

استعاره‌های شناختی و تأثیر آن در ترجمه نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه جهاد در ترجمه‌های شهیدی و فیض الاسلام)

۱- نعیمه پراندوجی*، ۲- معصومه محتشم**

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران

۲- استادیار عربی دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۳)

چکیده

محققان در این مقاله با بررسی استعاره‌های مفهومی در خطبه جهاد میان متن نهج البلاغه به عنوان متن مبدأ و دو ترجمه فارسی آن، از محمدجعفر شهیدی و علی نقی فیض الاسلام به عنوان متون مقصد، به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌ها هستند که چگونه تفاوت‌های فرهنگی بر ترجمه مفاهیم انتزاعی و یا تعبیر استعاره مفهومی اثر می‌گذارد؟ نقش مترجم در ترجمه تعبیر استعاره‌ای چه بوده است؟ لذا نویسندگان با در نظر گرفتن آنچه مندلیت درباره ارتباط استعاره‌ها و الگوهای فرهنگی بیان کرده، استعاره‌های مفهومی را به دو دسته استعاره‌های مشترک و استعاره‌های خلاقه تقسیم‌بندی نموده‌اند و با استفاده از روش تحلیل استعاره، آن‌ها را در سه سطح زبانی، مفهومی و پردازشی بررسی کرده‌اند. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که مترجمان در ترجمه این خطبه به واسطه اشتراکات فرهنگی میان تمدن ایرانی و عربی در دامنه فرهنگ اسلامی، کمتر دچار لغزش و انحراف از زبان مقصد شده‌اند و در مقابل، هر دو مترجم در برخی موارد به واسطه رویکرد متفاوتی که در ترجمه داشته‌اند، از تعبیرهای زبانی متفاوتی در ترجمه مفاهیم استعاره‌ای مشترک و متفاوت استفاده کرده‌اند؛ بدین معنا که در ترجمه شهیدی دسته‌ای از استعاره‌های شناختی به کار رفته که مترجم آن‌ها را به واسطه رویکرد بلاغی و ادبی به کار برده است، در حالی که در متن اصلی به کار نرفته است. فیض الاسلام نیز استعاره‌های خلاقانه‌ای به کار برده که در متن اصلی وجود ندارد و کاربرد آن به دلیل رویکرد تفسیری و ساده‌سازانه مترجم است.

واژگان کلیدی: استعاره شناختی، الگوی فرهنگی مندلیت، خطبه جهاد نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ترجمه فیض الاسلام.

* نویسنده مسئول (E-mail: n_parandavaji@yahoo.com)

** E-mail: mmohtasham92@gmail.com

مقدمه

امروزه استعاره به یکی از موضوعات مطرح در مطالعات ترجمه تبدیل شده است که از آن برای شناخت و ارزیابی قابلیت‌های ترجمه و شیوه‌های انتقال میان‌زبانی استفاده می‌شود؛ به عبارت دیگر، به زعم برخی محققان ترجمه و زبان‌شناسی شناختی، استعاره‌های شناختی پُلی میان زبان، اندیشه و نظام ادراکی هستند. از این رو، به وسیله این دسته از استعاره‌ها می‌توان توانمندی مترجم در انتقال معنا از زبان مبدأ به زبان مقصد را سنجید و از سوی دیگر، می‌توان نزدیکی و درستی متن مقصد و مبدأ را بررسی کرد و اختلاف‌های فرهنگی و زبانی میان دو متن را جستجو کرد:

«حوزه مذهب اگر نگوییم کاملاً، اما بسیار به مفهوم‌سازی استعاری وابسته است. استعاره در این گفتمان، کارکرد توضیحی و شناختی دارد؛ چراکه این حوزه علاوه بر اینکه بسیار انتزاعی است و از دسترس تجربه حسی دور است، حاوی مفاهیم محوری درباره خدا، روح، جهان آخرت و... است که همواره به عنوان عقاید متافیزیکی دست‌یافتنی و متعالی مطرح بوده‌اند و امکان فهمشان بدون ساختاربندی آن‌ها در قالب حوزه‌هایی که به دریافت حسی نزدیک‌تراند، وجود ندارد» (نورمحمدی، ۱۳۸۷: ۸۵).

با این توضیح، از آنجا که نهج البلاغه جزو متون دینی است و پس از قرآن در بین مسلمانان و ایرانیان جایگاه والایی دارد، ترجمه‌های مختلفی از آن به زبان فارسی صورت گرفته است. از این رو، نگارندگان در تحقیق حاضر، دو ترجمه محمدجعفر شهیدی و علی‌نقی فیض‌الاسلام را برگزیده و به بررسی خطبه جهاد در آن پرداخته‌اند. نگارندگان این خطبه را غیر از اهمیت و اشتهارش در میان خطب نهج البلاغه، به واسطه کوتاه و ادبی بودن و داشتن مفاهیم انتزاعی متعدد، موردی مناسب برای ارزیابی فرضیات خویش دانسته‌اند.

از مسائل نسبتاً مهمی که در رویکرد استعاره شناختی مطرح شد، «دریافت شباهت‌ها و تفاوت‌های میان فرهنگی استعاره‌های شناختی یا مفهومی بود؛ بدین معنا که برخی از این استعاره‌ها را می‌توان در بسیاری از زبان‌ها یافت، در حالی که برخی استعاره‌ها شمول کمتری دارند و از زبانی به زبانی دیگر فرق می‌کنند» (Kövecses, 2000: 205). سؤالی که

مطرح می‌شود اینکه در فرایند ترجمه چه اتفاقی برای استعاره‌ها می‌افتد؟ این سؤال دوسویه دارد: یک جنبه زبان‌شناختی و یک جنبه مفهومی که در بر دارنده دو پرسش دیگر است: چگونه تفاوت‌های فرهنگی بر ترجمه تعابیر استعاری اثر می‌گذارد؟ ترجمه تعابیر استعاری بر بیان استعاری آن‌ها در زبان مقصد چه اثری می‌گذارد؟

هدف نگارندگان این است که با توجه به اختلاف رویکرد مترجمان، نزدیکی این دو ترجمه به متن اصلی را بررسی کنند. لذا از میان ترجمه‌های موجود، ترجمه‌های شهیدی و فیض‌الاسلام را برگزیدند که اولی ادبی‌تر و دومی شرح‌گونه است تا به مطالعه استعاره شناختی در این دو متن بپردازند و نکات مشترک و ویژگی‌های خاص ترجمه‌ها با متن مبدأ را بررسی کنند.

پیشینه پژوهش

درباره نهج البلاغه پژوهش‌های فراوانی با رویکردهای مختلف صورت گرفته است. در این بخش به بررسی پژوهش‌های استعاره شناختی در نهج البلاغه و مطالعه ترجمه‌های آن می‌پردازیم. پژوهش‌هایی که به مطالعه استعاره شناختی نهج البلاغه پرداخته‌اند، اندک است. از میان آن‌ها می‌توان به مقاله مستخرج از پایان‌نامه مهتاب نورمحمدی با عنوان «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان‌شناختی)» (۱۳۹۱) اشاره کرد که به مطالعه نهج البلاغه بر اساس نظریه معاصر استعاره پرداخته است و به این نتیجه رسیده که استعاره‌های نهج البلاغه بر اساس نظریه استعاره شناختی معاصر قابل مطالعه است. شیرین پورابراهیم در مقاله‌ای با عنوان «بررسی روش‌های ترجمه استعاره‌های مبتنی بر طرحواره حرکتی در نهج البلاغه با رویکرد معنی‌شناسی شناختی به ترجمه» (۱۳۹۵) به مطالعه انواع دهگانه ترجمه استعاره از سوی الهراسی پرداخته است و به این نتیجه رسیده که ترجمه استعاره از دیدگاه شناختی با اتکا به طرحواره حرکتی می‌تواند چالش‌ها و ناهماهنگی‌های روش‌های سابق ترجمه را از بین ببرد و استعاره‌ها را به خوبی منعکس کند.

از میان پژوهش‌هایی که به بررسی ترجمه‌های نهج البلاغه پرداخته‌اند، می‌توان به مقاله رضا ناظمیان و حسام حاج مؤمن با عنوان «ساخت و بافت در ترجمه متون دینی، بررسی

مقایسه‌ای دو ترجمه از *نهج‌البلاغه* (شهیدی و دشتی) (۱۳۹۲) اشاره کرد. این مقاله به بررسی دو ترجمه فوق از *نهج‌البلاغه* بر مبنای ویژگی‌های متنی و اصول نظری ترجمه متون دینی می‌پردازد. عنوان مقاله گویای کلی بودن آن است. محققان اگر پژوهش خود را محدود به چند خطبه می‌کردند، به نتایج ملموس‌تری می‌رسیدند. همچنین میرحسینی و زارعی کفایت در مقاله مشترک خود با عنوان «بررسی ترجمه‌های صور خیال در دو خطبه الجهاد و الملاحم (با تکیه بر ترجمه‌های دشتی، شهیدی، قرشی و فیض الاسلام)»، ضمن بررسی ترجمه‌های فوق به این نتیجه رسیده‌اند که دشتی، شهیدی و قرشی در ترجمه بیشتر جمله‌ها به لفظ توجه نموده‌اند و ترجمه تحت‌اللفظی ارائه کرده‌اند، اما فیض‌الاسلام اساس کار خود را بر محور ترجمه تفسیری نهاده‌است. همچنین، ترجمه شهیدی، ادبی است و زبان ترجمه دشتی، تازه‌تر است. مسبوق و همکارانش در مقاله «تعادل واژگانی و اهمیت آن در فهم متن (مورد کاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های *نهج‌البلاغه*)» میزان موفقیت مترجمان در تحقق برابری واژگانی را بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که برخی مترجمان به سبب ناآگاهی از لایه‌های مختلف معنایی واژگان و نداشتن شناخت کافی از برخی مؤلفه‌های معنایی، همچون پدیده چندمعنایی و نیز معنای مطلق و نسبی واژگان نتوانسته‌اند ترجمه دقیقی ارائه دهند.

بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی با رویکرد استعاره‌شناختی و تأثیر آن در ترجمه خطبه‌های *نهج‌البلاغه* انجام نشده‌است. از آنجا که این مباحث اهمیت بالایی در ارزیابی و ماهیت ترجمه‌ها در متن مقصد دارد، پژوهش حاضر به بررسی این مهم در خطبه جهاد می‌پردازد.

روش پژوهش

با استفاده از رویکرد شناختی می‌توان به تحلیل شیوه ادراک گوینده/ نویسنده/ مترجم پی برد. این تحلیل را می‌توان در سه سطح انجام داد: سطح زبانی، سطح مفهومی و سطح پردازشی. تشخیص این سه سطح از یکدیگر برای تحلیل استعاره بسیار مهم است؛ زیرا هر سطح نیاز به نوع متفاوتی از تحلیل دارد. برای تحلیل عمقی استعاره نیاز به مشخص کردن سه عامل داریم: نخست در نظر گرفتن استعاره به عنوان کلمه، ترکیب یا عبارت (= سطح

زبانی)، دوم معنای استعاری (چیزی که به صورت استعاری به آن اشاره می‌شود، معنای غیر واقعی) (= سطح مفهومی)، سوم شباهت یا ارتباط میان دو چیز (سطح پردازشی) (به نقل از: هاشمی، ۱۳۹۲: ۷۸-۷۷).

از آنجا که استعاره‌های مفهومی پدیده‌ای وابسته به الگوهای فرهنگی هستند، تولید و تفسیر آن‌ها بدون اشاره به الگوهای فرهنگی امکان‌پذیر نیست، حذف یک الگوی فرهنگی با نفوذ در متن مقصد در ترجمه، منجر به حذف یا تفسیر اشتباه تمام استعاره‌های مفهومی وابسته به آن در زبان مقصد می‌شود. بنابراین، ناآگاهی مترجم از تأثیر الگوهای فرهنگی غیر مشترک در تولید و تفسیر استعاره‌های متن اصلی و یا محدودیت‌های دیگر برای بازسازی آن‌ها در متن مقصد، منجر به حضور نداشتن بیشتر استعاره‌های وابسته و الگوهای فرهنگی آن‌ها در ترجمه می‌شود. این در حالی است که استعاره‌های وابسته به الگوهای فرهنگ مشترک را به وضوح در متن مقصد می‌توان ترجمه و بازسازی کرد؛ زیرا مترجم از تأثیر این الگوها بر استعاره‌های مفهومی زبان هدف آگاهی دارد و استعاره‌ها را بر اساس آن‌ها ترجمه می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، نویسندگان پس از انجام مراحل سه گانه نامبرده، استعاره‌ها را طبق نظر مندلیت در دو گروه استعاره‌های مشترک و متفاوت قرار داده‌اند و هر یک را بر اساس دلایل اشتراک و افتراق آن‌ها تحلیل کرده‌اند.

۱. مبانی نظری

لیکاف و جانسون معتقدند که استعاره محصول زبان نیست، بلکه نخست در اندیشه اتفاق می‌افتد؛ یعنی ما نه تنها با استعاره صحبت می‌کنیم، بلکه دنیا را نیز با استعاره‌ها درک می‌کنیم (Lakeoff & Jonson, 2003: 140). بنابراین، «ادراکات مشترک فرهنگی که مردم‌شناسان به عنوان قسمت بزرگی از تعریف فرهنگ مشخص می‌کنند، اغلب می‌تواند بیانگر ادراکات استعاری باشد، به ویژه وقتی که به برخی پدیده‌های انتزاعی، مانند زمان، عشق، مرگ، ارزش‌های اخلاقی، نهادهای سیاسی و اجتماعی اشاره دارد. در چنین مواردی، استعاره‌هایی که ما برای فهم این مفاهیم به کار می‌بریم، در شناخت شیوه‌ای که ما

این مفاهیم ذهنی را در فرهنگ تجربه می‌کنیم، بسیار مهم هستند» (Kövecses, 2005: 1-2)؛ چراکه استعاره‌ها از سویی در شناخت نحوه ادراک فرد از محیط پیرامون نقش دارند و از سوی دیگر، تبیین‌کننده دیدگاه و تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی مؤثر بر اندیشه افراد هستند.

پایه استعاره، تجربه‌هایی است که ما از قبل تعامل با محیط بیرون به دست می‌آوریم. قسمتی از این تجربه‌ها، تجربه فیزیکی و جسمی ماست که از نظر یکسان بودن فیزیک بدن انسان، استعاره‌های آن‌ها جهانی‌ترند و شق دیگر تجربه ما از باورهای فرهنگی، اعم از اجتماعی، مذهبی و... نشأت می‌گیرد و چون در هر فرهنگ آداب، رسوم و باورهای خاصی رایج است، لذا استعاره‌ها از فرهنگی به فرهنگی دیگر متفاوت می‌شوند؛ به عبارت دیگر، فرهنگ به مثابه فیلتری برای گزینش‌های استعاری و مفهومی‌سازی کاربران زبان عمل می‌کند و «اگرچه استعاره‌ها در تجربه جسمی ما ریشه دارند، اما با ادراک‌های فرهنگی شکل می‌گیرند و در محیط فرهنگی مفهومی می‌شوند» (Yu, 2008: 247).

تأثیر فرهنگ بر شکل‌دهی و مفهومی کردن استعاره‌ها تا جایی است که ممکن است معانی که در زبان‌های متفاوت برای ارجاع به یک مفهوم واحد به کار می‌رود، از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت باشد. علاوه بر این، نباید از اختلاف‌های درون فرهنگی که موجب اختلاف استعاره‌ها می‌شود، غافل شد.

در چند دهه اخیر با گسترش مطالعات شناختی درباره استعاره و فرهنگ، رویکردهای شناختی جدیدی در تحقیقات ترجمه شکل گرفته است (Newmark, 1988; Schäffner, 2004; Sjørup, 2013; Burmakova; & Nadezda, 2014 & etc). از آنجا که در این رویکردها، استعاره در سطح مفهومی بررسی می‌شود، ترجمه از سطح زبانی وارد سطح مفهومی می‌شود. پس همچنان که مندلیت اشاره کرده، در این رویکرد، ترجمه صرفاً انتقال زبانی به زبان دیگر نیست، بلکه شامل انتقال شیوه مفهومی‌سازی از یک زبان به مفهومی‌سازی زبان دیگر است (Mandelblit, 1996: 465). طبق گفته او، در این شیوه، استعاره‌های مفهومی دو حالت دارند: دسته‌ای که دارای نگاشت استعاری مشترک (Similar mapping condition (SMC)) در زبان مبدأ و مقصد هستند که امکان بازتولید

آن‌ها در زبان مقصد به همان شکلی که در زبان مبدأ وجود دارد، امکان‌پذیر است و دسته دیگر، استعاره‌هایی که نگاشت‌های متفاوتی میان قلمروهای منبع و هدف آن‌ها در هر دو زبان وجود دارد (Different mapping condition (CMC)). در نتیجه، کار معادل‌سازی در زبان مقصد را برای مترجم دشوار می‌سازد (Ibid: 489-492). در اینجا است که پای الگوهای فرهنگی در ترجمه باز می‌شود و استعاره به مثابه الگویی فرهنگی عمل می‌کند و مترجم باید رابطه‌ای سه‌گانه را میان عبارات زبانی استعاری، نگاشت‌های استعاری و الگوهای فرهنگی در هر دو زبان در نظر بگیرد. بنابراین، مترجم برای ترجمه استعاره، ورای تعابیر زبانی می‌رود و استعاره را در ساختاری مفهومی قرار می‌دهد. از این رو، طبق نظر مندلیت، ترجمه را می‌توان نوعی دگرسازی از نظامی مفهومی به نظام مفهومی دیگر تعریف کرد (Ibid: 486).

۲. تحلیل استعاره‌های مفهومی خطبه جهاد در نهج البلاغه و ترجمه‌های آن

در تحلیل استعاره‌های مفهومی خطبه جهاد در نهج البلاغه و دو متن ترجمه شده، به لحاظ اشتراک و افتراق شرایط فرهنگی، با دو دسته اصلی از استعاره‌ها روبه‌رو هستیم: نخست استعاره‌های مشترک که می‌توان آن‌ها را بر اساس موضوع، زبان و معنا به سه دسته تقسیم کرد. دوم استعاره‌های متفاوت یا خاص که بنا بر اختلاف‌های فرهنگی، زبانی و اهداف جانبی مترجم و سایر مسائل در ترجمه‌ها به کار رفته‌است.

