

# ترجمه و نقش آن در گسترش زبان (۱)

نگاهی به ترجمه آثار فلسفی در فارسی معاصر:  
مراحل، روشها و گرایشها

## مقدمه

۶۴

در اساطیر یونانی، عنوان «موز» (Muses) به دخترانی اطلاق می‌شد که می‌گفتند ثمره ازدواج زئوس، خدای خدایان، با «منه‌موزینه» (Menémōsyné) «تیتانی» اند. شمار این دختران به حسب دوره‌ها و روایتهای متفاوت فرق می‌کرد: روایتی که بیشتر پذیرفته است از «هزیود» شاعر یونانی است که تعداد آنان را نه تن گفته است. این نه تن الاهگان هنر، موسیقی و ادبیات بودند. بعدها برخی دانش‌ها نیز بر این فهرست افزوده شد چندانکه سیاهه هنرها و دانشهایی که «موزها» را الهامبخش آنها می‌شمردند از شعر حماسی تانی‌نوازی، رقص و ترانه، آواز جمعی (گر)، تراژدی، کمدی، «پانتومیم» و علمی چون تاریخ و ستاره‌شناسی را دربر گرفت.<sup>۱</sup> والتر بنیامین (W. Benjamin)، منتقد آلمانی (۱۸۹۲-۱۹۴۴م)، در کتاب «کار مترجم» (Die Aufgabe der Übersetzers, 1923) گفته است: «در بین الاهگان نه‌گانه هنر و ادبیات و علوم در یونان باستان، به نام الاهه فلسفه برنمی‌خوریم، یا به نام الاهه ترجمه. با این همه، پرداختن به فلسفه و ترجمه، برخلاف ادعای برخی از آرتیست‌های سانتیمانتال، کار بیهوده‌ای نیست».<sup>۲</sup>

● فشرده این گفتار در یک سخنرانی در تاریخ ۷ ماه مه ۱۹۹۴ در دانشگاه آزاد بروکسل در برابر عده‌ای از محققان ایرانی و خارجی که به دعوت «مرکز ایرانی پژوهش و مبادله فرهنگی» در نشست دو روزه‌ای گرد آمده بودند عرضه شده است.

به هنگام برگرداندن مطلبی از زبانی به زبان دیگر، چه پیش می‌آید، و چه رویدادی در درون مترجم می‌گذرد؟ چنین رویدادی را شاید هرگز به روشنی نتوان توضیح داد. اما آثار و نتایج بیرونی این رویداد، و دستاوردهایی که از رهگذر این انتقال معانی از یک زبان به زبان دیگر در عرصه فرهنگ اجتماعی پدید می‌آید، چندان روشن است که نیازی به توضیح ندارد. ترجمه در حقیقت گشودنِ بابِ آزمونهای تازه با جهان است، آزمون‌هایی که نخست در یک زبان بیگانه صورت گرفته و آنگاه در قالب مفاهیم و تعبیرهای جدید به زبان خودی راه یافته‌اند. پس، از راه ترجمه نه تنها بر دامنه و عمق فرهنگ خودی افزوده می‌شود بلکه زبان خودی، به عنوان دستگاهی از نشانه‌های معنادار، به امکانات تازه‌ای می‌رسد که پیش از آن در دسترس وی نبود.

### ۱- نقش ترجمه در تکامل زبان فارسی، و قابلیت این زبان

برای پی بردن به این معنا، کافی است به تاریخ هزارساله نثر فارسی نگاه سریعی بیفکنیم. مرحوم کریم کشاورز نزدیک به یکصد نمونه از متن‌های فارسی این تاریخ هزار ساله را - که از اواسط قرن چهارم هجری قمری آغاز و به اوایل قرن چهاردهم ختم می‌شود - در مجموعه‌ای گرد آورده است.<sup>۳</sup> این مجموعه دربرگیرنده همه عناوین نثر پارسی در این دوره نیست. اما اگر عناوین مربوط به قرن‌های چهارم تا پایان قرن سیزدهم را با استفاده از این مجموعه و به کمک مطالعات دیگر اساتید ایرانی<sup>۴</sup> و با در نظر گرفتن تعدادی از عناوین چاپ شده متون فارسی مربوط به همین دوره تا حد امکان کاملتر کنیم، «نمونه»‌ای از عناوین شناخته نثر پارسی فراهم خواهد شد که اگرچه نواقصی دارد - از جمله این که دربردارنده بعضی از رساله‌ها و کتابهای فلسفی از دوره صفویه تا پایان قرن سیزدهم نیست - اما برای مطالعه برخی از ویژگیهای اصلی نثر فارسی در طول بیش از هزار سال تاریخ گذشته ما می‌تواند ابزار مفید و مناسبی باشد. یکی از این ویژگیها، تقسیم‌بندی براساس تألیف یا ترجمه، و تقسیم‌بندی کتاب‌های ترجمه شده به حسب موضوع است. ما این تقسیم‌بندی‌ها را انجام داده و حاصل آن را در جدول (۱) خلاصه کرده‌ایم. از این جدول پیداست که دست‌کم بیش از ۱۸ درصد متون فارسی در دوره مورد بحث متونی هستند که از زبان دیگری به فارسی برگردانده شده‌اند. جدول نشان می‌دهد که این جریان ترجمه، در آغاز کار گسترش زبان دری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده. می‌دانیم که درست در همین مقطع تاریخی است که برخی از گرانقدرترین و شیواترین نمونه‌های نثر فارسی پدید آمده است.<sup>۵</sup>

بعضی از کهن‌ترین کتاب‌های فارسی که از دوره اسلامی به دست ما رسیده، یا خیر آنها را شنیده‌ایم، بهترین شواهد تاریخی مدعای ما هستند. این کتابها، مانند شاهنامه ابومنصوری، که فقط مقدمه‌اش برای ما باقی مانده (۳۴۶ هجری)، الابنیه عن حقائق الادویه (بین سالهای ۳۵۰ تا

۳۶۰ هجری)؛<sup>۶</sup> ترجمه تفسیر طبری (۳۵۰ تا ۳۶۵ هجری)، ترجمه تاریخ طبری (۳۵۲ هجری) و حدود العالم من المشرق الى المغرب (۳۷۲ هجری)، همه، به گفته مرحوم ملک الشعراى بهار، «به زبان فصیح و استوار و پخته شده درى» نگارش یافته‌اند و «به مراتب از کتاب‌های نثر پهلوی که شاید بعضی در همان قرن [چهارم] تألیف یافته است پخته‌تر و جامع‌تر و از لحاظ تطوّر کامل‌تر است».<sup>۷</sup>

پختگی و کمالی که در این‌گونه آثار می‌بینیم محصول چیست؟ محصول مبادله‌ای میان دو زبان یا دو فضای فرهنگی است. به عبارت دیگر، نتیجه کار مترجمانی است که مطالبی را از یک زبان به زبانی دیگر برگردانده‌اند: از زبان پهلوی به فارسی (چون به نظر می‌رسد که مثلاً شاهنامه ابومنصوری بیشتر فارسی شده روایات پهلوی باشد؛ علاوه بر این خبری هم از سندبادنامه خواجه عمیدابوالفوارس فناوری داریم که در زمان امیرسعیدابوالحسن نصرین احمد سامانی - ۳۰۱ تا ۳۳۱ هجری قمری - از پهلوی به فارسی ترجمه شده بود)، یا از زبان هندی (سانسکریت) به زبان فارسی (مانند ترجمه کتاب شاناق پزشک هندی که توسط منکه در سالهای ۱۷۰ تا ۱۷۷ ه برای یحیی بن خالد برمکی وزیر هارون الرشید ترجمه شد)، یا از زبان عربی به فارسی درى (مثلاً در مورد تفسیر طبری یا ترجمه تاریخ طبری). اگر فارسی درى در قرن چهارم در قیاس با نمونه‌هایی از آثار پهلوی که برای ما باقی مانده است (مانند کارنامه اردشیر بابکان) از لحاظ صورت و معنا کاملتر و پیشرفته‌تر است این کمال و پیشرفت را بیگمان مدیون مترجمانی هستیم که با پدید آوردن آثار قرن چهارم هجری به اعتلای زبان فارسی کمک کرده‌اند. تاریخ هزارساله نثر پارسی در این زمینه نمونه‌های دیگری هم دارد: یکی از درخشان‌ترین آنها در قرن پنجم تفسیر قرآن ابوبکر عتیق نیشابوری معروف به تفسیر سوراآبادی است که برگزیده‌ای از آن با عنوان قصص قرآن مجید تاکنون چند بار به چاپ رسیده است.<sup>۸</sup> جنبش ترجمه - که در آغاز گسترش زبان درى مایه پختگی و کمال این زبان شد - پس از قرنهای طولانی انحطاط و عقب رفتن نثر پارسی، بار دیگر، چنانکه خواهیم دید، در قرن چهاردهم به کمک این زبان آمد و به حرکت تازه‌ای از لحاظ تکامل زبان فارسی انجامید که نثر فارسی کنونی ما را می‌توان بهترین نمودار آن دانست. اما پیش از آن که به این موضوع برسیم بد نیست به نکته پراهمیت دیگری هم که در همان جدول (۱) پیداست اشاره‌ای بکنیم، به ویژه آن که برخی از دیدگاهها درباره زبان فارسی دوران سنتی گذشته چنان است که اندیشه‌ای خلاف نکته موردنظر ما در آن جدول را القا می‌کند.

