ»، «ولایت مطلقه پاپ»، «خلیفه مسیحیان»، «خوارج»، «عصر جاهلی»، «رافضی»، «امت عیسوی»، «امامت»، «امامت کبری»، «اهل سنت»، «حوزه علمیه پاریس»، «دارالخلافة»، و الی‌آخر. [۲] هر کدام از این مفاهیم واجد بار تاریخی و مفهومی خاصی‌اند و به امور تجربی گوناگون و نهایتاً به ساختاری که به آن امور تعیین می‌بخشد، اشاره می‌کنند.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، آن نقشی که عصر قبل از اسلام برای ساکنان حجاز داشته، رُم برای اروپائیان نداشته است. پس چگونه می‌توان به راحتی اروپای باستان را در گفتار قرون وسطایی به «جاهلیت» ترجمه کرد. قطعاً خواننده دچار سوء تفاهم خواهد شد و در ذهن خود آن وضعیت را با وضعیتی که با آن آشنا تر است مقایسه می‌کند و سرانجام یکسان می‌پندارد. کلیسا خود بزرگترین حافظ گفتار رُم بوده و بر اساس قوانین و حق رُمی خود را سازمان‌دهی کرده است. به زعم مورخان، کلیسا تنها نهادی بود که توانست در گذر از جهان باستان به قرون وسطا و در میان فروپاشی نهادهای دیگر، خود را حفظ کند و بر قدرت و اقتدار خود بیافزاید. کلیسا در این اثنا، توانست بسیاری از ذخائر فرهنگی آن عصر را به عصر میانه منتقل سازد - کلیسا حقیقتاً کار یک مترجم را انجام داد. این کلیسا بود که به زبان لاتین تقدس بخشید و آن را همه گیر کرد؛ وانگهی، به واسطه همین نهاد تقویم زمانی یولیانیوسی-رُمی در قرون وسطا رواج یافت. قبل از زوال رُم کلیسا روابط حسنه‌ای با امپراطوری داشت و حتی اسقف‌ها و روحانیون به تدریج به مقام بوروکرات‌های دستگاه امپراتوری ارتقا یافتند. به زعم برخی از مورخین، این نفوذ گسترده، به زوال امپراتوری شتاب بخشید؛ زیرا کلیسا بدل به نهاد سودجویی شده بود که خود نقش مولدی در تولید ایفا نمی‌کرد.

اگرچه طباطبایی اشاره می‌کند که «اصطلاح 'ولایت مطلقه پاپ و کلیسا' تنها در مورد خاصی که این‌جا مورد بحث قرار گرفته است، درست می‌آید» [۳] لیکن همین مورد خاص در کنار مفاهیم دیگر، شبکه‌ای از مفاهیم را می‌سازد که بیش‌تر ناظر بر مباحث اندیشه سیاسی اسلامی‌ست تا اروپای عهد شارلمانی به بعد. از این حیث، با توجه به سیر مفهومی و تاریخی اصطلاحی چون theocracy در وضعیت‌های اروپای قرون میانه و قرون نخستین جامعه اسلامی، نمی‌توان مدلول مشخص و یکسانی را برای آن در نظر گرفت. [۴] دعوی پاپ‌ها در مورد ارجحیت اقتدار الهی بر

[۱]. البته نویسنده کتاب *جدال قدیم و جدید*، در پانویس صفحه ۲۵۵ اشاره می‌کند که از «واژگان مباحث اندیشه سیاسی در دوره اسلامی» برای ترجمه آیات عهد جدید استفاده می‌کند.

[۲]. بنگرد به طباطبایی، همان، به ویژه فصل سوم تحت عنوان «سیاست در محدوده شریعت».

[۳]. طباطبایی، همان، ص ۲۵۳.

[۴]. اگرچه طباطبایی تئوکراسی را به «ولایت مطلقه پاپ و کلیسا» ترجمه می‌کند، اما ترجمه دقیق و «لغوی» آن را «حکومت الله» می‌داند؛ (بنگرید به همان، ص ۲۵۳). پیداست که ترجمه تئوکراسی به حکومت الله در هر وضعیتی به جز ادواری از تاریخ جامعه اسلامی، حقیقتاً خالی

