

پارسی گردانی انگارگانی واژگان سیاسی نمونه پژوهی: لیبرالیسم

محسن خلیلی*

چکیده

لیبرالیسم، از پربسامدترین واژگان اندیشه سیاسی مدرن است. هنگام پارسی گردانی لیبرالیسم، از واژگان گوناگون، بهره گرفته شده است: آزاده‌گری، آزادمَنشی‌گری، فلسفه آزادی‌طلبی، آزادگی، آزادی‌خواهی، آزادی‌گرایی، آزادی‌جویی، آزادمَنشی، اعتدال‌گروی، آزاده‌گروی، و اباحت. پیروزی انقلاب اسلامی، کشاکش انقلابیون، بر سر همراهی و ناهمراهی با لیبرالیسم را پدید آورد. منظور نوشتار، نشان دادن این نکته است که پارسی گردانی‌های ناهمانند

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (khalilim@um.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۴، صص ۳۹-۶۶

لیبرالیسم، نمایانگرِ باورهای ایدئولوژیک است و ترجمه ایدئولوژیک^۱ از مقوله ترجمه‌های دست‌کاری‌شده است.
واژگان کلیدی: ترجمه، ایدئولوژی، ترجمه ایدئولوژیک، لیبرالیسم

زبان ایشان را در
آنجا، مشوش سازیم
تا سخن یکدیگر را
نفهمند.

کتاب مقدس

(شاتلورت و کاوی، ۱۳۸۵: ۳۳)

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کشاکش اندیشه‌ها بر سر بن‌مایه‌های تئوریک نظام سیاسی-حقوقی نوپیدا، فضای فکری کشور را آغشته به چالش‌هایی کرد که نشانه‌های آن آشکار است؛ زیرا هنوز نتوانسته‌ایم بر سر معنا و مفهوم واژگانی که در دانش‌واژه سیاست و حقوق و اجتماع و فرهنگ کاربرد یافته‌اند، هم‌سخن شویم. لیبرالیسم، جنجال‌انگیزترین مقوله‌ای است که هم هواداران سینه‌چاک دارد و هم مخالفانی ستیزه‌گر؛ هم راه پیشرفت دانسته‌اندش و هم ضلالت و گمراهی خوانده‌اندش. از آنجا که لیبرالیسم را بنیان غرب مدرن سیطره‌جوی پیش‌رونده جهان‌گستر به‌شمار آورده‌اند، موافقان و مخالفان غرب، هر دو، در ایران پسانقلاب، همدیگر را متهم کرده‌اند؛ یکی، دیگری را وابسته و جیره‌خوار می‌داند که گمان می‌برد تنها یک راه برای توسعه و پیشرفت وجود دارد و آن‌هم، راه و شیوه‌ای است که غربی‌ها پیموده‌اند، و یکی هم، دیگری را عقب‌مانده و واپس‌گرا می‌نامد که چشم بر حقایق بسته است و فکر می‌کند می‌تواند راه دیگری برای ترقی و انکشاف، به‌جز آنچه تاکنون رخ داده است، عرضه کند. در پارسی‌گردانی واژه لیبرالیسم، هر دو گروه اکنون در دام‌چالّه البته ناگزیر باورمندی ایدئولوژیک افتاده‌اند.

۱. ساخت نظری

بنیان نوشتار، بر پایه چارچوب نظری ویژه‌ای قرار نگرفته، بلکه بر اساس داده‌های تئوریک موجود در دانش ترجمه‌شناسی استوار شده است. از این منظر، دغدغه نگارنده، مبنای یک پرسش بنیادین پژوهشی قرار گرفته و در پاسخ به آن، کوشش شده است از برخی رهیافت‌های موجود، بهره‌گیری شود. پرسش مقاله چنین است که در پارسی‌گردانی واژگان و اصطلاحات باردار ایدئولوژیک علوم سیاسی، چگونه می‌توان بدون داوری‌های ارزش‌مدارانه پیشین، واژگانی را پدید آورد که دارای سوگیری‌های ذهنی نباشند. این موضوع، به‌ویژه، در مورد واژگانی که به‌خودی‌خود، ایدئولوژیک و ارزش‌دورانه^۱ هستند، اهمیت بیشتری می‌یابد. در دانش‌واژه بسیار گسترده علوم سیاسی، بسیاری از کلمه‌ها هستند که به تاریخ و جغرافیای خاصی تعلق دارند و نمی‌توان آنها را جدای از بافتار اجتماعی و فرهنگی و تاریخی‌شان، پژوهید و برای آنها، در زبان فارسی، معادل‌سازی کرد. نیم‌نگاهی به پارسی‌گردانی‌های گوناگون واژه لیبرالیسم و کلمه‌های وابسته به آن (بريجانيان، ۱۳۹۰: ۵۶۷-۵۶۵)، نشانگر این پدیده است که معادل‌هایی ازبُن متفاوت برای یک واژه، در پارسی‌گردانی‌ها رواج یافته است که به این شائبه، بیشتر دامن می‌زند که مترجمان پارسی‌زبان، خود، به‌هنگام ترجمه، در دام باورهای ایدئولوژیک افتاده‌اند و گاه، با برخی واژگان معادل، ناخودآگاه، زبان به تحسین گشوده، و گاهی قلم را به تنقید سپرده‌اند. نگارنده بر این باور، راسخ است که پارسی‌گردانی کلمه‌ها و اصطلاحات ذاتاً ایدئولوژیک^(۱)، بدون در نظر داشتن سلیقه‌ها و ذائقه‌های ذهنی مترجمان، ممکن نیست؛ مگر آنکه، خود همان واژه، عیناً به‌کار بسته شود و از ترجمه آن خودداری شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

هر نوشتاری بر پایه ایده‌هایی شکل می‌گیرد که آرام‌آرام در ذهن نویسنده (گان)، جای گرفته‌اند. نوشتار «بسنّت و ولغویر» به نگارنده، شجاعت داد که بتواند ایده خود را پیروراند: ترجمه، البته بازنویسی متن اصلی است. همه بازنویسی‌ها،

صرف نظر از منظور بازنویسی، حاوی نوعی ایدئولوژی و بوطیقا هستند و از این رهگذر، مسیر ادبیات جامعه را به نحوی خاص دست کاری می کنند. بازنویسی، نوعی دست کاری است که در خدمت قدرت انجام می شود (گنتزler، ۱۳۸۰: ۲۱). بنابراین، ایده نخست را می توان در ردیف ساختن واژگانی همچون بازنویسی و دست کاری و ایدئولوژی و تغییر و قدرت، دانست که به نوعی، نشانگر آن هستند که ترجمه در حقیقت، کنشی تفسیرگرایانه است. در این معنا، ترجمه، یعنی برخورد دو ساخت مختلف زبانی با یکدیگر و انتقال معنا از ساختی به ساخت دیگر؛ که منظور از معنا، فراتر از معنای صرفاً واژگانی و معنایی-دستوری است و فرامعناها را دربرمی گیرد. بنابراین، ترجمه، تفسیرگری (هرمنوتیک) و در نتیجه، فهم معنا و پس از آن، انتقال معنای تفسیرشده است (ساسانی، ۱۳۷۸: ۱۳۷). دو سخن دیگر، می توانستند ایده آغازین را پروار کنند: یکی، هجوم لغات و مفاهیم جدید کشورهای پیشرفته به زبان ممالک کوچک و در حال پیشرفت، مسئله ای ایجاد می کند که به سه صورت، حل می شود: گرفتن لغات خارجی به عین لفظ، ترجمه، و راه بین، یعنی هم ترجمه و هم گرفتن لغات (فرشیدورد، ۱۳۸۱: ۱۱۰ و ۱۱۱)؛ و دیگر، اقتصاد سیاسی ترجمه، باید در چارچوب کلی اقتصاد سیاسی تبادل فرهنگی قرار گیرد که گرایش های آن، روند تجارت بین فرهنگی را دنبال می کنند؛ از این رو، جای تعجب نیست که جریان جهانی ترجمه، به طور عمده شمال-شمال است، در حالی که ترجمه جنوب-جنوب، تقریباً وجود ندارد و ترجمه شمال-جنوب، نابرابر است. سلطه فرهنگی، تاحد زیادی، سلطه اقتصادی را ابرام می کند (مختاری اردکانی، ۱۳۸۶: ۵۱). بنابراین، پدیداری که در نگاه نخست، بدیهی به نظر می آمد، دچار پیچش های شگفت می شود، زیرا بنا به یک تعبیر، چهار عنصر ساخت های اعتقادی نظام های ارزشی، قراردادهای زبانی و ادبی، هنجارهای اخلاقی، و مصلحت اندیشی های سیاسی فرهنگ مقصد، ترجمه را همواره، به طرز نیرومند، شکل می دهند (رابینسون، ۱۳۸۰: ۲۵۵ و ۲۵۶).

