

نگاه هرمنوتیکی به ترجمه فرانسوی برخی از واژه‌های عرفانی منطق الطیر عطار با پایه آراء امبرتو اکو^۱

صدیقه شرکت مقدم^۲

مریم اکرمی فرد^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

ترجمه از دیرباز تاکنون به عنوان فعالیتی هدفمند و ابزاری برای انتقال فرهنگ و ادبیات ملت‌های گوناگون، مورد توجه بوده است. در این میان، واژه‌ها و اصطلاح‌های موجود در آثار عرفانی به دلیل دارا بودن معنای گوناگون و نشانه‌های نهفته، کار ترجمه را دوچندان دشوار کرده است. بررسی و چگونگی انتقال واژه‌ها و عنصرهای عرفانی *منطق الطیر* عطار از فارسی به فرانسه به وسیله مترجم‌های به نام فرانسوی - لیلی انور و گارسن دو تاسی - با بهره‌گیری از الگوی هرمنوتیک امبرتو اکو و بررسی برداشت و دریافت آن‌ها، در جایگاه «خواننده-مدل» و با در نظر گرفتن استراتژی متن، هدف این پژوهش بوده است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش توصیفی-تحلیلی، این مطلب است که در معادل‌یابی واژه‌ها و عنصرهای عرفانی *منطق الطیر*، مترجم‌ها با دنبال کردن مناسب‌های

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jlr.2021.32706.1909

^۲ دکترای تخصصی زبان و ادبیات فرانسه، استادیار گروه مترجمی فرانسه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)؛ moghadam@atu.ac.ir

^۳ کارشناس ارشد ترجمه‌شناسی فرانسه، گروه مترجمی فرانسه، دانشگاه علامه طباطبائی؛ akramifard7@gmail.com

درون متنی و فرامتنی دست به خوانش اشعار زده‌اند. همچنین این مترجم‌ها معادل‌های مناسبی را انتخاب کرده‌اند که نشان‌دهنده شناخت کامل آن‌ها از راهبردهای حاکم بر ابیات عطار است.

واژه‌های کلیدی: ترجمه، منطق الطیر، واژگان و عناصر عرفانی، امبرتو اکو، گارسن دو تاسی، هرمنوتیک.

۱. مقدمه

امروزه نیاز به ترجمه در حوزه‌های گوناگون بیش از پیش شده‌است، چراکه در عصر حاضر، این مسأله، توانایی پژوهشگران را در واکاوی ادبیات و باورهای مردم، جوامع و دوره‌های مختلف گسترش داده و موجب آگاهی در سطح بسیار گسترده و وسیعی می‌گردد. در واقع، از آن جایی که «زبان در بستر فرهنگ شکل می‌گیرد، انتقال زبانی در قالب ترجمه، از یک سو تعامل مترجم با مقولات فرهنگی موجود در آن و از سوی دیگر ارتباط و تعامل میان فرهنگ‌های مبدأ و مقصد را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد» (Haghani, 2007, p. 181).

بی‌گمان از میان آثار گوناگون ادبی، متن‌های عرفانی از یک سو به هدف تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب، به صورت شعر نگاشته شده و از سوی دیگر سرشار از عنصرهای عرفانی و واژگان چند معنایی است که عمل ترجمه را دوچندان سخت و چالش برانگیز کرده‌است. متن‌های عرفانی از زبان ویژه‌ای برخوردار است که آن را از دیگر آثار ادبی متمایز می‌کند. عرفای ایرانی از عالم‌هایی سخن گفته‌اند که برای بیشتر افراد عادی غیر قابل درک است و به سختی در قالب زبان بشری جای می‌گیرد. این گونه، مترجم متن‌های عرفانی، افزون بر درک ظرافت‌ها و حقایق پنهان در پس هر واژه و خوانش درست از متن، باید به دقت آرایه‌ها و صنایع ادبی و قالب شعری را نیز در زبان مقصد بازآفرینی کند. بنابراین مترجم آثار عرفانی پیش از انجام ترجمه، الزاماً باید به بررسی دقیق قرآن و بررسی آثار پژوهشگران در این حوزه بپردازد و با ساختار و استراتژی‌های متن‌های عرفانی آشنا شود.

۱.۱. بیان مسأله

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، ترجمه عناصر و واژه‌های عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اگر تعریف از عناصر عرفانی، واژگانی است که در پشت خود معانی چندگانه دارند؛ و یا کلامی کوتاه بوده که در بردارنده معنایی غیر از معنای ظاهری هستند - معانی که از بطن دنیای غیر مادی بیرون آمده‌اند، همین ویژگی، عمل ترجمه را برای مترجم دشوارتر می‌سازد. همچنین در بسیاری

از موارد، واژگان عرفانی، داستانی ظریف را در بردارند که از قرآن یا حدیث‌ها بیرون کشیده شده‌است. عناصری فرازمینی که فراتر از قراردادهای زبانی بشر است و بیان‌کننده الهامات نویسنده در شرایطی ویژه است. بنابراین تشخیص اصطلاح‌های عرفانی و یافتن راهکار و معادل برای ترجمه آن‌ها از موارد بسیار مهمی است که نیازمند ژرف‌نگری و مهارت بالای مترجم است. در نتیجه مترجم رسالت دارد این واژگان را به گونه‌ای ترجمه نماید که از یک سو دقیق باشد و از سوی دیگر تأثیری مشابه و همانند آن را در زبان مقصد ایجاد کند. چگونگی و بررسی ترجمه واژگان عرفانی با در نظر داشتن تفاوت‌های بین زبانی و بین فرهنگی که ریشه در مذهب و باورهای دینی - اسلامی عرفا دارد موضوعی است که ما در این پژوهش به آن پرداخته‌ایم. در این راستا، از دیدگاه نظریه پرداز مطرح علم ترجمه و هرمنوتیک، اُمبرتو اکو^۱ بهره گرفته شده‌است.

اکو در تفسیر و تأویل متن، فهم «موقعیت مؤلف» از یک سو و «موقعیت خواننده» از سوی دیگر را در نظر می‌گیرد. به باور وی، «متن در معنای واقعی‌اش دیگر یک پدیده عینی و فیزیکی نیست، بلکه عبارت است از چیزی که در فرآیند خوانش شکل می‌گیرد» (Rahimi, 2011, p. 141). او اصطلاح «استراتژی متن^۲» را بیان کرده و با در اولویت قرار دادن خواننده، حدود تفسیر متن را بیان می‌کند. از دید وی «انسجام درون متن؛ افق معنایی متن و حدود تفسیر آن را مشخص می‌کند. بر همین اساس خواننده نباید انتظارات ویژه خود را بر متن تحمیل کند و آن را مطابق میل خود تفسیر نماید؛ و یا برای دست یافتن به معنای نهفته در متن، در جست‌وجوی شناخت نیست مؤلف برآید.» (Rahimi, 2011, p. 141). بنابراین، به باور وی خواننده با خوانش خود اثر، عملی را که نویسنده اثر شروع کرده، تکمیل می‌نماید.

۲.۱. مورد مطالعاتی پژوهش

اثر مورد بررسی با نام *منطق الطیر* نوشته شاعر و عارف ایرانی عطار نیشابوری است. این اثر توصیفی است از سفر مرغان، به سوی سیمرغ؛ ماجراهایی که در این راه برایشان گذشته؛ دشواری‌های راه ایشان؛ برگشتن برخی از آن‌ها؛ هلاک شدن گروهی؛ و سرانجام رسیدن «سی مرغ» از آن جمع انبوه، به زیارت «سیمرغ». در این منظومه، لطیف‌ترین بیان ممکن، از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک نشان داده شده‌است. هر یک از پرندگان داستان او نماد و تمثیلی هستند که هدف والای این شاعر را به بهترین وجه به تصویر کشیده‌اند. «عرفان در *منطق الطیر* عطار هفت وادی دارد که عبارتند از: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت و

¹ Umberto Eco

² stratégie du texte

فنا.» (Chehreghani, 2006, p.133) دیان دو سلیه^۱، ناشر فرانسوی ترجمه منطق الطیر، در مقدمه این کتاب، دلیل نام‌گذاری آن با نام «le cantique des oiseaux» و انتخاب معادل «cantique» برای واژه «منطق» را این گونه شرح می‌دهد «نام بردن از حضرت سلیمان، اشاراتی به انجیل و ارجاعاتی از مسیحیت، ژرفای عرفانی شعر و همچنین موسیقی ابیات منطق الطیر ما را ناگزیر به ترجمه آن با عنوان «le cantique des oiseaux» کرد.» لیلی انور (Anvar, 2020) در تکمیل این شرح در مصاحبه‌ای با روزنامه اطلاعات شرح می‌دهد که گرچه عطار در منطق الطیر مترجم مرغان است، اما زبان مرغان زبان بی‌زبانی است و واژه‌ای در آن وجود ندارد، عطار زبان حال مرغان را به شعر پارسی ترجمه می‌کند. زبان مرغان، شعر و موسیقی است و به همین دلیل است که وی منطق الطیر را نه به «زبان مرغان» بلکه به «سرود مرغان» «le cantique des oiseaux» ترجمه کرده است.^۲

عطار مسائل را در قالب تمثیل و نماد بیان کرده است. «این روش به نوعی الهام گرفته از آیات قرآنی است؛ زیرا در قرآن کریم برای محسوس شدن برخی مسائل، مطالب به شیوه تمثیل بیان شده‌اند.» (Havasi et al., 2019, p.119). عطار با به کارگیری فراوان واژگان تمثیلی، در قالب مثنوی به جذابیت اثر افزوده و ما را در انتخاب آن به عنوان موضوع مورد بررسی برای پژوهش پیش رو ترغیب کرده است. این اثر، تاکنون به وسیله چندین مترجم به زبان فرانسه برگردانده شده است که از میان آن‌ها ترجمه‌های لیلی انور دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی و گارسن دو تاسی زبان‌شناس و خاورشناس فرانسوی مورد پژوهش قرار خواهد گرفت. بررسی ترجمه آن‌ها به عنوان فرانسوی‌زبانان آشنا با فرهنگ پارسی افزون بر جذابیت موجود در انتقال عناصر عرفانی و رمزگشایی نمادها، ما را در دست‌یابی به هدف به منظور ارائه و تشخیص ترجمه‌ای مطلوب هدایت می‌کند.

