معنویت قدسی

خدا در معنویت قدسی

ابوالقاسم فنایی

■ اگر در این نظریه از خدا سخن می‌گوییم، غرض اصلی‌مان «خداشناسی» نیست، بلکه «با خدا زیستن» است. «خداشناسی» با «خداپرستی» فرق دارد؛ خداپرست کسی است که خدا قبله و محور زندگی اوست. «قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيايَ وَ مَماتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» (انعام/۱۶۲): «[ای پیامبر] بگو: «نماز من، عبادت من، زیستن من و مردن من همه برای خداوندی است که پروردگار جهانیان است.» پرسش اصلی معنویت قدسی در باب الاهیات این است که «چگونه با خدا زندگی کنیم؟» البته زیستن با خدا در گرو شناختن اوست، اما صرف شناختن خداوند هیچ تحولی در شخصیت ما ایجاد نمی‌کند. در واقع ادعا این است که کسی که با خدا زندگی نمی‌کند به‌درستی او را نشناخته است.

خدا فرضیه‌ای برای دانستن نیست، بلکه دوستی برای دوست داشتن و دوست داشته شدن و محبوبی برای عشق ورزیدن است. «دوستی» با خدا، «زیستن» با خدا و «هم‌نشینی» با خداست که سبک زندگی شخص را عوض می‌کند و در خلق‌وخو و گفتار و کردار او تاثیرات عمیقی بر جای می‌گذارد و از او «آدمی دیگر» و بل «عالَمی دیگر» می‌سازد. البته وقتی جهان درون شخص عوض شد، جهان بیرون او نیز عوض خواهد شد. به قول «اقبال لاهوری»:

چونکه در جان رفت جان دیگر شود
جان که دیگر شد جهان دیگر شود

سخن گفتن «درباره» خدا با سخن گفتن «با» خدا فرق دارد؛ در اولی خدا «غایب» است، در حالی که در دومی خدا «حاضر» است. فیلسوفان و متکلمان «درباره» خدا سخن می‌گویند، اما پیامبران و عارفان «با» خدا سخن می‌گویند. خدای فیلسوفان و متکلمان «خدای غایب» است، در حالی که خدای پیامبران و عارفان «خدای حاضر» است. خدای فیلسوفان و متکلمان «خدای مرده» است، در حالی که خدای پیامبران و عارفان «خدای زنده» است. خدای غایب و مرده هیچ تاثیری در رشد معنوی و اخلاقی و تحول شخصیت پرستندگانش ندارد، یعنی از نظر تاثیری که در شخصیت و هویت آنان دارد، بود و نبودش یکی است؛ مثل بود و نبود حیات در کرات دیگر است.

به تعبیر «مارتین بوبر» عارف و الاهیدان یهودی، رابطه‌ای که ما با خدای غایب برقرار می‌کنیم، رابطه «من ـ او» است. در این نوع رابطه ما «درباره» خدا سخن می‌گوییم، اما «با» خداوند هیچ رابطه‌ای برقرار نمی‌کنیم. خدای غایب خدایی مرده است که «درباره» او می‌توان گفت‌وگو کرد، اما «با» او نمی‌توان سخن گفت. نصیب ما از چنین رابطه‌ای تصورِ خدا و تصدیق به وجود اوست که ذهن و حافظه ما را اشغال می‌کند، همین و بس. یعنی اگر خدای مورد پرستش خداباوران خدای غایب باشد، از نظر شخصیت، خلق‌وخو و گفتار و کردار یا از نظر معنوی و اخلاقی و در یک کلمه از نظر سبک زندگی هیچ فرقی بین خداباوران و خداناباوران وجود نخواهد داشت، بلکه به یک معنا برخی از خداناباوران به خدا نزدیک‌ترند تا خداباوران. رابطه «من ـ او» رابطه‌ای است که فلسفه و کلام بین انسان و خدا ایجاد می‌کند. کسی که چنین رابطه‌ای با خداوند برقرار می‌کند در همین حد باقی می‌ماند و از نظر وجودی از این بالاتر نمی‌رود، یعنی چنین رابطه‌ای او را قدمی به خدا نزدیک نمی‌کند.

