



گفت‌وگو با استاد عبدالله انوار

اشاره

استاد سید عبدالله انوار، نسخه‌شناس و مترجم پیش کسوت، سال‌هاست در چند حوزه علمی، هم‌زمان به تحقیق و مطالعه مشغول است. او در سال ۱۳۰۳ هـ ش در تهران به دنیا آمد. پس از تحصیلات ابتدایی، هم‌زمان در دو رشته حقوق و ریاضیات، از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شد و ادبیات فارسی را تا نیمه راه ادامه داد. چند سالی دبیر زبان انگلیسی بود. دو سال در اداره نگارش وزارت فرهنگ، مترجم بود و به مدت ۲۲ سال، مسئولیت بخش نسخ خطی کتابخانه ملی را به عهده داشت. تألیف ۱۰ جلد فهرست نسخ خطی فارسی و عربی کتابخانه ملی، از خدمات مهم اوست.

تألیف تمام حرف «خ» و بخش‌هایی از حرف «ک» لغتنامه دهخدا به عهده او بوده است. کتاب جهانگشای نادری میرزا مهدی خان استرآبادی را تصحیح کرده، بر اساس الإقتباسی خواجه نصیر طوسی تعلیقات مفصل نوشته، ۲۲ جلد کتاب شفای بوعلی سینا را به فارسی ترجمه و شرح کرده و مقالات بسیار معتبر و علمی متعددی تألیف و ترجمه نموده است.

با بسیاری از نهادهای علمی و تحقیقاتی (مانند کتابخانه ملی ایران، موزه تاریخ علوم پزشکی، فرهنگستان هنر، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، بنیاد ایران‌شناسی و ...) همکاری علمی داشته و این همکاری همچنان ادامه دارد. استاد در منزل نیز به دانشجویان و طالبان علم و دانش، برخی متون اساسی فلسفه و ریاضی را تدریس می‌کند.

استاد عبدالله انوار، مردی چند دانشی است؛ شخصیتی با ابعاد علمی مختلف: نسخه‌شناسی و تصحیح متون، ریاضیات، ادبیات، ترجمه، آشنا به چند زبان: عربی، فرانسه، انگلیسی. گفت‌وگوی ما با استاد انوار، منحصرأ درباره مباحث مربوط به ترجمه بود. استاد انوار، بزرگوارانه به سؤالات ما پاسخ گفتند. آنچه می‌خوانید، متن ویراسته مباحث مطرح شده در این گفت‌وگوست.

● **استاد، لطفاً در ابتدا درباره مفهوم ترجمه و ماهیت اتفاقی که در ترجمه از زبانی به زبانی دیگر می افتد توضیح بفرمایید. ترجمه را چگونه می توان تعریف کرد؟**

استاد انوار: برای ترجمه، آنچه می توانم عرض کنم، به قول منطقی ها، حدّ تام، که مشخص جنس قریب و فصل قریب آن باشد، به ظاهر وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، تا آنجا که استقصاء کرده ام، من موفق به وقوف بر آن نشده ام و اگر بتوان برای آن تعریفی کرد، باید آن تعریف، تعریف رسمی باشد؛ آن هم رسم ناقص؛ چون «خلع پوشش لفظی زبانی خاص از معنایی و لیس پوشش لفظی به زبان دیگر». در این رسم، چنان که ملاحظه می شود، کلمه «لفظ» نقشی مهم دارد و همین کلمه «لفظ» موجب می شود تا به ترجمه از وجهه دیگر نگریسته شود و مسئله ترجمه در مقوله دیگر جست و جو شود، جز آنچه که در آن رسم ناقص آمد. چه، واقفان به مسائل وجود خوب می دانند که هر شیء چهار وجود دارد؛ یکی وجود اصلی عینی، یعنی تحصل شیء در خارج مُدرک، و دیگر وجود همان شیء در وعاء ذهنی مُدرک، که از آن به «وجود ذهنی» یا صورت ذهنی تعبیر می شود، و سدیگر وجود لفظی، یعنی تحقّق و تحصل همان صورت ذهنی در ظرف گویایی، و به آخر، تحقّق آن وجود لفظی در عالم کتابت، که به «وجود کتبی» موسوم است. با این توجّاه به ترجمه، که در آن لفظ نقش اصلی را بازی می کند، مسئله ترجمه در دایره تکوین و وجود و تحصل قرار می گیرد، و دیگر رابطه لفظ با معنا رابطه «پوشش» نیست؛ یعنی لفظ امری نمی شود که «مشمول» باشد و با تعبیری نیش غولی، در مقوله جده از مقولات عشر قرار گیرد و به قول نحوی ها، لفظ نقش بدل اشمال را به وجهی یابد؛ بلکه لفظ مرحله تکوّن وجود عینی است در ظرف گویایی؛ نظیر تکوّنی که وجود عینی در وعاء ذهن یافته است. در عالم لفظ، ملفوظ همان موجود عینی است که «جا» بدل کرده و از «عین» خارج شده، به «گویایی» آمده است و بالتّبع، ترجمه از خلع و لیس پوششی خارج می شود و تبدیل خلع و لیبسی که با بقای معناست، یعنی بقاء صورت ذهنی دیگر مفهوم درستی ندارد و بلکه در ترجمه، کونّ ذهنی معنا جا فرو می نهد؛ یعنی تکوّن ذهنی که تقرّر عقلی است، طرد می شود و عین با وجودی دیگر نشئت می گیرد که دیگر منشأ ذهن نیست؛ بلکه نشئت آن در وجود لفظی است. لذا اگر تعبیری در این تحوّل صحیح باشد، باید همان تبدیل کون و فساد ارسطویی باشد در موجودات کائن و فاسد، و در اینجا مراد از فساد، عدم عنایت مترجم است به صورت ذهنی متکوّن در لفظی و توجّه به تحقّق و تحصل و تکوّن آن صورت در وعاء گویایی دیگر، که چنین تحصلی وجود لفظی امر مترجم فیه است در زبان دیگر. امید آنکه این تعبیر کون و فساد برای تحوّل کینونیتی لفظی از زبانی به زبان دیگر، بتواند مراد را رسانده باشد؛ با آنکه این تعبیر و انطباق با کون و فساد، علی وجه ما یقتضاه الطّبع نیست.

بدین ترتیب، خطای در ترجمه، خطای در تکوّن و وجود است، نه خطای در پوشش و لباس که حافظ صورت ذهنی است در این خطا؛

چه اگر ترجمه طبق آن رسم مذکور به خطا رفت، در این خطا صورت ذهنی باقی است و لباس در ملبس به بدقواره درآمده است.

این مسئله وجود لفظی و تکوّن دیگر صورت ذهنی، تا حدّی متجاوز به صورت ذهنی است، که به قول خواجه نصیرالدین طوسی، در آن گاهی که ذهن به حال اندیشیدن است و توجّهی به القاء این اندیشه به دیگری ندارد، همه صور ذهنی با وجود لفظی در ذهن به تظاهر است و ذهن صور خود را با لفظ به خود عرضه می کند؛ یعنی صور ذهنی با تکوّن لفظی در برابر ملاحظات ذهنی قرار می گیرد. اشتباه نشود؛ لفظ در اینجا واسطه در اثبات نیست؛ بلکه واسطه در ثبوت است و خود وجودی است حائز مراتب خاص. در فلسفه پوزیتیویستی، توجّه به این مراتب خاص وجود لفظی، سخت ملحوظ افتاده و همه گفتارهای ویتگنشتاین در رساله تراکتوس و رساله جستار فلسفی (Philosophical investigation)، در تبیین نقش الفاظ در پدیدارهای ذهنی است.

