

فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه (دانشکده ادبیات و علوم انسانی)، علمی - پژوهشی، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

بررسی رویکرد پدیدارشناختی - هرمنوتیکی هانری کربن در ترجمه احمد فردید

ملوک دانشمند (کارشناس ارشد ترجمه‌شناسی فرانسه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، نویسنده مسوول)

Chadi.Daneshmand@yahoo.fr

مهرگان نظامی زاده (استادیار مترجمی زبان فرانسه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)

Mehreganzamizadeh@ymail.com

چکیده

هانری کربن در سال ۱۹۴۴ مقاله‌ای با عنوان «بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی، شیخ اشراق» در انجمن فلسفه ایران به صورت سخنرانی ایراد کرد. وی در این سخنرانی نوعی روش‌شناسی پدیدارشناختی - هرمنوتیکی برای مطالعه سهروردی و فلسفه اشراق پیشنهاد می‌دهد. از آنجاکه این تحقیق در چارچوبی ترجمه‌شناختی صورت می‌گیرد، بر آنیم تا نحوه انتقال این روش‌شناسی را در ترجمه احمد فردید، فیلسوف شفاهی ایران، از دو فصل اول متن مکتوب این سخنرانی مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم. در این پژوهش تطبیقی پس از مروری بر تعاریف و مفاهیم اساسی از جمله پدیدارشناسی، هرمنوتیک و ارتباط آن‌ها با ترجمه‌شناسی به عناصر بنیادین روش‌شناسی خاص کربن می‌پردازیم و ابتدا با تحلیل ترجمه‌شناختی و بررسی تحلیلی ترجمه فرانسه کربن از سهروردی، رویکرد پدیدارشناختی وی و همچنین چگونگی انعکاس آن را در برگردان فارسی احمد فردید مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: ترجمه‌شناسی، روش‌شناسی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، کربن، فردید، هایدگر، سهروردی.

۱- مقدمه

فلسفه غرب که روز بروز بیشتر بر روابط فلسفی انسان با دنیای بیرونی متمرکز می‌شد، ارتباط خود را با دنیای درون به تدریج از دست داد. جریان‌های فلسفی تا بدانجا پیش رفتند که در لوای منطق و قوانین طبیعی، باطن انسان را نفی کردند. یونگ در اثر خود، با عنوان ضمیر ناخودآگاه، می‌نویسد: «امروز عقاید ما به نحوی چشمگیر خردگرایانه شده‌اند. فلسفه ما

برعکس گذشته، دیگر شیوه‌ای برای زندگی نیست. [...] شکاف میان دین و دانش نشانه خودآگاهی در هم شکافته است [...] گویی یک شخص با دو چارچوب فکری مختلف تصویری از تجربه‌های خود را طرح افکنده باشد» (یونگ، ۱۳۸۹، صص ۶۰-۶۱). چنین است که بعد از شکست پوزیتیویسم در ایجاد فلسفه‌ای که بتواند جوابگوی نیازهای بشر باشد، هانری کربن به دنبال راهی برای آشتی مجدد جسم و روح بر می‌آید. این جستجو بر دنیای درون انسان متمرکز می‌گردد. به یمن بررسی جهان‌های نمادین (سمبلیک) و حلقه‌ارانس^۱ و اعضای آن به‌خصوص، یونگ، کربن به تحلیل پیکره‌ساختاری و نمادین تخیل و دنیای درون دست می‌یابد. او برای یافتن پاسخ سؤالاتش ایران را بر می‌گزیند، جهانی که به گفته شایگان، «زرتشت پیامبر را با حکمت افلاطون به هم آمیخته و هر دو را با مشکوه انوار نبوت در سنت دینی ابراهیم پیوند داده است. در این جهان مذهب زرتشت به حلقه اخوت و جوانمردی معنوی و حماسه پهلوانی قهرمانان کهن ایران به حماسه عرفانی حکایت‌های اشراقی دوران اسلامی تبدیل شده است. فرشته بینی و تجلی ملکوت فرشتگان در این جهان به ابعادی حیرت‌انگیز رسیده و مثل افلاطونی به امشاسپندان زرتشتی تبدیل شده است. تخیل در این جهان چنان نیروی تجسم یافته‌ای است که واقعیت روزمره در برابر واقعیت جادویی و خلاق رنگی ندارد و بیشتر به وهم و خیال می‌ماند» (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۸۱). به این شکل، کربن از هایدگر به سهروردی می‌رسد. این پس دیگر مثل افلاطونی در جامه خیره‌کننده مهین فرشتگان ایرانی درمی‌آیند (همان‌جا، ص ۹۷)؛ بنابراین به دنبال دست‌یابی به فلسفه‌ای که دنیای درون و بیرون را آشتی دهد، کربن، فلسفه شیخ اشراق را با رویکردی پدیدارشناختی - هرمنوتیکی مورد مطالعه قرار می‌دهد و دستاورد و چکیده بررسی‌های خود را طی یک سخنرانی در انجمن ایران‌شناسی ارائه می‌دهد.

۱-۱- بیان مسئله

همان‌طور که در بالا ذکر شد، کربن یک سخنرانی، با عنوان «بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی، شیخ اشراق»، در انجمن ایران‌شناسی ایراد می‌کند. این سخنرانی در سال ۱۹۴۵ به شکل مکتوب در می‌آید و احمد فردید، ترجمه دو فصل ابتدایی آن را بر عهده می‌گیرد؛

فیلسوفی که از سویی به دلیل در دست نداشتن متون مکتوب از دوران بلوغ فکری وی، او را فیلسوف شفاهی می‌دانند و از سویی دیگر، اولین مفسر اندیشه‌های هایدگر در ایران محسوب می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، صص ۴۷-۴۸).

پس در اینجا با دو شخصیت بزرگ مواجه هستیم که در جایگاه مترجم ظاهر شده‌اند. مترجم که واسطه‌ای است میان نویسنده و مخاطب، همچنین دو زبان و دو فرهنگ متفاوت: کربن، به‌عنوان اولین مترجم آثار سهروردی و نیز آثار هایدگر در فرانسه و فردید، که متن کربن را به فارسی برگردانده است. نکته‌ای که جالب می‌نماید این است که تأثیرپذیری هریک از آن‌ها از هایدگر و هرمنوتیک هایدگری چگونه بوده است؟

به این ترتیب، در این جستار، نگارندگان مشخصاً در پی دستیابی به پاسخ سؤالات زیر هستند: مواجهه کربن با آثار سهروردی، به‌عنوان پدیدارهای متنی و رویکرد پدیدارشناختی - هرمنوتیکی وی در ترجمه‌هایش چگونه صورت می‌گیرد و انتقال این رویکرد در ترجمه فارسی به چه ترتیب رعایت می‌گردد؟ به بیان دیگر، در ترجمه‌های فرانسه کربن از سهروردی و برگردان آن‌ها به فارسی توسط فردید، اصل وفاداری به متن مبدأ، انتقال مقصود نویسنده، معادل‌یابی، انتخاب واژگان و تأثیرشان در فهم مطلب و دریافت مخاطبان چگونه انجام می‌پذیرد؟

۲- بحث و بررسی

پیش از بررسی رویکرد هرمنوتیک کربن در مطالعه و واکاوی متون فلسفی و دینی ایران، شرح مختصری از خاستگاه و تاریخچه هرمنوتیک ضروری می‌نماید.

۲-۱- هرمنوتیک

ما همواره «هرمنوتیک» را به‌عنوان یکی از پدیده‌های فلسفی مدرن در نظر می‌گیریم ولی باید گفت در زیر این غشای فلسفی نوعی کاربست پذیری، پنهان است که به دوران یونان باستان باز می‌گردد. «خاستگاه هرمنوتیک به صورت لغت‌شناسی، تفسیر و شرح در تأویل تمثیلی آثار هومر - که از قرن ششم قبل از میلاد آغاز شد - و در شرح و تفسیرهای خاخامی بر تورات است» (واینسهایمر، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

ریشه این کلمه، از فعل یونانی *hermeneuein* است که گروندن سه معنی برای آن بر می‌شمارد: ۱. بیان کردن (گفتن، گفته پردازی)، ۲. تفسیر کردن (توضیح دادن) و ترجمه (بودن در خدمت مفسر). رابطه دیالکتیکی گرد آمده در این فعل جالب به نظر می‌رسد. درحالی‌که عمل تفسیر به دنبال کاویدن و رسیدن به معنای درونی است، بیان کردن به دنبال آن است که راهی به بیرون بیابد و معنای درونی را آشکار سازد و به سطح بیاورد. (گروندن، ۱۹۹۳، ص ۶). به عقیده گروندن، مترجم، که وظیفه اصلی‌اش مفهوم‌سازی زبان دیگری در جامعه مقصد است، درعین حال مفسر نیز هست.

