

بررسی دستور الاخلاق فی القرآن و ترجمه فارسی آن

۵۷-۴۵

سید حسن اسلامی اردکانی

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

Kantian Reading of the Qur'anic Ethics: Reviewing *Daṣtoor ol-Akhlāq fi al-Qur'an* and its Persian Translation

By: Hasan Islami Ardakāni

Abstract: *Daṣtoor ol-Akhlāq fi al-Qur'an: Derāsa Moqārīna lel-Akhlāq an-Nazariyya fi al-Qur'an*, by Muhammad Abdollah Darrāz, is the first modern effort to give a picture of the Qur'anic ethics. In this book, the author has adopted a Kantian approach to the Qur'anic ethics, and has tried to extract and organize the Qur'anic ethics system based on this philosopher's ideas. Hence, the book has been compiled in two parts. The first part deals with the theoretical ethics while the second part discusses the practical ethics. In the first part, the author has attempted to formulate the Qur'anic ethics system; and in the second part, he has also five sections in which he has introduced some examples of the Qur'anic ethics in five areas. The book was translated in Persian by Muhammad Reza Atāei and published in 1387. The author of the present article is first going to review the main ideas of the book along with its structure, and content. Following this, he examines its translation, mentioning the original source, and after recounting its shortcomings, he has some suggestions in order to improve it.

Key words: *Daṣtoor ol-Akhlāq fi al-Qur'an: Derāsa Moqārīna lel-Akhlāq an-Nazariyya fi al-Qur'an*, Muhammad Abdollah Darrāz, the Qur'anic ethics, Kant, book report, translation review, book translation, theoretical ethics, practical ethics.

قراءة کانتیة للأخلاق القرآنیة
مبحث فی کتاب دستور الأخلاق فی القرآن، وترجمته
الفارسیة

الخلاصة: کتاب دستور الأخلاق فی القرآن: دراسة
مقارنة للأخلاق النظریة فی القرآن، من تألیف محمد
عبد الله دراز، هو أول محاولة معاصرة لتقدیم صورة عن
الأخلاق القرآنیة.

وقد اتبع المؤلف فی كتابه هذا مسلكاً کانتیاً فی تعامله
مع الأخلاق القرآنیة، ساعياً إلى استخراج وتنظیم النظام
الأخلاقی القرآنی، وذلك وفقاً لمفاهیم هذا الفيلسوف.

ومن هنا فقد قسم المؤلف كتابه إلى قسمین، خصص
القسم الأول منهما إلى مباحث الأخلاق النظریة، فی
حين خصص الثاني للأخلاق العملیة.

وضم القسم الأول خمسة فصول، حاول المؤلف من
خلالها تصور نظام الأخلاق القرآنی وتصنیف عناصره
وترتیبها. فی حين اشتمل القسم الثاني على خمسة
فصول أيضاً تضمنت نماذج من الأخلاق القرآنیة فی
خمس من المجالات.

وقد صدرت الترجمة الفارسیة للكتاب المذكور فی سنة
۱۳۸۷ الهجریة الشمسیة، حيث تمت ترجمته على يد
محمد رضا عطائی.

أما المقال الحالي فإق كاتبه بعد استعراض المضامین
الأصلیة للكتاب وما ورد فیه من الأفكار، وبيان شكله
ومحتواه، یقدم بحثاً عن ترجمة الكتاب یشیر فیه إلى ما
اعترى هذه الترجمة من نقاط الضعف، مقدماً مقترحاته
المهادفة إلى معالجة ما أشار إليها من تلك النقاط.

المفردات الأساسية: کتاب دستور الأخلاق فی القرآن:
دراسة مقارنة للأخلاق النظریة فی القرآن، محمد عبد
الله دراز، الأخلاق القرآنیة، کانت، تعریف الكتاب، نقد
الترجمة، ترجمة الكتاب، الأخلاق النظریة، الأخلاق
العملیة.

چکیده: کتاب دستور الاخلاق فی القرآن: درسه مقارنه
للاخلاق النظریة فی القرآن نوشته محمد عبدالله دراز،
نخستین تلاش مدرن در جهت به دست دادن تصویری
از اخلاق قرآنی به شمار می رود. نویسنده در این کتاب
رهیافتی کانتی به اخلاق قرآنی اتخاذ کرده ومی کوشد
بر اساس ایده های این فیلسوف، نظام اخلاق قرآنی را
استخراج و سازماندهی کند. با این نگاه، کتاب در دو
بخش تدوین شده است. بخش نخست، به مباحث
اخلاق نظری و بخش دوم، به اخلاق عملی اختصاص
دارد. در بخش نخست در پنج فصل مؤلف کوشیده
است نظام اخلاق قرآنی را صورت بندی کند و در بخش
دوم نیز در پنج بخش نمونه هایی از اخلاق قرآنی را در
پنج عرصه معرفی نماید. ترجمه فارسی کتاب مذکور
در سال ۱۳۸۷ به دست محمد رضا عطایی منتشر شده
است. نویسنده در نوشتار پیش رو، پس از مرور ایده های
اصلی کتاب و ساختار و محتوای آن، ترجمه کتاب را با
ذکر منبع اصلی، بررسی و با بازگویی کاستی های ترجمه،
پیشنهادهایی در جهت اصلاح آنها داده است.

کلیدواژه: کتاب دستور الاخلاق فی القرآن: درسه مقارنه
للاخلاق النظریة فی القرآن، محمد عبدالله دراز، اخلاق
قرآنی، کانت، معرفی کتاب، نقد ترجمه، ترجمه کتاب،
اخلاق نظری، اخلاق عملی.

۶۶

۱. درآمد

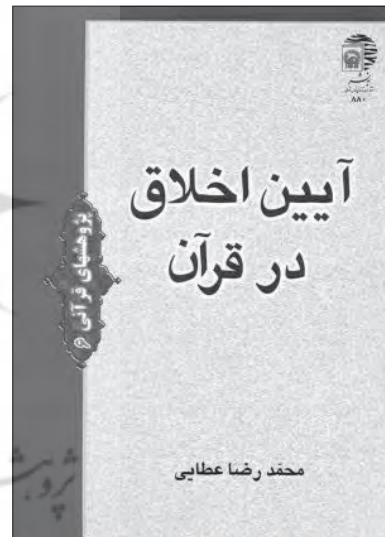
کتاب دستور الاخلاق فی القرآن دراسة مقارنة للاخلاق النظرية فی القرآن، نوشته دکتر محمد عبدالله دراز نخستین تلاش مدرن برای به دست دادن تصویری از اخلاق قرآنی به شمار می‌رود. این کتاب در اصل رساله دکتری نویسنده بود که برای اخذ درجه دکتری از دانشگاه سوربون، به زبان فرانسه نوشته شده است. حاصل کار پس از شش سال پژوهش در سال ۱۹۴۷ با نام اخلاق قرآن (La Morale du Koran) ارائه، دفاع و تأیید شد و در سال ۱۹۵۰ اصل کتاب منتشر شد.

