

دانشگاه علامه طباطبائی
دانشکده ادبیات فارسی
و زبان‌های خارجی

پژوهش‌ها در ادبیات عربی

ISC

انجمن نشر علمی ایران

کارکرد نشانه‌های تأکید در زبان عربی معاصر و معادل‌یابی آن در زبان فارسی
(با تکیه بر ترجمه کتاب الأيام طه حسین و مقدمه للشعر العربی أدونیس) ۱۳
عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی، سربیه شیخی قلات

اسلوب تصریح و تبیین در ترجمه قرآن (بررسی موردی ترجمه فیض الإسلام) ۴۳
صادق سیاحی، محمود آبدانان مهدی‌زاده، محمود شکیب انصاری و معصومه تراوش

نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن
(مطالعه موردی کتاب الجلسان الفارسی اثر جبرائیل المخلع) ۶۵
علی افضلی، عطیه یوسفی

نقد تقابلی ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتکسرة جبران خلیل جبران ۸۹
الهام سیدان

معنای اصلی و تبعی در ترجمه غلامعلی حدّاد عادل از قرآن کریم
(مطالعه موردی پژهانة سورة نمل) ۱۱۵
محمّدحسن امرایی، یحیی معروف، جهانگیر امیری و مجید محمّدی

رویکرد «در زمانی» به تعبیر «نظم امرکم» در عبارت «أَوْصِيكُمَا بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ» ۱۴۷
علیرضا فخاری، زهرا بشارتی

معنی‌شناسی حرف «فاء» در قرآن و چالش‌های ترجمه آن به زبان فارسی با تکیه بر
دستور زبان عربی (بررسی موردی ترجمه‌های الهی قمش‌ای، فولادوند و خرمشاهی) ۱۷۵
عیسی متقی‌زاده، محمّدرضا احمدی

رویکردی انتقادی از منظر میزان توجّه به جایگاه سیاق در ترجمه‌های تحت‌اللفظ، امین،
معنایی و تفسیری ۱۹۹
علی حاجی‌خانی، نوروز امینی



Allameh Tabataba'i University

Literature and Language Translation Researches ISC in the Arabic

The Functions of Emphatic Devices in Contemporary Arabic and Their Equivalents in Persian:
Focusing on the Translations of Al-Ayyam [The Days] by Taha Husain and an
Introduction to Arab Poetics by Adonis 1
Abdulali Aleboveh Langrudi, Sariah Sheikhi Ghalat

Methods of Stipulation and Explanation of the Qur'anic Verses: A Case Study of Fizol-Islam's
Translations 2
Sadegh Sayyahi, Mahmud Abdanan Mahdizadeh, Mahmud Shakib Ansari & Masumeh Taravosh

The Study of Arabic Translation of Saadi's Golestan Based on Antoine Berman's Theory 3
Ali Afzali, Attieh Yusefi

Comparative Criticism of Persian Translations of Al-Ajniha al-Mutakassira Gibran Khalil Gibran's 4
Elham Sayyedan

A Review of the Original and Consequential Meaning in the Gholam-Ali Haddad-Adel's Translation of
the Quran: The Case of Surah Al-Naml 5
Mohammad Hasan Amraei, Yahya Maroof, Jahangir Amiri & Majid Mohammadi

A "Period-Based" Approach to Interpreting the Term "Order in Affairs" in the Quote "I Advise You to
Fear Allah and Keep Order in Affairs" 6
Alireza Fakhari, Zahra Besharati

The "Fa" Letter Meanings in the Qur'an and Challenges of Translation in Persian: A Case Study of the
Translations of Elahi Qomshei, Fuladvand and Khoramshahi 7
Issa Mottaghizadeh, Mohammad Reza Ahmadi

A Critical Analysis of Context Role in Literal, Faithful, Semantic and Explanatory Translations 8
Ali Hajikhaani, Norooz Amini



دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی

پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

(علمی - پژوهشی)

سال ۶، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه علامه طباطبائی

مدیر مسئول: دکتر علی گنجیان خناری

سردبیر: دکتر حمیدرضا میرحاجی

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی	باستان، سید خلیل
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	پاشا زانوس، احمد
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تربیت مدرس	پروینی، خلیل
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی	رسولی، حجت
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران	رضائی، غلامعباس
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی	صالح بک، مجید
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس	قهرمانی مقبل، علی اصغر
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی	ناظمیان، رضا
استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی	نجفی اسداللهی، سعید

مدیر داخلی: پریسا ابراهیمی

ویراستار فارسی: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه صفحه‌آرا: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه

ویراستار انگلیسی: دکتر بهزاد نزاکت‌گو

نشانی: تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، خیابان علامه طباطبائی جنوبی، دانشکده ادبیات فارسی

و زبان‌های خارجی؛ گروه زبان و ادبیات عربی. کد پستی: ۱۹۹۷۹۶۷۵۵۶ تلفکس: ۸۸۶۸۳۷۰۵

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی

rctall.atu.ac.ir

ارسال مقاله از طریق سامانه:

بها: ۶۰۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰ نسخه

شاپا: ۲۲۵۱-۹۰۱۷

پایگاه‌های نمایه دوفصلنامه
پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی:

www.srlst.com	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
www.magiran.com	پایگاه اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.ir	پایگاه مجلات تخصصی نور
fa.journals.sid.ir	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
rctall.atu.ac.ir	پایگاه نشریات دانشگاه علامه طباطبائی
www.ensani.ir	پرتال جامع علوم انسانی

بر اساس تأییدیه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۷۰ مورخ ۱۳۹۳/۰۴/۱۵ از سوی کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مشاوران علمی این شماره:

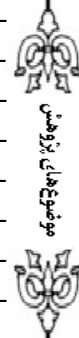
د. سردار اصلاتی، د. عباس اقبالی، د. عبدالقادر پریرز، د. محسن پیشوایی علوی، د. مهدی دشتی، د. منصوره زر کوب، د. علی صابری، د. فرامرز میرزایی، د. سید محمود میرزایی الحسینی، د. سید محمدرضی مصطفوی‌نیا، د. وصال میمندی، د. زهره ناعمی، د. علی نظری، د. یوسف نظری.

به اطلاع کلیه پژوهشگران، استادان و دانشجویان گرامی می‌رساند:

دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی در زمینه‌های ذیل پذیرای مقالات اندیشمندان، اصحاب

رأی و اندیشه است:

- نظریه‌های بومی شده ترجمه و انطباق آنها با فرهنگ و ادبیات زبان عربی.
 - فنون ترجمه در زبان و ادبیات عربی.
 - معنی‌شناسی کاربردی در زبان عربی.
 - تحلیل متن با رویکردهای مختلف به منظور دریافت معنی.
 - نقد مکتب‌ها و روش‌های تفسیری مفسران قرآن کریم به منظور استنتاج معنی از متن.
 - سبک‌های مترجمان و مقایسه و نقد آنها.
 - تطوّر تاریخی دریافت معنی از متن.
 - راهکارهای ترجمه همزمان.
 - راهکارهای ترجمه شفاهی.
 - نظریه‌های دریافت معنی.
 - موضوعات مرتبط با حوزه زبانی از قبیل صرف، نحو، لغت، آوا، صوت و ... و ارتباط آنها با معنای متن.
 - ویژگی‌های ترجمه متون دینی.
 - ویژگی‌های ترجمه متون داستانی، سیاسی، شعر و ...
 - نظریه‌های نقدی معاصر در حوزه دریافت معنی از متن.
 - مقایسه روش‌های ادبای مسلمان با ادبای مغرب‌زمین در مورد نحوه دریافت معنی از متن.
 - موضوعات دیگری که در حوزه مرتبط با عناوین مذکور است.
- ❖ دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه پذیرای مقالاتی است که دارای اصالت و نوآوری، هرچند به مقدار اندک باشد و روش تحقیق علمی را رعایت کند و با استفاده از منابع معتبر، از روش صرفاً توصیفی اجتناب نماید و دربردارنده روش نقد و تحلیل باشد.
- ❖ دوفصلنامه از پذیرش مقالاتی که صرفاً به شرح حال یا توصیف و بیان صحیح و نادرست ترجمه‌ها پرداخته باشد و از صیغه نظری، جنبه تئوری و نقد و تحلیل خالی باشد، معذور است.



شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- زبان دوفصلنامه

دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، به زبان فارسی منتشر می‌شود. چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی است.

۲- شرایط علمی

خط مشی دوفصلنامه: این دوفصلنامه به انتشار یافته‌ها و تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوع ترجمه، درک و فهم متن و معنی‌یابی در زبان عربی اختصاص دارد. این پژوهش‌ها می‌توانند به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای میان زبان عربی و سایر زبان‌ها صورت گیرند. مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد. در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر، اصیل استفاده شود. هر مقاله شامل چکیده، مقدمه، متن اصلی، روش‌ها و نتیجه‌گیری باشد.

۳- نحوه بررسی مقاله

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی دوفصلنامه مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.

برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازهای کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.

- هیئت تحریریه در پذیرش، ردّ و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقاله‌ها با بررسی و نظر هیأت تحریریه مشخص می‌شود.

۴- شیوه تنظیم مقاله

- عنوان کامل مقاله به فارسی، حداکثر ۱۵ واژه و گویای محتوای آن باشد.
- نام نویسنده (یا نویسندگان) در وسط صفحه و زیر عنوان چکیده نوشته شود. مرتبه علمی و محل اشتغال (نام مؤسسه علمی) نویسنده (یا نویسندگان) زیر اسامی و سمت راست ذکر شود. نام نویسنده مسئول با ستاره مشخص گردد و نشانی الکترونیکی نویسنده مسئول در پاورقی آورده شود.

- چکیده فارسی حداکثر ۲۵۰ کلمه است.

- واژگان کلیدی حداکثر ۵ کلمه است.

- عنوان کامل مقاله به انگلیسی، حداکثر ۱۵ واژه باشد.

- چکیده انگلیسی، حداکثر ۲۵۰ کلمه است.

- واژه‌های کلیدی انگلیسی، حداکثر پنج کلمه است.

- تعداد کلمات کل مقاله، از ۴۰۰۰ تا ۶۵۰۰ کلمه باشد.

- مقدمه شامل سؤال‌ها، فرضیه‌ها، پیشینه تحقیق، مآخذ کلی و روش کار می‌باشد تا خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه





- تصویرها، جدول‌ها و نمودارها با مشخصات دقیق در صفحات جداگانه آورده می‌شود.
 - در هر مقاله، فاصله بین سطرها ۱/۵ سانتی‌متر و حاشیه از بالا و پایین ۴ و از زیر و زیر ۴/۵ سانتی‌متر باشد و مقاله تحت برنامه Microsoft Word با قلم ۱۳ B Zar برای متن‌های فارسی، قلم B Badr 12 برای متن‌های عربی و قلم Times New Roman 11 برای متن‌های انگلیسی تنظیم گردد.
 - ارجاعات درون‌متنی باید داخل پرانتز به ترتیب نام خانوادگی نویسنده (شهرت)، سال، جلد و صفحه ذکر شود؛ مثال (فروخ، ۱۹۹۸م، ج ۴: ۳۵۸).
 - ارجاعات به کتاب در کتاب‌نامه
 - نام خانوادگی (شهرت)، نام. (سال انتشار). «نام کتاب». نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. شهر محل نشر: ناشر.
 - ارجاعات به مجله در کتاب‌نامه
 - نام خانوادگی نویسنده (شهرت)، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام ویراستار. نام مجموعه مقالات. محل نشر: نام ناشر، شماره صفحات.
 - ارجاعات به سایت‌های اینترنتی
 - نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی). «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
 - تعداد کل صفحات مقاله ارسال شده، حداکثر ۲۰ صفحه (۴۰۰۰-۶۵۰۰ کلمه) باشد. مجله از دریافت مقالاتی با حجم صفحات بالاتر جداً معذور است.
- ۵- شرایط پذیرش اولیه**
- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق سامانه rctall.atu.ac.ir ارسال گردد.
 - مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام استاد نیز در مقاله ذکر شود.
 - نویسنده باید تعهد نماید که مقاله خود را همزمان برای مجله دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در **دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی** مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سخن سردبیر

فلسفه وجودی مجلات علمی- پژوهشی، ایجاد فضایی برای طرح اندیشه‌های نو، بیدار کردن ذهن‌های خفته و عرصه‌ای برای تمرین و ممارست به منظور طرح فرضیه‌ها، نظریه‌ها و قوانین علمی در چارچوب موضوع تعیین شده برای مجله است. این سخن به مذاق ما خوش بیاید یا نه، باید اعتراف کنیم که در مجموعه رشته‌های علوم انسانی، رشته زبان و ادبیات عربی از جمله مهم‌ترین رشته‌هایی است که رگه‌های اندیشه‌ورزی، فرهنگ تفکر و خردورزی در آن ضعیف و تکیده است. از این رو، موضوعات مطرح در فضای کلاس‌ها، اغلب رویکرد توصیفی دارد و فرهنگ تفکر در خانواده زبان عربی، چنان که باید و شاید، جاری و ساری نشده است و ریشه ندوانده است. به هر حال، اگر این میراث به جا مانده از قرون هفتم و هشتم هجری به بعد را نقص می‌دانیم، باید برای تغییر آن چاره‌ای بیندیشیم، طرح مسئله کنیم، دغدغه ایجاد کنیم و همگی دست به دست هم دهیم و راه چاره‌ای بیابیم.

ما مسلمانان قرن‌هاست که در حوزه مسائل زبانی حرف تازه‌ای برای مخاطبان خود نداشته‌ایم! اگر خلیل بن احمد، سیبویه، مبرد، ابن جنی، جاحظ، ابن قتیبه و قدامة بن جعفر و ابوهلال عسکری و ابن اثیر و... در عصر و زمانه خود پیشتاز طرح حرف‌های نو در عرصه زبان بودند و هر یک از آنان با طرح موضوع‌هایی به روشن کردن زوایایی از پیکره پُر رمز و راز و تودرتوی زبان عربی پرداختند، اما این شعله با گذشت زمان و سیطره خمود، سکون و بی‌تحركی رو به خاموشی نهاد و عالم اسلام در عرصه اندیشه و تفکر زبانی جای خود را به دیگران داد. ما برای احیای آن نشاط و تحرك فکری، نیازمند زنده کردن آموزه‌ها و انگیزه‌هایی هستیم که عالمان سلف ما را به آن تحرك شگرف واداشت. در مسیر این احیاء و تأثیرگذاری در صحنه فعالیت‌های زبانی، گام اول پرتوافکنی بر مجموعه دستاوردها و تلاش‌هایی است که از میراث عظیم عالمان ما به دست ما رسیده است. اینکه دائماً ناله سر می‌دهیم که چرا حرف تازه‌ای نداریم، چرا ابداعی در کار نیست، چرا سخنی قابل عرضه در صحنه مسائل زبانی نداریم، چرا کارهای تکراری می‌کنیم، چرا حرف‌های مشابه و مکرر بر زبان می‌آوریم و چرا و چراهای دیگر، نه به این معنی است که چرا خود را مسلح به فلان نظریه غربی یا بهمان حرف جدید برآمده از نظریه‌ها و مکتب‌های معاصر غربی نمی‌کنیم، بلکه اگر با نگاهی باریک‌بینانه و هنرمندانه به روش‌های عالمان خود نظر افکنیم، مگر نمی‌توانیم روشی را، حرف نویی را، اسلوب، سبک و نظریه خاصی را از مبرد، سیبویه،

ابو هلال عسکری، ابن جنی، زمخشری، سیبویه، ابن هشام، سید رضی و... در حوزه ترجمه و فهم متن استخراج کنیم؟! اینکه ما در پاسخ بعضی از مقالات عزیزان و فرزنانگامان درخواست می‌کنیم که مقاله را مستند به یک روش، رویکرد و نظریه خاص کنند، صرفاً قصد ما این نیست که بیاییم و از تطبیق سخنان و روش‌های «مونا بیکر» و «آنتوان برمن» و... سخن بگوییم و یا تلاش کنیم از مکتب‌ها و رویکردهای معاصر غربی سخن بگوییم و...، بلکه با آغوش باز، دوصد چندان مشتاقیم که حرف خود را به رخ بکشانیم و از چشمه‌های خفته و آتشفشان‌های خاموش اندیشه که در فرهنگ خود ما وجود دارد، پرده برداریم و آنها را مطرح کرده، تبیین نماییم و به فعلیت برسانیم و نسل کنونی خود را در غفلت بی‌توجهی از کارهای انجام شده نگذاریم!

اما قدم بعدی، توجه به تلاش‌ها و کوشش‌هایی است که در حوزه اندیشه زبانی، فهم متن و ترجمه در عرصه جهانی رخ می‌دهد. آموزه‌های دینی و فرهنگ غنی ما هیچ محدودیتی برای استفاده از ساحت‌های گوناگون فکری ایجاد نمی‌کند. اندیشه در عرصه بهره‌گیری و دادوستدهای فکری، با زاویه‌های اعتقادی تنگ و محدود نمی‌شود. از این رو، لازم است برای غنی کردن گنجینه تفکر، اندیشه و خردورزی‌های خود به این عرصه‌های غیربومی نیز توجه و عنایت لازم داشته باشیم و از نظریات جدید در حوزه ترجمه و روش‌های مطرح شده در مکتب‌های زبانی جدید بهره بگیریم و با بومی کردن آنها، عرصه‌های تخصص، تحقیق و پژوهش خود را باطروحات تر، غنی تر و نو تر نماییم.

دست‌اندرکاران مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی مشتاقانه در انتظار دریافت مقالاتی با چنین دیدگاه و رویکردی هستند؛ مقالاتی که دست‌آوردهایشان برگرفته شده از یک منظر، روش و نظریه معین و مشخص باشد حال فرقی نمی‌کند که این منظر از نگاه ادیبان و زبان‌شناسان مسلمان و نظریات و روش‌های آنها در برداشت از متن باشد و یا ادیبان و زبان‌شناسان غربی! مهم آن است که حرف ما پشتوانه تئوری و حمایت شده از جانب یک بسته نظری معین داشته باشد. در این زمینه، درخواست ما از اندیشمندان و صاحبان فکر و قلم آن است که با پرهیز از رویکردهایی از قبیل نقد ترجمه با رویکرد درست و نادرست، تطبیق قواعد دستوری بر نوشته‌ها، استخراج معانی عبارات حاوی یک نقش دستوری خاص و... به موضوعاتی روی آورند که در بر دارنده رویکردهای مشخص فکری و نظام‌مند معین باشد؛ موضوعاتی که اندیشه و فکر معینی را در حوزه ترجمه و فهم متن القاء کند.

با این حال، هرچند تا رسیدن به ایده‌آل‌های خود فاصله زیادی داریم، اما با همت و پشتوانه فکری و حضور دغدغه‌هایی که در اندیشمندان و صاحبان فکر و خرد خانواده زبان عربی سراغ داریم، رسیدن به این آرزو را دور از دسترس نمی‌بینم. إن شاء الله.

بِمَنِّهِ وَتَوْفِيقِهِ

سردبیر

فهرست مطالب

- کارکرد نشانه های تأکید در زبان عربی معاصر و معادل یابی آن در زبان فارسی (با تکیه بر ترجمه کتاب *الآیام طه حسین و مقدمه للشعر العربی* ادونیس)..... ۱۳
عبدالعلی آل بویه لنگرودی و سریه شیخی قلات
- اسلوب تصریح و تبیین در ترجمه قرآن (بررسی موردی ترجمه فیض الإسلام)..... ۴۳
صادق سیاحی، محمود آبدانان مهدی زاده، محمود شکیب انصاری و معصومه تراوش
- نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی کتاب *الجلستان الفارسی اثر جبرائیل المخلف*)..... ۶۵
علی افضلی و عطیه یوسفی
- نقد تقابلی ترجمه های فارسی *الأجنحة المتکسرة* جبران خلیل جبران ۸۹
الهام سیدان
- معنای اصلی و تبعی در ترجمه غلامعلی حدّاد عادل از قرآن کریم (مطالعه موردی *پژوهانه سوره نمل*)..... ۱۱۵
محمدحسن امرایی، یحیی معروف، جهانگیر امیری و مجید محمدی
- رویکرد «در زمانی» به تعبیر «نظم امرکم» در عبارت «أوصیکمّا بتقوی اللّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِکُمْ»..... ۱۴۷
علیرضا فخّاری و زهرا بشارتی
- معنی شناسی حرف «فاء» در قرآن و چالش های ترجمه آن به زبان فارسی با تکیه بر دستور زبان عربی (بررسی موردی ترجمه های الهی قمشه ای، فولادوند و خرمشاهی)..... ۱۷۵
عیسی متقی زاده و محمدرضا احمدی
- رویکردی انتقادی از منظر میزان توجه به جایگاه سیاق در ترجمه های تحت اللفظ، امین، معنایی و تفسیری..... ۱۹۹
علی حاجی خانی و نوروز امینی
- چکیده انگلیسی مقاله ها..... ۲۲۵

کارکرد نشانه‌های تأکید در زبان عربی معاصر و معادل‌یابی آن در زبان فارسی (با تکیه بر ترجمه کتاب *الآیام طه حسین و مقدمه للشعر*)

العربی أدونیس

۱- عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی* ۲- سرّیه شیخی قلات**

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵)

چکیده

زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که برای پیام‌رسانی به کار می‌رود. برای آنکه این پیام‌ها میان فرستنده و گیرنده به راحتی انتقال یابد، گاهی با نشانه‌هایی همراه می‌گردد تا گیرنده همان پیامی را دریابد که مورد نظر فرستنده است. یکی از این نشانه‌ها در زبان عربی و فارسی، «تأکید یا توكید» نامید می‌شود و بر اساس نقش‌های ششگانه‌ای که یاکوبسن (Jakobsen) برای ارتباط کلامی بیان می‌کند، خود را بیشتر در نقش ترغیبی و ارجاعی زبان نشان می‌دهد. این پژوهش با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد زبانشناختی، می‌کوشد ضمن ارائه کارکرد نشانه‌های تأکید در سه قسمت «ابزار»، «حرف» و «اسلوب» به بررسی کاربرد و نقش آن در زبان امروزی عربی بپردازد و معادل‌های آن را در فارسی واکاوی کند. به همین منظور، دو کتاب *الآیام اثر طه حسین و مقدمه للشعر العربی* اثر ادونیس و ترجمه آن دو را مورد بررسی قرار می‌دهد. این دو، از نویسندگان و ادیبان مطرح دوره معاصر هستند و نشر آنان به عنوان نثر معیار مورد قبول همه صاحب‌نظران است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ابزارهای تأکید، کارکرد تأکیدی خود را در زبان امروزی عربی از دست داده‌اند و تنها برای تقویت و استحکام بافت کلام به کار می‌روند. لذا در زبان فارسی نباید برای آنها معادلی در نظر گرفت. نقش تأکیدی برخی از حروف تأکید نیز مانند «قَدْ» کمرنگ شده است و تنها در تعیین نوع فعل نقش آفرینی می‌کنند. دسته دیگر از آنها نیز در متون معاصر کاربرد بسیار کمی دارند؛ مانند: «ن» تأکید. ولی اسلوب‌های تأکید همچنان نقش تأکیدی خود را ایفا می‌کنند و به راحتی در زبان فارسی معادل‌یابی می‌شوند.

واژگان کلیدی: زبان عربی، نشانه‌های تأکید، معادل‌یابی، طه حسین، ادونیس.

* E-mail: Alebooye@hum.ikiu.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: Sarieh.sheikhi@yahoo.com

مقدمه

زبان، اعم از اینکه باید ابزاری برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها باشد، یا نظامی از نشانه‌ها تلقی گردد، دست کم شش عامل در آن دخالت دارد. این عوامل عبارتند از: فرستنده، گیرنده، پیام، مجرای ارتباطی، موضوع و رمزگان. البته می‌توان موقعیتی را که کلام در آن بیان می‌شود، به این عوامل افزود. همه این عوامل دست به دست هم می‌دهد تا معنی در قالب متن شکل بگیرد و پیامی از سوی گوینده یا نویسنده به شنونده یا خواننده انتقال یابد. به همین سبب، کلام باید آن قدر شفاف و واضح باشد که بتواند مقصود گوینده یا پیام را به راحتی منتقل سازد؛

«زیرا هر نوع ارتباط زبانی مبتنی بر همکاری است. گوینده و شنونده یا نویسنده و خواننده باید در همکاری دایم با یکدیگر باشند. چنانچه این همکاری نباشد، ارتباط صورت نخواهد گرفت؛ زیرا ارتباط سالم و کامل، چهار شرط دارد. این شرط‌ها عبارت است از: کمیّت، کیفیت، ربط و شیوه بیان. چنانچه این چهار شرط رعایت شود، شنونده یا خواننده به راحتی خواهد توانست منظور گوینده یا نویسنده را درک کند و به پیام ارسالی پاسخ دهد. کمیّت آن است که همان قدر بگوییم که لازم است؛ نه کم، نه بیش. کیفیت، یعنی آنکه گفته‌های ما باید راست باشد، یا دست کم خودمان به راست بودن آن باور داشته باشیم. ربط، یعنی حرفی که می‌زنیم باید مربوط به موضوع باشد و شیوه بیان به معنای آن است که گفتار یا نوشتار باید نظم داشته باشد» (ر.ک؛ صلح‌جو، ۱۳۸۸: ۱۶).

بنابراین، برای آنکه پیام بتواند در بر گیرنده آن تأثیرگذار باشد، گاهی با نشانه‌هایی همراه می‌گردد تا گیرنده همان پیامی را دریابد که مورد نظر فرستنده است. گاهی موضوع چنان برای فرستنده اهمیت می‌یابد که مجبور می‌شود در بافت کلام و میان نشانه‌ها و واحدهای زبانی جایجایی انجام دهد تا کلام خود را برای دریافت پیام آن از سوی گیرنده رساتر سازد. گاهی نیز احساس می‌شود که گیرنده پیام را دریافت نمی‌کند یا نمی‌خواهد مقصود مورد نظر را بپذیرد. اینجاست که کلام با نشانه‌های دیگری همراه می‌گردد تا هرگونه مانعی در مسیر انتقال پیام به گیرنده برداشته شود. به نظر می‌رسد که هر زبانی از

شیوه خاص خود بهره می‌برد که یکی از این شیوه‌ها در زبان عربی و فارسی، با عنوان «تأکید یا توکید» شناخته می‌شود و بر اساس نقش‌های ششگانه‌ای که یاکوبسن (Jakobsen) برای جمله بیان می‌کند، بیشتر در نقش ترغیبی و ارجاعی زبان خود را نشان می‌دهد (ر.ک؛ یاکوبسن، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۹). با نگاهی گذرا به زبان عربی و فارسی، می‌توان دریافت که بسامد ابزارها و شیوه‌های تأکید در زبان عربی بیشتر از زبان فارسی است. این جستار در پی آن نیست که ریشه‌های این موضوع را در دو زبان کنکاش کند، ولی می‌توان گفت که زبان عربی این ویژگی ساختاری خود را وامدار زبان قرآن است؛ زیرا با نزول قرآن که کتاب هدایت است، نه تنها محتوای آن چراغ راه مسلمانان در مسیر سعادت قرار گرفت، بلکه ساختار و بافتار زبانی آن که در اوج رسایی و شیوایی بود، از سوی همه پژوهشگران عرصه زبان و ادب به عنوان زبان معیار پذیرفته شد. شاید بتوان گفت ساختار مؤکد زبان عربی متأثر از آن دسته از آیات قرآن است که گیرندگان پیام آن یا در مقام شک و تردید بودند و یا در مقام انکار، و بافت موقعیتی ایجاب می‌کرد که با نوعی تأکید همراه باشد. البته آیتی که در پی تثبیت پیامی در ذهن خواننده یا شنونده است نیز از این قاعده برکنار نیست. لذا می‌توان گفت که بسیاری از ساختارهای زبان عربی با اینکه از بافت موقعیتی آغازین خود فاصله گرفته، ولی همچنان سازوکار آن در بافت کلام برجای مانده است. این پژوهش می‌کوشد ضمن بررسی زبانشناختی کارکرد ابزارهای تأکید که به نقش همزمانی این نشانه‌ها در ساختار جمله و مفهوم آن توجه دارد، سازوکار آن را شناسایی کند و معادل‌های آن را در زبان فارسی واکاوی نماید. سپس کاربرد آن را در زبان امروزی عربی بررسی کند. برای آنکه این موضوع عینی‌تر و کاربردی‌تر دنبال شود، کاربرد این ابزارها را در کتاب *الآیام نوشته طه حسین* به عنوان نویسنده‌ای پایبند سنت و مقدمه *للشعر العربی* اثر آدونیس به عنوان نویسنده‌ای معاصر کنکاش نماید. سپس معادل‌های آن را از ترجمه این دو کتاب که به دست توانای دو مترجم چیره‌دست، یعنی حسین خدیو جم و کاظم برگ‌نسی، به نثر روان فارسی برگردانده شده است، بررسی کند. این دو نویسنده از نویسندگان و ادیبان مطرح دوره معاصر هستند و نثر آنان به عنوان نثر معیار مورد قبول همه صاحب‌نظران است و این دو اثر از آن روی انتخاب شده‌اند که سیر تحول و

دگرگونی‌هایی که در ساختار زبان عربی در دوره معاصر رخ داده است، در گفتمان زبانی و ادبی این دو کتاب، و منحصرأ در نشانه‌های تأکید واکاوی شود.

۱- پرسش‌های پژوهش

پژوهش حاضر مبتنی بر پرسش‌های ذیل است:

- نشانه‌های تأکید چیست و در زبان عربی معاصر چه کارکردی دارند؟
- نشانه‌های تأکید به کار رفته در کتاب *الأيام و مقدمه للشعر العربي* چگونه در زبان فارسی معادل‌یابی شده‌اند؟

۲- پیشینه پژوهش

کارکرد تأکید و چگونگی معادل‌یابی آن یکی از مباحث مهم ترجمه به شمار می‌آید. از این رو، آشنایی با ابزارهای تأکید در زبان عربی و معادل‌یابی آن در زبان فارسی مهم می‌نماید. به همین دلیل، این موضوع مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و در این راستا، پژوهش‌هایی نیز انجام شده که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود. آذرتاش آذرنوش (۱۳۶۷) در مقاله‌ای با عنوان «قید در دستور زبان عربی»، نخست قید را معنی و آنگاه برخی مباحث نحوی را ذیل آن ذکر کرده است. وی در این مقاله برخی از اسلوب‌های تأکید مانند: «أن»، «إنما»، «مفعول مطلق تأکیدی» و «قد تأکیدی» را قید نامیده است. مینا جیگاره (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «اسلوب‌های تأکید در زبان قرآن»، روش‌های تأکید در زبان قرآن را از نگاه علم بلاغت بررسی می‌کند که بیشتر مشتمل بر مباحث تأکید در اسناد و مسندئ‌لیه است. محمدباقر حسینی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «صُور بلاغی و اسلوب‌های تأکید در آیات قرآن کریم» با استناد به آیات قرآنی، وجوه تأکید، مثل اطناب، تکرار و تفسیر را واکاوی می‌کند و جنبه‌های بلاغی آن را از دیدگاه بزرگان علم بلاغت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. همچنین، نجاریان (۱۳۹۲) مقاله‌ای با عنوان «شیوه‌های تأکید در فارسی و عربی» جنبه‌های تأکید در دو زبان فارسی و عربی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. چنان‌که مشاهده می‌شود، پژوهش‌های انجام شده در این زمینه منحصر به کاربرد ابزارهای تأکید در قرآن است و بیشتر رویکرد بلاغی دارد. پژوهش حاضر نگاهی زبانشناختی به

موضوع تأکید دارد و کارکرد آن را در زبان امروزی عربی و معادل‌یابی آن را در زبان فارسی واکاوی می‌کند.

۳- مفهوم تأکید در زبان عربی و فارسی

تأکید یا توکید در لغت به مفهوم محکم کردن و استوار ساختن است. کاربرد نحوی آن نیز منحصر در دو نوع لفظی و معنوی است که برای تثبیت مفهوم متبوع یا برای فراگیر بودن حکم است که شامل همه اجزای پیش از خود می‌شود (ر.ک؛ جرجانی، ۲۰۰۳، ج ۱: ۵۰). فاضلی در کتاب شیوه‌های بیان قرآن کریم معتقد است که «تأکید عبارت است از تثبیت و تمکین یک معنا و مفهوم در ذهن مخاطب و تقویت و تعمیق آن، برای رفع هر گونه شک و تردید و ابهام نسبت به آن معنا و مفهوم مورد نظر، با بهره‌گیری از ادوات و اسلوب‌های خاص بیانی» (فاضلی، ۱۳۸۲: ۵۵۳). فرشیدورد در فصل سوم از کتاب درباره ادبیات و نقد ادبی، تأکید را این گونه تعریف می‌کند:

«تأکید آن است که سخنی را اعم از کلمه یا جمله یا گروه، با وسایل دستوری یا معنایی به منظورهای بلاغی مورد توجه قرار دهیم و به آن شدت، یا کمال و یا روشنی بخشیم. تأکید گاهی برای کلمه و جمله، و گاهی نیز برای جمله‌واره و گروه است» (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۳۹۹).

در ادامه، وی کاربرد تأکید را به موارد عام و خاص تقسیم می‌کند که در موارد عام، به کاربرد بلاغی و در کاربرد خاص، به کاربرد دستوری آن در زبان فارسی اشاره می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۹۹-۴۲۵).

از آنجا که این جستار در پی بررسی نشانه‌های تأکید در زبان عربی و معادل‌یابی آن در زبان فارسی است، لذا مبنای پژوهش را بررسی این نشانه‌ها در زبان عربی قرار داده‌ایم و به منظور نظم بخشی در سازماندهی محتوای مقاله و امکان مقایسه میان آنها به بررسی این نشانه‌ها در قالب سه دسته ابزار، حرف و اسلوب می‌پردازیم.

۱-۳) ابزار تأکید

منظور از ابزار، آن دسته از کلماتی است که کارکرد تأکیدی آنها غالب بر کارکردهای دیگر آن است.

۱-۳-۱) «إِنَّ» و «أَنَّ»

«إِنَّ» از پرکاربردترین ابزارهای تأکید است. پیشینه کاربرد این کلمه به متون جاهلی می‌رسد، گرچه کاربرد آن در چکامه‌های هفتگانه جاهلی اندک است. اما در همان موارد اندک نیز با «واو» در آغاز یا «لام» در بخش پایانی جمله همراه است. البته کاربرد آن، چه به تنهایی، چه با «لام»، در قرآن بسامد بسیار بالایی دارد و برعکس، کاربرد آن با «واو» در قرآن بسیار اندک است. تا به امروز، «إِنَّ» در بافت زبان عربی کاربرد فراوان داشته است و دارد. البته بیشتر برای استحکام بافت کلام بوده است و تا حدود زیادی مفهوم تأکیدی خود را از دست داده است. آذرنوش معتقد است:

«إِنَّ را فراوان در آغاز جمله‌های عربی می‌بینیم. امروز دیگر نباید آن را به تقلید از قدما (مثلاً مانند ترجمه تفسیر طبری) به اصطلاحاتی چون هرآینه، همانا، به درستی که... ترجمه کرد؛ زیرا معنای تأکیدی آن اینک تا حدودی از بین رفته است و یا حتی در زبان کهن هم همیشه معنای تأکید نداشته است و گویی «إِنَّ» در آغاز جمله پیش‌درآمدی است بر کلام فصیح و زیبا» (آذرنوش، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۸).

زرکوب نیز می‌نویسد: «باید توجه داشت که إِنَّ در اوّل کلام غالباً برای شروع صحبت است، نه برای تأکید. اصولاً زمانی می‌توان آن را در معنای تأکیدی گرفت که در مقام احتجاج برآمده باشد و بخواهد مطلبی را ثابت کند» (زرکوب، ۱۳۷۳: ۹۰).

به نظر می‌رسد که کاربرد «إِنَّ» به تنهایی در متن‌های امروزی فاقد مفهوم تأکید، ولی همراه با «لام»، مفهوم تأکیدی داشته باشد.

بررسی‌های انجام شده در کتاب *الآیام* نشان می‌دهد که کاربرد «إِنَّ» به تنهایی در این کتاب به چشم نمی‌خورد، ولی همراه «لام» تأکید کاربرد فراوانی دارد. همچنین، به نظر می‌رسد اگر بخواهیم هر دو این نشانه را در فارسی معادل‌یابی کنیم، اندکی از شیوایی و

رسایی کلام فارسی کاسته شود و چنانچه بخواهیم برای آن معادلی در نظر بگیریم، یعنی همان شیوه‌ای که مترجم *الآیام* در پیش گرفته است، باید از معادل‌یابی جداگانه «*إِنَّ*» و «لام» پرهیز کرد و برای آن دو، یک معادل در نظر گرفت:

○ «وَإِنِّي لِأَسْمَعُ لَهُ الْقُرْآنَ مَرَّةً فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۶۱).

□ «و هفته‌ای یک بار تمام قرآن را پیش من می‌خواند و من بادقّت گوش می‌کنم» (خدایوجم، ۱۳۶۳: ۴۶).

البته نباید از نظر دور داشت که این مترجم در بسیاری از موارد برای آن معادلی در فارسی در نظر نگرفته است.

○ «إِنَّكَ يَا ابْنَتِي لَسَاجِدَةٌ لِسَلِيمَةِ الْقَلْبِ طَيِّبَةِ النَّفْسِ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۱۴۵).

□ «دخترم! تو اکنون در مرحله سادگی و پاکدلی و خوش‌طینتی قرار داری» (خدایوجم، ۱۳۶۳: ۹۶).

البته با دقت در مفهوم جمله می‌توان دریافت بدون ترجمه نشانه‌های تأکید نیز پیام جمله به مخاطب منتقل می‌شود. هیچ‌گاه یک گویشور فارسی‌زبان برای بیان چنین مفهومی، از نشانه‌های تأکید در فارسی استفاده نمی‌کند، بلکه با نحوه بیان و نوع ادای جمله آن را به مخاطب منتقل می‌کند.

مترجم کتاب *مقدمه للشعر* نیز همین شیوه را در پیش گرفته و با اینکه کاربرد «*إِنَّ*» در این کتاب پرسامد است، ولی مترجم هیچ معادلی برای آن در نظر نگرفته است. لذا چنین به نظر می‌رسد که این اسلوب دیگر معنای تأکیدی خود را از دست داده باشد.

○ «إِنَّ التَّكْرَارَ هُوَ إِسْتِخْدَامُ الزَّمَنِ اسْتِخْدَامًا يَنْقُذُ الزَّمْنَ كَمَا يَعْبُرُ كِيرُ كِيغَارِدٍ» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۳۰).

□ «تکرار، کاربرد زمان است، به شیوه‌ای که - به گفته کی‌یرکه‌گارد - زمان را نجات دهد» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۳۸).

○ «إِنَّ السُّخْرِيَّةَ فِي الشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ تَحَلُّ إِحْيَانًا مَحَلَّ التَّرَاجِيدِ» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۴۰).

□ «طنز در شعر عربی، گاه در جای تراژدی می‌نشیند» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۴۸).

در باب «آن» نیز باید یادآور شد که این ابزار در زبان امروزی عربی، تنها به عنوان عامل ارتباط‌دهنده بخش‌های مختلف جمله به کار می‌رود و به هیچ وجه کارکرد تأکیدی ندارد.

۳-۱-۲) «إِنَّمَا» و «أَنَّمَا»

یکی دیگر از ادوات تأکید، «انما» است و «هرگاه گوینده انجام هر کاری را به استثنای یک کار، نفی می‌کند، از «انما» استفاده می‌نماید. معادل انما در فارسی عبارت است از: منحصرأ، تنها، فقط و الفاظ مشابه» (معروف، ۱۳۸۹: ۲۷۴). گاهی نیز «انما» زمانی در جمله به کار می‌رود که مخاطب در مفهوم جمله تردید داشته باشد؛ به عبارت دیگر، مخاطب درباره موضوعی مشخص تردید دارد که در این صورت، «بی‌تردید» ترجمه می‌شود (ر.ک؛ اصغری، ۱۳۸۶: ۲۹). البته «انما گاهی در اثنای کلام، به معنای بلکه است» (زرکوب، ۱۳۷۳: ۱۶۵). صاحب‌الایام نیز به‌وفور از این شیوه (که «انما» در اثنای کلام واقع شود)، استفاده کرده است؛ مانند:

○ «إِنَّمَا كَانَ يَخْلُو إِلَى نَفْسِهِ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۱۲۰).

□ «او تنها با خویشتن خلوت می‌کرد» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۸۳).

○ «كَانَ لَا يَغْنَى بِصَوْتِهِ وَ لِسَانِهِ وَ حِدْمَا وَ إِنَّمَا يَغْنَى بِرَأْسِهِ وَ بَدَنِهِ أَيْضاً» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۳۲).

□ «تنها با زبان و صدا آواز نمی‌خواند، بلکه تمام وجود خود را برای انجام این مقصود به کار می‌انداخت» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۳۵).

آدونیس «انما» را به تنهایی و یا در ابتدای کلام به کار نبرده، بلکه همراه واو (وَ إِنَّمَا) و یک جمله منفی مقدم بر این اسلوب (جمله منفی + وَ إِنَّمَا) استعمال کرده است. در چنین ساختاری، «انما» به معنای «بلکه» است و از این روی، مترجم نباید برای انتقال آن از ادوات تأکید استفاده کند که برگ‌نیسی نیز تا حدود زیادی در ترجمه خود به این نکته توجه کرده است:

○ «فنحن لا نتعرف على شيء جديد، وإنما نكرّر بشكل آخر معرفتنا للشيء ذاته أو لشيء واحد بثياب مختلفة» (أدونيس، ۱۹۸۶م: ۲۸).

□ «ما با چیز تازه آشنا نمی‌شویم، بلکه شناخت خود را از یک چیز تکرار می‌کنیم؛ چیز واحد در جامه‌های گوناگون» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۳۵).

○ «ليس الشعر شكلاً أو مصطلحاً يفرض من الخارج وإنما هو في المقام الأول حالة داخلية في ذات الشاعر في دخیلاته» (أدونيس، ۱۹۸۶م: ۱۳۷).

□ «شعر، صورت یا قراردادی نیست که از بیرون تحمیل شده باشد، بلکه پیش از هر چیزی، حالتی درونی در نهاد شاعر و در ژرفنای اوست» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۵۷).

۳-۱-۳) نون تأکید

نون تأکید به دو صورت مشدّد (ثقیله) و ساکن (خفیفه) به کار می‌رود و به مفهوم دو یا سه بار تکرار شدن (کردن) فعل است. این ابزار تأکید در زبان امروزی عربی کاربرد کمتری نسبت به ابزارهای تأکید دیگر دارد. کاربرد نون ساکن از نون مشدّد نیز کمتر است. معادل این نون در زبان فارسی قید تأکید است. البته معادل واژگانی این دو نون در فارسی چندان از یکدیگر متمایز نشده است و غالباً از الفاظ زیر در ترجمه هر دو استفاده می‌شود: «البته، حتماً، به طور حتم، قطعاً، به طور قطع، مؤکداً، یقیناً و کلماتی که دلالت در تأکید دارند» (معروف، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

لازم به ذکر است که به سبب تفاوت بافت دو زبان (عربی و فارسی)، انتقال دقیق این نوع اسلوب امکان‌پذیر نیست، اما مترجم‌الآیام در ترجمه خود، اصلاً به این اسلوب توجه نکرده است و افعال را بدون تأکید ترجمه کرده است؛ مثل:

○ «فتقسم لتتلون على العريف ستة اجزاء من القرآن في كل يوم من أيام العمل ولتكونن هذه التلاوة اول ما تأتي به حين تصل إلى الكتاب» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۴۶).

□ «پس سوگند می‌خوری که در هر روز از روزهای درس، شش جزء از قرآن را نزد خلیفه بخوانی و این نخستین تکلیفی باشد که به محض رسیدن به مکتب انجام می‌دهی؟!» (خدایوجم، ۱۳۶۳: ۴۲).

○ «فرض الصَّبِيِّ عَلَى نَفْسِهِ لِيَصَلِّيَنَّ الْخَمْسَ فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ: مَرَّةً لِنَفْسِهِ وَ مَرَّةً لِأَخِيهِ، وَ لِيَصُومَنَّ مِنَ السَّنَةِ شَهْرَيْنِ: شَهْرًا لِنَفْسِهِ وَ شَهْرًا لِأَخِيهِ وَ لِيَكْتُمَنَّ ذَلِكَ عَنْ أَهْلِهِ جَمِيعًا، وَ لِيَجْعَلَنَّ ذَلِكَ عَهْدًا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ خَاصَّةً» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۱۳۶).

□ «بر خود حتم کرد که نمازهای پنجگانه را در هر روز دو نوبت بگذارد: یک نوبت برای خود، یک نوبت برای برادر؛ و در هر سال، دو ماه روزه بگیرد: یک ماه برای خود و یک ماه برای برادر. کودک این اعمال را از تمام افراد خانواده پنهان می‌داشت. این پیمانی بود که تنها میان او و خدای او بسته شده بود» (خدایوجم، ۱۳۶۳: ۹۰).

«نون تأکید» در کتاب *مقدمة للشعر العربي* مشاهده نشد.

۲-۳) حروف تأکید

منظور از حروف، آن دسته از نشانه‌های تأکید است که ممکن است در یک بافت به مفهوم تأکید به کار رود و در بافت دیگر، بیانگر مفهومی دیگر باشد.

۱-۲-۳) «أَلَا» و «أَمَّا»ی استفتاحیه

«أَلَا» و «أَمَّا»ی استفتاحیه مفهوم تأکید را می‌رساند و «مقصود اصلی گوینده از عنوان ساختن چنین حروفی، آن است که شنونده به طور جدی و مؤکد به مضمون کلام التفات کند» (نجاریان و جوادی نیک، ۱۳۹۲: ۱۱). در زبان فارسی، حروف استفتاحیه نداریم، بلکه معادل این حروف، همان شبه‌جمله‌های تحذیر و تنبیه (مانند: مبادا، ای امان، زنهار، هان و غیره) هستند که جنبه تأکیدی دارند (ر.ک؛ انوری و گیوی، ۱۳۸۲: ۲۴۲).

○ «الصَّخْرَةَ لِذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَفْضَلِ النَّاسِ: أَلَا سُحْقًا لِلْحَيَاةِ وَ لَا بُورِكَ فِي كُلِّ مَا هُوَ حَيٌّ» (آدونیس، ۱۹۸۶ م: ۶۲).

□ «از این رو، سنگ از بهترین مردمان بهتر است. پس نابود باد زندگی! و ملعون باد هر که و هر چه زنده است!» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۷۰).

برگ‌نیسی در ترجمه خود، برای «ألاً» معادلی در نظر نگرفته است!

۳-۲-۲) حرف قَدْ

قد از حروفی است که هم بر سَرِ فعل ماضی و هم بر سَرِ فعل مضارع می‌آید، اما «اگر پیش از فعل ماضی بیاید، فعل را تأکید می‌کند و معادل آن در فارسی، ماضی نقلی است و همراهی قد با فعل ماضی می‌تواند بیانگر قانون یا حکمی قطعی باشد» (ناظمیان، ۱۳۸۱: ۸۴). اما صاحب *النحو الوافی* معتقد است: «قَدْ معنای ماضی را به حال نزدیک می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر گاه قَدْ را بر سَرِ ماضی آوردیم، آن فعل دیگر در معنای گذشته نزدیک است، نه گذشته دور» (حسن، ۱۹۶۶ م.، ج ۱: ۵۱). اما آذرنوش معتقد است: «قَدْ گاهی (و غالباً و شاید در زبان عربی معاصر) هیچ معنای خاصی ندارد و تنها آغاز و پیش‌درآمدی فصیح و ادبی است برای سخن» (آذرنوش، ۱۳۶۶، ج ۱: ۹۰). در این صورت، دیگر نباید در زبان فارسی معادلی را برای آن جستجو کرد. مترجم *الآیام* نیز از هر دو شیوه مذکور استفاده کرده است:

○ «قَدْ انصرف صاحباه عَنِ الأَزهَرِ أَيْضاً» (حسین، ۱۹۷۸ م.، ج ۳: ۹).

□ «دو دوستش نیز از الأَزهَرِ کناره گرفتند» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۲۳۵).

○ «یزعم فيه أنه قَدْ درس في الأَزهَرِ سَتِّينَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ السَّنَّ القَانُونِيَّةَ» (حسین، ۱۹۷۸ م.، ج ۲: ۱۸۳).

□ «وانمود می‌کند که جوان دو سال پیش از آنکه به سن قانونی برسد، در الأَزهَرِ مشغول تحصیل شده است» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۲۲۵).

آدونیس در کتاب خود، «قَدْ» را با واو همراه می‌کند: «وَقَدْ». مترجم نیز افعال ماضی همراه با «قَدْ» را بدون تأکید معادل‌یابی کرده است:

- «وَقَدْ وَصَلَ الشَّكْلَ الشَّعْرِيَّ عِنْدَ الْبَعْضِ بِنتِيجَةِ التَّكْرَارِ وَاسْتِخْدَامِ الْكَلِمَاتِ آلياً إِلَى حَالَةٍ مِنَ الثَّبَاتِ صَارَ مَعَهَا نِظَاماً» (أدونيس، ۱۹۸۶م: ۹۴).
- «صورت شعری بر اثر تکرار و کاربرد ماشین‌وار واژه‌ها، نزد برخی شاعران به چنان حالتی از ایستایی رسید که به نظام بدل شد» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).
- «كان الوصف قبل أبي تمام تحديداً حسيماً للواقع، لكنّه صار معه خلقاً جديداً للعالم. و قَدْ ظَهَرَ عِنْدَ شِعْرَاءَ كَثِيرِينَ بَعْدَهُ، أBRZHEM الشَّرِيفِ الرَّضِيِّ» (أدونيس، ۱۹۸۶م: ۴۶).
- «پیش از ابوتمام، وصف، تعریف حس‌گرایانه واقعیت بود، اما او وصف را به بازآفرینی جهان تبدیل کرد. این دگرگونی، پس از وی در بسیاری از شاعران پدیدار شد. در میان اینان، شریف رضی از همه برجسته‌تر است» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۵۳).

۳-۲-۳ کلاً

- «کلاً» برای نفی قاطعانه به کار می‌رود و نشان می‌دهد که گوینده به هیچ وجه نمی‌خواهد پیام فرستنده را بپذیرد. در واقع، «کلاً» نوعی ردّ با شدت را بیان می‌کند که مفید تأکید است (ر.ک؛ جیگاره، ۱۳۸۳: ۷). به نظر می‌رسد که بهترین معادل برای آن، حرف نفی «نه» با قید «هرگز» باشد، ولی مترجم *الأیام* آن را با عبارت «هرگز این طور نیست»، معادل‌یابی کرده است.
- «أما حملة القرآن فقالوا: كلاً! لَقَدْ كَادَتْ تَقَعُ الْكَارِثَةُ لَوْلَا أَنْ لَطَفَ اللَّهُ بِالرَّضْعِ وَالْحَوَامِلِ وَ الْبَهَائِمِ، وَ سَمِعَ لِدَعَاءِ الدَّاعِينَ، وَ تَضَرَّعِ الْمُتَضَرِّعِينَ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۱۰۹).
- «قاریان و پیروان قرآن گفتند: هرگز اینطور نیست! اگر خداوند بر کودکان شیرخوار و زنان باردار و حیوانات زبان‌بسته و نیایش‌نیاشگران و زاری‌پوزش‌خواهان ترحم نمی‌کرد، حتماً این بلا نازل می‌شد» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۷۶).

۳-۲-۴) لام ابتدا

لام ابتدا چون بر سَرِ خَبرِ «إِنَّ» در آید، «مزحلقه» نامیده می‌شود. این لام، مضمون جمله را تأکید می‌کند و مضارع را به حال اختصاص می‌دهد (ر.ک؛ دفر، ۱۳۸۱: ۳۹۶).

○ «وَأِنَّهُ لِيَكِي مَخْلَصًا وَإِنَّهُمْ لِيَكُونُ مَخْلَصِينَ وَ يَشِيعُونَ بِأَكِينٍ إِلَىٰ بَابِ الْمَسْجِدِ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۲: ۱۳۶).

□ «استاد با اخلاص اشک می‌ریزد. شاگردان نیز از سَرِ درد اشک ریختند و استاد را با چشم گریان تا در مسجد بدرقه کردند» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۱۹۴).

۳-۲-۵) لام جحد

آوردن این لام بر سَرِ خَبرِ «كَانَ» منفی، «برای تأکید نفی است» (هاشمی، ۱۹۹۸ م: ۶۳). در ترجمه آن می‌توان از کلماتی مانند «هرگز»، «اصلاً» و غیره استفاده کرد. معنای تأکیدی این لام در ترجمه/الایام به چشم نمی‌خورد:

○ «فَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ لِيَحْسَنَ ظَنَّهُ بِأَوْلِيَّكَ أَوْ هَوْلَاءِ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۲: ۱۳۱).

□ «در میان این سخنان، نکته‌ای که اندکی بر خوشبینی کودک نسبت به آن دوستان بیفزاید، وجود نداشت» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۱۹۰).

در کتاب مَقَدِّمَةٌ لِلشَّعْرِ، جمله‌ای که در آن این نشانه‌ها به کار رفته باشد، به چشم نمی‌خورد.

۳-۲-۶) لام موطنه قَسَم

این لام غالباً بر حرف شرط «إِنَّ» درمی‌آید تا دلالت کند که جواب پس از آن مبتنی بر قَسَم پیش از آن است، نه بر شرط.

- «أنا أقسم: لئن ظهر أنه لا يحفظ القرآن لأحلقن لِحيتي هذه ولأصبحن معرّة الفقهاء في هذا البلد» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۴۳).
- «به خدا سوگند که اگر قرآن را حفظ نباشد، ریش خود را خواهم زد تا در این شهر، مسخره فقیهان گردم!» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۴۱).
- آدونیس نیز از لام موطنه استفاده کرده است، ولی مترجم در برخی موارد ترجمه کرده است و در برخی دیگر، انتقال نداده است:
- «و لئن كانت الكلمة في شعر الطبع شرارة أو موجة أو حركة عاصفة تتواكب مع غيرها في هدير كالنهر، فإن الكلمة في الشعر المصنوع دمية أو حصة مزوّقة ملساء ترتب مع غيرها في نسق كالعقد أو الحلية» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۷۱).
- «اگر واژه را در شعر زاده طبع، به شراره، یا خیزاب، یا وزش تندباد مانده کنیم که چون به واژه‌های دیگر پیوندد، بسان رودی خروشان به جریان درمی آید، آنگاه واژه در شعر مصنوع به عروسک یا مهره‌ای زینتی خواهد مانست که مشتی از آن در هیئت گردنبندی و زیوری به رشته کشیده باشند» (برگ نیسی، ۱۳۹۱: ۸۹).
- «و لئن كان الفارس يبكي على عدوه، بعد أن يقتله، و يقتله كذلك بقسوة من لا يبالي فلم يكن يقتل شخصا أعزل، أو مستلماً أو طالباً العون» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۷).
- «شهبوار بر کشته دشمن می‌گرید؛ دشمنی که خود او را با سنگدلی و بی‌هیچ پروایی کشته است، اما چه باک؟ او که دست به خون مردی بی‌سلاح یا تسلیم شده یا فریادخواه نیالوده است!» (برگ نیسی، ۱۳۹۱: ۲۳).

۳-۲-۷) لَنُ

«لَنُ» که بر سَرِ فعل مضارع درمی آید، علاوه بر منفی کردن، معنای تأکیدی نیز به آن می‌دهد. در زبان فارسی، قید «هرگز» دقیقاً همین کارکرد را دارد و معادل مناسبی برای «لَنُ» است؛ مانند:

- «فلن يعود إليه» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۶۳).

- «دیگر هرگز به آنجا باز نخواهد گشت» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۵۲).
- «و لَنْ يَتَمَّ وَصَفَ الرَّبْعِ وَ تَصْوِيرَ الْبَيْئَةِ الَّتِي عَاشَ فِيهَا الصَّبِيُّ لِأَوَّلِ عَهْدِهِ بِالْقَاهِرَةِ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۲: ۸۷).
- «تعریف آن محلّ و ترسیم اجتماعی که کودک در آغاز ورودش به شهر قاهره در میان آن زندگی می‌کرد، هرگز تمام و تکمیل نمی‌شود» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۱۶۰).

۳-۳) اسلوب‌های تأکید

منظور از اسلوب، آن دسته از نشانه‌های تأکید است که معمولاً سیاق یا بافت کلام را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

۳-۳-۱) استفهام انکاری

از جمله اسلوب‌های تأکید، استفهام انکاری است. این اسلوب همواره در جمله‌های منفی به کار می‌رود. فرشیدورد معتقد است: «استفهام انکاری تأکیدش بسیار بیشتر از نفی است. بنابراین، یکی از راه‌های مؤثر تأکید، جمله منفی آن است که آن را به صورت استفهام انکاری بیاوریم» (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۴۲۴). از آنجا که استفهام انکاری در زبان فارسی هم وجود دارد، لذا تأکید را تنها با ترجمه معنایی هم می‌توان انتقال داد و نیازی به تأویل جمله به صورت مثبت نیست.

- «أَلَمْ يَكُنْ قَدْ عَلِمَ قَبْلَ صَاحِبِنَا أَرْبَعَةَ مِنْ إِخْوَتِهِ؟» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۳۳).
- «مگر همین آخوند، پیش از دوست ما، چهار نفر از برادرانش را تعلیم نداده بود؟» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۳۶).
- «أَلَيْسَ يَزْعَمُ لِنَفْسِهِ وَ لِلنَّاسِ أَنَّهُ يَخْتَرِقُ حِجْبَ الْغَيْبِ؟» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۹۸).
- «مگر صوفی ادعا نمی‌کند که او می‌تواند برای خود و مردم پرده‌های غیب را بدرسد؟» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۷۱).
- «لماذا لا يتوقّ الانسان إلى الموت الفعلي؟ لماذا يعيش رهيماً؟» (أدونيس، ۱۹۸۶ م: ۶۲).

- «چرا انسان آرزومند مرگ واقعی نیست؟ چرا از سِرِّ وَهْمِ زندگی می‌کند؟» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۷۰).
- «کیف یصحّ للشاعر أن يتبع طريقة غيره في وصف ما رآه، ليصفه بدوره و هو لم يره؟» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۴۳).
- «شاعر چگونه می‌تواند از سبک دیگران در وصف دیده‌های خود دنباله‌روی کند و همان‌ها را، نادیده، وصف کند؟!» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۵۰).

۳-۳-۲) أَمَّا

«أَمَّا» از حروف شرطیه است. با وجود این، چون در بافت جمله تغییر ایجاد می‌کند، باید آن را از اسلوب‌های تأکید به شمار آورد. عبدالغنی دقر در این باب می‌گوید: «أَمَّا حرفی است که پیوسته معنی شرط و تأکید در آن وجود دارد» (دقر، ۱۳۸۱: ۷۹). صاحب مغنی اللیب می‌گوید: «کمتر نحو دانای را دیدم که أَمَّا را حرف تأکید بداند، جز زمخشری که در این باره به تفصیل سخن گفته است». سپس به نقل از وی می‌نویسد: «اگر بخواهی جمله زَيْدٌ ذَاهِبٌ را تأکید کنی و بگویی که زید حتما می‌رود، آن را با أَمَّا و فَ همراه می‌کنی و می‌گویی: أَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ» (ر.ک؛ ابن هشام، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۸۲). این اسلوب به همان شکل وارد زبان فارسی شده است و در آغاز جمله‌ها به کار می‌رود و نیازی به معادل‌یابی آن نیست. خدیو جم گاهی «أَمَّا»ی شرطیه را ترجمه کرده است و گاهی نیز آن را ترجمه نکرده، ولی برگ‌نیسی در برگردان فارسی به آن توجه داشته است؛ مانند:

○ «وَأَمَّا الْجَمَاعَةُ فَأَغْرَقَتْ فِي الضَّحْكَ وَ أَمَّا الصَّبِيُّ فَأَغْرَقَ فِي الرِّضَا عَنِ نَفْسِهِ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۲: ۱۳۰).

□ دیگران سخت به خنده افتادند و کودک از این پیروزی شادمان بود» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۱۹۰).

○ «وَأَمَّا هَذَا الشَّيْخِ الْآخِرِ فَقَدْ كَانَ رَقِيقَ الدِّينِ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۲: ۱۳۲).

□ «اما آن شیخ دیگر مردی بی‌عقیده است» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۱۹۱).

- «أما الفلسفة فتتضمن أكثر من التأمل» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۶۴).
- «أما فلسفه از تأمل فراتر می‌رود» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۷۲).
- «أما المجتمعات ذات الثقافة الميثة فتتنكر للإصالة و ترفض كل شاعر يتميز بلغة أصيلة جديدة و دفعة روحية جديدة» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۰۲).
- «أما جامعه‌های مرده فرهنگ، به اصالت روی خوش نشان نمی‌دهند و شاعری که زبان اصیل و نو و جوشش روحی نو داشته باشد، نمی‌پذیرند» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۲۴).

۳-۳-۳) تأکید معنوی

تأکید معنوی اصطلاحی است که در دانش نحو به کار می‌رود و مقصود از آن، کاربرد کلماتی چون «نفس: خود»، «عین: خود»، «کل: هر، همه»، «جميع: همه، کل»، «کیلاً (کلتاً): هر دو» و «ذات: همان، خود» است که برای تأکید واژه و امثال آنها می‌توان روی کلمه تأکید کرد؛ مثل:

- «أخذ اللقمة بکِلْتَا يَدَيْهِ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۱۹).
- «لقمه را با هر دو دست گرفت» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۲۹).
- «لأنه أضحك منه إخوته جميعاً» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۶۲).
- «زیرا با شنیدن این جمله، تمام برادرانش به خنده افتادند» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۵۰).
- «فهي لا تنحد في نقد الظواهر و العادات و الأخلاق و إنما تشك في الإنسان ذاته و النظام العام الذي يسير العالم» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۴۰).
- «این طنز، تنها به نقد ظواهر و عادات و اخلاق بسنده نمی‌کند، بلکه به خود انسان، به نظام کلی گردش کار جهان شک می‌کند» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۴۸).
- «إن في العالم نعمة و رحمة و لطفاً و مهمة هذه كلها أن تخلق في الأشياء طاقة العطاء» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۵۴).

□ «در جهان، برکت، رحمت و لطف هست و کار این همه آن است که در اشیاء توانایی دَهش بیافرینند» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۶۲).

۳-۳-۴) تقدیم ما حَقَّه التَّأخیر

ارکان جمله، در هر زبانی بر اساس اصول دستور زبانی خاصی نگاشته می‌شود. در صورتی که جمله بر اساس همین قواعد دستوری نوشته شده باشد، در ترجمه رعایت این تقدیم و تأخیرها لزومی ندارد؛ چرا که منجر به تحت‌اللفظی شدن آن می‌گردد. اما اگر در ارکان جمله به سبب اصول بلاغی، تقدیم و تأخیر رخ داده باشد، مترجم موظف است نخست وجه بلاغی را تشخیص دهد و آنگاه بر اساس همین وجه، شیوه‌های انتقال آن به زبان مقصد را بیابد (ر.ک؛ فاتحی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۳۳). البته در بیشتر موارد، برای انتقال این اسلوب می‌توان عبارات «تنها و فقط» را قبل از جزء مقدم آورد. خدیو جم در ترجمه *الایام*، این اسلوب را در نظر نگرفته است؛ برای مثال:

○ «كان مِنَ الْعَسِيرِ إِقْنَاعَهُ بَأَنَّهُ أَصْغَرُ مِنْ أَنْ يَحْمَلَ الْعِمَّةَ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۳۸).

□ «پذیرفتن این حقیقت برایش دشوار بود که او کوچکتر از آن است که بتواند سنگینی عمامه را تحمل کند» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۳۸).

○ «فَلَنْ أَسْتَطِيعَ أَنْ أَقْرَأَ وَفِيكُمْ هَذَا الْوَقْعَ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۲: ۱۳۷).

□ «تا هنگامی که این بی‌شرم در میان شما باشد، من درس نمی‌دهم!» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۱۹۵).

○ «بِالْفُرُوسِيَّةِ يَرْفَعُ الشَّاعِرُ الْجَاهِلِيَّ الْعَالَمَ إِلَى مَسْتَوَى الْكُلِّ أَوْ لَا شَيْءَ الْإِنْتِصَارِ أَوْ الْمَوْتِ وَ بِالْحَبِّ يَرْفَعُهُ إِلَى مَسْتَوَى الْفَرَحِ الْكِيَانِي الْكُلِّي الْأَسْمَى» (أدونيس، ۱۹۸۶ م: ۱۹).

□ «شاعر جاهلی جهان را از رهگذر شهنواری به سطح همه یا هیچ، پیروزی یا مرگ برمی‌کشد و از رهگذر عشق، به سطح شادی والای فراگیر جوشیده از هستی» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۲۶).

○ «فَفِي لِحْظَةٍ لِقَائِهِ مَعَ حَبِيبَتِهِ يَتَجَسَّدُ الزَّمَانُ كُلُّهُ» (أدونيس، ۱۹۸۶ م: ۲۳).

□ «چراکه برای او تمامی زمان در لحظه دیدار با دلدار تجسم می‌یابد» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۳۰).

۳-۳-۵) تکرار

اسلوب تکرار ملموس‌ترین شیوه تأکید است. فرشیدورد آن را از کلی‌ترین و مهم‌ترین طرق تأکید می‌داند که «در نحو عربی، آن را تأکید لفظی می‌گویند و می‌توان آن را به کلمات مرکب، جمله و جمله‌واره هم تعمیم داد» (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۳۹۹). یکی از فوائد تکرار، جلوگیری از توهّم و اشتباه است (ر.ک؛ همان: ۴۰۱). این اسلوب از اسالیب مشترک بین زبان عربی و فارسی به شمار می‌آید. لذا مترجم می‌تواند با ترجمه تحت‌اللفظی تأکید به کار رفته را به زبان مقصد انتقال دهد. مترجم *الأيام* نیز برای معادل‌یابی اسلوب تکرار از شیوه ترجمه تحت‌اللفظی (تکرار لفظ) بهره جسته است:

○ «فكان يقطع هذه الأبيات بهذه الكلمة التي يعبر بها الناس عن الإستحسان: الله، الله» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۷۵).