در ابتدا هرمنوتیک در خدمت توضیح و تفسیر کتاب مقدس بود؛ اما به مدد عقل‌گرایی عصر روشن‌گری^۱، هرمنوتیک به تدریج از متون مذهبی فاصله گرفت و دامنه وسیع‌تری یافت. شلایرماخر^۲ و دیلتای^۳ از اولین کسانی بودند که هرمنوتیک را از حوزه دینی خارج کردند و به سمت فلسفه سوق دادند. به دنبال آن‌ها هایدگر و گادامر، به پیروی از سنت آگوستین به هرمنوتیک بُعدی جهانی بخشیدند؛ و این چنین است که از قرن بیستم، هرمنوتیک به غیر از مسائل دینی به دیگر مسائل مطرح در حوزه علوم انسانی نیز می‌پردازد.

۲-۱-۱- شلایرماخر

شلایرماخر فیلسوف و دین‌شناسی آلمانی بود. او اثری که مستقیماً به هرمنوتیک مربوط باشد به چاپ نرسانده است اما یکی از شاگردانش، فردریش لوک^۴، در سال ۱۸۳۸ کتابی مشتمل بر تمامی آراء و ایده‌های وی که هرمنوتیک را نیز در بر می‌گرفت به چاپ رسانید. شلایرماخر به لطف همکاریش با شلگل^۵، در ترجمه آثار افلاطون، به این نتیجه رسید که برای داشتن تفسیری درست از متن به هرمنوتیک نیاز دارند. گرچه برای او هرمنوتیک بیشتر یک

1 Lumières

2 Schleiermacher

3 Dilthey

4 Friedrich Lücke

5 F. von Schlegel

هنر به حساب می‌آید تا یک علم، چراکه با فهم معنای پنهان سر و کار داشت. (گروندن، ۱۹۹۳، صص ۸۴-۹۵).

۲-۱-۲- ديلتای

دیلتای، پدر هرمنوتیک مدرن، کتاب‌های زیادی در این خصوص و به‌ویژه *روانشناسی توضیحی و توصیفی* دارد که در آن‌ها به تشریح مبانی هرمنوتیک می‌پردازد. وی که خواهان ایجاد بنیادی روش شناسیک و منطقی برای علوم انسانی بود، بر این عقیده بود که «هرمنوتیک به‌عنوان پایه و اساس علوم تأویلی می‌تواند عینیت علوم انسانی را تضمین کرده، به‌عنوان روش ویژه و مستقل آن‌ها مطرح شود» (دیلتای، ۱۹۰۰، ص ۳۳۱) و برنامه‌ای بلندپروازانه در راستای وارد سازی هرمنوتیک به علوم انسانی در سرداشت؛ برای دستیابی به این مهم، او رویکرد توضیحی و توصیفی را متمایز می‌شمارد؛ به عقیده وی رویکرد توصیفی به «... روح، روان و فهم مربوط می‌شود (...). اما رویکرد توضیحی مخصوص علوم طبیعی است» (کمپوس، ۲۰۰۹، ص ۱۳).

۲-۲-۱- رویکرد هرمنوتیک و پدیدارشناسی نزد کربن

کربن نیز در جلد اول *اسلام ایرانی* چند صفحه‌ای را به شلایرماخر و دیلتای اختصاص داده است. وی در این صفحات به مسئله هرمنوتیک و تاریخ‌گرایی می‌پردازد. به عقیده کربن، دیلتای به یافتن راه‌حل مناسبی برای خارج‌سازی علوم انسانی از ذهنیت‌گرایی محض نائل نمی‌گردد. چراکه وی پس از رد پوزیتیویسم، در «حلقه هرمنوتیکی» گرفتار می‌گردد که آن را راهی به منبع و اصل نیست (کربن، ۱۹۷۱، صص ۱۶۱-۱۶۲).

«در علوم فلسفی و دینی، پدیدار یا پدیدارشناسی با اصطلاحاتی نظیر ظهور^۱، تجلی^۲ و قدسیت^۳ بیان می‌شود. فنومن، یا نمود، ظاهر، آشکار، برونی و علنی است. آنچه در این ظاهر، در عین نهان ماندن آشکار می‌شود، باطن است که درونی و پوشیده است. نمود شناسی یعنی نمود

1 épiphanie

2 théophanie

3 hiérophanie

را دریافتن، ظاهر را با بیرون کشیدن و کشف باطنی که زیر آن است، دریافتن؛ نمودشناسی یعنی راه دادن به اینکه نمود خود را به ذهن یا جان شناسایی که بدان نموده می‌شود بنمایاند» (شایگان، ۱۳۷۳ ص ۷۸). ولی باید گفت که پدیدارشناسی برای کربن نقطه آغاز حرکت به سوی هرمنوتیک است؛ اما هرمنوتیک به کار بسته شده توسط عرفای ایرانی که کربن به مطالعه آنها پرداخته است و در فلسفه کربن وارد شده است «در نهایت همانند منبع هرگونه معنویت ظاهر می‌شود، معنویت که گذار از قیدوبندها، رهایی از اسارت کلمات و هرگونه پیش‌داوری را فراهم می‌آورد» (کربن، ۱۹۹۹، ص ۴۱). کربن راه و روشی را که ابن‌سینا و سهروردی پی نهاده بودند، پیش می‌گیرد. پس او ادامه دهنده راهی است که وی را به سوی پایه‌گذاری فلسفه تجربه دینی (معنوی) سوق می‌دهد. تجربه معنوی که به‌عنوان پدیدار در نظر گرفته می‌شود، خود، هرمنوتیک است. کربن، خود، اذعان می‌دارد که هرمنوتیکی که وی در جستجوی آن است با آنچه هایدگر در نظر داشت تفاوت دارد، چراکه فلسفه او همانند نوافلاطونیان، طرح اصلی و پایدار تاریخ انسانیت را مد نظر قرار می‌دهد و نه واقعیت‌های تاریخی هر روزه را. کربن خود این مسئله را چنین توضیح می‌دهد: «آنچه من در نزد هایدگر می‌جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم» (ویژه‌نامه ارن، ۱۹۸۱، ص ۲۴). از این رو است که پدیدارشناسی تجربه امر دینی با هرمنوتیک معنوی یعنی تأویل آغاز می‌گردد؛ زیرا در پدیدارشناسی همواره تأکید بر آن است که پدیدار لزوماً خود را بر کسی می‌نمایاند و این امر سبب می‌گردد که تأویل در سطح معنابخشی شخصی قرار گیرد؛ برای همین است که کربن با الهام از یونگ، تأویل را فرآیند شخصی‌سازی می‌داند که فرد از آن برای یافتن منبع و خاستگاه نمادی که بر وی آشکار شده است استفاده می‌کند و به دنبال آن تکنیک تأویل در فلسفه ایرانی را «به معنای "بازگردانی یک چیز به اصلش، به کهن‌الگویش"» می‌داند (همان‌جا، ص ۲۵). از این روی تأویل از منظر کربن، تأویل روح است، فرآیندی است که از آنچه در زیر نماد پنهان است حجاب بر می‌دارد. در خصوص پدیدارشناسی کربن و مسیری که او را از هایدگر به سهروردی رساند، شایگان می‌گوید: «آنچه کربن در نزد متفکران ایرانی می‌جست، «اقلیم وجود» ی دیگر، یا مقامی از

حضور بود، مقامی که به اصطلاح از برنامه تحلیلی هایدگر بیرون بود. «بازگشت به خود چیزها» یا به تعلیق احاله کردن، که هوسرل مبشر آن بود، یا کنار کشیدن از اعتقادهای جاری که پیروان نمودشناس هوادارش بودند، راهی به قاره گمشده روان نداشت، همچنان که هایدگر نیز با تحلیل جوانب اگزیستانسیل دازین و ساخت زمانمندی آن توفیق نمی یافت که به اقلیم هشتم جهان مثالین دست یابد» (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۶۶). وی در ادامه از کربن چنین نقل می کند: «آنچه با شادی تمام در نزد هایدگر یافتیم چیزی جز سلسله ارتباط تأویل از الهیات شلایرماخری تا به امروز نبود، و انتساب من به نمودشناسی برای آن است که تأویل اساساً کلیدی است گشاینده معنای نهانی (باطنی) ظواهر بیان شده. پس من کاری جز این نکرده ام که در همین معنا نخست در پهنه گسترده ناگشوده عرفان اسلامی شیعی، و سپس در عرفان مسیحی و یهودی که پهلوی به پهلوی آن قرار گرفته اند ژرف بیندیشم» (همان جا، ص ۶۷).

