

رویکرد خاص فرهنگ ایرانی در برگردان پاره‌ای از مفاهیم

عربی

محمدرضا عزیزی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۲)

چکیده

هر فرهنگ، ویژگی و رویکرد ویژه خود را نسبت به جهان پیرامون دارد و تفسیری که از پدیده‌ها نیز ارائه می‌کند، به دلایل گوناگون، متفاوت است. نوع نگاه و قریحه ایرانی، حتی از فرهنگ‌های شرقی و مجاور نیز به کلی متمایز است. از این رو، مفاهیم گرفته شده از فرهنگ و ادب عربی، در فضا و موقعیت فرهنگی جدید به مرور تغییر می‌یابد و با روحیات خاص آن متناسب شده است. پژوهش حاضر به رویکرد ایرانیان در پذیرش برخی از معانی و مفاهیم زبان و ادبیات عربی در قالب مصداق‌های گوناگون اهتمام خواهد داشت. تحول مدلول‌ها، تطوّر نمادها و جلوه‌های فرهنگ عربی در زبان و ادبیات فارسی با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی مد نظر است. به نظر می‌رسد شرایط اقلیمی، تاریخ، نظام عقیدتی و اجتماعی، مناسبت‌های قدرت و غیره در شکل‌گیری این جهان‌بینی و شیوه تفکر، تأثیر داشته است؛ به عبارت دیگر، ایرانیان و عرب‌ها در پذیرش مفاهیم از یکدیگر، منفعل عمل نکرده‌اند و در قبول و ترجمه آن به تناسب ذوق و قریحه خویش دستکاری‌ها کرده‌اند. بسیاری از این دگردیسی‌ها، آرام آرام و به صورت ناخودآگاه در ترجمه از عربی به فارسی و بالعکس صورت گرفته است که امروزه می‌تواند آگاهانه در ترجمه‌های ارتباطی مورد توجه قرار گیرد. این طیف پژوهش‌ها ظرافت‌های زبانی و قومی را به مترجمان می‌آموزد که توجه نکردن بدان ممکن است از رسایی و دلنشینی اثر بکاهد و رنگ و بوی ترجمه به آن بدهد.

واژگان کلیدی: رویکرد فرهنگی، ترجمه، تحول مفاهیم، زبان عربی، زبان فارسی.

* E-mail: Mohammadrazizi@birjand.ac.ir

مقدمه

فرهنگ ایرانی با مجموعه‌ای به هم بافته از آداب و رسوم، دین و مذهب، انباشت تجربه‌ها، نظام اجتماعی، اقلیم، تاریخ و غیره ارزش‌های مشترکی را پرورانده است که جامعه و آن فرهنگ را از دیگر جوامع و فرهنگ‌ها متمایز می‌سازد. در واقع، فرهنگ، شخصیت خاص خود را در نوع نگاه و در نتیجه، رفتار متفاوت افراد یک ملت تحمیل می‌نماید. ایرانیان با ملت‌های شرقی، مشترکات فکری و احساسی فراوانی دارند یا حتی با برخی از ملت‌ها مانند هندیان و عرب‌ها سده‌ها همزیستی و آمیزش داشته‌اند، اما همواره انتقال پاره‌ای از مفاهیم در میان همین فرهنگ‌ها نیز به سهولت و روانی صورت نگرفته است، بلکه هضم، جذب و ماندگاری آن مستلزم تناسب با پیکره و نظام حیاتی فرهنگ مقصد است. پیگیری این مفاهیم وارداتی و میزان تغییر و دستکاری آن، به‌ویژه در فرهنگ‌های در هم تنیده‌ای مانند ایرانی و عربی، بهتر مختصات و خط‌کشی‌های خاص هر فرهنگ را گواهی خواهد داد.

زبان نیز به عنوان جزء و ظرف فرهنگ، قوانین خود را به صورت قهری بر اهل زبان القا می‌نماید. «زبان فارسی با کُلّ امکانات واژگانی و دستوری خود، نظامی است که در میان جامعه فارسی‌زبانان همچون یک قرارداد اجتماعی مقبولیت همگانی یافته است. این نظام از بیرون به فرد منتقل می‌شود، فرد در درون آن متولد می‌شود، با آن رشد می‌کند، آن را به ارث می‌برد و قادر نیست با میل و اراده خویش آن را تغییر دهد» (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۰: ۳۶).

در آنچه از زبان عربی به فارسی منتقل شده، دخل و تصرف دستگاه صوتی ایرانیان در الفاظ عربی، تغییر در ساخت واژه‌ها، تأثیر در منطق و آرایش دستوری برخی جمله‌ها، تطوّر عناصر زیباشناسی و ظرافت‌های معنایی، قابل بررسی و اعتناست. این دگرگونی‌ها در پنج لایه آوایی، صرفی، نحوی، بلاغی و معنایی صورت پذیرفته است و شناسنامه ایرانی به خود گرفته است؛ یعنی لفظ عربی در گام نخست، آن سازگاری را که با معنا داشته از دست می‌دهد (اتلاف لفظ با معنا) و گاه نیز برای همخوانی با دستگاه آوایی ایرانیان دچار تغییرهایی بنیادین می‌گردد؛ مثلاً «هقهقه» در عربی به «قهقهه» در فارسی تبدیل می‌شود

یا ساختارهای نحوی مانند «ماجرا»، «ماوقع»، «إِن قُلْتَ»، «ماشاء الله»، «أنا الحق» و صدها ترکیب دیگر در عربی به ساخت‌های صرفی در فارسی بدل می‌گردند، همچنان‌که بسیاری از تصویرهای ادب عربی جسسته‌جسته در پرتو ذوق ایرانی، تراش خورده، با این فرهنگ سازگار شده است.

