

فلسفه دین چنانکه کمابیش از نامش برمی آید شاخه‌ای از پژوهش فلسفی است که مشتعلان به آن در باب دین و مفاهیم دینی به تفکر و تحقیق فلسفی می پردازند. رشد نظام مند این شاخه از فلسفه، در مغرب زمین رخ داده؛ لاجرم برترین فیلسوفان دین، نیز برترین متون فلسفه دین، را باید در آن سامان جست. از این روان‌تقال دستاوردهای «فیلسوفان دین» غربی به فضای فرهنگی ما و غنا بخشیدن به گفتار دینی ایرانیان کاری است ارجمند و به هر تلاش عالمانه‌ای در این عرصه باید خوشامد گفت. کار این انتقال هم طبیعی است که عمدتاً از طریق ترجمه صورت گیرد، چنانکه طی سالهای اخیر چندین کتاب در این مقوله به فارسی ترجمه و به رغم بازار بی رونق کتابخوانی گویا با استقبال نیز روبه‌رو شده است. این اقبال نسبی گرچه از جهتی مایه خوشوقتی، از جنبه‌ای دیگر عامل دلواپسی است. ناظری که از وضع ترجمه در بازار کتاب ایران اطلاع دازد با بیم و امید به این صحنه نوپدید می‌نگرد. آخر فرد به خود می‌گوید مبادا شیوه باری به جهت ترجمه که اکنون در کشور ما بیداد می‌کند به این عرصه نیز پا بگشاید و بر حجم سوء فهمها بیش از پیش بیفزاید. دغدغه‌ای از این دست نگارنده را، که به اقتضای علاقه و نیز مشغله‌اش التفاتی به کتب فلسفه دین دارد، بر آن داشت تا به برخی از کتابهای مترجم در این حوزه نگاهی بیندازد و گاه آنها را با متن اصلی مقابله کند. آنچه در پی می‌آید گزارشی از مشاهدات این نگاه ناکام است.

کتابهایی که ترجمه‌شان در نوشته حاضر موضوع ارزیابی است به ترتیب تاریخ انتشار عبارتند از: ۱. پویایی ایمان، ۲. فلسفه دین، ۳. تجربه دینی و ۴. درآمدی به فلسفه دین. (برای کتابشناسی کامل به پایان مقاله رجوع کنید).

پیش از ورود به اصل مطلب بیان یکی دو نکته ضروری است. اولاً متون انگلیسی دو کتاب نخست در دسترس اینجانب نبوده، لاجرم در این دو مورد کارم محدود می‌شود به ارزیابی زبان فارسی متن. هر چند، گاه به مدد همین دو متن فارسی در باب مراد نویسنده متن اصلی حدسی زده‌ام. دیگر اینکه روش عرضه مطلب بدین صورت خواهد بود که در مورد هر یک از کتب مذکور بررسی نمونه‌ها ذیل فقراتی شماره‌بندی شده عرضه می‌شود. در فقرات مربوط به کتابهای اول و دوم پس از هر شماره کلمه، عبارت، جمله یا جملات مترجم می‌آید. گاه توضیح و ترجمه پیشنهادی راقم سطور بدانها افزوده می‌شود و گاه صرفاً به توضیح قناعت می‌شود. در فقرات راجع به کتابهای سوم و چهارم پس از هر شماره اصل انگلیسی می‌آید (جز فقره شماره ۶ مربوط به کتاب سوم) و پس از آن همان ترتیبی که گفتیم مراعات می‌شود (البته توضیحات مربوط به دو کتاب اخیر، به استثنای یک مورد، همواره با ترجمه پیشنهادی همراه است). اکنون برویم به سراغ ذی‌المقدمه.

در باره پویایی ایمان

۱. «عهد عتیق انباشته از فرمانهایی است که ماهیت این تسلیم را عینی می‌سازند و نسبت به تسلیم از نویدها و تهدیدها آکنده است.» (ص ۱۸) آشکار است که معنای نیمه دوم جمله یکسره مغشوش است. ترجمه صحیح شاید این باشد: «عهد عتیق آکنده از اوامری است که ماهیت این تسلیم (در برابر دل بستگی واپسین) را به ما می‌نمایاند؛ همچنین بر بار و عیان و عهد در همین باب است.»

۲. «او [انسان] قادر است فراسوی عقل را بیافریند یا مادون عقل را متلاشی نماید.» (ص ۲۱)

در حالی که احتمالاً سخن تیلیش این است: «آدمی قادر است در فراسوی عقل دست به آفرینش زند یا در مرتبه‌ای فروتر از عقل ویرانی به بار آورد.»

۳. «در دل بستگی واپسین انسان نسبت به اراده تأیید قطعی وجود دارد لکن ایمان آفریده اراده نیست.» (ص ۲۳)

ترجمه پیشنهادی: «اراده ما قطعاً آنچه را که موضوع دل بستگی واپسین ماست تأیید می‌کند اما ایمان فرآورده اراده نیست.»

۴. «این مطلب به مسئله روانشناسی ممکن ایمان نیز پاسخگو است.» (ص ۲۳)

اما جمله مترجم به هر چه پاسخگو باشد به زبان فارسی پاسخگو نیست. اصل قضیه این است: «همچنین از آنچه گفتیم برای پاسخ به مسأله امکان‌تأسیس روانشناسی ایمان می‌توان بهره گرفت.»

۵. «این مطلب متضمن امکان عام تعالی محتوای دل بستگی به اعتبار بی قید و شرط و مستلزم عنصر نامتناهی در انسان است. انسان می‌تواند در عمل محوری و شخصی بیواسطه معنای واپسین و

از بهر خدا مخوان

هومن پناهنده

بی قید و شرط و نامتناهی را درک کند. این امر، ایمان را تنها استعداد بشری قرار می‌دهد.» (صص ۲۴ و ۲۵)

بخش بیشتر فقره فوق عاری از معنایی محصل است؛ جمله آخر هم که معنی دارد به احتمال بسیار، نادرست است. البته از حق نگذریم این قطعه هیچ نکرده باشد دست کم در از کار انداختن قوه حدس نگارنده کامروا بوده است. و دیگر اینکه به کجا باید پناه برد از شر این نتایج نفس‌گیر اضافات: «متضمن امکان عام تعالی محتوای دل بستگی...»