۱.۳. پرسش‌های پژوهش

سه پرسش اصلی که در این مقاله مطرح می‌شود از این قرارند: نخست اینکه، چگونه می‌توان منطق الطیر را در پرتو رویکرد امبرتو اکو تفسیر کرد؟ دوم آنکه، بر پایه دیدگاه اکو، مترجم‌ها در ترجمه عناصر عرفانی در جایگاه «خواننده-مُدل» به خوانش اثر پرداخته‌اند یا «خواننده تجربی»؟ سوم اینکه، تا چه اندازه این دو مترجم در رمزگشایی عناصر عرفانی و بار معنایی نمادها در زبان مقصد موفق عمل کرده‌اند؟

^۱ editions Diane de Selliers

^۲ روزنامه اطلاعات، ۸ اردیبهشت ۱۳۹۹

۲. پیشینه پژوهش

رحیمی (Rahimi, 2011) در مقاله خود با نام «جایگاه متن، مؤلف و خواننده از دیدگاه امبرتو اکو» به بررسی نظرات و تفکرات او در حوزه تأویل متن می‌پردازد. وی به این مسأله اشاره دارد که اکو در تحلیل زیباشناختی آثار ادبی، بر وجود رمزگان و تفسیرپذیری آن‌ها تأکید می‌کند و ضمن نقد «نیت مؤلف» در نظریه بیانگری هنر، قائل به دیالکتیک میان «نیت متن» و «نیت خواننده» است. از دید اکو هر چند متن، ذاتاً خوانش‌های چندگانه و یافته‌های متفاوتی را اقتضا می‌کند، اما در عین حال هر نوع خوانشی را هم امکان‌پذیر نمی‌سازد، زیرا خوانش درست متن فقط در صورتی نمایان می‌شود که «خواننده نمونه» آن را در چارچوب‌های تحمیلی خود متن بررسی کند (Rahimi, 2011).

مرادی (Moradi, 2013) در مقاله‌ای با نام «بررسی، تحلیل و نقد شیوه تفسیری و تأویلی منطق الطیر عطار» بیان می‌کند که این شاعر، همچون عارفان دیگر از منظری عرفانی به قرآن و حدیث می‌نگرد و آن‌ها را متناسب با حال و احوال خویش تفسیر می‌کند؛ با مطالعه آثارش، در می‌یابیم که او احاطه چشمگیر بر قرآن و حدیث دارد و با بهره گرفتن از آیات قرآن، گاهی به صورت مستقیم یعنی با آوردن قسمتی از یک آیه، ذهن مخاطب را به شرح و بسط ظاهر قرآن (تفسیر) و بطن قرآن (تأویل) رهنمون کرده است. به بیان دیگر عطار گاهی مخاطب را با قرینه‌قالی به درک مطلب می‌رساند و نیز گاهی به صورت غیر مستقیم با استفاده از قرینه‌مقالی به شرح و بسط ظاهر و باطن قرآن می‌پردازد^۱.

در مقاله «آب و آتش از نگاه هرمنوتیک در منطق الطیر عطار» باطانی (Batani, 2017)، کوشیده با دیدی تأویل‌گرایانه و هرمنوتیکی به بررسی مفهوم نمادین آب و آتش در منطق الطیر عطار پردازد. نگارنده، تلاش کرده به این پرسش‌های ازپیش موجود که آیا عطار به مفهوم آب و آتش تنها نگاه عارفانه- صوفیانه و شریعت مدارانه داشته است یا فقط با دیدی ادبی و تأویل‌گرایانه به آب و آتش پرداخته است. به باور نویسنده، عطار بانگاه رمزآلود و تمثیلی خود به این دو اسطوره نمادین، هویت و شخصیت انسانی بخشیده است. آب و آتش همانند همه پرندگان در این حماسه عرفانی-تمثیلی حاضرند و همراه آن‌ها نقش گوناگون و گاه متضاد خود را به گونه‌ای بی‌همتا ایفا می‌کنند.

^۱ <http://eslahe.com/>

۳. تبیین نظریه

منطق الطیر عطار نیشابوری، شاعر و عارف قرن ششم هجری، از جمله مهم‌ترین میراث شاعرانه ایران زمین است که بارها به دیگر زبان‌های دنیا از جمله زبان فرانسه ترجمه شده است. این اثر یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی است که به زبان تمثیلی و نمادین نوشته شده است. «به کارگیری زبان نمادین، ویژگی اساسی داستان‌های رمزی است. عرفا واژه‌هایی را که مستعد بیان مقصودشان می‌یافتند از حد سطح در می‌گذرانیدند و معانی عمیق به آن‌ها می‌بخشیدند» (Zareh Jirhandeh, 2015, p. 114). شوتر (Schutz, 1962; qouten in Algooneh Juneghani, 2018) معتقد است نماد زمانی شکل می‌گیرد که امر بازنمایی شده پدیداری متعلق به نظامی برتر از جهان معمول باشد. ستاری (Sattari, 2002; quoted in Algooneh Juneghani, 2018, p. 21) می‌نویسد «صوفیه معتقد است، حقایق عرفانی را تنها به زبان محرمی، یعنی زبان رمز، استعاره، کنایه و تمثیل می‌توان گفت و گرنه خاموشی بهتر است. به کاربردن زبان منطق و عقل و قیاس بی احتیاطی و خطر کردن است. {...} از این جهت مکاشفات و دریافت‌های صوفیه در زبان قصه و رمز بیان می‌شود (Sattari, 2002; quoted in Algooneh Juneghani, 2018, p. 174). داستان رمزی «نه تمثیل است و نه لغز، بلکه واقعه‌هایی روحانی است که در سطح جهانی فوق احساس، تجربه شده و در قالب داستان به قلم درآمده است.» (Pournamdarian, 2011. p. 264) آنری گُربین (Corbin, 2004b) درباره زبان رمزگونه عارف می‌گوید: «وقتی دل سالک مجذوب، دیگر قادر به تحمل هجوم انوار حقایق معنوی نیست، سیلاب این انوار از بستر درون به در می‌رود و از زبان لبریز می‌شود و در این حال، زبان، کلماتی را به کار می‌گیرد که برای شنونده عادی به صورت کلمات تناقض آمیز و گستاخانه می‌نماید، حال آنکه برای شخصی که قادر به فهم محتوای عمیق و نهفته این کلمات باشد، حکایت دگرگونه است.» (Corbin, 2004b, p. 277).

ادبیات عرفانی دربرگیرنده جنبه‌های گوناگونی است که نظم، نثر، مناجات، حدیث و موارد مشابه را شامل می‌شود. به همین سبب مترجم متن‌های عرفانی باید فردی زبردست و آگاه به تمامی این جنبه‌ها باشد. «آسیب‌ها و کاستی‌هایی که در فرآیند ترجمه متون عرفانی پدیدار می‌شوند نسبت به ترجمه سایر متون بیشتر است چرا که خاستگاه متون عرفانی نوعی شناخت است که بر اساس کشف و شهود باطنی متجلی می‌شود و در این هنگام فرد با ارتباط بی‌واسطه با وجود مطلق به رویت حقایق و معنی می‌پردازد و نوعی صور معانی رخ می‌نماید. از آن رو متون عرفانی در بردارنده پیچیدگی‌هایی ماهوی هستند که در آن‌ها مفهوم از دایره مفاهیم عینی دور می‌شود» (Letafati et al., 2016, p. 98). مترجم متن‌های عرفانی در هنگام ترجمه همواره با چالش‌های

گوناگونی روبه‌رو می‌شود که می‌توان به «قرائت نادرست متن، استفاده نادرست از واژه‌نامه‌ها در معادل‌یابی نادرست، عدم توجه به بافت در معادل‌یابی، عدم آشنایی با مصطلحات تخصصی عرفانی اسلامی و نیز فهم نادرست متن اشاره کرد.» (Taheri et al., 2016, p. 48).

نمادها، واژگان و اصطلاح‌های در یک متن عرفانی، خوانندگان را با باورها و اعتقادات دینی عرفا آشنا می‌سازد، از این رو می‌تواند مترجم را دچار مشکل کند؛ چرا که وی مسئولیت خطیر امانت‌داری در ترجمه را بر عهده دارد و کوچک‌ترین اشتباه و عدم دقت وی در آن موجب ایجاد ابهام و کج‌فهمی در خواننده می‌شود. بر پایه دیدگاه بیکر (Baker, 2011) «ترجمه هنری دقیق و طاقت‌فرساست، اصطلاح و تمثیل بیش از هر مشخصه دیگری در زبان نیازمند آن است که مترجم نه تنها صحت و درستی آن را در نظر داشته باشد بلکه باید در مورد تأثیرات بلاغی آن زبان نیز حساس باشد.» (Barker, 2011, p. 89). بنابراین در ترجمه عناصر عرفانی، مترجم بایستی با دقت و ظرافت بیشتری عمل کند تا بتواند معنا و مفهوم آن را به درستی و به دور از خطا و اشتباه به خواننده انتقال دهد.