حال که سخن به «لفظ» کشیده شد، یعنی به امری که اساس ارتباط آدمی در اجتماع است، و وجود کتبی، که وجود دیگری برای عینیات است، بر این وجود متکی است و در همه جلوات خود به شکلی وجود لفظی را می نمایاند و با واسطه آن، نمایانگر صور ذهنی به اول و در مرحله آخر، صورت عینی است، این وجود لفظی در تحت کلمه «لفظ» معرفی می گردد و «لفظ» در زبان عرب به معنای فرا انداختن است؛ چون «أَكَلْتُ التَّمْرَةَ وَ لَفَطْتُ نَوَاتِهَا»؛ و این کلمه با این معنا واجد ویژگی تعدی و تجاوز می شود؛ یعنی صورت ذهنی با نشئت در وجود لفظی، نوعی حالت تحرک و خروج از وعائی به وعاء دیگر پیدا می کند و حالت اشاعه می یابد و در مقام تشبیه، وجود لفظی نوعی قالب است که چون صورت ذهنی در آن درآید، این قالب آن صورت را بر حسب

اگر بتوان برای ترجمه تعریفی کرد، باید آن تعریف، تعریف رسمی باشد؛ آن هم رسم ناقص؛ چون «خلع پوشش لفظی زبانی خاص از معنایی و لیس پوشش لفظی به زبان دیگر». در این رسم، چنان که ملاحظه می شود، کلمه «لفظ» نقشی مهم دارد و همین کلمه «لفظ» موجب می شود تا به ترجمه از وجهه دیگر نگریسته شود و مسئله ترجمه در مقوله دیگر جست و جو شود، جز آنچه که در آن رسم ناقص آمد

اگر بتوان برای
کرد، باید آن
تعریف رسمی باشد؛ آن
هم رسم ناقص؛ چون
«خلع پوشش لفظی
زبانی خاص از معنایی
و لیس پوشش لفظی
به زبان دیگر». در این
رسم، چنان که ملاحظه
می شود، کلمه «لفظ»
نقشی مهم دارد و همین
کلمه «لفظ» موجب می
شود تا به ترجمه از
وجهه دیگر نگریسته
شود و مسئله ترجمه در
مقوله دیگر جست و جو
شود، جز آنچه که در آن
رسم ناقص آمد

فطرت خود مفلور می‌نماید، تا آن بتواند امر تجاوز از خود و وصول به دیگری را به نحوی کامل یا ناقص مجری دارد و سازنده این قالب هم یا طبیعت است - چون صوت با نوع خاص ادا به وقت شادی یا رنج، که مبین حالت خوش و درد است - و یا سازنده آن، انسان‌های اهل وضعد که اصوات را در قالب‌هایی صیغه‌سازی می‌کنند تا صورت ذهنی را آن قالب‌ها بتوانند بپذیرند و بتوانند القاء نمایند. اما همین لفظ که از طریق لافظ برای بیان معنای نزد خود به صورت یقین القاء می‌گردد - حتی در مواردی که لافظ در واقع و نفس الامر یقینی ندارد، ولی در وقت القاء با صورت یقین و قطع القاء می‌کند - از جانب ملقی‌الیه می‌تواند آن صورت یقینی به صورت ظنی پذیرا شود؛ یعنی صورت پذیرفته‌شده هیچ گاه ملزم نیست مطابق صورت القاء شده باشد و اینکه در عرف مسلمانان آمده که آیات قرآنی ظنی‌الدلالة‌اند، مبتنی بر همین اصل است؛ چه، مسلمان آیات را کلمات و حیاتی می‌داند و بر آن است که کلمات و حیاتی از سنخ دیگر، جز سنخ انسانی است و آدمیان برای ادراک معنای این کلمات، غیر از ظن، وسیلت دیگر ندارند.

حال که مسئله ظن به وجهی در کلام پیش آمد، اشاره به این نکته که کانت، فیلسوف معروف آلمانی، بیان کرده است، خالی از فایده نیست؛ کانت می‌گوید شیء، من حیث هُوَ الشیء، در شناخت آدمی نمی‌آید؛ آنچه در شناخت می‌آید، فنومن (Phénomèn) است، نه «نومن»؛ و در فنومن (= پدیدار) چون شیء خارجی با حواس انسانی برخورد کرد، دیگر آن، برای انسان، آن شیء خارجی نیست؛ بلکه شیئی است که صورت احساسی گرفته و انسانی شده است و این شیء انسانی شده یا فنومن، اساس شناخت و معرفت انسانی است و در عالم لفظ هم همین پدیدار است که تکوین لفظی می‌یابد و در جمع انسانی با وجود لفظی تداول پیدا می‌کند و اساس ارتباط انسان‌ها می‌گردد.

● استاد، حال که به اجمال دانستیم که «لفظ» وجود دیگر است برای وجود عینی، نه پوشش، با این دانستن، این مسئله مطرح می‌گردد که آیا وجود لفظی، مثل صورت ذهنی، یک قالب است یا بیش از یک قالب می‌تواند باشد؟ (البته از کلمه قالب در اینجا منظور ظرفی است که مظهر را به وجود خود صورت می‌دهد و در این تغییر صورت حیثیت قبلی را از آن امر ریخته‌شده در خود می‌گرداند و به آنچه قالب است، درمی‌آورد؛ یعنی صورت ذهنی در وجود لفظ آمده دیگر آن صورت ذهنی نیست؛ بلکه صورت لفظی است و نکته اصلی وجود لفظی یافتن، بیان این امر است).

استاد انوار: پاسخ آن است این قوالب چون به دست انسانی به وجود آمده و الفاظ - به خلاف قول اشعریان - مخلوق آدمیانند، یعنی آدمیان به وجود آورنده آنهاینند، لذا این سازندگان این قوالب، که انسانند و انسان بالذات آزاد در احداث مصادیق است، پس انسان در ایجاد مصادیق می‌تواند تنوع جوید و برای یک صورت ذهنی چند لفظ ایجاد کند و اساس ترادف در الفاظ از این ماهیت است و یا بالعکس، همین آزادی در ایجاد می‌تواند موجب شود که «آدمی صانع» در قالب

یک لفظ، چندین صورت ذهنی را صیانت دهد و قالب‌ریزی کند که اساس اشتراک لفظی در الفاظ است. اینکه «آدمی صانع» در اینجا آورده شد، برای خروج اقوام مختلف در ایجاد زبان‌های مختلف است که در این تعریف، هر قومی به صورت یک آدمی فرض شده است. در مباحث الفاظ باید به این مسئله اصلی نیز توجه داشت که «صیانت لفظ» به وسیله آدمی با استعمال لفظ در تداول عام فرق دارد؛ یعنی آدمیان کاربر یک زبان، در استعمال کلمات و الفاظ، این آزادی را دارند که لفظی را به وقت استعمال، با تکیه بر عوامل و فاکتورها، از معنی اصلی خود بگردانند و در معانی و صور ذهنی دیگر آورند که اساس مجازات و منقولات است در عالم الفاظ و بحث درباره هر یک از این امور، خود مبحث مفصلی در علوم زبانی را ارائه می‌دهد که ورود در آنها از حوصله این مقال خارج است؛ ولی اشاره به این نکته از واجبات است که الفاظ مصنوعه در هر زبانی، در یک تقسیم به دو گروه منقسم می‌شوند: ۱. الفاظی که در یک قالب می‌آیند، ولی می‌توانند قالب‌هایی دیگر ارائه دهند که با قالب اول در اصول مشترکند و آنها بر حسب قالبی این اصل مشترک را با اضافات یا کاستی‌ها واجدند؛ یعنی آنچه که اساس مشتقات و اعلال‌ها و ادغام‌ها و تحولات حرفی و صرف‌های فعلی را می‌نمایند؛ ۲. گروهی که چنین ویژگی را ندارند. باز در مبحث الفاظ، تقسیم دیگری است که در آن تقسیم، الفاظ به دو قسم منقسم می‌شوند؛ یکی الفاظی که تکوین آنها با این ویژگی است که آنها به استقلال و بدون تکیه بر لفظ دیگر، مؤدی معنی‌اند، و دیگر الفاظی که به استقلال، معنایی را نمی‌رسانند؛ بلکه با اتکاء به لفظ دیگر، دارای استقلال در معنی. این گروه از الفاظ، همان حروفند و چنین معنای حرفی، نقشی اساسی در مشکلات ترجمه بازی می‌کنند. چه بسا اتفاق می‌افتد که مترجمان در برگرداندن لفظی از زبانی به زبان دیگر، متوجه متکی‌علیه معنی حرفی نشوند و متکی‌علیه را لفظ مستقل دیگر، جز آنچه باید، در نظر بگیرند، که با این گرفتن، معنی یکبار عوض شود.

این وجیزه که درباره وجود لفظی آمد، نباید ما را غافل از حیث لفظ در تراکیب الفاظ کند؛ چه، آنچه در تداول حاکم است، تراکیب الفاظ است نه در افراد آنها و در تراکیب است که هیولی و ماده لفظی صورت تراکیبی رافع حاجت آدمی را می‌گیرد و کلام صورت اجتماعی و معنی حقیقی می‌یابد و به قول ویتگنشتاین، لفظ اگر معنی پیدا می‌کند، یعنی پیدایی برآورنده حاجت و نیاز آدمی آن در ترکیب است؛ زیرا ترکیب است که موجب می‌شود تا الفاظ مرکبه در یک ترکیب بر هم اثر متقابل و متعکس گذارند و با این تقابل و تعکس معنی مورد نظر و حاجت را القاء نمایند.

مسئله ترکیب الفاظ، که در واقع امری است مسبب و علت برای ارائه صور ذهنی در تداول جمع و اجتماع، یکی از صور مهم الفاظ در استعمال و کاربرد است و به حقیقت، این استعمال، علت غایی تراکیب الفاظ است و محرک فاعل در احداث ترکیب، و مثل هر علت غایی است که تقدم ذهنی بر علت فاعلی دارد و تاخر خارجی از علت فاعلی

در تقوّم علت غایی.

