

دانشگاه علامه طباطبائی
دانشکده ادبیات فارسی
و زبان‌های خارجیترجمه
پژوهش‌ها در ادبیات
عربی
ISC
پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربیبررسی ترجمه خدیو جم از کتاب مع أبي العلاء في سجنه بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی
در ترجمه منون ادبی ۹
حمیدرضا حیدری و فاطمه کاظمینقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن
(مطالعه موردی: ترجمه انصاریان) ۳۱
محمد فرهادی، سید محمود میرزایی‌الحسینی و علی نظریتحلیل گفتمانی تغییر عناصر فرهنگی - اجتماعی در ترجمه از زبان واسطه مجموعه
عشق با صدای بلند ۵۵
اویس محمدی، علی بشیری و زین‌العابدین فرامرزیچالش‌های بافت فرهنگی در ترجمه ادبی از فارسی به عربی: با تمرکز بر
«گلستان سعدی» و «روضه الورد» ۷۹
فرشید ترکاشوند و نجمه قائمیتحلیل مقوله‌های نسبیت زبانی در عربی نسبت به فارسی و تأثیر آن بر ترجمه ۹۹
علیرضا نظریترجمه عربی مقوله‌های فرهنگی داستان فارسی شکر است از محمدعلی جمال‌زاده
بر اساس نظریه نیومارک ۱۲۵
محمد رحیمی خویگانی

Alameh Tabataba'i University

Literature
and
Language
Translation
Researches
ISC in the
ArabicAn Investigation on Sayyed Hasan Khadiv Jam's Translation of the "With Abu Al-A'la in Prison"
Based on the Sufficiency and Acceptability of the Translation of Literary Texts 1
Hamidreza Heidari, Fatemeh KazemiReview of Verbosity and Description in the Sahifeh Sajjadih Translation according to Antoine
Berman Theory (Case Study: Ansaryan's Translation) 2
Mohammad Farhadi, Seyyed Mahmoud Mirza'i Al Hussein, Ali NazariDiscourse Analysis of Changing Sociocultural Elements in Translation from the Intermediate
Language in the Collection of Love in Loud Voice 3
Ovais Mohammadi, Ali Bashirt, Zainalabedin FaramarziCultural Context Challenges in Literary Translation from Persian to Arabic: By focusing on
"Golestan Sa'di" and "Rozeh Alvard" 4
Farshid Torkashvand, Najmeh GhaemiAnalysis of the Categories in Linguistic Relativity between the two Arabic and Persian
Languages and its Impact on Translation 5
Alireza NazariArabic Translation of Cultural Categories in Mohammad Ali Jamalzadeh's story:
"Farsi Shekar Ast" 6
Mohammad Rahimi Khoighani



دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی

پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی (علمی - پژوهشی)

سال ۷، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه علامه طباطبائی

مدیر مسئول: دکتر علی گنجیان خناری

سر دبیر: دکتر رضا ناظمیان

هیئت تحریریه:

پاشا زانوس، احمد	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران
پروینی، خلیل	استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
رسولی، حجت	استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
رضائی، غلامعباس	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
صالح بک، مجید	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
قهرمانی مقبل، علی اصغر	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران
گنجیان خناری، علی	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
میرحاجی، حمیدرضا	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
ناظمیان، رضا	دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
نجفی اسداللهی، سعید	استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مدیر داخلی: پریسا ابراهیمی

ویراستار فارسی: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه

ویراستار انگلیسی: دکتر بهزاد نزاکت‌گو

نشانی: تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، خیابان علامه طباطبائی جنوبی، دانشکده ادبیات فارسی

و زبان‌های خارجی؛ گروه زبان و ادبیات عربی. کد پستی: ۱۹۹۷۹۶۷۵۵۶ تلفکس: ۸۸۶۸۳۷۰۵

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی

ارسال مقاله از طریق سامانه: rctall.atu.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰ نسخه بها: ۶۰۰۰۰ ریال

شاپا: ۲۲۵۱-۹۰۱۷

پایگاه‌های نمایه دوفصلنامه
پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی:

www.srlst.com	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
www.magiran.com	پایگاه اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.ir	پایگاه مجلات تخصصی نور
fa.journals.sid.ir	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
www.civilica.com	پایگاه سیولیکا
rtall.atu.ac.ir	پایگاه نشریات دانشگاه علامه طباطبائی
www.ensani.ir	پرتال جامع علوم انسانی

بر اساس تأییدیه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۷۰ مورخ ۱۳۹۳/۰۴/۱۵ از سوی
کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،
دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دارای درجه علمی -
پژوهشی است.

مشاوران علمی این شماره:

د. عبدالعلی آل‌بویه‌لنگرودی، د. سردار اصلانی، د. محمد امیری‌فر،
د. فرشید ترکشوند، حسام حاج‌مؤمن، د. علی حاجی‌خانی،
د. مینا عربی، د. جواد گرجامی، د. عیسی متقی‌زاده، د. یحیی معروف، د. رضا
ناظمیان.

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- زبان دوفصلنامه

دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، به زبان فارسی منتشر می‌شود. چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی است.

۲- شرایط علمی

خط مشی دوفصلنامه: این دوفصلنامه به انتشار یافته‌ها و تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوع ترجمه، درک و فهم متن و معنی‌یابی در زبان عربی اختصاص دارد. این پژوهش‌ها می‌توانند به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای میان زبان عربی و سایر زبان‌ها صورت گیرند. مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر، اصیل استفاده شود.

- هر مقاله شامل چکیده، مقدمه، متن اصلی، روش‌ها و نتیجه‌گیری باشد.

۳- نحوه بررسی مقاله

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی دوفصلنامه مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.

برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازهای کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.

- هیئت تحریریه در پذیرش، ردّ و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

- تقدیم و تأخر چاپ مقاله‌ها با بررسی و نظر هیأت تحریریه مشخص می‌شود.

۴- شیوه تنظیم مقاله

- عنوان کامل مقاله به فارسی، حداکثر ۱۵ واژه و گویای محتوای آن باشد.

- نام نویسنده (یا نویسندگان) در وسط صفحه و زیر عنوان چکیده نوشته شود. مرتبه علمی و محل اشتغال (نام مؤسسه علمی) نویسنده (یا نویسندگان) زیر اسامی و سمت راست ذکر شود. نام نویسنده مسئول با ستاره مشخص گردد و نشانی الکترونیکی نویسنده مسئول در پاورقی آورده شود.

- چکیده فارسی حداکثر ۲۵۰ کلمه است.

- واژگان کلیدی حداکثر ۵ کلمه است.

- عنوان کامل مقاله به انگلیسی، حداکثر ۱۵ واژه باشد.

- چکیده انگلیسی، حداکثر ۲۵۰ کلمه است.

- واژه‌های کلیدی انگلیسی، حداکثر پنج کلمه است.

- تعداد کلمات کل مقاله، از ۴۰۰۰ تا ۶۵۰۰ کلمه باشد.

- مقدمه شامل سؤال‌ها، فرضیه‌ها، پیشینه تحقیق، مآخذ کلی و روش کار می‌باشد تا خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه

- تصویرها، جدول‌ها و نمودارها با مشخصات دقیق در صفحات جداگانه آورده می‌شود.
- در هر مقاله، فاصله بین سطرها ۱/۵ سانتی‌متر و حاشیه از بالا و پایین ۴ و از چپ و راست ۴/۵ سانتی‌متر باشد و مقاله تحت برنامه Microsoft Word با قلم ۱۳ B Zar برای متن‌های فارسی، قلم B Badr 12 برای متن‌های عربی و قلم Times New Roman 11 برای متن‌های انگلیسی تنظیم گردد.
- ارجاعات درون‌متنی باید داخل پرانتز به ترتیب نام خانوادگی نویسنده (شهرت)، سال، جلد و صفحه ذکر شود؛ مثال (فروخ، ۱۹۹۸م، ج ۴: ۳۵۸).
- ارجاعات به کتاب در کتاب‌نامه
نام خانوادگی (شهرت)، نام. (سال انتشار). «نام کتاب». نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. شهر محل نشر: ناشر.

- ارجاعات به مجله در کتاب‌نامه
نام خانوادگی نویسنده (شهرت)، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام ویراستار. نام مجموعه مقالات. محل نشر: نام ناشر، شماره صفحات.
- ارجاعات به سایت‌های اینترنتی
نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی). «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- تعداد کل صفحات مقاله ارسال شده، حداکثر ۲۰ صفحه (۴۰۰۰-۶۵۰۰ کلمه) باشد. مجله از دریافت مقالاتی با حجم صفحات بالاتر جداً معذور است.

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق سامانه rctall.atu.ac.ir ارسال گردد.
- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام استاد نیز در مقاله ذکر شود.
- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله خود را همزمان برای مجله دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در **دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی** مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

فهرست مطالب

- بررسی ترجمه خدیوچم از کتاب *مع أبي العلاء في سجنه بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه متون ادبی* ۹
حمیدرضا حیدری و فاطمه کاظمی
- نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان) ۳۱
محمد فرهادی، سید محمود میرزایی الحسینی و علی نظری
- تحلیل گفتمانی تغییر عناصر فرهنگی - اجتماعی در ترجمه از زبان واسطه مجموعه عشق با صدای بلند ۵۵
اویس محمدی، علی بشیری و زین العابدین فرامرزی
- چالش های بافت فرهنگی در ترجمه ادبی از فارسی به عربی: با تمرکز بر «گلستان سعدی» و «روضه الورد» ۷۹
فرشید ترکشوند و نجمه قائمی
- تحلیل مقوله های نسبت زبانی در عربی نسبت به فارسی و تأثیر آن بر ترجمه ۹۹
علیرضا نظری
- ترجمه عربی مقوله های فرهنگی داستان فارسی *شکر است* از محمدعلی جمال زاده بر اساس نظریه نیومارک ۱۲۵
محمد رحیمی خویگانی
- چکیده انگلیسی مقاله ها ۱۴۹

بررسی ترجمه خدیوچم از کتاب مع أبي العلاء فی سجنه بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه متون ادبی

۱- حمیدرضا حیدری*، ۲- فاطمه کاظمی**

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲- دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۸)

چکیده

بررسی گرایش مترجم به هنجارهای متن مبدأ و یا هنجارهای متن مقصد از موضوعات مهم و اساسی در مطالعات ترجمه است. ترجمه در حالت نخست به ترجمه بسنده و در حالت دیگر به ترجمه پذیرفته نامیده می‌شود. مترجم ادبی در فرایند ترجمه گاه بر اساس بسندگی و گاه بر مبنای پذیرفتگی عمل می‌کند. در این پژوهش بر آنیم بسندگی و پذیرفتگی را در ترجمه‌ای که مرحوم دکتر حسین خدیوچم در فصل‌های «بر مردگان چوب مزیند» و «گرفتار سه زندان» از کتاب «مع أبي العلاء فی سجنه» طه حسین به دست داده‌است، مورد بحث قرار دهیم. این پژوهش به روش توصیفی و تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که ترجمه خدیوچم بر مبنای جمع بین بسندگی و پذیرفتگی است و تا حد زیادی تحت تأثیر اصل پذیرفتگی در ترجمه است.

واژگان کلیدی: بسندگی، پذیرفتگی، تعادل زبانی، ترجمه معنایی و ارتباطی.

* E-mail: farsiarabi2013@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: fatemehkazemi43@yahoo.com

مقدمه

از جمله مباحث اساسی مورد توجه ترجمه‌پژوهان و صاحب‌نظران حوزه مطالعات ترجمه (Translation Studies)، بررسی متن مبدأ و متن مقصد و نیز گرایش مترجم به یکی از این دو است. برخی صاحب‌نظران مطالعات ترجمه متن مبدأ و انتقال ابعاد اصلی و بنیادی آن یا همان نقش‌های آن را اصل قرار می‌دهند و بر این باورند که وظیفه مترجم آن است که متن مبدأ را همان گونه که هست، بدون کاهش و افزایش به زبان مقصد برگرداند و پیام را به گونه‌ای به گیرنده یا خواننده پیام برساند که گیرنده همان واکنشی را در قبال متن از خود نشان دهد که خواننده متن اول از خود بروز می‌دهد، گرچه سبک بیان، کیفیت واژه‌گزینی، ژرف‌ساخت و روساخت متن مقصد با آنچه در زبان و ادبیات مقصد رایج است، متفاوت و نامتجانس باشد. در نقطه مقابل، گروهی دیگر خواننده یا گیرنده را اصل و محور دانسته‌اند و بر آنند که وظیفه مترجم، انتقال داده‌ها از متن مبدأ به مقصد با سبک بیان، هنجارها و ساختارهای زبان مقصد است. این گروه موفقیت مترجم را در رساندن پیام به خواننده، طبق هنجارهای زبان دوم دانسته‌اند و گرایش به سمت حفظ هنجارهای متن زبان اول را فرع به‌شمار می‌آورند. از این رو، در این پژوهش درصدد آن خواهیم بود که به بررسی ترجمه کتاب مع *أبي العلاء في سجنه*، فصل‌های «بر مردگان چوب مزیند» و «گرفتار سه زندان» بر مبنای بسندگی (Adequacy) و پذیرفتگی (Acceptability) بپردازیم. سید حسین خدیوچم، نویسنده، مترجم، محقق معاصر در سال ۱۳۴۴ کتاب مع *أبي العلاء في سجنه* اثر طه حسین را با عنوان «در زندان ابوالعلاء معری» به زبان فارسی ترجمه کرد. در این مقاله با پیش‌فرض اینکه بسندگی و پذیرفتگی نقش مهمی در ترجمه، به‌ویژه ترجمه متون ادبی دارد و خدیوچم در کتاب خود تلاش کرده بین بسندگی و پذیرفتگی جمع کند، سعی شده است شواهد و مثال‌هایی از ترجمه خدیوچم در ترجمه کتاب مذکور آورده شود و ضمن آن، به تشریح و تبیین رویکرد بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه پرداخته شود. بنابراین، این پژوهش در پی آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

الف) بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه چه مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی دارد؟

ب) خدیوچم چگونه توانسته است در ترجمه خود میان بسندگی و پذیرفتگی هماهنگی

ایجاد نماید؟

بسندها در ترجمه بر مبنای گرایش مترجم به رعایت هنجارهای متن مبدأ، و پذیرفتگی در ترجمه بر مبنای گرایش مترجم به هنجارهای زبان مقصد است. خدیوچم تلاش نموده تا ترجمه‌اش بر مبنای جمع بین بسندگی و پذیرفتگی باشد و تا حد زیادی متأثر از اصل پذیرفتگی در ترجمه است.

در این پژوهش ابتدا اطلاعات لازم از طریق مراجعه به منابع مختلف جمع‌آوری شده‌است و در گام بعدی، پس از تجزیه و تحلیل با آوردن شواهد و مثال‌های تطبیقی به تدوین مطالب پرداخته‌است.

۱. پیشینه پژوهش

با تحقیقات به عمل آمده از داده‌های اطلاعاتی، تحقیقی به دست نیامد که در زمینه ترجمه حسین خدیوچم از کتاب مع أبي العلاء المعری اثر طه حسین بر پایه بسندگی و پذیرفتگی انجام شده باشد. همچنین، تاکنون هیچ ترجمه‌ای بر اساس این رویکرد مورد نقد و ارزیابی قرار نگرفته‌است. اما درباره بررسی ترجمه متون ادبی بر اساس دیگر رویکردهای زبانی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- بدری سادات سیدجلالی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کیفیت ترجمه ادبی با رویکرد نقش‌گرای ارزیابی ترجمه: مطالعه موردی ترجمه‌های فارسی رمان فرنی و زویی اثر جی. دی. سیلنجر»، در مجله جستارهای زبانی دانشگاه تربیت مدرس، به تحلیل این رمان پرداخته‌اند.

- صیادانی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی ترجمه فارسی رمان قلب‌اللیل با عنوان "دل شب" بر اساس الگوی گارسس» که در مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی چاپ شده‌است، ترجمه قلب‌اللیل را بر اساس الگوی گارسس واکاوی کرده‌اند.

– رسولی و همکاران (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد ترجمه عربی داستان‌های کوتاه جلال آل‌احمد (نمونه موردی "پستچی" و "گلدان چینی")» در مجله پژوهش‌های نقد ادب عربی دانشگاه شهید بهشتی، ضمن مطالعه دو داستان مذکور و مقابله متن ترجمه شده با متن اصلی، مواردی را در زمینه مسائل معنایی، صناعات ادبی، مسائل دخل و تصرف و سبک متن، بررسی بر پایه نظریه‌های ترجمه را تحلیل و ارزیابی کرده‌است.

– پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی، نقد و ارزیابی ترجمه متون ادبی» نوشته پروین فرهادی به سال ۱۳۹۲ در دانشگاه تهران نوشته شده‌است که در آن به نقد و ارزیابی آثار ترجمه شده غسان کنفانی در سه بخش قصص، روایات و مسرحیات، از ۹ مترجم و با تکیه بر الگوی گارسس پرداخته‌است.

در این مقاله تلاش می‌شود بعد از تبیین اصل بسندگی و پذیرفتگی، ترجمه خدیو جم بر اساس این دو اصل مورد بررسی قرار بگیرد.

۲. تعریف بسندگی

«بسندگی» از اصطلاحاتی است که ترجمه‌پژوهان آن را به منظور بررسی ماهیت رابطه متن مبدأ و مقصد به کار برده‌اند. گاهی نیز بسندگی به صورت مترادف و نزدیک به تعادل (Equivalence) به کار می‌رود. در مقایسه با تعادل، بسندگی به رابطه آزادانه‌تر و بی‌قیدوبندتر بین متن مبدأ و مقصد اشاره دارد. در واقع، «بسندگی از این فرض ناشی می‌شود که تصمیمی که مترجم گرفته‌است، معمولاً ماهیت نوعی مصالحه دارد و ترجمه، مستلزم قربانگری است و مترجم در فرایند ترجمه، غالباً مجبور است به سبب انتقال ابعاد اصلی و بنیادی متن مبدأ (یعنی نقش‌های آن) به برخی کاهش‌ها رضایت دهد» (وکاوی، ۱۳۸۵: ۱۹). ذکر این نکته ضروری است که منظور از کاهش، نه کاستن از واژگان، بلکه کاستن از صورت‌های زبانی است که به واسطه تأکید بر هنجارهای متن مبدأ در متن مقصد ایجاد می‌شود. با توجه به این مطلب، چنانچه ترجمه‌ای در یکی از جنبه‌ها با یکی از

نقش هایش با متن مبدأ معادل باشد، ترجمه‌ای «بسنده» به شمار می‌رود. به نظر توری (۱۹۸۰، ۱۹۹۵)، ترجمه در صورتی بسنده نامیده می‌شود که:

«مترجم از اول تا آخر بکوشد به جای هنجارهای مقصد، از هنجارهای ادبی و زبانی مبدأ پیروی کند؛ به بیان دیگر، مترجمی که بسنده ترجمه می‌کند، تنها آن دسته از تبدیل‌های (Shift) ترجمه‌ای را که حقیقتاً اجباری هستند، اعمال می‌کند و در نتیجه، متن مقصدی فرامی‌آورد که مشخصه‌های متن مبدأ را در صورت امکان، بدون تغییر حفظ می‌کند. البته ممکن است حاصل این رویه، متن مقصدی باشد که از برخی جنبه‌ها با هنجارهای ادبی و زبانی مقصد مغایر باشد. علت این است که متن اصلاً به زبان مقصد ترجمه نمی‌شود، بلکه به یک زبان الگو برگردانده می‌شود که در بهترین حالت، بخشی از زبان مقصد و در بدترین حالت، یک زبان ساختگی است که وجود خارجی ندارد» (و کاوی، ۱۳۸۵: ۲۰).

«مترجمی که بسنده ترجمه می‌کند، به معادل‌های اجباری (Obligatory Equivalents) به کار رفته در زبان متن دوم بسنده می‌کند. این اصطلاح را نایدا (۱۹۶۴م.) برای توصیف آن دسته از مشخصه‌های زبان مقصد به کار برده است که مترجم ناگزیر باید هنگام ترجمه از زبانی دیگر از آن‌ها استفاده کند. نایدا به این نکته نیز اشاره می‌کند که چون مشخصه‌های اجباری زبان مقصد را الزاماً باید در ترجمه گنجانند، هنگام ترجمه از زبانی به زبان دیگر، تمایل به افزایش صورت‌های زبانی وجود دارد. با این حال، این افزایش را می‌توان با این واقعیت توجیه کرد که معنای کلی متن در گذر از زبان مبدأ به زبان مقصد دستخوش کاهشی تقریباً گریزناپذیر می‌شود؛ زیرا دو زبان مبدأ و مقصد از بافت فرهنگی یکسانی برخوردار نیستند» (همان: ۲۰).

خلاصه سخن آنکه بر مبنای بسندگی، مترجم به تبدیل‌ها و معادل‌های اجباری و گریزناپذیر زبان مقصد رضایت می‌دهد و توجه خود را به هنجارهای زبان مبدأ معطوف می‌کند. بسندگی از برخی جنبه‌ها با ترجمه معنایی که از سوی پیتر نیومارک مطرح شده، بی‌ارتباط نیست. از دیدگاه او، ترجمه معنایی مسیر فکری نویسنده را دنبال، و به ظرافت‌های معنایی توجه می‌کند. در ترجمه معنایی مترجم پیرو صاحب‌نظر مشخصی، یعنی

نویسنده متن زبان مبدأ است (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۸۶: ۶۰). بسندگی نیز به هنجارهای متن مبدأ، توجه و اهتمام خاصی دارد.

۳. تعریف پذیرفتگی

پذیرفتگی به معنای پیروی مترجم از هنجارهای زبان مقصد است. توری (۱۹۸۰ و ۱۹۹۵) این اصطلاح را برای یکی از دو گرایش قابل مشاهده در متون ترجمه، یعنی بسندگی و پذیرفتگی به کار برده است. او اعتقاد دارد هر متن ترجمه شده از جایگاهی بین دو قطب بسندگی، یعنی تبعیت از هنجارهای زبانی و متنی نظام مبدأ و پذیرفتگی، یعنی تبعیت از هنجارهای نظام مقصد برخوردار است. توری بر این باور است که اساساً در ترجمه متون ادبی، روش کامل و همه‌جانبه‌ای وجود ندارد، به طوری که مترجم نمی‌تواند تمام هنجارهای متن مبدأ را به متن مقصد انتقال دهد:

«تصور مبتنی بر وجود هر گونه روشی کامل در ترجمه را رد می‌کند و برعکس، قصد دارد به توصیف آن دسته از هنجارهای ترجمه‌ای پردازد که در برون داد هر مترجم نقش دارند و معرف شیوه‌های متداول ترجمه در ادبیات خاص و در زمانی معین هستند. در الگوی توری، ترجمه متضمن تقابل و یا برخورد بین دو دسته هنجار است که یکی از آن‌ها از زبان مبدأ و دیگری از زبان مقصد نشأت می‌گیرد» (وکاوی، ۱۳۸۶: ۱۵).

بنا به دیدگاه او، بهره‌گیری مترجم از دو گرایش به ارزش هنجار آغازین (Initial Norm) مربوط می‌شود. هنجار آغازین با وجود نامی که بر آن نهاده شده، پیش از سایر هنجارها نمی‌آید، بلکه بر آن‌ها اولویت منطقی دارد؛ بدین معنا که عملکرد سایر هنجارها وابسته به عملکرد این هنجار است. بر اساس تعریف توری، هنجار آغازین به «تصمیم آگاهانه یا ناآگاهانه مترجم در انتخاب هدف اصلی ترجمه اطلاق می‌شود؛ یعنی هدفی که همه تصمیم‌های اتخاذ شده طی فرایند ترجمه را تحت تأثیر قرار می‌دهد» (همان: ۱۲۷). توری با تشریح این گفته که ترجمه، به‌ویژه ترجمه متون ادبی، همواره متضمن تقابل بین دو دسته هنجار است. از دیدگاه او، این هنجار آغازین است که مقدار وفاداری مترجم به

هنجارهای متن مبدأ و یا مقصد را تعیین می‌کند. از این رو، مترجم پیش از آنکه ترجمه را آغاز کند، باید به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

- آیا می‌خواهد به هنجارهای متن مبدأ وفادار بماند، یا به هنجارهای زبان مقصد؟ به عبارت دیگر، در فرایند ترجمه، آیا می‌خواهد جانب بسندگی را بگیرد و یا به جانب پذیرفتگی وفادار باشد؟

- تا چه حد می‌خواهد به گرایش‌های بسندگی و پذیرفتگی پایبند باشد؟

چنان‌که اشاره شد، «پذیرفتگی» اهتمام ویژه‌ای به هنجارهای زبان مقصد دارد. به همین دلیل، پذیرفتگی نیز از برخی جهات با ترجمه ارتباطی پیر نیومارک که در سطح خواننده نوشته می‌شود، قابل انطباق است؛ چراکه طبق دیدگاه نیومارک، ترجمه معنایی در سطح زبانی نویسنده نوشته می‌شود، در حالی که ترجمه ارتباطی در سطح خواننده نوشته می‌شود. بر این اساس، ترجمه ارتباطی نیومارک نیز مانند اصل پذیرفتگی، اهتمام ویژه‌ای به هنجارهای زبان مقصد دارد و در سطح خواننده نوشته می‌شود. البته ناگفته نماند که این دو گرایش دو سوی پاره‌خط ترجمه را نشان می‌دهند و بررسی و مطالعه ترجمه‌ها حاکی از این حقیقت است که اغلب مترجمان سعی دارند تا حد امکان هر دو گرایش را در ترجمه خود لحاظ کنند؛ چراکه طبق دیدگاه نیومارک می‌توان گفت:

«باید به ترجمه معنایی و ارتباطی به عنوان گُل نگاه کرد. ترجمه معنایی، شخصی و مرتبط با ذهن فرد است و مسیر فکری نویسنده را دنبال می‌کند و به ترجمه متن افزا گرایش دارد و به ظرافت‌های معنایی توجه می‌کند و به منظور بازآفرینی تأثیر کاربردی، سعی در دقیق بودن دارد. ترجمه ارتباطی، جنبه اجتماعی دارد و صرفاً به پیام متن توجه می‌کند و به ترجمه متن، سادگی، وضوح و خلاصه‌گویی گرایش دارد» (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۰).

در ادامه، به تشریح مفهوم بنیادی تعادل زبانی می‌پردازیم و آنگاه ترجمه خدیو جوم از کتاب مع أبي العلاء فی سجنه بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه متون ادبی را ارزیابی می‌کنیم.

۴. ترجمه و تعادل زبانی

یکی از مسائل مهمی که در تمام نظریه‌های ترجمه مطرح است، مسئله تعادل زبانی است. در فرایند ترجمه، مفهوم تعادل (Equivalence) مفهومی بنیادی است. در سراسر تاریخ ترجمه و نیز در عصر حاضر، هدف مترجمان، به ویژه مترجمان ادبی و مترجمان متون مقدس این بوده و هست که متن اصلی را به متنی برگردانند که بین این دو متن، رابطه تعادل برقرار باشد.

به طور کلی، ترجمه عبارت است از «بازسازی و بازفرینی یک متن در زبانی دیگر که مستلزم تسلط کامل مترجم به عناصر و دلالت‌های درون‌زبانی و برون‌زبانی متن مبدأ و نیز دلالت‌ها و نشانه‌های متنی و غیرمتنی زبان مقصد است» (میرحاجی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

«از منظر عامه مردم نیز مفهوم تعادل در اطلاق به عمل ترجمه، مفهومی بدیهی است؛ زیرا از هر کس بخواهید ترجمه را تعریف کند، آن را برحسب رابطه تعادل بین دو متن مبدأ و مقصد تعریف می‌کند. اگرچه تعریف دقیق ترجمه بر اساس رابطه تعادل از نظر مترجمان و عامه مردم بسیار بدیهی و ضروری است، اما محققان ترجمه دیدگاه‌های مختلفی درباره این مفهوم دارند» (خزاعی فر، ۱۳۹۳: ۳).

برای تعریف «تعادل ترجمه‌ای» و توصیف و تبیین ویژگی‌های معادل‌های ترجمه‌ای باید دو زبان مبدأ و مقصد در چارچوب فرایند سخن مقابله شوند و متون زبان‌های مبدأ و مقصد نه به عنوان عناصری خودمبدأ و مستقل، بلکه به عنوان تبلور و تظاهر صوری فرایند سخن مربوطه و عوامل حاکم بر آن بررسی شوند. در چارچوب چنین نگرشی، وظیفه مترجم، فراهم آوردن شرایط و مهیا کردن زمینه‌ای است که در آن، نویسنده متن اصلی و خواننده زبان مقصد بتوانند با یکدیگر به تعامل و تأثیر متقابل پردازند و چنین شرایط و زمینه‌ای زمانی مهیا می‌شود که متن زبان مقصد از نظر ارزش ارتباطی با متن زبان مبدأ «معادل» و «یکسان» باشد (ر.ک؛ طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۹). یوجین نایدا، زبان‌شناس معاصر آمریکایی، اعتقادی راسخ به تعدیل در ترجمه دارد. وی ترجمه را به دو گونه کاملاً متضاد صوری (Formal) و پویا (Dynamic translation) تقسیم می‌کند. ترجمه صوری به صورت کلمه وفادار می‌ماند. در این ترجمه، هرگز از قالب صوری خود خارج نمی‌شود و

طبیعی است که در چنین ترجمه‌ای، هیچ نوع تعدیل زبانی صورت نمی‌گیرد. چنین ترجمه‌ای را راحت می‌توان از طریق ترجمه معکوس (Back translation) دوباره به صورت متن مبدأ درآورد. در این ترجمه، اسم به اسم، صفت به صفت و فعل به فعل ترجمه می‌شود. در هیچ شرایطی، دو جمله به یک جمله و حتی دو کلمه به یک کلمه و برعکس ترجمه نخواهد شد. در این نوع ترجمه، وفاداری به صورت کلام اصلی عدول‌ناپذیر است. هر چند ساختار گوناگون زبان‌ها اجازه نمی‌دهد هیچ ترجمه‌ای به معنای مطلق صوری باشد، اما در این ترجمه فرض بر این است که مترجم حدّ اعلاّی تطابق صوری را باید رعایت کند (ر.ک؛ صلح‌جو، ۱۳۸۱: ۶۳-۶۴). اما ترجمه پویا قطب مقابل ترجمه صوری است. در این ترجمه، حرف آخر را پیام می‌زند. صورت صرفاً وسیله‌ای در خدمت پیام است. چنانچه لازم باشد، صورت را می‌توان کم، زیاد، متفاوت و یا حتی حذف کرد تا خواننده به پیام مطلوب دست یابد. در زیربنای ترجمه پیامی، این اصل اساسی وجود دارد که صورت‌ها در زبان‌ها با هم تناظر دارند و مهم‌تر از این، آرایش این صورت‌ها در کنار یکدیگر، گاه ساختار و در نتیجه، معنایی را سبب می‌شود که الزاماً همان آرایش در زبانی دیگر چنین نمی‌کند (ر.ک؛ همان: ۶۴-۶۵)؛ به عبارت دیگر، نایدا تعادل پویا را طبق میزان برابری یا تعادل واکنش خواننده متن اصلی و خواننده ترجمه تعریف می‌کند و بر این باور است که در ترجمه پویا، خواننده ترجمه، کم‌وبیش همان واکنش خواننده متن اصلی را نشان می‌دهد.

به نظر می‌رسد ترجمه صوری را که یوجین نایدا آن را مطرح نموده، می‌توان به نوعی با رویکرد بسندگی در ترجمه تفسیر نمود و ترجمه پویا را نیز که نایدا قائل به آن است، می‌توان با رویکرد پذیرفتگی در ترجمه انطباق داد.

۵. بررسی ترجمه خدیو جم بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی

در این قسمت از مقاله، به بررسی ترجمه خدیو جم از کتاب مع آبی العلاء فی سجنه، بر مبنای بسندگی و پذیرفتگی در ترجمه متون ادبی می‌پردازیم و تلاش می‌کنیم چگونگی رعایت هنجارهای زبان مقصد و مبدأ در سطح واژگان و جملات را بررسی می‌کنیم. ابتدا به رعایت تعادل و برابری ترجمه خدیو جم در سطح واژگان می‌پردازیم.

۱-۵. ترجمه واژگان

طبق دیدگاه نیومارک، بیشترین مشکلات ترجمه در مقوله واژگان است، نه دستور زبان؛ یعنی مشکلاتی که در لغات، هم‌آیندها و عبارات ثابت یا اصطلاحات وجود دارد (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۸۶: ۳۹). برای ترجمه اقلام واژگانی متن مقصد، مترجم باید توانایی تحلیل آن‌ها را داشته باشد. این عمل را توانایی باز کردن واژه‌ها برای نشان دادن معنایی می‌گویند که شکل واژگانی آن‌ها نمایانگر آن است. فرهنگ‌های لغت باز کننده معنای واژه‌ها هستند. به همین علت، مترجم خوب از همه فرهنگ‌های لغت و واژگان موجود در کار تحقیق خود در متن زبان مقصد استفاده می‌کند. او می‌خواهد اطمینان حاصل کند که معنای هر کلمه‌ای را می‌داند (ر.ک؛ کبیری، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۵).

خدیوچم در ترجمه بیشتر واژگان بر اساس اصل پذیرفتگی عمل نموده، اما در ترجمه برخی دیگر از واژگان تحت تأثیر بسندگی است، به طوری که می‌بینیم از معنای تحت‌اللفظی واژگان استفاده نموده، برخی از واژه‌ها را به صورت عربی ترجمه کرده‌است.

«مهما يكن من شيء فأني قد أطلت الوقوف عند هذا البيت، وتصوّرت أنّي لقيت أبا العلاء في هذه الحياة أو في حياة أخرى فألمني أن ألقاه ظالما متجنبا عليه ولو كان ذلك في سبيل العلم والاستكشاف الحق من أمره» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۵)

* ترجمه خدیوچم: «به هر حال، من در اطراف این بیت بسیار تأمل و بحث

کردم، چون حس کردم در این زندگی یا در دنیای خیالی دیگر با ابوالعلاء ملاقات کرده‌ام و از اینکه خود را نسبت به او ستمگر و جنایت‌پیشه می‌دیدم، از این برخورد احساس شرمندگی می‌کردم. گرچه ممکن است کنجکاوی من درباره ابوالعلاء به دانش کمک کند و برای روشن ساختن قسمت‌های تاریک زندگی و افکار و عقاید او برای اهل تحقیق سودمند باشد» (همان، ۱۳۴۴: ۳۱-۳۲).

واژه «اطراف» در جمله «به هر حال، من در اطراف این بیت بسیار تأمل و بحث کردم»، به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده‌است و تحت تأثیر بسندگی آمده‌است. اما در ادامه، عبارت «چون حس کردم در این زندگی یا در دنیای خیالی، دیگر با ابوالعلاء ملاقات کرده‌ام»، بر اساس اصل پذیرفتگی و بر اساس هنجارهای زبان مقصد آمده‌است. عبارت

«فآلمنی» به صورت «احساس شرمندگی می کردم» ترجمه شده است، در حالی که این عبارت به معنای «قلب مرا به درد می آورد» است و بار معنایی جمله «قلب مرا به درد می آورد» بیشتر از احساس شرمندگی است. در ادامه نیز خدیوجم در ترجمه خود با افزودن واژگان «قسمت‌های تاریک زندگی و افکار و عقاید او» به شرح و بسط پیام متن مبدأ می‌پردازد.

* «لأني لم أصدر فيما قلت عن المتنبي إلا عن رأي رأيته بعد روية وتفكير» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۶).

* ترجمه خدیوجم: «چون من درباره متنبی مطلبی نگفته‌ام و عقیده‌ای اظهار نکرده‌ام، مگر پس از دقت و تفکر بسیار و حاصل شدن اطمینان کامل به درستی آن» (همان، ۱۳۴۴: ۳۱).

در اینجا، ترجمه خدیوجم بر مبنای بسندگی و تأکید بر هنجارهای زبان مبدأ صورت گرفته است و مترجم تا حدودی ساختار زبان مبدأ را حفظ نموده است.

«أم تراه لا يندر و لا يخوف ولا ينبه عاطفة الحياء وإنما يشير إلى أن من الجائز ألا يكون الموت خاتمة للإنسان و أن يكون للنفس حظ من الخلود و من شعور بهذا الخلود و أن يكون من نتائج ذلك أن يلتقي الموتى في عالم آخر كما كان الأحياء يلتقون في هذه الدنيا؟ و كما أن الناس في هذه الدنيا يخوفون من أن يظلم بعضهم بعضاً بالانتقام مرة وبتنبيه عاطفة الحياء في أعماق الضمير مرة أخرى فليخوف الموتى هذا الخوف بين الانتقام والحياء أيضا» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۵).

* ترجمه خدیوجم: «یا اینکه او هیچ کس را نمی‌ترساند و تهدید نمی‌کند و درصدد بیدار کردن عاطفه کسی هم نیست، بلکه فقط اشاره می‌کند که ممکن است مرگ پایان هستی انسان نباشد و شاید برای روح بهره‌ای از خلود وجود داشته باشد و نتیجه آن شود که مردگان در دنیای دیگر به همین شیوه‌ای که در دنیای ما معمول است، یکدیگر را ملاقات کنند و احساس مشابهی که مردم روزگار ما گاه و بیگاه بر اثر تجاوز نسبت به دیگران در درون خود مشاهده

می‌کنند، در آنجا نیز پدید آید؛ یعنی همان طور که زندگان گاهی به واسطه ترس از انتقام و زمانی به سبب بیداری عاطفه و شرمساری در اعماق ضمیر خود، از تجاوز و ستمگری در حق یکدیگر دچار وحشت می‌شوند، ممکن است مردگان هم از این ترس مشترک - انتقام و شرمساری - هراس داشته باشند» (همان، ۱۳۴۴: ۲۸-۲۹).

جمله «درصدد بیدار کردن عاطفه کسی هم نیست»، بر اساس بسندگی ترجمه شده است. چنان که می‌بینیم، مترجم از واژه «بیدار کردن» برای ترجمه واژه «ینبّه» استفاده کرده است. ترجمه، امری ذوقی است و انتخاب و گزینش واژگان در ترجمه به ذوق و قریحه مترجم بازمی‌گردد. اما به نظر می‌رسد که واژه «بیدار کردن» برگردان تحت‌اللفظی واژه «ینبّه» است. شاید بهتر باشد که به جای این واژه از واژه «تحریک» استفاده شود؛ زیرا در زبان فارسی معمولاً از کلمه «تحریک» برای برانگیختن عواطف و احساسات استفاده می‌شود. بنابراین، در ترجمه این واژه، خدیوچم تحت تأثیر بسندگی است. از سویی دیگر، عبارت «ممکن است مرگ پایان هستی انسان نباشد»، تعبیری بسیار لطیف و زیباست و مترجم به خوبی توانسته بار معنایی متن مبدأ را انتقال دهد و به خوبی تعادل زبانی بین زبان مقصد و مبدأ را حفظ نماید. اما در ادامه، جمله «و نتیجه آن شود که مردگان در دنیای دیگر به همین شیوه‌ای که در دنیای ما معمول است، یکدیگر را ملاقات کنند»، متأثر از بسندگی است و مترجم ترجمه‌ای تحت‌اللفظی ارائه داده است. مترجم می‌توانست به جای عبارت «به همین شیوه‌ای که در دنیای ما معمول است»، از عبارت ساده‌تر «و نتیجه آن شود که مردگان نیز مانند دنیای زندگان در آن دنیا یکدیگر را ملاقات کنند» استفاده نماید. در ادامه، مترجم از شیوه ترجمه معنایی استفاده نموده است و با افزودن برخی از جملات درصدد انتقال پیام متن مبدأ برآمده است؛ به عبارت دیگر، عبارت «و احساس مشابهی که مردم روزگار ما گاه و بیگاه بر اثر تجاوز نسبت به دیگران در درون خود مشاهده می‌کنند، در آنجا نیز پدید آید»، نیز در متن اصلی وجود ندارد و مترجم بر مبنای اصل پذیرفتگی این عبارت را به ترجمه خود افزوده است.

۱-۱-۵. افزایش عناصر واژگانی در ترجمه

از آنجا که زبان‌ها ترکیب معنایی متفاوتی دارند، بسیاری کلماتی که با یک لغت در برابر لغت مبدأ معنا نمی‌شوند. گاهی در زبان مقصد، برای معنا کردن یک کلمه باید از چند کلمه استفاده کرد و گاه عکس آن نیز درست است؛ یعنی چند کلمه در زبان مبدأ با یک کلمه زبان مقصد ترجمه می‌شود (ر.ک؛ کبیری، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۸). همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، نایدا درباره ترجمه پویا معتقد است که در چنین ترجمه‌ای، مترجم خیلی به دنبال این نیست که پیام منتقل شده به زبان مقصد را از نظر عناصر زبان‌شناختی با زبان مبدأ مطابقت دهد، بلکه در این ترجمه، حرف آخر را پیام می‌زند. صورت صرفاً وسیله‌ای در خدمت پیام است. چنانچه لازم باشد، صورت را می‌توان کم، زیاد، متفاوت و یا حتی حذف کرد تا خواننده به پیام مطلوب دست یابد. خدیوچم نیز در ترجمه برخی از کلمات، از چند کلمه استفاده، و یا برخی از کلمات را اضافه کرده‌است.

* «وما أشک فی أن أبا العلاء قد کان مثلنا» (حسین، ۱۹۸۳ م: ۳۳۲).

* ترجمه خدیوچم: «از اینکه ابوالعلاء مانند ما انسانی بوده دارای عواطف و احساس بشری، تردیدی ندارم» (همان، ۱۳۴۴: ۲۲).

در اینجا نیز مترجم بر مبنای پذیرفتگی ترجمه کرده‌است و در زبان مقصد، برای معنا کردن یک کلمه از چند کلمه استفاده نموده‌است؛ به عبارت دیگر، مترجم واژه‌های «عواطف و احساس بشری» را که در متن اصلی نیست، به ترجمه خود افزوده‌است.

* «فأما الرجل الذی لم یطمئن إلی هذا الإیمان، ولم یمتلی به قلبه، ولم تسکن إلیه نفسه، ولم یسترح إلیه عقله، وإنما هو مضطرب فی أمره أشد الإضطراب» (حسین، ۱۹۸۳ م: ۳۴۰).

* ترجمه خدیوچم: «اما اگر مردی از اهل شک و تردید نتواند به این موضوع ایمان و اعتقاد پیدا کند، دلش با این گونه ایمان و اعتقادها رام نشود، روحش با این افسانه‌ها آرامش نیابد و خردش لحظه‌ای از کنجکاو و جستجو بازنیستد، پیوسته برای مجهول بودن سرنوشت، گرفتار پریشانی و ناراحتی می‌گردد» (همان، ۱۳۴۴: ۳۸).

در اینجا، مترجم به اطناب روی آورده‌است و برخی از واژه‌ها، مثل «از اهل شک و تردید»، «و اعتقادها»، «این افسانه‌ها»، «لحظه‌ای از کنجکاو و جستجو» و «برای مجهول بودن سرنوشت» را به ترجمه خود افزوده‌است، در حالی که این واژه‌ها در متن اصلی وجود ندارد. مترجم در ترجمه عبارت «فی أمره» به جای اینکه از واژه «در امر خود» استفاده نماید. از عبارت «برای مجهول بودن سرنوشت» استفاده نموده‌است؛ به عبارت دیگر، خدیوجم در اینجا بر اساس ترجمه معنایی و تا حدودی تحت تأثیر اصل پذیرفتگی عمل کرده‌است.

۵-۱-۲. کاهش عناصر واژگانی در ترجمه

چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، مترجم گاهی می‌تواند در زبان مقصد برای معنا کردن یک کلمه از چند کلمه استفاده کند و یا برعکس، کلماتی را حذف نماید. خدیوجم نیز در ترجمه برخی جملات، بر اساس ترجمه پویا و بر مبنای اصل پذیرفتگی، از اصل کاهش و ایجاز استفاده نموده‌است:

* «أتراه ينذر و يهدد و يخوف من الانتقام و البطش أم ترأه ينبه عاطفة الحياء؟...»
(حسین، ۱۹۸۳ م.: ۳۳۵).

* ترجمه خدیوجم: «آیا او مردم را از انتقام و عقوبت می‌ترساند و برحذر می‌دارد، یا آنکه می‌خواهد عاطفه و شرمساری را در آنان برانگیزد؟» (همان، ۱۳۴۴: ۲۸).

واژه «ینذر»، «یهدد» و «یخوف» به ترتیب به معنای «بیم دادن» یا «برحذر داشتن»، «تهدید کردن» و «ترساندن» است و مترجم به واژه «ترساندن» و «برحذر داشتن» بسنده نموده‌است. این عبارت بر اساس اصل پذیرفتگی ترجمه شده‌است.

* «فأنت ترى أن أبالعلاء لم يكتف بالسنن الذي فرضته الطبيعة عليه فرضاً حين أفقدته ناظره كما يقول، وإنما فرض على نفسه سجنين آخرين» (حسین، ۱۹۸۳ م.: ۳۳۹).

* ترجمه خدیوجم: «می بینی که ابوالعلاء به زندانی که طبیعت بر اثر کوری بر او تحمیل کرده، قانع نبوده و همان طور که خودش می گوید، او زندانی دیگر برای خود آفریده است» (همان، ۱۳۴۴: ۳۷).

