

دوفصلنامه علمی - پژوهشی (الف)

مطالعات زبان و ادبیات عربی

دوره دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲ ش

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی

مدیرمسئول: سیدحسین ساجد

سردبیر: سیدحمید جزایری

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

سیدحمید جزایری / دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران
محمد جنتی‌فر / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
سیدمحمدحسن جواهری / استادیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران
حسین شیرافکن / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران
سیدمحمود طیب‌حسینی / استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران
عبدالمطلب فریدی‌فر / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران
علیرضا قائمی‌نیا / استاد گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران
علیرضا محمدرضایی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران
علیرضا محمدرضایی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران
عبدالله موحدی محب / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

مدیر اجرایی: معصوم شبانی

مترجم عربی: انور پنام

مترجم لاتین: محمدحسین رجیبیان و جاوید اکبری

ویراستار و صفحه‌آرا: علی فرهنگ‌اندیان

شمارگان: الکترونیکی

قیمت: دسترسی آزاد (Open Access)

نشانی: قم، شهیدان شاهرودی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه

کدپستی: ۳۷۱۳۷۸۹ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۰۴۸۲۸۹ | www.pam.journals.miu.ac.ir

این دوفصلنامه در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

سامانه مدیریت نشریات علمی جامعه المصطفی العالمیه

پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا) (Civilica)

پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

پایگاه گوگل محقق (GoogoleScholar)

سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Iranjournals)

نشریه مطالعات و زبان عربی با استناد به مصوبه جلسه ۱۳۷ مورخه ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و به شماره نامه ۷۸۶۶ به رتبه «علمی - پژوهشی (الف)» ارتقاء یافت.

مجله «مطالعات ادبی زبان قرآن» که با هدف مرجعیت بخشی علمی در عرصه زبان قرآن، زیر نظر دانشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ مشغول فعالیت است، از نخبگان و فرهیختگان دانش زبان قرآن در محورهای ذیل مقاله می‌پذیرد:

۱. مطالعات دانش لغت، صرف، نحو و بلاغت با محوریت قرآن کریم؛

۲. مطالعات دانش زبان‌شناسی و معناشناسی با محوریت قرآن کریم؛

۳. مطالعات نقد شبهات زبانی قرآن کریم؛

۴. مطالعات ترجمه قرآن کریم.

«شیوه نگارش» نشریه به شرح ذیل است:

۱. فونت در متن فارسی و عربی «IRLotus 13» و انگلیسی «Times New Roman 11».
۲. ارجاع‌دهی بر اساس روش «APA».
۳. مقالات بایستی به زبان فارسی و کمتر از ۸۰۰۰ کلمه بوده، پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر نشده و یا برای چاپ به مجلات دیگر ارائه نشده باشد.
۴. درج شناسه پژوهشگر یا همان ارکید (Orcid) برای نویسندگان اختیاری است.
۵. از آن رو که داورها به صورت ناشناس اجرا می‌شود، نویسنده موظف است که مشخصات خود را از مقاله حذف کند.
۶. تمام مقالات توسط نرم‌افزار سمیم نور و همیاب مشابهت‌یابی می‌شود.
۷. توجه به این نکته ضروری است که در هنگام اصلاح مقاله، دیدگاه (کامنت) داوران را از روی فایل حذف نکرده، اصلاحات را با برجسته‌سازی (هایلایت) مشخص کنید و در باقی موارد که سخن داور را قابل نقد می‌دانید، حتماً با دیدگاهی (کامنتی) به سخن داور استدلال و پاسخ خود را مطرح سازید.
۸. پس از پذیرش نهایی، نویسنده بایستی چکیده مقاله را به انگلیسی و عربی ترجمه کند و در آخر مقاله، بخشی با عنوان «درباره نویسندگان» بیفزاید. در این بخش ضروری است که هر نویسنده به اندازه دو خط، درباره خود و فعالیت‌های پژوهشی-آموزشی خود توضیحی اجمالی دهد تا مخاطبان، بیشتر با وی آشنا شوند.
۹. گفتنی است که طبق قوانین نشریات، هیئت تحریریه این اختیار را دارند که پس از داوری و پذیرش، در جلسه هیئت تحریریه مقاله را طبق صلاحدید نپذیرند.
۱۰. مقالات به شکل الکترونیکی و رایگان، از طریق سایت نشریه منتشر خواهد شد؛ البته مطالب منتشر شده، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های نشریه نیست.
۱۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد بوده، تمام حقوق مادی و معنوی متعلق به وی خواهد بود.

۱. ارزیابی برگردان تضمین‌های قرآنی در فعل‌های متعدی به حرف «الی»؛ مطالعه موردی ترجمه‌های شعرانی، صفوی، گرمارودی و صفارزاده
سید محمدحسن جواهری و علیرضا بابایی
۲. نقش بافت زبانی در معناشناسی واژگان بر اساس محور هم‌نشینی؛ (بررسی واژه «جهل» در قرآن و شعر جاهلی)
قاسم عزیزی مراد و سمانه گندمی
۳. اغراض تقدّم «مفعول‌به» بر عامل در قرآن کریم
امین کوخانی و محمدامین مومنی
۴. بررسی ترجمه قرآن بر اساس راهبرد بومی‌سازی و بیگانه‌سازی
انور پنام
۵. کارکردشناسی نظریه‌عامل در علم نحو
امیر خداوردی و سید حمید جزایری
۶. آسیب‌شناسی معانی باب «افتعال» در کتب مشهور ادبی با رویکرد تطبیقی بر آیات قرآن
حسین شیرافکن و کمال کشاورزی و مجتبی حسینعلی‌زاده

ارزیابی برگردان تضمین‌های قرآنی در فعل‌های متعدی به حرف «الی»: مطالعه موردی ترجمه‌های شعرانی، صفوی، گرمارودی و صفارزاده

سید محمدحسن جواهری^۱ و علیرضا بابایی^۲

چکیده

یکی از چالش‌های مهم مترجمان در ترجمه قرآن کریم، انتقال صحیح حروف جر به زبان مقصد است. این چالش به دلیل لزوم توجه به مثلث حرف جر، متعلق و مجرور، همراه با قرائن لفظی و مقامی از جمله بافت کلام است. با توجه به مثلث مذکور، پدیده زبانی به نام تضمین مطرح می‌شود. تضمین نحوی به معنای گنجاندن یک معنای حدیثی در یک واژه دیگر به منظور ایجاد بلاغی است که بر قرائن مختلف از جمله حرف جر متکی است. عدم توجه به این پدیده می‌تواند منجر به ترجمه و تفسیر نادرست شود. پژوهش حاضر که با استفاده از الگوی دادز انجام شده، به روش توصیفی - تحلیلی میزان توجه ترجمه‌های شعرانی، صفوی، گرمارودی و طاهرزاده به پدیده تضمین در برگردان حرف جر «الی» و متعلقش و نیز بلاغت آن را ارزیابی کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر ترجمه‌ها در یافت تضمین و انتقال آن در حرف «الی» به زبان فارسی دچار لغزش‌های فراوان شده‌اند و عملکرد موفقی نداشته‌اند. بلاغت تضمین نیز پدیده‌ای فراموش شده است که ترجمه‌ها ظرفیت کافی برای انتقال آن را ندارند.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، حرف جر «الی»، تضمین نحوی، بلاغت تضمین.

۱. استادیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛
(s.javahery@yahoo.com).

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی
العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (a.babaei.pr@miu.ac.ir).

مقدمه

قرآن کریم به زبان عربی نازل شد تا مردم شبه جزیره عرب را به تفکر و تأمل وادارد (یوسف: ۲). با این حال، بسیاری با این زبان آشنایی ندارند و ظرافت‌های ادبی آن را درک نمی‌کنند، و حتی برخی تمایلی به یادگیری آن ندارند. بنابراین، ترجمه قرآن به سایر زبان‌ها ضروری شد تا ملل غیرعرب با حقایق و معارف قرآنی آشنا شوند. با این حال، به دلیل اعجاز بیانی و تأثیرات فراوان قرآن، هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند جایگزین اصل قرآن شود.

از آنجا که قرآن مهم‌ترین متن دینی و مقدس مسلمانان و نخستین منبع کشف معارف و احکام الهی است، ترجمه آن حساسیت ویژه‌ای دارد. مترجم باید به مفاهیم قرآن و دانش‌های مرتبط کاملاً مسلط باشد و با ضوابط و شرایط ترجمه صحیح آشنا باشد تا بتواند معانی قرآن را به درستی انتقال دهد. عدم توجه به این موارد ممکن است به مشکلات علمی، فنی و مبنایی منجر شود، یکی از این مشکلات عدم توجه به ساختار نحوی واژگان از جمله پدیده تضمین است.

تضمین نحوی که در قرآن کاربرد فراوانی دارد، به عنوان یک قاعده فرعی از علم نحو در فهم دقیق آیات نقش بسزایی دارد. شناخت قواعد و چارچوب تضمین نحوی در فهم و درک بهتر آیات قرآن و ارائه ترجمه‌های بهتر کمک می‌کند. آشنایی با این قاعده، همچون شناخت علوم دیگر قرآنی و زبان و ادبیات عربی، در انتقال معنا و مفاهیم نقش مهمی دارد؛ ولی متأسفانه مترجمان و مفسران به‌طور شایسته به این قاعده توجه نکرده‌اند.

پدیده تضمین انواع و اقسام مختلفی دارد. برخی مربوط به رابطه فعل متعدی و مفعول به بی‌واسطه است و برخی مربوط به رابطه فعل و مفعول به واسطه حرف جر. گاهی این پدیده در اسم و گاهی در حرف ظاهر می‌شود. پژوهش حاضر به ارزیابی تضمین به‌کار رفته در فعل متعدی به حرف جر «الی» در قرآن کریم و بررسی ترجمه‌های مختلف پرداخته است. ده آیه که اسلوب تضمین در آن‌ها به‌کار رفته و توجه به آن در ترجمه صحیح عبارت و انتقال دقیق معنا ضروری است، بررسی شده است. چهار ترجمه فارسی از آقایان شعرانی (ترجمه تحت‌اللفظی)، صفوی (ترجمه معنایی-تفسیری)، گرمارودی (ترجمه معنایی-وفادار) و خانم صفارزاده (ترجمه معنایی-آزاد) انتخاب شده‌اند. در نهایت، ترجمه‌ای از نگارنده پیشنهاد شده است که در برخی موارد همسو با ترجمه‌های منتخب است.

پژوهشگران قرآنی در حوزه تضمین نحوی و برگردان صحیح آن در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، مقالات مختلفی نوشته‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- «آسیب‌شناسی استفاده از صنعت تضمین در ترجمه‌های فارسی قرآن» نوشته صدیقه موسوی کیانی و سید محمود طیب حسینی؛
 - «روش‌شناسی ترجمه تضمین نحوی در برخی ترجمه‌های معاصر قرآن» نوشته کریم علی حاجیخانی و توحید پاشائی؛
 - «معناشناسی افعال از خلال تضمین نحوی و برابری آن در ترجمه‌های مکارم و مشکینی (مطالعه موردی در سوره مبارک بقره)» نوشته بهمن هادی‌لو؛
 - «نقش تضمین در ترجمه و تفسیر قرآن کریم» نوشته سهیلا دوست‌بامری.
- با این حال، چنانکه از عناوین این مقالات پیداست، هیچ‌یک از آن‌ها مستقیماً به ارزیابی برگردان تضمین نحوی در متعلق حرف جر «الی» در ترجمه‌های منتخب نپرداخته‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد موضوع مقاله حاضر به نوعی بدیع و تازه باشد.
- پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، ابتدا به مفهوم‌شناسی و گونه‌شناسی پدیده تضمین پرداخته، سپس واژگانی را که در قرآن کریم متعدی به حرف جر «الی» بوده و دارای تضمین نحوی است، شناسایی می‌کند. در نهایت، با رویکرد معادل‌یابی صحیح، به ارزیابی برگردان واژگان مذکور در ترجمه‌های شعرانی، صفوی، گرمارودی و صفارزاده می‌پردازد. در پایان، ترجمه برگزیده را از میان آن‌ها یا خارج از آن‌ها ارائه می‌دهد. داده‌های این پژوهش از طریق اسناد نوشتاری، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی گردآوری شده است.

الف. مفهوم‌شناسی

برای بررسی تضمین‌های به‌کار رفته در قرآن و ارزیابی برگردان آن در ترجمه‌های فارسی، لازم است ابتدا مفاهیم اصلی و برخی مباحث کلی مرتبط با مساله تعریف و تبیین شود.

۱. تضمین در لغت و اصطلاح

تضمین از ریشه «ضمن» به معنای کفالت و متعهد شدن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۱۵۵) و مصدر فعل «ضمّن» از باب تفعیل که به معنای جای‌دادن چیزی در چیزی دیگر به کار می‌رود؛ مانند قرار دادن متاع در ظرف یا دفن مرده در قبر (همان).

واژه «تضمین» در دانش نحو معنای اصطلاحی متفاوتی نسبت به دانش بلاغت دارد (خطیب قزوینی، بی‌تا، ص ۳۱۶). موضوع این پژوهش، ارائه یک تعریف جامع از تضمین نحوی است. نحویان تضمین را با تعاریف مشابهی بیان کرده و بیشتر با واژه «اشراب» از آن یاد کرده‌اند

(ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۰۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۱). برای جلوگیری از پرگویی، تنها به ذکر تعریف ابن هشام در کتاب «مغنی اللیب» اکتفا می‌کنیم. وی تضمین را این‌گونه تعریف می‌کند: «تضمین عبارت است از این که به لفظی، معنای لفظ دیگری اضافه شود و دارای حکم لفظ دوم گردد، بدین ترتیب لفظ واحد دارای دو معنا می‌شود» (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۶۸۵). مانند آیه شریف: «وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ» (بقره: ۱۸۵). فعل «لِيُكَبِّرُوا» به دلیل تضمین معنای حمد، با حرف استعلاء (علی) متعدی شده است. گویی گفته شده، «و لتكبروا الله حامدين علی ما هداكم» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۸).

۲. شیوه تقدیر کلام در تضمین

در بیان تضمین و معنای اشراب شده، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. واژه ذکر شده به عنوان اصل قرار داده می‌شود و آنچه حذف شده صورت حال آورده می‌شود. این روش مورد انتخاب زمخشری است (همان)؛ ۲. واژه حذف شده به عنوان اصل قرار داده شده و واژه ذکر شده در قالب حال ترجمه یا تفسیر می‌شود. این روش برگزیده تفتازانی است (تفتازانی، بی تا، ص ۲۲۵).

