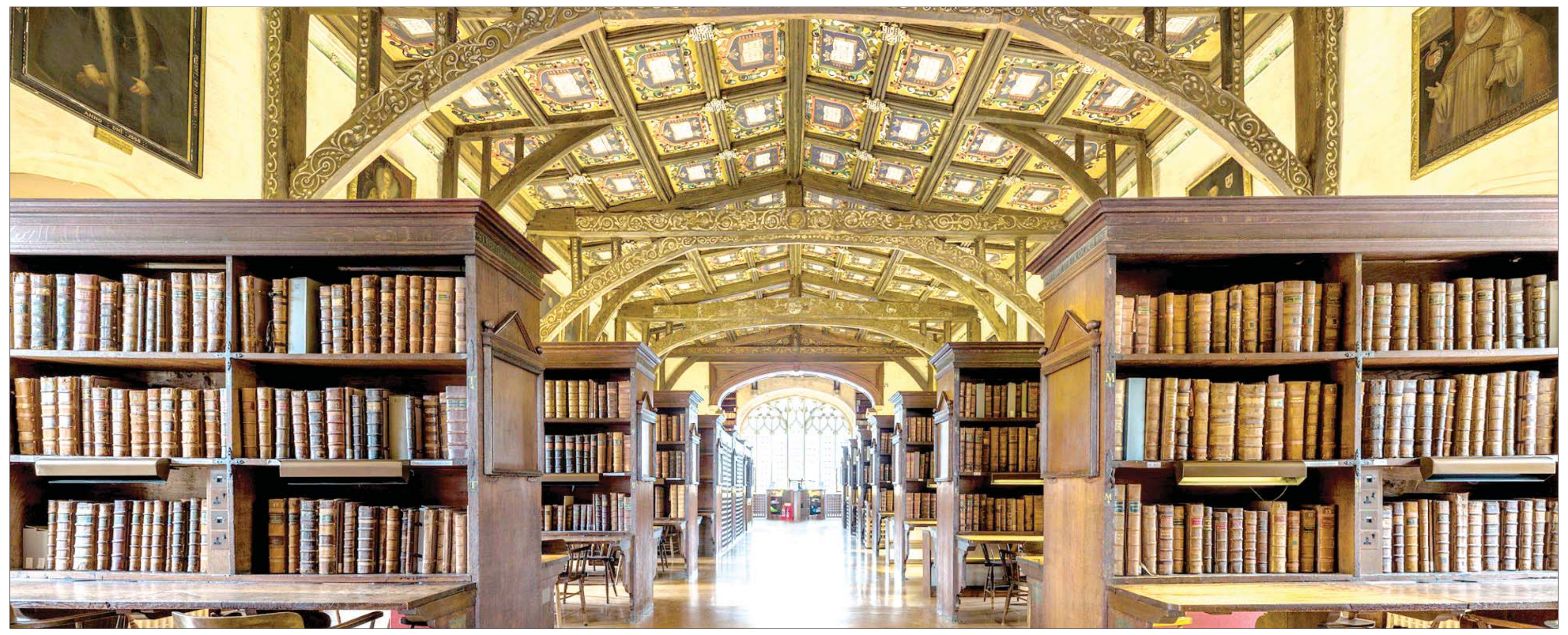
نسبت ترجمه با مسائل مبتلابه ملی

حسین مصباحیان

سابقه نخستین نهضت ترجمه متون یونانی به قرون دوم و سوم هجری در دوره خلافت منصور دوانیقی برمی‌گردد. این حرکت به روش‌های مختلفی در قرون چهار و پنج هجری پیگیری شد و به گسترش جریان‌های مختلف فکری و فلسفی در فرهنگ اسلامی کمک کرد. نتیجه این تجربه این است که اگر هم بتوانیم در میزان متفکربودن این مترجمان چون‌وچرا کنیم اما در نقش مهمی که در انتقال مفاهیم فرهنگی داشتند، نمی‌توان چون‌وچرا کرد. این روند در دوره معاصر و به‌طور مشخص در عصر قاجار با وضعیتی کمی متفاوت ادامه پیدا کرد. میزان ترجمه آثار فلسفی در این دوره کم بود و همین آثار کم نیز نه‌تنها در آن عصر بلکه در اعصار بعدی مورد توجه قرار نگرفت. یکی از دلایل این بی‌توجهی این بود که ترجمه‌ها اصولا سفارشی صورت می‌گرفت؛ به این معنا که ترجمه آثار به تشخیص یک متفکر زمانه‌شناس صورت نمی‌گرفت، بلکه به دستور یک سیاست‌پیشه که البته ناآشنا به مسائل فرهنگی نیز نبوده صورت می‌گرفته است؛ انگار که می‌شود در عرصه فرهنگ هم مثل عرصه صنعت و نظامی‌گری اقتباس صورت داد و آن را وارد کرد. از زمانی که اولین اثر فلسفی غربی یعنی «گفتار در روش» دکارت به توصیه کنت دوگوبینو، وزیرمختار دولت فرانسه، توسط ملااسحاق لاله‌زاری ترجمه شد، ۱۶۰ سال می‌گذرد. این کتاب از آن جهت انتخاب می‌شود که هیچ قرابتی با فرهنگ ایرانی و اسلامی نداشته و قرار بوده با مرکز قراردادن خودمختاری و محوریت عقل به تعبیر دوگوبینو مثل ویروسی در فضای فکری ایران آن عصر پراکنده شده و با ورود به خانه ایرانی نتایج ناشناخته و غیرقابل انتظاری به وجود بیاورد. این اثر بار دوم توسط افضل‌الملک کرمانی و برای سومین بار هم توسط محمدعلی فروغی ترجمه می‌شود. مسئله‌ای که از طریق این گزارش مورد توجه من است، این است که چرا آن پیش‌بینی دوگوبینو نه‌تنها در آن زمان، بلکه حتی تا زمان فعلی ما هم محقق نشده و نتایجی که سرتاسر دگرگون‌کننده باشد، به تعبیر دوگوبینو به بار نیاورده است. بنابراین پرسش این است که چه عامل یا عواملی سبب می‌شوند که فلسفه مدرن غربی با محوریت دکارت و کانت در ایران به اندازه کافی مورد توجه قرار نگیرند یا به آن معنایی که کانت و دکارت تصور داشتند، در متن جامعه ملی تأثیر نگذارد. این سؤال از این جهت اهمیت دارد که یکی از دغدغه‌های اصلی روشنفکران از پیش از مشروطیت تا به حال، به زبان کانت رهاشدن از نابالغی به تقصیر خویشتن و جسارت در اندیشیدن بوده و هست. گو اینکه علاوه بر نتایج سیاسی، رویکردی که کانت در «روشنگری چیست؟» طرح می‌کند نیز عمیقا منطبق با نیازهای سیاسی جامعه ایران بوده است. بنابراین می‌بینیم که در دوره اول با محوریت دکارت، منطقی که دوگوبینو آن را پیگیری می‌کرده نتیجه نداده است. دوره دوم آشنایی ایران با فلسفه مدرن غربی را مسامحتا می‌توان دوره هگل‌گرایی نام‌گذاری کرد؛ یعنی دوره‌ای که توجه به هگل به‌ویژه از طریق سنت چپ افزایش پیدا می‌کند. اولین کتابی که در ایران به معرفی برخی از رئوس فلسفه هگل پرداخت، جلد سوم از مجموعه سه‌جلدی سیر حکمت در اروپا بود که توسط فروغی در فاصله سال‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰ نوشته شد ولی توجه به هگل در ایران متأثر از جریانات چپ و احزاب مارکسیستی بوده است؛ به این معنا اگر اثر دکارت نتوانست برخلاف انتظار دوگوبینو نتایج غیرقابل انتظاری به وجود بیاورد، توجه به هگل بدون اینکه هیچ اثر جدی‌ای از او ترجمه شده باشد، بخش قابل ملاحظه‌ای از فضای روشنفکری و سیاسی جامعه ایران در دهه ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ را تحت تأثیر قرار داد. می‌دانیم که تا مدت‌ها آثار اصلی هگل مورد غفلت بوده و غیر از آثاری که توسط گروه‌های چپ به صورت مخدوش در نشریات مربوط به ارگان‌های حزبی منتشر می‌شده، آثاری که ما داشتیم سیر حکمت در اروپا، تاریخ فلسفه راسل به ترجمه نجف دریابندری، چند اثر دیگر از راسل به ترجمه بزرگمهر، تحقیق در فهم بشر جان لاک به ترجمه رضازاده شفق و چند اثر دیگر بود. دوره سوم آشنایی ایرانیان با فلسفه غربی را دوباره مسامحتا می‌توانیم دوره هایدگرگرایی و بانی آن را نیز احمد فردید بدانیم. فردید در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد و دانشجویانی تربیت می‌کرد و جلساتی به اسم فردیدیه داشت که در آن روشنفکرانی مثل داریوش شایگان، حمید عنایت، داریوش آشوری و رضا داوری‌اردکانی شرکت می‌کردند. فردید سعی می‌کرد هایدگر را فیلسوفی معرفی کند که نفسانیت غربی (ترجمه subjectivity) را به پرسش می‌کشد. در سال‌های آغازین بیشتر دغدغه او «ما و غرب» بود؛ یعنی نقد نظری تکنولوژی و هژمونی غرب ولی بعد از انقلاب تا آنجا پیش رفت که گفت من هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. بحث من راجع به ارزیابی کارنامه فردید نیست فقط می‌خواهم اشاره کنم که توجه به هایدگر توسط فردید برانگیخته شد و همچنان ادامه پیدا کرد. به عبارتی می‌توانیم دهه‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۰ را دهه‌های هایدگرگرایی بدانیم. اما دوره چهارم که تأکید من بر آن است دوره‌ای است که از سال‌های میانی دهه ۱۳۶۰ یا اوایل دهه ۱۳۷۰ شروع می‌شود و تا امروز ادامه دارد. برای این دوره اگر بخواهیم اسمی بگذاریم، دوره تلاش و دعوت برای اندیشیدن و فلسفه‌ورزی است. یکی از دلایل آن ترجمه و تألیف بی‌شمار آثار فلسفی است. با اینکه در ترجمه متون کلاسیک فلسفه غربی هنوز در آغاز راهیم ولی بسیاری از آثار مهم فلسفه کلاسیک یعنی تقریبا تمام آثار افلاطون و ارسطو، بسیاری از آثار مهم فیلسوفان قرن‌های میانه مثل آکویناس و آگوستینوس، فیلسوفان عصر جدید از دکارت