

آسیب‌شناسی ترجمه فولادوند با تکیه بر کارکردهای صرفی، نحوی، واژگانی و بلاغی دانش معناشناسی

مالک عبدی^{*}

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ایلام، ایران

پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۲

دریافت: ۹۴/۶/۳۰

چکیده

ترجمه قرآن کریم و انتقال و شفاف‌سازی معانی والای آن، برای مخاطبان فارسی‌زبان از دیرباز موضع اهتمام محققان و اندیشمندان این کتاب الهی بوده است. یکی از مترجمانی که شمار کثیری از پژوهشگران، ترجمه او را در زمره بهترین ترجمه‌های معاصر قرآن بشمار آورده و آن را به لحاظ مطابقت با متن آیات و بکارگیری واژگان مأنوس زبان فارسی و مراعات قواعد زبانی و بیانی و نیز به لحاظ نگرش نوین به ترجمه و روزآمدسازی بسیاری از مفاهیم پرچالش قرآن کریم، متقن و قابل استناد می‌دانند، ترجمه فولادوند است. اما با وجود همه این محاسن، با اعمال نظری ژرف در فحوای ترجمه- دست‌کم در حوزه آیات مورد بحث- به نظر می‌آید که مخاطب با مواردی از لغزش یا سهو مواجه می‌شود که نشان از تسامح یا احیاناً برداشتی ناهمگون از پاره‌ای ظرایف بدیع دستوری، واژگانی و ادبی قرآن دارد که در برخی موارد عدم رویکرد متناسب به این ظرافت‌های قرآنی، خواننده را در معرض برداشتی غیرهمسو با آیات شریفه قرار داده و علاوه بر مستور ماندن بخش‌هایی از وجوه اعجازی و تصاویر مبتکرانه آیات، جلوه ضعیف‌تری از بلاغت قرآنی در ترجمه فارسی نمود می‌یابد. این پژوهش درصدد است که با توجه به امکان‌سنجی میزان خطاپذیری، در ترجمه آیات مورد بحث، این موارد را با استناد به مبانی علمی دقیق حوزه‌های صرفی، نحوی، بلاغی، لغوی و واژگانی، به بوته نقد و بررسی گذاشته و راه‌های اصلاحی جایگزین نیز پیشنهاد شود تا بدین‌واسطه نمایه‌هایی از رویکردهای تحلیلی معناحوردر چارچوب‌های مذکور فراروی محققان قرار گرفته و راه برای پژوهش‌های غنی‌تر و کاربردی‌تر در این حوزه‌ها گشوده بماند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، زبان عربی، ترجمه قرآن، فولادوند، صرف و نحو، ویژگی‌های بلاغی.

Email: malekabdi@yahoo.com

*نویسنده مسئول مقاله:

۱- مقدمه

واکاوی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم نشان می‌دهد که از همان بدو پیدایش سنت حسنه ترجمه قرآن در میانه‌های سده چهارم هجری و ظهور ترجمه تفسیر طبری به دست علمای ماوراءالنهر (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۱) تا دوران معاصر و فراوانی آثار ترجمه‌ای قرآن کریم، شاهد آنیم که در دوران مختلف، مترجمان زبان فارسی همواره با چالش‌های مفهومی و استنباطی زبان عربی در حوزه‌های صرف، نحو، لغت و بلاغت روبرو بوده و در موارد متعدد غفلت از قواعد حاکم بر ساختارهای زبان عربی، آنان را به سمت ترجمه‌های مبهم و نامفهوم سوق داده است. از تحت‌اللفظی بودن صرف ترجمه تفسیر طبری و ملال آوردن آن گرفته تا مشکلاتی که در ترجمه‌های معاصر در رابطه با اصول علم صرف و نحو و بلاغت و... با آن مواجهیم.

در رابطه با دانش معنی‌شناسی یا (semantic) و رابطه آن با حوزه‌های مختلف زبانی (اعم از واژگانی و صرفی و نحوی و بلاغی) نیز باید گفت که معنی‌شناسی، شاخه‌ای از علوم است که به بررسی معنی و حوزه‌های معنایی می‌پردازد و قصد آن ایجاد طرق ارتقابخشی به معناست. بر این اساس، دانش معنی‌شناسی به دنبال شرایطی است که در نمادهای لغوی باید فراهم شود تا قابلیت حمل معنی را پیدا کند (مختار عمر، ۱۹۸۸: ۱۱). مراد از رموز یا نمادهای لغوی همان الفاظ و واژگان است؛ چرا که اگر نمادی که حامل معناست چیزی غیر از لفظ و واژه باشد، آنگاه انتقال آن مفهوم را از طریق مجاری غیرلغوی در حوزه دانش نشانه‌شناسی یا علم رموز و اشارات (semiology) بررسی می‌کنند، اصطلاحی که برای نخستین بار «فردینان دوسوسور» زبان‌شناس شهیر سوئسی در این رابطه به کار برد. (چاندلر، ۲۰۰۸: ۲۸ و ۲۹) و اما در حوزه دانش معنی‌شناسی که در ارتباط تنگاتنگی با حوزه‌های زبان‌شناسی و تحلیلات زبانی نیز قرار دارد، باید به رابطه محکم و نقاط تلاقی این دو دانش، در چهار حوزه مطالعات آواشناسی و تاثیرات جنبه‌های صوتی الفاظ بر بارورسازی معنی (phonetic)، جوانب صرفی کلام، نقش آن در تحولات معنایی و پختگی کلام (morphology)، ملاحظه موازین نحوی و قواعد ساختاری زبان (structure) و حوزه‌های

واژگانی زبان و بررسی دامنه‌های دلالتی الفاظ (vocabulary) اشاره داشت که در آن‌ها معنی‌شناسی با حوزه‌های مطالعات زبانی تلاقی می‌یابد و چالش‌ها، آسیب‌ها و نیز نحوه استفاده از جنبه ابزارمندی حوزه‌های زبانی را برای دریافت و تلقی بهتر از محتوای کلامی به‌بوته بررسی می‌گذارد (مختار عمر، ۱۹۸۸: ۱۳ و ۱۴). ناگفته پیداست که از این ابزارهای چهارگانه صرفی، نحوی، واژگانی و آوایی که در حیطه زبانی در دسترس ماست، بنابر شرایط متن، بافت و سیاق آن، برای رسانائی بیشتر و ایجاد حلقه اتصالی محکم‌تر میان گوینده و مخاطب استفاده می‌شود، که وظیفه اصلی هر متن نیز در راستای همین رسانائی و چرخه تبادل مفهومی میان دو طرف خطاب، تعریف می‌شود که دانش سبک‌شناسی نیز به وضوح بر تکامل همین چرخه و بهم‌پیوستگی حلقه‌های اتصال معنایی در ذهن گیرندگان متن تکیه دارد (مسدی، ۲۰۰۵: ۳۷). در این پژوهش برآنیم تا به کندوکاو در زمینه آسیب‌شناسی ترجمه فولادوند دست مبادرت ورزیم و با تکیه بر روشی توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری شواهد قرآنی مرتبط و ذکر أدله متقن و علمی زبان عربی، به لغزشگاه‌های ترجمه‌ای وی در چهار حوزه مورد بحث، دست یابیم.

