



دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی

پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

(علمی - پژوهشی)

سال ۵، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

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 بین المللی 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 زبان های خارجی؛ گروه زبان و ادبیات عربی. کدپستی: 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)

شمارگان: ۱۵۰ نسخه بها: ۳۶۰۰۰ ریال

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. عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی - د. عباس اقبالی - د. رضا امانی - د. نرگس انصاری - د. فرهاد رجبی - د. محمدعلی سلمانی - د. مجید صالح بک - د. محمدرضا عزیزپور - د. علی گنجیان خناری - د. سید محمد رضی مصطفوی‌نیا - د. یدالله ملایری - د. فرامرز میرزایی - 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

خط مشی دوفصلنامه: این دوفصلنامه به انتشار یافته‌ها و تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوع ترجمه، درک و فهم متن و معنی‌یابی در زبان عربی اختصاص دارد. این پژوهش‌ها می‌توانند به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای میان زبان عربی و سایر زبان‌ها صورت گیرند.

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر، اصیل استفاده شود.

- هر مقاله شامل چکیده، مقدمه، متن اصلی، روش‌ها و نتیجه‌گیری باشد.

۳- نحوه بررسی مقاله

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

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

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

- تقدم و تأخر چاپ مقاله‌ها با بررسی و نظر هیأت تحریریه مشخص می‌شود.

۴- 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 محل اشتغال (نام مؤسسه علمی) نویسنده (یا نویسندگان) زیر اسامی و سمت راست ذکر شود. نام نویسنده مسئول با ستاره مشخص گردد و نشانی الکترونیکی نویسنده مسئول در پاورقی آورده شود.

- چکیده 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 ۱۲ B Nazanin 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.

سخن سردبیر

نقطه ثقل یک مجله علمی - پژوهشی داورانی هستند که فرایند فراهم ساختن مقالات مجله را تکمیل می‌کنند. در مسئله ارزشگذاری مجلات، نقش داور اگر از دیگر دست‌اندرکاران پُررنگ‌تر نباشد، کم‌رنگ‌تر نیست، چون اگر قرار باشد اخلاق حرفه‌ای در مدیریت یک مجله علمی مد نظر قرار گیرد، این داوران هستند که فصل‌الخطاب درجه‌بندی مقالات به شمار می‌آیند. اما متأسفانه شواهد و تجربیات حاکی از آنند که این روند در همه مجلات، چنان‌که باید و شاید، مورد عنایت و توجه قرار نمی‌گیرد. علت این بی‌توجهی، گاهی به نحوه نگرش، امور اخلاقی و عملکرد مسئولان مجله بازمی‌گردد. اما مسئله مهم این است که گاهی، علی‌رغم تأکید مدیریت مجله مبنی بر دخالت نکردن در تعیین غث و سمین مقالات، باز هم به دخالت در آن مجبور می‌شوند و نیز علی‌رغم میل باطنی، مقاله‌ای را زیر ذره‌بین انتقاد خود قرار می‌دهند. در همین مجله، بارها شاهد آن بوده‌ایم که با وجود دقت زیاد دست‌اندرکاران در حفظ چارچوب ظاهری مقالات، قبل از ارسال به داور و در آخرین مرحله، ناگهان با این مسئله مواجه می‌شویم که مقاله‌هایی به مرحله بارگذاری در سامانه مجله و چاپ رسیده که اصولاً با رویکرد مجله هیچ تناسبی ندارند و یا اصلاً فاقد برخی از عنوان‌های کلیدی، از قبیل پیشینه بحث، پرسش‌ها، فرضیه‌ها و ... هستند! بروز چنین اتفاق‌هایی ما را بر این می‌دارد که یک بار دیگر به مقوله بسیار مهم داوران نظر افکنیم و مختصات و ویژگی‌های داور را با هم مرور کنیم.

در حوزه داوران مجلات عموماً نیازمند حکم‌هایی با خصوصیات ذیل هستیم:

۱- بهره‌مندی از تخصص موضوع

داور یک مقاله لازم است علاوه بر داشتن اطلاعات لازم در موضوع مورد نظر، خود نیز در آن زمینه صاحب فکر، نظر و اندیشه باشد و کارهای قلمی نیز داشته باشد.

۲- زمان‌شناس بودن

یک داور خوب، نیاز زمانه خود را می‌شناسد و پرسش‌ها و دغدغه‌های مخاطبین را رصد کرده، می‌داند که گره‌های کور مسئله کجاست و از چه نقطه‌ای باید شروع کرد و زخم‌ها کجاها چرکین شده است و چنین ناظر زمان‌شناس و مخاطب‌شناسی است که توانایی این را دارد که مورد نیاز بودن یا نبودن مقاله را تشخیص دهد و در مقام «اصلاحات» بتواند صاحب مقاله را به بهترین شکل به مسیر درست هدایت و راهنمایی کند. داشتن ویژگی زمان‌شناسی است که موجب می‌شود مقاله‌های خنثی و

نوشته‌هایی که موجی ایجاد نمی‌کند و خواننده‌ای را درگیر نمی‌کند و کلاس درس و نیز استاد و دانشجویی را بر نمی‌انگیزاند، به کناری گذاشته شود.

۳- شجاعت نقد و رعایت اخلاق نقد

برخورد ملاطفت‌آمیز و غلبه دادن جنبه‌های احساسی و عاطفی در داوری و اعلام رأی برخلاف تصوّر برخی، نه تنها حُسن و منقبت محسوب نمی‌شود و رضایت الهی را در پی ندارد، بلکه بر عکس مسئولیت تبعات سوء و منفی نشر چنین آثار و نیز فتور، سستی و ضعفی که به دنبال آن در حوزه تحقیق و پژوهش ایجاد می‌شود، بر عهده کسانی است که به غیر عمد میان ارتقای سطح علم و تنزل آن و تبعات منفی نشر چنین آثاری تمایز جدی قائل نشده‌اند!

در کنار داشتن نگاه منطقی، خردمندانه و دوراندیشانه در حوزه نقد، لازم است روی دیگر سکه پژوهش نیز مورد عنایت قرار گیرد و آن رعایت اخلاق نقد در حوزه داوری مقالات است. این نکته باید نصب‌العین داور قرار گیرد که قوت و ضعف مقاله با چارچوب فکری داور و احساسات درونی او سنجیده نمی‌شود، بلکه رأی داور باید فقط در چارچوب وجود یا فقدان معیارهای لازم برای یک مقاله خوب در نوسان باشد.

۴- آشنایی با مجله و اهداف آن

به منظور پرهیز از بروز مشکلاتی که علت آن به توجّه نکردن به اهداف، رویکرد و دیدگاه خاصّ مجله برمی‌گردد، لازم است قبل از داوری یک بار دیگر صفحات آغازین مجله خوانده شود و با ماهیت مجله، اهداف و رویکرد آن و نیز موضوع‌های مورد نیاز آن آشنا شد و مجدداً آنها را به یاد آورد!

۵- سرعت در پاسخگویی

فقدان این ویژگی چه بسا همه مختصات مثبت دیگر را تحت الشعاع قرار دهد. انتشار به موقع مجله و دوری جستن از درگیری با مشکلات اداری، و مسئولیت‌پذیری در قبال نویسندگان و خوانندگان، ایجاب می‌کند که این مشخصه از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های یک داور مقاله محسوب شود!

در کنار این ویژگی‌های کلی، زمانی که به حوزه مقالات مورد نظر خود در حوزه ترجمه می‌رسیم، نیازمند آنیم که مجموعه دیگری از خصوصیات لازم را برای یک داور در نظر داشته باشیم؛ از جمله:

۶- وسعت افق نگاه

داور باید نیک به این نکته واقف باشد که عرصه ترجمه در محدوده برگرداندن یک متن از یک زبان به زبان دیگر و نقد آن - آن هم در محدوده یافتن و شناخت صحیح از غلط - نمی‌گنجد. ترجمه و دریافت معنای متن، فرایندی است که نیاز به نگاهی چندسویه دارد. از این رو، توجّه به عنوان‌هایی که -

از باب نمونه - در صفحه ۴ شماره حاضر آورده شده، از همین نکته حکایت دارد که موضوع ترجمه را نباید در حد برگردان از یک زبان به زبان دیگر محدود کنیم، بلکه باید حوزه ترجمه را در گستره وسیع دریافت معنی و موضوعات مرتبط با آن لحاظ نمود. وجود این وسعت نگاه موجب می‌شود که داور مقاله، نوشته‌های محدود و محصور در قالب‌های تنگ و تکراری را نپسندد و از نویسنده بخواهد افق‌های گسترده‌تری را بازبینی کند و فضاهای وسیع‌تری را در حوزه کنکاش و پژوهش قرار دهد. از سطح به عمق گرویدن و الگوها، نظریه‌ها و روش‌های مختلف را جستجو کردن و نیز از چگونگی شکل‌گیری دریافت‌ها و استنتاج‌ها سخن گفتن، در صورتی بروز و ظهور می‌یابد که افق نگاه داور، دوردست‌ها را در تیررس نگاه داوری خود قرار دهد.

۷- بسته ترجمه

ترجمه در نگاه ما یک منشور چندضلعی است. آشنایی با نقد ادبی، بلاغت و معنی‌شناسی از ملزومات یک داور حوزه ترجمه است. فقدان این توانایی موجب می‌شود که نوشته‌ها و مقالات به همان سویی سوق پیدا کند که ما از آن گریزانیم و آن همان توجه صرف به یافتن نادرست‌های یک ترجمه است.

۸- تفاوت میان «نقد ترجمه‌ها» با «رویکرد نقد در حوزه ترجمه»

نگاه مجله در انتخاب مقاله‌های برتر توجه به رویکرد دوم است. زمانی که قطب‌نمای نقد در حوزه ترجمه به جهت‌یابی بپردازد، به سمت مقاله‌هایی اشاره می‌کند که همان وسعت نگاه و چندضلعی بودن، پیکره اصلی مقالات را تشکیل داده باشد و طبعاً جهت مخالف آن نیز نوشته‌هایی است که در محدوده‌های تکراری و چارچوب‌های تنگ و بسته قرار گرفته باشد.

۹- دغدغه ابداع و سخن نو داشتن

حوزه ترجمه نیازمند داوری است که به دنبال حرف نو باشد. جرأت ورود به این وادی و تلاش در راستای هموارتر کردن این مسیر، نیازمند این پیش‌فرض اساسی است که عرصه فهم و درک متن، جولانگاهی است که لازم است به صورت جدی و عمیق در آن قدم گذاشت و بستر ناهموار و پُرسنگ و کلوخش را برای رهروانش صاف و هموار نمود.

آری، عرصه مباحث مرتبط با زبان عربی در کشور ما فضایی بکر، تازه و دست‌نخورده است. از جمله ساحت‌هایی که می‌توان این مسئله را در آن به رخ کشید و صاحبان قلم را به سوی آن سوق داد، ساحت داوری مقاله است. با راهنمایی‌های مناسب و اجتناب از کلی‌گویی‌هایی که به هیچ روی صاحب مقاله را به مقصود مورد نظر داور رهنمون نمی‌سازد، می‌توان بیراهه‌های مقاله را به مسیر اصلی متصل کرد و خواسته اصلی داور را محقق نمود.

به این امید که کاروان عرصهٔ «پژوهش‌های ترجمه» بتواند با کمک و مساعدت راه‌بلدان قافله که همان داوران و راهنمایان مسیر پرفراز و نشیب این حوزه هستند، با روشن بینی، وسعت نگاه، اخلاق‌مداری، خردورزی و کاربست ویژگی‌های مذکور در سطرهای پیشین، شأن و منزلت زبان قرآن را پاسدار و نگاهبان باشند و ارتقای سطح علمی خوانندگان خود را در حوزهٔ مسائل مرتبط با ترجمه و نیز درک و فهم معنای متن به منصفهٔ ظهور برسانند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سر دبیر

فهرست مطالب

- تبادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن (موردکاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج البلاغه) ... ۱۳
سید مهدی مسبوق، مرتضی قائمی و رسول فتحی مظفری
- وجوه ابهام صرفی در زبان عربی و تأثیر آن بر ترجمه قرآن کریم ۴۱
یوسف نظری
- چالش‌های معادل‌یابی واژه «مجنون» در ترجمه آیات قرآن کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه ۶۵
حسن اسماعیل‌زاده
- بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه فولادوند (بررسی موردی سوره نساء) ۸۹
حسین خانی کلقای و کوثر حلال‌خور
- ارزیابی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم مشتمل بر ماده «حشر» ۱۱۹
کاووس روحی برندق، علی حاجی‌خانی و محسن فریادرس
- ناهنجاری‌های واژگانی و مفهومی در ترجمه متون داستانی و نمایشی از عربی به فارسی ۱۴۵
حسین شمس‌آبادی و فرشته افضلی
- چکیده انگلیسی مقاله‌ها (ABSTRACTS) ۱۷۱

تبادل واژگانی و اهمیت آن در فهم دقیق متن

(موردکاوی پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج‌البلاغه)

۱- سید مهدی مسبوق. ۲- مرتضی قائمی. ۳- رسول فتحی مظفری*

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

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

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

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۹)

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه در فرایند ترجمه، دستیابی به تعادل و برابری در ترجمه است که از طریق مطالعه جنبه‌های مختلف زبان مبدأ صورت می‌پذیرد و یکی از مهم‌ترین زمینه‌های مورد پژوهش در تعادل ترجمه‌ای، برابری واژگانی است. هرچند این امر به شکل کامل در بین دو زبان مبدأ و مقصد، به علت امکانات زبانی مختلف، قابل دستیابی نیست، اما وظیفه مترجم این است که تا آنجا که امکان دارد، بکوشد برابری واژگانی دقیق ارائه نماید. یکی از شیوه‌های دستیابی به برابری واژگانی در فرایند ترجمه، توجه به لایه‌ها و آحاد مختلف معنایی واژگان و پدیده‌هایی همچون شمول معنایی و چندمعنایی و نیز توجه به بافت و موقعیت کلام است. بنابراین، با تقسیم‌بندی برابری واژگانی به پنج قسمت، افزون بر شناخت حوزه معنایی واژگان، به ترجمه‌ای صحیح و برابر می‌توان دست یافت. این پنج قسم عبارتند از: برابری یک‌به‌یک، برابری یک‌به‌چند، برابری چند به یک، برابری یک به جزء و برابری یک به صفر. پژوهش حاضر بر آن است که به تطبیق پنج ترجمه فارسی از خطبه‌های نهج‌البلاغه شامل ترجمه‌های دشتی، شهیدی، فقیهی، فیض‌الاسلام و جعفری بپردازد تا از این رهگذر، میزان موفقیت مترجمان یاد شده در تحقق برابری واژگانی را مورد سنجش قرار دهد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که برخی مترجمان به خاطر آگاهی نداشتن از لایه‌های مختلف معنایی واژگان و نیز شناخت کافی نداشتن از برخی مؤلفه‌های معنایی همچون پدیده چندمعنایی، معنای مطلق و نسبی واژگان نتوانسته‌اند ترجمه‌ای دقیق ارائه کنند.

واژگان کلیدی: برابری واژگان، ترجمه خطبه‌های نهج‌البلاغه، گونه‌های برابری واژگانی.

* E-mail: fathirasouli65@gmail.com

مقدمه

ترجمه به عنوان یک فعالیت هدفمند در راستای انتقال مفاهیم و پیام زبان مبدأ به زبان مقصد و برقراری ارتباط بین زبان‌ها، دیرگاهی است که به صورت علمی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با روی کار آمدن مطالعات ترجمه در غرب، جهش خیره‌کننده‌ای در پیشرفت این شاخه از علم زبان‌شناسی پدید آمده است. آنچه که تمام مکاتب مختلف ترجمه در پی آن هستند، دستیابی به ترجمه‌ای دقیق به همراه امانت‌داری و انتقال همه جنبه‌های ظاهری و معنایی پیام زبان مبدأ می‌باشد. به صورت خلاصه، دستیابی به تعادل و برابری به عنوان مهم‌ترین هدف در مطالعات ترجمه به شمار می‌رود. نگاهی به مهم‌ترین تعاریف‌هایی که از ترجمه ارائه شده است، گویای اهمیت دستیابی به تعادل در فرایند پیچیده ترجمه می‌باشد. یوجین ناید (Nida)، زبان‌شناس برجسته و معروف در تعریف ترجمه می‌گوید: «ترجمه عبارت است از بازآفرینی نزدیکترین معادل طبیعی پیام زبان مبدأ در زبان مقصد، نخست از لحاظ معنایی و دوم از لحاظ سبک» (نایدا، ۱۹۸۲م: ۱۲). کت فورد (Catford) نیز معتقد است که ترجمه کنشی زبانی است که در فرایند آن، مواد متنی در یک زبان (زبان مبدأ)، جای خود را به مواد متنی معادل در زبان دیگر (زبان مقصد) می‌دهد (ر.ک؛ فورد، ۱۹۶۵م: ۱).

یکی از مهم‌ترین ابزارهای تکمیل و رفع کاستی‌های ترجمه، نقد و ارزیابی علمی و مداوم ترجمه‌های متفاوت از یک اثر است که می‌تواند زمینه‌ساز پیشرفت و مطالعه دیگر مترجمان در این حوزه حساس شود. با توجه به اهمیت موضوع تعادل در ترجمه، در این پژوهش بر آنیم تا با ارائه مفاهیم بنیادی مبحث تعادل، به ارزیابی برخی ترجمه‌های فارسی خطبه‌های نهج‌البلاغه بپردازیم. همچنین با توجه به اهمیت ترجمه و تأثیر آن در جذب مخاطبان و نیز اهمیت ارزش غیر قابل انکار کتاب با ارزشی همچون نهج‌البلاغه، می‌کوشیم تا برخی مشکلات و چالش‌هایی که مترجمان در دستیابی به تعادل واژگانی در ترجمه خطبه‌های نهج‌البلاغه با آن مواجه می‌شوند، مورد بررسی قرار دهیم و راهکارهایی را در این زمینه ارائه دهیم. یکی از راهکارهای ارزیابی تعادل واژگانی در ترجمه متون، مقایسه ترجمه‌های یک اثر بر مبنای گونه‌های مختلف برابری واژگانی بین واژگان زبان مبدأ و مقصد می‌باشد. بدین گونه که با تقسیم‌بندی برابری واژگانی به پنج نوع برابری یک به یک، برابری یک به چند، برابری چند به یک، برابری یک به جزء و برابری یک به صفر، ابتدا با امکانات زبانی هر دو زبان مبدأ و مقصد

آشنا خواهیم شد و آنگاه به منظور دستیابی به ترجمه‌ای دقیق به بررسی نمونه‌هایی از واژگان نهج‌البلاغه در پنج ترجمه فارسی، شامل ترجمه‌های دشتی، شهیدی، فیض‌الإسلام، جعفری و فقیهی می‌پردازیم. یکی از اهداف انتخاب ترجمه‌های مذکور، استقبال چشمگیر خوانندگان نهج‌البلاغه از ترجمه‌های مذکور می‌باشد، علاوه بر این، از دیگر دلایل اصلی این نوع انتخاب، تنوع روش ترجمه هر یک از ترجمه‌های فوق می‌باشد. برای نمونه برخی ترجمه‌ها مانند ترجمه شهیدی کاملاً ادبی هستند و سعی در حفظ سیاق متن زبان مبدأ دارند که در این مقاله سعی شده تا این پنج ترجمه ارزشمند از نظر میزان بهره‌مندی از تعادل ترجمه‌ای واژگانی، مورد مقایسه و ارزیابی قرار گیرند. ناگفته نماند که از دیگر دلایل انتخاب این پنج ترجمه فارسی، مقایسه ترجمه‌هایی است که در یک بازه تاریخی نسبتاً طولانی به زیور چاپ مزین گشته‌اند؛ به عنوان نمونه از ترجمه‌های فیض‌الإسلام و فقیهی که آثاری با قدمت هستند، استفاده نموده‌ایم تا آنجا که به ترجمه دشتی رسیده‌ایم که ترجمه‌ای معاصر محسوب می‌شود. از آنجا که واژگان به عنوان مبنا و پایه اساسی انتقال مفاهیم و پیام، نقش به‌سزایی در ترجمه دارند، چنین پژوهشی می‌تواند راه را برای دستیابی بهتر به مقوله تعادل و برابری صحیح و دقیق واژگانی در فرایند ترجمه بگشاید. بدین منظور، به بررسی و مقایسه پنج ترجمه نامبرده می‌پردازیم و از این رهگذر، می‌کوشیم که به پرسش‌های زیر پاسخ گوییم:

- ۱- دستیابی به تعادل واژگانی تا چه اندازه در مطالعات ترجمه اهمیت دارد؟
- ۲- مترجمان نهج‌البلاغه در کدام یک از انواع تعادل توانسته‌اند به میزان قابل قبولی از برابری واژگانی دست یابند؟
- ۳- کدام یک از ترجمه‌های فارسی توانسته است عملکرد نسبتاً بهتری در دستیابی به برابری واژگانی داشته باشد؟

در جستار حاضر، بر آنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، علاوه بر یافتن پاسخی برای پرسش‌های فوق، به بررسی میزان انتقال تعادل واژگانی در فرایند ترجمه‌های فارسی نهج‌البلاغه بپردازیم.

۱- پیشینه پژوهش

اهمیت نقد و مطالعه ترجمه‌های متون دینی، اگر نگوییم که بالاتر از میزان ارزش ترجمه این نوع آثار است، از ارزش و اهمیت کمتری از ترجمه این نوع آثار نیز برخوردار نیست. از آنجا که کتاب گرانسنگ نهج‌البلاغه از مهم‌ترین کتب دینی به شمار می‌رود، ترجمه این اثر گرانبها نیز حساسیت ویژه‌ای دارد و نیازمند دانش‌های مرتبط با امر ترجمه می‌باشد. در زمینه بررسی تعادل واژگانی پژوهش‌هایی صورت گرفته که از آن جمله است مقاله «کاربردشناسی اصل تعادل ترجمه‌ای واژگان در فرایند ترجمه قرآن» نوشته میرحاجی، مرامی و امانی که نویسندگان در آن به بررسی و نقد برخی ترجمه‌های فارسی واژگان قرآن از منظر لایه‌های مختلف معنایی پرداخته‌اند. رضا ناظمیان و حسام حاج مؤمن نیز در مقاله‌ای با عنوان «ساخت و بافت در ترجمه متون دینی؛ مقایسه دو ترجمه از نهج‌البلاغه (دستی و شهیدی)»، به بررسی دو ترجمه از نهج‌البلاغه در زمینه سبک و ساختار و شیوه‌های معادل‌یابی واژگانی از این دو مترجم پرداخته‌اند. همچنین سید محمدتقی طیب در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به سه ترجمه نهج‌البلاغه از منظر زبان‌شناسی» نیز به برخی مسائل همچون چالش‌های واژه‌گزینی، مسائل معنایی ترجمه، مسائل دستوری و ساختاری و نقد ترجمه تحت‌اللفظی برخی جملات نهج‌البلاغه پرداخته است. لیکن در زمینه نقد پنج ترجمه فارسی خطبه‌های نهج‌البلاغه از منظر تعادل و برابری واژگانی، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

۲- تعادل ترجمه‌ای و سطوح آن

در دهه‌های اخیر، نظریه‌های متفاوتی از سوی پژوهشگران حوزه مطالعات ترجمه در زمینه تعادل و شیوه‌های دستیابی به آن ارائه شده است. از سرشناس‌ترین نظریه‌پردازان در این حوزه می‌توان به یوجین نایدا (Naida) اشاره نمود. نایدا دو نوع متفاوت از معادل‌یابی را معرفی می‌کند، معادل‌یابی رسمی که آن را ارتباط رسمی می‌نامد و معادل‌یابی پویا. ارتباط رسمی به خود پیام، یعنی هم به صورت و هم به معنا توجه دارد، اما معادل‌یابی پویا بر مبنای اصول تأثیر متناظر می‌باشد. ارتباط رسمی، واژه را در زبان مقصد در نظر می‌گیرد که نزدیکترین معادل کلمه یا عبارتی در زبان مبدأ است. به طور کلی، نایدا معتقد است که بین دو زبان همیشه معادل رسمی وجود ندارد (ر.ک؛ ولی‌پور، ۱۳۸۲: ۶۶). در واقع، «نایدا با علم به اینکه بازسازی

کامل متن در زبان مقصد غیرممکن است، در تعریف خود از ترجمه، از عبارت «نزدیکترین معادل طبیعی» استفاده کرده است. منظور او از این سه واژه این است که اولاً برای عناصر زبان مبدأ، «معادل» مناسب انتخاب شود، ثانیاً این معادل‌ها در زبان مقصد به نحوی آرایش یابند که حالت طبیعی داشته باشند و بوی ترجمه از آنها استشمام نشود. نکته سوم که مربوط به واژه «نزدیکترین» است، برقراری تعادل و توازن بین معادل‌ها و حالت طبیعی ترجمه است؛ به عبارت دیگر، در متن ترجمه شده باید سعی شود تا نه تأکید بیش از حد بر معادل‌یابی شود که بر انسجام متن تأثیر منفی بگذارد و نه در روند طبیعی‌سازی جملات چنان وسواس به خرج داده شود که معادل‌یابی عناصر زبان مبدأ نادیده گرفته شود. بدین ترتیب، واژه «معادل» مربوط به زبان مبدأ و واژه «طبیعی» ناظر بر زبان مقصد و واژه «نزدیکترین» توازن و تناسب بین این دو فرایند است» (سعیدیان، ۱۳۹۲: ۱۶).

در مباحث پیرامون معیار ارزشیابی ترجمه، نظریه‌پردازان انگلیسی بیشتر بر مفهوم تعادل تأکید داشته‌اند و این موضوع هنوز هم در میان آنها چالش‌برانگیز است (ر.ک؛ کنی، ۱۹۹۸ م: ۷۷). طبق نظر کُلمر (Koller)، این مفهوم تنها به معنای ارتباط خاص است که می‌توان آن را به عنوان رابطه‌ای ترجمه‌گون بین دو متن مبداء و متن مقصد در نظر گرفت. در این میان، یاکوبسن برای اولین بار به موضوع تعادل در ترجمه پرداخت و پیرو مباحث مطرح از سوی فردینان دوسوسور (Saussure) در مورد دال (Signifier) و مدلول (Signified) یا یاکوبسن (Jacobson) تنها مشکل زبان و نقطه تمرکز اصلی علم زبانشناسی را اصل تعادل می‌دانست که در حال حاضر از دیدگاه‌های زبانشناختی و نشانه‌شناختی (Semiotic) تعریف می‌شود (ر.ک؛ ماندی، ۲۰۰۱ م: ۳۷). طبق نظر یاکوبسن، پیام متن مبداء و مقصد یکسان نیستند؛ زیرا به دو نظام رمزگذاری زبانی متفاوت متعلق هستند که واقعیت را به گونه‌ای مختلف ابراز می‌کنند (ر.ک؛ یاکوبسن، ۲۰۰۰ م: ۱۱۴). به طور خاص، او به این نکته می‌پرداخت که در ترجمه درون‌زبانی (Intralingual)، تعادل کاملی از طریق ترادف به وجود نخواهد آمد؛ زیرا در این نوع ترجمه که خود سطحی از ترجمه برون‌زبانی است، معمولاً تعادل کاملی بین واحدهای معنایی دو زبان وجود ندارد و این اصل به دلیل آن است که زبان‌ها اساساً در آنچه که باید انتقال دهند، متفاوتند و نه آنچه که بتوانند. از این زمان، موضوع تعادل در ترجمه همواره در میان نظریه‌پردازان مطالعات ترجمه مورد بحث بوده است. به خصوص از دهه هفتاد

به بعد تفاوت‌های فاحشی در پرداختن به این موضوع مشاهده شد (ر.ک؛ ماندی، ۲۰۰۱ م: ۳۷).

لطفی‌پور ساعدی معتقد است: «تعادل ترجمه‌ای زمانی به شکل کامل محقق خواهد شد که در هشت مقوله بتوان آن را اجرا نمود که عبارتند از: الف) واژگان. ب) ساختار. ج) بافتار. د) معنای جمله، معنای کلام. ه) گونه‌های زبانی. و) پیش تصورات. ز) تأثیر ادراکی. ح) تأثیر ادبی. آنچه که اینجا حائز اهمیت است، اینکه در بررسی و ارزیابی معادل‌های ترجمه‌ای، نباید عوامل بالا به صورت منتزع و جدا از هم مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا که این عوامل در رابطه با هم عمل می‌کنند و برای آفرینش یک پیام، به طور دسته جمعی در چارچوب فرایند سخن، تشریک مساعی می‌کنند (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۹۲: ۷۹). به بیان ساده‌تر، برخی موارد فوق با یکدیگر تعامل دارند و در دستیابی به تعادل کامل، با یکدیگر و در کنار یکدیگر منجر به برابری و یکسانی قابل قبولی می‌شوند. آنچه که اینجا باید بدان اشاره نمود، اینکه بررسی یکایک عوامل فوق در ترجمه آثار حجیمی همچون *نهج البلاغه*، نیاز به زمان و آگاهی کافی و وافی دارد. از این رو، در این پژوهش، دستیابی به تعادل را تنها از منظر واژگانی مورد بررسی قرار خواهیم داد و برخی اقدامات مناسب برای دستیابی به برابری و یکسانی بیشتر از منظر واژگانی را مورد واکاوی قرار خواهیم داد.

۲-۱) برابری واژگانی

مترجم، در حدّ واسط متن مبدا و مقصد قرار دارد و سعی می‌کند برای عناصر متنی زبان مبدأ، معادل‌هایی در زبان مقصد بیابد و در میان این عناصر، آنچه بیشتر از همه مدّ نظر قرار می‌گیرد، عنصر واژگان است (ر.ک؛ همان: ۸۰). ما در مقام مترجم اصولاً با انتقال معنای کلی یک قطعه از زبان سر و کار داریم. برای نیل به این هدف باید با رمزگشایی واحدها و ساختارهایی که آن معنا را انتقال می‌دهند، کار خود را شروع کنیم. کوچکترین واحدی که انتظار داریم، معنی مستقلی داشته باشد کلمه است (ر.ک؛ بیکر، ۱۳۹۳: ۱۴). در این راستا، کلمه را بدین گونه تعریف نموده‌اند: «کوچکترین واحد زبانی که به تنهایی و به طور مستقل می‌توان آن را به کار برد (ر.ک؛ بولینگر و سیرز، ۱۹۶۸ م: ۴۳). این مؤلفه از چند روی حائز اهمیت است. اول آنکه یک واژه در زبان مبدأ دارای مفاهیم ضمنی و اشاره‌ای متفاوتی است، به

نحوی که انتخاب واژه‌های کاملاً هم‌معنا و مترادف، حتی در یک زبان واحد، کار دشواری است. دوم آنکه اگر این واژه از ارزش فرهنگی خاصی برخوردار باشد، انتقال همه لایه‌های معنایی آن به زبانی دیگر به‌ویژه در مورد زبان‌های ناهمگون فرهنگی بسیار مشکل‌تر می‌شود و سوم آنکه اگر این واژه دارای بار خاص دینی و اعتقادی باشد، معادل‌یابی عنصر واژگانی در زبان مقصد، چنان دقت و حساسیت را می‌طلبد که گاه آن را تا مرز ترجمه‌ناپذیری واژه به پیش می‌برد.

یافتن برابره‌های دقیق در ترجمه، مسئله‌ای بسیار مهم است. مترجم هنگام ترجمه با واژه‌ها یا ترکیب‌هایی در زبان مبدأ مواجه می‌شود که باید برابرهایی برای آنها در زبان مقصد بیابد. بدیهی است که یافتن برابره‌های ترجمه، ساده و آسان نیست، چون مترجم به جنبه‌های دیگری از زبان همانند نوع متن، بار عاطفی و هدف و مقصود نویسنده متن در زبان مبدأ نیز باید توجه کند (ر.ک؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۹۱).

همان‌گونه که پیشتر بدان اشاره نمودیم، از جمله راهکارهای دستیابی به تعادل واژگانی، آشنایی با اقسام پنجگانه آن است که در این جستار به بررسی آن اقسام می‌پردازیم:

۱-۱-۲) برابری یک به یک

هر متنی که باید ترجمه شود، شامل برخی عناصر اطلاعاتی است که مستلزم هیچ نوع تجزیه و تحلیل تفسیری و یا استدلال از طریق قیاس نیست، البته میزان این امر نسبی خواهد بود. این عناصر بدون نیاز به تفسیر، قابل فهم و بیان مجدد خواهند بود. به طور کلی، در هر زبانی، واژه‌هایی «تک‌معنایی» وجود دارند که مترجم بدون مراجعه به بافت یا موقعیت می‌تواند آنها را با واژه‌های زبان هدف جایگزین نماید؛ به عبارت دیگر، مترجم می‌تواند کم و بیش بدون تفکر، این واژه‌ها را از متنی به متن دیگر انتقال دهد. اسامی خاص، اعداد و اغلب واژه‌های تخصصی که تنها دارای ارزش نمادین هستند، در این مقوله واژه‌های تک‌معنایی می‌گنجد (ژان دلیل، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

طبق گفته کروز (Cruse)، ما می‌توانیم چهار نوع اصلی از معنا را در کلمات و گفته‌ها تمییز دهیم. اینها عبارتند از: معنای منطقی، معنای القایی، معنای پیش‌انگاشته، معنای برانگیخته. معنای منطقی یک کلمه یا گفته از رابطه بین آن و چیزی که آن کلمه یا گفته به آن دلالت می‌کند و یا چیزی که در دنیای واقعی یا تخیلی توصیف می‌کند و متکلم آن زبان

خاص به همان شکل آن را تصوّر می‌کند، به دست می‌آید. این نوع از معناست که پایه و اساسی را می‌سازد که بر اساس آن می‌توانیم نسبت به صدق یا کذب آن معنا داوری کنیم (ر.ک؛ بیکر، ۱۳۹۳: ۱۶).

یکی از مهم‌ترین مسائل که در حوزه معناسازی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، شناخت معنای نسبی و مطلق واژگان می‌باشد. این موضوع باعث می‌شود تا مترجم، با شناختی دقیق‌تر نسبت به حوزه معناسازی، وارد فرایند ترجمه شود و از لایه‌های مختلف معنایی واژگان و مقوله ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری واژگان آگاهی یابد. در این نوع برابری، مترجم در قبال هر واژه‌ای از زبان مبدأ، با یک معنای ارجاعی و بنیادی مواجه است و باید معنایی صحیح و متناسب با آن واژه ارائه دهد. در چنین مواقعی، مترجم با چالش زیادی مواجه نیست، چراکه به دنبال معنایی صریح بدون هر گونه معنای ضمنی دیگر است. برخی مترجمان در یافتن معنای ارجاعی نیز دچار التباس شده است و از این رو، برابری یک به یک نیز در ترجمه از بین می‌رود. برای نمونه به برخی جملات حضرت و ترجمه‌ای از آن اشاره می‌کنیم. در خطبه ۲۹، واژه‌ای به کار رفته است که علامه جعفری، ترجمه‌ای ناهمگون از آن ارائه کرده‌اند. این جمله عبارت است از: «وَمَنْ فَازَ بِكُمْ فَقَدْ فَازَ - وَاللَّهِ - بِالسَّهْمِ الْأَخِيْبِ» (نهج البلاغه / خ ۲۹).

علامه جعفری: «کسی که شما را وسیله برد قرار داد، [بازنده‌ترین] نومیدکننده‌ترین سهم را برگزید» (جعفری، ۱۳۵۸: ۲۹۲).

تعبیر «السَّهْمِ الْأَخِيْبِ» به معنای تیری است که در بازی قمار، هیچ ارزش و فایده‌ای ندارد و برای صاحب آن قرع‌های بی‌ارزش محسوب می‌شود. ابن‌میثم، از شارحان بزرگ نهج البلاغه، در ذیل این کلام می‌فرماید: «امام^(ع) در این عبارت، خود و دشمنان را به قماربازانی تشبیه کرده است که در میان عرب وجود داشتند و یاران خود را در بی‌کفایتی و عدم رعایت حق خویش، به بیرون آمدن تیر قمار مایوس‌کننده بی‌سهم و یا به تیرهای قمار که غرامت‌آور و تاوان‌زا هستند، تشبیه کرده است. توضیح اینکه تیر قمار که بر آن اسم شرکت‌کننده نوشته شده بیرون نیاید تا سهام شتری که مورد قمار است، با بیرون آمدن تیرهای برنده تمام شود. آنگاه غرامت و زیان برای صاحب تیر باقی مانده ثابت می‌شود، به ملاحظه همین تشبیه است که حضرت لفظ تیر را با صفت مایوس‌کننده، برای اطرافیان خود استعاره آورده است و باز کلمه «فوز» را در این جمله به طور مجاز در عدم آمادگی آنان به کار برده است» (بحرانی، ۱۳۶۲،

ج ۲: ۵۲). آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر این جمله چنین می‌گوید: «مسئله قرعه‌کشی و بخت‌آزمایی در میان اعراب با تشریفات خاصی معمول بوده است. آنها شتری را می‌خریدند و آن را به قسمت‌های متعددی تقسیم می‌کردند. سپس ده چوبه تیر داشتند که هر یک از آنها نامی داشت و بر روی آن نوشته شده بود. هفت عدد از تیرها، به ترتیب، برنده یک سهم و دو سهم، تا هفت سهم (مجموعاً بیست و هشت سهم) بود و سه چوبه دیگر، برنده هیچ سهمی نبود و هر کدام از آنها نیز نامی داشت و در واقع، سهم (أخیب) (چوبه تیر بازنده) عنوانی برای آنها بود» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۱۶). منظور امام در جمله فوق این است که با وجود افرادی همانند شما، نمی‌توان به هدف و پیروزی رسید. از این رو، اصطلاح «السهم الأخیب» کنایه از بی‌مصرف و غیرمفید بودن یاران می‌باشد. در ترجمه علامه جعفری واژه «سهم» را که به معنای تیر است، به همان شکل خود وارد زبان مقصد نموده‌اند، در حالی که «سهم» در زبان فارسی به معنای بهره و قسمت می‌باشد. از این رو، نمی‌تواند مفهوم دقیق جمله امام^(ع) را به مخاطب انتقال دهد. از سوی دیگر، واژه نومیدکننده‌ترین نمی‌تواند در اینجا به کار رود، چرا که صفت ناامیدی از آن انسان است و نه تیری که با آن در قمار تیراندازی می‌شود. با نگاهی به ترجمه‌های دیگران درمی‌یابیم که ترجمه‌ای به مراتب دقیق‌تر از سوی آنها ارائه شده است:

* **دشتی:** «کسی که با امید شما به سوی پیروزی رود، با کندترین پیکان به میدان آمده است» (دشتی، ۱۳۷۹: ۵۵).

* **شهیدی:** «و بی‌نصیب کسی است که انتظار پیروزی از شما برد» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۸۶).

* **فیض‌الإسلام:** «کسی که به کمک و همراهی شما رستگار شد، (به دشمن غلبه کرد و) سوگند به خدا (مانند کسی است که در تیراندازی با شرط) رستگار شده به تیری که (از همه تیرهایی که برای قمار تعیین شده) بی‌نصیب‌تر (پرخسارت‌تر) است» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱: ۱۰۴).

* **فقیهی:** «هرکس با یاری شما رستگار شود (یعنی گمان برد که رستگار شده)، قسم به خدا مانند آن کس است که در برد و باخت‌های زمان جاهلیت (که با چند چوبه تیر به برد و باخت می‌پرداختند) می‌خواست با تیری که هرگز نمی‌برد، برنده شود» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۷۲).

در ترجمه‌های فوق، ترجمه فقیه‌ی و فیض‌الاسلام به ترجمه تفسیری روی آورده‌اند، ولی شهیدی به ترجمه معنایی روی آورده است.

البته ناگفته نماند که واژه «فَازَ بِ» به معنای رستگاری و یا پیروز شدن نیست، بلکه مراد از آن، دستیابی به چیزی یا کسی است. این مسئله در شرح ابن‌میثم نیز بدان اشاره شده است. بنابراین، با توجه به مطالب فوق می‌توان ترجمه پیشنهادی ذیل را ارائه داد: «هر کس که یارانی همچون شما او را همراهی کنند، همانند کسی است که کم‌بهاترین تیرهای قمار نصیب او شده است». در نمونه‌ای دیگر از ترجمه‌های نهج‌البلاغه، شباهت برخی واژگان به یکدیگر باعث گردیده است تا برابری یک به یک محقق نشود و معنایی غیردقیق و نامتناسب ارائه گردد که در این باره به بخشی از خطبه ۴۵ می‌پردازیم که در آن، امام^(ع) چنین به نکوهش دنیا می‌پردازد:

○ «وَالدُّنْيَا دَارٌ مِّنِي لَهَا الْفَنَاءُ» (نهج‌البلاغه / خ ۴۵).

فیروزآبادی در ذیل واژه (مُنَى لَ) چنین می‌گوید: «مَنَاهُ اللهُ يُمْنِيهِ: قَدَرَهُ، أَوْ ابْتِلَاَهُ وَآخْتَبَرَهُ» (فیروزآبادی، ۱۴۲۹ ق: ذیل واژه منی). ابن‌منظور نیز در تعریف این واژه می‌گوید: «مُنَى بَيْلِيَّةٍ أَيْ ابْتَلَى بِهَا كَأَنَّهَا قَدَّرَ لَهَا وَقَدَّرَتْ لَهَا» (ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ذیل واژه منی). ابن‌ابی‌الحدید نیز در شرح این واژه چنین می‌گوید: «مُنَى لَهَا الْفَنَاءُ أَيْ قُدْرٌ» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۳: ۱۵۲). با توجه به تعریف‌هایی که از این واژه آمده است، معنای مقدر شدن از آن برداشت می‌شود، اما مرحوم دشتی معنای فعلی این واژه را که با حرف جرّ (لام) نیز آمده است، با واژه آرزو ملتبس دانسته‌اند که ترجمه‌ای نابرابر به دست آمده است. ایشان در ترجمه این جمله چنین عبارتی را به کار برده‌اند: «دنیا خانه آرزوهای است که نابود می‌شود (ر.ک؛ دشتی، ۱۳۷۹: ۶۹). این در حالی است که دیگر ترجمه‌ها در این زمینه دقت لازم را مبذول داشته‌اند:

* جعفری: «دنیا جایگاهی است که فناء بر آن مقدر است» (جعفری، ۱۳۵۸: ۱۷۳).

* شهیدی: «دنیا خانه‌ای است ناپایدار» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۸۹).

* فیض‌الاسلام: «دنیا سرایی است که فنا و نیستی برای آن مقدر گردیده است» (فیض‌الاسلام، ۱۳۳۱: ۱۳۲).

* فقیه‌ی: «دنیا سرایی است که برای آن نابودی مقدر گردیده است» (فقیه‌ی، ۱۳۸۱: ۹۱).

ترجمه‌های فوق، همگی معنایی دقیق در این باره ارائه داده‌اند و استاد شهیدی نیز به شکل ترجمه‌ارتباطی، ناپایداری دنیا را به شکلی خلاصه بیان کرده‌اند و فعل مذکور در این ترجمه به نوعی کنار رفته است.

*** ترجمه پیشنهادی: «دنیا سرایی است که ناپایداری و نیستی بر آن مقدر شده است».

۲-۱-۲) برابری یک به چند

در تقسیم‌بندی انواع معنا در دانش معنی‌شناسی، با انواع هم‌معنایی، چندمعنایی، تناقض معنایی، شمول معنایی و استلزام روبه‌رو هستیم. یکی از گسترده‌ترین این مباحث، مقوله چندمعنایی است که ریچارد پالمر (Richard H. Palmer) در این باب چنین می‌گوید: «ما در زبان تنها با واژه‌های مختلف که دارای معانی گوناگون هستند، سروکار نداریم، بلکه به برخی واژه‌ها برمی‌خوریم که به تنهایی از چند معنا برخوردارند. این مسئله را چندمعنایی و چنین کلماتی را چندمعنا می‌نامند» (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۱۵).

گاهی مترجم در فرایند ترجمه با واژه‌هایی در زبان مبدأ مواجه می‌شود که همزمان از چندین معادل در زبان مقصد برخوردار است. در چنین مواقع، انتخاب معادل تقریبی و مناسب، نیازمند آگاهی مترجم از امکانات زبانی زبان مبدأ و نیز آشنایی با پیش‌زمینه‌های فرهنگی زبان مبدأ و توجه به معانی همایشی، به‌ویژه مؤلفه‌های معنایی می‌باشد. با توجه به گوناگونی موارد استعمال واژه‌ها در زبان عربی، همواره با این واقعیت روبه‌رو هستیم که گاهی یک واژه در جمله‌ای معنایی می‌دهد که همان واژه در جمله دیگر معنای متفاوت و یا حتی گاهی متضاد دارد و تنها با کمک قرینه‌های مختلف می‌توان به مفهوم درست آن واژه پی برد. از این روست که دانشمندان و متخصصان علوم قرآنی، موضوعی را با عنوان «وجوه و نظایر» مطرح کرده‌اند و آن دسته از الفاظ قرآنی را که در موارد مختلف، معانی متفاوتی دارند، مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. علل گوناگونی معانی واژگان در زبان عربی را در چند مورد زیر می‌توان خلاصه نمود:

- ۱- وجود اشتراک معنوی و لفظی در زبان عربی.
- ۲- وجود حقیقت و مجاز در زبان عربی.
- ۳- استعمال لفظ به طریق کنایه و استعاره.
- ۴- استعمال‌های گوناگون معانی حرفی (ر.ک؛ جعفری، ۱۳۷۷: ۹).

در چنین مواقع، سه حالت پیش روی مترجم وجود دارد: الف) از متن به روشنی برمی‌آید که کدام یک از برابره‌های ممکن، منظور است. ب) از متن مشخص نمی‌شود که کدام یک از برابرها منظور است. در این صورت باز مترجم مشکلی ندارد و می‌تواند به دلخواه یکی از چندبرابرها را برگزیند. ج) متن نشانه‌ی روشنی به دست نمی‌دهد که کدام یک از برابرها منظور است. جمله‌ی دوپهلوی است و میدان به برابره‌های گوناگون می‌دهد (ر.ک؛ حدادی، ۱۳۸۴: ۴۷).

در این برابری، مشکل آن است که برای یک واژه، دو یا چند معادل در زبان دیگر وجود دارد. در ترجمه نیز مترجم بر اساس ملاک‌هایی خاص می‌تواند بهترین برابر را برای متن خود بیابد. اولین ویژگی مهم، بافت متن (Context) است؛ یعنی مترجم با دقت در رابطه‌ی همنشینی واژه‌های مورد نظر با دیگر ارکان جمله و متن، به این نکته پی می‌برد که کدام برابر را برگزیند (ر.ک؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۹۳).

متن کلامی بر دو محور جانشینی و همنشینی که خطی یا زمانی است، ساخته می‌شود (ر.ک؛ ساسانی، ۱۳۸۳: ۸۱). رابطه‌ی همنشینی (زنجیره‌ای) حضوری است؛ یعنی رابطه‌ی دو یا چند عنصر که در رشته‌ای از عناصر موجود حضور دارند. برعکس، رابطه‌ی جانشینی (متداعی) عناصر گیابی را در یک زنجیره‌ی بالقوه‌ی ذهنی به هم می‌پیوندد (ر.ک؛ دو سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۷).

در تحلیل متن، باید به دو نوع عنصر اساسی توجه کرد: بافت متن و بافت موقعیت. منظور از بافت متن آن است که یک عنصر زبانی در چارچوب چه متنی قرار گرفته است و جمله‌های قبل و بعد از آن عنصر در متن، در تبلور نقش و معنای آن و به عبارتی، در تبلور صورتی، کارکردی و معنایی آن چه تأثیری دارد (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۹۲: ۴۶). بافت موقعیتی معنا را در ارتباط با بافتی که زبان در آن به کار می‌رود، بررسی می‌کند؛ یعنی در بافت موقعیتی که به آن بافت غیرزبانی هم می‌گویند (ر.ک؛ پالمر، ۱۳۶۶: ۸۶)، یک عنصر یا یک متن در چارچوب موقعیت خاصی که تولید شده است، بررسی می‌شود. منظور از این بافت، بافت‌های فرهنگی، اجتماعی، محیطی و سیاسی است (ر.ک؛ سیدی، ۱۳۷۵: ۴۶). برای بررسی بیشتر، به بیان خطبه‌ای دیگر از نهج‌البلاغه در سرزنش اهل بصره می‌پردازیم:

○ «عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ، وَدِينُكُمْ نِفَاقٌ» (نهج البلاغه / خ ۱۳).

واژه «دین» از جمله واژه‌هایی است که از معانی متعددی برخوردار است و دستیابی به معنای دقیق آن، نیازمند توجه به نقش آن در سیاق و بافت سخن است. این معانی عبارتند از: العادة و الشأن، الجزاء، الذلّة، الطّاعة و العبادة، السيرة، التّدبير و اسم لجميع ما يتعبّد الله» (فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ذیل واژه دین).

در ادب عربی، الفاظ مشترک فراوانی وجود دارد؛ مثلاً لفظ «دین» در شعر جاهلی به سه معنی به کار رفته است: ۱- دین به معنی رسم و عادت. ۲- دین به معنی تلافی و پاداش. ۳- دین به معنی اطاعت و فرمانبرداری. برای تبیین معنای نخست، بیت زیر را از ساعدة بن جویة مورد بررسی قرار می‌دهیم:

«أَلَابَاتٍ مَن حَوَلِي نِيَاماً وَرَقْداً وَ عَاوَدَنِي حُزْنِي الَّذِي يَتَجَدَّدُ
وَعَاوَدَنِي دِينِي فَبِت كَأَنَّمَا خِلَالَ صُلُوعِ الصَّدْرِ شَرِعَ مُمَدَّدُ»
(دیوان هنلیین، ۱۳۶۴ق: ۲۳۶).