تا هایدگر، حتی فیلسوفان تأثیرگذار فرانسوی مثل دریدا و فوکو و ریکور و لویناس تا حدی به فارسی ترجمه شده‌اند. ولی این ترجمه‌ها بدون نظارت یک دستگاه برنامه‌گذار و طبیعتا بر اساس علایق فردی مترجمان صورت گرفته و به این معنا نمی‌توانیم از پروژه‌ای صحبت کنیم که در آن ترجمه در خدمت مواجهه با مسائل مبتلابه معاصر باشد. ولی ترجمه‌هایی که در این دوره از دهه ۱۳۷۰ تاکنون صورت گرفته به مراتب از مجموع ترجمه‌های متون فلسفی که در یک و نیم قرن قبل از آن صورت گرفته وسیع‌تر است و به غیر از آثار کلاسیک آثار مربوط به تاریخ فلسفه، فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق، فلسفه دین و فلسفه تحلیلی هم ترجمه شده و فیلسوفان تأثیرگذار زیادی مثل هابرماس، رورتی، نگری و دالمایر به ایران سفر کردند و این حوودث منجر به جلب توجه بیشتر فلسفه‌پژوهان ایران شده است. قسمت دوم بحث من بیشتر متمرکز بر این موضوع است که با چنین تاریخی که ذکر کردم و ترجمه‌هایی که در حوزه فلسفه غربی در دو دهه گذشته صورت گرفته و نیز سنت فلسفی ایرانی که از قبل داشتیم، این پرسش در مرکز قرار می‌گیرد که اصولا نسبت ترجمه و تفکر چیست؟ آیا آن‌گونه که برخی مترجمان ادعا می‌کنند، فلسفه در ایران هنوز تا آن اندازه بالغ نشده که ما بتوانیم از تألیف آثار فلسفی حرف بزنیم و بنابراین باید به ترجمه قناعت کنیم و ترجمه را اصولا استعاره‌ای از تفکر بدانیم و بگوییم تفکر ما از سنخ ترجمه است یا آن‌طورکه برخی اهالی فلسفه به پیروی از گادامر ادعا می‌کنند، ترجمه متون فلسفی از یک زبان به زبان دیگر چندان معلوم نیست امکان‌پذیر باشد و بنابراین باید دست‌اندرکار آموزش جدی زبان بیگانه به دانشجویان شد و هم‌زمان و هم‌زبان با متفکران طراز اول جهان درگیر اندیشیدن و تفکر نسبت به مسائل مبتلابه ملی و جهانی شد؛ این پرسش مهم و محوری که آیا آنچه ترجمه می‌شود اصولا باید نسبتی با مسائل مبتلابه ملی و در اینجا ایران معاصر داشته باشند یا باید معرفت را بی‌زمان و بی‌مکان بدانیم و از دغدغه‌های ملی دور باشیم؟ من پاسخی به این پرسش‌ها که ناظر به نسبت رابطه ترجمه و تفکر است را در چند نکته کوتاه پی می‌شمارم. نکته اول اینکه در ترجمه متن فلسفی هم نوعی اندیشیدن در جریان است و هم نوعی تفسیر. بنابراین در گام اول باید بدانیم که مترجم غیرمتفکر و غیرمفسر حداقل تا جایی که به فلسفه مربوط است وجود ندارد ولی آنچه مهم است جهت اندیشیدن و نحوه تفسیر است. ممکن است در اندیشیدن ما درگیر واژگان و اصطلاحات کلیدی متن باشیم ولی علاوه بر آن می‌توانیم دغدغه دیگری هم داشته باشیم و آن خود انتخاب متن است. هیچ ترجمه یا حتی ترجمه‌های تحت‌اللفظی فارغ از پیش‌داوری و امتزاج افق‌ها نیست. بنابراین ترجمه یک نوع تفسیر است و هر مترجمی که متنی را ترجمه می‌کند یک مفسر است. بنابراین مترجم فقط متنی را از یک زبان به زبان دیگر ترجمه نمی‌کند، بلکه کاورزی است ماهر که تلاش می‌کند بین ساحت‌های سه‌گانه هرمنوتیک یعنی خواندن و توضیح دادن و ترجمه نسبتی درونی برقرار کند. نکته دوم اینکه همان‌طور که متفکرانی مثل پل ریکور بحث می‌کنند ترجمه می‌تواند نقش بی‌مانندی در گشودن افق‌های جدید و مواجهه با اندیشه‌های تازه‌یاب داشته باشد. اگر هم‌زبان با ریکور متن اصلی را خود و ترجمه را دیگری فرض کنیم هر ترجمه‌ای اصولا گفت‌وگویی بین خود و دیگری است؛ گفت‌وگویی که هم روابط میان‌فرهنگی را تقویت می‌کند، هم ظرفیت فرهنگ مقصد را برای گشوده‌بودن نسبت به عناصر فرهنگی غیرخودی فرهنگ مبدأ افزایش می‌دهد و هم فرهنگ خودی را معاصر می‌کند. ترجمه این امکان را فراهم می‌کند که جهان‌بینی‌های بیگانه درک شوند و ضرورت مدارا با تنوعی از جهان‌بینی‌ها تبدیل به امری مسلم و اجتناب‌ناپذیر شود. بنابراین تلقی ریکوری از ترجمه این نکته مهم را در بردارد که خصایص فرهنگی و حتی هنجارها و آداب و رسوم تاریخی سرزمین مبدأ هم در ترجمه انتقال پیدا می‌کند. نکته اصلی اینکه در صورتی که مترجم مسائل و بحران‌های زمانه خودش را در سطح ملی بشناسد و در جست‌وجوی ترجمه متونی بشود که می‌توانند پرتویی بر بحران‌ها بیفکنند، به نظر من گام آغازین در ایجاد رابطه و نسبت بین ترجمه و مسائل مبتلابه ملی برداشته شده است. اینکه مترجم چه درکی از مسائل مبتلابه ملی دارد و بر اساس آن سراغ چه متونی می‌رود، اهمیت ثانویه دارد؛ چون نفس درک‌های متفاوت از بحران خود می‌تواند گفت‌وگویی ایجاد کند درباره بحران و جشنواره‌ای از ترجمه‌ها و تفاسیر در مورد شناسایی بحران و نحوه نورافکندن بر آن بحران‌ها ایجاد کند. اگر مسائل مبتلابه ملی را در سرفصل‌هایی مثل هویت ملی در عصر جهانی‌شدن، سنت و مدرنیته، اخلاق و سیاست، مسئله دین، مسئله فروپاشی ارزش‌ها و... بدانیم، پرسش این می‌شود که چگونه ترجمه می‌تواند در پرتو افکندن به این مسائل به ما کمک کند؟ اول از طریق کمکی که به فهم معاصر ما از این مفاهیم می‌کند و دوم از طریق وضعیت اجتناب‌ناپذیری که برای درگیرکردن فرهنگ خودی فراهم می‌کند. یعنی ترجمه هم به ما کمک می‌کند معاصر شویم و هم از طریق این معاصرشدن فرهنگ خودی را درگیر اندیشیدن می‌کند. نکته چهارم این است که در امر ترجمه چند فرایند با هم و درهم‌تنیده پیش می‌روند و قلمروهای مختلف را قادرند در هم بیاویزند. ترجمه علاوه بر اینکه گونه‌ای از تفکر است، ابزاری برای انتقال فرهنگی از سرزمینی به سرزمین دیگر هم هست. ترجمه علاوه بر اینکه به تعبیر ریکور مشوق آزاداندیشی و گشودگی است، زمینه‌ساز معاصرکردن فرهنگ ملی هم هست. بنابراین هم‌زمان هم به ما درک درستی از بحران‌هایمان می‌دهد و هم در عین حال افق‌هایی را می‌تواند برای خروج از بحران‌هایی که در آنها به سر می‌بریم و در عین حال گشودن افق‌های جدید باز کند.