سید علیخان مدنی در ریاض السالکین هر دو روش را می‌پذیرد (مدنی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۲). عباس حسن بدون اشاره به وجود اختلاف، این دو را به عنوان دو روش دانسته که هر کدام می‌تواند در موارد مختلف استفاده شود (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۲۳). به نظر می‌رسد دیدگاه زمخشری صحیح‌تر باشد؛ زیرا در تضمین، تأکید بر روی فعل حاضر است و به همین دلیل در ذکر، اولویت دارد.

۳. انواع تضمین نحوی

تضمین در فعل، حکمی اجماعی میان نحویان است. تضمین فعلی، به معنای تضمینی است که بین یک فعل و فعل دیگر واقع می‌شود و به نسبت دو نوع دیگر از بسامد بالایی برخوردار است. برخی برای تضمین فعل، شانزده زیرمجموعه برشمرده‌اند (فقیهی، ۱۳۹۱، ص ۴). با این حال، در مورد تضمین بین دو اسم و بین فعل و حرف، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از جمله زرکشی و سیوطی، معتقدند تضمین در اسم و حرف نیز جاری است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۰۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۱).

برای مثال تضمین در اسم می‌توان به آیه «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبَّرَهُ تَكْبِيرًا» (اسراء: ۱۱۱) اشاره کرد. در این آیه، واژه «وَلِيٌّ» معنای «مانع» را در خود دارد و به همین دلیل با حرف «مِنْ» به کار رفته است (ابن عاشور، بی تا، ص ۱۴، ص ۱۸۸).

تضمین حرفی به معنای تضمینی است که بین حرف و فعل واقع می‌شود. برای مثال، آیه «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ» (نازعات: ۱۸) که عبارت «هَلْ لَكَ» متضمن معنای فعل «أَدْعُوكَ» یا «أُرْسِدُكَ» شده و به همین دلیل با حرف جر «إِلَىٰ» متعدی گشته است (ابن‌جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۳؛ زجاج، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۸۰۶).

۴. فواید تضمین نحوی

برای پدیده تضمین اغراض بلاغی و فواید معنایی بسیاری، از جمله بیان غایت و نتیجه فعل، تناسب لفظی و وزنی، تغلیظ معنا، کنایه و تعریض، تشویق و تحریض برشمرده‌اند (باقر، علیرضا، ۱۳۸۶، ص ۲۳). فراگیرترین و روشن‌ترین فایده بلاغی آن، ایجاز و گسترش در معناست. یکی از زیبایی‌های تضمین نحوی در این است که نه تنها معنای نخستین واژه را نفی نمی‌کند، بلکه هر دو معنا را همزمان در ذهن جایگزین می‌کند (سلیمان، ۲۰۰۸، ص ۹۱). گوینده بلیغ به کمک تضمین، دو مفهوم مدنظر خود را به صورت خلاصه در قالب یک واژه بیان می‌کند.

ابن‌هشام در این باره می‌نویسد: «فایده تضمین این است که واژه‌ای، معنای دو واژه را همزمان در یک کاربرد می‌فهماند». زمخشری نیز در بیان این فایده گفته است: «آیا نمی‌بینی که معنای «لَا تَعُدُّ» در آیه شریفه «وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ» (کهف: ۲۸) به معنای «لَا تَقْتَحِم» است و تضمین آن چنین می‌شود: «وَلَا تَقْتَحِمُهُمْ عَيْنَاكَ مَجَاوِزَتَيْنِ إِلَىٰ غَيْرِهِمْ» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱۷).

۵. ترجمه یا برگردان

واژه «برگردان»، معادل فارسی «ترجمه» است. ترجمه در لغت، مصدر رباعی مجرد و به دو معناست: نخست، توضیح دادن و دوم، گزارش یک سخن به زبان دیگر (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۴). معنای اصطلاحی ترجمه به معنای لغوی دوم نزدیک‌تر است. ترجمه به معنای حکایت کردن متنی نوشته‌شده یا گفته‌شده از زبانی به زبان دیگر است (صفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). ترجمه یعنی: «انتقال مفهوم گوینده از زبان مبدأ به زبان مقصد با حفظ رتبه تأثیرگذاری بر مخاطب و نیز حفظ عناصر و ساختارهای دستوری و بلاغی زبان مبدأ با جایگزین‌های مناسب، تا حد امکان و متناسب با نوع ترجمه».

۶. الگوی دادز

روش‌های مختلفی برای ارزیابی ترجمه از سوی صاحب‌نظران مطرح شده است. از جمله الگوهای مهمی که برای ارزیابی ترجمه وجود دارد، می‌توان به الگوی دادز اشاره کرد. در الگوی دادز، ارزیابی ترجمه بر تحلیل استوار است. در این الگو، منتقد ترجمه، یک

تحلیلگر متن است که تحلیل سه‌بعدی‌اش باید شامل زبان متن مبدأ، زبان متن مقصد و مقایسه این دو باشد (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۴۱).

پژوهش حاضر، برگردان تضمین‌های موجود در فعل‌های متعدی به حرف «الی» در قرآن در ترجمه‌های منتخب را با الگوی دادز ارزیابی می‌کند. این ارزیابی شامل در نظر گرفتن متن مبدأ و متن مقصد و مقایسه این دو برای تحلیل و نقد است.

۷. قابلیت برگردان صحیح تضمین در روش‌های مختلف ترجمه قرآن کریم

شناخت روش ترجمه، علاوه بر نظم‌بخشیدن به فرآورده ترجمه، تعامل سازنده‌ای بین ناقد و مترجم ایجاد می‌کند و از آسیب‌های احتمالی که گهگاه رخ می‌دهد، جلوگیری می‌کند. پیش از ارزیابی ترجمه‌های معاصر قرآن کریم در خصوص برگردان صحیح تضمین نحوی، لازم است به‌طور مختصر روش‌های ترجمه قرآن توضیح داده شود تا مشخص شود که همه ترجمه‌ها قابلیت برگردان صحیح تضمین نحوی را دارند و به همین دلیل مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. زیرا اگر تضمین در حیطه مراد جدی ورود دارد، باید به‌درستی در ترجمه‌ها منعکس گردد. همچنین توجه به پدیده تضمین در برخی آیات، راه را برای ارزیابی عملکرد آن‌ها در تمامی مصادیق قرآنی هموار می‌سازد.

۱. **ترجمه تحت اللفظی یا لفظ به لفظ:** در این نوع ترجمه، معنای واژه‌های زبان مبدأ به زبان

مقصد، در صورت و قالبی مشابه صورت و قالب زبان مبدأ منتقل می‌شود. واحد ترجمه در این روش بیشتر تکواژ و گاه واژه است.

۲. **ترجمه امین (وفادار):** در این نوع ترجمه، پیام و محتوای متن مبدأ همراه با رعایت

ساختارهای ادبی و بلاغی به ساختارهای معیار زبان مقصد برگردانده می‌شود. واحد ترجمه در این روش از تکواژ تا جمله متغیر است.

۳. **ترجمه معنایی:** در این نوع ترجمه، پیام و محتوای متن مبدأ با زبان معیار در متن مقصد

ارائه می‌شود. در این نوع ترجمه، پایبندی به ساختارهای ادبی و بلاغی متن مبدأ، مانند ترجمه امین نیست. واحد ترجمه بیشتر جمله است.

۴. **ترجمه تفسیری:** در این نوع ترجمه، برداشت تفسیری در داخل قلاب یا پرانتز در ترجمه

بیان می‌شود. واحد ترجمه بیشتر جمله است.

۵. **ترجمه آزاد:** در این نوع ترجمه، مترجم پابندی به انتقال دقیق محتوای متن مورد نظر ندارد؛ بلکه به تناسب، محتوا را کم یا زیاد می‌کند. واحد ترجمه بیشتر یک یا چند جمله یا یک بند است (جوهری، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۶۱).

با توجه به نقش تضمین در انتقال معنا و مراد جدی و همچنین با توجه به هدف و رسالت ترجمه‌ها در انتقال آن از زبان مبدأ به زبان مقصد، تمامی ترجمه‌ها شایستگی و بایستگی برگردان تضمین را داشته و بی‌توجهی آن‌ها در این امر مهم، نقصانی در کار آن‌ها محسوب می‌شود. همچنین توجه آن‌ها به برخی تضمین‌های قرآنی نشان از قابلیت ترجمه آن‌ها در برگردان این پدیده است. بنابراین، اگر در موارد دیگر، از کنار آن به سادگی عبور کرده‌اند، عبور آگاهانه و تاکتیکی نبوده و قابل ارزیابی است.

آنچه باید در ترجمه موارد تضمین در قرآن لحاظ شود این است که باید از کلمه‌ای استفاده شود که توانایی رساندن معنای هر دو لفظ را داشته باشد. از آنجایی که در فارسی به دلیل تنگنای واژه، امکان چنین معادل‌سازی وجود ندارد، باید معنای هر دو کلمه را باهم بیاوریم تا به درستی پدیده تضمین را برگردان کنیم (حاجی خانی؛ پاشایی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰).

ب. واکاوی تضمین در افعال متعدی به «الی» در قرآن کریم

چند نمونه از تضمین‌های نحوی قرآن در ضمن واژگان متعدی به حرف جر «الی» و برگردان آن‌ها در ترجمه‌های برگزیده بررسی می‌شود. وجود تضمین در تمامی نمونه‌ها، با تکیه بر منابع لغوی و تفسیری در شیوه کاربست واژه، انگاشت شده است.

نمونه اول: «لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ وَ يُفْذَوْنَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ» (صافات: ۸)

در این آیه شریف، فعل «لَا يَسْمَعُونَ» نیازی به حرف «الی» ندارد؛ زیرا متعدی به نفسه است. ولی به سبب تضمین و اشراب معنای «إِصْغَاء» در آن، با این حرف به کار رفته است؛ چنانکه کاربست واژه «إِصْغَاء» همیشه با این حرف است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۹۲؛ ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۵؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۹).

نزد بیضاوی، غرض بلاغی این تضمین، مبالغه در نفی شنیدن و ایجاد ترس از نزدیک شدن به آن است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۶). ولی به نظر می‌رسد سخن بیضاوی نادرست باشد. تشدید در «يَسْمَعُونَ» به جای «يَسْمَعُونَ» مفید مبالغه است؛ یعنی تلاش و افری برای استراق سمع دارند؛ اگرچه در نهایت موفق نمی‌شوند. همچنین اشراب «إِصْغَاء» نوعی تصویرسازی بلاغی است؛ یعنی

گویی خود را نیز خم می‌کنند و به سوی منبع صوت می‌کشاند (همانند کسی که گوشش سنگین است) و این نیز در راستای مبالغه بیشتر است.

ترجمه‌ها

شعرانی: گوش فرا نتوانند داشت بسوی جماعت بالاتر و انداخته می‌شوند از هر سوئی.
صفوی: آنان از گوش فرا دادن به مجمع فرشتگان بزرگوار که ساکنان آسمان‌های بالا هستند و از خبرهای غیبی جهان گفتگو دارند، بازداشته شده‌اند، و از هر سو به آنان تیر افکنده می‌شود.
گرمارودی: که به (گفتار) گروه (فرشتگان) فراتر گوش نمی‌توانند داد و از هر سو هدف (تیرهای شهاب) قرار می‌گیرند.

صفارزاده: خبرچین‌های شیطان نمی‌توانند به مذاکرات مجمع اعلای آسمان گوش فرا دهند؛ زیرا از هر سو [بوسیله شهاب‌های ثاقب] رانده می‌شوند.

ارزیابی ترجمه‌ها: «گوش فرا دادن» برگردانی است که در تمام ترجمه‌ها وجود دارد. این دو واژه معادل فارسی «یستمعون الی» است نه «یسمعون الی». اولی به معنای گوش دادن و دومی، با توجه به پدیده تضمین، به معنای اصغاء، یعنی جلو آوردن گوش با دست برای دقت در شنیدن است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۸۹۰). بنابراین، در هیچ‌یک از ترجمه‌ها به پدیده تضمین توجه نشده است.

ترجمه پیشنهادی: ۱. نمی‌توانند گوش خود را به سمت عالم فرشتگان جلو آورند و به گفتگوی آن‌ها گوش دهند؛ ۲. نمی‌توانند [هرچند بکوشند] به سوی عالم بالا (عالم فرشتگان) گوش بسپارند.

نمونه دوم: «وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ»
 (یونس: ۱۱)

فعل «قضی» در اصل متعدی به یک مفعول بی‌واسطه بوده و کاربرد آن بدون حرف «الی» است، مانند آیه شریف «ثُمَّ قُضِيَ أَجَلًا». ولی در آیه پیش‌گفته، متضمن معنای «أنزل» و یا «بلغ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۲) شده و به همین سبب، توانسته با این حرف ارتباط بگیرد. مفعول اول آن، همان نائب فاعل (أجلهم) و مفعول دوم آن، «إلیهم» (مفعول به با واسطه) است. عده‌ای، «قضی الیه» را به معنای فارغ شدن از مدت مشخص شده برای زندگی (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۴۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۷۵)، عده‌ای به معنای مردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۲۶)، و عده‌ای دیگر به معنای میرانده شدن (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۲) و

هلاک شدن تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۲؛ قزوینی نیشابوری، ۱۴۳۳، ص ۲۰۴). روشن است که دو معنای اخیر، تفسیر کنایی «لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ» است. به عبارت دیگر، این عبارت کنایه از مرگ یا میرانده شدن و هلاک گردیدن است. معنای فارغ شدن نیز با توجه به پدیده تضمین ارائه شده است. چنانکه طبرسی و ابن عطیه فعل «قضی» در آیه شریف را متضمن «فرغ» دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۴۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۰۹). ولی ابو عبیده آن را معنای مجازی در نظر گرفته است (ابو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

طبق این معانی اشراب شده، غرض بلاغی این تضمین، نهایت غایت بودن آن‌ها برای اجل و مرگ است. انسان در نهایت، پذیرای مرگ است و در هر کسوتی که باشد، روزی مقصود و مقصد مرگ خواهد بود.