اقتدار زمینی به معنای تصرف قدرت زمینی و یکی شدن حاکم با فقیه نبوده است. اتحادی که میان پاپ لئوی سوم با پسر پین کوتاه قد، یعنی شارلمانی کبیر، رخداد بیش تر نتیجه ترس پاپ از لومباردها بود؛ به علاوه، این اتحاد، امکان شکل گرفتن نهادی متمرکز و قدرت مند را برای شاهان فراهم کرد. شارلمانی دقیقاً از همین رو، می خواست آخن را رقیب رُم کند. یکی از اهداف اصلاحات در زمان پاپ گرگوریوس هفتم بازسازی اقتدار کلیسا و تثبیت جایگاه پاپ بود ولی نهایتاً آنچه حاصل شد جدایی بیش تر کلیسا از دولت و کلیسای رُم با کلیسای بیزانس بود. به واقع، آنچه باعث نگرانی کلیسا شد، دعوی دینی و الهی شاهان بود تا حدی که بسیاری از آنان ادعای شفا دهندگی داشتند. این باورها یا ریشه در سنت ژرمنی و رومی داشتند یا این که از طریق بیزانس به اروپای لاتین راه یافته بودند. به واقع، شعار Nomos Empsychos (حاکم قانون زنده است) راه را برای گسترش قدرت معنوی و مادی سلطنت باز می کرد. بدین سان، مفهومی چون Majestas (کرامت) هم زمان حق عفو و حق پیش گیری از تعدی به حیثیت پادشاه یا Crimen lese majestatis را به سلطنت می داد؛ که حاصل این تحولات، تز دو بدن شاه بود که رسماً امکان تداوم نظام سلطنتی را فارغ از حیات جسمانی شاه فراهم می کرد. از آن پس، تعرض به بدن سیاسی شاه، به مثابه تجاوز به کل جامعه قلمداد می شد. رفته رفته، با تمایز بدن طبیعی شاه با بدن سیاسی او، مقام و منزلت سلطنت واجد ارزشی ابدی و جاودان گشت.^[۱] اصلاحات کلیسایی، بیش تر بر سازمان دهی مجدد حیات اجتماعی تأثیر گذاشت - از تثبیت قانون تک همسری و قدغن کردن طلاق و ضرورت بخشیدن به عقد در کلیسا گرفته تا غسل تعمید اطفال، نماز بر مرده و رواج آئین دینی در مورد کفن و دفن و نهایتاً قانون تجرد کشیش ها. منتها، علی رغم همین اصلاحات همچنان سُنن پاگانی و پیشامسیحی در بسیاری از روستاها رواج داشت. بسیاری از مورخین بر این اعتقادند که آنچه به کلیسا قدرت بخشید نه تئوری «ولایت مطلقه» بلکه فئودالی شدن کلیسا بود. کلیسا از وقتی که به صورت نهادی فئودالی درآمد و اسقف ها و پاپ ها واجد اختیارات یک ارباب زمین دار شدند (مثل فیف، املاک موقوفه، حق سینیوری، و...) امتیازاتی را به دست آورد که عملاً آن را از دایره قدرت مطلق شاه خارج کرد. چرا که پاره پاره شدن قدرت سیاسی در قرون وسطا به اربابان زمین دار اختیار و قدرت زیادی داد. حاکمیت قرون وسطایی هر چند از مفاهیم مسیحی برای سازمان دهی خویش استفاده کرد، اما در وهله نهایی همچنان بر اساس حقوق رومی عمل می کرد. مفاهیم بنیادی نظیر actoritas, potestas و غیره، ریشه در عصر امپراتوری داشتند. الاهیات مسیحی و اصل تثلیث امکان تجمع قدرت در یک نهاد دینی را تقریباً ناممکن کرده بود و کلیسا به زودی دریافت که تقسیم حوزه ها علاوه بر کسب امتیازات فئودالی باعث مصونیت در برابر زیاده روی های سلطنت نیز می شود؛ به همان اندازه که سلطنت میل به تجمع قدرت در یک مرکز

از اشکال نیست؛ زیرا تفاوت شخصیتی میان یهوه و خدا پدر با الله از بین می رود. خدای مسیحی فاقد شأن و کارکرد حکومتی ای بود که الله دارای آن بود.

[۱]. در این باره رجوع کنید به کتاب ارزش مند ارنست کانتروویچ، به ویژه فصل سوم؛

Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1997.

داشت، برعکس کلیسا میل به تکثر قدرت داشت. با این‌همه، سلطنت فقط نقش رقیب نداشت بلکه در مقاطعی از کلیسا صیانت می‌کرد. در عوض، پاپ اینوسنت سوم با تکیه بر potestas سلطنت هر شکلی از بدعت را به‌منزله خیانت به شاه و امپراتور تفسیر کرد.

کلیسا هیچ وقت نتوانست «ولایت مطلقه» را به‌دست آورد. مانع بزرگ آن نه‌تنها خودِ الاهیات مسیحی و تشدد آراء، بلکه نظام فئودالی (به‌عنوان نظامی سیاسی و اقتصادی) بود - یعنی دقیقاً همان چیزی که به کلیسا قدرت و ثروت داد در نهایت آن را نیز محدود کرد. کشیش‌ها و اسقف‌ها با مافوق غیر روحانی خود، طبق سنن ژرمنی، بایستی مراسم هوماژ (یعنی تحت‌الحماگی فرانکی - ژرمنی)، را برگزار می‌کردند. اما کلیسا خود، به‌میانجی همین سنت بهره‌مالکانه اخذ می‌کرد و از وفاداری و اسال‌هایش مطمئن می‌شد. این سازوکار به حاکمان غیر روحانی امکان عزل و نصب اسقف‌ها و کشیش‌ها را می‌داد تا حدی که در روستاها عملاً کشیش بیش از آن‌که پیرو پاپ باشد از ارباب محلی تبعیت می‌کرد، و نهایتاً کلیسا چاره جز قبول این سنت کارولنیژینی نداشت. اگرچه انتصاب و عزل اسقف‌ها در اوایل تنها حق انحصاری شاه بود لیکن رفته‌رفته اشراف نیز این حق را کسب کردند. این چیرگی شاه بر کلیسا باعث شد که بالاترین مقام اسقفی از آن روحانیت سلطنتی شود. اصلاحات گرگوریوسی هرچند حق انتصاب و عزل اسقف‌ها را به کلیسا داد، ولی عملاً هیچ‌گاه نتوانست به‌تمامی کلیسا را از زیر استیلای شاه و بارون‌ها بیرون کشد. رفته‌رفته، پرچم اصلاحات به‌دست سلطنت افتاد، زیرا تداوم اصلاحات بسیاری از حقوق انحصاری اشراف را لغو می‌کرد. به‌علاوه، طبق قرار داد سال ۱۱۲۲، امپراتور هم‌چنان جزو شورای انتصاب روحانیون رده بالا باقی ماند و کلیسا بعد از اصلاحات، اجرای سوگند و اسالی از سوی روحانیون، البته بدون اجرای سنت هوماژ، را قبول کرد. بنابراین، علی‌رغم میل پاپ، کلیسا می‌بایست بر اساس قوانین فئودالی خود را سازمان‌دهی کند و از حقوق خود دفاع نماید. در این‌جا، حق فئودالی برتر از حق دینی عمل می‌کرد. اما در نهایت، در چارچوب نظام فئودالیت، اشراف و سلطنت دست‌بالا را داشتند. گرگوریوس هفتم با آن‌که رهبر احیای اقتدار کلیسا بود، با این‌همه، می‌بایست پادشاه آلمان را «شاه رُم» نیز خطاب کند. یکی از اسقف‌ها دربارهٔ اولویت اقتدار امپراتور، می‌گوید: «... در سایهٔ قدرت قیصر رُم است که پاپ گردِ گناهان را از چهرهٔ زمانه در اعصار و قرون می‌شوید».[۱] در مجموع، رسماً کلیسا پذیرفته بود که امپراتور حق نظارت بر تمامی قلمرو مسیحیت را دارد. با استناد بدین حق، اُنوی سوم دعوی دخالت در انتخاب مستقیم یا غیرمستقیم پاپ را داشت. او در حکم حکومتی خود به‌هنگام انتصاب پاپی جدید چنین می‌گوید: «... به انگیزهٔ عشق پطرس مقدس ما استاد خودمان، سرور بزرگ، سیلواستر را به‌عنوان پاپ برگزیدیم و با تأییدات الهی او را به‌کسوت پاپی درآوردیم و در جایگاهش مستقر ساختیم».[۲] بدین‌سان، استفاده از اصطلاح «خلافت» برای پاپ نادرست است. این اصطلاح تنها در متن شریعت و اندیشهٔ اسلامی معنا دارد. شریعت اسلام که سنگ‌بنای اصلی اندیشهٔ سیاسی اسلامی برای چندین