راه‌ها جهت عبور می‌گشایاند و دیگری را در اعماق خود به جهنّم گسیل می‌گرداند.

چون این ویژگی‌ها برای این گونه تراکیب شناخته شد، در اینجا مسئله ترجمه دقیقاً می‌تواند پیام خود را اعلام دارد و به مترجم می‌گوید او باید ترکیب کلام مترجم‌عنه را خوب بشناسد و رابطه لفظ به لفظ را تشخیص دهد و ببیند آیا این ربط، ربط توضیحی است یا ربط اسنادی و هر ربطی که بود، او در ترجمه و انصراف به زبان دیگر، باید این ربط را حفظ کند و با حفظ آن، آن را برگرداند؛ به وجهی که در زبان مترجم‌الیه، همه این مراتب حفظ شده، القاء گردد، که البته عبور از این مسیرها بس مشکل است؛ خاصه در آن تراجمی که مباشر انتقال مباحث عاطفی و احساسی‌اند؛ زیرا عواطف و احساس‌ها بدان گونه نیستند که اندریافت آنها به همان آسانی باشد که امر مرئی، بدون پرده و حاجب است؛ چه چشم بس تیزبین می‌خواهد که از ابرویی اشارت‌های ابرو دریافت کند و بسا اتفاق می‌افتد زبان منتقل‌الیه استعداد پذیرش ترکیبی را ندارد؛ آن استعدادی که در زبان منتقل‌عنه هست، و در اینجاست که ترجمه با همه بال و پر زدن، نمی‌تواند بر مقصد نشیند و شکار خود را برگیرد.

در ترجمه، گاهی پیش می‌آید که مترجم برای آنکه کارش اثر گذارد، باید به شرح بعضی مطالب متن بپردازد؛ منتها برای آنکه دست در اصل کار مورد ترجمه، که متن است، نبرد، او باید شرح را یا در پانویشت آورد و یا اگر در متن می‌آورد، با علایمی آورد که معلوم شود آن، توضیح مترجم است نه متن. خواجه نصیرالدین در مقدمه اخلاق ناصری می‌گوید در محضر ناصرالدین، پیشوای اسماعیلی در قهستان، از من خواسته شد که به ترجمه طهارت الأعراف، تألیف ابن مسکویه در اخلاق پردازم؛ یعنی کتابی که برگرفته از ترجمه عربی اخلاق نیکوماخس ارسطوست. او می‌گوید چنین کردم. اما امروز چون این قسمت از اخلاق ناصری که مباشر نظر ارسطو در اخلاق و به قول خواجه نصیر در تهذیب نفس است با اخلاق نیکوماخس مطابقت دارد، دیده می‌شود که خواجه تهذیب نفسی ارائه می‌دهد که فقط عناوینی از ارسطو برگرفته و در چارچوبی آورده است که مابین نظر ارسطوست؛ چه ارسطو در اخلاق نیکوماخس بر آن است تا قواعدی اخلاقی به دست مردم آتن دهد که آتنی چون با این قواعد عمل کند، بتواند در کمال راحتی با آتنی دیگر بزید، نه آنکه انسان ثوابکاری درست کند که در سرای دیگر به بهشت رود؛ یعنی مسلمان پاک‌عقیدتی به وجود آورد. خواجه در مقدمه اخلاق ناصری مطالبی درباره ترجمه می‌گوید که تا حد زیادی با آنچه که امروز ملاک کار مباشران ترجمه و مطابق عرف مترجمان امروزی است، یعنی ترجمه سرتاسر وفادار (Fidèle) با اصل و متن فرق دارد؛ چه امروز در ترجمه دو قول متبع است: قولی که می‌گوید باید در ترجمه سعی بر آن داشت که سخت مراعات متن و اصل را کرد و بر خطی رفت که متن می‌رود، یعنی «لفظ‌گرا» بود و بس؛ و قول دیگر بر آن است که در ترجمه معنی باید ملاک قرار گیرد و مترجم باید ملزم به انتقال معنی متن باشد و

این تراکیب لفظی بر دو گونه‌اند: یکی ترکیبی که با کثرت لفظ، واجد اسنادی نیست و ربط الفاظ به هم فقط برای رفع ابهام و ارتفاع شواذب از یک معنای مندرج در لفظ است و چنین ترکیبی که ممکن است با چندین لفظ در تتالی و پیاپی هم آیند، همگی آنها حول یک صورت ذهنی دور می‌زنند و آنها فقط ویژگی‌های یک معنا را می‌رسانند؛ یعنی همه آنها ویژگی‌های آن معنی شناخته‌شده‌اند و اتصال آنها در این ترکیب آن است که آن معنی و صورت ذهنی خاص، روشن‌تر اعلام گردد. این نوع ترکیب را «مرکب ناقص» می‌نامند، که در حقیقت یک مفهوم مشخص است، منتها با کلمات و الفاظ متعدّد، که این الفاظ برای این مفهوم نیز شناخته‌شده‌اند و این ترکیب فقط برای آن می‌آید که از آن معنی رفع هر غموضت و غیریت را گرداند. در برابر چنین ترکیبی، ترکیب دیگری است که معنی و صورت ذهنی هر یک معلوم و مختلف از دیگری است و با این ترکیب، ترکیب‌کننده بر سر آن است که بگوید بین آنها نسبت توافقی یا تخالفی است؛ یعنی یا هر دو می‌توانند بر مصداقی جمع آیند (اساس قضایای ایجابی) و یا هر دو امتناع از جمع آمدن بر مصداقی دارند (اساس قضایای سلبی)، و بر اساس این ترکیب، علم بشری منبسط می‌شود و این ترکیب است که مسئله اسناد را در دانش بشری طرح می‌کند و هر اندریافت بشری پس از آنکه مرحله اسناد خود را بر مفهومی محقق کرد، می‌تواند در مرحله بعد در زمره ترکیب اول قرار گیرد و برای مستدلیه بدون اسناد آید. تراکیب اسنادی بر اساس صدق و کذب مطروحه در منطق بشری است و باز این گونه ترکیب می‌رساند که ترکیب‌کننده بر جاده مستقیم یا بر مسیر انحرافی در استدلال است. چنین ترکیبی در وجه ایجابی و سلبی خود، موسی را در برابر فرعون می‌ایستاند و برای یکی در دریا

امروز در ترجمه دو قول متبع است: قولی که می‌گوید باید در ترجمه سعی بر آن داشت که سخت مراعات متن و اصل را کرد و بر خطی رفت که متن می‌رود، یعنی «لفظ‌گرا» بود و بس؛ و قول دیگر بر آن است که در ترجمه معنی باید ملاک قرار گیرد و مترجم باید ملزم به انتقال معنی متن باشد و در کار خود بر آن رود تا معنی به وجه کمال انتقال یابد، و البته در این قسم، گاهی اتفاق می‌افتد که مترجم برای افهام معنی، افاداتی نیز از خود می‌نماید و این افادات لازمه چنین ترجمه‌هایی است

امروز در ترجمه دو قول متبع است: قولی که می‌گوید باید ملزم به انتقال معنی متن باشد و

در کار خود بر آن رود تا معنی به وجه کمال انتقال یابد، و البته در این قسم، گاهی اتفاق می‌افتد که مترجم برای افهام معنی، افاداتی نیز از خود می‌نماید و این افادات لازمهٔ چنین ترجمه‌هایی است.