ایده نوشتار، البته بر پایه دو مقوله ترجمه آشکار و ترجمه نهان جولیان هاوس، توانش بیشتری یافته است، زیرا در ترجمه آشکار، چهارچوب اجتماعی-فرهنگی

متن اصلی با توجه به لزوم بیان متن به زبان دیگر، تا حد امکان، دست نخورده باقی می ماند، ولی در ترجمه نهان^۱، مترجم می تواند و باید سعی کند که واقعه اجتماعی فرهنگی معادلی را بازآفرینی کند (هاوس، ۱۳۸۸: ۴۶ و ۴۸). در واقع، «در ترجمه نهان، یک صافی فرهنگی^۲ بر ترجمه اعمال می شود تا متن مبدأ را با هنجارهای ارتباطی فرهنگ مقصد سازگار کند» (هاوس، ۱۳۸۸: ۹۱). اما نزدیک ترین متن به مضمون نوشتار پیش رو، به نوعی جاده صاف کن مضمون مقاله بود، البته نه به آن ترتیبی که مراد نگارنده باشد. محمدی، با بهره بردن از سه مفروضه ترجمه، یعنی، فراتر رفتن از ساخت جمله، زبان به مثابه موجودی فعال و پویا و زیبا، و محدود بودن زبان به ساخت و مکانیک جمله (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۳۹)، این فرضیه گنتزler را می پذیرد که ترجمه، بازنویسی متن مبدأ است. در بازنویسی متن مبدأ، تغییراتی صورت می گیرد که منشأ آن، ایدئولوژی است (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۴۰). وی اشاره می کند که به کمک ایدئولوژی است که مترجم، ویژگی های ناآشنای متن مبدأ را به شکلی بازنویسی می کند که ارزش ها و هنجارهای فرهنگ بیگانه برای فرهنگ مقصد، قابل فهم و انتقال باشد (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۴۱). محمدی، با بهره گیری از باورهای نیومارک، حاتم میسون، ونوتی، و گنتزler و به ویژه نفویر، از مقوله بازتاب ایدئولوژی در ترجمه، حتی در انتخاب لغت ها (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۴۳ و ۲۴۴)، سخن به میان می آورد و به دو نکته مهم که به درون مایه متن نوشتار پیش رو، مدد فراوان می رساند، اشاره می کند. یکی اینکه، شاید مترجم برای بیان مطلبی، کلمه نشان داری^۳ را انتخاب کند، درحالی که می بایست کلمه ای غیر نشان دار^۴ انتخاب شود، و دیگر آنکه، مترجم در بازگردانی یک متن، با بهره گیری از فرایند اضافه و ازگانی، زمینه آفرینی می کند که عبارت است از برجسته کردن بخش یا بخش هایی از طریق دست کاری ترتیب کلمات و تحت تأثیر قرار دادن اعتبار تلویحی و ضمنی کلمات (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۴۴).

1. Covert Translation
2. Cultural Filter
3. Marked
4. Unmarked

نوشتارهای دیگر هم، با وجود ارزش پژوهشی بسیار، با دستاورد فرجامین نگارنده، ناهمانند هستند. احمدی‌پور و رضایی (۱۳۹۰: ۱۱۵) پژوهش خود را بر مبنای نظریه تحلیل انتقادی کلام در ترجمه انجام داده و دریافته‌اند که گروه ۲۴ نفره مترجمان متون برگزیده از زبان انگلیسی به فارسی، بارها ایدئولوژی و باورهای خود را در متن لحاظ کرده بودند. فرحزاد و مدنی‌گیوی (۲۰۰۹: ۹۳)، با تکیه بر مفروضه «تأثیر ایدئولوژی‌های جاری در متن هر جامعه در تکثیر و تغییر آگاهی فرهنگی»، ضمن بهره‌گیری از سه ترجمه فارسی رمان «بربادرفته» در دهه‌های ۱۳۵۰، ۱۳۶۰، و ۱۳۸۰ نشان داده‌اند که تأثیر ایدئولوژی حاکم، به‌وضوح در هر سه دوره، منجر به فراهم آمدن ترجمه‌های متفاوت از یک متن شده است. مصفا‌جهرمی، کتابی و میمنه (۱۳۸۷)، با بهره‌گیری از این پیش‌آگاهی که زبان و ترجمه، ایدئولوژیک نیستند، بلکه فقط بازتاب‌دهنده ایدئولوژی هستند، چگونگی تأثیر ایدئولوژی بر ترجمه‌های قرآنی و تنوع ترجمه‌ها را ناشی از انتخاب یا عدم انتخاب‌ها به موازات ایدئولوژی‌ها می‌دانند. صیامی و کردزعفرانلو کامبوزیا (۱۳۸۷: ۴۹ و ۶۲) با در نظر گرفتن این مفروضه که میان گفتمان‌های فرهنگ مبدأ (انگلیسی) با گفتمان‌های فرهنگ مقصد (فارسی)، شکاف وجود دارد، چنین توصیه کرده‌اند که بهتر است به جای تصور و تلاش بیهوده برای دسترسی آرمانی به تعادل در ترجمه و دستیابی به برابری، در راستای کاستن از میزان ناهمسانی بین متن مقصد و مبدأ بکوشیم. ایویر، میان فرهنگ و زبان، رابطه‌ای ناگسستگی فرض می‌گیرد که طی آن، وارد کردن یک عنصر فرهنگی در فرهنگ دیگر و در طرز تفکر افراد آن فرهنگ، مستلزم این است که صورت زبانی آن عنصر را نیز در زبان و فرهنگ مقصد، وارد کنیم (ایویر، ۱۳۷۰: ۳). وی از روش‌های چندگانه وام‌گیری، تعریف، ترجمه تحت‌اللفظی، جایگزینی، واژه‌سازی، حذف کردن، و اضافه کردن (ایویر، ۱۳۷۰: ۱۱-۵)، به‌عنوان شیوه‌هایی نام می‌برد که انتقال صورت زبانی یک عنصر به فرهنگ دیگر را، ممکن می‌کنند. میرزا و خان‌جان، از دو مکتب در زمینه پیوند ایدئولوژی و ترجمه، نام می‌برند؛ یکی «ایدئولوژی در خدمت ترجمه» است، به این معنا که ایدئولوژی به یاری مترجم می‌آید تا به‌نوعی از ویژگی‌های ناشناخته متن، غرابت‌زدایی کند، دیگری «ترجمه در خدمت ایدئولوژی» است، به این معنا که

مترجم، واسطه منفعل بی طرف بی اختیار به شمار نمی آید و همو است که با گزینش کنش های هدفمند و آگاهانه ایدئولوژیک، به صورتی فعال، متن مبدأ را از صافی جهت گیری ها ایدئولوژیک خود عبور می دهد (میرزا و خان جان، ۱۳۸۴: ۱۰ و ۱۱).^(۳)

۲-۱. چستی ترجمه و ترجمه ناپذیری

نیومارک و نایدا ترجمه را به سادگی شناسانده اند: ترجمه عبارت است از پیدا کردن نزدیک ترین معادل طبیعی پیام زبان دهنده در زبان گیرنده، نخست از لحاظ معنایی و دوم از لحاظ سبک (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۶۶)؛ و همچنین ترجمه، فن و حرفه است که طی آن سعی می شود یک پیام نوشتاری در زبانی را با همان پیام در زبان دیگر جایگزین کنند (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۶۶). بنابراین، مترجم ابتدا پیامی^۱ را از زبان «الف» می گیرد و پس از رمزگشایی^۲، آن را در قالب های دیگری از همان زبان «الف» می ریزد، سپس، این پیام رمزگشایی شده، به وسیله سازوکار انتقال به زبان «ب» منتقل می شود و آن گاه، مترجم به منبعی برای رمزگذاری^۳ پیام در زبان «ب» تبدیل می شود (نایدا، ۱۳۶۵: ۱۷ و ۱۸). در واقع ترجمه نوعی برقراری ارتباط از دو جنبه تعامل فرهنگی و تعامل زبانی و ارتباط میان فرهنگ های مبدأ و مقصد است. حال، چهار کناکش تفاوت فرهنگی-تفاوت زبانی، تفاوت فرهنگی-تشابه زبانی، تشابه فرهنگی-تفاوت زبانی، تشابه فرهنگی-تشابه زبانی (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۸۲) ممکن است در فرایند ترجمه پدیدار شود که نخستین آنها، دشوارترین نوع ترجمه، و چهارمین آنها، ساده ترین برگردان ها است. پاریسی گردانی لیبرالیسم برای وضوح بخشیدن به ناهمانندی هم زاد فرهنگی و زبانی، نشانه ای تام است.

با بهره گیری از قیاس جعبه سیاه^۴ در بررسی فرایندهای ذهنی و روان شناختی مربوط به ترجمه، ذهن مترجم را اغلب به یک «جعبه سیاه» تشبیه می کنند، زیرا این باور وجود دارد که این نوع فرایندها را فقط به صورت غیرمستقیم می توان مطالعه

1. Message
2. Decoding
3. Encoding
4. Black-box Analogy

کرد؛ به بیان دیگر، پژوهشگران نمی‌توانند به جعبه سیاه مترجم دست یابند، بلکه، فقط قادرند از راه پژوهش‌های تجربی، که موضوع مطالعات فرایندمدار ترجمه است، نکاتی را درباره این فرایندها استنباط کنند (پالامبو، ۱۳۹۱: ۷۲). حال، آنچه در فرایند ترجمه، مهم به‌شمار می‌آید، پیدا کردنِ واژه مناسب و برابر با واژه‌ای است که قصد ترجمه آن وجود دارد؛ پدیده‌ای به نام معادل‌یابی. معادل‌یابی^۱ از موضوعات بحث‌انگیز ترجمه است. حال آیا چنین کرداری، عملی واژگانی یا دستورشناسانه یا منظورشناختی است و یا متعلق به حوزه‌های فرازبانی همچون فرهنگ و اجتماع و موقعیت متن‌ها است؟ از این منظر، واژه‌های هر متنی از نظر معنی، مستقل نبوده و در قید و بند عناصر و عوامل مختلف است. هر واژه در بافت زبانی و فرازبانی خاصی تعبیر و ترجمه می‌شود و انتخاب معادل مناسب برای آن، مستلزم توجه به معانی ثانویه، هم‌نشینی آن با سایر واژه‌ها و همچنین موقعیتی است که در آن به‌کار رفته است (سعیدان، ۱۳۸۸: ۲۳). حال، تعادل ترجمه‌ای که وظیفه عمده مترجم در فرایند ترجمه محسوب می‌شود، هنگامی برقرار می‌شود که متون زبان‌های مبدأ و مقصد، دارای ارزش ارتباطی معادل و یکسان (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۶۴: ۳۶) باشند. پیچیدگی امر ترجمه، می‌تواند حکایت از دشواری‌ای کند که نگارنده، آن را با بهره‌گیری آزادانه از (صلح‌جو، ۱۳۷۷: ۴۷) معمای ملیناوسکی، نام نهاده است؛ ملیناوسکی در جزایر ترویریاند برای برقراری ارتباط با بومیان به سه وضعیت قائل شد و برای هرکدام هم توصیفی انجام داد. یکی، ترجمه آزاد بود که منجر به نمایان نشدن بینش مردم می‌شد؛ دیگری، ترجمه لفظ‌به‌لفظ بود که مفهوم را نمی‌رساند و انتقال مفاهیم فرهنگی را انجام نمی‌داد؛ و در آخر، ترجمه همراه با شرح یا قرار دادن خواننده در بافت و دادن پیش‌فرض‌های لازم به او برای درک کامل پیام بود، که ملیناوسکی به آن باور داشت، ولی سخت، ناممکن می‌نمود. درواقع، مواجهه ناخواسته با نوعی ترجمه‌ناپذیری^۲، به‌شمار می‌آید. در برگردان لیبرالیسم به زبان پارسی، همه‌چیز از واژه و ساختار و بافتار گرفته تا معنای جمله و کلام و مفروضه‌های ذهنی و نشانه‌های ادراکی و ادبی، میان زبان مبدأ و مقصد، تفاوت‌های