ترجمه‌ها

شعرانی: و اگر تعجیل می‌کرد خدا برای مردمان شر را به تعجیل آن‌ها در خیر، هر آینه رانده شده بود بسوی آن‌ها اجلشان.

صفوی: اگر خدا در رساندن عذاب به مردم کفر پیشه، آنگونه که خواهان شتاب ما در خیر و خوبی هستند، شتاب می‌کرد، مهلتشان فرا می‌رسید و حکم عذاب در حقشان صادر می‌شد.
گرمارودی: و اگر خداوند برای مردم، همان‌گونه که در خیر شتاب می‌کنند، شر را پیش می‌انداخت، عمرشان به سر می‌آمد.

صفارزاده: و اگر خداوند بدی عذاب را با همان شتابی که مردم برای اجابت دعای خیر دارند، اراده می‌فرمود، هر آینه فرصت آن‌ها به سرآمده بود و عذاب آن‌ها را فرو می‌گرفت.

ارزیابی ترجمه‌ها: به سرآمدن عمر یا فرصت نه معنای لغوی «قضی» است و نه معنای اشراب شده در آن، بلکه معادل روان فارسی برای بیان مردن است. بنابراین، سه ترجمه اخیر به پدیده تضمین در آیه اشاره‌ای نکرده‌اند. در ترجمه شعرانی، اشاراتی از تضمین یافت می‌شود. ایشان از واژه «رانده شدن» استفاده کرده که معادل عربی آن «رجم» است، اما معنای اصلی فعل را به‌طور کل کنار گذاشته است.

ترجمه پیشنهادی: ۱. اگر خداوند همان‌گونه که مردم خواهان تعجیل در خیراند، در شر [و عذاب] شتاب می‌کرد، اجلشان به سوی آنان سرعت می‌گرفت یا اجلشان زودتر آن‌ها را فرا می‌گرفت؛ ۲. اگر خداوند همان‌گونه که مردم خواهان تعجیل در خیراند، در شر [و عذاب] شتاب می‌کرد، اجلشان به سوی آنان شتاب می‌گرفت.

به نظر می‌رسد، معنای اشراب شده در فعل «قضی» چنین باشد: «قضی و سرع الیهم اجلهم». وجه بلاغی آن تسریع مرگ است که با سیاق کاملاً همخوانی دارد.

نمونه سوم: «وَ إِذَا حَلَّوْا إِلَى شَیَاطِنِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ» (بقره:

(۱۴)

فعل «خلا» به معنای خلوت کردن، لازم است و با واژگان «باء»، «لام»، «من» و «مع» متعدی و همراه می‌شود. ولی در این آیه شریف به دلیل متضمن شدن معنای «إنهاء» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷) یعنی رساندن (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۶۹)، «خلص و آب» (ابن عاشور، همان، ج ۱، ص ۲۸۷)، «ذهبوا» و یا «انصرفوا» (زرکشی، ۱۴۲۸، ص ۶۵۴) با حرف جر «إلی» متعدی شده است. غرض بلاغی تضمین در آیه را می‌توان این‌گونه بیان کرد که آن‌ها خود نیز شیطان‌صفت بودند و به سراغ شیاطین می‌رفتند و اگر آن‌ها قدمی بر نمی‌داشتند، چه بسا در دام شیاطین گرفتار نمی‌شدند.

ترجمه‌ها

شعرانی: و هرگاه خلوت کنند با شیطان‌هایشان گویند که ما با شما ایم، جز این نیست که ما استهزا کنندگانیم.

صفوی: و چون نزد سران شرور خود روند و با آنان خلوت کنند، گویند: ما با شما ایم، جز این نیست که ما مؤمنان را به مسخره گرفته‌ایم.

گرمارودی: و چون با شیطان‌های خود تنها شوند، می‌گویند: ما با شما ایم، ما تنها مؤمنان را ریشخند می‌کنیم.

صفارزاده: و چون با سردمداران شیطان‌صفت خود خلوت کنند، می‌گویند: «ما با شما هم عقیده‌ایم، در حقیقت داریم [مسلمانان را] مسخره می‌کنیم».

ارزیابی ترجمه‌ها: چنانکه ملاحظه می‌شود به غیر از ترجمه صفوی، هیچ‌یک از ترجمه‌های برگزیده به هیچ‌یک از معانی احتمالی در تضمین فعل توجه نداشته و تنها معنای فعل «خلوا» یعنی خلوت‌گزینی را در ترجمه خود برگردانده‌اند. در میان ترجمه‌های بررسی شده، تنها ترجمه صفوی به این معنا اشاره کرده است.

ترجمه پیشنهادی: چون با اهل ایمان برخورد می‌کنند، گویند ما ایمان آوردیم و هنگامی که به سوی شیاطینشان رفته و با آنان خلوت می‌کردند، گویند...

نمونه چهارم: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ»

(بقره: ۲۴۳)

برخی از مفسران معتقدند فعل «رأی» در این آیه شریف با حرف جر «الی» متعدی شده تا معنای «انتهی» یا «وصل» را تضمین کند. معنای عبارت چنین می‌شود: «ألم ینته علمک إلیهم» یا «ألم یصل علمک إلیهم» (زجاج، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۴). طبق این معنایی که مفسران بیان کرده‌اند، رویت به معنای علم است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷۹). بنابراین گاهی معنای اصلی و معنای تضمین شده‌به‌صورت ترکیب فعل و فاعلی بیان می‌شود.

ترجمه‌ها

شعرانی: آیا ننگرستی به آنانکه بیرون رفتند از دیارشان و ایشان هزاران بودند از ترس مرگ؟
صفوی: آیا از داستان کسانی که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ از خانه‌هایشان بیرون رفتند، آگاه نشده‌ای؟

گرمارودی: آیا در (کار) کسانی ننگریستی که از بیم مرگ از سرزمین خود بیرون رفتند و آنان هزاران کس بودند؟

صفارزاده: [ای پیامبر] آیا جماعتی را که از ترس مرگ شهر و دیار خود را ترک کرده بودند، در نظر آورده‌ای؟ هزاران نفر بودند.

ارزیابی ترجمه‌ها: با مشاهده ترجمه‌ها ملاحظه می‌شود که معنای اشراب شده در فعل «تری» در هیچ‌کدام از آن‌ها در نظر گرفته نشده است. ترجمه شعرانی، گرمارودی و صفارزاده، بر اساس تفسیر «تری» به «تنظر» یعنی نگرستن و توجه با دقت (زجاج، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۲۰) است.

ترجمه پیشنهادی: طبق تفسیری که زجاج از «تری» کرده، معنای تضمین شده در فعل «تری»، همان نگرستن و توجه با دقت است. به همین دلیل با حرف «الی» به کار رفته است. چنانکه در آیه شریف آمده است: «وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ» (توبه: ۱۲۷). در این صورت ترجمه آیه چنین است: «آیا با دقت و نظر کردن به این افراد، از کارشان آگاه نشدی؟».

نمونه پنجم: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ...» (بقره: ۱۸۷)

یکی از انواع تضمین، تضمین در اسم است. تضمین در اسم یعنی اینکه در معنای حقیقی و وضعی اسم، تصرف کرده و معنای دیگری متناسب با قرائن لفظی از جمله حرف جر در آن اشراب

شود؛ به عبارت دیگر اسمی، معنای اسم دیگر را گرفته و معنای هر دو را افاده کند. در این آیه شریف، واژه «الرفث» متضمن معنای افشاء شده است (زجاج، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۶؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۵). زیرا این واژه در کهن‌ترین لغتنامه عربی به معنای «جماع» یاد شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲۰). همچنین به معنای فحش یا حرف‌های زناشویی با همسر در خلوتگاه نیز استعمال می‌شود (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۳) که معنای نخست با آیه شریف تناسب دارد. همراهی این واژه با حرف «الی»، نشانه‌ای برای کشف معنای اشراب شده در آن یعنی «افشاء» و خلوت کردن با دیگری است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۴۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۰)؛ زیرا «رفث» طبق استعمال شایع خود، با واژه «باء» یا «مع» به کار می‌رود (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۴۱). با توجه به تصریحی که لغت‌دانان بزرگ نام‌برده در مورد تضمین به کار رفته در آیه دارند، روشن می‌شود که سخن برخی دیگر از واژه‌پژوهان که گفته‌اند: «الرَّفَثُ: الجماع، رَفَثٌ إِلَيْهَا» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲۰؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۳۸) با توجه به معنای اشراب شده در آن است.

ترجمه‌ها

شعرانی: حلال شد مر شما را شب روزه جماع با زنانتان.

صفوی: در شب روزه‌داری، بر شما حلال شده است که به سوی زنانتان بروید و با آنان آمیزش کنید.

گرمارودی: آمیزش با زنانتان در شب روزه‌داری برای شما حلال شده است.

صفارزاده: آمیزش جسمانی با همسرانتان در شب‌های ماه رمضان بر شما حلال مقرر شده است.

ارزیابی ترجمه‌ها: ملاحظه می‌شود که در بیشتر ترجمه‌ها تنها به معنای وضعی «الرفث» که آمیزش و جماع باشد، توجه شده و معنای اشراب شده در آن رها شده است. تنها در ترجمه صفوی معنای تضمینی برگردان شده که البته در کتاب‌های تفسیری و معجم‌های پیش‌گفته معنای دیگری بیان شده بود. طبق ترجمه صفوی، معنای اشراب شده «ذهاب» و رفتن به سوی زنان است.

ترجمه پیشنهادی: در شب روزه‌داری، برایتان خلوت کردن و آمیزش با زنانتان حلال شد.

نمونه ششم: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ» (بقره: ۲۶۰)

در دیدگاه بیشتر مفسران و لغت‌دانان، فعل «صُرَّ» با قرائت ضم صاد و نه کسر آن به معنای

«قَطَّع» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۵۰؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۷۴۵؛ اخفش، ۱۴۲۳، ص ۱۳۱) و چون با حرف «إلی» متعدی به مفعول دوم شده، متضمن معنای «أمال» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۵) یا «شفق» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۵۰) گشته است. این تضمین بیان می‌کند که حضرت ابراهیم* آن چهار حیوان را به خود عادت داد تا پس از زنده شدن، هنگامی که آن‌ها را به سوی خویش فرا می‌خواند، با او مانوس باشند و به سوی وی گرایش پیدا کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۸۳). جوهری به نقل از اخفش، «صرهن» را به «وَجَّهَنَّ» تفسیر کرده و به شاهد لغوی استشهد می‌کند و گوید: «یقال: صُرَّ إِلَيَّ وَ صُرَّ وَجْهَكَ إِلَيَّ، أَيْ أَقْبَلَ عَلَيَّ» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۱۷). طبق این معنا، تضمینی در آیه وجود نخواهد داشت.

ترجمه‌ها

شعرانی: گفت: «پس بگیر چهار تا را از پرنده، پس پاره پاره کن آن‌ها را بسویت».
صفوی: فرمود: «چهار پرنده از این پرندگان را بگیر، سپس آن‌ها را در حالی که با خود مانوس ساخته‌ای بکش و قطعه قطعه کن».

گرمارودی: فرمود: «چهار پرنده برگزین و نزد خود پاره پاره گردان».

صفارزاده: فرمود: «چهار پرنده را بگیر و پس از ذبح، آن‌ها را قطعه قطعه کن».

ارزیابی ترجمه‌ها: ترجمه صفوی مناسب و خالی از اشکال است. در ترجمه شعرانی به معنای انتهای غایت و در ترجمه گرمارودی به معنای «عند» برگردان شده و در ترجمه صفارزاده به کلی ترک شده است. نامأنوس‌ترین برگردان در ترجمه شعرانی اتفاق افتاده است. عبارت «پاره پاره کن به سویت» در رساندن معنای مراد بسیار ناکافی است. هیچ‌یک از این ترجمه‌ها به پدیده تضمین توجه نکرده و عملکرد قابل قبولی در ترجمه این قسمت از آیه شریف نداشتند. حتی طبق دیدگاه جوهری، مبنی بر عدم وجود تضمین، می‌بایست «صرهن» را به معنای «وجهن» در نظر می‌گرفتند که ترک آن، نشان از ناآگاهی آنان از نظر جوهری بوده است. موفق‌ترین برگردان در انتقال معنای اشراب شده و رساندن مراد جدی، ترجمه صفوی است. ایشان با عبارت «در حالی که با خود مانوس ساخته‌ای»، معنای تضمینی «اماله» را به زبان مقصد بازگردانده است.

نمونه هفتم: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ» (نساء: ۲)

فعل «أكل» اگرچه شایستگی تعدیه با حرف «إلی» به معنای انتهای غایت را دارد، ولی در این آیه شریف، مجرور آن، باعث سؤال برانگیز شدن این تعدیه شده که مفسران را مجبور به تصرف در معنای «إلی» و یا روی‌آوری به پدیده تضمین در فعل «أكل» کرده است. بنابراین گاهی پدیده

تضمین، ناشی از عدم سازگاری مجرور با فعل سابق است. گروهی از مفسران و ادیبان، حرف «إلی» را به معنای «مع» دانسته و بدین صورت ناسازگاری پیش گفته را برطرف کرده‌اند (زجاج، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۸۰۶؛ ابن قتیبه، بی تا، ص ۳۰۰؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۴۳؛ زهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۳۰۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۶۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۶۲؛ سکاکی، بی تا، ص ۱۵۸).

در مقابل، بیشتر مفسران معتقدند، فعل «أکل» متضمن معنای ضمیمگی شده و به همین دلیل با «إلی أموالکم» متعدی گشته است (فراء، بی تا، ص ۱، ص ۲۱۷؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۲۱؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۶۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۲۶). تقدیر عبارت با بیانات متفاوتی که مفسران دارند به دو صورت کلی می‌رسد (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۰۲): نخست؛ تقدیر معنای اشراب شده به صورت حال: «مضمومة إلی أموالکم» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۹). دوم؛ تقدیر معنای اشراب شده به صورت فعل: «و لا تضمّوا أموالهم فی الأکل إلی أموالکم» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۰۲) یا «لا تأکلوها بأن تضمّوها إلی أموالکم» (ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۱۵) و یا «و لا تضمّوها إلیها أکلین لها» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱۷).

