

جانشینِ ترجمه

پل ریکور
م. کاشیگر

Paul Ricoeur, *Le paradigme de la traduction in Esprit*, juin 1999.

اصلی این مطلب، درین کتابچه پل ریکور

در دانشکدهٔ الهیات پروتستان پاریس، در اکتبر ۱۹۹۸ بوده است.

ترجمه را هم می‌شود به یک معنای بسته گرفت، یعنی انتقالِ یک پیامِ گفتاری از یک زبان به یک زبانِ دیگر، و هم برای آن معنایی باز قایل شد و آن را مترادفِ تفسیرِ هر مجموعهٔ دلالت‌مند در درونِ یک اجتماعِ زبانی واحد دانست. بسته به معنایی که به ترجمه می‌دهیم، می‌توان از دو در به مسئلهٔ کردارِ ترجمه وارد شد. هر دو رویکرد برحق‌اند. رویکردِ نخست که رویکردِ آنتوان بزمان در آزمونِ اجنبی^(۱) است، بر امرِ قلدرِ کثرت و تنوعِ زبان‌ها توجه می‌کند. رویکردِ دوم که رویکردِ جوزف شتاینر در پس از بایبل^(۲) است، مستقیماً به سراغ پدیدهٔ جامعی می‌رود که نویسندهٔ کتاب، آن را در جملهٔ «فهمیدن یعنی ترجمه کردن» خلاصه می‌کند. تصمیم گرفته‌ام از رویکردِ اول آغاز کنم — یعنی آن رویکردی که اولویت را به مناسبتِ میانِ خودی و بیگانه می‌دهد — و از رهگذرِ مشکل‌ها و باطل‌نماهای ترجمه از یک زبان به یک زبانِ دیگر، به رویکردِ دوم برسم. بنابراین، از کثرت و تنوعِ زبان‌ها آغاز می‌کنیم. نخستین نکته‌یی که به ذهن می‌رسد این است که اگر ترجمه هست، برای این است که انسان‌ها به زبان‌های متنوعی سخن می‌گویند. نکته‌یی که عنوانِ یکی از نوشته‌های ویلهلم فون هومبولت است: تنوعِ زبان‌ها. اما این نکته در ضمنِ یک معماست: چرا همهٔ مردم به یک زبان حرف نمی‌زنند؟ و پرسش مهم‌تر: چرا تعدادِ این زبان‌ها، این قدر زیاد است؟ به گفتهٔ قوم‌شناسان، شمارِ زبان‌ها از پنج تا شش هزار است. چنین امری برخلافِ همهٔ ملاک‌های داروینی سودمندی و سازگاری و تنازعِ بقاست: این کثرتِ عددگریز نه تنها سودمند نیست که حتی مضر است. راستی هم اگر توانِ هم‌پیوندسازیِ هر زبانِ مجزا، شرایطِ لازم را برای مبادله در درونِ اجتماع تأمین می‌کند، این کثرتِ زبان‌ها که به تعبیرِ شتاینر، یک «فراوانیِ زبان‌بار» است، مبادله با بیرونِ اجتماعِ زبانی را درغایت ناممکن می‌کند. اما آنچه معماست، فقط به هم‌ریختگی ارتباط

نیست، فقط آن چیزی نیست که اسطوره بابل — که دیرتر از آن سخن خواهیم گفت — آن را از لحاظ جغرافیایی «پراکندگی» و از لحاظ ارتباطی «تشویش» می‌نامد. معما در تناقضی نیز هست که این فراوانی با ویژگی‌های دیگری از زبان دارد، و نخست با جهان‌شمول بودن زبان. «همه انسان‌ها سخن می‌گویند». زبان‌مندی یک ملاک انسان است، درست مانند ابزارمندی، نهادمندی و مزارمندی. و منظور از زبان، استفاده از نشانه‌هایی است که خودشان چیزها نیستند، اما ارزش چیزها را دارند. مبادله نشانه‌ها در گفتگوی متقابل و نقش عمده زبان مشترک در سطح ایجاد هویت اجتماعی، یک توان‌مندی جهان‌شمول است، اما توان‌مندی جهان‌شمولی که هم توان‌مندی‌های موضعی زبان آن را تکذیب می‌کند و هم تحقق از هم‌گسسته و پخش و پراکنده آن. به همین دلیل است که نخست احتجاج‌های اسطوره‌ای و سپس احتجاج‌های فلسفی از خاستگاه پراکندگی و تشویش زبان می‌پرسند. اما ایجاز بسیار بالای اسطوره بابل و شکل ادبی آن چنان است که بیش از آن‌که راهنمایی در هزارتوی این پراکندگی و تشویش باشد، انسان را به این فکر می‌اندازد که پیش از بابل، زمانی بهشت‌آسا و اینک از دست‌رفته وجود داشته است. در چنین قرائتی، پراکندگی و تشویش به منزله یک فاجعه جبران‌ناپذیر زبانی احساس می‌شود. اندکی دیرتر، قرائت مهربان‌تری از این اسطوره و از سرنوشت عادی بشر ارائه خواهم داد.

اما پیش از آن، می‌خواهم به نکته دیگری اشاره کنم، نکته‌یی که اما نباید نکته نخست، یعنی تنوع زبان‌ها را از نگاه پنهان کند. این نکته دوم که بسیار هم مهم است، این است که ترجمه همیشه بوده. پیش از پیدایش مترجمان حرفه‌یی، هم جهانگردان را داشته‌ایم، هم بازرگانان را، هم سفیران را و هم جاسوسان را. و این خودش جمعیت فراوانی می‌شود از آدم‌های دو و حتی چندزبانه! در قیاس با ویژگی نخست، یعنی واقعیت تلخ امکان‌ناپذیری ارتباط، این ویژگی دوم، یعنی وجود ترجمه، اهمیت کم‌تری ندارد. همین‌که ترجمه هست، پیش فرض بر این دارد که هر انسانی توانایی فراگرفتن و به کار بردن زبانی به جز زبان خودش را هم دارد. چنین می‌نماید که میان این توان‌مندی و ویژگی‌های دیگری از کاربرد زبان نوعی همبستگی وجود دارد، ویژگی‌هایی نه چندان آشکار، اما ویژگی‌هایی که ما را، در پایان این گفتار، به نزدیکی شیوه‌های ترجمه درون‌زبانی خواهد برد، یعنی — پیشاپیش می‌گویم — آنچه می‌شود آن را توان بازتابی زبان نامید و این‌که همواره می‌توان راجع به زبان حرف زد و حتی آن را در فاصله گذاشت و به آن، یعنی به زبان خود، چنان پرداخت انگار زبان ما نیست و یک زبان در میان بسیاری زبان‌های دیگر است. من البته در این گفتار به تجزیه توان بازتابی زبان نخواهم پرداخت و از عرصه ترجمه بیرون نخواهم رفت. پس، اگر انسان‌ها به زبان‌های متفاوت حرف می‌زنند، این توان را هم دارند که زبانی به جز زبان مادری خود را نیز یاد بگیرند.