۱-۱- پیشینه تحقیق

در زمینه نقد و بررسی و آسیب‌شناسی ترجمه‌های معاصر قرآن کریم، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته که شماری از این پژوهش‌ها در رابطه با نقد ترجمه فولادوند بوده و هرکدام براساس مبنا و رویکردی تحلیلی به گوشه‌هایی از اشکالات موجود در ترجمه مزبور پرداخته و راهکارهایی نیز ارائه کرده‌اند. رضا امانی در مقاله «نقد ترجمه‌های الهی قمش‌ای، فولادوند و خرمشاهی از قرآن بر اساس تجزیه بر آحاد واژگان» که در تابستان ۱۳۹۳ در شماره ۱۰ مجله «پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی» دانشگاه علامه به چاپ رسیده، ابراز داشته که مترجمان یادشده چندان توجهی به آحاد معنایی واژه‌های مذکور نداشته‌اند و از یک سو، معادل‌هایی تقریبی، ناقص و مختلف ارائه داده‌اند. مهدی سلطانی رنایی نیز در مجله پژوهش‌های قرآنی در نقدی بر ترجمه فولادوند، آن را از ابعاد مختلف

صرفی، نحوی و ادبی مورد بررسی قرار داده و ترجمه‌های اصلاحی نیز پیشنهاد کرده است. مرتضی کرباسی نیز در مقاله «نگاهی به ترجمه قرآن کریم محمدمهدی فولادوند» در فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳، ۱۳۷۴، ص ۵۰، به پاره‌ای از عبارات غیرخطابی در قرآن اشاره داشته که در ترجمه فولادوند به صورت خطابی ترجمه شده است. عباس اقبالی و زینب رحیمی در مقاله «نگاهی به ترجمه مجاز مرسل در قرآن کریم با بررسی موردی ترجمه آیتی، الهی، فولادوند و خرمشاهی» چاپ دوره ۳، شماره ۷، تابستان ۱۳۹۲ مجله «پژوهش‌های ترجمه دانشگاه علامه»، با توجه به بسامد بالای مجازهای مرسل در قرآن و دلالت‌های ظریف آن، ترجمه‌های این مجازات را در نزد مترجمان یاد شده و از جمله فولادوند به طور مستقل به بوته بررسی و نقد گذاشته‌اند.

۱-۲- سؤالات پژوهش

در این رابطه دو سوال اساسی به ذهن متبادر می‌شود که درصدد یافتن پاسخ‌های آن‌ها خواهیم بود:

- ۱- عمده خطاهای ترجمه‌ای مورد بحث، ناشی از اهمال یا سهو در چه مواردی بوده است؟
- ۲- بی‌توجهی به جنبه‌های زبانی - ادبی آیات و عدم بازتاب ترجمه‌ای آن‌ها تا چه اندازه از بار محتوایی آیات کاسته و فهم صحیح را بر مخاطبان دشوار نموده است؟

۲- بررسی و نقد محتوایی لغزش‌های ترجمه

۲-۱- لغزشهای صرفی

۱-۱-۲- ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا إِيجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ (طه / ۱۵): «در حقیقت قیامت فرا رسنده است می‌خواهم آن را پوشیده دارم، تا هرکسی به موجب آنچه می‌کوشد جزا یابد.»

در ترجمه فعل «أخفياها» تفاسیر متعددی براساس آرای نحویان و مفسران وجود دارد که هرکدام بنابر توجیهی معنای آیه را بیان کرده‌اند. از جمله مهمترین وجوه معنایی که برای

این آیه ذکر شده شدت «کتمان و پنهان داشتن» است، مساله‌ای که در حوزه فرهنگ اعراب جاهلی نیز مرسوم بوده و احیاناً برای مبالغه در پنهان کاری به آن تمسک می‌جسته‌اند. آن‌چنان‌که طبری نیز در تفسیر خود، به همین وجه معتقد بوده و می‌گوید «خداوند متعال این لفظ را بیان کرده و بر اساس شیوه و رویه مرسوم عرب در محاورات میان خود، آنان را در این آیه خطاب قرار داده، چرا که در میان عرب معروف است که اگر کسی از آنها قصد مبالغه در پنهان داشتن یا مستور جلوه‌دادن چیزی داشته باشد، می‌گوید: به خاطر اصرار بر پنهان داشتن، چیزی نمانده که این امر را از خود نیز مخفی بدارم! و اگر توان آن داشتم که آن را از خود نیز پوشیده دارم، به یقین چنین کاری می‌کردم.» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶: ۱۱۵) همچنین، زمخشری در کشاف به دو وجه «شدت کتمان» و «معنای سلب» تمسک می‌جوید (زمخشری الف، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۶). در این میان، فخررازی نیز بدون در نظر داشت حذف و تقدیر، وجود محذوفی بی‌دلیل در سیاق آیه را رد کرده و وجهی برای تعبیر «از خود نیز پنهانش می‌دارم» قائل نبوده و اعتقاد دارد آن‌چنان‌که از بعضی بزرگان ائمه قرائت و تفسیر ذکر شده، «أخفیها» به فتح خاء از ماده (حَفَاه) به معنای «أظَهَرَهُ» است، یعنی آنکه ظهورش نزدیک است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲: ۲۲).

بنابراین، وجهی که مستند به پشتوانه صرفی بوده و بزرگان تفسیر از جمله زمخشری، فخررازی و حتی ابو حیان اندلسی نیز در البحرالمحیط (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۳۱۹)، بدان اذعان داشته‌اند، وجه صحیح‌تری به نظر می‌رسد، که با سیاق دیگر آیاتی که در راستای وقوع قیامت وارد شده نیز هم‌سازی بافتی دارد، چنان‌که سمین حلبی نیز در تایید همین وجه می‌گوید: «قوله: ﴿أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ العامُّ على ضمِّ الهمزة من «أخفیها». وفيها تأويلاتٌ، أحدها: أن الهمزة في «أخفیها» للسلبِ والإزالةِ أي: أزيل خفاءها نحو: أعجمتُ الكتابَ أي: أزلتُ عجمته» (سمین حلبی، ۲۰۰۱، ج ۱۰: ۱۸۹)، یعنی تأویلاتی در این فعل هست و یکی از آنها این است که همزه در أخفیها به معنای سلب و ازاله باشد، یعنی پنهان‌بودنش را زایل می‌کنم، مانند: «أعجمتُ الكتاب» یعنی ناسره‌گی آن را برطرف ساختم. این وجه، همان معنای «سلب و

ازاله اثر فعلی است» که در باب افعال نهفته است، مانند «أَشْكَيْتُهُ وَأَقْدَيْتُهُ وَأَعْلَلْتُهُ»؛ یعنی: شکایت او را برطرف ساختم و خار از چشمش برون آوردم و علت بیماری اش را برطرف ساختم! (غلابینی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۲۰)؛ چرا که در تمامی آیات قرآن و هر جا که سخن از امر معاد و قیامت در میان است، خداوند با قطعیتی راسخ دلالت بر قرب وقوع این امر عظیم دارد و برای آماده‌سازی مؤمنان و برحذر داشتن آنان از چنگ زدن به ریسمان ناپایدار دنیا و ایجاد زمینه‌های فکری در وجود آنان، برای وقوع هر لحظه‌ای و آنی امر قیامت، از تعبیری چون ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ (اعراف / ۱۸۷)، ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ (قمر / ۱)، ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (واقعہ / ۱)، ﴿آتَىٰ أَمْرًا فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ (نحل / ۱)، ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (تکویر / ۱)، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار / ۱) و ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ (انشقاق / ۱)؛ و... نظایر این‌ها استفاده می‌کند که در همه آن‌ها سخن از وقوع و حتمیت و تحقق است، نه دورنمایی یا مستور داشتن، لذا حتی در وقوع ناگهانی آن، «بغته» مدنظر است تا بدین واسطه آدمیان هر لحظه برای این رخداد عظیم حاضر بوده و سستی و تعللی از خود نشان ندهند. دیگر آن‌که در تمامی این آیات برای رخدادی که هنوز واقع نشده و در آینده تحقق می‌یابد، از فعل «ماضی» استفاده شده نه مستقبل! که این خود استفاده‌ای معناشناسانه از ابزارهای صرفی است؛ یعنی آنجا که می‌خواهد سخن از رخدادی عظیم در آینده روَد که اندک تردیدی در آن نیست، بجای آنکه بگوید «سیأتي أمر الله؛ و ستقرب الساعة، و إذا تقع الواقعة؛ و إذا السماء تنشقّ و...»، تعمداً از افعال زمان گذشته استفاده می‌جوید که نشان دهد این امر آنچنان حتمی و خدشه ناپذیر است که همگان وقوع آن‌را به‌مثابه امور دیگری که در زمان گذشته رخ داده، امری انجام گرفته به‌شمار آورند! بنابراین کاملاً عیان است که در هیچ کجای قرآن سخن از تأخیر و مستور داشتن نیست؛ بلکه به عکس از همه ابزارهای زبانی و بیانی برای به تصویر کشیدن قرب وقوع این حادثه استفاده شده است. لذا اگر بافت معنایی این آیه را هم راستا با تمامی آیات ذکر شده پیشین بدانیم، در این آیه نیز بحث از رخداد قیامت خواهد بود و وقوع لامحاله آن، چه آنکه قسمت پیشین خود آیه نیز با عبارتی صریح

