

جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه در منطق‌الطیر عطار

فرح جهانشاهی^۱، محمد فرهمند^۲، ابراهیم دانش^۳، فرامرز جلال^۴

چکیده

آرای یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲) و مقاله‌های تأثیرگذار او در راستای تحلیل «منش شعری» و شاعرانگی زبان منجر به تئوری «جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه» (۱۹۵۹) شد. او در این تئوری، ضمن آن‌که سه گونه ترجمه را به شیوه فلسفه زبان‌شناسی از هم تفکیک می‌کند، بر حضور معانی ضمنی و دگرگونی‌های معنایی در شعر تأکید می‌کند. طرح اصلی مقاله او، سعی دارد بین دو کارکرد پراتیک و زبان‌شناختی تفاوت قائل شود؛ زبان شاعرانه، زبان‌شناختی است و زبانی که متمرکز بر معنای نهایی پیام باشد، پراتیک خواهد بود. دزنگ ما در نوشتار حاضر بر تحلیل توصیفی زبان شاعرانه عطار، عارف شعر و ادبیات فارسی است؛ از همین رو، با تکیه بر نظریه او، سعی داریم وادی‌های هفت‌گانه عرفان را در منطق‌الطیر مطالعه کنیم. بررسی ما نشان می‌دهد، تأویل، بازآفرینی و دگرگونی‌های معنایی، دو مؤلفه‌ای هستند که زبان شاعرانه منطق‌الطیر را به سویه ترجمه‌های «درون زبانی» و «بین‌زبانی» سوق داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: زبان شاعرانه، تأویل، دگرگونی معنایی، رومن یاکوبس، منطق‌الطیر.

۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. farahjahanshahi07@gmail.com
۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. نویسنده مسئول. farahmand05@yahoo.com
۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. e.danesh.lit@gmail.com
۴ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. jalalat.faramarz@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۱ تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۵/۱۶

مقدمه

بن‌مایه‌های عرفان و تصوف، تأثیر بسیار ژرفی بر گسترش و معناآفرینی درون‌مایه‌های شعر فارسی گذاشته است؛ به طوری که همراهی آن‌ها با زبان شعر، موجبات دگرذیسی‌های معنایی بسیاری را فراهم کرده است. این بن‌مایه‌ها برای تبیین و آشکار شدن، طالب زبانی فراتر از کارکرد ارتباطی هستند و به هنگام وقوع، موجبات سوق ادبیات به آرا و مباحث زبان‌شناختی را فراهم می‌کنند.

باور کلی در فلسفه زبان‌شناسی آن است که «زبان امتداد حواس ماست، چشم سومی است که در باطن هم‌نوع ما می‌نگرد» (سارتر، ۱۳۴۸: ۳۹-۴۰) ولی تمرکز شعر و به ویژه شعر عارفانه بر معنا و ساحت‌های باطنی و عمقی آن، سبب شده است که زبان شاعرانه و منش شعری عارفان در خلق معنا، فراتر از چارچوب‌های تعیین شده در فرهنگ‌های زبانی و واژه‌نامه‌ها باشد. دلیل این امر علاوه بر ابهام و ایهام‌های معنایی، سرشت کارکردی زبان عارفان است؛ از نظر عارفان و صوفیان، «زبان وسیله تفهیم و تفاهم است و درست و نادرست بودن آن را کاربرد اهل زبان تعیین می‌کند؛ آن‌چه مردم می‌گویند ملاک صحت است نه منحصر آن‌چه در واژه‌نامه‌ها و در آثار ادیبان بحث شده است.» (غلامرضایی، ۱۳۸۱: ۱۶۸)

از سوی دیگر، توجه و تأکید صوفیه بر معنا و فهم باطنی الفاظ، حاکی از این است که در نگاه عارفان، لفظ از پوشش معنای تام و کامل عاجز است. چنان‌که عطار می‌گوید:

«معنی‌ای در هر هزار آواز داشت / زیر هر معنی جهانی راز داشت»

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲)

مسئله ابهام و ایهام‌های معنایی در زبان شاعرانه بروز می‌کند و سبب می‌شود زبان، کارکردی زبان‌شناختی بیابد؛ کارکردی که در آن معنا پنهان است. «میشل فوکو» (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، بر این باور است: «آن‌چه را زبان می‌گوید دقیقاً همان چیزی نیست که می‌خواهد بگوید. در واقع، معنایی که به دست می‌آید و بی‌درنگ آشکار می‌شود شاید صرفاً کمترین معنا باشد که معنای دیگر را پوشش می‌دهد، فشرده می‌کند و به هر حال انتقال می‌دهد.» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳)

ما در این جستار سعی داریم با استفاده از جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه که از تئوری‌های رومن یاکوبسن است، شیوه‌های دگرذیسی و بازآفرینی معنا را در زبان شعر بررسی کنیم و نشان دهیم زبان شاعرانه، چه کارکردهای معنایی را برای واژگان زبانی فراهم می‌کند. از همین رو، زبان عطار نیشابوری، عارف شاعر سده ششم هجری را برگزیدیم تا نشان دهیم ترجمه به عنوان یک کردار زبانی، علاوه بر کارکرد سنتی و معمول خود، چه کاربردهایی در گستره شعر و زبان شاعرانه دارد.

نکته‌ای که در این خصوص، حائز اهمیت است اعتراف پنهان یاکوبسن به عدم قطعیت معنا است؛ برخلاف ساختارگرایان، یاکوبسن تحت تأثیر اندیشه‌های فرمالیسمی، انتقال معنای ضمنی یا تأثیرهای عاطفی برآمده از کاربرد قاعده‌های شاعرانه را از زبانی به زبان دیگر، ناممکن می‌داند (احمدی،

۱۳۸۵: ۷۲)؛ زیرا اگر معنا از وضعیت قطعی و یگانه برخوردار بود، به راحتی می‌توانست به برابر معنایی خود در زبان دیگر، تبدیل شود.

هدف ما از انتخاب و اتخاذ چارچوب‌های فکری او در باب ترجمه، علاوه بر تازگی جستار، نظام‌مند کردن پژوهش در زبان شعر و پرهیز از نقدهای سلیقه‌ای است. تاکنون مقاله‌های بسیاری در خصوص نظریه کارکردهای ارتباطی زبان و سرشت‌های پراتیک آن که یکی از مشهورترین آرای یاکوبسن به شمار می‌آید، نوشته شده است (جهان‌شاهی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۹-۷۶) اما تعداد بسیار اندکی از نوشته‌ها به بررسی و مطالعه زبان‌شناختی ترجمه، از منظر یاکوبسن پرداخته‌اند.

ما در این مقاله با نگاه جزئی به نوشته‌های مذکور، برای نخستین بار، اصطلاح ترجمه و کارکردهای زبانی آن را از دیدگاه یاکوبسن بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته‌ایم که در پیوند و امتزاج زبان شاعرانه با بن‌مایه‌های عارفانه، ترجمه علاوه بر معنای سنتی، دگرگونی معنایی، تأویل و نیز هرمنوتیک را هم پوشانی می‌کند.