این کتاب حجیم بعدها به دست عبدالصبور شاهین، از زبان فرانسوی به عربی ترجمه و سال ۱۳۸۷ نیز ترجمه فارسی آن به دست محمدرضا عطایی منتشر شد. این کتاب دو بخش دارد. در بخش نخست اخلاق نظری قرآن و در بخش دوم اخلاق عملی آمده است. بخش نخست پنج فصل دارد. در فصل نخست از الزام اخلاقی سخن گفته شده است. فصل دوم به مسئولیت و انواع آن اختصاص یافته و نویسنده تلاش کرده است نشان دهد در بن هر حکم اخلاقی نوعی مسئولیت نهفته است. در پی تفکیک انواع مسئولیت، نویسنده عناصر مسئولیت از منظر قرآن را می‌کاود. عناصر مسئولیت عبارتند از: ۱. شخصی بودن، ۲. مسبوق به بیان بودن، ۳. نیت مندی یا ارادی بودن، ۴. آزاد بودن، مجبور و مکره نبودن. فصل سوم به بحث از جزاء و انواع آن اختصاص دارد. در فصل چهارم اهمیت نیت از دیدگاه قرآنی بحث می‌شود و در فصل آخر و پنجم درباره تلاش و جهد و جایگاه آن در اخلاق بحث می‌شود و توضیح داده می‌شود که اخلاق نه یکسره امری طبیعی و عادی است و نه تحصیل آن دشوار و شاق است.

بخش دوم در پنج فصل ۱. اخلاق فردی، ۲. خانوادگی، ۳. اجتماعی، ۴. حکومتی، ۵. دینی را بر اساس آیات قرآن طرح می‌کند. در این بخش نویسنده تقریباً بی‌هیچ شرح و توضیحی آیات متعدد قرآنی را ذیل پنج فصل می‌گنجانده و می‌کوشد تصویری عملی از اخلاق قرآنی به دست بدهد.

نکته اساسی درباره این تلاش ارزشمند و روشمند، در بخش نخست آن است که نویسنده نگاه کانتی به اخلاق را مسلم و قطعی فرض کرده و کوشیده است نشان بدهد که اخلاق قرآنی همان اخلاق کانتی و حتی از کانت هم کانتی‌تر است و در جاهایی که کانت موفق به تبیین نظر خود نشده، قرآن این کار را به شکل بهتری انجام داده است. در بخش دوم نیز نویسنده عملاً میان آیات فقهی و اخلاقی تفاوتی قائل نشده است. برای مثال آیات ناظر به احکام صوری طلاق و ارث و مانند آنها را نمونه‌هایی از احکام اخلاقی شمرده

دستور الاخلاق فی القرآن دراسة مقارنة للاخلاق النظرية فی القرآن؛ دراز، محمد عبدالله؛ ترجمه محمدرضا عطایی؛ مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، به نشر، ۱۳۸۷.



۱. دستور الاخلاق فی القرآن: دراسة مقارنة للاخلاق النظرية فی القرآن، محمد عبدالله دراز، تعریب عبدالصبور شاهین، بیروت. کویت، دار الرساله و دار البحوث العلمیه، ۱۴۰۸-۱۹۸۷، ص ۸۱۶.

است. بنابراین عملاً کوشش وی در تبیین نظام اخلاق قرآنی به نظر می‌رسد که ناکام مانده است. در واقع وی با نگاهی جمع‌گرایانه می‌کوشد تا به نحوی نشان دهد که همه رویکردها و نظریه‌های اخلاقی را می‌توان در اخلاق قرآنی گنجانند. برای مثال در جایی اخلاق قرآنی را جامع اعداد دانسته و این‌گونه جمع‌بندی و معرفی کرده که اخلاق قرآنی هم‌زمان آزاد، نظام‌مند، عقلانی، صوفیانه، منعطف، سخت، واقع‌گرا، آرمان‌گرا، محافظه‌کارانه و پیشرو است.^۲

در سوی دیگر این سنخ تلاش‌ها می‌توان از الاخلاق الاسلامیه و اسسها (عبدالرحمان حسن حبینکه، دمشق: دارالعلم، ۱۴۰۷ق) نام برد که نویسنده مدعی است بدون هیچ وامداری از دیگران اخلاق قرآنی را بیان کرده است. حال آنکه عملاً از دیگران فراوان بهره برده است و حاصل کارش نیز نیازمند تأمل جدی است.^۳

کتاب دراز اگرچه به فارسی ترجمه شده است، اما این ترجمه به دلیل خطاهای گسترده و جدی نه تنها مقصود نویسنده را منتقل نمی‌کند، گاه خلاف آن را بیان می‌کند. در نتیجه این متن هنوز نیازمند ترجمه‌ای جدی است.

۲. ساختار و محتوای کتاب

نویسنده حس اخلاقی را امری فطری و عقلی می‌داند، اما برای تکمیل آن را نیازمند وحی می‌شمارد. بدین ترتیب حسن و قبح عقلی است، اما گاه برای تعیین مصادیق، نیازمند شرع است.

در فصل اول، بحث الزام اخلاقی مطرح می‌شود. منبع اصلی الزام اخلاقی عقل یا فطرت و وحی است. از این منظر، هر تکلیف اخلاقی ذاتاً عام و ثابت یا ضروری و کلی است. البته این ضرورت، اخلاقی است، یعنی مانند ضرورت فیزیکی یا منطقی نیست که اجباری باشد و نتوان آن را نقض کرد، بلکه همچنان اختیار حاکم است. ضروری بودن در عین حال منوط به شرایط سه‌گانه است: امکان عملی، یسر عملی یا سادگی و آسانی و تدریجی بودن.

در اینجا دراز به دیدگاه برگسون درباره اخلاق می‌پردازد و آن را نقد می‌کند. برگسون میان دو نوع اخلاق تمایز قائل می‌شود: اخلاق بسته و اخلاق باز. اخلاق بسته حافظ وضع موجود و مبتنی بر الزام بیرونی است، حال آنکه اخلاق باز گشوده و منبعث از الهام و تجربه معنوی است. با این همه، دراز بر آن است که چنین تمایزی وجود ندارد و هر دو جنبه‌های مختلف یک واقعیت هستند و اخلاق نه تبعیت محض است و نه ابتکار مطلق و ما در عرصه اخلاق چون شهروندانی هستیم که در عین تبعیت به سهم خود قانون‌گذاری می‌کنیم. افزون بر آن، ما همواره از شارع حقیقی، یعنی خداوند الهام می‌گیریم و زیر سلطه او عمل می‌کنیم. پس رابطه ما در واقع مشارکت نیست، بلکه اتحاد یا دست‌کم اندماج بین دواراده است.