این جستار خواهد کوشید دگردیسی معنایی برخی واژه‌ها و جمله‌های عربی را که به زبان فارسی راه یافته، بررسی نماید تا مشخص گردد که چگونه لفظ و جمله در فضا و موقعیت فرهنگی و اجتماعی جدید به راه و رشد خود ادامه داده است و متناسب با روحيات خاصّ ایرانی شده است؟ به عبارت دیگر، چگونه معنای یک واژه یا مؤلفه‌های یک تصویر عربی غالباً به صورت ناخودآگاه در فارسی دستکاری شده است؟ چگونه نمادهای عربی به صورت خام، وارد زبان و ادبیات فارسی و به تدریج ایرانی شده‌اند؟ گفتنی است این تحوّل معنایی تنها ناظر به اقلیم و محیط جغرافیایی جدید نیست، بلکه تجربه‌های زیستی، آداب و رسوم، باورها و به طور کلی، فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی مدّ نظر است. از آنجا که این دست تصویرها و واژه‌های عربی در گذر زمان و به صورت ناخودآگاه، رنگ بومی به خود گرفته‌اند، بهتر است از بررسی یک اثر خاص فراتر رود تا وجه فرهنگی و ذوقی آن بهتر خود را نشان دهد. در مقاله «فرهنگ و ترجمه» در کتاب چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه آمده است که این مطالعات لازم است به مسائل کلی‌تری مانند موقعیت، تاریخ و سنت‌های ترجمه بپردازد و تنها به بحث درباره مفهوم وفاداری در ترجمه محدود نشود؛ زیرا «آنچه اکنون مورد مطالعه قرار می‌گیرد، متن در بستر شبکه نشانه‌های فرهنگی مبدأ و مقصد است (ر.ک؛ لغور و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۴).

پیگیری این طیف مباحث در تاریخ ترجمه و معناشناسی تاریخی، بسیار به کار می‌آید و از ظرافت‌های زبانی و شخصیت متمایز و عواطف خاصّ اقوام و فرهنگ‌ها پرده بر می‌دارد. بسیاری از این نوع تغییرات را مترجم در دنیای سریع امروز می‌تواند با در نظر گرفتن شرایط زبان مقصد، آگاهانه اعمال نماید، به‌ویژه آنکه غالب آثار کلاسیک ادبیات فارسی از بزرگانی مانند فردوسی، سنایی، سعدی، مولوی و حافظ به صورت معنایی ترجمه شده‌اند و از ارتباط و تأثیر با مخاطب عرب‌زبان بازمانده‌اند.

طی قرن‌های متمادی، دو فرهنگ ایرانی و عربی، ارتباط نزدیک و تعامل تنگاتنگ با یکدیگر داشته‌اند. بی‌گمان شاهراه ارتباطی این دو فرهنگ، ترجمه از عربی به فارسی و بالعکس بوده است. از این رو، پیگیری زاویه دید مقاله حاضر در تعاملات فرهنگی دو زبان، زمینه حاصلخیزی است که نمونه‌ها و ظرافت‌های فراوانی را به دنبال خواهد داشت. اما در بررسی کمّ و کیف این ظرافت‌ها، پژوهشی مستقل یافت نشد، بلکه دانشمندانی مثل ابن اثیر، جاحظ، عبدالوهاب عزام، صلاح الصّاوی و دیگران در این موضوع به صورت پراکنده، اظهار نظر کرده‌اند که در بطن مقاله از آنها بهره خواهیم برد.

نمود و نمایش شخصیت و نگاه خاص ایرانیان و عرب‌ها در ترجمه

شاهنامه، از شاهکارهای ادبیات فارسی و یکی از آثار حماسی جهان به شمار می‌رود. فتح بن علی بُنداری آن را به زبان عربی ترجمه می‌کند. بُنداری ایرانی بود، در اصفهان به دنیا آمد و در همانجا نیز بزرگ شد. او تنها برای مدت کوتاهی به منظور دریافت صله به سبب ترجمه *شاهنامه* در شام اقامت گزید (ر.ک؛ بُنداری، ۲۰۱۰م: ۹۷). اما این ترجمه هیچ‌گاه در ادبیات عربی با استقبال روبه‌رو نشد. «ترجمه بسیار معتبر بُنداری (سده ۷ ق/ ۱۳م). چنان گمنام و مهجور مانده بود که قرن‌ها نسخه آن را گمشده می‌پنداشتند» (آذرنوش، ۱۳۹۱: ۲۶۷). عدم استقبال از *شاهنامه* و یا حتی خرافه و بی‌اساس دانستن اسطوره‌های ایرانی (ر.ک؛ بُنداری، ۲۰۱۰م: ۲۸، ۳۰، ۴۷ و ۱۰۰) نمی‌تواند سراسر ریشه در تعصب و جانبداری عرب‌ها داشته باشد؛ زیرا از قرن‌ها پیش، حکمت اخلاقی ایرانیان به عربی منتقل و دلنشین عرب‌ها شده است و زیبایی اساساً مقاومت‌بردار نیست. به نظر می‌رسد *شاهنامه* به عنوان یک اثر جهانی با ذوق عرب و دنیای شعر و شاعری او همخوان نیست، چه او اساساً شرایط سرودن حماسه را در فرهنگ خود نداشته است. از این روست که به دست یک ایرانی به عربی برگردان شد، اما در طول هفت قرن گذشته، مغفول ماند. همچنین از زمانی که استاد عبدالوهاب عزام *شاهنامه* را تصحیح نمود، تنها کاربردی آموزشی و پژوهشی در جامعه عرب یافته است.

«انسان بر حسب خوی و خصلت طبیعی و روانی، اندیشه‌های خود را بیشتر به همان سبک و اسلوبی بیان می‌کند که آنها را به همان سبک و اسلوب آموخته است. این سخن

دربارهٔ زبان آموزش نیز صادق است. موسی بن میمون کتاب *دلالة الحائرین* خود را به زبان عربی نوشته است، ولی این کتاب به واسطهٔ صموئیل بن طیّون به زبان عبری در سال ۱۲۰۴ میلادی ترجمه شده است. این ترجمه موجب شده که بسیاری از اندیشمندان یهودی بر اساس انگیزه‌های قومی و نژادی فضای فرهنگی ابن‌میمون و نیز زبان اصلی و اولی کتاب *دلالة الحائرین* او را به بوتۀ فراموشی بسپارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۵۱). بازنمود این رویکرد متفاوت، مصداق‌های جزئی متعدّدی در ساحت دو زبان و ادبیات و فرهنگ آنها داشته است؛ یعنی تصویری عربی کم‌کم قالبی ایرانی به خود گرفته است و با اقلیم آن سازگار شده که به گزارش چند نمونه از آن می‌پردازیم: کنایهٔ «قرّة العین» در زبان عربی، «خنکای چشم» فهمیده می‌شود، ولی به «نور چشم» در فارسی ترجمه می‌گردد. این کنایه مدت‌ها در زبان و ادبیات فارسی نیز با همان تعبیر عربی به کار می‌رفت:

«قرّة العین من آن میوهٔ دل یادش باد که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد»
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶۴).