دلیل تمرکز ما بر مثنوی نمادین منطق‌الطیر آن است که معتقدیم زبان و اندیشه عطار، سرچشمه و خاستگاه رویکرد عارفانه و سالکانه در شعر فارسی است که به خوبی توانسته مضامین ادبی را با بینش شهودی همراه کند و الگویی بر اندیشه و زبان عارفان بعد از خود باشد.

مسئله پژوهش

به دلیل سخت و دشوار بود نظریه‌ها و اندیشه‌های یاکوبسن درباره زبان شعر (مقدادی، ۱۳۹۷: ۵۶۴)، اغلب پژوهش‌گران آشنایی چندانی از آرا و تفکرات این زبان‌شناس و ادیب روسی ندارند. او از میان فرمالیست‌ها، نخستین کسی است که ترجمه را از منظر زبان‌شناسی کالبدشکافی کرد. تحلیل او به این دلیل کارآمد است که می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌ها در خصوص معنا و نیز «مرگ مؤلف» و کردارهای مبهم زبانی باشد.

با توجه به آن‌چه مطرح شد، جستار حاضر می‌کوشد در مرحله نخست، به این پرسش پاسخ دهد که نقش و کارکرد زبان‌شناختی ترجمه در منطق‌الطیر عطار چیست؟ سپس، توضیح دهد عرفان و گفتمان صوفیانه آن، چگونه و از چه راه‌هایی مختصات زبان شاعرانه و منش شعری عطار را تحت‌الشعاع قرار داده است؟

پیشینه پژوهش

از قرن ششم هجری قمری به بعد، عرفان و تصوف نقش مؤثری در رشد و زاینده‌گی زبان فارسی داشته است. درباره نقش عرفان و اندیشه‌های سلوکانه آن درون شعر فارسی، پژوهش‌های گوناگونی انجام یافته است، اما تاکنون پژوهشی دقیق و مستند درباره جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه در زبان عرفان و کارکردهای ظریف آن در شعر فارسی نوشته نشده است؛ از همین رو، پژوهش حاضر، الگویی اولیه است که می‌کوشد ذیل رساله دکتری، موضوع ترجمه را از منظر آرای رومن یاکوبسن بررسی و تحلیل

کند. لازم به ذکر است، آشنایی با اندیشه‌ها و آرای یاکوبسن در دو کتاب: «ساختار و تأویل متن» (۱۳۸۵) و «دانش‌نامه نقد ادبی» (۱۳۹۷) که توسط بابک احمدی و بهرام مقدادی نوشته شده‌اند، محرک ما برای مطالعه و تحقیق درباره موضوع حاضر بوده است.

حدود و روش پژوهش

منطق الطیر عطار، از جمله آثار سمبلیک و عارفانه زبان فارسی است که علی‌رغم پیشینه هشت‌صد ساله‌اش، سرشار از زوایا و خفایای زبانی و اندیشگانی بسیاری است. آشنایی با تئوری‌های روز دنیا و کاربست گزاره‌ها و نظریه‌های نو یافته در تحلیل زبان و اندیشه این اثر، باور ما را در غنی بودن گنجینه شعر و ادب فارسی مستحکم‌تر می‌سازد. به همین دلیل، پژوهندگان جستار حاضر با استفاده از روش تحلیلی توصیفی سعی کرده‌اند نخست توصیفی از جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه ارائه دهند، سپس از منظر این نظریه‌های هفت‌گانه عرفان را در منطق الطیر تحلیل و بررسی نمایند.

مبانی پژوهش

نخستین گام در بررسی هر نظریه‌ای، تعریف گستره مطالعاتی آن است. جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه، نظریه‌ای تلفیقی است که ریشه در اندیشه‌های فرمالیسمی و ساختارگرایانه دارد؛ فرمالیست‌ها یا شکل‌گرایان روسی در برخورد با زبان و روایت آن، بین ماده خام داستان، فیولا (**Fabula**) که در برگزیده معنی اصلی مورد نظر فرستنده می‌شد، با سیوزه (**Siuzhet**) که شامل شیوه‌ها و روش‌های ارائه آن بود، تفاوت قائل بودند. (مارتین، ۱۳۹۱: ۷۷) در نظر یاکوبسن، ترجمه، سیوزه و شیوه‌ای از ارائه معنی و رخدادی تازه در زبان است. او این شیوه را در شعر، قوی‌تر و پرنرنگ‌تر از نثر می‌بیند و تأکید می‌کند «که هرچند شعر جنبه‌های عاطفی زبان معیار را به کار می‌گیرد، اما این کار را در خدمت اهداف خود انجام می‌دهد.» (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۱)

این نظریه پژوهش‌گران بسیاری را واداشت که آرای فرمالیست‌ها^(۳) را با بینش جدیدی بازخوانی کنند. یاکوبسن هم که مؤسس «حلقه زبان‌شناسی مسکو» و یکی از پایه‌گذاران جنبش فرمالیسم بود (مقدادی، ۱۳۹۷: ۵۶۴) با ارائه تئوری‌های دقیق و غالباً دشوار زبان‌شناختی، در این بازخوانی سهم بسزایی داشت. او از راه تحلیل فرمالیسمی زبان شعر و بررسی ساختارگرایانه و تعاملی تصویرهای ذهنی با یکدیگر (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۳۰) انگاره نوینی را در موضوع ترجمه مطرح ساخت که به نوبه خود، راه‌گشای اندیشه‌های بعدی اندیشمندان شد.

از دیدگاه او، هر نظریه‌ای در باب زبان شعر، باید با این فرض آغاز شود که انسان در برابر معنای شاعرانه، منش‌های شعری متفاوتی دارد. دلیل گوناگونی منش‌ها آن است که مرز غایی و نهایی برای واژگان یک زبان متصور نیست. «آلستون» در فلسفه زبان خود به خوبی نشان می‌دهد که چگونه کاربران زبانی و حتی شاعران؛ علی‌رغم به‌کارگیری مداوم زبان، نمی‌توانند مرز دقیق معنای واژگان را مشخص کنند. (آلستون، ۱۳۸۰: ۱۴۱)

بحث و بررسی

ناتوانی در تعیین دقیق مرز معنا، دلایل قابل بحث بسیاری دارد، ولی آنچه در این باره مسلم می‌نماید آن است که اقتضای قوه شناخت انسان، روشن ساختن کرانه‌های معنا و تبیین آن است. شیوه‌ای که در این اقتضا انسان پیش می‌گیرد، ترجمه نامیده می‌شود. اهمیت ترجمه و ضرورت بررسی آن در کارکردهای زبان شعر ناشی از این است که ترجمه، جهان زبان‌های متفاوت و گاه متمایزی را بر روی ما می‌گشاید؛ جهان‌هایی که ما را فراتر از جهان زبان آشنا و معمولمان می‌برد و کارکرد پراتیک و ارتباطی زبان را به سویه‌های زبان‌شناختی تغییر می‌دهد. به همین دلیل، بسیاری بر این باورند: «ترجمه فعالیتی است که برای خوانندگان امکان ارتباطی بارور و غنی را با متن فراهم می‌کند.» (بابک معین، ۱۳۹۲: ۱۰)

مقاله رومن یاکوبسن در سال ۱۹۵۹ بازتابی نشانه‌شناختی در مورد ترجمه‌پذیری ارائه می‌دهد. او معنا را نه به عنوان ارجاع به واقعیت، بلکه به عنوان رابطه‌ای با زنجیره‌ای بالقوه بی‌پایان از نشانه‌ها درک می‌کند. یاکوبسن ترجمه را فرآیندی از رمزگذاری مجدد توصیف می‌کند که «شامل دو پیام معادل در دو رمز متفاوت است.» و بین سه نوع ترجمه تمایز قائل می‌شود: «درون زبانی»، «بین زبانی» و «بین نشانه‌ای». (یاکوبسن، ۲۰۲۱: ۶)

او مطابق اندیشه‌های فرمالیست‌ها که برای واژه و تعبیرهای زبانی اهمیت خاصی قائل می‌شدند (هارلند، ۱۳۸۶: ۱۸۰) و برابری واژگانی ثبت شده در فرهنگ لغت را با تمایزهای ظریف معنایی می‌نگریستند (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۲)، واژه ترجمه را بازخوانی کرد و پیش‌فرض‌های سنتی آن را به چالش کشید.