حال که این دو قول گفته شد، باید بگوییم در برابر آنها قول ثالثی وجود دارد که می‌گوید در ترجمهٔ بعضی متون، باید متن لغت به لغت به ترجمه آید و در این نوع ترجمه، دیگر مسئلهٔ گرامر و نحو زبانی که ترجمه در آن صورت می‌گیرد، مطرح نیست؛ فقط کلمات و واژه‌های متن جا به کلمات زبان مترجم‌قیه می‌سپارد. این ترجمهٔ لغت به لغت (aposisima verbal) اغلب از متونی به عمل می‌آید که مترجم زبان آن متن را در منزلتی می‌بیند که فوق جایگاه انسانی، یعنی مترجم، است؛ با این فرض دست به کار می‌شود که این کلمات معنای دارند که آن معانی فوق فهم انسانی است و آدمی باید در ترجمه آن کند که واژه‌ای را در برابر واژهٔ متن گذارد و بس؛ هرچند که معنی اصل و متن کلام را در نیابد. این متون، همان متون مقدسهٔ دینی

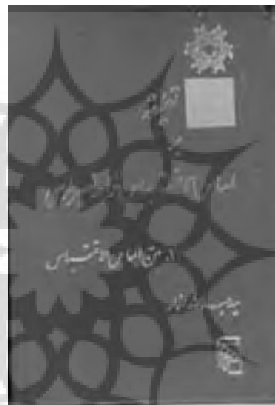
است که در نزد معتقدان، متون وحیانی‌اند؛ یعنی کلامی که معتقد بر آن است که معنی اصلی در نزد وحی‌کننده است و آدمی چون در منزلت وحی‌کننده نیست، سخن او را شبیه سخن قرین خود نمی‌داند و به معنی واقعی بر او مخفی است و در این ترجمه‌ها مترجم بر آن می‌رود که فقط الفاظ متن جای خود را به الفاظ ترجمه سپرد. ترجمهٔ آیات قرآنی بر این نسق است. ترجمه‌های عهد جدید تا حدی بر این راه است. به ترجمه‌های پارسی‌نامه‌های پولس در انجیل توجه کنید؛ خواهید دید آنها بسیار نزدیک به ترجمهٔ لغت به لغتند. این نوع ترجمه فقط متعلق به

ترجمهٔ کلمات وحیانی نیست و گاهی در ترجمه‌های روزهای آغازین ترجمه در زبانی، چنین ترجمه‌هایی اتفاق می‌افتد؛ فی‌المثل ترجمه‌های بلعمری از تاریخ و تفسیر طبری بر این نوعند؛ چه آنها چون متعلق به روزهای نخستین ترجمه از زبان عربی به فارسی‌اند، در خیلی از موارد آنها ترجمهٔ لغت به لغت می‌شوند و ترجمهٔ کلبه و دمنه نصرالله منشی از زبان عرب، به کلی با این انواع فرق دارد؛ چه او از متن عرب ایده و نظر متن را گرفته و در ظرف زبان فارسی با انشاء خاص خود، اخذ اشعار و امثله از زبان فارسی و عربی به ترجمه‌ای پرداخته است که به کلی با زبان متن فرق دارد. این نوع ترجمه شاید در کارهای ادبی و داستانی مطبوع باشد؛ ولی به هیچ وجه در متون علمی و فلسفی کاربرد ندارد؛ زیرا در این متون، هر کلمه باری از معنا بر دوش دارد که باید آن بار به تمام در زبان دیگر به زمین گذارده شود و این اصل با تفنن ادبی به توافق نمی‌افتد.

● همان‌گونه که اشاره کردید، ترجمه از عربی به فارسی، ظاهراً از قدیم بوده است. اگر ممکن است، دربارهٔ ورود زبان عربی به زبان فارسی و آنچه ایرانیان در فرهنگ اسلامی کرده‌اند، به اختصار شرح دهید.

استاد انوار: قبل از پاسخ به این پرسش شما، بد نیست که به‌اجمال ببینیم زبان عرب در فرهنگ ایرانی چگونه وارد شد و به چه وضع برای برهه‌ای از زمان زبان ایرانی گردید؛ گرچه بر اثر قدرت فرهنگ ایرانی، نتوانست این استیلای خود را بر این فرهنگ حفظ کند و به آخر، ایرانی توانست فرهنگ خود را از زیر یوغ این زبان آزاد نماید. درست بعکس فرهنگ‌های بس عظیم دیگر، چون فرهنگ بین‌النهری سومر و آکادی و یا فرهنگ باعظمت فرعونی مصر یا فرهنگ سرزمین شامات، که همگی زبان اصیل خود را در برابر این زبان باختند و تا به امروز عرب‌زبان شده‌اند؛ البته در این زبان‌باختگی به زبان‌های سواحل جنوبی مدیترانه و شمال قارهٔ آفریقا اگر اشاره نکنیم، غفلتی نکرده‌ایم؛ چه زبان آنها تا آنجا که اطلاع به دست است، واجد قدرت فرهنگی نبود که اضمحلال آن در برابر زبان عرب شگفت‌انگیز باشد.

پیش از اسلام، یعنی در دورهٔ ساسانیان، شبه‌جزیرهٔ عرب بر اثر نابسامانی‌های طبیعی، سرزمین قفری بود و این قفری، با فقر همراه آن هوس هیچ دولت مقتدری را بر نمی‌انگیخت که به آنجا دست اندازد و حتی اگر آن مستعمرهٔ روم می‌شد، ایرانی حسرت نمی‌خورد که ناحیتی زرخیز را به دست حریف داده است؛ بعکس امروز که کالای نفت، آن را مطرح نظرها گردانیده است. تاریخ ساسانی اگر عنوانی از عرب در خود دارد، داستان شاهپور ذوالاکتاف، پادشاه بااقتدار ساسانی، است که داستان تنبیه غیر انسانی او از عربان سرکش است، و یا مسئلهٔ بالیدن و پرورش یافتن بهرام گور است که به نزد عربان و با سفر سیف‌ذی‌بزن است به ایران و به دربار ساسانی، که معلوم نیست اینها داستانند یا



واقعیت باستانی.

قبیله‌های عرب در نهایت فقر در این خطهٔ خشک می‌زیستند و چون بارانی در ناحیتی از این سرزمین تالابی می‌ساخت، این قبیله‌ها به گرد این تالاب جمع می‌آمدند و جز هنگام جنگ‌های عشیره‌ای در زمان خشک‌سالی، در نهایت صفا و آزادی، پسران جوان هر قبیله با دختران جوان قبیلهٔ دیگر که هر دو مهاجر به این ساحل تالاب بودند، با هم روز و شب می‌گذراندند و چون آب این تالاب به پایان می‌رفت، این قبیله‌ها، هر یک به محط رحال خود بازمی‌گشتند و به یاد عشق مبتلی به هجران‌شده، با کلماتی چون اطلال و دمن، یادی از این روزهای خوش وصال در کنار تالاب می‌کردند. آنچه اشعاری چون اشعار سبعةٔ معلّقه در خود دارد، عصارهٔ آن ایام خوش مستعجل است. ای کاش این گفت و شنود اجازه می‌داد تا فضایی که یک مرد عرب با آن سرفرازی می‌کرد و همهٔ آن در لامیهٔ العرب شنفری مندرج است، در اینجا می‌آوردیم تا متوجه شوید این قوم به چه ارزش‌های اخلاقی پایین و ناشی از بی‌لطفی و خست طبیعت دل خوش کرده بود.

به حدود قرن هفتم بعد از میلاد، بنیان‌گذار اسلامی در این سرزمین محروم از هر لطف طبیعی ظهور کرد و اعلام دینی از زمرهٔ ادیان

ابراهیمی نمود و با کوشش‌های فراوان و غزوات چند، ملاک برتری و فضیلت انسانی را تقوا و تقرب به خدای واحد قرار داد و در تحت لوای این شعار، این قبایل پریشان و دشمن یکدیگر را تحت عنوان مسلمانی، گرد هم آورد و بت‌های کعبه را در پای ندای الهی قربانی نمود و گفت هر که به طاغوت کافر شود و تمسک به الله جوید، به ریسمانی دست زده است که آن را انفصامی نیست. او به زمان حیات خود، از عرب پُر نفاق متحدی ساخت و به آنها توصیه کرد این دین را جهانی کنید؛ چه آن نعمتی است الهی و نعم الهی شمول عام دارد. دو همسایه مقتدر عرب، یعنی روم و ایران، در این روزها سخت به جان هم افتاده بودند و با قدرت هرچه بیشتر یکدیگر را می‌کوبیدند. در این کوبش‌ها پیروزی‌های نخستین از آن ایرانیان بود، ولی نتیجه نهایی جنگ با پیروزی رومیان خاتمه یافت.