لیلی انور در سال ۲۰۱۴، *منطق الطیر* را در قالب شعر به زبان فرانسه برگرداند. وی در جایگاه مترجم و متخصص ادبیات عرفانی، به طور ویژه بر ادبیات عاشقانه و سلوک معنوی تمرکز کرده‌است. انور در یکی از مصاحبه‌های خود در مورد عطار چنین گفته‌است:

عطار *منطق الطیر* را بسیار دقیق و همانند یک سمفونی ساخته‌است. در واقع این کتاب یک موسیقی است و شما می‌دانید از کجا شروع و کجا تمام می‌شود. {...} جهان ادبیات یک جهان یکتا است و جایگاه شعرای عرفانی که به زبان فارسی شعر سروده‌اند، نسبت به دیگر شاعران یک جایگاه استثناء است^۱

انور درباره ترجمه آثار عرفانی می‌نویسد: «مترجم باید یاد بگیرد که شخص ناتوانی است و در عین حال تمام تلاش خود را بکند که اصلاحات عرفانی را که درک آن‌ها نیازمند تحقیقات فراوانی است، به طور شفاف به زبان مقصد منتقل کند.» وی با اشاره به دشواری‌های ترجمه *منطق الطیر* می‌افزاید:

من سعی کردم تا جایی که ممکن است از برخی کارهای مترجمان که مثلاً کلمات خارجی زیاد از حدی را در متن ترجمه شده استفاده می‌کنند، اجتناب کنم و تلاش کردم حتی المقدور کلمه‌ای را برای انتقال معنای کلمه مورد اشاره در متن مبدأ انتخاب کنم و این باید نزدیک‌ترین واژه به اصل کلمه فارسی می‌بود. البته در جاهایی که لازم

^۱ <http://cafecatharsis.ir/>

است توضیح هم داده‌ام و فکر می‌کنم این توضیحات به فهم متن کمک می‌کند.^۱ امروزه، سه حوزه ادبیات، نقد و ترجمه با هم سرشته شده‌اند به طوری که هر متن ادبی، نقد ویژه خود را می‌طلبد. در حوزه ادبیات عرفانی، به منظور رمزگشایی نمادها و تمثیل‌ها از رویکرد هرمنوتیک بهره گرفته می‌شود. تأویل یا هرمنوتیک، یعنی تفسیر معنوی قرآن به آن طریق که متفکران می‌کرده‌اند، اساس آن بر علم مطابقه و ادراک آن‌چه که امروز «ساختار^۲» نامیده می‌شود، استوار بوده‌است. هدف از این نوع تفسیر، دریافت حقیقت معنوی در سطح‌های گوناگون عوالمی که در متن کتاب از معنای آن‌ها سخن می‌رفته، بوده‌است؛ زیرا در هر یک از سطوح مورد نظر، هر حقیقت لفظی، واجد یک حقیقت معنوی است (Corbin, 2004c, p. 203). «مسأله هرمنوتیک نخست در محدوده تفسیر مطرح شده‌است، یعنی در چارچوب رشته‌ای که هدفش آن است که بر مبنای آنچه متن می‌خواهد بگوید، به فهم یک متن راه برد، یعنی بر پایه نیت نهفته در متن آن را بفهمد. اینکه تفسیر مسئله‌ای هرمنوتیکی یعنی مسئله تأویل را طرح کرد، از این روست که هر خوانش از یک متن، هر اندازه هم که وابسته به چیزی باشد که متن به خاطر آن نوشته شده‌است، همواره درون یک جامعه، یک سنت، و یک جریان زنده اندیشه صورت می‌گیرد که همگی پیش‌فرض‌ها و الزاماتی را به همراه دارند.» (Bahrami, 2010, p. 138). به این ترتیب می‌توان تأویل‌های گوناگونی را برای یک متن واحد در نظر گرفت. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در این پژوهش، با تمرکز بر رویکرد هرمنوتیک اُمبرتو اکو به تحلیل ترجمه عناصر عرفانی در منطق الطیر عطار می‌پردازیم. بنابراین، آشنایی با آراء اکو در زمینه تأویل متن جزء جدایی‌ناپذیر پژوهش است.

۳.۱. هرمنوتیک از دید اُمبرتو اکو

اُمبرتو اکو منتقدی بزرگ و یکی از پیش‌تازان پژوهش‌های نشانه‌شناسی در سال‌های شصت میلادی است. نظریه‌های هرمنوتیکی در آن سال‌ها برگرفته از تئوری‌های ارتباطی^۳ بود. وی نقد سنتی را که کاوش در منشاء و خاستگاه اثر را در اولویت قرار می‌دهد، رد می‌کند. «نقد خاستگاه اثر^۴، نیت نویسنده را هدف غایی کاوش و بررسی قرار می‌دهد، در صورتی که در عصر ساختارگرایی^۵ این نظریه به کلی رد می‌شود. زورائیدا کاراندل^۶ در مورد این مسأله می‌نویسد: «بینامتنی همچون

^۱ <http://www.afecatharsis.ir/7412/>

^۲ Structure

^۳ Théorie communicative

^۴ critique des sources

^۵ structuralisme

^۶ Zoraida Carandell

ابزاری برای نابود کردن نقد خاستگاه اثر به وجود آمد.^۱

اگو در سال ۱۹۶۲ کتاب «اثر گشوده»^۲ را چاپ کرد و خواننده را محور اصلی اثر قرار داد. به باور وی خواننده باید معانی چندگانه و پنهان اثر را رمزگشایی کند. این گونه هر بی تفاوتی و کنش پذیری خواننده را در برابر اثر به کلی رد می‌کند و معتقد است که خواننده باید فعال و پرتلاش باشد و در درک رمز و رازهای اثر از هیچ تلاشی فروگذار نباشد. وی معنای رمزی، پنهان، تحت‌لفظی و تمثیلی را در اولویت قرار می‌دهد.

در سال ۱۹۷۹ کتاب «نقش خواننده»^۳ را چاپ کرد و در آن درباره هدف خواننده بحث کرد و به این وسیله نظریه «دریافت» را ارائه نمود. وی در سال ۱۹۹۰ با انتشار کتاب *محدوده‌های تفسیر*^۴، سه نیت اصلی هرمنوتیک را بیان کرد:

یکم- نیت نویسنده^۵: وظیفه نگارنده فقط تولید اثر و آفرینش دنیایی تازه است، اما به محض تکمیل آن، ارتباط مؤلف با اثر گسسته می‌شود. «مؤلف درست لحظه‌ای که نوشتن را به پایان می‌رساند، می‌میرد تا دیگر در مسیر متن مزاحمت ایجاد نکند.» (Rahimi, 2011, p. 129).

دوم- مؤلف تجربی^۶: با وجود قطع ارتباط بین متن و مؤلف پس از پایان نگارش اثر، نویسنده می‌تواند در جایگاه «مؤلف تجربی» درباره هدف‌ها و نیت‌های خود از نگارش اثر و تجربیات خود هنگام نگارش، سخن بگوید، اما توضیحاتی از این دست «در برخی موارد تنها راه گشای فهم بهتر متن اند و در مواردی دیگر تنها بیانگر لذت نویسنده‌گی وی.» (Rahimi, 2011, p. 131).

سوم- نیت خواننده^۷: خواننده اجازه دارد خیالات و دل‌مشغولی‌های خود را روی متن به کار گیرد. ممکن است معنای متن را اشتباه متوجه شود، ولی همین درک از متن می‌تواند مثبت باشد و به مسأله دریافت متن باز می‌گردد (Rahimi, 2011, p. 135).

الف) خواننده تجربی^۸: خواننده‌ای که فقط کتابی را از روی سرگرمی می‌خواند. چنین خواننده‌ای نمی‌تواند به دنیای متن و ناخودآگاه نویسنده راه یابد و تفسیر دقیقی از متن ارائه دهد (Rahimi, 2011, p. 135).

¹ <https://esthetiquedulivre.wordpress.com/eco/les-theories-hermeneutiques-dumberto-eco/>

² *Euvre ouverte*

³ *rôle du lecteur*

⁴ *les limites d'interprétation*

⁵ *intention auctoris (intention de l'auteur)*

⁶ *ecrivain empirique*

⁷ *intention lectoris (Intention du lecteur)*

⁸ *lecteur empirique*

ب) خواننده-مُدل^۱: خواننده‌ای است که از روی آگاهی و شناختِ نوع متن آن را می‌خواند. چنین خواننده‌ای می‌تواند با دقت و تأمل بر نظام حاکم بر متن، به لایه‌های زیرین آن راه یابد و تفسیر درستی را از آن دریافت کند. « چنین شخصی با قاعده‌ها و نظام حاکم بر متن آشناست و با رعایت آن وارد دنیای متن می‌شود؛ زیرا متن دنیایی را می‌آفریند که خواننده برای ورود به آن باید قواعد بازی را که متن ارائه می‌دهد، بشناسد و با رعایت اسلوب خوانش بتواند در مقام خواننده-مُدل وارد دنیای آن گردد. » (Rahimi, 2011, p. 135).

چهارم- نیت اثر^۲: شامل امکانات و مناسباتی است که بالقوه در داخل متن وجود دارد و به خواننده اجازه می‌دهد آن را تفسیر نماید؛ امکاناتی که حتی خود مؤلف هم از آن بی‌خبر بوده‌است. به باور اکو، یک اثر به خواننده‌ای نیاز دارد که با خوانش خود، آن را به روز رسانی کند، اما آن‌چه که متن را مشخص می‌کند، توانایی آن در جهت‌دهی و برنامه دادن به نویسنده-مُدل است. اثر، مسیرها و سرنخ‌های خوانش را در بر می‌گیرد. تفسیر متن به ارتباط دو جانبه بین استراتژی نویسنده و پاسخ خواننده-مُدل باز می‌گردد. هر متنی متشکل از عناصری است که با انسجام درونی و مفاهیم زیربنایی در کنار هم گرد آمده‌است و به خواننده-مُدل اجازه می‌دهد تا به وسیله آن به رمزگشایی متن بپردازد. در زیباشناختی اکو آنچه اهمیت دارد «خود متن، فرآیند آفرینش معنایی نهفته در آن و نقش مخاطب در کشف مناسبات عناصر متن و خلق معانی تازه است.» (Rahimi, 2011, p. 129). او معتقد است که انسجام درون متن، عاملی است که می‌تواند انگیزه‌های مهارناپذیر خواننده را مهار کند.

۳.۲. تفسیر از دید اکو

اکو بار د هر گونه تفسیر افراطی مدعی است: « در فرایند تفسیر با تمرکز بر خود متن و شناسایی هدف آن می‌توان از تفسیرهای اشتباه و افراطی جلوگیری نمود. » وی می‌افزاید: «اگرچه تشخیص یک تفسیر مناسب، امری دشوار است و نمی‌توان از میان دو تفسیر در مورد یک متن، یکی را برتر شمرد، اما امکان تشخیص تفسیری که آشکارا غلط، بی‌ربط و دور از ذهن است وجود دارد.» (Rahimi, 2011, p. 137).

