

نمونه‌ای از ترجمه مقلوب در علوم اجتماعی نقد کتاب معرفت به مثابه فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت جدید

حسن محدثی گیلوئی*

چکیده

مقاله زیر نقد ترجمه فارسی کتابی درباره جامعه‌شناسی معرفت است. نویسنده معتقد است که در ترجمه بسیاری از متون علوم اجتماعی از زبان‌های دیگر به فارسی، متن اصلی به نحوی تحریف‌شده به زبان فارسی منتقل می‌شود و این فرایند بسیار مهم - یعنی انتقال معرفت - با سهل‌انگاری انجام می‌گیرد. نویسنده از دو نوع ترجمه نامطلوب سخن می‌گوید: ترجمه مقلوب و ترجمه فجیع. در برخی ترجمه‌های فارسی متون علوم اجتماعی، معمولاً انتقال معرفت به نحوی فراگیر با دگرشد معرفت ملازم است. وی این نوع ترجمه را ترجمه مقلوب می‌نامد، اما از نظر وی گاهی اشکالات ترجمه‌ها از این نیز فراتر می‌رود و انتقال معرفت به کلی غیر ممکن می‌شود و متنی نامفهوم ارائه می‌شود که به «فاجعه اندیشه» و گهگاه دل‌سردی مخاطبان در مطالعه می‌انجامد که در این مقاله، ترجمه فجیع نامیده شده است. نویسنده بی‌آن‌که به متن اصلی این ترجمه رجوع کند، کوشیده است با ذکر نمونه‌هایی نشان دهد که بسیاری از جملات این متن ترجمه‌شده یکی از سه حالت زیر را دارند: بی‌معنایند، نامفهوم و گنگ‌اند، یا چندپهلوی و افاده‌کننده چند معنای ممکن‌اند. عرضه این‌گونه تولیدات فرهنگی مشکل‌دار مبین ابتذال فرهنگ دانشگاهی در ایران است. بنابراین، نویسنده از تحلیل محتوای کتاب صرف‌نظر کرده است و فقط در آغاز بحث آن هم به‌اجمال و اشاره و با اذعان به ناکافی بودن بدان پرداخته است. به نظر وی، این ترجمه را، در منصفانه‌ترین قضاوت، می‌توان نمونه‌ای از ترجمه مقلوب در علوم اجتماعی ایران دانست.

* استادیار گروه جامعه‌شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی hmohaddesi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۸

کلیدواژه‌ها: ترجمه، انتقال معرفت، دگرشد معرفت، ترجمهٔ مقلوب، ترجمهٔ فجیع، جامعه‌شناسی معرفت.

۱. مقدمه

در این مقاله به نقد ترجمهٔ کتاب معرفت به مثابهٔ فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت جدید (مک‌کارتی، ۱۳۸۸) می‌پردازیم. این مجالی است که در بادی امر آدمی را به دو سوی متفاوت می‌کشاند: یک سو، اشتیاق برای خواندن کتابی جدید در حوزه‌ای مورد علاقه، و سوی دیگر، واکنش‌های احتمالی منفی مولدان کتاب به نقد آن، از ناشر گرفته تا مترجم و مؤلف و غیره،^۱ اما افسوس که در مواجهه با کتابی ناهنجار هیچ شوقی باقی نمی‌ماند و حاصل نوشتن در باب چنین آثاری معمولاً و احتمالاً (بنا بر تجربیات قبلی و بدون پیش‌داوری دربارهٔ پدیدآورندگان محترم این کتاب) دشمن‌تراشی خواهد بود، زیرا ناقد در فرهنگ ما همچون خصم به دیده می‌آید و عملش کوچک شمرده می‌شود و اگر هم خصم تلقی نشود، دست‌کم دانش وی زیر سؤال می‌رود. پس کاملاً عادی است اگر در پاسخ بگوییم که «کارنامهٔ منتقد فرقی با دانشجویان سال اول من ندارد - یعنی مطلقاً هیچ» (چاوشیان، ۱۳۹۰: ۱۳). و باز هم کاملاً عادی است که نقد را «شبه‌نقد» (همان) بنامیم!

با این همه گریزی از نقد نیست، زیرا راه لطیف‌تری برای برداشتن موانع رشد در یک حوزهٔ معین فعالیت پیش رو نیست. بدون نقد رشد تحقق نمی‌یابد؛ نقد و رشد از جهاتی مشابه‌اند: هم نقد تلخ و دردآور است و هم رشد فرایندی دردناک و آرامش‌زداست. بنا بر تجربهٔ نویسنده در ایران نقد کتاب ترجمه‌ای، بدون دراختیارداشتن متن اصلی، راه به جایی نمی‌برد. در کشور ما به‌سختی می‌توان به ترجمه‌ها اعتماد کرد و این نگرانی همواره هست که متن نه ترجمه که تحریف شده است. بارها دریافته‌ام که «مترجم» همانا نام دیگر «محرّف» است. باری، متأسفانه برای من این دستاورد که ناتوانی خویش را در فهم متنی معین به فقر فکری خود نسبت ندهم، دستاوردی پرهزینه و دیرپاب بوده است و البته تلخ، اما رهایی‌بخش.

به علت دسترسی‌نداشتن به متن انگلیسی، لاجرم نمی‌توان به معرفی و نقد کتاب مک‌کارتی پرداخت؛ آنچه در صفحات زیر می‌آید چیزی نیست جز با صدای بلند جاززدن انبوه دریافته‌های نویسنده از ترجمهٔ کتابی به زبان فارسی. مشارکان در تولید این کتاب

می‌توانند کتاب را دریافته‌ی معرفی کنند و انبوه دریافته‌ی‌های نگارنده را، به پای بی‌توشگی و بی‌بضاعتی‌اش بگذارند - که باکی و ملالی نیست، اما می‌بایست این حق را برای نگارنده، که چند ترم درس جامعه‌شناسی معرفت را در مقطع کارشناسی ارشد تدریس کرده است، قائل شد که دریافته‌هایش را از خواندن یک کتاب با دیگران در میان بگذارد و به نقد و بررسی این نوع فرآورده‌های فرهنگی بپردازد. مرا همین که مخاطبان فکور به تأمل خواهند پرداخت، کفایت می‌کند.

قضاوت درباره‌ی ترجمه‌ی یک کتاب، بدون دسترسی به متن اصلی آن، ممکن است در بادی امر اقدامی نامعقول جلوه کند، اما به دو دلیل اقدام نگارنده کاملاً موجه می‌شود: الف) متن فارسی این ترجمه داوری شده است؛ ب) پاره‌ای از خطاهای ترجمه چنان فاحش‌اند که حتی بدون دسترسی به متن اصلی می‌توان درباره‌ی آن‌ها سخن گفت. البته چنین اقدامی قبلاً سابقه داشته است. برای مثال، توماس ویلیامز که درباره‌ی انتقال نامناسب فلسفه‌ی قرون وسطایی از زبان لاتین به زبان انگلیسی بحث کرده است، می‌گوید: «من نمونه‌ای فراهم کرده‌ام که نشان می‌دهد چگونه یک خواننده می‌تواند گهگاه خطاهایی را در یک ترجمه، حتی بدون واریسی متن لاتین، کشف کند» (Williams, <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/trans.pdf>). به نظر می‌رسد اهالی علوم اجتماعی در ایران - به‌ویژه آنان که به طور تخصصی به زبان مبدأ تسلطی ندارند یا به متون اصلی دسترسی ندارند - می‌بایست به توانایی لازم برای شناسایی این نوع ترجمه‌ها دست یابند تا وقت و نیرویشان هدر نرود.

۲. صورت‌بندی سرمشق جدید جامعه‌شناسی معرفت

چنان که گفتم، پرداختن تفصیلی به مدعای اصلی آرای مک‌کارتی به واسطه‌ی مطالعه‌ی این ترجمه ناهنجار، رنج‌آورتر و دشوارتر از آن است که بتوان به بحثی تفصیلی در باب آن برانگیخته شد. بنابراین، نکاتی در نهایت اجمال بیان خواهد شد. آنچه از لابه‌لای این ترجمه نامناسب دریافته‌ی است این است که مک‌کارتی در این کتاب می‌کوشد، به صورتی مقدماتی، چرخشی نظری در جامعه‌شناسی معرفت صورت‌بندی کند. او این کار را از راه بررسی نظریه‌هایی که دیگر صاحب‌نظران علوم انسانی درباره‌ی هر یک از انواع معرفت ارائه کرده‌اند، انجام می‌دهد. ریشه‌های این چرخش نظری را می‌توان در اثر تأثیرگذار/یجاد اجتماعی واقعیت برگر و لاکمن جست‌وجو کرد.

