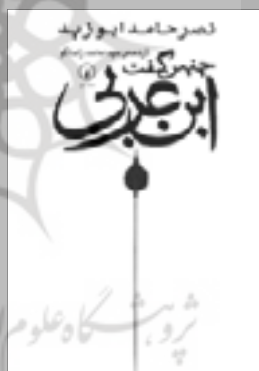


چنین گفت ابن عربی

نقد دو ترجمه از یک کتاب

نصرالله حکمت*



مقدمه

می‌خواهیم دو ترجمه از یک کتاب را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. مشخصات این سه اثر را در زیر می‌آوریم:

۱. هکذا تکلم ابن عربی، نصر حامد ابوزید، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۴ م.
۲. چنین گفت ابن عربی، نصر حامد ابوزید، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵.
۳. چنین گفت ابن عربی، نصر حامد ابوزید، ترجمه محمد راستگو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

یک

پیش از ورود در متن این نقد و بررسی، چند مطلبِ بایسته را اجمالاً ذکر می‌کنیم:

۱. در این نقد، فقط به ترجمه‌ها می‌پردازیم و با مباحثی که در متن اصلی آمده، و با دیدگاه‌های دکتر



ابوزید کاری نداریم؛ گرچه برخی از آن‌ها قابل بحث و محل تأمل است. محض نمونه بحثی که ایشان در وجودشناسی ابن عربی و مراتب موجودات، درباره مفاد قاعده «الواحد» (صص ۲۰۳-۲۰۴) آورده، تنها نشان‌دهنده یکی از جوانب نگاه ابن عربی به این قاعده است؛ در حالی که شیخ اکبر مباحثی بسیار، اما متفرق و پراکنده، درباره این قاعده و صحت و بطلان آن مطرح کرده است. نگارنده این مباحث را فراهم آورده و در مقاله‌ای با عنوان «ابن عربی و نقد قاعده الواحد»، در مجله فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران (سال ۱۳۸۵، شماره ۱۲) به چاپ رسانده است.

۲. این که گفته‌اند ترجمه، نوعی تفسیر است، درست به نظر می‌آید؛ و از این رو، نگارنده با این که پیش از این توفیق آشنایی با این دو مترجم محترم را نداشته، و اثر دیگری از ایشان را نخوانده، با خواندن این دو ترجمه و تطبیق اجمالی آن‌ها، تا اندازه‌ای با این دو مترجم بزرگوار و توانا آشنا شده است.
۳. مطالعه نگارنده از این دو اثر و نیز متن اصلی، به منظور نقد و بررسی و در حد آن است؛ یعنی متن اصلی و این دو ترجمه، از ابتدا تا انتها مطالعه دقیق و تطبیق کامل سطر به سطر نشده است.
۴. پس از این، با حذف عناوین و اسامی، ترجمه جناب آقای موسوی خلخالی را «ترجمه موسوی» و ترجمه جناب آقای سید محمد راستگو را «ترجمه راستگو» می‌خوانیم.

متن نقد

الف- نقد کلی:

۱. هر دو مترجم، به زبان مبدأ اشراف دارند؛ زبان مقصد را نیز به خوبی می‌شناسند و با توانایی‌ها و ظرفیت‌های آن آشنايند، اما هر دو در برگردان اصطلاحات ویژه عرفان ابن عربی و زبان خاص او، گاه لغزش‌هایی دارند.

۲. هر دو مترجم کوشیده‌اند که وفادار به متن باشند و معنای آن را به خواننده منتقل کنند، با این تفاوت که راستگو در این کار، دقت نظر و وسواس بیشتری به کار برده و در خیلی از موارد، از راه «افزایش به متن»، به خصوص استفاده مکرر و گاه نابجا از مترادفات، تلاش کرده که معنا را بهتر و دقیق‌تر منتقل کند؛ در حالی که موسوی بیشتر در صدد روانی ترجمه و انتقال معنای کلی جمله، و گاه نقل به مضمون بوده و در نتیجه در بسیاری از موارد، برخی از جزئیات متن را نادیده انگاشته و سرانجام این رویه به «کاهش از متن» مؤدی شده است. حاصل این تفاوت در شیوه ترجمه، این شده است که ترجمه راستگو حدود هفتاد صفحه بیشتر از ترجمه موسوی است؛ درحالی که هر صفحه از ترجمه راستگو دارای بیست و پنج سطر، با طول سطرهای کمی بلندتر از ترجمه موسوی و حروف ریزتر از آن است و هر صفحه از ترجمه موسوی دارای بیست و چهار سطر، با طول سطرهای کمتر و حروف کمی درشت‌تر است.

۳. ترجمه راستگو نشان از صبوری و بردباری مترجم دارد؛ در این‌جا نشانه‌های وسعت حوصله و شکیبایی مترجم را در یافتن واژه‌ها و تعبیری که بتواند معنای متن را دقیق‌تر منتقل کند، به وضوح می‌توان دید؛ اما ترجمه موسوی کمی عجولانه و شتابزده است.

۴. هر دو مترجم، نثری روان، دلنشین و نسبتاً زیبا دارند، با این تفاوت که نثر راستگو علمی، آکادمیک و کمی فاخر است، اما نثر موسوی، عامه فهم و کمی روزنامه‌ای است.

۵. در آغاز ترجمه هر کتاب، مقدمه‌ای از مترجم در توضیح کارش و روش ترجمه‌اش، نیز در معرفی کتاب و نویسنده، می‌تواند به خواننده کمک کند. ترجمه راستگو این مقدمه را دارد. افزون بر آن، راستگو در برخی از صفحات، مطالبی را به عنوان توضیح در پاورقی آورده است، اما ترجمه موسوی، فاقد مقدمه است، اما پاره‌ای توضیحات دارد.

۶. ترجمه موسوی واجد مقدمه‌ای از جانب مؤلف - یعنی دکتر ابوزید - است که مختص ترجمه فارسی کتاب و برای ایرانیان نوشته، با عنوان «آیا هنوز به گفت و گوی تمدن‌ها امیدی هست؟». ترجمه راستگو فاقد این امتیاز است.

۷. اسم عربی کتاب، این است: *هكذا تكلم ابن عربي*. کاملاً روشن است که هر دو مترجم بدون مکث و بی‌هیچ تردیدی، آن را به «چنین گفت ابن عربی» ترجمه کرده‌اند. نمی‌گوییم این ترجمه غلط است - که اگر بگوییم، شاید درست باشد - اما می‌گوییم که ساختار این ترجمه از پیش مهیا بوده است. در ایران همه اهل کتاب با این ساختار آشنايند؛ چنین گفت زرتشت، که در ترجمه اثر نیچه آمده است. حرف من این است که این تقلید در نام کتاب، آن هم در عرصه ابن عربی‌شناسی، که او خود یک خلاقیت و ابتکار بود، چندان خوشایند و پسندیده نیست. افزون بر آن، از این نام رایحه ژورنالیزم به مشام می‌رسد که در شأن محتوای تحقیقی این اثر نیست.

ب، نقد جزئی:

به قدر مجال این مقال، جزئیات نقد خود را در سه بخش تنظیم کرده‌ایم:

۱. چنان‌که مذکور افتاد هر دو مترجم، به زبان عربی و زبان فارسی تسلط و اشراف دارند و از این



هر دو مترجم،
به زبان مبدأ اشراف دارند؛
زبان مقصد را نیز
به خوبی می‌شناسند و
با توانایی‌ها و
ظرفیت‌های آن آشنايند،
اما هر دو در برگردان
اصطلاحات ویژه
عرفان ابن عربی و
زبان خاص او،
گاه لغزش‌هایی دارند.

هر دو مترجم،
نثری روان، دلنشین و
نسبتاً زیبا دارند،
با این تفاوت که
نثر راستگو علمی، آکادمیک
و کمی فاخر است،
اما نثر موسوی،
عامه فهم و
کمی روزنامه‌ای
است.