در این چالش، یاکوبسن ترجمه را شکلی از اظهار و جریانی از شناخت نشانه‌ها در نظر گرفت و با استفاده از مطالعات زبان‌شناسی خود، معنای جهان‌شمول آن را که عمدتاً پراتیکی بود تغییر داد. این روند مطالعاتی او، منطبق بر اصول اندیشگانی فرمالیست‌ها و ساختارگرایان بود که تلاش می‌کردند مطالعات ادبی خود را به سوی آرای زبان‌شناسی سوق دهند (تادیه، ۱۳۷۷: ۲۲) و ادبیات را فارغ از موضوعات الحاقی دیگر؛ مانند تاریخ، جامعه‌شناسی و سیاست، روانشناسی و... مطالعه کنند. «رویکرد ساخت‌گرایی در مطالعه تولیدات زبانی بر این نظریه بنیادی که تحلیل نشانه‌ای، تحلیلی متکی به ذات خود است استوار بود؛ و این اعتقاد، مانع از دخالت هر خاستگاهی که ریشه‌ای خارجی و بیرونی نسبت به متن داشت، در تحلیل و بررسی متون می‌شد.» (شعیری، ۱۳۹۷: ۱۰)

در نظریه او ترجمه با تأکید بر ابهام‌ها و ابهام‌های ذاتی شعر، تأویل، منش شعری، دگرگونی معنایی و معانی ضمنی، از رویکردهای تجربی و سنتی فاصله می‌گیرد. او با استفاده از آرای ساختارگرایان^(۱) و اندیشه‌های فرمالیست‌ها توانست اصطلاح ترجمه را به مطالعات زبان‌شناسی پیوند زند و از سکوی رخدادهای زبانی به محیط شعر بنگرند؛ زیرا او بر این باور بود که زبان‌شناسی (*Linguistics*) با شعرشناسی (*Poetics*) در تعامل و داد و ستد است. (یاکوبسن، ۱۳۸۸: ۹۳)

یاکوبسن در این نظریه، رویکردی را مردود می‌داند که تلاش دارد ترجمه را صرفاً در معنی انتقال پیام-های یک زبان به زبان تعریف کند. از نظر او، چنین تعریفی سبب می‌شود فرایند معناسازی و زبان‌شناختی ادبیات که در روند ترجمه پنهان است، به حالت توقف و تعلیق درآید. او به تفاوت‌های میان گفتمان‌های فرهنگی، به ویژه شعر، توجه دارد و زبان شاعرانه را جایگاهی برای «مقوله‌های دستوری دارای اهمیت معنایی بالا» (یاکوبسن، ۲۰۲۱: ۶) معرفی می‌کند. خصیصه اصلی زبان شاعرانه نزد یاکوبسن، حضور مجازهایی به علاقه شباهت (استعاره) در آن است؛ برخلاف نثر که متشکل از اصل مجاورت و مجازهای مرسل است. (اشمیت، ۲۰۱۴: ۲۲) و (اخوت، ۱۳۷۱: ۶۰-۷۰) در مدل یاکوبسن، ترجمه از منظر سه جنبه مورد مطالعه است. (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۲) زبان‌شناختی مدل یاکوبسنی، بعدها میراث فکری مکتب پراگ شد. (اشمیت، ۲۰۱۴: ۵) ما در پژوهش پیش روی، شیوه‌های گوناگون ترجمه را در منط‌الطیر عطار ذیل سه مدل یاکوبسنی تحلیل می‌کنیم:

۱- ترجمه درون‌زبانی «*Intralingual Translation*»

در این جنبه، ترجمه عبارت است از فهم و ادراک پیام در یک زبان و بیان آن به عبارات و کلمات دیگری در همان زبان. در این دیدگاه، معنا تابع سیستم زبان و متکی بر تأویل است؛ به همین دلیل تأویل، عنصر اصلی ترجمه به شمار می‌آید. این دیدگاه نشان می‌دهد که زبان، مجموعه بزرگی از معانی مشترک است و عضو آن زبان بودن به این معنی است که حق اشتراک در به کارگیری معانی تأویل شده را داریم.

عطار در بیان وادی‌های عرفان، خطرات و مخاطرات و ویژگی‌های هر یک را به کمک تأویل، معنی‌سازی می‌کند و «وقتی گروهی از مردم که در یک محیط فیزیکی، اجتماعی و تاریخی زندگی می‌کنند، با یک روش کمابیش واحد تجارب خود را معنی می‌بخشند... این بدین معنی است که آن‌ها حرف همدیگر را می‌فهمند؛ اجسام و رویدادها را به راه‌های مشابه شناسایی می‌کنند؛ رفتاری را در یک موقعیت معین مناسب، تشخیص می‌دهند یا نمی‌دهند؛ موضوع‌ها، متن‌ها و گفتمان‌هایی را خلق می‌کنند که دیگر اعضای جامعه آن‌ها را با معنی تشخیص می‌دهند؛ و به همین ترتیب، در تمامی این موارد و موارد بی‌شمار دیگر، ما نوعی معنی‌سازی داریم.» (کوچش، ۱۳۹۹: ۱۲۱)

منظور یاکوبسن از تأکید بر جنبه‌های زبان‌شناختی متن، کارکردهای ادبی و شاعرانه است که سبب می‌شود اولاً؛ زبان شعر زنده و پویا و متمایز از زبان نثر گردد، ثانیاً؛ نشانه یا مصداق، متفاوت از مدلول شود. مجموع ویژگی‌های زبان شاعرانه در دیدگاه یاکوبسن موجب طرح موضوع «ادبیت» (*Literariness*) شد که یکی از پروبلماتیک‌های نگره او در تمییز زبان شعر از نثر است. (بنت، ۲۰۰۳: ۱۵-۱۶)

یاکوبسن در نگره اخیر بر این باور است «که این خلاف‌آمد اهمیت بنیادین دارد، زیرا بدون آن نسبت میان نشانه و موضوع، تبدیل به فراشدی خودکار خواهد شد و ادراک واقعیت از میان خواهد رفت.