و محکم و در قالب جمله‌ای اسمیه با چندین مؤکد (اسمیه بودن جمله، اسم آمدن خبر، داشتن *إِنْ* مؤکده، و لام مزحلقة تاکید) رویداد قیامت را واقع شده می‌داند و می‌فرماید: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ﴾ یعنی قیامت همین الان رخ داده است و گویی که واقع شده است! بنابر این به نظر می‌رسد وجهی برای اصرار بر تثبیت معنای مخفی داشتن و استتار در سیاق آیه باقی نماند، و عبارت شریفه ﴿أَكَادُ أَحْفِيهَا﴾ چنین مقلد باشد که: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُزِيلُ خَفَاءَهَا، و أُظْهِرَهَا لِلنَّاسِ.» (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۳۱۹)؛ بر این اساس ترجمه فولادوند در این مورد، صحیح به نظر نمی‌رسد. بنابراین، چنین عبارتی شاید تعبیری دقیق‌تر برای ترجمه این آیه باشد: «روز قیامت به یقین واقع شدنی است، و چیزی نمانده که آنرا آشکار کرده (و از پس پرده خفا برون آرم).»

۲-۱-۲- ﴿فَأْتِيَاهُ فُقُولًا إِنَّا رَسُولًا رَبِّكَ﴾ (طه / ۴۷)؛ و ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فُقُولًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (شعراء / ۱۶) «پس به سوی او بروید و بگویید ما دو فرستاده پروردگار توایم» و «پس به سوی فرعون بروید و بگویید ما پیامبر پروردگار جهانیانیم.»

در این آیه، دو نکته ظریف لغوی و صرفی مشهود است که از دید اکثر مترجمان، از جمله فولادوند پنهان مانده است؛ نخست، فعل «فَأْتِيَا» که در نزد غالب مترجمان «پس بروید» ترجمه شده، در حالی که فعل «أَتَى يَأْتِي» یکی از افعال بسیار ساده در زبان عربی است که معنای آن «بیاید» است نه «بروید»: الإتيان: المَجِيء، و قد أُتِيَتْهُ أُتِيًا (جوهری، ۲۰۰۸: ذیل ماده)؛ و: ذهب من داره إلى المسجد ذهاباً ومذهباً، و أذهبته: جعله ذاهباً (زمخشری ب، ۲۰۰۱: ذیل ماده)؛ چرا که در آیات پیش از این خداوند متعال یک‌بار از فعل «أذهباً» استفاده کرده، آنجا که می‌فرماید: ﴿أذهباً إلى فرعون إنه طغى﴾ (طه / ۳۵)؛ که اگر هر دو را به «بروید= اذهباً» ترجمه کنیم فرق محتوایی میان این دو ماده زایل می‌شود، چرا که وجه استعمال «أذهب» زمانی است که فرد امرکننده خود در مکان مورد امر حاضر نباشد، مثل آن‌که شخصی در خانه به فرزندش بگوید: برو خانه سالمندان! ولی در همین فرض اگر خود شخص امرکننده در خانه سالمندان حاضر باشد، لاجرم به او می‌گوید: بیا خانه

سالمدان! و این یعنی آن که او خود نیز در آن جا حاضر است. خداوند نیز در این سوره مبارکه زمانی که در آیات پیشین می‌فرماید ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ و در پی آن، ترس و واهمه موسی و برادرش را می‌بیند ﴿إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّعَىٰ﴾ دیگر از فعل قبلی عدول جسته، و از فعلی استفاده می‌کند که دلگرمی حضور خود را به آن دو نشان دهد: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ﴾ یعنی بیاید نزد فرعون که من خود آنجا هستم و حاضر و ناظر بر اعمال شما و تحرکات اویم! که این مقوله از دید مترجم مستور مانده و معنای آن را با «اذهبا» خلط کرده‌اند. و اما مسأله دوم در این دو آیه، استعمال «رسول» در شرایط و موقعی مشابه، یکبار به صورت مثنی ﴿رَسُولًا رَبِّكَ﴾ و یکبار به صورت مفرد است ﴿رَسُولٌ رَبِّكَ﴾ این که چرا لفظ «رسول» که «فعل» به معنای مفعول بوده و مطابقت آن در شرایط صیغه‌ای مختلف بر اساس کتب صرف واجب است، مفرد آمده (حملاوی، ۲۰۰۷: ۸۵) مقوله‌ای جداست، اما آنچه که در خصوص دلالت این معنا حائز اهمیت است آنست که آنجا که در سوره مبارکه طه از لفظ مثنی استفاده کرده مسأله همراهی هارون و اتحاد دو نفری آنان و یکدلی‌شان بیشتر مراد است، و لذا پروردگار در آن موقف از لفظ مثنی استفاده کرده تا حلقه اتحاد میان دو نبی خدا و إقناع فرعون با قوای دو نفره را به ذهن متبادر کند، ضمن آنکه ترس و واهمه‌ای که در این آیه از زبان موسی و هارون بیان می‌شود هم شدیدتر و ملموس‌تر است، برای همین خدا به آنان امر می‌کند که بگویید ما «دو» فرستاده خدا هستیم تا حسن پشتمانی و تعاون یکدیگر را بیشتر حس کنند؛ ولی در سوره شعراء با توجه به سیاق آیات پیشین ظاهراً مقوله ابلاغ رسالت پروردگار مهمتر بوده و صحبتی از تعداد یا تعدد نفرات در میان نیست، و برای همین از لفظ «رسول» به صورت مفرد استفاده می‌کند. بر این اساس می‌توان آیه سوره طه را به صورت «پس نزد فرعون آید و بگوید که ما دو فرستاده پروردگار تو هستیم»، و آیه سوره شعراء را به صورت «پس به نزد فرعون آید و بگوید: ما فرستاده پروردگار توایم» ترجمه نمود.

۳-۱-۲- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ (آل عمران / ۲۰۰): «ای کسانی که ایمان آورده‌اید صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهداری کنید.»