بسیاری نهفته است که ترجمه‌ای درست را ناممکن می‌کند و فرصت را برای دخالت‌های ارزش‌گرایانه، فراهم می‌آورد و به مقوله ترجمه‌ناپذیری، دامن می‌زند. اگر چه، سخن‌سرایی ساده‌انگارانه‌ای درباره ترجمه‌ناپذیری وجود دارد، با این مضمون که زبان با اندیشه، وابستگی دوسویه دارد، واژه‌ها پوشش صوتی مفاهیم هستند و مفاهیم در مقام هسته تعقلی واژه‌ها به سهم خود، کار اندیشه را امکان‌پذیر می‌کنند. پیدایش واژه از اندیشه است و اندیشه خود به کمک واژه، بال و پر می‌گیرد.... پس اندیشه می‌تواند این استخوان و ریشه [ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای]، به دیگر سخن، لفظ و واژه را ببندازد و به لفظ و واژه‌ای دیگر درآید و در این راه، گوناگونی ساختار زبان‌ها برای او مانعی عمده و اساسی به‌شمار نمی‌رود؛ چه اینکه ادراک انسانی، خصالتی فرازبانی و کیهانی دارد (حدادی، ۱۳۷۰: ۴۰)؛ ولی هستند کسانی که ضمن پذیرفتن مقوله ذاتی ترجمه‌ناپذیری، تلاش می‌کنند راهی میانه بجویند: صفوی برای رهایی از بن‌بست ترجمه‌ناپذیری، در آغاز، اجبارهای چهارگانه مترجم (صفوی، ۱۳۷۴: ۶۷) و سپس اختیارات هفت‌گانه او را برمی‌شمرد. در میانه یکی از آن اختیارات و در ضمن بیان معادل‌سازی برای مثال‌ها و مقیاس‌ها و مفاهیم و اصطلاحات، که از اختیارات مترجم به‌شمار می‌آید، شرطی را قید می‌کند که باز هم بن‌بست می‌آفریند: اصطلاحات وابسته به فرهنگ زبان مبدأ، القاکننده هویتی خاص برای متن مبدأ نباشند (صفوی، ۱۳۷۴: ۶۷).

بنابراین، نمی‌توان زبان را از زمینه بازگفت‌های آن در میان مردمان و سپس مترجمان جدا کرد، زیرا زبان و ترجمه، بیش از آنکه پدیده‌های وابسته به موقعیت‌های معین باشند، در محاصره پدیدارهای فرافرهنگی و فرازمینه‌ای قرار دارند. حقانی، از ترجمه فرافرهنگی بر پایه ارتباط فرافرهنگی سخن گفته است؛ یعنی، محتوایی که برای مخاطبان جامعه مبدأ بیان شده است، متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی مخاطبان در جامعه مقصد، بازگو می‌شود. ارتباط فرافرهنگی چهار مرحله دارد: درک و شناخت کافی و صحیح مترجم از فرهنگ دیگری، تفسیر محتوا و متن پیام با توجه به موقعیت آفرینش آن در جامعه مبدأ، گذار مترجم از متن مبدأ و فضای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر آن، و نحوه تعامل مترجم با

مقوله‌های فرهنگی موجود در متن مبدأ به‌هنگام ترجمه آن، به این منظور که مترجم تصمیم‌گیری کند آیا متن مبدأ، قابل ترجمه برای مخاطبان فرهنگ مقصد است؟ کدام بخش از مطالب را می‌توان ترجمه کرد؟ چگونه می‌توان به ترجمه این مطالب پرداخت؟ که به این ترتیب، محتوای متن مبدأ تا سرحد امکان به مخاطب منتقل شود (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۸۷). بل، از دو مقوله توانش ارتباطی هیمز و توانش زبانی چامسکی بهره می‌گیرد و نشان می‌دهد که می‌توان از پدیداری با نام «توانش ارتباطی مترجم» (بل، ۱۳۸۸: ۴۷) یاد کرد؛ پدیده‌ای که به مترجم یادآوری می‌کند که در فرایند ترجمه، او می‌بایست بر هر دو توانش چیره باشد تا بتواند متن‌ها را با عطف توجه به بافتار آفریننده متن و مصرف‌کننده متن، بازگردانی کند؛ امری که بی‌گمان دشوار است و در این میان، نمی‌توان باورهای موجود در بافتار اجتماعی و نیز ذهن مترجم را فراموش کرد و از او خواست که هم بر فرهنگ مبدأ و هم بر فرهنگ مقصد، چیره باشد.

رایبسون به ما آموخته است که ترجمه همواره تابع فرهنگ مقصد است (رایبسون، ۱۳۸۰: ۲۵۵) و کنار هم گرد آمدن وضعیت‌هایی همچون آگاهی‌های میان فرهنگی (قیاس) قرار دادن خود در فرهنگ بیگانه (گمانه‌زنی) غوطه‌ور شدن در فرهنگ‌ها (استقراء) (رایبسون، ۱۳۸۰: ۲۶۸-۲۴۲)، بسیار دشوار بوده و مورد شماتت تظاهر به مترجم بودن یا خود را خواننده زبان مبدأ و نویسنده زبان مقصد وانمودن است. مترجم طی آن وانمود می‌کند نخست، خواننده متن مبدأ است؛ یعنی مطلب را مانند کسانی که متن برای آنان نوشته شده، می‌فهمد و سپس، نویسنده زبان مقصد است، یعنی چنان خوب می‌نویسد که خواسته‌های سفارش‌دهنده درباره مخاطبان ترجمه را برآورده می‌کند (رایبسون، ۱۳۸۰: ۲۱۵). کت‌فورد، نمونه جالبی را برای «ترجمه‌ناپذیری» ذکر می‌کند: درباره Democracy باید گفت که این عنصر در تمام موارد، اصطلاحی بین‌المللی است و اساساً، معنای بین‌المللی بودن این است که اصطلاح یادشده، ترجمه‌ناپذیر است، زیرا در بسیاری از موارد، نیازی به این کار نیست، چون اکنون در واژگان بسیاری از زبان‌ها حضور دارد؛ «اصطلاح بین‌المللی»، عنصری واژگانی است که در زبان‌های مختلف، نمود واجی و خطی مشابه و قابل تشخیص و نیز معنای بافتی مشترکی دارد. «طیف» کامل ویژگی‌های محیطی

قابل ارتباط با معنای بافتی Democracy در بردارنده ویژگی‌هایی است که در برخی شرایط ملی و سیاسی وجود دارد و در برخی دیگر وجود ندارد. در هر مورد خاص، بافت، عموماً خواننده را به سمت انتخاب ویژگی‌های محیطی مناسب هدایت می‌کند (کت‌فورد، ۱۳۷۰: ۱۶۳).

بنابراین، ترجمه، فعالیت آگاهانه و جهت‌داری است و هر تصمیمی که مترجم می‌گیرد و هر گزینه‌ای که انتخاب می‌کند و هر روشی که در پیش می‌گیرد، همه، به نحوی متأثر از جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک مترجم است (غضنفری، ۱۳۸۳: ۸۱۹). حال، از یک سو، چنین به نظر می‌آید که هیچ باید کلی در ترجمه وجود ندارد و هر ترجمه، متعلق به شرایط خاصی است و باید با معیارهای برگرفته از همان شرایط، سنجیده شود (صلح‌جو، ۱۳۸۴: ۵) و از دیگر سو، آزاد گذاشتن خواننده در طول مطالعه کتاب یا متن با نوشتن مقدمه‌های مفصل (صلح‌جو، ۱۳۸۶: ۴۳)، راه‌حلی است که در موقعیت‌های ناهمانند فرهنگی، شاید بتواند از بسامد نادرستی‌ها و کژی‌ها در ترجمه بکاهد؛ و گرنه، مقوله‌هایی همچون تعدیل‌های انطباقی^۱، چرخش^۲، دخل و تصرف و دست‌کاری^۳، و مثله کردن^۴، از شیوه‌هایی است که مترجمان، زیر تأثیر باورهای ایدئولوژیک، در برگردان متن‌ها (میرزا و خان‌جان، ۱۳۸۴: ۲۲)، به کار می‌بندند. بررسی ترجمه‌هایی از این دست، به‌عهدۀ رویکردهای مطالعات فرهنگی است. از این دیدگاه، ترجمه‌پژوهانی که از دریچه مطالعات فرهنگی به ترجمه می‌نگرند، شرایط فرهنگی و اجتماعی‌ای را که ترجمه در آن تولید می‌شود، در نظر می‌گیرند. به بیان دقیق‌تر، آنها به ارزش‌هایی توجه دارند که در تصمیم‌های مترجمان تأثیر می‌گذارد؛ به‌ویژه، تصمیم‌هایی که ماهیت ایدئولوژیک، سیاسی و اخلاقی دارند، و به بررسی اثر این تصمیم‌ها در متن، خواننده و فرهنگ مقصد و نیز جنبه‌هایی چون هویت و تعارض که در دوره‌های مختلف تاریخی یا در جوامع خاص در کار مترجمان دیده می‌شود، می‌پردازند (پالامبو، ۱۳۹۱: ۳۴).

