

دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»
سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۷
صص ۲۳-۴۰

تحلیل انتقادی ترجمه ساخت‌ها و واژگان قرآنی در ارتباط بین زبان با دو سطح ادبیات و فرهنگ

محمد جانیپور*

چکیده

زبان در گذر زمان در حال تغییر و تحول است. این تغییرات وابسته به عوامل متعددی از جمله ادبیات و فرهنگ می‌باشند؛ زیرا ادبیات در سطح درونی و فرهنگ در سطح بیرونی باعث ایجاد تحول در زبان شده و چرخه علم زبانشناسی را تکامل می‌بخشند. این تحول در زبان عربی که قرآن کریم نیز بدان نازل شده، بسیار حساس بوده و شایسته است به دقت مورد مطالعه و کنکاش قرارگیرد. این مقاله درصدد است تا برخی ترجمه‌های صورت گرفته از واژگان قرآنی - به خصوص استعاره‌های قرآنی - را در دو سطح ادبیات و فرهنگ مورد مذاقه قرار داده و ضمن بیان انواع رابطه‌های موجود میان زبان و فرهنگ در ساخت تک‌واژها، تحول و تطور معنایی، برخی شاخص‌های شناخت تیرگی معنایی در خصوص واژگان قرآنی را نیز بیان نموده و با طرح مثال‌های متعدد، راهکار، روش و الگویی مناسب برای ترجمه استعاره‌های قرآنی ارائه دهد. پژوهش حاضر دو سطح مختلف و مهم ادبیات و فرهنگ در علم زبانشناسی را توأم با یکدیگر مدنظر قرار داده و وجوه مختلف این روابط را بازتعریف نموده، شاخص‌های شناخت تیرگی معنایی در استعاره را معرفی کرده و با رویکردی تاریخی، معانی نهفته در ورای برخی استعاره‌های قرآنی را بازشناسی نموده و با ذکر ترجمه‌های غلط صورت گرفته، ترجمه صحیح برخی واژگان قرآنی را بیان کرده است.

واژه‌های کلیدی:

قرآن کریم، ترجمه، ادبیات، فرهنگ، استعاره.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. janpoor@gmail.com

مقدمه

به‌طور کلی در هر زبانی تلاش شده‌است برای زیباتر شدن کلام و رعایت شرایط مخاطبین، از سطوح متعدد ادبیات استفاده شود. البته مراتب استفاده از این سطوح بسته به توانایی افراد و میزان درک آن‌ها از شرایط مخاطبین متفاوت بوده و در حقیقت همین تفاوت در درک شرایط، مخاطبین و نوع متن است که باعث تفاوت در ارزش ادبی متون شده‌است.

جهت تولید یک متن ادبی به دو ابزار مهم دریافت (Reception) (قوه درک محتوا) و پرداخت (Perception) (قوه باز تولید کلام) نیاز است. لذا از جمله مسائل مهم در ترجمه یک متن ادبی، اولاً؛ شناخت سطح متن از لحاظ ارزش ادبی و ثانیاً؛ قدرت ترجمه یک متن ادبی به یک متن ادبی دیگر، است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

در رابطه با ترجمه قرآن کریم این مسئله بسیار مهم‌تر است، زیرا اولاً این کتاب یک متن ادبی بوده و لازم است ابتدا ظرائف ادبی آن فهم شود، ثانیاً شایسته است تلاش شود تا این متن ادبی هم‌چنان به‌صورت یک متن ادبی ترجمه شود تا ارزش آن حفظ گردد. این موضوع از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های عالمان و مفسران قرآن کریم بوده‌است که ظهور آن را می‌توان در تولید کتب متعدد «معانی و بیان» و «اعجازالقرآن» مشاهده کرد. در حقیقت این کتب با این رویکرد نگاشته شده‌اند تا مترجمان را با جنبه‌های بلاغی و ادبی قرآن کریم آشنا کرده و آنان را جهت ارائه یک ترجمه شایسته و بایسته هدایت کنند.

در این مقاله تلاش بر این است ابتدا رابطه میان زبان با ادبیات و فرهنگ در بخش‌های مختلف بررسی شده و در ضمن آن با اهتمام به جایگاه ویژه

استعاره‌های قرآنی و اهمیت ارائه یک ترجمه صحیح از جهت فهم بهتر مراد خداوند متعال، برخی ملاحظات در این زمینه بیان‌شود.

نظریه قالب در خصوص رابطه میان زبان و ادبیات آن است که این دو مقوله همانند دو نظام اولیه و ثانویه بوده و در دو رتبه مختلف قرار دارند، بدین معنی که زبان همانند یک نظام پایه و اولیه عمل کرده و ادبیات، سطح روئین زبان و نظام ثانویه است.

۱. تبیین رابطه بین زبان و فرهنگ

بحث درباره «فرهنگ» (culture) تعریف، کارکردها و عناصر تشکیل‌دهنده آن، از جمله مباحثی است که در چند قرن اخیر توجه محققان غربی و شرقی را به خود جلب کرده و به پیدایش نظریه‌ها و تحقیقات متعددی انجامیده‌است. در نگاه اول به‌نظر می‌رسد بحث منسجمی درباره فرهنگ، عناصر و کارکردهای آن در منابع دینی مطرح نشده‌است؛ حتی به دشواری می‌توان معادل و مترادفی برای واژه فرهنگ در آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) پیدا کرد؛ زیرا شاخص‌ترین واژه‌ای که در زبان عربی به معنای فرهنگ به‌کار گرفته شده‌است، «الثقافه» می‌باشد؛ که در قرآن کریم چنین واژه‌ای اصلاً وجود ندارد. اما اگر با این تعریف از فرهنگ موافق باشیم که: «فرهنگ عبارت از همه نهادها، فنون، هنرها، رسوم و سنت‌ها، ادبیات و اعتقادات متعلق به یک قوم است که به‌طور اکتسابی و نیز در جریان آموزش‌های گوناگون از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد» (علی اکبری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۲) آنگاه باید گفت که واژه‌هایی چون؛ ملت، سنت، امت، دین و خلق در پاره‌ای از آیات قرآن و احادیث در مفاهیمی نزدیک به

آمیخته‌ای از باورها، اعتقادات، ارزش‌ها، اخلاقیات، رفتارها و مصنوعات می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، صص ۱۰۳-۱۰۴). این تعریف تا حدودی مشابه تعریف «دین» است که آن را مجموعه اعتقادات، اخلاقیات و احکام می‌داند و به نظر می‌رسد از این دیدگاه فرهنگ به میزان زیادی به مفهوم دین نزدیک می‌شود. در این حوزه، فرهنگ به مثابه یک «متن درونی» (Context) با «زبان» (Language) به مثابه یک «متن برونی» (Discourse) ارتباط وثیقی دارد. این ارتباط را می‌توان در قالب موارد ذیل بیان کرد:

۲. رابطه زبان و فرهنگ در ساخت تک‌واژها

یکی از دلایل اصلی ساخت تک‌واژها در هر زبانی، فرهنگ آن زبان و جامعه است؛ زیرا فرهنگ، بیانگر نوع و شیوه‌های تعقل و تفکر یک جامعه است. امروزه جوامع مختلف نسبت به مسئله فرهنگ، توجه خاص داشته و تلاش می‌کنند شیوه‌های تعقل فرهنگی خود را ثبت و ضبط کنند. آشنایی با فرهنگ یک زبان، معرف خوبی جهت شناسایی ساخت‌های واژگانی آن زبان است. در ادامه به برخی از ساخت‌های واژگانی که ساخت آن‌ها ارتباط مستقیمی با فرهنگ دارد، اشاره می‌کنیم:

به‌عنوان مثال واژه «نعم» به معنای خوب و نیک بوده و واژه «نعم» نیز به معنای چه خوب و بسیار خوب در کتب لغت ذکر شده است. برخی اصل این واژه را فعل مدح دانسته و عطایای الهی را به جهت خوب و دلچسب بودن، نعمت گفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱،

مفهوم واژه فرهنگ به کار گرفته شده است و یا لاقط هر یک از این واژه‌ها بیانگر عنصری از عناصر متعدد فرهنگ است.