هرچند این عبارت عربی در فرهنگ ایرانی به وفور استفاده شده، اما امروزه دیگر در زبان فارسی کاربرد کمی دارد و ایرانیان «نور چشم» را البته بیشتر می‌پسندند و به کار می‌گیرند. «قرّة العین به معنی «نور چشم» معنی تازه‌ای است که از قرن دهم مستعمل شده» (همایون فرّخ، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸۸) و به نظر می‌رسد توجه به نور و روشنائی برای هم‌رنگ و همسو کردن این مفاهیم در ژرف‌ساخت ذهن و به تبع آن، زبان ایرانی وجود دارد. او به «سوی چراغ» سوگند می‌خورد و زمانی که به چیزی امید دارد، دلش روشن است، یا فرزند چراغ دل است، همان‌گونه که از «عقیم و سترون بودن زنی» به «کوری اجاق» و از «بی‌وارثی کسی» به «کوری چراغ» و غیره (ر.ک؛ ثروت، ۱۳۷۹: ۱۴۵) تعبیر می‌کند. از این رو، اگر عرب از دورهٔ جاهلی بر قبر مردهٔ خویش طلب باران می‌کند، ایرانی آرزوی نور دارد: «خدا به قبرش نور ببارد!» عرب، تشنهٔ دیدار کسی می‌شود: «أنا عطش إلی لقائق» و ایرانی با دیدن کسی، چشمش روشن می‌گردد.

ضرب‌المثلی در ادبیات عربی وجود دارد که می‌گوید: «لَا يَضُرُّ السَّحَابَ نُبْحَاحُ الْكَلْبِ» (الطّرابلسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۳)؛ یعنی «پارس سگ به ابر آسیبی نمی‌رساند». اما وقتی به

فارسی و به‌ویژه شعر راه می‌یابد، «نعلاً بالتعل» ترجمه نمی‌شود، بلکه تغییر جزئی در آن صورت می‌پذیرد:

«مهتاب که نور پاک دارد، از بانگ سگی چه پاک دارد»
(دهخدا، بی‌تا: ذیل «مهتاب»).

یا مولانای بلخی می‌گوید:

«مه فشانند نور و سگ و ع و ع کند سگ ز نور ماه کی مرتع کند؟»
(مولوی، ۱۳۷۵: ۹۸۵).

یکی از دلایلی که متن در زبان مقصد، رنگ و بوی ترجمه نمی‌دهد و مخاطب آن را رسا و از خود می‌داند، در نظر گرفتن همین ظرافت‌های فرهنگی است؛ به عنوان مثال، المُنخَلّ البشکری به گفته دودپوتا در عربی گفته است:

«فَدَفَعْتُهَا وَ تَدَفَعْتُ مَشَى الْقَطَاةِ إِلَى الْعَدِيرِ»
(التبریزی، ۱۹۶۴م: ۴۳۲).

یعنی؛ او را راندم و او هم مرا راند و ما به سان سنگخواره به سوی آبگیر رفتیم.

اما منوچهری دامغانی به جای مرغ سنگخواره، طاووس می‌گوید: «چونان که طاوس به سوی چشمه رود» (دودپوتا، ۱۳۸۲: ۶۰).

شتر در اقلیم خشک و بی‌مهر شبه‌جزیره نقش حیاتی و تعیین‌کننده‌ای دارد. از این رو، تصویر این حیوان در شعر عرب، به‌ویژه در ادبیات پیش از اسلام، موشکافانه و دقیق است، ولی در سده چهارم و پنجم ادبیات فارسی، تصویری کلی و به دور از واقعیت دارد و هرچه بیشتر از قرون مذکور در ادبیات فارسی فاصله می‌گیریم، از حضور این حیوان و توصیف آن نیز کاسته می‌شود. در کتاب الوقوف علی الأطلال فی الشعر الفارسی آمده است: «ارزش این حیوان در نگاه شاعر عرب با شاعر ایرانی تفاوت دارد. شتر برای عرب در قدیم، غذا، لباس، مأوا و رفیق راه بود. از این رو، توصیف‌های شاعر عرب، ظاهری همراه با حس درونی اوست. اما توصیف‌های شاعر ایرانی عموماً ظاهری یا حتی خرافی است» (عبدالسلام عاشور، ۲۰۰۱م: ۱۶۱). به دلیل همین اهمیت و احترام است که ابن‌المعتز در بیان سخنوری امام علی^(ع) سروده است:

«يُقَلِّبُ فِيهِ فَمِهُ مِقْوَلًا كَشَقَشَقَهُ الْجَمَلِ الْمُصْعَبِ»
(مجانى/الحدیثه...، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۷۰).

یعنی؛ در دهان، زبانی را چونان شقشقه شترِ نرِ عظیم‌الجثه می‌چرخاند.

«شقشقه» چیزی مانند شش است که در هنگام هیجان از دهان شتر خارج می‌شود. «ذو الشقشقه» کنایه از «سخنوری» است (ر.ک؛ همان) و «الفحل»، «شتر نر بزرگ» است و «الشعراء الفحول» و «العلماء الفحول» به معنای «شاعران و دانشمندان برجسته» و به عنوان یک صفت پسندیده در زبان عربی فهمیده می‌شوند، اما برای ارتباط با مخاطب فارسی‌زبان باید بومی شود. از نظر زیباشناسی، عرب، دهان معشوق را زیبا و خندان می‌بیند و می‌گوید: «فَمَكَّ الْيَاقُوتُ» یا «تَعْرُكُ بَاسِمٍ». «تغر» به معنای «دهان» یا «دندان‌های پیشین» است. متن‌بی در ستایش سیف‌الدوله گوید:

«تَمَرُّ بِكَ الْأَبْطَالُ كَلِمَى هَزِيمَةٍ وَ وَجْهَكَ وَضَّاحٌ وَ تَعْرُكُ بَاسِمٍ»
(المتنبی، ۱۹۸۳م: ۳۸۷).