رو، توانسته‌اند ترجمه‌ای مقبول و موفق عرضه کنند؛ ترجمه کتابی که مؤلف آن، نثری چندان سهل و ساده ندارد. با زبان عرفان، و اصطلاحات ابن عربی نیز آشنایند و از این رو، در بیان دیدگاه‌های خاص او نیز سخنشان قابل فهم است. در عین حال، در پاره‌ای از موارد که ابوزید با زبان و اصطلاحات ویژه محیی‌الدین، به توصیف نظریات او - به خصوص در عرصه وجودشناسی و مراتب موجودات - پرداخته، عباراتی که در ترجمه آمده اضطراب دارد و گاه مخدوش است. سرّ این وضعیت را نخست باید در طبیعت بحث جست؛ چراکه ابن عربی در بخشی از این بحث به ذات الهی، و دو تجلی ذاتی و اسمایی - که همان فیض اقدس و فیض مقدس است - و اعیان ممکنات می‌پردازد و نفس این کاوش در فضایی تاریک و نوری سیاه صورت می‌گیرد و حاصل آن خالی از وضوح کامل و شفافیت است. لذا مؤلف نیز در این جا بحث «حیرت» از نظر ابن عربی را که قله معرفت حقیقی است (ص ۲۱۰) مطرح می‌کند.

اما این اضطراب در عبارات، و گاه مخدوش بودن ترجمه، عامل دیگری نیز دارد و آن خروج از تعبیر و کلمات و اصطلاحات خاص ابن عربی است. مراد این است که در این گونه موارد، اصطلاحات و کلمات خاص او، حاوی و حامل معنایی است که ترجمه آن‌ها به فارسی، با کمی مسامحه در عبارت‌پردازی، یا افزایش به متن، و کاهش از آن، به کلی معنای مورد نظر را دیگرگون می‌کند و چیزی حاصل می‌شود که با مراد مؤلف، فاصله دارد. زیرا اکثر اصطلاحات در لسان عرفان او - اگر نگوییم همه - ریشه در قرآن و سایر متون دینی دارد، و نقش معنایی ویژه‌ای را ایفا می‌کند که اصرار در فارسی کردن آن‌ها، بدون آوردن توضیحات تکمیلی، باعث می‌شود که معنای مورد نظر منتقل نشود. محض نمونه چند اصطلاح ذکر می‌شود: اعیان ثابتة، الوهیت، عالم، اسماء الهی، فیض اقدس، فیض مقدس، ممکنات، نَفَسِ الرَّحْمَانِ، عماء و... که البته در اکثر موارد، در ترجمه‌ها عین همین اصطلاحات نقل شده است؛ اما گاه برخی از آنها به فارسی درآمده که در مضطرب کردن عبارات، و ایجاد خدشه در ترجمه مؤثر بوده است. این امر در ترجمه راستگو، به منظور زیباسازی و آراستن، بیشتر به چشم می‌خورد.

در زیر دو نمونه از عبارات مضطرب یا مخدوش نقل می‌شود:

الف. در فصل اول از متن عربی، جایی (ص ۳۵) ابوزید درباره ارتباط معنای «وجود ظاهر» و «رحمت الهی» - که همان رحمت رحمانی یا رحمت امتنان باشد (فَصَّ سلیمانی) - چنین می‌گوید:

«لقد كانت بداية انبثاق الوجود الظاهر بتجلي صفة الرحمة الالهية: الرحمة بالموجودات اولاً بتقلها من حالة العدم الذاتي الى حالة الوجود الظاهر، و الرحمة بالاسماء الالهية - ثانياً - والتي كانت تعانى «انقباض» سلطانها فأوجد لها اعيان الموجودات لتبسط عليها سلطانها فتتخلص من حالة «القبض». هذا معناه أن مبدأ «الرحمة» و ما يتعلق به من «بسط» هو المبدأ السارى فى الوجود كله.»

می‌بینید که متن فوق از یک سو مملو از اصطلاحات عرفانی است و از سوی دیگر حاوی یکی از مباحث کلیدی محیی‌الدین است که همان «ربط رحمت و وجود» باشد (فَصَّ شعیبی، فصّ زکریاوی) و دقیقاً در این گونه موارد است که خواننده این کتاب، که علاقه‌مند به عرفان است و می‌خواهد بداند که ابن عربی چه گفته است، انتظار دارد که مترجم با وسواس و دقت نظر بیشتر، معنای مورد نظر را به او منتقل کند. آن‌جا که ابوزید - مثلاً - داستانی از سرگذشت محیی‌الدین را می‌آورد، شاید کمی مسامحه و بی‌دقتی، قابل اغماض باشد، اما در این گونه موارد، نه.

در ترجمه راستگو متن فوق چنین آمده است:

«می‌دانیم که آفرینش هستی با تجلی صفت رحمت آغاز گرفته است: نخست، رحمت بر همه پدیده‌ها، با بیرون آوردن آن‌ها از حالت نیستی ذاتی به حالت هستی ظاهری؛ دیگر، رحمت به «اسماء الهی»: اسمائی که شکوه رحمت، آن‌ها را به قبض و گرفتگی افکنده بود، پس پدیده‌ها را

برای آن‌ها پدید آورد تا به بسط و گشادگی برسند و از قبض و تنگی رها شوند. و این‌ها، یعنی رحمت، و بسطی که پی‌آمد آن است، در همه‌ی هستی جاری است» (صص ۴۸-۴۹).

این ترجمه از جهات مختلف مخدوش است و گواهِش این‌که اگر کسی دیدگاه محیی‌الدین را درباره «رحمت، وجود، اعیان موجودات و اسماء الهی» نداند، نه تنها از بیان فوق‌چیزی دست‌گیرش نمی‌شود که شاید به اشتباه بیفتد. اکنون به بررسی این ترجمه می‌نشینیم و ریز موارد اشکال را در زیر می‌آوریم:

نکته نخست، تکرار مطلب پیش‌گفته است و آن این‌که به طور کلی و سربسته، وقتی به حوزه هر فن و دانشی قدم می‌گذاریم، باید اصطلاحات خاص آن را در نهایت امانت‌داری تحویل خواننده دهیم. در اغلب اصطلاحات، صرف معادل‌گذاری نمی‌تواند معنا را ایصال کند، مگر با ضمیمه کردن توضیحات. مثلاً «اعیان ثابت» اصطلاحی عرفانی است که بهتر است خود آن آورده شود و هرگونه معادل‌گذاری فارسی، راه خواننده را برای رسیدن به معنای آن، دور می‌کند. از این رو، هر دو مترجم، این نکته را رعایت کرده و همه جا عین آن را، و نه ترجمه فارسی‌اش را آورده‌اند. در این‌جا اما راستگو از این رویه عدول کرده است. وی «انبثاق وجود ظاهر» را به «آفرینش هستی» برگردانده است. با واژه «انبثاق» کار نداریم؛ چراکه اصطلاح نیست و می‌توان آن را به: شکفتگی، آشکارگی، جریان و... ترجمه کرد. مترجم کلمه «وجود» را در سراسر کتاب به «هستی» ترجمه کرده؛ حتی در جایی «هستی» را معادل «موجودات» آورده؛ عنوان فصل پنجم کتاب «نشأة الوجود و مراتب الموجودات» (ص ۲۰۱)

است که به «پیدایی هستی و مراتب آن» (ص ۲۵۵) ترجمه شده است. فعلاً با این بحث که آیا «وجود» همان «هستی» است؟ با این‌که جای بحث مفضل دارد، کاری نداریم، اما مترجم «وجود ظاهر» را با حذف صفت «ظاهر» به «هستی» و «انبثاق وجود ظاهر» را به «آفرینش هستی» ترجمه کرده است؛ و در نتیجه، علاوه بر این‌که «آفرینش هستی» در گستره عرفان محیی‌الدین، معنای محصلی ندارد و اگر افاده «ایجاد از عدم» کند، پذیرفته نیست، «وجود ظاهر» که اصطلاحی جاافتاده در عرفان ابن‌عربی است و بار معنایی خاص و مهمی را بر دوش دارد، از ترجمه ساقط شده است. در همان

حال که صفت «ظاهر» از ترجمه حذف شده، و در مجموع اصطلاح «الوجود الظاهر» در این قسمت، ساقط است، دو سطر بعد، دوباره اصطلاح «الوجود الظاهر» در متن آمده و این بار مترجم، آن را به «هستی ظاهری» ترجمه کرده است. در ترجمه موسوی، در هر دو مورد «الوجود الظاهر» به «وجود ظاهری» برگردانده شده است (ص ۴۷). واژه «ظاهری» در زبان فارسی حامل معنایی محدود و کوچک و غیر فخیخ است و گاه از آن «سطحی بودن» برداشت می‌شود و در مجموع با معنای «ظاهر» به عنوان صفت «وجود»، که مراد، ظهور حقیقت واحد وجود در مظاهر و مجالی متکثر است و یکی از ارکان وجودشناسی عرفانی و وحدت وجود ابن‌عربی است، به هیچ وجه انطباق و سازگاری ندارد.