[۱]. مارک بلوخ، *جامعهٔ فئودالی*، ترجمهٔ بهزاد باشی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۳، جلد دوم، ص ۱۸۹.

[۲]. مارک بلوخ، *همان*، ص ۱۹۰.

قرن بوده، با وحی پیوندی لاینقطع داشته است. به‌ویژه آن‌که اعراب به‌هیچ‌وجه تمایل به حفظ پیوند خود با «عصر جاهلیت» نداشتند. در اندیشه سیاسی اسلام، بالاخص در قرون نخستین، ضرورت حکومت از اصل ضرورت اجرای شریعت، استنتاج می‌شد. از این‌رو، بحث «عقلی» درباره ضرورت دولت در حاشیه قرار می‌گرفت. در اسلام اولیه، تمایزی میان دولت و دین نبود. و مهم‌تر این‌که، هدف نهایی حکومت، زمینه‌سازی برای نجات اخروی مسلمین بود. در تفکر سیاسی اسلام اولیه، خلیفه (چه در تشیع و چه در اهل سنت) نایب پیامبر و مسئول حفاظت از دیانت و امت بود. پس، مفهوم امت وقتی معنا دارد که نهاد خلافت وجود داشته باشد. امت به‌مثابه جماعتی سیاسی-اجتماعی-دینی برنهادی حکومتی است. پیامبر در هیأت یک حاکم از اصطلاح «امت من» استفاده می‌کند- امتی که از امتیاز «ضمه» (حمایت) بهره‌مند می‌شود. بر اساس مبانی اسلام، زایش دین و دولت توأمان بوده و آن‌ها هیچ‌گاه به‌مثابه دو نهاد مجزا از هم قابل تصور نبوده‌اند؛ [۱] این یگانگی حتی از تتوکرسی زمان ساسانیان فراتر می‌رفت. اعراب برای اولین بار در زمان چیرگی اسلام با نوعی حاکمیت متمرکز آشنا شدند. حاکم در اندیشه سیاسی اسلام، برای راهنمایی امت ضروری است. شیعیان دوازده امامی، وجوب امام را در ذیل «قاعده لطف» که امر واجب و قائم بر اراده خدا است، تبیین می‌کنند. به‌زعم اشعریان (که غالب نظریه‌های دولت در اندیشه اهل سنت مبتنی بر کلام اشعری‌ست) مشروعیت افعال حاکم نه در ذات افعال بلکه در اراده و مشیت خداوند است. استقرار نهادهایی چون «زعامت» و «بیعت»، در راستای تقویت نهاد خلافت، به‌منزله عالی‌ترین مقام دینی و حکومتی، بود. یکی از تبعات یگانگی رهبری

[۱]. خلیفه، به‌معنای نایب و جانشین است. عده‌ای بر این عقیده بودند که این کلمه کوتاه‌شده «خلیفه الله» و برخی دیگر آن را کوتاه‌شده «خلیفه رسول‌الله» می‌دانستند. مفسران بنا به علایق سیاسی و کلامی‌شان این اصطلاح را تعبیر می‌کردند. به‌گمان برخی از مورخین، اصطلاح خلیفه الله در عصر بنی‌امیه رواج یافت و اصطلاح خلیفه رسول‌الله در اوایل خلافت عباسیان متداول شد. بنا به اندیشه سیاسی اسلامی، رهبر یا امام که دقیقاً به‌معنای فردی‌ست که در رأس حکومت قرار دارد، دو وظیفه دارد: نخست، دادن وجهی شرعی به امت، و دوم، هدایت عملی مردم. در اندیشه سیاسی اسلام، بدون امام، مردم به‌مثابه مسافرانی سرگردانند که فاقد هر نوع هویت جمعی‌اند. پس براساس سنت پیامبر، کسی عضو امت محسوب می‌شود که با امام بیعت کند. بنا به حدیثی از پیامبر، «هر کس بدون امام بمیرد، به‌مرگ جاهلیت مرده است». مفسران بر طبق این حدیث، معتقد بودند که آنچه مسلم را از غیرمسلم متمایز می‌کند زیستن در قلمرو یک حاکم شرعی است. خوارج، نخستین فرقه و گروهی بودند که قائل بر تمایز میان رهبر دینی و رهبر سیاسی شدند. آنان وجود امام را ضروری نمی‌دانستند و وجودش را منوط به شرایط اضطراری می‌کردند که پس از ختم غائله، می‌بایست او از مسند خود خلع گردد. در عوض نزد اسماعیلیه جایگاه امام بسیار بالاست؛ او کانون وحدت و نظم دین و دنیا است. بر اساس نظریه سیاسی اسماعیلیه، حکومت دینی تنها حکومت واجد حق است که رهبری‌اش از طرف الله تفویض می‌شود. بدین‌سان، بدون امام امکان رستگاری وجود ندارد. در قرون بعدی که قدرت خلیفه میان سلطان و روحانیت تجزیه گشت باز به شالوده دینی حکومت خدشه‌ای وارد نشد. غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد*، درباره اهمیت این شالوده می‌گوید «قدرت و سلطان بی‌گمان لازمه نظم دنیا است و نظم دنیا ضروری در نظم دین و نظم دین ضروری در نیل به سعادت آخرت است که همان مقصود انبیا است و بنابراین، وجوب امام از ضروریات شرع است که گریزی از آن نیست». (داود فیرحی، همان، ص ۱۰۱). ابوالحسن ماوردی نیز، به‌مثابه یکی از بزرگترین متفکران اندیشه سیاسی اسلام، در کتاب *الاحکام السلطانیه*، درباره وجوب دینی امامت و خلافت می‌گوید: «خداوند قادر، برای امت، زعیم و رهبری به جانشینی نبوت مقرر فرمود، و به‌وسیله او ملت را گرد آورد، و سیاست را به او واگذاشت، تا بر اساس دین مشروع تدبیر نماید، و سخن‌ها را بر رأی متبوع و واحد جمع کند. پس امامت اصلی است که قواعد ملت بر آن استوار است، و مصالح امت به آن انتظام یابد، تا آن‌که امور عامه به‌وسیله آن تثبیت گردد و ولایت‌های خاص از جانب آن صادر شود.» (فیرحی، همان، ص ۹۲).