در فصل دوم بحث مسئولیت مطرح می‌شود. هر الزام اخلاقی مستلزم مسئولیت است. انواع مسئولیت‌ها عبارتند از: دینی، اجتماعی و اخلاقی محض. هر چند هر مسئولیتی خود در نهایت اخلاقی است؛ زیرا مسئولیت گاه از درون خود است که می‌شود اخلاقی، گاه الزام از بیرون است که می‌شود اجتماعی و گاه از خداست که می‌شود دینی، اما در هر سه ما هستیم که تن به مسئولیت و الزام می‌دهیم چه منشأ الزام بیرونی باشد و چه درونی. پس همواره الزام اخلاقی است، اما شرایط مسئولیت اخلاقی و دینی عبارتند از: ۱. شخصی بودن، ۲. مسبوق به بیان بودن یا قانونی بودن و حضور رابطه معرفت‌شناختی، ۳. حضور عنصر معنوی یا ارادی و قاصدانه بودن، ۴. آزاد بودن نه اکراهی یا اضطراری بودن.^۷ بدین ترتیب از نظر دراز «اصل قرآنی مسئولیت، اصلی است فردی که هرگونه مسئولیت

۲. «فهی منحرره و نظامیه، عقلیه و صوفیه، لینه و صلبه، واقعیه و مثالیه، محافظه و تقدیمه. کل ذلك فی آن». (دستور الاخلاق فی القرآن، ص ۶۸۶)

۳. برای آشنایی بیشتر با این کتاب و نقد آن نک: نقد العقل، ج ۴، العقل الاخلاقی العربی: دراسة تحليلیه نقدیه لنظم القيم فی الثقافه العربیه، محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، الطبعه الأولى، ۲۰۰۱، ص ۱۶.

۴. «ولانتر وازره ووز اخری».

۵. «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً».

۶. «لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم».

۷. «الا من اکره و قلبه مطمئن بالإیمان» و «فمن اضطر فی مخصه غیر متجانف لائم فان الله غفور رحیم».

موروثی، اجتماعی را به واقع دور می‌کند.^۸

فصل سوم کتاب جزا و پاداش را محور بحث قرار می‌دهد. وجود الزام اخلاقی و مسئولیت منطقاً بحث کیفر را در پی دارد. این کیفرگاه اصلاحی است که ممکن است در قالب توبه یا اعمال خاص اجرا شود و گاه وضعی است و نتیجه منطقی خود عمل است.

در چهارمین فصل تأکید می‌شود که از نظر اخلاق قرآنی نیت جایگاه اصلی را دارد و آن عملی ارزشمند است که ابتغاء لوجه الله صورت گرفته باشد و نباید معیار نتایج فعل باشد. بدین ترتیب، نیت از عمل برتر است و تعیین‌کننده ارزش آن. سرانجام در پایان فصل این‌گونه همسویی کانت را با اخلاق دینی نشان می‌دهد:

کانت در این نقطه برحق است، ولی جز آنکه از دیدگاه اخلاق دینی تقلید کند، کاری نکرده است، گرچه آن را از جوهره حیاتی‌اش تهی ساخته است.^۹

پنجمین فصل از تلاش و «جهد» سخن می‌گوید. فضیلت نه یکسره فطری است و نه تماماً اکتسابی. از سوی دیگر در برابر کسانی که معتقدند که عمل خوب تنها در گرو تلاش و مشقت است، از نظر قرآن می‌توان اعمالی را فضیلت‌مندانه شمرد که طبیعی و عادی نفس شده‌اند و به سادگی از شخص صادر می‌شود. همچنین اخلاق مستلزم مشقت و خودکشی نیست، بلکه با رعایت اعتدال می‌توان پیش رفت. مقصود از اعتدال حد وسط حسابی نیست، بلکه آن است که شخص هر لحظه بتواند با خشنودی به حق تعالی تقرب جوید. بدین ترتیب، اعتدال قرآنی یا حد وسط به نظریه ارسطویی نزدیک است و با این همه نظر ارسطویی کافی نیست و نظر قرآن از آن دقیق‌تر است. بدین ترتیب، قرآن کریم تنها تعلیم اخلاقی نمی‌دهد، بلکه اصول نظری آن را نیز فراهم می‌کند. اصول اساسی اخلاق نظری عبارتند از: الزام، مسئولیت، جزا، نیت و جهد.^{۱۰}

با این بحث بخش اول که بیش از پانصد صفحه است (ص ۲۱-۶۸۴) به پایان می‌رسد و بخش دوم در کمتر از صد صفحه (ص ۶۸۶-۷۷۸) آغاز می‌شود. به نوشته دژاز هر چند بحث اخلاق نظری مهم است، در مرتبه دوم قرار دارد و مسئله اصلی آن است که چه باید کرد. مسئله آن است که شخص می‌تواند با فضیلت باشد، بی‌آنکه بتواند فضیلت را تعریف کند. به همین سبب بخش دوم کتاب به بحث اخلاق عملی اختصاص داده شده است و چون بخش نخست مفصل شد، در این بخش تنها نصوص آیات بی‌هیچ توضیحی آورده می‌شود. در این بخش در پنج فصل آیات متعدد در عرصه اخلاق فردی، خانوادگی، اجتماعی، حکومتی و دینی یا در برابر خدا آورده شده است.

مشکل اصلی این بخش آن است که بسیاری از آیات نقل شده در واقع احکام فقهی است، مانند آیات ناظر به شیوه تقسیم ارث، تعدد زوجات، یا طلاق بائن. در اینجا معیار پیشنهادی من برای تفکیک آیات اخلاقی و فقهی آن است که آنجا که آیات درباره محتوای یک حکم بحث می‌کنند، مانند ضرورت انفاق یا صبوری، حاوی حکم اخلاقی هستند و آنجا که درباره شکل و صورت حکمی بحث می‌کنند، مانند شیوه تقسیم ارث، عده گرفتن زنان مطلقه، پرداخت زکات یا شکل وضوگرفتن حاوی حکمی فقهی هستند. با این سنجش بسیاری از آیات نقل شده در اصل احکام فقهی را بیان می‌کنند، نه احکام اخلاقی را.

۳. مترجم و ترجمه

آقای محمدرضا عطایی (۱۳۴۷-) از مترجمان پرکار کشورمان است که انتظار می‌رود در آینده کارهای بیشتر و بسامان‌تری از او بخوانیم. برخی از آثار ترجمه شده وی عبارتند از: راه روشن: ترجمه کتاب المحججه البیضاء فی

۸. دستور الاخلاق، ص ۲۴۲.

۹. همان، ص ۵۸۱.

۱۰. همان ۶۷۵.

تهذیب الاحیاء (ملا محسن فیض کاشانی)، تفسیر قرآن کریم: تفسیر ده جزو اول قرآن (محمود شلتوت) و شرح نهج البلاغه ابن میثم (ابن میثم بحرانی).

کتاب آیین اخلاق در قرآن نخستین بار در سال ۱۳۸۷ منتشر شد و بر جلد آن تنها نام مترجم دیده می شد و این پندار را پدید می آورد که وی مؤلف کتاب است. تنها پس از دیدن صفحه عنوان بود که خواننده متوجه می شد نویسنده کتاب محمد عبدالله دراز است. این خطا در چاپ بعدی کتاب اصلاح و نام نویسنده بر جلد آن پدیدار شد. گفتنی است که پیش تر گزارش مفصلی از این کتاب و ترجمه منتشر شده است و نویسنده در آن همدلانه ترجمه را روان و شیوا، البته با گزرت برداری از عربی ارزیابی کرده است.^{۱۱} با این حال به کاستی های جدی ترجمانی آن اشارتی نکرده است. حال آنکه این ترجمه نیازمند بررسی جدی است.

۴. بررسی ترجمه

در اینجا به اختصار برخی کاستی های جدی این ترجمه با آوردن منبع اصلی بررسی و سپس ترجمه پیشنهادی ارائه می شود.