برای آن که مطلب روشن‌تر شود خوب است به «دعوتنامه» ای که از سوی «مرکز ایرانی پژوهش و مبادله فرهنگی» به زبان فرانسه برای شرکت‌کنندگان در این مجمع فرستاده شده است

نگاهی بیفکنیم. در این «دعوتنامه» گفته می‌شود موضوع اصلی سخنرانی‌های تخصصی در این مجمع روشن کردن این مسأله خواهد بود که انتقال معنا از زبان عقلانی مرتبط با «اپیستمولوژی مدرن» به زبان «ناعقلانی» چه گونه است. چه می‌شود که امری زائیده انتزاع منطقی و مشاهده در جهان محسوس به زبانی درمی‌آید که حاصل ارتباط با «ایماژ» (= عالم مثال؟) و داده‌های نامحسوس است؟<sup>۹</sup> بدینسان، رویارویی «اندیشه مدرن» و «میراث کهن» - که همانجا به عنوان موضوع اصلی تفکر در این نشست‌ها اعلام شده است<sup>۱۰</sup> - به نحوی که در «دعوتنامه» می‌بینیم، به تقابلی تعبیر شده که در یک سوی آن عقل و احساس را داریم و در سوی دیگرش «ایماژ»، یعنی به احتمال زیاد خیال و «مثال» را. چنین فرض شده است که «اندیشه مدرن» اندیشه‌ای عقلانی و مبتنی بر انتزاع منطقی از داده‌های محسوس است، در برابر «میراث کهن» که گویا در ذات خود ناعقلانی و مبتنی بر داده‌های نامحسوس و غیرمنطقی است. بر همین اساس، گویا زبان‌ها هم به دو دسته تقسیم می‌شوند: زبان‌های عقلانی که با معانی برخاسته از داده‌های محسوس سروکار دارند، و زبان‌های ناعقلانی که زائیده «ایماژ» و ارتباط با «نامحسوس» و «نادیدنی» اند.

طرح مسأله به این صورت خالی از اشکال نیست. مهمترین اشکال این است که «اندیشه» را آیا می‌توان به «عقلانی» و «ناعقلانی» تقسیم کرد و گفت «عقلانی» آن اندیشه‌ای است که اگرچه با «محسوس» و «دیدنی» سروکار دارد اما هیچگونه «ایماژی» در آن نیست، و «ناعقلانی» اندیشه‌ای است که با وجود رابطه‌اش با «نامحسوس» و «نادیدنی» سرشار از «ایماژ» است؟ پیچیدگی مطلب هنگامی بیشتر می‌شود که می‌بینیم «عقلانیت» و «ناعقلانیت»، به معنایی که دیدیم، با «مدرنیت» از یک سو و «میراث کهن» از سوی دیگر برابر شمرده شده‌اند: «میراث کهن»، بدینسان، چیزی می‌شود در ذات خود ناعقلانی، یعنی چیزی می‌شود که از معانی انتزاعی برخاسته از داده‌های محسوس تهی است.

اکنون، با در نظر گرفتن این مقدمات، بد نیست به جدول خودمان برگردیم تا نکته‌ای را که گفتم از آن استنباط می‌شود پیش بکشیم. از جدول پیداست که نثر فارسی در طول هزار سال تاریخ خود از تنوع زیادی برخوردار بوده: سیاحان و جهانگردان، مورخان و گزارشگران وقایع، فیلسوفان و منطقیان و متخصصان اخلاق عملی، دانشمندان، پزشکان و ریاضیدانان، دست‌اندرکاران مسایل اجتماعی و سیاستمداران، و بالاخره، «نویسندگان» به معنای سنتی کلمه نه به معنای «مدرن» آن، همه از این وسیله بیان استفاده کرده و آثاری از خود باقی گذاشته‌اند. همه این کسان هم البته با داده‌های محسوس و با عالم واقع سروکار داشته‌اند هر چند به کسانی هم در بین آنان برمی‌خوریم که به «ناکجا آباد» و «هورقلیا» و شهرهای خیالی «جابر سا» و «جابلقا» می‌اندیشیده‌اند. اکثریت آنچه به زبان فارسی - به ویژه در دوره‌های درخشش و شکوفایی آن -

نوشته شده است مسایلی است مربوط به عالم محسوس و برپایه انتزاع از داده‌های واقعی. بوعلی سینا در رساله در نبض یا رگشناسی می‌نویسد:

بباید دانست که آفریدگار ما... مردم را از گرد آمدن سه چیز آفرید: یکی تن - که وی را به تازی بَدَن خوانند و جسد - و دیگر جان - که او را روح خوانند، و سیوم روان، که او را نفس خوانند. جسد کثیف است و روح لطیف، و نفس چیزی است بیرون از این گوهرها، و لطیفی وی جز لطیفی روح است که معنی لطیفی روح تُثک است و باریک‌گوهری، و روشن سرشتی، چنانکه هوای روشن.

یا در باب انواع اصلی روح‌ها می‌گوید:

روح‌های اصلی چهارند: یکی روح حیوانی که اندر دل بود و وی اصل همه روح‌هاست، و دیگر روح نفسانی - به لفظ پزشکان - که اندر مغز بود. و سیم روح طبیعی - به لفظ پزشکان - که اندر جگر بود. چهارم روح تولید - یعنی زایش - که اندر خایه بود. و این چهار روح‌ها میانجی‌اند میان نفس به غایت پاک و تن به غایت کثیف. و قوت‌های نفس، چون قوه حس و قوه جنبش و دیگر قوت‌ها، به میانجی روح به همه اندام‌ها رسد.<sup>۱۱</sup>

بر همین قیاس، در همان رساله، از حرکت‌های نبض و انواع آن، و از اندازه حرکت‌های نبض و اقسام اندازه‌ها، و یا از قوت و ضعف نبض‌ها و اقسام آنها، که همه به مدد مشاهده، تجربه و آزمودن انواع نبض‌ها بر روی بیماران به دست آمده‌اند سخن می‌گوید. این زبان و بیان، اگر زبان و بیانی علمی و عقلانی - یعنی مبتنی بر مشاهده داده‌های محسوس و انتزاع معانی و مقولات منطقی از آنها - نیست پس چیست؟ این رساله در نبض از نخستین نمونه‌های نثر علمی به فارسی دری است که به خواهش علاءالدوله کاکویه در اوایل قرن پنجم (حدود ۴۱۲ هجری) تألیف شده است.