اشتباه در اینجا راجع به فعل «صابرُوا» است که از باب مفاعله است؛ چرا که یکی از مهم‌ترین معانی باب مفاعله، إفاده مشارکت و تعامل دو طرفه است و این فعل برخلاف فعل «صبر» که لازم است، متعدی بوده و نیاز به مفعول به دارد که در اینجا بنا بر اختصار و ایجاز، و شاید بخاطر وضوح و معلوم بودن آن حذف شده است و آن مفعول به محذوف در تقدیر چنین است: «و صَابِرُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ غَيْرَكُمْ» (ن.ک: قزوینی ب، ۲۰۰۸: ۷۸-۸۲ باب حذف مفعول به). بنا بر این مصابره به دو معنای: تشویق کردن و ترغیب به صبر و پیشی گرفتن در صبر است (ابن‌منظور، ۲۰۰۵: ذیل ماده)؛ ولی همانطور که می‌بینیم در ترجمه، این فعل به «ایستادگی ورزیدن» ترجمه شده که ارتباطی نه با معنا و دلالت ماده (صبر) دارد، و نه دلالت مشارکتی و دو سویه باب مفاعله در آن لحاظ شده که از دلالت‌های مهم این باب است (سیوطی ب، ۲۰۰۶، ج ۳: ۲۶۷)، و بیشتر با فعل «اسْتَقِيمُوا» متناسب است، مانند آنچه در آیه ۳۰ از سوره مبارکه تنزیل آمده است که فرموده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ یعنی کسانی که گفتند پروردگار ما خداست و بر این عقیده استقامت ورزیدند! البته شکیاتر بودن از دشمنان و غلبه بر آنان به لحاظ قوه صبر نیز از معانی این فعل است: «صَابِرُوا أَعْدَاءَ اللَّهِ فِي الْجِهَادِ، أَي: غَالِبُوهُمْ فِي الصَّبْرِ عَلَى شِدَائِدِ الْحَرْبِ، لَا تَكُونُوا أَقْلًا صَبْرًا مِنْهُمْ وَ ثَبَاتًا» (زمخشری الف، ۲۰۰۸: ۳۵۱)؛ بنابراین اشکالات لغوی و صرفی، ترجمه را این چنین می‌توان اصلاح نمود: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید شکیبا باشید و یکدیگر را به شکیبایی فراخوانید و مرزها را حفاظت کنید.»

۲-۲- لغزش‌های نحوی

۱-۲-۲- ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (بقره / ۱۳۸): «[این است] نگارگری الهی و کیست خوش نگارتر از خدا.»

مورد سهو در این آیه «صبغة» است که در ترجمه به صورت خبر برای مبتدایی محذوف ترجمه شده، در حالی که «صبغة» منصوب به فعلی مقدر از باب «إغراء» است که فعل آن وجوباً حذف شده است (درویش، ۱۹۸۸: إعراب ذیل آیه)، و بر این اساس ترجمه آیه چنین است: «رنگ و زینت خدای را (که فطرت مردمان را بر آن سرشته) برگزینید و به این رنگ پایبند باشید، و چه کسی خوش‌نگارتر از خداست؟!». البته بنابر قولی «صبغة» مصدر مؤکد برای فعلی محذوف از باب مفعول مطلق نیز می‌تواند انگاشته شود که در حقیقت به منزله فعل خود بوده و جایگزین آن شده است، مانند این که گفته شده باشد: «صَبَغْنَا اللَّهَ بِالْإِيمَانِ صَبْغَةً لَا مِثْلَ صَبْغَتِنَا، وَ طَهَّرْنَا بِهِ تَطْهِيراً لَا مِثْلَ تَطْهِيرِنَا، أَوْ يَقُولُ الْمَسْلُومُونَ: صَبَغْنَا اللَّهَ بِالْإِيمَانِ صَبْغَةً» (زمخشری الف، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۵۰)؛ یعنی خدا قلب‌های ما را به رنگ و زینت هدایت در آمیخته است! که در این حال ترجمه این‌گونه استوار است: «ماییم که به زینت‌نگارگری خدا آراسته‌ایم، و کیست آنکه خوش‌نگارتر از خدا باشد!؟».

۲-۲-۲- ﴿وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْتِرُونَ﴾ (مدثر/ ۶): «و منت مگذار و فزونی مطلب.»

در این آیه اشتباهی فاحش، در برداشت از فعل استفاده شده در آیه رخ داده و مترجم در ترجمه فعل «تَسْتَكْتِرُونَ» که مرفوع است دچار سهو شده است؛ چرا که معنای آن را عطف بر «لا تمنن» دانسته که فعلی مجزوم است، و به هیچ وجه «تَسْتَكْتِرُونَ» بخاطر تباین بین اعرابین نمی‌تواند عطف بر ما قبل خود باشد (همان، ج ۴: ۳۳۰) و ترجمه‌ای که برای آیه ذکر شده، متناسب با عبارت «و لا تمنن و لا تستکتر» است! از سوئی بسیاری دیگر از مترجمان نیز در تشخیص معنای صحیح آیه دچار اشتباه شده و آن را بدین صورت ترجمه کرده‌اند: «و منت منه که فزونی طلبی!» در حالی که مراد آیه شریفه این هم نیست و در صورتی در ترجمه چنین عباراتی کلمه «که» یا «تا» را در ترجمه ذکر می‌کنیم که فعل مذکور پس از فعل طلبی، مجزوم و یا مقرون به فاء سببیه و منصوب باشد، مانند آیه: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوتُوا﴾ (فاطر/ ۳۶) «هرگز فرمان مرگ ایشان صادر نمی‌شود تا این [که] بمیرند»، به نصب «فیموتوا» و نیز آیه: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰) «بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را» که در هر

دوآیه و نظائرشان فعل بعد از طلب مسیب از آن است، یعنی در آیه اول فرمان مرگشان صادر نمی‌شود که به واسطه آن (صادرشدن فرمان مرگشان) بمیرند، و در آیه دوم نیز اگر خداوند را بخوانند آنان را اجابت می‌کند؛ ولی همان‌طور که می‌بینیم فعل مذکور پس از طلب در آیه شریفه مورد بحث بر هیچ‌کدام از این دو اسلوب نبوده، بلکه مرفوع و در بافت «حالیّه» است و محلاً منصوب (درویش، ۱۴۱۵: اعراب ذیل آیه)، و به‌جز این هیچ اعراب دیگری را بر نمی‌تابد و بنابر مرفوع بودنش تعلیل نحوی دیگری برای آن در تصور نیست. مسأله دیگر آن‌که از معانی «مَنّت» در لغت، بذل و بخشش فراوان و زیاده‌روی در آن است تا حدی که آن‌را باطل کند. (ابن منظور، ۲۰۰۵: ذیل ماده) با توجه به الزامات ذکرشده ترجمه صحیحی که خالی از هر دو نقیصه باشد این‌چنین خواهد بود: «و بذل و بخشش زیاده مکن، در حالی که قصد (تواضع این کار) زیاده‌طلبی و فزون‌خواهی است!»

۲-۳-۲- ﴿لِئْرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾ (طه/۲۳): «تا به تو معجزات بزرگ خود را بنمایانیم.» در این آیه دو نظر برای اعراب کلمه «الکبری» وجود دارد، یکی آنکه صفت برای «آیات» باشد (درویش، ۱۹۸۸: اعراب ذیل آیه)، و دیگر آنکه مفعول دوم «نُري» باشد (حلبی، ۲۰۰۱، ج ۵: ۱۶). بیشتر مترجمان از جمله فولادوند، آیه را بر اساس رأی اول ترجمه کرده و کبری را صفت آیات به شمار آورده‌اند: تا آیات سترگ خود را به تو بنمایانیم (خرم‌شاهی)، تا از نشانه‌های بزرگ خویش به تونشان دهیم (مکارم شیرازی)، تا بازهم (ای موسی) بزرگتر آیات خود را ارائه دهیم (قمشه‌ای). گروهی دیگر از مترجمان نیز این ترکیب را مطابق نظر دوم ترجمه کرده‌اند، مانند ترجمه معزی: (تا بنمایانیمت از آیت‌های ما بزرگتر را). چنان‌که می‌بینیم، جدای از گسستگی و عدم ارتباط اجزای این ترجمه - که ناشی از لفظی ترجمه شدن آنست - «الکبری» به‌عنوان مفعول دوم برای «لِئْرِي» ترجمه شده، در صورتی‌که با توجه به شواهد و قرائن معنوی موجود در دیگر آیات قرآن، لفظ «الکبری» در این‌جا صفت برای آیات است؛ برای نمونه در سوره نازعات که آمده است: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾ (نازعات/ ۲۰)؛ و در جایی دیگر: ﴿و لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (نجم/ ۱۸)؛ که

به وضوح مشهود است که در آیه سوره نازعات «الکبری» مستقیماً نعت برای «الآیه» آمده، و این نشان‌دهنده آن است که مقصود در این آیه توصیف نشانه‌های خداوند به بزرگی و عظمت و سترگی است. اما در ارتباط با نظر دوم که «الکبری» را مفعول دوم «تُرِي» می‌داند بعضی از مفسران بدون آنکه دلیلی برای ترجیح آن بر نظر اول ذکر کنند، آن را ملاک عمل خود قرار داده‌اند (حلبی، ۲۰۰۱، ج ۵: ۱۶).