اکو در کتاب «محدوده‌های تفسیر» بیان می‌کند که با در نظر گرفتن خواننده به عنوان معیار اصلی تفسیر متن، به دو گزینه متضاد بر می‌خوریم:
الف) درون متن باید در جستجوی آن‌چه نویسنده قصد گفتنش را دارد، باشیم.

¹ lecteur modèle

² intention operis (intention de l'œuvre)

ب) درون متن باید تنها به آنچه نوشته شده، بدون در نظر گرفتن نیت نویسنده، توجه کنیم.» (Eco, 2016, p. 25)

اگر جمله دوم این عبارات متناقض را در نظر بگیریم، به تضاد دیگری برمی‌خوریم:

پ) باید با توجه به یکپارچگی معنایی متن و مناسبات معنایی ارجاعات آن، در جستجوی پیام متن باشیم.

ت) باید به دنبال معنایی که مخاطب با توجه به سیستم معنایی، تمایلات، انگیزه‌ها و خواسته‌های خود در آن می‌یابد، باشیم.» (همان)

در این راستا، اگر مبنا را بر نظریات معناشناسی پیرس^۱ گذاشته و دایره معنا را نامحدود بدانیم، باید دایره تفسیر را نیز به افق نامحدودتری گسترش دهیم. اکو (Eco, 1990) با تمرکز بر اصل حدود تفسیر، بر ارتباط میان نیت خواننده و متن تأکید بیشتری دارد و نیت نویسنده را چندان مورد اهمیت قرار نمی‌دهد. «برای رهایی متن از توهم دریافت معنا تا رسیدن به این آگاهی که «معنا بی‌نهایت است»، خواننده باید این گمان را داشته باشد که هر جمله، درون خود معنایی نهفته دارد؛ واژه‌ها به جای افشاء، ناگفته‌هایی را پنهان می‌کنند؛ افتخار یک خواننده این است که دریابد متن می‌تواند هر چیزی، به غیر از آنچه نویسنده قصد گفتنش را داشته، بیان کند؛ به محض کشف معنای ظاهری متن، اطمینان می‌یابیم که این معنای واقعی نیست. معنای واقعی، معنی دریافت شونده بعدی، و معنای بسیار دورتر از آن است؛ پس بازنده کسی است که جریان درک متن را با جمله «فهمیدم!» به پایان می‌رساند. خواننده واقعی کسی است که به راز یک متن پی ببرد، راز یک متن خالی بودن آن است (Eco, 1990, p. 159).

به این ترتیب، اکو متن را جهانی بی‌پایان می‌داند: «متن جهانی بی‌پایان است، جهانی که مفسر می‌تواند ارتباطات داخلی بینهایتی را درون آن کشف کند.» (Eco, 1990, p. 158). نویسنده این جهان را ساخته اما شاید خود نیز به تمام راز و رمزهای آن واقف نباشد، این وظیفه‌ی خواننده است که نیت یا نیت متن را از میان این واژه‌ها بازیابد: «آگاهی پنهان، آگاهی عمیقی است (چرا که تنها چیزی که در زیر لایه سطحی پنهان شده، می‌تواند برای مدتی طولانی ناشناخته بماند). به همین دلیل حقایق به وسیله آن‌چه که گفته نشده و یا به طور مبهم گفته شده و باید از پس سطح ظاهری متن فهم شود، شناخته می‌شوند.» (همان، ۱۵۰)

¹ Ch. S. Peirce

۳.۳. ترجمه از دید اکو

اکنون که به کوتاه‌سخن، دیدگاه اکو درباره «نیت متن»، «نیت خواننده» و «نیت نویسنده» بیان شد، مسأله نقش مترجم مطرح می‌شود؛ برای کسی که با علم زبان‌شناسی آشنایی چندانی ندارد، ترجمه تنها رمزگشایی متن از زبان مبدأ و معادل‌یابی در زبان مقصد است، اما در حقیقت هدف ترجمه انتقال واژه‌ها نیست، بلکه انتقال معنایی است که در دل واژگان پنهان شده‌است. آیا مترجم متن، که به گفته اکو «جهانی بی نهایت» است، قادر به انتقال تمام تفسیرهای ممکن متن به زبان مقصد خواهد بود؟ اکو در کتاب خود «Dire Presque la même chose» در عین اشاره به تجربیات خود در ترجمه آثار ادبی، عمل مترجم را نوعی «مذاکره» می‌نامد. «مترجم متون را ترجمه می‌کند و پس از روشن کردن محتوای هسته‌ای یک اصطلاح، می‌تواند تصمیم بگیرد، با وفاداری به تمایلات متن، بر سر عبور از حدود گزینش لفظ به لفظ مذاکره کند.» (Eco, 2006, p. 107) مذاکره کردن برای مترجم، کم کردن بیشترین فاصله میان معنای واژه در زبان مبدأ و معنای به‌وجودآمده در زبان مقصد است. انجام این کار به دلیل همگی شاخص‌هایی که مترجم باید بر آن مسلط باشد، بسیار دشوار است (Soubrier, 2010, P. 37).

با توجه به گسترده بودن جهان متن، معنای منتخب مترجم تنها می‌تواند شکاف بین معنای واژه در زبان مبدأ و مقصد را کم کند، اما قادر به از بین بردن این شکاف به طور کامل نیست، پس مترجم فقط قادر به رساندن یک یا تعدادی از معانی متن از زبان مبدأ به مقصد است و معانی دیگر آن به ناچار و به طور طبیعی در جریان فرآیند ترجمه از بین خواهند رفت.

۴. تحلیل داده‌ها

اکنون با در نظر گرفتن آرای امبرتو اکو درباره تفسیر متن، به تحلیل و بررسی ترجمه برخی از اصطلاح‌های عرفانی منطق الطیر می‌پردازیم. اگر به تعبیر امبرتو اکو هر خواننده-مُدلی بتواند تفسیری از یک متن ارائه دهد، هر مترجمی نیز می‌تواند در نقش خواننده-مُدل عمل کرده و تأویل خود از متن را به زبان دیگری ارائه دهد. در این بخش، پس از ارائه ترجمه هر اصطلاح به وسیله هر یک از مترجم‌ها، به بررسی نوع متن و چالش‌های ساختاری آن می‌پردازیم. هدف این است تا دریابیم که آیا مترجم، بر پایه دیدگاه اکو، وارد مقوله تفسیر افراطی و بی‌ربط شده و یا اینکه با توجه به معنای دقیق واژه‌ها مطابق با فرهنگ‌نامه‌های عرفانی و متخصصین این حوزه تفسیر درستی از واژگان ارائه داده‌است.

¹ négociation

۴. ۱. اصطلاح «حقیقت»

جدول ۱: ترجمه اصطلاح «حقیقت»

Sois bienvenue, ô huppe, oiseau de la guidance Toi en chaque vallée messagère du Vrai (Attâr, 2012).	مرحبا ای هدهد هادی شده
Sois bienvenue, ô huppe ! toi qui as servi de guide au roi (Salomon), toi qui fus réellement la messagère de toute vallée (Attâr, 1893).	در حقیقت پیک هر وادی شده (۶۱۷)

در میان ایاتی که *منطق الطیر* را تشکیل داده‌است، بیت بالا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تفسیر واژه عرفانی «حقیقت» در این بیت تعبیرهای گوناگونی را برای مفسران در بر دارد. واژه «حقیقت»، واژه مهمی در دایره واژگان عرفانی است، واژه‌ای که افزون بر معنای پیچیده خود می‌تواند انتقال‌دهنده معانی دیگری در حوزه فرهنگ عارفان نیز باشد. در فرهنگ لغت دهخدا (Dehkhoda, 1998) در پیوند با مدخل «حقیقت» آمده‌است: «[ح ق ق] [ع] چیزی که به طور قطع و یقین ثابت است. «حقیقت» اسم است برای چیزی که در محل خود مستقر باشد. (از تعریفات جرجانی). تاء در «حقیقت» برای تأنیث نیست، بلکه برای نقل از صفت به اسم است مانند تاء علامت.» دهخدا (Dehkhoda, 1998) ادامه می‌دهد: «در اصطلاح صوفیه، «حقیقت» نزد صوفیه ظهور ذات حق است بی‌حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در نور ذات و در مجمع السلوک چنین آمده‌است: «حق در اصطلاح مشایخ صوفیه عبارت است از ذات و «حقیقت» عبارت است از صفات، پس حق اسم ذات و «حقیقت» اسم صفات است و مراد از ذات و صفات، ذات اقدس الهی و صفات اوست، زیرا مرید هرگاه دنیا را ترک کند و از حدود نفس و هوی دور گذرد و در جهان احسان درآید گویند در عالم «حقیقت» وارد شد و به مقام حقایق واصل گردید، اگرچه از عالم صفات و اسماء دور بوده باشد و هرگاه به نور ذات واصل گردید، گویند به حق واصل شد و شیخ و مقتدی گردید.» در لغت‌نامه عرفانی درباره «حقیقت» چنین می‌خوانیم: «حقیقت» عبارت از آن است که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم، حکم آن متساوی باشد. چون معرفت خدا و صحت معاملات خود به خلوص نیت. و شریعت عبارت است از آنچه نسخ و تبدیل بر آن روا باشد، چون احکام و اوامر. شریعت بی‌وجود «حقیقت» محال بود و اقامت «حقیقت» بی‌حفظ شریعت محال. زیرا «حقیقت» روح است و شریعت جسد و شریعت از مکاسب بود و حقیقت از مواهب. حقیقت اقامت بنده باشد اندر محل وصل خداوند و وقوف سر وی بر محل تنزیه.» (Hujwiri, 2006, p. 498)