اما در داخل ایران، کشورداری حکومت مذهبی ساسانی، با نهایت بی‌رحمی و ظلم، مرتب مردم را از بدنه حکومت جدا می‌کرد و ایرانی به روزی افتاده بود که مثل هر ستم‌کشیده، بر این آرزو بود که این دستگاه ظلم برچیده شود، بی‌آنکه کمی دوربین‌تر باشد و ببیند بعد از آن، چه کسی بر او حاکم خواهد شد که بدتر از ظالم گذشته نباشد. ستم‌ها و ناروایی‌ها و خودکامی‌های خسرو پرویز، اریکه سلطنت را چنان لغزان کرده بود که هر چند صباخی، چون شاهی بر آن مستقر می‌شد، هنوز جای خوش‌نکرده، تکانی اریکه لغزان او را فرو می‌افکند و بر بخت‌برگشته دیگری همین سرنوشت را رقم می‌زد. پاشیدگی اوضاع، با کریه‌ترین صورت از هر جا رخ می‌نمود؛ از آن سو قوم پراکنده عرب که در تحت لوای اسلام، تازه سامان و قوام یافته بودند و فتوحات و غزوات اسلامی در خطه عربستان، طعم فتح و پیروزی را به آنها چشاندند بود، کم‌کم پا از مرزهای خود بیرون گذاردند و با دستبرد به مرزداران ظالم ایرانی، با ندای عدل و تقوا ورود خود را به ایران و ایرانی تشنه عدل و تقوا، چون موهبت الهی عرضه می‌کردند. در حکومت یکی از خلفای بسیار مدبر راشدین، یعنی عمر بن خطاب، با جنگ‌های قادسیه و جلولاء و نهاوند - که اطلاع اندک از وقایع آن به دست است - عرب در جنگ با ایران فاتح شد و تیسفون، پایتخت ساسانی، را گشود و آنچه از حوادث این جنگ برمی‌آید، این است که سرباز ایرانی نجنگید، و حتی معروف است در جنگ ذات‌السلاسل، فرمانده ایرانی برای آنکه سربازان از میدان نگریزند، دستور داد تا پاهای آنها را با زنجیرهایی ببندند تا سرباز پای‌گریز نداشته باشد. فتوح البلدان بلاذری به تفصیل اشغال نواحی ایران را شرح می‌دهد و در همه این تصرفات و اشغال، آنچه به چشم می‌خورد، عدم مقاومت شهرنشینان است در برابر اشغالگران به علت ظلم بی‌حد حاکمان ساسانی و ستم غیر قابل تحمل دین‌پیشگان بر مسند حکومت نشسته آن روزگار.

باری؛ عربان به‌آسانی به شهرهای ایران راه یافتند؛ ولی به جای لطف و محبت و عدل و دادِ شعار پیغمبر خود، با شقاوت و قساوت بر این مردمان رنج‌دیده از حاکمان گذشته صد پله بدتر حکم راندند و آنچه در ایران می‌کردند، درست خلاف ندای پیغامبر خود بود. حجاج

بن یوسف ثقفی، حاکم عرب بر ایران، به وقت مرگ مباحات می‌کرد که یکصد و بیست هزار ایرانی کشته است. زین‌الاکابر گردیزی نقل می‌کند یزید بن مهلب بن ابی‌صفرة، حاکم عرب، بر آن سوی نهر (= ماوراءالنهر) قسم خورد که تا سنگ آسیاب با خون ایرانی نگردد، لقمه بر دهان نهد. عاملان قصابش برای آنکه او گرسنگی نکشد و در ضمن، حث قسم هم ننماید، شروح به کشتن کردند و خون‌ها ریختند؛ ولی خون چون به سنگ آسیاب می‌رسید، دل‌مه (Caillo) می‌شد و سنگ را به حرکت در نمی‌آورد؛ بناچار این جلاخان خون‌خوار بر آن رفتند تا خون را با آب بیامیزند تا آن بتواند سنگ را به چرخش درآورد و آن ظالم خون‌خوار، قسم نشکسته غذا خورد.

ایرانی در میان روزهای ورود عرب متوجه شد که از چاله حاکم ساسانی درآمده و در چاه بس عمیق عامل عرب فرو افتاده است. تاریخ بخارا می‌گوید که بخارایی بی‌خبر از زبان عرب، با تازیانه حاکم غدار عرب برای نماز جماعت به پا می‌ایستاد و چون زمان رکوع و سجود نمی‌دانست در چه وقت راکع و ساجد گردد، بناچار مؤذن به پارسی می‌گفت که رکوع و سجود کنند. ایرانی با چشم خود دید این قوم عرب چگونه بر نوه پیغمبر در کربلا تاختند و هنوز شصت سالی از بعثت آن مبشر عدل و داد نگذشته، بر سر عترت او چه آوردند.

آنان که به حوادث جوامع آشنایند و زیر و بم‌های روابط اجتماعی را خوب می‌دانند، سبب این ناهنجاری‌های عربی در این یورش عربی را آن می‌دانند که قبیله‌های فلک‌زده و رنجور از فقر طبیعت و ناآگاه از ارتباط انسانی عرب، با یک ندای الهی راه انسانی نمی‌گیرد و چون بر سرزمینی دست یافت، آن عدل و تقوای ندا شده از خدا را با رسم آدمی به کار نمی‌برد؛ خاصه وقتی که این قوم با یک مرده‌ریگ قومی قرین باشد؛ چه قوم‌شناسان بر آنند که قوم سامی با این خصیصه است که نژاد خود را برتر از همه نژادها می‌داند و می‌گوید نژاد دیگر اگر بخواهد بزید، باید بندگی اربابان سامی کند و قوم عرب نیز یکی از زیرمجموعه‌های قوم سامی است. این نژاد برترینی حاکم عرب در حکمرانی امویان، حکم خود را بشدت اعمال می‌کرد و کاربرد دو لفظ «مولی» و «بنده» درین دوره در تداول عامه گسترش یافت و عرب بیابان‌گرد و نفرین‌شده طبیعت، از این دوره است که با وصف «مولی» بر غیرعرب با خشونت غیر قابل تحمل سروری می‌نماید. در روزگار سیطره امویان بر ایران، قبیله‌های عربی، خسته از خست طبیعت، بی‌مانع و رادع، از آن سرزمین قفر رخت برمی‌بستند و از دو سر پل بصره و کوفه راه ایران پیش می‌گرفتند و چون مولی بودند و عاملان ظالمی چون حجاج حامی داشتند، با نهایت شقاوت، در خاندان‌های ایرانی جا خوش می‌کردند و به جای آنکه زبان صاحبان این خانه‌های مغضوبه را فراگیرند، این صاحبان منزل غضب‌شده را وادار می‌کردند تا زبان آنها را فراگیرند و با آنها با «قال» و «اقول» به گفت و شنود نشینند؛ یعنی ناهنجارترین عمل استعماری. کلمه «تازی» در همین ایام است که طبق قانون صرف زبان فارسی، از کلمه «طی» برگرفته شد و «طی» نام یکی از قبایل عرب است که

بیشتر از سایر افراد قبایل دیگر راه ایران پیش گرفتند و جا در منزل ایرانی‌ها خوش کردند. از کلمه «طی» کلمه منسوب «تازی» ساخته شد؛ نظیر لفظ «راز» از کلمه «ری». به حدود صد و اندی سال، این حکومت استبدادی اموی بر ایران و ایرانی حکم راند و در این دوره سیاه، قیام‌های فداکارانه‌ای از ناحیت ایرانی‌ها رخ داد؛ ولی ستمکارانه از ناحیت عاملان عرب سرکوب گردید تا آنکه با قیادت سردار شجاع ایرانی، ابومسلم خراسانی، حکومت ظالمانه اموی برافتاد و به دست این سردار بزرگ ایرانی، خلافت عباسی جانشین حکومت و خلیفه‌گری نوادگان ابوسفیان گردید.

مع‌الأسف، این سردار شجاع، باز مثل ایرانی‌های قبل از ورود عربان به خاکشان، فریب خورد و هیچ نمی‌پنداشت که منصور دوانیقی، خلیفه عباسی، که به حقیقت، منصوب شده او بر کرسی خلافت است، به غداری بر او زنده زد؛ یعنی این خلیفه عباسی با همان ناروایی در برابر ابومسلم ظاهر شد که سلف او، امویان، در برابر گذشتگان ظاهر می‌شدند و روا می‌کردند. باری؛ ابومسلم با فریب منصور دوانیقی، خلیفه مسلمان‌ها، از پا درآمد و منصور می‌پنداشت که با عمل خود، تخم کین ایرانی بر ضد عرب را برانداخته است؛ در حالی که نمی‌دانست که قوم پُرافتخار ایرانی به آناتی از تاریخ رسیده است که باید در برابر این عرب ویرانگر برخیزد؛ نه چون سایر مستعمرات عربی، چون مصر و شام و سرزمین‌های شمال قاره آفریقا همه چیز خود را بیازد و در آداب و سنن و زبان برای ابد منهنمک در سنن و زبان عرب شود. این یوغ‌افکنی از گردن خود راه، ایرانی به فاصله زمانی نه نسبتاً زیاد از عرب آغاز کرد و با قیام حکومت طاهریان در شرق ایران آغاز شد و با برآمدن حکومت‌های پیاپی دیگری از این نوع حکومت ایرانی در ایران، کار به آنجا کشیده شد تا عضالدوله دیلمی

باز شدن دارالفنون و آمدن استادان از غرب به ایران و آموزش به شاگردان دارالفنون، موجب شد که زبان فرانسوی به شاگردان ایرانی آموخته شود و نتیجه آن شد که شاگردان دارالفنون، هر یک پس از فراغ از تحصیل، زبان فرانسوی نیکو می‌دانستند و مضافاً به دوره ناصرالدین شاه، میسیون‌های مذهبی فرانسوی و امریکایی در ایران مدارس باز کردند و به بسط آموزش زبان فرانسوی و انگلیسی همّت گذاشتند

باز شدن
دارالفنون
آمدن استادان
ایران به شاگردان
فرانسوی و انگلیسی

بر بغداد تاخت و در بغداد، این بار به عکس دوره منصور، خلیفه را مطیع دلاوران ایرانی کرد؛ که بحث درباره این حکومت‌ها و نشئت و سقوط آنها به حوصله این گفتار نیست و آن را به دست تاریخ می‌سپریم و به مطلب خود، یعنی رهایی زبان فارسی از غل و زنجیر زبان عرب، که در کشورهای دیگر عرب به خفگی زبان آنها کشیده شده بود، می‌پردازیم و می‌بینیم در این رهایی و نُضح، چگونه شاهان و درباریان این حکومت‌ها نقش بسیار مهمی داشتند.