۲-۲-۲- هرمنوتیک و ترجمه

هایدگر اولین کسی بود که به پیروی از هوسرل دریافت، که اشیاء (چیزها) خود در لفافه نوعی زبان هستند؛ از این روی پدیدارشناسی پیش از هر چیز نیاز مبرمی به هرمنوتیک دارد. تأملات وی در خصوص، فهم، تفسیر و زبان الهام بخش متفکرانی چون بولتمن، گادامر و ریکور در زمینه هرمنوتیک بوده است. هایدگر بیش از هر چیز بر رابطه تنگاتنگ میان ترجمه و تأویل تکیه دارد (هایدگر، ۱۹۳۷، ص ۱۱). برای او «هر ترجمه ای به خودی خود یک تأویل است. [...] و تأویل به نوبه خود چیزی نیست جز تکمیل و تداوم ترجمه که دیگر لب از سخن فرو بسته است. [...] ترجمه و تأویل ذاتاً یک چیز هستند» (هراکلیت، ۱۹۸۳، ص ۴۵۶). به هر روی، در بررسی رویکرد کربن در ترجمه، مشاهده می کنیم که تأویل متون جایگاه ویژه ای در تمامی آثار او دارد. او متون زیادی را از اسلام ایرانی ترجمه کرده است و در ترجمه اش همواره نوعی تأویل مشهود است.

۲-۳- بررسی ترجمه شناختی

پیش از آنکه به ارائه نتایج تحقیق بپردازیم لازم به ذکر است که، از لحاظ گونه شناسی، متن کربن را فنی و با هدف انتقال مجموعه ای از اطلاعات در نظر گرفتیم؛ زیرا علیرغم قلم سخت

و گاهی ادبی کربن، این متن به منظور ارائه روش‌شناسی وی در فهم سهروردی و فلسفه او ایراد شده است و می‌توان گفت که غایت نهایی آن بُعد زیبایی‌شناختی و استفاده از آرایه‌ها و اسلوب‌های ادبی نبوده است.

برای ارائه بررسی ترجمه‌شناختی به شیوه‌ای گویا و عملی، از نقل قول‌های مستقیم و غیر مستقیمی که از سهروردی در متن فرانسه آمده، استفاده می‌کنیم. در دو فصل اول متن فرانسه که توسط احمد فرید ترجمه شده است، در کل ۲۵ مورد نقل قول از سهروردی یافت می‌شود که برخی از آن‌ها برگرفته از متون فارسی و برخی دیگر از متون عربی است. برای استفاده از این متون، کربن می‌بایست آن‌ها را به فرانسه ترجمه کند و در خلال این ترجمه‌ها است که می‌توانیم در گام اول رویکرد پدیدارشناختی - هرمنوتیکی کربن را در ترجمه، مورد مطالعه قرار دهیم؛ و در گام بعد، ترجمه احمد فرید از متن فرانسه، نحوه انتقال این رویکرد توسط او و نیز میزان وفاداری او به متن فرانسه را مورد بررسی قرار دهیم.

از آنجاکه تمامی آثار سهروردی در ایران به راحتی در دسترس نیست و با توجه به اینکه فقط دو بخش اول مقاله کربن را فرید ترجمه کرده است، برای اختصار و نیز گویایی مطلب، از میان این نقل قول‌ها، ده مورد را به عنوان مثال انتخاب کرده‌ایم که در این مقاله می‌آوریم. در هر مثال ابتدا متن اصلی از سهروردی، به زبان فارسی یا عربی و به دنبال آن ترجمه فرانسه کربن و ترجمه فارسی فرید را ذکر می‌کنیم. در انتها، توضیحات مربوط به هر مثال را جداگانه ارائه می‌دهیم.

***مورد اول برگرفته از جلد اول مصنفات شیخ اشراق، تلویحات و مطارحات است. در این مورد سهروردی توضیحاتی در خصوص دفاتر یافت شده از ابن سینا در باب فلسفه شرقی می‌آورد:

«و هذه الكرايس و ان نسبها الى المشرق فهمي بعينها من قواعد المشائين و الحكمة العامة الا انه ربما غير العبارة او تصرف في بعض الفروع تصرفا قريبا لا يباین كته الاخرى بونا يعتد به، ولا يتقرر به الاصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية، فانه هو الخطب العظيم و هو الحكمة الخاصية» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۱۹۵).

«Et bien qu'Ibn Sînâ ait revendiqué pour eux une origine orientale (نسبها الى المشرقيين), leur contenu est cependant identique aux articles professés par les Péripatéticiens et ne diffère pas de la philosophie commune. Sans doute Ibn Sînâ a-t-il modifié les expressions ou travaillé à sa manière personnelle sur les dérivations des sources, sans qu'il en résultât néanmoins par rapport à ses autres livres une différence avec laquelle il vaille la peine de compter. Ce n'est pas ainsi que se trouve justifié l'appel à cette origine ou «sources orientale» (اصل مشرقی) instituée à l'époque des «Khosrawanides» (...) Or c'est là, poursuit encore, la grande affaire», la question majeure, c'est -à-dire la sagesse des Initiés» (Corbin, 1947, p. 35-36).

«و این کراسه‌ها، هرچند او نسبت آن‌ها را به مشرقیین داده است، لیکن عیناً از قواعد مشائین و حکمت عامه می‌باشد؛ جز اینکه او در بسیاری از موارد، عبارت را تغییر داده و یا در بعضی از فروع، تا یک اندازه تصرف کرده است؛ تصرفی بدان اندازه که مطالب این کتاب با کتب دیگر او، مابینت قابل توجه و نیز با اصل مشرقی مقرر در عهد خسروانیان (به‌زودی خواهیم دید که چرا سهروردی این تعبیر را برای دلالت بر حکمای قدیم ایران به کار می‌برد) تقرر پیدا نمی‌کند و خطب عظیم و حکمت خاصه، همین (اصل مشرقی) است» (همان‌جا، ص ۳۳-۳۴).

• وجه ظاهری ترجمه فرانسه حاکی از آن است که ترجمه طولانی‌تر از متن مبدأ می‌باشد. برای دو کلمه متفاوت در زبان عربی: *نسبها الى المشرق و الاصل المشرقی* در زبان فرانسه از یک کلمه یعنی *origine orientale* استفاده شده است که برای کلمه اول مناسب ولی برای دومی گویای منظور نویسنده نیست. در متن عربی نویسنده اصل را معطوف به شرق یا مشرق می‌داند در صورتی که کربن آن را مرتبط با مشرقیین، یعنی ساکنان شرق می‌داند. نویسنده در متن عربی صریحاً اذعان می‌دارد که این سینا «اصل مشرقی» را در دفترچه‌ها و جزوه‌هایش به جا نگذاشته است در حالی که در ترجمه کربن این مفهوم تغییر یافته است.

حال نگاهی داشته باشیم بر ترجمه فارسی احمد فردید. کاملاً مشهود است که انتخاب لغات مترجم نظیر *کراسه‌ها، عیناً، حکمت عامه، خطب عظیم، حکمت خاصه،...* شباهت زیادی به کلمات عربی متن اصلی دارد که علاوه بر دشوار ساختن دریافت مخاطب فارسی‌زبان از

متن، می‌تواند این فرض را نیز القا نماید که فردید در ترجمه متن فرانسه، متون عربی و فارسی سهروردی را نیز دخیل داشته است. پس در صورت صحت این فرض، وفاداری او نسبت به متن اصلی، که در اینجا زبان فرانسه است، مورد تردید قرار می‌گیرد. ساختار جملات نیز از نحو زبان فارسی پیروی نمی‌کند و گاهی جملاتی بی‌معنی به دست می‌دهد: «مباینیت قابل توجه و نیز با اصل مشرقی مقرر در عهد خسروانیان... [تقرر پیدا نمی‌کند]. این جمله بیانگر آن است که تناقضی میان آنچه در دفاتر ابن سینا آمده و «اصل مشرقی» خسروانیون نیست حال آنکه در متن عربی نویسنده تأکید دارد که «اصل مشرقی» را نمی‌توان نزد ابن سینا یافت و متن کربن نیز همین را نشان می‌دهد. با توضیحاتی که داده شد مشاهده می‌شود که فردید متن فرانسه را با وام‌گیری کلمات عربی از متن سهروردی، ترجمه کرده است ولی در انتقال محتوا به متن فرانسه وفادار بوده است.

*مورد دوم که به بررسی آن می‌پردازیم باز هم از تلویحات و مطارحات نقل شده است.

«و نحن فی هذا الكتاب لا نقصد الا تتميم طرائق المشائين و تفریعها و تهذیبها و هی الحکمة العامه لجميع الباحثين و ان كان قد يتفق فيه نکت متفرقه بحثیه شریفه، و الخطب العظيم مرموز فی کتابنا المشتمل علی الاصول الشریفه المسمى بحکمة الاشراف» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۱۹۵).

« Dans ce « Livre des Entretiens », précise-il, nous n'aurons but pour le moment que de parfaire les voies ouvertes par les Péripatéciciens, d'amplifier et de corriger : il s'agira de la philosophie commune à tous les dialecticiens, bien que l'on doive y trouver çà et là quelques développements plus subtils et ésotériques. Mais la grande affaire, elle, est présentée en figures (مرموز) dans notre livre intitulé « Hikmatol-Ishrâq », là où se trouvent contenus les hauts et ésotérique principes » (Corbin, 1947, p. 36).

