

پژوهش‌های ترجمه ادبیات عربی



دانشگاه علامه طباطبائی
دفتر نشر ادبیات فارسی
و زبان‌های خارجی



Allameh Tabataba'i University

Literature and Language Translation Researches in the **Arabic**

The Specific Approach of Iranian Culture in Translation of Some of Arabic concepts
Mohammad Reza Azizi

Typology Challenges and the Status of Machine Translation from Arabic to Persian
Alireza Nazari

The style of translators of the Quran in the translation of the structure of the praise and blame to Farsi
Ali Saberi, Masoumeh Forouzan

Analyzing and Studying of Expository additions in Six Contemporary Translations of Quran (With a focus on Surah Al-Israa)
Ebrahim Ebrahimi, Asghar Tahmasebi Boldaji, Bab Allah Mohammadi Nabi Kendi

A Comparative Study of Translations of World ironic images in Sermons of Nahjul Balaghah
Morteza Ghaemi, Rasoul Fathi Mozaffari

Research and New View about Six Innuendoes of Quran
Mahdi Tadayyon Najafabadi, Seyed Ali SohrabNejad

رویکرد خاص فرهنگ ایرانی در برگردان پاره‌ای از مفاهیم عربی ۱۱
محمدرضا عزیزی

گونه‌شناسی چالش‌ها و جایگاه ترجمه ماشینی از عربی به فارسی ۲۹
علیرضا نظری

شیوه مترجمان قرآن کریم در برگردان ساختار مدح و ذم به فارسی ۵۷
علی صابری و معصومه فروزان

تحلیل و بررسی افزوده‌های تفسیری در شش ترجمه معاصر قرآن (با محوریت
سوره اسراء) ۷۹
ابراهیم ابراهیمی، اصغر طهماسبی بلداجی و باب‌الله محمدی‌نبی‌کندی

مطالعه تطبیقی ترجمه‌های تصاویر کنایه‌ی دنیا در خطبه‌های نهج‌البلاغه ۱۱۱
مرتضی قائمی و رسول فتحی‌مظفری

پژوهش و نگرشی نو درباره شش کنایه قرآن کریم ۱۵۳
مهدی تدین‌نجف‌آبادی و سیدعلی سهراب‌نژاد



دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی

پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

(علمی - پژوهشی)

سال ۴، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: دانشگاه علامه طباطبائی^(۱)

مدیر مسئول: دکتر علی گنجیان خناری

سر دبیر: دکتر حمیدرضا میرحاجی

هیئت تحریریه:

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

مدیر داخلی: پریسا ابراهیمی

ویراستار فارسی: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه صفحه آرا: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه

ویراستار انگلیسی: دکتر سعید قاسمی پُرشکوه

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

و زبان‌های خارجی؛ گروه زبان و ادبیات عربی. گدپستی: ۱۹۹۷۹۶۷۵۵۶ تلفکس: ۸۸۶۹۲۳۵۰

ارسال مقاله از طریق سامانه: <http://rctall.atu.ac.ir>

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی^(۲)

بها: ۳۶۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۵۰ 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)
http://rctall.atu.ac.ir پایگاه نشریات دانشگاه علامه طباطبائی^(۵)

◀ 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. عباس اقبالی - د. سید خلیل باستان - د. عبدالقادر پرز - د. حمیدرضا حیدری - د. عبدالحسین فرزاد - د. حسین کیانی - د. علی گنجیان خناری - د. هادی مرادی - د. وصال میمندی - د. رضا ناظمیان - د. سیدرضا نجفی - د. علی نظری - د. علیرضا 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 صبغه 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

خطّ 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 خطّ 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.

* شیوه تنظیم مقاله

- عنوان مقاله کوتاه (حداکثر ۱۵ واژه) و گویای محتوای مقاله باشد.

- نام نویسنده (یا نویسندگان) در وسط صفحه و زیر عنوان چکیده نوشته شود. مرتبه علمی و محلّ 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 حداکثر ۱۵ سطر است.

- واژگان کلیدی حداکثر ۵ کلمه است.

- 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 سانتی‌متر و حاشیه از بالا و پایین ۵ و از زیر و زبر ۴ سانتی‌متر باشد و مقاله تحت برنامه Microsoft Word با قلم B Nazanin ۱۲ برای متن‌های فارسی، قلم B Badr 13 برای متن‌های عربی و قلم Garamond 12 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.
 - مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.
- 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 <http://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

وظیفه مجلات علمی - پژوهشی، زنده نگه داشتن تنور تحقیق و پژوهش و نیز برپا نگاه داشتن ستون خیمه خردورزی و اندیشه است. وجود مجلات پویا در حوزه‌های آموزش، پنجره‌ای است که شمیم پژوهش را در ساحت علم و آموزش پراکنده می‌کند و معلمان و مدرسان را به استفاده از منابع و مصادر تحقیق ترغیب می‌نماید. چنین نگاهی زمانی می‌تواند جامعه تحقّق به تن کند که این مجلات هم وظیفه اصلی خود را انجام دهند و به حقیقت، عرصه‌ای برای طرح موضوع‌های علمی و تبیین نظریه‌ها، اندیشه‌ها، حرف‌ها و سخنان ابداعی و تازه باشند. عرضه چنین مطالب نو و ابداعی از سوی مجلات، فرایندی دوسویه است. از سویی، اصحاب مجله باید خود اندیشه‌ورز و عقل‌گرا و صاحب ذوق و فکر باشند و همه هم و غم آنان، رونق بازار فکر و اندیشه باشد و کار خود را نوعی جهاد تلقی کنند که با انجام آن، ساحت پژوهش و تعقل از ورطه رکود و رخوت فاصله می‌گیرد و سایه شوم سکون و جمود جامعه خود را برمی‌کشد و عرصه علم جولانگاه افکار و اندیشه‌های تازه و نو می‌گردد. از سوی دیگر، باید اذعان کرد این اندیشه‌ورزان و صاحبان قلم هستند که نقطه ثقل این فرایند به شمار می‌روند. در واقع، مجله با کیفیت مدیون اندیشمندان، فرزنانگان و صاحبان مقالات خود است و با قرار گرفتن هرچه بیشتر آنان در مسیر تحقیق و پژوهش و نیز ارائه نوآوری‌ها و سخنان جدید، ساحت علمی هم بیش از پیش متحول و متأثر خواهد شد.

از این رو، از صاحبان اندیشه و فرزنانگان حوزه زبان و ادبیات عربی انتظار می‌رود که در انتخاب موضوع‌ها، نیازهای مبتلابه خوانندگان خود را در اولویت تحقیق و پژوهش قرار دهند. درست است که هر نوشته‌ای به هر حال پاسخگوی پرسش‌هایی است، اما هنر صاحب تحقیق آن است که پرسش‌های اساسی و مطرح و نیز ابهام‌هایی را پاسخ دهد که مخاطب حوزه مورد نظر با آن درگیر است و در پی حل آنهاست. علاوه بر اهمیت انتخاب موضوع مناسب، چهار مشکل شایع در مقالات ارسالی وجود دارد که امید است صاحبان مقالات با امعان نظر بیشتر نسبت به برطرف کردن آن اقدام نمایند. **مشکل نخست**، چکیده‌های

مقالات است. چکیده مقاله، عصاره و فشرده کلّ مقاله است. اما بسیار مشاهده می‌شود که مطالب «چکیده» با «مقدمه» و «نتیجه‌گیری» یکسان فرض می‌شود! **مشکل دوم**، طرح پیشینه تحقیق است. صرف بیان چند کتاب و مقاله نمی‌تواند روشنگر پیشینه بحث باشد. لازم است ویژگی مطرح شده در پژوهش‌های پیشین و ویژگی‌های تحقیق کنونی در معرض نگاه خواننده قرار گیرد و روش تحقیق نویسنده یا نویسندگان مورد مذاقه و تبیین قرار گیرد. **مشکل سوم**، موضوع‌های مطرح در بخش «نتیجه‌گیری» است و در این بخش، فرض است که به پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهش توجه گردد و به آنها پاسخ داده شود. **مشکل چهارم** نیز رعایت علایم سجاوندی است که در بیشتر مقالات این امر مهم مورد غفلت قرار گرفته است.

به هر حال، تلاش دست‌اندرکاران مجله آن است که مقاله‌هایی شایسته و درخور شأن والای خانواده بزرگ زبان و ادبیات عربی آماده نمایند. از این رو، به منظور پاسداشت شأن و مرتبت علمی مجله، ضمن تجدید پیمانی که در شماره‌های پیشین در این زمینه از آن صحبت شد، تصمیم گرفته شد نحوه انتشار مجله از شماره ۱۰، از **فصلنامه** به **دوفصلنامه** تغییر یابد. امید است که این تصمیم در کنار توجه و عنایت اندیشمندان و صاحبان فضل و خرد برای انتخاب موضوع‌های ابداعی و نو، اصحاب مجله را در گزینش و چینش مقالات مناسب یاری نماید و مسیر ارتقای کیفی مجله را هموارتر سازد.

بِسْمِ اللَّهِ وَكَرَمِهِ

سردبیر

فهرست مطالب

- ۱۱..... رویکرد خاص فرهنگ ایرانی در برگردان پاره‌ای از مفاهیم عربی
محمدرضا عزیزی
- ۲۹ گونه‌شناسی چالش‌ها و جایگاه ترجمه ماشینی از عربی به فارسی
علیرضا نظری
- ۵۷..... شیوه مترجمان قرآن کریم در برگردان ساختار مدح و ذم به فارسی
علی صابری و معصومه فروزان
- ۷۹ تحلیل و بررسی افزوده‌های تفسیری در شش ترجمه معاصر قرآن (با محوریت سورهٔ اِسراء)
ابراهیم ابراهیمی، اصغر طهماسبی بلداجی و باب‌الله محمدی نبی‌کندی
- ۱۱۱..... مطالعه تطبیقی ترجمه‌های تصاویر کنایی دنیا در خطبه‌های نهج‌البلاغه
مرتضی قائمی و رسول فتاحی مظفری
- ۱۵۳ پژوهش و نگرشی نو دربارهٔ شش کنایهٔ قرآن کریم
مهدی تدین نجف‌آبادی و سید علی سهراب‌نژاد
- ۱۷۷ چکیده انگلیسی مقاله‌ها (Abstracts)

رویکرد خاص فرهنگ ایرانی در برگردان پاره‌ای از مفاهیم

عربی

محمدرضا عزیزی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

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

چکیده

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

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

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

مقدمه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یا مولانای بلخی می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«شُمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالٌ لَبَّسُوهُمْ
مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شناسنامه ایرانی پاره‌ای از واژه‌های عربی در فارسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نتیجه‌گیری

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

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

منابع و مآخذ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

گونه‌شناسی چالش‌ها و جایگاه ترجمه ماشینی از عربی به

فارسی

علیرضا نظری*

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۶)، قزوین

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵)

چکیده

واگذاری امور انسانی به ماشین را شاید بتوان یکی از ویژگی‌های متمایز عصر جدید دانست؛ دوره‌ای که انسان بیش از پیش با ابداع‌ها و اختراع‌های گسترده، هرچه بیشتر به دنبال رفع دشواری‌های پیش روی زندگی، نیازهای بشر و واگذاری آن به دستگاه‌هایی است که میزان بهره‌وری آنها به مراتب بالاتر و دقیق‌تر از انسان است. اما بلندپروازی بشر به حدی است که در پی محول کردن برخی ویژگی‌های خاص بشری از جمله تفکر، دریافت، تحلیل و... به ماشین است. از جمله نیازهای روزافزون بشر در عصر ارتباط و سرعت، نیاز به ترجمه از زبان‌های متعدّد در حداقل زمان ممکن است. لذا واگذاری ترجمه به ماشین نیز در عصر جدید، از تلاش‌های خاص برخی حوزه‌های علمی، مثل هوش مصنوعی، زبانشناسی رایانه‌ای و... بوده است. تجربه‌های پرنوسان این ایده، حتی در زبان‌های مشابه موفقیت آن را با چالش مواجه کرده است. این مقاله سعی دارد در کنار اشاره به جایگاه و میزان رواج این نوع ترجمه بین دو زبان با نگاهی تحلیلی، گونه‌های متعدّد چالش ترجمه ماشینی از عربی به فارسی را ارائه و تحلیل نماید و نشان می‌دهد که ترجمه ماشینی با نگرش مطلق به آن، چالش‌های ویژه‌ای در زبان عربی دارد که بسیاری از زبان‌های دیگر فاقد آنها هستند؛ از جمله ابهام نوشتاری، ابهام واژگانی و مسئله اعراب. لذا ترجمه ماشینی از زبانی چون عربی به زبانی همچون فارسی، شاید از دشوارترین مراحل در تکامل یک ماشین ترجمه جهانی باشد.

واژگان کلیدی: ترجمه، ترجمه ماشینی، ماشین ترجمه، عربی، فارسی.

* Email: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

شاید پیش از آنکه انسان بتواند به رؤیای پرواز خود تحقق بخشد، بسیاری آن را جاه‌طلبی و بلندپروازی بشر می‌دانستند، اما امروزه دیگر بشر حد و حدودی برای رؤیاهای خود نمی‌شناسد که برهه‌های بلندپروازانه محسوب می‌گردید. یکی از این ایده‌ها که علی‌رغم ده‌ها سال تلاش هنوز به سرانجام مطلق نرسیده، ایجاد ماشین و برنامه‌ای است که بتواند به جای انسان ترجمه کند. اما آیا انسان قادر به ساخت ماشینی خواهد شد که بتواند به جای او متنی را در یک زبان بفهمد و به همه جوانب ساختاری و بافتی آن احاطه یابد و آن را به زبان دیگری برگرداند، آنگونه که یک مترجم انجام می‌دهد؟!

با پیشرفت‌های قابل ملاحظه در علوم رایانه و کاربرد آن در زمینه‌های مختلف، از جمله زبانشناسی و نیز باز شدن فضای جدیدی در حوزه زبانشناسی، از جمله زبانشناسی شناختی و زبانشناسی کاربردی، ایده ترجمه ماشینی بیش از پیش پررنگ‌تر شده است. گسترش روابط بین‌الملل در زمینه‌های متعدد مانند دانش، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و جایگاه پررنگ زبان در تعاملات جهانی که در قالب گفتمان‌های سیاسی، دینی و فرهنگی خودنمایی می‌کند، لزوم ترجمه از تمام زبان‌های دنیا با حفظ و رعایت تمام جوانب زبانی، بافتی و گفتمانی را بیش از پیش جلوه‌گر می‌سازد. اما در کنار مسئله فوق در عصری که سرعت در نقل و انتقال داده‌های علمی، رسانه‌ای و... بالاترین درجه اهمیت را دارد، سرعت در ترجمه امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، ترجمه ماشینی همچنان خود را به عنوان چالشی در امر ارتباطات گسترده جهانی نشان می‌دهد.

ترجمه ماشینی صرف نظر از انواع مختلف آن، با مشکلات عدیده‌ای مواجه است که از هر زبان مبدأ به هر زبان مقصدی ممکن است کار ترجمه ماشینی را به حدی با نقص همراه سازد و تقریباً آن را بی‌استفاده سازد. اما با بررسی تلاش‌هایی که در امر ماشین ترجمه صورت گرفته، می‌توان پی برد که این تجربه‌ها در زبان‌های هند و اروپایی با ساختارهای متعدد مشابه و رسم‌الخط‌های همسان انجام گرفته است و شاید ترجمه از زبان عربی با داشتن ویژگی‌های ساختاری و نگارشی خاص، مشکلات بیشتر و متفاوت‌تری به وجود آورد.

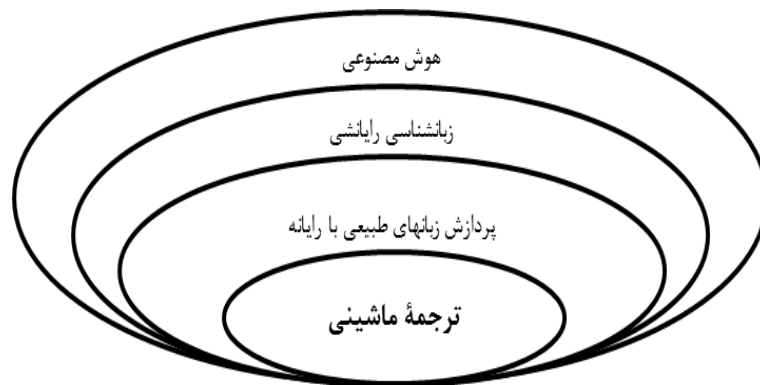
این مقاله سعی دارد با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی چالش‌های فراگیر ترجمه ماشینی و نیز رهگیری چالش‌های خاص زبان عربی در ترجمه به زبان‌های دیگر از جمله فارسی بپردازد. لذا این پژوهش به هیچ وجه به دنبال تأیید یا رد ایده ترجمه با ماشین، امکان پذیر یا امکان ناپذیری آن نیست، بلکه با این نگرش به موضوع می‌پردازد که در صورت تحقق ایده آل گرایانه محول کردن ترجمه به ماشین به صورت مطلق (مانند دیگر امور محول شده)، چه معضلاتی باید مد نظر و در راستای حل آن تلاش گردد. سؤال مطرح در این باب آن است که چالش‌های عام ترجمه ماشینی در زبان عربی در چه حدی است و در کنار آنها، زبان عربی دارای چه ویژگی‌های چالش برانگیز در ترجمه به وسیله ماشین خواهد بود؟

۱- پیشینه تحقیق

درباره ترجمه ماشینی تحقیق‌ها و پژوهش‌های متعددی به لحاظ تئوریک در ایران و چند پژوهش هم به زبان عربی انجام گرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «ترجمه ماشینی زبان فارسی؛ راهکارها و موانع» (ر.ک؛ شهابی و صرافزاده، ۱۳۸۰: ۱۴-۹)، از امیرشهاب شهابی و عبدالحسین صرافزاده اشاره کرد. همچنین می‌توان به پژوهشی با عنوان «ابهام در ماشین ترجمه» از محمدرضا فلاحتی (ر.ک؛ فلاحتی فومنی، ۱۳۸۵: ۱۴-۲۶) و یا مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده با مشارکت آزاده نعمتی با عنوان «انسان مترجم و ترجمه ماشینی؛ بررسی موردی مشکلات ماشین ترجمه انگلیسی به فارسی پدیده» (ر.ک؛ فلاحتی مؤمنی و نعمتی، ۱۳۸۳: ۷۶-۸۹) اشاره نمود که هیچ ارتباط و اشاره‌ای به ترجمه عربی به فارسی ندارد. در پژوهش‌های عربی نیز مقالات بیشتر انتقادی و مبتنی بر ضعف و عدم توجه در جهان عرب به امر ترجمه ماشینی بوده است؛ به عنوان مثال در مقاله‌ای همچون «اللغة العربية في عصر الترجمة الآلية (التحديات و الأفاق)» از وهدان وهدان صرفاً به مباحث تئوری و جایگاه جهان عرب در دنیای فناوری‌های پیشرفته و کمی و کاستی‌های آن می‌پردازد و وارد عرصه عمل و اجرا نمی‌گردد. لذا می‌توان گفت پژوهشی که به صورت خاص ویژگی‌ها و چالش‌های ترجمه عربی به فارسی از طریق ماشین را بررسی و مطرح نماید، وجود ندارد و در این مقاله سعی خواهد شد با ذکر موارد چالش برانگیز، جنبه‌های خاص عربی به فارسی تبیین گردد.

۲- تاریخچه ترجمه ماشینی

امروزه ترجمه ماشینی یک زیرشاخه علمی است و به عبارت دقیق‌تر، «ترجمه ماشینی زیرمجموعه حوزه‌های زبانشناسی رایانه‌ای و هوش مصنوعی قرار دارد» (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۱۴) که در این حوزه «به‌وسیله مدل‌سازی و شبیه‌سازی در برنامه کامپیوتری، مکانیزم‌های اساسی زبان و ذهن را مورد بررسی قرار می‌دهد» (موسوی، ۱۳۸۹: ۱۱) طرح زیر به جایگاه این شاخه علمی اشاره دارد (به نقل از: الحمیدان: ۲۰۰۱م: ۱۵):



جدیدترین تلاش در جهت ترجمه ماشینی به سالهای پس از جنگ جهانی دوم برمی‌گردد؛ زمانی که وارن ویور با اعلام اینکه مشکل ترجمه باید همانند گدگشایی حل گردد، خود را به عنوان نظریه پرداز اولیه ماشین ترجمه مطرح کرد. علی‌رغم توجه اولیه به عقاید وی، در عمل، تلاش‌های وی و هم‌فکران او بسیار ناامیدکننده بود، چراکه مشکل مهمی وجود داشت و آن «وضع و تبیین یک تئوری زبانی کامل و جامع برای کامپیوتر بود تا از طریق آن بتواند ظرایف و نکات را در ترجمه خود رعایت کند» (یعقوبی، ۱۳۸۳: ۶۶). این مشکل در واقع، مبین تفاوت انسان و ماشین است؛ یعنی درک موقعیتهای مختلف و تفسیر و تبیین داده‌ها بنا بر بافت‌های مختلف زبانی و غیرزبانی!

با شکست‌های پیاپی پروژه‌های ترجمه ماشینی، کمیته‌ای از طرف دولت آمریکا مسئول بررسی آینده ترجمه ماشینی و میزان عملی بودن این ایده شد (ر.ک؛ همان: ۶۷). در سال ۱۹۶۶ میلادی، شرکت‌های دولتی ترجمه ماشینی در ایالات متحده به نام ALPAC گزارشی منتشر کردند مبنی بر اینکه ترجمه ماشینی کندتر، ناصحیح‌تر و دو برابر گرانتر از

ترجمه انسانی است و اینکه هیچ امیدی به ساخت ترجمه ماشینی مفید نمی‌رود (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۹: ۱۹)؛ گزارشی ناامیدکننده که منجر به رهاسازی ایده ترجمه ماشینی در آمریکا شد. با این حال، برخی از کشورها همچون «شوروی سابق و اروپای شرقی پژوهش‌های خود را در این حوزه با کندی و بدون نتایج امیدوارکننده ادامه دادند» (وهدان، ۱۴۲۸:ق:۲۵۴).

بعدها گسترش علوم رایانه‌ای و ایده‌های جدید زبانشناختی و نیز موفقیت‌های جدید در حوزه هوش مصنوعی تا حدی امیدها را برای احیای این ایده زنده کرد. در این باره، «مهم‌ترین توسعه قرن بیستم، ظهور سیستم‌های ترجمه ماشینی تجاری بود؛ مانند لوگوس آمریکایی و متال ژاپنی که از جمله مهم‌ترین آنها بود. تقریباً تمام این سیستم‌های اجرایی برای تولید ترجمه‌ای پذیرفتنی به عمل پس‌ویرایش به شدت وابسته بودند» (موسوی، ۱۳۸۹: ۲۱). اما چندی بعد مشخص گردید که علی‌رغم این دستاوردهای مؤثر و نیز ایجاد برنامه‌هایی در تجزیه زبان به وسیله کامپیوتر، عمل ترجمه با ماشین همچنان بدون دخالت انسان و ویرایش وی امکان‌پذیر نیست. اما میزان دخالت و به اصطلاح، تعامل بشر با ماشین در امر ترجمه تا چه حد باید باشد؟ اگر با توجه به سطوح متعدّد متون و زبان‌های مختلف، ویرایش ترجمه ماشین متضمن وقت و هزینه بالایی باشد، آیا پیشرفتی در این زمینه صورت گرفته است و به گفته زیبای باستانی پاریزی، آیا مریضی بهتر از بیماردراری و نوشتن بهتر از ویراستاری نیست؟!

چالش اولیه در باب یک ماشین ترجمه کامل این است که «ماشین باید به نوعی، یک فهم از معنای هر دو نوشتار پیدا کند» (شهبابی، ۱۳۸۰: ۹). اما «واژه فهم بسیار پیچیده است، به گونه‌ای که نمی‌توان کامپیوتر را واداشت تا بسیاری از امور ساده را که بشر می‌داند و بدیهی فرض می‌کند، دریابد» (المجمع العلمی العراقی، ۱۴۱۷:ق: ۲۶۸) و به عبارت دیگر، سیستم ترجمه در صورتی موفق خواهد بود که بتواند مانند ذهن یک انسان در هنگام مواجهه با پیچیدگی‌های زبانی از اطلاعات نحوی، واژگانی، معنایی بافت دانش جهان پیرامون و ... استفاده نماید (ر.ک؛ فلاحی، ۱۳۸۵: ۲۴). اگر این امر را دستیابی به هوش مصنوعی بدانیم، گروه طرفدار ماشین ترجمه بسیار امیدوارند و معتقدند «در آینده‌ای نزدیک، رایانه جدیدی خلق خواهند کرد که در امر ترجمه و پردازش اطلاعات و زبان از

سرعت عمل و دقتی چون انسان برخوردار باشد» (ر.ک؛ فلاحتی و نعمتی، ۱۳۸۳: ۷۷). چنین موفقیتی البته بسیار بزرگ است، اما «موفقیت زمانی به دست خواهد آمد که طرفداران این ایده راه حل‌های عملیاتی شده و عینی ارائه دهند» (الحمیدان، ۲۰۰۱: ۱۳۹).

آغاز سال‌های ۱۹۹۰، پیشرفت‌های چشمگیری را در ترجمه ماشینی همراه با تغییرهای اساسی در استراتژی از ترجمه مبتنی بر قوانین دستوری به ترجمه مبتنی بر پیکره‌های مبتنی بر نمونه‌ها، مثلاً برنامه رپورسو (Reverse program) شاهد بود که در آن زبان به عنوان یک پیکره فعال و متحرک که بسته به کاربرد و کاربرد در طول زمان و طبق واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی تغییر پیدا می‌کرد، در نظر گرفته می‌شد (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۹: ۲۱). گرچه در حال حاضر، پس از ترجمه ماشینی، انسان ویرایش نهایی متن را انجام می‌دهد و در این حال، با ثبت این ویراست‌ها در حافظه کامپیوتر سعی در به حداقل رساندن اشتباه‌های ماشین می‌شود، اما هنوز هم ترجمه، به‌ویژه در متن‌های پیچیده و با داده‌های فرهنگی و ادبی بیش از ماشین وابسته به انسان است و در باره برخی متون نیز باید گفت که در حال حاضر «ترجمه دقیق محتوای متون پر اهمیت مانند متون علمی، گزارش‌های پزشکی و ادبی با ماشین بسیار بعید می‌نماید» (وهدان، ۱۴۲۸ق: ۲۵۲).

۳ - مزایای ترجمه ماشینی

با توجه به واگذاری بسیاری از امور به ماشین، فعالیت بشر به مقدار زیادی در حدّ یک کنترل‌گر کاهش یافته است. در عصری که به عصر ارتباطات شناخته می‌شود، تعامل گسترده بشری صرفاً معطوف به گستردگی ابزارهای ارتباط جمعی نیست، بلکه انتقال و به اشتراک گذاری تجارب و تولیدهای علمی، فرهنگی، هنری و نیاز روزافزون به ترجمه این داده‌های بشری، منجر به نیاز روزافزون به امر ترجمه است. به عنوان مثال، «ژاپن سالانه خود را نیازمند ترجمه ۱۷۰۰ کتاب می‌داند» (وهدان، ۱۴۲۸ق: ۲۵۱). این امر تقریباً در تمام کشورهای پیشرفته یا در حال پیشرفت قابل ملاحظه است. حال اگر ترجمه نیز به ماشین سپرده شود، این فعالیت بشری که مستلزم وقت، هزینه و تجربه فراوانی است، با نهایت سرعت و در حجم غیرقابل مقایسه، بدون خستگی و اشتباه (دفعی) انجام خواهد شد،

چراکه «گرچه بخشی از امور ترجمه نیازمند تلاش فکری مترجم است، اما بخش اعظم آن نیز مربوط به متونی با جملات و عبارات تکراری و خسته‌کننده است که در آنها فقط فاعل و مفعول تغییر می‌کند» (الحمیدان، ۲۰۰۱م: ۱۱). از سوی دیگر، توانایی تسلط بر چند زبان از عهده غالب انسان‌ها خارج است و بنابراین، با نگاهی بلندپروازانه طراحی یک ماشین ترجمه که قابلیت پردازش زبان‌های طبیعی بسیاری را دارد، می‌تواند ترجمه از یک زبان به صدها زبان و از صدها زبان به یک زبان مشخص را فراهم آورد. همه موارد بالا صرفه‌جویی قابل توجهی در وقت و هزینه به دنبال خواهد داشت که با توجه به حجم بالا و هزینه‌های گزاف حق‌الت ترجمه آن، بسیار مقرون به صرفه است. البته طبیعی است «زمانی که منظور از ترجمه، ترجمه متون دقیق و حساسی مانند ادبیات و حقوق باشد، بالطبع شامل جملات و اصطلاحات تکراری کمتری است و نیاز به حساسیت و دقت بیشتری دارد، ترجمه ماشینی نه تنها نمی‌تواند کمک زیادی در این زمینه باشد، بلکه شاید زمان بیشتری را نیز طلب کند» (موسوی، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

۴- انواع ترجمه ماشینی

به طور کلی، سیستم‌های ترجمه ماشینی یا دوزبانه هستند یا چندزبانه و از سویی هم یا در یک جهت ترجمه می‌کنند یا در دو جهت (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۹: ۱۵). به عنوان مثال از عربی به فارسی و بالعکس، اما نوع این ماشین‌ها را با توجه به تنوع آنها می‌توان در دسته‌های زیر خلاصه کرد:

۴-۱) ترجمه مستقیم

ساده‌ترین نوع ترجمه ماشینی است که در آن از علم زبانشناسی کمترین استفاده‌ای نشده است. Logos احتمالاً پیشرفته‌ترین مدل مربوط به این دسته از سیستم‌هاست که قادر به ترجمه انگلیسی به ویتنامی، آلمانی، فرانسوی، اسپانیایی و بالعکس است و قادر است در هر ساعت ۲۰۰۰۰ کلمه ترجمه کند.

۴-۲) زبان میانجی

در تکمیل ایده ترجمه ماشینی، نسل دیگری با توجه به نظرات وارن ویور بود که از نظریه‌های زبانشناختی در راستای تحلیل زبان‌ها و ارائه مشترکات و تفاوت‌های آنها بنا شده بود. معروف‌ترین ماشین ترجمه متعلق به این گروه، **Metals** بود که در دهه ۷۰ در دانشگاه تگزاس مورد استفاده قرار می‌گرفت. این ماشین ترجمه از آلمانی به انگلیسی ترجمه می‌کرد و دستور زایشی گشتاری چامسکی را اساس و مدل کار خود قرار داده بود.

۴-۳) سیستم انتقالی

در این سیستم برنامه‌ای برای تحلیل درونداد و یک برنامه برای ساخت برونداد وجود داشت. معروف‌ترین ماشین ترجمه متعلق به این سیستم، **Taum-meteo** بود. این سیستم از سال ۱۹۷۷ میلادی به کار گرفته شد و بدون دخالت انسان از انگلیسی به فرانسه و از سال ۱۹۸۹ میلادی از فرانسه به انگلیسی را بر اساس یک فرهنگ لغت ترجمه می‌کند.

۴-۴) سیستم تعاملی

سیستمی است که در آن ماشین و انسان در امر ترجمه همکاری دارند. این نوع ماشین ترجمه دو گونه است:

الف) ترجمه ماشینی با دستیاری انسان مترجم (**HAMT**).

ب) ترجمه انسانی با دستیاری ماشین ترجمه (**MAHT**) (ر.ک؛ یعقوبی، ۱۳۸۴: ۷۴-۷۲).

اما باید به این نکته مهم توجه داشت که «در حوزه ترجمه‌شناسی، بین ترجمه ماشینی و ترجمه با کمک رایانه تفاوت وجود دارد» (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۱۹). امروزه دیگر هدف اصلی از ساخت ماشین‌های ترجمه، جایگزینی آنها به جای انسان مترجم نیست، بلکه رسیدن به ترجمه‌های ارزانتر و سریعتر است (ر.ک؛ فلاحتی و نعمتی، ۱۳۸۳: ۷۹) و نباید از ماشین ترجمه نیز توقع و انتظاری فراتر از مترجم داشت؛ زیرا «گاهی ترجمه فردی مقبول مترجم دیگر نیست، بلکه ترجمه خود فرد نیز گاهی در شرایط و زمانی دیگر مقبول خود وی

نیست. پس محال است برنامه‌ای محاسباتی تصوّر کرد که همگان را راضی کند، چراکه انسان‌ها نیز در فهم یک متن معین با هم اختلاف نظر دارند» (الحمیدان، ۲۰۰۱م: ۲۶).

۵- چالش‌های همگانی ترجمه ماشینی

بررسی چالش‌های ترجمه ماشینی در سراسر جهان افراد بسیاری را به خود متوجّه ساخته است که برخی از آنها مشکلات و موانع کلی این ایده را در نظر گرفته‌اند؛ مثلاً نیرنبرگ (Nirenburg; 1986) موضوع‌های روش‌شناختی و نظری مرتبط با ماشین ترجمه را به تفصیل شرح می‌دهد یا کی (Kay Nartin) و گربر (Gerber Laurie) می‌کوشند راه‌هایی را ارائه کنند که باعث بهبود کیفیت ترجمه ماشینی شود. همچنین دور (Dorr BJ; 1993) نقش و مشکلات مربوط به واژگان را در ترجمه ماشینی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و دری فاس (Dreyfus Hubert) به ناتوانی رایانه در انجام برخی امور اشاره می‌کند (ر.ک؛ فلاحتی فومنی و نعمتی، ۱۳۸۳: ۷۸).

مشکل بزرگ ترجمه با رایانه به محاسباتی بودن آن نیست، بلکه به زبانی بودن آن است (ر.ک؛ الحمیدان، ۲۰۰۱م: ۱۹)؛ به عبارت دیگر، زبان به نوعی بازنمود فکر و اندیشه بشری در جوامع مختلف و متنوع است و پیچیدگی‌های آن ریشه در پیچیدگی افکار جوامع متنوع بشری دارد. لذا شاید بتوان غالب چالش‌های ترجمه ماشینی را در واژه «ابهام» خلاصه کرد. موسوی این چالش‌ها را اینگونه برمی‌شمارد: ابهام واژگانی، پیچیدگی نحوی، تفاوت‌های واژگانی بین زبان‌ها، ساختارهای غیردستوری و مستتر و به صورت خلاصه، استخراج معنای جملات و متون از تجزیه نشانه‌های نوشتاری و نیز تولید جملات و متون به مجموعه دیگری از علامت‌های زبانی با معنای معادل (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۹: ۱۲).

مسئله دیگر که فراتر از تفکر است، به بُعد انسانی ترجمه برمی‌گردد. از این روست که «مهم‌ترین هدف تحقیقاتی در این زمینه، طراحی برنامه‌هایی (Software) است که بشر را قادر به تعامل با ماشین به شیوه مکالمه طبیعی، نوشتاری و گفتاری نماید» (المجمع العلمی العراقی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۱). این نگرانی از این عقیده (که معمولاً به وسیله مترجمان آثار ادبی مطرح می‌شود)، نشأت می‌گیرد که رایانه‌ای کردن به‌ناچار فقدان جنبه‌های انسانی ترجمه را ایجاب می‌نماید (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۹: ۱۴۱) «ترجمه عباراتی از قبیل

اصطلاحات به طور کلی، از عهده نرم‌افزارهای ترجمه بیرون است، چراکه این نرم‌افزارها برخلاف انسان قادر به تفسیر و تحلیل عبارات در چارچوب متن نیستند» (حقانی، ۱۳۸۶: ۱۱۶). شاید به همین دلیل است که «حمله به ماشین ترجمه بیشتر از سوی دست‌اندرکاران ترجمه است و از این رو، نقش مهم مترجمین در انتقال تجربه خود به ایده ترجمه ماشینی در کنار زبانشناسان و دانشمندان علوم کامپیوتر حائز اهمیت است» (مهدی، ۲۰۰۷م: ۱۶۱).

۶- زبان عربی و ترجمه ماشینی

اهمیت و جایگاه پردازش و ترجمه ماشینی از یک زبان با مسائل مهم دیگری در ارتباط است که شاید چندان هم با خود آن زبان مرتبط نباشد؛ مسائلی همچون تعداد گویشوران، گستردگی جغرافیایی زبان، اهمیت و جایگاه اقتصادی یا سیاسی کشورهای صاحب آن زبان، میزان پیشرفت و توسعه علوم رایانه‌ای و اهمیت داشتن حوزه هوش مصنوعی و علوم رایانه و لزوم ارتباط آن با مباحث مختلف زبانشناسی از جمله عوامل مهم در پیشرفت و توسعه ایده ترجمه ماشینی در نزد گویشوران و کسانی است که با یک زبان خاص ارتباط دارند.

در باب زبان فارسی یا عربی نیز همین گونه است. الحمیدان می‌نویسد: «بیگانگان انگیزه و نیازی برای توجه به زبان عربی ندارند، آنگونه که خود عرب‌ها با توجه به منافع فرهنگی و قومی دارند و احساس نیاز می‌کنند» (الحمیدان، ۲۰۰۱م: ۷). شاید جالب باشد که بدانیم در برهه‌ای از سرگذشت پرفراز و نشیب ترجمه ماشینی، با توجه به جایگاه ژئوپولیتیک ایران در خاورمیانه، پژوهش‌های زبانشناسی رایانه‌ای آمریکا به سمت زبان فارسی سوق یافت؛ امری که «برای حمایت نظامی از ایران در منطقه بود و بعد از سقوط رژیم پهلوی متوقف گردید» (همان: ۴۳). از سوی دیگر، توسعه و اهمیت دادن به علوم رایانه و حوزه‌های مرتبط با آن می‌تواند به پیشرفت سریع‌تر این ایده کمک کند. فلاحتی نقص در این مسئله را اینگونه بیان می‌کند: «آنچه به کار ماشین ترجمه می‌آید، زبانشناسی محض نیست، بلکه زبانشناسی رایانه‌ای است که متأسفانه هنوز در نظام آموزش عالی کشور جایی ندارد» (فلاحتی فومنی، ۱۳۸۵: ۱۵).

درباره زبان عربی نیز اکثر پژوهشگران از بی‌اطلاعی و کم‌توجهی به این حوزه، با توجه به تعداد بالای گویشوران عربی گله‌مند هستند و از دهه‌های پیشین در نشست‌ها و همایش‌هایی که با محوریت زبانشناسی رایانشی و ترجمه ماشینی برگزار گردیده است، به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله در چهارمین نشست زبانشناسی عربی و رسانه بر ترجمه ماشینی از سوی برخی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت (ر.ک؛ میرعلم، ۱۴۰۸ ق: ۳۴۹) و یا در بند ۱۴ پیشنهادها همایش اول ترجمه در بیروت، به نشست‌های تخصصی برای آموزش سطح عالی در باب ترجمه ماشینی تأکید گردید (ر.ک؛ مجله المستقبل العربی، ۲۰۰۲م: ۱۷۴). با این حال، زبان عربی نیز در عصر حاضر بنا به علل خاص خود چندان از پژوهش‌ها و تحقیق‌های ترجمه ماشینی بهره نبرده است و سایت مستقلی برای ترجمه برخط از عربی وجود ندارد و تنها سایت‌های چندزبانه که در حوزه ترجمه ماشینی فعالیت دارند، مانند دیگر زبان‌ها از آن هم حمایت می‌کنند؛ از جمله مهم‌ترین این سایت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

| | |
|------------------------------------|-------------------------|
| انگلیسی به عربی و بالعکس | almisbar |
| سایت کاربردی وزارت دفاع آمریکا | systranet.com |
| الجمعیة العالمیة للمترجمین العرب | arabicwata.org |
| چندزبانه | Freetranslation.com |
| چندزبانه | worldlingo.com |
| المترجم التحریری والشّفوی | arabic-translator.co.uk |
| ترجمه چندزبانه بر اساس پیکره زبانی | translate.google.com |
| ترجمه چندزبانه بر اساس پیکره زبانی | Itranslate4.eu |
| ترجمه چندزبانه بر اساس پیکره زبانی | imtraslator |

برای ارزیابی اولیّه سایت‌های فوق که برخی صرفاً به چند زبان خاص، مانند انگلیسی، فرانسه و اسپانیایی (همانند SLD Freetranslation.com) و برخی هم از چند ده زبان به یکدیگر ترجمه ارائه می‌دهند، متنی از کتاب «مراپاء للإلتقاء بین الأدبیین العربی و الفارسی، تألیف حسین جمعه؛ ص ۱۹» به صورت تصادفی، مشترکاً به هر یک از سایت‌های

فوق که زبان عربی و فارسی را در مجموعه زبان‌های خود دارا بوده‌اند، ارائه کرده‌ایم که با نگاهی به برون‌داد آنها، فاصله بسیار عمیق دانش امروز با ماشینی که بتواند بدون دخالت انسانی (ویرایش قبلی و یا بعدی) از عهده ترجمه متن بر بیاید، نمایان می‌سازد و راه نسبتاً درازی را پیش روی پژوهشگران این عرصه جلوه‌گر می‌کند.

۱- سایت ترجمه چندزبانه (translation2.paralink.com)

۲- سایت ترجمه (worldingo.com)

WorldLingo 🇺🇸 العربية

Free Translation Online

Home > Translate Free Online | Language Translation

Home | **Free Text Translation** | Free Document Translation | Free Website Translation | Free Email Translation

To translate type or paste text below:

Translation (Farsi):

نه به صدء در محل به فکر نمیکم این ترجمه در نظر گرفتم سخن می گوید که در صحبت
 از انتقال وسایل به زبان یا زبان های چندگانه در ادراک، تکوین کرد... وات
 مشترک بسیاری میان denominators عدد امء و آنچه که او را به ترجمه از تولید تشکیل
 جهان عرب و ایران در اوج نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و ادبی

Original (Arabic):

ليس المقصود في هذا المقام أن نتحدث عن الترجمة باعتبارها تعني نقل الكلام من لغة
 إلى أخرى؛ أو أن اللغة الأقوى تؤثر في الضعف... وإنما المقصود ما أنتجته الترجمة
 من تكوين قواسم مشتركة عديدة بين العرب والإيرانيين على الصعيد الاجتماعي والثقافية والأدبية
 والسياسية والتفافية والأدبية

Arabic to Farsi

Note: The free translator has a limit of 500 words. Click [here](#) for unlimited translations

[Find us on Facebook](#)

۳- سایت ترجمه چندزبانه (Itranslate4.eu)

iTranslate4.eu | Text | Search | Chat

Arabic ↔ Persian

domain orientation language settings login/register Community Human Translation

ليس المقصود في هذا المقام أن نتحدث عن الترجمة باعتبارها تعني نقل الكلام من لغة إلى أخرى؛ أو أن اللغة الأقوى تؤثر في الضعف... وإنما المقصود ما أنتجته الترجمة من تكوين قواسم مشتركة عديدة بين العرب والإيرانيين على الصعيد الاجتماعي والثقافية والأدبية والسياسية والتفافية والأدبية

Your input is translated by several translation systems. Different translations may help you comprehend the text better. To help us, please mark the best translation by clicking on the star below the translation.

remains: 744

فصدی درگ inmaa'w بهلو ترجمه صحیح بکنتراجیها با توجه گفتگو سبل از زبان به آخری منظور دارد یا که زبان چند گانه تشبیه شده در an' هیچ فصدی در مکان یوده گفت

کردجهاورا ترجمه از مخرج مشترکهای شکل گیری خیلی مایلین عرب و ایرانی روی اجتماعی ارتقاخ و سیاسی و فرهنگی و ادبی تولید کرد

SYSTRAN Pars Translator

۴- سایت مشهور ترجمه گوگل (translate.google.com)



| | |
|--|--------------------------------|
| <p>«لیس المقصود فی هذا المقام أن نتحدث عن التّرجمة باعتبارها تعنی نقل الكلام من لغة إلى أخرى؛ أو أن اللّغة الأقوی تؤثر فی الضّعیف... وإنّما المقصود ما أنتجته التّرجمة من تكوين قواسم مشتركة عديدة بین العرب والإیرانیین علی المسد الاجتماعيّة والسّیاسیة والثقافیة والأدبیة».</p> | <p>متن عربی سایت ترجمه</p> |
| <p>«این است که در این محل در مورد ترجمه به عنوان یک سخنرانی انتقال وسیله صحبت از یک زبان به زبان دیگر در نظر گرفته شده و یا برای تحت تأثیر قرار قوی ترین زبان در ضعف... اما آنچه تولید ترجمه در نظر گرفته شده، از ترکیب بسیاری از مخرج مشترک بین اعراب و ایرانیان در سطوح اجتماعی، سیاسی و فرهنگی...».</p> | <p>translation2</p> |

| | |
|--|------------------|
| <p>«نه به عمد، در محل به فکر نمی‌کنم این ترجمه در نظر گرفتن سخن می‌گوید که در صحبت از انتقال وسایل به زبان یا زبان‌های چندگانه در ادراک، تقویت کرد... وات inmaa عمد است و آنچه که او را به ترجمه از تولید تشکیل denominators مشترک بسیاری میان جهان عرب و ایران در اوج نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و ادبی...».</p> | worldingo.com |
| <p>«هیچ قصدی در مکان یاهو گفت 'an به او ترجمه صحبت بکند راجع به در با توجه گفتگو سیار از زبان به آخری منظور دارد یا که زبان چندگانه تشدید شده در inmaa'w قصدی درک کرد، چه او را ترجمه از مخرج مشترک‌های شکل‌گیری خیلی مابین عرب و ایرانی روی اجتماعی ارتفاع و سیاسی و فرهنگی و ادبی تولید کرد.».</p> | Translate4.eu |
| <p>«این است که در این محل در مورد ترجمه به عنوان یک سخنرانی انتقال ابزار از یک زبان به زبان دیگر صحبت در نظر گرفته شده یا که قوی‌ترین زبان را تحت تأثیر قرار ضعف... اما به معنای این است که توسط ترجمه از شکل‌گیری بسیاری از مخرج مشترک بین اعراب و ایرانیان در سطوح اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی تولید...».</p> | translate.google |

بدون نگرش مصداقی و با نگاهی کلی، به نتایج حاصل از ارائه متن به سیستم‌های ترجمه فوق، این نکته مهم حاصل می‌شود که ماشین نمی‌تواند مانند انسان درک کند؛ درک و شناختی چندبُعدی که شامل موارد زیر است و ماشین فاقد آن است:

- ۱- فرهنگ ذهنی انسان در خصوص واژگان.
- ۲- فرهنگ ذهنی انسان در خصوص عبارات و اصطلاحات.
- ۳- قواعد صرفی ساخت واژی و ترکیب آنها که در ذهن انسان نهادینه شده است.
- ۴- قواعد نحوی جای گرفته در ذهن بشر (ضرورت تحلیل جملات و فرایند فهم و تفسیر).
- ۵- قواعد آوایی و توانایی تبدیل روساخت به ژرفساخت در یک متن.
- ۶- توانمندی در بهره‌گیری از بافت زبانی و بافت موقعیتی در تعیین معنا.
- ۷- اطلاعات گسترده از جهان هستی در جهت تعیین معنای دقیق کلام.