پس توان شاعرانه زبان، همان منش شعری است و نکته اصلی به گمان یاکوبسن شناخت مناسب نشانه و مصداق است.» (نقل از مقدادی، ۱۳۹۷: ۵۶۵)

استعاره، نماد و از همه مهم‌تر؛ حکایت‌های تمثیلی از جمله مؤلفه‌های ادبی است که درون زبان شعر، مناسب و ارتباط خودکار دال و مدلول را بر هم می‌زند؛ به بیان دیگر، مؤلفه‌های مزبور از جمله عواملی هستند که دال‌ها را تبدیل به نشانه می‌کنند. خواننده فارسی‌زبان با ترجمه درون‌زبانی این نشانه‌ها، در حقیقت دست به تأویل معانی می‌برد.

بر اساس نگره یاکوبسن «تداعی‌های زبان در دو قطب مجازی و استعاری صورت می‌گیرد... روش استعاری عبارت است از توانایی گزینش و جان‌نشین‌سازی و روش مجازی عبارت از توانایی ترکیب و تلفیق در زبان» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۳۲۰-۳۲۱) که کاربرد اولی در زبان شعر و سمبلیک رایج است و گویای منش شعری شاعر و توانش ادبی اوست، دومی هم مختص زبان نثر (عادی)، واقع‌گرا و غیرادبی است.

از آنجا که منطق الطیر، اثری سمبلیک و فابل‌گونه به شما می‌آید، عطار از زبان پرندگان، عرفان و سرشت‌های پر راز و رمز آن را ترجمه می‌کند. او عرفان را دارای هفت وادی می‌بیند و با این مکان-مندی، مفهوم موقعیت را جان‌نشین مفهوم افق می‌سازد. در ترجمه، «افق به عنوان مفهومی که مجموعه پرسش‌های سوژه در آگاهی به تاریخ‌مندی خودش را نمادین و استعاری می‌کند.» (بابک-معین، ۱۳۹۲: ۹۹)

عطار از زبان هدهد که «صاحب سر سلیمان»، «هادی» و «پیک هر وادی» است، سوژه عرفان را که در افق ذهن جای دارد و کسی از فرسنگ آن خبر ندارد، به صورت مفهوم موقعیتی «هفت وادی» ترجمه کرده است:

«گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی، درگه است
وا نیامد در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ آن آگاه کس»

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۰)

وادی‌های هفت‌گانه عرفان، قدمگاه مرغانی است که هرکدام «نمودار و مظهر و نشانه و رمزی از شخصی یا گروهی از مردم با صفات خاص است.» (سجادی، ۱۳۸۷: ۲۷۸) برای کسی که بیرون از منظومه فکری عرفان و تصوف باشد، سمبولیسم این سخن که سی مرغ برای رسیدن به سیمرخ طبع دنیوی خود را بشکنند و نامه عشق بر پای بندند، غیرقابل تصور و غیرقابل فهم است. به همین دلیل «شفیعی کدکنی»، عطار پژوه معاصر، می‌گوید: «این منظومه معنی و فکری را، از درون باید دید و معیارهایش را، از خودش باید گرفت. با سنج‌های بیرونی، نمی‌توان درباره قلمرو جمال‌شناسی داوری کرد.» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۱)

ویژگی‌های هرکدام از این وادی‌ها، از جمله مواردی است که عطار برای بیان و ترجمه آن‌ها از استعاره و جانشینی نشانه استفاده کرده است؛ هرچند که ذات عرفان اسرارآمیز و رازآلود است، و جوب تأویل این نشانه‌ها سبب ابهام زبان و پیرنگی ادبیت آن شده است. نخستین وادی، «طلب» است که عطار بلاها و سرشت‌های مردآزمای آن را در ابیات زیر، با استفاده از استعاره‌های «طوطی گردون، مگس، در میان خون آمدن، آتش، پروانه، باده و غرقه دریا» چنین بیان می‌کند؛ استعاره‌هایی که فهم معنای آن برای خواننده، نیازمند ترجمه درون‌زبانی است:

طوطی گردون، مگس اینجا بود	«صد بلا در هر نفس اینجا بود
وز همه بیرونست، باید آمدن	در میان خونست باید آمدن
ور شود صد وادی ناخوش پدید	گر شود در راه او آتش پدید
بر سر آتش زند پروانه‌وار	خویش را از شوق او دیوانه‌وار
هر دو عالم کل فراموشش شود	جرع‌ای ز آن باده چون نوشش شود
سر جانان می‌کند از جان طلب»	غرقه دریا بماند خشک‌لب

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۰-۱۸۱)

او برای ترجمه و تبیین معنای مورد نظر خود، هفت حکایت تمثیلی را در پی توصیف این وادی نقل می‌کند که هر یک، مفاهیم و تصورات عقلانی مربوط به عرفان را درون خود پرورانده است؛ حکایت‌هایی که هرکدام در حکم استعاره‌های بزرگ زبان‌شناختی‌اند.

حکایت‌های تمثیلی در پیوند با عرفان و تصوف، ترجمان حقایق و معانی نامرئی‌اند. «تمثیل، ترکیبی است از عوامل و عناصر مختلف که روایت به آن‌ها فرم می‌دهد. {ترجمه‌ای} است از یک اندیشه، یک وضعیت، یک پیام یا یک مفهوم انتزاعی که در قالب اعمال و خصلت‌های انسانی و حیوانی یا نباتی و یا حتی جمادات شکل داده می‌شود. الیگوری نظامی از نشانه‌هاست.» (فتوحی، ۱۳۹۵: ۲۷۱-۲۷۲)

استعاره‌هایی که عطار در وادی دوم، یعنی «عشق» به کار می‌برد، در جنبه زبان‌شناختی شعر، پایه‌های تأویل و خوانش را مستحکم‌تر می‌سازد.

آتش، نمادی برای این وادی است که معانی استعاری دیگر را هم هم‌پوشانی می‌کند؛ معانی‌ای مانند گرم‌زویی، سوزاندگی، سرکشی، پاک‌بازی و... «بن‌مایه‌های عارفانه‌ای که عطار درباره وادی دوم در ذهن دارد، برای ترجمه شدن به الفاظ و سخن، راهی جز انتخاب و گزینش استعاره ندارد.

«بعد از این وادی عشق آید پدید	غرق آتش شد کسی کانه‌جا رسید
کس در این وادی به‌جز آتش مباد	وانک آتش نیست عیشش خوش مباد

عاشق آن باشد که چون آتش بود	گرم‌رو سوزنده و سرکش بود
عاقبت‌اندیش نبود یک‌زمان	درکشد خوش‌خوش بر آتش صد نشان
هر چه دارد پاک بازده نقد	وز وصال دوست می‌نازد به نقد
تا بریشم در وجود خود نسوخت	در مفرح کی تواند دل فروخت
عشق این‌جا آتش است و عقل دود	عشق کامد درگریزد عقل زود»

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۷)

این وادی هم به دنبال خود، شش حکایت تمثیلی دارد. عطار در این حکایت‌ها، داستان‌هایی از عشق پاک مجنون (قیس بن‌بنی‌عامر)، ایاز و حضرت ابراهیم (ع) نقل می‌کند و آن‌ها را نماد انسان‌های عالی‌همت و صاحب‌کمال می‌بیند.