دینی و سیاسی، گسترش نزاع‌های سیاسی به دورن حوزه دین بود. به‌باور برخی از متشرعین، جایگاه خلیفه (به‌عنوان حاکم دینی/دنیوی) چونان والاست که در آخرت نیز اتباعش باید مطیع فرمان او باشند.[۱]

ظهور نهادهای چون سلطنت و روحانیت در اوایل عصر عباسیان و در نتیجه تجزیه قدرت و خلیفه، برخی از متشرعین و متفکرین من‌جمله غزالی را بر آن داشت تا هم‌زمان با تفسیر دینی از سلطنت، در پی ایجاد نوعی هماهنگی میان خلافت و سلطنت باشند.[۲]

با این اوصاف، تفاوت میان قرون اولیه و میانه اسلامی با قرون وسطایی اروپایی، فقط منحصر به نظام حقوقی نیست بلکه ساختار اقتصادی و اجتماعی میان آن‌ها از بیخ‌وبن با یکدیگر متفاوت است.

همسان‌پنداشتن ساختار اقتصادی ایران پیش از مشروطه با فئودالیسم اروپای غربی، عمدتاً به‌واسطه نظریات مارکسیستی به‌وجود آمد. این نظریات یکسره مبتنی بر ترجمه بودند. این کژفهمی محصول ابهام نظریه مارکس درباره «شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری» بود. این ابهام نوعی دستگاه مفهومی واحدی را بر همه شیوه‌های تولید غیرسرمایه‌داری تحمیل کرد. این دستگاه مفهومی، تفاوت‌های ساختاری میان انواع نظام‌های مبتنی بر زمین‌داری را

[۱]. در صدر اسلام از آن‌جاکه فرقه‌های مذهبی به‌معنای دقیق کلمه شکل نگرفته بودند، اشخاص با مشخص کردن وابستگی و علایق سیاسی‌شان جماعت (که خود محصول پیروی از ولایت یک امیر است) خود را تعیین می‌کردند. بدین ترتیب، آنان با بیان عبارت «علی دین فلان» (یعنی پیرو دین مثلاً عثمان، علی، معاویه، زبیر، و...) هویت و تعلق خود مشخص می‌کردند. قرون وظایف عضو یک جماعت را چنین توصیف می‌کند: «عضو یک جماعت نباید با اعضای جماعت‌های دیگر هم‌غذا شود، نباید در مسجد در کنارشان بنشیند، نباید با آن‌ها رابطه زناشویی داشته باشد، نباید از آنان ارث ببرد و آن‌ها نیز نباید از او ارث ببرند، نباید به دیدارشان برود، نباید برایشان طلب آمرزش کند، نباید با آن‌ها سلام و احوال‌پرسی کند یا حتی به آن‌ها لبخند بزند.» (پاتریشیا کرون، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، انتشارات سخن، ص ۶۹).

[۲]. سلطنت که به تدریج به فرم اصلی حاکمیت در جوامع اسلامی بدل شد، به‌باور مسلمین صدر اسلام، نهادی «غیرعربی» و «کفرآمیز» بود. این نهاد پیش‌تر تحت تأثیر سنت ایرانی و بیزانسی وارد اندیشه سیاسی اسلام شد. رفته‌رفته با جدا شدن خلیفه از امام و شکل‌گرفتن نهاد روحانیت، روحانیون با استناد به سنت، امویان را به دلیل رواج نهاد سلطنت، نفرین می‌کردند. بدین‌سان، با تفکیک میان خلیفه، امام، و سلطان، اشخاص دیگر به‌واسطه پیروی از یک رهبر سیاسی عضو امت نمی‌شدند بلکه به‌واسطه پیروی از یک رهبر دینی عضو می‌شدند. این روال به‌گمان برخی از مورخین شروع نوعی روند «سیاست‌زدایی» بود. در قرون سوم و چهارم خلافت مورد بازنگری مجدد قرار گرفت. سیطره سلاطین و دودمان‌های چون آل بویه، معضل جدیدی را پیش‌روی اندیشه سیاسی اسلامی نهاد که به‌شدت مخالف پاره‌پاره شدن حاکمیت بود. با قدرت‌یابی سلاطین، خلیفه مستقیماً یا غیرمستقیماً تابع اداره آنان شد. از همین‌رو، کسی چون باقلانی لازم دید تا جایگاه امامت را دوباره صورت‌بندی کند. او ارتباط میان نص و امام به‌عنوان آموزه‌های شیعی را رد کرد و در عوض، بر انتخابی بودن خلیفه تأکید ورزید. به‌گمان او عدالت شرطی واجب برای انتخاب خلیفه نیست و در نتیجه امامت فرد «مفضول» در غیاب شخص «افضل» جایز است. ماوردی حتی غصب «قدرت اجرایی» توسط نزدیکان خلیفه را به شرط پیروی از شریعت و عدالت، مشروع اعلام کرد. غزالی در ادامه تلاش‌های قبلی، می‌خواست نظریه‌ای برای حل بحران مشروعیت خلیفه عرضه کند. او که سیاست را بخش مهمی از دین و اخلاق می‌دانست اعلام کرد که اجرای شریعت محتاج وجود نهاد امامت است و این نهاد، خود نیازمند قوه قهریه، یعنی همان سلطنت است. به‌زعم او، امام سمبول وحدت است و سلطان نیز جزئی ضروری از امامت می‌باشد. پس سلطنت وجودی مستقل ندارد. با این‌همه، بدعت نظری غزالی در این بود که سلطان می‌تواند خلیفه را تعیین کند و سپس خواص در هیأت «شورای حل و عقد» وی را معرفی نمایند تا امت با او بیعت کند.