□ «سخن کودک را - در هنگامی که اشعار الفیه را برایش می‌خواند - پیوسته با کلمات «الله، الله» قطع می‌کرد، همان کلماتی که عرب‌ها به جای احسنت و آفرین به کار می‌برند» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۵۸).

○ «أخذ لونك يتغير قليلاً قليلاً» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۱۴۷).

□ «اندک‌اندک رنگ چهره‌ات دگرگون شد» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۹۷).

○ «إنَّه يتحسّر لكونه إنساناً يعيش سجّين موته الذي يتقطّر نقطة نقطة» (أدونیس، ۱۹۸۶ م: ۶۲).

□ «او از آن افسوس می‌خورد که در زندان مرگ خویش زندگی می‌کند؛ مرگی که قطره‌قطره فرومی‌چکد» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۷۰).

۳-۳-۶) جمله اسمیه

اگر هدف متکلم خبر دادن صرف باشد، آوردن جمله فعلیه کافی است، ولی اگر مراد تأکید آن هم باشد، می‌تواند از جمله اسمیه (به عنوان یکی از راه‌های تأکید) استفاده نماید (ر.ک؛ هاشمی، ۱۹۹۸م: ۶۲). اما در زبان فارسی، آوردن جمله به صورت اسمیه، تأکیدی ندارد. از این رو، مترجم باید با استفاده از کلماتی چون «قطعاً»، «فقط»، «به طور یقین»، «حتماً» و غیره، تأکید جمله‌های اسمیه را منتقل نماید. اما در ترجمه‌الایام این امر رعایت نشده است؛ به عنوان نمونه:

○ «هو واثقٌ بآئه قد حفظ القرآن» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۳۹).

□ «اطمینان داشت که قرآن را از بر دارد» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۳۹).

○ «ولكن الفتى أحسن شيئاً آخر زاد به إنحرافاً عن الأزهر و إنصرافاً عن شيوخه و طلابه» (حسین، ۱۹۷۸، ج ۲: ۱۴۶).

□ «جوان چیز دیگری احساس کرد که بر اثر آن تصمیم گرفت از الأزهر و شیوخ و طلاب آن کناره گیرد» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۲۰۱).

برگ‌نیزی نیز جمله‌های اسمیه را به صورت مؤکد ترجمه نکرده است:

○ «القبول فرحٌ بالأصل و النبع و التساؤل قلق عليهما» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۳۷).

□ «پذیرش، شادی داشتن اصل و سرچشمه است و پرسش، اضطراب این دو را داشتن» (برگ‌نیزی، ۱۳۹۱: ۴۵).

○ «الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة، متعالية، منفصلة عن الإنسان» (أدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۳۱).

□ «خدا در برداشت سنتی اسلامی، نقطه‌ای ثابت و متعالی و جدا از انسان است» (برگ‌نیزی، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

۳-۳-۷) حال مؤکد

این اسلوب، ویژه زبان عربی است و «در زبان فارسی، این نوع حال، معادل قید کیفیت است که جنبه تأکیدی ندارد» (نجاریان و جوادی نیک، ۱۳۹۲: ۷). اما خسرو فرشیدورد آن را معادل «قید تأکید» می‌داند (ر.ک؛ فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۳۰۹). در کتاب طه حسین و آدونس، برای حال مؤکده شاهدهی یافت نشد.

۳-۳-۸) ضمیر شأن (قصه)

این ضمیر به قصد تأکید و مهم جلوه دادن امری و یا عظمت بخشیدن به آن، در آغاز جملات عربی ذکر می‌شود. در ترجمه این ضمیر، می‌توان از عبارتن‌هایی چون «شأن و منزلت چنین است»، «قصه چنین است»، «مطلب چنین است»، «حقیقت امر (در واقع)، چنین است» استفاده کرد (ر.ک؛ معروف، ۱۳۸۹: ۱۱۳). اصغری هم به یکی دیگر از راه‌های ترجمه ضمیر شأن اشاره می‌کند و می‌گوید:

«راه دیگر ترجمه ضمیر شأن این است که مفهوم عظمت و شکوه را به زبان مقصد منتقل کنیم و این بسیار به ذوق و طبع مترجم بستگی دارد. باید در نظر داشت که در فارسی، قالب خاصی برای انتقال این مفهوم وجود ندارد و ممکن است در مسیر انتقال مفهوم عظمت و شکوه، مفهوم انحصار نیز با آن خلط شود و این می‌تواند یکی از محدودیت‌های زبان فارسی تلقی شود» (اصغری، ۱۳۸۶: ۲۸).

از آنجا که این اسلوب مخصوص زبان عربی است، با دقت در ترجمه می‌توان دریافت که مترجم *الآیام* موفق به انتقال آن نشده است:

○ «علی أنه لم یلبث أن فهم کلمة الجامعة هذه فهماً مقارناً و عرف أنها مدرسة لا كالمدراس» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۳: ۴).

□ «به هر حال، دیری نپایید که تا اندازه‌ای از فهم کلمه دانشگاه باخبر شد. دانست که آنجا مدرسه است، ولی نه مانند دیگر مدارس» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۲۳۰).

۳-۳-۹) ضمیر فصل

ضمیر فصل یکی از اسلوب‌های تأکید به شمار می‌آید. نظر شارح مختصر المعانی در این باب آن است که «معنای تأکیدی ضمیر فصل آشکارا در جایی مشخص می‌شود که خبر با صفت به هیچ وجه مشتبه نمی‌گردد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۹۳). برای ترجمه این نوع ضمیر، می‌توان از الفاظی مانند «تنها»، «همان» و «همین و بس» استفاده کرد. خدیو جم در بیشتر موارد، ضمیر فصل را ترجمه کرده، اما گاهی نیز بی‌توجه به آن، جمله را به فارسی برگردانده است؛ مانند نمونه‌های زیر:

○ «هُؤْلَاءِ هُمُ الْعِلْمَاءِ» (حسین، ۱۹۷۸، ج ۱: ۸۴).

□ «علمای شهر همین سه تن بودند» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۶۳).

○ «وَلَكِنْ لَوْ نَأْمَنُ مِنَ الرُّشُوةِ خَاصًّا كَأَن يَعْجِبُهُ وَ يَفْتَنُهُ وَ شَجَّعَهُ عَلَيَّ أَنْ يَهْمَلَ وَاجِبَهُ أَشْنَعُ إِهْمَالٍ، وَ هَذَا اللَّوْنُ هُوَ الْقِصَصُ وَ الْحِكَايَاتُ وَ الْكُتُبُ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۵۴).

□ «ولی از انواع رشوه‌ها تنها نوعی خاص برایش خوشایند بود و چنان او را می‌فریفت که یکباره تمام وظایف خود را نادیده می‌گرفت. این رشوه‌ها عبارت بود از: افسانه، داستان و کتاب» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۴۷).

○ «كَانَ صَاحِبُهُ يَقُولُ لَهُ: هَذِهِ هِيَ الْمَفَارِقَةُ الْأَرْبَعَةُ» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۲: ۱۳).

□ «راهنمای او می‌گفت: اینجا چهارراه است» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۱۱۱).

آدونیس نیز به‌وفور از ضمیر فصل استفاده کرده، ولی برگ‌نیسی جز در موارد خیلی اندک، موفق به ترجمه این اسلوب نشده است:

○ «الصَّحْرَاءُ هُنَا هِيَ الْخَارِجُ» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۵).

□ «در اینجا، جهان خارج، صحراست و بس» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۲۱).

○ «يَبْدُو لِي الشَّعْرُ الْعَرَبِي، طَيْلَةُ النِّصْفِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْقَرْنِ، فِي صُورَةٍ ثَلَاثٍ: الصُّورَةُ الْأُولَى هِيَ التَّقْلِيدُ وَ السَّلْفِيَّةُ» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۷۷).

□ «به نظر من، شعر عربی در نیمه نخست سده کنونی، به سه صورت نمودار شده است: صورت نخست، سنتی و نیاکانی است» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

۳-۳-۱۰) قَسَم

از آنجا که این اسلوب از اسلوب‌های مشترک بین زبان عربی و فارسی است، با ترجمه لفظ به لفظ، مفهوم تأکیدی آن منتقل می‌شود که مترجم الأتیام نیز از همین روش استفاده کرده است؛ برای مثال:

○ «أقسم بالله ثلاثاً ما نسيه و لا أقرأته» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۴۶).

□ «سه مرتبه به خدا سوگند می‌خورم که نه او فراموش کرده بود و نه من دوباره یادش دادم» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۴۲).

○ «قال الرَّجُلُ: فوالله خطوتُ خُطواتٍ حَتَّى سَمِعْتُ أُمَّي تُناديني» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۵۹).

□ «پدرم می‌گفت: به خدا سوگند! چند قدمی پیش نرفته بودم که شنیدم مادرم مرا صدا می‌زد» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۷۰).

۳-۳-۱۱) «لا»ی نفی جنس

لای نفی جنس در بر دارنده معنای تأکید است. جیگاره می‌گوید: «آوردن لای نفی جنس بر مسندِ اَلیه به سبب نفی کامل یک امر از کل افراد یک جنس، خود نوعی تأکید را می‌رساند» (جیگاره، ۱۳۸۳: ۶۳). بهتر است در ترجمه این نوع «لا»، تأکید آن را نیز بیاوریم و از آنجا که در این ساختار، بر جنبه منفی بودن جمله تأکید می‌گردد، بایسته است کلمه هیچ یا اصلاً در جمله فارسی آورده شود، ولی خدیوجم به این نکته توجه ندارد و مفهوم تأکید را معادل یابی نمی‌کند؛ مثل:

○ «لا حاجة إلى المصباح فيما يظن المبرون» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۲: ۳۸).

□ «دیگران که چشم داشتند، فکر می‌کردند که او نیازی به چراغ ندارد» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۱۲۸).

○ «إِنَّ قِرَاءَةَ الدَّلَائِلِ عَبَثٌ لَا غَنَاءَ فِيهِ» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۲: ۱۲۳).

□ «خواندن این کتاب بی‌فایده است» (خدیوجم، ۱۳۶۳: ۱۸۵).

آدونیس نیز از اسلوب «لای نفی جنس» بهره برده، ولی مترجم به معنای تأکیدی آن عنایت نورزیده است:

○ «تنمو ذاته في وحدة مزدوجة: لَأَصْلَةُ لَهَا بِمَا تَأْمَلُهُ» (آدونیس، ۱۹۸۶ م: ۱۴).

□ «خود او در تن‌های دوگانه‌ای برمی‌بالد: با موضوع تأمل خویش - جهان خارج - پیوندی ندارد» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۲۰).

○ «فالقصيدة حدث أو مجيء و الشعر تأسيس باللغة و الرؤيا: تأسيس عالم و اتجاه لا عهدنا بهما من قبل» (آدونیس، ۱۹۸۶ م: ۱۰۲).

□ «شعر، بنیاد نهادن است؛ به یاری زبان و رؤیا، جهانی و جهتی بنیاد می‌نهد که پیشتر نمی‌شناختیم» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۲۴).

۳-۳-۱۲) مفعول مطلق تأکیدی

مفعول مطلق تأکیدی به منزله تکرار دوباره فعل است. مؤلف *التحو الوافی* می‌گوید: «غرض از آوردن مفعول مطلق تأکیدی، تأکید لفظی عامل پیش از خود و یا زیاد کردن قوت آن می‌باشد» (حسن، ۱۹۶۶ م، ج ۲: ۱۹۶).

«این گونه قید، خاص زبان عربی است. به همین سبب، نمی‌توانیم آن را لفظ به لفظ به فارسی برگردانیم. از این رو، در ترجمه آن، گاه با مشکل مواجه می‌شویم. ترجمه‌هایی نظیر «زد او را زدنی» که گاه به تقلید از ترجمه‌های تصنعی و متکلف کهن صورت می‌گیرد، به کلی از روح زبان فارسی بیگانه است. مترجم فارسی بهتر است هنگامی که با چنین قیدهایی برخورد می‌کند، از تکرار مصدر بپرهیزد و

یا ترکیب کلمات عربی را رها کند و به دنبال جمله‌ای فارسی بگردد که معنای کلام را می‌رساند» (آذرنوش، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۶).

فاتحی نژاد می‌گوید: «در ترجمهٔ مفعول مطلق تأکیدی، می‌توان از قیدهایی مانند: بسیار، سخت، خیلی و غیره استفاده کرد» (فاتحی نژاد، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

خدیو جم نیز برای ترجمهٔ مفعول مطلق تأکیدی، در بیشتر موارد از قید استفاده کرده است و از ترجمهٔ تحت‌اللفظی خودداری نموده است؛ برای مثال:

○ «جذبته من إحدى يديه حتى انتهت به إلى زاوية من زوايا المطبخ فألقته فيها إلقاء» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۶۰).

□ «دست کودک را گرفت و کشان کشان به درون آشپزخانه برد. با خشم در گوشه‌ای بر زمینش افکند» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۴۹).

○ «كان الشيوخ يرتلونها ترتيلاً، و كان الذّاكرون يحركون أجسامهم على هذا الترتيل، ينحنون و يستقيمون كأنما يرقصهم هؤلاء الشيوخ ترقيصاً» (حسین، ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۹۱-۹۲).

□ «پیران این قصیده را با آهنگ خاص زمزمه می‌کردند. اهل حلقهٔ ذکر بدن‌های خود را همراه این آهنگ به حرکت درمی‌آوردند و خَم و راست می‌شدند. چنان می‌نمود که گروه پیران وظیفه دارند با این کلمات، حاضران را با شیوهٔ خاص به رقص وادارند» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۶۸).

۳-۳-۱۳) نفی + إلا

اصل وضع این اسلوب، برای حصر است، اما چون هر حصری معنای تأکید را نیز شامل می‌شود. پس معنای تأکیدی هم در این اسلوب نهفته است. عباس حسن در این باب می‌گوید: «حصر، مفید تخصیص است. هر چند که عده‌ای تأکید را از تخصیص جدا می‌کنند، اما چون به معنا دقت شود، یقیناً نوعی تأکید از این تخصیص احساس می‌گردد» (حسن، ۱۹۶۶ م، ج ۱: ۲۲۱). فاتحی نژاد می‌گوید: «بهتر است برای ترجمهٔ ساختار قصر،

جمله را به صورت مثبت و مؤکد ترجمه کنیم. بدین منظور می‌توانیم از ابزارهای حصر در زبان فارسی مانند فقط و تنها استفاده کنیم» (فاتحی نژاد، ۱۳۸۰: ۱۶۹). اما گاهی نیز می‌توان با استفاده از صفت مبهم «هیچ»، معنای تأکیدی جمله را در این اسلوب بیان کرد. خدیو جم در بیشتر موارد به ترجمه تحت‌اللفظی این اسلوب بسنده نموده است؛ مانند:

○ «لا ینجو المارّ منهما إلا بعد عناء و مشقة» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۱۴).

□ «هیچ رهگذری نمی‌توانست بدون رنج و زحمت از آنجا بگذرد» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۲۶).

○ «لم یکن یعمّر بیته الکبیر إلا هذه الفتاة و جدّة لها قد تجاوزت الخمسین» (حسین، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۱۱۶).

□ «در خانه او، جز این دختر و مادر بزرگ دختر که عمرش از پنجاه سال افزون شده بود، کسی دیگر زندگی نمی‌کرد» (خدیو جم، ۱۳۶۳: ۸۰).

برای انتقال این اسلوب، برگ‌نیسی برخی جملات را به صورت مثبت و مؤکد و برخی دیگر را به صورت تحت‌اللفظی ترجمه کرده است:

○ «و حین یتّضح للإنسان انفصاله عن الأشياء حوله، یتّضح له نقصه و بالتالی، تعطشه لکمال لا یتحقّق إلا فی الخارج» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۴).

□ «هنگامی که آدمی به جدایی خود از اشیای پیرامون پی می‌برد، نقص خود و در نتیجه، عطش خود را به کمال درمی‌یابد؛ کمالی که تنها در جهان خارج تحقّق تواند یافت» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۲۰).

○ «الإنسان واقع أكثر من الواقع و لیس واقعه الیومی إلا عتبة للدخول إلى واقعه الممكن» (آدونیس، ۱۹۸۶م: ۱۱۹).

□ «انسان واقعیتی است فراتر از واقعیت. واقعیت روزانه انسان هیچ نیست، مگر آستانه ورود به واقعیت ممکن او» (برگ‌نیسی، ۱۳۹۱: ۱۴۰).

نتیجه‌گیری

زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که انسان‌ها برای پیام‌رسانی از آن بهره می‌برند. برای آنکه این پیام‌ها میان فرستنده و گیرنده به راحتی انتقال یابد، باید همکاری میان آنان برقرار گردد. برای آنکه پیام بتواند آشکارا به گیرنده انتقال یابد، در برخی از موارد، با نشانه‌هایی همراه است. دسته‌ای از این نشانه‌ها در زبان عربی و فارسی با عنوان «توکید» یا «تأکید» شناخته می‌شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که طه حسین در کتاب *الایام* کوشیده است تا همه نشانه‌های تأکید را به کار ببرد، ولی ادونیس در کتاب *مقدمه للشعر العربی* تنها به کاربرد بخشی از آنها بسنده می‌کند. لذا نشانه‌های تأکید، از جمله «قسَم»، «مفعول مطلق تأکیدی»، «ضمیر شأن و قصه»، «نون ساکن و مشدّد تأکید»، «لام جحد»، «کلا» و «حال مؤکد» در آن دیده نمی‌شود.

فراوانی کاربرد برخی از نشانه‌های تأکید، مانند «إِنَّ» نشان می‌دهد کارکرد تأکیدی آنها در زبان امروزی عربی کمرنگ شده است و گویی بیشتر برای تقویت و استحکام بافت کلام به کار می‌روند. برخی از حروف تأکید نیز مانند «قَدْ» بیشتر در تعیین زمان فعل نقش آفرینی می‌کنند. دسته دیگر از آنها نیز کاربرد بسیار کمی در متون معاصر دارند؛ مانند «ن» ساکن (خفیفه) و مشدّد (ثقلیه) تأکید، ولی اسلوب‌های تأکید همچنان نقش تأکیدی خود را در سطح جمله ایفا می‌کنند.

بررسی معادل‌یابی نشانه‌های تأکید در ترجمه دو کتاب مذکور نشان می‌دهد که همه این نشانه‌ها در فارسی، با اینکه معادل دارند، ولی مترجمان آنها را معادل‌یابی نکرده‌اند. این نکته در ترجمه ابزار و حروف تأکید قابل مشاهده است. این در حالی است که اسلوب‌های تأکید به راحتی در زبان فارسی معادل‌یابی شده‌اند.

منابع و مأخذ

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۶۶). *آموزش زبان عربی ۱*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 _____ . (۱۳۶۷). *آموزش زبان عربی ۲*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

- آدونیس، علی احمد سعید. (۱۹۸۶م.). *مقدمه للشعر العربی*. چ ۵. بیروت: دارالفکر.
- ابن هشام الأنصاری، جمال‌الدین. (۱۴۰۶ق.). *معنی اللیب عن کتب الأعراب*. چ ۵. قم: مکتبه سید الشهداء.
- اصغری، جواد. (۱۳۸۶). *وهیافتی نو بر ترجمه از زبان عربی*. چ ۱. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- انوری، حسن و حسن احمدی گیوی. (۱۳۸۲). *دستور زبان فارسی ۲*. چ ۲۲. تهران: میلاد نور.
- برگ‌نیسی، کاظم. (۱۳۹۱). *پیش‌درآمدی بر شعر عربی*. چ ۱. تهران: نشر نی.
- التفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹م.). *مختصر المعانی*. تحقیق عبدالحمید محمد محیی‌الدین. قم: سید الشهداء.
- جرجانی، سید شریف علی‌بن محمد. (۲۰۰۳م.). *کتاب التعریفات*. چ ۱. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جیگاره، مینا. (۱۳۸۳). «اسلوب‌های تأکید در زبان قرآن». *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)*. ش ۵۲. صص ۵۵-۷۳.
- حسن، عباس. (۱۹۶۶م.). *النحو الوافی*. قاهره: دارالمعارف.
- حسین، طه. (۱۹۷۸م.). *الآیام*. بیروت: دارالمعارف.
- خدیوچم، سید حسین. (۱۳۶۳). *آن روزها*. چ ۴. تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
- دقر، عبدالغنی. (۱۳۸۱). *معجم النحو: فرهنگ عربی - فارسی*. ترجمه فاطمه مدرسی. ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- زرکوب، منصوره. (۱۳۷۳). *روش نوین فن ترجمه*. چ ۱. اصفهان: انتشارات مانی.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات*. چ ۳. تهران: سوره مهر.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۸۸). *گفتمان و ترجمه*. چ ۳. تهران: نشر مرکز.
- فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله و سیدبابک فرزانه. (۱۳۸۰). *درآمدی بر مبانی ترجمه*. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی آیه.

- فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). **شیوه‌های بیان قرآن کریم**. ج ۱. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۶۳). **درباره ادبیات و نقد ادبی**. ج ۲. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- معروف، یحیی. (۱۳۸۹). **فن ترجمه**. چ ۱. تهران: سمت.
- ناظمیان، رضا. (۱۳۸۱). **روشهایی در ترجمه از عربی به فارسی**. تهران: سمت.
- نجاریان، محمدرضا و آمنه جوادی نیک. (۱۳۹۲). «شیوه‌های تأکید در فارسی و عربی». **نشریه دانشکده ادبیات شهید باهنر کرمان**. ش ۳۴. صص ۳۵۳-۳۷۶.
- هاشمی، احمد. (۱۹۹۸م.). **جواهرالبلاغه فی المعانی و البیان و البدیع**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۸). **زبان‌شناسی و شعرشناسی**. ترجمه کوروش صفوی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

اسلوب تصریح و تبیین در ترجمه قرآن (بررسی موردی ترجمه فیض الإسلام)

۱- صادق سیاحی* ۲- محمود آبدانان مهدی‌زاده** ۳- محمود شکیب انصاری***

۴- معصومه تراوش****

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران، اهواز

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران، اهواز

۳- استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران، اهواز

۴- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران، اهواز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۱)

چکیده

از آنجا که هدف از ترجمه متون دینی، تفهیم هرچه بهتر و بیشتر مفاهیم و معارف ناب دینی و اسلامی به مخاطبان است، مترجمان باید تلاش کنند تا تعادل ترجمه‌ای را در متون دینی و ارائه ترجمه‌ای که پاسخگوی نیاز مخاطب باشد، رعایت کنند. دستیابی به تعادل ترجمه‌ای، مستلزم اعمال تعدیل‌ها و تغییرهایی در فرایند ترجمه است. یکی از این تغییرها که نخستین بار از سوی «وینه و داربلنه» (Vinay and Darbelnet) مطرح شد، «تصریح» است. تصریح از جمله تغییراتی است که در قلمرو اختیارات مترجم قرار می‌گیرد که به صورت آگاهانه و به عنوان راهبردی در ترجمه صورت می‌گیرد. فیض الإسلام دانشمندی فقیه و ادیب است که به ترجمه متون دینی (قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجّادیه) پرداخته است. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی زبان‌شناختی است، درصدد است تا تصریح را به عنوان شاخصه سبک‌شناختی ترجمه فیض الإسلام در قرآن مورد کاوش قرار داده تا اثرگذاری‌ها و فوائد آن در ترجمه، به ویژه ترجمه متون دینی مشخص شود. ایشان با استفاده از تکنیک تصریح به شفاف‌سازی واژگان فرهنگ‌مدار و مقولات ناآشنا برای مخاطب و تصریح به عوامل انسجام (حذف، جانشینی و ارجاع) و نیز ایجاد ارتباط و تناسب میان آیات قرآن پرداخته‌اند که موجب تفهیم بهتر به خواننده و مانع از ایجاد چالش ذهنی و گسستگی در خوانش وی می‌گردد. اما باید گفت که ترجمه ایشان ویژگی خاص دیگری را از آن خود ساخته است و ایشان دریچه دیگری را در فن ترجمه گشوده است که می‌توان آن را نظریه یا انگاره تبیین نامید. در واقع، ایشان افزوده‌هایی می‌آورد که حد وسط میان تصریح و تفسیر است.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، فیض الإسلام، تعادل، تصریح، تبیین.

* E-mail: dr.s.sayyahi@gmail.com

** E-mail: abdanan.mh@yahoo.com

*** E-mail: m.shakibansary@yahoo.com

**** E-mail: mastaravosh@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

ترجمه قرآن به دلیل آسمانی بودنش و به عنوان معجزه جاوید پیامبر^(ص) از اهمیت و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برخوردار است تا همگان بتوانند به فهم محتوای این کتاب آسمانی دست یابند. تاکنون مترجمان زیادی به ترجمه قرآن پرداخته‌اند که هر کدام شیوه خاص خود را داشته‌اند. از میان این مترجمان طراز اول، می‌توان به فیض‌الإسلام اشاره کرد که تصریح، ویژگی بارز و برجسته ترجمه وی در قرآن است. این مقاله درصدد توصیف و تحلیل این شاخصه در ترجمه او می‌باشد. فیض‌الإسلام حدود سال ۱۲۸۴ هجری شمسی (۱۳۲۴ هجری قمری)، در سده اصفهان به دنیا آمد (ر.ک؛ ربّانی، ۱۳۸۳: ۱۸۵). برای تکمیل تحصیلات حوزوی به نجف اشرف مهاجرت کرد (ر.ک؛ خرّم‌شاهی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۶۱۱) و پس از کسب اجتهاد به ایران بازگشت (ر.ک؛ ربّانی، ۱۳۸۳: ۱۹۵). از جمله آثار مهم ایشان، ترجمه قرآن، نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه می‌باشد (ر.ک؛ حاج سید جوادی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۰۶).

۱- تعریف مسئله و اهداف

صاحب‌نظران ترجمه معتقدند به دلیل ناهمسانی نظام‌های زبانی با یکدیگر امکان برقراری تساوی میان زبان مبدأ و مقصد در عرصه ترجمه ناممکن است. بنابراین، به جای واژه تساوی، واژه تعادل یا هم‌ارزی را به کار می‌برند. مترجم باید تلاش کند تا بتواند حداقل‌هایی از تعادل و هم‌ارزی را در ترجمه تحقق بخشد. در چارچوب چنین نگرشی، وظیفه مترجم عبارت است از فراهم آوردن شرایط و مهیا کردن زمینه‌ای که در آن نویسنده متن اصلی و خواننده زبان مقصد بتوانند با یکدیگر به تعامل و تأثیر متقابل بپردازند و چنین شرایط و زمینه‌ای موقعی مهیا می‌شود که متن زبان مقصد از نظر ارزش ارتباطی، با متن زبان مبدأ «معاذل» و «یکسان» باشد (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۷۹). بنابراین، مترجم ناگزیر از اعمال تعدیل‌هایی در فرایند ترجمه در سطوح گوناگون می‌باشد؛ به بیانی دیگر، برای دستیابی به تعادل، فرایند ترجمه باید با تعدیل همراه باشد (از تعدیل‌های واژگانی

گرفته تا گفتمانی). عاملی که تعدیل‌های گفتمانی را در ترجمه توجیه می‌کند، نَفَس و ماهیت خودِ ارتباط است. ترجمه‌ها یا نوشته‌هایی که ما به هنگام خواندن آنها به شدت «بوی ترجمه» احساس می‌کنیم، همان‌هایی هستند که این تعدیل‌ها در آنها انجام نشده است (ر.ک؛ صلح‌جو، ۱۳۷۷: ۷۵). تعدیل نکردن ترجمه سبب اشکال‌هایی در دریافت پیام خواهد شد و این تعدیل در هر زبانی صورتی خاص به خود خواهد گرفت. تفاوت این تعدیل‌ها به میزان فاصله فرهنگی و گره‌های کور در زبان مبدأ از دیدگاه زبان مقصد بستگی دارد. فرایند تعدیل در ذات ترجمه است و مترجمی که نخواهد به آن تن دهد، بی‌سبب ترجمه‌اش را سنگین خواهد کرد (ر.ک؛ همان: ۶۱). برای ایجاد تعادل ترجمه‌ای، تغییر بیان که در زبانشناسی ترجمه مطرح می‌باشد، امری اجتناب‌ناپذیر است. از نظر کتفورد (Catford)، تغییر بیان وقتی صورت می‌گیرد که لغت یا ساختار متن مبدأ در زبان مقصد نظیری ندارد و مترجم ناگزیر از انجام تغییر است (ر.ک؛ خزاعی‌فر، ۱۳۹۱: ۴۴). تغییرهای مورد نظر کتفورد، تغییرهایی اجباری است که به دلیل تفاوت‌های دو زبان، بر مترجم تحمیل می‌شود. حال اگر مترجمی به تغییرهای اجباری بسنده کند، متنی به دست می‌آید که بر اساس قواعد دستوری زبان مقصد نادرست نیست، اما از نظرهای مختلف سبکی، معنایی و ارتباطی از متن اصلی بسیار فاصله دارد (ر.ک؛ همان: ۴۷). بنابراین، مترجمان بر اساس رویکرد و هدف خود در ترجمه، افزون بر این تغییرهای اجباری، تغییرهای اختیاری را در ترجمه خود ایجاد می‌کنند. اولین محققانی که این گونه تغییرها (ی اختیاری) را به شکل نظام‌مند توصیف کرده‌اند، دو محقق فرانسوی به نام‌های وینی و داربلنه (Vinay and Darbelnet) هستند. از نظر این دو محقق، برخی ویژگی‌های سبکی یا تفاوت‌های معنایی ظریف، متن مبدأ را نمی‌توان بدون تغییر به زبان مقصد انتقال داد (ر.ک؛ همان: ۴۷). در این راستا، فنون زیادی از سوی وینی و داربلنه مطرح شده که از جمله آنها، «تصریح» است (ر.ک؛ مانندی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). تصریح به معنای آشکارسازی است و یکی از همگانی‌های ترجمه می‌باشد. تصریح وقتی صورت می‌گیرد که اطلاعات متن مبدأ با صراحت و وضوح بیشتر به ترجمه انتقال می‌یابد (ر.ک؛ خزاعی‌فر، ۱۳۹۱: ۴۹). از جمله موارد دیگر تصریح، وقتی است که مترجم می‌خواهد بین جملات متن، ربط معنایی و یا انسجام و پیوستگی ایجاد کند، به گونه‌ای که ژلمایر (Zolmayer) می‌گوید، مردم

وابسته به هر فرهنگ و زبان، تصوّر و انتظارهای خاصی از متن مطلوب دارند و مترجم در حدّ انتظار یا درک خواننده، متن را ترجمه می‌کند و از این روی، مجبور به انجام تغییرهایی می‌شود. همچنین، زبان‌ها، ساختاری متفاوت دارند؛ برای مثال تفاوت در ترتیب اجزای کلام در دو زبان مبدأ و مقصد باعث می‌شود تغییرهایی در جای عناصر جمله ایجاد شود، به این دلیل که شیوه ایجاد ارتباط معنایی و پیوستگی و انسجام در هر زبان، متفاوت است؛ یعنی در هر زبان، عوامل انسجام به شیوه‌های مختلف به کار گرفته می‌شود؛ گاهی اگر متن مبدأ لغت به لغت ترجمه شود، ترجمه آن برای خواننده از نظر ارتباط معنایی یا زبانی میان جملات، مفهوم یا روان نیست و از این روی، مترجم ناچار است آنچه را که نویسنده در متن نیاورده است، اما خواننده تلویحاً می‌فهمد، در ترجمه آشکار کند و ارتباط هر جمله را با جملات قبل و بعد به گونه‌ای برقرار کند که خواننده بین جملات پیوستگی احساس کند (ر. ک؛ همان، ۱۳۷۷: ۳). پژوهشگران در مقاله حاضر بر آنند که نمونه‌ها و مظاهر تصریح را در ترجمه فیض‌الاسلام از قرآن مورد بررسی و کاوش قرار دهند و دیدگاه ایشان را ارزیابی کرده تا اثرگذاری‌ها و فوائد آن در ترجمه، به ویژه ترجمه متون دینی مشخص شود.

۲- پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهش

پرسش‌ها و فرضیه‌های مورد نظر این پژوهش عبارتند از:

الف) مظاهر تصریح به عنوان یکی از شیوه‌های تغییر بیان در ترجمه فیض‌الاسلام چیست؟ ایشان با استفاده از «تصریح»، از ابهامات ضمائر، عناصر جانشینی و نیز محذوف‌های صورت گرفته در متن، پرده برداشته است.

ب) هدف فیض‌الاسلام از کاربرد تبیین چیست؟ فیض‌الاسلام با استفاده از تبیین، مفاهیم تفسیری را برای روشن کردن بیشتر معنا، در ضمن ترجمه خود با سبک خاصی مطرح می‌کند.

۳- روش و پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی با رویکردی زبانشناختی است. گفتنی است تاکنون در زمینه تصریح و تبیین در ترجمه فیض الإسلام از قرآن پژوهشی صورت نگرفته است. مقاله‌ای با عنوان «معرفی و نقد ترجمه تفسیری فیض الإسلام از قرآن کریم» به قلم محمدعلی کوشا (۱۳۸۲) در مجله ترجمان وحی به چاپ رسیده است که در آن به موضوع مورد بحث مقاله حاضر، یعنی «تصریح و تبیین» هیچ اشاره‌ای نشده است.

۴- واکاوی تصریح در ترجمه فیض الإسلام از قرآن

۴-۱) تصریح در سطح معنا

در هر متنی ممکن است مفاهیم، عبارات، اصطلاحات و واژگانی در حوزه‌های گوناگون وجود داشته باشد که گاهی ترجمه صرف آنها نمی‌تواند وافی به مقصود باشد و مترجم باید در این گونه موارد تبیین و شفاف‌سازی را در ترجمه خود جهت دهد؛ از جمله این موارد، رویدادها و عناصر فرهنگی و اجتماعی است و از جمله مقولاتی است که فیض الإسلام در آنها به تصریح پرداخته است. مترجم در هنگام برخورد با مفاهیم و عناصر فرهنگی و اجتماعی با افزودن اطلاعاتی در متن مقصد تلاش نموده است تا خلأ اطلاعاتی میان متن و خواننده را پر کند تا وی بتواند با متن ارتباط برقرار کند. حال به ذکر شواهدی در این رابطه پرداخته می‌شود:

○ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ...﴾ بر شما حرام شده که به تیرهای بی پر و نوک (قمار و برد و باخت نموده) قسمت و بهره بطلبید ﴿(المائدة/۳)﴾. گفته‌اند: در جاهلیت عرب را تیرهایی بود بی‌پر و نوک آنها را «أزلام» می‌گفتند و بر بعضی از آنها «أمرنی ربی: پروردگارم مرا امر نمود» و بر برخی، «نهانی ربی: پروردگارم مرا نهی کرده» و بر بعضی چیزی نمی‌نوشتند و در سفرها و کارهایشان به آنها فال و شگون می‌گرفتند.

واژه «أزلام» بار فرهنگی دارد و کاربرد خاصی در دوره جاهلی داشته است و از آنجا که معنای صرف آن برای خواننده، گنگ و نامفهوم است. در نتیجه، مترجم با تصریح به کاربرد آن در فضای اجتماعی آن روز عرب‌ها، بُعد فرهنگی آن را برای مخاطب آشکار ساخته است و بدین ترتیب، ابهامی را که برای مخاطب فارسی‌زبان ایجاد می‌شود، برطرف ساخته است.

○ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ (النجم/۱۹-۲۰)؛ «و منوة که (بُت) سومین و یکی دیگر از بُت‌هاست (یا و منوة، بُت سومین که متأخر و فروتر است) را هم دیدید؟!».

کلمات «لات»، «عزى» و «منات» نام سه بُت است که معبود عرب جاهلیت بوده‌اند. در ترجمه واژه‌های «اللآت، الْعُرَّى و مَنَاة»، فیض الإسلام در پراختی به بُت بودن آنها اشاره نموده است و اگر به همان صورت ترجمه شود و به وجه بُت بودن آنها اشاره نشود، برای خواننده مبهم خواهد بود که منظور از این واژه‌ها چیست! بنابراین، ذکر آنها در متن مقصد بدون اشاره به وجه بُت بودن آنها کفایت نخواهد کرد.

○ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ (البقره/۱۰۴)؛ یعنی: «ای اهل ایمان! هنگام سخن گفتن با پیغمبر) نگویید: راعِنًا؛ یعنی ما را مراعات کن (و با تائی و درنگ سخنان را بیان فرما تا آنها را درک نموده، دریابیم و چون معنی این کلمه در اصطلاح یهود، استهزاء و دشنام بود، با یکدیگر گفتند: ما محمد^(ص) را در پنهانی دشنام می‌دادیم. اکنون بیایید با گفتار مسلمانان، آشکارا او را دشنام دهیم. پس ایشان هم هنگام سخن گفتن با آن حضرت می‌گفتند: رَاعِنًا و مقصودشان سب و دشنام بود. از این رو، خدای تعالی مؤمنین را از گفتن این کلمه نهی نمود و فرمود به جای آن،) بگویند: انظُرْنَا؛ یعنی به سوی ما بنگر و درنگ فرما (تا آن را وسیله و دستاویز دشنام دادن نگردانند) و گفتار پیغمبر اکرم را بشنوید».

در آیه فوق، خداوند خطاب به مؤمنین می‌گوید که واژه «راعِنًا» را در باب پیامبر^(ص) استفاده نکنند و از واژه «انظُرْنَا» استفاده کنند «برخی از مسلمانان برای اینکه سخنان پیامبر را

خوب درک کنند، درخواست می کردند که آن حضرت با تأثی و رعایت حال آنان سخن بگوید. این تقاضا را با کلمه «راعنا» می گفتند؛ یعنی مراعات ما کن، ولی چون این تعبیر در عرف یهود، نوعی دشنام تلقی می شد، آیه نازل شد که به جای «راعنا» بگویند: «أَنْظُرْنَا» تا دشمن سوء استفاده نکند (ر.ک؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷۳). همان گونه که در ترجمه فیض الإسلام دیده می شود، ایشان برای شفاف سازی معنا برای خواننده و نیز برای اینکه ابهامی در این زمینه برای مخاطب باقی نماند، به نوع کاربرد این اصطلاح در نزد یهود تصریح کرده اند.

○ ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ (التکویر/۴)؛ «یعنی؛ آنگاه که (از بسیاری خوف و ترس) شتران ده ماهه وا گذاشته شوند، (با اینکه ارجمندترین چیزها نزد عرب شتر آبستن ده ماهه است، دست از آنها بکشند)».

در فرهنگ جاهلیت، شتر به سبب سودمندی آن از ارزش و اهمیت بالایی برخوردار بود و مترجم باید این ارزش را در ترجمه نشان دهد که تأثیر آن از بین نرود (ر.ک؛ ناظمیان، ۱۳۹۲: ۵۷). برای عرب جزیره، شتر مهم ترین وسیله زندگی و باارزترین سرمایه بود. همین که آبستنی ماده شتر به ده ماه می رسید، بیش از هر چیزی مورد علاقه و رعایت صاحب خود بود. با توجه به علاقه و دلبستگی عرب به این یگانه وسیله زندگی، این عنوان در آیه، بیان نمونه ای است از آنچه بیشتر مورد علاقه آدمی است و نموداری است از اضطراب و بی سروسامانی و به خود اندیشیدن و از همه علاقه ها بریدن انسان در آن هنگام، چنان که باارزترین چیزهایی که آدمی سخت به آن دل بسته است، رها می شود و معطل می ماند (ر.ک؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۲). فیض الإسلام نیز با واقف بودن به اهمیت این موضوع، آگاهانه در پراگماتر تصریح کرده که «عشار» از اموال ارزشمند عرب ها بوده که در روز قیامت آنها را به حال خود رها می کنند.

۲-۴) تصریح در سطح کلام

در اینجا، تصریح در سطح کلام در حوزه های انسجام یا پیوند ربطی و انسجام منطقی یا پیوستگی مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد. مترجم باید اصل انسجام و پیوستگی را در

متن ترجمه، متناسب با انسجام و پیوستگی متن مبدأ، اما بر پایه انسجام سازگار با نظام زبان فارسی و نیز بر اساس اصل انتقال پیام، محتوا و بلاغت به متن مقصد، مورد دقت و عنایت قرار دهد (ر.ک؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۲۲). انسجام زبانی یا پیوند (Cohesion) ارتباطی است بین اجزاء و عناصر درونی متن، و پدیده‌ای است زبانی (دستوری). پیوند را به سه نوع تقسیم کرده‌اند: پیوند دستوری، واژگانی و ربطی (ر.ک؛ صلح‌جو، ۱۳۷۷: ۲۳) که در این مقاله به بررسی انسجام دستوری پرداخته شده است که این انسجام دستوری به سه صورت ظهور می‌کند: ارجاع، جانشینی و حذف (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۸۳: ۱۱).

۴-۲-۱) جانشینی

جانشینی بدین معناست که یک عنصر به دلایلی، از جمله جلوگیری از تکرار یک مطلب خاص که قبلاً بیان شده، جایگزین عنصر دیگری می‌گردد. در زبان عربی انواع مختلفی از جانشینی را می‌توان یافت که در دو سطح جانشین‌های اسمی و فعلی قابل شناسایی هستند. در جانشین‌های اسمی، می‌توان برخی از واژه‌ها را قرار داد که در برخی موقعیت‌ها جانشین کلمات دیگری می‌شوند؛ همانند «هَذِهِ» و مانند آن که در قرآن بارها اتفاق افتاده است؛ مثلاً واژه «هَذَا» در موارد متعددی جانشین واژه‌ها یا عباراتی شده است (ر.ک؛ لطفی، ۱۳۹۰: ۱۳۸). یکی از شاخصه‌های ترجمه فیض‌الاسلام در قرآن، مشخص کردن عناصر جانشینی است که به صورت افزایش واژگانی نمود پیدا کرده است. مشخص نمودن این عناصر می‌تواند موجب ارائه ترجمه‌ای رسا گردد که می‌توان گفت فیض‌الاسلام در این زمینه سبک یکسانی را در پیش گرفته است؛ یعنی در همه موارد، این شاخصه بسامد دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

○ ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر/۳۲): «پس از آن، کتاب (قرآن عظیم) را به میراث دادیم به آن گروهی که ما از میان بندگان خود برگزیدیم. پس برخی از ایشان (بندگان)، به خود ستم‌کننده‌اند و برخی (در پیروی از کتاب) متوسط‌الحال و میانه‌رو هستند و برخی به اذن و فرمان (اراده، خواست و

توفیق) خدا (بر همه مردم در عمل) به نیکویی‌ها پیشی گیرنده‌اند. آن به میراث دادن و برگزیدن همان فضل و بخشش بزرگ است (از جانب خدای تعالی).

در آیه فوق، «ذَلِكْ» جانشین واژه‌ای شده که از جملات قبل از آن استفاده می‌شود و مترجم آن را به صورت صریح در ترجمه بیان کرده که این امر باعث شده است تا خواننده در دریافت معنای آن دچار سردرگمی نشود و دغدغه یافتن آنچه که «ذَلِكْ» جانشین آن شده است، خواننده را از ادامه خوانش باز ندارد و بدین گونه، مترجم تعادل انسجامی برقرار کرده است.

○ ﴿يَا اِبْرَاهِيمُ اُغْرِضْ عَنْ هَذَا اِنَّهُ قَدْ جَاءَ اَمْرٌ رَبِّكَ﴾ (هود/۷۶)؛ «ای ابراهیم! از این مجادله و گفتگو روی بگردان و در گذار».

در آیه فوق، «هَذَا» جانشین «مجادله حضرت ابراهیم» شده که در آیه قبل ذکر شده است. در آیه قبل بیان شده که وقتی خوف و ترس از حضرت ابراهیم دور شد، ایشان درباره قوم لوط به مجادله و گفتگو پرداختند: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ و به همین سبب، به او گفته می‌شود که از این مجادله دست بردار و مترجم باصراحت آن را در ترجمه بیان کرده است؛ زیرا به دلیل فاصله‌ای که میان واژه و عنصر جانشینی ایجاد شده، چه بسا با برگردان صرف آن، مخاطب نتواند بفهمد که منظور از «هَذَا» در آیه چیست!

○ ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكِ لَشَهِيدٌ﴾ (العادیات/۸): «و البته (اخلاق و خواها و افعال و کردارهای) او بر آن کفران و ناسپاسی گواهی دهنده است».

در این آیه، «ذَلِكِ» جانشین واژه «ناسپاسی» است که در آیه قبل از آن، یعنی ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ آمده است و معنای آن چنین است که «انسان نسبت به پروردگارش ناسپاس است». در این آیه گفته شده که خود نیز بر این ناسپاسی شاهد و گواه است که مترجم آن را در ترجمه، آگاهانه و بنا به رعایت حال خواننده، تصریح کرده است.

○ ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْ مَوَاهِبَهُمْ وَأَفْرَضْتُمْ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا لَّا تُكْفِرَنَّ عَنْكُمْ سِيئَاتِكُمْ وَلَا دَخَلْتُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المائدة/۱۲)؛ «همانا خدا از بنی اسرائیل عهد و پیمان گرفت، و دوازده مهتر و سردار از ایشان برانگیختیم و خدا فرمود: من با شما هستم. به خدا سوگند! اگر نماز بر پا دارید و زکات بدهید و به فرستادگان من ایمان آورده، بگروید و آنان را یاری کنید و به خدا وام نیکو دهید، البته از گناهانتان می‌گذرم و شما را به بهشت‌هایی درآورم که جوی‌های بزرگ از زیر درخت‌های آنها روان است. پس هر کس از شما، پس از آن (عهد و پیمان) کافر شود، بی‌شک راه راست را گم کرده است!».

از آنجا که در جانشینی، برای جلوگیری از تکرار، یک عنصر جایگزین عنصر دیگری می‌شود، اما مترجم با تعیین و در واقع، بیان دوباره آن عنصر باعث می‌شود که مخاطب ترجمه به راحتی عنصر مورد نظر را دریابد، این امر، به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که میان آن عناصر فاصله زیادی بیفتد، به گونه‌ای که خواننده به آسانی متوجه نگردد که این عنصر جانشین کدام عناصر گردیده است و در نتیجه، ناچار به تفکر و خوانش مجدد گردد. در این آیه، «ذَلِكْ» جانشین «عهد و پیمان» شده که مترجم به آن تصریح نموده است که این امر موجب روشنگری می‌شود؛ زیرا فاصله زیادی که ایجاد شده است، باعث می‌شود که خواننده متوجه نشود که منظور از «ذَلِكْ» چیست، اما ذکر آن چنین ابهامی را از بین برده است.

۴-۲-۲) ارجاع

منظور از ارجاع، ویژگی مخصوص پاره‌ای از کلمات است که درک و تفسیر آنها بدون رجوع به عناصر دیگر امکان‌پذیر نیست (ر.ک؛ لطفی پور ساعدی، ۱۳۸۳: ۱۱).

○ ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا﴾
(البقره/۲۸۶)؛ «پروردگارا! بار گران را بر ما بار نکن، چنان که آن را بر کسانی پیش از ما (یهود و نصاری) بار نمودی!».

گروه‌واژه «الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا» ارجاع و اشاره‌ای به قوم یهود و نصارا می‌باشد که فیض‌الاسلام در ترجمه به آن تصریح کرده است و بدین ترتیب، منظور از آن برای مخاطب مشخص شده است و در واقع، به پرسش مقدر مخاطب که منظور از «الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا» چه کسانی است، پاسخ گفته است.

○ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء/۲۲)؛ «اگر در آسمان و زمین جز خدا، خدایانی بودند، هر آینه آسمان و زمین تباه می‌شدند».

مرجع ضمیر در «الْفَسَدَتَا»، «هُمَا: آسمان و زمین» است. مترجم با ذکر مرجع، انسجام را حفظ، و تعادل را در این زمینه ایجاد کرده است و انسجامی معادل انسجام متن مبدأ صورت پذیرفته است و نیز چالش ذهنی مخاطب در تشخیص مرجع ضمیر برطرف شده است.

○ ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ﴾ (التوبه/۹۹)؛ «برخی از اعراب و بیابان‌نشینان کسی است که به خدا و روز بازپسین ایمان داشته، می‌گردد و آنچه (مال و دارایی خود) را که انفاق می‌کند و می‌بخشد، آن را وسیله نزدیکی‌های به خدا می‌گیرد و هم وسیله دعاها و درخواست‌های پیغمبر^(ص) قرار می‌دهد، آگاه باشید که آن صدقه‌ها و بخشش‌ها سبب نزدیکی ایشان به خدا خواهد شد».

ضمیر در «إِنَّهَا» به «انفاق» برمی‌گردد و چنانچه مشاهده می‌شود، مترجم ضمیر را به مرجع خود ارجاع داده که منجر به تعادل در انسجام شده است و این شیوه برای خواننده مفید خواهد بود و گسستگی در تفکر و تأملات خواننده متن ایجاد نمی‌کند.

۴-۲-۳) حذف و تقدیر

در زبان عربی، ممکن است عناصر مختلفی در شرایط گوناگون از جمله حذف شود. برخی از این حذفیات، ممکن است واجب و برخی جایز باشد؛ حذف فعل، مبتداء، خبر، مفعول، حذف عامل حال و عامل ظرف، حذف جواب شرط، حذف صفت، حذف موصوف، حذف مضاف‌إلیه و... از جمله موارد حذف در زبان عربی است. آشکار کردن و تصریح این حذفیات و مقدرات در ترجمه، برای آشکارسازی و شفافیت معنایی و روانی کلام حائز اهمیت است. حذف، یکی از ویژگی‌های بیانی قرآن است و یافتن حذفیات و انعکاس آن در ترجمه، به شفافیت معنایی کمک می‌کند. در این بخش، به ذکر نمونه‌هایی در این باب پرداخته شده که مترجم کوشیده است تا با یافتن حذفیات و ذکر آنها، ترجمه‌ای روان و قابل فهم برای مخاطب ارائه دهد.

○ ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا﴾ (الکهف / ۷۹)؛ «کشتی (که من آن را سوراخ کردم)، مال مساکین و مستمندانی بود که در دریا کار می‌کنند. پس خواستم آن را عیب‌دار و ناقص گردانم و پیش روی (یا پشت سر) شان پادشاهی (ستمکار) است که هر کشتی (بی‌عیب) را به زور و ستم می‌گیرد».

ذکر صفت موصوف برای فهم آیه در ترجمه ضروری به نظر می‌رسد تا برای خواننده مشخص گردد که پادشاه ستمکار فقط کشتی‌های بی‌عیب را سوراخ می‌کند که فیض‌الإسلام به این امر توجه داشته است و صفت را در پرانتز ذکر کرده است تا مفهوم برای خواننده شفاف گردد.

○ ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ أَوْلِيَّكَ أَكْبَرُ مِنْ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد / ۱۰)؛ «و چیست شما را که در راه خدا انفاق نمی‌کنید و نمی‌بخشید، در حالی که ارث

آسمان‌ها و زمین از آن خداست. برابر نیست از شما کسی که پیش از فتح و پیروزی انفاق کرده است و بخشیده، و کارزار کرده است و درجه و پایه آن گروه بزرگتر است از کسانی که پس از فتح (مگه) انفاق نموده، کارزار کرده‌اند، و خدا هر یک از دو دسته را (که پیش از فتح و پس از فتح انفاق کرده، کارزار نموده‌اند، پاداش) نیکویی (بهشت جاوید) وعده داده است، و خدا به آنچه بجا می‌آوردید، بیناست (و شما را بر وفق آن، جزا و سزا می‌دهد)».

مترجم با آگاهی واژه «فتح مگه» و نیز عبارت «که پیش از فتح و پس از فتح انفاق کرده، کارزار نموده‌اند، پاداش» را در پراکنش آورده است و در حالی که در متن حذف شده است و مترجم آن را برای فهم بهتر خواننده در ترجمه ظاهر کرده است و بدین ترتیب، مترجم انسجامی معادل را در متن ایجاد کرده است.

○ ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (آل عمران/۱۰۶)؛ «در روزی (رستاخیز) که روهایی سفید، و روهایی سیاه است، پس به کسانی که روسیاه هستند، گفته می‌شود آیا پس از ایمان آوردنتان کافر شدید! پس عذاب و شکنجه (دوزخ) را به عوض کافرشدنتان بچشید».

عبارت ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ مقول قول است که مترجم جمله محذوف را در ترجمه آورده است تا مقول قول بودن آن را نشان دهد و انسجام میان جملات را به خواننده نشان دهد. علاوه بر این، این نوع تصریح موجب روان‌تر شدن متن ترجمه خواهد شد و نیز تشویش خاطری برای خواننده ایجاد نمی‌شود.

۴-۲-۴) انسجام منطقی یا پیوستگی

انسجام منطقی، انسجامی است که در آن، رابطه میان جمله‌ها و جمله‌واره‌ها و گروه‌ها نه از راه واژگان و دستور، بلکه از راه استنباط منطقی و محتوایی درک می‌شود (ر.ک؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۱۴). در واقع، در فرایند پیوستگی، اطلاعات و دانش مشترک میان متکلم و مخاطب باعث ایجاد ارتباط در متن می‌باشد. پیوستگی، به تجربیات مشترک میان افراد و

بافت و موقعیت کاربرد متن بستگی دارد (ر.ک؛ شیری، ۱۳۸۲: ۱۰). در حقیقت، «هر گفته یا نوشته‌ای در جریان رساندن پیام به مخاطب، حقایقی را مسلم فرض می‌کند و در نتیجه، اشاره‌ای به آن نمی‌کند» (ر.ک؛ صلح‌جو، ۱۳۷۷: ۱۱). نویسنده مطمئن است که خواننده یا به آن اطلاعات نیاز ندارد، یا اینکه خودش آنها را دارد. این ویژگی در هر متنی با هر مخاطبی وجود دارد (ر.ک؛ همان: ۱۲)؛ چراکه هر متن در بافت موقعیتی خاصی صورت می‌گیرد و به همین دلیل، نیازی نیست که مخاطب و نویسنده در گفتمان خود به ذکر جزئیات و اطلاعات مسلمی بپردازند که برای آنها روشن و شفاف است و از این طریق، کلام دچار اطناب گردیده، فرایند ارتباط را مختل سازد. فیض‌الاسلام برای نشان دادن پیوستگی آیات و ارتباط و تناسب میان جملات و عبارات، به تصریح مطالبی پرداخته که در متن مبدأ نیامده است. در این راستا، می‌توان به آیه ۱۸۹ بقره اشاره کرد که می‌فرماید:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا

الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا: تو را از (حکمت زیاد و کم شدن) ماه‌های نو می‌پرسند بگو: هلال‌ها و ماه‌های نو تعیین وقت‌هاست برای (عبادات و معاملات) مردم، و (مخصوصاً) برای حج و (چون مشرکین هنگام احرام یعنی دو پارچه به دوش و کمر گرفتن برای حج یا عمره از در خانه و راهرو خیمه داخل و خارج نمی‌شدند و چنان‌که می‌خواستند رفت و آمد نمایند پشت دیوار خانه را سوراخ کرده و یا از پشت خیمه در درون آن می‌رفتند و بیرون می‌شدند و این کار را برّ و نیکی می‌نامیدند، خدای تعالی (پس از یادآوری حج) ایشان را از این عمل نهی نموده، می‌فرماید: برّ و نیکی این نیست که از پشت خانه‌ها درآید، ولیکن نیکویی، نیکویی کسی است که (از آنچه خدا حرام و ناروا نموده،) پرهیزد، و از درِ خانه‌ها درآید و از (مخالفت اوامر و نواهی) خدا بترسید تا رستگار شوید.﴾

ممکن است این سؤال برای مخاطب پیش آید که جمله ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ با جمله ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ چه ارتباطی دارد و ممکن است که شبهه‌ناداشتن تناسب، ناهماهنگی و پراکنده‌گویی در کلام خدا به وجود آید، فیض‌الاسلام در ترجمه خود از این آیه، ارتباط و تناسب میان جملات را با تصریح و بیان آنچه که در متن مبدأ نیامده، ایجاد کرده است و در پراکنش این

گونه آورده است. (گفته‌اند ربط و پیوستگی جمله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ با جمله ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ آن است که چون از حکمت تغییر ماه سؤال کردند، خدای تعالی ایشان را از پرسش‌هایی که در دین بی‌فایده است، منع نموده، باز داشته است، گویا فرموده: سؤال نکنید از چیزی که برای شما فائده ندارد! پرسید از آنچه سودمند است و آن این است که گمان می‌کنید رفت و آمد از پشت‌خانه‌ها بر و نیکی است، در حالی که این کار، خطا و ناشایسته می‌باشد و بر و نیکی تقوی و پرهیزکاری از ناشایسته‌هاست، و گفته‌اند: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ اشاره است به اینکه باید از کسی پرسش کرد که او از جانب خدای تعالی به حقایق امور و کارها و احکام، عالم و دانا باشد و او پیغمبر اکرم و دوازده تن اوصیای آن حضرت و نیز علما و دانشمندانی هستند که علم و دانش را از ایشان فرا گرفته‌اند، نه از کسی که علم او از روی ظن و گمان و یا قیاس و نیکو دانستن و گفتار کسانی است که از افترا به خدا و رسول او ایمن نیستند. پیغمبر فرموده: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَلَا يُؤْتِي الْمَدِينَةَ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا».

نمونه دیگری که در آن اطلاعات متن مبدأ با صراحت و وضوح بیشتر به ترجمه انتقال یافته، در سوره «ص» است، آنجا که حضرت داوود^(ع) به قضاوت پرداخته است و آنگاه بیان شده که آن حضرت^(ع) دانسته است که مورد امتحان الهی قرار گرفته است و استغفار می‌کند. اینجاست که برای مخاطب سؤال پیش می‌آید که حضرت داوود^(ع) چگونه مورد امتحان قرار گرفته است و متعاقباً چرا استغفار نموده، اما فیض الإسلام با گنجاندن اطلاعاتی که درون پرانتز آورده، به پرسش‌های مخاطب پاسخ می‌گوید و مانع از ابهام و سردرگمی او می‌گردد: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالٍ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَايِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ (ص/۲۴)؛ «داوود (با اینکه دانایتر و اعلم از همه بود، از روی عجله و شتاب، بدون اینکه بی‌بینه و دلیلی از او بخواهد و از مدعی‌علیه و از آن دیگری چیزی پرسد،) گفت: برادر تو به سبب یک می‌ش تو که به سوی میش‌های خود ببرد، ظلم و ستم کرده، است و محققاً بسیاری از شرکا و انبازان هر آینه برخی ایشان بر برخی ستم کنند، مگر آنان که (به خدا و رسول) ایمان آورده، کارهای نیکو (حقوق مردم) را حفظ و

نگهداری کرده‌اند، و ایشان اندکند. داوود دانست که ما او را (به سخنانش با آن فرشته) آزمایش نمودیم و پس از پروردگارش (برای ترک اولی و به جا نیاوردن آنچه که سزاوار است)، آمرزش درخواست نمود».

در ترجمه آیه زیر نیز مشاهده می‌شود که مترجم به تصریح اینکه چرا حضرت یونس (ع) قوم خود را با حالت خشم رها کرد و اینکه چرا ایشان خود را از ظالمین دانسته است و بدین گونه فهم و درک پیام را برای خواننده آسان کرده است:

○ ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ يَا إِلَهَ إِنَّا أَنْتَ سُبْحَانِكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء/۸۸-۸۷)؛ «و یاد آور (داستان) صاحب و همراه ماهی (یونس بن مَتَّى) را هنگامی که خشمناک (از میان قوم خود که زمان درازی آنان را به سوی ایمان آوردن و گرویدن به خدای تعالی دعوت نموده است و می‌خواند و ایشان ایمان نیاوردند و خدای تعالی آنان را به عذاب شکنجه وعده داده بود، بیرون) رفت (پیش از آنکه خدای تعالی او را به بیرون رفتن از میان قوم وی اذن و فرمان دهد) و یقین و باور داشت و دانست که (روزی را) بر او تنگ نمی‌گیریم (هر جا رود، روزیش را به او می‌رسانیم؛ خواه در میان قومش باشد یا نباشد). پس (چون از میان قوم خود بیرون رفت و به دریا رسید، سوار کشتی شد و او را در دریا انداختند و ماهی او را به شکم خود فروبرد. آنگاه) در تاریکی‌ها (تاریکی شب، تاریکی دریا و تاریکی شکم ماهی، پروردگارش را) ندا کرد و خواند به اینکه معبود و پرستیده‌شده‌ای جز تو نیست. (از هر عیب و نقص و ناشایسته‌ای) منزّه و پاک. البتّه من (برای ترک اولی و بجا نیاوردن آنچه شایسته است و آن بیرون آمدنم از میان قوم خود بی‌اذن و فرمان تو بوده)، از ستمکاران (به خود) بودم.

نمونه دیگر این نوع ایجاد ارتباط در سوره یس در این آیه است:

○ ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (یس/۲۵-۲۷)؛ «(پس چون مردم خواستند او را بکشند، ایمانش را آشکار ساخته، گفت: ای قوم) البتّه من به پروردگار

شما (که پروردگار من و پروردگار هر چیزی است)، ایمان آوردم، پس (پند و اندرز مرا) بشنوید (قبول نموده و بپذیرید، و بُتان را پیروی نمایید. پس از آن، مردم انطاکیه او را لگدکوب کردند تا آنکه در زیر پاهایشان هلاک و تباه شد. آنگاه از روی بشارت و مژده از جانب خدای تعالی به او) گفته شد: به بهشت (که برای مؤمنین و گرویدگان آماده گشته است)، در آی، آن مرد (پس از شنیدن مژده دخول و درآمدن در بهشت) گفت: ای کاش قوم و گروه من می دانستند، آنچه (ایمان آوردن و گرویدنم) را که پروردگارم به سبب آن مرا آمرزید و مرا از بزرگواران (اهل بهشت) گردانید».

ممکن است این پرسش برای مخاطب پیش آید که میان جملات این آیه (آَمَنْتُ، قِيلَ، قَالَ) چه پیوندی وجود دارد! چنان که در این ترجمه دیده می شود، مترجم با تصریح مطالبی که در آیات نیامده، تلاش نموده تا خلأهای معنایی را پُر کند و میان جملات ارتباط معنایی ایجاد نموده است. در واقع، مترجم به بیان آنچه که اطلاعات مشترک به حساب می آید، تصریح نموده است و یک نوع پیوستگی را میان عبارات پدید آورده است و این امر باعث شده که مخاطب عبارات را گسسته و بی ربط نداند و پیوستگی و انسجام میان جملات را متوجه شود.

۵- هندسه انگاره تبیین

در *لسان العرب* در معنای تبیین اینگونه آمده است: «التَّبْيِينُ: الإِيضَاحُ. وَالتَّبْيِينُ أَيْضاً: الوُضُوحُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ماده بین). راغب در *مفردات* می گوید: «وَيُقَالُ: بَيَّنْتُهُ وَابْتَنَيْتُهُ: إِذَا جَعَلْتُمْ لَهُ بَيَانًا تُكْشِفُهُ، نَحْوُ: ﴿لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل / ۴۴)، ﴿وَقَالَ: نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (ص / ۷۰)، ﴿وَإِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (الصافات / ۱۰۶)، ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ (الزخرف / ۵۲)، أَيْ: يُبَيِّنُ، ﴿وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (الزخرف / ۱۸)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ماده بین). به سخن دیگر، تبیین، آشکارسازی همراه با روشنایی بیشتر و شکافتن بیشتر معنا می باشد. گاه افزوده های فیض الإسلام در ترجمه از حد تصریح بالاتر می رود؛ یعنی از شاخصه های تصریح فراتر می رود و با تفسیر هم متفاوت است و به لحاظ حجم هم کمتر از تفسیر است و در واقع، حد وسط میان تصریح و تفسیر

است و نامی که برای این شاخصه ترجمه ایشان می‌توان نهاد تبیین است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

○ ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (الأعراف/۱۱): «به فرشتگان گفتیم (امر نموده، فرمان دادیم) به آدم سجده و فروتنی کند (او را تعظیم کرده، بزرگ شمارید)».

○ ﴿وَأْمُرِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف/۱۸۳): «و آنان را (در دنیا) مهلت و درنگ می‌دهیم (در عذاب نمودنشان عجله و شتاب نمی‌کنیم؛ زیرا همیشه در دسترس ما هستند و عجله و شتاب برای کسی است که چیزی را از دست خواهد داد) و محققاً عذاب من محکم و استوار است (و کسی نمی‌تواند از آن مانع و جلوگیری شود)».

○ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ (الأنفال/۲۰): «از خدا و فرستاده او اطاعت کرده، فرمان برید و از آن حضرت (ص) رو نگردانید (خلاف اوامر و نواهی او چیزی نگفته، کاری را انجام ندهید)، در حالی که (پند و اندرز و امر و نهی او را) می‌شنوید».

○ ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شِئْنَا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ (التوبة/۲۵): «هرآینه خدا شما را در جاهای بسیار (در جنگ بدر، اُحُد، احزاب و جز آنها) یاری کرد و در روز (جنگ) حُنین (نام جایی است بین مکه و طائف). آنگاه که بسیاری (لشکر، شوکت و توانایی) تان شما را به شکفت و خودبینی درآورد، پس بسیاری تان چیزی را از شما بی‌نیاز نساخت (سختی و بدی را از شما دور نگردانید) و (در آن هنگام)، زمین با وسعت و گشادگیش بر شما تنگ گردید (و پناهگاهی برای خود نیافتید که به آنجا پناه برید). پس روی برگردانیده (به دشمن)، پشت کردید (و در کارزار شکست خورده برگشتید)».

○ ﴿فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة/۶۷): «پس خدا هم آنان را فراموش کرد (آنان را به حال خود واگذارد و از رحمت و مهربانی‌اش بی‌بهره گردانید)».

- ﴿قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (هود/۳۳): «و شما ناتوان کننده (ی او) نیستید (نمی توانید از عذاب او بگریزید یا جلوگیری نمایید)».
- ﴿ذَلِكَ كَيْلٌ لِّسِيرٍ﴾ (یوسف/۶۵): «آن پیمانہ (نزد عزیز مصر) اندک است (و از آن مضایقه و سختگیری نخواهد نمود)».
- ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ (الأنبياء/۲۱): «آیا مشرکین که معبودین و خدایانی را از زمین (مانند سنگ، چوب، طلا، نقره و جز آنها) گرفتند، آن خدایان مردگان (ایشان) را زنده می کنند (به دنیا بازمی گردانند و از عذاب و شکنجه رهایی می دهند)؟».
- ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء/۲۷): «ایشان در گفتار بر خدا سبقت و پیشی نمی گیرند (هر چه را به آنان وحی نماید، می گویند) و به فرمان او کار می کنند (و کاری را از روی خواهش نفس و خودسری انجام نمی دهند)».
- ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه/۱۲۱): «و آدم پروردگارش را نافرمانی کرده، (امر و فرمان مستحب و نیکوی او را انجام نداده)، راه را گم کرد».