۸- توانمندی در بیان معنای منظور به زبان دیگر (تلفیق منظورها).

اما این موارد چگونه باعث عدم توانایی ماشین و توانمندی انسان می‌گردد؟! در ادامه به بررسی مصداقی این موارد در زبان عربی می‌پردازیم.

۷- گونه‌های چالشی در زبان عربی

ترجمه ماشینی از یک زبان به زبان دیگر تا حد بسیار زیادی به جایگاه و میزان اثرگذاری گویشوران آن در روابط مختلف بین‌المللی بستگی دارد. علی‌رغم رابطه تنگاتنگ دو زبان عربی و فارسی در طول تاریخ و پیوندهای عمیق دینی، سیاسی و یا حتی اقتصادی متأسفانه اولین و مهم‌ترین چالش در این عرصه، فقدان اراده و همکاری در طراحی و ساخت برنامه‌ای خاص ترجمه بین این دو زبان است. چرایی این مسئله متعدد است؛ از بی‌توجهی پژوهشگران و صاحب‌نظران این ایده در بین فارسی‌زبانان و عرب‌زبانان گرفته تا برخی چالش‌های سیاسی، فرهنگی و از همه مهم‌تر، اهتمام به تعامل با زبان‌های مطرح در عرصه بین‌الملل از هر طرف، بر اغفال از این موضوع مهم و مشترک افزوده است. اما صرف نظر از این امر، به لحاظ زبانشناختی موارد زیر در هر یک از انواع ترجمه ماشینی چه بی‌کمک انسان و چه با کمک انسان باید مورد ملاحظه و حل اساسی قرار گیرد.

۷-۱) شیوه نوشتار

مهم‌ترین ویژگی مشترک زبان فارسی و عربی نگارش آن دو به رسم‌الخط مشترک عربی است که مشکلی دوسویه در متون داده شده به ماشین برای ترجمه است؛ زیرا نوشتار عربی در قریب به اتفاق متون مورد تبادل فاقد نشانه‌های نوشتاری برای مصوت‌های کوتاه است؛ به عبارت دقیق‌تر، مصوت‌های کوتاه در دو زبان عربی و فارسی در نوشتار قابل رؤیت نیستند و این امر حتی گاهی انسان‌ها را نیز در قرائت دقیق متن دچار مشکل می‌کند و چنین معضلی برای ماشین که فاقد ملاحظات و دریافتهای بشری نسبت به بافت زبانی و موقعیتی است، چالش‌های اساسی ایجاد می‌کند. در چنین زبان‌هایی شاید راه حل این باشد که «کلّ مجموعه تبدیل‌گد به کاراکتر تعریف شود و نظم درونی آنها نیز مشخص شود. برای زبان‌های مشهور و پرکاربردتر برنامه مناسبی در این زمینه وجود دارد، اما برای برخی

زبان‌ها سیستم ترجمه ماشینی باید راه‌های دیگری جستجو کند» (موسوی، ۱۳۸۹: ۵۱). از سوی دیگر، زبان عربی به عنوان زبانی که تکواژهای قاموسی و دستوری بسیاری در کنار واژگان قرار گرفته است و به هم چسبیده نوشته می‌شوند، مشکلات عدیده‌ای برای ماشین در کنار مشکل بالا ایجاد می‌کنند. برخی از مهم‌ترین و پربسامدترین تشابهات به شرح زیر است:

| | |
|---|---|
| ۱- معلوم با مجهول: قَتَلَ # قَتَلَ - أُدْرِكَ # أُدْرِكَ - عَيْنَ # عَيْنَ | ۱- تشابه نوشتاری فعل با فعل. |
| ۲- ماضی و مضارع: أَحْسَنَ # أَحْسَنُ - تَعَلَّمَ # تَعَلَّمَ | |
| ۳- ماضی و امر: عَلَّمَ # عَلَّمَ - أَجْمَلَ # أَجْمَلَ - فَاتَلُوا # فَاتَلُوا | |
| ۴- ابواب مزید و مجرد: تَقَلَّبَ # تَقَلَّبَ - أَضْرَبُ # أَضْرَبُ | |
| ۱- فعل با اسم خاص: حَافِظًا # حَافِظًا - أَكْرَمَ # (نشاط) أَكْرَمَ - زِيدَ # زِيدَ | ۲- تشابه نوشتاری فعل با اسم |
| ۲- فعل با صفات: قَاتَلَ # قَاتَلَ - شَاهَدَ # شَاهَدَ و... | |
| ۱- اسامی علم با صفت: أَحْمَدُ # أَحْمَدُ (شوقی) - سَعِيدُ # سَعِيدُ و... | ۳- تشابه نوشتاری اسم با اسم |
| ۲- اسم معنا با اسم معنا: جِدَّ # جِدَّ - حِلْمَ # حِلْمَ - كَبَرَ # كَبَرَ | |
| ۳- اسم ذات و اسم ذات: شَعَرَ # شَعَرَ - خُمَرَ # خُمَرَ | |
| ۴- اسم معنا و اسم ذات: جَمَالَ # جَمَالَ - سَجَرَ # سَجَرَ - مَدَّ # مَدَّ | |
| أَهْلَكَ # أَهْلَكَ | ۴- تشابه نوشتاری واژگان مرکب و واژه مبسوط |
| ۱- اسم و فعل: أَحْسَنَ؟ # أَحْسَنَ | |
| ۲- حرف و فعل: | |

نمونه‌های بالا صرفاً جزئی کوچک از التباس و ابهام‌هایی است که در صورت عدم ثبت علائم و حرکات مربوط به مصوت‌های کوتاه در رسم‌الخط عربی بروز می‌نماید. طبیعتاً این گفته که «در زبان عربی یک متن ابتدا باید فهمیده شود تا درست خوانده شود»، مطمئناً تا حدود زیادی ناشی از همین مسئله است. بنابراین، برای رفع این مشکل در ترجمه ماشینی چند راه حل عمده در این قضیه به نظر می‌رسد. راه حل اول که در مقطع کنونی عملی و امکان‌پذیر، اما مستلزم وقت و هزینه است، «حرکت‌گذاری و تشکیل» متونی است که به ماشین‌ها و سیستم‌های ترجمه سپرده می‌شود. این کار طبیعتاً زمان‌بر و چه بسا با اشتباه‌هایی همراه خواهد بود که مقرون به صرفه نیست. از سویی، اینکه بخواهیم همگان به هنگام نگارش متن عربی مصوت‌ها را ثبت کنند تا در صورت نیاز به ترجمه با چنین مشکلی مواجه نگردیم نیز چندان معقول به نظر نمی‌رسد.

اما راه حلی که در علوم رایانه‌ای قابل بررسی و عملیاتی شدن است، کدگذاری نوشتارهای عربی و فارسی در سیستم و به عبارت دیگر، خلق زبان نوشتاری مصنوعی در ماشین ترجمه است که نیازمند همکاری و مشارکت پژوهشگران عرصه رایانه، زبانشناسی و ترجمه است. راه حل مطلق که دورنمایی از ماشین ترجمه ایده‌آل و توانمندسازی و ارتقای ماشین ترجمه در درک و فهم بافت زبانی است، طراح‌ی یک هوش مصنوعی با قدرت تشخیص و ابهام‌زدایی فوق که کمی بلندپروازانه به نظر می‌رسد. لذا مهم‌ترین و اساسی‌ترین مشکل یک ماشین ترجمه در همین ابتدای امر به شکل برجسته‌ای خودنمایی می‌کند. با توجه به اینکه زبان فارسی نیز با رسم‌الخط عربی نگارش می‌گردد، ترجمه بین این دو زبان دوچندان می‌شود، گرچه این ابهام‌های نوشتاری در زبان فارسی کمتر است.

۷-۲) ابهام واژگانی

جنبه قاموسی یا واژگانی (Lexical) زبان نیز به‌ویژه در زبان عربی محل ایجاد ابهام فراوانی است. یکی از انواع «این نوع ابهام که ابهام انتقالی یا ابهام در ترجمه نامیده می‌شود، زمانی اتفاق می‌افتد که یک واژه زبان مبدأ بتواند بالقوه به بیش از یک واژه در زبان مقصد ترجمه شود» (فلاحتی، ۱۳۸۵: ۱۹). مهم‌ترین تمایز زبان طبیعی با زبان‌های مصنوعی این

است که واژه در زبان طبیعی ممکن است بیش از یک معنا داشته باشد، لذا یک جمله تفاسیر متعدد بپذیرد (ر.ک؛ مجله المجمع العلمی العراقی، ۴۱۷ق: ۲۷۲).

(۷-۲-۱) اشتراک لفظی

این امر در زبان عربی ناشی از مسائل متعددی است که به برخی از آنها در کتب فقه‌اللغه با عنوان «اشتراک لفظی» اشاره شده است و زبان عربی از این حیث بسیار متفاوت و غنی است. از جمله دلایل وجود اشتراک لفظی در این زبان می‌توان این موارد را برشمرد: وجود لهجه‌های بسیار از قدیم که منجر به وجود معنای مختلف برای یک واژه در نزد آنها می‌شد، تحوّل آوایی واژگان در طول تاریخ، کثرت معانی ثانوی یا مجازی در عربی و تغییرهای صرفی که منجر به یکسانی ظاهری دو لفظ از ریشه مختلف می‌گردد (ر.ک؛ یعقوب: ۱۹۸۰م: ۱۸۶-۱۸۵). لذا اشتراک لفظی در وهله اول به اختلاف خانواده‌های زبانی هندواروپایی و سامی در تولید واژگان مربوط می‌شود (ر.ک؛ عبدالعزیز، ۲۰۰۳م: ۲۶۶) که در زبان عربی و فارسی نیز این اختلاف خانواده در زبان ملموس است. اشتراک نه فقط در واژگان، بلکه در بسیاری از حروف و تکواژهای دستوری نیز به نحو قابل توجهی وجود دارد که تمییز آنها گاهی صاحبان زبان را نیز در صورت کم‌اطلاعی به دستور، دچار مشکل می‌کند و از این رو، توانایی ماشین، علی‌رغم هوشمندی بالای آن، بعید به نظر می‌رسد؛ واژگانی چون:

| | |
|------|---|
| ما | شرطیه، موصوله، استفهامیه، تعجبیه، مصدریه، زائده، حرف نفی غیرعامل، نفی شبیه به لیس، حرف کافه، نکره تامه. |
| أیّ | اسم شرط، اسم استفهام، موصول، وصلیه، کمالیه. |
| مَنْ | شرطیه، استفهامیه، موصوله، نکره موصوفه، زائده. |
| لا | ناهیه، عاطفه، نافی، شبیه به لیس، نفی جنس، حرف جواب، حرف زائد. |
| ل | ابتدائیه، مزحلّقه، أمر، جواب، موطئه قسم، جر، تعلیل، جحد، استغاثه، بُعد، تعجب، زائده، فارقه. |
| و | قسم، واو ربّ، اعتراضیه، معیه، عاطفه، استینافیه، واو بحسب ماقبل، لصوق و ... |
| ف | عطف، استیناف، ربط جواب شرط، سببیه، تعلیل، زائده، نتیجه و ... |

موارد مذکور در بالا صرفاً نمونه‌ای از واژگان پرتعداد در زبان عربی است که دارای کارکرد و نقش‌های مختلف دستوری هستند و شناخت وجوه مختلف کاربرد آنها، جایگاه و وجه تمایز هر یک از آنها نحو عربی را به یکی از دشوارترین نحوهای زبانی تبدیل کرده است، این امر ترجمه از عربی به هر زبان دیگر را برای مترجمان غیرمسلط به همه جوانب متعدّد نحو عربی با مشکل مواجه می‌سازد. بنابراین، هوشمندی یک ماشین در شناخت و تمایز هر یک از موارد مشابه بالا به شدت محلّ شک و تردید است. ابهام نوشتاری که پیش از این بدان اشاره شد، چالش کنونی را تشدید می‌کند و متن ترجمه شده که از سایت‌های متعدّد به عنوان نمونه ذکر شد، این چالش را در همان ابتدا به خوبی نمایان ساخته است.

۷-۲-۲) تعدّد معنای بافتی

نکته‌ای مهم که به ویژه در ترجمه بین عربی و فارسی، مترجم را در برابر سیلی از واژگان متعدّد با معانی بسیار نزدیک قرار می‌دهد اینک هر یک بافت زبانی و موقعیتی خاص خود را می‌طلبند. این امر گرچه در همه زبان‌ها وجود دارد، اما در زبان عربی از شدت و اهمیت بالا برخوردار است و به هیچ وجه در ترجمه یک فعل یا ترکیب نمی‌توان به معنای هسته‌ای آن اکتفا کرد. اشتباه‌های فاحش برخی مترجمین در توجّه نکردن به معنای واژه بر مبنای بافت زبانی (معادل‌یابی و برابرگزینی) را به یک فنّ و چیرگی در امر ترجمه بدل کرده که اهتمام و تلاش بسیاری از جانب دانشجویان می‌طلبند تا به هیچ وجه به معنای ثبت شده در فرهنگ‌ها اکتفا نکنند و معادل‌های واقعی واژه و جمله را از بافت زبانی دریابند. صرفاً و در حدّ نمونه به مواردی از اینگونه واژگان و به معنای متعدّد آن از فرهنگ سودمند و پرکاربرد فرهنگ اصطلاحات معاصر (نجفعلی میرزایی) اشاره می‌گردد:

| | |
|---------|---|
| تحقیق | تحقق بخشیدن - محقق ساختن - تفحص - تفتیش - تحقیق - انجام - عملی کردن - رسیدگی کردن - تحقیقات - اثبات - پژوهش - بازجویی - بازرسی - بررسی - برقرار کردن - گزارش - احراز کردن - تحصیل کردن - کسب کردن - برآورده کردن. |
| مثل | بازیگری کرد - مثال زد - تمثیل آورد - نشان داد - نمایندگی کرد - مجسم کرد - متبلور کرد - تصویر کرد - توصیف کرد - نقش ایفا کرد - به شمار رفت - تلقی شد - محسوب شد - به حساب آمد - شمرده شد - مثله کرد. |
| قرّر | تصویب کرد - رأی داد - درصدد برآمد - تصمیم گرفت - مصمم شد - مقرر کرد - عزم کرد - جزم پیدا کرد - پایان داد - اثبات کرد - تأکید کرد - اعتراف گرفت - مجبور به اعتراف کرد - اقرار گرفت. |
| استطلاع | گزارش - بررسی - تحقیق - کاوش - نظرسنجی - نظرخواهی - فرماندم - کسب اطلاع - شناسایی - سنجش افکار - سنجش آراء. |

چندمثال بالا نمونه‌ای از سیل واژگان پرکاربرد در بافت‌های زبانی و موقعیتی مختلف است که به سوی مترجم هجوم می‌آورد، گرچه برخی از این معادل‌ها تا حدود زیادی مترادف هستند، اما مترجم ناچار است بنا بر ساختار جملات زبان فارسی، معادل مناسب برگزیند؛ امری که گاه وی را وامی‌دارد واژه‌های غیر از ده‌ها معادل ذکر شده در فرهنگ را از ذخایر ذهنی خویش انتخاب کند. چنین تلاش ذهنی و شناختی تا چه حد از یک سیستم هوشمند ترجمه برمی‌آید و تا چه حد می‌تواند آن را از دخالت بشر بی‌نیاز سازد؟!

۷-۲-۳) واژگان دخیل

از جمله مسائل مهم دیگر که در ارتباط و تداخل دو زبان فارسی و عربی از نمود و برجستگی شدیدی برخوردار است، تداخل واژگانی و به اصطلاح واژگان دخیلی است که تا حدّ بسیار زیادی زبان فارسی را به لحاظ واژگانی متأثر از عربی ساخته است. این واژگان در طی دوره‌های مختلف و به صورت متداوم به فارسی وارد شده‌اند و برخی تغییر معنا نداده‌اند و در غالب متون، کاربرد معنایی مشابه عربی دارند، اما تعداد قابل توجهی از این واژگان نیز صرفاً صورت آوایی و نوشتاری یکسانی با اصل واژه در عربی دارند و معنا و کاربرد کاملاً

متمایزی پیدا کرده‌اند. واژگان دخیل فارسی‌زبانان را در امر آموزش زبان، کاربرد و نیز در ترجمه با مشکلاتی مواجه می‌سازد. در باب ترجمه متون عربی، وقوف مترجم به معنا و کاربرد واژه در دو زبان یا عدم کاربرد آن بسیار مهم است. با توجه به کثرت واژگان دخیل، برخی مترجمین به خود اجازه می‌دهند که اگر معنا و معادل فارسی واژه‌های عربی را نیافتند، عیناً واژه را در متن فارسی بیاورند و به اصطلاح، متن حاصل ترجمه‌زده یا به اصطلاح، عربی‌زده می‌شود. از سوی دیگر، برخی مترجمین در انتخاب برابره‌های فارسی خود را ملزم به گزینش واژگان اصیل فارسی و به اصطلاح، زبان فارسی سره می‌کنند که علاوه بر فاصله گرفتن ترجمه از زبان معیار و امروزی، برخی خوانندگان را نیز در فهم ترجمه دچار مشکل می‌کند. لذا موضوع واژگان دخیل، چالشی خاص و مهم در ترجمه بین دو زبان عربی و فارسی است. حتی می‌توان گفت این چالش در ترجمه از فارسی به عربی بسیار حائز اهمیت و برجسته‌تر است؛ زیرا مترجم باید کاملاً به معنای تغییر یافته و متحول شده واقف باشد. تداخل زبانی از چالش‌های پیش روی یک مترجم بین این دو زبان است که آگاهی و شناخت ذهنی و جامعی در احاطه بر کاربرد واژگان در دو زبان را می‌طلبد و این توانایی برای یک ماشین ترجمه با هر اندازه از هوشمندی، کمی زود به نظر می‌رسد و طراحان سیستم ترجمه بین این دو زبان باید آن را نیز مورد توجه قرار دهند. از بین صدها واژه صرفاً برای نمونه موارد زیر ذکر می‌شود:

| معنای تحوّل یافته در فارسی | معنا در زبان عربی | اصل واژه |
|----------------------------|------------------------|----------|
| دوگانگی | متأهل شدن | ازدواج |
| خوار و پست | خریدار | زبون |
| ادارهٔ مخابرات | ادارهٔ اطلاعات و امنیت | مخابرات |
| سکونت‌گاه جمعی (آپارتمان) | جامعه | مجتمع |
| چاشنی غذا | دارو | ادویه |

۷-۳) ابهام‌های دستوری

ابهام‌های دستوری در دو دسته صرفی و نحوی قابل بررسی است که تا حدّ زیادی به صورت مشترک در امر ترجمه مسئله‌ساز هستند. در باب ساخت‌واژه‌های عربی، امکان مشابهت نوشتاری و تلفظی برخی واژگان مانند اسم فاعل و اسم مفعول (مانند مختار) و برخی افعال (مانند تَفَعَّلُ = برای صیغه مؤنث غایب و مذکر مخاطب) و یا (قُلْنَ: ماضی جمع مؤنث و امر جمع مؤنث) و نیز برخی حالت‌های دیگر در کنار رسم‌الخطّ عربی تشدید می‌گردد. اما به لحاظ نحوی، زبان عربی با توجه به وجود برخی مکانیزم‌های دستوری، گستردگی و پیچیدگی برخی از آنها و نیز پدیده مسئله‌ساز اعراب، یکی از دشوارترین زبان‌ها به لحاظ نحوی است. با توجه به جایگاه نحو در هر زبان و پیچیدگی‌های احتمالی آن، «مهم‌ترین بخش یک سامانه مترجم ماشینی، تشخیص نقش کلمات در جمله و تشخیص معنای صحیح آنها با توجه به متنی است که آن کلمه در آن قرار گرفته است» (شهابی، ۱۳۸۰: ۱۰). این امر با توجه به تجربه نویسنده در برخی دانشگاه‌های عربی، نه فقط برای غیرعرب‌زبانان، بلکه برای قشر دانشگاهی عرب نیز مشکل‌ساز است، به گونه‌ای که در یکی از تابلو اعلانات دانشگاه دمشق این اطلاعیه آموزشی جلب توجه می‌کرد و باعث تعجب بود که «لَيْسَ النَّجَاحُ فِي النَّحْوِ حُلْمًا: موفقیت در نحو رؤیا نیست». لذا مهم‌ترین چالش ماشین ترجمه درباره زبان عربی، همان‌گونه که از نمونه‌های برآمده از چند سایت ترجمه به وضوح و بیش از هر نکته دیگر خودنمایی می‌کند، موضوع نحو عربی و قضیه اعراب است.

۷-۳-۱) اعراب

در اینجا مجالی برای بحث پیرامون ظهور و تداوم پدیده اعراب در زبان عربی نیست، چنان‌که این مسئله در کتاب‌ها و مقاله‌هایی پیرامون اصل اعراب، کمرنگ شدن یا از بین رفتن آن در دیگر زبان‌های سامی و تداوم و پررنگ شدن آن در زبان عربی مورد پژوهش بوده است. آنچه در اینجا مطرح است، جنبه‌های چالشی پدیده اعراب در امر ترجمه است که چه ترجمه انسانی و به تبع آن، در امر ترجمه هوشمند بسیار اثرگذار بوده است. چالش‌های اعراب در برهه‌ای از اوایل قرن بیستم به حدّی مدّ نظر بوده که بسیاری از

صاحب‌نظران خاورشناس و عرب، عامل شیوع بی‌سوادى و عقب‌ماندگی کشورهای عربی را در دو مسئله وجود اعراب در زبان عربی و نیز رسم‌الخط عربی می‌دانستند (ر.ک؛ نیازی و نظری، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۶)، اما پدیده اعراب به شکل خلاصه از وجوه زیر در امر ترجمه هوشمند و ماشینی اثرگذار است.

الف) اصل و تشخیص اعراب

اینکه هوشی مصنوعی یک زبان را با توجه به اعراب درک نماید و در مواجهه با متن، با برنامه‌ریزی تشخیص اعراب نقش واژگان را در ساختاری پیچیده تعیین نماید، بسیار دشوار است (لازم به ذکر است که طبق اطلاع نویسنده مقاله حاضر، برنامه‌ای در تعیین هوشمند اعراب قرآنی از سوی رایانه، در تلاشی قابل تحسین در ایران با موفقیت اولیه، اما نهایتاً با شکست مواجه شد).

ب) ظهور یا عدم ظهور اعراب

موضوع چالش‌برانگیز دیگر درباره ظهور یا عدم ظهور علامت‌های اعرابی است. البته این موضوع در ارتباط با نوع رسم‌الخط است که بسیاری از علامت‌های اعرابی در آن ثبت نمی‌شود و پیش از این بدان اشاره شد.

ج) وجوه اعرابی متعدّد

گاهی برخی واژگان و عبارتها، به‌ویژه (شبه‌جمله‌ها در تعیین متعلق) صورت و حالت‌های متعددی می‌پذیرند که گزینش هر یک از آنها، معنا و منظور گوینده را دستخوش تغییر می‌کند. بنابراین، بسیار پیش می‌آید که مترجم با مشورت علمای مسلط به نحو یکی را بر دیگری ترجیح دهد و چنین امری از حیطة توانمندی ماشین بسیار بعید می‌نماید.

د) جایجایی جوازی و وجوبی عناصر جمله

زبان عربی در خصوص جواز و یا وجوب جایجایی عناصر و ارکان جمله منحصر به فرد است و در بسیاری از مباحث نحوی، بخشی به اینگونه تقدّم و تأخّرهای وجوبی و جوازی

اختصاص یافته است. به‌علاوه برخی وجوه اعرابی پیچیده مانند اشتغال، تنازع و ... که در این باره کار فهم متن را برای کسانی که به نحو مسلط نیستند، دشوار می‌سازد و ماشین را نیز درگیر خود خواهد ساخت.

ح) تفاوت در خانواده زبانی

زبان عربی و فارسی، علی‌رغم مظاهر مشترک واژگانی، یک تفاوت اساسی دارند؛ تفاوتی که رمز ماندگاری زبان فارسی در اصطکاک متداوم با زبان عربی است و آن تفاوت خانوادگی می‌باشد. زبان عربی از خانواده زبان‌های سامی و زبان فارسی از زبان‌های هندواروپایی است. اما آنچه از این تفاوت، در ترجمه اثرگذار است، شیوه جمله‌بندی و قرارگرفتن برخی ارکان کلام، به‌ویژه فعل است. زبان فارسی زبانی تقریباً با جمله‌های اسمیه است و زبان عربی از هر دو نوع جمله اسمیه و فعلیه، به‌ویژه فعلیه است. نکته دیگر که منبعث از این تفاوت است، وجود قید تذکیر و تأنیث در زبان عربی است که گاهی مترجم را در تشخیص روابط ساختاری و ترجمه آن به فارسی که فاقد آن است، در تنگنا قرار می‌دهد.

ط) تعدد ضمائر

وجود ضمائر متعدّد در زبان عربی امکان التباس و لزوم تشخیص درست مرجع نیز از جمله مسائل ناشی از این اختلاف است که در امر طرّاحی ماشین ترجمه حائز اهمیت فراوان است؛ زیرا در ترجمه بسیاری از این ضمائر به فارسی باید خود مرجع جهت عدم التباس مجدداً ذکر گردد.

۲-۳-۷) تکواژه‌های مشترک

وجود برخی واژه‌ها و تکواژه‌های دستوری از جمله پیچیدگی‌های دستور عربی است که به برخی از آنها در بخش اشتراک لفظی اشاره شد. تعیین دقیق نقش هر یک از این کلمات، نیازمند آگاهی کامل به نحو عربی است و این امر در ماشین ترجمه مهم‌ترین چالش پیش روست. لذا با نگاهی به نمونه‌های ترجمه هوشمند مذکور به خوبی مشخص است که آنچه بیشتر از همه خودنمایی می‌کند، به‌هم‌ریختگی و متن‌هذیان‌گونه به دست آمده است و

نشانگر مهم‌ترین چالش یعنی نحو عربی است. در کنار مسائل فوق، بافت موقعیتی کلام نیز در ترجمه از عربی همانند دیگر زبان‌ها حائز اهمیت است. رعایت بافت در ترجمه تقریباً در همه زبان‌ها به میزان یکسانی در نتیجه کار مؤثر است و زبان عربی و فارسی نیز مستثنا نیستند. رعایت بافت متن در ترجمه نیازمند آگاهی و دانش فرامتنی مترجم است که می‌طلبد مترجم علاوه بر تسلط و آگاهی به جنبه‌های متعدد زبانی، به مسائل دیگری همچون تاریخ، فرهنگ، سیاست و ... پیرامون دو زبان آگاهی داشته باشد و از آنها در امر ترجمه کمک بگیرد. می‌توان دریافت که چنین مسئله‌ای که خاص زبان‌های فارسی و عربی هم نیست، مستلزم گنجاندن اطلاعات و داده‌های بسیار بافتی و پیرامونی در طراحی یک ماشین ترجمه است. هرچه این امور گسترده‌تر و به‌ویژه قضایای ایدئولوژیک که بُعد انسانی بیشتری دارند نیز بدان افزوده گردد، امید به یک ماشین ترجمه مستقل کم‌رنگ‌تر و میزان نیازمندی به ویرایش متن ترجمه ماشین به‌وسیله انسان بیشتر احساس می‌گردد.

نتیجه‌گیری

ایده ترجمه ماشین اگر بخواهد به شکل ایده‌آل و بدون دخالت انسانی چه در درونداد و چه در برونداد متنی به نتیجه‌ای رضایت‌بخش و به‌صرفه بینجامد، همچنان درباره بسیاری از زبان‌ها با چالش‌هایی اساسی مواجه است که در باب دو زبان فارسی و عربی، مباحث متعدد زبانی و پیرا‌زبانی اثرگذار است.

۱- عدم اهتمام و توجه اساسی از سوی پژوهشگران فارس و عرب به ایده ترجمه ماشینی مختص دو زبان فارسی و عربی که از دیرباز ارتباط عمیق زبانی، دینی، فرهنگی و سیاسی دارند.

۲- در اختیار داشتن پژوهش‌های ترجمه هوشمند از سوی غرب که ترجمه از زبان‌هایی مانند فارسی و عربی در کانون توجه آنها نیست و صرفاً به‌وسیله برخی سیستم‌های هوشمند ترجمه حمایت و پشتیبانی می‌گردد. لذا فقدان یک سیستم ترجمه هوشمند که با ملاحظه ویژگی‌های دو زبان عربی و فارسی و با همکاری پژوهشگران علوم رایانه‌ای، زبانشناس و مترجم از هر دو طرف ایجاد شده باشد، حلقه مفقوده این موضوع است.

۳- ویژگی‌های متمایز زبان عربی از جنبه‌های مختلف که در برخی زبان فارسی نیز با آن مشترک است، باید در طراحی یک سیستم هوشمند ترجمه لحاظ گردد. مهم‌ترین این موارد عبارتند از:

الف) ابهام ناشی از شیوه نوشتار دو زبان فارسی و عربی یعنی عدم ثبت مصوت‌های کوتاه که مشکلات عدیده در فهم ساخت‌واژه‌ها و ساختارهای نحوی ایجاد می‌کند.

ب) ابهام واژگانی ناشی از واژگان دخیل مشترک هر دو زبان، معانی بافتی بسیار زیاد یک واژه در زبان عربی، اشتراک لفظی، به‌ویژه در واژگان دستوری که باعث ابهام در تشخیص و تعیین معنی می‌شود و فهم متن را دشوار می‌سازد و با تداخل ابهام قبلی، این امر برای ماشین به چالشی مهم بدل می‌گردد.

ج) جنبه‌های مختلف ناشی از پدیده اعراب، اعم از دشواری آن، وجوه متعدّد و فراوانی تقدیم و تأخرهای جوازی و وجوبی و در مجموع، ساختار پیچیده نحو در زبان عربی از چالش‌های ویژه این زبان در امر ترجمه ماشینی است.

د) در مجموع، هر گونه ایده ترجمه با ماشین از زبان عربی مستلزم رفع و حلّ معضلهایی است که زبان‌های دیگر کمتر با آن مواجه هستند؛ معضلهایی که خاصّ زبان عربی است.

منابع و مأخذ

- حقانی، نادر. (۱۳۸۶). *نظرها و نظریه‌های ترجمه*. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- الحمیدان، عبدالله بن حمد. (۲۰۰۱م). *مقدمة فی الترجمة الآلیة*. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة العبيکان.
- شهابی، امیرشهاب و عبدالحسین صراف‌زاده. (۱۳۸۰). «ترجمه ماشینی زبان فارسی؛ راهکارها و موانع». *مجله تازه‌های علوم‌شناختی*. ش ۸ و ۹. صص ۹-۱۴.
- عبدالعزیز، نبیل علی. (۲۰۰۳م). «المعجم من منظور الترجمة الآلیة». *مجله اللسان العربی*. عدد ۵۵. صص ۲۶۳-۲۷۱.

فلاحتی فومنی، محمدرضا و آزاده نعمتی. (۱۳۸۳). «انسان مترجم و ترجمه ماشینی؛ بررسی موردی مشکلات ماشین ترجمه انگلیسی به فارسی پدیده». *کتابداری و اطلاع‌رسانی*. ش ۲۶. صص ۷۶-۸۹.

فلاحتی فومنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). «ابهام در ماشین ترجمه». *کتابداری و اطلاع‌رسانی*. ش ۳۵. صص ۱۴-۲۶.

مجله المجمع العلمي العراقي. (۱۴۱۷ق.). «التَّرجمة الآلیَّة». عدد ۸۳. صص ۲۹۳-۲۶۷.

موسوی میانگاه، طیبه. (۱۳۸۹). *ترجمه ماشینی*. چاپ دوم. تهران: نشر پژوهشی نوآوران شریف. مهدی، رشا عبدالجبار. (۲۰۰۷م.). «جولة فی عالم الفكر، هل تلغی التَّرجمة الآلیَّة دور المترجمین». *مجله الحکمة (بغداد)*. عدد ۴۴. صص ۱۶۳-۱۶۰.

میرعلم، یحیی. (۱۴۰۸ق.). «الملتقى الرابع للسانیات العربیَّة و الإعلامیَّة». *مجله مجمع اللُّغة العربیَّة بدمشق*. ج ۶۳، خ ۲. صص ۳۴۶-۳۵۱.

نیازی، شهریار و علیرضا نظری. (۱۳۸۸). «چالش فصیح و عامیانه در زبان عربی؛ پیشینه، حال، آینده». *لسان مبین*. دوره اول، ش ۱. صص ۴۸-۶۴.

وهدان، وهدان. (۱۴۲۸ق.). «اللُّغة العربیَّة فی عصر التَّرجمة الآلیَّة (التحدیات و الأفاق)». *مجله المعرفة*. سنة ۴۶، ش ۵۲۶. صص ۲۵۹-۲۵۰.

یعقوب، امیل بدیع. (۱۹۸۶م.). *فقه اللُّغة العربیَّة و خصائصها*. الطبعة الثانیة. بیروت: دار العلم للملایین.

یعقوبی، حسین. (۱۳۸۴). *زبان ترجمه و ارتباط فرهنگ‌ها*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

شیوه مترجمان قرآن کریم در برگردان ساختار مدح و ذم به فارسی

۱- علی صابری. ۲- معصومه فروزان*

۱- دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵)

چکیده

یکی از ساختارهایی که مختص زبان عربی است و در قرآن کریم کاربرد نسبتاً گسترده‌ای دارد، اسلوب مدح و ذم است که ما در این پژوهش سعی کردیم ضمن بیان این ساختار و اهداف و کارکرد آن، به تحلیل برخی از آیات در بردارنده این ساختار بپردازیم. در این کنکاش پی بردیم که اگرچه این ساختار معادلی در زبان فارسی ندارد، اما می‌توان برخی ساختارها و ترکیب‌های دستوری را در فارسی یافت که بیانگر مضامین و اهداف آن باشد و از آنجا که این ساختار گاهی بیانگر نوعی تعجب و شگفتی گوینده می‌باشد، ساختارهایی چون: «چه»، «چه + صفت مطلق» و «چه + ترکیب وصفی» می‌تواند وظیفه انتقال این مضمون را بر عهده بگیرد و از سویی دیگر، چون افعال مدح و ذم دارای بار عاطفی هستند، ساختارهایی مانند: صفت مطلق، صفت عالی و ترکیب‌های وصفی، می‌تواند معادل مناسبی برای بیان این بار معنوی باشد و نیز از آنجا که این ساختار در زبان مبدأ در بردارنده مفهوم مبالغه و تفخیم است، گاهی قیدهای کثرت همچون «بس»، «بسی»، «سخت»، «قید + صفت مطلق» و «قید + ترکیب وصفی» می‌تواند ساختار مناسبی برای بیان این مضمون در زبان مقصد باشد. اما با مطالعه برگردان این ساختار در ترجمه برخی از مترجمان معاصر دریافتیم که نه تنها در معادل‌گزینی این مترجمان هیچ‌گونه هماهنگی وجود ندارد، بلکه در واژه‌گزینی یک مترجم نیز این نا هماهنگی به وضوح دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، مدح و ذم، ناهمگونی، ترجمه فارسی.

* E-mail: Forouzan81@yahoo.com

مقدمه

باید توجه داشت که هدف اصلی ترجمه، انتقال پیام متن از زبان مبدأ به زبان مقصد و برگردان ساختارهای دستوری با کارکردهای ویژه آنها در بیان مفاهیم است. بنابراین، نادیده گرفتن این هدف در فرایند ترجمه، از یک سو به رسایی متن اصلی لطمه می‌زند و از سوی دیگر، زبان مقصد را در بیان بخشی از مفاهیم زبان مبدأ ناکارآمد می‌سازد، اما با وجود این امر و اهمیت زیاد ترجمه قرآن کریم، در بررسی‌های انجام شده دریافتیم که تاکنون پژوهش‌های چشمگیری در این راستا صورت نگرفته است، جز دو پایان‌نامه با عنوان‌های «اسالیب مدح و ذم در قرآن» به سال ۱۳۷۸، در مقطع کارشناسی ارشد و «بررسی مدح و ذم در قرآن و اسالیب آن دو» در سال ۱۳۸۰ در مقطع کارشناسی ارشد که به ترتیب در دانشگاه فردوسی مشهد و دانشگاه تربیت مدرس به انجام رسیده‌اند و تنها به بررسی ساختار این اسلوب در قرآن کریم بسنده کرده‌اند و سخنی از ترجمه یا معادل‌های این افعال در زبان فارسی به میان نیاورده‌اند. نگارندگان در این مقاله سعی کرده‌اند با بررسی دیدگاه علمای قرآن، تفسیر و نحو، نخست اهداف این اسلوب را در زبان عربی بیابند، سپس با بررسی برگردان‌های آن در ترجمه‌های برگزیده، ضمن یافتن پاسخ پرسش‌های زیر، اسلوب مناسبی را که بیانگر آن اهداف باشد، به عنوان اسلوب پیشنهادی به پژوهشگران قرآن کریم ارائه دهند:

- مترجمان چه معادل‌هایی را برای برگردان اسلوب مدح و ذم برگزیده‌اند؟
- مترجمان تا چه حد در برگردان این اسلوب همسو هستند؟

با این فرض که مترجمان برای برگردان این اسلوب، از معادل‌های یکسانی استفاده نکرده‌اند و این پژوهش ضمن بیان ناهماهنگی‌های موجود در برخی از برگردان‌های معاصر قرآن کریم، از یک سو، مترجمان را از آن آگاه می‌سازد و از سوی دیگر، افق تازه‌ای در برابر قرآن‌پژوهان می‌گشاید تا با دیدی علمی و مبتنی بر استدلال به ترجمه کتاب الهی بپردازند.

تعریف ساختار مدح و ذم

مدح و ذم ساختاری نحوی در زبان عربی برای بیان مبالغه^۱ و تفضیم^۲ است که متشکل از فعل مدح و ذم مانند «نعم» و «بئس»، سبب و مخصوص^۳ به مدح و ذم است (ر.ک؛ ابن عقیل، ۱۹۸۰م، ج ۳: ۱۶۱؛ سیوطی، ۱۹۷۹م، ج ۵: ۳۱-۳۰؛ غلائینی، ۲۰۰۷م: ۱۱۰؛ ابوموسی، بی تا: ۶۱۳؛ لیدی، ۱۹۸۵م: ۲۱۰؛ دقر، ۱۹۸۶م: ۵۱۵ و ۵۱۷ و عطیة، ۲۰۰۷م: ۱۱۰)؛ مانند: «نعم الخلق الصدق» و «بئس الخلق الكذب». ذکر این نکته ضروری است که با مطالعه دیدگاه مفسران بزرگ و نحویان معروف، می توان به این نتیجه رسید که دانشمندان تفسیر و علمای نحو بر دو مفهوم مبالغه و تفضیم اتفاق نظر دارند، اما با این حال، ممکن است با تغییر سیاق کلام، مفاهیم دیگری نیز از آن فهمیده شود.

معادل ساختار مدح و ذم در زبان فارسی

دستورنویسان زبان فارسی ساختاری مستقل را برای این منظور در نظر نگرفته اند، اما چنین اسلوبی را در ضمن جمله های عاطفی مطرح کرده اند؛ زیرا «جملات عاطفی جملاتی هستند که در آنها، حالت شور و هیجان بیان می شود، خواه از اندوه باشد یا از شادی، خواه از درد یا از لذت، خواه از ستایش و آفرین و یا از نفرت و کینه؛ مانند «چه دردافزاست» (ناتل خانلری، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۱۸). اما مترجمان قرآن کریم برای برگردان این ساختار به زبان فارسی بر اساس دیدگاه و سلیقه خود، برابرنهاده هایی برای آن برگزیده اند که در این موضع، به بررسی آنها می پردازیم.

(۱) صفت مطلق

بیشتر مترجمان معاصر در برگردان های خود، از این صفت به تنهایی استفاده نکرده اند، بلکه آن را به همراه قید کثرت «بسیار»، علامت تعجب (!) و واژه «چه» به کار بردند. شاید به این دلیل که صفت مطلق، بیانی ساده از چگونگی موصوف است (ر.ک؛ وفایی، ۱۳۹۱: ۸۰). بنابراین، به تنهایی نمی تواند آن بار معنایی را که در ساختار مدح و ذم عربی نهفته است، به فارسی منتقل سازد، اما با وجود این، برخی مترجمان محترم، در مواردی اندک،

صفت مطلق را به تنهایی و بدون همراهی آن با قیده‌ها و واژه‌های دیگر برای برگردانهای خود برگزیده‌اند؛ مانند:

* ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة/۶۶)؛ «... از میان آنان گروهی میانه‌رو هستند و بسیاری از ایشان بد رفتار می‌کنند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۱۱۹).

* قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَّا سَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾ (الأنعام/۳۱) «... بدانید بد است آنچه بر دوش می‌کشند...» (توحیدی، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

در باب استفاده از صفت مطلق، مانند «زشت»، «نیکو»، «خوب»، «بد» و غیره، باید گفت از آنجا که این واژه‌ها، همان مفهوم «تمجید» و «مذمت» را که از «نعم و بئس» و ملحقات آن دو استنباط می‌شود، در درون خود دارند، بالطبع برای ترجمه فعل‌های مدح و ذم، واژه‌هایی مناسب به شمار می‌روند. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان به این واژه‌ها به تنهایی برای انتقال مفهوم و اهداف نهفته در اسلوب مدح و ذم بسنده کرد؟ بی‌تردید پاسخ منفی است، چون همان‌گونه که پیشتر نیز به این موضوع اشاره شد، صفت مطلق به تنهایی منتقل‌کننده بار معنایی ساختار اسلوب مدح و ذم به زبان فارسی نیست و بدون کمک گرفتن از دیگر واژه‌ها و علامت‌ها، نمی‌تواند اهداف و اغراض نهفته در این فعل‌ها را انتقال دهد. در این صورت، چه تفاوتی بین اسلوب مدح و ذم و یک صفت مطلق وجود دارد؟! چرا خداوند متعال این ساختار را برای بیان این مفهوم برگزیده است؟! بنابراین، پیشنهاد می‌شود که صفت‌های مطلق به همراه واژه‌ها یا علامت‌هایی بیابند که بتوانند انتقال‌دهنده مفهوم اسلوب مدح و ذم و اهداف آن، یعنی مبالغه و تفخیم باشند.

با توجه به توضیح فوق، می‌توان گفت که صفت مطلق «بد» که «فولادوند» و «توحیدی»، برای عبارت‌های ﴿سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة/۶۶) و ﴿أَلَّا سَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾

(الأنعام/۳۱) به کار برده‌اند، در متن فارسی نمی‌تواند بیانگر هدفی باشد که این اسلوب به منظور بیان آن در اینجا آمده باشد.