«و قصد ما در این کتاب. جز تتمیم روش‌های مشائین و تفریع و تهذیب آن‌ها نیست و این روش‌ها عبارت از حکمت عامه و برای اهل بحث است. هر چند در این کتاب، گاهی نکته‌های پراکنده ذوقی شریف نیز آورده شده است، ولی خطب (امر) عظیم، در کتاب ما به نام حکمة الاشراف که مشتمل بر اصول شریف می‌باشد، مرموز است» (همان‌جا، ص ۳۴).

• بازهم ترجمه فرانسسه از متن عربی طولانی‌تر است و ساختار جملات عوض شده است. در مورد محتوا و نحوه انتقال آن باید گفت که توضیحاتی برای فهم بهتر مطلب در ترجمه افزوده شده است که گاهی با آنچه مقصود نویسنده بوده است تفاوت دارد. برای مثال، نویسنده تنها گفته است: «در این کتاب» در حالی که کربن، نام کتاب را نیز آورده است. در ادامه نویسنده قصد خود را تهذیب و تفریع طرق مشائین معرفی کرده است که مترجم به جای کلمه تهذیب، که بیشتر معنای ضمنی پاک‌سازی و خالص‌سازی را دارد از تصحیح کردن «*corriger*» استفاده کرده است و با آنچه نویسنده در پی آن بوده است تفاوت دارد. در ادامه، ترجمه «نکت متفرقه بحثیه شریفه» نیز جای بررسی دارد. در اینجا مقصود از نکت، جمع مکسر نکته است و از متفرقه، منظور مواردی است که در مقایسه با موضوع اصلی مطرح شده در حکمه الاشراق از اهمیت کمتری برخوردار هستند. در ترجمه فرانسسه این موارد به خوبی مطابق با نظر نویسنده انتقال یافته‌اند.

• در مورد ترجمه فارسی، کاملاً مشهود است که ترجمه، کلمه به کلمه، از روی متن عربی صورت گرفته است. برای مثال توضیحی که کربن در خصوص کتاب و اسم آن داده است در ترجمه فارسی وارد نشده است. تمامی کلمات سه‌روردی در ترجمه فارسی حفظ شده است و این امر درک مطلب را برای خوانندگان امروزی، که بعضاً آشنایی زیادی با کلمات عربی ندارند، دشوار می‌سازد. در خصوص «نکته‌های پراکنده ذوقی شریف» بایستی اشاره شود که این ترجمه از روی متن فرانسسه صورت نگرفته و بازتاب برگردان تحت‌اللفظی از متن عربی است، به همین دلیل معنای مورد نظر سه‌روردی به مخاطب انتقال نیافته است.

*مورد سوم از کتاب *مطارحات* نقل شده است که بخشی از وصیت‌نامه سه‌روردی است:

«و لولا انقطاع السیر الی الله فی هذا الزمان ما کنا نغتم و نتأسف هذا التأسف، و هو ذا قد بلغ سنّی الی قرب من ثلاثین سنه، و اکثر عمری فی الأسفار و الاستخبار و التفحص عن مشارک مطّلع، و لم أجد من عنده خبر عن العلوم الشریفه و لا من یؤمن بها: أوصیکم إخوانی بالانقطاع الی الله و المداومه علی التجرید؛ و مفتاح هذه الاشیاء مستودع فی کتابی "حکمه الاشراق"» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۵۰۵).

«Si de notre temps, dit-il, la route vers Dieu ne s'était pas trouvée coupée, nous n'aurions pas enduré tant tristesse, ni souffert l'irritation d'une tel chagrin. Voici que mon âge est maintenant aux alentours de la trentième année. La plus grande partie de ma vie, je l'ai passée en voyages, en enquêtes, à la recherche d'un compagnon parfaitement initié, mais je n'ai trouvé personne qui eût foi informé des Hautes Sciences, ni personne qui eût foi en elles. Frères! voici le testament que je vous laisse: que tarisse pour vous tout autre souci que le monde divin, que la persévérance dans l'œuvre d'Esseulement mystique (tajrîd). La clef de toutes ces choses est déposée dans mon livre intitulé Hikmat ol-Ishrâq » (Corbin, 1947, p. 25-26).

«اگر انقطاع سیر به سوی خداوند در این روزگار نبود، بدین پایه غمگین و متأسف نبودیم. اینک سن من نزدیک به سی سال رسیده و بیشتر عمر من به اسفار و استخبار و تفحص از مشارکی مطلع، مصروف گردیده است، ولی کسی نیافتم که به نزدیک او از دانش‌های شریف، خبری و نه بدان‌ها ایمانی باشد. برادران من! وصیت به شما انقطاع به سوی خداوند و مداومت بر تجرید است و همه این چیزها در کتاب حکمة الاشراق من، به ودیعت نهاده شده است» (همان‌جا، ص ۲۵).

• در متن فرانسه مواردی اضافه شده است که تأثیری بر محتوا ندارد یا تغییری در آن ایجاد نمی‌کند. برای بریدن از هرچه جز خدا، مترجم جمله باشد که هرگونه نگرانی، مگر دلمشغولی عالم الوهی، در چشمتان خوار شود و ریشه‌اش بخشکد را در نظر گرفته است که متن را به گونه ادبی نزدیک می‌کند درحالی‌که شیوه نگارش سهروردی به دنبال رعایت ذوق ادبی نبوده است و از آنجایی که این مثال بخشی از وصیت‌نامه وی است، می‌توان گفت لحنی صریح و جدی دارد. نکته دیگری که حائز اهمیت می‌باشد این است که در این بخش دو بار کلمه «الله» به کار برده شده است که کربن آن را در برخورد اول «خدا» و در مواجهه دوم «عالم الوهی» ترجمه کرده است. «عالم الوهی» کلمه عام‌تری است که معنای متفاوتی را می‌توان از آن برداشت کرد درحالی‌که «خدا» واژه‌ای مشخص است که تعابیر متفاوت از آن حاصل نمی‌شود. در اینجا نیز هرمنوتیک، و تفسیر فردی کربن از متن عربی در متن فرانسه وارد شده است و در نتیجه باز هم از رویارویی با متن، همچون یک پدیدار صرف، دور هستیم و پدیدارشناسی

کربن که از آن به کشف‌المحجوب تعبیر می‌شود (کربن، ۱۹۷۱، ص XIX-XX) در این ترجمه با تفسیر و دریافت فردی کربن از متن عربی همراه است.

در ترجمه فارسی، فردید همانند مثال‌های قبل، از نظر انتخاب لغات، به متن عربی نزدیک است. علائم نگارشی و ساختار جملات فارسی از متن فرانسه پیروی نمی‌کنند. ترجمه لغوی از روی متن عربی، سبب گردیده تا ترجمه‌ای نارسا حاصل شود و دریافت مخاطب تا حدودی مختل شود. برای مثال «*initié*»، مشارکی مطلع ترجمه شده است، یعنی همان کلمه‌ای که در متن عربی آمده است عیناً در ترجمه فارسی وارد شده است. این در حالی است که در زبان فارسی معیار امروزی، مشارکی مطلع، منظور اصلی نویسنده را منتقل نمی‌کند و از سویی به دایره واژگان علوم اقتصادی نزدیک‌تر است؛ «همراهی که به راه آشنا باشد» بهتر می‌توانست مفهوم را منتقل کند. به همین شکل، *دانش‌های شریف* ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است که برای «*العلوم الشریفه*» در نظر گرفته شده است که این نیز نمی‌تواند محتوای مد نظر نویسنده را به درستی در زبان فارسی انتقال دهد. مثال دیگری که برای انتخاب لغات نامناسب در ترجمه فارسی می‌توانیم ارائه بدهیم: *وصیت به شما انقطاع به سوی خداوند و مداومت بر تجرید است*. در اینجا نیز ترجمه تحت‌اللفظی، جمله فارسی شاید نارسائی به دنبال داشته است.

بخشی از متن فرانسه برای مثال «*ni souffert l'irritation d'une tel chagrin*» نیز به فارسی ترجمه نشده است که این خود حاکی از این است که مترجم در ترجمه به متن مبدأ (فرانسه) وفادار نبوده و دریافت شخصی خود از متن عربی را در ترجمه آورده است. نکته دیگری که توجهمان را جلب می‌کند این است که فردید در هیچ جایی، به‌عنوان پانویس، به متون عربی که در ترجمه از آن‌ها بهره برده، ارجاع نداده است و مخاطبی که با زبان فرانسه آشنایی نداشته باشد در درک مطلب فارسی که سراسر کلمات عربی آن را فراگرفته است دچار مشکل می‌شود.