اما در رابطه «من ـ تو» خدا حاضر است و وقتی شخص چنین رابطه‌ای با خداوند برقرار می‌کند، وارد گفت‌وگو یا رازونیاز و مناجات با خداوند می‌شود. رابطه «من ـ او» نوعی «مونولوگ» است، در اینجا اگر هم دیالوگی در کار باشد، این دیالوگ درباره شخص ثالثی است که از صحنه گفت‌وگو غایب است. اما رابطه «من ـ تو» رابطه‌ای زنده و وجودی است که در طی آن طرفین رابطه از یکدیگر تاثیر وجودی، معنوی و اخلاقی می‌پذیرند. رابطه «من ـ تو» همان رابطه دوستانه و عاشقانه است. به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد
ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود

از منظر معنویت قدسی برقراری رابطه «من ـ تو» نه فقط با خداوند بلکه با انسان‌های دیگر نیز از اهمیت حیاتی برخوردار است. یعنی ما با هرکسی که چنین رابطه‌ای برقرار کنیم، با او هم‌نشین و هم‌سخن شده‌ایم و این هم‌نشینی و هم‌سخنی، یا تاثیری مثبت بر معنویت و اخلاق ما بر جای می‌گذارد یا تاثیری منفی. این نکته اساس آداب دوستی از منظر معنویت قدسی است که بعدا با تفصیل بیشتر درباره آن سخن خواهیم گفت.

در رابطه «من ـ تو» هم ما با خداوند سخن می‌گوییم و هم خدا با ما و هم خدا سخن ما را می‌شنود و هم ما سخن او را. در چنین رابطه‌ای شخص با خدا هم‌نشین و هم‌سخن می‌شود و هم‌نشینی با خدا همان زیستن با خداست. این هم‌نشینی دو خاصیت مهم دارد: در پرتو این هم‌نشینی «گرم» و «روشن» می‌شویم. سردی و تاریکی نشانه مردگی است و گرمی و روشنی نشانه زندگی است. هم‌نشینی انسان با خدا هم‌نشینی «گِل» با «گُل» است.

گِلی خوشبوی در حمام روزی
رسید از دست محبوبی به دستم
بدو گفتم که مشکی یا عبیری
که از بوی دلاویز تو مستم
بگفتا من گِلی ناچیز بودم
ولیکن مدتی با گُل نشستم
کمال هم‌نشین در من اثر کرد
وگرنه من همان خاکم که هستم

از چپ به راست فرهادپور، فکوهی، جهان‌دیده، قانعی‌راد، مرادی و سعیدی

میزگرد سیاست‌های راهبردی ترجمه و تالیف علوم اجتماعی با حضور افشین جهان‌دیده، مراد فرهادپور، سیدمحمدامین قانعی‌راد، محمدعلی مرادی و علی‌اصغر سعیدی

ترجمه؛ شکلی از اندیشیدن

تانیا تجلی: میزگرد «سیاست‌های راهبردی ترجمه و تالیف علوم اجتماعی» روز سه‌شنبه ۲۶ اردیبهشت در دانشکده علوم اجتماعی برگزار شد. این میزگرد که قرار بود در سالن کنفرانس انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شود، به دلیل زیادی جمعیت در تالار «شهید مطهری» این دانشکده برگزار شد. در این میزگرد که «ناصر فکوهی» آن را مدیریت می‌کرد، مراد فرهادپور، افشین جهاندیده، سیدمحمدامین قانعی‌راد، محمدعلی مرادی و علی‌اصغر سعیدی هر کدام به ترتیب درباره موضوعات رویکرد هرمنوتیک به ترجمه، ترجمه- اندیشیدن- دیرینه‌شناسی، رویکرد فرهنگی به معضل ترجمه متون علوم اجتماعی، ضرورت و چگونگی ترجمه در علوم انسانی، مشکل ترجمه متون سیاست‌گذاری اجتماعی به سخنرانی پرداختند. اولین سخنران این میزگرد مراد فرهادپور بود. فرهادپور ترجمه را یک شکاف، خلأ گسست و تنش توصیف کرد. وی با بیان اینکه ترجمه اگر بخواهد معنا یابد و به تفکر وصل شود، گفت: برای تحقق این امر ترجمه باید به کنش تفکری مربوط شود که با امر کلی در ارتباط است. وی تاکید کرد: باید از تفکر به سمت ترجمه رفت، نه از ترجمه به سمت تفکر. فرهادپور خطا کردن را شرط رسیدن به این امر دانست و با تاکید بر اینکه خطا شرط لازم برای رسیدن به این موضوع است، بر رویکرد از تفکر به سمت ترجمه تاکید کرد. سخنران بعدی این میزگرد افشین جهاندیده بود. جهاندیده با بیان اینکه در رویکرد دیرینه‌شناختی، ترجمه نه با جمله یا قضیه، بلکه با گزاره و عرصه هم‌بسته آن یا منظومه گفتمانی‌اش سروکار دارد، ترجمه را نه تکرار همان، بلکه تکرار تفاوت توصیف کرد و گفت: به دلیل همین تکرار تفاوت است که ترجمه می‌تواند یک کنش سیاسی باشد؛ ترجمه به مثابه اندیشیدن، با خلق عرصه گفتمانی متفاوت می‌تواند امکان‌هایی جدید و متفاوت را پیش پای اندیشه و کنش بگشاید. سپس سیدمحمدامین قانعی‌راد سخنران بعدی این میزگرد با طرح این پرسش که اگر قرار است بیندیشیم به چه زبانی باید اندیشید، گفت: باید به زبان فارسی اندیشید. ترجمه باید ما را به اندیشیدن در زبان فارسی توانا کند. ترجمه باید ظرفیت‌های زبان فارسی را تقویت کند و ما را به سایر روشنگران و دانشگاهیان ربط دهد و بین ما و مردم نوعی پیوند ایجاد کند. محمدعلی مرادی نیز با بیان اینکه به نظر من اندیشیدن آغاز است و ترجمه بعد از اندیشیدن است تاکید کرد: اگر بخواهد ترجمه‌ای شکل بگیرد ضرورت دارد این ترجمه از متون کلاسیک باشد. بسیاری از افراد هنوز هم کلاسیک نشده‌اند. وی در ادامه با بیان اینکه من خود تجربه زیسته‌ای زیادی دارم، چرا باید به ژیژک گوش دهم؟ گفت: ذهن خرد ایرانی در حال حاضر در شن‌زار متن‌های درجه سه و چهار مدفون شده است. در این میزگرد که هر یک از سخنرانان حدود ۲۰دقیقه به سخنرانی پرداختند با حاشیه‌هایی همراه بود که در نهایت با بحث میان سخنرانان به پایان رسید.