می‌شود با آوردن نمونه‌های دیگر از متون فارسی کهن بر حجم این گفتار افزود. اما همین قدر برای اثبات این مدعا کافی است که نسبت دادن صفت «ناعقلانی» - به معنایی که در «دعوتنامه» آمده است - به زبان فارسی یا منحصر کردن نثر علمی و عقلانی - باز هم به معنایی که در «دعوتنامه» آمده - به جریان «مدرنیته» و محروم دانستن «میراث کهن» از عقل و آزمایش و انتزاع منطقی، ادعایی است بی‌پایه که تاریخ هزار ساله نثر پارسی سند محکمی بر بطلان آن است. «مدرنیته» بیگمان از بسیاری جهات نوعی «گسست» (= Rupture) با فرهنگ سنتی پیش از آن است. در «مرفولوژی» ساخت‌های مدرن عناصر بسیاری می‌بینیم که پیش از آن وجود نداشته‌اند. یکی از این عناصر مرفولوژیک در عالم زبان و ادبیات «نوع رمان» است. پیش از «مدرنیته» «رمان» نداشته‌ایم. بنابراین نثری که در «رمان»‌ها به کار گرفته می‌شود هم پدیده‌ای است که با «مدرنیته» پا

گرفته است. ۱۲ ولی آیا می‌توان گفت که نثر به معنای ابزار کلامی انتقال معانی به طور کلی - و بنابراین، زبان به عنوان دستگاهی از نشانه‌های گفتاری معنادار - نیز امری است پس‌اند نسبت به «مدرنیته» که پیش از آن وجود نداشته یا فقط در قالب ساخت‌هایی محصول شعر و خیال و عاطفه، نه حاصل تجربه و انتزاع عقلی، وجود داشته است؟ آن چیزی که سیاحان و جغرافیادانان، مورخان و گزارشگران وقایع، دانشمندان، فیلسوفان و منطقیان، و حتی پیامبران و مصلحان یا به قول معروف اولیاءالله از خود به یادگار گذاشته‌اند اگر نثر به معنای زبان گفتار و نوشتار نیست پس چیست؟ اگر زبان گفتار و نوشتار را به زبان شعر - که قدمتش به کهنسالی بشریت است - و زبان «رمان» - که پدیده جهان مدرن است - منحصر و محدود نکنیم، و همه آفریده‌های ذهن بشریت را که با واژگان و به صورت نوشتار بیان شده‌اند قلمرو فرهنگ نثر و زبان منشور بدانیم، باید گفت پیوند دادن ذات این‌گونه زبان با ساختار اجتماعی «مدرنیته» پیوندی ناروا و خودسرانه است که گاه ممکن است به صورت یک «ایدئولوژی» ابزار توجه اقدام‌های فردی در واژه‌سازی و رواج دادن شیوه‌های بیانی خاصی شود که معنایی در پس پشت آنها نیست و فقط وسیله‌ای است برای خرسندی خاطر سازندگان و رواج دهندگان آنها.

«ایدئولوژی» بی‌بی که به آن اشاره کردیم متأسفانه حتی در نزد برخی از فرزندان شیفته زبان فارسی - که با ترجمه‌های خوب و ماندگار خدمت‌های گرانبهایی به این زبان کرده‌اند - نیز دیده می‌شود. مؤلفان و مترجمانی داریم که با همه فرزاندگی خویش و عشق و علاقه‌ای که به زبان فارسی دارند اصولاً از چیزی به نام «زبان مدرن» سخن می‌گویند، در برابر «زبان پیش - مدرن» که گویا «زبان پرورده آموخته‌ای برای علم و فلسفه مدرن نیست...»<sup>۱۳</sup>، و مقصودشان از چنین «زبان پیش - مدرن» هم البته زبان فارسی است.

از هنگامی که دکارت، فیلسوف فرانسوی، گفتار معروف خود را نوشت و در آن تأکید کرد که اندیشه‌های ما در صورتی دارای ارزش معرفتی هستند که اندیشه‌هایی روشن (clair) و متمایز (distinct) باشند، «تمایز» و «روشنی» به صورت شیرهای حیات بخش در کالبد زبان‌های اروپایی - که تفکر فلسفی مدرن در آنها آغاز شده بود - نفوذ یافت، و هر مفهوم و واژه‌ای به پایگاه (sistut) معرفتی خاص خودش رسید چندان که دیگر ممکن نبود بشود چیزی را به جای چیز دیگری به کار برد. زبان‌های اروپایی، بدینسان، اندک‌اندک به سامان علمی - فلسفی دست یافتند و هر چه علم و فلسفه پیش‌تر رفت بر میزان این سامان‌یافتگی در آن زبان‌ها افزوده شد. این جریان، در واقع، تحولی در زبان‌های موجود بود که مانند دیگر شئون زندگی اجتماعی در تمدن غربی، پایه پای پیشرفت علم دگرگون می‌شدند و خود را با ذهنیت مدرن به تدریج هماهنگ می‌کردند. به این اعتبار می‌شود گفت «فرانسه مدرن» یا «انگلیسی مدرن» با فرانسه و انگلیسی هزار سال

پیش تفاوت فاحش دارد زیرا زبانی است تکامل یافته در پرتو نظم و سامان یافتگی علم و اندیشه علمی که وجه مسلط ذهنیت بشر در دوران «مدرنیته» است. اما سخن گفتن از «زبان مدرن» به طور کلی، چندان که گویی در کنار زبان‌های موجود در عالم بشریت چیزی به نام «زبان مدرن» هم وجود دارد که ورای «زبان پیش - مدرن» است، بیانگر نوعی متافیزیک زبان است که به لفظ آرای و صورت‌پردازی شباهت بیشتری دارد تا به بیان علمی درباره مشاهدات واقعی. زیرا به نظر می‌رسد که زبان‌شناسی به معنای علمی کلمه حتی در پذیرفتن رابطه‌ای علی میان زبان و اندیشه - که در نگاه نخست بسیار بدیهی می‌نماید - بسیار با احتیاط است و به اصطلاح دست به عصا راه می‌رود تا چه رسد به برقرار کردن رابطه علی مطلق میان زبان و ساختارهای فرهنگی از نوع مدرنیته که پژوهش درباره آن هنوز در آغاز راه است. یکی از اساتید زبان‌شناسی جدید می‌گوید: «... اندیشه ارسطو [که در قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیست] با متافیزیک نهفته در زبان میانگین استاندارد اروپایی نزدیکتر است تا اندیشه برگسون [که از مرگ او به زحمت پنجاه سال می‌گذرد]». یعنی «اندیشه متافیزیکی ممکن است در جهت مخالف با متافیزیک نوعی زبانی باشد که بدان نوشته شده است...». همین متفکر زبان‌شناس در باب رابطه‌ها یا تناظرهای موجود میان زبان و فرهنگ به طور کلی می‌گوید: «... تشخیص تناظرهای کشف شده میان زبان و فرهنگ را نمی‌توان تشخیص علمی دانست. فقط پس از پژوهش‌های بیشتر از این نوع، ممکن خواهد شد، یا حتی بیان خواهد شد، که چه خصوصیتی از دستور زبان را به طور کلی، می‌توان انتظار داشت که با فرهنگ متناظر باشد...»<sup>۱۴</sup> متافیزیک زبان، به صورتی که در بین ما رواج می‌یابد، در حقیقت نوعی شیفتگی صوری نسبت به اندیشه علمی و فلسفی غرب است و عملاً ما را بر آن می‌دارد تا «میراث کهن» را از بیخ و بن براندازیم. به همین اعتبار است که مدافعان «زبان مدرن» در برابر «زبان پیش - مدرن» نه تنها از «بازاندیشی» بلکه از «بازسازی زبان» فارسی سخن می‌گویند<sup>۱۵</sup> آن‌هم نوعی از «بازسازی» که، به گفته خودشان، کاری «تکروانه»<sup>۱۶</sup> است. ما به هنگام بحث از وضعیت کنونی ترجمه متون فلسفی در فارسی معاصر دوباره به این موضوع باز خواهیم گشت.

جدول (۱) همچنین نشان می‌دهد که از قرن چهارم تا آخر قرن ششم تنوع موضوع‌ها در نثر فارسی بیشتر است، و پرداختن به اندیشه‌های فلسفی، عرفانی، علم، سیاست مدن و کشورداری جایگاه ویژه‌ای دارد. در حالی که از قرن هفتم به بعد، تاریخ (البته به معنای شرح وقایع و جنگها) و ادبیات، آن هم بیشتر به معنای تذکره شعرا و گویندگان، جایگاه ویژه‌ای یافته است.