اما در ترجمه فولادوند دو لغزش وجود دارد، یکی در برگردان لفظ «الکبری» که صفت تفضیلی است و در فارسی باید به صورت تفضیلی (با پسوند «تر» و یا «ترین») ترجمه شود، و لذا کلمه «بزرگ»، ترجمه صحیحی برای این لفظ نمی‌باشد، بلکه برای لفظ «الکبیره» مناسب است. مشکل دوم نیز نادیده گرفتن حرف من «تبعیضیه» است که نقش مهمی در تبیین مفهوم آیه دارد؛ چرا که مقصود در این آیه آن نیست که خداوند تمامی آیات سترگ خود را به موسی کلیم بنمایاند، بلکه مراد - براساس آنچه در سوره نازعات گذشت - آن است که از میان مجموع نشانه‌ها، نشانه‌ای را که بزرگتر و سترگ‌تر از همه است به او نشان دهد «الآیه الکبری»؛ و این جداسازی و تفکیک نشانه بزرگتر از دیگر نشانه‌ها تنها به واسطه همین حرف «من» صورت می‌پذیرد که معنای آن بیان جزئیت و انفکاک یک جزء از یک کل است (ابن هشام، ۱۳۸۶، باب ۱: ۳۳۱). بنابراین، اصلاح ترجمه مورد بحث، با نظر داشت این دو مسأله این گونه است: «تا گوشه‌ای از سترگ‌ترین نشانه‌های خود را به تو بنمایانیم!»

۲-۲-۴- «كَانَ لَهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْفَعِرٍ» (قمر / ۲۰): «[که] مردم را از جا می‌کند گویی تنه‌های نخلی بودند که ریشه‌کن شده بودند.»

شاهد در اینجا، راجع به مقوله وصف مضاف است که در زبان فارسی بلافاصله پس از مضاف ذکر می‌شود، ولی در زبان عربی پس از مضاف إليه می‌آید، چنان‌که ممکن است با صفت مضاف إليه ملتبس گردد، که برای رفع این التباس از چهار مقوله: جنس، عدد، معنی و إعراب مدد جسته می‌شود؛ برای مثال در آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ» (همزه / ۶)، به هیچ وجه این التباس پیش نمی‌آید که «الموقودة» صفت برای لفظ جلاله باشد؛ چرا که اولاً به لحاظ جنس

(مذکر و مونث بودن) با هم تضاد دارند، ثانیاً اعراب آن دو متمایز است (یکی رفع و دیگری جر) و ثالثاً معنا آن را بر نمی‌تابد که خداوند متعال به برافروخته بودن وصف شود. بر همین اساس در آیه فوق نیز مشاهده می‌کنیم که صفتی «منقعر» پس از ترکیبی اضافی «أعجازُ نخلٍ» آمده، ولی هیچ‌گاه این تصور پیش نمی‌آید که «منقعر» صفت برای «أعجاز» باشد، زیرا که هم اعراب آیه نافی آن است (أعجاز مرفوع و منقعر مجرور است) و هم به لحاظ تذکیر و تأنیث با هم ناسازگارند، که «منقعر» مذکر است، ولی «أعجاز» جمع تکسیر است که با آن مانند مفرد مؤنث رفتار می‌شود. ولی فولادوند و جمع دیگری از مترجمان در ترجمه این آیه دچار اشتباه شده و «منقعر» (ریشه‌کن شده و برافکنده) را صفت برای «أعجاز» (ساقه‌ها، تنه‌ها) برشمرده‌اند؛ و از آن جمله: گویی تنه‌های نخلی بودند که ریشه‌کن شده‌اند. (فولادوند) چنان‌که ساق درخت خرما از ریشه افکندند (الهی‌قمشه‌ای) گویی که آنها خرما بُنهایی بودند که از بیخ برکنده شده (مجتبوی) گویی که ایشان خرما بنان ریشه‌کن شده‌اند (خرم‌شاهی). و اما از ترجمه‌های صحیح نیز می‌توان به مورد زیر اشاره کرد: همچون تنه‌های درخت نخل ریشه‌کن شده (مکارم شیرازی). البته با وجود این فولادوند «منقعر» را در آخر آیه، به صورت فعلی ترجمه کرده‌اند (ریشه‌کن شده‌اند) که این نیز خطایی دیگر در ترجمه اوست؛ چرا که «منقعر» اسم است و صفت، و دلالت اسم، ثبوت است و پایداری و التصاق صفت به موصوف به صورت مستمر، ولی فعل دلالت مقید به زمانهای مختلف دارد و بنابر صیغه‌های مختلف آن وابسته به زمانهای سه‌گانه است (خطیب قزوینی الف، ۲۰۰۸: ۸۰)، بنابراین با ترجمه اسم بصورت فعلی تمام دلالت اسم در ثبوت و استقرار و مجرد بودن از عنصر زمان زایل شده و معنای آیه دچار تضعیف می‌شود. بنابر موارد یاد شده، ترجمه زیر نیز می‌تواند گویای و قابع موجود در آیه باشد: «گوئی آنان تنه‌های نخلی ریشه‌کن شده‌اند.»

۳-۲- لغزش در معادل‌یابی واژگان

۲-۳-۱- ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (مائده/ ۵) «و هر کس در ایمان خود شک کند قطعاً عملش تباه شده.»

در این آیه لغزش در ترجمه فعل «يَكْفُرُ» رخ می‌نماید که مترجم آن را به «شک کردن» برگردانده، در حالی که «کفر» در آیات قرآن به معنای انکار و کتمان و پوشاندن حق است. راغب اصفهانی در مفردات خود در ذیل واژه «کفر» می‌گوید: «الكُفْرُ فِي اللُّغَةِ سَتْرُ الشَّيْءِ، وَ وَصْفُ اللَّيْلِ بِالْكَافِرِ لِسِتْرِهِ الْأَشْخَاصَ، وَ الزَّرْعَ لِسِتْرِهِ الْبَذْرَ فِي الْأَرْضِ؛ وَ كُفْرُ النِّعْمَةِ وَ كُفْرَانِهَا: سَتْرُهَا بِتَرْكِ أَدَائِ شُكْرِهَا» (راغب اصفهانی، ۲۰۰۷: ذیل ماده)، «کفر در لغت پوشاندن چیزی است، و شب به سبب آن که مردمان را می‌پوشاند، به کافر بودن توصیف می‌شود و هم‌چنین کشاورز، به خاطر پنهان کردن دانه در زمین، و کفر نعمت و کفران آن یعنی پنهان داشتن آن به واسطه ترک ادای شکرش». زمخشری نیز در شرح واژه کفر می‌گوید: «كُفْرُ الشَّيْءِ وَ كُفْرُهُ: غَطَاةٌ، يُقَالُ: كَفَرَ السَّحَابُ السَّمَاءَ، وَ كَفَرَ الْمَتَاعُ فِي الْوِعَاءِ» (زمخشری ب، ۲۰۰۱: ۶۵۲)، «كُفْرَهُ وَ كُفْرَهُ يَعْنِي: پِوشَانْدَش، آن‌چنان‌که گفته می‌شود: ابر آسمان را پوشاند، و توشه را در آبنان مستور کرد». در اینجا نیز مراد آیه از عبارت «يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ» انکار احکام و شرایع اسلامی است، و کتمان و پوشیده داشتن فرایض و ارکانی است که عمل و اعتقاد به آنها لازم هر مسلمانی است. ضمن آنکه به نظر می‌رسد آیه حاوی ایجاز حذف نیز می‌باشد، که در آن، مضاف قبل از عمل محذوف گردیده و تقدیر آن چنین است: «فَقَدْ حَبِطَ جِزَاءُ عَمَلِهِ أَوْ ثَوَابُهُ»؛ چرا که این پاداش و جزای اعمال است که به خاطر کفرورزی و إلحاد ضایع گشته و از بین می‌رود نه خود عمل! بنابراین، وجه صحیح‌تر ترجمه آیه این چنین به نظر می‌رسد: «و هر کس به [احکام اسلام] و آنچه که باید بدان ایمان داشته باشد کفر ورزد [و آن را انکار کند، ثواب] عملش تباه گشته است.»