خدیوجم عبارت «حین أفقدته ناظره» را به صورت «در اثر کوری» ترجمه نموده است و به نوعی به اصل کاهش یا اختصار در ترجمه روی آورده است. به نظر می رسد که عبارت «همان طور که خودش می گوید» را باید بعد از کلمه «ابوالعلاء» می آورد؛ به عبارت دیگر، تأخر این کلمه منجر به ابهام معنایی می شود. در حقیقت، ساختار صحیح آن به صورت ذیل است: «می بینی که ابوالعلاء همان طور که خودش می گوید، به زندانی که...» همچنین، مترجم عبارت «فرض علی» را به صورت «آفریده است» ترجمه کرده، در حالی که معنای دقیق این عبارت «تحمیل کرد» است. در اینجا، مترجم پیام کلام را انتقال داده، اما معنای دقیق کلام را منتقل نموده است. علاوه بر این، مترجم به نوعی بر اساس اصل پذیرفتگی عمل نموده است.

۲-۵. ترجمه در سطح باهم آیی واژگان

باهم آیی، رابطه ای ساختی میان واژه های زبان است که در نتیجه تلفیق صرف و معنی روی می دهد و بر مبنای دو محور جانشینی و همنشینی صورت می گیرد. «چنین برمی آید که رابطه باهم آیی در اولین مرحله به دو صورت برون زبانی و درون زبانی ممکن است روی دهد. باهم آیی برون زبانی به لحاظ پیوستگی یا تداعی معنایی روی محور جانشینی و در غیاب، صورت می گیرد؛ زیرا عناصر همنشین محصول باهم آیی برون زبانی، ضرورت وقوع در کنار هم را ندارند، این طبقه باهم آیی با برجسب «باهم آیی ضعیف» مشخص می شود. طی وقوع باهم آیی برون زبانی، از زمان حضور واژه اصلی تا هنگام تداعی در محور جانشینی و تبادل هم آینده ضعیف آن به ذهن، بن مایه فرایند معنی خواهد بود. از سویی دیگر، در باهم آیی درون زبانی، عناصر زبانی کنار هم و روی محور همنشینی ظاهر می شوند. تمام هم آینده های قوی با امکان پیش بینی وقوع در کنار هم در این طبقه قرار می گیرند. این طبقه از باهم آیی است که با بن مایه صرفی از زبانی به زبان دیگر متفاوت خواهد بود. همنشینی واحدهای زبانی در فرایندهای واژه سازی، به عنوان نمونه ای از

باهم آیی درون‌زبانی قابل بررسی است (ر.ک؛ افراشی، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۹). همنشینی واژگانی تعیین‌کننده معنایی است که در یک عبارت یا جمله معین نشان داده می‌شود. باهم آیی واژگان و ترکیب واژه‌ها در زبان‌های مختلف، متفاوت است (ر.ک؛ کبیری، ۱۳۸۸: ۹۴). در ادامه، به بررسی سطح باهم آیی واژگان در ترجمه خدیوچم می‌پردازیم.

* «ولست أرى رأی بول فالیری فی التراجیم، ولست أهمل ما للتفصیلات آلتی تمس حیاة الشعراء والأدباء والفلاسفة من خطر» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۱).

* ترجمه خدیوچم: «با عقیده پُل والری- از اینکه مطلقاً به نگارش شرح حال نیاز نداریم - موافق نیستم و از تفصیلاتی که به زندگی شعراء و ادبا و فلاسفه مربوط می‌شود و ارزشمند است، چشم‌پوشی می‌کنم» (همان، ۱۳۴۴: ۲۱).

در اینجا، واژه «مس» به معنای «لمس کردن» است، اما همین واژه در اثر روابط باهم آیی بین واژگان و به کمک حرف جر «من»، معنای آن تغییر می‌یابد و در معنای «لطمه زدن و آسیب رساندن به آبرو یا شخصیت کسی به کار می‌رود. اما در اینجا، این ترکیب به اشتباه به صورت «مربوط می‌شود» ترجمه شده است. عبارت «چشم‌پوشی می‌کنم» نیز اشتباه است؛ زیرا عبارت «ولست أهمل» به معنای «چشم‌پوشی نمی‌کنم» یا «نادیده نمی‌گیرم» است. معنای کلمه به نظر طرفداران نظریه بافت، همان کاربرد آن در زبان یا شیوه کاربرد آن و یا نقشی است که ایفا می‌کند. بنابراین، فرث تصریح می‌کند که معنی تنها از خلال قرار گرفتن در بافت کشف می‌شود (ر.ک؛ مختار عمر، ۱۳۸۵: ۶۵). در اینجا نیز واژه «تمس» در مجاورت با حرف جر «من» به معنای «لطمه زدن» ترجمه می‌شود. خدیوچم نیز بر مبنای اصل بسندگی اقدام به ترجمه این عبارت نموده است.

* «ما هذه القوى الاجتماعية التي تقوم دونه فتحد من حرته في العمل» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۴۳).

* ترجمه خدیوچم: «چیست این نیروی اجتماعی که در برابر خرد می‌ایستد و آزادی عمل را از او سلب می‌کند» (همان، ۱۳۴۴: ۴۴).

فعل «تحد» از ریشه «حدّ» به معنای «محدود کردن» و «تیز کردن» است، اما در این عبارت، وجود حرف جرّ «مِن» بعد از این فعل باعث می‌شود که این فعل به معنای «محدود کردن، مانع شدن، پایان بخشیدن» باشد که در اینجا، خدیوچم در ترجمه این بیت، از واژه «سلب کردن» استفاده نموده است. چنین ترجمه‌ای بر مبنای اصل پذیرفتگی صورت گرفته است.

۵-۲-۱. عدم تقارن میان لایه‌های معنایی و اجزای کلام

مسئله دیگری که در ترجمه مطرح است، اینکه مترجمان باید از معادل کردن اجزای کلام یک زبان در مقابل زبان دیگر اجتناب کنند؛ زیرا هر زبانی برای منظم کردن مفاهیم به اجزای مختلف کلام، نظام خاص خود را دارد و هیچ ضمانتی وجود ندارد که آنچه در یک زبان «اسم» است، بهترین ترجمه آن در زبان دیگر هم یک «اسم» باشد، اما جالب اینجاست که در مقابله زبان‌ها غالباً متوجه می‌شویم که نوعی همبستگی نسبی ثابت بین دو جزء متفاوت کلام وجود دارد. در جایی که در یک زبان تقریباً به‌وفور از فعل استفاده می‌کند، زبان دیگر برای بیان همان معناها از شبه‌فعل کمک می‌گیرد. این گونه مشاهدات در باب اختلافات طبیعی میان زبان‌ها، احتمالاً برای مترجم بسیار مفید خواهد بود. نبود تقارن میان طبقات معنایی و اجزای کلام به‌وفور اتفاق می‌افتد. نبود تقارن به کمک اسم‌سازی، فعل‌سازی و صفت‌سازی سبب افزایش پویایی و سرزندگی متن می‌شود. این‌ها جزئی از سبکی است که یک متن مورد نظر را به یک کار هنری تبدیل می‌کند، اما اگر ترجمه زبان دوم لفظ‌به‌لفظ صورت بگیرد، این گونه نامتقارنی‌ها عجیب به نظر می‌آید و هدفی را که در متن مبدأ وجود دارد، تأمین نخواهد کرد (ر.ک؛ کبیری، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۱).

* «وماذا تريد أن أقول لك، ونحن نقرأ أحياناً ما يقول الناس فينا وما يظن الناس بنا فنضيق به أشد الضيق ونسخط عليه أعظم السخط، لأننا لا نراه ملائماً لما نعرفه من حقائق أنفسنا، أو لأننا نراه ملائماً لهذه الحقائق ولكننا نكره أن يعرف، و أن يقال، و أن يذاع في الناس» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۲).

* ترجمه خدیوچم: «و چه می‌خواهی برایت بگویم؟ در حالی که خودت می‌دانی. گاهی با شنیدن و خواندن مطالبی که دیگران درباره ما می‌گویند و

می‌نویسند و از گمان‌هایی که گروهی نسبت به ما اظهار می‌کنند، چنان ناراحت می‌شویم که با نفرتی هرچه تمام‌تر بر آنان خشم می‌گیریم. این خشم و نفرت تنها به خاطر آن است که گفتار و پندار آنان با حقایقی که ما در دل داریم و از چگونگی آن باخبریم، موافق نیست یا آنکه با حقیقت و واقعیت موافق و مطابق است، ولی به عللی ما از افشای آن و شایع شدنش در میان مردم کراهت داریم» (همان، ۱۳۴۴: ۲۲).

در اینجا نیز خدیو جم طبق رویکرد پذیرفتگی ترجمه نموده است. بر اساس ساختار زبان مقصد، جملات فعلیه را به جملات اسمیه تبدیل نموده است؛ به عنوان مثال، عبارت «یذاع فی الناس» را به صورت جمله اسمیه «شایع شدنش در میان» ترجمه کرده است و یا از اختیارات خود استفاده نموده، عبارت «لأننا لا نراه ملائما لما نعرفه من حقائق أنفسنا، أو لأننا نراه ملائما لهذه الحقائق» را به صورت «این خشم و نفرت، تنها به خاطر آن است که گفتار و پندار آنان با حقایقی که ما در دل داریم و از چگونگی آن باخبریم، موافق نیست» ترجمه نموده است، در حالی که فعل جمله «نراه» متکلم مع‌الغیر است، اما مترجم آن را به صورت فعل سوم شخص مفرد (مفرد مذکر غایب) ترجمه کرده است.

* «فهو إذن ممتاز في جوهره من الجسم، قادر على ما لا يقدر الجسم عليه» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۵۱).

* ترجمه خدیو جم: «بنابراین، از لحاظ جوهر بودن، بر جسم امتیاز دارد و به انجام کارهایی که از جسم ساخته نیست، توانایی دارد» (همان، ۱۳۴۴: ۵۷).

در اینجا، عبارت «فهو إذن ممتاز في جوهره من الجسم»، جمله اسمیه است، اما در ترجمه به صورت جمله فعلیه ترجمه می‌شود و عبارت «قادر علی» که اسم است به صورت «توانایی دارد»، یعنی جمله فعلیه ترجمه شده است.

۲-۲-۵. تغییر نقش دستوری کلمات

گاهی لازمه انتقال روان معنا، تغییر نقش دستوری کلمات است. این شیوه یکی از هفت روشی است که وینه و داربلنه در کتاب سبک‌شناسی مقایسه‌ای فرانسه و انگلیسی مطرح

کرده‌اند و لادمیرال نیز در کتاب خود بر آن صحه گذاشته‌است. او این شیوه را، یعنی جایگزین کردن بخشی از گفتمان با بخشی دیگر بی آنکه محتوای پیام تغییر کند، «انتقال» می‌نامد. در واقع، بر این اساس، می‌توان ساختار را در ترجمه بدون ایجاد تغییر در معنا تغییر داد. در این صورت، مترجم اسم را به فعل، فعل را به قید، فعل را به اسم یا قید و... ترجمه می‌کند (ر.ک؛ زرکوب و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۲).

* «وكذلك أنفق أبو العلاء نصف القرن من حياته يواجه هذه الخواطر إذا أصبح، ويواجهها إذا أمسى...» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۴۷).

* ترجمه خدیوچم: «ابوالعلاء پنجاه سال از عمر خود را صرف این پرسش‌های بی‌پاسخ کرده، و در هر صبح و شام خود را با این مشکلات مواجه دیده‌است» (همان، ۱۳۴۴: ۵۰).
در اینجا نیز طبق اصل پذیرفتگی در ترجمه، نقش دستوری کلمات تغییر کرده‌است و عبارت «إذا أصبح» و «إذا أمسى» به صورت «هر صبح و شام» ترجمه شده‌است.

* «وأنا معلم يتكلف الأدب الخالص حين يستريح من التعليم، و حين يخلی بينه و بين الحياة، فلا يجد ما يعمل إلا أن يشعر ويتأثر، ويحاول أن يصور ما يجد من حس و شعور فلا غرابة في أن تهبط بي صناعة التعليم إلى دقائق الحياة الإنسانية وتفصيلها ولكتي على ذلك أترف بأن التاريخ الأدبي كالتاريخ السياسي يغلب فيه الظن ويكثر فيه الرجحان ويقبل فيه اليقين» (حسین، ۱۹۸۳م: ۳۳۱-۳۳۲).

* ترجمه خدیوچم: «و من معلمی هستم که هر گاه از کار تدریس فارغ شوم، به کار ادب محض می‌پردازم و هر لحظه میان من و زندگی خلائی ایجاد شود، غیر از تفکر و احساس و ادراک و تأثر، کار دیگری ندارم و می‌کوشم که احساس و ادراک خود را تصویر کنم. پس تعجبی ندارد اگر حرفهٔ تعلیم مرا از دنیای احساس پایین بیاورد و سرگرم دقائق زندگی انسان‌ها کند و به شرح و تفصیل جزئیات مشغول سازد، ولی اعتراف می‌کنم که با این کار نمی‌توان به حقیقت واقعی رسید؛ زیرا در تاریخ ادبیات، مانند تاریخ سیاسی، جنبهٔ افسانه‌ای

مطالب بیشتر از حقیقت آن‌هاست، حدس و احتمال در آن‌ها زیاد است و واقعیت اندک» (همان، ۱۳۴۴: ۲۱).

عبارت «فلا یجد ما یعمل إلا أن یشعر ویتأثر» به صورت «غیر از تفکر و احساس و ادراک و تأثر کار دیگری ندارم» ترجمه شده است. می‌بینیم که تبدیل فعل به اسم صورت گرفته است و افعال «یشعر» و «یتأثر» به صورت اسم ترجمه شده است.

همچنین، عبارت «ویحاول أن یصور ما یجد من حس و شعور» به صورت «و می‌کوشم که احساس و ادراک خود را تصویر کنم» ترجمه شده است که بهتر بود به جای «احساس و ادراک» از واژه «عواطف و احساسات» استفاده می‌شد. واژه «دقائق» نیز بر اساس اصل بسندگی، به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده است. عبارت «ولی اعتراف می‌کنم که با این کار نمی‌توان به حقیقت واقعی رسید» در متن عربی وجود ندارد و مترجم بر مبنای اصل پذیرفتگی و طبق رویکرد ترجمه معنایی، عبارت‌هایی را برای انتقال پیام به ترجمه خود اضافه کرده است. عبارت «جنبه افسانه‌ای» نیز در متن اصلی وجود ندارد، اما مترجم بر مبنای اصل پذیرفتگی، این واژه را به کار برده است.

نتیجه‌گیری

بسندگی در ترجمه بر مبنای گرایش مترجم به رعایت هنجارهای متن مبدأ، و پذیرفتگی در ترجمه بر مبنای گرایش مترجم به هنجارهای زبان مقصد است. ترجمه صوری را که از سوی یوجین نایدا مطرح شده، به نوعی می‌توان با رویکرد بسندگی در ترجمه تفسیر کرد و ترجمه پویا که نایدا قائل به آن است، به نوعی با رویکرد پذیرفتگی در ترجمه قابل انطباق است؛ زیرا طبق دیدگاه نایدا، ترجمه صوری به صورت کلمه وفادار می‌ماند و طبیعی است که در چنین ترجمه‌ای هیچ نوع تعدیل زبانی صورت نمی‌گیرد. اما در ترجمه پویا، حرف آخر را پیام می‌زند. صورت صرفاً وسیله‌ای در خدمت پیام است. همچنین، بسندگی از برخی جنبه‌ها با ترجمه معنایی که از سوی پیتر نیومارک مطرح شده، بی‌ارتباط نیست. از دیدگاه نیومارک، ترجمه معنایی مسیر فکری نویسنده را دنبال می‌کند و به هنجارهای زبان مبدأ اهتمام می‌ورزد، ترجمه ارتباطی نیومارک نیز مانند اصل پذیرفتگی، اهتمام ویژه‌ای به هنجارهای زبان مقصد دارد و در سطح خواننده نوشته می‌شود. ترجمه

دکتر خدیو جم در فصل «بر مردگان چوب مرانید» و «گرفتار سه زندان» از کتاب مع *أبي العلاء في سجنه* از نوع ترجمه معنایی است. خدیو جم در ترجمه بیشتر واژگان بر اساس اصل پذیرفتگی عمل نموده است، اما در ترجمه برخی دیگر از واژگان و انتخاب معادل برای آنها، متأثر از بسندگی است، به طوری که گاهی از معنای تحت‌اللفظی واژگان استفاده نموده است و برخی از واژه‌ها را به صورت عربی ترجمه کرده، در ترجمه برخی از جملات نیز این گونه عمل نموده که این امر بسیار محدود است. علاوه بر این، خدیو جم در ترجمه برخی از کلمات، از چند کلمه استفاده نموده است و یا برخی از کلمات را اضافه نموده است؛ به عبارت دیگر، خدیو جم بر مبنای اصل پذیرفتگی، از اصل کاهش و ایجاز استفاده نموده است. در سطح باهم آیی واژگان نیز خدیو جم اغلب طبق رویکرد پذیرفتگی ترجمه نموده است و گاهی بر اساس ساختار زبان مقصد، جملات فعلیه را به جملات اسمیه تبدیل کرده است. به طو کلی، خدیو جم تلاش نموده ترجمه‌اش بر مبنای جمع بین بسندگی و پذیرفتگی باشد و تا حد زیادی متأثر از اصل پذیرفتگی در ترجمه است.

منابع

- افراشی، آریتا. (۱۳۸۱). *اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی (یازده مقاله)*. تهران: انتشارات فرهنگ کاوش.
- حسین، طه. (۱۹۸۳ م.). *المجموعه الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين*. ج ۱. ابوالعلاء المعری. ط ۲. بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
- _____ . (۱۳۴۴). *گفت و شنود فلسفی در زندان ابوالعلاء معری*. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: چاپخانه تهران مصور.
- خزاعی فر، علی. (۱۳۹۳). «تبادل یا کارکرد؛ بحثی در باب روش ترجمه ادبی در ایران». *فصلنامه علمی فرهنگی مترجم*. س ۲۳. ش ۵۴. صص ۱۶-۳.
- _____ . (۱۳۹۴). «تبادل زیباشناختی در ترجمه متون ادبی». *فصلنامه علمی فرهنگی مترجم*. س ۲۴. ش ۵۷. صص ۱۴-۳.

زرکوب، منصوره و عاطفه صدیقی. (۱۳۹۲). «تعدیل و تغییر در ترجمه، چالش‌ها و راهکارها با تکیه بر ترجمه کتاب الترجمة وأدواتها». *فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۳. ش ۸. صص ۳۵-۵۴.

صلح‌جو، علی. (۱۳۸۱). *گفت‌وگو و ترجمه*. چ ۲. تهران: نشر مرکز.

طهماسبی، عدنان، سعدالله همایونی و شیما صابری. (۱۳۹۲). «لایه‌های زبانی و بافت بیرونی در تعادل ترجمه‌ای». *فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۳. ش ۷. صص ۱۵۱-۱۷۶.

کیبیری، قاسم. (۱۳۸۸). *اصول و روش ترجمه*. چ ۱. تهران: انتشارات رهنما.

مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵). *علم الدلالة*. ترجمه سید حسین سیدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

میرحاجی، حمیدرضا، جلال مرامی و رضا امانی. (۱۳۹۰). «کاربردشناسی "اصل تعادل ترجمه‌ای" واژگان در فرایند ترجمه قرآن». *ادب عربی*. د ۳. ش ۲. صص ۱۳۷-۱۶۴.

نیومارک، پیتر. (۱۳۸۶). *دوره آموزش فنون ترجمه*. ترجمه منصور فهیم و سعید سبزیان. چ ۲. تهران: انتشارات رهنما.

وکاوی، شاتلورت. (۱۳۸۵). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات مطالعات ترجمه*. ترجمه فرزانه فرحزاد، غلامرضا تجویدی و مزدک بلوری. چ ۱. تهران: انتشارات یلدا قلم.

نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان)

۱- محمد فرهادی*، ۲- سید محمود میرزایی‌الحسینی**، ۳- علی نظری***

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۲- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۳- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۲۹)

چکیده

ترجمه به عنوان روشی برای آشنایی با آداب و فرهنگ دیگر ملت‌ها از دیرباز مورد توجه بوده‌است و همواره دو رویکرد مبدأگرا و مقصدگرا داشته‌است و هر یک از این دو رویکرد طرفداران خاص خود را داشته‌اند. آنتوان برمن یکی از نظریه‌پردازان مبدأگرای علم ترجمه است که در نظریه خود با عنوان «گرایش‌های ریخت‌شکنانه»، سیزده عامل انحراف در ترجمه را برمی‌شمارد که «اطناب» و «توضیح» از آن جمله است. این مقاله بر آن است که با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، این دو مورد را در ترجمه فارسی انصاریان از صحیفه سجادیه نقد و بررسی کند تا میزان انحرافات موجود در ترجمه وی را بر اساس نظریه مذکور مشخص کند. لذا ابتدا به نظریه برمن اشاره، و در ادامه، به نقد و بررسی موارد بالا پرداخته می‌شود و در مواردی که لازم می‌نماید، ترجمه پیشنهادی نیز ارائه خواهد شد. دستاوردهای این پژوهش حاکی از آن است که اطناب‌های موجود در ترجمه انصاریان در پنج مقوله کلی «اطناب احترامی»، «باهم‌آبی»، «مترادف عربی و فارسی»، «مترادف غیرعربی و فارسی» و سایر اطناب‌ها، و توضیح در سه محور «بینامتنی باقرآن»، «ذکر مضاف‌های محذوف» و سایر توضیحات نمود پیدا می‌کند که بیشترین این موارد، مخل موسیقی متن و ایجاز نهفته در آن شده‌است.

واژگان کلیدی: آنتوان برمن، گرایش‌های ریخت‌شکنانه، صحیفه سجادیه، اطناب، توضیح.

* E-mail: mohammadfarhadip@gmail.com

** E-mail: mahmudalhosaini@gmail.com (نویسنده مسئول)

*** E-mail: alinazary2002@gmail.com

مقدمه

از دیرباز تا کنون دو نوع محور در ترجمه شکل گرفته است که عبارتند از: ترجمه معنایی و ارتباطی (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۷۰: ۷۰). پیشینه این دوقطبی شدن ترجمه را می‌توان «به دو نفر که نامشان مکرراً در مبحث نظریه ترجمه ذکر شده است، نسبت داد. سیسرون (Ciceron)، حقوق‌دان و نویسنده رومی، و سنت جروم (Jerome) که در قرن چهارم میلادی، تورات هفتادگانی یونانی را به زبان لاتینی ترجمه کرد» (هتیم و ماندی، ۱۳۸۸: ۳۰). اگرچه مترجمان در زمان باستان از شیوه ترجمه تحت‌اللفظی برای ترجمه از یونانی به لاتینی استفاده می‌کردند، اما سیسرون در ترجمه‌های خود بر این امر تأکید داشت که از شیوه تحت‌اللفظی یا همان کلمه به کلمه استفاده نکرده است و به عنوان یک واعظ در پی آن بوده که سبک کلی و تأثیر کلام را انتقال دهد (ر.ک؛ اوریده، ۲۰۱۳م: ۱۶). در قرن چهارم میلادی نیز سنت جروم برای ترجمه انجیل به جای ترجمه کلمه به کلمه، از ترجمه معنا به معنا استفاده کرد (ر.ک؛ همان) و بدین شکل بود که این دوقطبی ترجمه شکل گرفت. روند ترجمه معناگرا (مقصدگرا) تا نیمه قرن هفدهم میلادی رواج داشت و استفاده از این نوع ترجمه‌ها تا آنجا پیش رفت که از اصطلاح «زیبارویان خائن» (les belles infidels) برای متون ترجمه شده استفاده می‌شد؛ زیرا همان گونه که نیکلاس پروت دی آبلانکور معتقد است، ترجمه همزمان نمی‌تواند زیبایی و وفاداری را انتقال دهد (ر.ک؛ همان: ۱۹). برمن با این عقیده که معنای زیبا زاییده فرم و شکلی زیباست و مترجم تنها با وفادار بودن به فرم می‌تواند معنای اصلی را انتقال دهد (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۸)، به طرفداری از ترجمه مبدأگرا پرداخت و نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه را پایه‌ریزی کرد. این پژوهش بر آن است که ترجمه انصاریان را از صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن بررسی نماید. ترجمه انصاریان تقریباً به متن مبدأ وفادار است. از ویژگی‌های این ترجمه، زبان امروزی، برگردان نقش ارجاعی کلمات، انتقال برخی ویژگی‌های نحوی زبان عربی به زبان فارسی، مثل «من بیانیه»، روی آوردن به اطناب واژگانی در برخی موارد که مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما از آنجا که هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند صرفاً مبدأگرا یا مقصدگرا باشد، ترجمه انصاریان نیز از این قاعده مستثنی نیست و انحرافات دارد که این

انحرافات را بر اساس نظام گرایش‌های تحریفی آنتوان برمن روی ترجمه انصاریان در دو بخش اطناب و توضیح بررسی می‌کنیم. علت برگزیدن این دو مورد به سبب استعمال بیشتر آن‌ها در این ترجمه است و این امر در تمام ترجمه‌ها کم‌وبیش وجود دارد و خود برمن نیز بر این مطلب صحه گذاشته است؛ چراکه وی معتقد است هر ترجمه‌ای ناگزیر طولانی‌تر از متن مبدأ است (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰م: ۷۹).

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون آثاری در زمینه نظریه آنتوان برمن به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله موارد زیر:

مقاله «نقد و بررسی ترجمه شهیدی از نهج البلاغه بر اساس نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوتن برمن» نوشته شهرام دلشاد و همکاران (۱۳۹۴) که نویسندگان این ترجمه را در قالب چهار گرایش عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب‌سازی و آراسته‌سازی بررسی کرده‌اند. در همین زمینه، پایان‌نامه‌هایی به زبان عربی نوشته شده که از آن جمله است: الحرفیة فی الترجمة الأدبیة لدی أنطوان برمان، دراسة نقدیة تحلیلیة للنزعات التثویبیة فی ترجمة رواية فوضى الحواس «الأحلام مستغانمی إلى الفرنسیة» است که برمکی اوریده (۲۰۱۲-۲۰۱۳م). از دانشگاه قسنطیة الجزائر، به ده مورد از گرایش‌های تحریفی موجود در ترجمه فرانسوی این رمان بر اساس نظریه برمن اشاره، و برای هر یک چند نمونه ذکر کرده است. پایان‌نامه دیگری با عنوان «استراتیجیات الترجمة الأدبیة رواية «Les Misérables» لفیکتور هیجو ترجمه منیر البعلبکی بالعربیة، المجلد الثانی «Coset» نموذجاً» به وسیله صینیة رمضان (۲۰۱۳-۲۰۱۴م). از دانشگاه قسنطیة الجزائر به نگارش درآمده است که نویسنده در آن، ترجمه را از نظر وابستگی به متن مبدأ و مقصد بررسی کرده است و راهکارهایی را که مترجم از آن برای ترجمه رمان ویکتور هوگو بهره برده، به تصویر کشیده است.

در باب نقد ترجمه انصاریان نیز احمد باقریان ساروی در تحقیقی با عنوان «ترجمه‌های صحیفه سجادیه» (۱۳۷۸) به توضیح کوتاهی درباره سیزده ترجمه صحیفه سجادیه اشاره می‌کند و از ترجمه انصاریان به عنوان ترجمه‌ای امروزی و دقیق یاد می‌کند، اما در زمینه موضوع این مقاله تاکنون تحقیقی روی صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن صورت نگرفته است. بنابراین، این مقاله در پی آن است که دو مبحث «اطناب» و «توضیح» را که زیرمجموعه گرایش‌های تحریفی سیزده گانه نظریه برمن به‌شمار می‌روند، بر ترجمه انصاریان پیاده کند تا میزان وفاداری وی به متن مبدأ مشخص شود. ترجمه مورد استفاده در این مقاله، ویراسته سال ۱۳۹۴ است. ضمناً در ترجمه چاپ ۱۳۸۹ نیز موارد بسیاری از اطناب و توضیح وجود دارد که مترجم در ویرایش جدید خود آن‌ها را به یک‌سوم کاهش داده است.

۲. روش، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهش

روش این مقاله، تحلیل محتوا و نقد ترجمه فارسی انصاریان بر اساس نظریه گرایش‌های تحریفی آنتوان برمن در دو سطح اطناب و توضیح است که در این بین، به دیگر موارد انحرافی برمن در قالب این دو مقوله نیز اشاره می‌شود و از این رهگذر تلاش می‌شود که موارد انحراف این ترجمه از دیدگاه نظریه مذکور نقد و بررسی شود.

پرسش‌ها و فرضیه‌های این پژوهش عبارتند از:

الف) اطناب و توضیح در ترجمه انصاریان به چه شکل‌هایی نمود پیدا کرده است؟

«اطناب» به شکل واژگانی، باهم‌آیی و احترامی و «توضیح» به شکل رفع ابهام از مضاف‌های محذوف و بینامتنیت با قرآن نمود پیدا کرده است.

ب) چگونه اطناب و توضیح باعث به وجود آوردن خلأ در ترجمه شده‌اند؟

با توجه به اینکه صحیفه سجادیه، علاوه بر محتوای دینی، از گونه‌ای ریتمیک (آهنگین) برخوردار است و انواع زیبایی‌های لفظی از جمله سجع در آن به کار رفته است.

بنابراین، این اطناب‌ها و توضیحات تقریباً غیرضروری، بیشترین ضربه را به بخش موسیقایی متن وارد کرده‌اند.

ج) با توجه به اینکه نظریه برمن برای کاربست در متون ادبی است، آیا می‌توان از آن به عنوان نظریه‌ای برای نقد ترجمه از عربی به فارسی در متون دینی از جمله صحیفه سجاده استفاده کرد؟

صحیفه سجاده کتابی است که محتوای دینی ساده‌ای دارد و شکل آن تقریباً شبیه به نثر مسجع است و انواع صنایع لفظی در آن به کار رفته، لذا فرم آن ادبی است و امکان استفاده نظریه برمن بر آن وجود دارد، اما در عین حال، این امکان در همه ابعاد وجود ندارد؛ زیرا متون دینی معمولاً نیاز به توضیح دارند.

۳. نظریه آنتوان برمن

آنتوان برمن (۱۹۹۱-۱۹۴۲م)، مترجم، فیلسوف، مورخ و نظریه‌پرداز فرانسوی علم ترجمه، از نظریه پردازان مبدأگرا در ترجمه است که با گرایش متداول بومی‌سازی و تقبیح بیگانه‌سازی در فرایند ترجمه مخالف است (ر.ک؛ ماندی، ۱۳۹۱: ۳۲۴). وی سیزده نوع گرایش تحریفی را برای نقد متون مبدأگرا وضع کرده‌است و با طرح ترجمه اخلاق‌مدار معتقد است که مترجم باید به هنگام ترجمه به متن مبدأ وفادار باشد و با امانت آن را برگردان کند و متن بیگانه را همان گونه که هست، بپذیرد. وی اساس کار نظریه خود را بر کلمه «Letter» قرار می‌دهد و در نظرش، تمرکز بر «کلمه»، نه گرت‌برداری و نه بازتولید است، بلکه توجه خاصی به بازی دال‌هاست و از آنجا که متن مبدأ اساس کار مترجم است و مترجم تا زمان ارائه یک ترجمه بدان وابسته است. بنابراین، مترجم باید همواره به متن مبدأ گرایش داشته باشد. از این رو، هر گونه تغییر، حذف، اضافه و... که در خدمت متن اصلی نباشد، خیانت به آن محسوب می‌شود و مایه گمراهی خواننده می‌شود. ترجمه حرفی آنتوان برمن، همان عدم انحراف از اصول سیزده‌گانه‌ای است که وی مطرح کرده‌است، اگرچه بیان می‌دارد که انحرافات ترجمه به همین سیزده مورد محدود نمی‌شود و راه را برای افزایش آن‌ها باز می‌گذارد (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰م: ۷۵).

۴. نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه انصاریان

دو نوع انحراف در ترجمه انصاریان بیش از بقیه موارد خودنمایی می‌کند: اطناب و توضیح. با توجه به اینکه نظریات برمن گاهی پوشش دهنده یکدیگر هستند (ر.ک؛ همان)، در خلال بحث درباره این دو مقوله، بعضاً به دیگر موارد انحراف از جمله عقلایی‌سازی، آراسته‌سازی، از بین بردن ضرب آهنگ اشاره می‌شود.

۴-۱. اطناب (l'Allongement)

اگرچه برمن اطناب را برگرفته از دو گرایش عقلایی‌سازی و توضیح می‌داند، اما منظور وی از اطناب چیزی است که در بلاغت قدیم، «حشو» نامیده می‌شد، ولی توضیح جایی است که نویسنده قصد اظهار چیزی را ندارد و مترجم به سلیقه خود این کار را انجام می‌دهد.

اطناب، ادای مقصود با عباراتی بیشتر از عبارات مألوف است (ر.ک؛ التفتازانی، ۱۳۷۶: ۱۶۹). گفتنی است که اطناب موجود در متن اصلی، بسته به نظر نویسنده متن اصلی است و از حیطة کار ما خارج است، اما هنگامی که بحث از ترجمه و اطناب می‌شود، باید به این موضوع دقت کرد که آیا مترجم می‌تواند بدون توجه به متن اصلی، ترجمه را دچار اطناب کند یا خیر؟ یکی از مواردی که در ترجمه انصاریان وجود دارد، بحث اطناب در ترجمه واژگان است که در حیطة ترادف جای می‌گیرد. ترادف در اصطلاح اهل لغت، صفت دو یا چند واژه است که در عین تفاوت حروف اصلی و ساخت صرفی، معنایی یکسان داشته باشند (ر.ک؛ رئیس‌یان و کردلویی، ۱۳۹۳: ۸۹). اطناب موجود در ترجمه انصاریان به پنج صورت پدیدار شده است: ۱- واژه عربی با ترجمه فارسی، ۲- دو واژه مترادف، ۳- باهم آبی، ۴- اطناب احترامی، ۵- سایر اطناب‌ها. کلیه این انحراف‌ها در ۲۷۹ مورد فهرست شده است. در جدول الف، میزان کاربرد هر یک از موارد بالا آمده است.

جدول الف: پراکندگی اطناب و درصد آن در ترجمه انصاریان

نوع اطناب	دفعات تکرار و درصد آن
دو واژه مترادف	۸۷ (۳۱.۱۸٪)
واژه عربی با ترجمه فارسی	۶۷ (۲۴.۰۱٪)
اطناب احترامی	۵۸ (۲۰.۷۸٪)
باهم آیی	۴۹ (۱۷.۵۶٪)
اطناب‌های متفرقه	۱۸ (۶.۴۵٪)

۴-۱-۱. اطناب واژگانی شامل دو کلمه مترادف

منظور از این نوع اطناب دو واژه مترادف است که به عنوان معادل برای یک واژه در زبان مبدأ در نظر گرفته شده‌اند و این دو مترادف، تکرار همان واژه در زبان مقصد نیستند. برای بررسی دقیق‌تر، ابتدا واژگان عربی را از نظر آحاد تجزیه می‌کنیم. در روش تجزیه به آحاد، عناصر لغوی را به آحاد معنایی سازنده تجزیه می‌کنند که این روش به‌ویژه برای واژه‌هایی که از نظر معنایی به هم نزدیک هستند و در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند، سودمند است (ر.ک؛ لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۳۳). با تجزیه این ۸۷ واژه عربی از نظر آحاد معنایی، تنها ۷ واژه، یعنی ۸/۰٪ از این مترادفات جبران‌کننده بخش خاصی از معنا بوده‌است؛ زیرا این واژگان مؤلفه‌های معنایی خاصی دارند که در زبان فارسی، معادل مطلق برای آن‌ها وجود ندارد. این واژگان در جدول «ب» ذکر شده‌اند.

جدول ب: کلمات مترادف با مؤلفه‌های معنایی

کلمه	شرح عربی	معادل فارسی مترجم
۱- حَطَر	ارتفاع القدر والمال والشرف والمنزلة	قدر و منزلت
۲- كَرْب	الحزن والغم الذي يأخذ بالنفس	اندوه و گرفتاری
۳- شَائِبَة	الأقذار والأذناس	بدی و پلیدی
۴- أجاج	شديد المرارة	تلخ و ناگوار
۵- وُجْد	اليسار والسعة	توان و دارایی
۶- فشا	انتشر و ذاع	پخش و پراکنده

* «وَمُتَّحَوِّلِي عَنْ صَرَعتِي إِلَى تَجَاوُزِكْ، وَ خَلَّاصِي مِنْ كَرْبِي إِلَى رَوْحِكْ: و از این زمینگیری به گذشت تو انتقال یافته، و از این اندوه و گرفتاری به راحت تو خلاص یابم» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۸۱).

مترجم دو واژه «اندوه و گرفتاری» را در مقابل تک‌واژه «کرب» قرار داده‌است. واژه «کرب» به معنای «اندوه و نگرانی نفس‌گیر» (ابن منظور، بی تا: ذیل واژه کرب) و «غم شدید همراه با تنگی سینه» آمده‌است (ر.ک؛ عسکری، ۱۴۱۲ ق: ۲۶۷). بنابراین، «کرب» از دو مؤلفه معنایی «اندوه + فشار جسمی» (تنگی سینه) تشکیل شده‌است و معنای «اندوه جانکاه» یا «اندوه نفس‌گیر» می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که مترجم به جای آوردن ترکیب متشکل از موصوف و صفت، از دو کلمه مترادف «اندوه و گرفتاری» در قالب نظام عطف بهره برده‌است تا به این نحو آحاد معنایی موجود در کلمه «کرب» را پوشش دهد.

* «وَلَا تَجْعَلْ صَوْتَهُ عَلَيْنَا رُجُومًا، وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أَجَاجًا: و باریدنش را بر ما باران عذاب قرار مده و آتش را در کام ما تلخ و ناگوار منما» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۹۷).

«أجاج» به معانی مختلفی چون «ملح: شوری»، «مر: تلخ»، «شدیدالمرارة: بسیار تلخ» و «الأجاجُ الشدید الحرارة: بسیار داغ» آمده‌است (ر.ک؛ ابن منظور، بی تا: ذیل واژه أجاج). با توجه به اینکه در شرح سید علی خان مدنی نیز از این واژه به «الشدید الملوحة لا یمكن شربه» تعبیر شده‌است (ر.ک؛ المدنی الشیرازی، بی تا، ج ۳: ۲۵۲)، پس ترجمه آن به «تلخ و ناگوار» که مترادف هستند، برای جبران صفت شدتی است که در این واژه وجود دارد. اگر مترجم از واژه «تلخ» نیز استفاده می‌کرد، خللی به ترجمه وارد نمی‌آمد؛ چراکه به علت ویژگی‌های فرهنگی و نیازهای ارتباطی مخصوص هر قوم، نباید انتظار داشت که تمام واژگان در زبان مقصد وجود داشته باشد که معادلی داشته باشد که از نظر نوع و مقدار آحاد، معنایی دقیقاً یکسان با واژه‌های زبان مبدأ دارد (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۸۳: ۸۵).

تقریباً ۵٪ واژگان در این بخش آحاد معنایی دارد و ۹۵٪ بدون هیچ گونه توجیهی، مترادف در آن‌ها به کار رفته‌است که این خود نوعی اطناپ به‌شمار می‌آید.

* «فَعَبْرٌ كَثِيرٌ مَّا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ، وَ غَيْرُ قَلِيلٍ مَّا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ»: زیرا چیزی که پایانش نیستی است، بسیار نیست و آنچه عاقبتش همیشگی و جاودانی است، اندک نباشد» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۹۵).

دو واژه «همیشگی و جاودانی» در زبان فارسی هر یک به تنهایی معادل واژه عربی «بقاء» هستند و در عین حال، این دو واژه در زبان فارسی نیز مترادف می‌باشند (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه «جاودان»). یکی از مواردی که مترجم باید به آن اهمیت دهد، توجه به سبک نویسنده است که به ویژه در متون ادبی، عنصری تعیین کننده قلمداد می‌شود (ر.ک؛ جانزاده، ۱۳۸۵: ۲۹۴). اما این نوع اطناب در ترجمه باعث از بین رفتن توازن موسیقایی متن اصلی می‌شود؛ متنی که در قالب سجع مرصع بروز پیدا کرده است.

* «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِفْنَا فِيهِ عَلَى مَوَاقِيتِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ بِخُدُودِهَا الَّتِي حَدَدْتَ، وَ فُرُوضِهَا الَّتِي فَرَضْتَ، وَ وَظَائِفِهَا الَّتِي وَظَفْتَ»: و ما را در این ماه بر اوقات نمازهای پنجگانه به نحوی که حدودش را معین نمودی و واجباتش را مقرر فرمودی، و شروطش را بیان کردی، آگاه و بینا ساز» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

یکی از معانی فعل «وقف» که با حرف جر «عَلَى» به کار می‌رود، «آگاه کردن» است: «وَقَفْتُ فُلَانًا عَلَى الْأَمْرِ: أَطَّلَعْتُهُ عَلَيْهِ» (المدنی الشیرازی، بی تا، ج ۶: ۹۸). اما اینکه مترجم دو کلمه مترادف «آگاه و بینا» را به کار برده است، نوعی اطناب و به قول بلاغیون، (ر.ک؛ التفتازانی، ۱۳۷۶: ۱۷۱)، «تطویل» به شمار می‌آید؛ زیرا او عطف در میان دو مترادف، متضمن ترتیب نیست. نتیجه اینکه این نوع مترادفات در ترجمه صحیفه باعث اختلال در بحث موسیقی آن شده است و چیزی بر متن اصلی نمی‌افزاید.

۴-۱-۲. اطناب واژگانی ناشی از کلمه عربی به همراه ترجمه فارسی

از دیگر نمونه‌های اطناب واژگانی در ترجمه انصاریان، ذکر دو مترادف برای یک واژه عربی است که یکی از این دو مترادف‌ها همان کلمه عربی متن اصلی و دیگری، معادل

فارسی آن کلمه است. ۶۷ مورد واژه‌ها (۲۴.۰۱٪) این ویژگی را دارند. امام سجاده^(ع) می‌فرماید:

* «و كَثُرَ عَلَيَّ مَا أَبْوَأُ بِهِ مِنْ مَعْصِيَتِكَ وَ لَنْ يَضِيقَ عَلَيْكَ عَفْوٌ عَنْ عَبْدِكَ وَ إِنِ أَسَاءَ، فَاغْفُ عَنِّي: و معصیتی که به آن اعتراف کنم، بسیار است و عفو و بخشش از بندهات بر تو سخت نیاید، اگرچه بد کرده باشد، پس مرا عفو کن» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۶۲). یکی از این واژگان، واژه عفو است. این واژه با مشتقات آن، ۵۹ بار در صحیفه تکرار شده‌است که مترجم تنها ۶ بار، یعنی ۱۰/۱۶٪ آن را به «عفو» و کلمات دیگری مثل «بخشش» یا «گذشت» و... برگردان کرده که این امر باعث لطمه زدن به یک اصل در ترجمه شده‌است که از آن به عنوان وحدت کاربرد اصطلاح یاد می‌شود (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۶: ۴۲).

* «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كَثُرْ عِدَّتَهُمْ، وَ اشْحَذْ أَسْلِحَتَهُمْ، وَ اخْرُسْ حَوَزَتَهُمْ: بارخدا یا! بر محمد و آلش درود فرست و بر شمار ایشان بیفزا و اسلحه و جنگ‌افزارشان را برآیی ده، و حوزه آنان را محافظت فرما» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۳۷).

کلمه «اسلحه» در زبان فارسی به معنای «جنگ‌افزار» است و در ترجمه به همراه معادل فارسی آن آمده‌است و در حقیقت، نه چیزی بر معنا می‌افزاید و نه ارزش بلاغی خاصی دارد و تنها باعث بر هم زدن توازن موسیقایی متن شده‌است.

* «صَلَاةٌ تُقَرِّبُهُمْ مِنْكَ زُلْفَى، وَ تَكُونُ لَكَ وَ لَهُمْ رِضَى: درودی که آنان را به آن به کمال قرب خود رسانی و برای تو و ایشان رضا و خشنودی باشد» (همان: ۲۴۴).

در این متن، «رضا و خشنودی» نوعی اطناب به‌شمار می‌آید که به گفته برمن، موسیقی متن را مختل می‌کند (ر.ک؛ برمن، ۲۰۱۰م: ۷۹). مترجم اگر به متن اصلی این کتاب پایبند باشد، متن زیبا و منسجمی را در اختیار خواننده قرار می‌دهد؛ زیرا متن صحیفه عاری از پیچیدگی‌های دیگر متون دینی مثل قرآن کریم و نهج‌البلاغه است و ترجمه ساده آن خللی در فهم مخاطب ایجاد نمی‌کند.

۴-۱-۳. اطناب احترامی

یکی از ویژگی‌های زبان فارسی، استفاده از کلمات و اصطلاحات احترام‌آمیز است و همین امر باعث اختلاف زبان فارسی و عربی در این زمینه شده است. انصاریان گاهی از کلمات احترام‌آمیز، به‌ویژه برای یاد کردن از نام خداوند و صفات وی استفاده می‌کند که این امر در واقع، انحراف از زبان مبدأ به نفع زبان مقصد است، البته این به تفاوت فرهنگی دو زبان و خصوصیات آن‌ها مربوط می‌شود. با توجه به اینکه این نوع احترام نوعی تغییر لحن کلام به شکل دیگری است. بنابراین، در حیطة «آراسته‌سازی» (L'ennoblement) قرار می‌گیرد که یکی دیگر از انحرافات برمن به حساب می‌آید. اطناب احترامی در مجموع ۵۸ (۲۰.۷۸٪) بار در ترجمه انصاریان آمده است.