وادی سوم، «معرفت» است که با تأکید بر خودشناسی انسان آغاز می‌شود. بی‌پا و سر بودن این وادی، نشان از تأویل‌های مختلف و عدم یگانگی و یکتایی معنی در آن است:

«بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادی‌ای بی‌پا و سر
هیچ‌کس نبود که او این جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ‌ره در وی نه هم آن دیگر است	سالک تن، سالک جان، دیگر است
لاجرم بس ره که پیش آمد پدید	هریکی بر حد خویش آمد پدید
معرفت این‌جا تفاوت یافتست	این‌یکی محراب و آن بت یافتست»

(همان: ۱۹۴)

استعاره‌های به کار رفته در این وادی، آفتاب معرفت، گلخن دنیا، بحر ژرف، بحر عرفان، سپهر عالی-صفت و ... است. خاستگاه و مبادی این استعاره‌ها برگرفته از ذوق عرفان و ترجمانی از شگفتی‌های آن است و عطار با پنج حکایت تمثیلی به تبیین و تأویل آن‌ها می‌پردازد.

وادی چهارم، «استغنا» است. زبانی که عطار برای بیان پروسه این وادی به کار می‌گیرد، سراسر شاعرانه و تأویلی است؛ به تعبیر دیگر، زبان شعر است به اضافه تأویل؛ تأویلی متناسب با دستگاه عرفانی و اقتضای تصوفی که در بین است. تأمل در زبان این وادی، نشان از وجه غالب یا عنصر مسلط (*Dominant*) یا کوبسن دارد؛ عنصری که از نوعی بهره‌وری افراطی از استعاره‌ها حکایت می‌کند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸)

عنصر مسلط عرفان و اندیشه و زبان استعاری مربوط به آن سبب می‌شود، معنی زنده و پویا باشد؛ تا جایی که بدون آشنایی با مباحث زبان‌شناختی عرفان، هرگز نمی‌توان دریافتی از ابیات این وادی داشت:

«بعد از این وادی استغنا بود نه درو دعوی و نه معنی بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری می‌زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دریا یک شمر اینجا بود هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هفت جنت نیز اینجا مرده‌ای است هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است»

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۰۰)

ادامه این استعاره‌ها و ترجمه‌های زبان‌شناختی عطار را می‌توان در درون هفت حکایت تمثیلی‌ای دید که ذیل این وادی نقل شده است؛ به طوری که درون‌مایه این حکایت‌های تمثیلی، کرامات عارفان، دل‌آگاهی و اهل راز بودن آن‌هاست. «یوسف همدان» از مشایخ صوفیه نیمه دوم قرن پنجم هجری نمونه‌ای از این عارفان است که عطار بالعینه نام او را ذکر کرده و در بقیه حکایت‌ها، اسمی مشخص از عارف یا صوفی‌ای معین دیده نمی‌شود.

در وادی پنجم که «توحید» است، جنبه‌های زبان‌شناختی سخن، حول محور دو موضوع متافیزیکی «تفرید» و «تجرید» است که موجب آفرینش استعاره و بازسازی تأویل می‌شوند. نخستین استعاره که ترجمه آن نیازمند تبیین و تأویل است، در ابیات زیر دیده می‌شود:

«روی‌ها چون زین بیابان درکنند جمله سر از یک گریبان برکنند
گر بسی بینی عدد گر اندکی آن‌یکی باشد در این ره در یکی»

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۰۶)

ابیات فوق با استفاده از مسئله عارفانه «وحدت وجود»، ذهن و فکر خواننده را ملتزم زبان او می‌سازد، ولی تفاوتی که توحید عطار با وحدت وجود «ابن عربی» (۱۱۶۵-۱۲۴۰م) دارد، نشان از ترجمه خودساخته و مستقلی است که ما در منطق الطیر و دیگر آثار عطار می‌بینیم؛ شفيعی کدکنی در این باره می‌گوید: «عطار وحدت را به معنی توحید به کار می‌برد و هیچ ربطی به آن‌چه در تفکر ابن عربی و اتباع او دیده می‌شود، ندارد.» (عطار، ۱۳۸۵: ۲۵۴)

به همین دلیل، استعاره‌های زنده و زبان‌شناختی که عطار در این وادی به کار برده است، سبب پویایی معنا و گریز از قطعیت و یگانگی آن شده است تا جایی که عطار، با پذیرش و قبول «مرگ مؤلف»^(۳)، خود را در عرصه شعر «قوال» می‌داند و درباره ابهام‌ها و ابهام‌های درون‌زبانی شعرش که اغلب به «شطحیات و طامات» صوفیان تته می‌زند می‌گوید:

«منطق الطیر سخن‌های مرا کس نمی‌داند، سلیمان‌ش تویی
این غزل شطحست و قوالش منم وین سخن حقست و برهانش تویی»

(عطار، ۱۳۷۵: ۵۴۶)

پنج حکایتی که برای ترجمه معنی توحید در ذیل این وادی نقل شده است، سازگاری کاملی با تصوف خراسانی دارد که در آن، توحید گویای رابطه فکری «اسم» و «مسمی» (ذات حق) است؛ این رابطه برای تأویل، نیازمند تمثیل است، زیرا جوهر این رابطه، هیچ ارتباطی به «حضرات خمس» ابن عربی ندارد. شفیعی کدکنی بر این باور است که خمیرمایه فکری عطار و زبان شعر او در ترسیم وادی توحید، نقشه راه عارفان نامدار بعدی، مانند ابن عربی و «شیخ محمود شبستری» (متوفی ۷۲۵) و ... بوده است. (عطار، ۱۳۸۵: ۳۰)

وادی ششم، «حیرت» است. ویژگی زبان‌شناختی این وادی، علاوه بر استعاره و تأویل، زبان پارادوکسیکال آن است؛ حیرت، مقامی است که در آن برخلاف معمول، عقل و اندیشه انسان، حجابی برای فهم است و عارف برای رسیدن به کنه معنا، نیازمند هنر است، نه عقل:

«حیرتی باید که روید فکر را / خورده حیرت فکر را و ذکر را
هر که کامل‌تر بود او در هنر / او به معنی پس به صورت پیشتر...
عقل بفروش و هنر حیرت بخر / رو به خواری، نی بخارا ای پسر»

(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۸۸)

تناقض و پارادوکسی بودن زبان در این وادی، علاوه بر آن که تأویل را با پیچیدگی همراه می‌کند، سیال و لغزان بودن معنی را هم رقم می‌زند و فهم خواننده را با چالش همراه می‌کند. «اینجاست که عقل به جمع‌بندی بین گزارش این دو عین و گزارش حواس می‌نشیند، چرا که واقعیت هستی یکی بیشتر نیست و هر دو گزاره فوق از نظر عقل با هم نمی‌توانند صحیح باشند... چرا که عقل جمع بین آن دو را، حداقل در نظر اول، محال می‌داند.» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۳۹۵)

«آه باشد، درد باشد، سوز هم / روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
آتشی باشد فسرده مرد این / یا یخی بس سوخته از درد این
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای / نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان / برکناری یا نهانی یا عیان
فانی‌ای یا باقی‌ای یا هر دویی / یا نه‌ای هر دو توئی یا نه تویی
عاشقم اما ندانم بر کی‌ام / نه مسلمانم نه کافر، پس چی‌ام»

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۱۲)