*مورد چهارم به نقل از کتاب تلویحات، رؤیائی را شرح می‌دهد که در آن سهروردی با

ارسطو روبرو می‌شود:

«و منام و كنتُ زماناً شديداً الاشتغال كثير الفكر و الرياضه و كان يصعب عليّ مسئله العلم و ما ذكر في الكتب لم يتفتح لي فوقعت ليلاً من الليالي خلسه في شبه نوم لي فاذا أنا بلذّه غاشيه و برقه لامعه و نور شععاني مع تمثّل شيخ انساني فرأيتّه فاذا هو غياث النفوس و إمام الحكمة المعلم الاول علي هيئه اعجبتي و أبهته ادهشتني» (كربن، ۱۹۷۶، صص ۷۰-۷۴).

« Je me trouvais quelque temps extrêmement absorbé, plongé dans mes réflexions et le travail de ma pensée : le problème de la Connaissance m'accablait de sa difficulté. Rien de ce que les livres mentionnent ne se résolvait pour moi. Or, une certaine nuit, il m'arriva d'être ravi un instant en une sorte de rêve. Voici que je fus enveloppé d'une grande allégresse, d'une fulguration étincelante, d'une lumière resplendissante. En même temps se précisait peu à peu une silhouette humaine. Je l'observai, et voici que je reconnus l'imâm de la Sagesse, Primus Magister Aristote, sous une forme qui m'émerveilla de sa beauté » (Corbin, 1947, p. 47-48).

«و زمانی دارای اشتغال شدید و فکر و ریاضت کثیر بودم و مسئله علم بر من دشوار گردیده بود و آنچه در این باره در کتب مذکور است، از برای من چیزی منقح نمی ساخت. تا این که شبی بر من در حالتی شبیه به خواب، خلسه ای دست داد و در آن حال، مرا لذتی غاشی و برقی لامع و نوری شععانی، با تمثّل شبیهی انسانی، در خود فرو گرفت. پس او را دیدم، و او همان پناه جانها و پیشوای حکمت، معلم اول بود، بر هیأتی که مرا به حیرت و بر ابهتی که مرا به وحشت انداخت» (همانجا، ص ۴۳).

• در این مورد، کربن متن عربی را بسیار رسا ترجمه کرده است و ساختار جملاتش به گونه ای است که به خوبی منظور نویسنده را منتقل می کند و دریافت محتوا را برای مخاطب تسهیل می کند. تنها نکته قابل ذکر این است که «غیاث النفوس»، به معنای پناه جانها، صفتی که سهروردی برای ارسطو آورده است، در ترجمه فرانسه حذف شده است.

در خصوص ترجمه فارسی، انتخاب کلمات و ساختار جملات همانند موارد پیشین، به متن عربی شباهت فراوان دارد. در اینجا هم ترجمه تحت اللفظی مترجم را از انتقال مناسب مفهوم متن فرانسه و در نتیجه مقصود اصلی نویسنده دور نگه داشته است. به عنوان مثال کلمه علم در متن عربی که مراد از آن نه علوم امروزی بلکه علوم باطنی و معنوی است و کربن با تشخیص

صحیح آن را *Connaissance* ترجمه کرده است و حرف بزرگ اول کلمه آن را از «شناخت‌های معمول» جدا می‌سازد در ترجمه فارسی همان علم ترجمه شده است. در انتهای متن عربی جمله *أَبْهَةٌ* /دهشتنی آمده است که در ترجمه فرانسه موجود نیست ولی احمد فردید آن را در انتهای ترجمه خود آورده است که خود گواه دیگری است بر اینکه مترجم متن عربی را متن مبدأ در نظر گرفته و اهمیت چندانی برای دریافت و ترجمه فرانسه قائل نشده است.

*مورد پنجم از کتاب *المشارع و المطارحات* نقل شده است:

«قالو: وانجذاب الدهن الى النار - لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرنا، و لالجذب النار بخاصيته - فهو أيضاً لتدبير متعلق بصاحب النوع الحافظ للصنوبره و لغيرها، و هؤلاء يتعجبون من قول من يقول: إن الألوان العجيبة في ريشه من ريش الطاووس إنما كان لاختلاف أمزجه في تلك الريشه اختلفت فيها الى هذا الحد من قانون مضبوط و رب نوع حافظ» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۶۰).

«si l'huile de la lampe monte vers la flamme, on n'explique rien en définitive en énonçant quelques lois physiques - que l'on invoque l'«horror vacui» ou bien une propriété propre du feu. De même aussi, dit notre shaykh, les Sages Perses trouvaient étrange l'opinion de ceux pour qui les merveilleuses couleurs du plumage du paon résulteraient simplement d'une certaine complexion, d'un certain mélange dans la composition de ce plumage, sans qu'intervienne ni ne soit présente une intention déterminée, personnellement agissante» (Corbin, 1947, p. 54-55).

«اگر روغن چراغ به طرف شعله صنوبری آن بالا می‌رود، نه چنان است که علت قطعی آن، اموری جسمانی از قبیل نفرت طبیعت از خلاء و خاصیت مؤثر آتش باشد. همچنین شیخ اشراق می‌گوید: حکمای قدیم ایران تعجب می‌کردند هرگاه کسی می‌گفت علت اختلاف عجیبی که در الوان پرهای طاووس مشهود است، چیزی جز آمزجه خود پرها نیست و در این زمینه، هیچ "قانون مضبوط و رب النوع حافظی" مدخلیت ندارد» (همان‌جا، ص ۵۱).

• در این مورد هم ترجمه فرانسه به‌خوبی منظور نویسنده را منتقل کرده است. تنها تفاوت‌هایی که به چشم می‌خورد این است که در متن سه‌روردی «من يقول» آمده است یعنی آن‌کس که می‌گوید، این در فرانسه به‌صورت جمع ترجمه شده است: آن‌هایی که؛ این تغییر

تأثیری در محتوا و دریافت مخاطب از متن ندارد ولی رویکرد پدیدارشناختی ترجمه را زیر سؤال می‌برد. در انتهای متن نیز کربن «یک قصد فردی/شخصی» را در امور دخیل می‌داند، درحالی‌که سهروردی از نوعی *قانون یا رب النوع* حرف می‌زند.

در مورد ترجمه فارسی، همان موارد پیشین صادق است. فردید متن عربی را ترجمه کرده است؛ زیرا کلماتی از جمله اول متن عربی که در ترجمه فرانسه وجود ندارد در ترجمه فارسی آمده است: اگر روغن چراغ به طرف *شعله صنوبری آن بالا* می‌رود. در ادامه فردید به پیروی از متن فرانسه به ترجمه ادامه می‌دهد ولی همچنان کلمات سهروردی را به کار می‌برد. استفاده از متن عربی دو مشکل اصلی را در ترجمه فردید سبب گردیده است: از سویی کلمات عربی، ترجمه را از زبان معیار دور کرده و دریافت محتوا را برای مخاطبان دشوار ساخته است و از سویی دیگر موجب فاصله‌گیری او از متن اصلی (فرانسه) و در نتیجه عدم وفاداری به رویکرد کربن شده است.

❖ **مورد ششم** از *الواح عمادی*، جلد سوم مصنفات شیخ اشراق، به زبان فارسی، نقل شده است:

«[و دوم او از ذریت او] ملک ظافر کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او بعالم اعلی عروج کرد و متنفّس گشت بحکمت حقّ تعالی و انوار حقّ تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد؛ و معنی "کیان خرّه" دریافت و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها خاضع شوند» (کربن، ۱۹۷۶، صص ۱۸۶-۱۸۷).

«Le roi Kay Khosraw resta absorbé dans une longue adoration intérieure.

Alors vint à lui la Sagesse Du Père sacrosaint, la Sagesse personnifiée comme hypostase céleste (nous pouvons penser ici aux entretiens consignés dans le livre palhavî Mênôk- Xrad), et elle s'entretint avec lui des mystères du Monde non manifesté. Il fut ravi lui-même jusqu'au monde suprême : son âme fut toute empreinte de la Sagesse céleste, et les Lumières archangéliques se montrèrent à lui face à face. Et dans ce face à face il en apprit la signification secrète de ce que l'on appelle le «Xvarenah royal», «projection victoriale, inspiration d'une puissance dans l'âme, devant laquelle se courbent les têtes» (Corbin, 1947, p. 69-70).

«ملک ظافر کیخسرو مبارک اقامه تقدیس و عبودیت کرد. آن گاه منطقیت آب القدس (خرد متقرر در ذات و ذات مشخص خرد) بدو فرا رسید (در اینجا مقاولات خرد مینوی و دانا در کتاب پهلوی مینوک خرد به خاطر می توان آورد) و با او سخن از غیب گفت و او خود، متنقش از حکمت الهی، به سوی عالم اعلی عروج نمود و انوار الهی بدو مواجهه پیدا کرد و بدین انوار، معنایی را که به نام کیان خرّه خوانده شده است دریافت؛ و آن القاء قاهری است در نفس که بدان مردم سر به خضوع و اطاعت فرو می آورند» (همانجا، صص ۶۳-۶۴).