این تضمین به اغراض گوناگون بلاغی صورت گرفته است: نخست؛ نشان می‌دهد که مخلوط کردن مال خود با مال یتیم و تصرف در مجموع آن گناه بزرگی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۲۶ و ۲۲۷). دوم؛ به غنا و بی‌نیازی آن‌ها از اموال یتیمان یادآور می‌شود. به عبارت دیگر، عبارت «إلی أموالکم» تنبیه بر دارایی آن‌ها و عدم احتیاجشان به اموال ایتام است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۰۲). سوم؛ بیان دارد نه تنها اموال یتیمان را نخورید که آن‌ها را به اموال خود ملحق نیز نکنید؛ زیرا الحاق قبل از مصرف است و ممکن است کسی اموال آن‌ها را به اموال خویش ملحق کند، ولی مصرف نکند. چنین الحاقی امکان بازیافت دارد؛ بنابراین، این تضمین شدت حرمت این حکم را به تصویر می‌کشد (جواهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). چهارم؛ با این تعبیر خداوند خبر می‌دهد که مخاطبان برای خوردن مال یتیم مستقیماً اقدام به بالا کشیدن اموال و خوردن آن نمی‌کنند، بلکه تلاش می‌کنند به بهانه‌ای از جمله مشارکت در سرمایه، ابتدا مال یتیم را تملک کنند سپس آن را بخورند. زیرا اگر مستقیم مال یتیم را بخورند مورد تقبیح و انتقاد مردم قرار می‌گیرند.

راهکار دیگری در برخی تفسیرها ذکر شده که به نظر می‌رسد به همان راهکار تضمین بازمی‌گردد. برخی از جمله عکبری، عبارت «إلی أموالکم» را متعلق به حال محذوف یعنی

«مضمومه» گرفته‌اند (عکبری، بی تا، ص ۹۶). برداشت ابوحنیفان از این شیوه از تقدیر، متفاوت بودن آن با راهکار تضمین است؛ زیرا در تضمین، حرف جر متعلق به فعل مذکور است و معنای اشراب شده، تنها این تعلق را تصحیح می‌کند (ابوحنیفان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۰۲). همین برداشت را سیدعلی خان مدنی از عبارت شیخ رضی دارد (استرآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۲۷۲؛ مدنی، بی تا، ص ۳۶۴). ولی چه بسا منظور عکبری همان تضمین بوده و حرف جرّ را به خود مصحح یعنی مضمومه مرتبط کند. به عبارت دیگر، ایشان پدیده تضمین در آیه را قبول دارد، ولی در شیوه تعلق حرف جرّ، با دیگران مخالفت کرده و معنای اشراب شده را به صورت حال محذوف، متعلق حرف قرار داده است. چنانکه قائلان به تضمین نیز، در بیان و اظهار عبارت مقدر، حرف جرّ را به فعل اشراب شده متعلق می‌دانند.

طبرسی به پیروی از شیخ طوسی در تفسیر این آیه دچار اشتباه شده و هر دو راهکار مفسران، یعنی تغییر معنای «الی» به «مع» و تضمین را با هم اعمال کرده است. وی گوید: «یعنی أموال الیتامی مع أموالکم و التقدير: و لا تضیفوا أموالهم إلی أموالکم فتأکلوهما جميعاً» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷). علامه طباطبایی جمع بین این دو راهکار را نادرست خوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۲۱).

ترجمه‌ها

شعرانی: و مخورید مال‌هاشان را با اموال‌تان.

صفوی: و اموال‌شان را با ضمیمه کردن به اموال خود مخورید.

گرمارودی: و دارایی‌های آنان را با افزودن به دارایی‌های خود نخورید.

صفارزاده: و اموال آن‌ها را با اموال خود درنیامیزید و مصرف نکنید.

ارزیابی ترجمه‌ها و ترجمه پیشنهادی: ترجمه نخست، حرف «الی» را به معنای همراهی در نظر گرفته است و سه ترجمه اخیر به معنای تضمین شده توجه کرده و در ترجمه لحاظ کرده‌اند. بهترین و مناسب‌ترین ترجمه با دیدگاه مفسران، که ترجمه مختار نیز هست، ترجمه صفوی و گرمارودی است. ایشان هم معنای فعل نخستین و هم معنای تضمینی یعنی ضمیمه کردن را در ترجمه خود لحاظ کرده است.

نمونه هشتم: «ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدَهُمْ وَ قُلُوْبُهُمْ اِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ» (زمر: ۲۳)

«لان» فعلی لازم است و از نظر معنایی، شایستگی ارتباط با حرف «الی» را با معنای انتهای غایت ندارد. از این رو، به دلیل تضمین معنای «سکن» و «اطمئن» در این آیه شریف، توانسته با

حرف جر «إلى» متعدی شود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۲۰؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۸۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۴، ص ۷۲). علامه طباطبایی به دو گونه فعل مقدر اشاره می‌کند: «تسکن و تطمئن جلودهم و قلوبهم إلى ذکر الله لینة تقبله أو تلین له ساکنة إلیه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۶). زمخشری فعل محذوف را اصل قرار داده و فعل مذکور را به صورت حال بیان می‌کند: «سكنت أو اطمأنت جلودهم و قلوبهم إلى ذکر الله لینة» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۴).

این تضمین نشان می‌دهد افرادی که خشیت می‌ورزند، از شنیدن آیات این قرآن لرزه بر اندامشان می‌افتد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۳۴). پس از این لرزش، دل‌ها و جان‌هایشان به یاد خدا آرامش و اطمینان می‌یابد و نرم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۴۸).

ترجمه‌ها

شعرانی: پس نرم می‌شود پوست‌هاشان و دل‌هاشان به ذکر خدا.

صفوی: سپس پوستشان و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد و بدان آرامش می‌یابد.

گرمارودی: سپس با یاد خداوند پوست‌ها و دل‌هاشان نرم می‌شود.

صفارزاده: و بعد بر اثر توجه به مضمون و مفهوم کلام الهی، پوست و دل شنونده آرام می‌گیرد. **ارزیابی ترجمه‌ها:** به نظر می‌رسد در ترجمه گرمارودی، «إلى» به صورت الصاق یا استعانت و در ترجمه صفارزاده نیز به صورت سببیت ترجمه شده است، در حالی که هیچ ادیبی در بیان معناهای آن و هیچ مفسری در تفسیر این آیه، چنین معنایی را ذکر نکرده است. در ترجمه شعرانی، «إلى» به صورت انتهای غایت برگردان شده و تناسب معنایی خود با فعل نرم شدن را از دست داده است. اگرچه در ترجمه صفارزاده به معنای اشراب شده یعنی آرامش توجه شده، ولی به درستی ارتباط آن با «إلى ذکر الله» برگردان نشده است. تنها در ترجمه صفوی، هم به تضمین توجه شده و هم ارتباط آن با جار و مجرور به درستی منتقل شده است. بنابراین، عملکرد موفقی در ترجمه این قسمت از آیه داشته است.

ترجمه پیشنهادی: پوست‌ها و دلشان نرم شده و به سمت یاد خدا آرامش می‌یابد.

نمونه نهم: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه: ۳۸)

فعل «تأقل» لازم است، ولی در این آیه شریف متضمن معنای «ملتم» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۶،

ص ۳۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۸۷) یا «أخلد» (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰) یا هر دو (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۱؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۵) یعنی «ملتَم إلى الإقامة بأرضكم» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۱۹) شده و به همین جهت با حرف جر «إلی» متعدی شده است. علامه طباطبایی تقدیر کلام را «ملتَم إلى الأرض متثاقلین أو تثاقلتَم مائلین إلى الأرض» بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۷۸).

این تضمین نشان می‌دهد در جریان جنگ تبوک گروهی از مسلمانان ضعیف‌الایمان متمایل به ماندن و زرق‌وبرق دنیا شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۱۵) و از خود سنگینی و سستی برای جهاد نشان دادند.

ترجمه‌ها

شعرانی: ای آن کسانی که گرویدید! چیست مر شما را چون گفته شود مر شما را که بیرون روید در راه خدا سنگین می‌شوید به زمین؟

صفوی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را چه سودی است که وقتی به شما می‌گویند در راه خدا برای جهاد حرکت کنید، کندی و سنگینی می‌کنید و به زمین می‌چسبید؟

گرمارودی: ای مؤمنان! چگونه‌اید که چون به شما گفته شود در راه خداوند رهسپار (جنگ) شوید، گران‌خیزی می‌ورزید؟

صفارزاده: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شما را چه می‌شود [و این چه حالی است] که چون فرمان می‌دهند برای جهاد در راه خدا، گام بردارید و حرکت کنید به زمین چسبیده‌اید و به سختی از آن‌کنده می‌شوید؟

ارزیابی ترجمه‌ها: شعرانی، بدون توجه به معنای تضمین، «إلی» را به صورت انتهای غایت ترجمه کرده و در نتیجه تناسب معنایی فعل «ثاقلتَم» و «إلی» را به درستی برنگردانده است. در ترجمه صفارزاده، فعل به صورت مجازی به معنای «چسبیدن» و «إلی» به معنای انتهای غایت ترجمه شده است. علت مجازی بودن این معنا آن است که فعل «ثاقل» در لغت به معنای چسبیدن نیست، بلکه به معنای درنگ کردن و باز ایستادن است (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳) و ایشان این معنا را به عنوان تضمین در نظر نگرفته است، زیرا در تضمین، هر دو معنای اصلی و اشراب شده باید منتقل شود. گرمارودی «إلی» را در ترجمه به کلی رها کرده است. تنها ترجمه‌ای که هم به تضمین توجه داشته و هم «إلی» را به معنای اصلی و اولیه خود یعنی انتهای غایت

بازگردانده، ترجمه صفوی است که نادرستی آن تنها از ناحیه عدم تعدی معنای اشراب شده یعنی چسبیدن، با «إلی» است؛ زیرا معادل عربی چسبیدن، «الصاق، علق و...» است که همگی با «باء» متعدی می‌شوند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۸۷).

ترجمه پیشنهادی: در حالی که میل به نشستن بر زمین دارید، کندی می‌کنید.

نمونه دهم: «وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ» (هود: ۲۳)

درباره تفسیر این آیه چند دیدگاه وجود دارد:

۱. «إخبات» به معنای «تخشع» (فراء، بی تا، ج ۲، ص ۹؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۱۳۶) یا خشوع (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۶) یا تواضع و خشوع (ابن هائم، ۱۴۲۳، ص ۱۸۹) یا خضوع و تواضع (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۳۴) و یا تواضع (ابن قتیبه، بی تا، ص ۱۷۶) است. طبق تمام معانی، «إلی» به معنای «لام» به کار رفته است. چنانکه در آیه شریف داریم: «فَتَنَحَّيْتَهُ لَهٗ قُلُوبُهُمْ» (حج: ۵۴). ثعالبی، معنای دوم را از قتاده نقل کرده است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۸).
۲. «إخبات» به معنای اطمینان است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۹). نحاس این معنا را به نقل از مجاهد بیان کرده است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۶۵).
۳. برخی مانند بیضاوی هر دو معنای اطمینان و خشوع را برای «إخبات» بیان کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۳۲)، به طوری که در تمام استعمالات، هر دو معنا لحاظ می‌شود. آلوسی به پیروی از زمخشری معتقد است، این معنا در ابتدای صورت مجازی است (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۵۱)، با این تفاوت که به عقیده آلوسی، این کاربرد مجازی پس از مدتی تبدیل به حقیقت شده است (آلوسی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۳۴). برخی مانند زمخشری و نیشابوری خشوع را دلیل اطمینان قرار داده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰۹).
۴. برخی مانند بغدادی معتقدند که «إخبات» برای دو معنای اطمینان و خضوع و خشوع (بر فرض ترادف این دو) کاربرد دارد و با حرف جرّ آن مشخص می‌شود که کدام معنا اراده شده است. اگر با حرف «إلی» آید، به معنای نخست و اگر با حرف «لام» آید، به معنای دوم است (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۸۰).
۵. «إخبات» به معنای انابه است. ثعالبی این معنا را به ابن عباس نسبت داده (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۸) و ابو عبیده این معنا و همچنین معنای تضرع، خضوع و تواضع را

معنای مجازی آن می‌داند، بی‌آنکه معنای حقیقی آن را بیان کند (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۶).

جمع‌بندی بحث لغوی «إخبات»

طبق دیدگاه بیشتر واژه‌پژوهان و مفسران، در این عبارت مجازی رخ نداده است؛ بلکه «إخبات» به صورت حقیقی در معنای «اطمینان، تواضع، خشوع، تخضع، خضوع، انابه» و یا ترکیبی از آن‌ها به کار رفته و تعدیه آن به «إلی» در معنای اطمینان و انابه، به خاطر معنای انتهای غایت، و در سایر معانی یا به خاطر کاربرد «إلی» به معنای «لام» و یا اشراب معنای «اطمینان» یا «انابه» در فعل است. این تضمین بیانگر این است که مؤمنان فروتنی، خضوع و خشوعشان همراه با اطمینان به خدای تعالی و انابه و بازگشت به سوی او است، به گونه‌ای که ایمان قلبی آنان متزلزل نگشته و از سوی آن منحرف نشده و دچار تردید نمی‌شوند؛ همان طور که زمین این چنین است و اشیایی را که بر خود حمل می‌کند نمی‌لغزانند. خبت به معنای زمین سفت و سخت و قابل اطمینان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۹۳).

به نظر نگارنده، معنای اشراب شده نمی‌تواند «اطمینان» باشد؛ زیرا طبق شواهد قرآنی (نحل: ۱۰۶؛ یونس: ۷)، این واژه با «باء» متعدی می‌شود نه «إلی». بنابراین این معنا نمی‌تواند تعدیه فعل «إخبات» به «إلی» را تصحیح نماید. اشراب معنای «إنابة» به دلیل تعدیه آن با حرف «إلی» مناسب است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ» (زمر: ۱۷).

ترجمه‌ها

شعرانی: و آرمیدند به سوی پروردگارشان.

صفوی: و به پروردگارشان اطمینان داشته و در ایمانشان به او تزلزل نداشتند.

گرمارودی: و با فروتنی در برابر پروردگارشان آرامش یافته‌اند.

صفارزاده: و در برابر خداوند مخلصانه و خاضعانه تسلیم بودند.