به چه زبانی باید اندیشید؟

محمدامین قانعی‌راد

آقای «فرهادپور» گفتند ترجمه آگاهی به شکاف درون خود است و ترجمه را با تعبیر لاکانی به کار می‌گیرند تا به شکاف درون خود پی ببرند. آقای «جهان‌دیده» هم ترجمه را، ترجمه گفتمان می‌دانند. دو نفر از مترجمان ما (مراد فرهادپور و افشین جهان‌دیده) با تئوری و نظریه وارد بحث شدند و ترجمه را به عنوان یک شغل (به معنای منفی آن) تلقی نکردند. مترجم می‌کوشد کاری انجام دهد و ترجمه را در یک بستر کلی‌تر نگاه کند. درباره ترجمه می‌توان به سه مفهوم اشاره کرد.

۱- مفهوم گسترده و وسیعی که آقای فرهادپور به آن اشاره و نقد کرد. در این مفهوم اکثر ما صبح و شب مشغول ترجمه‌ایم.

۲- مفهوم محدودتری نیز وجود دارد. در این مفهوم، مترجم کسی است که کارش به طور حرفه‌ای ترجمه باشد.

۳- مفهوم دیگری وجود دارد که ترجمه در این مفهوم نه محدود است و نه وسیع. این نظریه به عنوان «گفتمان‌های فرهنگی ترجمه» مطرح می‌شود. اگر بخواهیم این گفتمان فرهنگی را طبقه‌بندی کنیم برخی ترجمه را به عنوان یک کنش «استعماری» می‌بینند و برخی به‌مثابه کنش «نوسازی» از آن یاد می‌کنند. در روایت سوم اگر به ترجمه نگاه «هابر ماسی» داشته باشیم ترجمه به‌مثابه کنش ارتباطی است. اگر نگاه گادامری داشته باشیم ترجمه به‌مثابه یک کنش است، نوعی گفت‌وگو، کنشی تفسیری تاویلی. بنابراین در ترجمه با این سه گفتمان روبه‌روییم. می‌توان مثالی از نگاه اول که ترجمه را کنشی استعماری می‌داند آورد. اگر روزنامه‌ها را خوانده باشید چنین نگاهی به ترجمه وجود دارد. در این نگرش ترجمه کنشی استعماری است و زبان علوم انسانی جدید زبان قدرت است که در انتها به تسلط امپریالیستی می‌انجامد. بر مبنای کنش دوم که کنش نوسازی است قرار نیست ترجمه ما را به اندیشیدن یاری کند و ممکن است اهداف دیگری داشته باشد. در کنش نوسازی، زبان فارسی زبان شعر، عاطفه و عرفان است و امکانات محدودی برای مفهوم پردازی دارد. با این تحلیل باید به جای زبان تحلیلی، زبان تحلیلی- انتقادی را گسترش داد و در انتها این قضیه به نوعی گسست از زبان عمومی منجر می‌شود؛ گسست از زبان عمومی و تاسیس یک زبان فلسفی- علمی جدید. به این دیدگاه می‌توان نقدهایی وارد کرد و از جمله نقدها آن است که اثرگذارترین افراد در عرصه اجتماعی روشنفکرانی بودند که از زبان التقاطی استفاده می‌کردند، یعنی زبانی که بخشی از آن در زبان ادبی و بخشی از آن در زبان علمی ریشه داشته است. در نگاه کنش نوسازی نوعی نخبه‌گرایی، برج عاج نشینی و نگاه تحقیرآمیز نسبت به توده‌ها وجود دارد. مثلا «جواد طباطبایی» می‌گوید برای رسیدن به مدرنیته باید «هگل» را فهمید، در حالی که بسیاری از دانشجویان جامعه‌شناسی هگل را خوانده‌اند و نفهمیده‌اند. در ثانی باید کدام ترجمه هگل را خواند و فهمید؟ من کتاب «پدیدارشناسی روح» را خواندم. ترجمه این کتاب به قدری بد است که به کفر ابلیس نمی‌ارزد و از خریدش پشیمان شدم. دعوت به گسست از زبان عمومی و قرار گرفتن در یک موضع زبان تخصصی در بسیاری از موارد به شکاف بین روشنفکران می‌انجامد. هر دوی این رویکردها که از آنها صحبت شد چه رویکرد بومی‌گرایانه و چه رویکرد نوسازی، مبتنی بر تقابل‌های زبانی بین دو زبان عمومی و تخصصی است. بنابراین باید از رویکرد سومی به عنوان کنش ارتباطی و گفت‌وگویی سخن گفت و زبان فارسی را به حوزه عمومی برد. راه‌حل پیشنهادی من توسعه و گسترش زبان فارسی در فرآیند ترجمه است. اگر قرار است بیندیشیم به چه زبانی باید اندیشید؟ به زبان فارسی باید اندیشید.