• در این مورد تغییراتی در ترجمه فرانسه دیده می شود. برای مثال در «longue adoration intérieure» (طولانی) توسط مترجم اضافه شده است. به جای غیب (عالم پنهان)، از واژه: Père sacrosaint پدر مقدس، استفاده شده است، واژه‌ای که به گونه‌ای ضمنی تداعی گر اعتقادات مسیحیان می باشد؛ به این شکل می بینیم که در مواجهه با پدیدار متن، ایدئولوژی کربن، به عنوان مترجم پروتستان در ترجمه داخل گشته است.

« la Sagesse personnifiée comme hypostase céleste » نیز به متن اضافه شده است که خود تأییدی است بر تخطی از رویکردی پدیدارشناختی در این مورد، چراکه باز هم به نوعی القاگر اعتقادات مسیحیت است.

در این مورد دریافت هرمنوتیک کربن از متن با آنچه مقصد حقیقی نویسنده بوده است تا حدودی متفاوت می نماید. برای مثال «قاهر» در متن عربی به عنوان صفت برای نفس به کار رفته است ولی در فرانسه این گونه نیست و این تغییر نحوی، مفهوم و معنای متن را نیز تغییر داده است. در متن سهروردی آمده است که «آن روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید» ولی در متن فرانسه صفت قاهر از نفس گرفته شده و در عوض عنوان نیرویی در نظر گرفته شده است که بر نفس / روح القا می شود

« inspiration d'une puissance dans l'âme » .

در ترجمه فارسی این مورد، احمد فردید در عین بهره گیری از واژگان سهروردی، به متن مبدأ (فرانسه) وفادار بوده است. برای مثال: «غیب با او سخن گفت» در ترجمه به «اسراری از

غیب با او گفته شد» تبدیل شده است و فردید نیز، به پیروی از متن فرانسه، آن را همین گونه به فارسی برگردانده است.

«مورد هفتم، به زبان فارسی و از پرتونامه، جلد سوم مصنفات شیخ اشراق نقل شده است: «و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان که گفتیم، او را "خرّه کیانی" بدهند، و "فرّ نورانی" ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بهاء ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۶۵).

« Tout roi initié à la Sagesse et persévérant dans l'adoration de la Lumière des Lumières, se voit conférer le Xvarenah royal (Khorra- yé Kayân : Farr-é nourânî). La fulguration divine le revêt d'une robe de majesté et de splendeur. Il est le chef naturel du monde. L'assistance lui est donnée du monde céleste; ses songes et son inspiration arrivent à leur perfection» (Corbin, 1947, p. 72).

«و هر پادشاهی حکمت بداند و بزمایش و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان که گفتیم، او را خرّه کیانی بدهند و "فرّ نورانی" ببخشند و "بارق الهی" او را کسوت هیبت و بهاء ببوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ، نصرت رسد و خواب و الهام او به کمال رسد» (همانجا، ص ۶۵).

• در ترجمه فرانسه، علائم نگارشی و ساختار جملات تغییر یافته است و جملات آرایشی خطی یافته‌اند و، بر اساس گرایش‌های ریخت شکنانه‌ای که آنتوان برمن^۱ یادآور شده است، در اینجا شاهد عقلایی سازی^۲ هستیم؛ زیرا مترجم سعی داشته است تا متن را رساتر و دریافت مفهوم را ساده‌تر سازد (برمن، ۱۹۹۹، ص ۵۲). در مورد انتخاب کلمات توسط مترجم، می‌توان گفت که در اغلب موارد گزینه‌های مناسبی را برای انتقال محتوا برگزیده است ولی در ابتدای متن آمده است: «و هر که حکمت بداند» ولی در متن فرانسه به «هر پادشاهی که حکمت بداند» ترجمه شده است. بی‌شک تغییر صورت گرفته در ترجمه به دلیل دشواری

1 Les «tendances déformantes» d'Antoine Berman

2 Rationalisation

کلمه و یا فقدان معادل مناسب در زبان فرانسه نبوده است؛ این تغییر نشانگر آن است که در مواجهه با پدیدار متن، کربن اجازه داده است تا پیش فرض‌ها و نظریات خویش - البته مبتنی بر سخنان قبلی شیخ اشراق - در ترجمه وارد شود؛ و این تغییر، اگرچه تنها در خصوص یک کلمه صورت گرفته است، مسئله قابل اغمازی نیست؛ زیرا با گفتن هرکه حکمت بلداند، سه‌روردی به آن نوعی دسترسی عام می‌بخشد؛ به این معنی که هرکس طالب حکمت باشد و در راستای به دست آوردن آن، صرف‌نظر از طبقه اجتماعی‌اش، تلاش کند. این در حالی است که جایگزینی هرکه با هر پادشاه، آن را از دسترس عموم خارج می‌سازد و در اختیار طبقه‌ای خاص می‌داند. کلمه سپاس (شکرگزاری)، که در اعمال دینی ما جایگاه مهمی دارد، و همچنین عبارت «و سخن او در عالم علوی مسموع باشد» در ترجمه حذف شده‌اند. از آنجاکه این نقل قول مستقیم است، دخل و تصرف در آن ترجمه را از وفاداری به متن مبدأ و نیز پیروی از رویکرد پدیدارشناختی دور می‌کند.

در مورد ترجمه فارسی باید بگوییم که، همانند موارد قبل، انتخاب واژگان و ساختار جملات تماماً از متن عربی پیروی می‌کنند و فریدید ترجمه‌ای تلفیقی از متن عربی و فرانسه ارائه داده است.

※مورد هشتم نقل قولی غیر مستقیم از مقدمه حکمه الاشراق، جلد دوم مصنفات، است:

«و لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكذب خفياً، و هو الذي سمّاه الكافه "القطب". فله الرئاسة و ان كان في غاية الخمول؛ و اذا كانت السياسة بیده، كان الزمان نورياً؛ و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبه. و اجود الطلبة طالب التأله طالب التاله و البحث؛ ثم طالب التأله؛ ثم طالب البحث» (کربن، ۱۹۷۶، ص ۱۳).

« Je ne veux nullement dire par cette autorité, que le pouvoir politique soit effectivement aux mains du Sage en tant qu'Imâm. Non ! La légitimité de son investiture repose sur ses perfections spirituelles. Mais tantôt l'Imâm du monde est publiquement reconnu et officiellement investi (ce fut le cas des Prophètes, le cas des rois tels que Farîdoun et Kay Khosraw, en qui fut rendu visible le Xvarenah royal) et tantôt l'Imâm est caché. Mais serait

totalement inconnu aux yeux des masses, son existence serait-elle complètement méconnue et rejetée, c'est lui cependant que «ceux qui savent» appellent le Pôle (qôtb); au plus profond de l'obscurité, du malheur et de la réjection, c'est en lui cependant que réside l'autorité hiératique de la Sagesse» (Corbin, 1947, p. 75-76).

«مراد از این ریاست، عبارت از سلطه ظاهری سیاسی نیست، بلکه مراد از آن، همان استحقاق حکیم کامل از برای امامت و پیشوایی، نظر به اتصاف او به کمالات روحانی است، لیکن گاهی امام متأله، ظاهر و مقام پیشوایی او مورد تصدیق عامه مردم (مانند پیغمبران و بعضی از پادشاهان فرزانه و دادگر، همچون کیومرث و فریدون و کیخسرو که کیان خرّه شامل حال آن‌ها گردیده بود) و گاهی نیز خفی و از انظار جمهور مردم، نهان خواهد بود؛ و در این صورت، هر چند که وجود او در غایت خمول و قدر او در پیش عامه مردم، نهان خواهد ماند، ولی باید دانست که باز هم ریاست معنوی از آن او و هم اوست که کافه مردم، او را به نام "قطب" می خوانند» (همان جا، صص ۶۷-۶۸).

• در این مورد با نقل قولی غیر مستقیم روبرو هستیم که در آن کرین ترجمه‌ای آزاد ارائه داده است و از این روی اطلاعات زیادی را بر اساس تفاسیر و برداشت‌های شخصی خود از متن، در ترجمه وارد کرده است. طول هر سه متن آمده در این مثال به خوبی گویای این امر می‌باشد. در مورد ترجمه جمله اول متن عربی باید گفت که منظور نویسنده به کلی تغییر یافته است؛ «لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب بل [...]» در ترجمه فرانسه به این شکل در آمده است: «منظور من از این اقتدار به هیچ وجه این نیست که قدرت سیاسی واقعاً در دست حکیم در معنای امام باشد». در اینجا کلمه سیاست ظاهری (الرئاسة التغلب) که در متن عربی آمده است در نظر گرفته نشده است. سهروردی در ادامه توضیح می‌دهد که زمانی که این سلطه سیاسی و سلطه معنوی همزمان در دست یک نفر قرار بگیرند، همانا آن، زمان نورانی است که این توضیحات در ترجمه فرانسه ذکر نشده‌اند. با در نظر گرفتن مواردی که به متن اصلی افزوده و یا از آن حذف شده است کاملاً مشهود است که رویکرد کرین در این مورد بر اساس روش هرمنوتیک خاص وی صورت گرفته است و از رویکرد پدیدارشناختی نسبت به متن فاصله دارد.