ابن سینا (Ibn Sina, n.d.; quoted in Amoli, 1989) نیز واژه «حقیقت» را در کتاب

خود - شما، جلد اول فصل هشتم - این گونه تعریف می‌کند «حقیقت چیز است در ذهن که مشابه بیرونی آن باشد.» وی در جای دیگری در مورد این واژه بیان کرده است «حقیقت یک چیز، شامل موجودیت اجزای کوچکتر که دارای موجودیت در درون آن است، می‌باشد.» اگوست کنت (Comte, 1998; quoted in Amoli, 1989) نیز درباره این واژه می‌نویسد «حقیقت عبارت است از فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند». تعیین نسبت شریعت و طریقت و حقیقت یکی از دغدغه‌های پیوسته صوفیه بوده است. (Amoli, 1989, p. 343-363) صوفیان همواره کوشیده‌اند این سه را در طول هم (نه در عرض هم) و به صورت سلسله مراتب مطرح کنند. حدیث مشهور «الشریعة اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی» نیز به خوبی تلقی صوفیه را از نسبت این سه نشان می‌دهد (Nasafi, 1992, v. 1. P. 3). هر کس و هر اندیشه‌ای به اندازه پیشرفت خود در عوالم روحانی می‌تواند با خطوط و زوایای رموز عرفانی آشنا شود و هر کس به وسع روحانیت خویش می‌تواند آن را کلید رمز باطنی خود قرار دهد و پیشروی خود را در بادیه «حقیقت» به معیار آن بسنجد و قدم‌های موزون خود را برشمرد و مس وجود خود را در حال و تحول تبدیل شدن به زر «حقیقت» مشاهده کند و خشنود شود (Corbin, 2004a, p. 9). با توجه به تعبیر بالا، دو تفسیر از آن مورد نظر این پژوهش است، نخستین آنکه «هدهد در زمینه انتشار «حقیقت» پیک وادی‌های گوناگون گشته» و دومین تفسیر اینکه «حقیقتاً هدهد پیک هر وادی شده است.»

لیلی انور واژه «Vrai» را در فرانسه برای معادل «حقیقت» انتخاب کرده و گارسن دو تاسی نیز قید «réellement» را جایگزین آن کرده است. بر پایه لغت‌نامه فرانسوی رابرت (Robert, 2009) واژه «Vrai» این گونه تعریف می‌شود: «Un nom qui présente un caractère de vérité (conformité au réel, cohérence interne ou valeur pragmatique) ; à quoi on peut et doit donner son assentiment (opposé à faux, erroné, illusoire ou mensonger)» (Robert, 2009).

با توجه به تعریف بالا، استفاده از واژه «Vrai» در جریان معادل‌گزینی این واژه میزان زیادی از بار معنایی خود را از دست می‌دهد، اما مترجم با بزرگ کردن حرف اول واژه تا اندازه‌ای آن را برجسته‌تر و پررنگ‌تر جلوه می‌دهد. می‌توان گفت، مترجم این واژه را به عنوان «اسم خاص» و یا به بیانی بهتر واژه‌ای منحصر به فرد و متفاوت از آنچه در ذهن تداعی می‌شود، معرفی کرده است. گارسن دو تاسی از قید «réellement» در ترجمه این واژه استفاده کرده است و این به بدین معناست که از نظر وی هدهد «حقیقتاً» پیک هر وادی شده است، گرچه این معنی با توجه به زمینه عرفانی منظومه منطق الطیر کمی دور از نظر شاعر به نظر می‌آید ولی همچنان یکی از

تفسیرهایی است که می‌توان از این بیت کرد.

با توجه به دیدگاه اکو، هر دو معادل، یا به بیانی دیگر هر دو تفسیر از واژه «حقیقت»، قابل قبول است زیرا با تمرکز بر ابیات و شناسایی هدف آن از منظر عرفانی می‌توان همین تعبیر را استنتاج کرد و به گفته اکو «از تفسیرهای اشتباه و افراطی جلوگیری نمود.» (Eco, 1992, p. 24) اینگونه هر دو مترجم، با رمزگشایی و کشف نمادها و نشانه‌ها، به تیت متن پی برده و آن را مطابق با خوانش خود تفسیر کرده‌اند. به گفته امامی جمعه (Emami Jomeh, 2005) «انکشاف‌های مخاطبان در مواجهه با یک اثر معنوی زیباشناختی، متنوع و متکثر است و معانی حاصله از آن‌ها هم، چنین است. اما در عین تکثر و تنوع، هر یک، از زاویه خاص خود، روزه‌ای هستند به سوی آن حقیقت گسترده‌ای که برای شاعر عارف اهل کشف، گشوده شده، برای مخاطب منکشف گردیده است.» (Emami Jomeh, 2005, p. 32).

۴.۲. اصطلاح «کلام»

جدول ۲: ترجمه اصطلاح «کلام»

<p>Puis comprends le langage sans mot et sans son Comprends sans la raison ! Écoute sans l'oreille! (Attâr, 2012).</p>	<p>پس کلام بی زبان و بی خروش فهم کن بی عقل و بشنونه به گوش (۶۲۶)</p>
<p>Mon discours est sans parole, sans langue et sans bruit ; comprends-le sans esprit et entends-le sans oreille (Attâr, 1893).</p>	

«کلام» در لغت‌نامه دهخدا (Dehkhoda, 1998) به معنای «سخن یا سخن مفیدی که بنفسه کفایت کند. اسم جنس است و بر قلیل و کثیر واقع شود. و در تعریف آن گفته‌اند که، صفتی که جان‌دار بتواند آن‌چه را در خاطر دارد به وسیله اصوات مقطعه و یا کتابت و یا اشاره اعلام دارد.» چنان‌چه این واژه در دایره سخن عرفانی درآید، می‌تواند بیانگر معانی دیگری باشد: «در اصطلاح، تجلی حاصل از تعلق اراده و قدرت است برای اظهار مافی الغیب و ایجاد آنچه در غیب است.» سهروردی (Sohrevardi, n.d; quoted in Dehkhoda, 1998) در این زمینه می‌نویسد: «و از کلمه کبری که آخر کبریات است کلمات صغری بی حد ظاهرند که در حصر و بیان ننگند. چنان که در کتاب ربانی اشارت کرد: «ما نفدت کلمات الله» (سوره لقمان، آیه ۲۷)، و گفت: «لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی» (سوره کهف، آیه ۱۰۹)، همه از شعاع کلمه کبری که بازپسین طایفه کبریات است مخلوق شده‌است. همان گونه که در تورات آمده‌است: «خلقت ارواح

المشتاقین من نوری» و این نور روح القدس است. و آنچه از سلیمان تمیمی نقل کنند که یکی او را گفت: «یا ساحر! قال لست بساحر انما أنا كلمة من كلمات الله» هم درین معنی است. و حق را تعالی هم کلمات وسطی‌اند. هر چند، کلمات کبری آنند که در کتاب الهی گفت: «فالسباغات سبقا» (سوره نازعات، آیه ۴) کلمات کبریست، «فالمدبرات امرأ» (سوره نازعات، آیه ۴) ملائکه محرکات افلاکند که کلمات وسطی‌اند. «و انا لنحن الصافون» (سوره صافات، آیه ۱۶۵) اشارت به کلمات کبری است، «و انا لنحن المسبحون» (سوره صافات، آیه ۱۶۶) اشارت به کلمات وسطی است.» (Dehkhoda, 1998).

«در این عالم «کلام»، مرتبه نازله تعبیرات است و کلام معرب و مظهر عما فی الضمیر لست «کلامنا لفظ مقید کاستقم» همانند اینکه در حیات در عالم به مزاج و ترکیب عناصر در مقابل موت بوده، اما حیات ذاتی این قیود را نداشت. «کلام» هم در این جا لفظی است که آن چه را در نهان است، ظهور می‌دهد، پس «کلام»، عبارت از تجلی حاصل از اراده و قدرت برای اظهار مافی‌الغیب است، و نیز برای ایجاد آن چه در غیب است، می‌باشد.» (Amoli, 1989, p. 422-)

(423)

هانری کُربین (Corbin, 2004d) معتقد است کلام الله یا به بیان دیگر، واژه خداوندی که به زبان بشری بیان شده، یا واژه‌ای که هم کلام و هم کتاب است، مساله‌ای است که همواره حکما و عرفای اسلامی را به خود مشغول داشته‌است (Corbin, 2004d, p. 287). همان گونه که روشن است، «کلام» و مفرد آن «کلمه» در لغت عرفان جایگاهی چند معنایی دارد. «کلام» مورد نظر در بیت مورد بررسی که «بی‌زفان» بیان شده و به گوش جسمانی شنیده نمی‌شود نیز در دایره همین نوع «کلام» است. لیلی انور از واژه «langage» به عنوان معادل این واژه بهره گرفته، رابرت (Robert, 2009) در پیوند با مدخل این واژه می‌نویسد: «Fonction d'expression de la pensée et de communication entre les hommes, mise en œuvre au moyen d'un système de signes vocaux (parole) et éventuellement de signes graphiques (écriture) constituant une langue» (Robert, 2009). گارسن دوتاسی (Attâr, 1893)، معادل «discours» را برگزیده‌است: «Ensemble d'énoncés produits par une personne ou un ensemble de personnes.» (Robert, 2009).

بر پایه الگوی هرمنوتیک اکو، انور و تاسی خوانش‌های متفاوتی را از متن ارائه داده‌اند و هر دو در جایگاه «خواننده-مُدل» ابیات را در چارچوب تحمیلی واژگان و ساختار بهم‌تنیده جمله‌ها بررسی کرده‌اند. بی‌گمان، «استراتژی متن» مترجم‌ها را در انتخاب معادل مناسب یاری کرده‌است. با در نظر گرفتن دیدگاه کارشناسان حوزه عرفان، هر دو واژه معادل‌های درستی برای واژه «کلام»

در معنای عام به شمار می‌آیند، اما چون در این بیت معنای «کلام» به عنوان سخنی که حتی بدون گویش و نشانه نیز شنیده می‌شود در نظر گرفته شده‌است، می‌تواند معنای گسترده‌تری داشته باشد. به همین سبب می‌توان معادل‌های مناسب‌تری را همسو با «استراتژی متن» انتخاب نماییم. یکی از این واژه‌ها لغت «verbe» است. لغت‌نامه روبرت (Robert, 2009) درباره «verbe» می‌نویسد: «Parole (de Dieu) adressée aux hommes (le plus souvent avec la majuscule)» (Robert, 2009)

به هر روی، نباید فراموش کرد که واژگان عرفانی و زبان شعر با همه قابلیت‌های تأویل‌پذیری خود نمی‌تواند قالب و حامل آن معانی متعالی در کشف عرفانی عارف باشد، بلکه فقط می‌تواند به آن اشاره‌ای داشته باشد و برای مخاطب شعر، می‌توان صرفاً روزنه‌ای به سوی آن بگشاید (Emami Jomeh, 2005, p. 27).