یعنی؛ پهلوانان، مجروح و شکست‌خورده از کنار تو عبور می‌کنند، در حالی که چهره تو نورانی و دهان تو خندان است.

اما در فارسی، لب، لعل است و خندان. همچنین در ادبیات عربی، «نخله» و در ادبیات فارسی «سرو» کنایه از «زن خوش قد و قامت» است:

«أَيَا نَخْلَتِي وَادِي بُوَانَةَ حَبْدًا إِذَا نَامَ حُرَّاسُ النَّخِيلِ جَنَّاكُمَا
فَطَيْبِكُمَا أَرْبَى عَلَى النَّخْلِ بِهَجَةٍ وَ زَادَ عَلَى طُولِ الْفَتَاءِ فَتَاكُم»
(ابن ابی‌ریعه، بی‌تا: ۲۰۵).

در این ابیات، مقصود از نخل دشتِ بوانه، معشوق شاعر است و «حراس النخيل» نیز پاسبانان حریم وی بودند.

به گواهی استاد زرین‌کوب، حافظ در بیت ذیل به شاعر ناشناخته‌ای در ادبیات عربی نظر داشته است و گفته است:

«به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

«فَاجْعَلُوا إِن مُتُّ يَوْمًا كَفَنِي وَرَقَّ الْكَرَمُ وَ قَبْرِي مَعَصْرَه»
(زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۱).

شاعر عرب به بازماندگان وصیت می‌کند که پس از مرگ، کفنم را از برگ تاک و قبرم را کارگاه آب انگوری کنید، اما حافظ همان مفهوم را با الفاظ و ساختی متفاوت بیان می‌کند. او به جای برگ تاک، تابوت از چوب سرو می‌خواهد که «بلندبالا» نیز در پایان بیت با این درخت پُر رمز و راز در فرهنگ ما مناسبت ظریفی برقرار می‌کند.

اعراب، پیش از اسلام، زراعت و صناعت را به دیده حقارت نگریسته‌اند (ر.ک؛ الفاخوری، ۱۳۷۷: ۱۴). بنابراین، مؤلفه‌های معناساز در زبان عربی کهن غالباً بر بنیاد دامداری و دامپروری است؛ مثلاً ارتباط نداشتن شخص با کاری در قالب نداشتن شتر در آن موضوع بیان می‌شود: «لَا نَاقَةَ لِي وَلَا جَمَلًا»، اما ایرانیان این مفهوم را با «سر و ته پیاز» تعبیر می‌کنند. عرب در بازخورد و پیامد منفی کار بد به بدکار می‌گوید: «الْقَرِيبَةُ لَا تَخِيرُ إِلَّا عَلَي رَأْسٍ مِّن يَحْمِلُهَا»؛ یعنی مشک بر سر حامل آن پاره می‌شود. ایرانی همین معنا را به مدد طبیعت کشاورزی و نیمه‌خشک خود بیان می‌کند: «چاه‌کن همیشه ته چاه است».

همچنین، تغییر شن به برف در فهم و نیز احیاناً برگردان عبارت «إِلَى مَتَى سَتَبْقَى ذَافِنًا رَأْسَكَ فِي الرَّمَالِ»؛ یعنی «تا کی می‌خواهی سرت را زیر برف نگه داری؟!» ریشه در شرایط طبیعی دو اقلیم دارد. ترجمه تحت‌اللفظی در هر یک از این دو کنایه، زیبایی تصویر را در نگاه مخاطب از بین خواهد برد؛ زیرا «سر زیر برف کردن» برای شنونده ایرانی و «سر زیر شن پنهان داشتن» برای شنونده عرب، برآمده از زندگی و انباشت تجارب آنان دارد. مطلوب هر دو کنایه، توصیه به فریب ندادن خود است. افزون بر این، در فرهنگ ما «کبک سر در برف فرو می‌برد و گمان می‌کند که کسی او را نمی‌بیند» و در فرهنگ عرب، «شترمرغ سر در شن می‌نماید». یا عرب‌ها می‌گویند: «سَقَلَهُ عَلَي قَدِّ بَقْلِهِ». «الشقل» همان «الشدف» به معنای «آب با دلو از چاه کشیدن» است و «البقل»، «مزرعه و سبزی‌کاری» است. مقصود اینکه آبی که آن مرد نیاز دارد، به اندازه زمین کشاورزی اوست. در این تصویر، زندگی و طبیعت عرب به موجزترین شکل ممکن نشان داده می‌شود، اما در زبان فارسی واژه‌های

اصلی به کلی در مَثَلی با همین مفهوم، رنگ محیطی به خود می‌گیرند و رنج او در آنچه نعمت عرب است، تجلی می‌یابد: «هر که بامش بیش، برفش بیشتر». به نظر در گرمای سوزان شبه جزیره، حضور ابر در آسمان، هم ذی‌قیمت و مغتنم است. از این رو، در بخشندگی کسی گفته می‌شود: «أنتَ سَخَابٌ»، اما در فارسی، مشبّه‌به، باران است. چرا عرب، قَلَّة کوه را «أَنفُ الْجَبَلِ» و ایرانی آن را «سَر کوه» می‌نامد؟! یا از «سَر به آسمان داشتن» در فارسی، «مغرور» و از «شَامِخُ الْأَنْفِ»، «متکبر و خودشیفته» در عربی کنایه می‌شود؟! کعب بن زهیر در قصیده بردیه در ستایش رسول خدا^(ص) گفته است:

«شُمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالٌ لَبَّسُوهُمْ مِّنْ نَّسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ».

«العرانین» جمع «العرنین» به معنای «سَر بینی» است و «شُمُّ الْعَرَانِينَ»، کنایه از «عزت و مناعت طبع ایشان» است، اما در لغت، کسانی هستند که بینی‌هایی بلند دارند (ر.ک؛ *مجاننی الحدیثه...*، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۱۶). یا عبارت «كَسَرَ أَنْفَهُ» را در عربی، «سرنگون شد» و «استتأف» را «از سرگیری» ترجمه می‌کنند.