ترجمه: جمله یا گزاره؟

افشین جهاندیده

«شکسپیر» در نمایشنامه «هملت» جمله‌ای را از زبان هملت می‌گوید: «the time is out of joint». این عبارت در ترجمه‌های متفاوتی که در زبان فارسی از آن شده است ترجمه‌های گوناگونی دارد. «به‌آذین» این جمله را این‌گونه ترجمه کرده: «زمانه از مدار خود به درگشته است». «شمس‌الدین ادیب سلطانی» چنین ترجمه کرده: «زمانه از مدار خود گسسته است». «مسعود فرزانه» در ترجمه خود آورده: «روزگار خراب است». همین عبارت شکسپیر که «ژیل دلوز» در پیشگفتار کتابی با نام «نقادی کانت» آورده دو ترجمه دیگر هم شده است. «اصغر واعظی» چنین ترجمه کرده: «زمان بدون لولاست» و در ترجمه دیگری از «مهدی پارسا» آمده: «زمان مفصل ندارد.» حال چگونه می‌توان با چنین ترجمه‌هایی که به نظر می‌رسد همه می‌توانند هم درست باشند و هم نادرست برخورد کرد. مثلا می‌توان اینها را در چارچوب زبان‌شناسی فهم کرد. از منظر دستور زبانی مسلم است تحلیل دستور زبانی به ما هیچ کمکی نخواهد کرد. از طرف دیگر بی‌انصافی است اگر بگوییم تحلیل دستور زبانی غلط است. چون جمله‌هایی داریم که مربوط به دیرینه‌شناسی دانش است. «فوکو» می‌گوید گزاره تکرارپذیر است. این عبارت در ترجمه انگلیسی «آلن شریدن» که اتفاقا مترجم مشهور و پرکار آثار فوکو و «لاکان» است این‌گونه ترجمه شده است: «گزاره تکرارپذیر نیست.» اینجا تحلیل دستور زبانی می‌تواند به ما کمک کند. در اینجا باید به این مساله اشاره کرد که باید به فهم کسانی شک کرد که از زبان انگلیسی و با زبان انگلیسی فوکو و لاکان را خوانده‌اند. آلن شریدن جملات زیادی دارد که درست عکس آن چیزی است که فوکو گفته است. می‌توان ده‌ها جمله از ترجمه‌های آلن شریدن به همین ترتیب نقل کرد. پس باید این برداشت را که اندیشه نزد غربیان است زیر سوال برد. اگر غربیان این‌گونه با فوکو برخورد کرده‌اند باید به فهم و برداشت‌شان شک کرد. این جمله که اندیشه و تفکر نزد غربیان است بدیل ابلهانه و وارونه جمله ابلهانه‌تری است که می‌گوید هنر نزد ایرانیان است و بس. اگر بخواهیم به طور کلی در مورد رویکردهایی که به ترجمه می‌شود صحبت کنیم، نحله‌های گوناگونی از ساختارگرایی تا پساساختارگرایی مطرح می‌شود. برخی ترجمه را مترادف معنا دانسته‌اند. در اینجا وظیفه مترجم در مقام خواننده کاوش در متن و استخراج معنا و رمزگشایی از نیت مولف است؛ مانند بارت. گاهی از پویایی معنا و تفسیرپذیری متن صحبت می‌شود و معنا نه منحصرا در متن بلکه در خواننده هم یافتنی است. در اینجا هرمنوتیک به ترجمه وصل می‌شود. نحله دیگر متن را در رابطه بینامتنی می‌بیند. یعنی رابطه بینامتنی با متن‌های پس و پیش از خود. در اینجا مولف واسطه‌ای در سلسله متون است و با پساساختارگرایی مواجهیم. نحله دیگر که کاملا متفاوت است ترجمه را نوعی درگیر شدن با دیگری، با خود و نوعی اندیشیدن می‌بیند و ترجمه را به منزله ایجاد کاوش و شکاف در نظر می‌گیرد و اینچنین ترجمه را به امر سیاسی پیوند می‌زند. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چه رشته‌ای همه نحله‌های کاملا متفاوت و متضاد را از ساختارگرایی تا پساساختارگرایی، به هم پیوند می‌دهد؟ آیا می‌توان از این زنجیره خلاص شد و رویکرد دیگری به زبان و ترجمه و تجربه به امر سیاسی داشت؟ تمام بحث من مبتنی بر اندیشه فوکو است. به نظر می‌رسد ترجمه بیش از آنکه با «جمله» سروکار داشته باشد به عنوان یک واحد زبان‌شناختی است که می‌تواند حتی با «قضیه» سروکار داشته باشد. ترجمه به عنوان واحد منطق با «گزاره» سروکار دارد. «گزاره» در اینجا به منزله واحد دیرینه‌شناختی است. واحد تحلیل فوکو نه جمله بلکه گزاره است. در اینجا پیوند قدرت و سیاست مطرح می‌شود که فوکو در «دیرینه‌شناسی دانش» به آن اشاره می‌کند. معلوم نیست چطور در قرائت‌هایی که چه در ایران و چه در خارج از این کتاب شده برداشت‌هایی دیده می‌شود که تعجب‌برانگیز است. خلاف «جمله»، «گزاره» آزاد، مستقل و خنثی وجود ندارد. بلکه گزاره همواره بخشی از یک سلسله یا مجموعه است و همواره نقشی را در میان گزاره‌های دیگر بازی می‌کند. گزاره همواره در یک بازی گزاره‌ای ادغام می‌شود و در این بازی سهم دارد، هرچند این سهم اندک باشد. به دیگر سخن، گزاره‌ای وجود ندارد که گزاره‌های دیگر را پیش‌فرض نداشته باشد و پیرامون خود یک حوزه همزیستی‌ها، توالی‌ها و توزیع کارکردها و نقش‌ها را نداشته باشد. اینجا همان حضور آن چیز دیگری است که دلوز به آن اشاره می‌کند: قدرت و نسبت نیروها. آنچه می‌تواند جمله یا قضیه را به گزاره بدل کند آن است که جمله یا قضیه در نقطه معین یا در جایگاه معین در یک بازی گزاره‌ای وارد شود و این بازی بسی فراتر از بازی دستوری یا منطقی است. هیچ گزاره‌ای منفرد و مجزا نیست هرچند گزاره‌ها کمیابند. هر گزاره قواعد تولید گزاره‌های دیگر را با خودش به همراه دارد. وقتی تحلیل را به سمت دیرینه‌شناسی می‌بریم با منظومه‌ای از گزاره‌ها، همزیستی، قواعد تولید و توزیع‌شان مواجه می‌شویم. زنجیره‌ای از عناصر زبان‌شناختی فقط در صورتی یک گزاره است و بدل به یک گزاره می‌شود که به منزله عنصر تکین، در حوزه‌ای گزاره‌ای وارد شود. از این لحاظ ترجمه خلاف آنچه در دانشکده علوم اجتماعی مطرح است با جمله و معادل‌گزینی سروکار ندارد. نمی‌توان با معادل‌گزینی این آشفتگی را حل کرد. این آشفتگی امر مثبتی است و باید به معنای دیگری از آن استقبال کرد. بنابراین ترجمه رویدادی در عرصه دیرینه‌شناسی است، نه برگردان جملات یا قضایا در یک بافت دستور زبانی معین بلکه ترجمه گزاره‌ها به همراه حوزه هم‌بسته گفتمانی‌شان. از همین لحاظ ترجمه تکرار است اما نه تکرار همان چیز آن‌گونه که فهم می‌شود. ترجمه تکرار «همان» نیست تکرار «تفاوت» است. در ترجمه «تفاوت» خلق می‌کنیم. اندیشه اندیشمند نیست بلکه امکان‌های اندیشیدن در فضای خود و موقعیت انضمامی خودمان است؛ اینکه چقدر امکان‌های دیگری برای اندیشیدن فراهم آورده‌ایم نه همان امکان را. چه رشته‌ای اینها را به هم پیوند می‌دهد؟ در اینجا می‌توان به عباراتی از «نظم گفتمان» فوکو اشاره کرد. او از سه نحله فکری در نظم گفتمان صحبت می‌کند که شاکله گفتمانی دیدگاه‌های متفاوت ما درباره زبان، اندیشیدن، ترجمه، متن، سیاست و امر سیاسی است. نخست از فلسفه «سوژه بنیان‌گذار» یا «پدیده‌شناسی» یا «من» سخن می‌گوید. دوم از فلسفه «تجربه آغازین» یا به عبارتی «هرمنوتیک» یا «جهان» سخن می‌گوید. سوم از فلسفه «بساطت جهانشمول» یا به عبارتی پیوند هگل و فروید به مدد لاکان یا «آن». به تعبیر فوکو در هر سه نحله چیزی بیش از یک بازی در کار نیست. در اولی بازی نوشتن، در دومی بازی خواندن و در سومی بازی مبادله. اساسا فوکو و به تعبیر دیگری دلوز زبان را نظم دال‌ها نمی‌داند بلکه به زبان به عنوان چیزی غیر از این نحله‌ها می‌نگرد.