سپس در متن مذکور تعبیر «الرحمة بالموجودات» آمده است. راستگو «موجودات» را «پدیده‌ها» ترجمه کرده است. این ترجمه می‌تواند اجمالاً درست باشد؛ یعنی در موارد بسیار می‌توان «موجود» را «پدیده» ترجمه کرد. البته با توجه به تفاوتی که در مفهوم دارند، اما در متن مورد نظر که در آن‌جا محور بحث، ارتباط میان «رحمت» و «وجود» است و ابن‌عربی سخن از رحمت رحمانی یا رحمت امتنان (فص سلیمانی، فص زکریاوی) می‌گوید و قائل است که این رحمت، وجود منبسطی است که همه موجودات را دربرمی‌گیرد و اساساً هر موجودی مرحوم است (کل موجود مرحوم؛ فص زکریاوی) ترجمه «موجود» به «پدیده»، نظام واژگانی ابن‌عربی را به هم می‌ریزد و ربط میان مفاهیم را به انقطاع و گسست مبدل می‌کند.

بد نیست بدانیم که راستگو در سراسر این ترجمه اصرار دارد که «موجود» را «پدیده» ترجمه کند. اگر این پافشاری به همین جا ختم می‌شد، قابل توجیه بود؛ چرا که خواننده می‌توانست دریابد که در این



هر دو مترجم
کوشیده‌اند که
وفادار به متن باشند و
معنای آن را
به خواننده منتقل کنند،
با این تفاوت که
راستگو در این کار،
دقت نظر و وسواس
بیشتری به کار
برده

ترجمه همه جا «پدیده» و «پدیده‌ها» به معنای «موجود» و «موجودات» است؛ در حالی که وی قدم فراتر می‌گذارد و برخی کلمات دیگر را نیز «پدیده‌ها» ترجمه می‌کند؛ از جمله «ممکنات». مترجم در جایی (ص ۲۶۲) وقتی «ممکنات» را به «پدیده‌ها» ترجمه می‌کند، شاید توجه دارد که این ترجمه به خلط معنای «ممکن» و «موجود» می‌انجامد؛ از این رو، برای جلوگیری از این خلط، پس از آوردن «پدیده‌ها» یک پراکنش بدین گونه: (= ممکنات) گشوده است. در ادامه هرچه پیش می‌رویم، تکلیف ما با ترجمه «ممکنات» نامعلوم‌تر می‌شود؛ گاهی «اعیان الممكنات» به «اعیان ثابتة» (ص ۲۶۵) ترجمه شده است و گاهی در ترجمه «ممکنات» با تعبیر «ممکنات و پدیده‌ها» (همان) روبرو می‌شویم. گاهی «پدیده‌ها» به تنهایی در ترجمه «ممکنات» آمده‌اند (همان). گاهی کلمه «اعیان» از «اعیان الممكنات» حذف شده است (صص ۲۶۶-۲۶۷)؛ و بالأخره گاهی خود «ممکنات» به جای «ممکنات» نشسته است (ص ۲۶۷).

سپس در همان متن مورد بحث، بار دیگر «پدیده‌ها» پیدا شده‌اند و این بار به جای «اعیان الموجودات» (ص ۴۸) نشسته‌اند. به این ترتیب، «موجودات»، «ممکنات»، «اعیان الممكنات» و «اعیان الموجودات» همه «پدیده‌ها» هستند. گویی هیچ تفاوتی میان این مفاهیم وجود ندارد.

ممکن است مترجم بگوید که «موجودات» و «ممکنات» در نهایت به یک تساوی در مصادیق می‌رسند و بنابراین، مجازیم که هر دو را «پدیده‌ها» ترجمه کنیم. در پاسخ باید گفت که با فرض قبول تساوی آن‌ها در مصادیق، همواره «مساوات» به معنای «مساوقت» نیست. گاه دو مفهوم، مصادیق مساوی دارند، اما جهت صدقشان متفاوت است؛ و در نتیجه اگر یکی از آن دو مفهوم، واجد حکمی باشد، منوط به جهت صدق خاص همان مفهوم، مفهوم دیگر آن حکم را نخواهد داشت. در مانحن فیه، «رحمت» با «موجود» ربط وثیق دارد به حیث وجودش، اما با همان «موجود» که «ممکن» نیز هست، به حیث امکانش، این ربط را ندارد.

آنک در همان متن منقول، بحث بدین گونه ادامه می‌یابد:

«والرحمة بالاسماء الالهية - ثانياً - والتي كانت تعانى «انقباض» سلطانها

فأوجد لها اعيان الموجودات لتبسط عليها سلطانها فتتخلص من حالة «القبض».

پیش از این گفته شده که «رحمت» که همان وجود عام و منبسط است، نخست به موجودات تعلق می‌یابد و آن‌ها را از حالت عدم ذاتی به حالت وجود ظاهر درمی‌آورد. اکنون در این فقره می‌گوید که همین رحمت سپس به اسماء الهی تعلق می‌گیرد؛ و با این تعلق می‌خواهد «انقباض» فرمانروایی اسماء الهی را برطرف کند و به همین منظور، اعیان موجودات را، به عنوان عرصه تحقق فرمانروایی اسماء، ایجاد می‌کند و سرانجام اسماء الهی از حالت قبض رها می‌گردند.

ترجمه راستگو از فقره عربی منقول بدین گونه است:

«... و دیگر، رحمت به «اسماء الهی»: اسمائی که شکوه رحمت، آن‌ها را به «قبض» و گرفتگی

افکنده بود، پس پدیده‌ها را برای آن‌ها پدید آورد تا به «بسط» و گشادگی برسند و از قبض و تنگی رها شوند» (ص ۴۸).

در این ترجمه چند اشکال به چشم می‌خورد:

اول این که «سلطان» به «شکوه» ترجمه شده و البته «سلطان» متضمن معنای «شکوه» نیز هست، اما باید توجه داشت که واژه «سلطان» در عین حال که به معنای لغوی‌اش به کار رفته در آثار ابن عربی یک معنای ثابت یافته و حالت اصطلاح پیدا کرده و مجموعاً در معنای سیطره، حکومت و فرمانروایی به کار می‌رود. قلمرو فرمانروایی اسماء، اعیان موجودات است. اگر اعیان موجودات، ایجاد نشوند، فرمانروایی اسماء، زمینه تحقق ندارد و اسماء در حالت «قبض» قرار دارند؛ با ایجاد اعیان موجودات، این حالت قبض به بسط مبدل می‌گردد؛ پس «سلطان» معنایی وسیع‌تر از «شکوه» دارد. دوم این که «سلطان» از آن اسماء است نه رحمت؛ و ضمیر مؤنث «سلطانها» به «اسماء» برمی‌گردد