ترجمه: همه کسان پیرامون من به خواب رفتند و بار دیگر، اندوه من که تجدید می‌شود، به من بازگشت و نیز حال عادی (دین) من به من بازگردید و من چنان احساس می‌کنم که در میان دنده‌های سینه‌ام تار عودی کشیده شده است (شاملی و پرچم، ۱۳۸۹: ۶۳).

ابیاتی که در شعر جاهلی لفظ «دین» در آنها وجود دارد، بسیارند. این معانی با یکدیگر متباین هستند و تنها حکمی که می‌توان کرد آن است که لفظ «دین» در شعر جاهلی، مشترک لفظی است؛ یعنی نمی‌توان در میان معانی مختلف لفظ، یک مفهوم کلی در نظر گرفت که دیگر معانی تحت آن مفهوم کلی قرار گیرد، چون یک جا دین به معنی تحت‌الحمایه بودن، در جای دیگر به معنی قانون و در شعر دیگر، به معنی آداب و رسوم به کار رفته است (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹۳).

این واژه با قرار گرفتن در کنار واژه‌های دیگر، معنای مشخص خود را بروز می‌دهد؛ مثلاً در سوره الفاتحه، کنار واژه «یوم» چنین آمده است: «مالک يوم الدين». بنابراین، معنای آن، روز جزا یا روز قیامت می‌باشد، اما در نهج البلاغه، این واژه در کنار واژه «نفاق» آمده است. از آنجا

که دورویی و نفاق، جزء رفتار و اعمال برخی انسان‌ها می‌باشد. بنابراین، واژه «دین» در اینجا، به معنای منش، عادت و رفتار انسان می‌باشد. این مسئله در هیچ یک از شروح نهج‌البلاغه عنوان نشده است و معنای دقیق دین مورد ارزیابی قرار نگرفته است. در اکثر ترجمه‌های ارائه شده، واژه «دین» به همان معنای مألوف در زبان فارسی ترجمه شده است. این در حالی است که در بین ادیان الهی، هیچ دینی به نام دین دورویی و نفاق وجود ندارد. اینک به ترجمه‌های ارائه شده می‌پردازیم:

* **جعفری:** «پیمان تان سُست و شکسته، دین تان نفاق است» (جعفری، ۱۳۵۸: ۱۲۸).

* **دشتی:** «پیمان شما از هم گسسته و دین شما دورویی است» (دشتی، ۱۳۷۹: ۳۷).

* **فقیهی:** «عهد و پیمان تان بی اعتبار است و دین و آیین شما دورویی و خیانت است» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۴۳).

* **شهیدی:** «پیمان تان دستخوش شکست و دورویی تان شعار شماست» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۷۸).

* **فیض‌الإسلام:** «عهد و پیمان شما ناپایدار و کیش شما دورویی است» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱: ۶۴).

در میان ترجمه‌های فوق، ترجمه استاد شهیدی و فیض‌الإسلام از دیگران متفاوت است و اندکی به معنای اصلی نزدیک است، به گونه‌ای که در ترجمه مرحوم فیض‌الإسلام، معنای کیش می‌تواند به معنای تقریبی «مرام، خوی و خصلت» نزدیکتر باشد.

** **ترجمه پیشنهادی:** «عهد و پیمان‌تان همواره سُست و شکستنی است و منش و خوی شما، دورویی و نفاق است».

۳-۱-۲) برابری چند به یک

زبان یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های فرهنگی هر جامعه محسوب می‌شود و در نتیجه، متأثر از فرهنگ، آداب و رسوم ملی و قومی همان جامعه می‌باشد. تأثیرپذیری زبان از رسوم و آیین و فرهنگ هر قوم باعث می‌شود تا واژه‌های مترادف و هم‌معنای زیادی در ارتباط با آن نوع

فرهنگ و شیوه‌های زندگی همان قوم نیز پدید آید. رمضان عبدالتواب، استاد زبان‌شناسی دانشگاه قاهره، در این باب می‌گوید: «هیچ زبانی به اندازه زبان عربی در زمینه تعداد واژه‌های هم‌معنا [مترادف] از یک سو و واژه‌های چندمعنا [و مشترک لفظی] از سوی دیگر، پربار و غنی نیست. مترادفات، کلمات هم‌معنایی را گویند که در هر سیاق و عبارتی قابل تبادل و جایگزینی با هم باشند. ترادف تام، هر چند وجود آن در میان زبان‌ها محال نیست، اما بسیار به ندرت تحقق پیدا می‌کند. این گونه کلمات معمولاً زمانی کوتاه و محدود دوام می‌آورند؛ زیرا حصری که از پیچیدگی و رنگ‌های عاطفی و انفعالی بر گردِ مدلول و معنای کلمات مترادف کشیده می‌شود و همین امر باعث می‌شود که تصور کنیم این کلمات به یک معنا هستند، چندان دوام نیاورده، به زودی ارکان آن فرومی‌ریزد و تفاوت‌های معنایی دقیقی، که میان کلمات مترادف وجود دارد، تدریجاً آشکار می‌شود، به گونه‌ای که هر یک از این کلمات مترادف متناسب با یک جنبه از جنبه‌های گوناگون مدلول و نشانگر همان جنبه می‌شوند. واقعیت این است که اشتراک لفظی [وجوه کلمات] جز در فرهنگ لغات وجود خارجی ندارد؛ زیرا الفاظ مشترک به هنگام کاربرد و در متون زبانی، از میان معانی مختلف که دارند، جز به یک معنا به کار نمی‌روند» (عبدالتواب، ۱۳۶۷: ۳۷۶).

در زبان‌شناسی، پالمر ترادف را هم‌معنایی به معنای یکسانی معنا نامیده است. این واژه‌ها یا هم‌معنا هستند یا در هم‌معنایی با یکدیگر قرار گرفته‌اند و او معتقد است که هم‌معنایی واقعی در میان واژه‌ها وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای دقیقاً یک معنا ندارند و میان آنها پنج تمایز قایل است:

- ۱- گروهی از این واژه‌ها به گونه‌های خاص زبان تعلق دارند؛ برای مثال یکی از این دو واژه مترادف در منطقه‌ای بیشتر کاربرد دارد و واژه دیگر در منطقه‌ای دیگر. ۲- چند واژه هم‌معنا در سبک‌ها و کاربردهای مختلف هم‌معنا هستند؛ مثلاً لفظی در یک معنا ادبی باشد و لفظی در همان معنا در سبک محاوره‌ای و غیرادبی به کار رود. ۳- برخی از واژه‌ها تنها از نظر عاطفی یا سنجش معنایی از یکدیگر متمایزند، در حالی که معنای آنها یکسان است. ۴- برخی از واژه‌ها از نظر هم‌نشینی در محدودیت هستند؛ یعنی آوردن واژه‌ای در ارتباط با واژه خاص میسر است. ۵- این گونه به نظر می‌رسد که معنای برخی از واژه‌ها نزدیک به هم یا بر روی هم

قرار می‌گیرد؛ یعنی این واژه‌ها در مفهومی سست در هم‌معنایی با یکدیگرند، نظیر واژه‌های «شایسته»، «کامل»، «جا افتاده»، «به حدّ رشد رسیده» و «بالغ».

پالمر معتقد است دو واژه واقعاً هم‌معنا باید بتوانند در تمام جایگاه‌ها به جای یکدیگر بنشینند، ولی در این مفهوم واژه‌های کاملاً هم‌معنا اصلاً وجود خارجی ندارند و همین مسئله می‌تواند این نتیجه را داشته باشد که هیچ دو واژه‌ای یک معنای واحد ندارند (ر.ک: پالمر، ۱۳۶۶: ۱۰۵-۱۱۱). سیوطی نیز در کتاب ارزشمند/المزهر در مورد پدیدهٔ مترادف چنین می‌گوید: «ترادف ناشی از وضع دو لغت است که این حالت، فراوان است؛ یعنی یکی از دو قبيله، یکی از دو اسم (مترادف) را وضع می‌کند و قبيلهٔ دیگر، اسمی دیگر را برای آن مسمی، بدون آنکه یکی از دیگری خبر داشته باشد، وضع می‌کند. آنگاه این دو وضع مشهور می‌شوند و دو واضع پنهان و از ذهن‌ها دور» (سیوطی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۴۰۲).

آنچه که مترجم در فرایند ترجمه نیازمند آن است، اینکه به تفاوت‌های بین واژگان مترادف وقوف داشته باشد و با تسامح به ذکر معنای کلی تمام واژگان نپردازد، چراکه به اعتقاد بسیاری از زبانشناسان، هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که از هر نظر کاملاً با هم منطبق باشند. بنابراین، ترجمهٔ چنین واژگان به اصطلاح مترادفی نیازمند دقت و نازک‌بینی بسیاری است تا بتوان به ترجمه‌ای دقیق و متعادل دست یافت. در همین راستا، یکی از انواع تعادل و برابری واژگانی، برابری چند به یک می‌باشد؛ بدین معنا که چندین واژه در زبان مبدأ، از یک معادل در زبان مقصد برخوردار باشند؛ به عنوان نمونه، امیر متقیان، علی^(ع) در خطبهٔ یک‌صد و پانزده که از خداوند طلب نزول باران می‌کنند، واژه‌های زیادی در مورد انواع و اقسام باران و ابرها ایراد فرموده‌اند که در زبان فارسی، معادلی جز واژهٔ کلی باران و ابر برای آنها وجود ندارد. وظیفهٔ مترجم در این باره آن است که با شناخت کامل از اجزاء و احاد معنایی هر واژه، با کاربست افزودنی‌های تفسیری، قدم در راه دستیابی به تعادل دقیق و کامل بنهد. در این خطبه، برای واژهٔ ابر، واژگانی همچون «غمام: ابر»، «سحاب: ابر»، «جهام: ابر بی باران»، «مخایل: ابر پُرباران»، «عارض: ابری که بر کرانهٔ افق پیدا می‌شود و همچنین به معنای ابر انبوه است»، «رباب: ابر سفید»، «قزع: ابر پراکنده و تکه‌تکه» ذکر شده است. در اینجا به عملکرد مترجمان در قبال ترجمهٔ این نوع واژگان می‌پردازیم:

○ «أَخْلَفْتَنَا مَخَائِلَ الْجُودِ... وَلَا جَهَامٍ عَارِضُهَا وَلَا قَزَعٍ رَبَّابُهَا» (تهج البلاغه / خ ۱۱۵).

* **دشتی:** «برهای پرباران از ما پشت نموده است... و نه ابری بی ثمر و کوچک و پراکنده» (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

* **جعفری:** «برها با علامت بارش باران نهال امید در درون ما کاشتند، ولی این نهال را به ثمر نرسانده، از فضای ما دور شدند... ابری که در پهنه فضا گسترده است، خالی از باران و قطعاتش گسیخته از هم مباد» (جعفری، ۱۳۵۸: ۳۴۲).

* **شهیدی:** «برهامان که باران دار می نمود، به خشکابر مبدل گردید... نه ابرش بی باران» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۱۳۳).

* **فقیهی:** «برهایی که باران را پنداشته می شوند، از ما پشت نموده... نه ابری بی باران که در کرانه آسمان پدیدار می گردد و نه ابری سفید با قطعه های کوچک و پراکنده» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۲۲۳).

* **فیض الإسلام:** «و ابرهایی که احتمال باران داشت، با ما مخالفت ورزید (برها ظاهر می شد و بیننده را امید باران در دل می انداخت، ولی نمی بارید). ابر پهن آن در افق بی فایده و ابرهای پراکنده اش سفید» (فیض الإسلام، ۱۳۳۱: ۳۶۱).

در ترجمه های فوق، کاستی هایی در زمینه برابریایی دقیق دیده می شود؛ به عنوان نمونه، دشتی، دو واژه «عارض» و «رباب» را نادیده گرفته است. علامه جعفری نیز در ترجمه واژه «مخایل» آن را به شکل خنثی و به معنای کلی ابرها ترجمه نموده اند و واژه «رباب» را که به معنای «ابر سفید و کم باران» است، ترجمه نکرده اند. در ترجمه استاد شهیدی نیز واژه های «عارض»، «قزع» و «رباب» ذکر نشده است. در میان ترجمه های نامبرده، ترجمه فقیهی و فیض الإسلام بهترین ترجمه ها از دو جمله این خطبه می باشد، چراکه معنای دقیق واژگان در ترجمه آورده شده است. البته ناگفته نماند که در ترجمه فیض الإسلام، عبارت «مخالفت ورزید» صحیح به نظر نمی رسد و در ترجمه فقیهی نیز بهتر بود که به جای عبارت «از ما پشت نمود»، از عبارت «به ما پشت نمود» استفاده می شد، چراکه منطبق با زبان فارسی معیار نیست.

*** ترجمه پیشنهادی: «برهای باران‌زا به ما روی نیاورده‌اند... و نه ابری بی‌باران که در افق ظاهر می‌شود و نه ابرهای پراکنده و سفیدرنگ بی‌باران».

۴-۱-۲) برابری یک به جزء

از دیگر مباحث مهم معناشناسی، طرح مؤلفه‌های معنایی است. یکی از نخستین تلاش‌هایی که در زبان‌شناسی جدید در زمینه تحلیل مؤلفه‌ای صورت گرفته است، در قالب دستور زایشی و در آثار کتز (Katz) و فودر (Foder) مشاهده می‌شود. منظور از تحلیل مؤلفه‌ای این است که مفهوم کلی کلمه واحدی تمام شده تلقی نمی‌شود، بلکه ترکیبی از مؤلفه‌هاست. این ویژگی در زبان‌شناسی جدید با اصطلاح خاصی که پیشتر گفته شد، معرفی گردیده است، ولی در حوزه مطالعات اسلامی، این گونه برچسب خاص برای آن نیامده است (ر.ک؛ جلالی و ویسی، ۱۳۸۶: ۷۱).

آحاد معنایی، به عنوان روشی در معناشناسی، می‌کوشد که با تجزیه واحدهای لغوی به عناصر کوچکتر معنایی تشکیل‌دهنده آن، روابط معنایی واژه‌ها و از این راه، ساختار معنایی یک زبان را بررسی کند. وظیفه مترجم در این زمینه آن است که سعی کند واژه‌ای را که در زبان مقصد به عنوان معادل برای یک عنصر واژگانی زبان مبدأ پیشنهاد می‌کند، در برگیرنده کلیه آحاد معنایی عنصر واژگانی زبان مبدأ باشد (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۹۲: ۷۰).

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های ارزیابی و تحلیل ترجمه، بررسی واژه‌های زبان مبدأ از منظر تجزیه بر آحاد معنایی می‌باشد، بدین‌گونه که ناقد ابتدا به تجزیه یک واژه از زبان مبدأ بر اساس آحاد تشکیل‌دهنده معنایی می‌پردازد و آنگاه چگونگی ارجاع تمام آحاد و مؤلفه‌های واژه زبان مبدأ را در زبان مقصد تحلیل می‌کند. دلیل این امر آن است که در همه زبان‌ها، واژگان مترادف زیادی وجود دارند که در برخی موارد از منظر مؤلفه‌های معنایی با یکدیگر متفاوت می‌باشند. وظیفه مترجم در چنین مواردی این است که از نظر انتقال، تمام آحاد معنایی تشکیل‌دهنده واژگان زبان مبدأ نیز اصل امانت‌داری را رعایت نماید.

سباستین لوبنر (Lobner) برخی از سودمندی‌های تحلیل آحاد و مؤلفه‌های معنایی را چنین برمی‌شمرد: ۱- از این طریق، امکان مقایسه معنایی زبان‌های مختلف آسان‌تر می‌شود. ۲- معنای واژه‌ها به ترکیب‌هایی از معناهای پایه فرو کاسته می‌شود. ۳- می‌توان الگوهای معنای

واژه‌ها ارائه داد. ۴- امکان تفسیر دقیق مدخل‌های واژگانی به وجود می‌آید. ۵- می‌توان از طریق آنها روابط معنایی را تبیین کرد. ۶- می‌توان از این طریق، ویژگی‌های ترکیبی مدخل‌های واژگانی را تبیین نمود (ر.ک؛ لوبنر، ۲۰۰۰ م: ۱۳۹-۱۳۷).

یکی از چالش‌هایی که مترجم در فرایند ترجمه، به‌ویژه ترجمه متون دینی با آن مواجه می‌شود، این است که واژگانی در زبان مبدأ به کار رفته‌اند که از آحاد و اجزای معنایی زیادی برخوردارند و پایبندی به ذکر تمام آن آحاد معنایی، باعث شباهت ترجمه به تفسیر خواهد شد و توجه نمودن به آن نیز موجب پدیده کاهش معنایی می‌شود. در چنین مواردی، مترجم یا معنایی اخص از معنای دقیق واژه زبان مبدأ ارائه می‌دهد و یا بخشی از آحاد و اجزای معنایی واژه را در زبان مقصد منتقل نمی‌کند؛ برای نمونه به ذکر شواهدی در این باره می‌پردازیم. امام علی^(ع) در آغاز نهج‌البلاغه می‌فرماید:

○ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ» (نهج‌البلاغه / خ ۱).

واژه‌های «الحمد» و «مدحه»، دو واژه‌ای هستند که در ترجمه، معادلی تقریباً نزدیک و برابر با یکدیگر دارند، اما تفسیر این دو واژه و نقاط اشتراک و افتراق این دو بسیار فراتر از آن است که بتوان تنها با یک واژه، معادلی دقیق برای هر دو ذکر کرد. مرحوم خوئی به نقل از زمخشری در تفسیر خود از این جمله می‌گوید: «حمد، مدح و شکر هر سه از معنایی نزدیک به هم برخوردارند که بر ستایش دلالت می‌کنند، اما حمد، اخص از مدح می‌باشد. واژه حمد برای ستایش کسی به کار می‌رود که از نعمت دانش و زندگی برخوردار باشد، اما مدح برای اشیاء غیرجاندار نیز به کار می‌رود و دوم اینکه حمد پس از دریافت نیکی و احسان از طرف مقابل صورت می‌گیرد، اما مدح در هر دو حالت به کار می‌رود و سوم اینکه حمد برای سپاس در برابر نیکی‌هایی به کار می‌رود که از روی اختیار شخص رخ داده است؛ مانند بخشش، اما مدح برای ستایش صفات پسندیده غیراختیاری مانند زیبایی و غیره به کار می‌رود. طبیعی است که دستیابی به معادلی که بتواند همه این ویژگی‌ها را در خود جای دهد، امری ناممکن است و تنها بخشی از معنای کلی آن در ترجمه به کار می‌رود» (خوئی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۲۹۴). برای نمونه به چند ترجمه از این جمله می‌پردازیم:

* **دشتی:** «سپاس خداوندی که سخنوران از ستودن او عاجزند» (دشتی، ۱۳۷۹: ۲۱).

* **جعفری:** «سپاس خدای را که حق ستایشش بالاتر از حد ستایشگران است» (جعفری، ۱۳۵۸: ۱۳).

* **فیض‌الإسلام:** «حمد و سپاس خداوندی را سزاست که همه گویندگان از مدح و ثنای او عاجزند» (فیض‌الإسلام، ۱۳۳۱: ۲۶).

* **فقیهی:** «سپاس و ستایش ویژه خداست که هیچ زبانی از عهده آن برنیاید» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۱۳).

* **شهیدی:** «سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۷۰).

ترجمه‌های فوق، همگی تنها به معنای خنثی آن اشاره کرده‌اند. در واقع، در برابری یک به جزء که اینجا رخ داده است، تنها یکی از آحاد معنایی واژه زبان مبدأ آورده شده است و از این رو، آن را برابری یک به جزء نامیده‌اند. از سوی دیگر، در برخی موارد نیز واژه‌ای در زبان مبدأ وجود دارد که مترجم، معادلی را برای آن به کار می‌گیرد که تنها زیرشاخه‌ای از معنای کلی آن را به زبان مقصد منتقل کرده است.

** **ترجمه پیشنهادی:** «تمامی سپاس‌ها تنها از آن خداوندی است که ستایشگران نمی‌توانند حق ثنای او را ادا کنند».

برای شفافیت مطلب، به بخشی دیگر از همین خطبه می‌پردازیم. امام علی^(ع) ضمن بیان خلقت نخستین جهان، به مسئله تکبر شیطان پرداخته‌اند و می‌فرمایند:

○ «و تَعَزَّزَ بِخَلْقَةِ النَّارِ، وَاسْتَوْهَنَ خَلْقَ الصَّلْصَالِ» (نهج‌البلاغه / خ ۱).

واژه «صلصال» در عبارت فوق، تنها به معنای خاک نیست، بلکه همان گونه که در تفاسیر قرآن و نهج‌البلاغه آمده است، نوعی خاص از خاک می‌باشد. مرحوم خوئی در تفسیر این واژه می‌گوید: «الصَّلْصَالُ الطِّينُ الْيَابِسُ الْغَيْرُ الْمَطْبُوحِ الَّذِي يَسْمَعُ لَهُ عِنْدَ التَّقْرِيرِ صَوْتٌ كَمَا يَصَوْتُ الْفَخَّارِ: صلصال به گِل خشک‌شده و گرم‌مانده‌ای می‌گویند که هنگامی که بدان ضربه وارد می‌شود، صدایی شبیه صدای ضربه زدن به کوزه از آن متصاعد می‌شود» (خوئی، ۱۳۵۸، ج ۲:

۴۰). بدیهی است که ذکر تمام احاد معنایی مختصّ به واژه «صلصال» را نمی‌توان در ترجمه ذکر کرد، مگر آنکه در پانویس اشاره‌ای به آن شود. همان‌گونه که پیش از این نیز گفته شد، این مسئله موجب پیدایش پدیده کاهش معنایی خواهد شد. برای نمونه به چند ترجمه از این جمله می‌پردازیم:

* **دشتی:** «شیطان به آفرینش خود از آتش افتخار نمود و آفرینش انسان را از خاک پست شمرد» (دشتی، ۱۳۷۹: ۲۳).

* **جعفری:** «به منشأ آفرینش خود که آتش بوده است، بالید و تکبر ورزید و ماده خلقت آدم را که گل‌پاره‌ای بوده است، پست و خوار شمرد» (جعفری، ۱۳۵۸: ۳۳).

* **شهیدی:** «خلقت آتش را ارجمند شمرد و بزرگ‌مقدار، و آفریده از خاک را پست و خوار» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۷۲).

* **فقیهی:** «و زایش از آتش را به خود بالید و آفرینش از خاک را بکاهید» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۲۰).

* **فیض‌الاسلام:** «از جهت اینکه از آتش آفریده شده، خود را بزرگ دانست و آدم را که از پاره‌گل خشکی به وجود آمده، خوار و کوچک شمرد» (فیض‌الاسلام، ۱۳۳۱: ۲۹).

همان‌گونه که می‌بینیم، در چهار ترجمه نخست، معنای واژه «صلصال» با کمبود تمام احاد معنایی ذکر شده است و تنها فیض‌الاسلام به یکی از احاد معنایی واژه «صلصال» که همان «خشک بودن» می‌باشد، اشاره نموده است، چراکه بیان تمام اجزای تفسیری واژه موجب تبدیل ترجمه به تفسیر خواهد شد و در زبان مقصد نیز واژه‌ای مستقل یافت نمی‌شود که بتواند تمام مؤلفه‌های معنایی واژه مبدأ را در خود داشته باشد.

* **ترجمه پیشنهادی:** «شیطان خلقت خود از آتش را برتر دانست و آفرینش انسان از پاره‌ای خاک خشکیده را کوچک و ناچیز برشمرد».

۵-۱-۲) برابری یک به صفر

در فرایند ترجمه متون، گاهی مترجم با برخی اصطلاحات مواجه می‌شود که یا جزء آداب و فرهنگ زبان مبدأ می‌باشد و در زبان مقصد، معادلی برای آن وجود ندارد و یا اینکه آن واژه به همان صورت در زبان مقصد رواج پیدا نموده است و در زبان مقصد نیز معادلی خاص برای آن تعریف نشده است. مونا بیکر (Mona Baker)، یکی از نظریه پردازان صاحب‌نام در مطالعات ترجمه، در کتاب خود با عنوان «به عبارت دیگر»، به بیان یازده مشکل در زمینه برابری دقیق در فرایند ترجمه پرداخته است و آنگاه برای حل این نوع مشکلات، هشت راه حل ارائه می‌دهد. یکی از مشکلاتی که مونا بیکر بدان اشاره می‌کند، مسئله واژگان ترجمه‌ناپذیر و یا برابری یک به صفر می‌باشد. ایشان برای برطرف کردن چنین چالشی، راه‌های ذیل را پیشنهاد می‌کند: الف) ترجمه با واژه‌ای کلی‌تر. ب) ترجمه با واژه‌ای خنثی‌تر و یا عمومی‌تر. ج) ترجمه با استفاده از جایگزین‌های فرهنگی. د) ترجمه با استفاده از واژه قرضی. ه) ترجمه با استفاده از واژه قرضی به همراه توضیح و تفسیر اضافه (ر.ک؛ بیکر، ۱۳۹۳: ۵۳-۳۴). فرحزاد نیز برای مقابله با چنین چالشی، سه راه حل ارائه می‌کند:

- ۱- گرت‌برداری از واژگان زبان مبدأ.
 - ۲- استفاده از چند واژه یا یک عبارت به عنوان معادل تفسیری.
 - ۳- گرت‌برداری از واژه زبان مبدأ به همراه توضیح واژه در پانویس که به نظر می‌رسد این روش، مناسب‌ترین راه حل می‌باشد.
- این نوع واژگان را معمولاً با اصطلاحاتی همچون «ترجمه‌ناپذیر»، «معادل صفر» و یا «بی‌معادل» به کار می‌برند (ر.ک؛ فرحزاد، ۱۳۸۳: ۲).

پیتر نیومارک این پدیده را با عنوان «انتقال» چنین معرفی می‌کند: «انتقال آن است که یک واژه یا تعبیر و یا قالب بیانی به طور مستقیم از زبان مبدأ وارد زبان مقصد شود؛ زیرا در زبان مقصد معادلی برای چنین عناصری یافت نمی‌شود. از این رو، در متون ترجمه شده به عنوان عناصری جدید و ناآشنا به شمار می‌آیند و اهل زبان در متون تألیفی و در زبان گفتاری خود آنها را به کار نمی‌برند» (نیومارک، ۱۳۷۲: ۱۰۳).

در خطبه‌های نهج‌البلاغه نیز برخی از واژگان از چنین ویژگی برخوردارند که ابتدا به برخی از آنها و پس از آن، به تحلیل عملکرد مترجمان در مواجهه با چنین واژگانی می‌پردازیم. امام^(ع) می‌فرماید:

○ «أَنَا فَوَاللَّهِ دُونَ أَنْ أُعْطِيَ ذَلِكَ ضَرْبٌ بِالْمَشْرِفِيَّةِ» (نهج‌البلاغه / خ ۳۴).

واژه «مشرقیة» یکی از نام‌های شمشیر است که در میان اعراب بسیار مشهور می‌باشد. ابن‌میثم در شرح این واژه می‌گوید: «این نوع شمشیر منسوب به یکی از شهرهای یمن به نام مشرف می‌باشد که شمشیرهای آبدیده و برآن در آنجا ساخته می‌شد» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۸۲). در برابریابی و ترجمه این واژه، برخی از راه‌حل‌های ارائه‌شده درباره ترجمه این نوع واژه‌ها را ملاحظه خواهیم کرد:

* **دشتی:** «به خدا سوگند! از پای ننشینم؛ قبل از آنکه دشمن فرصت یابد، با شمشیر آبدیده چنان ضربه‌ای بر پیکره او وارد خواهم ساخت...» (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۱).

* **جعفری:** «اما من - سوگند به خدا - با قدرتی که به وسیله شمشیر، سلطه را به دست دشمن نخواهم داد» (جعفری، ۱۳۵۸: ۱۵۳).

* **شهیدی:** «به خدا! پای پس نگذارم و بایستم تا شمشیر مشرفی از نیام برآید» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۸۸).

* **فقیهی:** «اما من - پس به خدا سوگند - برای اینکه دشمن بر من تسلط نیابد، چنان با شمشیر مشرفی بر فرق‌ها می‌کوبم...» (فقیهی، ۱۳۸۱: ۷۹).

* **فیض‌الاسلام:** «به خدا سوگند! پیش از آنکه به دشمن فرصت و توانایی دهم، با شمشیرهای مشرفی (مشارف نام‌قرائی بوده که شمشیر مشرفی به آن منسوب است) چنان به او خواهم زد...» (فیض‌الاسلام، ۱۳۳۱: ۱۱۵).

در ترجمه‌های فوق، دشتی به‌جای گرت‌برداری از این واژه، آن را با عبارات و واژه‌های دیگری همچون «آبدیده» ترجمه کرده است، اما دیگران به غیر از جعفری، از گرت‌برداری استفاده کرده‌اند و مرحوم دشتی نیز در پاورقی به توضیحی درباره این واژه روی آورده است و

فیض‌الإسلام نیز در داخل متن به توضیح این واژه پرداخته است. اما جعفری تنها به معنای خنثی و کلی این واژه، یعنی همان شمشیر بسنده کرده است که معادلی صحیح و جامع به شمار نمی‌رود. بهترین رویکرد در قبال ترجمه این عبارت آن است که واژه «مشرقی» به طور مستقیم وارد ترجمه شود و آنگاه در پاورقی به اختصار در این باره توضیحی داده شود.

**** ترجمه پیشنهادی:** «به خدا سوگند! من پیش از آنکه تسلیم شوم، با شمشیر مشرفی چنان ضربتی بر دشمن وارد می‌کنم...».

نتیجه‌گیری

با گسترش روزافزون روش‌ها و شیوه‌های هدفمند و مؤثر تحلیل و ارزیابی ترجمه و رشد مطالعات ترجمه در عرصه زبان و دانش زبانشناسی، نقد و ارزیابی ترجمه به سمت و سوی علمی شدن پیش می‌رود و نظریه‌پردازان در تلاش برای ارائه چارچوبی دقیق و علمی در راستای نقدی به دور از سلیقه می‌باشند. در این راستا، آنچه که مورد تأکید همه صاحب‌نظران حوزه ترجمه می‌باشد، ارائه راهکارهای مناسب برای دستیابی به تعادل و برابری در ترجمه می‌باشد. همان‌گونه که در این مقاله نیز اشاره شد، یکی از مهم‌ترین اجزای جمله که در دستیابی به تعادل و برابری سهم بسزایی را به خود اختصاص داده است، واژگان می‌باشند. آنچه که مترجم را در رسیدن به مقوله برابری واژگانی در فرایند ترجمه یاری می‌کند، شناخت لایه‌های مختلف معنایی و توجه به بافت کلام و موقعیت کاربردی واژه می‌باشد. از این رو، با ارائه نوعی تقسیم‌بندی پنجگانه از برابری واژگانی، به تحلیل و جزئی‌نگری برخی واژگان خطبه‌های نهج‌البلاغه پرداختیم و شاهد عملکرد مترجمان در قبال ترجمه واژگان مورد بحث بودیم. آنچه که در پایان بدان دست یافتیم، شامل موارد ذیل می‌باشد:

۱- در ترجمه متون دینی، مسئله انتقال مفهوم و پیام اصلی زبان مبدأ از اهمیت بیشتری نسبت به دیگر متون برخوردار است و در این راستا، نظریه تعادل ترجمه‌ای واژگانی می‌تواند بخشی قابل توجه از مقوله امانت در ترجمه را در این فرایند عملی سازد. هرچند دستیابی کامل به تعادل ترجمه‌ای بین دو متن، امری ناممکن تلقی می‌شود، اما با این حال، مهم‌ترین وظیفه مترجم، یافتن برابری‌هایی است که قابلیت انتقال تأثیر زبان مبدأ بر زبان مقصد را داشته باشند.

۲- وظیفه مترجم در وهله نخست، آگاهی از معنای ارجاعی و مطلق یک واژه است و نگاه باید به نقش بافت در ترجمه وقوف کامل داشت، اما در بررسی واژه‌های پیشنهادی در این پژوهش، ترجمه مرحوم دشتی و جعفری در ارائه حتمی معنای ارجاعی و پایه برخی واژگان دچار التباس شده‌اند و به ارائه برابرنهادهای غیردقیقی پرداخته‌اند و در برابری یک به چند، اکثر ترجمه‌ها کمتر به مسئله چندمعنایی و اهمیت بافت در ارائه برابرنهادهای واژگانی اهتمام ورزیده‌اند.

۳- در برابری چند به یک نیز با مسئله مترادف و اهمیت کارکرد تجزیه بر آحاد معنایی در شناخت تفاوت‌های بین واژه‌های به اصطلاح مترادف مواجه هستیم که مترجمان نهج‌البلاغه در این باره تا حدود زیادی به شکل دقیق عمل نکرده‌اند. با این حال، ترجمه‌های فقیهی و فیض‌الإسلام در این نوع برابری بیش از ترجمه دیگران قابل قبول هستند.

۴- در برابری یک به جزء و یک به صفر، به مسئله امکانات زبانی زبان‌های مختلف پرداخته می‌شود و اینکه مترجم در زبان مقصد، در برخی موارد نمی‌تواند به ذکر برابرنهادهای دقیق واژگانی بپردازد و دلیل این امر نیز این است که یا در زبان مقصد، واژه‌ای مستقل به عنوان معادل برای واژه زبان مبدأ وضع نشده است و مترجم مجبور به استفاده از خود واژه زبان مبدأ می‌باشد و یا اینکه واژه پیشنهادی معادل، از تمام لایه‌ها و آحاد معنایی واژه زبان مبدأ برخوردار نیست.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۹). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*. چاپ دوازدهم. تهران: نشر نی.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. (۱۳۳۷). *شرح نهج‌البلاغه*. قم: نشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۳). *لسان‌العرب*. قم: نشر ادب الحوزة.
- ایزوتسو، توشیهکو. (۱۳۷۸). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فروزان.
- بحرانی، کمال‌الدین ابن‌میثم. (۱۳۶۲). *شرح نهج‌البلاغه*. بی‌جا: نشر دفتر نشر کتاب.

- بیکر، مونا. (۱۳۹۳). *به عبارت دیگر*. ترجمه علی بهرامی. تهران: نشر رهنما.
- پالمر، فرانک ریچارد. (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: کتاب ماد.
- جعفری، یعقوب. (۱۳۷۷). «ضرورت شناخت وجوه و نظایر در ترجمه قرآن کریم». *دوفصلنامه ترجمان وحی*. صص ۹-۲۱.
- جلالی مریم و ویسی‌الخاص. (۱۳۸۶). «بررسی مبحث وجوه، نظایر و روابط مفهومی در قرآن و مقایسه آن با مطالعات موازی در زبانشناسی نوین». *پیک نور*. سال هفتم. شماره اول. صص ۷۱-۵۹.
- حدادی، محمود. (۱۳۸۴). *مبانی ترجمه*. تهران: نشر رهنما.
- خویی، حبیب‌الله. (۱۳۵۸). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*. تهران: مکتبه‌الاسلامیه.
- ذلیل، ژان. (۱۳۸۱). *تحلیل کلام، روشی برای ترجمه؛ نظریه و کاربرد*. ترجمه اسماعیل فقیه. چاپ دوم. تهران: انتشارات رهنما.
- دو سوسور، فردینان. (۱۳۷۸). *دوره زبانشناسی عمومی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: نشر هرمس.
- دیوان الهندیین*. (۱۳۶۴ق). عنی بتصحیحہ احمد الزین و محمود ابوالوفاء. القاهرة: دارالکتب المصریة.
- ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۳). «معناشناسی گفتمانی نگاهی به فیلمک اروپا و آمریکا». *مجموعه مقالات هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر*. انتشارات فرهنگستان هنر. صص ۷۹-۷۵.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۸۰). *ساخت‌گرایی، پساساخت‌گرایی و مطالعات ادبی*. ترجمه گروه مترجمان. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری.
- سعیدیان، اسماعیل. (۱۳۹۲). *اصول و روش کاربردی ترجمه*. چاپ سوم. تهران: انتشارات رهنما.
- سیدی، حسین. (۱۳۷۵). «نقش بافت در فهم واژگان قرآنی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. شماره ۱ و ۲. صص ۶۰-۴۵.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۲۵). *المزهر فی علوم اللغه و انواعها*. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربیة.
- شاملی، نصرالله و اعظم پرچم. (۱۳۸۹). «تداخل معنایی واژگان مترادف در ادبیات جاهلی و واژگان قرآن». *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*. سال چهل و دوم. صص ۵۸-۳۱.
- صفوی، کوروش. (۱۳۹۲). *هفت گفتار درباره ترجمه*. چاپ یازدهم. تهران: نشر مرکز.
- عبدالتواب، رمضان. (۱۳۶۷). *مباحثی در فقه‌اللغة و زبانشناسی عربی*. ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- فرحزاد، فرزانه. (۱۳۸۳). «ترجمه‌شناسی مکتب لایپزیک». *فصلنامه زبان و ادب*. شماره بیستم. سال

هفتم. صص ۲۲۹-۲۳۶.

فیروزآبادی، سعید. (۱۳۸۷). *پانزده گفتار در ترجمه*. تهران: نشر کتاب پارسه.

فیروزآبادی، مجدالدین. (۱۴۲۹ق). *القاموس المحيط*. القاهرة: دار الحديث.

لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۹۲). *درآمدی بر اصول و روش ترجمه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمومنین^(ع)؛ شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه*. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب^(ع).

نهج البلاغه. (۱۳۵۸). شرح و ترجمه محمدتقی جعفری. تهران: دفتر نشر.

_____ . (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات مشرقین.

_____ . (۱۳۷۳). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ . (۱۳۸۱). ترجمه علی اصغر فقیهی. تهران: انتشارات مشرقین.

_____ . (۱۳۳۱). ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الإسلام. تهران: بی‌نا.

نیومارک، پیتر. (۱۳۷۲). *دوره آموزش فنون ترجمه*. ترجمه منصور فهیم و سعید سبزیان. تهران: نشر رهنما.

ولی پور، واله. (۱۳۸۲). «بررسی نظریات معادل‌یابی در ترجمه». *متن پژوهی ادبی*. شماره هجدهم. صص ۲۱۶-۲۲۷.

Bolinger, Dwight and Donald Sears. (1968/1981). *Aspects of Language*. Newyork.

Cat ford, J.C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.

Fawcett, P. (1997). *Translating and language: Linguistic theories Explained*. Manchester: StJerome publishing.

Jacobson, R. (1959/2000). *On linguistic aspects of translation*. In Lawrence Venuti. Pp. 3-11-18.

Kenny, D. (1998). "Equivalence". *Mona baker*. Pp.77-80.

Lobner, S. (2000). *Understanding Semantics*. London: Arnold.

Munday, J. (2001). *Introducing translation studies; Theories and applications*. London: Routledge.

Nida, E. A. and Charles R. Taber. (1982). *the Theory and Practice of Translation*. Leiden: E.J. Brill.

وجوه ابهام صرفی در زبان عربی و تأثیر آن بر ترجمه قرآن کریم

یوسف نظری*

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شیراز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۱۹)

چکیده

ابهام ساختارهای صرفی زبان عربی را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: ۱- ابهام‌هایی که می‌توانسته به وجود آیند، اما واضح با اتخاذ تدابیری مانع آن شده است. ۲- ساختارهایی که به صورت بالقوه ابهام‌آفرین هستند. علمای قدیم تنها وجه نخست را به عنوان ابهام (اللبس) برشمرده‌اند، چراکه از دیدگاه ایشان، اصولاً فهم معنا در بستر توجه به بافت کلام صورت می‌پذیرد و این امر ابهام را از میان می‌برد. اما در مطالعات جدید، به نوع دوم که محور این پژوهش می‌باشد، به عنوان ابهام جتئی نگریسته شده است. این پژوهش‌ها غالباً به صورت موردی و پراکنده به برخی از این وجوه پرداخته‌اند، اما در پژوهش حاضر، با طرح دو مقوله همسانی صیغی و چندمعنایی صیغی تلاش شده است چارچوب نظری جدید و کاملی ارائه شود. در بُعد تطبیقی نیز بررسی ترجمه‌های قرآن کریم نشان می‌دهد که این نوع ابهام نمود بسیار بارزی در ترجمه‌ها یافته است. بدین منظور، پس از بررسی ساختارهای صرفی زبان عربی، آن وجوه که قابلیت ابهام‌آفرینی دارند، مشخص گردید و آنگاه با کمک نرم‌افزارهای رایانه‌ای، ترجمه‌ها مورد بررسی قرار گرفت و نمونه‌ها استخراج گردید. این وجوه در انواع کلمه، اعم از فعل، اسم و حرف وجود دارد و یازده مورد با عنوان همسانی صیغی و هشت مورد به عنوان چندمعنایی صیغی مورد بررسی قرار گرفت. بر این اساس، مترجم از یک سو باید از این ساختارها آگاهی کامل یابد و از سوی دیگر، از تیزبینی لازم برای یافتن قرائن زبانی و غیرزبانی دال بر معنای مقصود برخوردار باشد تا از این رهگذر بتواند یک وجه معنایی را بر وجه دیگر اولویت بخشد.

واژگان کلیدی: ابهام صرفی، همسانی صیغی، چندمعنایی صیغی، ترجمه قرآن

کریم.

مقدمه

برقراری ارتباط موفق زبانی لازمه‌های گوناگونی دارد که در چهار محور فرستنده، گیرنده، پیام و بافت موقعیت قابل بررسی می‌باشد. هر یک از محورهای مذکور مؤلفه‌های خاص خود را دارد که در فرآیند فهم معنا باید مد نظر قرار گیرند. در باب پیام، توجه به ساختارهای دستوری، امری بسیار مهم است. در این میان، برخی ساختارهای صرفی زبان عربی بدین علت که چندین وجه را برمی‌تابند، تفاوت در فهم معنا و به تبع آن ترجمه پیام را سبب می‌گردد. بررسی ساختارهای صرفی زبان عربی از وجود دو نوع ابهام حکایت می‌کند: ۱- آن وجوه که واضع با اتخاذ تدابیری ابهام آنها را برطرف کرده است. ۲- آن وجوه که همچنان بالقوه توانایی ابهام‌آفرینی دارند. بررسی تفاسیر و ترجمه‌های قرآن کریم نشان می‌دهد که ابهام‌های صرفی نوع دوم، تأثیر بسیار آشکاری در فهم معانی آیات داشته‌اند. توجه به بافت کلام تا حد قابل توجهی می‌تواند در تعیین معنای مقصود یاریگر باشد. از همین روست که قدما این گونه ساختارها را ذیل عنوان ابهام مورد بررسی قرار نداده‌اند. البته نباید دشواری یافتن این گونه قرائن را نیز نادیده گرفت.

۱- پرسش‌های پژوهش

پرسش‌هایی که در این پژوهش مد نظر است عبارتند از:

- ۱- وجوه ابهام صرفی را چگونه می‌توان صورت‌بندی کرد؟
- ۲- مظاهر ابهام صرفی تا چه اندازه در ترجمه‌های قرآن کریم بازتاب یافته است؟

۲- فرضیه‌های پژوهش

با توجه به پرسش‌های مذکور، فرضیه‌های مقاله از این قرار است:

ابهام صرفی را می‌توان به دو نوع چندمعنایی صیغی و همسانی صیغی تقسیم کرد. چندمعنایی صیغی را بر صیغه‌هایی اطلاق می‌کنیم که معانی آنها به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط هستند و به عبارت دیگر، یک صیغه برای چند معنا به کار رفته است. مقصود از همسانی صیغی نیز آن صیغه‌هایی است که واضع برای معانی مختلف وضع کرده است و بی‌آنکه با یکدیگر

ارتباطی داشته باشند، از یک صورت لفظی واحد برخوردارند.

بررسی ترجمه‌های قرآن نشان می‌دهد که کمتر صیغه مبهمی وجود دارد که آرای مختلف را در فهم به دنبال نداشته باشد. این اختلاف‌ها یا به دلیل توجه نکردن به قرائن است و یا اینکه برخاسته از نبود قرائن کافی است.

شایان ذکر است که هدف این پژوهش نه نقد ترجمه، بلکه بررسی وجوه مختلف ابهام صرفی است. به همین منظور، برای نشان دادن وجوه متعدّد ابهام نمی‌توان پژوهش را به ترجمه‌های خاصی محدود کرد. ضمناً آنچه گفته خواهد شد، بدین معنا نیست که لزوماً برخی کلمات عربی موجود در قرآن کریم مبهم هستند، بلکه به این معناست که برخی ساختارهای زبان عربی قابلیت ایجاد ابهام در ذهن مخاطب را دارد، حال چه بسا با توجه به قرائن زبانی و غیرزبانی بتوان این ابهام‌ها را برطرف کرد و به همین خاطر، بتوان بر مترجمی ایراد و اشکال وارد کرد. بنابراین، از آنجاکه هدف طرح، مبنای نظری ابهام و ابهام‌آفرینی صرفی می‌باشد، به نقد و بررسی ترجمه‌ها پرداخته نشده است و نقد مقوله ابهام و عوامل ایجاد آن، راه‌های رهایی از آن و نیز نقد شیوه مترجمان به پژوهش دیگری اختصاص داده می‌شود.

۲- پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه، کتاب *ظاهرة اللبس في العربية؛ جدل التّواصل و التّفاضل*، نوشته مهدی اسعد عرار می‌باشد که به بررسی ابهام در واژگان و ساختارهای نحوی و صرفی زبان عربی پرداخته است. دو مقاله «احتمالات اللبس في نظام اللّغة؛ دراسة و تطبيق» و «من خصائص العربية» اثر تمام حسان نیز از دیگر پژوهش‌های این حوزه است. وی پس از توضیحی کوتاه در باب عوامل لبس به بررسی نمونه‌های آن در مسائل صرفی و نحوی پرداخته است. «مسائل صرفیّة و ما يعترض الكتاب فيها من اللبس و الإنشكال»، نوشته صلاح‌الدین الزعبلاوی پژوهش دیگری است که کار خود را به بررسی معانی برخی ابواب مزید متمرکز کرده است. همچنین «دلالة الإحتمال الصرفی» مقاله‌ای است که حسن غازی السعدی در آن تنها به ذکر نمونه‌هایی از لبس صرفی در افعال و اسماء اکتفا کرده است و «اللبس؛ أسبابه و طرق اجتنابه في التّعید الصرفی» اثر بریکان بن سعد الشلوی، مقاله‌ای است که

نویسنده در آن به بررسی شیوه‌هایی پرداخته است که واضع برای اجتناب از لبس اتخاذ کرده است. با اذعان به دستاوردهای هر یک از این پژوهش‌ها، ایرادهایی در مبنای نظری آنها، به‌ویژه در باب صورت‌بندی وجوه ابهام در زبان عربی وجود دارد که در مبحث بعد بدان پرداخته خواهد شد. اما پژوهش حاضر بر آن است تا پس از تبیین ابهام و مظاهر آن، دسته‌بندی جدیدی از ساختارهای ابهام‌آفرین ارائه دهد و به طور عملی بازتاب آن را در ترجمه‌های قرآن نشان دهد. اما از آنجا که بررسی تمام این وجوه در یک مقاله امکان‌پذیر نیست و ماده پژوهش ترجمه‌های قرآن کریم می‌باشد، به بررسی آن دسته ساختارهایی پرداخته می‌شود که در ترجمه‌های قرآن نمود بیشتری دارند و درباره وجوه دیگر به اشاره‌ای اکتفا می‌گردد.

۴- ابهام (Ambiguity) و انواع آن

«به کلمه، عبارت و یا جمله‌ای که بیش از یک معنا داشته باشد، مبهم (Ambiguous) گفته می‌شود» (ریچاردز، ۲۰۰۲م: ۲۴). بر این اساس، ابهام می‌تواند در سطح واژگان و در سطح زنجیره دستوری کلام رخ دهد. ابهام واژگانی (Lexical ambiguity) در شرایطی قابل طرح است که واژه یا واژه‌هایی در جمله به دلیل دلالت چندگانه، تعبیرهای مختلفی را برای آن جمله ممکن سازد (ر.ک؛ همان: ۲۴ و صفوی، ۱۳۸۴: ۵). این ابهام می‌تواند نتیجه برخی مسائل همچون چندمعنایی (Polysemy)، همنامی (Homonyms)، هم‌آوایی (Homophony) و هم‌نویسی (Homography) باشد. اما ابهام دستوری (Grammatical ambiguity) شکل خاصی از ابهام را گویند که به دلیل نوع همنشینی واحدهای واژگانی در جمله امکان بروز می‌یابد (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۴: ۴). برخی ابهام دستوری را به دو گونه عمده ابهام گروهی (Phrasal ambiguity) و ابهام ساختاری (Structural ambiguity) تقسیم کرده‌اند. ابهام گروهی در شرایطی امکان طرح می‌یابد که همنشینی واحدهای سازنده یک گروه (Phrase) به تعبیر متفاوتی منجر شود؛ مثلاً عبارت «انگشت پای شکسته‌اش درد می‌کند»، به دلیل ابهام در سطح گروه اسمی «انگشت پای شکسته‌اش» پدید می‌آیند و آن هم به این دلیل که صفت شکسته می‌تواند به انگشت یا پا بازگردد (ر.ک؛ همان: ۴). ابهام ساختاری در سطح کُل جمله قابل بررسی است. به هنگام وقوع چنین ابهامی، روابط نحوی عناصر سازنده یک جمله از تعبیرهای مختلف برخوردار می‌گردند؛ مثلاً عبارت «او تو را بیشتر از من دوست دارد» را می‌توان به دو صورت معنا کرد: الف) او تو را بیشتر از آن حدی دوست دارد که مرا دوست دارد.