۲) صفت عالی (ترین)

مواردی، هرچند اندک در ترجمه فارسی قرآن مشاهده می‌شود که مترجمان از صفت عالی که صفتی است برای همسنجی، به منظور برگردان اسلوب مدح و ذم استفاده می‌کنند، شاید بدین سبب از این صفت بهره می‌گیرند که بدین وسیله، آن مفهوم بزرگنمایی را که در این اسلوب نهفته است، بیان کنند. مترجمان با استفاده از دو لفظ «بهترین و بدترین» این روش را، البته به صورت بسیار محدود، در برگردانهای خود به کار گرفتند:

* ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْرَةٌ إِلَّا مَنْ تَحَرَّفَ لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَعَدَّ بَاءَ بَعْضٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (الأنفال/۱۶)؛ «و جایگاهش دوزخ که بدترین منزل است» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

* ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران/۱۷۳) «... و گفتند: خدا ما را کافی است و بهترین حامی ماست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۷۲).

در این بررسی، تنها در ترجمه قمشهای و مکارم شیرازی، ضمن چند آیه از دو واژه «بهترین» و «بدترین» برای انتقال معنای فعل‌های مدح و ذم استفاده شده است. با توجه به اینکه صفت عالی تنها در مواردی به کار می‌رود که گوینده قصد مقایسه دارد تا برتری و رجحان کسی یا چیزی را بر کسان یا چیزهای دیگر بیان کند (ر.ک؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۱۵۳) و وقتی پسوند «ترین» را به پایان صفتی اضافه می‌کند که قصد دارد چیزی را ممتاز جلوه دهد، می‌توان گفت این صفت، به نوعی با اهداف و اغراض اسلوب مدح و ذم، یعنی مبالغه و بزرگنمایی نیز سازگاری دارد. بنابراین، کاربرد این صفت می‌تواند برگردان مناسبی باشد برای بیان اهدافی که مفسران برای این اسلوب بیان کرده‌اند، چنان‌که مترجمان و مفسران قرآن کریم نیز از این شیوه برای ترجمه فعل «نعم» و «بئس» استفاده

کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: «گفتند: خدا ما را کافی است و بهترین حامی ماست» (آل عمران ۱۷۳) (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۲۰) و «جهنم که می‌سوزاند ایشان را و بدترین جا است» (ابراهیم/ ۲۹) (ر.ک؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۲۷۴).

۳) ترکیب وصفی

یکی دیگر از برابرنهاده‌هایی که مترجمان قرآن کریم آن را برای برگردان اسلوب مدح و ذم برگزیده‌اند، ترکیب وصفی به دو شکل ساده و مقلوب است. البته در برگردان‌های مترجمان از این ترکیب وصفی، هم به تنهایی و هم به همراه واژه «چه»، قیدهای کثرت استفاده شده است؛ به عنوان مثال، در ترجمه الهی قمشه‌ای، عبارت «بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ» را در آیه ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِبْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقره/ ۹۳) با استفاده از ترکیب «کار بد و کردار زشت»، اینگونه ترجمه کرده است: «بگو: ایمان شما سخت شما را به کار بد و کردار زشت می‌گمارد، اگر ایمان داشته باشید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۴۰) و در عین حال، «معزی» فعل ذم «بِس» را در برگردان آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات/ ۱۱)، به «... بد نامی است سرکشی پس از ایمان...» (ر.ک؛ معزی، ۱۳۷۲: ۵۱۷) برگردانده است و همان‌گونه که مشخص است، در کنار این ترکیب، قید، واژه و یا علامت خاصی نیابوده‌اند. البته به نظر نمی‌آید که کاربرد این شیوه به تنهایی برای انتقال مفهوم و اهداف اسلوب مدح و ذم، یعنی مبالغه و بزرگنمایی مناسب باشد، چراکه این ترکیب، منتقل‌کننده آن هیجان و غلیان موجود در فعل‌های مدح و ذم نیست. بنابراین، باید در این ترکیب از واژه‌ها، الفاظ و یا حتی از علامتی استفاده نماییم که خوانندگان فارسی‌زبان، بتوانند به راحتی و وضوح، تفاوت آیاتی را که در آنها اسلوب مدح و ذم به کار رفته است، با دیگر آیات دریابند و این هدف محقق نمی‌شود، مگر با استفاده از الفاظ و علامت‌هایی که

در نگاه نخست، جملات عاطفی و انشایی را از جملات ساده خبری جدا می‌سازند و در گام بعدی، به مترجم کمک می‌کنند تا بتوانند آن هیجان و غلیان را به عمق جان برگردان‌های فارسی منتقل نمایند. به این ترتیب، با توجه به توضیحات فوق باید گفت که برگردانی الهی قشمه‌ای برای آیه ۹۳ سوره بقره و معزی برای آیه ۱۱ حجرات ارائه نموده‌اند، نمی‌تواند آن مضمونی را که پیشتر بیان کردیم، به زبان دوم منتقل سازد، مگر اینکه در کنار آن از واژه «چه» و «قید کثرت» استفاده نمایند که در قسمت‌های بعدی به نمونه‌هایی از کاربرد واژه «چه» و «قید» کثرت به همراه ترکیب وصفی در برگردان‌های مترجمان اشاره می‌کنیم.

۴- واژه «چه»^۴

یکی از واژگانی که مترجمان برای برگردان فارسی اسلوب مدح و ذم از آن استفاده کرده‌اند، واژه «چه» است. اما نکته قابل توجه در کاربرد آن اینکه این واژه در آیه‌های مختلف به صورت‌های گوناگون به کار برده شده که عبارت است از:

(۴-۱) واژه «چه» + صفت مطلق

مترجمان، این واژه را گاهی همراه با یک صفت مطلق فارسی برای ترجمه ساختار نحوی مدح و ذم به کار می‌برند که نمونه‌هایی از آن را می‌توانیم در ترجمه زیر ببینیم:

* ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾ (الصافات/۷۵)؛ «و همانا نوح ما را (بر یاری خود)

ندا کرد و ما او را چه نیکو اجابت کردیم» (الهی قشمه‌ای، ۱۳۸۰: ۴۴۸).

* ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ

عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ (المائدة/ ۸۰)؛ «...راستی چه زشت است آنچه برای

خود پیش فرستادند» (ترجمه فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۱۲۱).

* ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد/۲۴)؛ «...چه نیکوست سرانجام

آن سرا (ی جاویدان)!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۵۲).

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء/ ۲۴)؛ «...و چه زشت است آن راه» (معزی، ۱۳۷۲: ۲۸۴).

﴿يُنْسَمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَأُوًّا يُغَضَّبُ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (البقره/ ۹۰)؛ «چه زشت است آنچه بدان فروختند...» (معزی، ۱۳۷۲: ۱۴).

﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذِرِينَ﴾ (الصفافات/ ۱۷۷)؛ «... چه بد است صبح بیم‌داده‌شدگان» (توحیدی، ۱۳۸۷: ۵۲۳).

در عبارت‌های فوق به روشنی و وضوح، نقش مهمّ واژه «چه» در برگردان اسلوب مدح و ذم نمایان است، به گونه‌ای که اگر از این واژه به همراه صفت‌های مطلق «نیکو»، «زشت» و «بد» استفاده نمی‌شد، وجه تمایزی بین برگردان صفت مطلق و اسلوب مدح و ذم برای خوانندگان فارسی‌زبان به دست نمی‌آمد و در این برگردان‌ها، هر یک از مترجمان محترم تنها به کمک این واژه توانستند اسلوب‌های مدح و ذم فوق را از صفت‌های مطلق جدا سازند. بنابراین، بهره‌گیری از این واژه به انتقال مفهومی که بر اساس دیدگاه دانشمندان علوم قرآنی، این اسلوب حامل آن است، کمک می‌کند.

۴-۲) واژه «چه» + ترکیب وصفی ساده

گاهی نیز از این واژه به همراه ترکیب وصفی ساده برای برگردان مدح و ذم استفاده کرده‌اند که در زیر نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقره/ ۹۳)؛ «بگو: این شما چه فرمان بدی به شما می‌دهد، اگر ایمان دارید!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۵).

* ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ (المائدة / ۶۲)؛ «واقعاً چه اعمال بدی انجام می‌دادند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۱۱۸).

همان‌گونه که دیدیم، در ترجمهٔ مکارم شیرازی و فولادوند، فعل ذمّ «بئس‌ما» از ترکیب واژهٔ «چه + ترکیب وصفی ساده» استفاده نموده‌اند که بی‌تردید مفهومی را که ترکیب وصفی به همراه این واژه به فارسی‌زبانان القاء می‌کند، از ترکیب وصفی بدون واژهٔ «چه» استنباط نمی‌شود.

۴-۳) واژهٔ «چه» + ترکیب وصفی مقلوب

کاربرد واژهٔ «چه» در بین مترجمان به موارد بالا ختم نمی‌شود. در ترجمهٔ آیه‌های زیر ملاحظه می‌شود که مترجمان این واژه را به همراه ترکیب وصفی مقلوب برای ترجمهٔ این اسلوب عربی نیز آورده‌اند:

* ﴿قِيلَ ادْخُلُوا ابْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر / ۷۲)؛ «...چه بد جایگاهی است جایگاه متکبران!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۶۶).

* ﴿اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ (التوبه / ۹)؛ «...به راستی آنان چه بد اعمالی انجام می‌دادند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۱۸۸).

* ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف / ۲۹)؛ «...چه زشت نوشابه است و چه زشت آسایشگاهی!» (معزی، ۱۳۷۲: ۲۹۷).

* ﴿وَحَدِّ يَدَكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ (ص / ۴۴)؛ «...چه نیکو بنده‌ای! به راستی او توبه‌کار بود» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۴۵۶).

* ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبئسَ الْقَرِيبُ﴾ (الزخرف / ۳۸)؛ «...چه بد همدمی هستی!» (توحیدی، ۱۳۸۷: ۵۷۰).

در این بخش، با مقایسه برگردان آیه ۳۸ سوره زخرف با برگردان آیه ۱۱ سوره حجرات، «... بد نامی است سرکشی پس از ایمان...»، فرقی را که واژه «چه» بین مفهوم آن دو به وجود آورده است، می‌توان به خوبی درک کرد. به این ترتیب، پیشنهاد می‌شود تا مترجمان به همراه ترکیب وصفی، واژه «چه» را برای برگردان اسلوب مدح و ذم به کار ببرند. یادآوری می‌شود پس از بررسی برگردان‌های اسلوب مدح و ذم، به این نتیجه رسیدیم که به جز ترجمه الهی قمشه‌ای که در آن از این واژه بسیار کم استفاده شده است، دیگر مترجمان بر استفاده از این واژه در کنار صفت مطلق و پس از آن، به همراه ترکیب وصفی مقلوب و نیز ترکیب وصفی ساده تأکید دارند.

در ادامه با تأیید روش مترجمان در به کارگیری از واژه «چه» به این موضوع اشاره می‌کنیم که چون اسلوب مدح و ذم در زبان عربی جزء جملات عاطفی به شمار می‌آید (ر.ک؛ حستان، ۱۹۹۴م: ۱۱۳ و ۱۱۶) و از آنجا که این جملات در زبان فارسی غالباً با واژه «چه» به کار برده می‌شوند (ر.ک؛ خانلری، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۱۷)، بنابراین، بهتر است که برای انتقال مفهوم و هدف این اسلوب، یعنی مبالغه و بزرگنمایی از این واژه استفاده شود، تا به این ترتیب، بتوان ذهن خواننده را به سوی جملات عاطفی فارسی هدایت نمود. در تبیین این موضوع، بار معنایی^۵ این واژه را با بررسی برگردان دو آیه ﴿...إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ (ص/۴۴)؛ ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ...﴾ (البقره/ ۲۷۱) مورد بررسی قرار می‌دهیم.

- «قمشه‌ای» اسلوب مدح «نِعْمَ الْعَبْدُ» را به «...نیکوبنده‌ای بود» برگردانده است و «فولادوند» اسلوب مدح «نِعِمَّا هِيَ» را نیز به «این، کار خوبی است»، برگردانده است؛ یعنی در این دو برگردان از واژه «چه» کمک نگرفته‌اند، اما اگر از این واژه استفاده می‌کردند، قطعاً ترجمه این عبارات تأثیرگذار و به هدف این اسلوب نزدیک می‌شد. همان‌گونه که دیگر مترجمان، واژه «چه» را به همراه ترکیب وصفی به کار برده‌اند. «و ایتوب چه خوب‌بنده‌ای بوده است» و «چه نیکوبنده‌ای است» (ص/۴۴) (ر.ک؛ خانی و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱۲: ۲۹۵ و طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۱۱۰).

در پایان این بخش، با توجه به توضیحات ارائه شده، تأکید می‌شود که بهتر است به منظور ایجاد وحدت رویه در برگردان‌ها و برای آنکه ذهن از تکاپو در جملات ساده خبری و غیرانشایی دور شود و از سوی دیگر، همان‌گونه که اشاره شد، ترجمه‌ها به هدف و غرض اسلوب مدح و ذم، یعنی مبالغه و تفخیم نزدیکتر شوند، از واژه «چه» در برگردان‌ها استفاده شود.

۵) قیده‌های کثرت

برخی از مترجمان برای برگردان ساختار نحوی مدح و ذم از قیده‌های کثرتی چون، «بسیار»، «بسی»، «بس» و «سخت» کمک گرفتند. اما در مقابل، برخی دیگر مانند معزی غالباً از این قیده‌ها استفاده نکرده‌اند؛ نمونه‌هایی از شیوه‌های مختلف کاربرد قیده‌های کثرت در ذیل اشاره شده است.

۵-۱) قید «بسیار» + صفت مطلق

در برگردان‌های الهی قمشه‌ای، مکارم شیرازی، فولادوند و معزی، قید کثرت «بسیار» به همراه صفت‌های مطلق «زشت» و «بد» به کار رفته است: مانند:

* ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمْ رَبَّنَا بُنُوتَ الْأَحْبَارِ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة/ ۶۳)؛ «همانا کاری بسیار زشت را پیشه خود نمودند» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ بئسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات/ ۱۱)؛ «... بسیار بد است که بر کسی پس از ایمان نام کفرآمیز بگذارید...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۵۱۷).

* ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (التحل / ۵۹)؛ «آگاه باشید که آنها بسیار بد حکمی می‌کنند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق.:: ۲۷۳).

* ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف / ۳)؛ «... نزد خدا بسیار منفور است که چیزی را بگویید که انجام نمی‌دهید» (توحیدی، ۱۳۸۷: ۶۴۶).

ذکر این نکته ضروری است که از آنجاکه در ترجمه توحیدی تنها در یک مورد از قید کثرت «بسیار» استفاده شده است، در صورتی می‌توان استفاده از این قید را به عنوان یکی از روش‌های او برای برگردان اسلوب مدح و ذم در قرآن کریم به شمار آورد که وی فعل «كَبُرَ» در آیه ۳ سوره صف و نیز آیه ۵ سوره كهف را ملحق به فعل ذم «بئس» به شمار آورده باشد. البته این در حالی است که در برخی دیگر از ترجمه‌های قرآن کریم و در بعضی از کتاب‌های تفسیری و اعراب‌القرآن، فعل «كَبُرَ» را از باب «نعم و بئس» به شمار آورده‌اند و انشای ذم را از آن قصد کرده‌اند (ر.ک؛ بغوی، ۱۴۲۰ق.، ج ۵: ۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۹ و ج ۶: ۶۹۳؛ درویش، ۱۴۱۵ق.، ج ۱۰: ۷۷ و ج ۵: ۵۳۲ و دعاس و دیگران، ۱۴۲۵ق.، ج ۲: ۲۰۹). اما برخی دیگر آن را فعل تعجب به شمار آورده‌اند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج ۴: ۵۲۳ و رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۲۱: ۴۲۵).

۵-۲) قید «بسیار» + ترکیب وصفی

استفاده از قید کثرت «بسیار» به همراه ترکیب وصفی در برگردان‌های مترجمان چندان مورد توجه قرار نگرفته است، اما به دو نمونه از آن در برگردان الهی قمشه‌ای اشاره می‌کنیم:

* ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (الكهف/ ۵۰)؛ «...ظالمان را (که به جای خدا شیطان را به طاعت برگزیدند)، بسیار بد بدلی است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

* ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ ذَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾

(الفتح / ۶)؛ «...و جهنم را که بسیار بدمنزلگاهی است، برایشان مهیا ساخت» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۴۹۲).

* ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ (الزخرف / ۳۸)؛ «...که تو بسیار همنشین و یار بداندیشی بر من بودی» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۴۹۲).

۳-۵) قیدهای «بس» و «بسی»

آنگونه که قید کثرت «بسیار» مورد توجه و اهتمام مترجمان قرار گرفته است، دو قید کثرت «بس» و «بسی» نیز در بین برگردان‌های آنان چندان کاربرد نداشته است. اما در این بین، در ترجمه الهی قمشهای، از دو قید مذکور به همراه صفت مطلق و ترکیب وصفی مقلوب استفاده شده است؛ مانند:

* ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مَّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة / ۷۹)؛ «آنگاه هیچ گاه یکدیگر را از کار زشت خود نهی نمی کردند و آنچه می کردند، بسی قبیح و ناشایسته بود» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۱۲۱).

* ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة / ۶۶)؛ «...و بسیاری از آنها بسی زشتکار و بدعمل‌اند» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

* ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد / ۲۴)؛ «...و بس نیک است سرانجام این سرای» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۲۵۲).

۵-۴) قید کثرت «سخت» + صفت مطلق

استفاده از این قید کثرت در برگردان‌های «فولادوند» دیده شده است، البته به شرطی می‌توان این ترکیب را در ضمن ترجمه‌های اسلوب مدح و ذم این مترجم، مد نظر قرار داد که وی فعل «کَبَّرَ» را در آیه ذیل ملحق به این اسلوب به شمار آورده باشد:

* ﴿كَبَّرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَّا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف / ۳)؛ «نزد خدا سخت ناپسند است ...» (فولادوند، ۱۴۱۵: ۵۵۱).

اکنون پس از بررسی نمونه‌هایی از این برگردان‌ها به این نتیجه می‌رسیم که با توجه به کاربرد مختلف قیده‌های کثرت در برگردان اسلوب مدح و ذم ممکن است در ذهن خوانندگان این کتاب الهی این پرسش مطرح شود که آیا لزوماً تمام ساختارهای اسلوب مدح و ذم در زبان عربی در بر دارنده مضمون کثرت نیز هست؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت، همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شده است، مبالغه و تفخیم دو هدف اصلی اسلوب مدح و ذم به شمار می‌روند و در نتیجه، می‌توان گفت که شاید مترجمان معاصر قرآن کریم نیز با آگاهی از این موضوع بود که برای انتقال این دو هدف در برگردانهای خود از قیده‌های کثرت استفاده کرده‌اند، همان‌گونه که از واژه «چه» که در بر دارنده معنای فراوانی و ابراز شگفتی است (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵: ۷۳۲۵؛ عمید، ۱۳۵۵، ۳۸۹ و خداپرستی، ۱۳۷۶: ۴۸۶)، به عنوان یک روش در ترجمه‌های فارسی برای انتقال مفهوم مدح و ذم بهره برده‌اند.

به این ترتیب، در پایان این بخش و با توجه به توضیح فوق، برگردان‌هایی که در آنها از قید کثرت برای انتقال مفهوم اسلوب مدح و ذم استفاده شده است، برگردان‌هایی مناسب‌تر به شمار می‌روند.

نتیجه مباحث پیشین

اکنون می‌خواهیم ببینیم که آیا مترجمان با آگاهی از سیاق کلام خدا، این برابر‌نهادهای گوناگون را برگزیدند یا اینکه بدون هیچ دلیلی این ناهمگونی رخ داده است.

بنابراین، ما در این بخش به نقد و بررسی این برگردان‌ها می‌پردازیم تا خوانندگان و قرآن‌پژوهان محترم بیشتر در این زمینه با اسلوب برگردان‌های مترجمان آشنا شوند:

۱- ساختارهای یکسان با برگردان‌های یکسان

در میان آیات قرآن، ساختارهای یکسانی از اسلوب مدح و ذم وجود دارد که برخی از مترجمان در برگردان آنها، اسلوبی یکسان به کار بردند، از جمله آنها عبارت است از:

۱-۱ «نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ»

مترجمان برای برگردان عبارت مذکور در دو آیه ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (الزمر/۷۴) و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (العنکبوت/۵۸)، روش «واژه «چه» + صفت مطلق» را برگزیدند و برگردان‌های «چه نیکوست پاداش عمل‌کنندگان!» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۴۰۳) و «چه خوب است پاداش عمل‌کنندگان!» (مکارم‌شیرازی ۱۳۷۳: ۴۰۳ و معزی، ۱۳۷۲: ۴۰۳) از جمله برگردان‌های یکسانی است که برای این عبارت ارائه داده‌اند.

۲- ساختارهای یکسان با برگردان‌های متفاوت

اما برخی دیگر از مترجمان برای ساختارهای یکسان این اسلوب در قرآن کریم، از برگردان‌های متفاوتی استفاده کرده‌اند؛ از جمله آن، شیوه‌های مختلفی است که برای عبارت «بئسَ المِهَادُ» به کار برده‌اند:

۱-۲ «بئسَ المِهَادُ»

با وجود اینکه این عبارت در سه آیه ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُخْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبئسَ المِهَادُ﴾ (آل عمران / ۱۲)، ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبئسَ المِهَادُ﴾ (آل عمران / ۱۹۷) و ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ

جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿الرعد / ۱۸﴾ یکسان آمده است، اما مترجمان با استفاده از شیوه‌های مختلف «ترکیب وصفی مقلوب»، «قید کثرت + ترکیب وصفی مقلوب»، «واژه چه + ترکیب وصفی مقلوب + علامت تعجب (!)» و «واژه «چه» + صفت مطلق»، معادل‌های متفاوتی را برای آن برگزیدند که در مثال‌های زیر به صورت جداگانه به برگردان‌های متفاوت مترجمان اشاره شده است:

- «بسیار بدجایگاهی است»، «بدآرامگاهی است» و «بسیار بدآرامگاهی است» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۵۱، ۷۶ و ۲۵۱).

- «چه بدجایگاهی است!» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۳: ۵۱، ۷۶ و ۲۵۲).

- «چه بدبستری است»، «چه بدقرارگاهی است» و «چه بدجایگاهی است» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۵۱، ۷۶ و ۲۵۱).

- «و [جهنم] بدجایگاهی است»، «و بدآرامگاهی است»، «و بدبستری است» (توحیدی، ۱۳۸۷: ۵۳، ۸۰ و ۲۷۸).

- «چه زشت است آرامگاه»، «و چه زشت‌آرامشگاهی است» و «چه زشت است آن آرامیدنگاه» (معزی، ۱۳۷۲: ۵۱، ۷۶ و ۲۵۲).

همان‌گونه که در برگردان‌های فوق دیده می‌شود، برخی مترجمان از اسلوب یکسانی برای برگردان عبارت مذکور استفاده نموده‌اند، اما الفاظ آن را تغییر داده‌اند، به عنوان مثال برای ترجمه لفظ «المهاد»، واژه‌های مختلف «جایگاه»، «آرامگاه»، «بستر»، «قرارگاه» و ... را به کار برده‌اند که می‌توان این را نوعی ناهماهنگی در برگردان‌های آنها به شمار آورد.

۳- عبارت‌های متفاوت با برگردان‌های متفاوت

از سوی دیگر، در قرآن با عبارت‌هایی متفاوت از اسلوب‌های مدح و ذم روبه‌رو می‌شویم که ساختارهای آنان تفاوتی با یکدیگر ندارند. اما مترجمان این عبارت‌ها را به شیوه‌های متفاوتی برگرداندند، از جمله آنها می‌توان به دو عبارت زیر اشاره کرد:

۳-۱) ﴿بِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ و ﴿بِئْسَ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾

عبارت‌های متفاوت در دو آیه سوره هود، یعنی ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ (هود / ۹۸) و ﴿وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾ (هود / ۹۹)، ترجمه الهی قمشه‌ای به شیوه‌های مختلف «بسیار بدوردگاه و منزلگاهی است»، «آن بدعطا و بخششی است» و در ترجمه فولادوند به «و [دوزخ] چه ورودگاه بدی برای واردان است»، «و چه بدعطایی نصیب آنان می‌شود» و در ترجمه معزی به شکل‌های «چه زشت آبشخوری است فرود آمده بر آن»، «چه زشت است میهمانان پذیرایی شده» و در ترجمه توحیدی نیز به «و [آتش] بدمحلّ ورودی است که به آن وارد می‌شوند»، «بدعطایی است که به آنان عطا می‌شود» برگردانده شده است. همان‌گونه که در این برگردان‌ها قابل ملاحظه است، دو شیوه مختلف ترکیب وصفی مقلوب و صفت مطلق در این برگردان‌ها مورد استفاده مترجمان قرار گرفت که البته در برخی از این برگردان‌ها این ترکیب‌ها به همراه واژه «چه» و در برخی دیگر، بدون این واژه به کار برده شده است. هرچند انتظار می‌رفت با وجود این تفاوت در عبارت‌ها و نه در ساختارها، مترجمان از اصل وحدت رویه و هماهنگی در برگردان‌ها غافل نشوند و ترجمه‌هایی هماهنگ و همسو ارائه دهند. اما پرسشی که در پایان به ذهن متبادر می‌شود، این است که چه دلیلی می‌تواند مترجمان را به استفاده از روش‌های متفاوتی، مانند صفت مطلق، صفت عالی، قیده‌های کثرت و... برای برگردان اسلوب‌های مدح و ذم سوق داده باشد، به‌گونه‌ای که شاهد ناهماهنگی در برگردان این اسلوب در قرآن کریم هستیم؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت متأسفانه انتخاب روش‌های مختلف برای برگردان اسلوب‌های مدح و ذم در میان مترجمان بسیار رایج است، به طوری که حتی یک مترجم، به عنوان مثال، الهی قمشه‌ای برای برگردان فعل ذم «بئس» در دو آیه ۱۶ سوره انفال و ۳ سوره آل عمران، دو روش متفاوت صفت عالی «ترین» و قید کثرت «بسیار» را برگزیده است که انتخاب این روش‌های متعدّد در برگردان‌ها، حاکی از نبود وحدت رویه در میان مترجمان می‌باشد.

پیشنهاد

بعد از مقایسه ترجمه مترجمان، با استناد به آراء و نظرهای نحویان و مفسران که ضمن این پژوهش به آنها اشاره شد، تأکید می‌شود که برای برگردان اسلوب مدح و ذم در قرآن کریم، روش‌های مذکور مانند صفت مطلق، صفت عالی و ترکیب وصفی به تنهایی مورد استفاده قرار نگیرد، بلکه همان‌گونه که پیشتر یاد شد، پیشنهاد می‌شود واژه «چه»، قیده‌های کثرت و دیگر مواردی که مترجمان را به انتقال بهتر مفهوم اسلوب مدح و ذم کمک می‌کنند، به همراه سه برابر نهاده‌های مذکور دیگر مورد استفاده قرار گیرند تا به عنوان مثال، بین ترکیب وصفی ﴿...مَكْرَ السَّيِّئِ...﴾ (فاطر/۴۳) که به «نیرنگ زشت» و اسلوب ذم ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾ (البقره/۹۳) که به «کردار زشت» برگردانده شده‌اند، بتوان تفاوت قائل شد و به این ترتیب، فارسی‌زبانان در درک معنای اصلی آن دو با مشکلی مواجه نشوند.

نتیجه‌گیری

بعد از بررسی و واکاوی برگردان‌های مترجمان معاصر، می‌توان در باب سبک و شیوه هر یک از آنان اینگونه استنباط کرد:

۱- در ترجمه الهی قمشه‌ای، بیشتر از ترکیب وصفی مقلوب در کنار واژه «بسیار» استفاده شده است. البته در کنار این شیوه، ترکیب وصفی ساده به همراه قیده‌های کثرت «بسیار، بسی و بس» نیز دیده می‌شود.

۲- در ترجمه مکارم شیرازی نیز از واژه «چه»، علامت تعجب (!) در کنار ترکیب وصفی مقلوب و ساده و در مواردی اندک، لفظ «بسیار» استفاده شده است و مترجم سعی داشته تا به بهترین و تأثیرگذارترین روش، مفهوم مدح و ذم را از زبان عربی به زبان فارسی منتقل کند.

۳- در ترجمه فولادوند، مترجم در ترجمه‌های خود تلاش کرده تا با آوردن واژه «چه» بر سر الفاظی مانند «خوب، نیک، بد و زشت»، حس هیجان و غلیان درونی موجود در

جمله‌های عاطفی (ر.ک؛ حسان، ۱۹۹۴م: ۱۱۳ و ۱۱۶؛ ناتل خانلری، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۱۷) و نیز هدف مبالغه و بزرگنمایی را که در درون اسلوب مدح و ذم نهفته است، به خواننده منتقل کند و در واقع، سعی کرده است تا در برگردان این دسته از ترکیب‌ها با دیگر ترکیب‌ها در قرآن کریم تفاوتی قائل شود، به گونه‌ای که در برگردان برخی از فعل‌های مدح و ذم از علامت تأثیرپذیری و یا اسم صوت «وَه» نیز استفاده کرده است.

۴- در ترجمه معزّی نیز مترجم در ترجمه‌های خود به طور کلی از روش ترکیب وصفی مقلوب استفاده کرده است و در برگردان‌های خود بر به‌کارگیری از واژه «چه» نیز تأکید داشته است.

۵- در ترجمه توحیدی، از ترکیب وصفی مقلوب، بیش از ترکیب وصفی ساده استفاده شده است. موضوع دیگری که از تأمل در برگردان‌های این مترجم به دست می‌آید، اینکه وی از واژه‌هایی مانند «بسیار و چه» به آن شکلی که دیگر مترجمان برای انتقال هدف و غرض اسلوب مدح و ذم استفاده کرده‌اند، بهره نبرده است.

پی‌نوشت

۱- مبالغه: توصیفی است که در آن افراط یا تفریط، توأم با تأکید باشد (سیوطی، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۷۳).
۲- در اصطلاح ادبی، تفریط یکی از شیوه‌های بیان ادبی در کاربرد زبان است که ادیب برای جلب نظر مخاطبان در اسلوب کلام خویش مبالغه می‌کند و یک صفت پسندیده یا ناپسند را بزرگتر از حدّ واقعی آن نشان می‌دهد که این عمل غالباً از طریق هنجارگریزی و خروج از زبان معیار (زبان رسمی) انجام می‌شود (صابری، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

۳- مخصوص به مدح و ذم از جنس همان فاعلی هستند که بعد از «نعم» ذکر می‌شوند (فارسی، ۱۹۶۹م، ج ۱: ۸۷). در توضیح این موضوع باید گفت که فعل‌های مدح و ذم و مخصوص این فعل‌ها، بدون وجود (اسم) جنس، به مفهوم مدح و ذم اختصاص نمی‌یابند. به همین علت، به اسم جنس اسناد داده می‌شوند تا مشخص شود که ممدوح یا مذموم یک نوع از انواع آن جنس به شمار می‌آید؛ به عنوان مثال، زید (یا همان مخصوص به مدح) به جنس مرد در عبارت «نعم الرجلُ زید» نسبت داده می‌شود و به این ترتیب، «زید» در ضمن این جنس قرار می‌گیرد و

- همان‌گونه که گفته شد، بعد از این اسناد است که فعل‌های مدح و ذم به همراه مخصوص خود به مفهوم مدح و ذم اختصاص می‌یابند (ابن‌یعیش، ۲۰۰۱م، ج ۴: ۳۹۴).
- ۴- برخی از نحویان بر این باورند که آن دسته از افعال مدح و ذم که بر وزن «فَعَلَ» آمده‌اند، در درون خود معنای تعجب را دارند (ر.ک؛ ابن‌سراج، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۱۱۱ و غلائینی، ۱۹۹۳م، ج ۱: ۸۵) و از آنجا که این واژه در زبان فارسی برای ابراز شگفتی و تعجب به کار می‌رود، مانند «چه مردی! مردی کامل در صفات نیک یا مردی در نهایت بدی» (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵: ۷۳۲۵ و عمید، ۱۳۵۵: ۳۸۹)، بهتر است در برگردان اسلوب مدح و ذم عربی به زبان فارسی، از واژه «چه» استفاده شود.
- ۵- واژه «چه» در درون خود معنای فراوانی دارد (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵: ۷۳۲۵؛ عمید، ۱۳۵۵: ۳۸۹ و خداپرستی، ۱۳۷۶: ۴۸۶).
- ۶- «كَبَّرَ» فعل ماضی است در معنای «عَظَّمَ» و جایز است که این فعل را از باب «نعم» و «بئس» به شمار آورد. بنابراین، فاعل آن ضمیر مستتری است که با تمیز نکره تفسیر می‌شود و «إِنْ تَقُولُوا» مبتدا و خبرش جمله قبل آن است، چراکه این جمله مخصوص به ذم است (ر.ک؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۷۷).

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن‌سراج، محمد بن سهیل. (۱۹۹۶م). *الأصول فی النحو*. به کوشش عبدالحسین الفتلی. بیروت: مؤسسه الرسّالة.
- ابن‌عقیل، بهاء‌الدین عبدالله. (۱۹۸۰م). *شرح ابن‌عقیل*. به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید. القاهرة: دار التراث.
- ابن‌یعیش، الموصلی. (۲۰۰۱م). *شرح المفصل للزمخشری*. به کوشش امیل بدیع یعقوب. الطبعة الأولى. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوموسی، محمد حسنین. (بی‌تا). *البلاغة القرآنیة فی التفسیر الّزمخشری و أثرها فی الدّراسات البلاغیة*. القاهرة: دارالفکر العربی.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰). *ترجمه قرآن کریم*. قم: انتشارات فاطمة الزهراء (س).

شبهه مترجمان قرآن کریم در برگردان سافتار مدح و ذم به فارسی / علی صابری و معصومه فروزان ۷۷

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق.). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الإحیاء التراث العربی.

توحیدی، امیر. (۱۳۸۷). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ اول. تهران: حافظ نوین.

حسّان، تمام. (۱۹۹۴م.). *اللغة العربیة؛ معناها و مبناها*. مغرب: دار الثقافة.

خداپرستی، فرج الله. (۱۳۷۶). *فرهنگ جامع واژگان مترادف و متضاد زبان فارسی*. شیراز: دانشنامه فارس.

خانی، رضا و دیگران. (۱۳۷۲). *ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.

درویش، محیی الدین. (۱۴۱۵ق.). *اعراب القرآن الکریم و بیانه*. سوریه: دار الإرشاد.

دعاس، احمد حمید و دیگران. (۱۴۱۵ق.). *اعراب القرآن الکریم*. سوریه: دار المنیر و دار الفارابی.

دقر، عبدالغنیز (۱۹۸۶م.). *معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف*. الطبعة الأولى. دمشق: دارالقلم.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغتنامه دهخدا*. به کوشش محمد معین و سید جعفر شهیدی. دوره جدید. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتاب العربی.

سیوطی، جلال الدین. (بی تا). *الإتقان فی علوم القرآن*. عربستان: مرکز الدراسات القرآنیة.

سیوطی، جلال الدین. (۱۹۷۹م.). *همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع*. به کوشش عبدالعال سالم مکرم. کویت: دار البحوث العلمیة.

صابری، علی. (۱۳۸۸). *فرهنگنامه مهارت های ادبی (موسوعة الفنون الأدبیة)؛ سه زبانہ عربی*

— انگلیسی — فارسی) و بالعکس. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*. ترجمه جمعی از مترجمان مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

- _____ . (۱۳۶۰). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات فراهانی.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*. تهران: انتشارات صدوق.
- عطیه، محسن علی. (۲۰۰۷ م.). *الأسالیب الإنشائیة؛ عرض و تطبیق*. الطبعة الأولى. اردن: دارالمناهج للنشر و التوزیع.
- عمید، حسن. (۱۳۵۵). *فرهنگ عمید*. چاپ دهم. تهران: انتشارات جاویدان.
- غلائینی، مصطفی. (۱۹۹۳ م.). *جامع الدرّوس العربیة*. به کوشش عبدالمنعم خفاجه. بیروت: منشورات المكتبة العصریة.
- فارسی، ابوعلی. (۱۹۶۹ م.). *الإيضاح العسدی*. به کوشش حسن شاذلی فهور. چاپ اول. عربستان: دانشکده ادبیات دانشگاه ریاض.
- فولادوند، محمدمهدی. (۱۴۴۵ ق.). *ترجمه قرآن کریم*. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- قزائنی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۸۴). «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم». *مجله معارف*. شماره ۲۸.
- لبدی، محمد سمیر نجیب. (۱۹۸۵ م.). *معجم المصطلحات النحویة و الصرفیة*. الطبعة الأولى. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۴۶). *دستورنامه*. چاپ دهم. تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق.
- معزی، محمدکاظم. (۱۳۷۲). *ترجمه قرآن معزی*. قم: اسوه.
- معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی متوسط*. چاپ هشتم. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۳). *ترجمه قرآن کریم*. قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- _____ . (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۶۳). *دستور زبان فارسی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات توس.
- وفایی، عباسعلی. (۱۳۹۱). *دستور زبان فارسی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.

تحلیل و بررسی افزوده‌های تفسیری در شش ترجمه

معاصر قرآن کریم (با محوریت سوره اسراء)

۱- ابراهیم ابراهیمی. ۲- اصغر طهماسبی بلداجی

۳- باب‌الله محمدی نبی‌کندی*

۱- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

۳- کارشناس ارشد علوم قرآن کریم، دانشکده علوم و فنون قرآن، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵)

چکیده

سبک بیانی قرآن به گونه‌ای است که ارائه معانی و مفاهیم ژرف آن جز با افزودن عبارتهای تفسیری مقدور نیست و نمی‌توان به فهم کاملی در این زمینه دست پیدا کرد. از این رو، با همه تلاشی که نویسندگان و مترجمان کرده‌اند، باز هم پاسخگوی خوانندگان نمی‌باشند. دلیل این امر، وجود آیات مجملی است که دلالت آنها روشن نیست. بنابراین، مترجمان برای تبیین برخی آیات، افزوده‌های نمایانی در ترجمه خویش به کار برده‌اند. اغلب این افزوده‌ها با استناد به تفاسیر و کتاب‌های اسباب‌النزول و یا مباحث کلامی و اصولی انجام گردیده است. مقاله حاضر افزوده‌های تفسیری برخی از آیات سوره اسراء را از شش مترجم معاصر، یعنی الهی قمشه‌ای، خرمشاهی، صفارزاده، فولادوند، مشکینی و مکارم شیرازی با توجه به تفاسیر و روایات، تحلیل و بررسی می‌نماید با این روش که ابتدا آیات و ترجمه آنها استخراج گردید، سپس نظریه‌های تفسیری برای تبیین کار مترجم آورده شده است و در پایان نیز تحلیل و بررسی بر اساس تفاسیر در هر آیه انجام گرفته است. افزوده‌های تفسیری نقش مهمی در فهم آیه ایفا می‌کنند که توجه شایسته به این مهم، راهگشای ترجمه‌های معاصر خواهد بود که می‌توانند مفاهیم عالیة قرآن کریم را در ترجمه بیان کنند

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره اسراء، افزوده‌های تفسیری، ترجمه‌های معاصر.

* E-mail: babbavba@yahoo.com

مقدمه

قرآن کریم به عنوان معجزه جاودان در بردارنده تمام معارفی است که انسان در راه رسیدن به کمال و سعادت به آن نیازمند است. این آخرین کتاب آسمانی مختص قوم یا منطقه‌ای خاص نبوده، بلکه همگانی و حیطة دعوت آن، عام و جهانی می‌باشد. بر همین اساس، ارائه معارف قرآن به زبان‌های دیگر از شاخصه‌های اصلی تبلیغ این کتاب مهیمن می‌باشد. از آن جمله، ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی که به‌ویژه در قرن اخیر مورد توجه مترجمان قرار گرفته است. نکته قابل توجه این است که ارائه صحیح و تفهیم اجمالی پیام آیات از لوازم لاینفک ترجمه است، چراکه قرآن کریم کلام خداوند تبارک و تعالی است که در اوج فصاحت و بلاغت با محتوای پرمغز و عمیق نازل شده که ترجمه آن امری دشوار است. به هر حال، ترجمه آیات قرآن باید به گونه‌ای ارائه شود که مفهوم برای مخاطب رسا باشد. از مهم‌ترین راهکارهای تفهیم پیام آیات در قالب ترجمه، افزوده‌های تفسیری است که مترجمان معاصر از آن بهره برده‌اند. این افزوده‌ها غالباً در قالب گیومه و فراتر از ترجمه تحت‌اللفظی ارائه می‌شوند. آسیب‌شناسی افزوده‌های تفسیری و چگونگی بهره‌گیری صحیح از آن می‌تواند افق جدیدی در ترجمه قرآن کریم تلقی گردد. بر همین اساس، جستار پیش رو با رویکردی تحلیلی با استناد به تفاسیر معتبر، به واکاوی افزوده‌های تفسیری در شش ترجمه معاصر پرداخته است و تا حد امکان صحت و سقم برخی از این افزوده‌ها را مورد بررسی قرار داده است. ناگفته پیداست که تحلیل و بررسی این پژوهش به هیچ عنوان از شایستگی‌های مترجمان محترم نمی‌کاهد، بلکه در جای خود می‌تواند کمک شایانی به بهره‌گیری صحیح از این افزوده‌ها ارائه نماید. در پایان، بیان دو مطلب ضروری به نظر می‌رسد که می‌تواند به فهم خواننده برای تبیین مطالب مقاله مورد نظر کمک کند. این دو مطلب عبارتند از: ۱- اگر تمام ترجمه‌ها برای تحلیل و بررسی ذکر نشده‌اند، به این دلیل است که افزوده تفسیری در آیه مورد نظر نیازی به تحلیل و بررسی نداشته است. بنابراین، از آوردن آن ترجمه‌ها خودداری شده است. ۲- چنانچه افزوده‌های تفسیری یک آیه با اقوال مفسران مطابقت زیادی نداشت و یا اینکه احساس شده باعث مردود شدن خواننده

می‌گردد، از سوی نویسندگان مقاله سعی شده که ترجمه منتخبی برای آیه مذکور ذکر شود.

۱- پرسش تحقیق

افزوده‌های تفسیری به کار رفته در ترجمه‌های فارسی قرآن چقدر با تفاسیر مختلف مطابقت دارد؟

۲- فرضیه پژوهش

بیشتر افزوده‌های تفسیری به کار رفته از سوی مترجمان، با تفاسیر مختلف مطابقت دارد.

۳- پیشینه تحقیق

از همان آغاز، تفهیم مفهوم آیات و روایات مورد توجه مفسران و محدثان بوده است. به همین منظور، اندیشمندان اسلامی افزوده‌هایی را در متن آیات، به‌ویژه روایات اعمال می‌کردند تا مفهوم متن مورد نظر برای مخاطب تبیین شود. احادیث مُدرج نمونه‌ای از این موارد است که در آن، راوی متنی را جدای از متن معصوم^(ع) اضافه می‌کرد و هدف وی، تبیین مراد کلام معصوم^(ع) بود که البته در برخی موارد، موجب اشتباه کلام راوی با معصوم^(ع) می‌شد (ر.ک؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۲۲۰). در برخی از مجامع روایی، نمونه‌هایی از احادیث مُدرج دیده می‌شود (ر.ک؛ طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۸: ۳۵). افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های فارسی را نیز می‌توان به نوعی با احادیث مدرج تطبیق نمود، با این تفاوت که در ترجمه‌های فارسی، مترجمان افزوده‌های تفسیری را در داخل گیومه و جدای از ترجمه تحت‌اللفظی آیات ارائه می‌دهند. در قرن معاصر، مترجمان بر روی افزوده‌های تفسیری تأکید داشته‌اند و از آنها در تفهیم بهتر آیات بهره جسته‌اند. پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه در بررسی این افزوده‌ها انجام شده است که می‌توان به پژوهش‌های دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد دانشکده علوم و فنون قرآن تهران در سال ۱۳۹۰ اشاره نمود که در

این پژوهش‌ها افزوده‌های تفسیری مترجمان معاصر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی و گامی فراتر از این پژوهش‌ها، به بررسی این موضوع پرداخته است و ضمن بررسی کمّ و کیف افزوده‌های تفسیری مترجمان، ترجمه‌ای منتخب از آیات مورد بحث، با توجه به تفاسیر ارائه داده است. بررسی دقیق افزوده‌های تفسیری می‌تواند گامی نو در ارائه هر چه بهتر مفهوم آیات در ترجمه‌های معاصر باشد.