به نوعی تمایزات تجربی فرومی کاست؛ بدین سان، همه آن‌ها در ذیل مفهوم اولویت امر سیاسی یا دخالت زور سیاسی در تخصیص مازاد تولید، صورت‌بندی می‌شدند. [۱]

بسیاری از جامعه‌شناسان و مورخین، وجود مقوله «فیف» را وجه تمایز زمین‌داری اروپایی از شکل‌های دیگر زمین‌داری می‌دانند که در نهایت، اجازه داد تا طبقه آریستوکراسی مستقل از دولت شکل یابد. جامعه فئودالی اروپا، محصول تلاقی حقوق رُمی با سنت‌های ژرمنی سازمان‌دهی جماعت کاری بود. [۲] بنابراین فئودالیسم را تنها نمی‌توان براساس آمیزش زمین‌داری کلان و زمین‌داری خرد تحلیل کرد. ساختار ویژه مالکیت ارضی بخش مهمی از زمین‌داری اروپایی بوده است. اعطای/اقتصادی زمین (فیف) در کنار تصاحب اختیارات قضایی و مصونیت، که خود وابسته به نظام خاصی از واسالی‌گری بود، نوعی از مالکیت اقتصادی کلان و پایا را به موازات منقسم‌شدن حاکمیت سیاسی پدید آورد. از دودمان مروونژین‌ها به بعد، به‌ویژه در اواخر قرن هشتم، خدمت واسالی با فیف تلاقی پیدا کرد و شیوه تولید نوینی را رقم زد. واسی دومینیچی‌ها (واسال‌های مستقیم امپراتور) در روستاها و دیگر نواحی ماندگار شدند و اسکلت طبقه زمین‌دار محلی را پدید آوردند. رفته‌رفته مصونیت قضایی که قبلاً فقط از آن کلیسا بود شامل مالکین غیر روحانی نیز شد تا جایی که آنان توانستند اختیار اعطای زمین در برابر خدمت نظامی را کسب کنند. این مسأله تدریجاً مفاهیم حقوقی جدیدی را به‌وجود آورد. اگر در ابتدای فئودالیت، دهقان هنوز بر وفق قانون رُمی *mancipia* (برده) خوانده

[۱]. بحث درباره فئودالیسم اروپایی و شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری و نیز شیوه تولید آسیایی، یک از مباحث جدی در درون گفتار مارکسیستی بوده است. متفکران مارکسیست سعی داشتند تا عدم انسجام تز مارکس را رفع و رجوع کنند. یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها را اتی‌بن بالیبار به کمک لویی آلتوسر انجام داد. به‌زعم بالیبار، در وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری، من جمله شیوه تولید آسیایی برعکس شیوه تولید سرمایه‌داری، کار ضروری با کار اضافی (*surplus-labour*) منطبق نمی‌شود؛ بنابراین، این عدم انطباق، دولت آسیایی را دارای نیروی مولدی کرده، تا بتواند به‌مثابه نهادی مافوق اقتصادی مازاد تولید را تصاحب کند. بدین‌قرار، بین کار و تولید نوعی انفصال رخ می‌دهد که راه را برای دخالت نیروهای مافوق اقتصادی باز می‌کند. دولت آسیایی در مقام حاکم/زمین‌دار با آن‌که بیرون از روابط اقتصادی قرار دارد ولی ضامن بازتولید اقتصادی است. درحالی‌که در سرمایه‌داری نیروی مولد در درون «سرمایه» قرار دارد، که به‌عنوان ساختاری تماماً اقتصادی نیازی به نیرویی مافوق اقتصادی برای تخصیص مازاد ندارد. بدین‌سان، بالیبار نتیجه می‌گیرد که عدم انطباق فرآیند کار با فرآیند تولید وجه ساختاری و مشترک همه شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری است. به‌واقع، بر طبق این تحلیل، تمایزی ساختاری میان «بهره مالکانه» و «مالیات-بهره مالکانه» وجود ندارد و همه شکل‌های کسب مازاد تولید، محصول زور و قهر سیاسی‌اند- همه آن‌ها نه «تملک اقتصادی» بلکه قسمی «تملک حقوقی و قانونی»‌اند. بالیبار برای انسجام‌بخشیدن به ماتریالیسم تاریخی و با کمک تز آلتوسری «تعیین‌کنندگی اقتصاد در وهله نهایی»، بر این اعتقاد است که در شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری، جبر غیراقتصادی دولت، در بازتولید مناسبات اقتصادی دخیل است اما بدل شدن سیاست به «ساخت مسلط» خود محصول ساخت اقتصادی است. با این‌همه، سرانجام تحلیل بالیبار نمی‌تواند از محدودیت‌های ماتریالیسم تاریخی فراتر رود و او نهایتاً میان فئودالیسم و شیوه تولید آسیایی تمایزی ساختاری قائل نمی‌شود. برای آگاهی بیش‌تر رجوع کنید به فصل «مفاهیم بنیادین ماتریالیسم تاریخی» در کتاب ذیل:

Louis Althusser and Étienne Balibar, *Reading Capital*, Verso 1997

[۲]. مارکس به این آمیزش اشاره می‌کند. او می‌گوید «بربرهای ژرمن که در انزوا از زمین‌گذران می‌کردند، و کشاورزی با زمین-بندگان شیوه تولید مرسوم‌شان بود، توانستند این شرایط را به نحو ساده‌تری بر ایالت‌های امپراتوری رُم تحمیل کنند چراکه تمرکز مالکیت زمین در آن‌جاها مناسبات پیشین کشاورزی را از قبل زیر و رو کرده بود.» (کارل مارکس، *گروندرریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی*، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، نشر آگاه، ۱۳۷۸، جلد اول، ص ۲۳).