در آیات فوق، ترجمه صرف و تصریح محض افاده مقصود نمی کند؛ چراکه مخاطب در دریافت معنا دچار چالش می گردد و در واقع، برای درک معنا توقف می کند تا به تفکر پردازد که مفهوم و معنا را دریابد. بنابراین، فیض الإسلام به درک معنا از سوی خواننده یاری می رساند و توضیح هایی را اضافه می کند که فراتر از تصریح است. در واقع، ایشان معنا را بیشتر می شکافد و مفهوم را با پرتوی افزون تر از تصریح، روشن تر می سازد.

نتیجه گیری

۱- کاربرست تصریح از شاخصه های سبک شناختی فیض الإسلام به شمار می آید. او با استفاده از این تصریحات، نکات مبهم را برای مخاطب شفاف سازی می کند و بسامد این شاخصه نشانگر آن است که ایشان در ترجمه، رویکردی مخاطب محور دارد؛ چراکه بدین وسیله موجبات درک و دریافت بیشتر و بهتر معنا و مفاهیم را برای مخاطب فراهم

کرده است. خلأهای معنایی را پُر می‌کند و معنا و مفهوم را به صورت واضح بر خواننده عرضه می‌کند.

۲- وی از رهگذر تصریح، برای ابهام‌زدایی، اطلاعات فرهنگی و اجتماعی را در متن می‌گنجاند تا از ایجاد چالش ذهنی از سوی مخاطب جلوگیری گردد.

۳- وی توانسته است با تصریح در حوزه انسجام، از جمله انسجام دستوری، همچون ارجاع، جانشینی و حذف و نیز تصریح به موارد و نکاتی که به صورت تلویحی از متن فهمیده می‌شود، در متن مقصد تعادل برقرار سازد و موجبات روانتر شدن متن ترجمه و تفهیم هر چه بهتر و بیشتر آن را برای خواننده فراهم سازد و در نتیجه، تشویش خاطری برای خواننده ایجاد نشود و در تفکر و تأمل خواننده متن گسستگی ایجاد نکند.

۴- فیض الإسلام در عمل، دریچه دیگری در فن ترجمه می‌گشاید که به آن «نظریه یا انگاره تبیین» می‌توان گفت؛ دریچه‌ای با هندسه‌ای خاص. هندسه انگاره تبیین به این شکل است که مترجم گاه در ترجمه خود، افزوده‌هایی فراتر از تصریح می‌آورد که حجم آنها کمتر از تفسیر و در واقع، حدّ وسط میان تصریح و تفسیر است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. چ ۳. بیروت: دار صادر.
حاج سیدجوادی، کمال. (۱۳۷۹). *اثرا فرینان*. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. چ ۱. تهران: دوستان-ناهد.

خزاعی فر، علی. (۱۳۹۱). *ترجمه متون ادبی*. چ ۹. تهران: سمت.
_____. (۱۳۷۷). «تغییر بیان در ترجمه». *فصلنامه مترجم*. س ۷. ش ۲۷. صص ۳-۱۱.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. ط ۱. بیروت: دارالعلم.

ربّانی، هادی. (۱۳۸۳). «ساحت فیض». **فصلنامه علوم حدیث**. س ۹. ش ۳. صص ۲۰۲-۱۹۳.

شیری، علی اکبر. (۱۳۸۲). «مفهوم انسجام و انواع آن». **فصلنامه آموزش زبان و ادبیات فارسی**. س ۱۷. ش ۶۸. صص ۱۵-۹.

صلح جو، علی. (۱۳۷۷). **گفتمان و ترجمه**. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
 طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). **پرتوی از قرآن**. چ ۴. تهران: شرکت سهامی انتشار.
 فیض الإسلام، سید علی نقی. (۱۳۷۸). **ترجمه و تفسیر قرآن عظیم**. چ ۱. تهران: انتشارات فقیه.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). **تفسیر نور**. چ ۱۱. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
 قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۸۰). **مشکلات ساختاری ترجمه قرآن**. چ ۱. تبریز: مؤسسه تحقیقاتی دانشگاه تبریز.

لطفی، مهدی. (۱۳۹۰). «پیوستگی متنی سوره‌های قرآن کریم». **مطالعات قرآن وحدیث**. س ۴. ش ۲. صص ۱۵۹-۱۲۹.

لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۸۳). **درآمدی به اصول و روش ترجمه**. چ ۶. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ماندی، جرمی. (۱۳۹۱). **معرفی مطالعات ترجمه نظریه‌ها و کاربردها**. ترجمه علی بهرامی و زینب تاجیک. چ ۱. تهران: رهنما.

ناظمیان، رضا، حسام حاج مؤمن و جمشید محمد. (۱۳۹۲). «پیش‌فرض‌های بافتی و تلاش پردازش در ترجمه آیات بافت‌محور قرآن؛ دیدگاه نظریه مناسب». **فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**. س ۳. ش ۶. صص ۶۸-۴۹.

نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی کتاب الجلسان الفارسی اثر جبرائیل المخلع)

۱- علی افزلی* ۲- عطیه یوسفی**

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات ترجمه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۸)

چکیده

ترجمه آثار سعدی شیرازی به عنوان یکی از نامدارترین سخن‌سرایان ادب فارسی، بنا به جنبه‌های متعدد ساختاری و محتوایی، قابلیت تحلیل و بررسی از منظر نظریه‌های جدید فن ترجمه را دارد. آنتوان برمن در نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه خود، با هدف برجسته ساختن اهمیت دیگری و فرهنگ بیگانه در ترجمه و احترام به غرابت و بیگانگی متن اصلی، بر این اعتقاد است که مترجم باید از نظر شکل و محتوا، مقید به متن مبدأ و وفادار به آن باشد. در این جستار، ترجمه عربی جبرائیل المخلع از کتاب ارجمند «گلستان» بر اساس هفت مؤلفه از مؤلفه‌های تحریف متن از دیدگاه برمن بررسی می‌شود که عبارتند از: عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب‌کلام، تفاخر‌گرایی، تخریب شبکه‌های معنایی زیرین متن، غنازدایی کیفی و غنازدایی کمی. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علت اصلی انحراف ترجمه عربی گلستان از متن اصلی، ناآشنایی مترجم به زبان فارسی، تمایزهای مربوط به ساختار دستوری و نیز تطابق کامل نداشتن دامنه اطلاق واژه‌ها در دو زبان عربی و فارسی است که طبیعتاً ناشی از اختلاف فرهنگ، تمدن، عادات و رسوم دو قومی است که به این دو زبان سخن می‌گویند.

واژگان کلیدی: گلستان سعدی، جبرائیل المخلع، آنتوان برمن، گرایش‌های ریخت‌شکنانه.

* E-mail: ali.afzali@ut.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: yusefi@gmail.com

مقدمه

ابومحمد مصلح‌الدین بن عبدالله سعدی شیرازی (۵۸۵ یا ۶۰۶ - ۶۹۱ هـ.ق. / ۵۶۸ یا ۵۸۸ - ۶۷۱ هـ.ش.) یکی از فرزندان بلندآوازه سرزمین ادب‌پرور فارس بوده که از عصر خود تاکنون جان و دل بسیاری را شیفته شعر و ادب خود کرده است. از ادبا و مردمان هم‌عصر تا شاعر بزرگی چون حافظ شیرازی و بسیاری دیگر، از شعر و ادب وی بهره‌ها برده‌اند و نام ادبیات فارسی نیز به معدود شاعران نابغه‌ای چون سعدی، بلندآوازه شده است.

سعدی از خاندان علم و دانش بوده، چنان‌که خود می‌فرماید: «همه قبیله من، عالمان دین بودند». چون در نوجوانی پدر از دست داد، به توصیه اتابک شیراز، برای ادامه تحصیل، راهی بغداد شد و از محضر استادانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی بهره‌ها برد. پس از فراغت از تحصیل، راهی سفر شد و سالیانی چند در اقالیم غربت به سر برد. سعدی پس از چهل سال سیر آفاق و انفس، با انبانی ارزشمند از تجربه و دانش به شیراز بازگشت و دو کتاب ارجمند بوستان و گلستان را به رشته تحریر درآورد.

سعدی، گلستان را به سال ۶۵۶ هجری قمری، در فصل ربیعی که باد در سایه درختان، فرشی از گیاه و سبز گسترانیده بود، در یک دیباچه و هشت باب، تصنیف کرد؛ کتابی که متکلمان را به کار آید و مترسلان را بلاغت افزاید. این کتاب، به سبب اشتغال بر حکمت‌ها، مواظب اخلاقی و دیگر خصال انسانی، نه تنها مورد توجه اهل ادب بوده، بلکه همدم و مأنوس همه انسان‌هایی است که در زندگی، با شادکامی‌ها، تلخکامی‌ها و تنگدستی‌ها دست و پنجه نرم کرده‌اند.

زبان فاخر سعدی در گلستان، هیچ‌گاه کمال خود را به رُخ مخاطبان خود نمی‌کشد؛ همچون سالاری بلندمنزلت، در عین کمال و برتری، متواضع و خاشع است و از همین روی است که دل هر صاحب‌دلی را می‌رباید و در گوشه خاطر هر کسی، جایی برای خویش باز می‌کند.

بیان و سبک نویسندگی عالمانه و پخته سعدی که توانسته بود با تلفیقی از نثرهای ساده، مسجع و موزون و یا حتی فنی با رعایت تناسب و اعتدال، کتابی چون گلستان را گرد آورد، از دیرباز مورد توجه ادب‌دوستان سراسر دنیا، از جمله ادیبان عرب بوده است. علاوه بر آثار پژوهشی متنوعی که درباره سعدی و ادبیات او نگاشته شده است، مهم‌ترین تألیف‌های او، یعنی بوستان و گلستان هم به عربی برگردانده شده است. گلستان را اول بار، جبرائیل بن یوسف المخلع با عنوان الجلسان (۱۲۶۳ق.) و بعد از آن محمد الفراتی با نام روضة الورد (۱۳۴۰ق.) و احمد عبدالمجید البدوی با عنوان جنة الورد (۱۹۸۳م.) به عربی ترجمه کرده‌اند.

درباره احوال جبرائیل المخلع، اطلاعات چندانی در دست نیست. علت این امر بنا بر شهادت بسیاری از بزرگان ادب، مسامحه و سهل‌انگاری عرب‌ها در ثبت احوال ابنای نوع بشر بوده است. ایشان در اواخر قرن ۱۸ میلادی در دمشق متولد شد و علوم ابتدایی را در آنجا فراگرفت. سپس به اسکندریه رفت و به دلیل تبخر خود در نگارش عربی، به عنوان کاتب در دیوان خدیوی در اسکندریه مشغول به کار شد (ر.ک؛ المخلع، ۱۲۶۳ق.: ۴).

به‌مرور از کار در دیوان دلزده می‌شود و «بعد از غروب ۱۶ جمادی‌الثانی سال ۱۲۵۷ قمری» (ر.ک؛ همان: ۶)، تصمیم به یادگیری زبان ترکی می‌گیرد، اما به‌زودی درمی‌یابد که زبان ترکی بسیار سخت است و در ضمن ارتباط بسیار چشمگیری با زبان فارسی دارد. به همین دلیل، مرحله فراگیری زبان فارسی را از «ساعت دو نیمه شب دوم محرم‌الحرام سال ۱۲۵۸ ق.» آغاز می‌کند (ر.ک؛ همان: ۷). او کتاب‌های چندانی در کتابخانه اسکندریه نیافت، اما آنچه زندگی او را دگرگون ساخت و اتفاقاً در آنجا وجود داشت، کتاب گلستان سعدی بود. جبرائیل سخت تحت تأثیر سعدی و کتاب او قرار می‌گیرد و بلافاصله و با استعانت از یک استخاره، ترجمه گلستان به عربی را «روز دوشنبه ۶ رمضان سال ۱۲۵۸ قمری آغاز و در ۱۶ شوال همان سال» به پایان می‌رساند (ر.ک؛ همان: ۹).

ترجمه المخلع مورد استقبال گسترده قرار گرفت و بسیاری از علمای فارس و عرب بر آن تقریض نوشتند؛ از آن جمله می‌توان به تقریض چهار فارسی‌زبان، با عنوان «تقریض حضرات اولاد شاه‌العجم و من انضمّ إلى جانبهم وانسجم»، با نام‌های: شاهزاده سیف‌الدوله

شیرازی، شاهزاده شجاع‌الدوله شیرازی، عبدالغفار و احمد حسینی اشاره کرد که چنین نگاشته‌اند: «{جبرائیل المخَّلَع} با وجود قَلت سنّ و نداشتن اطلاع کافی از قواعد علم فُرس، به قوت طبع و نیروی ذوق، عبارات و مضامین گلستان را نظماً و نثراً بسیار خوب و در نهایت مرغوب نقل و تحویل به لسان عرب نمود و از روی سلیقه و فهم، نکات را مطابق و لطائف را موافق با اصل اقتفا کرده است و معانی و مقاصد را به شیرینی و به‌رنگینی از پارسی به تازی آورده است» (همان: ۱۶۵).

کتاب ترجمه عربی جبرائیل بن یوسف المخَّلَع با نام کامل «کتاب ترجمه الجلستان الفارسی العبارة، المشیر إلى محاسن الآداب بألطف إشارة، تعریب الأریب الأملعی، والأدیب اللوذعی، الخواجا جبرائیل بن یوسف الشَّهیر بالمخَّلَع»، در سال ۱۲۶۳ هجری قمری برای اولین بار با نظارت حسین افندی و تصحیح محمد بن اسماعیل شهاب‌الدین در چاپخانه بولاق قاهره به زیور طبع آراسته گشت (ر.ک؛ همان: ۱۸۲).

نگارندگان، تصویر الکترونیکی این نسخه را از کتابخانه دانشگاه پرینستون آمریکا، با شماره ثبت 2474، RECAP341، b95، به دست آورده‌اند.

این ترجمه در سال ۱۲۶۷ هجری قمری، در ایران و در مطبعة الشیرازیة نیز به چاپ رسید که این نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است.

ترجمه المخَّلَع را می‌توان به طور کلی به چهار بخش تقسیم کرد:

بخش اول، از صفحه اول تا ۱۵ و مقدمه خود مترجم است که اندکی درباره زندگی خویش، آشنایی با زبان فارسی و کتاب گلستان سعدی، شیوه ترجمه‌اش و زندگی و آثار سعدی سخن به میان می‌آورد. در این بخش او اذعان می‌دارد که ترجمه را بر اساس اصل کتاب گلستان و بدون هیچ تغییری که معنای آن را زیاد یا کم سازد، انجام داده است و به بنیان‌های فکری سعدی و کُنه مفاهیمی که در گلستان آورده، التزام داشته است و تنها در جاهایی تغییراتی بسیار اندک رخ داده که به سبب توافق نداشتن دو زبان فارسی و عربی، گریزی از آن وجود نداشته است (ر.ک؛ همان: ۹-۱۰).

بخش دوم، از صفحه ۱۵ تا صفحه ۱۶۱، ترجمه کتاب گلستان سعدی است.

بخش سوم، از صفحه ۱۶۱ تا صفحه ۱۶۶ شامل تقریض‌هایی در مدح ترجمه المخّلع از گلستان است.

بخش چهارم، از صفحه ۱۶۶ تا صفحه ۱۸۲ شامل اشعار عربی سعدی شیرازی است که المخّلع با عنوان دیوان‌العربی آنها را گردآوری نموده است.

ترجمه المخّلع، اولین ترجمه عربی از گلستان سعدی است. کاشف افندی استاد و مشوق جبرائیل بن یوسف در ترجمه این اثر، در تقریضی که در انتهای این ترجمه نوشته است، بر این مطلب صحّت می‌گذارد: «فرزند صالح ما، جبرائیل المخّلع، اولین کسی است که از گل‌های این گلستان برمی‌چیند» (همان: ۱۶۳) و چون «گلستان سعدی، مرواریدی است ناگشوده، فارسی‌الأصل و ترجمه ناشده از قبل»، پس «همت بهرامی و نفس والا باعث شد که او {جبرائیل بن یوسف} اولین مترجم گلستان سعدی در مصر باشد» (همان: ۱۶۴).

۱- روش پژوهش و پرسش‌های آن

این پژوهش، کتاب الجلسان جبرائیل المخّلع را از منظر هفت مورد از مؤلفه‌های نظریه آنتوان برمن (عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب‌کلام، تفاخرگرایی، تخریب شبکه‌های معنایی مستتر در متن، غنایی‌زدایی کیفی و غنایی‌زدایی کمی) که هم اهمیت بیشتر و هم قابلیت انطباق بهتر بر این ترجمه را دارند، بررسی می‌کند. نگارندگان سعی دارند با پرهیز از تکرار مکررات در باب زندگی یا ادبیات سعدی، به روش تحلیلی-توصیفی و با بهره گرفتن از مهم‌ترین شرح‌های گلستان سعدی (سودی بسنوی، محمد خزائلی، خلیل خطیب رهبر و غلامحسین یوسفی که مُتّصف به دقت والای علمی هستند)، به استقرای تام و بررسی کامل ترجمه عربی گلستان سعدی پردازند تا بتوانند از این رهگذر برای دو سؤال مهم زیر پاسخی درخور بیابند:

۱- میزان وفاداری جبرائیل المخّلع به متن گلستان سعدی به چه میزان است؟

۲- مؤلفه‌های نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن تا چه اندازه در ترجمه جبرائیل المخّلع نمود پیدا کرده است؟

۲- پیشینه پژوهش

مطالعات و پژوهش‌های صورت گرفته به زبان فارسی درباره ترجمه‌های عربی گلستان و نیز نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن بر دو دسته هستند:

دسته اول شامل پژوهش‌هایی است که به نقد و بررسی ترجمه عربی محمد الفراتی از گلستان سعدی پرداخته‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به مقالات سیدان (۱۳۸۸)، موسوی (۱۳۸۱) و مسگرنژاد (۱۳۷۵) اشاره کرد.

دسته دوم شامل پژوهش‌هایی است که یا به معرفی بنیان‌های تئوری نظریه آنتوان برمن پرداخته‌اند؛ مانند مقالات: احمدی (۱۳۹۲)، زنده‌بودی (۱۳۹۰) و مهدی پرور (۱۳۸۹)؛ و یا به تطبیق این نظریه بر ترجمه برخی آثار ادبی اقدام نموده‌اند. مقالات دلشاد و همکاران (۱۳۹۴)، صمیمی (۱۳۹۱) و کریمیان (۱۳۹۰) از این جمله است.

اما در حوزه مطالعات ادب عربی، برخی پژوهشگران به ادب سعدی توجه داشته‌اند که می‌توان به پژوهش‌های حسین علی محفوظ (۱۹۶۳ م.) و (۱۳۷۹)، أمل ابراهیم (۱۹۹۸ م.) و نیز پژوهش نقادانه احسان عباس (۱۳۷۲) که در مقدمه کتاب ترجمه اشعار عربی سعدی اثر جعفر مؤید شیرازی آمده است، اشاره کرد.

با وجود این، تحقیق‌ها و جستجوهای بسیار طولانی نگارندگان در منابع کتابخانه‌ای، الکترونیکی و اینترنتی نشان داد که درباره کتاب *الجلستان* جبرائیل المخّلع، تاکنون هیچ گونه پژوهش مستقلی به زبان‌های عربی و فارسی - خواه در حوزه معرفی و بررسی خود اثر و یا در باب نقد ترجمه آن - به عمل نیامده است.

۳- آنتوان برمن و نظریه او درباره نقد ترجمه

آنتوان برمن (Antoine Berman / ۱۹۴۲-۱۹۹۱)، مترجم، نظریه‌پرداز، فیلسوف و تاریخ‌نگار علم ترجمه است. وی متأثر از فلسفه رمانتیک آلمانی‌ها و کسانی چون والتر

بنیامین و هانری مشونیک، گونه دیگری از نقد ترجمه را پیش می‌کشد. نقد ترجمه، آن گونه که برمن ارائه می‌دهد، حاصل خوانش و تفکر، و بسیار نزدیک به نقد ادبی است. محور دیدگاه ترجمه‌شناختی برمن، احترام به متن بیگانه و دیگری است و از این نظر با ارائه نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه» (*Endances déformantes*)، دیدگاه‌های قوم‌گرایانه و معطوف به زبان مقصد در کار ترجمه را مورد انتقاد و سنجش قرار می‌دهد. وی هر گونه تغییر در سبک نویسنده، ساختار زبان، اطناب کلام و یا حتی تغییر در نقطه‌گذاری و پاراگراف‌بندی را از جمله عوامل تحریف متن برمی‌شمارد. این سیستم از سیزده مؤلفه تشکیل شده است که عبارتند از: عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب کلام، غنایی‌زدایی کیفی، غنایی‌زدایی کمی، تفساخرگرایی، همگون‌سازی متن، تخریب ضرباهنگ، تخریب شبکه‌های معنایی مستتر در متن، تخریب یا بومی‌سازی شبکه‌های زبانی زبان‌های محلی، تخریب سیستم زبانی، تخریب اصطلاحات (ر.ک؛ احمدی، ۱۳۹۲: ۱).

آنتوان برمن با مطرح کردن مبحث اخلاق در ترجمه، در واقع، به تعریف هدف از ترجمه می‌پردازد. به باور او، ترجمه نوشتن و منتقل کردن است. اما این نگارش و انتقال، تنها در سایه هدف اخلاقی حاکم بر ترجمه که همانا قول دیگری به عنوان دیگری است، معنا می‌یابد.

۴- نقد و بررسی

در این بخش از مقاله، ضمن معرفی هر یک از مؤلفه‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن، برای بررسی انطباق داشتن یا نداشتن این موارد با ترجمه عربی گلستان اثر المخّلع، نمونه‌هایی را می‌آوریم.

۴-۱) عقلایی‌سازی (*La Rationalization*)

عقلایی‌سازی به ایجاد تغییر در ساختار نحوی و شیوه علامت‌گذاری متن مبدأ مربوط می‌شود. در این صورت، مترجم با توجه به نظم گفتمان مقصد، جملات و زنجیره جملات را بازتولید و مرتب می‌کند و به نظم درمی‌آورد. برمن معتقد است که نشر از قبیل رمان،

رساله و... به دلیل برخورداری از تکرار، تعدد جملات موصولی و معترضه، جملات بلند و جملات بدون فعل، ساختاری شاخه‌شاخه دارد و مترجم با عقلایی‌سازی، این ساختار شاخه‌شاخه را به ساختار خطی تبدیل می‌کند؛ به عنوان مثال، مترجم برای جملاتی که در متن مبدأ بدون فعل‌اند، فعل می‌آورد. جملات بلند را کوتاه می‌کند و به اصطلاح، جملات را می‌شکند و یا جملات معترضه را جابجا و یا اضافه و کم می‌کند. در حقیقت، برمن فرایند عقلایی‌سازی را تحریفی در متن اصلی قلمداد و آن را رد می‌کند (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۳).

(الف)

«در این امید به سر شد دریغ عمر عزیز، که آنچه در دلم است از درم فراز آید»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۲).

«الْعُمْرُ بِالْأَمَالِ زَادَ خَسَارَهُ حَيْثُ أَلْدَى فِي الْقَلْبِ فَارِقُ خَاطِرِي»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۴۲).

ابتدا باید اشاره کرد که عقلایی‌سازی زمانی نادرست خواهد بود که به متن اصلی آسیب بزند؛ به عنوان مثال در مصراع اول، کلمه «دریغ» طبق گفته دکتر خطیب رهبر، از اصوات است و در بیان تأسف به کار می‌رود (ر.ک؛ سعدی، ۱۳۷۹: ۷۶) که مترجم از آن به عنوان جمله معترضه‌ای که بار معنایی و عاطفی خاصی هم به جمله می‌بخشد، استفاده نمی‌کند. لذا بار اندوهی که شاعر به سبب سپری شدن عمرش، با آوردن این واژه نشان می‌دهد، در ترجمه دیده نمی‌شود و این خود از عوامل بی‌وفایی به متن و ایجاد شکاف میان متن اصلی و ترجمه به شمار می‌رود.

□ ترجمه پیشنهادی: «وَاحْسَرَتَا أَنْقَضِيَ الْعُمْرُ الْعَزِيزُ بِأَمَلٍ».

(ب)

«صلح با دشمن اگر خواهی، هر گاه که تو را، در قفا عیب کند، در نظرش تحسین کن»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۵).

«إِنْ شِئْتَ تُصْلِحْ مِنْ عَدُوِّكَ قَلْبَهُ أَحْسِنُ لِمَنْ يَغْتَابُ فِيكَ مَتَى حَضَرَ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۵۷).

ساختار نحوی، یکی از مواردی است که معمولاً مترجمان آن را رعایت نمی‌کنند و متناسب با مؤلفه عقلایی سازی آن را تغییر می‌دهند؛ مانند ترجمه موصوف و صفت، مقلوب یا مضاف و مضاف‌إلیه (ر.ک؛ دلشاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۹). در این مثال، جبرائیل المخلع نوعی منطقی سازی به کار برده است. وی ساختار مصراع دوم را به صورت مجهول ترجمه کرده، در حالی که سعدی مستقیماً به فاعل (دشمن) اشاره می‌کند و از سوی دیگر، به جابه‌جایی عبارات مصراع دوم پرداخته است. سعدی ابتدا اشاره دارد به اینکه «در صورتی که دشمن پشت سرت عیب را گفت، تو در برابر خودش او را تحسین کن»، ولی مترجم آن را جابه‌جا کرده است و ابتدا نیکی کردن، سپس غیبت کردن را ذکر می‌کند.

□ ترجمه پیشنهادی: «إِنْ اسْتَغَابَكَ فَأَحْسِنْ إِلَيْهِ وَقْتَ حُضُورِهِ».

(ج)

«به نان خشک قناعت کنیم و جامه دلق که بار منت خود به که بار منت خلق»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).

«فَعَنَّتْ بَعْشِي فِي الْمَشَقَّةِ رَاضِيَاً فَمَا مَنَّ الْأَعْنَاقِ خَيْراً مِنَ الْمِحْنِ»
(المخلع، ۱۲۶۷: ۹۸).

در این بیت، سعدی با آوردن عبارت‌های «نان خشک» و «جامه دلق» اشاره به سختی‌های زندگی دارد که مترجم این دو عبارت را فقط با آوردن واژه «المشقة» خلاصه کرده است. بنابراین، در اینجا فرایند عقلایی سازی و ارائه ساختار جدید ضرورتی ندارد و مترجم باید کلام را به همان صورت اصلی به کار ببرد که چه‌بسا بار معنایی خاصی در کاربرد این دو عبارت وجود داشته که سعدی با آوردن آن خواسته به فقر، سختی و همه تنگناهای زندگی اشاره کند، ولی در ترجمه، این بار معنایی از بین رفته است.

□ ترجمه پیشنهادی: «فَنَعْتُ بِعَيْشِي قِشْرَةَ الْخُبْزِ وَ خِرْقَةً».

۲-۴) شفاف‌سازی (la Clarification)

شفاف‌سازی، به نوعی به فرآیند عقلایی‌سازی مربوط می‌شود، با این تفاوت که عقلایی‌سازی در سطح ساختار نحوی جملات صورت می‌گیرد، اما شفاف‌سازی مربوط به روشن‌گری در سطح معنایی است. طبق این نظر، مطلبی که در متن اصلی به صورت «تعریف نشده» مطرح شده است، در متن مقصد به صورت «تعریف شده» درمی‌آید؛ یعنی مترجم با افزودن کلمه یا کلماتی به متن، دست به روشن ساختن متن می‌زند. البته شایان ذکر است که برمن خود بر وابستگی عمل ترجمه به شفاف‌سازی صحه می‌گذارد، اما مخالفت برمن از طرفی به فروکاستن «چندمعنایی» (Polysémie) به «تک‌معنایی» (Monosémie) و شرح و توضیح مواردی مربوط می‌شود که در متن اصلی نمی‌خواسته روشن باشد و از طرف دیگر، به حشو و افزودن واحدهای معنایی که به اطناب کلام (مورد بعدی تحریف از نظر وی) منجر می‌شود (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۳).

(الف)

«دوستان را گو که نصیحتم مکنید
که مرا چشم بر ارادت اوست»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۷۲).

«أَخِلَّائِي كُفُّوا عَن نَّصِيحَةِ وَالِيهِ
بِرَغْبَةِ مَنْ يَهْوَى تَعَلُّقَ نَاطِرِهِ»
(المخَّلَع، ۱۲۶۷ق: ۱۲۹).

مسئلاً شفاف‌سازی و ترجمه دو جزء لاینفک هستند، تا حدی که هر عمل ترجمه‌ای، قابل شرح است. اما در مفهوم منفی، توضیح به منظور شفاف‌سازی، آنچه را که نیست و نمی‌خواهد در متن اصلی باشد، هدف قرار می‌دهد (ر.ک؛ عشقی، ۱۳۹۰: ۶۱). هر چند المخَّلَع تلاش کرده تا جای امکان، منظور نویسنده را انتقال دهد، ولی این امر باعث شفاف‌سازی و گاهی اطناب در ترجمه می‌شود که از عوامل انحراف متن محسوب می‌شود و در نتیجه، از تأثیر متن می‌کاهد. در این بیت، سعدی به روشنی خود را با صفات عاشق و

سرگردان معرفی نکرده، ولی مترجم با کاربرد واژه «واله» که به معنای «عاشق و شیفته» است، آشکارسازی را به کار می‌برد. همچنین، از دیگر ساخت‌های ریخت‌شکناهی که در اینجا وجود دارد، عقلایی سازی است که مترجم با تغییر خطاب غیرمستقیم به مستقیم (دوستان را گو که نصیحتم کنید = أَخْلَائِي كُفُّوا عَنْ نَصِيحَةِ وَالِهِ: دوستان از نصیحت انسان عاشق دست بردارید)، ساختار نحوی آن را تغییر داده است.

□ ترجمه پیشنهادی: «أَخْبِرْ أَصْدِقَائِي أَنْ يَكْفُؤا عَنْ نَصِيحَتِي».

(ب)

«به دست آوردن دنیا هنر نیست یکی را گر توانی دل به دست آر»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۱۸).

«أَلَا إِنَّ مَنْ حَازَ الْقُلُوبَ هُوَ الْفَتَى وَ جَمْعُكَ لِلدُّنْيَا فَلَيْسَ بِعِرْقَانِ»
(المخلع، ۱۲۶۷م: ۱۶۲).

اجرای این مؤلفه در متون مختلف با یکدیگر متفاوت است؛ به عنوان مثال، در متون ادبی، مترجم تمایل به ابهام‌گویی دارد تا از این طریق، ذهن خواننده را درگیر سازد. لذا مترجم باید به این نکته توجه کند و از شفاف‌سازی پرهیزد، ولی در متون دینی و تاریخی، شفاف‌سازی تا حدودی ضروری است. در این بیت، ضمن اینکه مترجم، ترجمه مصراع‌ها را جابه‌جا کرده، یک مورد شفاف‌سازی هم در آن دیده می‌شود. تقارن این مصراع به این صورت است: (یکی را گر توانی دل به دست آر = أَلَا إِنَّ مَنْ حَازَ الْقُلُوبَ هُوَ الْفَتَى: بدان که آن کسی جوانمرد است که بتواند قلبی را به دست آورد). در مصراع دوم، مترجم از تعبیر «الفتی» استفاده نموده که در بیت اصلی به آن اشاره‌ای نشده است و دچار حشو و اطناب در کلام شده است.

□ ترجمه پیشنهادی:

«وَجَمْعُكَ لِلدُّنْيَا فَلَيْسَ فَد لَوْ تَسْتَطِيعُ فَعَلَيْكَ بِإِحْرَازِ الْقُلُوبِ»

۳-۴) اطناب کلام (l'Allongement)

همانند تمام مترجمان و نظریه‌پردازان، برمن نیز بر این نکته واقف است که هر ترجمه‌ای از متن اصلی خود طولانی‌تر است. او این اطناب کلام را حاصل دو فرایند عقلایی‌سازی و شفاف‌سازی می‌داند. نیز معتقد است که مترجم ایده «فشرده» متن مبدأ را باز می‌کند و این کار را «تهی‌شدگی» می‌نامد که تأثیری در غنا بخشیدن به جان کلام ندارد. از این روی، بر آن جمله معروف خود که «افزوده هیچ نمی‌افزاید: **l'ajout n'ajoute rien**» تأکید می‌کند و افزوده را صرفاً در راستای انباشته کردن حجم متن، و بی‌ثمر می‌داند. به اعتقاد برمن، اطناب کلام پایه‌زبان‌شناختی ندارد و گرایش لاینفک از ترجمه شده است (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۳-۴).

(الف)

«شب را به بوستان با یکی از دوستان اتفاق مینیت افتاد؛ موضعی خوش و خرم و درختان درهم. گفתי که خردۀ مینا بر خاکش ریخته و عقده‌ثریا از تاکش درآویخته» (سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۷).

«فَلَمَّا هَجَمَ اللَّيْلُ بَرْنُوجَهُ وَرَسَمَ عَلَى مَلِكِ النَّهَارِ الرُّومِي بِخُرُوجِهِ، اَلتَّجَانَا مِنْهُ اِلَى اَلْمَيْتِ بُسْتَانَ اَحَدِ اَلْاَصْحَابِ، وَكَانَ ذَلِكَ اَلْمَوْضِعُ مِنْ حُسْنِ السَّمْتِ فِي خِطَّةِ اَلْاِعْجَابِ، سَمَاءَ اَشْجَارِهِ مِزْهَرَةً عَلَى اَرْضِهَا وَاغْصَانُهَا مُلْتَفَّةُ السَّاقِ بِبَعْضِهَا، يُحْيِلُ لِلنَّاطِرِينَ بِمَا فِي تَدْيِجِهَا مِنَ اَلْبِدَاعَةِ، اِنْ اَرْضُهَا مُرْصَعَةٌ بِمَا نَفَّسَ فِي دَائِرَةِ فَلَكِ السَّاعَةِ، وَ اِنْ تَاجَهَا مُكَلَّلٌ بِعَقْدِ الثَّرِيَا، وَ اِنْ زَلَاكُهَا الصَّافِي رُوْحُ الشَّهْدِ اَوْ رَاحِ اَلْحَمِيَا» (المخلع، ۱۲۶۷ م.: ۲۵-۲۶).

مترجم یک عبارت کوتاه را با استفاده از جملات وصفی بسط داده، به گونه‌ای که از عبارت اصلی فاصله گرفته است. عبارت‌های «اَلتَّجَانَا مِنْهُ اِلَى اَلْمَيْتِ بُسْتَانَ اَحَدِ اَلْاَصْحَابِ، وَكَانَ ذَلِكَ اَلْمَوْضِعُ مِنْ حُسْنِ السَّمْتِ فِي خِطَّةِ اَلْاِعْجَابِ، سَمَاءَ اَشْجَارِهِ مِزْهَرَةً عَلَى اَرْضِهَا وَاغْصَانُهَا مُلْتَفَّةُ السَّاقِ بِبَعْضِهَا، يُحْيِلُ لِلنَّاطِرِينَ بِمَا فِي تَدْيِجِهَا مِنَ اَلْبِدَاعَةِ، اِنْ اَرْضُهَا مُرْصَعَةٌ بِمَا نَفَّسَ فِي دَائِرَةِ فَلَكِ السَّاعَةِ، وَ اِنْ تَاجَهَا مُكَلَّلٌ بِعَقْدِ الثَّرِيَا»، مفهوم کلام سعدی را می‌رساند و عبارت‌های دیگری که مترجم به کار برده است، اضافی است. بیشتر اطناب‌هایی که المخلع

در کلام خود به کار برده، مربوط به نثر می شود که حاصل کاربرد جملات وصفی است. هر چند مترجمان معمولاً گرایش به تفسیر بیشتر از زبان مبدأ دارند، ولی باید توجه داشت این امر باعث تحریف متن اصلی نشود؛ چرا که مترجم با این اطناب از تأثیر بلاغت ایجاز گونه کلام کاسته است.

ب) «آنگاه مرا گفت از آنجا که همت درویشان است و صدق معاملات ایشان، خاطری همراه ما کن که از دشمن سخت، اندیشناکم» (سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۳).

«وَبَعْدَ ذَلِكَ اِلْتَفَتَ بِوَجْهِهِ اِلَيَّ وَدَنَا مُقْبِلًا عَلَيَّ وَقَالَ مِنْ هَذَا الْمَقَامِ الَّذِي هُوَ
هَمَّتَ الدَّرَاوِشُ الْكِرَامُ وَصَدَقَ مُعَامَلَتُهُمْ مَعَ الْمَلِكِ الْعَلَامِ وَجَهَ الْخَاطِرِ بِمُرَافِقَتِي
فَاِنِّي مُتَّفَكِّرٌ مِنَ الْعَدُوِّ الصَّعْبِ فِي مُضَايِقَتِي» (المخلع، ۱۲۶۷ق: ۴۲).

در این بیت، منظور از «اندیشناکم»، یعنی در هراس و نگرانی هستم و مترجم در برگردان این بیت، «اندیشناکم» را با افزودن عبارت «اِنِّي مُتَّفَكِّرٌ مِنَ الْعَدُوِّ الصَّعْبِ فِي مُضَايِقَتِي» آورده است و عبارت «فِي مُضَايِقَتِي» اضافه شده است. روشن است که سعدی از ایجاز کلام برای تأثیر گذاری بیشتر آن بهره می برد، ولی گاهی کاربردهایی در ترجمه دیده می شود که از بلاغت کلام کاسته است.

□ ترجمه پیشنهادی: «اِنِّي مُتَوَكِّرٌ مِنَ الْعَدُوِّ الصَّعْبِ».

ج)

«ز دیدنت نتوانم که دیده در بندم و گر مقابله بینم که تیر می آید»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۷۴).

«وَكَيْفَ يَغُضُّ الطَّرْفَ عَنْكَ وَكَلِمَةً لِي النَّبْلُ مِنْ جَفْنَيْكَ تَرَشِقُ فِي صَدْرِي»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۱۳۱).

در این بیت، مترجم عبارت «تَرَشِقُ فِي صَدْرِي» را بدون هیچ گونه اشاره ای به این محتوا در بیت سعدی، به متن افزوده است. این قبیل اضافات، تنها حجم خام متن را می افزاید، بی آنکه بار معنایی و گفتاری به متن ببخشد. یکی دیگر از مؤلفه های

ساختار شکنی که در این بیت می‌توان به آن اشاره کرد، شفاف‌سازی است. سعدی با بیان «وگر مقابله بینم که تیر می‌آید»، روشن نمی‌کند که مقصود از «تیر»، معنای استعاری آن (تیر نگاه معشوق) است یا معنای حقیقی (تیری که از خارج به انسان برخورد می‌کند). معنای این بیت چنین می‌تواند باشد: «من توان چشم فرو بستن از نگاه به تو را ندارم، حتی اگر تیری چشمم را نشانه گرفته باشد!». ولی مترجم خود به تفسیر آن پرداخته است و مصراع دوم را تیر نگاه معشوق که قلبش را نشانه می‌گیرد، ترجمه کرده است.

□ ترجمه پیشنهادی:

«لَمْ أَغْدُ اسْتَطِعْ أَنْ أَعْضَّ الطَّرْفَ عَنْكَ وَلَوْ تَقَدَّمْ لِي نَيْلٌ مِنْ أَمَامِي».

۴-۴) تفاخر گرایی (l'Ennoblement)

برمن این گرایش را گرایشی «افلاطونی» می‌خواند و آن را نتیجه کار مترجمانی می‌داند که متن مقصد را از لحاظ فرم و شکل، زیباتر از متن اصلی درمی‌آوردند. وی معتقد است این گرایش مربوط به حس زیبایی‌شناختی افرادی می‌شود که معتقدند هر گفتمانی باید گفتمانی زیبا باشد. برمن تفاخر گرایی را در نظم، «شاعرانه کردن» (Poétisation) و در حوزه نثر، «بلیغ کردن» (Rhétorisation) می‌خواند و آن را شامل «تولید جملات فاخر با بهره گرفتن از متن اصلی، به عنوان ماده اولیه» تعریف می‌کند. در واقع، برمن کار این مترجمان را بر هم زدن سبک و فرم متن اصلی می‌داند که بدون در نظر داشتن چند و چون متن اصلی، صرفاً برای خوانا، برجسته و فاخر بودن متن مقصد - آن هم به بهانه انتقال بهتر معنا - به متن اصلی توجهی نکرده است و دست به بازنویسی و تمرین سبکی از متن اصلی می‌زنند (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۴).

(الف)

«بیندیش و آنگه برآور نفس وز آن پیش بس کن که گویند بس»

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۰).

«وَأَسْتَثْمَنَ الدَّرَّةَ قَبْلَ الصَّدْفِ وَاسْتَكَيْفَ طَبْعًا أَوْ تَجَدُّ قَوْلُ أَكْتَفَى»
(المخلع، ۱۲۶۷م: ۲۹).

در این بیت، منظور از «برآور نفس» بر اساس شروع مختلف، از جمله خطیب رهبر (ر.ک؛ سعدی شیرازی، ۱۳۷۹: ۳۸) و غلامحسین یوسفی (ر.ک؛ همان، ۱۳۹۲: ۲۲۸)، به معنای سخن گفتن است، ولی مترجم از عبارت کنایی (وَأَسْتَثْمَنَ الدَّرَّةَ قَبْلَ الصَّدْفِ) استفاده کرده که هرچند قصد تفاخرگرایی را داشته، اما ذهن خواننده را از محتوای ساختار اصلی دور می‌کند. کنایی بودن ترجمه المخلع با متن اصلی همسو است، ولی در معادل‌یابی واژگان، به آراسته‌سازی روی آورده، کلام خود را شاعرانه بیان داشته است.

(ب)

«گر گرفتارم کنی، مستوجیم و ر بیخشی، عفو بهتر که انتقام»
(همان، ۱۳۷۳: ۱۸۸).

«مِنْكَ الْعُقُوبَةُ عَدْلٌ فِي جَنَائِنَا وَمِنَّهُ الْعَفْوُ أَعْلَى فِي صِفَاتِ عَلِيٍّ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۱۴۷).

در این نمونه، سعدی به برتری عفو در برابر انتقام اشاره دارد، ولی مترجم در اینجا گرفتار آراسته‌سازی شده است و مصراع دوم را بدین صورت ترجمه کرده است: «مِنَّهُ الْعَفْوُ أَعْلَى فِي صِفَاتِ عَلِيٍّ»: در میان همه صفات پسندیده، گذشت و بخشش از همه برتر است. از این رو، شاید بتوان گفت که مترجم برای رعایت واج‌آرایی «ع»، گرفتار این ساختار شکنی شده است.

□ ترجمه پیشنهادی: «وَالْعَفْوُ أَفْضَلُ مِنَ الْأَخْذِ بِالنَّارِ».

(ج) «گیله کردم پیش یکی از مشایخ که فلان به فساد من گواهی داده. گفت: به صلاحش خجل کن». (سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۹۳).

«قُلْتُ لِأَحَدِ الْمَشَايخِ أَنْ فَلَانًا شَهِدَ فِي حَقِّي بِالْفَسَادِ، فَقَالَ أَخْجَلُهُ بِالصَّلَاحِ عَلَي رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ» (المخلع، ۱۲۶۷ق: ۸۲).

در عبارت پایانی ترجمه، مترجم برای زیبایی‌سازی، عبارت «عَلَي رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ» را برای ایجاد موسیقی در کلام به کار برده است، در حالی که با متن اصلی همخوانی ندارد و نوعی تحریف متن به شمار می‌رود.

۵-۴) تخریب شبکه‌های معنایی مستتر در متن (destruction des réseaux (signifiants sous-jacent

به اعتقاد برمن، «هر اثری دارای متنی مستتر» است که در آن، دال‌هایی برگزیده می‌شوند که بار معنایی خود را به هم قرض می‌دهند و در ارتباط با هم، زنجیره‌ای پیوسته را تشکیل می‌دهند که خواننده را به مفهومی خاص هدایت می‌کند. به اعتقاد وی، ترجمه‌ای که نتواند این شبکه و زنجیره را منتقل کند، متن اصلی را تحریف کرده است (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۶).

(الف)

«بنی آدم سرشت از خاک دارد اگر خاکی نباشد، آدمی نیست»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۰۵).

«وَأَدَمُ مِنْ تُرَابٍ أَصْلُ خَلْقَتِهِ مَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تُرَابٍ فَهُوَ مِنْ جَانٍ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۹۴).

غلامحسین یوسفی در شرح گلستان، معنای بیت را به این صورت آورده است: «فرزندان آدم از خاک سرشته (و آفریده) شده‌اند، اگر فروتن نباشند، آدمی زاده به شمار نمی‌آیند. خاکی: منسوب به خاک؛ مجازاً فروتن» (سعدی شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۷۲). خزانلی نیز در شرح این عبارت چنین آورده است:

«آدمی، منسوب به خاک است (= خاکی است) و هر که خاکی (= متواضع) نباشد، آدمی نیست. در مقدمه اول، خاکی به معنی حقیقی و در مقدمه دوم، خاکی به معنی مجازی خود آمده است، ولی چون قیاسات ادبی، قیاسات خطابی است، از جهت اقناع و ایجاد هیجان در مخاطبان، مفید است. به علاوه، مراد از آدمی در اینجا، انسان کامل است» (خزائلی، ۱۳۶۸: ۴۰۸).

در واقع، سعدی قصد دارد تواضع و فروتنی انسان را نشان دهد، ولی از بیان مستقیم استفاده نمی کند، بلکه از واژگانی بهره می جوید که این مفهوم را القاء کنند؛ به عبارتی، کلماتی چون «بنی آدم»، «سرشت»، «خاک» و «خاکی» به صورت غیرمستقیم، مضمون تواضع را می رسانند، ولی مترجم با نادیده گرفتن این شبکه و فضا سازی، آن را ترجمه کرده است و هرگز مفهوم تواضع را در مصراع دوم، نتوانسته به درستی در ترجمه خود القاء نماید.

□ ترجمه پیشنهادی: «مَنْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَاضِعًا، فَهُوَ لَيْسَ إِنْسَانًا».

۶-۴) غنازدایی کیفی (l'appauvrissement qualitative)

بنا بر عقیده برمن، این نوع تحریف، جایگزین کردن کلمات، اصطلاحات و پیچ و خم جملات با کلمات و اصطلاحاتی است که از لحاظ غنای معنایی، آوایی و طنین کلمات، در سطح واژه مبدأ نیستند.

تحریفی که برمن از آن سخن می گوید، شاید یکی از سخت ترین مسائل موجود در عمل ترجمه و یکی از دشوارترین کارهای هر مترجم باشد. هر زبانی با توجه به ساختار و کلمات و آواهای موجود در آن، کلمات و بازی های کلامی ویژه ای با بار معنایی و تصویرسازی خاص خود دارد و برگرداندن آنها غالباً بسیار دشوار است. شاید گاهی بتوان با شباهت های آوایی آنها مانور داد، اما همواره چنین شانس وجود ندارد (ر.ک؛ مهدی پور، ۱۳۸۹: ۴).

(الف)

«گرت از دست برآید، دهنی شیرین کن
مردی آن نیست که مشتی بزنی بر دهنی»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۰۵).

«إِنْ كُنْتَ شَهْمًا فَحَلِّ بِالْكَلامِ فَمَّا فَمَا الشُّجَاعَةُ صَدَمُ الْفَمِ بِالْحَجَرِ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۹۴).

در این بیت، مترجم عبارت «گرت از دست برآید» را «إِنْ كُنْتَ شَهْمًا: بزرگوار بودن» و «مردی آن نیست را»، «فَمَا الشُّجَاعَةُ: شجاعت آن نیست» ترجمه کرده است. به اعتقاد برمن، جایگزین کردن عبارات و کلمات با اصطلاحات و کلماتی که از لحاظ غنای معنایی، درخور متن مبدأ نیست، تحریف متن به شمار می‌آید که باعث ارائه ندادن تصویرسازی دقیق از متن زبان مبدأ می‌شود. واژه «شهم» به درستی، عبارت کنایی «از دست برآمدن» را نمی‌رساند و این درست درباره عبارت «فَمَا الشُّجَاعَةُ» هم صدق می‌کند. از سوی دیگر، مترجم عبارت «مشت زدن بر دهن» را به صورت «صَدَمُ الْفَمِ بِالْحَجَرِ» ترجمه کرده است که فاقد غنای تصویری و معنایی صحیح می‌باشد. مشت زدن بر دهان، با واژه «لکم» ترجمه می‌شود.

□ ترجمه پیشنهادی:

«إِسْتَفَدَ وَسَعَكَ لِفَحْلِ الْأَفْوَاهِ فَمَا الرَّجُولَةُ لَكْمَةٍ عَلَى الْفَمِ».

(ب)

«ای برادر! چو عاقبت خاک است،
خاک شو پیش از آنکه خاک شوی»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۰۴).

«وَإِنَّكَ يَا أَخِي سَتَعُودُ تَرِبًا فَكُنْهُ الْآنَ تَطْهَرُ مِنْ عُيُوبِ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۹۳).

عبارت «خاک شو» ی اول در مصراع دوم، یعنی فروتنی و تواضع پیش گرفتن و «خاک شو» ی دوم، به معنای مردن است. یوسفی در شرح این بیت چنین آورده است: «عاقبت خاک است: سرانجام مرگ است و خاک شدن. خاک شو: مانند خاک فروتن باش» (سعدی شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۷۰) که ترجمه برگردان عربی آن به این صورت است: «ای برادر! تو بالأخره خواهی مُرد. پس الآن مانند خاک باش تا از عیب‌ها پاک شوی» و این ترجمه هرگز مفهوم مصراع دوم را منتقل نمی‌کند. هرچند گاهی متن مبدأ بار معنایی با تصویرسازی خاص خود است و انتقال آن برای مترجم، مشکل است، ولی امکان استفاده از شباهت‌های معنایی آنها وجود دارد.

□ ترجمه پیشنهادی: «كُنْ مُتَوَاضِعًا قَبْلَ لِقَاءِ الْحُفَّ».

۷-۴) غنازدایی کمی (l'appauvrissement quantatif)

در این نوع تحریف، سخن از هدر رفتن واژگانی است. برمن معتقد است که گاهی برای یک مدلول، چندین دال وجود دارد و انتخاب یک دال به «غنازدایی کمی» منجر می‌شود (ر.ک؛ مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۴).

(الف)

«غم موجود و پریشانی معدوم ندارم نَفْسِي مِي زَنَمِ آسُودَه وَ عَمْرِي مِي كُذَّارَمِ»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۸۹).

«أَسِيرٌ وَلَا وَجْدٌ يُكْدِرُ فُقْدَهُ بِتَرْوِيحِ أَنْفَاسٍ إِلَى غَايَةِ الْعُمُرِ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۷۷).

در این بیت، مترجم در برابر دو دال «غم» و «پریشانی»، مدلول «لَا وَجْدٌ يُكْدِرُ فُقْدَهُ» را آورده که ساختار متن و بافت واژگانی را به هم ریخته است و در واقع، نوعی کاهش واژگانی است. از دیگر مؤلفه‌های ریخت‌شکنانه‌ای که در اینجا دیده می‌شود، عقلایی‌سازی است که مترجم دو فعل ترکیبی «نَفْسِي مِي زَنَمِ» و «عَمْرِي مِي كُذَّارَمِ» را به

صورت جمله هسته‌ای که از یک هسته و چند وابسته تشکیل شده، ترجمه کرده است و این باعث از بین رفتن گویایی متن و تضعیف آن می‌شود.

□ ترجمه پیشنهادی:

«لَسْتُ حَزِينًا وَ كَنِييًّا لِفَقْدَانِ مَا هُوَ مَعْدُومٌ
أَتَنَفَّسُ فَارِغَ الْبَالِ وَ أَمْضَى حَيَاتِي إِلَى غَايَةِ الْعُمُرِ».

(ب)

«معلمت همه شوخی و دلبری آموخت جفا و ناز و عتاب و ستمگری آموخت»
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۸۱).

«يُعَلِّمُكَ الْمُعَلِّمُ عَتَبَ لُطْفٍ وَ ظَلَمَ الْعَاشِقِينَ مَعَ الدَّلَالِ»
(المخلع، ۱۲۶۷ق: ۱۳۹).

در این بیت، مترجم در ترجمه دال‌های «شوخی»، «دلبری»، «جفا»، «ناز»، «عتاب» و «ستمگری»، فقط به سه مدلول «عتب لطف»، «ظلم العاشقین» و «الدلال» اکتفا کرده است، بی آنکه قصد اصلی نویسنده را در کاربرد این دال‌ها در نظر بگیرد و این همان تحریفی است که بر من از آن به عنوان «غنایی‌زدایی کمی» یاد می‌کند. علاوه بر این، عقلایی‌سازی هم در این بیت وجود دارد. مترجم فعل ماضی «آموخت» را به صورت مضارع «يُعَلِّمُكَ» می‌آموزد؛ به کار می‌برد. هدف سعدی از کاربرد فعل ماضی، تأکید جمله است؛ به عبارت دیگر، منظور سعدی، ماهوی شدن آموخته‌های معلم در درون شاگرد است، ولی کاربرد فعل مضارع، تهی از این بار معنایی می‌باشد. بنابراین، می‌بینیم که ارائه ترجمه نادرست، تراز کیفی و سلامت فرایند ترجمه را پایین آورده است.

□ ترجمه پیشنهادی:

«عَلَّمَكَ الْمُعَلِّمُ نَكْتَةً وَ عَنَجَ ظُلْمَ وَ دَلَالَ وَ عَتَابَ الْعَاشِقِ»

نتیجه گیری

ترجمه آثار ادبی به صورت چشمگیری امر باارزشی تلقی می‌گردد؛ زیرا علاوه بر یادگیری زبان، ابزار مهمی برای ارتباطات و نقل و انتقال فرهنگ‌ها محسوب می‌شود. افراد به واسطه آن قادرند بر موانع زبانشناسی و فرهنگی فائق آیند. از این روی، آنان بهتر می‌توانند ارتباطات مؤثر بین فرهنگی برقرار کنند. اما باید مجدداً بر این حقیقت تأکید کرد که برای ترجمه یک متن، به‌ویژه متون گرانسنگ ادبی، همچون *گلستان* حضرت سعدی، مترجم باید بر ویژگی‌های زبانی، ادبی، بیانی و بلاغی هر دو زبان مبدأ و مقصد، احاطه کامل داشته باشد تا بتواند ترجمه درستی ارائه دهد. امری که متأسفانه بر جناب جبرائیل بن یوسف المخلع، اولین مترجم *گلستان* به عربی، منطبق نیست. ایشان طبق شهادت خود در مقدمه کتاب، تنها اندک زمانی پس از آغاز فراگیری زبان فارسی، اقدام به ترجمه این اثر سترگ سعدی می‌کند. به همین دلیل، هرچند در ترجمه خود، صادقانه تلاش کرده است تا هیچ عبارتی را از قلم نیاندازد، ولی در عمل، در موارد بسیاری که شاعر از آرایه‌های ادبی، به‌ویژه کنایه و استعاره استفاده کرد، در ترجمه موفق نبوده است و فقط عبارات را به صورت تحت‌اللفظی و بدون توجه به مفهوم اصلی به عربی برگردانده است.

بسیاری از عبارات و ابیات ترجمه شده در نگاه اول درست به نظر می‌رسید ولی با اعمال نظریه برمن و دقت بیشتر، میزان انحراف مترجم از متن مبدأ مشخص گردید. تمام مؤلفه‌های هفتگانه تحریف متن که از نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن در این جستار انتخاب و استفاده شد، در متن *الجلستان* جبرائیل المخلع مشاهده گردید، ولی از میان همه آنها، تفاخرگرایی کم‌بسامدترین عوامل بود. البته چنین نتیجه‌ای، از آن روی قابل پیش‌بینی بود که مترجم در برابر متن فاخر و بسیار ادیبانه سعدی در متن فارسی *گلستان*، اساساً فرصتی برای عرض اندام در زبان مقصد نیافته است.

با وجود این، از سر انصاف علمی، نگارندگان بر این گمان هستند که علت اصلی انحراف از متن اصلی در ترجمه عربی *گلستان*، گذشته از ناآشنایی کامل مترجم به زبان فارسی، تمایزات مربوط به ساختار دستوری و نداشتن تطابق کامل دامنه اطلاق واژه‌ها در

دو زبان عربی و فارسی است که طبیعتاً ناشی از اختلاف فرهنگ، تمدن، عادات و رسوم دو قومی است که به این دو زبان سخن می‌گویند.

منابع و مآخذ

- ابراهیم، أمل. (۱۹۹۸م.). *الأثر العربي في أدب سعدي*. تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية.
- احمدی، محمد رحیم. (۱۳۹۲). «آنتوان برمن و نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه؛ معرفی و بررسی قابلیت کاربرد آن در نقد ترجمه». *دوفصلنامه نقد زبان و ادبیات خارجی*. س ۶. ش ۱۰. صص ۱-۲۱.
- اوژه، طاهر، رحیم کوشش و عبدالله طلوعی آذر. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی گلستان سعدی با مختصات نثر موزون و مسجع در بلاغت عربی». *فنون ادبی*. ش ۱. صص ۱۰۲-۸۷.
- باقر، علیرضا و رقیه ابراهیمی‌زاده. (۱۳۹۱). «پژوهشی در شرح عربی گلستان سعدی، نگاشته در قرن دهم هجری». *مطالعات نقد ادبی (پژوهش ادبی)*. ش ۲۹. صص ۱۰۷-۸۱.
- بدوی، امین عبدالمجید. (۱۹۸۳م.). *جنت الورد*. قاهره: منشورات سمیر ابوداود.
- حسینی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). «نقد و نظر ترجمه دیوان حافظ به زبان عربی (آغانی شیراز)». *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*. ش ۳. صص ۷۵-۵۵.
- خزائلی، محمد. (۱۳۶۸). *شرح گلستان*. چ ۸. تهران: انتشارات جاویدان.
- دلشاد، شهرام، سیدمهدی مسبوق و مقصود بخشش. (۱۳۹۴). «نقد و بررسی ترجمه شهیدی از نهج البلاغه بر اساس نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن». *دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*. ش ۴. صص ۹۹-۱۲۰.
- زنده‌بودی، مهران. (۱۳۹۰). «از خود و دیگری و گرایش‌های تحریفی در گفتمان ترجمه‌شناختی آنتوان برمن تا ترجمه‌ناپذیری». *فصلنامه مطالعات ترجمه*. س ۹. ش ۳۴. صص ۲۳-۳۷.
- سعیدی شیرازی، ابو محمد مصلح‌الدین. (۱۳۷۳). *گلستان*. به تصحیح و شرح جمشید غلامی‌نهاد. چ ۲. تهران: نشر نیایش.

_____ (۱۳۷۹). **گلستان سعدی**. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چ ۱۲. تهران: صفی علیشاه.

_____ (۱۳۹۲). **گلستان سعدی**. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چ ۱۱. تهران: خوارزمی.

سیدان، الهام و سیدمحمدرضا ابن الرسول. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی عبارات بحث‌انگیز گلستان سعدی در ترجمه عربی آن (روضه‌الورد)». **پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)**. س ۳. صص ۱۰۸-۹۱.

صفوی، کورش. (۱۳۷۱). **هفت گفتار درباره ترجمه**. چ ۱۱. تهران: نشر مرکز. صمیمی، محمدرضا. (۱۳۹۱). «بررسی ترجمه داستان تپه‌هایی چون فیل‌های سفید بر اساس سیستم تحریف متن آنتوان برمن». **کتاب ماه ادبیات**. ش ۶۵. صص ۴۴-۵۰. عشقی، فاطمه. (۱۳۹۰). **ترجمه و جزء کلمه یا بیتوته در دوردست**. تهران: نشر قطره.

فراستی، محمد. (۱۳۴۰ق.). **روضه‌الورد**. دمشق: دار طلاس. کریمیان، فرزانه و منصوره اصلانی. (۱۳۹۰). «نقش وفاداری به یک نویسنده در ترجمه: بررسی مقابله‌ای ترجمه‌های قاسم روبین از آثار مارگریت دوراس». **فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه**. س ۴۴. ش ۳. صص ۱۱۹-۱۳۶.

محفوظ، حسین علی. (۱۳۷۹ق.): «متنبی ایران فی الشام، سعدی الشیرازی». **مجله مجمع اللغة العربیة**. ج ۳۵. صص ۲۵۳-۲۶۹.

_____ (۱۹۶۳م.). «سعدی الشیرازی، خریج بغداد فی العصر العباسی الأخير». **مجله کلیة الآداب**. عدد ۶. صص ۱۵۵-۱۷۸.

المخلع، جبرائیل بن یوسف. (۱۲۶۷ق.). **الجلستان الفارسی**. شیراز: مکتبه المعرفة. مسگرنژاد، جلیل. (۱۳۷۵). «نظری کوتاه به کتاب روضه‌الورد؛ ترجمه عربی کتاب گلستان

سعدی از استاد محمد فراستی». **آشنا**. ش ۳۳. صص ۷۱-۷۶.

موحد، ضیاء. (۱۳۷۸). **سعدی**. چ ۳. تهران: نشر طرح نو.

- موسوی، کمال. (۱۳۸۱). «نقد و تحلیلی بر کتاب گلستان، روضة‌الورد». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. س ۲. ش ۲۸. صص ۲۹-۴۲.
- مهدی‌پور، فاطمه. (۱۳۸۹). «نظری بر روند پیدایش نظریه‌های ترجمه و بررسی سیستم تحریف متن از نظر آنتوان برمن». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۴۱. صص ۵۷-۶۳.
- مؤید شیرازی، جعفر. (۱۳۷۲). *شعرهای عربی سعدی شیرازی*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- نصیری، حافظ. (۱۳۹۰). *روش ارزیابی و سنجش کیفی متون ترجمه شده از عربی به فارسی*. تهران: انتشارات سمت.

نقد تقابلی ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة جبران

خلیل جبران

الهام سیدان*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰)

چکیده

این پژوهش، نقدی بر ترجمه‌های فارسی «الأجنحة المتكسرة» اثر جبران خلیل جبران است. ترجمه‌های متعددی از این اثر در دست است و نظر به اینکه ناهمسانی‌هایی در میان ترجمه‌های این اثر با متن مبدأ مشاهده می‌شود، در این مقاله به بررسی و مقابله شش ترجمه (انصاری، حبیب، ریحانی و هانی، شجاعی، طباطبائی و نیکبخت) با متن اصلی پرداخته می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف دستیابی به برگردانی نزدیکتر به متن اصلی، به بررسی و نقد تقابلی ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة با متن مبدأ می‌پردازد. مقابله و ارزیابی نمونه‌ها در این نوشتار، در چهار سطح «واژگان»، «معنا»، «بافت کلام» و «تأثیر ادبی» انجام می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بیشترین ناهمسانی‌ها در حوزه واژگان، معنا، بافت کلام و ادبیات متن در ترجمه شجاعی مشاهده می‌شود. روی آوردن به اطناب و تفصیل غیرضروری در ترجمه ریحانی و هانی، بیش از ترجمه‌های دیگر است. صرف نظر از برخی لغزش‌ها در حوزه گزینش واژگان، ترجمه انصاری محاسن درخور توجهی دارد که آن را از دیگر ترجمه‌های این اثر متمایز می‌کند. این ترجمه از منظر انتقال معنا، توجه به بافت کلی کلام و ادبیات متن، نزدیکترین ترجمه به متن مبدأ است.

واژگان کلیدی: الأجنحة المتكسرة، بال‌های شکسته، جبران خلیل جبران، نقد تقابلی

ترجمه.

* E-mail: elhamsaiedan@yahoo.com

مقدمه

هرچند که ترجمه به عنوان فعالیتی هدفمند برای رفع موانع زبانی و گسترش ارتباط میان ملل، سابقه تاریخی و قدمت دیرینه دارد، اما مطالعات علمی این حوزه به عنوان رشته‌ای مستقل، از یک قرن هم فراتر نمی‌رود. با گسترش مطالعات ترجمه در اواخر قرن بیستم، نقد علمی ترجمه نیز مورد عنایت جدی ترجمه‌پژوهان قرار گرفت. نقد و ارزیابی ترجمه که یکی از ابزارهای مؤثر برای شناخت کاستی‌ها و نارسایی‌های ترجمه و معرفی ترجمه بهتر محسوب می‌شود، با شیوه‌های مختلفی انجام می‌شود. یکی از شیوه‌های حائز اهمیت در این زمینه، شیوه مقابله‌ای و تطبیقی است که به یاری آن، ترجمه یا ترجمه‌های یک متن با متن مبدأ مقابله، و نارسایی‌هایی آن در سطوح مختلف، اعم از واژگانی، نحوی، معنایی، سبکی و جز آن سنجیده می‌شود. به یاری این شیوه می‌توان به درک درستی از میزان دقت مترجم و موفقیت او در دستیابی به برگردانی برابر یا نزدیک به متن اصلی دست یافت. این شیوه برای شناخت و معرفی ترجمه بهتر و نزدیکتر به زبان مبدأ، در آثاری که چندین ترجمه از آن در دست است، راهکارهای مناسبی به دست می‌دهد.

الأجنحة المتكسرة اثر جبران خلیل جبران از جمله آثاری است که تاکنون چندین بار به زبان فارسی ترجمه شده است. چنان‌که نویسنده به احصای ترجمه‌های آن پرداخته، شانزده ترجمه از آن در دست است. این اثر آخرین نوشته داستانی جبران است که به زبان مادری نویسنده (عربی) به رشته تحریر درآمده است و از منظر ادبی، از جمله غنی‌ترین آثار زبانی عرب در دوره معاصر محسوب می‌شود. در این کتاب، جبران ماجرای نخستین عشق خود را که در دوران دانش‌آموزی در لبنان اتفاق افتاده بود، با زبانی ادبی به تصویر می‌کشد. نظر به اینکه این اثر، ساختاری داستانی دارد، توجه به بافت کلی متن در برگردان آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این در حالی است که صرف نظر از نارسایی‌های واژگانی، معنایی و ادبی، ساختار کلی متن و در نتیجه، سیر منطقی داستان در برخی از ترجمه‌های این اثر به هم می‌خورد. نظر به تعدد ترجمه‌های این اثر و نیز مشکلات و نارسایی‌هایی که در این

ترجمه‌ها راه یافته است، در این پژوهش، بررسی و نقد ترجمه‌های این متن برگزیده شده است. با این وصف، دغدغه اصلی نویسنده، پاسخ به پرسش زیر بوده است:

- نظر به سطوح مختلف واژگانی، معنایی، بافتی و ادبی، بهترین ترجمه فارسی الأجنحة المتكسرة از جبران خلیل جبران کدام است؟

هدف از مقاله حاضر این است که با بررسی و نقد مقابله‌ای ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة با متن مبدأ، به معرفی نزدیکترین برگردان به متن اصلی پردازد.