۱-۲. استعاره‌های مشترک

از مجموع ۲۰ استعاره مشترک برای ۱۳ مفهوم انتزاعی در خطبه جهاد نهج البلاغه، ۲۳ استعاره در ترجمه‌ها به کار رفته‌است (جدول شماره ۱). این آمار نشان می‌دهد که متن اصلی به واسطه قداست فرهنگی و ایدئولوژیکی برای مترجمان، حاکمیت بسیاری دارد. همچنین، بررسی استعاره‌های مشترک، یکسانی تشابهات فرهنگی، ایدئولوژیکی و زبانی میان نهج البلاغه و ترجمه‌های آن را به خوبی نشان می‌دهد.

در این بخش، استعاره‌ها را بر اساس حوزه‌هایی مانند شباهت ایدئولوژیک، تأثیر متن مبدأ و شباهت کاربرد لفظ در هر دو زبان بر مترجم بررسی کرده‌ایم.

جدول ۱: مفاهیم انتزاعی و قلمروهای حسی مشترک در سه متن

| مفهوم انتزاعی | مفهوم حسی عربی (در نهج البلاغه) | مفهوم حسی در ترجمه شهیدی | مفهوم حسی در ترجمه فیض الاسلام |
|---------------|---------------------------------|---------------------------------|--------------------------------|
| جهاد | مکان (باب) | مکان (در) | مکان (در) |
| | هستومند / ماده (لباس) | هستومند / ماده (جامه) | هستومند / ماده (لباس) |
| | هستومند / ماده (درع) | هستومند / ماده (زره) | هستومند / ماده (زره) |
| تقوا | هستومند / انسان (لباس) | هستومند / انسان (جامه داشتن) | هستومند / انسان (لباس داشتن) |
| | هستومند / انسان (درع) | هستومند / انسان (زره داشتن) | هستومند / انسان (زره داشتن) |
| خدا | هستومند / انسان (جَنَّة) | هستومند / انسان (سپر داشتن) | هستومند / انسان (سپر داشتن) |
| | هستومند / انسان | هستومند / انسان (جامه پوشاندن) | هستومند / انسان (جامه پوشاندن) |
| | هستومند / ماده | ماده / هستومند (محروم بودن) | از عدل و انصاف محروم می‌شوید |
| دل | هستومند / ماده (الْقَلْب) (موت) | موجود جاندار (مردن) | دل (مردن) |
| غم / اندوه | هستومند / ماده (يَجْلِبُ) | هستومند / ماده (تازه / نو کردن) | _____ |
| باطل | مکان (الْجَمَاعُ عَلَى) | مکان (هماهنگ شدن در آن) | مکان (اجتماع در آن) |
| ندامت | مکان (جَرَّتْ) | مکان (راه) | _____ |
| اندوه | هستومند / ماده (سَلَمًا) | هستومند (آورده شدن) | _____ |
| قلب | هستومند / ماده (قَلْب) | هستومند (خونین شدن) | هستومند / ماده (چرکین شدن) |
| خشم | هستومند / ماده (صَكَرِي) | هستومند | هستومند |

| | | | |
|-----------|-------------------------|------------------------------|-------------------------------------|
| اندوه | هستومند / ماده (نُعَب) | هستومند (شریت) / نوشیدنی | هستومند (نوشیدنی) |
| نظر و رأی | هستومند. ماده (رَأْيِي) | ماده / هستومند (فاسد شدن) | ماده / هستومند (تباه / فاسد شدن) |

۲-۱-۱. استعاره‌های مشترک بر اساس شباهت ایدئولوژیک

ایدئولوژی‌ها به لحاظ ذهنی، باز نمود ویژگی‌های اجتماعی بنیادین یک گروه، نظیر هویت، وظایف، اهداف، هنجارها، ارزش‌ها، جایگاه و منابع آن هستند و در واقع، چارچوب‌هایی بنیادی برای سازماندهی آن دسته از شناخت‌های اجتماعی هستند که میان اعضای گروه‌ها و نهادهای اجتماعی مشترک‌اند. از این نظر، ایدئولوژی‌ها هم شناختی و هم اجتماعی هستند. از سویی، آن‌ها در مقام فصل مشترک باز نمودها و فرایندهای شناختی عمل می‌کنند که زیربنای گفتمان و کنش را تشکیل می‌دهند و از سوی دیگر، زیربنای موقعیت اجتماعی و منافع گروه‌های اجتماعی را شکل می‌دهند (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۹۴: ۴۳). در این میان، «استعاره» به عنوان مهم‌ترین ابزار شناختی تفکر انسان، نقش مهمی در شناسایی و کشف ایدئولوژی‌های فردی و اجتماعی اشخاص بازی می‌کند. در واقع، ادعای اصلی نظریه استعاره شناختی این است که استعاره، ایدئولوژیک است.

دین اسلام، گفتمان ایدئولوژیک است که در آن، مجموعه‌ای از استعاره‌های مفهومی برای شکل‌دهی و کنترل باورهای گوینده متن به کار رفته است. بر این اساس، پنج مفهوم ایدئولوژیک مشترک در این سه متن وجود دارد (ر.ک؛ جدول شماره ۲) که به تحلیل آن‌ها می‌پردازیم.

جدول ۲: استعاره‌های مشترک بر اساس شباهت ایدئولوژیک

| مفهوم انتزاعی | نهج البلاغه | ترجمه شهیدی | ترجمه فیض الاسلام |
|---------------|---------------------------------|------------------------|------------------------|
| جهاد | بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ | دری است از درهای بهشت. | دری است از درهای بهشت. |
| | لِبَاسُ التَّقْوَى | جامه تقوی است. | لباس تقوی و پرهیزکاری. |
| | دِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةُ | زره استوار الهی است. | زره محکم حق تعالی. |
| | جُنَّةُ الْوَيْثِقَةِ | و سپر محکم اوست. | و سپر قوی اوست. |

| | | | |
|-------|-------------------------------|-------------------------------|-----------------------------------|
| تقوا | هستومند/ انسان (لباس) | هستومند/ انسان (جامه) | هستومند/ انسان (لباس) |
| خدا | هستومند/ انسان (زره داشتن) | هستومند/ انسان (زره داشتن) | هستومند/ انسان (درع) |
| | هستومند/ انسان (سپر داشتن) | هستومند/ انسان (سپر داشتن) | هستومند/ انسان (جُنَّة) |
| عدالت | هستومند/ انسان (جامه پوشاندن) | هستومند/ انسان (جامه پوشاندن) | هستومند/ انسان (أَلْبَسَهُ اللهُ) |
| | ماده/ هستومند (محروم شدن) | ماده/ هستومند (محروم بودن) | هستومند/ ماده (النَّصْفُ) |
| باطل | مکان (اجتماع در آن) | مکان (هماهنگ شدن در آن) | مکان (اجْتِمَاعٌ عَلَى) |

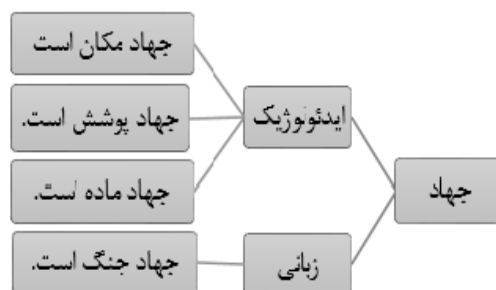
○ جهاد

کلیدی‌ترین مفهوم این متن، «جهاد» است که حول آن شبکه‌ای از مفاهیم دیگر به کار رفته است. با دقت در این مفهوم^۱ درمی‌یابیم که جهاد اگرچه موجب مرگ دنیوی انسان می‌شود، اما بر اساس باورهای دینی، این مرگ سعادت ابدی را برای انسان رقم می‌زند. بدین ترتیب، این کلمه با دو حوزه سروکار دارد: یک طرف قلمروی حسی و لفظی جنگ و تمام متعلقات آن است و طرف دیگر، حوزه معنایی و الگوی فرهنگی آن به مثابه تکلیفی دینی که موجب حفظ زندگی مسلمانان، گسترش دین اسلام، تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی، رستگاری فرد مسلمان، ثواب و... می‌شود.

جهاد در نهج‌البلاغه با مفاهیم حسی «باب» (درب، محل وارد شدن به بهشت)، «لباس تقوی»، «درع» و «جُنَّة» (سپر و حفاظ) مفهوم‌سازی شده است. دقت در کاربرد این قلمروهای حسی بیانگر توجه حضرت علی^(ع) به هر دو حوزه زبانی و ایدئولوژیکی این مفهوم بوده است. حوزه زبانی، همان جنگ است که دری از درهای بهشت محسوب می‌شود و همین طور کاربرد قلمروهای حسی دیگری از همین حوزه مانند «درع» و «جُنَّة» (ر.ک؛ جدول شماره ۲) حاکی از این بُعد ایدئولوژیکی است که در باور ایشان، جهاد بیش از خطرات و نابودی جسمی برای فرد، می‌تواند همچون محافظ و پوششی در برابر خطراتی باشد که مسلمانان و حکومت اسلامی را تهدید می‌کند. از این رو، نگاشت استعاری این مفهوم در حوزه زبانی و ایدئولوژیکی چنین است: «جهاد، پوشش است».