بررسی آنچه ایرانیان از فرهنگ عربی مانند قرآن کریم، سنت حضرت محمد^(ص)، حضرت علی^(ع) و سایر ائمه اطهار^(ع) دوست دارند، روشن خواهد کرد که آنان رویکردی متفاوت نسبت به این مفاهیم دارند. فی‌المثل کنایه‌هایی همچون: «مو سلسله‌گوی قلم، چهره‌آرا، سلطان معشوقان، مدنی برقع مکی نقاب، عبهر لرزان گیسوی رسول^(ص)، کحّال شریعت، گلگونه اَدیم آدم، هادی مهدی غلام، مهر شریعت، مشعل گیتی‌فروز، ماه یمانی، خسرو هشتم بهشت، جان عالم، بهشتی‌رو، رسول عاطفه و شاه مقربان درگاه، همه کنایه از پیامبر اسلام^(ص) دارند و بیانگر نگاهی زیباشناسانه و عاطفی به آن حضرت است. یا چرا ایرانیان باید از دین اسلام به دم بلبل، دم طاووس، رشته پُر مهر، شمع هدی و... یا از فرشتگان به مرغان اولی اَجِنِحَه، طیور سِدْرَه، طاووس پَران اَخْضَر، طاووس خُلْد، طایر قدسی، مُفَرَّح گردان فلک و... کنایه بیاورند؟ آنان از خازن بهشت به دهقان خلد و از شیطان به شعله‌زاده یا از ملائکه به سبزپوشان فلک تعبیر نموده‌اند (ر.ک؛ عزیز، ۱۳۸۹: ۷۵). آنچه در این میان، جلب توجه می‌کند، نگاه غزلواره‌ای است که در پاره‌ای از کنایه‌های

فارسی گنجانده شده است و نگار، معشوق، گیسو، ابرو و سایر واژه‌های مرتبط با فضای غزل در این ترکیب‌ها قابل تأمل است که کمتر در نگاه واقع‌بین عرب‌ها دیده می‌شود.

از زمانی که تصویر یا مفهومی به صورت خام وارد زبان و فرهنگی می‌شود، معمولاً خیلی دیر وجه بومی به خود می‌گیرد. ممکن است به صورت تحت‌اللفظی و با توجه به ساختار زبان مبدأ در زبانی مانند فارسی به کار رود، اما با گذشت زمان و در صورتی که ضرورت وجود آن در زبان مقصد تأیید شود، رنگ و بوی بومی می‌گیرد و در محیط جدید رشد می‌کند؛ به عنوان مثال، حدیث و ضرب‌المثل «الکلامُ یَجْرُ الكَلامُ» در ابتدا به «از حدیث، حدیث شکافد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۹۰) یا «از سخن، سخن می‌شکافد» (همان: ۲۲۰) ترجمه می‌شود و فعل «یَجْرُ» به «شکافتن» ترجمه شده که بعدها به ضرب‌المثل «حرف، حرف می‌آورد» تبدیل می‌شود.

عبدالوهاب عزّام در مقدمه ترجمه شاهنامه، ایرانیان را شیفته اطناب و داستان‌گویی می‌داند. از دلایل او هم داستان حضرت یوسف^(ع) در قرآن و لیلی و مجنون در ادبیات عربی است که هیچ شاعر عربی آن دو را به رشته نظم نکشیده، اما شاعران ایرانی بارها و به شیوه‌های گوناگون، داستان یوسف^(ع) و لیلی را به شعر سروده‌اند یا ترجمه کلیله و دمنه به فارسی است که با توصیف‌های مفصل و عبارت‌های مکرر تقریباً چهار برابر نمونه عربی آن شده است. ابن‌اثیر نیز در المثل السائر و در تأیید این خصوصیت ایرانیان آورده است: «شاعر ایرانی کتابی را در شرح و احوال داستانی از آغاز تا پایان به شعر می‌سراید و در عین حال، اثر او در نهایت شیوایی و رسایی به زبان فارسی است؛ کاری که فردوسی در سرودن کتابش موسوم به شاهنامه انجام داد. شاهنامه در شصت هزار بیت، تاریخ ایران را در بر می‌گیرد. سخنورانشان بر این باورند که در زبان فارسی از آن فصیح‌تر وجود ندارد» (بنداری، ۲۰۱۰م: ۲۵). گفتنی است شاهنامه نیز وقتی به عربی ترجمه می‌شود، یک‌سوم کمتر می‌شود (ر.ک؛ همان: ۹۸).

این نگاه ویژه در فرهنگ ایرانی گاه نیرومندترین نمادهای لذت‌جویی مانند شراب و مستی را در خود هضم کرده است و معنای خاصی به آن بخشیده است و رند، خراباتی، پیرمغان و غیره از این دست ساخته است. گاه در ادبیات فارسی می‌توان غزل‌های با مضمون کاملاً زمینی و مادی یافت، اما مقصود شاعر، صرفاً عارفانه است. استاد حمیدیان در

کتاب شرح شوق، غزلی از اوحدی، شاعر عارف سده هشتم، به طور کامل می‌آورد که در آن «کوچکترین قرینه‌ای (صارفه و معینه) در شعر نیست که دلالت بر منظور غیر اروتیک، مثلاً عرفانی داشته باشد. به راستی خواننده از کجا باید بداند که شاعر عارف است و قصد او بیان وصال عارفانه، همراه با جلب سرزنش خلق جهت بیان این مطالب قبیح (در عرف جامعه حاضر) به شیوه ملامت‌یان است؟» (حمیدیان، ۱۳۸۹: ۴۵۶).

نگاه عرفانی در ادبیات عربی هم وجود داشته، اما این صبغه تند ملامت‌خواهی، صوفی‌گری، قلندری، لادری‌گری و مانند آن در عربی به نظر کم‌رنگ‌تر است. نگاه متفاوت، برداشت و در نتیجه، رفتار متفاوت را نیز به همراه آورده است و در مسائل حقوقی و قضاوت عرب‌ها نسبت به ایرانیان و بالعکس گاه پیامدهای هولناکی به دنبال داشته است و بزرگانی مانند حسین بن منصور حلاج، فضل‌الله استرآبادی و بسیاری دیگر را به تهمت زندق‌ه به مسلخ برده است.