ارزیابی ترجمه‌ها: ترجمه نخست از ابهام ساختاری ناشی از درآمیختن «آرامش یافتن» و «آرمیدن» با «به» و «به سوی» برخوردار است. در ترجمه دوم، «إخبات» به معنای «اطمینان» ترجمه شده و تزلزل نداشتن، از باب معنای الزامی بدان اضافه شده است. بنابراین طبق دیدگاه نخست در معنای «إخبات» اشکالی بر آن وارد نیست. در دو ترجمه اخیر، «إلی» به معنای «در برابر» یا همان «عند و لدی» و در ترجمه صفارزاده، «إخبات» به معنای تسلیم بودن برگردان شده در حالی که هیچ ادیب و مفسری چنین معنایی را ذکر نکرده است. بنابراین هر یک از ترجمه‌ها در

برگردان این قسمت از آیه شریف، به نوعی دارای نقص هستند.
ترجمه پیشنهادی: و متواضعانه، به سوی خدا بازگشت دارند.

نتیجه

تضمین در لغت به معنای متعهد شدن و دربرگیری است و در اصطلاح به افاده دو معنا از یک لفظ اطلاق می‌شود که فایده آن دامنه‌بخشی و گستردگی در معنا است. تضمین نحوی دارای یک قسم اجماعی یعنی تضمین در فعل و دو قسم اختلافی یعنی تضمین در اسم و حرف است. طبق نظر محققان، قرآن کریم در بیان و تعابیر خود از هر سه نوع تضمین نحوی استفاده نموده است. در ده نمونه از آیاتی که حرف «إلی» با فعل سابق تناسب معنایی ندارد، دو راهکار از سوی مفسران ارائه شده است: ۱. دگرگونی در معنای «إلی»: انصراف «إلی» از معنای غالبی یعنی انتهای غایت به معنای دیگری که با فعل سازگار است؛ ۲. گستردگی در معنای فعل: اعتقاد به تضمین در فعل.

با بررسی انجام‌یافته در برگردان این بخش از آیات در ترجمه‌های منتخب، نتایج زیر مشاهده شد:

۱. صفوی (نماینده ترجمه تفسیری): در شش مورد، متوجه تضمین بوده و به درستی آن را منتقل کرده است.
۲. گرمارودی (نماینده ترجمه وفادار): تنها در یک مورد به پدیده تضمین پرداخته و همان مورد را به درستی برگردانده است.
۳. شعرانی (نماینده ترجمه تحت‌اللفظی) و صفارزاده (نماینده ترجمه آزاد): تنها در یک مورد به پدیده تضمین توجه داشته‌اند، که در همان مورد نیز در برگردان آن مرتکب اشتباه شده‌اند.

منابع کتاب‌ها

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابو عبیده، معمر بن مثنی، (۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳. ابن جزئی، غرناطی محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: شرکت دارالارقم بن ابی الارقم.
۴. ابن جنی، عثمان، (بی‌تا)، الخصائص، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ ۳.
۵. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، جمهره اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن شهر آشوب، مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، قم: انتشارات بیدار.
۸. ابن عاشور، محمد، (بی‌تا)، التحریر و التنویر، بی‌جا.
۹. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (بی‌تا)، تأویل مشکل القرآن، بی‌جا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ ۳.
۱۲. ابن هائم، شهاب الدین، احمد بن محمد، (۱۴۲۳ق)، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
۱۳. ابن هشام، عبدالله، (بی‌تا)، المغنی اللیب، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ ۴.
۱۴. أخفش، أبو الحسن، (۱۴۲۳ق)، معانی القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. استرآبادی، رضی الدین، محمد بن حسن، (۱۳۸۴ش)، شرح الرضی علی الکافی، تهران: موسسه الصادق للطباعة و النشر.
۱۶. أزهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. اندلسی، أبو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۱۸. بغدادی، علاء الدین، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۹. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۲۵ق)، المطول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۱. جواهری، سید محمد حسن، (۱۳۸۹ش)، درسنامه ترجمه (اصول، مبانی و فرایند ترجمه قرآن کریم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ ۲.
۲۲. جوهری، اسماعیل، (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۳. خطیب قزوینی، محمد، (بی تا)، الإيضاح فی علوم البلاغة، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ ۲.
۲۴. حسن، عباس، (۱۳۶۷ش)، النحو الوافی، تهران: ناصرخسرو، چاپ ۲.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۲۶. زجاج، ابراهیم بن سری بن سهل، (۱۴۲۰ق)، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب المصری و دارالکتب اللبنانی، چاپ ۴.
۲۷. زرکشی، محمد، (۱۴۲۸ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۹. _____، (۱۹۷۹م)، أساس البلاغة، بیروت، دار صادر.
۳۰. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، (بی تا)، مفتاح العلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. سلیمان، فتح الله احمد، (۲۰۰۸م)، الأسلوبیه: مدخل نظری ودراسة تطبیقیة، القاهرة: دارالآفاق العربیه.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۳. _____، (بی تا)، الأشباه و النظائر فی النحو، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ ۲.
۳۴. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب.
۳۵. صفوی، سیدمحمدرضا، (۱۳۹۱ش)، نقدآموزی ترجمه های قرآن، قم: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
۳۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ ۳.
۳۷. عکبری عبدالله بن حسین، (بی تا)، التبیان فی اعراب القرآن، ریاض: بیت الأفكار الدولیه.
۳۸. فراء، أبو زکریا، یحیی بن زیاد، (بی تا)، معانی القرآن، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ ۲.
۴۰. قزوینی نیشابوری، محمود بن علی، (۱۴۳۳ق)، باهر البرهان فی مشکلات معانی القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ ۳.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. مدنی، علی خان بن احمد، (۱۳۸۴ش)، الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد، موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۴. _____، (بی‌تا)، الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة، قم: ذوی القربی.
۴۵. مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۶. معروف، یحیی، (۱۳۹۷ش)، فن ترجمه، تهران: سمت.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۸. نحاس، أبو جعفر، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، إعراب القرآن، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.
۴۹. نصیری، حافظ، (۱۳۹۰ش)، روش ارزیابی و سنجش کیفی متون ترجمه شده از عربی به فارسی، تهران: سمت.
۵۰. نیشابوری، محمود بن أبو الحسن، (۱۴۱۵ق)، إيجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دارالغرب الإسلامی

مقاله‌ها

۱. باقر، علیرضا، ۱۳۸۶ش، تضمین بیانی و اغراض بلاغی آن در قرآن، صحیفه مبین، ش ۴۱.
۲. فقیهی، محمد، ۱۳۹۱ش، تضمین و مصادیق آن در سوره یس، بینات، ش ۷۵.

نرم افزارهای رایانه‌ای

۱. مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، قواعد ادبیات عربی.
۲. _____، جامع الاحادیث.
۳. _____، قاموس النور.
۴. _____، نور التفاسیر.

نقش بافت زبانی در معناشناسی واژگان بر اساس محور هم‌نشینی؛ (بررسی واژه «جهل» در قرآن و شعر جاهلی)

قاسم عزیزی مراد^۱ و سمانه گندمی^۲

چکیده

«جهل» از مفاهیم مهم، پیچیده و پرکاربردی است که در متن قرآن به‌عنوان یکی از واژگان کلیدی به حساب می‌آید. فراوانی بسامد این واژه و مشتقات آن، بیانگر اهمیت آن در قرآن است. پژوهشگران و مفسران در خوانش‌ها و مطالعات خود همواره به بررسی معناشناختی این واژه پرداخته‌اند، اما در بسیاری از موارد، بدون در نظر گرفتن نقش واژگان در بافت زبانی، اغلب به معانی ای رسیده‌اند که با روابط هم‌بافتی (Cotext) در محور هم‌نشینی (Syntagmatic) هم‌سو نیست. این مقاله با در نظر گرفتن نقش واژگان هم‌بافت در قرآن و شعر جاهلی می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد: براساس نقش واژگان هم‌بافت در محور هم‌نشینی، معنای واژه «جهل» به چه حوزه معنایی - رفتاری تعلق دارد؟ نوشتار حاضر با رویکرد معناشناسی شناختی و براساس روش تحلیلی - توصیفی، در پی واکاوی مفهوم این واژه با توجه به واژگان هم‌بافت در محور هم‌نشینی است. در پایان، به این نتیجه رسیده است که در بسیاری موارد، حوزه معنایی مفهوم مورد نظر، یک حوزه انفعالی است. این نتیجه، بیانگر عدم کاربرد این واژه در مقابل واژه «علم» در برخی نمونه‌ها نیست، بلکه کشف وجه دیگری از کاربرد این واژه براساس روابط متنی است که به حوزه انفعالی - رفتاری تعلق دارد.

واژگان کلیدی: بافت زبانی، هم‌بافت، روابط هم‌نشینی، واژه جهل، قرآن، شعر جاهلی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛

(ghasem.azizi@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مترجمی زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

(gandomisamaneh@gmail.com).

مقدمه

پژوهش درباره مفهوم واژه «جهل» قدمتی کهن دارد. این واژه در دوره‌های مختلف تاریخ دستخوش تحریفات معنایی شده، تا جایی که امروزه بیشتر در معنای مقابل «علم» به کار می‌رود. با بررسی روابط اجزای جمله و تأثیر همنشینی واژه‌ها بر یکدیگر، این مسأله روشن می‌شود که «جهل» در همه جا به این معنی به کار نرفته است. این واژه به همراه مشتقاتش ۲۴ بار در قرآن کریم به کار رفته است. ساختارهای گوناگون قرآنی آن عبارتند از: جاهل، جاهلون، جاهلین، جهالة، یجهلون، تجهلون، جهول.

واژه‌ها در گفتار به دلیل توالی‌شان، روابطی را میان خود برقرار می‌کنند که بر بنیاد ویژگی خط و یک‌بعدی زبان استوار است؛ به همین دلیل عناصر، یکی بعد از دیگری بر روی زنجیره گفتار ترتیب می‌یابند. این ترکیبات را که تکیه‌گاهشان امتداد زمانی است، می‌توان «زنجیره»^۱ نامید. بنا بر این قول و طبق گفتار سوسور، روابط هم‌نشینی در زبان، به صراحت متعلق به سطح گفتار^۲ است (سجودی، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

بدین جهت، با تکیه بر روابط هم‌نشینی می‌توان معنای هسته‌ای واژه «جهل» را براساس نقش و تأثیرگذاری واژگان هم‌بافت به دست آورد. مطالعات علم معنانشناسی در حوزه زنجیره گفتار و روابط هم‌نشینی، بوسیله توضیح و تبیین، با راهکارهایی روشمند ما را در جهت دریافت عمق معنایی واژگان یاری می‌کند. بدین ترتیب، براساس روابط هم‌نشینی می‌توان دلالت هسته‌ای واژه «جهل» را براساس واژگان هم‌بافت کلیدی و مؤثر در دلالت بررسی کرد. پژوهش حاضر بر آن است تا با روش تحلیل محتوای کیفی، براساس روابط متنی در محور هم‌نشینی به بررسی واژه «جهل» در متن قرآن و شعر جاهلی بپردازد.

این نوشتار نیز با تکیه بر بافت زبانی در محور روابط هم‌نشینی در مطالعات معنانشناسی، دلالت‌های پنهان و عمیق واژه «جهل» را بررسی می‌کند و با در نظر گرفتن هم‌نشینی‌های این واژه در قرآن کریم و اشعار جاهلی، در صدد پاسخگویی به دو سوال زیر است:

۱. مقوله بافت‌زبانی و هم‌نشینی واژگان چه تأثیری در تشخیص دلالت واژگان و کاربرد آن‌ها - واژه «جهل» - در زبان دارد؟

1. Continuum.

2. Parole.

۲. براساس مقوله بافت‌زبانی، واژه «جهل» در قرآن و شعر جاهلی از ابتدا به چه حوزه معنایی تعلق داشته است؟

در حوزه بررسی معناشناسی واژگان براساس مقوله هم‌بافت در محور هم‌نشینی، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. اما درباره بررسی واژه «جهل» مقالاتی نگاشته شده است که در اغلب آن‌ها به هم‌بافت واژگانی توجه نشده و در بسیاری موارد، معناهای متناقض و متفاوتی با واژگان هم‌بافت استخراج شده است. در نوشتار حاضر، به هم‌بافت واژگانی در تحلیل معناشناسی واژه مورد نظر خواهیم پرداخت.

در راستای کاوش در مقوله هم‌بافت واژگانی در محور هم‌نشینی و بررسی واژه مورد نظر، با پژوهش‌هایی مواجه هستیم که تا حدودی با موضوع مقاله در ارتباط هستند. در ادامه، به طور خلاصه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «الله والإنسان في القرآن؛ علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم»: توشیهیکو ایزوتسو، به تبعیت از گولد تسیهر، واژه «جهل» را با ژرفای عمیق‌تری بررسی کرده است. وی در این کتاب به کدخوانی واژه «جهل» پرداخته و آن را نقیض «حلم» دانسته نه «علم». اولین معنایی که ایزوتسو مطرح کرده، رفتار شخصی است که توانایی تسلط بر نفس خویش ندارد و با اندکی تحریک برانگیخته می‌شود و در پیامد فعل خود درنگی ندارد. قطعاً این جهت در برابر «حلم» قرار می‌گیرد. از طرفی، بیان می‌دارد که این نوع «جهل» بر تعقل انسان اثر سلبی دارد و با اینکه حالتی موقت است، در اثر تکرار تبدیل به حالتی پایدار در انسان می‌شود. کمترین کاربرد معنای «جهل» را به «نادانی» نسبت داده است. اما تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش وی در روش کدخوانی است. او کدخوانی واژه «جهل» را نه براساس واژگان هم‌بافتی، بلکه براساس نگاه نظام‌مند معرفت‌شناسی انجام داده است. اما در نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از نقش هم‌بافت‌ها در معناشناسی واژگان، براساس محور هم‌نشینی و با نگاهی به دلالت مرکزی واژه مورد نظر در فرهنگ و زبان سریانی، پژوهش صورت گرفته است.

۲. مصلائی‌پور، عباس و...، معناشناسی «جهل» در قرآن کریم با رویکرد ساختاری (۱۳۹۳): در این مقاله به این مورد اشاره می‌شود که در بسیاری موارد، معنای لغوی «جهل» با مضمون آیات متناسب نیست و مفسران با توجه به مضمون آیه، معنای «جهل» را در نظر گرفته‌اند. همچنین به انواع «جهل» شامل جهل مطلق و جهل معرفتی

پرداخته شده است، اما اشاره‌ای به روابط هم‌بافت در محور هم‌نشینی و تأثیر آن بر معنای این واژه نشده است.