1. Adjustment
2. Refraction
3. Manipulation
4. Mutilating

۲. درباره معنای لیبرالیسم

رنی، به نقل از مک‌ریدیس، برای تمییز ایدئولوژی از اندیشه، چهار معیار جامعیت، قابلیت اشاعه، قابلیت گسترش، و پرشوری (رنی، ۱۳۷۴: ۱۰۵ و ۱۰۶) را برمی‌شمرد. از این منظر، لیبرالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی، هم‌می‌بایست دارای اندیشه‌هایی همخوان درباره بسیاری از مطالب مهم (مانند موقعیت انسان در جهان، رابطه انسان با پروردگار، سرشت بشر، و بهترین وسایل دستیابی به والاترین هدف‌های اجتماعی و سیاسی) باشد؛ هم‌می‌بایست برای دوره‌ای درازآهنگ، باورها و کنش‌های سیاسی بسیاری از مردم را شکل دهد و از سوی بسیاری از مردمان پذیرفته شود و نقش مهمی در امور سیاسی یک یا چند ملت، بازی کرده باشد؛ و هم برای پیروان، تعهدات سنگینی ایجاد کند و در باورها و کنش‌های سیاسی رهروان، تأثیر بسیار گذارده باشد.

هیوود، لیبرالیسم را ایدئولوژی سیاسی، به‌شمار می‌آورد که موضوع اصلی آن تعهد به فرد و ساختن جامعه‌ای است که افراد بتوانند در آن، منافع خود را به‌طور کامل به‌دست آورند. ارزش‌های اصلی لیبرالیسم عبارتند از: اصالت فرد، اصالت عقل، آزادی، عدالت، و تساهل (هیوود، ۱۳۸۷: ۷۷). لیبرالیسم بی‌گمان قوی‌ترین نیروی ایدئولوژیک شکل‌دهنده سنت سیاسی غرب بوده است و در عمل، برخی لیبرالیسم را ایدئولوژی غرب صنعتی شده و به‌طورکلی با تمدن غرب، یکی می‌دانند. لیبرالیسم محصول شکست فئودالیسم و رشد کاپیتالیسم بود. لیبرالیسم اولیه، بازتابی از جاه‌طلبی‌های طبقه متوسط و صنعتی در حال ظهور بود و از آن زمان به بعد، لیبرالیسم و کاپیتالیسم، ارتباط بسیار نزدیکی با هم داشته‌اند. لیبرالیسم در شکل اولیه‌اش آموزه‌ای سیاسی بود که به حکومت مطلقه و امتیازهای فئودالی حمله، و در مقابل، از حکومت مشروطه و بعدها نیز حکومت نمایندگی حمایت کرد (هیوود، ۱۳۸۷: ۷۸).

لیبرالیسم را نه یک ایدئولوژی، بلکه یک فراایدئولوژی^۱ در نظر می‌گیرند؛ مجموعه قوانینی که پایه‌هایی را برای بحث‌های ایدئولوژیک و سیاسی بنیان می‌نهند.

این امر، بیانگر این عقیده است که لیبرالیسم، اولویت را به حق^۱ می‌دهد تا به خیر^۲. به کلام دیگر، لیبرالیسم در تلاش است که شرایطی را ایجاد کند که در آن، مردم و گروه‌ها بتوانند حیات خوب را طبق تعریفی که از آن دارند، دنبال کنند؛ ولی هیچ عقیده ویژه‌ای را مبنی بر اینکه چه چیزی خوب است، تجویز یا ترویج نمی‌کند (هیوود، ۱۳۸۷: ۷۹). هر شرحی درباره ایدئولوژی‌های سیاسی را باید از لیبرالیسم آغاز کرد؛ به این سبب که لیبرالیسم در واقع ایدئولوژی غرب صنعتی است (هیوود، ۱۳۸۹: ۶۷).

وینسنت با پذیرش این باور که لیبرالیسم «پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین ایدئولوژی‌ها است» (وینسنت، ۱۳۷۸: ۴۱)، کاربردهای غیرسیاسی و سیاسی واژه لیبرال را از منظری تاریخی برشماری می‌کند: آموزش و پرورش گسترده و پر دامنه، آموزش و پرورش یک مرد شریف و آزادمرد و شهروند افتخاری شامل ارزش‌های تحسین‌آمیز همچون روشن‌اندیشی و مدارا و بزرگواری و بخشندگی و گشاده‌دستی، مردی که برای خود آزادی عمل قائل است؛ مرد لایبالی و زن‌بارة، طرفداری از آزادی عمل جنسی و فقدان توجه به قوانین اخلاقی، کسی که میل شدید به عقاید مذهبی دارد؛ نوعی از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی مانند تسامح و پیشرفت و آزادی و فردگرایی نهفته در پس کلمه لیبرال، فراخی ذهن و تسامح و مدارا و سعه صدر و آزاداندیشی و بزرگواری روحی، مخالفان سلطنت‌طلبان و سرسپردگان به سلطنت یعنی اشراف و روحانیون و ملاک‌ها، هواداران تأسیس و ایجاد قانون اساسی غیرمذهبی و آزادی مطبوعات، داشتن گرایش‌های رادیکالی و جمهوری‌خواهی و عقاید انقلابی و طرفداران خطرناک اصلاح‌طلبی و آزادی عمل (وینسنت، ۱۳۷۸: ۴۳-۴۱).

بال و دگر زمینه تاریخی و خاستگاه لیبرالیسم را به دوران قرون وسطی پیوند می‌دهند؛ واکنشی در برابر دو سیمای مشخص جامعه قرون وسطایی در اروپا: شأن دینی و شأن اجتماعی نسبی. در واقع، در اروپای قرون وسطی، هیچ تمایز آشکاری بین کلیسا و حکومت نبود. کلیسای مسیحی، مأموریت خویش را در نجات ارواح

1. Right
2. Good

برای رسیدن به قلمرو پروردگار می‌دید و بهترین شیوه انجام دادن این کار، آموزش و برپایی راست‌آیینی^۱، یا عقیده درست بود. به این ترتیب، کسانی که بینشی جز این مسیحیت داشتند یا آن را به طور کامل رد می‌کردند، تهدیدی برای تلاش‌های کلیسا به منظور انجام دادن آنچه کار و اراده خدا می‌دانست، به‌شمار می‌آمدند. کلیسا در پاسخ به این تهدیدها، از قدرت خویش بهره می‌جست و از شاهان و دیگر قدرت‌های دنیایی می‌خواست که با استفاده از قدرت خود، همسان‌سازی با آموزه‌های کلیسا را تحمیل کنند. حاکمان دنیایی نیز به سهم خویش -یا به موجب اعتقاد دینی، یا به سبب تمایل به حفظ نظم در قلمروشان- معمولاً علاقه‌مند بودند کسانی را که کلیسا مرتد یا بی‌ایمان می‌دانست، سرکوب کنند. پس در سراسر اروپای قرون وسطا، مقامات سیاسی و دینی، متحد شدند که اطمینان حاصل کنند همه با آموزه‌های کلیسای روم، که به گمان آنان راه راستین و جهان‌شمول رسیدن به قلمرو خدا بود، همسان شوند (بال و دگر، ۱۳۸۲: ۷۳). پس آزادی دینی و جدایی دین از حکومت، اقتضای این دیدگاه تازه بود که از منظر کلیسا و کلیسایان، اندیشه‌هایی بیگانه بود.

سیمای دیگر جامعه قرون وسطا، که در معرض انتقاد شدید لیبرال‌های نخستین بود، شأن اجتماعی نسبی نام داشت. در جامعه‌ای که شالوده‌اش بر جایگاه اجتماعی نسبی استوار است، جایگاه اجتماعی هر شخص به هنگام تولد، ثابت و تعیین شده است و او برای تغییر آن چندان کاری نمی‌تواند بکند. لیبرال‌ها به گونه‌ای بازگون، هوادار جامعه مبتنی بر جایگاه اجتماعی اکتسابی بودند که در آن هرکس قرار است فرصتی یکسان برای راه یافتن به بالا -یا حتی پایین- جامعه را داشته باشد. آنچه جایگاه اجتماعی فرد را در زندگی زمینی تعیین می‌کرد، رتبه و طبقه و رسته وی بود. فئودالیسم این گونه مرتبه‌بندی مصنوعی اجتماعی را هم ایجاد و هم تقویت کرد؛ در یک نظام مانوری، ارباب و مباشر و دلاور و رعیت به تدریج جامعه را به دو طبقه گسترده نژادگان و عوام تقسیم‌بندی کردند که کم‌وبیش در آن، صعود به مرتبه و رسته بالاتر غیرممکن می‌نمود. روحانیان و نجبا و عوام، فورماسیون اجتماعی

اروپای قرون وسطا را صورت‌بندی می‌کردند: «هر شخص، چه سرف چه نژاده یا فرد عامی آزاد، در مرتبه یا رسته معینی متولد می‌شد و چندان کاری هم برای تغییر آن نمی‌توانست بکند» (بال و دگر، ۱۳۸۲: ۷۵ و ۷۶).