این نکته ساده احتجاج‌های بسیاری را سبب شده است، احتجاج‌هایی که همه در بدیل زبانباری گرفتار آمده‌اند، بدیلی که باید از آن رهایی یافت. این بدیل فلج‌کننده از این قرار است که از دو حال خارج نیست: یا این‌که تنوع زبان‌ها از یک وضع از ریشه ناهمگن خبر می‌دهد — که در این صورت، ترجمه از لحاظ نظری ناممکن است و فرض از پیشاپیش این است که زبان‌ها را نمی‌شود به یکدیگر ترجمه کرد. یا آن‌که وجود ترجمه به‌عنوان یک امر واقع از این خبر می‌دهد که در پس تنوع زبان‌ها، یک سرمایه یا صندوق مشترک هم وجود دارد که ترجمه را ممکن ساخته است. در این صورت باید بتوان یا این صندوق مشترک را باز یافت — مسیری که مسیر جستجوی زبان خاستگاهی است — یا آن را منطقی‌باز ساخت — مسیری که باید به زبان جهانی راه برد. اما اگر

این زبان مطلق — چه خاستگاهی و چه جهانی — وجود داشته باشد، باید بتوان آن را نشان داد و برای آن جدول‌های واجی، واژگانی، نحوی و بلاغی پرداخت. این بدیل نظری را یک‌بار دیگر تکرار می‌کنم: یا این‌که زبان‌ها از ریشه متنوع‌اند که در این صورت ترجمه حقیقاً ناممکن است؛ یا آن‌که ترجمه یک امر واقع است که در این صورت باید حقیقت تحقق آن را نشان داد، یا با پژوهش راجع به خاستگاه زبان یا با بازسازی شرایط از پیشاپیش این امر واقع.

پیشنهاد من این است که بدیل نظری ترجمه‌پذیری/ترجمه‌ناپذیری را رها کنیم و به جای آن یک بدیل دیگر را بگذاریم، یک بدیل عملی برگرفته از واقعیت وجود ترجمه، یعنی بدیل امانت/خیانت. البته با گزینش این بدیل تازه ناگزیر باید به این هم اعتراف کنیم که عمل ترجمه فعالیت خطرناکی است که باید هم‌چنان در جستجوی شالوده‌های نظری خود باشد. در پایان همین گفتار خواهیم دید که مشکل‌های ترجمه درون‌زبانی نیز این اعتراف ناگوار را تأیید می‌کنند. اخیراً در یک همایش بین‌المللی راجع به ترجمه شفاهی، گزارشی از دانیل دیویدسن، فیلسوف تحلیلی، شنیدم با این عنوان: «نظراً مشکل و سخت hard عملاً راحت و آسان easy».

نهشت دیویدسن، نهشت من هم راجع به دو ساحل برون‌زبانی و درون‌زبانی ترجمه است. کاری نظراً درک‌گریز اما عملاً شدنی. البته به شرط پرداخت بهای سنگینی که دارد، یعنی قبول بدیل عملی امانت/خیانت. اما پیش از گام‌گذاشتن در مسیر این دیالکتیک عملی، یعنی امانت/خیانت، می‌خواهم سبب‌های بن‌بست احتجاجی برخورد ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری با یکدیگر را به اختصار شرح دهم.

نهشت ترجمه‌ناپذیری، نتیجه‌گیری ناگزیر نوع خاصی از زبان‌شناسی قومی است، زبان‌شناسی قومی ب.لی و ژرف و اسپیر. آنان به تأکید می‌گیرند سامانه‌های متعدد زبانی بر برش‌های گوناگونی تکیه دارند و نمی‌توان این برش‌ها را بر هم سوار کرد: سامانه‌های واجی (مصوت‌ها، نامصوت‌ها و غیره) بر برش‌های آوایی و گویایی تکیه دارند، سامانه‌های واژگانی (واژه‌نامه‌ها، دایرة‌المعارف‌ها و غیره) از برش مفهومی فرمان می‌برند و پایه انواع دستورهای زبان، برش نحوی است. از این لحاظ، نمونه‌ها فراوان‌اند. برای مثال، کلمه فرانسوی bois هم معنای چوب را می‌رساند و هم معنای یک بیسه کوچک را. اما در یک زبان دیگر، این دو معنا از هم جدایند و در دو سامانه معنایی مجزا جای می‌گیرند. از لحاظ دستوری، به سادگی می‌توان مشاهده کرد سامانه‌های زمانی فعل (حال، گذشته، آینده) در همه زبان‌ها یکسان نیست و زبان‌هایی هست که به جای تعیین وضعیت زمانی فعل، از پایان‌یافتگی یا پایان‌نیافتگی آن خبر می‌دهند. حتی زبان‌هایی هم هست که فاقد زمان فعلی‌اند و وظیفه گزارش وضعیت زمانی را بر عهده قید می‌گذارند، قیدهایی هم‌ارز با دیروز، امروز، فردا،... حال اگر بیایم و این فرض را هم بپذیریم که هر برش زبانی، جهان‌بینی خاص خود را تحمیل می‌کند — فرضی که من البته با آن موافق نیستم — و مثلاً بگوییم یونانیان به آن سبب توانستند انواع هستی‌شناسی‌ها را پردازند که در زبان یونانی، فعل بودن هم به عنوان فعل ربط کار می‌کند و هم به عنوان حکم به هستی‌مندی^(۳)، در این صورت، مجموعه مناسبت‌های انسانی گویندگان یک زبان مفروض را نمی‌توان بر مجموعه مناسبت‌های انسانی گویندگان یک زبان دیگر سوار کرد — و مناسبت‌های انسانی نیز همان چیزی است که شخص از رهگذر آن‌ها هم خودش را می‌فهمد و هم مناسبتی را که با جهان دارد. اگر حق با این زبان‌شناسی قومی باشد، باید نتیجه گرفت آن‌چه بر حق است، عدم درک است، ترجمه از لحاظ نظری امکان ندارد و آدم‌های دوزبانه همه بیماران