۴- مبانی نظری

قرآن کریم به عنوان آخرین معجزه جاودان در اوج فصاحت و بلاغت نازل شده است. فصاحت و بلاغت قرآن از یک سو، و معانی، معارف دقیق، تعالیم و حکمت‌هایی والا از سوی دیگر، مخاطبان هر عصر را بر آن داشته که آن را تفسیر نمایند. بر همین اساس، با وجود اینکه قرآن به زبان عربی نازل شده بود، برای مخاطبان عصر نزول نیز برخی از آیات قرآن غیر قابل فهم بوده است. شاهد این مدعا، آیه مبارکه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل/۴۴) است که به دستور خداوند متعال، پیامبر اکرم (ص) به تبیین و تفسیر آیات قرآن همت می‌گمارد. در همین باب، مفسران بزرگ از صحابه نیز در تفسیر و مفهوم برخی واژگان قرآن دچار ابهام و اجمال می‌شدند؛ به عنوان نمونه از ابن عباس نقل شده است: «من معنای «فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» را نمی‌دانستم تا اینکه دو تن از بادیه‌نشینان که در مورد مالکیت یک چاه مخاصمه داشتند، به نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أَنَا فَطَرْتُهَا» یعنی «ابتدا من آن را حفر کردم» که با وجود این، به معنی آن پی بردم» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۳: ۴۵۷). ابهام برخی واژگان در ترجمه اقتضاء دارد که تفسیر اجمالی به گونه‌ای ارائه شود که پیام آیه روشن گردد. بنابراین، برای رساندن مفهوم آیه به مخاطب، مترجم باید مفهوم هر آیه را در یک قالب لفظی ترجمه بریزد و کلماتی به کار برد که معانی الفاظ متن اصلی را برساند و یا حتی در صورت امکان بر معانی ضمنی الفاظ اصلی هم دلالت کند و اگر دلالت نکرد، به وسیله قراین آن معنا را برساند تا معانی آیه همان‌گونه که هست، در ترجمه منعکس گردد. در برخی موارد، به منظور رساندن تمام مراد، واژه‌ای در ترجمه افزوده می‌شود که این افزوده‌ها تا هنگامی که

سلامت معنا حفظ شود، مانعی ندارد (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۵۹). با در نظر گرفتن این مطلب که پیام آیات در ترجمه انعکاس پیدا می‌کند و مخاطبان ترجمه کسانی هستند که با زبان عربی آشنایی ندارند، باید مفهوم آیه بیان شود. این کار در ترجمه امکان‌پذیر نیست، مگر با افزودن افزوده‌های تفسیری، به گونه‌ای که این افزوده‌ها نقش مهمی در رساندن مفهوم خواهند داشت. در برخی از آیات قرآن، افزوده‌های تفسیری نقش مؤثرتری از خود ترجمه در انعکاس مفهوم آیه ایفا می‌کنند؛ به عنوان نمونه در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء/۵۹)، با لحاظ مفهوم تفسیری «أُولِي الْأَمْرِ» که بر امامان معصوم^(ع) دلالت دارد، مفهوم آیه روشن می‌گردد^۱ (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۲۸۶؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۹۱ و عیاشی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۹) یا در آیه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب/۳۳) که سیاق آن با آیات قبل و بعد تفاوت می‌کند و تنها با افزودن افزوده تفسیری، مصداق اهل بیت^(ع) مشخص می‌شود^۲. بنابراین، افزوده‌های تفسیری یکی از لوازم لاینفک ترجمه قرآن است که اهتمام به آن از مهم‌ترین عوامل موفقیت یک ترجمه می‌باشد. در میان آنچه که برای مترجم حائز اهمیت است، صرف آشنایی با زبان عربی و زبان مقصد کفایت نمی‌کند، بلکه احاطه به تفسیر قرآن نقش بیشتری در لقاء مفهوم آیه در قالب ترجمه دارد. در آیات حساس و کلیدی که در میان مفسران اختلاف است، آشنایی با تفسیر قرآن می‌تواند راهگشا باشد و مترجم نظر مختار را بیان کند. بررسی افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های معاصر این امکان را فراهم می‌کند که معایب و محاسن این روش آشکار گردد. با بررسی دقیق این مسئله در ترجمه‌های جدیدتر، مترجمان می‌توانند با بهره‌گیری از تفاسیر معتبر، ترجمه متقنی را فرا روی مخاطبان بگذارند. هدف اصلی پژوهش پیش رو، بازکاوی اهمیت افزوده‌های تفسیری و نقش آنها در ارائه مفهوم صحیح آیات قرآن در قالب ترجمه است. این مهم تا حدی اهمیت، محاسن و معایب این روش را تبیین می‌کند.

۵- افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های معاصر

در ادامه افزوده‌های تفسیری برخی از مهم‌ترین آیات سوره اسراء مورد بررسی قرار می‌گیرد:

آیه اَوَّل: ﴿وَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا﴾ (الإسراء / ۲).

«و به موسی کتاب بخشیدیم و آن را رهنمودی برای بنی اسرائیل کردیم (و گفتیم) که به جای من کسی را کارساز مگیرید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

«و ما به موسی کتاب دادیم و او را و کتاب او را راهنمای بنی اسرائیل کردیم که (به آنها بگویند) غیر از من کسی را وکیل و کارساز نگیرید» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۲)..

«ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل ساختیم؛ (و گفتیم): غیر ما را تکیه‌گاه خود قرار ندهید!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۲).

«و کتاب آسمانی را به موسی دادیم و آن را برای فرزندان اسرائیل رهنمودی گردانیدیم که: زنها را غیر از من کارسازی مگیرید» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۲).

«و به موسی کتاب آسمانی دادیم و آن را رهنمود بنی اسرائیل گردانیدیم که جز من کسی را کارساز [مدانید و] مگیرید» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۲).

«ما به موسی کتاب آسمانی عنایت فرمودیم و آن را وسیله هدایت قوم بنی اسرائیل قرار دادیم [و فرمودیم (جز من) خداوند یگانه] برای خود صاحب و سرپرست قائل نباشید» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

تحلیل و بررسی

جمله ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارش را بر ایشان بیان می‌کند؛ شرایعی که اگر به آنها معتقد شوند و عمل کنند، به سوی حق راه می‌یابند و به سعادت دو سرا نائل می‌گردند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۳۶). افزوده‌ای که در این دو ترجمه قابل بحث

است، فعل مقدر در جمله ﴿أَلَا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا﴾ است که در ترجمه مشکینی، فعل امر (به آنها بگویند) اتخاذ شده است و در ترجمه قمش‌های فعل ماضی (گفتیم) بیان شده است، در حالی که مفسران فعل مقدر را (گفتیم) در نظر گرفته‌اند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۴۸ و فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۲۹۷). بنابراین، افزوده تفسیری مشکینی در این مورد مرجوح است. با توجه به اقوال گفته شده، می‌توان ترجمه منتخبی از آیه را چنین بیان کرد: «و به موسی کتاب بخشیدیم و آن را هدایتی برای بنی‌اسرائیل کردیم (و گفتیم) که به جای من کسی را کارساز مگیرید».

آیه دوم: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء / ۴).

«و در کتاب (تورات، یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی) خبر دادیم... دو بار حتماً در زمین فساد و خونریزی می‌کنید و تسلط و سرکشی سخت ظالمانه می‌یابید (یک بار به قتل اشعیا و مخالفت ارمیا و بار دیگر به قتل زکریا و یحیی)» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

«و ما به بنی‌اسرائیل در کتاب (تورات ایشان) حکم قطعی و اعلان حتمی کردیم که شما بی‌تردید دو بار در زمین (فلسطین) فساد خواهید کرد و طغیان بزرگی را مرتکب خواهید شد» (صقارزاده، ۱۳۸۰ و مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

«ما به بنی‌اسرائیل در کتاب (تورات) اعلام کردیم که دو بار در زمین فساد خواهید کرد و برتری‌جویی بزرگی خواهید نمود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۲).

«و در کتاب آسمانی [شان] به فرزندان اسرائیل خبر دادیم که قطعاً دو بار در زمین فساد خواهید کرد و قطعاً به سرکشی بسیار بزرگی خواهید برخاست» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۲).

«و بر بنی‌اسرائیل در کتاب آسمانی مقرر داشتیم که در این سرزمین دو بار فتنه، فساد و سرکشی بی‌اندازه خواهید کرد» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۲).

تحلیل و بررسی

طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «مقصود از فساد، ستم و گرفتن مال مردم و کشتن انبیا و خونریزی است. محمد بن اسحاق گوید: فساد اول ایشان قتل اشعیا و فساد دوم ایشان، کشتن یحیی بود، ولی زکریا به مرگ طبیعی از دنیا رفت» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۱۶). منظور از کلمه «الأرض» به قرینه آیات بعد سرزمین مقدس فلسطین است که مسجدالاقصی در آن واقع شده است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۵). در این آیه افزوده مورد نظر در ترجمه‌ها با اقوال مفسران مطابقت دارد و آن افزوده‌ای که قابل بحث است، افزوده تفسیری جمله ﴿لَتُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ است که مفسران اقوال مختلفی را نقل کرده‌اند؛ مثلاً زمخشری در کشاف این دو فساد را قتل یحیی^(ع) و زندانی کردن ارمیا می‌داند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۴۹). آلوسی در روح‌المعانی این فساد را قتل یحیی، اشعیا، زکریا (علیهم‌السلام) و حبس ارمیا می‌داند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۲۸۵). همچنین در تفسیر عاملی آمده است که مقصود از دو نوبت فساد، یکی کشتن زکریا بود که شاپور، پادشاه ایران، بر آنها مسلط شد و دوم کشتن یحیی بود که بخت‌النصر بر آنها مسلط شد (ر.ک؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۴۱۴). با وجود این، نمی‌توان به قولی ارجح در این زمینه دست پیدا کرد. منظور از کتاب در قول اکثر مفسران، تورات است (البته به نوعی می‌توان کتاب تکوین را نیز از مصادیق کتاب دانست که حکم منظور شده برای بنی‌اسرائیل که دو بار فساد می‌کنند، بر اساس علم خداوند است، نه اراده خداوند، که در صورت دوم، جبر مستفاد می‌شود). منظور از «قضا» نیز اعلام کردن و حکم را فیصله دادن است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۳۸). بنابراین، می‌توان دو ترجمه صفارزاده و مشکینی را به عنوان ترجمه منتخب بیان کرد: «و ما به بنی‌اسرائیل در کتاب (تورات ایشان) حکم قطعی و اعلان حتمی کردیم که شما بی‌تردید دو بار در زمین (فلسطین) فساد خواهید کرد و طغیان بزرگی را مرتکب خواهید شد».

آیه سوم: ﴿وَيَذُوعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (الإسراء/ ۱۱).

«انسان با شوق و رغبتی که خیر و منفعت خود را می‌جوید (چه بسا به نادانی) با همان

شوق و رغبت، شرّ و زیان خود را می‌طلبد، و انسان بسیار بی‌صبر و شتاب‌کار است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

«... زیرا انسان موجودی کم‌صبر و شتابزده است [و به مصلحت خویش آنگونه که عقل حکم می‌کند، نمی‌اندیشد، در حالی که بهتر است در امور به خداوند دانا توکل کند]» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

«و انسان (از روی جهل به واقع و یا در حال غضب) شرّ و ضرر را (از خدا) می‌طلبد، همان‌گونه که خیر را می‌طلبد و انسان (ذاتاً) شتابزده است (هر چه را هوای نفس او اقتضا کرد، بدون تأمل در عاقبت آن می‌طلبد)» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۳).

«انسان (بر اثر شتابزدگی) بدیها را طلب می‌کند، آنگونه که نیکی‌ها را می‌طلبد و انسان همیشه عجول بوده است!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۳).

«و انسان [همان‌گونه که] خیر را فرامی‌خواند، [پیشامد] بد را می‌خواند و انسان همواره شتابزده است» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۳).

«و انسان همان‌گونه که در مورد خیر دعا می‌کند، در مورد شرّ نفرین می‌کند، و انسان شتابکار است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۳).

تعلیل و بررسی

همان‌گونه که انسان نیکی‌ها را طلب می‌کند، به خاطر دست‌پاچگی و عدم مطالعه کافی به طلب بدی‌ها برمی‌خیزد، چراکه انسان ذاتاً عجول است. بنابراین، تنها راه رسیدن به خیر و سعادت آن است که انسان در هر کار که قدم می‌گذارد، با نهایت دقت و هوشیاری و نیز دور از هر گونه عجله و شتابزدگی، تمام جوانب را بررسی کند و از خدا در این راه یاری طلبد تا راه خیر و سعادت را بیابد و در پرتگاه و بیراهه گام ننهد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۴۲). در ترجمه فوق صحت افزوده اول (از روی جهل به واقع) روشن شد. در این ترجمه، دو وجه برای طلب خیر و شر فرض شده است: ۱- از روی جهل و نادانی که مورد بررسی قرار گرفت. ۲- اینکه انسان از روی غضب امری را می‌طلبد که طبریسی چنین

این مطلب را شرح می‌دهد: «گاهی که انسان دچار خشم شده است، درباره خود و بستگان و مال خود دعایی می‌کند که نباید مستجاب شود» (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۱۹).

افزوده چهارم: در جمله ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ افزوده تفسیری (هرچه را هوای نفس او اقتضا کرد، بدون تأمل در عاقبت آن می‌طلبد) بیان شده است که چنین قابل توجیه است: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ مبنی بر توییخ است و عجله به معنای شتابزدگی است. بشر در اثر کوتاه‌نظری به آنچه بدان تمایل کند و هوی و هوس او آن را بخواهد، به آن روی می‌آورد بی آنکه در آن باره بیندیشد و تفکر کند (ر.ک؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ۳۱). مترجمان قمشه‌ای و مشکینی علت درخواست کارهای خیر را که به شر منتهی می‌شود، نادانی انسان دانسته‌اند. این مطلب با توجه به تفسیر نمونه که بیان شد، صحیح است، ولی علامه علت این امر را عجلول بودن انسان و شتابزدگی او می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۴۹) که مکارم شیرازی و صفارزاده این قول را بیان نموده‌اند. قرشی در این موضوع می‌نویسد: «منظور از فعل «بَدَع» طلب و خواستن است؛ یعنی شر را مانند خیر می‌طلبد و علت این کار، عجلول بودن انسان است» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۴۳). به نظر می‌رسد که با توجه به اقوال مفسران و سیاق آیه، دو مترجم اخیر نظر برتری را ارائه داده‌اند. با توجه به اقوال تفسیری، می‌توان آیه فوق رو چنین ترجمه کرد: «و انسان (از روی جهل به واقع و یا در حال غضب) شرّ و ضرر را می‌طلبد، همان‌گونه که خیر را می‌طلبد، و انسان (ذاتاً) شتابزده است».

آیه چهارم: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ نَبْذِيرًا﴾ (الإسراء/ ۲۶).

«و (ای رسول ما!) تو خود حقوق خویشاوندان و ارحام خود را ادا کن و نیز فقیران و رهگذران بیچاره را به حقّ خودشان برسان و هرگز (در کارها) اسراف روا مدار» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۴).

«[ای انسان!] حقّ خویشاوندان، نیازمندان و در راه سفرماندگان را بپرداز، اما به هیچ وجه اسراف نکن» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۴).

«و حقّ خویشاوند (حقّ خویشان خود و حقّ خویشان پیامبرت) و حقّ فقیر و وامانده در

- راه را بپرداز و هیچ نوع اسراف و ریخت‌وپاش (که صرف مال در راه حرام و تجاوز از حد در حلال است)، مکن» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۴).
- «و حقّ نزدیکان را بپرداز و (همچنین حقّ) مستمند و وامانده در راه را! و هرگز اسراف و تبذیر مکن» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۴).
- «و حقّ خویشاوند را به او بده و مستمند و در راه‌مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف مکن» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۴).
- «و به خویشاوند حقّش را ببخش و نیز به بینوا و در راه مانده، و هیچ گونه تبذیری پیشه مکن» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۴).

تحلیل و بررسی

خداوند در این آیه مبارک، پیامبر خود را تشویق می‌کند که حقّ اشخاص را بدهد و به آنها انفاق کند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۳۳). در بعضی از تفاسیر، خطاب خداوند در این آیه را به انسان دانسته‌اند (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۸۶؛ قرشی، بی‌تا، ج ۶: ۶۱ و کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۲۸۶). منظور از «ذالقربی» نزدیکان پیامبر^(ص) هستند (ر.ک؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۹۵). ﴿وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ یعنی زکات را که حقّ مستمندان و مسافرانی است که از بلاد خود دور مانده‌اند و مخارج ایشان تمام شده، به ایشان بده (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۳۳). ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ یعنی مالت را در راه حرام و گناه مصرف نکن (ر.ک؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۹۵). همچنین ابن‌عبّاس و ابن‌مسعود گویند: «مبذّر کسی است که مال را به ناحق خرج می‌کند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۲۴). مترجمان خطاب آیه را پیامبر^(ص) و انسان می‌دانند که با توجه به تفاسیر بیان شده در نظریه تفسیری هر دو مورد صحیح است. ثقفی تهرانی خطاب آیه را چنین بیان می‌کند: «اگرچه در ظاهر خطاب آیه متوجه پیغمبر^(ص) است، ولی مقصود به خطاب عموم مکلفین و متعلّق تکلیف کلیّه حقوق اقارب است» (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۵۵). البته برخی از متقدّمان درباره اینگونه آیات، نظر بهتری را بیان داشته‌اند و در این باره به قاعده «يَاكُ أَعْنَى وَاسْمَعَى يَا جَارَةَ» اشاره کرده‌اند؛ بدین معنا که ظاهر آیات، پیامبر اکرم^(ص) را

مورد خطاب قرار می‌دهند، ولی در واقع، مخاطب اینگونه آیات عموم مردم هستند^۳ (ر.ک؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۶۲-۶۳) که با این استدلال، خطاب عمومی است و پیامبر اکرم^(ص) مورد خطاب اصلی نیست. شاهد دیگر بر این مدعا اینکه در ادامه دستور به پرداخت حق خویشان پیامبر اکرم^(ص) شده که نمی‌توان آیه را به آن حضرت منحصر کرد.

* ترجمه منتخب: «ای انسان! و حقّ خویشاوند (حقّ خویشان خود و حقّ خویشان پیامبر) و حقّ فقیر و وامانده در راه را بپرداز، و هیچ نوع اسراف و ریخت‌وپاش (که صرف مال در راه حرام و تجاوز از حد در حلال است)، مکن.

آیه پنجم: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء / ۴۲).

«بگو: اگر با خدای یکتا، چنان‌که آنها می‌گویند، خدایان دیگری بود، در این صورت، آن خدایان بر خدای عرش (به تنازع) راه می‌گرفتند (و تمنع آنان موجب اختلال نظام عالم می‌شد. پس چون عالم را نظام ثابتی است، دلیل است که با خدای یگانه خدایان دیگری نیست)» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۶).

«بگو اگر چنان‌که می‌گویند، در جنب او خدایانی هم بودند، در آن صورت، به سوی خداوند صاحب عرش [برای معارضه یا تقرب] راه می‌بردند» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

«بگو: اگر چنان‌که آنها می‌گویند، با خداوند معبودهایی وجود داشت، در آن حال حتماً به سوی خدای صاحب عرش راهی می‌جستند (تا بر او برتری جویند و او را ساقط کنند، یا در مُلک او شریک شوند و یا حداقل در نزد او مقرب گردند)» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۶).

«بگو: اگر چنان‌که می‌گویند، با او خدایانی [دیگر] بود، در آن صورت حتماً در صد جستن راهی به سوی [خداوند] صاحب‌عرش، برمی‌آمدند» (فولادوند، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۶).

«بگو: اگر آن چنان‌که آنها می‌گویند، با او خدایانی بود، در این صورت، (خدایان) سعی می‌کردند راهی به سوی (خداوند) صاحب‌عرش پیدا کنند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

«بگو اگر چنان که می‌گویند، در جنب او خدایانی هم بودند، در آن صورت به سوی خداوند صاحب‌عرش [برای معارضه یا تقرب] راه می‌بردند» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).
 «[ای پیامبر!] بگو: اگر غیر از خدای یگانه آنگونه که آنها می‌گویند، معبودهای دیگری وجود داشت، لابد آن خدایان، خودشان را به هر طریق ممکن به خداوند صاحب‌عرش می‌رساندند (که از مقام حاکمیت سهمی داشته باشند)» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۶).

تحلیل و بررسی

آیه از نظر تنزیه ساحت کبریایی تعبیر به «ذی‌العرش» نموده است و در این صورت، به صورت بداهه، سبب اختلاف در تدبیر عالم گشته است. بنابراین، اختلال و فساد، نظام جهان را فرا خواهد گرفت (ر.ک؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ۷۶). میبیدی در تفسیر این آیه دو معنا را بیان کرده است: ۱- آن خدایان اگر بودند، با خداوند به مبارزه برمی‌خاستند. ۲- آن خدایان اگر بودند، به خداوند عرش تقرب می‌کردند و نزدیکی می‌جستند (ر.ک؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۵۵۸).

افزوده‌ای که الهی قمشه‌ای در ترجمه خویش آورده، با تفسیر *انوار درخشان* در ذیل آیه مورد نظر به گونه‌ای منطبق است، ولی مفسران دیگر به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌اند. مکارم شیرازی در تفسیر این آیه و آیه ۲۲ سوره انبیاء چنین بیان می‌کند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا: اگر در زمین و آسمان خدایان دیگری جز الله وجود داشتند، نظام جهان به هم می‌ریخت. اشتباه نشود؛ این آیه و آیه مورد بحث گرچه از پاره‌ای جهات شبیه هستند، ولی به دو دلیل مختلف اشاره می‌کنند که یکی بازگشت به فساد نظم جهان بر اثر تعدد خدایان است و دیگری قطع نظر از نظم جهان، از وجود تمنع و تنازع در میان خدایان متعدد سخن می‌گوید» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۱۳۱). علامه طباطبائی نیز در تفسیر خویش بیان این مترجم را رد می‌نماید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۰۷). همچنین افزوده‌ای که دو مترجم اخیر آورده‌اند، با تفسیر *کشف الأسرار* در ذیل آیه منطبق است، ولی با سخن علامه در قسمتی معارض است. علامه در ردّ تقرب خدایان به خدا در تفسیر این آیه می‌نویسد: «برخی از مفسران گفته‌اند مراد از جستجوی راهی به سوی خدای ذی‌العرش

این است که راهی به او پیدا کنند تا مقرب درگاه او شوند که این جمله صحیح نیست و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده، بگوییم اگر با خدا خدایان دیگر می‌بود، آن طور که مشرکین پنداشته‌اند، حتماً آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی برمی‌آمدند، چون می‌دانستند که او مافوق ایشان است و کسی که محتاج به مافوق خود باشد، اله و خدا نیست و الوهیت با احتیاج و زیردستی نمی‌سازد، راه بیهوده‌ای پیموده‌ایم» (همان). در این باره نظر علامه متقن‌تر می‌باشد و با سیاق آیه متناسب است. این آیه مبارک در بیان تقرب دیگر خدایان در صورت وجود، به خداوند متعال نیست و با این استدلال مشکلی حل نمی‌شود، بلکه در پی اثبات این مطلب برای مشرکان است که اگر به زعم شما، خدایان دیگری در کنار خداوند تبارک و تعالی بود، اختلاف و معارضه بین آنها به وجود می‌آمد و نظم عمومی جهان سلب می‌شد. بنابراین، حاکمیت مطلق خداوند واحد است که هیچ تعارض و اختلافی در عالم آفرینش وجود ندارد. با این بیان، افزوده‌های تفسیری مترجمان به جز ترجمه الهی قمشه‌ای، خالی از اشکال نیست و بهتر آن است که آیه به صورت زیر ترجمه گردد تا با اقوال تفسیری و سیاق آیه مغایرتی نداشته باشد.

* ترجمه منتخب: «اگر با خدای یکتا، چنان که آنها می‌گویند، خدایان دیگری بود، در آن صورت، به سوی خداوند صاحب عرش [برای معارضه] راه می‌بردند (و تمنع آنان موجب اختلال نظام عالم می‌شد. پس چون عالم را نظام ثابتی است، دلیل است که با خدای یگانه خدایان دیگری نیست)».

آیه ششم: ﴿أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء / ۵۱).

«یا خلقتی (سخت‌تر از سنگ و آهن) از آنچه در دلتان بزرگ می‌نماید، (باز به امر خدا زنده می‌شوید.) پس خواهند گفت که ما را دوباره زنده می‌کند؟ بگو: شاید که از حوادث نزدیک باشد؛ زیرا مرگ به هر کس نزدیک است و قیامت او به مرگ بر پا می‌شود» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

- «در افزوده جمله ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا﴾ چنین نوشته‌اند: بخواهند گفت چه کسی ما را [پس از مرگ] بازمی‌گرداند؟» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۷ و خرّمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۷).
- «... آنگاه در برابر تو سرهایشان را [به علامت انکار] تکان می‌دهند و می‌گویند...» (خرّمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۷).
- «... آنان سر خود را (از روی تعجب و انکار،) به سوی تو خم می‌کنند و می‌گویند...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۷).
- «... آنها سر خود را [به علامت تردید] تکان می‌دهند و می‌گویند...» (صفّارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۷).
- «یا آفریده‌ای از آنچه در خاطر شما بزرگ می‌نماید [باز هم برانگیخته خواهید شد]. پس خواهند گفت: چه کسی ما را بازمی‌گرداند؟! بگو: همان کس که نخستین بار شما را پدید آورد. [باز] سرهای خود را به طرف تو تکان می‌دهند و می‌گویند: آن کی خواهد بود؟! بگو: شاید که نزدیک باشد» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۷).

تعلیل و بررسی

- «إِنْعَاضاً [انغض] الشّيء: آن چیز تکان خورد و لرزان شد - أَنْعَضَ رَأْسَهُ: سر خود را با تعجب و ریشخند تکان داد» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق: ۱: ۸۱۶).
- افزوده اول و دوم: «حتّی اگر مخلوقی از سنگ و آهن سخت‌تر و از حیات و از زندگی دورتر، و از این نظر، در نظر شما بسیار بزرگ باشد، باز خداوند می‌تواند جامه حیات در تن آن کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۳: ۱۵۳).
- افزوده سوم: «اگر قیامت در مقیاس‌های کوچک و محدود ما دور به نظر رسد، آستانه قیامت که مرگ است، به همه ما نزدیک است، چراکه مرگ قیامت صغری است» (همان: ۱۵۵). طبرسی بر این باور است که: «هرگاه این مطلب را به آنها بگویی، خواهند گفت: چه کسی ما را پس از مرگ زنده می‌کند؟!» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۳۸).
- افزوده‌های بررسی شده با اقوال مفسران مطابقت دارند. افزوده قابل بحث این است که

مشركان با حرکت سَرِ خود در صدد انكار معاد هستند كه مترجمان خرّمشاهی و مكارم شیرازی به درستی افزوده را به كار برده‌اند، ولی صقّارزاده آن را به معنای علامت تردید استعمال کرده است، در حالی كه مفسّران و لغویون فعل «فَسَيُنْغِضُونَ» را به معنای «سَرِ خویش را با تعجّب و ریشخند حرکت دادن» بیان کرده‌اند (ر.ك؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۴۹؛ مكارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۸۹ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱۴: ۲۳۱).

* ترجمه منتخب: «بگو: یا هر مخلوقی كه در نظر شما از آن هم سخت‌تر است (و از حیات و زندگی دورتر می‌باشد، باز خدا قادر است شما را به زندگی مجدّد بازگرداند). آنها به زودی می‌گویند: چه کسی ما را بازمی‌گرداند؟! بگو: همان کسی كه نخستین بار شما را آفرید. آنان سَرِ خود را (از روی تعجّب و انكاره) به سوی تو خم می‌کنند و می‌گویند: در چه زمانی خواهد بود؟! بگو: شاید نزدیک باشد!».

آیه هفتم: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء/ ۶۰).

«... ما رؤیایی را كه به تو ارائه دادیم و درختی را كه به لعن در قرآن یاد شده (درخت نژاد بنی‌امیه و همه ظالمان عالم) قرار ندادیم، جز برای آزمایش و امتحان مردم، و ما آنها را می‌ترسانیم ولیکن آیات بر آنها جز طغیان بزرگ چیزی نیفزاید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

«و زمانی كه به تو گفتیم: همانا پروردگارت بر مردم احاطه (علمی و توانی) دارد، (پس غمگین مشو و در كار خود ثابت باش) و ما آن خوابی را كه به تو نمایاندیم (كه بوزینگانی از منبرت بالا می‌روند) و آن درخت لعنت شده در قرآن را (كه شجره خبیثه بنی‌امیه است)، جز آزمایشی برای مردم قرار ندادیم...» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۸).

«(به یاد آور) زمانی را كه به تو گفتیم: پروردگارت احاطه كامل به مردم دارد (و از وضع ایشان كاملاً آگاه است) و ما آن رؤیایی را كه به تو نشان دادیم، فقط برای آزمایش

مردم بود. همچنین شجره ملعونه [درخت نفرین شده] را که در قرآن ذکر کرده‌ایم. ما آنها را بیم داده (و انذار) می‌کنیم، اما جز طغیان عظیم چیزی بر آنها نمی‌افزاید!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۸).

«و [یاد کن] هنگامی را که به تو گفتیم: به راستی پروردگارت بر مردم احاطه دارد؛ و آن رؤیایی را که به تو نمایانندیم و [نیز] آن درخت لعنت شده در قرآن را جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم؛ و ما آنان را بیم می‌دهیم، ولی جز بر طغیان بیشتر آنها نمی‌افزاید» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۸۸).

«و چنین بود که با تو گفتیم که پروردگارت بر همه مردمان احاطه دارد و رؤیایی را که به تو نمایانندیم و شجره نفرین شده در قرآن را جز برای آزمون مردم قرار ندادیم؛ و ایشان را بیم می‌دهیم، ولی جز بر طغیان شدید آنان نمی‌افزاید» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۸).

«ای پیامبر! بیاد آور زمانی را که به تو فرمودیم: علم پروردگار تو بر مردم احاطه کامل دارد. رؤیایی را که به تو نشان دادیم، فقط برای آزمون مردم بود. همچنین شجره ملعونه را که در قرآن ذکر کردیم [اینها همه وسیله‌اند که] مردم را بدانها هشدار می‌دهیم، اما جز بر کفر و عصیان آنان نمی‌افزاید» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

تعلیل و بررسی

از امام جعفر صادق^(ع) نقل است که شجره ملعونه همان بنی‌امیه هستند (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۵۵۴). در تفسیر نمونه علاوه بر آنچه که در بحث حدیث گذشت، ظالمان نیز جزء مصادیق شجره ملعونه محسوب شده است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۱۷۴).

افزوده اول و دوم: «خداوند پیامبرش را در برابر سرسختی و لجاجت دشمنان دلداری می‌دهد و می‌گوید: به خاطر بیاور هنگامی را که ما به تو گفتیم پروردگارت از وضع مردم به خوبی آگاه است و احاطه علمی به آنها دارد» (همان).

افزوده سوم: «این خواب اشاره به جریان معروفی دارد که پیامبر^(ص) در خواب دید

میمون‌هایی از منبر او بالا می‌روند و پایین می‌آیند. بسیار از این مسئله غمگین شد، آن‌چنان که بعد از آن کمتر می‌خندید» (همان).

مترجمان مذکور منظور از «شجره ملعونه» را «بنی‌امیه» بیان کرده‌اند. این در حالی است که مفسران اهل سنت آن را درخت زقوم دانسته‌اند (ر.ک؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۸۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۷۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۳۶۰ و اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۷۳). با این حال، وجه شجره ملعونه به طور خاص و ظالمان به طور عام قابل تطبیق است که البته مصداق اولیّه آن بنی‌امیه می‌باشند. بنابراین، افزوده‌های تفسیری به کار رفته صحیح هستند و هر یک از ترجمه‌ها از صحت کافی برخوردارند.

* ترجمه منتخب: «(به یاد آور) زمانی را که به تو گفتیم: پروردگارت احاطه کامل به مردم دارد (و از وضع ایشان کاملاً آگاه است)؛ و ما آن رؤیایی را که به تو نشان دادیم (که بوزینگانی از منبرت بالا می‌روند)، همچنین شجره ملعونه (درخت نژاد بنی‌امیه و همه ظالمان عالم) را که در قرآن ذکر کرده‌ایم، فقط برای آزمایش مردم بود. ما آنها را بیم داده (و انداز) می‌کنیم، اما (این انداز) جز طغیان عظیم چیزی بر آنها نمی‌افزاید!».

آیه هشتم: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء/ ۶۴).

«... و با آنان در اموال و اولاد شریک شو و به آنان وعده [های رنگین] بده ...» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

«... و در ثروت و فرزندانشان با آنها شریک باش [که از مال حرام نپرهیزند و فرزندان غیر صالح تربیت کنند] و آنها را با وعده‌های دروغین سرگرم کن...» (صقارزاده، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

«و هر کس از آنها را بتوانی به آوای خود (به سوی گناه) برانگیزی و بر آنها (برای راندن به سوی معاصی) با سواره‌ها و پیاده‌های (لشکر) خود بانگ بزنی؛ و با آنها در اموال و فرزندان شرکت نما؛ و آنها را (در ترک هر واجب و انجام هر حرام) وعده ده؛ و هرگز

شیطان به آنها غیر از فریب و نیرنگ وعده‌ای نمی‌دهد» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۸۸).

«هر کدام از آنها را می‌توانی با صدایت تحریک کن! و لشکر سواره و پیاده‌ات را بر آنها گسیل دار! و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی! و آنان را با وعده‌ها سرگرم کن! ولی شیطان جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آنها نمی‌دهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۸۸).

«و از ایشان هر که را توانستی با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگان بر آنها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده؛ و شیطان جز فریب به آنها وعده نمی‌دهد» (فولادوند، ۴۱۵ق: ۲۸۸).

«و هر کس را که توانی از ایشان به بانگ خویش از جای ببر و سوارگان و پیادگان را بر سر ایشان بتاز و با آنان در اموال و اولاد شریک شو و به آنان وعده [های رنگین] بده؛ و شیطان وعده‌ای جز فریب به آنان نمی‌دهد» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۸۸).

تحلیل و بررسی

شراکت شیطان با آدمی در مال و فرزند، سهم بردن از منفعت و اختصاص است؛ یعنی یا از راه حرام تحصیل مال نماید و یا از راه حرام فرزندی برای آدمی به دنیا آید ولیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۴۷-۱۴۶). وعده ابلیس جز فریب، غرور و دروغ چیز دیگری نخواهد بود، در صورتی که وعده‌های پروردگار همه راست هستند (ر.ک؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱۰: ۱۰۴).

افزوده اول: «با آواز از ذریه آدم هر که را می‌توانی گمراه و به معصیت وادار کن» (همان: ۱۴۶).

افزوده دوم و سوم: «معنایش این است که برای به راه انداختن آنان به سوی معصیت، به لشکریان، اعم از سواره‌نظام و پیاده‌نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند» (همان).

افزوده چهارم: «مقصود از وعده در اینجا به معنای ترغیب شیطان به سوی اعتقاد باطل و دور شدن از اعتقاد حق است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۳۶۸).

می‌توان گفت از بین مترجمان، صفارزاده بهترین عملکرد را در این آیه داشته است. هر چند ایشان باید «وعده‌های دروغین» را در داخل پرانتز می‌آورد؛ زیرا از آن به عنوان افزوده تفسیری استفاده کرده است. قابل ذکر است که در ترجمه مشکینی افزوده چهارم را (در ترک هر واجب و انجام هر حرام) که در افزوده کلمه «وعده» است، اکثر مفسران از جمله کاشانی (ر.ک؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۲۹۰)، طنطاوی (ر.ک؛ طنطاوی، بی‌تا، ج ۸: ۳۸۹) و سبزواری نجفی (ر.ک؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۳۰۲) به معنای «وعده باطل» گرفته‌اند که بهتر است در ترجمه‌ها و نیز ترجمه ایشان به همین معنا به کار رود. همچنین در ترجمه خرمشاهی منظور از «وعده‌های رنگین» باید مشخص شود؛ زیرا مصداق‌های زیادی می‌تواند داشته باشد) تا مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

* ترجمه منتخب: «و در ثروت و فرزندانشان با آنها شریک باش [که از مال حرام نپرهیزند و فرزندان غیر صالح تربیت کنند] و به آنها وعده (باطل) بده، اما شیطان جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آنها نمی‌دهد».

آیه نهم: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (الإسراء/ ۷۸).

«نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار (یعنی نماز ظهرین را از اول ظهر و نماز عشاءین را از بدو تاریکی شب به پا دار) و نماز صبح را نیز به جای آر که آن نماز به حقیقت مشهود (نظر فرشتگان شب و فرشتگان روز) است» (الهی قمشاهی، ۱۳۸۰: ۲۹۰).

«نماز را هنگام زوال خورشید [در نیمروز] تا تاریک‌نای شب و نیز قرآن‌خوانی را در هنگام سپیده [برای نماز صبح] بر پا دار که در قرآن‌خوانی سپیده [نماز صبح، فرشتگان] حضور دارند» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

«نماز را از زوال آفتاب تا نهایت تاریکی شب بر پا دار و [نیز] نماز صبح را؛ زیرا نماز صبح همواره [مقرون با] حضور [فرشتگان] است» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۹۰).

«نماز [یومیّه] را از هنگام گشتن آفتاب [یعنی ظهر] تا تاریکی کامل شب [قبل از

نیمه‌شب] بر پای دار و نماز صبح که قبل از طلوع آفتاب است، بسیار اهمّیت دارد [؛ زیرا فرشتگان شب، هنگام بازگشت به آسمان و فرشتگان روز، هنگام ورود به زمین] بر آن نماز که با تلاوت قرآن همراه است، گواهی می‌دهند» (صقارزاده، ۱۳۸۰: ۲۹۰).

«از اوّل زوال خورشید (از دائرة نصف‌النهار، درباره هر شخصی نسبت به محیط خود) تا نهایت تاریکی شب (تا نیمه آن) نماز را بر پا دار (چهار نماز فریضة یومیة ظهر، عصر، مغرب، عشاء و بیست و دو رکعت نافله‌های آنها را اقامه کن) و نیز قرآن صبح را (نماز صبح و نافله صبح را). همانا قرآن صبح مشهود (فرشتگان شب و روز برای نوشتن آن) است» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۹۰).

«نماز را (نمازهای یومیة) از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [نیمه‌شب] بر پا دار و همچنین قرآن فجر [نماز صبح] را، چراکه قرآن فجر، مشهود (فرشتگان شب و روز) است!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

تخلیل و بررسی

آیه شریفه از اوّل ظهر تا نصف شب را شامل می‌شود و نمازهای واجب یومیة که در این قسمت از شبانه‌روز باید خوانده شود، چهار نماز است؛ ظهر، عصر، مغرب و عشاء (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۷۴).

- روایات از طرق عامه و خاصه متفقاً جمله ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ را تفسیر کرده‌اند به اینکه نماز صبح را هم ملائکه شب و هم ملائکه صبح می‌بینند (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۵). صاحب تفسیر مجمع‌البیان می‌گوید: «مقصود از قرآن فجر، نماز صبح است. منظور از نماز در این آیه، همان نمازهای یومیة است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۷۰).

عبید بن زراره از تفسیر همین آیه از امام صادق^(ع) سؤال کرد. امام فرمود: «خداوند چهار نماز بر مسلمانان واجب کرده است که آغاز آن وقت زوال شمس (ظهر) و پایان آن نیمه‌شب است» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۱۵).

«دلوک شمس به معنی زوال آفتاب از دائرة نصف‌النهار است که وقت ظهر می‌باشد و یا

اینکه انسان دست خود را در مقابل آفتاب حائل می‌کند، گویی نور آن را از چشم خود کنار می‌زند و متمایل می‌سازد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۲۱). طبق حدیث امام صادق^(ع) در این آیه، از ظهر تا نیمه‌شب به چهار نماز اشاره شده است که مفسران اهل تشیع نیز به همین بسنده کرده‌اند. از مفسران اهل سنت نیز کسی اشاره به نمازهای نافله در آیه مورد نظر نکرده‌اند. ابن کثیر در تفسیر خویش نیز این نمازها را ظهر، عصر، مغرب و عشاء می‌داند (ر.ک؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۹۳).

مترجمان مذکور کلمه «ذُلُوك» را به معنای «زوال خورشید» و کلمه «عَسَق» را «شدت تاریکی» بیان کرده‌اند. همچنان که راغب می‌گوید: «ذُلُوك شمس به معنی میل به غروب است» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۱۷). در قاموس آمده است: «صَحاح آن را زوال گفته است و مراد از زوال، میل و انحراف خورشید از وسط آسمان به طرف مغرب است و عبارت از آخر وقت ظهر می‌باشد» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۲). الهی قمشه‌ای و مشکینی چهار نماز را در این اوقات (نماز ظهر، عصر، مغرب و عشاء) ذکر کرده‌اند که مسلمانان باید قرائت نمایند که با توجه به حدیث امام صادق^(ع) به نقل از زراره صحیح است. آقای مشکینی علاوه بر چهار نماز، نافله را نیز بر اینها افزوده است که مفسران در این باره نظری بیان نکرده‌اند. همچنین مترجمان مقصود از قرآن فجر را نماز صبح بیان کرده‌اند که با توجه به تفاسیر نام برده، صحیح است. با توجه به تفاسیر، منظور از «صلاة» اول نمازهای ظهر، عصر، مغرب و عشاء می‌باشد و نماز صبح داخل در این طیف نیست، اما با عطف «قرآن الفجر» به «صلاة»، نماز صبح به صورت جداگانه مورد تأکید قرار گرفته است. شاهد بر این مدعا، سیاق آیه است که وقت چهار نماز مذکور را از آغاز ظهر تا نیمه‌شب بیان می‌کند و وقت نماز صبح را سپیده‌دم بیان می‌دارد. همچنین منظور از «قرآن الفجر» زمان قرآن خوانی نیست و ارتباطی با قرآن مصطلح ندارد، بلکه در اینجا مفهوم لفظی واژه مورد نظر است که این مطلب در ترجمه صفارزاده صحیح به کار نرفته است.

* ترجمه منتخب: «نماز (نمازهای ظهر، عصر، مغرب و عشاء) را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [نیمه‌شب] بر پا دار و نیز قرآن فجر [نماز صبح] را، چراکه

قرآن فجر، مشهود (فرشتگان شب و روز) است.»

آیه دهم: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (الإسراء/ ۸۴).

«بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما به آن که راه‌یافته‌تر است، (از همه کس) آگاه‌تر است» (الهی قمشاهی، ۱۳۸۰: ۲۹۰).

«بگو: هر کس بر حسب ساختار [اروانی و بدنی] خود عمل می‌کند...» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۹۰).

«بگو: هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند و پروردگارتان کسانی را که راه‌شان نیکوتر است، بهتر می‌شناسد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

«بگو: هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند...» (صقارزاده، ۱۳۸۰: ۲۹۰ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

«هر کس بر حال و هوا و ساختار نفسانی خود عمل می‌کند؛ (زیرا منشاء اعمال، اقتضای مزاج یا ملکات است)، اما پروردگار شما به حال کسی که (روی شاکله صالحه) ره‌یافته‌تر است، داناتر می‌باشد» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۹۰).

«بگو: هر کس بر حسب ساختار [اروانی و بدنی] خود عمل می‌کند و پروردگار شما به هر که راه‌یافته‌تر باشد، داناتر است» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۹۰).

«بگو: هر کس فراخور خویش عمل می‌کند و پروردگارتان داناتر است که چه کسی ره‌یافته‌تر است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

تحلیل و بررسی

راغب در مفردات می‌گوید: «شاکله از ماده شکل می‌باشد که به معنای بستن پای چارپا است و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می‌بندند، شیکال (به کسر شین) می‌گویند، و شاکله به معنای خوی و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده‌اند، بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می‌کند» (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۶۶۳-۶۶۲). شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود

آن را مجسم نموده است و معنویات او را نشان می‌دهد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۶۲). از راه بحث‌های علمی ثابت شده است که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است و معلوم شده که هیچ وقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می‌دهد، یکسان نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۸۴).

افزوده دوم: «در این میان خداوند شاهد و ناظر حال همه است. پروردگار شما آگاه‌تر است به کسانی که راه‌شان بهتر و از نظر هدایت پربارتر است» (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ۲۶۲).