۳. سیفی، علی، بررسی واژه «جهل» و معناشناسی «جاهلیت» در قرآن کریم (۱۳۹۵): «جهل» را ابتدا در معنای ظاهری و عام‌تر آن که نقیض «علم» است در نظر گرفته، سپس با دیدی عمیق‌تر، آن را به عنوان عدم به‌کارگیری علم ذاتی انسان در مسیر حق بررسی کرده و «جاهلیت» نیز با همین نگاه بررسی شده است. اما با بررسی واژگان هم‌بافت این کلمه، این معنا در بسیاری از متون قابل پذیرش نیست. در این نوشتار، با ابزار کارآمد زبان‌شناسی و تکیه بر روابط هم‌بافت در محور جاننشینی، به معنایی متفاوت از آنچه گذشت، دست می‌یابیم.

۴. ابن‌رسول، محمدرضا و...، مطالعه تطبیقی نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی و نظریه بافت موقعیت فرث (۱۳۹۶): به شیوه‌ای دقیق به بیان نظریه نظم عبدالقاهر و مقایسه آن با نظریات مطرح شده معاصر پرداخته شده است. همچنین، اهتمام عبدالقاهر و فرث به تأثیر بافت در برداشت معانی مطرح می‌شود. این اطلاعات کامل و جامع است، اما به شیوه تئوری بیان شده است. در مقاله پیش رو، بر کاربرد مصداقی تأثیر بافت بر دریافت معنای صحیح واژه در متن تأکید شده است.

عمدتاً در مقالات پیشین، واژه «جهل» در برابر «علم» یا «حلم» به کار رفته و در مواردی نیز به بازی گرفتن همراه با جدال، خصومت و غفلتی که مانع رشد انسان است و منشأ اعمال و صفات ناپسندی می‌باشد که از فرد جاهل بروز می‌کند، در نظر گرفته شده است.

مبانی و مفاهیم نظری

روابط هم‌بافتی و دلالت‌های درون‌زبانی

هنگام بحث درباره دلالت درون‌زبانی^۱ و دلالت برون‌زبانی^۲ به دو نوع مطالعه اشاره می‌شود؛ یکی صرفاً به مطالعه معنا درون نظام زبان می‌پردازد و دیگری معنا را هنگام کاربرد و در ارتباط با جهان خارج مورد توجه قرار می‌دهد. آن دسته از معناشناسانی که صرفاً به مطالعه معنای درون‌زبانی و مفهوم دلخوش کرده‌اند، بر این اعتقادند که معنی جمله جدا از هر بافتی، قابل تعیین

1. linguistic knowledge.

2. encyclopedic knowledge.

است و اهل زبان نیز معنی هر جمله را پیش از کاربرد آن جمله در موقعیتی مشخص درمی‌یابند. به این ترتیب، معنی را می‌توان مستقل از بافت دانست. اما آیا همان بافت موقعیتی نیست که در تعیین معنی جمله دخالت دارد؟ (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

لاینز، دلالت برون‌زبانی را «ارجاع دادن» و دلالت درون‌زبانی را «اشاره کردن» می‌نامد. در این راستا، ما با دوگونه معناشناسی سر و کار داریم؛ یکی به نظام معنایی زبان می‌پردازد و با دلالت‌های مفهومی سروکار دارد و دیگری، که معنی را با توجه به تجربیات جهان خارج بررسی می‌کند و با دلالت‌های مصداقی درگیر است (همان، ص ۶۲).

بنابراین می‌توان چنین گفت که در بررسی دلالت درون‌زبانی، واژگان از روابط هم‌بافتی به‌شدت تأثیر می‌پذیرند. «بیشتر واحدهای معنایی در مجاورت واحدهای دیگر قرار می‌گیرند؛ معانی این واحدها تنها با ملاحظه واحدهای دیگر که در کنار آن‌ها واقع می‌شوند، قابل توصیف یا تعیین هستند» (مختار عمر، ۱۹۹۸، ص ۶۸).

بدین ترتیب، استخراج معانی واژگان بدون توجه به روابط هم‌بافتی در محور هم‌نشینی امکان‌پذیر نیست و در این باره، بافت زبانی مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. «بافت از مفاهیم کلیدی زبان‌شناسی نقش‌گرا و نقد زبان‌شناختی است و شبکه روابطی که بین صورت (دستور و واژگان) و جهان بیرون وجود دارد، معنی خارجی زبان را تشکیل می‌دهد» (ساغروانیان، ۱۳۶۹، ص ۴۲۵).

روابط هم‌بافتی که در نگاه کلان محور اصلی تشکیل‌دهنده بافت است، نوعی روابط معنایی بین واژگان ایجاد می‌کند که تحت تأثیر یکدیگر هستند و استخراج لایه‌های معنایی آن‌ها بدون در نظر گرفتن این روابط، کاری عبث خواهد بود. رابطه بافتی، رابطه‌ای است که حتماً بین اجزای تشکیل‌دهنده بافت برقرار است یا این ارتباط بین لایه‌های متن به نظر می‌رسد. از این رو، می‌بایست دلالت‌های واژگانی را با در نظر گرفتن روابط هم‌بافتی در محور هم‌نشینی، چه در حوزه واژگان و چه در حوزه نحو متن و ساختار آن، مورد بررسی قرار داد. این رابطه بین واژگان در لایه‌های متن باعث بافت‌سازی می‌گردد و لایه‌های دلالتی را مستحکم می‌کند.

به‌عنوان مثال، عبارت «میز تحریر» را در نظر بگیرید. بین دو نشانه زبانی «میز» و «تحریر» رابطه بافتی برقرار است. به عبارت دیگر، «تحریر» وقتی در کنار «میز» قرار می‌گیرد، به بافت‌سازی کمک می‌کند. پس بافت، نه موقعیت فیزیکی بیرون از زبان، که خود زبان هم چه در قالب گفتار و چه در قالب نوشتار، واقعیتی فیزیکی است، بلکه رابطه‌ای است که بین لایه‌های متن برقرار می‌شود» (سجودی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۹). بنابراین روابط هم‌بافتی در بافت‌سازی و ارتباط بین

لایه‌های متن می‌تواند موجب استخراج دلالت‌های زبانی در لایه‌های زیرین متن گردد.

بافت در نظریهٔ نظم جرجانی

جرجانی در پایه‌ریزی مفاهیم اساسی نظریهٔ نظم، بر یک الگوی هم‌بافتی بین واژگان اشاره می‌کند و بر این باور است که واژگان بدون در نظر گرفتن این روابط هم‌بافتی در محور هم‌نشینی، قادر به انتقال صحیح معنا نیستند. (جرجانی، ۱۹۸۴، ص ۴۴). از این رو، وی برای واژه، خارج از موقعیت بافتی آن در گفتار و سبک، هیچ معنا و مزیتی تلقی نمی‌کند و از این حیث هیچ واژه‌ای خارج از محور هم‌نشینی، بر واژهٔ دیگر برتری و مزیت ندارد (همان).

بنابراین می‌توان گفت از منظر جرجانی دو نوع نظم وجود دارد:

۱. **نظم حروف در محور هم‌نشینی یک واژه:** که عبارت است از قرارگیری حروف یک واژه به صورت متوالی و پشت سر هم که باعث تشکیل ساختار کلمه می‌شود. وی این شکل از رابطهٔ هم‌بافتی را قراردادی تلقی می‌کند و معتقد است که این شکل از هم‌نشینی حروف در سطح واژه، بدون در نظر گرفتن موقعیت قرارگیری آن در متن و بدون بررسی روابط هم‌بافتی آن، کاری عبث است. (همان، ص ۵۲-۴۴).

۲. **نظم کلام/گفتار/سبک:** واژگان در نظریهٔ نظم جرجانی زمانی مزیت بر دیگری پیدا می‌کنند که بررسی آنها بدون در نظر گرفتن روابط هم‌بافتی نباشد. بلکه می‌بایست واژگان در محور هم‌نشینی و در نگاه به روابط هم‌بافتی مورد بررسی قرار گیرند تا مزیت آن‌ها در جهت حسن دلالت کلام آشکار گردد. (همان، ص ۴۳ و ۴۴).

براساس این نظم در محور هم‌نشینی، «قصد متکلم رساندن معنای واژگان نیست، بلکه رساندن مفهوم از طریق هم‌نشینی کلمات است». (جرجانی، ۱۹۸۴، ص ۴۴). بنابراین چنین برمی‌آید که جرجانی معتقد است یک واژه به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن روابط هم‌نشینی آن با دیگر واژگان هم‌بافت و بر اساس احوالات مختلف، به خودی خود هیچ مزیتی ندارد.

او علم بلاغت را تنها قائم بر یکی از دو مقولهٔ لفظ یا معنا نمی‌داند، بلکه از یک سو ارتباط بین واژگان یک عبارت و از سوی دیگر ارتباط این واژگان و معانی می‌داند که این ارتباطات «نظم» نام دارند. (أبولیل، ۱۴۲۷، ص ۱۶۴). بدین ترتیب، «نظم» در نگاه عبدالقاهر ارتباط مستقیمی با هم‌بافت‌ها در محور هم‌نشینی دارد.

روابط هم‌بافتی در محور هم‌نشینی از نگاه سوسور و فرث

«هم‌نشینی» اصطلاحی است که نخستین بار فردینان دو سوسور،^۱ زبان‌شناس سوئیسی (۱۹۱۴-۱۸۵۷م) در درس‌نامه زبان‌شناسی^۲ خود که پس از مرگش انتشار یافت، به کار برده است. طبق نظر او، واحدهای زبان زنجیروار و با قانونمندی و هدف خاصی کنار هم قرار می‌گیرند. به عقیده سوسور، با در کنار هم قرار گرفتن کلمات و نشانه‌ها، معنا شکل می‌گیرد و با هم‌نشینی شدن واژه‌ها «سوژه» نمایان می‌شود.

این زبان‌شناس اثبات می‌کند که کشف حقیقت با شناخت اجزای زبان و همچنین شناخت روابط بین اجزا حاصل می‌شود. از این روی، کشف لایه‌های معنایی متن بدون در نظر گرفتن روابط هم‌بافتی در نگاه سوسور امکان‌پذیر نیست و واژگان زمانی معنا می‌یابند که براساس روابط هم‌بافتی منجر به نمایان شدن سوژه شوند.

از طرف دیگر، سوسور در کنار روابط هم‌نشینی،^۳ به روابط جانشینی^۴ نیز توجه می‌کند و می‌گوید: «در نظام زبان به دو گونه رابطه اساسی میان نشانه‌ها و واحدهای زبانی می‌پردازد: هم‌نشینی یا روابط متباین^۵ و جانشینی یا متداعی.^۶ رابطه بین یک عنصر زبانی با عنصر زبانی قبل و بعد در یک پاره گفتار، رابطه هم‌نشینی است» (راسخ مهند، ۱۳۹۸، ص ۵۰).

بحث درباره جزئیات روابط جانشینی در حوزه این مقاله نمی‌گنجد. «آر. جی. فرث، زبان‌شناس بریتانیایی و ساخت‌گرا،^۷ «بافت» را به دو بخش زبانی و غیرزبانی تقسیم می‌کند. «بافت زبانی»، کاربرد کلمه در نظام جمله و در هم‌نشینی با سایر کلمات است. در نتیجه، معنای بافت از معنای واژگان در فرهنگ لغت متمایز است و به معنای معین و محدود تبدیل می‌شود» (هالیدی، ۲۰۰۲، ص ۶۱).

همچنین در کنار بافت زبانی، بافت موقعیت نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است و به همین دلیل، هایمز صحت یک صورت زبانی را فقط منوط به صحت دستوری نمی‌داند، بلکه کاربرد

1. Ferdinand de saussure.
2. In General linguistics 1915.
3. Syntagmatic relations.
4. Paradigmatic relations.
5. Contrast.
6. Opposition.
7. Constructivist linguistics.

صحیح آن را در چارچوب قوانین و قراردادهای اجتماعی و فرهنگی نیز ضروری می‌داند (رک: آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

بنابراین، می‌توان گفت که روابط هم‌بافتی در محور هم‌نشینی از دیرباز مورد توجه معناشناسانی چون جرجانی، سوسور و فرث بوده است. اما در بسیاری از موارد، پژوهشگران بدون در نظر گرفتن توجهات و اهتمامات آن‌ها دست به بررسی دلالت‌های واژگانی همچون واژه «جهل» زده‌اند. در اغلب موارد، با پدیده نادیده‌انگاری روابط هم‌بافتی از سوی پژوهشگران روبه‌رو هستیم که در قسمت تطبیقی بدان خواهیم پرداخت.

دلالت واژه جهل در کتب لغت

«جهل» در معنای نقیض علم، ندانستن و ناآگاهی و «جاهل» در معنای نادان، احمق و سفیه آورده شده است (رک: الفراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۹۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۹؛ الجوهري، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۶۶۳؛ الأزهری، ۲۰۰۱، ج ۶، ص ۳۷؛ أنیس، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹). در لسان العرب نیز به معنای نشناختن و آشنا نبودن و نقیض علم آمده است، که با ذکر این مثال معنای آن تبیین شده: «مثلي لایجهل مثلك؛ کسی مانند من با چون تو آشنا نیست» (ابن‌منظور، ج ۱۱، ص ۱۲۹).

راغب سه معنا برای «جهل» در نظر گرفته است:

۱. خالی بودن نفس از علم و نداشتن آگاهی.
 ۲. اعتقاد به چیزی بر خلاف آنچه در واقع است.
 ۳. انجام کاری خلاف آنچه باید انجام شود (الراغب، ۱۴۰۶، ص ۲۶۵).
- در دانش تفسیر، علامه طباطبایی نیز «جهل» را نقیض علم در نظر گرفته است. او می‌گوید که آدمیان از طرفی رفتار خود را ناشی از علم و اراده می‌دانند و از طرف دیگر معتقدند که رفتار ناپسند و گناهانی که به دلیل تسلیم شدن به هوای نفس از آنان سر زده، ناشی از فقدان آگاهی و عدم حضور عقل تشخیص دهنده حسن و قبح است. به افرادی که علم و اراده آنها در احتراز از اعمال ناپسند مؤثر نیست، «جاهل» می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ذیل آیه ۱۷، سوره نساء).
- همچنین، «جهل» به عنوان عدم آگاهی از سرانجام ناپسند عمل خود یا برگزیدن لذت فانی بر لذت باقی تعبیر شده است. (طوسی، ج ۳، ص ۱۴۶). براساس تحقیقات ارائه شده در بیشتر کتاب‌ها و تحقیقات معجمی، می‌توان گفت که پربسامدترین دلالت واژه «جهل» نقیض واژه «علم» آورده شده است.