شکیز و فرناند. در نتیجه، به سراغ ساحلِ دیگر می‌رویم: ترجمه هست، پس باید امکان‌پذیر هم باشد و چون امکان‌پذیر است، بنابراین باید در زیر تنوعِ زبان‌ها، ساختارهای مشترکی پنهان باشند. در نتیجه، با این ساختارها بر خود ردپایی از یک زبانِ خاص‌گامی از دست‌رفته را دارند — زبانی که باید آن را بازیافت — با این ساختارها رمزهایی از پیشاپیش‌اند، ساختارهایی جهان‌شمول یا — آن‌چنان‌که مصطلح است — ساختارهایی متعال‌اند که باید بتوان آن‌ها را بازساخت. شقی نخست، یعنی زبانِ خاص‌گامی، شقی است که انواع گنوزها آن را تبلیغ کرده‌اند، از آیین قباله گرفته تا انواع تأویل‌گرایی‌ها، و شقی است که حتی میره‌های زهرآگینی داشته، مثل دفاعی که از یک به اصطلاح زبانِ آریایی به عنوان زبانِ بارآور تاریخی در برابر زبانِ به اصطلاح سترون سامی می‌شود. اولاندر، در کتابِ زبان‌های بهشت، با زیر عنوانِ نگران‌کننده «آریایی‌ها و سامی‌ها: یک زوج بهشت‌ساخته»، در آنچه خودش بر آن نام «قصهٔ عالمانه» را می‌دهد، این شکل از سامی‌ستیزی موزیانه را افشا می‌کند. اما از جادهٔ انصاف هم نباید خارج شد زیرا غم غربتِ زبانِ خاص‌گامی سرچشمهٔ بازاندیشی‌های والتیر بنیامین و نوشته‌یی است مانند «وظیفهٔ مترجم» که در آن، «زبانِ کامل» یا «زبانِ ناب» — به تعبیر خود بنیامین — گویش‌ها را، در نهان، به سوی کمالِ آفرینش شعری راه می‌برد و با تحققِ این کمال، همگراییِ غاییِ گویش‌ها را سبب می‌شود و بدین سان، افقِ نجات را برای ترجمه نقش می‌زند. اما بدبختانه، ترجمه در عمل هیچ طرفه‌بی از این انتظار نمی‌برد و در واقع، هم‌چنان‌که اندکی دیرتر خواهیم دید، شرطِ آن‌که مترجم بتواند «وظیفه» اش را هوشیارانه و به دور از هرگونه سرمستی انجام دهد، این است که برای همیشه با کمال‌گرایی بدرود گوید.

اما شقی دوم این وحدت‌خواهی از شق اول آن جان‌سخت‌تر است، یعنی شقی که به جای آن‌که به دنبال یافتنِ خاص‌گامی در زمان باشد، به جستجوی رمزهای از پیشاپیش است. در کتابِ در جستجوی زبانِ کامل در فرهنگِ اروپایی، اومبرتو اکو فصل‌های درخشانی را به این موضوع اختصاص داده است. این بار، منظور همان چیزی است که بیکن فیلسوف بر آن تأکید داشت، یعنی حذفِ نارسایی‌های زبان‌های طبیعی، نارسایی‌هایی که سرچشمهٔ آن چیزی‌اند که بیکن آن را «بت»‌های زبان می‌نامید. دیرتر، لایبنیتس، با طرح فکرِ سرشت‌نمای جهان‌شمول، به این خواستِ بیکن جسمانیت داد، فکری که کم‌ترین هدفِ آن، تهیهٔ واژگانِ جهانی اندیشه‌های بسیط — به عنوانِ اتم‌های حقیقیِ تفکر — و تکمیلِ این واژگان با مجموعهٔ قاعده‌های ترکیب‌بندی اندیشه‌های ساده و ساخته‌شدنِ اندیشه‌های مرکب است.

و بدین سان می‌رسیم به مسئلهٔ اعتماد که نقطهٔ چرخش این بازاندیشی است و باید از خودمان پرسیم که چرا این تلاش شکست خورد و باید هم شکست می‌خورد.

البته این تلاش در دبستانِ چامسکی و دستورهای زبانی که آن‌ها را دستورهای عمومی زایا می‌نامند به نتیجه‌هایی جزئی دست یافته، اما نتیجه در عرصهٔ واژگانی و واجی شکستِ مطلق بوده است. چرا؟ چون آن‌چه هوادارانِ زبانِ جهانی آن را تکفیر می‌کنند، در اصل، نارسایی‌های زبان‌های طبیعی نیست، بل چگونگی کارکردنِ این زبان‌هاست. این بحث یک بحث بسیار پیچیدهٔ فنی است و من برای طرحِ خیلی ساده‌شدهٔ آن فقط دو دست‌اندازِ آن را برجسته می‌کنم. دست‌اندازِ نخست این‌که در این مورد هیچ‌گونه اتفاقِ نظری وجود ندارد که سرشت‌نمای یک زبانِ کامل چیست و کدام اندیشه‌های بسیط با کدام واژگان با هم ترکیب شده‌اند و اندیشه‌های