این چرخش را می‌توان ساده‌شده توضیح داد. اگر جامعه‌شناسی معرفت را شامل دو نوع بررسی زیر بدانیم:

۱. مطالعهٔ تجربی تأثیرات شرایط اجتماعی فرافکری در فرایند سه‌گانهٔ پیدایش، رشد (تکوین و بالندگی)، و گسترش (فراگیری حاملان و وسعت دامنهٔ اثرگذاری) معرفت؛

۲. مطالعهٔ تجربی تأثیرات معرفت در شرایط اجتماعی فرافکری.

سرمشق قبلی جامعه‌شناسی معرفت با تمرکز بر موضوع تعیین اجتماعی معرفت، به قسمت اول این تعریف می‌پرداخت، اما در سرمشق جدید جامعه‌شناسی معرفت، قسمت دوم این تعریف برجسته شده و در دستور کار جامعه‌شناسان معرفت قرار گرفته است. اگر تا پیش از این گفته می‌شد که زندگی اجتماعی به یکی از انحای ممکن در معرفت و سرنوشت آن تأثیر می‌گذارد، اکنون از این سخن گفته می‌شود که چگونه معرفت و نظام‌های معنابخشی، در تکوین واقعیت اجتماعی و ایجاد سیال و مداوم آن سهیم‌اند. پیش از این برگر و لاکمن به نحو تأثیرگذاری دربارهٔ نقش معرفت در تکوین و ایجاد واقعیت اجتماعی سخن گفته‌اند، اما مک‌کارتی می‌کوشد در این کتاب با بررسی برخی اندیشه‌ها و آرا در باب معرفت‌های مختلف - از ایدئولوژی، علم، زبان، و اسطوره گرفته تا خودآگاهی و هویت آگاهی - نشان دهد که اکنون چرخشی در تأکیدات جامعه‌شناسی معرفت رخ داده است:

تأکید بر این که معرفت، فرهنگ است - ادعایی که از نظریه‌های متفاوتی که در این کتاب ارائه شده‌اند استخراج شده است - تأکید و پافشاری بر این است که گروه‌ها و دسته‌های گوناگون شناخت و معرفت، نظیر گروه‌های علوم طبیعی یا علوم انسانی، در درون فرهنگ عمل می‌کنند، یعنی این که این گروه‌های شناخت، تمایلات، معانی و مقولات فرهنگی را دربر می‌گیرند و منتقل می‌کنند و می‌آفرینند. همچنین، بدان معناست که همهٔ معرفت‌ها، [صرف نظر] از هر چیز دیگری که انجام می‌دهند، به‌عنوان نظامی از معنی عمل می‌کنند؛ نظامی از معنی که مقولات و مفاهیمی را برای کاربران فراهم می‌کند تا جهانشان را به‌عنوان چیزی دریابند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۲۲۳؛ قلاب از متن است).

اما در این رویکرد به معرفت، تأکید فقط بر این نیست که این نظام‌های معنایی - معرفت‌ها - فقط درک و فهمی از جهان به دست می‌دهند، بلکه بر این نیز تأکید می‌شود که نظام‌های معنایی در ایجاد اجتماعی واقعیت نیز سهیم‌اند؛ «جامعه چیزی است که تولید می‌شود» (همان: ۲۱۴) و فرهنگ نقشی اساسی در شکل‌دهی جامعه از رهگذر کنش‌گری انسان‌ها دارد.

در فصل اول کتاب - که به نحو نامفهومی ترجمه شده است - مک‌کارتی می‌کوشد این دو وجه جامعه‌شناسی معرفت را توضیح دهد و به تأسی از کار برگر و لاکمن بر وجه دوم تأکید کند:

امروزه جست‌وجوی خاستگاه‌های اجتماعی معرفت که جامعه‌شناسی کلاسیک و جامعه‌شناسی معرفت را مشخص می‌ساخت، کاملاً با شیوه تازه‌ای از تفکر درباره مسئله معرفت و واقعیت جایگزین شده است که مسئله خاستگاه را به گذشته پوزیتیویستی جامعه‌شناسی یا شکل قدیمی‌تر ماتریالیسم تاریخی واگذار می‌کند. [البته در این رویکرد جدید] تولید اجتماعی معنا مورد توجه قرار می‌گیرد؛ فرض این رویکرد آن است که هستی اجتماعی و مادی از زندگی ذهنی جمعی مردم قابل تفکیک نیست. هستی مادی مقدم بر معرفت، زبان، اندیشه، باور و نظایر آن نیست. معرفت نیز یک صورت‌بندی ثانویه از تجربه نیست (همان: ۵۱-۵۲).

به‌رغم همه این تأکیدات در باب نوعی چرخش نظری در جامعه‌شناسی معرفت، بحث از تعین اجتماعی معرفت همچنان بحثی جدی باقی خواهد ماند و این‌که چرا در برخی از موقعیت‌ها برخی از معارف پیدایش، رشد، و گسترش می‌یابند؟ قطعاً پرسشی جدی و کنجکاوی‌برانگیز خواهد ماند. سخن نهایی مک‌کارتی در این کتاب نیز بر همین نکته صحه می‌نهد: «معرفت‌ها و شناخت‌ها وابسته به موقعیت هستند و ماهیتاً ناتمام‌اند» (همان: ۲۲۷). بعد از این اشارات مقدماتی و البته ناکافی درباره محتوای کتاب - که به منظور معلوم کردن ارزش و اهمیت کتاب صورت گرفت - بر موضوع ترجمه این کتاب تمرکز می‌کنیم.

۳. غروب فرهنگ دانشگاهی از رهگذر کوچک‌شماری امور والا

کوچک‌شماری امور بزرگ دامن‌زدن به ابتذال و گسترانیدن آن و عادی کردن آن است. فرهنگ فقط حجم انبوهی از آثار مادی و غیر مادی تولیدشده نیست. مهم‌تر از آن استانداردها و کیفیت رفتار و کرد و کار است. وقتی این استانداردها و کیفیت عمل تنزل می‌یابد، مصرف امر مبتذل و زیستن در ابتذال دامن‌گیر می‌شود. این مثل خو کردن به غذای پس‌مانده دیگران در درون سطل زباله و خواب قیلوله در میان لجن‌زار است. برای مثال، وقتی انسان دانشگاهی لوازم تخصصی حرفه‌اش را وامی‌نهد، مرزهای دانشگاه به‌منزله قلمروی تخصصی با غیر دانشگاه مبهم و نامشخص می‌شوند. بعد می‌توان هر کسی را برای تدریس به دانشگاه دعوت کرد و به او لقب استاد را عطا کرد. این دقیقاً همان پدیده‌ای است

که نجفی دربارهٔ استقبال مردم از کتاب ترجمه‌شده‌ای می‌گوید که تأثیرش همانا «فاجعهٔ اندیشه» است: «تعجب کردم که پس اقبال مردم به این کتاب چه بوده و خوانندگان از آن چه فهمیده‌اند» (نجفی، ۱۳۶۶: ۵).

دردناکانه و با تأسف باید گفت که استاد ارجمند ما دانشمند صاحب‌نظر محمد توکل عملاً و احتمالاً ناخواسته - و از روی خیرخواهی - مصداقی از این مدعا (کوچک‌شماری امور خطیر) شده است و این نخستین باری نیست که وی قدر خویش ندانسته و در نوعی کنش دانشگاهی مشکل‌دار مشارکت کرده است.^۲ درشت‌گویی شاگرد در برابر استاد بی‌ادبی است، اما گاه گریزی نیست. وی برای دومین بار هدایت‌گر فعالیتی می‌شود که به تولید یک کالای دانشگاهی مسئله‌دار منتهی شده است؛ کمی بعدتر قرائن آن را برخواهم شمرد. علاوه بر این که نام او (توکل) به‌منزلهٔ امری اعتبار‌آفرین بر پیشانی کتابی فاقد کیفیت تخصصی قرار گرفته است و در واقع اعترافی است برای مشارکت در کالایی نامطلوب، مقدمهٔ شتاب‌زده و عاری از دقایق تخصصی او این حقیقت (کوچک‌شماری امور خطیر) را بیشتر برملا می‌کند. صرف‌نظر از تکرار تعبیر غیر دقیق و مسامحه‌آمیز «جامعه‌شناسی معرفتی» (به جای جامعه‌شناسی معرفت) که در جای‌جای مقدمهٔ ایشان تکرار می‌شود و البته این نوع تعابیر اشتباه و قدیمی در دیگر حوزه‌های جامعه‌شناسی نیز رایج است - و ناخودآگاه تعابیر «جامعه‌شناسی بی‌معرفتی» یا «جامعه‌شناسی غیر معرفتی»! را تداعی می‌کند - وی گشاده‌دستانه صغیر و کبیر را در عداد مولدان و سازندگان و بسط‌دهندگان و نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی معرفت آورده است. هر جا سخن و اندیشه‌ای دربارهٔ معرفت و نسبتش با جامعه گفته شده، در شمار این گروه قرار گرفته است. ایشان انبوه نام‌ها را شتاب‌زده ردیف کرده است (از مانهایم و شلر و اشتارک و گورویچ و برگر و لاکمن و برخی دیگر که متخصصانه و حرفه‌ای در پرورش جامعه‌شناسی معرفت سهمیم بوده‌اند گرفته تا مارکس و وبر و دورکیم و بوردیو و لوکاج و دیلتای و پاره‌تو و غیره که نه در مقام متخصص جامعه‌شناسی معرفت، بلکه در جایگاه پرورندگان و بنیان‌گذاران تفکر جامعه‌شناختی و یا نظریه‌های اجتماعی سهمیم بوده‌اند و افزون بر آن‌ها، نام هر کسی که جایی در باب معرفت سخن گفته است) و این اقدام را هم «مرور سریع تاریخی - جغرافیایی» نامیده است (توکل، ۱۳۸۸: ۸ به نقل از مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۸). توضیح زیر دربارهٔ مراحل تکوین تاریخی جامعه‌شناسی معرفت منطق این نقد را بهتر نمایان می‌کند.