اندیشه از طریق پراتیک

محمدعلی مرادی

من خود آدمی ضدفلسفی هستم و از پراتیک اجتماعی به فلسفه کشیده شدم. بحث ترجمه و کنش اجتماعی را از دهه ۶۰ و ۷۰ در زندان دنبال کردم. در آن زمان ادعای عافیت‌طلبان این بود که بزرگ‌ترین کنش ما ترجمه است. ولی کسانی که به پراتیک معتقد بودند می‌کوشیدند در حیات بند فعالیت کنند. من بین اندیشه و فلسفه تفاوت قایلم. اندیشیدن گونه‌ای کنش است و به مبانی نیاز ندارد. انقلاب و فعالیت‌های اجتماعی گونه‌ای اندیشیدن است، چون اندیشیدن یعنی اندیشیدن به چیزی که تا به حال به‌آن نیندیشیده‌ایم. عالی‌ترین شکل ترجمه، فلسفه است. فلسفه مبانی و متافیزیکی دارد، باید دید ترجمه در جامعه ما چه ساحتی دارد؟ من خود در سنت آگاهی هستم و فکر می‌کنم سوژه وجود دارد. اما در دوران کنونی سوژه را چگونه باید بازسازی کرد؟ برای پاسخ به این سوال باید دید حوزه‌های آگاهی و جهان آگاهی ما کجاست. چهار حوزه در این رابطه وجود دارد:

۱- حوزه علمیه ۲- دانشگاه ۳- بیرون از دانشگاه ۴- اروپا

این چهار حوزه می‌کوشند به کنش ترجمه پاسخ دهند. اگر کسی می‌خواهد ترجمه کند باید نسبتش را با این چهار حوزه مشخص کند. آقای فرهادپور در کتابی که از «مارشال برمن» ترجمه کرده (تجربه مدرنیته) نوشته است برای مدرن بودن باید هم محافظه‌کار بود و هم انقلابی. با توجه به این پرسش هم باید حقوق و نهاد داشته باشیم و هم بتوانیم از آنها انتقاد کنیم. این شکاف را چگونه می‌توان پر کرد؟ باید رویکردی تحلیلی به ترجمه داشته باشیم. در ایران سه گرایش درباره ترجمه وجود دارد:

۱- برخی ترجمه را با بحران هویت معنی کرده و قصد داشته‌اند با ترجمه سری در میان سرها در آورند.