۴.۳. اصطلاح «جان»

جدول ۳: ترجمه اصطلاح «جان»

Ton âme a entendu le « oui » du Covenant Refuse donc le « oui » au soi concupiscent ! (Attâr, 2012).	چون الست عشق بشنیدی به جان
Lorsque tu entends dans ton esprit l'âlast de l'amour Ton âme concupiscente répond balé avec déplaisir (Attâr, 1893).	از بلای نفس بیزاری ستان (۶۴۳)

در پیوند با عنوان «جان» در لغت‌نامه فارسی معین (Mo'in, 2002) آمده‌است «۱ - روح انسانی . ۲ - نفس .»، اما این واژه در لغت عارفان این‌گونه تفسیر می‌شود: «مراد روح انسانی و کنایه از نفس رحمانی و تجلیات حق است. غزالی می‌گوید: «حقیقت جان آدمی قائم است به ذات خود. و صفات خاص خویش مستغنی است از قالب. و معنی مرگ نه نیستی وی است، بلکه معنی آن انقطاع تصرف وی است از قالب و معنی. حشر و نشر و بعث و اعاده، نه آن است که وی را پس از نیستی به وجود آورند، بلکه آن است که وی را قالب دهند». عطار نسبت جسم را به «جان» همچون نسبت پشت آینه به روی آن می‌داند؛ پشت این آینه را باید زدود تا هر دو طرف آن روشن شود. او یکی از آثار فنا را نابودی تن و تبدیل آن به جان می‌شمرد؛ فقط در این مرتبه است که تن و جان یکی شده سالک «روشن می‌شود» و او به معرفت حقیقی اشیا دست می‌یابد. (Ghazali, 2010, p. 238-249)

بر پایه دیدگاه علمای عرفان دو مفهوم برای «جان» وجود دارد، جان نخست که به نیروی فناپذیر و میرای زندگی و عقل معمول اشاره دارد و می‌توان از آن به «Esprit» تعبیر کرد و جان دوم که اغلب انسان‌ها بر وجود آن آگاهی ندارند و می‌توان واژه «Âme» را به عنوان معادل آن برگزید.

نخستین اشاره به این دوگانگی در مفهوم «جان» را در این بیت از مولوی مشاهده می‌کنیم:

جان دوم را که ندانند خلق مغلطه گوئیم به جانان سپرد

به باور مولوی حقیقت جان، خیر و آگاهی است. جان حیوانی یا جان اول اگرچه مُدرک بالذات است، به معرفت الله نمی‌رسد. مولوی جان نخست را «جان اول» و جان دوم را «جان جان» می‌خواند:

جان اول مظهر درگاه شد جان جان خود مظهر الله شد

در صورتی که در پیشینه ادبی واژه جان دیدیم، برای تفسیر درست از این واژه در ابیات عرفانی فارسی، نیاز به بررسی مفهوم کلی بیت است و این واژه را نمی‌توان به تنهایی معادل‌گزینی کرد.

بیت مورد بررسی در این قسمت به پیمانی که خداوند در روز الست از نسل انسان گرفته‌است، اشاره دارد که در آیه ۱۷۲ سوره اعراف بیان شده‌است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (و به یاد آر هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی، ما گواهی دهیم. (برخی مفسرین گفتند: مراد ظهور ارواح فرزندان آدم است در نشئه ذرّ و عالم روح و گواهی آن‌ها به نور تجرّد و شهود به توحید خدا و ربّانیت او در عوالم ملک و ملکوت.) (و ما این گواهی گرفتیم) که دیگر در روز قیامت نگوئید: ما از این واقعه غافل بودیم.) (سوره اعراف، آیه ۱۷۲). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شرح می‌دهد که این پیمان به گمان قوی پس از اینکه عقل انسان در او دمیده شده، اتفاق افتاده‌است. هر چند، این موضوع که انسان در آن روز در قالب جسمانی خود نیز بوده یا خیر را نمی‌توان اثبات کرد، ضرورت دمیده شدن عقل در انسان پیش از گرفتن پیمان الست که در آن خداوند از انسان می‌پرسد: آیا من پروردگار شما هستم؟ و انسان پاسخ می‌دهد: «بله» لزوم آگاهی برای دادن چنین پاسخی است. پس با توجه به این تفسیرها و توضیح‌های پیشین می‌توان روحی را که خداوند از آن پیمان گرفته جان اول دانست (Mousavi, 1995).

لیلی انور (Attâr, 2012) لغت «âme» را به عنوان معادل «جان» در این بیت برگزیده‌است،

لغت‌نامه فرانسوی روبرت (Robert, 2009) در تفسیر این واژه این گونه می‌نویسد: « Principe spirituel de l'homme, conçu (notamment par le christianisme) comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu. (Robert, 2009). گارسن دو تاسی (Attâr, 1893) معادل «esprit» را برای آن به کار برده‌است: «Souffle envoyé par Dieu» (Robert, 2009)

بی‌گمان هر دو مترجم با تاسی به نشانه‌های نهفته در ابیات عطار و کشف مناسبات درون آن و توجه به عناصر فرامتنی دست به خوانش متن زده‌اند و برداشت خود را از واژگان عرفانی ارائه داده‌اند. در هر حال، نوع معادل‌های انتخابی هر یک گویای میزان قابلیت تفسیری شعر عطار است. با توجه به توضیح‌های بالا گرچه هر دو معادل می‌توانند جاگزین واژه «جان» باشند، اما معادل برگزیده‌شده توسط گارسن دو تاسی می‌تواند مناسب‌تر باشد.

۴.۴. اصطلاح «پیر»

جدول ۴: ترجمه اصطلاح پیر

<p>Oui, il te faut un guide ! Ne marche pas tout seul ! Et dans cet océan, n'entre pas en aveugle ! (Attâr, 2012, 1710).</p>	<p>پیر باید راه را تنها مرو از سر عمیا در این دریا مرو</p>
<p>Il te faut un Pîr ; ne va pas seul, n'entre pas à l'aveugle dans cet océan. Notre (Attâr, 1893).</p>	<p>(۱۷۱۰)</p>

سلوک معنوی در وادی عرفان بدون حضور راهنمایی مطمئن، ممکن نیست. سالک باید پیش از شروع مسیر خود، مرشد و راهنمایی را برگزیند تا طریقهٔ پیمودن مراحل و مراتب دشوار رسیدن به مقصود را به او نشان دهد؛ این راهنما در ادب فارسی (از جمله در شعر حافظ) با نام‌هایی مانند شیخ، مرشد، پیر، مراد و القابی مانند آن معرفی می‌شود.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر قلم پاک خط‌پوشش باد

دهخدا (Dehkhoda, 1998) در تعریف «پیر» می‌نویسد: «(ص، ا) شیخ، شیخه. سالخورده. کلان سال. مسن. معمر. زر. مشیخه. (دهار). مقابل جوان. بزادبرآمده. در دبیس. فارض. اشیب. (منتهی الارب). کهام. ج، پیران» و در تشریح «پیر» در دایرة لغات عرفانی ادامه می‌دهد: «مراد مرشد. شیخ. (دهار). دلیل. پیشوا. امام. آنکه خود راهنماست و مرشد و راهنما ندارد. دستگیر. قطب. پیر طریقت. مقابل مرید. مقابل سالک، پیشوای طریقت صوفیه.» پس هر مرید را شیخ، پیر و راهنمایی مورد نیاز است. پیر طریقت علاوه بر مراحل که برای رسیدن به این مقام طی می‌کند باید تا پایان عمر نیز به اصول و قواعدی پایبند باشد، جایگاه پیر در نزد مریدان به گونه‌ای است که «از

نظر مرید، شیخ، حتی پس از مرگ جسمانی نمرده است و ارشاد معنوی و دستگیری او تداوم دارد. مرشد روحانی که مولوی او را سوار غیبی می‌خواند، می‌آید و می‌رود، ولی غبار تازش او همواره در فضاست و تأثیر او بر مریدان جاودان است.» (Nasr, 2001, p. 149)

«پیر، مرشد کامل را گویند.» «پیر طریقت، پیری را گویند که متوجه ارشاد مریدان در مراتب سیر و سلوک آن‌ها باشد.» (Nürbakhsh, 2001, p. 3). در این جا با دو معادل‌گزینی متفاوت از این واژه در ترجمه این بیت به زبان فرانسه روبه‌رو می‌شویم؛ نخستین معادل «guide» است؛ این واژه در زبان فرانسه به معنای «راهنمایی» است که به شخص در طی مسیری کمک می‌کند: (Grand Robert, «Personne qui accompagne (qqn) pour montrer le chemin» 2009)

با انتخاب این معادل بخشی از معنای کلمه «پیر» به زبان فرانسه منتقل نمی‌شود و مخاطب هیچ‌گاه با جنبه‌های گوناگون واژه «پیر» از دید عرفا آشنا نخواهد شد. معادل منتخب دوم، استفاده از تکنیک «وام‌گیری» واژه است. گارسن دو تاسی عین واژه «پیر» را با رسم الخط فرانسه در ترجمه خود آورده است و این خود بیانگر این مهم است که وی معادل دقیقی در زبان فرانسه نیافته است تا با آن بتواند معنای حقیقی واژه «پیر» را نمایان سازد. بنابراین، به نظر می‌رسد با وام‌گیری واژه از زبان فارسی، بار دیگر تفسیر و تأویل واژه را به دست مخاطب سپرده است تا خود برداشت شخصی خود را از واژه عرفانی داشته باشد. معادل‌های متفاوتی که انور و تاسی انتخاب کرده‌اند نشان دهنده این موضوع است که منظومه منطق الطیر شامل نظامی پیچیده از نشانه‌هاست که مناسبات درونی آن، امکان تفسیرهای بسیاری را می‌دهد. بازی‌های نشانه‌ای پنهان در واژگان و نقش مترجم در دریافت معنای واقعی آن بسیار اهمیت دارد.