در بحث از تاریخ تکوین جامعه‌شناسی معرفت می‌بایست بین پنج گروه از فیلسوفان، نظریه‌پردازان اجتماعی، جامعه‌شناسان، و دیگر عالمان علوم انسانی تمایز قائل شد: ۱. آن دسته از فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی که زمینه فکری و فلسفی لازم برای زایش نگرش جامعه‌شناختی به معرفت را شکل دادند؛ نظیر ویکو، مونتسکیو، و هگل. این‌ها عمدتاً در نیمه دوم قرن هفدهم تا پایان نیمه اول قرن نوزدهم می‌زیسته‌اند. این دوره را می‌توان نخستین دوره از مرحله پیشارشته‌ای جامعه‌شناسی معرفت نامید؛ ۲. بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی که عمدتاً بلوغ فکری‌شان و مهم‌ترین آثارشان به طور تقریبی در نیمه دوم قرن نوزدهم و یکی دو دهه اول قرن بیستم رخ داد و پدیدار شد؛ حتی برخی از آن‌ها تماماً در قالب مفهوم جامعه‌شناس نمی‌گنجد - نظیر کارل مارکس، ماکس وبر، و امیل دورکیم. در آثار آنان مایه‌هایی نظری برای شکل‌گیری رشته‌های مختلف جامعه‌شناسی از جمله جامعه‌شناسی معرفت وجود داشته است که به لحاظ تاریخی به طور مستقیم یا غیر مستقیم در بنیان‌گذاری این رشته و یا در توسعه آن نقش ایفا کرده‌اند. بنابراین، بحث از آرای آنان در تاریخ اندیشه‌های رشته‌های مختلف جامعه‌شناسی ضرورت پیدا می‌کند. این دوره را می‌توان دوره دوم از مرحله پیشارشته‌ای جامعه‌شناسی معرفت نامید؛ ۳. بنیان‌گذاران، توسعه‌دهندگان، و نظریه‌پردازان رشته جامعه‌شناسی معرفت که به نحو تخصصی به آن پرداخته‌اند؛ نظیر ماکس شلر، کارل مانهایم، ژرژ گوروچ، ورنر اشتارک، پیتر برگر، و توماس لاکمن؛ و در کنار آن‌ها متفکران مارکسیست، به‌مثابه نظریه‌پردازان اجتماعی، شرح و بسط‌های تازه‌تری از مارکسیسم ارائه کرده‌اند و در آن‌ها درون‌مایه‌هایی غنی از نگرش جامعه‌شناختی به معرفت را پروراندند و نیز آرای‌شان در رشد و توسعه این رشته نقش داشته است؛ نظیر گئورگ لوکاچ، لوسین گلدمن، و برخی از اعضای مکتب فرانکفورت.^۳ این‌ها آثارشان را از دهه سوم قرن بیستم به بعد پدید آورده‌اند. این دوره را می‌توان مرحله رشته‌ای جامعه‌شناسی معرفت نام‌گذاری کرد؛ ۴. منتقدان جامعه‌شناسی معرفت که بعد از شکل‌گیری و تأثیرگذاری آن به نقد آن پرداخته‌اند؛ نظیر کارل پوپر و فرانک ای. هارتونگ.^۴ این‌ها و آثارشان را، که بعد از شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت به‌منزله رشته‌ای علمی و دانشگاهی ظهور یافته‌اند، می‌توان در مرحله پسارشته‌ای جامعه‌شناسی معرفت جای داد؛ ۵. آن دسته از عالمان علوم انسانی و نظریه‌پردازان اجتماعی که مفرداتی را در ذیل جامعه‌شناسی معرفت مطرح کرده‌اند، اما مشخصاً در تاریخ این رشته جایی ندارند.

متأسفانه محمد توکل (که در پایان مقدمهٔ کتاب مورد بحث به غلط «توکلی» آمده است) در مقدمهٔ این کتاب همهٔ این‌ها را با هم آمیخته است و البته این پاسخ که دیگران نیز چنین کرده‌اند انجام آن را موجه نمی‌کند. آمیختن همهٔ این‌ها با یک‌دیگر یا ناشی از آشفتگی رویکرد نظری ایشان است یا ناشی از شتاب‌زدگی و بی‌دقتی در نگارش مقدمه. همچنین، توضیحات ایشان در باب آرای مک‌کارتی به سبب کلی‌گویی و شتاب‌زدگی و نپرداختن دقیق و تفصیلی به اندیشه‌های وی چندان برای فهم آرای مک‌کارتی راه‌گشا نیست. لاجرم می‌بایست به فصول اصلی کتاب ورود کرد.

نوشتن مقدمه‌ای شتاب‌زده، حتی اگر نویسنده متخصص آن حوزه باشد، امر درخور اغمازی است. مشکل اصلی تأیید ترجمه‌ای است که هم نویسنده (مک‌کارتی) را قربانی خویش می‌کند و هم مخاطب را نه فقط به زحمت و تکلف وامی‌دارد، بلکه او را در برابر خشونت ترجمهٔ ناهموار می‌نشانند؛ اولی را به جسارت نافرهیختگی و دومی را به زمختی سهل‌انگاری در یک امر تخصصی. احتمالاً، استاد محترم به قیمت لطمه‌زدن به اعتبار خویش، خواسته‌اند به دانشجویان مجال حضور بدهند.

۴. فرق ترجمهٔ مقلوب و ترجمهٔ فجیع

صلح‌جو از دو نگرانی در ترجمه سخن می‌گوید: نگرانی در نیافتنی شدن متن ترجمه‌شده و نگرانی ساده‌سازی یا حتی تحریف پیام نویسنده (صلح‌جو، ۱۳۶۶: ۵۰).

بعضی از متخصصان ترجمه این موضوع را تحت عنوان ترجمهٔ ارتباطی (communicative translation) و ترجمهٔ معنایی (semantic t.) مطرح می‌کنند. پیش از هر چیز باید گفته شود که هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند به طور مطلق ارتباطی یا معنایی باشد؛ این پدیده صرفاً نسبی است و بسته به نوع متن و هدف ترجمه یکی از این دو قطب برجسته‌تر می‌شود. ترجمهٔ ارتباطی بیشتر به گیرندهٔ پیام توجه دارد تا به فرستندهٔ آن؛ برعکس ترجمهٔ معنایی نمی‌خواهد از دنیای فرستنده فاصله بگیرد. ترجمهٔ ارتباطی به واردکردن ساخت‌های صوری و معنایی نامألوف از زبان مبدأ به زبان مقصد تمایلی نشان نمی‌دهد، اما ترجمهٔ ارتباطی خواننده را مهم‌تر از نویسنده می‌انگارد، در حالی که ترجمهٔ معنایی اولویت را به نویسنده می‌دهد. ترجمهٔ ارتباطی آسان‌تر خوانده می‌شود، اما این خطر وجود دارد که چیزی که می‌خوانیم به طور کامل گفتهٔ نویسنده نباشد. برعکس، در ترجمهٔ معنایی سعی بر این است که تمام الگوهای ساختی و در نتیجه معنایی زبان مبدأ به زبان مقصد برگردد و گاه حتی بر آن تحمیل شود و طبیعی است که چنین ترجمه‌ای را به راحتی نمی‌توان خواند (همان: ۵۰-۵۱).

او به درستی می‌گوید که:

بسته به نوع ترجمه و این که آیا هدف انتقال معنی است یا انتقال نوع تأثیر، می‌توان یکی از دو روش معنایی یا ارتباطی را برگزید. برای مثال، در ترجمه متن فلسفی معنی اهمیت بیشتری دارد تا تأثیر (همان: ۵۲).