مجموع پنج حکایتی که عطار در ذیل وادی حیرت می‌آورد، گویای آن است که حیرت در هستی و ذات حق، سرشته شده با فطرت و آفرینش انسان است و حتی بعد از مرگ او هم سرگشتگی ناشی از آن پایدار خواهد بود. امری که کنه و نهان‌دانی معنا را با اغماض همراه می‌سازد:

دید پیر خویش را یک‌شب به خواب	«نومریدی بود دل چون آفتاب
کار تو برگوی کانجا چون نشست...	گفت از حیرت دلم در خون نشست
کار تو چونست آنجا، بازگوی	من ز حیرت گشتم این‌جا رازجوی
می‌گزم دائم به دندان پشت دست	پیر گفتش مانده‌ام حیران و مست
از شما حیران‌تریم این جایگاه	ما بسی در قعر این زندان و چاه
بیش از صد کوه در دنیا مرا»	دره‌ای از حیرت عقبی مرا

(همان: ۲۱۹)

آخرین و مبهم‌ترین وادی، «فقر و فنا» است. از نظر «اکهارت» (Meister Eckhart: ۱۳۲۷-۱۲۶۰): «فقیر آن کسی است که هیچ نخواهد، هیچ نداند و هیچ نداشته باشد.» (نقل از کاکایی، ۱۳۹۳: ۳۰۳) در این وادی، معنی خود گرفتار بی‌معنایی است. زبان، حالتی «متاستعارگی» و هرمنوتیک می‌یابد؛ زیرا عارف باید به مقام تخیلی و طمس از هر آنچه که هست برسد. «طمس کردن جسم» و «کحل نبودن بر چشم کشیدن»، معنایی مافوق استعاره‌های ادبی شاعران دارد؛ به تعبیر دیگر، امتزاج جنبه‌های زبان‌شناختی سخن با دیالکتیک‌ها و بن‌مایه‌های عرفان، معنی را وارد گفتمان تأملی و قلمرو هرمنوتیک، یا تأویل مضاعف می‌کشاند. (صابری‌نیا و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۸۹-۲۱۴)

هم‌چنان‌که عطار می‌گوید:

بعد از آن در چشم کن کحل نبود	«طمس کن جسم و ز هم بگشای زود
پس از این قسم دوم هم گم بباش	گم شو و زین هم به یک دم بباش
تا رسی در عالم گم‌بودگی	همچنین می‌رو بدین آسودگی
نیست زان عالم تو را مویی خبر»	گر بود زین عالمت مویی اثر

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۲۲)

قوس صعودی روح انسان و زبان و اندیشه‌های او در این وادی محقق می‌شود. در بیان این وادی و شرح ویژگی‌های آن، اندیشه لنگ و لفظ عاجز است:

«بعد از این وادی فقرست و فنا	کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود	لنگی و کری و بیهوشی بود»

(همان)

واژه فنا، نشانه‌ای است که معنی دلالی خود را نزد اندیشه‌های عارفانه و سخنان صوفیانه از دست می‌دهد. فنا نزد عرفان، زندگانی است؛ نه ناپودی و بر خلاف شش وادی پیشین، مستلزم به دست

آوردن نیست، بلکه التزام به از دست دادن است. «اضافه شدن نیست کاسته شدن است. داستان سیمرغ عطار در منطق الطیر تمثیل زیبایی از این امر است. به تعبیر صوفیه، فنا در این جا اسقاط اضافات است.» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۳۰۳-۳۰۴)

۲- ترجمه بینابانی «*Interlingual Translation*»

برابرنهاد معنی متداول و جهان‌شمول ترجمه است که در آن، روساخت‌های پیام شعر از یک زبان به زبانی دیگر منتقل می‌شود. هرگاه بحث از عرفان و ترجمه پیش آید، نخستین تصور از ترجمه، کاربرد معانی قرآن در سخن عارفان، به انحای مختلف خواهد بود. به قول حافظ شیرازی (۷۲۷-۷۹۲ ه.ق.)، عارفان «هر چه دارند همه از دولت قرآن است.»

اگر بخواهیم شیوه‌های ترجمه بینابانی عطار را در وادی‌های هفت‌گانه منطق الطیر تحلیل کنیم، به موارد زیر بر خواهیم خورد:

۱-۲. اشاره (*Allusion*): «در لغت به معنی نمودن به دست و چشم و یا ابرو و جز آن است و در اصطلاح ادیبان، عبارت از این است که گوینده یا نویسنده در الفاظ اندک معانی بسیار ایراد کند.» (حلبی، ۱۳۹۳: ۵۰)

عطار برای آن که ریاضت و مشقت‌های راه عرفان را نشان دهد، معادل‌های معنایی رنج و سختی را که دارای بار معنایی قوی هستند، به کار می‌برد. در بلا بودن انسان اشاره به آیات ۱۲ و ۱۳ سوره بلد نیز است:

«در میان خونت باید آمدن وز همه بیرونیت باید آمدن»

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۰)

او همچون سایر عارفان سرگشته و بیدار، بر این باور است که درگاه عشق، والاتر از عقل و اندیشه انسان است و زیرکی و دانایی انسان در برابر روشنای عقل، جز تاریکی و ظلمت نیست. اشاره او به باور اخیر، در بیت زیر متجلی می‌شود که به نوعی ترجمان اندیشه عارفانه است:

«عقل در سودای عشق، استاد نیست عشق، کار عقل مادرزاد نیست»

(همان: ۱۸۷)

معرفت خدا و شناخت اسمای الهی در گرو خودشناسی است؛ حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» سرلوحه انگاره‌های فکری و نگره‌های انسان‌شناسی عارفان و صوفیان مسلمان است. عطار با پای‌بندی به این حدیث، وادی سوم عرفان را معرفت و خویش‌شناسی می‌داند و در ابیات زیر به آن اشاره می‌کند:

«چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی‌صفت

هر یکی بینا شود بر قدر خویش بازباید در حقیقت صدر خویش»

(همان: ۱۹۴)

او همچنین در این وادی اشاره به این مطلب دارد که معرفت انسان‌ها با توجه به اختیار، فراست و شناختمان فکری‌شان متفاوت است:

«گر بپرد پشه چندانى که هست کى کمال صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر هم‌روش هرگز نیفتد هیچ طیر
معرفت زین جا تفاوت یافتست این یکی محراب وان بت یافتست»

(همان)

نمونه پایانی، ابیاتی است که عطار آن را برای ختم سخن در توحید بیان کرده است. اشاره او در این ابیات به کسانی است که قدرت درک وحدت در عین کثرت را ندارند. این سخن با لفظ اندک، معانی و تعابیر بسیاری دارد که اندیشه‌های توحیدی، وحدت وجود و احدیت واحدیت چندین صدساله عارفان، نمونه گویای آن است:

«تو در این ره مرد عقد و حل نه‌ای چند بینى غیر اگر احوال نه‌ای
مرد را در دیده آنجا غیر نیست زانک آنجا کعبه نى و دیر نیست»

(همان: ۲۰۷)

۲-۲. تلمیح (*Indicating*): «عبارت از این است که نویسنده یا شاعر برای اثبات سخن خود به آیه، حدیث، قصه یا شعری مشهور و معروف اشاره کند.» (حلبی، ۱۳۹۳: ۵۰)
بیشترین نمود ترجمه بین‌زبانی عطار در منطق الطیر، متمرکز بر تلمیح است. اغلب این تلمیح‌ها از قرآن کریم، سپس از قصه عارفان و عاشقان نامی تاریخ است. ابیات زیر، نمونه‌هایی از تلمیحات آشنای قرآنی است:

«چون نبود ابلیس را سر بر زمین سر بدید او زانکه بود او در کمین
حق تعالی گفتش ای جاسوس راه تو به سر دیدنی این جایگاه
گنج چون دیدی که بنهادم نهان بکشم‌ت تا بر نگوئی در جهان»

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۲)

ابیات مزبور، علاوه بر اینکه ترجمه بین‌زبانی قرآن و شعر عطار است، اشاره به جاسوسی و استراق سمع جنیان دارد که در آیه ۱۰ سوره صافات بدان اشارت شده است: «إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ».