به عنوان مثال خداوند متعال در آخرین آیه از سوره حج، مسلمانان را به تبعیت از ملت ابراهیم فراخوانده و می‌فرماید: «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» (حج: ۷۸) و همچنین در سوره بقره نیز متذکر می‌شود که «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره: ۱۲۰) که در این آیات تعبیر ملت از سوی مفسران به معانی مذهب، نحله فکری، خواسته‌ها و راه و رسمی که در بین یک قوم معمول بوده، اطلاق شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۳).

تعبیر «ملت»، در قرآن گاه به پیامبران اضافه شده و گاه به اقوام خاصی چون یهود و نصاری و علاوه بر این دو مورد در پاره‌ای دیگر از آیات به طریقه بت‌پرستان اطلاق شده است چنانکه می‌فرماید: «قَدَافَتْرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ» (اعراف: ۸۹) از همین جا می‌توان یافت که این واژه می‌تواند عناصری از فرهنگ یک قوم و قبیله را متجلی سازد؛ زیرا مشرکان بدان پای‌بند بوده و حاضر به از دست‌دادن آن در مقابل پیامبران نبوده‌اند، چنین چیزی جز مجموعه‌ای از اعتقادات، آداب و رسوم و اخلاقیات منحط و در یک کلام فرهنگ مبتنی بر شرک نبوده است که از آن‌ها با تعبیر ملت سخن به میان رفته است.

به این ترتیب اگر متذکر شویم که واژه «ملت» بیشتر ناظر به بعد اعتقادی یک فرهنگ است که ممکن است ترکیبی از عقاید صحیح و پسندیده یا عقاید خرافی و غلط باشد، صحیح خواهد بود (معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷). برخی اندیشمندان نیز «فرهنگ» را

موارد فوق نشان می‌دهد چگونه فرهنگ و گفتمان فرهنگی جامعه باعث به وجود آمدن واژگان متعدد و ساخت‌های جدید از یک واژه واحد می‌شود.

۳. رابطه زبان و فرهنگ در تحول و تطور معنایی

یکی از اصول و مسائلی که مترجم قرآن کریم می‌بایست به آن عنایت کافی داشته باشد، تحول معنایی در طول زمان بر اثر تغییرات فرهنگی است. مترجم باید عارف به تحولات فرهنگی و زبانی باشد؛ زیرا برخی از واژه‌ها در طول زمان معنایی جدیدی پیدا می‌کنند. چه بسا واژه‌ای در عصر نزول قرآن در معنایی ظهور داشته و استعمال آن، در آن معنا شایع بوده، ولیکن اکنون استعمال آن رایج و شایع نباشد؛ زیرا کلمات در طول زمان و به موجب عواملی، تغییر معنی می‌دهند.

به عنوان مثال در قرآن کریم برخی الفاظ شرعی در پدیده‌ای استعمال شده‌اند که از ابداعات شریعت اسلام است که به موجب انقلاب فرهنگی که پدیدآورده، معانی خود را از دست داده و در معنایی جدیدی به کار رفته‌اند که به آن «منقول لفظی» اطلاق می‌شود. برخی از این الفاظ همچون؛ صلوه، زکاه، صوم، حج و غیره، قبل از اسلام حامل بار معنایی خاصی بوده‌اند ولیکن بعد از اسلام این الفاظ از معنایی لغوی خود به معنایی شرعی نقل شده‌اند. البته در رابطه با این‌که این نقل از معنایی لغوی به معنای شرعی در چه زمانی تحقق یافته، میان اصولیون اختلاف نظر است.

برخی معتقدند، نقل این الفاظ از معنایی لغوی به معنایی شرعی در زمان پیامبر اکرم (ص) محقق شده که در عرف اصولیون به آن «حقیقت شرعی» اطلاق

ج ۷، ص ۸۴). برخی نیز این واژه را به معنای مزدگانی، عطا و بخشش دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ماده نعم؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده نعم؛ مهیار، بی‌تا، ص ۱۵۰).

این واژه در طول زمان بر اثر تغییرات فرهنگی، معنایی ثانویه‌ای به خود گرفته‌است، مانند:

«نَعْم» (بر وزن فَرَس) به عنوان نام مخصوصی برای شتر استفاده شده‌است بدان جهت که شتر برای اعراب بیابان گرد و صحرائشین، بزرگترین نعمت و وسیله رفاهی است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸۴). به همین مناسبت واژه «انعام» در فرهنگ عربستان به بهترین کالاهای، یعنی چهارپایان و به خصوص حیوانات سه‌گانه گاو، گوسفند و شتر نیز اطلاق شده‌است، از این رو در قرآن مجید آمده‌است: «وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ» (صافات: ۱۲) و «وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا» (انعام: ۱۴۲). واژه «نعامه» نیز به معنی شتر مرغ که شباهتی به شتر دارد و نیز سایبانی در کوه و بر سر چاه‌ها که از دور مثل کوهان شتر، نیز به کار رفته‌است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۷۴). «انعام»؛ به معنای نیکی رساندن به دیگران همچون: «أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» (فاتحه: ۷) «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ» (احزاب: ۳۷). «نعمة» (در وزن فعلة) به معنای نیکویی و حالت نیکو و بیانگر حالت انسان است، بنابراین فعل نعمة، یعنی حالت آسایش و رفاه داشتن (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۶۹). «نعیم»: به معنای چیزی که نعمت و زندگی پاک و شادی‌آفرین در آن هست، همچون: «إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ» (زخرف: ۵۹) و «فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (یونس: ۹). «تنعیم» به معنای قرار گرفتن در نعمت و زندگی آسایش بخش پاداش و یا عقوبت انسان‌ها که مبتنی بر ایمان و کردار آنهاست همچون: «فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ» (فجر: ۱۵).

- بندگان دانا و عاقل و مطیع از خدا می‌ترسند
(کاویان‌پور، ۱۳۷۸، ص ۴۳۸).

- تنها عالمان ربانی از او می‌ترسند (مجتبوی،
۱۳۷۱، ص ۴۳۸).

- تنها دانشمندان ربّانی از او می‌ترسند (قرائتی،
۱۳۸۳، ج ۹، ص ۴۹۶).

- تنها دانشمندان و اهل علم مؤمن از او
می‌ترسند (صفارزاده، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴۳).

در ترجمه‌های انگلیسی نیز برخی مطلق علم و
دانش را مدنظر داشته‌اند، مانند:

-servants only who are possessed of
knowledge. (Shakir, 1982, P. 834)

- His learned servants (Irving, 1989, P. 834)

-servants having knowledge (Qaraei, 1991, P.
834)

-God's knowledgeable servants (Sarwar, 1981,
P. 834)

و لیکن برخی دیگر سعی کرده‌اند با اضافه کردن
قیودی، تنها نوع خاصی از علم و دانشمندان را مدنظر
قرار دهند، مانند:

-The believing learned men (Saffarzadeh,
1995, P. 959)

این تغییر در نوع ترجمه، بیانگر نقش تطور معانی
لغت در طول زمان است. در صدر اسلام و در
قرآن کریم منظور از دانشمندان و دانشوران، گروه
خاصی از اهل کتاب بوده‌اند که با تعبیر «الرَبَّانِیُّونَ» و
«الْأَحْبَارَ» به کار رفته‌اند، لکن واژه «العلماء» تنها یک
بار و آن هم در خصوص خشیت الهی به کار رفته است
و بیانگر این مطلب می‌باشد که اختلاف معنایی
خاصی با واژگان «الرَبَّانِیُّونَ» و «الْأَحْبَارَ» دارد. از این رو
شایسته است در ترجمه این عبارت، به سیاق جمله و
تطور زبان در طول زمان دقت شود.