۶. «واپسین عمل ایمان و واپسین و نهایی‌ای که در عمل ایمان مراد می‌شود، یکی و یکسان هستند.» (ص ۲۶)

ترجمه صحیح احتمالاً از این قرار است: «غایت ایمان و غایتی که فعل ایمان ناظر به آن است بر یکدیگر منطبقند.»

۷. «شخص می‌تواند این ابهام را الهی - اهریمنی بنامد که به موجب آن غلبه امکان [شخصی] بر امکان [خوب، خدا] را

توصیف می نماید و غلبه امکان مخرب قدستی بر امکان خلاق آن
اهریمن را خصیصه مند می سازد.» (ص ۳۰)

جمله شبه فارسی و بی پایه فوق را شاید بتوان به این ترتیب
به ضراط مستقیم آورد: «می توان این ابهام را الهی - شیطانی خواند،
زیرا وجه الهی با غلبه امکان خلق (مندرج در امر قدسی) بر امکان
هدم مشخص می شود و وجه شیطانی با غلبه امکان هدم (باز هم
مندرج در امر قدسی) بر امکان خلق.»

کار تفرج در قصر نثر پویایی ایمان را با عرضه چند نمونه
دیگر پایان می دهد. از این پس تنها این شما و این چند جمله دلربای
زیر، بی هیچ توضیح موذی مزاحمی:

۸. «فروپاشی این نوع ایمان است که اکثر ادبیات معاصر - و از
لحاظ دینی مهم - را خصیصه مند ساخته و شکل می دهد. این ایمان
نابجا است که در رمانهایی نظیر نقطه نابرگشت مکشوف می گردد
نه محاسبات غلط.» (ص ۱۹)

۹. «نفی طبیعت گرایانه هنجارها و اصول فروید علت این
نظریه نارسای فرا خود است.» (ص ۲۱)

۱۰. «من در بحث بعدی سعی می کنم تا نشان دهم که اکثر
تحریفهایی که از معنای ایمان شده در تلاش جهت تابع ساختن ایمان
بر یکی از این کارکردها ریشه دارد.» (ص ۲۲)

۱۱. «تنها امر یقینی، واپسین و نهایی به مثابه واپسین و نهایی
و اشتیاق نامتناهی از حیث اشتیاق نامتناهی است. این واقعیتی است
که به نفس همراه با ماهیت خویش نسبت داده می شود. یقین نسبت
به واپسین و نهایی همچون یقین نفس نسبت به خویش بی واسطه
و مافوق شک است. او به صفت خود فراروی نفس منسوب
است.» (ص ۳۳)



۱۲. «شک شکاکانه اصلی رهیافت خویش را به گزاره بدل
نمی سازد، چنین رهیافتی ضرورتاً یا به یأس یا به کلی مذهب و
یامتناویا به هر دو متن منتهی می شود و اگر این بدیل تحمل ناپذیر گردد،
اغلب به بی تفاوتی و به سعی در بسط رهیافت بی بند و باری کامل
می انجامد.» (صص ۳۵ و ۳۶)

۱۳. «نسلهای بعدی، ادوار اختناق فرهنگی و دینی ذهن خودآئین
را به نام تنسیق ها و صورتبندی های آموزه ای ایمان خاص یادآوری
می کنند.» (ص ۳۹)

۱۴. «در هر صورت، جوهر معنوی گروه اجتماعی مولود
ایمان است و تجلی اش در رهیافتی تصدیق می گردد که گاهی
خصیصه بی قید و شرط دل بستگی واپسین را واجد است، لکن غالباً
خصیصه شروط دل بستگی ابتدایی و الا مرتبه را داراست.» (ص ۴۳)

۱۵. «عنصر حقیقت آن تفسیر، در هر خطایی نهفته است.»
(ص ۴۷)

۱۶. «ما به برخی چیزها اعتقاد داریم زیرا شاهد خوب هر چند
ناکامی، به آنها داریم، مردم به چیزهای بسیار زیادی اعتقاد دارند، زیرا
مرجعیت های معتبری آنها را مطرح می کنند، این وضع در زمانی
است که ما شاهدی را می پذیریم که دیگران به مثابه امر کافی برای
اعتقاد می پذیرند، حتی اگر توانیم بطور مستقیم به شاهد دسترسی پیدا
کنیم (مثلاً تمام رویدادهای گذشته).» (همان)

آنچه در این بخش آمد حاصل نظر به صفحات ۱۶ تا ۴۷
کتاب پویایی ایمان بوده است.

درباره فلسفه دین

در باب این کتاب بیشتر به آوردن نمونه هایی که بر مبنایشان
می توان کیفیت متن فارسی را ارزیابی کرد قناعت می کنم؛ البته
گاه - چنان که متذکر شدم - بر بنیاد متن فارسی درباره اصل مقصود
نویسنده به حدس و گمان می پردازم. این را هم بگویم که نمونه های
مذکور به نحوی اتفاقی و طی توریق بالنسبه سریع کتاب به چشمم
خورده و لابد مشتئ از خروار است:

۱. «یک باور اخلاقی» قصدی برای رفتار کردن به طریق
خاص است؛ یک باور دینی نیز قصد رفتار کردن به نوعی خاص (یک
باور اخلاقی) بانضمام بهجتی از ماجراهای مشخص است که در
ذهن معتقد با آن قصد مرتبط است.» (ص ۲۲)

درباره حد بلاغت فقره اخیر هر چه بگویم زائد است، آفتاب آمد
دلیل آفتاب.