یکی از مواردی که انصاریان در ترجمه آن از احترام استفاده می‌کند، هنگامی است که اسمی از خداوند متعال به میان می‌آید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَدِرُ إِلَيْكَ مِنْ جَهْلِي، وَ أَسْتَوْهَبُكَ سُوءَ فِعْلِي: خداوندا! از نادانی خود از حضرتت عذر می‌خواهم و بخشش از کردار بدم را از تو خواهانم» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۵۷). کلمه «حضرتت» برگردان جارو مجرور «إِلَيْكَ» است، حال آنکه در این جمله، از ترجمه ضمیر «ك» از حضرتت تعبیر شده است، چرا مترجم در فعل «استوهبک» که «ك» موجود در آن به خداوند بازمی‌گردد، باز از کلمه «حضرتت» استفاده نکرده است؟ این امر به مبحث نبود انسجام در ترجمه برمی‌گردد که مترجم آن را رعایت نکرده است و با این عمل، هم دچار تحریف از نوع اطناب و هم آراسته‌سازی شده است که تغییر متن به قالبی فاخرتر می‌باشد (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰ م: ۸۰).

* «فَالْيَاكَ أفرُّ، وَ مِنْكَ أَخَافُ، وَ بِكَ أَسْتَعِيْثُ، وَ إِلَيْكَ أَرْجُو، وَ لَكَ أَدْعُو، وَ إِلَيْكَ أَلْجَأُ، وَ بِكَ أَتَّقُ، وَ إِلَيْكَ أَسْتَعِينُ: زیرا که به سوی تو می‌گریزم، و از تو می‌ترسم، و از حضرتت فریادرسی می‌نمایم، و به تو امیدوارم، و تو را می‌خوانم، به تو پناه می‌آورم، و به تو اطمینان دارم، و از تو یاری می‌خواهم» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۲۹۲).

این بخش از یازده جمله تشکیل شده است که در آن‌ها جار و مجرور و ضمیر منفصل «ایاک» برای قصر این افعال در خداوند مقدم شده‌اند و یک ساختار موسیقایی خاص به

وجود آورده‌اند که اضافه شدن کلمه «حضرت» برای ترجمه جمله «بِکِ اسْتِغِثَ» این توازن موسیقایی را بر هم زده‌است و این آراسته‌سازی نه تنها باعث زیبایی متن نشده‌است، بلکه اطناب را هم در پی داشته‌است. بنابراین، بهتر است مترجم از مقدس‌شماری زبان مادری پرهیز کند (ر.ک؛ صمیمی، ۱۳۹۱: ۴۵).

در زبان فارسی، برای اشاره به خداوند متعال، پیامبر^(ص) و ائمه اطهار^(ع) و یا حتی برای اشاره به مخاطب‌های خاص، از افعال و ضمائر جمع و القاب احترام‌آمیز مثل «حضرت عالی»، «جناب عالی» و... استفاده می‌شود (ر.ک؛ فرشیدورد، ۱۳۸۸: ۲۴۹). پس شاید بتوان با توجه به تفاوت ساختاری زبان عربی و فارسی در حوزه احترام، این کار مترجم را در پاسخ به جایگاه احترام در زبان فارسی توجیه کرد، اما اولاً بر من هر نوع اضافه کردن به متن را در زمره اطناب به حساب می‌آورد (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۸)، ثانیاً با افزودن این کلمات هم بار عاطفی متن را تغییر داده‌است و هم اینکه انسجام و سبک متن مبدأ که به انتخاب واژه‌های مناسب در زبان مقصد بستگی دارد، دچار اختلال کرده‌است و ثالثاً اطناب را نیز در پی داشته‌است.

۴-۱-۴. اطناب در قالب باهم‌آیی واژگانی

«باهم‌آیی» اصطلاحی است که جی. آر. فرث در نظریه معنایی خود مطرح کرده‌است. به نظر او، یک واژه در هم‌نشینی با واژه‌هایی قرار می‌گیرد که از نظر معنایی با آن‌ها به جهت یا جهاتی شباهت داشته باشد (ر.ک؛ پناهی، ۱۳۸۱: ۲۰۰). با توجه به اینکه انصاریان این باهم‌آیی‌ها را در برابر یک واژه عربی به کار برده‌است، آن‌ها را در زمره اطناب قرار دادیم. معیار ما برای انتخاب این باهم‌آیی‌ها، بسامد بالای آن‌هاست که امروزه در میان اکثر زبان‌شناسان و خصوصاً زبان‌شناسان ایرانی بر همین اساس به عنوان باهم‌آیی انتخاب می‌شوند (ر.ک؛ شریفی و نامور فرگی، ۱۳۹۱: ۴۱).

این نوع اطناب ۴۹ (۱۷.۵۶٪) بار در ترجمه انصاریان به کار رفته‌است. باهم‌آیی شکل‌های مختلفی دارد که آنچه در ترجمه انصاریان نمود پیدا کرده، بحث مربوط به

باهم آیی در قالب دو کلمه مترادف است که به آن، «باهم آیی ترادفی» می‌گویند. کاربرد کلماتی مثل «الرِّزْقُ: رزق و روزی» در دعای هشتم، «الهوی: هوی و هوس» در دعای هشتم، «الرغبة: شوق و رغبت» در دعای سیزدهم و طول‌الأمل (آرزوی دور و دراز) در دعای پنجاه و دوم، بخشی از این باهم آیی‌ها می‌باشد.

در دعای هشتم، امام^(ع) از چندین خصلت بد به خداوند پناه می‌برد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيَجَانِ الْحَرِصِ وَ سَوْرَةِ الْغَضَبِ...، وَ مُتَابَعَةِ الْهَوَى، وَ مُخَالَفَةِ الْهُدَى: بارخدایا! به تو پناه می‌برم از طغیان آز، تندی خشم و پیروی هوا و هوس، و مخالفت با هدایت» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۵۸).

از آنجا که مترجم دو کلمه «هوا و هوس» را در برابر واژه «الهوی» به کار برده است، باید گفت که اولاً خود کلمه «هوی» در زبان فارسی کاربرد دارد و نیازی به آوردن هوس برای ترجمه آن در کنار واژه «هوی» نیست، ثانیاً همین اطناب آهنگ منظم دیگر ترکیب‌های اضافی را به هم می‌زند و ثالثاً این باهم آیی با توجه به زیبایی لفظی که دارد، موسیقی دلنشینی پیدا کرده که بر من این موارد را در زمره آراسته‌سازی می‌داند که در آن متن برای خدمت به معنا و فرمی زیباتر به شکل فاخرتر و والاتری از نظر ادبی، در مقابل متن مبدأ برگردان می‌شود (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰م: ۸۱). با توجه به اینکه یکی از مسائلی که با عنوان ترجمه‌ناپذیری از آن یاد می‌شود، بحث کاربرد بدیع لفظی در زبان مبدأ است (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۶: ۶۷) و اینکه «هر قدر ابتکارهای زبان (از قبیل جلوه‌های آوایی، وزن، قافیه، بازی با کلمات و اشتقاق معنایی) در متنی بیشتر نمود پیدا کند، ترجمه آن سخت‌تر و در عین حال، باارزشت‌تر خواهد بود» (نیومارک، ۱۳۷۲: ۱۹)، می‌توان گفت ترجمه آهنگین «الهوی» و «الهدی» و بازتاب آن‌ها در زبان فارسی کاری بس دشوار است. در جای دیگر، از دو کلمه «مقصد» و «مقصود» که جناس اشتقاقی و هم‌معنا دارند، در برابر واژه «مراد» در متن مبدأ استفاده شده است.

* «ثُمَّ خَلَّصَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْ رِئَاءِ الْمُرَائِينَ، وَ سَمِعَةَ الْمُسْمِعِينَ، لَأَنْ تُشْرِكَ فِيهِ أَحَدًا دُونَكَ، وَ لَأَنْ تَبْتَغِي فِيهِ مُرَادًا سِوَاكَ: آنگاه این همه را از خودنمایی ریاکاران و

شهرت خواهی شهرت طلبان پاک گردان، به گونه‌ای که کسی را با تو در این امور شریک نکنیم، و مقصد و مقصودی غیر تو نداشته باشیم» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

«مقصد و مقصود» با توجه به زیبایی لفظی که دارند، متن ترجمه را زیباتر و ادبی‌تر کرده‌اند، از آنجا که متن صحیفه سجادیه در اوج بلاغت و فصاحت است و هنرمندی‌های لغوی، ادبی و بدیعی بی‌شماری در آن وجود دارد (ر.ک؛ مظفری و ابن‌الرسول، ۱۳۸۷: ۱۴۲). بنابراین، بهتر است مترجم سعی در انتقال همین زیبایی‌های موجود در متن کرده تا بدین شکل توازن متن حفظ شود و ضرب‌آهنگ آن که برمن نیز آن را در زمره موارد تحریفی به حساب می‌آورد (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰م: ۸۵)، دچار اختلال نشود.

۴-۱-۵. اطناب‌های دیگر

گاهی در ترجمه انصاریان با مواردی روبه‌رو می‌شویم که هرچند تعداد آن‌ها انگشت‌شمار است و در مجموع، ۱۸ (۶.۴۵٪) مورد را در بر می‌گیرد، اما نیازی به آوردن آن‌ها در متن نیست و تنها اطناب دارد، بدون اینکه چیز خاصی را از نظر معنایی به متن ترجمه بیفزایند.

* «اللَّهُمَّ إِنَّهُ يَحْجُبُنِي عَنْ مَسَائِكَ خِلَالِ ثَلَاثٍ، وَ تَحْدُونِي عَلَيْهَا خَلَّةٌ وَاحِدَةٌ يَحْجُبُنِي أَمْرٌ أَمَرْتُ بِهِ فَأَبْطَأْتُ عَنْهُ، وَ نَهَيْتَنِي عَنْهُ فَأَسْرَعْتُ إِلَيْهِ، وَ نِعْمَةٌ أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ فَقَصَّرْتُ فِي شُكْرِهَا: پروردگارا! سه خصلت مرا از اینکه چیزی از تو بخواهم، باز می‌دارد و یک خصلت مرا به درخواست از تو ترغیب می‌کند. آن سه عبارت است از: امری که به آن فرمان داده‌ای و من در انجامش کندی کردم، و امری که مرا از آن نهی نمودی و به سوییشتافتم، و نعمتی که به من بخشیدی، ولی در شکرگزاریش کوتاهی کردم» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۶۶).

شاهد در عبارت «آن سه جمله عبارت است از» است که مترجم به جای استفاده از دو نقطه (:) که علامتی برای توضیح جمله مبهم پیش از خود است، از این عبارت استفاده کرده است. برمن عقیده دارد که این امر به منظور عقلایی‌سازی (La clarification)

صورت می‌گیرد که یکی از موارد آن مربوط به تحریف علائم سجاوندی زبان است (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰م: ۷۶) و متن مبدأ به منظور تناسب با ساختار زبان مقصد دچار تحریف می‌شود و با توجه به اینکه برمن اطناب را تا حدودی نتیجه عقلایی سازی می‌داند (ر.ک؛ همان: ۷۹). بنابراین، مترجم به جای استفاده از دو نقطه، از عبارت «آن سه جمله عبارت است از» استفاده کرده است که با توجه به کاربرد این نشانه سجاوندی در زبان فارسی، به آن نیازی نیست، البته ترجمه انصاریان در زمینه رعایت علائم سجاوندی بسیار به متن مبدأ نزدیک است، به گونه‌ای که تقریباً همه موارد در ترجمه وی انعکاس پیدا کرده است.

* **ترجمه پیشنهادی:** «پروردگارا! مرا از درخواست کردن به درگاه تو سه خصلت باز می‌دارد و یکی به آن ترغیب می‌کند: ...».

در دعای بیست و هفتم صحیفه، مترجم عبارتی را در متن اصلی می‌گنجاند که تنها برگرفته از اعتقادهای شخصی وی نسبت به دشمن است:

* **اللَّهُمَّ أَفْلُلْ بِذَلِكَ عَدُوَّهُمْ، وَ أَقْلِمِ عَنْهُمْ أَظْفَارَهُمْ، وَ فَرِّقْ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ أَسْلِحَتِهِمْ، وَ اخْلَعْ وَ تَأْتِقْ أَفْئِدَتِهِمْ:** بارخدایا! بدین وسیله دشمنان را درهم شکن، و دست قدرت آن بی‌خبران از حق را از ایشان کوتاه کن، و بین دشمن و جنگ‌افزارشان جدایی افکن، و بندهای دلشان را بگسل (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

عبارت «آن بی‌خبران از حق» که در مقابل ترجمه ضمیر «هم» در «أَظْفَارَهُمْ» آمده است، در متن اصلی نیست؛ زیرا معادل ضمیر «هم» متصل در زبان فارسی، ضمیر متصل «شان» می‌باشد، اما مترجم تعبیر مذکور را که از اعتقادات شخصی خود او نسبت به دشمنان نشأت گرفته، در ترجمه وارد کرده است. این امر منجر به شکل‌گیری بار عاطفی منفی در ترجمه شده است؛ زیرا اگر بنا باشد واژگانی به متن اضافه شود، مترجم زمانی اجازه دارد این کار را انجام دهد که این عبارات، ختشی باشد و بار عاطفی متن را تغییر ندهند (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۶: ۶۷).

۲-۴. توضیح (La Clarification)

هدف از توضیح، آشکارسازی چیزی است که در متن اصلی نیامده است (ر.ک؛ ماندی، ۱۳۹۱: ۲۸۵). مونا بیکر در بحث همگانی‌های ترجمه خود از تصریح که همان معادل توضیح برمن است، به عنوان یکی از راهکارهای ترجمه یاد می‌کند (ر.ک؛ حرّی، ۱۳۹۰: ۲۷)، اما برمن خلاف نظر وی، هر گونه توضیح را که در متن ترجمه بیاید و مترجم قصد آشکارسازی آن را نداشته باشد، در زمره انحراف توضیحی قرار می‌دهد. از آنجا که صحیفه سجادیه به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از معارف قرآنی استفاده کرده، مترجم به این امر در برگردان متن توجه نشان داده است.

انصاریان در ۵۶ مورد از توضیح بهره برده است. این توضیحات بر اساس سه محور پراکنده شده‌اند که در جدول زیر، تعداد و درصد پراکندگی آن‌ها را به نمایش می‌گذاریم و در ادامه، به شرح مواردی از قسمت دوم و سوم می‌پردازیم و مورد اول را بررسی نمی‌کنیم که رویه‌ای مشخص ندارد و معمولاً در اکثر ترجمه‌ها دیده می‌شود.

جدول ج: توضیح و درصد پراکندگی آن در ترجمه انصاریان

انواع توضیح در ترجمه انصاریان	تعداد و درصد آن
۱- توضیح برای مقاصد مختلف	۳۲ (۵۷.۱۵٪)
۲- توضیح برای دفع ابهام از مضاف محذوف	۱۶ (۲۸.۵۷٪)
۳- توضیح با استفاده از بینامتنی با آیات قرآنی	۸ (۱۴.۲۸٪)

۲-۴-۱. توضیح با استفاده از ارتباط بینامتنی صحیفه سجادیه با قرآن

* «... وَ مُنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ، وَ رُؤْمَانَ فَتَانَ الْقُبُورِ، وَالطَّائِفِينَ بِأَلْبَيْتِ الْمَعْمُورِ، وَ مَالِكٍ، وَالْخَزَنَةَ وَ رِضْوَانَ، وَ سَدَّةَ الْجَنَانِ: وَ مَنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ وَ بِرِ رُؤْمَانَ آزمايش‌کننده مردگان در گور و بر طواف‌کنندگان بیت‌المعمور، و بر مالک، و خازنان دوزخ و بر رضوان، و خدمتگزاران بهشت» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۳۹).

کلمه «الْخَزَنَةُ» در این بخش از دعا که مترجم آن را به خازنان جهنم ترجمه کرده، در معنای اصلی خود بدین معنا نیامده است، بلکه «خزنة» جمع «خازن» به معنای «نگهبان چیزی است که ذخیره اش کرده باشند» و در قرآن به معنای موکلین آتش است. با توجه به اینکه واژه «خزنة» در قرآن کریم به همراه جهنم در آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ﴾ (غافر / ۴۹) و همین واژه «خزنة» در جای دیگری از قرآن کریم همراه با واژه «جنة» آمده که به معنای «نگهبان بهشت» است: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر / ۷۳). بنابراین، وقتی کلمه «الْخَزَنَةُ» به تنهایی در صحیفه سجادیه به کار رفته است، باید برای مخاطب آشکار شود که منظور خازن بهشت است یا جهنم. اگرچه وجود کلمه «مالک» که «نگهبان جهنم» است ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنتُمْ﴾ (الزخرف / ۷۷)، می تواند در فهم کلمه «الْخَزَنَةُ» کمک کند که بعد از آن آمده است، اما همه این موارد منوط به آن است که خواننده از قرآن آگاهی داشته باشد تا به این مطالب پی ببرد. بنابراین، اینکه مترجم کلمه «الْخَزَنَةُ» را به «خازنان دوزخ» ترجمه کرده، برای شفاف سازی متن اصلی و زدودن ابهام برای تمام قشرهای مخاطب بوده است، اما بر من این نوع موارد را تحریف به حساب آورده، معتقد است که مترجم باید توان خود را برای بازآفرینی متن اصلی و نه شفاف سازی آن به کار گیرد (ر.ک؛ کریمیان و اصلانی، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

* «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَتَمَتَّعْنِي بِالْإِفْتِنَادِ، وَاجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ السَّادَةِ، وَمِنْ أَدَلَّةِ الرَّشَادِ، وَمِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَارْزُقْنِي فَوْزَ الْمَتَادِ، وَسَلَامَةَ الْمِرْصَادِ: الهی! بر محمد و آلش درود فرست و مرا از نعمت میانه روی بهره مند فرما، و از اهل درستی و استقامت، و راهنمایان به خیر، و بندگان شایسته ات قرار ده، و نجات و رستگاری در قیامت و رهیدن از کمینگاه عذاب نصیبم فرما» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

«مرصاد» به معنای «الطریق، الموضع الذی ترصد الناس فیهِ» آمده است (ر.ک؛ ابن منظور، بی تا: ذیل واژه «مرصاد»)، به خودی خود معنای «کمینگاه عذاب» نمی دهد، بلکه

مترجم با بهره‌گیری از آیه قرآنی ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (النبأ / ۲۱) مفهوم عذاب را با توجه به کلمه «جهنم» در این آیه استخراج کرده‌است و کلمه «عذاب» را به معنای «مرصاد» افزوده که این امر به سبک سجع موجود در این جمله بین کلمات «اقتصاد، سداد، رشاد، عباد، معاد و مرصاد» برمی‌گردد و این امر برای به کارگیری ذهن خواننده در تولید معنا و یا دلایل زیبایی‌شناسی صورت گرفته‌است (ر.ک؛ دلشاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱۰). پس بهتر است کلمه «عذاب» از متن حذف شود تا خود مخاطب این معنای پنهانی را دریابد.

۴-۲-۲. توضیح برای رفع ابهام از مضاف محذوف

مترجم در بعضی از موارد کلماتی را به متن ترجمه اضافه می‌کند که هدف وی، ابهام‌زدایی از متن اصلی است تا مخاطب در برخورد با این کلمات دچار اشتباه نشود. از مجموع شانزده موردی که در این زمینه آمده، پانزده مورد به خداوند مربوط است و مترجم هر بار برای نسبت ندادن امور مادی به خداوند، مضاف محذوف را در متن می‌آورد که این امر به ایجاز موجود در متن اصلی ضربه می‌زند و در بیشتر مواقع، ضرب‌آهنگ کلام را که متشکل از قطعات تقریباً همسانی است، بر هم می‌زند.

* «سُبْحَانَكَ بَسَطْتَ بِالْخَيْرَاتِ يَدَكَ، وَ عُرِفَتِ الْهَدَايَةُ مِنْ عِنْدِكَ، فَمَنْ اَلْتَمَسَكَ لِدِينِ اَوْ دُنْيَا وَجَدَكَ: پاکی تو، دست قدرتت را به خوبی‌ها گشوده‌ای، و هدایت از جانب تو شناخته شده، پس هر کس تو را برای دین یا دنیا بخواهد، تو را می‌یابد» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۲۳۸).

در این ترجمه، عبارت «دست قدرتت» که در مقابل کلمه «یدک» آمده‌است، بازآفرینی مضاف محذوفی است که مترجم به آن مبادرت کرده‌است. در تفسیر آیه ۶۴ سوره مائده که می‌فرماید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ (المائده / ۶۴)، چنین آمده‌است:

«ید در لغت عرب به معنای زیادی اطلاق می‌شود که "دست، نعمت، قدرت، زمامداری و حکومت، و تسلط" از جمله این معانی می‌باشند. البته معنای اصلی،

همان دست است و از آنجا که انسان بیشتر کارهای مهم را با دست خود انجام می‌دهد، به عنوان کنایه در معانی دیگر به کار رفته‌است، همان طور که کلمه "دست" در زبان فارسی نیز چنین است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۶۴).

بنابراین، مترجم برای دوری از هر گونه ابهام در معنای «دست» که مربوط به خداوند است، مضاف محذوف، یعنی کلمه «قدرت» را پیش از آن می‌آورد تا خواننده را از ابهام به دور نگه دارد، اما این عمل وی هم باعث اطناب و هم محلّ ایجاز در کلام امام^(ع) و هم بارز نمودن چیزی است که در زبان فارسی نیز کاربرد دارد و خواننده‌ای که با این نوع جملات که برای خداوند امور مادی را از باب تشبیه معقول به محسوس به کار می‌برند، دچار گمراهی نمی‌شود. پس این عمل مترجم، اطناب است، ضمن اینکه اصطلاح «یَد» هنگامی که با بسط بیاید، معنای نعمت می‌دهد، نه قدرت، و کاربرد قدرت نیز در اینجا صحیح نیست.

* «فَأَنَّى عَبْدُكَ وَ فِي قَبْضَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ. لَا أَمْرَ لِي مَعَ أَمْرِكَ: زیرا که من بنده تو و در قبضه قدرت توأم، اختیارم به دست توست، با فرمان تو مرا فرمانی نیست» (انصاریان، ۱۳۹۴: ۱۰۳).

عبارت «قبضه قدرت تو» ترجمه عبارت «قبضتک» است. مترجم در اینجا کلمه «قدرت» را در متن ترجمه گنجانده‌است تا هر گونه وصف ویژگی انسانی برای خداوند را رد کند که معمولاً از باب تشبیه معقول به محسوس درباره خداوند در قرآن (مثل «يَدُ اللَّهِ») نیز وجود دارد. بنابراین، بازآفرینی چنین مضاف‌های محذوفی راه را بر خواننده می‌بندد و ذهن وی را از تکاپو برای یافتن معنا بازمی‌دارد و این همان امری است که برمن معتقد است راه را بر چندمعنایی (Polysemie) بودن کلمه «قبضه» که ممکن است معانی مثل قبضه اراده، قدرت، تدبیر و ... داشته باشد را می‌بندد و آن را به سمت تک معنایی (Monosemie) سوق می‌دهد (ر.ک؛ برمان، ۲۰۱۰ م: ۷۹).

مترجم در این بخش مضاف‌های محذوفی را در ترجمه خود باز آفرینی کرده‌است که در اصل متن عربی وجود ندارد و فهم آنها به خود مخاطب واگذار شده‌است اما در شروح صحیفه سجاده به اکثر این مضاف‌ها اشاره شده‌است. حال باید توجه کرد که نیاوردن

چنین مضاف‌هایی ممکن است موجب ابهام برای خواننده شود و در مثال‌هایی که زده شد، حالت جسمانی برای خداوند تصور شود، پس شاید نتوان در این بخش بر مترجم خرده‌ای گرفت اما با همه این اوصاف، این شفاف‌سازی از نظر برمن انحراف به‌شمار می‌رود و باید از آن اجتناب کرد؛ زیرا همان‌طور که برمن اعتقاد دارد، این کار باعث کاهش معنا می‌شود (افضلی و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۰).

نتیجه‌گیری

باید بیان کرد که ترجمه انصاریان از جمله ترجمه‌هایی است که تقریباً و نه به طور کامل، به متن مبدأ وفادار است و این تقریبی بودن طبیعی است؛ زیرا مترجمان بر اساس نظریات ترجمه اقدام به ترجمه نمی‌کنند.

در پاسخ به سؤالات پژوهش باید گفت: ۱- اطناب در قالب واژگانی متشکل از کلمه عربی در متن و ترجمه فارسی آن، واژگانی شامل دو کلمه مترادف، اطناب باهم‌آیی، اطناب احترامی، سایر اطناب‌ها در ترجمه انصاریان نمود پیدا کرده‌است و توضیح در سه بخش «توضیح برای مقاصد مختلف»، «توضیح برای رفع ابهام از مضاف محذوف» و «توضیح با استفاده از بینامتنی با آیات قرآنی» به کار رفته‌است. ۲- در بحث اطناب، با توجه به آهنگ موسیقایی صحیفه سجاده، در بیشتر مواقع محل بخش موسیقایی متن است و خلاء زبانی خاصی را جبران نکرده‌اند، اما در بخش توضیحات، به‌ویژه در موارد قرآنی گاهی متن به کمک خواننده آمده‌است. ۳- در باب هر زبانی، این امکان وجود دارد که نظریه برمن با توجه به ظرفیت‌های آن و زبان مقصدی به کار گرفته شود که به آن برمی‌گردد و این نظریه با توجه به تحقیق فوق، در زبان عربی و فارسی به عنوان دو زبان مبدأ و مقصد، می‌تواند معیاری برای نقد متون دینی، به‌ویژه متون دینی کمتر پیچیده باشد.

نتیجه کلی متن نشان می‌دهد که این اطناب‌ها و توضیحات، خاصه در بخش مترادفات، به صورت سلیقه‌ای و ذوقی در متن به کار رفته‌اند و کمکی به متن نکرده‌اند، بلکه آهنگ موسیقایی و هماهنگی خاص زبان مبدأ را نیز برهم زده‌اند و از زیبایی ترجمه کاسته‌اند. در

بخش توضیحات نیز در اکثر موارد، به ویژه مضاف‌های محذوف، یک امر ساده را که همان تصور امور مادی برای خداوند است، آشکارسازی کرده که چندان ابهام‌زا نیست و بهتر است به همان شکل متن مبدأ بیایند.

در پایان، باید گفت که نظریه برمن از جمله نظریه‌های کاربردی در زمینه ترجمه متون ادبی است که قابلیت بهره‌گیری از آن برای نقد ترجمه متون دینی و از جمله صحیفه سجادیه، البته نه در تمام موارد وجود دارد و واقعیت امر اینکه نمی‌توان به صورت کامل به اصول نظریه برمن پایبند بود. علت این امر به حساسیت متون دینی برمی‌گردد که باعث می‌شود مترجمان معمولاً در ترجمه آن‌ها به توضیحات و اضافاتی برای رفع ایجازها و موارد نامفهوم در آن‌ها ارائه کنند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمدبن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. ط ۱. القاهرة: المطبعة الأميرية.
- افضلی، علی و عطیه یوسفی. (۱۳۹۵). «نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی کتاب الجلسان الفارسی اثر جبرائیل المخلف)».
- پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**. ۶د. ش ۱۴. صص ۸۸-۶۵.
- انصاریان، حسین. (۱۳۹۴). *ترجمه صحیفه سجادیه*. ج ۱. تهران: انتشارات پیام آزادی.
- اوریده، برامکی. (۲۰۱۳/۲۰۱۲). *الحرفیة فی الترجمة الأدبیه لدی أنطوان برمان، دراسة نقدیة تحلیلیة للنزعات التشویبیه فی ترجمة رواية "فوضى الحواس" لأحلام مستغانمی إلی الفرنسیة*. مذكرة لنیل شهادة الماجستير فی الترجمة. اشراف: محمد الأخضر الصیحي. الجزائر: جامعة قسطنطنیة، كلية الآداب واللغات.
- باقریان ساروی، احمد. (۱۳۷۸). *ترجمه‌های صحیفه سجادیه*. تهران: کوثر.
- برمان، انطوان. (۲۰۱۰م). *الترجمة والحرف أو مقام البعد*. ترجمه و تحقیق عزالدین الخطابی. ط ۱. بیروت: المنظمة العربیة للترجمة.

- پناهی، ثریا. (۱۳۸۱). «فرایند باهم‌آیی و ترکیبات باهم‌آیند در زبان فارسی». *نامه فرهنگستان*. د ۵. ش ۳ (پیاپی ۱۹). صص ۱۹۹-۲۱۱.
- التفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۶). *مختصر المعانی*. چ ۳. قم: دار الفکر.
- جان‌زاده، علی. (۱۳۸۵). *فن ترجمه از دیدگاه صاحب‌نظران و استادان ترجمه*. چ ۱. تهران: انتشارات جان‌زاده.
- حرّی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). «سبک در ترجمه: راهکارهای فردی صالح حسینی از رهگذر همگانی‌های ترجمه خشم و میاهو». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. د ۱۶. ش ۶۲. صص ۲۳-۴۲.
- دلشاد، شهرام، سیدمهدی مسبوق و مقصود بخشش. (۱۳۹۴). «نقد و بررسی ترجمه شهیدی از نهج‌البلاغه بر اساس نظریه "گرایش‌های ریخت‌شکنا" آنتوان برمن». *دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*. د ۲. ش ۴. صص ۹۹-۱۲۰.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- رئیس‌یان، غلامرضا و ملیکا کردلویی. (۱۳۹۳). «ترادف در واژگان قرآن و مشکلات ترجمه آن». *دوفصلنامه علمی-پژوهشی صحیفه مبین*. س ۲۰. ش ۵۵. صص ۸۵-۱۰۶.
- شریفی، شهلا و مجتبی نامور فرگی. (۱۳۹۱). «تقسیم‌بندی جدید انواع باهم‌آیی واژگانی با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرامتنی در شکل‌گیری انواع باهم‌آیی». *مجله زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان*. س ۴. ش ۷. صص ۳۹-۶۲.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۶). *هفت گفتار درباره ترجمه*. چ ۸. تهران: کتاب‌ماد.
- صمیمی، محمدرضا. (۱۳۹۱). «بررسی ترجمه داستان تپه‌هایی چون فیل‌های سفید بر اساس سیستم تعریف متن آنتوان برمن». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۱۷۹. صص ۴۴-۴۹.
- عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). *معجم الفروق اللغویة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۸). *دستور مفصل امروز*. چ ۳. تهران: سخن.
- کریمیان، فرزانه و منصوره اصلانی. (۱۳۹۰). «نقش وفاداری به یک نویسنده در ترجمه (بررسی مقابله‌ای ترجمه‌های قاسم روپین از آثار مارگریت دوراس)». *فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه*. ش ۳. صص ۱۲۰-۱۳۸.

- لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). *درآمدی به اصول و روش ترجمه*. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ماندی، جرمی. (۱۳۹۱). *معرفی مطالعات ترجمه: نظریه‌ها و کاربردها*. چ ۱. ترجمه علی بهرامی و زینب تاجیک. تهران: رهنما.
- المدنی الشیرازی، السید علی خان. (بی تا). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*. تحقیق السید المحسن الحسینی الامینی. ج ۳ و ۶. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مظفری، صدیقه و سید محمدرضا ابن الرسول. (۱۳۸۷). «آرایه‌های بدیعی در صحیفه سجاده». *کاووش نامه زبان و ادبیات فارسی*. س ۹. ش ۱۷. صص ۱۴۱-۱۸۰.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۸۷). *تفسیر نمونه*. چ ۳۶. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مهدی پور، فاطمه. (۱۳۸۹). «نظری بر روند پیدایش نظریه‌های ترجمه و بررسی سیستم تحریف متن از نظر آنتوان برمن». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۴۱ (پیاپی ۱۵۵). صص ۵۷-۶۳.
- نیومارک، پیتر. (۱۳۷۰). «تاریخ اجمالی ترجمه در غرب». ترجمه نرگس سروش. *مجله علمی فرهنگی مترجم*. ش ۳. صص ۶۹-۷۰.
- _____ (۱۳۷۲). *دوره آموزش و فنون ترجمه*. ترجمه منصور فهیم و سعید سبزیان. تهران: نشر رهنما.
- هتیم، بزیل و جرمی ماندی. (۱۳۸۸). *مرجعی پیشرفته برای ترجمه*. چ ۱. ترجمه مریم جابری. تهران: سمت.

تحلیل گفتمانی تغییر عناصر فرهنگی - اجتماعی در ترجمه از زبان واسطه مجموعه عشق با صدای بلند

۱- اوئیس محمدی*، ۲- علی بشیری**، ۳- زین العابدین فرامرزی***

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران

۲- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، اصفهان، ایران

۳- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۹)

چکیده

مجموعه عشق با صدای بلند، گزیده‌ای از اشعار نزار قبانی است که احمد پوری آن را به واسطه زبان انگلیسی به فارسی بازگردانده است. در روند این ترجمه ادبی از عربی به انگلیسی و آنگاه به فارسی، تغییراتی در گفتمان‌های حاکم بر متن صورت گرفته که رصدپذیر است. از جمله این گفتمان‌ها می‌توان به گفتمان مذهبی-دینی، ملی-قومی و ساختارشکن و سیاسی اشاره کرد که در روند ترجمه دچار تغییر یا احیاناً حذف شده‌اند. در این مقاله برآنیم که با تحلیل گفتمان یا سخن‌کاوی متن اصلی و متن ترجمه این تغییرات را بررسی و تحلیل کنیم. آنچه در این بررسی شاهد آن هستیم، نشانگر آن است که در ترجمه، در گفتمان‌هایی چون ملی-قومی، سیاسی، ساختارشکن و دینی، تغییراتی چون حذف، انتخاب برابر نهاد نامناسب و گاهی تغییرات برای از بین بردن تنش موجود در متن اصلی به شکلی آگاهانه صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: نقد ترجمه، نزار قبانی، تحلیل گفتمان، ترجمه شعر.

* E- mail: Ovais.mohamadi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E- mail: Shmotoun.arabic@yahoo.com

*** E- mail: um_famarzi@yahoo.com

مقدمه

در اوایل دهه نود میلادی، کم‌وبیش تحولی بزرگ در حوزه مطالعات ترجمه رخ داد و این تحول همان گذشتن از بررسی‌های صرف زبانی ترجمه‌ها به مباحث فرهنگی بود که برخی از پژوهشگران حوزه مطالعات ترجمه چون سوزان باسنت (Susan Bassnet) آن را «چرخش فرهنگی» نامیدند. در این چرخش فرهنگی، مقوله‌هایی چون زبان‌شناسی زایشی گشتاری که چامسکی پایه‌گذار آن بود، رقیبی چون گرایش بررسی مسائل فرهنگی را برای خود در این حوزه یافتند. طبعاً یکی از حوزه‌های نوشتاری که با عناصر فرهنگی ارتباط انکارناشدنی دارد، شعر است. مترجم برای انتقال عناصر فرهنگی در ترجمه شعر، گاهی به جانشین ساختن گفتمان‌های فرهنگ زبان مقصد دست می‌زند تا بتواند آن‌ها را بومی کند و توانایی برقراری ارتباط مخاطب را با آن فراهم سازد. کتاب *عشق با صدای بلند* گزیده‌ای از شعرهای شاعر سوری، نزار قبانی است که به قلم احمد پوری از زبان واسطه، یعنی انگلیسی به فارسی برگردانده شده است که در بر دارنده همین عناصر منتقل شده از فرهنگ عربی-اسلامی به زبان فارسی است که در واقع، کاتالیزوری (کنشیاری) چون زبان انگلیسی را فراداشته که حاوی گفتمان‌های غربی است.

۱. پرسش‌های پژوهش

پرسش‌هایی که پیش روی این پژوهش است، عبارتند از:

الف) چه عناصر فرهنگی یا گفتمان‌هایی در ترجمه این مجموعه اشعار دستخوش تغییر شده است؟

ب) در فرایند ترجمه، زبان واسطه باعث تغییر چه عناصر فرهنگی-اجتماعی در ترجمه فارسی این مجموعه شده است؟

۲. ایدئولوژی و گفتمان

درباره «ایدئولوژی» تعریف‌های متنوعی ارائه شده است. برخی آن را معادل «گفتمان» گرفته‌اند و برخی معتقدند که آن جزئی از گفتمان است. ایدئولوژی در «رایج‌ترین کاربرد آن، به مجموعه‌ای کمابیش منسجم از باورها اشاره دارد (مانند ایدئولوژی سیاسی که به معنای باورها، ارزش‌ها و اصول بنیادین یک حزب یا باند سیاسی است)» (ادگار و سجویک، ۱۳۸۸: ۷۵). حتم و میسن ایدئولوژی و گفتمان را در خدمت هدف واحدی می‌دانند. به زعم آنان، «ایدئولوژی مجموعه‌ای از عقیده‌ها و ارزش‌هایی است که دیدگاه افراد یا نهادها را شکل می‌دهد و در تفسیر آن‌ها از حوادث و رویدادها مؤثر است» (Hatim et Mason, 1992: 25). سیمپسن معتقد است که ایدئولوژی «قالب باورهایی است که ما از آن برای درک جهان و نظام‌های ارزشی استفاده می‌کنیم و به وسیله آن در جامعه تعامل می‌کنیم (Simpson, 2004: 78). با این نگاه به ایدئولوژی، می‌توان گفت که «آن دستگاهی از ایده‌هاست که جهت و معنادهنده به عمل بشری است» (آشوری، ۱۳۷۷: ۲۱۳). آنچه در اینجا مدنظر است، همین نظام ارزشی است که گفتمان و لحن خاصی به یک اثر ادبی می‌دهد. بنابراین، هر متن بنا به ایدئولوژی جامعه‌ای که از آن برخاسته، گفتمان خود را دارد و عناصر زبانی آن بار دلالتی متفاوتی دارد. یکی از عناصر اصلی در تحلیل زبان یک اثر، واژگان آن است؛ چرا که «این معانی هستند که... بار ایدئولوژیک پیدا می‌کنند... و غالباً منظور از معانی، صرفاً یا عمدتاً معانی واژگانی است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۸).

اما گفتمان بدین مفهوم، در وهله نخست اشاره به زبان (متن) دارد و در درجه دوم، مراد از آن رابطه آن با جامعه، تاریخ، سیاست و دیگر عناصر بافتاری است. در معنای اول، گفتمان «معمولاً به ساخت یا بافت زبان در مراحل بالاتر از جمله و کارکردهای آن اطلاق می‌شود. دو نوع ساخت برای زبان می‌توان قائل شد: یکی ساخت کلان یا بافتار و دیگری ساخت خرد. معنای دوم و دیگر گفتمان، ملازمت گرفته با کارکردهای فکری-اجتماعی است» (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۷).

بنابراین، در گفتمان نیز با دو چارچوب متنی و فرامتنی روبه‌روی هستیم. بخش اول، ماهیتی سبکی و نحوی-معنایی و بخش دوم ماهیتی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد و بر این اساس، در تحلیل گفتمان، علاوه بر عناصر لغوی و نحوی تشکیل‌دهنده جمله، با عناصر بافت موقعیت تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نیز سروکار داریم (ر.ک؛ دسپ، ۱۳۸۸: ۲۴). به دیگر سخن، تحلیل گفتمان، یعنی «تعیین ساز و کار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین ارتباط گفته یا متن با کارکردهای فکری-اجتماعی (ایدئولوژیک)» (پارمحمدی، ۱۳۸۳: ۳۴)؛ بدین ترتیب، برای کشف گفتمان حاکم بر متن، میدان نخست تحلیل، خود متن است و پژوهشگر باید در وهله نخست، روابط معنایی حاکم بر متن را کشف کند. روابط معنایی اجزای یک متن را می‌توان در سطوح مختلف یک متن انجام داد. فرکلاف تحلیل انتزاعی متن را در سه سطح واژگان، ساختارهای نحوی و ساختار متن بررسی می‌کند (ر.ک؛ دسپ، ۱۳۸۸: ۷۱). تحلیل گفتمان می‌تواند همزمان با بررسی سه سطح مذکور یا برخی از آن انجام شود. سطح واژگان، یکی از عوامل سازنده گفتمان در متن است. منظور از بررسی این سطح، کشف هم‌آیی کلماتی است که در یک فضای نشانه‌ای مشترک قرار می‌گیرند و تولید گفتمان می‌کنند. در این سطح، پژوهشگر باید به این مسائل توجه کند که چه نوع روابط معنایی (هم‌معنایی، شمول معنایی، تضاد معنایی) به لحاظ ایدئولوژیک بین کلمات وجود دارد (ر.ک؛ فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۱۷۱) و در ادامه، سعی کند که روابط کشف‌شده را با موقعیت‌های فرامتنی (تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و...) ربط دهد؛ چراکه تحلیل گفتمان صرفاً با عناصر نحوی و لغوی به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی زمینه متن (Co-text) سروکار ندارد، بلکه فراتر از آن، با عوامل بیرون متن، یعنی بافت موقعیتی (Context of situation)، فرهنگی، اجتماعی و... ارتباط دارد (ر.ک؛ فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). در مقاله حاضر، ابتدا با رصد کردن جمله‌ها و واژگان شعرها، ابعاد گفتمانی مختلف در شعر نزار قبانی رمزگشایی شده‌است. سپس سعی شده این ساختارها به زمینه‌های اجتماعی و فرامتنی ربط داده شود. این روش یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان است که در آن، با نگرشی خاص به زبان به عنوان یک پدیده اجتماعی، و به عنوان یک رویکرد میان‌رشته‌ای، افکار ایدئولوژیک متن پدیدار می‌شود و

در واقع، با آشکار کردن کارکردهای فکری- اجتماعی متن از طریقه مؤلفه‌های خاصی به نام «ساختارهای گفتمان‌مدار» (Discursive structures) انجام می‌شود (ر.ک؛ امیرشجاعی و دیگران، ۱۳۹۵: ۹).

۳. پیشینه پژوهش

در ارتباط با موضوع مورد بحث مقاله پیش رو آثاری وجود دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

- محمد غضنفری (۱۳۸۴) در مقاله «نگاهی به چهارچوب تحلیلی بازتاب جهان‌بینی در ترجمه و مصداق‌های آن در ترجمه‌های ادبی» که در فصلنامه علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان چاپ شده، در باب ایدئولوژی در ترجمه و تأثیرهای آن بر کار مترجم بحث کرده‌است و چهارچوبی از حتم و میسن را برای تحلیل ایدئولوژی در متون ترجمه‌شده ارائه می‌دهد.

- بهزاد برکت (۱۳۸۶) در مقاله «تحلیل گفتمانی دشواری‌های ترجمه ادبی» که در مجله *ادب پژوهی* به چاپ رسیده‌است، سعی دارد به دریافتی از تحلیل گفتمان روی آورد که ساختار متن و رویه‌های ارتباطی متن با فرامتن (جامعه و فرهنگ) را اساس قرار داده‌است.

- خلیل قاضی‌زاده و فاطمه حیدری (۱۳۹۲) در مقاله «تحلیل گفتمان سه ترجمه انگلیسی قرآن (سوره‌های حمد و العصر)» که در فصلنامه *مطالعات زبان و ترجمه* به چاپ رسیده‌است، سعی کرده‌اند با استفاده از چارچوب تحلیلی حتم و میسن در سطح محدودیت‌های گفتمانی را در این سه ترجمه بررسی کنند.

- ترکشوند (۱۳۹۵) در مقاله «کاربرد تحلیل گفتمان انتقادی در ترجمه از عربی به فارسی» که در مجله *جستارهای زبانی* به چاپ رسیده‌است، با ارائه توضیحاتی در باب گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه فرکلاف را به عنوان راهبردی در تحلیل گفتمان برخی متون محل اهتمام قرار داده‌است.

۴. بخش تطبیقی

بعد از خوانش نسخه عربی اشعار و تحلیل آن در سطح واژگان و جمله‌ها، روابط معنایی و گفتمان‌های غالب بر اشعار نزار قبانی، فهم شده‌است. سپس اشعار عربی به شکلی همزمان با ترجمه انگلیسی و فارسی آن بررسی شده‌است و تغییرهای ایدئولوژیک و گفتمانی نشأت گرفته از ترجمه از متن دوم (انگلیسی)، در ترجمه فارسی رصد و تحلیل شده‌است.

۴-۱. گفتمان شرقی

شعرهای نزار قبانی در ترجمه فارسی عشق با صدای بلند، از متن دوم (انگلیسی) برگردان شده‌است. مترجمان انگلیسی این اشعار سعی کرده‌اند که شعر را همخوان با زبان مقصد گردانند و یا به تعبیر هاوس، ترجمه‌ای نهران را ارائه دهند. هاوس در این زمینه می‌گوید: «در ترجمه نهران، مترجم می‌تواند و باید سعی کند تا واقعه اجتماعی-فرهنگی معادلی را بازآفرینی کند. در اینجا، ترجمه باید به صورتی عمل کند که انگار ترجمه نیست. پس وظیفه مترجم، به مفهومی، پنهان کردن منشاء اصلی متن است» (هاوس، ۱۳۸۸: ۴۸). به نظر وی، برای دستیابی به این مقصود باید از صافی فرهنگی استفاده کرد. اما «ترجمه آشکار» ترجمه‌ای است که تا حد امکان دست‌نخورده باقی می‌ماند و چهارچوب‌های اجتماعی-فرهنگی گفتمان متن اصلی را رعایت می‌کند (همان: ۴۶).