بر همین اساس، می‌توان گفت که در ترجمه مباحث نظری، وظیفه اصلی مترجم انتقال معرفت به مخاطبان جدید در زبانی غیر از زبان نویسنده است. ترجمه معیار در چنین مواردی ترجمه‌ای است که بتواند این وظیفه را به نحو احسن انجام دهد.

یکی از لوازم نیل به این هدف، وفاداری هر چه بیشتر به متن اصلی است. ترجمه‌های مقلوب انتقال معرفت را تا حد بسیاری با دگرشد معرفت (transformation of knowledge) انجام می‌دهند. به عبارت دیگر، مفاهیم و آرا به درستی و وفادارانه از زبان مبدأ به زبان مقصد منتقل نمی‌شوند و به طور کلی، فهم جدیدی از متن به دست داده می‌شود. حدی از قلب محتوا و دگرشد معرفت در ترجمه شاید در هر ترجمه‌ای گریزناپذیر باشد، اما وقتی این گونه موارد از حد می‌گذرد، آن‌گاه می‌توان از ترجمه مقلوب و یا محرف سخن گفت. قطعاً در این نوع ترجمه‌ها متن، مفهوم و معنادار ترجمه می‌شود، اما تغییراتی کلی یا جزئی در آن داده می‌شود و سبب انتقال غیر دقیق افکار و اندیشه‌ها به زبان جدید می‌شود. به عبارت دیگر، چنین ترجمه‌ای «روان» است، اما «دقیق» نیست. «بی‌تردید بعضی از ترجمه‌های روان به قیمت فداکردن معنی و مفهوم متن اصلی حاصل شده‌اند» (همان). این گونه ترجمه‌ها علاوه بر این که مشکلات فکری و معرفتی پدید می‌آورند، وقتی مربوط به متونی باشند که حساسیت بسیاری در مورد آن‌ها وجود دارد، می‌توانند درگیری‌ها و مشکلات اجتماعی ایجاد کنند.^۵ نمونه‌ای از ترجمه‌هایی را که در آن متن اصلی اساساً در ترجمه فارسی به کلی متحول شده است، به تفصیل در جای دیگری معرفی شده است (محدثی، ۱۳۸۰). در این جا نیز مثالی از دگرشد موردی محتوا در ترجمه اثری مهم از زبان انگلیسی به فارسی می‌آوریم. این نمونه نشان می‌دهد که محققان ایرانی برای درک درست آرای دانشمندان غربی و غیر غربی - آرای همه آنانی که اثرشان به فارسی ترجمه می‌شود - باید چه زحمتی را متحمل شوند.

چند سالی است که نگارنده بحثی را درباره تفکیک نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی (محدثی، ۱۳۸۷: ۳۹) مطرح کرده و کسی چون هابرماس را نیز یک نظریه‌پرداز اجتماعی دانسته است. در حال حاضر، این بحث را همچنان دنبال می‌کنم

و در این باره مطالعات ام را ادامه می‌دهم. اخیراً با مطالعهٔ کتاب *نظریهٔ کنش ارتباطی* هابرماس چنین گمان بردم که ایشان نیز قائل به تفکیک نظریهٔ اجتماعی و جامعه‌شناسی از یکدیگر است و عملاً کار خود را نیز به تعبیری، نظریه‌پردازی اجتماعی دانسته است. چون این گمان را درست می‌پنداشتم بالطبع، از این‌که آرای هابرماس نیز مؤید دیدگاه من است بسی خوشحال شدم و آن را با برخی از دوستان جامعه‌شناس در میان نهادم. متن زیر بخشی از متن ترجمه‌شدهٔ اثر هابرماس است که مؤید چنین استنباطی است:

در میان تمام رشته‌های علوم اجتماعی تنها جامعه‌شناسی است که رابطهٔ خود را با جامعه به‌عنوان یک کل حفظ کرده است و هر تحولی از سر گذرانده باشد همواره جایگاه خود را به‌عنوان نظریهٔ اجتماعی نیز حفظ کرده است. در نتیجه جامعه‌شناسی، برخلاف سایر رشته‌ها [ها]، نمی‌تواند مسائل مربوط به عقلانیت را کنار بزند، آن مسائل را بازتعریف کند، یا به تکه‌های کوچک‌تر تجزیه نماید. تا آن‌جا که من می‌توانم درک کنم دو دلیل برای این امر وجود دارد. دلیل اول به انسان‌شناسی فرهنگی و جامعه‌شناسی هر دو مربوط می‌شود. رابطهٔ بین کارویژه‌های اصلی و خرده‌نظام‌های اجتماعی این واقعیت را پنهان می‌کند که هم‌کنشی‌های اجتماعی در حوزه‌هایی که برای بازتولید فرهنگی و هم‌کنشی اجتماعی و جامعه‌پذیری حائز اهمیت است به همان شیوه‌هایی تخصصی نمی‌شوند که در حوزه‌های کنش اقتصادی و سیاسی صورت می‌گیرد. هم جامعه‌شناس و هم انسان‌شناس فرهنگی هر دو با کل طیف تجلیات کنش اجتماعی سر و کار دارند و نه فقط با انواع کم و بیش مشخص‌شدهٔ کنشی که می‌توان آن‌ها را در رابطه با مسائلی چون بیشینه‌کردن سود یا کسب و حفظ قدرت سیاسی از انواع کنش غایتمند - عقلانی به شمار آورد. هر دو رشته با کردارهای روزمره در حوزه‌های جهان زیست سر و کار دارند، بنا بر این باید تمام شکل‌های هم‌کنشی نمادی را مورد ارزیابی قرار دهند. برای آن‌ها آسان نیست که مسئلهٔ بنیادی نظریهٔ کنش و تأویل را کنار بزنند. آن‌ها با ساختارهایی از جهان زیست روبه‌رو هستند که شالودهٔ خرده‌نظام‌های دیگری را تشکیل می‌دهد که از جهات متفاوتی به لحاظ کارکردی تخصصی شده‌اند. ما در دنبالهٔ سخن به این پرسش خواهیم پرداخت که چگونه مفهوم‌بندی پارادایمی جهان زیست و سیستم با یکدیگر مرتبط هستند. در این جا میل دارم تأکید کنم که پژوهش در مورد جامعه و فرهنگ نمی‌تواند به همان آسانی از پارادایم جهان زیست جدا شود که پژوهش دربارهٔ خرده‌نظام‌های اقتصادی و سیاسی می‌تواند خود را از این پارادایم منفک کند. این امر توضیح‌گر ارتباط سفت و سخت جامعه‌شناسی با نظریهٔ اجتماعی است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۸).

مطابق این متن ترجمه شده، او در ادامه توضیح می‌دهد که پروژه‌اش ارائه یک نظریه اجتماعی جدید است: «هرگاه جامعه‌شناسی بخواهد نظریه اجتماعی باشد باید با مسئله عقلانیت در سه سطح فرانظری، روش‌شناختی، و تجربی روبه‌رو شود» (همان: ۶۰)؛ و پرداختن به این سه سطح عقلانیت کاری است که خود او در دو جلد نظریه کنش ارتباطی انجام داده است، اما فقط لحظه‌ای تردید - تردید معطوف به حقیقت که همیشه نیز دست نمی‌دهد - مرا از این خطای بزرگ که در دفاع از دیدگاهم در باب تفکیک نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی به هابرماس ارجاع دهم، برحذر داشت؛ تردید در این که نکند مترجم درست و امانت‌دارانه ترجمه نکرده باشد. این بود که به جست‌وجوی ترجمه انگلیسی کتاب هابرماس پرداختم و متأسفانه دریافتم مترجم فارسی‌زبان سخن هابرماس را درست ترجمه نکرده است. وی ترکیب اضافی «نظریه جامعه» (theory of society) را به صورت ترکیب وصفی «نظریه اجتماعی» (social theory) ترجمه کرده است، در حالی که نظریه جامعه مترادف با نظریه اجتماعی نیست، بلکه اعم از آن است. متن انگلیسی جمله اخیر منقول از هابرماس چنین است:

‘Any sociology that claims to be a theory of society has to face the problem of rationality simultaneously on the *metatheoretical*, *methodological*, and *empirical* levels’ (Habermas, 1984: 7).

مترجمان ایرانی چه بسا بر آن باشند که این همه ظرافت و امانت‌داری نوعی دقت زائد و یا حتی بیمارگونه است، اما کافی است فقط به این نکته بیندیشیم که تفکر و نظریه‌پردازی با همین مفاهیم امکان‌پذیر می‌شود و تحقق می‌یابد و اگر مفاهیم را دگرگون کنیم، افکار دیگری را منتقل خواهیم کرد نه آنچه منظور نظر نویسنده بوده است.