نه به «رحمت». به علاوه «شکوه رحمت» فاقد معنای محصل است، زیرا «رحمت امتنان» جمال محض است و همه چیز را دربرمی‌گیرد و عام و منبسط و فراگیر است در حالی که «شکوه» جنبه جلالی دارد و با رحمت رحمانی جمع نمی‌شود. به خاطر همین اشتباه است که عبارت «سلطانها» که برای بار دوم آمده، در ترجمه ساقط شده و دیگر جایی ندارد. سوم این که اگر «شکوه رحمت» باعث قبض اسماء شده، چگونه همین شکوه، «پدیده‌ها را پدید می‌آورد تا اسماء به بسط و گشادگی برسند»؟

این اشکالات، همه به نحوی ریشه در خروج از اصطلاح، و اصرار و پافشاری برای معادل‌گذاری دارد. این اصرار، اشکال دیگری را نیز در همین فقره از ترجمه به وجود آورده است و آن این که دو اصطلاح «قبض» و «بسط» در لسان عرفا و حتی خوانندگان آثار عرفانی متداول و کاملاً جاافتاده است؛ و نیاز به آن ندارند که ترجمه شوند یا با آوردن یک مترادف فارسی، معنایشان روشن شود، اما مترجم، یک بار اصطلاح «قبض» را به همراه «گرفتگی» آورده (ص ۴۸) و بار دیگر آن را به همراه «تنگی» (همان)؛ «بسط» را نیز با «گشادگی» آورده است. کاملاً روشن است که در چنین فضائی، این «گرفتگی» و «تنگی» است که معنای مورد نظر را از «قبض» می‌گیرد و نه به عکس. همچنین است «گشادگی» و «بسط».

نمونه مذکور از متن عربی و ترجمه راستگو که نقل شد، بدین منظور بود که نشان دهیم به گاه بحث‌های تخصصی و اصطلاحی باید کوشید در چارچوب همان اصطلاحات، و همان معانی و مفاهیم حرکت کرد، و خروج از این مرزها، سر از تشویش ترجمه، یا مخدوش شدن آن درمی‌آورد.

ترجمه موسوی از حیث ملتزم بودن به اصطلاحات، به سامان تر است و مترجم برای معادل‌یابی یا معادل‌سازی خطر نکرده و لذا از پاره‌ای لغزش در امان مانده است؛ در عین حال ترجمه او از متن عربی منقول، با معنای متن انطباق کامل ندارد و کمی مخدوش است. می‌گوید: «وجود ظاهری با تجلی صفت رحمت الاهی آغاز شد: رحمت نخستین که انتقال موجودات از عدم ذاتی به وجود ظاهری است و رحمت دومین به اسماء الاهی که مبتلا به «انقباض» سلطنت بود. پس اعیان موجودات را آفرید تا سلطنت این اسماء بر آنان بسط یابد و از «قبض» درآید» (صص ۴۷ و ۴۸).

ب. نمونه دیگری هست که بررسی آن در متن اصلی، و در این دو ترجمه، نکاتی را آشکار می‌کند. ابوزید جایی (ص ۱۸۸) در بحث از برزخ، فقره‌ای از عبارات ابن عربی را از کتاب «فتوحات» (ج ۴، صص ۲۰۸-۲۰۹) نقل می‌کند. در جای دیگری (ص ۲۰۲) در بحث از وساطت اسمای الهی میان ذات حق و عالم، عین همان فقره را از قول ابن عربی در «فتوحات» می‌آورد.

نخستین نکته این است که عبارت نقل شده توسط ابوزید، با متن «فتوحات» انطباق کامل ندارد. ابتدا متن عبارت را می‌آوریم؛ سپس به تفاوت‌ها خواهیم پرداخت. ابوزید چنین نقل می‌کند:

«الحق بین الخلق و بین ذاته الموصوفة بالغنی عن العالمین. فاللوهة فی الجبروت البرزخی؛ فتقابل الخلق بذاتها، و تقابل الحق بذاتها. و لهذا لها التجلی فی الصور الكثيرة و التحول فیها و التبدل؛ فلها الی الخلق وجه به يتجلی فی صور الخلق، ولها الی الذات وجه به تظهر للذات. فلا یعلم المخلوق الذات الا من وراء هذا البرزخ و هو الالوهية. فتحققناها فما وجدنا سوی ماندعوه بها من الاسماء الحسنی؛ فلیس للذات جبر فی العالم الالیهة الاسماء الالهية. ولا یعرف [كذا فی الاصل] من الحق غیر هذه الاسماء الالهية، و هی اعیان هذه الحضرات».

متن فوق با آنچه در فتوحات آمده، در نه نقطه تفاوت دارد؛ البته برخی از تفاوت‌ها بسیار جزئی است؛ اما این نحوه نقل قول حاکی از کمی سهل‌انگاری مؤلف، یعنی دکتر ابوزید است، و باعث می‌شود



ترجمه موسوی

واجد مقدمه‌ای

از جانب مؤلف

- یعنی دکتر ابوزید -

است که مختص

ترجمه فارسی کتاب و

برای ایرانیان نوشته،

با عنوان

«آیا هنوز به

گفت و گوی تمدن‌ها

امیدی هست؟»

که خواننده به سایر نقل قول‌ها نیز اعتماد نکند. در صدد نقد ترجمه‌ها بودیم؛ اما ملاحظه می‌کنید که ناگزیر به نقد متن اصلی کشیده شدیم. بهتر آن است که متن فتوحات را نیز بیابوریم، سپس به تفاوت‌ها اشاره کنیم:

«ان الحق بين الخلق و بين ذاته الموصوفة بالغنا من العالمين؛ فالالوهة في الجبروت البرزخی. فتقابل الخلق بذاتها و تقابل الذات (۱) بذاتها؛ و لهذا لها التجلی في الصور الكثيرة و التحول فيها و التبديل؛ فلها الى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها الى الذات وجه به تظهر للذات. فلا يعلم المخلوق الذات الا من وراء هذا البرزخ و هو الالوهة (۲)؛ و لاحتكم الذات في المخلوق بالخلق الا بهذا البرزخ و هو الالوهة (۳). و (۴) تحققتناها فما وجدناها (۵) سوى ما ندعوه به (۶) من الاسماء الحسنی. فليس للذات جبر في العالم الا بهذه الاسماء الالهية و لا يعرف العالم (۷) من الحق غير هذه الاسماء الالهية الحسنی (۸)؛ و هي أعيان هذه الحضرات التي في هذا الباب (۹)» (ج ۴، صص ۲۰۸، ۲۰۹).

برخی از تفاوت‌ها را می‌توان نادیده انگاشت، اما برخی دیگر رانه. از این موارد نه‌گانه، یک مورد، یعنی شماره (۳)، افتادگی یک جمله کامل است که نبودن آن، ما را از یک مطلب محروم می‌کند، لیکن دگرگونی در معنای متن به وجود نمی‌آورد. اما دو مورد، در معنا دگرگونی و در متن، گمراهی ایجاد می‌کند: شماره (۱) و (۹). در شماره (۱)، بحث در این است که الوهیت، که همان حق است، در جبروت برزخی میان خلق و ذات حق تعالی قرار دارد؛ و در نتیجه، این الوهیت بذاته هم با خلق تقابل دارد و هم با ذات حق تعالی، اما مطابق نقل ابوزید، این الوهیت، که خود همان حق است، بذاته هم با خلق و هم با حق تقابل دارد؛ و این، سر از تعارض اجزای متن درمی‌آورد.