در جاهایی از ترجمه عشق با صدای بلند، روح شرقی آن از بین رفته‌است که این امر یا به سبب استفاده نکردن از اصل عربی شعر و یا به دلیل تعدیلی است که مترجمان انگلیسی انجام داده‌اند؛ به عنوان مثال، مفهوم آسمان و اعتقاد به دخالت آن در سرنوشت بشر از باورهای شرقی است که نزار در شعر خود آن را نقد کرده‌است:

* «لا تلعنوا السماء! / ذا تخلت عنکم: لعنت نفرست / به بختی که ترک کرده‌است»
(قبانی، ۱۳۹۵: ۳۷۴).

“Don’t curse heaven

If it abandons you” (Qabbani, 1996: 40).

در اینجا با وجود اینکه واژه «السماء» در نسخه انگلیسی به درستی با مرادف «Heaven» برگردان شده، در نسخه فارسی به بخت ترجمه شده است. حال آنکه آسمان (به عنوان تعیین کننده تقدیر) از مضمون‌های اصلی ادبیات فارسی است. بنابراین، در ترجمه این واژه باید اصل عربی آن و زمینه فرهنگی مشترک زبان فارسی و عربی لحاظ شود. این اشتراکات فرهنگی و نقش آن در ترجمه، مسئله‌ای است که لفویر و باسنت بدان اشاره کرده‌اند. به گفته آنان، برخی فرهنگ‌ها شبکه متنی مشترکی دارند؛ مانند فرهنگ‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی که از خاستگاه سنت‌های مسیحی، یونانی-رومی پدیدار گشته‌اند و برخی فرهنگ‌ها، مانند چینی و ژاپنی اشتراکات کمتری دارند. در واقع، این شبکه‌ها «ساختارهایی هستند که نشان‌دهنده الگوهای درونی شده انتظارات اعضای هر فرهنگ هستند» (لفور و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۷). بحث شبکه متنی مشترک بین فرهنگ‌ها درباره زبان فارسی و عربی کاملاً صدق می‌کند.

مورد دیگر تغییر گفتمان شرقی، واژه «جاهلیت» در شعر نزار است که اشاره به دوره پیش از اسلام عرب‌ها دارد. این واژه در ترجمه انگلیسی تعدیل شده است و مترجمان عبارت «Stone age» (عصر حجر) را به کار برده‌اند که به ترجمه فارسی نیز راه یافته است:

* «لقد لبسنا قشرة الحضارة / والروح جاهلیة: كلاه تمدن بر سر / در عصر حجر زندگی می‌کنیم» (قبانی، ۱۳۹۵: ۳۷۱).

“We wear the cape of civilization/ But our souls live in the Stone Age” (Kabbani, 1996: 38).

مشابه این موضوع را در شعری دیگر نیز مشاهده می‌کنیم. در شعر «یا ست الدنيا یا بیروت» می‌بینیم که نزار از جنگ داخلی بیروت شکوه سر می‌دهد و بیروت را این گونه خطاب می‌کند:

«لا أفهم أبدأ یا بیروت / لا أفهم کیف نسیت الله... / وعدت لعصر الوثنیة: تو خدا را از یاد برده‌ای / و به جرگه ملحدان پیوسته‌ای!» (قبانی، ۱۳۹۵: ۴۰۸).

“You’ve forgotten the God/ and returned to pagan ways” (Kabbany, 1996: 142).

در این شعر، «عصر الوثنية: دوره جاهلی»، دلالتی متناسب با مضمون غالب بر شعر (شکوه از جنگ داخلی) دارد. نزار می‌گوید که جنگ داخلی بیروت مانند جنگ قبیله‌های عرب است که در دوره جاهلی و بت‌پرستی با یکدیگر می‌جنگیدند. این ترکیب وصفی به تبع از ترجمه انگلیسی «Pagan ways» (راه و رسم ملحدان) به شکل «به جرگه ملحدان پیوسته‌ای» ترجمه شده است. با توجه به آنچه که گفتیم، این ترجمه دلالت «لعصر الوثنية» در بافت فوق را نمی‌رساند.

۲-۴. گفتمان قومی

نزار در شعرهای خود دو رویکرد متفاوت در قبال فرهنگ عربی دارد. او در بسیاری از شعرها، سنت‌های قبیله‌ای عرب را نقد می‌کند، اما در برخی از شعرها، برای نقد جامعه قبیله‌گرا، از گفتمان و ارزش‌های قبیله‌ای استفاده می‌کند. در این دسته از اشعار، گفتمان حاکم بر شعر، گفتمان عرب‌گرایی و قبیله‌گرایی است که عناصر مختلف این رویکرد را در شعر او می‌بینیم.

نخستین عنصر این گفتمان، خشم و جهل است. مراد از جهل تنها نادانی نیست، بلکه نادانی یکی از دلالت‌های جهلی است که پیش از اسلام در میان قبایل عرب می‌بینیم. معانی دیگری که این واژه با خود دارد، تعصب، خشم و برخورد خشونت‌آمیز و نابخردانه است. «واژه جاهلیت (الجاهلیة) مشتق از «جهل» است که در مقابل «الحلم: بردباری» قرار می‌گیرد» (فروخ، ۱۹۶۴م: ۵۳). شاید آیه و بیت زیر از معلقه عمرو بن کلثوم، این دلالت از جهل را بهتر نشان دهد:

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾

«أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهَلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ»
(ابن کلتوم، ۱۹۹۱م: ۷۸).

این گفتمان در جاهایی از اشعار نزار دیده می‌شود و می‌بینیم که واکنش‌های او کاملاً خشونت‌بار و از سرِ انفعال و بدون خردورزی است؛ به عنوان مثال، می‌توان به مقطع زیر از «هوامش علی دفتر النکسة» اشاره کرد که بعد از شکست اعراب در جنگ شش‌روزه سروده است:

«نريدُ جيلاً غاضباً... / نريدُ جيلاً يفلحُ الآفاقُ / وينكشُ التاريخُ من جذوره... / وينكشُ الفكرُ مِنَ الأعماقُ / نريدُ جيلاً قادمًا... / مختلفَ الملامحُ... / لا يغفرُ الأخطاء... لا يسامحُ... لا ينحنى... / لا يعرفُ النفاقُ... / نريدُ جيلاً... / رائدًا... / عملاقُ: ما نياز داريم به نسلي جديد / که شخم زند آسمان را / منفجر کند تاريخ را / باورهايمان را / نياز به نسلي جديد داريم / که بيخشد / اشتباه‌هايمان را» (قباني، ۱۳۹۵: ۳۸۵).

“We do not want an angry generation/ To plough the sky/ To blow up history/ To blow up our thoughts/ We want a new generation/ That does not forgive mistakes/ That does not bend/ We want a generation of giants” (Kabbani, 1996: 46).

چنانچه مشخص است، واژه‌های «غاضباً، يفلح الآفاق، ينكش التاريخ، ينكش الفكر» در خود بار معنایی خشونت دارند که در این میان، «غاضباً» در متن فارسی ترجمه نمی‌شود و «ينكش التاريخ من جذوره / و ينكش الفكر من الأعماق: تاريخ را از ریشه‌هايش بيرون كشد، اندیشه را از ژرفناها بيرون كشد»، علاوه بر اینکه به تبع از متن انگلیسی، به شکل «To blow up» (منفجر کردن) ترجمه شده، تکرار فعل «ينكش» نیز لحاظ نشده‌است. علاوه بر این، ادامه متن که کارکرد اصلی در شکل‌دهی گفتمان جاهلی متن دارند، به درستی ترجمه نشده، قسمت زیادی از آن نیز حذف شده‌است. در متن فوق، عبارت «لا يغفر الأخطاء: از خطاها درنگذرد» به شکلی کاملاً وارونه (بيخشد اشتباه‌هايمان را) ترجمه شده‌است. این درحالی است که در متن انگلیسی به درستی (Does not forgive) برگردان شده‌است. در ادامه آن نیز جمله‌های «لا يسامح / لا ينحنى / لا يعرف النفاق / نريد جيلاً / رائدًا / عملاق:

مسامحه نکند/ کرنش نکند/ نفاق را نشناسد/ نسلی می‌خواهیم/ پیشرو/ سترگ» می‌آید که در متن انگلیسی، تنها «Does not bend» (لایتحنی) و در متن فارسی همان نیز حذف می‌شود.

این مورد را در شعر «أغضب العالم بالكلمات» نیز مشاهده می‌کنیم. عنوان این شعر با تأثیر از ترجمه انگلیسی (I conquer the universe with words) با عنوان «با واژه‌ها جهان را تسخیر می‌کنم» ترجمه شده است:

«أغضب العالم بالكلمات / أغضب اللغة الأم / النحو... الصنف...
الأفعال... الأسماء / أجتاح بکارات الأشياء / و أشکل لغة أخرى... / فيها سرّ
النار... و سرّ الماء / و أضيء الزمن الآتی / أوقف فی عینک الوقت / و أمحو
الخطّ الفاصل بین اللحظة و السنوات: با واژه‌ها جهان را تسخیر می‌کنم.
تسخیر می‌کنم زبان مادری را / دستور زبانش را، صرف و نحوش را / افعالش
را، اسم‌هایش را / بکارت اشیا را از آن می‌گیرم» (قبانی، ۱۳۹۵: ۱۸۲).

“I conquer the universe with words/ I ravish the mother tongue/ the syntax, the grammar/ the verbs, and the nouns/ I violate the virginity of things” (Kabbani, 1998: 223).

در متن فوق، واژه‌های «أغضب، أجتاح بکارات» در یک فضای نشانه‌ای مشترکی قرار دارند که بر تمایل شاعر بر شکستن ساختارهای کنونی اشاره دارند. این دو واژه بار معنایی خشن تری از آنچه که ترجمه شده، در خود دارند. به همین منظور، پیشنهاد می‌شود که به جای «تسخیر می‌کنم» که برگرفته از معادل (Conquer) است، از عبارت «می‌درم» استفاده شود؛ چرا که «تسخیر می‌کنم» لحن خشن شعر را به میزان چشمگیری کم می‌کند. همچنین، «أجتاح» در این بافت به معنای «أهلک و أستأصل: نابود می‌کنم و از ریشه می‌کنم» است و ترجمه این فعل با «گرفتن» از لحن شدید شعر می‌کاهد. در عین حال، «أغضب: تجاوز کردن» واژه‌ای است که خشونت جنسی را نشان می‌دهد که امکان استفاده از آن به دلیل تابوهای موجود در فرهنگ ایرانی وجود ندارد و با یک حسن تعبیر (Euphemism)

برگردان شده است که برای اجتناب از به کارگیری اصطلاحات برخوردارنده و اصطلاحاتی ناخوشایند به کار می‌رود که از نظر اجتماعی، پذیرفتنی نیستند (ر.ک؛ کبیری، ۱۳۸۶: ۸۷).

یکی دیگر از ارزش‌های جامعه جاهلی، «عفت» است که نمود زیادی در شعر جاهلی دارد. به طور کلی، عفت یکی از ارزش‌های جامعه قبیله‌ای عربی بوده است (ر.ک؛ الزیات، ۲۰۱۲: ۳۳) و آنچه از ازدواج‌های خلاف عفت در جامعه قبیله‌ای آن زمان دیده می‌شد، پدیده‌ای نادر بود و عرف جاهلی آن را به رسمیت نمی‌شناخت (ر.ک؛ فروخ، ۱۹۶۴: ۱۵۶).

نزار در شعر «هوامش علی دفتر النکسة» با گفتمانی عربی، نقدی سخت بر حاکمان گذشته‌گرای عرب می‌کند که به تاریخ و قبایل عربی‌شان افتخار می‌کنند و این چنین با زبان کنایه ایشان را جاهلانی خالی از ارزش‌های مثبت جامعه قبیله‌ای عرب می‌داند:

«كان بوسع نفطنا الدافق بالصحاري / أن يستحيلَ خنجرًا... / من لهبٍ
ونارٍ... / لكنة... / واخجلة الأشراف من قريشٍ / واخجلة الأحرار من أوسٍ و من
نزارٍ / يراقُ تحتَ أرجلِ الجواري: نفت صحراهای ما می‌تواند / خنجری شود
از شعله، / آتشی شود، / مایه ننگ و شرمساری شده‌ایم برای نیاکانمان»
(قبانی، ۱۳۹۵: ۳۸۰).

“Our desert oil could have become/ Daggers of flame and fire/ we’re a disgrace to our noble ancestors: / We let our oil flow through the toes of whores” (Qabbani, 1996: 43).

در شعر فوق، واژگان «الصحاری، الأشراف، قريش، الأحرار، اوس، نزار، الجواری» کلیدواژه‌هایی برگرفته از فرهنگ و ادبیات گذشته عربی است و بسامد این واژگان باعث شده که شعر در فضا و گفتمانی قبیله‌گرایانه سروده شود. جمله آخر این شعر، اشاره به ارزش عفت و اجتناب از زناکاری دارد که یک ضدارزش برای فرد در قبیله است. شاعر این مسئله را به حاکمان امروزه عرب نسبت می‌دهد، اما در ترجمه مشاهده می‌کنیم که این جمله با وجود اینکه مسند و خبر «لکنی» است، حذف شده است.

عنصر دیگری که در گفتمان جاهلی نزار دیده می‌شود، غیرت است. نزار می‌خواهد حاکمان عرب را از غفلت و تن‌پروری بیدار کند و برای این منظور، از گفتمانی قبیله‌ای استفاده می‌کند و مفهوم غیرت را در شعر خود با فضای قبیله‌ای آن مطرح می‌کند. در دوره جاهلی، اسیر شدن زنان یک قبیله در دست دیگران، ننگی برای قبیله به‌شمار می‌آمد و این مورد، دستمایه‌ای برای هجو قبایل بود و یکی از دلایل زنده به گور کردن دختران در جامعه عربی پیش از اسلام نیز فرار از ننگ احتمالی بود که در آینده ممکن بود دام‌گیر قبیله شود (ر.ک؛ الزیات، ۲۰۱۲م: ۱۰). نزار نیز برای بیدار کردن حاکمان عرب، بر این ارزش‌ها دست می‌گذارد و نمونه این نوع از گفتمان را در شعر «بیروت محظیتکم، بیروت حیبتی» می‌بینیم که به تبع از ترجمه انگلیسی (Beirut is your pleasure woman, Beirut is my love) عنوان «بیروت معشوقه تو، بیروت عشق من» ترجمه شده است. واژه «المحظیة» یا «الحظیة» اسم مفعول از فعل «حَظَى» به معنای «بهره بردن» است که به معنای کنیز مورد علاقه یا کنیزی است که بهره بیشتر نسبت به دیگر کنیزکان دارد و این نام از گذشته به کنیزکانی اطلاق می‌شد که جایگاهی بالاتر از دیگر کنیزان داشته‌اند (ر.ک؛ فیض‌الله حسن، ۲۰۱۳م: ۳۶). تصویری که نزار از عشق خود (بیروت) ارائه می‌دهد، کنیزی است که در دستان تجاوزگران است. معادل «معشوقه» برای «محظیة»، علاوه بر اینکه این تصویر را بر هم زده، در ضمن گفتمان غالب این شعر نیز قرار نمی‌گیرد؛ گفتمانی که در ادامه کامل‌تر می‌شود. نزار شعر را این‌گونه آغاز می‌کند:

«سامحینا.../ إن ترکناک تموتین وحیده.../ وتسللنا إلی خارج الغرفة
 نبکی کجنود هاربین / سامحینا.../ إن رأینا دمک الوردی ینساب کأنهار
 العقیق / ونفرجنا علی فعل الزنا.../ وبقینا ساکتین... ما را ببخش / اگر در بستر
 مرگ تنهایت گذاشتیم، / اگر چون سربازان شکست خورده ترکت کردیم، /
 ببخش ما را / اگر رودخانه‌های پر خون را دیدیم، / شاهد تجاوز به تو بودیم، /
 اما خاموش ماندیم» (قبنی، ۱۳۹۵: ۴۰۱).

“Forgive us/ If we left you to die alone/ If we slipped out like runaway soldiers/ Pardon us/ If we watched you bleed carnelian rivers/ And saw adultery performed/ But remained silent” (Qabbani, 1996: 140).

در سطر فوق، اندیشهٔ قبیله‌ای بر شعر حاکم است و شاعر بیروت را به شکل زنی به تصویر می‌کشد که اهلش او را برای اسارت در چنگ دشمن رها کرده‌است و در حال تماشای تجاوز به او هستند و «خون بکارت» او را به چشم می‌بینند که چون رودی از عقیق جاری است. ترجمهٔ این سطر حال و هوایی متفاوت دارد و گفتمان قبیله‌ای شعر بر اساس ارزش‌هایی چون احساس غیرت بر زنان قبیله و هراس از ننگ اسارت ایشان کاملاً از بین رفته‌است؛ چراکه در وهلهٔ نخست، استعارهٔ «بیروت» به عنوان «زن و محبوب» کاملاً از بین رفته‌است؛ زیرا در متن فارسی به مانند متن انگلیسی، عبارت «إن رأینا دمک الوردی ینساب کأنهار العقیق / و تفرجنا علی فعل الزنا» به شکلی متفاوت (اگر رودخانه‌های پرخون را دیدیم / شاهد تجاوز به تو بودیم) ترجمه شده‌است. رودخانه‌های پرخونی که در متن ترجمه آمده، معنایی عام‌تر دارد و می‌تواند ناشی از کشتار باشد؛ چنانچه که تجاوز نیز دلالتی عام دارد و در این بافت، معنای تجاوز به خاک و وطن را به خود می‌گیرد.

۳-۴. گفتمان قانون‌گریزی و ساختارشکنی

چنان‌که معروف است، نزار قبانی شاعری است که به مبارزه با گفتمان‌های غالب سنتی، به‌ویژه در حوزهٔ سیاست، دین و امور مربوط به زنان می‌پردازد. اشعار وی دربارهٔ زنان در واقع، نوعی از سنت‌شکنی در برابر سنتی است که با ابراز عشق و عواطف زنانه مخالف است؛ سنتی که ناشی از نوعی برداشت خاص از دین می‌باشد.

قانون‌گریزی و فرار از آن، گفتمان غالب در چند شعر نزار است که در مجموعهٔ مورد نظر ترجمه شده‌است. یکی از این‌ها، شعری با عنوان «فی الحب البحری» است که در نسخهٔ انگلیسی، «About sea love» ترجمه شده‌است و در فارسی، به شکل «دربارهٔ عشق به دریا» برگردان شده‌است. از همین ابتدا مشاهده می‌کنیم که مترجم فارسی به جای «از عشقی دریای‌گونه» از ترجمهٔ نادرست «دربارهٔ عشق به دریا» استفاده کرده‌است. از آنجا که معنا و دلالت اصلی این عنوان به‌درستی ترجمه نشده، معناهای ضمنی آن نیز که مرتبط با گفتمان غالب در شعر است، به‌خوبی برگردان نشده‌است. در قسمتی از شعر می‌بینیم که نزار این‌گونه می‌گوید:

«أنا أتحرّكُ يا سيّدي / فلا تسأليني عن تفاصيل الرحلة / و وقت الإقلاع و الوصول / كلُّ ما هو مطلوبٌ منك / أن تنسى غرائزك البرّية / و تطيعي قوانين البحر / و تخترقيني كسمكة مجنونة / تشطر السفينة إلى نصفين / والأفق إلى نصفين / و حياتي إلى نصفين».

این شعر در نسخه انگلیسی به شکل زیر ترجمه شده است:

“I am your see/ Do not ask me/ about the upcoming voyage/ All you need to do is/ Forget your earthly instincts/ Obey the law of the sea/ Penetrate me like a mad fish/ slip the ship/ The horizon/ My life/ into pieces” (Qabbani, 1999: 179).

در متن فوق، بین واژگان «أتحرک، الرحلة، البرّية والبحر» یک پیوند معنایی وجود دارد. در لایه اول متن، این واژگان دو فضای کلی را ایجاد می‌کنند که فضای نخست «دریا» و ویژگی آن پویایی و حرکت است و فضای دوم، «خشکی» است. در لایه دیگر، این دو فضا دلالتی دیگر دارند که از تراکم واژگان «تخترقینی، مجنونة، تشطرنی، إلى نصفین (سه بار تکرار)» برداشت می‌شود؛ به عبارت دیگر، دو فضای خشکی و دریا در سطحی دیگر بر قانون و بی‌قانونی دلالت دارند. حال با این مقدمه به تحلیل ترجمه می‌پردازیم تا فضای گفتمانی آن را با اصل شعر مقایسه نماییم.

«من دریای توأم / از من نپرس جزئیات شعر را / اینکه چه زمانی بادبان می‌کشیم، / چه زمان به ساحل می‌رسیم، / تنها می‌خواهم از تو / که غرایز زمینی‌ات را فراموش کنی، / از قوانین دریا پیروی کنی، / چون ماهی دیوانه‌ای به درونم خزی، / کشتی را، / افق را، / زندگیم را به دو نیم کنی» (قبانی، ۱۳۹۵: ۱۵۵).

با بررسی ترجمه فوق مشخص می‌شود که علاوه بر اینکه، گفتمان اصل شعر به درستی منتقل نشده، در جاهایی لحن تغییر یافته است؛ به عنوان مثال، در این ترجمه به مانند نسخه انگلیسی، دو واژه «أتحرکُ والرحلة» برگردان نشده است و ترکیب «غرائزك البرّية: غریزه‌های خشکی‌ات را» به شکل «غریزه‌های زمینی‌ات» برگردان شده که برگرفته از عبارت «Earthly Instincts» در نسخه انگلیسی است. «غریزه‌های زمینی» متناسب با گفتمان عرفانی و معنوی است و با فضای مذکور کاملاً متفاوت است. همچنین، در پایان، فعل «إخترق» که در اینجا به معنای «شقّ: شکافتن، سوراخ کردن، دو نیم کردن» است

(/اخترق/ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>)، به شکل «به درون خزیدن» ترجمه شده است که متناسب با گفتمان آنارشیستی غالب بر متن نیست. همچنین، در شعر عربی، ترکیب «إلی نصفین» سه بار تکرار شده که کارکردی این چنین دارد، اما این تکرار در ترجمه لحاظ نشده است. این موضوع را در قطعه‌ای از «مئة رسالة حب: صد نامه عاشقانه» نیز می‌بینیم:

«من الطائرة/ يرى الإنسان عواطفه بشكل مختلف / يتحررُّ الحبُّ من غبار الأرض / من جاذبيتها/ من قوانينها/ يصبحُ الحبُّ كرة من القطن، معدومة الوزن: در هواپیما که هستی،/ احساسی متفاوت داری،/ عشق رها می‌شود،/ از جاذبه‌اش،/ از قوانین‌اش،/ و بدل به گلوله‌ای پنبه‌ای می‌شود» (قبانی، ۱۳۹۵: ۱۱۵).

“From the airplane/ Man see his emotions differently/ Love is liberated/ From his dust/ From gravity/ From the laws of the earth/ And becomes a weightless ball of cotton” (Qabbani, 1996: 179).

در اینجا نیز دوگانه زمین و آسمان را می‌بینیم که زمین بر قانون، نظم و ایستایی دلالت دارد و آسمان نماد بی‌قانونی و رهایی است. این گفتمان در ترجمه به درستی منتقل نمی‌شود؛ چرا که ابتدا در ترجمه فارسی، عبارت «من غبار الأرض» برگردان نمی‌شود. با این حذف، یکی از دوگانه‌های گفتمان فوق به کلی کنار می‌رود و در پایان نیز شاهد این هستیم که عبارت «معدومة الوزن» که حال برای «كرة» است و در نسخه انگلیسی نیز ترجمه شده، که حذف می‌شود. «بی‌وزنی» (برای پنبه)، بر رهایی و شناور بودن دلالت دارد و در سطحی بالاتر، بر بی‌ثباتی و دلبستگی به مکانی خاص اشاره دارد که همان آزادی و نداشتن وابستگی به قانون‌های ثابت و عادی است.

گاهی نزار در پی تعریفی متفاوت از مفاهیم است و بدین ترتیب، می‌خواهد اندیشه حاکم و غالب را نقد کند و کنار بزند. برای برگردان این فضای ساختارشکنانه، باید فضای شعر او را به خوبی فهمید. در شعر دیگری، نزار در پی برهم زدن قواعد عشق است و این گونه می‌سراید:

«أريد / أن أحبّ دونما تحفظاً / و دونما ندامة / و دونما استغفار / أريد أن
أذهب في حبّك / حتى آخر الجنون و الدوار: می‌خواهم عاشق شوم /
بی پروا / صریح / بدون طلب بخشش / ره سپرم در عشق تو / تا نهایت
سرگیجگی / تا کرانه‌های دیوانگی» (قبانی، ۱۳۹۵: ۲۲۶).

“I want to be in love/ Uninhibited/ Unrepenting/ Unforgiven/ to the very
end of dizziness/ to the very edge of madness” (Kabbani, 1998: 67).

در شعر فوق، دو عبارت «دونما ندامة» (بی‌پشیمانی) و «دونما استغفار» که گفتمان
ساختارشکن نزار را می‌سازند، به‌درستی برگردان نشده‌است. «دونما ندامة» (بی‌پشیمانی) که
در نسخه انگلیسی به شکل «Unrepenting» (بی‌توبه) ترجمه شده که در متن فارسی به
شکل «صریح» آمده‌است. ترجمه «بدون طلب بخشش» برای «دونما استغفار» نیز ترجمه
دقیقی نیست و بهتر بود از همان «بدون استغفار» استفاده شود تا ذهنیت شاعر بهتر رسانده
شود. این فضای ساختارشکنانه در ترجمه انگلیسی تا حدی منتقل شده‌است؛ چراکه در آن
ترجمه، هم‌آیی عبارت «Unrepenting» (بدون توبه) با «Unforgiven» (نابخشوده) معنای
عام «بخشودن» را خاص کرده، به آن بار معنایی دینی و معنوی یا همان استغفار را
داده‌است.

۴-۴. گفتمان دینی

در واقع، نزار از دین آنچه را می‌پسندد که با مفاهیمی چون عدالت، دموکراسی،
شوری، اخلاق و خوبی پیوند مستحکمی دارد و ابراز می‌دارد که وی از دینی نمی‌ترسد که
به اندیشه و انسانیت وی احترام بگذارد؛ دینی که با وی در فضایی دموکراتیک وارد
گفتگو می‌شود و از هر گونه تعصب و خشونت به دور است (ر.ک؛ قبانی، ۱۹۹۹م، ج ۸:
۴۵۹). گاهی مفاهیم دینی در اشعار قبانی مورد استفاده شاعرانه قرار می‌گیرد. شاعر مفاهیم
دینی را به کار می‌گیرد که نوعی قداست دارند تا تعبیر شاعرانه خود را غنا بخشد. در برخی
موارد، مشاهده می‌شود که مترجم انگلیسی به قصد بومی کردن گفتمان موجود در شعر،

این ابزار شاعرانه را از بین می‌برد که متأسفانه این مسئله به ترجمه فارسی این اشعار نیز راه یافته است؛ به عنوان مثال، در شعر زیر معادل «شب قدر» به «معجزه» ترجمه شده است:

«وصافیة كالماس... / ومذهلة كليلة القدر: به خلوص الماس / و حیرت انگیزی معجزه هستی» (قبانی، ۱۳۹۵: ۶۸).

“As pure as diamonds/ An astonishing miracle” (Kabbani, 1999: 57).

واژه دیگری که با جهان‌بینی غربی برگردان شده، «شتات» است. در دو جا از شعر «مع صدیقة فی کافیتریا» این مفهوم به کار رفته است که در هر دو جا، با گفتمانی یهودی و مسیحی ترجمه شده است. در مقطع چهارم این شعر چنین می‌خوانیم:

«وقد لغموا منزل الله... / باعوا ثياب الرسول / و باعوا الصباح و باعوا المساء /
 قد انفجر الوطن الآن... / ماذا سنكتب؟ / إن أصابعنا من زجاج / وإن قصائدنا
 من زجاج / فهل دخل الشعر أيضا / زمان الشتات: خانه خدا را مین
 گذاشته‌اند! / لباس‌های پیامبر را فروخته‌اند! / شب را فروخته‌اند! / صبح را
 فروخته‌اند! / سرزمین من اکنون منفجر شده است / دیگر چه بنویسیم؟ /
 انگشتهایمان / شعرهایمان / بدل به شیشه شده‌اند. / آیا شعر نیز چون ما نفرین
 سرگردانی خورده است» (قبانی، ۱۳۹۵: ۲۵۱).

«شتات» از لحاظ لغوی به معنای آوارگی توأم با پراکندگی است و در معنای خاص، اشاره به آواره بودن یهودیان در طول تاریخ و نیز آواره و رانده شدن فلسطینی‌ها از سرزمینشان دارد. در معنای عام نیز دلالت بر دوری و تبعید از وطن دارد که بسیاری از شاعران معاصر عرب آن را تجربه کرده‌اند. در اینجا، واژه «شتات» به صورت عام و مطلق آمده است و با توجه به بافت سیاسی شعر و اینکه شاعر از نابودی سرزمین خویش سخن می‌گوید، می‌تواند هر سه معنا را در خود داشته باشد؛ نکته‌ای که در ترجمه فارسی دیده می‌شود این است که مترجم محترم معنای خاص را در نظر گرفته است و این واژه را با عبارت «نفرین سرگردانی» ترجمه کرده است. ترکیب «نفرین سرگردانی» در قرآن و عهد عتیق اشاره به قوم یهود دارد که به سبب نافرمانی از دستورهای موسی، دچار لعنت

پروردگار شدند: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾
 ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾
 (المائدة/ ۲۵-۲۶).

واژه «شتات» در مقطع دهم از این شعر نیز آمده است که در آنجا نیز با ترکیب «سرزمین موعود» ترجمه شده که همخوان با ادبیات مسیحی و یهودی است:

«فبالحب يمكنني أن أغير هندسة الكون.../ يمكنني أن أقاوم هذا الشتات: با عشق می توانم هندسه جهان را دگرگون کنم / سرزمین موعود را درهم شکنم» (قبانی، ۱۳۹۵: ۲۵۵).

این واژه در هر دو جا از متن انگلیسی با واژه «Diaspora» ترجمه شده است. واژه «Diaspora» به تنهایی هم معنای عام دارد که عبارت «Palestinian diaspora» (الشتات الفلستینی) در ضمن آن قرار می گیرد و هم بر معنای خاص پراکندگی قوم یهود دلالت می کند. از آنجا که واژه «Diaspora» در ترجمه انگلیسی با حرف بزرگ نوشته شده (Kabbani, 1998: 77)، معنای خاص آن مراد است و برای ایجاد تعادل، مترجم انگلیسی دلالت رایج در فرهنگ مسیحی غرب را ترجیح داده است.

گاهی در شعر نزار واژه‌های دینی و قرآنی می بینیم که در ترجمه فارسی، این واژه‌ها تغییر می یابند. یکی از این واژه‌ها «معجزه» است که برخلاف متن عربی و ترجمه انگلیسی به واژه «جادو» ترجمه شده است:

* «يصنع الكحل بعينها ألوف المعجزات: سرمه هزاران جادو با چشمانش کرده» (قبانی، ۱۳۹۵: ۲۷۳).

“Thousands of miracles do the mascara with her eyes” (Kabbani, 1998: 91).
 از دیگر واژه‌های قرآنی، «من و سلوی» است که در ترجمه انگلیسی به همان شکل «Quails and Manna» (گوشت بلدرچین و من) ترجمه شده، اما در متن فارسی، عبارت «غذاهای بهشتی» آمده است:

* «بعینیک... قد یرسل الله مناً وسلوی إلینا: در چشمان تو / خدا پایین می فرستد / غذاهای بهشتی» (قبانی، ۱۳۹۵: ۳۱۳).

“In your eyes/ God to us may send quails and manna” (Kabbani, 1998: 110).

نکته مهم در اینجا آن است که شاعر به طرز شگفتی در این مقطع شعری، چشمان محبوب را مکانی برای سرگردانی و گم گشتگی می داند؛ چه آنکه لفظ «من» و «سلوی» اشاره دارد به غذایی که از سوی خداوند برای یهودیان حین سرگردانیشان مهیا شده که در این آیه مشاهده می شود: ﴿... وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُّوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ (البقره / ۵۷).

نزار در بسیاری از شعرهای خود، نگرش خشک افراد جامعه به دین را نقد می کند. این نقد به معنای کنار گذاشتن دین نیست، بلکه به دنبال نقد نگاه‌های یک‌سویه و دنیا‌گریز از دین است. از جمله این شعرها، «الممثلون» است که شاعر با گفتمان و واژگان خاص اندیشه دینی، خمودگی حاکم بر جامعه را نقد می کند و می گوید:

* «ونحن قانعون.../ بالحرب قانعون... والسلم قانعون/ بالحر قانعون... والبرد قانعون/ بالعم قانعون... بالنسل قانعون/ بكل ما فی لوحنا المحفوظ فی السماء قانعون/ وكل ما نملك أن نقوله: / إنا إلى الله لراجعون...: و ما راضی هستیم؛ / راضی از جنگ، راضی از صلح، / از گرما، از سرما، / از سترون بودن، از بارور بودن، / از هر آنچه در پیشانی نوشته / و تنها چیزی که می گوییم، این است: / هر چه خدا صلاح می داند» (قبانی، ۱۳۹۵: ۳۹۴).

در سطر فوق، واژه «قانعون» هشت بار تکرار شده است. این تکرار دلالت بر حضور پررنگ مفهوم قناعت در جامعه دارد. در وهله نخست، این واژه به تبع نسخه انگلیسی، با عنوان «راضی» (Content) برگردان شده است که مفهوم «قناعت» را نمی‌رساند و در گام دوم، تکرار و بسامد آن در سطر کمتر شده است. در متن عربی، هشت بار آمده است و در متن فارسی، این تکرار به سه بار تقلیل یافته است. همچنین، واژه‌ها، مفاهیم و عبارت‌های «لوحنا المحفوظ: لوح محفوظ ما»، «السماء: آسمان» و «إنا إلى الله لراجعون: ما به سوی خدا بازمی گردیم» به درستی ترجمه نشده‌اند و این گفتمان صوفیانه دینی محو شده است. این

در حالی است که در نسخه انگلیسی این مفاهیم حفظ شده است و لوح محفوظ با عنوان «کتاب تقدیر» (Book of fate) و «إنا إلى الله لراجعون» به مفهوم «Unto God we shall return» برگردان شده است (Qabbani, 1996: 25).

۵-۴. گفتمان سیاسی

از جمله انواع گفتمان‌ها گفتمان سیاسی است؛ مجموعه‌ای از عوامل زبان‌شناختی و غیرزبان‌شناختی که مستعد فرایندهایی چون تولید معنا برای کسب، تثبیت و تلطیف قدرت، ابتدای سلطه بر رضایت، در اختیار گرفتن ذهن و اندیشه عاملان اجتماعی، تولید و بازتولید گزاره‌های جدی، فراگیر شدن، رسوب کردن در لایه‌های مختلف اجتماعی، استفاده شوندگی، غیریت و ضدیت‌سازی بی‌قرار کردن گفتمان‌های رقیب و مقاومت در مقابل تمهیدات و تدبیرهای بی‌قرار کننده آنان، هویت‌بخشی به فرد و نیروهای اجتماعی با سامان دادن آنان در یک صورت‌بندی هژمونیک و... (ر.ک؛ فرکلاف و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۷). نزار قبانی شهره به آن است که شاعر زن و سیاست است. به همین سبب، گفتمان برخی از شعرهایش، سیاسی است. در ترجمه برخی از این شعرها، گفتمان سیاسی به‌درستی منتقل نمی‌شود؛ به عنوان مثال، در مقطعی از شعر «مع صدیقة فی کافیتریا»، شعر، حال و هوایی سیاسی دارد:

* «هم أعدموا قمر اللیل شنقا/ فماذا سنفعل بعد اغتیاال القمر؟/ وهم
أحرقوا شجر الورد والیاسمین/ فماذا سنلبس بعد احتراق قمیص الشجر؟/
وهم طعنوا بالخناجر کلّ الغیوم/ فکیف سیأتی إلینا المطر؟/ وهم أوقفوا
الریح کی لا تمرّ علینا/ فصرنا نساfer فی عربات العجر/ وهم صادروا أدوات
الکتابة منا: ماه را دار زدند/ چگونه سر کنیم/ بی‌مهتاب؟/ رزها را به آتش
کشیدند؟/ یاس‌ها را سوزانده‌اند!/ چه پوشم اکنون؟/ وقتی درخت‌ها
خاکستر شده‌اند،/ ابرها را با خنجر شکافته‌اند،/ چگونه بار دیگر باران داشته
باشیم؟/ باد را ایستانده‌اند/ تا بی‌حرکت بمانیم./ اکنون بر کالسکه کولی‌ها
می‌رانیم،/ دیگر نه کاغذی مانده و نه قلمی» (قبانی، ۱۳۹۵: ۲۵۲).

ترجمه انگلیسی و فارسی این شعر به ترتیب زیر است:

“They hanged the moon/ What are we to do now that the moon/ Shines no more/ They burned the roses/ Set fire to jasmine/ What are we to wear now that the trees/ Were reduced to ashes/ With daggers they stabbed the clouds/How could there be rain anymore?/ They stopped the wind/ So that motionless we may remain/ In the wagons of gypsies/ We now ride/ We were left with no instruments of writing” (Kabbani, 1998: 78).

در سطر فوق، ترجمه‌های نادرست و ترجمه نشدن جمله‌های کلیدی، فضای شعر را از حالت سیاسی در آورده‌است. نخست اینکه عبارت «فماذا سنعمل بعد إغتيال القمر: بعد از ترور ماه چه کنیم» ترجمه نشده و حذف شده‌است. این حذف نخست در ترجمه انگلیسی صورت گرفته‌است و مترجم عبارت «That the moon shines no more» (چه کنیم... که ماه دیگر نمی‌درخشد) را جایگزین آن کرده‌است که این امر به ترجمه فارسی نیز راه یافته‌است. همچنین، عبارت «هم أوقفوا الریح کی لا تمرّ علینا: باد را بازداشت کرده‌اند که بر ما گذر نکند» با عبارت «باد را ایستانده‌اند» ترجمه شده‌است که در اینجا نیز تأثیر ترجمه انگلیسی را بر متن فارسی می‌بینیم؛ چراکه در این ترجمه نیز عبارت مورد بحث به شکل «They stopped the wind» (باد را متوقف کرده‌اند) آمده‌است. همچنین، در ادامه، عبارت «هم صادروا أدوات الكتابة منّا» به شکل «دیگر نه کاغذی مانده و نه قلمی» ترجمه شده‌است که در آن نیز فعل مصادره کردن که بار معنایی سیاسی دارد، حذف شده‌است. این مورد از حذف، ابتدا در عبارت انگلیسی «With no instruments of writing» (بدون ابزار نوشتن) صورت گرفته‌است.

نتیجه‌گیری

مترجم مجموعه عشق صدای بلند به علت تأثیرپذیری از گفتمان زبان واسطه که با در نظر نگرفتن یا متوجه نشدن برخی ویژگی‌های گفتمانی شعر نزار قبانی، بسیاری از مفاهیم مورد نظر شاعر و گفتمان برخاسته از جامعه شاعر را به زبان مقصد منتقل نکرده‌است، در انتقال برخی از عناصر گفتمانی فرهنگ زبان مقصد ناموفق بوده که این انتقال ندادن گاهی به فضای کلی برخی از اشعار آسیب وارد کرده‌است و در مواردی، ویژگی زیبایی‌شناختی

آن را از بین برده است. این امر گاهی از طریق حذف، گاهی از طریق انتخاب معادل نامناسب که خارج از فضای گفتمانی شاعر است و گاهی نیز از طریق انتخاب معادل‌هایی برای از بین بردن تنش موجود در شعر به وقوع پیوسته است. گاهی نیز این تغییر گفتمانی حاصل تلاش مترجم زبان واسطه برای همانندسازی و در نتیجه، فهم مخاطب انگلیسی‌زبان است. این تغییرات را می‌توان در گفتمان‌های ملی-قومی، دینی، ساختارشکن و سیاسی مشاهده نمود.

منابع

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش. (۱۳۷۷). «گفتار و گفتمان». *راه نو*. س ۱. ش ۷.
- ابن کثوم، عمرو. (۱۹۹۱). *دیوان*. جمع، تحقیق و شرح امیل بدیع یعقوب. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ادگار، اندرو و پتر سجویک. (۱۳۸۸). *مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی*. ترجمه ناصرالدین علی تقویان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- امیرشجاعی، آناهیتا و محمد قریشی. (۱۳۹۵). «بررسی نشانه‌ای - فرهنگی و تغییر ایدئولوژی در ترجمه (بر اساس تحلیل گفتمان انتقادی) مطالعه موردی: پیرمرد و دریا اثر ارنست همینگوی». *فصلنامه زبان پژوهی دانشگاه الزهراء*. س ۸. ش ۱۹. صص ۷-۳۲.
- برکت، بهزاد. (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمانی دشواری‌های ترجمه ادبی». *ادب پژوهی*. س ۱. ش ۱. صص ۲۹-۴۷.
- ترکاشوند، فرشید. (۱۳۹۵). «کاربرد تحلیل گفتمان انتقادی در ترجمه از عربی به فارسی». *جستارهای زبانی*. ش ۳۲. صص ۱۰۱-۸۱.
- خزاعی‌فر، علی. (۱۳۹۵). *ترجمه متون ادبی*. چ ۱۲. تهران: سمت.
- دسپ، علی. (۱۳۸۸). *تحلیل گفتمان غالب در رمان‌های سیمین دانشور (سووشون، جزیره سرگردانی و ساریان سرگردان)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

- سعیدان، اسماعیل. (۱۳۹۵). *نقش و ابعاد معنا در ترجمه*. چ ۱. تهران: رهنما.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ج ۱. چ ۲. تهران: جیحون.
- الزیات، حیب. (۲۰۱۲م). *المرأة فی الجاهلیة*. القاهرة: مؤسسة الهداوی للتعلیم والثقافة.
- غضنفری، محمد. (۱۳۸۴). «نگاهی به چهارچوب تحلیلی بازتاب جهان‌بینی در ترجمه و مصداق‌های آن در ترجمه‌های ادبی». *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. س ۲. ش ۴۱. صص ۱۸۵-۲۰۳.
- فر کلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه گروه مترجمان. چ ۲. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فر کلاف، نورمن و دیگران. (۱۳۹۵). *تحلیل گفتمان سیاسی*. گردآوری و ترجمه امیررضا پناه و سمیه شوکتی مقرب. با دیباچه‌ای از محمدرضا تاجیک. تهران: تیسرا.
- فروخ، عمر. (۱۹۶۴م). *تاریخ الجاهلیة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- فیض‌الله حسن، سولاف. (۲۰۱۳م). *دور الجوارى و القهرمانات فی دارالخلافة العباسیة*. بغداد: جامعة بغداد.
- قاضی‌زاده، خلیل و فاطمه حیدری. (۱۳۹۲). «تحلیل گفتمان سه ترجمه انگلیسی قرآن (سوره‌های حمد و والعصر)». *فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه*. س ۴۶. ش ۱. صص ۱۱۷-۱۳۲.
- قبنی، نزار. (۱۳۹۵). *عشق با صدای بلند (گزینۀ اشعار)*. ترجمه احمد پوری. چ ۲. تهران: نگاه.
- _____. (۱۹۹۹م). *الأعمال النثریة الكاملة*. ج ۷ و ۸ ط ۲. بیروت: منشورات نزار قبنی.
- _____. (۱۹۹۹م). *الأعمال السیاسیة الكاملة*. ط ۲. بیروت: منشورات نزار قبنی.
- کبیری، قاسم. (۱۳۸۶). *اصول و روش ترجمه*. چ ۵. تهران: رهنما.
- لفور، آندره و دیگران. (۱۳۹۴). *چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه*. ترجمه مزدک بلوری. چ ۲. تهران: قطره.

هاوس، جولیان. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مطالعات زبان و ترجمه*. ترجمه علی بهرامیان. چ ۱. تهران: رهنما.

یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۹۳). *ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی*. تهران: هرمس.

_____ (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

Hatim, Basil & Ian Mason. (1992). *Discourse and the Translator*. Third impression. London and New York: Longman Group Ltd.

Kabbani, Nizar. (1999). *Arabian Love Poems*. Translated by Bassam K. Frangieh & Clementina R. Brown. London: Lynne Rienner.

_____. (1998). *Poems of Love and Exile*. Translated by Dr. Saadun Suayeh. Beirut: Sader Publisher.

Qabbani, Nizar. (1996). *On Entering the Sea*. Translated by Lena Geyyusi & Sherif Elmusa. New York: Interlink Books.