۲-۳-۲- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (توبه/ ۱۰۳): «از اموال آنها صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی.»

اشکال ترجمه آیه آن‌جاست که هر دو فعل «تُطَهَّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ» به یک معنی (پاک و پاکیزه) آمده است، در حالی که اصولاً تزکیه با تطهیر فرق می‌کند، به طوری که مراد از تطهیر در آیه شریفه پاک کردن از گناهان و پلیدی‌ها و رذایل اخلاقی است، ولی معنای تزکیه اصلاح کردن و گسترش دادن و پروراندن نیروی خیرات و حسنات در انسان است؛ چرا که «زکاة» نیز در لغت به معنای ازدیاد و بالارفتن و نُمو و ارتقا است. راغب اصفهانی می‌گوید: «أصلُ الزَّكَاةِ التَّمُؤُّ الحَاصِلُ عَنِ بَرَكَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ يُعْتَبَرُ ذَلِكَ بِالأُمُورِ الدَّنِيويَّةِ وَ الأَخْرُويَّةِ وَ تَزَكِيَّةِ النَّفْسِ أَي تَنْمِيَّتِهَا بِالخَيْرَاتِ وَ البَرَكَاتِ.» (راغب اصفهانی، ۲۰۰۷: ذیل ماده) «اصل زکات رشد حاصل از برکت خداوندی است و مربوط به امور دنیوی و اخروی است و تزکیه نفس یعنی پروراندن آن به واسطه خیرات و برکات؛ بنا براین، باتوجه به تفاوتی که در محتوا و إفاده دو فعل مذکور در آیه وجود دارد نمی‌توان معنای مشابهی را برای آن‌ها ذکر نمود و لازم است که وجوه معنایی واژه «تزکیه» لحاظ شود. چنان‌که در بُعد پاک‌سازی و پالایش روح و جان انسانی به واسطه صدقات و خیرات و مَبْرَآت، تطهیر تنها نقطه آغاز و شروع فرایند پاک‌سازی و پالایش و تصفیه است و چه بسا اگر در این طریقت کسی را به مرتبه تطهیر رسانده و آنگاه او را رها به حال خود واگذاریم مجدداً به اصل خود بازگشته و به دوران سیاه‌تن‌پروری و حیرانی خود رجوع کند، که در اینجا گام دوم پس از پاک‌سازی که همان رشد‌دادن و ترقی بخشی به نفوس مطهره و پالایش یافته است، مانع از این رجوع و بازگشت نافرجام خواهد شد. بر اساس توضیحات ارائه‌شده عبارت زیر می‌تواند ترجمه مناسبی از این آیه شریفه باشد: «از اموالشان صدقه‌ای (زکاتی) بَرگِیر که با آن درونشان را (از گناهان و ناپاکی‌ها) بی‌الایی، و به این وسیله آنان را بالا برده (و رشد دهی).»

۲-۳-۳- ﴿وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ (إسراء/ ۳۹): «و با خدای

یگانه معبودی دیگر قرار مده، و گرنه حسرت‌زده و مطرود در جهنم افکنده خواهی شد.»

مورد سهو در این آیه، کلمه «ملوم» است که اسم مفعول از «لَامَ يَلُومُ» به معنای سرزنش شده و نکوهیده است، نه «حسرت زده»، و این امری هویداست، چنان‌که جوهری در

صحاح می گوید: «لَا مَهْ عَلَى كَذَا لَوْمًا و لَوْمَةً، فَهُوَ مَلُومٌ» (جوهری، ۱۹۷۹: ذیل ماده)، یعنی: «او را بر فلان کار سرزنش کرد، و شخص سرزنش شونده ملوم است.» بنابراین، ترجمه صحیح آیه چنین است: «و با خدای، معبود دیگری قرار مده که ملامت زده و نکوهیده، و رانده شده [از درگاه خدای] به دوزخ افکنده شوی!»

۲-۳-۴- ﴿مَجْعَلِ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ و لَأَسَائِبَةٍ و لَأَوْصِيَلَةٍ و لَا حَامٍ﴾ (مائده/۱۰۳): «خدا [چیزهای ممنوعی از قبیل] بحیره و سائبه و وصیله و حام قرار نداده است.»

در این آیه با چهار لفظ مبهم و نیازمند توضیح (بحیره و سائبه و وصیله و حام) روبرو هستیم که از الفاظ بسیار تخصصی و اصیل عرب در جاهلیت و مربوط به حوزه‌های واژگانی شبانی و دامداری است و فهم معنای آن حتی برای خود عرب زبانان امروز نیز دشوار و مبهم است. بی تردید هر مخاطب عرب و عجمی در مواجهه با این آیه ناچار به عبور از معنای این چهار واژه است. در لغت، «بحیره» به معنای شکاف دادن و در اصطلاح شتر ماده ایست که ده شکم زاییده که در این حال شکاف بزرگی را به عنوان نشانه در گوشش ایجاد کرده و دیگر از او استفاده سواری و باربری نمی کنند. (ابن منظور، ۲۰۰۵: ذیل ماده) «حام» (حامی) نیز شتر نری است که ده فرزند از او پدید آمده، و او را نیز از حمل و سواری معاف می داشتند (راغب إصفهانی، ۲۰۰۷: ذیل ماده). «سائبه» هم در عرف اهل جاهلیت عرب ماده شتری است که پنج بار آبستن شده و او نیز بدون قید و بند در مَرغزار رها گشته تا آزادانه و بی مشقت به چرا پردازد. (جوهری، ۱۹۷۹: ذیل ماده) همچنین در نزد آنان عُرف بود که در هنگام بیماری و سفر نذر می کردند که اگر به سلامت از سفر برگشته و از مرضی ام بهبود یافتم ماده شترم سائبه است، یعنی به شکرانه این نعمت او را رها می سازم (زمخشری الف، ۲۰۰۸، ج ۱: ۵۲۶). «وصیله» نیز بره ماده‌ای بود که همزاد نر داشت، چنان که در رسومشان آنگاه که گوسفند، ماده می زایید آن را برای خودشان نگاه داشته، و آنگاه که نر می زایید آن را قربانی خدایشان می کردند. ولی آنگاه که گوسفند مادر، دوقلوی نر و ماده می زایید، می گفتند «وَصَلَّتْ أَخَاهَا» یعنی این ماده با برادرش همزاد و قرین گشته و دیگر به

پاس این اقتران و وصلت جنس نرینه را نمی‌کشتند (همان : ۵۲۶). بنابراین معلوم شد که این چهار واژه بسیار واژگان دقیق و تخصصی بوده و برای فهم آنها حتی باید بر آداب و رسوم جاهلیت نیز شناخت و وقوف پیدا کرد، ولیکن مترجم، در این زمینه هیچ تلاشی برای ملموس‌سازی مفهوم این چهار واژه از خود بروز نداده و عیناً آنها را به همان حال ابهام‌زا رها نموده است. دست‌کم باید در درون پراکنش توضیحات مختصری راجع به ماهیت هر یک از این الفاظ داده شود. لازم به ذکر است که در جاهلیت، اعراب از سوی خود احکام تحریمی برای این دسته از چهارپایان و ستوران اهلی وضع کرده بودند که با ورود اسلام حکم به نسخ و ابطال این رأی بدعت‌آمیز شد. بر این اساس می‌توان توضیحات ذیل را در راستای ترجمه این آیه شریفه ذکر کرد: «خداوند متعال [هیچ حکم منع و تحریمی راجع به] بحیره (ماده شتری که ده شکم بزاید) و سائبه (شتر ماده‌ای که پنج شکم زاییده) و وصیله (بره ماده‌ای که همزاد نر است) و حام (شتر نری که ده بچه شتر از نطفه او پدید آمده است) قرار نداده است.»