۲. «هنرمند، فی نفسه، فقط رهیافتی بصورت شگفتی و تحسین به
مطلق دارد، در حالی که شخص مذهبی دارای روح تعبد و ستایش در
مقابل آن است.» (ص ۳۰)

۳. «اگرستانسیالیست های ادبی همچون کافکا و بوکت
هم اشتیاق انسان جدید را به خداوند، منعکس می سازند. کتاب
بوکت به نام انتظار برای خدا منعکس یافته این عبارت هایدگر
«انتظاری برای خدا» است.» (صص ۳۳ و ۳۴)

مترجم در مقدمه خود بر کتاب مدعی است که «بیش از صد
جلد کتاب تحت عنوان فلسفه دین» را «بررسی اجمالی» کرده؛ اما
گمان می کنم حتی کتابخوان متوسط الحال ایرانی نیز این قدر
می داند آن که کتاب Waiting for Godot را نوشته نه «بوکت» که
سمیوئل بکت (Samuel Beckett) است. و کتابش را در فارسی - و

به شمار می‌آید، یعنی در حوزه‌ای بسیار مرتبط به فلسفه دین که مترجم در آن مشغول رتق و فتق امورند. این را هم ناگفته نگذاریم که در فقره فوق تعبیر «گزستانسیالیست‌های ادبی» خود به تنهایی شاهد نیکویی است بر ذوق زبانی مترجم. خوب است از این پس دیگران نیز به ایشان تاسی کنند و کسانی مانند کامو و ... را نه «ادیان گزستانسیالیست» که «گزستانسیالیست‌های ادبی» بدانند و بنامند.

۴. «انسان بودن یعنی به سمت خدا بودن قدم برداشتن.» (ص ۳۴) مقصود نویسنده علی‌القاعده این است: «انسان بودن یعنی به سوی خدا شدن گام نهادن.»

۵. «سارتر بر این اندیشه است که طرح کامل زیربنایی برای واقعیت رساندن خدا محال است» (همان)

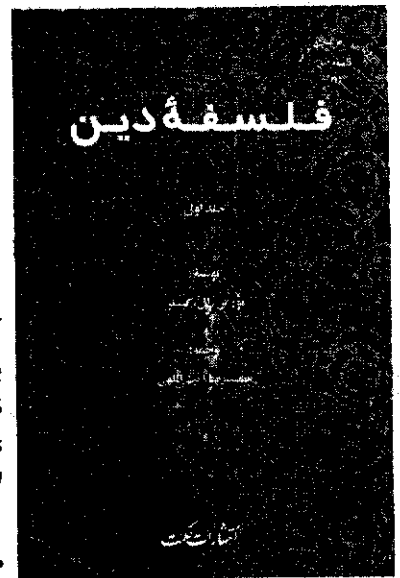
سارتر که سهل است هر عقل سلیم دیگری هم «به واقعیت رساندن خدا» را نه محال که از اصل بی‌معنی خواهد دانست. معلوم نیست مقصود نویسنده بیچاره چه بوده. از این گذشته از جمله فوق برمی‌آید که سارتر در پروژه «به واقعیت رساندن خدا» تنها با «طرح کامل زیربنایی» مخالف است ولی لابد با طرح کامل روبنایی سرستیز ندارد. با این حساب به زعم سارتر جناب مترجم می‌توان مشغول اجرای این پروژه پر برکت شد.

۶. «واقعیت داشتن خدا یک گمان است چرا که آرزوئی موهوم است، شبیه کوزه‌ای از طلا که در ضرب‌المثل‌ها آمده است در انتهای رنگین کمان قرار دارد.» (ص ۳۴)

۷. «... دین «اشتیاق بشر برای فرار از این جهان با کشف فرضی فضایی فوق این جهان است.» (ص ۴۳)

۸. «فروم تمایل دارد که کلمه «خدا» به عنوان سمبل متعالی باقی‌بماند، با فرض اینکه دانسته شود او از ارزشهای برتر انسانی

انتظار گودومی نامند که از کفر ابلیس هم مشهورتر است. احتمالاً مترجم کلمه Godot را باید خوانده و یا از آنجا که معنایش را نمی‌دانسته، به تصور اینکه خطایی مطبعی در کار بوده، در منتهای بی‌خبری، خطای رخ نداده را به اصطلاح تصحیح کرده است. لاجرم آنچه به بار آمده است گواهی است بر مراتب کتابخوانی ایشان. دانستن آنچه ایشان در



این مورد نمی‌دانست دانش تخصصی نمی‌خواهد، همان معلومات عمومی کافی است. تا آنجا که من در نظر اجمالی ام به کتاب یافته‌ام دسته‌گلی از این دست یک بار دیگر به آب داده شده: در صفحه ۵۸ به این عنوان فرعی برمی‌خوریم «اسطوره الیاد درباره منشأها» و سپس آغاز بند: «در نظر الیاد، امر متعالی «مقدس» و جهان «نامقدس» نامیده شده است.» این نام به همین صورت مکرراً در متن ظاهر می‌شود. حدستان درست است: «الیاد» جناب مترجم همان میرچا الیاده معروف است که نامش، به تلفظ صحیح، برای بسیاری از کتابخوانان ایرانی آشناست. از قضا میرچا الیاده در حوزه دین پژوهی از مشاهیر



اما منظور نویسنده باید چیزی باشد در این مایه: «فروم مایل است کلمه خدا را در مقام نماد امر متعالی حفظ کند، البته با این ملاحظه که مقصود او از خدا ارزشهای برتر انسانی است.»

۹. «پل وان بور نظر خویش را بر این مسأله تمرکز داد وقتی که نوشت، «مشکل سخن گفتن درباره «تعالی»، «مبنا و غایت همه چیزها»، یا بعضی تعابیر دیگر نادرست که برای «خدا» تشکیل یافته است... بسادگی پرسش آمپرست ها را می طلبد... و آن اینکه در عصر سکولار، چه چیزی «بیشتر» خواهد بود؟ این ناتوانی ما برای یافتن لنگرگاهی تجربی زبانی برای آن «بیشتر» است که به تفسیر ما منجر شده است لکه هر خدا-زبانی یا معادلش مرده است.» (ص ۴۷) (عبارت داخل قلاب از خود مترجم است).