مرکب را ساخته‌اند. شرط اتفاق نظر، وجود یک همگنی کامل میان نشانه یک چیز با خود آن چیز است، بدون آن که داوری در تعیین این همگنی نقشی داشته باشد. و این یعنی همگنی کامل میان زبان و جهان. و این، اگر یک این‌همانی نباشد — یعنی فرمان به این که فلان برش که برش ترجیحی من است، تنها تصویر جهان است — یک ادعای تحقیق‌ناپذیر است زیرا هیچ فهرست مفصلی از همه زبان‌های جهان وجود ندارد. اما دست‌انداز دوم که ترسناک‌تر است آن که هیچ‌کس نیست که بتواند بگوید زبان‌های طبیعی چگونه از این زبان فرضی کامل مشتق شده‌اند — و زبان‌های طبیعی، هم‌چنان که خواهیم دید، سرشار از چیزهای ظاهراً نابخردانه‌اند. میان زبان جهانی و زبان تجربی، میان آن چه از پیشاپیش است و آن چه تاریخی است، فاصله هست و این فاصله، عبورناپذیر می‌نماید. در انتهای همین گفتار، حرف‌هایم را راجع به ترجمه در درون زبان طبیعی با چند بازاندیشی به پایان خواهم رساند و اگر این بازاندیشی‌ها را سودی باشد به سبب همین فاصله است و به این خاطر که شاید بتوانند به روزآمد شدن پیچیدگی‌های بی‌نهایت زبان‌های طبیعی کمک کنند، همان پیچیدگی‌هایی که فراگیری چگونگی کارکردن هر زبان و از جمله زبان خود را ضروری می‌سازند.

این بود ترازنامه سرسری جنگ میان از یک سو نسبت‌گرایی کارگامی که قاعدتاً باید به این نتیجه برسد که ترجمه امکان‌ناپذیر است، و از دیگر سو شکل‌گرایی دفتری که از تکیه‌دادن کردار ترجمه بر یک ساختار جهان‌شمول و اثبات‌پذیر ناتوان است. آری، باید اعتراف کرد که از یک زبان تا یک زبان دیگر، آن چه هست، وضعیت پراکندگی و تشویش است. و با وجود این، ترجمه نیز جزو ترجیح‌بند «به‌رغم» هاست: به‌رغم برادرکشی‌ها، آن چه برای آن می‌جنگیم، برادری جهانی است. به‌رغم ناهمگنی‌گوش‌ها، آن چه هست حضور انسان‌های دو و چندزبانه است، حضور مترجم‌های نوشتاری و گفتاری است.

گفتم به نقطه چرخش رسیده‌ایم. اینک، هم‌چنان که وعده‌اش را داده بودم، بدلیل احتجاجی ترجمه‌پذیری/ترجمه‌ناپذیری را رها می‌کنیم، تغییر مسیر می‌دهیم و به سراغ بدیل عملی امانت/خیانت می‌رویم. برای این که در مسیر جدید بیفتیم، می‌خواهم به تفسیر اسطوره بابل برگردم. برای من، نقطه پایان این اسطوره، بلایی نیست که خدایی حسود بر سر زبان انسان‌ها می‌آورد تا مانع از موفقیت‌شان شود. این اسطوره نیز مانند همه اسطوره‌های مربوط به ازل که از وضعیت‌هایی برگشت‌ناپذیر خبر می‌دهند، یک قرائت دیگر هم می‌پذیرد. می‌توان آن را به منزله یک گزارش وضعیت هم خواند، گزارشی که فقط از یک جداسازی ازلی می‌گوید بی آن که آن را محکوم کند. می‌شود قرائت سفر پیدایش را با جداسازی عنصرهای کیهانی آغاز کرد^(۴) که در نتیجه آن نظم بر خاویزه حاکم می‌شود، و آن را با ازدست‌دادن معصومیت و رانده‌شدن از بهشت پی‌گرفت که هم‌چنین از رسیدن به سن بلوغ و مسئولیت خبر می‌دهد، و سرانجام به برادرکشی و قتل هابیل رسید که برادری را از یک داده ساده طبیعی به یک برنامه اخلاقی بدل می‌کند. همه این نکته‌ها در بازخوانی اسطوره بابل بسیار مهم‌اند. اگر این شیوه قرائت پذیرفته شود که شیوه پل بوشان مفسر است و من نیز آن را می‌پذیرم، پراکندگی و تشویش زبان‌ها که اسطوره بابل از آن خبر می‌دهد، قصه جداسازی را به دل زبان می‌برد — زبان آن‌چنان که در عمل هست — و بدین سان، تاجی بر تارکِ فسه می‌نشانند. از این می‌گوید که ما این‌چنین‌ایم و این‌چنین هستی داریم، پراکنده و مشوش. و حال که چنین‌ایم، چه باید بکنیم؟ خب، معلوم است: باید ترجمه کنیم! راستی هم که یک تبیین پس از بابل، همان چیزی است که والتر بنیامین آن را عنوان جستار معروف خود قرار داده است:

«وظیفه مترجم».

حالا، برای این که این قرائت مان نیروی باز هم بیش تری داشته باشد، به او مبر تراکو توسل می جویم و هم صدا با او یاد آور می شوم که در سفر پیدایش، درست پیش از قصه برج بابل، دو آیه ۳۱ و ۳۲ باب دهم می آیند که در آنها، چنان است انگار تعدد زبان ها فقط یک داده ساده خبری است. این دو آیه را در ترجمه پر دست انداز شوراکی می خوانیم^(۵):

اینانند پسران سام بر حسب قبایل و زبان های ایشان در اراضی خود بر حسب امت های خویش / اینانند قبایل پسران نوح بر حسب پیدایش ایشان در امت های خود که از ایشان امت های جهان بعد از توفان منشعب شدند^(۶).

لحن این آیه ها، لحن بر شمردن است و فقط از کنجکاوی ساده نگاهی از سر حسن نیت خبر می دهد. بر اساس این آیه ها، ترجمه به راستی یک وظیفه است، اما نه به معنای یک تعهد شاق، بل به معنای آن چه باید انجام داد فقط برای آن که اقدام انسانی بتواند ادامه یابد (و این تعبیر «اقدام انسانی» از قول هانا آرنت، دوست والتر بنیامین است، در کتاب سرنوشت بشر).

قصه «اسطوره بابل» پس از این دو آیه می آید:

و تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود / و واقع شد که چون از مشرق کوچ می کردند همواری بی در زمین شتعار یافتند و در آن جا سکنی گرفتند / و به یکدیگر گفتند بیاید خشت ها بسازیم و آن را خوب بپزیم و ایشان را آجر به جای سنگ بود و قیر به جای گچ / و گفتند بیایم شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویشن پیدا کنیم مبادا بر روی تمام زمین پراکنده شویم / و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی آدم بنا می کردند ملاحظه نماید / و خداوند گفت همانا قوم یکی است و جمیع ایشان را یک زبان و این کار را شروع کرده اند و الان هیچ کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممنوع نخواهد شد / اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آن جا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند / پس خداوند ایشان را از آن جا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند / و از آن سبب آن جا را بابل نامیدند زیرا که در آن جا خداوند لغت تمامی اهل جهان را مشوش ساخت و خداوند ایشان را از آن جا بر روی تمام زمین پراکنده نمود / این است پیدایش سام چون سام صد ساله بود از فکشداد را دو سال بعد از توفان آورد / و سام بعد از آوردن ارفکشداد پانصد سال زندگانی کرد و پسران و دختران آورد^(۷).