می‌شود. برخی نیز معتقدند، این نقل در زمان صحابه
و تابعان متشرع اتفاق افتاده است که در این صورت
«حقیقت متشرعه» نامیده می‌شود.

در ادامه جهت بررسی این مطلب که تطوّر لغت
در طول زمان چه نقش و اثراتی در ترجمه قرآن کریم
دارد، نمونه‌هایی از الفاظ مختلف قرآن را بررسی
خواهیم کرد.

۱-۳. نمونه اول: اکثر مترجمان در ذیل ترجمه آیه
«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
غَفُورٌ» (فاطر: ۲۸)؛ واژه «علماء» را به دانشمندان و
دانایان ترجمه کرده‌اند و گویا منظور ایشان، دانشمندان
به‌طور عام و مطلق بوده‌است. این ترجمه بیانگر آن
است که هر نوع علم و دانشی موجب کسب معرفت
و خشیت الهی می‌شود، بنابراین از این تعبیر می‌توان
جواز مفید و مطلوب بودن مطالعه هر نوع علمی را
برداشت نمود.

این در حالی است که برخی دیگر از مترجمان با
ترجمه این واژه به عالمان ربانی و یا اضافه کردن
قیودی دیگر در ترجمه، تلاش کرده‌اند تا تنها علوم
اسلامی را تجویز کرده و نوع خاصی از علم را مورد
تأیید الهی قلمداد کنند. در ذیل، نمونه‌های از این
ترجمه‌ها ارائه شده‌است:

- تنها مردمان عالم و دانا مطیع و خدا
ترسند (الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص ۴۳۸).

- فقط مردم دانشمند و دانا و پرهیزکار از خدا
می‌ترسند (بروجردی، ۱۳۶۶، ص ۷۹۱).

- البتّه بندگان عالم [و کنجکاو در آفرینش] از خدا
می‌ترسند (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۴۰).

۳-۲. نمونه دوم: آیات متعددی در قرآن کریم از واژه «عذاب» جهت بیان مجازات الهی در روز قیامت استفاده کرده‌اند. برخی از مترجمان جهت تبیین مفهوم عذاب و مجازات به کار رفته در این آیات، از تعبیر «شکنجه» استفاده نموده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد این ترجمه صحیح نباشد؛ زیرا شکنجه بیشتر به معنای آزار و اذواء متهمان و محکومان بوده و اکثراً در رابطه با جرایم سیاسی و اجتماعی به کار می‌رود (خرمشاهی، ۱۳۸۵، ص ۶۳۹).

در ذیل به برخی از مواردی که مترجمان در ترجمه این الفاظ، از واژه «شکنجه» استفاده کرده‌اند، اشاره می‌شود:

- «وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» (بقره: ۴۹)؛ و به یاد آورید هنگامی که شما را از فرعونیان نجات دادیم که با بدترین شکنجه‌ها، شما را شکنجه می‌کردند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۸)

- «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» (انعام: ۳۰)؛ پس به سزای آنچه کفر می‌ورزیدید، شکنجه و عذاب

را بچشید (طبرسی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۷۱)

- «وَ مَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۱۳)؛ و هر کس جدا شود، خدای را و پیغمبر او [را] پس حقاً که خدای سخت شکنجه

است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۵۷۸)

- «وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ» (بقره: ۸۵)؛ و در روز قیامت به سخت‌ترین وجهی شکنجه می‌شود (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۱۴)

- «وَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک: ۵)؛ و برایشان شکنجه آتش سوزان آماده کرده‌ایم (اشرفی تهریزی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸).

۳-۳. نمونه سوم: برخی از مترجمان در ترجمه واژه «تُخَالِطُوهُمْ» در ذیل آیه «فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَ إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَ كَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأُعْتَبَنَّكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره: ۲۲۰)، تعبیر آمیزش را به کار برده‌اند. در حالی که به نظر می‌رسد در قرون اخیر به علت کاربرد این واژه در عرف زبان فارسی به معنی «آمیزش جنسی»، نمی‌توان آن را در برابر مخالطه قرآنی به کار برد. در ذیل برخی از ترجمه‌هایی که این مطلب را نادیده گرفته‌اند، ذکر می‌شود:

- و اگر با آن‌ها آمیزش می‌کنید چون برادران شما باشند (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۳۵)

- و اگر آمیزش کنید با ایشان پس برادران شما نیستند (اشرفی تهریزی، ۱۳۹۰، ص ۳۶)

- و اگر با آن‌ها آمیزش کنید رواست که برادر دینی شما هستند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص ۳۶)

- و اگر با آن‌ها آمیزش کنید رواست که برادران دینی شما هستند (بروجردی، ۱۳۶۶، ص ۵۴)

- و اگر با آن‌ها آمیزش کنید رواست که برادران دینی هستید (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۶۲).

با مباحث فوق روشن شد که زبان تکامل دارد و پویاست و زبان و لغت پیوسته، به مرور زمان و به واسطه آمیزش با زبان و فرهنگ‌های دیگر، دستخوش دگرگونی و تحول است و مترجم قرآن کریم باید کمال التفات نسبت به تطور لغت داشته باشد. هنر مترجم در این است که محتوایی که بیانگر حقیقتی تغییرناپذیر است را در قالب الفاظ جدید و مفاهیمی متناسب نیازهای روز در آورده و ترجمه کند. بنابراین ضرورت ایجاب می‌کند که متن اصیلی چون قرآن، در هر زمان

این بحث و علت اهمیت این موضوع در علم زبان‌شناسی و ترجمه، در دو حوزه مهم دریافت و پرداخت متن است:

در علم زبان‌شناسی بیشتر به سطح دریافت توجه می‌کنند و لیکن در علم ترجمه بخش عمده اهمیت درک این موضوع، مربوط به سطح پرداخت است؛ زیرا مترجم نیازمند آن است که پس از درک مفهوم واژه، به گونه‌ای آن را ترجمه کند که اولاً معادل دقیق واژه بوده و ثانیاً برای مخاطبان نیز قابل مفهوم باشد.

به‌عنوان مثال در آیه «الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيْلًا» (نساء: ۵۱) منظور از «الْجِبْتِ» چه گروهی است؟ تفاوت این گروه با طاغوتیان چیست؟ چه ویژگی در «الْجِبْتِ» وجود دارد که باعث شده برخی از اهل کتاب بدان ایمان آورده و آن را در مقایسه با دین اسلام، موجب هدایت یافتن بدانند؟

به‌نظر می‌رسد این واژه هم در سطح دریافت و هم در سطح پرداخت داری تیرگی معنایی است؛ زیرا مفسران قرآن کریم نظرات مختلفی در رابطه با این گروه ارائه کرده‌اند.

تیرگی معنایی نیز به دو نوع تقسیم می‌شود: «تیرگی عامدانه» که گوینده از آن به‌عنوان سبک کلام استفاده می‌کند و عمداً قصد دارد تا کلام خود را در هاله‌ای از ابهام بیان کند و «تیرگی عارضی» که به‌دلیل تحولات زبان در طول تاریخ عارض شده و ارتباطی با گوینده کلام ندارد.

به‌عنوان مثال در این زمینه می‌توان به واژه «نجس» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (توبه: ۲۸) اشاره کرد. آیا منظور

بر اساس این تحول برگردان شود تا مورد استفاده بهینه قرار گیرد (لطفی پورساعدی، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

۴. رابطه زبان و فرهنگ در شفافیت و تیرگی معنایی

هر واژه‌ای شامل دو نوع معنای اصلی (Dubitation) و معنای ضمنی (Connotation) می‌باشد. معنای اصلی یا معنای قاموسی، آن چیزی است که از واژه در ذهن تبادر می‌شود. معنای ضمنی نیز معانی هستند که در فضای گفتمانی و کاربرد در ذهن تداعی می‌شوند. از جمله مباحث مهم در بحث معنای اصلی، بحث شفافیت (Transparency) یا تیرگی (Opacity) معنایی است. منظور از شفافیت این است که بتوانیم مفهوم آن واژه را به راحتی و سهولت توضیح دهیم و لیکن برخی مفاهیم را نمی‌توان به راحتی توضیح داد، زیرا دارای تیرگی معنایی هستند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۳۴).