چنان که پیداست این فقره را باید نقطه اوج توان علمی و ظرفیت زبانی مترجم به شمار آورد؛ الحق که به قول آن شاعر «هیچ کسی راتب این همه دانش نیست».

۱۰. «تمامی متفکرین مذهبی جدید با کانت در زمینه نیاز به فرض خدا به خاطر تأمین انجام وظایف اخلاقی انسان، هم عقیده نیستند.» (ص ۱۲۸)

جمله اخیر موهوم این است که تمام متفکران مذهبی در مقوله مذکور با کانت مخالفند؛ اما این نقض غرض است و ترجمه دقیق باید این باشد: «چنین نیست که همه متفکران جدید مذهبی با کانت در این باب همداستان باشند که برای انجام تکالیف اخلاقی توسط انسان، فرض وجود خدا امری ضروری است.»

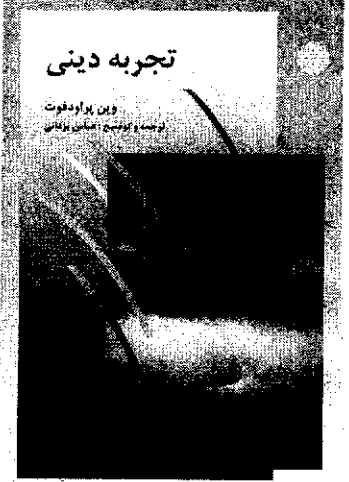
۱۱. «اغلب مردم با پرسش های ایمان به امر محال، زندگی نمی کنند. آنها بر مبنای کفایت گواه و نشانه زندگی می کنند و تحرک دارند. و اینگونه نیست که آنچه در زندگی روزمره شان صحیح است، کلاً در زندگی دینی شان ناصحیح باشد... خداشناسان معمولاً چنین در زمره معتقدین به خدا در نیامده اند که آنها فکر می کنند اعتقاد به خدا نامعقولترین دیدگاهی است که آنها می توانند بدان بگردند.» (ص ۱۳۰)

این بخش را با قولی که مترجم در مقدمه ترجمه شان آورده پایان می دهیم؛ قولی که هم به لحاظ صورت و هم معنی قطعاً جالب توجه است: «یکی از انگیزه های نگارنده در ترجمه این اثر شایعه ای بود که بعضی از فرنگ برگشته ها به صورت یک اصل مسلم و خدشه ناپذیر تحویل گروهی از علاقمندان مخصوصاً دانشجویان قرار می دهند، و آن اینکه تمامی براهین اثبات وجود خداوند در غرب به شکست انجامیده است و هیچ استدلالی برای اقناع عقل باقی نمانده است، و بعضاً راههایی همچون راههای عرفانی (!) را که راه را بر هر نظریه پردازی باز می گذارد و بنیاد گریز ناپذیری ندارد قابل طرح می دانند.» (ص ۱۱۳) (علامت تعجب بین الهالین از آن مترجم است.)

لازم است بگویم آنچه در این بخش فراهم آمد ماحصل نگاهی بسیار گذرا به صفحات ۱۱ تا ۱۳۰ کتاب است.

درباره تجربه دینی

کیفیت ترجمه این کتاب و کتاب بعدی گرچه در مقام مقایسه با دو ترجمه پیشین برتر است اما در این دو نیز خبط و خطاهای بسیار راه یافته. تصحیح اشتباهاتی که در متن درج شده است:



Religious Experience



Wayne Proudfoot

محمتملی که به تبع بررسی مختصر، برمن پوشیده مانده شاید سبب شود این دو در نوبتهای بعدی چاپ، به صورتی پیراسته طبع شوند. اکنون برخی از خطاها:

۱. در متن انگلیسی پس از پیشگفتار و مقدمه، نخستین فصل، این عنوان را برایشانی دارد: EXPRESSION.

مترجم به عنوان معادل این واژه کلمه «تعبیر» را نهاده است. انتخاب چنین معادلی برای لفظ مذکور به قراری که خواهد آمد شاذ و حتی نایبجاست.

در کار و بار ترجمانی یک اصل اصیل روش شناختی اقتضا می کند که به هنگام معادل گذاری، مترجم، هر مترجمی، برای انتخاب معادل نه زبان اهل زبان، و در مورد لغات فنی به زبان اهل فن، رجوع کند، مگر آنکه برای انتخابی ویژه و متفاوت دلیلی موجه در آستین داشته باشد. اولاً در گفتار فلسفی اهل فلسفه ما، «تعبیر» (همچنان که «تفسیر» و «تأویل») به عنوان معادل interpretation به کار می رود. وقتی چنین است، آن را در مقام معادل expression به کار بردن خلاف اجماع اهل فن و لذا مخل تفاهم است. ثانیاً به نظر هم نمی رسد که مترجم برای گزینش متفاوتش مبنایی قابل دفاع در اختیار داشته باشد. سهل است به نظر نگارنده ریشه این انتخاب از خطایی که مابیش رایج آب می خورد (چند و چون وقوع این خطا را در ادامه توضیح خواهم داد). گویا مترجم محترم خود نیز دریافته است که این خلاف آمد عادت کامبخش نبوده، لذا پس از مقاومت بسیار خود را ناچار دیده که در مقام رفع سوء تفاهم، سرانجام و بسیار دیر در پانویس صفحه ۴۴ منظور خود را از کلمه «تعبیر» بدین صورت بیان کند: «منظور از تعبیر این است که زبان دین تبلور احساس دینی، واکنش احساس دینی و بازتاب خودجوش و طبیعی آن است.» اما حتی این توضیح هم چاره ساز نیست. مشکل اصلی همان معادل گزینی نامناسب و غیرروشمند است.