لیبرالیسم، حاوی مجموعه‌ای از باورها، ساختارها، نهادها، و منش‌های فردی و جمعی است که در کناکش با همدیگر نوعی ایدئولوژی را می‌سازند که از آن به‌عنوان مبنای حکومت‌های لیبرال دموکراسی یاد می‌شود؛ ارزش‌هایی همچون فرد و آزادی و خرد و عدالت و تساهل و حکومت مشروطه و حقوق طبیعی و فایده‌گرایی و داروینیسیم اجتماعی و فردگرایی و آزادی مثبت و کثرت‌گرایی (هیوود، ۱۳۷۹: ۱۲۷-۶۱). این همه به‌مثابه یک آیین سیاسی نظام‌مند، تا پیش از قرن نوزدهم وجود نداشت، اما بر نظریه‌هایی استوار است که در طول بیش از سیصد سال پدیدار شد و آرزوی طبقه‌های متوسط در حال طلوع و ظهوری بودند که فرمانروایی سلاطین مستبد و اشرافیت زمین‌دار و روحانیان جانشین خدا بر زمین را برنمی‌تافتند. ولی به‌تعبیر آربلاستر، آنچه سبب می‌شود بتوان لیبرالیسم را «حرکت تاریخی مشخصی از اندیشه‌ها در عصر جدید دانست که با جریان رنسانس و اصلاح‌گری آغاز می‌شود» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۴)، همانا «اعتقاد به ارزش آزادی فردی» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۴) است، و گرنه «لیبرالیسم به‌مثابه نگرشی به زندگی شکاک، تجربی، معقول و آزاد» مدت‌ها پیش از عصر جدید پدیدار شده بود، تاجایی که می‌توان آن را «سندروم موسی تالنین» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۵) نامید. پس برخی بن‌مایه‌های فلسفی لیبرالیسم، ریشه در زمان‌هایی دیگر داشته است که بسیار دورتر از قرن هجدهم و نوزدهم است. بخش عمده‌ای از انتقادات به لیبرالیسم به دو سنت عمده اندیشه و کنش سیاسی محافظه‌کاری و سوسیالیسم برمی‌گردد؛ اما بنا به تعبیر گری، «هر دو دسته متفکران محافظه‌کار و سوسیالیست، انتقادهای اصیلی را درباره مفهوم لیبرالیسم و جامعه لیبرالی مطرح کرده‌اند که تنها در زمینه تاریخی‌ای که هر سه سنت را به‌بار آورده است، قابل‌درک و درخور توجه هستند» (گری، ۱۳۸۱: ۱۳۱). تاریخ ایده لیبرالیسم متصل به ایده آزادی یا آزادسازی است و هدف، آزاد کردن روح بشر بود. از منظر تاریخی، لیبرالیسم بر سه فرایند مادی (توسعه اقتصاد بورژوایی)، معنوی (روشنگری و پروتستانتیسیم)، و سیاسی (انقلاب‌های بورژوا دموکراتیک) (توحیدفام، ۱۳۸۳: ۳۴-۱۸) استوار است.^(۳)

۳. پارسی‌گردانی ایدئولوژیک لیبرالیسم

هنگام برگردان واژه لیبرالیسم به زبان پارسی دو گروه در تقابل با همدیگر قرار گرفته‌اند؛ یکی گروهی که هوادارانه از لیبرالیسم سخن می‌گویند و آن را با مجموعه واژگانی مثبت‌نگر، آزادی‌جویانه، و آزادی‌خواهانه پارسی‌گردانی می‌کنند و راه آینده‌کشورداری را در کاربست درون‌مایه‌های هویتی آن می‌جویند. نشریه‌هایی همچون «کیان»، «ایران فردا»، «گفتگو»، «راه نو»، «مهرنامه»، «آیین»، «آیین گفتگو»، «بهار»، «بهمن»، «عصر ما»، «تجارت فردا»، «گذار»، «اندیشه پویا»، «شهروند امروز»، «آسمان»، «مدرسه»، «ارغنون»، «جامعه پویا»، «اندیشه اصلاح»، و «صدا» با بهره‌گیری از آسیب‌شناسی عقب‌ماندگی ایرانیان نسبت به کشورهای پیشرفته و مدرن غربی و حتی کشورهای درحال‌پیشرفت و توسعه‌یافته آسیایی و آمریکای لاتین، بر این باور می‌اندیشند و عمل می‌کنند که راه توسعه یکی است و در غرب مدرن رخ داده است و زیربنای فکری آن نیز لیبرالیسم همه‌جانبه‌ای است که سبب‌ساز آفرینش خط‌فاصل و فراقان میان واپس‌ماندگی و ترقی شده است. در این نوشتار می‌توان از بیان دلایل آنان برای گزینش واژگان ویژه دوری جست؛ واژگانی که بار معنایی مثبت دارند و اگر کسی خبری از ژرفای لیبرالیسم نداشته باشد، در همان نگاه نخست، مثبت‌اندیشانه به لیبرالیسم نگاه می‌کند و آن را می‌پذیرد.

اما دیدگاه دیگری هم هست و هوادارانی هم دارد که جز این می‌اندیشند و حقیقت لیبرالیسم را آزادی از بندگی خداوندگار زمین و زمان می‌دانند. این حقیقتی انکارناپذیر است که امروزه تاریخ سیاره زمین را ستیز و تقابل دو جریان فرهنگی-سیاسی رقم می‌زند: ستیز لیبرالیسم به‌عنوان یک نظام ایدئولوژیک، اجتماعی و سیاسی در برابر ایدئولوژی و جهان‌بینی دینی و حرکت اسلامی معاصر؛ در یک‌سو، سلطه سرمایه‌سالاری و تکنوکراسی و گریز از هدایت آسمانی جبهه گرفته و در سوی دیگر، معنویت‌گرایی و پیروی از وحی و هدایت آسمانی قرار دارد. امروز، ایران ما خود، صحنه این رویارویی بزرگ تاریخی است (زرشناس، ۱۳۷۸: ۷). از نگاه آنان، در لیبرالیسم و به‌ویژه در بعد سیاسی آن که آمیخته به دموکراسی است، «برقراری نظام قانون‌گذاری بشری و حاکمیت قانون وضع‌شده توسط بشر»، مدنظر می‌آید، که به این لحاظ «در مقابل نظام حاکمیت قانون الهی

(تئوکراسی) است... شأن بشر نه پیروی از حقایق و تعالیم الهی که سرپیچی از شریعت آسمانی و قانون‌گذاری خودمحرورانه» (زرشناس، ۱۳۷۸: ۸)، به‌شمار می‌آید. از منظر باورمندان به چنین عقیده‌ای، لیبرالیسم شاید اصلی‌ترین صورت ایدئولوژیک روی‌گردانی بشر از دین بوده است. لیبرالیسم در لغت به معنای آزادی‌خواهی و آزادی‌طلبی است و لیبرال‌ها از آزادی در واقع، نفی قیده‌های دینی و محرمات مذهبی و اخلاقی و آزادی نفس اماره را طلب می‌کردند. لیبرالیسم به دلیل تأکیدی که بر آزادی نفس اماره و اباحت و ترویج روحیه سوداگری دارد، طبعاً در پیوندی تنگاتنگ با سرمایه‌داری و سودجویی و سرمایه‌سالاری قرار می‌گیرد (زرشناس، ۱۳۷۸: ۹ و ۱۰). بنابراین، واژگان و اصطلاحاتی با بار منفی برای بیان ماهیت لیبرالیسم برگزیده می‌شود که در نگاه نخست و از منظری غیرتخصصی، موجب طرد و رفض ذهنی آن می‌گردد: عقل جزئی بشری بی‌نیاز از هدایت وحی الهی، فراغت از تفکر دینی و الهی و عنصر مذهب، جداسازی دین از سیاست، سکولاریزه کردن حیات اجتماعی و مدنی، باور به نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی، نفی منبع قادر مطلق غیبی، پیروی از اصالت منفعت، انگیزه سودجویی آدمیان به مثابه معیار تشخیص خوب و بد، نفع شخصی به عنوان منشأ تکلیف اخلاقی، مسخ باطن دین و حفظ ظواهر دینی و حذف دستوره‌های اجتماعی و سیاسی دین، و نفی و انکار آشکار دین و پذیرش الحاد و ماتریالیسم.

نگارنده برخلاف انضباط معهود در نوشتارهای پژوهشی، نقل قول طولانی‌ای را که در پی می‌آید را بیانگر درون‌مایه چنان باوری می‌داند: ایدئولوژی لیبرالیسم، تجسم نفسانیت بشر جدید و ایدئولوژی ترویج و توجیه سرمایه‌سالاری و اباحت بوده و هسته مرکزی تفکر سیاسی جدید غربی را تشکیل داده و جزء لازم آن بوده است. این ایدئولوژی، مظهر خودبنیادی و اعراض از حق در تمدن غربی است. رجوع به دیانت و حکومت دینی در لیبرالیسم نمی‌گنجد و مردم آزاد نیستند که بگویند ما سیاست را از دیانت جدا نمی‌دانیم و حکومت دینی می‌خواهیم، زیرا در لیبرالیسم، بشر آزاد نیست و حق ندارد که بگوید می‌خواهم از قانون آسمانی متابعت کنم. حقیقت لیبرالیسم این است که همه برای خود عمل کنند و به راهی بروند که قدرت شیطانی غالب بر عالم، ایشان را می‌برد. نطفه‌های لیبرالیسم را باید در

فرعونیت‌ها و استبدادهای گذاشته پیدا کرد. جامع‌ترین و بی‌رحم‌ترین استبداد تاریخ زندگی بشر، استبداد جدید غربی است که به استبدادهای سیاسی هم اکتفا نمی‌کند؛ بلکه تمام مردم عالم باید قید عبودیت غرب را بر گردن گذارند. اگر لیبرالیسم رکن اصلی و لاینفک تاریخ تمدن غرب در عرصه جدید بوده، در نسبت با تاریخ ما پدیده‌ای کاملاً وارداتی به‌شمار می‌رود. شواهد تاریخی، گواه بر این امر هستند که ایدئولوژی لیبرالیسم در ایران، از دل مجامع فراماسونری در لندن و تهران پدید آمده و نقش و وظیفه تاریخی آن، برقراری نظام غارت‌گرانه سرمایه‌سالاری و تعمیق غرب‌گرایی بوده است. به بیان دیگر، لیبرالیسم، سریل ایدئولوژیک وابستگی تمام‌عیار ما به بیگانگان بوده است (زرشناس، ۱۳۷۸: ۶۵ و ۶۶).