در حالی که بررسی معنایی این واژه با دیگر واژگان هم‌بافتی، دلالتی غیر از این را برای واژه مشخص می‌کند که در ادامه بدان می‌پردازیم:

واژه «جهل» و هسته معنایی آن

دلالت اصلی یا دلالت مرکزی هسته‌ای یک واژه به‌طور نظام‌مند با دیگر واژگان هم‌بافتی در ارتباط است. کشف این نوع دلالت براساس فرآیند کدگذاری از طرف مؤلف و کدخوانی از طرف خوانشگر صورت می‌گیرد، زیرا کدگذاری به فرآیندی اطلاق می‌شود که در آن معانی از طریق کدها ارائه می‌شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۶۷)؛ که در اینجا همان واژگان هم‌بافتی هستند. بدین صورت، برای بررسی دلالت اصلی این واژه در طول زمان، نیازمند یک ارائه در سطح واژگان هم‌بافتی در سطح کاربرد هستیم که به‌عنوان کد مطرح می‌شوند. در اینجا باید به این نکته توجه داشت که واژگان هم‌بافت فقط در حوزه یک متن و یا یک فرهنگ نیست، بلکه می‌تواند شامل زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر شود.

بدین منظور، به سراغ ریشه‌شناسی واژه «جهل» در سریانی می‌رویم که با الفاظ «جهیلا / جهیلوتا» و به معنای «amorous» و «wanton» آمده است. این واژه در فرهنگ و زبان سریانی دارای معنای اصلی ابراز میل و عشق جنسی و بی‌بندوباری جنسی است و معادل کلمات عابث، طائس، لعوب، عاشق، نرق در نظر گرفته شده است (محروس، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۶۳۶). از این روی، در فرهنگ و زبان عربی، به‌ویژه در برخی ساختارهای نحوی قرآن، شاهد این نوع از دلالت مرکزی هستیم. برای نمونه می‌توان به هم‌بافت شدن واژه «جهل» با واژه «شهوة» و «أصْبُ إِلَیْهِنَّ» در نمونه‌های قرآنی زیر اشاره کرد:

هم‌بافتی واژه «جهل» با «شهوة»

در سوره النمل، ذیل آیه ۵۵ چنین آمده است: «أَلَا إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ جَاهِلُونَ».

واژه «شهوة» که در این آیه هم‌بافت بارز واژه «جهل» در محور هم‌نشینی است، به معنای رغبت شدید، میل و هوس بسیار شدید است. این قوه مربوط به تمایلات، رغبت‌ها و هوس‌های نفسانی است؛ مثلاً خوردن، آشامیدن و آرمیدن مردان با زنان.

«الشهی / الشهوانی» به معنای مردی است که بسیار در پی لذت‌ها و خواسته‌های مادی حرکت می‌کند (أنیس، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۶۳).

با توجه به مفهوم واژه هم‌بافت «جهل» یعنی «شهوة»، بهتر است کدخوانی «جهل» در برابر

علم و دانش تلقی نشود (المنجد فی اللغة، ج ۱۱، ص ۱۰۸). چرا که در سراسر این آیه، کدهای موجود گواه بر تبعیت از نفس برای رسیدن به لذت‌های جسمی است. چه بسا آدمی را شهوت عارض شود و از تصمیم‌گیری در مانده گردد و در بسیاری از موارد، بدون توجه به عواقب کار خویش، دست به اقدامی جاهلانه یعنی سریع و آنی و بی توجه به عاقبت آن کار بزند.

هم بافتی واژه «جهل» با «أصب إلیهن»

در سوره یوسف، آیه ۳۳ چنین آمده است: «قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ».

با اندکی تأمل در هم‌نشینان «جهل» در این آیه، پر واضح است که در نظر گرفتن آن در معنای پربسامدش، یعنی عدم آگاهی، با این آیه سازگاری ندارد. چرا که در این آیه، هم‌ساخت نحوی آن واژه «أصب» است که از طریق سازه عطف با هم مرتبط شده‌اند. باید به این نکته توجه داشته باشیم که سازه عطف یک نوع سازه دستوری-معنایی است. برای روشن‌تر شدن مسئله به دو نمونه زیر دقت کنیم:

۱. اشتریت قلمًا و دفترًا.

۲. اشتریت قلمًا و سیارةً.

سازه نحوی در نمونه‌های ۱ و ۲ از یک الگوی مشخص تبعیت می‌کند که می‌توان به شکل زیر آن را نمایش داد:

فعل + فاعل + مفعول + حرف عطف + معطوف.

اما با کمی دقت می‌توانیم بگوییم که نمونه ۲ صحیح نیست، زیرا هیچ نوع اشتراک دلالتی بین دو سازه عطف (قلم / سیارة) وجود ندارد، هرچند که از لحاظ نحو صوری-اعرابی جمله صحیح است. بنابراین، سازه عطف یک نوع سازه دستوری صرف نیست، بلکه ساخت نحوی-معنایی است که بین هر دو طرف سازه اشتراک یا تناقض دلالتی وجود دارد و با ایجاد پیوند بین دو طرف سازه سبب تأثیرگذاری و بیان هدفمند مفهوم می‌شود (روستایی، علیرضا و روان شاد، علی اصغر، ۱۴۰۰، ص ۵۲).

حال به نمونه مورد نظر در سوره یوسف باز می‌گردیم تا از طریق سازه عطف به این ساخت نحوی-معنایی بپردازیم: «...وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ» در اینجا می‌بینیم که سازه عطف بین دو واژه هسته‌ای عبارت یعنی «الصبو» و «الجهل» پیوند نحوی-معنایی برقرار کرده است. به طوری که عطف بین آن دو به خوانشگر این اجازه را می‌دهد که

در فرآیند کدخوانی به ارتباط معنایی بین آن دو توجه کند.

واژه «الصبو» به‌عنوان واژه هم‌بافت نحوی به معنای رقت قلب و میل کودکانه است؛ میلی که از سر ذوق‌زدگی و اشتیاق کودکانه باشد، مشتاق و آژمند، میل به بازی و سرگرمی کودکانه (انیس، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸۰).

از این روی، می‌بینیم که هم‌بافتی این دو واژه در مرحله کدخوانی، نشان از استمرار همان دلالت اصلی واژه «جهل» در فرهنگ و زبان سریانی است. بنابراین، پذیرفتن معنای جوشش عاطفه و غلیان احساس در لحظه کوتاه و تصمیم‌گیری بدون اراده با «جهل» موافق‌تر است؛ زیرا تصمیمی که از روی میل کودکانه گرفته شود، تصمیمی بدون توجه به عواقب آن است و در اثر احساسات است که با ناآگاهی فاصله بسیار دارد.

دلالت اصلی واژه «جهل» در دوره جاهلی

در اینجا آنچه که از طریق کدخوانی می‌توان برداشت کرد، مفهوم جوشش عاطفه و غلیان احساسات و عواطف است که بین هر دو طرف سازه عطف مشهود است. همین دلالت اصلی، ساخت معنایی در دوره جاهلی را تشکیل می‌دهد:

و دهم تصادیها الولائد جلة إذا جهلت أجوافها لم تحلم أبو تمام، (دیوان الحماسة، قطعة ۷۶۲، به نقل از: ایزوتسو، ۲۰۰۷، ص ۳۱۹) ترجمه بیت: چه بسا دیگ‌های بزرگی که کنیزان ما از آن مراقبت می‌کنند، اما چون به جوش آیند دیگر آرام نمی‌شوند.

چنانکه در ساخت به‌کارگرفته‌شده در بیت «جهلت أجوافها» آمده است، «أجواف» به معنی محتویات درون دیگ است که پس از رسیدن به نقطه جوش، آرام ندارد (عزیزی مراد، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳). ایزوتسو در بیان معنای واژه کلیدی «جهل» بر این بیت استناد می‌کند و در کتاب خود، مفاهیم جهل را به این دلالت اصلی پیوند می‌زند (ایزوتسو، توشیهیکو، الله و الإنسان في القرآن، ص ۳۱۹).

«جهل» در این بیت به معنای غلیان کردن و به جوش آمدن به کار رفته و در ارتباط با دلالت مرکزی در فرهنگ و زبان سریانی است. بدین خاطر است که ایزوتسو معنای واژه «جهل» را در ارتباط با «حلم» می‌داند و چنان‌که در بیت مشاهده کردیم، کاربرد ساخت منفی فعل «لم تحلم» بر این امر صحنه می‌گذارد.

با بررسی نمونه‌ای دیگر از شعر جاهلی نیز به‌خوبی متوجه می‌شویم که در این بیت «جهل» در معنای مقابل علم به کار نرفته است؛ بلکه معنی طغیان کردن، خروشدن و انجام عملی خارج از

اراده، بدون کنترل کردن و لجام زدن به نفس است که به خوبی با تعبیر ایزوتسو سازگاری دارد و در حقیقت همان نفسی است که با اندکی تحریک برانگیخته می‌شود، تصمیم آنی می‌گیرد و پیامدهای تصمیم خود را در نظر ندارد: «ألا لایجهلن أحد علینا فنجهل فوق جهل الجاهلینا» (الزوزنی، ۲۰۰۶، ص ۱۸۴) (کسی نباید بر ما بتازد که در این صورت ما برخورد شدیدی با او خواهیم داشت) که این همان عصبیت و برخورد از روی شهوت است.

در بیت عمرو بن کلثوم، تکرار اشتقاقی واژه «جهل» و آوای ایجاد شده از این تکرار نیز به کدخوانی واژه مورد نظر کمک می‌کند. این نوع تکرار آوایی، به نوعی دیگر همان طغیان و غلیان احساسات و عواطف است که مانند دیگری در حال جوش می‌خروشد. بنابراین می‌توان چنین گفت که «جهل» مقوله‌ای معنایی-معرفتی است که در آن فرد توانایی تسلط بر احساسات و عواطف خود را ندارد و در برابر حوادث دچار جوشش و خروش این عواطف و احساسات می‌شود و به بالاترین حد خود می‌رسد.

در اینجا با وجه دیگری از دلالت واژه «جهل» مواجه می‌شویم و آن «تجاوز از حد معمول» و «به اوج رسیدن انفعالات» است که در زبان عربی با اصطلاحات و ساخت‌هایی روبه‌رو هستیم که این وجه را مشخص می‌کنند:

هم‌بافتی واژه «جهل» با واژگان «ظلوم» و «حمیة»

در سوره احزاب، آیه ۷۲ چنین آمده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».

در اینجا می‌بینیم که واژه «جهل» هم‌نشین واژه «ظلم» شده است. ظلم به معنای گذشتن و تجاوز از حدود است یا قرار دادن چیزی در غیر جایگاه اصلی آن، ستم کردن و بی‌عدالتی می‌باشد (سیاح، ۱۳۳۰، ج ۳، ص ۵۵). بنابراین، وجه پدیدار شده دلالت واژه «جهل» در بیت عمرو بن کلثوم در این آیه نمایان می‌شود و در معنای «تجاوز از حد معمول» به کار گرفته می‌شود.

بر این اساس، می‌توان گفت که نقش دستوری صفت «جهولا» در آیه ۷۲ سوره احزاب، نقش معنایی «تأکید» را ایفا می‌کند، زیرا همان دلالت اصلی واژه «ظلم» را تأکید می‌نماید و دلالت تبعی دیگری تأسیس نکرده است. البته باید توجه داشت که این مسئله به معنای وجود ترادف در زبان نیست، بلکه دلالت هر گزاره‌ای متفاوت نیز در آنها وجود دارد.

از طرف دیگر، در متن قرآن شاهد هم‌بافتی واژه «جهل» با واژه «حمیة» هستیم. در سوره فتح، ذیل آیه ۲۶ چنین آمده است: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ

اللَّهُ سَكِنَتْهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ».

در این آیه، همانطور که می‌بینیم ساخت دستوری اضافه براساس هم‌بافتی دو واژه «حمیه» و «جهل» استفاده شده است و این ساخت دستوری در مرحله فرآیند کدخوانی به خوانشگر کمک می‌کند تا ارتباط معنایی دو واژه را دریافت کند.

زمخشری، واژه «حمیه» را به معنای سرباز زدن از چیزی که ناخوشایند است و بیشتر اطلاق آن بر تکبر بی دلیل است، در نظر گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ص ۳۴۴). اما قول ابن‌عاشور کمی متفاوت است و آن را از ساخت «حمیت النار» اخذ کرده و به معنای شعله‌ور شدن آتش یعنی زیاد شدن حرارت آن دانسته است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ص ۱۶۳).

از طرف دیگر، کاربرد واژه «الحمی» در زبان روزمره نیز از این عبارت گرفته شده و به معنای گرمای بدن، بالا رفتن حرارت و بیماری تب است. این واژه در دلالت معجمی خود نیز به معنای بالارفتن درجه حرارت جسم از حد طبیعی است. همچنین، حالتی از بیماری که دمای حرارت بدن از مقدار طبیعی بالاتر می‌رود (عزیزی مراد، ۱۳۹۸، ص ۲۰۰).

بر این اساس، می‌توان گفت که نگاه زمخشری چندان دقیق نیست و بدون در نظر گرفتن واژگانی هم‌بافت اقدام به کدخوانی واژه نموده است. همچنین، در اینجا «جهل»، نقیض علم نیست بلکه به معنای عصبانیت شدید و آنی است و نمونه‌ای از الگوی رفتاری انسان بی‌پروا و سریع‌الانفعال است. همچنین، غلیان سریع انفعالات غیرارادی است و این جوشش عاطفه تا حدی است که شعله خشم برافروخته می‌شود و از این رو، واژه «جهل» در کنار «حمی» به کار رفته است (همان، ص ۱۹۹-۲۰۲).

از طرف دیگر، شاهد کاربرد اصطلاح دیگری در زبان عربی هستیم که در حوزه واژگانی «حمی» کمک‌رسان است. «حمی الوطیس» اصطلاحی است که در معنای شدت جنگ استفاده می‌شود و با وجه معنایی «تجاوز از حد معمول» واژه «جهل» در ارتباط است. بدین لحاظ است که توانسته در ساخت دستوری اضافه در سازه «حمیة الجاهلیة» هم‌بافت واژه «جهل» گردد. بنابراین، در برخی از نمونه‌های گذشته چنان که مشاهده شد، می‌توان گفت: یک وجه از معنای هسته‌ای این واژه، شدت و حرارت و ارتفاع را به ذهن متبادر می‌کند و بقیه معانی حول این مفهوم در گردشند.