اگر متون بررسی شده در جدول (۱) از دیدگاه کیفیت نثر هم مطالعه می‌شد یک تحول دیگر هم در همان جدول می‌توانست به خوبی آشکار شود: تحول از نثری زیبا، روان و نزدیک به زبان

«طبیعی» مردم به نثری زشت، مغلق و پیچیده و سرشار از صنایع ملال آور که خواندنش گاه حتی از حوصله یک پژوهشگر کنجکاو و پُرتحمل نیز به راستی بیرون است. اما این مطلبی نیست که نیازمند بررسی ما باشد: بزرگان ادب پارسی در نیم قرن اخیر به این موضوع پرداخته و حق مطلب را ادا کرده‌اند.

مرحوم ملک‌الشعراى بهار در جلد اول سبک‌شناسی، ضمن تأکید بر تأثیر مثبت و امگيری ادیبان و مؤلفان ایرانی از زبان عربی - که به گفته وی «بر درازا و پهنا و ژرفا»ی زبان فارسی «درافزده» است - در باب انحطاطی که از قرن پنجم به بعد در نثر فارسی ایجاد شده می‌گوید:

... از قرن پنجم به بعد، تفنن در تقلید ادبای ایرانی از تازی زیاده‌تر از اندازه و حد طبیعی رواج گرفت و موازنه و نسج و جمله‌های مترادف که در نثر بلعمی یا دیگران به زحمت و به ندرت می‌توانستیم نمونه‌ای از آنها پیدا کنیم در قرن پنجم به حد وافر پیدا آمد... نثر فارسی که در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم صدی پنجم لغت تازی بیش نداشت در نیمه ثانی قرن پنجم [حدود لغت تازی‌اش] از صدی پنجاه نیز تجاوز کرد و در قرون ششم و هفتم و هشتم تا صدی هشتم نیز کشید... سیاق عرب‌مآبی و داستان سجع و قافیه و عربی‌بافی در میان دبیران و بعضی شاعران و مورخان، شغل شاغل و مایه گرمی بازار ادب و موجب بروز فضل و هنر گردیده بود و سواد اعظم نوشته‌ها از این دست و نخبه مؤلفات از این قماش بود.<sup>۱۷</sup>

منظور ما از اشاره به این انحطاط روشن کردن این مطلب است که اگر ما از «میراث کهن» دفاع می‌کنیم و آن را از احساس و ادراک داده‌های حسی و انتزاع معانی عقلی و سامان منطقی تهی نمی‌دانیم و معتقدیم که کار مترجمان باید کمک کردن به این میراث و هماهنگ ساختن آن با ساخت‌های اندیشه مدرن و متحول کردن نثر فارسی و تعالی بخشیدن به آن باشد مقصودمان چیست و به کدام بخش از «میراث کهن» توجه داریم. منظور ما میراث «فارسی دری وری» نیست بلکه میراث «فارسی دری»<sup>۱۸</sup> است، یعنی همان نثر متنوع زنده، پُر توان و تکامل‌یابنده‌ای که نمونه‌هایش را در قرن‌های چهارم و پنجم دیده‌ایم. این نثر پس از گذراندن قرن‌های متمادی در انحطاط، به برکت تماس جامعه ما با تمدن مدرن در اروپا و آغاز شدن جنبش تازه‌ای از ترجمه آثار مهم فرهنگ بشری به زبان فارسی، دوباره به پایه‌ای رسیده است که چه بسا روح بلند امثال ملک‌الشعراى بهار نیز از خواندن نمونه‌های کنونی آن شادمان شود و اعتراف کند که ما در دو سه دهه اخیر به مرتبه‌ای از تحول رسیده‌ایم که بزرگانی چون او شاید کمتر تصورش را می‌توانستند بکنند. ما می‌گوییم این «میراث» است که می‌رود تا اندک‌اندک به قالب بیانی مدرن درآید. و کار ما مترجمان کمک کردن به پیشرفت این روند سالم و سازنده است نه بازسازی تکرانه زبان فارسی.



انحطاط نثر پارسی در دوران سنتی گذشته بیشتر کار دیوانیان و منشیانی بود که اغلب تربیت مذهبی و روحانی داشتند. شاید تعصب مذهبی آنان و، به احتمال بیشتر، علاقه مندی شان به تأمین منافع خویش، و ادارشان کرد تا در خوش خدمتی و مجیزگویی نسبت به سلاطین، امیران و خاقان‌های ترک و تاتارزاد مسلط شده بر ایران مسابقه عربی‌گویی و عربی‌دانی بگذارند و گزارش‌های تاریخی یا «منشآت» دیوانی یا حتی خاطره‌نویسی‌های خود را هر چه بیشتر به واژگان و تعابیر برگرفته از زبان عربی و متون مذهبی بیارایند و با ستایش‌های تملق‌آمیز از حکام وقت نوشته‌هایشان را هر چه مطمئن‌تر و مغلق‌تر کنند چندان که امثال ما امروزه به زحمت می‌توانیم حوصله و تحمل خواندن نوشته‌های کسانی چون میرزا مهدی منشی را داشته باشیم. حتی خواندن کتابی چون جهانگشای جوینی، با وجود آن‌که وقایع مقطع مهمی از تاریخ ایران را گزارش می‌کند، به راستی به حوصله بسیار نیاز دارد. به هر حال، مقصود این است که نشانه اصلی انحطاط در نثر فارسی در دوران‌های گذشته تعصب و زیاده‌روی آگاهانه در به کار بردن تعابیر و اصطلاحات عربی و مذهبی بود.

حرکت تازه‌ای که در نثر فارسی به معنای عام کلمه، و در ترجمه آثار فلسفی به معنای خاص آن، از دوران ناصرالدین‌شاه قاجار آغاز شد نیز از این‌گونه تعصب‌ها و زیاده‌روی‌ها، گیرم این بار بیشتر در جهت معکوس، برکنار نبوده است. ما در این گفتار به نثر فارسی به معنای عام کلمه کاری نداریم که گرایش‌های افراطی ملی‌گرایی و فارسی‌سره‌نویسی در آن کار را حتی به جریان‌های تأسف‌باری چون کتاب‌سوزان‌های مشهور شادروان کسروی و پیروان متعصب وی کشاند. بحث ما در اینجا محدود به نثر فلسفی است. در این‌گونه نثر نیز، پس از یک دوره به نسبت بلند تعادل و تسلط گرایش‌های معقول - که اوج آن از سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰ به ویژه در نگارش سیر حکمت در اروپا به قلم مرحوم فروغی جلوه‌گر شد - بعد از شهریور ۱۳۲۰ و به ویژه از دهه سی به بعد شاهد شکل‌گیری گرایش‌های تند و افراطی در زمینه فارسی‌سره‌نویسی یا «بازسازی زبان فارسی» هستیم که دنباله‌های آن اکنون به گمان من به مرحله نگران‌کننده‌ای رسیده است. اما پیش از آن که به این گرایش‌ها و بیان ویژگی‌های آنها در نثر فلسفی جدید بپردازیم بد نیست به مقاطع مهم تاریخ تحول نثر فلسفی در یکصد و پنجاه سال اخیر هر چند به اختصار اشاره‌ای بکنیم. به نظر من این دوره را به سه مرحله می‌توان تقسیم کرد: از زمان ناصرالدین‌شاه قاجار تا پایان سلطنت رضاشاه پهلوی؛ از ۱۳۲۰ تا پایان دهه چهل؛ از ۱۳۵۰ تا امروز. این تقسیم‌بندی البته ملاک عینی مشخصی ندارد بلکه بر پایه تلفیقی از ملاک‌های عینی (مثلاً دوره تاریخی مشخص اواخر ناصرالدین‌شاه تا پایان سلطنت رضاشاه) و ملاک‌های کیفی (اهمیت کمی تعداد ترجمه‌ها و تغییرات کیفی در سبک بیان) در نظر گرفته شده است.