۲- ترجمه برای بازار و در نظام بازار شکل می‌گیرد.

۳- ترجمه در نظام قدرت است؛ در این جا بحث‌های پسااستعماری قدرت در جهان غرب به میان می‌آید. «محمدرضا نیکفر» را می‌توان در این گرایش به شمار آورد.

حال با توجه به این سه مورد سوال این است که چگونه می‌توان مترجمی اندیشمند شد؟ به نظر من اندیشیدن آغاز است و ترجمه بعد از اندیشیدن است. اگر بخواهد ترجمه‌ای شکل بگیرد ضرورت دارد این ترجمه از متون کلاسیک باشد. بسیاری از افراد هنوز هم کلاسیک نشده‌اند. من خود تجربه زیسته‌ای زیادی دارم و چرا باید به «ژیژک» گوش دهم؟ ذهن خرد ایرانی در حال حاضر در شن‌زار متن‌های درجه سه و چهار مدفون می‌شود. مثلا در کتاب «دیالکتیک روشنگری» اشتباهات فاحشی وجود دارد و به جای واژه «فهم» واژه «ذهن» به‌کار رفته. البته متون کلاسیک هم باید با دیسیپلین وسواسی ترجمه شوند. در خوانش متن‌ها نیز همین‌طور است. مثلا من «کانت» را مثل آلمانی‌ها نمی‌خوانم بلکه آن را در نسبت با «محمدتقی مصباح» و «علامه طباطبایی» می‌خوانم. پراتیک اجتماعی مهم‌ترین اصل است و باید از طریق پراتیک، اندیشه را سامان داد، ولی به قول «هگل» و «مارکس» پایان فلسفه آغاز انقلاب است.