توجه کردید؟ نه گلایه بی هست، نه اعتراضی و نه اتهامی: «پس خداوند ایشان را از آن جا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند». از بنای شهر بازماندند! به عبارت دیگر: این جورری است دیگر. و عجیب آن که «این جورری است دیگر»، تکیه کلام بنیامین هم بود. این است واقعیت زندگی و حالا که این است، پس باید ترجمه کرد!

برای آن که حرف را راجع به وظیفه ترجمه درست ادا کرده باشم، دوست دارم از آنتوان برمان یاد کنم و از آن چه در آزمون اجنبی راجع به شهوت ترجمه می گفت. شهوت از اجبار و سودمندی بسیار فراتر می رود. نه این که اجبار در کار نباشد: اگر بناست تجارت کنیم، مسافرت کنیم، مذاکره کنیم یا حتی جاسوسی کنیم، باید پیک هایی هم داشته باشیم که زبان دیگران را بلد باشند. سودمندی هم هست، خیلی هم آشکار. اگر بناست صرفه جویی کنیم و خودمان زبان های خارجی را یاد نگیریم، طبیعتاً از این که ترجمه هست خوشحال می شویم. مگر جز این است که همه ما تراژیک ها و افلاطون و شکسپیر و سزوانتیس و پترازکا و دانتته و گوته و شیلر و تولستوی و

داستان‌ی فنی را از رهگذر ترجمه نوشته‌های آنان می‌شناسیم؟ پس هم اجبار هست و هم سودمندی. اما آنچه هم از اجبار و هم از سودمندی، جان‌سخت‌تر و ژرف‌تر و نهانی‌تر است، شهوت ترجمه است.

همین شهوت بود که به اندیشمندان آلمانی جان می‌داد، از گوته، این کلاسیک بزرگ گرفته تا فون هومبولت که پیش‌تر ذکرش شد، از رومانیک‌هایی مانند نووالیس و برادران شلیگل و شلاپرماخر (که یادمان نرود مترجم افلاطون بود) گرفته تا هولدزلین، این مترجم تراژیک سوفوکلس، و سرانجام والتر بنیامین، این وارث هولدرلین. و در پس زمینه این جهان زیبا، لوتر، مترجم کتاب مقدس، لوتر و عزم او به «ژرمنی کردن» کتاب مقدس، به رها کردن کتاب مقدس از زندان ترجمه لاتینی قدیس هیرونیموس.

این شیفتگان ترجمه چه توقعی از شهوت خود داشتند؟ آنچه یکی از خود آنان، آن را «گسترده‌تر شدن» افق زبان خودشان می‌نامید، آنچه همه آنان، آن را Bildung می‌نامیدند، یعنی آنچه هم ریختن یک طرح نو است و هم آموزش، و قرار است جایزه‌اش — اگر کاربرد چنین لفظی مجاز باشد — کشف زبان خودشان و منابع درآیش مانده زبان خودشان باشد. این جمله از هولدرلین است: «باید آنچه را که مال خودمان است به همان خوبی یاد بگیریم که آنچه را که خارجی است». اما اگر چنین است، پس چرا باید بهای این شهوت، شهوت ترجمه، یک دوراهی باشد، دوراهی امانت/خیانت؟ برای این که هیچ ملاک مطلق برای ترجمه خوب وجود ندارد. شرط وجود چنین ملاکی این است که بشود هم متن مبدأ و هم متن مقصد را با متن سومی قیاس کرد که این متن سوم دارای معنای یکسان با معنایی باشد که در متن اول هست و قرار است متن دوم آن را منتقل کند. همان چیزی باشد که هم این گفته است و هم آن باید بگوید. برای افلاطون پازمینیس (حالا کاری با این ندارم که اسم واقعی این افلاطون، سقراط است)، میان مثل یک آدم و یک آدم خاص، آدم سومی وجود ندارد. میان متن مأخذ و متن مقصد هم متن سومی وجود ندارد. از همین رو نیز پیش از رسیدن به دوراهی، با یک باطل نما رو به رو می‌شویم: هدف یک ترجمه خوب فقط می‌تواند یک هم‌ارزی فرضی باشد که بر هیچ یکسانی اثبات‌پذیر معنایی مبتنی نیست. یک هم‌ارزی تهی از یکسانی. یک هم‌ارزی که فقط می‌توان آن را جستجو کرد، فرض کرد و روی آن کار کرد. و تنها راه برای نقد یک ترجمه — کاری که همیشه می‌توان کرد — این است که بیاییم و یک ترجمه دیگر پیشنهاد کنیم با این ادعا که بهتر است یا متفاوت. و این دقیقاً اتفاقی است که در عرصه مترجمان حرفه‌یی می‌افتد. تا آنجا که به متن‌های اساسی فرهنگ مربوط می‌شود، سروکارمان عمدتاً با ترجمه‌های مجدد است، ترجمه‌هایی که به نوبه خود و تا ابدالابد مجدداً کار خواهند شد. هم در مورد کتاب مقدس چنین است، هم در مورد هومروس و شکسپیر و همه نویسندگانی که بالاتر از آن‌ها یاد شد، و هم در مورد فیلسوفان، از افلاطون گرفته تا نیچه و هایدگر.