## ۲- دوره‌های متفاوت ترجمه فلسفی در نثر معاصر: روش‌ها و گرایش‌ها

نخستین اقدام در ترجمه متون فلسفی غرب به زبان فارسی ترجمه رساله گفتار در روش دکارت است به تشویق کنت دو گوینو، وزیرمختار فرانسوی در دوره ناصرالدین‌شاه. به گفته دکتر فریدون آدمیت، «امیل برونته» نامی از کارکنان سفارت فرانسه و یک یهودی ایرانی به نام «العازار رحیم موسائی همدانی» مشهور به «ملاله‌زار» دو نفری کتاب دکارت را گویا نخست در سال ۱۲۷۰ قمری به فارسی برگرداندند؛ اما نسخه‌های چاپ نخست این ترجمه سوزانیده شدند و آن نسخه‌ای که اکنون موجود است مربوط به چاپ ۱۲۷۹ هجری است. نام این کتاب در آن زمان «حکمت ناصریه» یا «کتاب دیاکرت» بود.<sup>۱۹</sup>

اخیراً آقای میرمنتهایی، در مقاله‌ای در دفتر دانش، روایت دیگری از چگونگی ترجمه کتاب دکارت داده است. ایشان با استناد به ترجمه فارسی کتاب گوینو با عنوان مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، به قلم م.ف.، تهران، ۱۳۳۹، ترجمه کتاب دکارت را فقط به خود گوینو نسبت می‌دهد.<sup>۲۰</sup>

در این زمینه، یادآوری چند نکته ضروری به نظر می‌رسد. اولاً نام کتاب گوینو «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» است.<sup>۲۱</sup> ثانیاً، خود گوینو در باب ترجمه فارسی گفتار دکارت در زمان ناصرالدین‌شاه در همان کتاب چنین گفته است: «اصولاً برای [پیشرفت کار] این مکتب [یعنی مکتب فلسفی ملاهدی سبزواری و شاگردان او] است که من با کمک یک ملای باسواد یهودی به نام ملاله‌زار همدانی گفتار در روش دکارت را به فارسی برگرداندم و ناصرالدین‌شاه التفات فرمود و تصمیم به انتشار آن گرفت.»<sup>۲۲</sup> ثالثاً، یادداشتهای دو محقق فرانسوی به نام‌های ژان گلمیه (Jean Gaulmier) و ونسان مونت (Vincent Monteil) در مجموعه آثار گوینو در چاپ معروف گالیمار (Gallimard) نشان می‌دهد که حقیقت مطلب چیز دیگری است. این دو محقق در یادداشت شماره ۲، صفحه ۴۷۶ از جلد دوم مجموعه آثار گوینو می‌نویسند:

ادعای گوینو داتر بر ترجمه کتاب دکارت به زبان فارسی خالی از لاف و گزاف‌های خودستایانه نیست. خود او به پروکیش - اوستن (Prokesch-Osten) در تاریخ ۱۹ آوریل ۱۸۶۲ چنین نوشته است: «اینها = فیلسوفان تهران» از من می‌خواهند که گفتار در روش دکارت را برایشان ترجمه کنم، نه از این‌رو که بخواهند از فلسفه اروپا نسخه بردارند، بلکه به این دلیل که می‌گویند در این فلسفه باید چیزی وجود داشته باشد و ایشان مایلند بدانند که آن چیز چیست». گوینو با وجود آن‌که دکارت را در مقایسه با اشراقیون ایرانی (illuminés iraniens) موجود «حقیقی» می‌داند، چون «فکر این که بشر بتواند سرانجام نامتناهی را به یاری یک رشته محاسبه‌های قطعی کشف کند» «از آن‌گونه بلاهت‌های بزرگی است که تا امروز ممکن است به ذهن

جدول (۱) برخی از ویژگی‌های تعدادی از متون شناخته‌شده نثر فارسی از قرن چهارم تا قرن سیزدهم هجری

زمان	تعداد عناوین بررسی شده		توزیع عناوین بررسی شده به حسب موضوع						زمان	
	ترجمه از همزی، پهلوی و سانسکریت	تألیف	جمع	داستان‌های ملی و پهلوانی / تاریخ و جغرافیا / سفرنامه و مشابه آن	منطق	کلام و مباحث دین و اخلاق	تصوف	موتان و علوم طبیعی		زبان و ادبیات*
				(الف)	(ب)	(ج)	(د)	(ه)	(و)	(ز)
قرن چهارم هجری	۷	۹	۱۶	۶	-	۵	-	۳	۲	۲
قرن پنجم هجری	۲	۱۲	۱۴	۶	۱	۱۱	۶	-	۱	۱
قرن ششم هجری	۹	۲۹	۳۸	۱۳	-	۸	۱۹	-	۸	۱
قرن هفتم هجری	۹	۱۸	۲۷	۹	-	۵	۷	-	۵	۱
قرن هشتم هجری	۵	۲۰	۲۵	۱۲	-	۱	۲	-	۵	۱
قرن نهم هجری	۳	۲۱	۲۴	۱۳	-	۲	۲	-	۵	۱
قرن دهم هجری	۲	۱۶	۱۸	۶	-	-	۱	-	۹	۲
قرن یازدهم هجری	۱	۱۲	۱۵	۸	۲	-	-	-	۵	-
قرن دوازدهم هجری	-	۹	۹	-	-	-	-	۱	۸	-
قرن سیزدهم هجری	۱	۱۳	۱۴	۳	-	-	۱	-	۱۰	-
<b>جمع</b>	۲۱	۱۸۱	۲۲۲	۷۶	۳	۳۳	۴۲	۴	۵۸	۷

\* شامل تذکره شماره فن شعر و خطابه، داستان‌های عامیانه، مقاله، مقاله، و مستأند.

توضیح: این جدول دوبردارنده همه متون شناخته‌شده نثر فارسی است. با مطالعه دقیقتر برپایه تعداد بیشتری از متون می‌توان بر دقت و جامعیت آن افزود.

بشر راه یافته باشد» (نامهٔ ۲۰ ژوئیه ۱۸۶۲ به پروکیش - اوستن)، اما برای انجام دادن طرح موردنظر، یعنی ترجمهٔ کتاب دکارت به زبان فارسی، دست به کار می‌شود. در نامه‌ای که به تاریخ ۸ مه ۱۸۶۳ به دخترش دیان (Diane) نوشته است چنین می‌خوانیم: «[...] برمی‌گردم... تا دکارت را به فارسی ترجمه کنم [...]» (کتابخانهٔ ملی ستراسبورگ، دستنوشتهٔ شمارهٔ ۳۵۲۳، قطعهٔ ۳۰). در تاریخ ۵ اوت ۱۸۶۳، گوینو به همو چنین می‌نویسد: «فراموش کردم به مادرتان بگویم که ترجمهٔ فارسی خودم از دکارت را برایش می‌فرستم. شاه پول چاپش را داده، و باید آن را در کتابخانه گذاشت. همۀ فیلسوف‌ها به من مراجعه می‌کنند.» (کتابخانهٔ ملی ستراسبورگ، دستنوشتهٔ شمارهٔ ۳۵۲۳، قطعهٔ ۳۴) (تأکید از ماست). سهم گوینو در ترجمهٔ کتاب دکارت بی‌گمان بسیار کمتر از آن است که وی بدان می‌بالد، زیرا بر ما مسلم است که شناخت او از زبان فارسی آنقدر نبود که قادر به انجام چنین کاری باشد، کاری که اساساً ملالاله‌زار و آمده‌ده‌ری (Amédée Querry) مترجم انجامش داده‌اند. البته در این که ترجمه‌ای فارسی از کتاب دکارت، در ۶۶ صفحهٔ چاپ سنگی، در ۱۸۶۳ در تهران منتشر شده بود تردیدی نیست: ژول مول (Jule Mohl) در گزارشش به انجمن آسیایی پاریس، در تاریخ ۲۰ ژوئن ۱۸۶۴، از چنین جزوه‌ای با عنوان اصول حکمت دکارت نام برده ولی نگفته است که گوینو مؤلف آن است. خود گوینو در تاریخ ۲۰ اوت ۱۸۶۳ به مستشرق آلمانی، پوت (Pott) چنین نوشته است: «من اخیراً از کار ترجمهٔ گفتار در روش دکارت به زبان فارسی، فارغ شده‌ام و نسخه‌ای از آن را برای شما می‌فرستم که به یاد من باشید. به نظر من فیلسوفان اینجا نه از تحویل چیزی کم دارند، نه از نیروی ابداع، یا مهارت فکر و دانش؛ تنها چیزی که احتمالاً کم دارند اندکی روش تفکر درست است. به همین دلیل فکر می‌کنم کتابی که برای ترجمه برگزیدم بهترین انتخاب بود هر چند که خود من علاقهٔ خاصی به دکارت ندارم.» (تأکید از ماست). پوت به خاطر این هدیهٔ باارزش، در تاریخ اکتبر ۱۸۶۳، از گوینو تشکر می‌کند (مکاتبات چاپ نشده، Potts Nachlass، کتابخانهٔ هال Halle، دستخط گوینو، I، ۵۵۷ و رونوشت دستخط جوابیهٔ پوت، ص ۱۸۵)...