می‌شد بعداً اصطلاح servus جایگزین آن شد. بدین‌سان، این اختیارات و جایگاه تازه تولیدکنندگان مستقیم، حلقه‌های میانی زیادی را بین تولیدکننده و صاحب ردای شاهی به‌وجود آورد- مقاماتی نظیر حاکم قصر، مقام بارونی، مقام کنتی و الی‌آخر. با پیروی از تحلیل پری اندرسون می‌توان گفت که مانایی زمین‌های آلود (املاک دهقانی که آنان در قبال‌اش مال‌الاجاره نمی‌دادند) و اشتراکی، در کنار انقسام حاکمیت سیاسی و سرانجام، ابهام در جایگاه شاه از مهم‌ترین ویژگی‌های بنیادین فئودالیت بود.^[۱] این خصوصیات و بالاخص عدم‌تمرکز قدرت سیاسی، باعث شد تا برای نخستین بار تولید کالا در متن اقتصادی «زراعی- طبیعی»، دارای شأنی مستقل شود و بدین ترتیب، شهرها دارای کارکردی مهم و پیشرفته شوند. این کارکرد و «تضاد پویا»یی که در متن فئودالیسم وجود داشت، زمینه را برای ظهور سرمایه‌داری مهیا ساخت.^[۲] این ویژگی‌ها عملاً ساخت سیاسی‌ای را رقم زد که در رأس آن یک «شاه علیل» قرار داشت که به‌قول اندرسون فقط به‌لحاظ «درجه» از فرودست‌ترین عضو جامعه متفاوت بود. شاه یک مالک فئودال بود که به‌میانجی رسم هوماژ با واساله‌ایش در پیوند بود. اندرسون در این‌باره می‌افزاید که «شاه هیچ دسترسی سیاسی به مردم در کل نداشت چراکه حق اعمال قدرت قضایی بر مردم از طریق لایه‌های بی‌شمار تیول‌داری می‌گذشت. درواقع، شاه فقط در املاک خود ارباب شمرده می‌شد و در خارج از آن تا حد زیادی ریسی تشریفاتی بود.»^[۳]

با این‌همه، به‌زعم برخی از مورخین و جامعه‌شناسان، تفاوت ساختاری‌ای بین بهره‌مالکانه با مالیات- بهره‌مالکانه وجود ندارد؛ در نتیجه، ایران ماقبل سرمایه‌داری، فورماسیون فئودالیت را تجربه کرده است. به‌گمان آنان، عدم‌تمرکز قدرت سیاسی در عصر سلجوقیان و نیز شکل‌گرفتن زمین‌داری خرد، مؤید وجود «فئودالیسم ایرانی» است. این درحالی‌ست که اقطاع (نه فیف) در مناسبات تولیدی در ایران ماقبل سرمایه‌داری، غالب بوده است. اقطاع فاقد اصل التجاء و حمایت است. عدم‌توفیق اقطاع در شکل‌دادن به طبقه مستقل زمین‌دار در همین مسأله نهفته است. اقطاع حتی بیش‌تر از آن‌که نوعی زمین‌داری باشد قسمی واحد اداری در پیکر دولت بود، و در نتیجه، قطاع‌دار هم بیش‌تر مدیر و

[۱]. رجوع کنید به فصل «شیوه تولید فئودالی» در پری اندرسون، *گذر از عهد باستان به فئودالیسم*، ترجمه حسن مرتضوی، نشر ثالث، ۱۳۸۸.

[۲]. مارکس به ویژگی تکیین شهرهای قرون وسطایی در نسبت به شهرهای آسیایی، اشاره می‌کند. او می‌نویسد «تاریخ دوران کلاسیک باستان، تاریخ شهرهاست، اما شهرهایی که بر مالکیت زمین و کشاورزی بنا شده‌اند. تاریخ آسیایی نوعی وحدت نامتمرکز شهر و روستاست (شهرهای واقعاً بزرگ در این‌جا باید صرفاً به‌عنوان اردوگاه‌های سلطنتی، زائده‌های مصنوعی نوعی سازمان خاص اقتصادی تلقی گردند)؛ سده‌های میانه (دوره ژرمنی) با زمین به‌عنوان مرکز تاریخ آغاز می‌شود که تحول بیشتر آن به تضاد شهر و روستا می‌انجامد؛ [عصر] جدید، دوران شهری شدن روستاست و نه روستائی شدن شهر آن‌چنان‌که در عهد باستان بود.» (کارل مارکس، همان، ص ۴۷۹). اندرسون نیز به تفاوت ساختاری میان شهرهای اروپای قرون میانه و شهرهای تمدن اسلامی اشاراتی مهم می‌کند. او می‌نویسد «شهرهای اسلامی به‌طور مشخص فاقد ساختار درونی منسجمی- چه از لحاظ اداری چه از لحاظ تکنولوژی ساختمان- بودند. شهرهای یادشده هزارتوهای سر در گم و بی‌شکلی از خیابان‌ها و ساختمان‌ها، بی‌هیچ مرکز یا فضای عمومی بودند و تنها به‌مساجد و بازارها تجار محلی در آن‌ها تجمع می‌کردند توجه خاصی نشان داده می‌شد. همان‌طور که هیچ صنف پیشه‌وری فعالیت پیشه‌وران خرد را در شهرهای بزرگ اعراب مورد حمایت قرار نمی‌داد یا تنظیم نمی‌کرد.» (پری اندرسون، *تبار دولت استبدادی*، ترجمه حسن مرتضوی، نشر ثالث، ۱۳۹۰، ص ۷۰۷-۷۰۸).

[۳]. اندرسون، *گذر از عهد باستان به فئودالیسم*، ص ۱۹۳.