ب) او تو را بیشتر از آن حدی دوست دارد که من تو را دوست دارم (ر.ک؛ همان: ۳). چنانچه پیداست هر دو گونه ابهام مذکور از نوع نحوی می‌باشند. اما ابهام در زبان عربی تنها به ساختارهای نحوی محدود نمی‌شود، بلکه گاهی این ساختارهای صرفی هستند که ظرفیت پدید آوردن ابهام را دارا می‌باشند.

زبان‌شناسان ابهام‌های حاصل از ساختارهای صرفی را به گونه‌های مختلف دسته‌بندی کرده‌اند. تمام حسان با تکیه بر این اصل که ساختارهای زبانی محدود هستند، اما معانی نامحدود می‌باشند، استفاده از یک ساختار واحد (المبنی) برای بیان معانی متعدّد را امری ناگزیر می‌داند. وی شیوه‌های این کار را در موارد ذیل می‌داند که در واقع، نماینگر انواع ابهام‌های صرفی از دید وی نیز می‌باشد. ۱- تعدّد معانی کارکردی (وظیفی) برای یک صیغه؛ مانند ترتّب معانی موصولیت، نفی، ظرفیت، مصدریت، بر صیغه «ما». ۲- نقل: مانند به کار بردن مصادر و صفات به عنوان اسم علم. ۳- معاقبة: همچون جانشینی یک حرف جر به جای حروف دیگر. ۴- تضمین: از قبیل به کار بردن فعل لازم به جای فعل متعدّدی و بالعکس (ر.ک؛ حسان، ۲۰۰۶م: ۳۲-۳۳). اسعد عرار برای مظاهر ابهام صرفی شش حالت را ذکر می‌کند: ۱- اختلاف در ریشه کلمه: سائل اسم فاعل از سال یا سأل. ۲- آنچه بر قالب صرفی عارض می‌شود: مانند مرتد که اسم فاعل یا اسم مفعول است. ۳- تشابه صفت و مصدر به اسم علم: مانند حسن، ماهر و کریم. ۴- تشابه ظاهری برخی صیغه‌ها: مانند تشابه صیغه مفرد مذکر مخاطب و مفرد مؤنث غائب. ۵- تعدّد معانی افعال؛ مانند معانی بسیار باب استفعال. ۶- اشتراک صیغه‌ها؛ همچون صیغه مفعول که برای اسم زمان، اسم مکان و مصدر میمی به کار می‌رود (ر.ک؛ اسعد عرار، ۲۰۰۳م: ۱۱۴-۱۰۶). اما شلوی این ابهام را دو نوع می‌داند: نوع اول صیغه‌هایی است که در اصل به صورت مترادف وضع شده‌اند و از یکی از دو علت ذیل ناشی می‌شوند که عبارتند از: الف) دلالت یک صیغه بر معانی مختلف؛ مانند اسم مفعول صیغه‌های مزید که افزون بر اسم مفعول بودن برای مصدر میمی، اسم مکان و اسم زمان نیز به کار می‌روند. ب) ترادف صیغه‌های صرفی در دلالت بر یک معنا؛ همچون صیغه «فعل» و «أفعل» که هر دو در معنای تعدیه مترادف می‌باشند. اما نوع دوم صیغه‌هایی هستند که ابهام آنها حاصل تشابهی است که در نتیجه برخی قواعد صرفی همچون اعلال و ادغام به وجود می‌آید و در این باب، واضع تدابیری اندیشیده است که این ابهام رفع گردد (ر.ک؛ الشلوی، ۲۰۱۱م: ۴۹).

هر یک از این دسته‌بندی‌ها جوانبی از ابهام صرفی را در خود لحاظ نموده است. اما آنچه تمام حسان و مهدی‌أسعد عرار ارائه داده‌اند، از جامعیت لازم برخوردار نیست، چراکه مظاهر ابهام صرفی بسیار بیش از این موارد می‌باشد و نمی‌توان تمام آن را زیرمجموعه موارد مذکور دسته‌بندی کرد. از سوی دیگر، دسته‌بندی شلوی نیز چندان قابل قبول نیست؛ زیرا مترادف یا هم‌معنایی (Synonymy) به کلماتی اطلاق می‌شود که از صورت‌های لفظی متفاوت و معانی یکسانی برخوردار باشند (ر.ک؛ یونس علی، ۲۰۰۷: ۳۹۷). اما بیشتر موارد ابهام صرفی صیغه‌هایی هستند که از صورت وزنی واحد و معانی مختلف برخوردار هستند، در حالی که این مقوله به مشترک لفظی شباهت بیشتری دارد. بنابراین، بهتر است پدیده ابهام صرفی را در پرتو تقسیم‌های مشترک لفظی صورت‌بندی کرد؛ به عبارت دیگر، اگرچه ابهام صرفی در ساختار رخ می‌دهد و مشترک لفظی در واژگان نمود می‌یابد، با این حال، می‌توان وجوه ابهام صرفی را با کمک شیوه تقسیم‌بندی مشترک لفظی صورت‌بندی کرد؛ یعنی صرفاً از شیوه تقسیم‌بندی مشترک لفظی برای تقسیم‌بندی انواع ابهام کمک گرفته شده است، بی‌آنکه این دو مقوله ارتباط ماهیتی داشته باشند.

مشترک لفظی به چندمعنایی و همنامی قابل تقسیم است. چندمعنایی درباره واژگانی مطرح است که معانی آنها به گونه‌ای با یکدیگر ارتباط دارند، اما همنامی آن دسته از واژگانی هستند که بی‌آنکه با یکدیگر ارتباط داشته باشند، صورت لفظی واحد و معانی متعدّد دارند؛ به عبارت دیگر، در چندمعنایی ما با یک واژه روبه‌رو هستیم که چند معنا دارد؛ مانند کلمه «توپ» که به معانی توپ بازی، توپ جنگی و توپ پارچه می‌باشد و وجه اشتراک هر سه، گرد بودن آنهاست. اما در همنامی در حقیقت، چند واژه وجود دارد که از نظر صورت لفظی مانند هم هستند. برای نمونه می‌توان واژه‌های «دوش» [کتف]، «دوش» [وسیله حمام] و «دوش» [دیشب] را مثال زد که هیچ ارتباط معنایی با یکدیگر ندارند (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). بر این اساس، ابهام صرفی را به دو نوع چندمعنایی صیغی و همسانی صیغی تقسیم می‌کنیم. چندمعنایی صیغی را بر صیغه‌هایی اطلاق می‌کنیم که معانی آنها به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط هستند و به عبارت دیگر، یک صیغه برای چند معنا به کار رفته است. در مقابل، مقصود از همسانی صیغی آن صیغه‌هایی است که واضع برای معانی مختلف وضع کرده است و بی‌آنکه با یکدیگر ارتباطی داشته باشند، از یک صورت لفظی واحد برخوردارند. این تشابه می‌تواند ذاتی و در پی وضع پیش آمده باشد و یا در پی قواعد اعلال، ادغام و ابدال به وجود آمده باشد. البته

یادآوری می‌شود، همان‌گونه که در مشترک لفظی گاه نمی‌توان قاطعانه وجود رابطه میان واژه‌ها را اثبات یا انکار کرد، در اینجا نیز چه بسا نتوان به یقین حکم کرد که واضح یک صیغه را برای معانی مختلف وضع کرده است و یا چند صیغه را مدّ نظر داشته است.

شایان ذکر است صیغه‌هایی وجود دارند که مترادف ناقص دارند؛ مانند صیغه‌های «أفعل» و «فعل» که در معنای تعدیه با یکدیگر مشترک می‌باشند. این موضوع که تعدّد صیغ برای معنای واحد نامیده می‌شود، به خودی خود ابهام‌آفرین نیست. اما از آنجا که فهم تمایز دلالی میان این صیغه‌ها امری دشوار است، در بحث تشابه لفظی آیات قرآن، گاه موجب ابهام در معنا می‌شوند که این موضوع از موضوع ما خارج است.

۵- ابهام صرفی از دیدگاه قدما

ابهام صرفی از دید علمای قدیم پنهان نبوده است. اما بررسی آثار زبانشناسان قدیم زبان عربی نشان می‌دهد ایشان ابهام صرفی را از این باب مورد بررسی قرار داده‌اند که چگونه می‌توان از آن اجتناب کرد. بدین منظور، به تبیین راهکارهایی پرداخته‌اند که واضح برای این امر وضع کرده است؛ راهکارهایی همچون تغییر حرکتی، تغییر حرفی، حذف یکی از حروف، بازگرداندن حرف محذوف، افزودن حرفی زائد، فکّ ادغام و عدول به صیغه‌ای دیگر (ر.ک؛ الشلوی، ۲۰۱۱: ۷۰-۶۱). برای نمونه می‌توان به «هَذَا بَابٌ مَا يُحَذَفُ اسْتِخْفَافًا لِأَنَّ اللَّبْسَ فِيهِ مَأْمُونٌ» (ر.ک؛ المبرّد، ۱۹۹۴م، ج ۱: ۳۸۳)، اعلال همزه و مسئله ابهام (ر.ک؛ ابن جتّی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۷)، کسر همزه باب افعال برای عدم التباس آن با صیغه جمع افعال (ر.ک؛ الأنباری، بی‌تا: ۴۰۳)، ترک صرف ماینصرف برای فرار از ابهام (ر.ک؛ همان، ۲۰۰۲م: ۳۹۷)، حذف حرف جرّ پیش از «أنّ» و «أن» مصدریه در صورت عدم بروز ابهام (ر.ک؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۲) مراجعه کرد. همچنین ابیات زیر از الفیة ابن مالک به چنین موضوع‌هایی اشاره دارد:

«وَأِنْ بِشَكْلِ خَيْفٍ لَبَسٌ يُجْتَنَّبُ وَ مَا لِبَسَاعٍ قَدْ يُرَى لِنَحْوِ حَبٍّ»

(ابن عقیل، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۵۸).

«تَقْلًا وَفِي أَنْ وَأَنْ يَطَّوَرُ مَعَ أَمْنٍ لَبَسٍ كَعَجِبْتُ أَنْ يَدُؤَا»

(همان: ۴۸۷).

«وَالْهَمْزُ لِلدَّانِي وَ وَالِمْنُ نُدِبُ أَوْ يَا وَغَيْرُ وَ لَدَى اللَّبْسِ اجْتِنِبُ»

(همان، ج ۲: ۲۳۳).

«وَشَدَّ تَرَكَ دُونَ لَبْسٍ وَنَدَرَ لَحَاقُ تَا فِيمَا ثَلَاثِيًّا كَثُرُ»

(همان: ۴۴۸).

فِيمَا سِوَى هَذَا انْسَبِنُ لِأَوَّلِ مَا لَمْ يُخَفْ لَبْسٌ كَ عَبْدِ الْأَشْهَلِ»

(همان: ۴۵۹).

بر این اساس، نحویان قدیم ساختارهای صرفی همچون وزن اسم مفعول ثلاثی مزید که صلاحیت اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان، مصدر میمی و گاه اسم فاعل را نیز دارد، از باب التباس صرفی مطرح نکرده‌اند؛ برای نمونه ابن جتیی برخی از این مظاهر را در بابی با عنوان «بابُ فِي اتِّفَاقِ الْمَصَائِرِ عَلَى إِخْتِلَافِ الْمَصَادِرِ» جمع کرده است و می‌گوید: «از آن جمله اسم فاعل و اسم مفعول معتل‌العین و مضاعف در باب افتعال می‌باشد؛ مانند «مختار» و «معتد» که می‌توانند اسم فاعل و یا مفعول باشند. همچنین است اسم فاعل و مفعول مضاعف در باب‌های «افعل»، «افعال» و «انفعال»، مانند محمر، محمار و منحل» (ابن جتیی، بی‌تا، ج ۲: ۶۸). اما آنچه در فهم معنا مهم است، ابهام‌هایی است که بالقوه در زبان عربی وجود دارد، نه آنکه می‌توانسته به وجود بیاید، اما واضح با اتخاذ تدابیری مانع پدید آمدن آن شده است. بنابراین، تفاوتی که میان بررسی‌های جدید و قدیم این حوزه وجود دارد، این است که قدما غالباً به تشریح راهکارهایی می‌پردازند که واضح آن را به منظور در امان ماندن ساختار صرفی از التباس وضع کرده است. این در حالی است که پژوهش‌های جدید نقطه ثقل کار خود را وجوه بالقوه ملتبس قرار داده است. آنچه باعث شده که قدما این گونه موارد را به عنوان ابهام صرفی مطرح نکنند، این مسئله است که ایشان اصولاً لفظ را در پرتو بافت زبانی و نیز گاه بافت غیرزبانی معنا می‌کردند. بر همین اساس، قرائن موجود در کلام را مانع ملتبس شدن معنای صیغه صرفی می‌دانستند. افزون بر اینکه در موارد بسیاری، قرائن بافت خارجی را نیز در تحلیل‌های خود لحاظ کرده‌اند.

۶- همسانی صیغی

چنانچه گفته شد، مقصود از همسانی صیغی، آن صیغه‌هایی است که واضح برای معانی مختلف وضع کرده است و بی‌آنکه با یکدیگر پیوندی داشته باشند، از یک صورت لفظی واحد برخوردارند. این تشابه می‌تواند ذاتی و در پی وضع پیش آمده باشد و یا در پی قواعد اعلال، ادغام و ابدال پدید آمده باشد. برخی از این وجوه که در ترجمه‌های قرآن اثرگذار بوده است، عبارتند از:

۱-۶) ابهام در ساختار صرفی اسماء

۱-۱-۶) احتمال اسم زمان، اسم مکان و مصدر میمی

اسم زمان و مکان از فعل صحیح‌الآخری که عین‌الفعل آن در مضارع، مضموم یا مفتوح باشد، بر وزن «مَفْعَل» ساخته می‌شود و در صورتی که عین‌الفعل مضارع آن، مکسور شود و یا فاء‌الفعل ماضی آن حرف عله باشد، بر وزن «مَفْعِل» ساخته می‌شود (ر.ک؛ الغلابینی، ۲۰۱۰م: ۱۳۸). از سوی دیگر، مصدر میمی نیز بر وزن «مَفْعَل» ساخته می‌شود و این تا زمانی است که فعل مثال نباشد که فاء‌الفعل آن در مضارع حذف شود، چون در این صورت، بر وزن «مَفْعِل» ساخته می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۱۹). همین مسئله گاه فهم مقصود را مشکل می‌سازد؛ مانند «مَفْرٌ» در آیه ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يُؤْمِنُ أَنْ يَوْمَئِذٍ أُنزِلَ إِلَيْهِ السَّمَانُ أَمْطَارًا مَاءً غَدِيرًا﴾ (القیامه/ ۱۰) که به دو صورت فهمیده شده است:

○ اسم مکان: «در آن روز آدمی گوید: کجاست محلّ فرار و گریختن» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۰۶۰).

○ مصدر میمی و اسم مکان: «گوید امروز فرار یا فرارگاه کجاست؟» (خسروانی، ۱۳۹۰: ۴۳۱).

نمونه‌های دیگر آن عبارتند از:

﴿فَلَا أُنسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ (الواقعه/ ۷۵).

○ اسم زمان: «سوگند یاد نمی‌کنم به اوقات نزول ستارگان» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۹۷۳).

- اسم مکان: «پس قسم به جایگاه ستارگان» (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۳۶).
- مصدر میمی: «حاجت نیست به اینکه به سقوط ستارگان سوگند یاد کنیم» (حجّتی، ۱۳۸۴: ۵۳۶).

﴿... وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ (الکھف / ۵۲).

- اسم زمان و مکان: «آنگاه هلاکت‌گاه را میانشان قرار دهیم» (آیتی، ۱۳۷۴: ۲۹۹).
- مصدر میمی: «و جوابشان نمی‌دهند و میان آنها مهلکه‌ای قرار می‌دهیم» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۲۲۷).

﴿... فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى﴾ (طه / ۵۸).

- اسم مکان: «میان ما و خودت محلّ قراری بگذار» (بهرام‌پور، ۱۳۸۳: ۳۱۵).
- اسم زمان: «میان ما و خودت وقتی را تعیین کن» (کاویان‌پور، ۱۳۸۷: ۳۱۵).
- اسم زمان و مصدر میمی: «زمانش را معین کن. باید بین ما و تو وعده‌ای باشد» (ارفع، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

۲-۱-۶) احتمال اسم زمان، اسم مکان، مصدر میمی و اسم مفعول

در افعالی که بیش از سه حرف اصلی داشته باشند، اسم زمان و اسم مکان بر وزن اسم مفعول آن صیغه ساخته می‌شود (ر.ک؛ الغلایینی، ۲۰۱۰م: ۱۳۸). مصدر میمی این صیغه‌ها نیز بر همین وزن ساخته می‌شوند (ر.ک؛ همان: ۱۱۹). این امر گاه ابهام‌آفرین بوده است که به چند مورد اشاره می‌کنیم.

﴿... بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (هود / ۴۱).

- اسم زمان: «به نام خدا در وقت راندنش و وقت بازداشتنش» (اشرفی، ۱۳۸۴: ۲۲۶).
- مصدر میمی: «رفتنش و ایستادنش به نام خداست» (پاینده، بی‌تا: ۱۸۵).

﴿... وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء / ۲۲۷).

○ اسم مکان: «و ستمکاران به زودی خواهند دانست که به چه مکانی بازمی‌گردند»
(آیتی: ۱۳۷۴: ۳۷۶).

○ مصدر میمی: «به‌زودی خواهند دانست که به چه برگشت ناگواری دچار خواهند شد»
(عاملی، ۱۳۶۰: ۴۴۳).

◀ ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا...﴾ (الأحزاب / ۱۳).

○ اسم مکان: «ای مردم یثرب! اینجا جای ماندن‌تان نیست» (آیتی: ۱۳۷۴: ۴۱۹).

○ مصدر میمی: «ای اهل یثرب! اقامت شما در این محل جایز نیست» (مصطفوی،
۱۳۸۰، ج ۱۵: ۴۲).

◀ ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (القیامه / ۱۲).

○ اسم مکان: «محل استقرار در طرف پروردگار توست» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱: ۴۴۶).

○ مصدر میمی: «در آن روز، بازگشت نهایی همگان به سوی آفریدگار پروردگار توست»
(صفارزاده، ۱۳۸۰: ۱۴۲۷).

۳-۱-۶) احتمال مصدر و اسم فاعل

وزن «فاعلة» یکی از اوزان مصادر است و نیز می‌تواند اسم فاعلی باشد که تاء تأنیث گرفته است. برای نمونه، «خائنة» در آیه ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر / ۱۹)، مصدر و به معنای «خیانت» باشد و یا اینکه اسم فاعل باشد که در این صورت، صفت «أعین» خواهد بود که به آن اضافه شده است.

○ اسم فاعل: «خداست که از چشم‌های خائن و از آنچه که در سینه...» (نجفی خمینی،
۱۳۸۷، ج ۱۷: ۲۲۸).

○ مصدر: «خدا خیانت چشم‌ها را و آنچه را که سینه‌ها پنهان می‌دارد، می‌داند» (قرشی،
۱۳۷۷، ج ۹: ۳۴۴).

◀ ﴿... وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ...﴾ (المائدة / ۱۳).

○ اسم فاعل: و تو همیشه بر خائنانی از آنها آگاه می‌شوی» (رهنما، ۱۳۴۶: ۴۵۰).

○ مصدر: «و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۱۰۹).

◀ ﴿لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ (الواقعه / ۲).

○ اسم فاعل: «نیست وقوع آن را تکذیب‌کننده» (اشرفی، ۱۳۸۴: ۵۳۴).

○ مصدر: «که در وقوعش دروغی نیست» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۵۳۴).

۲-۶) احتمال ریشه‌های مختلف

گاهی به نظر می‌رسد دو کلمه از یک ریشه هستند؛ برای نمونه، «قائلون» در آیه ﴿...فَجَاءَهَا بِأَسْنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ (الأعراف / ۴) می‌تواند اسم فاعل از ریشه «قَالَ يَقِيلُ» به معنای «خواب قیلولة رفتگان» باشد و یا از ریشه «قَالَ يَقُولُ» به معنای «سخنگویان» ترجمه شود.

○ ترجمه بر اساس ریشه «قال يقيل»:

«و عذاب ما شب‌هنگام یا آنگاه که به خواب نیم‌روزی فرو رفته بودند، به آنان

در رسید» (آیتی: ۱۳۷۴: ۱۵۱).

○ ترجمه بر اساس ریشه «قال يقول/قال يقيل»:

Soor might/ power came to it suddenly at night/ overnight, or) while
(they are saying/ relaxing at midday (Ahmed, 1994: 151).

◀ ﴿وَتَادِيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ...﴾ (مریم / ۵۲).

○ ریشه «یمن» به معنای «راست»:

«و از جانب راست طور، او را ندا دادیم» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۳۰۹).

○ ریشه «یمن» به معنای «خجسته»:

«از کناره خجسته کوه طور او را فراخواندیم» (طاهری قزوینی، ۱۳۸۷: ۳۰۹).

○ ریشه «أمن»:

«و از وادی طور که مکانی امن و مقدس بود» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۵۳۹).

۶-۳) احتمال «ما» تعجبی و استفهامی

مانند ﴿قَتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (عبس / ۱۷).

○ استفهامی:

«مرگ بر انسان! چه چیز به انکارش می‌کشد؟» (پاینده، بی تا: ۵۰۱).

○ تعجبی:

«مرگ بر این انسان که چه قدر ناسپاس است!» (ارفع، ۱۳۸۱: ۵۸۵).

◀ ﴿قَالَ لَهُمْ أَوْلَاءِ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ (طه / ۸۴).

○ استفهامی:

«ای موسی! چه چیز تو را واداشت تا بر قومت پیشی گیری؟» (آیتی: ۱۳۷۴: ۳۱۷).

○ تعجبی و استفهامی:

«و چه شتابانی (چه چیزت به شتاب آورد) از قوم خویش ای موسی؟!» (معزی، ۱۳۷۲:

۳۱۷).

۶-۴) ابهام در ساختار صرفی افعال

۶-۴-۱) احتمال صیغه‌های مختلف

گاهی برخی صیغه‌های افعال در حالت‌هایی شبیه به یکدیگر می‌شوند؛ مثلاً فعل «تَقَاسَمُوا» در آیه ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ﴾ (النمل / ۴۹) می‌تواند صیغه اول امر مخاطب و یا صیغه سوم فعل ماضی باشد (ر.ک؛ الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۳: ۲۸۱).

○ فعل امر: «[با هم] گفتند: با یکدیگر سوگند بخورید» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۳۸۱).

○ فعل ماضی: «با یکدیگر گفتند، در حالی که قسم یاد کردند» (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۸۴).

این تشابه گاهی به خاطر برخی قواعد اعلال و ادغام به وجود می‌آید؛ مانند آیه ﴿لَا تَضَارَّ

وَالِدَةَ بُولَدَهَا﴾ (البقره / ۲۲۳) که می‌تواند مبنی بر معلوم و یا مجهول باشد.

○ معلوم: «هیچ مادری نباید به خاطر اختلافات خود [به کودکش آسیب رساند»
(بهرام‌پور، ۱۳۸۳: ۳۷).

○ مجهول: «نبايد هيچ مادری به خاطر فرزندش زیانی ببیند» (آیتی، ۱۳۷۴: ۳۷).

﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (البقره/ ۲۸۲).

○ مجهول: «و هیچ نویسنده و گواهی نباید زیان ببیند» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۴۸).

○ معلوم و مجهول: «و باید نویسنده و گواه (به بدهکار و بستانکار) زیان نرسانند (نویسنده خلاف حق چیزی ننویسد و گواه گواهی ندهد یا آنکه به نویسنده و گواه زیان نرسانند؛ یعنی بدهکار و بستانکار ایشان را به نوشتن و گواهی دادن مجبور و وادار ننمایند)» (فیض‌الإسلام، ۱۳۷۸: ۹۶).

۶-۴-۲) احتمال ریشه‌های مختلف

مانند ﴿... قَالَ بَل لَّيْسَتْ مِثَّةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَتَسَنَّه...﴾ (البقره/

۲۵۹) که می‌تواند از ریشه «سَنَنَ» و «سَنِيَه» به این معنا باشد که طعم غذا و نوشیدنی تغییر نکرده و فاسد نشده است. یا اینکه از ریشه «سَنِيَه» به این معنا باشد که آن سال‌هایی که بر تو گذر کرده، بر این غذا و نوشیدنی گذر نکرده است (ر.ک؛ الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۱: ۲۳۵). این تشابه نتیجه قواعد اعلال و ادغام می‌باشد.

○ «به خوراک و نوشیدنی خود بنگر [که طعم و رنگ آن] تغییر نکرده است» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۴۳).

look at your food and drink years have not passed over it (Shakir, 1985: 43).

۶-۴-۳) احتمال ابهام میان اسم و فعل

از آنجاکه ابهام میان دو جنس متفاوت کلمه است، باید آن را همسانی دانست؛ برای نمونه، «آتیک» در آیه ﴿... أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ...﴾ (التمل / ۳۹) می‌تواند ترکیبی از اسم فاعل و ضمیر مخاطب باشد، چنان‌که می‌تواند صیغه متکلم وحده مضارع باشد که به ضمیر مخاطب متصل شده است.

○ «من آن را پیش از آنکه از مجلس خود برخیزی، برای تو می‌آورم» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۳۸۰).

○ «من آورنده‌ام نزد تو آن تخت را پیش از آنکه برخیزی از جای خود» (سراج، بی‌تا: ۳۸۰).

۶-۴-۴ احتمال ابهام در حروف

۶-۴-۴-۱ احتمال «لا» میان زائده و نافیہ

برای نمونه در آیه ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ (الواقعه / ۷۵)، برخی مفسرین و مترجمین حرف «لا» را زائده دانسته‌اند و برخی دیگر نافیہ.

○ نافیہ: «پس سوگند نمی‌خورم به منازل ستارگان» (اشرفی، ۱۳۸۴: ۵۳۶).

○ زائده: «پس به جایگاه ستارگان سوگند می‌خورم» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۳۶).

۶-۴-۴-۲ احتمال ابهام میان حرف و اسم

الف) احتمال «ما» میان نفی و استفهام

مثلاً در آیه ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ﴾ (المسد / ۲)، حرف «ما» می‌تواند نافیہ باشد و یا استفهامی که در این صورت، مفعول مطلق خواهد بود (ر.ک؛ ابن‌هشام، ۲۰۰۵: ۳۰۳).

○ نافیہ: «دارایی او و آنچه اندوخت، سودش نکرد» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۶۰۳).

○ استفهامی: «چه چیز به حال او سود خواهد داشت؟ مال او یا فرزند او؟!» (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۶۳۶).

ب) احتمال «ما» میان مصدری و موصولی

همچون آیه ﴿يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ (الحج / ۲) که اگر مصدریته باشد، به تقدیر «عن إرضاعها» خواهد بود و در صورت موصوله بودن، می‌شود «عن الأذى أرضعت» که همان کودک خواهد بود (ر.ک؛ الزمخشری، ۲۰۰۸: ۳، ج ۱۰۸).

○ مصدری: «هر زن شیردهنده‌ای از شیر دادن کودکش غفلت می‌کند» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۳۲۳).

○ موصولی: «روزی که می‌بینید آن را، غافل شود هر شیردهنده از آنچه شیر داده» (اشرفی، ۱۳۸۴: ۳۲۳).

◀ ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَدَّبُون﴾ (المؤمنون / ۲۶).

○ مصدری: «مرا در برابر تکذیب آنان یاری ده» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳۴۳).

○ موصولی: «یاری کن مرا به سبب آنچه تکذیب می‌کنند مرا» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۶۳).

◀ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات / ۹۶).

○ مصدری: «با اینکه خدا شما و عمل شما را آفریده!» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۱۸).

○ موصولی: «با اینکه خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید، آفریده است» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۴۴۹).

۷- چندمعنایی صیغی

چنان که گفته شد، مقصود از چندمعنایی صیغی، صیغه‌هایی است که معانی آنها به‌گونه‌ای با یکدیگر مرتبط می‌باشند و به عبارت دیگر، یک صیغه برای چند معنا به کار رفته است؛ برای نمونه می‌توان به وزن «فعلیل» اشاره کرد که معانی متفاوتی دارد و از همین رو، برخی حدید در آیه ﴿... فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق / ۲۲) را به معنای «آهن» دانسته‌اند. چنان که در آیه ذیل به این معناست: ﴿... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ...﴾ (الحدید / ۲۵). اما برخی نیز آن را صفت مشبّه از ریشه «حَدَّ يَحِدُّ» و به معنای «تیز» فهمیده‌اند.

○ «ما پرده از برابرت برداشتیم و امروز چشمانت تیزبین شده است» (آیتی: ۱۳۷۴: ۵۴۱).
So now we have removed your veil, and your sight today is iron! (progressive Muslims).

همچنین است صیغه «أفعل» که می‌تواند به معنای صفت مشبّه و یا اسم تفضیل باشد و این بافت کلام است که میان دو معنا تمایز ایجاد می‌کند؛ برای نمونه ﴿أَعْلَمُ﴾ در آیه ﴿... أَلَلَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...﴾ (الأنعام/ ۱۲۴)، مورد اختلاف می‌باشد.

○ اسم تفضیل: «خدا داناتر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد» (آیتی، ۱۳۷۴: ۱۴۳).

○ صفت مشبّهه: «خدا می‌داند که رسالت خود را در کدام محل قرار می‌دهد» (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۰۴).

همچنین است «نادی» در آیه ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ (العلق/ ۱۷) که به معنای انجمن و مجلس می‌باشد و از نظر صرفی می‌تواند اسم فاعل از ریشه «ندی» نیز باشد. البته در زبان عربی «ندی القوم» به معنای «فراخواندن به انجمن و مجلس» می‌باشد (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ماده ندی) و نه به معنای ندا دادن.

○ «[بگو] تا گروه خود را بخواند» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۵۹۷).

So he should call his caller (Muhammad Ahmed, Samira Ahmed).

نمونه دیگر آن، استعمال صیغه‌های «من» و «ما» برای عاقل و غیرعاقل می‌باشد که گاه تشخیص اینکه مقصود عاقل است یا غیرعاقل مورد اختلاف مفسرین و مترجمین بوده است، همچون آیه ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها﴾ (الشمس/ ۶).

○ غیرعاقل: «و به زمین و آنچه آن را بگسترانیده» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۰۵).

○ عاقل: «سوگند به زمین و آن کس که آن را گسترد» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۵۹۵).

این چندمعنایی تنها به صیغه‌های اسم محدود نمی‌شود، بلکه در بسیاری از صیغه‌های افعال نیز می‌توان نمونه‌های آن را دید؛ مثلاً صیغه «أفعل» می‌تواند به معنای ذیل باشد: تعدیه، صیوروت، انتخاب سمت و سو، در معرض قرار دادن، اعتبار صفتی برای مفعول، دعا، یاری کردن، مطاوعه، مبالغه و سلب. بر این اساس، فعل «أبصر» در آیه ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ...﴾ (الأنعام/ ۱۰۴)، به گونه‌های مختلف فهم شده است.

○ صیوروت: «پس هر که بینا شد، پس باشد برای خودش» (اشرفی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

○ **تعدیه:** «و کسی که به وسیله آن حق را ببیند، به سود خود اوست» (حجتی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۱۹).

همچنین فعل «أجرَمَ» در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ (المطففين / ۲۹).

○ **صیورت:** «آنان که مجرم‌اند، به کسانی که ایمان آورده‌اند، می‌خندند» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۱۴۱).

○ **تعدیه:** «[آری، در دنیا] کسانی که گناه می‌کردند...» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۵۸۸).

برخی دیگر از وجوه این ابهام عبارتند از:

۷-۱) احتمال مصدر و اسم مفعول

گاهی مصدر از باب مبالغه جایگزین صفت فاعلی یا مفعولی می‌شود؛ مثلاً «كُرَّة» در آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرَّةٌ لَكُمْ...﴾ (البقره / ۲۱۶) می‌تواند مصدر و به معنای «كَرَاهَةٌ» باشد و یا اینکه همچون «خُبز: نان» که به معنای «مخبوز» است، اسم مفعول باشد (ر.ک؛ الزمخشری، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۹۷). همچنین است «صُنِع» در آیه ﴿... وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ (النمل / ۸۸).

○ **مصدر:** «این آفرینش الهی است که همه چیز را به کمال آورده است» (ارفع، ۱۳۸۱: ۳۸۵).

○ **اسم مفعول:** «آنها ساخته خداوند است که هر چیزی را محکم ساخته است» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۱۸۰).

◀ ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأُرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ...﴾ (لقمان / ۱۱).

○ **مصدر:** «این آفرینش خداست...» (آیتی، ۱۳۷۴: ۴۱۱).

○ **اسم مفعول:** «این آفریده خداوند است...» (برزی، ۱۳۸۲: ۴۱۱).

۷-۲) احتمال اسم فاعل و اسم مفعول

مانند آیه ﴿قَالَ سَأُو۟ىٓ اِلٰى جَبَلٍ يَّغۡصِمُنِىۚ مِنَ الْمَآءِ قَالَ لَا غَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ...﴾ (هود/ ۴۳).

○ اسم فاعل: «امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاهدارنده‌ای نیست» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۲۲۶).

○ اسم مفعول: «گفت نوح: هیچ کس معصوم نیست» اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۲۱).

◀ ﴿خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ (الطَّارِقُ / ۶).

○ اسم فاعل: «از آب جهنده‌ای خلق شده» (فولادوند، ۱۳۷۳: ۵۹۱).

○ اسم مفعول:

He was created from a fluid ejected (Irving, 1988: 591).

◀ ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ (الحَاقَّةُ / ۲۱).

○ اسم فاعل: «او در یک زندگی رضایت‌بخش خواهد بود» (ارفع، ۱۳۸۱: ۵۶۷).

○ اسم مفعول: «پس او در معیشتی پسندیده است» (پاینده، بی‌تا: ۴۸۳).

از سوی دیگر، گاهی اسم مفعول به معنای اسم فاعل تصوّر می‌شود؛ مانند: ﴿...جَعَلْنَا

بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ (الإِسْرَاءُ / ۴۵).

○ اسم مفعول: «حجایی پوشیده [ناپیدا] قرار دهیم» (برزی، ۱۳۸۲: ۴۸۶).

○ اسم فاعل: «پرده‌ای پوشاننده می‌کشیم» (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۷۱).

نتیجه‌گیری

پیگیری مقوله ابهام (لبس) ساختاری در کتاب‌های نحوی قدیم نشان می‌دهد که نحویان مسئله ابهام را غالباً در ساختارهای نحوی دنبال کرده‌اند. در باب ابهام صرفی نیز غالباً آن چیزی که یافت می‌شود، ذکر قواعدی صرفی، به‌ویژه در اعلال، جمع و تشبیه است که واضعان لغت برای اجتناب از پدید آمدن ابهام اتخاذ کرده‌اند. اما ابهامی که در فهم معنا بسیار مؤثر

است، بالقوه مشکل‌آفرین آن است. بر این اساس، از یک سو، بر مفسر و مترجم قرآن لازم است تا از ساختارهایی صرفی که به صورت بالقوه ابهام‌آفرین هستند، آگاهی یابد و از سوی دیگر، از تیزبینی لازم برای یافتن قرائن زبانی و غیرزبانی برخوردار باشد. وجوه ابهام صرفی در انواع کلمه، اعم از اسم، فعل و حرف تبلور یافته است. به منظور دسته‌بندی کامل این وجوه، می‌توان از مطالعات مشترک لفظی استفاده نمود که به دو نوع چندمعنایی و همنامی تقسیم می‌شود و نیز می‌توان ابهام‌ها را در قالب همسانی صیغی و چندمعنایی صیغی دسته‌بندی نمود. در این پژوهش، یازده مورد برای همسانی صیغی برشمرده شده است که از میان پنج مورد در ساختارهای اسم، دو مورد در ساختارهای فعل و یک مورد میان فعل و اسم اتفاق افتاده است. یک مورد نیز در ساختار حرف و دو مورد میان حرف و اسم رخ داده است. هشت مورد نیز برای نوع دوم یعنی چندمعنایی صیغی نام برده شده است که تمامی در ساختارهای اسم اتفاق افتاده است. البته این وجوه صرفاً مواردی است که در ترجمه‌های قرآن کریم بازتاب یافته است و وجوه دیگری نیز در زبان عربی می‌توان ذیل عنوان ابهام صرفی مطرح کرد. بررسی ده‌ها ترجمه فارسی و انگلیسی قرآن کریم نشان می‌دهد که مترجمین به صورت کاملاً آشکاری تحت تأثیر این نوع ابهام قرار گرفته‌اند و ترجمه‌های متفاوتی از این ساختارها ارائه کرده‌اند. این اختلاف‌ها یا به دلیل توجه نکردن به قرائن و یا اینکه برخاسته از نبود قرائن کافی می‌باشد. به هر حال، این ابهام به ساختارهای زبان عربی بازمی‌گردد و به معنای مبهم بودن قرآن کریم نیست.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- ابن جنی، أبو الفتح. (بی‌تا). *الخصائص*. ج ۱ و ۲. بیروت: المكتبة التوفيقية.
- ابن عقیل، بهاء‌الدین. (۱۳۸۴). *شرح ابن عقیل علی الفیة ابن مالک*. چاپ سوم. تهران: انتشارات استقلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۳). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزة.
- ابن هشام، جمال‌الدین. (۲۰۰۵م). *معنی اللیب*. الطبعة الأولى. بیروت: دار الفکر.
- _____ . (بی‌تا). *أوضح المسالك إلى الفیة بن مالک*. ج ۲. بیروت: المكتبة العصرية.

ارفع، کاظم. (۱۳۸۱). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.

أسعد عرار، مهدي. (۲۰۰۳ م.). ظاهرة اللبس في العربية؛ جدل التواصل و التفاضل. الطبعة الأولى. الأردن: دار وائل للنشر.

اسفراينی، ابوالمظفر. (۱۳۷۵). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی فرهنگي.

اشرفی تبریزی، محمود. (۱۳۸۴). ترجمه قرآن کریم. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات جاويدان.

الأنباري، أبو البركات. (۲۰۰۲ م.). الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي.

_____ . (بی تا). أسرار العربية. دمشق: الجامع العلمي العربي.

انصاری خوشایر، مسعود. (۱۳۷۷). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه.

برزی، اصغر. (۱۳۸۲). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. تهران: بنیاد قرآن.

بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). ترجمه قرآن کریم. چاپ ششم. تهران: انتشارات صدر.

بلاغي، عبدالحجت. (۱۳۸۶). حجة التفاسير و بلاغ الاكسير. قم: انتشارات حکمت.

بهرام پور، ابوالفضل. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. قم: انتشارات هجرت.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۳۶). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. تهران: انتشارات جاويدان.

حسان، تمام. (۲۰۰۶ م.). «احتمالات اللبس في نظام اللغة؛ دراسة و تطبيق». مقالات في اللغة والأدب.

ج ۲. القاهرة: عالم الكتب. صص ۶۵-۳۲.

_____ . (۱۹۸۰ م.). «من خصائص العربية». مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ج ۴۷.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن کریم. چاپ اول. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگي

دارالذکر.

الزعلابوي، صلاح الدين. (۱۴۱۴ ق.). «مسائل صرفية و ما يعترض الكتاب فيها من اللبس و الإشكال».

التراث العربي. شعبان. العدد ۵۴. صص ۱۶۰-۱۴۱.

الزمخشري، محمود. (۲۰۰۸ م.). الكشاف. الطبعة الأولى. بيروت: دارالكتاب العربي.

سراج، رضا. (بی تا). ترجمه قرآن کریم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

- السّعدی، حسن غازی. (۲۰۱۰م). «دلالة الإحتمال الصّرفی». *مجلة العلوم الإنسانیة*. جامعة بابل. المجلّد ۱. الإصدار ۴. صص ۲۹-۳۲.
- الشّلو، بریکان بن سعد. (۲۰۱۱م). «الّیس أسبابه و طرق إجتنابه فی التّفکید الصّرفی». *مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللّغات و آدابها*. العدد ۶. صص ۹۰-۴۳.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۶). *آشنایی با معناشناسی*. چاپ اول. تهران: نشر پژواک کیوان.
- _____ . (۱۳۸۴). *فرهنگ توصیفی معناشناسی*. چاپ اول. تهران: فرهنگ معاصر.
- طاهری قزوینی، علی اکبر. (۱۳۸۷). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ اول. تهران: انتشارات قلم.
- طباطبائی، محمّدحسین. (۱۹۹۷م). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۵. الطبعة الأولى. بیروت: مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات.
- طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). *پرتویی از قرآن*. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر قرآن کریم*. تهران: انتشارات صدوق.
- الغلابی، مصطفی. (۲۰۱۰م). *جامع الدّروس العربیة*. الطبعة الأولى. بیروت: الأمیرة للطباعة و النّشر.
- فولادوند، محمّد مهدی. (۱۴۱۵ق.). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ اول. تهران: دارالقرآن الکریم.
- فیض الإسلام، علی نقی. (۱۳۷۸). *ترجمه و تفسیر قرآن عظیم*. چاپ اول. تهران: انتشارات فقیه.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر أحسن الحدیث*. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
- کاویان پور، احمد. (۱۳۸۷). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ سوم. تهران: انتشارات اقبال.
- المبرّد، أبوالعبّاس. (۱۹۹۴م). *المقتضب*، ج ۱. القاهرة: وزارة الأوقاف.
- مشکینی، علی. (۱۳۸۱). *ترجمه قرآن کریم*. چاپ دوم. قم: الهادی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰). *تفسیر روشن*. چاپ اول. تهران: مرکز نشر کتاب.
- موسوی همدانی، محمّدباقر. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی
- جامعة مدرّسین حوزه علمیه قم.
- یونس علی، محمّد محمّد. (۲۰۰۷م). *المعنی و ظلال المعنی؛ أنظمة الدّلالة فی العربیة*. الطبعة الثالثة.
- لیبیا: دار المدار الإسلامی.

Ahmed, Mohammad. And Samira Ahmed. (1994). *Quran translation*. Qom: Computer research Center of Islamic Science.

Irving, T. B. (1988). *The Quran*. Qom: Computer research Center of Islamic Science.

- Progressive Muslims. (2003). *The Message; A Modern Literal Translation of The Quran*. Qom: Computer research Center of Islamic Science.
- Richards, Jack. (2002). *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*. London: Longman press.
- Shakir, M. H. (1985). *Translation of the Holy Quran*. Qom: Computer research Center of Islamic Science.

چالش‌های معادل‌یابی واژه «مجنون» در ترجمه آیات قرآن

کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه

حسن اسماعیل‌زاده*

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۴/۰۶)

چکیده

معادل‌یابی واژگان قرآنی مستلزم ریشه‌یابی دقیق، بررسی سیر تطور آنها و سیاق آیات می‌باشد. واژه «مجنون» در قرآن کریم، ۷ بار خطاب به پیامبر اکرم (ص)، ۲ بار خطاب به حضرت موسی (ع)، ۱ بار خطاب به حضرت نوح (ع) و ۱ بار به صورت عام نازل شده است. بر اساس نظریه معنی در ترجمه، هر کلمه‌ای که در بافت کلام قرار می‌گیرد، معنی خود را بر کلمات قبل و بعد از خود بنا می‌کند و خود نیز به نوعی تعیین‌کننده معنای کلمات نزدیک به خود است. واژه «مجنون» در قرآن با واژه‌هایی چون «کاهن»، «ساحر»، «معلم» و «شاعر» آمده است. با یک نگاه اجمالی به این کلمات و جایگاه رفیع آنها نزد عرب جاهلی، روشن می‌شود که واژه «مجنون» نیز از جایگاه مشابهی برخوردار بوده است. در این پژوهش، با مراجعه به آیات مورد نظر و نیز تفسیر و ترجمه آنها و تحلیل عناصر تعیین‌کننده مفاهیم آیات، در پی تبیین زوایای مغفول از دید اغلب مترجمان قرآن به زبان فارسی هستیم که به صورت یکنواخت، تمام این واژه‌ها را «دیوانه» ترجمه کرده‌اند. در نتیجه این بحث مشخص شد واژه «مجنون» که خطاب به پیامبر (ص) نازل شده، با توجه به مقبولیت ایشان در جامعه قبل از بعثت و اعتقادات آنان در مورد شاعر، نمی‌تواند به معنای «دیوانه» باشد و «جن‌زده» یا خود لفظ «مجنون» که هر دو کلمه نوعی ارتباط با جن را به ذهن مخاطب متبادر می‌کنند، همراه با شرح و توضیح، مناسب‌ترین معادل برای واژه «مجنون» در این آیات است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، پیامبر (ص)، ترجمه، مجنون، نظریه معنی.

مقدمه

هنگامی که محمد^(ص) در میان عرب به پیامبری مبعوث شد، آنان در سطح عالی بیان، فصاحت و بلاغت قرار داشتند، به گونه‌ای که نوادگان آنان در دوره‌های اموی، عباسی، اندلس و ممالیک نتوانستند به آن سطح برسند. از این رو، معجزه پیامبر اسلام^(ص) از نوع بیانی و از جنس توانمندی و استعداد بلاغی و بیانی آنان بود (ر.ک؛ خالدی، ۲۰۰۸: ۷۱). همه اهل فصاحت و بلاغت در زمان نزول قرآن به این امر اذعان داشتند که قرآن کلامی غیربشری است و کسی یارای مقابله و معارضه با آن را ندارد. از جمله این سخنوران عتبه بن ربیعہ بود که وقتی صدای تلاوت آیات قرآن را شنید، به نزد قریش رفت و «گفت: به خدا قسم! سخنی شنیدم که هرگز مانند آن را نشنیده بودم. به خدا قسم! آن نه شعر است و نه سحر است و نه پیشگویی. به خدا قسم! با این سخن که از او شنیدم، خبر مهمی در راه است» (رضا، ۲۰۰۲: ۴۷۰). یکی دیگر از این سخنوران، ولید بن مغیره است که وقتی قرآن بر او خوانده شد، در ستایش قرآن چنین گفت: «به خدا قسم! این سخن دارای حلاوت و شیرینی است و زیبایی و طراوت دارد. برتری می‌یابد و چیزی بر او برتر نمی‌شود» (یاسوف، ۱۳۸۸: ۹۰). زمخشری می‌گوید: «وقتی قریش آیات قرآن را شنیدند، نتوانستند حسادت خود را نسبت به آنچه بر پیامبر^(ص) نازل شده بود، پنهان کنند و در کار او متحیر و سرگردان شده بودند» (زمخشری، ۲۰۰۶: ج ۴: ۴۵۱). در این پژوهش، به شیوه توصیفی به تحلیل آیات مربوطه بر اساس نظریه معنی در ترجمه و سیاق آیات و انواع آن پرداخته شده است. در لابه‌لای این بحث، به نقد و بررسی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم و معادل انتخابی آنها برای واژه «مجنون» پرداخته شده است و در نهایت و در ضمن نتایج بحث، معادل مناسب با سیاق آیات برای واژه مذکور ارائه گردیده است. در ترجمه اولیة آیات قرآنی، از ترجمه محمد مهدی فولادوند استفاده شده است. بررسی و تدقیق در واژگان قرآنی با توجه به بافت آیات و انواع شناختی، لغوی و لفظی آنها تأثیر ویژه‌ای در فهم آنها می‌گذارد و خواننده را به مطالعه و نگاه عمیق‌تر به آیات سوق می‌دهد و این امر میزان اهمیت و ضرورت این پژوهش و پژوهش‌های مشابه را روشن می‌نماید.

۱- پرسش‌های پژوهش

- ۱- علت دفاع قاطع و چندین مرتبه قرآن از پیامبر اسلام^(ص) در برابر اتهام شاعری مشرکان به او چیست؟
- ۲- آیا ارتباط شاعر با جن در باور عرب جاهلی باعث شده که آنان وی را مجنون بنامند؟
- ۳- آیا واژه مجنون برای هر یک از انبیای الهی که به کار رفته است، به یک شکل و به صورت «دیوانه» ترجمه می‌شود؟
- ۴- آیا پیامبر گرامی اسلام^(ص) در دوران قبل و بعد از مبعوث شدن، عمل یا رفتاری انجام داده بود که از نظر کفار قریش مستحق نسبت «مجنون» به معنای «دیوانه» باشد؟

۲- فرضیه‌های پژوهش

- ۱- مشرکان عرب ابتدا ادعا کردند که منبع کلام وحی، خارج از ذات محمدی است و شخص دیگری به او قرآن آموخته است: ﴿وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (الدخان/ ۱۴) و بدین ترتیب، قصد داشتند جنبه وحیانی آیات قرآن را زیر سؤال ببرند.
- ۲- آنان پیامبر^(ص) را همچون یکی از شاعران خود می‌پنداشتند که سخنانش را از یک جن الهام می‌گیرد.
- ۳- برخورد تند و منفی قرآن کریم در ابتدا نسبت به شعر و شاعری، پاسخی به این اتهام‌های مشرکان علیه پیامبر^(ص) بود.
- ۴- با توجه به سابقه رفتاری و عملی پیامبر اسلام^(ص) در میان قریش، این واژه نمی‌تواند به معنای «دیوانه» و «عقل‌پریش» باشد، بلکه منظور آنان، در ارتباط بودن او با عالم جن است.