اما ترجمه‌هایی هم وجود دارند که نه روان‌اند و نه دقیق. نه معنا و مفهوم مورد نظر نویسنده را منتقل می‌کنند و نه تأثیر متن او را. به عبارت دیگر، نه کارکرد «انتقال معنی» را انجام می‌دهند نه کارکرد «انتقال نوع تأثیر» را (صلح‌جو، ۱۳۶۶: ۵۲). نه به گیرنده پیام توجه دارند و نه به نویسنده آن. نه تنها کارکردهای اصلی ترجمه را به انجام نمی‌رسانند و هیچ‌یک از این دو نگرانی را پاس نمی‌دارند، بلکه دو اثر مخرب بر جای می‌گذارند: اعوجاج در اندیشه و نظرورزی، و دیگری، دل‌سردی مخاطبان در مطالعه متن ترجمه شده. توماس ویلیامز به درستی می‌گوید: «ترجمه مشوق مطالعه است و مطالعات مشوق ترجمه‌اند» (Williams, <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/trans.pdf>). منظور او - که درباره ترجمه

متون مربوط به فلسفهٔ قرون وسطا سخن می‌گویند - این است که ترجمهٔ آثار فیلسوفان قرون وسطایی سبب خوانده‌شدن آثار آنان و شناخته‌شدنشان شده است و مطالعهٔ این آثار نیز مترجمان را به سوی ترجمه‌های تازه‌تر برانگیخته است، اما این نوع ترجمه‌ها به علت ناهموار بودن و نامفهوم بودن اغلب مخاطبان را از مطالعه می‌رماند و آنان را دل‌سرد می‌کند. مطالعهٔ چنین متونی دشوار و آزاردهنده است.

صلح‌جو، که از دو نگرانی اصلی در ترجمه سخن می‌گوید، نامی از این نوع ترجمه‌ها نبرده است. این نوع ترجمه‌ها را که متأسفانه در حوزهٔ علوم اجتماعی در ایران نمونه‌های متعددی از آن یافت می‌شود، چه باید نامید؟ من تعبیر ترجمهٔ فجیع را پیشنهاد می‌کنم. این تعبیر را از نظر ادب‌شناس و صاحب‌نظر فاضل ایرانی ابوالحسن نجفی الهام گرفته‌ام. چنان که پیش از این اشاره شد، ایشان از ترجمه‌هایی سخن می‌گویند که به «فاجعهٔ اندیشه» منتهی می‌شوند:

بحث دربارهٔ این که مترجمان در سال‌های اخیر از روی جهل یا به بهانهٔ حفظ سبک چه خیانتی به زبان فارسی کرده‌اند بحثی طولانی است که فرصت و مجال دیگری می‌خواهد. در این جا فقط به زیانبارترین تأثیر آن اشاره می‌کنم که شاید بتوان آن را «فاجعهٔ اندیشه» نامید، بدین معنی که خوانندگان کتابی می‌خوانند و بی‌آن که مطلقاً آن را فهمیده باشند گمان می‌کنند که فهمیده‌اند. [...] و در ایران، خاصه در میان نسل جوان، فراوان‌اند کسانی که کتاب نامفهومی را می‌خوانند و گمان می‌کنند که آن را فهمیده‌اند. به عبارت دیگر، نمی‌فهمند که نمی‌فهمند. فاجعهٔ اندیشه همین است و به گمان من باید آن را پدیدهٔ اجتماعی خطرناکی دانست (نجفی، ۱۳۶۶: ۵-۶).

به نظر می‌رسد غیر منصفانه و ناروا نیست که این دسته از ترجمه‌ها را که هم متن را مثله می‌کنند، هم خواننده را می‌رمانند، و هم سبب فاجعهٔ اندیشه می‌شوند، ترجمه‌های فجیع بنامیم؛^۶ فجیع هم به معنای «دردناک و اسف‌بار» به علت خشونت که در مورد متن روا می‌دارد و هم به معنای «آزاردهنده و ناخوشایند» به علت اثری که بر نویسندهٔ متن و مخاطب متن می‌نهد. در این جا بی‌مناسبت نیست که در تحلیل ترجمهٔ مورد بررسی، از مورد اول یعنی مثله‌کردن و یا حتی مرگ متن اندکی سخن بگوییم.

۵. مرگ متن در کارزار ترجمه: بررسی یک ترجمه

متأسفانه بررسی و مطالعهٔ ترجمهٔ کتاب معرفت به‌مثابهٔ فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت

جدید نشان می‌دهد که این متن نه روان است و نه دقیق. از آن‌جا که من به متن اصلی کتاب دسترسی نداشته‌ام در فجیع‌نامیدن آن احتیاط می‌کنم. با این حال تردید ندارم که این ترجمه دست‌کم ترجمه‌ای مقلوب و محرف از این کتاب است؛ ترجمه‌ای که در بسیاری موارد محتوای کتاب را به نحو دگرگون‌شده‌ای به زبان مقصد عرضه می‌کند و مخاطب را از مقاصد نویسنده بسی دور می‌کند. با مطالعه اولین صفحه متن ترجمه، درمی‌یابیم که آرمان درک و فهم آرای نویسنده کتاب، بسی دست‌نیافتنی است و چه بسا نوعی خیال‌اندیشی است. آدمی در چنین وضعیتی بی‌اختیار به یاد نظریه «مرگ مؤلف» - البته با دلالتی جدید - می‌افتد! در برخی از ترجمه‌های موجود علوم اجتماعی مؤلف بی‌چاره تا حد مرگ مجروح می‌شود. با این حال، دقیق‌تر آن است که از مرگ متن در این نوع از ترجمه سخن بگوییم نه از مرگ مؤلف، زیرا مؤلف ممکن است در آثار دیگرش به حیات فرهنگی ادامه دهد.

والتر بنیامین در مقاله «رسالت مترجم» (بنیامین، ۱۳۸۹) به درستی از حیات بعدی متن - حیاتی که ترجمه اثر در آن سهیم است - سخن می‌گوید:

ترجمه بعد از متن اصلی می‌آید، و از آن‌جا که آثار مهم مترجم منتخب خویش را هرگز در عصر پیدایش‌شان نمی‌یابند، ترجمه آن‌ها نشانگر [فرارسیدن] مرحله حیات بعدی آن‌هاست (همان: ۷۵).

اکنون نسبت متن اصلی و متن ترجمه‌ای مد نظر نیست، بلکه به مفهوم حیات بعدی خواهیم پرداخت. اگر سخن گفتن از حیات بعدی یا حیات‌های بعدی یک متن روا باشد، چرا سخن گفتن از مرگ متن روا نباشد. اگر چه در چنین نگاهی، ناقد به نحو تنزل‌بخشی به راوی داستانی جنایی درباره قتل شبه‌عمد یا به صورت خشونت‌باری به کارآگاه مکشف چنین قتلی در جهان تولید و آفرینش و بازآفرینی متون بدل می‌شود، و این به هیچ‌وجه خوشایند نیست، اما از این ناخوشایندی تغییری در اصل مسئله حادث نمی‌شود.

چرا نتوانیم از حیات متن و از مرگ متن سخن بگوییم؟ مگر حیات فقط به جهان مادی موجودات گوشت و پوست و استخوان‌دار تعلق دارد؟ بنیامین به درستی از حیات متن سخن می‌گوید و تعبیر تنگ‌نظرانه و محدود ما را از حیات وسعت می‌بخشد:

ایده حیات و حیات بعدی در آثار هنری را باید توأم با عینیتی سراسر غیر مجازی در نظر آورد. حتی در اعصار مبتنی بر تفکر بسته و مغرضانه نیز اشاره‌ای ضمنی به این نکته وجود داشت که حیات محدود به جسمانیت ارگانیکی نیست، ولی قرار هم نیست، به پیروی از

تلاش فخر، قلمرو سیطرهٔ حیات را زیر پرچم سست و بی‌رمقِ جان بگسترانیم، یا این‌که بالعکس، تعریف آن را بر شالودهٔ عوامل حیوانی به مراتب مبهم‌تری نظیر ادراک حسی استوار سازیم، عواملی که فقط به نحوی اتفاقی مشخصهٔ حیات‌اند. حق مفهوم حیات تنها زمانی ادا می‌شود که هر آنچه صاحب تاریخی از آن خویش است و صرفاً معادلِ عرصهٔ وقوع تاریخ نیست، واجد حیات دانسته شود (همان: ۷۵-۷۶).