حضرت، جهاد را دری از درهای بهشت دانسته‌اند و این تعبیر، با توجه به مکان‌مندی بهشت و امکان ورود به آن از طریق «در جهاد»، علاوه بر آنکه به مدخل بودن جهاد برای بهشت اشاره دارد، اهمیت آن را به عنوان یک تکلیف دینی و هم‌تراز بودن آن را با بهشت به مثابه نهایت رستگاری مسلمانان بیان می‌کند. نگاشت استعاری این مفهوم بدین صورت است: «جهاد، مکان است» (ر.ک؛ شکل ۱).

استعاره دیگری که در متن مبدأ به چشم می‌خورد، کاربرد جهاد به مثابه تکلیفی است که انجام ندادن آن موجب تزییع و در نهایت، سبب دور شدن رحمت خداوند می‌شود. این استعاره نیز با توجه به الگوی فرهنگی - دینی حضرت، شکل گرفته‌است و نمایانگر همیشگی نبودن امکان انجام آن برای مسلمانان است. در واقع، ایشان با این بیان نوعی هدف ترغیبی برای مخاطبان را در نظر داشته‌اند.



شکل ۱- ابعاد کاربردی استعاره جهاد در نهج البلاغه

به‌طور خلاصه، در ترجمه استعاره‌های این مفهوم، مترجمان به واسطه یکسانی الگوهای فرهنگی (که در آن، جهاد امری دینی و ایدئولوژیک قلمداد می‌شود)، معادل‌ها زبانی یکسانی را در ترجمه خود به کار برده‌اند.

○ تقوا

مفهوم ایدئولوژیکی مشترک دیگری است که در متن نهج البلاغه با عنوان «لباس» از آن یاد شده‌است. «لباس» واژه‌ای عربی از ریشه «أَبَسَ يَلْبَسُ لِبَاسًا»، به معنای «پوشاندن جامه بر کسی» است (المنجد، ۲۰۱۳: ۱۲۶۸). با مراجعه به ترجمه‌های شهیدی و فیض‌الاسلام

درمی‌یابیم که تلقی هر دو مترجم از مفهوم تقوا، مانند برداشت حضرت علی^(ع) بوده است؛ یعنی شهیدی «لباس التقوی» را «جامه تقوا» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷) و فیض‌الاسلام «لباس تقوا» (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۶) ترجمه کرده است، با این تفاوت که به سبب ماهیت ادبی ترجمه شهیدی، ایشان از واژه «جامه» به جای «لباس» استفاده کرده که ادبی‌تر است. شایان ذکر اینکه در توجیه یکسانی معادل‌های ترجمه این استعاره نباید از سرچشمه فرهنگی مشترک میان دو فرهنگ ایرانی و عربی، یعنی قرآن غافل شد. آیت‌الله مکارم شیرازی در این زمینه نوشته‌اند:

«در تفسیر جمله بالا این احتمال وجود دارد که به آیه ۲۶ سوره اعراف اشاره داشته باشد که می‌فرماید: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ لباس تقوا از لباس ظاهر هم بهتر و کارسازتر است^{۱۰}. بنابراین، منظور این است که لباس تقوا که در قرآن به آن اشاره شده، مصداق کامل آن همان جهاد است که از تمام جوانب، جامعه را در امنیت قرار می‌دهد و مایه حُسن و زیبایی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

○ خدا

در نهج‌البلاغه ذیل اصطلاح «دِرْعُ اللَّهِ: زره الهی» (بعلبکی، ۱۳۹۲: ۵۰۸)، برای نامیدن ذات حق تعالی به کار رفته است. حضرت، خداوند را انسانی در نظر گرفته که زره دارد و این زره، همان جهاد است که از مسلمانان محافظت می‌کند:

«در نبردهای قدیم، کسانی که زره در تن و سپر در دست نداشتند، از ضربات دشمن در امان نبودند. لذا ملتی که جهاد را ترک کند، در برابر ضربات دشمن آسیب‌پذیر خواهد بود. این تعبیر نشان می‌دهد که مقصود از جهاد، هجوم بردن بر دیگران، توسعه طلبی، غضب اموال و تحمیل عقیده نیست؛ زیرا منطق اسلام و قرآن آن قدر نیرومند است که بدون نیاز به شمشیر پیش می‌رود» (همان).

از آنجا که اعتقاد به خداوند پایه اساسی دین اسلام را تشکیل می‌دهد، طبیعی است که چنین تلقی حضرت از مفهوم خداوند در متون ترجمه «زره استوار الهی» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷) و «زره محکم حق تعالی» (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۶) به همان شکل به کار رود.

در ادامه همین دریافت انسان‌نگارانه از خداوند است که اصطلاحات «جُتَّةُ الْوَيْقَةِ^۲: سپر محکم الهی» و «أَلْبَسَهُ اللَّهُ تَوْبَةَ الدُّلِّ: خداوند لباس خواری به او پوشانید»، را در متن اصلی می‌بینیم. در هر دو عبارت، خداوند به عنوان انسانی در نظر گرفته شده که سپر دارد و لباس خواری بر تن دیگری می‌کند. ابن میثم در توضیح منظور حضرت نوشته‌است: «برای تشبیه، فراگیری همه‌جانبه خواری و ذلت است، بدان سان که جامه بدن را از همه سو می‌پوشاند، بلای دشمن از همه سو تارکان جهاد را فرامی‌گیرد و خوارشان می‌گرداند و خرد آنان را در مصلحت‌اندیشی کارشان زایل می‌سازد» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۷۳). مترجمان در ترجمه عبارت‌های فوق، همان تلقی حضرت را در تصور خداوند داشته‌اند؛ مثلاً شهیدی عبارت‌های فوق را به ترتیب در قالب این نگاشت‌ها ترجمه کرده‌است:

- «جهاد، سپر محکم خداست».

- «ضایع کردن جهاد، پوشیدن جامه خواری است».

- «خواری، جامه است» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷).

فیض الاسلام نیز عبارت را بدین گونه ترجمه کرده‌است: «جهاد، سپر قوی خداست» (فیض الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۶).

○ عدالت

حضرت علی^(ع) «عدالت» را ماده‌ای در نظر گرفته‌اند که فروگذاران جهاد از آن محروم می‌شوند. شهیدی و فیض الاسلام نیز تلقی از مفهوم داشته‌اند و ترجمه‌ای هستومندانگوار ارائه کرده‌اند که آدمی از آن محروم می‌شود. چنین تلقی‌های مشترک از این مفاهیم انتزاعی، نشانگر الگوهای فرهنگی - ایدئولوژیک یکسان میان خطیب جهاد و مترجمان آن است.

○ باطل

در عربی، با واژه حسی «اجْتِمَاعُ عَلِيٍّ: هماهنگی در» (المنجد، ۲۰۱۳: ۲۱۸) آمده‌است. حضرت بطلان را مکانی در نظر گرفته که در آن گرد هم می‌آیند. تحت تأثیر همین تلقی مکانمندی، شهیدی نیز بطلان را مکانی در نظر گرفته که انسان‌ها در آن جمع می‌شوند (ر.ک؛ شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸). فیض الاسلام نیز عبارت را به همین شکل ترجمه کرده‌است، با

این تفاوت که وی از عبارت زبانی «اجتماع» که کلمه‌ای عربی است و در فارسی نیز کاربرد دارد، استفاده کرده تا زبان ترجمه‌اش به متن اصلی نزدیکتر باشد، اما شهیدی از عبارت «هماهنگی» استفاده کرده تا جانب زیبایی‌شناختی را در ترجمه‌اش حفظ کند. علاوه بر این، فیض‌الاسلام به واسطه رویکرد ساده‌سازانه‌ای که در پیش داشته، به صورت توضیحی، «باطل» را «کار نادرست» ترجمه کرده است.

۲-۱-۲. استعاره‌های مشترک بر اساس تأثیر متن مبدأ بر مقصد

گونه‌ای از استعاره‌های مشترک در خطبه جهاد بر اساس تأثیر متن مبدأ بر مقصد است. قرآن، اسلام و دیگر متون دینی، لغات و اصطلاحات خاصی مانند جهاد، شهادت، بهشت، جهنم و... را با خود آوردند که مربوط به عبادات و نظام فکری و اجتماعی اسلامی می‌شد. طبیعی بود که این واژگان در زبان و ادبیات ملت‌هایی راه یابند که این نظام فکری اجتماعی را پذیرفته‌اند (ر.ک؛ ابوزهره، ۱۳۷۰: ۱۹۰). زبان و ادب فارسی نیز از این امر مستثنی نبود. از این رو، در ترجمه‌های شهیدی و فیض‌الاسلام استعاره‌هایی به کار رفته که در زبان فارسی کاربردی نداشته است، ولی تحت تأثیر متن عربی خطبه، وارد زبان شده‌اند و مترجمان از آن‌ها در ترجمه‌های خود استفاده کرده‌اند (ر.ک؛ جدول شماره ۳).