در قرآن کریم واژگانی وجود دارد که دارای تیرگی معنایی هستند؛ همانگونه که اکثر واژگان به‌کار رفته در اشعار حافظ و سعدی و همچنین برخی از کلمات پرکاربرد در زبان فارسی مبهم بوده و دارای تیرگی معنایی هستند؛ مانند واژگان «استاندارد»، «عدالت» و «تقوا» زیرا افراد مختلف، برداشت‌های مختلفی از این واژگان دارند.

مفاهیم شفافیت و تیرگی، از جمله مفاهیم نسبی می‌باشند چون اگر اصلاً مفهوم یک کلمه را نفهمیم، آن را به‌کار نمی‌بریم (نفی تیرگی مطلق) و در عین حال معنای هیچ واژه‌ای نیز به‌صورت بدیهی برای همگان آشکار نیست (نفی شفافیت مطلق). بنابراین در رابطه با هیچ واژه‌ای نمی‌توان گفت: که برخوردار از شفافیت و یا تیرگی معنایی مطلق هستند. جایگاه طرح

تقابل‌های معنایی است. به‌عنوان مثال در آیات: «أَفَأَمِّنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوْ أَمِّنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ» (اعراف: ۹۷-۹۸) تقابل معنایی بین «بیات» و «ضحی» بیان شده است.

در عین حال باید توجه داشت آن نوعی از تیرگی معنایی ارزش تفسیرکردن دارد که «تیرگی اصلی و عامدانه» باشد، وگرنه تیرگی عارضی را باید با ریشه‌شناسی و عبور از گذرهای تاریخی و مطالعه آثار کهن مشخص کنیم.

۴-۱. شاخص‌های شناخت تیرگی معنایی

در هنگام مواجهه با تیرگی عارضی در مفهوم یک واژه چون به‌دنبال فهم معنای لغوی آن هستیم، دایره جستجوی واژگان گسترش یافته و لازم است به اشعار، کلام مردم، روایات، زبان‌های کهن مانند زبان‌های سامی، عبری و سریانی و ... مراجعه کرد. این مطلب دقیقاً برخلاف تفسیر و فهم مراد گوینده و متکلم از آیات قرآن و مواجهه با تیرگی اصلی است؛ زیرا در این جا مبنا، فقط کلام متکلم و قرآن است و نهایتاً روایات هستند که می‌توانند مراد آن کلمه و آیه و متکلم را نمایان کنند. بنابراین به این دلیل در روایات «ضرب‌القرآن» از تلاش برای ارتباط برقرار کردن بین آیات با یکدیگر جهت فهم معنای کلام نهی شده است، چون در مواردی با تیرگی اصلی مواجه هستیم. جهت کسب اطلاعات بیشتر در این مورد رک: (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۳۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۰؛ ایازی، ۱۳۸۸، کل اثر)

از این واژه همان نجس و ناپاک بودن در مباحث فقهی است که در مقابل مفاهیمی مانند «طیب» و «طاهر» قرار می‌گیرد؟ آیا باید از این آیه مطلق نجس بودن مشرکان و بی‌دینان را برداشت کرد، همان‌گونه که برخی افراد در طول تاریخ چنین برداشت کرده‌اند؟ به‌نظر می‌رسد این واژه نیز دارای تیرگی معنایی است؛ زیرا مفهوم واقعی آن در طول تاریخ دچار عارضه تیرگی معنایی و ابهام شده، بنابراین در تفسیر آن اختلاف نظرهای متعددی پیش آمده است.

در سطح دریافت و پرداخت این واژه باید توجه داشت که واژه «نجس» یک مفهوم متشرعه است که در زمان ائمه اطهار(ع) ساخته شده و ارتباطی با مفهوم «نجس» در آیه قرآن ندارد و واژه «نجس» حتی وام‌واژه از آیه قرآن نیز نیست، بلکه اصلاً ساخت این دو واژه با هم دیگر ارتباطی ندارد.

عوامل متعددی باعث ایجاد شفافیت و یا تیرگی معنایی می‌شوند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- کثرت و قلت کاربرد.

- جهانی بودن یا نبودن واژه.

- عینی یا ذهنی بودن واژه.

- وابسته بودن یا نبودن به زمان.

- وابسته بودن یا نبودن به فرهنگ.

به‌عنوان مثال از زبان و فرهنگ زردتشتی، واژگان اندکی بر جای مانده و واژگان متعددی فراموش شده است. در این میان واژگان «مادر» یا «یزدان» چون کاربرد داشته، باقی مانده و لیکن واژگان دیگر از بین رفته و اکنون دچار تیرگی معنایی شده‌اند. از جمله راه‌های تشخیص این‌گونه واژگان نیز، کشف

۴-۱-۱. استفاده از روابط جانیشینی و هم‌نشینی

اولین راه برای شناخت تیرگی‌های معنایی عارضی در کلام؛ استفاده از روابط جانیشینی و هم‌نشینی است. در مواردی ممکن است برخی الفاظ دچار تحول معنایی شده باشند، اما همه کلمات این‌گونه نیستند و در نهایت می‌توان مترادفاتی پیدا کرد که دچار تحول معنایی نشده باشند.

به‌عنوان مثال در آیات: «أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ . أَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ» (اعراف: ۹۷-۹۸) یا در آیه «وَ الضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» (ضحی: ۱-۲) این مترادفات بیان شده است.

در رابطه با تقابل «ضحی» با «بیات» و «لیل» باید گفت: اتمولوژی زبان سامی نشان می‌دهد، معنای متأخر ضحی، روز بوده و لیکن در قرآن تقلیل معنایی شده و معنای پاسی از روز بدان اختصاص داده شده است و به همین دلیل بحث «صلاة الضحی» نیز دارای ابهام در فقه شده است. شیعه آن را نماز صبح یا ظهر می‌داند، ولی اهل سنت در میان روز می‌خوانند.

مصدر «بیات» و فعل «بات» نیز که از «بیت» گرفته شده، از زبان سامی است و به معنای گذراندن وقتی از شب می‌باشد. البته جهت شناخت این تقابل‌ها لازم است که هم‌نشینی‌های کهن کلمه جستجو شوند.

۴-۱-۲. شناخت روابط متضاد

دومین راه، شناخت روابط متضاد است. رابطه تضادی که در آیه فوق بین «نوم» و «لعب» بیان شده، بیانگر نوعی تیرگی معناست. به عبارت دیگر، اصل وجود یک رابطه در آیات قرآن مانند تضاد، ترادف،

اشتداد و ... همه شاهد بر آن است که ما با یک نوع تیرگی عارضی مواجه هستیم نه تیرگی اصلی.

۴-۱-۳. شناخت ناسازگاری‌های منطقی جمله

راه سوم، شناخت ناسازگاری‌های منطقی در جمله است. مواجهه با نوعی انقطاع و ناهماهنگی میان کلمات آیه نشان‌دهنده آن است که با تیرگی عارضی مواجه هستیم، مانند سور مکی که زبان کهنی دارند. به‌عنوان مثال به‌نظر می‌رسد در سوره تکویر بین عبارات «بِالْخَنَّسِ، الْكُنَّسِ، عَسَّسِ، تَنَفَّسِ» با آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۵-۱۹) ارتباط منطقی وجود ندارد و نمی‌توان به راحتی تشخیص داد که چه رابطه‌ای بین مَقَسَم (ستارگان) با مَقَسَم (قرآن) وجود دارد. در سوره طارق نیز از سه موضوع مختلف: ستارگان، محافظان انسان و خلقت انسان صحبت به میان آمده است در حالی که کشف ارتباط میان این مفاهیم با هم دیگر مشکل است (طارق: ۱-۱۷).