۲- پیشینه پژوهش

از میان تفاسیر مشهور، تفسیر مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، اثر ارزشمند طبرسی، بیش از دیگر تفاسیر به واژگان قرآنی و شأن نزول آیات مربوطه و معناشناسی آنها پرداخته است که فتحیه فتاحی‌زاده و فاطمه نظری در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی الفاظ قرآن در تفسیر مجمع‌البیان» این بحث از تفسیر نامبرده را به صورت مبسوط بررسی کرده‌اند، اما در این اثر به چگونگی برگردان و ترجمه فارسی آن و بحث معادل‌یابی الفاظ قرآنی اشاره‌ای نشده است. تفسیر فارسی حجة‌التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر، اثر عبدالحجت بلاغی که از تفاسیر قرن چهاردهم است، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از دیگر تفاسیر و ترجمه‌های قرآن کریم، واژه‌ مجنون را ترجمه و تفسیر کرده است و تنها اثری است که به طور مشخص این واژه را با عبارت‌هایی چون «از پری الهام گرفته»، «جن یار و مددکار او است» و «با جن پیوسته است»، ترجمه و تفسیر کرده است، اما روش کار او به گونه‌ای است که نقد ترجمه‌های فارسی قرآن را در بر نمی‌گیرد، بلکه بیشتر جنبه تفسیری و تحلیلی دارد.

اثر ارزشمند دیگری که به معناشناسی واژه‌ مجنون با توجه به فرهنگ و اعتقادات عصر نزول قرآن و علل انتساب آن به پیامبر^(ص) به صورت دقیق و عمیق پرداخته است، کتاب خدا و انسان در قرآن از توشیهیکو ایزوتسو ژاپنی است. مقاله‌ای با عنوان «پیامبر شاعر نیست» از سید حیدر علوی‌نژاد در سال ۱۳۸۲ شمسی در مجله پژوهش‌های قرآنی به چاپ رسیده است که به علل انتساب لقب شاعر به پیامبر^(ص) و دفاع قرآن درباره اتهام شاعری به ایشان و ارتباط شاعر با جن در فرهنگ و باور عرب جاهلی و زیر سؤال بردن جنبه وحیانی قرآن پرداخته است. اما مسئله‌ای که پژوهش پیش رو را از همه منابع مذکور متمایز می‌کند، لحاظ کردن این مباحث در ترجمه فارسی آیات و معادل‌یابی دقیق واژه «مجنون» است که واژه اخیر را با توجه به سیاق فرهنگی، تاریخی و اجتماعی بررسی کرده است و به کمک نظریه معنی در ترجمه و ارزش حضوری واژگان در آیات، آن را به چالش کشیده است و در نهایت، معادل مناسب‌تری را پیشنهاد کرده است.

۴- نظریه معنی در ترجمه

نظریه معنی که به عنوان نظریه تأویلی نیز مطرح است، در دهه هفتاد قرن بیستم از سوی دانیکا سیلیسکوویچ (Danica Seleskovitch) از بنیانگذاران مدرسه عالی ترجمه شفاهی و کتبی در پاریس (ESIT; École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs)، رسمیت یافت و با تحول اساسی که به خود دید، طرفداران زیادی را در زمینه علم ترجمه پیدا کرد. بر اساس این نظریه، ترجمه عبارت است از فهم متن، آزادسازی معنای آن از لابه‌لای پوشش الفاظ و بازگویی آن معنی به زبان مقصد. در این نظریه، لغت فقط یک ابزار برای انتقال معناست (ر.ک؛ لودریر، ۲۰۰۹م: ۷). مترجم باید کلمه را در قالب جمله و جمله را در قالب کلام ببیند و مأموریت مترجم، ترجمه لغت نیست، بلکه ترجمه یک پیام است که اگر اینگونه عمل کند، دیگر با مشکلی همچون پیچیدگی متن، تناقض، تعدد معانی یا اشتراک لفظی مواجه نخواهد شد. البته اگر چنین عمل نکند و الفاظ را جدا از متن و به تنهایی ترجمه کند، معانی که ارائه می‌کند، معانی فرضی و احتمالی خواهد بود، چون تعدد معانی جزء طبیعت کلمه است (ر.ک؛ همان). در این نظریه، معلومات غیرزبانی و سیاق کلام نقش تعیین‌کننده‌ای در رسیدن به پیام یا مفهوم کلام دارند.

۵) سیاق (بافت: Context)

سیاق یا بافت کلام که در نظریه مذکور تعیین‌کننده است، عبارت است از شرایطی که بر فضای متن احاطه دارند. این شرایط ممکن است شرایط نزدیک به متن باشند؛ همان شرایطی که در آن خطاب یا کلام ارائه شده است و یا ممکن است شرایط دور از متن باشند؛ همانند مناسبت تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و ... که متن در آن روشن و قابل فهم می‌گردد (ر.ک؛ همان: ۲۶۰).

۵-۱) سیاق لفظی (Verbal Context)

سیاق لفظی نیز یک عنصر مهم در ترجمه دقیق می‌باشد و عبارت است از محیط لغوی کلمات داخل متن که با توجه به کلمات قبل و بعد، یک کلمه را از حالت چندمعنایی خارج و

معنای دقیق آن را مشخص می‌کند. سیاق لفظی بیشتر معنای فرضی را از کلمه دور می‌کند. در یک ارتباط کلامی، معنی از تسلسل کلمات و جملات شکل می‌گیرد و هر کلمه و جمله‌ای معنای خود را به کلمه و جمله دیگر می‌افزاید و همزمان از آن منتفع می‌شود. لفظ مادهٔ اولیّه یک گفتار یا یک پیام است، در حالی که معنی، مضمون و هدف آن پیام است، اما معنی به طور کامل در ساختار ترکیب لغوی، یعنی فقط بر اساس رابطهٔ دالّ و مدلول شکل نمی‌گیرد، بلکه چهارچوب زبانی دلالت یک کلام یا یک ترکیب را معین می‌کند و چهارچوب اجتماعی و فرهنگی خاصّ است که یک پیش‌زمینهٔ ذهنی ایجاد می‌کند تا بین فرستنده و گیرندهٔ کلام مشترک باشد و یک معنا در بین آنان ردّ و بدل شود (ر.ک؛ الشّیدی، ۲۰۱۱م: ۹).

۵-۲) سیاق شناختی (Cognitive Context)

خواندن یک متن، یک شناخت مربوط به متن را به شناخت موجود در حافظهٔ شناختی ما می‌افزاید. این شناخت به دور از قید و بند الفاظ است و همیشه به صورت غیرلفظی در ذهن انسان موجود است و مترجم را در فهم متن کمک می‌کند (ر.ک؛ همان: ۲۶۱). مترجمی که نسبت به محیط اجتماعی، فرهنگی، ادبی و سیاسی عصر نزول آیات و جایگاه شعر و شاعری و باور و عقیدهٔ مردمان آن دوران، اطلاعات کافی و وافی داشته باشد، قطعاً در ترجمهٔ هر واژه‌ای از قرآن، از جمله واژهٔ مجنون، از این معلومات و دانش غیرزبانی خود بهره خواهد گرفت و ترجمه‌ای درخور آن شرایط ارائه خواهد نمود.

۵-۳) سیاق معنایی - لغوی (Lexical Semantic Structure)

هر واژه، عبارت، جمله‌واره و جمله، دارای معنا و پیامی است. معنای لغوی هر واژه یا عبارت را ساختار لغوی آن واژه یا ... می‌نامیم، ولی معنا یا محتوا و یا پیامی که حاصل لغت یا لغات باشد، ساختار معنایی یا محتوایی آن لغت یا مجموعهٔ لغات نامیده می‌شود و بسیاری از مترجمان به دلیل تقیّد به ساختارهای نحوی و صرفی و لغوی زبان مبدأ، گاهی از ساختار معنایی واژگان، عبارات و جمله‌ها غافل می‌مانند (ر.ک؛ قلیزاده، ۱۳۸۰: ۱۲). برخی از صاحب‌نظران دلالت الفاظ قرآنی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱- دلالت الفاظ به هنگام نزول

قرآن. ۲- دلالت کاربردی الفاظ در خود قرآن (ر.ک؛ ناصف، بی تا: ۹۹). البته بخشی از دشواری ترجمه قرآن کریم مربوط به کلمات و مصطلحات خاص زبان عربی و محیط و خاستگاه قرآن و وحی یعنی شبه جزیره عربستان است. اصطلاحات و کلماتی که خاص تمدن و فرهنگ عربی آن دوران است و شاید نتوان نظیر آنها را در فرهنگ زبان مقصد یافت. در این صورت، لازم است در حاشیه صفحه بر اساس تفسیر و شرح مفسران توضیحاتی در مورد آن کلمه یا اصطلاح داده شود (ر.ک؛ العزب، ۲۰۰۶م: ۴۷).

سیاق متن روح تازه‌ای در کلمه می‌دمد، به طوری که متضمن معنایی مطابق و هماهنگ با کلمات مجاور خود، می‌شود و فرث این هم‌آیی واژه‌ها را با عنوان «همنشینی» مطرح می‌سازد (ر.ک؛ پالم، ۱۳۶۶: ۱۶۱) و این همان سیاقی است که آن را «ارزش حضوری» نیز نامیده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به کلمه «خمر» در آیه ۱۶ سوره مبارکه محمد^(ص) اشاره کرد که می‌فرماید: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى...﴾ (محمد/ ۱۶). کلمه «خمر» در سایر آیات متصف به معنای منفی و مذموم است، اما در این آیه که در جوار عبارت های «ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ»، «أَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ»، «لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ» و «عَسَلٍ مُّصَفًّى» قرار گرفته است، معنای مثبت مطلوب و ارزشمند به خود گرفته است و قطعاً با وجود اشتراک لفظی که این کلمه با «خمر: نوشیدنی مسکر» و «ام‌الخبائث» دارد، معنای متفاوت و متغایر با آن دارد (ر.ک؛ محمد، ۲۰۰۷ م: ۲۰۲ و ۲۰۳). رابطه میان یک واژه و واژه‌های دیگر در یک جمله که اصطلاحاً «رابطه هم‌آیی» گفته می‌شود، به صورت توانایی یک واژه در پیش‌بینی احتمال وقوع واژه دیگر تعریف می‌شود (ر.ک؛ پهلوان‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۷).

سیاقی که آیه در آن قرار می‌گیرد، ویژگی معنایی خاصی دارد که الفاظ بر اساس آن سیاق، معنای دقیق خود را می‌یابند. این امر در قرآن به وفور دیده می‌شود، چه بسا یک لفظ واحد در دو آیه متفاوت با توجه به سیاق آن آیات، معنای متفاوت به خود می‌گیرند (ر.ک؛ سامرائی، ۲۰۰۶م: ۲۳۷). فیرث معتقد است که زبان تنها در جایگاه سیاق ارزشمند است (ر.ک؛ العبد، ۱۳۹۱: ۳۵). بنابراین، متن قرآن ذاتاً یک محصول فرهنگی است؛ یعنی این متن از جامعه خود،

فرهنگ خود و نخستین گیرنده آن یعنی پیامبر^(ص) جدا نیست. سیاق فرهنگی شامل اعتقادات و باورهای مشترک افراد یک محیط زبانی و معارف و معلومات تاریخی و افکار و عقاید شایع میان آنان می‌باشد که به فهم عبارت‌هایی در آن زبان کمک می‌کند؛ از جمله عبارت «مہزول الفصیل» که با توجه به معلوماتی از حیات اجتماعی و معلومات تاریخی و فرهنگی عرب می‌توان فهم درستی از آن داشت (ر.ک؛ محمد یونس، ۲۰۰۷م: ۱۶۱). «مہزول» به معنای «لاغر» و «فصیل» به معنای «بچه‌شتری» است که از شیر گرفته باشند، اما این برای درک پیام اصلی عبارت کافی نیست، بلکه اطلاع از رسم عرب در گرفتن بچه‌شتر از شیر مادر زودتر از موعد همیشگی برای پروراندن شتر شیرده و مادر برای سر بردن و بذل و بخشش کمک می‌کند تا ما از این عبارت، مفهوم بخشندگی و دست‌ودلبازی را دریافت کنیم. نیومارک برای نقل عناصر فرهنگی و ایدئولوژیک از زبان اصلی به زبان مقصد، دوازده تکنیک پیشنهاد می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها شرح و تحلیل آن عبارت یا واژه فرهنگی و آیینی در خلال ترجمه است (ر.ک؛ أمبارو، ۲۰۰۷م: ۸۰۰). گاهی کلمات و عبارت‌هایی که مربوط به فرهنگ یک جامعه و محیط خاص است، چنان متفاوت از فرهنگ و زبان مقصد است که برای نقل آنها احتیاج به یک معجم تخصصی داریم؛ به عنوان مثال، گاوبازی در فرهنگ اسپانیایی و صحرا و شعر در فرهنگ عربی و... نیاز به تحلیل و برگردان خاصی دارد.

۶- واژه مجنون

واژه مجنون از ماده جَنَّ (ج ن ن) به معنای پوشاندن و مستور نمودن است: «جَنَن؛ جَنَّ الشَّيْءَ يَجْنُهُ جَنًّا سَتْرَهُ؛ آن را پوشاند؛ وَجَنَّ الْمَيِّتَ جَنًّا وَأَجْنَهُ سَتْرَهُ: میت را در قبر گذاشت؛ جُنُونُ اللَّيْلِ أَيْ مَا سَتَرَ مِنَ ظُلْمَتِهِ: ظلمت شب که همه چیز را می‌پوشاند. وَبِهِ سُمِّيَ الْجِنُّ لِاسْتِتَارِهِمْ وَاحْتِفَائِهِمْ عَنِ الْأَبْصَارِ: «جن»، بدین نام نامیده شد، چون از دیدگان پنهان است؛ وَقِيلَ أَيْضاً إِنَّ إِبْلِيسَ مِنَ الْجِنِّ بِمَنْزِلَةِ آدَمَ مِنَ الْإِنْسِ: ابلیس در میان جن به منزله آدم^(ع) در میان بشر است» (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳: ۹۲). این واژه ۱۱ بار و مشتقات آن ۲۰۱ مرتبه در ۷۰ سوره و ۱۹۶ آیه از قرآن آمده است و لغت‌شناسان مشهور از جمله خلیل بن احمد، ابن فارس، راغب اصفهانی و ابن منظور معنای مذکور را تائید می‌کنند (ر.ک؛ همایی، ۱۳۸۳:

۱۲۳). راغب در ذیل آیه ۱۴ سوره مبارکه دخان می‌گوید: «مَجْنُونٌ أَيْ ضَامَةٌ مِّنْ يَعْلَمُهُ مِّنَ الْجِنِّ: ضم شدن جن به کسی برای تعلیم دادن او، و برای فعل «جُنَّ فُلَانٌ» می‌گوید: قیل: أَصَابَهُ الْجِنُّ: جن‌زده شده است» (راغب اصفهانی، ۴۲۷ ق: ۲۰۵).

۷- علّت انتساب واژه مجنون به معنای عقل‌پریش به حضرت نوح^(ع)

خداوند در آیه ۹ سوره مبارکه قمر می‌فرماید: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (القمر / ۹). یعنی؛ «پیش از آنان، قوم نوح نیز به تکذیب پرداختند و بنده ما را دروغ‌زن خواندند و گفتند: دیوانه‌ای است و بسی آزار کشید». نوح^(ع) که از جانب پروردگارش مأمور هدایت قوم خود شده بود، در روز عید بُت‌پرستی نزد آنان آمد و آنان را از عبادت بُت‌ها منع و به طاعت و هدایت خداوند متعال فراخواند. پادشاه قوم که درمشیل نام داشت، نوح را فراخواند و به او گفت: تو حرف‌هایی را بر زبان می‌آوری که برای ما ناآشنا و نامفهوم است. گمان نمی‌کنیم تو عاقل باشی. اگر دیوانه شده‌ای، تو را مداوا می‌کنیم و اگر نیاز و حاجتی داری، برآورده می‌کنیم! نوح پاسخ داد: ای مردم! من نه دیوانه‌ام و نه حاجتی دارم» (نویری، ۲۰۰۴ م، ج ۱۳: ۴۲). در جایی دیگر، خطاب به نوح^(ع) می‌گویند: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جَنَّةٌ قَتَرَبْصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ﴾ (المؤمنون / ۲۵). یعنی؛ «او فقط مردی است که به نوعی جنون مبتلاست. پس مدتی درباره او صبر کنید و هنگامی که نوح^(ع) به امر خداوند متعال مشغول ساختن کشتی بود، رهگذران او را به سخره می‌گرفتند؛ ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾ (هود / ۳۸). یعنی؛ «و هر زمانی گروهی از اشراف قوم او که بر او می‌گذشتند، او را مسخره می‌کردند»، به طوری که «وقتی حضرت نوح^(ع) مشغول ساختن کشتی شد، یکی می‌گفت: پیامبری او نگرفت، دست به نجاری زد! دیگری می‌گفت: در وسط خشکی کشتی می‌سازد، دریا را از کجا می‌آورد؟» (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۶).

۸- علّت انتساب واژه مجنون به معنای عقل‌پریش به حضرت موسی (ع)

از ۱۱ موردی که واژه مجنون در قرآن کریم آمده است، در دو مورد از طرف قوم حضرت موسی (ع)، خطاب به وی است. مورد نخست در سوره ذاریات است که می‌فرماید: ﴿وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (الذاریات/ ۳۸-۳۹)؛ یعنی؛ «و در (زندگی) موسی نیز (نشانه و درس عبرتی بود)، هنگامی که او را با دلیلی آشکار به سوی فرعون فرستادیم، اما او با ارکان (دولت) خود از وی روی برتافت و گفت: این مرد یا ساحر یا مجنون است». در آیه ۲۷ سوره شعراء می‌فرماید: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾؛ یعنی؛ «(فرعون) گفت: پیامبری که به سوی شما فرستاده شده، مسلماً دیوانه است». البته ابتدا به تمسخر صفت رسول (الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ) و پس از آن، صفت مجنون به او داد (ر.ک؛ صابونی، ۲۰۰۲، ج ۲: ۳۴۳). علّت انتساب صفت مجنون در این آیه به حضرت موسی (ع) آن است که وقتی فرعون از او پرسید: پروردگار جهانیان چیست؟ گفت: پروردگار آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در میان آن دوست، اگر اهل یقین باشید. فرعون به کسانی که پیرامونش بودند، گفت: آیا نمی‌شنوید؟ موسی دوباره گفت: پروردگار شما و پروردگار پیشینیان شما. بنابراین، فرعون بعد از این پرسش و پاسخ‌ها به مردم گفت: این مرد دیوانه است، چون من از ذات و ماهیت خدا می‌پرسم، اما او از یکتایی و قدرت و تدبیر شگفت‌انگیزش پاسخ می‌دهد» (طبرسی، ۲۰۰۶، ج ۷: ۲۳۸).

۹- علّت انتساب واژه مجنون به حضرت محمد (ص)

مشرکان عرب ابتدا ادعا کردند شخصی همچون محمد که توان خواندن و نوشتن ندارد، نمی‌تواند چنین آیات و عبارات‌هایی شیوا و بلیغ از نزد خود بگوید، بلکه کسی دیگر اینها را به او آموخته است: ﴿وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (الدخان/ ۱۴)؛ یعنی؛ «او تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است». از آنجا که آنان خود امی و جاهل بودند، جرأت نکردند بگویند یکی از ما معلّم محمد است. بنابراین، به دنبال یک معلّم بزرگ و عالم گشتند. ابتدا گفتند: معلّم محمد یک غلام رومی اعجمی نصرانی است که در مکه مشغول آهنگری است، چون همیشه سرگرم مطالعه و کتابت بود. قرآن در ردّ این ادعای واهی چنین پاسخ داد: ﴿...لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ

وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿التحل/ ۱۰۳﴾. کسی که شما ادعا دارید معلّم محمّد^(ص) است، فردی غیرعرب و غیرفصیح است، در حالی که این قرآن به زبان عربی شیوا نازل شده است. آنان با این پاسخ، ادعای خود را کنار نهادند. برخی دیگر گفتند معلّم او یک راهب به نام بحیرا از پیروان آریوس^۷ در توحید بود و عده‌ای نیز مدعی شدند آن معلّم، ورقه بن نوفل پسرعموی بانو خدیجه است که از افراد آگاه نسبت به آیین مسیحیت بود. «این ادعاهای آنان نیز غیرمنطقی و بی‌اساس بود، چراکه پیامبر^(ص) فقط یک بار در سنّ ۹ سالگی بحیرا را دیده بود و یک بار ملاقات کردن هرگز نمی‌تواند مجال مناسبی برای القای مفاهیم عمیق آیات قرآنی از سوی یکی از آنان بر پیامبر^(ص) باشد» (صالح، ۱۳۸۵: ۳۴).

پس از اینکه چنین اتهام‌ها و نسبت‌هایی چندان مورد قبول واقع نشد، در ادامه خواستند که آیات قرآنی نازل شده بر او^(ص) را به یک نیروی واهی و خیالی به نام جن نسبت دهند. اتهام جنون ابتدا از سوی عقبه بن ابی‌معیط به پیامبر^(ص) نسبت داده شد. قریش از هر حربه‌ای برای بدنام کردن پیامبر^(ص) و کم‌اثر کردن دین او استفاده می‌کردند. از آنجا که حیات چهل‌ساله او^(ص) قبل از رسالت همراه با صلح، رستگاری، امانتداری و صداقت بود، دشمنان نتوانستند تهمت‌های ملموس و متعارفی به او بزنند، لذا به جنگ روانی روی آوردند و دست به دامن تهمت‌های غیرواقعی و ناملموس، همچون کاهن، ساحر، مجنون و شاعر شدند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

عرب قبل از اسلام و یا حتی مدت زمانی در صدر اسلام بر این باور بودند که هر شاعری با یک جن در ارتباط است و جنّ اوست که معانی و مفاهیم خاصی را به او القا می‌کند و بدین ترتیب باور داشتند که شاعر با عالم غیب در ارتباط است. مشرکان نیز برای اینکه مانع تأثیرپذیری مردم از آیات قرآن شوند، کلام و حیانی او را به عالم جن منتسب کردند و علاوه بر این، عرب در زمان جاهلیت معتقد بود که در هر کس نشانه‌های نجابت و آثار ذکاوت باشد، جن با او رابطه دارد و جنّیان در سرزمین عبقر سکونت دارند و همه شاعران چنین بودند که به اعتقاد آنان جنّی قصاید و اشعار را به آنان الهام و تلقین می‌کرد. به همین سبب، شاعران برجسته را با منسوب کردن به «عبقر»، «عبقری» می‌خواندند (ر.ک؛ اعشی، ۱۹۸۰م: ۹). امّا

وقتی مشرکان آتھام مجنون به پیامبر می‌زنند و ادعا می‌کنند که او با جنیان در ارتباط است و همچون دیگر شاعران، این مفاهیم از جانب یک جن به او الهام شده است، خداوند با پاسخ‌هایی قاطع‌تر و بیشتر به ردّ این آتھام می‌پردازد؛ زیرا این آتھام، جنبه الهی بودن و وحیانی بودن قرآن را هدف گرفته بود و آتھام مجنون و شاعر که تقریباً یک آتھام محسوب می‌شوند، بیشتر از سایر آتھام‌ها به عالم غیب نزدیک‌تر و برای عامه مردم بیشتر ملموس و قابل قبول بود. در سوره طور، القاب کاهن، مجنون و شاعر در کنار هم آمده‌اند، چنان‌که می‌فرماید: ﴿فَدَكَّرَ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ * أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبِّصُ بِهِ رَبُّبِ الْمُنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾ (الطور / ۲۹-۳۱)؛ یعنی؛ «پس تذکر ده که به لطف پروردگارت تو کاهن و مجنون نیستی یا می‌گویند: شاعری است که انتظار مرگش را می‌بریم و چشم به راه بد زمانه بر اویم. بگو: منتظر باشید که من نیز با شما از منتظران هستم». البته به این اکتفا نمی‌کند، بلکه به این امر اشاره می‌کند که خود جنیان نیز از شنیدن این آیات به شگفت آمدند و متأثر از این آیات به پروردگار خود ایمان آوردند. در آیات آغازین سوره جن می‌فرماید: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قِرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن / ۱-۲)؛ یعنی؛ «به آنان بگو: به من وحی شده است که تنی چند از جنیان به قرآن گوش فراداشتند و گفتند: راستی ما قرآنی شگفت‌آور شنیدیم که به راه راست هدایت می‌کند. پس به آن ایمان آوردیم و هرگز کسی را شریک پروردگاران قرار نخواهیم داد».

در اینجا به علل انتساب مجنون به پیامبر اسلام^(ص) از دیدگاه برخی مفسرین و اندیشمندان

می‌پردازیم:

۱- ایزوتسو، اسلام‌شناس مشهور ژاپنی، معتقد است چون معاصرین محمد^(ص) اعتقاد داشتند او همچون شاعران، معانی و مفاهیمی را به زیباترین شیوه بیان می‌کند، بنابراین، او نیز هم چون شعرا از جنیان الهام می‌گیرد: ﴿شَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصافات/۳۶). این مطلبی است که از خود قرآن به دست می‌آید (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۲۰). البته علت اینکه قرآن را همچون شعر و محمد^(ص) را شاعر تلقی می‌کردند، سجع انتهای آیات قرآن بود که به زعم آنان چون شعر

می‌نمود (ر.ک؛ نیکلسون، ۱۹۶۹م: ۱۳۰). نسبت دادن جنون به پیامبر^(ص)، هنگامی که قرآن را از او می‌شنیدند، خود دلیل است بر اینکه می‌خواستند بگویند قرآن از القانات شیطان‌ها و جن است. منظور آنان از نسبت دادن جنون به پیامبر^(ص) این بود که آیه‌های قرآن ثمره استراق سمع شیاطین است که به دل پیامبر^(ص) افکنده‌اند (ر.ک؛ طبرسی، ۲۰۰۶م، ج ۱۰: ۲۱۶).

۲- علت دیگری که قابل ذکر است، علایم و نشانه‌هایی بود که هنگام نزول وحی بر پیامبر^(ص) دیده می‌شد، علایمی از درد جسمانی سخت و رنج روانی که از خود نشان می‌داد. به همین دلیل، او را شاعری مجنون می‌پنداشتند؛ یعنی مردی که در اختیار و تصرف جن بود (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۲۰). خود این واقعیت که قرآن پیوسته در این باب تأکید می‌کند حضرت محمد^(ص) اصلاً مجنون نیست، گواه نیرومندی است بر اینکه وضع فعلی در مکه بدان صورت بوده است. غیر از پیامبر^(ص)، آنان بین خداوند متعال و جن نیز یک ارتباط و نسبت قائل بودند: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَابًا...﴾ (الصافات / ۱۵۸)؛ یعنی؛ «آنها (مشرکان) میان او (خداوند) و جن نسبتی قائل شدند».

۳- شاید اولین علت این امر، مربوط به حکایت دیدار پیامبر^(ص) با ورقة بن نوفل پسرعموی خدیجه^(س) است. زمانی که اولین آیه بر او^(ص) نازل شد و بانو خدیجه^(س) او را رنگ‌پریده دید و از ماجرا مطلع شد، به او پیشنهاد کرد که نزد ورقة بن نوفل برود. ورقة که مسیحی شده بود، از پیامبر^(ص) پرسید آیا وقتی جبرئیل بر تو نازل شد، از تو خواست که کسی را به سوی خداوند دعوت کنی؟ فرمود: نه. او گفت: به خدا قسم! اگر تا زمان دعوت تو زنده بمانم، با تمام وجود از تو حمایت خواهم کرد. اما او قبل از دعوت رسمی پیامبر^(ص) به دین اسلام از دنیا رفت. هنگامی که کفار قریش این حکایت را شنیدند، بر سر زبان‌ها انداختند که جن بر محمد وارد شده است و او مجنون است (ر.ک؛ رازی، ۱۹۹۰م: ۷۰). البته یادآوری می‌شود که طبرسی این داستان را ساختگی و بی‌اساس می‌داند (ر.ک؛ طبرسی، ۲۰۰۶م، ج ۱۰: ۳۸۴).

۴- هنگام فرارسیدن موسم حج، گروهی از بزرگان قریش نزد ولید بن مغیره گرد آمدند. ولید به آنان گفت: ای قریش! دسته‌های عرب از نقاط مختلف به اینجا خواهند آمد و داستان این پیامبر را خواهند شنید. پس در مورد او هم‌رأی شویم تا در این زمینه با هم اختلاف نظر

نداشته باشیم. در نهایت، بزرگان قریش پیشنهادهایی چون کاهن، شاعر، مجنون و ساحر به پیامبر^(ص) دادند که در نهایت، ولید گفت: نه، به خدا قسم که او کاهن نیست. ما کاهنان را دیده‌ایم و با ورد و سجع آنان آشنا شده‌ایم و او مجنون نیست. ما مجانین را دیده‌ایم و با ورد و وسوسه‌های ایشان آشنا هستیم و او شاعر نیست. ما با شعر و انواع آن آشنا هستیم و ساحر هم نیست. اما همان بهتر است که به او نسبت ساحر دهیم، چون ساحر با سحر خود، پسر را از پدر، برادر را از برادر، زن را از شوهر و مرد را از عشیره او دور می‌کند و عامل تفرقه و جدایی است و بدین ترتیب، مردم گرد او جمع نخواهند شد و از او دوری می‌جویند (ر.ک؛ ابن‌هشام، ۱۳۵۵، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۳).

۱۰- سایر اتهام‌های مشرکان عرب به پیامبر^(ص)

۱۰-۱) کاهن

اتهام کاهن ابتدا از سوی شیبة بن ربیعة به پیامبر^(ص) نسبت داده شد (ر.ک؛ آلوسی، ۲۰۰۸م، ج ۲۷: ۳۱). وقتی به او نسبت کاهن و پیشگو را دادند، خداوند فرمود: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ...﴾ (الحاقه/۴۲)؛ یعنی؛ «و نه گفته کاهنی است». در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿فَذَكَرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ (الطور/۲۹)؛ یعنی؛ «پس تذکر ده که به لطف پروردگارت، تو کاهن و مجنون نیستی». زمخشری در ذیل این آیه آورده است: «در کار خود ثابت قدم باش و به این امر که تو را کاهن یا مجنون می‌خوانند، توجه نکن، چون این یک سخن باطل و متناقض است، چراکه کاهن برای پیش‌گویی خود، نیازمند درایت، هوش و زرنگی است و عقل مجنون پوشیده مانده است» (ر.ک؛ زمخشری، ۲۰۰۶م، ج ۴: ۳۱۲).

۱۰-۲) ساحر

مشرکان در برابر قرآن چاره‌ای نداشتند، جز اینکه بر ناتوانی عقل بشری در برابر قرآن تأکید نمایند و تنها راه را در این یافتند که آن را به جادوگری نسبت دهند: ﴿فَقَالَ إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ (المدثر/۲۴)؛ یعنی؛ «این (قرآن) چیزی جز افسون و سحری همچون سحرهای

پیشینیان نیست». در واقع، این سخن اعتراف به این نکته است که قرآن کلامی معمولی نیست (ر.ک؛ یاسوف، ۱۳۸۸: ۹۳).

۳-۱۰) شاعر

از آنجا که در باور و فرهنگ جاهلی به عنوان مخاطبان اولیّه آیات قرآن، دو واژه «شاعر» و «مجنون» به نوعی لازم و ملزوم یکدیگرند، لذا ضروری می‌نماید که به جایگاه شاعر در دوره جاهلی و توانمندی‌های او در میان قبیله و چگونگی دستیابی او به این قدرت و جایگاه اشاره شود. انسان قدیم، شعر و موسیقی را با جنّ و سحر قرین می‌دانست، چراکه شاعر یا موسیقی‌دان، واحدهای صوتی ساده را در کنار هم قرار می‌دهد و آنها را با یک مجموعه زیبا و تأثیرگذار تبدیل می‌کند که تأثیری همچون تأثیر سحر و جادو و یا حتی فراتر از آن دارد (ر.ک؛ قاسمی، ۲۰۰۹م: ۱۹۱). شاعر در اجتماع عرب جاهلی مرتبه‌ای بسیار والا داشت. یک شاعر واقعی هم در جنگ و هم در صلح، سرمایه‌ای گرانبها برای قبیله خود به شمار می‌رفت. در زمان صلح، رهبر قبیله بیابان‌گرد بود و سبب آن، علم و معرفت فوق طبیعی انتقال‌یافته به وی از طریق جنّ او بود؛ گردش‌های متناوب قبیله در بیابان با تعلیم‌هایی که شَمَن شاعر برجسته قبیله می‌داد، برنامه‌ریزی می‌شد. از این نظر، در اغلب موارد، شاعر تقریباً مترادف با «قائد» و رهبر قبیله بود (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۲: ۲۱۸).

به نظر می‌رسد در دوره جاهلی ارتباط عمیقی بین شعر، دعا و نیایش با خدایان وجود داشت و آنچه در قرآن برای رفع اتهام شاعری از پیامبر (ص) آمده است، خود بهترین دلیل و نشانه بر این مدّعاست. ارتباط و همراهی شعر، سحر و دعا‌های پیشگویان باعث می‌شد که آنان در آغاز دعوت آن حضرت، گاهی او را به شاعری و گاهی نیز به کاهنی و یا ساحری متّهم می‌کردند و این باور حتی در دوره بعد از اسلام نیز نزد برخی از شعرا باقی مانده بود و گمان می‌کردند که یک جنّ تابع دارند (ر.ک؛ ضیف، ۱۹۶۰م: ۱۹۷-۱۹۶). ابوالنجم این اسطوره را تأیید می‌کند که هر شاعری یک شیطان دارد:

«إِنِّي وَ كُلُّ شَاعِرٍ مِّنَ الْبَشَرِ شَيْطَانُهُ أُنْتَى وَ شَيْطَانِي ذَكْرٌ»

(حمیده، ۱۹۵۶م: ۱۷۰).

یعنی؛ «هر شاعری از جنس بشر، شیطانی (جَنّی) دارد که شیطان او مؤنث است، اما من شیطانم مذکر است.

رافعی معتقد است که شعرا ادعای ارتباط با جنّ و شیطان را از کاهنان گرفته بودند، چراکه کهنات و پیشگویی بیشتر از شعر به وجود آمده بود و هر کاهنی یک همراز داشت که «رئی» یا «تابع» نامیده می شد و بعد از آنان، شعرا نیز به این شیوه عمل کردند و شیاطین یا جَنّیان خود را «راوی» نامیدند (ر.ک؛ رافعی، ۲۰۰۵، م، ج ۳: ۴۱).

عرب قدیم شاعر را فردی می دانستند که معلومات خارق العاده‌ای به او عطا شده است، چون با جن یا شیاطین ارتباط داشت. این مطلب نماینده جایگاه پرنفوذ شاعر جاهلی است. شاعر جاهلی، پیشگو و راهنمای قبیله خود در دوران صلح و قهرمان آن در روزگار جنگ بود. برای یافتن چراگاه جدید یا چاه آب به سراغ شاعر می رفتند و به فرمان او عمل می کردند. شاعر را «نبیّ الحیّ» یعنی «پیامبر قبیله» می نامیدند، چون نبی از غیب خبر می دهد و با عالم ماوراء ارتباط دارد و شاعر نیز به واسطه جن، مشابه چنین ارتباطی دارد.

در آیه ۳۱ سوره طور، کفّار در مواجهه با پیامبر^(ص) گفتند: او شاعر است. پس ما منتظر مرگ طبیعی او می نشینیم تا از دنیا برود و ما از گزند او و آیین جدید او رهایی یابیم. نکته‌ای که اینجا حائز اهمیت می باشد، اینکه آنان بر این باور بودند که اگر او شاعر باشد، ما نمی توانیم با او به مقابله بپردازیم، چون او با استفاده از قدرت بیان و شعر و نیز جایگاهش ما را رسوا می کند و شکست می دهد. پس چاره‌ای جز صبر نداریم (ر.ک؛ رازی، ۱۹۹۰، م، ج ۲۸: ۲۱۹).

ابن جریر از طریق ابن عباس روایت کرده است که وقتی قریش در دارالندوه در مورد پیامبر^(ص) تشکیل جلسه دادند، یکی از آنان پیشنهاد داد: «او را محکم ببندید و حبس کنید و منتظر باشید تا اینگونه بماند و بمیرد و هلاک شود، همان گونه که قبل از او شعرا هم چون زهیر و نابغه هلاک شدند، چون او هم مانند آنان یک شاعر است» (سیوطی، ۱۴۲۶ق: ۲۲۳). خداوند در ردّ اتهام شاعری به پیامبر^(ص) در چندین آیه پاسخ می دهد؛ از جمله این آیه که می فرماید: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (یس / ۶۹)؛ یعنی؛ «ما هرگز شعر به او (پیامبر) نیاموختیم و شایسته او نیست (که شاعر باشد). این (کتاب

آسمانی) فقط ذکر و قرآن مبین است». در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ...﴾ (الحاقه/۴۱)؛ یعنی؛ «و این (کتاب) سخن و کلام شاعری نیست». شاعری از بزرگترین افتخارهای عرب بود، اما با وجود این، پیامبر^(ص) را به شاعری متهم می‌کردند و با این اتهام می‌خواستند نبوت پیامبر^(ص) و کلام وحی را زیر سؤال ببرند و قرآن به شدت در برابر این اتهام واکنش نشان داد و آن را تکذیب کرد و پیامبر را اساساً از شعر و شاعری مبرا دانست. شاید برای اینکه امروزه ما تصویری پسندیده از شعر داریم، به همین دلیل، زشت شمردن آن به نظر عجیب می‌رسد؛ گویی «متن» این آیات چیزی را می‌گوید که ما دریافته ایم (ر.ک؛ علوی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۲)

۱۱- تحلیل آیات

در این بخش، ضمن ارائه آیات حاوی واژه «مجنون» و ترجمه و تحلیل آنها و ارائه معادل مناسب در هر یک از آیات، در پایان بحث به عنوان نمونه چند مورد از ترجمه‌های فارسی را برای تحلیل و مقایسه قید می‌کنیم:

۱۱-۱ ﴿يُن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم/ ۱-۲). یعنی؛

«نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند که تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی». اما با توجه به توضیح‌های ارائه شده در باب مجنون، ترجمه مناسب این آیه بدین ترتیب است که در این آیه خداوند پس از قسم به قلم، به عنوان ابزار ارائه کلام و بیان، خطاب به پیامبر^(ص) می‌فرماید که به لطف نعمت پروردگارت، تو مجنون نیستی و نیازی نداری که جن چیزی را به تو الهام کند.

۱۱-۲ ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (القلم/ ۵۱)؛ یعنی؛ «و آنان که کافر شدند، چون قرآن را شنیدند، چیزی نمانده بود که تو را با چشم بر زمین بزنند و می‌گفتند: او واقعاً دیوانه است، حال آنکه (قرآن) جز تذکری برای جهانیان نیست». یکی از بارزترین تناقض‌هایی که در ترجمه آیات مشاهده می‌شود، این آیه است که در ابتدای آیه می‌فرماید وقتی کفار بیان زیبا و شیوای کلام وحی را شنیدند، از روی حسادت و بدخواهی نزدیک بود که پیامبر^(ص) را چشم بزنند و در

ادامه گفتند این واقعاً یک دیوانه است؛ کسی که چنین کلام زیبا و استوار بر زبان بیاورد، منطقی به نظر نمی‌رسد که او را دیوانه بخوانند، چراکه از دیوانه انتظار دیگری می‌رود و انتظار می‌رود که کلام او آشفته، گنگ و نامفهوم باشد و قطعاً کسی نیز گوینده چنین کلامی را چشم نمی‌زند و این تناقض ناشی از فهم نادرست از واژه مجنون است که دیوانه به معنای عقل‌پریش ترجمه شده است. اما واقعیت این است که وقتی این کلام را شنیدند، از آنجا که خود اهل بلاغت و فصاحت بودند، پی بردند که این کلام نمی‌تواند از ناحیه یک بشر همچون خود آنان باشد. بنابراین، آن را به عالم جن نسبت دادند و مدعی شدند که محمد^(ص) نیز همچون دیگر شاعران یک جن دارد که این کلام زیبا و فوق بشری را به او الهام می‌کند، چراکه از فردی امی و عادی همچون خودشان انتظار چنین کلامی نمی‌رود. بلاغی در تفسیر خود در ذیل این آیه می‌گوید: «چون کافران قریش از حضرت رسول^(ص) قرآن با آن فصاحت و بلاغت را شنیدند، با نهایت تحیر گفتند: چه شده که محمد ساکت دیروز، امروز چنین قرآنی فصیح و بلیغ آورده است؟! از سویی، چون معتقد بودند که شعرای نوابغ از شیطان استمداد می‌کنند و هر شاعر نابغه‌ای شیطان خاصی دارد که بیانات او از وی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، گروهی گفتند: محمد از شیطان الهام گرفته است که قرآن در سوره‌های دیگر این اتهام را رد کرده است و گروهی گفتند: جَنّی به او ضم شده است و او از جن مدد گرفته است. لذا معنی «مجنون» مذکور در قرآن کریم، «دیوانه» نیست، بلکه کسی است که جن به او در کارها مدد می‌کند (ر.ک؛ بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۷۱).

۱۱-۳ ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (الدخان/ ۱۴)؛ یعنی؛ «پس، از او روی برتافتند و گفتند تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است». از آنجا که کلمه «مجنون» همراه با «معلم» آمده است، معلوم می‌شود که به زعم مشرکان، در این آیه معلم پیامبر^(ص) جن می‌باشد که پیامبر^(ص) رسالت خود را از آنان دریافت می‌کند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۴۴).

۱۱-۴ ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرَاهُ لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصافات/ ۳۶)؛ یعنی؛ «می‌گفتند آیا ما برای شاعری دیوانه دست از خدایانمان برداریم». معاصران محمد^(ص) اعتقاد داشتند او همچون شاعران، برخی معانی و مفاهیم را به زیباترین شیوه بیان می‌کند. بنابراین، او نیز همچون شعرا از جنیان الهام می‌گیرد: «شاعر مجنون». این مطلبی است که از خود قرآن به

دست می‌آید (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۲۰). قرآن کریم در این آیه یک تصویر قرآنی از تصوّر کافران درباره رسول الله (ص) ارائه کرده است، چراکه می‌گفتند: آیا ما معبودان خود را به خاطر شاعری مجنون رها کنیم (ر.ک؛ فشوان، ۱۴۰۵ق: ۱۱۲). خرمدل نیز در ذیل این آیه به تناقض موجود در آیه اشاره می‌کند؛ تناقضی که ناشی از اعطای معنای دیوانه به واژه مجنون است: «شاعر مجنون»: این سخن، ضدّ و نقیض است، چراکه شاعر برعکس دیوانه از روی اندیشه که زاده خرد است، سخن می‌گوید (ر.ک؛ خرمدل، ۱۳۸۴: ۹۳۷). آری، اگر مجنون را به معنای دیوانه و عقل‌پریش در نظر بگیریم، در این آیه تناقض دیده می‌شود. اما قطعاً اگر مجنون به معنای «فرد در ارتباط با جن» معنی شود، این تناقض نیز خودبه‌خود برطرف می‌شود. ابوحیان نیز معتقد است که در این کلام تناقض وجود دارد. چون شاعر به خاطر استفاده از معانی زیبا و قرار دادن الفاظ بدیع از فهم و مهارت بالایی برخوردار است و مجنون برخلاف این است و این دو با هم ضد و نقیض هستند (ر.ک؛ صابونی، ۲۰۰۲م، ج ۳: ۲۹).

۱۱-۵ ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ (الطّور / ۲۹)؛ یعنی؛ «پس اندرز ده که تو به لطف پروردگارت نه کاهنی و نه دیوانه». زمخشری در ذیل این آیه آورده است که: در کار خود ثابت قدم باش و به این امر که تو را کاهن یا مجنون می‌خوانند، توجهی نکن چون این یک سخن باطل و متناقض است چرا که کاهن برای پیش‌گویی خود، نیازمند درایت و هوش و زنگی است و مجنون عقلش پوشیده مانده است (زمخشری، ۲۰۰۶، ج ۴: ۳۱۲). همان‌طور که ملاحظه شد برخی از مفسران و مترجمان آمدن واژه مجنون را در کنار کلماتی چون شاعر، کاهن و ساحر را دارای تناقض می‌دانند. اما بلاغی در تفسیر خود به درستی ترجمه کرده است: «بنابراین ای پیامبر! تو مردم را به قرآن دعوت کن. پس تو قسم به نعمت پروردگارت نه کاهنی و نه جن‌زده (که از پری الهام‌گیری)».

۱۱-۶ ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التکویر / ۲۲). در سوره تکویر بعد از قسم‌های متنوع و متوالی، از جمله قسم به اختران گردان، کوه‌ها، شترهای ماده، وحوش، جان‌ها و صبح و شب با تأکید شدید می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ * ثُمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ

* وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿التکویر/ ۱۹-۲۴﴾؛ یعنی؛ «قرآن سخن فرشته بزرگواری است نیرومند نزد خداوند عرش، بلندجایگاه است؛ آنجا هم مطاع و هم امانت‌دار است. همدم و معاشر شما مجنون نیست. قطعاً آن فرشته وحی را در افق دیده است و او در امر غیب بخیل نیست و این (قرآن) سخن شیطان رجیم نیست». علامه طباطبائی در ذیل تفسیر این آیه بعد از تحلیل و تفسیر فراوان می‌گوید: «قرآن از عارضه‌های جنون یا از تسویلات شیطانی و لشکریان او و اشرار جن نیست» (طباطبائی، ۱۹۷۳م، ج ۲۰: ۶۰).

۱۱-۷ ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر/۶)؛ یعنی: «و گفتند ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای». در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (الحجر/۷)؛ یعنی: «اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را نزد ما نمی‌آوری؟». خداوند در همین سوره در پاسخ به این اتهام آنان که قرآن از جانب جن به تو القاء شده است و خواسته آنان مبنی بر اینکه برای اثبات این ادعای خود فرشتگان را نزد ما بیاور، می‌فرماید: ﴿مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنظَرِينَ﴾ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر/۹-۸).

در ترجمه این آیات ملاحظه می‌شود که مترجمان مذکور تقریباً یک برداشت واحد از واژه مجنون دارند و آن کسی است که عقل وی پریشان شده است و اصطلاحاً به زبان فارسی به عنوان زبان مقصد، «دیوانه» شده است و همین برداشت در برخی از آیات موجب ارائه یک ترجمه متناقض می‌شود و همان‌گونه که سابقاً ذکر شد، برخی از مترجمان و یا حتی برخی از مفسران، به این تناقض اشاره کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

۱- از آنجا که همه انبیای الهی از بندگان شایسته و منتخب خداوند متعال هستند و به عنوان راهنمای قوم خود و برخی از بشریت برگزیده شده‌اند، لذا به کار بردن معادل «دیوانه» در برابر هر یک از آنان شایسته نیست، اما با توجه به عقیده و باور مردمان هم‌عصر خود، اقدام‌هایی که حضرت نوح^(ع) در جریان ساختن کشتی و ... انجام داد و حضرت موسی^(ع) در

مباحثه و مناقشه‌ای که با فرعون داشت و پرسش‌های او را به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌داد که در علم بلاغت «اسلوب حکیم» نامیده می‌شود، می‌توانند از نگاه آنان مستحق لقب «مجنون» به معنای «دیوانه و کسی که عقل او زایل گشته» باشند. اما طبق سیره پیامبر اسلام^(ص)، او در طول حیات چهل‌ساله خویش، هرگز اقدامی که از دید معاصرین او به دور از عقل و منطق باشد، انجام نداده است. لذا مستحق چنین لقبی نمی‌باشد.

۲- با توجه به بافت درون‌زبانی آیات حاوی واژه مجنون، این لقب از جانب مشرکان و مخالفان پیامبر^(ص) به همراه کلماتی چون «کاهن، شاعر، معلّم و ساحر» به کار رفته است؛ عناوینی که هر یک مستلزم هوش، ذکاوت و درایت خاصی است و همگی در جامعه آن زمان از منزلت والایی برخوردار بودند. بنابراین، بر خلاف نظر برخی از مفسّرین و اکثر مترجمین، معنای دیوانه معادل مناسبی برای این واژه در آیات مذکور نمی‌باشد.

۳- واکنش‌ها و پاسخ‌های قاطع قرآن به اتهام شاعری نسبت به پیامبر^(ص)، گواه بر این مدعاست که واژه مجنون نیز همچون دیگر واژگان مجاور خود، به نوعی حاکی از یک نیروی خارق‌العاده است و یک ارتباط ماورائی دارد. با وجود اینکه شاعر در میان جامعه عرب جاهلی از جایگاه و احترام خاصی برخوردار بود، منظور آنان از این اتهام، همان ارتباط او با عالم ماورائی و عالم جن است که به نوعی جنبه وحیانی و الهی این آیات را هدف قرار داده بودند.

۴- در آیات قرآن بارها تأکید شده است که این آیات را خود ما نازل کرده‌ایم و کسی آن را به پیامبر نیاموخته و الهام نکرده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلْنَا الذُّكْرَ﴾ (الحجر / ۹) و رسول و پیام‌آور ما بزرگوار و امین است: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ و این سخن هیچ شیطانی (جنّی) نیست: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ و در نهایت، اینکه خود جنیان نیز بعد از استماع قرآن تحت تأثیر قرار گرفتند و به آن ایمان آوردند: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَكِن نُّشْرِكُ بِرَبِّنَا أَحْدًا﴾، با کنار هم قرار دادن این

پاسخ‌های قرآنی، به اتهام‌های مشرکان نسبت به پیامبر^(ص) می‌توان به این امر پی برد که مشرکان، «مجنون» را در معنای «کسی که با جن در ارتباط است» به کار برده‌اند.