یعقوب لیث صفاری در برابر نعتی که به او با زبان عرب کرده شده بود، گفت من این زبان را نمی‌شناسم؛ چرا مرا به این کلام می‌ستانید؟ و همین گفتار او بس مؤثر افتاد و پس از آن، گفته‌های عرضه‌شده به او با پارسی آمد. دربارهای سامانی و شاهان غزنوی و دو پادشاه ترک‌زبان سلجوقی، ملک‌شاه و سنجر، به بسط و بالندگی این زبان خدمت‌ها کردند. خوشبختانه تاریخ‌های ادبی زیادی این روزها به دست است که راهنمایان مفیدی برای دستیابی و اطلاع به کوشش این صاحبان قدرت در احیاء زبان فارسی‌اند.

در روزگار محمود غزنوی، کتاب گران سنگ کم‌نظیر شاهنامه فردوسی با زبان شعری بس فصیح فارسی به بازار ادبی عرضه شد که حاوی بزرگ‌ترین فرهنگ واژه پارسی بود. این اثر، اسطوره پارسی را در زیباترین سخن عرضه کرد که تا زبان پارسی حیات دارد، آن نیز حیات خواهد داشت. شادی در این است که زبان فارسی از قرن چهارم هجری در نوشتارهای درباری رایج گردید و در تداول عام به گردش آمد. ذهن خلاق ایرانی محض آنکه در گستره فراخانی تمدن و فرهنگ اسلامی طلایه‌داری و پیش‌روی خود را حفظ کند، با وجود این زبان، در میدان‌های علمی به زبان عربی اثر نوشت؛ ولی واقفان به این زبان عربی ایرانیان، خوب می‌دانند این زبان نوشتاری ایرانی در زبان عرب ساختمان (Structure) فارسی دارد با واژگان عربی. ذهن خلاق ایرانی به تکوین مهم‌ترین پایه زبان عرب، یعنی دستور زبان عربی، دست یازید و این زبان فاقد دستور زبان را در دو مکتب بصری و کوفی، صاحب دستور کرد. سیبویه ایرانی اساس مکتب بصری را گذراد و کسایب پارسی پایه مکتب کوفی را استوار کرد. بدیع‌الزمان همدانی از همدان برخاست و در خاک هرات به خاک شد. نبوغ او مقدمات بدیع‌الزمان را در نثر عربی عرضه کرد، که ملاک کارهای فصیح و بلیغ در این زبان شد و با آنکه او یک قدم در خاک عربی پا ننهاده بود، کاری ارائه کرد که هرچه عربان به تحدی با او ایستادند، خود اقرار به قصب السبق بردن او کردند. فیروزآبادی ایرانی، واژه‌شناس عرب، قاموسی در زبان عرب به وجود آورد که تا امروز هرچه واژه‌شناسان دیگر کرده‌اند، به روی کار او کرده‌اند و امروز هم کتاب لغت او مرجع خاص و عام در لغت عرب است. بالاترین مفسران قرآن، ایرانی‌ها هستند؛ چه در تفسیرهای شیعی و چه در تفسیرهای سنی؛ و بالاترین آنها، علامه زمخشری، لغت‌شناس عرب ایرانی، است. فلسفه اسلامی هرچه حکیم معتبر دارد، ایرانی است. از چهار امام مذهب سنت، سه امام ایرانی است. مذهب شیعی به وسیله فقیهان شیعی‌اش پا گرفت



آن است که به لفظ متن ترجمه‌شده بیشتر توجه کند و کلمات زبان ترجمه‌شده را با نظایرش در زبانی که می‌خواهد این کلمات را بیاورد، جانشین کند و تا آنجا که امکان دارد، از حدود الفاظ متن ترجمه تجاوز نمی‌کند، که حد بالای آن، ترجمه لغت به لغت است که قبلاً به آن اشارت شد. این روش لفظ‌گرایی گرچه از جهت وفاداری بس نیکوست، ولی گاهی در ترجمه کار را به آنجا می‌کشاند که متن ترجمه‌شده غیرمفهوم و مبهم است و حد بالای این نوع ترجمه‌ها ترجمه لغت به لغت است که در اکثر اوقات، حروف متن متعلقات خود را در این ترجمه‌ها از دست می‌دهند یا ضمایر مخدوش‌المرجع می‌شوند و شاید فارغ از مرجع گردند.

روش دیگر در ترجمه، بر حسب اصطلاح، روش معناگرایی است و در این روش مترجم بر آن است که معنی و مقصد نویسنده متن را به زبان ترجمه‌شده برگرداند و در واقع لفظ برای او نقشی جز واسطه در اثبات ندارد؛ یعنی فقط وظیفه‌اش آن است که معنی را برساند. این روش، در حقیقت بر مسیری می‌رود که مقصود اصلی آدمی از زبان، چنین چیزی است؛ یعنی بیان غایت و مقصد از گفتار؛ منتها گاهی درین روش مترجم راه افراط می‌پوید و از خود اضافات و الحاقاتی می‌کند که ممکن است مقصود نویسنده متن اصلی نبوده و اضافه از مترجم بوده باشد و سخن به وجهی آید که خواننده متن ترجمه‌شده قول مترجم را به جای قول نویسنده متن فرض نماید و بگیرد، که در این موارد بسا اتفاق می‌افتد که این قول مترجم مباین قول نویسنده باشد. در برابر این دو روش، «روش بین‌بین» است که مترجم با تکیه بر الفاظ متن، حفظ معنی و مقصد متن را می‌نماید و کلام را از زبانی به زبان دیگر برمی‌گرداند. این روش به نظر بهترین روشی است که مترجم باید از آن تبعیت کند و آن، جز در غیر موارد استثنائی برای مترجمان، فقط بر اثر کثرت ترجمه و نقد بر ترجمه حادث می‌شود.

با اطلاع به این روش‌های ترجمه، باید به این نکته توجه داشت که ترجمه‌های پارسی در طول زمان، نوعی بالندگی پیدا کرده است و در ترجمه‌هایی که امروز از گذشته به دست داریم، با قیاس با ترجمه‌های زمان‌های متأخر، این بالندگی کاملاً دیده می‌شود؛ ولی با این بالندگی، این گمان نرود که ترجمه‌های به دست از گذشته‌های متأخر، بر مسیر و روش‌هایی است که از آن سخن رفت.

غیر از ترجمه‌های آیات قرآنی، که ترجمه‌های لغت به لغت است و دلیل آن سابق بر این گفته شد که آیات مزبور کلمات وحیانی و کلام الهی فرض شده‌اند و معنی آنها عند الله است و آدمی را به آنها راه نیست و آن معنی که از آنها به دست آید، ظنی‌الدلاله است و در این ترجمه‌ها باید کلمه پارسی به جای کلمه عربی نشیند، ولی آیا این جانیشینی مبین معنی ملحوظ نزد خداست یا نه، آن دیگر بر عهده مترجم نیست (زیرا بر معنی نزد خدا مترجم را دستی نیست).

ازین ترجمه‌ها که بگذریم، قدیم‌ترین ترجمه‌ای که امروز به دست است، ترجمه‌های بلعمی، وزیر سامانیان است از تاریخ و تفسیر طبری، که خوشبختانه درین دوران به حلیه طبع آراسته شده‌اند. مرحوم

و به‌پا ایستاد و گران‌سنگ‌ترین کتب فقهی و اصولی را این فقیهان ایرانی به دین اسلام عرضه کردند. نصیرالدین طوسی ایرانی در علم کلام تجرید العقاید را نگاشت و با آن اثری آورد که بعدها ملاک کار متکلمان دیگر شد که اکثر ایرانی بودند. سهرورد زنجان نابغه بزرگی در فلسفه اشراقی عرضه کرد تا آنچه در این فلسفه باید گفت، بگوید و اگر دیگران کاری بکنند، شرح قول او باشد. عارفان ایرانی در نظم و نثر به پایه‌ای در نگرش و پوییش رسیدند که رهیافت‌های آنها، راهبر رهسپاران به قاف خودشناسی شد.