اما شماره (۹)؛ در پایان نقل ابوزید این جمله آمده است که: «و هي اعيان هذه الحضرات»؛ یعنی این اسماء الهی، اعیان این حضراتند. کدام حضرات؟ در متن منقول، که بحثی از حضرات به میان نیامده است! نقل ابوزید ابر است و جمله را به طور کامل نیاورده؛ که چنین است: «و هي اعيان هذه الحضرات التي في هذا الباب»؛ یعنی این اسماء الهی، اعیان همان حضراتی است که پیش‌تر در این باب مورد بحث قرار گرفته است. عنوان این باب در «فتوحات» چنین است: «حضرة الجبروت و هي للاسم الجبار» (ج ۴، ص ۲۰۸).
اشاره‌ای به نقد متن را خاتمه می‌دهیم و به ترجمه‌ها می‌پردازیم:

نکته دوم این است که در ترجمه موسوی به این تفاوت‌ها هیچ‌گونه اشاره‌ای نشده و معلوم است که به متن فتوحات مراجعه‌ای صورت نگرفته است و اما در ترجمه راستگو به فتوحات مراجعه شده و اصل تفاوت مورد توجه قرار گرفته و جمله‌ای که ساقط شده، به ترجمه بازگشته، اما متن منقول توسط ابوزید با متن فتوحات به‌دقت، تطبیق نشده و آن دو تفاوتی که موجب تغییر در معنای متن و آشفتگی آن شده است، نیز دیده نشده است. در این‌جا به عنوان تقدیر و تشکر از آقای سیدمحمد راستگو، باید بگوییم که نخستین شراره توجه به این تفاوت، از راه دست‌خط ایشان، در ذهن من جهید. در کپی متن عربی که از طریق ناشر به دست من رسیده بود، جمله ساقط شده، مکتوب بود و به یکی دو تفاوت جزئی دیگر نیز اشاراتی رفته بود.

نکته سوم این است که - چنان که پیش از این گفتیم - این متن، دو بار در اصل کتاب آمده است، یک بار در فصل چهارم، و بار دیگر، در فصل پنجم. بنابراین، در هر یک از ترجمه‌ها نیز این متن، دوبار آمده است. عجیب، این است که در هر یک از ترجمه‌ها که این متن، دوبار آمده، به دوگونه متفاوت نیز ترجمه شده است؛ تو گویی چهار نفر این متن را ترجمه کرده‌اند. بنابراین، باید گفت که هر یک از این دو مترجم، یا به تکرار متن توجه نداشته، و یا عمداً به‌گونه‌ای متفاوت ترجمه کرده‌اند. عجیب‌تر این که

هر چهار ترجمه به نحوی مخدوش است و در هیچ کدام به آن دو اشکال پیش گفته، که در متن نقل شده توسط ابوزید وجود دارد، توجهی نشده است.

پیش از نقل این چهار ترجمه، بیان این مطلب می‌تواند رهگشا باشد که این گونه لغزش‌ها می‌تواند در خروج از اصطلاحات، نیز در نبود تضلع کامل در موضوع مورد بحث، ریشه داشته باشد. اکنون هر چهار ترجمه را عیناً - یعنی با حفظ کامل رسم الخط و ویراستاری - در زیر نقل می‌کنیم:

۱. ترجمه نخست موسوی:

«حق که از خلائق بی‌نیاز است، میان خلق است و میان ذات خویش^۱. الوهیت در جبروت برزخی است، با خلائق به ذات خویش رو در رو می‌شود و با حق به ذات خویش^۲. برای همین در صورت‌های بی‌شمار جلوه می‌کند و تحول و تبدل می‌پذیرد. با خلائق وجهی دارد که آن‌گونه بر آنان جلوه می‌کند^۳ و با ذات وجهی که آن‌گونه بر او. و مخلوق ذات را نمی‌شناسد جز از پس پرده‌ی این برزخ که همان الوهیت است. پس چون در پی آن برآمدیم راهی نداشتیم جز آن که او را به اسمای حسنا بخوانیم. پس ذات در این عالم بدین اسما پوشیده شده و از حق جز این اسما شناخته نمی‌شود که اعیان این حضرات است (صص ۲۰۷-۲۰۸).

۲. ترجمه دوم موسوی:

«حق میان خلق است و ذات خود، که موصوف به غنا از جهانیان است. الوهیت در جبروت برزخی است. با خلق به ذاتش رو به رو می‌شود و با حق به ذاتش. برای همین به صورت‌های بی‌شمار تجلی می‌کند و تحول و دگرگونی می‌پذیرد. با خلائق صورتی دارد که آن‌گونه بر آنان جلوه‌گر می‌شود و با ذات صورتی که بر او نیز آن‌گونه. پس مخلوقات از ذات هیچ نمی‌داند جز از پس این برزخ که الوهیت است. و چون در پی شناخت آن برآمدیم آن را جز همان اسماء حسنی که میخوانیم نیافتیم. و ذات در این عالم جبری ندارد جز به این اسماء الاهی. و از حق جز این اسماء الاهی شناخته نشده است. این اسماء اعیان حضرات اند» (ص ۲۲۰).

ملاحظه می‌کنید که در بیشتر قسمت‌ها با ترجمه پیشین تفاوت دارد و بدین‌گونه، آن را نفی کرده است؛ و البته خود نیز اشکالاتی دارد.

۳. ترجمه نخست راستگو:

«حق در میانه‌ی خلق و ذات بی‌نیاز از جهان جای دارد و الوهیت در جبروت برزخی جای دارد که به ذات، از یک سو با خلق در پیوند است و از دیگر سو با حق؛^۴ و از همین جاست که می‌تواند در صورت‌هایی بسیار تجلی کند و در آن‌ها تحول و تبدل پذیرد. رویی به خلق دارد و از همان رو، در خلق نمودار می‌شود؛ و رویی به ذات دارد که بدان، بر ذات پدیدار می‌گردد. و کسی جز از ورای همین برزخ، یعنی الوهیت، ذات را نمی‌تواند بشناسد، چنان که ذات نیز جز از راه همین برزخ، یعنی الوهیت، بر خلق حکمی نمی‌راند؛ و ما آن را بر رسیدیم و آن را چیزی جز همان اسماء حسنی که خدا را بدان‌ها می‌خوانیم نیافتیم. بنابراین، چیرگی ذات بر این جهان، جز از راه همین اسماء نیست و درباره حق، چیزی جز همین اسماء الاهی که اعیان عوالم اند، شناختنی نیست» (صص ۲۴۱-۲۴۲).

ترجمه دوم راستگو:

«... حق در میانه‌ی خلق و ذات است - ذات بی‌نیاز از جهان - پس الوهیت در جبروت برزخی است که با ذات خود، هم با خلق برابر می‌شود و هم با حق. و از این روست که در چهره‌هایی گونه‌گون جلوه می‌کند و از چهره‌ای به چهره‌ای دیگر درمی‌آید. او را با خلق رویی است که بدان در چهره‌های خلق جلوه می‌کند؛ و با ذات رویی است که بدان بر ذات نمودار می‌شود. خلق، ذات را جز از ورای این برزخ نمی‌شناسد؛ ذات نیز، جز با این برزخ بر خلق پدیدار نمی‌گردد. و الوهیت،

چنان‌که ما بر رسیدیم، چیزی نیست جز همان نام‌هایی نیکو (= اسماء حسنی) که خدا را بدان‌ها می‌خوانیم. ذات با همین نام‌ها بر جهان چیزه است، مردم نیز از او جز همین نام‌ها چیزی نمی‌توانند بشناسند» (ص ۲۵۶).

دو

این قاعده که در ترجمه یک متن - دست کم متنی از این نوع که این دو ترجمه از آن صورت گرفته - «واحد ترجمه، جمله است نه کلمه»، به مترجم اجازه می‌دهد، و شاید حکم کند، که در عین وفاداری، متن را ترجمه تحت‌اللفظی نکند و همه کوشش خود را مصروف آن نماید که معنای دقیق متن، به خواننده انتقال یابد. در نتیجه مترجم مجاز است که به منظور فوق، مطابق رویه، سلیقه، شیوه نگارش و ظرفیت‌های قلم خود، چیزی از متن بکاهد یا چیزی بر آن بیفزاید. هر دو مترجم مطابق همین قاعده عمل کرده‌اند؛ و از این رو، ترجمه آنان روان و رسا است، و تحت‌اللفظی نیست، و از این حیث، همانند همند. تفاوتشان در این است که راستگو در اعمال این قاعده، اغلب دست به افزایش زده، در حالی که موسوی بر اساس رویه کاهش از متن عمل کرده است.