۵- بر اساس نظریه معنی در ترجمه که بر معلومات و معارف غیر لغوی کلام بسیار تأکید دارد و همزمان سیاق درون‌متنی و لغوی را در کنار سیاق برون‌متنی و فرهنگی - اجتماعی عصر نزول قرآن، تأثیرگذار می‌داند، مترجم باید کلمه را در قالب جمله و جمله را در قالب کلام ببیند و مأموریت مترجم، ترجمه لغت نیست، بلکه ترجمه یک پیام است که اگر این گونه عمل کند، دیگر با مشکلی همچون پیچیدگی متن، تناقض، تعدد معانی یا اشتراک لفظی مواجه نخواهد شد. تناقضی که برخی از مترجمین و یا حتی برخی از مفسرین به آن در پی باهم‌آیی واژه «مجنون» در کنار واژه‌های «کاهن»، «ساحر»، «معلم» و «شاعر» اشاره کرده‌اند که به نظر می‌رسد ناشی از نگاه محدود و به دور از جمله و کلام در بر گیرنده آن و عدم فهم درست از واژه «مجنون» باشد. بنابراین، مناسب‌ترین معادل برای واژه مجنون که خطاب به پیامبر اسلام^(ص) ذکر شده است، یکی از عبارتهای «جن‌زده»، «فرد مرتبط با جن» و یا با احتیاط، خود واژه «مجنون» به همراه توضیح و تشریح لازم می‌باشد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. (۱۳۷۷). ترجمه محمد مهدی فولادوند. قم: دار القرآن الکریم.
- آلوسی، محمود. (۲۰۰۸ م.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان‌العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن‌هشام، عبدالملک. (۲۰۰۹ م.). *السيرة النبویة*. بیروت: دار ابن حزم.
- اعشی، میمون بن قیس. (۱۹۸۰ م.). *دیوان الأعشی*. تقدیم فوزی خلیل عطوی. بیروت: دار صعب.
- امبارو، ارتادو آل‌بیر. (۲۰۰۷ م.). *الترجمة و نظریاتہا*. ترجمه علی ابراهیم المنوفی. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بلاغی، عبدالحجت. (۱۳۸۶). *حجة التفسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: چاپخانه حکمت.

پهلوان‌نژاد، محمدرضا و شراره سادات سرسرایی. (۱۳۹۰). «معادل‌یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه معنایی». *مجله مطالعات اسلامی، علوم قرآن و حدیث*. سال ۴۳. شماره ۸۶/۳. مشهد: دانشگاه فردوسی. صص ۹-۴۴.

پالمر، فرانک. (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: کتاب‌ماد.

جرجانی، عبدالقاهر. (۲۰۰۱ م.). *دلائل الإعجاز فی علم المعانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حمیده، عبدالرزاق. (۱۹۵۶ م.). *شیاطین الشعراء*. القاهرة: مکتبه الأنجلو.

خالدی، صلاح عبدالفتاح. (۲۰۰۸ م.). *البيان فی اعجاز القرآن*. عمان: دار عمار.

خرمدل، مصطفی. (۱۳۸۴). *تفسیر نور*. تهران: نشر احسان.

رازی، فخرالدین. (۱۹۹۰ م.). *التفسیر الكبير*. ج ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۴۲۷ ق.). *مفردات الفاظ القرآن*. قم: طلیعة النور.

رافعی، مصطفی صادق. (۲۰۰۵ م.). *تاریخ آداب العرب*. بیروت: دارالکتب العربی.

رضا، محمد. (۲۰۰۲ م.). *محمّد (ص)*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

زمخشری، محمود بن عمر. (۲۰۰۶ م.). *الکشاف*. بیروت: دارالکتب العربی.

سامرائی، فاضل بن صالح. (۲۰۰۶ م.). *التعبیر القرآنی*. عمان: دار عمار.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۴). *مفاهیم القرآن*. ج ۷. قم: موسسه الإمام الصادق^(ع).

سیوطی، جلال‌الدین. (۴۲۶ ق.). *لباب التّقول فی أسباب التّزول*. بیروت: دارالکتب العربی.

الشّیدی، فاطمه. (۲۰۱۱ م.). *المعنی خارج النص*. دمشق: دار نینوی.

صابونی، محمدعلی. (۲۰۰۲ م.). *صفوة التفاسیر*. ج ۲. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

صالح، صبحی. (۱۳۸۵ ق.). *مباحث فی علوم القرآن*. بیروت: دار العلم للملایین.

ضیف، شوقی. (۱۹۶۰ م.). *تاریخ الأدب العربی (العصر الجاهلی)*. القاهرة: دار المعارف.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۹۷۳ م.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الأعلمی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۲۰۰۶ م.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المرتضی.

العبد، محمد. (۱۳۹۱). *پژوهشی در ساختار معناشناسی قرآن*. ترجمه رقیه رستم‌پور. تهران: امیر کبیر.

عبدالباقی، محمدفؤاد. (۱۳۸۶). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*. تهران: انتشارات اسلامی.

- العزب، محمد. (۲۰۰۶ م.). *اشکالیات ترجمة معانى القرآن الكريم*. القاهرة: نهضة مصر.
- علوی‌نژاد، سید حیدر. (۱۳۸۲). «پیامبر شاعر نیست». *پژوهش‌های قرآنی*. شماره ۳۳. مشهد: مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی انسانی. صص ۱۸۰-۲۰۷.
- فتاحی‌زاده، فتحیه و فاطمه نظری. (۱۳۹۰). «معناشناسی الفاظ قرآن در تفسیر مجمع‌البیان». *مطالعات قرآن و حدیث*. سال پنجم. شماره اول. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
- فشوان، محمد سعد. (۱۴۰۵ ق.). *الدین والأخلاق فی الشعر*. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- قاسمی، علی. (۲۰۰۹ م.). *الترجمة وأدواتها*. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- قزائتی، محسن. (۱۳۷۴). *تفسیر نور*. قم: مؤسسه در راه حق.
- قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۸۰). *مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم*. تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی.
- لودریر، ماریان و دانیکا سیلیسکوویچ. (۲۰۰۹ م.). *التأویل سبيلا إلى الترجمة*. ترجمه فائزه قاسم. بیروت: المنظمة العربية للترجمة.
- محمد، محمد یونس علی. (۲۰۰۷ م.). *المعنى و ظلال المعنى*. بیروت: دار المدار الإسلامی.
- ناصر، مصطفی. (بی‌تا). *نظریة المعنى فی النقد العربی*. بیروت: دار الأندلس.
- نویری، شهاب‌الدین. (۲۰۰۴ م.). *نهاية الأرب فی فنون الأدب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نیکلسون، رینولد. (۱۹۶۹ م.). *تاریخ العرب الادبی فی الجاهلیة و صدر الاسلام*. ترجمه صفا خلوصی. بیروت: دار المعارف.
- همایی، غلامعلی. (۱۳۸۳). *واژه‌شناسی قرآن مجید*. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- یاسوف، احمد. (۱۳۸۸). *زیبایی واژگان قرآن*. ترجمه سید حسین سیدی. تهران: نشر سخن.
- یزدی، علی محمد. (۱۳۹۲). *روش بیان قرآن*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت

ترجمه فولادوند (بررسی موردی سوره نساء)

۱- حسین خان‌ی کلغای * ۲- کوثر حلال‌خور.

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خوی

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)، قزوین

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۰۱)

چکیده

یکی از اصول ضروری در ترجمه‌های وفادار و مطلوب ایجاد یا برقراری تعادل میان ساختارهای زبان مبدأ و مقصد است. ساختارهای زبانی، به‌ویژه ساختار نحوی نقش بنیادی در فرایند ترجمه و تحلیل‌های بین‌زبانی دارد. مفعول مطلق از نقش‌های نحوی است که در زبان فارسی شباهت ساختاری ندارد و باید بر مبنای معادل ساختاری آن در زبان فارسی (یعنی قید با انواع مختلف آن) معادل‌یابی گردد تا پیام کتاب مقدس قرآن هرچه دقیق‌تر و صحیح‌تر در اختیار تشنگان معرفت و حیوانی قرار گیرد. کم‌توجهی به این امر باعث شده که ترجمه مفعول مطلق از لغزشگاه‌های ترجمه‌های فارسی قرآن کریم گردد. با این مبنای، ترجمه استاد فولادوند مورد بررسی قرار گرفت که نتایج حاصله نشان می‌دهد این ترجمه در یافتن معادل برای انواع مختلف مفعول مطلق نسبت به بیشتر ترجمه‌های معاصر موفق عمل کرده است، به‌گونه‌ای که در یافتن معادل ساختاری برای مفعول مطلق تأکیدی بیشترین توفیق را داشته است و همه مفعول مطلق‌های تأکیدی سوره نساء بر مبنای معادل ساختاری به درستی ترجمه شده است.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، مفعول مطلق، ترجمه فولادوند، ساختار نحوی.

مقدمه

تاریخ ترجمه قرآن از آغاز نهضت ترجمه کتاب الهی تاکنون شاهد ترجمه‌های گوناگون بوده که هر یک به اقتضای ادب و فرهنگ زمانه مورد استفاده و استقبال فرهیختگان و شیفتگان قرآن کریم قرار گرفته است و در نشر و گسترش زبان فارسی نقش بسزایی ایفا نموده‌اند. اما با توجه به توسعه و گسترش زبان در هر عصر و زمانی و سیر تکاملی واژه‌ها برای بیان مقاصد آدمیان، ارائه ترجمه‌ای شیوا و روان از قرآن کریم برای دریافت صحیح مفاهیم آن امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است که ارائه ترجمه‌ای از آخرین کتاب آسمانی که متناسب با ساختار ذهنی و زبانی مردمان آن دوره، پاسخی بایسته و شایسته به نیازهای فرهنگی دینداران و قرآن‌پژوهان است. بر همین اساس، در نیم قرن اخیر شاهد ترجمه‌های مفید و شیوایی از قرآن کریم بوده‌ایم که از میان آنها ترجمه آقای محمدمهدی فولادوند به عنوان یکی از ترجمه‌های ممتاز پس از انقلاب حائز اهمیت فراوان است (ر.ک؛ کوشا، ۱۳۸۲: ۹). در مطالعه و تحلیل روش‌های ترجمه، به ناچار باید به بنیادها و پژوهش‌های زبانی و زبانشناختی بیشتر توجه شود. اساس و بنیاد هر زبانی را ساختارهای آن زبان شکل می‌دهد. ساختارهای زبانی را می‌توان به شش نوع یا دسته تقسیم کرد: ساختار نحوی، ساختار صرفی، ساختار لغوی، ساختار معنایی، ساختار بلاغی، ساختار آوایی. این ساختارها پیکره درون‌زبانی و یا حتی برون‌زبانی یک زبان را می‌تواند به نمایش بگذارد و یکی از ضرورت‌های اساسی برای ارائه ترجمه‌ای وفادار و مطلوب، ایجاد و یا برقراری «تعادل» میان این ساختارهاست. تعادل را در یک تعبیر ساده، می‌توان «همسانی تأثیر متن مبدا و مقصد بر خوانندگان خود» دانست؛ یعنی متن مقصد از نظر زبانی و ساختاری آن نوع تأثیر را بر خواننده خود بگذارد که متن مبدأ همان نوع تأثیر را بر خواننده خود می‌گذارد. از موارد ایجاد تعادل در ساختارهای زبانی، برقراری تعادل در ساخت‌های نحوی است که بخشی از این ساخت‌های نحوی را اجزاء، عناصر یا حالات نحوی تشکیل می‌دهد. زبان‌های مختلف جهان اساساً مشترکات فراوانی با یکدیگر دارند. آنها هم دارای ساخت‌های زبانی و قواعد ساختاری هستند و هم در بسیاری از عناصر و اجزای ساختاری و یا حتی عناصر معنایی، آوایی و صرفی دارای اشتراک فراوان می‌باشند. اما در کنار این اشتراک‌ها، تفاوت‌های گوناگونی نیز با یکدیگر دارند، ولی تشابه زبان‌ها در نقش یا حالات نحوی، بیش از تفاوت آنهاست. اهمیت بحث

ترجمه و تحلیل تطبیقی آن بیشتر درباره ساخت‌های متفاوت زبان‌ها ظهور می‌یابد. تفاوت ساختاری در نقش یا حالات نحوی میان زبان عربی و زبان فارسی را غالباً در حالات نحوی زیر می‌توان دید: مفعول مطلق، تمیز، حال، توکید یا تأکید، مفعول به (ر.ک؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۹۱). در این نوشته، ابتدا به بحث پیرامون مفعول مطلق و معادل ساختاری آن در ادبیات فارسی پرداخت شده است. سپس با ترجمه قرآن استاد فولادوند به صورت نمونه در سوره نساء تطبیق داده شده است و نقاط قوت و احیاناً نقاط ضعف معادل ساختاری مفعول مطلق در این ترجمه بیان شده است. با عنایت به اهمیت ترجمه قرآن کریم به عنوان کتاب دینی و قانون اساسی مسلمانان جهان، بررسی معادل‌های ساختاری مختلف عربی در زبان فارسی، گامی است در راستای تنزیه و تنقیح ترجمه‌ها از هر عیب و نقصی و نزدیکتر گرداندن ترجمه به اصل متن، باشد که پیام این کتاب بزرگ هر چه صحیح‌تر و کامل‌تر در اختیار مخاطبین کلام وحی قرار گیرد.

۱- پیشینه پژوهش

تألیف‌های محدودی در ارتباط با این موضوع به نگارش درآمده که هر یک به جنبه‌ای از این موضوع پرداخته است، اما چنان که گفته شد، به همه ابعاد این موضوع پرداخته نشده است؛ از جمله این آثار عبارتند از:

- انصاری، مسعود. «نگاهی به ترجمه قرآن استاد فولادوند». *بینات*. سال سوم. شماره ۱۱. صص ۱۱۸-۱۲۵.

- رستمی‌زاده، رضا. (۱۳۸۳). «نگاهی به ترجمه محمد مهدی فولادوند از قرآن کریم». *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. سال اول. شماره یک. صص ۱۷۲-۱۵۸.

- سلطانی رنای، مهدی. «نقد ترجمه استاد فولادوند». *پژوهش‌های قرآنی*. سال پنجم. شماره ۴۴. صص ۱۱۶-۱۰۶.

- فلاح‌پور، مجید. (۱۳۸۱). «نگاهی دیگر به ترجمه قرآن استاد فولادوند». *فصلنامه مصباح*. سال یازدهم. شماره ۴۳. صص ۱۶۹-۱۴۹.

- قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۷۹). «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن (بر اساس ساختار زبانی قرآن کریم)». *ببینات*. سال هفتم. شماره ۲۶. صص ۹۰-۱۰۷.
- کرباسی، مرتضی. (۱۳۷۴). «نگاهی به ترجمه قرآن کریم محمدمهدی فولادوند». *روش‌شناسی علوم انسانی*. سال اول. شماره ۳. صص ۴۳-۵۴.
- مرادی، عباس. (۱۳۷۹). «نکاتی درباره ترجمه قرآن کریم استاد فولادوند». *ببینات*. سال هفتم. شماره ۲۷. صص ۱۶۹-۱۷۱.
- ملکوتی، سید سعید. (۱۳۷۹). *نقد و بررسی برابرنهادهای مفعول مطلق در برگردان فارسی در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

آثار مذکور را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

- ۱- آثاری که خیلی کلی و بدون تعیین رویکرد خاص، به نقد ترجمه فولادوند پرداخته‌اند.
 - ۲- آثاری که به طور عام به تبیین معادل‌های ساختار نحوی مفعول مطلق پرداخته‌اند.
- در این مقاله سعی شده است ضمن بیان برابره‌های فارسی ساختار مفعول مطلق، با ترجمه‌های فارسی قرآن به محوریت ترجمه فولادوند تطبیق داده شود و میزان توفیق آنها مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.

۲- تاریخچه نقد ترجمه قرآن

ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی پیشینه‌ای هزار و چند ساله دارد. اشتیاق پارسی‌زبانان مسلمان و تشنگان خطه ایران به زلال معارف قرآنی، از آغاز اندیشه‌ورزان و مترجمان را بر آن داشت تا با برگردان کلام حق، پیام خدای متعال را نه فقط به گوش و دیده جویندگان مشتاق که به دل‌های آنان نیز سرازیر کنند. اما این مطلب هرگز به معنای بی‌غلط بودن و صحت کامل ترجمه‌های آنان نیست. توجه در آثار عالمان و مترجمان این نکته را یادآور می‌کند که آنان هرگز در صدد نقد ترجمه‌های پیشین و آشکار کردن نقایص ترجمه‌های قبل نبودند و گاهی اشکال‌ها یا خطاهای آنان را نیز در ترجمه‌های خود اصلاح می‌کردند و یا واژگان نزدیک‌تر به

معنای واژگان قرآنی را در برگردان خویش به کار می‌بردند، برخلاف ترجمه‌های جدید و معاصر که بسیاری هنوز چند ماهی از تاریخ نشر آنها نگذشته، با نقد و گاه با نقدهای متعدّد مواجه می‌شوند تا جایی که کمتر ترجمه‌ای از ترجمه‌های فارسی دههٔ اخیر را می‌توان یافت که زیر ذره‌بین موشکافانهٔ ناقدان معاصر قرار نگرفته باشد. همچنین در زمینهٔ نقد ترجمه‌های کهن از سوی ناقدان و مترجمان معاصر، وضع چندان تفاوتی ندارد و به ندرت می‌توان نمونه‌هایی از نقد آثار کهن را در مباحث آنان یافت. آنچه دربارهٔ ترجمه‌های پیشین در این چند دهه نوشته شده، همواره در راستای معرفی و بیان مزایای این ترجمه‌ها و گاه در بیان برتری آنها بر ترجمه‌های معاصر بوده است.

اولین مقاله‌ای که مشخصاً در مطبوعات ایران به نقد یکی از ترجمه‌های قرآن کریم به زبان فارسی پرداخته، نقدی است که استاد شهید مرتضی مطهری در اردیبهشت ۱۳۳۷ در مجلهٔ *یغما* بر ترجمهٔ آقای ابوالقاسم پاینده نوشته است (ر.ک؛ حجت، ۱۳۸۳: ۵۴) که متأسفانه این نقد عالمانه و نسبتاً کوتاه که تنها در پنج بند تنظیم یافته بود، ادامه پیدا نکرد. گرچه نقد استاد مطهری اولین نقد خاصّ و مستقل بود که در این زمینه به چاپ رسید، اما مرحوم پاینده خود پیش از سال ۱۳۳۶ در مقدمهٔ ترجمه‌اش بر قرآن به طور ضمنی و بدون تصریح به نام مترجم، به نقد ترجمه‌ای کهن و نیز نقد ترجمهٔ مرحوم الهی قمشه‌ای پرداخته بود. نقد مستقلّ دوم نیز بر ترجمهٔ آقای پاینده از سوی علامه فرزانه به سال ۱۳۳۸ در مجلهٔ *یغما* به چاپ رسید. سومین نقد هم بر همین ترجمه از سوی آقای غلامرضا طاهر در سال ۱۳۴۰ به چاپ رسید. پس از این سه نقد، تاریخچهٔ نقد ترجمه‌های قرآن کریم با رکودی هجده ساله مواجه شد؛ دورانی که می‌توان آن را دوران فترت نقد ترجمه‌های قرآن نامید؛ زیرا تا سال ۱۳۵۹ تنها مقاله‌ای که در این زمینه در ایران به چاپ رسید، مقاله مرحوم سید محمد محیط طباطبائی در نقد ترجمهٔ آقای شهرام هدایت با عنوان «نظری جدید به ترجمه‌ای جدید از قرآن مجید» بود (ر.ک؛ همان: ۵۵). اما در سال ۱۳۷۲، با چاپ کتاب قرآن پژوهی از سوی آقای بهاء‌الدین خرمشاهی، شاهد چند نقد جدّی و جدید بر ترجمه‌های فارسی آقایان آیتی، بهبودی، فارسی، خواجوی و الهی قمشه‌ای بودیم. این روند ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۳۷۵، نقد ترجمه‌های قرآن کریم با چاپ

حدود ۲۳ مقاله در نقد و جواب نقد به نقطهٔ اوج خود رسید؛ روندی که پس از آن با سیر نزولی مواجه شد (ر.ک؛ اکبرزاده، ۱۳۸۴: ۵).

تنها کتاب مستقل که تاکنون ویژهٔ نقد ترجمهٔ قرآن کریم به چاپ رسیده است، کتاب «عیار نقد بر ترجمان وحی» به قلم جناب آقای هادی حجت می‌باشد که به عنوان پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد نویسنده بود و بعداً از سوی انتشارات فرهنگ‌گستر در سال ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است.

۳- معرفی ترجمهٔ استاد فولادوند؛ نقدها و تحلیل‌های پیرامون آن

ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند از متن قرآن در سال ۱۳۴۵ شمسی در تهران با عنوان جزوه‌ای به نام *گل‌هایی از قرآن* به چاپ رسید و چون در آن تاریخ جز ترجمهٔ تفسیرگونهٔ مرحوم قمشه‌ای و مرحوم ابوالقاسم پاینده ترجمهٔ فارسی دیگری از کلام‌الله مجید در دسترس نبود، همان جزوهٔ کوچک مورد اقبال شایان قرار گرفت و محمدعلی جمال‌زاده نامه‌ای قریب به شانزده صفحه در تجلیل و تشویق مترجم نوشت و از او خواست تا این کار را تا پایان قرآن ادامه و در نگارش و اتمام آن همت به خرج دهد. ترجمهٔ قرآن مرحوم فولادوند در سال ۱۳۷۳ از سوی دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی با تحقیق، بررسی و ویرایش حجج اسلام، محمدرضا انصاری محلاتی و سیدمهدی برهانی منتشر شده است. وی برای ترجمهٔ قرآن مدت زیادی (حدود سی سال) تلاش کرده است تا بتواند ترجمهٔ قرآن را به پایان برساند و از آنجا که این کار مدت زیادی طول کشیده (به لحاظ اینکه ترجمه، دقیق و با کمترین اشکال باشد)، توانسته است ترجمه‌های را به جامعهٔ اسلامی تقدیم کند که قابل فهم، سلیس و روان و از نظر جمله‌بندی، کم‌نقص باشد و با توجه به این ویژگی‌هاست که پس از چاپ آن، مورد استقبال گستردهٔ علاقه‌مندان به ترجمهٔ قرآن قرار گرفت، به گونه‌ای که پس از مدت کوتاهی، جایگاه خود را در میان ترجمه‌های معاصر پیدا کرد و در ردیف ترجمه‌های طراز اول و ممتاز قرار گرفت.

ناقدان ترجمه‌های قرآن، مهم‌ترین ویژگی ترجمهٔ فولادوند را مطابقی بودن آن می‌دانند (ر.ک؛ کوشا، ۱۳۸۸: ۱۵۷). بسیاری از مترجمین قرآن، ترجمهٔ وی از قرآن کریم را بهترین ترجمه دانسته‌اند. بهاء‌الدین خرمشاهی در توصیف ترجمهٔ فولادوند می‌نویسد: «بدون اغراق

ترجمه فولادوند از بهترین ترجمه‌های موجود به زبان فارسی است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۰: ۳۴۳). علی معموری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بیان می‌کند: «این ترجمه در مقایسه با دیگر ترجمه‌ها چند ویژگی منحصر به فرد دارد. یکی اینکه از لحاظ ادبی در سطح بسیار بالایی قرار دارد و سعی شده تا حد امکان جنبه‌های هنری و زیبایی‌های بلاغی قرآن نیز در زبان مقصد لحاظ شود. همچنین مطالعات تاریخی فولادوند درباره برخی موضوع‌هایی مانند ابابیل و دیگر مسائل تاریخی قرآن بسیار به ترجمه او کمک کرده است و در آن منعکس شده است» (بیات، ۱۳۹۲: ۱۴).

ترجمه استاد فولادوند ترجمه‌ای است به فارسی امروزی، سراسر ساده، بدون سبک و فاقد گرایش‌های خاص و افراطی است؛ یعنی نه فارسی‌گرایی مفرط دارد و نه عربی‌گرایی. نحو عبارات پیچیده نیست و بسیار مفهوم است. مهم‌ترین ویژگی این اثر، دقت بی‌نظیر مترجم در مطابقت آن با متن مقدس قرآن کریم است، به گونه‌ای که حتی تأکیدهایی را که در نثر و زبان عربی و نیز قرآن کریم فراوان و در فارسی بسیار کمیاب است، به نحوی در مواردی (حدود ۲ یا ۳ درصد) ظاهر کرده‌اند (ر.ک؛ خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۳۴۴).

آقایان ملکیان، مهدوی‌راد، خرم‌شاهی و خانی در مؤخره ترجمه، آن را از حیث صحت، امانت و به‌کارگیری معادل‌های مصطلح در فارسی امروز و در عین حال، روانی، شیوایی و سادگی بهترین ترجمه در میان ترجمه‌های منتشر شده در پنجاه سال اخیر می‌دانند (ر.ک؛ ایازی، ۱۳۵۷: ۱۸۵).

۴- مفعول مطلق در نحو

در اصطلاح نحو، مفعول مطلق عبارت از مصدری است که پس از فعلی که مصدر از لفظ همان فعل است، برای تأکید، بیان نوع و یا عدد عنوان می‌شود (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۲۱)؛ مانند: ﴿...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء/ ۱۶۴). در این آیه شریفه، فعل «كَلَّمَ» عامل و «تکلیماً» مفعول مطلق و مصدر تأکیدکننده عامل است.

۵- اقسام مفعول مطلق

مفعول مطلق از نظر غرض و فائده معنایی به سه قسمت تقسیم می‌شود. صاحب‌النحو الوافی قسم چهارمی را که بیان نوع و عدد با هم است، بدان اضافه می‌کند و معتقد است در هر چهار قسم، معنای تأکید وجود دارد (ر.ک؛ حسن، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۶).

۵-۱) مفعول مطلق تأکیدی

مفعول مطلق تأکیدی مصدر مبهمی است (مصدر مبهم، مصدری است که بر مجرد معنای آن اختصار شده است و از ناحیه دیگر معنایی به آن اضافه نشده است. اضافه شدن معنای دیگر می‌تواند به نحو اضافه، وصف، العهدیه، عدد، اوزان مرة و هیئت، تشبیه، جمع و ... باشد. در مقابل آن، مصدر مختص است که از ناحیه یکی از امور گذشته، معنایی به معنای مصدر اضافه می‌شود) (حسن، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۹۶) که غرض از آن، تأکید معنای عامل خود است؛ مانند: ﴿...وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ (الإسراء/ ۱۰۶)؛ یعنی: «و آن را به تدریج نازل کردیم». در این آیه شریفه، «تَنزِيلًا» مصدر مبهمی است که «نَزَّلْنَا» را تأکید می‌کند.

۵-۲) مصدر مطلق نوعی

مفعول مطلق نوعی مصدر مختصی است (حسن، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۹۶) که غرض از آن، بیان نوع و کیفیت عامل است؛ مانند: «ضَرَبْتُ ضَرْبَ الْأَمِيرِ». در این مثال، «ضَرْبُ» مصدری است که به خاطر اضافه شدن به «الأمیر»، مختص شده است و غرض از آن، بیان نوع «ضرب» در «ضَرَبْتُ» است.

۵-۳) مصدر مطلق عددی

مفعول مطلق عددی مصدر مختصی است که غرض از آن، بیان عدد و کمیت عامل است؛ مانند: «قَرَأْتُ الْكِتَابَ قَرَأَتَيْنِ». در این مثال، «قَرَأَتَيْنِ» مصدری است که به خاطر تشبیه، مختص شده است و غرض از آن، بیان تعداد دفعات خواندن کتاب در فعل «قَرَأْتُ» است.

۶- جانشین مفعول مطلق

از مفعول مطلق تأکیدی دو چیز نیابت می‌کند:

- ۱- مرادف آن، یعنی آن لفظی که به معنای مفعول مطلق است؛ مانند: «قُمْتُ وَفُوفاً» که از «قیاماً» نیابت نموده است؛ زیرا هم‌معنای آن است.
- ۲- لفظی که از حیث حروف اصلی با مصدر شریک باشد و خود بر دو نوع اسم مصدر و یا مصدری است که برای فعل دیگر آورده می‌شود.

هفت چیز جانشین مفعول مطلق است که بیانگر نوع و عدد است:

- ۱- لفظ «كُلٌّ» و «بعض» که به مصدر اضافه شده باشد؛ مانند: «جَدَّ الطَّالِبُ كُلَّ الْجِدِّ». ۲- عدد و وسیله مخصوص فعل؛ مانند: «طَعَنْتُهُ رُمْحًا». ۳- ضمیر به مصدر مفعول مطلق بازگردد؛ مانند: «لَا أَعْدِبُهُ أَحَدًا». ۴- صفت؛ مانند: «خَاطَبْتُهُ أَحْسَنَ خَطَابٍ». ۵- نوعیت یا شکل؛ مانند: «يَمُوتُ الْكَافِرُ مَيِّتَةً سَوْءٍ وَ يَعْيشُ الْمُؤْمِنُ عَيْشَةً رَاضِيَةً». ۶- اسم اشاره‌ای که به مصدر باز می‌گردد؛ مانند: «أَكْرَمْتُهُ ذَلِكَ الْإِكْرَامِ». ۷- «مَا» و «أَيُّ» استفهامی یا شرطی؛ مانند: «مَا فَعَلْتَ» و «أَيُّ سَيْرٍ سِيرْتَ؟» (ر.ک؛ شرتوتی، ۱۴۲۹ق: ۱۳۸).

۷- عامل مفعول مطلق

عامل مفعول مطلق به سه صورت واقع می‌شود (در ضمن، این تقسیم به شرایط عامل مفعول مطلق نیز اشاره شده است).

۷-۱ فعل متصرف تامّ

بنابراین، فعل جامد مثل فعل تعجب و فعل ناقص مثل «كَانَ» نمی‌توانند عامل مفعول مطلق باشند. شرط غیرملغی از عمل نیز برای فعل عامل مفعول مطلق ذکر شده است. لذا ظن، در صورت الغاء از عمل نمی‌تواند عامل مفعول مطلق باشد (ر. ک؛ حسن، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۹۵)؛ مانند: «فَرَحْتُ فَرَحًا». در این مثال، «فَرَحْتُ» فعل متصرف تامّ و عامل مفعول مطلق (فَرَحًا) است.

۷-۲) وصف متصرف

وصف متصرف؛ مانند اسم فاعل و اسم مفعول و صیغه مبالغه. لذا اسم تفصیل و صفت مشبّهه نمی‌توانند عامل مفعول مطلق باشند (ر.ک؛ الصّبان، ۱۳۷۷، ج ۲: ۶۲۷). بعضی شرط وصف عامل مفعول مطلق را دلالت بر حدث بیان کرده‌اند (ر.ک؛ شرتونی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ۱۳۵)؛ مانند «رَأَيْتَكَ مُجْتَهِدًا إِجْتِهَادًا». در این مثال، «مجتهداً» اسم فاعل و عامل مفعول مطلق (إِجْتِهَادًا) است.

۷-۳) مصدر

مصدر؛ مانند: ﴿قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾؛ یعنی: «فرمود: برو و هر کسی از آنان از تو تبعیت کند، جهنّم کیفر شماست؛ کیفری است فراوان» (الإسراء/۶۳). در این آیه شریفه، «جَزَأُكُمْ» مصدر و عامل مفعول مطلق (جَزَاءً) است (همان: ۱۳۷).

۷-۴) مفعول مطلق با عامل محذوف

در زبان عربی و از جمله قرآن، با واژگانی منصوب مواجه می‌شویم که به تنهایی و یا با یک یا چند وابسته در جایگاه یک جمله ایفای نقش می‌کنند. نحویان زبان عربی از این ساخت نحوی با عنوان «مفعول مطلق محذوف‌الفعل» یاد می‌کنند، چنان‌که بخواهیم متن را بر اساس دیدگاه تقسیم عبارات متن و از جمله قرآن، به جمله‌هایی مستقل تحلیل معناشناسی کنیم، باید این ساخت نحوی را به عنوان یک قسم از جمله‌های زبان عربی که هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ معنای مستفاد از آن با مفعول مطلق‌های مذکورالعامل متفاوت است، مورد بررسی قرار داد. این مطلب از توضیح خضری بر شرح ابن‌عقیل استفاده می‌شود، آنجا که درباره این ساخت می‌نویسد: «مفعول مطلق یا برای تأکید است یا برای نوع یا بیان عدد و یا جانشین فعل خویش است» (خضری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۸۸)؛ زیرا در این ساخت نحوی، مفعول مطلق در واقع، به منزله مسند‌إلیه و مسند یک جمله ایفای نقش می‌کند (ر.ک؛ شکرانی، ۱۳۸۰: ۲۴)؛ برای مثال، در آیه ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا

الْوَتَّاقَ... ﴿ (محمد / ۴)، سازه «ضرب» یک مفعول مطلق برای فعل محذوف است که در چهارچوب قواعد نحوی و در کتب تفسیر، این عبارت در اصل چنین بوده است: «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ يُضْرَبُوا» که با حذف عامل یعنی «إِضْرِبُوا» از باقیمانده کلام، ترکیب «ضَرْبِ الرِّقَابِ» به وجود آمده است.

۸- مفعول مطلق‌های سوره نساء به تفکیک انواع آن

با بررسی و تدقیق در سوره نساء، تعداد مفعول مطلق‌های موجود در این سوره، ۴۱ مورد یافت شده است که با توجه به تقسیم‌بندی مفعول مطلق به تأکیدی، نوعی، عددی و محذوف‌العامل، تعداد ۴ مورد مفعول مطلق تأکیدی، ۱۴ مورد مفعول مطلق نوعی، صفر (۰) مورد مفعول مطلق عددی، ۱۱ مورد عامل محذوف و نیز ۱۲ مورد به عنوان جانشین انواع مفعول مطلق تفکیک شده است.

۹- معادل ساختاری مفعول مطلق در زبان فارسی

حالت نحوی مفعول مطلق در زبان عربی از نقش‌ها یا حالت‌هاست که در زبان فارسی دارای ساختار مشابه نحوی نیست و از این رو، نیازمند ساختاری معادل در زبان فارسی است. این حالت نحوی، به‌ویژه پس از نفوذ زبان عربی در زبان و ادبیات فارسی، وارد ساختار نحوی زبان فارسی دری شد و به صورت ساختاری مشابه و نه معادل، به‌ویژه در شعر فارسی به کار رفت. این حالت نحوی در زبان فارسی معاصر و معیار، هرگز به صورت مشابه ساختاری به کار نمی‌رود. معادل ساختاری آن در زبان فارسی معاصر، به صورت ساخت دستوری «قید» است که به چهار شکل یا نوع به کار می‌رود:

۱- قید تأکید و کیفیت؛ مانند: «سخت، سختی، نیک، به‌نیکی، به‌شدت، به‌خوبی، چنان‌که باید، به‌دقت، کاملاً و...».

۲- قید تشبیه؛ مانند «بسان، همانند، همچون، مثل و...».

۳- قید مقدار، تعداد یا تکرار؛ مانند «صد، هزار، دوبر، چندین بار و...».

۴- قید نفی؛ مانند «هیچ، هرگز، اصلاً، به‌هیچ وجه و...» (ر.ک؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۳).

بدین ترتیب، معادل مفعول مطلق در زبان فارسی در یک کلمه، «قید» است و هرگز شایسته نیست آن را به صورت لفظ به لفظ به فارسی ترجمه کنیم. مشابه ساختاری مفعول مطلق اگرچه ممکن است در شعر، حتی به زیبایی به کار رفته باشد، اما این امر دلیلی برای جواز کاربرد این روش ترجمه در نثر فارسی نیست؛ زیرا نثر، مظهر نمود زبان معیار است و باید از هر گونه ناهنجاری‌های ساختاری و یا حتی ساختار شعری مصون باشد. مشکلات ساختاری ترجمه مفعول مطلق را در سه بخش عمده می‌توان بررسی کرد:

الف) اقسام مفعول مطلق شامل تأکیدی، نوعی (به صورت موصوف و مضاف) و عددی.

ب) حذف عامل مفعول مطلق.

ج) جانشین مفعول مطلق (به صورت عدد، کلمات خاص و صفت).

معادل مفعول مطلق در هر یک از این سه بخش، «قید» خواهد بود، اما بنا به نوع مفعول مطلق و کیفیت کاربرد آن در زنجیره نحوی سخن، نوع قید تغییر خواهد یافت.

۱۰- بررسی مشکلات ترجمه مفعول مطلق در حوزه اقسام آن

در کتب نحوی، مفعول مطلق را سه نوع دانسته‌اند: تأکیدی (به صورت مصدر تنها و بدون متمم)، نوعی (به صورت موصوف و مضاف) و عددی. بر همین اساس، در اینجا اقسام سه‌گانه مفعول مطلق را بررسی می‌کنیم تا معادل دقیق آنها را بیابیم و معرفی نماییم.

۱۰-۱) مفعول مطلق تأکیدی و ترجمه آن

چنان‌که از عنوان این نوع مفعول مطلق برمی‌آید، مفهوم آن صغۀ تأکید دارد. تأکید را در زبان فارسی معمولاً با قید بیان می‌کنند؛ قیدهایی مانند: «بسیار، سخت، به‌شدت، خیلی و ...». در واقع، «قید» متممی است برای فعل یا شبه‌فعل، چنان‌که مفعول مطلق نیز چنین است. بنابراین، چون مفعول مطلق تأکیدی، تنها مفهوم تأکید را دارد، پس معادل آن را در زبان فارسی می‌توانیم با قیده‌های تأکید، کیفیت و نفی نشان دهیم. این قیده‌ها از نظر لغوی و معنایی، متناسب با لغت و معنای مفعول مطلق (مصدر) و عامل آن انتخاب می‌شود. در صورتی که عامل

مفعول مطلق تأکیدی، فعل یا شبه‌فعل نفی باشد، مگر در جمله‌های استثنایی به جای قید تأکیدی و کیفیت، از قید نفی به عنوان معادل استفاده می‌شود (ر.ک؛ فاتحی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۳۵). با توجه به آنچه در باب انواع مفعول مطلق و برابری معادل این ساختار نحوی در زبان فارسی بیان شد، در ذیل آیاتی از سوره نساء مورد تطبیق و تحلیل قرار می‌گیرد.

﴿... رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَمُذُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ (النساء / ۶۱).

- فولادوند: «منافقان را می‌بینی که از تو سخت روی برمی‌تابند».
- مکارم شیرازی: «منافقان را می‌بینی که (از قبول دعوت) تو اعراض می‌کنند».
- طاهری: «دورویان را می‌بینی که سخت از تو روی برمی‌تابند».
- رضایی: «منافقان را می‌بینی که کاملاً از تو روی برمی‌تابند».
- الهی قمشه‌ای: «گروه منافق را بینی که مردم را از گرویدن به تو منع می‌کنند».

با دقت در تعدادی از ترجمه‌های معاصر مشاهده می‌شود که برخی از مترجمین برای مفعول مطلق موجود در این آیه هیچ ساختاری (مشابه یا معادل) در ترجمه خود نیاورده‌اند، ولی در ترجمه‌های فولادوند، طاهری و رضایی، مفعول مطلق تأکیدی (صُدُوداً) طبق معادل ساختاری آن در زبان فارسی یعنی قید کیفیت به درستی ترجمه شده است، هرچند به نظر می‌رسد انتخاب قید «کاملاً» معادل دقیق‌تری برای آن باشد.

﴿... وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء / ۶۵).

- فولادوند: «... و کاملاً سر تسلیم فرود آورند».
- انتخاب واژه «کاملاً» معادل دقیقی برای مفعول مطلق تأکیدی می‌باشد و از نظر ساختار نحوی، به درستی به قید کیفیت ترجمه شده است.

﴿... وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء / ۱۶۴).

- رضایی: «و خدا باموسی سخن گفت؛ سخن گفتنی (بدون واسطه)».
- آیتی: «و خدا با موسی سخن گفت؛ چه سخن گفتنی! (بی‌میانجی)».

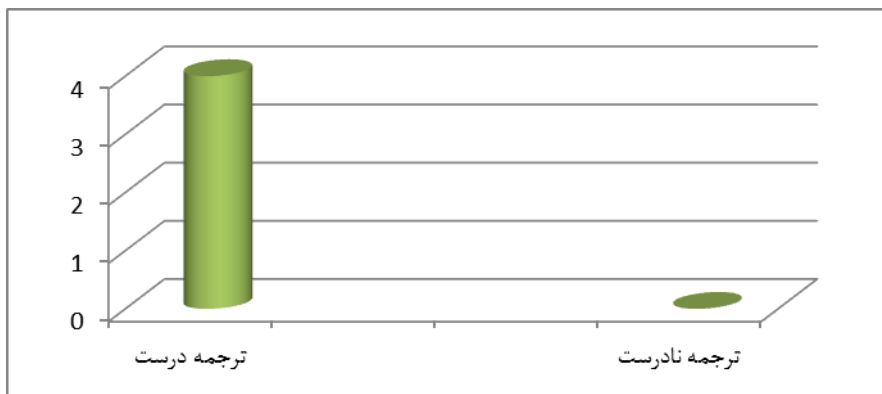
- مجتبیوی: «و خدا با موسی سخن گفت؛ به هم‌سخنی».
- مکارم شیرازی: «و خداوند با موسی سخن گفت (و این امتیاز، از آن او بود)».
- الهی قمشه‌ای: «و خدا با موسی (در طور) آشکار و روشن سخن گفت».
- طاهری: «و [از میان آنها] خدا با موسی به وضوح سخن گفت».
- فولادوند: «... و خدا با موسی آشکارا سخن گفت».

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در سه ترجمهٔ اول، آیه بر مبنای تشابه ساختاری و تحت‌اللفظی ترجمه شده است که بر اساس ساختار معیار و معاصر زبان فارسی درست نیست. در ترجمهٔ چهارم مفعول مطلق ترجمه نشده است و در سه ترجمهٔ آخر، به صورت قید کیفیت و بر مبنای معادل ساختاری ترجمه شده است و می‌توان که ترجمهٔ فولادوند با انتخاب قید آشکارا نسبت به ترجمه‌های دیگر موفق عمل کرده است.

﴿... فَلَفَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا...﴾ (النساء/ ۱۲۸).

- آیتی: «باکی نیست که هر دو در میان خود طرح آشتی افکنند».
- مکارم شیرازی: «مانعی ندارد با هم صلح کنند».
- فولادوند: «پس هیچ گناهی بر آن دو نیست، در اینکه با آشتی در میانشان صلح برقرار کنند».

ملاحظه می‌شود که در دو ترجمهٔ اول، مفعول مطلق ترجمه نشده است، ولی در ترجمهٔ فولادوند به درستی بر مبنای معادل ساختاری، قید کیفیت ترجمه شده است.



۱۰-۲) مفعول مطلق نوعی و ترجمه آن

اینگونه مفعول مطلق در علم نحو به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- مفعول مطلق موصوف: منظور از مفعول مطلق موصوف، مفعول مطلق‌هایی است که دارای صفت مفرد و جمله یا شبه‌جمله وصفی است.

۲- مفعول مطلق مضاف: منظور از مفعول مطلق مضاف آنهایی است که به اسمی اضافه می‌شوند و در واقع، دارای مضاف‌إلیه هستند (ر.ک؛ شرتونی، ۱۴۲۹ق: ۱۳۶).

درباره دسته نخست یعنی مفعول مطلق موصوف باید گفت که مهم‌ترین اشکال ترجمه در آن، برگرداندن این نوع مفعول مطلق به مفعول صریح فارسی است. اغلب مترجمین بدون توجه به نقش و مفهوم مفعول مطلق نوعی، آن را به مفعول صریح ترجمه می‌کنند، درحالی‌که می‌دانیم معادل مفعول مطلق از هر نوع آن قید است و باید در ترجمه آن، از انواع قیود بیانی (به‌طور، به‌گونه‌ای) استفاده کرد. در پاره‌ای از موارد، مفعول مطلق‌های نوعی دارای جمله‌های اضافی یا شبه‌جمله‌های وصفی هستند. در این صورت، نوع این مفعول مطلق‌ها با جمله وصفی تعیین می‌شود. معادل اینگونه مفعول مطلق را در زبان فارسی معمولاً قید مرکب از نوع قید کیفیت به کار می‌بریم. از نمونه این قیدها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «چنان... که...»، «آنچنان... که...»، «چنان که باید»، «چنان که شایسته است» و همانند آنها (ر.ک؛ فاتحی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

در دسته دوم، یعنی مفعول مطلق مضاف از آنجا که بیانگر نوعی تشبیه است، می‌توان در ترجمه آن از برخی ابزار تشبیه، از قبیل: «همچون، همانند و ...» استفاده کرد. در این دسته از مفعول‌های نوعی، نوع مفعول مطلق با مضاف‌الیه مشخص می‌شود. معادل این نوع مفعول مطلق در زبان فارسی، قید تشبیه و قید کیفیت است (ر.ک؛ همان).

﴿...وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (النساء/ ۵ و ۸).

- طاهری: «و به گونه‌ای دلنشین با بیانی رسا با آنان سخن بگو».
- مکارم شیرازی: «و با بیانی رسا، نتایج اعمال‌شان را به آنها گوشزد نما».
- رضایی: «و با آنان سخنی رسا، (ومؤثر) در دل‌هایشان بگوی».
- انصاریان: «و پندشان ده، و به آنان سخنی رسا که در دلشان اثر کند، بگوی».
- فولادوند: «... و با آنان سخنی پسندیده بگویید».

ملاحظه می‌شود که در سه ترجمه آخر «قولاً» به مفعول‌به ترجمه شده است، در حالی که در دو ترجمه اول، واژه «قولاً» به درستی بر اساس ساختار نحوی و معادل آن یعنی مفعول مطلق نوعی از گونه صفت آورده شده است.

﴿... وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (النساء/ ۲۷).

- فولادوند: «... و کسانی که از خواسته‌های نفسانی پیروی می‌کنند، می‌خواهند شما دستخوش انحرافی بزرگ شوید».
- انصاریان: «می‌خواهند شما [در روابط جنسی از حدود و مقررات حق] به انحراف بزرگی دچار شوید».
- طاهری: «و [الی] آنها که پیرو شهوات‌اند، می‌خواهند شما سخت منحرف شوید».
- مکارم شیرازی: «می‌خواهند شما به کلی منحرف شوید».

در این آیه، «میلًا» مفعول مطلق است و «عظیمًا» نوع آن را مشخص کرده است. درباره نقش «عظیمًا» در این آیه باید گفت که این کلمه تنها متمم معنایی مفعول مطلق است و هیچ نقش دیگر ندارد و به تعبیر دیگر، «عظیمًا» (صفت)، نقش یا لغتی مستقل نیست، بلکه وابسته

وصفی است و از نظر نقش و معنا با موصوف کاملاً آمیخته است (به عکس مضاف و مضاف‌إلیه). با این بیان، می‌توانیم نتیجه بگیریم که «عظیماً» فقط تعیین‌کننده نوع معنا یا لغت مفعول مطلق (مَبْلَغاً) است و نه کلمه یا لغتی مستقل. بنابراین، «مَبْلَغاً» فقط نقش تأکیدی دارد و همچنان که در مفعول مطلق تأکیدی مورد بحث قرار گرفت و «عظیماً» نوع لغوی قید را مشخص می‌کند. بنابراین، ساختار معادل آن قید کیفیت می‌باشد که در دو ترجمه اخیر به درستی ترجمه شده است.

﴿... وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (النساء / ۶۳).

- مکارم شیرازی: «و با بیانی رسا، نتایج اعمالشان را به آنها گوشزد نما».
- طاهری: «و به گونه‌ای دلنشین با بیانی رسا با آنان سخن بگو».
- مشکینی: «و به آنها سخنی رسا و مؤثر در جانشان بگوی».
- فولادوند: «... و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد، بگوی».

ملاحظه می‌شود که در دو ترجمه آخر «قولاً» به مفعول به ترجمه شده است، در حالی که در دو ترجمه اول، واژه «قولاً» به درستی بر اساس ساختار نحوی و معادل آن یعنی مفعول مطلق نوعی از گونه صفت آورده شده است.

﴿... فَأَقْوَرُ فَوْزاً عَظِيماً﴾ (النساء / ۷۳).

- فولادوند: «... و به نوای بزرگی می‌رسیدم».
- طاهری: «خواهد گفت: ای کاش من هم با آنها می‌بودم، تا به کامیابی بزرگی دست می‌یافتم».
- مکارم شیرازی: «می‌گویند: ای کاش ما هم با آنها بودیم، و به رستگاری (و پیروزی) بزرگی می‌رسیدیم».

در این آیه، «فوزاً» مفعول مطلق نوعی و «عظیماً» بیان‌کننده صفت برای آن است، ولی با دقت در ترجمه آیه مورد نظر، مفهوم تأکید از آن برداشت می‌شود. بنابراین، بهتر است بر مبنای

معادل ساختاری، قید تأکید و کیفیت معنی شود. از سوی، «فاز» نمی‌تواند مفعول به بی‌واسطه بگیرد. پس، در ترجمه‌هایی که به عنوان مفعول به ترجمه شده، خالی از اشکال نیست.

□ ترجمه پیشنهادی: «و کاملاً بهره‌مند می‌شدم».

◀ ﴿... فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء/ ۶۰، ۱۱۶، ۱۳۶ و ۱۶۷).

○ فولادوند: «... و [الی] شیطان می‌خواهد، آنان را به گمراهی دوری دراندازد».

○ فولادوند: «... قطعاً دچار گمراهی دور و درازی شده است».

○ فولادوند: «... در حقیقت، دچار گمراهی دور و درازی شده است».

○ فولادوند: «... به گمراهی دور و درازی افتاده‌اند».

○ رضایی: «و [الی] شیطان می‌خواهد به گمراهی دوردستی گمراه‌شان سازد».

○ مشکینی: «و شیطان می‌خواهد آنها را به گمراهی دور و درازی گمراه سازد؟».