در اینجا یک پرسش به نحوی طبیعی به ذهن راه می یابد: ریشه این گزینش ناصواب چیست؟ برای یافتن پاسخ به این سؤال



فرهنگ جامعه یا جوامعی خاص زاده می شوند و می مانند در زبان دیگری که دارای مشخصات زبانشناختی، تاریخی و فرهنگی دیگری است معادلی موجود نیست. چنان که غربیان نیز برای برگرداندن کلماتی از قبیل «خرابات»، «بیر (مغان)»، «غیرت»، «ناز»، «تصوف» و... به زبان خود درست به دلیلی که گفتیم دچار مشکل می شوند. در این گونه موارد کاری که می توان کرد این است که با ملاحظه ذوق اهل زبان، لفظی را به عنوان معادل برای کلمه مورد نظر وضع کرد و منتظر ماند تا در نهایت آن لفظ از رهگذر کثرت کاربرد و ورز خوردن در محاورات گویشوران، برای خود واجد تاریخ شود. این چنین است که با گذشت زمان رفته رفته بر محتوای دلالت گرانة لفظ افزوده می شود و آن کلمه به لحاظ معنایی شفاف و شفافتر می شود. حال باید بگویم با تکیه به آنچه ذکرش رفت لفظ «تعبیر» نامزد مناسبی برای ایفای این نقش نیست. از میان کلمات دیگر گویا فعلاً رایجترینشان کلمه «بیان» است که (با ملاحظه قرابت معنایی ریشه دو کلمه expression و «بیان») معادل چندان نامناسبی هم نیست. گرچه «بیان» نیز گزینه کمال مطلوب نیست و به قول اهل مدرسه تنها خیرالموجودین است. هر چند چنان که گفتیم آنچه در نهایت تعیین کننده می شود میزان تواتر (frequency) حضور این معادل (یا هر معادل دیگری) در تداولات اهل زبان است.

۲. در جایی (P.2) religious consciousness به «خودآگاهی دینی» (ص ۱۸) برگردانده شده که نادرست و کلمه «خود» در آن زائد است. در همان صفحه مترجم dogmas and institutions را به «عقاید و قوانین» ترجمه کرده است. برای institution همان معادل آشنا، یعنی «نهاد» صحیح و وافی به مقصود است.

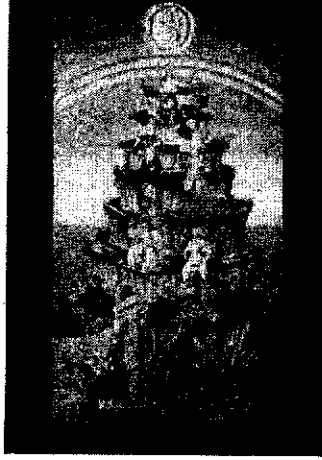
۳. در ترجمه (P.2) the second goal is more theological and apologetic آمده: «هدف دوم شلایر ماخریشت نظری و کلامی است.» (ص ۱۹) اما چند صفحه بعد این جمله: philosophical and theological formulations are secondary. (P.7) چنین ترجمه شده: «...تنسیقهای فلسفی و کلامی جنبه ثانوی دارند.» (ص ۲۴)

پس صفت نسبی «کلامی» یک بار به جای apologetic و در فاصله ای کوتاه معادل theological به کار رفته است. می توان نتیجه گرفت که گویا در قاموس مترجم محترم کلمات theology و apologetic/ology هم معنا و هر دو به معنای «کلام» است. در حالی که اگر بتوان با مسامحه، «کلام» را معادل apology نهاد، هم ارز دانستن آن با theology حتماً نادرست است. رجوع به فرهنگی از فرهنگهای یک زبانه انگلیسی به سرعت آشکار می کند که مناسبترین معادل برای theology «الهیات» و برای theological «الهیاتی» است. apologetics به معنای معرفی الهیون در دفاع از معتقدات دینی اطلاق می شود و به همین خاطر مفهوم آن به مفهوم کلمه «کلام» نزدیک است (گرچه در مورد این دو نیز تطابق معنایی مطلق وجود ندارد). حال آنکه معنای

به چند منبع رجوع می کنیم. ابتدا به دو منبع رایج اصطلاح شناسی انگلیسی - فارسی سری می زنیم، یکی فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی (به گردآوری و تدوین ماری بریجانیان)، دو دیگر فرهنگ علوم انسانی داریوش آشوری. در فرهنگ اخیر ذیل مدخل expression هیچ اثری از «تعبیر» نمی توان یافت. اما در هشت معادلی که بریجانیان برای expression گردآورده، «تعبیر» (گزیده شعاری نژاد) به عنوان پنجمین معادل ثبت شده است. اما به گمانم این مقدار هنوز کافی نیست تا عزم مترجم برای انتخاب «تعبیر» جزم شود. پس باید به جست و جویمان ادامه دهیم. حال با ملاحظه این نکته متن شناسانه که گویا مترجم مادر استفاده از الفاظ عربی حتی نامأنوس چندان پروایی ندارد، خوب است به یک فرهنگ انگلیسی - عربی رجوع کنیم. شاید پاسخ سؤالمان را در آنجا بیابیم که می یابیم: در فرهنگ المورد (چاپ ۱۹۸۹) نخستین معادل برای expression «تعبیر» است. بنابراین به قوت می توان حدس زد که منشأ اصلی گزینش مترجم، منبعی عربی بوده است و نه فارسی و این چنان که گفتیم گویا خطایی است. رایج. وقوع این خطا معلول رابطه خاص زبان فارسی با زبان عربی است. ریشه قضیه این است که بسیاری از کلمات دخیل عربی، در زبان فارسی واجد معنای رایج در عربی نیستند. به بیان فنی تر در دو زبان عربی و فارسی در مواردی صورت زبانی واحد، حامل معنایی متفاوتند. نمونه پیش افتاده اش کلمه «کنیف» است که در عربی به معنای «انبوه، غلیظ، ستبر» و در فارسی به معنای «ناباک» است. نمونه دیگر، همین کلمه «تعبیر» است که گرچه صورتش در فارسی هست، با خویشاوند عرب خود انطباق تام معنایی ندارد.^۲ همین وحدت صورت و اختلاف معنی می تواند در عرصه زبان - و چنان که می دانیم در دیگر عرصه ها - مایه گمراهی شود. سازوکار وقوع این سنخ خطاها اجمالاً این است: مترجمی که به فارسی ترجمه می کند به واژه ای عربی (فی المثل «تعبیر») برخورد می کند و چون صورت واژه را برای خود و دیگر فارسی زبانان آشنا می یابد، بی ملاحظه معنی متفاوتی که این صورت در زبان فارسی دارد، آن را با معنایی عربی در متنی فارسی می گنجاند و پیش می آید آنچه نباید پیش آید.