علت این ابهام و تیرگی آن است که واژگان این سور، مکرراً دچار تحول معنایی شده و در طی آن، روابط معنایی بین واژگان به فراموشی سپرده شده است، بنابراین اکنون دچار تیرگی شدیدی در تفسیر این سور هستیم. در ادامه تلاش می‌شود چند مثال در این رابطه بیان شده و برخی ابهامات تاریخی آن بیان شود.

۴-۲. نمونه اول: در رابطه با واژه «کاهن» در آیه

«فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ» (طور: ۲۹) برخی مترجمان این واژه را به معنای ذیل ترجمه کرده‌اند:

- کاهن (اکثر مترجمان)

لذا کاهنان، افراد خاصی بوده‌اند که دو کار انجام می‌داده‌اند: پیش‌گویی و انجام کارهای خارق‌العاده. بنابراین ترجمه این لفظ فقط به پیش‌گو، فال‌گو یا الهام‌گیرنده از اجنه و شیاطین، ترجمه ناقصی می‌باشد، چنان‌که ترجمه به جادوگر نیز ترجمه ناقصی است. همچنین ترجمه کاهن به اخترگوی نیز اشتباه است؛ زیرا در فرهنگ عربی، کاهنان با کمک اجنه از غیب باخبر می‌شدند، در حالی که در فرهنگ ایرانی، با استفاده از ستارگان و محل قرارگیری آن‌ها به این کار می‌پرداختند.

۳-۴. نمونه دوم: خداوند متعال جهت بیان ماده اصلی خلقت انسان از الفاظ متعددی در قرآن کریم مانند: «ماء» استفاده کرده‌است، این در حالی است که میان مترجمان پیرامون چگونگی ترجمه این واژگان اختلاف نظر وجود دارد.

به‌عنوان مثال در آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» (فرقان: ۵۴) اکثر مترجمان کلمه «ماء» را به معنای «آب» ترجمه نموده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد منظور از آب در این آیه، مایع «منی» باشد. البته برخی از مترجمان مانند: خواجه‌نوری و قرشی کلمه «نطفه» را استفاده نموده و برخی دیگر مانند: الهی‌قمشه‌ای، بروجرودی، مشکینی، سراج از اضافه تفسیری نطفه در کنار واژه «آب» استفاده کرده‌اند.

شایان ذکر است که متاسفانه تقریباً تمامی مترجمان قرآن به زبان انگلیسی از کلمه (Water)

- غیب‌گوی بدون وحی (اشرفی تبریزی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۵؛ شعرانی، ۱۳۷۴، ص ۴۸۷).

- به‌وسیله جن و پری خبردهنده از غیب و نهان (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۳۷؛ بلاغی‌نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۰۶؛ ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۵، ص ۷۸).

- الهام‌گیرنده از اجنه و شیاطین (مشکینی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۵)

- پیش‌گو (ترجمه رضایی، ص ۵۲۵؛ معزی، ۱۳۷۲، ص ۵۲۵)

- فال‌گویی (رازی، ۱۳۷۵، ج ۱۸، ص ۱۲۱؛ یاسری، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲۵)

- جادوگر (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۸۴)

- اخترگویی (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۹، ص ۳۳۱) به‌نظر می‌رسد در میان مترجمان و مفسران قرآن، درک یکسانی از مفهوم کهانت وجود ندارد و لازم است با بررسی کتب تاریخی که به جنبه‌های فرهنگی زندگی اعراب در شبه جزیره عربستان پرداخته‌اند، این مفهوم بازشناسی شده و نقش آنان در جامعه تبیین شود. قطعاً پس از بررسی نقش این افراد است که می‌توان به ترجمه و تفسیر دقیق این آیه پی برد.

در کتب تاریخی که به برخی از جنبه‌های فرهنگی زندگی اعراب اشاره کرده‌اند، بیان شده‌است که: «کاهن‌ها افرادی بودند که تحت تأثیر خدایان بوده و حوادث آینده را پیش‌گویی می‌کردند و به کارهای خارق‌العاده مبادرت می‌ورزیدند. همچنین شیاطینی تابع آن‌ها بود تا بر آن‌ها وحی کند (احمدالعلی، ۲۰۰۰م، صص ۲۶۹-۲۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۳؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۳۹۸).

He is created of water pouring forth (Shakir, 1982)

He is created from a drop emitted (Sarwar, 1981)

در رابطه با ترجمه کلمه «منی» در آیه «أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يَمْنَى» (قیامت: ۳۷) نیز گویا ترجمه این واژه و معادل‌گزینی صحیح برای آن بسیار مشکل بوده‌است؛ زیرا اکثر مترجمان (۵۰ ترجمه فارسی) از همین واژه استفاده کرده و برخی دیگر نیز از واژگان ذیل استفاده کرده‌اند:

قطره آب نطفه (الهی قمشه ای)

قطره آب منی (موسوی‌گرمارودی، خسروی،

سراج، بروجردی)

مایع ناچیز (عاملی)

آبی از آب پشت (ابوالفتوح رازی)

در ترجمه‌های انگلیسی نیز اکثراً از دو واژه (Semen) و (Sperm) استفاده شده‌است. همه این مطالب نشان می‌دهد که همچنان در رابطه با ترجمه واژگان مربوط به تولید نسل، نوعی تیرگی معنایی وجود دارد که لازم است در جهت رفع آن کوشش شود.

۵. رابطه زبان و فرهنگ در ترادف معنایی واژگان

یکی از اصول و مبانی که مترجمین قرآن کریم می‌بایست التفات کافی نسبت به آن داشته باشند، اصل وجود عدم ترادف در واژگان قرآن است که می‌بایست در ترجمه، خود این اصل را لحاظ کنند. مسئله ترادف و تأثیرات فرهنگ بر آن از دیرباز اذهان عالمان زبان‌شناس را به خود مشغول داشته و آراء و نظریات مختلفی در این خصوص در پیش گرفته‌اند. حقیقت مسئله در رابطه با واژه‌های قرآنی این است که هیچ واژه‌ای در قرآن کریم وجود ندارد که واژه‌ای دیگر

برای ترجمه این آیه استفاده نموده‌اند، بدون آن که به مفهوم صحیح آیه توجه نمایند.

در رابطه با آیه «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ» (طارق: ۵-۷) نیز اختلاف نظرهای زیادی میان مترجمان وجود دارد. برخی آن را به «آبی جهنده» ترجمه کرده:

از آبی جهنده آفریده شده‌است (انصاریان)

از یک آب جهنده آفریده شده است (مکارم

شیرازی)

و برخی دیگر به «نطفه جهنده»: «از آب نطفه

جهنده‌ای خلقت گردیده» (الهی قمشه‌ای)

به نظر می‌رسد پیش‌فرض این مترجمان آن بوده که

این آب، همان سلول‌های منی در مردان است؛ زیرا

برخی مترجمان دیگر این آب را اعم از سلول‌های

جنسی زن و مرد دانسته و این‌گونه ترجمه کرده‌اند:

«آبی جهنده مختلط از زوجین» (مشکینی) که به نظر

می‌رسد با توجه به تفاسیر مطرح شده ذیل این آیه،

ترجمه مذکور صحیح‌تر باشد.

متأسفانه این پراکندگی در برداشت از مفهوم

واژگان آیه، در ترجمه‌های انگلیسی نیز مشاهده

می‌شود. به‌عنوان مثال برخی برای لفظ «ماء» از الفاظی

مانند (water)، (drop)، (fluid)، (liquid) استفاده

کرده‌اند که به نظر می‌رسد قطعاً واژه (water) برای این

آیه نادرست باشد.