این‌که ترجمه نوعی فرایند بازآفرینی است، مورد اتفاق بسیاری از اهل فن است (برای مثال، کایوا به نقل از نجفی، ۱۳۶۶: ۱۴). به قول بنیامین:

اگر ترجمه بناست ذاتاً در تقلائی کسب شباهت با متن اصلی باشد، هیچ ترجمه‌ای وجود نخواهد داشت، زیرا متن اصلی در حیات بعدی خویش نوعی تغییر را از سر می‌گذراند، حیاتی که اگر به معنای دگرگونی و احیای چیزی زنده نمی‌بود، چنین نام نمی‌گرفت (بنیامین، ۱۳۸۹: ۷۸).

دغدغهٔ بنیامین در باب ترجمه، دغدغهٔ بازآفرینی و حیات مجدد متن است که پس از ترجمه مستقل از متن اصلی می‌زید، اما دغدغهٔ ما دغدغهٔ مرگ متون طی فرایند ترجمه است. تعبیر مرگ و قتل در باب ترجمه ظاهراً به نحو افراطی به جنایی‌سازی ترجمه می‌انجامد، اما به‌واقع این ذهن و زبان من نیست که میل به جنایی‌سازی ترجمه دارد، بلکه این قساوت و شقاوتی چه بسا غیر عامدانه و ناشی از سهل‌انگاری بیش از حد است که برخی از اهل علم در حوزهٔ علوم اجتماعی ایران بدان آلوده‌اند. مرگ متن ترجمه‌شده یعنی این‌که آن متن خواننده نشود و بدان ارجاع داده نشود و آرای آن نویسنده از آن پس مسکوت و متروک بماند. ترجمه‌های بسیار نامناسب از آثار ژرژ گوروچی به زبان فارسی چنین بلایی بر سر آثار او آورده است. خوانندهٔ چنین ترجمه‌هایی می‌بایست با تکلف چراغی به دست بگیرد و در ظلمات ترجمه به دنبال گوهر معنی بگردد. برای احیای چنین متونی دست‌کم لازم است این‌گونه آثار مجدداً ترجمه شوند.

بگذارید با ذکر برخی از درنیافتن‌هایم برای فهم این متن از شما مدد بجویم. در زیر جملات و عباراتی را محض نمونه (مشتی نمونهٔ خروار) ذکر کرده‌ام و گاه ابهامات و پرسش‌های خود را در ذیل آن‌ها نوشته‌ام. این جملات و عبارات برای من نامفهوم و مبهم بوده‌اند. آنچه در ذیل این جملات (در درون قلاب‌ها) نوشته‌ام نه استیضاح و مؤاخذه و تمسخر، بلکه فقط بیان برخی از پرسش‌های احتمالی است که می‌تواند به ذهن مخاطب خطور کند:

فصل	نمونه‌هایی از جملات نامفهوم
فصل مقدماتی	<p>۱. «نفوذ جامعه در شکل ایده‌ها، مفاهیم، و نظام‌های اندیشه در ساختار تجربه‌ی انسانی گسترش می‌یابد» (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۱۷)؛</p> <p>[آیا ایده‌ها، مفاهیم، و نظام‌های اندیشه شکل دارند؟ این‌جا شکل چه معنایی دارد؟]</p> <p>- آیا جامعه در ایده‌ها، مفاهیم، و نظام‌های اندیشه نفوذ می‌کند یا نه فقط در آن‌ها تأثیر می‌گذارد؟]</p> <p>۲. «هم معرفت و هم واقعیت برای ما واقعی‌اند» (همان: ۱۹).</p> <p>[این‌که واقعیت واقعی است و علاوه بر آن، معرفت هم واقعی است به چه معنی است؟ این‌که «ایده‌ها به چیزهایی اشاره می‌کنند که به‌مثابه‌ی امور واقعی مورد پذیرش قرار گرفته‌اند» (همان) و این‌که ایده‌ها امور را واقعی می‌نمایانند، غیر از این سخن نادرست است که بگوییم: «معرفت واقعی است». معرفت می‌تواند ناظر به واقع باشد یا چیزهایی را واقعی معرفی کند، اما نمی‌تواند خود واقعی باشد. جمله فوق ظاهراً در توضیح آرای برگر و لاکمن آمده است، اما به نظر می‌رسد در اثر خود آنان چنین جمله‌ای یا سخنی دالّ بر چنین معنایی یافت نمی‌شود.]</p> <p>۳. «رُخداد رسانه‌ای» صرفاً بزرگ جلوه‌دادن بحث مانهایم در باب 'چیستی واقعیت' است که هم برای شرایط کنونی ما ضروری است و هم عمدتاً مناسب بررسی جامعه‌شناختی است» (همان: ۲۲).</p> <p>[ترجمه نامفهوم است و به نظر می‌رسد مترجم به درک درستی از متن نائل نشده است.]</p>
فصل ۱	<p>۱. «ایده تعین اجتماعی (و تمام دلالت‌های ضمنی آن) برای رشد تفکر جامعه‌شناختی به‌ویژه در جهان انگلیسی‌زبان چندان حیاتی بود که تصور یک اندیشه فراگیر نیز [از این] در توسعه جامعه‌شناسی مشکل است» (همان: ۴۲؛ قلاب از متن است).</p> <p>۲. «این تأملات فقط برای روشن کردن چیزی آورده شدند که ممکن است نقاط مرجع جهانی نامیده شود، نقاطی که تغییر اخیر در تخیل جامعه‌شناسی را برانگیخته‌اند که شیوه پیوند واقعیت را با آنچه جامعه‌شناسی واقعیت تلقی می‌کند مورد ملاحظه قرار دهد» (همان: ۴۹).</p> <p>۳. «... ایده‌ها و مفاهیم جامعه‌شناسی اندیشه‌ها از مواد خام حیات انسانی بیرون کشیده شده‌اند. آن‌ها در 'خیابان‌های' جهان‌های اجتماعی خاص تکوین یافته و اصلاح شده‌اند» (همان: ۵۰).</p> <p>۴. «هر کنش انسانی در همیشه ... نمادین است» (همان: ۵۳).</p> <p>۵. «سالینز» ماتریالیسم تاریخی حقیقتاً نوعی خودآگاهی جامعه بورژوازی است که هنوز هم یک آگاهی در حدود آن جامعه به نظر می‌رسد» (همان: ۵۳).</p> <p>[یعنی چه؟ یعنی ای سالینز بدان و آگاه باش که ماتریالیسم تاریخی هنوز هم نوعی آگاهی در قلمرو جامعه بورژوازی است؟!]</p>
فصل ۲	<p>۱. «دنبال این اندیشه، اندیشه دیگری وجود دارد این‌که علم و ایدئولوژی وجود دارد، دانشمند از تفکر منفعت‌طلبانه سیاستمدار، هوادار خوبی و یا بورژوا رها است» (همان: ۶۶).</p> <p>[آیا این جمله به زبان فارسی نوشته شده است؟ «هوادار خوبی» یعنی چه؟]</p>