گزارشی از همایش سه‌روزه «فلسفه غرب و ترجمه»

ترجمه فلسفی در ایران معاصر

از ترجمه اولین اثر فلسفه غرب یعنی «گفتار در روش» رنه دکارت به فارسی توسط ملا اسحاق لاله‌زاری به توصیه کنت دوگوبینو، سفیر فرانسه در تهران، ۱۶۰ سالی می‌گذرد. از آن زمان، آشنایی ایرانیان با اندیشه غرب از طریق ترجمه متون از زبان‌های مختلف بوده است. همان‌گونه که نهضت ترجمه در اواخر قرن دوم هجری منجر به فضایی فکری شد که در آن گروهی از متفکران از طریق تلفیق آنچه از ترجمه آثار فلسفی یونانیان می‌آموختند با اندیشه‌های خود دورانی از شکوفایی فرهنگی را به وجود آوردند، ترجمه متون فلسفه جدید غرب در ایران معاصر نیز نقشی چشمگیر داشته است. درباره جنبه‌های مختلف نظری ترجمه همچون رابطه ترجمه و تفسیر و معنا، مواجهه خود با دیگری و مسائل هویتی، ارتباط ترجمه با تفکر و مازاد سیاسی، امکان‌پذیری یا ناممکنی ترجمه در پرتو میزان وفاداری به متن مبدأ، و مباحث الهیاتی مربوط به ترجمه متأثر از اندیشه‌های متفکرانی چون والتر بنیامین، هانس گئورگ گادامر و ژاک دریدا بحث‌های متنوعی مطرح شده است. همایش مفصلی که هفته گذشته طی سه روز در انجمن حکمت و فلسفه برگزار شد قصد پرداختن به همین موضوعات را داشت. امیر حسین خداپرست دبیر علمی این همایش آن را این‌گونه معرفی کرد: «این همایش در پی شناخت دقیق‌تر نحوه مواجهه ما با فلسفه غربی از طریق ترجمه‌ها است. هدف آن است که آثار فرهنگی ترجمه متون فلسفی را بر اندیشه معاصر ایران دریابیم، قوت‌ها و کاستی‌های ناشی از کار مترجمان را بشناسیم، دریابیم که آثار ترجمه‌شده چگونه فلسفه جدید غرب را در زبان فارسی انعکاس داده‌اند و در نهایت، از این طریق، در بهبود وضعیت موجود مشارکت کنیم». این همایش در شش پنل مجزا به مباحثی همچون «فلسفه و ترجمه»، «نسبت ترجمه و اندیشه فلسفی در ایران»، «آسیب‌شناسی ترجمه متون فلسفی به فارسی»، «ترجمه یا تفکر»، «ترجمه مفاهیم و ایده‌های فلسفی» و «نقد ترجمه» می‌پرداخت. از جمله موضوعات مورد بحث در این همایش نقد و بررسی نظر مراد فرهادپور درباره تفکر-ترجمه نیز بود که در دهه ۷۰ شمسی طرح شد و پس از آن بسط یافت، تا جایی که او ضمنا ترجمه را «دردنشان بیماری تفکر در ایران» عنوان کرد، آن هم به دلایلی همچون نبود سنت، ناکامی آکادمی در ایجاد نقش خود، وضعیت سیاسی- اجتماعی و غیره. سخنرانان افتتاحیه همایش غلامرضا زکیانی و امیرحسین خداپرست و سخنرانان افتخاری همایش عبدالکریم رشیدیان، حسین معصومی‌همدانی و شهرام پازوکی بودند. سایر سخنرانان عبارت بودند از: موسی اکرمی، نعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده، بابک برومندفر و حامد حسین‌پور، مریم قدرتی و آمنه یاری، حامد علی‌اکبرزاده، مالک شجاعی، حسین مصباحیان، عاطفه رنجبردارستانی، جواد حیدری، محمد راسخ، سمیه دل‌زنده و علی خزاعی‌فرید، کاوه بهبهانی، سیدمحمود یوسف‌ثانی، مالک حسینی، حسن اسلامی‌اردکانی، هدایت علوی‌تبار، میثم محمدامینی، مزدک رجبی، مجید پروانه‌پور، احسان شریعتی، مهدی عظیمی، اسدالله فلاحی، محمد زندی، حسین شقاقی، سروش دباغ، اشکان خطیبی، مهدی رعنایی، احسان پویافر، حسین شیخ‌رضایی. آنچه در ادامه می‌آید گزیده‌ای از چند سخنرانی این همایش است.

حسین معصومی‌همدانی

دراهمیت فلسفه دانشگاهی

بعد از چندین دهه ترجمه متون فلسفی در ایران اکنون وقت آن رسیده نگاهی کلی به حاصل این کار و گذشته و وضع کنونی و مشکلات و چشم‌اندازهای آتی بیندازیم. برخی از مشکلات ترجمه متون فلسفی مشکلات عمومی ترجمه است و برخی مشکلات خاص متون فلسفی. به استثنای متون ریاضی، هر متن دیگری بر بستر زبان طبیعی شکل می‌گیرد، زبانی که در گفت‌وگوهای روزمره و نوشته‌های غیرفنی به کار می‌بریم. چیزی به اسم زبان فلسفی یا زبان فیزیک مستقل از زبان طبیعی وجود ندارد. بنابراین هر مشکلی که در ترجمه متون زبان طبیعی وجود دارد در ترجمه متون فنی‌تر هم وجود دارد. مشکلات ترجمه به طور کلی در دهه‌های اخیر بسیار مورد بحث قرار گرفته و سبب شده که رشته‌ای دانشگاهی به اسم ترجمه‌شناسی در فرانسه یا مطالعات ترجمه در انگلیسی به وجود بیاید. اینکه این پژوهش‌ها چقدر مشکلات عملی مترجمان را حل می‌کند مسئله‌ای جداگانه است، ولی به هر حال امروز در بدیهی‌بودن مفهوم ترجمه مقدار زیادی تردید می‌شود.

وقتی به متون فلسفی می‌رسیم مشکلات خاصی اضافه می‌شود، مثلا اینکه یک فلسفه کلی و یک شیوه فلسفیدن و یک شیوه فلسفی‌نویسی نداریم.

در فلسفه دوران باستان از همان آغاز تفاوتی بین آثار افلاطون و زبان آثار ارسطو وجود دارد. زبان افلاطون شاعرانه‌تر است و کمتر مبتنی‌بر اصطلاحات خاص است اما زبان ارسطو خشک و اصطلاحی‌تر است. این موضوع از همان آغاز در تعبیر آثار فلسفی مسائلی ایجاد کرد مثلا بسیاری از نوافلاطونی‌ها گمان می‌کردند غایت این دو فلسفه یکی است و فلسفه ارسطو مقدمه‌ای بر فلسفه افلاطون است. این موضوع در تلقی آنها از فلسفه افلاطون تأثیر می‌گذاشت. آنها غالبا به همان زبانی می‌نوشتند که خود ارسطو و افلاطون هم می‌نوشتند، یعنی به زبان یونانی. ولی وقتی مسئله ترجمه این آثار به زبان‌های دیگر مطرح شد مترجمان با این مشکل از همان آغاز روبه‌رو بودند؛ اینکه حد کاربرد عادی کلمات کجاست و از کجا کاربرد اصطلاحی آنها شروع می‌شود. راه‌های مختلفی هم در مقابله با این مسئله پیش گرفتند. در دوران اسلامی، بسیاری از مترجمان برخی اصطلاحات را به همان گونه یونانی‌اش به کار می‌بردند و برخی لغتی عربی برای برگرداندن آن اصطلاح استفاده می‌کردند. این مسئله‌ای است که تا امروز نیز گریبان‌گیر هر مترجم فلسفه است. دشواری از اینجا شروع می‌شود که همه فلاسفه اصطلاحات را به یک صورت به کار نمی‌برند، نه اینکه به یک معنی به کار نمی‌برند، بلکه بعضی از فلاسفه به نحوی می‌نویسند که وقتی اصطلاحی به کار می‌برند از نحوه کاربرد مشخص است در اینجا از یک اصطلاح استفاده شده است. برخی فلاسفه طوری می‌نویسند که انگار آن اصطلاح در ساختار کلی جمله خودش را نشان نمی‌دهد، درحالی‌که هدف خاصی از کاربرد آن کلمه در ذهن دارد و احیانا آن کلمه را در سراسر یک متن به یک معنی خاص به کار می‌برد. برجسته‌ترین نمونه در فلسفه معاصر ویتگنشتاین است که به زبان ساده‌ای می‌نویسد. این موضوع ممکن است کسانی را فریب دهد و فکر کنند با متن ساده‌ای سروکار دارند، چون لااقل در ترجمه‌های انگلیسی آثار او کمتر جمله‌ای هست که به نظر فنی برسد. درحالی‌که پشت این ظاهر ساده یک بحث پیچیده فلسفی نهفته است. بنابراین میزان و نوع استفاده از اصطلاحات از فیلسوفی به فیلسوف دیگر و از مکتبی به مکتب دیگر متفاوت است. یکی از مشکلات ترجمه متون فلسفی به زبان فارسی توجه‌نکردن به همین مسئله است. این توهم که یک فیلسوف همیشه اصطلاحی حرف می‌زند و همواره یک لغت را به معنای اصطلاحی به کار می‌برد، اشتباه است. مفهوم فلسفه به یک مکتب و جریان خاص اطلاق نمی‌شود و بخشی از دعواها و جنگ‌های داخلی بین فلاسفه قاره‌ای و تحلیلی به این نکته برمی‌گردد که هریک شیوه‌های مختلفی برای فلسفیدن داشته‌اند و مسائلشان مختلف است.