۴-۱. ترجمه باژگون

گاه متن ترجمه شده درست خلاف چیزی را گزارش می کند که مؤلف بیان کرده است و معنایی به خواننده القا می کند که نویسنده خواستار آن نبوده است. در اینجا پنج نمونه از این دست را برمی شمارم:

یک: هنگام اشاره به متکلمان و عالمان اصول که برای اثبات نظریات خود سراغ قرآن می رفتند و نقد آنها چنین می خوانیم:

زیرا نظریه اخلاقی که این بزرگان حد اقل در بیشتر موارد مطرح می کنند، برخاسته از روح مذهبی است که فراهم آورندگان آنها به آن مذهب انتساب دارند. به فرض اینکه نشأت گرفته از نظرات شخصی آنها نباشد! چون قرآن کریم درباره اخلاق جز به صورت کامل، با شاهد و یا برهان عقلی و یا با زمینه قبلی که داده است، سخنی نمی گوید.^{۱۲}

در متن عربی، شاهد این عبارات هستیم:

فان النظرية اخلاقية التي يقدمها هؤلاء تصدر في جانب كبير منها. على الاقل. عن روح المذهب الذي ينتمي اليه مؤلفوها، إن لم تكن من محض نظراتهم الشخصية، لأن القرآن لا يرد ذكره فيها الا بصفة مكمله، شاهداً او برهاناً على فكره او اخرى سبق الأخذ بها.^{۱۳}

اشکال این ترجمه آن است که نویسنده می خواهد بگوید نویسندگان مسلمان از تعلیمات قرآنی در نظریه پردازی اخلاقی خود استفاده مناسبی نکرده اند و حضور قرآن صرفاً در مقام استشهاد و تأیید نظریه ای بوده است که پیشاپیش نویسندگان آنها را پذیرفته اند. به همین سبب بخش دوم این بند یکسره خلاف مقصود مؤلف است. در واقع نویسنده نمی خواهد بگوید قرآن کریم چگونه سخن می گوید و استدلال می کند، بلکه مقصود آن است حضور قرآن در این آثار به شکل حاشیه ای است.

حال ترجمه پیشنهادی نگارنده به شرح زیر است:

۱۱. «آیین اخلاق در قرآن نخستین منبع جامع و تطبیقی فلسفه اخلاق قرآنی»، محمد ربیع میرزایی، آینه پژوهش، ش ۱۲۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰، ص ۵۵. گفتنی است که نویسنده این مقاله ضمن گزارش تفصیلی اصل کتاب و نسخه ها و چاپ های مختلف آن، برخی اشکالات نگارشی ترجمه را نیز برشمرده است، اما ترجمه فارسی را با متن عربی مقایسه نکرده است. همچنین گاه تعییراتی تند بر ضد دراز به کار برده است که شایسته مباحث علمی نیست، مانند «از انگ و ننگ آیشخوری نظریه تکلیف گرایی کانت مبرا کند». (ص ۵۸)

۱۲. آیین اخلاق، ص ۷۱.

۱۳. دستور الاخلاق، ص ۵.

نظریه اخلاقی که اینان به دست می دهند، اگر صرفاً نظریات شخصی آنها نباشد، دست کم در بخش بزرگی برخاسته از روح مکتبی است که نویسندگانشان بدان وابسته اند؛ زیرا در این نوشته ها یادی از قرآن نمی شود، جز به صورت مکمل، در مقام شاهد یا براهانی براین یا آن اندیشه از پیش پذیرفته شده.

دو: در جایی دژاز می کوشد تفاوت ها و مشابهت های دین و فلسفه را بازگوید. در ادامه بحث می نویسد: دین از روشنایی کامل وحی بهره می گیرد و یا اینکه هر دو آنها احیاناً به دنبال سراب درخت خرما حرکت می کنند.^{۱۴}

اصل متن عربی چنین است:

أولوی تستمد منبعها من ازیاب العقل علی حین أن الدین یستمد من الضوء الكامل للوحی، او أن کلیهما قد ینقاد احیاناً وراء سراب التخیل.^{۱۵}

با خواندن این متن آشکار می شود که این ترجمه یکسره خطاست. سخن در باب تفاوت بین فلسفه و دین است. مؤلف در مقام بیان تفاوت آنها نکاتی را یادآور می شود و در عین حال اشاره می کند که چه بسا فلسفه و دین به معنای عام آن، نه دین الهی، در پی سراب و پندارهای خود حرکت می کنند، اما مترجم کلمه «التخیل» را «تخیل» یعنی درخت خرما پنداشته و ترجمه نامفهومی به دست داده است. غافل از آنکه درخت خرما سراب ندارد تا کسی در پی آن حرکت کند. ظاهراً اشکال برمی گردد به متنی که مترجم مبنای کار خود قرار داده است. کتاب دژاز به صورت نرم افزاری در نرم افزار جامع التفاسیر نیز ارائه شده است و در آنجا اغلاط فاحشی بدان راه یافته است؛ از جمله همین کلمه «تخیل» که به صورت «تخیل» ثبت شده است. در صورتی که در اصل کتاب کلمه «تخیل» آمده است. اگر این احتمال درست باشد، باز توجیه گر خطای مترجم نیست. اولاً مترجم بایستی متن مکتوب و چاپ شده را بنیاد کار خود قرار می داد. وانگهی به فرض که حتی در متن مکتوب چنین خطایی رخ داده بود، وظیفه داشت که نگاهی به ترجمه خود بیندازد تا ببیند سراب درخت خرما چه معنایی دارد!

ترجمه پیشنهادی این عبارت می تواند این گونه باشد:

اولی در بنیادش از تردیدگری عقل یاری می گیرد، حال آنکه دومی از پرتو کامل وحی یاری می گیرد، یا آنکه گاه هر دو منقادانه در پی سراب تخیل روان می شوند.

سه: در جمع بندی فصل سوم، نویسنده اشکالاتی را که به اخلاق دینی شده است پیش می کشد و نکاتی را می گوید که در ترجمه به این شکل درآمده است:

و مهم ترین اعتراضاتی که اکثر اوقات به طور کلی بر ضد اخلاق دینی مطرح می شود، منحصر به این گفتار است که اخلاق دینی مربوط به محتویات ذهنی، فردی یا اجتماعی و تمام نیرو و قدرت خودش را از اراده فوق طبیعی و خارج از طبیعت اشیاء می گیرد و اخلاق دینی به طور خاص خود را ملزم می بیند که از راه تشویق به اجر و پاداش و زندهار از کیفر و عقابی وارد که شود که آن اراده فوق طبیعی آنها را مقرر نموده است.^{۱۶}

واقع آن است که این عبارات مبهم است و از نظر نگارشی نیز مشکل دارد، اما مقصود از «اخلاق دینی» مربوط به محتویات ذهنی، فردی یا اجتماعی چیست؟ با مراجعه به متن عربی متوجه خطایی می شویم که در ترجمه رخ

۱۴. آیین اخلاق، ص ۸.

۱۵. دستور الاخلاق، ص ۱۴-۱۵.

۱۶. آیین اخلاق، ص ۴۸۴.