در این ترجمه‌ها به صورت مشابه ساختاری ترجمه شده است، نه معادل ساختاری و باید از قیده‌ای بیانی در ترجمه آن استفاده می‌شد.

□ ترجمه پیشنهادی: «در حقیقت، به سختی دچار گمراهی شده‌اند».

◀ ﴿... فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء/ ۱۱۹).

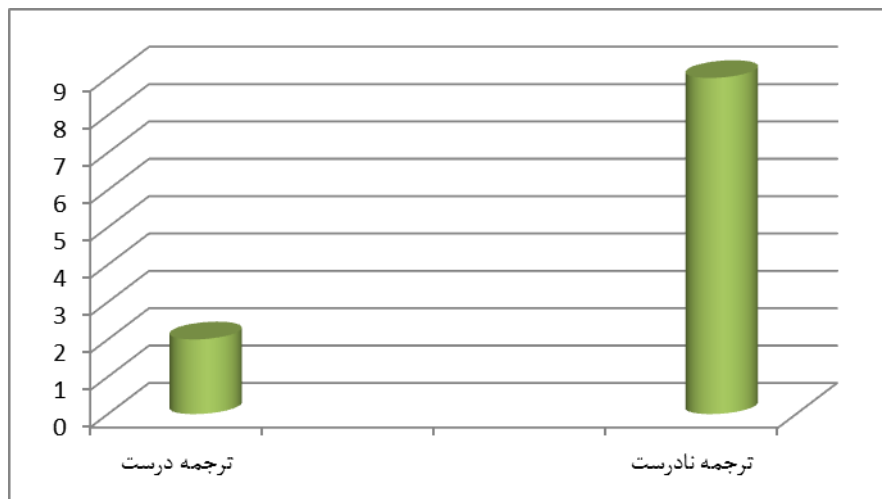
○ فولادوند: «... قطعاً دستخوش زیان آشکاری شده است».

این ترجمه در یافتن معادل ساختاری موفق عمل کرده است.

◀ ﴿... وَلَيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (النساء/ ۹).

○ فولادوند: «... و سخنی [بجا و] درست گویند».

انتخاب واژه «درست» در ترجمه فوق بیانگر این می‌باشد که مفعول مطلق نوعی در این آیه بر مبنای معادل ساختاری، به درستی به صورت قید کیفیت ترجمه شده است.



۳-۱۰) مفعول مطلق عددی و ترجمه آن

در ترجمه این نوع مفعول مطلق، کافی است شماره، تعداد یا تکرار وقوع فعل را ذکر کنیم و به تعبیر دیگر، معادل این مفعول مطلق در زبان فارسی، قید مقدار یا تعداد (یا تکرار) به کار می‌رود (ر.ک؛ شرتونی، ۱۴۲۹ق: ۱۳۶).

یادآوری می‌شود که در سوره مذکور، مفعول مطلق عددی وجود ندارد. بنابراین، رسم نمودار لازم نیست.

۱۱- ترجمه مفعول مطلق و بررسی مشکلات آن در بخش جانشینی مفعول

مطلق

در زبان عربی، گاهی به جای مفعول مطلق کلماتی جانشین می‌شود. این جانشین‌ها به اشکال مختلف به کار می‌رود که سه نوع از جانشین‌های مفعول مطلق و شیوه‌های ترجمه آنها در این قسمت بررسی و تحلیل می‌شود: ۱- جانشین عددی. ۲- جانشین به صورت کلماتی خاص. ۳- جانشین به صورت صفت.

۱۱-۱) جانشین مفعول مطلق به صورت عدد

در ترجمه اینگونه مفعول مطلق نیازمند شیوهای خاص نیستیم و با آن، همانند مفعول مطلق عددی عمل می‌کنیم؛ مثال:

﴿...فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً...﴾ (النساء/ ۹۵).

○ فولادوند: «خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می‌کنند، به درجه‌ای بر خانه‌نشینان مزیت بخشیده».

ترجمه مذکور بر اساس توضیحات فوق به درستی ترجمه شده است.

۱۱-۲) جانشین مفعول مطلق به صورت کلماتی خاص

نوع دوم از جانشین‌های مفعول مطلق کلماتی خاص و متداول است که به اقتضای معنای سخن در جمله به کار می‌روند. مشهورترین این کلمات بدین ترتیب است: «حَقٌّ، كُلٌّ، أَحْسَنٌ، بَعْضٌ، أَشَدُّ» (شرتونی، ۱۴۲۹ق: ۱۳۷).

در زبان فارسی، معادل این نوع مفعول مطلق، معمولاً قید کیفیت، تأکید و مقدار به کار می‌رود که بیشتر در قالب عبارت‌های قیدی هستند. روشن است که هرچه این قیدها از نظر معنا و محتوا به جانشین‌ها نزدیکتر و با آنها متناسب‌تر باشند، ترجمه رساتر خواهد بود.

﴿...وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...﴾ (النساء/ ۱۲۹).

○ فولادوند: «... پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زندگی] را سرگشته [بلا تکلیف] رها کنید».

در این آیه، «كُلٌّ» جانشین مفعول مطلق است و در ترجمه فوق به عبارت قیدی ترجمه شده است. بنابراین، از این نظر، تعادل «نحوی» در ترجمه مفعول مطلق برقرار است و به قید کیفیت و تأکید ترجمه شده است.

۱۱-۳) جانشین مفعول مطلق به صورت صفت

یکی دیگر از موارد جانشینی، جانشین شدن صفت به جای مصدر (= مفعول مطلق محذوف) است. این شکل از مفعول مطلق در واقع، همان مفعول مطلق نوعی دسته نخست (دارای صفت مفرد) است. بنابراین، شیوه ترجمه اینگونه مفعول مطلق نیز همانند شیوه ترجمه مفعول مطلق نوعی دارای صفت مفرد خواهد بود.

﴿... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً...﴾ (النساء / ۹۲).

○ فولادوند: «... و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد کند».

در ترجمه مذکور با ذکر صفت مفرد، به صورت درست ترجمه شده است.

﴿... وَلَا تَظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ (النساء / ۷۷).

○ فولادوند: «... و [در آنجا] به قدر نخ هسته خرمایی بر شما ستم نخواهد رفت».

در این آیات، جانشین مفعول مطلق بر مبنای تعادل ساختاری به درستی به قید ترجمه شده است.

﴿... فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ...﴾ (النساء / ۱۷۰).

○ فولادوند: «... پس ایمان بیاورید که برای شما بهتر است».

اعراب «خیراً» در این آیه محل اختلاف است که بیشتر مفسرین آن را خبر برای فعل ناقص محذوف گرفته‌اند و برخی مفعول مطلق. با توجه به سیاق آیه، به نظر می‌رسد که «خبر» مناسبت بیشتری دارد.

﴿... وَبَصَدَّهُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء / ۱۶۰).

○ فولادوند: «... و به سبب آنکه [مردم را] بسیار از راه خدا بازداشتند».

واژه «کثیراً» به اتفاق نظر اکثر دانشمندان نحو و اعراب قرآن، به‌ویژه به دلیل تناسب فراوان با سبک زبانی قرآن کریم - صفت و جانشین مصدر یا مفعول مطلق محذوف (صُدوداً/ صدّاً) است. جانشین گرفتن آن برای مفعول به، متناسب با سبک و سیاق قرآن کریم نیست و به درستی به صورت قید کیفیت معادل‌سازی شده است.

﴿... فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾ (النساء/ ۱۵۳).

○ فولادوند: «... و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای. پس به سزای ظلم‌شان صاعقه آنان را فروگرفت.»

در این آیه، جانشین مفعول مطلق بر مبنای معادل ساختاری به قید ترجمه شده است که درست است.

﴿... وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء/ ۱۴۲).

○ فولادوند: «... در نتیجه، جز [گروهی] اندک ایمان نمی‌آورند.»

○ فولادوند: «... و خدا را جز اندکی یاد نمی‌کنند.»

○ فولادوند: «... و در نتیجه، جز شماری اندک [از ایشان] ایمان نمی‌آورند.»

«قَلِيلًا» در این آیات، صفت برای موصوف یا مفعول مطلق محذوف است. بنابراین، صفت (قَلِيلًا) جانشین مفعول مطلق است. به تعبیر دیگر، «قَلِيلًا» صفتی است برای مصدر نه اسم.

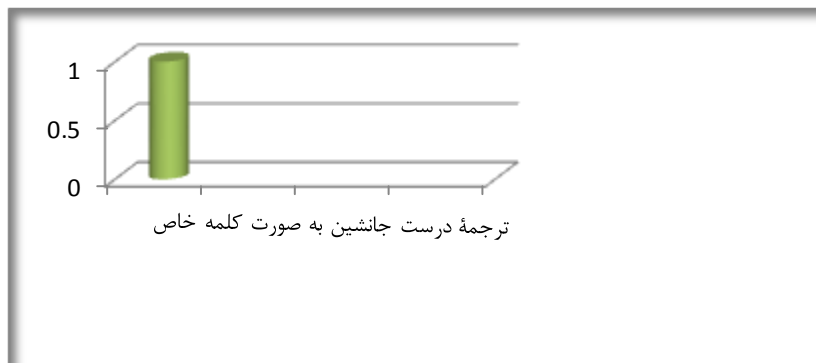
□ ترجمه پیشنهادی: «و خدا را جز اندکی یاد نکنند» (پاینده).

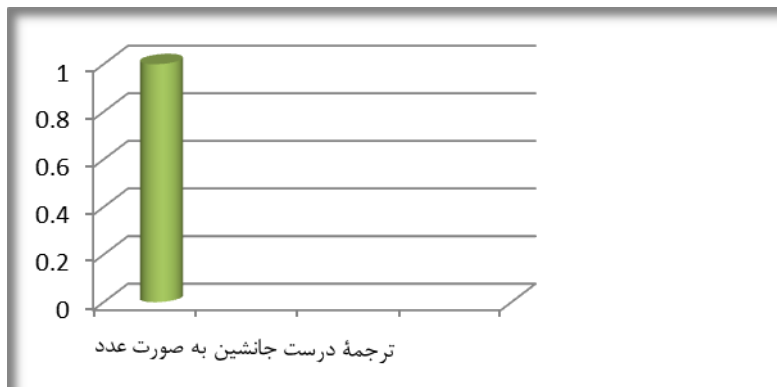
﴿... وَلَا يَظْلُمُونَ نَفِيرًا﴾ (النساء/ ۱۲۴).

○ فولادوند: «... و به قدر گودی پشت هسته خرمایی مورد ستم قرار نمی‌گیرند.»

با توجه به اینکه «نَفِيرًا» مصدر است که جانشین مفعول نوعی شده است و به درستی، به قید ترجمه شده است.







۱۲) ترجمه مفعول مطلق در حوزه حذف عامل آن

بر پایه تقسیم متون عربی به جمله‌های مستقل، با جمله‌هایی مواجه می‌شویم که در جایگاه مسندِ اَلیه و مسند این جمله‌ها، یک مفعول مطلق محذوف‌الفعل قرار دارد. بر اساس تحلیل نحوین، مفعول مطلق در چنین جایگاهی منصوب به فعلی مقدر است. از نگاه معناشناسی در باب اینکه آیا مدلول چنین مفعول مطلق‌هایی همان مدلول مفعول مطلق مذکورالعامل است یا نه؟ سه مدلول قابل تصوّر است:

- ۱- دلالت مفعول مطلق هم بر معنای فعل محذوف و هم بر مدلول نحوی مفعول مطلق مذکور.
- ۲- دلالت مفعول مطلق تنها بر فعل محذوف.
- ۳- دلالت مفعول مطلق بر معنای مصدر بدون مشخصه‌های زمان و مکان (ر.ک؛ شکرانی، ۱۳۸۰: ۲).

نظریه اول یعنی ترجمه مفعول مطلق محذوف‌العامل به همراه دو دلیل، ترجمه درستی نیست: نخست آنکه برخلاف اصل تبادر است؛ زیرا از مفعول مطلق محذوف‌العامل هیچ گاه هم معنای فعل محذوف و هم معنای تأکید مستفاد از مفعول مطلق تأکیدی به ذهن متبادر نمی‌شود. دوم اینکه بر اساس اصل متقن و معناشناسانه «كثْرَةُ الْمَبَانِي تَدُلُّ عَلَى كَثْرَةِ الْمَبَانِي»، اضافه ساختن و کم کردن هر سازه‌ای به زنجیره سخن، موجب افزایش یا کاهش معنایی از متن می‌شود.

نظریه دوم برخلاف نظریه اول که با دو اصل تبادر و كثرة المبانى رد شد، با این دو اصل اثبات می‌شود.

نظریه سوم از نظر معناشناختی، نظریه‌ای دقیق‌تر از نظریه دوم است، بلکه نظریه درست همین است، اما در زبان عربی گفتاری معاصر، هنگام کاربرد مفعول مطلق به جای فعل آن به این تفاوت توجه نمی‌شود یا کمتر توجه می‌شود. همچنین با توجه به مقتضیات این ساخت در قرآن و به دلیل تفاوت‌های کاربردی موجود میان زبان عربی و فارسی، نمی‌توان بسیاری از

مفعول مطلق‌های محذوف‌العامل قرآن را بر اساس این نظریه به فارسی ترجمه کرد (ر.ک؛ همان: ۸).

بنابراین، مفعول مطلق محذوف‌العامل بر معنای مصدری دلالت می‌کند و در ترجمه آن به فارسی باید آن را بر اساس همین دلالت معنایی ترجمه کرد. با بررسی این ساخت در سراسر قرآن درمی‌یابیم که در برخی موارد نمی‌توان این ساخت را به صورت مذکور ترجمه کرد و باید با توجه به سیاق عبارت و دیگر عوامل مؤثر در شکل‌گیری معنای متن، آن را در قالب فعل محذوف آن که اغلب یک فعل مضارع و یا یک فعل امر و یا یک فعل دعایی است، ترجمه کرد (همان: ۱۲).

مفعول مطلق‌هایی که عامل آنها حذف می‌شود، دو دسته‌اند: دسته نخست آنهایی هستند که در کنار فعل یا عامل محذوف خود در محل نصب و حال واقع می‌شوند و دسته دوم آنهایی هستند که نقش حال ندارند. در باب دسته دوم نکاتی قابل ذکر است:

- ۱- این دسته از مفعول مطلق‌ها با عامل محذوف خود در مقام یک جمله مستقل و کامل است.
- ۲- این مصادر یا مفعول مطلق‌ها شبه فعل‌های ناقصه مانند افعال ربطی در زبان فارسی نیست، بلکه با عامل خود یک جمله فعلیه کامل را تشکیل می‌دهد. بنابراین، ترجمه اینگونه جمله‌ها یا به تعبیری دیگر، شبه‌جمله‌ها از نظر ساختار معنایی معادل می‌گردند.
- ۳- این دسته از مفعول مطلق‌ها در اصل از نوع مفعول مطلق تأکیدی چنین مفعول مطلق‌هایی گاه بسیار کاسته می‌شود و نقش آنها تنها به جانشینی عامل محذوف منحصر می‌شود.
- ۴- از آنجا که عامل مصدر، محذوف است، بنابراین، فاعل عامل محذوف بارز نیست. لذا با توجه به مرجع ضمیر عامل، می‌توان فاعل را در داخل نشانه هلال [()] به متن ترجمه افزود.

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ (النساء/ ۳۶).

○ فولادوند: «و به پدر و مادر احسان کنید...».

در این آیه نیز مصدر «إِحْسَانًا» مفعول مطلق است و عامل آن محذوف (أَحْسِنُوا إِحْسَانًا). این مفعول مطلق از نوع تأکیدی است؛ زیرا می‌توانست بفرماید: «وَأَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ»، در حالی

که عامل را حذف و مصدر را جایگزین آن کرده است. به این ترتیب می‌توان دریافت که در این جمله فعلیه، تأکیدی نهفته است. این تأکید را در ترجمه‌های مذکور مشاهده نمی‌کنیم.

□ ترجمه پیشنهادی: «به پدر و مادر نیک احسان نمایید...».

◀ ﴿... سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ...﴾ (النساء/۱۷۱).

○ فولادوند: «... منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد».

«سُبْحَانَ» مصدر و مفعول مطلق است و عامل آن محذوف (نَسَبَ سُبْحَانَ). ذکر مصدر و حذف عامل آن نشانگر نوعی تأکید در این جمله یا شبه‌جمله است که در ترجمه مذکور این تأکید را نمی‌بینیم. ضمن آنکه مشکل عام در ترجمه این نوع مفعول مطلق، همانند این ترجمه وجود دارد و آن اینکه جمله‌ای که فعلیه است، به جمله‌ای اسنادی ترجمه شده است.

□ ترجمه پیشنهادی: «... او را چنان که شایسته اوست تسبیح می‌گوییم و او برتر است از آنچه توصیف می‌کنند».

◀ ﴿أَوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا...﴾ (النساء/۱۵۱).

○ فولادوند: «آنان در حقیقت کافرند...».

این ترجمه بر مبنای معادل ساختاری درست ترجمه شده است.

◀ ﴿... وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا﴾ (النساء/۱۲۲).

○ فولادوند: «... وعده خدا راست است».

مشکل ترجمه در این آیه نیز این است که «وَعَدَّ» مصدر و مفعول مطلق است و عامل آن محذوف (وَعَدَّ اللَّهُ وَعْدَهُ). این ترجمه به دلیل بی‌توجهی به فعلیه بودن جمله یا شبه‌جمله «وَعَدَّ اللَّهُ» به صورت جمله اسنادی نمود یافته است.

□ ترجمه پیشنهادی: «... خداوند [به‌راستی] وعده می‌دهد» (طاهری).

◀ ﴿... فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ...﴾ (النساء/۱۱).

○ فولادوند: «... [این] فرضی است از جانب خدا».

این ترجمه نیز همانند مورد قبل می‌باشد و مشکل ترجمه قبل را دارد.

□ ترجمه پیشنهادی: «خداوند [آن را] واجب کرده است...».

◀ ﴿... كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ...﴾ (النساء/۲۴).

○ فولادوند: «... [این] فریضه الهی است که بر شما مقرر گردیده است».

این ترجمه نشانگر این نکته است که مفعول مطلق موجود در این آیه یعنی «کتاب» خبر در نظر گرفته شده است و «هَذِهِ كِتَابُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» مصداق این ترجمه است.

□ ترجمه پیشنهادی: «... خدا بر شما مقرر دانسته است» (طاهری).

◀ ﴿... إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (النساء/۱۰۲).

○ فولادوند: «... خدا برای کافران عذاب خفت‌آوری آماده کرده است».

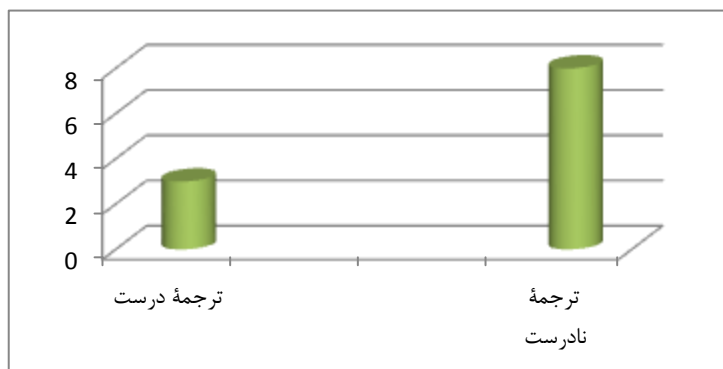
این ترجمه بر اساس معادل ساختاری به صورت درست ترجمه شده است.

◀ ﴿... وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء/۳۱).

○ فولادوند: «و شما را به اقامتگاه بزرگوارانه‌ای درمی‌آوریم».

ترجمه مذکور بر اساس ساختار مفعول مطلق و عامل محذوف به صورت مصدر ترجمه شده

است.



نتیجه‌گیری

۱- پژوهش انجام شده نشان می‌دهد توجه به ساختارهای زبانی، به‌ویژه ساختار نحوی و یافتن برابری‌های آن در زبان مقصد در ارائه ترجمه دقیق و رسا برای کلام وحیانی بسیار مفید باشد.

۲- ساختار نحوی مفعول مطلق جزء ساختارهایی است که در زبان فارسی شباهت ساختاری ندارد و باید برای آن معادل ساختاری قرار داد و نادیده گرفتن این امر باعث شده است که ترجمه مفعول مطلق با لغزش‌های زیادی همراه باشد و به جرأت می‌توان گفت ترجمه مفعول مطلق، لغزشگاه بیشتر ترجمه‌های فارسی قرآن کریم است. با بررسی و ترجمه استاد فولادوند، این نتیجه حاصل شد که این ترجمه در یافتن معادل ساختاری برای مفعول‌های مطلق در مقایسه با بیشتر ترجمه‌های معاصر از لغزش کمتری برخوردار است و در بیشتر موارد موفق عمل کرده است.

۳- نمونه‌های بررسی شده نشان می‌دهد که ترجمه فولادوند در یافتن معادل ساختاری برای مفعول‌های مطلق تأکیدی بیشترین توفیق را داشته است، به‌طوری‌که تمام مفعول‌های مطلق سوره نساء بر مبنای معادل ساختاری به درستی برابرسازی شده است.

۴- بیشترین لغزش ترجمه استاد فولادوند در ترجمه مفعول مطلق مربوط به مفعول مطلق با عامل محذوف می‌باشد که این مفعول‌ها اغلب به صورت اسنادی (مبتدا و خبر) ترجمه شده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۲۶). *تفسیر ابوالفتوح رازی (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن)*. تصحیح محمدجعفر یاققی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- اکبرزاده، مهدی. (۱۳۸۴). «گزارشی از نقدهای منتشر شده بر ترجمه‌های فارسی قرآن». *ببینات*. شماره ۴۶. سال دوازدهم. صص ۱۱۲-۱۲۷.
- انصاری، مسعود. «نگاهی به ترجمه قرآن استاد فولادوند». *ببینات*. سال سوم. شماره ۱۱. صص ۱۱۸-۱۲۵.
- ایادی، سید یاسر. (۱۳۵۷). *اهتمام ایرانیان به قرآن*. رشت: انتشارات کتاب مبین.
- جرجانی، حسین بن حسن. (بی تا). *تفسیر گازر (جلاء الأذهان و جلاء الأحزان)*. تصحیح عزیزالله عطاردی قوچانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حجت، هادی. (۱۳۸۴). «تاریخچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم». *نشریه ترجمان وحی*. سال سوم. شماره دوم. صص ۴۹-۶۱.
- حسان اوغلی، کمال‌الدین. (۱۴۱۳ق.). *پژوهشی درباره ترجمه‌های مخطوط معانی قرآن کریم*. ترجمه یعقوب جعفری. لندن: بی نا.
- حسن، عباس. (۱۴۲۸ق.). *النحو الوافی*. بیروت: مکتبه المحمّدی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۰). *سیر بی سلوک*. تهران: انتشارات معین.
- _____ . (۱۳۷۲). *قرآن پژوهی*. تهران: نشر فرهنگی مشرق.
- خضری، محمد. (۱۳۶۸). *حاشیه‌الخضری علی شرح ابن عقیل*. بیروت: دارالفکر.
- رستمی‌زاده، رضا. (۱۳۸۳). «نگاهی به ترجمه محمد مهدی فولادوند از قرآن کریم». *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. سال اول. شماره یک. صص ۱۵۸-۱۷۲.
- رضایی، مصطفی. (۱۳۹۱). «بررسی دو ترجمه از قرآن کریم». *ببینات*. شماره ۲۱. صص ۱۰۹-۱۱۹.
- رواقی، علی. (۱۳۸۵). *تفسیر قرآن پاک*. ترجمه مقدمه از عارف نوشاهی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
- سلطانی رناتی، مهدی. «نقد ترجمه استاد فولادوند». *پژوهش‌های قرآنی*. سال پنجم. شماره ۴۴. صص ۱۰۶-۱۱۶.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۱۷ق). *النهجة المرضیة فی شرح الألفية*. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الإسلامی؛ مرکز النشر.

شرتونی، رشید. (۱۴۲۹ق). *مبادئ العربیة (قسم النحو)*. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالذکر.

شکرانی، رضا. (۱۳۸۰). «درآمدی بر تحلیل ساخت‌های نحوی قرآن». *مجله مقالات و بررسی‌ها*. دفتر ۶۹.

الصّبان، محمدبن علی. (۱۳۷۷). *حاشیة الصّبان*. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر.

عبّاس، حسن. (۱۳۷۳). «نخستین ترجمه فارسی قرآن در شبه‌قاره». *ببینات*. شماره ۳.

فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله و بابک فرزانه. (۱۳۸۰). *درآمدی بر مبانی ترجمه*. تهران: انتشارات آیه.

فلاح‌پور، مجید. (۱۳۸۱). «نگاهی دیگر به ترجمه قرآن استاد فولادوند». *فصلنامه مصباح*. سال یازدهم. شماره ۴۳. صص ۱۶۹-۱۴۹.

قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۷۹). «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن (بر اساس ساختار زبانی قرآن کریم)». *ببینات*. سال هفتم. شماره ۲۶. صص ۱۰۷-۹۰.

کرباسی، مرتضی. (۱۳۷۴). «نگاهی به ترجمه قرآن کریم محمد مهدی فولادوند». *روش‌شناسی علوم انسانی*. سال اول. شماره ۳. صص ۵۴-۴۳.

کوشا، محمدعلی. *ترجمه‌های ممتاز قرآن در ترازوی نقد*. قم: انتشارات کتاب مبین.

مرادی، عبّاس. (۱۳۷۹). «نکاتی درباره ترجمه قرآن کریم استاد فولادوند». *ببینات*. سال هفتم. شماره ۲۷. صص ۱۷۱-۱۶۹.

مصاحب، غلامحسین و دیگران. (۱۳۷۴). *دائرة المعارف فارسی*. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

محمدی، محمدصدیق. (۱۳۸۹). *جامع‌ترین قواعد زبان عربی همراه با نکات کارگاه ترجمه*. چاپ اول. تهران: نشر دانش‌پرور.

ملکوتی، سید سعید. (۱۳۷۹). *نقد و بررسی برابرنهادهای مفعول مطلق در برگردان فارسی در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

بیات، احسان. (۱۳۹۲/۰۶/۴۰). ص ۱۴. <http://tahavoln.blogfa.com>

ارزیابی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم مشمتمل بر ماده «حشر»

۱- کاووس روحی برندق* ۲- علی حاجی خانی ۳- محسن فریادرس

۱- استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۲- استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۳- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۷)

چکیده

انتقال علوم و معارف از هر زبانی به زبان دیگر، از راه ترجمه ممکن و میسر است. اما این جریان انتقال، با وجود نقاط مثبت، نقاط ضعف نیز دارد. توجه و حساسیت پیرامون این امر در قرآن کریم بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا از منبعی برتر از ماده سرچشمه می‌گیرد. یکی از این موارد ضعف، در معنائشناسی و معادل‌یابی واژه «حشر» و مشتقات آن دیده می‌شود. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و تحلیلی جامع و کامل درباره معادل‌یابی این واژه پرداخته است و بدین نتیجه دست یافته است که معادل حقیقی و جامع این واژه، «جمع نمودن و سوق دادن به سوی قیامت» همراه با قید «اجبار» است، اما این معنای جامع در ترجمه‌های فارسی معاصر از جمله، ترجمه‌های آیتی، الهی قمشه‌ای، رضایی، صفارزاده، فولادوند، کاویان‌پور، مجتنبوی، مشکینی، مصباح‌زاده، معزی و مکارم شیرزای رعایت نشده است و تنها الهی قمشه‌ای در یک مورد، آن هم به صورت ناقص، بدان اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، ترجمه‌های معاصر، ماده «حشر».

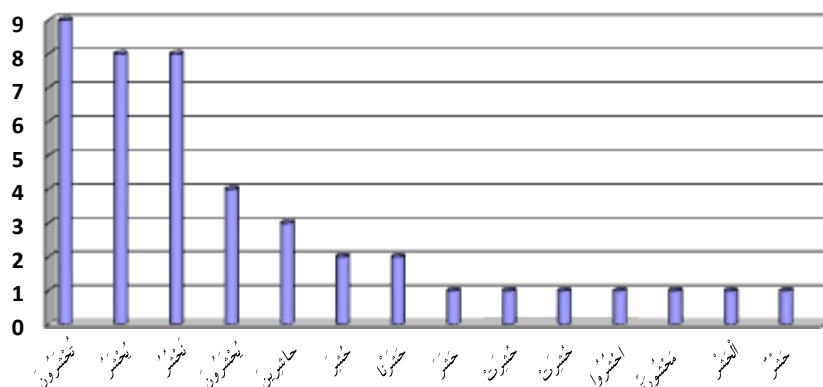
مقدمه

انتقال علوم و معارف زبان‌های دیگر برای بهره‌گیری و تضارب آراء، از سده‌های بسیار دور به صورت پیوسته و منسجم وجود داشته است. این جریان انتقال که از راه ترجمه میسر است، صرفاً به انتقال معنا از زبان مبدأ به مقصد محدود نمی‌شود، بلکه رعایت آگاهی کامل بر هر دو زبان، توجه دقیق به موضوع و متن و نیز نوع نگارش از مؤلفه‌های دیگر ترجمه است. رعایت این وجه در قرآن کریم به مراتب بیشتر و بااهمیت‌تر است. حساسیت قرآن از آنجا ناشی می‌شود که از منبعی برتر از ماده‌نشأت گرفته است و منبعی برای هدایت بشر در تمام اعصار است. بررسی ترجمه‌های قرآن به زبان فارسی، بیانگر آن است که در انتقال معنا در این ترجمه‌ها، با وجود نقاط مثبت، نقاط ضعف فراوانی وجود دارد. یکی از موارد کاستی ترجمه‌ها، ماده «حشر» است که ارائه ترجمه صحیح برای آن، نیازمند معادل‌یابی صحیح این واژه در کتب «لغت، وجوه، نظائر و تفاسیر» است. بررسی‌های انجام‌شده در این کتب حاکی از این است که عمدتاً این کتب معنای «جمع» و «سوق دادن» را برای این واژه برگزیده‌اند. بر این اساس، این مقاله در ابتدا با دقت بسیار، ماده «حشر» و مشتقات آن را در کتب «لغت، وجوه، نظائر و تفاسیر» در تمام موارد استعمال قرآنی در حوزه معنایی قیامت معادل‌یابی کرده است و آنگاه از میان ترجمه‌های قرآن، ترجمه‌های معاصر قرآن، شامل ترجمه‌های آیتی، الهی قمشه‌ای، رضایی، صفارزاده، فولادوند، کاویان‌پور، مجتبوی، مشکینی، مصباح‌زاده، معزی و مکارم شیرازی را با دیدی دقیق و موشکافانه و نیز ارائه نمودار بررسی کرده است و در پایان، به نقد تحلیلی جامع از این ترجمه‌ها پرداخته است و ترجمه پیشنهادی را که انعکاس صحیحی از این واژه را داراست، ارائه می‌دهد. گرچه درباره معادل‌یابی این ماده در تفاسیر و ذیل آیات مربوط^۱، لایه‌لای کتاب‌های اُضداد^۲ و پایان‌نامه‌ها^۳ بحث‌هایی شده است، لیکن در این تألیف‌ها و آثار، پژوهشی جامع که انعکاسی جامع در بررسی استدلال‌های لغویون، مفسرین و کتب وجوه و نظائر در معادل‌یابی این واژه باشد و آنگاه ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن را از این حیث بررسی نماید، وجود ندارد.

۱- مشتقات «حشر» در قرآن کریم

واژه «حشر» مصدر ثلاثی مجرد از ریشه «ح ش ر» است که با مشتقات آن ۴۳ مرتبه در ۲۸ سوره قرآن به کار رفته است. کارکرد نموداری مشتقات این واژه در نمودار زیر نشان داده شده است:

نمودار شماره ۱



از آنجا که موضوع این تحقیق، پیرامون تحلیل واژه «حشر» در روز قیامت است، از نمودارهای آماری فوق، سی و شش (۳۶) مرتبه پیرامون قیامت و هفت (۷) مورد دیگر در باب دیگر موضوع‌هاست^۴ که این بسامد موضوعی در قیامت عبارت است از:

«حَشْرَتٌ» (طه/ ۱۲۵)، «حَشْرُنَا» (الأنعام/ ۱۱۱ و الکهف/ ۴۷)، «حُشِرَ» (الأحقاف/ ۶)، «حُشِرَتِ» (التکویر/ ۵)، «يُحْشَرُ» (طه/ ۵۹؛ الأنعام/ ۱۲۸؛ یونس/ ۴۵؛ الحجر/ ۲۵؛ الفرقان/ ۱۷؛ سبأ/ ۴۰؛ النساء/ ۱۷۲ و فصلت/ ۱۹)، «يُحْشَرُونَ» (الأنعام/ ۳۸ و ۵۱؛ الفرقان/ ۳۴ و الأنفال/ ۳۶)، «تُحْشَرُونَ» (البقره/ ۲۰۳؛ آل عمران/ ۱۲ و ۱۵۸؛ المائدة/ ۹۶؛ الأنعام/ ۷۲؛ الأنفال/ ۲۴؛ المؤمنون/ ۷۹؛ المجادله/ ۹ و الملك/ ۲۴)، «نَحْشُرُ» (التمل/ ۸۳؛ یونس/ ۲۸؛ الإسراء/ ۹۷؛ مریم/ ۶۸ و طه/ ۱۰۲ و ۱۲۴ و الأنعام/ ۲۲)، «أَحْشَرُوا» (الصافات/ ۲۲)، «حَاشِرِينَ» و «حَشْرٌ» (ق/ ۴۴).

۲- مفهوم ماده «حشر» در کتب «لغت»

کهن‌ترین نویسنده کتب لغت، دو وجه معنایی «حشر (گرد آمدن) و موت (مرگ)»^۵ را برای «حشر» ذکر کرده است که آیه ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام/ ۳۸) نیز بدان اشاره دارد. بر این اساس، فراهیدی بیان می‌دارد: «محشر جایگاهی (مجمعی) است که قوم و گروه‌ها در آن گرد می‌آیند، همان‌گونه که عرب نیز این معنا را به کار می‌برد، آنجا که می‌گوید: «حَشَرْتَهُمُ السَّنَةَ: قحطی آنها را از سایر نواحی به هم ضمیمه می‌کند» (فراهیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۹۲). اما ابن‌فارس معتقد است که «حشر» به معنای «سوق دادن و برانگیختن» است و از قول اهل لغت نقل می‌کند که آن را به معنای «جمع شدن همراه با سوق دادن» در نظر گرفته‌اند. لذا «حشر» در «حَشَرْتُ مَالَ بَنِي فُلَانٍ السَّنَةَ» به معنای «جَمَعْتَهُ، ذَهَبْتُ بِهِ وَ أَتَتْ عَلَيْهِ: آن را جمع کرد، برد و آورد» است (ر.ک؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۶-۶۷). این واژه در تطوّر معنایی خود، از معنای اولیّه «گردآوری یا جمع شدن همراه با سوق دادن» بر معنای دیگری همچون «خارج کردن و راندن گروهی انسان یا غیرانسان از جایگاه خود به سوی جنگ و مانند آن» نیز اطلاق گردیده است که تنها درباره «جماعت و گروه» به کار می‌رود؛ مانند: ﴿وَأَبْعَثُ فِي الْمُدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (الشعراء/ ۳۶) (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۷).

با وجود این، به نظر می‌رسد که مقصود از «خارج شدن» در کلام صاحب مفردات، همان «سوق دادن» است؛ زیرا در هر دو معنا، مراد همان حرکت دادن با زور از یک محل به محل دیگر است که در هر دو صورت معنایی، چنین معنایی دیده می‌شود. در هر حال، باید عنایت داشت که لغویون بعد از راغب، علاوه بر معنای ارائه شده از سوی ایشان، از معنای دیگر صاحبان کتب لغت قبل از راغب نیز بهره جستند و در صدد ارائه معنای جامع‌تری برآمدند؛ به عنوان نمونه، ابن‌منظور، طریحی و زبیدی با بیان مثال‌هایی از قرآن، حدیث، زبان عرب و استشهادهای شعری، بحث را طولانی نموده‌اند و بر آنند که واژه «حشر» بر «جمع کردن با کثرت، سوق یا کوچ دادن با اجبار، خارج شدن با نفیر و مرگ» دلالت دارد (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۲۶۸ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۷۶) و یا صاحب مصباح‌المنیر دو معنای «جمع و جمع کردن همراه با سوق دادن» را برای این واژه ذکر کرده است (ر.ک؛

فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۳۶). لذا مصطفوی سه قید «برانگیختن، سوق دادن و اجتماع» را در معنای کلمه «حشر» ملحوظ می‌داند و همین قیدها را فارق بین «حشر» و کلمات «بعث، نشر، سوق، جمع و...» ذکر می‌کند (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۲۴).

اما در کتب وجوه و نظائر، دو وجه «جمع کردن» و «سوق دادن» برای این واژه ذکر شده است؛ به عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛ یعنی «مشرکین و کسانی که غیر خداوند را می‌پرستند، جمع می‌شوند» و یا وقتی که گفته می‌شود: ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾؛ یعنی «مشرکان سوق داده می‌شوند» (ر.ک؛ عود، ۱۴۰۹ق: ۱۶۳؛ بلخی، ۱۴۲۷ق: ۱۷۶ و دامغانی، ۱۹۸۰م: ۱۳۴-۱۳۳) که ابوهلال عسکری اصل آن را «جمع کردن همراه با سوق دادن» برمی‌شمارد و در تبیین این امر، آیه ﴿وَأَبْعَثُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ را به عنوان نمونه به معنای «حَشَرَتِ الْقَوْمَ إِذَا جَمَعْتَهُمْ وَسَقَتَهُمْ» بیان می‌کند و آنگاه همانند صاحبان دیگر کتب وجوه و نظائر، آن را به دو دسته «جمع و سوق» تقسیم می‌کند (ر.ک؛ عسکری، ۲۰۰۷م: ۱۸۴-۱۸۳). هرچند که در کتب أضداد، این واژه به عنوان یکی از واژگان «أضداد» با دو معنای «جمع» و «موت» در نظر گرفته شده است^۷ (ر.ک؛ سجستانی، ۱۴۱۱م: ۲۳۹؛ حلبی اللغوی، ۱۹۶۳م: ۱۳۹-۱۳۸ و بطرس، ۱۴۲۴م: ۱۳۴).

بنابراین، «حشر» در کتب لغت بر چهار معنای «مرگ (رجوع به سوی خدا)»، «جمع کردن»، «برانگیختن یا خارج کردن» و «سوق دادن با اجبار» از امور اجتماعی برای گروه یا جماعت دلالت دارد. لذا بر اساس آنچه که از سوی لغویون ارائه شده است، می‌توان معنای لغوی این واژه را در روز قیامت، بدین صورت بیان کرد: «گروه‌ها بعد از امانه و مرگ، جمع‌آوری شده است و آنگاه برانگیخته شده، در نهایت، به سوی مجمعی که برای آنها فراهم شده است، با زور و فشار سوق داده می‌شوند». هرچند صاحبان کتب وجوه و نظائر از معنای لغوی این واژه، تنها دو معنای «جمع کردن» و «سوق دادن» با اجبار را در وجوه معنایی این واژه مطمح نظر داشته‌اند و معنای دیگر را ذکر نکرده‌اند.

۳- مفهوم «حشر» در تفاسیر

طبری و زمخشری در بیشتر موارد، معنای این واژه را «جمع نمودن» برمی‌شمارند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۲۶؛ همان، ج ۷: ۱۵۵؛ همان، ج ۸: ۲۵؛ همان: ۲۵؛ همان، ج ۹: ۱۲؛ همان، ج ۱۱: ۸۴؛ همان، ج ۱۵: ۱۱۲؛ همان: ۱۶۸؛ همان، ج ۱۶: ۹۵؛ همان: ۱۳۵؛ همان، ج ۱۹: ۴۵؛ همان: ۸۸؛ همان، ج ۲۰: ۱۲؛ همان، ج ۲۳: ۸۷؛ همان، ج ۲۶: ۴؛ همان: ۱۱۴؛ همان، ج ۲۸: ۱۲؛ همان، ج ۲۹: ۷؛ همان، ج ۳۰: ۲۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۳۱؛ همان، ج ۲: ۷۲۶؛ همان، ج ۳: ۴۲؛ همان، ج ۴: ۶۹۶؛ همان: ۷۰۶ و همان، ج ۲۱: ۴۶۹). زمخشری در بیان این معنا، «مَحْشُورَةً» را در مقابل «يَسْبِحْنَ (حرکت کردن)» می‌داند، هرچند که «حشر» مانند «تسبیح» دلالت بر حدوث تدریجی ندارد، لذا به جای صورت فعلی، صورت اسمی کاربرد دارد (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۸۰؛ همان، ج ۲: ۲۱۹ و..). اما طبری دلیلی خاص بر این امر اقامه نمی‌کند و صرفاً با توجه به تحذیر موجود در آیه، این معنا را بیان کرده است؛ بدین معنا که آیه ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام/۷۲) بیان می‌دارد که تقوای الهی را به پا دارید و از عدم انجام طاعات بترسید و پرهیز کنید؛ زیرا پروردگار شما، پروردگار جهانیان است که در روز قیامت در پیشگاه او جمع می‌شوید و جزای اعمال خود را می‌بینید (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۱۵۵). اما در پاره‌ای از آیات، معنای «بازگشت به سوی خدا» را برای این واژه برمی‌گزیند (ر.ک؛ همان، ج ۷: ۴۹؛ همان، ج ۲: ۱۸۱ و همان، ج ۷: ۴۹).

فخر رازی، قرطبی و آلوسی نیز بر آنند که این واژه به معنای «جمع کردن اجزای متفرق هر چیز (اعم از انسان‌ها، روح و جسم یک انسان و...)» است (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۲۷۴؛ همان، ج ۲۱: ۴۶۹؛ همان، ج ۲۸: ۱۵۷؛ همان، ج ۲۹: ۵۰۲؛ همان، ج ۳۱: ۶۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸: ۲؛ همان، ج ۱۹: ۲۲۹؛ همان، ج ۶: ۴۲۱؛ همان، ج ۱۰: ۳۳۳؛ همان، ج ۱۲: ۱۴۴؛ همان، ج ۱۳: ۱۶۷؛ همان: ۲۳۸؛ همان، ج ۱۴: ۳۰۸؛ همان، ج ۱۵: ۱۶۱؛ همان، ج ۱۷: ۲۹۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۹۰؛ همان، ج ۲: ۹۲؛ همان، ج ۴: ۱۱۵ و همان، ج ۶: ۱۲۱). لذا صاحب روح‌المعانی مراد از بخش پایانی آیه ﴿وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالِ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الکهف/۴۷) را «جمع کردن در توقف‌گاه بعد از بیرون

آمدن از قبرها و پراکنده شدن» می‌داند و دلیل آن را دو فعل ماضی «تَسَيَّرُ» و «تَرَى» که دلالت بر تحقق متفرع بودن «حشر» بر برانگیختن می‌داند که منکران آن را انکار می‌کنند (ر.ک؛ همان، ج ۸: ۲۷۳؛ همان، ج ۹: ۲۵۷؛ همان، ج ۱۰: ۸۰؛ همان: ۱۶۸؛ همان، ج ۱۵: ۲۳۱ و همان، ج ۱۵: ۲۵۵). اما هر یک از فخر رازی و قرطبی در یک مورد نیز آن را «برانگیختن» معنا می‌کنند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۳۴۳ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۱۳۲) که فخر رازی «برانگیختن» را در آیه **﴿...وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾** (البقره/ ۲۰۳) بهترین دلیل بر تقوا می‌داند؛ زیرا افرادی که تصوّر می‌کنند هرگز کسی مورد «حشر، محاسبه و سؤال» واقع نمی‌شوند، بهترین دلیل برای آنها، تقواست. لذا «حشر» اسمی است برای هنگام خارج شدن آنها از قبرها به سوی مکانی که در آن توقف دارند^۱ (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۳۴۳). با وجود این، آلوسی قید «سوق دادن» به سوی محشر را در آیه **﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾** (مریم/ ۶۸)، بعد از زنده بیرون کردن و جمع نمودن اضافه می‌کند و تصریح می‌کند که قَسَمٌ موجود در آیه، بر ابلغ وجه‌ها بر آن، به جز «بعث: برانگیختن» دلالت دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۴۸ و همان، ج ۸: ۴۳۴).

طوسی نیز معنای ترکیبی «جمع کردن قوم با سوق از نواحی مختلف به سوی مکانی واحد» را برای این واژه بیان می‌دارد و بر این اساس، روز حشر را به این دلیل «یوم الحشر» می‌نامد که از نواحی مختلف، مردم به سوی مکانی واحد جمع می‌شوند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۷؛ همان، ج ۶: ۳۳۰؛ همان، ج ۸: ۱۹-۱۸؛ همان، ج ۱۰: ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۳۲؛ همان: ۷۰۷؛ همان، ج ۴: ۴۹۵، ۵۶۴، ۷۰۸، ۸۲۱ و ۸۳۲؛ همان، ج ۵: ۱۶۰ و ۱۷۲؛ همان، ج ۶: ۶۸۲، ۷۳۲ و ۸۲۰ و همان، ج ۱۰: ۶۷۳) که صاحب مجمع‌البیان با استشهاد به قول عرب «حَشَرْتَهُمُ السَّنَةُ: قحطی آنها را از نواحی دیگر به مکانی ضمیمه (جمع) می‌کند» (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۵۳۲) و اینکه بدین دلیل به پیامبر اکرم^(ص) «حاشر» می‌گویند که مردم را به دنبال خود گرد آورده و جمع می‌نمود او آنان را به مسیر حق سوق می‌داد، چنین معنا را بیان می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۷۰۷). با وجود این، طوسی و طبرسی در پاره‌ای از آیات، همچون **﴿فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾** (النساء/ ۱۷۲)، قید «برانگیختن از قبور» را قبل از معنای فوق اضافه می‌کنند که بر این اساس، مقصود از آن، برانگیختن دسته‌جمعی آنها در روز

قیامت است که در موعد خود نزد خداوند جمع می‌شوند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۰۴؛ همان، ج ۵: ۳۶۷؛ همان، ج ۸: ۴۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۲۵؛ همان، ج ۴: ۴۳۸ و همان، ج ۱۰: ۴۹۴). اما پراکندگی معنا برای این واژه در تفسیر مجمع‌البیان به گونه‌ای است که معادل‌های «جمع کردن و برانگیختن» (ر.ک؛ همان، ج ۶: ۸۰۸)، «مرگ (مَرَجِعْكُمْ إِلَى اللَّهِ)» (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۸۶۷ و ج ۳: ۳۸۱) و «خارج کردن» (ر.ک؛ همان، ج ۷: ۵۶) نیز ذکر شده است.

رویکرد موجود در تفسیر المیزان و مِن وَحَى الْقُرْآن دربارهٔ واژه «حشر»، از قول راغب اصفهانی عبارت است از «جمع کردن مردم با اجبار و زور از جایگاه خود و آنگاه خارج کردن و کوچ دادن (سوق دادن) آنها با اجبار به سوی جنگ و لقای خداوند یا مانند آن از امور اجتماعی بعد از بعث و برانگیختن» (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۸۳؛ همان، ج ۳: ۹۲؛ همان، ج ۷: ۴۹؛ همان، ج ۱۴: ۸۸ و ۱۷۳؛ همان، ج ۱۵: ۵۴؛ همان، ج ۱۸: ۱۸۸ و ۳۶۱؛ همان، ج ۱۹: ۲۰۱؛ همان، ج ۲۰: ۲۱۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۹۸ و ۱۱۳؛ همان، ج ۵: ۲۴۷ و همان، ج ۹: ۹۴ و ۲۷۲). به عنوان نمونه، در آیه ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (فصلت/ ۱۹) که مراد از «حشر دشمنان خدا به سوی آتش» این است که ایشان را از قبرها به سوی محشر بیرون کنند تا در آنجا بازخواست شوند و به حساب آنها رسیدگی شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۳۵۲) و ﴿وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المؤمنون/ ۷۹) معنای آن این است که خداوند هستی شما را به زمین متعلق کرد تا دوباره شما را جمع نماید و به لقای خویش بازگشت دهد (خارج کند و سوق دهد) (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۵۴). همان‌گونه که ﴿أَنْتُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ در آیه ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقره/ ۲۰۳)، اشارهٔ لطیفی به حشر حاجیان دارد که همه در مینی و عرفات یک جا جمع می‌شوند و باید از این حشر، افاضه و کوچ کردن، به یاد روزی بیفتند که همهٔ مردم به سوی خدا محشور می‌شوند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۸۳).

جوادی‌آملی نیز با بیان همان مفاهیم بیان شده در کتاب مفردات و التحقیق می‌نویسد: «خداوند از مسلمانانی که از گوشه و کنار دنیا آمده‌اند و در سرزمین مینی جمع شده‌اند،

می‌خواهد که از این محشر و مجمع دنیایی به آن محشر اعظم و مجمع اکبر (قیامت کبری) منتقل شوند: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (یس / ۵۱) و بدانند که روز قیامت خواهد آمد و در محضر پروردگارشان جمع می‌شوند. پس تقوا و پرهیزگاری را سرلوحه کارهایشان قرار دهند (ر.ک؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۹۵). با بررسی تفاسیر فوق، این نتیجه به دست می‌آید که مفسرین در اغلب موارد، معنای «جمع کردن و آنگاه سوق دادن با اجبار از اماکن مختلف به سوی مکانی واحد» را برای این واژه در نظر دارند. اما معنای «برانگیختن از قبور» محل تردید است؛ بدین معنا که برخی معتقدند «حشر» به ترتیب دارای معنای «برانگیختن، جمع کردن و سوق دادن با اجبار» است و برخی دیگر برآنند که «برانگیختن از قبور» معنایی جدا از حشر است و معنای «حشر» همان معنای «جمع کردن و آنگاه سوق دادن با اجبار از اماکن مختلف به سوی مکانی واحد» است.