۱- پیشینه پژوهش

مقالات بسیاری در حوزه نقد ترجمه با رویکردهای مختلف در مجلات علمی-پژوهشی به چاپ رسیده است. در این میان، بسیاری از مقالات بر نقد ترجمه‌های متون دینی، به ویژه قرآن کریم متمرکز بوده است که از آن جمله است: «نقد و بررسی ترجمه شاه ولی الله دهلوی» (فلاح، ۱۳۹۳: ۷۹-۹۶). در باب نقد و تحلیل مقابله‌ای ترجمه هم مقالات مختلفی به رشته تحریر درآمده است. زرکوب و امینی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل مقابله‌ای امثال در فارسی و عربی از نظر معنا، واژگان و سبک» (زرکوب و امینی، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۳۹)، بیست و یک مثل را در فارسی و عربی مقابله و نقد می‌کنند. غلامی و سعیدی در مقاله «نقد ترجمه داستان درس‌های فرانسه از دیدگاه نظریه سخن‌کاوی: بررسی موردی سبک، لحن، نشانه‌های سجاوندی» (غلامی و سعیدی، ۱۳۸۸: ۸۵-۹۶) با رویکرد سخن‌کاوی به نقد مقابله‌ای ترجمه می‌پردازند. در برخی مقالات نیز بر یکی از عناصر دخیل در ترجمه، مثلاً واژگان تکیه شده است که از آن جمله است مقاله «ناهنجاری‌های واژگانی و مفهومی در ترجمه متون داستانی و نمایشی از عربی به فارسی» (شمس‌آبادی و افضل‌ی، ۱۳۹۴: ۱۴۵-۱۶۷).

چنان‌که نویسنده به احصای این موضوع پرداخته است، بررسی تطبیقی و مقابله‌ای ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة در هیچ یک از این پژوهش‌ها دنبال نشده است و برای نخستین بار در مقاله حاضر انجام می‌شود.

۲- نقد تقابلی

با آغاز قرن بیستم، نگرش‌ها نسبت به ترجمه، کاربردها و مطالعات آن دستخوش تغییرات اساسی شد. مطالعات اولیه ترجمه در این قرن، ریشه در آراء و نظریات زبانشناسی داشت. تا اواسط نیمه دوم قرن بیستم، مطالعات این حوزه به عنوان شاخه‌ای از زبانشناسی توصیفی، تطبیقی و کاربردی تعریف می‌شد. مطالعات نقد ترجمه نیز عموماً در حوزه زبانشناسی مقابله‌ای قرار می‌گرفت. زبانشناسی مقابله‌ای که شاخه‌ای از زبانشناسی کاربردی است، در مطالعات اولیه خود، غالباً در سطح عناصر دستوری و ساختاری منفرد و منتزع از کل سیستم زبانی باقی می‌ماند. کتفورد از جمله طرفداران این نظریه بود که کار خویش را تنها به مقابله واجها و تکواژها، به‌ویژه نحو محدود می‌ساخت (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۴: ۶۵). دُ بوگراند و هارتمن با تغییر نگرشی در این زمینه بر آن شدند که مطالعات مقابله‌ای باید در چارچوب سخن کاوی انجام پذیرد. در این چارچوب، واحد مقابله به عوض اصوات یا عناصر صوری و دستوری زبان، «کلام» است (ر.ک؛ همان: ۷۷).

در دهه هشتاد قرن بیستم، مباحث نظری مربوط به ترجمه از حوزه زبانشناسی خارج شد و خود را به صورت مشخص در حوزه‌ای مستقل با عنوان «مطالعات ترجمه» مطرح کرد (ر.ک؛ حقانی، ۱۳۸۶: ۳۷). جیمز هومز (James S. Holmes) که از جمله بنیانگذاران این حوزه محسوب می‌شود، اصطلاحات «نظریه» و «علم» را در ترجمه کنار گذاشت و اصطلاح «مطالعات ترجمه» را برگزید که بیان‌کننده رشته‌ای جدید و مستقل بود (ر.ک؛ گنتزler، ۱۳۹۳: ۹۷). از منظر هومز، اگر مطالعات ترجمه در قالب یک گستره تحقیقاتی متصور شود، نظرهای ارائه شده در آن عموماً در دو حوزه مجزا، یعنی حوزه‌های علمی و کاربردی جای می‌گیرند. این محقق، «نقد ترجمه» را از جمله گرایش‌های زیرمجموعه مطالعات کاربردی ترجمه قرار داد (ر.ک؛ حقانی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹). از این پس، نگرش‌ها و شیوه‌های مختلف در نقد ترجمه مطرح شد.

هدف کلی رویکردهای مختلف نقد ترجمه، ارزشیابی و تعیین کیفیت ترجمه است. از آن روی که کیفیت، مفهومی نسبی است، ارزشیابی نیز با توجه به اهداف و بافتی که در آن

انجام می‌گیرد، بر معیارهای مختلفی استوار است (ر.ک؛ پیلامبو، ۱۳۹۱: ۷). همزمان با گسترش مطالعات ترجمه، دیدگاه‌های متفاوتی در نقد ترجمه مطرح شده است. محققان در مطالعات ترجمه و بالتبع در نقد ترجمه، الگوها و معیارهای مختلفی را در نظر می‌گیرند. آنچه از مجموع دیدگاه‌های مذکور برداشت می‌شود، آن است که مطالعات نقد ترجمه بر اساس تمرکز بر متن مبدأ یا مقصد، دو سویه کلی داشته است.

به طور کلی، روش‌های نقد ترجمه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: روش‌های تطبیقی مبتنی بر هم‌ارزی و روش‌های غیرتطبیقی. در روش اول، اساس نقد بر مطابقت ترجمه با متن اصلی است و منتقد با مقابله دو متن اصلی و ترجمه شده، در پی بررسی این موضوع است که آیا مترجم توانسته متنی پدید آورد که با متن اصلی هم‌ارز باشد یا نه! (خزاعی فرید، ۱۳۹۳: ۸۰). اما در روش دوم، مقابله متن ترجمه با متن اصلی در کار نیست، بلکه متن ترجمه شده در چارچوب فرهنگ مقصد و از نظر متنی مستقل بررسی می‌شود (ر.ک؛ همان: ۸۷). حدادی از این دو شیوه با عنوان نقد تقابلی ترجمه و نقد مستقل از متن اصلی یاد می‌کند (ر.ک؛ حدادی، ۱۳۷۲: ۱۰۸-۱۰۶).

بنابراین، در شیوه نقد تقابلی، ترجمه یا ترجمه‌های یک متن با متن مبدأ مقابله و مقایسه می‌شود تا به این شیوه، کیفیت ترجمه و جایگاه آن در انتقال مطالب سنجیده شود. در نقد تقابلی، واحد سنجش با توجه به نوع متن (علمی، ادبی، مطبوعاتی و امثال آن) متفاوت است. لطفی پور ساعدی با تأکید بر نقد تقابلی ترجمه، معیارهایی را در ارزیابی اعتبار معادل‌های ترجمه‌ای مطرح می‌کند: «واژگان، ساختار، بافتار، معنای جمله-معنای کلام، گونه‌های زبانی، پیش‌تصویرات، تأثیر ادراکی و تأثیر ادبی» (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۴: ۷۹). آنچه در بررسی این عوامل درخور توجه می‌نماید، آن است که در ارزیابی معادل‌های ترجمه‌ای نباید این عوامل به طور منتزع و جدا از هم مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا این عوامل در پیوند با هم عمل می‌کنند و برای آفرینش یک پیام به صورت دسته‌جمعی در چارچوب فرایند سخن، تشریک مساعی می‌کنند (ر.ک؛ همان). به عنوان مثال، در برگردان بسیاری از اصطلاحات و مثل‌ها، ترجمه لفظ به لفظ عبارت مفید فایده نخواهد بود و باید به ساختار

و بافت کلام نیز توجه شود. نظر به اینکه مورد مطالعه این پژوهش، داستانی ادبی است، صرف نظر از واژگان، بررسی معنا، بافت کلام و تأثیر ادبی ترجمه نیز ضروری می‌نماید.

۳- نقد تقابلی ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة

تأمل در ترجمه‌های موجود نشان می‌دهد که همه آنها از منظر التزام به انتقال صحیح مطالب، توجه به کارکردهای ادبی متن و برگردان کامل عبارات یکسان نیستند. نظر به نارسایی‌ها و ناهنجاری‌های راه یافته در این ترجمه‌ها، در چهار سطح واژه، معنا، بافت و ادبیّت متن به بررسی و مقابله ترجمه‌های فارسی با متن مبدأ می‌پردازیم.

۳-۱) معادل‌یابی واژگانی

در هر متن، عناصر بسیاری از جمله روابط نحوی و ساختمان جمله‌ای و روابط معنایی بین جملات در انتقال پیام به مخاطب نقش دارند و در این میان، واژگان تنها یکی از آنهاست (ر.ک؛ لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۴: ۸۰). بنابراین، هرچند که برگردان یک متن تنها در گرو ترجمه لفظ به لفظ واژگان نیست، اما یافتن برابری دقیق در ترجمه، مسئله‌ای مهم و درخور توجه است. ترجمه واژه از چند نظر اهمیت دارد. نخست اینکه یک واژه در زبان مبدأ، مفاهیم ضمنی و اشاری متفاوتی دارد، به گونه‌ای که انتخاب واژه‌های کاملاً هم‌معنا و مترادف، حتی در یک زبان واحد، کار دشواری است. دیگر آنکه اگر این واژه ارزش فرهنگی خاصی داشته باشد، انتقال همه لایه‌های معنایی آن به زبان دیگر، به‌ویژه در باب زبان‌های ناهمگون فرهنگی بسیار مشکل می‌شود (ر.ک؛ مسبوق و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۹).

ترجمه واژگان از زبان عربی به فارسی هم ظرافت‌ها و دقایق خاصی دارد. هرچند که در اثر تعامل دیرینه زبان عربی و فارسی، بسیاری از لغات عربی به زبان فارسی راه یافته، اما توجه به ماهیت زبان‌ها و بار معنایی کلمات در زبان مبدأ و مقصد، در برگردان لغات عربی به فارسی درخور توجه است. تأمل در معادل‌یابی واژگان در ترجمه‌های مورد نظر نشان می‌دهد که گاه مترجمان در انتخاب واژه مناسب به خطا رفته‌اند. بروز این ناهنجاری‌ها در ترجمه علت‌های مختلفی دارد که در ادامه به بررسی عمده‌ترین آنها پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱) بی توجّهی به بار معنایی کلمات در زبان فارسی و عربی

در برخی موارد، بی توجّهی به بار معنایی کلمات در زبان‌های عربی و فارسی، علّت گزینش‌های نادرست بوده است. تأمل در ترجمه یکی از عناوین کتاب *فی باب هیکل* در این زمینه درخور توجّه است. عنوان این قسمت در ترجمه‌های مختلف چنین آمده است: «در آستان عشق» (طباطبائی، ۱۳۴۳: ۱۷۶)، «بر دروازه هیکل مقدّس» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۳۳)، «در نهانخانه دل» (حبیب، ۱۳۸۷: ۶۷)، «بر در معبد» (انصاری، ۱۳۷۶: ۸۴ و نیکبخت، ۱۳۸۲: ۲۶۲) و «در آستان معبد» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۷).

جبران خلیل جبران داستان *الأجنحة المتكسرة* را به قسمت‌های مختلفی تقسیم کرده، برای هر قسمت به تناسب موضوع، عنوانی را برگزیده است. یکی از قسمت‌های مهم این داستان، بخشی است که جبران با سلمی دیدار می‌کند و این دیدار شعله عشقی پاک و آسمانی را در دل او برمی‌افروزد. نویسنده این قسمت از داستان را «فی باب الهیکل» نامیده است (ر.ک؛ جبران، ۱۹۴۹م.: ۱۷۹). هیکل در این عبارت به معنای «معبد مسیحیان» است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.: ذیل هکل و معلوف، ۱۳۸۶: ذیل هکل). در ترجمه ریحانی و هانی، خود لفظ «هیکل» در برگردان متن به کار رفته است. این در حالی است که این کلمه در زبان فارسی به معنی «معبد» به کار نمی‌رود. «نهانخانه دل» و «در آستان عشق» هم برگردان مناسبی از این عنوان نیست.

۳-۱-۲) بی دقتی در گزینش واژگان

دسته‌ای از واژگان به صورتی هستند که به راحتی می‌توان معادل مناسبی برای آنها یافت، امّا در همین موارد هم گاهی مترجم در برگردان واژه به خطا رفته است. به نظر می‌رسد که ناهنجاری‌هایی از این دست، به سبب بی دقتی و شاید شتابزدگی در متن ترجمه راه یافته باشد. در برخی موارد نیز اعتماد صرف به حافظه و مراجعه نکردن به کتاب‌های لغت درباره واژگانی که معنای ساده‌ای دارند، موجب بروز این مشکل شده است. مثال‌های زیر از همین مقوله است:

○ «ولكن إذا كانت الغباوة قاطنةً في جوارِ العواطفِ المستيقظةِ تكون الغباوةُ أفسى من الهاويةِ و أمرٌ من الموتِ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۳)؛ یعنی: «اما اگر غفلت کور در جریان طوفان‌های بیدار باشد، از سقوط سخت‌تر و از مرگ تلخ‌تر خواهد بود» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۱۷).

در اینجا، مترجم کلمه «عواطف» را «طوفان‌ها» ترجمه کرده است که اصلاً درست نیست و شاید به اشتباه آن را «عواصف» تصور کرده است!

○ «و لم يعد يسمع في ذلك الحى سوى صراخ هائل يتصاعد من نوافذ منزل منصور بك غالب» (جبران، ۱۹۴۹م: ۲۳۵-۲۳۶)؛ یعنی: «در آن روستا جز یک صدای هراس آور که از پنجره‌های خانه منصوربک غالب بالا می‌آمد، به گوش نمی‌رسید» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۵۵).

مترجم کلمه «حی» را به روستا برگردانده است، در حالی که «حی» در لغت به معنی «قبیله، طایفه، محله و منطقه» است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل حی) و نه تنها در مفهوم معجمی خود به معنای «روستا» نیست، بلکه در داستان هم خانه منصوربک در روستا واقع نشده است! بنابراین، برگردان این کلمه به «منطقه» که در یکی دیگر از ترجمه‌های این اثر ذکر شده است (ر.ک؛ ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)، مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

○ «يقولون إن الغباوة مهتد الخلو و الخلو مرقد الراحة و قد يكون ذلك صحيحاً عند الذين يولدون أمواتاً و يعيشون كالأجساد الهامدة الباردة فوق التراب» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۳)؛ یعنی: «می‌گویند غفلت گهواره تنهایی است و تنهایی خوابگاه آسایش. شاید چنین چیزی برای کسانی درست باشد که مرده به دنیا بیایند و همچون اجساد سرد بی‌جنب و جوش در خاک زندگی می‌کنند» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۱۷).

مترجم در اینجا «فوق» را «در» ترجمه کرده است، در حالی که «فوق» مقابل «تحت» و به معنای «بالا» و «روی چیزی» است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل فوق) و معنایی که در ترجمه مطرح شده است، به هیچ عنوان از متن برداشت نمی‌شود.

○ «و بَعْدَ أَيَّامٍ دَعَانِي فَارِسُ كِرَامَةِ إِلَى تَنَاوُلِ الْعِشَاءِ فِي مَنْزِلِهِ، فَذَهَبْتُ وَ نَفْسِي جَائِعَةٌ إِلَى ذَلِكَ الْخُبْزِ الْعُلُوِي الَّذِي وَضَعْتَهُ السَّمَاءُ بَيْنَ يَدَي سَلْمَى...» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۸۶).

مراد نویسنده از «الخبز العلوی» عشق است که به نوعی، قوت آسمانی است و دل را زنده نگه می‌دارد. کلمه «علوی» در یکی از ترجمه‌ها، «پُربرکت» (ر.ک؛ ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۳۹) ترجمه شده است که برگردان چندان مناسبی برای این کلمه نیست. در ترجمه‌های دیگر، «ملکوتی» (نیکبخت، ۱۳۸۲: ۲۷۱) و «آسمانی» (انصاری، ۱۳۷۶: ۹۲) معنی شده که مناسب‌تر می‌نماید. در ترجمه جعفر حبیب هم این عبارت بدین صورت برگردانده شده است: «گرسنه لقمه‌نانی بودم تا از دستان سلمی بخورم» (حبیب، ۱۳۸۷: ۷۳). حذف صفت «علوی» در این ترجمه، خللی در معنا ایجاد کرده است. همچنین است حذف عبارت «وَضَعْتَهُ السَّمَاءُ». در ترجمه طباطبائی هم این جمله چنین ترجمه شده است: «من با احساس گرسنگی شدید، به نعمتی که پروردگار در خوان سلمی نهاده، دعوتش را پذیرفته و به خانه‌اش رفتم» (طباطبائی، ۱۳۴۳: ۱۸۶). کاربرد لفظ «نعمت» در این ترجمه مناسب نیست و یا حتی به قرینه لفظ «خوان» در ترجمه، ذهن را به سمت و سوی نعمت‌های دنیایی منحرف می‌کند.

○ «ثُمَّ أَخَذَتْ يَدِي بِيَدِ تَضَارِعُ زَنْبِقَةَ الْحَقْلِ بِيَاضاً وَ نَعُومَةً» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۸۰).

«تَضَارِعُ» از باب مفاعله و به معنی «تُشابه» است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل ضرع) و گویا یکی از مترجمان معنای این کلمه را درنیافته است و در نتیجه، ترجمه‌ای کاملاً نادرست از جمله ارائه داده است: «سپس دستش را به سویم دراز کرد تا با من دست بدهد و در دست دیگرش، گل زنبقی را که از باغچه چیده بود، به سویم پیشکش کرد» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۳۶).

ترجمه صحیح این جمله چنین پیشنهاد می‌شود: «دستم را با دستی که به سپیدی و نرمی گل زنبق بود، گرفت».

۳-۱-۳) تغییر در ساخت دستوری واژگان

بی‌توجهی به ساخت دستوری کلمات در برخی موارد باعث شده است که معادل ارائه شده با متن مبدأ یکسان نباشد. این مشکل در ترجمه عبارت زیر راه یافته است:

○ «سَلَمَى كَرَامَهُ هِيَ حَوَاءُ هَذَا الْقَلْبِ مَمْلُوءٍ بِالْأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ وَ هِيَ الَّتِي أَفْهَمْتُهُ كُنْهَ هَذَا الْوُجُودِ وَ أَوْقَفْتُهُ كَالْمَرْأَةِ أَمَامَ هَذَا الْأَشْبَاحِ. حَوَاءُ الْأُولَى أَخْرَجَتْ آدَمَ مِنَ الْفِرْدَوْسِ بِإِرَادَتِهَا وَ انْقِيَادِهِ، أَمَّا سَلَمَى كَرَامَهُ فَأَدْخَلْتَنِي إِلَى جَنَّةِ الْحُبِّ وَ الطُّهْرِ بِحِلَاوَتِهَا وَ اسْتِعْدَادِي وَلَكِنْ مَا أَصَابَ الْإِنْسَانَ الْأَوَّلَ قَدْ أَصَابَنِي، وَ السَّيْفُ النَّارِي الَّذِي طَرَدَهُ مِنْ الْفِرْدَوْسِ هُوَ كَالسَّيْفِ الَّذِي أَخَافَنِي بِلَمَعَانِ حَدِّهِ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۶۹ و ۱۷۰).

در اینجا، نویسنده سلمی کرامه را با حوا مقایسه می‌کند و پس از ذکر تفاوت این دو می‌گوید: «ولكن ما أصاب الإنسان الأول قد أصابني»؛ یعنی من و آدم سرنوشتی مشابه داشتیم. سپس شباهت میان خود و آدم را بیان می‌کند. ترجمه جمله «ولكن ما أصاب...» در ترجمه‌های فارسی چنین است:

* «اما سرنوشت نخستین انسان مانند سرنوشت من نبود» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۱۲).

* «آنچه را من به خود دیدم، آدم ندید» (انصاری، ۱۳۷۶: ۷۵).

* «آنچه برای انسان نخستین اتفاق افتاد، برای من نیز روی داد» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

* «من دچار همان مصیبتی شدم که انسان اولیه با آن روبه‌رو گردید» (حیب، ۱۳۸۷: ۵۹).

* «آنچه برای اولین انسان روی داد، برای من نیز پیش آمد» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۱۱).

مقابله ترجمه‌های موجود با متن مبدأ نشان می‌دهد که در برخی ترجمه‌ها، ساخت دستوری واژه «ما» به درستی منتقل نشده است. در واقع، «ما» در این جمله، موصولی است و آن بیان اشتراک در واژه «شمشیر» است، اما در ترجمه شجاعی و انصاری، نشانه نفی تلقی شده است.

۳-۱-۴) اطناب در ترجمه واژگان (برابریابی یک به چند)

در ترجمه واژگان، هر چند اصل بر آن است که برگردان ارائه شده، معادل متن مبدأ باشد و یا حتی در موارد ضروری، چند واژه یا یک عبارت جایگزین یک واژه زبان مبدأ می‌شود، اما ذکر مترادفات پی‌درپی در ترجمه، در حالی که یکی از کلمات گویای مفهوم است، ضرورتی ندارد. همچنین است ترجمه زیر:

○ «لا يوجد نور أشد سطوعاً و اكثر لمعاناً من الأشعة التي يبعثها الجنين السجين في ظلمة الأحشاء» (جبران، ۱۹۴۹م: ۲۳۵)؛ یعنی: «و هیچ نوری و پرتویی تابان‌تر و هیچ اشعه‌ای شفاف‌تر و روشن‌تر از اینکه جنین زندانی که در تاریکی شکم قرار دارد، نورافشانی کند [وجود ندارد]» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

این عبارت افزون بر اینکه به سبب نداشتن فعل، ناقص است، با ذکر مترادفات پی‌درپی (نور و پرتو - شفاف و روشن)، بیش از حد طولانی شده است. ذکر یکی از کلمات «نور» یا «پرتو» و نیز «شفاف» یا «روشن» در ترجمه می‌توانست وافی به مقصود باشد.

۳-۲) معنای کلام

آنچه مسلم است، مترجم وظیفه‌ای خطیر در قبال انتقال معنا در ترجمه بر عهده دارد. روابط معنایی در ترجمه، دو مقوله معنای جمله و کلام را در بر می‌گیرد. منظور از معنای جمله، معنای حاصل از مفاهیم عناصر ساختمانی جمله بدون توجه به عوامل بیرون‌زبانی و بافت و موقعیت اجتماعی است، در حالی که معنای کلام عبارت است از مفهوم و معنایی که جمله در شرایط ارتباطی خاصی از خود متبادر می‌کند (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۴: ۱۲۲). نارسایی در انتقال معنای کلمه و کلام به صورت‌های مختلفی در ترجمه راه می‌یابد. در برخی از ترجمه‌های الأجنحة المتكسرة، انتقال معنا دچار خلل شده است. عوامل مختلفی در این اختلال تأثیرگذار بوده است که اهم آن عبارتند از: بی‌توجهی به معنای حاصل از کلمات در جمله، فروکاست معنی به واسطه حذف و نیز اطناب و تفصیل کلام و دوری.

۳-۲-۱) ناهنجاری در برگردان جمله

یکی از ویژگی‌های ترجمه خوب آن است که مترجم بی‌کم و کاست مطالب متن مبدأ را به زبان مقصد منتقل کند. حذف نابجا از جمله مواردی است که ثمره آن جفا به متن اصلی است. به همین سبب، امری ناپسند محسوب می‌شود. حتی اگر در گفتار نویسنده اطناب وجود داشته باشد، باز هم مترجم این حق را ندارد که به اختیار خود در آن دخل و تصرف کند و حذف تنها در صورتی قابل توجیه است که با هماهنگی مؤلف صورت پذیرد (ر.ک؛ معروف، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۴). تأمل در ترجمه‌های فارسی *الأجنحة المتكسرة* نشان می‌دهد که به‌واقع یکی از مشکلات اساسی و شایعی که در بسیاری از ترجمه‌های این اثر وجود دارد، کاستی‌هایی است که بدون دلیل موجه صورت گرفته است. فروکاست معنی در ترجمه‌های این اثر به دو صورت راه یافته است: نخست حذف کامل عبارت، جمله و یا حتی جملات و بندهای پیاپی، به گونه‌ای که حذف مطالب در یکی از ترجمه‌ها در پایان کتاب به چند صفحه نیز می‌رسد و این امر باعث شده تا خواننده در فهم نظم منطقی داستان با مشکل مواجه شود. دوم فروکاست معنی به واسطه ارائه برگردان مفهومی و بی‌توجهی به ظرایف معنایی جملات. در ادامه، شواهدی از آن ذکر می‌شود:

۳-۲-۱-۱) فروکاست معنی با حذف عبارات

○ «و لفارس كرامه ابنةٌ وحيدةٌ تسكنُ معه منزلاً فخماً في ضاحية المدينة و هي تُشابهه بالأخلاق» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۶).

برگردان این عبارت در یکی از ترجمه‌ها چنین آمده است: «فارس افندی دختری دارد که اخلاق و رفتارش چون خود اوست» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۲۶۰). در این ترجمه، دو مسئله در برگردان عبارت نادیده گرفته شده است: ۱- محل زندگی فارس افندی. ۲- این که فارس افندی تنها یک دختر دارد. بنابراین، تنها حذف چند کلمه از جمله باعث شده است تا مفهوم مورد نظر مؤلف به درستی به خواننده منتقل نشود. ترجمه دیگر این عبارت چنین است: «فارس کرامه دختری دارد که با او در خانه‌ای بزرگ، اما تنها زندگی می‌کند»

(شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۴). از سویی، مترجم عبارت «فی ضاحية المدينة» را در ترجمه نادیده انگاشته است و از سوی دیگر، در آن تقدیم و تأخیری ایجاد کرده است. کلمه «وحيدة» صفت «ابنة» است و این ترکیب وصفی به معنی «تنها دختر» است.

○ «ثُمَّ لَفَظَ اسْمِي مَشْفُوعاً بِكَلِمَةِ ثَنَاءٍ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۵).

در یکی از ترجمه‌ها، این جمله چنین برگردانده شده است: «سپس نامم را به او گفت» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۲). مترجم قید «مشعوفاً بكلمة ثناء» را در ترجمه منتقل نکرده است. این جمله مربوط به قسمتی از داستان است که جبران به دیدار یکی از دوستانش می‌رود. در منزل او با فارس افندی آشنا می‌شود و پی می‌برد که او از دوستان قدیمی پدرش بوده است (ر.ک؛ جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۴-۱۷۵). دوست جبران به محض وارد شدن فارس، جبران را با لفظ ستایش آمیزی به او معرفی می‌کند. تفاوت آشکاری بین جمله مبدأ و مقصد مشاهده می‌شود و مترجم قید مفعول را در ترجمه نادیده انگاشته است. ترجمه دیگر این عبارت چنین است: «آنگاه با لبخندی بر لب گفت...» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۲۵۹). این ترجمه نیز چندان دقیق نیست، چون در متن مبدأ صحبتی از لبخند زدن در میان نیست!

○ «تَدُلُّ مَلَابِسُهُ الْبَسِيطَةَ وَ مَلَامِحُهُ الْمُتَجَعَّدَةَ عَلَى الْهَيْبَةِ وَالْوَقَارِ. فَوَقَّفْتُ احْتِرَاماً» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۵).

برگردان این عبارت در ترجمه شجاعی چنین آمده است: «اگرچه لباس‌های ساده‌ایی داشت، اما نوعی هیبت و وقار در آثار چهره‌اش دیده می‌شد» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۲). مترجم کلمه «المتجعدة» را که صفت «ملامح» است و نیز جمله «فَوَقَّفْتُ احْتِرَاماً» را در ترجمه نادیده انگاشته است.

۲-۳-۲-۱) فروکاست معنی با ارائه ترجمه مفهومی

در برخی از ترجمه‌های این اثر هم مترجم ترجمه‌ای کاملاً آزاد و مفهومی از جملات و یا حتی بندهای پیاپی دارد. اگرچه در این موارد خواننده در فهم سیر داستان با مشکل

مواجه نمی‌شود، اما قسمتی از زیبایی‌های ادبی و نیز جدایی‌های داستان در متن ترجمه نادیده انگاشته شده است. برای نمونه، به ذکر مواردی از آن بسنده می‌کنیم.

○ «الشجرة النابتة في الكهف قد أزهرت لثمر. البلب المسجون في القفص قد هم ليحوك عشاً من ريش جناحيه. القيثارة التي طرحت تحت الأقدام قد وضعت في مهب نسيم المشرق ليحرك بأواجه مابقي من أوتاره. سلمى كرامه المسكينة قد مدت ذراعها المكبلتين بالسلاسل لتقبل موهبة السماء. و ليس بين أفرح الحياة ما يضارع فرح المرأة العاقر عندما تهيئها النواميس الأزلية لتصيرها أمًا. كل ما في بقطة الربيع من الجمال وكل ما في مجيء الفجر من المسرة يجتمع بين أضلع المرأة التي حرّمها الله ثم أعطاها. لا يوجد نور أشد سطوعاً وأكثر لمعاناً من الأشعة التي يبعثها الجنين السجين في ظلمة الأحشاء» (جبران، ۱۹۴۹م: ۲۳۵).

این جملات از قسمت پایانی داستان انتخاب شده است؛ زمانی که آرزوی بچه‌دار شدن سلمی پس از سال‌ها برآورده می‌شود و او در انتظار به دنیا آوردن فرزندی به سر می‌برد. در این قسمت از داستان، جبران با زبانی تصویری حالت سلمی را به تصویر می‌کشد. جبران، سلمی را با درخت روئیده در غاری تشبیه می‌کند که شکوفه می‌دهد و یا به بلبلی که با وجود زندانی بودن در قفس، از پر بالهایش لانه‌ای می‌سازد و یا گیتاری که در زیر پا افکنده شده است، در مسیر وزش نسیم قرار داده می‌شود تا حرکت نسیم تارهای باقی‌مانده‌اش را به نغمه درآورد!

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این عبارات سرشار از احساس و عاطفه و نیز تصاویر زیبای ادبی است که طراوت و تازگی خاصی به کلام جبران بخشیده است، اما برخی مترجمان این اثر، بدون در نظر گرفتن زبان ادبی متن، تنها به برگردان مفهوم کلی عبارات پرداخته‌اند و با این کار، زیبایی‌های متن مبدأ را نادیده انگاشته‌اند. برگردان این عبارات در یکی از ترجمه‌ها چنین است: «سرانجام درخت درون غار بار داد. سلمی از این اتفاق خیلی خوشحال شد. معمولاً زنان نازا وقتی که باردار می‌شوند و احساس می‌کنند مادر خواهند

شد، از خوشحالی سر از پا نمی‌شناسند» (حیب، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در ترجمه دیگر نیز آمده است:

«درخت در غار روئیده، شکوفه کرد و سرانجام میوه داد. آن بلبل در قفس بر آن شد تا لانه‌اش را بر شاهپر بال‌هایش بنا کند. سلمی دستان در زنجیرش را به سوی آسمان دراز کرد تا سرانجام موهبت ارزشمند خدا به او رسید و در جهان چیزی نبود که به اندازه مادر شدن او را شادمان کند» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۳۳۰).

ترجمه حیب و نیک‌بخت برگردانی ناقص از متن عربی است. با ترجمه مفهومی، قسمتی از متن مبدأ در ترجمه منتقل نشده است. روی آوردن به اختصار و ایجاز در این گونه موارد مطابق اصل امانت نیست!

۲-۲-۳) روی آوردن به اطناب و تفصیل مطلب

در بسیاری از ترجمه‌های این اثر، با اطناب‌های مُمِل و نابجا مواجه می‌شویم، به گونه‌ای که نویسنده به میل و سلیقه شخصی خود، عبارات و یا جملاتی را بر متن مبدأ افزوده است، بی‌آنکه تأثیری در فهم بیشتر کلام داشته باشد. تعداد مترادفات اگر از حد طبیعی خارج شود، موجب افزایش حجم کتاب می‌شود. در این گونه موارد، بین معنای جملات در متن مبدأ و مقصد، تعادل و هماهنگی وجود ندارد. برای نمونه به ذکر چند مورد از آن می‌پردازیم:

○ «و لَمَّا حَاوَلْتُ الْكَلَامَ وَجَدْتُ لِسَانِي مَنَعِدًا وَ شَفَتِي جَامِدَتَيْنِ فَاسْتَأْنَسْتُ بِالسُّكُوتِ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۸۷)؛ یعنی: «هنگامی که اراده کردم لب به سخن بگشایم، احساس کردم زبانم نای سخن گفتن ندارد و قادر نیستم که لبانم را بگشایم. لذا بهتر دیدم که سکوت بگزینم و خاموشی اختیار کنم» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۵۰).

دو جمله پایانی این ترجمه، مترادف است و ذکر یکی از این دو هم می‌توانست گویای معنی باشد.

○ «فَكُلُّ زِيَارَةٍ كَانَتْ تَبِينُ لِي مَعْنَى جَدِيداً مِنْ مَعَانِي جَمَالِهَا وَ سِرّاً عَلَوِيّاً مِنْ أَسْرَارِ رُوحِهَا» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۸۳).

یعنی: «با هر دیداری دریچه تازه‌ای از زیبایی‌ها و خوبی‌های او برایم باز می‌شد و معنی این عبارات، مفهوم جدیدی برایم پیدا می‌کرد و اسرار متعالی و نهفته و ارزشمندی از روح او در برابر چشمانم ظاهر می‌شد» (ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۴۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، مترجم جمله‌ای را در ترجمه افزوده که برای فهم کلام نیازی به آن نیست!

۳-۳) بافت متن و انسجام متنی

برخلاف ساختار که به بررسی روابط عناصر درون جمله می‌پردازد، بافت کلام در بر دارنده ساختار متن و روابط حاکم بر جملات متن است (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۴: ۱۰۶). در برگردان یک متن، توجه به بافت کلام و انسجام متنی آن امری ضروری است. هر متن عبارت است از یک یا چند جمله که معنا یا پیام معینی داشته باشد. البته هر چند جمله‌ای که به صورت متوالی کنار هم قرار گرفته باشند، تشکیل متن نمی‌دهند. بین جملات یک متن، روابط معینی برقرار است که آن متن را از مجموعه جملاتی که به صورت تصادفی کنار هم قرار گرفته‌اند، جدا می‌کند. مجموعه این روابط آفریننده متن را انسجام متنی می‌نامند. عوامل انسجام متنی به سه دسته اصلی قابل تقسیم است: الف) دستوری، ب) لغوی و ج) ارتباط منطقی (ر.ک؛ همان: ۱۱۰-۱۱۱). رعایت بافت کلام و انسجام متنی در ترجمه متون داستانی از اهمیت بسیاری برخوردار است. بی‌توجهی به سیاق کلی کلام در ترجمه این گونه متون باعث می‌شود که سیر منطقی داستان در ترجمه با خلل مواجه شود. با وجود اهمیت این مؤلفه، برخی مترجمان با دخل و تصرف‌های نابجا در سیاق کلام، به بافت متن آسیب زده‌اند. از بین ناهنجاری‌های بافتی، ناهنجاری دستوری و منطقی بیشترین بسامد را در ترجمه‌های مورد نظر دارد که در ادامه به بررسی نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم.

۳-۳-۱) نداشتن انسجام دستوری

یکی از مواردی که در انتقال بافت کلام و رعایت انسجام متن بسیار تأثیرگذار است، توجه به ارجاع‌های متن است. در ترجمه متون عربی، تشخیص مرجع ضمائر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مترجمان گاه در تشخیص آن به خطا رفته‌اند که برای پرهیز از اطالة کلام، به ذکر یک مورد بسنده می‌شود:

○ «فِي تِلْكَ السَّنَةِ شَاهَدْتُ مَلَائِكَةَ السَّمَاءِ تَنْظُرُ إِلَيَّ مِنْ وَرَاءِ أَجْفَانِ امْرَأَةٍ جَمِيلَةٍ وَفِيهَا رَأَيْتُ أَبَالِسَةَ الْجَنَحِيمِ يَضْحُونَ وَ يَتَرَا كَضُونَ فِي صَدْرِ رَجُلٍ مُجْرِمٍ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۴).

ترجمه: «در همان سال بود که فرشتگان آسمانی را دیدم که با چشمان زنی زیبا به من نگاه می‌کردند. اما در همان زن، اهریمنان دوزخ را نیز دیدم که در سینه مردی تبهکار می‌دویدند و ضجه سر می‌دادند» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۱۹).

در این جمله، ضمیر «ها» در کلمه «فیها» به «السنة» برمی‌گردد، اما مترجم مرجع آن را «امراة» دانسته است و در نتیجه، جمله مفهوم اصلی خود را از دست داده است. بنابراین، باید به جای «در همان زن»، «در همان سال» ترجمه کرد که البته در برخی از ترجمه‌ها درست معنی شده است (ر.ک؛ ریحانی و هانی، ۱۳۸۸: ۲۱).

۳-۳-۲) رعایت نکردن ارتباط منطقی بین جملات

در میان تمام جملات یک متن، رابطه معنایی و منطقی وجود دارد که البته این روابط در متون داستانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگر توالی زمانی، منطقی و معنایی جملات در یک داستان بر هم بخورد، بی‌شک خواننده در فهم داستان با مشکل مواجه می‌شود. بنابراین، هر گونه جابجایی در ترجمه جملات و بخش‌های مختلف یک داستان بافت کلام را دچار خلل می‌کند. این در حالی است که در برخی ترجمه‌های الأجنحة المتكسرة، گاهی برخی از مترجمان بدون توجه به ارتباط منطقی جملات، جابجایی‌هایی در متن مبدأ انجام داده‌اند و جملات را پس و پیش کرده‌اند. در بخش سوم داستان (ید

القضاء)، در یکی از ترجمه‌ها، نظم منطقی داستان به واسطه همین جابجایی‌ها به طور کلی از بین رفته است و خواننده در صورتی که به متن مبدأ رجوع نکند، نمی‌تواند سیر حوادث داستان را در این قسمت درک کند. برای روشن شدن این مورد، ابتدا متن عربی و آنگاه ترجمه آن ذکر می‌شود:

○ «فارس کرامه شیخ شریف‌القلب کریم‌الصفات ولکنه ضعیف الإرادة يقوده رياء الناس كالأعمى و توقفه مطامعهم كالأخرس. أما ابنته فتخضع ممتثلة لإرادته الواهنته على رغم كل ما في روحها الكبيرة من القوى و المواهب و هذا هو السرُّ الكامن وراء حياة الوالد و ابنته. و قد فهم هذا السرُّ رجلٌ يأتلف في شخصه الطمع بالرياء و الحُبُّ بالذهاء و هذا الرجلُ هو مُطران تسيّر قبائحه بظُلِّ الإنجيل فتظهر للناس كالفضائل. هو رئيسُ دين في بلاد الأديان و المذاهب تخافه الأرواح و الأجساد و تخر لذيده ساجدة مثلما تنحني رقاب الأنعام أمام الجرّار. ولهذا المُطران ابن أخ تتصارع في نفسه عناصر المفسد و المكاره مثلما تنقلب العقارب و الأفاعي على جوانب الكهوف و المُستنقعات. و ليس بعيداً اليوم الذي ينتصب فيه المُطران بملابسه الحبرية جاعلاً ابن أخيه عن يمينه و ابنة فارس كرامه عن شماله رافعاً بيده الأئيمة إكليل الزواج فوق رأسيهما مُقيداً بسلاسل التكهين و التعزيم جسداً طاهراً بجيفة مننته جامعاً في قبضة الشريعة الفاسدة روحاً سماويةً بذات ترائبية، و اضعاً قلب النهار في صدر الليل. هذا كلُّ ما أستطيع أن أقوله لك الآن عن فارس كرامه و ابنته فلا تسألني أكثر من ذلك ذكر المصيبة يُدنيها مثلما يقرب الموت الخوف من الموت. و حول صدیقی وجهه و نظر من النافذة إلى الفضاء كأنه يبحث عن أسرار الأيام والليالي بين دقائق الأثير» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۷).

◀ «فارس کرامه یک پیرمرد خوش‌قلب و بخشنده است، اما اراده ضعیفی دارد و در برابر مردم، همچون نابینایی است که با ریایشان رهنمون می‌شود و مانند گنگی است که مطامع‌شان جلوی او را می‌گیرد. دخترش هم، به‌رغم داشتن روح بزرگ، ولی مطیع اراده پدرش می‌باشد و این همان رازی است که در زندگی این دو مخفی مانده است. یکی از افراد ریاکاران و پست و طماع به

این راز پی برد! آنچه می‌توانستم درباره‌ی فارس کرامه و دخترش بگویم، برایت گفته‌ام و دیگر چیز بیشتری را از من مپرس؛ زیرا ذکر این وقایع تلخ برای من بسیار سخت و دشوار است! من بعدها متوجه شدم که مطران زشتی‌هایش را پشت انجیل پنهان می‌کرد و آنها را در برابر مردم به شکل فضیلت‌ها درمی‌آورد. مطران یکی از صاحبان منصب دینی است که ارواح و اجسام مردم از او می‌هراسیدند و گردن‌هایشان را همچون چهارپایان در برابر قصاب خَم می‌کردند! برادرزاده‌ی مطران نیز از لحاظ فکر و فریب، نظیر عمویش بود و همچون کژدم و افعی رفتار می‌کرد و می‌اندیشید. مطران با لباس مذهبی وسط برادرزاده‌اش و دختر فارس کرامه ایستاد و دست‌های گناه‌آلودش را بلند کرد و تاج ازدواج را بر سر هر دو نهاد، اما در واقع، او پیکر دختری پاک را به مرداری متعفن مقید ساخت و با استفاده از جملات مذهبی، روح آسمانی را به جسمی خاکی پیوند داد و دل روز را در قفس شب زندانی کرد! دوستم به سوی پنجره سر برگرداند و به آسمان چشم دوخت و گویی به دنبال کشف اسرار، روز و شب در میان فضای بی‌کران بود» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵).

چنان‌که مشاهده می‌شود، دوست جبران در حال صحبت کردن از ویژگی‌های فارس کرامه و دخترش، سلمی است، اما ناگهان صحبت از مطران به میان می‌آید و اینکه مطران تاج ازدواج را بر سر برادرزاده‌اش و سلمی می‌گذارد، در حالی که این اتفاق هنوز رخ نداده است و یا حتی مطران سلمی را برای برادرزاده‌اش خواستگاری هم نکرده است. برای روشن شدن سیر داستان، اصل عربی این قسمت از داستان را مرور می‌کنیم.

در اینجا دوست جبران ویژگی‌های فارس کرامه و سلمی را برمی‌شمرد و اینکه فارس کرامه مردی ضعیف‌الاراده است و این رازی است که در زندگی آن دو (فارس و سلمی) مخفی مانده است. یکی از افراد طماع، ریاکار و پست به این راز پی می‌برد و این شخص همان مطران است. مترجم در اینجا صحبت‌های دوست جبران را خاتمه داده، جملاتی را که نویسنده در پایان این بند و پس از ذکر بقیه وقایع آورده، در میانه بند جای داده است (هَذَا كُلُّ مَا أُسْتَطِيعُ...). شاید مترجم معنای عبارات را به درستی متوجه نشده است و در نتیجه، به جابجایی جمله‌ها پرداخته است. همچنین، جمله «و هذا الرجل هو مُطْران تَسِير

قبائحه بطلّ الإنجیل...» را به این صورت ترجمه کرده است: «من بعدها متوجه شدم که مطران زشتی‌هایش را پشت/انجیل پنهان می‌کرد». همان گونه که ملاحظه می‌شود، مترجم جمله «من بعدها متوجه شدم» را بی‌هیچ توجیه در ترجمه افزوده است. همچنین، عبارت «کیس بعیدا» در جمله «کیس بعیداً الیوم الذی ینتصب فیهِ مُطران بِمَلاِیْسِه الحِبرِیَّة جَاعِلاً ابنَ أَخِیهِ عَن یَمِینِه وَ ابْنَةَ فَارِسِ کَرَامِه عَن شِمَالِه...» را نادیده انگاشته است، در حالی که این جمله‌ها ادامه صحبت‌های دوست جبران است و شاید وی از زمزمه‌هایی که در میان مردم جریان داشته، متوجه شده که مطران قصد دارد سلمی را برای برادرزاده‌اش خواستگاری کند و به همین علت، چنین می‌گوید که دیرزمانی نمی‌گذرد که مطران با لباس مذهبی در میان برادرزاده‌اش و سلمی می‌ایستد و آنها را به ازدواج هم درمی‌آورد.

۳-۴) تأثیر ادبی

در هر متن ادبی، تعامل پایدار و دوسویه‌ای میان صورت و معنی اثر برقرار است، به گونه‌ای که جداسازی این دو مؤلفه از یکدیگر و نادیده انگاشتن یکی از آنها، از ارزش و اهمیت متن می‌کاهد. به طبع ترجمه این آثار هم ظرافت‌ها و دقایق خاصی دارد و به توجه و اهتمام ویژه‌ای نیاز است. در ترجمه متون ادبی، مترجم هر لحظه با چالش‌ها و انتخاب‌های متفاوتی مواجه است و از یک سو، به دنبال انتقال مفهوم و حفظ امانت در آن است و از سوی دیگر، به موسیقی کلام، آهنگ و آژگان، صنایع ادبی، ابهام‌ها و آشنایی‌زدایی‌های هنری نظر دارد. بنابراین، در متون ادبی تنها با محتوا مواجه نیستیم، بلکه زبان نیز ارزش ویژه و مستقل خود را دارد؛ به تعبیر دیگر، در ترجمه آثار ادبی، منتقل نمودن زبان ادبی نوشته را نیز می‌توان از ضرورت‌های حفظ امانت شمرد، به‌ویژه هنگامی که شعر یا نثر ادبی از منظر کاریست صوّر خیال و آرایه‌های ادبی، غنی‌تر باشد.

تأمل در برخی از ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتکسرة نشان می‌دهد که گاه مترجم زیبایی‌های ادبی موجود در متن مبدأ را نادیده انگاشته، بدون توجه به صنایع ادبی، مانند تشبیه، استعاره و امثال آن به ترجمه عبارات پرداخته است. از آنجا که کتاب الأجنحة المتکسرة از منظر ادبی جایگاه ویژه‌ای دارد، مترجم باید در برگرداندن متن مبدأ، با توجه به

ظرایف و دقایق متن، تا حدّ امکان به ارائه ترجمه‌ای ادبی از آن پردازد. در اینجا برای نمونه به ذکر چند مورد از بی‌توجهی‌های مترجم در برگردان عبارات ادبی اشاره می‌کنیم.

○ «ففي يومٍ من تلك الأيام المُفعمّة بأنفاس نيسان المُسكرّة و ائْتِساماتِه المحيية ذهبْتُ لِزيارة صديق يسكن بيتاً بعيداً عن ضجّة الأجماع» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۵).

در اینجا، نویسنده با استفاده از آرایه ادبی «تشخیص»، به ماه نisan جان بخشیده است و برای آن قائل به نفس کشیدن و لبخند زدن شده که از ویژگی‌های انسانی است. اما این آرایه ادبی در برخی از ترجمه‌های این اثر منتقل نشده است؛ از جمله در ترجمه‌های زیر:

◀ «در یکی از روزهای زیبای نisan به دیدار یکی از دوستانم رفتم که خانه وی در منطقه خلوتی، دور از هیاهوی جامعه قرار داشت» (حبیب، ۱۳۸۷: ۶۴).

◀ «روزی از روزهای ماه نisan به دیدار دوستی رفتم که خانه‌اش از هم‌همه و شلوغی شهر به دور بود» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۲۵۸).

بہتر بود مترجمان به جای «روزهای نisan» و «روزهای زیبای نisan» چنین ترجمه می‌کردند:

□ «در یکی از روزهای سرشار از نفس‌های مستی‌آور و خنده‌های زندگی بخش ماه نisan...».

○ «و مرّت خمسة أعوام على زواج سلمى و لم ترزق ولداً ليوجد بكيانه العلاقة الروحية بينها و بين بعلها و يقرب بائْتِسامته نفسيهما المتنافرتين مثلما يجمع الفجر أواخر الليل و أوائل النهار» (جبران، ۱۹۴۹م: ۲۳۴).

در اینجا نویسنده تولد نوزاد را به طلوع فجر و سپیده صبح تشبیه می‌کند. در واقع، همان‌گونه که سپیده صبح، پایان شب و آغاز روز را به هم پیوند می‌دهد، تولد نوزاد هم می‌توانست بین سلمی و منصوربک یک پیوند معنوی ایجاد کند. برخی از مترجمان بی‌توجه به زیبایی این تشبیه، آن را به متن مقصد منتقل نکرده‌اند:

«پنج سال از ازدواج سلمی گذشت، بی آنکه فرزندی به دنیا بیاید تا پیوند روحی بین او و همسرش را قوتی بخشد و روح‌های گریزان آنها را به هم پیوند دهد» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۳۲۹).

«پنج سال از ازدواج سلمی گذشت و نتوانست در طول این مدت، کودکی به دنیا بیاورد تا روابط زناشویی‌اش را استحکام بخشد» (حبیب، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

«پنج سال از ازدواج سلمی گذشت و او هرگز صاحب فرزندی نشد تا بتواند با همسرش ارتباط روحی برقرار کند؛ زیرا همواره لبخند نفرت به یکدیگر می‌زدند» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۸۱).

در ترجمه آخر، نه تنها این تشبیه منتقل نشده، بلکه مترجم در فهم عبارات نیز دچار اشتباه شده است. نویسنده بر آن است که تولد فرزند و لبخند او می‌تواند جان‌های گریزان از یکدیگر آن دو (سلمی و منصوریک) را به هم نزدیک کند، در حالی که مترجم به اشتباه چنین ترجمه کرده است: «همواره لبخند نفرت به یکدیگر می‌زدند» که چنین مفهومی در متن مبدأ مشاهده نمی‌شود.

○ «وُلِدَ كَالْفِكْرِ وَمَاتَ كَالْتَنَهْدَةِ وَ اخْتَفَى كَالظَّلِّ فَأَذَاقَ سَلْمَى كَرَامَةَ طَعْمِ الْأُمُومَةِ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَبْقَ لِيُسْعِدَهَا وَ يَزِيلُ يَدَ الْمَوْتِ عَنْ قَلْبِهَا» (جبران، ۱۹۴۹م: ۲۳۷).

برگردان مناسبی از این جملات در ترجمه‌ها مشاهده نمی‌شود. برخی مترجمان ترجمه‌ای کاملاً آزاد و مفهومی ارائه داده‌اند؛ مانند:

«فرزند سلمی در سحرگاهان به دنیا آمد و با دمیدن پرتوی آفتاب از دنیا رفت. سلمی در این فاصله اندک، لحظاتی کوتاه طعم مادری را چشید، ولی غم و اندوه از دست دادن او را به جان خرید» (حبیب، ۱۳۸۷: ۱۲۴)

یا این ترجمه:

«او متولد شد، چون یک اندیشه، مُرد همچون یک آه، و نهان شد چونان یک سایه. او زندگی نکرد تا همدم و آرامش‌بخش مادرش باشد» (نیک‌بخت، ۱۳۸۲: ۳۲۲).

در این ترجمه، هرچند قسمت اول متن عربی به درستی ترجمه شده است، اما در قسمت دوم (وَلَكِنَّهُ لَمْ يَتَّقِ...) ترجمه دقیقی از متن مبدأ مشاهده نمی‌شود. در اصل عربی، سخنی از «همدمی» و «آرامش بخشی» کودک در میان نیست. علاوه بر این، نویسنده با کاربرد یک اضافه استعاری، به «مرگ» جان بخشیده است و این آرایه ادبی در هیچ یک از ترجمه‌های موجود دیده نمی‌شود. در ترجمه‌های دیگر هم «يَدُ الْمَوْتِ»، «مرگ» ترجمه شده است (ر.ک؛ شجاعی، ۱۳۸۴: ۸۴) و بهتر بود مترجمان به جای «مرگ»، «دستِ مرگ» ترجمه می‌کردند.

○ «فَتَأْتِرْتُهُ لِكَلَامِهِ وَ شَعَرْتُ بِجَاذِبٍ خَفِيٍّ يُدْنِينِي إِلَيْهِ بِطَمَأْنِينَةٍ مِثْلَمَا تَقْوُدُ الْغَرِيْزَةَ الْعُصْفُورُ إِلَى وَكْرِهِ قُبَيْلَ مَجِيءِ الْعَاصِفَةِ» (جبران، ۱۹۴۹م: ۱۷۶).

◀ «با شنیدن این سخن، آرامش عجیبی به من دست داد؛ یک احساس غریزی بود که گنجشک را پیش از طوفان به لانه‌اش باز می‌گرداند» (شجاعی، ۱۳۸۴: ۲۳).

مترجم جمله اول را به طور کلی اشتباه ترجمه کرده است و تشبیه موجود در جمله آخر را هم نادیده گرفته است. ادات تشبیه «مِثْلَمَا» در ترجمه منتقل نشده است و در نتیجه، معنای درستی از کلام برداشت نمی‌شود.

□ ترجمه پیشنهادی:

«تحت تأثیر کلامش قرار گرفتیم و احساس کردم که جاذبه‌ای نامحسوس مرا به آرامی به او نزدیک می‌کند، همان گونه که غریزه گنجشک پیش از آمدن طوفان، او را به لانه‌اش رهنمون می‌شود.»

نتیجه‌گیری

بررسی و نقد تقابلی ترجمه‌های فارسی الأجنحة المتكسرة اثر جبران خلیل جبران با متن اصلی نتایج زیر را نشان می‌دهد:

۱- ناهمسانی‌هایی در ترجمه‌های این اثر با متن مبدأ مشاهده می‌شود. این ناهمسانی‌ها در

سطوح مختلف واژگانی، معنایی، بافتی و ادبی در خور بررسی است.

۲- در برخی ترجمه‌های این اثر، همچون ترجمه طباطبایی، حبیب، ریحانی و هانی، و شجاعی، معادل‌یابی واژگانی در اثر بی‌توجهی به تفاوت بار معنایی کلمات در زبان فارسی و عربی و یا شتابزدگی و اعتماد صرف به حافظه دچار خلل شده است.

۳- در سطح معنایی، بیشترین ناهمسانی‌ها در ترجمه‌های شجاعی، نیک‌بخت و حبیب مشاهده می‌شود. در این میان، روی آوردن به اطناب و تفصیل غیر ضروری مطلب در ترجمه ریحانی و هانی و فروکاست مطلب در ترجمه شجاعی و نیک‌بخت، بیش از دیگر ترجمه‌ها مشهود است.

۴- بی‌توجهی به بافت کلی کلام و ارتباط منطقی جملات در یکی از ترجمه‌های این اثر (ترجمه شجاعی)، باعث شده است که خواننده در فهم سیر منطقی داستان در برخی قسمت‌ها با مشکل مواجه شود.

۵- بی‌توجهی به کارکرد ادبی متن در ترجمه‌های شجاعی، نیک‌بخت و حبیب، بیش از دیگر ترجمه‌ها است.

۶- مقایسه اجمالی و مقابله ترجمه‌های این اثر با متن مبدأ نشان می‌دهد که ترجمه انصاری از منظر انتقال معنا، توجه به بافت کلی کلام و ادبیت متن، نزدیکترین ترجمه به متن مبدأ است.

منابع و مأخذ

- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان‌العرب*. بیروت: دار صادر.
- انصاری، مسعود. (۱۳۷۶). *ترجمه بالهای شکسته و موسیقی و عروسان مرغزار جبران خلیل جبران*. تهران: جامی.
- پالامپو، گیزبه. (۱۳۹۱). *اصطلاحات کلیدی در مطالعات ترجمه*. ترجمه فرزانه فرحزاد و عبدالله کریمزاده. تهران: قطره.

- جبران، خلیل جبران. (۱۹۴۹م.). *المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خلیل جبران*. به کوشش میخائیل نعیمه. لبنان: بی‌نا.
- حبیب، جعفر. (۱۳۸۷). *ترجمه هشت کتاب جبران خلیل جبران*. تهران: محراب دانش.
- حدادی، محمود. (۱۳۷۲). *مبانی ترجمه*. تهران: انتشارات جمال الحق.
- حقانی، نادر. (۱۳۸۶). *نظرها و نظریه‌های ترجمه*. تهران: امیرکبیر.
- خزاعی فرید، علی. (۱۳۹۳). «نقد ترجمه در ایران: روش‌ها و آسیب‌ها». *نامه فرهنگستان*. ش ۵۵. صص ۷۱-۹۳.
- ریحانی، محمد و ورده هانی. (۱۳۸۸). *ترجمه بالهای شکسته جبران خلیل جبران*. قم: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (عج).
- زرکوب، منصوره و فرهاد امینی. (۱۳۹۳). «تحلیل مقابله‌ای امثال در فارسی و عربی از نظر معنا، واژگان و سبک؛ بررسی موردی بیست و یک مثل». *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۴. ش ۱۰. صص ۱۱۹-۱۳۹.
- شجاعی، حیدرعلی. (۱۳۸۴). *ترجمه بالهای شکسته جبران خلیل جبران*. تهران: جام.
- شمس‌آبادی، حسین و فرشته افضلی. (۱۳۹۴). «ناهنجاری‌های واژگانی و مفهومی در ترجمه متون داستانی و نمایشی از عربی به فارسی». *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. س ۵. ش ۱۲. صص ۱۴۵-۱۶۷.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۶۶). «بحثی در ترجمه». *برگزیده مقاله‌های نشر دانش*. زیر نظر نصرآ... پورجوادی. تهران: نشر دانش. صص ۳۷-۵۳.
- طباطبائی، مصطفی. (۱۳۴۳). *ترجمه مجموعه کامل آثار جبران خلیل جبران*. تهران: معرفت.
- غلامی، حسین و علی سعیدی. (۱۳۸۸). «نقد ترجمه داستان درس‌های فرانسه از دیدگاه نظریه سخن‌کاوی؛ بررسی موردی سبک، لحن نشانه‌های سجاوندی». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ش ۵۲. صص ۸۵-۹۶.

- فلاح، ابراهیم. (۱۳۹۳). «نقد و بررسی ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی». **پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی** س ۴. ش ۱۰. صص ۷۹-۹۶.
- گنتز، ادوین. (۱۳۹۳). **نظریه‌های ترجمه در عصر حاضر**. ترجمه علی صلح‌جو. چ ۲. تهران: هرمس.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۴). **درآمدی به اصول و روش ترجمه**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مسبوق، سید مهدی و دیگران. (۱۳۹۴). «تبادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن؛ موردکاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج‌البلاغه». **پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**. س ۵. ش ۱۲. صص ۱۳-۳۹.
- معروف، یحیی. (۱۳۸۳). **فن ترجمه؛ اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی**. تهران: سمت.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۶). **المنجد فی اللغة**. تهران: اسلام.
- نیک‌بخت، محسن. (۱۳۸۲). **ترجمه عیسی پسر انسان و بال‌های شکسته جبران خلیل جبران**. تهران: علم.

معنای اصلی و تبعی در ترجمه غلامعلی حدّاد عادل از قرآن کریم (مطالعه مورد پژوهانه سورۀ نمل)

۱- محمدحسن امرایی* ۲- یحیی معروف**

۳- جهانگیر امیری*** ۴- مجید محمدی****

۱- دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی، کرمانشاه

۲- استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی، کرمانشاه

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی، کرمانشاه

۴- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی، کرمانشاه

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۲۹)

چکیده

اصل در ترجمه، رعایت امانت، حفظ معنا و سلیس بودن است که این موضوعی ثابت در اصل ترجمه غلامعلی حدّاد عادل است. یقیناً ترجمه فارسی شیوا و ادبی وی، توانسته است بخش عمده‌ای از این ضرورت‌ها و انتظارات را تحقق بخشد، لیکن مسئله این تحقیق، میزان و چگونگی این تعادل و مطابقت معنا با الفاظ قرآنی است. مترجم برخی ساختارهای صرفی- نحوی و بلاغی را در ترجمه نادیده انگاشته، در مواردی نیز ترجمه واژگان، ترکیب‌ها و اصطلاحات در مقابل هم قرار نگرفته است. بنابراین، لازم معنا یا معنای تبعی واژگان، ترکیب‌ها و اصطلاحات در ترجمه لحاظ شده است، نه معنای اصلی و دقیق آنها. این پژوهش درصدد است تا با مطالعه مورد پژوهانه «سورۀ نمل»، ترجمه ایشان را از زوایای مختلف واژگانی، صرفی- نحوی، بلاغی و ویرایشی، به بوتۀ نقد، تحلیل و تطبیق بسپارد تا مواردی که در ترجمه این سورۀ مبارکه نیازمند بازنگری دقیق تری هستند، بازشناسی نماید. دستاورد حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که ترجمه مترجم، در عین برخوردار بودن از امتیازهای فراوان، از جمله نوآوری در شیوه ترجمه وفادار و معنایی، التزام به پیام و محتوای زبان قرآن، شیوایی بیان و استفاده از واژه‌های فارسی روان، پرهیز از زیاده‌نویسی و فارسی‌گرایی افراطی و... در حوزه‌های صرف و نحو، بلاغت، ترجمه واژگان و... نیاز به بازنگری دقیق تری دارد که برخی از آنها در این پژوهش موردی، واکاوی و تحلیل توصیفی شده است.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن کریم، نحو، بلاغت، معنای تبعی، سورۀ نمل، غلامعلی حدّاد عادل.

* E-mail: amrayy77@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: y.marof@yahoo.com

*** E-mail: gaamiri686@gmail.com

**** E-mail: mohammadimajid44@gmail.com

مقدمه

نقد و ارزیابی انواع مختلف ترجمه‌های فارسی قرآن، از جمله رویدادهای میمون و مبارکی است که طی دو دهه اخیر در نشریه‌های فارسی زبان رونق یافته است. این موضوع، سبب رشد دانش نقد ترجمه‌های قرآن و افزایش کیفی سطح ترجمه‌ها و میزان دقت و توجه مترجمان گردیده است تا جایی که اشتباه‌های فاحش مترجمان صاحب‌نام گذشته، حتی در کارنامه گمنام‌ترین مترجمان امروزی قرآن نیز مشاهده نمی‌شود. از طرفی دیگر، صبر و شکیبایی مترجمان معاصر توان درونی آنان را بالا برده است و دیگر چندان مایه شگفتی نیست که ترجمه مترجمان ادیب و صاحب‌نامی در عرصه علم و سیاست یا فرهنگ، آشکارا به بوته نقد و تحلیل سپرده شود. در سال‌های اخیر، انتشار این نقدها در قالب مکتوب و شفاهی، همراه با رشد روزافزون تعداد ترجمه‌های قرآن حساسیت مترجمان بعدی را در زمینه ترجمه قرآن افزایش داده است و بسیاری از آنان تلاش نموده‌اند که اشتباه‌های پیشینیان را تکرار نکنند. بنابراین، امروز برای ارتقای سطح ترجمه‌های فارسی قرآن در کشورمان، بیش از هر چیزی به انضباط علمی، کوشش علمی و نقد علمی نیازمندیم.

ترجمه حداد عادل از قرآن کریم، از جمله ترجمه‌های موفق در سال‌های اخیر است که در عین برخورداری از امتیازهای فراوان، به علت نداشتن دقت و انطباق متن مقصد با متن مبدأ، به ویژه از منظر افعال و رعایت نکات نحوی- بلاغی، ترجمه‌ای دقیق و موفق به حساب نمی‌آید. نگارندگان برآنند تا موارد اشکال را خالصانه به مترجم و خوانندگان عرضه دارند با این امید که در چاپ‌های بعدی آن بازنگری گردد.

مقاله حاضر در تلاش برای نقد و تحلیل ترجمه فارسی حداد عادل از سوره نمل و تبیین برخی مواضع خطا و اشتباه‌های سهوی او و به دنبال یافتن پاسخی برای پرسش‌های زیر است:

۱- میزان وفاداری مترجم به متن مبدأ و مقصد از منظر بازآفرینی ظرافت‌های نحوی- بلاغی تا چه اندازه است؟

۲- مترجم در برگردان واژگان، عبارات، افعال، ساختارهای نحوی، بلاغی و... بیشتر به معنای اصلی اعتماد دارد یا معنای فرعی و تبعی؟

در فرضیه پرسش اول باید ذکر کرد که فرایند معناشناختی واژگان و جملات با ساختارهای مختلف صرفی، نحوی و بلاغی، مقدم بر هر گونه ترجمه و برگردانی است که این موضوع غالباً در اصل ترجمه برخی آیات سوره نمل، نادیده انگاشته شده است.

در فرضیه پرسش دوم باید گفت مترجم در ترجمه برخی افعال و زمان دقیق آنها، واژگان، اصطلاحات و ترکیب‌ها، معادل‌یابی مناسب و دقیقی انجام نداده است و بیشتر از معنای تبعی و لازم معنای اصلی استفاده نموده است.

۱- پیشینه پژوهش

در ارتباط با ترجمه فارسی غلامعلی حدّاد عادل از قرآن، تاکنون مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- محمدعلی کوشا در مقاله «معرفی و بررسی ترجمه حدّاد عادل از قرآن» (۱۳۹۰)، ضمن اشاره به برخی نقات قوت و زیبایی‌های این ترجمه، برخی مشکلات صرفی- نحوی، واژگانی، بلاغی و فقهی تفسیری این ترجمه را به صورت پراکنده، مطرح کرده است.