سؤال این است که میزان وابستگی متن فلسفی به زبان طبیعی تا چه حد است؟ این میزان ممکن است از یک متن به متن دیگر فرق داشته باشد. طیف آن هم ممکن است از نوشته شاعرانه شروع شود تا نوشته ریاضی. این موضوع نحوه انتخاب زبان را برای مترجم پیش می‌آورد که چگونه و چه زبانی برای متن اختیار کند. این زبان هم همیشه از پیش آماده نیست؛ از طرفی به خاطر اینکه چنین مطالبی قبلا در زبان ما وجود نداشته، از طرف دیگر هم به این دلیل که این مطالب در زبان ما وجود داشته است. بسیاری از واژه‌های امروزی فلسفه که در زبان‌های غربی به کار می‌رود واژه‌هایی‌اند که ریشه‌های آنها به یونان باستان و قرون وسطی می‌رسد ولی تحول معنایی پیدا کرده‌اند. در این تحول معنایی دو موضوع نقش دارد: نخست وجود پیوستگی چون واژه همان واژه است، دوم گسستگی چون آن واژه به معنایی دیگر به کار می‌رود. وقتی واژه جاافتاده‌ای از فلسفه اسلامی که زمانی معادل یک واژه فرنگی برای آن قرار می‌گرفته انتخاب می‌کنیم و به کار می‌بریم چون این تحول در زبان ما طی نشده خواننده دچار اشتباه می‌شود. برخی مترجمان نیز چون مفهوم عوض شده از واژه جدیدی استفاده می‌کنند که در این حالت هم پیوستگی از بین می‌رود. مترجم باید به این نکته توجه کند که معنای برخی از واژه‌ها تغییر می‌کند و این تحول باید در زبان فلسفه طی شود. مثالی می‌زنم: وقتی فروغی رساله دکارت را ترجمه می‌کرد Discourse را به «گفتار» برگرداند. از دکارت تا فلاسفه معاصر مفهوم Discourse عوض شده و جای استفاده آن نیز عوض شده است. دکارت آن را به‌عنوان یک اصطلاح به کار نبرده و لغت عادی زبان معمولی بوده است. ولی الان این کلمه هرچند هنوز هم لغت عادی زبان فرانسه یا انگلیسی است ولی وقتی در متن فلسفی به کار می‌رود، به خصوص در برخی گرایش‌های فلسفی، معنای کاملا متفاوتی دارد. مثلا گفته‌اند به جای آن «گفتمان» بگذاریم ولی «گفتمان» نشان نمی‌دهد که این همان «گفتار» است. تحولی که این واژه طی کرده تا به این‌جا رسیده با این معادل محو می‌شود.

بنابراین هر که با تاریخ فکری سروکار دارد با مسئله پیوستگی و گسست تاریخی مواجه می‌شود. مهم‌ترین مظهر این جدل گذر از قرون وسطا به تاریخ جدید است. آیا این گذر یک گسست کلی بوده یا پیوستگی هم در آن دیده می‌شود؟ کارهایی که مورخان در زمینه فلسفه و علم می‌کنند دائم یک کفه ترازو را سنگین‌تر یا سبک‌تر می‌کند. زمانی عادی بود که بگوییم با دکارت مسئله‌ای جدید شروع می‌شود، حال آنکه عده‌ای کاوش کردند و ریشه‌های اندیشه دکارتی را در قرون وسطا پیدا کردند. همین حرف را در حوزه علم مثلا راجع به گالیله می‌شود گفت. زمانی تصور بر این بود که گالیله یک آغازگر مطلق است و هیچ پیشینه‌ای در سنت فکری قرون وسطا ندارد. امروز عده زیادی نه به‌صورت بحث نظری بلکه با عرضه شواهد و مدرک با این نظر مخالف‌اند ولی همچنان نظر اول نیز پیرو دارد. در اینکه ما چگونه از یک ریاضی‌دان به مفهوم قرون‌وسطایی به یک ریاضی‌دان به مفهوم امروزی یا از فیلسوف به مفهوم قرون وسطایی به فیلسوف به مفهوم امروزی می‌رسیم این مسئله حساس پیش می‌آید. معادل این موضوع در کار ترجمه مسئله تحول اصطلاحات است. هر انتخاب ما یک داوری در این مسئله است. این داوری حول این موضوع می‌گردد که آیا ما با چیزی به‌کلی تازه سروکار داریم یا با نوعی پیوستگی که از قرن چهارم و پنجم قبل از میلاد تا زمان ما ادامه داشته است. اینها مسائلی است که در خود حوزه علم دیگر مطرح نیست. چون علم مدام باید به‌روز شود. شما الان فیزیک نیوتنی را مطلقا به زبان نیوتن نمی‌خوانید. فقط کسانی که کار تاریخ فیزیک می‌کنند ممکن است متن خود نیوتن را بخوانند. ولی هیچ فیلسوفی نیست که از خواندن لایب‌نیتس یا ارسطو یا ابن‌سینا بی‌نیاز باشد. نفس اینکه این متون را می‌خوانیم نشان‌دهنده نوعی پیوستگی در تاریخ فلسفه است.

نوع برخورد ما با متن، چه در واژگان تخصصی و چه عمومی، نشان‌دهنده نحوه داوری ما دراین‌باره است. مثالی تاریخی می‌تواند این قضیه را روشن کند. در نهضت ترجمه قرن دوم و سوم هجری در زمانی کوتاه بسیاری از آثار فلسفی و علمی یونانی و زبان‌های دیگر مثل پهلوی و سانسکریت به زبان عربی ترجمه شد. درباره کیفیت این ترجمه‌ها کارهای زیادی انجام شده است. آن دوره انتخاب متون به خصوص در حوزه علم به دلیل اقتضائاتی بوده که دانشمندان در پاسخ به نیازهایشان داشتند. در حوزه ترجمه فلسفی البته چنین تحقیقی نشده ولی ما می‌بینیم اولین مترجمان بزرگ فلسفی در عالم اسلام یا کسانی که حول حلقه‌های ترجمه کار می‌کردند، مثل ثابت بن قره، هم مترجم بزرگی بودند و هم در حد خود فیلسوف. این‌گونه نیست که تخصص مترجمی از تخصص فلسفه تفکیک شده باشد. کندی به‌شدت از فضایی که نهضت ترجمه ایجاد کرده بوده استفاده کرده است. وقتی به فارابی و ابن‌سینا می‌رسیم مسئله عوض می‌شود و نهضت ترجمه تقریبا تمام می‌شود.