از نظر اعتقادی نیز «شکاف و فاصله میان فلسفه یونانی و اصول مسلم اسلامی نیز مسئله‌ای نبود که برای اشخاص بصیر و صاحب‌نظر پوشیده مانده باشد. به همین دلیل، بعد از زمان ترجمه آثار یونانی و انتقال اندیشه‌های فلسفی به جهان اسلام نوعی نزاع و کشمکش در میان متفکران به وقوع پیوست و در این برخورد و کشمکش ماجراهای فکری فراوانی به وجود آمد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۶۸). ابن‌سینا در انتقال فلسفه ارسطو به زبان عربی، برخی از جرح و تعدیل‌هایی را انجام می‌دهد که از سوی ابن‌رشد که خود نیز فیلسوف برجسته، فقیه بزرگ و قاضی شهر بوده، متهم به خیانت و عدم امانت‌داری می‌شود. ابن‌رشد، فارابی و ابن‌سینا را متهم کرده که برای نزدیک شدن به متکلمان دست به تأویل زده‌اند و از طریق تأویل، به تباه شدن فلسفه کمک کرده‌اند (همان: ۱۶۸).

شناسنامه ایرانی پاره‌ای از واژه‌های عربی در فارسی

واژه به عنوان کوچکترین واحد معنادار زبان، وقتی به زبانی دیگر منتقل می‌شود، دستخوش تغییرهایی می‌گردد. «از آنجا که از سویی مرزبندی معنایی واژگان منطبق بر مرزبندی قرینه‌ای در جهان خارج نیست و در نتیجه، زبان تصویر کاملی از واقعیت به دست نمی‌دهند و از سوی دیگر، زبان‌ها حوزه‌های معنایی را به گونه‌های متفاوت برش می‌زنند و

در نتیجه، تصاویر گوناگونی از واقعیت رسم می‌کنند» (صفوی، ۱۳۸۸: ۲۴). این تغییرها در دو حوزه ساخت و معنا در فضای جدید زبانی قابل بررسی است. در پژوهش‌های ادبی، شمار واژه‌های عربی که به فارسی طی دوره‌های گوناگون راه یافته، فارغ از نوع واژه‌ها از عوامل سبک‌ساز زبان فارسی شده است. «واژه هم شناسنامه‌تر از دیگر سازه‌های زبان است و هم چونان انسان، زنده و پویاست. آیا ویژگی‌هایی همچون تولد، امتزاج و ازدواج، مهاجرت، مرگ و احیا، شکستگی، تغییر هویت، تاریخ‌مندی، نشان‌داری و تعلق به گروه‌های اجتماعی و فرهنگی کافی نیست که این سازه زبانی به یک عامل شفاف برای تعیین مشخصه‌های سبک بدل شود؟!» (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۰: ۲۴۹).

واژه‌های عربی «در نیمه دوم قرن پنجم قمری، از ۵۰ درصد نیز فراتر رفت و در سده ششم، هفتم و هشتم به ۸۰ درصد بالغ شد» (بهار، ۱۳۴۹، ج ۱: ۲۷۴). به طور کلی نیز «درصد واژگان عربی (اعم از عین واژه عربی یا فارسی شده، مرکب یا عبارات و جملات مانند هزاران ضرب‌المثل و کلمه سائره) در فارسی از شاهنامه فردوسی تا مجله زن روز بررسی شد و به میانگین بین ۶۰ تا ۶۵ درصد عربی در فارسی رسیدیم» (خرم‌شاهی، ۱۳۹۰: بیست و نه).

پیش‌زمینه تاریخی و فرهنگی مشترک میان ایرانیان و عرب‌ها، فرصت‌ها و چالش‌های خاص خود را فراهم آورده که ممکن است در دیگر زبان‌ها وجود نداشته باشد. به عنوان نمونه، رفت و برگشت آزاد واژه‌ها طی قرن‌ها موجب پویایی و باروری دو زبان شده است. «ترزبان» مانند ترگل و تردست از فارسی به عربی رفته است و در دستگاه آوایی زبان عربی به «ترجمان» تبدیل شده است و قابلیت اشتقاق یافته است. امروزه ما از مشتقات آن در فارسی مانند مترجم و ترجمه را استفاده می‌کنیم یا واژه «کوهستان» در عربی «قوهستان» شده است. اطلاق «قهستان» بر بخشی از جنوب خراسان موجب تمایز با کوهستان و در نتیجه، غنای لغوی فارسی شده است.

بسیاری از واژه‌های عربی نیز طبق طبع و ذوق ایرانیان ساخته شده‌اند و هویت ایرانی گرفته‌اند. از این برساخته‌ها می‌توان به واژه‌هایی مانند «تَسَلُّس، تَفَرِّج، نَزَاکَت، تَنَقَّلَات و تَمَاشَا» در فارسی اشاره کرد که در عربی اصالتی ندارند. «تَسَلُّس، مصدر عربی از کلمه فارسی سالوس است؛ سالوس ورزیدن و ریا کردن. نظیر: تَحَرُّمُز از ترکیب حرامزاده، نَزَاکَت

از کلمه نازک» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۸۸۰). یا زرق، نفاق و ریاست؛ «یعنی خود را دوست یا دیندار یا نیک جلوه دادن و در باطن، دشمن و بی‌دین و یا بد بودن. در فارسی فراوان به کار رفته است، ولی در کتب لغت عربی نیامده است و اصل آن معلوم نیست. معنی کهن‌تر آن، حقه‌بازی، تردستی و چشم‌بندی و شعبده است» (نصرالله، ۱۳۸۳: ۹۷). عجیب آن که واژه‌هایی بر وزن صیغه‌های عربی از لغات فارسی ساخته‌ایم و به کار برده‌ایم و گاه نیز عرب قدیم و معاصر را به استعمال آن واداشته‌ایم. (ر.ک؛ دهخدا، بی‌تا: مقدّمه/لغتنامه).

گاه نیز عناوین و عبارات‌ها در فارسی و عربی، طرز فکر و اعتقاد گروهی خاص را بیان می‌کند. ابن مسکویه در تجارب‌الأمم از خلیفه و دارالخلافه عباسیان با عنوان «سلطان» و «دارالسلطان» یاد می‌کند؛ زیرا به گفته مترجم اثر، بسیاری از ایرانیان، خلافت عرب را از دیدگاه ایدئولوژیک و سیاسی تنها به عنوان سلطان و نه امام پذیرفته بودند (ر.ک؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۵: پاورقی ۲۳۰). از جمله این عبارات‌های اعتقادی و مذهبی «علیه‌السلام، کرم‌الله وجهه، صدق‌الله العظیم، صدق‌الله العلی العظیم، چهار تکبیر» و غیره است.