در خصوص ترجمه فارسی که باز هم ترکیبی از متن عربی و فرانسه است، باز هم واژگان به کار برده شده توسط مترجم، مخاطب را از درک و دریافت صحیح متن باز می‌دارد. برای مثال، کلمه عربی «کافه» در ترجمه فارسی به صورت «کافه مردم» آمده است؛ این در حالی است که این کلمه در ترجمه فرانسه توضیح داده شده است (آن‌ها که آگاهانند/ می‌دانند).

باید یادآور شویم که فردید در زبان عربی مهارت داشته و در حال گردآوری فرهنگ لغات عربی/فارسی بوده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، صص ۳۸-۳۹). این امر می‌تواند توجیهی برای استفاده مفرط او از کلمات عربی و نیز رجوع به متن عربی و بی‌اعتمادی‌اش به متن فرانسه باشد.

*مورد نهم از المشارع و المطارحات، جلد اول مصنفات شیخ اشراق نقل شده است:

«فان الفرس كانوا اشدَّ مبالغهً في ارباب الانواع، حتى ان النبتة التي يسمونها "هُوم" - آلتی تدخل فی اوضاع نوامیسهم - یقدسون لصاحب نوعها و یسمونه "هُوم ایزاد" (کربن، ۱۹۷۶، ص ۴۶۰).

«Les anciens Perses, poursuit Sohrawardî, étaient souverainement experts et dévotieux en matière angéologique (fi'arbâb al-anwâ'). C'est ainsi, dit-il, qu'ils honoraient d'une liturgie spéciale l'Ange qu'ils appelaient « Homâ Ized » (هوم ایزد), c'est-à-dire l'Ange du Haoma, cette plante qui joue un si grand rôle dans leurs institutions sacrées» (Corbin, 1947, p. 55-56).

«ایرانیان قدیم در باب انواع، هر چه بیشتر مبالغه داشتند تا آنجا که گیاه موسوم به هوم را که داخل در اوضاع نوامیس آن‌ها بود، از برای صاحب نوع آن، تقدیس می‌کردند و به نام هوم ایزاد می‌خواندند» (همان‌جا، ص ۵۲).

• در این مورد کربن دچار گرایش‌های ترجمانی عقلایی سازی، شفاف‌سازی^۱ و اطناب^۲ شده است. ولی از آنجاکه متن، به نوعی، علمی و فنی محسوب می‌شود و هدف انتقال اطلاعات است، این تغییرات نه تنها خللی در ترجمه ایجاد نمی‌کنند بلکه انتقال مفهوم را ساده‌تر و دریافت مطلب را برای مخاطب آسان‌تر می‌کنند. از این روی می‌توان گفت که در این مورد

1 Clarification
2 Allongement

هرمنوتیک و پدیدارشناسی کربن، به کمک یکدیگر، ترجمه‌ای روان و قابل فهم به دست می‌دهند.

در مورد ترجمه احمد فردید، همان‌طور که مشاهده می‌شود، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از متن عربی است. توضیحات و برخی جملات متن فرانسه در ترجمه فارسی ظاهر نشده‌اند. این گرایش شدید مترجم به متن عربی در این مورد نیز خودنمایی می‌کند. برای نمونه، «ایرانیان قدیم در باب انواع، هر چه بیشتر مبالغه داشتند» که نه برای جمله فرانسه، بلکه برای ترجمه جمله اول متن عربی «فان الفرس كانوا اشد مبالغه فی ارباب الانواع» در نظر گرفته شده است و نمی‌تواند مقصود نویسنده را، که البته کربن به درستی تشخیص داده و ترجمه کرده است، انتقال دهد؛ در زبان فارسی امروزی مبالغه در معنای ضمنی خود منفی تلقی می‌گردد، حال آنکه سهروردی این جمله را در حمایت و ستایش ایرانیان قدیم، گفته است. عدم وفاداری فردید به متن فرانسه و ترجمه لغوی او از متن عربی، وی را از ارائه ترجمه‌ای روان، رسا و قابل فهم باز داشته است.

«مورد آخر از جلد دوم مصنفات شیخ اشراق، حکمه الاشراق، نقل شده است:

«بل العالم ما خلقت عن الحکمة و عن شخص قایم بها عنده الحجج والبیّنات، و هو خلیفه الله فی ارضه، و هكذا یكون مادامت السموات و الارض و الاختلاف بین متقدمی الحکماء قایلون بالعوالم متفقون علی التوحید لا نزاع بینهم فی الاصول المسائل؛ و المعلم الاول <ارسطاطالیس> وان كان کبیر القدر عظیم الشأن بعید الغور تام النظر لا یجوز المبالغة فیهِ علی وجه یفضی الی الازراء بأستاذیه، و من جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعین مثل اغاثادیمن و هرمس واسقلینوس و غیرهم.

(۵) و المراتب کثیره و هم علی طبقات، و هی هذه: حکیم الهی متوغل فی التأله عدیام البحث؛ حکیم عدیام بحاث عدیام التأله؛ حکیم الهی متوغل فی التأله و البحث؛ حکیم الهی متوغل فی التأله متوسط فی البحث او ضعیفه؛ حکیم متوغل فی البحث متوسط فی التأله او ضعیفه؛ طالب للتأله و البحث؛ طالب للتأله فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث، فله الرئاسة و هو خلیفه الله؛ و ان لم یتفق، فالمتوغل فی التأله

المتوسّط فی البحث؛ و ان لم یتفق، فالحکیم المتوغّل فی التأله عدی ام البحث، و هو خلیفه الله؛ و لا یخلو الارض عن متوغّل فی التأله أبداً، و لا رئاسه فی ارض الله للباحث المتوغّل فی البحث الذی لم یتوغّل فی التأله. فانّ المتوغّل فی التأله لا یخلو العالم عنه، و هو احقّ من الباحث فحسب، اذ بُدّ للخلافه من التلقی» (کربن، ۱۹۷۶، صص ۱۰-۱۲).

«En fait, la Terre n'est jamais privée ni jamais vide d'un Sage ou d'une communauté de Sages qui font subsister les attestations divines dans ce monde, et par là font subsister ce monde même. Le Sage, premier d'entre eux. C'est le "Khalifat' ollah", l'Imâm, et il en sera ainsi tant que dureront le Ciel et la Terre. Mais dans la hiérarchie des Sages, on peut distinguer cinq degrés se présentant dans l'ordre suivant. Dans un premier cas : le Sage possède l'expérience mystique sans aucune mise en œuvre philosophique. C'est le cas des prophètes et des sages soufis: un Bistâmî, un Tostarî, un Hallâj. Dans un deuxième cas: le Sage possède le savoir philosophique mais est totalement dénué d'expérience mystique. C'est le cas des péripatéticiens, d'un Fârâbî, d'un Ibn Sînâ. Dans un troisième cas, plus rare et plus sublime, déclare Sohrawardî, que la Pierre philosophale des alchimistes, le Sage est totalement expérimenté en l'une et en l'autre. (Et pour cela, remarquent les commentateurs, il a tout de même fallu la construction de l'édifice aristotélécien, et finalement l'œuvre maîtresse de Sohrawardî en persane.) Enfin dans un quatrième et un cinquième cas, l'on a un Sage ayant une bonne expérience de l'une et une médiocre connaissance de l'autre.» (Corbin, 1947, p. 73-74).

«هیچ گاه زمین، خالی و محروم از حکیمی یا جماعتی از حکما که بدانها حجج و بیانات الهی اقامه و نظام عالم بشری ادامه پیدا می کند، نیست. در میان سلسله حکماء، فرد اکمل و افضل آنهاست که مادام که آسمان و زمین بر جای باشد، در حکم خلیفه خداوندی و به منزله پیشوای حقیقی مردمان می باشد.»

و اما سلسله حکماء را بدین طبقات پنج گانه ذیل منقسم می توان گرفت:

۱- حکمای متوغّل در تأله و عدی ام البحث، مانند اکثر انبیاء و اولیاء از مشایخ تصوف، از

قبیل بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و حسین بن منصور حلّاج و نظایر اینها.

۲ - حکمای متوَعَّل در بحث و عدی‌ام التَّأله، مانند غالب متقدمین از اتباع ارسطو و متأخرین آنها، چون فارابی و ابن‌سینا.

۳- حکمای متوَعَّل در تأله و بحث که به گفته شارحین، عدد آنها بسیار نادر و وجود آنها عزیزتر از کبریت احمر می‌باشد و از این‌رو طبقه آنها، جز به اجتهاد ارسطو در میان متقدمین و سهروردی در میان متأخرین، کمال نیافته است.

۴- حکمای متوَعَّل در تأله و متوسط در بحث.

۵- حکمای متوَعَّل در تأله و ضعیف در بحث» (همان‌جا، صص ۶۶-۷۰۶).