Simpson, P. (2004). *Stylistics: A Resource Book for Students*. London: Routledge

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> /اِخْتَرَقَ

چالش‌های بافت فرهنگی در ترجمه ادبی از فارسی به عربی: با تمرکز بر «گلستان سعدی» و «روضه‌الورد»

۱- فرشید ترکاشوند*، ۲- نجمه قائمی**

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰)

چکیده

بافت فرهنگی از جمله مباحث مطرح در معناشناسی است که در فهم متن، به‌ویژه متون ادبی کارایی بسزایی دارد. هر متنی برخاسته از اندیشه و فرهنگ فردی و جمعی است و در این میان، برخی واژگان موجود در آن، گفتمان فرهنگی خاصی دارند که چالش‌های اساسی در ترجمه ایجاد می‌کنند. گفتمان و نگرش گفتمانی متن را در کنار بافت و عناصر تشکیل‌دهنده آن، به‌ویژه عناصر فرهنگی در نظر می‌گیرند. در این پژوهش به دنبال آن هستیم تا به جستجو و تحلیل واژگان گفتمان‌مدار در *گلستان سعدی* و ترجمه عربی آن از محمد الفراتی پردازیم. بنابراین، با روش توصیفی-تحلیلی به واژگان مورد نظر از منظر بافت و گفتمان فرهنگی توجه می‌کنیم. در *گلستان سعدی*، واژگانی را می‌توان یافت که در شکل‌گیری معنا و هویت معنایی متن نقش کلیدی دارند. در جستار پیش رو، واژگانی چون «رند»، «درویش»، «پارسا»، «اعیان»، «خداوند جهان» و «قلندر» با توجه به بافت و گفتمان فرهنگی *گلستان سعدی* به نوعی نقش القاکننده معانی عمیق برخاسته از فرهنگ فردی وی را دارند.

واژگان کلیدی: ترجمه، بافت فرهنگی، واژگان گفتمان‌مدار، *گلستان سعدی*، *روضه‌الورد*،

محمد الفراتی.

* E-mail: torkashvand_farshid@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: atefeh.ghaemi1371@gmail.com

مقدمه

ترجمه و مباحث مرتبط با آن یکی از مهم‌ترین مباحث پژوهشی فرهیختگان معاصر است؛ چراکه ارتباط تنگاتنگی با فرهنگ یک ملت دارد. در واقع، فرهنگ هر جامعه، آینه تمام‌نمای آن جامعه است، به گونه‌ای که می‌توان به کمک آن باور و اعتقادات ملت‌ها را از نظر گذراند. در این میان، زبان‌شناسی و شاخه‌های گوناگون آن می‌تواند در ترجمه راهگشا باشد. معنی‌شناسی، به ویژه مبحث بافت فرهنگی آن از جمله مباحثی است که می‌توان نقش آن را در ترجمه اثبات نمود. اگر مترجم تنها به انتقال معنای واژگان، بدون در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و نیز موقعیت کلامی آن پردازد و کار او فراتر از یافتن معنای لغوی و تحت‌اللفظی برای واژگان نباشد، بی‌گمان ترجمه او موفق نخواهد بود. باید پذیرفت که نمی‌توان تمام متون را بر اساس معیار و شرایط ثابتی بررسی کرد، بلکه هر متن، برگرفته از شرایطی است که بدون در نظر گرفتن آن، ارائه یک ترجمه پذیرفتنی امری غیرممکن خواهد بود. هر متنی، به ویژه متون ادبی، هویت فرهنگی و گفتمان فرهنگی خاص خود را دارد و در این گونه متون، واژگان کلیدی و اثرگذاری به چشم می‌خورد که سمت و سوی کلی معنای متن را رقم می‌زنند. ما این گونه واژگان را متأثر از نگرش گفتمانی، «واژگان گفتمان‌مدار» می‌نامیم.

واژگان گفتمان‌مدار یکی از عناصر تشکیل‌دهنده بافت فرهنگی به‌شمار می‌روند. در این پژوهش، درصدد تبیین این واژگان و نقش مهم آن‌ها در انتقال فرهنگ هستیم. باید دانست که هر متن برخاسته از اندیشه و افکار یک نویسنده است و این عقاید خاستگاهی جز فرهنگ او ندارند که برگرفته از باورها و اعتقادات رایج جامعه اوست. از این نظر، هر نویسنده بنا بر فرهنگ خود، اصطلاحات و واژگانی را در یک متن به کار می‌گیرد تا بتواند به درستی مفهوم را به مخاطبان خود منتقل کند. اگرچه امانت‌داری یک اصل اساسی در ترجمه محسوب می‌شود، ولی این به معنای پابندی افراطی به متن مبدأ نخواهد بود؛ چراکه در این صورت، متن حاصل از عملکرد مترجم، متنی گنگ و نامفهوم خواهد بود. بر این اساس، در پژوهش حاضر، به تحلیل برخی واژگان گفتمان‌مدار می‌پردازیم که نقش اساسی

در ترجمه و فرایند انتقال معنا دارند تا از این منظر به نقد ترجمه محمد الفراتی از گلستان سعدی پردازیم.

۱. پیشینه پژوهش

در باب بافت یا گفتمان فرهنگی و فراتر از آن در باب مباحث فرهنگ و ترجمه تاکنون آثار بسیاری نگاشته شده است که بیشتر در زمینه ترجمه از عربی به فارسی است. اما در باب ترجمه از فارسی به عربی یا همان تعریب، کمتر به چنین مباحثی پرداخته شده است. البته در زمینه ترجمه از زبان‌های غربی به عربی پژوهش‌هایی از این دست بیشتر است. در این زمینه، ما به آثاری برخوردیم که بیشتر جنبه کلی داشته‌اند و به کلیت بحث فرهنگ و ترجمه پرداخته‌اند. برای نمونه، علی‌علیزاده در مقاله‌ای با عنوان «مقوله‌ها و عناصر فرهنگی و چگونگی ترجمه آن‌ها در گتسی بزرگ ترجمه کریم امامی» با استفاده از دسته‌بندی نیومارک، به بررسی شخصیت‌های اصلی داستان و... پرداخته است و مؤثرترین شیوه ترجمه داستان را شیوه تلفیقی می‌داند. همچنین، سید محمدرضا هاشمی و نادیا غضنفری مقدم (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بومی‌سازی مدل پنجگانه عناصر فرهنگی نیومارک با زبان و فرهنگ فارسی: ارائه تقسیم‌بندی نه‌گانه»، چهار داستان کوتاه محاوره‌ای از آثار جلال آل احمد حاوی مفاهیم فرهنگی را بر اساس الگوی پیشنهادی نیومارک بررسی کرده است و دریافته است که الگوی پیشنهادی نمی‌تواند عناصر فرهنگی فارسی را در بر گیرد. در زمینه ترجمه از عربی به فارسی نیز کبری روشنفکر، هادی نظری منظم و احمد حیدری (۱۳۹۲) در مقاله «چالش‌های ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در رمان *الکلب و الکلاب نجیب محفوظ*، مقایسه دو ترجمه با تکیه بر چهارچوب نظری نیومارک» به بررسی چگونگی ترجمه عناصر فرهنگی از سوی دو مترجم بادرستانی و رازانی و میزان موفقیت هر یک از این دو در انتقال خصوصیات فرهنگ عربی به مخاطب فارسی‌زبان پرداخته‌اند. بلقیس روشن و روح‌الله افراه در مقاله‌ای مشترک با عنوان «ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در اشعار سهراب و فروغ با تکیه بر چهارچوب نظری نیومارک» ضمن بیان نقش فرهنگ و رویکرد ترجمه آن، روش‌های ترجمه عناصر فرهنگی از دیدگاه نیومارک را برشمرده‌اند و آنگاه به

تحلیل و تطبیق آن بر اشعار سهراب و فروغ پرداخته‌اند. همان گونه که مشاهده می‌کنیم، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در باب فرهنگ و ترجمه، به نظریه نیومارک نظر دارند و این مسئله جنبه تکراری بودن آثار مورد نظر را القا می‌کند.

در باب ترجمه گلستان سعدی به زبان‌های دیگر، می‌توان به مقاله سید محمدجواد سهلانی با عنوان «کاستی‌ها در ترجمه گلستان سعدی» اشاره نمود. او در مقاله یادشده به بیان برخی معضلات ترجمه انگلیسی از نگاه مخاطبان فارسی‌زبان می‌پردازد. الهام سیدان و سیدمحمدرضا ابن‌الرسول (۱۳۸۸) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی عبارات بحث برانگیز گلستان سعدی در ترجمه عربی آن»، نمونه‌هایی از عبارات چالش‌برانگیز گلستان را با توجه به دیدگاه‌های صاحب‌نظران درباره آن‌ها بررسی کرده‌اند و توفیق مترجم در برگردان متن گلستان به زبان عربی را در بوته نقد گذاشته‌اند. مقاله «نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن» از علی افضل‌ی و عطیه یوسفی (۱۳۹۵) را نیز می‌توان از جمله مطالعات در این زمینه به‌شمار آورد. تفاوت عمده پژوهش حاضر، علاوه بر بحث تعریف و اهمیت فرهنگ در آن، به نگرش گفتمانی و زمینه‌زبان‌شناختی آن برمی‌گردد که برای نخستین بار در نگاهی جزئی، واژگان چالش‌برانگیز را هدف قرار می‌دهد.

۲. معنی‌شناسی و بافت

معنی‌شناسی را «دانشی که به بررسی معنی می‌پردازد»، تعریف کرده‌اند. البته در تعریف‌های دیگر چنین آمده‌است: «شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که به نظریه معنی می‌پردازد و یا شاخه‌ای است که به بررسی شرایط لازم در رمزگان می‌پردازد تا قادر بر حمل معنی باشد» (عمر، ۱۳۸۵: ۱۹). با وجود توجه معنی‌شناسی به بررسی رمزگان و نظام آن به شکل خارج از چهارچوب زبان، تأکید معنی‌شناسی در برخورد با نظام رمزگان بیشتر بر زبان است. از نیمه دوم قرن بیستم، توجه به زبان رفته‌رفته به کانون تأملات نظری تبدیل شد. هم در سنت فلسفه قاره‌ای و هم در سنت فلسفه تحلیلی و اخیراً در فضای فلسفه آمریکایی - البته در هر کدام به سبکی خاص - این توجه نمایان است. روندی که بعدها

تحول عظیم زبانی نام گرفت و دامنه بسیار گسترده‌ای داشت که تقریباً تمام حوزه‌های معرفت‌نظری را به نحوی متأثر کرد. با بلوغ بیشتر و تدریجی زبان‌گرایی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و معنی‌شناسی به منزله رشته‌های معرفتی متمایز ظهور کردند (ر.ک؛ لاینز، ۱۳۸۳: ۱۱). البته باید دانست که تاکنون اتفاق نظر در باب حدود دقیق هر یک از این رشته‌ها و ارتباط آن‌ها با یکدیگر میان صاحب‌نظران مشخص نگردیده‌است، اما دست کم می‌توان گفت چهارچوب کلی هر یک به مثابه یک علم نوظهور مشخص شده‌است.

معنی‌شناسی در سطوح یا محورهایی به مطالعه معنی می‌پردازد. سطح اول به ارتباط رمزی دال و مدلول توجه دارد، ضمن اینکه در این راه، جنبه‌های اجتماعی، روانی و فکری را نیز در نظر می‌گیرد. سطح دوم به توسعه معنی و عوامل و چند و چون آن و نیز به بافت و موقعیت توجه دارد و در سطح سوم، به مجاز در ارتباط با معنی و سبک می‌پردازد (ر.ک؛ الدایه، ۱۹۹۶م: ۹). با توجه به مباحث یادشده و در نگاهی کلی، اگر بخواهیم زمینه مطالعاتی علم معنی‌شناسی امروز را به شکلی خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که معنی‌شناسی برای مطالعه معنی از جوانب مختلف به این مهم می‌پردازد و در این راستا، از یافته‌های خود در قالب مؤلفه‌هایی نظام‌یافته بهره می‌گیرد. در واقع، منظور از مؤلفه‌ها، مطالعه در سطوحی چون آوا، صرف، نحو و... است. همچنین، معنی‌شناسی معنی را ذیل عنوان‌هایی مثل روابط معنایی (هم‌معنایی، چندمعنایی، اضداد و...)، عوامل توسعه معنی (کژفهمی، کهنگی واژگان، ابتدال واژگان و...)، عوامل دگرگونی معنی (تخصیص معنایی، شمول معنایی، تنزل معنایی و...) و انواع بافت (زبانی، موقعیتی، عاطفی، فرهنگی و اجتماعی) و... بررسی و تحلیل می‌کند. بافت و انواع آن هر کدام به نوعی در فهم معنی اهمیت و نقش اساسی دارد. در این میان، به نظر می‌رسد بافت فرهنگی به سبب قلمرو وسیع آن در فهم معنا، به‌ویژه انتقال آن از رهگذر ترجمه نقش پررنگی دارد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که: بافت چیست؟ بافت چگونه به یک جمله و عبارت معنا می‌بخشد و یا آن را تغییر می‌دهد؟ آیا متن و بافت یکی هستند یا خیر؟ در پاسخ، باید گفت اصطلاح «بافت» معمولاً به معنای آن چیزی به کار می‌رود که پیرامون چیز دیگری را فراگرفته است و به محیط اطراف، زمان و مکان در برگیرنده متن نیز اطلاق می‌شود؛ خواه

آن متن یک گفتگو و خواه یک نوشته باشد (ر.ک؛ ساسانی، ۱۳۸۹: ۳). «بافت» بخش چشمگیری از پژوهش‌های زبان‌شناختی جدید را به خود اختصاص داده‌است و همان‌گونه که پیداست، در مطالعات معنی‌شناسی نیز توجه و نظر پژوهشگران را برانگیخته‌است. واژه‌ها در سطح واژه‌نامه، معنای متفاوت و گسترده‌ای دارند، حال آنکه هر نویسنده بنا بر اغراض خود، روحی تازه در آن‌ها می‌دمد و معنای جدیدی به آن‌ها می‌بخشد. پس روشن می‌شود که هر واژه از غربال بافت عبور می‌کند و این بافت و یا زمینه متن است که همچون یک صافی عمل می‌کند تا معنای واژگان را از غربال معنای فرهنگ لغت بگذراند تا به معنای اصلی و مورد نظر نگارنده دست یابد.

۳. بافت، گفتمان فرهنگی، فهم متن و ترجمه

همان‌گونه که بیان شد، بافت به معنای آن چیزی است که پیرامون چیزی را فرامی‌گیرد. پس روشن می‌شود که معنای کلمه به سبب تعدد بافت‌هایی که در آن می‌آید و یا به سبب توزیع، تعدیل می‌یابد (ر.ک؛ عمر، ۱۳۸۵: ۶۵). بر این اساس، بررسی معنای واژگان طی تحلیل بافت‌ها و موقعیت‌های گوناگون و ویژه آن و یا حتی بافت‌های غیرزبانی به دست می‌آید؛ چراکه معنای واژگان در پی بافت‌های گوناگون دستخوش تغییر و تحول خواهد شد (ر.ک؛ مزبان، ۱۳۹۴: ۵۹). آمر (Ammer) تقسیم‌بندی چهارگانه زیر را برای بافت پیشنهاد می‌کند (ر.ک؛ عمر، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۶):

(۱) بافت زبانی (Linguistic Context)

(۲) بافت عاطفی (Emotional Context)

(۳) بافت موقعیتی (Situational Context)

(۴) بافت فرهنگی (Cultural Context)

منظور از بافت زبانی، مجموعه‌ای از آواها، واژگان و جملات است که معنای مشخص دارند؛ به سخن دیگر، به شرایط، ویژگی‌ها و عناصر زبانی که پیرامون واژگان را فرامی‌گیرند، «بافت زبانی» گفته می‌شود. در واقع، اگر بافت زبانی شاخصی برای بیان

فرایندهایی چون هم‌معنایی، اشتراک لفظی، تخصیص معنایی و شمول معنایی به کار گرفته شود، معنای بسیاری از کلمات و عبارات بر ما آشکار خواهد شد (ر.ک؛ مزبان، ۱۳۹۴: ۶۳). اما «بافت عاطفی»، میزان قدرت و ضعف واکنش احساسی را مشخص می‌سازد که لازمه آن، تأکید، مبالغه یا اعتدال است؛ مثلاً کلمه «يَكْرَهُ» در عربی با «يَبْغُضُ»، علی‌رغم اشتراک در اصل معنا با هم فرق دارند (ر.ک؛ عمر، ۱۳۸۵: ۶۷). مراد از بافت موقعیتی نیز شرایط بیرونی است که کلام در آن واقع می‌شود. اما منظور از بافت فرهنگی، همان فضای اجتماعی و فرهنگی است که واژه در آن به کار می‌رود. در واقع، فرهنگ‌ها نقش بسزایی در شکل‌دهی و شناخت مدلول به عهده دارند (ر.ک؛ مزبان، ۱۳۹۴: ۶۶).

باید بر این نکته مهم تأکید کرد که بافت فرهنگی در خوانش و ترجمه متون ادبی، به‌ویژه شعر اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا شعر به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگی در میان هر ملتی است و روشن است که شعر هر ملتی سرشار از عناصر فرهنگی خاص است. نگارندگان بر این باورند که برای شناخت همه‌جانبه فرهنگ و عناصر موجود در آن، علاوه بر بهره‌گیری از مقوله بافت فرهنگی، باید آن را به عنوان یک گفتمان در نظر گرفت. در توضیح این مطلب باید گفت که گفتمان به معنای متنی است که با قرار گرفتن در بطن بافت فرهنگی خاص، هویت معنایی متفاوت خود را به خواننده القا می‌کند و در این میان، واژگان خاص یا همان واژگان گفتمان‌مدار مورد توجه هستند که در شکل‌دهی به معنا نقش کلیدی دارند.

باید توجه داشت که نگاه گفتمانی در مقیاسی گسترده‌تر از سطح متن، به تحلیل معنای متن می‌پردازد. گفتمان به عوامل برون‌متن و بافتی در فهم معنا توجه می‌کند. برخلاف متن، گفتمان در نگرش سوسور، مفهومی جامع‌تر است که متن را در ارتباط با مؤلف در نظر می‌گیرد و علاوه بر مؤلف به بافت موقعیتی سخن نیز نظر دارد. همچنین، از نظر زمانی نیز گفتمان مرحله پس از ساختارگرایی و متن‌محوری است. همان‌گونه که در گستره نقد ادبی، ساختارگرایی و متن‌مداری نیز از نظر زمانی، مرحله پس از نگرش حاکم بر مؤلف‌محوری و توجه به اثر ادبی است. با به کارگیری چنین رویکرد فراگیری در ترجمه، مترجم شناخت عمیق‌تری از متن مبدأ خواهد داشت، به گونه‌ای که می‌تواند به جنبه‌های

پنهان متن نیز راه یابد. باید دانست که فرهنگ و عناصر فرهنگی خود بخش چشمگیری از همان جنبه‌های پنهان و پویا به حساب می‌آیند. نگاه گفتمانی، به متن مبدأ به عنوان یک فرایند پویا می‌نگرد و جنبه‌های پنهان متن را نیز واکاوی می‌کند. در واقع، می‌توان گفت نگاه گفتمانی بسیار فراتر از یک متن بسته و محدود پیش می‌رود.

یارمحمدی در تعریف گفتمان، بر نقش گفتار تأکید دارد. وی با تشبیه گفتمان به دو روی سکه، یک روی سکه را گفتار (Speech) و روی دیگر را عمل (Act) می‌داند و در این راستا، بر نقش ایدئولوژی آن هم از نقطه‌نظر خاص خود اشاره می‌کند (ر.ک؛ یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۷). همچنین، یارمحمدی در کنار گفتار به بحث بافت (بافت بیرونی) اشاره می‌کند و بافت را به عنوان جزئی از بستر گفتار مطرح می‌سازد و در این میان، مفاهیم ایدئولوژی و روابط قدرت را نیز از منظر گفتمانی، جزئی از بافت می‌داند (ر.ک؛ همان: ۹۹). نورمن فرکلاف گفتمان را «مجموعه‌ای به هم تافته‌ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و متن می‌داند و در این راستا، تحلیل یک گفتمان خاص را تحلیل هر یک از سه بُعد یادشده و روابط موجود بین آن‌ها می‌داند» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۹۷).

تحلیل گفتمان از حیث کلی بودن، حتی به نوعی کاربردشناسی را نیز در دل خود دارد. کاربردشناسی به بررسی ارتباط متن و بافت بیرونی می‌پردازد و در این میان، بیشتر بر جنبه‌های ارتباطی متن و کاربران نظر دارد و در کنار تأکید بر بافت، در واقع، بر گیرنده یا خواننده نیز نظر دارد و تحلیل گفتمان نیز برای روابط خارجی متن، به‌ویژه خواننده یا گیرنده، اهمیت بیشتری قائل است (ر.ک؛ مبارک، ۲۰۰۵: ۱۳۰).

در پایان این بخش، می‌توان گفت که رویکرد گفتمانی، علاوه بر در نظر داشتن متن، اجزای آن و به سخن دیگر، علاوه بر در میان داشتن رویکرد جزئی‌نگر، در سطحی کلی‌تر، جنبه‌های پنهان متن را نیز در نظر می‌گیرد و بهره‌گیری از این رویکرد می‌تواند به مراتب شناخت کامل‌تری به مترجم ارائه نماید و در پایان، مترجم نیز بتواند ترجمه موفق‌تری ارائه کند. همچنین، باید توجه داشت که بحث فرهنگ و تأثیر آن در شکل‌گیری گفتمان‌ها

امری بدیهی است و در ترجمه نگرش گفتمانی می‌تواند عناصر فرهنگی و نقش آن‌ها را نیز در انتقال معانی در نظر گیرد.

۴. ترجمه گلستان سعدی

گلستان سعدی به زبان‌های مختلفی ترجمه شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به ترجمه آلمانی، ترجمه فرانسوی و ترجمه انگلیسی اشاره کرد. همچنین، ترجمه عربی این کتاب به قلم محمد الفراتی، نخستین بار در سال ۱۹۶۲ میلادی به چاپ رسید. محمد الفراتی شاعر و مترجم نامدار معاصر عربی در شهر دیرالزور سوریه به دنیا آمد و تحصیلات خود را در دانشگاه الأزهر دنبال کرد. وی در سال ۱۹۱۴ میلادی از دانشکده الهیات این دانشگاه در رشته فقه فارغ‌التحصیل شد و پس از آن، در ارتش انجام وظیفه کرد. او شاعر، فقیه، ستاره‌شناس، زبان‌شناس، مترجم، نقاش ماهر و منتقد هنری بود. وی زبان فارسی را آموخت و به تدریج با آثار ادبی بزرگان علم و ادب فارسی آشنا شد و در وزارت فرهنگ سوریه، به عنوان مترجم زبان فارسی مشغول به کار شد. فراتی به تنهایی و بدون معلم زبان فارسی را فراگرفت. او به ترجمه آثار ارزنده زبان فارسی از جمله *گلستان*، *بوستان*، *رباعیات خیام*، *بهارستان جامی* و نیز منتخبی از آثار مولوی و عطار پرداخت.

کتاب *روضه‌الورد*، ترجمه گلستان سعدی است. در این پژوهش، سعی بر آن است تا با تکیه بر بافت فرهنگی، به نقد نمونه‌هایی از ترجمه الفراتی پردازیم و در این راه، بر واژگان و عباراتی که بار معنایی فرهنگی دارند، تمرکز خواهیم نمود و در تحلیل این موارد، نقش آن‌ها در شکل‌گیری معنای سخن و چگونگی انتقال آن‌ها در ترجمه عربی را تحلیل خواهیم کرد.

۵. مطالعات موردی از روضه‌الورد

ترجمه‌پذیری یا ترجمه‌ناپذیری متون ادب فارسی از مهم‌ترین مباحث مطرح در زمینه ترجمه متون ادبی است که پژوهشگران بسیاری بدان پرداخته‌اند. در این میان، ترجمه متون

منظوم و منظوری که عمق معنایی بیشتری دارند، بسیار چالش‌برانگیز بوده‌است. در حوزه ترجمه ادب فارسی قدیم، اشعار حافظ، مولوی و در کل، اشعار عرفانی، صوفیانه و متونی چون بوستان و گلستان مورد توجه بسیاری از مترجمان بوده‌است. متون یادشده به سبب داشتن عناصر فرهنگی خاص و عمق معنا، همواره چالش‌برانگیز بوده و هست و مترجمان این گونه آثار در بسیاری موارد به خطا رفته‌اند.

در اینجا، ترجمه محمد الفراتی از گلستان سعدی را هدف قرار داده‌ایم تا با بهره‌گیری از مباحث بافت و گفتمان فرهنگی به ترجمه الفراتی و به مطالعه موردی آن از این منظر پردازیم، به‌ویژه درباره‌ی واژگانی که بار معنایی خاص و مرتبط با فرهنگ فردی سعدی دارند. برای نمونه، ترجمه‌ی واژه‌ای چون «رند» در متون عرفانی و حکمت‌آمیز ادب فارسی، همواره چالش‌برانگیز بوده‌است و اینکه مترجمان عرب تا چه میزان در انتقال مفاهیم این واژه موفق بوده یا نبوده‌اند، خود موضوعی است که پژوهش مستقلی را می‌طلبد.

۱-۵. واژه «رند»

«زاهدی در سماع رندان بود زان میان گفت شاهدهی بلخی:
گر ملولی ز ما، تُرُش منشین که تو هم در دهان ما تلخی»
(سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴۰).

* ترجمه:

«لمجلس سکون جاء أخو تقی فقالت له بلخیة تشبه الدرأ:
فمادام لا یحلو لک الیوم حألنا فدعنا فقد أمسیت فی ذوقنا مُرأ»
(الفراتی، ۲۰۱۲م: ۱۹۷).

«رند» واژه‌ای است که بار معنایی فرهنگی دارد و تنها مختص ادبیات غنی فارسی است. این واژه در لغت به این معانی است: «زیرک، حيله‌گر، منکر، بی قید و آن که پایبند آداب و رسوم عمومی و اجتماعی نباشد» (عمید، ۱۳۸۹: ۵۸۸). واژه «سکر» شاید با قرار گرفتن در بافت زبانی متن، بتواند بخشی از معانی مورد نظر را القا کند، اما همه معانی را انتقال

نمی‌دهد؛ زیرا سرمست شدن به خمر الهی، بخشی از معنای رند است. چنان‌که گذشت، «رند» معانی و صفات دیگری نیز دارد. گذشته از این، قرار گرفتن رندان در کنار سماع، خود معنای عرفانی رند را تقویت می‌کند، حال آنکه در ترجمه عربی، خبری از سماع و معنای مورد نظر نیست. «سکرین» به هیچ وجه نمی‌تواند بار معنایی فرهنگی موجود در «رند» را القا کند. رند در زبان سعدی، متأثر از بافت فرهنگی موجود در اندیشه او هویت می‌یابد. در این بیت، رند با توجه به همنشینی با واژگانی چون سماع، همان معنای عرفانی را در نهمان دارد و به معنای لغوی آن نیست. بنابراین، لازم است مترجم تا حد امکان چنین بافتی را در متن مقصد در نظر گیرد و اگر واژه معادل «رند» در زبان عربی وجود ندارد، به‌ناچار باید بر بافت فرهنگی و واژگان پیرامون آن تمرکز کرد.

۲-۵. واژه «اعیان»

«درویشی را شنیدم که در غاری نشسته بود و در به روی مردم بسته و ملوک (و اعیان را در چشم همّت او شوکت و) هیبت شکسته» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۲۶).

ترجمه:

«رأیت درویشاً أوی إلى كهف وانقطع عن الدنيا فغلق بابها عنه و لم تبق شوكة لسلطين الدنيا و ملوکها بنظر همته» (الفرازی، ۲۰۱۲م: ۱۷۰).

واژه «اعیان» در متن بالا از واژگان گفتمان مدار و چالش‌برانگیز است. «اعیان» به معنای اشخاص برجسته و بزرگ است و لزوماً بزرگان و اشخاص برجسته، سلطان نخواهند بود. از طرفی، «سلطان» به معنای «پادشاه» است، حال آنکه در چنین عبارتی، مقصود از «اعیان»، پادشاهان نبوده و نیست. ارتباط «اعیان» و «سلاطین»، کلّ و جزء است. همچنین، «اعیان» در فارسی با اعیان در عربی تفاوت دارد. اعیان در عربی بیشتر به معنای بزرگ قبیله است، اما در فارسی به معنای افراد بزرگ و ثروتمند به صورت کلی است. به نظر می‌رسد که منظور از «اعیان» در متن سعدی، متناسب با بافت فرهنگی این واژه در زبان فارسی، در معنای کلی بزرگان و قدرتمندان است و «سلاطین» به هیچ وجه معادل «اعیان» نیست؛ زیرا «سلاطین» در

زبان عربی جز معنای ظاهری آن (جمع مکسر «سلطان»)، معنای دیگری در نهان ندارد. معنای این واژه بسیار جزئی‌تر از «اعیان» است و معادل مناسبی برای واژه «اعیان» نیست.

۳-۵. واژه «خداوند»

«مَلِكْ گفت: مصلحت آن می‌بینم که تو را از قلعه به زیر اندازم تا دیگران نصیحت پذیرند و عبرت گیرند. گفت: ای **خداوند جهان**، پرورده نعمت این خاندانم و این جرم نه تنها من کرده‌ام در جهان! دیگری را بینداز تا من عبرت گیرم!» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴۷).

ترجمه:

«أرى المصلحة أن أفذف بك من أعلى القلعة إلى أسفل الخندق ليعتبر بك الآخرون فقال: **أيها الملك** أنا ريب نعمة هذا البيت و لست أنا وحدي أذنى أرتكب هذه الخطيئة فأفذف من القلعة غيري حتى أعتبر أنا...» (الفراتى، ۲۰۱۲ م.: ۲۱۳).

در فرهنگ فارسی، واژگانی همچون «خداوند»، «خداوندگار» و... برای پادشاهان و افراد عالی‌مقام، واژگانی پُر کاربرد بوده‌است. جدا از این، واژه «خداوند» در فرهنگ و زبان فارسی معانی متفاوتی دارد. در اینجا، علاوه بر اینکه معنای «پادشاه» می‌دهد، معنای «ولی نعمت بودن» را نیز در نهان دارد، حال آنکه در ترجمه عربی به‌خوبی معنا و بار فرهنگی منتقل نشده‌است؛ چراکه معنای نهفته در واژه «مَلِكْ» هم‌تراز با «خداوند جهان» نیست. «مَلِكْ» تنها معنای «پادشاه» را می‌رساند و جنبه «ولی نعمت بودن» را القا نمی‌کند. همچنین، «خداوند جهان» و قرار گرفتن «خداوند» در کنار «جهان»، شأن و منزلت آن پادشاه را بالاتر می‌برد، حال آنکه در ترجمه، معنای واژه «جهان» حضور ندارد؛ به سخن ساده‌تر، واژه «مَلِكْ» از نظر بار معنایی، بسیار کوچک‌تر از «خداوند جهان» است. «مَلِكْ» یک واژه ساده و «خداوند جهان» ترکیبی خاص همراه بار معنایی زیبا و ادبی است. «خداوند جهان»، گستره و قلمرو فرمانروایی بیشتری به شخص می‌بخشد، در حالی که «مَلِكْ» چنین گستره‌ای را در بر ندارد. بر این اساس، بایسته است که در مواردی چنین،

مترجم به بافت فرهنگی نهفته در واژه فارسی توجه بیشتری داشته باشد و در این راه، از بافت زبانی موجود و واژگان پس و پیش کلمه مورد نظر بهره گیرد.

۴-۵. ترکیب «خیر است»

«با طایفه اندیشمندان در جامع دمشق بحثی همی کردم که جوانی درآمد و گفت: در این میان کسی هست که زبان پارسی بدانند؟ غالب اشارت به من کردند. گفتمش: خیر است. گفت: پیری صدوپنجاهساله در حالت نزع است و به زبان عجم چیزی همی گوید و مفهوم ما نمی‌گردد» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

ترجمه:

«بینا كنت مستغرقاً بالبحث مع طائفة من العلماء فی المسجد الجامع بدمشق إذا بشاب دخل علينا من الباب و قال: أینکم من يعرف اللغة الفارسیة؟ فأشار الجماعة إلیّ، فسألته ما شأنک. فقال: شیخ سلخ مائة و خمسين ربيعاً ترکته یعالج ألم النزع و هو یتکلم الفارسیة و لم نفهم ما یرید...» (الفراتی، ۲۰۱۲م: ۲۱۵).

در فرهنگ فارسی، آنچه‌ان که در مکالمات و زبان فارسی روزمره ما کاربرد دارد، برای پاسخ به شخصی که بی‌صبرانه و درمانده به دنبال راه و یا پاسخ امری می‌گردد، گفته می‌شود: «خیر است»، تا گوینده مسئله مورد نظر را بیان کند و مخاطبان متوجه درخواست او گردند. اما در ترجمه عربی این مفهوم، عبارت «ما شأنک» ذکر شده است که نمی‌تواند معادل مناسب و دقیقی برای ترکیب مورد نظر باشد. این عبارت برخاسته از فرهنگی است که به هنگام نگران بودن شخص گفته می‌شود و به نوعی آرزوی خیر بودن اتفاق را می‌رساند. چنین معنایی در معادل عربی آن در متن وجود ندارد. در معادل عربی، آرزو یا حالت دعایی بودن اتفاق وجود ندارد و این مطلب نشان می‌دهد که مترجم بخش قابل توجهی از بافت فرهنگی موجود در متن مبدأ را منتقل نکرده است.

۵-۵. واژه «درویش»

«چندان که ملاطفت کرد و پرسیدش که از کجایی و چه نامی و چه صنعت دانی. در قعر بحر مودت چنان غریق بود که مجال نفس کشیدن نداشت. گفت: چرا با من سخن نگویی که هم از حلقه درویشانم، بلکه حلقه بگوش ایشانم. آنکه به قوت استیناس محبوب از میان تلاطم امواج محبت سر بر آورد...» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۳۵).

ترجمه:

«مع كثرة ملاطفته له و سؤاله عن اسمه و محل اقامته والصنعة آلتى يُحسنها ما استطاع الشاب أن يتبسبب بيت شفة لأنه كان غريقاً بأعماق بحر الهوى. فقال له ابن الملك: لماذا لا ترد على جواباً فأنا كذلك من حلقة الفقراء و ربما أن حلقتهم موضوعة بأذنى و لما قوی ذلك المسكين باستئناس محبوه رفع إليه رأسه من بين تلاطم أمواج المحبة...» (الفراتى، ۲۰۱۲م: ۱۸۶).

در اینجا، مترجم واژه «درویش» را به «فقیر» برگردانده است. درویش در زبان و فرهنگ فارسی، شخصی است که فقر مادی همراه با غنای معنوی دارد. واژه «درویش» در فرهنگ لغات فارسی به معنای کسی است که به اندک مال دنیا قناعت نموده باشد (ر.ک؛ عمید، ۱۳۸۹: ۵۲۰). آوردن چنین واژه‌ای، گویی آن مقام و جایگاه معنوی و عرفانی وی را از بین می‌برد. این مطلب نشان‌دهنده عدم اطلاع کافی مترجم از بار معنایی و بافت فرهنگی واژه «درویش» است. «درویش» در فرهنگ سعدی هویت معنایی خاص او را دارد. مترجم آثار سعدی باید تمام گلستان و بوستان را خوب بشناسد تا بر بافت و گفتمان فرهنگی سعدی تسلط یابد، واژگانی چون «درویش» و «رند» و... را درک کند، چون چنین واژگانی در بر دارنده فرهنگ و گفتمان سعدی هستند و از این روی است که ما آن‌ها را گفتمان‌مدار می‌دانیم.

۶.۵. واژه «قلندر»

«حکیمان دیر خوردند، و عابدان نیم سیر و زاهدان سدّ رمق و جوانان تا طبق برگیرند و پیران تا عرق بکنند! اما قلندران چندان که در معده جای نفس نماند و بر سر سفره روزی کس...» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۷۸).

ترجمه:

«الحکماء یطیلون مطال الجوع و بعد ذلک یا کلون ما إتفق، والعباد یتتهون عند نصف الشبع والزهاد غایتهم سد الرمق والشبان حتی یرفع الطبق والشيوخ حتی کیدهم العرق أما السکاری فحتی لا یبقی فی المعدة محل للنفس و لا علی المائدة رزق لأحد یتلمس...» (الفراتی، ۲۰۱۲م: ۲۷۹).

واژه «قلندر» در فرهنگ فارسی به معنای «انسان ژنده پوش و بی قید» است (ر.ک؛ عمید، ۱۳۸۹: ۸۲۰)، اما درباره «قلندر» و «قلندری» نباید به این معنا اکتفا کرد، چون «قلندری» معانی دیگری نیز دارد؛ چنان که حافظ می گوید:

«هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد، قلندری داند»

در اینجا، «قلندری»، نماد «پاک بودن در برابر وسوسه‌های شیطان» است و معنایی مثبت دارد. در متن سعدی به نظر می‌رسد که «قلندر» آن معنای شعر حافظ را ندارد، اما هرچه باشد، نمی‌توان پذیرفت که در ترجمه عربی، واژه «سکاری» معادل مناسبی برای آن باشد. نکته دیگر این است که گفتار سعدی این ذهنیت را ایجاد می‌کند که قلندران بسیار خوردند، حال آنکه چون این طایفه دیربه‌دیر به خوراکی پرمایه دست می‌یافتند، طبعاً بسیار می‌خوردند. پس این گونه نیست که پرخوری جزئی از عادات یا آداب قلندران بوده باشد. در همین جا روشن می‌گردد از آنجا که مترجم نسبت به این مسئله خالی‌الذهن بوده، آن را با واژه‌ای همچون «سکاری» معادل‌سازی کرده‌است. در باب معنای «قلندر» در فرهنگ سعدی، باید گفت «قلندر» و «قلندری» نیز همچون «درویش»، «رند» و واژگان دیگر گفتمان فرهنگی خاص خود را دارند که مترجم بر آن‌ها اشراف نداشته‌است. «قلندر» در اینجا و با

توجه به بافت متن می‌تواند نماد خلوص و بی‌ریایی باشد و چنین معنایی در «سکاری» دیده نمی‌شود.

۷-۵. واژه «پارسا»

«پارسایی در مناجات می‌گفت: خدایا! بر بدان رحمت بفرست، اما نیکان خود رحمت‌اند» (سعدی شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۸۹).

ترجمه:

«كان أحد الفقراء يقول: يا ربِّ إرحم الطالحين، فإنك رحمة الصالحين بخلقك إياهم صالحين» (الفراتى، ۲۰۱۲م: ۳۰۴).

در فرهنگ فارسی، واژه «پارسا» به معنای «پرهیزکار، پاکدامن، عابد و زاهدی است که دست از گناه کشیده‌است و تنها طاعت و رضای پروردگار را می‌طلبد» (عمید، ۱۳۸۹: ۲۶۵). همان‌گونه که پیداست، این واژه با معادل «الفقراء» در زبان مقصد جایگزین شده‌است. اگر منظور از فقیر، فقیر إلی الله است. شاید بتوان این کلمه را معادل «پارسا» در زبان فارسی به‌شمار آورد، اما اگر معنای معمول «فقیر» در نظر گرفته شود، به هیچ وجه معادل مناسبی نخواهد بود. هرچند این ابهام خود نوعی ضعف در ترجمه به حساب می‌آید. به کار بردن واژه‌ای چون «زاهد» مسلماً مناسب‌تر از «فقیر» می‌نماید.

واژگانی که به تحلیل آن‌ها پرداختیم، نمونه‌هایی بودند از واژگان کلیدی بسیار که در ترجمه نقش محوری ایفا می‌کنند و مترجم در صورت اشراف نداشتن بر مفاهیم پنهان در پس این واژه‌ها، بی‌گمان در راه انتقال معنا موفق نخواهد بود. ما به واژگان مورد نظر نگاهی گفتمانی داریم؛ زیرا هر یک به نوعی در بر دارنده بخشی از فرهنگ یا گفتمان فرهنگی سعدی هستند و آن‌گونه که گذشت، این واژگان گفتمان‌مدار بوده‌اند. بر این اساس، می‌توان گفت پژوهش حاضر نیز بخشی از رویکرد گفتمانی به ترجمه است که در نوع خود می‌تواند راهگشا باشد. به رغم ضعف‌های بیان‌شده، نمی‌توان تلاش مترجم اثر را بی‌ارزش تلقی نمود و تنها نقاط ضعف آن را برجسته ساخت؛ چرا که همه ما می‌دانیم

ترجمه آثار، به ویژه آثاری از این دست که با فرهنگ یک ملت عجین شده‌اند، کار سهل و آسانی نیست. هدف از یافتن و تحلیل نمونه موجود، اثبات ضعف ترجمه مترجم نیست، بلکه هدف، اثبات اهمیت بافت فرهنگی، مؤلفه‌های گفتمان‌مدار و نقش آن در کیفیت ترجمه است.

نتیجه‌گیری

هر متنی، به ویژه متون ادبی، زائیده موقعیت، عواطف و فرهنگی خاص است و واژگان به کار رفته در متن نیز نشأت گرفته از اندیشه و فرهنگ مؤلف است. در این میان، برخی واژگان نقش کلیدی در شکل‌گیری بافت و گفتمان فرهنگی دارند. مترجم برای شناخت این واژگان و انتقال معانی آن‌ها به ناچار باید از گفتمان فرهنگی خاص آن متن آگاهی کامل داشته باشد. علم معنی‌شناسی، به ویژه نظریه بافت فرهنگی در این مسیر می‌تواند راهگشا باشد. با رویکرد معناشناسی و نگاه گفتمانی در پژوهش حاضر، روشن شد که در *گلستان* سعدی واژگانی را می‌توان یافت که نقش کلیدی در شکل‌گیری معنا و هویت معنایی متن دارند. این واژگان در ارتباط مستقیم با فرهنگ فردی و جمعی سعدی است و نباید بر معانی لغوی و ظاهری آن‌ها بسنده کرد. واژگانی چون «رند»، «درویش»، «پارسا»، «اعیان»، «خداوند جهان»، «قلندر» و... با توجه به بافت و گفتمان فرهنگی سعدی، نه تنها هویت معنایی متناسب با فرهنگ سعدی دارد، بلکه این واژگان به نوعی نقش القاکنده معانی عمیق برخاسته از فرهنگ فردی سعدی را دارند. از این منظر، نقد جدی بر ترجمه محمدالفراتی وارد است. واژگان مورد نظر، علاوه بر معنای خود، در شکل‌گیری معنای کلی متن و تبدیل متن به فرایند گفتمان تأثیر مستقیم دارند و روشن است که چنین واژگانی در ترجمه باید شناخته شده باشند و فرایند گفتمانی مورد نظر تا حد امکان منتقل گردد.

منابع

- افضلی، علی و عطیه یوسفی. (۱۳۹۵). «نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن "مطالعه موردی کتاب الجلسان الفارسی اثر جبرائیل المخلع"». *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۶. ش ۱۴. صص ۶۱-۸۴. الدایة، فایز. (۱۹۹۶م.). *علم الدلالة العربی: النظریة والتطبیق؛ دراسة تاریخیة، تأصیلیة، تقدیة*. ط ۲. دمشق: دارالفکر.
- روشنفکر، کبری، هادی نظری منظم و احمد حیدری (۱۳۹۲). «چالش‌های ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در رمان اللص والکلاب نجیب محفوظ؛ مقایسه دو ترجمه با تکیه بر چارچوب نظری نیومارک». *فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۳. ش ۸. صص ۱۳-۳۴.
- ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۹). «تأثیر بافت متنی بر معنای متن». *زبان پژوهی*. س ۲. ش ۳. صص ۱۰۹-۱۲۴.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۸). *گلستان*. تهران: خوارزمی.
- سیدان، الهام و سید محمدرضا ابن‌الرسول. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی عبارات بحث‌برانگیز گلستان سعدی در ترجمه عربی آن (روضه‌الورد)». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)*. س ۳. ش ۲ (پیاپی ۱۰). صص ۹۱-۱۰۸.
- عمر، أحمد مختار. (۱۳۸۵). *معناشناسی*. ترجمه سید حسین سیدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). *فرهنگ لغت عمید*. بی‌جا: فرهنگ نما.
- الفراتی، محمد. (۲۰۱۲م.). *روضه‌الورد*. ط ۲. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۷). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه گروه مترجمان. چ ۲. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- لاینز، جان. (۱۳۸۳). *معناشناسی شناختی*. ترجمه حسین واله. تهران: گام نو.
- مبارک، محمدرضا. (۲۰۰۵م.). «مفهوم النقد من الأسلوبیة إلى تحلیل الخطاب». *الفصول*. ع ۶۵. صص ۱۱۰-۱۳۳.

مزیان، علی حسن. (۱۳۹۴). *درآمدی بر معنی‌شناسی در زبان عربی*. ترجمه فرشید ترکاشوند. تهران: سمت.

ون دایک، تون آدریانوس. (۱۳۹۴). *تحلیل متن و گفت‌مان*. ترجمه پیمان کی فرخی. چ ۱. تهران: پرسش.

هاشمی، سید محمدرضا و نادیا غضنفری مقدم. (۱۳۹۳). «بومی‌سازی مدل پنجگانه عناصر فرهنگی نیومارک با زبان و فرهنگ فارسی: ارائه تقسیم‌بندی نه‌گانه». *فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه*. س ۴۷. ش ۲. صص ۱-۲۲.

یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). *گفت‌مان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

تحلیل مقوله‌های نسبیت زبانی در عربی نسبت به فارسی و تأثیر آن بر ترجمه

علیرضا نظری*

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه)، قزوین، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹)

چکیده

در رابطه زبان و تفکر، هنوز هم سخن از فرضیه نسبیت زبانی می‌تواند بحث‌برانگیز باشد. این فرضیه که بیشتر به نام ادوارد ساپیر و لی وورف شناخته می‌شود، بر کیفیت تأثیر زبان بر تفکر استوار است. در نوع افراطی آن، این «زبان» است که تعیین‌کننده و جهت‌دهنده اندیشه است و در نوع خفیف آن، زبان در بخش‌هایی از تفکر اثر می‌گذارد. مبنای فرضیه این است که گویشوران هر زبان از دریچه زبان خود با جهان مواجه می‌شوند و آن را ادراک می‌کنند. لذا تفاوت‌های زبانی بعضاً منجر به تفاوت در جهان‌بینی نیز می‌شود. طبیعتاً ترجمه نیز که انتقال داده‌ها از زبانی به زبان دیگر است، از چنین نسبیتهایی متأثر خواهد بود. این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال مقوله‌بندی نسبیت‌های متمایز در زبان عربی و تأثیر آن بر ترجمه متون عربی، به‌ویژه متون کهن به فارسی است. به نظر می‌رسد که بر اساس خاستگاه متمایز عربی از فارسی و ابعاد متفاوت فرهنگی پیش از اسلام، بتوان مقوله‌هایی از نسبیت را در نوع خفیف ملاحظه کرد که فهم و ترجمه متون عربی را با چالش‌های خاصی مواجه سازد. سؤال مبنایی این پژوهش، تبیین مقوله‌های دستوری و قاموسی نسبیت و چگونگی تأثیر آن بر ترجمه از عربی خواهد بود و سرانجام بدین نتیجه می‌رسیم که مقوله‌های زمان، عدد و جنسیت در افعال، برخی ساخت‌های صرفی، رنگ، توصیفات و اعمال و نیز برخی پدیده‌های طبیعی از جمله مواردی هستند که نشان می‌دهند زبان عربی خصوصاً در دوره‌های اولیه آن، به مراتب جزئی‌نگرتر از فارسی است و به عبارت دیگر، جهان خارج را با برش‌های بیشتری تقطیع می‌کند و توجه خاص مترجمان را در این زمینه می‌طلبد.

واژگان کلیدی: نسبیت زبانی، ترجمه، تفکر، عربی، فارسی.

* E-mail: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

در منطق گفته می‌شود: «انسان حیوان ناطق است». شرح این تعریف آن است که انسان برخوردار از نظام زبان است؛ نظامی که بر پایه اندیشه شکل می‌گیرد و جز انسان، دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. از این رو، می‌توان گفت فصل انسان در جنس حیوانیت، همان نطق درون یا همان اندیشه وی است که در زبان یا همان نطق بیرونی نمود می‌یابد. این تعبیر ساده، خبر از پیچیدگی یک رابطه عمیق و پربحث می‌دهد که روان‌شناسان، زبان‌شناسان و پژوهشگران عرصه فرهنگ و یا حتی ترجمه را به خود مشغول داشته‌است. برخی زبان را آینه تفکر و برخی آن دو را دو حوزه متمایز و برخی نیز زبان را موجد تفکر دانسته‌اند. در گروه سوم، اندیشمندانی چون هرِدِر، همبولت و بعدها به شکل جدی، ساپیر و وورف بیش از دیگران بر اثرگذاری زبان بر اندیشه تأکید داشته‌اند. دیدگاه آنان امروزه به واسطه نقش پررنگ ساپیر و وورف به فرضیه نسبیّت زبانی شناخته می‌شود. خلاصه فرضیه این است که جامعه‌های زبانی مختلف، تفکر و شناخت متفاوتی از جهان دارند؛ زیرا زبان متفاوتی دارند و این «زبان» است که شکل‌دهنده اندیشه و مجرای انتقال آن می‌باشد. طبیعتاً نسبیّت در فهم متون و گفتارهای یک زبان برای دیگر گویشوران خلل ایجاد می‌کند و به تبع آن، مترجمان را هم برای معادل‌یابی امور نسبیّت به زحمت می‌اندازد.

مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای در گردآوری منابع، تمایزهای زبان عربی از منظر نسبیّت را در برخی مقوله‌های کلی برمی‌شمارد. سپس با ذکر نمونه‌هایی از متون که نسبیّت بر ترجمه آن مسئله‌ساز شده، به راهکارهای مترجمان می‌پردازد. شایان ذکر اینکه با توجه به پژوهش‌های متعدد درباره رابطه زبان و تفکر و برخی مقالات درباره نسبیّت زبانی، این پژوهش به هیچ وجه درصدد اضافه‌گویی برای اثبات یا رد این فرضیه نیست، بلکه این فرضیه را در نوع ضعیف آن، مفروض و مقبول می‌داند و درصدد تبیین برخی مقوله‌های برجسته در زبان عربی است که هم در فهم دوجانبه و هم در امر نقل و ترجمه متون از دو زبان می‌تواند مؤثر افتد. بنابراین، بر اساس پژوهشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا مهم‌ترین مفاهیم اثرگذار در پژوهش را در چارچوبی

نظری تبیین و توصیف خواهیم نمود و آنگاه بر مبنای آن به تحلیل چگونگی بازتاب عناصر دستوری و قاموسی نسبیت در ترجمه از عربی به فارسی خواهیم پرداخت. از این رو، پرسش‌های محوری پژوهش چنین است: ۱- چه مقوله‌هایی از جهان هستی به واسطه جنبه دستوری و قاموسی در زبان عربی به صورت متمایز و برجسته تقطیع شده‌است؟ ۲- اثرگذاری تقطیع متفاوت این مقوله‌ها در ترجمه چگونه است؟

۱. پیشینه پژوهش

معمولاً در کتاب‌هایی با عنوان زبان و اندیشه یا زبان و فرهنگ، به نسبیت زبانی اشاره شده‌است که در آن‌ها صرفاً تشریح فرضیه و دیدگاه موافقان و مخالفان آن دیده می‌شود. لذا به تمایز نسبیت در زبان‌ها کمتر توجه کرده‌اند؛ مانند کتاب *زبان و اندیشه* از نیک لانند. مقاله بدخشان و آزموده با عنوان «بازاندیشی نسبیت زبانی با رویکرد شناختی و استناد بر داده‌های زبان فارسی» و مقاله‌ای از سید فرید خلیفه‌لو با عنوان «زبان و واقعیت (بازخوانی یک فرضیه)» نیز در همین راستاست. نسبیت به‌تنهایی و در مقایسه دو زبان یا گویش در پژوهش‌هایی دیده می‌شود؛ از جمله: مهرداد امیری در مقاله «بحثی درباره فرضیه نسبیت زبانی در گویش باصری فارس»، بدون ذکر مبانی نظری، مستقیماً به مواردی از نسبیت در باب نامگذاری چارپایانی چون بُز و میش در گویش باصری اشاره کرده‌است. ابوذر عموزاده حسونند نیز در مقاله‌اش با عنوان «نسبیت زبانی در واژگان خویشاوندی گویش لکی دره‌شهر: یک بررسی تطبیقی با زبان فارسی»، فقط به مواردی از نسبیت خویشاوندی پرداخته‌است و گویش مذکور را به علت فارسی‌زدگی در معرض خطر دانسته‌است. همچنین، مقاله «نسبیت زبانی و درک آسمان در شعر فارسی» از حسین بیات، به آمیختگی سبز و آبی در توصیف آسمان در ادب فارسی توجه کرده‌است. از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه، «بررسی نسبیت زبانی در دو زبان فارسی و کردی با تأکید بر مفاهیم خویشاوندی و زمان» از عزیز مصطفایی است. سرانجام، پایان‌نامه «نسبیت زبانی و ترجمه» از مریم نیلی‌پور در دانشگاه اصفهان (۱۳۸۷) به راهنمایی محمد عموزاده که زبان عربی در آن‌ها جایگاهی ندارد. بنا بر آنچه آمد، می‌توان گفت در باب مقایسه عربی از جنبه نسبیت زبانی و

اثرگذاری‌های آن بر ترجمه، پژوهش مستقلی انجام نشده است و امید که انجام این پژوهش ضمن ارائه نتایج شایسته توجه، در مطالعه تمایزات فرهنگی، اجتماعی، مطالعات ترجمه و... به کار آید.

۲. چارچوب نظری پژوهش

با توجه به اینکه «نسبیت زبانی» موضوعی در حیطه رابطه زبان و تفکر است، در این بخش، ابتدا به رابطه زبان و تفکر و آنگاه به یکی از جوانب آن، یعنی نسبیت زبانی پرداخته می‌شود.

۲-۱. زبان و تفکر

رابطه زبان و تفکر قدمتی دیرینه دارد. از افلاطون نقل است که «هنگام تفکر، روح انسان با خودش حرف می‌زند» (باطنی، ۱۳۷۳: ۵۱). صحبت از رابطه تفکر و زبان وقتی پیچیده تر می‌شود که می‌بینیم صاحب‌نظران تعریف دقیق و مورداتفاقی درباره تفکر و زبان ارائه نکرده‌اند. یارمحمدی (۱۳۸۳) پرسش‌های کلیدی در باب این رابطه را برشمرده که محوریت آن، بر وجود یا نبود رابطه، ماهیت رابطه و سمت و سوی آن استوار است (ر.ک؛ بدخشان و آزموده، ۱۳۹۱: ۳). بر مبنای وجود رابطه و جهت‌گیری آن، به‌اجمال می‌توان به سه رویکرد اشاره کرد:

الف) رویکردی که بر تمایز قوه نطق و قوه تفکر پافشاری می‌کند.

ب) رویکردی که در اثرگذاری تفکر بر زبان خلاصه می‌شود. صاحبان این دیدگاه، «زبان را نه تنها شرط کافی برای تفکر نمی‌دانند، بلکه آن را شرط لازم نیز به حساب نمی‌آورند» (باطنی، ۱۳۷۴: ۵۳).

ج) رویکردی که به دو گونه افراطی و تعدیل یافته به تأثیر زبان بر اندیشه معتقد است. اگرچه این رویکرد غالباً به واسطه فرضیه نسبیت زبانی و بیشتر با نام سایپر و وورف شناخته می‌شود، اما افراد بزرگی پیش از آن دو به این بحث پرداخته‌اند.

۲-۲. نسبیت زبانی

چنان‌که ذکر شد، اثرگذاری زبان بر تفکر صرفاً به دیدگاه‌های ساپیر و وورف محدود نمی‌شود. پیش از آن دو نیز برخی بر این نکته پافشاری کرده‌اند و در نوشته‌های افرادی همچون هردر، هومبولت، بوآز، لوسین لوی برول، ارنست کاسیرر و یا حتی سوسور نیز می‌توان آن را دید. به عنوان مثال، یوهان هردر (۱۷۷۲م.) اظهار داشت که زبان و اندیشه از هم جدایی‌ناپذیرند و زبان هم ابزار اندیشه آدمی است، هم محتوای آن و هم صورت آن (ر.ک؛ بدخشان و آزموده، ۱۳۹۱: ۴). هردر تأکید داشت که روح انسان با کلمات می‌اندیشد و ما به واسطه زبان، اندیشه را فرامی‌گیریم (ر.ک؛ محاسب، ۱۹۹۷م.: ۸).

در اواسط قرن ۱۹ میلادی، فردی چون هومبولت (Humboldt) را شاهدیم که معتقد است: «هر زبانی در خود به واسطه ساختاری که دارد، تحلیلی از جهان خارج را در خود دارد که ویژه خود اوست و با تحلیل موجود در سایر زبان‌ها متفاوت است (ر.ک؛ نظامی‌زاده، ۱۳۷۳: ۵۰۲). نقش او به حدی بوده که پیتر سورن در اشاره کوتاه خود به نسبیت، آن را فرضیه «هومبولت-ساپیر-وورف» معرفی می‌کند (ر.ک؛ سورن، ۱۳۸۹: ۱۳۰). حتی فردینان دوسوسور، پدر زبانشناسی نوین نیز گرچه به طور جدی رابطه تفکر و زبان را در کتابش نمی‌بینیم، اما این گفته وی بر تمایل او به اثرگذاری زبان بر تفکر اشاره دارد: «از دیدگاه ذهنی، اندیشه ما جدا از بیانش-از طریق واژه‌ها، چیزی جز توده‌ای بی‌شکل و نامشخص نیست و... برای انسان، اندیشه‌ها از پیش ساخته وجود ندارد و هیچ چیز قبل از پدیدار شدن زبان مشخص نیست» (دوسوسور، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

با وجود دیدگاه‌های پیشین، تأثیر زبان بر تفکر جز در آرای ساپیر و بعد از او وورف شکل جدی به خود نگرفت. ادوارد ساپیر (Edward Sapir / ۱۸۸۴-۱۹۳۹م.) در شمال آلمان به دنیا آمد. در سال ۱۸۸۹، به همراه خانواده به نیویورک آمریکا مهاجرت کرد. در دانشگاه کلمبیا به تحصیل در رشته زبان آلمانی پرداخت و در سال ۱۹۰۹ به راهنمایی استادش، بوآز، دکترای مردم‌شناسی گرفت (ر.ک؛ سورن، ۱۳۸۹: ۱۱۷). از نظر ساپیر، «زبان یک نظام نمادین خلاقانه است که صرفاً به تجربه‌های مستقیم انسان ارجاع نمی‌دهد،

بلکه ابعاد این تجربه را مشخص و سازماندهی می‌کند (ر.ک؛ برکته، ۱۹۹۵: ۶۵). ساپیر در بخشی از فصل اول کتاب خود یا عنوان زبان، درآمدهی بر مطالعه سخن گفتن، سؤال از رابطه زبان و تفکر را به دلیل سوء تعبیرها امری دشوار می‌داند و معتقد است که زبان «به هیچ روی حکم برچسبی نهایی بر پیکره کمال یافته اندیشه را ندارد» (ساپیر، ۱۳۷۶: ۳۳). وی به صراحت بر تأثیرگذاری زبان بر تفکر تأکید دارد و می‌گوید: «نویسنده این سطور در مقام یک فرد، سخت معتقد است که این احساس که خیلی‌ها تصور می‌کنند که می‌توانند بدون زبان به تفکر یا حتی استدلال پردازند، توهمی پوچ و بی‌اساس است» (همان: ۳۵).

پس از ساپیر، شاگردش بنجامین لی وورف (Benjamin Lee Whorf) (۱۸۹۷-۱۹۴۱ م.) تأثیرگذاری زبان بر تفکر را بیش از پیش مطرح نمود، به حدی که فرضیه نسیت زبانی به سبب آرای وی و ساپیر شکل گرفت و به فرضیه نسیت زبانی ساپیر و وورف، گاهی نیز به علت نقش برجسته وورف، صرفاً به نام او ذکر می‌شود. دیدگاه‌ها و مطالعات وورف بر همان مبانی نظری افراد پیشین استوار است، ولی تنها نقطه قابل تمایز وی، مطالعات میدانی و مقایسات زبانی اوست. زبان هوپیی (زبان سرخ‌پوستان بومی امریکا) از جمله زبان‌هایی بود که مورد مطالعه میدانی او بوده است. هنله در پژوهش ارزشمند خود، تمایزات زبان‌های استاندارد اروپایی با زبان هوپیی را از دیدگاه وورف، در مؤلفه‌های دستوری و قاموسی زیر برشمرده است: جمع و شمارش، کمیت‌های فیزیکی، مراحل گردش، شکل زمانی فعل‌ها، مدت، شدت و تمایل (ر.ک؛ هنله، ۱۳۷۲: ۸۷). وورف مضمون اصلی سه مقاله «زبان‌شناسی به عنوان علم محض» (۱۹۴۰ م.) «زبان و منطق» (۱۹۴۱ م.) و «زبان، ذهن و واقعیت» (۱۹۴۲ م.) را که در اواخر زندگی تألیف نموده، اینگونه خلاصه کرده است: تفکر با پارامترهای زبان محدود گردیده است و از طریق زبان به درکی از تفکر خواهیم رسید (ر.ک؛ بدخشان و آزموده، ۱۳۹۱: ۶-۷). از نظر وورف، هر زبانی یک نظام فراگیر از قالب‌های ثابت ارائه می‌دهد که شکل تفکر را نزد انسان به صورت ناخودآگاه کنترل و سازماندهی می‌کند (ر.ک؛ برکته، ۱۹۹۵ م.: ۶۶).

دیدگاه وی مبانی نظری خاصی دارد؛ از جمله اینکه زبان عامل تعیین کننده‌ای است که (مستبدانه) مسیر دگرگونی فکری را تعیین می‌کند و یا اینکه زبان بیش از هر چیز،

طبقه‌بندی، سازماندهی و بیان تجربه‌ای است که یک نظام اجتماعی معین ایجاد کرده‌است و دیدگاه‌های بشر به گونه‌ای است که از طریق زبان درباره آن صحبت می‌شود (ر.ک؛ محاسب، ۱۹۹۵م: ۳۵-۲۹). با همه آنچه گفته شد، وورف این تأثیرگذاری را یکسویه نمی‌داند و مدعی بود: «محیط زندگی در ساختار و محتوای زبان اثر می‌گذارد و ساختار زبان، ساختار اندیشیدن را تعیین می‌کند» (فکوری، ۱۳۸۲: ۵۵۲).

۲-۳. انواع نسبیت زبانی

نویسنده کتاب *زبان و اندیشه*، با ذکر دو گونه فرضیه نسبیت زبانی (ف.ن.ز) به توضیح آن پرداخته‌است. نوع قوی که بر اساس آن زبان، فکر را به وجود می‌آورد و نوع ضعیف که بر مبنای آن زبان بر فکر اثر می‌گذارد (ر.ک؛ لاند، ۱۳۸۸: ۲۸). گونه قوی و افراطی نسبیت، تقریباً مطرود است و معتقدان اندکی دارد که گاهی نیز با اظهاراتی نژادپرستانه آمیخته می‌شود. صفوی از سالوادور دوماداریاگنا نقل می‌کند که وی برخی ویژگی‌های خاص را بر مبنای زبان به اقوام مختلف نسبت داده‌است و به عنوان مثال، انگلیسی‌ها را پرتحرک، فرانسوی‌ها را متفکر، اسپانیولی‌ها را احساساتی و عرب‌ها را تنبل و بی‌عقل قلمداد کرده‌است! (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰).

اما نوع ضعیف آن هنوز هم مورد بحث هواداران جدی و مخالفان سرسخت است. جرج یول در کتاب *نگاهی به زبان می‌گوید*: «این عقیده که زبان تعیین‌کننده تفکر است، ممکن است تا حدودی نسبتاً صحیح باشد» (یول، ۱۳۸۶: ۲۹۱). باطنی با ذکر اشکالات وارد بر فرضیه نسبیت، از جمله اینکه کرولال‌ها با وجود نداشتن قدرت نطق، قابلیت تفکر دارند، یا اینکه مطالعه زبان پریش‌ها نشان می‌دهد آن‌ها گرچه قوه تفکرشان مختل است، ولی به راحتی صحبت می‌کنند، و این گفته اینشتین که در تفکرات علمی خود از کلمات استفاده نکرده‌است و نظر چامسکی که یادگیری زبان را امری ژنتیکی می‌داند و برخی نشانه‌های مفهوم‌سازی در شامپانزه‌ها، به این‌ها پاسخ می‌دهد و به نظر می‌رسد با رد نظرات مخالفان، سعی در تأیید نسبیت زبانی دارد (ر.ک؛ باطنی، ۱۳۷۳: ۱۱۵-۱۲۲). نخست اینکه او معتقد است چه تفکر بدون زبان امکان‌پذیر باشد، چه نباشد، تنها از راه زبان است که

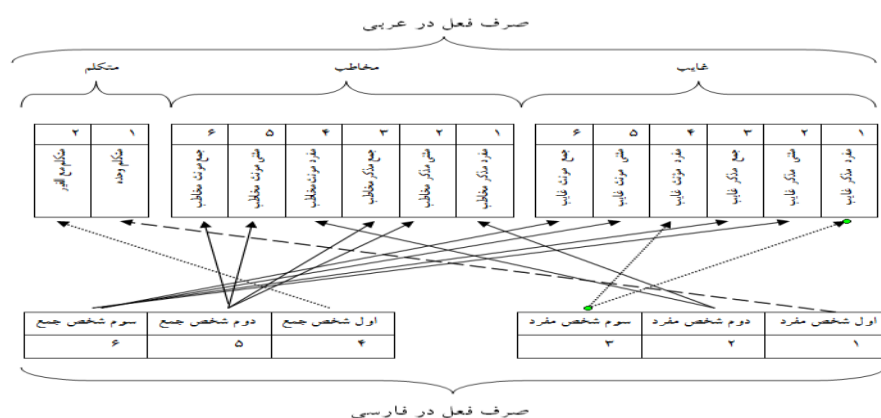
می‌توانیم اندیشه‌های خود را به دیگران منتقل کنیم و از اندیشه دیگران باخبر شویم. دوم اینکه به‌رغم شواهدی که ارائه شد، می‌توان نشان داد که اگر انسان زبان نمی‌داشت، تفکر او شکل دیگری به خود می‌گرفت (ر.ک؛ باطنی، ۱۳۷۴: ۵۵). بنابراین، در اینجا ما نیز همچون یول، لاند و باطنی، با پذیرش نسبیّت زبانی در نوع ضعیف، در پی تبیین تأثیر مقوله‌های نسبیّت در عربی، بر درک متن و ترجمه آن به فارسی خواهیم بود.

۳. مقوله‌های نسبیّت در عربی و اثر آن بر ترجمه

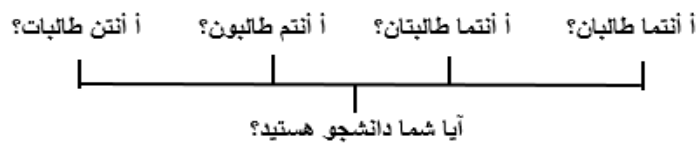
۳-۱. مقوله‌های دستوری

۳-۱-۱. جنسیت و تعدّد

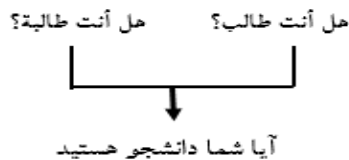
از جنبه‌های دستوری مهمی که تمایز عربی با بسیاری زبان‌ها از جمله فارسی است، جنبه تعدّد و جنسیت اشخاص در فعل‌ها و شناسه‌هاست. گرچه «برخی از زبان‌شناسان دستیابی به تفاوت‌های نسبی میان زبان‌ها را از طریق نظام دستوری زبان، کاری بیهوده انگاشته‌اند» (صفوی، ۱۳۸۸: ۱۹)، اما «طبق نظر وورف، مقوله‌های دستوری نیز نمودی از تقسیم‌بندی تجارب انسان از جهان است» (عموزاده مهدیرجی، ۱۳۸۳: ۸). گرچه صرف فعل و ضمائر عربی در ۱۴ صیغه بر کسی پوشیده نیست، اما نکته حائز اهمیت در اینجا، جزئی‌نگری و تقطیع متفاوت عربی نسبت به فارسی در این زمینه است:



چنان‌که در طرح بالا آمده‌است، جز دو صیغه اول شخص مفرد و جمع فارسی که متناظر معنایی یکسانی در عربی دارند، دیگر صیغه‌های فارسی تناظر یک‌به‌یک با صیغه‌های عربی ندارند و هر کدام ۲ یا ۴ صیغه عربی را در برابر خود می‌بینند. از منظر نسبیّت زبانی، این مسئله حائز اهمیت است؛ زیرا آنچه در زبان فارسی صرفاً بر مبنای دو مؤلفه (مفرد/جمع) و (متکلم/مخاطب/غایب) تقطیع شده، در عربی با چند مؤلفه بیشتر برش خورده‌است؛ یعنی (مفرد/مثنی/جمع) (متکلم/مخاطب/غایب) (مذکر/مؤنث). نتیجه این است که برخی جملات فارسی مانند مثال زیر، البته بدون توجه به بافت موقعیتی آن، معادل‌های متعددی در عربی به صورت جزئی‌تری پیدا می‌کند:



حال اگر جنبه کاربردشناختی و اطلاق جمع برای مخاطب در فارسی برای احترام را نیز در نظر بگیریم، در آن صورت، دو معادل دیگر نیز در عربی اضافه می‌شود:



الف) تأنیث: برای فهم بهتر موضوع، به ترجمه‌هایی از دو آیه از سوره یوسف صرفاً به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم که نشان می‌دهد مقوله تأنیث به عنوان یک جنبه نسبی زبان عربی، مترجمان را وادار به جایگزینی ضمیر مبین جنسیت در ترجمه با مرجع آن کرده‌است. شایسته ذکر است اینجا نه قصد مقایسه ترجمه‌ها را داریم و نه قصد نقد و اشکال‌تراشی بر آن‌ها، بلکه هدف تأیید و تأکید بر تأثیر‌گذاری مقوله جنسیت بر فرایند انتخاب‌ها در متن ترجمه است:

﴿وَرَأَوْدُنَّ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ... * وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ (یوسف / ۲۳-۲۴).

آیات بالا از این نظر که حاوی ضمائر مذکر و مؤنث بدون ذکر مرجع، ولی کاملاً مفهوم و قابل تمییز است، اما به علت فقدان جنسیت در صرف فعل و شناسه‌های فارسی، مشاهده می‌شود که در همه ترجمه‌ها مترجمان مجبور به ذکر مرجع برای ایجاد تمایز شده‌اند:

آیتی	و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود، در پی کامجویی از او می‌بود... آن زن آهنگ او کرد. و اگر نه برهان پروردگارش را ندیده بود، او نیز آهنگ آن زن می‌کرد
انصاریان	و آن [زنی] که یوسف در خانه اش بود، از یوسف با نرمی و مهربانی خواستار کام جویی شد، ... با حالتی خشم آلود به یوسف حمله کرد و یوسف هم اگر برهان پروردگارش را ...
بهرامپور	و آن زنی که یوسف در خانه‌اش بود از او کام خواست،... و آن زن آهنگ وی کرد، و یوسف نیز اگر برهان پروردگارش را ندیده بود آهنگ او کرده
خرمشاهی	و زنی که او [یوسف] در خانه‌اش بود، از او کام خواست ... و آن زن آهنگ او [یوسف] کرد و او نیز اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ آن زن می‌کرد
فولادوند	و آن [بانو] که وی در خانه‌اش بود خواست از او کام گیرد... و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد، و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود،

چنان‌که از نمونه ترجمه‌های بالا مشخص می‌شود، همه مترجمان، چه به صورت صریح و چه در کרוشه مجبور به ذکر مرجع شده‌اند تا تمییز موجود در متن اصلی به واسطه ضمائر، در متن ترجمه با مرجع ضمیر مشخص گردد.

ب) تثنیه: این مسئله در تثنیه نیز بر همین قرار است و نشانگرهای تثنیه در افعال و ضمائر عربی، به علت عدم برش تثنیه در صرف افعال و شناسه‌های فارسی، غالباً در ترجمه به صورت جمع می‌آید. در زیر، نمونه‌هایی از ترجمه‌های آیه ۳۵ سوره قصص در تأیید این مطلب ذکر می‌شود:

آیتی	﴿وَتَجْعَلُ لَكُمْ سُلْطٰنًا فَلَا يَصْلٰوَنَ اِلَيْكُمْۙ اِلَّا بِاِتَاۡنَاۙ اَنْتُمْۙ وَمِنۡ اَنْبَعَاۡمِ الْغٰلِبِيۡنَ﴾ (قصص/۳۵)
فولادوند	برایتان حجتی قرار می‌دهیم. به سبب نشانه‌هایی که شما را داده‌ایم، به شما دست نخواهند یافت. شما و پیروانتان پیروز خواهید بود.
مکرم	و برای شما هر دو، تسلطی قرار خواهیم داد که با [وجود] آیات ما، به شما دست نخواهند یافت شما و هر که شما را پیروی کند چیره خواهید بود.
	و برای شما سلطه و برتری قرار می‌دهیم؛ و به برکت آیات ما، بر شما دست نمی‌یابند؛ شما و پیروانتان پیروزید

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مترجمان در متن فارسی ناگزیر از ذکر معادل «شما» برای شناسه‌های متعدد تشبیه بوده‌اند و مترجمی همچون فولادوند نیز صرفاً در مورد اول از تعبیر «شما هر دو» استفاده کرده‌است و هم ایشان و هم دو مترجم دیگر و هم دیگر مترجمانی که مورد بررسی قرار گرفته‌اند، در این امر نسبیتی، به شکل کاملاً یکسان عمل کرده‌اند و درک تمایز در متن بیشتر بر عهده مخاطب است تا از بافت زبانی و موقعیتی شناسه «شما» به تعدد مد نظر در متن اصلی پی ببرد.

۳-۱-۲. جوانب دستوری دیگر

جوانب نسبیت دستوری صرفاً به مسئله مثنی و تأنیث ختم نمی‌شود. در زبان عربی، برخی سازوکارهای دستوری دیگری هم هستند که نشانگر تقطیع جزئی تر عربی نسبت به فارسی می‌باشند؛ از جمله:

الف) ادوات تأکید

در زبان عربی، ادوات بسیاری برای ایجاد تأکید در کلام وجود دارد. در *جواهرالبلاغه*، ۱۳ مؤکد از مهم‌ترین این ادوات برشمرده شده‌است (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۱: ۵۶). در زبان فارسی، معادلی برای بسیاری از آن‌ها و اصولاً چنین حجمی از مؤکدات را نمی‌توان یافت. برای مثال، این بخش از آیه ۲۲ سوره مجادله حاوی ادوات تأکید متعددی است که در فارسی امکان بروز در هیچ ترجمه‌ای را نمی‌یابند؛ از جمله: ۱- الا، ۲- إن، ۳- اسمیه بودن جمله، ۴- ضمیر فصل، ۵- اسم و مشتق بودن خبر، ۶- معرفه بودن خبر به «أل». نه در ترجمه که اصولاً این حجم تأکید تأثیر و فهمی متفاوت در ذهن مخاطب اصلی و غیرعرب می‌گذارد:

﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	
همانا حزب خداوندند رستگاران	معزی
آری، حزب خداست که رستگارانند	فولادوند
آگاه باش که بی تردید حزب خدا همان رستگارانند	انصاریان

ملاحظه می‌شود که علی‌رغم اطلاع مترجمان از جنبه‌های متعدد تأکید و نیز کاربرد برخی تعبیرات مانند «بی‌تردید، همان و..»، امکان بازنمایی همه ابزارهای تأکید در فارسی وجود ندارد.

ب) جمع قَلَّة و کثرة

بنا بر آنچه در امهات منابع نحوی و صرفی آمده‌است، علاوه بر جمع‌های سالم مذکر و مؤنث، جمع مکسر نیز مجموعه‌ای چهارگانه از جمع قَلَّة است که فقط برای تعداد خاصی، یعنی ۳-۱۰ کاربرد دارند. این ۴ وزن (برخلاف ۲۳ وزن کثرت جمع مکسرها) دلالت متفاوتی دارند که در فارسی برش متناظری ندارند. این اوزان عبارتند از: «أفعل»، «أفعال»، «أفعله» و «فعله» که در ضمن خود، علاوه بر جمع، تعداد خاصی را متبادر می‌کنند که نسبت به جمع در فارسی دقیق‌تر است (ر.ک؛ النظام، ۱۳۷۱: ۱۲۷-۱۲۸) و این بدان معناست که تجربه مشترک بشری در تجمیع با برش دقیق‌تری در عربی، خود را نشان می‌دهد:

۱- بدت فی السماء/نجم (۱۰-۳ ستاره)	ستاره‌هایی در آسمان نمایان شدند
۲- بدت فی السماء/نجوم (بیش از ۱۰ ستاره)	ستاره‌های (بسیاری) در آسمان نمایان شدند.

بر این اساس، مشاهده می‌شود که در قرآن کریم، برای اشاره به ماه‌های حرام (۴ ماه) از «أشهر» و برای ماه‌های سال (بیش از ۱۰) از «شهور» استفاده شده‌است:

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ (توبه/۵)	﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾ (توبه/۳۶)
معزی تا گاهی که به پایان رسید ماه‌های حرام	همانا شماره ماه‌ها نزد خدا دوازده ماه است
پس چون ماه‌های حرام سپری شد	در حقیقت، شماره ماه‌ها نزد خدا، .. دوازده ماه است
پس هنگامی که ماه‌های حرام سپری شود	یقیناً شماره ماه‌ها در پیشگاه خدا .. دوازده ماه است

با این حال، نه در ترجمه‌های نمونه بالا و نه در ترجمه‌های دیگری که پیش روی نویسنده است، این جنبه نسبی، یعنی جزئی‌نگری عربی در امر تجمیع، اساساً امکان ظهور و بروز در ترجمه نیافته‌است.

۲-۳. مقوله‌های واژگانی

۳-۲-۱. گاه‌ها (اوقات شبانه‌روز)

علاوه بر جنبه دستوری، زمان در جنبه قاموسی نیز بین دو زبان، حاوی تمایزات و جوانب نسبی است. در گاه‌شماری فارسی، تقسیم اوقات شبانه‌روز جزئی‌نگرانه به نظر نمی‌رسد، با وجود واژگان فرهنگی، مانند «خروس‌خوان»، «گرگ‌ومیش»، «شبگیر» و... . واژگانی که بر اوقات دلالت کنند، به تعداد واژگان عربی نیست، این در حالی است که اوقات شبانه‌روز در عربی، گاه‌های مختلف و برش‌های متعددی به خود می‌بیند. ابومنصور ثعالبی در کتاب ارزشمند خود *فقه اللغة العربیة و سر العربیة*، در باب ۳۰ (فصل ۱۷)، در ترتیب اوقات شبانه‌روز به نقل از حمزة بن الحسن، به ۲۴ واژه (۱۲ واژه برای ترتیب اوقات روز و ۱۲ واژه برای ترتیب اوقات شب) اشاره می‌کند:

در فارسی	شب				روز																				
	شبانه‌گاه		شامگاه		چاشت		صبح																		
	بامدادان	نیبه شب	سرسب	غروب	عصر	بعد ازظهر	نیم روز	پیش ازظهر	پگاه																
ساعت فرضی شبانه‌روز	۵	۴	۳	۲	۱	۲۴	۲۳	۲۲	۲۱	۲۰	۱۹	۱۸	۱۷	۱۶	۱۵	۱۴	۱۳	۱۲	۱۱	۱۰	۹	۸	۷	۶	
در عربی	الصباح	الصبح	الظهر	المغرب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب	الغروب
	الليل												النهار												

علاوه بر این واژگان که بیانگر ترتیب اوقات هستند، واژگان بسیاری هم به صورت مترادف با این واژگان، یا به معنای مجموعه‌ای از این‌ها دلالت دارد. گرچه این گاه‌شماری و نامگذاری اوقات در عربی قدیم وجود داشت و در متون و ادبیات کهن بیشتر قابل مشاهده است، اما طبیعتاً فهم دقیق و ترجمه چنین متونی را بنا بر جنبه نسبیت حائز اهمیت می‌سازد. بار دیگر صرفاً به عنوان نمونه، برای برخی از این نامگذاری گاه‌ها که در متون

مختلف شعر و نثر قدیم مشاهده می‌شود، به آیاتی از سوره اسراء استناد می‌کنیم و ترجمه مترجمان مشهوری را در نظر گذرانیم که با مسامحه و برشی بزرگتر از آنچه در عربی وجود دارد، به معادل‌یابی زمان‌ها پرداخته‌اند:

	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ..﴾ (اسراء ۷۸-۷۹)
آیتی	پای دار نماز را از بازگشتگاه خورشید تا تاریکی شب و خواندن نماز بامداد
فولادوند	نماز را از زوال آفتاب تا نهایت تاریکی شب برپا دار، و [نیز] نماز صبح را،
مکارم	نماز را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [- نیمه شب] برپا دار؛ و همچنین قرآن فجر [- نماز صبح] را؛

مترجمان در باب «دلوک الشمس» از عبارات‌های زوال خورشید بهره برده‌اند و برای «غسق» نیز از عبارت کلی «نهایت تاریکی شب» که جنبه توضیحی دارد، استفاده کرده‌اند که دقیق نیست. برای «قرآن الفجر»، ترجمه‌های پیش روی نویسنده، معادل با برش بزرگتر «نماز صبح» را انتخاب کرده‌اند، در حالی که «فجر» و «صبح» دو گاه و زمان متمایز در اندیشه و جهان‌نگری زبان عربی محسوب می‌شود.

همچنین، در آیه شریفه ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيَدْعُ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْأَعْدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾ (النور / ۳۶)، دو گاه «غدوة» و «أصیل» (ج: آصال) که به زمان خاصی از روز و شب در زبان عربی اشاره داشته‌است، از سوی مترجمان قرآن، مانند انصاریان، قمشه‌ای، مکارم شیرازی، به «صبح» و «شام» و از سوی مترجمان دیگری همچون آیتی، بهرام‌پور، خرمشاهی، فولادوند، معزی به «بامداد» و «شامگاه» یا «شبانگاه» برگردان شده‌است.

۲-۲-۳. رنگ

از جمله مقوله‌های موجود در مباحث نسیت زبانی، واژگان مربوط به رنگ‌ها در هر زبان است. در برخی از زبان‌ها، واژگان بسیاری به طیف رنگ‌ها اشاره دارند. برای مثال، «در زبان قوم ناواهو (Navaho)، نام رنگ‌ها تقریباً مشابه رنگ‌هایی است که سفید، سرخ و زرد می‌نامیم. اما هیچ واژه‌ای که معادل سیاه، خاکستری، قهوه‌ای، آبی و سبز باشد، وجود

ندارد» (هنله، ۱۳۷۲: ۸۲). یا اینکه مردمان مناطقی از گینه تمام اجسام و پدیده‌ها را به یکی از دو رنگ می‌بینند: Meli (برای رنگ‌های سرد، مانند آبی، سبز و سیاه) و Mola (برای رنگ‌های گرم، مانند قرمز، زرد و سفید). قبیله پیراها در آمازون، هیچ کلمه‌ای برای بیان رنگ‌ها ندارند و اگر از آن‌ها بخواهید مثلاً شیء سرخ‌رنگی را توصیف کنند، می‌گویند: مانند خون (ر.ک؛ بیات، ۱۳۹۴: ۴۱). برخلاف بسیاری زبان‌ها، عربی یکی از غنی‌ترین و شگفت‌انگیزترین زبان‌ها در باب واژگان رنگ، ترتیب‌بندی و تعدد واژگان مربوط به هر یک از رنگ‌هاست (در این زمینه، ر.ک؛ اللغه و اللون از احمد مختار عمر). آنچه درباره رنگ‌های زبان عربی جلب توجه می‌کند، نه وجود واژگان بسیار برای همه رنگ‌های موجود در طبیعت است. بلکه وجود طیف‌های بسیار برای رنگ‌های اصلی همچون سیاه، سفید، سرخ، سبز و زرد، جزئی‌نگری این زبان و تقطیع جهان رنگ‌ها در زبان عربی در مقایسه با فارسی را به وضوح نمایان می‌سازد. به عنوان مثال، ثعالبی به ترتیب مراتب خفیف تا شدید از رنگ سفید را به صورت زیر بیان می‌کند (ر.ک؛ ثعالبی، ۲۰۰۴م: ۱۱۵):

أبيض ← یقق ← لهق ← واضح ← ناصع ← هجان ← خالص

در کنار واژگان بالا که بر ترتیب سفیدی دلالت دارند، برای اشیاء نیز واژه‌ای مخصوص در بیان سفیدی آن‌ها استفاده می‌شد که بیانگر تقطیع تجربیات مشترک بشری در عربی به صورت دقیق‌تر و جزئی‌تر است و برای انتقال آن به فارسی، حتماً نیاز به بیان رنگ در کنار واژه اصلی است.

ثعالبی برای رنگ سیاه نیز واژگانی به ترتیب و به صورت سلسله‌ای بیان کرده‌است (ر.ک؛ همان: ۱۲۱):

أسود	جون	حالك	حلکوک	خداری	غریب
و أسحم	و فاحم	و حانک	و سحکوک	و جوجی	و غدافی

احمد مختار عمر در کتاب *اللغة و اللون*، برخی از واژگان را برشمرده‌است که به انواع مختلفی از رنگ سیاه در زبان عربی اشاره دارند (ر.ک؛ عمر، ۱۹۹۷م: ۴۵). در کنار واژگان متعدد و منحصر به فرد، زبان عربی برای بسیاری از اشیاء سیاه واژه منحصر به فردی

دارد و اینگونه نیست که مانند زبان فارسی، اسم جنس به همراه صفت بیاید؛ از جمله: الحاتم: کلاغ سیاه - الوین: انگور سیاه - الحال: گل سیاه و... جالب اینکه واژگانی برای رنگ سیاه وجود داشته که برای خوشایندی و ناخوشایندی بوده است (ر.ک؛ همان: ۴۵). از موارد شایسته توجه از جنبه نسبیّت زبانی، واژگانی بسیار برای رنگ‌هایی است که آمیختگی دو یا چند رنگ تصور می‌شدند و واژگان متعددی برای آمیختگی بین رنگ‌ها وجود دارد. شگفت‌آور آن است که واژگان مربوط به ترکیب دو رنگ، دلالت واحد ندارند و هر یک از آن‌ها به نوع خاصی از ترکیب دلالت دارند. برای مثال، «أحسب»، سیاه متمایل به سرخی، «أحوی» سرخ متمایل به سیاه و «أخطب»، زرد متمایل به سرخی سبزگون، و «أصهب» زرد متمایل به سرخ سفیدگون است (ر.ک؛ همان: ۴۴-۴۵). طبیعتاً در بیان چنین رنگ‌هایی، یا اصولاً واژگانی در فارسی وجود ندارد و یا در صورت بیان، به همان صورت ترکیب نام رنگ‌ها و یا توصیف رنگ اصلی می‌توان معادل‌هایی برای این واژگان یافت. گرچه ممکن است در متون جدید عربی، کمتر چنین واژگانی را بیابیم، اما مسلماً ترجمه متون قدیم، از جمله نهج البلاغه و اشعار قدیم، به ویژه جاهلی، با وجود چنین واژگان جزئی‌نگر با چالش مواجه است و دقت بیشتری از مترجم می‌طلبد. برای مثال، به معادل‌هایی که مترجمان قرآن برای «صفراء فاقع» ارائه شده است، نظری می‌اندازیم:

مترجم	﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَيْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ﴾ (بقره/ ۶۹)	مترجم
آیتی	گاوی است به زرد تند	گاوی است به زرد یکدست و خالص
انصاریان	گاوی است زرد و رنگش روشن	گاوی زرد زرینی باشد
خرمشاهی	آن گاوی است رنگش زرد روشن	گاوی باشد زرد یکدست
		مکارم

«زرد تند»، «زرد روشن»، «زرد یکدست»، «زرد خالص» و... از جمله معادل‌هایی است که هر یک به گونه‌ای درصدد تبیین جنبه نسبیّت در «فاقع» بوده است.

گاهی برخی مترجمان که حساسیتی نسبت به معنای خاص رنگ‌ها داشته‌اند، سعی کرده‌اند به هر نحو ممکن، چنین نسبیّت‌هایی در رنگ‌ها را در ترجمه نمایان کنند؛ مثلاً در ترجمه بخشی از خطبه ۱۶۵ نهج البلاغه در توصیف طاووس آمده است:

وَمَعَ فَنَقَّ سَمْعَهُ خَطٌّ كَمُسْتَدَقِّ الْقَلَمِ فِي لَوْنِ الْأَقْمُورَانِ أَيْضُ يُقَقُّ	
فیض	و در رنگ (مانند رنگ) گل بابونه است که بسیار سفید می باشد
شهیدی	خطی باریک چون نوک خامه به رنگ بابونه نیک سپید
معادیکخواه	خط کشیده‌ای به رنگ بابونه سفید نمایان است

برخی مترجمان نهج البلاغه متوجه نسبت زبانی در رنگ‌ها بوده‌اند. گرچه معادیکخواه «یقق» را در ترجمه لحاظ نکرده‌است، اما فیض و شهیدی با تعبیری درصدد تبیین معنای «یقق» بوده‌اند که در طیف رنگ‌ها در زبان عربی در درجه بعدی سفیدی نسبت به «ابيض» قرار دارد. این مسئله در ترجمه متون کهن دیگر، مانند خطبه‌ها و اشعار جاهلی نیز ممکن است مترجمان را با چالش مواجه کند. به عنوان مثال، در دو بیت زیر از امری‌القیس که به قلم مترجم شهیر، استاد آیتی ترجمه شده‌است، حذف در این زمینه مشاهده می‌شود:

«وَفَرَعٍ يَزِينُ الْمَثْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ أَثِيثٌ كَقَنْوِ النَّخْلَةِ الْمُتَعْتَكِلِ»

یعنی: «خرمنی از گیسوان سیاهش چون خوشه‌های خرما بر پشتش می‌غلتنید» (آیتی، ۱۳۴۵: ۱۵).

در این ترجمه، مترجم «أسود فاحم» را که دلالت بر رنگ سیاه ذغال‌مانند دارد، به خرمنی از «گیسوان سیاه» ترجمه کرده‌است. همچنین، در بیت زیر:

«كُمَيْتٌ يَزُولُ اللَّبْدُ عَنْ حَالٍ مَثْنِهِ كَمَا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِأَلْمَتَّزَلِ»

یعنی؛ «و چون تخته‌سنگی که از فرط صافی و همواری قطره باران را از خود فروغلتاند، نمدزین از پشت کُمیتِ رهوار من می‌لغزید» (همان: ۱۸).

در این ترجمه نیز «کُمیت» که صفت اسب با رنگی آمیخته از سیاه و سرخ است، به همان صورت «کُمیت» وارد ترجمه شده‌است: «... نمدزین از پشت کُمیتِ رهوار من می‌لغزید». بنابراین، فهم معنای «کُمیت» را به خواننده و دانش او نسبت به مفهوم واژه واگذار کرده‌است.