پزشکی اسلامی هرچه دارد، حواشی و شرح بر کتاب حاوی زکریای رازی و قانون بوعلی‌سینا، دو پزشک ایرانی، است. تفکر ربوبی چشم‌به‌راه نابغه‌ای بود که روزی بیاید و پرده‌های پندار را از پیش چشم اندیشمندان برگردد. خطه فارس این چشم‌انتظاری را به پایان برد و با عرضه صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او این آرزوی همگانی را برآورد. موسیقی نظری اسلامی با مکتب منتظمه خود، از طریق صفی‌الدین ارموی (برخاسته از ارومیه) و بعدها به وسیله مراغی، دیگر هیچ مشکلی در این فن بسیار ظریف و دقیق باقی نگذارد. ابن‌خلدون غیرایرانی در مقدمه تاریخ خود می‌گوید هرچه ما مسلمانان در فرهنگ اسلامی داریم، از نبوغ فکر ایرانی داریم؛ «الفضل ما شهدت به الأعداء».

اما در ترجمه از زبان عربی، پس از آنکه زبان فارسی بر اثر قیام‌های ایرانیان، جای خود را در کتاب‌ها باز کرد و نویسندگان ایرانی توانستند مقصود خود را با این زبان ارائه دهند، یا آنکه اقوال عربی را به این زبان برگردانند، باید بگوییم تا آنجا که اطلاع داریم، مترجمان گذشته ما از زبان عرب، بر آن روش‌هایی نبوده‌اند که امروز در ترجمه متبع مترجمان جهانی است؛ یعنی «روش لفظ‌گرایی» و «روش معنی‌گرایی» و «روش بین‌بین»؛ که در روش لفظ‌گرایی، مترجم بر

ملک‌الشعراء بهار، مصحح این تاریخ بلعمی، یعنی ترجمه تاریخ طبری، در سبک‌شناسی خود مطالب سودمند چندی در ویژگی‌های صرفی و نحوی و لغوی آن می‌گوید و تقارن این خصوصیات را در ترجمه تفسیر طبری، که آن نیز از بلعمی است، نشان می‌دهد که غور در این خصوصیات را به آنجا می‌کشاند تا ما به خصوصیات زبان فارسی آن روزها پی ببریم و ببینیم زبان فارسی از آن روز تا به امروز چه تطوری پیدا کرده است، و شاید اینکه امروز ما آن ترجمه‌ها را ترجمه‌های لغت به لغت می‌دانیم، ترجمه‌های لغت به لغت نباشد؛ بلکه آن طرز گفتار، ویژگی‌های آن روزهای زبان فارسی بوده باشد و شاهد این قول آن است که تاریخ طبری حاوی وقایع تاریخی تا سال ۳۰۲ هجری قمری است و تاریخ بلعمی شامل حوادث از سال ۳۰۲ هجری قمری تا حوادث دهه ۶۰ سیصد قمری است؛ یعنی حوادث حدود پنجاه سال بعد از تاریخ طبری و در نثر این دوره که دیگر نثر ترجمه نیست، همان خصوصیات نثر ترجمه دیده می‌شود.

در اینجا نامناسب نیست که این نکته گفته آید که چه مرحوم بهار متصدی تصحیح و آماده‌سازی متن تاریخ بلعمی برای چاپ و چه مرحوم پروین گنابادی که بعد از مرحوم بهار موفق شد تا چاپ را عملی کند - زیرا حوادث ایام موجب شده بود که چاپ به وسیله بهار اتفاق نیفتد - فریادها از بیداری و دست‌درازی کاتبان نسخ خطی این تاریخ در طول زمان دارند. بنا به گفته آنها، اکثر کاتبانی که در طول زمان، متصدی و مباشر تحریر نسخه‌های از این تاریخ شده‌اند، چون به کلمه‌ای از این کتاب و متعلق به فارسی زبان بلعمی برخوردند که کلمه‌ای نامأنوس و غیرمفهم آنها بوده است، یا آن را حذف کرده‌اند یا آن را موافق خواست و اطلاع خود تغییر داده‌اند. به مقدمه این دو در چاپ این کتاب رجوع کنید تا به این دست‌ناپاکی کاتبان واقف شوید. ترجمه دیگری که امروز تداول عام دارد و از قرن هفتم هجری قمری است، اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین متفلسف و هیوی و ریاضی‌دان ایرانی است. او در این کتاب بر آن است که طهارت‌الأعراق ابن‌مسکویه را در تهذیب النفس و پاره‌ای از رسائل فارابی در سیاست مؤن را به فارسی برگرداند و کتاب اخلاق خود را در تهذیب النفس و تدبیر منزل و سیاست مدن فراهم آورده و یک دوره فلسفه عملی را به اهل تحقیق ارائه داده. او در این کار با حفظ اصطلاحات طهارت‌الأعراق، طهارت‌الأعراق را می‌گرداند و تهذیب النفس ارائه می‌دهد که به هیچ وجه با اخلاق نیکوماخس ارسطو نمی‌خواند؛ زیرا در اخلاق نیکوماخس، تربیت آتنی برای بهزیستی در آتن است و به هیچ روی برای ارسطو اصل دنیا مزرعه‌الآخره مطرح نیست؛ در حالی که در این تهذیب‌النفس خواجه آنچه بیشتر مطرح است، بهشتی تربیت کردن انسان است که در آن سرا مرتب‌تری خواجه به بهشت رود (چنان که این مطالب در قبل گفته آمد). در رسائل فارابی، چون آراء مدینه فاضله و دیگران گرچه فارابی هم نتوانسته مطالب کتاب سیاست ارسطو یا جمهوری افلاطون را دریابد و حکومت‌های ایدئال این دو فیلسوف را عرضه کند، کار خواجه که بر متن کار فارابی مبتنی است، با تغییراتی

فراوان که او به کار فارابی داده، باز به هیچ وجه حکومت‌های فاضله و فاسقه و ظالمانه او با حکومت‌های اریستوکراسی و الیگارشی و دموکراسی و پلوتوکراسی و یونانی نمی‌خواند؛ زیرا افلاطون و ارسطو از حکومت در جامعه آزاد یونانی بحث می‌کنند که تفاوت بین با جامعه عرب‌زده و ترک‌آلوده و مغول ویران‌کرده دارد و موضوع کارهای افلاطون و ارسطو و خواجه از دو سنخ متفاوت است. چنانکه اشاره کردیم، خواجه در مقدمه اخلاق ناصری می‌گوید در قهستان ناصرالدین بزرگ اسماعیلی از من خواست تا کتابی در اخلاق پردازم که ترجمه‌ای از طهارت‌الأعراق باشد. من چنین کردم و او در ذیل این نظر خود، مطالبی درباره ترجمه از زبانی به زبان دیگر می‌آورد که قول او تا حدی شبیه با نظر و روش معناگرایان در ترجمه است.

از ترجمه‌های دیگر که بین فارسی‌زبانان شهرت دارد، ترجمه مشهور نصرالله منشی از کتاب کیلیه و دمنه است که مترجم به هیچ وجه نه از طریق لفظ‌گرایان در ترجمه رفته و نه از طریق معناگرایان. او ترجمه عربی کیلیه و دمنه این مقفَع را در برابر نظر گذاشته و از آن مطالبی برگرفته و با امثله و شعرهای زیبای فارسی و عربی و نضایح بزرگان کتابی پرداخته که بی‌شک، یکی از نمونه‌های خوب نثر فارسی است؛ ولی از جهت ترجمه، او یا بس فراتر از کار مترجمان، چه لفظ‌گرایان و چه معناگرایان، گذاشته و این کتاب را پرداخته است و بر همین روش است مرزبان‌نامه، ترجمه‌شده از متن طبری و انوار سیهیلی که پردازشی دیگر از کیلیه و دمنه است از زبان جانورانی که نضایحی به انسان‌ها عرضه می‌کنند؛ البته نه با شیوه ساده، بلکه با کلامی پُرپیرایه.

در بین نوشته‌های گذشتگان، سه کتاب داریم که نویسندگان این سه کتاب - که در موضوع‌های مختلف است - در حقیقت هر کدام دو کتاب، یکی به زبان عربی و دیگری به فارسی پرداخته‌اند، که مجموع آنها به حقیقت شش کتاب است؛ یکی از آنها التفهیم ابوریحان بیرونی است که نویسنده مباحث التفهیم را که در موضوع ستاره‌شناسی و هیئت است، هم به عربی نوشته و هم به فارسی. با وجود اتحاد موضوع، معلوم نیست یکی ترجمه دیگری باشد؛ خاصه آنکه ابوریحان، خود تصریح می‌کند که من چندین زبان می‌دانم؛ ولی در هر یک پیاده و راجل می‌باشم. سبک کار او گرچه از جهت موضوع، بسیار عالمانه است، ولی از جهت زبان و لفظ، نه متن عربی آن و نه متن فارسی آن، خصوصیات چشم‌گیری ندارد.