واژه‌هایی عربی هم در فارسی وجود دارند که با وجود ساختی کاملاً مشابه، معنایی کاملاً متفاوت در دو زبان القا می‌نمایند. از جمله، «حوصله (صبر در فارسی و چینه‌دان در عربی)، صورت (چهره/عکس)، میمون (حیوان مشهور/مبارک)، منظور (مقصود/قابل رؤیت)، شراب (نوشابه الکلی/هر نوشیدنی)، اسباب (وسایل/سبب‌ها)، شوکت (عظمت/چنگال)، برق (الکتریسته/تلگراف)، ملت (مردم/دین)» (یحیی معروف، ۱۳۸۰: ۹۰)، خال (نقطه سیاه بر پوست/دایی)، محنت (گرفتاری/آزمایش)، ایراد (عیب/بیان)، حریص (آزمند/مشتاق) و غیره است. «واژه‌های عربی غالباً معنای اصلی و دلالت خود را در جریان استعمال در فارسی دری از دست می‌دهند. هرچند این واژه‌ها در فارسی بر اساس اصول اشتقاق در عربی ساخته شدند، اما در معنا متفاوتند» (الصاوی، ۱۳۷۶: ۲۳).

همچنین بسیاری از ریزه‌کاری‌های ساخت واژه‌های عربی در فارسی از بین می‌رود و تنها کلیتی از آن در فارسی به کار می‌رود؛ زیرا در زبان ترکیبی فارسی، ساخت واژه چنین معنایی را افاده نمی‌کند؛ مانند: «ضربة، لطمه، نشئه، طعنه» و غیره که اسم مره می‌باشند، اما

در فارسی بر یک بار انجام کار دلالت نمی‌کنند یا «در عربی جمع قَلَّة و کثرة با شرايطی به جای یکدیگر به کار می‌روند و در فارسی بدون هیچ شرطی این دو به جای هم استعمال می‌شوند؛ مانند اوراق امتحانی، اشکال هندسی که همه جمع قَلَّة به معنی کثرة هستند» (فرشیدور، ۱۳۷۳: ۸۶). برخی از این کلمات عربی در ابتدا مقید به معنای اصلی در زبان مبدأ می‌باشند، اما به مرور معنای آنها تغییر می‌یابد. «صدا» دست کم تا عصر حافظ به معنای «پژواک و انعکاس صدا» آمده است:

«زین قصه هفت گنبد افلاک پُر ز صداست
کوته نظر ببین که سخن مختصر گرفت»
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳۹).

یا «تفرّج در اصل به معنی گشایش یافتن و از تنگی و دشواری بیرون شدن است و در زبان فارسی، چون پس از سیاحت، سیر و گردش در باغ و بوستان دل آدمی از تنگی بیرون می‌شود و روح افسرده گشایشی می‌یابد، مجازاً آن را به معنی سیر و سیاحت در باغ و بوستان در نظر گرفته‌اند و به کار می‌برند» (همایون‌فرخ، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۷۴۴). علامه دهخدا نیز در مقدمه لغتنامه، عوض کردن معانی کلمات عربی مانند رعنا و اعزام را از جمله تصرفات ایرانیان برمی‌شمرد.

حیات نام‌ها (= دال‌ها) ارتباط مستقیم با مدلول‌ها دارد. تا زمانی که مدلول در روابط اجتماعی، کارایی و رسایی خود را از دست ندهد، دال نیز زنده است و به حیات خود ادامه می‌دهد، اما آنگاه که مدلول، دیگر یک نیاز اجتماعی نباشد، یا همراه دال به گورستان کتاب‌های لغت سپرده می‌شود، یا جای خود را به مدلول جدیدی می‌بخشد (ر.ک؛ ذوالنور، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

همچنین بسیاری از این واژه‌های عربی هنگامی که از موطن اصلی خود به سوی فرهنگ ایرانی مهاجرت می‌کنند، پاره‌ای از لطافت‌های معنای خود را از دست می‌دهند و به کلیتی بسنده می‌نمایند؛ مثلاً در اصل «جوزا، مؤنث جوز و آن قوچی است که از ناحیه کمر، سفیدرنگ می‌باشد» (سودی بسنوی، ۱۳۷۰: ۱۸۵۹) یا غصه «در لغت لقمه‌ای را گویند که هنگام خوردن در گلو گیر کند» (همان: ۱۳۱۹). این قبیل واژه‌ها که کم هم نیستند، در

فارسی به معنای کلی آن بسنده می‌شود که البته از ارزش ادبی آن نیز کاسته می‌شود. از این رو، غور و مذاقه در ریشه و معنای اصلی این واژه‌ها، در پرتو پژوهش‌های معناشناسی تاریخی، البته ضرورت می‌یابد، به‌ویژه آنکه در روزگار معاصر به این کلمات به عنوان کلمات بیگانه و دخیل نگریسته می‌شود و از شناسنامه و هویت ایرانی آنان بسیار غفلت ورزیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