داده است. عبارات نویسنده در متن اصلی چنین است:

واخطر الاعتراضات التي تثار غالباً ضد الاخلاق الدينية بعامة ينحصر في القول بانها تضرب صفحاً عن الضمير، فرديا كان او جماعياً وأنها تستمد كل قوتها و كل سلطانها من ارادة علوية، خارجه عن طبيعه الاشياء و أنها تفرض نفسها بخاصه عن طريق الترغيب في الثواب و الخوف من العقاب الذي قرته تلك الارادة العليا.^{۱۷}

حال ترجمه عبارات بالا به پیشنهاد من این است:

جدی ترین اعتراضی که عموماً بر ضد اخلاق دینی پیش کشیده می شود، در این سخن منحصر است که وجدان را چه فردی باشد و چه جمعی نادیده می گیرد و همه قوت و اقتدار خود را از اراده ای والا که خارج از طبیعت است، می گیرد و مشخصاً از طریق تشویق به پاداش و ترس از کیفری که آن اراده والا مقرر داشته است، خود را تحمیل می کند.

نکته اصلی که باعث بدفهمی ترجمه کتاب شده است، درست ترجمه نشدن درست عبارت «تضرب صفحاً عن الضمیر» است. مترجم این اصطلاح را «مربوط به محتویات ذهنی» ترجمه کرده است که معنای روشنی در اینجا ندارد. حال آنکه تعبیر «ضرب صفحاً» و «اضرب صفحاً» اصطلاحاً به معنای «دست کشید» و «چشم پوشید» به کار می رود.^{۱۸} در اینجا نیز مدعای منتقدان اخلاق دینی است که این اخلاق، وجدان را چه در شکل فردی و چه جمعی آن نادیده می گیرد و تنها بفرمان اراده والا استوار است. دراز می کوشد نشان دهد که همچنان اخلاق اسلامی وجدان را معیاری مهم برای فهم نیک و بد اخلاقی و تصمیم گیری اخلاقی به رسمیت می شناسد، اما همه سخن بر سر دامنه این اعتبار و به رسمیت شناخته شدن است.

البته مترجم در جای دیگری نشان داده است که با اصطلاح «ضرب صفحاً» آشناست و آن را به درستی ترجمه کرده است. برای مثال دراز می نویسد:

ولقد رأينا كيف أن الشرع الاسلامي يضرب صفحاً عن أي عمل ينقصه احد العنصرين النفسانيين: المعرفة و الارادة.^{۱۹}

مترجم این جمله را به خوبی این گونه ترجمه می کند:

البته دیدیم که چگونه شرع اسلام از هر عملی که یکی از دو عنصر معرفت و اراده را نداشته باشد روگردان است.^{۲۰}

چهار نمونه دیگری از خطای در ترجمه که به آشفتگی متن فارسی انجامیده، بند زیر است:

جز اینکه ما تا وقتی که در محدوده چیزهایی هستیم که قابل شناخت است، احساس می کنیم که دشواری هایی را که انگیزه های عمیق ما به دنبال دارند، فراوان است و حتی اگر ما فرض کنیم که انگیزه های حقیقی بروز یافته اند، باز هم دسترسی به آن ها آن قدر ساده نیست که امکان شناخت کامل داشته باشد و به مجرد اینکه به نوعی مورد توجه اندیشه ما قرار گیرد، مطابق اراده ما جای خودش را اشغال کند.^{۲۱}

این متن دشواریاب و در مواردی خطاست. هنگامی که به متن عربی مراجعه می کنیم، متوجه می شویم که دراز در پی نقادی دیدگاه کانت است. کانت، البته به روایت دراز، مدعی است که نمی توان نیت واقعی و انگیزه رفتار را

۱۷. دستور الاخلاق، ص ۴۰۳.

۱۸. فرهنگ عربی معاصر، براساس فرهنگ عربی. انگلیسی هانسور، ص ۳۸۳.

۱۹. دستور الاخلاق، ص ۴۲۵.

۲۰. آیین اخلاق، ص ۵۰۴.

۲۱. همان، ص ۵۵۷-۵۵۸.

کشف کرد. دزاز در اصلاح سخن کانت می‌گوید که ما تا این حد پیش نمی‌رویم که مدعی امکان ناپذیری شناخت انگیزه‌ها شویم، اما در عین حال می‌پذیریم که شناخت انگیزه‌های واقعی رفتارمان دشوار است. در ادامه دزاز این جملات را می‌آورد که ترجمه آن در بالا گذشت:

بید أننا ما دمنا فی نطاق ما یقبل المعرفة، ندرك أن الصعوبات التي تثيرها دوافعنا العميقة كثيرة وحتى لو افترضنا أن هذه الدوافع الحقيقية قد كشفت، فإنها ليست سهلة المراس بحيث يمكن إقصائها و شغل مكانها بمجرد صارف من صوارف الفكر، كيفما اردنا.^{۲۲}

گوهر سخن دزاز آن است که اولاً شناخت انگیزه‌های واقعی دشوار است و ثانیاً به فرض که شناخته شدند، به سادگی نمی‌توان آنها را با اراده خود دور کرد و چیز دیگری جایگزین آنها کرد.

حال ترجمه پیشنهادی من برای عبارت بالا چنین است:

جز آنکه تا هنگامی که در عرصه شناخت پذیر هستیم، درمی‌یابیم دشواریهایی که انگیزه‌های عمیق ما برمی‌انگیزند، فراوان هستند و حتی اگر فرض کنیم که این انگیزه‌های حقیقی کشف شدند، چنان‌را نیستند که بتوانیم هرگونه اراده کردیم، به مجرد ظهور اندیشه‌ای بازدارنده، آنها را دور سازیم و جایشان را پر کنیم.

پنج: در جایی چنین می‌خوانیم:

اکنون که با مبدأ و ریشه الزام و تعهد آشنا شدیم و به این صورت آن را مطرح نمودیم، لازم است هر چه بیشتر در شناخت واقعیت تعهد و کسانی که در راه شناخت آن تحقیق کرده‌اند و نیز ویژگی‌ها و هرچه برخلاف آن است، تلاش کنیم.^{۲۳}

در این بند نویسنده صرفاً می‌خواهد سرشت الزام اخلاقی را بررسی و شناسایی کند، نه کسانی را که در راه شناخت آن تحقیق کرده‌اند. در ادامه هم بحثی درباره کوشندگان این مسیر نیست. متن عربی چنین است:

وجب علينا الآن أن نتغلغل أكثر في معرفة طبيعته دارسين مصادره و خصائصه و مناقضاته.^{۲۴}

ترجمه پیشنهادی من چنین است:

اینک که اصل الزام را شناسانیدیم و این‌گونه آن را مطرح کردیم، بر ما لازم است که بیشتر پژوهشگران را در جهت شناخت سرشت آن، سرچشمه‌ها، ویژگی‌ها و مغایرهایش بکوشیم.