<p>۲. «بسیاری از منتقدان نظریهٔ ایدئولوژی معتقدند، و من با آنان موافقت دارم، که نظریهٔ ایدئولوژی شدیداً از حیث توانایی‌اش برای تبیین حضور سیاست و نظام‌های فرهنگی در نظریه‌ها و کردارهای علم و عملاً در قلمرو اجتماعی محدود است» (همان: ۶۶).</p> <p>[یعنی این که منتقدان نظریهٔ ایدئولوژی می‌گویند: «سیاست و نظام‌های فرهنگی در نظریه‌ها و کردارهای علم و نیز عملاً در قلمرو اجتماعی حضور دارند، ولی نظریهٔ ایدئولوژی ناتوان از تبیین این حضور است». مک‌کارتی نیز با این نظر موافق است! اما از خود متن به نظر می‌رسد که مترجم، متن را درست ترجمه نکرده است، زیرا ظاهراً منتقدان مورد بحث و نیز مک‌کارتی بر آن‌اند که ایدئولوژیک‌دین همه چیز منجر به فروغ‌لطیدن در دیدگاهی «پان-ایدئولوژیک» (همه‌جا حاضر بودن ایدئولوژی) (همان: ۶۶) می‌شود و بنابراین، مک‌کارتی این موضع را رد می‌کند نه این که قصدش تأیید آن باشد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد آنچه نویسنده با آن موافق است، تشخیص نوعی ناتوانی در نظریهٔ ایدئولوژی است.</p> <p>۳. «معرفت‌های علمی - اجتماعی، مؤلفه‌های توصیفی خود به شمار می‌روند و همان‌ها را توصیف می‌کنند» (همان: ۹۸).</p>	
<p>۱. «افزون بر این، دورکیم این مسئله را نیز بحث کرده است که ایده‌ها یا بازنمایی‌های جمعی - راه‌های گوناگونی که مردم تجربه‌های جمعی مشترک را نشان می‌دهند - نسبت به خود گروه، کارکرد مستقلی را بر عهده می‌گیرند (۱۹۸۸ [۱۹۷۴] ص ۸۵). خود زندگی اجتماعی مستلزم ایده‌های مشترک است. هر چند بازنمودها، ایده‌ها و هستی جمعی، از آن هستی‌ای پدید آمده است که حقایق آن برای کسانی که با آن می‌زیند روشن است، [اما] در تحلیل نهایی، این اندیشه است که واقعیت را می‌آفریند. برترین اندیشه و سرآمدترین آن‌ها، اندیشهٔ آفرینش خود جامعه است» (همان: ۱۰۶).</p> <p>[ترجمه نادرست به نظر می‌رسد، زیرا کسی که با منطق گفتار و اندیشهٔ دورکیم آشنا باشد، درمی‌یابد که دورکیم بیشتر بر وجود جمعی تأکید دارد و معتقد است که افکار و بازنمایی‌های جمعی از دل وجود جمعی نشئت می‌گیرند؛ اگر چه این افکار و بازنمایی‌های جمعی ممکن است خود کارکرد مستقلی پیدا کنند. سیاق متن نیز حاکی از چنین برداشتی است، زیرا نویسنده بلافاصله می‌افزاید: «ویژگی ساختارگرایانهٔ استدلال دورکیم را در مباحثات او علیه نظریات فلاسفهٔ عمل‌گرای امریکایی (دورکیم، ۱۹۸۳ [۱۹۱۴]) نیز می‌توان یافت که می‌گوید بازنمایی یک عمل جمعی است» (همان: ۱۰۶). ادامهٔ متن نیز حاکی از این است که اندیشهٔ مسبوق به حیات جمعی است زیرا می‌گوید: «دورکیم حیات اجتماعی را بسان مادر و پرستار جاودانهٔ اندیشهٔ اخلاقی و تفکر منطقی، مادر و پرستار جاودانی علم و همین‌طور ایمان، توصیف می‌کند» (همان: ۱۰۷). بنابراین، به نظر می‌رسد دورکیم می‌خواهد بگوید که افکار و اندیشه‌های جمعی از حیات اجتماعی زاده می‌شوند، اما سپس کارکرد مستقلی می‌یابند و همچون آفرینندهٔ جامعه تصور می‌شوند. در هر حال این نکته‌ای درخور تأمل است.]</p> <p>۲. «ساختارگرایی تاکنون به‌دقت مورد بررسی قرار گرفته است، چه به این عنوان که از حیات در حد ادعای علمی‌اش ناتوان است و چه به گفتهٔ پسامدرنیست‌ها در مقام تداوم ردگیری از روی رد پای</p>	<p>فصل ۳</p>

<p>باقی مانده بر گل خشکیده اومانسیم و قوم‌محوری مدرنیستی. از چشم‌اندازی دیگر، هر گاه ساختارگرایی به جدی‌گرفتن زبان مصمم شده است، خود را از بین برده است» (همان: ۱۳۱).</p> <p>[این جملات چندان مفهوم نیستند.]</p> <p>۳. «در هر حال، اشکال و صور اجتماعی در چشم یک مشاهده‌گر، همانند یک چشم‌انداز، ایفای نقش می‌کند؛ به‌مثابه یک آشوب گسترده و وسیع، عناصر گسسته و ناهمگون پدیدار می‌شود؛ چنان که گویی آدمی می‌داند که تاریخ زمین‌شناختی یک ناحیه، زندگی و حیات ناخودآگاه آن، - اگر بتوانیم آن را این‌گونه بنامیم - معنای اصلی و مهمی را از ماهیت عناصر، غیر از جابه‌جایی‌های معوج و محدود، ظاهر می‌کند» (همان: ۱۱۲).</p> <p>[ترجمه مفهوم نیست.]</p> <p>۴. «معرفت و شناخت و فرهنگ در و از طریق رویارویی مردم و قدرت‌های جهان (و نه بیرون از آن) تولید می‌شود: مردم و قدرت‌هایی که امروز پدید آمده‌اند؛ که دیگر هیچ فرهنگ نابی وجود ندارد؛ و در میان مردمی که زندگی‌هایشان (و فرهنگ‌هایشان) عمیقاً با زندگی‌ها (و فرهنگ‌های) یکدیگر درگیر شده است. لوی - استراوس می‌گوید تنوع فرهنگ‌ها خصوصاً امروزه کمتر کارکرد انزوای گروه‌هاست تا کارکرد مناسباتی که آن‌ها [گروه‌ها] را یکپارچه می‌کند» (لوی - استراوس، ۱۹۷۶، ص ۳۲۸) تفاوت‌های انسان اصیل، متلاشی‌کننده است» (کلیفورد، ۱۹۸۸، ص ۱۴)» (همان: ۱۲۳).</p> <p>۵. «آن‌ها تحقق بینش‌ها و مقولات امروزی ما هستند که اجازه می‌دهند و موجب می‌شوند تا ما واقعاً یک جامعه‌شناسی همابندگرا و پادامیز (تلفیقی) را ایجاد کنیم؛ جامعه‌شناسی‌ای که ویژگی آن درهم‌آمیختن معبودهای عجیب، یا آمیزه مصنوعات فرهنگی، درهمی از سبک‌های زیبایی‌شناختی و چشم‌اندازهاست» (همان: ۱۳۲ - ۱۳۳).</p> <p>[این جملات را نمی‌فهمم. دست‌کم، این جملات از نظر فارسی‌نویسی اشکال دارند.]</p>	
<p>۱. «کار جامعه‌شناسی، سنت از پژوهش و کاوشگری است» (همان: ۲۱۷).</p> <p>[جمله فوق به‌لحاظ نگارش فارسی اشکال دارد.]</p>	<p>مؤخره</p>

اگر به موارد نامفهوم و مبهم در این متن اشاره کرده‌ام، بدان دلیل است که بخشی از ابهامات و نارسایی‌های یک متن ترجمه‌ای می‌تواند ناشی از ترجمه نامفهوم و نارسا باشد، اما در مواردی که خود متن اصلی ابهام و یا نارسایی داشته باشد، مترجمان معمولاً می‌کوشند از طریق توضیحاتی در پانویس و یا پی‌نوشت، متن را برای مخاطب روشن‌تر کنند. برای مثال، وقتی مفاهیم و یا حتی جملاتی مبهم و نامفهوم‌اند، مترجمان دست‌کم آن مفاهیم یا جملات را عیناً ذکر می‌کنند تا اطلاعات بیشتری در اختیار مخاطب قرار گیرد. مهم‌ترین وظیفه مترجمان را در ترجمه متونی که شکل گرفته از «کلام وابسته به واقعیت»

است - و متون علمی و فنی نیز از جملهٔ همین متون است - انتقال دقیق و روشن محتوا دانسته‌اند. پس اگر متن ترجمه نامفهوم باشد، مترجم مسئول این نارسایی است:

هر نوشته‌ای که برای ترجمه انتخاب کنیم در هر حال به زبانی نوشته شده است که در یکی از این سطوح قرار دارد، یعنی در آن یا کلام وابسته به واقعیت یا کلام وابسته به خود به کار رفته است. زبان محاوره، خبر روزنامه، گزارش وقایع، تفسیر سیاسی، تحقیق اجتماعی و حتی بسیاری از کتاب‌های تاریخ و تذکره و خاطرات و البته کتاب‌های علمی و فنی از نوع اول‌اند. در این جا محتوا از سبک جداسازی و وظیفهٔ مترجم در وهلهٔ نخست این است که محتوا را هر چه دقیق‌تر و روشن‌تر از زبان مبدأ به زبان مقصد منتقل کند (نجفی، ۱۳۶۵: ۱۰).

با این همه، باید یادآوری کنم که دو فصل چهارم و پنجم این کتاب نسبتاً خوب ترجمه شده‌اند؛ دست کم روان و قابل فهم‌اند و می‌توان آن‌ها را بدون دردسر خواند، اگر چه اشکالات و ایرایشی دارند، اما داوری دربارهٔ این که آیا دقیق و وفادارانه ترجمه شده‌اند یا نه؟ نیازمند واری مقایسه‌ای آن با متن اصلی است.

نکتهٔ مهم دیگر این است که منابعی که نویسنده بدان‌ها ارجاع داده است و در متن کتاب ذکر شده‌اند، در انتهای متن ترجمه شده موجود نیستند. برای مثال، ما نمی‌توانیم پی ببریم که نویسنده در شرح آرای دورکیم به کدام اثر او تکیه کرده است و این نقص بزرگی برای این کتاب است.