۵. حاصل سخن

در پژوهش حاضر، تلاش شد به بررسی ترجمه برخی از واژه‌های عرفانی در منطق الطیر عطار به وسیله لیلی انور و گارسن دو تاسی پرداخته شود. در این میان، از نظریه هرمنوتیک امبرتو اکو در تفسیر و تأویل واژگان در پیوند با متن بهره گرفتیم تا چگونگی خوانش متن، به وسیله هر یک از این دو مترجم و در نهایت دریافت آن‌ها را با در نظر گرفتن «استراتژی متن» بررسی نماییم. همچنین برآنیم تا دریابیم آیا در معادل‌گزینی متوسل به تفسیر افراطی شده‌اند یا خیر. در پایان، بررسی میزان موفقیت مترجم در انتقال و القاء مفاهیم نهفته در متن از اهداف این پژوهش بوده است. به این منظور، نخست محورهای اصلی رویکرد امبرتو اکو را که شامل «نیت مؤلف»، «نیت خواننده» و «نیت متن» بود، را جداگانه توضیح دادیم. همچنین به این نتیجه رسیدیم که وی

«برداشت» خواننده از متن را در اولویت تفسیر قرار می‌دهد ولی با این وجود، کاملاً موافق با نظریه «مرگ مؤلف» نیست و همواره با تفسیرهای افراطی مخالف است. سپس، در بخش تحلیل داده‌ها، برای قضاوت درست و دقیق معنای حقیقی واژگان عرفانی، ابتدا تفسیرهای کارشناسان اندیشمندان حوزه عرفان را مورد بررسی قرار داده و سپس به بررسی معادل‌های انتخابی هر یک از دو مترجم پرداختیم. انور و تاسی با دریافت و تفسیرهای ذهنی خود از واژگان و ساختار متن و تأثر بلاغی آن نزد مخاطب سعی در ارائه ترجمه‌ای معنامحور و مقصدگرا داشته‌اند. در ترجمه واژگان عرفانی، مترجم‌ها متوسل به تفسیر افراطی نشده‌اند و در جایگاه خواننده-مُدل به تعبیر واژگان پرداخته‌اند.

البته ناگفته نماند که آن‌ها در انتخاب معادل دقیق به ندرت دچار اشتباهاتی نیز گردیده‌اند که ما در هنگام بررسی با ارائه ترجمه پیشنهادی در پی بازسازی آن بوده‌ایم. به طور کلی نگارندگان، مترجمان این اثر را تا اندازه بسیاری موفق و ترجمه آن‌ها را ترجمه‌ای خوب به شمار می‌آوریم. چرا که در اثر آشنایی با عرفان اسلامی و دیدگاه‌های عطار و چیرگی بر به فرهنگ و زبان متن مبدأ و فارسی تلاش خود را نموده‌اند که در عین انتقال معنای عرفانی برای مخاطب متن مقصد، همچنین بار اصطلاحی و ویژگی‌های خاص نمادین آن را حفظ کنند. هر چند از آنجایی که اندیشه‌ها و تأثرات عرفانی در قالب واژگان و کلام نمی‌گنجد، بنابراین، عمل معادل‌گزینی دقیق نیز کاری بس دشوار است. بنابراین پیشنهاد نگارندگان به دیگر پژوهشگران علاقه‌مند به ترجمه آثار عرفانی این است که افزون بر برداشت و تفسیرهای ذهنی خود، به تأثرات معنوی خود از معانی شعر نیز بسنده نمایند.

فهرست منابع

امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۸۳). «عین القضاة در آینه هرمنوتیک مدرن». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی (صفهان)*. شماره ۳۹. صص ۲۱-۳۴.

انور، لیلی (۱۳۹۹). «مترجم منطق الطیر به زبان فرانسه: عطار با معجزه زبان بیماری‌های روحی را درمان می‌کند». *روزنامه اطلاعات*. سال ۹۴. شماره ۲۷۵۴۴. صص ۱-۱۶. Retrieved from <
<https://www.ettelaat.com/?p=493845>>

آلگونه جونقانی، مسعود (۱۳۹۷). «تحلیل پدیدارشناختی نماد در اندیشه آلفرد شوتر». *زبان‌پژوهی*. دوره ۱۰. شماره ۲۸. صص ۷-۳۰.

آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸). *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. تهران: هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی.
باطانی، آمنه (۱۳۹۶). «آب و آتش از نگاه هرمنوتیک در منطق الطیر عطار». ارائه شده در دومین همایش ملی بازشناسی مشاهیر و مفاخر خراسان در ادب پارسی. ۲۶ مهر ۱۳۹۶. دانشگاه فرهنگیان شهید

مفتوح. مشهد.

بهرامی، محمد (۱۳۷۹). «هرمنوتیک «هرش» و دانش تفسیر». پژوهش‌های قرآنی. شماره ۲۱ و ۲۲. صص ۱۳۱-۱۷۷.

بیگر، مونا (۱۳۹۳). به عبارت دیگر. ترجمه علی بهرامی. تهران: رهنما.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی فرهنگی.
چهرقانی، رسول (۱۳۸۴). «نگاهی به هفت وادی عطار در منطق الطیر». عرفان اسلامی. شماره ۵. صص ۱۳۳-۱۴۳.

حقانی، نادر. (۱۳۸۶). نظر و نظریه‌های ترجمه. تهران: امیرکبیر.

دهخدا، علی اکبر (۱۹۹۸). لغت نامه دهخدا. تهران: خانه انتشارات دانشگاه تهران.

رحیمی، فاطمه (۱۳۹۰). «جایگاه متن، مؤلف و خواننده از دیدگاه امیر تو اکو». ادب پژوهی. دوره ۵. شماره ۱۸. صص ۱۲۵-۱۴۳.

زارع جیره‌نده، سارا (۱۳۹۴). «مقایسه منطق الطیر عطارنیشابوری با رساله الطیر ابن سینا». کهن‌نامه ادب پارسی. دوره ۶. شماره ۱. صص ۱۱۳-۱۳۶.

سبحانی، سید جعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری ستاری، جلال (۱۳۸۴). مدخلی بر رمزشناسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سجادی، جعفر (۱۳۳۹). فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه. تهران: کتابفروشی بوذرجمهری (مصطفوی).
طاهری، سیدروح الله و هادی نظری منظم (۱۳۹۵). «ترجمه متون عرفانی و چالش‌های فرا رو بررسی موردی ترجمه فارسی کتاب اللمع فی التصوف». ارائه شده در کنگره بین المللی زبان و ادبیات. ۱۵ مهر ۱۳۹۵. دانشگاه تربیت مدرس. تربت حیدریه.

قرآن کریم (۱۳۸۸). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. قم: اسوه.

گربن، هانری. (۱۳۸۴ الف). «پارادوکس‌های صوفیانه». مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی. ترجمه محمد علی امیر معزی. به کوشش محمد امین شاهجویی. تهران: حقیقت. صص ۲۷۳-۲۹۲.

گربن، هانری. (۱۳۸۴ ب). «شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد». مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی. ترجمه عیسی سپهبدی. به کوشش محمد امین شاهجویی. تهران: حقیقت. صص ۱-۱۶.

گربن، هانری. (۱۳۸۴ ج). «زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرای شیرازی». مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی. ترجمه کریم مجتهدی. به کوشش محمد امین شاهجویی. تهران: حقیقت. صص ۴۳-۱۰۲.

گربن، هانری. (۱۳۸۴ د). «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن». مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی. ترجمه بزرگ نادرزاد. به کوشش محمد امین شاهجویی. تهران: حقیقت. صص ۱۸۳-۲۰۸.

لطافتی، رویا و بیتا اکبری (۱۳۹۵). «مطالعه مشکلات ترجمه متون عرفانی با تأکید بر ترجمه عبهرالعاشقین اثر روزبهان باقلی شیرازی». مطالعات زبان و ترجمه. شماره ۳. صص ۶۷-۸۲.

مرادی، منوچهر (۱۳۹۲). بررسی، تحلیل و نقد شیوه تفسیری و تأویلی منطق الطیر عطار. Retrieved

<http://eslahe.com/9975from

معین، محمد (۲۰۰۰). فرهنگ فارسی. تهران: امیر کبیر.

موسوی، محمد باقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین اوزة علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.

نسفی، عزیز الدین بن محمد (۱۳۷۱). الانسان الكامل. به کوشش ماژیران موله. تهران: طهوری.

نصر، سید حسین (۱۳۸۱). «سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی». نامه پارسی. سال ۷. شماره ۲. صص ۱۴۷-۱۵۶.

نوربخش، جواد (۱۳۷۸). فرهنگ نوربخش. تهران: یلدا قلم.

هجوری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. تهران: سروش.