جدول ۳: استعاره‌های مشترک بر اساس تأثیر متن مبدأ بر مقصد

| مفهوم انتزاعی | نهج البلاغه | شهیدی | فیض‌الاسلام |
|---------------|----------------------|--|-------------------------------------|
| ندامت | جرّت ندماً | پایان این آشنایی ندامت بود. ماده/هستومند (شیء) | _____ |
| معرفه | جرّت (المعرفة) ندماً | پایان این آشنایی ندامت بود. مکان (راه) | _____ |
| بلا و گرفتاری | شَمَلَةُ الْبَلَاءِ | فوج بلا بر سرش کشاند. | ردای بلا و گرفتاری به او می‌پوشاند. |
| غم و اندوه | يَجْلِبُ الْهَمَّ | اندوه را تازه می‌گرداند. | _____ |
| | أَعْقَبَتْ سَدَمًا | دستاورد آن اندوه و حسرت (حزننا) | _____ |
| رای و نظر | أَفْسَدْتُمْ رَأْيِي | _____ | رای و تدبیرم را فاسد و تباه ساختید. |

○ ندامت

در نهج البلاغه با عبارت «جَرَّتْ نَدْمًا» به کار رفته که «جَرَّ» به معنای «کشیدن» (المنجد، ۲۰۱۳م: ۱۹۲) و «نَدْمًا» به معنای «پشیمانی» (همان: ۱۳۹۴) است. با دقت در این عبارت، درمی‌یابیم که دو استعاره در آن به کار رفته‌است. از یک سو، در تلقی حضرت واژه «نَدْمًا»، شیئی در نظر گرفته شده که کشیده می‌شود. استعاره دیگر در فاعل فعل «جَرَّتْ» وجود دارد که ضمیر مستتری است که به کلمه «معرفة» برمی‌گردد؛ یعنی به نظر حضرت، «معرفة» مانند راهی است که پایانش ندامت است. لذا نگاشت‌های استعاری آن بدین صورت است:

- «معرفة، راه است».

- «ندامت، شیء است».

شهیدی تحت تأثیر متن مبدأ همین تلقی را از پشیمانی داشته‌است و عبارت را چنین ترجمه کرده‌است: «پایان این آشنایی ندامت بود» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸)؛ یعنی آشنایی را راهی در نظر گرفته که پایانی دارد، در حالی که فیض الاسلام ترجمه استعاری برای آن ارائه نداده‌است.

○ بلا

«بلا» در لغت به معنای «امتحان و گرفتاری» است. مفهوم حسی که برای آن آمده، «شَمَلٌ» به معنای «در برگرفتن و پوشانیدن» (المنجد، ۲۰۱۳م: ۷۹۴) است. در تلقی حضرت، «بلا»، ردایی است که آدمی را در بر می‌گیرد. نگاشت استعاری مفهوم فوق چنین است: «بلا، ردا است».

شهیدی نیز همین تلقی را از «بلا» داشته‌است و بلا را موجود جاندار یا لشکری در نظر گرفته که فوج فوج بر انسان وارد شده‌است و او را احاطه می‌کند. لذا عبارت «فوج بلا بر سرش کشاند» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷) را ارائه نموده که نشان‌دهنده فراگیر بودن بلا برای تارک جهاد است. نگاشت استعاری ترجمه شهیدی بدین صورت است: «بلا، موجود جاندار (لشکر) است».

تلقى فیض الاسلام از «بلا» مانند حضرت علی^(ع) هستومندانه است و متأثر از ایدئولوژی حضرت، بلا را ردایی دانسته که بر سر آدمی پوشانده می‌شود: «ردای بلا و گرفتاری بر او پوشاند» (فیض الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۶). با دقت در مفهوم استعاری «بلا»، با الگوی فرهنگی مربوط به پوشش قوم عرب روبه‌رو می‌شویم که از ردای پوشاندن کل بدن و یا گاهی سر استفاده می‌شد. فیض الاسلام با توجه به آشنایی ایرانیان با این نوع پوشش که به واسطه الگوهای فرهنگی - مذهبی ایجاد شده، دقیقاً همان تعبیر را همراه با واژه مترادف آن (گرفتاری) به کار برده است، در حالی که شهیدی با توجه به بافت کلام خطبه که در ارتباط با جنگ است و وفاداری به متن و رساندن معنای «در بر گرفتن»، از تعبیر «فوج» استفاده کرده است که به معنای «تعداد زیاد و گروهی از سپاه» (المنجد، ۲۰۱۳: ۱۱۱۳) است. وفاداری مترجمان به متن اصلی سبب شده تا اگر هم مانند شهیدی خلاقیتی در ارائه مفهوم استعاری داشته باشند، آن را با همان وجه شبیهی ترجمه کنند که از بافت متن دریافت می‌شود.

○ اندوه

این واژه دو بار در خطبه و زمانی که حضرت از دست مخاطبان خود شکوه می‌کند، به کار رفته است. امیرالمؤمنین^(ع) یک بار آن را با عبارت «يَجْلِبُ الْهَمَّ» به کار برده‌اند که «جَلَب» به معنای «کشاندن چیزی از جایی به جای دیگر» (همان: ۲۰۷) و بار دیگر با عبارت «أَعْقَبَتْ سَدَمًا» آورده‌اند. بنابراین، حضرت «اندوه» را شیئی دانسته که کشانده می‌شود. نگاشت استعاری مفهوم فوق چنین است: «اندوه، شیء است».

مترجمان با در نظر داشتن قلمروی حسی ماده/ شیء، مفهوم اندوه را در ترجمه عبارت نخست به کار برده‌اند، با این تفاوت که شهیدی معنی دیگری هم در ترجمه بدان افزوده که فعل «تازه گرداندن» است: «اندوه را تازه می‌گرداند» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸). به نظر می‌رسد که وی این فعل را تحت تأثیر الگوهای فرهنگی ایرانی در رابطه با غم به کار برده که با تعبیر «داغ دل کسی را تازه کردن» بیان می‌شود. علاوه بر این، وی با توجه به شرایط تاریخی ارتباط امام با مردمان نادان زمانه‌اش - کوفه - که مکرر دل ایشان را به درد می‌آوردند، این تعبیر را تلویحاً برای بیان این مسئله به کار برده است. اما فیض الاسلام در

ترجمه‌اش از فعل «جلب کردن» استفاده کرده‌است و ترجمه‌ای لفظ‌به‌لفظ کرده‌است: «غم و اندوه را جلب می‌نماید» (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۸)؛ یعنی شهیدی اندوه را ماده تجدیدشونده در نظر گرفته‌است. پس، «اندوه، ماده است».

«أعقب» به معنای «به دنبال چیزی آمدن» (المنجد، ۲۰۱۳: ۹۹۸) و «السدم: غم و غصه» (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۲۸۳) است. در اینجا، حضرت حالت خشم همراه با تأسف را مانند شیئی دانسته که به دنبال چیزی دیگر می‌آید. در ترجمه این عبارت، شهیدی چنین نوشته‌است: «دست‌آورد آن، اندوه و حسرت است» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸). نکته شایسته توجه در تعبیر این است که وی اشاره‌ای به خشم نداشته‌است. این تعبیر حضرت که با خصلت‌های نژادی و فرهنگی قوم عرب مناسبت دارد، چیزی است که مترجم آن را با مترادف «حسرت» در زبان فارسی بیان کرده که با در نظر گرفتن معنی لغوی، چندان نزدیک به متن اصلی نیست. فیض‌الاسلام هم از مترادف‌های «غم و اندوه» استفاده کرده‌است.

○ رأی

این واژه در متن مقصد، ماده‌ای در نظر گرفته شده که تباهی در آن راه می‌یابد. لذا از «أفسدتم رأیی: رأی و نظرم را تباه کردید» استفاده شده‌است: «أفسد: تباه ساخت» (المنجد، ۲۰۱۳: ۱۰۹۳). شهیدی در ترجمه خود از استعاره استفاده نکرده‌است، اما فیض‌الاسلام تحت تأثیر متن مبدأ، رأی را ماده‌ای در نظر گرفته که فساد در آن راه می‌یابد و آن را چنین ترجمه کرده‌است: «رأی و تدبیرم را فاسد و تباه ساختید» (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۸).