حال با این تفصیلات باید پرسید معادل مناسب برای این لفظ انگلیسی چیست. برای پاسخ به این سؤال ذکر مقدمه ای - گیرم کوتاه - ضروری می نماید.

expression لفظی مهم و کلیدی در فکر و فرهنگ غربی است.^۳ این واژه آمیخته و آویخته به آن تاریخ و فرهنگ است و به اصطلاح کلمه ای است «وابسته به فرهنگ (خاص)» (culture-bound). ارتباط این واژه با شبکه ای از واژه ها و مفاهیم دیگر که آنها نیز پرورده همان فرهنگند محتوای معنایی آن را مشخص می کند (فی المثل کلمه expressionism که نام مکتبی در نقاشی است مشتق از همین لفظ است^۴). معمولاً برای این نوع کلمات که در بستر زبان، تاریخ و



درآمدی به

فلسفه دین

برای دبوس

ترجمه شیخ ساجدی

هر یک به تنهایی واجد معنای محصلی باشند (که من تردید دارم چنین باشد) در آن صورت معناهایشان آن قدر از یکدیگر متمایز هست که نتوان propositional terms را به هر دوی آنها برگرداند. اهل علم از تمایزات بالنسبه ظریفی همچون تفاوت بین «آگاهی» و «خود آگاهی»، «تصوف» و «عرفان» و... نمی گذرند چه رسد به تفاوت بین «واژه های گزاره گونه» و «شرایط گزاره». بی دقتی و سهل انگاری در قبال متنی که دارای مدعای فلسفی است نقض غرض و احتمالاً خطایی است گذشت ناپذیر.

نکته آخر اینکه آنچه درباره ترجمه کتاب تجربه دینی گفتیم نتیجه نگاه به پانزده صفحه آن بود (از صفحه ۱۷ تا صفحه ۳۲).

درباره درآمدی به فلسفه دین

۱. در صفحه دوم متن اصلی این جمله آمده است:

The verification principle became the most distinctive doctrine of Logical Positivism, which is what the school of thinking represented and influenced by the Vienna Circle came to be called.

ترجمه فارسی آن از این قرار است: «اصل تحقیق پذیری به متمایزترین نظریه پوزیتیویسم منطقی تبدیل گردید، و این آن چیزی است که این مکتب فکری نماینده آن است و تحت تأثیر حلقه وین شناخته شده است.» (ص ۷)

این ترجمه ای و لنگارانه و نادرست از اصل انگلیسی است. ترجمه صحیح چیزی است در این حدود: «اصل تحقیق پذیری به شاخصترین آموزه پوزیتیویسم منطقی تبدیل شد؛ و پوزیتیویسم منطقی نام همان مکتب فکری است که با حلقه وین به صحنه آمد و تحت تأثیر آن حلقه بود»

۲. در همان صفحه از متن اصلی آمده است:

سرراست theology طبق تعریف فی المثل فرهنگ بزرگ و معتبر آکسفورد این است: «دانش و پژوهش راجع به خداوند، ذات و صفاتش، و نسبتش با انسان و جهان». ظاهراً در فارسی مناسب ترین کلمه برای دلالت این معنی، همان «الهیات» است.

۴. در ترجمه

In the first critique Kant analyzes the concept of God as a transcendental ideal of pure reason... (P.4)

چنین آمده: «کانت در اولین نقد خود، مفهوم خدا را نمونه ای متعالی از عقل محض... می شناسد.» (ص ۲۱)

ideal در اینجا نه به معنای نمونه که به معنای «غایت آرمان» است. دیگر اینکه وجود حرف تعریف the پیش از first critique حاکمی از این است که نویسنده به متنی مشخص و مشهور از کانت اشاره دارد؛ به نخستین نقد از نقدهای سه گانه کانت. این نقدها به ترتیب سال انتشار عبارتند از نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم. جمله مترجم در انتقال این نکته چندان رسا نیست. ترجمه پیشنهادی من این است: «کانت در نخستین کتاب نقد خود (=نقد عقل محض) به تحلیل مفهوم خدا در مقام غایت متعالی عقل محض می پردازد.»

۵. در ترجمه

Religion, subjectively regarded, is the recognition of all duties as divine commands. (P.4)

آمده: «دین ذاتاً به رسمیت شناختن همه وظایف به عنوان فرامین الهی است.» (ص ۲۱)

چنان که پیداست مترجم عبارت subjectively regarded را به سادگی به کلمه «ذاتاً» برگردانده که کاری یکسره نادرست است. ترجمه پیشنهادی: «دین، در نگاهی سوبژکتیو (= ذهن بنیاد) عبارت از شناسایی همه تکالیف به مثابه اوامر الهی است.»

۶. در این فقره: «کانت تجربه دینی یا احکام دینی را مستقل نمی دانست اما تلاش کرد تا با تحلیل حیات اخلاقی آن را تبیین نماید» (همان). مترجم but را به «اما» برگردانده، به همین خاطر انسجام سخن از بین رفته، کافی است but را در اینجا به «بلکه» ترجمه کنیم تا مشکل حل شود.