پرسش مهم این است که آیا ما مترجم-فیلسوف داریم؟ گمان می‌کنم جواب این سؤال مثبت نباشد. ترجمه‌های ما از یک نیاز فلسفی که خود مترجم به خاطر کار خودش حس کند برنمی‌آید. به همین دلیل است که همه‌چیز ترجمه می‌کنیم. در حالی‌که وقتی چنین موضعی داشته باشیم، یعنی مترجم-فیلسوف باشیم، هرچیزی ترجمه نمی‌کنیم. ترجمه ما در این صورت ممکن است ترجمه امینی نباشد ولی وصل است به یک تفکر. بخش زیادی از سردرگمی در عالم ترجمه، مدهایی که در عالم ترجمه فلسفی داریم و این دلزدگی که برخی بعد از خواندن آثار فلسفی احساس می‌کنند نتیجه این موضوع است. با فروتنی باید عرض کنم ما در برابر این حجم عظیم متون فلسفی که ترجمه می‌کنیم - و خیلی هم کار خوب و مفیدی است - جریان‌های تفکر فلسفی نداریم که با این ترجمه‌ها ارتباط داشته باشد. ما جریان‌های تفکر فلسفی داریم، جریان‌های تفکر فلسفی ما عموما یا از فضای عمومی روز متأثرند به معنای مثبت کلمه یعنی مسائل خود را از این فضا می‌گیرند، یا اینکه از گذشته فلسفی ما متأثرند؛ اما چیزی که با این ترجمه‌ها ارتباط پیدا کند خیلی کم داریم. ما مکتب ترجمه کم داریم؛ ترجمه‌ای که معطوف به یک هدف خاص در حوزه‌ای خاص باشد. لازمه رفع این نقیصه نه سبزشدن آدم‌هایی مثل ابن‌سینا و فارابی روی زمین بلکه این است که فلسفه دانشگاهی ما جدی شود؛ یعنی فیلسوف داشته باشیم به آن معنایی که الان در دانشگاه‌های اروپا وجود دارد. آنها آدم‌های فوق‌العاده نابغه‌ای نیستند ولی در داخل یک چارچوب معین فلسفی فکر و کار می‌کنند.

این چارچوب هم به نظر من که در این مسئله کاملا دچار بی‌طرفی‌ام هیچ مهم نیست قاره‌ای باشد یا تحلیلی یا هر چیز دیگری. مهم این است که جدی باشد و به پشتوانه یک سنت کار فلسفی کند. در محیط ما مترجمان جوانی دیده می‌شوند که از یک حوزه معین ترجمه می‌کنند و امیدوارم که اینها روزبه‌روز بیشتر شوند.

امکان ترجمه و مسئله مسئولیت

عبدالکریم رشیدیان

برای اینکه گفتارم را از نقطه‌ای مشخص شروع کنم و به صورت کلی صحبت نکنم، به متنی از یک متفکر یعنی دریدا اشاره می‌کنم که دیدگاه‌های او در دهه‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران بوده است. ترجمه انگلیسی این متن A relevant translation است، به این معنی که «یک ترجمه مطلوب چیست؟». دریدا در این متن به پارادوکسی اشاره می‌کند که در بسیاری از متونی که درباره ترجمه نوشته، به آن اشاره می‌کند. آن پارادوکس در این جمله بیان می‌شود که در واقع من باور ندارم هرگز هیچ چیزی بتواند ترجمه‌ناپذیر یا همچنین ترجمه‌پذیر باشد. در پارادوکس دریدا، وقتی صحبت از هر چیز و نه هر واژه می‌رود، روشن است که پس دامنه ترجمه از واژه و جمله و به طور کلی زبان در معنای معمول آن فراتر می‌رود و معنای وسیع‌تری پیدا می‌کند. ترجمه همیشه در کار بوده و خواهد بود. منظور از ترجمه فقط ترجمه متن یا واژه ادبی نیست. ترجمه یعنی توضیح و بیان یک چیز با چیزی دیگر؛ درعین‌حال ترجمه به معنای اخص آن در دوره‌های خاصی از تاریخ و فرهنگ و تمدن بشری در کشورهای بسیار متفاوتی شکوفایی پیدا کرده است و موضوعی است که به نظر من باید بیش‌ازپیش به آن توجه کرد.

تردیدی نیست که در دو قرن گذشته یعنی قرن ۱۹ و ۲۰ ترجمه به‌عنوان مضمون برجسته فلسفی و زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی بیش از ادوار گذشته باعث گفت‌وگو و بررسی شده است. ترجمه در دوره‌های گوناگون رشد داشته است و پرداختن به مضمون آن شدت گرفته است و دلایل گوناگونی برای آن می‌توان در نظر گرفت. در دو قرن اشاره‌شده و به طور مشخص بعد از کانت و هگل دیدگاه‌هایی در فلسفه به وجود آمده است که به مراتب بیش از گذشته بر سرشت ارتباطی جهان ما و پدیده‌های آن تأکید داشتند و این ربط محل توجه و اعتنا بوده است. بر طبق این دیدگاه‌ها اگر آن ساخت هستی‌شناسانه اجرائی و ارتباطی نبود، کوچک‌ترین برداشت ما از یک چیز تا پیشرفته‌ترین تعاریف مانع و جامع ما از فلسفه غیرممکن بود. تأکیدی که بر واژه ساخت یا سرشت ارتباطی می‌کنم، نباید باعث شود فکر کنیم که از یک ساختِ شکل‌گرفته و تمام‌شده یا از یک تصویر قالبی سخن می‌گویم. به‌هیچ‌وجه، قضیه درست برعکس است. این روابط را بیشتر در وضعیت متغیر و شناور و مواج در نظر می‌گیریم. هیچ چیز، خودش با خودش فهم و تعریف نمی‌شود؛ بلکه محل تلاقی و گره‌گاهی است برای بسیاری از روابطی که دوام کم یا بیش دارند.

به چند نمونه به اجمال اشاره می‌کنم. مثلا فیلسوفی مثل هوسرل معتقد است بدون شبکه ارتباطی بنیادی‌ترین مفاهیم و مقولات اندیشه ما مثل جوهریت، ماهیت و علیت اصلا شناخته نمی‌شدند و اگر ما شیء را از شبکه ارتباطی آن جدا کنیم، هیچ وسیله‌ای برای تشخیص آن از یک شبح نداریم. از کانت به بعد هم واژه‌های ربطی (مثلا as در زبان انگلیسی) در بحث فیلسوفانی مثل هایدگر، دریدا و ساختارگرایان و حتی مخالفان آنها ابعاد و اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده است. مثلا در بند ۱۷ «هستی و زمان» هایدگر اشاره می‌کند که ارجاع و کلیت ارجاعی به یک معنا اصلا مقوم مفهوم جهانیت است. مرتبه‌های گوناگون زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی و نظریه‌های ترجمه با این حال‌وهوا در این دو قرن شکل گرفته‌اند. نشانه‌شناسی مثل چارلز پرس معتقد است ما در جهان نشانه‌ها زندگی می‌کنیم؛ یعنی جهان ارجاع‌ها. هیچ نشانه‌ای از نظارت نشانه‌های دیگر مستثنا نیست؛ یعنی هیچ نشانه‌ای نمی‌تواند مدعی باشد که فقط نشان‌دهنده است؛ اما نشان داده نمی‌شود. تأکیدی که من بر اهمیت این ساخت ارجاعی می‌کنم و اینکه یک شیء در این شبکه معنی پیدا می‌کند، به این معنا نیست که باید آن شیء را در آن شبکه منحل کنیم. در نتیجه در وضعیت دوگانه‌ای قرار داریم، از طرفی می‌توانیم به یک اعتبار از خود چیز سخن بگوییم؛ چون هر چیز وجوه ممیزه‌ای نسبت به چیزهای دیگر دارد و درعین‌حال خودیت مطلق را نمی‌توانیم به آن نسبت دهیم و ناممکن است؛ بنابراین مفاهیمی در فلسفه مثل جوهر، ماهیت، خود، این‌همانی، معنا و... مفاهیمی مورد سؤال و شناور شده‌اند؛ اما ناگزیریم برای به‌کاربردن آنها گرچه این بار آنها را با یک هوشیاری انتقادی به کار ببریم. شاید تا مدت‌ها این وضعیت دوگانه نوعی سرنوشت ما را رقم بزند که لاجرم در ترجمه نیز بازتاب خود را پیدا می‌کند. یعنی واژه بدون شبکه ارتباطی، جمله بدون متن و متن بدون متن‌های دیگر خوانده یا معنا نمی‌شوند. هر واژه‌ای که بخواهد معنا بیابد، باید از مدلولی مادی یا مفهومی کمک بگیرد؛ همان‌طور که هر مدلول هم به جز کمک غیر از خودش، یعنی یک دال نمی‌تواند به عرصه آن معنای گشوده کشیده شود؛ بنابراین در ترجمه همان‌طور که دست‌یافتن به یک خودیت مطلق منتفی است، ترجمه مطلقا دقیق هم ناممکن است.