۲-۴- لغزش‌های بلاغی

۲-۴-۱- ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ (انسان / ۱۰): «ما از پروردگارانمان از روز عبوسی سخت هراسناکیم.»

در این آیه عبارت «یوماً عبوساً» به «روز عبوس» تعبیر شده که هم ناقص و نارساست، و هم وجه مجازی آیه در بیان ترجمه آن در نظر گرفته نشده است. در این آیه، مجازی عقلی از باب زمانی و به علاقه زمانیت وجود دارد (ن.ک: خطیب قزوینی ب، ۲۰۰۸: ۲۴-۳۰ میحث مجاز)، بدان‌گونه که اتفاقی را که در قیامت از شدت هول و فزع برای آدمیان می‌افتد و آثار چروکیدگی و در هم کشیدگی آن بر رخساره‌هایشان پدیدار می‌گردد را به خود «یوم» نسبت داده و فرموده است «یوماً عبوساً» که در عربی وجهی است بلاغی و بسیار دقیق و حاوی ظرافتی مجازی. اما واضح است که اگر در زبان فارسی، بدون در نظر داشت بار مجازی آیه

عبارت را عیناً ترجمه کنیم، اختلالی در فهم ایجاد می‌شود، چه آنکه این روز نیست که عبوس و چهره درهم کشیده است؛ بلکه روزی است که بر اثر شدت و حدت هراسیدگی در آن صحنه محشر عظیم، رخساره‌ها زرد و عبوس شده و خوشه‌های خشم بر پهنای آن رخ می‌نماید! بنابراین سزاوار است که این جنبه بلاغی و مجازی را در برگردان معنای آیه در نظر داشته و به گونه‌ای این صفت را از یوم سلب کرده و به صاحبانش تسرّی دهیم. بر این اساس احتمالاً عبارت ذیل می‌تواند جایگزین مناسب‌تری برای ترجمه این آیه باشد: «ما از پروردگاران، هراسِ روزی دلهره‌آور و سخت و سهمگین را داریم.»

۲-۴-۲- ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (بقره/ ۱۲): «به هوش باشید که آنان فسادگراند، لیکن نمی‌فهمند.»

این آیه شریفه حاوی ظرائف بلاغی بسیاری است. ابتدا ضمیر فصلی که قبل از «المفسدون» به کار رفته که نشانگر تأکید است. هر چند چنین ضمیری مابین مبتدا و خبر - بنابر اقوال علمای نحو و بلاغیون - ضمیر تأکیدی و مبتدا نیز می‌تواند باشد (ابن هشام، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۶) که خود این نیز تأکید افزاست. بنابراین، و نیز با توجه به معرفه بودن خبر که خود إفاده حصر و اختصاص می‌کند (جرجانی، ۲۰۰۱: ۱۲۷)؛ همچنین با عنایت به اسمیه بودن جمله و استفاده از ادات تأکیدی «إِنَّ مشبّه بالفعل» و استعمال حرف تنبیه و هشدار «أَلَا» (غلابینی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۵۷۹) که علاوه بر القای هشدار و تنبیه، دلالت بر تحقق و حتمیت وقوع ما بعد خود نیز دارد (سیوطی الف، ۲۰۰۶: ۴۷۶) و نیز اسمی بودن خبر، می‌بینیم که آیه شریفه مملو از توکید و تخصیص و حصر و هشدار و حاوی تعداد قابل توجهی از ادوات تأکیدی و یقین‌افزا بوده، و اتفاقاً برجستگی آیه به لحاظ بلاغی و شاخصه‌های فنی فصاحتی نیز در همین کثرت ادوات و اسالیب معناساز نهفته است، و گرنه می‌شد به جای این عبارت، از جملات مشابهی نظیر «هم مفسدون، و إنهم یفسدون، و إنهم لمفسدون و...» نظایر اینها استفاده کرد که با ترجمه فوق نیز سازگارتر است. بنابراین می‌توان عبارت «هان! آگاه باشید

که به تحقیق تنها آنان فسادگرند، ولیکن خود نمی‌دانند» را تعبیر مناسبی از برگردان مفهوم آیه دانست.

۲-۴-۳- ﴿وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ﴾ (یوسف / ۱۸): «و بر آنچه توصیف می‌کنید خدا یاری‌ده است.»

مورد سهو کلمه «المستعان» است که به لحاظ ساختار صرفی اسم مفعول از «استعان یستعین» از باب استفعال، به معنای «یاری جستن و مدد خواستن» است، و باید در معنای مفعولی (یعنی کسی که از او یاری جسته می‌شود) ترجمه شود، نه «یاری‌ده» که اسم فاعل بوده و مترادف کلماتی نظیر «مُعین، معاون، مُغیث و ...» است. همچنین با توجه به مقرون بودن خبر اسمی به «ال» بنابر اقوال علمای بلاغت، عبارت مذکور در آیه افاده حصر می‌کند (جرجانی، ۲۰۰۱: ۱۲۷-۱۲۹) که این مسأله نیز در ترجمه‌ی آیه مغفول مانده است. مانند دو عبارت «زیدٌ شجاعٌ» و «زیدٌ الشجاعٌ» که در عبارت اول ترجمه «زید شجاع است» صحیح است، ولی در عبارت دوم قصرِ شجاعت بواسطه الف و لام خبر بر مبتدا صورت گرفته و معنای آن چنین است: «شجاع، تنها زید است». بنابر این توضیحات، ترجمه مذکور چنین قابل اصلاح است: «و تنها خداست که در برابر آنچه توصیف می‌کنید (سخنان کذب و یاوه‌های بی‌شرمانه‌تان) مورد استعانت است.»

۲-۴-۴- ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوْا لَنَا...﴾ (اعراف / ۵۳): «پس آیا امروز ما را شفاعت‌گرانی هست که برای ما شفاعت کنند؟» و ﴿فَهَلْ اِلٰی خُرُوْجٍ مِنْ سَبِيْلِ﴾ (غافر / ۱۱): «پس آیا راه بیرون شدنی از آتش هست؟»

در این دو آیه دوبار استفهام بکار رفته که بنابر اصول علم بلاغت و نیز بافت معنایی آیه از معنای حقیقی استفهام خارج شده و در معنای تمنی (آرزو و طلب محال و درخواست نافرجام) به کار رفته است (تفتازانی، بی‌تا: ۴۲). چه این که در این دو آیه که عرصه بر مشرکان تنگ گشته و همه راه‌ها را فراروی خود بسته می‌بینند، در قالب استفهام در واقع درخواست

محال خود را از خداوند برای ایجاد فرصتِ گریزی از آتش، و نیز داشتن شفیعانی کارساز مطرح می‌کنند که بی‌گمان مورد ردّ خداوند متعال قرار می‌گیرد. آن‌چنان‌که گاهی اسالیب دیگر انشایی نظیر امر و نهی و ادات شرط «لو» و... نیز به منظور القای تمنی به کار می‌روند، چنان‌که در آیه ۵۸ زمر می‌فرماید: ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرْزَةً فَأَكُونَنَّ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ یعنی «ای کاش مرا بازگشتی به دنیا بود تا نیکوکار شوم» نه این‌که به صورت شرطی ترجمه شود که شرط در این‌جا در تصور نیست. بنابراین در ذیل ترجمه این دو آیه نیز که استفهام مفید تمنی‌اند، می‌توان نوشت «ای کاش شفیعانی داشتیم تا ما را شفاعت کنند» و «ای کاش راه گریزی از [این آتش] داشتیم»، که در این حال و هوای متمنیانه، مفهوم آیه تجلی محسوس‌تری می‌یابد.