مؤلفه‌های فرهنگ ایرانی و عربی، علی‌رغم همجواری و سده‌ها همزیستی دو قوم، از هم متمایز است. از این رو، رویکرد و تفسیری که از جهان پیرامون در زبان و ادبیات خود ارائه می‌دهند، نیز خاصّ و متفاوت است. به نظر می‌رسد شرایط اقلیمی، تاریخ، نظام عقیدتی و اجتماعی، مناسبت‌های قدرت و غیره در شکل‌گیری این جهان‌بینی و شیوه تفکر دو قوم تأثیر داشته است. از این رو، زبان فارسی و عربی در پذیرش مفاهیم یکدیگر، منفعل عمل نکرده‌اند. بلکه در ترجمه آن، متناسب با ذوق و قریحه خویش دستکاری‌ها نموده‌اند؛ به عبارت دیگر، یک فکر و اندیشه عربی برای سازگاری در فضای فرهنگی جدید، کم‌کم در قالب‌ها و نمادهای خاصّ ایرانی ظاهر شده است. گاه این رویکرد متفاوت موجب شده که اساساً مفهومی را در فرهنگ مجاور نپذیرند، چنان‌که نوع ادبی و بااهمیت حماسه در ادبیات فارسی چنین است و در میان عرب‌زبانان دولت قبول نمی‌یابد و ترجمه آن قرن‌ها مهجور می‌ماند. شگفت آنکه در پرتو این نگرش خاص، گاه آشکارترین دال‌ها مانند صوفی و شراب در برهه‌ای از تاریخ ما مدلولی متضاد می‌یابند. ممکن است ترجمه تحت‌اللفظی و رواج پاره‌ای از ضرب‌المثل‌ها و کنایات عربی، نقض غرض مقاله حاضر باشد، اما باید توجه داشت که بسیاری از این عبارات، فاقد عناصر بومی و خاصّ فرهنگ عربی است، بلکه اندیشه، عاطفه‌ای انسانی یا حکمتی همه‌پسند را در بر دارد که به راحتی قابلیت انتقال می‌یابد. در اثر این رویکرد، واژه‌هایی از میان انبوه واژه‌های عربی گزینش شده‌اند و پس از به‌کارگیری، همسو با فضا و نظام واژگانی فارسی، تغییر و تطوّر معنایی یافته‌اند. بدین سان، بسیاری از ریزه‌کاری‌های ساختی و معنایی این واژه‌ها در زبان مبدأ، در جریان انتقال بر زمین می‌ریزند و تنها کلیتی از آنها به فارسی منتقل می‌شود؛ به زبانی دیگر، پیوند لفظ و معنای واژه عربی

در زبان فارسی دگرگون می‌شود که از مهم‌ترین دلایل این تغییر دلالت، تغییر فضای فرهنگی و اجتماعی است. همچنین واژه‌های فراوانی در زبان عربی و فارسی می‌توان یافت که ساختی کاملاً مشابه دارند، اما معانی آنها به کلی متفاوت است. برخی از واژه‌ها نیز در صیغه‌ها و وزن‌های عربی ساخته شده‌اند، بی‌آنکه اصالتی در عربی داشته باشند، پنداری زبان و ادبیات فارسی به دنبال گمشده خود در عربی بوده است.

منابع و مأخذ

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۹۱). *حافظ (زندگی و اندیشه)*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. به اهتمام اصغر دادبه. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۴). *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*. تهران: طرح نو.
- ابن ابی‌ربیع، عمر. (بی‌تا). *دیوان*. بیروت: دار القلم.
- ابن مسکویه رازی، ابوعلی احمد. (۱۳۷۶). *تجارب الأمم*. ترجمه علی نقی منزوی. ج ۵. تهران: توس.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. تصحیح دکتر محمدجعفر باحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن.
- ثروت، منصور. (۱۳۷۹). *فرهنگ کنایات*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان حافظ*. تصحیح علامه قزوینی و دکتر قاسم غنی. به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار. چاپ چهارم. تهران: انتشارات اساطیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۹). *شرح شوق: شرح و تحلیل بر اشعار حافظ*. تهران: قطره.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۰). *ترجمه کاوی*. تهران: ناهید.
- دودپوتا، ع. م. (۱۳۸۲). *تأثیر شعر عربی بر تکامل شعر فارسی*. ترجمه سیروس شمیس. تهران: صدای معاصر.
- دهخدا، علی‌اکبر. (بی‌تا). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذوالنور، رحیم. (۱۳۸۰). *رفتارشناسی زبان تاریخی؛ تطوّر واجی، صرفی، نحوی و معنایی زبان فارسی تاریخی*. تهران: طهوری.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *از کوچۀ زندان*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۷۰). *شرح سودی بر حافظ*. ترجمه دکتر عصمت ستارزاده. چاپ ششم. تهران: انتشارات زرّین و انتشارات نگاه.

الصّاوی، صلاح. (۱۳۷۶). *دیوان العشق*. تهران: مرکز النّشر الثّقافی رجاء. صفوی، کورش. (۱۳۸۸). *هفت گفتار درباره ترجمه*. چاپ نهم. تهران: نشر مرکز. الطرابلسی البیروتی، ابراهیم الأحذب. (بی‌تا). *فرائد اللّال نظم مجمع الأمثال*. بیروت: المطبعة الکاثولیکیّة.

عبدالستلام عاشور، سمیره. (۲۰۰۱م). *الوقوف علی الأطلال فی الشّعَر الفارسی دراسة مقارنة مع التصیفة العربیّة*. الإسکندریّة: الدّار المصریّة.

عزیزی، ممدرضا. (۱۳۸۹). *بررسی و تحلیل کنایه‌ها در دو زبان و فرهنگ عربی و فارسی*. پایان‌نامه دکتری. به راهنمایی محمد دزفولی. تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

الفاخوری، حنا. (۱۳۷۷). *تاریخ ادبیات عربی*. تهران: توس. فتوحی رودمجنی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی؛ نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.

الفردوسی، أبوالقاسم. (۲۰۱۰م). *الشّاهنامه*. ترجمه نشر الفتح بن علی البنداری. قارنهما بالأصل و أكمل ترجمتها فی مواضع و صحّحها و علّق علیها و قدّم لها الدکتور عبدالوهاب عزّام. تصدیر د. بدیع محمد جمعه. الطبعة الثّانیة. القاهرة: دار الکتب و الوثائق القوميّة.

فرشیدور، خسرو. (۱۳۷۳). *عربی در فارسی*. چاپ ششم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۳). *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوآر. *المجانی الحدیث عن المجانی الأب شیخو*. (۱۴۱۹ق). اداره فؤاد افرام البستانی. قم: ذوی القربی. المتنبی، أبو الطیب. (۱۹۸۳م). *دیوان المتنبی*. بیروت: دار بیروت.

معروف، یحیی. (۱۳۸۰). *فنّ ترجمه؛ اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی*. تهران: انتشارات سمت.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. تصحیح، إعراب و فرهنگ لغات از عزیزالله کاسب. از روی نسخه رینولد نیکلسون. چاپ سوم. بی‌جا: انتشارات گلی. نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۳). *ترجمه کلیله و دمنه*. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی. تهران: امیرکبیر.

همایون فرخ، رکن‌الدین. (۱۳۶۹). *حافظ خراباتی*. جلد اول. چاپ دوم. تهران: اساطیر.