نکته اصلی در بند عربی تعبیر «دارسین مصادره» است که مترجم آن را «کسانی که در راه شناخت آن تحقیق کرده‌اند» ترجمه کرده است. حال آنکه این عبارت حالیه است؛ یعنی در حالی که سرچشمه‌هایش را بررسی می‌کنیم. اگرچه کلمه «دارسین» به معنای پژوهشگران نیز به کار می‌رود، اما نکته مغفول از نظر مترجم آن است که در این صورت، هنگامی که کلمه دارسین اضافه می‌شود، حرف «ن» که علامت جمع است حذف و عبارت به صورت «دارسی مصادره» درمی‌آید، اما در اینجا چون عبارت به اصطلاح نحوی حالیه است، «نون» حذف نشده و به معنای آن است که ما پژوهشگران سرچشمه‌های آن را می‌کاویم.

۲-۴. بی‌توجهی به معنای رایج واژه‌ها

گاه عین کلمات عربی در متن ترجمه راه یافته است، بی‌توجه به آنکه این واژه‌ها در زبان عربی معنایی دارد که در زبان فارسی رایج نیست و نقل همان کلمات معنای مطلوب نویسنده را منتقل نمی‌کند. برای مثال در ترجمه چنین است:

۲۲. دستور الاخلاق، ص ۴۷۶.

۲۳. آیین اخلاق، ص ۸۷.

۲۴. دستور الاخلاق، ص ۲۳.

از مشاعر ارزشمندی که قرآن کریم آن را در وجود ما برانگیخته است و برای مثال نام می‌بریم [...] عبارت است از احساس برادری انسانی.^{۲۵}

در متن عربی چنین آمده است:

ومن المشاعر السامیه التي حركها القرآن فينا^{۲۶}

مترجم محترم در اینجا همان کلمه «مشاعر» را در فارسی بازنویسی کرده است، حال آنکه این واژه نه تنها بازگویی مقصود مؤلف نیست، بلکه معنای نامناسبی به ذهن می‌آورد. در زبان فارسی این واژه عمدتاً به معنای عقل و شعور یا حواس به کار می‌رود. برای مثال در کتاب فرهنگ زبان فارسی، در برابر مدخل مشاعر، این معنای آمده است: ۱. شعور و حواس: «مشاعرش را از دست داده است»، ۲. جاهای عبادت حاجیان، ۳. جاهای قربانی کردن.^{۲۷}

حال آنکه هیچ یک از این معانی گویای هدف مؤلف نیست. مؤلف می‌خواهد خیلی ساده بگوید از جمله «عواطف» یا «احساسات» والایی که قرآن در ما برانگیخته است، احساس برادری انسانی است.

گفتنی است که مترجم در جای دیگری، مشاعر را به درستی به احساسات ترجمه کرده است. در جایی دراز می‌نویسد: «بالمشاعر الدینیه»^{۲۸} و مترجم آن را به «احساسات دینی»^{۲۹} ترجمه کرده است.

همچنین واژه «توجیه» در متن عربی به معنای خاصی به کار رفته است و مترجم آن را در فارسی به همان شکل حفظ کرده است. برای مثال در متن عربی آمده است: «قائمه ورود الطرق المختلفه للتوجيه».^{۳۰} مترجم هم آن را به این صورت برگردانده است: «جدول راه‌های مختلف توجیه».^{۳۱} حال آنکه مشخص نیست مقصود از توجیه در این ترجمه چیست.

همچنین در برابر این تیترب عربی: «نظام التوجيه القرآنی و مکان الجزء الالهی»^{۳۲} شاهد این عبارت هستیم: «نظام توجیه قرآنی و جایگاه کیفر الاهی».^{۳۳} حال آنکه معنای توجیه در این متن روشن نیست.

به نظر می‌رسد که واژه توجیه در نوشته دراز عمدتاً به معنای رهنمود و هدایت به کار می‌رود و باید آن را متناسب با متن به یکی از این دو ترجمه کرد، اما واژه «توجیه» جز در عرصه معرفت‌شناسی که معادل «Justification» است، غالباً بار منفی دارد و برابر با دلیل تراشی است.

۳-۴. بی‌دقتی در ترجمه تعابیر

در جاهایی ترجمه خطا نیست، اما دقت کافی را برای انتقال دیدگاه نویسنده ندارد. در این بخش نمونه‌هایی از این بی‌دقتی آورده می‌شود. مترجم یکی از ویژگی‌های تکلیف اخلاقی را «عمل آسان»^{۳۴} دانسته است، حال آنکه در متن عربی «الیسر العملی»^{۳۵} آمده است. در واقع هم وحدت سیاق و هم دقت در ترجمه اقتضا می‌کرد که به جای عمل آسان بنویسیم: «سهولت عملی» یا همان «یسر عملی» یا آسانی عملی.

۲۵. همان، ص ۹۳.

۲۶. دستور الاخلاق، ص ۲۹.

۲۷. فرهنگ زبان فارسی: الفبایی. قیاسی، ص ۱۰۰۱.

۲۸. دستور الاخلاق، ص ۴۰۱.

۲۹. آیین اخلاق، ص ۴۸۳.

۳۰. دستور الاخلاق، ص ۴۰۱.

۳۱. آیین اخلاق، ص ۴۸۳.

۳۲. دستور الاخلاق، ص ۲۷۵.

۳۳. آیین اخلاق، ص ۳۵۹.

۳۴. همان، ص ۱۵۱.

۳۵. دستور الاخلاق، ص ۷۷.

باز مترجم نوشته است: «محدودیت وظایف و تدریجی بودن آنها».^{۳۶} این عبارت گویای آن است که گویی دراز می خواهد بگوید اولاً وظایف اخلاقی محدود هستند و ثانیاً تدریجی هستند. حال آنکه متن عربی چنین است: «تحدید الواجبات و تدریجها».^{۳۷} واژه «تحدید» در اینجا به معنای تعریف و تعیین است، نه محدود بودن. دراز می خواهد تعیین تکالیف اخلاقی را بیان کند و بگوید که الزام اخلاقی در قرآن مشروط به دو شرط است: نخست عموماً با سرشت انسان سازگار است و دوم آنکه کاربست آنها در زندگی عملی و روزانه آسان است.^{۳۸}

باز شاهد عبارت «تحلیل تفکر عام مسئولیت»^{۳۹} هستیم که در برابر «تحلیل الفکره العامه للمسئولیه»^{۴۰} آمده است. حال آنکه این عبارت را می توان این گونه ترجمه کرد که دقیق تر است: «تحلیل ایده کلی مسئولیت».

همچنین تعبیر «وظیفه» در این جمله ظاهراً درست نیست: «بنابراین، مسئولیت به عنوان یک وظیفه با شخصیت انسانی ارتباط کاملی دارد».^{۴۱} هنگامی که متن عربی را می خوانیم با این عبارت مواجه می شویم: «فالمسئولیه ترتبط ارتباطاً وظيفياً بالشخصیه».^{۴۲} کلمه «وظیفی» در این جمله به معنای «کارکردی» یا فیزیوژیک است.^{۴۳} لذا بهتر است که جمله را این گونه ترجمه کرد: «پس مسئولیت ارتباطی کارکردی با شخصیت دارد». حتی می توان از پیوند تنگاتنگ یا ارگانیک استفاده کرد.