• این نیز نقل‌قولی غیر مستقیم است و چندین صفحه از متن مبدأ توسط کربن خلاصه و ترجمه شده است؛ بنابراین نمی‌توانیم در خصوص حذف و اضافاتی که صورت گرفته نظری داشته باشیم؛ اما در خصوص بخش‌هایی که به صورت مشخص، متناظر با متن عربی آمده است، معادل‌یابی به‌خوبی انجام نگرفته و محتوای متن را تغییر داده است. به‌عنوان مثال، در متن عربی سهروردی می‌گوید که جهان هیچ‌گاه از الحکمه و شخص قایم بها (حکمت و حکیمی که از این حکمت برخوردار است) خالی نیست؛ در حالی که در ترجمه فرانسسه، جهان از un Sage یا une communauté de Sages (حکیم یا جماعتی از حکماء) خالی نیست.

در خصوص ترجمه فارسی باید گفت که همانند موارد قبل، معادل‌ها به زبان عربی نزدیک هستند. مترجم ترجمه‌ای آزاد ارائه داده است. برای مثال، کربن گروه چهارم و پنجم حکماء را در یک دسته قرار داده است ولی فردید، به پیروی از سهروردی، آنها را جداگانه ذکر کرده است. مورد شایان‌ذکر دیگر آنکه مترجم به متن فرانسسه وفادار نبوده است. به‌عنوان مثال، کربن امام را توضیحی برای خلیفه الله آورده است

«C'est le "Khalifat' ollah", l'Imâm» که در ترجمه فردید انتقال پیدا نکرده است.

در جایی دیگر عبارت «déclare Sohrawardî» (سهروردی اعلام می‌دارد)، در ترجمه، به «به گفته شارحین» تغییر یافته و مقصود کربن را کاملاً تغییر داده است.

۳- نتیجه گیری

همان‌طور که در ابتدای مقاله عنوان شد، هدف اصلی این تحقیق ترجمه شناختی، واکاوی و فهم رویکرد پدیدارشناختی - هرمنوتیکی کربن در مطالعه و ترجمه آثار سهروردی و نحوه انتقال این رویکرد توسط مترجم اثر، احمد فردید در زبان فارسی است. در راستای این هدف، ابتدا پیشینه کربن و نیز هرمنوتیک و پدیدارشناسی خاص او که بیشتر در حوزه متون عرفای ایرانی-اسلامی کارکرد دارد، مورد بررسی قرار گرفت؛ سپس برای انجام این پژوهش مقایسه‌ای و نیز نشان دادن کاربرد عملی فلسفه کربن، نقل قول‌های مستقیم و غیر مستقیم ترجمه شده در مقاله کربن به‌عنوان پدیدارهای متنی مورد بررسی قرار گرفت. در آخر، تحلیل ترجمه فارسی فردید نیز یاری‌مان داد تا چگونگی و میزان انتقال رویکرد خاص کربن را در زبان فارسی نیز شاهد باشیم.

بی‌شک در مواجهه با پدیدارهای متنی سهروردی، رویکرد کربن پدیدارشناختی - هرمنوتیکی است؛ به این معنا که او پدیدار را برجسته و، با نیروی تفسیر و فهم که همان هرمنوتیک و یا تأویل است، به اصل خود بازمی‌گرداند، تا از آن پرده برگیرد و آنچه را که در بطن نهفته است آشکار سازد. «کشف‌المحجوب» واژه‌ای عربی به معنای پرده برداشتن از آنچه پنهان است، به عملکردی پدیدارشناختی برمی‌گردد که در اغلب موارد تعبیری مناسب برای رویکرد ترجمه شناختی کربن است؛ رویکردی که در آن همواره تلاش بر آن است تا پیش‌فرض‌ها، قضاوت‌ها، و ایدئولوژی فردی در ترجمه وارد نشوند و متن، به‌تنهایی، به‌عنوان پدیده‌ای در نظر گرفته می‌شود که بایستی حجاب از آن برگرفته شود.

در مواردی که در بخش عملی مقاله به‌عنوان مثال آورده شد، مشاهده کردیم که احمد فردید، در اغلب موارد، التزام چندانی به متن فرانسه نداشته و مستقیماً متن عربی را دنبال کرده است؛ این امر سبب شده است که از سویی از ارائه ترجمه‌ای وفادار به متن مبدأ (فرانسه) دور بماند و از سویی دیگر نتواند، آن‌طور که باید، رویکرد پدیدارشناختی کربن را به مخاطبان فارسی‌زبان انتقال دهد.

مورد دیگری که شایان ذکر می‌نماید، در نظر گرفتن نقش مترجم به‌عنوان پلی ارتباطی میان نویسنده و مخاطب است؛ واسطه‌ای که باید در عین وفاداری به متن اصلی تلاش کند تا به دور از پیش‌داوری‌ها و ایدئولوژی‌های شخصی، محتوای متن اصلی را به شکلی رسا و قابل فهم در اختیار مخاطب قرار دهد. مترجم بایستی همواره گونه متن ترجمه و گروه مخاطب خود را در نظر داشته باشد. بی‌شک انتخاب واژگان و معادل‌یابی گویای آگاهی مترجم از این امر است و نقش مهمی در این راستا ایفا می‌کند.

در مورد ترجمه کربن، تلاش مترجم برای به انجام رسانیدن شایسته این وظیفه، مشهود است. او مخاطب خود را در قرن بیستم در نظر گرفته است؛ مخاطبی که بی‌تردید با دنیای عرفای ایرانی-اسلامی و افکار آن‌ها فاصله دارد. از این روی واژگانی که انتخاب کرده است به فهم متن توسط خواننده کمک می‌کند و فرآیند دریافت محتوا را تسهیل می‌کند؛ این در حالی است که در ترجمه فردید چنین تلاشی صورت نگرفته است. بررسی ترجمه شناختی متن کامل و نیز مثال‌های مقاله نشانگر آن است که فردید بدون توجه به زبان فارسی معیار امروزی و میزان آشنایی مخاطب با زبان عربی، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی مملو از واژگان بیگانه ارائه داده و در برخی موارد مقصود نویسنده و مترجم فرانسه آن، کربن، را نیز دستخوش تغییر کرده است. میزان دخل و تصرف‌های مترجم تا حدی است که می‌شود ترجمه فارسی را به‌نوعی بازنویسی متن عربی دانست.

در انتها، با در نظر گرفتن مثال‌هایی که در پژوهش حاضر آمد، می‌توان نتیجه گرفت که روش‌شناسی پدیدارشناختی - هرمنوتیکی کربن در بیشتر مثال‌ها به‌خوبی نمایان است و تأویل و تفسیر او در اغلب موارد تغییری در پدیدار متنی ایجاد نکرده است؛ درحالی‌که مترجم فارسی‌زبان در مواجهه با پدیدار متن، با تکیه بر شناخت و دانش فردی خود عمل کرده و با وارد ساختن تفسیر و فهم خود در ترجمه، رویکرد مترجم فرانسه زبان، کربن، را رعایت نکرده است.

کتابنامه

- عبدالکریمی، ب. (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران (نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید)*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کربن، ه. (۱۳۲۵). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* (آ. فردید، ع. گلشن، مترجم). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کربن، ه. (۱۹۷۶). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول (المشارع و المطارحات)*. تهران: نشر شاهنشاهی.
- کربن، ه. (۱۹۷۶). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم (حکمه الاشراق)*. تهران: نشر شاهنشاهی.
- کربن، ه. (۱۹۷۶). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق)*. تهران: نشر شاهنشاهی.
- شایگان، د. (۱۳۷۳). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* (ب. پرهام، مترجم). تهران: نشر فرزاد.
- واینسهایمر، ج. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی* (م. علیا، مترجم). تهران: ققنوس.
- یونگ، ک. (۱۳۸۹). *ضمیر پنهان، نفس نامکشوف* (آ. اسماعیل پور، مترجم). تهران: قطره.
- Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Éditions du Seuil.
- Campos, S., Marques, F. (2009). *La question de la traduction dans les pensées herméneutiques de Gadamer et de Ricoeur*. Thèse de l'Université de Montréal.
- Corbin, H. (1981). *De Heidegger à Sohrevardi*, dans Henry CORBIN, «Cahier de l'Herne » no.39, Paris : éd. de l'Herne.
- Corbin, H. (1971). *En islam iranien, T.I, Le Shiisme duodécimain*. Paris : Gallimard.
- Corbin, H. (1999). *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris : Lagrasse, Verdier.
- Dilthey, W. (1900). *Origines et développement de l'herméneutique*. Le monde de l'esprit, t. I.
- Grondin, J. (1993). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: P.U.F.
- Heidegger, M. (1968). *Questions I et II*, Paris : Gallimard.
- Heraklit, G. A. (1983). Band 55, p.63-64; cité in *Martin Heidegger, Les Cahiers de l'Herne*, cahier dirigé par Michel Haar. Paris : éd. de l'Herne.