دیگری النهایه در فقه است که به قلم شیخ الطایفه، شیخ طوسی، یکی از پایه‌گذاران فقه شیعی تدوین شده است، که این دو کتاب، که هر دو در فقه شیعی بحث می‌کنند و یک دور ابواب فقه را در عبادات و معاملات و ایقاعات و احکام به معنی اخص می‌آورند، گرچه اتحاد موضوع آنها حکم می‌کند که یکی از دیگری برگرفته باشد و در اینجا فارسی باید برگرفته از عربی باشد، زیرا زبان عرب، ملاک کار اکثر نزدیک به اتفاق فقیهان است، ولی قرائت آن دو با هم، با وجود تطابق فتوای فقهی در هر دو، باز هیچ دلالتی بر ترجمه فارسی از عربی

ندارند. خوشبختانه هر دو کتاب چاپ شده است و علاقه‌مند می‌تواند با رجوع آنها به این مطلب واقف شود.

دو کتاب دیگر که بوسیله یک نویسنده، یکی به زبان عربی و دیگری به زبان پارسی است، از آن غزالی‌اند. آنکه به زبان عربی است، احیاء علوم‌الدین است و آنکه به زبان فارسی نوشته شده، کیمیای سعادت اوست. غزالی که یکی از فقیهان والا مقام شافعی است و به زمان خود بلندترین مقام دینی داشت و در عین حال مورد احترام بزرگ‌ترین فرمانروایان شرق، یعنی سنجر سلجوقی بود، چنان که در المنقذ من الضلال خود می‌گوید، در بغداد منقلب شد و راه‌هایی خو را در طریق دیگر که تصوف است، جست. پس با گمنامی، با قال از بغداد بیرون آمد و با ریاضت‌های سخت، دوباره با حال به طوس - که «اول ارض مسّ جلدی ترابها» بود - برگشت و رهاورد این سیر نفسانی را کتاب احیاء علوم‌الدین دانست تا تقدیم به پویندگان این راه کند. او در یک مقدمه و چهار رکن این کتاب، آداب صوفی و انطباق آن با دستورهای اسلامی را به رشته تحریر می‌کشد و بر آن است که هر کس به مباحث آن عمل کند، سعادت دنیا و آخرت را در برابر خود دارد. او که به پیش خود می‌انگارد که این کتاب عرب‌زبانان را به کار می‌آید و فارسی‌زبان‌ها را بی‌بهره می‌گذارد، در برابر آن، کیمیای سعادت را به فارسی در همان مطالب می‌پردازد و تطابق نوشته‌های این دو کتاب، تطبیق‌کننده را بر این گمان می‌برد که کیمیای سعادت ترجمه فارسی احیاء العلوم باشد. با این اختلاف که در احیاء علوم‌الدین اسناد شرعی برای مستند کردن یک حکم اخلاقی، از قبیل آیات و احادیث بیشتر از کتاب کیمیای سعادت است؛ ولی غیر از این اختلاف در نقل احادیث و آیات مطالب بیان‌شده در مقدمه و چهار رکن بسیار یکی می‌باشند. ولی به ظاهر تحریر کیمیای سعادت نباید ترجمه احیاء علوم‌الدین باشد؛ بلکه آن خود نوشته مستقلی است.

حال که سخن بدینجا رسید، نامناسب نمی‌نماید که گفته‌ای درباره ترجمه فارسی کتاب سیرة النبی ابن اسحاق بگویم، که ترجمه فارسی آن به نام ترجمه ابن هشام در بین فارسی‌زبانان مشهور است. تطابق این دو کتاب، یعنی سیرة النبی ابن اسحاق با ترجمه فارسی ابن هشام، اختلافی را که عرضه می‌کند، آن است که در ترجمه فارسی، خیلی از اشعار عربی که در نعت پیغمبر و غیره آمده، حذف شده است. ترجمه‌های بسیار دیگری داریم که اگر این گفت‌وگو اجازه دهد، بیان خواهد شد.

● **استاد، آنچه فرمودید درباره زبان فارسی پس از حمله اعراب و ترجمه از متون عربی بود. لطفاً در نهایت اختصار درباره ترجمه‌های نخستین بعد از آشنایی ایرانیان با غرب مطالبی برای اطلاع بیان فرمایید.**

استاد انوار: تا آنجا که اطلاع دارم، تا زمان فتحعلی‌شاه قاجار ایران زبان‌دان غربی که نامش در تاریخ آمده باشد، نداشته است. در زمان فتحعلی‌شاه، چون ناپلئون مصر را گشود و برای حمله به هندوستان به جهت ضربه زدن به انگلیسی‌ها مصمم شد، نامه‌ای به فتحعلی‌شاه نوشت. در ایران کسی نبود که نامه او را ترجمه کند.

این نامه را به عثمانی بردند و در آنجا به فارسی ترجمه کردند و جواب فتحعلی‌شاه را نیز در همانجا به زبان فرانسوی ترجمه کردند و به نزد ناپلئون فرستادند. جنگ ایران و روس، دو بار عباس میرزای ولی‌عهد را واقف کرد که جهان از لون دیگر شده و عباس میرزا باید با غرب آشنا باشد. او برای آشنایی به غرب در مرحله اول دو شاگرد به انگلیس گسیل داشت و در مرحله بعد، پنج نفر. از این پنج نفر، یکی میرزا جعفرخان مشیرالدوله است که درس مهندسی آموخت، و دیگری میرزا صالح شیرازی بود که بعدها در دربار فتحعلی‌شاه کار مترجمی می‌کرد و نخستین کسی بود که روزنامه در ایران منتشر نمود، و سدیگر، میرزا رضاخان مهندس‌باشی است که مهندس ساختمان شد و ساختمان دارالفنون، به طرح اوست، و دیگری میرزا جعفر طبیب است که پزشکی آموخت و به آخر، محمدعلی چخماق‌ساز است که آموزش تفنگ‌سازی دید. بازگشت این پنج کس به ایران و مرادات غربی‌ها با ایران، کم‌کم مسئله زبان خارجی را در ایران باب کرد و در زمان محمدشاه قاجار هم میرزااحسین سپهسالار و برادرش، میرزا یحیی مشیرالدوله و میرزا زکی‌خان و تعدادی محصل به فرانسه رفتند و زبان فرانسوی را آموختند.

باز شدن دارالفنون و آمدن استادان از غرب به ایران و آموزش به شاگردان دارالفنون، موجب شد که زبان فرانسوی به شاگردان ایرانی آموخته شود و نتیجه آن شد که شاگردان دارالفنون، هر یک پس از فراغ از تحصیل، زبان فرانسوی نیکو می‌دانستند و مضافاً به دوره ناصرالدین شاه، میسیون‌های مذهبی فرانسوی و امریکایی در ایران مدارس باز کردند و به بسط آموزش زبان فرانسوی و انگلیسی همّت گذاشتند. در بین این زبان‌آموختگان مترجمانی پیدا شدند چون شاهزاده محمدطاهر میرزا اسکندری، که به ترجمه از زبان فرانسوی، داستان‌هایی به فارسی ترجمه کردند. برای اطلاع از این ترجمه‌ها، که شمار بسیار دارند، علاقه‌مند می‌تواند به جلد سوم فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران رجوع کند و در آنجا به شمار زیادی از ترجمه‌های روزگار نخستین رابطه ایران و غرب آشنا شود. آنچه در اینجا باید به آن اشاره کنم، این است که ناصرالدین شاه، چون کتاب‌خوان بود، به این ترجمه‌ها علاقه داشت و اکثر این ترجمه‌ها را می‌خواند و حتی در پاره‌ای از موارد به میرزا حسن خان اعتمادالسلطنه، مترجم خود و رئیس دارالترجمه، انتقادهایی از کار مترجمان می‌کرد. بحث این آشنایی با غرب و ورود زبان خارجی به ایران و ترجمه‌های دوره قاجار، حاجت به گفت‌وگوی دیگر دارد که در ضمن آن بحث، اشاره‌ای نیز به یک مسئله بسیار مهم زندگی اجتماعی ایران می‌شود به نام «اخذ تمدن غربی»، که خود مطلب بسیار مهمی در جامعه‌شناسی ایران است و با تأکید سرکار در اختصار بحث درباره این مبحث، در اینجا نمی‌گنجد. این زمان بگذار تا وقت دیگر.

● **استاد، از شما به‌خاطر فراهم آوردن فرصت این گفت‌وگو بسیار سپاسگزاریم. به این امید که فرصت ادامه این مباحث فراهم گردد.**