References

- Algooneh Juneghani, Masoud. (2018). Phenomenological Analysis of Symbol in Alfred Schutzz's Views. *Zabanpazhuhi*, 10 (28), 7-30 [In Persian].
- Amoli, H. A. (1989). *Jame-o-Al-Asrar va Manba-o-Al-Anwar*. Tehran: Henri Corbin & Ossman Ismail Yahya [In Persian].
- Anvar, L. (2020). Translator of Mantegh-Al-Teir into French: Attar miraculously cures mental illness. *Ettelaat newspaper*. 94 (27544). 1-16 Retrieved from < <https://www.ettelaat.com/?p=493845> > [In Persian].
- Attâr, F. O. D. (1893). *Le Langage des oiseaux*. (G. De Tassy, Traduit.). Paris: Imprimerie Impériale.
- Attâr, F. O. D. (2012). *Le cantique des oiseaux*. (L.Anvar, Traduit) Paris: Diane de Selliers.
- Bahrami, M. (2010). Hersch's Hermenutics and the Knowledge of Tafsir. *Qur'anic Researches*, 21-22, 131-177 [In Persian].
- Baker, M. (2011). *In other words*. (A. Bahrami, Trans.) Tehran: Rahnama [In Persian].
- Batani, A. (2017). Water and fire from a hermeneutic point of view in Attar's *The Conference of the Birds*. Presented at *The Second National Conference on the Recognition of Celebrities in Persian Literature*, 18 October 2017, Mashhad, Iran [In Persian].
- Chehreghani, R. (2006). Look at Attar's seven valleys in Manteghotteir. *Islamic Mysticism Journal*, 2 (5), 133-143 [In Persian].
- Corbin, H. (2004a). The place of Mulla Sadra Shīrāzī in Iranian philosophy (M. A. Amir Moezee, Trans.). In M. A. Shahjouee (Eds.), *The Collection of Henry Corbin Essays* (pp. 273-292). Tehran: Haqiqat [In Persian].
- Corbin, Henry (2004b). The force of traditional philosophy in Iran today (E. Sebahbodi., Trans.). In M. A. Shahjouee (Ed.), *The Collection of Henry Corbin Essays* (pp. 1-16). Tehran: Haqiqat [In Persian].
- Corbin, Henry (2004c). Commentary on the paradoxes of the Sufis (B. Nader Zade, Trans.). In M. A. Shahjouee (Ed.), *The Collection of Henry Corbin Essay* (pp. 43-102). Tehran: Haqiqat [In Persian].
- Corbin, Henry (2004d). The floescence of philosophy in Islam from Ibn Sina to Ibn Rushd (B. Nader Zade, Trans.). In M. A. Shahjouee (Ed.), *The Collection of Henry Corbin Essays* (pp. 67-82). Tehran: Haqiqat [In Persian].
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Tehran University Edition

- [In Persian].
- Eco, U. (1990). Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts. In C. Hall (Eds.), *The Tanner Lectures on Human Values* (pp. 143-202). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/e/Eco_91.pdf>
- Eco, U. (1992). *Between author and text, interpretation and overinterpretation*, In S. Collini (Ed.), *Interpretations and Overinterpretations* (pp. 33-44). Cambridge: Cambridge University press.
- Eco, U. (2006). *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Paris: Grasset.
- Eco, U. (2016). *Les Limites de l'interprétation*. Paris: Le Livre De Poche.
- Elahi Ghomshei, M. (2009) قرآن کریم. [The Holy Quran]. Qom: Osveh [In Persian].
- Emami Jomeh, S. M. (2005). Ayn-Al-Qudat Hamadani in view of Modern Hermenutics. *Journal of the Faculty of Letters and Humanities (University of Isfahan)*, 39, 21-34 [In Persian].
- Haghani, N. (2007). *Translation theories*. Tehran: Amir Kabir [In Persian].
- Hujwiri, Ali (2006). *Kashf-ol-Mahjub*. Tehran: Soroush [In Persian].
- Letafati, R., Akbari, B. (2016). *On the problems underlying the translation of Mystical texts: the case of Ruzbehān Baghli Shirazi. Language and Translation Studies*, 49(3), 67-82 [In Persian].
- Mo'in, M. (2002). *An intermediate Persian dictionary*. Tehran: Amir Kabir [In Persian].
- Moradi, M. (2013) On the study, analysis and critique of Manteg-Al-Tair Attar's method of interpretation. Retrieved from <<http://eslahe.com/9975>> [In Persian].
- Mousavi, M. B. (1995). *Translation of The A-Mizan Interpretation*. Qom: Center of Islamic Publication [In Persian].
- Nasafi, A. A (1992). *Al-insan al-kamil*. (M. Marijan, Trans.), Tehran: Tahoori [In Persian].
- Nasr, S. H. (2001). Pire role in Persian Mystical literature. *Nameh-e Parsi*, 7(2), 147- 156 [In Persian].
- Nūrbakhsh, J. (2001). *The Nurbakhsh treasury of Sufi terms*. Tehran: Yalda Ghalam [In Persian].
- Pournamdarian, T. (2011). *Symbolism and symbolic stories in Persian Literature*. Tehran: Elmi Farhangi [In Persian].
- Rahimi, F. (2011). The place of text, author, and reader according to Umberto Eco. *Adab Pajouhi*, 5 (18), 125-143 [In Persian].
- Robert, P. (2009). *Le Grand Robert de la langue française*. Paris: Educa Books.
- Sajjadi, J. (1960). *Dictionary of Mysticism and Mystic expressions*. Tehran: Bozartjomehri bookstore [In Persian].
- Sattari, J. (2002). *Introduction au symbolisme mystique*. Tehran: Markaz [In Persian].
- Sobhani, S. J. (2004). *A Dictionary of Mysterial Terms and Expressions*. Tehran: Markaz-e-Nashr-e-Daneshgahi [In Persian].
- Soubrier, J., & Thuderoz, Ch. (2010). Traduire, est-ce négociier ?, *Négociations*, 14, 37-57.
- Taheri, S. R., & Nazari Monazam, H. (2016). *Translation of mystical texts and the*

فصلنامه علمی زبان پژوهی دانشگاه الزهراء (س)، شماره ۳۹ / ۳۰۷

future challenges by analyzing Persian translation of Al-Luma Fi al-Tasawwuf International Presented at Congress On Language and Literature, 6 October 2016, Tehran, Iran [In Persian].

Zareh Jirhandeh, S. (2015). A comparative study of Attar Neishabouri's Mantiq al-Tayr and Ibn Sina's Risalat al-Tayr. *Kohan name-ye Adab-e parsi*, 113-136 [In Persian].

وبگاهها

www.esthetiquedulivre.wordpress.com

www.cafecatharsis.ir

www.afecatharsis.ir

Hermeneutic Approach to the French Translation of Some Mystical Words of Mantiq al-Tayr of Attar (A Study of Umberto Eco)

Sedigheh Sherkat Moghadam¹
Maryam Akramifard²

Received: 01/08/2020

Accepted: 01/02/2021

Article Type: Research

Abstract

Translation has always been considered as one of the practical means of international culture and literature exchange. What makes the act of translation even more difficult is the existence of some kind of polysemic mystical terms that present numerous mysterious connotations to the reader. The translation becomes more difficult considering that the mystical terms are the terms that hide various mysterious senses inside or they're small phrases that carry other meanings far from their apparent one -the meaning that comes from a spiritual world. In addition, some of them contain a mystical connotation extracted from Koranic or religious stories as well as the thoughts which come from the poet's spiritual inspirations. Thus, finding the meaning of such terms and transferring them to other languages is a difficult task that needs minuteness and expertise; therefore, the translator is obligated to do complete comprehensive research for finding the most relevant equivalent which could transfer the same connotation to other languages.

In this research, we studied the means of analyzing the mystical terms and lexis which were extracted from the Sufis' religious-Islamic thoughts and beliefs. We applied the hermeneutic theories of Umberto Eco, the contemporary Italian hermeneut and philosopher, in this research.

Eco, in his comprehensive researches in the interpretation and translations domain, discusses "the auteur's position" and in the other way "the reader's position", that's why he indicates "the text strategy" and by putting the reader on the above of all text priorities, defines the limits of interpretation. In Eco's viewpoint, the Intra-textual coherence defines the text's interpretation's limits. Therefore, the reader should not impose his expectations on the text and interpret it according to his willingness or try to find and understand the author's intention. Eco believes that the reader completes the act of creating the sense stated by the author, by completing his task of reading.

The main objective of this study is to analyze the process of transferring mystical

¹ Assistant Professor of French Translation Department, Allameh Tabataba'i University (corresponding author); moghadam@atu.ac.ir

² Master of French Translation, Allameh Tabataba'i University;
Akramifard7@gmail.com

terms and symbols in Persian to French translation of *Mantiq al-Tayr* of Farid ud-Din Muhammad b. Ibrahim Attar, translated by two famous French translators, Leili Anvar and Garcin de Tassy, by applying the hermeneutic approach of Umberto Eco and studying their interpretations in the state of “Model Reader”. Eco defines the “Model Reader” as a reader who reads the text consciously and cognitively, such a reader can access the underlying layers of text and adopts a proper interpretation. “The text creates a world in which a reader must know the rules of the game provided by the text in order to enter it in the position of Model Reader, such a reader is familiar with intra-textual structure and principles governing the text so he starts his reading process considering this knowledge.” (Rahimi, 2011: 135) In the analytic section of our study, we analyzed five mystical terms selected from *Mantiq al-Tayr* of Attar: حقیقت [truth], کلام [word], پیر [old], جان [soul], نفس [self], we started our study by indicating two translations of each word then we continued by analyzing the text and its structural challenges to find out if the translator’s interpretation is proper or we can consider it as an overinterpretation, in the final section, we studied different mystical sources to verify if the translators represented the accurate interpretations from the text and terms.

The most significant result of this analytical descriptive study is that these two translators followed all intertextual and intratextuality relations in their reading of the text, thus they had chosen proper equivalences which indicates their great knowledge of Attar poems scheme. Anvar and Tassy with their interpretation from each term, their great knowledge about text’s structure and its influence on the reader, tried to represent a target-oriented and meaning-oriented translation. The translators didn’t make an overinterpretation from mystical terms and they tried to interpret the terms as a Model Reader.

Generally, we consider these two translations as two almost successful translations of *Mantiq al-Tayr*. The translators are familiar with the culture and language of the source text, the Islamic mystic, spiritual culture, and Attar’s views. So, they tried to transfer the accurate sense of each term conveying the mystical and symbolic connotation, to the target text. However, considering the fact that we cannot express mystical notions and connotations in the limited frame of words and sentences, finding and replacing the most exact equivalence for each term is the most difficult task. Consequently, we invite other researchers who are interested in translating mystical literary works, to use their spiritual interpretation as well as their subjective interpretation in their interpretation and translation process.

Keywords: Garcin de Tassy, Hermeneutic, *Mantiq al-Tayr*, Mystic terms, Umberto Eco