اما حالا که خود را به این همه ترجمه مجدد آذین بسته‌ایم، آیا برای رویارویی با دوراهی امانت/خیانت مسلح تر شده‌ایم؟ به هیچ وجه. نمی‌شود خطری را دور زد که بهای شهوت ترجمه است و رویارویی با اجنبی را در زبانی که زبان اجنبی است به یک آزمون بدل می‌کند. همکارم، هانس کریستوف آسکانی، فرانتس رُوزن‌تسوانگ را «گواه مشکل ترجمه» می‌خواهد (جسارتاً کتاب اساسی توینگین او را به این عنوان ترجمه می‌کنم). روزن‌تسوانگ به این آزمون، شکل یک باطل نما را می‌دهد. می‌گوید: ترجمه یعنی خدمت به دو ارباب: ارباب خارجی در خارجی بودن او، و خواننده در میل او به تملک مطلب. پیش از او، شلاپرماخر این

باطل نما را به دو جمله تجزیه می‌کرد: «رساندن خواننده به مؤلف» و «رساندن مؤلف به خواننده». من، به نوبه خودم، خطر می‌کنم و در مورد این وضعیت، واژگان فرؤبندی را به کار می‌برم و گذشته از کار ترجمه، از کار سوگواری هم حرف می‌زنم، به معنایی که فروید از کار یادآوری حرف می‌زد.

کار ترجمه، پیروزی بر مقاومت‌های خودی است، مقاومت‌هایی که آن‌ها را ترس و حتی نفرت از بیگانه برمی‌انگیزد، بیگانه به عنوان تهدیدی علیه هویت زبانی خودی. اما کار ترجمه در همان حال به عنوان کار سوگواری است، به معنای چشم‌پوشی از آرمان ترجمه کامل است. زیرا چنین آرمانی اگرچه شهوت ترجمه و حتی گاهی شادی ترجمه را خوراک داده، اما بدبختی یک هولدرلین را نیز سبب شد و او را درهم شکست که می‌خواست شعر آلمانی و شعر یونانی را در آبرشعری به همجوشی برساند که در آن، تفاوت گویش‌ها نابود خواهد شد. و راستی، آیا همین آرمان ترجمه کامل نیست که غم غربت زبان خاستگاهی یا عزم سلطه بر زبان از رهگذر زبان جهانی را هم‌چنان زنده نگه داشته است؟ چشم‌پوشی از رؤیای ترجمه کامل به منزله اعتراف به تفاوت عبورناپذیری است که میان خودی و بیگانه وجود دارد. پس می‌ماند آزمون اجنبی.

و در این جاست که به عنوان این گفتار می‌رسیم: جانشین ترجمه.

واقعیت آن است که تصور می‌کنم ترجمه فقط یک کار فکری عملی یا نظری نیست. ترجمه هم‌چنین یک مسئله اخلاقی است. رساندن مؤلف به خواننده، رساندن خواننده به مؤلف، آن‌هم با پذیرفتن خطر خدمت و خیانت به دو ارباب، کاری است که دوست دارم آن را مهمان‌نوازی زبانی بنامم. و این مهمان‌نوازی خاص، الگوی شکل‌های دیگری از مهمان‌نوازی است که آن‌ها را به این شکل خاص نزدیک می‌دانم. آیا باورها و دین‌ها، با واژگان و دستور زبان و بلاغت و سبک خاصی که دارند، در قیاس با یکدیگر، همانند زبان‌هایی خارجی نمی‌مانند که نخست باید آموخت و بعد سودای شناخت پیش‌ترشان را داشت؟ و آیا مهمان‌نوازی عشا با همان خطرهای امانت/خیانت روبرو نیست و نباید هم‌چون ترجمه از آرمان ترجمه کامل چشم‌پوشد؟ عجالتاً همین قدر که گفتم برای این قیاس‌های خطرناک و این علامت‌های پرسش کافی است...

اما اگر یادتان نرفته باشد، مسئله ترجمه نیمه دیگری هم دارد: ترجمه در درون همان اجتماع زبانی. دلم نمی‌خواهد حرف‌هایم را تمام کنم بی آن‌که بگویم چرا نباید به این نیمه دیگر کم بها داد. می‌خواهم، ولو به اختصار، نشان دهم با کار یک زبان روی خودش است که دلیل‌های عمیق عبورناپذیری فاصله میان زبان‌های طبیعی — به معنای نامصنوعی — و زبان فرضی کامل و جهانی معلوم می‌شود. هم‌چنان‌که گفتم، هدف مدعیان زبان جهانی، از میان بردن نارسایی‌های زبان‌های طبیعی نیست، نابودی چگونگی کارکردن این زبان‌هاست با همه جلوه‌های ظاهراً نابخردانه‌شان. و آنچه این فاصله را برملا می‌کند، کار ترجمه درونی است. از این لحاظ، من با گفته‌ی هم‌صدا می‌شوم که بر سر تاسر کتاب پس از بابل جورج شتاينر فرمان می‌راند. راستی هم که پس از بابل، «فهمیدن، یعنی ترجمه کردن». اگر این جمله قصار افلاطون درست باشد که تفکر، گفتگوی جان است با خودش، آنچه در این جمله شتاينر با آن روبرویم، بسیار فراتر از دورنی شدن ساده مناسبت با اجنبی است. ترجمه درونی زائده ترجمه برونی نیست، کند و کاوی است اصیل که رویه‌های روزمره زبان زنده را عریان می‌کند، همان رویه‌هایی را که سبب می‌شوند هیچ زبان جهانی نتواند تنوع تعیین‌ناپذیر هیچ زبان زنده‌ای را بازسازد. هدف، نزدیک شدن به معجون‌های زبان زنده و هم‌زمان صحنه گذاشتن بر پدیده سوء تفاهم و درک غلط

است، همان پدیده‌ای که شلایرماخر آن را برانگیزنده تفسیر می‌دانست و هرمنوتیک می‌خواهد نظریه آن را وضع کند. آنچه سبب فاصله میان زبان کامل و زبان زنده می‌شود، دقیقاً همان چیزی است که درک غلط را سبب می‌شود.