۷. برای mysticism کلمه «تصوف» به عنوان معادل آمده (ص ۳۲). در حالی که معادل مناسب برای آن «عرفان» است. «تصوف» برگردان مناسبی برای کلمه sufism است (sufism خود مشتق از «صوفی» است). دو کلمه «تصوف» و «عرفان» گرچه مفهوماً یکدیگر پیوند دارند، یکی نیستند. تصوف همان طریقت عارفانه اهل باطن در فرهنگ و سنت مسلمانان است و اطلاق آن بر مشرب عرفانی عارفی فی المثل غیر مسلمان کاری ناموجه است. به قول اهل منطق بین این دو رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است: صوفی صافی، عارف است اما هر عارفی لزوماً صوفی نیست.

۸. مترجم محترم propositional terms را در متن (ص ۲۳) به «واژه های گزاره گونه» و در واژه نامه پایان کتاب به «شرایط گزاره» برگردانده اند. لگو دو تعبیر «واژه های گزاره گونه» و «شرایط گزاره»

It is the weak version of the verification principle held that a statement is meaningful if sense experience can go at least some way to confirming it. (P.2)

عبارت داخل قلاب را من برای مشخص کردن مرجع ضمیر افزودم.

مترجم جمله فوق را چنین ترجمه کرده: «این روایت حاکی از آن است که گزاره زمانی معنادار است که تجربه حسی بتواند لااقل تا حدی آن را بیان کند.»

در متون فلسفه علم، کلمه confirm از کلمات بسیار مهم و پرسامد است. در فارسی «تأیید کردن» را برای این کلمه داریم و اهل فلسفه ایران نیز اجماعاً همین را در مقابل confirm می نهند. پس ترجمه صحیح جمله انگلیسی این می شود: «مطابق این روایت، یک گزاره زمانی معنادار است که تجربه حسی، دست کم تا حدی بتواند آن را تأیید کند.»

۳. در ترجمه

Here one can introduce the name of Antony Flew, with whom the emphasis changes from verification to falsification. (P.3)

چنین آمده است: «می توان از آنتونی فلو نام برد که بر ابطال پذیری بیش از تحقیق پذیری تأکید می کند.» (ص ۸)

اما چنان که پیداست مطابق متن اصلی نقش آنتونی فلو بیش از این است. با او نقطه عطفی پدید می آید. اما جمله مترجم این داده مهم یعنی نقش پیشگام آنتونی فلو را (در مقوله مورد بحث) به خواننده منتقل نمی کند. ترجمه دقیق این است: «در اینجا می توان



از آنتونی فلو نام برد. با اوست که محل تأکید از تحقیق پذیری به ابطال پذیری تغییر می یابد.»

۴. در ترجمه

Flew does not support the principle in this form, but in "Theology and Falsification" he does ask whether certain religious statement might not be suspect because no sense experience counts against them. (P.3)

چنین آمده: «فلو این اصل را بدین گونه طرح نمی کند بلکه در مقاله «الهیات و ابطال پذیری» می پرسد، که چون هیچ تجربه حسی

ناقص باشد ای از گزاره های دینی، به خصوصیه حسی فلو نمی تواند آنرا شک کرد.» (ص ۸)

جمله ابتر و معیوب است زیرا خواننده پس از کلمه «می پرسد» در انتظار یک کلمه سؤالی است، اما این انتظار برآورده نمی شود. ترجمه پیشنهادی من این است: «فلو از این صورت اصل مذکور جانبداری نمی کند، بلکه در مقاله «الهیات و ابطال پذیری» پرسشی را با این مضمون طرح می کند: از آنجا که هیچ تجربه حسی نیست که ناقص پاره ای از گزاره های دینی به شمار آید پس آیا نباید به این گزاره ها بدگمان بود؟»

۵. فقره زیر

The sceptic rejects this move and suggests that there is no difference between the believer's gardener and no gardener at all. (P.3)

چنین ترجمه شده: «آدم شکاک این بحث و جستجو را رد می کند و می گوید اصلاً هیچ تفاوتی میان اعتقاد به وجود و عدم وجود باغبان نیست.» (ص ۹)

جمله فوق جدا از اینکه با بیانی سست و عاری از متانت فلسفی نوشته شده «آدم» «عدم وجود» اساساً برگردان مغلوطی است. مترجم believer's را ترجمه نکرده، در نتیجه جمله پاک خلاف مقصود نویسنده از آب درآمده است. از نظر کسی مثل فلو تمام موضوع نزاع این است که نباید چنان توصیفی از باغبان داد که لازمه اش رفع تمایز تجربی بین وجود باغبان و عدم اوست. به زعم فلو توصیف فرد دیندار از باغبان (که نماد خداوند است) دچار این نقیصه بنیان برانداز است که اگر آن توصیف را جدی بگیریم دیگر بین وجود باغبان و عدم او تفاوتی نخواهد بود. و اما ترجمه پیشنهادی:



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

Our world is a possible world. So too is a world exactly like ours but where, for example, elephants have two trunks instead of one. (P.28)

چنین ترجمه شده «جهان ما جهانی ممکن است. بنابراین جهانی دقیقاً شبیه به جهان ماست که در آنجا، مثلاً فیلها به جای یک خرطوم دو خرطوم دارند.» (ص ۴۷)

از قرار فیلهای ناقلا بدجوری حواس مترجم را پرت کرده بودند که جمله چنین از آب در آمده است. ترجمه پیشنهادی من این است: «جهان مایکی از جهانهای ممکن است. همچنین است جهانی که دقیقاً شبیه به جهان ماست جز آنکه در آن، فی المثل فیلها به جای یک خرطوم دو خرطوم دارند.» برخلاف تصور مترجم so در جمله بالا معنای «بنابراین» نمی دهد و به معنای «همچنین» است.