باری، گویا بعد از ملالاله‌زار و همکارش و پیش از آن که مرحوم فروغی ترجمهٔ کاملی از کتاب دکارت در سیر حکمت در اروپا ارائه دهد، ترجمهٔ دیگری نیز از کتاب دکارت به زبان فارسی انجام شده است. من هیچیک از این ترجمه‌ها را ندیده‌ام و نمی‌دانم کیفیت آنها چه گونه بوده. اشارهٔ به نسبت طولانی‌ام به این ماجرا برای آن بود که گوشه‌ای از نخستین کارهای مهم در ترجمهٔ آثار فلسفی غرب به زبان فارسی در دورهٔ اخیر را روشن کنم.

مقطع مهم بعدی کار مرحوم محمدعلی فروغی در فاصلهٔ سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰ هجری شمسی است. در این سالها مرحوم فروغی نگارش دورهٔ سیر حکمت در اروپا را به انجام رساند.

جلد اول این دوره که به آغاز قرن هفدهم میلادی ختم شده است در سال ۱۳۱۷ منتشر شد که ترجمه تازه‌ای از کتاب دکارت با عنوان گفتار در روش راه بردن عقل در پایان آن آمده است. مرحوم فروغی در سالهای ۱۳۱۸ و ۱۳۲۰ دو جلد دیگر بر کتاب خود افزود و بدینسان تازیخ فلسفه اروپا را تا زمان هانری برگسون فرانسوی پیش برد. ۲۳ با انتشار کامل دوره سیر حکمت در اروپا، مرحله نخست در تقسیم‌بندی ما با نتایج پربار و سودمند به پایان می‌رسد که جوهر آن را می‌توان چنین خلاصه کرد: اگرچه سبک گفتار و بیان مرحوم فروغی در دوره سیر حکمت در اروپا بیشتر شبیه به سبک بیان قدامت که دقت بیان «مدرن» یا آن چیزی که به زبان فرانسه *rigueur* می‌گویند کمتر در آن دیده می‌شود اما از دیدگاه واژگان حقی که سیر حکمت در اروپا به گردن همه ما دارد حقی انکارنکردنی است: بخش مهمی از واژگان فلسفی کنونی ما واژگانی است که مرحوم فروغی پیش نهاده و کاربرد آنها را متداول کرده است.

\* \* \*

مرحله دوم تقسیم‌بندی ما از آغاز دهه ۲۰ تا پایان دهه ۴۰، یعنی حدود سی سال را دربر می‌گیرد. گام‌های مهم در این مرحله به نظر من ترجمه رساله‌های افلاطون به قلم آقایان لطفی و کاویانی از یک سو و مرحوم دکتر محمود صناعی از سوی دیگر است. کار آقایان لطفی و کاویانی در این زمینه، سرانجام، به انتشار دوره کامل آثار افلاطون توسط انتشارات خوارزمی انجامید. ترجمه اراده معطوف به قدرت (یا بخشی از این کتاب) از نیچه به قلم شادروان محمدباقر هوشیار در سالهای آغاز همین مرحله را هم باید در نظر داشت. اما حرکت مهم در سالهای نخست این مرحله، جدا شدن دانشسرای عالی تهران از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و فعالیت مستقل آن در سال ۱۳۳۵ است که مرحوم محمود هومن تدریس تاریخ فلسفه را در رشته «فلسفه و علوم تربیتی» آنجا به عهده گرفت. آن مرحوم در طول بیش از ده سال فعالیت خود در دانشسرای عالی تهران دو کار مهم انجام داد: تدوین سه جلد تاریخ فلسفه اروپا، و ترجمه کتابی از ارنست یونگر آلمانی در مبحث نیهیلیزم فلسفی با عنوان عبور از خط، به کمک مرحوم جلال آل‌احمد که نخست در کتاب ماه روزنامه کیهان و سپس به صورت مجلدی جداگانه منتشر شد. در همین مرحله رویدادهای مهم دیگری در ترجمه آثار فلسفی در ایران پیش آمد که برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین آنها را فهرست‌وار به شرح زیر می‌توان نام برد: ترجمه تاریخ فلسفه و لذات فلسفه از ویل دورانت به قلم استاد عباس زریاب خوئی؛ ترجمه تاریخ فلسفه غرب از برتراند راسل به قلم نجف دریابندری؛ ترجمه‌های متعدد از مکاتب پوزیتیویسم منطقی انگلیس به قلم مرحوم منوچهر بزرگمهر؛ ترجمه اندیشه هستی از ژان وال به قلم باقر پرهام؛ ترجمه بخشی از کتاب چنین گفت زرتشت از نیچه به قلم داریوش آشوری و اسماعیل خوئی؛ ترجمه فلسفه عمومی یا

مابعدالطبیعه از پل فولکیه به قلم آقای دکتر یحیی مهدوی؛ ترجمه حکمت یونان باستان از شارل ورنر به قلم بزرگ نادرزاد؛ ترجمه فلسفه ایران باستان، از علامه اقبال پاکستانی به قلم امیرحسین آریانپور؛ ترجمه فلسفه هگل از ستیس به قلم شادروان حمید عنایت؛ ترجمه کلیات زیبایی شناسی از کروچه، به قلم فواد روحانی؛ و سرانجام ترجمه متن بسیار مهم زنده بیدار از ابن طفیل، به قلم مرحوم بدیع الزمان فروزانفر.

اگر بخواهیم ویژگی کار مترجمان در این مرحله را خلاصه کنیم به نظر من می توان بر دو نکته مهم انگشت گذاشت: یکی توجه بیشتر به سبک بیان مدرن، یعنی همان چیزی که با اصطلاح فرانسوی *rigueur* به آن اشاره کردم. این توجه در مرحله دوم نسبت به مرحله پیشین آشکارا اهمیت بیشتری پیدا کرده و لحن بیان فلسفی را در ترجمه ها تغییر داده است. دو دیگر آغاز گرایشهای افراطی که یک سوی آن، چنانکه در کارهای مرحوم بزرگمهر یا در نخستین ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، می بینیم به عربی مآبی گذشته و کاربرد اصطلاحات نامأنوس سنتی بیشتر گرایش داشت؛ و سوی دیگرش، چنان که در کارهای مرحوم محمود هومن دیده می شود، به واژه سازی پیش خود به بهانه پیراستن زبان فارسی از تعبیر و واژگان عربی. البته در این میان گرایشی هم بود که می کوشید به راه افراط نرود و سنت تحول و تکامل تدریجی زبان و انطباق دادن ارگانیک آن با اندیشه مدرن را دنبال کند. به نظر من مترجمانی چون زریاب خویی، نجف دریابندری، مرحوم حمید عنایت و یا خود من<sup>۲۴</sup>، با همه عیب و ایرادی که در کارهایمان در این دوره می توان یافت، بیشتر در همین راه کوشیده ایم. از کار آشوری و خوئی در این دوره سخنی نمی گویم زیرا اولاً چنین گفت زرتشت که بخشی از آن در این مرحله منتشر شده است به یک کار شاعرانه نزدیک تر است تا به یک اثر اساساً فلسفی؛ ثانیاً چنان که می دانیم بعدها آشوری خود به تنهایی انجام آن کار را دنبال کرد و ترجمه کامل اثر نامبرده تنها به قلم آشوری در آغاز دهه ۵۰ منتشر شد.