ملاحظه می‌شود که مترجمان در مقوله رنگ تلاش می‌کنند با ترکیبی وصفی به

تبادل یابی در معنای رنگ پردازند که طبیعتاً به علت عدم برش جزئی‌نگرانه در فارسی و پرهیز از تجزیه معنایی، به علت لطمه به ترجمه، مترجمان یا با تسامح معادلی با معنای شامل را می‌آورند و یا از ترکیب وصفی استفاده می‌کنند. چنان‌که ملاحظه شد، در ترجمه «کمیت»، مترجم از عبارت «اسب سیاه مایل به سرخ» به سبب غیرادبی بودن این تعبیرها پرهیز کرده‌است.

۳-۲-۳. اوصاف

از جمله مقوله‌هایی که می‌تواند حاکی از برش و تقطیع بسیار جزئی جهان طبیعت در زبان عربی باشد، توصیفات اشیاء، همچون بزرگی، کوچکی، زیادی، کمی، خشکی، تری و... است. افرادی که با اشعار دوره کهن عربی آشنایی دارند، با واژگان بسیاری مواجه می‌شوند که به ویژگی‌های مشترک هر شیء با اشیاء دیگر به واسطه واژه منحصره‌فردی اشاره می‌کند. برخلاف فارسی که اوصاف و صفت‌ها غالباً در بافت زبانی معنای خاص خود را می‌یابند: مانند صفت «خوب» که در ترکیب‌های «پزشک خوب»، «معلم خوب»، «غذای خوب»، «پسر خوب»، «شهر خوب» و... حاوی ویژگی مثبت است، اما در عربی، برای هر یک از این خوبی‌ها واژگان منحصره‌فردی وجود دارد (در اثبات این حکم، می‌توان بخش‌های مختلف کتاب *فقه اللغة* ثعالبی را به عنوان سند ارائه نمود)؛ مثلاً در حالی که در فارسی، صفت «نرم» برای اشیاء بسیاری استفاده می‌شود، در عربی برای بیان نرمی در بسیاری از اشیاء، واژه منحصره‌فرد وجود دارد (ر.ک؛ ثعالبی، ۲۰۰۴: ۷۳):

ثوب لِين	ريح رخاء	رُح لُدُن	لَحْم رَخِص	بَنَان طِفْل	شَعْر سُخَام	عُصْن أَمْلُود	فِرَاش وَثِير	أَرْض دَمَثَة
لباس نرم	باد نرم	نیزه نرم	گوشت نرم	سرانگشت نرم	موی نرم	شاخه نرم	بستر نرم	زمین نرم

در باب صفت «کمی» و «زیادی» نیز برای بسیاری از واژگان عربی صفت منحصره‌فردی استفاده می‌شود؛ مثلاً:

زیادی (کثرة)	لُبْد (مال)	عَدَق (ماء)	لَجِب (جیش)	عُبَاب (مطر)	کثیرة (فاکهة)
کمی (قلة)	زهید (مال)	وَشَل (ماء)	وَتَح (عطاء)	غشاق (شُرْب)	غرار (نوم)

به علت محدودیت در مقاله، امکان ارائه مثال‌های بیشتری وجود ندارد. اما با بررسی کتاب *فقه اللغة* ثعالبی، باز هم به موارد متعددی از اوصاف اصلی برمی‌خوریم که ترتیب و تفسیرهای فراوانی را در عربی برخلاف فارسی به خود می‌بیند. علاوه بر مسئله بالا، اوصاف بسیاری در عربی مانند «بلندی و کوتاهی»، «خیسی و خشکی»، «نرمی و سفتی»، «کمی و زیادی»، «زیایی و زشتی»، «لاغری و چاقی»، «شجاعت و ترسویی» هستند که سلسله‌مراتب و تجزیه معنایی بسیار جزئی‌تری نسبت به فارسی دارند. ثعالبی سلسله‌مراتب شجاعت و ترس را (به نقل از ثعلب و او از ابن‌الأعرابی و نیز سلمة به نقل از الفراء که همگی از بزرگان ادبیات و زبان عربی بوده‌اند،) نقل می‌کند (ر.ک؛ همان: ۹۹-۱۰۰):

شجاع	بَطَل	صَمَّة	بُهْمَة	ذَمِر	حَلِس (حلبس)	أهیس (ألّیس)	نَکَل	نَهْیَک (محرِب)	غَشَمَشَم
	←	←	←	←	←	←	←	←	←

از جمله این صفت‌ها، ویژگی‌های آب است؛ مانند «أجاج» که ثعالبی درباره آن می‌گوید: «لا يُقال للماء المح أجاج إلا إذا كان مع ملوحتة مرّاً» (همان: ۵۱). نمود چنین معنای نسبی (شوری آمیخته به تلخی) در برخی ترجمه‌ها با نقص مواجه، و در ترجمه‌های صحیح نیز دو معنای تلخی و شوری با تقدم متفاوت بیان شده‌است. بنابراین، باز هم مترجمان مجبور به تجزیه معنایی و بیان مؤلفه‌های معنایی در ترجمه هستند:

مترجم	﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ (واقعه/۷۰)		مترجم
آیتی	تلخ	تلخ	بهرامپور
قمشه‌ای	شور و تلخ	تلخ و شور	مکارم

۳-۲-۴. کنش‌ها

کنش‌ها چه به صورت فعلی و چه به صورت اسم‌های فاعلی و مفعولی نیز از مقوله‌های

شایسته ملاحظه در امر نسبیّت زبان هستند. برای تبیین اثرگذاری این مقوله نسبی در ترجمه از عربی به فارسی که در متون کهن، از جمله اشعار جاهلی، قرآن کریم و نهج البلاغه بیشتر نمود می‌یابد، به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

در قرآن، دو واژه دیگر نیز در معنای واژه «اسراع: شتاب» دیده می‌شوند: واژه «إهطاع» که به شتاب همراه با دلهره دلالت دارد و «إهراع» که به شتاب همراه با هیجان اطلاق می‌شود و هر یک از این دو واژه، بافت خاصی برای کاربرد می‌طلبند. در ادامه، برخی ترجمه‌ها از آیه ۳۶ سوره معارج که «مُهْطِعِينَ» برای بیان شتاب همراه با ترس کافران استفاده شده است و آیه ۷۸ سوره هود که در آن، «إهراع» برای بیان شتاب با هیجان قوم لوط به منظور تعرض به مهمانان وی به کار رفته است، آورده می‌شود:

واژه	إهطاع: شتاب با ترس و دلهره	إهراع: شتاب با هیجان و لرزش
آیه	﴿فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكَ مَهْطِعِينَ﴾ (معارج/ ۳۶)	﴿وَجَاءَهُ قَوْمَهُ بِهَرَعُونَ إِلَيْهِ﴾ (هود ۷۸)
آبشی	پس چیست که کافران به سوی تو می‌شتابند؟	و قومش شتابان نزد او آمدند
انصاریان	کافران راجه شده که به تو چشم دوخته به سویت شتابانند؟	و قومش شتابان به سویش آمدند
بحرمتاهی	پس کافران راجه می‌شود که به سوی تو شتابانند	قومش شتابان به سوی او هجوم آوردند
فولادوند	چه شده است که آنان که کفر ورزیده‌اند، به سوی تو شتابان	و قوم او شتابان به سویش آمدند
مکارم	این کافران راجه می‌شود که با سرعت نزد تو می‌آیند...	بسرعت به سراغ او آمدند

همان گونه که در معادل‌یابی‌های مترجمان مشاهده می‌شود، وجه تمایز دو نوع شتابتن (إهطاع - إهراع) در ترجمه‌ها نمایان نشده است و هر دو به صورت معادل عام (شتاب و مشتقات آن) ترجمه شده‌اند. «إهطاع» در آیه ۴۴۳ سوره ابراهیم نیز مجدداً برای بیان شتاب همراه با دلهره و ترس به کار رفته است: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾ (ابراهیم/۴۳). از میان ترجمه‌های فوق، صرفاً الهی قمشه‌ای به جنبه ترس در آن اشاره و به صورت تجزیه معنایی بیان کرده است: «همه شتابان و هراسان سر به بالا کرده...» (الهی قمشه‌ای). یا در آیه ۳۰ سوره یوسف که می‌فرماید: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا نَنرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، ترجمه‌های زیر ارائه شده است: «شیفته او

گشته‌است» (آیتی)، «عشق آن نوجوان در درون قلبش نفوذ کرده» (انصاریان)، «سخت دل‌داده او شده‌است» (بهرام‌پور)، «دل در گرو محبت او داده‌است» (خرمشاهی)، «سخت خاطر خواه او شده‌است» (فولادوند)، «حب او وی را شیفته و فریفته خود ساخته» (الهی قمشه‌ای)، «عشق این جوان، در اعماق قلبش نفوذ کرده» (مکارم شیرازی)، «همانا مهر او دلش را ربوده» (معزی). با نگاهی به این ترجمه‌ها درمی‌یابیم که مترجمان در معادل‌یابی «شَعْف» فهم واحدی نداشته‌اند که گرچه به لحاظ معنایی چندان اثرگذار نیست، اما حاکی از نوعی ابهام در درک آن است.

۳-۲-۵. پدیده‌های طبیعی

از جمله نکات شایسته توجهی که در تأیید نسبیت زبانی و جزئی‌نگری عربی می‌توان ارائه کرد، وجود واژگان فراوان در عربی برای گونه‌های مختلف یک حوزه معنایی است. حجم این واژگان گاهی به حدی است که اتکای عربی بر جزئیات و حواس را بیشتر نمایان می‌سازد.

نکته مهم در اینجا، کنار گذاشتن عناصر فرهنگی خاص هر زبان از بحث نسبیت است؛ مثلاً برف در فرهنگ اسکیموهای ساکن قطب، یک پدیده همیشگی با انواع گوناگون است و این طبیعی است که آن‌ها واژگان منحصر به فردی برای گونه‌های مختلف برف داشته باشند و در مقابل، افرادی که در سواحل گرمسیری زندگی می‌کنند و برفی ندیده‌اند، طبیعتاً واژه‌ای هم برای آن در زبانشان ندارند و در عوض، برای انواع ماهیان دریایی که خوراک و معیشت آن‌ها بر پایه آن است، واژگان متعددی استفاده می‌کنند. متأسفانه گاهی این مسئله مورد غفلت قرار می‌گیرد و موارد خاص فرهنگی با عنوان نسبیت زبان مطرح می‌شود. بنابراین، آنچه به عنوان مثالی صحیح از منظر نسبیت اهمیت پیدا می‌کند، پدیده‌های طبیعی مشترکی است که بین همه انسان‌ها تجربه‌شدنی است. از جمله این پدیده‌ها می‌توان به ابر، باران، خاک و سنگ، برخی حیوانات و... اشاره کرد.

این امر در عربی در باب پدیده‌هایی مشاهده می‌شود که پدیده‌های مشترکی بین انسان‌ها هستند؛ مانند ابر، باد، باران، شمشیر، مرد، زن، زمین، گرسنگی، صدا، آب و مقدار

آن، سنگ، خشکی، حیوانات اهلی و... به گونه‌ای که بخش چشمگیری از کتاب *فقه اللغة* و *وسر العربیة* را می‌توان به عنوان مثال ذکر کرد. برای مثال در آیه شریفه زیر، دو واژه ساده «طل» و «وابل» که به دو نوع باران دلالت دارند، اختلافاتی را در ترجمه موجب شده است:

مترجم	﴿فَإِنْ لَمْ يُمْسِكْهَا وَأَبِلْ فَطَلُّ﴾ (بقره/۲۶۵)		مترجم
آیتی	باران تند / نرم باران	رگبار / باران ریز	فولادوند
بهرامپور	رگبار / باران سبک	باران زیاد / اندک باران	قمشه ای
خرمشاهی	باران سنگین / باران سبک	باران درشت و تند / باران خرد و نرم	مجتبوی
مکارم	باران درشت / باران نرم	باران درشت / باران خرد	معزی

از ترجمه‌های بالا به‌خوبی برمی‌آید که مترجم فارسی در معادل‌گزینی واژگان «طل» و «وابل» دست به تجزیه مؤلفه‌های معنایی واژه زده است و اختلافاتی نیز در این بین دیده می‌شود؛ زیرا تندی یا سنگینی و درشتی و یاریزی، نرمی و سبکی که در ترجمه‌ها دیده می‌شود، نمی‌توانند به شکل یکسان و دقیقی واژگان منحصر به فرد اصلی را منتقل کنند.

همچنین، درباره شتر که در نظر اول یک پدیده خاص فرهنگی به حساب می‌آید (البته اینگونه نیست؛ زیرا شتر خاص مناطق جغرافیایی عرب نبود و در مناطق مختلف آسیا و آفریقا وجود داشت). شاهد زیر حوزه‌های معنایی بسیاری بر اساس سن، رنگ، سرعت و... هستیم که در فارسی مشاهده نمی‌شود. ثعالی به نقل از أبو عمرو و أصمعی نام‌های منحصر به فرد شتر را صرفاً بر اساس سن حیوان ذکر می‌کند (ر.ک؛ ثعالی، ۲۰۰۴: ۱۳۳) که اینگونه است:

اسامی شتر در زبان عربی صرفاً بر اساس سن			
السلیل	پندو تولد	الریاح	۷ساله و افتادن دندان رباعیه
السقب / الحوار	بعد چندماه	السدیس	۸سالگی
الفصیل	یکساعت و جدا از مادر	البازل	۹ساله
ابن مخاض	دو ساله	المخلف + ۱ و ...	۱۰ساله و بیشتر
ابن لبون	سه ساله	العرد	پیر میانه
الحق	چهارساله و آماده سواری	القحر	پیر شده
الجدع	۵ سالگی	الثلب	زمان شکسته شدن دندانها
الثنی	۶ساله و افتادن دندان تیه	الماج	پیر به حدی که قادر به حفظ آب دهان نباشد
		الکحکح	در نهایت پیری

این امر شاید در برخی از مقوله‌های صدرصد فرهنگی زبان‌های دیگر نیز دیده نشود که بی‌شک بیانگر تجزیه تجربیات عرب قدیم در زبان بوده‌است و این امر اکنون می‌تواند در فهم غیرعرب‌زبانان از متون کهن اثرگذار باشد. به عنوان مثال، در متن فاخر و ارزشمند نهج‌البلاغه و در اولین کلمه قصار امیرالمؤمنین علی^(ع)، با حدیثی مواجه هستیم که از واژه «ابن اللبون» استفاده شده که بنا بر جدول بالا، به معنای «شتر بچه سه‌ساله» است. بنابراین، در ترجمه‌هایی از نهج‌البلاغه که این امر انعکاس نیافته‌است، طبیعتاً فهم دچار نسبیت می‌شود:

مترجم	کُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَأَبْنِ اللَّبُونِ لَا ظَهْرَ فَيُرْكَبُ وَلَا ضَرْعَ فَيُحَلَبُ	مترجم
انصاریان	بچه شتر	شتر نر دو ساله
شهیدی / دشتی	شتر بچه دو ساله	اشتر بچه

برخی (مانند استاد انصاریان و معادیکخواه)، «ابن اللبون» را صرفاً «بچه شتر» یا «اشتر بچه» معنا کرده‌اند و برخی هم (مثل شهیدی و دشتی) بنا به تفاسیر، «شتر دوساله!» ترجمه کرده‌اند که لزوم دقت در معانی جزئی واژگان در چنین ترجمه‌هایی را بیشتر می‌کند؛ زیرا به شتری نر که دو سالش تمام و در سه‌سالگی قرار دارد، «ابن اللبون» می‌گویند. البته برخی نیز بنا بر وجود واژه «ابن» در معادل‌یابی خود، واژه «نر» را نیز افزوده‌اند و همه این‌ها حاکی از لزوم ترجمه مفهومی مبتنی بر افزایش است و به عبارت دیگر، مترجم را وادار به ثبت تجزیه معنایی واژه اصلی می‌کند.

به‌رغم وجود موارد مذکور در این مقاله که بیشتر در متون کهن، اعم از شعر، متون

دینی و کتب ادبی خودنمایی بیشتری دارد، می‌توان گفت جهانی‌سازی و تأثیرگذاری فرهنگی زبان‌های برجسته بین‌المللی به تدریج نسبت احتمالی موجود در بین زبان‌ها را به سوی زوال پیش می‌برد و عناصر نسبی در بین زبان‌ها کم‌رنگ‌تر از گذشته می‌شود.

نتیجه‌گیری

- زبان عربی و فارسی را می‌توان از منظر نسبیّت زبانی در نوع ضعیف آن، در مقوله‌های دستوری و ساخت‌واژی تحلیل کرد که علاوه بر مقوله‌بندی عناصر نسبیّت زبانی و تبیین آن بین این دو زبان، تأییدی ویژه بر وجود نسبیّت بین عربی و فارسی است که بخش ساخت‌واژی آن‌ها بسیار جزئی‌نگرانه است.

- در بین عوامل دستوری، تکیه عربی بر دو مؤلفهٔ تشبیه و تانیث در شناسه‌ها و صرف فعل، موجب شده‌است تا صرف فعل در عربی تقطیع بیشتر و دقیق‌تری نسبت به فارسی داشته باشد که از منظر نسبیّت کاملاً مورد اتمام است. در کنار این مسئله، ادات تأکید و جمع قَلت نیز از مقوله‌های دستوری هستند که مبین نسبیّت بین دو زبان هستند. همچنین، در عناصر قاموسی و ساخت‌واژی، زبان عربی حداقل در دورهٔ کهن خود به شدت و با حسّی‌نگری بسیار جزئی به تقطیع پدیده‌های مشترک بشری پرداخته‌است و به عبارتی، تمایز واژگانی عربی با فارسی و شاید دیگر زبان‌ها، آن را به کلی متفاوت و ویژه می‌سازد. از بین مقوله‌های قاموسی، حوزه‌های معنایی متعددی در عربی، تقطیع جزئی دارند که از جملهٔ مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به حوزهٔ رنگها، اوصاف اصلی، پدیده‌های طبیعی اشاره کرد.

- با استشهاد به منابع مختلفی همچون متون ادبی، دانشنامه‌ها و فرهنگ‌های عربی، برش جزئی‌تر زبان عربی نسبت به فارسی بر اساس موارد مذکور در پژوهش کاملاً قابل اثبات است.

- وجود چنین جنبه‌هایی از نسبیّت، لزوم توجه و دقت در فهم متن عربی و نیز در معادل‌یابی از سوی مترجمان را حائز اهمیت ساخته‌است و بررسی ترجمهٔ متون، از جمله ترجمهٔ قرآن، شعر جاهلی و نهج‌البلاغه، اثرگذاری امور نسبی در ترجمه را نشان می‌دهد، به

طوری که در برخی موارد (مانند مقوله تأنیث)، مترجمان برای تمایز به ذکر مرجع به جای ضمائر مؤنث و مذکر پرداخته‌اند و در تشبیه نیز غالباً تمایزی بین جمع یا مثنی دیده نمی‌شود. در باب مقوله رنگ نیز مترجمان یا از واژگان عام و شامل استفاده کرده‌اند و یا از ترکیب اضافی و وصفی برای تبیین جنبه نسبی بهره گرفته‌اند. همچنین، در اوصاف، افعال و پدیده‌های طبیعی، غالباً مترجمان ناچارند واژه حاوی جنبه نسبی را تجزیه معنایی کنند و ذکر مؤلفه‌های معنایی آن را در ترجمه ثبت نمایند.

منابع

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۴۵). *معلقات سبع*. تهران: سازمان انتشارات اشرفی.
- امیری، مهرداد. (۱۳۷۸). «بحثی درباره فرضیه نسبیت زبانی در گویش باصری فارس». *متن پژوهی ادبی*. ش ۴۶. صص ۹۸-۸۳.
- باطنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). *زبان و تفکر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- _____ . (۱۳۷۴). «رابطه زبان و تفکر». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*. ش ۶، ۷ و ۸. صص ۶۶-۵۱.
- بدخشان، ابراهیم و حسن آزموده. (۱۳۹۱). «بازاندیشی نسبیت زبانی با رویکرد شناختی و استناد بر داده‌های زبان فارسی». *زبان و ادب فارسی دانشکده آزاد سندج*. س ۴. ش ۱۱. صص ۲۸-۱.
- برکه، بسام. (۱۹۹۵ م). «الحدث الاجتماعی و ذاكرة الشعوب فی المفردة و التراکیب اللغویة». *الفکر العربی*. ع ۸۰. صص ۷۹-۶۱.
- بیات، حسین. (۱۳۹۴). «نسبیت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی». *نقد ادبی*. س ۸. ش ۳۲. صص ۵۲-۲۹.
- الثعالی، أبو منصور. (۲۰۰۴ م). *فقه اللغة و سر العربیة*. بیروت: دارالمعرفة.
- حسنوند عموزاده، ابوذر. (۱۳۹۳). «نسبیت زبانی در واژگان خویشاوندی گویش لکی دره شهر: یک بررسی تطبیقی با زبان فارسی». *فرهنگ ایلام*. د ۱۵. ش ۴۴ و ۴۵. صص ۱۵۴-۱۳۸.
- خلیفه‌لو، سید فرید. (۱۳۸۳). «زبان و واقعیت (بازخوانی یک فرضیه)». *پژوهشنامه ادب*

غنائی. س ۲. ش ۳. صص ۱۵-۲۴.

دوسوسور، فردینان. (۱۳۸۹). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.

سایپر، ادوارد. (۱۳۷۶). *زبان، درآمدی بر مطالعه سخن گفتن*. ترجمه علی محمد حق‌شناس. تهران: سروش.

سورن، پیترو. (۱۳۸۹). *مکاتب زبان‌شناسی نوین در غرب*. ترجمه علی محمد حق‌شناس. تهران: سمت.

صفوی، کوروش. (۱۳۸۸). *هفت گفتار درباره ترجمه*. تهران: نشر مرکز.

عمر، احمد مختار. (۱۹۹۷م). *اللغة و اللون*. القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع.

عموزاده مهدیرجی، محمد. (۱۳۸۳)، «نقش زبان در نمود واقعیت‌ها». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. ش ۱۹۰. صص ۱-۲۲.

فکوری، ابراهیم. (۱۳۸۲). «رابطه زبان و اندیشه از دیدگاه روانشناسی». *ایران‌شناسی*. س ۱۵. ش ۵۹. صص ۵۴۹-۵۵۶.

لاند، نیک. (۱۳۸۸). *زبان و اندیشه*. ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده. تهران: نسل فردا-ارجمند.

محسب، محیی‌الدین. (۱۹۹۷م). *اللغة والفکر والعالم (دراسة فی النسبیه اللغویة بین الفرضیه والتحقق)*. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر.

النظام، الحسن بن محمد. (۱۳۷۱). *شرح النظام (شرح شافیه ابن حاجب)*. قم: منشورات العزیزی.

نظامی‌زاده، مهرگان. (۱۳۷۳). «زبان و فرهنگ». *مجموعه مقالات*. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی. صص ۴۹۷-۵۱۲.

نیلی‌پور طباطبائی، مریم. (۱۳۸۷). *نسبیت زبانی و ترجمه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان‌شناسی. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

هاشمی، احمد. (۱۳۸۱)، *جواهر البلاغة*. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

هنله، پل. (۱۳۷۲). «زبان، اندیشه و فرهنگ». ترجمه یدا... موقن. *کلک*. ش ۴۴ و ۴۵. صص ۹۷-۷۷.

یول، جرج. (۱۳۸۶). *نگاهی به زبان، یک بررسی زبان‌شناختی*. ترجمه نسرین حیدری. تهران: سمت.

ترجمه عربی مقوله‌های فرهنگی داستان فارسی *شکر است* از محمدعلی جمال‌زاده بر اساس نظریه نیومارک

محمد رحیمی خوبگانی*

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱۱)

چکیده

بررسی و نقد چگونگی انتقال عناصر فرهنگی داستان فارسی *شکر است* اثر محمدعلی جمال‌زاده از فارسی به عربی با استفاده از الگوی پیترو نیومارک در تقسیم‌بندی مقوله‌های فرهنگی و راهکارهای ترجمه آن، هدف این پژوهش است. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده، بیانگر این مطلب است که داستان فارسی *شکر است* تمام پنج دسته مقوله فرهنگی مورد نظر نیومارک را دارد و مترجم برای ترجمه این داستان، بیشتر از راهکار «معادل فرهنگی» سود جست‌است و بدین صورت، ترجمه‌ای مخاطب‌محور ارائه کرده‌است.

واژگان کلیدی: فارسی *شکر است*، ترجمه عربی، مقوله‌های فرهنگی، پیترو نیومارک.

* E-mail: m.rahimi@fgn.ui.ac.ir

مقدمه

امروزه مباحث فرهنگی جزو جدایی‌ناپذیر پژوهش‌های ترجمه‌هاست و تسلط بر فرهنگ زبان مقصد و زبان مبدأ یکی از شروط اصلی موفقیت مترجم است. حقانی می‌گوید: «در واقع، از آنجا که زبان در بستر فرهنگ شکل می‌گیرد، انتقال زبانی در ترجمه از یک سو، تعامل مترجم با مقولات فرهنگی موجود در آن و از سوی دیگر ارتباط و تعامل میان فرهنگ‌های مبدأ و مقصد را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد» (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۸۱). مقاله حاضر با تکیه بر نظریه نیومارک در ترجمه مقوله‌های فرهنگی، تلاش دارد تا ترجمه عربی داستان فارسی *شکر است* اثر محمدعلی جمال‌زاده را با عنوان *الفارسی سگر نقد* و بررسی نماید و پاسخی برای پرسش‌های زیر پیدا کند:

- الف) پرسامدترین مقوله‌های فرهنگی نظریه نیومارک در متن ترجمه کدام است؟
 ب) پرسامدترین راهکارهای انتقال عناصر فرهنگی در ترجمه کدام است؟
 ج) کدام راهکار برای ترجمه کدام مقوله بهتر و مناسب‌تر است؟
 د) مترجم در خلال ترجمه مقوله‌های فرهنگی چه مواردی را حذف کرده‌است؟ آیا این حذف‌ها دلیل زبانی دارد یا فرازبانی است؟

برای رسیدن به پاسخی مناسب برای پرسش‌های مذکور، ابتدا مقوله‌های فرهنگی نیومارک و آنگاه راهکارهایی که او برای انتقال این مقوله‌ها ارائه داده، به صورت مفصل معرفی می‌شود. سپس تلاش می‌گردد تا تمام سازه‌های قابل کاربست این الگو بر ترجمه داستان فارسی *شکر است*، اعمال شود. روش کار پژوهش بر اساس مقابله کامل و خط‌به‌خط متن مبدأ و متن مقصد است و شامل سه مرحله استخراج، دسته‌بندی و تحلیل داده‌ها می‌شود.

در باب پیشینه تحقیق باید گفت که بنا بر یافته‌های نگارندگان، ترجمه عربی فارسی *شکر است* تا امروز مورد توجه منتقدان نبوده‌است و چنین به نظر می‌رسد که هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نشده‌است. البته در زمینه کاربست الگوی نیومارک بر متون داستانی دیگر، پژوهش‌هایی صورت گرفته که از قرار زیر است:

– کبری روشنفکر، هادی نظری منظم و احمد حیدری در مقاله «چالش‌های ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در رمان اللص والکلاب نجیب محفوظ: مقایسه دو ترجمه با تکیه بر چارچوب نظری نیومارک» که در مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی (سال ۱۳۹۲/ شماره ۸) چاپ شده، تلاش کرده‌اند تا چالش‌های ترجمه مقوله‌های فرهنگی را مشخص کنند، اما آن‌ها تمام موارد را استخراج نکرده‌اند و تنها به مثال‌هایی برای نمونه اکتفا نموده‌اند.

– حسن هاشمی میناباد در مقاله «فرهنگ در ترجمه و ترجمه عناصر فرهنگی» چاپ شده در مجله مطالعات ترجمه (سال ۱۳۸۳/ شماره ۵)، به الگوی نیومارک اشاره و تأکید کرده که ترجمه‌های مختلف را می‌توان با این الگو نقد کرد. همچنین، وی در مجموعه مقالات خود با عنوان «گفتارهای نظری و تجربی در ترجمه» که در سال ۱۳۹۶ چاپ شده، در بخش دوم به مسائلی چون «فرهنگ در ترجمه، عناصر و واژگان فرهنگی در ارتباط بین‌زبانی» می‌پردازد.

– تمام قطاف عبدالکریم در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان «إشکالیة نقل الخصوصیات الثقافية» (دفاع شده در سال ۲۰۰۵ میلادی)، در دانشگاه منتوری قسطنطنیه، به ارائه راهکارهایی برای ترجمه و انتقال عناصر فرهنگی می‌پردازد، ولی نمونه‌ای ذکر نمی‌کند.

– روح‌الله افراه در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در اشعار سهراب سپهری و فروغ» (دفاع شده در سال ۱۳۸۹ در دانشگاه پیام نور مرکز تهران)، به چالش‌های ترجمه اشعار این دو شاعر پرداخته است.

– علی عزیززاده در مقاله‌ای با عنوان «مقوله‌ها و عناصر فرهنگی و چگونگی ترجمه آن‌ها در گتسبی بزرگ ترجمه کریم امامی» که مجله پژوهش ادبیات معاصر جهان منتشر شده (سال ۱۳۸۹/ شماره ۵۹)، تلاش کرده است تا راهکارهای کریم امامی را در ترجمه مقوله‌های فرهنگی ترجمه مذکور بر اساس الگوی نقد نیومارک بررسی کند. این مقاله تنها به مقوله‌های فرهنگی پرداخته است و به طور کامل از الگوی نیومارک سود نچسته است.

– سیدمحمد رضا هاشمی و نادیا غضنفری مقدم هم در مقاله‌ای با عنوان «بومی‌سازی

مدل پنجگانه عناصر فرهنگی نیومارک با زبان و فرهنگ فارسی» که در مجله مطالعات زبان و ترجمه چاپ شده (سال ۱۳۹۳ / شماره دوم)، تلاش کرده‌اند تا الگوی نیومارک را بومی‌سازی و مؤلفه‌های آن را بر زبان فارسی پیاده کنند.

- رجبعلی عسکرزاده طرهبه در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان مطالعه فرهنگی ترجمه برای کودکان در حوزه دوبله و زیرنویس کارتونها: استراتژی‌های اتخاذشده توسط مترجمان فارسی‌زبان» که در سال ۱۳۹۴ در دانشگاه امام رضا^(ع) دفاع شده، به بررسی استراتژی‌ها و راهکارهای مورد استفاده برای ترجمه مقوله‌های فرهنگی پرداخته است.

۱. نظریه مقوله‌های فرهنگی نیومارک

«ترجمه» راه ارتباط میان فرهنگ‌هاست و «فعالیت‌های ترجمه‌ای را باید فعالیت‌هایی تلقی کرد که اهمیت فرهنگی دارند. از این رو، مترجم بودن در درجه اول برابر است با توانایی ایفای نقشی اجتماعی؛ یعنی ایفا کردن نقشی که جامعه‌ای به فعالیت اجراکنندگان آن و یا حاصل کار آن‌ها اختصاص می‌دهد» (لفور و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۴). از نظر این دست ترجمه‌پژوهان، «ترجمه عناصر و مفاهیم فرهنگی از دشوارترین مشکلات ترجمه محسوب می‌شود، به ویژه که هر متن در زمینه فرهنگی خاص خود شکل می‌گیرد» (هاشمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۴). ترجمه یک حرکت بین فرهنگی و هدف‌دار است و صرفاً به جنبه‌های فیزیکی انتقال واژه‌ها محدود نمی‌شود. «در اینجا ارتباط بینا فرهنگی از طریق واسطه‌ای به نام مترجم یا متننده انجام می‌شود» (هاشمی میناباد، ۱۳۹۶: ۱۷) و «اگر بپذیریم که یکی از اهداف ترجمه ادبی، آشنا کردن خواننده با فرهنگ مردم دیگر نقاط جهان است، پس ترجمه عناصر فرهنگی اجتناب‌ناپذیر است» (علیزاده، ۱۳۸۹: ۵۵). اما انتقال فرهنگ همیشه یک چالش بزرگ در ترجمه بوده است و ترجمه‌پردازان در چگونگی و میزان ترجمه‌پذیری آن اختلاف نظر داشته‌اند. کسانی چون لفور ترجمه را یک بازنویسی می‌دانند (ر.ک؛ ماندی، ۱۳۹۴: ۲۴۶)؛ چنان‌که میرزا حبیب اصفهانی (۱۲۸۶ ه.ق.) (Le Midanthrope) نمایشنامه معروف مولیر را با نام «گزارش مردم گریز» به فارسی ترجمه می‌کند و همه مقوله‌های فرهنگی را حتی نام شخصیت‌های داستان را نیز دگرگون می‌کند

تا متنی بومی ارائه دهد و کسان دیگری چون صاحبان نظریه تعادل و گاهی نظریه نظام‌ها، «بوی ترجمه دادن» و انتقال یک‌یک مقوله‌های فرهنگی را وظیفه مترجم می‌دانند؛ مثلاً ونوتی «معتقد است که عناصر سازنده متن اصلی باید در متن ترجمه حضور داشته باشند و خواننده هر لحظه بداند که متن ترجمه‌ای را می‌خواند» (صلح جو، ۱۳۹۴: ۲۶). مترجم برای ایفای نقش فرهنگی خود نیازمند ابزار و راهکارهای زبانی برای انتقال عناصر فرهنگی زبان مبدأ است، نظریه پردازان مختلفی تلاش کرده‌اند با دسته‌بندی عناصر فرهنگی متنی و راهکارهای ترجمه آن، به نوعی توصیف و تحلیل و ارزیابی از روند ترجمه فرهنگ دست یابند. در این میان پیتر نیومارک (Peter newmark) برای ارزیابی چگونگی ترجمه مقوله‌های فرهنگی، آن‌ها را در چند دسته تقسیم‌بندی کرده‌است و به صورتی ارائه داده که به نظر کاربردی و قابل کاربست است:

- عناصر بوم‌شناسانی (Ecology)؛ مانند: گیاهان و جانوران یک سرزمین، دشت‌ها، کوه‌ها، جلگه‌ها و

- فرهنگ مادی (فراورده‌ها) (Material Culture):

الف) مانند: مواد غذایی (که در فارسی، می‌توان کباب کوبیده، میرزا قاسمی و... را مثال زد).

ب) پوشاک؛ مانند: تمبان، یا چوقای بختیاری در فارسی.

ج) مسکن و شهرها؛ مانند: خانه کاهگلی یا هشتی، شبستان و... در فارسی.

د) وسایل نقلیه؛ مانند دوچرخه، درشکه و... .

- فرهنگ اجتماعی کار و فراغت (Social Culture) و کار و تفریح (موسیقی، فیلم، بازی‌ها و...؛ مانند: بازی هفت‌سنگ یا یه‌قل دو قل و... .

- نهادها، آداب و رسوم، فعالیت‌ها، جریان‌ها، مفاهیم (Social organization-Political & administrative)؛ شامل: تمام نمادها و نشانه‌های آشکار و نهان. در زیر این عنوان، موارد فرهنگی بسیاری جای می‌گیرد که از قرار زیر است:

الف) سیاسی و اداری؛ مانند نام ادارات و مناصب سیاسی.

ب) مذهبی (ایدئولوژیک)؛ مانند روضه، عاشورا و... .

ج) هنری و علمی.

- اشارات و حرکات حین سخن گفتن و عادات (Gestures & habits) (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۹۰: ۱۲۲). این مورد شامل حرکت گفتاری «یا زبان بدن» هم می‌شود؛ چنان‌که نیومارک معتقد است: «برخی از مردم در مرگ افراد لبخند کوتاهی می‌زنند، یا به نشان از یادبود و تقدیر صمیمانه از کسی کف می‌زنند، یا برای اعلام رضایت سرشان را تکان می‌دهند، یا برای مخالفت سرشان را بالا می‌برند، در احوال‌پرسی یا تمجید دستشان را می‌بوسند و برای اعلام موافقت و استقبال، شستشان را بالا می‌برند و... (همان: ۱۳۳). نیومارک نه تنها یک دسته‌بندی - تقریباً - جامع از مقوله‌ها ارائه داده که برای ترجمه آن‌ها نیز چندین فرایند و راهکار ترجمه‌ای ارائه می‌دهد که از قرار زیر است:

- ۱- انتقال (Transference): منظور از این فرایند، آوردن کلمه‌ای از زبان مبدأ به زبان مقصد است (ر.ک؛ همان: ۱۰۳).
- ۲- بومی کردن (Naturalization): این فرایند در ادامه فرایند انتقال است که باعث می‌شود یک واژه کم‌کم در زبان مقصد هم از نظر تلفظ و هم ریخت بومی شود (ر.ک؛ همان: ۱۰۵).
- ۳- معادل فرهنگی (Cultural equivalent): زمانی که یک واژه فرهنگی از زبان مبدأ با واژه فرهنگی زبان مقصد ترجمه می‌شود (ر.ک؛ همان).
- ۴- معادل کارکردی (Functional equivalent): این فرایند رایج که برای واژه‌های فرهنگی به کار می‌رود، مستلزم به کار بردن یک واژه مستقل از فرهنگ است که گاهی با یک واژه جدید خاص همراه می‌شود. از این رو، این فرایند واژه زبان مبدأ را خنثی یا عام می‌سازد (ر.ک؛ همان: ۱۰۶).
- ۵- معادل توصیفی (Descriptive equivalent): در ترجمه، گاهی باید توصیف را بر کارکرد ارجحیت داد (ر.ک؛ همان: ۱۰۷)؛ مثلاً به جای آنکه معادل فرهنگی یا کارکردی واژه‌ای مثل «گیوه» را در متن ترجمه ذکر کنیم، به این عبارت بسنده کنیم: «نوعی کفش سنتی در ایران».

۶- ترادف (Synonymy): ترادف جایی کاربرد دارد که معادل دقیقی برای واژه در متن مبدأ وجود نداشته باشد. بنابراین، از نزدیک‌ترین مترادف واژه استفاده می‌شود (ر.ک؛ همان).

۷- گرده‌برداری، ترجمه قرضی (Translation through).

۸- تغییرات و جایگزینی‌ها (Shifts or transpositions): فرایندی از ترجمه که شامل تغییر شکل دستور زبان مبدأ به زبان مقصد است (ر.ک؛ همان: ۱۰۸-۱۰۹).

۹- دگرگون‌سازی (Modulation): این واژه را وینی و داربلنه برای توضیح تغییر در نقطه‌نظر و دیدگاه و غالباً تغییر در مقوله ذهنی انتخاب کرده‌اند (ر.ک؛ همان: ۱۱۲). این فرایند باعث تغییر در معناشناسی و زاویه دید زبان مبدأ می‌شود (ر.ک؛ ماندی، ۱۳۹۴: ۱۰۹).

۱۰- ترجمه مورد قبول (Recognized Translation): معمولاً باید برای هر واژه، سازمانی از ترجمه رسمی یا ترجمه‌ای که مقبولیت عامه دارد، استفاده کرد (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

۱۱- ترجمه موقت (Translation Label): این فرایند یک ترجمه موقتی است که معمولاً از یک واژه سازمانی جدید صورت می‌گیرد و باید آن را داخل گیومه قرار داد تا در فرصت‌های بعد عوض شود (ر.ک؛ همان: ۱۱۴).

۱۲- جبران (Compensation): این روش در جایی به کار می‌رود که بخشی از معنا در قسمت دیگری از جمله از دست رفته باشد (همان: ۱۱۵).

۱۳- تحلیل محتوا (Componential analysis): این فرایند شامل تفکیک یک واحد واژگانی به اجزای معنایی آن است، به طوری که اغلب شامل ترجمه یک واحد به دو یا سه یا چهار جزء جداگانه است.

۱۴- کاهش و بسط (Reduction and Expansion): فرایندهای ترجمه‌ای نادقیقی که مترجم از روی حس تشخیص و صرافت در برخی موارد، آن‌ها را به کار می‌بندد، اما در هر یک از این موارد، به‌ویژه اگر بد نوشته شده باشند، دست کم یک تغییر صورت گیرد (ر.ک؛ همان: ۱۱۵).

۱۵- دیگرنوشت (Paraphrase): این فرایند عبارت است از شرح و بسط یا توضیح بخشی از متن، این فرایند در متون بی‌نام در صورتی که ضعیف و نارسا نوشته شده باشند یا معنای تلویحی داشته باشند و نکات مهمی حذف شده باشد، مورد استفاده قرار می‌گیرد (ر.ک؛ همان: ۱۱۶-۱۱۷). نیومارک افزون بر این موارد، فرایندهای تکمیلی را نیز متذکر می‌شود که از قرار زیر است:

الف) فرایندهای تلفیقی: تلفیق چند فرایند برای برون‌رفت از مشکل ترجمه را فرایند تلفیقی می‌گویند.

ب) یادداشت‌ها، اضافات، توضیحات: اطلاعات افزوده‌ای که مترجم باید به ترجمه‌اش اضافه کند، معمولاً توضیحات فرنگی، فنی یا زبانی است و به مقتضیات خوانندگان ترجمه بستگی دارد که با خوانندگان متن اصلی متفاوت هستند (ر.ک؛ همان: ۱۱۶-۱۱۷ و Newmark, 1988: 81-91).

۲. معرفی نویسنده و داستان فارسی شکر است

سیدمحمدعلی جمال‌زاده ۲۰ مرداد ۱۲۷۰ در اصفهان به دنیا آمد و ۱۷ آبان ۱۳۷۶ در ژنو درگذشت. بسیاری وی را همراه با صادق هدایت و بزرگ علوی سه بنیانگذار اصلی ادبیات داستانی معاصر فارسی می‌دانند. او توانست تکنیک داستان‌نویسی اروپایی را آگاهانه به کار گیرد و در عین حال، یکسره داستان‌پردازی غربی تسلیم نشود، بلکه با دمیدن روح ایرانی در آن، هنر باستانی داستان‌سرایی مردمی را با روشی که از غرب به عاریت گرفته بود، صیقل دهد (ر.ک؛ بالایی و کویی‌پرس، ۱۳۷۶: ۱۲۹). وی با عضویت در انجمن کاوه راه نویسندگی را آغاز می‌کند و چنان که خود گفته، «داستان فارسی شکر است یک داستان کوتاه و آغازین داستان و نقطه ابتدای راه داستان‌نویسی او بوده است (ر.ک؛ جمال‌زاده، ۱۳۲۰: مقدمه). اما داستان فارسی شکر است، در اصل نیشخندی است به نحوه فارسی سخن گفتن اقشار مختلف جامعه ایران از عالم دین گرفته، تا فرنگ‌رفته و استامبول‌دیده. این داستان در قالبی طنزگونه و کنایه‌آمیز همگان را به پاسداشت فارسی

فراخوانده و تلاش کرده‌است چهره‌ای واقعی از وضعیت زبان فارسی در دهه‌ی چهل ارائه دهد.

۳. معرفی مترجم و ترجمه

عبدالوهاب محمود علوب استاد مطالعات ایران دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه قاهره در شهر جیزه است. وی متولد ۱۴ ژوئیه ۱۹۵۸ میلادی در مصر و دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه میشیگان آن آربر در ایالات متحده آمریکا است. مهم‌ترین پژوهش‌های او، «روند ملی در نثر فارسی»، «رمان اجتماعی در ایران» و «القصة القصيرة والحكاية في الأدب الفارسی، دراسة و نماذج» است. داستان فارسی شکر است در همین مجموعه سوم به عربی ترجمه و به سال ۱۹۹۳ میلادی چاپ شده‌است (ر.ک؛ علوب، ۱۹۹۳ م.: مقدمه).

۴. کاربست الگوی نیومارک

۴-۱. عناصر بوم‌شناسی

موارد زیر در حیطه بوم‌شناسی است:

- «در تمام محله سنگلیج مثل گاو پیشانی سفید، احدی پیدا نمی‌شود که پیرغلامتان را نشناسد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «فی حیّ سنکلیج بأکمله أشهر من نار علی علم ولن تجد أحداً لا یعرف محسوبک» (ر.ک؛ علوب، ۱۹۹۳ م.: ۸۲). همان طور که مشخص است، مترجم «سنکلیج» یکی از محلات مهم و قدیمی تهران - را به زبان عربی انتقال داده‌است و با نظام آوایی این زبان هماهنگ کرده، لذا «گاف» به «کاف» تبدیل شده‌است.

- «یک طوماری از آن فحش‌های آب‌نکشیده که مانند خربزه گرگاب و تنباکوی حکان مخصوص خاک ایران خودمان است، نذر جدّ و آباد این و آن کرد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۲)؛ «أطلق علی آباء الجمیع وأجدادهم سیلاً من السباب الفاحشة التي لا تجد مثلها إلا فی ایران کالبطیخ الکرکاب والطباق الحکان» (علوب، ۱۹۹۳ م.: ۸۵). «خربزه گرگاب» و

«تباکوی حکان» هم جزو گیاهان مشهور سرزمین ایران است، هرچند مترجم اینجا هم یک بار از انتقال و بار دیگر از معادل فرهنگی سود جسته، ولی پرواضح است که مترجم معنای هیچ یک از این دو مورد را به درستی درک نکرده است و اولی را به صورت صفت و موصوفی و دومی را هم به اشتباه «الطباق» ترجمه کرده، حال آنکه «تباکو» در عربی «التبغ» است.