۶. نتیجه‌گیری

در بسیاری از ترجمه‌های فارسی متون علوم اجتماعی ضعف‌ها و نارسایی‌های جدی وجود دارد که در آن‌ها مفاهیم، آرا، و نظریه‌ها به درجات مختلف تحریف می‌شوند. از این رو، خوانندهٔ فارسی‌زبان در موارد عدیده‌ای در فهم آرای متفکران غیر ایرانی با مشکلات جدی مواجه است. چه بسا شروح ایرانی آرای متفکران غیر ایرانی به سبب مراجعه‌نکردن به متون اصلی معوج و مسئله‌دار است و این همه، سبب نشر و اشاعهٔ تفسیرهای نادرست از آرای متفکران غیر ایرانی می‌شود و انتقال دانش با دگرشد انجام می‌گیرد. این نوع از ترجمه را که انتقال معرفت در آن‌ها با حد بالایی از دگرگونی انجام می‌گیرد، می‌توان ترجمهٔ مقلوب نامید. ترجمهٔ مقلوب اگر چه دقیق و وفادارانه نیست، اما در بسیاری موارد روان و مفهومی است و خواننده کم و بیش می‌تواند با آن ارتباط برقرار کند. نوع دیگر

ترجمه‌های نامطلوب نه روان‌اند و نه دقیق؛ نه معنای متن را منتقل می‌کنند و نه نوع تأثیر آن را. این نوع ترجمه‌ها را می‌توان ترجمه فجیع نامید. ترجمه فارسی کتاب معرفت به مثابه فرهنگ: جامعه‌شناسی جدید معرفت (۱۳۸۸) متأسفانه نه روان است و نه دقیق. در نتیجه، حتی اگر شواهد و قرائن برای تشخیص آن به منزله ترجمه‌ای فجیع کافی نباشد، دست‌کم می‌توان آن را ترجمه‌ای مقلوب دانست. از طریق بررسی این کتاب - حتی بدون مراجعه به متن اصلی - می‌توان دریافت که مفاهیم و آرای نویسنده به چه میزان تحریف شده است و به نحو نامناسبی - گاه به صورت بی‌معنا، گاه نامفهوم و گنگ، و گاه چندپهلوی و افاده‌کننده چندمعنا - به فارسی برگردانده شده است؛ چندان که مخاطب نه تنها به آسانی قادر نیست که ظرایف و دقایق بحث را دریابد، بلکه در موارد متعددی جملات متن به لحاظ نگارش فارسی نیز اشکال دارند. بنابراین، در مورد این ترجمه، دست‌کم می‌توان گفت که با ترجمه‌ای مقلوب و محرف سر و کار داریم، چون نه کارکرد انتقال معنی را به درستی انجام می‌دهد و نه کارکرد نوع تأثیر متن را.

اما اگر نظرم‌ان را از ترجمه فراتر ببریم و به دنبال مقصود نویسنده بگردیم، می‌توان گفت که نکته قابل دریافت از لابه‌لای این ترجمه به طور کلی، این است که نویسنده می‌کوشد، چرخشی نظری را در جامعه‌شناسی معرفت صورت‌بندی کند و نشان دهد که چگونه معرفت و نظام‌های معنابخشی در تکوین واقعیت اجتماعی و ایجاد سیال و مداوم آن سهیم‌اند؛ در حالی که، پیش از این در این رشته معمولاً تعیین اجتماعی معرفت در کانون بحث قرار داشت.^۷

پی‌نوشت

۱. البته تجربه‌های مثبتی را نیز شاهد بوده‌ام. وقتی یکی از کتاب‌های منتشرشده نشر مرکز را در کتاب ماه علوم اجتماعی نقد کردم، بعدها نامه‌ای تشکرآمیز از مدیر محترم نشر مرکز دریافت کردم که توضیحاتی درباره شرایط چاپ کتاب نقدشده داده بودند. چنین مواجهه‌ای شایسته تقدیر است.

۲. مورد اول اثری است با مشخصات زیر:

علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفتهای بشری»، زیر نظر محمد توکل، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۳. برای نمونه به دو اثر زیر مراجعه شود:

آدورنو، تئودور، جی. مارتین، و جیمز اشمیت (۱۳۶۷). مکتب فرانکفورت و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمهٔ جواد گنجی، تهران: گام نو.

فیاضی، طاهره (۱۳۹۱). «بررسی ابعاد جامعه‌شناختی معرفت در مکتب انتقادی: با تأکید بر آرای هورکهایمر، مارکوزه، و هابرماس»، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.

۴. در مورد نقدهای پوپر و فرانک هارتونگ و دیگران به جامعه‌شناسی معرفت به اثر زیر مراجعه شود:

Curtis, E. James and John W. Petras (1970). *The Sociology of Knowledge*, Duckworth.

۵. نمونه‌ای از آن حرکتی اعتراضی در ترکیه است که مسیحیان این کشور علیه ترجمه‌ای مقلوب یا محرف از *انجیل متی* انجام دادند؛ ترجمه‌ای از *انجیل متی* که بیشتر با اعتقادات دینی مسلمانان هم‌سازی داشت تا با اعتقادات خود مسیحیان و در سال ۲۰۱۱ انتشار یافت. ←

ASIA/ TURKEY-Distorted Translation of the Gospel, to Make it "Close to Muslims"-Christians Protest". 2012-05-10. <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=31530&lan=eng>.

۶. جست‌وجویی ساده در گوگل آشکار کرد که این تعبیر یا مشابه آن در برخی متون انگلیسی نیز به کار رفته است. در یک پایگاه اینترنتی با عنوان «خدا نمی‌گوید که؛ ترجمه‌ها و سوء ترجمه‌های عهدین»، ترجمهٔ کلمهٔ *nefesh* عبری به *soul* انگلیسی ترجمه‌ای فاجعه‌بار دانسته شده است:

'In short, *nefesh* was the tangible aspects of life, that is, everything that could be touched: the blood, the flesh, and the physical breath. This is why "soul" is such a disastrous translation for *nefesh*. "Soul" in English is precisely that which is intangible, while *nefesh* is the opposite' ("How to Love the Lord Your God -Part 3, 'Heart and Soul'" (<http://goddidntsaythat.com/2012/09/07/god-as-rewarder-and-protector-in-genesis-151/>).

اما در این جا در واقع، فقط معادل‌گذاری یک کلمه، فاجعه‌بار دانسته شده است نه کل یک متن ترجمه‌شده. شایان ذکر است که فرهنگ انگلیسی-فارسی پویا برای کلمهٔ *disastrous* معادل‌های زیر را پیشنهاد کرده است: «۱. فاجعه‌آمیز، مصیبت‌بار، فجیع؛ ۲. ناموفق» (باطنی و دستیاران، ۱۳۸۵: ۳۸۷).

۷. ارزیابی‌های یکی از داوران محترم مقاله در بهبود کیفیت این مقاله و موجه‌تر شدن محورها و جهت‌گیری‌های این نقد نقش بسزایی داشته است. از این رو، از ایشان و زحماتشان قدردانی می‌کنم. همچنین، از مساعی و پی‌گیری‌های مداوم خانم محبوبه سادات هدی بسیار سپاس گزارم.

منابع

- باطنی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۵). *فرهنگ معاصر پویا انگلیسی-فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۹). *عروسک و کوتوله: گفتارهایی در باب فلسفه زبان و فلسفه تاریخ*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- چاوشیان، حسن (۱۳۹۰). «تمایز یا تشخیص؟ پاسخ به شبهه‌نقدها و یادداشتی درباره تمایز»، ماهنامه مهرنامه، تهران، ش ۱۴، مرداد.
- صلح‌جو، علی (۱۳۶۶). «بحثی در مبانی ترجمه»، در *برگزیده مقاله‌های نشر دانش (۳) درباره ترجمه*، تهران: نشر دانشگاهی.
- محدثی، حسن (۱۳۸۰). «تشخیص یک ترجمه!»، مجله جهان کتاب، ش ۱۲۱ و ۱۲۲، اردیبهشت.
- محدثی، حسن (۱۳۸۷). «چارلز دیویس؛ متأله انتقادی»، در *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی، تهران: نشر یادآوران.
- مک‌کارتی، ای. دی. (۱۳۸۸). *معرفت به مثابه فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت جدید*، ترجمه خالق‌پناه و دیگران، زیر نظر و مقدمه محمد توکل، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- نایدا، یوجین (۱۳۶۶). «نقش مترجم»، در *برگزیده مقاله‌های نشر دانش (۳) درباره ترجمه*، ترجمه سعید باستانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۶۶). «مسئله امانت در ترجمه»، در *برگزیده مقاله‌های نشر دانش (۳) درباره ترجمه*، تهران: نشر دانشگاهی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *نظریه کنش ارتباطی*، جلد ۱: *عقل و عقلانیت جامعه*، ترجمه کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.

Habermas, Jurgen (1984). *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

Williams, Thomas. 'Transmission and Translation', <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/trans.pdf>.