همچنین برای واژه «دافق» نیز از ریشه کلمات

(eject)، (effuse)، (pour)، (leap)، (gush)، (emit)

بهره برده‌اند و در نتیجه ترکیب این دو بخش صفت و

موصوف را این‌گونه ترجمه نموده‌اند:

He is created from a leaping drop (Saffarzadeh, 1995)

He was created from an effusing fluid (Qaraei, 1991)

پژوهش در خصوصیات زبان عربی پردازیم؛ مسئله دیگر این که کثرت الفاظی که بر یک معنا دلالت دارند، نه تنها مایه افتخار و مباهات نخواهد بود، بلکه یک «مسئله» خواهد بود که راه‌حلی را می‌طلبد. کتب فرهنگ لغت جهت حل این مسئله دو راه متفاوت را در پیش گرفته‌اند:

برخی با پذیرش این مطلب که مترادف وجود دارد، معتقدند انبوهی از الفاظ متعدّد برای بیان یک معنا گرد آمده‌اند، بی آن که اشاره کنند آیا این الفاظ متعدد گویش‌ها و لهجه‌هایی متفاوت است یا یکسان. ابومسحل اعرابی (قرن دوم هجری) در کتاب «الانوار» و ابن سکّیت (قرن سوم هجری) در کتاب «الالفاظ» و فیروزآبادی صاحب «قاموس» این نظریه را اختیار کرده‌اند. به‌عنوان مثال فیروزآبادی در کتاب «فی اسماء العسل»؛ (درباره نام‌های عسل) هشتاد نام برای عسل گرد آورده‌است.

همچنین از احمد بن فارس نقل است که تنها برای «حجر» (سنگ) هفتاد نام حفظ کرده و از ابن خالویه نیز شنیده شده‌است که می‌گفت: برای «اسد» (شیر) پانصد نام و برای «حیه» (مار) دویست نام گرد آورده‌است (بنت الشاطی، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۳)

مبرد، در کتاب «ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید» می‌گوید: «این‌ها حروفی است که از کتاب خداوند - عزّ و جلّ - گرد آوردیم، و همه در لفظ متّفق و در معنا مختلف [و یا] در ظاهر گفتار به یکدیگر نزدیک و در معنای خود با یکدیگر متفاوتند، بر مبنای آنچه در کلام عرب مشاهده می‌شود؛ چه، در کلام عرب گاه دو لفظ متفاوت برای دو معنای متفاوت، گاه دو لفظ متفاوت برای معنای واحد و گاه

بتواند جایگزینش شود و این حقیقتی است که اعراب خالص و برخوردار از فصاحتی که قرآن در میان آن‌ها نازل شد، به درک آن نایل آمدند.

پیش از بیان برخی ملاحظات در ترجمه واژگان مترادف در قرآن، ابتدا لازم است در رابطه با مفهوم مترادف و نظریه‌های مطرح شده در این زمینه، توضیحاتی بیان شود.

۱-۵. نظریه غالب در خصوص مترادف

در خصوص مسئله مترادف، تعدّد الفاظ برای افاده معنایی واحد مدنظر نیست، بلکه مسئله آن است که گفته‌شود الفاظی متعدّد برای افاده معنایی واحد وجود دارند، بی آن که این مترادف به تعدّد زبان‌ها و لهجه‌ها برگردد و میان الفاظی که به مترادف آن‌ها قائل شده‌اند، تشابهی در مقام تلفّظ وجود داشته‌باشد. برخی معتقدند این تعدّد، پدیده‌ای حاکی از فقدان حسّ لغوی و عدم قدرت چنین حسّی بر محدود کردن مدلول‌ها و مشخص ساختن دقیق معانی الفاظ است و آن را نوعی فزونی و زیادتی می‌دانند که هیچ فایده‌ای در آن نیست (ابن فارس، بی تا، ص ۸).

برخی نیز معتقدند این تعدّد، پدیده‌ای حاکی از غنا، گستردگی و قدرت بر تصرّف در زبان است و بسیاری بر این ثروت لغوی افتخار می‌ورزند و آن را یکی از ویژگی‌های مهم زبان عربی می‌شمردند. (بنت الشاطی، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۲)

این در حالی است که اگر بپذیریم پیشرفت و تحوّل در مطالعات زبان‌شناسی ما را از مرحله مقایسه‌های بسیط میان زبان عربی و دیگر زبان‌ها فراتر برده و بدان سو خوانده‌است که با بهره جستن از نتایج مطالعات مربوط به زبان‌ها و پدیدارهای صوتی به

این مسئله از دیر باز تاکنون مطرح بوده و حتی پس از آن که پژوهش‌های زبان‌شناسانه نوین با مطالعات تازه‌ای در علوم مربوط به زبان و آوا و علوم اجتماعی پیوند خورده‌است، همچنان بلا تکلیف مانده و صاحب‌نظران زبان عربی نظریه‌ واحدی را در این مورد اختیار نکرده‌اند. البته ناگفته نماند که نظریه وجود ترادف در زبان عربی، نظریه غالب و رایج بوده و اکثر خبرگان علوم زبان‌شناسی و همچنین جامعه‌شناسی زبان، بدان معتقدند. به‌عنوان نمونه دکتر علی عبدالواحد از زبان‌شناسان معاصر مقاله‌ای با عنوان ویژگی‌های زبان عربی در مجله الثقافة (۱۹۶۳م) نگاشته و در آن ضمن معرفی برخی از ویژگی‌های زبان عربی بدین مطلب اذعان کرده که علت انتخاب زبان عربی جهت نزول وحی، این است که این زبان به سبب غنای خود می‌تواند یک معنا را با ده‌ها لفظ بیان کند. نهایت آن‌که بررسی و استقراء الفاظ قرآن در سیاق خاص خود، بر این گواهی می‌دهند که هر لفظ برای دلالت بر مفهومی خاص به‌کار می‌رود که هیچ لفظ دیگری، از انبوه الفاظی که فرهنگ‌ها و کتب تفسیر برای آن مفهوم ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند آن را ادا کند.

علت عدم ترادف نیز این است که خداوند متعال در سوره یس می‌فرماید: «وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ»، بنابراین قرآن حکیم است و از سوی حکیم فرستاده شده و حکمت حکیم اقتضاء دارد که هر کلامی در جای خاصی به‌کار رود. بنابراین در مورد خداوند دو تعبیر مشابه بدون افاده معنی تازه‌ای، سر نمی‌زند که همان زیاده‌گویی و لغوگویی را نتیجه می‌دهد و الفاظی که در قرآن کریم مترادف به‌نظر می‌رسند، هر یک حامل

دو لفظ متفق و متشابه برای معنایی واحد می‌آید (المبرد، ۱۴۰۶ق، ص ۴۷).

از سوی دیگر برخی از کتب لغت نیز هستند که برای هر یک از الفاظی که بر شیء واحد اطلاق، و یا برای معنایی واحد به‌کار گرفته می‌شوند، مدلول خاص و متمایزی را ذکر می‌کنند. مبنای ابومنصور ثعالبی در «فقه اللغة» و ابوهلال عسکری در «الفروق اللغویة» و همچنین احمد بن فارس در «الصاحبی فی فقه اللغة» - که این هر سه از علمای قرن چهارم هستند - همین است.