۲-۴. مواد و فراورده‌های فرهنگی

بدون شک هر زبانی بسته به موقعیت جغرافیایی که در آن شکل گرفته، واژگان خاص خود را دارد: «اسکیموها تحت تأثیر شرایط محیطی برای انواع برف و واژه‌های مختلفی به کار می‌برند» (نیازی و نصیری، ۱۳۸۸: ۱۷۱). یا مثلاً عرب‌ها برای شتر و اسب و آنچه که گوشت و شیرشان تولید می‌شود، انواع و اقسام واژگان را دارند. همین امر درباره سگ نیز صادق است. در اینجا، فراورده‌های فرهنگی متن مورد نظر را بررسی می‌کنیم.

- «چون سایرین عموماً کاسب کارهای لباده‌دراز و کلاه کوتاه باکو و رشت بودند که به زور چماق و واحد یموت هم بند کیسه‌شان را کسی نمی‌بیند» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۸)؛ «إذ كان الآخرون عامة من التجار ذوی اللبادة الطويلة والطاقيّة القصيرة من أهالی باكو ورشت ممن لا يفتحون حافظة نقودهم ولو بقوة العصی والهراوات» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۰)

مترجم برای ترجمه «لباده» به سبب اشتراک لفظی و دلالتی آن در فارسی و عربی، مشکلی ندارد و از همان واژه سود جسته است. البته برای کلاه کوتاه از ترجمه تحت‌اللفظی استفاده کرده که مناسب است. البته به عقیده نیومارک، نام لباس‌ها که جنبه فرهنگی دارند، باید برای خوانندگان شرح داده شوند (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۹۰: ۱۲۵). در برابر، «چماق» هم که بار معنایی خاصی دارد، «عصی» را گذشته که معادل کارکردی است.

- «مثل اینکه به قول بچه‌های تهران، برایم قبایی دوخته باشند» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «كما يقول أطفال طهران: يفصلون لی عباءة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۱). مترجم معنای این عبارت را اصلاً درست نفهمیده است؛ چرا که بچه‌های تهران منظور اطفال تهران نیست! بلکه

مراد اهالی تهران است. البته در زبان عربی، «یفصلون لی عباءة» معادل «قبایی برایم دوخته‌اند» است. بنابراین، ترجمه «قبا» به «عبا» از این حیث معادل کارکردی است.

- «معلوم شد که کار، کار یک شاهی و صد دینار نیست» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «أن المسألة ليست مسألة قرش أو مئة جنية» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۲). مترجم با حذف «شاهی» و «دینار» و جایگزینی «قرش» و «جنيه»، از معادل فرهنگی آن‌ها استفاده کرده است.

- «و یکی از آن فراش‌ها که نیم‌زرع چوب چپ‌ش مانند دسته شمشیری از لای شال ریش‌ریشش بیرون افتاده بود...» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «واحد من هؤلاء السعاة يبرز من ثنایا عمامة ذات الخطوط غصن من الخشب كأنه قبضة سيف» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۲). مترجم معنای «چپ» را دریافت نکرده است و از این رو، آن را به «شاخه» ترجمه کرده که اشتباه است. همچنین، «شال ریش‌ریش» را به «عمامة ذات الخطوط»، ترجمه کرده که باز هم اشتباه است.

- «من در بین راه تا وقتی که با کرجی از کشتی به ساحل آمدیم...» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «فی الطريق حين كنت آتيا بالقارب من السفينة إلى الساحل...» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۳). «قارب» معادل فرهنگی «کرجی» است؛ چراکه «کرجی» به قایق، به‌ویژه قایق پارویی را گویند (ر.ک؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۶: ۵۷۸۲).

- «رفته‌رفته به تاریکی این هولدونی عادت کردم» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «تعودت عینی شيئاً فشيئاً على ظلام هذه الزنانة» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۳). «زنانه» معادل فرهنگی «هولدونی» است و «هولدونی» یا «هلفتونی» همان زندان است (ر.ک؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۸۳۶۹).

- «با یخه‌ای به بلندی لوله سماوری که دود خط آهن‌های قفقاز...» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۱)؛ «أخونا المتفرنج كانت ياقة قميصه في ارتفاع ما سورة السماور و دخان ديزل قوقاز» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۴). مترجم در اینجا «سماور» را عیناً به زبان عربی انتقال داده است و در

پاورقی و با استمداد از فرایند اضافات و توضیحات افزوده که «سماور، وعاء فی وسطه ماسورة طویلة للنار يتم فيه غلی الماء لصنع الشای» (همان: ۸۴).

- «عبا را گوش تا گوش دور خود گرفته و گربه براق و سفید هم عمامه شیفته و شوفته اوست» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۱)؛ «وقد لفّ عباءته حول نفسه حتى أذنيه وكانت القطعة البيضاء البراقة هي عمامته المائلة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۴). «عباء» و «عمامه» از آنجا که اصلاً عربی هستند و در فارسی نیز همان معنا را دارند، در ترجمه چالش‌زا نیستند. در این جمله، مترجم صفت «شیفته» و «شوفته» را که به معنای «براق و تمیز» است، به «مائل» ترجمه کرده است.

- «جوانک کلاه‌نمدی بدبختی را پرت کردند توی محبس» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «ویلقى منه بشباب تعس علی رأسه طاقية لباد» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۵). «کلاه‌نمدی» یکی از البسه مشهور در ایران است که با «طاقیه لباد» در مصر که کلاهی بلند و مخروطی شکل است، متفاوت است، اما از آنجا که هیچ معادل مسلمی برای این نوع کلاه در زبان عربی نیست، مترجم از راهکار معادل کارکردی سود جسته است.

- «در تمام این مدت، آقای فرنگی مآب در بالای همان طاقچه نشسته بود» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۵)؛ «فی أثناء هذه الفترة كان السيد المتفرنج جالسا في مكانه علی حافة النافذة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۹). «طاقچه»، یکی از تزیینات در خانه‌های سنتی ایران است که بال‌ب پنجره بسیار متفاوت است. طاقچه، برآمدگی یا فرورفتگی در دیوار اتاق به منظور تزیین و گذاشتن اشیاء روی آن است (ر.ک؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۸۴۷). انتخاب «حافة النافذة» می‌تواند معادل کارکردی مناسبی باشد.

- «بنای تنبک زدن را گذاشته و با لهجه‌ای نمکین گفت» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۵)؛ «أخذ يضرب علی صدره المنشی وقال بلهجة عذبة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۸-۸۷). «تنبک» یکی از آلات موسیقی ایرانی است و با دست روی سینه تنبک زدن، یعنی استفاده از سینه به عنوان تنبک. این معنای کنایی و طنز با حذف تنبک از میان رفته است.

- «دانگی، درشکه‌ای گرفته و در شرف حرکت بودیم که دیدم رمضان دوان دوان آمد و یک دستمال آجیل به دست من داد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۱)؛ «ومضینا للبحث عن عربۃ تنقلنا إلى رشت بعد دقائق لحق بی حضرة الشيخ والسید المتفرنج فاشترکنا فی استئجار عربۃ وحين بدأنا فی التحرك رأیت رمضان آتیا یجرى فأعطانی مندیلا بیامیش وهمس» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۹۵). انتخاب «عربۃ» برای «درشکه»، «مندیل» برای «دستمال»، و «یامیش» و «همس» برای «آجیل»، همه معادل فرهنگی است.

- «شلاق درشکه‌چی بلند شد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۱)؛ «ارتفع سوط العربۃ وتحركنا» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۹۵). «شلاق» و «سوط» دقیقاً معادل فرهنگی هم هستند.

- «یک مأمور تذکره تازه‌ای با چاپاری به طرف انزلی می‌رود» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۱)؛ «رأیت فی الطريق مأموراً جدیداً فی طریقہ إلى أنزلی» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۹۵). مترجم چاپار را به سبب نبود معادلی مناسب در زبان عربی، حذف کرده‌است و با آوردن «فی طریقہ» دست به جبران زده تا معنا ناراست نشود.

۳-۴. فرهنگ اجتماعی، کار و تفریح

با خواندن چندبارۀ متن فارسی شکر است، موارد زیر از فرهنگ اجتماعی مورد نظر نیومارک استخراج شد:

- «آواز گیلکی کرجی بان‌های انزلی به گوشم رسید که بآلم بآلم جان‌خوانان» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۸)؛ «بلغت مسامعی أصوات حمالی (مینا) أنزلی بلهجتهم الکیلانیة ینادون: أطلع یا حبیبی، أطلع» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۰). «آواز» به معنی «آغینه» و با اصوات بسیار متفاوت است. جمالزاده قصد داشته که به موزون و آهنگین بودن اصوات حمّالان اشاره کند که این مهم در واژه «آواز» هست، ولی در «اصوات» وجود ندارد.

- «ریش هر مسافری به چنگ چند پاروزن و کرجی‌بان و حمال افتاد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۸)؛ «فوقعت ذقن کلّ مسافر فی قبضة حفنة من المراكبیه وأصحاب القوارب والحمالین»

(علوب، ۱۹۹۳م: ۸۰). این سه واژه شغلی فارسی دقیقاً معادل فرهنگی همانی است که مترجم ذکر کرده‌است.

- «کاسب کارهای لباده‌دراز» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۸)؛ «التجار ذوی اللبادة الطويلة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۰). «تاجر» معادل فرهنگی «کاسب کار» است.

- «یقیناً صد سال دیگر هم رفتار و کردارشان تماشاخانه‌های ایران را (گوش شیطان‌گر) از خنده روده‌بر خواهد کرد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «یقیناً سیظل سلوکهم وأفعالهم مئة سنة أخرى تجعل مسارح ایران - كفى الله الشر- تتقيا أمعاءها من الضحك» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۳). «مسارح» برای تماشاخانه‌ها، یک معادل فرهنگی است.

- «همین بیست قدمی گمرک، خانه شاگرد قهوه‌چی هستم» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۶)؛ «أنا صبی قهوجی فی الجمرک القریب» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۰). «قهوه‌چی» عنوان شغلی مشهور در جهان اسلام است. این واژه در عربی هم با تفاوتی در تلفظ شایع است و از این رو، مشترک لفظی است.

۴-۴. نهادها، آداب و رسوم، فعالیت‌ها، جریان‌ها، مفاهیم

حقیقت آن است که تمایز بین این عنوان و فرهنگ اجتماعی بسیار سخت است و خود نیومارک هم حدود مرز مشخصی در این زمینه مشخص نکرده‌است. او نمی‌گوید چرا کار و تفریح جزو فرهنگ اجتماعی است، ولی آداب و رسوم نه!

- «دو نفر از مأمورین تذکره که انگار خود انکر و منکر بودند» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «عن اثنين من موظفی الجوازات المتکبرین العابسین» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۱). «موظفی الجوازات» معادل فرهنگی «مأمورین تذکره» است. در این ترجمه، تشبیه «مأمورین» به «انکر و منکر» حذف شده، به جای آن توصیف آمده‌است.

- «ولی خیر، خان ارباب این حرف‌ها سرش نمی‌شد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «ولکن المعلم خیر لم یدخل رأسه هذا الکلم» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۲). مترجم این جمله را اصلاً

درست نفهمیده است و گمان برده که «ولی» به معنای «استاد و شخص صاحب‌مقام» است که در عربی عامه بدان «معلم» می‌گویند.

- «به آن فراش‌های چنانی حکم کرد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «فأصدر أو امر إلى السعاة» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۲). «سعاة» معادل فرهنگی «فراش» و برای اینجا مناسب است.

- «در تهران کلاه شاه و مجلس تو هم رفته» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «أن اشتباكا قد وقع مرة أخرى في تهران بين الشاه والمجلس النيابي» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۷). اختلاف شاه و مجلس یک اصطلاح اداری و سیاسی است که مترجم با اضافه کردن واژه نیایی به «مجلس» توانسته معنای مورد نظر را از طریق معادل فرهنگی نویسنده منتقل کند.

- «مأمور فوق‌العاده‌ای که همان روز صبح از رشت رسیده بود» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «أن مأمورا غير عادی كان قد وصل صباح اليوم من رشت» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۳). «مأمور فوق‌العاده» یک مقام اداری است که به مأمورانی اطلاق می‌شود که در مواقع ضروری عازم نقطه‌ای می‌شوند. ترجمه این واژه به غیر عادی به سبب برداشت اشتباه است.

- «پا تو کفش حاکم بیچاره کرده» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۰)؛ «أخذ يناهض الحاكم المسكين» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۳). «حاکم» هم یک مقام سیاسی است و چون در عربی نیز همین معنی را دارد و معادل فرهنگی است.

- «ولی خیر، معلوم شد شیخی است» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۱)؛ «ولكن لا، اتضح أنه شيخ» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۴). واژه «شیخ» در فارسی یکی از مفاهیمی است که بار مذهبی دارد و نماینده یک قشر از روحانیون است که جزو سادات نیستند. این واژه در عربی بر «پیرمرد» و گاهی هم بر «آخوندها» اطلاق می‌شود.

- «در اوایل شلوغی مشروطه» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۱)؛ «في بداية اضطرابات الدستورية والإستبداد» (علوب، ۱۹۹۳ م: ۸۵). «مشروطه» یکی از مفاهیم مهم تاریخ سیاسی در ایران است، هر چند «الدستورية» معنای «مشروطه» را دارد، ولی باید «الثورة الدستورية» آورده می‌شد تا باور فرهنگی را کامل‌تر برساند.

- «قراولی، کسی پشت در نیست» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۲)؛ «و حین أدرک ألا أحد من الحراس وراء الباب» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۵). «قراول» در فارسی به معنای «نگهبان» است و «حارس» معادل فرهنگی آن در عربی است.

- «جناب شیخ تو را به حضرت عباس!...» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۲)؛ «یا سیدنا الشیخ، استحلّفک بالله و بحضرة الشاه عباس...» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۵). قسم دادن به حضرت عباس^(ع) یا قسم به نام ایشان خوردن، یکی از آداب مذهبی در ایران است که مترجم آن را به اشتباه فهمیده، به اشتباه هم ترجمه کرده‌است. از آنجا که این نوع قسم در زبان عربی مرسوم نیست، مترجم می‌توانست معادل کارکردی آن، مثلاً «استحلّفک بالله» یا... استفاده می‌کرد.

- «هی! لعنت بر شیطان می‌کرد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۴)؛ «أخذ يستعید من الشیطان همسا» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۷). به شیطان لعنت فرستادن هم جزو آداب دینی ایرانی‌هاست که با عبارت «لعنت به دل سیاه شیطان» کاربرد فراوانی دارد. در اینجا، «يستعید من الشیطان» معادل فرهنگی مناسبی است.

- «یک چیز شبیه آیه‌الکرسی هم به عقیده خود می‌خواند و دور سرش فوت می‌کرد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۴)؛ «وقراً ما یشبه آیه‌الکرسی وأخذ ینفخ حوله» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۷). خواندن آیه‌الکرسی و فوت کردن دور سر هم رسمی دینی در ایران است که برای دوری گزیدن از شرور است. این معنی به سبب نزدیکی فرهنگ دینی ایران و جهان عربی، در ترجمه عربی هم به‌خوبی مشخص است.

- «ما یخه چرکین‌ها چیزی سرمان نمی‌شود» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۵)؛ «فأمثالی من ذوی الیاقات القذرة لا یفهمون» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۹). «یخه چرکین» یک مفهوم خاص و به معنی «بی‌سواد، بی‌فرهنگ و ناآگاه» می‌باشد، البته اینجا از روی تواضع است و ترجمه تحت‌اللفظی این واژه نمی‌تواند معنای آن را ایفاد نماید. بنابراین، بهتر بود معادل کارکردی آن، مثلاً «نحن الأمیون» را انتخاب می‌کرد.

- «خانه‌زاد شما رعیت نیست» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۷)؛ «خادمک لیس مزارعا» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۰). رسم تعارف و تواضع به هنگام سخن گفتن در سنت ایران، تاریخی دیرینه دارد و استفاده از واژه «خانه‌زاد» در این عبارت، به سبب اظهار تواضع و فروتنی در برابر مخاطب است (ر.ک؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۶۷۱). مترجم با انتخاب «خادم» به عنوان یک معادل کارکردی، توانسته معنا را انتقال دهد و همین امر درباره پیرغلام در عبارت زیر نیز صادق است:

- «احدی پیدا نمی‌شود که پیرغلامتان را شناسد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «فی حی سنکلیج بأکمله أشهر من نار علی علم ولن تجد أحدا لا یعرف محسوبک» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۲).

- «مشتلق مرا بدهید و بروید به امان خدا» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۰)؛ «هیا، أعطونی الحلاوة واذهبوا فی أمان الله» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۳). «مشتلق» گرفتن به هنگام دادن اخبار شادی بخش، یک رسم است که با واژه «شیرینی گرفتن» هم کاربرد دارد. در اینجا مترجم به دلیل نسبت بین این دو کاربرد، «مشتلق» را به «حلاوة» ترجمه کرده که تحت‌اللفظی است و در عربی بی‌معنا جلوه می‌کند.

- «این‌ها هر وقت می‌خواهند یک بندی را به دست میرغضب بدهند، این گونه می‌گویند» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۰)؛ «إن هؤلاء یقولون کذلک کلما أرادوا أن یسلموا سجینا لید الجلاذ» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۴). روشن است که «جلاذ» معادل فرهنگی «میرغضب» است.

- «شلاق درشکه‌چی بلند شد» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۱)؛ «ارتفع سوط سائق العربیة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۵). مترجم از معادل فرهنگی استفاده کرده است.

۵- اشاره‌ها و حرکت‌ها به هنگام سخن گفتن (حرکات گفتاری، ژست و عادات)

- «لب و لوچه‌ای جنبانند و سر و گردنی تکان دادند» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۱۹)؛ «حرکوا شفاهم و أفواههم وهزوا رؤوسهم و آذانهم» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۱).

- «گاهی لب و لوچه‌ای تکانده» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۵)؛ «أحيانا يحرك شفاهه» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۹). استفاده از راهکار گرده‌برداری یا ترجمه تحت‌اللفظی برای این عبارات، معنا را خدشه‌دار می‌کند. مخاطب عرب اینگونه می‌اندیشد که ایرانی‌ها به هنگام دیدن یکدیگر، «لب و دهان و سر و گوششان را می‌جنبانند». بهتر می‌بود به سبب اینکه این عبارات معادلی در عربی ندارند، از معادل کارکردی استفاده کنند.

- «تُف تسلیمی به زمین انداخت» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۲)؛ «بصق على الأرض بصقة تسليم» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۵). «تُف به زمین انداختن» یک عادت جمعی است که به هنگام ناراحتی و ناچاری انجام می‌شود، از آنجا که در این عبارت به صورت اضافه بیانی آمده‌است، معادل بصقة تسليم معادل فرهنگی مناسبی است.

- «با اشارات و حرکاتی غریب و عجیب، بدون آنکه نگاه تند و آتشین خود را از آن یک گله‌دیوار بی‌گناه بردارد، گاهی با توپ و تشر هرچه تمام‌تر مأمور تذکره را غایبانه طرف خطاب و عتاب قرار می‌داد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۴)؛ «وبدون أن يرفع عينه عن قمة ذلك الجدار المسكين يوجه حديثه إلى المأمور غيبا بإشارات غريبة وصيحات زاجرة» (علوب، ۱۹۹۳م: ۸۸). با «توپ و تشر»، «یک ژست سخن گفتن» است که در متن ترجمه حذف شده‌است.

- «جناب موسیو شانه‌ای بالا انداخته» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰: ۲۷)؛ «هز جناب المسيو أحد كتفيه» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۱). «شانه بالا انداختن» یک حرکت گفتاری است که بیشتر به معنای بی‌اطلاعی نسبت به چیزی است. در اینجا، مترجم با ترجمه تحت‌اللفظی، البته با

برداشتی نامناسب از «ی» نکره در «شانه‌ای»، گمان کرده که یکی از شانه‌هایش را بالا انداخته‌است، حال آنکه باید در پاورقی توضیح داده می‌شد.

- «دست مرا گرفته و حالا نبوس و کی ببوس!» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۲۹)؛ «أمسک بیدی وأخذ یقبلها» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۲). «بوسیدن دست» در فرهنگ ایرانی، نشان از رضایت دارد که در اینجا، این معنی به درستی منتقل شده‌است.

- «دامن مرا گرفته و می‌گفت» (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۳۰)؛ «أمسک بطرف ثوبی و یقول» (علوب، ۱۹۹۳م: ۹۱). «دامن کسی را گرفتن» یک حرکت گفتاری و نشان از کمک خواستن است. در اینجا، «ثوب» معادل کارکردی «دامن» است. خلاصه اینکه در متن، سه مورد عنصر بوم‌شناختی یافته شد که هر سه مورد با راهکار انتقال و بومی‌سازی، به متن مقصد راه یافته بودند. این مطلب با نظر نیومارک مبنی بر ارجحیت انتقال عناصر بوم‌شناختی کاملاً تطابق دارد (ر.ک؛ نیومارک، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۴). البته بهتر می‌نمود که در پاورقی و با استفاده از راهکار توضیح، دلایل انتخاب این واژگان و موقعیت جغرافیایی مناطق یادشده توضیح داده می‌شد. در متن، هفده مورد مواد و فراورده‌های فرهنگی وجود دارد که از این میان، دو مورد حذف شده، یک مورد با گرت‌برداری، یک مورد با انتقال واژه، یازده مورد با معادل فرهنگی و دو مورد هم با معادل کارکردی به متن مقصد راه یافتند. از آنجا که نیومارک برای ترجمه بُعد مادی فرهنگ، انتخاب معادل فرهنگی را (در صورت وجود) بهترین راهکار می‌داند، در قسمت فرهنگ اجتماعی و نیز کار و تفریح، هفت مورد استخراج شد که جز در یک مورد که مترجم از معادل کارکردی سودجسته بود، بقیه واژگان، معادل فرهنگی بودند. همان‌گونه که مشخص است در زمینه نهادها، آداب و رسوم، فعالیت‌ها، جریانات، مفاهیم، نوزده مورد فرهنگی یافت شد که از این میان، سه مورد به اشتباه ترجمه شد و دو مورد با معادل کارکردی و بقیه با معادل فرهنگی جایگزین شدند. طبق نظر نیومارک، برای ترجمه این دست از عناصر فرهنگی، مترجم باید:

«اولاً بداند آیا ترجمه شناخته‌شده‌ای برای آن وجود دارد؟ ثانیاً آیا خوانندگان

آن را می‌فهمند و با زمینه متن هم‌خوانی دارد؟ اگر غیر از این باشد، باید در یک

متن آگهی غیررسمی، اسم آن سازمان را انتقال دهد و یک معادل کارکردی را که بار فرهنگی نداشته باشد، همراه آن ارائه کند» (نیومارک، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

به عنوان نمونه، استفاده از «النیابی» در کنار واژه «المجلس» توانسته ابهام واژه را از میان ببرد و به مخاطب آگاهی بدهد. او معتقد است در مواردی که نسبت به واژه تردیدی هست، باید از معادل کارکردی استفاده کرد، و گرنه معادل فرهنگی هم می‌تواند مفید باشد (ر.ک؛ همان). در پایان، باید گفت در زمینه حرکات گفتاری، ژست و عادات، هفت مورد استخراج شد که مترجم یک مورد را حذف کرده، سه مورد را به صورت تحت‌اللفظی و سه مورد را نیز با معادل فرهنگی ترجمه کرده است. نیومارک انتخاب راهکار برای ترجمه این دسته از مقوله‌ها را به نوع خوانندگان متن مقصد وابسته می‌داند (ر.ک؛ همان: ۱۳۳).

نتیجه‌گیری

پربسامدترین مقوله‌های فرهنگی در داستان فارسی *شکراست*، مربوط به نهادها، آداب و رسوم، فعالیت‌ها، جریان‌ها و مفاهیم است. بعد از آن، مقوله فرهنگ مادی (فراورده‌های مادی) با هفده مورد در جایگاه دوم قرار دارد. از میان بیش از پانزده راهکار ارائه شده از سوی نیومارک، تنها هفت مورد آن‌ها در ترجمه عربی داستان فارسی *شکراست*، از سوی مترجم استفاده شده که از این قرار است: انتقال واژه، معادل فرهنگی، جبران (یادداشت‌ها، اضافات، توضیحات)، معادل کارکردی، مترادف و گرت‌برداری.

در نظر علوب، بهترین راهکار برای ترجمه مقوله‌های بوم‌شناختی، انتقال واژه، برای ترجمه عناصر و فراورده‌های فرهنگی و فرهنگ اجتماعی و نیز نهادها، آداب و رسوم، فعالیت‌ها، جریان‌ها، مفاهیم و معادل فرهنگی است. او برای حرکت گفتاری، عادات و حرکات به هنگام سخن گفتن، به طور مساوی هم از معادل فرهنگی و هم از گرت‌برداری سود جسته است که این انتخاب‌ها متناسب با راهکارهای نیومارک است.

علوب با استفاده حداکثری از راهکار معادل فرهنگی، یک ترجمه مخاطب‌محور ارائه داده است. البته او گاهی از گرت‌برداری استفاده کرده است و باعث شده متن مقصد نامفهوم جلوه کند. در این گونه موارد، مترجم بسیار کم از ارائه توضیح و اضافات استفاده کرده، به گونه‌ای که گویی مطالب برای خود او هم مشخص نبوده است. همچنین، گاهی علوب در ترجمه خود دست به حذف زده است که این کار او بیش از آنکه برخاسته از ایدئولوژی یا مسائل فرازبانی باشد، برخاسته از دریافت نکردن درست معناست. وی در کنار حذفیات خود، گاهی از راهکار جبران سود جسته است و گاهی هم از این مهم غفلت ورزیده است. در ترجمه علوب، مواردی از انتخاب معادل‌های اشتباه است که بیشتر به دلیل تسلط نداشتن مترجم بر فرهنگ زبان مبدأ می‌باشد که این موارد در مقوله‌های دسته چهارم و مربوط به آداب، رسوم و مفاهیم خاص است.

منابع

- افراه، روح‌الله. (۱۳۸۹). *ترجمه پذیری عناصر فرهنگی در اشعار سهراب سپهری و فروغ*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه پیام نور مرکز تهران.
- افراه، روح‌الله و بلقیس روشن. (۱۳۹۱). «ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در اشعار سهراب سپهری و فروغ با تکیه بر چارچوب نظری نیومارک». *مجله مطالعات نظری ترجمه*. ش ۲.
- انوری، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران: سخن.
- بالایی، کریستف و میشل کویی پرس. (۱۳۷۶). *سرچشمه‌های داستان کوتاه*. چ ۱. تهران: پاپیروس.
- تمام، قطاف عبدالکریم. (۲۰۰۵م). *اشکالیة نقل الخصوصیات الثقافية*. رسالة ماجستير. الجزائر: جامعة منتوری.
- جمالزاده، محمدعلی. (۱۳۲۰). *یکی بود، یکی نبود*. تهران: پروین.
- حقانی، رضا. (۱۳۸۶). *نظرها و نظریه‌های ترجمه*. تهران: امیرکبیر.

- روشنفکر، کبری، هادی نظری منظم و احمد حیدری. (۱۳۹۲). «چالش‌های ترجمه‌پذیری عناصر فرهنگی در رمان *الاص و الکلاب نجیب محفوظ*؛ مقایسه دو ترجمه با تکیه بر چارچوب نظری نیومارک». *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۳. ش ۸. صص ۱۳-۳۴.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۹۴). *از گوشه و کنار ترجمه*. تهران: مرکز.
- عسکرزاده طرهبه، رجب‌علی. (۱۳۹۴). *عنوان مطالعه فرهنگی ترجمه برای کودکان در حوزه دوبله و زیرنویس کارتونها: استراتژی‌های اتخاذشده توسط مترجمان فارسی‌زبان*. مشهد: دانشگاه امام رضا.
- علوب، عبدالوهاب محمود. (۱۹۹۳م). *القصة القصيرة والحكاية في الأدب الفارسي، دراسة ونماذج*. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- علیزاده، علی. (۱۳۸۹). «مقوله‌ها و عناصر فرهنگی و چگونگی ترجمه آن‌ها در گنسیب بزرگ ترجمه کریم امامی». *فصلنامه پژوهش ادبیات معاصر جهان*. س ۱۵. ش ۵۹. صص ۷۴-۵۳.
- لفور، آندره، سوزان بسنت و مری اسنل هورنبری. (۱۳۹۴). *چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه*. ترجمه مزدک بلوری. چ ۲. تهران: قطره.
- ماندی، جرمی. (۱۳۹۴). *معرفی مطالعات ترجمه*. ترجمه علی بهرامی و زینب تاجیک. چ ۳. تهران: رهنما.
- هاشمی، محمدرضا و نادیا غضنفری. (۱۳۹۳). «بومی‌سازی مدل پنجگانه عناصر فرهنگی نیومارک با زبان و فرهنگ فارسی». *مجله مطالعات زبان و ترجمه*. ش ۲. صص ۱-۲۱.
- هاشمی میناباد، حسن. (۱۳۹۶). *گفتارهای نظری و تجربی در ترجمه*. تهران: بهار.
- _____ (۱۳۸۳). «فرهنگ در ترجمه و ترجمه عناصر فرهنگی». *فصلنامه مطالعات ترجمه*. س ۲. ش ۵. صص ۳۰-۴۹.
- نیازی، شهریار و حافظ نصیری. (۱۳۸۸). «ارزش فرهنگی ترجمه ضرب‌المثل‌ها و کنایات (عربی-فارسی)». *دوفصلنامه زبان پژوهی*. س ۱. ش ۱. صص ۱۶۷-۱۸۴.

نیومارک، پیتر. (۱۳۹۰). *دوره آموزش فنون ترجمه*. ترجمه منصور فهیم و سعید سبزیان.

چ ۳. تهران: رهنما.

Newmark, Peter. (1988). *A Textbook of Translation*. New York & London: Prentice Hall.

چکیده انگلیسی مقاله‌ها

Arabic Translation of Cultural Categories in Mohammad Ali Jamalzadeh's Story: "Farsi Shekar Ast"

Mohammad Rahimi Khoighani*

(Received: 11/January/2018; Accepted: 02/March/2018)

Abstract

The purpose of this research is to investigate how the cultural elements of the story "Farsi Shekar Ast" by Mohammad Ali Jamalzadeh, is transferred from Persian to Arabic, using Peter Newmark's model for categorizing cultural categories and its translation strategies. The most important findings of the present study, which have been written with a descriptive-analytical method, indicate that the story of "Farsi Shekar ast" has all five categories of cultural categories that Newmark deserves, the translator translates this story more than the equivalent cultural equivalent and in this way, a translation is tailored to the culture of the target language.

Keywords: Farsi shekar ast, Arabic translation, Cultural categories, Peter Newmark.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature University of Isfahan, Isfahan, Iran;
E-mail: m.rahimi@fgn.ui.ac.ir

Analysis of the Categories in Linguistic Relativity between the two Arabic and Persian Languages and its Impact on Translation

Alireza Nazari*

(Received: 09/April/2017; Accepted: 18/February/2018)

Abstract

In relation to language and thought, discussion of language relativity can still be controversial. This hypothesis, more often known as “Sapir–Whorf hypothesis” is based on how language impacts on thought. In its extreme form, it is language that determines and directs thought, and in its mildest form, language affects parts of thinking. The basis of this hypothesis is that the speakers of every language encounters and conceptualizes the world through their own language. Therefore, linguistic differences sometimes lead to differences in the worldviews. Naturally, translation, which transmits data from one language to another, will be affected by such relativity. This article, by a descriptive-analysis, seeks to categorize distinct relativities in Arabic and its effect on the translation of Arabic texts, especially ancient texts into Persian. It seems that based on the distinct Arabic origins of Persian and different pre-Islamic cultural dimensions it would be possible to consider categories of mild relativity in order to confront the translation of Arabic texts with particular challenges. The basic question of the research is to explain the grammatical categories of relativism and how it affects the translation from Arabic. This ultimately leads to the conclusion that the categories of time, number, and gender in verbs, some conjugations, color, descriptions, as well as, some natural phenomena indicate that Arabic, especially in its early periods, is far more atomistic than Persian. In other words, it separates the outer world with more sections, and In this regard, the special attention of translators is required.

Keywords: Linguistic relativity, Translation, Thought, Persian, Arabic.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran;
E-mail: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

Cultural Context Challenges in Literary Translation from Persian to Arabic: By focusing on "Golestan Sa'di" and " Rozeh Alvard "

Farshid Torkashvand*, Najmeh Ghaemi**

(Received: 02/October/2017; Accepted: 19/February/2018)

Abstract

Cultural context is one of the topics discussed in semantics which has great efficiency in understanding the text and in particular literary texts. Each text derives from individual and collective thought and culture in which some of their vocabularies contain special cultural discourse that translates into fundamental challenges. Discourse and the discursive attitude of the text are considered along with the texture and its constituent elements and in particular the cultural elements. In this research, we are looking to search and analyze the discourse vocabulary in Sa'di's Golestan and its Arabic translation by Mohammed Al- Furati. Therefore, with the descriptive-analytical method, we have considered the vocabulary from the point of view of the context and cultural discourse. In Sa'di's Golestan, there are words that play vital roles in the formation of meaning and semantic identity of the text such as Rand, Darwish, Parsa, the Lords of the World, and Qalandar. Due to the context and cultural discourse of Golestan, Saadi has somehow played the role of the deep meaning of his personal culture.

Keywords: Cultural context, Discourse centered words, Sa'di's Gulistan, Rozeh Alvard, Muhammad al-Furati.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran; (Corresponding Author);

E-mail: torkashvand_farshid@yahoo.com

** Arabic Translation Master's Student at Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran;

E-mail: atefeh.ghaemi1371@gmail.com

Discourse Analysis of Changing Sociocultural Elements in Translation from the Intermediate Language in the Collection of Love in Loud Voice

Ovais Mohammadi^{*}, Ali Bashiri^{**}

Zainalabedin Faramarzi^{***}

(Received: 15/September/2017; Accepted: 09/January/2018)

Abstract

Love in loud voice is a translation of a selection of poems by Nazar Qobbani, a famous Syrian poet, which has been translated by Ahmad Pouri from English into Persian language. In the process of this literary translation from Arabic into English, and then into Persian, there have been some changes in the dominant discourses on the text that can be observed, including religious, national- ethnic and structure-breaking and political discourse that have been changed or eliminated in the process of the translation. In this paper, we are going to examine the original and translated text based on discourse analysis and then, analyzing the change of Sociocultural elements in the process of translation. What we see in this study indicates that in this translation, in the discourses such as national, ethnic, political, structure-breaking and religious ones, the changes like deletion, selection versus an inappropriate equivalent, and sometimes changes to eliminate the tension existing in the original text has been made consciously.

Keywords: Critique of translation, Nazar Qobbani, Discourse analysis, Translation of poems.

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, Gonbad Kavoods University, Golestan, Iran (Corresponding Author);

E-mail: Ovais.mohamadi@yahoo.com

** Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Kashan University, Isfahan, Iran;

E-mail: Shmotoun.arabic@yahoo.com

*** Assistant Professor of Persian Language and Literature, Gonbad Kavoods University, Golestan, Iran;

E-mail: um_faramarzi@yahoo.com

Review of Verbosity and Description in the Sahifeh Sajjadih Translation according to Antoine Berman Theory (Case Study: Ansaryan's Translation)

Mohammad Farhadi^{*}, Seyyed Mahmoud Mirza'i Al Hussein^{**},
Ali Nazari^{***}

(Received: 14/July/2017; Accepted: 21/October/2017)

Abstract

Translation has long been considered as a way to become familiar with the customs and culture of other nations and has always had two origin-oriented and target-oriented approaches, and these two approaches each have their own advocates. Antoine Burman is one of the origin-oriented theorists of translation science, who, in his theory of "disruptive tendencies," lists thirteen cases that cause distortion in translation including "verbosity" and "explanation." This paper intends to critique the two cases in the Persian translation of Ansaryan from Sahifeh Sajjadiyah using the descriptive-analytical method to determine the extent of the deviations in his translation based on the theory mentioned above. Hence, first, referring to Berman's theory, this paper proceeds to criticize and investigate the issues mentioned above and, in cases where it is required provides a suggested translation. The findings of this study indicate that the verbosity in the translation of Ansarian is presented in five general categories.: respect, collocation, Arabic and Persian synonyms, non-Arabic and Persian synonyms, and other verbosities; and explanation is presented in three axes of intertextual with the Qur'an, the mention of blessings, and other explanations that most of these disrupt the textual music and its hidden briefness.

Keywords: Antoine Berman, Deconstructive trends, Sahifeh Sajjadih, Verbosity, Description.

^{*} Ph.D. Candidate of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran;

E-mail: mohammadfarhadip@gmail.com

^{**} Associate Professor of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran (Corresponding Author);

E-mail: mahmudalhosaini@gmail.com

^{***} Professor of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran;

E-mail: alinazary2002@gmail.com

An Investigation on Sayyed Hasan Khadiv Jam's Translation of the "With Abu Al-A'la in Prison" Based on the Sufficiency and Acceptability of the Translation of Literary Texts

Hamidreza Heidari* Fatemeh Kazemi**

(Received: 14/May/2017; Accepted: 28/January/2018)

Abstract

Investigation of the translator's inclination towards the norms of the source text or the norms of the target text is one of the most important issues in translation studies. The translation in the first state is called sufficient translation and, in another case, is called accepted translation. Literary text translator sometimes acts upon sufficiency and sometimes acts upon acceptability. In this study, we intend to discuss the sufficiency and acceptability in the translation of the late Dr. Hasan Khadiv Jam in the chapters "Don't Cudgel the Dead" and "Caught in Three Prisons" from Taha Hussein's book "With Abu Al-A'la in Prison." This study is descriptive-analytical, and it concludes that Khadiv Jam's translation is based on the sum of sufficiency and acceptability and is largely influenced by the principle of acceptability in translation.

Keywords: Sufficiency, Acceptability, Linguistic balance, Semantic and communicative translation.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author);

E-mail: farsiarabi2013@yahoo.com

** Ph.D. Holder in Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran;

E-mail: fatemehkazemi43@yahoo.com

Table of Contents

An Investigation on Sayyed Hasan Khadiv Jam's Translation of the "With Abu Al-A'la in Prison" Based on the Sufficiency and Acceptability of the Translation of Literary Texts/1

Hamidreza Heidari & Fatemeh Kazemi

Review of Verbosity and Description in the Sahifeh Sajjadih Translation according to Antoine Berman Theory (Case Study: Ansaryan's Translation)/ 2

Mohammad Farhadi, Seyyed Mahmoud Mirza'i Al Husseini & Ali Nazari

Discourse Analysis of Changing Sociocultural Elements in Translation from the Intermediate Language in the Collection of Love in Loud Voice/ 3

Ovais Mohammadi, Ali Bashiri & Zainalabedin Faramarzi

Cultural Context Challenges in Literary Translation from Persian to Arabic: By focusing on "Golestan Sa'di" and "Roze Alvard"/ 4

Farshid Torkashvand & Najmeh Ghaemi

Analysis of the Categories in Linguistic Relativity between the two Arabic and Persian Languages and its Impact on Translation/ 5

Alireza Nazari

Arabic Translation of Cultural Categories in Mohammad Ali Jamalzadeh's story: "Farsi Shekar Ast"/ 6

Mohammad Rahimi Khoighani

English Abstracts

Writing Style and Acceptance Procedure

The language of the journal is Farsi (Persian).

- Journal's Policy: This journal specializes in publishing novel findings derived from scientific research endeavors in the fields of translation, text comprehension and understanding, and semantics in the Arabic language. The above-mentioned research can be conducted as comparative studies between Arabic and other languages.
- Articles must be original and creative.
- Scientific research methods must be observed and authentic, original references are must be used.
- Each article includes an abstract, an introduction, the main body, research method and conclusion.
- All articles will first be reviewed by the Editorial Board. In case they meet the policies of the journal, they will be sent to expert referees.
- In order to maintain impartiality, names of the authors will be removed from the articles. Upon receiving the referees' views, the results will be discussed in the Editorial Board, and, in case of acquiring the necessary score, articles will be accepted for publication.
- The Editorial Board keeps the right to freely accept, reject and edit articles.
- Priorities in publishing articles depend upon the decisions of the Editorial Board.
- Article Arrangements:
 - The full title of article must be Maximum 15 words explaining its content..
 - The author(s) name(s) must be given in the center of the page, below the abstract title. The academic level(s) and affiliation(s) of the author(s) need to be given on the right-hand side. The corresponding author must be determined with an asterisk and his or her email must be given in footnotes.
 - Persian abstract must be maximum 250 words
 - Full title in English must be maximum 15 words
 - English abstract should be a maximum of 250 words.
 - Key words English should be up to 250 words.
 - The number of words in article must be from 4000 up to 6500 words.
 - The introduction needs to include research questions, hypotheses, review of literature, main references and research method, and it acts as a beginning to lead the reader towards the main discussions.
 - In the main text of the article, author(s) propose topics and analyze them.
 - Articles must include conclusion.
 - Appendices and other comments need to be placed at the end of the article.
 - Bibliography, pictures, tables and figures, with detailed descriptions, must be given in separate pages.
 - Line spacing must be set at 1.5 and margins from top and bottom must be 4 centimeters and from left and right must be 4.5 centimeters
 - Articles need to be written using Microsoft Office Word. For Farsi texts, use **B Zar** with a font size of 13, for Arabic texts use **B badr** with a font size of 12 and for English texts, use **Times New Roman** with a font size of 11.
- Reference Arrangements:
 - In-text citations must be arranged by providing, in parenthesis, author's(s) surname(s), year of publication, volume and page numbers. Eg: (Farookh, 1998, 4:358)
 - Referring to a book in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Year of Publication). «Name of the book». Name of translator or editor. Edition. City of Publication: Publisher.
 - Referring to a journal in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Year of Publication). «Title of article». Name of editor. Journal's name. City of Publication: Publisher, Page numbers.
 - Referring to internet websites in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Last date of revision in the website). «Title an subject», Name and address of the website.
- Article(s) must meet the requirements of Section 2 (Scientific Requirements) and must be arranged according to Section 4 (Format and Style). Article(s) need to be submitted online via rctall.atu.ac.ir.
- Articles extracted from theses or dissertations must be accompanied by a letter of confirmation from the supervisor, and the name of the supervisor must also be mentioned in the article as an author.
- Authors must guarantee that they have not simultaneously submitted their articles to other journals and promise that they will not submit their articles to other journals until the status of their article in the journal of *Translation Research in the Arabic Language and Literature* has been determined.

از اینجا بريد ←

برگ درخواست اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

نام و نام خانوادگی/عنوان موسسه:

درخواست اشتراک از شماره تا شماره و تعداد مورد نیاز از هر شماره نسخه است.

نشانی:

تلفن:؛ کد پستی:؛ صندوق پستی:

نشانی پست الکترونیکی:

تاریخ:

لطفاً حق اشتراک را به شماره حساب ۹۸۷۲۲۸۹۰ بانک تجارت، شعبه شهید کلازتری به نام درآمد اختصاصی دانشگاه طباطبائی واريز نماييد. اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده فوق به نشانی دفتر دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی ارسال فرمایید.
حق اشتراک سالانه دو شماره با احتساب هزینه ارسال، ۱۵۰۰۰۰ ریال است. برای استادن و دانشجویان با ارسال کپی کارت شناسایی پنجاه درصد تخفیف لحاظ خواهد شد.

This Issue's Scientific Advisors

Dr. Abolali Ale Boyeh Langerudi

Dr. Ali Hajikhani

Dr. Farshid Torkashvand

Mr. Hesam Hajmomen

Dr. Isa Mottaghi zadeh

Dr. Javad Gerjami

Dr. Mina Arabi

Dr. Mohammad Amirifar

Dr. Reza Nazemian

Dr. Sardar Aslani

Dr. Yahya Marouf

In the Name of God,
the Compassionate, the Merciful



Allameh Tabataba'i University

Faculty of Persian Literature and Foreign Languages

Academic Semiannual Journal of
Translation Researches in the Arabic Language and Literature

Vol. 7, No. 17, Autumn & Winter (2017)

Publisher: Allameh Tabataba'i University

Director in Charge: Ali Ganjian Khenari

Editor in Chief: Reza Nazemian

Editorial Panel
<i>Ahmad Pasha Zanus: Associate Professor (Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran)</i>
<i>Ali Asghar Ghahremani-Moghbel: Associate Professor (Persian Gulf University, Bushehr, Iran)</i>
<i>Ali Ganjian Khenari: Associate Professor (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)</i>
<i>Gholam Abbas Rezayi: Associate Professor (University of Tehran, Tehran, Iran)</i>
<i>Hamidreza Mirhaji: Associate Professor (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)</i>
<i>Hojjat Rasouli.: Professor (Shahid Beheshti University, Tehran, Iran)</i>
<i>Khalil Parvini: Professor (Trabiat Modares University, Tehran, Iran)</i>
<i>Majid Salehbak: Associate Professor (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)</i>
<i>Reza Nazemian: Associate Professor (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)</i>
<i>Saeed Najafi-Asadolahi: Professor (Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran)</i>

Managing Director: Parisa Ebrahimi.

Persian Editor: Saeed Ghasemi Porshokooh, Ph.D.

English Editor: Behzad Nezakatgoo, Ph.D.

Layout and Graphic Designer: Saeed Ghasemi Porshokooh, Ph.D.

Address: Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, South Allameh St., Saâdat Abâd, Tehran 1997967556, Iran, Tel./Fax: (+98 21) 88683705.

The electronic version of this journal is available on:

www.magiran.com

fa.journals.sid.ir

rectall.atu.ac.ir

www.noormags.ir

www.srlst.com

www.civilica.com

Journal website: rectall.atu.ac.ir

Lithography, printing and binding: Allameh Tabataba'i University Press

Price: 60,000 Rials

Circulation: 100

ISSN: 2251-901