۲-۱-۳. استعاره‌های مشترک بر اساس شباهت کاربرد

گونه‌ای از استعاره‌های متون مورد بررسی، بر اساس شباهت کاربردشان می‌باشد و شامل مفاهیم استعاری مانند «میراندن دل»، «نوشاندن غم و اندوه» و... می‌باشد که در جدول زیر ترسیم شده‌است:

جدول ۴: استعاره‌های مشترک بر اساس شباهت کاربرد لفظ در هر دو زبان

| مفهوم استعاری | نهج البلاغه | شهیدی | فیض الإسلام |
|---------------|--------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|
| دل | يُمِيتُ الْقَلْبَ | دل را می‌میراند. | دل را می‌میراند. |
| خشم | شَحَّتَمُ صَدْرِي غَضًّا | سینه‌ام مالا مال خشم | ام را از خشم آکندید. |
| غم و اندوه | جَرَعْتُ مَوْنِي نُغَبًا | پیاپی جرعه اندوه به کامم می‌ریزید. | غم و اندوه به من خوراندید. |
| خواری | سِيمَ الْخَسْفِ | به خواری محکوم | به نکبت و بیچارگی گرفتار گردیدید. |

○ دل

«دل» در نهج البلاغه موجود جاننداری در نظر گرفته شده که مرگ در آن راه می‌یابد. مترجمان نیز در ترجمه‌های خود همین تلقی هستومندان را از دل داشته و برای آن، ترجمه «دل را می‌میراند» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸ و فیض الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۷) ارائه کرده‌اند. نگاهت استعاری مفهوم فوق چنین است: «دل، موجود جاندار است». همچنین، در جایی دیگر، دل، غم و اندوه درونی در متن عربی و در ترجمه، ظرفی در نظر گرفته شده که پُر از خون یا چرک می‌شود.^۳

○ خشم

حضرت، خشم را ماده‌ای در نظر گرفته که سینه را پُر می‌کند. همان گونه که در جدول شماره ۴ ذکر شد، مترجمان تلقی مشابهی از خشم داشته‌اند و خشم را شیئی یا مایعی در نظر گرفته‌اند که سینه را پُر می‌کند. از آنجا که خشم جزء عواطف مشترک انسانی است، لذا حالات یکسانی را در انسان برمی‌انگیزاند. از این رو، الگوهای فرهنگی مشابهی در ساخت آن به کار می‌رود. بنابراین، خشم ماده سیالی تلقی شده که ظرف بدن (استعاره دیگر: بدن، ظرف احساسات است) را پُر می‌کند که در هر دو فرهنگ ایرانی و عربی کاربرد دارد. حضرت برای نشان دادن اوج خشم خود از فعل «شحن» به معنای «پُر کردن» (المنجد، ۲۰۱۳م: ۷۵۰) استفاده کرده‌اند. این تعبیر را مترجمان با افعال «مالامال» و «آکندن» انتقال داده‌اند.

○ اندوه

با مفهوم حسی «جرع تجریعاً الماء: آب را جرعه جرعه به او نوشانید» (همان: ۱۹۴) بیان شده است.^۴ بنابراین، حضرت غم را ماده مایعی در نظر گرفته که جرعه جرعه در کامش ریخته می‌شود.^۵ پس اندوه همچون خشم، الگوی فرهنگی مشابهی در دو زبان مبدأ و مقصد است.^۶ از این رو، با کاربرد یکسانی از نظر نگاشت‌های استعاری در هر دو ترجمه روبه‌رو هستیم که عبارت است از: اندوه شیء / مایع (خوراکی) است.

○ خواری

واژه «الحسب» در زبان عربی به معنای «زیونی و تحمیل کاری بر انسان است» (ابن سیده، ۲۰۰۰م: ۸۴). این واژه در تلقی حضرت، ماده‌ای در نظر گرفته شده که برای نشاندار کردن استفاده می‌شود و فرد مبتلا به ذلت مانند شیء نشاندار مشهود می‌شود. ابن ابی‌الحدید در توضیح «سیم» آورده است: «سیماء» هم از همین ریشه و به معنای «نشان و علامت» است (ر.ک؛ ۱۳۹۶: شرح خطبه ۲۷). بنابراین، نگاشت استعاری عبارت چنین است: «خواری، شیء نشاندار کننده است».

در متن شهیدی، این مفهوم به «حکم کیفری» ترجمه شده که بر کسی اعمال می‌شود (ر.ک؛ شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷). دلیل انتخاب این معادل از سوی شهیدی، مشابهت الگوی فرهنگی است که بردگان در گذشته با داغ نشاندار می‌شدند. علاوه بر این، در ایران رسم بود که امرا و پادشاهان اموال خود را با داغ نشاندار می‌کردند. از این رو، شهیدی در انتقال مفهوم همراهی همیشگی خواری برای تارک جهاد، آن را با لفظ «محکوم» بیان می‌کند. این در حالی است که فیض‌الاسلام با توجه به کاربرد فعل «گرفتار شدن»، آن را همچون چیزی در نظر گرفته که شخص را در بر می‌گیرد (ر.ک؛ فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۶).

۲-۲. استعاره‌های خاص

عوامل ایجاد استعاره‌های خلاقه، علاوه بر فضای اجتماعی و ضرورت‌های فرهنگی، شامل ضرورت‌های زبانی خود متن، دانش ما درباره پدیده‌های موجود در گفتمان، فضای

فیزیکی و بافت متن می‌باشد (Kövecses, 2010: 292). کوچش این مکانیسم را «فشار انسجام» (Pressure of coherence) نامیده‌است (Ibid, 2005: 237) که به خوبی می‌توان آن را در ترجمه مشاهده کرد؛ بدین معنا که مترجم اگرچه در ترجمه، همواره خود را مقید به متن مبدأ می‌داند، اما گاه بنا به اهداف دیگری که در ترجمه دنبال می‌کند و گاه بنا به تفاوت‌های زبانی، فکری و فرهنگی برای انتقال معنا، استعاره‌های خاص را تولید می‌کند.

۲-۱. استعاره‌های خاص در ترجمه شهیدی

در ترجمه شهیدی، استعاره‌های خاص نسبت به ترجمه فیض الاسلام بیشتر است (ر.ک؛ جدول شماره ۵) و علت آن، ماهیت ادبی ترجمه ایشان است و این امر نشان می‌دهد که وی در ترجمه خود چندان مقید به انتقال لفظ به لفظ متن مبدأ نبوده‌است؛ چراکه انتقال ظرفیت‌های زیبایی‌شناختی و بلاغی *نهج البلاغه* در ترجمه، برای ایشان از اهمیت بیشتری نسبت به شرح و تفسیر آن داشته‌است.

جدول ۵: مفاهیم انتزاعی خاص و قلمروهای حسی هر یک در ترجمه‌ها

| متن | مفهوم انتزاعی | قلمروی حسی (منبع) |
|-------------------|------------------------|-------------------------------|
| ترجمه شهیدی | زبونی / فرومایگی | ظرف / مکان (فروماندن در آن) |
| | گمراهی | شیء / هستومند (پرده) |
| | روان / روح | شیء (رنگ) |
| | اسلام | موجود جاندار (پناه دادن) |
| | رحمت خواستن (رحم کردن) | شیء (سلاح) |
| | اندوه | مکان (برون نیامدن از آن) |
| | بلا | شیء (تیر) |
| ترجمه فیض الاسلام | رحمت | هستومند (برداشتن / بلند کردن) |
| | بی‌خردی | هستومند (بیماری - مبتلا شدن) |
| | حیرانی و سرگردانی | مکان (در آن ماندن) |
| | وظیفه | هستومند (حواله شدن) |

○ زبونی / فرومایگی

«ذیث: خوار و ذلیل شد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۶: شرح خطبه ۲۷). شهیدی خواری را ظرف مکانی در نظر گرفته‌است که مانع حرکت فرد می‌شود: «در زبونی و فرومایگی بماند» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷). نگاشت استعاری عبارت بدین صورت است: «زبونی، مکان است».

○ گمراهی

در عبارت «ضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْإِسْهَابِ»^۷، «إِسْهَاب» به معنی «کم‌عقلی و پرحرفی» (المنجد، ۲۰۱۳م: ۷۱۵) است که شهیدی با توجه به ویژگی‌های ادبی و سجع میان دو کلمه «نهان» و «گردان» و از طرف دیگر، با در نظر گرفتن ادامه جمله به گونه‌ای ایدئولوژیک، معادل «گمراهی» ترجمه کرده‌است. کاربرد قلمروی حسی «پرده» و فعل «نهان ماندن» که «حجاب» را به ذهن متبادر می‌سازد و ذکر کلمه «قلب» در متن اصلی، دریافت عارفانه شهیدی را نشان می‌دهد؛ چراکه در عرفان، سخن از وصال خداوند به مثابه محبوب است.

○ روان

در جمله «من شبان و روزان، آشکار و نهان شما را به رزم این مردم تیره‌روان خواندم» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸)، شهیدی استعاره «تیره‌روان» را به کار برده که در متن اصلی وجود ندارد. در واقع، از یک سو، او معادل لفظ «هُؤُلَاءِ» را با توجه به فحوا و بافت کلام حضرت، و از سوی دیگر، برای ادبی‌تر کردن زبان خویش با استفاده از سجع، تضاد و حس آمیزی، مفهوم «بدی» را با استفاده از قلمروی حسی «تیرگی» بیان کرده‌است. کاربرد این تعبیر در زبان وی، می‌تواند برخاسته از دلالت‌های فرهنگی ایرانی - اسلامی باشد که در آن از هدایت و دانایی با استعاره «نور» تعبیر می‌شود.

○ اسلام

شهیدی در ترجمه عبارت «يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ» برای کلمه «المعاهدة: پیمان و اتحاد» (المنجد، ۲۰۱۳م: ۱۰۳۰)، استعاره دیگری به کار برده‌است.