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سبب شد برخی گمان کنند که نه لیبرالیسم و نه سوسیالیسم، هیچ‌کدام نمی‌توانند سرشت واقعی بشر را بشناسند و مطابق با نیازمندی‌های حقیقی انسان، برنامه‌ریزی و اقدام کنند. به همین سبب، نظریه سیاسی اسلام را به‌جای آن نهادند و آن را راه سومی دانستند که از همه کاستی‌ها و کژی‌های دیگر سنت‌های ایدئولوژیک، بری و رها است. بنابراین، در آغاز، نوعی انکار بی‌پروا و کامل در مورد لیبرالیسم که ایدئولوژی پیشرو به‌شمار می‌آمد و حالتی جهان‌گیرانه داشت، رواج یافت که سبب می‌شد واژه لیبرالیسم، به‌درستی، معنا نشده و به پارسی برگردانده نشود؛ نسبت‌هایی همچون «اصل منحوس تفکیک دین از سیاست، آزادی شخصیت به‌ویژه آزادی زن در آرایش و اختلاط با مردان، استعمار، ایدئولوژی پوسیده ناسیونالیسم، ارتجاع جدید و در پیوند با صهیونیسم و فراماسونری» (دریایی، ۱۳۶۲: ۲۹-۱۲) حکایت از چنین نگاهی داشت. این‌گونه نگرش‌هایی زاینده دیدگاهی سراسر افراطی بودند که نمی‌توانست به‌درستی معنای لیبرالیسم را بفهمد و در دام چاله‌هایی بس خطرناک می‌افتاد و تعریفی نادرست و کاهش‌گرا از واژه لیبرالیسم ارائه می‌داد: «لیبرالیسم برای ارزش‌های فردی و اجتماعی احترامی قائل نمی‌شود و می‌گوید هر انسانی مختار و آزاد است که هرچه بخواهد انجام دهد، برقصد، بازی کند، قمار و زنا نماید و مست گردد. این کارها کیفر قانونی ندارند و ملامتی برای مرتکب آن، عرفاً، نیست. اگر مرد است یا زن، بالسویه، مقتضای طبیعت آزادی فردی آنها است که هرکاری انجام دهند» (دریایی،

۱۳۶۲: ۱۰۰). ریشه نگرش به شدت بدبینانه به لیبرالیسم و غرب، به رواج اندیشه‌های هایدگرماب در ساحت اندیشه در ایران پیشانقلاب بازمی‌گردد که البته در دوران پسانقلاب هم با شدت و حدت بیشتری دنبال شد؛ به‌ویژه از زمانی که دعوای هایدگر و پوپر، شکلی ایرانی یافت و به جدال دآوری و سروش فروکاهیده شد. سیداحمد فردید، سلسله‌جنبان ترویج انتقاد شدید از ماهیت لیبرالیسم بود. از نوشته‌های او است: بشر در ظاهر و باطن، در گرگ‌خویی، ترقی پیدا کرده است. انسانیت انسان، در فرار به‌پیش و دور شدن از حق و حقیقت و انسانیت و دفاع از صورت نوعی ممسوخ، در روزگار قلم‌زنی روزنامه‌ای ترقی پیدا کرده است. عصر ما، عصر دفاع از لیبرالیسم و لیبرالیستی کردن قرآن و قرآن را برداشتن و صورت لیبرالیستی و دموکراسی زدن و اعلامیه جهانی حقوق بشر بر آن زدن و درظاهر نماز خواندن، که عبارت از زهد وارونه و پناه بردن به باطل است، گرفتار آمده. دموکراسی، یعنی زهد پناه بردن به شیطان است. این نماز لیبرالیستی، نماز نفس اماره غرب‌زده است (فردید، ۱۳۸۱: ۵۳). نیز فردید، در انتقادی شدید از جریان‌های لیبرالیستی پس از انقلاب، واژگان شگفتی را به کار می‌بندد: دو جریان است، یکی از جریان‌ها، جلوگیری از جلو رفتن به‌سوی انقلاب و تمکن و توانایی و آمادگی انسان برای انقلاب پس‌فردا است. اینها را می‌توانیم نامش را ارتجاع بگذاریم، یا نامشان را بگذاریم لیبرالیسم، که نمونه بارزش مهندس بازرگان است. این جریان، یکی از عوامل صریح کفر بالقوه است. چه‌طور شده این همه رأی به بازرگان داده‌اند؟ برای اینکه این آخرین مرحله و کثیف‌ترین ارتجاع و دفاع از نفس اماره است و در این مرحله، «دروغ» می‌گوید. این یکی از نمونه‌های استدراج‌زده آخرالزمان است. هنوز ما کافر هستیم و هنوز مردم و ما را استدراج گرفته است. ما را صد سال غرب‌زدگی مضاعف و دوهزاروپانصد سال، طاغوت‌زدگی تسخیر کرده است. چه می‌توان کرد؟ می‌توان امیدوار بود که جمهوری اسلامی در مسیر ظهور امام زمان با اعتقاد تام و تمام به امام زمان و نایب امام، جمهوری اسلامی را تأسیس کند. ولی خطرها را باید یادآوری کرد و من نه‌ماه است که دارم مخالفت می‌کنم و بارها گفتم رادیو و پوپرزده‌ها، همه‌کاره این مملکت‌اند، ندانسته (فردید، ۱۳۸۱: ۷۵). نقل قول طولانی دیگری هم از او در دست است که نشان می‌دهد با تکیه بر

مضمون آن، چرا می‌بایست مترجم باورمند به نحله فردید، لیبرالیسم را اصالت نفس اماره و چیرگی اباحه به‌شمار آورد: «دنیای پست و منحطی که به‌نام آزادی و برابری و برادری، ما را دعوت به بندگی بیگانگان مخصوصاً غربی‌ها، می‌کند، چه دنیایی است؟ این چه انقلابی است؟ بازرگان و خیلی‌ها به‌نام انقلاب می‌گویند و تمام نمی‌کنند و می‌گویند که لیبرالیسم دوتا است و آزادی دوتا است. آقا آن آزادی که شما از آن دفاع می‌کنید، آزادی از دیانت مقدس اسلام و از آنجا، شریعت و طریقت و حقیقت به هر معنی است. دموکراسی را به هیچ طریق قرآنی نمی‌توان طرح کرد. دموکراسی مال یونان است و انسان یونانی، مظهر طاغوت. بشر یونانی، ظل الطاغوت است و خدا می‌خواهد؛ دوره جدید وارونه می‌شود و اومانیسیم می‌آید. طاغوت می‌شود ظل البشر، این یعنی اومانیسیم. دوره جدید اصالت با بشر است، طاغوت، بشر است. طاغوت، نفس اماره است. نفس اماره اصالت پیدا می‌کند. همین‌طور این اومانیسیم، یعنی غرب‌زدگی مضاعف، یعنی خودبنیادی؛ یونانی، بنیاداندیش است و طاغوت، بنیاد اندیشه یونانی. او طاغوت‌اندیش است که بنیادش طاغوت است. دوره جدید، خودبنیاداندیش است و خودش طاغوت و بنیاد همه‌چیز. این خودبنیاداندیشی، به کمال می‌رسد و تمام می‌شود در استعمار و استثمار و امپریالیسم و اختناق» (فردید، ۱۳۸۱: ۷۹).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، و رشد و نمو نظریه ولایت فقیه، فرصتی دوباره برای معتقدان به روی‌گردانی از لیبرالیسم پدیدار شد و در نشریه‌های گوناگونی همچون «مشرق»، «موعود»، «صبح»، «زمانه»، «خردنامه همشهری»، «قیسات»، «فرهنگ عمومی»، «کتاب نقد»، «سمات»، «سوره»، «پنجره»، «مثلث»، «عصر اندیشه»، «سروش اندیشه»، و «فرهنگ امروز» فرصت بروز یافتند. بازنوشت گفتار فردید نشانگر آن است که چندان بیراه نباید باشد که نظریه سیاست و حقوق و فرهنگ در نظام نوپیان پساانقلاب، از درگاه انکار با دیگر نظریه‌ها برخورد کند: «بشر امروز از خودبیگانه است، مسکنت‌زده است، مسکنت با سکنه هم‌ریشه است و خسونس یونانی یعنی بیگانه، خسنودورکتیو به یونانی، خانقاه تعبیر می‌شود، یعنی دارالمساکین؛ یا آنچه شما از آن به «خودبیگانگی» تعبیر می‌کنید. اصلاً بشر، بیگانه است از حق و حقیقت، مظاهر آن یهودیانی مثل پوپر و مکتب‌های غربی و نهادهای