- حسین استادولی نیز در مقاله‌ای به نام «نگاهی دیگر به نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم از غلامعلی حدّاد عادل» (۱۳۹۴) به نقد و بررسی اشکال‌های این ترجمه به صورت استقرایی و گزینشی اقدام نموده است و حدّاد عادل نیز برخی از این نقدها را در چاپ جدید ترجمه خود اعمال نموده‌اند.

- سید محمد رضی اصفهانی نیز در مقاله‌ای به عنوان «نقد ساختار ترجمه حدّاد عادل و صفّارزاده؛ مطالعه موردپژوهانه ضمیر فصل» (۱۳۹۳) ضمیر فصل را از نظر ساختاری در دو ترجمه فارسی حدّاد عادل و طاهره صفّارزاده، تحلیل تطبیقی نموده است و

معادل‌های ساختاری متفاوتی از برگردان انواع ضمیر فصل در ترجمه مترجمان واکاوی نموده است.

با این حال، علی‌رغم مقالات متعدّد در باب ترجمه فارسی حدّاد عادل از قرآن کریم، تا آنجا که نگارندگان این مقاله آگاهی دارند، تاکنون پژوهشی مستقلّ و جامع در باب نقد و بررسی ترجمه سوره نمل از قرآن کریم، به صورت خاص و موردی، صورت نگرفته است.

۲- ادبیات و مبانی نظری پژوهش

پیش از گسترش مباحث زبانشناختی تقسیم‌بندی روش ترجمه به «لفظی» و «مفهومی» مطرح بوده است (ر.ک؛ حقانی، ۱۳۸۶: ۳۹)، اما در روزگار معاصر، با توجه به مباحث زبانشناختی، انواع دیگری از روش‌های جدید ترجمه مطرح است که تعداد آنها در برخی موارد، به هشت یا نه روش هم می‌رسد. البته این گونه تقسیم‌بندی‌ها، بسیار به هم نزدیک هستند و تشخیص مرز میان آنها تقریباً امری ناممکن می‌نماید. لذا ارائه یک تقسیم‌بندی منطقی جامع و شامل، مطلوب و مورد نظر است.

شاید دقیق‌ترین تقسیم‌بندی از ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، به سه روش ترجمه‌های تحت‌اللفظی، ترجمه‌های وفادار و ترجمه‌های آزاد (تفسیری) مناسب‌تر باشد (ر.ک؛ همان: ۱۵۲). از این رو، مهم‌ترین ترجمه‌های معادل و وفادار در روزگار ما عبارتند از: ابوالفضل بهرام‌پور، ابوالقاسم پاینده، کاظم پورجوادی، علی‌اصغر حلبی، محمّد خواجوی، بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، محمّد مهدی فولادوند، غلامعلی حدّاد عادل، محمّدعلی رضایی اصفهانی و همکاران (ر.ک؛ همان: ۱۵۲). در این میان، نگارندگان این مقاله نیز بر این عقیده‌اند که شناخت ظرفیت‌ها و ظرافت‌های زبانی، واژگان، ترکیب و چینش واژه‌ها و جملات و نیز بار معنایی هر یک از آنها، از جمله مسائل غیرقابل انکار در ترجمه‌اند.

هرچند حدّاد عادل نوع ترجمه خود را «مفهوم به مفهوم» خوانده است، اما با تأمل در ساختار و محتوای این ترجمه چنین دریافت می‌شود که این ترجمه، علاوه بر اعتماد به نشر فاخر فارسی و سلاست آن، غالباً با ساختارها و مختصات زبان مبدأ (قرآن) نیز معادل و

مطابق است که سخن راندن در این مجال، خود مقاله‌ای مستقل می‌طلبد و بر همین اساس، در پژوهش دیگری با عنوان «نقدی بر ترجمه فارسی قرآن کریم حدّاد عادل از منظر ترجمه مفهومی» به این مهم پرداخته شده که در *دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث* دانشگاه تربیت مدرس به چاپ رسیده است (ر.ک؛ امرایی و معروف، ۱۳۹۴: ۱-۳۲).

اگرچه این ترجمه همانند ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران (ر.ک؛ ناصری، ۱۳۹۳: ۱۴۷)، مطابق‌ترین ترجمه با ساختارهای لغوی، دستوری و بلاغی زبان مبدأ (قرآن کریم) نیست، اما مترجم تمام تلاش خود را برای انتقال و برگردان ساختارها و ظرافت‌های ادبی زبان مبدأ به زبان مقصد انجام داده است. با تأمل در ترجمه حدّاد عادل، روشن است که ترجمه او، ترجمه‌ای ترکیبی و حدّ فاصل ترجمه مفهومی و تحت‌اللفظی است.

این اثر پربار همانند دیگر ترجمه‌های ممتاز قرآن کریم، از جمله ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، محمد مهدی فولادوند و ابوالفضل بهرام‌پور و... که با روش وفادار و معنایی ترجمه شده‌اند، مزایا و معایب گوناگونی دارد. در واقع، هم نکات مثبت و برجسته، و هم آسیب‌شناسی و اشکال دارد. در این مقاله که هدف آن، بررسی و نقد معنای اصلی و تبعی در سوره نمل از قرآن کریم است، برخی شاخص‌ها و ساختارهای واژگانی، صرفی-نحوی، بلاغی و ویرایشی، به‌ویژه از منظر ویرایش علمی و فنی، چندان رعایت نشده است.

۳- پردازش تحلیلی موضوع

معنای اصلی، مطابق و معادل با زبان اصلی است، اما معنای تبعی که می‌توان در این جستار، آن را معنای فرعی یا عَرَضی نیز نامید، معنایی غیر از معنای اصلی است که توافق کمتری هم با زبان مبدأ دارد. تلاش برای فهم معنای دقیق واژگان، جملات و ساختارهای صرفی، نحوی و بلاغی، اصل و اساس در ترجمه قرآن کریم است، اما احیاناً ملاحظه می‌گردد که این موضوع در ترجمه فارسی حدّاد عادل از سوره نمل نادیده گرفته شده است و مترجم در برگردان برخی واژگان، افعال و زمان دقیق آنها، جمله‌ها و ساختارهای صرفی، نحوی و بلاغی، معادل‌یابی دقیق و مناسبی انجام نداده‌اند، تا جایی که احیاناً اصل

معنا را فدای فرع نموده‌اند. بنابراین، در این پژوهش، نمونه‌هایی که نیازمند بازنگری دقیق‌تری در ترجمه این سوره مبارکه هستند، مورد ارزیابی تحلیلی - توصیفی و نقد قرار گرفته است:

۱-۳ ﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل/۱)؛ «طا. سین. اینک آیات قرآن و اینک کتابی روشن».

۱-۱-۳ اشکال

در ابتدای آیه، بعد از حروف مقطعه، مترجم اسم اشاره «تِلْكَ» را به صورت ضمیر اشاره «اینک» در زبان فارسی معنا نموده که اگرچه می‌تواند پیام آیه را منتقل نماید، اما معادل لفظی و بلاغی خوبی برای اسم اشاره «تِلْكَ» نیست. شایان توجه است که «مبین» نیز اسم فاعل است و در ترجمه فارسی «روشن»، کمتر حالت فاعلی به خود گرفته است. علاوه بر این، در ادامه ترجمه، کلمه «اینک» ذکر شده که معادل عربی برای آن در زبان مبدأ وجود ندارد و زائد است و بهتر بود «قرآن» را در تقدیر می‌گرفتند؛ زیرا «کتاب مبین» همان قرآن و معطوف به آن است (ر.ک؛ الدعّاس، ۱۴۲۵ق.، ج ۲: ۴۰۰). عکبری نیز عطف «کتاب مبین» به «تِلْكَ» را نیکو ندانسته است: «أَنَّه حَسَنٌ لَمَّا صَحَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَى آيَاتٍ، وَكَوَّ وَلِيَّ الْكِتَابِ تِلْكَ لَمْ يَحْسُنْ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: جَاءَتْني هِنْدًا وَ زَيْدًا، وَكَوَّ حَدَقَتْ هِنْدًا أَوْ أَخْرَتْهَا لَمْ يَجْزِ التَّأْنِيثُ» (العکبری، بی تا، ج ۲: ۱۰۰۳). بنابراین، بهترین ترجمه درباره این آیه، ترجمه فولادوند است: «طا، سین. این است آیات قرآن و (آیات) کتابی روشنگر» که درصد تفخیم و تعظیم ترجمه نیز با ساختار نحوی و بلاغی آیه مطابق است.

۲-۱-۳ توضیح

توضیح اینکه از جمله موارد استعمال «تِلْكَ» از نظر بلاغی، غیر از تبدیل امور حسّی به عقلی و عینی، «تعظیم شأن مشارئِلیه» است (ر.ک؛ التفتازانی، ۱۳۸۹: ۷۶) که در این آیه، مترجم به آن توجه نکرده است، هرچند «تِلْكَ» به سبب تعظیم مقام مشارئِلیه (قرآن) به صورت «این» ترجمه می‌شود و مترجم آن را در نظر گرفته است، اما میزان تفخیم و تعظیم

عبارت «این آیات قرآن و کتاب مبین است»، جلب توجه نمی‌کند و منظور بلاغی آیه (تعظیم و تفضیم) به صورت کامل رعایت نشده است. اسم اشاره «تِلْكَ» که مخصوص اشاره به دور است، برای دلالت بر رفعت قدر و علو مرتبه آیات این سوره آمده است. تنوین موجود در ترکیب «كِتَابٍ مُّبِينٍ» تنوین تفضیم و تعظیم است و خداوند متعال کتاب را مبهم و نکره ساخته تا درصد تفضیم آن بیشتر شود، همانند این آیه شریفه: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، اما عطف «كِتَابٍ مُّبِينٍ» بر قرآن، با وجود اینکه همان قرآن است، از قبیل عطف یک صفت بر صفت دیگر به شمار می‌رود (ر.ک؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۴۶).

۳-۱-۳) ترجمه پیشنهادی

ترجمه ادبی و دقیق تر آیه بدین گونه است: «طا، سین. این است آیات (باعظمت) قرآن و کتابی روشنگر».

۲-۳) ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النمل / ۲)؛ «که مؤمنان را هدایت است و بشارت».

۳-۲-۱) اشکال

توجه نکردن به ساختار نحوی کلام و متعلق‌ها، سبب بروز اشکالاتی در ترجمه شده است که حروف «کاف» و «راء» نمودار این اشکالات هستند. کلمه «هُدًى» را می‌توان خبر دوم برای کلمه «تِلْكَ» در آیه قبل به حساب آورد و یا به شکل خبر برای مبتدای محذوف «هِیَ» قرار داد و یا نقش حال برای کلمه «آیات» داشته باشد (ر.ک؛ صافی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۷). به هر روی، در ترجمه باید جدا از جمله بعد باشد؛ یعنی باید گفته شود: «آن آیات، هدایتی است...» یا اینکه بهتر است گفته شود: «آن هدایتی است...» و اگر به شکل حال و پیوسته به جمله قبل ترجمه شود. ترجمه پیشنهادی چنین است: «که (مایه) هدایت و بشارت برای مؤمنان است». صاحب‌التحریر و التئویر آورده است: «ممکن است هُدًى و بُشْرَى در معنای اسم فاعل و یا معنای مصدری باشند که در صورت دوم، معنای مبالغه را می‌رسانند؛ یعنی قرآن برای مؤمنان بسیار هدایت‌کننده و بشارت‌بخش است» (ابن عاشور، ۱۹۹۷م، ج ۱۹:

۳۱۹). علامه طباطبائی نیز بر همین عقیده است. بنابراین، می‌توان ترجمه «هُدًی و بُشْرًی» را به صورت فاعلی و یا مصدری همراه با مبالغه نیز ایراد نمود (ر.ک؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵: ۳۴۰) که به نظر می‌رسد ترجمه صحیح‌تر آیه چنین باشد: «که برای مؤمنین بسیار هدایت‌کننده و بشارت‌بخش است».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ترجمه مترجم، نه تنها مطابق دیدگاه غالب مفسران نیست، بلکه با ساختار نحوی و نگارشی زبان مقصد هم سازگاری ندارد؛ زیرا در زبان فارسی، غالباً مفعول پس از فعل می‌آید. عنایت نکردن مترجم به ساختارهای صرفی-نحوی زبان مبدأ و مقصد، سبب شده تا ترجمه فارسی کاملاً با متن عربی آیه هماهنگ و معادل نباشد.

۲-۲-۳ توضیح

در این آیه، انصاریان هدایت را مخصوص تمام انسان‌ها و فقط بشارت را مخصوص مؤمنان دانسته است و آیه را بدین صورت ترجمه کرده است: «(که سراسر) هدایت‌کننده (ی انسان‌ها) و برای مؤمنان مژده‌دهنده است»، در حالی که آیه بعد، هر دو صفت «هدایت و بشارت» را مخصوص مؤمنان قرار می‌دهد».

۳-۳ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (النمل / ۳)؛ «همانان که نماز بر پا می‌دارند و زکات می‌دهند و به آخرت یقین دارند».

۱-۳-۳ اشکال

برپایه نماز و پرداخت زکات، به این دلیل که همواره در اوقات معینی تکرار و تجدید می‌شوند، در قالب جملات «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» و «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» به صورت فعلیه ذکر شده است و استمرار تجدیدی دارند، اما ایمان و یقین داشتن به آخرت، موضوع ثابتی است و به همین سبب، به صورت جمله اسمیه آمده که خبر آن، فعل مضارع است: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾. بنابراین، مترجم در ترجمه جملات فعلیه، قید استمراری و در جملات اسمیه، قید تأکید مبتنی بر ثبوت اضافه نکرده است. ضمناً ضمیر جمع (مبتدا) در جمله

﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ﴾ دو بار تکرار شده است و می‌توانست به صورت «وَهُمْ بِالْآخِرَةِ يُوقِنُونَ...» بیاید. ضمیر تکرار شده تا یقین را در کسانی که جامع ایمان و عمل صالح هستند، حصر نماید و دلالت کند بر اینکه این یقین به آخرت، شأن مردم باایمان است و تنها مردم باایمان اهل یقینند و باید چنین انتظاری از ایشان داشت و توقع نمی‌رود که با داشتن ایمان به روز جزا کفر بورزند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۲).

۲-۳-۲) ترجمه پیشنهادی

بنابراین، ترجمه پیشنهادی و دقیق آیه بدین صورت است: «همانان که همواره نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و آنان کاملاً به آخرت یقین دارند».

در ترجمه مذکور، قید «کاملاً» نماینده تکرار ضمیر «هُم» و حصر و حساسیت ناشی از آن است، اما معنای اصلی و دقیقی از ساختار اسمی- فعلی آیه در ترجمه حدّاد عادل فهمیده نمی‌شود. گفتنی است که اصل معنای آیه در شدت یقین به آخرت و استمرار در برگزاری نماز و دادن زکات است که این تأکید و استمرار، فدای شیوایی بیان در ترجمه حدّاد عادل قرار گرفته است.

۳-۴) ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَ تِيكُم مِّنْهَا بَخَبْرٍ أُو آتِيكُمْ بِسِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (النمل / ۷)؛ «موسی (در راه بازگشت از مدین) به خانواده خود گفت: من آتشی می‌بینم، به زودی از آن برایتان خبری می‌آورم، یا شعله‌افروخته‌ای تا گرم شوید».

۳-۴-۱) اشکال

مترجم «إِذْ» را که ظرف اسمی و مفعول‌به برای فعل محذوف «أذُكُرُ» است (ر.ک؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۹: ۲۲۷)، در ترجمه نادیده گرفته است و نیز فعل «آنَسْتُ» را که فعل ماضی متکلم است، به صورت فعل مضارع متکلم ترجمه کرده که صحیح نیست. فعل «آتیکم با» ترجمه نشده است و نیز حرف تنفیس «س» بر سر فعل مضارع، معنای آن را به آینده نزدیک تبدیل می‌کند که مترجم معادل فارسی از فعل خواستن برای آن ذکر ننموده

است. فعل «تَصَطَّلُونَ» از «إِصْطَلَى - إِصْطَلَاءٌ [صَلَّى] بِالنَّارِ» گرفته شده که به معنای: «خود را با آتش گرم کردن» است؛ یعنی متعلی با واسطه است و آتش، فاعل نیست که آنها را گرم کند، در اینجا آتش به قرینه معنوی حذف شده است و در جملات قبلی و در سیاق معنایی کلام موجود است. به نظر می‌رسد که «خود را گرم کنید» ترجمه بهتر و دقیق‌تری است. افزوده تفسیری «در راه بازگشت از مدین» نیز ضرورتی ندارد. هیچ نشانه‌ای دال بر مفهوم «در راه بازگشت از مدین» در «قَالَ» وجود ندارد.

۲-۴-۳) ترجمه پیشنهادی

ترجمه دقیق‌تر آیه چنین است: «(به یاد آر) زمانی که موسی به خانواده خود گفت: همانا من آتشی دیدم. به زودی برای شما خبری از آن خواهم آورد، یا شعله آتشی (آتش پاره‌ای) برای شما می‌آورم تا خود را گرم کنید».

۵-۳ ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (النمل / ۱۳)؛ «هنگامی که آیات روشنی‌بخش ما به ایشان رسید، گفتند: این جادویی آشکار است!».

۱-۵-۳) اشکال

مترجم کلمه عربی «آیات» را که در این آیه شریفه به قرینه حال و مقام به معنای «نشانه‌ها» و «معجزات» است، اصلاً ترجمه نکرده است و تنها لفظ عربی «آیات» را عیناً تکرار نموده است که هم می‌تواند به معنای نشانه‌ها و معجزاتی باشد که خداوند متعال به موسی^(ع) داد و هم ممکن است معنا و مفهوم آیات قرآن را به ذهن مخاطب برساند؛ بدین معنی که فرعون آیات قرآن را سحر و جادو پنداشته است. در حقیقت، ذکر نکردن معنای اصلی واژه «آیات» برای مخاطب عامی که صبغه تاریخی - تفسیری این آیه و شأن نزول آن را نداند، ایجاد ابهام و تشکیک می‌کند و او را به خطا می‌اندازد که فرعون آیات قرآن را سحر و جادو پنداشته است، نه نشانه‌ها و معجزاتی که خداوند به موسی^(ع) عطا نموده است. این در حالی است که بر اساس نظر غالب مراجع تفسیری، منظور از «آیات» در این آیه، معجزات و نشانه‌هایی بود که خداوند متعال برای مبارزه با فرعون و قبطیان و نیز اثبات

حَقَانِيَّتِ دَعْوَتِ حَضْرَتِ مُوسَى (ع) به وی عطا فرمود؛ زیرا در غیر این صورت، فرعونیان سخن او را باور نمی کردند و... بنابراین، بهتر بود که مترجم، با نظر به تأکید بر فارسی محور بودن وی در ترجمه، فارسی را پاس می داشت و از سوئی، تمام نشانه های خداوند متعال، معجزه است؛ زیرا هر کس غیر از خدا و به غیر اذن او قادر به خلق آنها نیست؛ لذا در ترجمه «آیات» همان «نشانه ها» کفایت می کند و می تواند توضیح بین پراتنز، «معجزه» نوشته شود، یا اینکه «معجزات» ترجمه شود. کاستی های نگارشی، همانند این نمونه: «گفتند: این جادویی آشکار است» نیز از ضعف های این ترجمه است که از پیراستگی های ویرایشی برخوردار نیست. قابل ذکر است که واژه «مبصرة» اسم فاعل بوده، ولی از باب مجاز عقلی، مقصود اسم مفعول است (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷م، ج ۱۹: ۲۳۲). اما مترجم به صورت فاعلی «روشنی بخش» ترجمه نموده است که معنای اصلی واژه محسوب نمی شود. از سیاق کلام در آیه نیز چنین برمی آید که فرعون آن نشانه ها و معجزات روشن و مبرهنی که خدا به حضرت موسی (ع) داده بود، را انکار نمود و گفت اینها سحر و جادو هستند. در این آیه شریفه، لفظ «معجزه» نیز در مقام صاحب آن ایستاده است و از نظر بیانی، استعاره مکنیه تخیلیّه مرشحه است (ر.ک؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۹: ۱۴۶)؛ یعنی معجزه می بیند، پس هدایت می کند و...

۳-۵-۲) ترجمه پیشنهادی

ترجمه دقیق آیه چنین است: «پس هنگامی که نشانه ها (معجزات) روشن ما به سویشان آمد، گفتند: این جادویی آشکار است!».

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل / ۱۶)؛ «و سلیمان وارث داوود شد و گفت: هان! ای مردم! به ما زبان مرغان آموخته شده است و به ما از هر چیز نصیبی داده شده است. به راستی که فضیلت آشکار، خود همین است.»

۱-۶-۳ اشکال

کلمه «نصیب» معادلی در متن مبدأ ندارد و از افزوده‌های تفسیری مترجم است که باید در درون پراتز قرار می‌گرفت. جمله ابتدای آیه در زبان مبدأ به صورت فعلیه آمده است، اما در ترجمه فارسی، به شکل جمله اسمیه عنوان شده است؛ زیرا مترجم فعل متعدی «وَرثَ: به ارث برد» را لازم تلقی و ترجمه نموده است. غالب مترجمان، جز فولادوند و طباطبائی، فعل متعدی «وَرثَ» را به صورت لازم و همانند مترجم معنا نموده‌اند که محل تأمل است و مترجم معنای اصلی و دقیق فعل را منعکس نکرده است. قسمت آخر آیه نیز از لحاظ رعایت ترتیب ساختارهای عمومی زبان مبدأ و مقصد و نیز دقت در ترجمه اصلی آنها اشکال دارد و تقریباً برعکس معنا شده است. اساساً در ترجمه حداد پرسیده می‌شود که این فضیلت آشکار برای کیست؟ آیا برای حضرت سلیمان^(ع) نسبت به مردم است یا برای خداوند نسبت به همه؟ چنان که ملاحظه می‌شود، این موضوع از ترجمه حداد عادل فهمیده نمی‌شود. کلمه «هَذَا» اسم «إِنَّ» است و «هُوَ» ضمیر فصل است و خبر، کلمه «الفضل» است که ترتیب باید در ترجمه رعایت شود و نیز باید بدین گونه معنا شود: «به راستی که این (بخشش)، همان برتری آشکار (خداوند) است». شایان توجه است که در سراسر ترجمه حداد عادل از قرآن کریم، غالباً ملاحظه می‌گردد که ساختارهای مختلف صرفی، نحوی، بلاغی زبان اصلی (قرآن کریم)، به گونه‌ای درست و دقیق در قالب متن مقصد (ترجمه) ریخته شده است. به نحوی که این ساختارها، همان تأثیری را در زبان مقصد بر مخاطب دارد که در زبان مبدأ داشته است (ر.ک؛ امرایی و معروف، ۱۳۹۴: ۱۱). اما در برخی موارد، مانند ترجمه این آیه و آیات دیگری از سوره نمل، احیاناً ملاحظه می‌گردد که مترجم بازتاب دقیقی از ساختارهای، صرفی-نحوی، بلاغی و ... ارائه نکرده‌اند.

۲-۶-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه چنین است: «و سلیمان (مُلُک) داوود را به ارث برد و گفت: ای مردم! به ما زبان پرندگان آموخته شده است و به ما از هر چیزی (نصیبی) داده شده. به راستی که این (بخشش)، همان برتری آشکار (خداوند) است».

۷-۳ ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (النمل / ۲۰)؛ «و به بازجستِ حالِ مرغان برآمد و گفت: از چیست که هدهد را نمی‌بینم؟ آیا غایب شده است؟!».

۱-۷-۳ اشکال

استفاده از کلماتی مانند «بازجست» در نثر فخیم و استوار زبان فارسی معمول است و چه بسا به زیبایی نثر هم کمک می‌کند، اما کم‌استعمال است. بهتر آن بود که از معنای «جویای احوال» استفاده می‌کردند. رویکرد ادبی مترجم و تلاش در راستای زیباسازی نثر ترجمه بر اساس سبک ترجمه معنایی سبب شده تا مترجم ترجمه اصلی را رها کرده است و واژه‌ای قدیمی از نثر سده پنجم و ششم را جایگزین سازد که در زبان معیار فارسی امروز استعمال ندارد و از همین قبیل است استفاده از ترکیب «از چیست؟» به جای «چرا؟». حرف عطف «أَمْ» در اینجا «منقطعه» به معنی «بل» است (ر.ک؛ صافی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۱) که در این صورت باید «بلکه، شاید، مگر و...» معنا شود، نه «آیا». عبدالمحمد آیتی نیز همانند مترجم ترجمه نموده است (ر.ک؛ آیتی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۷۸). در این آیه، حضرت سلیمان^(ع) نخست به صورت تعجبی از حال خود که چرا هدهد را در بین مرغان نمی‌بیند، استفهام می‌کند که من چرا هدهد را نمی‌بینم و می‌فهماند که گویا از او انتظار نمی‌رفته غیبت کند و از امتثال فرمان او سر برتابد، آنگاه از این معنا صرف نظر کرده، تنها از غیبت او سؤال می‌کند و می‌پرسد چرا غیبت کرده است؟ لفظ «الغائبین» جمع مذکر سالم است که در ترجمه آیه مورد توجه قرار نگرفته است.

۲-۷-۳ ترجمه پیشنهادی

پیشنهاد نگارندگان برای ترجمه این آیه چنین است: «و (احوال) پرندگان را جویا شد. پس گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم؟ مگر او از غایبان است؟!».

۸-۳ ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (النمل / ۳۰)؛ «نامه از سلیمان است و به نام خداوند بخشنده مهربان».

۱-۸-۳ اشکال

جمله ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ استثنایه و بیانی است تا معنای آیه قبل را توضیح دهد. عبارت ﴿مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ متعلق به محذوف، خبرِ «إِنَّ» و «بِسْمِ» متعلق به محذوفِ مَقْدَرِ «ابتدائی یا ابدأ» و جمله «ابتدائی بِسْمِ اللَّهِ...» در محلِّ رفع، خبرِ «إِنَّ» است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ترجمه «إِنَّ» و ضمیر «ه» در آیه ذکر نشده است و به جای آن کلمه «نامه» آمده است که معادلی در آیه برای آن وجود ندارد.

۲-۸-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه بدین صورت است: «... که بی شک آن (نامه) از سلیمان است و همانا (مضمون) آن، به نام خداوند بخشنده مهربان است».

۹-۳ ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل/ ۳۸)؛ «(آنگاه رو به اطرافیان خود کرد و) گفت: ای سران! کدام یک از شما پیش از آنکه آنان از درِ تسلیم درآیند، تختِ او را برای من خواهد آورد».

۱-۹-۳ اشکال

مترجم فعل «يَأْتِينِي بِ» را که مضارع است، به صورت آینده ترجمه کرده است، ضمن اینکه نیازی به اطناب و ذکر عبارت توضیحی «آنگاه رو به اطرافیان خود کرد و..» زیاد احساس نمی‌شود. هیچ نشانه‌ای دال بر مفهوم «آنگاه رو به اطرافیان خود کرد» در لفظِ «قَالَ» وجود ندارد. اضافه تفسیری مذکور زائیده خیال مترجم است و قابل اثبات نیست که در آن وقت سلیمان^(ع)، آیا رو به اطرافیان کرده یا نکرده است! بنابراین، عبارت تفسیری با وجود اینکه داخل پرانتز قرار گرفته است، کاملاً زاید و نابجا به نظر می‌رسد. قابل ذکر است که اگرچه آیه جنبه سؤالی دارد، اما در ترجمه حداد عادل ساختار پرسشی ندارد و فاقد علامت سؤال است.

۳-۹-۲) ترجمه پیشنهادی

بهتر بود آیه بدین صورت ترجمه می‌شد: «گفت: ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را پیش از آنکه به تسلیم نزد من آیند، برای من می‌آورد؟».

۳-۱۰-۱) ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل/۴۴)؛ «و به او گفتند: پای به درون قصر گذار. پس چون در آن نظر کرد، پنداشت برکه‌آبی است و ساق‌های پای خود را برهنه کرد. سلیمان بدو گفت: این (آب نیست، بلکه) قصر صیقلی از آبگینه است، (اینجا بود که) زن گفت: پروردگارا! من به خود ستم کرده‌ام و اکنون همراه با سلیمان به پیشگاه خداوند که پروردگار جهانیان است، سر تسلیم فرود می‌آورم».

۳-۱۰-۱) اشکال

فعل «رأى: دیدن» به شکل «نظر کردن» آمده است که به واژه عربی آن نزدیکتر است تا ترجمه! بهتر بود ترجمه دقیق آن رعایت می‌شد. در ادامه آیه، فعل «حَسِبَ» با ضمیر «ه» آمده که ترجمه ضمیر در آیه وجود ندارد: «آن کاخ را... پنداشت». فعل «كَشَفَتْ عَنْ»: آشکار کردن، نمایان کردن، برداشتن، درآوردن» به معنای «برهنه کردن» آمده که معنای دقیق لغت نیست و بهتر بود معنای اصلی خودش بیان می‌شد، در ادامه ترجمه، برای عبارت «بدو» معادلی در آیه نیست. کلمه «مُمَرَّدٌ: بلند، صاف و مرمری» با عبارت «صیقلی» ترجمه شده است. فعل «أَسْلَمْتُ: تسلیم شدم» ماضی است که در ترجمه، مضارع معنا شده است. «آن زن» را باید «بلقیس» یا «ملکه سبأ» معنی می‌کرد؛ زیرا از فحوای کلام مشخص است و یا بلقیس را در داخل پرانتز قرار می‌داد.

۳-۱۰-۲) ترجمه پیشنهادی

ترجمه بهتر آیه چنین است: «به او گفتند: به صحن کاخ داخل شو! پس هنگامی که آن را دید، آن را آبی عمیق پنداشت و ساق‌هایش را نمایان کرد. (سلیمان به او) گفت: این قصری مفروش از آبگینه است. (ملکه سبأ) گفت: پروردگارا! من به خود ستم کردم و [اینک] با سلیمان، در برابر خدا، پروردگار جهانیان تسلیم شدم».

۳-۱۱-۱) ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ (النمل / ۴۵)؛ «و ما به سوی قوم ثمود همشهری‌شان، صالح را فرستادیم که خدا را پرستش کنید، اما آنها همان دم دو دسته شدند و با یکدیگر به دشمنی برخاستند».

۳-۱۱-۱) اشکال

مترجم فعل ماضی «أَرْسَلْ» را با حرف «لَقَدْ» باید با تأکید، عنوان و ترجمه می‌کرد که این موضوع نادیده انگاشته شده است. همچنین، کلمه «أَخَاهُمْ» برادرشان» به شکل «همشهری‌شان» ترجمه شده که مطابق با معنای اصلی و دقیق آیه شریفه نیست. این واژه معادلی در متن مبدأ ندارد و اگر هم منظور مترجم معنای اصطلاحی و ملازم معنای اصلی بوده باشد، باید به عنوان اضافه‌ای تفسیری و توضیحی در داخل پرانتز، دو کمان، قلاب و... قرار می‌گرفت. در ادامه آیه، کلمه «إِذَا» «همان دم» ترجمه شده که در اینجا فجائیة می‌باشد و ظرفیة به حساب نمی‌آید و باید به صورت «ناگهان» ترجمه می‌شد که «همان دم» ذکر شده است. البتة قبل از آن حرف ربط «فاء» نیز به اشتباه بیان شده است و در آخر ترجمه، جمله وصفیة «يَخْتَصِمُونَ» با حرف ربط «واو» آمده است که باید به جای آن از «که» استفاده می‌شد؛ زیرا جمله وصفیة است. واژه «قوم» نیز در ترجمه حداد عادل، مصداقی در زبان مبدأ ندارد و باید در داخل پرانتز قرار گیرد.

۳-۱۱-۲) ترجمه پیشنهادی

ترجمه دقیق آیه چنین است: «همانا ما به سوی (قوم) ثمود، برادرشان صالح را فرستادیم که (گفت): خدا را بپرستید، پس آنان بناگاه دو گروه شدند که با یکدیگر دشمنی می کردند».

۳-۱۲-۱) ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (النمل / ۴۹)؛ «آنان گفتند: بیاید با سوگند به خدا هم قسم شوید که بر او و خانواده اش شیخون زنیم و بعد از آن، به ولی دم او خواهیم گفت: ما شاهد کشته شدن خانواده او نبودیم! ما راست گوییم».

۳-۱۲-۱) اشکال

اگرچه ترجمه حدّاد عادل، ترجمه ای امین و متن محور است و برای تعادل واژگانی، ساختاری و معنایی سعی فراوان نموده است. با این حال، بعضاً ملاحظه می شود که مترجم برخی ساختارهای نحوی - بلاغی و ... را رعایت نکرده است؛ از آن جمله، آیه ۴۹ سوره نمل است که در آن، فعل مضارع «لَنَقُولَنَّ» را برخلاف معنای اصلی و معادل آن با متن مبدأ به صورت مستقبل معنا نموده است و نیز موارد تأکید در آیه، مانند «لَنَقُولَنَّ» و «إِنَّا لَصَادِقُونَ» را در ترجمه نادیده انگاشته است که با عبارت عربی از نظر شدت و ضعف مضمون مطابق نیستند. بنابراین، ترجمه دقیق آیه چنین است: «آنان گفتند: با یکدیگر به خداوند سوگند بخورید که حتماً به او (صالح) و خانواده اش شیخون می زنیم. سپس به ولی دم او می گوییم: ما در محل قتل خانواده اش حاضر نبودیم؛ و البتّه ما راستگویانیم».

۳-۱۲-۲) توضیح

فعل «شَهِدْنَا» در این آیه، به معنای «حاضر شدن و حضور یافتن است نه گواهی دادن، شاهد بودن و خبر داشتن از چیزی»، آن سان که مترجم ترجمه نموده است. البتّه این موضوع، با توجه به قرینه «مَهْلِكَ» که اسم مکان است، به روشنی نمود دارد.

۱۳-۳ ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل/۵۰)؛ «آنان ترفندی زدند و ما نیز بی آنکه بدانند، ترفندی زدیم، و چه ترفندی!».

۱-۱۳-۳ اشکال

جمله ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ یک جمله حالیه است که باید فعل مضارع در آن به صورت ماضی استمراری ترجمه شود: «در حالی که درک نمی‌کردند». کلمه «مَكْرًا: حيله، مکر، ترفند» در جمله اول مفعول مطلق تأکیدی است و باید در ترجمه، قید «همانا، قطعاً و ...» یا عبارت‌های تأکیدی دیگری در متن ترجمه اضافه می‌شد. عبارت «چه ترفندی!» که از سوی مترجم بعد از جمله دوم آمده، مربوط به تأکید جمله دوم است و در قسمت اول، ترجمه بی تأکید و تقویت باقی مانده است. جمله ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ: در حالی که آنان نمی‌دانستند﴾، به شکل «بی آنکه بدانند» مضارع التزامی منفی ترجمه شده است، اما زینده‌تر آن بود که ترجمه دقیق و معادل آن می‌آمد. در فعل «مَكْرْنَا» در ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا﴾ مجاز مرسل مفرد به علاقه سببیت دیده می‌شود؛ زیرا حيله آنان در کشتن پیامبرشان (صالح) سبب عقوبت آنان و هلاکشان شده است. طبرسی در تفسیر آیه شریفه ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا﴾ می‌گوید: «وَمَكْرُوا مَكْرًا: آن کافران توطئه کشتن صالح و خانواده‌اش را پنهان کردند؛ وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ: ما از جایی که آگاهی نداشتند، آنها را هلاک و نابود کردیم. خداوند این هلاک کردن را از راه استعاره به مَكْر مکرکننده تشبیه نموده است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۹۴). صاحب جوهراللمین نیز بر همین عقیده است: «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا﴾ بِأَنْ جَعَلْنَاهَا سَبَبًا لِهَا لِكَيْهَمْ» (شبر، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۳۱).

طبری نیز در تفسیر این گونه آیات، از قبیل ﴿...إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ و آیاتی شبیه آن، مانند ﴿...يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...﴾ (النساء/۱۴۲) آورده است که این آیات در حقیقت، اخباری از ناحیه خداوند متعال، مبنی بر عقوبت منافقان به سبب قصد فریب خدا و مؤمنان از ناحیه آنان است (ر.ک؛ طبری، ۲۰۰۱، ج ۱: ۳۱۴). بهترین روش در ترجمه این گونه تعبیرهای مجازی، استفاده از روش ترجمه معنایی-ارتباطی و یا روش معنایی است. همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، حداد

عادل در ترجمه آیه مورد پژوهش، از روش حرفی و تحت‌اللفظی صرف استفاده نموده است و نقش علاقه سببیت را در خلق معنای مجازی (هلاک کردن) نادیده گرفته است. عبارت «مَكْرَنًا مَكْرًا» مطابق نظر غالب تفاسیر و اجماع علما، نمی‌تواند حقیقت در معنای خودش باشد؛ زیرا اذعان به معنای حقیقی برای مکر و حيله، مستلزم ثبوت آن به عنوان صفتی برای ذات باری تعالی است. بنابراین، اعتماد مترجم بر معنای تحت‌اللفظی صرف، مستلزم ثبوت حيله و نیرنگ برای خداوند متعال بوده است و با اجماع مفسران، بر معنای مجازی «مَكْرَنًا»، یعنی «عقوبت و هلاکت» قوم صالح مطابق نیست. مترجم از تأثیر و نقش علاقه سببیت در فرایند انتقال معنا از حقیقت «مکر و حيله» به مجاز «هلاکت به سبب مکر» توفیق چندانی نیافته است.

۲-۱۳-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی برای آیه مذکور، استفاده از روش معنایی-ارتباطی است: «آنان نیرنگ سختی زدند و ما نیز نیرنگ سختی زدیم [و آنها را هلاک نمودیم]، در حالی که درک نمی‌کردند».

۱۴-۳ ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل / ۵۲)؛ «اینک خانه‌هایشان به کیفر آن ستم که کرده‌اند، ویران و خالی است! به‌راستی که در این، مردم دانا را نشانه‌ای است».

۱-۱۴-۳ اشکال

ساختار شکنی الفاظ و ساختارهای زبان مبدأ از سوی مترجم سبب تغییر در معانی نحوی و بلاغی آیه شریفه شده است تا جایی که از رهگذر این شالوده‌شکنی، مترجم معادل‌یابی معنایی دقیقی از آیه ارائه نکرده‌اند، بلکه غالباً لازم معنا یا معنای تبعی آنها را به زبان مقصد بازتاب داده است. چنان‌که جمله ﴿تِلْكَ بُيُوتُهُمْ﴾ جمله اسمیه‌ای کامل است که «تِلْكَ» مبتدا و «بُيُوت» خبر آن است و ترجمه آن، «این خانه‌هایشان است» می‌باشد و کلمه «خَاوِيَةً: خالی و ویران»، حال برای عامل معنوی (تِلْكَ) است که در معنای اصلی خود ترجمه نشده،

بلکه به عنوان خبر ترجمه شده است. معنای دقیق آن، «این خانه‌های ویران آنان است» بوده که مضاف‌إلیه «ویران»، معادل دقیق ساختار نحوی حال در ترجمه فارسی تلقی می‌شود. «مَا» در «مَا ظَلَمُوا» مصدریه است که جمله را به تأویل مصدر می‌برد. بنابراین، اگر به صورت «ستمشان» ترجمه می‌شد، بهتر بود. عبارت ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ برای مردمی که می‌دانند ﴿به صورت «مردم دانا» ذکر شده است و جمله وصفیه تبدیل به صفت مفرد شده است و نیکوتر آن بود که ساختار اصلی آیه در ترجمه حفظ می‌شد: «جمله اسمیه را به فعلیه تبدیل نمودن، اسم فاعل را به فعل مضارع برگرداندن و برعکس، کاری خلاف رویه ترجمه مطابقی آیات الهی است که هر حرف و کلمه آن روی حساب و کتاب خاص و تنظیم گردیده است» (کوشا، ۱۳۸۶: ۱۲۷).

۳-۱۴-۲) ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی چنین است: «این خانه‌های آنان است که به سبب ستمشان خالی و ویران است. به راستی که در این (کیفر)، برای مردمی که می‌دانند، عبرتی (بزرگ) است».

۳-۱۵) ﴿وَلَوْ طَآءُ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ (النمل / ۵۴)؛ «و اما لوط که به قوم خود گفت: آیا دیده و دانسته مرتکب کار زشت می‌شوید».

۳-۱۵-۱) اشکال

به نظر می‌رسد که با توجه به زمینه‌های تاریخی عمل زشت «لواط» که آشکارا میان این قوم صورت می‌گرفت، معنای اصلی کلمه «تُبْصِرُونَ» در این آیه، «دیدن و رؤیت کردن» است، نه معنای فرعی «دیدن و دانستن»، که «دانستن» معنایی مرادف «دیدن» دارد و به تبع «دیدن» حاصل می‌گردد. نشانه‌های ادب و معرفت در قرآن که در سراسر آن، همیشه به صورت کنایی و غیرصریح به مسائل زشت اشاره می‌کند، مانند: ﴿... كَانَا يَا كُلَّانِ الطَّعَامِ...﴾ (المائدة / ۷۵)؛ یعنی «الحدث»، این نظریه را قوی‌تر می‌کند که منظور از «تُبْصِرُونَ»، «دیدن ظاهری» است که بسیار زشت است، اما مترجم، «تُبْصِرُونَ» را «دانسته و نه از روی غفلت» ترجمه نموده که معادل دقیقی برای این واژه نیست. بهتر بود که «کار

زشت» را با پیروی از اسلوب کنایی قرآن، «این کار زشت»، ترجمه می‌کردند. قید «اما» در ابتدای ترجمه، معادلی در آیه ندارد. ترکیب «اما لوط» به جای «لوط را بنگر» آمده که مفعول به برای فعل محذوف است: «أَيُّ: وَأَرْسَلْنَا لُوطًا، أَوْ: وَادُّرُّ لُوطًا» (العنکبری، بی‌تا، ج ۱: ۵۸۱). بنابراین، اگرچه ترجمه مذکور معنا را منتقل می‌کند، اما معادل دقیقی برای اصل ساختار نحوی نیست و نیز کلمه «إِذْ» که ظرف زمان به معنای «زمانی که و...» است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۵۸۱)، اما به صورت موصولی و معادل «که» ترجمه شده است.

۲-۱۵-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه بدین صورت است: «و لوط را (به یاد آر) آنگاه که به قوم خود گفت: آیا این عمل زشت (لواط) را مرتکب می‌شوید، در حالی که (وقت انجام دادنش با بی‌شرمی کامل به هم) نگاه می‌کنید!؟».

۱۶-۳ ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِلَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ (النمل / ۶۰)؛ «(آیا بُت‌ها بهترند) یا آن کس که آسمان‌ها و زمین را آفریده و برای شما از آسمان آبی فرود آورده و ما با آن آب باغ‌هایی خرم رویانده‌ایم؟ باغ‌هایی که رویانندن درختان آنها از توان شما بیرون بود، آیا با الله معبودی هست؟ اما اینان مردمی‌اند که (از حق) روی می‌گردانند».

۱-۱۶-۳ اشکال

در بیشتر موارد، ضمیر «هُم» که در اصل به معنای «آنان» است، به صورت «اینان» ترجمه شده است، در صورتی که معادل اصلی «اینان»، «هَؤُلَاءِ» و اسم اشاره به نزدیک است. در ادامه ترجمه، کلمه «بَلْ» به صورت «اما» و ضمیر «هُم» به شکل «اینان» ترجمه شده است که می‌توانست بهتر ترجمه شود.

۲-۱۶-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی از این آیه، ترجمه فولادوند است که می‌گوید: «آیا آنچه شریک می‌پندارند، بهتر است) یا آن کس که آسمان‌ها و زمین را خلق کرد و برای شما آبی از آسمان فرود آورد. پس به وسیله آن، باغ‌های بهجت‌انگیز رویانیدیم. کار شما نبود که درختانش را برویانید. آیا معبودی با خداست؟! (نه)، بلکه آنان قومی منحرف‌اند».

۱۷-۳ ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النمل / ۶۲)؛ «یا آن کس که دعای درمانده‌ای را که او را بخواند، اجابت می‌کند و دفع بلا می‌کند و شما را در زمین جانشین (پیشینان) می‌سازد؟ آیا با الله، معبودی هست؟ چه اندک پند می‌پذیرید!».

۱-۱۷-۳ اشکال

اولاً در عربی ما اسلوبی شبیه این، در تعجب نداریم. ثانیاً حرف «ما» در «قَلِيلًا مَّا» زائد است و برای تأکید معنی قَلت آمده است، نه تعجب! چنان‌که حداد عادل، معزی، تهرانی و فولادوند ترجمه کرده‌اند و «ما» را «ما»ی تعجیبی به شمار آورده‌اند و «قَلِيلًا» هم منصوب است، چون صفت مصدر فعل محذوفی که در اصل چنین بوده است: «يَتَذَكَّرُونَ تَذَكُّرًا قَلِيلًا» و نیز ممکن است حال باشد برای ضمیر واو در فعل «يَتَذَكَّرُونَ». به هر حال، معنای دقیق عبارت «قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» «اندکی پند می‌پذیرند» است (الأنصاری، ۱۴۲۱ق. ج ۱: ۴۲۷). اغلب مترجمان قرآن، این عبارت را بدون توجه به ساختار نحوی آن، نادرست ترجمه نموده‌اند.

۲-۱۷-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه بدین صورت است: «یا کسی که دعای درمانده را اجابت می‌کند، وقتی او را بخواند و گرفتاری او را برطرف می‌کند و شما را جانشینان (یکدیگر در) زمین قرار می‌دهد، آیا با (وجود) خداوند متعال، خدایی هست؟! فقط اندکی پند می‌پذیرید».

۱۸-۳ ﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل / ۶۵)؛ «بگو از آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند، غیر از خدا، کس نیست که غیبت داند و (مردمان) نمی‌دانند، چه وقت (از گور) برانگیخته خواهند شد».

۱۸-۳-۱ اشکال

این آیه ترجمه تحت‌اللفظی ساده‌ای دارد، اما توجه و دقت نداشتن به ساختار نحوی آیه و بازی با الفاظ ادبی از سوی مترجم، ترجمه دقیق آیه را به چالش کشانده است و آن را دستخوش تغییر و تعقید نموده است، کلمه «مَنْ» اسم موصول به معنای «کسانی که» و فاعل «لَا يَعْلَمُ: نمی‌داند» است که در ترجمه مذکور بعد از حرف اضافه «از» و متمم «از آنان که» واقع شده است. عبارت «کس نیست که غیب داند» نیز عبارت مناسبی نیست؛ زیرا کلمه «الغیب» نقش مفعول به دارد، اما در نظر گرفته نشده است و جزئی از فعل مرکب «غیب دانستن» شده است و نیز عبارت «کس نیست» هیچ معادلی در آیه ندارد. لذا ترجمه دقیق آیه چنین است: «بگو: هیچ کس جز خدا در آسمان‌ها و زمین غیب را نمی‌داند و در نمی‌یابند چه زمانی برانگیخته می‌شوند».

۱۸-۳-۲ توضیح

«يَشْعُرُونَ» و «يَعْلَمُونَ» هر یک گویای حقیقتی غیر از دیگری است، به‌ویژه در باب قرآن کریم، استعمال هر واژه‌ای بر اساس حکمتی است و نباید این تعبیرات را در مقام ترجمه مترادف تصور نمود (ر.ک؛ کوشا، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۴). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، «لَا يَعْلَمُ» و «مَا يَشْعُرُونَ»، هر دو به «نمی‌دانند» ترجمه شده، در حالی که «شعور» (درک و فهم) غیر از دانایی و دانش است. گرچه ممکن است در برخی از موارد از یک مقوله باشند. از جمله ﴿مَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقره / ۹)، ﴿لَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقره / ۱۲۱) و ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ (البقره / ۱۳)، بهتر بود که مترجم به رویکرد اصلی و تبعی در معادل‌یابی دقیق الفاظ دقت بیشتری مبذول می‌کردند.

۱۹-۳ ﴿وَإِنَّهُ لَهْدَىٰ وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النمل / ۷۷)؛ «و برای مؤمنان، هدایت است و رحمت».

۱۹-۳-۱ اشکال

لحاظ نکردن معنای تأکید «إِنَّ» در ترجمه و نیز نادیده گرفتن معنای ضمیر «ه»، از جمله مشکلات این ترجمه است، ضمن اینکه می‌توانست «هُدَىٰ» و «رَحْمَةً» را نکره بیاورد و فعل جمله را در آخر آورده است و جمله را بر اساس ساختارهای زبان فارسی ادبی تر نماید.

۱۹-۳-۲ ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی و بهتر، ترجمه فولادوند است: «و برآستی که آن، رهنمود و رحمتی برای مؤمنان است».

یادآوری می‌شود که توجه به ساختارهای زبان مبدأ، مثل «إِنَّ» و «لام» تأکید، مؤید این مطلب است که مترجم در اصل باید معنای تأکیدی به کلام می‌داد، اما اصل ترجمه مؤکد را نادیده انگاشته، بدون تأکید عنوان نموده است.

۲۰-۳ ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (النمل / ۸۲)؛ «و چون حکم (عذاب ما) درباره آنها تحقق یابد، برایشان از زمین جنبنده‌ای بیرون آوریم تا با ایشان سخن گوید؛ چراکه مردم آیات ما را باور نکرده بودند».

۲۰-۳-۱ اشکال

در متون معاصر، اصطلاح «وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» بدین معناست: «نوبت گفتار به آنان رسید، مقرر شد که سخن بگویند». فراء در کتاب معانی القرآن (ر.ک؛ فراء، بی‌تا، ج ۳: ۲۶۹) ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ را به معنای «إِذَا وَجَبَ السَّخَطُ عَلَيْهِمْ» دانسته است. بنابراین، «تحقق یابد» به نوعی معنای فرعی برای «واجب شدن» تلقی می‌گردد. معادل دقیق و اصلی

فعل «كَانُوا لَا يُوقِنُونَ» یقین نمی آوردند، باور نمی کردند» است که به صورت ماضی بعید (باور نکرده بودند) ترجمه شده است که اگرچه معنا را منتقل می کند، اما اصل معنای فعل نیست. جمله «تُكَلِّمُهُمْ» صفت دوم برای «دَابَّةً» است که باید به صورت وصفی «که با آنان سخن می گوید» ترجمه می شد، اما به شکل سببی و نتیجه ای، «تا با ایشان سخن گوید» ترجمه شده است و ترکیب «أَنَّ النَّاسَ» متعلق به «تُكَلِّمُهُمْ» و منصوب به نزع خافض است، به تقدیر «بِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا...».

۲۰-۲-۳ ترجمه پیشنهادی

ترجمه صحیح تر و بهتر آیه چنین است: «و هنگامی که فرمان [عذاب] بر ایشان واجب گردد (و در آستانه رستاخیز قرار گیرند)، جنبنده ای را از زمین برای آنان بیرون می آوریم که با آنان سخن می گوید (و می گوید) که این مردم به آیات ما یقین نمی کردند».

۲۱-۳ ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مَّمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل / ۸۳)؛ «و روزی فرارسد که از هر امت، دسته ای را که آیات ما را دروغ می شمارند، محشور سازیم و آنان را (تا رسیدن دیگران) گرد هم می آورند و نگه می دارند».

۲۱-۳-۱ اشکال

واژه «يَوْمَ» مفعول به برای فعل محذوف «أُدْكَرُ» است نه فاعل، چنان که مترجم معنا نموده اند. کلمه «أُمَّةٍ» یک اسم نکره است که در ترجمه به صورت معرفه آمده است. در ادامه، ضمیر «هُم» در عبارت ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ مفعول در نظر گرفته شده که در آیه نقش مبتدا دارد. معادل دقیق فعل مجهول «يُوزَعُونَ»، «بازداشته می شوند و برحذر داشته می شوند» است نه «گرد هم می آورند و نگه می دارند» که در ترجمه، علاوه بر اینکه اشتباه ترجمه شده است، صورت معلوم نیز دارد. مترجم اصل معنای الفاظ و عبارات آیه را نادیده انگاشته، برای هر یک، معنایی نزدیک به معنای اصلی ارائه نموده است.

۲-۲۱-۳) ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه چنین است: «و (به یاد آر) روزی را که از هر امتی، گروهی از آنان را که نشانه‌های ما را تکذیب می‌کنند، محشور می‌سازیم و آنان (از حرکت) باز داشته می‌شوند (تا گروه‌های دیگر به آنان ملحق شوند)».

۲۲-۳) ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمِدَةً وَهِيَ ثَمَرٌ مَّرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل / ۸۸)؛ «و کوه‌ها را می‌بینی و ثابت و بی حرکت می‌پنداریشان، حال آنکه همچون ابر در حرکت‌اند. این است صنع خداوندی که همه چیز را درست و استوار ساخته است. آری، او از آنچه می‌کنید، آگاه است».

۱-۲۲-۳) اشکال

جمله «تَحْسِبُهَا جَمِدَةً» حال است و می‌توان آن را به شکل یک جمله حالیه ترجمه کرد، نه به شکل جمله‌ای معطوف. همچنین، اسم مصدر «صُنِعَ: آفرینش» مفعول مطلق برای فعل محذوف بوده که ترجمه نشده است. بهتر بود به جای تکرار لفظ عربی که غالباً صاحب نظران آن را می‌فهمند، اصل معنای فارسی آن بیان می‌شد و جایز است مفعول از باب اغراء باشد: «وَيَجُوزُ النَّصْبُ عَلَى الْأَعْرَاءِ، أَيْ أَنْظَرُوا صُنِعَ اللَّهُ» (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۵۳). ترجمه این سوره، به‌ویژه آیه مذکور، از لحاظ ساختار نحوی-بلاغی زبان و ادبیات فارسی و نیز نشانه‌گذاری‌های نگارش فارسی یا سجاوندی، احیاناً دارای اشکال است و با سوابق درخشان مترجم، در حوزه ادبیات فارسی هماهنگ نیست.

۲-۲۲-۳) ترجمه پیشنهادی

به هر حال، ترجمه پیشنهادی آیه چنین است: «و کوه‌ها را می‌بینی، آنها را بی حرکت می‌پنداری، با آنکه ابرآسا در گذرند. آفرینش خدا را (بنگر) که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است. هر آینه، او به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است».

﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُمْ مِّنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ (النمل / ۲۳-۳)؛ «کسانی که کار نیکی پیش آرند (پاداشی) به از آن خواهند داشت که اینان در آن روز از وحشت در امانند».

۳-۲۳-۱) اشکال

هرگاه فعل لازم «جاء» با حرف «باء» متعلّی می‌شود، به معنای «آورد» است. بنابراین، «جاء بِالْحَسَنَةِ»، یعنی «نیکی آورد» که در ترجمه به صورت «پیش آرند» ذکر شده است. معلوم می‌شود که نیکی آوردنی است و این خود نکته‌ای لطیف است که باید در توضیح و تفسیر آن اندیشیده شود. ضمیر «هُم» نیز به صورت «اینان» معنا شده است که معادل خوبی برای ضمیر منفصل مرفوعی نیست. ترجمه بهتر آیه بدین صورت است: «هر کس کار نیک آورد، بهتر از آن پاداشش بود و آنان از وحشت آن روز ایمن باشند».

۳-۲۳-۲) توضیح

مراد از «بِالْحَسَنَةِ» همه آنچه از قول و فعل خوب است که یک مؤمن انجام می‌دهد، حتّی شامل شهادتین، واجبات و پرهیز از گناهان و شبهات هم می‌شود. این کلمه، بیانی برای مظاهر شمول و احاطه علم خداوند متعال بر دقائق امور نسبت به همه افعال انسان‌هاست که در آیه قبل بدان اشاره نموده است: «إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». بنابراین، «الْحَسَنَةِ» معنای عامی دارد؛ یعنی «الْفِعْلَةُ الْحَسَنَةُ» (طنطاوی، ۱۹۹۸ م، ج ۱۰: ۳۶۳)، نه اینکه نکره باشد، چنان که مترجم آورده‌اند: «کار نیکی».

﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل / ۹۱)؛ «بی‌گمان به من فرمان داده شده تا پروردگار این شهر را که خود آن را محترم داشته، پرستش کنم؛ پروردگاری که همه چیز از آن اوست و به من فرمان داده شده تا تسلیم باشم».

۳-۲۴-۱) اشکال

ترجمه فارسی «خود آن را محترم داشته» کاملاً اشتباه است. فاعل «حَرَمَهَا» به خداوند متعال برمی‌گردد؛ همان خداوندی که شهر مکه را حرمت بخشید و آن را بیت‌الحرام نام نهاد. با این حال، ممکن است موهم این نکته شود که منظور از «خود»، نبی مکرم اسلام^(ص) باشد. در ادامه ترجمه، برای کلمه «پروردگاری» در آیه، معادلی وجود ندارد. عبارت «أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: که از تسلیم شدگان باشم»، به صورت «تسلیم باشم» ترجمه شده که معادل برابری برای آن نمی‌تواند باشد.

۳-۲۴-۲) ترجمه پیشنهادی

ترجمه پیشنهادی آیه چنین است: «ای پیامبر! بگو: همانا من مأمورم که پروردگار این شهر (= مکه) را پرستش نمایم که آن را بسیار محترم شمرده است و هر چیزی از آن اوست و مأمورم که از فرمانبرداران باشم».

نتیجه‌گیری

ترجمه حداد عادل از منظر میزان تعادل معنا با اصل الفاظ قرآنی حاوی اشکال‌هایی اساسی است. مترجم برخی ساختارهای صرفی-نحوی و بلاغی را در ترجمه نادیده انگاشته است و در مواردی نیز ترجمه واژگان، ترکیب‌ها و اصطلاحات در مقابل هم قرار نگرفته است. بنابراین، لازم معنا یا معنای تبعی واژگان و ترکیب‌ها در ترجمه لحاظ شده است، نه معنای اصلی و دقیق آنها. در سوره نمل، مترجم غالباً معانی مستنبط از برخی ساختارهای صرفی-نحوی و بلاغی زبان مبدأ را در ترجمه بازتاب نداده است. به عنوان نمونه، معانی تجدّد و حدوث افعال یا استمرار و ثبوت اسامی در این ترجمه، غالباً انعکاسی ندارد. اصل معنای بسیاری از تأکیدهای موجود در آیات قرآن نادیده گرفته شده است و با عبارت عربی از نظر شدت و ضعف مضمون و محتوا، معادل و مطابق نیست. مترجم تقریباً معنای تمام ادوات تأکیدی «إِنَّ» را در سوره «نمل» ترجمه نکرده است. برخی ضمائر، اسماء اشاره، الفاظ و ساختارهای زبان مبدأ فدای شیوایی ادبیات و انواع آرایش‌های لفظی مترجم

در ترجمه گردیده است و با الفاظ و ساختارهای موجود در متن زبان مبدأ مطابق و برابر نیست.

در این ترجمه، به مفرد، مثنی یا جمع بودن اسماء، افعال، ضمائر زبان مبدأ، لازم یا متعدی بودن، معلوم یا مجهول بودن، اسمیه یا فعلیه بودن و... دقت و توجه کافی نشده است و مترجم به قصد زیبایی و شیوایی نثر ترجمه بر اساس روش ترجمه معنایی (محتوایی) غالباً از معانی غیر معادل و ادبی دیگری بهره برده که با الفاظ زبان مبدأ مطابقت کمتری دارد. از آن جمله، می توان به الفاظ «آری، اینک، بازجست، از چیست؟، می پنداریشان و...» از ادبیات مترجم اشاره نمود.

ترجمه این سوره، احیاناً از ویرایش صحیحی نیز برخوردار نیست و جای نشانه‌های نگارشی، مانند ویرگول‌ها، نقطه‌ویرگول‌ها، پرانتزها، علایم استفهام و... در متن ترجمه مناسب نیست. در این ترجمه، برخی نکات تفسیری خارج از قلاب هستند، در حالی که باید داخل قلاب باشند. برخی اشاره‌های تفسیری و توضیحی وجود دارند که در متن عربی معادلی ندارند. با این حال، داخل قلاب قرار نگرفته‌اند. مترجم به گفته خود وی، تلاش نموده است تا ترجمه اش خالی از هر گونه حشو و زواید باشد. لذا کمتر از متون تفسیری و توضیحی استفاده نموده است، اما همین حساسیت در ترجمه بدون شرح و توضیح آیات قرآن - که اساساً کاری سخت و یا غیرممکن است - سبب برخی افتادگی‌ها و کاستی‌های مفهومی و ویرایشی در ترجمه گردیده است و سبب شده تا از میزان تعادل و برابری معنای اصلی ترجمه با متن مبدأ کاسته شود. این موضوع از جمله مهم‌ترین مواردی است که در ترجمه سوره نمل، نیاز به بازنگری و دقت نظر بیشتری دارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۶). *فرهنگ معاصر عربی فارسی*. بر اساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس ور. ج ۸ تهران: نشر نی.

_____ . (۱۳۸۹). **ترجمه قرآن، مبانی نظری و سیر تاریخی**. چ ۱.

تهران: کتاب مرجع.

آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴). **ترجمه قرآن**، چ ۴. تهران: انتشارات سروش.
ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۹۹۷ م.). **التحریر والتنویر**. تونس: دار سحنون للنشر
والتوزیع الطبعة التونسیة.

_____ . (۱۹۸۴ م.). **التحریر والتنویر**. تونس: الدار التونسیة للنشر.

استادولی، حسین. (۱۳۹۴). «نگاهی دیگر به نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم از دکتر
غلامعلی حدّاد عادل». **دوفصلنامه ترجمان وحی**. س ۱۹، ش ۳۷. صص ۴۹-۷۶.
امرابی، محمدحسن و یحیی معروف. (۱۳۹۴). «نقدی بر ترجمه فارسی قرآن کریم حدّاد
عادل از منظر ترجمه مفهومی». **دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث**. س
۲، ش ۴. صص ۱-۳۲.

الأنصاری، زکریّا بن محمد بن أحمد. (۱۴۲۱ ق.). **إعراب القرآن الکریم**. حقّقه وعلّق
علیه موسی علی موسی مسعود. رسالة ماجستير. ط ۱. بی‌جا: بی‌نام.

انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). **ترجمه قرآن کریم**. چ ۱. قم: اسوه.
پریز، عبدالقادر و حسین تقی پور. (۱۳۹۲). «بررسی ترجمه قرآن عطاءالله فرهنگ قهرمانی».
فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. س ۳، ش ۶. صص
۱۴۱-۱۶۶.

التفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۹). **شرح المختصر**. چ ۶. قم: اسماعیلیان.
جواهری، سید محمدحسن. (۱۳۸۴). «پژوهشی در انواع ترجمه قرآن کریم». **فصلنامه
پژوهش‌های قرآنی**. س ۱۱، ش ۴۲-۴۳. صص ۱۳۶-۱۵۹.

حدّاد عادل، غلامعلی. (۱۳۹۰). **ترجمه قرآن کریم**. چ ۳. مشهد: انتشارات آستان قدس
رضوی.

حقّانی، نادر. (۱۳۸۶). **نظرها و نظریه‌های ترجمه**. تهران: امیرکبیر.
الدعّاس، أحمد عبید و الآخرون. (۱۴۲۵ ق.). **إعراب القرآن الکریم**. دمشق: دارالمنیر و
دار الفارابی.

- الرّاعب الأصفهانی، حسین بن محمّد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. تحقیق: صفوان عدنان الداودی. دمشق- بیروت: دارالقلم و الدار الشامیة.
- رضایی اصفهانی، محمّدعلی. (۱۳۸۳). «روش‌ها و سبک‌های ترجمه قرآن». **دوفصلنامه ترجمان وحی**. ش ۱۵. صص ۳۳-۶۱.
- رکنی یزدی، محمّد مهدی. (۱۳۹۰). «بایستگی ترجمه قرآن در گذر زمان با نگاهی به ترجمه غلامعلی حدّاد عادل». مشکوة. ش ۱۱۱. صص ۱-۱۶.
- الزّمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دارالکتاب العربی.
- الزیّات، أحمد حسن و دیگران. (۱۳۸۶). **المعجم الوسیط**. ج ۶. تهران: مؤسّسة الصّادق للطباعة والنّشر.
- شبر، سیّد عبدالله. (۱۴۰۷ق). **الجواهر الثّمین فی تفسیر کتاب المبین**. کویت: مکتبة الألفین.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). **الجدول فی إعراب القرآن الکریم**. ج ۴. دمشق - بیروت: دارالرّشید - مؤسّسة الإیمان.
- الطباطبائی، محمّد حسین. (بی تا). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسّسة النّشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). **تفسیر جوامع الجامع**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریّت حوزة علمیه قم.
- الطّبری، محمّد بن جریر. (۲۰۰۱م). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن. بالتّعاون مع مرکز البحوث والدرّاسات العربیة والإسلامیة. ط ۱. القاهرة: دار هجر.
- الطنطاوی، محمّد سیّد. (۱۹۹۸م). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. ج ۱. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزیع.
- العکبری، أبوالبقاء عبدالله بن الحسین. (بی تا). **التّبیان فی إعراب القرآن**. تحقیق علی محمّد البجاوی. ناشر: عیسی البابی الحلبي و شرکاه.