آن گونه که از فحوای عبارت *نهج البلاغه* می‌توان دریافت، متن حضرت اشاره به مسلمان و غیرمسلمان دارد، اما شهیدی معنای غیرمسلمان را به طور دقیق‌تری بسط داده‌است و استعاره خلاقه‌ای به معنای غیرمسلمانانی که تحت تسلط حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، با این تعبیر استعاری که «اسلام به مثابه مکان یا پناهگاه است»، در نظر گرفته که علاوه بر مسلمانان از غیرمسلمانان نیز حفاظت می‌کند. این استعاره مرتبط با الگوی فرهنگی «زیر سایه کسی بودن» یا «در پناه حمایت دیگری بودن» است که از آن به طور ضمنی در ترجمه استفاده کرده‌است.

○ رحمت خواستن

شهیدی در ترجمه «مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَالِاسْتِرْحَامِ»، عبارت «جز زاری و رحمت خواستن سلاحی نداشته‌اند» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۷) را قرار داده‌است. وی با توجه به بافت کلام و به طور تلویحی، بی‌دفاعی زن مسلمان و غیرمسلمان را در برابر متجاوزان نشان داده است و «استرجاع» به معنی «بازگشت و بازگرداندن» (المنجد، ۲۰۱۳: ۵۳۶) و «استرحام» به معنای «تقاضای رحمت» (همان: ۵۴۱) است و ایشان را به مثابه سلاح این زنان در برابر غارتگران تعبیر کرده‌است. نگاشت استعاری آن چنین است: «تقاضای رحمت، سلاح است». این تعبیر اگرچه پیروی وی را در ترجمه از متن مقصد نشان می‌دهد. در عین حال، بیانگر کنش زبانی خاص وی و خلاقیت او در ترجمه هم است.

○ اندوه و بلا

شهیدی استعاره خلاقه دیگری به کار برده‌است و آن، نگاشت استعاری «اندوه، مکان است» که در ترجمه عبارت دعایی «تَرَحَّأَ [لَكُمْ]» به کار رفته‌است. «تَرَحَّأَ» یعنی «ناراحت شد» (همان: ۱۴۶). «تَرَحَّأَ» در اینجا جمله دعایی است که برای نفرین فروگذاران جهاد به کار رفته‌است؛ یعنی «اندوه بر شما باد». شهیدی عبارت را «از اندوه برون نیاید» (شهیدی، ۱۳۸۹: ۲۸) ترجمه کرده که ترجمه دقیقی نیست و صرفاً به واسطه ادبی‌تر کردن ترجمه‌اش بدین گونه آورده‌است. استعاره دیگری که در ادامه همین عبارت به کار برده تعبیر «تیر»

برای «بلا» است که در ترجمه «غرضاً یُرمی» آورده است. بدین ترتیب، وی حمله دشمنان بر مسلمانان را همچون تیرباران بلا مفهومی سازی کرده است: «آماج تیر بلائید» (همان).

۲-۲-۲. استعاره‌های خاص ترجمه فیض الاسلام

○ رحمت

در «أَدِيلَ الْحَقِّ مِنْهُ»، «أَدِيلَ» از ریشه «دَوَّلَ و أَدَالَ» است. «أَدَالَ مِنْ: یاری کرد و غلبه یافت. أَدِيلَ لِبَنِي الْعَبَّاسِ مِنْ بَنِي أُمِيَّة: قدرت از بنی امیه به بنی عباس رسید» (المنجد، ۲۰۱۳ م: ۴۹۸). مترجم در ترجمه این عبارت که معادل روی گرداندن حق از فروگذار جهاد است، عبارت را با مفهوم متضاد آن، یعنی «رحمت» نشان داده است و در این دریافت، رحمت را به مثابه شیئی در نظر گرفته که خداوند از آن فرد برمی دارد.

○ بی خردی و حیرانی

در ترجمه عبارت «ضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْإِسْهَابِ»، فیض الاسلام استعاره خاص دیگری به کار برده که برگرفته از یکی از معانی واژه «سهب» در عربی است و آن «اسْهَبَ الرَّجُلُ عَقْلَهُ مِنْ لَدَغِ الْحَيَّةِ: عقلش به سبب نیش مار زائل شد» است (ر.ک؛ جوهری، ۱۹۸۷ م: ۸۹). در دریافت فیض الاسلام، ترک جهاد معادل بیماری و بستری شدن فرد است به گونه‌ای که توان حرکت ندارد؛ یعنی فرد عاصی به بیماری بی خردی مبتلا شده است (= بی خردی بیماری است) و به واسطه این بیماری، توان رفتن به جهاد از وی سلب می شود (تارک جهاد، بیمار / ناتوان است). همچنین، در ترجمه عبارت، مترجم با رویکرد توضیحی که از نهج البلاغه داشته، مفاهیم انتزاعی حیرانی را در توجیه علت نرفتن فرد به جهاد به صورت معترضه به کار می برد. در اینجا، وی با استفاده از هستومند مکانمندی، سرگردانی را مکانی دانسته که فرد عاصی در آن گرفتار می شود. بنابراین، نگاشت استعاری چنین است: «سرگردانی، مکان است».

○ وظیفه

فیض‌الاسلام در ترجمه عبارت «فَتَوَاكَلْتُمْ» نیز از مفهوم استعاره «وظیفه» استفاده کرده است. «تَوَاكَلَّ» از ریشه «وَكَالَ» به معنای «إِتَّكَلَّ كُلٌّ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ: هر یک از آن دو به دوستش تکیه کرد» (زبیدی، بی تا: ۹۹) به کار رفته است. واژه «تَوَاكَلَّ» به معنای به یکدیگر محول کردن» (قیم، ۱۳۸۱: ۳۳۴) است. در تعبیر حضرت، جهاد همچون تکلیف دینی بر عهده مسلمان است که هر یک از مخاطبان حضرت، آن را به دیگری واگذار می‌کنند. بدین ترتیب، با وجود اینکه در متن مقصد اشاره‌ای به هستومندانگاری جهاد نشده، اما با توجه به معنای مشارکتی که در فعل «تَوَاكَلَّ» نهفته است، فیض‌الاسلام عبارت را این گونه ترجمه کرده است: «پس شما وظیفه خود را به یکدیگر حواله نمودید:» هر یک از شما توقع داشته دیگری به وظیفه خود عمل کند» (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۵: ۹۴). این ترجمه حاصل این دریافت است که مترجم از سویی جهاد را شیء دانسته است و از سوی دیگر، به جای آن از عبارت «وظیفه» استفاده کرده است. بنابراین، می‌توان آن را بر اساس این نگاشت‌ها نوشت: «جهاد، شیء است» و «وظیفه، شیء است» که سرانجام، منجر به خلق استعاره «وظیفه شیء حواله‌شونده» می‌شود.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به دو پرسش مطرح شده در مقاله باید گفت که مترجمان با توجه به پیوندهایی که میان زبان فارسی و عربی تحت تأثیر فرهنگ دینی - اسلامی وجود داشته است و اهمیت دینی متن نهج‌البلاغه به عنوان یکی از متون مهم اسلامی، معانی و مفاهیم خطبه را عمدتاً با همان شکل و ساختار به کار برده‌اند. از این رو، بسیاری از استعاره‌هایی که در متن مبدأ وجود داشته، با همان سبک و سیاق در متون مقصد به کار رفته است. بنابراین، طبق نظر مندلیت، با توجه به الگوهای فرهنگی مشترک میان زبان مبدأ و مقصد، نگاشت‌های استعاره‌ای نهج‌البلاغه و دو ترجمه بررسی شده در بیشتر موارد یکسان بودند. اما این دو ترجمه تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر داشتند که برخاسته از تفاوت الگوهای فرهنگی نبود، بلکه افتراق قلمروهای منبع و هدف در نگاشت‌های استعاره‌ای بیشتر وابسته به تفاوت نگرش مترجم و سبک ترجمه وی بوده است؛ یعنی هر مترجم با توجه به رویکرد خاصی که در

ترجمه داشته، در برخی موارد به آفرینش استعاره‌های متفاوتی دست زده که در متن مبدأ وجود نداشته‌است. از اینجاست که شهیدی به عنوان مترجم ادیبی که جنبه‌های بلاغی و زیبایی شناختی نهج البلاغه برایش اهمیت داشته، در ترجمه خود زبان ادبی تری را به کار برده که سبب بلاغی تر شدن زبان ترجمه‌اش نسبت به فیض الاسلام شده‌است. همچنین، میزان کاربرد استعاره‌های خلاقه وی بیشتر از ترجمه دیگر است. این در حالی است که فیض الاسلام برای ساده تر کردن ترجمه خود، در برخی جاها مفاهیم انتزاعی را بدون حالت استعارای ترجمه کرده‌است و برعکس، در برخی موارد نیز استعاره‌هایی به کار برده که در متن مبدأ نبوده‌است.