مادام که مترجم وفادار به متن، و موفق در انتقال معنا باشد، این افزایش‌ها و کاهش‌ها قابل قبول و روا است. این دو ترجمه، در عین اختلاف در رویه، در اکثر موارد موفق بوده‌اند؛ اما مواردی هست که در آن‌ها، این افزایش یا کاهش، معنای متن را مختل کرده، و یا از دقت و ظرافت آن کاسته است. از هر ترجمه سه نمونه از این موارد را در پی می‌آوریم:

نخست از ترجمه موسوی:

الف. ابوزید «جهانی‌سازی» را دین جدیدی می‌داند که خدایش یکپارچه خشونت و قساوت است. وی در توصیف این دین و خدای جدید، و مقایسه آن با خدای ادیان الهی چنین می‌گوید:

«إِنَّ «أَلِهَةَ» الْاَدِيَانِ الَّتِي عَرَفْتَهَا الْبَشَرِيَّةُ عَلَيَّ اَمْتِدَادِ تَارِيخِهَا الطَّوِيلِ لَيْسَتْ فِي قَسْوَةٍ وَ فِظَاظَةٍ اِلَّا «الْعَوْلَمَةُ» - السُّوقُ - لِأَنَّ اِلَهَ الْاَدِيَانِ يَتَمَتَّعُ بِصِفَاتٍ تَجْمَعُ بَيْنَ صِفَاتِ الْقُوَّةِ وَ الْقِسْوَةِ وَ «الْجَلَالِ» مِنْ جِهَةٍ، وَ بَيْنَ صِفَاتِ «الْجَمَالِ» وَ الرَّحْمَةِ مِنْ جِهَةٍ اُخْرَى...» (صص ۲۲-۲۳).

ترجمه:

الاهه‌ای که ادیان در طول تاریخ بشر ارائه کرده‌اند، هرگز به نخراشیدگی بازار، خدای «جهانی‌سازی» نیست. چراکه الاهه‌ی ادیان هم صفات جلال دارد هم صفات «جمال» (ص ۳۵). گذشته از یکی دو غلط که در ترجمه برخی از مفردات فوق وجود دارد - مثل «ألّهة» به معنای «خدایان» که به «الاهه» ترجمه شده، و «عرفتها» به معنای «آن‌ها را شناخته است» که به «ارائه کرده‌اند» ترجمه شده - حذف برخی از تعابیر و کلمات، متن فرق را از معنای دقیق خود خارج کرده است.

ب. در همان بحث فوق، ابوزید سخن از این می‌گوید که با قرائت خاصی از دین الهی می‌توان با این دین جدید به مبارزه برخاست، بحث خود را با این عبارت آغاز می‌کند که:

«فی تعریف الدین يتم التركيز غالباً على مفهوم «النظام» و «النسق» ای على البُعد الجمعی للدین؛ فیهتم الفلاسفة و رجال اللاهوت بمسائل «العقائد» و «الوجود» بوصفها أنساقاً معرفية أو بوصفها قضايا ایمانية و یكون تركيز «الفقهاء» بصفة خاصة على «الدین» بوصفه نسقاً من الاوامر و النواهی... اما الدین بوصفه تجربه «روحیه» ذاتية فهو التصور الذی یمثل «بؤرة» اهتمام کلی الروحانيين فی کل الادیان و الثقافات» (صص ۲۳ - ۲۴).

ترجمه:

معمولاً در تعریف دین بر خصوصیت‌های «نظم» و «ترتیب»، یعنی بُعد جمعی دین تأکید می‌شود. برای فلاسفه و متکلمان «عقاید» و «وجود» مهم است، چرا که نظام‌هایی معرفتی یا امور ایمانی و اعتقادی‌اند. و «فقهها» دین را نظامی از اوامر و نواهی می‌بینند... اما نقطه‌ی اعتنای همه‌ی «اهل معنا» (عرفا و صوفیه) به دین آن است که دین تجربه‌ای «معنوی» است» (ص ۳۶).

در این ترجمه اولاً، «نظام» و «نسق» درست ترجمه نشده است و آن دو را به «نظم» و «ترتیب» ترجمه کردن، نه با منظور متن سازگار است و نه با ترجمه مترجم از همین کلمه در موارد دیگر. «با منظور متن سازگار نیست»، برای این که بحث در «بُعد جمعی دین» است و «نظم و ترتیب» می‌تواند شخصی و فردی نیز باشد. با «ترجمه مترجم سازگار نیست»، برای این که وی «انساق» (جمع نسق) و «نسق» را در همین جا به «نظام‌ها» و «نظام»، همچنین «نسق» را در صفحه ۲۰۳ به «نظام» ترجمه کرده است.

ثانیاً، حذف‌ها و کاستن‌های مترجم، معنای متن را مختل کرده و به هم ریخته است؛ نخست این که «مسائل» را از «مسائل العقائد و الوجود» حذف کرده است. دیگر این که «قضایا» را از «قضایا ایمانیة» برداشته است؛ دیگر این که با حذف‌های خود از آخرین جمله، کل معنای آن را مخدوش نموده است؛ چرا که مثلاً با حذف «ذاتیة» از «تجربه»، آن را به «تجربه معنوی» کرده است؛ در حالی که مراد مؤلف، «تجربه درونی و شخصی» است. زیرا فقها و فلاسفه و متکلمان با «تجربه معنوی» مخالف نیستند؛ اگر مخالفتی هست با «تجربه شخصی» است. این اشکال در همان صفحه از ترجمه (۳۶) در ادامه بحث نیز وجود دارد.

ج. ابوزید جایی (ص ۲۱۰) در وجودشناسی ابن عربی چنین می‌گوید:

«... ظهور الممكنات من حالة العدم الى حالة الوجود امرٌ مستحيل دون ممارسة الاسماء الالهية لفعاليتها.»

ترجمه:

پدید آمدن ممکنات از عدم به وجود، جز با بالفعل درآمدن فعالیت اسماء الاهی ناممکن است. (ص ۲۲۸).

گذشته از این که مترجم در سطور پیش از این (همان جا) «فعالیت» اسماء را به «فعالیت اسماء» ترجمه کرده و «امکانیات باطنه فی الذات الالهية» را به «امکانات بالقوه در ذات الاهی» ترجمه کرده در حالی که معنایش «نیروهای نهفته» است؛ و گذشته از این که «ممارسة الاسماء الالهية لفعاليتها» را به «بالفعل درآمدن فعالیت اسماء الاهی» ترجمه کردن، معنایی محصل ندارد، حذف «حالت» از «حالة العدم» معنای جمله را مخدوش کرده است؛ زیرا موهِم این معنا است که ممکنات، ایجاد از عدم می‌شوند در حالی که اعیان ممکنات در «حالت عدم»، یعنی عدم وجود عینی هستند.

اکنون ترجمه راستگو:

الف. ابوزید، ابیاتی را از قول ابن عربی در «ذخائر الاعلاق» می‌آورد در «أئین دوست داشتن»، که بسیار معروف است. دو بیت نخست آن، چنین است:

لقد صار قلبی قابلاً كل صورة

فمر عی لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوئان و کعبه طائف

والواح توراة و مصحف قرآن

ترجمه:

اینک دلم دریاست، هر نقش و رنگی را پذیرفتار، گلگشت زیبایان، کنشت راهبان، بتخانه

بودائیان، بیت‌الحرام حاجیان، تورات و انجیل و اوستا و قرآن (صص ۲۲ و ۲۳).

خیلی چیزهای دیگر را نیز می‌توان در این جا افزود و مطمئن بود که از نظر ابن عربی درست است. آیا در کنار «انجیل و اوستا»، «زبور داوود» را نمی‌توان افزود؟ آیا به جای «بتخانه بودائیان» نمی‌توان گفت «بتخانه‌های مشرکان»؟ اگر چنین است، چه ملاکی وجود دارد برای حصر افزایش، به همین افزایش‌ها؟ چرا چیزهای دیگر نیفزاییم؟ قبول داریم و عیان است که نثر مترجم، زیبا و شاعرانه است؛ اما تسلیم شدن محض به زیبایی‌های نثر ممکن است به تداخل مرزهای نوشتن و ترجمه بیانجامد. همین اشکال در مورد بعد نیز وجود دارد.