اندیشه در پرانتز

توگویی ما زنده‌زنده مرده‌ایم

سهند ستاری
Sattari.sa@gmail.com

■ جهان ما از معدود جهان‌هایی است که به شدت در خود فرو رفته است و مفاهیم دوگانه‌ای نظیر امید و ترس، عشق و بیگانگی، تنهایی و ایمان، مقدمات چنین جهانی را رسم می‌کند. بدین قرائت، جهش از فراز گودالی که در یک سویش فعلیت هستی قرار دارد و در سوی دیگرش واقعیت‌های تلخ متعلق به عالم واقع ایستاده‌اند، صرافت تبیین حضوری از برای نیل به حقیقت، جاودانگی و رستگاری را با گریز از فعلیت نیستی، شکیبانه بر محور هستندگی به پیش برده است و اقتدار ساختگی آدمی را در هر دورانی به ذی‌شرطی از دوران دیگر منتقل کرده است. اما در مسیری که او همواره آنقدر به پیش می‌رود تا توگویی سرش به سنگ بخورد، هرگز قادر نبوده که شک و تردید را از اندیشه منطقی‌اش، البته فرای رویکرد دینی، حذف کند. از این رو مدام ساختاری نیست‌انگارانه بر سیکل هستن او و بر درب اندیشه‌اش کوبیده می‌شود و سهمگین‌ترین ناگهانگی‌ها را بر هستندگی او القا می‌کند. بازخوانی ریشه پوچ‌انگاری در پس پرسشی خفته است که نمی‌دانیم از برای چه مدام سرود هستن را در این جهان ارزش‌گذاری شده سر می‌دهیم. آیا امنیت اندیشه انسان در گرو ارزش نهادن‌هایی است که در پس تشویق و هورای آدمی در سکوت و رفع مسوولیت از پرسش حضور است؟ این مقوله در کنار دیگر پرسش‌ها انگیزه پیداشت پرسش نیست‌انگارانه «برای چه» را با جان‌مایه هدفی خارج از جهان واقع و به اتکای مرجع و قدرتی بلامنازع سوق داده است. انسانی که در بازنمایی دست چندم از یک «جاماندگی» به سر می‌برد، حضور در حیات آگاهی دیگری صرفا مجالی است برای فرار از هلاک کردن قوا و نظام خویش، دلهرگی و پریشانی از یک سیر بیهودگی که به احساس حقارت از خویش دامن زده و او را واداشته که بیش از آنچه هست خود را فریب ندهد و دستان خود را به نشانه تسلیم بالا ببرد. اما رخداد نیست‌انگاری در فصول زندگی آدمی، زمانی ممکن می‌شود که کلیت و تمامیت حاکم بر نظام فکری او به بزم تردید و شکی مهلک فراخوانده شود. در واقع اندیشه وحشت‌زده و مبهوت نیست‌انگاری، از پس بی‌اعتمادی به حکم داشت وحدت و غایتی بر هستی، به مأمنی پناه می‌برد تا خود را از القای اشتباهات عالم واقع رها کند. بنابراین دست به خلق فضایی می‌زند که با چاشنی مصونیت از خطا در ماهیت استعلایی موهومی، حقیقتی را از پس وجود به نفی نیست‌انگاری مختوم کند. به گمانم شاید بتوان حتی روشنگرانی را بر مزار اندیشه شاهد باشیم که با فرار از وحدت و غایت در جهان، دست به تشریح و تبیین فضایی می‌زنند تا همچنان در قابلیت توجیه خاستگاه‌های پرسشگرشان، مبتدای واقعیتی باشند که از پس بی‌یقینی در فرآیند تکامل، نقدی ویرانگر بر بنیان واقعیت، جاری کنند و نیست‌انگاری مطلق و بدوی را از پس تقلیل هر پرسشی در فضای ناآرام بی‌یقینی، به مثابه پدیده‌ای در کنار دیگر پدیدارها ترسیم کنند و از ترس و وحشت درک چنین جهانی خود را با تثبیتی از قبول واقعیت، جامانده‌تر از پیش در یک تکرار گرفتار ببیند. اما به راستی درپی تقلای چیرگی بر هیجان ابتدایی حاکم، آیا باید در پس وحدتی مجهول و توجیه‌ناپذیر، از برای پرستاری دردها و رنج‌های آدمی، هر غایتی را شتابان نشانه رفته و مجبور به خلق حقیقتی مغلوب به بهای نفی سرخوردگی در کارزار فروداشت خرد نقاد باشیم؟ آیا در این صورت انگیزه‌ای گستاخانه بر تراژدی فریب تاریخ تزریق نمی‌شود؟ اگر بپذیریم خاستگاه پدیده نیست‌انگاری ریشه در آرای توده‌هایی دارد که بدیهیات تبیین‌پذیر ساختار هستن آدمی را به باد فراموشی سپرده‌اند و احتیاجات خود را از پس گذر از سرکوب میل، به ضرورتی بدل داشته‌اند تا نیازهایشان را به جایگشت ارزش‌های جهانی و محصور در زیباشناختی شکست برسانند، پس همچنان نتوانسته‌ایم با فرار از تجربه و تفسیر مفاهیم، خود را به ساحل یقین و دور از ریب برسانیم. اما اگر من و تو محکوم به تضادی دایمی باشیم، نبرد جاویدان مرگ و زندگی، غریزه‌ای است به بهای اینکه باشیم و شاید به ادعایی از پس بطلان ابطال‌پذیری، تقدیر را قاعده‌ای پنداریم که توجیهی ساده‌انگارانه بر صور پیدایش پرسش‌های نوبنیاد باشد و همچنان آدمی را از تجربه فصولی باز دارد که او از آن لحاظ که انسان است مبادا خویش را حقیر پندارد و در برابر زندگی قیام کند و به شکوه تنازع بقای خود در پاسخ به پرسش «برای چه» دهن‌کجی کند و در آخر بر شکوه پوشالی و ساختگی خود قبطه خورد.

نزاع امور سازش‌پذیر و ناسازگار با پدیده نیست‌انگاری، آدمی را به تکاپویی تنگاتنگ با بنیاد این مفهوم سوق داده است. فریاد ترنم انسان یاغی، باور یقینی (mere opinion) را با این پرسش روبه‌رو کرد که آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ از این رو اندیشه‌اش را به عنوان آغازگر چالشی بر همه یقینیات موروثی تلقی کرد. اما انسان یاغی همچنان امید داشت و با آشکارگی بیهودگی شرایط زندگی سعی در مبرا کردن امر بیهودگی از خود زندگی بود. بنابراین در پرده آخر برای رهایی از پوچی، عشق را از پس زیستی انتزاعی به دفع پوچی تفسیر کرد. بنابراین انسان یاغی در حین انکار مکرر، حرمت جهان ارزشی را حفظ کرده و هستن خود را در گرو طغیانش تعبیر کرد. اما این سازش با تاریخی که در تکرارشدگی ناتمام دست و پا می‌زند و خود را به صورت تراژدی‌های مضحک جلوه می‌کند تا چه حد برای انسان «جامانده» از رستگاری، برای انسانی که زنده زنده مرده است، پذیرفتنی است؟