مترجمان «شاکله» را به دو صورت معنا کرده‌اند. ۱- ساختار روانی و بدنی. ۲- خلق و خوی که هر دو معنا صحیح به کار رفته است. افزوده دوم ترجمه مشکینی به این صورت که ایشان معنا کرده‌اند، در تفاسیر استعمال نشده است و بهتر این بود که مترجم مذکور از کلمات دیگر استفاده می‌نمود. درباره شاکله و اعلم بودن خداوند به هدایت برخی از مفسران اینگونه بیان می‌کنند که هر کسی می‌گوید روش من صحیح و حق است و غیر آن باطل و فاسد است؛ یهودی، نصرانی، مشرک، مخالف، مؤمن، کافر، عادل و فاسق. ولی خداوند که عالم به ظاهر و باطن است و خوب و بد را می‌داند، او داناتر است به کسانی که در راه حق هستند و بهترین راه را اتخاذ کردند و آن طریقه‌ای است که خود به وسیله انبیاء تعیین فرموده است (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۰۰). مبحث روانی و بدنی درباره شاکله کمی دور از واقع است، چون همه انسان‌ها بر سرشت و فطرت الهی هستند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/۳۰). اما استدلال خلق و خوی قابلیت انطباق بیشتری دارد. خداوند خوب و بد را به انسان الهام کرده است و انسان با اختیار خود خلق و خویی را انتخاب می‌کند. برخی راه تزکیه را در پیش می‌گیرند و به خلق و خوی نیکو آراسته می‌گردند و برخی برعکس عمل می‌کنند و خلق و خوی ناشایست را شاکله خود می‌کنند. آیات سوره شمس ناظر بر این مطلب است: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا

وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿ (الشمس/ ۱۰-۷). شایان ذکر است که خلق و خوی نیز متأثر از عقاید انسان است و در یک مفهوم کلی، می‌توان «شاکله» را همان عقیده و شخصیت فکری انسان دانست. بنابراین، می‌توان ترجمه منتخب را اینگونه بیان کرد: «بگو: هر کس طبق روش (عقاید) خود عمل می‌کند و پروردگارتان داناتر است که چه کسی ره یافته‌تر است».

آیه یازدهم: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء/ ۱۰۹).

«و آنها با چشم گریان همه سر به خاک عبودیت نهاده‌اند و پیوسته بر فروتنی و ترسشان (از خدا) می‌افزاید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

«و آنها [از شدت جاذبه الهی] صورت بر زمین می‌نهند و می‌گریند و بر خشوع و تواضع ایشان افزوده می‌شود» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

«آنها (بی‌اختیار) به زمین می‌افتند و گریه می‌کنند و (تلاوت این آیات، همواره) بر خشوع ایشان می‌افزاید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۳).

«و (در پیشگاه خداوند) در حالی که می‌گریند، به صورت درمی‌افتند و (شنیدن و فهم قرآن) برای آنها بیم دل و خشوع قلب می‌افزاید» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۹۳).

«و بر روی زمین می‌افتند و می‌گریند و بر فروتنی آنها می‌افزاید» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۹۳).

«و به رو درمی‌افتند و می‌گریند و بر خشوع و خشیت آنان می‌افزاید» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۲۹۳).

تحلیل و بررسی

«خضوع به تنهایی تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنی است و خشوع، تذلل و اظهار مذلت با قلب است. پس خلاصه آیه چنین می‌شود: ایشان برای خدا خضوع و خشوع می‌کنند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۸۴). در تفسیر عاملی دو قول آمده است: ۱- آدمی به خاطر فروتنی ریش خود را بر زمین می‌مالد. ۲- چون انسان در هنگام ترس ممکن است بی‌اختیار بر زمین بیفتد و به جای پیشانی چانه بر زمین برسد، «لِلْأَذْقَانِ» گفته شده

است (ر.ک؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۴۸۰). برخی نیز گفته‌اند که انسان برای شکر خدا سجده می‌کند (ر.ک؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۶۲).

افزوده اول: در تفسیر عاملی آمده انسان ممکن است که به خاطر ترس بی‌اختیار به جای پیشانی با چانه بر روی زمین افتد (ر.ک؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۴۸۰).

افزوده دوم: پندهای آموزنده و دلنشین قرآن بر تواضع آنها در پیشگاه خدا می‌افزاید (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۸۹). افزوده اول و دوم: پندهای آموزنده و دلنشین قرآن بر تواضع آنها در پیشگاه خدا می‌افزاید و بیش از پیش در برابر امر خدا و طاعت او سر تسلیم فرود می‌آورند (ر.ک؛ همان).

مترجمان افزوده‌های درستی را به کار برده‌اند. تنها افزوده‌ای که قابل بحث است، ترجمه صفارزاده است که افتادن انسان بر روی زمین را به دلیل شدت جاذبه الهی می‌داند. این در حالی است که مفسران، همان‌گونه که گذشت، نظریه دیگری ارائه داده‌اند. البته باید توجه داشت که خشوع کسانی که اهل علم هستند، بر اساس اختیار است؛ یعنی با اختیار تمام در پیشگاه خداوند بر زمین می‌افتند و اظهار عجز و ناتوانی می‌کنند. چنان‌چه برخی مفسران بر این باورند که این اهل علم موقعی که آیات شریفه را استماع می‌کنند، با حال گریان به خاک می‌افتند و چانه خود را بر خاک می‌گذارند و خشوع آنها زیاد می‌گردد: ﴿وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾. هرچه معرفت انسان به خدا و دین بیشتر باشد، خشوع آن قلباً و خضوع آن عملاً بیشتر می‌شود. هرچه آیات قرآنی نازل شود، خشوع آنها بیشتر می‌شود و شوق آنها به بهشت و خوف آنها از جهنم زیادتر می‌گردد (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۲۱). از دیدگاه اهل علم با شنیدن آیات الهی است، چنان‌که در آیه ۱۰۷ همین سوره به آن اشاره شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (الإسراء/۱۰۷) و آیه ۱۰۹ نیز عطف به همان موضوع است. بنابراین، ترجمه مترجمانی که ضمیر «هم» را به آیات نسبت داده‌اند، صحیح می‌باشد، با توجه به سیاق آیات و تفسیر آن خشوع غیرارادی نیز مراد نیست و به کار بردن آن از سوی برخی مترجمان صحیح نمی‌باشد.

* ترجمه منتخب: «و (در پیشگاه خداوند) در حالی که می‌گیرید، به صورت درمی‌افتند و تلاوت این آیات، همواره) بر خشوع ایشان می‌افزاید».

نتیجه‌گیری

افزوده‌های تفسیری نقش مؤثری در درک و فهم قرآن دارد. از میان مترجمان قرآن، افزوده‌های تفسیری شش مترجم منتخب، یعنی الهی قمشه‌ای، خرمشاهی، صفارزاده، فولادوند، مکارم شیرازی و مشکینی در این مقاله مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. از مترجمان مذکور، بیشترین افزوده را مشکینی و بعد از ایشان، الهی قمشه‌ای و کمترین افزوده را خرمشاهی و فولادوند به کار برده‌اند. افزوده‌های به کار رفته از سوی مترجمان غالباً در داخل پرانتز یا کادر قرار گرفته‌اند. در این میان، صفارزاده برخی از افزوده‌ها را درون‌متنی به کار برده که این موضوع گاهی باعث فهم بیشتر مخاطب از قرآن شده است و گاهی نیز برای محققان دشواری‌هایی به دلیل خلط آن با ترجمه متن قرآن برای بررسی افزوده‌ها به وجود آورده است. با وجود این، مترجمان توانسته‌اند در حد امکان افزوده‌های مناسبی را با توجه به آراء مفسران به کار برند. از بین مترجمان، آقای مشکینی با اینکه بیشترین افزوده را به کار برده، توانسته است از نظر صحت افزوده‌ها با توجه به اقوال مفسران نیز بیشترین افزوده‌ها را به کار برد تا جایی که در برخی از آیات قرآن، ایشان به تفسیر پرداخته‌اند تا افزوده تفسیری، به گونه‌ای که با این اقوال نشان داده که از توانایی بالایی در فهم قرآن داشته است. قابل ذکر است که آیت‌الله مکارم شیرازی، یکی از مفسران قرآن، افزوده‌هایشان با توجه به تفسیر خود و تفاسیر دیگر بررسی شد که در بیشتر مواقع توانسته است افزوده‌های درستی را به کار برد. اما صفارزاده که افزوده زیادی را نیز به کار برده، از میان مترجمان مذکور با توجه به آراء مفسران در قسمت تحلیل و بررسی نقد بیشتری بر ایشان وارد شده است. حاصل کلام اینکه به کارگیری افزوده تفسیری صحیح و مستند به منابع معتبر می‌تواند نقش قابل توجهی در ارائه مفاهیم قرآنی برای همگان داشته باشد، به‌ویژه برای کسانی که با زبان عربی آشنایی کافی ندارند، همچنان که می‌تواند به عنوان گامی نو در ترجمه‌های قرآن رویکردی محتوایی در ارائه مفهوم آیات قرآن داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱- البته برای پیگیری مصادیق «أولى الأمر» علاوه بر تفاسیر باید به روایات معتبر مراجعه نمود. در این باره طبق روایات معتبر منقول از فریقین، پیامبر اکرم (ص) در مواضع گوناگون مصادیق «أولى الأمر» را به صورت صریح و یا غیرصریح بیان داشته‌اند؛ از جمله در حدیث معتبر و متواتر ثقلین (ر.ک؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۷۳ و ترمذی، بی‌تا، ج ۵: ۶۶۳)، حدیث سفینه (ر.ک؛ زمخشری، ۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۶۹)، در معرفی عددی ائمه (ع) (ر.ک؛ مسلم، بی‌تا، ج ۳: ۱۴۵۳ و حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴: ۵۰۱)، در معرفی صریح نام ائمه (ع) (ر.ک؛ خوارزمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۶) و در خطبه غدیر خم (ر.ک؛ امینی، ۱۳۹۷ ق، ج ۱: ۳۶-۳۱ و ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۳).

۲- (ر.ک؛ منابع شیعه؛ مانند: طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۶۸؛ صدوق، ۱۴۱۷ ق: ۳۸۱؛ استرآبادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۴۵۱؛ بحرانی، ۲۰۰۱ م، ج ۳: ۲۰۱ و منابع اهل سنت؛ مانند: ابن‌کثیر دمشقی، ۱۹۸۲ م، ج ۳: ۴۹۴؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۰۲ ق: ۲۹۵؛ سیوطی، ۱۳۷۷ ق، ج ۶: ۶۰۳؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۲۱ و نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۶).

۳- شیخ صدوق درباره برخی از آیات قرآن که به ظاهر منافی عصمت پیامبر اکرم (ص) هستند، به قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ» اشاره کرده است. به عنوان نمونه در باب ۳۳ می‌نویسد: «وَكُلُّ مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ مِثْلَ قَوْلِهِ: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر/ ۶۵)، ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (الفتح/ ۲)؛ ﴿وَكَوْلَا أَنْ تَبْتَئِنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/ ۷۴) وَمَا أَشَبَهُ ذَلِكَ، فَأَعْتَقَادُنَا فِيهِ أَنَّهُ نَزَلَ عَلَىٰ إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ» (صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۶۲-۶۳).

منابع و مأخذ

قرآن کریم

قرآن کریم. (۱۳۸۰). ترجمه مه‌دی الهی قمشاهی. چاپ سوم. قم: انتشارات فاطمة الزهراء (س).

_____. (۱۳۷۳). ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی. تهران: انتشارات نیلوفر.

_____. (۱۳۸۰). ترجمه طاهره صفارزاده. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی جهان‌رایانه کوثر.

_____. (۱۴۱۵ق.). ترجمه محمدمهدی فولادوند. چاپ اول. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر

مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).

_____. (۱۳۸۱). ترجمه علی مشکینی. (۱۳۸۱). چاپ دوم. قم: نشر الهادی.

_____. (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. (۱۳۷۳). چاپ دوم. قم: دار القرآن الکریم (دفتر

مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).

ألوسی، محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب

العلمیة.

ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادت. (۱۳۶۴). *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*. قم: مؤسسه

اسماعیلیان.

ابن سعد، محمد. (بی تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.

استرآبادی، سید شرف‌الدین. (۱۴۱۷ق.). *تأویل الآيات الظاهره*. قم: مؤسسه النشر السلام.

امینی، عبدالحسین احمد. (۱۳۶۶). *الغدير فی الكتاب و السنّة و الأدب*. چاپ دوم. تهران:

دارالکتب الإسلامیة.

اندلسی، ابوحیان محمد. (۱۴۰ق.). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تحقیق قسم الدراسات الإسلامیة

مؤسسه البعثة. چاپ اول. تهران: بنیاد بعثت.

_____. (۲۰۰۱م.). *غایة المرام*. بیروت: مؤسسه التّاریخ العربی.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق.). *سنن ترمذی*. بیروت: دار الفکر.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد. (۱۴۲۲ق.). *الکشف البیان عن تفسیر القرآن*. چاپ اول.

بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق.). *روان جاوید*. چاپ سوم. تهران: انتشارات برهان.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق.). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حسکانی، عبیدالله. (۱۴۱۱ق.). *شواهد التنزیل لقواعد التّفصیل*. قم: مجمع احیاء الثقافة الإسلامیة.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴ق.). *انوار درخشان*. تحقیق محمدباقر بهبودی. چاپ اول. تهران: بی‌نا.
- خوارزمی، موفق. (۱۴۱۱ق.). *مناقب علی بن ابی طالب^(ع)*. تحقیق مالک محمودی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۱ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. چاپ اول. دمشق - بیروت: دار العلم و الدار الشّامیة.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله. (۱۴۰۶ق.). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*. چاپ اول. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۷۷ق.). *الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. تهران: مکتبه الجعفریة.
- شوکانی، محمدبن علی. (۱۴۱۴ق.). *فتح القدیر*. چاپ اول. دمشق: دار ابن کثیر.
- صدوق، محمد. (۱۴۱۳ق.). *الإعتقادات*. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- طنطاوی، محمد. (بی‌تا). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. بی‌جا: بی‌نا.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۱ق.). *تهذیب الأحکام*. بیروت: دار التعارف.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*. تحقیق علی‌اکبر غفّاری. تهران: انتشارات صدوق.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. بی‌جا: دار الکتب الإسلامیة.

_____ . (۱۳۷۷). *أحسن الحدیث*. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.

قمی، علی‌بن ابراهیم. (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. چاپ چهارم. قم: دار الکتب.

کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتاب‌فروشی محمدحسن علمی.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۸۸ق.). *اصول کافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق.). *مقیاس الهدایة*. قم: آل‌البيت.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۱). *تفسیر و مفسران*. قم: انتشارات تمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدّة الأبرار*. تحقیق علی‌اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

نجفی خمینی، محمدجواد. (۱۳۹۰ق.). *تفسیر آسان*. چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامیة.

نیشابوری، ابوعبدالله حاکم. (بی‌تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.

مطالعه تطبیقی ترجمه‌های تصاویر کنایی دنیا در خطبه‌های

نهج‌البلاغه

۱- مرتضی قائمی ۲- رسول فتحی مظفری*

۱- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا، همدان

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا، همدان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸)

چکیده

یکی از چالش‌های کنونی ترجمه، برگرداندن عبارت‌های کنایی زبان مبدأ به زبان مقصد است. در حوزه مهارت‌های زبانی، نقش بی‌بدیل آرایه‌های ادبی، به‌ویژه تصاویر خیال‌انگیزی مانند تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز و نیز اهمیت این صنعت‌پردازی‌ها در تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب، بر کسی پوشیده نیست. با این حال، مسئله ترجمه عبارت‌هایی که معنای ضمنی دارند، نیازمند توجه و عنایت ویژه‌ای است. امروزه مترجم در رویارویی با چالش‌های پیش رو، نیازمند تسلط کامل بر هر دو زبان مبدأ و مقصد در ترجمه می‌باشد. خطبه‌های نهج‌البلاغه نمونه کاملی از بهترین تعابیر ادبی و تصویرپردازی‌های هنری هستند که در این جستار به واکاوی پنج ترجمه فارسی معروف نهج‌البلاغه پرداخته‌ایم که این ترجمه‌ها عبارتند از: ترجمه مرحوم دشتی، آیتی، مکارم شیرازی، شهیدی و فیض‌الإسلام. در این مقاله، پس از آشنایی مختصر با مفاهیم کنایه و دیدگاه‌های ترجمه، به روش‌های مختلف ترجمه عبارت‌های کنایی می‌پردازیم و آنها را مورد مقایسه قرار می‌دهیم، سپس به بررسی تطبیقی ترجمه کنایه‌های «دنیا» بر اساس ترجمه‌های مذکور می‌پردازیم. نتایج نشان می‌دهد که به طور مطلق نمی‌توان یک ترجمه را بر بقیه ترجیح داد، بلکه به صورت موردی می‌توان تا حدی به علت برتری ترجمه عبارت‌های کنایی برخی ترجمه‌ها نسبت به دیگر ترجمه‌ها دست یافت، اما اجمالاً می‌توان گفت که مترجمان در ترجمه جمله‌های کنایه از صفت، به دلیل امکانات زبانی خاص زبان مقصد، بیشتر به ترجمه معنایی و تحت‌اللفظی گرایش داشته‌اند و در ترجمه واژه‌های کنایه از موصوف نیز اغلب به ترجمه تحت‌اللفظی روی آورده‌اند و به این وسیله، معادل مناسب و گویا را انتخاب کرده‌اند و در برخی موارد، به علت عدم توجه به ساختار نحوی و بلاغی جمله، ترجمه نسبتاً ضعیفی ارائه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: ترجمه کنایه، نهج‌البلاغه دنیا، بلاغت، معادل‌یابی.

مقدمه

فن ترجمه به عنوان یکی از پیچیده‌ترین عوامل و فرایندهای انتقال معنا، در دوران معاصر با تحولات و مطالعات گسترده‌ی زیادی روبه‌رو شده است. پیدایش نظریه‌های مختلف، در زمینه فن ترجمه و رعایت امانت‌داری و انتقال صحیح معنا در قالبی زیبا، گواه بر این موضوع می‌باشد. اهمیت این موضوع باعث شده تا امروزه مطالعات ترجمه هم به جنبه‌های هنری و ابتکاری ترجمه روی بیاورند و هم از منظر علمی و زبانشناسی به این حوزه وارد شوند. در فرایند ترجمه متون، به دلیل تفاوت‌های زبانی بین زبان مبدأ و زبان مقصد، مترجم با چالش‌هایی مواجه می‌شود که خواسته یا ناخواسته، وی را دچار تشویش خواهد کرد. یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که مترجم در روند ترجمه با آن روبه‌رو می‌شود، چندلایگی معنوی عبارت‌ها و جمله‌های زبان مبدأ است. البته این مسئله تنها در متون ادبی جلوه می‌کند و متون علمی هرگز دارای معانی چندلایه نیستند، اما مترجم در برخورد با این پدیده، نیازمند مهارت‌ها و دانش‌های مرتبط به فن ترجمه است. با ورود تصویرهای ادبی و عبارت‌های خیال‌انگیز ابتکاری به ساحت زبان، حالت یکنواختی و معیار زبان جای خود را به مؤلفه‌های سبک‌ساز خواهد داد. در متون ادبی، یکی از جلوه‌های توانمندی متکلم و نویسنده، کاربرد مفاهیم مجازی است. در عبارت‌هایی که علاوه بر معنای ظاهری، لایه‌های معنوی دیگری نیز دارند، مترجم باید با تسلط کامل به دو زبان مبدأ و مقصد، از برخی علوم مانند بلاغت، نحو و لغت‌شناسی نیز بهره‌مند باشد. در این میان، کاربرد کنایه در ادبیات همواره به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهارت‌های زبانی صاحب اثر، به شمار رفته است، چنان‌که ترجمه مفاهیم چندلایه کنایی، مترجم را به تلاش و تعمق بیشتر در حوزه‌های ادبی و بیانی دو زبان مبدأ و مقصد وامی‌دارد. نهج‌البلاغه به عنوان آیین تمام‌نمای بلاغت و فصاحت در زبان عربی، سرشار از عبارت‌های کنایی است. از آنجا که «دنیا» یکی از واژگان کلیدی نهج‌البلاغه است و بخش مهمی از نهج‌البلاغه به معرفی ماهیت دنیا و ارتباط آن با آخرت اختصاص دارد، تصاویر کنایی فراوانی در همین راستا به خدمت گرفته شده است.

با توجه به اینکه پنج ترجمه فوق تا حدی بیش از ترجمه‌های دیگر مورد استفاده هستند و هر یک به نوعی شهرت دارند و نیز با توجه به تنوع روش ترجمه هر یک، در این مقاله سعی شده تا این پنج ترجمه ارزشمند در موضوع مذکور، مورد مقایسه و ارزیابی قرار گیرد. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که نگارندگان این سطور هرگز در پی انتقاد از شیوه‌های ترجمه نهج‌البلاغه نیستند، چرا که ترجمه چنین اثر گرانبهائی آسان نیست و بی‌شک نیازمند فراست و هوشیاری زیادی است که تنها افراد معدودی قادر به انجام آن می‌باشند و تنوع در ترجمه یک اثر علمی-ادبی کاملاً طبیعی است. از این رو، دیدگاه نویسنده مبتنی بر مقایسه و تطبیق شیوه‌های ترجمه در بین این پنج اثر ارزشمند می‌باشد.

در این جستار، تلاش شده تا از میان تصاویر متنوع نهج‌البلاغه، کنایه‌هایی بررسی گردد که در زمینه مفاهیم «دنیا» به کار رفته‌اند. از این رو، ابتدا ماهیت ترجمه، کنایه و شیوه‌های رایج ترجمه کنایه از یک زبان به زبان دیگر مطرح شده است و آنگاه با بیان نمونه‌هایی از تصاویر کنایی مفهوم دنیا، پنج ترجمه از این عبارات بررسی شده است. پژوهش حاضر سعی دارد با ارائه نکاتی جزئی‌تر نسبت به اصول ترجمه کنایه و نگرش به ویژگی‌های انواع کنایه‌های به کار رفته، به بررسی و مقایسه عملکرد مترجمان گرامی نهج‌البلاغه، در زمینه معادل‌یابی عبارت‌های کنایی «دنیا» بپردازد.

۱- پیشینه پژوهش

به‌طور کلی، در زمینه ترجمه عبارت‌های کنایی در زبان عربی، پژوهش‌های مختلفی انجام شده است. دکتر عباس اقبالی در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر نقد ترجمه‌های کنایاتی از نهج‌البلاغه» به نقد و بررسی شیوه ترجمه جمله‌هایی که کنایه دارند، پرداخته است و آنگاه ترجمه‌ای پیشنهادی ارائه نموده است. البته ایشان به بخشی از عبارت‌های کنایی نهج‌البلاغه پرداخته‌اند و مبنای کار خود را تنها کنایات دنیا قرار نداده است. همچنین وی در جایی دیگر در مقاله‌ای مشابه با عنوان «نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های قرآن»، ترجمه عبارت‌های کنایی را در ترجمه‌های معاصر مورد واکاوی قرار می‌دهد. علاوه بر مقاله‌های مذکور، می‌توان به مقاله‌های «زیباشناختی تصاویر کنایی دنیا و آخرت در

خطبه‌های نهج‌البلاغه» نوشته دکتر مرتضی قائمی و «ارزش فرهنگی ترجمه ضرب‌المثل‌ها و کنایات عربی و فارسی» نوشته دکتر شهریار نیازی اشاره نمود. آنچه که در پژوهش‌های فوق آمده، بررسی کلی عبارات‌های کنایی می‌باشد، اما در زمینه آنچه که مقاله حاضر در صدد تبیین آن است؛ یعنی «مطالعه تطبیقی ترجمه عبارات کنایی دنیا در خطبه‌های نهج‌البلاغه»، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است، لذا تحقیق حاضر بر آن است تا با بررسی راهکارها و شیوه‌های ترجمه صحیح عبارات و الفاظ کنایی، زمینه را برای تشخیص صحیح ترجمه ایده‌آل فراهم سازد و روشی مناسب را در ایجاد تناسب بین زبان مبدأ و مقصد ارائه نماید. در این مقاله، سعی شده تا ابتدا الفاظ و عبارات کنایی مرتبط با دنیا در خطبه‌ها مورد بررسی قرار گیرد و آنگاه به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که:

الف) بر اساس نظریه‌های رایج ترجمه کنایه، کدام یک از مترجمان معاصر توانسته است کنایات دنیا در نهج‌البلاغه را بهتر و دقیق‌تر ترجمه نماید؟

ب) کدام مترجم توانسته است روح کلی حاکم بر متن و سبک عبارات را دقیق‌تر از دیگران در ترجمه کنایات دنیا متجلی سازد؟

ج) کدام شیوه ترجمه کنایه در ترجمه‌های مورد مطالعه بسامد بیشتری دارد؟

این مقاله در پی آن است تا با روش تحلیلی - توصیفی و از طریق بررسی لایه‌های معنایی عبارات‌های کنایی و شیوه‌های ترجمه آن، به سه سؤال فوق پاسخ دهد.

۲- مفهوم و کارکردشناسی ترجمه

پیش از ورود به مبحث اصلی مقاله، به بررسی مفهوم ترجمه از نظر لغوی و اصطلاحی می‌پردازیم. «ترجمه» بر وزن «فَعَّلَهُ» در لغت به معنای برگرداندن کلمات و عبارات از یک زبان به زبان دیگر است (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۲۲۹). ترجمه را در اصطلاح به عنوان «فرایند انتقال و ارائه پیام از زبان مبدأ در قالب زبان مقصد» می‌شناسند (ر.ک؛ یارمحمدی، ۱۳۷۲: ۱۳۹).

فرایند ترجمه، علی‌رغم تعریف ساده‌ای که دارد، نیازمند فنون و دانش‌های خاصی است که در این فرآیند، مترجم باید به گونه‌ای در انتقال تمام معانی به همراه فضای حاکم بر متن ماهر باشد تا خواننده زبان مقصد بتواند حسّی را که نویسنده اصلی در پی القای آن به خواننده است، درک نماید. «ترجمه شامل جایگزینی عناصر متنی زبان مبدأ به وسیله عناصر متنی زبان مقصد است که طی آن، مترجم باید سعی کند با این عمل جایگزین‌سازی خود، زمینه‌ای را فراهم آورد که در آن نویسنده اصلی و خواننده متن ترجمه با هم به تعامل و تأثیر متقابل بپردازند» (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۷۰).

از این روست که نقش مترجم بسیار حائز اهمیت است و یک مترجم برای اینکه بتواند اصل امانت‌داری در ترجمه خویش را رعایت نماید، باید تنها به ترجمه لفظی متن مبدأ اکتفا نکند، بلکه به شیوه‌های بیان صاحب اثر و مؤلفه‌های سبک‌ساز وی نیز توجه نماید و ترجمه خود را موازی با همان ویژگی‌ها با ارائه فضایی متناسب با روح متن مبدأ ارائه کند. «در این فرایند، لازم است مترجم تا حد امکان سعی در بیان اندیشه متن زبان مبدأ در اسلوب و سبکی مشابه با سبک و سیاق متن اصلی داشته باشد و متن ترجمه را با همان روح متن اصلی بیان نماید» (جاحظ، ۱۳۸۷ ق، ج ۱: ۷۷-۷۶).

هرچند فن ترجمه پیشینه‌ای بسیار دور دارد، اما در دوران معاصر توجه زیادی به این مقوله شده است و نظریات فراوانی در این باب مطرح شده است و آن را با دانش‌هایی مانند زبان‌شناسی معرفتی می‌کنند. مؤلف کتاب هفت گفتار درباره ترجمه، ضمن اشاره به محدودیت‌ها و اختیارات مترجم، بیان می‌کند که نقد ترجمه باید بر محدودیت‌ها و اختیارات مترجم متمرکز باشد. محدودیت‌های گزینشی در برگردان متن از زبانی به زبان دیگر، شامل انتخاب به جای واژه با توجه به عملکرد آن در ساخت‌های ترکیبی، توجه به سبک متن، وحدت در استفاده از اصطلاحات، توجه به روابط دستوری حاکم بر ارکان جمله و بیان منظور نویسنده بدون هر گونه افزایش یا کاهش در مطلب است. تخطی از هر یک از موارد مذکور در نقد علمی ترجمه با برچسب «نادرست» مشخص خواهد شد (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۸: ۴۷).

با جمع‌بندی و بررسی اکثر نظریه‌های ترجمه، بدین نتیجه می‌رسیم که علاوه بر اینکه یک مترجم باید با محتوای متن و نیت نویسنده آگاهی کامل داشته باشد و نسبت به هر دو زبان مبدأ و مقصد اطلاعات کافی داشته باشد، مترجم باید شکل‌های گفتاری رایج و متداول در دو زبان را بشناسد و از طریق انتخاب و ترتیب مناسب کلمات، تأثیری همه‌جانبه و لحنی مناسب را به ترجمه‌اش ببخشد. همچنین از ذوق سلیم برخوردار باشد تا بتواند الفاظی را انتخاب کند که متناسب با طبع خواننده باشد. البته نباید این نکته را فراموش کرد که ابتدا انتقال معنا در اولویت است و آنگاه باید به دنبال انتقال سبک صاحب اثر بود.

۴- مفهوم کنایه و کارکرد آن در ادبیات

یکی از زیباترین جلوه‌های بلاغت که از دیرباز در ادبیات از جمله شعر و نثر کاربرد دارد، صنعت کنایه می‌باشد. این صنعت بیانی، حاکی از فن بیان متکلم است و با استفاده از این فن ادبی، می‌توان مفاهیم پوشیده را در کلام به کار برد که درک و فهم آن نیازمند باریک‌بینی و هوشیاری مخاطب است. کنایه در لغت، مصدر «کنیت» یا مصدر «کنوت» است و زمانی به کار می‌رود که به مطلبی تصریح نشده باشد و در اصطلاح، لفظی است که از آن، لازم معنایش اراده شده است و اراده معنای اصلی نیز همراه اراده معنای لازم آن جایز است (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۳۳ق، ج ۲: ۳۹۶). کنایه را به سه قسم کنایه از صفت، کنایه از نسبت و کنایه از موصوف تقسیم می‌کنند. عبدالقاهر جرجانی در باب کنایه، تعریفی روان و منحصر به فرد دارد. وی معتقد است که: «المراد بالکنایة أن یرید المتکلم إثبات معنی من المعانی، فلا یذکره باللفظ الموضوع له فی اللغة، ولكن یجیی إلى معنی هو تالیه و ردفه فی الوجود، فیؤمی به إلیه و یجعله دلیلاً علیه» (جرجانی، ۱۹۸۷م: ۵۴). یعنی منظور از کنایه این است که گوینده می‌خواهد معنایی را اثبات کند، ولی آن را با لفظی که در لغت برای آن وضع شده، بیان نمی‌کند، بلکه معنایی را می‌آورد که در عالم وجود تابع و هم‌ردیف آن است و به‌وسیله آن به معنای مورد نظر اشاره می‌کند و آن را دلیل آن معنی قرار می‌دهد.

در باب اینکه چرا به جای استفاده از کلام صریح و روشن، از کنایه استفاده می‌کنیم، علل زیادی ذکر شده است. استاد همایی در این باره معتقد است: «غرض از کنایه این است

که مخاطب از معنی ظاهری کلام که به ذهن نزدیکتر است، به منظور اصلی گوینده، یعنی معنی بعید منتقل شود که مفهوم کنایی است؛ به عبارت دیگر، معنی حقیقی کلمه معتبر، معنی کنایی می‌شود» (همایی، ۱۳۷۷: ۲۵۷-۲۵۶). زرکشی نیز درباره علل انتقال گوینده از سخن صریح به کنایه، چند علت ذکر می‌کند که از جمله آنها می‌توان «رعایت ادب، پرهیز از آوردن الفاظ قبیح، تأکید بر عظمت قدرت، قصد مبالغه، قصد اختصار، زیباسازی جمله، اشاره به آینده، بیان موضوعی دشوار با عبارتی آسان، و اعتماد بر هوشیاری مخاطب» را نام برد (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق.، ج ۲: ۳۱۳).

۴- شیوه‌های معادل‌یابی و ترجمه عبارات و الفاظ کنایی

هرچند کاربرد کنایه در سخن باعث زیبایی و دلنشین شدن آن می‌شود، اما امروزه یکی از مسائل مطرح در این باره، چالش‌های ترجمه عبارات کنایی از زبان مبدأ به زبان مقصد است. علت این امر نیز چندمعنا بودن عبارات مجازی است. اولمان (Ullmann) مسئله چندمعنایی را از دریچه «در زمانی» و «هم‌زمانی» به بحث و بررسی می‌کشانند. وی معتقد است که در طول زمان یا در یک مقطع زمانی مشخص می‌توان معانی مختلفی برای یک صورت زبانی در نظر گرفت. از نظر وی، علل چندمعنایی، «انتقال در کاربرد»، «کاربرد ویژه»، «هنرآفرینی» و «تأثیرپذیری از زبان‌های بیگانه» است. انتقال در کاربرد نوعی گسترش معنایی است. در اثر هم‌نشینی یک صورت زبانی با صورت‌های دیگر، معانی متفاوت حاصل می‌شوند. از نظر اولمان، کاربرد ویژه به‌کارگیری یک واژه در مشاغل گوناگون باعث می‌شود تا چندمعنایی به وجود بیاید. هنرآفرینی، همان کاربرد استعاری و مجازی واژه‌هاست. در نهایت، تأثیرپذیری از زبان‌های بیگانه نیز از جمله علل مهم شکل‌گیری چندمعنایی است (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۳).

در زمینه چگونگی تعامل و ترجمه چنین عبارات یا الفاظی، روش‌ها و راهکارهای متعددی بیان شده است. «گروهی از جملات در زبان مبدأ، جدا از معنای صریح، دارای معنایی ضمنی هستند. مترجم در برخورد با چنین جملاتی سه امکان پیش رو دارد: الف) انتخاب جمله‌ای که معادل معنی صریح و ضمنی جمله زبان مبدأ باشد. ب) انتخاب

جمله‌ای که معادل معنی صریح جملهٔ زبان مبدأ باشد. ج) انتخاب جمله‌ای که معادل معنی ضمنی جملهٔ زبان مبدأ باشد. دستیابی به نوع (الف) اگر نگوئیم غیرممکن، به هر حال، بسیار مشکل است. انتخاب هر یک از دو گونهٔ دیگر نیز، برگردانی نه چندان موفق به دست خواهد داد. بدین ترتیب، مسئلهٔ «ترجمه‌ناپذیری» بار دیگر خود را می‌نمایاند. می‌توان گفت مترجم در شرایط زیر با مسئلهٔ ترجمه‌ناپذیری مواجه خواهد شد: الف) به کار رفتن صنایع بدیع لفظی در زبان مبدأ. ب) کاربرد واژگان در چارچوب اختلاف در نسبت زبانی. ج) کاربرد معنی ضمنی در کنار معنی صریح در زبان مبدأ» (همان، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۵). صفوی برای برون‌رفت از مشکل ترجمه‌ناپذیری چنین عبارتهایی معتقد است که «مترجم در چنین شرایطی، صرفاً مترجم نیست و باید گرایش به نویسندگی داشته باشد. در چنین مواقع، مترجم از برخی اختیارات برخوردار است که می‌تواند از آنها استفاده کند:

«۱- مترجم می‌تواند واژگانی را به متن بیفزاید. این اختیار تنها در شرایط زیر امکان‌پذیر است:

الف) واژه‌ها صرفاً برای درک اطلاعات افزوده شوند.

ب) از نظر معنایی نسبت به متن زبان مبدأ خنثی باشند.

پ) بار عاطفی متن را تغییر ندهند.

ت) با سبک به کار رفته در زبان مبدأ انطباق داشته باشد.

۲- مترجم می‌تواند مثال‌ها، مقیاس‌ها و اصطلاحات وابسته به فرهنگ زبان مبدأ را در زبان مقصد معادل‌سازی کند. این اختیار نیز صرفاً در شرایط زیر ممکن است:

الف) استدلال نویسنده بر مبنای مثال‌ها نباشد.

ب) مقیاس‌ها برای القای فرهنگ زبان مبدأ به کار نرفته باشند.

پ) اصطلاحات وابسته به فرهنگ زبان مبدأ القاکنندهٔ هویتی خاص برای متن مبدأ نباشند» (همان: ۶۷).

میلدرِد اِل. لارسون (Mildred L. Larson) در کتاب ترجمهٔ معنایی خود، برای ترجمهٔ کنایه سه راهکار پیشنهاد می‌دهد: «اول اینکه معنای کلمه ممکن است به صورت

غیرمجازی ترجمه شود. در این صورت، معنای مورد نظر ممکن است واضح باشد. بنابراین، معنای مجازی در ترجمه زبان مقصد لازم نیست. به عنوان مثال، «او به چوبه دار رفت»، ترجمه می‌شود: «اعدام شد». یا «مارتین بنی بادستکش‌هایش زندگی می‌کند»، ترجمه می‌شود: «مارتین بنی زندگی را با بوکس می‌گذراند». دومین احتمال که ممکن است در بعضی مواقع بهتر باشد، حفظ کردن کلمه اصلی، اما اضافه کردن معنا به آن کلمه است. این کار در جایی استفاده می‌شود که در آنجا به عنوان یک عضو معنادار یا تحت فشار که ممکن است مانند شعر حذف شود، به نظر برسد. برای مثال، «او هوا می‌دهد»، ممکن است ترجمه شود: «او گزارش هوا می‌دهد (پیش‌بینی می‌کند)»، «دنیا دیوانه است»، ممکن است ترجمه شود: «مردم دنیا برای دنیا می‌جنگند». سومین امکان، تعویض یک عبارت مجازی از دستور زبان مقصد برای عبارت مجازی از دستور زبان مرجع است. این مهم است که معنای اصلی عبارت حفظ شود. در یک دستور زبان، کلمه «زبان» ممکن است با معنای مجازی مکالمه استفاده شود. در زبان دیگر ممکن است کلمه «لب‌ها» این معنای مجازی را داشته باشد، در زبانی دیگر «دهان» معنای مجازی «مکالمه» را دارد. همچنین زمان‌هایی در ترجمه وجود خواهد داشت که وقتی عبارت مجازی در زبان مرجع نباشد، بهترین ترجمه، استفاده از عبارت مجازی در دستور زبان گیرنده است. برای مثال، «او به آنها دستورهای سختی داد»، ممکن است ترجمه شود: «گوش آنها را کشید». هدف ترجمه، حذف معانی مجازی و ثانویه نیست، بلکه هدف فقط استفاده از معانی مجازی و ثانویه و حذف اصطلاحات عجیب و یا معنای غلط عبارت است که با ترجمه لغوی یک دستور زبان از معانی مجازی و ثانوی به وجود می‌آید» (لارسن، ۱۳۸۵: ۵۶).

بنابراین، از نظر لارسن برای ترجمه یک تعبیر کنایی سه روش وجود دارد که عبارتند از: الف) ترجمه کنایی؛ یعنی بیان معادل یک تعبیر کنایی در زبان مقصد که این شیوه بهترین نیز هست؛ زیرا عبارت ترجمه شده، هم وابسته به زبان مقصد و هم وابسته به زبان مبدأ است که در این صورت، از رونق بلاغی تعبیر کاسته نمی‌شود و خواننده از زیبایی‌های موجود در کلام لذت می‌برد. ب) ترجمه معنایی؛ یعنی معنا و مفهوم کنایه در زبان مقصد آورده شود. در این شیوه، مترجم برای انتقال مفهوم کنایه به زبان مقصد تکیه می‌کند و با

اندکی توضیح، سعی در تفهیم موضوع به مخاطب دارد. البته شیوه مذکور در صورتی مقبول و پسندیده است که معادلی برای تعبیر کنایی وجود نداشته باشد. ج) ترجمه تحت‌اللفظی که به طور کلی برای ترجمه تعبیر کنایی مناسب نیست و در حد امکان باید از کاربرد آن در ترجمه عبارات کنایی دوری کرد (ر.ک؛ مصطفوی‌نیا و طاهر، ۱۳۸۹: ۷۶).

با بررسی نظریه‌های فوق می‌توان گفت که ترجمه الفاظ یا عبارات‌های کنایی را نمی‌توان مقید و محدود به یک روش خاص گرداند، بلکه می‌توان گفت برای برون‌رفت از مشکل ترجمه عبارات‌ها و الفاظ کنایی باید تابع شرایط حاکم بر هر دو زبان مخصوصاً زبان مقصد بود. به عنوان مثال، با بررسی برخی ترجمه واژه‌های کنایی در آثار برخی نویسندگان متوجه می‌شویم زمانی که در زبان مبدأ واژه‌ای وجود داشته باشد که کنایه از موصوف باشد، مترجم نمی‌تواند این حق را داشته باشد که آن را به همان معنای ظاهری ترجمه نماید، مگر اینکه در حاشیه متن، معنای کنایی آن را بیاورد و یا اینکه قبلاً در جملات پیشین متن، آن را ذکر نموده باشد تا خواننده متوجه معنای کنایی آن واژه شده باشد. به هر روی، مترجم در برخورد با چنین الفاظ کنایی نمی‌تواند تنها به ظاهر لفظ بسنده نماید، بلکه موظف است تا معنای کنایی آن را برای خواننده یا در داخل متن و یا در حاشیه شرح دهد، اما زمانی که مترجم با عبارتهایی مواجه شود که کنایه از صفت هستند، در این صورت بهترین راه حل ترجمه چنین عبارتهایی این است که اگر در زبان مقصد، معادلی برای آن کنایه وجود داشته باشد، از آن استفاده نماید، البته در صورتی که واقعاً متناسب با آن باشد و هماهنگی، زیبایی و رسا بودن را با هم داشته باشد، اما اگر چنین معادلی در زبان مقصد وجود نداشته باشد، بهتر است که مترجم به ترجمه معنایی روی بیاورد و با اندک توضیحی به گونه‌ای که زیاد از متن زبان مبدأ فاصله نگرفته باشد، به برگرداندن عبارت کنایی به زبان مقصد روی بیاورد. آنچه در این مرحله برای مترجم بسیار حائز اهمیت است، این است که دچار افراط و تفریط نشود و حد تعادل را نگه دارد و هم به معنی متن پایبند باشد و هم خواننده را فراموش نکند. البته نباید این نکته را فراموش نمود که در بسیاری از موارد نیز مترجم با تکیه بر این موضوع که مخاطب تنها با ترجمه تحت‌اللفظی نیز از معنای کنایی زبان مبدأ مطلع خواهد شد، به ترجمه تحت‌اللفظی روی می‌آورد و از سوی دیگر نیز

برخی مترجمان برای رعایت اصل ایجاز و رعایت سبک زبان مبدأ در ترجمه نیز از چنین شیوه‌ای استفاده می‌کنند و همه این دلایل را باید به نبود معادل کنایی در زبان مقصد نیز افزود که باعث می‌شود تا ترجمه به سوی تحت‌اللفظی شدن و یا ترجمه معنایی گرایش پیدا کند. بنابراین، در این مقاله ما به دنبال این هستیم تا رویکرد پنج مترجم را در قبال جملات کنایی مختلف مورد ارزیابی و مقایسه قرار دهیم.

علاوه بر شیوه‌های کلی ترجمه کنایه از زبان مبدأ به زبان مقصد، باید رویکردهای دیگری نیز در ترجمه عبارت‌ها و مضامین ثانوی و ضمنی در نظر گرفت. عواملی مانند توجه مترجم به ویژگی‌های کنایات ذکر شده در زبان مبدأ از جمله ویژگی‌های نحوی و بلاغی آن عبارت‌ها و نمود یافتن این اوصاف در ترجمه زبان مقصد، از جمله مسائلی است که در نقد ترجمه مورد کاربرد قرار می‌گیرد.

۵- بلاغت کنایه‌های دنیا

بلاغت یک مسئله فطری است؛ یعنی انسان از هر پدیده خوب، زیبا و متناسب خشنود و به سوی آن جذب می‌شود. لفظ فصیح، شیرین و کلام بلیغ و متناسب، یکی از آن پدیده‌هاست. این جعل و آفرینش الهی است که لفظ خوب در جان‌ها و دل‌ها می‌نشیند و اثر می‌کند. ادیب از دستاویزهای هنری گوناگونی برخوردار است تا به کمک کنایه از لغزیدن در دام رُک‌گویی اجتناب کند تا ذوق‌ها و سلیقه‌ها، آن را به سادگی پس نزنند و بر گوش‌ها سنگین نیاید. در واقع، نوعی ابهام در این سخن پوشیده دمیده می‌شود و بر وسعت، رسایی، لطف و زیبایی بیشتر آن افزوده می‌گردد. در نتیجه، متأمل به لذت ادبی عمیق‌تری نایل می‌شود (ر.ک؛ غازی، ۱۹۸۳ م: ۳۰۸-۳۰۷).

خطبه‌های گرانسنگ نهج‌البلاغه نیز سرشار از آموزه‌های اخلاقی، احکام و اعتقادهای اسلامی است که امیرمؤمنان، علیه‌السلام، با بیانی بلیغ و زیبا در قالب تصاویر ادبی خیره‌کننده‌ای همانند کنایه بدان پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی نهج‌البلاغه، پرهیز از فریفتگی و دنیا دوستی است. ایشان روی آوردن به دنیا را سرآغاز غفلت از یاد خداوند می‌دانند و در حکمت‌های گهربار خویش می‌فرمایند: «مِنْ هَوَانِ الدُّنْيَا عَلَيَّ

اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُعْصَى إِلَّا فِيهَا، وَ لَا يَنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلَّا بِتَرْكِهَا» (نهج‌البلاغه/ ح ۳۸۵)؛ یعنی در خواری دنیا نزد خدا همین بس که جز در آن، نافرمانی خدا نکنند و جز با ترک آن، به آنچه نزد خداست دست نیابند.