- الفراء، أبوزکریا یحیی بن زیاد. (بی تا). **معانی القرآن**. تحقیق أحمد یوسف نجاتی. مصر: دارالمصریة للتألیف والترجمة.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۷۵). **ترجمه قرآن کریم**. چ ۲. قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- کوشا، محمد علی. (۱۳۸۶). **ترجمه‌های ممتاز قرآن در تراوی نقد**. چ ۱. رشت: کتاب مبین.
- مصطفوی نیا، سید محمد رضی. (۱۳۹۳). «نقد ساختار ترجمه حداد عادل و صفارزاده (بررسی موردی ضمیر فصل)». **فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث**. د ۱. ش ۱. صص ۱۱۵-۱۴۶.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۱). **ترجمه قرآن کریم**. چ ۲. قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ناصری، مهدی. (۱۳۹۳). «قرآن کریم با ترجمه محمد علی اصفهانی و همکاران؛ ترجمه معاصر وفادار به زبان فارسی». **دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث**. د ۱. ش ۱. صص ۱۴۷-۱۷۷.
- النحاس، أبو جعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق.). **إعراب القرآن**. وضع حواشیه و علّق علیه عبدالمنعم خلیل إبراهيم. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

رویکرد «در زمانی» به تعبیر «نظم امر کم» در عبارت «أوصیکما

بَتَقَوَى اللَّهِ وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ»

۱- علیرضا فخاری* ۲- زهرا بشارتی**

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۴)

چکیده

امام علی^(ع) در نامه ۴۷ نهج البلاغه به سه امر مهم، یعنی «تقوای الهی»، «نظم امر» و «اصلاح ذات البین» وصیت فرموده است. در سده‌های اخیر، عبارت «نظم امر کم» به «نظم فردی»، یعنی «قرارگیری هر شیء در جایگاه خود» معنی شده است. بر اساس قرائن موجود در متن نامه، از جمله شرایط حساس زمانی، مخاطبان نامه، معنای لغوی و کاربردی نظم در آن عصر و دیگر تعبیر امام^(ع)، به نظر می‌رسد که معنای دیگری اراده شده است. در بررسی لغوی، به دست می‌آید که در دوره‌های متقدم، واژه «نظم» مفهوم اجتماعی داشته، به معنای «پیوستگی» بوده است، در حالی که برخی از لغت‌نامه‌های متأخر، علاوه بر معنای اجتماعی، معنای فردی را نیز برای آن در نظر گرفته‌اند. از برآیند آرای شارحان و برخی مترجمان نهج البلاغه ذیل «نظم امر کم» همان معنای اجتماعی «وحدت و پیوستگی» به دست می‌آید. کاربردهای «نظم» و «امر» در نهج البلاغه و دیگر متون، «پیوستگی» را برای واژه «نظم» به عنوان معنای اصیل، و «کار»، «کثرت» و «حکومت» را برای واژه «امر» برجسته‌تر می‌کند. نظرات برخی از معاصران درباره «نظم امر کم» حاکی از آن است که معنای وحدت برای نظم، نقطه مشترک آرای ایشان است، هرچند برخی از آنان، اقامه نظام حکومتی و امر خلافت را معنای دقیق این اصطلاح دانسته‌اند. در نهایت، می‌توان گفت در کلام امیرالمؤمنین علی^(ع)، «نظم امر کم» بیانگر تأکید آن حضرت بر وحدت بوده است.

واژگان کلیدی: نظم، امر، وحدت، نظم فردی، امام علی^(ع)، نهج البلاغه.

* E-mail: fakhary_a@yahoo.com

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

مقدمه

در طول زمان، تطوّر معنایی واژه‌ها گاه موجب انحراف از معنی اصلی در متون پیشین است. اختلاف نظر در معنی بعضی واژه‌ها، احتمال تحمیل برداشتهای عصری را بر معنای اصلی گوشزد کرده، واکاوی معنای کهن واژگان را ضروری می‌نماید. به کارگیری روش‌های مناسب از جمله معنی‌شناسی هم‌زمانی که معنی‌واحد‌های زبان را در یک مقطع زمانی بررسی می‌کند (روبینز، ۱۳۸۴: ۴۱۸) و معنی‌شناسی در زمانی که به مطالعه تغییرات رخ داده بر واحد‌های زبانی در گذر زمان می‌پردازد (همان)، راهگشا است. برای مطالعه در زمانی، دو مطالعه هم‌زمانی معنی را که به لحاظ زمانی با یکدیگر فاصله دارند، مقایسه می‌کنند (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۸).

فهم صحیح آموزه‌های دینی، منوط به کشف معنی واژه در دوران صدور است. یکی از این موارد، عبارت «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» در نامه ۴۷ نهج‌البلاغه است که سفارش امام علی^(ع) به امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) و همه دریافت‌کنندگان این سخن است: «... أَوْصِيكُمْ مَا وَ جَمِيعَ وَكَلْدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ وَ صَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ...» (نهج‌البلاغه / ن ۴۷).

عبارت «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» عموماً به «نظم در کارها» ترجمه شده است (دشتی، ۱۳۸۶: ۳۹۸؛ فارسی، ۱۳۷۶: ۴۰۴؛ انصاریان، ۱۳۷۹: ۶۶۹ و اولیایی، ۱۳۷۶: ۷۱۲)؛ به عبارتی، به «انضباط در کارها و امور متداول زندگی» تعبیر شده است. در بعضی از ترجمه‌ها نیز «نظم» به «کنترل نفس و قید و بندی بر آن» و «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» به «کنترل نفس در انجام تکالیف و عبادات و نیز جلوگیری از گناه و آلودگی» معنی شده است (نقی‌پور، ۱۳۸۷: ۴۴۶). در موارد اخیر، مفهومی فردی از «نظم» برداشت شده است، در حالی که بعضی دیگر، آن را به معنای اجتماعی گرفته‌اند (آیتی، ۱۳۷۸: ۷۰۹؛ مبشری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۸۷؛ فیض‌الإسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۷۹؛ بهشتی، بی‌تا: ۳۳۳، مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲: ۲۶۷؛ حسینی شیرازی، بی‌تا: ۳۵ و مختاری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳). عموماً در دوره‌های اخیر، فهم این اصطلاح بدون توجه به

معنای اصلی آن بوده است و در بُرهه‌هایی از زمان، مترجمان و شارحان، بی‌توجه به آرای متقدمان، معنای ساری در عصر خود را بر این اصطلاح جاری ساخته‌اند.

تلقی معنای فردی یا اجتماعی از این اصطلاح، تأثیر متفاوتی خواهد داشت و اکتفا به مفهومی غیر از مراد امام علی^(ع)، ظرقت کلام را تقلیل می‌دهد و از اصل موضوع منحرف می‌سازد.

این پژوهش با مقایسه معنای هم‌زمانی و در زمانی، به دنبال چستی مدلول «نظم امرکم» در نامه ۴۷ نهج البلاغه است.

حسب تغییرات معنایی که تقریباً از قرن ۱۲ به بعد ظهور کرده است، آرای دانشمندان به دوره اول (قرن اول تا دوازده) و دوره دوم (قرن دوازده تا دوره معاصر) قابل تقسیم و بررسی است.

۱- نظم

واکاوی معنای لغوی و کاربردی «نظم» نقش کلیدی در شناخت مدلول «نظم امرکم» خواهد داشت.

۲- معنای لغوی نظم

غالب لغت‌شناسان دوره اول، «نظم» را «به رشته کشیدن خرز (= دانه‌هایی همچون دانه‌های مروارید) یکی پس از دیگری در قالب یک نظام (= ریسمانی مانند گردن‌بند)» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۱۶۶؛ ابن عیید هروی، ۱۳۴۷ق.، ج ۱: ۱۵۹؛ ابن سیده، بی‌تا، ج ۱: ۶۵؛ مطرزی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۰؛ ابن درید، ۱۹۸۷م.، ج ۲: ۹۳؛ ازهری، ۱۳۴۷ق.، ج ۱۴: ۲۸۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق.:: ۶۷۸؛ عسکری، ۱۴۰۰ق.:: ۱۲۲ و زمخشری، ۱۹۷۹م.:: ۲۸۴). ابن فارس (م. ۳۹۵ق.) نیز ضمن اشاره به مفهوم فوق، اصل معنای «نظم» را «ترکیب کردن و پیوند دادن اشیاء» می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق.:: ۴۴۳). دیگر لغت‌شناسان دوره اول نیز در تبیین معنای نظم، از تعبیری چون «نَظْمُكَ خَرْزًا بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ فِي نِظَامٍ وَاحِدٍ» بهره برده‌اند و نظام را رشته‌ای می‌دانند که دانه‌های خرز درون آن قرار می‌گیرند (ابن عبّاد،

۱۴۱۴ق.، ج ۱۰: ۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۲: ۵۷۸؛ قیومی، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۶۱۲). بر این اساس، معنای اصلی «نَظْم»، «به رشته کشیدن، یکی کردن و پیوند دادن» است. همچنین، به دو معنای «تألیف» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق.: ۴۴۳ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۲: ۵۷۸) و «استقامت در امور» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۱۶۶ و زمخشری، ۱۹۷۹م.: ۲۸۴) نیز در دوره اول اشاره شده است.

«نَظْم» در اشعار عرب این دوره، از جمله شعر ربیعۃ بن مالک مُخَبَّل سعدی نیز به کار رفته است:

«وَ إِذَا أَلَمَ خَيَالُهَا طَرَفَتْ عَيْنِي فَمَاءُ شُرُورِهَا سَجَمُ
كَاللُّؤْلُؤِ الْمَسْجُورِ أَغْفِلَ فِي سِلْكِ النَّظَامِ فَخَانَةُ النَّظْمِ»
(ابن سیده، بی تا، ج ۱: ۶۵).

«و آن هنگام که خیال او روی آورد، چشمهایم بسته و اشک سرازیر می شود، همچون مروارید درخشان به رشته کشیده شده‌ای که مورد غفلت قرار گرفته است و از این رو، از هم گسسته می شود.»

بر این اساس، مفهوم «نظم» به «قرارگیری مروارید در یک رشته و نظام» دلالت دارد.

مثال دیگر:

«وَالطَّيْرُ يَفْرَأُ وَالْغَدِيرُ صَحِيفَةٌ، وَالرِّيْحُ تَكْتُبُ وَالْعَمَامَةُ تَنْقُطُ
وَالطَّلُّ فِي سِلْكِ الْغُصُونِ كُلُّوْلُو نَظْمٌ تُصَافِحُهُ النَّسِيمُ فَيَسْقُطُ»
(حموی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۱).

«پرنده [از روی] آبیگری می خواند که همچون کتابی است، و باد [روی آن] می نویسد و تکه‌ابر نقطه گذاری می کند و شبنم در آن شاخه‌ها بسان مروارید به رشته کشیده شده‌ای است که نسیم او را در بر می گیرد و [از روی شاخه‌ها] می اندازد.»

نحوه قرارگیری شبنم باید از پیوستگی برخوردار باشد تا با وزش نسیم، از هم پاشیده شود. لذا اینجا نیز معنای پیوستگی و انسجام به دست می آید.

منابع لغوی دوره دوم، پس از تکرار همان اقوال، نظم را به «جفت کردن، مرتب کردن، تشکیل دادن و همگون کردن» معنی کرده‌اند (خراسانی، ۱۳۹۹ق: ۹۱۵؛ جعفری تبریزی، ۱۴۰۳ق: ۱۰۱؛ مشکینی اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۵۹؛ اویس کریم، ۱۴۰۷ق: ۳۴۲؛ موسی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۱؛ معلوف، ۱۳۸۶: ۸۶۵؛ آذرنوش، ۱۳۸۸: ۶۹۹؛ Kirkpatrick, 1785: 179؛ Wehr, 1976: 977 & Richardson Hopkins, 1810: 600)

تلفی ترجمه‌های متأخر از معنای رایج کنونی «نظم»، نشان از سوق به معنای «انضباط، ترتیب و قرارگیری اشیاء در جایگاه خود» داشته که غالباً مفهومی فردی است. اگرچه معنای ارائه شده در این دوره (جفت کردن، تشکیل دادن و همگون کردن) می‌تواند کاربرد اجتماعی داشته باشند، لیکن با مفهوم پیوستگی و ضمیمه کردن در دوره اول متفاوت هستند؛ چراکه در هر یک از معانی «جفت کردن»، «تشکیل دادن» و «همگون کردن»، الزامی برای کنش متقابل وجود ندارد و می‌توان دو شیء را جفت و همگون نمود، بی‌آنکه پیوستگی و انضمامی میانشان برقرار باشد و تنها از این حیث منظم دانسته می‌شوند که بر اساس شباهت‌ها و ویژگی‌های متناظر، در یک جایگاه و گروه خاص طبقه‌بندی می‌شوند. مفهوم «تشکیل دادن» که از دیگر معانی مذکور در دوره دوم است، عام و کلی است و بر «قرارگیری و شکل دادن اشیاء در یک سیستم و مجموعه» دلالت می‌کند و در حقیقت، مصداقی از معنای «مرتب کردن» است. بنابراین، می‌توان اشیاء را شکل داد و در یک مجموعه قرار داد، بدون اینکه کنشی میانشان برقرار شود یا در قالب ریسمانی واحد درآیند. از این رو، مفهوم تشکیل دادن نیز با معنای پیوستگی در نزد لغویان دوره اول یکسان نیست.

مفهوم پیوستگی و انضمام که همواره برای بیش از یک شیء صادق است (= دو یا چند شیء را به یکدیگر متصل و مربوط می‌سازد)، در بر دارنده مفهومی اجتماعی است؛ در حالی که معنی اضافه شده در دوره دوم (= قرارگیری هر شیء در جایگاه خود)، بر فردی بودن نظم دلالت دارد. شیوع این معنا در دوره‌های اخیر، معنای اصلی را به انزوا و فراموشی کشانده است. علی‌رغم این تغییر، معنای «به رشته واحد درآوردن و پیوستگی»، فصل مشترک آرای لغویان هر دو دوره می‌باشد.

۳- معنای کاربردی نظم

شناخت موارد استعمال واژه «نظم» در متون هم‌زمان یا نزدیک به عصر امام علی^(ع)، نقش مؤثری در فهم معنای «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» خواهد داشت. با عنایت به اینکه ماده «نَظْم» در قرآن به کار نرفته است، مواردی از استعمال این واژه و مشتقات آن در روایات مورد توجه قرار می‌گیرد.

۴- نظم در روایات

ماده نظم در متون روایی در دو ساختار اسمی و فعلی به کار رفته است. در روایت «ذَكَرَ الرَّضَا^(ع) يَوْمًا الْقُرْآنَ فَعَظَّمَ الْحُجَّةَ فِيهِ وَالْآيَةَ الْمُعْجِزَةَ فِي نَظْمِهِ فَقَالَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ: روزی امام رضا^(ع) از قرآن یاد کرد و حجّت درون آن و نشانه معجزه بودن در نظم آن را تعظیم نموده، فرمود: او حبل‌المتین خداوند است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق.، ج ۲: ۱۳۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۵ق.، ج ۱: ۲۸۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۵). قرآن، «حَبْلُ اللَّهِ» معرفی شده که از دو ویژگی «حجّت و نظم» برخوردار است.

در آیه ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/۱۰۳)، تقابل امر به اعتصام و نهی از تفرقه، نشان از ماهیت ضدّ تفرقه‌ای حبل‌الله دارد. در جمع روایت فوق و آیه اخیر، می‌توان حبل‌الله را در آیه به حجّت و نظم حبل‌الله در روایت حمل کرد و نتیجه گرفت که مفاهیم قرآنی در راستای پیوند دادن و به ریسمان کشیدن مسلمانانی است که بر آن تمسک می‌جویند.

روایتی از امام صادق^(ع) درباره آیه ﴿مَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ...﴾ (الفصلت/۲۲) آمده است که می‌فرماید: «... نَظْمُ مَا فَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۳۶؛ ابن حیون، ۱۳۸۵ق.، ج ۱: ۷ و عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق.، ج ۳: ۱۶۵). این روایت بیان می‌دارد که هر آنچه بر قلب، زبان، گوش و چشم واجب است، در این آیه به نظم درآورده شده است که همان مفهوم «گرد هم آوردن، به رشته درآوردن و به یک ریسمان کشیدن» را تداعی می‌نماید.

از امام سجّاد^(ع) نقل شده است وقتی پیامبر^(ص) سرّی الهی را به امام علی^(ع) بیان می فرمود، عرق همچون نظم مروارید [از صورت امام] می ریخت (اصول سنّه عشر، ۱۳۶۳: ۱۲۸ و مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۷: ۱۲۴). در عبارت «يُقَطِرُ عَرَقًا كَنَظْمِ الدَّرَرِ»، ریزش قطرات عرق به نظم مروارید تشبیه شده که با عنایت به معنای لغوی نظم (= قرارگیری دانه های خرز در ریسمان)، می توان به پیوستگی و به ریسمان واحد درآمدن قطرات عرق تعبیر کرد؛ یعنی «قطرات عرق همچون دانه های مروارید در یک ریسمان به طور پیوسته سرازیر می شد».

در متنی متعلّق به دوران امام علی^(ع) آمده است: «أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ أَمَارَةٍ تَنْظِمُ النَّاسَ وَ تَزَعُّ الظَّالِمَ وَ تُعِزُّ الْمَظْلُومَ: باید حکومتی باشد که امور مردم را نظم ببخشد و ظالم را بازداشته، مظلوم را گرامی دارد» (ثقفی، ۱۳۹۵ق.، ج ۲: ۹۲۰). نظم بخشیدن به مردم پس از قتل عثمان که تفرقه و نابسامانی حاکم بود، می تواند بر ساماندهی و برقراری پیوند میان مردم دلالت داشته باشد.

این نمونه ها نشان می دهد که «نظم» در روایات نیز به معنای «پیوستگی» و «به ریسمان واحد در آوردن» به کار رفته است.

۵- نظم در نهج البلاغه

آرای شارحان و مترجمان در دوره های زمانی اوّل و دوم، ذیل دیگر کاربردهای «نظم»، می تواند در فهم مدلول «نظم امرکم» راهگشا باشد.

۱-۵) نَظْمٌ بِلَا تَغْلِيْقٍ

در خطبه ۹۰ درباره آسمان ها آمده است: «نَظْمٌ بِلَا تَغْلِيْقٍ رَهَوَاتِ فُرَجِهَا» (نهج البلاغه / خ ۹۰). با توجه به جملات بعدی: «وَلَا حَمَّ صُدُوعَ أَنْفِرَاجِهَا» (پیوستگی شکاف های آسمان)، «وَشَجَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ أَرْوَاجِهَا» (پیوند دادن هر شکاف با ماندش) و «فَأَلْتَحَمَتْ عُرَى أَشْرَاجِهَا» (پیوستن قطعات آسمان به یکدیگر) که نتیجه آن، یکپارچگی آسمان است و در نظر گرفتن معانی نظام دادن، قوام دادن و پیوستن گسل های آسمان، می توان برای «نَظْمٌ بِلَا

تَعْلِيقِ»، این معنی را محتمل دانست: «بدون آویختن به چیزی، ارتفاعات و پستی‌های آسمان را نظم داد و شکاف‌های آن را به یکدیگر پیوست».

در ترجمه‌ای، «نظم» به «درآویختن و با هم بستن» تعبیر شده است (نهج البلاغه، ۱۳۷۷: ۱۷۹). چنین معنایی در آرای شارحان دوره اول نیز مشاهده می‌شود. ایشان «نظم» را عاملی می‌دانند که کسی جز خداوند قادر و حکیم نمی‌تواند آن را در آسمان‌ها ایجاد کند که در حقیقت، نوعی عقد و پیوستگی میان اجزای آسمانهاست (بیهقی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۴ و بیهقی، ۱۳۶۷: ۱۷۹). سرخسی (م. ۶۴۵ ق.) درباره «نَظْمٍ بِأَلَّا تَعْلِيقٍ» سخنی نگفته، ولی عبارت «وَلَا حَمَّ صُدُوعَ أَنْفِرَاجِهَا» را که معطوف به آن است، به معنای پیوستگی و چسباندن دانسته است (سرخسی، ۱۳۷۳: ۹۱). ابن ابی‌الحدید (م. ۶۵۶ ق.) قرار دادن آسمان‌ها و اجزای آن را به شکل یک بسیط واحد، «نَظْمٍ بِأَلَّا تَعْلِيقٍ» دانسته است و از چنین نظمی به مثابه لباسی که بر روی لباس دیگر دوخته می‌شود، یاد کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۶: ۴۲۰). ابن میثم (م. ۶۷۹ ق.) آن را ترکیب کردن و پیوند دادن اجزاء معنی کرده است و «نَظْمٍ بِأَلَّا تَعْلِيقٍ» را از دیدگاه متکلمان، مرکب کردن اجزای آسمانی می‌داند، به گونه‌ای که این اجسام جزء جزء نمی‌شوند و به حالت پیش از تألیف خود (یعنی هنگامی که فرج و صدوع داشته‌اند)، بازمی‌گردند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۵). بر این اساس، «نظم» در «نَظْمٍ بِأَلَّا تَعْلِيقٍ» در دوره اول، به معنای عقد و پیوستگی بوده که می‌توان مفهوم «وحدت اجزاء» را از آن برداشت کرد.

بعضی از شارحان دوره دوم، همسو با متقدمان، «نظم» را به پیوستگی تعبیر کرده‌اند. خویی (م. ۱۳۲۴ ق.) «نظم» را نوعی عقد و پیوستگی میان آسمان‌ها دانسته که فقط خداوند متعال قادر به انجام آن است (خویی، ۱۴۰۶ ق.)، ج ۶: ۳۴۹). نواب لاهیجی (م. ۱۲۲۵ ق.) معنای «به ریسمان کشیدن و متصل گردانیدن» را برگزیده، آن را به گردنبدی از مروارید تشبیه کرده است (نواب لاهیجی، بی‌تا: ۹۱). مدرّس نیز مفهوم مربوط کردن حفره‌های آسمانی و پیوند دادن آنها بدون سبب حسّی را برداشت کرده است (مدرّس، ۱۳۵۸، ج ۶: ۱۶۴).

معنای «وحدت» که از پیوستگی و به ریسمان کشیدن نشأت می‌گیرد، از دیگر معانی

ذکر شده برای «نظم» است. با این دیدگاه، خداوند سماوات را به شکل یکپارچه و کاملی در آورده است، برخلاف آن اتّصالی که بشر میان اشیاء ایجاد می کند (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۴). معنای امروزی «نظم» در آرای شارحان دوره دوم درباره «نَظْمٍ بِالْأَعْلِيْقِ» به ندرت مشاهده می شود. مغنیه آن را همان وجود ستارگان در جَوِّ بدون دعائم و تعلیق دانسته، معتقد است این «نظم»، عامل ایجاد قوانین طبیعت و این قوانین طبیعت، ناظر به «نظم اجتماعی» است (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۲: ۱۸).

بسیاری از مترجمان دوره دوم، خود واژه «نظم» را معادل «نظم» آورده اند و معنای دیگری ذکر نکرده اند (ارفع، ۱۳۷۹: ۲۹۸؛ اولیایی، ۱۳۷۶: ۴۸۵؛ بهشتی، بی تا: ۸۵؛ آیتی، ۱۳۷۸: ۱۹۱ و زمانی، ۱۳۷۸: ۱۸۴)، ولی برخی دیگر، «نظم» را به معنی نظام بخشیدن (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۶۱؛ دین پرور، ۱۳۷۹: ۱۱۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۳) و برقرار کردن دانسته اند (احمدزاده، ۱۳۷۸: ۷۵ و فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۲۴۳).

بر این اساس، از «نَظْمٍ بِالْأَعْلِيْقِ»، معانی «پیوستن، درآویختن و به هم بستن، به ریسمان کشیدن، وحدت و یکی کردن» برداشت می شود.

۲-۵) نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ

ترکیب «نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» در خطبه ۱۵۸ آمده است: «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ: به هوش باشید که در قرآن دانش آینده، تاریخ گذشتگان، داروی شفابخش دردها و نظم میان شماست».

غالب شارحان و مترجمان دوره اول، به مفهوم «قانون و مقررات» اشاره کرده اند. ابن میثم (م. ۶۷۹ ق.) «نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» را قوانین شرعی و احکام سیاسی می داند که از جمله آثار آن، نظام یافتن عالم و استقامت امور است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۷۴). سید هاشم بحرانی آن را به ریسمانی تعبیر کرده که خلق را با قوانین از پیش وضع شده به یکدیگر پیوند می دهد (بحرانی، ۱۳۶۶: ۳۳۳). از این معنا، علاوه بر اجتماعی بودن، مفهوم قرارگیری بر ریسمان واحد و پیوستگی و وحدت نیز قابل برداشت است. اثری دیگر، «به صلاح آوردن آنچه بین شماست» را برگزیده است (نهج البلاغه، ۱۳۷۷: ۳۶۹) که بر

اجتماعی بودن مفهوم «نظم» دلالت دارد. بر این اساس، فصل مشترک آرای دوره اول در این کاربرد، همان مفهوم اجتماعی آن است و معنای «قرارگیری هر شیء در جایگاه خود» را برداشت نکرده‌اند.

«نَظْمَ مَا يَبْنِيكُمْ» از نگاه شارحان و مترجمان دوره دوم، معانی گسترده‌تری دارد. مغنیه (م. ۱۴۰۰ق.) از «نظم» به نوعی ارتباط میان مردم از طریق قوانین شرعی تعبیر کرده است (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۲: ۴۲۱). خویی (م. ۱۳۲۵ق.) معنای استقامت امور به وسیله قوانین شرعی و حکمت سیاسی را برگزیده است (خویی، ۱۴۰۶ق.، ج ۹: ۳۳۷) که می‌توان آن را تعریفی اجتماعی قلمداد کرد. برخی دیگر، مفهوم اجتماعی نظم را از منظری دیگر مورد توجه قرار داده‌اند. مدرّس، «نَظْمَ مَا يَبْنِيكُمْ» را قوانین قرآنی دارای مصالح اجتماعی تعریف می‌کند (مدرّس، ۱۳۵۸، ج ۱۰: ۲۱۲). موسوی (م. ۱۴۱۸ق.) «نظم» را نوعی ضبط و تحکیم امور و «نَظْمَ مَا يَبْنِيكُمْ» را دادن حق هر فرد با عدالت و انصاف دانسته است که با تحقق آن، احدی به احدی ظلم و تعدی نخواهد کرد (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۲۷). با عنایت به تعریف فوق، علاوه بر مفهوم اجتماعی نظم، وجه دیگری از معنای این واژه را مکشوف می‌سازد که امروزه از آن به «نظم فردی» تعبیر می‌شود. لذا آنجا که به دادن حق هر فرد با عدالت اشاره شده، گونه‌ای از قرارگیری هر شیء در موضع خویش است که همان معنای متبادر و امروزی «نظم» است، لیکن اشاره به ضبط و تحکیم امور در اجتماع، معنای اجتماعی نظم را نیز شامل می‌شود.

از مترجمان دوره دوم نیز بعضی معنای اجتماعی نظم را مورد توجه قرار داده‌اند و «نَظْمَ مَا يَبْنِيكُمْ» را به منظم شدن امور زندگی اجتماعی (کمپانی، ۱۳۵۸: ۱۳۱ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۶۵) و پیوستن و پیوند دادن امور (اردبیلی، بی تا: ۱۵۲ و مبشری، ۱۳۶۶: ۵۹۹) معنی کرده‌اند. ترجمه برخی دیگر با عبارت‌هایی چون نظم در کارهایشان (ارفع، ۱۳۷۹: ۵۶۳ و شرقی، ۱۳۶۳: ۲۲۳)، نظام زندگی شما (آیتی، ۱۳۷۸: ۳۶۵ و دین پرور، ۱۳۷۹: ۲۲۲)، نظم و ترتیب امور (بهشتی، بی تا: ۱۶۷؛ فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹: ۵۰۰ و انصاری، بی تا: ۴۲۱)، نظم و آرامش میانتان (آقامیرزایی، ۱۳۷۹: ۱۶۶ و احمدزاده، ۱۳۷۸: ۱۴۵)، مقررات نظم‌دهنده زندگی شما (انصاریان، ۱۳۷۹: ۳۵۱)، سامان دادن کار (شهدی، ۱۳۷۸: ۱۵۹) و

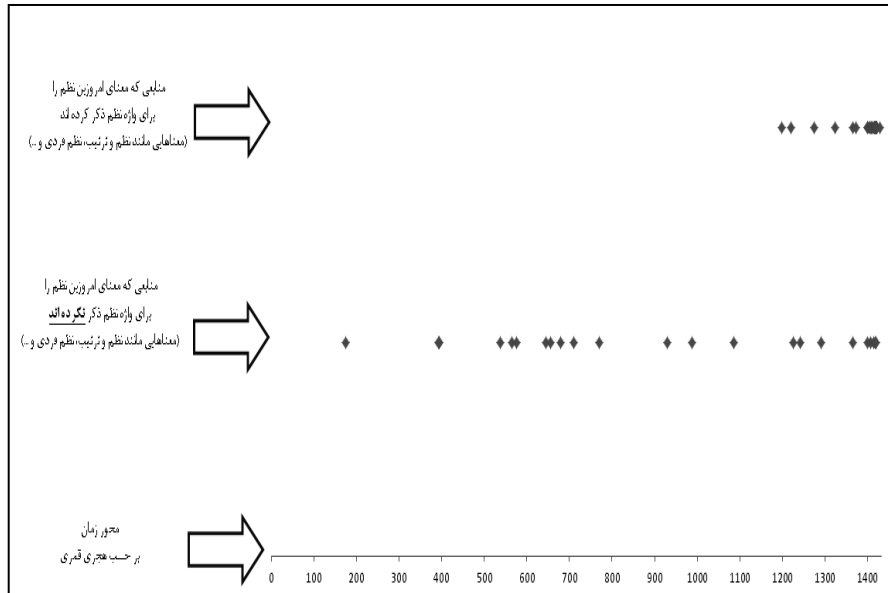
سامان‌دهنده امور فردی و اجتماعی (دستی، ۱۳۷۹: ۲۹۵) هر دو معنای فردی و اجتماعی نظم را قابل برداشت کرده است.

از آرای دوره اول و دوره دوم، اجتماعی بودن معنای «نظم» در «نَظْمٌ مَا بَيْنَكُمْ» به دست می‌آید. اگرچه معانی پیوند دادن و قرار گرفتن در ریسمانی واحد نیز از سوی بعضی ارائه شده است. همچنین، برخی از شارحان دوره دوم، ضمن ذکر معنای اجتماعی نظم، مفهوم قرارگیری هر شیء در موضع خویش را نیز مورد توجه قرار داده‌اند.

با عنایت به کاربرد «بین» برای «بیش از یک شیء» و در بیان نسبت میان دو یا چند شیء و نیز ضمیر «کُم» که بیانگر بیش از دو نفر بودن مخاطبان است، محتمل است نظم در «نَظْمٌ مَا بَيْنَكُمْ» دلالت بر ارتباط میان افراد جامعه دارد.

۳-۵) تحلیل نموداری تطوّر نظم

نمودار زیر دیدگاه‌های لغویان، شارحان و مترجمان را درباره نظم بر اساس زمان حیات به صورت نقطه‌ای ترسیم کرده است. در این نمودار، نظرات در دو دسته قرار گرفته‌اند: دسته اول، نظرهایی که معنای امروزی نظم را - مانند نظم و ترتیب فردی - ذکر کرده بودند. دسته دوم معانی دیگری را که در بر دارنده مفهوم اجتماعی نظم است (= به ریسمان کشیدن، پیوستگی، وحدت و یکی کردن) مورد توجه قرار داده‌اند. روشن است تا حدود ۲۵۰ سال پیش (= پایان دوره اول) معنای امروزی برای واژه نظم ذکر نشده است و تنها از آن زمان به بعد، معنای امروزی مورد توجه قرار گرفته است؛ یعنی معنای امروزی نظم حاصل فهم دانشمندان قرون اخیر بوده، معنای آن با گذشت زمان تغییر یافته است.



۶- امر

توجه به رابطه همنشینی یعنی رابطه میان واحدهایی که همگی مستقیماً در یک ساخت حاضر هستند (حق شناس، ۱۳۷۰: ۴۷) در شناخت معنای دقیق تأثیرگذار می‌باشد؛ لذا دانستن معنای مضاف‌إلیه در ترکیب «نظم امر کم» ضروری است.

۱-۶) معنای لغوی امر

عموم لغویان، «امر» را به «کار» و «دستور» معنی کرده‌اند: «الْأَمْرُ نَقِيضُ النَّهْيِ وَالْأَمْرُ وَاحِدٌ مِنْ أُمُورِ النَّاسِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۲۹۸-۲۹۹؛ شیبانی، ۱۹۷۵م.، ج ۸: ۸؛ ابن سگیت، ۱۴۲۳ق.، ج ۱۰۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق.، ج ۵۸۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹م.، ج ۳۳؛ قیومی، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۲۲؛ قرشی، ۱۴۱۲ق.، ج ۱: ۱۱۱ و ۱۱۳ و آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۶). با عنایت به تعبیری چون «أمر الشيء أي كثرَ و «مُكثَّرَةٌ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۲۹۹-۲۹۸؛ ازهری، ۱۳۴۷ق.، ج ۱۵: ۲۱۰؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۰: ۲۸۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق.، ج ۵۸۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹م.، ج ۳۳؛ قیومی، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۲) و نیز «أَمْرٌ بَنُو فُلَانٍ أَيْ كَثُرُوا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۴:

۲۷) که به معنای زیاد شدن فرزندان استعمال شده، می توان «کثرت» را از دیگر معانی «امر» دانست.

در سروده لبید:

«إِنْ يَغْبِطُوا يَهْبِطُوا، وَإِنْ أَمَرُوا يَوْمًا، يَصِيرُوا لِلْهَلْكَ وَالنَّكَدِ»

(ابن فارس، ۱۴۰۴ق.، ج ۱: ۱۳۸ و

زمخشری، ۱۹۷۹م.: ۶۹۴).

«امر»، در تقابل با «نکد» (اندک و ناچیز) ناظر بر معنای کثرت است: «اگر آرزوی کارهای بزرگ کنند، فرومی افتند و اگر روزی زیاد شوند، به سوی نابودی و کمی پیش خواهند رفت».

ازهری نیز وقتی به معنای «کثرت» ذیل «امر» اشاره دارد، شعر لبید را به عنوان شاهد ذکر می کند. (ازهری، ۱۳۷۴ق.، ج ۱۵: ۲۱۰).

شعری اعشی نیز مؤید همین معناست:

«طَرَفُونَ وَوَلَدُونَ كُلٌّ مُبَارَكٍ أَمِرُونَ لَا يَرْتُونَ سَهْمَ الْقَعْدُ»

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۴: ۲۹).

برای «طَرَفُونَ» معانی متعددی، از جمله «طایفه» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۷: ۴۱۴)، تازه به شرافت رسیده» (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق.، ج ۹: ۱۶۱)، «نورسیده» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۹: ۲۱۵) و «اسب اصیل» (زمخشری، ۱۹۷۹م.: ۳۸۸) بیان کرده اند. پس «طَرَفُونَ» به معنی «به وجود آورنده هر چیز مبارکی» است. معنی کردن «أَمِرُونَ» به «دستور» یا «کار» و جاهتی ندارد، ولی می توان به «کثرت» معنی نمود، به ویژه که «وَلَدُونَ» نیز به صیغه مبالغه آمده است. بنابراین، مضمون کلی شعر این است: «کسانی که پُرفرزند هستند، در عین کثرت و زیاد بودن، سهم فرزندان و نسل خود را به ارث نمی برند». محل شاهد، کلمه «أَمِرُونَ» است که به کثرت و زیادت قابل تعبیر است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۲۹۸ و ابن درید، ۱۹۸۷م.، ج ۲: ۱۰۶۹).

امارت و فرمانروایی نیز از معانی کاربردی «امر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۲۹۹؛ ازهری، ۱۳۴۷ق.، ج ۱۵: ۲۰۹؛ ابن‌عبّاد، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۰: ۲۸۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۵۸۱ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۴: ۳۱).

لغت پژوهان علاوه بر معانی کار، دستور و کثرت به دو معنای تعجب و نشانه نیز اشاره کرده‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق.: ۱۳۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۴۴).

بر این اساس، معانی متعدّد «امر» به «کار، دستور، کثرت، نشانه، تعجب و فرمانروایی» آمده که بعضی از لغویان به تمام و برخی به تعدادی از آنها اشاره کرده‌اند. نزد متقدمان و متأخران اختلاف چندانی به چشم نمی‌خورد، جز آنکه به معنای کثرت در دوره متأخران اشاره نشده است.

مضاف آنکه کلمه «امر» به اعتبار مشارئیه، معانی متفاوتی خواهد داشت و مانند کلمه «شیء» در ترکیب «هَذَا الشَّيْءُ يَا ذَٰلِكَ الشَّيْءُ» است.

۲-۶) معنای کاربردی «امر»

واژه «امر» در قرآن و منابع روایی، کاربردهای فراوانی دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۱-۲-۶) «امر» در قرآن

در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (النساء/۵۹) عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و فعل (أَطِيعُوا) بر جمع دلالت دارد، لذا «امر» در «أُولِي الْأَمْرِ» باید شامل شئون مهمی از عموم مسلمانان از جمله حاکمیت بر ایشان باشد. بعضی مفسران نیز بر معنای حکومت برای امر صحه گذاشته‌اند (حوی، ۱۴۲۴ق.، ج ۲: ۱۱۰۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق.، ج ۵: ۱۲۶ و طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۶). بنابراین، «امر» شئون و کارهایی است که با دین یا دنیای مؤمنان ارتباط دارد؛ به قول طباطبائی منظور از «امر» شأنی است وسیع (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۴: ۳۸۵).

در آیه ﴿... فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ...﴾ (یونس/۷۱)، از هم آیی واژه «شُرَكَاء» و «أمر» در قالب جمع و مفرد به نظر می‌رسد که «أمر» در درون خویش از ویژگی جمع بودن برخوردار است و بر کثرت دلالت می‌نماید. برخی «اجْمَعُوا أَمْرَكُمْ» را به اجماع عزم‌ها (ابوزهره، بی‌تا، ج ۷: ۳۶۱۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق.، ج ۲: ۵۴۴ و ایبازی، ۱۴۰۵ق.، ج ۱۰: ۷۱) و یا «اجماع بر کل آنچه در اختیار دارید» تعبیر کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق.، ج ۳: ۴۴۱ و مدرسی، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۴۲۵). لغویان نیز با استناد به «أَجْمَعُ أَمْرَكَ وَ لَا تَدْعُهُ مُنْتَشِرًا» به عزم بر انجام کار و رها نکردن امور در وضعیت پراکندگی و انتشار یاد کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷ق.، ۱۱۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۸: ۵۷). با توجه به اینکه حالت انتشار، گویای مفهوم کثرت است، امر در «أَجْمَعُ أَمْرَكَ» را می‌توان دارای معنای ضمنی کثرت و خاصیت جمع‌پذیری دانست.

از جمله کاربردهای «أمر» در آیه ﴿وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ (الإسراء/۱۶) است. برداشت اولیه این است «هنگامی که بخواهیم دیاری را نابود کنیم، مرفهان آن را فرمان می‌دهیم (به اطاعت)، سپس نافرمانی می‌کنند». با عنایت به این ترجمه، باید اطاعت الهی را در تقدیر گرفت تا مفهوم آیه کامل شود. ابن‌منظور ذیل این آیه، با اشاره به قرائت‌های مختلف «أمر» همچون «أَمْرُنَا»، «أَمْرُنَا»، «أَمْرُنَا» و «أَمْرُنَا»، از «أَمْرُنَا» به «فرمان و دستور به مترفین» و نیز «کثرتنا: زیاد کردن» تعبیر کرده است. همچنین، «أَمْرُنَا» را معادل «سَلَطْنَا»، و واژگان «أَمْرُنَا» و «أَمْرُنَا» را به معنای کثرت در نظر گرفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۴: ۲۸). بر این اساس، با عنایت به قرائت مشهور «أَمْرُنَا»، می‌توان معنای کثرت را در نظر گرفت و آیه را این گونه ترجمه کرد: «هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را نابود کنیم، تعداد مرفهان آن را زیاد می‌کنیم، سپس نافرمانی می‌کنند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ۸۹). در این صورت، نیازی به مقدر گرفتن اطاعت الهی برای «أمر» نیست.

۶-۲-۲) «أمر» در روایات

کلمه «أمر» از واژگان پرکاربرد در متون روایی است. از امام صادق^(ع) نقل شده است: «لَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا كَانَ، ضَجَّتِ الْمَلَائِكَةُ إِلَى اللَّهِ بِالْبُكَاءِ وَقَالَتْ: يُفْعَلُ هَذَا بِالْحُسَيْنِ صَفِيكَ وَابْنِ نَبِيِّكَ؟!» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۴۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق.: ۴۱۸؛ ابن طاووس، ۱۳۷۷: ۱۲۷). در این روایت، «أمر» اشاره به عملی دارد که نسبت به امام حسین^(ع) صورت گرفته و موجب فریاد و گریه ملائکه شده است.

در روایتی حکم بن ابی‌النعمین نقل می‌کند: «نزد حضرت رسیدم و به ایشان عرض کردم: از این شهر خارج نمی‌شوم تا بدانم شما قائم آل محمد هستید یا نه! امام باقر^(ع) می‌فرماید: يَا حَكَمُ، كُنَّا قَائِمًا بِأَمْرِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ص ۵۳۶؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰ق.: ۴۴۳ و مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۱: ۱۴۱). در این روایت، «أمر» فرمان الهی است که معصومان^(ع) برپادارنده آن هستند. این معنا در بر دارنده مفهوم حکومت و ولایت الهی نیز می‌باشد که اجرای آن از طریق معصوم^(ع) صورت می‌پذیرد.

محمد بن فرج می‌گوید: امام هادی^(ع) به من نوشت: «يَا مُحَمَّدُ أَجْمِعْ أَمْرَكَ وَخُذْ حِذْرَكَ: اِى مُحَمَّد! بِرِ امْرْتِ اجْمَاعِ كُنْ وَجَانِبِ احْتِيَاظِ رَاعِيَا نَمَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۵۰۰؛ عاملی، ۱۴۲۵ق.، ج ۴: ۴۲۱ و مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۰: ۱۴۰). به نظر می‌رسد اجماع امر به معنای یکی کردن و اتفاق امور کنایه از سامان دادن امر است. اجماع، زمانی صورت می‌پذیرد که امور متکثری باشد که بتوان آنها را با هم یکی کرد. از این رو، «أمر» در این حدیث، متضمن معنای کثرت است.

بر این اساس، معنای «دستور» و «شأنی از شئون (کار)» با مفاهیم ضمنی «کثرت» و «حکومت» در روایت مشهود است.

۶-۲-۳) «أمر» در نهج البلاغه

کاربردهای گوناگون «امر و مشتقات آن» در نهج البلاغه را می‌توان در چند دسته معنایی قرار داد.

امام علی (ع) می‌فرماید: «لَمْ تَكُنْ بِيَعْتِكُمْ إِيَّايَ فَلَنْتَهُ وَكَيْسَ أَمْرِي وَأَمْرُكُمْ وَاحِدًا إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونََنِي لِأَنْفُسِكُمْ» (نهج البلاغه / خ ۱۳۶): بیعت کردن شما با من، ناگهانی و بدون فکر و اندیشه نبود و کار من و شما یکسان نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم، ولی شما مرا برای خودتان! پس «امر»، به معنای کاری است که با انگیزه و غرض خاصی انجام شود. این معنا مورد توجه شارحان نیز قرار گرفته است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۶۴؛ موسوی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۰۱ و مدرّس، ۱۳۵۸، ج ۹: ۳۷).

در عبارت «قَدْ يَرَى الْحَوْلُ الْقُلُوبَ وَجَهَ الْحِيلَةَ وَ دُونَهَا مَانِعٌ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ» (نهج البلاغه / خ ۴۱) «امر» به معنای «دستور و فرمان» آمده است. چنین معنایی در فرمان امام علی (ع) برای حرکت به سوی دشمن نیز مشهود است: «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي أَيَّامِ الْحَرِّ قُلْتُمْ هَذِهِ حَمَارَةٌ الْقَيْظِ أَمَهَلْنَا يُسَبِّحُ عَنَّا الْحَرُّ» (همان / خ ۲۷). در عبارت نخست، قرینه «نهی» و در عبارت دوم، قرینه «بالتسیر» معنای فرمان و دستور را می‌رساند. لذا «امر» به مفهوم دستور دادن استعمال شده که شارحان نیز به آن اشاره کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲: ۳۱۲؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۴؛ مدرّس، ۱۳۵۸، ج ۳: ۳۳۸ و حسینی شیرازی، بی تا، ج ۱: ۲۰۳).

معنای «خلافت و فرمانروایی» از دیگر کاربردهای «امر» است. هنگامی که مردم با امام علی (ع) بیعت کردند، امام فرمود: «وَلَمْ أَصْنَعْ إِلَيَّ قَوْلَ الْقَائِلِ وَ عَتَبِ الْعَاتِبِ وَ إِن تَرَكَتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَكَلْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ» (نهج البلاغه / خ ۹۱). ایشان تصریح می‌کنند، در صورت پذیرش خلافت، از نکوهش کسی باک نخواهند داشت و طبق آنچه صلاح است، عمل خواهند کرد، لیکن اگر دیگری انتخاب شود، نسبت به والی امر شنونده‌تر و فرمانبردارتر از مردم دیگر خواهند بود. شارحان نیز معنی خلافت را برداشت کرده‌اند (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۸۶؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۲: ۴۸؛ شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۹: ۵۶۳ و موسوی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۱۷).

معنای «کثرت» از دیگر معانی «امر»، است که از جمله «فَلَيْنَ أَمِيرَ الْبَاطِلِ لَقَدِيمًا فَعَلَ وَ لَيْنَ قَلَّ الْحَقُّ فَلَرَبَّمَا» (نهج البلاغه / خ ۱۶) قابل برداشت است که به افزایش یافتن باطل در

جامعه آن روز و کم بودن حق اشاره دارد. امام علی^(ع) معتقدند، اگر باطل، بسیار شده، از قدیم نیز چنین بوده است. لذا «أمر» به معنای زیاد شدن و کثرت به کار رفته است. شارحان به این معنا اشاره داشته‌اند (بیهقی، ۱۳۷۵: ۹۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۹۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱: ۲۷۲؛ کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۱ و هاشمی خویی، ۱۳۵۸، ج ۳: ۲۲۳).

بنابراین، «أمر» معانی متعددی مانند «کار»، «دستور»، «خلافت» و «کثرت» دارد که با عنایت به سیاق، تعیین می‌شود.

۷- «نَظْمِ أَمْرِكُمْ»

در این بخش مدلول «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۷) «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» و سیاق نامه

عنایت به سیاق نامه، شرایط زمانی و مخاطبان می‌تواند مفهومی دقیق از «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» ارائه دهد. در آخرین لحظات عمر امام^(ع)، سفارش به «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» بعد از تقوا، مهم‌ترین خواسته ایشان است؛ «أَوْصِيكُمْمَا وَ جَمِيعَ وَ لَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ وَ صَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ».

بر اساس عبارت «وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي» خطاب نامه، علاوه بر فرزندان آن حضرت، دیگران را نیز شامل می‌شود. با توجه به عمومیت خطاب و مفهوم اجتماعی «صَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ» که بیانگر اصلاح و ایجاد الفت میان افراد جامعه است، احتمال اجتماعی بودن مدلول «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» قوت می‌گیرد.

۲-۷) «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» و وحدت

بازگشت به استعمال نظم و پرداخت لغویان، شارحان و مترجمان از «نَظْمِ» به معنای «پیوستگی» و «أمر» به معنای «کار و کثرت» و با در نظر داشتن مفهوم اجتماعی «نَظْمِ أَمْرِكُمْ» باید در فهم خود بازنگری شود. اگر «نَظْمِ» به معنای «پیوستگی» و به ریسمان واحد کشیدن

گرفته شود و «أمر» به «کار» تعبیر شود، «نظم امرکم» به پیوستگی امور اجتماع و نبود تشتت و تفرقه در نظام جامعه معنی می‌شود. همچنین، با در نظر گرفتن معنای ضمنی «کثرت» برای واژه «أمر»، «نظم امرکم» به معنای پیوند دادن و یکی کردن کثرت‌ها در اجتماع و با توجه به همنشینی اش با «صلاَح ذات بینکم»، «نظم امرکم» به «وحدت میان آحاد جامعه» قابل تعبیر است.

درنگ در آراء، نکاتی را در تبیین معنای فوق نمایان می‌سازد. شارحان دوره اول غالباً به شرح «نظم امرکم» نپرداخته‌اند، در حالی که تعابیر قبل و بعد آن را توضیح داده‌اند (بیهقی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۰۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۷: ۷؛ سرخسی، ۱۳۷۳: ۲۶۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۲۲). اینان مفهوم اجتماعی «صلاَح ذات بینکم» را به معنای «اصلاح میان مردم» و «ازالۀ وحشت» (بیهقی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۰۸)، «وسیله‌ای برای از بین بردن کینه‌ها در بین مردم» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۷: ۷) و «حالتی در ارتباط میان فرد و اطرافیان او» (سرخسی، ۱۳۷۳: ۲۶۱) دانسته‌اند. برای مثال، ابن میثم بحرانی (م. ۶۷۹ ق.) به ارائه معنایی نزدیک به مفهوم وحدت و پیوستگی برای «نظم امرکم» پرداخته، «صلاَح ذات بینکم» را یکی از لوازم الفت و محبت خداوند دانسته است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۲۲). سپس وجه فضیلت اصلاح میان مردم را اهتمام شارع^(ص) به جمع کردن مردم بر سبیل الهی و انتظام ایشان در راه و روش دین آنان می‌داند و معتقد است که با تنازع و تنافر که نقطه مقابل وحدت هستند، چنین امری میسر نخواهد شد (همان).

شرح نشدن «نظم امرکم» از سوی شارحان متقدم، دو احتمال دارد: الف) معنای «نظم امرکم» به قدری واضح بوده که نیازی به شرح آن احساس نمی‌شد. ب) با توجه به عطف «نظم امرکم» به «صلاَح ذات بینکم»، این دو عبارت بر یک مفهوم دلالت می‌کرد و با توضیح «صلاَح ذات بینکم»، نیازی به شرح «نظم امرکم» وجود نداشت.

بر اساس احتمال اول، «نظم امرکم» را به معنای پیوستگی و تبدیل مجموعه شتی به یکتا معنی کرده‌اند. در صورت پذیرفتن احتمال دوم، احتمال تقارب معنایی «نظم امرکم» و «صلاَح ذات بینکم» می‌رود که با عنایت به مفهوم اجتماعی «صلاَح ذات بینکم»، چنین برمی‌آید که این عبارت ناظر بر امری فردی نیست و نمی‌توان از آن نظم فردی برداشت

کرد! بنا بر هر دو احتمال، معنای نظم فردی قابل تصور نیست و معنای وحدت قوت بیشتری می‌گیرد. ضمن آنکه مترجمان متقدم، معنای امروزی نظم را ذکر نکرده‌اند؛ حتی برعکس بعضاً به طور مشخص به معنای «پیوستن و متفق شدن» اشاره کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۴۷ و اردبیلی، بی تا: ۳۰۶).

شارحان دوره دوم به معنای «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» پرداخته‌اند. بعضی، آن را انتظام امر دین معنی کرده‌اند (نواب لاهیجی، بی تا: ۶۸ و خویی، ۱۴۰۶: ۳۳۳). برخی، به معنای نظم و ترتیب و نبودن اضطراب در امور آورده؛ «نظم» را برنامه‌ای فردی می‌دانند که هر فرد دارای نقشی است که جامعه برایش قرار داده است (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۴۸۹ و هاشمی خویی، ۱۳۵۸: ۱۳۱). لذا التزام به نظم در همه امور منظور است؛ زیرا رعایت نکردن نظم، نرسیدن و دست نیافتن به مآرب و حوایج را سبب می‌شود.

شوشتری (م. ۱۴۱۵ق.) با عنایت به آیه **﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾** و **﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾** (آل عمران / ۱۰۲-۱۰۳) و ایجاد ارتباط میان «چنگ زدن به حبل الهی» و «وحدت»، بر آن تأکید کرده است. (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۶۶). بنابراین، معنای نظم فردی در کنار مفهوم اجتماعی مشهود است.

مترجمان دوره دوم نیز برای «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» معنای گوناگونی آورده‌اند. غالب ایشان به معنای امروزی نظم (فردی) توجه کرده و به معنای نظم در کارها (ارفع، ۱۳۷۹: ۱۰۶۷؛ آقامیرزایی، ۱۳۷۹: ۳۳۰؛ احمدزاده، ۱۳۷۸: ۲۹۰؛ زمانی، ۱۳۷۸: ۷۵۱؛ شرقی، ۱۳۶۳: ۳۴۷ و کمپانی، ۱۳۵۸: ۲۳۳)، نظم در زندگی (انصاریان، ۱۳۷۹: ۶۶۹؛ دشتی، ۱۳۷۹: ۵۵۹ و دین‌پرور، ۱۳۷۹: ۴۴۶)، نظم و ترتیب (اولیایی، ۱۳۷۶: ۷۱۲ و انصاری، بی تا: ۸۹۶) اشاره کرده‌اند. برخی، به معنای دیگری مانند انتظام کارها (آیتی، ۱۳۷۸: ۷۰۹)، آراستن کارها (شهیدی، ۱۳۷۸: ۳۲۱) و اصلاح کردن کارها با صلح و سازش (مبشری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۸۷) اشاره کرده‌اند که معنایی شبیه «صَلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ» است و علاوه بر معنای فردی، مفهوم اجتماعی را نیز شامل می‌شود.

با این حال، در میان ترجمه‌های معاصر، مواردی یافت می‌شود که به معنای اصیل نظم

(= پیوستگی) نیز پرداخته‌اند و «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» را به مرتب کردن و به هم پیوستن کارها معنی کرده‌اند (فیض الإسلام، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۷۹ و بهشتی، بی تا: ۳۳۳).

بنابراین، شارحان و مترجمان دوره دوم، برخلاف دوره اول، هر دو معنای فردی و اجتماعی را مورد توجه قرار داده‌اند که نشانه تغییر معنایی «نظم» در قرون اخیر است. علی‌رغم ظهور معنای دوم در دوره معاصر، مفهوم اجتماعی نظم با معانی وحدت و پیوستگی در آرای اندیشمندان این دوره مشاهده می‌شود. برای نمونه، مطهری (م. ۱۳۹۹ق.) آورده است: «تورا و جمیع فرزندانم و هر کس از امروز تا پایان جهان که این نوشته به او می‌رسد، سفارش می‌کنم به تقوی و اینکه کوشش کنید اسلام را تا دم آخر برای خود حفظ کنید. همگی به ریسمان الهی چنگ بزنید و متفرق نشوید» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲: ۲۶۷).

طبق این دیدگاه «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» معنای استمرار وحدت برای حفظ اسلام دارد و مفهوم فردی از آن برداشت نشده است. حسینی شیرازی (م. ۱۴۱۰ ق.) وجود «نظم» را مایه سلامت و سعادت جامعه و ثبات و آرامش آن ذکر دانسته است (حسینی شیرازی، بی تا: ۳۵). چنین مفهومی از «نظم» بر اجتماعی بودن آن دلالت دارد. یکی از معاصران نیز به نادرست بودن برداشت فردی از «نظم» در ترجمه «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» در ترجمه‌های امروزی تأکید کرده است (مختاری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳). از مجموع گفته‌ها می‌توان عبارت «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» را به «وحدت» تعبیر کرد.

۳-۷) «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» و نداشتن تفرقه در امر حکومت

با توجه به اینکه «خلافت و فرمانروایی» از معانی «امر» بوده و نظم نیز به مفهوم یکی کردن و پیوستگی است، می‌توان «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» را به «وحدت و نداشتن تفرقه در امر حکومت» معنی نمود. در تقریر نظرات امام خمینی^(ره) نیز به «وحدت و جلوگیری از تفرقه در اداره مسلمین و تدبیر و سیاست میان ایشان» تعبیر شده است (سیفی مازندرانی، بی تا: ۸۱). رهبر انقلاب اسلامی نیز چنین بیان داشته‌اند:

«نَظْمُ أَمْرَتَانِ یعنی چه؟!... انسان می‌فهمد که این «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» عبارت از امری

مشترک بین همه است. به نظر می‌رسد «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» عبارت از اقامه نظام و ولایت و حکومت اسلام است... منظورش این است که با قضیه حکومت و نظام، منطبق با نظم و انضباط رفتار کنید...» (<http://farsi.khamenei.ir>).

این سخنان نیز بیانگر مفهوم اجتماعی «نظم» و معنای حکومتی «امر» است.

نتیجه‌گیری

واژه «نظم» و اصطلاح «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» همچون دیگر واژگان، در طول تاریخ دچار تطوّر معنایی شده است، به گونه‌ای که در دوره اول، معنای پیوستگی، به ریسمان کشیدن، یکی کردن و تبدیل مجموعه‌ای شتی به یکتا داشت، ولی در دوره دوم، با اضافه شدن معنای فردی، معنای پیشین و رایج در دوره متقدمان را به انزوا کشانده است. با توجه به فضای حاکم در نامه ۴۷ و معنای لغوی و کاربردی می‌توان «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» را پیوستگی امور اجتماع دانست که گونه‌ای از «نظم اجتماعی» به معنای وحدت و همداستان بودن در انجام امور جامعه است. بنابراین، هر چند معنای وحدت، نداشتن تفرقه و اقامه حکومتی نظام‌مند به عنوان یک احتمال قوی برای «نَظْمُ أَمْرِكُمْ» قابل تصور است، لیکن عنایت به مخاطبان نامه، معنای وحدت و یکی شدن قلب‌های آحاد مسلمانان و همداستانی ایشان در هر امری، اعم از امر حکومت، محتمل‌تر است. صحت این ادعا در تطوّر واژگان، ما را بر آن می‌دارد تا در خوانش مفاهیم دینی، دقت و امعان نظری بایسته فرا روی خود قرار دهیم.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۸). *فرهنگ معاصر عربی به فارسی، بر اساس فرهنگ عربی*

- *انگلیسی هانس ور*. تهران: نشر نی.

آقامیرزایی، ناهید. (۱۳۷۹). *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: بهزاد.

آیتی، عبدالمحمّد. (۱۳۷۸). *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

ابن ابی‌الحدید. (۱۳۳۷). *شرح نهج البلاغه*. تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم. قم: کتابخانه

آیت‌الله مرعشی نجفی.

- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق.). **عیون أخبار الرضا (ع)**. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق.). **دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام**. تحقیق آصف فیضی. قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م.). **جمهرة اللغة**. تحقیق رمزی منیر بعلبکی. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سکیت، ابویوسف یعقوب. (۱۴۲۳ق.). **إصلاح المنطق**. تحقیق محمد مرعب. ط ۱. بی جا: دار إحياء التراث العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی تا). **المحکم و محیط الأعظم**. تحقیق عبدالحمید هنداو. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۴۸). **التهوف علی قتلى الطفوف**. ترجمه احمد فهری زنجانی. تهران: نشر جهان.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق.). **التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ (۱۴۲۰ق.). **طرف من الأنباء و المناقب**. تحقیق قیس عطار. مشهد: نشر تاسوعا.
- ابن عبّاد، صاحب اسماعیل. (۱۴۱۴ق.). **المحیط فی اللغة**. تحقیق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الكتاب.
- ابن عبید هروی، قاسم بن سلام. (۱۴۳۷ق.). **الغریب المصنف**. دمشق: دار الفیحاء.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). **معجم مقاییس اللغة**. تصحیح محمد هارون عبدالسلام. قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). **لسان العرب**. تحقیق جمال الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع دارصادر.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی. (۱۳۶۲). **شرح نهج البلاغه**. بی جا: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۳۶۶). **إختیار مصباح السالکین**. تصحیح محمد هادی امینی. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس.

- ابوزهره، محمد. (بی تا). *زهرة التفاسیر*. بیروت: دارالفکر.
- ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی. (۱۴۱۷ق.). *وقعة الّطف*. تحقیق محمدهادی یوسفی غروی. قم: جامعه مدرسین.
- ابیاری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق.). *الموسوعة القرآنیة*. قاهره: مؤسسه سجل العرب.
- احمدزاده، ناصر. (۱۳۷۸). *ترجمة نهج البلاغه*. تهران: اشرفی.
- اردبیلی، حسین بن شرف الدین. (بی تا). *ترجمة نهج البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- ارفع، سید کاظم. (۱۳۷۹). *ترجمة روان نهج البلاغه*. تهران: فیض کاشانی.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۳۴۷ق.). *تهذیب اللّغة*. تصحیح محمد هارون عبدالسلام و محمد علی نجار. قاهره: مؤسسه المصریة العامة.
- اصول سته عشر**. (۱۳۶۳). قم: دارالشّستری للمطبوعات.
- انصاری قمی، محمد علی. (بی تا). *ترجمة نهج البلاغه*. تهران: نوین.
- انصاریان، حسین. (۱۳۷۹). *ترجمة نهج البلاغه*. تهران: پیام آزادی.
- اولیایی، سید نبی الدین. (۱۳۷۶). *ترجمة نهج البلاغه*. تهران: زرین.
- اوئیس کریم، محمد. (۱۳۶۶). *المعجم الموضوعی لنهج البلاغه*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر بعث.
- بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*. ترجمه رضا مهیار. تهران: انتشارات اسلامی.
- بهشتی، محمد. (بی تا). *ترجمة نهج البلاغه*. بی جا: شهریور.
- بیهقی، علی بن زید. (۱۳۶۷). *معارج نهج البلاغه*. تصحیح محمد تقی دانش پژوه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بیهقی، قطب الدین. (۱۳۷۵). *حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه*. تصحیح عزیزالله عطارودی. قم: بنیاد نهج البلاغه و انتشارات عطار.

- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۵ق.). **الفارات**. تحقیق جلال الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۸۷). **حکمت اصول سیاسی اسلام**. قم: مؤسسه فرهنگی تبیان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق.). **الصّاحح تاج اللّغة و صحاح العربیّة**. تحقیق أحمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- جوینی، عزیزالله. (۱۳۷۷). **ترجمة نهج البلاغه**. تهران: دانشگاه تهران.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۲۵ق.). **اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات**. بیروت: نشر اعلمی.
- حوی، سعید. (۱۴۲۴ق.). **الأساس فی التفسیر**. قاهره: دارالسلام.
- حسینی شیرازی، محمد. (۱۴۲۴ق.). **تقریب القرآن إلى الأذهان**. بیروت: دارالعلوم.
- _____ . (بی تا). **الفقه، المروور**. طبع قدیم. بیروت: مؤسسه المجتبی.
- حق شناس، علی محمد. (۱۳۷۰). **مقالات ادبی، زبانشناختی**. تهران: انتشارات نیلوفر.
- حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۳۸۰). **معجم البلدان**. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- خویی، ابراهیم بن حسین. (۱۴۰۶ق.). **الدرة النجفیة**. بی جا: دار الزّهراء.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۶). **ترجمة نهج البلاغه**. تهران: پیام عدالت.
- دین پرور، سید جمال الدین. (۱۳۷۹). **نهج البلاغه پاریسی (ترجمة نهج البلاغه)**. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق.). **مفردات الفاظ القرآن**. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق- بیروت: دارالقلم و الدار الشّامیة.
- رامپوری، غیاث الدین. (۱۳۸۸). **غیاث اللغات**. تحقیق منصور ثروت. تهران: امیرکبیر.
- روبینز، آر. اچ. (۱۳۸۴). **تاریخ مختصر زبانشناسی**. ترجمه علی محمد حق شناس. تهران: بی نا.
- زحیلی، وهبة بن مصطفی. (۱۴۱۸ق.). **المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج**. ط ۲. بیروت: دارالفکر.

- زمخشری، جارا... محمود. (۱۹۷۹م.). **أساس البلاغہ**. ط ۱. بیروت: دار صادر.
- سبزوارى نجفی، محمد. (۱۴۱۹ق.). **إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سپهر خراسانی، احمد. (۱۳۵۸). **ترجمه نهج البلاغه**. تهران: انتشارات اشرفی.
- سرخسی، علی بن ناصر. (۱۳۷۳). **أعلام نهج البلاغه**. تصحیح عزیزا... عطارودی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و انتشارات عطارد.
- سمرقندی، نصرین محمد. (بی تا). **بحر العلوم**. بی جا: بی نا.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (بی تا). **دلیل تحریر الوسيلة للإمام خمینی، (ولاية الفقيه) و ما يتعلق به**. تهران: بی نا.
- شرح نهج البلاغه**. (۱۳۷۵). تصحیح عزیزا... عطارودی. قم: عطارد.
- شرقی، محمد علی. (۱۳۶۳). **ترجمه نهج البلاغه**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (بی تا). **نهج البلاغه**. نسخه صبحی صالح. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۳۷۶). **بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة**. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۸). **ترجمه نهج البلاغه**. تهران: علمی فرهنگی.
- شیبانی، محمد حسن. (۱۹۷۵م.). **الجیم**. تصحیح ابراهیم ایاری. قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميریة.
- صفوی، کوروش. (۱۳۹۱). **آشنایی با معنی شناسی**. تهران: نشر پژوهاک کیوان.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق.). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق.). **أمالی**. تحقیق مؤسسه بعثت. قم: دارالتقافة.

_____ . (بى تا). **التبيان فى تفسير القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

طريحي، فخرالدين محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. تصحيح احمد حسيني اشكوري. تهران: مرتضوى.

عروسى الحوزى، عبدعلى بن جمعه. (۱۴۱۵ق.). **تفسير نور الثقلين**. تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى. قم: اسماعيليان.

عسكرى، ابوهلال حسن. (۱۴۰۰ق.). **الفروق فى اللغة**. بيروت: دارالآفاق.

فارسى، محسن. (۱۳۷۶). **نهج البلاغه در سخنان على** ^(ع). تهران: امير كبير.

فراييدى، خليل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). **العين**. قم: نشر هجرت.

فضل الله، سيد محمد حسين. (۱۴۱۹ق.). **من وحي القرآن**. بيروت: دارالملاك للطباعة والنشر.

فيض الاسلام، سيد على نقى. (۱۳۷۹). **ترجمة نهج البلاغه**. تهران: فقيه.

قيومى، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق.). **المصباح المنير**. قم: دارالهجرة.

قرشى بنايى، على اكبر. (۱۴۱۲ق.). **قاموس قرآن**. تهران: دارالكتاب الإسلاميه.

كاشانى، ملا فتح الله. (۱۳۷۸). **تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين**. بى جا: پيام حق.

كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷ق.). **الكافي**. تصحيح على اكبر غفارى و محمد آخوندى. تهران: دارالكتب الإسلاميه.

كمپانى، فضل الله. (۱۳۵۸). **سخنان على** ^(ع) **از نهج البلاغه**. بى جا: انتشارات فروغى.

مبشرى، اسدا... (۱۳۶۶). **ترجمة نهج البلاغه**. تهران: نشر فرهنگ اسلامى.

مجلسى، محمد باقر. (۱۴۰۳ق.). **بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ترجمة ابوالحسن موسوى همدانى. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

مختارى، رضا. (۱۳۸۱). **جمع پریشان**. قم: دليل ما.

مدرّس، وحيد احمد. (۱۳۵۸). **شرح نهج البلاغه**. بى جا: بى نا.

مدرّسى، سيد محمد تقى. (۱۴۱۹ق.). **من هدى القرآن**. تهران: دارالمحبى الحسين ^(ع).

مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۶۳). *الهادی إلى موضوعات نهج البلاغه*. تهران: بنیاد نهج البلاغه.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطرزی، ناصر بن عبدالسید. (بی تا). *المغرب فی ترتیب المعرب*. تحقیق محمود فاخوری و عبدالحمید مختار. سوریه: مکتبه اسامة بن زید.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

معلوف، لوئیس. (۱۳۸۶). *المنجد ابجدی*. ترجمه احمد سیاح. تهران: فرحان.

مغنیه، محمدجواد. (۱۳۵۸). *فی ظلال نهج البلاغه*. بیروت: دارالعلم للملایین.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). *پیام امام (شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه)*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

موسوی، سید عباسعلی. (۱۳۷۶). *شرح نهج البلاغه*. بیروت: دار الرسول الأکرم و دار المهجّة البيضاء.

موسی، حسین یوسف. (بی تا). *الإفصاح فی اللّغة*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

نقی پور، ولی الله. (۱۳۸۷). *بژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*. تهران: اسوه.

نوّاب لاهیجی، میرزا محمدباقر. (بی تا). *شرح نهج البلاغه*. تهران: اخوان کتابچی.

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۳۵۸). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*. تحقیق سید

ابراهیم میانجی. تهران: مکتبه الإسلامیة.

Catafago, J. (1858). *An English and Arabic dictionary in two parts, Arabic and English, and English and Arabic*. London: Printed by Bernard Quaritch.

Hopkins, David. (1810). *A Vocabulary, Persian, Arabic, and English*. Abridged from the Quarto Edition of Richardson's Dictionary. London: Printed By F. and C. Rivingson.

Wehr, Hans. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Printed By Spoken Language Services Inc.

William, Kirkpatrick. (1785). *A vocabulary Persian Arabic and English*. London: Printed by Joseph Cooper Ins.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2705>.

معنی‌شناسی حرف «فاء» در قرآن و چالش‌های ترجمه آن به زبان فارسی با تکیه بر دستور زبان عربی (بررسی موردی ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، فولادوند و خرمشاهی)

۱- عیسی متقی‌زاده* ۲- محمدرضا احمدی**

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۰)

چکیده

قرآن کریم ساختار نحوی، صرفی و بلاغی محکمی است. فرایند برگرداندن این کتاب آسمانی مستلزم توجه شایانی به نحو یا دستور زبان عربی است. در این زبان، حرف «فاء» یکی از حروف معانی است که از تنوع بسیاری برخوردار است و این مسئله کار مترجم را هنگام برگردان آن به زبان فارسی دشوار می‌کند. مترجمان فارسی برای ترجمه «فاء» برابر نهادهای «پس»، «سپس» و «آنگاه» را ارائه داده‌اند که با توجه به تنوع این حرف، ناکافی است. هدف این پژوهش آن است که از نظر دستوری بررسی کند مترجمانی مانند الهی قمشه‌ای، فولادوند و خرمشاهی چگونه این حرف را در قرآن ترجمه کرده‌اند. از جمله نتایجی که به دست آمده این است که مترجمان در ترجمه «فاء» عطف و جزای شرط عملکرد مطلوبی داشته‌اند، اما در ترجمه «فاء» استیناف، سببیه، زائده و فصيحه به خوبی از عهده برنیامده‌اند، به گونه‌ای که برای فاء استیناف و زائده برابرنهادهایی را قرار داده‌اند که نادرست است؛ زیرا نباید این نوع از فاء، ترجمه شود. آنها در ترجمه فاء سببیه نیز در بسیاری موارد جنبه سبب و مسبب بودن را رعایت نکرده‌اند و علیت را نشان نداده‌اند. چنان که در فاء فصيحه نیز فقط جنبه عاطفه بودن آن را لحاظ کرده‌اند و به بخشی از جمله که حذف شده است و وظیفه افصاح کلام را بر عهده دارد، توجهی نداشته‌اند و این بی‌توجهی نیز سبب شده است که در برگردان آن به اشتباه بروند.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، الهی قمشه‌ای، فولادوند، خرمشاهی، انواع فاء، دستور

زبان عربی.

* E-mail: Motaghizadeh@modares.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: Mohamadahmadi1368@gmail.com

مقدمه

فرایند ترجمه عبارت است از فن انتقال کلام و مفاهیم از زبانی به زبان دیگر که به دو صورت نوشتاری و شفاهی صورت می‌گیرد. اهمیت ترجمه و کار مترجم زمانی مشخص می‌شود که کتاب‌های آسمانی، مانند قرآن برای ترجمه انتخاب شود؛ زیرا این کتاب در نوع بیان، اسلوبی بی‌نظیر و نکاتی بسیار ظریف دارد که زیبایی آن از یکایک کلمات و یا حتی حروف برمی‌خیزد و هنگام ترجمه باید به این نکات توجه و آن را در زبان مقصد پیاده کرد. در این کتاب، یکایک حروف معنا دارند و نقش کلیدی را در القای مفاهیم ایفا می‌کنند. حرف «فاء» یکی از حروفی است که از ظرایف خاصی برخوردار است و مترجمان نیز باید به هنگام ترجمه قرآن به زبان فارسی دقت کافی را در انتخاب برابر نهاد مناسب داشته باشند.

از آغاز، دست‌نویسان حرف «فاء» را فقط از نظر اعراب بررسی می‌کردند که متناسب با دیدگاه‌های نحوی آنها بود و به معانی که این حرف در بر دارد و می‌تواند به نوبه خود در مفاهیم، تغییرهای بنیادینی را به وجود آورد، کمتر اشاره کرده‌اند. نکته جالب توجه اینکه، مترجمان ایرانی نیز تقریباً به معانی این حرف اهتمام نورزیده‌اند و به استفاده از برابر‌نهادهایی مانند «سپس»، «آنگاه» و «پس» بسنده نموده‌اند. این در حالی است که در زبان عربی، شش (۶) نوع «فاء»، از جمله «عاطفه»، «استینافیّه»، «سببیّه»، «جزای شرط»، «فصیحه» و «زائده» وجود دارد (ر.ک؛ حسن، بی‌تا، ج ۳: ۵۷۳) که بر حسب تنوع باید ترجمه‌های متنوعی از آن ارائه شود.

از این روی، اگر تعدد معانی «فاء»^۱ و انواع آن را بپذیریم، ناگزیر باید متناسب با تعداد تنوع، برای این حرف برابر‌نهادهایی را نیز انتخاب کنیم. لذا به نظر می‌رسد که تمرکز بیشتر برای ترجمه این حرف به فهم بهتر و بیشتر مفاهیم نهفته در قرآن کریم نیز کمک خواهد کرد. این تحقیق می‌کوشد تا ترجمه‌هایی را که مترجمانی مانند مهدی الهی قمشه‌ای، بهاء‌الدین خرمشاهی و محمد مهدی فولادوند از حرف «فاء» ارائه داده‌اند، بررسی کند و نشان دهد که ترجمه این حرف تا چه اندازه مهم و متنوع است و در ترجمه آن فقط

نمی‌توان به «پس» و «سپس» اکتفا کرد. بنابراین، این پژوهش در پی پاسخ دادن به پرسش‌های زیر است:

الف) «فاء» در قرآن کریم چه معانی را افاده می‌کند؟

ب) مترجمانی مانند الهی قمشه‌ای، خرّمشاهی و فولادوند تنوع معنایی این حرف را چگونه به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند؟

ج) چه معادل‌هایی در زبان فارسی برای ترجمه صحیح‌تر و دقیق‌تر «فاء» در قرآن وجود دارد؟

در این تحقیق، نخست معانی انواع «فاء» شرح داده می‌شود. سپس مثال‌های از ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، خرّمشاهی و فولادوند ذکر و در آن چگونگی ترجمه حرف «فاء» بررسی و نقد و معادل‌های پیشنهادی ارائه داده خواهد شد.

۱- پیشینه پژوهش

در زبان عربی، پژوهش‌هایی درباره بررسی حرف «فاء» از نظر نحوی یا دستوری وجود دارد، ولی پژوهشگران کمتر به بررسی این حرف از نظر معنایی پرداخته‌اند. در زبان فارسی، درباره حرف «فاء» در قرآن و تأثیر آن در ترجمه، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. اما پژوهش‌هایی که درباره این موضوع انجام شده است و به این پژوهش نیز مربوط است، عبارت است از:

- «الفاء فی القرآن الکریم». رساله کارشناسی ارشد نوشته عبدالحمید غالب که نویسنده در این رساله به بررسی انواع «فاء» در قرآن کریم پرداخته است و تمام آرای نحویان را در آن ذکر کرده است. اما نویسنده به بُعد معنایی حرف «فاء» در قرآن کریم اهتمام نداشته است.

- حنّان قادر امین در مقاله‌ای با عنوان «الفاء؛ دراسة نحویّة دلالیّة» با تکیه بر آیاتی از قرآن و شاهد مثال‌های نحوی، به بررسی حرف فاء در زبان عربی پرداخته است. نویسنده در این مقاله کم و بیش به دلالت‌های این حرف اشاره کرده است.

- «نگاهی به کاربرد حرف فاء در زبان عربی» که احمد پاشا زانوس آن را به قلم آورده است و از نظر نحوی، این حرف را بررسی کرده است. در این مقاله، نگارنده به بررسی معانی این حرف پرداخته است.

- «پژوهشی در حروف معانی عامل» که نوشته محمد غفرانی و خلیل امینی است. نویسندگان در فصل سوم این کتاب به بررسی حرف «فاء» به عنوان یکی از حروف معانی پرداخته‌اند، ولی به چگونگی ترجمه انواع «فاء» به جز عاطفه توجهی نداشته‌اند.

- «بررسی آرای نحویین در عطف نسق» نوشته محسن ربیعجادی است که نویسنده در این رساله به بررسی حروف عطف از جمله حرف «فاء» می‌پردازد و جنبه معنایی این حروف را بررسی نمی‌کند. در واقع، در این رساله فقط از منظر نحوی به این حروف می‌نگرد.

- «کاربرد نحوی و بلاغی حروف عطف در قرآن کریم» نوشته پرستو سنجی است که در این رساله، حروف عطف از جمله «فاء» از دو منظر نحوی و بلاغی بررسی شده است. نویسنده بر این باور است که فهم معنای این حروف از نظر بلاغی و نحوی در کنار یکدیگر به فهم بهتر قرآن کریم کمک می‌کند.

همان‌گونه که در پژوهش‌های فوق مشهود است، پژوهشگران فقط این حرف را از نظر دستوری بررسی کرده‌اند و به چند و چون آن پرداخته‌اند و به نقش معنایی آن در مفاهیم قرآنی توجهی نداشته‌اند، حال آنکه ترجمه نادرست این حرف می‌تواند مفهوم آیات را تغییر دهد. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های مذکور در این است که چگونگی ترجمه انواع فاء در ترجمه‌های فوق را بررسی و به اشکالات آن اشاره می‌کند و برابرها و ترجمه‌های پیشنهادی را برای این حرف و آیات مورد نظر ارائه می‌دهد.

۲- انواع فاء

حروف از همان ابتدای پیدایش علم نحو و تفسیر، یعنی اواخر قرن اول هجری و اوایل قرن دوم، توجه نحویان و مفسران را به خود جلب کرد. ابتدا در لابه‌لای کلام نخستین علمای نحو و تفسیر، اشاره‌هایی گذرا به حروف و معانی آن شد و به تدریج باب و فصلی جداگانه از کتب ایشان به مباحث مربوط به حروف اختصاص یافت (ر.ک؛ ابن‌الرّسول و کاظمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۸). فاء نیز از جمله حروف معانی^۲ است که برحسب کاربرد در جمله، معانی بسیاری در درون خود دارد. از آنجا که قرار است تنوع معنایی این حرف در قرآن کریم نمایانده شود، لذا ضروری می‌نماید که انواع آن شرح داده شود.

فاء در زبان عربی به شش (۶) نوع تقسیم می‌شود که عبارت است از: عاطفه، فصیحه، استینافیه، سببیت، جزای شرط و زائده (ر.ک؛ ابن‌هشام، ۱۹۸۵م، ج ۱: ۲۱۴-۲۲۳ و حسن، بی‌تا، ج ۳: ۵۷۳).

۲-۱) فاء عاطفه

فاء یکی از مهم‌ترین حروف عطف است که معنای «ایضا: همچنین» را برای آن در نظر گرفته‌اند. در واقع، این حرف مختصّ زبان عربی است که واژه مقابل آن در عبری (ap) است و در میان دیگر زبان‌های سامی دیده نمی‌شود. از این حرف برای برقراری رابطه میان دو جمله مساوی استفاده می‌شود (ر.ک؛ عبدالنّواب، ۱۹۲۹م: ۱۷۸) و در عمل، عطف با حروفی مانند «ثمّ»، «أو»، «أمّ»، «لکن»، «بلّ» و «حتّی» تا حدودی شبیه است، ولی تفات‌هایی نیز با آنها دارد. حرف واو افاده مشارکت میان دو معطوف را دارد، ولی فاء علاوه بر مشارکت، بر ترتیب و تعقیب نیز دلالت می‌کند. «ثمّ» علاوه بر ترتیب، معنای تراخی (بازه زمانی طولانی‌تر) نیز دارد. «أو» نیز مفید تخییر میان دو شیء، ابهام، اباحه و شکّ است. حرف «أمّ» نیز مفید اشتراک ماقبل در مابعد در حکم است و به دو نوع منفصله و منقطعه تقسیم می‌شود. حرف «لکن» مفید اضراب یا استدراک است و «و» بعد از نفی یا نهی عطف می‌دهد. «بلّ» نیز حرف اضراب است که بر مفرد و جمله وارد می‌شود و در صورتی که بر جمله وارد شود، یا ابطالی است یا انتقالی. در اضراب ابطالی جمله‌ای آورده

می‌شود که معنای جمله پیشین را باطل می‌کند، ولی در انتقالی، از غرضی به غرض دیگر منتقل می‌شود. حتی نیز حرف عطفی است که مفید غایت یا نهایت است و شرط معطوف آن، این است که بخشی از معطوف علیه باشد. این حرف برای عطف مفردات به کار می‌رود، نه عطف جملات (ر.ک؛ السامرای، ۲۰۰۳: ۲۳۳-۲۵۵).

دستورنویسان حرف عطف را به دو نوع عطف بیان و عطف نسق تقسیم می‌کنند. آنچه در اینجا مورد نظر ماست، عطف نسق است. عطف نسق به معنای برقراری پیوند میان دو اسم، دو فعل یا دو جمله با حروف عطف است. ابن سراج درباره عطف نسق می‌گوید:

«بدان که عطف نسق در اعراب، مانند نعت (صفت) و تأکید است و به این دلیل عطف نسق نامیده شده است نه نعت که عطف از فعل مشتق نشده است و صفت نیست. از این روی، دستورنویسان از اینکه آن را نعت بنامند، عدول کردند و بر آن نام نسق نهادند» (ابن سراج، بی‌تا، ج ۲: ۴۴).

به هر حال، بیشترین کاربرد حرف فاء، عطف است که سه معنا دارد: ترتیب، تعقیب و سببیت.

۲-۱-۱) ترتیب

ترتیب خود به دو نوع ترتیب معنوی و ترتیب ذکر تقسیم می‌شود که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱-۱) ترتیب معنوی

ترتیب به دو بخش معنوی و ذکر تقسیم می‌شود و منظور این است که «زمان تحقق معنا در معطوف، پس از زمان تحقق آن در معطوف علیه باشد؛ مانند: «نَفَعْنَا بُدْرَ الْقُمَحِ لِلزَّرَاعَةِ فَإِنْبَاتُهُ فَنَضُّجُهُ، فَحَصَادُهُ». از این روی، زمان بذر پیش از زمان رویش و زمان برداشت گندم پیش از زمان درو کردن آن است» (حسن، بی‌تا، ج ۳: ۵۷۳). بدین ترتیب، زمان وقوع در فعل پیش از فاء، سابق بر زمان وقوع بر فعلی است که پس از این حرف قرار

دارد (ر.ک؛ ابن‌هشام، ۱۹۸۵م، ج ۱: ۲۱۹ و السامرای، ۲۰۰۳م، ج ۳: ۲۰۱). از این روی، نام ترتیب معنوی یا معنایی بر آن نهاده شده است.

۲-۱-۱-۲) ترتیب ذکری

نوع دوم ترتیب، ترتیب ذکری است؛ بدین معنا که کلمه‌ای که پس از فاء قرار می‌گیرد، فقط از نظر وقوع در جمله بر کلمه پیش از فاء تأخر دارد، نه در معنا.

۲-۱-۲) تعقیب

تعقیب، وجود مدّت زمان مناسب میان معطوف و معطوف‌علیه است که ممکن است کوتاه باشد، یا به طول انجامد؛ مانند این جمله: «تَزَوَّجَ فَوَلَدَ لَهُ». البته در صورتی که میان ازدواج و تولّد مدّت زمان بارداری که نه ماه است، فاصله بیفتد (ر.ک؛ همان، ۱۹۸۵م، ج ۱: ۲۱۴). از این روی، گفته می‌شود که مدّت زمان میان معطوف و معطوف‌علیه امری نسبی است.

۲-۱-۳) سببیت

فاء عطفی که افاده سببیت می‌کند، در عطف جمله یا صفت رخ می‌دهد، ولی این فاء «تنها در صورتی فاء سبب نامیده می‌شود که بر مضارع منصوب به «أَنْ» مصدری‌ای وارد شود که این فعل را با برخی شروط نصب می‌دهد» (عبّاس حسن، بی‌تا، ج ۳: ۵۷۴).

این نوع عطف در فاء که مفید سببیت باشد، برای عطف جمله به جمله یا عطف صفت به کار می‌رود (السببوتی، بی‌تا، ج ۳: ۱۹۲). البته در این مبحث از فاء باید به این نکته توجه داشت که فاء در درجه نخست افاده عطف می‌کند و سببیت پس از آن و در درجه دوم مطرح می‌شود.

۲-۲) فاء استینافیه

این واژه از نظر دستور زبان بدین معناست که معنای کلام پس از حرف استیناف با معنای پیش از آن متفاوت باشد؛ زیرا معنای کلام، تمام و معنای دیگری آغاز می‌شود (ر.ک؛ السامرای، ۲۰۰۳م، ج ۳: ۳۲۸ و الحمد، ۱۹۹۳م: ۲۱۹). در دستور زبان عربی، حروفی مانند «فاء» و «واو» برای استیناف کلام استفاده می‌شوند.

۳-۲) فاء سببیه محض

فاء سببیه سبب و علت را نشان می‌دهد. ابن منظور در *لسان‌العرب* در این باره می‌گوید: «سبب از معانی علت است. گفته می‌شود که این علت این است؛ یعنی سبب آن و سبب چیزی است که به وسیله آن به چیز دیگری می‌رسیم» (ابن منظور، بی‌تا: ماده سبب و علل). این در حالی است که برخی از نحوی‌ها، میان سبب و علت تفاوت قائل هستند. آنها در باب حرف «باء» از دو واژه تعلیل و سبب استفاده می‌کنند و بر این باورند که باء هر دو معنا را افاده می‌کند (ر.ک؛ الإربلی، ۱۹۸۴م: ۳۸).

۴-۲) فاء زائده

فاء زائده دو نوع است: نوع نخست آن فائی است که بر خبر مبتدا وارد می‌شود، البته اگر مبتدا متضمن معنای شرط باشد؛ مانند: «الَّذِي جَادَ فَلَهُ الْجَنَّةُ». این فاء شبیه به فاء جزای شرط است؛ زیرا فاء بر جواب وارد می‌شود تا تأکید شود که خبر شایستگی صله مذکور را دارد و اگر این حرف حذف شود، این احتمال می‌رود که خبر مستحق مبتدای دیگری باشد. زائده بودن فاء بدین معناست که خبر از رابطی بی‌نیاز است که آن را به مبتدا ارتباط دهد و مبتدا زمانی که به اسم شرط شبیه باشد، فاء در خبر آن به سبب شباهتی که به جواب شرط دارد، وارد می‌شود. نوع دوم نیز فائی است که وارد شدن آن مانند وارد نشدنش است؛ مانند: «أَخُوكَ فَوَجَدَ» و این بیت شعر از عدی بن زید که موعده رحیل را ترسیم می‌کند و می‌گوید:

«أَرْوَاحٌ، مُودَعٌ، أَمْ بُكُورٌ أَنْتَ فَانظُرْ: لَأَيِّ ذَاكَ تَصِيرُ؟».

در باره فاء زائده نکته دیگری وجود دارد که مربوط به فائی است که بر «إِذَا»ی فجائیّه وارد می‌شود؛ مانند: «خَرَجْتَ فَإِذَا الْأَسَدُ». برخی از نحوّیون، از جمله المازنی این فاء را «زائده لازمه» می‌دانند. ولی برخی دیگر مانند ابوبکر مبرمان و ابن جنّی آن را عاطفه می‌دانند. نوع دیگری از فاء وجود دارد که بر معمول فعلی وارد می‌شود که بر آن فعل مقدم شده است که معمولاً این مسئله در امر و نهی رخ می‌دهد؛ مانند: «زَيْدًا فَاضْرِبْ». برخی از نحوّیون آن را زائده تلقّی می‌کنند و برخی دیگر آن را عاطفه می‌دانند. لذا اصل در «زَيْدًا فَاضْرِبْ» جمله «تَبَّهْ فَاضْرِبْ زَيْدًا» است که تنبه به سبب کثرت تکرار حذف شده است (ر.ک؛ المرادی، ۱۹۹۲م: ۷۱-۷۴).

۵-۲) فاء جزاء شرط

فاء جزاء برای ربط میان فعل شرط و جزاء شرط آورده می‌شود. فاء در جواب دو چیز می‌آید: یا با ادوات شرطی که دو فعل را مجزوم می‌کنند؛ مانند «إِنَّ»، «مَنْ»، «مَا» و... همچنین، بر سر کلامی وارد می‌شود که معنای شرط دارد؛ مانند «أَمَّا» (ر.ک؛ همان: ۶۶).

۶-۲) فاء فصیحه

دستورنویسان قدیم زبان عربی در کتاب‌های خود، از فاء فصیحه، با این عنوان یاد نکرده‌اند. فاء فصیحه تنها از نظر ویژگی ترکیبی اسماء با فاء جزاء تفاوت دارد. فاء فصیحه شرط مقدر را افصاح (بیان) می‌کند (ر.ک؛ پاشا زانوس، ۱۳۷۹: ۲۶)، ولی فاء جزاء رابط، جواب شرط ظاهری است و تنها اختلاف این دو فاء در این مسئله نهفته است.

۳- فاء در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، فولادوند و خرّمشاهی

۳-۱) فاء عاطفه

۳-۱-۱) فاء در معنای ترتیب

در ترجمه این فاء، مهم‌ترین نکته آن است که حرف عطف ترجمه شود. در زبان فارسی، برای ترجمه عطف از حرف «و» استفاده می‌شود. اما از آنجا که در ترجمه نمی‌توان هم حرف عطف «و» را آورد و هم ترتیب را لحاظ کرد، از این روی، بهتر است که از برابرنهادی استفاده کرد که هر دو شاخصه عطف و ترتیب را در خود داشته باشد.

اما برای ترتیب می‌توان آیات زیر را به عنوان نمونه ذکر کرد:

□ ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آغْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقره/۶۵).

○ الهی قمشه‌ای: «محققا دانسته‌اید جماعتی از شما که عصیان ورزیده حرمت، شنبه را نگاه نداشتند، آنان را مسخ کردیم، گفتیم: بوزینه شوید؛ دور از درگاه قرب حق و مقام انسائیت».

○ فولادوند: «و کسانی از شما را که در روز شنبه (از فرمان خدا) تجاوز کردند، نیک شناختید! پس ایشان را گفتیم: بوزینگانی طردشده باشید».

○ خرّمشاهی: «کسانی از خودتان را که در سبت (شنبه) بی‌روشی کردند، خوب می‌شناسید، که به ایشان گفتیم: بوزینگان مطرود باشید».

درباره این آیه تفاسیر زیادی ارائه شده است. پس از اینکه یهودیان حرمت روز شنبه را حفظ نکردند، خداوند خطاب به آنها فرمود که آنها را به بوزینه تبدیل خواهد کرد. حال درباره اینکه معنای تبدیل شدن به بوزینه چیست، نظرهای بسیاری وجود دارد. ابن‌عاشور در این باره می‌گوید: «احتمال دارد که جسم‌های آنان به جسم بوزینه تبدیل شود و ادراک انسانی آنها باقی بماند... احتمال دارد که بدنشان مانند انسان باقی بماند، ولی عقل آنان به عقل میمون تبدیل شود» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱: ۵۴۴). این مثال همانند مثال «حمار:

الأغ» در آیه ﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَخْمَلُ أَسْفَارًا﴾ است و فعل «كُونُوا» از نظر معنایی، امر نیست؛ زیرا یهودیان قدرت نداشتند مانع از این شوند که تبدیل به بوزینه شوند و منظور، سرعت تبدیل آنها به بوزینه است (ر.ک؛ الرّازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۴۱ و الیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۵). در این آیه، خداوند کلام خود را به سخن مخاطبان خویش عطف و به ناگاه از ضمیر مخاطب به ضمیر غایب عدول کرده است تا مخاطبان وی که حرمت روز شنبه را حفظ نکرده‌اند، بدانند که منظور از بوزینگان رانده‌شده، خودشان هستند. از این روی، صحیح آن است که حرف «واو» میان کلام خداوند و سخن مخاطبان او قرار گیرد.

در ترجمه نخست، قاعده «اضمار»^۳ جاری شده که نادرست است؛ بدین معنا که مترجم این حرف را به منزله حرف زائد یا استیناف در نظر گرفته است. فاء در ترجمه دوم، به منزله حرف جزاء ترجمه شده که نادرست است؛ زیرا در این آیه شریفه، هیچ ادات شرطی به کار نرفته است. مترجم در ترجمه سوم نیز از «که» استفاده کرده است که یا به معنای توضیح موصوف مبهم، یا به معنای تعلیل است. در صورت نخست، مسئله مبهمی وجود ندارد که توضیح داده شود. اگر مترجم افاده تعلیل کند نیز اشتباه است؛ زیرا جمله نخست مسبب جمله بعد از فاء نیست، بلکه تنها ترتیب و مدت زمان آن مد نظر است.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «یقیناً می‌دانید که شما حرمت روز شنبه را نگه نداشته‌اید. پس از آن (سپس)، ما به آنها گفتیم که بوزینگان رانده شده باشیم».

۳-۱-۲) تعقیب

همچنین، فاء عاطفه معنای تعقیب را در بر دارد. منظور از تعقیب این است که کاری پس از کار دیگر و به فاصله زمانی انجام شود. از این روی، شاید تعقیب بلافاصله باشد یا بافاصله. لذا با آوردن این دو قید می‌توان به مخاطب در فهم بهتر معنا کمک کرد.

□ ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نُجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه/۱۱۵).

○ الهی قمشه‌ای: «و ما با آدم عهدی بستیم که فریب شیطان نخورد و در آن عهد، او را استوار و ثابت قدم نیافتیم».

○ فولادوند: «و به یقین پیش از این، با آدم پیمان بستیم، ولی آن را فراموش کرد و برای او عزمی (استوار) نیافتیم».

○ خرّمشاهی: «و از پیش به آدم سفارش کردیم، ولی فراموش کرد و در او عزمی استوار نیافتیم».

در این آیه، فاء حرف عطف است و افاده تعقیب می‌کند؛ بدین معنا که خداوند متعال، مدّت‌ها پیش با آدم عهد بست و آدم پس از مدّتی عهده خود را شکست. آلوسی در تفسیر این آیه آورده است که آدم عهد خود را پس از مدّتی فراموش کرد و از آن غافل شد. فراموشی نیز در اینجا از برای ترک کردن مجاز آمده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۸: ۵۷۸). بنابراین، در این آیه بهتر است که بُعد زمانی نیز مد نظر قرار گیرد.

در ترجمه نخست، حرف «فاء» به معنای «حتّی» در زبان عربی در نظر گرفته شده است که معنای «تا» و «که» از آن برداشت می‌شود. در این آیه، شاید غائی بودن منظور خداوند باشد؛ یعنی اینکه انسان بالأخره عهد خود را فراموش کرد، ولی نخستین مسئله مهم، عاطفه بودن و آنگاه قید زمانی آن است. مترجمان در دو ترجمه بعدی نیز حرف استدراک «ولی» را جایگزین حرف عطف کرده‌اند. گویا باری تعالی از سخن خود بازگشته است و جمله دوم را در مقابل جمله نخست گفته است؛ زیرا استدراک یعنی نفی ماقبل و اثبات مابعد. در صورتی که چنین چیزی مدّ نظر خداوند نیست و از این آیه نیز چنین مسئله‌ای استنباط نمی‌شود. نکته دیگر اینکه در زبان عربی، تقریباً هیچ گاه حرف فاء به معنای استدراک نیامده است.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «پیش از این با آدم عهد بستیم و او پس از مدّتی [عهد خود را] فراموش کرد. ما در او عهد استواری ندیدیم».

گاهی فاء در معنای تعقیب بدون مهلت زمانی آورده می‌شود؛ یعنی فعل دوم بلافاصله مترتب بر فعل نخست است. نمود این مسئله را می‌توان در آیه زیر مشاهده کرد.

□ ﴿ثُمَّ أَمَانَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ (العَبَسُ / ۲۱).

○ الهی قمشه‌ای: «آنگاه به وقت معین او را بمیراند و به خاک قبر سپرد».

○ فولادوند: «آنگاه به مرگش رسانید و در قبرش نهاد».

○ خرّمشاهی: «سپس او را می‌رانید و او را در گور کرد».

بدین معنا که پس از اینکه انسان میرانده شد، بلافاصله و بدون هیچ مهلتی در قبر قرار گرفت. در این آیه، منظور این است که وی را میراند و بلافاصله در قبر نهاده شد. ولی در ترجمه‌های آیه فوق می‌بینیم که فقط جنبه عاطفه رعایت شده است و به بُعد زمانی اهتمام نشده است.

◀ ترجمه پیشنهادی: «سپس او را میراند و بلافاصله در گورش نهاد».

۳-۱-۳) فاء عاطفه سببیه

این فاء آمیزه‌ای از عطف و سببیت است. از این روی، در ترجمه بهتر است به گونه‌ای این حرف ترجمه شود که هم جنبه عاطفه بودن آن رعایت شود و هم بُعد سببیت. در ترجمه این حرف، بهتر است از عبارت‌هایی مانند «و به سبب آن» و «و به این دلیل» و «و از این روی» استفاده شود.

□ ﴿فَاسْتَعَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ (القصص/۱۵).

○ الهی قمشه‌ای: «در آن حال، آن شخص شیعه از موسی دادخواهی و یاری علیه آن دشمن خواست. موسی خشمناک به یاری مؤمن شتافت و مشتکی سخت بر آن دشمن زد، مگر دفع ظلم او از مؤمنی کند. قضا را بدان ضربت مرگش فرارسید».

○ فولادوند: «آن کس که از پیروانش بود، ضد کسی که دشمن وی بود، از او یاری خواست. پس موسی مشتکی بدو زد و او را گشت».

○ خرّمشاهی: «آنگاه کسی که از پیروانش بود، در برابر کسی که از دشمنانش بود، از او یاری خواست. پس موسی مشتکی به او زد که کارش ساخته شد».

درباره این آیه گفته می‌شود که حضرت موسی وارد شهر مصر یا «مِئف» شد که بخشی از مصر است. در این هنگام، یکی از دنباله‌روان او از وی تقاضای کمک کرد. حضرت نیز به شخص متخاصم مشتی زد و آن شخص کشته شد. از آنجا که شخص، حضرت را به مبارزه نطلبیده بود، حضرت پس از آن می‌گوید که این کار شیطان بود (ر.ک؛ الزمخشری، ۱۹۸۷م، ج ۳: ۳۹۸). به هر حال، فاء در این جمله، عاطفه و سببیه است. اگر در ترجمه، به آوردن حرف عطف اکتفا شود (مثل ترجمه فولادوند)، دیگر معنای سببیه افاده نمی‌شود؛ بدین معنا که حضرت مشت را زد و شخص کافر کشته شد و دیگر معنای سببیه از آن سلب می‌شود. از سوی دیگر، نمی‌توان از واژه «که» استفاده کرد (مثل ترجمه خرمشاهی). در واقع، مترجم با آوردن «که» هم عطف را نادیده گرفته است و هم سبب را. گویا مُشت، نکره بوده، مترجم قصد داشته است مشت را توضیح دهد که کشنده بوده است و یا اینکه مترجم ابهام جمله ماقبل را دفع می‌کند. در ترجمه نخست نیز این دو بُعد رعایت نشده است و این حرف ترجمه نشده است.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «کسی که از دنباله‌روانش بود، از موسی خواست تا در برابر دشمنش به او کمک کند. حضرت موسی مشتی به او زد و به سبب آن، شخص [کافر] را کشت.»

۲-۳) فاء استینافیه

بیشتر دست‌نویسان بر این باورند که میان جمله پیش و پس از فاء استیناف، از نظر اعراب و معنایی هیچ ارتباطی وجود ندارد (ر.ک؛ المرادی، ۱۹۹۲م: ۱۹۱). در این صورت، دیگر لزومی ندارد که معنای عاطفه در نظر گرفته شود؛ چراکه استیناف به معنای از سرگیری و آغاز مجدد است. پس جمله‌ای که با جمله دیگر ارتباطی ندارد، نیازی به رابط ندارد. لذا در ترجمه فاء به زبان فارسی، بهتر است معنایی بر آن در نظر گرفته نشود و در واقع، آن را اضممار کنیم. اما مترجمان در ترجمه فاء استیناف، معانی مانند «پس» و «آنگاه» در نظر گرفته‌اند و با این کار، میان فاء جزای شرط که در واقع، به معنای نوعی نتیجه‌گیری است، با فاء استیناف هیچ تفاوتی قائل نشده‌اند.

□ ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ﴾ (البقره/۷۸-۷۹).

- الهی قمشه‌ای: «...پس وای بر آن کسان که از پیش خود چیزی نوشته».
- خرّمشاهی: «...پس وای بر کسانی که [این گونه] کتاب را به دست خویش می‌نویسند».
- فولادوند: «...پس وای بر کسانی که کتاب (تحریف‌شده‌ای) با دست‌های خود می‌نویسند».

برای اینکه مشخص شود فاء در این آیه، مستأنفه است، با جمله پیش از خود ارتباطی ندارد و نتیجه‌گیری آیه قبل از فاء نیست، آیه پیش از این حرف را ذکر کردیم. خداوند در آیه ۷۸، افراد بی‌سواد را خطاب قرار می‌دهد که کتاب خدا (تورات) را طوطی‌وار حفظ کرده‌اند و درباره آن اطلاع دارند. از این روی، به قرینه می‌توان پی برد که خداوند به چنین افرادی هشدار نمی‌دهد و از آنها انتظاری بیش از این ندارد. ولی در آیه ۷۹ خداوند به کسانی هشدار می‌دهد که با سوءاستفاده از سواد خود نوشته است و کتابی می‌نویسند و آن را به خداوند نسبت می‌دهند. از این روی، هشدار متوجه آنهاست، ولی مترجمان در ترجمه آیه فوق، از حرف «پس» که حرف نتیجه‌گیری است، استفاده کرده‌اند که در واقع، درست به نظر نمی‌رسد. در این آیه، خداوند سخن خود را با هشدار آغاز کرده است و هشدار وی متوجه کسانی است که توصیف آنها پس از حرف فاء آمده است و به آیه پیش از خود ارتباطی ندارد تا ما از این طریق بتوانیم نتیجه‌گیری کنیم. از این روی، نیازی به ذکر ترجمه این نوع از فاء نیست.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «وای بر کسانی که کتاب را به دست خود می‌نویسند و برای اینکه آن را به بهای اندکی بفروشند، می‌گویند این [کتاب] از نزد خداوند است».

۳-۳) فاء سببیه محض (تعلیلیه)

فاء سببیه، آن است که علت و معلول یا سبب و مسبب را نشان می‌دهد. فرق این فاء با فاء عاطفه مفید سببیت، آن است که معنای عطف از آن برداشت نمی‌شود. در ترجمه این

فاء از واژگانی مانند «پس»، «در نتیجه»، «در این صورت»، «تام»، «چه اینکه»، «بدان سبب»، «زیرا» و «در این صورت» استفاده می‌شود.

□ ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾ (یوسف/۵).

○ الهی قمشه‌ای: «یعقوب گفت: ای فرزند عزیز! زنه‌ار خواب خود را بر برادران حکایت مکن که به اغوای شیطان بر تو مکر و حسد خواهند ورزید».

○ فولادوند: «(یعقوب) گفت: ای پسرک من! خوابت را برای برادرانت حکایت مکن که برای تو نیرنگی می‌اندیشند».

○ خرّمشاهی: «[یعقوب] گفت: فرزندم خوابت را برای برادرانت بازگو مکن که در حَقّت بدسگالی می‌کنند».

در این آیه، حرف فاء عِلّت و سبب را می‌رساند؛ زیرا کید و مکر برادران یوسف علیه وی، معلول و مسبب بازگو کردن خواب از سوی اوست. همچنین، فعل پس از فاء نیز منصوب شده است و علامت نصب آن نیز حذف حرف «نون» از آخر این فعل است. مترجمان در ترجمه این آیه از واژه «که» استفاده کرده‌اند که اگر در معنای «زیرا» باشد، صحیح خواهد بود. در غیر این صورت، ترجمه نادرست است.

◀ ترجمه پیشنهادی: «[یعقوب] گفت: فرزندم! خوابت را برای برادرانت بازگو مکن؛ زیرا آنها علیه تو مکر خواهند کرد».

۳-۴) فاء زائده

همان گونه که گفته شد، این فاء زائده است و زائده بودن آن از نظر اعرابی است، ولی به همراه خود اندکی تأکید به همراه دارد. با وجود این، مسئله اگر فاء ترجمه نشود، مشکلی ایجاد نخواهد شد.

□ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا... فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء/۱۴۶).

○ فولادوند: «مگر کسانی که توبه کردند و (عمل خود را) اصلاح نمودند... که (در نتیجه)، آنان با مؤمنان خواهند بود».

○ الهی قمشه‌ای: «مگر آنها که توبه نمودند و تباهکاری خود را اصلاح کردند... پس این گروه در صف مؤمنان باشند».

○ خرّمشاهی: «مگر کسانی که توبه و درستکاری کنند... اینان در زمره مؤمنانند».

در ترجمه‌های فوق، ترجمه نخست و دوم نادرست است. ترجمه اول «فاء» را در معنای علت و نتیجه‌گیری آورده است. با توجه به آیه می‌بینیم که پیش از «فاء» ویژگی‌های انسان مؤمن بر شمرده شده است و جمله پس از «فاء» معلول یا مسبب جمله قبل از آن نیست. از این روی ترجمه، «فاء» به «در نتیجه» درست به نظر نمی‌رسد. در ترجمه دوم نیز گویا «فاء» برای جزای شرط لحاظ شده است و مترجم از برابر نهاد «پس» استفاده کرده است که صحیح نیست، ولی در ترجمه سوم (خرّمشاهی) معادلی برای این حرف آورده نشده است و به عنوان حرف زائد تلقی شده است که ترجمه صحیح است.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «مگر کسانی که توبه و درستکاری کردند و به خداوند پناه بردند و دین خود را برای خدا خالص گردانیدند، اینان کسانی هستند که حامی مؤمنانند».

۳-۵) فاء جزای شرط

این فاء در جواب شرط می‌آید. در ترجمه این نوع از فاء می‌توان از برابر نهادهایی مانند «پس»، «در نتیجه»، «سپس» و... استفاده کرد. مترجمان در ترجمه این نوع فاء نیز گاهی دچار اشتباه شده‌اند.

□ ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقره/۲۴).

○ الهی قمشه‌ای: «اگر اینکار را نکردید و هرگز نتوانید کرد، طعن به قرآن مزیند و پرهیزد از آتشی که هیزمش مردم بدکار است و سنگ‌های خارا که قهر الهی برای کافران مهیا کرده است».

○ «فولادوند: پس اگر نکرديد- و هرگز نمی‌توانيد کرد- از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگها هستند و برای کافران آماده شده، پرهيزيد».

○ خرمشاهی: «ولی اگر چنین نکرديد- که هرگز نخواهيد کرد- از آتشی که هيضم آن انسان و سنگهاست و برای کافران آماده شده است، بترسيد».

فائی که بر سر «اتقوا» وارد شده، جزای شرط یا جواب شرط است. خداوند پس از تحدی کافران برای آوردن یک سوره از قرآن، از آنان می‌خواهد از آتش جهنمی پرهيزند که هيضم آن، پيکر انسان‌های کافر است. در نتیجه، از فاء جزا استفاده می‌کند. از این روی، در ترجمه این آیه بهتر است که از واژه «پس» استفاده شود. ولی در ترجمه نخست، این فاء حرف عطف در نظر گرفته شده است و در ترجمه، از حرف «واو» استفاده شده که نادرست است؛ زیرا فعلی که پس از حرف «إِنَّ» قرار گرفته، فعل شرط است. فعل دوم که پس از فاء آمده، جواب شرط است. در ترجمه‌های دوم و سوم نیز این حرف ترجمه نشده است و مترجمان آن را به منزله حرف زائدی در نظر گرفته‌اند که گویا نیازی به ترجمه آن نیست. پس جمله بعد از «فاء» نتیجه جمله قبل از آن است؛ بدین معنا که کافران هرگز نخواهند توانست آیه‌ای مانند آیات قرآن بیاورند. در نتیجه، بهتر است از این اقدام پرهيز کنند. لذا استفاده از برابر نهاد «پس» یا «در نتیجه» درست به نظر می‌رسد.

◀ **ترجمه پیشنهادی:** «اگر [چنین کاری] نکرديد- و هرگز نخواهيد توانست، پس (در نتیجه) پرهيزيد از آتشی که سوختش انسان‌ها [ی کافر] و سنگ‌هایی هستند که برای کافران آماده شد».

۶-۳) فاء فصیحه

در واقع، فاء فصیحه همان فاء عاطفه است که بر جمله معطوفه داخل می‌شود و بیان می‌کند که جمله معطوف علیها حذف شده است (ر.ک؛ الدقر، ۱۹۸۶م: ۴۵۳). بنابراین، ما در ترجمه این فاء، نخست باید به افصاح کلام محذوف پردازیم و آنگاه جنبه عطف آن را در نظر بگیریم. در ترجمه این فاء، معمولاً از حرف «واو» در زبان فارسی استفاده می‌کنیم.

□ ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَا اِلَى الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَا هُمْ تَدْمِيْرًا﴾ (الفرقان/۳۶).

○ الهی قمشه‌ای: «آنگاه موسی و هارون را گفتیم که رو به جانب آن قوم که آیات ما را تکذیب کردند، کنید که ما آنها را سخت هلاک می‌گردانیم».

○ فولادوند: «پس گفتیم: (هر دو به سوی قومی که نشانه‌های ما را به دروغ گرفتند، بروید.) پس (ما) آنان را به سختی هلاک نمودیم».

○ خرّمشاهی: «آنگاه گفتیم که به سوی قومی که آیات ما را دروغ انگاشتند، بروید. آنگاه به کلی نابودشان کردیم».

فاء در ﴿فَدَمَّرْنَا هُمْ﴾ برای افصاح از یک جمله محذوف به کار رفته است. بنابراین، جمله ﴿فَدَمَّرْنَا هُمْ﴾ جمله پیش از خود را افصاح می‌کند و نشان می‌دهد که جمله‌ای حذف شده است و تقدیر آن نیز «فَذَهَبَا اِلَيْهِمْ فَكَذَّبُوْهُمَا» می‌باشد (ر.ک؛ درویش، بی‌تا، ج ۷: ۱۴). اگر در ترجمه این فاء، مستقیماً آن را ترجمه کنیم و حرف عطف در نظر بگیریم و به جمله محذوف اشاره‌ای نشود، به خطا رفته‌ایم؛ زیرا در این صورت، این توهم ایجاد می‌شود که خداوند کسانی را نابود کرده است که به سوی قومی رفته‌اند که آیات او را تکذیب کرده‌اند. پس ترجمه «فاء» بدون ذکر محذوف مقلّد اشتباه است. اگر مانند ترجمه نخست از واژه «که» استفاده کنیم و جنبه علی بودن آن را مد نظر قرار دهیم، باز هم نادرست است؛ چرا که تکذیب‌کنندگان نابود شده‌اند، نه افرادی که برای هدایت آنها نزدشان رفته‌اند. اگر جنبه علیت یا نتیجه‌گیری را نادرست بدانیم، از این روی قرار دادن واژه «پس» به عنوان برابر نهاد «فاء» نیز نادرست است. لذا ترجمه دوم نیز اشتباه است. اما درباره ترجمه سوم باید گفت که مترجم «فاء» را به عنوان عاطفه مفید ترتیب در نظر گرفته است. عاطفه بودن این حرف، صحیح است، ولی ترتیبی در کار نیست. اگر ترتیب را مد نظر قرار دهیم و جمله محذوف را در تقدیر نگیریم، باز هم شائبه ترجمه نخست مطرح می‌شود که خداوند افرادی را نابود کرد که برای هدایت آن قوم نادان رفته بودند. به هر حال، بهتر است از برابر نهادی استفاده شود که معنای عطف را برساند و جمله محذوف نیز

در تقدیر گرفته شود تا ابهام از بین رود و دچار اشتباه نشویم. از این روی، برای ترجمه صحیح، از حرف عطف استفاده می‌کنیم و به جمله محذوف نیز اشاره می‌نماییم.

«**ترجمه پیشنهادی:** «ما به آن دو گفتیم، به سوی قوم خود بروید که نشانه‌های ما را تکذیب کردند [آن دو رفتند و قومشان تکذیبشان کردند] و ما نیز آنها (تکذیب‌کنندگان) را به شدت نابود کردیم».

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱- در ترجمه فاء زائده و استیناف بهتر است معنای فاء را در نظر نگیریم و قاعده اضممار را بر آن جاری کنیم. در این صورت، حرف را ترجمه نمی‌کنیم، هرچند که فاء در اعراب، زائد است، ولی اندکی تأکید به همراه دارد. حرفی که با جمله پیشین مرتبط نیست (استیناف)، نیازی به ترجمه ندارد. علت استفاده از حرف عطف در آغاز جمله عربی این است که در این زبان، پیوند بسیاری میان جملات وجود دارد و این پیوند را با حروف عطف نشان می‌دهند. حال آنکه در زبان فارسی، جمله‌ای که از نظر معنایی، مستقل از جمله قبل خود است، با حرف آغاز نمی‌شود و قاعده (فصل) بر آن جاری می‌شود نه (وصل).

۲- در ترجمه چهار (۴) نوع دیگر از جمله فاء عاطفه، قاعده اظهار را جاری و حرف فاء را ترجمه می‌کنیم. در ترجمه فاء عاطفه، پس از اشاره به ترتیب، تعقیب و سببیت آن، از حرف عطف واو استفاده می‌کنیم. اما در فاء فصیحه بهتر است پیش از حرف واو به معطوف علیه محذوف این حرف که حذف شده است، اشاره شود تا خواننده، آن را با فاء عاطفه محض اشتباه نگیرد.

۳- برای ترجمه فاء سببیه محض باید سبب و مسبب بودن جملات پس و پیش از «فاء» در ترجمه نشان داده شود. لذا برای ترجمه این حرف، از برابرنهادی مانند «زیرا»، «از این

روی»، «بدین خاطر»، «بدین سبب»، «چه اینکه»، «در این صورت» و «تا» استفاده می‌کنیم؛ زیرا جمله قبل از فاء، مسبب یا معلول جمله بعد از آن است.

۴- در ترجمه فاء جزای شرط نیز جواب بودن شرط را مد نظر قرار می‌دهیم و به نوعی، نتیجه‌گیری جمله پس از فاء (جواب شرط) را با واژه‌هایی مانند «پس»، «در این صورت» و «سپس» نشان می‌دهیم. در نتیجه، باید به گونه‌ای این حرف را ترجمه کرد که نشان داده شود جمله بعد از «فاء» نتیجه جمله قبل از آن است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- همه معانی را که می‌توان برای حرف فاء متصور شد، عبارتند از: پس از آن، و، سپس، بلافاصله، پس از مدتی، به سبب آن، زیرا و در نتیجه. البته فاء فصیح و زائده نیز ترجمه نمی‌شود، هر چند فاء زائده بار معنایی تأکیدی دارد.

۲- حروف معانی به حروفی گفته می‌شود که اسم‌ها را به فعل‌ها و یا اسم‌ها را به یکدیگر وصل می‌کنند و معنا دارند و به آنها حروف ربط نیز گفته می‌شود (ر.ک؛ ابن‌سیده، ۱۹۹۶م، ج ۴: ۲۵۵).

۳- منظور از اضمار و اظهار این است که در فاء استیناف و زائده که در واقع، حرف فاء از نظر معنایی نقشی ایفا نمی‌کنند، معنایی نیز برای آن در نظر گرفته نمی‌شود؛ ولی برای چهار نوع باقی مانده فاء یعنی عاطفه، جزاء، سببیت و فصیح (معنایی متناسب با نوع آن در نظر گرفته می‌شود. اما اظهار و اضمار نحوی در حقیقت، ذکر یا عدم ذکر «آن» ناصبه است که پیش از حروف ناصبه فعل مضارع قرار می‌گیرد (ر.ک؛ حسن، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۱ به بعد).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آلوسی، محمودبن عبدالله. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع*

المثانی. تحقیق علی عبدالباری عطیة. ط ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌عاشور، محمدبن طاهر. (۱۹۸۴م.). *التحریر والتنویر (تحریر المعنی السدید و*

تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید). ط ۱. تونس: الدار التونسیة للنشر.

- ابن الرسول، سید محمدرضا، سمیه کاظمی نجف آبادی. (۱۳۹۱). «تعلیل در معانی حروف جرّ عربی و حروف اضافه فارسی». *مجله ادبیات و زبان‌ها*. ش ۶. صص ۲۶-۴۶.
- ابن سیده المرسی، أبو الحسن علی. (۱۹۹۶ م.). *المخصّص*. خلیل ابراهیم جفال. ط ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (بی تا). *لسان العرب*. ط ۱. القاهرة: طبعة دارالمعارف.
- الإربلی، علاء الدین. (۱۹۸۴ م.). *جواهر الأدب فی معرفة کلام العرب*. تحقیق حامد أحمد نیل. ط ۱. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۷۶). *ترجمه قرآن*. تهران: بنیاد نشر قرآن و انتشارات امیر کبیر.
- الأندلسی، محمد بن یوسف. (۱۹۹۸ م.). *إرتشاف الضرب من لسان العرب*. تحقیق رجب عثمان محمد. ط ۱. مصر: مطبعة المدنی.
- الأنصاری، ابن هشام. (۱۹۸۵ م.). *مغنی اللیب عن کتب الأعاریب*. تحقیق مازن المبارک و محمد علی حمد الله. ط ۶. دمشق: دارالفکر.
- البیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق.). *أنوار التنزیل وأسرار التّأویل*. تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی. ط ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاشا زانوس، احمد. (۱۳۷۹). «نگاهی به کاربرد حرف فاء در زبان عربی». *مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. ش ۳۳. صص ۱۹-۳۶.
- حسن، عباس. (بی تا). *النحو الوافی*. ط ۱۵. القاهرة: دارالمعارف.
- الحمد، علی توفیق و یوسف الزّعبی. (۱۹۹۳ م.). *المعجم الوافی فی أدوات النحو العربی*. الأردن: دار الأمل.
- خرّمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۵). *ترجمه قرآن*. ج ۱. تهران: انتشارات نیلوفر- جامی.
- درویش، محیی الدین بن أحمد مصطفی. (۱۴۱۵ ق.). *إعراب القرآن و بیانه*. ط ۱. حمص: دار الإرشاد للشؤون الجامعیة.
- الدقر، عبدالغنی. (۱۹۸۶ م.). *معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف*. دمشق: دار القلم.

الرازى، فخرالدین. (۱۴۲۰ق.). **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**. ط ۳. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

الزّمخشرى، جارالله محمود. (۱۹۸۷م.). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل**. تحقيق مصطفى حسين أحمد. ط ۳. القاهرة: دار الريان للتراث.

السّامرايى، فاضل. (۲۰۰۳م.). **معانى النحو**. ط ۱. شركة العاتك للطباعة والنشر والتوزيع. السّيوطى، جلال الدّين. (بى تا). **همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع**. تحقيق عبدالحميد هنداوى. ط ۱. مصر: المكتبة التّوفيقية.

عبدالّوّاب، رمضان. (۱۹۲۹م.). **التطور النحوى للغة العربيّة**. القاهرة: مكتبة الخانجى.

فولادوند، محمّد مهدى. (۱۳۷۳). **ترجمة قرآن**. قم: دارالقرآن الكريم.

المرادى، حسن بن قاسم. (۱۹۹۲م.). **الجنى الدانى فى حروف المعانى**. تحقيق فخرالدّين قباوة و محمّد نديم فاضل. ط ۲. بيروت: دارالكتب العلميّة.

رویکردی انتقادی از منظر میزان توجه به جایگاه سیاق در ترجمه‌های تحت‌اللفظ، امین، معنایی و تفسیری

۱- علی حاجی‌خانی* ۲- نوروز امینی**

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۲۵)

چکیده

یکی از مباحث تعیین‌کننده در فهم قرآن کریم، میزان توجه به سیاق است. شکی نیست که توجه به بافت سخن و سایر اجزای کلام، در فهم مراد گوینده نقشی اساسی دارد. بر این اساس، توجه به سیاق در ترجمه قرآن کریم نیز ضروری می‌نماید؛ چراکه هر ترجمه‌ای مستلزم فهم صحیح آیات است. اما این موضوع که کدام یک از روش‌های ترجمه قرآن کریم به مقوله سیاق توجه داشته است و از ظرفیت لازم در این راستا برخوردار است، درخور تأمل و تحقیق است. این پژوهش با بررسی مهم‌ترین انواع ترجمه‌های موجود از قرآن کریم، میزان توجه مترجمان به سیاق را در ترجمه‌های تحت‌اللفظی، امین، معنایی و تفسیری مورد ارزیابی و نقد قرار داده است و به این نتیجه دست یافته که از میان ترجمه‌های یادشده، میزان توجه به سیاق در ترجمه تفسیری بیشتر است. واژگان کلیدی: قرآن کریم، ترجمه تفسیری، ترجمه امین، ترجمه معنایی، ترجمه تحت‌اللفظی، سیاق.

* E-mail: ali.hajikhani@modares.ac.ir (نویسنده مسئول)

** E-mail: n.amini@modares.ac.ir

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فهم آیات قرآن، توجه به سیاق است. عالمان از سیاق به اسلوب سخن (ر.ک؛ خوری شرتونی، ۱۴۰۳ق، ۱، ۵۸۸)، طرز جمله‌بندی عبارات (ر.ک؛ شاکری، ۱۳۸۱: ۲۰۵) و اسلوب ساخت جمله (ر.ک؛ اسعدی و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۱: ۶۶) یا روند کلی سخن (ر.ک؛ رجبی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۱۹) تعبیر کرده‌اند. اصل قرینه بودن سیاق در فهم هر سخنی، از جمله آیات قرآن، از اصول عقلایی محاوره است (ر.ک؛ همان: ۱۲۳) بر این اساس، مفسران قرآن نیز از دیرباز به تأثیر سیاق در تعیین معنای واژه‌ها و فهم مفاد آیات توجه داشته‌اند (ر.ک؛ همان: ۱۱۸). با توجه به اینکه یکی از مقدمات ترجمه قرآن، فهم صحیح مراد آیات الهی در زبان مبدأ است، بی‌شک توجه به سیاق در ترجمه قرآن نیز ضروری می‌نماید و پژوهش‌های اخیر نیز نشان می‌دهد که سیاق در حوزه‌های مختلفی از قبیل تعیین اعراب کلمه، انتخاب قرائت صحیح، تعیین معنای کلمه و تعیین مرجع ضمیر به مترجمان قرآن کمک می‌کند (ر.ک؛ قاسم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۹-۳۷). از سوی دیگر، می‌دانیم که ترجمه قرآن انواع مختلفی را برای آن می‌توان متصور شد (ر.ک؛ جواهری، ۱۳۹۱: ۳۵-۴۴) که در هر یک از این انواع، عوامل و مؤلفه‌هایی چند در انتقال معنا تأثیرگذار است. این موضوع که کدام یک از روش‌های ترجمه قرآن کریم به مقوله سیاق توجه دارد، درخور تأمل و تحقیق می‌باشد؛ به بیان دیگر، آیا میزان توجه به سیاق در همه انواع ترجمه به یک حد است.

پژوهش حاضر درصدد است تا با بررسی و مقایسه انواع ترجمه، پاسخ این پرسش را فرادید پژوهشگران قرار دهد. تحقیقات چندانی درباره نقش سیاق در ترجمه قرآن وجود ندارد، جز یک مقاله با عنوان «نقش سیاق و اهمیت آن در ترجمه قرآن کریم» که به قلم زهرا قاسم‌نژاد در نشریه ترجمان وحی منتشر شده که آن هم تنها به بررسی انواع کارکردهای سیاق در ترجمه قرآن پرداخته است و درباره موضوع مقاله حاضر که بررسی میزان توجه به سیاق در انواع ترجمه‌هاست، ساکت است. مقاله حاضر میزان توجه مترجمان به سیاق را در انواع ترجمه‌های قرآن بررسی نموده است. برای این منظور، نخست تعدادی

از آیات قرآن که دلالت سیاق به انحاء مختلف، معنای خاصی به آنها می‌بخشد، انتخاب و انواع ترجمه‌های ارائه شده از هر آیه، ذکر و میزان توجه هر مترجم به قرینه سیاق بررسی شده است. برای اتقان بیشتر یافته‌ها و اطمینان بخش بودن نتایج تحقیق نیز از هر نوع ترجمه شناخته شده در منابع، دو نماینده برگزیده شده است (برای آشنایی با انواع ترجمه و ویژگی‌های هر نوع آن، ر.ک؛ جواهری، ۱۳۹۱: ۳۵-۴۴)، بدین گونه که از ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن، ترجمه آقایان معزی و شعرانی، از ترجمه‌های امین، ترجمه آقایان خرّمشاهی و فولادوند، از ترجمه‌های معنایی، ترجمه آقایان مکارم شیرازی و پاینده، و از ترجمه‌های تفسیری، ترجمه آقایان مشکینی و فیض‌الاسلام مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- سیاق

پیش از ورود به بحث، مفهوم لغوی و اصطلاحی و نیز تعریف سیاق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱) «سیاق» در لغت و اصطلاح

سیاق در لغت به معنای متعددی، از قبیل راندن، روش، اسلوب، طریق، مهر و کابین، فنّ تحریر محاسبات به روش قدیم، از پی یکدیگر آمدن، هدایت و رهبری سپاه از عقب، احتضار و مفارقت روح آمده است (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۲: ماده سیاق؛ معین، ۱۳۷۵: ماده سیاق؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۲۴؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۸۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۷ و ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۱۶۹). با وجود بحث‌های بسیاری که درباره سیاق در منابع تفسیری آمده، هنوز تعریف مشخصی از آن ارائه نشده است (برای مطالعه دقیق‌تر در این باب، ر.ک؛ تابان، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۳ و فاخر میسیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۳۳). آنچه که به عنوان تعریف برگزیده از سیاق می‌توان ارائه کرد، این است که سیاق نوعی ویژگی برای واژگان، عبارات یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آنها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (ر.ک؛ رجبی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۰). برای مثال، جمله «إِذْ هَبَّ إِلَى الْبَحْرِ» هنگامی که با جمله «وَأَسْمِعْ حَدِيثَهُ بِأَهْتِمَامٍ» بیاید، خصوصیتی دارد که اگر به تنهایی گفته

شود، فاقد آن است، به گونه‌ای که در حالت اول، واژه «بحر» معنای «دانشمند» می‌دهد، اما در حالت دوم، تنها معنای «دریا» از آن فهمیده می‌شود.

۲-۱) انواع سیاق

سیاق انواعی دارد؛ اگر در پی هم آمدن کلمه‌ها در یک جمله باعث به وجود آمدن سیاق خاصی شود، بدان «سیاق کلمات» گفته می‌شود، اما اگر در پی هم آمدن جمله‌هایی که درباره یک موضوع در یک مجلس بیان می‌شود، سیاقی به وجود می‌آورد، بدان «سیاق جمله‌ها» گفته می‌شود. در باب قرآن کریم، صرف نظر از توالی کلمات و جملات، گاهی هم توالی آیات باعث به وجود آمدن سیاقی خاص می‌شود که بدان «سیاق آیات» گفته می‌شود (ر.ک؛ رجبی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۴ و کوثری، ۱۳۹۲: ۶۲؛ برای مطالعه بیشتر در باب انواع سیاق، ر.ک؛ رجبی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۲۴-۱۴۴؛ کوثری، ۱۳۹۲: ۶۲-۹۲؛ تابان، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۱۰؛ امینی، ۱۳۹۱: ۲۶۹-۲۷۲ و شاکری، ۱۳۸۱: ۲۱۰-۲۱۵).

۲- میزان توجه مترجمان به سیاق در انواع ترجمه‌های قرآن کریم

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در کدام یک از انواع ترجمه‌ها زمینه توجه به سیاق بیشتر است؟ آیا رابطه‌ای میان نوع ترجمه و میزان اثرگذاری سیاق در ترجمه وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ این مسئله، باید انواع ترجمه‌های قرآن را با نگاهی به انواع کارکردهای سیاق در ترجمه قرآن بررسی و مقایسه کرد که آنچه در ادامه می‌آید، حاصل این بررسی و مقایسه است.

۲-۱) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین معنای کلمه در انواع ترجمه‌های قرآن

در بسیاری از موارد، واژگانی در آیات قرآن به کار رفته‌اند که این واژگان به خودی خود، معانی مختلفی را برمی‌تابند. اینجاست که سیاق نقش خود را در تعیین معنای مراد الهی ایفا می‌کند و مترجم را به معنای مراد آیه رهنمون می‌شود. برای نمونه، در آیه

﴿سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِّلسُّحْتِ﴾ (المائدة/۴۲)، برای واژه «سُحْت» معانی متعددی چون «مال حرام» (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۰۳ و زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۶۳۴)، قضاوت دروغ، مهر زانیه، رشوه (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۶: ۱۵۶) و پولی که در ازای فروش شراب یا سگ گرفته می‌شود (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۵۲۹) ذکر شده است. با این حال، از میان همه معانی یادشده، مفهوم «رشوه» بیشترین مناسبت را با سیاق آیه دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۵: ۳۴۱)، اما میزان توجه به این معنای سیاقی در ترجمه‌های مختلف، یکسان نیست:

- ◀ **معزی:** «شنوندگان‌اند دروغ را، خورندگان‌اند رشوت را».
- ◀ **شعرانی:** «شنوندگان‌اند مر دروغ را، خورندگان‌اند مر حرام را».
- ◀ **خرم‌شاهی:** «پذیرا و شنوای دروغ و رشوه‌خوار هستند».
- ◀ **فولادوند:** «پذیرا و شنوای دروغ هستند [و] بسیار مال حرام می‌خورند».
- ◀ **مکارم شیرازی:** «آنها بسیار به سخنان تو گوش می‌دهند تا آن را تکذیب کنند، مال حرام فراوان می‌خورند».
- ◀ **پاینده:** «گوشگیران دروغ‌اند و خورندگان حرام».
- ◀ **مشکینی:** «آنها سخت شنونده و پذیرنده دروغ و خورنده حرام‌اند (مردمشان از علمای خود دروغ می‌پذیرند و علمایشان از مردم رشوه می‌گیرند)».
- ◀ **فیض‌الإسلام:** «... آنان گفتارت را) بسیار شنونده‌اند برای دروغ گفتن (بر تو، یا بسیار شنونده دروغ‌اند از علما و دانشمندانشان و) بسیار خورنده حرام‌اند (مانند رشوه گرفتن برای تغییر دادن حکم)».

ملاحظه می‌شود که از میان انواع مختلف ترجمه، هر دو نماینده ترجمه تفسیری (مشکینی و فیض‌الإسلام) به معنای سیاقی اشاره کرده‌اند. در ترجمه‌های معنایی (مکارم شیرازی و پاینده) هیچ اشاره‌ای به معنای سیاقی نشده است و در ترجمه‌های امین (خرم‌شاهی و فولادوند) و تحت‌اللفظی (معزی و شعرانی) دست کم یکی از نماینده‌ها از توجه به معنای سیاقی بازمانده است.

مثال دیگر برای نقش سیاق در ترجمه واژگان قرآنی، آیه ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ يَيْبَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (النمل/۱۲) است. واژه «سوء» در این آیه، یک معنای کلی و یک معنای سیاقی دارد. مفهوم کلی آن هر نوع بدی، عیب، زشتی و آزار است، اما آنچه که عموم مفسران از سیاق آیات برداشت کرده‌اند، مفهوم «بیماری» است (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۱۹: ۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۵: ۳۴۶؛ سیوطی و محلی، ۱۴۱۶ق.، ج ۱: ۳۸۰). با این حال، در بیشتر ترجمه‌ها از این معنای سیاقی غفلت شده است:

- ◀ **معزی:** «و فرو بر دست را در گریبان خود برون آید درخشنده بی آزاری».
 - ◀ **شعرانی:** «و داخل کن دست در گریبان که بیرون آید سفید نورانی از غیر بدی».
 - ◀ **خرم‌شاهی:** «و دست را در گریبان کن تا سپید و درخشان بدون هیچ بیماری [پسی] بیرون آید».
 - ◀ **فولادوند:** «و دست را در گریبان کن تا سپید بی عیب بیرون آید».
 - ◀ **مکارم شیرازی:** «و دست را در گریبان داخل کن. هنگامی که خارج می‌شود، سفید و درخشنده است، بی آنکه عیبی در آن باشد».
 - ◀ **پاینده:** «و دست را به گریبان کن که سپید، بی علت در آید».
 - ◀ **مشکینی:** «و دست خود را در گریبان کن که سفید و درخشنده بی عیب بیرون می‌آید».
 - ◀ **فیض الإسلام:** «و دست را در میان گریبان در آور تا سفید و نورانی بیرون آید، بی آنکه سفیدیش از بدی (بیماری مانند برص و پسی) باشد».
- از میان انواع مختلف ترجمه، تنها یکی از نمایندگان ترجمه امین (خرم‌شاهی) و یکی از نمایندگان ترجمه تفسیری (فیض الإسلام) به معنای سیاقی توجه داشته‌اند.