درباره نقش مترجم نیز باید گفت که حضور استعاره‌های خلاقه و نوع متفاوت کاربری آن‌ها در دو ترجمه بررسی شده، نشان از اهمیت جایگاه مترجم در ترجمه دارد و نیز بیانگر رویکرد پنهان و مسلط دیدگاه مترجم در ترجمه است. به طور کلی، نگارندگان بر این باورند که مترجمان در انتقال معانی متن مبدأ- اگرچه رویکرد متفاوتی داشته‌اند- به یک اندازه توفیق داشته‌اند، با این تفاوت که شهیدی به واسطه توجه به بُعد بلاغی و ادبی نهج البلاغه، در انتقال ابعاد زیبایی شناختی متن مبدأ موفق تر عمل کرده‌است.

یادداشت‌ها

۱- کلمه «جهاد» از ریشه «جهَد» به معنای «تلاش توأم با رنج و زحمت» می‌باشد. «جهاد» مصدر باب مفاعله به معنی بسیار تلاش کردن و نیز اسم به معنی «جنگ» است. جنگ را از آن رو «تلاش» گویند که توأم با رنج است (ر.ک؛ قرشی، بی تا: ۷۷-۷۸). در شرع اسلام، «جهاد» به معنی بذل جان و مال به طریق مخصوص برای جنگ با مشرکان یا افراد یاغی در راه اعتلای کلمه اسلام است (ر.ک؛ جبعی عاملی، بی تا: ۳۷۹).

۲- ضمیر «ه» در «جَنَّتْ» به «الله» در عبارت «درع الله» برمی‌گردد.

۳- ابن میثم در شرح خود این مسئله را در نظر داشته که این طور توضیح داده‌است:

«حضرت مجازاً از دردهای دل خویش به چرک تعبیر فرموده‌است و به جای مقدمه، ذی‌المقدمه را آورده‌است؛ زیرا نهایت درد یک عضو، چرکین شدن آن

است و نیز اطلاق لفظ "سخن" بر عمل آن‌ها به عنوان مسبب دردهای دل آن حضرت یک نوع مجاز است؛ زیرا سخن به معنای پُر کردن، در حقیقت، رابطه میان دو جسم است، ولی در اینجا از آن رابطه میان دل و فعل که دومی امری غیر جسمانی است، اراده شده است» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۶).

۴- «نغب» جمع «نُغْبَه» به معنای «جرعه آب» است. حضرت اندوه را به نوشابه تلخی تشبیه فرموده که جرعه جرعه آن را نوشیده است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۷۰).

۵- «جرعتمونی نغب التهام انفاً»: کاسه‌های غم و اندوه را جرعه جرعه در کام من ریختید، یعنی لحظه به لحظه غم را به سوی من روانه کردید. این جمله مجازاً به کار رفته است؛ زیرا جرعه جرعه ریختن معمولاً درباره وارد کردن آب و مانند آن در گلو به کار می‌رود. عارض شدن اندوه بر حضرت و تکرار آن از طرف یاران، شبیه نوشیدنی ناگواری بود که جرعه جرعه به کام حضرت ریخته می‌شد (ر.ک؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۵).

۶- در زبان فارسی، تعابیر متعددی به کار می‌رود که نشان‌دهنده این نگاه استعاری است؛ مانند: غم خوردن، شراب غم، شرنگک غم و....

۷- ابن میثم عبارت را چنین شرح کرده است: «یا لازمه خواری و بیچارگی، کم خردی است؛ چنان که فلسفه وجودی گِل این است که دیوار را می‌پوشاند. احتمال دیگر در مفهوم کلمه «اسهاب»، پرحرفی بدون فایده است؛ زیرا انسان به هنگام وحشت، سخنان نابجا بر زبان جاری می‌کند، ولی از گفتار زیادش نتیجه‌ای نمی‌گیرد» (همان: ۷۱).

۸- «تَوَاكَل»، «واگذار کردن کار خود به دیگری» است؛ به تعبیری دیگر، مفهومش این است که هر کس مسئولیت را از خود سلب کند و بر عهده دیگری بگذارد، در نتیجه، میدان خالی می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۶۶).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۹). *فرهنگ معاصر*. ج ۱. تهران: نشر نی.

ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید. (۱۳۹۶). *شرح خطبه ۲۷*؛ Olama-orafa 1393.ir?p=25341.

- ابن سیده، علی ابن اسماعیل. (۲۰۰۰م). **المحکم والمحیط الأعظم**. تحقیق عبدالحمید هنداو. ج ۵. بیروت: دار الکتب للملایین.
- ابوزهره، محمد. (۱۳۷۰). **معجزه بزرگ**. ترجمه محمود ذبیحی. ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۳۷۴). **شرح نهج البلاغه**. ج ۲. ترجمه محمدرضا عطایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- بعلبکی، روحی. (۱۳۹۲). **المورد**. ترجمه محمد مقدس. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- پورابراهیم، شیرین. (۱۳۹۵). «بررسی روش‌های ترجمه استعاره‌های مبتنی بر طرح‌واره حرکتی در نهج البلاغه». **پژوهشنامه نهج البلاغه**. د ۴. ش ۱۴. صص ۳۵-۵۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۷م). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**. ج ۱. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. ط ۴. بیروت: دار العلم للملایین.
- زیبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). **تاج العروس من جواهر القاموس**. ج ۳۱. بی جا: دار الهدایة.
- الشریف الرضی، محمد بن ابی احمد الحسینی. (بی تا). **نهج البلاغة الجامع لخطب و حکم و رسائل امیر المؤمنین**. ج ۱. معه شرح ابن ابی الحدید. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۹). **نهج البلاغه**. ترجمه سیدجعفر شهیدی. ج ۳۰. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۵). **نهج البلاغة**. ترجمه علی نقی فیض الإسلام. بی جا: بی نا.
- قرشی، علی اکبر. (بی تا). **قاموس قرآن**. ج ۲. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۱). **فرهنگ اصطلاحات معاصر عربی - فارسی**. تهران: فرهنگ معاصر.
- مسبوق، مهدی و مرتضی قائمی و رسول فتحی مقدم. (۱۳۹۴). «تبادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن (موردکاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج البلاغه)». **پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**. س ۵. ش ۱۲. صص ۱۳-۴۰.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۸۷). *پیام امیرالمؤمنین*. ج ۲. ج ۲. قم: انتشارات امام علی.

المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة. (۲۰۱۳ م.). ط ۴. بیروت: دار المشرق.

میرحسینی، سیدمحمد و حشمت‌الله زارعی کفایت. (۱۳۹۲). «بررسی ترجمه‌های صورت خیال در دو خطبه الجهاد و الملاحم (با تکیه بر ترجمه‌های دشتی، شهیدی، قرشی و فیض‌الاسلام)». *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۳. ش ۸. صص ۱۴۵-۱۷۴.

ناظمیان، رضا و حسام حاج مؤمن. (۱۳۹۲). «ساخت و بافت در ترجمه متون دینی، بررسی مقایسه‌ای دو ترجمه از نهج‌البلاغه (شهیدی و دشتی)». *ادب عربی*. س ۵. ش ۱. صص ۲۳۷-۲۵۴.

نورمحمدی، مهتاب. (۱۳۸۷). *تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه: رویکرد زبان‌شناسی شناختی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

نورمحمدی، مهتاب، فردوس آفاگل‌زاده و ارسلان گلفام. (۱۳۹۱). «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)». *الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربیة وآدابها*. د ۸. ش ۲۲. صص ۱۵۵-۱۹۲.

هاشمی، زهره. (۱۳۹۲). «زنجیره‌های استعاری محبت در تصوف از قرن دوم تا ششم هجری بر اساس نظریه استعاره شناختی». *نقد ادبی*. د ۶. ش ۲۲. صص ۲۹-۴۸.

_____ . (۱۳۹۴). *عشق صوفیانه در آینه استعاره*. تهران: علمی.

Burmakova, Elena A. & I. Marugina Nadezda. (2014). "Cognitive Approach to Metaphor Translation in Literary Discourse". *Procedia- Social and Behavioral Sciences*. Vol. 154. Pp. 527-533.

Kövecses, Zolatan. (2000). "Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body". *Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 223.

_____ . (2010). *Metaphor: A Practical Introduction*. 2th ed. Oxford: University Oxford Press.

_____ . (2005). *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakof, George & Mark Johnson. (2003). *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lakoff, George. & Mark Turner. (1989). *More Than Cool Reason; A field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mandelblit, Nili. (1996). "The Cognitive View of Metaphor and its Implications for Translation Theory". *Thelen, Marcel, Barbara Lewandowska-Tomaszczyk*. Eds. Translation and Meaning. Part 3. Maastricht: Universitaire Press. Pp. 482-495.
- Newmark, Peter. (1981). *Approaches to Translation*. Oxford-New York: Pergamon Press.
- Sjørup, Annette C. (2013). *Cognitive Effort in Metaphor Translation; An Eye-tracking and Key-logging Study*. LIMAC Ph.D School Copenhagen Business School.
- Schäffner, Christina. (2004). "Metaphor and Translation: Some Implications of a Cognitive Approach". *Journal of Pragmatics*. No. 36 . Pp. 1253-1269.
- Yu, Ning. (2008). "Metaphor from Body and Culture". *Gibbs R.W. Jr.* (Ed.). *The Cambridge handbook of Metaphor and Thought*. New York: Cambridge University Press. Pp. 247-261.

Archive of SID