از مهم‌ترین اوصافی که در کلام امیرالمؤمنین، علی^(ع) راجع به دنیا آمده است، می‌توان به شناخت دنیا و ضرورت پرداختن به آخرت به جای دنیا و نیز زودگذر، فریبنده و محل عبور بودن برای انسان و مزرعه آخرت بودن دنیا اشاره نمود. تأثیرگذاری چنین رهنمودهایی زمانی شدت می‌یابد که در قالب تصاویر ادبی زیبایی گنجانده شده باشند. از آنجا که امام اول شیعیان توجه ویژه‌ای نسبت به شناساندن دنیا به مخاطبان خود داشت، این توجه و اهمیت باعث گردیده تا ایشان برای نفوذ بیشتر و تأثیرگذاری عمیق‌تر سخنان خود، از جمله‌های بلاغی، به‌ویژه کنایه و استعاره زیاد استفاده نمایند. کاربرد کنایه دنیا را در خطبه‌های نهج‌البلاغه می‌توان از دو جهت بسیار مهم مورد واکاوی قرار داد: اول اینکه نشان‌دهنده مهارت و فن کلام ایشان در معرفی دنیا به شکل تأثیرگذار می‌باشد و دوم اینکه حاکی از ایدئولوژی و طرز تفکر ایشان نسبت به مقوله دنیا است. بی‌شک بررسی واژه‌های به‌کار رفته در معرفی دنیا می‌تواند زاویه دید و بینش امام^(ع) را برای مخاطب روشن سازد. این مطلب زمانی محقق می‌شود که با اندک نگاهی با واژه‌های به‌کار رفته در باب دنیا به شکل کنایی آشنا شویم. کاربرد واژه‌ها و ترکیب‌هایی مانند «قرار خبیره»، «دار الطعن»، «ایام أمل»، «عاجل»، «ایام الفناء»، «حیفة مریحة» و غیره به خوبی می‌تواند بیانگر مهارت و نوع اندیشه امام علی^(ع) نسبت به دنیا باشد.

۶- عبارات و واژه‌های کنایی دنیا

۶-۱) کنایه از صفت

یکی از اقسام کنایه به تناسب معنایی که به آن اشاره می‌کند، کنایه از صفت می‌باشد، به گونه‌ای که برای بیان صفتی در مورد شخص یا شیئی خاص، عبارتی به‌کار می‌بریم که در بطن معنای ظاهری خود، معنایی ضمنی و پوشیده حمل می‌کند که درک آن معنای پنهان، نیاز به دقت و باریک‌بینی دارد. از آنجا که در کنایه قرینه‌ای ذکر نمی‌شود، شناخت

مفهوم باطنی عبارت‌های کنایی و درک صفتی که برای آن شخص یا شیء در نظر گرفته‌ایم، کمی دشوار خواهد بود.

۱-۱-۶) اغواکنندگی و وسوسه دنیا

امیرمؤمنان^(ع) در معرفی دنیا، ویژگی فریبندگی و وسوسه‌برانگیز بودن آن را در تصاویر کنایی بسیار زیادی به کار برده است تا علاوه بر اهمیت این موضوع، زیبایی ادبی و بلاغی چنین تعبیرهایی نیز تأثیرگذاری بیشتری را بر مخاطب به دنبال داشته باشد. در ذیل به بخشی از تصاویر کنایی دنیا و معانی پوشیده آن اشاره می‌کنیم و آنگاه به بررسی ترجمه‌های ارائه شده این عبارت‌ها می‌پردازیم.

❖ «أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَحَذَّرُكُمْ الدُّنْيَا، فَإِنَّهَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ» (همان/ خ ۱۱۱).

شناساندن دنیا از سوی امام به مخاطب، یکی از مهم‌ترین موضوع‌های نهج‌البلاغه است. امام برای اینکه شدت وسوسه‌برانگیز بودن دنیا را برای مردم بازگو نماید، از دو صفت یاد می‌کند که ذائقه و میل انسان‌ها به شکل غریزی به آن دو ویژگی گرایش فراوانی دارد. عبارت فوق، بخشی از خطبه ۱۱۱ نهج‌البلاغه است که دنیا را «شیرین» و «سبز» معرفی می‌کند. ابن‌میثم در تفسیر این جمله می‌گوید: «چشیدن شیرینی و دیدن سبزه، مانند دیگر چیزهای لذیذ، مطبوع و لذت‌بخش است و اینکه تنها به لذت حاصل از این دو حس اشاره فرموده، برای این است که لذتی که از طریق این دو حس به دست می‌آید، در مقایسه با دیگر حواس بیشتر و به‌وسیله آنها، التذاذ نفس زیادتر است» (ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۵۵۳). بنابراین، می‌توان گفت که این جمله کنایه از شدت وسوسه‌برانگیز بودن و خودنمایی دنیا در برابر شیفتگان خود می‌باشد. اینک به ترجمه‌های این جمله در زبان فارسی می‌پردازیم:

- «پس از ستایش پروردگار، همانا من شما را از دنیای حرام می‌ترسانم؛ زیرا در کام، شیرین و در دیده انسان، سبز و رنگارنگ است» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).
- «اما بعد، شما را از دنیا بر حذر می‌دارم؛ زیرا دنیا، ظاهرش شیرین و باطراوت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ج ۵: ۲۲).

- «اما بعد، شما را از دنیا بر حذر می‌دارم که در کام، شیرین است و در چشم، سبز و خرم» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۵۵).
- «اما بعد، من شما را از دنیایی می‌ترسانم که در کام، شیرین و در دیده، سبز است و رنگین» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۰۷).
- «پس از حمد بر خدا و درود بر پیغمبر اکرم^(ص)، شما را از (دل بستن به) دنیا بر حذر می‌دارم؛ زیرا دنیا (به کام دنیاپرستان) شیرین و (در نظر آنان) سبز و خرم است» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۴۲).

با توجه به تفسیری که ابن‌میثم از جمله فوق داشته، دو ویژگی اغواگری و مبالغه در وسوسه دنیا، از کنایه فوق استخراج می‌شود. در ترجمه اگر نتوان معادلی کنایی ذکر نمود، حداقل باید به مختصات علم معانی در ترجمه دقت نمود و نباید تأکید را در ترجمه نادیده گرفت. در ترجمه‌های پیش رو، مترجمان جز آیت‌الله مکارم شیرازی، بقیه به ترجمه معنایی عنایت داشته‌اند. روی آوردن به ترجمه معنایی به این دلیل است که در اینجا نمی‌توان معنایی کنایی متناسب با زبان مقصد را ارائه نمود و از این رو، فضای ترجمه معنایی بر ترجمه‌های فوق نمود یافته است. در ترجمه مرحوم دشتی و شهیدی، کاربرد واژه «ترساندن» برای دنیا درست نیست، چراکه مصدر تحذیر بیشتر برای هشدار دادن و آگاه کردن به کار می‌رود و نیز می‌توان از دنیا در راه صحیح بهره‌مند شد. در ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی به ذکر رنگ سبز اشاره نشده است و به جای آن از واژه «باطراوت» استفاده نموده است. ترجمه دکتر شهیدی نیز دنیا را به صورت نکره ذکر نموده که بهتر بود به همان صورت معرفه ترجمه می‌شد. ترجمه‌های معنایی فوق تقریباً به یکدیگر شبیه هستند و اما با این حال، ترجمه مرحوم آیتی به خاطر پایبندی بیشتر به زبان مبدأ و ساختار آن، بهتر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد و در این باره می‌توان ترجمه پیشنهادی زیر را ارائه نمود:

* **ترجمه پیشنهادی:** «اما پس از ستایش خداوند من شما را از [دل‌بستگی] به این دنیا بر حذر می‌دارم، چراکه در کام انسان بسیار شیرین و دلنشین است و در چشم انسان سبز و دل‌فریب است».

۶-۱-۲) عدم ثبات و دگرگونی احوال دنیا

الف) «وَلَمْ تَطَّلُهُ فِيهَا دِيمَةً رَخَاءً إِلَّا هَتَنْتَ عَلَيْهِ مُزْنَةَ بَلَاءٍ» (همان/ خ ۱۱۱).

امیرمؤمنان علی^(ع) در خطبه صد و یازده در ذکر اوصاف دنیا، با چندین تعبیر مختلف، به بیان تغییر و تحوّل دنیا، عدم ثبات در احوال آن و فریبنده بودن آن اشاره می‌کنند. ابن ابی‌الحدید در شرح این جمله می‌گوید: «و طَلَّهُ السَّحَابُ، يَطَّلُهُ إِذَا أَمَطَرَهُ مَطَرًا قَلِيلًا - يَقُولُ أَعْطَتْ قَلِيلًا مِنَ الْخَيْرِ وَ أَعْقَبَتْ ذَلِكَ بِكَثِيرٍ مِنَ الشَّرِّ - لِأَنَّ التَّهْتَانَ بِمَعْنَى الْكَثِيرِ الْمَطَرِ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۷: ۴۲۹). مرحوم خوئی نیز در شرح این جمله می‌گوید: «إِسْنَادُ «هَتَنْتَ» إِلَى «مُزْنَةَ» مِنْ بَابِ التَّوَسُّعِ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ تَمَطَّرْ عَلَى أَحَدٍ فِي الدُّنْيَا دِيمَةً أَيْ مَطَرٌ خَفِيفٌ مَوْجِبٌ عَلَى رَخَاءِ حَالِهِ وَ سَعَةِ عَيْشِهِ إِلَّا انصَبَّتْ عَلَيْهِ أَمْطَارٌ كَثِيرَةٌ مِنْ مُزْنَةِ السَّبَالِ وَسَحَابَةٍ فَتُوجِبُ شِدَّةَ حَالِهِ وَضِيقَ عَيْشِهِ، وَ الْغَرَضُ أَنَّهَا إِذَا أَعْطَتْ أَحَدًا قَلِيلًا مِنَ الْخَيْرِ أَعْقَبَتْ ذَلِكَ بِكَثِيرٍ مِنَ الشَّرِّ» (خوئی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۰۵). ایشان می‌گوید: «اسناد واژه «هتنت» به خاطر مبالغه در این امر می‌باشد و این بدان معناست که در دنیا، باران خفیفی از رفاه و خوشی بر کسی نمی‌بارد، جز اینکه باران‌های سیل‌آسایی از بلا و مصیبت به او رو می‌کند و باعث بدبختی و تنگدستی او خواهد شد و مراد از ذکر این جمله آن است که دنیا وقتی به شخصی اندک خیری برساند، در پس آن او را به زیان و خسران بی‌اندازه مبتلا می‌نماید.

تصویر فوق را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد. اول اینکه رفاه و خوشی‌های دنیا را مصیبت‌های تلخ و ناگوار از بین می‌برد و دوم اینکه برای خوشی‌های دنیا، از واژه «دیمه = باران اندک و ناچیز» و برای تلخی‌ها و مصائب آن، از واژه «مُزْنَةُ = باران سهمگین و شدید» استفاده نموده است. در واقع، دو نوع کنایه از صفت در اینجا وجود دارد و آن اینکه هیچ بقا و دوامی را نمی‌توان برای خوشی‌های دنیا متصور شد و دوم اینکه شدت تلخی‌ها و ناگواری‌های دنیا قابل قیاس با دوران خوشی آن نیست. در واقع، خاصیت دنیا این است که پس از هر نوع راحتی اندک، دشواری بسیار زیادی برای انسان به بار می‌آورد. به طور کلی،

ویژگی متغیّر بودن و بی‌ثباتی احوال دنیا و غیر یکسان بودن خوشی‌ها و ناگواری‌های دنیا را می‌رساند. در اینجا به ذکر ترجمه‌های فارسی این جمله امام^(ع) می‌پردازیم.

○ «شبنمی از رفاه و خوشی دنیا بر کسی فرود نمی‌آید، جز آنکه سیل بلاها همه چیز را از بیخ و بن می‌کند» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

○ «هنوز باران ملایم خوشی، راحتی دائم برایش پدید نیاورده که بلاها سیل‌آسا بر سرش فرو می‌بارند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸).

○ «برکسی باران نرم آسایش نبارید که پس از آن به رگبار بلایش گرفتار ننمود» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۵۵).

○ «باران آسایشش بر کسی نبارید، جز آنکه با رگبار بلایش بیازارید» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

○ «در دنیا او را باران فراخی و خوشبختی تر نساخت، مگر اینکه ابر بلا پی‌درپی بر او بارید (چون رفتار دنیا این گونه است)» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۴۳).

در ترجمه‌های فوق، ترجمه مرحوم دشتی و ترجمه آیت‌الله مکارم و مرحوم فیض‌الإسلام به یکدیگر شباهت دارد و تا حدّی به ترجمه معنایی شباهت دارند، چون به اندک توضیحی اشاره نموده‌اند، ولی معادل کنایی برای آن نیافته‌اند. قسمت دوم ترجمه مرحوم دشتی ظاهراً کمی از معنای اصلی دور شده است، امّا با توجه به ساختار عربی زبان مبدأ، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی و فیض‌الإسلام را می‌توان ترجمه‌هایی بهتر دانست، چرا که هم به سمت ترجمه معنایی گرایش دارد و هم اینکه معنا را به خوبی به زبان مقصد بازگردانده است و به پیوستگی و نزدیکی خوشی و ناخوشی نیز توجه کرده که از «لم...+...إلّا...» برداشت می‌شود و در فارسی به «همین‌که...» یا «هنوز...» ترجمه می‌شود، امّا ترجمه مرحوم آیتی و استاد شهیدی نیز تنها به ترجمه صورت زبان مبدأ به شیوه ایجاز روی آورده‌اند، با این تفاوت که ترجمه استاد شهیدی ترجمه‌ای ادبی و شیوا متناسب با سبک ادبی زبان مبدأ برگزیده‌اند. با این حال، هیچ یک به ذکر معادل کنایی آن نپرداخته‌اند، چون تمام کنایات و مفاهیم کنایی قابل انتقال به شکل کنایی در زبان مقصد نیستند و از این

روی، نمی‌توان چنین توقعی نیز داشت، چنان‌که در ترجمه پیشنهادی نیز نمی‌توان به تفاوت زیادی اشاره نمود:

ترجمه پیشنهادی: «همینکه دنیا باران ملایمی از خوشی و رفاه خود را بر کسی بباراند، پس از آن بارانی سیل‌آسا از مصیبت و بلا را بر او فرود می‌آورد».

ب) «وَحَرِيٌّ إِذَا أَصْبَحَتْ لَهُ مُنْتَصِرَةٌ أَنْ تُمْسِيَ لَهُ مُتَنَكَّرَةٌ» (نهج‌البلاغه / خ ۱۱۰).

بحث بی‌وفایی دنیا و زودگذر بودن حمایت دنیا از انسان، نه تنها در نهج‌البلاغه، بلکه در فرمایش‌های دیگر حضرت^(ع) نیز آمده است. به عنوان مثال در کتاب غرر الحکم و دَرَر الکلم از ایشان چنین نقل شده است: «كَمْ مِنْ وَائِقٍ بِالدُّنْيَا قَدْ فَجَعَتْهُ» (آمدی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۵۵۱)؛ یعنی چه بسیار کسانی که به دنیا اطمینان کردند و از آن ضربه خوردند. در اینجا نیز امام با تعبیر زیبایی به جای آنکه به صورت مستقیم به این ویژگی دنیا اشاره کنند، آن را با تعبیری زیبا، ملموس و عینی به مخاطبان کلام خود عرضه می‌دارد. امام در تعبیر بی‌وفایی و سرعت تغییر موضع دنیا از جمله فوق استفاده فرموده‌اند و زمان را در این کلام به تصویر می‌کشند که فاصله زمانی بین شیرینی و تلخی دنیا، کمتر از یک روز است. به جای این معنای صریح، از تصویر کنایی فوق بهره می‌گیرند. ترجمه‌های فارسی:

○ «هرگاه صبحگاهان به یاری کسی برخیزد، شامگاهان خود را به ناشناسی می‌زند» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

○ «هرگاه صبحگاهان به یاری کسی برخیزد، شامگاهان خود را به ناشناسی می‌زند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۲۸).

○ «اگر بامدادان به کسی روی یاری نشان دهد، شامگاهان بر او چهره دژم کند» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۵۵).

○ «در خور دنیا است که بامداد یاور کسی بُود، شامگاهش ناشناس انگارد» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

○ «شایسته است که در اول بامداد یار و یاور انسان بوده، او را همراهی نماید و در شب، تغییر یافته، دشمنش گردد» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۴۳).

ترجمه‌های فوق، همگی مفهوم ظاهری آن را به زبان مقصد بازگردانده‌اند. هرچند در این پژوهش بر آن بوده‌ایم تا به ارزیابی و مقایسه کیفیت‌های ترجمه عبارات کنایی بپردازیم، اما ذکر این نکته ضروری است که در برخی موارد نیز تعبیر و جملات کنایی در بطن خود متشکل از واژه‌های استعاری می‌باشند که در کنار یکدیگر توانسته‌اند تا تعبیری کنایه‌آمیز را شکل دهند و اینگونه از کنایات در نهج‌البلاغه فراوان است. در تعبیر کنایی فوق، از میان شیوه‌های ترجمه عبارات کنایی موجود و رایج، در اینجا از شیوه تحت‌اللفظی استفاده شده است. چه بسا کاربرد ترجمه‌ای معنایی، مترجم را به سمت و سوی تفسیر و شرح این جملات سوق می‌داد و از این رو، هر پنج مترجم به ترجمه تحت‌اللفظی آن بسنده کرده‌اند. علاوه بر نوع ترجمه، در ارزیابی کلی پنج ترجمه نیز می‌بینیم که ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی دقیقاً مانند ترجمه مرحوم دشتی است و مرحوم آیتی نیز در ترجمه واژه «متنكرة»، از لفظ «چهره دژم کند» استفاده کرده است و مرحوم فیض‌الإسلام نیز از واژه «دشمن» استفاده نموده است که متناسب با واژه «متنكرة» نیست، چراکه معنای این واژه، «ناشناس بودن» است. ترجمه استاد شهیدی نیز همانند ترجمه جملات پیشین، به صورت ادبی و شیوا، در راستای انتقال سبک زبان مبدأ به مقصد آورده شده است و ترجمه‌ای که می‌توان ارائه نمود نیز بیشتر به سمت و سوی ترجمه معنایی گرایش دارد:

* ترجمه پیشنهادی: «شایسته دنیا است که هرگاه صبحگاهان یار و یاور انسان باشد، شبانگاه او را رها می‌کند و خود را به ناشناسی می‌زند».

د) «وَلَا يُمْسِي مِنْهَا فِي جَنَاحِ أَمْنٍ، إِلَّا أَصْبَحَ عَلَى قَوَادِمِ خَوْفٍ» (نهج‌البلاغه / خ ۱۱۰).

ابن ابی‌الحدید در مورد علت استفاده امیرالمؤمنین، علی^(ع) از تعبیر فوق می‌گوید: «وَأَنَّ قُلْتَ لِمَ خُصَّ الْأَمْنُ بِالْجَنَاحِ وَالْخَوْفُ بِالْقَوَادِمِ؟ لِأَنَّ الْقَوَادِمَ مَقَادِيمُ الرَّيْشِ وَالرَّأَكِبُ عَلَيْهَا يَعْزُضُ خَطَرَ عَظِيمٍ وَ سُقُوطُ قَرِيبٍ وَ الْجَنَاحُ يَسْتُرُ وَ يَقِي الْبَرْدَ وَ الْأَذَى» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ ق، ج ۷: ۲۳۱)؛ یعنی چنانچه این سؤال پیش آید که چرا لفظ امنیت با واژه «جناح = بال» آمده است و ترس و وحشت با واژه «قوادم = شاه‌بال»، باید چنین پاسخ داد که چون شاه‌بال در قسمت جلوی سایر پرهای پرند وجود دارد و کسی که بر روی آن قرار گیرد، در

معرض خطر بزرگ و یا سقوط قریب‌الوقوع قرار می‌گیرد، اما «جناح» باعث پوشش و حفاظت از سرما و آسیب می‌گردد.

ابن‌میثم، از شارحان بزرگ نهج‌البلاغه، در تفسیر این جمله می‌فرماید: «اینکه امام در تشبیه دنیا از لفظ «جناح» استفاده نموده، این است که جناح یا بال، پیوسته در حرکت و تغییر است و با ذکر آن به سرعت دگرگونی‌ها و تحولات دنیا اشاره می‌کند و اینکه ترس را به پره‌های بزرگ جلوی بال (قوادم) نسبت و اختصاص داده، به این سبب است که این پرها به منزله سر بال هستند. در سرعت حرکات و تغییرات بال نقش اساسی را دارند و اگر انسان در زیر بال آن ایمنی و آسایشی به دست آرد، این امن و امان دستخوش دگرگونی‌های سریع است و ترس و بیم سریع‌تر و بیشتر متوجه او خواهد بود» (ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۵۵۴). البته باید به این نکته اشاره نمود که در جمله فوق، استعاره به کار رفته است و منظور ابن‌میثم نیز از تشبیه این است که ابتدا تشبیه به عنوان پایه و اساس استعاره مطرح شده است و آنگاه در کنار سایر ارکان جمله، تعبیری کنایی به وجود آمده است. با توجه به تفسیر بحرانی، باید معنای کنایی این جمله حضرت امیر^(ع) را سرعت و شدت دگرگونی‌های امور دنیا و تغییرات آن دانست. در اینجا ذکر این نکته لازم است که کاربرد دو واژه «جناح» و «قوادم»، در بر گیرنده یک نکته معنایی ظریف است و آن هم اینکه امیرالمؤمنین^(ع)، واژه «جناح» را که به معنای «بال» است، برای واژه «امن» آورده‌اند و واژه «قوادم» به معنای شهرهایی اصلی بال پرندگان را برای واژه «خوف» ذکر نموده‌اند. این با هم‌آیی نشانگر نوعی تناسب بین دو واژه‌ای است که با یکدیگر آمده است. آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر واژه «قوادم» می‌گوید: «قوادم جمع قادمه به معنای شهرهایی است که در قسمت جلوی بال پرندگان قرار دارد و معمولاً بسیار لغزنده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۱). بر اساس چنین تعریفی، به این نتیجه می‌رسیم که زندگی در دنیا، به یک شکل دوام ندارد، بلکه مدتی انسان در قسمت امن و بی‌خطر دنیا قرار دارد، ولی دیری نمی‌پاید که از آن جایگاه ثابت و استوار (جناح امن)، به مرحله و جایگاهی می‌رسد که احتمال لغزش، نابودی و هلاکت (قوادم خوف) در آن وجود دارد. کاربرد «قوادم» در مقابل «جناح»، به منظور

لغزندگی بیشتر و در معرض خطر بودن نسبت به جایگاه امن (جناح) عنوان شده است. این دیدگاهی متفاوت از نظر ابن‌میثم می‌باشد.

ترجمه‌های فارسی:

- «شبی را در آغوش نرم دنیا به سر نبرده، جز آنکه صبحگاهان بال‌های ترس و وحشت بر سر او کوبید» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).
- «شبی را بر پر و بال امنیّت به سر نبرده، جز اینکه صبحگاه روی شهرهای لغزنده خوف قرار گیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۲۸).
- «هر که در سایه بال‌های امن و آسایش او روزی را به شب رساند، به یقین شب را در زیر بال‌های خوف و وحشت به روز آورد» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۵۵).
- «شامگاهان زیر پر آسایشش نخسبد، جز آنکه بامدادان شاه‌بال بیم بر سر او کوبد» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۰۸).
- «و در بال امن و آسودگی شبی را به سر نبرد، مگر اینکه بامداد بر روی جلوبال‌های خوف و ترس بگذرانند» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۴۳).

ترجمه‌هایی که از این جمله زیبای امیرمؤمنان^(ع) ارائه شده، در برخی موارد با کاستی‌های زیادی مواجه شده است. در ابتدا باید گفت ترجمه چنین عبارتی نیز مانند بسیاری از نمونه‌های مذکور دیگر، تنها از طریق ترجمه معنایی و تحت‌اللفظی امکان‌پذیر خواهد بود و مترجم ناگزیر است تا به چنین رویکردی گرایش پیدا نماید. همان‌گونه که در مقدمه نیز بدان اشاره شد، در مواقعی که امکانات زبانی زبان مبدأ فراتر از زبان مقصد بوده است و ترجمه کنایات جز از طریق ترجمه معنایی و یا تحت‌اللفظی میسر نباشد، مترجم می‌تواند به چنین ترجمه‌ای روی آورد. از دیگر سو نیز برخی ترجمه‌ها، از توجه به نوع واژه و حروف غافل مانده‌اند. به عنوان نمونه، واژه «جناح» به معنای «بال» است، اما مرحوم دشتی و استاد شهیدی، از آن به «آغوش نرم و پر آسایش» یاد کرده‌اند که از معنای واژه دور شده‌اند. پیش از این نیز در مورد فرق بین واژه «جناح» و «قوادم» سخن گفتیم، اما باز در ترجمه‌های مرحوم دشتی و آیتی، هر دو به معنای «بال» آمده است. تنها ترجمه‌ای که در اینجا دچار اشتباه نشده است، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی می‌باشد، چراکه با استفاده

از ترجمه‌ای تحت‌اللفظی، معنای دقیقی از واژه‌های عبارت فوق ارائه داده است و به تفاوت بین دو جمله نایل آمده است. ترجمه‌های مرحوم دشتی و آیتی نیز به سمت و سوی ترجمه معنایی پیش رفته‌اند، اما دچار اشتباهات زیادی در ترجمه هر دو عبارت شده‌اند و استاد شهیدی نیز با ارائه ترجمه‌ای تحت‌اللفظی، با آوردن فعل «کوبیدن» در انتهای ترجمه فارسی مانند مرحوم دشتی، کمی از متن عربی دور شده است. نکته دوم نیز معنای مجازی حرف «فی» می‌باشد که در اینجا نباید «در زیر» ترجمه شود، چراکه منظور اینجا، قرار گرفتن روی بال است. چنان‌که در قسمت دوم همین عبارت نیز از حرف جرّ «عَلَى» به معنای «بر روی» استفاده شده است. در واقع، اینجا در کاربرد حرف جرّ «فی» در جمله اول، استعاره وجود دارد که مراد اصلی از آن، حرف «عَلَى» می‌باشد؛ مانند این آیه قرآن ﴿وَأَصْلَبْنَاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ (طه/۷۱)؛ یعنی «و شما را بر تنه‌های درخت خرما به دار می‌آویزم». در اینجا نیز نشستن بر زیر بال، مقصود نیست، بلکه مراد از این جمله، نشستن بر بال و حرکت می‌باشد. این مسئله تنها در ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی رعایت شده است و دیگران آن را به معنای «زیر بال» ترجمه کرده‌اند. با این اوصاف، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی را می‌توان از بین ترجمه‌های ارائه شده به عنوان ترجمه برتر دانست. ترجمه دکتر شهیدی نیز با توجه به کاربرد واژگان کهنه زبان فارسی مانند «بخسبد» از ویژگی سبکی منحصر به فردی برخوردار است و با توجه به عدم وجود معادل کنایی برای این جمله، می‌توان چنین ترجمه‌ای را ارائه نمود:

* ترجمه پیشنهادی: «همین که انسان شی را در زیر بال آسایش دنیا به سر ببرد، صبحگاهان بر روی شهر لغزنده ترس و ناامنی دنیا قرار می‌گیرد».

۳-۶) تفاوت بین ابزار بودن و هدف بودن دنیا

﴿وَمَنْ أُنْصِرَ بِهَا بَصَّرْتَهُ وَمَنْ أُنْصِرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ﴾ (نہج‌البلاغه / خ ۸۲).

این جمله امام یکی از بی‌نظیرترین و بلیغ‌ترین سخنان ایشان در وصف دنیا می‌باشد. امام با تعبیری زیبا و هماهنگ و با استفاده از صنعت مقابله و سجع مطرف، دو جمله ارزشمند ایراد فرموده‌اند. علاوه بر این، جمله اول دارای استعاره مکنیه می‌باشد که دنیا

همچون راهنمایی است که مخاطب خود را آگاهی می‌بخشد، البته در صورتی که تنها از آن استفاده ابزاری در راه آباد کردن آخرت شود. ابن‌میثم در تفسیر این جمله می‌گوید: «هر کس دنیا را وسیله هدایت و ارشاد قرار دهد، از آن روشن‌بینی و هدایت را استفاده می‌کند. دنیا او را بینا می‌گرداند و کسی که دنیا چشمش را خیره کند و با دیده محبت دل و عشق شوق به دنیا بنگرد، دنیا چشم بصیرت او را از درک انوار الهی و چگونگی پیمودن راه هدایت کور می‌کند» (ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۳۶۶). بنا بر تفسیر ابن‌میثم، می‌توان گفت که اینجا نوعی کنایه از صفت وجود دارد و آن اینکه جمله اول کنایه از ابزار قرار دادن دنیا به عنوان پلی برای آخرت و جمله دوم نیز کنایه از هدف قرار دادن دنیا و بی‌توجهی به آخرت است که باعث کوردلی دوستداران دنیا می‌شود. در این موضع، به ذکر ترجمه‌های فارسی این جمله می‌پردازیم:

- «کسی که با چشم بصیرت به آن بنگرد، او را آگاهی بخشد و آن کس که چشم به دنیا دوزد، کوردلش می‌کند» (دشتی، ۱۳۸۷: ۹۳).
- «هر کس با چشم بصیرت و عبرت به آن بنگرد به او بصیرت و بینایی بخشد و آن کس که چشمش به دنبال آن باشد و فریفته آن گردد، از دیدن حقایق نابینایش کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۳۱۶).
- «هر که به چشم عبرت در آن نگرَد، دیده بصیرتش روشن گردد و هر که به دیده تمنا در آن بیند، دیدگانش را کور گرداند» (آیتی، ۱۳۷۹: ۱۵۲).
- «آن که بدان نگریست، حقیقت را به وی نمود و آن که در آن نگریست، دیده‌اش را به هم دوخت» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۵۹).
- «و کسی که (به عبرت) به آن نگریست، دنیا او را بینا و آگاه کرد (تا راه راست را یافته، خود را آماده آخرت نمود) و کسی که به زینت و آرایش آن نگاه کرد، دنیا او را نابینا گردانید» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۱: ۱۸۲).

یکی از نکات اساسی در ترجمه جمله، شناخت نوع حروف و نقش کلمات یک جمله است. بدیهی است که نوع حرف «باء» به کار رفته در جمله اول از نوع استعانت است؛ بدین معنا که در ترجمه به معنای ضمنی «به کمک»، «به وسیله» یا «با» ترجمه می‌شود. این

بدین معناست که اینجا مراد آن نیست که در دنیا نگاه شود، بلکه منظور این است که با استفاده از دنیا و یا با ابزار قرار دادن دنیا، انسان به رشد و تعالی برسد. در ترجمه‌های فوق ترجمه استاد شهیدی و مرحوم فیض‌الإسلام به بیان این نکته پرداخته‌اند و ترجمه ایشان ضمن اینکه پیام را منتقل نموده، توانسته است تا ظرافت‌های این سخن ارزشمند را نیز به زبان مقصد منتقل نماید، اما سه ترجمه دیگر با رویکرد ترجمه‌معنایی، به دنبال توضیح و شرح این نکات برآمده‌اند و سعی کرده‌اند تا معنای ضمنی و پوشیده آن را در خلال ترجمه ذکر کنند، اما استاد شهیدی تنها به ترجمه تحت‌اللفظی بسنده کرده‌اند و به جای شرح و توضیح کنایه، شیوه ترجمه ادبی را در دستور کار خود قرار داده‌اند و گویا تأثیرپذیری از سبک ایجاز‌گونه و مسجع امام باعث شده تا ایشان به دنبال انتقال ویژگی سبکی خطبه‌های امام باشد و نه اینکه آن را تشریح کند و مرحوم فیض‌الإسلام نیز بر اساس سبک خاص خود همواره با بهره گرفتن از ترجمه‌ای معنایی سعی در ارائه ترجمه‌ای مخاطب‌محور داشته‌اند و نسبت به دیگران، ترجمه‌ای رسا و واضح ارائه نموده است، چنان‌که ترجمه پیشنهادی نیز به ترجمه ایشان شباهت دارد:

* ترجمه پیشنهادی: «و هر کس که با دیده عبرت به دنیا و احوال آن بنگرد، دنیا به او بصیرت دل می‌بخشد، اما هر آن کس که دیده به سوی (زیورهای) دنیا گشاید، دنیا او را از دیدن حقایق نابینا می‌سازد».

۴-۱-۶) غیر حقیقی و بی‌ارزش بودن جلوه‌گری‌های دنیا

«مَا أَعْرَسُرُورَهَا! وَأَظْمَأَ رَبِّيَهَا! وَأُضْحَىٰ فَيِنَّهَا» (نهج‌البلاغه / خ ۱۱۴).

اسلوب تعجب جزء یکی از شیوه‌های تأکید محسوب می‌شود تا خواننده را نسبت به اهمیت وقوع یک موضوع آشنا سازیم. این شیوه را امام علی^(ع) در ذکر چند ویژگی دنیا به کار می‌برد تا علاوه بر تأکید، از اسلوبی زیبا و تأثیرگذار در این باره استفاده نمایند. این سخن امام را می‌توان نوعی پارادوکس نامید، چراکه شدت تشنگی را به سیرابی و شدت سوزان بودن را به سایه دنیا نسبت می‌دهند. بنابراین، این جملات نوعی کنایه دارند و مضمون فراتری از معنای ظاهری خود دارند و آن اینکه ویژگی دنیا بدین گونه است که هر

کس که طالب آن باشد، سیر نخواهد شد، چنان‌که امام در جایی دیگر نیز فرمودند دو گرسنه هستند که سیر نمی‌شوند؛ طالب علم و طالب مال دنیا. در جمله بعد نیز این معنای کنایی وجود دارد که شادی و رفاه دنیا پایدار نیست و اگر هم در دنیا رفاه و خوشبختی باشد، ارزشی ندارد و همچون سایه‌ای گرم و سوزان است. ابن‌میثم در تفسیر خود، واژه «قَی» به معنای «سایه» را کنایه از «میل به تحصیل دنیا و تکیه کردن بر مال دنیا» می‌داند (ر.ک؛ ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۵۶۳). مرحوم خوئی نیز می‌فرماید: «نسبت دادن صفت فریبندگی برای خوشی دنیا، تشنگی به سیرابی در دنیا و سوزنده بودن به سایه دنیا از این روست که تمام این نعمت‌های دنیوی باعث می‌شوند تا شخص از پرداختن به آخرت بازماند از روی آوردن به یاد خداوند غافل بماند. از این رو، خوشی‌های دنیوی مهم‌ترین دلیل بر فریفته شدن نسبت به دنیاست و سیرابی در دنیا از بارزترین دلایل تشنگی در آخرت است و محروم بودن از نعمت‌های بهشتی است و سایه خنک دنیا نیز از مهم‌ترین عوامل گرمی و حرارت جهنم می‌باشد. همچنین می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که مراد از تشنه‌زا بودن سیرابی دنیا این است که عطش انسان را فرو نمی‌نشانند، بلکه بدان نیز می‌افزاید، همچون کسی که از آب شور می‌نوشد و این کنایه از آن است که پرداختن زیاد به امور دنیوی باعث شدت گرفتن حرص و طمع انسان می‌شود و از این رو، هیچ‌گاه در نعمت‌های دنیوی احساس راحتی نمی‌کند، چراکه هر لحظه در اندیشه جمع‌آوری مال بیشتر می‌باشد و همواره در رنج افزایش مال و دارایی خویش است» (خوئی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۲۱).

در ذیل به ارائه ترجمه‌های فارسی این جمله می‌پردازیم:

- «شادی دنیا چه فریبنده و سیراب شدن از آن چه تشنگی‌زاست و سایه آن چه سوزان است» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).
- «سرور و نشاط آن چه غرورآور است! و سیرابی‌اش چه تشنگی‌زا! و چه سایه‌اش زود از میان می‌رود» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۹۸).
- «چه فریبنده است شادمانی دنیا و چه عطش‌افزاست سیراب کردنش و چه گرم است سایه آن» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۶۶).

○ «شادی دنیا چه فریبنده است و سیرابی آن چه تشنگی‌آورنده و سایه آن چه گرم و سوزنده» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

○ «سبحان الله (شگفتا) چیست که سرور و خوشی آن فریبنده است (به طوری که خواهان خود را از طاعت و بندگی باز می‌دارد) و سیرابیش سبب تشنگی (در آخرت) و سایه‌اش موجب گرمی (دوزخ) است!» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۵۶).

یکی از نکات مهم در ترجمه از زبان عربی به فارسی و بالعکس این است که بدانیم زبان فارسی و عربی، دارای اشتراک‌های لفظی بسیاری هستند که از نظر ساخت و شکل به یکدیگر شباهت دارند، اما از لحاظ معنایی با هم تفاوت دارند. به عنوان نمونه واژه «غرور» در زبان فارسی به معنای «تکبر و خودبینی» است، اما در زبان عربی به معنای «فریفته شدن» است. اهمیت شناخت این مطالب در ترجمه بسیار ضروری است. به عنوان نمونه آیت‌الله مکارم شیرازی در ترجمه فعل «مَا أَعْرَبَ» دچار التباس شده‌اند و در ذیل آن، معنای «چه غرورانگیز است» را به کار برده‌اند که صحیح نیست. نکته بسیار مهم دیگری نیز که در کلام مولا یاد شده، همراهی مفهوم گرم بودن با واژه «سایه» است. این تعبیر کنایی به معنای زودگذر بودن سایه و یا راحتی و خوشی دنیوی است، نه اینکه سایه دنیا گرم باشد، چراکه در این صورت، شاهد تقابل بین احوال دنیا نمی‌بودیم و همواره دنیا را محلی برای عذاب می‌دیدیم، در حالی که چنین نیست. همان‌گونه که پیش از این نیز بدان اشاره کردیم، وظیفه اولیّه مترجم، انتقال صحیح معنا و پیام زبان مبدأ می‌باشد و در وهله دوم می‌تواند سبک زبان مبدأ را نیز تا حد امکان در زبان مقصد پیاده کند. بنابراین، مترجم نباید از وظیفه اصلی خود غافل بماند. از منظر سبک و ساختار کلامی سخن امام نیز درمی‌یابیم که از اسلوب تعجب برای بیان شدت مبالغه استفاده فرموده‌اند، اما مرحوم فیض‌الإسلام حرف «ما» را به عنوان اسم استفهام در نظر گرفته‌اند و جمله ایشان به سوی جمله پرسشی سوق داده شده است. این دریافت صحیح از فرمایش امیرالمؤمنین^(ع) تنها در ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی مشاهده می‌شود که ایشان، صفت زودگذر بودن و نه گرم و سوزان بودن را به سایه نسبت داده‌اند، اما دیگران تنها به معنای ظاهری عبارت توجه نموده‌اند و از این رو، در ترجمه قسمت دوم فرمایش امام^(ع) دچار سوء برداشت شده‌اند.

ترجمه‌های ارائه شده از این سه جمله فوق به جز ترجمه مرحوم فیض‌الإسلام را می‌توان تحت‌اللفظی نامید که تنها به ترجمه واژه‌ها پرداخته‌اند و از ذکر توضیح و تفسیر آن خودداری کرده‌اند، اما مرحوم فیض‌الإسلام دقیقاً بر اساس شرح مرحوم خوئی به ترجمه معنایی روی آورده‌اند. از سوی دیگر، می‌بینیم که ترجمه مرحوم آیتی در اینجا از نظر نحوی نیز متناسب با ساختار نحوی زبان مبدأ می‌باشد. بنابراین، همگی به جز مرحوم فیض‌الإسلام به دلیل پرهیز از تفسیر و اطالۀ کلام، به ارائه ترجمه تحت‌اللفظی پرداخته‌اند تا ترجمه‌های فارسی نیز متأثر از زبان مبدأ باشد. در اینجا می‌توان چنین ترجمه‌ای را پیشنهاد کرد:

* ترجمه پیشنهادی: «شگفتا از دنیایی که خوشی‌ها و شادی‌های آن چقدر فریبنده و سوسه‌برانگیز است و سیرابی در آن چقدر کوتاه و موجب تشنگی است و سایه آن چقدر زوال‌پذیر است!».

۵-۱-۶) انفاق‌های سودآور دنیوی

«فَكَمْ مِنْ مَنْقُوصٍ رَاجِحٍ وَمَزِيدٍ خَاسِرٍ» (نهج‌البلاغه / خ ۱۱۴).

خطبه ۱۱۴ نهج‌البلاغه را می‌توان نمونه‌ای کامل از دیدگاه امام^(ع) در مورد دنیا دانست که با استفاده از صنایع ادبی زیبا، چهره دنیا در معرض شناخت مخاطبین قرار گرفته است. ابن‌میثم در تفسیر سخن فوق می‌گوید: «اگر عملی موجب افزایش ثواب آخرت و مزید بر تقرب خداوند متعال گردد، هرچند انجام آن مستلزم بذل مال و نقصان جاه و ضرر به امر دنیا باشد، بهتر است تا اینکه عکس آن وقوع یابد و دلیل رجحان این است که دارایی‌ها و فواید دنیوی همه در معرض زوال و نابودی و مشوب به ناراحتی، دردمندی و ترس و بیم است، درحالی که خیرات آخروی در همه احوال باقی و در حد کمال خود می‌باشد» (ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۵۶۴). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در شرح و تفسیر این جمله می‌فرماید: «بنابراین، اموال، عمرها و امکاناتی که در مسیر آخرت به کار گرفته می‌شود، اگرچه در ظاهر چیزی از دنیا را می‌کاهد، ولی در واقع، گاه صدها برابر بر پاداش آخرت می‌افزاید و به عکس، اگر انسان، چیزی از آخرت خویش را بکاهد و به اصطلاح، از دین و ایمان خود مایه

بگذارد تا به دنیا برسد، بهای سنگینی در برابر متاع ناچیزی پرداخته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۱۱۳). قرآن مجید نیز در این باره می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...﴾: کسانی که پیمان الهی و سوگندهای خود (به نام مقدّس او) را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنها بهره‌ای در آخرت نخواهند داشت... ﴿(آل عمران / ۷۷).

اکنون به بررسی ترجمه‌های فارسی این جمله می‌پردازیم:

- «چه بسا کاهش یافته‌ای که سودآور است و افزایش داشته‌هایی که زیان‌آور بود» (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).
- «چه بسا کم‌شدن‌هایی که سود به همراه دارد و چه افزایش‌هایی که خسران و زیان به دنبال می‌آورد» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۱۰۸).
- «چه بسا آنچه کاسته شده، سودمند افتد و آنچه افزون شده، زیان‌آور» (آیتی، ۱۳۷۹: ۲۶۷).
- «چه بسیار نقصان یافته‌ای که سود برده و زیادت برده‌ای که زیان دیده» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).
- «پس بسا کم‌شده‌ای که سودمند است و بسا زیادشده‌ای که زیان‌آور است» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۲: ۳۵۸).

در ترجمه‌های فوق می‌بینیم که گرایش ترجمه به سمت و سوی ترجمه تحت‌اللفظی است و عبارت‌های زبان مبدأ و مقصد، هر دو در عین اختصار و ایجاز هستند و هیچ یک به صورت آشکارا به دنیا یا نعمت‌های دنیا و انفاق اموال دنیا اشاره‌ای نکرده‌اند که این موضوع ناشی از دو مسئله می‌باشد: اولاً اینکه در زبان فارسی معادل کنایی برای این جمله وجود ندارد تا بتوان به شیوه ترجمه کنایی به نوعی معادل‌یابی نمود و ثانیاً مترجم با تکیه بر جملات پیشین جمله فوق، به فراست و هوش خواننده تکیه نموده‌اند و از این رو، به بیان ترجمه‌ای موجز و تحت‌اللفظی گرایش یافته‌اند که به هر حال، توقّعی غیر از این نیز در اینگونه موارد نمی‌توان از مترجم داشت. اما با این حال، استاد شهیدی عنایت بیشتری به

این نکته داشته است که کلمه به کار رفته «رابح» بوده، نه «مُریح»، لذا آن را «سودبرده» ترجمه کرده، نه «سودآور» یا «سودرسان». از نظر ساختار نحوی نیز ترجمه‌های استاد شهیدی و مرحوم آیتی با نوعی ایجاز همراه است که متأثر از زبان مبدأ هستند. در این راستا، می‌توان ترجمه ذیل را پیشنهاد داد:

* ترجمه پیشنهادی: «چه بسیارند انفاق‌هایی که از مال دنیا می‌کاهد، اما در آخرت برای انفاق‌دهنده سودآور است و چه بسیارند اندوخته‌های دنیوی که در آخرت باعث خسران صاحب آن خواهد شد».