در ابیات زیر هم به ترتیب تلمیحاتی به داستان‌های قرآنی حضرت نوح (ع) و نجار بودن او، پیروزی حضرت ابراهیم (ع) بر نمrod، به مدد پشه با فرمان و مشیت الهی، داستان حضرت عیسی (ع) و زنار بر کمر بستن پیروان او و سرانجام، معراج پیامبر بزرگوار اسلام در سوره «اسراء» شده است:

«صد هزاران جسم خالی شد ز روح	تا در این حضرت دروگر گشت نوح
صد هزاران پشه در لشکر فتاد	تا براهیم از میان با سرفتاد
صد هزاران خلق در زنار شد	تا که عیسی محرم اسرار شد
صد هزاران جان و دل تاراج یافت	تا محمد یک‌شبی معراج یافت»

(همان: ۲۰۰)

علاوه بر قرآن کریم، داستان عاشقانه و عارفانه «مجنون و لیلی، ایاز و محمود، شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، یوسف همدانی و ...» از جمله تلمیحاتی هستند که عطار در شرح و توصیف وادی‌های هفت‌گانه از آن بهره برده است؛ تلمیحاتی که زبان منشور تذکره‌الأولیا در ترجمان توصیفی - روایی آن بی‌تأثیر نبوده است.

این تلمیحات اغلب، در بخش حکایت‌های تمثیلی وارد شده است؛ به همین دلیل می‌توان گفت تمثیل در قالب حکایت، برگرفته از سنتزهای فکری و دیالکتیکی عارفان است و تحلیل زبان‌شناختی آن‌ها، راهی است برای تبیین معانی غامض و پوشیده عرفانی.

۲-۳. حل و تحلیل (*Untying*): «در اصطلاح ادیبان، گرفتن الفاظ آیه‌ای از قرآن مجید یا حدیثی از احادیث و یا شعری از اشعار و یا مثلی از امثال در گفتار و نوشتار است، با خارج ساختن عبارت آن از وزن یا صورت اصلی‌اش به طور کامل یا ناقص.» (حلبی، ۱۳۹۳: ۶۳)

«گفت چون حق می‌دمید این جان پاک	در تن آدم که آبی بود و خاک...
گفت ای روحانیان آسمان	پیش آدم سجده آرید این زمان
سر نهادند آن همه بر روی خاک	لاجرم یک تن ندید آن سر پاک
باز ابلیس آمد و گفت این نفس	سجده از من نبیند هیچ‌کس»

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۱)

تحلیلی است از آیه شریفه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (سوره بقره: ۳۴)

بیت زیر هم تحلیلی است از داستان قرآنی قتل عام پسران خردسال بنی اسرائیل به دستور فرعون:

«صد هزاران طفل سر بریده گشت تا کلیم‌الله صاحب دیده گشت»

(عطار: ۲۰۰)

«وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ أَدْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَيْكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (سوره ابراهیم: ۶)

۳- ترجمه بینانشانه‌ای یا برگردان غیر کلامی «*Intersemiotic Translation*»

هرگاه ترجمه به معنی تبدیل نظام‌های نشانه‌ای باشد با این جنبه روبه‌رو خواهیم بود. قابلیت این نوع از تجربه در نگاه ساختارگرایان ناشی از آن است که «یک زبان اساساً نمی‌تواند از خود در برابر عواملی دفاع کند که هر لحظه رابطه میان صورت و معنی را جا به جا می‌کنند. این موضوع یکی از پیامدهای اختیاری بودن نشانه است.» (سوسور، ۱۳۸۹: ۱۰۹)

فیلم‌ها و داستان‌های مصوری که از حکایت شیخ صنعان ساخته شده و نیز نقاشی‌ها و مینیاتورهای که از داستان سیمرغ و سی مرغ ترسیم شده است، نمونه‌ای از ترجمه‌های بینانشانه‌ای منطق‌الطیر است که در مجله‌های هنر و نیز انتشارات سوره مهر می‌توان ردپای آن‌ها را دید.

نتیجه‌گیری

عطار نیشابوری، یکی از بزرگ‌ترین نام‌آوران شعر و ادب است که توانسته در قلمرو عرفان و تصوف تأثیرات ژرف و شگرفی بر زبان فارسی بگذارد. هر چه بیشتر در کنه زبان و اندیشه‌های این سخنور بانفوذ ایرانی تحلیل و تعمق شود، باز مسئله‌های بسیاری از دید پژوهش‌گران پنهان می‌ماند.

ما در تحقیق حاضر که برگرفته از رساله دکتری پژوهشگر است، با تکیه بر نظریه جنبه‌های زبان‌شناختی ترجمه که رأی فرمالیستی و ساختارگرایانه از رومن یاکوبسن روسی است، تلاش کردیم، سیالیت و پویایی زبان عطار را در امتزاج با درون‌مایه‌های عارفانه تحلیل و بررسی کنیم.

جامعه آماری ما، وادی‌های هفت‌گانه عرفان در منطق‌الطیر بود که مشتمل می‌شد بر: «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید و فقر و فنا». هرکدام از این وادی‌ها در سه جنبه درون‌زبانی، بین‌زبانی و بینانشانه‌ای بر اساس مدل تحقیقات توصیفی بررسی شد.

مطالعه ما نشان داد، بیشترین جنبه درون‌زبانی شعر عطار، متمرکز بر استعاره و جایگزینی معنی در آن است. هر چه از وادی اول دورتر می‌شدیم، استعاره‌ها به کمک مفاهیم عرفانی مبهم‌تر و پیچیده‌تر می‌شدند؛ تا جایی که در وادی ششم و هفتم، علاوه بر استعاره، پذیرای معنای پارادوکسی هم بودند. وجود مؤلفه‌های متافوریک و ادبی، زبان عطار را فراتر از خاصیت پراتیک و ارتباطی کرده آن را سمت مباحث زبان‌شناختی سوق داده بود.

زبان‌شناختی بودن زبان، سبب ظهور زبان شاعرانه، تأویل، هرمنوتیک و دگرگونی معنایی شده بود. در جنبه بین‌زبانی هم قرآن و تذکره‌های صوفیان بیشترین کارکرد را در ترجمان زبانی منطق‌الطیر داشت؛ به طوری که سهم تلمیح به تنهایی می‌توانست اغلب ابیات درون حکایت‌های تمثیلی متن مورد مطالعه را هم‌پوشانی کند.