سیاسی و لیبرالیسم و دموکراسی است که مظاهر بی‌لطفی حق‌اند» (فردید، ۱۳۸۱: ۲۶۳). کاربست فراوانِ اباحه‌گری و اباحت و مسلک اباحه، در ترجمه واژه لیبرالیسم، حکایت از وجود نوعی بارگذاری ایدئولوژیک دارد؛ زیرا اباحه که از بابِ باح و یُبوحِ عربی است، در اصل، به معنای اجازه دادن و روا داشتن و سخت نگرفتن و مجاز شمردن و علی‌السویه بودن است، اما واژه‌ای است با بار منفی، به این معنا که هنگام نام بردن از کسی که بی‌مبالا و بی‌توجه است و برای او فرقی ندارد که امور چه‌سان بگذرد، از اصطلاح «او اهلِ اباحه‌گری است»، بهره می‌گیرند. به همین دلیل، اصلِ بگذار هر که هر چه می‌خواهد بکند لیبرالیسم، «عین اباحت» خوانده می‌شود: از منظر اندیشه لیبرالیستی، همه‌چیز مباح دانسته می‌شود. اگر در دین، برخی از امور مباح محسوب می‌شوند، این مباح بودن در نسبتی که آن امور با حرام و مستحب و مکروه دارند، معنی می‌یابد، اما در لیبرالیسم، اثری از واجب و حرام و مستحب و مکروه نیست؛ همه‌چیز در یک سطح است و حکم اباحه بر همه‌چیز به‌نحو یکسان جاری می‌شود (خندان، ۱۳۹۰: ۷۵). چنین بحثی البته درباره موضوع ماهیت طبع انسانی نیز تأثیرگذار است: در ساحت مدرنیته (العیاذُبالله) انسان، «نور السماوات و الارض» است؛ هستی از انسان آغاز شده و به او نیز ختم می‌شود؛ خدا و دین و معاد و معاش، همه باید در ذیل آگاهی او معنی یابند؛ به‌جز اراده انسان، اراده دیگری منشأ اثر دانسته نمی‌شود و همه‌چیز باید در خدمت خواست و اراده بشر باشد. بر همین اساس، سیاست مدرن، انسان را فقط در محدوده «حیات اولی» در نظر می‌گیرد و کاری به «حیات آخری» ندارد. سیاست مدرن ذاتاً «آخوربین» است و چشم «آخرین» ندارد. ایدئولوژی‌های مختلف سیاسی‌ای که در عصر مدرن در غرب بالیده‌اند، علی‌رغم همه اختلاف‌های جزئی‌ای که با هم دارند، ماهیت مشترکی دارند و آن اینکه، همگی مبتنی بر اومانیسیم و خودبنیادی و آخوربینی هستند» (خندان، ۱۳۹۰: ۷۴).

بنابراین، با تکیه بر چنین دیدگاهی می‌توان دریافت که لیبرالیسم، چگونه انسانی را می‌پروراند: در تفکر اومانستی، انسان ماهیتاً به‌عنوان «حیوانی سودجو، لذت‌طلب و قدرت‌طلب» و به‌عنوان موجودی خودبنیاد تعریف می‌شود. وجه غالب در نگاه اومانستی به انسان که در ایدئولوژی لیبرالیسم فرمول‌بندی و بیان شده

است، انسان را در چارچوب مفهوم «فرد» تعریف می‌کند. از این منظر، هر «فرد انسانی»، یک اتمِ نفسانیت‌محورِ سودجوی لذت‌طلبِ قدرت‌طلب دانسته می‌شود که در بیگانگی با دیگر افراد که آنها نیز هریک چونان یک اتمِ نفسانیت‌مدارِ قائم‌به‌خودِ سودجوی لذت‌طلبِ قدرت‌مدار تلقی می‌شوند، قرار دارد. در تفکر اومانستی مدرن، اساس ارتباط انسان‌ها که هریک به‌عنوان اتمِ نفسانیت‌مدار، یک «فرد» محسوب می‌شوند، با یکدیگر، مبتنی بر رقابت و خصومت است (روزبهرانی، ۱۳۹۱: ۹۷). از این منظر، در پارسی‌گردانی واژه‌های هویت‌سازِ لیبرالیسم نیز شک روا داشته و بنیانِ برخی از موارد مشهور شکسته می‌شود: «لیبرته» در تحقیقی که بنده از درس‌گفتارهای استاد [سیداحمد فردید] دیدم، در یونان و روم سابقه دارد و استاد، ریشه یونانی و لاتینی آن را با استقلال‌به‌رأی و استبدادبه‌رأی در عربی و فارسی مقایسه می‌کند. در حال حاضر دقایق کار، مدنظم نیست، اما تا آنجایی که خاطر ام هست، استاد، «لیبرته» را با لفظ قلدری و استقلال‌بی‌نسبت نمی‌گرفتند... استقلال‌به‌رأی و استبدادبه‌رأی، هر دو را مراد می‌کرد. کسی که قلدر است متابعت از دیگران نمی‌کند، بلکه خودرأی است. منتهی این معنای از لیبرته با آزادگی به‌معنایی که ما می‌گوییم، فرق دارد» (فرنو، ۱۳۹۱: ۶۷).

نتیجه‌گیری

لیبرالیسم را زمانی می‌توان اباحی‌گری نام نهاد که پیش‌فرضِ بنیادینِ باورِ مترجمِ چنین باشد که انقلاب اسلامی ایران، طلیعه‌دارِ آغازِ عبورِ تاریخی بشر از ظلماتِ استکباری غربِ مدرن است؛ واژگونه چنین سخنی آن است که بگوییم، زمانی می‌توان لیبرالیسم را آزاداندیشی ترجمه کرد که باور کنیم سرنوشت آینده جامعه، گِروش به همان فلسفه‌ای از سیاست و حقوق است که در غرب دوران مدرن رواج یافته است. نگارنده، با گزینشِ یک واژه از میان واژگانِ فراوانِ موجود در علوم سیاسی، دست‌کم می‌تواند ادعا کند که به این دستاورد دست‌یازیده است که کلمه‌هایی را که به فرهنگی خاص و بافتاری ویژه تعلق دارند و در زبان مقصد، جایگاه فرهنگی و تاریخی ندارند، نمی‌توان به‌درستی به زبان پارسی بازگردانید؛ به‌ویژه، برخی واژگان هست که با آن می‌توان کلیتِ سیوررت یک تمدن را دریافت

نمود؛ به‌عنوان نمونه، غربِ مدرن را با لیبرالیسم می‌شناسند. لیبرالیسم خود، دربرگیرندهٔ لائیسیتِه و سکولاریته و پروتستانتیسم و رفورمیسم و رنسانس و فئودالیسم و اتلکتوالیسم و ماتریالیسم و اومانیزم و اندیویدوالیسم است و تنها در بافتاری خاص معناشدنی است. بنابراین، نمی‌توان از ادخالِ باورهای ایدئولوژیک در پارسی‌گردانی واژگانی که به‌طرزی ژرف، قرابت و نسبتی با تاریخ و تمدن و فرهنگ و جغرافیای زبانِ مقصدِ زبانِ پارسی-ندارند، جلوگیری کرد. نشان‌به‌آن‌نشان که نگارنده به‌دلیلی، ایدئولوژی را «انگارگان»، برابریابی کرد و «ترجمه» را هم «پارسی‌گردانی». گمان می‌رود که اگر در آغاز نوشتار، نگارنده عنوانِ مقاله را «ترجمه ایدئولوژیک کلمات سیاسی» می‌نوشت، خواننده دست‌کم در فهمِ عنوانِ مقاله مشکلی نداشت. گزینشِ عنوانِ «پارسی‌گردانی انگارگانی واژگان سیاسی» برای آن بود که خواننده برای فهمِ عنوان و مضمونِ مقاله تحریک شود تا منظورِ اصلیِ نگارنده (ترجمه واژگان متعلق به فرهنگِ غربِ مدرن، نادرست و ناممکن است) در میانهٔ خوانشِ نوشتار، آرام‌آرام مستدل شود.*

یادداشت‌ها

۱. در ترجمان فارسی واژه ایدئولوژی نیز گوناگونی معادل‌ها، نشان‌گر سردرگمی در برابر سازی برای واژه‌ای است که نشناختن بن‌مایه‌های بافتاری و زمینه‌مند آن، سبب غفلت در شناخت تاریخ اندیشه فلسفی و سیاسی غرب مدرن می‌شود. به پارسی‌گردانی‌های گوناگون واژه ایدئولوژی دقت کنیم: مکتب فکری، فکریات، آرمان‌شناسی، انگارگان‌شناسی، آرمان‌پژوهی، آرمان‌پروری، آرمان، انگارگان، اندیشه‌ورزی، مرام، مسلک، اعتقاد مسلکی، پندارها، اندیشگی، اندیش‌وارگی، اندیش‌واری، مینوشناسی، اصول عقاید (بريجانيان، ۱۳۹۰: ۴۶۱).

۲. نوشتارهای دیگری هم بودند که ایده‌پروری می‌کردند ولی هم‌راستای نقش‌مایه مقاله نگارنده نبود، اما یادکردی از آنها به‌منظور پاسداشت ارزش پژوهشی‌شان است:
- روی‌کردِ دوجبهی انسجام‌واژگانی / دلالت‌واژگانی (بهنام، ۱۳۷۸: ۸۶-۸۱)؛ برابریابی معنایی و انتخاب نزدیک‌ترین معادل (فرح‌زاد، ۱۳۶۹: ۴۴-۴۱)؛ غلط‌انتخاب کردن معادل و عدم انتخاب دقیق معادل (قلیچ‌خانی، ۱۳۷۳: ۱۸۰ و ۱۸۲)؛ احتراز از ایرانی کردن مفاهیم فرهنگ بیگانه (صَفارزاده، ۱۳۵۹: ۴۴ و ۴۵)؛ در زمره امانت‌داری مترجم به حساب آوردن حفظ لحن متن و رسم و رسومات و رنگ‌وبوی محیطی که داستان در آنجا اتفاق می‌افتد (صَفارزاده، ۱۳۵۹: ۴۴)؛ و «ویژگی‌های یک ترجمه خوب» و «ویژگی‌های یک مترجم قابل» (میرعمادی، ۱۳۷۴: ۱۹۲-۱۸۷).