چنین ترجمه پیشنهادی، از نوع معنایی است، چراکه معادل کنایی دقیقی برای چنین جمله‌ای در زبان فارسی وجود ندارد و به ناچار از ترجمه کنایی صرف نظر نمودیم.

۶-۱-۶) دنیا سرمنزل سختی‌ها و فراق

«أَهْلُهَا عَلَى سَاقٍ وَسَيِّئَاتٍ وَلَحَاقٍ وَفِرَاقٍ» (نهج‌البلاغه / خ ۱۹۱).

یکی از زیباترین تعبیر امام در وصف ویژگی‌های دنیا و مردم آن، این جمله است که آمیخته‌ای از سجع و جناس است. قبل از پرداختن به معنای کنایی این جمله، ابتدا باید با معانی واژه‌های این جمله آشنا شویم. یکی از مسائلی که باعث ایجاد چالش در ترجمه می‌شود، لغاتی است که دارای چندین معنای متفاوت هستند. به عنوان نمونه، فیروزآبادی در قاموس المحيط ذیل واژه «ساق» می‌گوید: «السَّاقُ: مَا بَيْنَ الْكَعْبِ وَ الرَّكْبَةِ وَ أَيْضاً يَذْكُرُونَ السَّاقَ إِذَا أَرَادُوا شِدَّةَ الْأَمْرِ وَ الْإِخْبَارِ عَنْ هَوْلِهِ وَ سَاقَ الْمَرِيضِ سَيِّئاً: شَرَعَ فِي نَزْعِ الرَّوْحِ: سَاقَ بِهِ مَعْنَى مِيَانِ بَرَامَدِغِي تَا زَانُوِي پَا كُفْتَه مِي شُود وَ زَمَانِي نِيَز كِه بَخَوَاهَنْد خَبِرَازِ شَدْتِ وَاقِعَه وَ يَا عَظْمَتِ آن دَهَنْد، از این واژه استفاده می‌شود و عبارت «سَاقَ الْمَرِيضُ سَيِّئاً» به معنای این است که مریض به حالت احتضار و جان‌کندن درآمد» (فیروزآبادی، ۱۴۲۹ ق: ۸۲۴). در برخی تفاسیر که از آیه ۴۲ سوره قلم نیز آمده است، مفهوم فوق به چشم می‌خورد. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ...﴾ (به خاطر بیاورید) روزی را که ساق پاها (از وحشت) برهنه می‌گردد... ﴿(القلم/۴۲). زمخشری در کشاف گفته

است: «معنای ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ به معنای روزی است که شدت امر به نهایت می‌رسد و گرنه در آن روز نه ساق پایی در بین است و نه شلواری که از آن بالا بکشند، همچنان که دربارهٔ یک فرد شدیدالبخل فرومایه می‌گویی: او دستش در غُل و زنجیر بسته است. این در حالی است که نه دستی مطرح است و نه بسته شدن با غُل و زنجیر، و آن عبارت تنها مَثَلی است که در مورد بخیل می‌زنند» (زمخشری، ۲۰۰۱م، ج ۴: ۵۹۴). ابن‌میثم در شرح جملهٔ امیرالمؤمنین^(ع)، از مطالب فوق استفاده نموده است و می‌گوید: «ساق به معنی سختی است و سیاق مصدر آن است که به معنای جان‌کندن و خارج شدن روح از بدن است و این جمله بدان معناست که اهل دنیا پیوسته در شدايد و ناراحتی به سر می‌برند و این حال انسان می‌باشد» (ابن‌میثم، ۱۳۸۵: ۹۴۰). آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر فرمودهٔ امام، نظری متفاوت از ابن‌میثم دارد. ایشان می‌فرماید: «ساق به معنای ساق پاست و تعبیر به «عَلَى سَاقٍ» در جایی گفته می‌شود که کسی بر پا ایستاده و آمادهٔ انجام کاری است و «سِیَاقٍ» از ریشهٔ «سوق» به معنای راندن و به پیش بردن است. بنابراین، مفهوم جملهٔ «عَلَى سَاقٍ و سِیَاقٍ» این است که اهل دنیا آمادهٔ حرکت و راهی شدن به سوی جهان دیگرند. لحاق و فراق نقطهٔ مقابل یکدیگرند. لحاق به معنای ملحق شدن و فراق به معنای جدا شدن است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۴۶). علامه محمدجواد مغنیه در تفسیر این جمله می‌فرماید: «أَهْلُهَا عَلَى سَاقٍ و سِیَاقٍ، کنایه از حالت احتضار و جان‌کندن متوقی دارد، چراکه در هنگام مرگ، پاهای انسان از شدت هراس و هولناک بودن مرگ، در یکدیگر پیچیده می‌شود. همان‌گونه که خداوند متعال نیز در این باره در قرآن می‌فرماید: ﴿وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (القیامه / ۲۹-۳۰)؛ یعنی [محتضر از سختی جان‌دادن،] ساق‌هایش به هم پیچید و آن روز، روز رانده شدن به سوی پروردگار تو [برای حساب] است. مراد از عبارت «و لحاقی و فراقی» نیز این است که عده‌ای زودتر از دنیا می‌روند و دیگران پس از آنها به آنان ملحق می‌شوند» (مغنیه، ۱۴۲۵ ق، ج ۴: ۱۳۹). شیخ محمدتقی تستری نیز دیدگاهی مشابه با دیدگاه علامه مغنیه دارند و مفهوم قسمت اول کلام امیرالمؤمنین^(ع) را همانند مفهوم آیات سورهٔ قیامت می‌دانند و دربارهٔ قسمت دوم نیز مراد از «لحاق» را از دنیا رفتن مردم و پیوستن به کسانی می‌داند که پیش از این از

دنیا رفته‌اند (ر.ک؛ تستری، ۱۳۷۶، ج ۱۱: ۱۶). در این سخن مولا امیرالمؤمنین^(ع) معنای ژرفی نهفته است. ایشان با انتساب صفت سختی کشیدن و گذشتن و عبور به اهل دنیا، به شیوه کنایه از نسبت، سعی در القای این ویژگی به خود دنیا نیز دارند. زمانی که مردم دنیا در حال رفت‌وآمد هستند و یکدیگر را دیدار می‌کنند، این ویژگی را می‌توان برگرفته از خود دنیا دانست که باعث ظلم به دنیادوستان می‌شود و بی‌ثبات است و در حال تمام شدن، تغییر کردن و محلّ دیدار و جدایی دوستان است. در این باره، ترجمه‌های فارسی را مورد واکاوی قرار می‌دهیم:

○ «دنیا) سرمنزّل ناآرامی هاست. جایگاه دیدار کردن‌ها و جدایی‌هاست» (دشتی، ۱۳۸۷: ۲۶۹).

○ «سرمنزّل ناآرامی و حرکت و دیدار و جدایی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۴۳).

○ «مردمش همواره رفتن را بر پای ایستاده‌اند تا به سوی مرگ رانده شوند. اگر به یکی می‌رسند، از دیگری جدا می‌افتند» (آیتی، ۱۳۷۹: ۵۶۳).

○ «مردم آن در سختی، در مسیر مرگ بر پا، به آن یک رسنده و از دیگری جدا» (شهیدی، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

○ «اهل آن بر پا بوده (از سختی و گرفتاری بسیار آنی آسودگی ندارند) و رانده می‌شوند و (به پیشینیان) ملحق می‌گردند و (از مال، زن، فرزند خویشان و دوستان) جدا خواهند ماند» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱، ج ۴: ۷۷۴).

در میان ترجمه‌های مذکور، می‌بینیم که برخی بر اساس شرح ابن‌میثم و برخی بر اساس شروح دیگر به ترجمه فرموده امام پرداخته‌اند و سعی کرده‌اند با ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و معنایی، به بیان این جمله بپردازند، اما ایرادهای مختصری نیز در ترجمه این بزرگواران دیده می‌شود. به عنوان نمونه، ترجمه مرحوم دشتی، خالی از ذکر مفهوم «سیاق» است و ترجمه مرحوم آیتی، شهیدی و فیض‌الإسلام نیز در ترجمه عبارت «عَلَى سَاقٍ» برخلاف نظر ابن‌میثم عمل کرده‌اند و آن را، «بر پای ایستاده‌اند» ترجمه نموده‌اند که اندکی از معنای اصلی دور شده‌اند. آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در ترجمه خود، واژه «سیاق» را به

معنای «حرکت» در نظر گرفته‌اند که اگر منظور ایشان، حرکت و سیر به سوی آخرت باشد، صحیح است. به هر حال، ترجمه مرحوم آیتی و فیض‌الإسلام به سمت ترجمه معنایی پیش رفته، اما دیگران به همان ترجمه تحت‌اللفظی اکتفا کرده‌اند و ترجمه دکتر شهیدی نیز همراه با نوعی ایجاز است که باعث شده تا سبک زبان مبدأ به زبان مقصد نیز انتقال یابد. با توجه به معنای لغوی واژه‌های «ساق» و «سیاق» که پیش از این نیز بدان پرداختیم، می‌توان چنین ترجمه پیشنهادی را ارائه داد:

* ترجمه پیشنهادی: «مردم دنیا در شدت سختی به سر می‌برند و آنگاه به دیار باقی می‌شتابند و دنیا برای آنان جایگاه جدایی از دوستان و رسیدن به پیشینیان است.»

۶-۲) کنایه از موصوف

بخش زیادی از واژه‌های به کار رفته در نهج‌البلاغه، معمولاً واژه‌هایی خاص و نشان‌دار هستند که در بر دارنده مفهوم یا ایدئولوژی امام متقیان^(ع) می‌باشد. واژه‌هایی نیز که کنایه از دنیا هستند، از این ویژگی مبرا نیستند و هر یک می‌تواند به خوبی زاویه دید امام^(ع) را به مخاطب بشناساند. ذکر واژه‌های کنایه به همراه قیودی مانند صفت یا اضافه، می‌تواند میزان تأکید امام را در معرفی دنیا به مخاطب القا نماید. واژه‌های کنایه به کار رفته در خطبه‌های نهج‌البلاغه به خوبی می‌تواند دیدگاه امام را نسبت به دنیا جلوه‌گر سازند.

در اینجا به اختصار به ذکر پاره‌ای از کنایه‌هایی می‌پردازیم که در آن با واژه‌ای خاص، بر دنیا دلالت شده است. پیش از این به کنایه از صفت پرداختیم و اکنون به کنایه از موصوف می‌رسیم. هر چند تعابیر زیادی در نهج‌البلاغه وجود دارد که کنایه از دنیا هستند، اما در اینجا تنها به نمونه‌ای چند اکتفا نموده، سپس آنها را در پایان مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جدول نتایج بررسی ترجمه واژه‌های کنایه از دنیا در پنج ترجمه فارسی

| مترجم | متن | واژه کنایی | ترجمه | نوع ترجمه |
|--------------|---|---------------|---|------------|
| دشتی | «وَيَتَكَالِبُونَ عَلَى جِيْفَةٍ مُرِيحَةٍ» (نهج البلاغه / خ (۱۵۱). | جيفة | «این مردار را از دست یکدیگر می‌ربایند». | تحت اللفظی |
| فیض‌الاسلام | ***** | ***** | «و بر سرِ مردار گنبدیده بدبو حرص زیاد ورزیده، با هم دشمنی می‌کنند». | تحت اللفظی |
| آیتی | ***** | ***** | «برای آن مردار گنده بدبو به دشمنی برمی‌خیزند». | تحت اللفظی |
| مکارم شیرازی | ***** | ***** | «همچون سگان به جان مرداری بدبو می‌افتند». | تحت اللفظی |
| شهدی | ***** | ***** | «چون سگان این مردار گنبدیده را از هم بربایند». | تحت اللفظی |
| دشتی | «إِنَّكُمْ فِي أَيَّامٍ أَمَلٍ مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ» (همان / ۲۸) | ایام أمل | «هم‌اکنون در روزگار آرزوهایید که مرگ را در پی دارد». | تحت اللفظی |

| | | | | |
|--------------|--|---------|--|-------------------------------------|
| فیض الإسلام | ***** | **** | «شما در ایام امید و آرزو هستید (به بقای حیات و استمرار زندگانی) که از پی آن مرگ است (که بی‌خبر می‌رسد)». | تحت اللفظی (با توضیح در پرانتز). |
| مکارم شیرازی | ***** | **** | «همه در دوران آرزویی به سر می‌برید که اجل و مرگ به دنبال دارد». | تحت اللفظی |
| آیتی | ***** | **** | «شما در این روزهای عمر غرق امیدها و آرزوهایید». | معنایی |
| شهدی | ***** | **** | «شما در روزهایی به سر می‌برید که فرصت ساختن برگ است». | معنایی |
| دستی | «قَدْ طَوَّحَتْ بِكُمْ الدَّارُ» (همان/۳۶). | الدَّار | «دنیا شما را در گمراهی آواره نموده». | معنایی |
| فیض الإسلام | ***** | **** | «دنیا شما را هلاک می‌کند». | معنایی |
| مکارم شیرازی | ***** | **** | «دنیا شما را در گمراهی پرتاب کرده». | معنایی |
| آیتی | ***** | **** | «این دنیای ناپایدار به | معنایی |

| | | | | |
|-----------------|---|----------------|---|---|
| | ورطه هلاکتان افکند». | | | |
| شهادی | ***** | **** | «أواره خانه و دیار». | تحت اللفظی |
| دستی | «فَتَزَوَّدُوا فِي أَيَّامِ الْفَنَاءِ (همان/خ ۱۵۷). | ایام الفناء | «در این دنیای نابودشدنی توشه برگیرید». | معنایی |
| فیض الإسلام | ***** | **** | «پس در روزهای نابودشونده (دنیا) برای روزهای باقی (آخرت) توشه بردارید». | تحت اللفظی (با توضیح در پرانتز) |
| مکارم شیرازی | ***** | **** | در این ایام فانی زاد و توشه تهیه کنید | تحت اللفظی |
| آیتی | ***** | **** | «در این جهان فانی توشه بگیرید». | معنایی |
| شهادی | ***** | **** | «پس توشه گیرید در روزهای سپری شدنی». | تحت اللفظی |
| دستی | «أَتْرُوا عَاجِلًا وَّ شَرِبُوا أَجْنًا» (همان/خ ۱۴۴). | عاجل/ آجن | «دنیای زودگذر را برگزیدند و از آب تیره و ناگوار نوشیدند». | معنایی/ تحت اللفظی |
| فیض الإسلام | ***** | **** | «دنیا را اختیار کرده و آب گندیده آشامیدند (به عذاب همیشگی تن دادند)». | معنایی/ تحت اللفظی (با توضیح در پرانتز). |

| | | | | |
|--|---|--|--|-----------------|
| معنایی / تحت اللفظی (با توضیح در پرانتز). | «دنیا را مقدم داشتند و آب‌های پُرلجن و متعَن (هوسرانی‌های دنیا) را نوشیدند». | **** | ***** | مکارم شیرازی |
| معنایی / تحت اللفظی | «دنیای ناپایدار و گذرا را برگزیدند و آب گندیده ناگوار را آشامیدند». | **** | ***** | آیتی |
| معنایی / تحت اللفظی | «دنیای زودگذر را گزیدند و از آب تیره و ناگوار نوشیدند». | **** | ***** | شهدی |
| معنایی / تحت اللفظی | «و مدت زندگی شما را در قرارگاه امتحان و سرای عبرت معین نموده». | قَرَارِ خَيْرَةٍ و دَارِ عِبْرَةٍ | «وَوَقَّفَ لَكُمْ مُدَدًا فِي قَرَارِ خَيْرَةٍ وَ دَارِ عِبْرَةٍ» (همان/۸۳). | دشتی |
| تحت اللفظی و معنایی | «شما را در دار آزمایش و سرای عبرت تعیین نموده است و شما در دنیا امتحان می‌شوید». | **** | ***** | فیض‌الإسلام |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی | «چند صباحی توقّف در این سرای آزمایش و عبرت برایتان مقرر داشته». | **** | ***** | مکارم شیرازی |

| | | | | |
|--|---|------------------------|---|-----------------|
| معنایی / معنایی | «برای هر یک مدت عمری مقرر داشت. بدانید که شما را در این جهان که سرای آزمایش و عبرت است، می‌آزمایند». | **** | ***** | آیتی |
| تحت اللفظی / معنایی | «برای هر یک، زمانی معین کرد در این جهان که جای محنت است و خانه ابتلا و عبرت». | **** | ***** | شهدی |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی | «حال که تندرست هستید و نه بیمار و در حال گشایش هستید نه تنگدست». | الفُسْحَة / الضِّيق | «أَنْتُمْ سَالِمُونَ فِي الصَّحَّةِ قَبْلَ السُّقْمِ وَ فِي الْفُسْحَةِ قَبْلَ الضِّيقِ» (همان / خ ۱۸۳). | دستی |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی (با توضیح در پرانتز). | «در حالی که در تندرستی پیش از بیماری (رسیدن مرگ) و در فراخی و آسایش (دنیا) پیش از تنگی و سختی (قبر) آسوده هستید». | **** | ***** | فیض الإسلام |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی | «در حال تندرستی، پیش از آنکه بیمار | **** | ***** | مکارم شیرازی |

| | | | | |
|----------------------------|---|-------|---|-------------|
| | شوید و در حال وسعت، پیش از آنکه در تنگنای زندگی قرار گیرید». | | | |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی | «شما که اکنون در تندرستی پیش از بیماری هستید و در گشایش پیش از تنگی». | *** | ***** | آیتی |
| تحت اللفظی / تحت اللفظی | «حال که سالم و تندرست هستید نه بیمار و در گشایش هستید، نه بر تنگی دچار». | *** | ***** | شهدی |
| تحت اللفظی | «چه ارزشی دارد خانه‌ای که پایه‌های آن در حال فرو ریختن است؟». | الدار | «فَمَا خَيْرُ دَارٍ تَنْقُصُ نَقْصَ الْبِنَاءِ» (همان / خ ۱۱۳). | دستی |
| تحت اللفظی | «چه خیر و نیکویی است در سرایی که مانند ساختمان شکسته و پی در رفته، خراب می‌شود؟». | *** | ***** | فیض الإسلام |
| تحت اللفظی | «چه ارزشی دارد | *** | ***** | مکارم |

| | | | | |
|------------|--|-------|--|-----------------|
| | سرایی که همچون عمارت‌های فرسوده فرومی‌ریزد؟». | | | شیرازی |
| تحت اللفظی | «چه خیری است در سرایی که چون بنایی شکسته فرومی‌ریزد؟». | **** | ***** | آیتی |
| تحت اللفظی | «پس چیست نفع آن خانه‌ای که از بنیادش شکسته می‌شود؟». | **** | ***** | شهدی |
| تحت اللفظی | «امروز شیطان آنها را به تفرقه دعوت می‌کند». | اليوم | «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَلْيَوْمَ قَدِ اسْتَفْلَهُمْ» (همان/خ ۱۸۱). | دستی |
| تحت اللفظی | «امروز شیطان خواسته آنان را (از ما) جدا نموده، پراکنده گرداند (و پیروخویش قرار دهد). | **** | ***** | فیض‌الإسلام |
| تحت اللفظی | «شیطان امروز از آنها درخواست تفرقه کرده». | **** | ***** | مکارم شیرازی |
| تحت اللفظی | «امروز خواست شیطان جدا کردن و پراکندن ایشان بود». | **** | ***** | آیتی |

| | | | | |
|-------|-------|------|---|------------|
| شهادی | ***** | **** | «همانا شیطان، امروز آنان را به گریختن و از جمع مسلمانان بریدن می‌خواند». | تحت اللفظی |
|-------|-------|------|---|------------|

در جدول فوق، به اختصار به برخی از واژه‌هایی که کنایه از دنیا هستند، پرداختیم و در پایان شاهد بودیم که در نه جمله‌ای که مستقیماً راجع به دنیا سخن رانده شده، همگی به شکلی کنایی با واژه‌ای خاص از دنیا تعبیر شده است. واژه‌هایی مانند: «جيفة»، «الدَّار»، «اليوم»، «الصَّحَّة»، «قرار خبيرة»، «دار عيرة»، «عاجل»، «ایام الفناء» و «ایام الأمل» که در اکثر ترجمه‌ها، به معنای تحت‌اللفظی و ظاهری آن اشاره شده است و در برخی موارد نیز مترجمان گرامی به صورت پراکنده معنای کنایی دنیا را در ترجمه‌های خود بیان نموده‌اند؛ از جمله در ترجمه واژه‌هایی مانند: «قرار خبيرة»، «دار عيرة»، «عاجل»، «ایام الفناء» که هر یک در مواجهه با این واژه‌ها، ترجمه‌ای کنایی نیز ارائه داده‌اند. در برخی موارد نیز می‌بینیم که هر پنج مترجم، به ترجمه تحت‌اللفظی یک واژه پرداخته‌اند؛ از جمله ترجمه این جمله: «إِنَّ الشَّيْطَانَ الْيَوْمَ قَدْ اسْتَفْلَهُمْ» (همان/ خ ۱۸۱) که معنای کنایی «اليوم»، دنیا می‌باشد. همچنین در ترجمه عبارت «وَيَتَكَلَّبُونَ عَلَى جِيفَةِ مَرْيَحَةَ» (همان/ ۱۵۱) نیز به جای پرداختن به معنای کنایی واژه «جيفة»، هر پنج مترجم، معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن را در ترجمه خود بیان نموده‌اند که شاید کاربرد واژه دنیا در ضمن ترجمه این عبارت، بر شفافیت و روشنی آن می‌افزود، اما با این حال، ترجمه‌ای نیز که مانند کنایه پوشیده باشد، زیبایی‌های ادبی خاص خود را دارد و منظور را به خوبی به شنونده منتقل می‌کند.

نتیجه‌گیری

امکانات گسترده زبانی و شمول شیوه‌های بیانی در یک زبان باعث می‌گردد تا هر کسی به فراخور سبک شخصی خود، گوشه‌ای از امکانات زبانی را اختیار کند و افکار خود را در آن قالب و سبک شخصی پایه‌ریزی نماید. خطبه‌های امام علی^(ع) نیز به منظور تأثیرگذاری

عمیق‌تر بر جان مخاطب، از سبکی زیبا و سهل و ممتنع برخوردار می‌باشد که یکی از ویژگی‌های کلام گهربار آن امام همام، استفاده از تعابیر چندوجهی یا ضمنی، کنایی و استعاری می‌باشد. به هر روی، در این جستار به بررسی تطبیقی ترجمه عبارات و اصطلاحات کنایی «دنیا» از منظر پنج ترجمه پرداختیم و در نهایت، به امور ذیل دست یافتیم:

از آنجا که نمی‌توان مدعی شد که هر تعبیر کنایی در یک زبان، دارای معادلی کنایی در زبان دیگر نیز می‌باشد، از این رو، می‌بینیم که اکثر قریب به اتفاق ترجمه‌های مذکور، در ترجمه عبارات و جملات کنایی، از شیوه ترجمه تحت‌اللفظی و یا گاهی معنایی استفاده کرده‌اند. اما در ترجمه واژه‌های کنایی محدودیت وجود ندارد و می‌توان معنای کنایی آن را به کار برد و معمولاً در هر زبان، واژه معادل آن وجود دارد. ترجمه واژه‌های کنایی دنیا اکثراً به شکل تحت‌اللفظی ارائه شده است. برای این کار، دو توجیه وجود دارد؛ اول اینکه ممکن است مترجمان گرامی پیش از رسیدن به ترجمه چنین واژه‌هایی، از واژه «دنیا» استفاده کرده‌اند و دیگر آن را تکرار نکرده‌اند و دوم اینکه چنانچه در هر کنایه‌ای، معنای کنایی آن در ترجمه ارائه شود، ترجمه به تفسیر تبدیل شده است و حجم ترجمه چندین برابر حجم متن زبان مبدأ خواهد شد.

ترجمه‌های مرحوم دشتی و آیت‌الله مکارم شیرازی در اکثر موارد به یکدیگر شبیه هستند، ضمن اینکه هر دو در اکثر موارد، به شکل هم‌زمان یا ترجمه تحت‌اللفظی ارائه نموده‌اند و یا ترجمه معنایی و از حیث هماهنگی، با یکدیگر مشترک هستند. ترجمه مرحوم آیتی هرچند ترجمه‌ای تحت‌اللفظی محسوب می‌شود، اما به خوبی معنا را درک کرده است و سعی نموده تا بیشتر از معنای ظاهری، پا را فراتر نگذارد. آیتی در ترجمه خود به هیچ عنوان به تفسیر و بیان دیگر مسائل و شرایط حاکم و قیل و بعد ترجمه نمی‌پردازد. اما با این حال، ترجمه‌ای مورد قبول ارائه داده است و مرحوم فیض‌الإسلام نیز به دلیل گرایش به ترجمه معنایی و ترجمه‌ای همراه با کمی شرح و تفسیر، ترجمه‌ای مقبول و قابل فهم ارائه داده‌اند. بی‌شک ترجمه استاد شهیدی را باید ترجمه‌ای بی‌نظیر و بی‌همتا برشمرد. مترجمی که علاوه بر انتقال معنای زبان مبدأ، سعی در بیان و انتقال مشخصه‌های سبکی امام علی^(ع)

نیز دارد و در این مسیر با بهره‌گیری از زیور سجع، ترجمه‌ای ادبی ارائه نموده است و تا آنجا که ممکن بوده، بی‌آنکه ترجمه دچار نارسایی‌های شکلی و مفهومی گردد، سعی در حفظ زیبایی کلام امیرالمؤمنین^(ع) داشته است.

در نقد ترجمه یک اثر، همواره باید به یاد داشت که امکانات هر زبانی با یکدیگر متفاوت است و نمی‌توان از مترجم چنین توقعی داشت که در برگردان هر نوع استعاره و کنایه‌ای، ترجمه‌ای کنایی ارائه دهد، چراکه در برگرداندن یک متن به زبانی که جزء خانواده آن زبان نباشند، مترجم در برخورد با اکثر کنایه‌های زبان مبدأ، چاره‌ای جز ترجمه معنایی ندارد، چراکه یا با نبود معادل کنایی در زبان مقصد مواجه خواهد شد و یا ترجمه تحت‌اللفظی در فرهنگ مردمی که متن به زبان آن مردم ترجمه می‌شود، کاملاً بیگانه و ناشناس می‌باشد. از این رو، مترجم با محدودیت‌هایی مواجه است که کار ترجمه را بسیار طاقت‌فرسا می‌نماید. با این حال، مترجم باید در ترجمه واژه‌های کنایی تأمل بیشتری نشان دهد تا معنای لایه‌ای و ضمنی آن واژه را به مخاطب بشناساند، به‌ویژه زمانی که کنایه از نوع موصوف باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبته‌الله. (۱۳۸۵ ق.). شرح نهج البلاغه. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۳). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزة.

آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). غرر الحکم و دُرر الکلم. ترجمه هاشم رسولی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بحرانی، ابن میثم. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه. اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای.

فتازانی، سعدالدین. (۱۴۳۳ ق.). شرح مختصر. قم: انتشارات اسماعیلیان.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۸۷ ق.). الحیوان. تحقیق فوزی عطوی. الطبعة الأولى. دمشق: مکتبة محمدحسین النوری.

- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۸۷م). *دلائل الإعجاز*. بیروت: دار المعرفة.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۸۵). *شرح نهج البلاغه*. اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
- خوئی، میرزا هاشم. (۱۴۲۴ق.). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۷). *ترجمه نهج البلاغه*. قم: انتشارات نسیم حیات.
- زرکشی، بدرالدین. (۱۴۰۸ق.). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، جارالله محمود. (۲۰۰۱م.). *تفسیر کشاف*. تحقیق عبدالرزاق المهدی. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۴). *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۷). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: انتشارات سوره مهر.
- _____ . (۱۳۸۸). *هفت گفتار درباره ترجمه*. تهران: نشر مرکز.
- غازی، یموت. (۱۹۸۳م.). *علم أسالیب البیان*. بیروت: دار النشر الإصالة.
- فیض‌الإسلام، علی‌نقی. (بی تا). *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: بی نا.
- لارسن، میلدرد ال. (۱۳۸۵). «ترجمه معنایی». *مطالعات ترجمه*. ترجمه نفیسه داودی. سال سوم، شماره ۱۱. صص ۴۹-۶۶.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). *درآمدی به اصول و روش ترجمه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۵ق.). *فی ظلال نهج البلاغه*. نجف اشرف: دار الكتاب الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *پیام امیرالمؤمنین؛ شرحی تازه و جامع بر نهج البلاغه*. قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب^(ع).
- مصطفوی‌نیا، سید محمدرضی و محمدمهدی طاهر. (۱۳۸۹). «روش‌شناسی ترجمه کنایه در ترجمه‌های قرآن (معزی، صفارزاده، آیتی)». *دوفصلنامه ترجمان وحی*. سال چهاردهم، شماره اول. صص ۷۱-۹۱.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۷). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. قم: مؤسسه نشر هما.
- یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۷۲). *شانزده مقاله در زبان‌شناسی کاربردی و ترجمه*. شیراز: انتشارات نوید.

پژوهش و نگرشی نو درباره شش کنایه قرآن کریم

۱- مهدی تدین نجف‌آبادی. ۲- سید علی سهراب‌نژاد*

۱- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، اصفهان
۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد، اصفهان
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۰۵)

چکیده

کنایه یکی از اسلوب‌های مهم بیانی در همه زبان‌هاست و از دیرباز به صورت گسترده در زبان و ادبیات همه اقوام، از جمله قوم عرب به کار رفته است. از آنجا که قرآن کریم با زبان مردم با آنان سخن می‌گوید، از همه عناصر بیانی، به‌ویژه کنایه برای بیان مقاصد گوناگون بهره برده است. در این مقاله، شش عبارت کنایی قرآن مجید تجزیه و تحلیل می‌شود؛ کنایه‌هایی که برخی از مترجمان و یا حتی مفسران، آن را به گونه‌ای تعبیر کرده‌اند که اغلب فارسی‌زبانان با مطالعه آنها نمی‌توانند به معنا و مفهوم مورد نظر آیات برسند. پس از ذکر آیه مورد بحث، نظر مفسران درباره عبارات کنایی آیه مذکور بیان شده، سپس به روش «توصیف و تحلیل» و با استناد به منابع معتبر و بررسی ترجمه‌های فولادوند و آیتی، معنای ارجح کنایه‌ها به عنوان هدف اصلی این مقاله تبیین می‌شود. ضرورت انجام این تحقیق، نارسایی در ترجمه‌های بعضی مفسران، ملحوظ داشتن معانی تحت‌اللفظی صرف در برخی ترجمه‌های معاصر و بعضاً عدم دریافت کامل معنای کنایی آیه است.

واژگان کلیدی: قرآن، عبارت، ترجمه قرآن، کنایات قرآنی، تفسیر قرآن.

* E-mail: seyedali.sohrabnejhad@yahoo.com

مقدمه

«کنایه» یکی از شیوه‌های ادبی بیان معانی و مفاهیم است که موجب آفرینش زیبایی در سخن و تأثیر در مخاطب می‌شود و سخن را در ذهن او استوارتر و ماندگارتر می‌گرداند. صاحب‌نظران طایفه‌های اسلامی، «کنایه» را به صورت‌های مختلف تعریف کرده‌اند؛ از آن جمله: «کنایه در لغت، به معنی پوشیده سخن گفتن است و در اصطلاح، سخنی است که دارای دو معنی قریب و بعید باشد و این دو معنی لازم و ملزوم یکدیگر باشند. پس گوینده آن، جمله را چنان ترکیب کند و به کار برد که ذهن شنونده از معنی نزدیک به معنی دور منتقل گردد، چنان که «پخته‌خوار» به معنی مردم تنبلی که از دسترنج آماده دیگران استفاده می‌کنند یا بگویند: «فلان کس بند شمشیرش دراز است»، یعنی قامتش بلند است» (همایی، ۱۳۷۳: ۲۵۵-۵۶). کنایه گونه‌ای از مجاز است؛ زیرا در هر دو، تکیه بر معنای پنهان است. از تفاوت‌های آنها اینکه در دیگر انواع مجاز، حتماً قرینه صارفه‌ای در کلام وجود دارد که شخص را به معنای مجازی راه می‌نماید، ولی در کنایه هیچ قرینه‌ای وجود ندارد، بلکه باید بتوان با استدلال و لازم و ملزوم از معنای لفظی به معنای باطنی و ادبی راه یافت.

از دیرباز میان علمای علوم قرآنی اختلاف نظری وجود داشته است و آن اینکه برخی بر این باورند که مجاز و کنایه، به کلی در قرآن مجید وجود ندارد و تمام الفاظ و جملات قرآن کریم، صرفاً در معنای لفظی و حقیقی خود به کار رفته‌اند (ر.ک؛ مصطفوی، بی‌تا: ۳۷). برخی نیز اعتقاد دارند که پاره‌ای از واژه‌ها و عبارات قرآن کریم در معنای مجازی و کنایی به کار رفته‌اند (ر.ک؛ جاحظ، ۱۹۶۶م: ۲۵). شکی نیست که قرآن مجید سراسر حقیقت است، اما زمانی که واژه «مجاز» و «کنایه» را به عنوان اصطلاحات بیانی درباره برخی عبارات قرآنی استعمال می‌کنند، به این معنا نیست که بخواهند به قرآن دروغی ببندند، بلکه «مجاز» و «کنایه» از گونه‌های بیانی به حساب می‌آیند که لازمه کلامی شیوا، رسا و تأثیرگذار مانند قرآن، بهره‌مندی از آنهاست. بنابراین، می‌توان گفت قرآن کریم به عالی‌ترین

شیوه ممکن از این فنون بهره گرفته تا هرچه بهتر، مخاطبان خود را به اموری وادارد و از اموری دیگر بازدارد.

نکته دیگر اینکه اگر کنایات قرآن را با همان معنای لفظی و ظاهری ترجمه کنند، غالباً کسی معنا و مفهوم آیه را متوجه نمی‌شود. بنابراین، لازم است نخست با پژوهشی درست، کنایات قرآن بازشناخته شوند، سپس معادل‌های مناسب با معانی کنایی آورده شود.

۱- پرسش پژوهش

آیا کنایات مورد بحث در ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن به درستی ترجمه و تبیین شده‌اند؟

۲- فرضیه پژوهش

بسیاری از مترجمان و مفسران، کنایات مورد بحث را به درستی ترجمه نکرده‌اند و معنای واقعی آن را به مخاطب انتقال نداده‌اند.

۳- پیشینه پژوهش

چنان‌که اشاره شد، از همان قرن‌های آغازین اسلامی، میان صاحب‌نظران علوم قرآنی، بحث‌های بسیاری درباره کنایات قرآنی به میان آمده است. در دوره معاصر نیز برخی از مترجمان و مفسران، کنایات قرآنی را در معنای لفظی، و برخی دیگر در معنای مجازی آن ترجمه می‌کنند، ولی کنایات مورد بحث در این پژوهش، تاکنون با چنین نگرشی مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته‌اند.

۴- شش کنایه قرآنی

از دیدگاه علم بیان، چندین روش برای ارائه مفاهیم گوناگون در قرآن کریم دیده می‌شود؛ از آن جمله: ۱- مجاز. ۲- استعاره. ۳- تشبیه. ۴- کنایه. ۵- تمثیل. ۶- داستان. کنایه یکی از مؤثرترین راهکارهای بیانی برای بیان مطالب مختلف است که در کلام وحی به زیباترین شیوه ممکن به کار گرفته شده است. با رویکرد به اینکه در کنایه، واژه یا

عبارتی مطرح می‌شود و معنای باطنی آن در نظر است، در ترجمه و تفسیر آیاتی که دارای کنایه هستند، نمی‌توان کنایات را صرفاً به گونه‌ای لفظی ترجمه و معنا کرد و مفهوم باطنی و ثانوی آن را نادیده گرفت، حال آنکه اگر به بعضی از ترجمه‌ها و یا حتی برخی از تفاسیر قرآن کریم رجوع شود، مشاهده می‌گردد که برخی از مترجمان و مفسران، مطلب یاد شده را آنگونه که باید، مراعات نکرده‌اند. در پژوهش حاضر، شش کنایه قرآنی از این دست مطرح می‌شود. پس از واکاوی معنای لغوی و پنهان کنایات و بهره‌مندی از منابع مرتبط، ترجمه پیشنهادی آن ارائه می‌گردد:

(۴-۱) ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ (هود/ ۷۷).

کنایه مورد بحث در این آیه، جمله «ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا» است. برخی از مفسران جمله یاد شده را به معنای «دل‌تنگ شدن حضرت لوط^(ع) برای مهمانانش» تلقی می‌کنند که سه مورد آن آورده می‌شود:

- «وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا: و از آمدنشان دل‌تنگ شد...» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ۹۹).

- «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا...: چون رسولان ما نزد لوط آمدند، لوط اندوهگین و دل‌تنگ شد و گفت...» (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۸۴).

- «نخست می‌گوید: هنگامی که رسولان ما به سراغ لوط آمدند، او بسیار از آمدن آنها ناراحت شد و فکر و روحش پراکنده گشت و غم و اندوه تمام وجودش را فرا گرفت (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا)» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۷۹).

چنان‌که بیان شد، سه مفسر یاد شده، جمله «ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا» را به معنای «ناراحت و دل‌تنگ شدن حضرت لوط^(ع)» آورده‌اند و آن را مترادف با جمله «سِيءَ بِهِمْ» در نظر گرفته‌اند و این معنایی نارساست؛ زیرا: ۱- در قرآن کریم کلمات و عبارات صرفاً مترادف معطوف وجود ندارد. ۲- «ناراحت و دل‌تنگ شدن لوط^(ع)» در این آیه معنای عبارت پیشین، یعنی «سِيءَ بِهِمْ» است، نه مفهوم «ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا». ۳- جمله «ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا» به معنای

«درمانده شدن و ناتوانی آن حضرت در کمک به مهمانانش» می‌باشد، چنان‌که برخی دیگر از مفسران نیز این مطلب را تأیید می‌کنند و جمله «ضاقَ بِهِمْ ذُرْعاً» را کنایه از «ناچاری و درماندگی حضرت لوط^(ع) در کمک به مهمانان خود» به حساب آورده‌اند: «ذرع از ذراع گرفته شده، به معنای بازو و آرنج است و جمله کنایه از اینکه طریقه‌ای ندارد که از خطر پیشامد ایمن گردد» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۴۵۵) و «تعبیر ضاق بالأمر ذرعاً» تعبیری است کنایه‌ای و معنایش این است که راه چاره آن امر به رویش بسته شد و یا راهی برای خلاصی از فلان امر نیافت...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۵۰۴).

تحلیل: در زبان و ادبیات عرب - یا حتی در زبان فارسی - گاهی بعضی از واژه‌ها و عبارات که از اسم دست و پا یا اسم بخشی از دست و پا گرفته می‌شوند، بر قدرتمندی و نیز بر یاری و کمک دلالت می‌کنند؛ مثلاً «عضد» یعنی بازو و «معاضدت» کنایه از کمک و همکاری است. «ساعد» آن قسمت از دست که از آرنج تا مچ دست می‌باشد و «مساعدت» کنایه از یاری کردن است. «کلمة ذراع، قسمت آرنج تا مچ دست می‌باشد و ذرع از ذراع گرفته شده‌است. از معانی کلمة ذرع، قوت، طاقت، بسط و گشادی دست است» (معلوف، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۰۹). البته در این آیه، به این دلیل که فعل «ضاق» پیش از کلمة «ذرع» آمده، معنای منفی [نفی] به عبارت داده است و جمله «ضاقَ بِهِمْ ذُرْعاً»، کنایه از «عدم توانایی حضرت لوط^(ع) برای کمک به مهمانانش (بِهِمْ)» می‌باشد. چنین معادلی در زبان فارسی وجود دارد: «فلانی دستش به جایی نمی‌رسد» و کنایه از این است که او ناتوان است.

حاصل بحث اینکه افرادی که جمله «ضاقَ بِهِمْ ذُرْعاً» را صرفاً به معنای «اندوهگین شدن حضرت لوط^(ع)» می‌دانند، معنایی نارسا ارائه داده‌اند، به‌ویژه اینکه قبل از جمله مورد بحث، عبارت «سَيءٌ بِهِمْ» به معنای «اندوهگین شدن حضرت لوط^(ع)» آمده است و دو تعبیر معطوف و مترادف در قرآن نمی‌آید.

انعکاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

۱- «و چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند، به [آمدن] آنان ناراحت و دستش از حمایت ایشان کوتاه شد و گفت: امروز روزی سخت است» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۲۳۰).

۲- «چون رسولان ما نزد لوط آمدند، لوط اندوهگین و دل‌تنگ شد و گفت: امروز روز سختی است» (آیتی، ۱۳۸۲: ۲۳۰).

مترجم نخست، معنای کنایی عبارت مورد بحث را آورده است و مترجم دوم آن را به «دل‌تنگ شدن» تعبیر کرده که با عنایت به آنچه گذشت، معنایی نارساست، به‌ویژه «دل‌تنگ شدن» با «درمانده و ناتوان شدن» دو مفهوم متفاوت هستند.

* ترجمه پیشنهادی: و آنگاه که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از آمدنشان بدحال گشت و در کمک به آنان درماند و گفت: امروز، روز سختی است.»

۴-۲ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعه/۵).

برخی از مفسران، فعل‌های «حُمِّلُوا» و «لَمْ يَحْمِلُوهَا» را در معنای ظاهری و لفظی آن تعبیر کرده‌اند؛ مثلاً شریف لاهیجی گوید: «...ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا: پس بر نداشتند تورات را چنانچه حق برداشتن بود چه کتمان صفات پیغمبر آخر الزمان صلوات الله علیه و آله نمودند، كَمَثَلِ الْحِمَارِ: مانند مثل درازگوشی است که...» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۴۷۳).

در این تفسیر، فعل «لَمْ يَحْمِلُوهَا» در معنای لفظی خود (بر نداشتن تورات) تعبیر شده است و این معنایی نارساست؛ زیرا «لَمْ يَحْمِلُوهَا» اینجا به معنای لفظی نیست، بلکه کنایه از «عمل نکردن به تورات» است، چنان‌که علامه طباطبائی هر دو فعل «حُمِّلُوا» و «لَمْ يَحْمِلُوهَا» را در معنای کنایی آنها تعبیر کرده است: «منظور از اینکه فرمود: مَثَلُ أَنْهَابِي كِه تورات بر آنان تحمیل شد، به شهادت سیاق این است که «تورات به آنان تعلیم داده شد» و مراد از اینکه فرمود «ولی آن را حمل نکردند» این است که به آن عمل نکردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۴۹).

تحلیل: اگر فقط معنای لفظی این دو فعل «حُمِّلُوا» و «لَمْ يَحْمِلُوها» را در ترجمه یا تفسیر لحاظ کنیم، چنین ترجمه نارسایی به وجود می‌آید: «مَثَلُ كَسَانِي كِه كِتَابِ تَوْرَاتِ، بِرِ دُوشِ اَنَانِ گِذاشته شد، سپس اَن را حمل نکردند، همچون مَثَلِ خَرِي است كه...». حال آنكه معنای مجازی این دو فعل در نظر است، نه معنای صرفاً لفظی. فعل «حُمِّلُوا» در اینجا مجازاً یعنی «به اَنان ياد داده شد» (همان) يا «مكَلَّف شدند به قيام به تورات و عمل به اَن» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵: ۱۲)؛ زیرا وقتی چیزی به کسی ياد دهند، اَن مفهوم در ذهن شخص جا می‌گیرد و او به گونه‌ای حامل اَن علم است. از سویی ديگر، فعل «لَمْ يَحْمِلُوها» مجازاً یعنی «به اَن عمل نکردند» (همان)؛ بدین معنا كه اَنان علم و دستوره‌ای دینی را فقط در ذهن خود داشتند و اَن را به عمل و رفتار درنياوردند.

در این آیه، به گونه‌ای صنعت مشاکله آمده‌است (درباره این صنعت، ر.ک: همایی، ۱۳۷۳: ۳۵۲). در این آیه، دو فعل «حُمِّلُوا» و «لَمْ يَحْمِلُوها» با عبارت «يَحْمِلُ اُسْفاراً» صنعت مشاکله دارند؛ یعنی «حُمِّلُوا» و «لَمْ يَحْمِلُوها» به‌خاطر مجاورت و هم‌شکل شدن با عبارت «يَحْمِلُ اُسْفاراً» آمده‌اند، ولی با وجود هم‌ریشه بودن این افعال، فعل‌های مورد بحث با فعل مجاور آنها یعنی «يَحْمِلُ» از نظر معنا متفاوتند و معنای اَن دو، مجازی و کنایی است. آلوسی نیز معنای کنایی ياد شده را تأیید می‌کند: «مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ اَي عَلِمُوها و كَلَّفُوا العَمَلَ بِمَا فِيها... ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها اَي لَمْ يَعْمَلُوا بِمَا فِي تَضَاعِيْفِها اَلْتِي مِنْ جُمْلَتِها الْاَيَاتِ النَّاطِقَةِ بِنُبُوَّةِ رَسُوْلِ اللّهِ صَلَّى اللّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴: ۲۹۰)؛ «مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ: يَعْنِي اَن رَا بَه اَنان ياد دادند و اَنان را به عمل به آنچه در اَن است، مكَلَّف کردند... ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها يَعْنِي بَه اَنچه در ميان اَن از جملات [و] آیاتی كه گویای نبوت رسول الله صلى الله تعالى عليه [و] آله [و] سلم بود، عمل نکردند».

انعكاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

- ۱- «مَثَلُ كَسَانِي كِه [عمل به] تورات بر اَنان بار شد [و] بدان مكَلَّف گردیدند». آنگاه اَن را به كار نبستند، همچون مَثَلِ خَرِي است ...» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۵۵۳).

۲- «مَثَلِ كَسَانِي كِه تَوْرَاتِ بِه أَنهَآ دَادِه شَدِه اَسْت وَ بَدَانِ عَمَلِ نَمِي كَنْدِه، مَثَلِ آن خَر اَسْت ...» (آیتی، ۱۳۸۲: ۵۵۳).

مترجمان یاد شده، فعل «لَمْ يَحْمِلُوهَا» را در معنای مجازی مذکور به شایستگی آورده‌اند، ولی فعل «حُمِّلُوا» را در معنای لفظی آن ترجمه و کلام را نارسا کرده‌اند، هرچند مترجم نخست معنای مجازی آن را نیز درون گروه ذکر کرده است.

* ترجمه نمونه: «وصف کسانی که عمل کردن به تورات به آنان تکلیف شده است، آنگاه به آن عمل نکردند، مانند...» (انصاریان، ۱۳۹۱: ۵۵۳).

* ترجمه پیشنهادی: «مَثَلِ كَسَانِي كِه تَوْرَاتِ بِه أَنهَآ آموخته شد، آنگاه از پذیرش و عمل به آن سر باز زدند ...».

۴-۳ ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ... أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ * جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا...﴾ (الرعد/۲۳-۲۲).

کنایه مورد بحث در این آیه، عبارت «عُقْبَى الدَّارِ» است. نظر دو مفسر درباره معنای «عُقْبَى الدَّارِ»:

- «أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ: اینان آنانند که خدای تعالی عاقبت سرای ثواب به ایشان دهد که وعده داد صابران را» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵: ۱۳۵).

- «عاقبت نیک سرای دیگر از آن آنهاست (أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ)» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۹۲).

مفسران یاد شده، بر این اعتقادند که واژه «الدَّارِ» در اینجا به معنای «دار آخرت» است و منظور از عبارت «عاقِبَةُ الدَّارِ» پایان و پیامد [نیک] سرای ثواب یا همان سرای دیگر است، در حالی که معنای رسایی به نظر نمی‌آید؛ زیرا برای «سرای آخرت»، عاقبت و پایانی متصور نیست و منظور از «عاقِبَةُ الدَّارِ»، پایان و پیامد [نیک] دار دنیا است که به سرآغاز خانه دیگر می‌پیوندد: «و معنای «عُقْبَى الدَّارِ» سرانجام محمود و پسندیده است، چون عاقبت حقیقی همین است... مقصود از «دار» همین دار دنیا است و مقصود از دار دنیا هم زندگی

دار دنیا است. پس «عُقْبَى الدَّارِ» معنایش سرانجام زندگی دنیا است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۷۰).

تحلیل: چنان‌که بیان شد، برخی عبارت «عُقْبَى الدَّارِ» را پیامدِ سرای آخرت به حساب می‌آورند و برخی دیگر، آن را پایان و پیامد [نیک] این دنیا می‌دانند. حقیقت این است که برداشت دوم درست می‌باشد؛ یعنی منظور از «عُقْبَى الدَّارِ»، پایان و پیامد همین دنیاست و دلایل آن به قرار زیر است:

۱- همیشه سخن از عاقبت افراد در دنیایی است که در آن هستیم؛ مثلاً می‌گوییم عاقبت به خیر شوی.

۲- «عُقْبَى الدَّارِ» پایان و پیامد گفتار و رفتارهای انسان در دنیاست و نتیجه هستی او در این سرای است که اگر نیک باشد، به سرآغاز نیک سرای دیگر، یعنی بهشت می‌پیوندد، چنان‌که عبارت «جَنَّتْ عَدْنُ» در آغاز آیه بعد، بَدَل برای آن است (ر.ک؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳: ۱۲۱). [یعنی: عاقبت نیک دنیا = بهشت].

۳- سرای دیگر که از آن جمله، بهشت است، ابدی و جاویدان می‌باشد و پیامد و فرجامی برای آن قابل تصور نیست، به همین دلیل، نمی‌توان «عُقْبَى الدَّارِ» را به فرجام سرای آخرت معنا کرد.

در نتیجه این بحث می‌توان گفت که عاقبت و پیامد نیک دنیا [= «عُقْبَى الدَّارِ»]، کنایه از بهشت است [پیامد نیک دنیا = بهشت]، نه «فرجام سرای آخرت»؛ زیرا برای دار آخرت هیچ فرجام و پیامدی نیست. زمخشری نیز این نظر را تأیید می‌کند: «عُقْبَى الدَّارِ: عاقبة الدُّنْيَا وَ هِيَ الْجَنَّةُ، لِأَنَّهَا الَّتِي أَرَادَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ عَاقِبَةَ الدُّنْيَا وَ مَرَجِعَ أَهْلِهَا وَ جَنَّتْ عَدْنٌ بَدَلٌ مِنْ عُقْبَى الدَّارِ» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۵۲۶).

* **ترجمه:** «عُقْبَى الدَّارِ: پایان [همین] دنیاست و آن بهشت است؛ زیرا این همان چیزی است که خداوند خواسته که سرانجام و پایان دنیا باشد و جایگاه بازگشت اهل آن است و «جَنَّتْ عَدْنٌ» بَدَل از «عُقْبَى الدَّارِ» می‌باشد».

انعکاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

۱- «و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند... ایشان راست فرجام خوش سرای باقی» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۲۵۲).

۲- «آنان که به طلب ثواب پروردگار خویش صبر پیشه کردند... سرای آخرت خاص آنان است» (آیتی، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

مترجم نخست، «عُقَبَى الدَّار» را به «فرجام خوش سرای باقی» تعبیر کرده، حال آنکه این معنایی نارساست؛ زیرا - چنان که بیان شد - برای «سرای باقی»، فرجام یا سرانجامی قابل تصوّر نیست و بی‌نهایت خواهد بود. مترجم دوم، عبارت «عُقَبَى الدَّار» را به «سرای آخرت» ترجمه کرده که - این تعبیر نیز با عنایت به آنچه گذشت - گویا نیست؛ زیرا عبارت «عُقَبَى الدَّار» یا باید به «پایان نیکوی این جهان» یا به «بهشت» ترجمه شود.

* ترجمه نمونه: «و کسانی که برای توجّه خدایشان استقامت کرده‌اند... عاقبت محمود دنیا خاص آنهاست» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۲۲۱).

* ترجمه پیشنهادی: «و کسانی که برای خشنودی پروردگارشان شکیبایی ورزیدند... حاصل کار دنیا از آن آنان خواهد بود * بهشت‌های جاویدان که...».

۴-۴ ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه/ ۱۰۲).

کنایه مورد بحث، واژه «زُرْقًا» است. برخی از مفسّران و مترجمان قرآن کریم، «زُرْقًا» را در معنای لفظی و معمول خود یعنی «ازرق چشم»، «کبودچشم» یا همان «گره چشم» معنا کرده‌اند:

- «وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ، و گناهکاران را حشر کنیم این روز ازرق چشم، و این علامت دوزخیان باشد، و گفتند: به زرّقه چشم کوری خواست، و قول اوّل ظاهرتر است...» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳: ۱۸۷).

- «وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا؛ و برانگیزیم بدکاران را آن روز گره چشمان سیه رویان و گره چشم انگیزد ایشان را نکال ایشان را و ایشان کافران باشند» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۵۳۵).

مفسران یاد شده، واژه «زُرْقاً» را در معنای لفظی خود به «ازرق چشم» و «گربه چشم» معنا کرده‌اند، در حالی که اینها تعبیرهایی نارسایند به دلایل زیر:

۱- درست است که معنای لفظی «زُرْقاً»، «ازرق چشمان» یا همان «کبودچشمان» است، ولی «زُرْقاً» در اینجا دارای معنای مجازی و کنایه از «کورچشمان» است: «وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا: يُرِيدُ عَمِيًّا لَا يُبْصِرُونَ» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۸۹)؛ یعنی کورانی را اراده فرموده که نمی‌بینند.

۲- در زبان فارسی، «ازرق چشم» چنین معنا می‌شود: «کبودچشم یا آنکه چشم زاغ دارد» (معین، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۷) و هیچ فارسی‌زبانی نمی‌تواند عبارت «ازرق چشمان» را به معنای «کوران» دریابد.

صاحب‌نظران دیگر نیز معنای کنایی «زُرْقاً» در این آیه را تأیید می‌کنند: «و قوله تعالی: نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا يَتَخَفَتُونَ (طه/ ۱۰۲)، آی: عَمِيًّا عِيُونَهُمْ لَا نُورَ لَهَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۷۹)؛ یعنی، سخن خداوند بلندمرتبه مبنی بر ﴿وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه/ ۱۰۲)، به معنی کوران است که چشمانشان هیچ نوری ندارد.

«کلمه زرق جمع ازرق است که به معنای کبود است که یکی از رنگهاست و از فراء نقل شده که گفته است: «مراد از زرق محشور شدن مجرمین، کور بودن ایشان است، چون چشم وقتی بینایش از بین می‌رود، کبود می‌شود و این معنای خوبی است و آیه ﴿وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عَمِيًّا﴾ آن را تأیید می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۹۳).

تحلیل: در زبان عربی، «کلمه زُرُق جمع مکسر ازرق و زرقاء است و ازرق و زرقاء به معنای گربه چشم، کبودچشم و نابینا می‌باشد» (معلوف، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۶۲). «زُرُق» در این آیه، صفتی برای افراد به حساب می‌آید؛ یعنی واژه «زُرُق» در اینجا لفظاً به معنای «کبودچشمان» یا «افراد چشم‌آبی» و کنایه است از «کورچشمان» یا «نابینایان»؛ زیرا در بسیاری از موارد، کبود شدن چشم موجب کوری و نابینایی می‌شود و کبود شدن چشم،

لازمه‌ای برای کوری است. بنابراین، کسانی که واژه «زُرُق» در این آیه را منحصرأً به «کبودچشمان» یا «گره‌چشمان» تعبیر کرده‌اند، معنای رسایی ارائه نداده‌اند؛ زیرا - چنان که گذشت - اغلب فارسی‌زبانان با این تعبیرها نمی‌توانند معنای واقعی آیه را درک کنند. بنابراین، معنای کنایی واژه «زُرُق» باید به گونه‌ای در ترجمه آورده شود که مفهوم آیه برای همه مردم قابل فهم باشد.

انعکاس معنای واژه مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

۱- «[همان] روزی که در صور دمیده می‌شود و در آن روز مجرمان را کبودچشم برمی‌انگیزیم» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۳۱۹).

۲- «روزی که در صور دمیده شود و مجرمان را در آن روز، کبودچشم گرد می‌آوریم» (آیتی، ۱۳۸۲: ۳۱۹).

مترجمان یاد شده، کلمه «زُرُقاً» را به «کبودچشم» ترجمه کرده‌اند، در حالی که هر دو ترجمه نارسایند؛ زیرا در زبان فارسی، «کبودچشم» چنین معنا می‌شود: «آنکه تخم چشمش کبود باشد، ازرق چشم» (معین، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۸۹۳) و اغلب فارسی‌زبانان نمی‌توانند عبارت «کبودچشمان» را به معنای «کوران» دریابند.

* ترجمه پیشنهادی: «روزی که در صور دمیده شود و در آن روز، گنه‌پیشگان را کورچشمان برانگیزیم».

۴-۵ ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال/۱۲).

بحث درباره معنای عبارت‌های ۱- «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ». ۲- «كُلَّ بَنَانٍ» و ۳- فعل‌های «اضْرِبُوا»ی اول و «اضْرِبُوا»ی دوم است:

الف) نکته نخست درباره معنای عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» در آیه یاد شده است. برخی از مفسران، «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» را به معنای «بیخ گلوها» یا «بر گردن‌ها» آورده‌اند:

- «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ أَرَادَ أَعَالِيَ الْأَعْنَاقِ الَّتِي هِيَ الْمَذَابِجُ، لِأَنَّهَا مَفَاصِلٌ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۰۵)؛ یعنی، «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ [قسمت] بالای گردن‌ها را خواسته که جای بریدن است؛ زیرا آن، محلّ جدایی [سر از گردن] است».

- «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ، يَعْنِي عَلَى الْأَعْنَاقِ» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱)؛ یعنی «بر گردن‌ها».

اینکه مفسران مذکور، عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» را به معنای «بیخ گلوها» یا «بر گردن‌ها» آورده‌اند، تعبیرهایی نارسایند:

تحلیل: با توجه به دلایل ذیل، عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» در این آیه به معنای «سر» یا «جمجمه» است، نه به معنای بیخ گلو:

۱- معنای تحت‌اللفظی «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» یعنی بالای گردن‌ها و بالای گردن‌ها چیزی جز سرها نمی‌باشد. پس، عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ»، کنایه از سرهاست.

۲- با توجه به اینکه فعل «اضْرِبُوا» به معنای «زدن و فروکوفتن» است، سر به عنوان عضو تعیین‌کننده بدن انسان، اگر آسیب و ضربه کاری ببیند، تمام اعضای بدن از حرکت بازمی‌ایستند. بنابراین، عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» در این آیه کنایه از سرهاست و به معنای «بیخ گلو» یا «قسمت فوقانی گردن» نیست، چنان‌که برخی مفسران بزرگ این مطلب را تأیید می‌کنند و «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» را به معنای «سر» و «جمجمه» می‌دانند:

- «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ: سَرَّ أَنْهَآ رَا بَزْنِيْدَ. بَدِيْهِيْ اَسْتِ كِه سَرِّ بَالَايِ گَرْدَنِ اَسْتِ» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۷۶).

- «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ: مَرَادُ اَز اَيْنَكِه فَرْمُوْد «بَالَايِ گَرْدَنِ هَا رَا بَزْنِيْدَ» اَيْنِ اَسْتِ كِه سَرِّ هَا رَا بَزْنِيْدَ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۲۵).

- «مَرَادُ اَز فَوْقَ الْأَعْنَاقِ ظَاهِرًا سَرِّ هَا اَسْتِ كِه سَرِّ اِنْسَانِ بَالَايِ گَرْدَنِ اَو اَسْتِ» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۱۰۳).

انعکاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر آورده می‌شود:

- ۱- «پس، فراز گردنها را بزیند و همه سرانگشتانشان را قلم کنید» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۱۷۸).
 ۲- «بر گردنهایشان بزیند و انگشتانشان را قطع کنید» (آیتی، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

دو مترجم نامبرده، عبارت «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» را به صورت تحت‌اللفظی و به ترتیب، به «فراز گردنها» و «بر گردنهایشان» ترجمه کرده‌اند و معنای کنایی آن یعنی «سَر» را ذکر نکرده‌اند. حال آنکه - بنا بر آنچه گذشت - هر دو ترجمه نارسايند.

ب) نکته دوم درباره معنای واژه «بنان» در آیه یاد شده است. برخی از مفسران و مترجمان، واژه «بنان» را در معنای لفظی آن یعنی «سرانگشتان» ترجمه کرده‌اند که یک مورد آن ذکر می‌شود:

- «وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ: أطراف الأصابع» (کاشانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۴۸)؛ یعنی «وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» اشاره است به کناره‌های [= نوک] انگشتان.

تحلیل: «بنان» جمع بنانه و در معنای لغوی و قاموسی به معنای «سرانگشتان» است، کتاب‌العین نیز این معنا را تأیید می‌کند: «البنان: أطراف الأصابع مِنَ الْيَدَيْنِ أَوْ الرَّجْلَيْنِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۸۲)؛ یعنی «البنان: کناره‌های [= نوک] انگشتانِ دستان یا پاها». چنان که در جایی از قرآن کریم واژه «بنانه» به همین معناست: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (القیامه/۴). در این آیه، «بنانه» منحصراً در معنای لفظی و به معنای «سرانگشتان» است و اشاره به خطوط آن دارد. اما کلمه «بنان» در آیه مورد بحث نمی‌تواند به معنای «سرانگشتان» یا «نوک انگشتان» باشد؛ زیرا منظور این نیست که در میدان جنگ، به نوک انگشتان دشمنان ضربه زنید، چون ضربه زدن به «نوک انگشتان» دشمنان، به راحتی امکان‌پذیر نیست و در عین سختی، نتیجه مطلوبی از آن حاصل نمی‌شود، بلکه منظور از «بنان» در این آیه، مجازاً - به علاقه جزء و کل - «انگشتان» یا به تعبیری دیگر، «دستان و پاها» کافران است که اگر در میدان جنگ آسیب جدی بینند، دیگر نمی‌توانند اسلحه به دست گیرند و کاری از آنها ساخته نیست:

- «... بزیند از آن کفار تمام انگشتان که نتوانند حربه دست بگیرند» (طیب، ۱۳۷۸، ج

- «و مراد از «کُلُّ بَنَانٍ» جمیع اطراف بدن است؛ یعنی دو دست، دو پا و یا انگشتان دست هایشان را بزیند تا قادر به حمل سلاح و به دست گرفتن آن نباشند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۲۵).

مترجم دوم (آیتی)، در آیه مورد بحث، واژه «بنان» را به معنای «انگشتان» آورده که ترجمه‌ای درست می‌باشد، ولی مفسر نخست (کاشانی) و مترجم اول (فولادوند)، «بنان» را در معنای لفظی آن و به معنای «سرانگشتان» تعبیر کرده‌اند، در حالی که - با عنایت به آنچه گذشت - «سرانگشتان» در اینجا معنای رسایی نیست.

ج) نکته سوم درباره معنای فعل «أضربوا» می‌باشد که دو بار در آیه مذکور آمده است. برخی از مفسران و مترجمان، فعل مکرر «أضربوا» را در هر دو مورد به معنای «بریدن و قطع کردن» می‌دانند:

- «... وَ أَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ: أَصَابِعُ أَيْ جِزْأَ رِقَابِهِمْ وَ اقْطَعُوا أَطْرَافَهُمْ» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۵۲)؛ «... وَ أَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» یعنی انگشتان، بدین معنا که گردن‌هایشان را ببرید و [اعضای] اطراف [بدنشان] را قطع کنید».

- «وَ أَضْرِبُوا مِنْهُمْ: و بزیند از ایشان یعنی قطع کنید و ببرید کُلُّ بَنَانٍ (همه انگشتان را)» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۱۷۸).

مفسران مذکور، دو فعل «أضربوا» را در هر دو مورد به معنای «بریدن و قطع کردن» می‌دانند، در حالی که این معنایی نارساست؛ زیرا هر دو فعل در این آیه به معنای «ضربه زدن» می‌باشد:

تحلیل: راغب اصفهانی تلویحاً فعل «أضربوا» را در هر دو مورد به معنای لفظی و معمول خود یعنی «ضربه زدن و فروکوفتن» می‌داند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۶۸)، چه منجر به قطع شدن عضوی شود، یا به قطع شدن نینجامد و این معنایی درست می‌باشد و دلایل آن به قرار زیر است:

۱- معنای اصلی «ضرب»، «ضربه زدن» است و اگر در اینجا، معنای قطع کردن یا قلم کردن در نظر بود، از «اقطعوا» استفاده می‌شد، چنان‌که در جای دیگر قرآن آمده است: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/ ۳۸).

۲- این آیه درباره میدان جنگ است و در میدان جنگ، بسیاری از سلاح‌ها مانند تیر، نیزه، گرز و... اصلاً قدرت قطع کردن ندارند.

۳- در میدان جنگ، هیچ دشمنی، گردن یا دست و پا یا انگشتان خود را در اختیار طرف مقابل قرار نمی‌دهد تا افراد شمشیر به دست، آن را با آرامش خاطر بپزند و قطع کنند، بلکه منظور این است که در میدان جنگ، مسلمانان با هر سلاحی که در دست دارند، بر سر، دست، پای یا بر انگشتان دشمنان فروکوبند، خواه آن اعضا، قطع شوند یا قطع نشوند، منابع مهم نیز این معنا را تأیید می‌کنند:

- «﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾: سَرِ آنها را بزنید ... عطا گوید: یعنی بر جمجمه آنها بکوبید... ابن انباری گوید: فرشتگان نمی‌دانستند که کدام سمت بدن مشرکین را هدف قرار دهند، خداوند به آنها یاد داد. ﴿وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ ابن عباس، ابن جریج و سدی گویند: یعنی انتهای دست و پای ایشان را بزنید. ابن انباری گوید: یعنی انگشتان آنها را بزنید» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۷۶).

- «به بعضی دیگر ضربه‌هایی وارد نموده که از مقاومت بازمانند و وسائل دفاعی را نتوانند به کار ببرند و بسیاری از سرکشان قریش را به اسارت آورند» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۲۴۹).

بنابراین، کسانی که فعل مکرر «اضربوا» در آیه مورد بحث را به معنای «قطع کردن» آورده‌اند، معنایی نارسا ارائه داده‌اند.

انعکاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

۱- «... پس، فراز گردنها را بزنید و همه سرانگشتانشان را قلم کنید» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

۲- «... بر گردنهایشان بزنید و انگشتانشان را قطع کنید» (آیتی، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

دو ترجمه مذکور نیز «اضربوا»ی اول را به معنای «زدن» آورده‌اند که درست می‌باشد، ولی «اضربوا»ی دوم را به ترتیب به معنای «قلم کردن» و «قطع کردن» آورده‌اند که - بنا به آن چه گذشت - نارسایند.

* ترجمه پیشنهادی: «... سرهایشان فروکوبید و بر انگشتانشان ضربه زنید».

﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾
(هود/۱۰۲).

بحث درباره معنای دقیق مصدر «أخذ» و فعل «أخذ» در آیه فوق است. برخی از مفسران، «أخذ» و «أخذ» را اینجا به «گرفتن» ترجمه کرده‌اند:

- «كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ ... و این چنین است گرفتن پروردگار تو هر گاه بگیرد اهل شهرها را ... به درستی که گرفتن پروردگار تو دردناک است و سخت است» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۴۷۸).

- «وَكَذَلِكَ و مانند این گرفتن است «أخذ رَبِّكَ» گرفتن پروردگار تو «إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ» چون بگیرد اهل دیه‌ها را» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۴۶۸).

مفسران مذکور، مصدر «أخذ» و فعل «أخذ» در آیه بالا را صرفاً به معنای لفظی آن یعنی «گرفتن» آورده‌اند. پرواضح است که این، معنایی نارساست:

تحلیل: در لغت‌نامه‌ها برای ریشه «أخذ» معانی گوناگونی آورده‌اند. بی‌تردید، «گرفتن» از معانی اصلی این ریشه است، اما در آیه فوق، مصدر «أخذ» و فعل «أخذ» به معنای «عذاب کردن و عقوبت کردن» است. دلایل آ «به شرح زیر است:

۱- آنگاه که ریشه «أخذ» در جایی به کار رود که سخن از گناه و گناهکار باشد، غالباً به معنای «عذاب، عقوبت یا عذاب کردن» است، چنان که در لسان‌العرب آمده است:

- «أَخَذَهُ بِذَنْبِهِ مُؤَاخَذَةً: عَاقِبَتُهُ. وَ فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ. يُقَالُ: أَخَذَ فُلَانٌ بِذَنْبِهِ أَى حَبَسَ وَ جُوزِيَ عَلَيْهِ وَ عُوِّبَ بِهِ» (ابن منظور، ۱۹۸۸م، ج ۳: ۴۷۳)؛ یعنی، «أَخَذَهُ

بِذَنْبِهِ مُؤَاخَذَةً: او را عذاب کرد و در قرآن عزیز آمده است: فَكُلُّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ. گفته می‌شود: أَخَذَ فُلَانٌ بِذَنْبِهِ: یعنی زندان شد و مجازاتش کردند و او را عذاب کردند. در ترجمه المنجد نیز چنین آمده است: «أَخَذَ فُلَانٌ فُلَانًا أَخَذًا: در بدی انداخت و کشت و بست و گرفتار کرد او را» (معلوف، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۶).

۲- در بخش آغازین آیه، عبارت «كَذَلِكَ» در جمله «كَذَلِكَ أَخَذُ رَبَّكَ...»، اشاره به انواع عقوبت و عذاب‌هایی مانند؛ خسف، صیحه، طوفان، زلزله و غیر آن دارد که در دوران پیش از پیامبر اکرم (ص) بر سر اقوام مذکور آمده بود. این مجازات‌ها که در آیات پیشین یک‌به‌یک نام برده شده‌اند، در آیه مورد بحث، با عبارت «أَخَذَ» یعنی «عذاب و عقوبت» آمده است؛ به عبارت دیگر، هم مصدر «أَخَذَ» و هم فعل «أَخَذَ» در این آیه، مجازاً و به طور کنایی، به معنای «مجازات و عذاب کردن» می‌باشند. روند استدلالی این کنایه آن است که یکی از لوازم و مقدمات برای «عذاب و مجازات کردن» شخص آن است که ابتدا او را «أَخَذَ» یعنی «اسیر و گرفتار» کنند، سپس دچار «عذاب و شکنجه‌اش» گردانند. بنابراین، مصدر «أَخَذَ» و فعل «أَخَذَ» در آیه مورد بحث، به طور کنایی یعنی «عذاب کردن و کیفر دادن» است. مفسران زیر نیز معنای یاد شده را تأیید می‌کنند:

- «در این آیه، عقوبت کلی خدا به بعضی از مصادیق آن تشبیه شده است و آن وقت فرموده که عقوبت خدا دردناک و سخت است، باید مردم از اینها عبرت بگیرند» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۵۳).

- «[فِي بَيَانٍ أَنْ عَذَابُهُ لَيْسَ بِمُقْتَصِرٍ عَلَى مَنْ تَقَدَّمَ] ... وَ بَيْنَ أَنَّهُمْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَحَلَّ بِهِمِ الْعَذَابُ فِي الدُّنْيَا...» (فخرالدین رازی، ۴۲۰ ق، ج ۱۸: ۳۹۶)؛ یعنی [در بیان این [مطلب] است که عذاب او بر کسانی که [ذکرشان] گذشت، بازداشته نمی‌شود] ... و بیان می‌دارد که آنان به خودشان ستم کردند. پس آن عذاب [ها] در دنیا بر سرشان فرود آمد».

انعکاس معنای عبارت مورد بحث در دو ترجمه معاصر چنین است:

۱- «و این گونه بود [به قهر] گرفتن پروردگارت، وقتی شهرها را در حالی که ستمگر بودند، [به قهر] می‌گرفت. آری [به قهر] گرفتن او دردناک و سخت است» (فولادوند، ۱۳۹۰: ۲۳۳).

۲- «این چنین بود مؤاخذه پروردگار تو وقتی که بخواید قریه‌ای ستمکار را به مؤاخذه کشد. مؤاخذه او عذابی سخت درآورد است» (آیتی، ۱۳۸۲: ۲۳۳).

چنان که بیان شد - و از تفاسیر نقل گردید - مصدر «أَخَذَ» و فعل «أَخَذَ» به معنای «مجازات و عذاب کردن» است. مترجم دوم، مصدر «أَخَذَ» و فعل «أَخَذَ» را به «مؤاخذه» ترجمه کرده است و این ترجمه نسبتاً رسایی است؛ زیرا «مؤاخذه» یا «مؤاخذه کردن» در سیاق زبان فارسی به معنای «تنبیه کردن» و «عذاب کردن» نیز آورده می‌شود (ر.ک؛ معین، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۴۹)، ولی مترجم نخست، عبارتهای مذکور را به «گرفتن» ترجمه کرده، حال آنکه این، نمی‌تواند معنای دقیقی باشد؛ زیرا «گرفتن» فقط معنای تحت‌اللفظی «أَخَذَ» است و با وجود آنکه در بعضی از لغت‌نامه‌های فارسی، تا حدود ۳۰ معنا برای مصدر «گرفتن» آورده‌اند (معین، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۱-۶۲)، ولی در هیچ کدام از این موارد، «گرفتن» به معنای «عذاب کردن» نیامده است. بنابراین، برای فهم عامه لازم است مصدر «أَخَذَ» و فعل «أَخَذَ» در آیه مورد بحث، به معنای کنایی آن یعنی «عذاب کردن» ترجمه شوند.

* ترجمه پیشنهادی: «و اینچنین است عذاب پروردگارت آنگاه که [مردم] شهرها را عذاب کند، در حالی که [ساکنان] آن ستمگر باشند، راستی که عذاب پروردگار تو دردناک [و] سخت است».

نتیجه‌گیری

بر اساس پژوهش حاضر، برخی از واژه‌ها و عبارتهای قرآن کریم، به دلایل مختلف در معنای کنایی به کار رفته‌اند. با وجود این، برخی از مترجمان و یا حتی مفسران، معنایی صرفاً لفظی و نارسا از آنها ارائه داده‌اند، به گونه‌ای که عموم فارسی‌زبانان از چنین ترجمه و

توضیحاتی، به درک مفهوم آیه نمی‌رسند. در این پژوهش، هفت عبارت کنایی به‌کار رفته در قرآن کریم، واکاوی و تحلیل شده است و پس از طرح نظریه‌های گوناگون، معنای درست آن ارائه شده است که ماحصل آن از این قرار است:

(۱) «جمله ﴿ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾، کنایه است از «درماندگی حضرت لوط^(ع) برای کمک به مهمانانش» (هود/۷۷).

(۲) «فعل ﴿حُمِّلُوا﴾ در آیه مذکور، مجازاً یعنی «[نورات] به آنان آموخته شد» و فعل «لَمْ يَحْمِلُوها» در معنای کنایی است، یعنی «از پذیرش و عمل به آن سر باز زدند» (الجمعه/۵).

(۳) عبارت «عُقْبَى الدَّار» یعنی «حاصل کار دنیا» و کنایه از بهشت است (الرعد/۲۲).
 (۴) واژه «زُرْقَا» در جمله ﴿نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ کنایه از «کورچشمان» است (طه/۱۰۲).

(۵) در جمله ﴿...فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال/۱۲)، «فوق الأعناق» کنایه از سرها، «بنان»، مجازاً - به علاقه جزء و کل - به معنای «انگشتان» و فعل «اضربوا»ی مکرر، به معنای «فرو کوفتن و ضربه زدن» است.

(۶) در آیه (هود/۱۰۲)، مصدر «أَخَذَ» و فعل «أَخَذَ»، کنایه‌اند از «عذاب و مجازات کردن».

منابع و مآخذ

قرآن کریم. (۱۳۸۲). ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ اول. قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.

_____ (۱۳۹۰). ترجمه محمدمهدی فولادوند. چاپ اول. قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.

_____ (۱۳۹۱). ترجمه حسین انصاریان. چاپ دوم. قم: آیین دانش.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۸۸م.). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار لسان العرب.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق.). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق.). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جاحظ، عمر. (۱۹۵۸م.). *الحيوان*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. چاپ اول. القاهرة: شركة مكتبة مصطفى البابي و اولاده.

حسینی همدانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق.). *انوار درخشان*. چاپ اول. تهران: کتابفروشی لطفی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. چاپ اول. دمشق: دار العلم و النار الشامیة.

زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۱۴ق.). *تفسیر کشاف*. چاپ سوم. قم: انتشارات القدس.
سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی‌تا). *بحرالعلوم*. بی‌جا: بی‌نا.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰). *تفسیر سورآبادی*. چاپ اول. تهران: فرهنگ نشر نو.
شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. چاپ اول. تهران: دفتر نشر داد.
صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق.). *الجدول فی اعراب القرآن*. چاپ چهارم. دمشق: دار الرشید؛ مؤسسه الإيمان.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۳). *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه علی کرمی. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.

طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق.). *العین*. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتاب‌فروشی محمدحسن علمی.
- کاشانی، محمدین مرتضی. (۱۴۱۰ق.). *تفسیر معین*. چاپ اول. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مدرّسی، سید محمدتقی. (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*. چاپ اول. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن. (بی‌تا). *روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید و احادیث*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۰). *فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)*. به کوشش، ترجمه و اضافات احمد سیاح. چاپ سوم. تهران: انتشارات اسلام.
- معین، محمد. (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی*. چاپ نهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۶). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامی.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. چاپ دهم. تهران: مؤسسه نشر هما.

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 کلاتری به نام درآمد اختصاصی دانشگاه طباطبائی وریز
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، ۱۵۴۰۰۰ ریال است. برای استادن و دانشجویان با ارسال کپی کارت شناسایی پنجاه درصد
تخفیف لحاظ خواهد شد.

چکیده انگلیسی مقاله‌ها

Research and New View about Six Innuendoes of Quran

1- Mahdi Tadayyon Najafabadi*. 2- Seyed Ali SohrabNejad**

(Received date: 2014/Aug/20; Accepted date: 2014/Dec/29)

Abstract

The innuendo is one of important methods of expression in all languages and it has used widely in language and literature of all peoples, including the Arab nation. considering that the Quran speaks in the language of their people, has benefited from all of expressive elements especially innuendo for expressing different purposes. In this article, we analyze six innuendoes in the Holy Quran; the innuendoes that some translators or interpreters have interpreted it so that most Persian speakers can't understand the meaning of the verses by studying them. After mentioning the verse, we've expressed commentators' comments about the ironic phrases in that verse, then by "describing and analyzing" method, and according to reliable sources and review of Fouladvand and Ayati's translations, the preferred mean of ironies is explained as the main purpose of this article. The necessity of this research is the failure in the translations of some commentators, pay attention to only literal meaning in some contemporary translations and sometimes lacking of full understanding ironic meaning of the verse.

Keywords: *Quran, Phrase, Translation of Quran, Quranic allusions, Interpretation of Quran.*

* Professor of Persian Language and Literature at Islamic Azad University of Najafabad, Isfahan;

** PhD student of Persian Language and Literature in Islamic Azad University of Najafabad, Isfahan;

E-mail: *seyedali.sohrabnejad@yahoo.com*

A comparative study of Translations of World Ironic Images in Sermons of Nahjul Balaghah

1-Morteza Ghaemi* . 2- Rasoul Fathi Mozaffari**

(Received date: 2014/Aug/20; Accepted date: 2015/Feb/24)

Abstract

One of the current challenges of translation is translating of ironic statements from the source language to the target language. In the field of language skills, it is clear to all unique roles of literary arrays especially the imaginative images such as simile, metaphor, metonym and their importance in more influencing on the addressee. However, the translation of phrases that have connotations requires special attention. Nowadays translator requires complete mastery of both origin and destination language in the translation for meeting the challenges ahead. The sermons of the Nahjul Balaghah are a perfect example of the best literary interpretations and artistic imagery that in this article, We have analyzed five famous Persian translation of Nahjul Balaghah including Dashti, Ayati, Makarem Shirazi, Shabidi and Feyzoleslam translations. In this article, after a brief introduction to the concepts of metonym and translation theories or approaches, we will mention various methods of translation of ironic statements and compare them together. Then we will study translation innuendo "the world" comparatively based on the above translations. The results show that we can not choose a translation to the others absolutely, but we can found partly the reason for the translation of ironic expressions in some versions of other translation. In spite of this, we can say briefly the translators have tended more to semantic and literal translation in translating of sentences with irony of adjective due to the specific language target language and they also tend to a literal translation in translation of the irony of noun. Therefore, they have chosen an expressive and suitable equivalent and sometimes there are relatively weak translation for lack of attention to syntax and rhetorical sentence.

Keywords: Translation of metonym, Nahjul Balaghah, The world, Rhetoric, Equivalent finding.

* Associate Professor of Arabic Language and Literature Bu Ali Sina University, Hamedan;

** PhD student of Arabic Language and Literature in Bu Ali Sina University, Hamedan.

E-mail: Fathirasoul65@gmail.com

Analyzing and Studying of Expository additions in Six Contemporary Translations of Quran (With a focus on Surah Al-Israa)

1- Ebrahim Ebrahimi* . 2- Asghar Tahmasebi Boldaji** .
3- BabAllah Mohammadi Nabi Kendi***

(Received date: 2014/Aug/20; Accepted date: 2015/Feb/25)

Abstract

Quran's expressive style is so that it is only possible to present its deep meaning by addition of interpretive phrases and we can't understand it completely. Therefore, with all the efforts of writers and translators, they are not accountable to readers. It is because of succinct verses that their implications are not clear. Thus, translators have used visible and specific additions in their translation for an explanation of some verses. Most of these additions have applied according to the commentaries and books of Asbab al-Nuzul or theological and intensifying issues. This article analyzes and scrutinizes expository additions of some verses of surat al-Isra in six translation according to the interpretations and traditions (Abadith). These translations are including Ellahi Gomsbei, Khorramshahi, Safarzadeh, Fuladvand, Meshkini and Makareme Shirazi. First, we found verses and their translations and then we have mentioned interpretive theories for explaining translator's method. Finally, our analysis was based on interpretations about each verse. Expository additions play an important part in verse understanding and proper attention to this issue will pave the way for contemporary translations that can express great concepts of the Holy Quran in translation.

Keywords: *The Holy Quran, Surah Al-Israa, Expository additions, Contemporary translations.*

* Associate Professor of Quran and Hadith Sciences at University of Arak

** Ph.D student of Quranic Sciences and Hadith in Arak university.

*** MA student of Quranic Sciences in Quran science and technology faculty; Tehran.
E-mail: babbavba@yahoo.com

The style of translators of the Quran in the translation of the structure of the praise and blame to Farsi

1- Ali Saberi* . 2- Masoumeh Forouzan**

(Received date: 2014/Oct/30; Accepted date: 2015/Mar/16)

Abstract

The style of praise and blame is one of the specific structures in Arabic language and it relatively widely is used in the Quran. In this study we tried to study and express the structure and purposes and its function and we will analyze some verses with mentioned structure. In this research, we found that although this structure has no equivalent in Persian, but we can find some grammatical structures and compositions in Persian which state its themes and objectives. Since this structure sometimes expresses speaker's surprise and wonder. Structures such as: "what", "what + Positive adjective" and "what + adjectival composition" can play a role in the transmission of this theme. On the other hand, because verbs praise and blame are emotional, structures such as positive adjectives, adjectival superlatives and adjectival composition would be an appropriate equivalent for expressing of the spiritual meaning. Also, since the structure of the source language has the concept of hyperbole and grandiosity. Sometimes, multiplicity adverbs such as "so", "so many", "hard", "adverb+ Positive adjective" and "adverb+ adjectival composition" can be used as a suitable equivalent to express this theme in the target language. But by studying of translation of this structure in the translation of some contemporary translators, we found that there is no any coordination in the selection of equivalents by the translators and this imbalance is clearly seen in the choice of words by a translator.

Keywords: *the holy Quran, the Praise, the Blame, Heterogeneity, Persian translation.*

* Associate Professor of Arabic language and literature at Islamic Azad University; Central Tehran Branch.

** PhD student of Arabic language and literature at Islamic Azad University, Central Tehran Branch;
E-mail: Forouzan81@yahoo.com

Typology Challenges and the Status of Machine Translation from Arabic to Persian

Alireza Nazari*

(Received date: 2014/Aug/28; Accepted date: 2015/Jun/02)

Abstract

Perhaps devoting of human affairs to machines is a distinctive feature of the new era; an era in which human beings with their extensive inventions, is seeking to resolve of the advanced difficulties facing life, human needs and devoting of it to machines that their productivity is higher and more accurate than humans. In spite of this, the man's grandiloquence is to the extent that seeks to devolve some special features of human to machine such as thinking, perception, analysis and Need to translation from different languages in the shortest time possible is one of mankind's growing needs in the age of communication and speed. Therefore, the devoting of translation to the machine in the modern era is one of special efforts of some scientific fields such as artificial intelligence and computational linguistics and... . The variable experiences of this idea have challenged its success even in similar languages. This article attempts to offer and analyze different types of challenges in machine translation from Arabic to Farsi with the analytical approach and reference to the position and quantity of prevalence of this type of translation between the two mentioned languages and it shows that there are special challenges in the Arabic language about machine translation with absolute attitude to it and many other languages do not have those challenges; including of ambiguity in the text or vocabularies and the syntax issue. Thus, perhaps the machine translation of a language such as Arabic into Persian is one of the toughest stages in the evolution of a universal translation machine.

Keywords: Translation, Machine Translation, Translation Machin, Arabic, Persian.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature at Imam Khomeini International University, Qazvin;
E-mail: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

The Specific Approach of Iranian Culture in Translation of some of Arabic concepts

Mohammad Reza Azizi*

(Received date: 2014/Oct/04; Accepted date: 2015/Mar/13)

Abstract

Each culture has its characteristic and particular approach to the world around it and its interpretation of the phenomena for various reasons, are different. View and verve of Iranian are distinct completely even from East and adjacent cultures. Therefore, the concepts taken from the Arabic culture and literature altered gradually in space and a new cultural position and it is fitted with its special mood. This research emphasizes on Iranians approach at accepting some concepts of Arabic language and literature in format of various forms. Evolution of signified, Evolution of symbols and aspects of Arabic culture in Persian language and literature are investigated in this article relying on descriptive-analytical method. It seems that climate, history, believe and social systems, power relations and etc. have affected in shaping the worldview and way of thinking. In other words, Iranians and Arabs have not been passive in borrowing different concepts from each other and have manipulated these concepts according to their own verve. Many of these metamorphoses have occurred gradually and unconsciously in translating from Arabic into Persian and vice versa and nowadays we can use them consciously in communicative translations. These researches teaches to translators linguistic and ethnic delicacies that neglecting of it may reduce from distinctness and delighting of work and give it translation flavor.

Keywords: *Cultural approach, Translation, Evolution of concepts, Arabic language, Persian language.*

* Assistant Professor of Persian Language and Literature in University of Birjand
E-mail: Mohammadrazizi@birjand.ac.ir

CONTENTS

The Specific Approach of Iranian Culture in Translation of Some of Arabic concepts

Mohammad Reza Azizi

Typology Challenges and the Status of Machine Translation from Arabic to Persian

Alireza Nazari

The style of translators of the Quran in the translation of the structure of the praise and blame to Farsi

Ali Saberi & Masoumeh Forouzan

Analyzing and Studying of Expository additions in Six Contemporary Translations of Quran (With a focus on Surah Al-Israa)

Ebrahim Ebrahimi, Asghar Tahmasebi Boldaji & Bab Allah Mohammadi Nabi Kendi

A Comparative Study of Translations of World ironic images in Sermons of Nahjul Balaghah

Morteza Ghaemi & Rasoul Fathi Mozaffari

Research and New View about Six Innuendoes of Quran

Mahdi Tadayyon Najafabadi & Seyed Ali SohrabNejad

English Abstracts of Papers

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 depends upon the decisions of the Editorial Board.
- Article Arrangements:
 - The article title should be short (at most 15 words) and should be indicative of the article's contents.
 - 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) needs 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.
- Abstract can be at most 15 lines in length.
- Provide the abstract with at most 5 keywords.
- 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 and margins from top and bottom must be 5 centimeters and from left and right must be 4 centimeters
- Articles need to be written using Microsoft Office Word. For Farsi texts, use **B Nazanin** with a font size of 12, for Arabic texts use **B badr** wit a font size of 12 and for English texts, use **Garmound** 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 o 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.
- The article must be arranged in at most twenty 23-line page.
- 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 <http://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. Bastan, Seyed Khalil
Dr. Eghbali, Abbas
Dr. Farzad Abdolhosein
Dr. Ganjian Khenari, Ali
Dr. Heidary, Hamidreza
Dr. Maimandi, Vesal
Dr. Moradi, Hadi
Dr. Najafi, Seyed Reza

Dr. Nazari, Ali.
Dr. Nazari, Alireza
Dr. Nazemian, Reza
Dr. Pariz, Abdolghader
Dr. Kiani, Hosein

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. 4, No.11, Autumn & Winter 1393 (2014-2015)

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>Gahremani-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. (TrabiatModares University)</i> |
| <i>Pasha Zanus, 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>Salehbak, M.: Associate Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i> |

Managing Director: Ebrahimi, P.

Persian Editor: Qasemi Porshokoh, S., PhD.

English Editor: Qasemi Porshokoh, S., PhD

Typeset and layout: Qasemi Porshokoh, S., 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) 88692350.

The electronic version of this journal is available on:

www.magiran.com

www.noormags.ir

fa.journals.sid.ir

www.srlst.com

<http://rctall.atu.ac.ir>

Address of journal: <http://rctall.atu.ac.ir>

Lithography, printing and binding: Allameh Tabataba'i University Press

Price: 36,000 Rials

Circulation: 150

ISSN: 2251-9017