وقتی از ناممکن صحبت می‌کنیم، روشن است که از یک دشواری صحبت نمی‌کنیم؛ چون دشواری ممکن است روزی آسان شود. صحبت از یک پارادوکس امکان و عدم امکان است. به همین دلیل است که ما در زندگی‌مان یک لحظه هم از ترجمه‌کردن (به معنای وسیع کلمه ترجمه) بازنمی‌ایستیم؛ درعین‌حال که واژه‌ها و جملات و معناها به سختی معادل یکدیگرند و همیشه به نوعی درون‌بودگی و خارجیت هم اشاره دارند. وقتی از دریدا سؤال می‌کنند که به نظر شما معادل و معنی دقیق واژه در یک زبان دیگر چیست، می‌گوید معنا یا واژه‌ای که در عین اینکه کوششی حداکثری کند، برای حفظ همه دلالت‌های آن معنا یا واژه زبان مبدأ، به چیز جدیدی هم در زبان مقصد اشاره داشته باشد؛ یعنی یک نوع دگربودگی و برون‌خویشی باید در ذات رابطه ترجمه وجود داشته باشد. این کار باعث می‌شود که زبان‌ها به کار بیفتند و همدیگر را بارورتر و پرورده‌تر کنند. این مسئله به‌نوعی در متون دینی غربی هم بازتاب پیدا کرده است. آنها هم به سبک خودشان پارادوکس امکان و عدم امکان ترجمه را مطرح کرده‌اند. دریدا در اثر دیگری به نام پسوخه (روان) در بررسی این پارادوکس به متنی از کتاب مقدس اشاره می‌کند. آنجا دریدا از سرشت بابلی زبان سخن می‌گوید. در فرهنگ ولتر کلمه «بابل» از دو جزء تشکیل شده: «با» به معنی پدر و «بل» به معنی خداوند؛ اما دریدا علاوه بر این ترکیب معنایی، به یکی از معانی دیگر واژه بابل که به معنی ابهام و سردرگمی است، هم اشاره دارد. او کلام مقدس را یادآوری می‌کند که می‌گوید خدا هم به انسان‌ها زبان عطا کرد و هم بر اثر خشم خودش میان زبان‌های فرزندانش یعنی میان زبان‌های مادری اختلاف افکند. خدا یهودیان بابل را مجازات کرد؛ چون می‌خواستند شهر و برج و بارو و زبان واحدی برای خود بنا کنند؛ یعنی این ادعا را کردند که یک زبان و معنای واحد داشته باشند که دیگر به ترجمه نیازی نداشته باشد. درحالی‌که خدا آنها را در پهنه زمین پراکنده کرده بود. نام واحد نام پدر است. خدا کار را با تخریب قهری برج به‌عنوان زبان کلی جهان‌شمول آغاز می‌کند و نسب تبارشناسانه را پراکنده و قطع می‌کند.

ازاین‌رو ترجمه را هم‌زمان تحمیل و ممنوع می‌کند. فرزندانی را که از این پس حامل نام او هستند، به ترجمه وادار می‌کند و به شکست محکوم می‌کند. بر پایه یک نام خاص خدا زبان‌ها پراکنده می‌شوند، متکثر می‌شوند، بر طبق تباری که در عین پراکندگی ممهور به نامی باقی می‌ماند که نیرومندترین نام است، ممهور به طرز بیانی که حامل آن نام است.

از کوشش فیلسوفان در قرن ۱۷ و ۱۸ اطلاع داریم. آنها هم سعی کردند برای خروج از وضعیت بابلی زبان، زبانی کلی و جهان‌شمول حتی به شکل یک ریاضیات جهان‌شمول داشته باشند؛ ولی می‌دانیم که دست‌کم تاکنون موفق نبوده و ظاهرا ما فعلا به ترجمه محکومیم. در این مسئله هم آن امر ممکن و ناممکن گریبان‌گیر ما خواهد بود. دریدا در اشاره‌ای که به متن بنیامین می‌کند، معتقد است که رسالت یک ترجمه «مناسب» این است که بقای پیکره متن اصلی را حفظ کند. ولی حفظ بقای پیکره اصلی به دو معناست: حیات ادامه‌دار و حیات پس از مرگ. البته این کار با ازدست‌دادن جسم واژه و جسم مقوله‌ای که ترجمه‌اش کنیم، همراه می‌شود. ما ناچاریم جسم واژه را از دست بدهیم تا آن را به مقوله معنا و ارزش ارتقا دهیم. در حقیقت با ازدست‌دادن جسم واژه چیز دیگری به دست می‌آوریم، هم چیزی را نفی کرده‌ایم و هم چیزی را مستقر کرده‌ایم. البته به تعبیر هوشمندانه دریدا خاطره سوگمندانه‌ای از آن واژه یا جسم را در کار خود حفظ می‌کنیم و این بهای ترجمه است.

ما به‌عنوان مترجم در دل چنین پارادوکسی حرکت می‌کنیم. مترجم ناقل و رونوشت‌بردار نیست، مترجم باید بداند کجا قرار دارد و در دل چنین پارادوکسی حرکت می‌کند. هر مترجمی فراتر از خواسته خود کاری را انجام می‌دهد که شاید خودش هم منتظرش نباشد. به قول بنیامین رسالت ترجمه صرفا انتقال یا رونویسی یا بازنمایی یا تکثیر یا تصویربرداری نیست؛ بلکه به نظر او پاسخ‌گویی به گرایش ذاتی اثر به زندگی و بقاست. بین زبان‌ها یک روابط صمیمی برقرار می‌شود. با وجود اینکه این نظریه مورد اشاره و اهمیت است؛ اما با این بخش گفته بنیامین نمی‌توان همسو بود که این رشد را فقط در سمت و سوی نسخه اصلی می‌بیند؛ درحالی‌که در طول تاریخ بسیاری از ترجمه‌ها بودند که دوران‌ساز و تاریخ‌ساز بوده‌اند؛ بنابراین مسئله رشد و تلاش برای بقا را نباید به نوع خاصی از متن محدود کنیم؛ بلکه باید آن را هم به ترجمه متن اصلی و هم به نسخه ترجمه تسری دهیم.

اگر وظیفه مترجم فقط انتقال صرف مفاهیم و معناها نباشد؛ بلکه بخواهد به طور آگاهانه در تنش پارادوکسیکال ترجمه درگیر شود؛ یعنی سعی کند یک ناممکن را در دل آن پارادوکس ممکن کند، در عین اینکه خودش به ناکامی کاری که می‌کند آشناست، آن وقت است که متوجه می‌شویم این واقعیت هستی‌شناسانه که در کار مترجم هم بازتاب پیدا کرده، تلقی و نظر ما را از جایگاه و مسئولیت مترجم و نقش و اعتبار ترجمه بالاتر خواهد برد. آن‌گاه متوجه می‌شویم که باید این مفاهیم را ژرف‌تر نگاه کرد. به قدر و اعتباری که اشاره کردم، ما گاهی با ناآگاهی از جایگاه ترجمه و نقش مترجم و گاهی به دلیل بسیاری از ترجمه‌های غیرمسئولانه، به‌شدت به آن آسیب می‌زنیم.

معمای فلسفه حقوق و ترجمه به مثابه تعامل

محمد راسخ

فلسفه غرب در حوزه فلسفه حقوق پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرده است و این به دلیل تحولات گسترده و عمیقی است که در سبک زندگی و جامعه غربی از قرون وسطی تاکنون به وجود آمده است. یکی از مهم‌ترین مسائل جوامع غربی که به واسطه نفوذ عمیق کلیسا و حکومت دینی مطرح شد مسئله قانون بود و رفته‌رفته به موازات تحولات سیاسی و اجتماعی در بستر اندیشه فلسفی اندیشه و مفهوم قانون پابه‌پای این حوزه‌ها تحول پیدا کرد. در قرن ۱۹ و ۲۰ اوج این اندیشه‌ورزی بود و فلسفه حقوق در وجوه مختلف گسترش پیدا کرد. طبیعتا جامعه ایرانی که با فلسفه غرب آشنا شده می‌خواهد با این حوزه هم آشنا شود. اما سؤال پیش‌رو این است که چگونه می‌توان به این حوزه ورود پیدا کرد و اساسا ورود ما به فلسفه حقوق از منظر ترجمه چگونه ورودی می‌تواند باشد؟

یک مسیر معنادار در این باره باید معرفی کنید تا بتوانیم از آن استفاده بهینه داشته باشیم. مسیر معنادار این است که پرسش از چیستی قانون داشته باشیم. ما هم در کشور خودمان تجربه موازی مانند انقلاب مشروطه و فکر جدید قانون را داریم. می‌دانیم که در حدود یک‌ونیم قرن گذشته یکی از مسائل جدی ما قانون بوده است و ما هنوز که هنوز است نتوانسته‌ایم بین قانون در معنای جدید و قدیم آن موازنه‌ای ایجاد کنیم. بنابراین اگر از چیستی قانون بپرسیم شاید بتوانیم پیشنهادی در زمینه جایگاه فلسفه حقوق در بحث ترجمه بدهیم.