باز در جایی در ترجمه چنین می خوانیم:

شاطبی. با عبارت: حق می گویند. در جاهای دیگر به این مطلب اعتراف می کند.^{۴۴}

در متن اصلی چنین آمده است:

والشاطبی، والحق يقال، يعترف بذلك في مواضع أخرى.^{۴۵}

که ترجمه پیشنهادی آن چنین است:

حق را بگوئیم، شاطبی در جاهای دیگر به این نکته اعتراف می کند.

در واقع تعبیر «والحق يقال» جمله معترضه خود دراز است و ربطی به شاطبی ندارد. دراز پس از آنکه اشکالاتی متوجه شاطبی و کاستی سخن وی می کند، در پی به اصطلاح «استدراک» و اصلاح مدعای خود برمی آید و می افزاید که حق را باید گفت یا ناگفته نماند و حق را بگوئیم و سپس به سود شاطبی داوری می کند.

همچنین تعبیر «نظریه های کهنه و نو»^{۴۶} دقیق نیست. در متن عربی «النظريات الاخری، قدیمها و حدیثها»^{۴۷} آمده است که بهتر است «نظریات کهن و تازه دیگر» ترجمه شود؛ زیرا تعبیر «کهنه» کمی توهین آمیز است، حال آنکه تعبیر «کهن» بار منفی خاصی ندارد. هدف دراز هم آن است که بگوید نظریات اخلاقی دیگر، چه کهن و چه نو.

در جایی دراز هنگام سخن از ویژگی های پادشاه اخروی، به مناسبت سخن از بهشت به میان می آورد و می گوید که در آنجا بهره های روحانی و معنوی متعددی وجود دارد که برخی از آنها را می شمارد. وی در این جا از تعبیر «الممتع

۳۶. آیین اخلاق، ص ۱۶۵.

۳۷. دستور الاخلاق، ص ۸۷.

۳۸. همان.

۳۹. آیین اخلاق، ص ۲۱۱.

۴۰. دستور الاخلاق، ص ۱۳۷.

۴۱. آیین اخلاق، ص ۳۲۳.

۴۲. دستور الاخلاق، ص ۲۴۱.

۴۳. فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ص ۷۵۷.

۴۴. آیین اخلاق، ص ۵۹۰.

۴۵. دستور الاخلاق، ص ۵۰۸.

۴۶. آیین اخلاق، ص ۳۲۵.

۴۷. دستور الاخلاق، ص ۲۴۳.

الروحیه»^{۴۸} استفاده می‌کند که ترجمه پیشنهادی آن می‌شود: «بهره‌های معنوی» یا روحی، اما مترجم در اینجا این عبارت را به «بهره روحی»^{۴۹} ترجمه کرده است که دقیق نیست و با ادامه بحث هم دمسازی نمی‌کند.

در جایی مؤلف درباره معنا و ریشه واژه «نیت» بحث می‌کند و برای آن دو ریشه برمی‌شمارد. یکی را این‌گونه معرفی می‌کند: «نء بالحمل: ای نهض به»^{۵۰}. در ترجمه این عبارت این‌گونه آمده است: «نء بالحمل، یعنی بدان قیام کرد»^{۵۱}. این جمله اگر نگوییم غلط است، نامفهوم است. در ادامه مؤلف توضیحی می‌دهد که براساس آن به خوبی می‌شد این جمله را درست ترجمه کرد. آذرنوش همین جمله را آورده و این‌گونه ترجمه کرده است که دقیق است: «به سختی بار را حمل کرد»^{۵۲}.

باز در ترجمه می‌خوانیم:

امام غزالی بر آن است که انسان توانایی مباشرت بر این توجیه را ندارد ...^{۵۳}

واژه مباشرت در این عبارت مبهم و رهزن است. این واژه در فارسی به معنای انجام دادن کاری و گاه آمیزش است^{۵۴} و در اینجا معنای روشنی ندارد. هنگامی که به متن عربی مراجعه می‌کنیم، چنین می‌خوانیم:

یری الامام الغزالی أن الانسان لا سلطه له مباشرة علی هذا التوجیه.^{۵۵}

در واقع کلمه مباشرتاً در این متن قید است و به معنای مستقیماً است، نه مباشرت فارسی. البته همین واژه «مباشرة» را که معنای قیدی دارد، مترجم در جای دیگری «رساتر»^{۵۶} ترجمه کرده است که باز دقیق نیست.

نهایتاً گاه واژه «مقارنه»^{۵۷} که به سادگی به معنای «مقایسه» است، در متن فارسی به «مقارن سازی» یا «مقارنه»^{۵۸} ترجمه شده است که گویا و زیبا نیست.

همچنین در این ترجمه واژگان به‌کاررفته فاقد یکدستی است و فراز و فرود چشم‌گیری دارد و مترجم در انتخاب واژگان خود دقت لازم را به کار نبرده است. در نتیجه مثلاً هنگامی که می‌خواهد انتقاد دزاز را به برگسون به فارسی منتقل کند، می‌نویسد:

تحلیل وی با پاره‌ای مشکلات و کجروی‌ها نسبت به نظریه قرآن کریم، همراه است.^{۵۹}

فراموش نکنیم که «کجروی» در زبان فارسی عمدتاً در عرصه زبان حقوقی و جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی اجتماعی به کار برده می‌شود و مقصود از آن رفتارهای ضد هنجارهای شناخته‌شده و کنش‌های نامقبول اجتماعی است. حال اگر کسی سخنی و نظریه‌ای داشته باشد که با قرآن سازگار نیست، نمی‌توان به او یا نظریه او نسبت کجروی داد.

در واقع دزاز می‌خواهد بگوید هر چند نظرگاه برگسون از نظریان واقع‌چندان بی‌راه نیست، هنگامی که آن را به مثابه نظریه‌ای در باب الزام اخلاقی بررسی می‌کنیم، «از منظر قرآنی، تحلیل وی در بردارنده برخی دشواری‌ها و اندک انحرافی از مسیر است».

۴۸. همان، ص ۳۷۰.

۴۹. آیین اخلاق، ص ۴۵۴.

۵۰. دستور الاخلاق، ص ۴۷۳.

۵۱. آیین اخلاق، ص ۵۵۵.

۵۲. فرهنگ معاصر عربی. فارسی، ص ۷۲۱.

۵۳. آیین اخلاق، ص ۵۵۸.

۵۴. فرهنگ فارسی، ص ۹۴۲.

۵۵. دستور الاخلاق، ص ۴۷۶.

۵۶. آیین اخلاق، ص ۵۸۱.

۵۷. دستور الاخلاق، ص ۴۹۹.

۵۸. آیین اخلاق، ص ۵۸۱.

۵۹. آیین اخلاق در قرآن، ص ۸۸.

عین عبارت نویسنده چنین است:

و اما اذا تناولناه، علی أنه نظریه فی الالزام الاخلاقی، فان تحلیله یحمل بعض الصعوبات و شیئاً من الانحراف عن الجاده بالنسبه الی وجهه النظر القرآنیه.^{۶۰}

این بی دقتی در ترجمه اسم های خاص نیز دیده می شود. در متن عربی گاه از سر ضرورت نام های فرانسوی تعریف و بازسازی شده است. حال هنگام برگردان آنها به فارسی باید با توجه خاستگاه اصلی آنها را آوانویسی کرد، اما در ترجمه فارسی این اتفاق نمی افتد و مثلاً شاهد نام «فکتور»^{۶۱} هستیم. حال آنکه تلفظ رایج این نام در زبان فرانسوی و فارسی «ویکتور» است، نه فیکتور عربی.