ب. ابوزید در جایی (ص ۴۱) عبور ابن عربی از ایمان تقلیدی به مرتبه کشف را توصیف می‌کند. در ترجمه این بخش، مترجم افزوده‌هایی دارد که موجب شده‌است گاه «دقت»‌های متن کاهش یابد و گاه ترجمه مخدوش گردد. در متن آمده است:

«مؤكداً عزوفه عن طريق النظر العقلي و مقولاته من «جواز» و «وجوب» و «إحالة».

مترجم می‌گوید:

«به ویژه تأکید می‌کند بر این که در این راه، داده‌های اندیشه و احکام عقلی چون جواز، وجوب، استحاله و... را به چیزی نگرفته است» (ص ۵۶).

اصطلاح «نظر عقلی» را، که از عبارات بسیار متداول در زبان ابن عربی به خصوص در فتوحات است، به «داده‌های اندیشه» ترجمه کردن، نوعی خنثی کردن تعبیر است؛ همان‌گونه که «معقولات» را به «احکام» تبدیل کردن غلط است. در ادامه ابوزید سخن از تمایز دولایه معرفتی می‌گوید:

«... بین ادراکات البصر الحسية، و معرفة الخيال و معاينة «البصيرة» (ص

۴۱).

در ترجمه سخن از سه گونه معرفت است:

«... یعنی ادراک حسی، شناخت خیالی و دریافت‌های شهودی» (ص ۵۶):

سپس ابوزید، از انکشاف تجربه پیامبران، برای روح سخن می‌گوید و این عبارت را

می‌آورد که:

«انكشفت الدلالات المضمرة في كل منهم كلمات حكمية».

مترجم، «حکمیة» را به «سرشار از معانی و دلالت‌های غز و نازک» ترجمه کرده است؛ در حالی که با توجه به معنای وسیع و ژرف و کلیدی «کلمه» و «حکمت» در عرفان ابن عربی، اگر عین آنها را می‌آوردیم، و نهایتاً در پاورقی آن دو را توضیح می‌دادیم، بسیار بهتر بود. نیز ابوزید در توصیف حال ابن عربی می‌گوید:

«ابن عربی ثابت القدم، لم تخرجه المعاينة عن حدود الادب»؛

و ترجمه‌اش این است که:

«و ابن عربی همان سلطان شگرفی است که با آن همه مستی، مراعات ادب کرد و از بساط

بندگی پای بیرون ننهاده» (ص ۵۷):

و البته میان این دو، تفاوت بسیار است.

ج. در جایی ابوزید پس از نقل توضیحی از ابن عربی درباره «برزخ» چنین می‌گوید:

«اما مجال فعالية هذه المرتبة الوجودية فحسب تتسع لتصبح الحضرة الجامعة للحقائق من اعلاها الي ادناها: الألو، عالم الامر، عالم الخلق، عالم الطبائع الخ» (ص ۱۸۸).

مترجم می‌گوید:

«اما میدان فعالیت این مرتبه هستی، چنان گسترده است که از سر تا بن، همه‌ی مراتب را

در افزایش‌های
ترجمه راستگو،
چیزی که بسیار
چشمگیر است و
جلب توجه می‌کند،
اصرار و پافشاری
سرسختانه و
شگفت‌انگیز مترجم در
آوردن مترادفات است؛ به‌جا
باشد یا نا به‌جا، درست یا
نادرست.

- الوهیت، عالم امر، عالم خلق، عالم طبایع و... - را در برمی گیرد و از همین روست که «حضرت جامع» نام گرفته (ص ۲۴۱).

از سر و روی
ترجمه راستگو
صبر و وسعت حوصله و
بردباری و تانی
می بارد.

علاوه بر این که ترجمه پاره‌ای کلمات، جای تأمل دارد - مثل ترجمه «من اعلاها الی ادناها» به «از سر تا بن»؛ نیز ترجمه «حقائق» به «مراتب» - کجای این متن، آمده است که «برزخ» را «حضرت جامع» نامیده‌اند؟ سخن در این است که «برزخ» از چنان سعای برخوردار است که حضرتی شده است جامع همه حقایق. توصیف با تسمیه تفاوت دارد.

در پایان این قسمت، ذکر نکته‌ای لازم است و آن این که در افزایش‌های ترجمه راستگو، چیزی که بسیار چشمگیر است و جلب توجه می‌کند، اصرار و پافشاری سرسختانه و شگفت‌انگیز مترجم در آوردن مترادفات است؛ به‌جا باشد یا نا به‌جا، درست یا نادرست. اساساً نثر وی نثر مترادف است. هنگام خواندن این کتاب، چه بخش ترجمه‌اش، و چه مقدمه مترجم و توضیحات مفید وی در ذیل برخی از صفات، گاه این احساس به من دست می‌داد که مترجم چنین می‌اندیشد که اگر این مترادفات را نیاورد، فهم خواننده معطل می‌ماند. کمتر صفحه‌ای از این کتاب است که در آن، چندین مترادف یافت نشود؛ در نتیجه، بخشی از تفاوت حجم این دو ترجمه، مولود همین وضعیت است. ناگفته نماند که برخی از این مترادفات زیبا و دلنشین و مؤثر در فهم بهتر است، اما برخی از آن‌ها خسته‌کننده و ملال‌آور، و حتی برخی از آن‌ها نادرست است. در زیر چند نمونه می‌آوریم:

الف. در متن اصلی چنین آمده است:

«وفي شرح المقصود به «شمس المغرب» فی العنوان یقول الشیخ: فشمس المغرب ما طلع فی عالم غیبک من اقوال العلوم و تجلی الی قلبک من اسرار الخصوص و العموم» (ص ۸۲).

ترجمه:

«گفتمنی است که خواسته‌ی شیخ از «شمس مغرب» (= خورشید باختر) در نام این کتاب، به گفته‌ی خود او: دانش و بینش‌هایی است که در ساختار گفت و گزارش، در جهانِ نهانِ آدمی سربرمی‌کشند، و اسرار و رازهای عام و خاصی که بر دل و جان جلوه می‌کنند» (ص ۱۱۰).

سپس مترجم در پاورقی در توضیح چنین می‌آورد:

«دانش و بینش‌هایی در ساختار گفت و گزارش را در برابر «اقوال العلوم» آورده‌ایم. یعنی اقوال و سخنان و گفته‌ها و گزارش‌هایی که برخاسته و برآمده از دانش و بینش و آگاهی گوینده‌اند، و در این جا یعنی دانش و آگاهی‌های نهانی و عرفانی. به سخن دیگر، یعنی دانش و بینش‌ها و دید و دریافت‌هایی که جامه‌ی زبان پوشیده‌اند و در قاب و قالب گفته و سخن درآمده‌اند.»

ب.

یسأل الفیلسوف مجدداً بعد أن فاجأه «النفی» بعد «الاثبات» فتحولت حاله من «الفرح» الی «الحزن» و «الانقباض» (ص ۱۸۵).

ترجمه:

فیلسوف پس از برخورد ناگهانی و نایبوسان (غیرمنتظره) با «نه» ی پس از «آری» و نفی پس از اثبات، شادی و شکفتگی‌اش، جای به اندوه و گرفتگی می‌دهد (ص ۲۳۷).

ج. اکنون سه نمونه از مترادف غلط را می‌آوریم:

۱. ابوزید از قول ابن عربی در فتوحات درباره مقام مرتبه بلند کتاب *مواقع النجوم* می‌گوید: «فهذا الكتاب علی اعلی مقام یكون الاستاد علیه، لیس ورائه مقام فی هذه الشریعة التي تعبدنا بها» (ص ۸۰).

ترجمه:

«این کتاب، در برترین پایه‌ای که استادی می‌تواند بدان برسد، جای دارد. پایه‌ای که در شریعت و شیوه‌ای که ما پیش گرفته‌ایم و پیموده‌ایم، فراتری ندارد» (ص ۱۰۷).

