

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، 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 معرفت نظری 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 همان گونه 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

همان گونه 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؛ چرا که 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 «مجموعه 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، به ویژه 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 پایند 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 نهان 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 «سلطین»، 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 «سلطین» به هیچ وجه معادل «اعیان» نیست؛ زیرا «سلطین» 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 ألدى 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 در آمد و گفت: در این میان کسی هست که زبان پارسی بدانند؟ غالب اشارت به من کردند. گفتمش: خیر است. گفت: پیری صدوپنجاه ساله در حالت نزع است و به زبان عجم چیزی همی گوید و مفهوم ما نمی‌گردد» (سعیدی 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 تركته يعالج ألم النزع و هو يتكلم 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 نگوئی 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 آلتی يُحسنها ما استطاع الشاب أن يتبسبب بيت شفة لأنه كان غريقاً بأعماق بحر الهوى. فقال له ابن الملك: لماذا لا ترد عليّ جواباً فأنا كذلك من حلقة الفقراء و ربما أن حلقتهم موضوعة بأذني 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.

۶۵. 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 ینتهون عند نصف الشبع والزهاد غایتهم سد الرمق والشبان حتی یرفع الطبّق والشیوخ حتی کیدهم العرق أما السکاری فحتی لا یرقی 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. «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.
- الفراتی، محمد. (۲۰۱۲م.). *روضه الورد*. ط ۲. دمشق: هیئة العامة السوریة للکتاب.
- 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 ابن الرسول. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی عبارات بحث‌برانگیز گلستان سعدی در ترجمه عربی آن (روضه الورد)». *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.
- 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 ترکشوند. تهران: سمت.

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

هاشمی، سید محمدرضا. (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.