\* \* \*

مرحله سوم در تقسیم بندی من از ۱۳۵۰ تا امروز را دربر می گیرد. در این مرحله دیگر با جریان، به معنی وسیع کلمه، از ترجمه متون فلسفی روبرو هستیم که از نظر کمی بسیار گسترده تر و متنوع تر، و از دیدگاه کیفیت بیان فلسفی پیشرفته تر و در عین حال مسأله سازتر از دو مرحله پیشین است.

نخست به گسترش کمی و تنوع ترجمه ها بپردازیم. مهمترین شاخص گسترش کمی، فزونی تعداد مترجمان و افزایش تعداد ترجمه های فلسفی نسبت به دو مرحله پیشین است. از لحاظ تعداد مترجمان، باید گفت معروفترین چهره ها در بین مترجمان آثار فلسفی در مرحله قبلی - به

جز دو استثنا - در این مرحله نیز همچنان دست‌اندرکارند. منظوم از دو استثنا دو تن از مترجمان معروف ما هستند. نخست، شادروان حمید عنایت که مرگ زودرس او، اندکی پس از وقوع انقلاب اسلامی، کشور ما و جامعه فرهنگی ایران را از یک ذهن فعال و هوشمند محروم کرد. دیگر، منوچهر بزرگمهر که از مترجمان بسیار پرکار بود. البته این دو تن، پیش از آن که این جهان را وداع گویند، آثار فلسفی دیگری را هم - افزون بر آنچه در مرحله قبلی انجام داده بودند - به زبان فارسی برگرداندند که باید در فهرست ترجمه‌های مرحله سوم از آنها نام برد. مانند: ترجمه خدا یگان و بنده از الکساندر کوژو، عقل در تاریخ از هگل، و بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق از کانت به قلم حمید عنایت<sup>۲۵</sup>؛ یا ترجمه کانت از کاپلستون به قلم مرحوم بزرگمهر. اما گسترش کمی کار ترجمه در مرحله سوم به ویژه در فزونی تعداد مترجمان فلسفی در این مرحله نمودار می‌شود. در مرحله سوم، افزون بر مترجمانی که در دو مرحله پیش‌تر داشتیم، مترجمان فعال دیگری هم وارد صحنه شدند که چند تن از سرشناس‌ترین آنان را به شرح زیر می‌توان نام برد: عزت‌الله فولادوند، بهاء‌الدین خرمشاهی، حسین معصومی همدانی، علیمراد داودی، احمد آرام، علیمحمد کاردان، کریم مجتهدی، شمس‌الدین ادیب سلطانی، حسن ملکشاهی، محمد خواجه‌وی، جلال‌الدین مجتبی‌وی، امیر جلال‌الدین اعلم، شرف‌الدین خراسانی، عبدالمحمد آیتی، عبدالکریم سروش، حسن حبیبی، عبدالحسین نقیب‌زاده، رضا باطنی، و...<sup>۲۶</sup>

دومین وجه اهمیت کمی ترجمه آثار فلسفی به تنوع زبانهای اصلی برمی‌گردد: در مرحله سوم علاوه بر زبانهای اروپایی به زبان عربی نیز توجه شده است. آثار مهمی از این زبان به فارسی برگردانده شده‌اند که بعضی از آنها از متون پایه‌ای و کلاسیک فلسفه‌اند. مانند ترجمه اشارات و تنبیهات بوعلی سینا به قلم آقای حسن ملکشاهی، یا ترجمه‌های متعدد از نوشته‌های ملاصدرا به قلم آقای محمد خواجه‌وی. افزایش تعداد مترجمان فلسفی، همراه با ادامه کار مترجمان دو مرحله پیشین، از گسترش دامنه کار ترجمه فلسفی و به‌طور کلی از میزان توجه به فلسفه در سالهای مورد بحث حکایت دارد. یکی از نمودارهای مهم این توجه روزافزون به فلسفه، بنیادگذاری انجمن ویژه‌ای به نام انجمن فلسفه در اواخر دهه ۴۰ و آغاز مرحله سوم بود که پیش از انقلاب «انجمن شاهنشاهی فلسفه» نام داشت و اکنون «انجمن اسلامی حکمت و فلسفه» نامیده می‌شود. همین اشاره کوتاه کافی است تا ما از فهرست کردن اهم آثار فلسفی که در این مرحله به فارسی برگردانده شده‌اند بگذریم به ویژه که انجام دادن چنین کاری از گنجایش گفتار حاضر بیرون است. بنابراین بهتر است به جنبه دیگر موضوع بحث خودمان، یعنی به کیفیت بیان فلسفی در ترجمه‌های مرحله سوم، پردازیم.

نخستین نکته شایان توجه از این نظر، عنایت مترجمان به آثار پایه‌ای و متون کلاسیک

فلسفه است که در مرحله سوم نسبت به دو مرحله پیشین بیشتر شده است. به انتشار ترجمه دوره کامل آثار افلاطون به قلم آقایان لطفی و کاویانی قبلاً اشاره کردم. این را هم گفتم که مرحوم حیمد عنایت پیش از مرگ زودرس خود سه کتاب فلسفی منتشر کرد و که دو تای آنها از متن های دست اول از فیلسوفان کلاسیک اند: عقل در تاریخ، از هگل و بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق از کانت. بر اینها باید چند عنوان مهم دیگر را افزود. از جمله جامعه باز و دشمنان آن از پوپر به قلم عزت الله فولادوند<sup>۲۷</sup>؛ سنجش خرد ناب از کانت به قلم دکتر شمس الدین ادیب سلطانی؛ نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی و حدس ها و ابطال ها از پوپر، به قلم آقای احمد آرام؛ تأملات دکارت به قلم احمد احمدی؛ اصول فلسفه دکارت به قلم منوچهر صانعی؛ ترجمه متن کامل چنین گفت زرتشت و کتاب دیگری از نیچه با عنوان فراسوی نیک و بد به قلم داریوش آشوری؛ دو سرچشمه اخلاق و دین از برگسون به قلم حسن حبیبی؛ استقرار شریعت در مذهب مسیح از هگل به قلم باقر پرهام؛ اخلاق از اسپینوزا به قلم محسن جهانگیری؛ کانت از کارل یاسپرس به قلم عبدالحسین نقیبزاده؛ و... اینها چند نمونه از متن های دست اول از فیلسوفان مهم اند که ترجمه و انتشار آنها به زبان فارسی از ۱۳۵۰ شمسی به این سو انجام شده است. این نشان می دهد که کارهای انجام شده در زمینه ترجمه آثار فلسفی در دو مرحله پیشین به پایه ای از اهمیت رسیده بوده که امکان روی آوردن به ترجمه متون اصلی را در مرحله سوم فراهم ساخته است.

البته ترجمه متون فلسفی در مرحله سوم فقط به آثار مهم فلسفی و متن های کلاسیک ختم نمی شود. در این مرحله کارهای مهم دیگری هم به فارسی برگردانده شده اند که ارزش پایه ای دارند، از جمله: ترجمه چند مجلد از تاریخ فلسفه از فردریک کاپلستون به قلم آقایان جلال الدین مجتبی (جلد یکم)، امیر جلال الدین اعلم (جلد پنجم) و داریوش آشوری (جلد هفتم)، ترجمه Traité de métaphysique ژان وال با عنوان بحث در مابعدالطبیعه به قلم آقای دکتر یحیی مهدوی و همکاران؛ ترجمه چند گفتار در فلسفه های اگزیستانس و نمودشناسی (فنونولوژی) از متفکران فرانسوی با عنوان نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست - بودن به قلم آقای دکتر یحیی مهدوی؛ ترجمه مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، از ژان هیپولیت و ترجمه هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی از داریوش شایگان به قلم باقر پرهام؛ ترجمه کانت از استفان کورنر به قلم عزت الله فولادوند؛ ترجمه چند اثر از هایزنبرگ به قلم حسین معصومی همدانی؛ و مانند اینها. این متون از آن جهت پایه ای اند که آشنایی جامعه فرهنگی ما را با تحولات مهم فکری در جامعه غرب و یا با چگونگی برخورد غربیان با اندیشه های شرقی بیشتر می کنند. بالاخره، نکته قابل ذکر دیگر در باب کیفیت کار ترجمه متون فلسفی در این دوره بهتر شدن دقت بیان یا نزدیکتر شدن بیان مترجمان به rigueur علمی در این دوره نسبت به دوره های پیشین است. از بین همه



مثال‌ها، ما فقط به ذکر یک نمونه بس می‌کنیم: کافی است دو ترجمه از آقای دکتر یحیی مهدوی استاد محترم دانشگاه تهران را که در سالهای اخیر منتشر شده‌اند (بحث در مابعدالطبیعه از ژان وال، و نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست - بودن از چند مؤلف فرانسوی) با ترجمه قبلی ایشان در دوره پیشین (فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه از پل فولکیه) مقایسه کنیم. پیشرفت بیان فلسفی در مرحله سوم چشمگیر است.