بوروکرات محسوب می‌شد. طرفداران فتووالیسم ایرانی، می‌خواهند با کم‌اهمیت نشان دادن فقدان روابط سنیوری، و برجسته‌کردن برخی از شکل‌های روابط اقتصادی، معادلی برای فیف پیدا کنند.[۱] با این‌همه، هرچند می‌توان معادل‌هایی یافت (مثل اقطاع التملیک) ولی این معادل‌ها فاقد آن جایگاه ساختاری فیف اند. وانگهی، مفهوم اقطاع به‌منزله نهادی بوروکراتیک جزء ضروری‌ای از حاکمیت اسلامی، در هیأت نهادی نظامی، است. اندرسون هرچند عدم وجود اقتصاد فتووالی را به علاقه اعراب و ترک‌ها به تجارت تقلیل می‌دهد و در نهایت تحلیل خود را استوار بر نوعی ذهنی‌گرایی و سوژه‌محوری می‌کند، ولی تحلیل او حاوی نکات مهمی است. به‌زعم او، دولت اسلامی نتیجه اولویت زور و تصرف بود. این اولویت دولت را واجد قابلیت ایجاد شبکه‌ای خراج‌گذار میان تولید کشاورزی و اخذ مازاد در شهرها، می‌کرد. بدین قرار، در روستاها شاهد فقدان نوعی منسجم از روابط طبقاتی هستیم. در دولت نظامی، تمامی اراضی تصرف شده متعلق به سلطان‌اند و اشخاص برای استفاده از آن‌ها باید اجاره و مالیات بپردازند. در این اثنا، شریعت نیز نتوانست مفهوم روشنی از مالکیت را برنهد. به باور او «دولت‌های اسلامی نیز معمولاً از اعقاب کوچ‌نشین بودند: نظام‌های سیاسی بنی‌امیه، حمدانیون، سلجوقیان، مرابطون، عثمانی، صفویه و مغول همگی از ائتلاف کوچ‌نشین بیابان‌گرد تشکیل شده بودند. حتی خلافت عباسی، که شاید شهری‌ترین و ثابت‌ترین خاندان اسلامی بودند، بخش اعظم قدرت نظامی اولیه خود را از مهاجرنشین‌های قبیله‌ای در خراسان کسب می‌کرد. تمامی این دولت‌های اسلامی مانند خود امپراتوری عثمانی اساساً جنگجو و چپاول‌گر بودند. کل بنیاد عقلانی و ساختار آن‌ها که بر فتوحات استوار بود، نظامی بود. مدیریت مدنی به‌عنوان سپهر کارکردی مستقل هرگز درون طبقه حاکم مسلط نشد: بوروکراسی کاتبان فراتر از نیازهای مربوط به گرآوری مالیات تکامل نیافت. ماشین دولتی عمدتاً ائتلافی از سربازان متخصص بود که یا در گروه‌های به‌شدت متمرکز یا در شکلی پراکنده سازمان‌یافته بودند که در هر مورد سنتاً از طریق درآمدهای ناشی از زمین‌های دولتی گذران می‌کردند.»[۲]

بنابراین، ساختار خاص دولت امکان شکل‌گرفتن روابط طبقاتی مبتنی بر مالکیت خصوصی را نمی‌داد و این خود منجر به فقدان طبقه مستقلی از مالکین شد تا آنان سرانجام بتوانند تمرکز قانونی و نظامی دولت را درهم‌شکنند. حتی عدم تمرکز قدرت در عصر سلجوق، نتوانست به‌تنهایی مالکیت اقتصادی پایا و روابط سنیوری را مستقر سازد. خواجه نظام‌الملک اشاره می‌کند که بین نظام سلجوق و واگذاری زمین پیوند وثیقی جاری است. به‌واقع، حق صاحب اقطاع صرفاً شامل «تصرف» و «اخذ مازاد» می‌شود و مشمول «مالکیت از نوع خصوصی» نمی‌شود؛ چراکه حق مالکیت فقط از آن «سلطان است». به تعبیر او «مقطعان که اقطاع دارند، باید که بدانند که ایشان را بر رعایا جز آن نیست که مال حق که بدیشان حواله کرده‌اند از ایشان بستانند بر وجهی نیکو، و چون آن بستند، آن رعایا، به تن و مال و زن و فرزند و ضیاع و اسباب، از ایشان ایمن باشند. و مقطعان را بر ایشان سبیلی نبود. و رعایا، اگر خواهند که به درگاه

[۱]. در این‌باره و بحث‌هایی درباره‌ی وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری، رجوع کنید به، عباس ولی، *ایران پیش از سرمایه‌داری*، ترجمه حسن شمس‌آوری، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

[۲]. اندرسون، *تبارهای دولت استبدادی*، ص ۷۰۹.

آیند و حال خویش باز نمایند، مر ایشان را از آن باز ندارند. و هر مقطعی که جز این کند دستش کوتاه و اقطاع بازستانند و با او عتاب کنند، تا دیگران عبرت گیرند.» [۱]

در این فقرات به خوبی تفاوت ماهوی فیف با اقطاع روشن می‌شود. در *سیر الملوک (سیاست‌نامه)* خواجه اشاره می‌کند که هر چند شخصی که اقطاع التملیک دارد به مثابه مالک قلمداد می‌شود و رابطه‌اش با زمین از جنس مالکیت است ولی «مالکیت نه به خود زمین» بلکه به «محصول تولید شده» است. بنابراین، جدایی میان حقوق مالکیت از خود مالکیت از ویژگی‌های اقطاع عصر سلجوق و ایران ماقبل سرمایه‌داری است.

بدین‌قرار، از لحاظ تاریخی و مفهومی، میان دو وضعیت فتودالیسم یا قرون وسطا با ایران عصر اسلامی یا ایران پیشاسرمایه‌داری، در عین تشابه‌های تجربی، هیچ‌وجه تشابه ساختاری وجود ندارد. در نتیجه، هر شکلی از ترجمه با موانع ساختاری ترجمه‌ناپذیری روبرو می‌شود. به‌علاوه، تأکید بر این‌که چون مدرنیته غربی محصول تحولات درونی الاهیات است پس یگانه راه «خروج از انحطاط» از مجرای «تذکر سنت» می‌گذرد، حکم یکسره ایدئولوژیکی‌ای است. این مسأله علاوه بر یکسان کردن الاهیات مسیحی با فقه و کلام اسلامی، تکینگی تاریخ غرب را منکر می‌شود. چراکه از این گزاره که «تمامی مفاهیم مدرن ریشه در الاهیات دارند»، نمی‌توان بدین نتیجه رسید که فقه و کلام اسلامی نیز استعداد و قابلیت تولید «تجدد» را دارد. این همسان‌کردن‌ها پایه اصلی گفتار ترجمه به‌سیاق جواد طباطبایی است.