علاوه بر این که در جمله دوم، ترجمه «تعیدنا بها»، «پیش گرفته‌ایم و پیموده‌ایم» نیست؛ مترادف آوردن «شریعت و شیوه» در این جا غلط است.

۲. در همان جا «منزلت»، «ارج و ارز» ترجمه شده است؛ در حالی که «ارز» و «ارزش» به پول و قیمت مادی و ظاهری انصراف دارد و آوردن آن در ترجمه «منزلت» کتاب عظیم *مواقع النجوم* قابل قبول، و درست نیست.

۳. ابن عربی بحثی دارد درباره «موازات» حقیقت انسان و حقایق وجود، که ابوزید آن را در این کتاب مطرح کرده است (ص ۲۳۰ به بعد). مترجم کلمه «موازات» را به «برابری و موازات» (ص ۲۸۹) ترجمه کرده که درست نیست.

ترجمه موسوی
عجولانه و شتابزده است.
این شتابزدگی نیز
در کتاب حضور دارد
و به خواننده
انتقال می‌یابد.

سه

با این که دو قسمت پیش را کوتاه و خلاصه گفتم، باز هم به درازا کشید. این قسمت را کوتاه‌تر خواهم گفت:

یکی از تفاوت‌های بارز و چشمگیر این دو ترجمه این است که از سر و روی ترجمه راستگو صبر و وسعت حوصله و بردباری و تأنی می‌بارد. کاملاً هویدا است که مترجم با شکیبایی و وسواس، و با استفاده از همه ظرفیت و نیروی خود، و به قول طلاب با استفراغ وسع، این کار را به انجام رسانده است. این صبوری بدان اندازه در ترجمه حضور دارد، که از راه خواندن، به خواننده منتقل می‌شود. در برابر، ترجمه موسوی عجولانه و شتابزده است. این شتابزدگی نیز در کتاب حضور دارد و به خواننده انتقال می‌یابد. اینک برخی از نشانه‌های این دو وضعیت را نگاه می‌کنیم:

الف. راستگو ترجمه همه آیات قرآن را، که در کتاب آمده، آورده (نمونه: صص ۲۶۲-۲۶۳) اما موسوی همه را نیاورده است (نمونه ۲۲۵). راستگو نشانی همه آیات را ذکر کرده؛ اما موسوی برخی را ذکر نکرده است (همان جا).

ب. راستگو در ارجاعات ابوزید به فتوحات، به دو چاپ از آن کتاب - چنان که در «سخن مترجم» (ص ۱۳) آمده - مراجعه کرده و همان گونه که پیش از این آوردیم، تفاوت منقولات ابوزید با متن فتوحات را در ترجمه مورد توجه قرار داده؛ البته نه به طور دقیق؛ زیرا پیش‌تر نمونه‌اش را آوردیم که از نه مورد تفاوت، سه مورد را متوجه شده و در ترجمه اعمال کرده است در حالی که موسوی به فتوحات مراجعه نکرده است.

ج. پاره‌ای از اشکالات در ترجمه موسوی هست که کاملاً روشن است بر اثر عجله و بی‌دقتی به وجود آمده. به عنوان نمونه در متن اصلی (ص ۱۰۴) این بیت از ابن عربی آمده است که:

انا القرآن و السبع المثانی

و روح الروح لاروح الاوانی.

در ترجمه موسوی، مصراع دوم به صورت «و روح الروح لاروح المعانی» (ص ۱۱۸) و ترجمه آن نیز به همین صورت (ص ۱۱۹) آمده است. نمونه دیگر: در ص ۱۶۱ آمده است که: «وقتی این‌طور شد معیار نصرت پیروزی یا شکست...» که معلوم است «واو» عطف بر اثر عجله ساقط شده. نمونه دیگر: جدولی در کتاب آمده در نشان دادن موازات وجود و اسماء الاهی با این عنوان «جدول مراتب الوجود و مایوازیها من الاسماء الالهية و من حروف اللغة» که این عنوان در ترجمه موسوی به همان صورت

عربی آمده و ترجمه نشده است (ص ۲۴۰). نمونه دیگر: در ص ۲۱۹ «متفکر» به «دانشمند» ترجمه شده است. از این قبیل مسامحات و کم دقتی‌ها که بر اثر عجله به وجود آمده، در ترجمه موسوی کم نیست، اما در ترجمه راستگو بسیار کم است.

خاتمه

در پایان این نقد، چند نکته را بسیار کوتاه ذکر می‌کنم:

۱. در ترجمه راستگو - تا آن مقدار که خوانده‌ام - غلط چاپی ندیدم؛ اما سه غلط چاپی در ترجمه موسوی دیده‌ام:

الف. در نخستین جمله مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی (ص ۱۱): «در مقدمه‌ی اصل عر کتاب» که درستش «عربی» است.

ب. در پاورقی ص ۳۳، صحیح «انما»، «انماء» است.

ج. در ص ۱۴۹ (سطر ۱۸) کلمه «مسلمانان» به صورت «مسمانان» آمده است.

۲. ویراستاری و حروفچینی ترجمه راستگو به مراتب دقیق‌تر از ترجمه موسوی، و کیفیت چاپ ترجمه راستگو، بهتر از ترجمه موسوی است.

۳. در پایان ترجمه موسوی، پنج صفحه با عنوان «فهرست نام‌ها» آمده است که مشتمل بر نام افراد و کتاب‌ها است و هیچ‌گونه نمایه دیگری ندارد. ترجمه راستگو سه نمایه دارد؛ نمایه اول با عنوان «نمایه» آمده که معلوم نیست یعنی چه؟ ولی مشتمل است بر نام افراد، کتاب‌ها، بعضی از مکان‌ها و یکی دو اصطلاح مانند «سکولاریسم» (ص ۳۸۶). پس از آن «فهرست آیات»، سپس «فهرست احادیث و روایات» آمده است که ای کاش فهرست آیات و روایات، پیش از آن «نمایه» می‌آمد. در مجموع نمایه‌های دو کتاب، به‌خصوص ترجمه موسوی، ناقص است. در این‌گونه کتاب‌ها، بیش از هر نمایه‌ای، نمایه مفاهیم و اصطلاحات، مفید و قابل استفاده است.

۴. این جانب به سهم خود از زحمات دو مترجم گرانقدر و توانا که بخشی از عمر گرانبه‌ای خود را صرف ترجمه اثری در حوزه عرفان، و شناخت یکی از مفاخر فرهنگ اسلامی، یعنی ابن عربی، کردند و حاصل کار خود را در اختیار علاقه‌مندان به عرفان قرار دادند، تشکر و سپاسگزاری می‌کنم. نقدی که در این مقاله آمد، و ذکر برخی از نارسایی‌ها و اشکالات، صرفاً بحثی طلبگی است و هرگز از قدر و منزلت این دو اثر نمی‌کاهد؛ بلکه نشان‌دهنده این است که در ترجمه‌ای خوب و موفق، برخی از اشکالات دیده می‌شود برخلاف ترجمه ناموفق، که همه یا بیشترش اشکال و کاستی است.

۵. در پایان از دو ناشر خوب و خوشنام یعنی «انتشارات نیلوفر» و «نشر نی» که برای اعتلای فرهنگ این سرزمین، کوشش می‌کنند و ترجمه اثر دکتر ابوزید درباره ابن عربی را چاپ و منتشر کرده‌اند، تشکر و قدردانی می‌کنیم.

پی‌نوشت:

* دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

۱. این جمله کاملاً غلط است.

۲. قسمت دوم این جمله نیز گنگ و نامفهوم است؛ و به تعبیری غلط است.

۳. این جمله نیز، غلط است.

۴. با کمی دقت معلوم می‌شد که این‌جا «حق» درست نیست، بلکه «ذات» درست است. در ابتدای همین ترجمه آمده است که «حق در میانه‌ی خلق و ذات جای دارد» و همین «حق» است که «لوهیت» است و در «جبروت برزخی» مستقر است و در نتیجه از یک سو با خلق مرتبط است و از سوی دیگر با «ذات».