نمونه دیگری از بی دقتی یکدست نبودن معادل های انتخابی مترجم است. در حالی که در متن عربی غالباً یک واژه مشخص به کار برده می شود، در زبان فارسی کلمات مختلفی برای بیان آن واژه به کار گرفته می شود. برای مثال واژه «الزام» که در متن عربی آمده است، در آغاز به تعهد ترجمه می شود که دقیق نیست، سپس برای رفع این نقص «تعهد و الزام» کنار هم می آیند^{۶۲} و سرانجام واژه «الزام» به تنهایی به کار می رود.^{۶۳}

۴-۴. افزوده های نامناسب

در شکل آلمانی هر ترجمه ای باید بی کم و افزوده، محتوای متن اصلی را منتقل و همان اندیشه ای را که مؤلف در ذهن داشته و بر کاغذ منتقل کرده است، برای مخاطبان زبان مقصد بازسازی کند. بنابراین هرگونه کاستی یا افزایشی اولاً باید از سر ضرورت باشد و ثانیاً به آگاهی خوانندگان برسد. این نکته در ترجمه فارسی گاه نادیده گرفته شده و مترجم گاه عنان قلم را رها کرده است تا به واژه ها یا نام ها صفت یا قیدی اضافه کند که در متن اصلی دیده نمی شود. برای مثال در جایی می خوانیم: «البته کانت آلمانی...»^{۶۴} حال آنکه در متن عربی فقط «کانت»^{۶۵} آمده است. آوردن این قید مایه این تصور می شود که مگرما کانت فرانسوی یا انگلیسی هم داریم که برای پرهیز از خطا، قید آلمانی را افزوده ایم. شهرت کانت در حدی است که جز در مقام زندگی نامه نویسی او نیازی به بیان ملیت نیست.

باز در حالی که در سوتیر عربی صرفاً «کانت»^{۶۶} آمده است مترجم آن را به «نظریه کانت» ترجمه کرده است.^{۶۷} چه بسا این افزوده های بسیار جزئی خواننده را نگران کند که مبادا در جاهای دیگری از ترجمه نیز چنین تصرف هایی صورت گرفته باشد.

۴-۵. جایجایی عناوین

در ترجمه فارسی به نظر می رسد نوعی جایجایی صورت گرفته است که معلوم نیست زاده کار مترجم است یا در صفحه آرایبی این اتفاق رخ داده است. در حالی که عنوان فصل دوم در فارسی چنین است: «اجمالی از فضایل مهم اسلامی»، بحثی از این فضایل به چشم نمی خورد و تنها در دو صفحه آیتی نقل می شود^{۶۸} و در ادامه بحث، همه سخن بر سر مسئولیت و شرایط آن است. در واقع این دو صفحه متعلق به انتهای فصل پنجم از بخش دوم متن عربی است^{۶۹} که در متن فارسی نیز در انتهای کتاب آمده است.^{۷۰} هنگامی که به متن عربی مراجعه می کنیم،

۶۰. دستور الاخلاق، ص ۲۴.

۶۱. همان، ص ۵۵۷.

۶۲. آیین اخلاق، ص ۸۷.

۶۳. همان، ص ۸۸.

۶۴. همان، ص ۸۹.

۶۵. دستور الاخلاق، ص ۲۶.

۶۶. همان، ص ۹۹.

۶۷. آیین اخلاق، ص ۱۷۶.

۶۸. همان، ۲۰۹-۲۱۰.

۶۹. دستور الاخلاق، ص ۷۷۵.

۷۰. آیین اخلاق، ص ۸۷۵.

مي بينم که عنوان فصل به درستي «المسئولية»^{۷۱} است. بدین ترتيب، یک صفحه از متن عربي^{۷۲} ترجمه نشده است و به جای آن آیات بخش ديگر به اينجا اضافه شده است. همچنين در جاهایی مترجم برخی تعابیر يا عناوين و سوتیترها را حذف کرده است. برای مثال تیتري «طرق التوجيه الكتابية»^{۷۳} در ترجمه افتاده است و در جای خود قرار ندارد.^{۷۴}

۵. سخن آخر

رفتن سراغ چنین متن مفصل و گاه دشوارخوانی، همتی بلند می خواست که در مترجم ما دیده می شود. از این جهت اقدام وی به چنین ترجمانی ارزشمند و ستودنی است. همچنين متن عربي این کتاب در جاهایی دشواری های خاص خود را دارد و اگر کسی با مباحث طرح شده در آن پیشاپیش آشنایی نداشته باشد، سردرگم خواهد شد.

با این همه ناآشنایی با مباحث فنی موجب خطاهای جدی در ترجمه شده است. در واقع من هرگاه حس می کردم عبارت فارسی مشکلی دارد، حدس می زدم مترجم در انتقال مقصود نویسنده کتاب ناکام مانده است و پس از مراجعه به متن اصلی، صحت این حدس آشکار می شد. فراز و فرود و ابهام و دشواری متن فارسی عمدتاً به دلیل آن است که مترجم محترم موفق نشده است با نویسنده و متن کتاب باب هم سخنی را به نیکی بگشاید.

با این حال، از آنجا که این کتاب از جهاتی از متون کلاسیک معاصر اخلاق اسلامی به شمار می رود و نخستین کوشش معاصر برای بازسازی و عرضه اخلاق اسلامی شمرده می شود، تلاش صورت گرفته در عرصه ترجمه آن ستودنی است و می آرد که این ترجمه به شکلی بسامان بازننگری و بازچاپ شود. پیشنهاد مشخص من آن است که مترجم محترم متن فارسی خود را دوباره با متن اصلی مقابله و هر جا احساس کرد ابهامی دارد، با یکی از متخصصان اخلاق مشورت و سپس متن خود را اصلاح کند. سرانجام این متن بازننگری و مقابله شده به گونه فاخری ویرایش و در قالب تازه ای به بازار نشر عرضه شود و در اختیار خوانندگان قرار گیرد. این کتاب به دلایل تاریخی، در فرهنگ اسلامی ماندنی خواهد بود. پس چه بهتر که ترجمه ای درخشان و ماندنی نیز از آن در اختیار اخلاق ورزان و دوستداران مباحث اخلاقی قرار گیرد.

کتابنامه

- آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ عربي معاصر؛ براساس فرهنگ عربي. انگلیسی هانسور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
مشیری، مهشید؛ فرهنگ زبان فارسی؛ الفبایی. قیاسی؛ تهران، سروش، ۱۳۶۹.
دراز، محمد عبدالله؛ دستور الاخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للاخلاق النظرية في القرآن؛ تعريب عبدالصبور شاهين؛ بيروت. کویت، دار الرساله و دار البحوث العلميه، ۱۹۸۷.
_____؛ ترجمه محمدرضا عطایی؛ مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، به نشر، ۱۳۸۷.

۷۱. دستور الاخلاق، ص ۱۳۵.

۷۲. همان، ص ۱۳۶.

۷۳. همان، ص ۲۷۷.

۷۴. آیین اخلاق، ص ۳۶۱.