عصر ترجمه

وضعیت‌های ماقبل مدرن، عاجز از کلی‌کردن خود در قالب جهانی‌سازی بودند. در عصر مدرن با چیرگی سرمایه‌داری، زمینه‌ای فراهم شد تا جهان برای نخستین‌بار چه به‌مثابه ابژه‌ای مفهومی - علمی و چه به‌مثابه قلمرویی جغرافیایی، همسان و یک‌دست شود. فرآیندی شکل‌گرفت که به تدریج باعث انقطاع چیزها از زمینه فرهنگی‌شان شد تا آن‌ها در هیأت فرم‌های یک‌دست، یک‌نواخت، و قابل تکرار، انتقال‌پذیر شوند. اولویت مبادله، با زدودن شأن تاریخی چیزهای بی‌جان و جان‌دار، آن‌ها را به شیئی محض فروکاست تا در بازار جهانی قابل خرید و فروش گردند. بدین‌سان، تعلیق وابستگی به شرایط فرهنگی، شرط اساسی دارا بودن درجه‌ای از ظهور شد تا بتوان اشیاء و امور را ترجمه و صادر کرد. سرمایه‌داری توانست خود را در انواع گوناگون زبان‌ها و وضعیت‌ها ترجمه کند، آن‌هم بدون نیاز به مترجم؛ چراکه به‌صورت اُتوماسیون در اوضاعی به‌غایت انتزاعی خود را ترجمه می‌کرد. به‌واقع، مترجم و ترجمه یکی شدند. سرمایه‌داری در هیأت یک گفتار اعظم، از همه چیز معنارزایی می‌کند تا هیچ محتوای جزئی و خاصی که می‌تواند مانع ترجمه/انتقال گردد، باقی نماند. او خودش را در هیأت یک وضعیت، منتقل می‌سازد - حال چه در قالب ماشینی جنگی و اشغال‌گر، و چه در قالب تاجری منصف و دست‌ودل‌باز.

[۱]. عباس ولی، همان، ص ۲۳۶.

اشیاء، ایده‌ها، جان‌ها، و زبان‌ها، با آن‌که در هیأت یک گفتار درآمده‌اند، منتها هنوز دارای درجه‌ای از محتوا و معنایند. به بیان دقیق‌تر، فقط معنایی که آن‌ها را وابسته به شرایط فرهنگی می‌کند تعلیق شده. آنچه در حین ترجمه/انتقال تغییر می‌کند نسبت میان عناصر گفتار با یکدیگر و با کردارهای موجود در مقصد است. بدین‌سان، کارکرد نهایی گفتار تغییر نمی‌کند و نتیجه نهایی‌ای که در پی دارد، جهانی‌شدن مناسبات سرمایه‌داری است. گفتار (یا به‌اعتبار دیگر مجموعه قواعد صوری)، اگرچه توسط شرایط بیرونی، محاصره می‌گردد ولی در برابر تحمیل معانی محلی در قالب کردارهای غیرگفتاری مقاومت می‌کند؛ چراکه نهایتاً این «قواعد گفتاری» اند که روند معناداری را کنترل و مشروط می‌سازند. دغدغه وجود تفاوت در عصر ترجمه، دقیقاً ناشی از عدم وجود تفاوتی ریشه‌ای میان وضعیت‌های خاص است. برای نخستین‌بار همه چیز قابل ترجمه می‌گردد. اشیاء و امور در یک برابری صوری، شکل کالایی به‌خود می‌گیرند تا سرانجام بتوانند به‌سان توریست‌ها به اقصا نقاط جهان سفر کنند. دیگر مرزی برای ترجمه وجود ندارد. چیزی در پس گزاره‌های مبادله‌شده وجود ندارد بلکه آنچه تنها وجه بالفعل آن‌ها وجود دارد. این در سطح قرار گرفتن همه چیز امکان تکرار را مهیا می‌سازد. ترجمه چیزی جز همین فرآیند تکرار نیست. بنابراین در سرمایه‌داری، چیزی (وضعیت یا گزاره‌ای) به چیز (وضعیت یا گزاره‌ای) دیگر ترجمه نمی‌شود بلکه یک گفتار (وضعیت یا گزاره) خود را تکثیر و در انحاء گوناگون تکرار (ترجمه) می‌کند. فرآیند اتوماسیون در کارخانه، فرم مشخص این روند است. بدین‌قرار، با نوع خاص و جدیدی از ترجمه سروکار داریم. با مکانیکی‌شدن حیات، مناسبات اجتماعی توسط فرم واحدی (دولت-ملت) سازمان‌دهی می‌شوند. پیش از این، هیچ وضعیت تاریخی‌ای به‌این حد از انتزاع نرسیده بود تا بتواند محصولاتش را از زمینه تاریخی و فرهنگی‌شان، جدا و در نهایت ترجمه‌پذیر سازد. ولی، مسأله مهم این است که هنوز تمام این فرایندها با تعلیق و انکار امر ترجمه‌ناپذیر، کار می‌کند. در متن مناسبات جهانی، امر ترجمه‌ناپذیر نیز جهانی می‌شود؛ اما نه با واسطگی کنش مبتنی بر مبادله بلکه برعکس، با نفی مبادله و پذیرش وابستگی‌اش به یک وضعیت خاص. جهان‌شمول بودن این عنصر «نام‌ناپذیر»، مستلزم انکار جهانی‌سازی است. اشاره به امر ترجمه‌ناپذیر، و نهایتاً فعال کردن‌اش در هیأت نیروی مبارز و جنگ‌جو، تنها امید کشیدن ترمز قطار ترجمه در گسترده‌ترین معنای آن است.