۲-۲) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین معنای جمله در انواع ترجمه‌های قرآن

گاهی یک عبارت از قرآن قرینه‌ای برای فهم مقصود عبارت دیگر می‌شود. برای بررسی اثر سیاق جملات در ترجمه آیات، آیه شریفه ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا...﴾ (یوسف/۸۱) را از نظر می‌گذاریم. در این آیه، جمله ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا﴾، مبهم است و مشخص نیست که برادران یوسف به چه چیزی شهادت داده‌اند که حال در مقام دفاع از خود می‌گویند که تنها به آنچه که اطلاع داشته‌اند، شهادت داده‌اند. مفسران در این باره دو نظر دارند: نخست اینکه منظور از این شهادت، خبر دادن از دزدی بنیامین به پدر است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۲۲۹). دیدگاه دوم این است که منظور، شهادت دادنشان به مجازات سارق در آیین کنعانیان است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۹۳). اما توجه به سیاق آیات، دیدگاه اول را تأیید می‌کند، چنان که طبری با اشاره به عبارت ﴿إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ﴾ در همین آیه معتقد است که دیدگاه اول به صواب نزدیکتر است؛ زیرا سیاق نشان می‌دهد که آنها وقتی از دزدی برادرشان خبر می‌دهند، باید بگویند که ما به چشم خود ندیدیم که او دزدی کرده است، اما دیدیم که پیمانان از بار او بیرون آمد و ما تنها به آنچه که دیدیم، شهادت می‌دهیم (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۱۳: ۲۵). اکنون باید دید که کدام یک از مترجمان به این معنای سیاقی توجه داشته‌اند:

﴿ معزی: »پس بگویند: ای پدر! همانا فرزندان دزدید و گواهی ندهیم جز بدانچه دانستیم.»

﴿ شعرائی: »بگویند: ای پدر ما! به درستی که پسر تو دزدی کرد و گواهی نمی‌دهیم مگر به آنچه دانستیم.»

﴿ خرمشاهی: »بگویند: پدرجان! پسرت [بنیامین] دزدی کرد و ما جز به چیزی که می‌دانستیم، شهادت ندادیم.»

﴿ فولادوند: «و بگوئید: ای پدر! پسر دزدی کرده و ما جز آنچه می‌دانیم، گواهی نمی‌دهیم.»

﴿ مکارم شیرازی: «بگوئید: پدر (جان)! پسر دزدی کرد و ما جز به آنچه می‌دانستیم، گواهی ندادیم.»

﴿ پاینده: «ای پدر ما! پسر دزدی کرد و ما جز آنچه دانسته‌ایم، گواهی نمی‌دهیم.»

﴿ مشکینی: «و بگوئید: ای پدر! همانا پسر دزدی کرد (و او را بازداشت کردند) و ما جز به آنچه دانستیم، گواهی ندادیم (در نزد تو به اینکه او دزدی کرده و در نزد عزیز که کیفر دزد، برده شدن است).»

﴿ فیض‌الإسلام: «و (به او) بگوئید: ای پدر ما! البتّه پسر (بنیامین) دزدی کرد (پیمانۀ پادشاه مصر را دزدید) و ما (به دزدی او نزد تو) گواهی نمی‌دهیم، مگر آنچه را دانسته‌ایم (دیدیم پیمانۀ پادشاه را از بار او بیرون آوردند).»

ملاحظه می‌شود که تنها در ترجمه‌های تفسیری به معنای حاصل از سیاق توجه شده است و دیگر مترجمان به معنای سیاقی توجه نداشته‌اند.

مثال دیگر، آیه ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ﴾ (النساء/۱۲۷) است که در آن عبارت ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ﴾ مبهم است؛ زیرا فعل «تَرْغَبُونَ» اگر با حرف جرّ «عَنْ» به کار رود، به معنای «اعراض»، و اگر با حرف جرّ «فِي» به کار رود، به معنای «تمایل» است (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۱۵). اما در این آیه، حرف جرّ محذوف است و همین باعث دوپهلوی شدن معنای «تَرْغَبُونَ» شده است. برخی گفته‌اند که آیه شریفه برای هر دو معنا صلاحیت دارد (ر.ک؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۳۵)، اما چنان که طبری و دیگران گفته‌اند، سیاق آیات خلاف این مدعا را اثبات می‌کند؛ زیرا بر اساس عبارات ﴿اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ و ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ﴾، سخن درباره زنان و دخترانی است که اموال آنان در اختیار فردی قرار دارد و او ولی ایشان (هم در ازدواج و هم در تصاحب اموال آنان) است و با توجه به اینکه رغبتی به ازدواج با ایشان ندارد، برای

اینکه دستش از تصاحب مال ایشان کوتاه نشود، اجازه ازدواج با دیگران را نیز به ایشان نمی‌دهد (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۵: ۱۹۵ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۵: ۱۰۰). این چیزی است که از سیاق جملات فهمیده می‌شود. حال باید دید کدام یک از مترجمان به این معنای سیاقی توجه داشته‌اند:

﴿ **معزی:** «و آنچه خوانده شود بر شما در کتاب درباره یتیمان زنانی که نمی‌دهیدشان آنچه نوشته شده است برای ایشان، و خوش ندارید که زناشویی کنید با ایشان».

﴿ **شعرانی:** «و آنچه خوانده می‌شود بر شما در کتاب در یتیمان زنانی که نمی‌دهید ایشان را آنچه نوشته شد از برایشان و رغبت دارید که نکاح کنید آنها را».

﴿ **خرم‌شاهی:** «نیز در آنچه از کتاب بر شما خوانده می‌شود، آمده است که [حکم او] درباره دختران یتیمی که حق مقرر آنان را نمی‌پردازید و میل به ازدواج با آنان ندارید».

﴿ **فولادوند:** «و [نیز] درباره آنچه در قرآن بر شما تلاوت می‌شود در مورد زنان یتیمی که حق مقرر آنان را به ایشان نمی‌دهید و تمایل به ازدواج با آنان دارید».

﴿ **مکارم شیرازی:** «و آنچه در قرآن درباره زنان یتیمی که حقوق آنها را به آنها نمی‌دهید و می‌خواهید با آنها ازدواج کنید».

﴿ **پاینده:** «درباره آنها و زنان یتیم که حقتشان را نمی‌دهید و می‌خواهید به نکاحشان درآرید».

﴿ **مشکینی:** «خداوند درباره آنها به شما فتوا می‌دهد (بدان گونه که در اوایل سوره گذشت) و نیز درباره آنچه در اینکه کتاب بر شما خوانده می‌شود درباره دختران یتیمی که حقوق مقرر آنها را نمی‌دهید و رغبتی به ازدواج با آنها ندارید».

﴿ **فیض الإسلام:** «هم فتوی می‌دهد درباره دختران بی‌پدر؛ همان دخترانی که آنچه (ارثی که) برای ایشان واجب شده، به آنان نمی‌دهید و (برای جمال و نیکویی و مال و داراییشان) خواهانید که آنها را به نکاح و زنی (خویش) درآورید».

ملاحظه می‌شود که تنها یکی از نمایندگان ترجمه‌های تحت‌اللفظی (معزی)، امین خرم‌شاهی) و تفسیری (مشکینی) به معنای سیاقی توجه داشته‌اند و دیگر مترجمان از آن غافل مانده‌اند.

نمونه دیگر برای تأثیر سیاق جملات در ترجمه، آیه **﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾** (الصافات/۹۶) است. در اینجا، عبارت **﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾** اگر بدون توجه به سیاق ترجمه شود، ممکن است این شبهه مطرح شود که اعمال انسان‌ها ساخته خداوند است و انسان در انجام اعمال خویش مجبور است، اما با ملاحظه سیاق آشکار می‌شود که منظور از **﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾**، بُت‌های ساخته دست انسان است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۷: ۱۵۰)، اما در ترجمه‌های مختلف، میزان توجه مترجمان به این معنای سیاقی متفاوت است.

بررسی ترجمه‌ها نشان می‌دهد که تنها یکی از نمایندگان ترجمه معنایی به معنای سیاقی آیه توجه داشته است، در حالی که هر دو نماینده ترجمه تفسیری، معنای سیاقی را به طور کامل در ترجمه منعکس کرده‌اند. این در حالی است که دیگر ترجمه‌ها یا به معنای سیاقی توجه نداشته‌اند، یا آیه را به گونه‌ای کژتاب ترجمه کرده‌اند.

۳-۲) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین مرجع ضمیر در انواع ترجمه‌های قرآن

گاه در آیات قرآن، ضمیری به کار رفته است که مرجع آن، صرف نظر از سیاق، مبهم است. اینجاست که سیاق می‌تواند در تعیین مرجع ضمیر به مترجم کمک کند. برای مثال، در آیه **﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾** (التوبة/۴۰) درباره مرجع ضمیر موجود در «عَلَيْهِ» و «أَيَّدَهُ» اختلاف است. عده‌ای بر این باورند که مرجع ضمیر، در «عَلَيْهِ»، «ابوبکر» است؛ زیرا اگر مرجع آن پیامبر^(ص) باشد، مقتضای آیه این می‌شود که قلب پیامبر^(ص) پیش از آن، ساکن نباشد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۶: ۵۲). اما به این ادعا چنین پاسخ داده شده است که هیچ منافاتی بین اضطراب داشتن و پیامبری وجود ندارد و پیامبر بر جان خود بیمناک نبوده، بلکه نگران آینده اسلام و آیین نوظهور بوده است (ر.ک؛ ناصح، ۱۳۸۵: ۱۲۳). همچنین، ادعای اینکه پیامبر^(ص) پیوسته سکینه داشت، با محتوای آیه **﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾** (التوبة/۲۶) که به جنگ حنین مربوط است، نمی‌سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۹: ۲۸۱). در مقابل، بسیاری از مفسران با

استناد به وحدت سیاق، مرجع ضمیر را شخص پیامبر^(ص) دانسته‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۹: ۲۸۰ و مغنیه، ۱۴۲۴ق.، ج ۴: ۴۵). حال باید دید مترجمان مختلف تا چه اندازه به معنای سیاقی آیه در تعیین مرجع ضمیر توجه کرده‌اند:

﴿ **معزی:** «هنگامی که می‌گفت به یار خود: اندوهگین نباش که خدا با ماست. پس فرستاد خدا آرامش خویش را بر او و یاری‌اش کرد».

﴿ **شعرانی:** «هنگامی که می‌گفت مر همراهِش را که اندوه مخور! به‌درستی که خدا با ماست. پس فرو فرستاد خدا آرامش را بر او و تقویت کردش».

﴿ **خرم‌شاهی:** «به هنگامی که در غار بودند، به رفیقش [ابوبکر] گفت: نگران مباش که خدا با ماست. آنگاه خداوند آرامش خویش را بر او نازل کرد و به سپاه‌یانی که نمی‌دیدندشان یاری داد».

﴿ **فولادوند:** «وقتی به همراه خود می‌گفت: اندوه مدار که خدا با ماست. پس خدا آرامش خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاه‌یانی که آنها را نمی‌دیدند، تأیید کرد».

﴿ **مکارم شیرازی:** «او به همسفر خود می‌گفت: غم مخور، خدا با ماست! در این موقع، خداوند سکینه (و آرامش) خود را بر او فرستاد و بالشرک‌هایی که مشاهده نمی‌کردید، او را تقویت نمود».

﴿ **پاینده:** «وقتی به همراه خویش می‌گفت: غم مخور که خدا با ماست. آنگاه خدا آرامش خویش را بر او نازل کرد و به سپاه‌یانی که رؤیت‌شان نکردید، نیرومندش کرد».

﴿ **مشکینی:** «وقتی که به همراه خود می‌گفت: اندوه مخور که حتماً خدا با ماست. پس خدا سکینه و آرامش خود را بر او (پیامبر^(ص)) فرود آورد و او را با سپاه‌یانی که شما آنها را نمی‌دیدید، (در جنگ‌های اسلامی) تقویت نمود».

﴿ **فیض‌الإسلام:** «پس خدا سکینه و آرامش از جانب خود را بر (دل) آن حضرت فرو فرستاد (و دانست که مشرکین بر ایشان دست نمی‌یابند) و (نیز) پیغمبرش را به لشکرهایی (از فرشتگان) که آنها را نمی‌دیدند (در جنگ بدر) یاری کرد».

ملاحظه می‌شود به جز نمایندگان ترجمه‌های تفسیری، مترجمان دیگر مرجع ضمیر را مشخص نکرده‌اند و آیه را به گونه‌ای کژتاب ترجمه نموده‌اند.

مثال دیگر برای این مورد، آیه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرَّحْمَنُ/۲۶) است. درباره مرجع ضمیر در «عَلَيْهَا» دو دیدگاه وجود دارد: نخست اینکه این ضمیر به «زمین» برمی‌گردد و دیگر اینکه این ضمیر به «الجَوَارِ الْمُنشآت» برمی‌گردد که در آیات قبل، از آن سخن رفته است (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۹: ۳۵۴). اما اغلب مفسران با استناد به سیاق آیات و دلایل دیگر، دیدگاه اول را تأیید کرده‌اند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق.، ج ۹: ۳۰۵ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۹: ۳۵۴). حال باید دید کدام یک از ترجمه‌ها در توجّه به این معنای سیاقی موفق بوده‌اند:

- ◀ **معزی:** «هر کس بر آن است، نابود شود».
- ◀ **شعرانی:** «هر کس که بر آن است، در معرض فناست».
- ◀ **خرم‌شاهی:** «هر کس که روی آن [زمین] است، فناپذیر است».
- ◀ **فولادوند:** «هر چه بر آن [زمین] است، فانی شونده است».
- ◀ **مکارم شیرازی:** «تمام کسانی که روی آن (زمین) هستند، فانی می‌شوند».
- ◀ **پاینده:** «هر که بر زمین هست، فنا - شد نیست».
- ◀ **مشکینی:** «هر که روی این (زمین) است (از انس و جن)، محکوم به فناست».
- ◀ **فیض‌الإسلام:** «هر که (از جنّ و انس، یا هر چه) روی زمین است، فانی و نابودشونده است».

ملاحظه می‌شود که به جز نمایندگان ترجمه تحت‌اللفظی، دیگر مترجمان به‌درستی معنای سیاقی را در ترجمه منعکس کرده‌اند.

۲-۴) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین قرائت آیه در انواع ترجمه‌های قرآن

گاه ممکن است در قرائت آیه‌ای اختلاف باشد که در بعضی از موارد، این اختلاف در قرائت، به اختلاف در ترجمه نیز منجر می‌شود. در این گونه موارد، توجه به سیاق می‌تواند در تعیین قرائت صحیح و به تبع آن، یافتن ترجمه صحیح آیات به مترجم کمک کند. جالب این است که گاه قرائتی که سیاق، آن را تأیید می‌کند، ممکن است مخالف قرائت مشهور باشد؛ برای مثال، در آیه **﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرْحُونَ﴾** (المؤمنون/۵۳)، واژه «زبرا» به دو صورت «زُبراً» با ضم «ز» و «ب» جمع «زبور» و به معنای «کتاب»، و «زُبراً» با ضم «ز» و فتح «ب» به معنای «فرقه و گروه» خوانده شده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۳۵ و طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸: ۲۳). عده‌ای قرائت مشهور را برگزیده‌اند، به دلیل اینکه این آیه متفرع بر مباحث قبل و بدین معناست که خداوند، پیامبران خود را که همگی امتی واحد بودند و رب واحدی داشتند، یکی پس از دیگری به سوی مردم فرستاد، اما مردم به امر ایشان عمل نکردند و در نتیجه، امر آنان بین مردم پاره پاره شد و مردم، آن را به صورت کتاب‌هایی درآوردند و هر گروهی کتابی را به خود اختصاص داد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۷۴ و طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸: ۲۳). اما عده‌ای دیگر بر این باورند که سیاق آیه و فضای آن، قرائت دوم را - که غیر مشهور است - تأیید می‌کند؛ زیرا در این آیه، از اختلاف و تفرقه سخن رفته است و «زُبر» به معنای «فرقه» با این مفهوم سازگارتر است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۳۵). اما میزان توجه به این قرائت و معنای سیاقی در ترجمه‌های مختلف یکسان نیست:

◀ **معزی:** «پس پخش کردند کار خود را میان خود نامه‌هایی».

◀ **شعرانی:** «پس جدا جدا کردند امرشان را میانشان پاره‌ها».

◀ **خرم‌شاهی:** «ولی آنان در کارشان، در میان خود اختلاف و تفرقه یافتند».

◀ **فولادوند:** «تا کار [دین]شان را میان خود قطعه‌قطعه کردند [و] دسته‌دسته شدند».

◀ **مکارم شیرازی:** «اما آنها کارهای خود را به پراکنندگی کشاندند و هر گروهی به راهی رفتند».

◀ **پاینده:** «از همدیگر بیریدند و فرقه‌ها شدند».

◀ **مشکینی:** «پس آنها (امت‌ها به تبع علمایشان در همه عصرها از آغاز نزول کتاب و شریعت) کار (دین)‌شان را در میان خود تجزیه و پاره‌پاره کرده، به صورت احزاب و گروه‌هایی درآمدند».

◀ **فیض الإسلام:** «پس (امت‌های پیغمبران) در کار (دین و آیین)‌شان، در میان خودشان پراکنده شدند، در حالی که فرقه‌فرقه و دسته‌دسته گشتند».

ملاحظه می‌شود که نمایندگان ترجمه تحت‌اللفظی، به کلی از معنای سیاقی غافل مانده‌اند. ترجمه آقایان خرمشاهی و مکارم شیرازی دارای کژتابی است و دیگر مترجمان به درستی به قرائت حاصل از سیاق و معنای آن توجه داشته‌اند و در این میان، نمایندگان ترجمه تفسیری، این مسئله را آشکارتر در ترجمه خود نمایان ساخته‌اند.

۵-۲) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین اعراب واژگان در انواع ترجمه‌های قرآن

توجه به سیاق در شناسایی صحیح اعراب واژگان و به تبع آن، در ترجمه دقیق آیات می‌تواند دخالت کند؛ برای مثال، در آیه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران/۷)، درباره «و» در «وَالرَّاسِخُونَ» اختلاف شده است که آیا واو عطف است یا استیناف (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۰۱). اما آنچه که از توجه به سیاق آیات می‌توان بدان دست یافت، این است که «واو» در اینجا، استینافی است، چنان‌که علامه طباطبائی با استناد به همین مطلب، استینافی بودن «واو» را نتیجه گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۳: ۲۸). اما در این مورد نیز میزان توجه مترجمان به معنای حاصل از سیاق یکسان نیست:

﴿ **معزی:** «حالی که نمی‌داند تأویل آن را جز خدا و فرورفتگان در علم، گویند ایمان آوردیم بدان.»

﴿ **شعرانی:** «و نمی‌داند تأویلش را مگر خدا و ثابتان در دانش، می‌گویند ایمان آوردیم به آن.»

﴿ **خرمشاهی:** «حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است، نمی‌دانند.»

﴿ **فولادوند:** «با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند؛ [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم.»

﴿ **مکارم شیرازی:** «در حالی که تفسیر آنها را، جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند؛ (آنها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می‌گویند: ما به همه آن ایمان آوردیم.»

﴿ **پاینده:** «آنها که در دل‌هایشان خللی هست، از این کتاب، آنچه را مبهم است و تأویل آن را جز خدا ندانند، در طلب فتنه و به قصد تأویل، پیروی می‌کنند و آنها که در دانش استوارند، گویند: بدان ایمان داریم.»

﴿ **مشکینی:** «در حالی که تأویل (و بازگشت معنی حقیقی) آن را جز خدا نمی‌داند و آنان که رسوخ در دانش دارند، می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم.»

﴿ **فیض‌الإسلام:** «در حالی که (کسی) جز خدا و راسخون، یعنی استواران و توانایان در علم و دانش (پیغمبر و ائمه معصومین صلوات‌الله علیهم أجمعین) تأویل و معنی آن متشابه را نمی‌داند.»

هر دو ترجمه تحت‌اللفظی، کژتابی دارد و به گونه‌ای ترجمه شده‌اند که هر دو معنا را می‌توان از آنها برداشت کرد. هر دو ترجمه امین، یکی از ترجمه‌های معنایی و یکی از ترجمه‌های تفسیری، توجهی به معنای سیاقی آیه نداشته‌اند. در این میان، تنها ترجمه آقایان پاینده و مشکینی با معنای سیاقی آیات همراه است.

نمونه دیگر، آیه ﴿ **تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ** ﴾ (الأحزاب/۴۴) است. در این آیه، اختلاف بر سر ضمیر «هم» در «تَحِيَّتُهُمْ» است که آیا ضمیر فاعلی است، یا مفعولی. بعضی

مفسران آن را ضمیر فاعلی گرفته‌اند؛ یعنی مؤمنان به یکدیگر تحیت خواهند گفت (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۶۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲: ۱۳ و طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۳۴۸). برخی نیز آن را ضمیر مفعولی تلقی کرده‌اند؛ بدین معنا که در آن روز به مؤمنان با «سَلَام» تحیت داده می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۴۶). در این میان، علامه طباطبائی با استناد به سیاق آیات، دیدگاه دوم را برگزیده است و بر این باور است که ظاهر سیاق نشان می‌دهد که «تَحِيَّتُهُمْ» مصدر مضاف به مفعول است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۳۲۹). اما میزان توجه انواع ترجمه‌ها به این معنای سیاقی یکسان نیست:

- ◀ **معزی:** «درودشان روزی که بدو رسند، سلام است».
- ◀ **شعرانی:** «تحیتشان روزی که ملاقات می‌کنندش، سلام است».
- ◀ **خرم‌شاهی:** «درود [خاص] آنان در روزی که به لقای او نایل شوند، سلام است».
- ◀ **فولادوند:** «درودشان روزی که دیدارش کنند، سلام خواهد بود».
- ◀ **مکارم شیرازی:** «تحیت آنان در روزی که او را دیدار می‌کنند، سلام است».
- ◀ **پاینده:** «روزی که به حضرت او روند، درودشان، سلام است».
- ◀ **مشکینی:** «تحیت و درود (خدا) بر آنان، در روزی که با او دیدار کنند (در وقت مرگ یا در قیامت یا در وقت ورود به بهشت)، سلام است».
- ◀ **فیض‌الإسلام:** «تحیت و درود ایشان (مؤمنین) یکدیگر را روزی (روز رستاخیز) که او (رحمت خدای تعالی) را ملاقات و دیدار می‌کنند، سلامتی و بی‌گزندی (از هر آفت و زبانی) است».

ملاحظه می‌شود که همه مترجمان، به جز یکی از نمایندگان ترجمه تفسیری، یا آیه را به گونه‌ای کژتاب و دوپهلوی ترجمه کرده‌اند که هم معنای فاعلی و هم معنای مفعولی را می‌رساند؛ مثل ترجمه‌های آقایان معزی، شعرانی، خرم‌شاهی، فولادوند، مکارم شیرازی و پاینده، یا اینکه مثل ترجمه آقای فیض‌الإسلام به معنای سیاقی توجه نداشته است و ضمیر «هُم» را به صورت فاعلی ترجمه کرده است. در این میان، تنها ترجمه آقای مشکینی است که از معنای سیاقی پیروی می‌کند.

۶۲) میزان توجه مترجمان به سیاق در تعیین مفهوم محذوف در آیه، در انواع ترجمه‌های قرآن

به دلیل اینکه قرآن کریم از ایجازی اعجاز‌گونه برخوردار است، گاه آیات آن به گونه‌ای است که بخشی از سخن در آن حذف گردیده است و قرینه‌ای برای یافتن این بخش محذوف در همان آیه یا آیات قبل و بعد قرار داده شده است. یکی از قرینه‌هایی که در کشف مفاهیم محذوف آیات به مترجم کمک می‌کند، سیاق است؛ مثلاً در آیه **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾** (یوسف/۲۴)، درباره متعلق «هم یوسف» سخنی نرفته است. در اینکه متعلق «هم زلیخا» چه بوده است، اختلافی نیست، اما آیا هم یوسف نیز همان قصد زلیخا بود که تنها به سبب دیدن برهان پروردگارش از آن رویگردان شد؟ ظاهر آیات این مطلب را می‌رساند که جنس قصد یوسف نیز از همان جنس قصد زلیخا بوده است، چنان که برخی مفسران بر این عقیده هستند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۱: ۱۲۸ و زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۴۵۶)، اما توجه به سیاق آیات، چیز دیگری را به اثبات می‌رساند؛ زیرا اگر متعلق هم یوسف نیز گناه باشد، با مقام عصمت او سازگار نیست. برخی برای پاسخ به این پرسش گفته‌اند که «برهان ربّه» همان عصمت بوده که یوسف را از این هم منصرف ساخته است، اما مفسده التزام به چنین قولی، کمتر از پذیرش همسویی دو هم نیست؛ زیرا این بدان معناست که دیگرانی که عصمت ندارند، مجاز هستند در آن شرایط بدان کار اقدام کنند. علاوه بر این، اگر عصمت مانع انجام آن گناه شده است، چرا فعل «رءا» در آیه به کار رفته است که دلالت بر انجام دفعی عمل دارد و به سرعت نیز زایل شدنی است، در حالی که ملکه عصمت همواره ثابت و پایدار است. لذا باید گفت عصمت تنها بستر انجام ندادن گناه است و آن حضرت^(ع) قبل، بعد و در حین دیدن برهان پروردگارش نیز معصوم بوده است، چنان که جمله **﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾** بر آن دلالت دارد؛ زیرا مخلص بودن، امری ثابت و دائم است، نه دفعی و گذرا. نتیجه اینکه برهان، راهکار نجاتی است که به سبب معصوم بودن یوسف به او افزوده شده است (ر.ک؛ نقی پور و حاج خلیلی، ۱۳۹۰: ۱۱۳). بر اساس سیاق آیات، حضرت یوسف^(ع) در آن لحظه چند عکس‌العمل نشان داد: نخست **﴿مَعَادَ اللَّهِ﴾** گفت.

آنگاه وقتی دید زلیخا همچنان متوجه زشتی گناه خود نیست، با گفتن جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ خواست به او بفهماند که وقتی پروردگارم به من لطف کرده است، من چگونه او را عصیان کنم! همچنین، زمانی که دید زلیخا همچنان اصرار می‌کند، با گفتن جمله ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ عاقبت کار را برای او گوشزد کرد. طبیعی است وقتی همه این اقدامات جواب ندهد، آخرین راه برای نهی از منکر، تنبیه بدنی او خواهد بود. پس یوسف قصد کرد او را تنبیه کند تا از قصد خود منصرف شود. اینجا بود که برهان پروردگار به کمک یوسف آمد؛ زیرا اگر یوسف قصد خود را عملی و زلیخا را تنبیه می‌کرد، یا طبق نقل برخی مفسران، او را می‌گشت، در این صورت، آبروی آن حضرت در خطر می‌افتاد و مقام عصمت لگه‌دار می‌شد. اینجا بود که خداوند به وی الهام فرمود که به سمتِ درِ برود. این الهام هم منحصر به معصومان نیست، بلکه شامل حال همه مؤمنانی می‌شود که بر ایمان خویش پایداری ورزند، چنان که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ (الفصلت/۳۰) (ر.ک؛ نقی پور و حاج خلیلی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). فخر رازی در تبیین این مدعا تعبیر زیبایی دارد. او می‌نویسد: «منظور از هم، قصد است و باید قصد هر کس را مطابق شأن و لیاقت او در نظر گرفت. آنچه که لایق آن زن بود، لذت و تنعم بود، اما آنچه که لایق مقام نبوت است، مجازات عصیانگر و امر به معروف و نهی از منکر است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۸: ۴۴۲). بنا بر آنچه گفته شد، بر اساس سیاق آیات، باید عبارت محذوف را تنبیه یا کشتن زلیخا قلمداد کنیم (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۴۳ و طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۱۲۲). حال باید دید میزان توجه مترجمان به این معنای سیاقی تا چه حد است:

﴿ معزی: «و هرآینه آن زن آهنگ او کرد و او آهنگ آن زن کرد، اگر نمی‌دید دستاویز پروردگار خویش را، چنین تا برگردانیم از او زشتی و ناشایست را.»

﴿ شعرانی: «و هرآینه خواهش آن کار زشت کردی به آن، اگر نبودی که دیدی حجت پروردگار خود را. همچنین کردیم تا برگردانیم از او گناه و کار زشت.»

﴿ **خرّشاهی:** «و آن زن آهننگ او [یوسف] کرد و او نیز اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهننگ آن زن می‌کرد! این گونه [کردیم] تا نابکاری و ناشایستی را از او بگردانیم.»

﴿ **فولادوند:** «و در حقیقت [آن زن] آهننگ وی کرد و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهننگ او می‌کرد؛ چنین [کردیم] تا بدی و زشتکاری را از او باز گردانیم.»

﴿ **مکارم شیرازی:** «آن زن قصد او را کرد، و او نیز - اگر برهان پروردگار را نمی‌دید - قصد وی را - می‌نمود. این چنین کردیم تا بدی و فحشاء را از او دور سازیم.»

﴿ **پاینده:** «وی رو به یوسف کرد و یوسف اگر برهان پروردگار خویش را ندیده بود، رو بدو کرده بود. چنین شد تا گناه و زناکاری را از او دور کنیم.»

﴿ **مشکینی:** «و حقاً که آن زن (برای کامجویی) قصد وی کرد، و اگر نه اینکه بود که یوسف برهان پروردگار خود را دید (مقام نبوت خود و عظمت خداوند را)، طبعاً (برای آمیزش) قصد او می‌کرد، (ولی با دیدن برهان اینکه قصد محال بود) و یا آنکه آن زن وی را (برای فحشاء) قصد نمود و او هم وی را (برای زدن یا کشتن به عنوان دفاع) قصد می‌کرد، اگر نه اینکه بود که برهان پروردگار خود را دید (که او را به سوی فرار از صحنه هدایت نمود). ما چنین کردیم تا بدی (قتل نفس) و فحشاء (آتهام به زنا) را از او باز گردانیم.»

﴿ **فیض الإسلام:** «و هرآینه آن زن (زلیخا) یوسف را قصد کرد (در آغوش گیرد) و یوسف هم او را قصد و آهننگ نمود (بزند و از خود دور سازد)، اگر دلیل و راهنمایی پروردگارش را نمی‌دید. اینکه چنین کردیم (دلیل و راهنمایی را به او نمایانندیم) تا بدی و کار زشت (زدن زلیخا) را از او باز گردانیم.»

ملاحظه می‌شود که تنها نمایندگان ترجمه تفسیری به دریافت و انتقال معنای سیاقی موفق شده‌اند و نمایندگان دیگر انواع ترجمه از معنای سیاقی غافل مانده‌اند.

۷-۲) میزان توجه مترجمان به سیاق در کشف جواب قَسَم در انواع ترجمه‌های قرآن

در بسیاری موارد، جواب قَسَم در آیات، محذوف است. در این گونه موارد، اگر جمله بدون ذکر جواب قَسَم ترجمه شود، ابهام خواهد داشت. در چنین مواردی، مترجم می‌تواند با تدبّر در سیاق آیات، جواب قَسَم را کشف کند. بدین ترتیب، وضوح بیشتری به ترجمه ببخشد؛ مثلاً در آیه ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص/۱)، جواب قسم محذوف است. برخی گفته‌اند: مُقَسَّمٌ به محذوف، عبارت «أَنَّهُ لَكَلَامٌ مُّعْجَزٌ» است؛ زیرا عبارت بر سبیل تحدی است (ر. کخ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶: ۳۶۵). برخی گفته‌اند: جواب قَسَم ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾ (ص/۳) است (ر. ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۵۴۱). برخی نیز گفته‌اند: جواب قَسَم آن چیزی است که آیه ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ متضمّن آن است؛ یعنی سوگند به قرآن که امر چنان نیست که کافران می‌گویند (ر. ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳: ۷۶ و طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۵۴۱). اما علامه طباطبائی با استناد به سیاق آیات می‌نویسد: «از آیات بعدی چنین برمی‌آید که مُقَسَّمٌ به امری است که مشرکان از قبول آن خودداری می‌کردند و ملت‌های بسیاری به سبب امتناع از پذیرش آن هلاک شدند و از آنجا که پس از آن، از منذر بودن رسول خدا^(ص) سخن رفته است، برمی‌آید که مُقَسَّمٌ به باید مطلبی در همین راستا باشد که تقدیر آن عبارت است از: اَنَّكَ لَمِنَ الْمُنذَرِينَ» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۸۱). این معنایی است که از توجه به سیاق به دست می‌آید، اما بیشتر مترجمان از توجه بدان بازمانده‌اند:

﴿ معزی: «سوگند به قرآن دارنده ذکر».

﴿ شعرائی: «قَسَم به قرآن صاحب ذکر».

﴿ خرّمشاهی: «ص [صاد]، سوگند به قرآن پندآموز».

﴿ فولادوند: «صاد، سوگند به قرآن پُراندرز».

﴿ مکارم شیرازی: «سوگند به قرآنی که متضمّن ذکر است (که این کتاب اعجاز الهی

است)».

﴿ **پاینده:** «قَسَم به قرآن تذکاردار».

﴿ **مشکینی:** «سوگند به قرآن شرافتمند و تذکردهنده (به توحید و انبیاء و معارف حقّه که تو پیامبری و گفتارت راست است)».

﴿ **فیض‌الإسلام:** «آن قرآن (که بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده شده)، هرآینه حقّ و راست است».

ملاحظه می‌شود که اغلب مترجمان از تعرّض به جواب قَسَم خودداری، و جمله را بدون ذکر جواب قَسَم ترجمه کرده‌اند. آقایان مکارم شیرازی و فیض‌الإسلام هم که به جواب قَسَم تعرّض شده‌اند، از توجه به معنای سیاقی آیه بازمانده‌اند. تنها یکی از نمایندگان ترجمه تفسیری (آقای مشکینی) به درستی به معنای سیاقی آیه اشاره کرده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه بحث ارائه کرد:

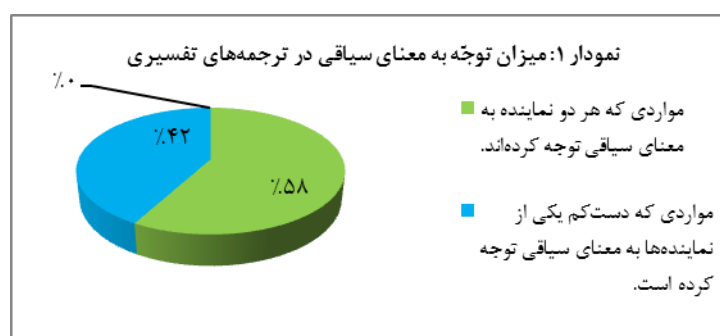
۱- در پژوهش حاضر، مجموعاً دوازده آیه قرآن از منظر اثر سیاق در ترجمه مورد بررسی قرار گرفته است که در این میان، در هفت مورد، هر دو نماینده ترجمه تفسیری به معنای سیاقی آیه در ترجمه اشاره کرده‌اند که این رقم، ۵۸ درصد کُلّ آیات را شامل می‌شود و در پنج مورد باقیمانده نیز دست کم یکی از نمایندگان ترجمه تفسیری به معنای سیاقی در ترجمه خود اشاره کرده است که این رقم نیز ۴۲ درصد موارد را شامل می‌شود (ر.ک؛ نمودار ۱).

۲- تنها در یک مورد، هر دو نماینده ترجمه معنایی به معنای حاصل از سیاق در ترجمه اشاره کرده‌اند که این رقم ۵/۸ درصد موارد را شامل می‌شود. در سه مورد نیز دست کم یکی از نمایندگان ترجمه معنایی به معنای حاصل از سیاق در ترجمه خود اشاره کرده‌اند که ۲۵ درصد موارد را شامل می‌شود. در ۶۶/۵ درصد موارد، هیچ یک از نمایندگان ترجمه معنایی به معنای سیاقی آیه توجه نکرده‌اند (ر.ک؛ نمودار ۲).

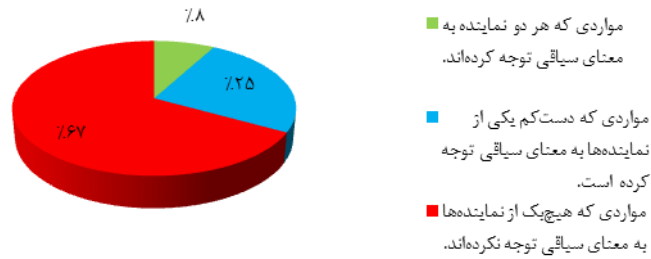
۳- نمایندگان ترجمه‌امین تنها در یک مورد، هر دو موفق شده‌اند به معنای سیاقی آیه در ترجمه اشاره کنند که ۸/۵ درصد موارد را در بر می‌گیرد. در چهار مورد، یعنی ۳۳/۵ درصد، تنها یکی از نمایندگان ترجمه‌امین به معنای حاصل از سیاق در ترجمه اشاره کرده‌اند و در ۵۸ درصد نیز هیچ یک از نمایندگان ترجمه‌امین، معنای سیاقی آیه را در ترجمه منعکس نکرده‌اند (ر.ک؛ نمودار ۳).

۴- تنها در دو مورد، دست کم یکی از نمایندگان ترجمه‌های تحت‌اللفظی به معنای حاصل از سیاق در ترجمه اشاره کرده است که این تعداد، تنها ۱۶/۵ درصد موارد را شامل می‌شود و در ۸۳/۵ درصد، هیچ یک از نمایندگان ترجمه‌های تحت‌اللفظی به معنای سیاقی آیه در ترجمه اشاره نکرده است (ر.ک؛ نمودار ۴).

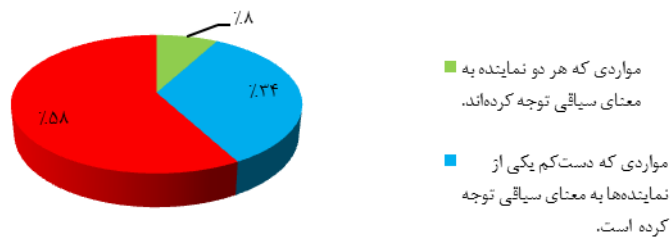
۵- با توجه به آمار و ارقام یادشده، به نظر می‌رسد امکان میدان دادن به سیاق در ترجمه‌های تفسیری بیشتر است؛ به بیان دیگر، در منهج ترجمه تفسیری، سیاق نقش استنادی دارد، اما در دیگر انواع ترجمه این امکان کمتر می‌شود تا جایی که در ترجمه‌های تحت‌اللفظی، اساساً امکانی برای میدان دادن به سیاق در ترجمه وجود ندارد (ر.ک؛ نمودار ۵).



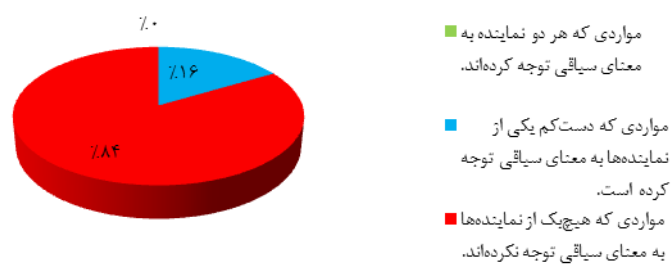
نمودار ۲: میزان توجه به معنای سیاقی در ترجمه‌های معنایی

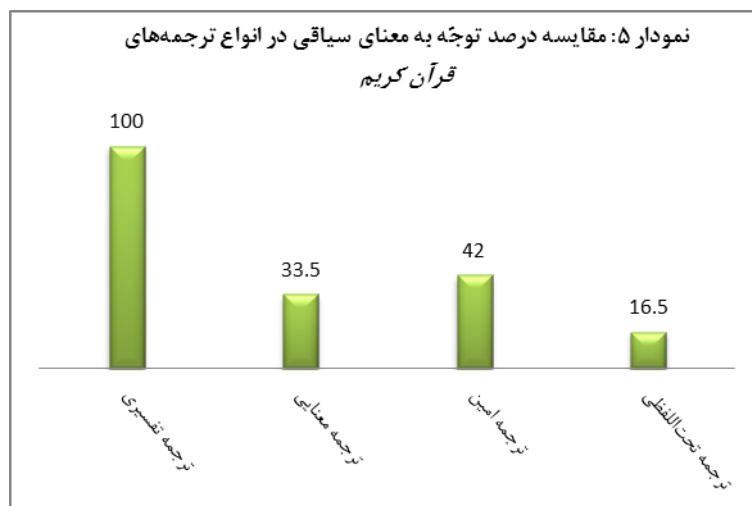


نمودار ۳: میزان توجه به معنای سیاقی در ترجمه‌های امین



نمودار ۴: میزان توجه به معنای سیاقی در ترجمه‌های تحت‌اللفظی





منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن اثیر، مجدالدین. (۱۳۶۴). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. تصحيح طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحي. چ ۴. قم: اسماعیلیان.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مكتب الأعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ق.). *لسان العرب*. چ ۱. قم: نشر ادب الحوزة.
- اسعدی، محمد و دیگران. (۱۳۹۰). *آسیب شناسی جریان‌های تفسیری*. چ ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- امینی، عبدالمؤمن. (۱۳۹۱). «نقش ساق در تفسیر آیات قرآن». *کوشش‌های معارف*. ش ۲۱. صص ۲۶۱-۲۹۵.
- پاینده، ابوالقاسم. (بی تا). *ترجمه قرآن کریم*. چ ۵. تهران: جاویدان.
- تابان، جعفر. (۱۳۸۷). «نقش سیاق در تفسیر قرآن». *انسان پژوهی دینی*. ش ۱۵. صص ۹۹-۱۱۸.

- جواهری، سید محمدحسن. (۱۳۹۱). *روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم*. چ ۱. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *ترجمه قرآن کریم*. تهران: نیلوفر.
- خوری شرتونی، سعید. (۱۴۰۳ق.). *اقرّب الموارد*. قم: مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی.
- درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵ق.). *اعراب القرآن الکریم و بیانہ*. چ ۴. سوریه: دارالارشاد.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- رجبی، محمود و دیگران. (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. چ ۱. تهران: سمت.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چ ۳. بیروت: دارالکتب العربی.
- سمین حلبی، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق.). *الدرّ المصون فی علوم کتاب المکنون*. تحقیق احمد محمد صیره. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سیوطی، جلال‌الدین و جلال‌الدین محلی. (۱۴۱۶ق.). *تفسیر الجلالین*. چ ۱. بیروت: مؤسسه النور.
- شاکری، سمین دخت. (۱۳۸۱). «نقش سیاق در تفسیر جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. س ۱۲. ش ۴۱. صص ۲۰۳-۲۲۱.
- شریف الرضی، ابوالحسن محمد. (بی‌تا). *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*. تحقیق محمد رضا آل کاشف‌الغطاء. بیروت: دارالمهاجر.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۴). *ترجمه قرآن کریم*. چ ۱. تهران: اسلامیة.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۵. قم: جامعه مدرسین حوزه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان لعلوم القرآن*. چ ۳. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.). *جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن*. چ ۱. بیروت: دارالمعرفة.

- طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۲). **مجمع البحرين**. ج ۲. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق احمد قصیر العاملی. ج ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فاکر میبدی، محمد. (۱۳۸۷). «سیاق و تفسیر قرآن». **قبسات**. ش ۵۰. صص ۱۳۱-۱۵۴.
- فخر رازی، محمود. (۱۴۲۰). **تفسیر مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر فخر رازی)**. ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۷۹). **ترجمه قرآن کریم**. ج ۱. تهران: دار القرآن الکریم.
- فیض الإسلام، علی نقی. (بی تا). **قرآن عظیم با ترجمه و خلاصه تفسیر**. تهران: بی نا.
- قاسم نژاد، زهرا. (۱۳۹۱). «نقش سیاق و اهمیت آن در ترجمه قرآن کریم». **ترجمان وحی**. س ۱۶. ش ۳۲. صص ۳۷-۹.
- کوثری، عباس. (۱۳۹۲). **نقش سیاق در تفسیر قرآن و فقه**. ج ۱. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مشکینی، علی. (۱۳۸۱). **ترجمه قرآن کریم**. ج ۲. قم: الهادی.
- معزی، کاظم. (۱۳۳۶). **ترجمه قرآن کریم**. تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
- معین، محمد. (۱۳۷۵). **فرهنگ معین**. تهران: امیر کبیر.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). **تفسیر الکاشف**. ج ۱. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). **ترجمه قرآن کریم**. ج ۲. قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ناصح، علی احمد. (۱۳۸۵). «کارکردهای سیاق در تفسیر قرآن کریم». **پژوهشنامه قرآن و حدیث**. ش ۱. صص ۱۰۷-۱۳۰.
- نحّاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). **اعراب القرآن**. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نقی پورفر، ولی... و رضا حاج خلیلی. (۱۳۹۰). «گونه شناسی کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات». **کتاب قیّم**. ش ۲. صص ۱۲۴-۹۹.

چکیده انگلیسی مقاله‌ها

A Critical Analysis of Context Role in Literal, Faithful, Semantic and Explanatory Translations

1-Ali Hajikhaani* 2- Norooz Amini**

(Received: 04/Feb./2016; Accepted: 14/May./2016)

Abstract

One of the crucial issues to help translators understand the Quran is to take the context into consideration in the process of translation. And there is no doubt that, context is of great importance in understanding the speaker's meaning. Accordingly, paying attention to the context in translating the Holy Quran is also necessary since any translation requires the true understanding of the holy verses. Meanwhile, it is very important to specify that which types of translations take the context into consideration. This study reviewed the main types of existing translations of the Quran including literal, faithful, semantic and explanatory translations and reached to this conclusion that among the translations mentioned, explanatory translation is more consistent with the context.

Keywords: Quran, Literal, Faithful, Semantic and Explanatory translations, Context.

* Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Tehran (Corresponding Author):

E-mail: ali.hajikhani@modares.ac.ir

** PhD Student of Quran and Hadith Sciences in Tarbiat Modarres University, Tehran;

E-mail: n.amini@modares.ac.ir

The “Fa” Letter Meanings in the Qur'an and Challenges of Translation in Persian: A Case Study of the Translations of Elahi Qomshei, Fuladvand and Khorramshahi

1-Issa Mottaghizadeh* 2- Mohammad Reza Ahmadi**

(Received: 31/Dec./2015; Accepted: 29/Apr./2016)

Abstract

The Holy Quran has a sturdy syntactical, morphological and rhetorical structure. The interpretation process of this heavenly book requires great attention to the syntax and grammar of Arabic language. The letter “Fa” is one of those meaningful letters in Arabic language that has high diversity, and this fact makes it complex for the translators to interpret it into Persian. The Persian translators have proposed “then”, “after that” and “next” as its equivalents, which considering the diversity of this letter seems to be insufficient. The aim of the present study is to conduct a grammatical analysis of how some translators such as Elahi Ghomshei, Fouladvand, and Khorramshahi have translated this letter in Quran into Persian. One of the results that we have reached upon is that these translators have had a satisfactory performance in translating Communicative Fa but have failed to translate Communicative Fa, Appealing Fa, Causal Fa and Excess Fa. As a result, their equivalents for Appeal Fa and Excess Fa are incorrect, since this type of Fa shouldn't be translated at all. Also, in translating Causal Fa, they have not paid due attention to the cause and effect and have not conveyed the causality relation. Furthermore, in translating Communicative Fa, they have only considered the emotional aspect, and have not considered that part of the sentence that has been omitted, and this fact has caused them to go awry in translation.

Keywords: Interpreting Quran, Elahi Qomshei, Fouladvand, Khorramshahi, Various types of FA, Arabic grammar.

* Associate Professor of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Tehran (Corresponding Author);

E-mail: Motaghizadeh@modares.ac.ir

** PhD Student of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Tehran;

E-mail: Mohamadahmadi1368@gmail.com

A “Period-Based” Approach to Interpreting the Term “Order in Affairs” in the Quote “I Advise You to Fear Allah and Keep Order in Affairs”

1- Alireza Fakhari* 2- Zahra Besharati**

(Received: 01/May./2016; Accepted: 14/Sep./2016)

Abstract

In Letter 47 of Nahjolbalaghe, Imam Ali (PBUH) introduces three important issues including the fear of God, order in affairs and peace among people. The term “order in affairs” has become synonymous in recent centuries with individual order – that is, the placement of every object in its position. But based on the evidence available in the context of the letter including sensitive situations in the period, addressees of the letter, literal and applied meanings of order at the time and other expressions used by Imam (PBUH), it seems that another meaning was originally meant by “order in affairs”. In a lexical study, it can be figured out that the word order had some social sense of “consistency” in earlier periods while some recent dictionaries consider an individual meaning for it in addition to the social meaning. The synthesis of different views by interpreters and some translators of Nahj al-Balagha concerning the term “order in affairs” points to the social sense of “unity and consistency”. Applications of the words “order” and “affairs” in Nahj al-Balagha and other texts highlight the sense of “consistency” for the word order as its original meaning and the senses of “work”, “diversity” and “management” for the word affairs. The views of some contemporaries about the term “order in affairs” suggest that the meaning of unity for order is the common ground. However, some have pointed to the sense of keeping up the government/ regime as the accurate meaning of affairs. Finally, it can be concluded that the term “order in affairs” in this quote from Imam Ali (PBUH) suggests his emphasis on the concept of unity.

Keywords: Order, Affairs, Unity, Individual order, Imam Ali (PBUH), Nahj al-Balagha.

* Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran;

E-mail: Fakhary_a@yahoo.com

** PhD Candidate of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran (Corresponding Author);

E-mail: Mrs.besharati@yahoo.com

A Review of the Original and Consequential Meaning in the Gholam-Ali Haddad-Adel's Translation of the Quran: The Case of Surah Al-Naml

1-Mohammad Hasan Amraei* 2- Yahya Maroof**
3- Jahangir Amiri*** 4- Majid Mohammadi****

(Received: 06/Feb./2016; Accepted: 19/Aug./2016)

Abstract

The authenticity of translation, compliance with trusteeship, protection of the meaning and fluency are the fixed issues in the principles of the Gholam-Ali Haddad-Adel's translation. Certainly his fluent and literary Persian translation has been able to be realized as the major part of the requirements and expectations, but the problem of this research is related to amount and manner of this balance and adaption of meaning with the Quranic words. The translator ignored some morphosyntactic and rhetorical structures in the translation, also in some cases, translation of words (noun, verb and letter), combinations and terms are not opposed to each other. Thus, the necessary consequential meaning or the meaning of words, compounds and expressions are considered in the translation not their original and accurate meaning. This case study of the "Surah Al-Naml" attempts to review his translation from different aspects of lexical, morphological, syntactic, rhetorical. It also recognizes those cases in this Surah which are in need of more accurate translation. Achievement of this study shows that the translator's translation while having many advantages such as innovation in manner of semantic and faithful translation, commitment to the message and content of the language of the Qur'an, eloquence of expression and using of the fluent Persian words, avoidance of overwriting and extreme tendency to the Persian and etc., in the areas of grammar, rhetoric, translation of words and etc. needs a more precise revision that some of them have been analyzed and described in this case study.

Keywords: Translation of the Holy Quran, Grammar, Rhetoric, Meant consequential, Surah Al-Naml, Gholam Ali Haddad Adel.

* Ph.D. of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah
(Corresponding Author);

E-mail: Amrayy77@yahoo.com

** Professor of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah;

E-mail: Y.marof@yahoo.com

*** Associate Professor of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah;

E-mail: Gaamiri686@gmail.com

**** Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah;

E-mail: Mohammadimajid44@gmail.com

Comparative Criticism of Persian Translations of *Al-Ajniha al-Mutakassira* Gibran Khalil Gibran's

Elham Sayyedan *

(Received: 20/Apr./2016; Accepted: 10/Sep./2016)

Abstract

The present study is a criticism about the Persian translations of *Al-Ajniha al-Mutakassira* written by Gibran Khalil Gibran. The work has been translated for several times. Since some inconsistencies were observed in the translations of the work and the source text, six translations (Ansari, Habib, Reihani and Hani, Shojaei, Tabatabai and Nikbakht) were reviewed and contrasted with the source text. This descriptive analytical study with the aim of achieving a translation closer to the original text attempts to review and comparative criticize the Persian translations of *Al-Ajniha al-Mutakassira* with the source text. The samples in this article are reviewed in four levels: lexicon, semantics, context, and literary influence. The findings show that the most inconsistencies at the level of lexicon, semantics, context and text Literature are observed in the translation of Shojaei. Redundant and unnecessary details are found in the translations of Reihani and Honi more than the rest of the translators. Apart from some mistakes in the choice of lexicon, translation of Ansari has considerable advantages that distinguish it from other versions of this work. This translation is nearest to the source text from the perspective of transferring meaning, attention to the context, and text literature.

Keywords: *Al-Ajniha al-Mutakassira*, the Broken Wings, Gibran Khalil Gibran, Comparative criticism of translation.

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan;
E-mail: Elhamsaiedan@yahoo.com

The Study of Arabic Translation of Saadi's Golestan Based on Antoine Berman's Theory: A Case Study of Jolestan of Jibraeil Al- Mokhalla

1- Ali Afzali* 2- Attieh Yusefi**

(Received: 29/Dec./2015; Accepted: 29/Aug./2016)

Abstract

The translation of Saadi's books as a one of the greatest literary works of Persian literature is considerable with the modern theories of translation's skills, structurally and contently. Antoine Berman with his theory "Deformative Tendencies" emphasized on the impotency of the others and underscored the main text. He believed that the translators must respect the first text and be faithful toward it. In this paper, we examine the Arabic translation of Golestan by Jibraiel Al-Mokhalla, by using the seven parameters of Berman's theory: Rationalization, Clarification, Ennoblement, Glorification, the Destruction of underlying Networks of Signification, Quantitative impoverishment, and Qualitative impoverishment. The conclusion shows that the main reasons of deviation in Arabic translation from Golestan of Saadi belongs to: translator's lack of acquaintance to Persian language, the grammatical and lexical differences between Arabic and Persian and naturally it is resulting from the unconformity of culture, civilization, and tradition of these two nations.

Keywords: Golestan of Saadi, Jibraeil Al- Mokhalla, Antoine Berman, Deformative tendencies.

* Assistant Professor of Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran (Corresponding Author);

E-mail: Ali.afzali@ut.ac.ir

** MA Student of Translation Studies, University of Tehran;

E-mail: Yusefi@gmail.com

Methods of Stipulation and Explanation of the Qur'anic Verses: A Case Study of Fizol-Islam's Translations

1-Sadegh Sayyahi* 2- Mahmud Abdanan Mahdizadeh**
3- Mahmud Shakib Ansari*** 4- Masumeh Taravosh****

(Received: 02/Mar./2016; Accepted: 22/Aug./2016)

Abstract

Since the aim of translating religious texts is to explain religious and Islamic concepts for ordinary people and to make them clear for public, translators of religious texts must do their jobs very meticulously and with extreme care in order to respond to the needs of people. In this way, they can offer an equivalent translation of original religious texts. To achieve this objective, translators must do some modifications in their texts. In this way, they can present an understandable text to their readers. Stipulation in the process of translation is one of such modifications. This technique was initially employed by Viney and Darblenet. This type of modification is completely done by translators. This is a strategy that is intentionally employed by translators in order to disambiguate the translated text. Fizol-Islam was a religious scholar who translated a lot of religious texts, including the Quran, the Nahjolbalagheh, and the Sahifato al-Sajadieh. This study was a descriptive-analytical research that was conducted on the basis of a linguistic approach. The aim was to examine "stipulation" as one of the main characteristics of Fizol-Islam's translations, and to show how it can improve the translation of religious texts. Using this technique, he managed to explain the meaning of unfamiliar and culturally-based words for readers. He used a number of techniques such as "deletion", "replacement", and "reference" to offer a coherent translation to the readers. This makes his translations understandable for readers and paves the way for them to obtain a clear understanding of the original texts. Also, this creates a coherent and disambiguated text for interested readers without being challenged by any serious complexity in the translated text. It must be added that his translations of religious texts have special characteristics. He opened new horizons in the field of translating religious texts. This can be called a "Theory of Elaboration". In fact, his method is somewhere between stipulation and interpretation of religious texts.

Keywords: The Quran translation, Fizol-Islam, Balance, Stipulation, Elaboration.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz;

E-mail: Dr.s.sayyahi@gmail.com

** Associate Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz;

E-mail: abdanan.mh@yahoo.com

*** Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz;

E-mail: M.shakibansary@yahoo.com

**** Ph.D. of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz, (Corresponding Author)

E-mail: Mastaravosh@gmail.com

The Functions of Emphatic Devices in Contemporary Arabic and Their Equivalents in Persian: Focusing on the Translations of Al-Ayyam [The Days] by Taha Husain and an Introduction to Arab Poetics by Adonis

1-Abdulali Alebooyeh Langrudi* 2- Sarieh Sheikhi Ghalat**

(Received: 26/Apr./2015; Accepted: 24/Feb./2016)

Abstract

Language is a symbolic system for communication. In order for the messages to be conveyed successfully between the interlocutors, it is sometimes necessary to be accompanied by certain signs so that the recipient of the message receives what was exactly meant by the addresser. This process in Arabic and Persian is known as “Emphasizing or the Emphasis” which based on the six functions proposed by Jakobson for verbal communication are mainly manifested in conative and referential functions. This study, using an inductive-inferential research design within a linguistic approach, tried to investigate the functions of the emphatic devices as tools, function words and style in the contemporary Arabic language while finding their Persian equivalents. To this end, it focused on two books of “The Days” by Taha Husain and “An Introduction to Arab Poetics” by Adonis. These two are prominent contemporary writers and their prose is considered as standard prose by most literary critics. The findings revealed that the emphatic tools have lost their emphatic role in modern Arabic and are solely used for the sake of textual coherence; therefore, there is no equivalent for them in Persian. The emphatic role of some of these words such as “Ghad” have been fainted and just play a role in determining the type of the verb. Another group of them like “Emphatic N” is rarely used in modern texts. However, emphatic styles have still kept their emphatic role and their equivalents can be easily found in Persian.

Keywords: Emphatic devices, Finding equivalents, Taha Husain, Adonis.

* Associate Professor of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin (Corresponding Author);

E-mail: Alebooye@hum.ikiu.ac.ir

** Ph.D. Student of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin;

E-mail: Sarieh.Sheikhi@yahoo.com

Contents

The Functions of Emphatic Devices in Contemporary Arabic and Their Equivalents in Persian: Focusing on the Translations of Al-Ayyam [The Days] by Taha Husain and an Introduction to Arab Poetics by Adonis/1

Abdulali Aleboyyeh Langrudi & Sarieh Sheikhi Ghalat

Methods of Stipulation and Explanation of the Qur'anic Verses: A Case Study of Fizol-Islam's Translations/ 2

Sadegh Sayyahi, Mahmud Abdanan Mahdizadeh, Mahmud Shakib Ansari & Masumeh Taravosh

The Study of Arabic Translation of Saadi's Golestan Based on Antoine Berman's Theory/ 3

Ali Afzali & Attieh Yusefi

Comparative Criticism of Persian Translations of *Al-Ajniha al-Mutakassira* Gibran Khalil Gibran's/ 4

Elham Sayyedani

A Review of the Original and Consequential Meaning in the Gholam-Ali Haddad-Adel's Translation of the Quran: The Case of Surah Al-Naml / 5

Mohammad Hasan Amraei, Yahya Maroof, Jahangir Amiri & Majid Mohammadi

A "Period-Based" Approach to Interpreting the Term "Order in Affairs" in the Quote "I Advise You to Fear Allah and Keep Order in Affairs"/ 6

Alireza Fakhari & Zahra Besharati

The "Fa" Letter Meanings in the Qur'an and Challenges of Translation in Persian: A Case Study of the Translations of Elahi Qomsheh, Fuladvand and Khoramshahi/ 7

Issa Mottaghizadeh & Mohammad Reza Ahmadi

A Critical Analysis of Context Role in Literal, Faithful, Semantic and Explanatory Translations/ 8

Ali Hajikhaani & Norooz Amini

English Abstracts

Writing Style and Acceptance Procedure

The language of the journal is Farsi (Persian).

- Journal's Policy: This journal specializes in publishing novel findings derived from scientific research endeavors in the fields of translation, text comprehension and understanding, and semantics in the Arabic language. The above-mentioned research can be conducted as comparative studies between Arabic and other languages.
- Articles must be original and creative.
- Scientific research methods must be observed and authentic, original references are must be used.
- Each article includes an abstract, an introduction, the main body, research method and conclusion.
- All articles will first be reviewed by the Editorial Board. In case they meet the policies of the journal, they will be sent to expert referees.
- In order to maintain impartiality, names of the authors will be removed from the articles. Upon receiving the referees' views, the results will be discussed in the Editorial Board, and, in case of acquiring the necessary score, articles will be accepted for publication.
- The Editorial Board keeps the right to freely accept, reject and edit articles.
- Priorities in publishing articles depend upon the decisions of the Editorial Board.
- Article Arrangements:
 - The full title of article must be Maximum 15 words explaining its content.
 - The author(s) name(s) must be given in the center of the page, below the abstract title. The academic level(s) and affiliation(s) of the author(s) need to be given on the right-hand side. The corresponding author must be determined with an asterisk and his or her email must be given in footnotes.
 - Persian abstract must be maximum 250 words
 - Full title in English must be maximum 15 words
 - English abstract should be a maximum of 250 words.
 - Key words English should be up to 250 words.
 - The number of words in article must be from 4000 up to 6500 words.
 - The introduction needs to include research questions, hypotheses, review of literature, main references and research method, and it acts as a beginning to lead the reader towards the main discussions.
 - In the main text of the article, author(s) propose topics and analyze them.
 - Articles must include conclusion.
 - Appendices and other comments need to be placed at the end of the article.
 - Bibliography, pictures, tables and figures, with detailed descriptions, must be given in separate pages.
 - Line spacing must be set at 1.5 and margins from top and bottom must be 4 centimeters and from left and right must be 4.5 centimeters
 - Articles need to be written using Microsoft Office Word. For Farsi texts, use **B Zar** with a font size of 13, for Arabic texts use **B badr** with a font size of 12 and for English texts, use **Times New Roman** with a font size of 11.
- Reference Arrangements:
 - In-text citations must be arranged by providing, in parenthesis, author's(s) surname(s), year of publication, volume and page numbers. Eg: (Farookh, 1998, 4:358)
 - Referring to a book in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Year of Publication). «Name of the book». Name of translator or editor. Edition. City of Publication: Publisher.
 - Referring to a journal in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Year of Publication). «Title of article». Name of editor. Journal's name. City of Publication: Publisher, Page numbers.
 - Referring to internet websites in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Last date of revision in the website). «Title an subject», Name and address of the website.
- Article(s) must meet the requirements of Section 2 (Scientific Requirements) and must be arranged according to Section 4 (Format and Style). Article(s) need to be submitted online via rctall.atu.ac.ir.
- Articles extracted from theses or dissertations must be accompanied by a letter of confirmation from the supervisor, and the name of the supervisor must also be mentioned in the article as an author.
- Authors must guarantee that they have not simultaneously submitted their articles to other journals and promise that they will not submit their articles to other journals until the status of their article in the journal of *Translation Research in the Arabic Language and Literature* has been determined.

This Issue's Scientific Advisors

Dr. Abbas Eghbali	Dr. Mehdi Dashti
Dr. Abdolghader Pariz	Dr. Mohsen Pishvaei Alavi
Dr. Ali Nazari	Dr. Sardar Aslani
Dr. Ali Saberi	Dr. Seyyed Mahmoud Mirzaei Al-Hoseini
Dr. Faramarz Mirzaei	Dr. Vesal Meimandi
Dr. Masoureh Zarkoob	Dr. Younos Nazari
Dr. Seyyed Mohammad Razi Mostfavi Nia	Dr. Zohreh Naemi

In the Name of God,
the Compassionate, the Merciful



Allameh Tabataba'i University

Faculty of Persian Literature and Foreign Languages

Academic Semiannual Journal of
Translation Researches in the Arabic Language and Literature

Vol. 6, No. 14, Spring & Summer 1395 (2016)

Publisher by: Allameh Tabataba'i University

Director in Charge: Ali Ganjian Khanari

Editor in Chief: Hamidreza Mirhaji

Editorial Panel
<i>Bastan, Kh.: Associate Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>
<i>Ghahremani-Moghbel, A.: Associate Prof. (Persian Gulf University)</i>
<i>Nazemian, R.: Associate Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>
<i>Najafi-Asadolahi, S.: Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>
<i>Parvini, Kh.: Associate Prof. (Trabiati Modares University)</i>
<i>Pasha Zanous, A.: Associate Prof. (Imam Khomeini International University)</i>
<i>Rasouli, H.: Associate Prof. (Shahid Beheshti University)</i>
<i>Rezayi, Gh.: Associate Prof. (University of Tehran)</i>
<i>Salehbab, M.: Associate Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>

Managing Director: Parisa Ebrahimi.

Persian Editor: Saeed Qasemi Porshokoh, PhD.

English Editor: Behzad Nezakatgo, PhD.

Typeset and layout: Saeed Qasemi Porshokoh, PhD.

Address: Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, South Allameh St., Saâdat Abâd, Tehran 1997967556, Iran, Tel./Fax: (+98 21) 88683705.

The electronic version of this journal is available on:

www.magiran.com

www.noormags.ir

fa.journals.sid.ir

www.srlst.com

rctall.atu.ac.ir

Journal website: rctall.atu.ac.ir

Lithography, printing and binding: Allameh Tabataba'i University Press

Price: 60,000 Rials

Circulation: 100

ISSN: 2251-9017

از اینجا بپرید ↓

برگ درخواست اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

نام و نام خانوادگی/عنوان موسسه:

درخواست اشتراک از شماره تا شماره و تعداد مورد نیاز از هر شماره نسخه است.

نشانی:

تلفن:؛ کد پستی:؛ صندوق پستی:

نشانی پست الکترونیکی:

تاریخ:

لطفاً حق اشتراک را به شماره حساب ۹۸۷۲۲۸۹۰، بانک تجارت، شعبه شهید کلاذتری به نام درآمد اختصاصی دانشگاه علامه طباطبائی واریز نمایید. اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده فوق به نشانی دفتر دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی ارسال فرمایید.
حق اشتراک سالانه دو شماره با احتساب هزینه ارسال ۱۵۰۰۰۰ ریال است. برای استازان و دانشجویان با ارسال کمی کارت شناسایی پنجاه درصد تخفیف لحاظ خواهد شد.