سؤال از چیستی قانون در تصویری وسیع‌تر از چیستی حقوق آغاز می‌شود چراکه حقوق در معنای اجمالی عبارت است از قانون و نظام حقوقی. ستون فقرات حقوق قانون است، قانون به معنای باید و نبایدهای حقوقی، صرفا تشکیل‌دهنده حقوق نیست بلکه در حقوق نهاد و رویه و اجزای دیگری نیز وجود دارد که مجموعا نظام حقوقی را تشکیل می‌دهند. از این رو وقتی می‌گوییم حقوق منظورمان قانون و نظام حقوقی است. حقوق از یک سو همنشین و همسایه دیگر نظام‌های بایدانگار است: اخلاق، دین و همه فروعات مربوط به دین، عرف اجتماعی و همه بایدهایی که از درون زندگی اجتماعی جوشیده، سیاست به معنای اداره امور عمومی با استفاده از قدرت واحد برتر که خود منتهی به صدور بایدهای گوناگون به ویژه در قالب سیاست‌گذاری می‌شود؛ از دیگر سو حقوق با مناسبات قدرت و نظام‌های اجتماعی و ساختار روانی انسان سروکار دارد. اساسا قانون درون چنین بسترها و زمینه‌هایی شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. با این توضیح مختصر حقوق دو وجه دارد: وجه هنجاری و وجه واقعی. از یک سو حقوق در شبکه بایدهای حیات انسانی قرار دارد و از دیگر سو در شبکه واقعیات حیات انسانی. هیچ‌یک از این دو وجه قابل اغماض و تخفیف نیست. این دو وجه دو وظیفه مهم بر دوش ما می‌گذارد، یک وظیفه مهم در سویه بایدانگاری حقوق اتخاذ موضعی نظری است. یعنی اگر حقوق کنار اخلاق و سیاست و دین و عرف‌های اجتماعی و اقتصاد سیاسی و هنجاری نشسته، چه نسبتی با آنها دارد و چه موضع نظری قابل دفاعی می‌توان گرفت؟ آیا فروع یکی از این حوزه‌هاست یا کاملا هم‌پوشان یا متباین با این حوزه‌هاست؟ این موضوع امری پیچیده و دشوار است که به سادگی به دست نمی‌آید؛ چه ذهن‌های بزرگی که در تاریخ اندیشه حقوقی فعالیت کرده و به این موضوع پرداخته‌اند. اما اتخاذ موضع در این مسئله نیازمند اتخاذ مواضع بنیادی‌تری در حوزه معرفت‌شناسی، وجودشناسی، ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی است. حداقل این چهار قلمرو را می‌توان معرفی کرد که اگر نتوانیم موضع قابل دفاع دقیقی در آنها بگیریم نمی‌توانیم درخصوص رابطه حقوق و حوزه‌های همجوار تصمیم نظری درستی بگیریم. بنابراین در مسئله چیستی حقوق اسم این بخش را می‌توان «مقصد دور» گذاشت که به دشواری به دست می‌آید چون اولا کار زمانبری است و دوما کار جمعی از عالمان.

وظیفه دوم برمی‌گردد به وجه واقعی حقوق. پرسش مهم در این زمینه این است که قانون چه هدف و نقش خاصی را ایفا می‌کند؟ چه گره بازنشده‌ای وجود داشت که اخلاق و سیاست و مانند آنها نمی‌توانستند باز کنند و آدمی نیازمند قانون و نظام حقوقی شد؟ نکته مهمی که جلب توجه می‌کند این است که اجزای نظام حقوقی از یک جامعه به جامعه دیگر متفاوت است. مثلا در یک جامعه سقط جنین قانونا ممنوع است و در جامعه دیگر قانونا مجاز، در جامعه دیگری نیز عامدانه قانون نسبت به این مسئله ساکت است. مانند این صدها مثال وجود دارد. اینجا تفاوتی با دیگر نظام‌های بایدانگار رخ‌نمایی می‌کند و آن سکوت قانون یا به تعبیری نوعی رویکرد اباحه است. عمل ارادی در اخلاق همواره معروض داوری حسن و قبیح است. اما در حقوق علاوه بر ممنوعیت یا جواز پشتیبانی گاهی سکوت می‌کنیم. سکوت یعنی اینکه قانون دخالت نمی‌کند گویی برخی اعمال را می‌خواهیم بگوییم داوری حقوقی نمی‌کنیم. این نکته مهمی است. چرا چنین اتفاقی می‌افتد؟ از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. این موضوع به وجه واقعی حقوق باز می‌گردد که من نام آن را «مقصد نزدیک» می‌گذارم. مقصد نزدیک یعنی زیست‌بوم. حقوق همواره داخل یک زیست‌بوم است و وجه انضمامی دارد.

در دو حوزه ممکن است دچار مشکل شویم و کار خود را درست انجام ندهیم: شناسایی و مطالعه زیست‌بوم و به‌کارگیری اندیشه‌های مستحکم عصری. اینجا نظریه ترجمه به مثابه تعامل را به میان می‌آورم. نخست اینکه معمای فلسفه حقوق در نقاط تلاقی تصمیم‌گیری‌های نظری و شناسایی‌های نظری بافتی و زمینه‌ای به دست می‌آید. دوم اینکه در شناسایی مشکل و اندیشه‌های معاصر ترجمه می‌تواند شناسایی این تجربه‌های موازی باشد، هم تجربه‌های مربوط به زیست‌بوم و هم دستاوردهای نظری موجود در میان ابنای بشر. بنابراین اگر ما در فلسفه حقوق دست به ترجمه می‌زنیم باید استوار بر شناسایی مقصد نزدیک و مقصد دور شود. اگر بخواهیم ترجمه کنیم باید به این دو موضوع توجه کنیم. ترجمه به مثابه تعامل با زیست‌بوم‌های موازی و تعامل با دستاوردهای اندیشه‌ورزانه انتزاعی آن چارچوب پیشنهادی من است. یک زمانی شاه طهماسب صفوی تقاضا کرد که یک فقیه شیعه مسلط به عربی برایش بیاورند، زمانی هم عباس میرزا دانشجو به بلاد غرب فرستاد. شاید این افراد در تاریخ حیات ما ایرانیان چنین دیدگاهی داشتند که از طریق تعامل در حوزه‌های انتزاعی و انضمامی بتوانند گرهی از کارهای خودشان باز کنند و قدمی در راه توسعه فکری بردارند. ترجمه به مثابه تعامل می‌تواند در توسعه فلسفه حقوق کمک کند.

در نسبت تفکر و ترجمه
آیا ترجمه می‌تواند جای تفکر بنشیند؟

احسان شریعتی

ضرورت ترجمه با مفهوم ساده انتقال از یک زبان به زبانی دیگر آغاز می‌شود اما فراتر از این درک عام از ترجمه توجه به خود ماهیت زبان مطرح است. زبان، اصولا زبان انسانی است که تفاوتش با زبان حیوانات در نمادین‌بودن آن است و انسان با کلمات و مفاهیم خودش را و نسبتش را با جهان بیان می‌کند و تنها انتقال احساس و عکس‌العمل نیست، بلکه محل بیان اندیشه است.

بنابراین زبان اولا ماهیتی انسانی دارد و خواست آدمی است و به‌عنوان محل اندیشه از چارچوب‌ها و قواعد و ابزارهایی استفاده می‌کند که بین انسان‌ها مشترک باشد. در همین‌جاست که مشکل ترجمه آغاز می‌شود، به این معنا که اولا وقتی که ما با مفاهیم عام خودمان را بیان می‌کنیم، فردانیت تجربه زیسته در قالب مفاهیم و مقولاتی بیان می‌شود که عام و مشترک است و نمی‌تواند خودویژگی و منحصربه‌فردبودن آن تجربه زیسته را منتقل کند؛ بنابراین در زبان فردیت خویش را از دست می‌دهیم.

اما هر زبانی انعکاس دنیا و جهان زیست و عالمی در قالب کلمات است؛ بنابراین زبان به تعبیر هایدگر خانه وجود انسان است، یعنی انسان با دیگران در جهان با وساطت زبان وجود دارد و وجود روانی و فردی و تاریخی و اجتماعی یا به‌طورکلی فرهنگی ـ تاریخی به شکل پیشینی در زبان هست؛ یعنی زبانی که به ما می‌رسد و از آن استفاده می‌کنیم، محصول یک تاریخ و تجربه مشترک زیسته آدمیان است که چارچوب‌هایی را به‌صورت محدود برای ما به وجود می‌آورد؛ یعنی ما در قالب این زبان متعین و محبوس می‌شویم.

وجود زبان بیانگری نقش زبان را نشان می‌دهد و از طرفی محدودیت‌هایی که می‌تواند برایمان داشته باشد، به همراه می‌آورد. انسان حیوانی است که با لوگوس (زبان و اندیشه و رابطه) تعریف می‌شود و مجموعه این رفتار در قالب بادیگران‌بودن به شکل زبان مبادله می‌شود. با گفتار شروع می‌شود و این گفتار هنگامی که به شکل عمومی است، هنوز سخن اصیل ریشه‌ای نیست، بلکه آن سخن اصیل ریشه‌ای با سکوت و ندای وجدان (در تحلیل هایدگر از زبان) بیان می‌شود؛ اما در همین‌جا در ابعاد الهیاتی و هستی‌شناسی می‌بینیم ترجمه چگونه خودش را نشان می‌دهد؛ مثلا در مبحث وحی هنگاهی که خدا با زبان وحی با انسان سخن می‌گوید، در واقع عمل ترجمه صورت می‌گیرد؛ بنابراین زبان خدایی با یکی از زبان‌ها ترجمه می‌شود. در نسبت انسان و هستی هم همین ترجمه صورت می‌گیرد؛ اما نسبت انسان با جهان به شکل گفت‌وگویی انجام می‌شود و می‌بینیم که آدمی در شکل وجودی در واقع شبکه‌ای از ارتباطات و کنش‌ها را به وجود می‌آورد که جهان معنایی و زبان شکل می‌گیرد.