به هر روی، با بررسی واژه «حشر» در کتب «لغت، وجوه و نظائر و تفاسیر»، معنای «مرگ (رجوع به سوی خدا)»، «جمع کردن»، «برانگیختن یا خارج کردن» و «سوق دادن یا خارج کردن با اجبار از مکان مبدأ» در معنای حشر وجود دارد. اتفاق تمام لغویون، مفسرین و صاحبان کتب وجوه و نظائر بر معنای «جمع از محل‌های گوناگون و سوق دادن آنها به سوی یک محل واحد» کاملاً واضح است. معنای «موت» نیز از معنای این واژه خارج است؛ زیرا علاوه بر اینکه لغویون و مفسرین، این معنا را به عنوان قول ضعیف بیان می‌دارند، صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز این معنا را برای این واژه بیان نمی‌کنند. اما درباره اینکه آیا «بعث: برانگیختن» در معنای این واژه وارد است یا خیر، اختلاف‌هایی وجود دارد، به نحوی که برخی لغویون و مفسرین همچون صاحب التحقیق و تفسیر تسنیم این معنا را در این واژه داخل می‌دانند.

جدا از این امور، سیاق برخی آیات قرآن نیز به این امر اشاره دارد که مقابله بین «نَحْشُرُ» و «نَسُوقُ» در آیه ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾ (مریم / ۸۶-۸۵)، علاوه بر اینکه بر معنای «جمع کردن» دلالت دارد، معنای «سوق دادن» نیز در معنای این واژه موجود است و کاملاً واضح است که قید «اجبار» در جمع کردن و سوق دادن نیز وجود دارد. همچنین، پیرامون معنای «موت» این نکته حائز اهمیت است که خداوند متعال در آیه ﴿وَلَئِن مَّتَّمُّ أَوْ قَتَلْتُم لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ (آل عمران / ۱۵۸)، «حشر»

را بعد از «اماته» که همان «رجوع به سوی خدا» است، ذکر می‌فرماید؛ بدین معنا که از این آیه چنین استنباط می‌شود که «حشر» چیزی جدای از «موت» است؛ زیرا طبق این آیه، شخص ابتدا می‌میرد و آنگاه حشر می‌شود، در غیر این صورت، دلیلی نداشت که «موت» را جدا از «حشر» ذکر نماید. اما پیرامون معنای برانگیختن، این امر شایسته توجه است که مفسرین هیچ دلیلی برای این امر اقامه نمی‌کنند و صرفاً در بیان معنا یا تفسیر آیه، به جای واژه «حشر»، از واژه «بعث» استفاده می‌کنند. همچنین در میان لغویون نیز تنها ابن فارس و مصطفوی این معنا را بیان می‌کنند که چون هر کلمه‌ای با فاء الفعل «حاء» و عین الفعل «شین» بر معنای جمع و امتلاء دلالت می‌کند؛ مانند حشد (جمع کردن) و حشم (گروه خدمت‌گزاران)، لذا صاحب مقاییس اللغه، «حشر» را قریب‌المعنی واژه «حشد» می‌داند و تنها زیادت معنای موجود در آن را همین «بعث و سوق دادن» برمی‌شمارد (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۸). بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در معنای این واژه، «جمع کردن مردم با اجبار و زور از جایگاه آنان و آنگاه خارج کردن و کوچ دادن (سوق دادن) آنها با اجبار به سوی جنگ و لقای خداوند یا مانند آن از امور اجتماعی» مد نظر است.

۴- برگردان مشتقات ماده «حشر» در ترجمه‌های فارسی قرآن

حاصل بررسی و تحلیل ترجمه‌های فارسی معاصر از واژه «حشر» که ۴۳ بار در آیات قرآن وارد شده است و از این بین، ۳۶ مورد آیه درباره قیامت است، به شرح ذیل است:

۴-۱) ترجمه آیتی

آیتی در ترجمه واژه «حشر» در ۳۰ مورد «گرد آوردن» و شش مورد معنای «محشور کردن» را معادل این واژه برگزیده است؛ مثلاً:

﴿...وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمَّ نَعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الکهف/ ۴۷)؛ یعنی: «...و همه را برای حساب گرد می‌آوریم و یک تن از ایشان را هم رها نمی‌کنیم» (آیتی، ۱۳۷۴: ۲۹۹).

﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى...﴾ (طه/ ۱۲۵)؛ یعنی: «گوئید: ای پروردگار من! چرا مرا نابینا محشور کردی...» (آیتی، ۱۳۷۴: ۳۲۰).

۲-۴) ترجمه الهی قمش‌های

الهی قمش‌های در ترجمه این واژه پراکندگی معنایی بسیاری را ملحوظ داشته است، به گونه‌ای که از ۳۶ موردی که این واژه آمده است، ۲۰ بار ترجمه «محشور کردن»، ۱۰ بار ترجمه «اجتماع (جمع کردن، گرد آوردن، حاضر کردن و فراهم کردن)»، ۲ بار ترجمه «برانگیختن» و ترجمه‌های «سوق دادن»، «جمع کردن + سوق دادن»، «جمع کردن + محشور کردن»، «مرگ (رجوع به سوی خدا)» هر کدام را یک بار ذکر کرده است.

﴿...وَالَّذِينَ يُخْشَرُونَ﴾ (المؤمنون / ۷۹)؛ یعنی: «... و حشر شما به سوی او خواهد بود» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۳۴۷).

﴿وَيَوْمَ يُخْشَرُهُمْ...﴾ (یونس / ۴۵)؛ یعنی: «و روزی که همه خلائق را جمع آرد» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۲۱۴).

﴿...وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الک‌هف / ۴۷)؛ یعنی: «...و همه را (در صف محشر از قبرها) برانگیزیم و یکی را فرونگذاریم» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

﴿الَّذِينَ يُخْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ...﴾ (الفرقان / ۳۴)؛ یعنی: «آنان که به رو به سوی آتش دوزخ برندشان...» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

﴿...وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾ (الأنفال / ۳۶)؛ یعنی: «... و کافران را به سوی جهنم جمعاً رهسپار سازند» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۱۸۱).

﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَىٰ الرَّحْمَنِ وَفِدًا﴾ (مریم / ۸۵)؛ یعنی: «(یاد آور) روزی که متقیان را به سوی خدای مهربان به اجتماع محشور گردانیم» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۳۱۱).

﴿...وَاعْلَمُوا أَنكُمْ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ﴾ (البقره / ۲۰۳)؛ یعنی: «و بدانید که به سوی خدا باز خواهید گشت» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۰: ۳۲).

۴-۲) ترجمه رضایی

رضایی در ترجمه این واژه در آیات گوناگون، یکسان‌سازی کاملی انجام داده است، به گونه‌ای که در همه موارد، جز در یک آیه که معنای «پراکنده شدن»^۹ را برمی‌گزیند، در بقیه موارد، معنای «گردآوری» را برای این واژه بیان می‌کند.

﴿وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ...﴾ (الأحقاف/ ۶)؛ یعنی: «و هنگامی که مردم گردآوری شوند» (رضایی، ۱۳۸۳: ۵۰۳).

﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (التکویر/ ۵)؛ یعنی: «و هنگامی که حیوانات وحشی پراکنده شوند» (رضایی، ۱۳۸۳: ۵۸۶).

۴-۴) ترجمه صفارزاده

در ترجمه صفارزاده، این واژه در آیات متعدده، پراکندگی بسیار زیادی از نظر معادل‌یابی در زبان فارسی مشاهده می‌شود؛ بدین معنا که ۱۳ بار ترجمه «محشور کردن»، ۱۳ بار ترجمه «اجتماع (گرد آوردن، جمع نمودن و فراهم نمودن)»، ۳ بار ترجمه «برانگیختن» و ترجمه‌های «جمع کردن + محشور کردن»، «روز محشر + محشور شدن»، «برانگیختن + گردآمدن»، «مرگ (رجوع به سوی خدا)»، «مرگ + گرد آمدن»، «روز محشر» و «کشیده شدن» هر کدام یک بار برای این واژه منظور شده است.

﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ...﴾ (الحجر/ ۲۵)؛ یعنی: «و ای پیامبر! مسلماً آفریدگار پروردگار توست که همگان را در روز موعود محشور می‌فرماید» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۵۸۸).

﴿... وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال/ ۳۶)؛ یعنی: «و کافران سرانجام به سوی دوزخ گرد آورده خواهند شد» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۴۱۱).

﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا...﴾ (سبأ/ ۴۰)؛ یعنی: «و روزی که خداوند مشرکان را برای حسابرسی از گور برانگیزد» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۱۰۳۰).

﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا...﴾ (الأنعام / ۱۲۸)؛ یعنی: «و روزی که خداوند همگان را جمع و محشور سازد» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۳۲۶).

﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ...﴾ (الأنعام / ۵۱)؛ یعنی: «[ای پیامبر!] آن کسانی را که از روز رستاخیز و محشور شدن در محضر آفریدگار پروردگارشان بیم دارند» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۳۰۱).

﴿... وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الکهف / ۴۷)؛ یعنی: «و مردمان همه را از گور برانگیزیم و گرد آوریم و هیچ یک را فرونگذاریم» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۶۸۸).

﴿... ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام / ۳۸)؛ یعنی: «سرانجام تمام مخلوقات به سوی آفریدگار پروردگارشان بازگردانده می‌شوند» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۲۹۸).

﴿... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المجادله / ۹)؛ یعنی: «ولی از دشمنی و نافرمانی و مخالفت با اوامر خداوند که بازگشت و گرد آمدن همگان به سوی اوست، بپرهیزید» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۱۳۲۹).

﴿وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً...﴾ (الأحقاف / ۶)؛ یعنی: «و در روز محشر، این معبودان دشمن پرستندگان خود خواهند شد» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۱۲۱۲).

﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ...﴾ (الفرقان / ۳۴)؛ یعنی: «آنها که مثل خزندگان بر صورت‌هایشان به سوی آتش کشیده خواهند شد» (صفارزاده، ۱۳۸۰: ۸۵۱).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، نه تنها یک معادل مشخص برای این واژه انتخاب نشده است، بلکه پراکندگی بسیاری در ترجمه این واژه مشاهده می‌شود.

۴-۵) ترجمه فولادوند

در ترجمه فولادوند، بیان معادل این واژه در زبان فارسی، چهار معنای «محشور کردن: ۱۸ بار»، «گرد آوردن: ۱۵ بار»، «برانگیختن: ۲ بار» و «سوق دادن: ۱ بار» ذکر شده است.

- ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ (الفرقان / ۱۷)؛ یعنی: «و روزی که آنان را با آنچه به جای خدا می‌پرستند، محشور می‌کند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۳۶۱).
- ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا...﴾ (یونس / ۲۸)؛ یعنی: «و [یاد کن] روزی را که همه آنان را گرد می‌آوریم» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۱۳).
- ﴿... وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه / ۱۰۲)؛ یعنی: «و در آن روز مجرمان را کبودچشم برمی‌انگیزیم» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۳۱۹).
- ﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ...﴾ (الفرقان / ۳۴)؛ یعنی: «کسانی که - به رو درافتاده - به سوی جهنم رانده می‌شوند، آنان بدترین جای و گم‌ترین راه را دارند» (فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۳۶۳).

۴-۶) ترجمه کاویان‌پور

- در ترجمه کاویان‌پور از این واژه، ۲۹ بار معنای «محشور کردن»، سه بار «جمع کردن»، دو بار «محشور کردن + جمع کردن» و ترجمه‌های «سوق دادن» و «مرگ (بازگشت به سوی خدا)» هر کدام یک بار را ملحوظ داشته است.
- ﴿...وَالَّذِينَ تُحْشَرُونَ﴾ (الملک / ۲۴)؛ یعنی: «و به سوی او محشور می‌شوید» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ۵۶۳).
- ﴿... وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا...﴾ (الأنعام / ۱۱۱)؛ یعنی: «و همه چیز را در مقابل آنها جمع می‌کردیم» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ۱۴۲).
- ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يُحْشِرُهُمْ...﴾ (الحجر / ۲۵)؛ یعنی: «پروردگار تو همه مخلوقات را (روز قیامت) محشور و جمع خواهد کرد» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ۲۶۳).
- ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ...﴾ (فصلت / ۱۹)؛ یعنی: «روزی که همه دشمنان خدا را به سوی آتش سوق دهند» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ۴۷۸).

﴿... لِأَيِّ اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ (آل عمران/۱۵۸)؛ یعنی: «به سوی خدا بازمی‌گردید» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ۷۱).

۴-۷) ترجمه مجتبوی

در ترجمه مجتبوی، برای برگرداندن این واژه به زبان فارسی، ۲۰ بار معنای «برانگیختن + اجتماع (فراهم نمودن، گرد آوردن)»، ۱۰ بار معنای «برانگیختن» و ۶ بار معنای «اجتماع (فراهم کردن، گرد آوردن)» را برگزیده است.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مَّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا...﴾ (النمل/۸۳)؛ یعنی: «و روزی که از هر امتی گروهی از آنها که نشانه‌های ما را دروغ شمرد، برانگیزیم و فراهم آریم» (مجتبوی، ۱۳۷۱: ۳۸۴).

﴿ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق/۴۴)؛ یعنی: «این برانگیختنی است که بر ما آسان است» (مجتبوی، ۱۳۷۱: ۵۲۰).

﴿... وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ...﴾ (آل عمران/۱۲)؛ یعنی: «و به دوزخ [رانده و] فراهم می‌شوید» (مجتبوی، ۱۳۷۱: ۵۱).

۴-۸) ترجمه مشکینی

در این ترجمه، واژه مورد بحث، ۲۹ بار به معنای «اجتماع (گرد آوردن جمع کردن)» و ۷ بار به معنای «محشور کردن» آمده است.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا...﴾ (الأنعام/۲۲)؛ یعنی: «و (به یاد آرند) روزی که همه آنان را (در صحنه قیامت) گرد می‌آوریم» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

﴿... وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه/۱۲۴)؛ یعنی: «و روز قیامت او را نابینا محشور می‌کنیم» (مشکینی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

۹-۴) ترجمه مصباح‌زاده

در ترجمه مصباح‌زاده، برای برگردان واژه «حشر»، ۳۱ بار معنای «محشور کردن» و پنج بار نیز به معنای «اجتماع (جمع کردن، گرد آوردن)» در نظر گرفته شده است.

﴿... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المجادله/ ۹)؛ یعنی: «و بترسید از خدایی که به سوی او حشر می‌شوید» (مصباح‌زاده، ۱۳۸۰: ۵۴۳).

﴿... وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ (طه/ ۵۹)؛ یعنی: «و آنکه جمع کرده شوند مردمان چاشتگاه» (مصباح‌زاده، ۱۳۸۰: ۳۱۵).

۱۰-۴) ترجمه معزی

در این ترجمه، واژه مذکور با پراکندگی کمتری معنا شده است؛ بدین معنا که مترجم ۳۰ بار «گرد آوردن»، ۳ بار «برانگیختن»، ۲ بار «خارج کردن» و ۱ بار نیز «مرگ (رجوع به سوی خدا)» را برای این واژه بیان کرده است.

﴿... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المائدة/ ۹۶)؛ یعنی: «و بترسید خداوندی را که به سوی او گرد آورده شوید» (معزی، ۱۳۷۲: ۱۲۵).

﴿... ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق/ ۴۴)؛ یعنی: «آن است برانگیختنی بر ما آسان» (معزی، ۱۳۷۲: ۵۲۰).

﴿... وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمًى﴾ (طه/ ۱۲۴)؛ یعنی: «و برون آریمش روز قیامت کور» (معزی، ۱۳۷۲: ۳۲۰).

﴿... وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الملک/ ۲۴)؛ یعنی: «و به سویش بازگردانیده شوید» (معزی، ۱۳۷۲: ۵۶۳).

۴-۱۱) ترجمه مکارم شیرازی

این ترجمه در برگردان این واژه پراکندگی نسبتاً کمی دارد؛ بدین معنا که ۱۶ بار معادل «محشور شدن»، ۱۵ بار معنای «اجتماع (جمع کردن، گرد آوردن)»، ترجمه‌های «برانگیختن» و «جمع کردن + محشور کردن» هر کدام ۲ بار و «روز حشر و رستاخیز» ۱ بار را برای این واژه در نظر گرفته است.

﴿...وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِّيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا...﴾ (الإسراء / ۹۷)؛ یعنی: «و روز قیامت، آنها را بر صورت‌هایشان محشور می‌کنیم، در حالی که نابینا و گنگ و کُرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۲).

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ...﴾ (مریم / ۶۸)؛ یعنی: «سوگند به پروردگارت که همه آنها را همراه با شیاطین در قیامت جمع می‌کنیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۱۰).

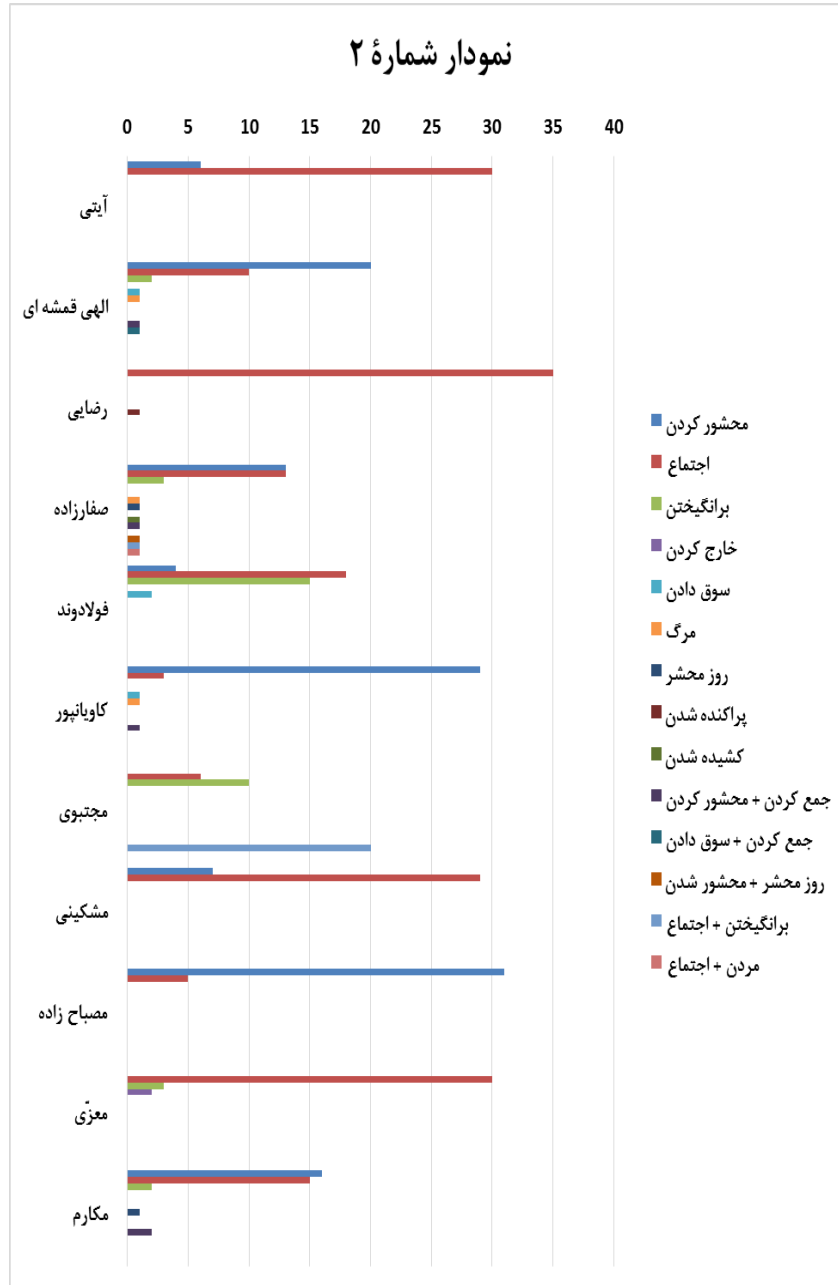
﴿...وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ (سبأ / ۴۰)؛ یعنی: «(به خاطر بیاور) روزی را که خداوند همه آنان را برمی‌انگیزد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۳۳).

﴿...وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ (الأنعام / ۱۲۸)؛ یعنی: «در آن روز که (خدا) همه آنها را جمع و محشور می‌سازد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۴۳).

﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ...﴾ (الأنعام / ۵۱)؛ یعنی: «و به‌وسیله آن (قرآن)، کسانی را که از روز حشر و رستاخیز می‌ترسند، بیم ده!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۳۳).

بنابراین، با بررسی ترجمه‌های مذکور، می‌توان چنین گفت که مترجمان معاصر در برگرداندن این واژه به زبان فارسی، معنای «محشور کردن»، «اجتماع (جمع کردن، گرد آوردن، حاضر کردن، فراهم کردن)»، «برانگیختن»، «خارج کردن»، «سوق دادن»، «مرگ (رجوع به سوی خدا)»، «روز محشر»، «پراکنده شدن»، «کشیده شدن»، «جمع کردن + محشور کردن»، «جمع کردن + سوق دادن»، «روز محشر + محشور شدن»، «برانگیختن + اجتماع»، و «مردن + اجتماع» را برای واژه «حشر» در نظر داشته‌اند. اما نکته قابل توجه در این ترجمه‌ها، پراکندگی و

عدم یکسان‌سازی درباره ترجمه این واژه است که در این میان، ترجمه صفارزاده پراکندگی معنایی بیشتری نسبت به بقیه مترجمان در معادل‌سازی این واژه در زبان فارسی دارد، به گونه‌ای که ده ترجمه «محشور کردن»، «اجتماع (گرد آوردن، جمع نمودن و فراهم نمودن)»، «برانگیختن»، «جمع کردن + محشور کردن»، «روز محشر + محشور شدن»، «برانگیختن + گرد آوردن»، «روز محشر + محشور شدن»، «مرگ (رجوع به سوی خدا)»، «مرگ + گرد آمدن»، «روز محشر» و «کشیده شدن» را در مواضع متعدد برای این واژه در نظر گرفته است و در این میان، ترجمه رضایی که تنها در یک مورد (التکویر/ ۵)، معنای «پراکنده شدن» را برگزیده است و در بقیه موارد، ترجمه‌ای واحد و یکسان دارد که واژه «گردآوری» می‌باشد.



۵- بررسی و تحلیل ترجمه‌ها

در ارزیابی ترجمه واژه «حشر» و مشتقات آن، باید توجه کرد که صرف برگزیدن ترجمه‌های «محشور کردن»، «اجتماع (جمع کردن، گرد آوردن، حاضر کردن، فراهم کردن)»، «برانگیختن»، «سوق دادن»، «مرگ»، «خارج کردن» و «پراکنده شدن» برای این واژه به تنهایی درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در مواضع دیگر قرآن، این معانی متناسب با واژگان دیگر بیان می‌شود که در ذیل آمده است:

۵-۱) اجتماع: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران/ ۹) و

۵-۲) برانگیختن: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقره/ ۵۶) و

۵-۳) سوق دادن: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرُذًى﴾ (مریم/ ۸۶) و

۵-۴) مرگ (رجوع به سوی خدا): ﴿... إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقره/ ۱۵۶) و

۵-۵) خارج کردن: ﴿... وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي...﴾ (المائده/ ۱۱۰) و

۵-۶) پراکنده شدن: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾ (آل عمران/ ۱۰۳) و

۵-۷) کشیده شدن: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ...﴾ (القمر/ ۴۸).

اما اینکه رضایی در برگزیدن معنای «پراکنده شدن» در آیه می‌نویسد: «مقصود از «حشر» حیوانات وحشی در آستانه رستاخیز، پراکنده شدن آنها در اثر وحشت از حوادث آن روز است، چون ظاهراً شش آیه اول سوره تکویر، از مرحله اول رستاخیز و حوادث هولناک آن سخن می‌گویند و هنوز به مرحله دوم، یعنی زنده شدن و گرد آمدن موجودات در صحنه رستاخیز، سخنی به میان نیامده است» (رضایی، ۱۳۸۷، ج ۲۲: ۸۹). این سخن به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا اولاً همان‌گونه که ذکر شد، معادل «پراکنده شدن»، در زبان عربی «فَرَّقَ» است، نه «حشر». ثانیاً در آیات متعددی نیز پیرامون موضوع‌های گوناگون، همچون بیان مراحل خلقت و

دیگر موضوعها دیده شده که گاهی برخی از مقدمات را ذکر، گاهی نتیجه و گاهی نیز هر دو را ذکر می‌کند^{۱۰}. بنابراین، برگزیدن این وجه در تفسیر آیه مناسب است، نه در ترجمه؛ زیرا در ترجمه، واژه در نظر گرفته می‌شود. همچنین در ترجمه «محشور کردن» از واژه «حشر»، این نکته را باید در نظر داشت که در ترجمه باید واژه را صحیح و دقیق به زبان مقصد برگردانیم، نه اینکه همان واژه را که در زبان مبدأ است و مخاطبان زبان مقصد نسبت به آن دارای ابهام هستند، به همان صورت برگردانیم. لذا چنین معنایی نه تنها سبب اقناع و فهم مخاطب نمی‌شود، بلکه ابهامی را در ذهن او شکل می‌دهد. بر این اساس، معانی فوق برای واژه حشر، در حالی که خود معادل واژگانی دیگر هستند، قطعاً مفهومی واقعی و حقیقی این واژه را انعکاس نمی‌کند.

پیرامون معادل‌های دو مفهومی از ترجمه این واژه نیز باید توجه کرد که معادل‌های «جمع کردن + محشور کردن» و «روز محشر + محشور شدن» - چنان‌که گفته شد - به دلیل مبهم بودن خود واژه «حشر»، مقصود گوینده را به درستی منتقل نمی‌کند. اما مفاهیم «برانگیختن + اجتماع (فراهم کردن، گرد آوردن)» و «مردن + گرد آمدن» نیز از معانی مناسبی برای این واژه برخوردار نیستند؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً یاد شد، قیدهایی معانی «برانگیختن و مردن» از دامنه معنایی این واژه خارج هستند.

چنان‌که تنها الهی قمشه‌ای در ترجمه آیه ﴿...وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال / ۳۶) چنین گفته است: «و کافران را به سوی جهنم جمعاً رهسپار سازند». وی این ترجمه را به صورت نسبی ارائه داده است و بر این اساس، پیشنهاد می‌شود که در ترجمه این واژه، «جمع نمودن و سوق دادن به سوی قیامت» همراه با قید «اجبار» برای این واژه در ترجمه‌ها لحاظ شود؛ بدین معنا که تمام موجودات [پس از مرگ برانگیخته شده،] با اجبار جمع و به سوی قیامت سوق داده می‌شوند؛ به عنوان نمونه، آیه زیر بدین‌گونه ترجمه می‌شود:

﴿...فَسَيُحْشَرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (النساء / ۱۷۲)؛ یعنی: «به زودی همه آنها را جمع کرده و

با اجبار به سوی قیامت و به سوی او سوق می‌دهیم».

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر، بعد از بررسی ۳۶ آیه پیرامون ماده «حشر» و مشتقات آن در قرآن و در حوزه معنایی معاد، در کتب لغت، وجوه و نظائر و تفاسیر و نیز پاره‌ای از ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن (مثل آیتی، الهی قمشه‌ای، رضایی، صفارزاده، فولادوند، کاویان‌پور، مجتبوی، مشکینی، مصباح‌زاده، معزی و مکارم شیرازی)، با هدف ارائه معنای دقیق از ماده «حشر» در آیات مربوط به حوزه معنایی قیامت، به‌ویژه ترجمه‌های فارسی «جمع نمودن و سوق دادن به سوی قیامت» همراه با قید «اجبار» است که ترجمه‌های فارسی معاصر در افاده این معنا به بخش‌هایی از این معنا و قیدهای آن اشاره کرده‌اند و ترجمه‌ای که به تمام آن قیدها اشاره کرده باشد، در هیچ یک از آیات مذکور وجود ندارد، جز یک مورد که نزدیکترین ترجمه را نسبت به معنای مورد نظر دارد و در ترجمه الهی قمشه‌ای، آیه ﴿...وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال / ۳۶) چنین آمده است: «و کافران را به سوی جهنم جمعاً رهسپار سازند».

پی‌نوشت‌ها

- ۱- از جمله آیه ۲۰۳ سوره بقره، آیه ۱۲ سوره آل عمران و ... که بقیه آیات در ادامه مقاله ذکر خواهد شد.
- ۲- مانند؛ الأضداد فی کلام العرب اثر ابوالطیب اللغوی در سال ۸۹۲ قمری در دمشق، صص ۱۳۸-۱۳۹ و
- ۳- به عنوان نمونه؛ الهوملة الدوسری، محمد بن فرحان. (۱۴۳۰ق). الأضداد فی القرآن الکریم عند المفسرین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن. به راهنمایی بدرین ناصر البدر و مشاوره حسن بن محمد الحفظی. دانشگاه الإمام محمد بن سعود الإسلامیة. کلیة أصول الدین قسم القرآن و علوم. صص ۱۹۴-۱۹۷ و
- ۴- آن دسته از آیات که با وجود واژه «حشر» و مشتقات آن در آنها، از موضوع قیامت خارج است، عبارتند از: (النّازعات / ۲۳؛ النّمل / ۱۷؛ الأعراف / ۱۱۱؛ الشعراء / ۳۶ و ۵۳؛ ص / ۱۹ و الحشر / ۲).

۵- هر چند فراهیدی معنای «موت» را به عنوان قول ضعیف (قیل: هو الموت) از دیگران نقل می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۹۲).

۶- اطلاق این واژه درباره انسان و غیرانسان عبارت است از:

* انسان: ﴿وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ یا «النَّسَاءُ لَا يُحْشَرْنَ: زنان برای جنگ خارج نمی‌شوند».

* غیرانسان: ﴿وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَابٌ﴾ (ص/۱۹) یا «حَشَرَتِ السَّنَةَ مَالَ بَنِي فُلَانٍ: قحطی و خشکسالی مال آنها را از بین برد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۷).

۷- اُضْدَاد، کلماتی هستند که دارای دو معنای متضاد هستند؛ مانند واژه «حمیم» که دو معنای متضاد «سرد» و «گرم» است (ر.ک؛ بطرس، ۱۴۲۴ق: ۹). باید توجه داشت که این واژه از الفاظ اُضْدَاد نیست؛ زیرا همان گونه که بیان شد، واژگان اُضْدَاد به آن دسته از واژگان اطلاق می‌گردد که دارای دو معنای متضاد باشند، به گونه‌ای که اجتماع آنان در یک زمان ممکن نباشد، در حالی که این دو معنا در تضاد نیستند، بلکه مخالف یکدیگر هستند؛ زیرا مقابل «جمع»، «فرد» است و مقابل «موت»، «حیات» است.

۸- آلوسی در نقد برگزیدن معنای «برانگیختن» برای این واژه، معتقد است که «حشر» عبارت است از «جمع کردن» بعد از «حی و بعث» (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۹۰)، لذا از قول ابن‌عبّاس نقل می‌کند که حشر حیوانات، همان مرگ است. لذا مراد از آن را به دلیل حدیث «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۷) مجموعه‌ای می‌داند که مستعار از مرگ است و بنابراین، از حشر، معنای برانگیختن از یک مکان به مکانی دیگر اراده نمی‌شود، چون مرگ، علاوه بر اینکه مشتمل بر منتقل شدن از دنیا به آخرت است، بر ترساندن مخاطب و سخت کردن حال نیز اشاره دارد (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۳۸).

۹- رضایی با وجود اینکه در موارد دیگر، معنای «گرد آوردن» را برگزیده است، در جایی دیگر (تفسیر قرآن مهر) دلیل برگزیدن این معنا را برای این واژه چنین بیان می‌دارد: «مقصود از «حشر» حیوانات وحشی در آستانه رستاخیز، پراکنده شدن آنها در اثر وحشت از حوادث آن روز است، چون ظاهراً شش آیه اول سوره تکویر، از مرحله اول رستاخیز و حوادث هولناک آن سخن می‌گویند و هنوز به مرحله دوم، یعنی زنده شدن و گرد آمدن موجودات در صحنه رستاخیز، سخنی به میان نیامده است» (رضایی، ۱۳۸۷، ج ۲۲: ۸۹).

۱۰- با دقت در آیات ذیل، کاملاً مشخص است که در سوره مؤمنون تمام مراحل خلقت انسان بیان شده، اما در سوره حج، تنها بخشی از آن بیان گردیده است، چنان که می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون / ۱۴-۱۲)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ...﴾ (الحج / ۵).

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. (۱۳۷۴). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات سروش.
- _____ . (۱۳۸۰). ترجمه مهدی الهی قمش‌ای. چاپ دوم. قم: انتشارات فاطمه الزهراء.
- _____ . (۱۳۸۳). ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و دیگران. چاپ اول. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.
- _____ . (۱۳۸۰). ترجمه طاهره صفارزاده. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی جهان رایانه کوثر.
- _____ . (۱۳۷۸). ترجمه احمد کاویان‌پور. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- _____ . (۱۴۱۵ق). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). چاپ اول. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- _____ . (۱۳۷۱). ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تحقیق و ویراستاری حسین استادولی. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۸۱). ترجمه علی مشکینی. چاپ دوم. قم: الهادی.
- _____ . (۱۳۸۰). ترجمه عباس مصباح‌زاده. چاپ اول. تهران: سازمان انتشارات بدرقه جاویدان.
- _____ . (۱۳۷۲). ترجمه محمد کاظم معزی. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه.
- _____ . (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. چاپ دوم. قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).

- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق عبدالباری. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن سلیمان بلخی، مقاتل. (۲۰۰۶م.). *الوجوه و النظائر فی القرآن العظیم*. تحقیق حاتم صالح الضامن. دبی: مرکز جمعة الماجد للثقافة و التراث.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق محمد عبدالسلام هارون. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- بُطرس، أنطونیوس. (۱۴۲۴ق.). *المعجم المفصل فی الأضداد*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تسنیم*. تحقیق سعید بندعلی. چاپ سوم. قم: انتشارات اسراء.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴ق.). *تاج العروس*. تحقیق علی شیری. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
- حلبی اللغوی، أبوطیب عبدالواحد بن علی. (۱۹۶۳م.). *الأضداد فی کلام العرب*. تحقیق عزة حسن. بی جا: مجمع دمشق.
- دامغانی، حسین بن محمد. (۱۹۸۰م.). *قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن*. تحقیق عبدالعزیز سیّد الأهل. بیروت: دار العلم للملین.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. چاپ اول. قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.
- سجستانی، أبوحاتم. (۱۴۱۱ق.). *الأضداد*. تحقیق محمد عبدالقادر أحمد. القاهرة: مکتبة النهضة المصریة.
- صغانی، حسن. (۱۴۰۹ق.). *الأضداد*. تحقیق محمد عبدالقادر أحمد. القاهرة: مکتبة النهضة المصریة.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

- طبری، ابوجعفر. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تحقیق احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. تحقیق احمد قصیر عاملی. چاپ پنجم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، ابوهلال. (۲۰۰۷ م.). *الوجوه والنظائر*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- عود، هارون بن موسی. (۱۴۰۹ق.). *الوجوه والنظائر فی القرآن الکریم*. بغداد: دایرة الآثار والتراث.
- فخر رازی، ابوعبدالله. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ق.). *تفسیر من وحی القرآن*. چاپ دوم. بیروت: دار الطباعة والنشر.
- فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق.). *المصباح المنیر*. چاپ دوم. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قرطبی، محمد. (۱۳۶۴). *الجامع الأحكام القرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ناهنجاری‌های واژگانی و مفهومی در ترجمه متون داستانی و

نمایشی از عربی به فارسی

۱- حسین شمس‌آبادی. ۲- فرشته افضلی*

۱- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی

۲- دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۵)

چکیده

یکی از دشواری‌های پیش روی مترجمین، رویارویی با واژگان همانند و چگونگی کاربرد آنها در زبان می‌باشد. مترجم تنها به بهانه همانندی معنایی دو واژه، آنها را به جای یکدیگر به کار می‌برد که به دلیل وجود تفاوت‌های پنهان در لایه‌های زیرین معنایی آن دو، جمله کاربر از معنا و مفهوم درستی برخوردار نمی‌شود. بر این پایه، گزینش واژه برابر و مناسب در ترجمه، در کنار آشنایی مترجم با زبان و فرهنگ ملت‌ها بزرگترین چالش پیش روی مترجم می‌باشد و از مهارت‌های وی به شمار می‌رود. از سوی دیگر، معنای جمله در یک متن داستانی و نمایشی عبارت است از: مجموعه معانی منطقی عناصر تشکیل‌دهنده جمله و معنای کلام، همان معنایی است که هر جمله با توجه به هدف گوینده از بیان جمله به خود اختصاص می‌دهد. از آنجا که نقش‌ها و گفتگوها با توجه به اشخاص و موقعیت جمله و متن تغییر می‌یابد، مترجم باید ببیند در قالب بیانی یا ساختاری که در زبان فارسی برای ترجمه جمله (عربی) برمی‌گزیند، چه برابری برای تعبیر مورد نظر مناسب‌تر است. جستار پیش رو به بررسی نمونه‌هایی از ترجمه متون داستانی و نمایشی از دیدگاه شیوه برابریابی واژگانی پرداخته، تفاوت‌های واژگانی (ارجاعی، تجربی، یکان‌های معنایی، همایشی، ضمنی و چندمعنایی) و کلامی (معنای کلام و معنای جمله) را مورد کنکاش قرار می‌دهد و ترجمه پیشنهادی خود را در برابر هر یک از جمله‌های داستانی و نمایشی بیان می‌کند. نتایج بررسی، نشان‌دهنده وجود روش‌های گوناگون برابریابی است که در این میان، برابریابی پویا بیشتر خودنمایی می‌کند.

واژگان کلیدی: متون داستانی و نمایشی، ترجمه، هنجارها، ناهنجارها، واژگان، مفهوم.

* E-mail: fereshtehafzali1853@gmail.com

مقدمه

از آنجا که هر زبان شیوه خاص خود را در بیان واژگان و مفاهیم دارد، کار ترجمه با دشواری روبه‌رو می‌شود، چراکه گفته می‌شود: «زبان‌ها برای ارائه مفاهیم، از قالب‌های بیانی ویژه‌ای برخوردارند و اهل هر زبان، برای پوشاندن جامه الفاظ بر قامت معانی، شیوه‌های مختلف را به کار می‌گیرند. از این روی، اختلاف در شیوه بیان مفاهیم در دو زبان مبدأ و مقصد، بدیهی و ناگزیر است» (ناظمیان، ۱۳۸۱: ۷۸).

زبان مبدأ به دشواری می‌تواند خود را با ویژگی‌های معنایی زبان مقصد هماهنگ کند؛ زیرا در این مورد، به جای آنکه قواعد کاملاً مشخصی برای اجرا وجود داشته باشد، موارد گوناگون کمتری، پیش روی مترجم قرار دارد که باید از میان آنها دست به گزینش بزند. روشن است که یک واژه در زبان مبدأ مفاهیم ضمنی و اشاری متفاوت دارد، به گونه‌ای که گزینش واژه‌های کاملاً هم‌معنا و برابر، حتی در یک زبان بیگانه کار دشواری است. دیگر آنکه اگر این واژه از ارزش فرهنگی ویژه‌ای برخوردار باشد، انتقال همه لایه‌های معنایی آن به زبانی دیگر، به‌ویژه درباره زبان‌های ناهمگون فرهنگی بسیار دشوارتر می‌شود. به همین سبب است که گفته می‌شود: «هیچ دو واژه‌ای برابر کامل یکدیگر نبوده و نمی‌توانند در تمام بافت‌های زبانی، به جای یکدیگر به کار روند» (صفوی، ۱۳۷۰: ۱۲۵).

از سوی دیگر، نقش‌ها و گفتگوها با توجه به اشخاص و موقعیت جمله و متن تغییر می‌پذیرد. «هر کلام دارای دو معناست: الف) معنای منطقی که عبارت است از معنای اسمی و زیربنایی کلام که با واژه‌ها و ساختمان دستوری موجود در آن انتقال می‌یابد. ب) معنای اجرایی که عبارت است از منظور و هدف عمده متکلم از ادای کلام. معنای اجرایی یک کلام هیچ پیوندی با ساختار دستوری جمله مربوط ندارد؛ برای مثال ممکن است جمله‌ای که از نظر دستوری، یک جمله اخباری محسوب می‌شود، در شرایط برون‌زبانی ویژه‌ای دارای معنای اجرایی «خواهش» باشد» (همان: ۴). به همین روی، پرسشی که ما به دنبال آن هستیم، این است که آیا مترجم باید به هنجارهای متن اصلی (زبان مبدأ) تن دهد و یا هنجارهای فرهنگ و زبان مقصد را به کار بندد؟ فرضیه ما بر این پایه است که مترجم نمی‌تواند شیوه‌ای ایستا و

ناشناور در ترجمه داشته باشد و همان هنجارهای زبان اصلی را برابریابی کند، بلکه باید ببیند در قالب بیانی یا ساختاری که در زبان فارسی برای ترجمه جمله (عربی) برمی‌گزیند، چه برابری برای تعبیر مورد نظر مناسب‌تر است. از این روی، در این پژوهش ابتدا با مراجعه به منابع گوناگون، ویژگی‌های معانی واژگان و نیز مفهوم کلام و جمله، گردآوری شد و مورد بررسی قرار گرفت و آنگاه با آوردن نمونه‌هایی از متون داستانی و نمایشی به تحلیل و تجزیه این ترجمه‌ها پرداختیم. لازم به یادآوری است که از نمونه داستان‌ها و نمایشنامه‌هایی چون «عرق» (عرق و بدایات من حرف الیاء) از جبرا ابراهیم جبرا، «ایزیس» از توفیق الحکیم، «هدی خانم» (الست هدی) از احمد شوقی، «عروس فرغانه» از جرجی زیدان و «ابلیس اندرز می‌دهد (الشیطان یعظ)» و «رادوبیس»، «خانه بدنام (بیت سیء السمعة)» و «گدا (الشحاذ)» اثر نجیب محفوظ و... برای نشان دادن ترجمه پیشنهادی خود بهره جستیم.

۱- پیشینه پژوهش

سهم پژوهش در زمینه ناهنجاری‌های ترجمه متون داستانی از عربی به فارسی بسیار اندک و ناچیز است. در کتاب *الترجمة الأدبیة من العربیة الی الفارسیة؛ إشکالات و مزالق* از یوسف حسین بکار (۲۰۰۱م)، نویسنده به بیان دشواری‌های ترجمه ادبی، نادرستی‌ها و لغزشگاه‌ها، بر ساختار عربی فصیح و آوردن نمونه‌ای از نقد ترجمه رباعیات خیام، در دو زبان عربی و فارسی پرداخته است. همان‌گونه که خود نیز در این کتاب اشاره می‌کند، هنوز نتایج علمی ثابتی در زمینه ترجمه متون نثری به دست نیامده است تا لغزشگاه‌ها و راهکارهای آن مورد کنکاش قرار گیرد. رساله‌ای با عنوان «الترجمة الأدبیة بین النظریة و التطبيق (۲۰۰۵م)» نوشته عهد شوکت سبول، در دانشگاه آمریکایی بیروت موضوع ترجمه ادبی را مورد پژوهش قرار داده که در دو زبان عربی - انگلیسی است و بیشتر بر پایه تئوری کلی ترجمه بنا شده است. و رساله «منهجیة الترجمة الأدبیة عند إنعام بیوض»، ترجمه روایة lecrivaino لیاسمینة خضرة نمودجاً» (۲۰۰۹م) نوشته رحمة زقادة. در این پژوهش، نگارنده شیوه ترجمه ادبی خانم دکتر إنعام بیوض را از این اثر فرانسوی نویسنده، مورد بررسی قرار داده است. این رساله، با اینکه میان دو زبان فرانسه -

عربی است، ولی منبع بسیار سودمندی در زمینه راهکارهای تحلیلی مستقیم و نامستقیم ترجمه پیش روی ما گذاشت. عوامل برون‌متنی در ترجمه از عربی به فارسی، (ترجمه انگلیسی، عربی و فارسی) در پژوهشگاه علوم انسانی اثر رضا ناظمیان، فرزانه فرحزاد و منصوره زرکوب (شهریور ۱۳۹۱) که به بررسی تئوری‌های ترجمه و هنجارها و ناهنجاری‌های ترجمه بر پایه نظریه کت فورد پرداخته است و الگوهای بسیار سودمندی در میان این سه زبان بیان می‌کند، ولی به همه ارکان برابری به گونه کامل نپرداخته است. کتاب *گفتمان و ترجمه* از علی صلح‌جو نیز که در آن به مباحث معادل‌یابی واژگانی اشاره شده است و مقاله‌ای با عنوان «تعالی و واژگانی در ترجمه متون دینی» از علیرضا انوشیروانی و نیز مقاله‌ای با عنوان «جستاری در ترجمه از عربی به فارسی با تکیه بر فرایند معادل‌یابی معنوی (بررسی موردی رمان *السكریة*)» از عندنان طهماسبی و صدیقه جعفری که در بخشی از مقاله به معادل‌یابی واژگانی اشاره شده است.

۲- روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی - توصیفی است و هنجارها و ناهنجاری‌های ترجمه در آن تحلیل و بررسی شده است و به گونه توصیفی با نمونه‌های داستانی و نمایشی مقایسه می‌گردد. در این پژوهش، در گزینش برابری‌های ترجمه، بیشتر از روش زیباشناسی استفاده شده است.

۳- هنجارهای ترجمه در متون داستانی و نمایشی

یکی از نمونه‌های چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه، گسترش تحقق در باب هنجارهای حاکم بر راهبردها و تکنیک‌های ترجمه بوده است. گیدئون توری (۱۹۴۲م.) درباره اهمیت فرهنگی هنجارها در ترجمه می‌گوید: «فعالیت‌های ترجمه‌ای را باید جزء اموری قلمداد کرد که اهمیت فرهنگی دارند. در نتیجه، مترجم بودن بیش از هر چیز برابر است با توانایی ایفا کردن نقشی اجتماعی، به نحوی که مناسب با حیطه عمل آن تصور می‌شود» (Toury, 1987: 83).

هنجارها چون ارزش‌های همگانی با باورهای مشترک در یک اجتماع هستند، یعنی آنچه در

موقعیتی خاص می‌تواند درست و نادرست، مناسب و نامناسب و... باشد. یک مترجم هم می‌تواند به هنجارهای متن اصلی (زبان مبدأ) تن دهد و هم این امکان را دارد که هنجارهای فرهنگ و زبان مقصد را به کار بندد. اصول و الزام‌های ترجمه معمولاً دو شکل به خود می‌گیرند: شکل همگانی که قواعدی تقریباً ثابت و همگانی را در برمی‌گیرد و شکل خاص و فردی که با شیوه و سبک ویژه هر مترجم در پیوند است» (توری، ۲۰۱۱م: ۲). به گفته لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹ م.) به شکل کلی هنجارها و اصولی را که در ترجمه متون داستانی و نمایشی باید به آن توجه کنیم، این گونه دسته‌بندی می‌کنیم:

۳-۱) یافتن واژگان برابر و فراخور بافت زبان مقصد

نخستین نکته‌ای که هنگام برابریابی واژگانی باید توجه کرد، این است که مترجم باید برابری‌های گوناگون یک واژه، ترکیب یا تعبیر را در گنجینه ذهن خود بیابد و آنها را یک‌به‌یک، همنشین واژه مورد نظر در متن قرار دهد و ببیند که کدام یک از این برابرها، سازگارتر و طبیعی‌تر است و با روح زبان فارسی هماهنگی بیشتری دارد؛ برای نمونه:

«سوف تدعی فوراً إلى المحقق. أی محقق یا هذا؟» (محفوظ، ۱۹۷۴م: ۲۲)؛ یعنی: «یک‌راست، برای بازپرسی، تو را می‌خواهند. کدام بازپرسی آقا؟»
در اینجا می‌توان این واژه را به «آقا» و «قربان» برگرداند.

۳-۲) یافتن چندمعنایی و گزینش معنای بهتر

«هنگامی که مترجم با یک واژه یا یک ساختار دستوری در متن مبدأ برمی‌خورد، اگر حدود معنای واژه را بداند، بی‌درنگ برابری به ذهنش می‌رسد که معمولاً نخستین معنای آن کلمه است، ولی اگر اندکی دقت به خرج دهد و گنجینه ذهن خود را بکاود، به برابری‌های دیگری برمی‌خورد که هرچند اندکی از معنای نخستین واژه دور می‌شوند، ولی زیبا و طبیعی هستند و به شیوایی و استواری نثر ترجمه کمک می‌کنند» (هورتا دوآلبیر، ۱۳۶۷: ۵۹). در نمونه‌های زیر، اگر همه این برابرها در جای خود به کار رود، می‌تواند درست باشد:

□ «أنا اكره اللّف و الدّوران».

۱- «من از پیچیدن و دور زدن بیزارم». ۲- «من از فریب و نیرنگ متنفرم». ۳- «من از دوز و کلک بدم می‌آید». ۴- «من از بازی با واژه‌ها و گوشه و کنایه زدن بیزارم».

□ «لم يستوعب هذا الدّرس».

۱- «گنجایش این درس را نداشت». ۲- «این درس را در برنگرفت». ۳- «برای این درس آغوش نگشود». ۴- «این درس را هضم نکرد». ۵- «این درس را فرانگرفت».