جنبه بیناننشانه‌ای کمترین قسمت تحقیق ما را به خود اختصاص داده است؛ به این دلیل که زبان شاعرانه عطار در منطق الطیر سرشار از نشانه‌هاست و نشانه‌ها که بیرون از رابطه دال و مدلول‌اند، قابلیت و پتانسیل ترجمه به نشانه‌های دیگر را دارند. ما در این تحقیق به دو نشانه فیلم و نقاشی اشاره کردیم، ولی جای آن دارد که مقاله ما راهنمای نوینی برای انجام مطالعات آتی در مباحث بیناننشانه‌ای باشد.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) ساختارگرایی اصطلاحی است که رومن یاکوبسن برای نخستین بار در سال ۱۹۲۹ به کار برد. (نک. پاینده، ۱۳۹۹: ج ۱/۱۵۶)
- (۲) فرمالیست‌ها از مشهورترین منتقدین ادبی روسیه بین سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۳۰ بودند که «به طور کلی سردمدارانش متشکل از دو گروه می‌شدند:
 - ۱- گروه اپویاز در سنپترزبورگ به رهبری آیخن باوم، توماشفسکی، تینیانوف و به ویژه شکلوفسکی...
 - ۲- حلقه زبان‌شناسی مسکو به رهبری رومن یاکوبسن... هر دو گروه شکل‌گرای ذکر شده، عمدتاً متشکل از فارغ‌التحصیلان نوگرای دانشگاهی بودند
- که پیوندهای نزدیکی با جنبش خلاق شاعران فوتوریست (آینده‌گرا) داشتند. (هارلند، ۱۳۸۶: ۱۷۹)
- (۳) یکی از پیروان پایه‌های اساسی پیاساختارگرایان است که توسط «رولان بارت» (۱۹۱۵-۱۹۸۰) مطرح شد. «یاکوبسن و فرمالیست‌ها ثابت کرده‌اند که شعر نه ایده‌های بیان شده است و نه بیان انگاره‌ها و تصاویر. از سوی دیگر این را هم به تأکید گفته‌اند که «نیت مؤلف» و اساساً حضور ادبی مؤلف اهمیتی ندارد.» (احمدی، ۱۳۸۵: ۷۳ و ۲۰۰-۲۰۱)

منابع

- الف) کتاب‌ها
- قرآن کریم. ۱۳۹۹، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: اسوه.
- ال‌ستون، ویلیام. ۱۳۸۰. فلسفه زبان، ترجمه نادر جهانگیری، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- احمدی، بابک. ۱۳۸۵. ساختار و تأویل متن، چاپ هشتم، تهران: مرکز.
- اخوت، احمد و همکاران. ۱۳۷۱. کتاب شعر، زیر نظر محمود نیکبخت، اصفهان: مشعل.
- ایگلتون، تری. ۱۳۸۰. پیش درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- بابک‌معین، مرتضی. ۱۳۹۲. چیستی ترجمه در هرمنوتیک گادامر و ریکور، تهران: سخن.
- پاینده، حسین. ۱۳۹۹. نظریه و نقد ادبی درس‌نامه‌ای میان‌رشته‌ای، دو جلدی، چاپ سوم، تهران: سمت.
- تادیه، ژان ایو. ۱۳۷۷. نقد ادبی در سده بیستم، ترجمه محمد رحیم احمدی و علی بختیار، تهران: سوره مهر.
- حلبی، علی‌اصغر. ۱۳۹۳. تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی، چاپ هشتم، تهران: اساطیر.
- سارتر، ژان پل. ۱۳۴۸. ادبیات چیست؟ ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: زمان.
- سالاری نسب، مهدی. ۱۳۹۶. حیات در کلمات، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- سوسور، فردینان دو. ۱۳۸۹. دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ سوم، تهران: هرمس.
- شعیری، حمیدرضا. ۱۳۹۷. نشانه-معناشناسی دیداری نظریه‌ها و کاربردها، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۱ عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. ۱۳۷۵. دیوان، قصائد و ترجیعات و غزلیات، تصحیح سعید نفیسی، چاپ هفتم، تهران: کتابخانه سنایی.
- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. ۱۳۸۴. منطق الطیر، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوه‌رین، چاپ بیست و چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. ۱۳۸۵. اسرارنامه، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: سخن.
- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. ۱۳۹۲. منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران: سخن.
- غلام‌رضایی، محمد. ۱۳۸۱. سبک‌شناسی شعر پارسی، چاپ دوم، تهران: جامی.
- فتوحی رودمعجنی، محمود. ۱۳۹۲. سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، چاپ دوم، تهران: سخن. ۲۰. فتوحی رودمعجنی، محمود. ۱۳۹۵. بلاغت تصویر، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- فوکو، میشل. ۱۳۸۹. نیچه، فروید، مارکس، ترجمه افشین جهاننیده و همکاران، چاپ ۴. تهران: هرمس.
- کاکایی، قاسم. ۱۳۹۳. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابستر اکهارت، چاپ ششم، تهران: هرمس.
- کوچش، زولتان. ۱۳۹۹. استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره، ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی، چاپ سوم، تهران: آگاه.
- مارتین، والاس. ۱۳۹۱. نظریه‌های روایت، ترجمه محمد شهباز، چاپ پنجم، تهران: هرمس. ۲
- مقدادی، بهرام. ۱۳۹۷. دانش‌نامه نقد ادبی از افلاتون تا به امروز، چاپ دوم، تهران: چشمه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۹۰. مثنوی معنوی، دوره تک جلدی، تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
- هارلند، ریچارد. ۱۳۸۶. دیباچه‌ای تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه بهزاد برکت، رشت: دانشگاه گیلان.
- ۲۸. یاکوبسن، رومن. ۱۳۸۸. زبان‌شناسی و شعرشناسی، ترجمه کورش صفوی و فرزانه سجودی، تهران: سوره مهر.
- ب) مقالات

- جهان‌شاهی، فرح و همکاران. ۱۴۰۱. «کاربست الگوی ارتباطی یاکوبسن در تحلیل نقش‌های زبانی قصه شیخ صنعان عطار نیشابوری، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد فسا، شماره ۳۲، صص: ۵۹-۷۶.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. «شکار معانی در صحرای بی‌معنی»، مجله زبان و ادبیات فارسی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه تربیت معلم)، سال نهم، شماره ۳۲، صص: ۲۳-۵۲.
- صابری‌نیا و همکاران. ۱۴۰۰. «تأویل و نقد ماهیت آن در مثنوی معنوی با تکیه بر آرای پل ریکور»، دوفصلنامه نقد و نظریه ادبی گیلان، دوره ۶، شماره ۲، صص: ۱۸۹-۲۱۴.
 - . Bennett, Tony. (۲۰۰۳). "Formalism and Marxism". London and New York: Routledge.
 - . Jakobson, R. (۲۰۲۸). "The translation Studies Reader", ۴th Edition. London: Routledge.
 - . Schmid, W & Others. (۲۰۱۴). "Roman O: Jakobson: A work in Progress".(Researches). Edition by Tomas Kubicek and Andrew Lass. Palacky University Olomouc.