(ادامه دارد)

### یادداشتها:

1- Pierre Grimal: dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, P. U. F., Paris, P.304.

۲- به نقل از Jacques Colette در سرلوحه (epigraphe) ترجمه یکی از نوشته‌های هگل به زبان فرانسه:

Les écrits de Hamann, Aubier, Paris, 1981, P.58.

۳- کریم کشاورز: هزار سال نثر پارسی، ۵ جلد، کتابهای جیبی، تهران، تیرماه ۱۳۴۶.

۴- مانند دو مطالعه زیر:

- دکتر ذبیح‌الله صفا، گنجینه سخن، پارسی‌نویسان بزرگ و منتخب آثار آنان، انتشارات امیرکبیر، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳.

- دکتر غلامحسین صدیقی، بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری، ضمیمه جدا چاپ مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۱۳، شماره ۴، بدون تاریخ.

برای کاملتر کردن فهرست نمونه‌ها، علاوه بر منابع بالا، از تعدادی از عناوین چاپ شده متون فارسی که در دسترس ما بوده هم استفاده کرده‌ایم که آوردن نام و مشخصات آنها فهرست حاضر را بیهوده طولانی خواهد کرد.

۵- البته نمونه‌هایی از نثر زیبای فارسی در قرنهای بعد هم داریم. یکی از زیباترین آنها مقالات شمس تبریزی است که به اواخر نیمه نخست قرن هفتم برمی‌گردد زیرا گوینده آن‌ها یعنی شمس در سال «۶۴۵ هجری ناپدید شده است.» اما این سخنان بیشتر نماینده زبان گفتار است تا زبان نوشتار. زیرا «این مقالات یادگار گرانبهای است که پس از ورود شمس به قونیه و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده است. فراهم آورنده این یادداشتها خود شمس نبوده است...» محمدعلی موحد، مقالات شمس تبریزی، خوارزمی، تهران، فروردین ماه ۱۳۶۹، ص ۱۸.

۶- نام این کتاب در سبک‌شناسی مرحوم بهار الانبیه فی حقائق‌الادویه آمده است: سبک‌شناسی، چاپ سوم، تهران، آذر ماه ۱۳۴۹، جلد اول، ص ۲۲.

۷- ملک‌الشعرای بهار، همان، ص ۲۲. در مورد تکامل نثر فارسی در قرن چهارم هجری نک همچنین به: ذبیح‌الله

صفا، گنجینه سخن، جلد اول، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۶ تا ۱۰ و ۲۴ تا ۳۰.

۸- یحیی مهدوی. قصص قرآن مجید، خوارزمی، تهران. چاپ سوم، ۱۳۷۰.

9- "La Vocation de ce colloque... d'élucider le passage et la transmission d'une langue rationnelle, en rapport avec l'épistémologie moderne basée sur l'abstraction et le visible, à un langage rationnel issu d'un univers fondé sur l'image et l'invisible."

تأکیدها از من است (پرهام).

۱۰- موضوع نشست‌ها در «دعوتنامه» چنین تعریف شده است:

"Language et pensée: une réflexion sur la traduction dans le champ du monde moderne, face a l'héritage ancien.

۱۱- بوعلی سینا، رگشناسی یا رساله در نبض، با مقدمه و حواشی و تصحیح سیدمحمدجواد مشکوة، سلسله

انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۰ شمسی، ص ۴ تا ۹.

۱۲- البته بعضی از دانشمندان ادبیات ما چنین عقیده‌ای ندارند و واژه «رمان» را در معنای داستان به مفهوم عام و عامیانه آن به کار می‌برند. استاد ذبیح‌الله صفا در جلد اول گنجینه سخن، در بحث از نثر فارسی در دوره صفوی می‌نویسند: «... رمان‌نویسی اگرچه از ادوار پیش در ایران رواج داشت ولی در این دوره در ایران و علی‌الخصوص در هندوستان شیوع آن به حد اعلی رسید، و علاوه بر حفظ و نگاهداشت آثار قدیم و استنساخ و ترویج آنها چندین داستان مفصل و مختصر در این عهد تدوین شد...» گنجینه سخن، جلد اول، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۴ و ۵۶ (تأکید از من است).

۱۳- داریوش آشوری، بازانندی زبان فارسی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰ و ۱۱.

14- Paul Henle (ed): Language, Thought and culture. the university of Michigan press, 1958, pp.1-24.

ما مطلب را از ترجمه فارسی مقاله بالا به قلم آقای یداله موفن نقل کرده‌ایم؛ نک: «زبان، اندیشه و فرهنگ»، کلک، شماره ۳۵، ۳۶. آذر و دی‌ماه ۱۳۷۲، ص ۹۱ و ۹۶.

۱۵- آشوری، همان، ص ۱۰.

۱۶- آشوری، همان، ص ۱۲.

۱۷- ملک‌الشعراى بهار، همان، ص ۲۷۴-۲۷۵. نک. همچنین به ذبیح‌الله صفا، همان، ص ۱۲ تا ۱۵.

۱۸- «فارسی دری و فارسی دری‌وری» تعبیری است که داریوش آشوری در یکی از مقاله‌های خود به کار برده است؛ همان، ص ۱۵.

۱۹- فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، چاپ اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۱۷-۱۸.

۲۰- «علوم جدید، نواندیشی و معضل عقب‌ماندگی در ایران عصر ناصری»، دفتر دانش، سال اول، شماره ۴،

21- Les religion et philisophics dans l'Asie central, Oeuvres, II, Gallimard, Paris, 1986.

22- Ibid. p. 476.

۲۳- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، نک. همچنین: مجتبی مینوی، نقد حال،

خوارزمی چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۲۲.

۲۴- این که می‌گوییم «یا خود من» برای آن است که ترجمه اندیشه هستی، در چاپ نخست آن در سال ۱۳۴۵ توسط انتشارات طهوری، از دیدگاه واژگان بیشتر تحت تأثیر روش محمود هومن بود و من در آنجا گاه بیهوده واژه‌سازی کرده‌ام. اما در سبک بیان آن ترجمه دقت مدرن حتی الامکان رعایت شده است. اندیشه هستی بعدها (در سال ۱۳۵۷) با بازبینی کامل از سوی من در قالب به کلی تازه‌ای منتشر شد.

۲۵- ترجمه بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق با همکاری علی قیصری انجام شده و پس از مرگ مرحوم عنایت به چاپ رسیده است: حمید عنایت، علی قیصری، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.

۲۶- این فهرست، و برشماری‌های مشابه آن در گفتار حاضر، به هیچ‌وجه کامل نیست. مطالبی است که در فرصت کوتاه تهیه گفتار حاضر (۱۵ تا ۳۰ مارس ۱۹۹۴) با اتکاء به حافظه تنظیم شده است. به همین دلیل از همه مترجمان عزیزی که نام خودشان و آثارشان در این گفتار نیامده است پشاپیش عذر می‌خواهم و تأکید می‌کنم که مسکوت ماندن نام و کار آنان به هیچ‌روی آگاهانه و از سر بی‌اعتنایی نبوده است.

۲۷- ترجمه دیگری از همین کتاب به قلم آقای مهاجر به زبان فارسی داریم.