۳. آشوری، برابریابی ایسم را وجهه همت خود قرار داد و از پسوندهای «باوری و خواهی و گری و گرای» در چهار وضعیت گوناگون، نام به‌میان آورد: الف) ساختن اسم فعل برای نامیدن یک فرایند یا عمل انجام‌گرفته یا نتیجه آن (Criticism)؛ ب) بیان‌کردار، روش، عادت یا ویژگی خاص یا وضع شخصی یا رده‌ای از مردم یا چیزها (Heroism)؛ ج) ساختن نام برای یک دستگاه نظری یا عملی دینی، کلیسایی، فلسفی، علمی، سیاسی و اجتماعی (Rationalism)؛ د) ساختن اصطلاح برای بیان خصوصیت یا عنصر خاص یک چیز به‌خصوص در مورد زبان‌ها (Latinism) (آشوری، ۱۳۵۶: ۷۴-۷۲). از این دیدگاه، آشوری آزادی‌خواهی را برابر نهاده مناسب لیبرالیسم در نظر می‌آورد، با این استدلال: هنگامی که هواداری از رأی و اصل خاصی و خواستاری به‌عمل درآمدن آن، به‌ویژه برای جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در میان است، پسوند «خواهی» درخور به‌نظر می‌رسد (آشوری، ۱۳۵۶: ۸۸).

منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۶)، *دو مقاله*، تهران: آگاه.
- احمدی پور، طاهره؛ رضایی، عذرا (۱۳۹۰)، «جنسیت و ایدئولوژی در ترجمه با رویکرد تحلیل انتقادی کلام»، *مطالعات ترجمه*، سال ۹، شماره ۳۵، صص ۱۲۴-۱۱۵.
- ایوبیر، ولادیمیر (۱۳۷۰)، «روش‌های ترجمه عناصر متفاوت فرهنگی»، *مترجم*، سال اول، شماره ۲، صص ۱۳-۳.
- بال، ترنس؛ دگر، ریچارد (۱۳۸۲) *ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، ترجمه احمد صبوری، تهران: وزارت امور خارجه.
- بريجانيان، ماری [گردآوری و تدوین] (۱۳۹۰)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- بل، راجر (۱۳۸۴) *ترجمه و فرایند آن: نظریه و عمل*، ترجمه ویدا صدرالممالکی، اردبیل: دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل.
- بهنام، بیوک (۱۳۷۸) «استراتژی‌ها و واژگانی و معادل ترجمه‌ای»، در کتاب: *کاظم لطفی‌پور ساعدی [به کوشش]*، مجموعه مقالات سومین همایش ترجمه تبریز: ۱۷-۱۵ اسفند ۱۳۷۷، تبریز: دانشگاه تبریز، صص ۷۹-۹۵.
- پالامبو، گیزپه (۱۳۹۱)، *اصطلاحات کلیدی در مطالعات ترجمه*، ترجمه فرزانه فرحزاد و عبدالله کریمزاده، تهران: نشر قطره.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۳)، *چرخش‌های لیبرالیسم*، تهران: روزنه.
- حدادی، محمود (۱۳۷۰)، *مبانی ترجمه*، تهران: جمال‌الحق.
- حقانی، نادر (۱۳۸۶)، *نظرها و نظریه‌های ترجمه*، تهران: امیرکبیر.
- خندان، محمد (۱۳۹۰) «تأملی در ماهیت لیبرالیسم»، *فرهنگ عمومی*، سال اول، شماره ۳، صص ۶۸-۷۸.
- دریائی، محمدرسول [ترجمه و تألیف] (۱۳۶۲)، *لیبرالیسم کعبه آمال غرب‌زدگان*، تهران: بنیاد شهید انقلاب اسلامی.
- رابینسون، داگلاس (۱۳۸۰)، *مترجم شدن*، ترجمه رضی خدادادی (هیرمندی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- رنی، آستین (۱۳۷۴)، حکومت: آشنایی با علم سیاست، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- روزبهبانی، نیما (۱۳۹۱) «درباره مفهوم فردانگاری لیبرالی و بنیان‌های نظری آن»، فرهنگ عمومی، سال ۲، شماره ۱۱، صص ۱۰۵-۹۶.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۸)، اشاراتی درباره لیبرالیسم در ایران، تهران: کیهان.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۷۸)، «آیا در ترجمه مقوله‌ی واژگانی تغییر می‌کند؟»، در کتاب: کاظم لطفی‌پور ساعدی [به‌کوشش]، مجموعه مقالات سومین همایش ترجمه تبریز: ۱۷-۱۵ اسفند ۱۳۷۷، تبریز: دانشگاه تبریز، صص ۱۴۶-۱۳۷.
- سعیدان، اسماعیل (۱۳۸۸)، اصول و روش کاربردی ترجمه، تهران: رهنما.
- شاتلورت، مارک؛ کاوی، مویرا (۱۳۸۵)، فرهنگ توصیفی اصطلاحات مطالعات ترجمه، ترجمه فرزانه فرحزاد، غلام‌رضا تجویدی و مزدک بلوری، تهران: یلدا قلم.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۵۹)، اصول و مبانی ترجمه: تجزیه و تحلیلی از فن ترجمه، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- صفوی، کورش (۱۳۷۴)، هفت گفتار درباره ترجمه، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
- صلح‌جو، علی (۱۳۷۷)، گفتمان و ترجمه، تهران: نشر مرکز.
- صلح‌جو، علی (۱۳۸۴)، «ترجمه و شرایط فرهنگی»، مترجم، سال ۱۴، شماره ۴۲، صص ۱۴-۵.
- صلح‌جو، علی (۱۳۸۶)، «ترجمه‌ناپذیری فرهنگی»، مترجم، سال ۱۷، شماره ۴۶، صص ۴۳-۳۹.
- صیامی، توحید؛ کردزعفرانلو کامبوزیا، عالیه (۱۳۸۷)، «رویکردی نشانه‌شناختی-اجتماعی به بررسی مسئله برابری در ترجمه مفاهیم ایدئولوژیکی»، مطالعات ترجمه، سال ۶، شماره ۲۱، صص ۶۲-۴۹.
- طاهرزاده، اصغر [گفت‌وگو با] (۱۳۹۰)، «جنس انقلاب اسلامی جنس عبور از غرب است»، فرهنگ عمومی، سال اول، شماره ۵، صص ۱۴۵-۱۱۶.
- غضنفری، محمد (۱۳۸۳)، «جلوه‌هایی از بازتاب ایدئولوژی در ترجمه»، مترجم، سال ۱۳، شماره ۳۸، صص ۹۳-۸۱.
- فرحزاد، فرزانه (۱۳۶۹)، نخستین درس‌های ترجمه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فردید، احمد؛ محمد مددپور [به‌کوشش]، (۱۳۸۱)، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، تهران: چاپ و نشر نظر.
- فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۱)، پیرامون ترجمه (مجموعه مقالات)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرونو، بهروز [گفت‌وگو با] (۱۳۹۱) «لیبرالیسم، استبداد به‌رأی نفسانی است»، فرهنگ عمومی، سال ۲، شماره ۹، صص ۷۵-۵۸.
- قلیچ‌خانی، محمدرضا (۱۳۷۳)، «تجزیه و تحلیل آحاد معنایی و دقت ترجمه»، در کتاب: کاظم لطفی‌پور ساعدی [به‌کوشش] و عباس‌علی رضایی [با همکاری]، مجموعه مقاله‌های دومین همایش بررسی مسائل ترجمه: ۱۴-۱۲ مهرماه ۱۳۷۳، تبریز: دانشگاه تبریز، صص

۱۸۷-۱۷۳.

کتفورد، جان کاننسن (۱۳۷۰)، یک نظریه ترجمه از دیدگاه زبان‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: نشر نی.

گری، جان (۱۳۸۱)، لیبرالیسم، ترجمه محمد ساوجی، تهران: وزارت امور خارجه.

گنتزler، ادوین (۱۳۸۰)، نظریه‌های ترجمه در عصر حاضر، تهران: هرمس.

لطفی‌پور ساعدی، کاظم (۱۳۶۴)، «ویژگی‌های معادل ترجمه‌ای»، در کتاب: جهاد دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبایی [به‌کوشش]، مجموعه مقالات سمینار بررسی مسائل ترجمه، تهران: بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، صص ۵۰-۲۷.

لطفی‌پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۱)، درآمدی به اصول و روش ترجمه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

محمدی، علی محمد (۱۳۸۰)، «جهت‌گیری‌های ایدئولوژیکی مترجم»، در کتاب: علی خزاعی‌فر [به‌اهتمام]، مجموعه مقالات نخستین همایش ترجمه ادبی در ایران، مشهد: نشر سنبله، صص ۲۴۵-۲۳۹.

مختاری اردکانی، محمدعلی (۱۳۸۶)، استعاره ترجمه (مجموعه مقالات در مورد ترجمه)، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

مصفاچه‌رمی، ابوالفضل؛ کتابی، سعید؛ میمنه، حیدرعلی (۱۳۸۷)، «نقش ایدئولوژی در ترجمه‌های قرآنی»، مطالعات ترجمه، سال ۶، شماره ۲۲، صص ۵۸-۴۱.

میرزا، زهرا؛ خان‌جان، علیرضا (۱۳۸۴)، «بازنمود ایدئولوژی و قدرت در ترجمه»، مطالعات ترجمه، سال ۳، شماره ۱۲، صص ۲۷-۷.

میرعمادی، سیدعلی (۱۳۷۴)، تئوری‌های ترجمه و تفاوت ترجمه مکتوب و هم‌زمان، تهران: خانه فرهنگ، چاپ دوم.

نایدا، یوجین (۱۳۶۵)، «نقش مترجم»، ترجمه سعید باستانی، در کتاب: نصرالله پورجوادی [زیر نظر]، درباره ترجمه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۲۹-۱۵.

وینسنت، اندرو (۱۳۷۸)، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

هاوس، جولیان (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر مطالعات زبان، ترجمه علی بهرامی، تهران: رهنما.

هیوود، اندرو (۱۳۷۹)، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.

هیوود، اندرو (۱۳۸۷)، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران: علمی و فرهنگی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.

Farahzad, Farzaneh; Madani Givi, Farah (2009), "Ideology and Translation: a Case Study", *Translation Studies*, Vol.7, No. 26, pp.11-30.