ثعالبی از ابن‌عربی چنین نقل می‌کند که: «در هر یک از دو واژه‌ای که عرب بر یک معنا اطلاق کرده‌باشد، مفهومی وجود دارد که در دیگری نیست؛ ممکن است این مفهوم را بشناسیم و از آن خبر دهیم و ممکن است بر ما پنهان و پوشیده بماند که در این صورت حکم نمی‌کنیم که اعراب نیز نسبت بدان ناآگاه بوده‌اند». (بنت الشاطی، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۴)

ابوهلال عسکری نیز کتاب «فروق اللغة» را بدان هدف تألیف کرده که در آن به بیان تفاوت مدلول و معنی کلماتی پردازد که آن‌ها را مرادف یکدیگر خوانده‌اند. وی کتاب خود را با فصلی در بیان این حقیقت که تفاوت الفاظ، در یک زبان، موجب تفاوت معانی آن‌هاست آغاز کرد، و چنان‌که از این عنوان بر می‌آید، به عقیده وی هرگاه در یک زبان، دو کلمه برای یک معنا به‌کار رود یا دو نام روی یک چیز نهاده شود، هر یک از این دو کلمه یا دو نام مضمونی متفاوت با مضمون کلمه یا نام نخست را ایجاب می‌کند، وگرنه باید کلمه یا نام دوم را «زائد» دانست که به وجودش نیازی نیست.

خصوصیات ویژه‌ای است که مترادف را از آن‌ها سلب می‌کند.

۵-۱-۱. نمونه اول: در قرآن کریم در رابطه با وضعیت زمین قبل از وقوع قیامت، الفاظ متعددی به‌کار رفته‌است، از جمله در آیات «تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً» (حج: ۵) و «تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً» (فصلت: ۳۹) از واژگان «هامده» و «خاشعه» استفاده شده‌است. در کتب لغت در رابطه با ریشه واژه «هامده» گفته شده‌است: هَامِدَةٌ از ریشه «هَمَدَ» به معنای خاموش شدن، مردن، و خشک شدن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۶۳). این واژه در نهج البلاغه نیز آمده‌است: «أَصْوَأُتَهُمْ هَامِدَةٌ» (شریف‌رضی، ۱۳۸۰، خطبه ۲۲۴)؛ صداهایشان خاموش شده. بنابراین مراد از «هامده» در آیه شریفه، مردن زمین است به گونه‌ای که حیات و حرکتی در آن وجود ندارد.

واژه «خاشعه» نیز از ریشه «خشع» به معنی تذلل و تواضع است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۴۸). راغب اصفهانی در این رابطه می‌گوید: «خشوع به معنی ضراعة و تذلل است و اکثر استعمال آن در جوارح است، چنان‌که اکثر استعمال ضراعة در تذلل و تواضع قلبی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۳). طبرسی نیز در تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه ۴۵ سوره بقره می‌گوید: خشوع و تذلل و اخبات نظیر هم هستند و ضدّ خشوع تکبر و خودپسندی است، از این‌رو خشوع و خضوع معنای نزدیکی دارند، مگر آن‌که خضوع در تواضع بدنی و اقرار به خدمت و خشوع در تواضع صدا و چشم است و اصل ماده آن از نرمی و آسانی است (طبرسی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۰).

البته راغب در ماده «خضع»، خضوع و خشوع را در معنا یکی دانسته و میان آن دو فرقی قائل نیست. آنچه مسلم است این‌که خشوع به معنی تذلل و تواضع است و با سکوت و آرامی و اطاعت و سر‌بزیر انداختن قابل جمع و تطبیق است. این واژگان در قرآن کریم راجع به تذلل قلبی یا جوارحی و یا به عبارت دیگر راجع به تذلل درونی و بیرونی، نیز به‌کار می‌رود.

این صفت در قرآن کریم، صفت موجودات جامد نیز آمده‌است مثل «تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً» (فصلت: ۳۹) که در این آیه منظور از خشوع، آرام و بی حرکت بودن است، یعنی از جمله نشانه‌های خدا آن است که زمین را آرام و بی حرکت می‌بینی و چون آب بر آن نازل کردیم، حرکت می‌کند و حیات می‌یابد.

در بیان وجه تفاوت این آیه با آیه «تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً» (حج: ۵) باید گفت: چون بحث از زمین مرده‌است و هدف آن است که احیاء شود، لذا این دو واژه در دو مقام متفاوت و به دو جهت ذکر شده‌است. در آیه اول تحت عنوان این‌که خداوند چطور مردگان را زنده می‌کند، عبارت «تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً» به‌کار رفته‌است که از جمله نشانه‌های احیاء الارض می‌باشد که ناظر بر ادله امکان معاد است، و لیکن آیه دوم در زمینه سوق دادن مردم به عبادت خداوند و یادآوری نعمت‌های الهی است، لذا واژه «خاشعه» به‌کار رفته‌است.

علامه طباطبایی در المیزان معتقد است که زمین خشک و خالی از گیاه در این آیه به شخص فقیر و بی بضاعتی تشبیه شده که گرفتار ذلت و حقارت است و پس از نزول باران به کسی که گویی مال فراوانی به‌دست آورده و بهترین لباس‌ها را در تن کرده و با

واژگان را در ذیل مفاهیم بنیادین این دو سطح، دریافت و پرداخت و در نهایت ترجمه نمایند.

به همین دلیل در این پژوهش تلاش شد تا برخی از ساخت‌های واژگانی، به‌ویژه استعاره‌های قرآنی را مورد مذاقه و بررسی قرار داده و در دو سطح ادبیات و فرهنگ، به بازتعریف آن‌ها و نقد ترجمه‌های انجام شده، پرداخته‌شود. علت تأکید بر استعاره، نیز بدان جهت است که استعاره به‌عنوان مهم‌ترین نوع مجاز و ساختار زبانی — بیانی دارای اهمیت و جایگاه والای معرفتی و زیباشناختی بوده و بسیاری از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که ترجمه آن، دشوارترین بخش ترجمه یک متن است.

در این مقاله رابطه میان زبان و فرهنگ در چهار سطح: (۱) ساخت تک‌واژه‌ها، (۲) تحول و تطور معنایی، (۳) شفافیت و تیرگی معنایی و (۴) ترادف معنایی بررسی شد. در این میان، از آن‌جا که مسئله شفافیت و تیرگی معنایی اهمیت بسیاری داشت، ابتدا به معرفی انواع تیرگی معنایی عامدانه و عارضی پرداخته و سپس برخی از شاخص‌های شناخت تیرگی معنایی نیز معرفی شده‌است که عبارتند از: استفاده از روابط جانشینی و هم‌نشینی، شناخت روابط متضاد و شناخت ناسازگاری‌های منطقی جمله.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، عبدالحمید (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات سروش.
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ه. ق)، معانی‌الاجبار، قم: جامعه مدرسین.

قامتی رعنا و کشیده و پر نشاط به حرکت در آمده به‌گونه‌ای که در صورتش آثار نعمت نمایان است، در نتیجه به این دلیل می‌گوید: «تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً».

نتیجه‌گیری

از جمله مسائل مهم در ترجمه یک متن ادبی، اولاً؛ شناخت سطح متن از لحاظ ارزش ادبی و ثانیاً؛ قدرت ترجمه یک متن ادبی به یک متن ادبی دیگر است. طبیعی است که این دو گام اساسی در خصوص ترجمه قرآن کریم به‌عنوان یک متن ادبی خاص و ویژه که دارای امتیاز اعجاز بیانی می‌باشد، از اهمیت والایی برخوردار است.

همچنین از جمله مباحث مهم در علم زبان‌شناسی، توجه به دو سطح ادبیات و فرهنگ و نیز رابطه آن‌ها با زبان و تحولات علم زبان‌شناسی است. در خصوص رابطه میان زبان و ادبیات باید گفت: این دو مقوله همانند دو نظام اولیه و ثانویه بوده و در دو رتبه مختلف قرار دارند، بدین معنی که زبان همانند یک نظام پایه و اولیه عمل کرده و ادبیات، سطح روئین زبان و نظام ثانویه است.