۳-۳) یافتن واژگان با توجه به بافت جمله

برابریابی برای تعبیرها، معمولاً باید با توجه به بافت جمله صورت گیرد؛ بدین معنا که: «مترجم باید ببیند در قالب بیانی یا ساختاری که در زبان فارسی برای ترجمه جمله (عربی) انتخاب می‌کند، چه معادلی برای تعبیر مورد نظر مناسب‌تر است» (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۹۵).

□ «المعلّمة لا تسمح بذلك. لتذهب المعلّمة إلى الشيطان» (محفوظ، ۱۹۷۱م: ۶۶).

○ «خانم (صاحب قهوه‌خانه) اجازه این کار را نمی‌دهد. خانم برود به جهنّم» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۲).

در فارسی این عبارت بیشتر کاربرد دارد تا عبارت «خانم برود پیش شیطان».

□ «عشرة قروش، هذا حسن، ولكنك لن تستطيع مواجهة الحياة، بقلب كالملمبن»^۱ (همان: ۵۴).

○ «ده قرش. این خوبه، ولی تو هرگز نمی‌توانی با یک قلب نازک نارنجی، با زندگی روبه‌رو بشوی» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۳).

□ «اوزیریس: (يقف أمامها متأملاً) دعيني أولاً أن أملأ عينيَّ منك...» (الحكيم، ۱۹۹۵م.: ۸۶۱).

○ «اوزیریس: (متفكرانه، روبه‌روی او می‌ایستد) نخست بگذار... سیر به تو بنگرم» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۳).

□ «من قتل هذه المرأة؟ فأجاب الجوقة في نفس واحد: أنت يا معلّم!» (همان: ۳۶).

○ «چه کسی این زن را کشته؟ همه گروه یک نفس پاسخ دادند: شما قربان!» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۳).

۳-۴) به‌کارگیری برابری‌های آشنا در زبان مقصد

«معادل آشنا، معادلی است که شاید در واژه‌نامه‌ها ذکر نشده باشد و معنای مستقیم و واژه به واژه عبارت زبان مبدأ نباشد، ولی مترجم اطمینان دارد که این معادل، منظور نویسنده را به خوبی می‌رساند و افزون بر آن، باعث روانی و شیوایی متن می‌شود» (هورتا آلبیر، ۱۳۶۷: ۸۵). همچنین، «به‌کارگیری معادل آشنا به این معناست که مترجم، موقعیت عبارت متن اصلی را با موقعیتی مشابه، در زبان مقصد مقایسه می‌کند و مضمون آن عبارت را با لفظ یا اصطلاح یا تمثیل متفاوت بازگو می‌کند. این شیوه در ترجمه اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها، تعابیر عادی، کنایی، مجازی و استعاری متن اصلی کارایی دارد» (ناظمیان، ۱۳۸۱: ۷۹).

□ «فلوس فلوس بقدر ما تشتهيه نفسك... شرب و ضحك و نسوان...» (جبرا، ۱۹۸۹م.: ۴۷).

○ «پول، پشت پول، تا دلت بخواهد... نوشیدن، شادی و خنده و زن‌ها...» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۳).

□ «عيب أن يعیش الرجال كالتسوان، لا تمكّنوا أحداً منكم...» (محفوظ، ۱۹۹۱م.: ۲۷۸).

○ «عيب است که مردها مانند زن‌ها زندگی کنند، الکی به کسی یال و کوپال ندهید» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

□ «أشرق وجهها و أبرقت عيناها بريقاً، ينمّ عما يجيش في قلبها من لواعج الحب»
(زیدان، ۱۹۱۴م: ۱۷).

○ «چهره‌اش تابناک شد و چشمانش برقی زد که از عشق برافروخته در قلب او خبر می‌داد: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سرّ درون» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

□ «الفتی: ولکنّتی لأعرفک... العملاق: إتی جزء لایتجزأ من المكان، لی فیه رزق و صهر»
(محفوظ، ۱۹۷۴م: ۱۲۰).

○ «جوان: ولی من نمی‌شناسمت... مرد غول‌پیکر: من بخش جداناپذیر اینجا هستم... حق آب و گل دارم» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۹۶).

□ «الفتی: تعامل أجدادنا مع الموت بعقیده أخرى، فوهبوا الخلود.

الفتاة: لقد ماتوا و شبعوا موتاً» (همان: ۱۱۰).

○ «جوان: پدران ما با باور دیگری با مرگ دست و پنجه نرم کردند و به آن جاودانگی بخشیدند...

دختر: آنها مردند و هفت کفن هم پوسانده‌اند» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۹۷).

۴- ناهنجاری‌های ترجمه در متون داستانی و نمایشی بر پایه نظریه کت فورد

نبود معیارهای مطلق برای ترجمه که در همه زبان‌ها و در همه شرایط به کار می‌رود، یکی از مهم‌ترین دشواری‌های ترجمه به شمار می‌رود؛ برای نمونه سه تعبیر عربی همانند در فارسی، تنها به یک صورت ترجمه می‌شود: مساء الخیر (ابتدای شب)، تصبح علی خیر (پایان شب) و لیلة سعیده/ طابت لیلتك (شب بخیر). گونه‌های کج‌فهمی در متن اصلی می‌تواند در نفهمیدن یک واژه یا ترکیب اصطلاحی، خود را به نمایش درآورد، ولی این مسئله با نفهمیدن در ساخت دستوری جمله‌ها و متن در پیوند است. مترجم باید هنجارها و ناهنجاری‌های پذیرفته در یک زبان را به بهترین شکل به زبان مقصد و مخاطبین آن انتقال دهد، چراکه ممکن است

هنجارهای یک زبان و فرهنگ در زبان و فرهنگ دیگری ناهنجار نامیده شود. در ادامه اشکال‌ها و اشتباه‌های وارد شده بر ترجمه را در دو سطح واژگان و معنای کلام مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

۴-۱) واژگان

واژه‌هایی که در درون یک زبان، برابر و مترادف شناخته شده‌اند، ممکن است از پاره‌ای جهت‌ها دارای تفاوت‌هایی باشند. از نظر زبانشناختی، با شنیدن واژه در بیرون از متن، معمولاً مفهومی در ذهن نقش می‌بندد که آن را مفهوم اولیّه و یا نخستین می‌نامند، ولی بیشتر واژه‌ها، با توجه به موقعیت و متن، مفاهیم بی‌شمار دیگری دارند؛ برای نمونه، برابر جمله «أنا أعرفه» در فارسی، «من او را می‌شناسم است»، ولی در جمله «أنا أعرف كل شيء» من همه چیز را می‌دانم» می‌باشد. در این جمله‌ها، واژه «أعرف» در هر دو مفهوم اولیّه و ثانویّه خود به کار رفته است. به گونه همگانی، واژگان در سه دسته بخش‌بندی می‌شوند:

سطح ۱) واژه‌هایی هستند که به راحتی می‌توان برای آنها برابر پیدا کرد و در ترجمه به کار برد؛ مانند: شجرة، نهر.

سطح ۲) اصطلاحاتی هستند که به پدیده‌هایی اشاره می‌کنند که میان آنها در فرهنگ زبان مبدأ و مقصد تفاوت وجود دارد، ولی از نظر نقش و کاربرد، هر دو وضعیتی یکسان دارند؛ مانند واژه «کتاب» به معنای معمولی و واژه کتاب همچون *تورات* و *انجیل*.

سطح ۳) آن دسته از واژه‌هایی هستند که ویژه فرهنگی خاص می‌باشند؛ مانند واژه مسجد در فرهنگ اسلامی و کلیسا در فرهنگ مسیحیت.

«هیچ دو واژه‌ای، برابر کامل یکدیگر نیستند و نمی‌توانند در تمام بافت‌های زبانی به جای یکدیگر به کار روند» (صفوی، ۱۳۷۰: ۱۲۵). به سبب اینکه:

الف) دو واژه هم‌معنا، ممکن است از نظر شمول معنایی با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ برای نمونه برابر واژه «السیارة» می‌تواند در فارسی، به معنای «ماشین یا خودرو» باشد، ولی این

دو واژه در زبان فارسی نمی‌توانند همواره به جای یکدیگر کاربرد داشته باشند. از این روی که «ماشین»، از دایره معنایی گسترده‌تری برخوردار است و معنای دستگاه‌های دیگری را نیز در بر دارد. بدین ترتیب، جمله «لباس‌هایم را در ماشین انداختم» نمی‌تواند معنای مناسبی برای جمله «أَنَا جَعَلْتُ مَلَابِسِي فِي السَّيَّارَةِ» باشد؛ زیرا چنین برگردانی، به گونه‌ای به پیچیدگی معنایی در زبان فارسی خواهد انجامید. از این روی، باید واژه «خودرو» را به کار ببریم تا مفهوم «جامه‌هایم را در ماشین لباسشویی انداختم» به ذهن نرسد.

ب) دیگر اینکه دو واژه هم‌معنا ممکن است از نظر هم‌نشینی با واژه‌های دیگر با هم تفاوت داشته باشند؛ برای نمونه اگرچه معنای واژه «الدَّار» و «البیت» به معنای «خانه» و یا «منزل» است، ولی معنای «دار الأیتام» و «دارالمجانین» و... حتماً «یتیم‌خانه» و «دیوانه‌خانه» (تیمارستان) خواهد بود؛ زیرا ترکیب «دیوانه‌منزل» در فارسی به کار نمی‌رود.

ج) دو واژه هم‌معنا ممکن است از نظر سبکی با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ برای نمونه می‌توان دو واژه «شوهر» و «همسر» را چون معنای مناسب واژه «الزَّوْج» در نظر گرفت که جدا از تفاوت، در گستردگی معنایی نیز با توجه به سبک کاربردی در متن زبان مبدأ، در بسیاری از موارد تنها یکی از آنها می‌تواند کاربرد داشته باشد (ر.ک؛ همان: ۱۲۶-۱۲۵؛ با تصرف).

با توجه به گفته‌های بالا، معانی گوناگون واژه را چنین دسته‌بندی می‌کنیم:

الف) معنای ارجاعی. ب) معنای تجربی. ج) یکان‌های معنایی. د) معنای همایشی. هـ) معنای فرهنگی یا جانشینی. و) معنای ضمنی و پیش‌تصویرات. ز) چندمعنایی (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۷۹).

الف) معنای ارجاعی

معنای ارجاعی همان معنای ملموس و بنیادی هر واژه است. در برابریابی واژگانی، مترجم باید پیش از همه معنای ارجاعی واژه زبان مبدأ را در نظر داشته باشد؛ یعنی باید ببیند که آیا واژه مبدأ و برابر ترجمه‌ای آن، هر دو در جهان خارج و فیزیکی دارای مرجع یکسانی هستند یا

نه (ر.ک؛ همان: ۲۰).

□ «ولکنک ستسمع الکبار یقولون: النساء کلهنّ سواسیة لا فرق فی النّهایة بین الواحدة و

الأخری» (جبرا، ۱۹۸۹م: ۵۱).

○ «ولی تو روزی از بزرگان خواهی شنید که می‌گویند: همه زنها خرابند، هیچ فرقی با

هم ندارند» (ارشادی، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

در این ترجمه، اشکال در واژه «سواسیة» است.

◀ ترجمه پیشنهادی: «... عین هم هستند، همه آنها مثل هم هستند».

□ «العقارب: (ینشدون و هم یسیرون...). نحن العقارب السبع... هكذا یسموننا ... لأننا نجید

اللسع...» (الحکیم، ۱۹۹۵م: ۸۴۸).

○ «عقرب‌ها: (می‌خوانند و پیش می‌آیند...). ما هفت عقربیم. ما را چنین می‌نامند... در

سازهایمان پیوسته می‌دهیم» (آیتی، ۱۳۸۷: ۱۸).

◀ ترجمه پیشنهادی: «... چون خوب نیش می‌زنیم».

□ «و اجتاز وسط الميدان متجهاً نحو سكة الإمام» (محفوظ، ۱۹۹۱م: ب: ۳).

○ «از وسط میدان گذشت و به طرف خیابان مقابل رفت» (رازانی، ۱۳۸۰: ۱۸).

◀ ترجمه پیشنهادی: «به سوی خیابان فرعی الإمام راه افتاد».

(ب) معنای تجربی (متنی)

افزون بر معنای ارجاعی، هر واژه لایه معنایی دیگری نیز دارد؛ برای نمونه دو واژه «قال و

تمتم» از نظر معنای ارجاعی یکسان هستند (گفتن)، در حالی که یک لایه معنایی که

نشان‌دهنده نحوه گفتن (زیر لب و آرام) می‌باشد، به عنوان یک معنای تجربی همراه «تمتم»

است که واژه «قال» این معنا را در خود ندارد؛ برای نمونه:

- «ماأنعس أن يُجبر الإنسان على هجر هذه الجنة» (محفوظ، ۱۹۹۴م، ب: ۱۱۹).
- «چقدر بدبخت است که انسان ناگزیر شود از این باغ زیبا، همچون بهشت، دل بکند» (آل نجف، ۱۳۸۵: ۵۰).

◀ ترجمه پیشنهادی: «چقدر دشوار است...».

- «و سبب آخر أبعدنى عنك، كنت حسناء فاخرة، يحتكرک الوجهاء» (محفوظ، ۱۹۷۶م: ۱۵).

- «علت دیگری که تو را از من دور می‌کرد، زیبایی یکه‌ای بود که دون‌ژوان‌ها احتکارش کرده بودند» (عامری، ۱۳۸۶: ۱۱).

- ◀ ترجمه پیشنهادی: «...زیبایی فریبنده و شکوهمندت بود که بزرگان آن را از خود کرده بودند».

- «أنت تعرف من هو محمد فوزى... طبعاً... أعرف أنك ستتحرک» (محفوظ، ۱۹۹۴م، ب: ۳۰).

- «تو می‌دانی محمد فوزی کیست... صد البته... و می‌دانم که تو راه می‌افتی (و می‌دانم که تو به زودی دست به کار می‌شوی)» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۴۸).

ج) یکان‌های معنایی

تجزیه به یکان‌ها به عنوان روشی در معناشناسی است که می‌کوشد با تجزیه واحدهای واژگانی به عناصر کوچکتر معنایی تشکیل‌دهنده آنها، پیوندهای معنایی واژه‌ها و از این راه، ساختار معنایی یک زبان را بررسی کند (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۴)؛ برای نمونه، واژه «هرولة» را ممکن است به معنای «دویدن و فرار کردن» ترجمه کنیم، ولی اگر اجزای آن را تجزیه کنیم، به معنای «حرکتی میان رفتن و دویدن» است.

- «جلس إلى جانبها واطعاً راحته فوق يدها» (محفوظ، ۱۹۹۱م، ب: ۱۱۴).
- «در کنار او نشست و دست خود را بر روی دست او نهاد» (رازانی، ۱۳۸۰: ۵۵).
- منظور از «راحة»، «كف دست» است.

- «إذن لِمَ تسللت إلى بيتي؟ لِمَ تريد أن تسرقني؟» (محفوظ، ۱۹۹۱م: ۱۶).
- «پس چرا به سراغ خانه من آمدی؟ چرا می‌خواستی از من دزدی کنی؟» (رازانی، ۱۳۸۰: ۵۵) (وارد شدن، یواشکی وارد شدن).

- «و أهدقوا به و على رأسهم معلم القهوة و صببته» (محفوظ، ۱۹۹۱م، ب: ۱۶).
- «همه و در رأس آنها استاد قهوه‌چی و شاگردش شگفت‌زده او را نگریستند» (رازانی، ۱۳۸۰: ۵۷).

◀ ترجمه پیشنهادی: «... آن مردها به همراه صاحب قهوه‌خانه و پادوی او دور او جمع شدند» (أهدق بـ: جمع شدن، در میان گرفتن).

د) معنای همایشی

معنای همایشی، یعنی معنایی که یک واژه در سایه معانی واژه‌هایی که می‌توانند با آن بیابند، پیدا می‌کند (ر.ک؛ لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۸۷: ۸۵). برخی از واژه‌ها هنگامی که در یک ساختار مشخص قرار می‌گیرند و واژه خاصی پیش و پس آنها بیاید، معنای آنها دگرگون می‌شود؛ برای نمونه:

واژه «خراب»: میوه خراب = الفاكهة الفاسدة، «زن خراب (فاسد) = امرأة ساقطة»، «اتومبیل خراب = سيارة عاطلة» و «خانه خراب = الدار المخرب». همچنین است واژه «کبد» که گویند: «لدیه کبد: او پاک است»، «کبده جیده: بخشنده است»، «کبده سیئه: گوشه‌گیر است»، «کبده ضحله: زود جوش می‌آورد»، «کبده ثقيلة: غمگین است» و «کبده عنيدة: دلیر است».

□ «تلاقت عندهما نظرات النساء اللّاتی مضى بهنّ ليلة بعد أخرى» (محفوظ، ۱۹۶۵م: ۱۰۷).

○ «نگاه زنهایی که آنها را شبها یکی پس از دیگری با خود می‌برد، در هم گره خورد» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

در این عبارت، «تلاقت» به معنای روبه‌رو شدن است، ولی زمانی که با واژه «نظرات» بیاید، به معنای «نگریستن و گره خوردن» به کار می‌رود.

□ «جلست بين الرجلين و نفضت يدها فتساقط الياسمين فوق غطاء المائدة الأحمر» (همان: ۶۶).

«نفض» به معنای «زدودن...؟»، ولی در کنار «ید» معنای «باز کردن» را به خود گرفته است.

□ «بنبرة غلبها الحزن) ستصفو لنا الأيام» (محفوظ، ۱۹۹۴م، ب: ۲۵۱).

○ «با آهنگی غم‌آلود) روزگار به کام‌مان خواهد شد، به آرامش خواهیم رسید» (افضلی، ۱۳۹۳: ۲۸۹).

□ «نم: سدّوا آذانكم عن مزاعمها» (الحکیم، ۱۹۹۵م: ۸۵۳).

○ «در برابر ادعاها و پندارهای او گوش خود را ببندید» (آیتی، ۱۳۸۷: ۵۲).

واژه «سدّ» به معنای «بستن» و در کنار «أذن»، به معنای «پنبه در گوش خود کنید/ گوش ندهید» است.

□ «وضعت الموائد حول بركة كانت مسبحاً للجواری ذات يوم» (محفوظ، ۱۹۷۴م: ۷۷).

○ «سفره‌ها در کنار برکه‌ای پهن شد که زمانی محلّ شنای دوشیزگان بود» (شاهرخ، ۱۳۹۱: ۸۴).

◀ ترجمه پیشنهادی: «سفره‌های غذا در کنار برکه‌ای پهن شد که روزگاری استخر

شنای دوشیزگان بوده است».

هـ) معنای فرهنگی

هر زبانی به فرهنگی مشخص وابسته است. از این رو، مترجم واژه را به زبانی دیگر برمی‌گرداند، ولی شاید نتواند فرهنگ این واژه را به درستی انتقال دهد. تفاوت‌های فرهنگی میان دو زبان، بسیار احساس می‌شود؛ کاربرد نام‌ها، عنوان‌ها و اصطلاحات مربوط به آن، نوع لباس‌ها، غذاها و شرایط جغرافیایی، آداب و سنن خاص ملی و نیز باورها و عقاید اجتماعی از جمله عناصر مهم فرهنگی در هر زبان هستند.

بنابراین، «مترجم باید نه تنها با زبان مقصد، بلکه با فرهنگ آن نیز آشنایی کامل داشته باشد تا بتواند با حفظ ظرافت‌های معنایی و فرهنگی، همان تأثیر احساسی و عاطفی زبان مبدأ را به خواننده زبان مقصد نیز منتقل کند» (انوشیروانی، ۱۳۸۴: ۸)؛ برای نمونه:

□ «المعلمة لا تسمح بذلك... لتذهب المعلمة إلى الشيطان» (محفوظ، ۱۹۷۱م: ۶۶).

○ «خانم (صاحب قهوه‌خانه) اجازه این کار را نمی‌دهد... خانم برود پیش شیطان» (افضلی، ۱۳۹۳: ۷۲).

◀ ترجمه پیشنهادی: در فرهنگ فارسی جمله «خانم برود به جهنم و یا به جهنم که گفت» بیشتر کاربرد دارد.

□ «فترک لقدمیه مقوودة، حیث لا دار له و لا غاية» (محفوظ، ۱۹۴۵م: ۱۶).

○ «او افسار خود را به پاها سپرد و به جایی که نه خانه داشت و نه هدف، گام برداشت» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

◀ ترجمه پیشنهادی: «... به سوی ناکجاآباد گام برداشت».

□ «ما بالید حيلة... النساء كثيرات... و كلهن في النهاية طعام واحد...» (محفوظ، ۱۹۹۴م، ب: ۶).

○ «کاری از دست من ساخته نیست... زنان بسیاری هستند... و همه آنها یک خوراک هستند» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۵۸).

◀ ترجمه پیشنهادی: «همه آنها یک جورند» همه آنها سر و ته یک کرباسند ⇨ همه آنها از یک قماشند».

□ «العلاق: و لا أن تصادق شخصاً قبل موافقتی، فقد يكون لي عدواً. الفتی: واحد واحد يساویان اثنین» (محفوظ، ۱۹۷۴م: ۱۲۴).

○ «غول پیکر: و اینکه حرف کسی را پیش از پذیرش من باور نکنی، شاید او دشمن من باشد. جوان: حساب یک یک دو تاست» (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

◀ ترجمه پیشنهادی: «... حساب دو دو تا چهار تاست».

(و) معنای ضمنی و پیش‌تصوّرات

پاره‌ای از واژه‌ها معنای ضمنی و پیش‌تصوّرات ویژه‌ای دارند که مترجم باید معنای ضمنی واژه‌های متن مبدأ را در برابرهای ترجمه‌های آنها بازتاب دهد؛ مثلاً «جمله‌هایی مانند «سرما را احساس نمی‌کنید؟» و یا «فکر می‌کنم همسرتان به شما وفادار است»، به صورت بالقوه، معنای ضمنی چاره‌اندیشی و سوء ظن را در هر زبانی دارد و در صورتی که آب و هوا در رعایت مسائل اخلاقی در زبان مبدأ و مقصد، شدیداً فرق داشته باشد، معنای ضمنی نیز، فرق خواهد کرد» (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۱۵۸)؛ برای نمونه:

□ «العلاق: لی عظیم الشرف بلقاء ربّة الدار... الفتاة: شکرأ یا سیدی» (محفوظ، ۱۹۷۴م: ۱۲۱).

○ «مرد غول پیکر: افتخار بزرگی نصیبم شده که با بانو دیدار کرده‌ام... دختر: ممنونم آقا». واژه «ربّة الدار» به معنی «صاحب‌خانه و کدبانو» است، ولی با توجه به جمله‌های پیشین،

در اینجا به «بانو» برگردانده شده است.



«يَقُولُونَ فِي أَمْرِي الْكَثِيرَ وَ شَغَلَهُمْ
حَدِيثُ زَوْجِي أَوْ حَدِيثُ طَلَاقِي
يَقُولُونَ أَنِّي قَدْ تَزَوَّجْتُ تِسْعَةً وَ
إِنِّي وَأَرَيْتُ التُّرَابَ رِفَاقِي»
(شوقی، ۱۹۸۴م: ۶۷۰).

○ «پشت سرم حرف و حدیث بسیار است و حرف ازدواج و جدایی من آنها را سرگرم کرده است.

می‌گویند نه بار ازدواج کرده‌ام و دوستانم را خاک کرده‌ام» (افضلی، ۱۳۹۳: ۲۱۹).

◀ ترجمه پیشنهادی: «همسرانم؛ زیرا پیش از این، از شوهران سابق خود سخن می‌گوید».

□ «الشَّابُّ: وَ فِي مَقْهِي الشَّمْسِ خَسْرَتِ نَقُودِي.

الرَّجُلُ: كُنْتُ تَبْلِفُ بَاسْتِمْرَارٍ...» (محموظ، ۱۹۷۴م: ۲۴۰).

○ «جوان: در قهوه‌خانه شمس، همه پولم را باختم. مرد: اینقدر هی بُلوف می‌زدی که...»
(افضلی، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

◀ ترجمه پیشنهادی: «قمارخانه».

ز) چندمعنایی

برخی از واژه‌های مترادف و برابر در ظاهر، همانند، ولی در معنا متفاوت هستند. چندمعنایی در باب واژگانی است که دارای معانی بی‌شماری هستند و مترجم باید به کمک محیط معناگرا یا واژه‌های هم‌متن، معنای صحیح هر کلمه را تعیین کند. چندمعنایی حالتی نیست که یک عنصر چندین معنا داشته باشد، بلکه عنصری واحد با بافتی عام و گسترده است و طیف وسیعی از خصوصیات محیطی معین را در بر می‌گیرد (کت فورد، ۱۳۷۰: ۱۵۵). باید دانست که چندگانگی معنایی فقط محدود به واژگان نیست، بلکه عناصر دستوری زبان را نیز شامل می‌شود؛ مانند زمان گذشته در عربی که گاه معنای فعل امر دارد.

□ «لعلک وجدت الحلّ؟ فدفعنی العبث لأنّ أقول: الحلّ الكامل...» (محفوظ، ۱۹۷۴م.: ۶۴).

○ «چیه؟ باز راه حل پیدا کردی؟ ها؟!.. شوخی سبب شد بگویم: یک راه حلّ توپ...» (بیهوده، بازی و شوخی) (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۶۷).

◀ ترجمه پیشنهادی: «شیطنتم گل کرد و برای اینکه او را دست بیندازم، گفتم...».

□ «ولکنه أراد أن یجامل الرجل بقدر ما یتطیع» (همان، ۱۹۹۱م.: ۲۶۲).

○ «ولی می‌خواست تا جایی که می‌تواند، رسم ادب را به جا بیاورد» (ادب، نیک‌رفتاری و تعارف) (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۶۷).

□ «عبدالصّمد: (حانیا رأسه) عظیم الله المرسل و رسوله» (همان، ۱۹۹۴م.: الف: ۲۴۲).

○ «عبدالصّمد (سر خود را به نشانه گرنش خم می‌کند): زنده باد خداوند و فرستاده‌اش» (فعل ماضی «عظیم» معنای فعل داعی در خود دارد).

۴-۲) معنای کلام و معنای جمله

معنای جمله عبارت است از مجموعه معانی منطقی عناصر تشکیل‌دهنده جمله؛ برای نمونه، معنای منطقی «أنا عطشان» عبارت است از آنچه که این جمله، درباره حالت فیزیکی سخنگو بیان می‌دارد. معنای کلام نیز عبارت است از معنایی که هر جمله با توجه به هدف متکلم از بیان جمله به خود اختصاص می‌دهد؛ برای نمونه، جمله «أنا عطشان» در شرایط خاص ممکن است معنای کلامی «خواهش برای یک نوشیدنی» داشته باشد.

به طور کلی، «هر کلام در معنای زبانشناسی دو معنا دارد:

الف) معنای منطقی که عبارت است از معنای اسمی و زیربنایی کلام که با واژه‌ها و ساختمان دستوری موجود در آن انتقال می‌یابد.

ب) معنای اجرایی که عبارت است از منظور و هدف عمده متکلم از ادای کلام. «کنش

زبانی عبارت است از: جمله یا کلامی که هر دو معنای منطقی و اجرایی را داشته باشد. معنای جمله عبارت است از مجموعه معانی منطقی عناصر تشکیل‌دهنده جمله. اما معنای کلام معنایی است که هر جمله با توجه به هدف متکلم از بیان جمله به خود اختصاص می‌دهد» (همان: ۱۷)؛ برای نمونه، معنای جمله «این حذاؤک؟ (کفش‌هایت کجاست؟)» همان معنای برگرفته از واژه‌های سازنده آن و پیوندهای ساختاری حاکم بر آنهاست (یعنی آگاهی یافتن درباره مکان کفش‌های مخاطب)، در حالی که معنای کلام یعنی مفهوم و معنایی که جمله در شرایط ویژه از خود نمودار می‌کند؛ برای نمونه اگر این جمله را مادری به بچه‌اش که برای رفتن به مدرسه دیرش شده، بگوید، مفهوم «زود باش! یاالله! دیر شد!» خواهد داشت و یا دوستی در یک مهمانی به دوست خود می‌گوید: «کفش‌هایت را کجا گذاشته‌ای تا من نیز کفش‌هایم را آنجا بگذارم و...» چنین معنایی را افاده می‌کند. برخی دیگر از این نمونه‌ها عبارتند از:

□ «تلوتُ سورة الرَّحْمَنِ عند السَّحَرِ... فسألته بدهشة: و متى عرفتُ الطَّرِيقَ إِلَى

الرَّحْمَنِ؟» (محفوظ، ۱۹۶۵م: ۱۴۶).

○ «سورة الرَّحْمَنِ را سحرگهان می‌خواندم... هاج و واج از او پرسیدی: کی راه خواندن

سورة الرَّحْمَنِ را یاد گرفتی؟ (به‌به! از کی تا به حال قرآن خوان شده‌ای و سورة الرَّحْمَنِ

می‌خوانی؟)» (با اندکی ریشخند) (افضلی، ۱۳۹۳: ۲۳۰).

□ «علیک أن تشتري شقة لكل منهن. أتحدی وزیر الداخلية أن يفعل!» (محفوظ،

۱۹۹۴، ب: ۲۲).

○ «باید برای هر یک از این دخترها یک آپارتمان بخری و به نامشان کنی. از وزیر

کشور می‌خواهم این کار را انجام دهد!» (افضلی، ۱۳۹۳: ۲۳۱).

◀ ترجمه پیشنهادی: «...چشم، حتماً! من هم از وزیر کشور می‌خواهم این کار را انجام

دهد، ببینم چند مرده حلاج است!».

□ «ولکنه صاح به أرجع التّفود! فتناولها قائلاً: لا تُرني وجهك مرةً أخرى» (همان،

۱۹۹۱م: ۱۶).

○ «بر سرش فریاد زد: پول‌ها را برگردان! پولها را گرفت و گفت: دیگر خودت را به من

نشان نده» (رازانی، ۱۳۸۰: ۵۶).

◀ ترجمه پیشنهادی: «... بسه! برو از جلوی چشمهایم دور شو (برو گم شو)».

روشن است که معنای جمله و معنای کلام در همه موارد با یکدیگر ناهماهنگ نیست؛ یعنی گاه معنای کلام یا ارزش پیوندی و پیامی یک جمله، دقیقاً بر معنای جمله‌ای و زیربنایی اجزای سازنده آن پیاده نمی‌شود؛ برای نمونه در موقعیت ویژه‌ای ممکن است منظور متکلم از بیان جمله «این خداؤک؟» تنها آگاه شدن از مکان کفش‌های مخاطب باشد، ولی گاه ضرورت‌های اجتماعی و پیوندهای زبانی لازم می‌کند که متکلم برای بیان منظور خود به شیوه‌های نامستقیم انتقال مفاهیم دست بزند و در چنین مواردی است که معنای کلام و ارزش پیوندی و پیامی با معنای جمله یکسان نیست.

نتیجه‌گیری

۱- یک واژه در زبان مبدأ مفاهیم ضمنی و اشاری متفاوت دارد، به گونه‌ای که گزینش واژه‌های کاملاً هم‌معنا و برابر، حتی در یک زبان بیگانه کار دشواری است.

۲- مترجم باید برابری گوناگون یک واژه یا ترکیب را در گنجینه ذهن خود بیابد و آنها را یک‌به‌یک هم‌نشین واژه مورد نظر در متن قرار دهد و ببیند که کدام یک از این برابرها سازگارتر و طبیعی‌تر است و با روح زبان فارسی هماهنگی بیشتری دارد.

۳- به کارگیری معادل آشنا به این معناست که مترجم موقعیت عبارت متن اصلی را با موقعیت مشابه در زبان مقصد مقایسه می‌کند و مضمون آن عبارت را با لفظ، اصطلاح یا تمثیل متفاوت بازگو می‌کند. این شیوه در ترجمه اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها، تعبیرهای عادی، کنایی، مجازی و استعاری متن اصلی کارایی دارد.

۴- نقش‌ها و گفتگوها با توجه به اشخاص و موقعیت جمله و متن تغییر می‌پذیرد.

۵- ممکن است جمله‌ای که از نظر دستوری یک جمله اخباری محسوب می‌شود، در شرایط برون‌زبانی ویژه‌ای، معنای اجرایی «خواهش» داشته باشد.

۶- برابری برای تعبیرها، معمولاً باید با توجه به بافت جمله صورت گیرد.

۷- مترجم نمی‌تواند شیوه‌ای ایستا و ناشناور در ترجمه داشته باشد و همان هنجارهای زبان اصلی را برابری کند، بلکه باید ببیند در قالب بیانی یا ساختاری که در زبان فارسی برای ترجمه جمله برمی‌گزیند، چه برابری برای تعبیر مورد نظر مناسب‌تر است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- الملین: گونه‌ای از شیرینی است.
- ۲- فلس: سکه در عراق و اردن؛ برابر با یک‌هزارم دینار.

منابع و مأخذ

- ارشادی مطلق، راضیه. (۱۳۸۸). بررسی رمان و داستان کوتاه جبرا ابراهیم جبرا و ترجمه مجموعه «عرق و بدایات من حرف الیاء». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. سبزوار: دانشگاه حکیم سبزواری.
- افضلی، فرشته. (۱۳۹۳). ترجمه ادبی در تئوری و کاربرد (متون نثری) عربی - فارسی. رساله دکتری. دانشگاه حکیم سبزواری.
- انوشیروانی، علیرضا. (۱۳۸۴). «تعادل واژگانی در ترجمه متون دینی؛ چالش‌ها و راهکارها». پژوهش ادبیات معاصر جهان. دوره ۱۰. شماره ۲۸. صص ۳۴-۱۹.
- توری، گیدئون. (۲۰۱۱م). ماهیت و نقش هنجارها در ترجمه. ترجمه مهدی ابراهیمی: www.motarjemonline.com
- جبرا، ابراهیم جبرا. (۱۹۸۹م). عرق و بدایات من حرف الیاء. لبنان - بیروت: دار الآداب للنشر والتوزیع: www.sid.ir
- الحکیم، توفیق. (۱۹۹۵م). المؤلفات الكاملة. المجلد الثانی (ایزیس). الطبعة الأولى. القاهرة: مکتبه لبنان ناشرون.
- _____ (۱۳۸۷). ایزیس. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ اول. تهران: نشر پژواک کیوان.

- خادمی سکنه، زهرا. (۱۳۸۸). *بررسی فکاهه و انواع آن در ترجمه نمایشنامه «الست هدی»*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. سبزوار: دانشگاه حکیم سبزواری.
- زیدان، جرجی. (۱۹۱۴ م.). *عروس فرغانه*. بیروت: دار الجیل.
- شوقی، أحمد. (۱۹۸۴ م.). *الأعمال الكاملة؛ المسرحيات: الست هدی*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- صفوی، کورش. (۱۳۷۰). «شیوه نقد ترجمه». *نشریه هنر و معماری کلک*. شماره‌های ۲۳ و ۲۴. صص ۱۲۴-۱۲۵.
- _____ . (۱۳۸۳). *از زبان‌شناسی به ادبیات*. ج ۲. تهران: سوره مهر.
- کت‌فورد، جی. سی. (۱۳۷۰). *یک نظریه ترجمه از دیدگاه زبان‌شناسی*. ترجمه احمد صدارتی. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). *درآمدی به روش و اصول ترجمه*. تهران: نشر دانشگاهی.
- محفوظ، نجیب. (۱۳۷۱). *شرارت شیطان*. ترجمه محمد جواهر کلام. چاپ اول. تهران: انتشارات سگه.
- _____ . (۱۳۸۰). *دزد و سگها*. ترجمه بهمن رازانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات ققنوس.
- _____ . (۱۳۸۳). *رادوبیس؛ دلدادۀ فرعون*. ترجمه عنایت‌الله فاتحی‌نژاد. تهران: نشر ماهی.
- _____ . (۱۳۸۵). *عشق بر فراز تپه هرم*. ترجمه مریم آل نجف. تهران: نشر سادات حجازی.
- _____ . (۱۳۸۶). *میرامار*. ترجمه رضا عامری. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- _____ . (۱۹۴۳ م.). *رادوبیس؛ دلدادۀ فرعون*. ترجمه عنایت‌الله فاتحی‌نژاد. تهران: نشر ماهی.
- _____ . (۱۳۹۱). *زیر سایبان*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.
- _____ . (۱۹۴۳ م.). *رادوبیس*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار مصر للطباعة.
- _____ . (۱۹۶۵ م.). *الشخاذ*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.
- _____ . (۱۹۶۷ م.). *تحت المظلة*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.
- _____ . (۱۹۷۱ م.). *شهر العسل*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.
- _____ . (۱۹۷۴ م.). *تحت المظلة*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.
- _____ . (۱۹۹۱ م.). *بیت سیء السمعة*. ترجمه مهدی شاهرخ. چاپ اول. تهران: روزگار.

- _____ . (۱۹۹۱م). *اللص و الكلاب*. الطبعة الأولى. المجلد الثالث. القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون.
- _____ . (۱۹۹۴م). الف. *المؤلفات الكاملة؛ الشيطان يعظ*. المجلد الخامس. القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون.
- _____ . (۱۹۹۱م). ب. *بيت سيء السمعة*. القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون.
- _____ . (۱۹۹۴م). الف. *الحب فوق هضبة الهرم*. الطبعة الأولى. المجلد الخامس. القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون.
- _____ . (۱۹۹۴م). ب. *الشيطان يعظ*. القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون.
- _____ . (۱۹۹۶م). *أصداء السيرة الذاتية*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار مصر للطباعة.
- ناظمیان، رضا. (۱۳۸۱). *روش‌هایی در ترجمه از عربی به فارسی*. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
- هورتا دوآلبیر، آمپارو. (۱۳۵۷). «ترجمه کردن را بیاموزیم». *فصلنامه ترجمه*. ترجمه کاظم کردوانی. شماره ۵. صص ۵۸-۵۶.

Toury, Gideon. (1987). *Translation across Cultures*. New Delhi: Bahri Publications.

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 وازیر
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

Lexical and Conceptual Abnormalities in The translation of fiction and drama texts From Arabic to Farsi

1- Hossein Shamsabadi* . 2- Fereshteh Afzali**

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

Abstract

One of the difficulties for translators is facing with the same words and their application in language. Translator uses them interchangeably only under the pretext of semantic similarity between words. The user sentence does not have the correct meaning, because of the hidden differences in their underlying meaning. Accordingly, choice of equal and suitable words is the biggest challenge for translator beside acquaintance of translator with the language and culture of other nations and it is his skills. On the other hand, sentence meaning in a dramatic narrative text is including: A set of logical meanings of sentence forming elements and the meaning of speech is the sense that every sentence is allocated to its according to the purpose of the speaker of expression that sentence. Because the roles and dialogue changes with regard to persons and positions in sentence and text, the translator must see what equality is more suitable for desired. Interpretation in the form of the chosen expression or structure for translation of the sentence (Arabic) in Persian language. In this article, we review examples of translation of the narrative and dramatic texts based on the finding of lexical equals and we search lexical differences (including: Referential, Experimental, Semantic units, Conference, Implied, and Polysemy) and verbal (including: meaning of the words and meaning of the sentence). Finally, we suggest our translation for any of the dramatic and storied sentences. The results show that there are different ways for finding of equivalent that in the meantime, dynamic finding equal is more impressive.

Keywords: *Narrative and dramatic texts, Translations, Norms, Anomalies, words, Concept.*

* Associate Professor of Arabic Language and Literature at Hakim Sabzevari University, Khorasan Razavi.

** PhD Graduate of Arabic language and literature from Hakim Sabzevari University, Khorasan Razavi

E-mail: fereshtehafzali1853@gmail.com

Evaluation of Contemporary Persian Translations of the Holy Quran (The Case of the word “Hashr”)

1-Kavous Roohi Barandagh*.2-Ali Hajikhani**.
3-Mohsen Faryadres***

(Received date: 2015/Mar/03; Accepted date: 2015/Aug/18)

Abstract

Transmission of science and knowledge from one language to another is possible from translation. But this transition process has weaknesses despite the advantages. Attention and sensitivity on this matter or subject is very important in the Holy Quran, because it emanates from premier source of matter. One of these weaknesses is seen in semantics and equivalent finding for the word “Hashr” and its derivatives. This article reviews and analysis equivalent of the mentioned word comprehensively and completely by the analytical method and there is a result that real equivalent of this word, “collecting and pushing towards Doomsday” accompanied with compulsion adverb. But this comprehensive mean has not been met in contemporary Persian translations such as Ayati, Elahi Ghomshei, Rezaei, Saffarzadeh, Fooladvand, Kavianpoor, Mojtavi, Meshkini, Mesbahzadeh, Moezzi and Makarem Shirazi, and only Elahi Ghoshei has noted to it in one case and it is incomplete.

Keywords: *Quran, Contemporary translations, the Word of “Hashr”.*

* Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences at Tarbiat Modares University, Tehran;

E-mail: *k.roohi@modares.ac.ir*

** Assistant professor of Quran and Hadith Sciences at Tarbiat Modarres University, Tehran.

*** M.A student of Quran and Hadith Sciences at Tarbiat Modarres University, Tehran.

The Study of Translation and Structural equivalent of absolute ablative with a focus on the translation of Fooladvand (the Case study of Surah Al-Nisa)

1-Hossein Khani Kalgay*. 2- Kosar Halalkhore**

(Received date: 2015/Apr/14; Accepted date: 2015/Aug/23)

Abstract

One of the essential principles of faithful and the favorable translations is establishment of the balance in the structures of the source and target language. Linguistic structures, especially syntax structure have basic role in the process of translation and linguistic analysis. Absolute ablative is a syntax role that it has not structural similarity in Persian and its equivalent should be found base on its structural equivalent in Persian namely adverb and its different types to the message of the Bible Quran be available for the thirst of divine knowledge Closer and more accurate. Carelessness to this issue makes that translation of absolute ablative be position of slipping in Persian translations of the Holy Quran. Accordingly, we examined Fooladvand's translation and the results show that the recent translation has been successful to find the equivalent for a variety of absolute ablative more than contemporary translations So that it has been the greatest success in finding of the structural equivalents for injunctive absolute ablative and all the injunctive absolute ablative in Surah Al-Nisa properly translated based on structural equivalent.

Keywords: Translation of Quran, Absolute ablative, Fooladvand's translation, Structural Syntax.

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature at University of Science and Education of the Holy Quran, Kboj;

E-mail: khani.kalgay@gmail.com

** M.A student of the Qur'an and hadith, Imam Khomeini International University (RA), Qazvin

Challenges in Finding an Appropriate Equivalent for the Term of 'Majnun' in Translations of Holy Quran Based on Meaning-Oriented Theory in Translation

Hasan Esmacil Zadeh*

(Received date: 2015/Jan/25; Accepted date: 2015/Jun/27)

Abstract

Finding equivalents for the Quran words requires precise investigation of the etymology of words, studying their evolution and the verses context. In the Holy Quran, the term of "Majnun: crazy" is revealed 7 times in addressing to the Holy Prophet (PBUH), twice for Moses, once for Noah and once in general sense. According to meaning-oriented theory in translation, the meaning of each word in context is based on words that come before and after and also it determines the meaning of its neighboring words. In the Holy Quran, the term "Majnun" is accompanied by words such as "priest", "magician", "tutored" and "poet". With an overview of the words and their lofty position among the pre-Islamic Arabs, it is clear that the word "Majnun" had the same position. In this research, we are looking for explaining the neglected aspects from most translators of the Quran in Persian and by referring to desired verses, their translation and interpretation and analysis of elements that determines verses concepts, we result that all of them have translated all of mentioned words into "crazy" or "mad". As a result of these discussions it became clear that the term of "Majnun" in addressing to the Prophet (pbuh), does not mean "crazy" one due to his popularity in the community before his mission and the public beliefs about the poet. Also, the words of "Majnun" and "Jinni", of course with this explanation that both the word brings to mind a relationship with the puck, is the best equivalent for the word "Majnun" in these verses.

Keywords: *the Holy Quran, the Holy Prophet (PBUH), Translation, Majnun, Meaning-oriented theory.*

* Assistant professor of Arabic language and literature at Shahid Madani Azarbaijan
Email: h.esmailzade@gmail.com

Etymological Aspects of Ambiguity in Arabic Language and its impact on the translation of the Holy Quran

Yusuf Nazari*

(Received date: 2015/Jan/07; Accepted date: 2015/Aug/10)

Abstract

We can divide ambiguity in etymological structures of the Arabic language in two types: 1-Ambiguities that might arise, but have been prevented by taking some tact. 2-Structures that are potentially produced ambiguity. Early scholars have named only the first case as ambiguity, because according to them, basically, understanding the meaning is done according to the context and this eliminates ambiguity. But in the new study, the second type is based on this research, is viewed as a serious ambiguity. These researches have often paid some of these aspects sporadically, but in this study, we have tried to provide a new theoretical framework and complete with mention two categories of the concepts of homonymy and polysemy. Also, in a comparative dimension, the study translations of the Holy Quran shows that this kind of ambiguity is very clear in translation for this purpose, after studying of etymological structures in the Arabic language, we determined those funds that are creating ambiguity and then, we analyzed translations of the Quran with computer softwares and we extracted samples. These funds are in a variety of words, such as verbs, nouns and letters. Of these, homonymy is eleven (11) and polysemy is eight (8). Accordingly, on the one hand, the translator must be aware of these structures completely and on the other hand, the translator must have the necessary vigilance to find evidence about linguistic and non-linguistic signs which indicate the intended meaning to give priority to a semantic aspect on the other side.

Keywords: *Etymological Ambiguity, Homonymy, Polysemy, Translation of Holy Quran.*

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature at Shiraz University;
E-mail: Nazari.Yusuf@gmail.com

Lexical Balance and its Importance in Detailed Understanding of the Text (Case Study of Five Persian Translations Of Nahj ul-balaghah Sermons)

1-Seyed Mehdi Masbogh* . 2-Morteza Ghaemi** .

3-Rasoul Fathi Mozaffari***

(Received date: 2014/Aug/16; Accepted date: 2015/Feb/24)

Abstract

One of the most important issues in the process of translation is achieving balance and equality in translation which this will be done through the study of various aspects of the source language and one of the most important fields of research in translational balance is lexical equality. However, it is not fully accessible between the source and target language due to various linguistic possibilities. But the translator must try as far as possible to provide precise lexical equivalents. One of the ways to achieve the equality of words in the process of translation is paying attention to different layers of meanings of the words and phenomena such as the comprehensive of meaning and Polysemy and context of the word and position of words. Therefore, we can get the correct translation of words in addition to recognizing the semantic field of words with term equal division into five parts. These five types are: one to one equality, one to several equality, several to one equality, one to component equality and one to zero equality. In this study, we want to study comparatively five Persian translation of the sermon of Nahj ul-balagha including translations of Dashti, Shabidi, Feiz ul-Islam and Jafari and we measure the success of mentioned translators in realization of lexical equality. The result of research shows that some translators couldn't provide an accurate translation due to lack of awareness of the different layers of words meaning and lack sufficient knowledge of some semantic components such as the phenomenon of polysemy and absolute and relative meaning of the words.

Keywords: *Equal finding of words, Translation of Nahj ul-balaghah Sermons, Lexical equality species.*

* Associate Professor of Arabic Language and Literature at Bu Ali Sina University, Hamadan

** Associate Professor of Arabic Language and Literature at Bu Ali Sina University, Hamadan

*** PhD student of Arabic Language and Literature at Bu Ali Sina University, Hamadan
E-mail: fathirasouli65@gmail.com

CONTENTS

Lexical Balance and its Importance in Detailed Understanding of the Text (Case Study of Five Persian Translations Of Nahj ul-balaghah Sermons)

Seyed Mehdi Masbogh, Morteza Ghaemi & Rasoul Fathi Mozaffari

Etymological Aspects of Ambiguity in Arabic Language and its impact on the translation of the Holy Quran

Yusuf Nazari

Challenges in Finding an Appropriate Equivalent for the Term of ‘Majnun’ in Translations of Holy Quran Based on Meaning-Oriented Theory in Translation

Hasan Esmaeil Zadeh

The Study of Translation and Structural equivalent of absolute ablative with a focus on the translation of Fooladvand (the Case study of Surah Al-Nisa)

Hossein Khani Kalgay & Kosar Halalkhore

Evaluation of contemporary Persian translations of the Holy Quran(The Case of the word “Hashr”)

Kavous Roohi Barandagh , Ali Hajikhani & Mobsen Faryadres

Lexical and Conceptual Abnormalities in The translation of fiction and drama texts From Arabic to Farsi

Hossein shamsabadi & Fereshteh Afzali

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** with 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 of Publication: Publisher, Page numbers.
 - Referring to internet websites in the bibliography:
Author's surname, Author's name. (Last date of revision in the website). «Title an subject», Name and address of the website.
- 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. Alebouyeh, Abdul-Ali

Dr. Amani, Reza

Dr. Ansari, Narges

Dr. Azizi poor, Mohammadreza

Dr. Eghbali, Abbas

Dr. Ganjian Khenari, Ali

Dr. Malaeri, Yadollah

Dr. Mirzaee, Faramarz

Dr. Mostafavi Nia, Seyed Mohammad razi

Dr. Nazari, Ali

Dr. Nazari, Alireza

Dr. Rajabi, Farhad

Dr. Saleh bek, Majid

Dr. Salmani, Mohammadali

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. 5, No.12, Spring & Summer 1394 (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>Ghahremani-Moghbel, A.: Associate Prof. (Persian Gulf University)</i>
<i>Nazemian, R.: Associate Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>
<i>Najafi-Asadolahi, S.: Prof. (Allameh Tabataba'i University)</i>
<i>Parvini, Kh.: Associate Prof. (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