نکته ای هم درباره تلفظ صحیح یک نام بگویم. نام فیلسوف دین آمریکایی، «Alvin Plantinga»، «الوین پلنتینگا» است. در کتاب درآمدی به فلسفه دین، و نیز در ترجمه متون دیگر فلسفه دین که تاکنون به فارسی در آمده، این نام همه جا «پلنتینجا» ثبت شده است. ناگفته نگذارم که از صفحه ۵ تا ۴۷ این کتاب موضوع بررسی ام بوده است.

سخن آخر اینکه شواهد عرضه شده در این مقاله شامل همه ایراداتی نمی شود که اینجانب در چهار کتاب نامبرده یافته ام و به شرط وجود حال و مجال، بسی بیشتر می توانستم یافت. وانگهی با خود گفتم از شاهد بر شاهد افزودن چه سود که اگر در خانه کس است، یک حرف بس است و اگر نیست باز هم بس.

یادداشتها

* - یوبایی ایمان، پل تیلیخ، ترجمه حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

- فلسفه دین، نورمن. ال. گیسلر، ترجمه حمیدرضا آیت الهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

- تجربه دینی، وین پرودفوت، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

- درآمدی به فلسفه دین، براین دیویس، ترجمه ملیحه صابری، ویراسته محمدسعید جنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

۱. وجه تسمیه Godot معرکه آرای بسیاری از اهل نظر بوده است. برخی آن را با کلمه God مربوط دانسته اند، اما این، تنها یک تفسیر است و ناگفته پیداست که نباید به ترجمه راه باید و اگر راه یافت نشانه خطای فاهمه است. هر چند در کار ترجمه کتاب فلسفه دین خطای فاهمه بسیار رخ داده، با ملاحظه بضاعت ادبی مترجم و اینکه قاعدتاً شان ایشان اجل از آن است که با ادیبان سروکار داشته باشند، گمان می کنم در این مورد همان خطای باصره در میان باشد.

۲. مترجم برای constitutive of و anomaly به ترتیب معادل‌های «شدوذه» و «مگون» را نهاده است.

۳. دو نمونه دیگر از این سنخ کلمات «رعنا» و «تعارف» است که در زبان فارسی معنای دیگری یافتند.

۴. تعریف ساده و سرراست expression این است: بروز احساس، نظر و احوال درون شخص از مجرای شیوه گفتار، رفتار و حالات چهره او. برای شرحی عالمانه از معنای این کلمه، از جمله می توان به نوشته زیر از خانم سوزان لنگر رجوع کرد: Susanne K. Langer, "The Cultural Importance of Art", Philosophical Sketches, (۱۹۶۲).

۵. در نقاشی اکسپرسیونیست، که در مغرب زمین بر موسیقی، نمایش و فیلم تأثیر نهاده، نقاش به وصف خود انگیزه (و نه تعبیر) احوال و عواطف درون خویش می پردازد و به جهان بیرون کاری ندارد.

«شخصی شکاک این مدعا را رد می کند و بر آن ایست که بین وجود و عدم باغیانی که فرد مؤمن از او دم می زند، هیچ تفاوتی نیست.»

ع در ترجمه

It is clear, to begin with, that we often do regard verification and falsification as ways of distinguishing sense from nonsense. (P.4)

چنین آمده: «اولاً بدیهی است که ما اغلب تحقیق پذیری و ابطال پذیری را روش تشخیص معنادار از بی معنای دانیم.» (ص ۹) باز هم جمله الکن است. ترجمه درست می تواند این باشد: «اولاً آشکار است که ما بیشتر اوقات تحقیق پذیری و ابطال پذیری را به عنوان راههای تمییز معنا از بی معنایی به شمار می آوریم.»
۷. نویسنده متن انگلیسی جایی پس از نقل قولی از سوین برن بالحن تأیید چنین می گوید:

The truth of this observation is just what someone could well refer to if it were said that Antony Flew's comments about falsifiability made it obvious that statement about God are clearly meaningless. (P.6)

فقره فوق چنین ترجمه شده: «به درستی این حکم دقیقاً همان قدر می توان اشاره کرد که گفته شود تفاسیر انتونی فلو، درباره ابطال پذیری، آشکارا موجب می شود که گزاره های راجع به خدا به وضوح بی معنا باشد.» (ص ۱۲)

ترجمه، تحت اللفظی و پریشان است و گمان نمی کنم خود مترجم هم از معنای جمله اش سر در آورد. علت این همه آشوب هم روشن است: مترجم معنای جمله انگلیسی را در نیافته. جمله انگلیسی برخلاف ظاهر غلط اندازش دارای پیام سرراستی است، اما نحو نسبتاً پیچیده آن مترجم و ویراستار هر دو را در لایبرنت خود گرفتار کرده است. ترجمه نادرست معلول این گرفتاری است. ترجمه پیشنهادی من این است: «اگر به کسی بگویند روایت فلو از ابطال پذیری این را آشکار کرده که گزاره های راجع به خدا به وضوح بی معنا هستند، آن شخص نیز می تواند در مقام مقابله دقیقاً به این سخن صادق سوین برن استناد کند.»

۸. این فقره

The problem of evil is usually understood as a problem for classical theism (sometimes just called theism), supporters of which are commonly called theists. (P.16)

چنین ترجمه شده: «معمولاً در خداپرستی متعارف (گاه صرفاً خداپرستی گفته می شود) که طرفداران آن معمولاً خداپرستان نامیده می شوند، مسأله اغلب به عنوان یک مشکل مطرح شده است» (صص ۲۷ و ۲۸)

جمله مترجم غیردقیق و غیرسلیس است. ترجمه پیشنهادی من چنین است: «معمولاً چنین تلقی می شود که مسأله شر، مسأله ای برای خداباوری کلاسیک است؛ خداباوری کلاسیک را گاه فقط خداباوری و قائلان به آن را اغلب خداباور می نامند.»

۹. مترجم (P. ۲۰) absolute judgement of value را به «حکم ارزش مطلق» برگردانده؛ گمان می کنم ترجمه مناسب این باشد:

«ارزشداوری محض».

۱۰. این فقره