استدلالم را با ذکر نکته‌یی آغاز می‌کنم که هم سرشت‌نمای زبان‌های مان است و هم در زبان‌های مان حضوری فراگیر دارد. همواره می‌توان همان حرف را به عبارت دیگر هم زد. این کاری است که هنگام تبیین یک واژه با واژه دیگری از همان واژگان می‌کنیم. کاری است که همه واژه‌نامه‌ها می‌کنند. پیژمس که دانشمند نشانه‌شناس است، جایگاه این پدیده را در قلب بازتابی زبان بر روی خودش می‌داند. وقتی استدلال‌مان فهمیده نمی‌شود و آن را به شکل دیگری از نو فرمول‌بندی می‌کنیم نیز باز دست به همین کار زده‌ایم. وقتی می‌گوییم آن را توضیح می‌دهیم، خم‌های آن را از نو باز می‌کنیم. اما گفتن همان چیز به یک شکل دیگر — یعنی همان به عبارت دیگر — کاری است که مترجمی می‌کند که دارد از یک زبان دیگر ترجمه می‌کند. بنابراین آنچه در درون اجتماع زبانی خود باز می‌یابیم، همان معماست، معمای همان بودن و همان دلالت را رساندن است، همان معنای یکسان نیافتنی‌یی است که باید دو شق از همان گفتار را هم‌ارز کند. به همین دلیل است که به قول معروف دژروی در کار نیست و توضیح اضافی فقط سوء تفاهم را شدیدتر می‌کند. اما، بدین سان، پلی هم میان ترجمه درونی و ترجمه برونی ایجاد می‌شود، به این معنا که در درون یک اجتماع زبانی واحد نیز، شرط ادراک، وجود دست‌کم دو گفتگوکننده است که اگرچه اجنبی نیستند، اما دیگری‌اند یا — اگر خوش‌تر دارید — دیگرانی نزدیک به خودی‌اند. هوسرل، در بحث شناخت دیگری، دیگری روزمره را *der fremde* می‌نامد، یعنی خارجی. در هر دیگری‌یی، یک خارجی هست. وقتی به تبیین دست می‌زنیم، وقتی حرف‌مان را دوباره فرمول‌بندی می‌کنیم، وقتی به توضیح متوسل می‌شویم، وقتی به عبارت دیگر می‌گوییم، وقتی است که بیش از یک نفر باشیم، که دیگر و دیگرانی باشند.

بیاییم و یک گام دیگر هم به سوی این معجون‌های زبانی برداریم که شتاینر حتی یک دم نیز از دیدار و بازدیدارشان سیر نمی‌شود. هنگام سخن گفتن و حرف زدن با دیگران، ابزارهای کارمان چیست؟

سه یکا: کلمه‌ها، یعنی آن نشانه‌هایی که در واژه‌نامه‌ها یافت می‌شوند؛ جمله‌ها که برای‌شان هیچ واژه‌نامه‌یی وجود ندارد (هیچ‌کس نیست که بتواند حتی شمار جمله‌هایی را بگوید که در یک زبان گفته شده یا گفته خواهد شد) و بالاخره من‌ها، یعنی سکانس‌ها یا تسلسل‌هایی از جمله‌ها. آنچه در سرچشمه فاصله‌گیری زبان زنده از یک زبان فرضی کامل هست، و سوء تفاهم‌ها و بنابراین تفسیرهای متعدد و ناهمسو را موجب می‌شود، همین سه یکاست که اولی را سوسور، دومی را بن‌وینست و یا کوئسون، و سومی را هارالد و اینترپچ، جاوس و نظریه پردازان دریافت متن‌ها بررسی کرده‌اند.

اول، دو کلمه راجع به کلمه: هم‌چنان‌که از توری واژه‌نامه‌ها نیز معلوم می‌شود، کلمه‌ها بیش از یک معنا دارند و این همان چیزی است که آن را تعدد معنا می‌نامند. معنا را همیشه کاربرد کلمه تعیین می‌کند، یعنی این که باید بیاییم و آن بخش از معناهای کلمه را انتخاب کنیم که با بقیه جمله می‌خوانند و به جمله کمک می‌کنند در خدمت وحدت معنایی باشد که متن بیانگر آن است و قرار است منتقل شود. بنابراین، آنچه معنای کلمه را در فلان فراز و نشیب سخن تعیین می‌کند، پس‌زمینه است. لذا، بحث کلمه‌ها می‌تواند تا بی‌نهایت دنبال شود:

منظورتان از این کلمه چه بود؟ و پرسش‌هایی دیگر از همین دست. و در این بازی پرسش و پاسخ است که مطلب مشخص‌تر یا مبهم‌تر می‌شود زیرا پس‌زمینه همیشه معلوم نیست و پس‌زمینه نهفته هم داریم. و آنچه آن را معنای ضمنی می‌نامیم نیز همیشه فکری نیست و گاهی عاطفی است، همیشه عمومی نیست و گاهی خاص یک محیط، یک طبقه، یک گروه یا حتی یک محفل منحنی است. گذشته از همه این‌ها، یک حاشیه هم هست که حاشیه سانسور و ممنوعه‌ها و ناگفته‌هاست و همه شکل‌های نهفتگی را دربرمی‌گیرد.

بدین‌سان، با توسل به پس‌زمینه، از کلمه به جمله رسیدیم. کلمه به وحدت نشانه مربوط می‌شود، اما با این یکای جدید که در واقع نخستین یکای سخن است، با سرچشمه‌های ابهام‌جدیدی روبرو می‌شویم که عمدتاً به مناسبت مدلول — یعنی آنچه می‌گوییم — با مرجع مربوط می‌شوند، یعنی آنچه راجع به آن حرف می‌زنیم، یعنی در غایت جهان. به قول طرف: عجب برنامه‌یی. اما از آن‌جا که هیچ توصیف کاملی از جهان وجود ندارد، آنچه هست فقط دیدگاه‌ها و دورنماها و برداشت‌هایی جزئی است. لذا می‌شود تا ابدالابد توضیح داد، راجع به کلمه‌ها و جمله‌ها توضیح داد، برای دیگری‌یی توضیح داد که چیزها را از همان منظری نمی‌بیند که زاویه دید خود ماست.

و بعد، نوبت متن‌هاست که وارد بازی شوند، یعنی تسلسل جمله‌ها که هم‌چنان‌که واژه فرانسوی *texte* بر آن اشاره دارد، بافت‌هایی‌اند که سخن را، از رهگذر تسلسل‌های جمله‌های کوتاه و بلند، به هم می‌بافند. از این لحاظ، برای گفتار ما، روایت یکی از جالب‌ترین این تسلسل‌هاست، چون همان‌طور که یاد گرفتیم، همیشه می‌شود حرف را به یک شیوه دیگر هم زد، با تغییر نوع پرداخت آنتریگ یا پیرنگ. اما متن فقط به روایت‌پردازی محدود نمی‌شود و متن‌های دیگری هم هست، مثل متن‌های استدلالی، مانند متن‌های اخلاقی، حقوقی یا سیاسی. و در این‌جاست که بلاغت با انواع آرایه‌ها، سبک‌ها، مجازها — از استعاره‌ها گرفته تا الخ — و همه بازی‌های زبانی وارد گود می‌شود، بازی‌هایی که در خدمت راهبردهای بی‌شمارند و دغدغه‌شان بیش‌تر فریفتن یا ترساندن است تا دغدغه درست‌کارانه متقاعدکردن.