نکته دیگر در نسبت با دیگران است، هنگامی که ما با دیگران گفت‌وگو می‌کنیم و این گفت‌وگوها به شکل ارجاعی به یکدیگر است، این موضوع ریشه در زبان من ندارد، بلکه ریشه در فهم دیگران دارد. در اینجا زبان اصیل، زبان من نیست، بلکه زبان افکار عمومی است که حرف همدیگر را به هم پاسخ می‌دهند. اینجا محدودیت زبان خودش را نشان می‌دهد یعنی نمی‌تواند تمامیت من یا خودویژگی من را نشان دهد؛ اما اندیشه ناگزیر باید در کلمات بیان شود و هنگامی که نتواند کلمه را پیدا کند، هنوز مخدوش است.

اینها بحث از زبان و انواع زبان است و یکی از انواع آن زبان غیرواژگانی، مانند زبان هنر است؛ اما بحث ما درباره ترجمه است. ترجمه به تعبیری مادر همه زبان‌هاست؛ یعنی خود زبان‌ها منشأشان بر ترجمه‌ای است که انسان از هستی دارد و مفهوم ترجمه در زبان‌های لاتین یعنی بردن به فراسو، عمل انتقال اولین معنای آن است؛ اما وقتی انتقال صورت می‌گیرد، مترجم خیانتی انجام می‌دهد؛ یعنی از متن اصیل دور می‌شود و به زمین دیگری می‌نشیند؛ بنابراین انتقال و خیانت و نوآفرینی در عمل ترجمه انجام می‌شود. این مفهوم خیانت در زبان فرانسوی معنای افشاکردن هم می‌دهد.

عمل ترجمه در راستای یک سنت فلسفی انجام می‌شود، درحالی‌که در زبان‌های لاتین مفهوم انتقالی بیشتر است؛ بنابراین ترجمه ضرورت دارد به دلیل اینکه باید بفهمیم تا بازآفرینی کنیم و رخدادهای بزرگ فرهنگی و انقلاب‌های فکری هنگامی بوده است که ترجمه انجام شده است. الان در ایران پس از انقلاب به تعبیر شایگان، ما از یک دوره تعطیلات تاریخی درآمده‌ایم و به یک هبوط افتاده‌ایم. به این معنی که باید از خواب غفلت برخیزیم. می‌بینیم نهضت ترجمه در ایران رشد کرده و کیفیت ترجمه‌های قبل و بعد از انقلاب قابل مقایسه نیستند.

مشکلاتی در زمینه ترجمه وجود دارد؛ اول اینکه به جای اینکه متون اصلی کلاسیک ترجمه شود، حاشیه‌ها و کتبی که بیشتر برای تدریس دانشگاهی است ترجمه می‌شود. نکته دوم این است که این ترجمه‌ها دارای زبانی جاافتاده و غنی نیست، چون ما با سنت خودمان در گسست هستیم، چون ما با متونی که در زبان خودمان وجود دارد زیاد آشنا نیستیم و گسست داریم.

وقتی در این گسست ترجمه می‌کنیم و یک نوع زبان ترجمه‌ای بدون بازبینی واژگان اصلی فلسفی صورت می‌گیرد که الکن‌بودن و نارسابودن آن از اینجا ناشی می‌شود. نکته دیگر اینکه در ترجمه‌ها همواره متوجه متفکران غربی هستیم و از تمدن‌های مجاور و هم‌سرنوشت کمتر گفت‌وگو و ترجمه داریم. در ادامه ضرورت ترجمه که گفته شد به تعبیر دریدا باید بدانیم که همه چیز قابل ترجمه است و هیچ‌چیز قابل ترجمه نیست؛ یعنی آن متن اصلی با آن چیزی که در زبان اصلی مطرح شده است، منعکس نخواهد شد. در نتیجه گاه در واژگان فلسفی باید اصل متن را نگه دارید و تکنیکی آن را از دست ندهید؛ مثلا وقتی واژه دموکراسی به مردم‌سالاری ترجمه می‌شود، اشتباه است؛ چون دموس با مردم تفاوت دارد.

بنابراین در ترجمه نیازمندیم که اصل مفهومی واژگان علمی را حفظ کنیم، درعین‌حال که داریم تلاش می‌کنیم آنها را جایگزین کنیم. اصل اول این بود که باید همواره ترجمه کرد و ترجمه مادر زبان است و ترجمه همیشه در حضور همه زبان‌ها در آن واحد انجام می‌شود و هر ترجمه‌ای که می‌شود عملی آزادی‌بخشی انجام می‌شود و به محل و تمدنی دیگر تحویل می‌شود؛ بنابراین ترجمه عملی آزادی‌محور و در جهت رفع استعمار است.

گویی زبان فکر و فلسفه فقط یونانی است. برخی از زبان‌های هند و اروپایی توانایی انتقال انتزاعی دارند و این موجب اقتدار و استعمار زبان‌های دیگر است و راه مقابله با این استعمار ترجمه است؛ گفته می‌شود که برخی از زبان‌ها این استعداد را ندارند، درحالی‌که نهضت ترجمه خلاف این موضوع را نشان می‌دهد و این نژادگرایی بی‌پایه است. نهضت ترجمه می‌تواند یک جنبش رهایی‌بخش باشد.

ترجمه عنوان آشناسازی ذات زبان و آزادسازی ما از قالب‌ها و زنگارها و سوءتفاهم‌ها است. اصولا این اختلافات زبانی که در عهد قدیم وجود داشته است، ضرورت ترجمه را پیش می‌آورده و برای فهم موضوع باید ترجمه می‌کردند و در این عمل بازآفرینی و خلق و تلاش فکری صورت می‌گرفت. داستان مولوی مثالی است که زبان و ترجمه چگونه می‌تواند منشأ شر و خیر در صلح و جنگ و تفاهم انسان‌ها باشد و نقش مهمی که مترجم در ایجاد شناسایی دیگری در شکل گفت‌وگویی و بین‌الاذهانی دارد؛ یعنی تفاهم بین‌الاذهانی که برای فرارفتن از وضعیت بابلی لازم است. این تنوع و تفرقه زبانی نهایتا با ترجمه به معنای استعلایی فراتر می‌رود. زبانی که داریم بسیار اهمیت دارد، چون در این زبان است که همه تجربه‌های تاریخی و وجودی خودمان را متحقق کرده‌ایم و زبان فقط صوت یا واژه نگاشته نیست، بلکه ردپایی از یک تجربه زیسته و حضور است و می‌تواند خودش محل ناخودآگاهی و مسخ و اختلاف و سوءتفاهم قرار بگیرد؛ درصورتی‌که نتوانیم ترجمه درستی از آن داشته باشیم و آن را بفهمیم و نتوانیم در ترجمه اصل قضیه را حفظ کنیم، به‌صورتی‌که تجربه زیسته از بین نرود؛ بنابراین اینها مسئولیت‌هایی است که در کار ترجمه وجود دارد، یعنی فهم عمیق این عمل و مشکلات و موانعی که ما اکنون از نظر امر زبانی بر سر راه داریم. عمل ترجمه در کشور ما به‌ویژه پس از انقلاب حتی به‌عنوان یک پروژه فکرکردن (ترجمه همچون فکرکردن) مطرح شده است. اگر این بحث عمیق فهمیده شود و همه موانع و نواقص خودآگاهی نسبت به آن و راه برون‌رفت از آن مشخص شود، پروژه‌ای عمیق و درست و اصیل است، به این معنا که ما ناگزیر باید با ترجمه بیندیشیم اما این ترجمه باید از خویش باشد؛ یعنی از منابع خود باشد چون زبان مقصد و منشأ باید روشن باشد که به کجا می‌خواهد بنشیند و ریشه در چه معادل‌هایی می‌خواهد پیدا کند. اگر نتوانیم مفاهیم و متون زبان فارسی را ترجمه کنیم، چگونه می‌توانیم مفاهیم جدید را از فرهنگ‌های دیگر به زبان خودمان درست منتقل کنیم؟ بنابراین یک نهضت ترجمه چندجانبه از خود و از دیگری داریم که دیالکتیک و سیری جدالی دارند، یعنی تلاش و جهد و جهادی فرهنگی که اول از خود شروع می‌شود و سپس در نسبت با دیگری قرار می‌گیرد، ارج‌شناسی، حفظ استقلال و نهایتا خود اندیشیدن مشخصاتی است که جنبش ترجمه برای آینده باید داشته باشد.