در خصوص رابطه میان زبان و فرهنگ نیز باید گفت: از آنجا که فرهنگ، بیانگر نوع و شیوه‌های تعقل و تفکر یک جامعه است، بنابراین ساخت واژگان زبانی، ارتباط مستقیمی با سطح فرهنگ دارد. بررسی مثال‌های متعدد نشان می‌دهد چگونه فرهنگ و گفتمان فرهنگی جامعه باعث به‌وجود آمدن واژگان متعدد و ساخت‌های جدید از یک واژه واحد می‌شود. به همین دلیل شایسته است مترجمان قرآن کریم، در هنگام ترجمه، به این دو سطح مختلف توجه داشته و

۴. ابن جنی، أبو الفتح (۱۹۹۸م)، الخصائص، تحقیق: محمدعلی نجار، مصر: هیئة المصریة للکتاب، الطبعة الأولى.
۵. ابن سنان خفاجی، عبدالله بن محمد (۲۰۰۴م)، سرّ الفصاحه، تحقیق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: ناشرون، الطبعة الأولى.
۶. ابن فارس، احمد (بی تا)، الصحابی فی فقه اللغة العربیة و مسائلها و سنن العرب فی کلامها، بیروت: مکتبه المعارف.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الصادر، الطبعة الثالثة.
۹. ابوالعدوس، یوسف (۱۹۸۳م)، الاستعارة فی النقد الادبی الحدیث: الابعاد المعرفیة و الجمالیة، بیروت: دارالهدی.
۱۰. ابوهلال عسکری (۱۹۷۱م)، کتاب الصناعتین، تحقیق: علی البجاوی و محمد أبو الفضل، قاهره: مطبعة عیسی الحلبي، الطبعة الثانية.
۱۱. احمد العلی، صالح (۲۰۰۰م)، تاریخ العرب القدیمة و البعثه النبویه، بیروت: شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر.
۱۲. ارفع، سید کاظم (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن کریم، تهران: موسسه تحقیقاتی فیض کاشانی.
۱۳. اشرفی تبریزی، محمود (۱۳۸۰)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۴. امانی، رضا؛ شادمان، یسرا (۱۳۹۱)، «چگونگی معادل‌یابی استعاره‌های قرآنی در فرایند ترجمه»، مطالعات قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۵. انصاریان، حسین (۱۳۸۳)، ترجم قرآن کریم، قم: انتشارات اسوه.
۱۶. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۸) «نقد و بررسی ضرب القرآن» علوم حدیث: تهران: دانشکده علوم حدیث، سال ۱۱، شماره ۳.
۱۷. بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات صدر.
۱۸. بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
۱۹. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن (۱۹۸۷م)، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه: حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰)، نقد و بررسی ترجمه‌های قرآن کریم، به کوشش محمد جانی‌پور، تهران: انجمن دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
۲۲. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، مطول، قم: مکتبه الداوری.
۲۳. ثقفی‌تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.
۲۴. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲ق)، دلائل الاعجاز، تحقیق: الدكتور عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. _____ (۱۴۲۴ق)، أسرار البلاغ، تحقیق: محمد الفاضلی، بیروت: المکتبه العصریة.
۲۶. خرماهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۵)، بررسی ترجمه‌های امروزی فارسی قرآن کریم، بی‌جا، بی‌نا.

۳۸. صفوی، کوروش (۱۳۷۹)، معنی‌شناسی، تهران، انتشارات سوره مهر.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۵ق)، جوامع‌الجامع، بیروت: دارالاضواء.
۴۰. _____ (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۴۱. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، به‌کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت: دارالمعرفه.
۴۲. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
۴۳. علوی، یحیی بن حمزه (۱۳۳۲ق)، الطراز، تحقیق: سید بن علی مصرفی، قاهره: دار الکتب المصریه.
۴۴. علی‌اکبری، حسن (۱۳۸۱)، حیات طیبه، تهران: نسل کوثر.
۴۵. عندلیبی، عادل (۱۳۸۵) «عبد، استعاره کانونی در انسان‌شناسی قرآن»، نامه حکمت، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۷.
۴۶. فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۵ق)، ترجمه قرآن کریم، تهران: دار القرآن‌الکریم.
۴۷. فیض‌الاسلام، سیدعلی نقی (۱۳۷۸)، ترجمه و تفسیر قرآن عظیم، تهران: انتشارات فقیه.
۴۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۹. قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر أحسن‌الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
۵۰. _____ (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۱. کتاب مقدس (عهدین)، ترجمه تفسیری انجمن کتاب مقدس.
۲۷. خطیب قزوینی (۱۴۲۴ق)، الإيضاح فی علوم البلاغۀ، تحقیق: محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۸. رازی، ابوالفتوح (۱۳۷۵ش)، روض الجنان و روح‌الجنان، به‌کوشش یاحقی و ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۹. راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد (۱۳۸۷)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.
۳۱. سجودی، فرزاد (۱۳۷۹)، ساخت‌گرایی، پس‌ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، تهران: حوزه هنری.
۳۲. سراج، رضا (بی تا)، ترجمه قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۳۸۶)، نهج‌البلاغۀ، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات دارالهجره.
۳۴. سیدقطب (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، قاهره: دارالشروق، الطبعة الثالثة.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۳۰ق)، المزهرفی علوم اللغۀ و أنواعها، تحقیق: محمد أبو‌الفضل ابراهیم، بیروت: المكتبة العصرية.
۳۶. شعرانی، ابو الحسن (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۷. صفارزاده، طاهره (۱۳۸۰)، ترجمه قرآن کریم، تهران: موسسه فرهنگی جهان رایانه کوثر.

۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت: دارالتعارف.
۵۳. کاویان پور، احمد (۱۳۷۸)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۵۴. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۵. لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر اصول و روش ترجمه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هشتم.
۵۶. المرید، محمد، (۱۴۰۶ق)، *الکامل*، به کوشش محمداحمد دالی، بیروت: بی نا.
۵۷. مجتبی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۱)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: انتشارات حکمت.
۵۸. مشکینی، علی (۱۳۸۱)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: الهادی.
۵۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تہاجم فرهنگی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۰. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
۶۱. معارف، مجید (۱۳۸۳)، *مباحثی در تاریخ و علوم قرآن*، تهران: انتشارات نباء.
۶۲. معزی، محمد کاظم (۱۳۷۲)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: انتشارات اسوه.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: دار القرآن الکریم.
۶۴. مہیار، رضا (بی تا)، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، تهران: بی نا.
۶۵. میبیدی، رشیدالدین (۱۳۶۱ش)، *کشف الاسرار و عدۃ‌الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
۶۶. الهی قمشہ‌ای، مهدی (۱۳۸۰)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: انتشارات فاطمه زهرا (س).
۶۷. یاسری، محمود (۱۴۱۵ق)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: انتشارات بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج).
68. Brummer, Vincent, (1993), *The Model of Love* Cambridge University.
69. Dagut, M.B., (1976) *Can metaphor be translate, Baibel*, journals of university landon.
70. Irving, T. B., (1989), *Translation of the Holy Quran*, Newyourk.
71. Kovecses, Zoltan, (2006), *Language, Mind and Culture: A Practical Introduction*, Oxford.
72. Krippendorff, Klaus, (1993), *Major Metaphors of Communication and some Constructivist Reflections on their Use*, Cybernetics & Human Knowing.
73. Mir, mustansir, (2006), *language”, in the Blackwell companion to the Quran*, E. by Andrew Rippin, Blackwell publishing.
74. Qaraei, S. A. GH., (1991), *Translation of the Holy Quran*, Landan.
75. Saffarzadeh, Tahereh, (1995), *Translation of the Holy Quran*, Tehran.
76. Sarwar, Muhammad, (1981), *Translation of the Holy Quran*, Alam Horest .
77. Shakir, M. H., (1982), *Translation of the Holy Quran*, Newyourk .
78. Soskice ,Janet Martin , (1985), *Metaphor and Religious Language* Oxford University Press.
79. Stiver Dane, (1993), *Philosophy of Religious Language* London: Blackwell.