و نتیجه، همه آن حرف‌هایی است که ترجمه‌شناسی راجع به مناسبت‌های پیچیده میان اندیشه و زبان، میان روح و لفظ زده است. و همان پرسش ابدی: آیا باید لفظ را ترجمه کرد یا معنا را؟ خاستگاه همه دشواری‌های ترجمه از یک زبان به یک زبان دیگر، در بازتابی است که زبان بر خودش دارد، همان بازتابی که سبب می‌شود شتاینر بگوید «فهمیدن یعنی ترجمه کردن».

و حالا می‌رسم به نکته‌یی که شتاینر به آن از هر چیز دیگر دل‌بسته‌تر است و نکته‌یی است که می‌تواند مطلب را به جهتی برگرداند که درست در نقطه مقابل جهت آزمون اجنبی است. آنچه شتاینر از آن لذت می‌برد، کندوکاو در آن کاربردهای گفتار است که هدفی به جز حقیقت، به جز واقعیت دارند، یعنی نه فقط آنچه آشکارا نادرست است، یعنی دورغ — اگرچه یک معنای سخن گفتن، توان دروغ گفتن، کتمان و جعل است — که هر آن‌چه می‌توان آن را در قلمروی به جز قلمرو واقعیت جای داد، یعنی هر آن‌چه امکان‌پذیر است، مشروط است، خواستنی است، قابل فرض است و ناگج‌آبادی است. اندیشیدن راجع به همه آن چیزهایی که می‌شود با زبان گفت، جنون‌آور است. با زبان نه تنها می‌توان به عبارت دیگر گفت، حتی می‌توان چیزی را گفت که آن‌چه هست نیست. افلاطون در این مورد — با تردید فراوان — سوفسطاییان را مثال می‌زد.

اما آنچه ممکن است نظم این گفتار را بر هم زند، یک سופسطایی نیست، گرایش طبیعی زبان است به معما و تصنع و سر بسته گویی و مخفی کاری و خلاصه بگویم به ارتباط نگرش. سبب آن چه آن را زیاده روی شتاینر می نامد نیز همین است: شتاینر آن چنان کینه یی از وراجی و کاربرد قراردادی زبان و ابزار شدن زبان دارد که سرانجام تفسیر و ارتباط را در مقابل هم قرار می دهد و بدین سان، معادله «فهمیدن یعنی ترجمه کردن» را بر روی مناسبت خودش با خودش می بندد، بر همان رازی می بندد که راز ترجمه ناپذیری است، همان ترجمه ناپذیری بی که می پنداشتم می توانم آن را کنار بگذارم و جفت امانت/وفاداری را جانشین آن کنم. میثاق به اوج وفاداری، سرانجام به ترجمه ناپذیری می رسد. اما وفاداری به چه و به که؟ وفاداری به توان مندی زبان در رازداری، به رغم گرایش طبیعی آن به رازشکنی. و بنابراین، وفاداری به خود و نه به دیگری. و راستی هم که شعر والای شاعری مانند پائول تسیلان بیش تر با ترجمه ناپذیری انیس است، چون، چه در دل زبان خودش و چه در فاصله میان دو زبان، نخست با بیان ناپذیری و با اسم ناپذیری مانوس بوده است.

از این همه تغییر مسیر چه نتیجه یی می توان گرفت؟ اعتراف می کنم خودم هم نمی دانم. ناگفته پیداست شخصاً به ترجیح در ورودی خارجی گرایش دارم. آیا به جز این است که آن چه ما را به حرکت در آورده است، کثرت انسان ها و این معمای دوگانه است که هم گویش ها ارتباط ناپذیرند و هم، به رغم این، ترجمه وجود دارد؟ وانگهی، اگر آزمون اجنبی یا غریبه نبود، آیا می توانستیم به غرابت زبان خودمان پی ببریم؟ و سرانجام این که اگر این آزمون نبود، آیا این خطر تهدیدمان نمی کرد که در تلخی یک تک گفتار زندانی شویم، خودمان با فقط کتاب های خودمان؟ بنابراین درود بر مهمان نوازی زبانی.

اما من نمی توانم آن طرف دیگر را نبینم، کاری را که زبان روی خودش می کند. آیا همین کار نیست که کلید مشکل های ترجمه از بیرون را در اختیارمان می گذارد؟ و اگر با سرزمین های نگران کننده بیان ناپذیری انس نگرفته بودیم، آیا قادر می بودیم حسی از معنای راز داشته باشیم، از معنای راز ترجمه ناپذیر؟ اگر این انس نبود، آیا بهترین مبادله هایی که داریم — که در عشق و در دوستی داریم — می توانستند از خصلت رازداری بهره مند باشند، همان راز رازداری که پاسدار حفظ فاصله در اوج نزدیکی است؟ راستی هم که می شود از دو در ورودی وارد مسئله ترجمه شد.

پی نوشت

1) Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995.

2) Georges Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1978.

(۳) یعنی است = هست.

(۴) و خدا روشنای را از تاریکی جدا ساخت (منبر پیدایش، باب اول، آیه چهارم).

(۵) در این متن، ترجمه فارسی انجمن پخش کتاب مقدس (بریتانیای کبیر، ۱۹۶۶) جایگزین ترجمه شوراکی شده است و ترجمه ماشاالله رحمان پور داوود و موسی زرگری از تورانت (انجمن فرهنگی اونصر هنورا - گنج دانش، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴) به عنوان ترجمه دوم در پانویس آمده است.

(۶) و در کتاب پریشیت با آفرینش، در پریشیت نوح، فصل دهم: این ها در سرزمین های خود بر حسب قبیله ها و زبان ها و اقوام شان پسران شیم هست | این ها