۳- نتیجه گیری

در رده‌بندی نتایج حاصل از این بحث می‌توان دریافت که موارد پژوهانه ترجمه‌ای در این پژوهش در چارچوب‌های زبانی و یا بیانی زبان عربی دچار اشکال یا التباس در بازتاب معنایی بوده، و گاه و بی‌گاه تفاوت‌های دقیقی که میان اسالیب و ساختارهای دو زبان عربی و فارسی وجود داشته از سوی مترجم مغفول مانده، و در موارد متعدد مشاهده شد که در برگردان محتوای آیات، تفاوت‌های میان اسم و فعل، فعل ماضی و مضارع، اختلافات میان صیغه‌های جمع و تثنیه و افراد، تفاوت دلالت‌های واژگان مترادف، رعایت اسالیب نحوی و ساختاری زبان عربی، و پاره‌ای از ظرافت‌های بلاغی و فصاحتی زبان عربی که در حوزه معناسازی دخالت شایانی دارند، مورد غفلت واقع شده یا نادیده انگاشته شده‌اند. نتیجه دیگر برآمده از بحث آن است که خطاپذیری مترجم در موارد نحوی و صرفی، دست‌کم در آیات مورد پژوهش بیشتر از دو سطح دیگر است. بر این اساس مهمترین دلایل بروز موارد سهو در نزد مترجم را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد: ۱- در بخش صرف، عدم اهتمام به اختلاف دلالت موازین صرفی و همسان‌پنداری برخی اوزان ناهمگون صرفی، باعث بروز پاره‌ای از خطاها در این حوزه شده است. ۲- در حوزه لغزش‌های نحوی،

بسنده کردن به روساخت‌های نحوی، و عدم ژرف‌نگری در حوزه‌های کارکردی متفاوت وظایف نحوی، زمینه‌ساز بروز نقصان‌هایی در ترجمه شده است. ۳- در قسمت واژگان، عدم واکاوی صحیح دلالت‌های واژگانی، و ساده‌انگاری گستره‌های معنایی برخی واژگان، بازتاب ترجمه‌ای را دچار اختلال کرده است. ۴- و در حوزه بلاغی، عدم اهتمام به اثربخشی آرایه‌های بدیعی و کارکرد جلوه‌های بلاغی، ترجمه را در مواردی با عدم اتقان روبرو کرده است.

۴- منابع

الف- منابع عربی

*قرآن کریم

- ۱- ابراهیم مصطفی و آخرون، المعجم الوسيط، ط: ۱، استانبول، تركيا: دارالمكتبة الاسلامية، (۱۹۳۲م).
- ۲- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، (۲۰۰۱م).
- ۳- ابن منظور أفريقي، لسان العرب، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (۲۰۰۵م).
- ۴- ابن هشام أنصاري، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طهران: منشورات دارالصادق، (۱۳۸۶ش).
- ۵- أندلسي، أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف، البحر المحيط في تفسير القرآن الكريم، الطبعة الأولى، بيروت: دارالفكر، (۱۴۲۰ق).
- ۶- تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (۲۰۰۸م).
- ۷- تفتازاني، سعد الدين، المطول، بتصحيح و تعليق: أحمد عزو عناية، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (لاتا).
- ۸- جرجاني، شيخ عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: السيد أحمد رشيد رضا، بيروت: دارالفكر، (۲۰۰۱م).
- ۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط ۲، بيروت: دارالعلم للملایین، (۱۹۷۹م).
- ۱۰- حملاوی، شیخ أحمد، شذا العرف فی فن الصرف، بيروت: دارالعلم للملایین، (۲۰۰۷م).

- ۱۱- خطیب قزوینی (الف)، جلال‌الدین محمدبن عبدالرحمان، تلخیص المفتاح، مقدمة: یاسین الأیوبی، صیدا-بیروت: المكتبة العصرية، (۲۰۰۸م).
- ۱۲- خطیب قزوینی (ب)، الإيضاح فی علوم البلاغة، بیروت: دار الكتاب العربي، (۲۰۰۸م).
- ۱۳- زاغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، بیروت: دار المعرفة، (۲۰۰۷م).
- ۱۴- زبیدی، محمدبن مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بتحقیق: إبراهيم التریزی، بیروت: دارصادر، (۱۳۸۶ق).
- ۱۵- زمخشری (الف)، ابوالقاسم محمودبن عمر، الکشاف، بیروت: دارالكتاب العربي، (۲۰۰۸م).
- ۱۶- زمخشری (ب)، أساس البلاغة، بیروت: دار إحياء التراث العربي، (۲۰۰۱م).
- ۱۷- سمن حلی، أحمد بن یوسف، الدرّ المصون فی علوم الكتاب المکنون، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۲۰۰۱م).
- ۱۸- سیوطی (الف)، جلال‌الدین بن أبی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق: أحمد بن علی، القاهرة: دارالحدیث، (۲۰۰۶م).
- ۱۹- سیوطی (ب)، همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، تحقیق: أحمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۲۰۰۶م).
- ۲۰- طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ط ۱، بیروت: دارالمعرفة، (۱۴۱۲ق).
- ۲۱- غلابینی، شیخ مصطفی، جامع الدروس العربیة، تحقیق وفهرسة: أحمد زهوه، بیروت: دارالكتاب العربي، (۲۰۰۶م).
- ۲۲- فخررازی، محمدبن عمر، مفاتيح الغیب، ط ۳، بیروت: دارإحياء التراث العربي، (۱۴۲۰ق).
- ۲۳- درویش، محی الدین، إعراب القرآن الکریم و بیانه، بیروت: دار ابن کثیر، (۱۹۸۸م).
- ۲۴- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، الطبعة الخامسة، القاهرة: عالم الکتب، (۱۹۸۸م).

ب-منابع فارسی

- ۲۵- آذرتاش، آذرنوش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (ترجمه‌های قرآن)، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش، (۱۳۷۵ش).
- ۲۶- آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن کریم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش، (۱۳۷۶ش).

نگاهی آسیب‌شناسانه بر ترجمه محمد مهدی فولادوند ... مالک عبدی

- ۲۷- الهی قمش‌ای، مهدی، ترجمه فارسی قرآن کریم، تهران: انتشارات اسوه، (بی‌تا).
- ۲۸- پاینده، ابو القاسم، ترجمه فارسی قرآن کریم، چاپ پنجم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، (۱۳۷۵ش).
- ۲۹- فولادوند، محمد مهدی، ترجمه فارسی قرآن کریم، چاپ سوم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، (۱۳۷۶ش).
- ۳۰- مجتبوی، سید جلال‌الدین، ترجمه قرآن کریم، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت، (۱۳۷۶ش).
- ۳۱- معزی، محمد کاظم، ترجمه تحت اللفظی قرآن کریم، پیرایش: محمد رضا توکل، چاپ ششم، تهران: نشر صابرین، (۱۳۷۹ش).

ج- مقالات

- ۳۲- احمدی، احمد، «ضرورت ترجمه‌ای آکادمیک از قرآن»، مجله بینات، سال اول، ش ۱، (۱۳۷۳ش).