همچنین، ظلم به معنای ستم، بی‌عدالتی و قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خود است (سیاح، ۱۳۳۰، ج ۳، ص ۵۵). در اینجا نمی‌توان این واژه را نقیض علم در نظر گرفت، زیرا با عدل الهی

سازگار نیست که کسی را که آگاهی ندارد و مرتکب عملی می‌شود، ظالم در نظر بگیریم. بلکه ظالم حتماً همان کسی است که با علم و آگاهی گناه انجام می‌دهد و چون نمی‌توان ظلم را از سوی انسانی که آگاهی ندارد پذیرفت، جهل که هم‌نشین آن است را نیز در مقابل علم قرار نمی‌دهیم.

با در نظر گرفتن قواعد هم‌نشینی و کنار هم قرار گرفتن واژه‌ها و بررسی معنای واژگان هم‌نشین شده در شعر جاهلی و آیات قرآنی به این نتیجه می‌رسیم که آنچه تاکنون به‌عنوان جهل در برابر علم قرار داده شده، در بسیاری از موارد صدق نمی‌کند و با معنای واژگان هم‌نشین شده با واژه «جهل» در بافت، سازگار نیست. می‌بایست نقش واژگان هم‌بافت را در فرآیند کدخوانی ارائه معنا و دلالت‌ها در نظر بگیریم.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، پژوهش و بررسی واژه «جهل» در حوزه معنایی مرتبط با حوزه رفتاری-انفعالی به معنای نقض و عدم کاربرد این واژه در حوزه دانش-معرفت و مقابل واژه علم نیست. کاربرد واژه مورد نظر در قرآن به معنای عدم علم نیز وجود دارد. همانند: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»

همان‌طور که مشاهده می‌شود، واژه «جهل» در این آیه حوزه معنایی مرتبط با معرفت-دانش است که به معنای عدم علم است. در واقع، این امر نشأت‌گرفته از کاربرد متفاوت واژگان در بافت‌های متفاوت زبانی است که باعث ظاهر و فعال شدن وجوه متفاوت واژه در کاربردها می‌شود. پژوهش در حوزه اخیر می‌تواند موضوع مقاله دیگری باشد و پژوهشگر دیگری عهده‌دار آن شود تا وجوه دیگر آن در کاربردهای دیگر فعال شود.

نتیجه

با بررسی روابط هم‌بافت در محور هم‌نشینی در چهارچوب نمونه‌های بررسی شده، این نتیجه به دست می‌آید که هر واژه دلالتی اصلی یا هسته‌ای دارد و تمامی معانی استنباط شده از آن حول همین محور هسته‌ای در گردشند. استخراج فحوای کلام با تکیه بر واژه به تنهایی و بدون در نظر داشتن بافت زبانی، ممکن نیست. این نوشتار با بررسی هم‌بافت‌های واژه «جهل» در شعر جاهلی و قرآن به این مهم دست یافت که این واژه پربسامد، تنها در معنای مقابل علم یا حلم به کار نمی‌رود و حتی گاه تکیه بر این معانی از پیش فرض شده، مخل فهم صحیح از این کلمه است. بنابراین، منظور از «جهل» فقط ناآگاهی و عدم دانش نیست بلکه علاوه بر آن وجوه دیگری نیز

دارد و نمی‌توان وضعیت و بافت اجتماعی عرب جنوب را با این دلالت از واژه «جهل» صحیح دانست علاوه بر اینکه آنان در بافت اجتماعی پیش از اسلام گام‌های بلندی در حوزه تجارت برداشته بودند.

در نتیجه غالباً، مفهوم این واژه انفعالی است و همواره نمی‌توان برای آن معنایی ثابت در نظر داشت اما با توجه به واژگان هم‌بافت در چارچوب نمونه‌های پژوهش این کلمه می‌توان «جهل» را شاخصه فردی در نظر گرفت که توانایی تسلط بر نفس را نداشته، با اندک تحریکی برانگیخته شده و در فرجام تصمیمش اندیشه‌ای ندارد؛ این معنا در محوریت است و دیگر معانی برگرفته از آن می‌باشند.

بدین ترتیب این واژه همیشه در حوزه معنایی عدم دانش - معرفت کاربرد ندارد بلکه علاوه بر این حوزه کاربرد دیگری در حوزه‌های مختلف دارد که از جمله آنها حوزه رفتاری - انفعالی است که در این حوزه با واژگانی نظیر الشهوة، الصبا، الجوف، الحمیة، الظلم و.. هم‌بافت است و حوزه معنایی رفتاری - انفعالی را تشکیل می‌دهد.

منابع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن دريد، أبوبكر محمد بن الحسن، (١٩٨٧)، جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملايين.
٣. ابن رسول، محمدرضا؛ قربان خاني، مرضيه؛ شاملي، نصرالله، (١٣٩٦). «مطالعه تطبيقي نظريه نظم عبدالقاهر جرجاني و نظريه بافت موقعيت فرث». ادب عربي، سال ٩، شماره ٢.
٤. ابن عاشور، محمد طاهر، (١٤٢٠)، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
٥. ابن فارس، (١٤٠٤ هـ)، مقاييس اللغة، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٦. ابن منظور، محمد بن المكرم، (١٤٠٥)، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة.
٧. أبوليل، أمين، (١٤٢٧)، البيان القرآني؛ دراسة تأصيلية فنية، عمان، الأردن: دارالبركة.
٨. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، (٢٠٠١)، تهذيب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٩. أنيس، إبراهيم، منتصر عبدالحميد، الصوالحي، عطيه، و خلف أحمد، محمد. (١٣٨٢)، فرهنگ المعجم الوسيط، ترجمة محمد بندريگي، تهران: انتشارات اسلامي.
١٠. ايزوتسو، توشيهيكو، (٢٠٠٧)، الله والإنسان في القرآن، بيروت: المنظمة العربية للنشر.
١١. آقاگل زاده، فردوس، (١٣٨٥)، تحليل گفتمان انتقادي، تهران: انتشارات علمي فرهنگي.
١٢. الجرجاني، عبدالقاهر، (١٩٨٤)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاکر، القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
١٣. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، (١٩٨٤)، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت: دارالعلم للملايين، ط ٣.
١٤. راسخ مهند، محمد، (١٣٩٨)، مكاتب زبان شناسي، تهران: نشر آگه.

۱۵. روستایی، علیرضا؛ روان‌شاد، علی‌اصغر، (۱۴۰۰)، «تأثیر بافت زبانی در گزینش باهم‌آیی واژگان قرآن کریم؛ مطالعه موردی سوره ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام»، پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، س ۱۰، ش ۱۹.
۱۶. الزوزنی، (۱۳۸۵)، شرح المعلقات السبع، تهران: مؤسسة الصادق.
۱۷. ساغروانیان، جلیل، (۱۳۹۶)، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، مشهد، ایران: نما.
۱۸. سجودی، فرزانه، (۱۳۸۷)، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: نشر علم.
۱۹. سیاح، احمد، (۱۳۳۰)، فرهنگ جامع، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۲۰. سیفی، علی، (۱۳۹۵)، بررسی واژه جهل و معناشناسی جاهلیت در قرآن کریم، همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی.
۲۱. شیخ طوسی، (۱۲۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
۲۲. صفوی، کوروش، (۱۳۹۹)، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: سوره مهر.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة علمی للمطبوعات.
۲۴. عزیزی‌مراد، قاسم، (۱۳۹۸)، اللغة والتحول الثقافي المعرفي على ضوء نظرية الشك لاسري الاجتماعية القرآن والمتنبي وأدونيس، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۵. غلفان، مصطفی، (۲۰۱۳)، اللسانيات البنيوية منهجيات و اتجاهات، ليبيا: دارالکتب الوطنية.
۲۶. الفراهیدی، (۱۴۰۹)، العین، قم: مؤسسة دارالهجرة، ط ۲.
۲۷. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۹)، بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. مختار عمر، أحمد، (۱۹۹۸)، الترادف وأشباه الترادف في القرآن الكريم، الدراسات القرآنية، ج ۲، بی‌نا.
۲۹. مصلائی‌پور، عباس؛ کریمی، محمود؛ اسکندری، جعفر، (۱۳۹۳)، «معناشناسی جهل در قرآن کریم با رویکرد ساختاری»، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام.
30. Halliday, M.A.K.(2002), On Grammar, London & New York, Continuum.

اغراض تقدّم «مفعول‌به» بر عامل در قرآن کریم

امین کوخائی^۱ و محمدمین مومنی^۲

چکیده

بررسی و کشف اغراض تقدّم «مفعول‌به» بر عامل در قرآن، به دلیل اهمیت آن در کشف معنای کلام و درک ظرایف بیانی، همواره مورد توجه ادیبان و مفسران بوده است. از دیدگاه ایشان، اغراض این تقدیم در دو نوع لفظی (رعایت وزن و فواصل) و معنوی (حصر، اهتمام و...) به نحوی غیرقابل تفکیک منحصر می‌شود. آگاهی از اغراض معنوی و لفظی تقدّم «مفعول‌به» به عنوان یکی از رایج‌ترین تقدّم‌ها در کلام پروردگار حکیم، نقش مهمی در فهم آیات، علم تفسیر و دیگر علوم اسلامی ایفا می‌کند. با بررسی اغراض تقدیم «مفعول‌به» از دیدگاه ادیبان و مفسران و تحلیل مفهومی آن‌ها، و نیز با پذیرش امکان وجود غرض لفظی صرف برای تقدیم «مفعول‌به» در کلام بلیغان عرب و قرآن، ادعای وقوع آن را در خصوص قرآن کریم نپذیرفتیم و شواهدی که بر این ادعا اقامه شده‌اند را مورد خدشه قرار دادیم. روش پژوهش در این مقاله، روش کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی: تقدیم معمول، تقدّم مفعول‌به، اغراض تقدیم، حصر، غرض لفظی، رعایت فواصل.

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (alborzition1@gmail.com).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ایران؛ (aminmomeni66@yahoo.com).

مقدمه

تقدیم و تأخیر اجزای کلام یکی از شیوه‌های مورد توجه متکلمان بلیغ برای انتقال معانی ثانویه است. آنان با چینش هدف‌دار اجزای کلام، اغراض گوناگون خود را منتقل می‌کنند؛ از این‌رو، تحلیل تقدّم و تأخّر اجزای کلام بلیغ، مفسّر را در کشف ظرافت‌های معنایی یاری می‌کند.

رعایت نکردن ترتیب متداول چینش اجزای کلام، به‌عنوان یک شگرد معنا ساز، از عادات زبانی متکلمان بلیغ است. از آنجایی که قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است، بیگانه از قواعد و اسلوب‌های ادبی زبان عربی نیست و بر پایه همین قواعد نازل شده است؛ لکن این کتاب شریف، نوآوری‌ها و ویژگی‌های منحصر به فرد ادبی خودش را به ارمغان آورده است. از این‌رو در این جستار ابتدا به بررسی اغراض تقدّم «مفعول‌به» در کلام ادیبان و بلیغان عرب پرداخته شده و سپس بررسی تطبیقی آن اغراض در آیات مصحف شریف انجام شده است.

با توجه به تقدّم و تأخّرهای موجود در کلام ژرف خداوند متعال به‌عنوان بلیغ‌ترین متکلم، بازخوانی اغراض تقدّم اجزاء در کلام نورانی ایشان اهمیت دوچندان می‌یابد. تقدّم «مفعول‌به» یکی از رایج‌ترین تقدّم‌ها در کلام پروردگار حکیم است؛ از این‌رو، آگاهی از اغراض معنوی و لفظی این نوع تقدّم، و شناخت هر یک از این اغراض، نقش مهمی در فهم آیات و علم تفسیر ایفا می‌کند و به تبع آن در دیگر علوم اسلامی از جمله اخلاق، عرفان، و کلام تأثیر می‌گذارد.

هر روز بر مسلمانان واجب است حداقل ده بار، ضمیر «ایاک» را در نماز، بر عاملش «نعبد» تقدّم کنند. نکات معنایی ژرف و کثرت استعمال این نوع تقدیم، مورد توجه جوامع علمی و بستر اندیشه‌ورزی و تولید علم شده است. از دیرباز میان ادیبان عرب و مفسران قرآن کریم، بر سر اغراض تقدیم «ما حقه التأخیر» و مفهوم این اغراض، بحث و اختلاف نظر بوده است. برخی تقدیم «ما حقه التأخیر» را غالباً مفید تخصیص دانسته‌اند و در موارد غیرغالب، اغراضی چون صرف اهتمام، تبرک، استلذاذ، و رعایت سجع را برای تقدیم برشمرده‌اند (تفتازانی، ۲۰۱۷م، ص ۳۶۷). برخی دیگر، تقدیم را بدون وجود قرینه، مفید تخصیص و وجود اغراض دیگر را وابسته به قرینه دانسته‌اند (سیالکوتی، ۱۹۸۳م، ص ۳۵۰).

این اختلافات منحصر به اغراض نبوده و چستی برخی اغراض مانند حصر و تخصیص را نیز دربرگرفته است. از این‌رو برخی، مفهوم آن دو را یکسان دانسته‌اند و عده‌ای دیگر، میان آن دو تفاوت قائل شده‌اند (سیوطی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۷۱).

با توجه به اهمیت غرض‌شناسی تقدّم «مفعول‌به» در علم تفسیر و اختلاف نظر مفسران در این

زمینه، بررسی هرچه دقیق تر این موضوع، لازم به نظر می‌رسد. درباره این موضوع، پیش‌تر پژوهش‌هایی^۱ انجام شده است از جمله:

۱. مقاله «بازخوانی قاعده بلاغی تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»، شاملی، نصرالله، قربان‌خانی، مرضیه؛

۲. مقاله «جایگاه ساختار نحوی-بلاغی مفعول به در ترجمه قرآن کریم»، قلی‌زاده، حیدر؛

۳. مقاله «تقدّم و تأخیر در قرآن، بلاغت قرآن»، ملیحه پورستاری مهدی، سید محمد باقر حجّتی.

اهمیت این موضوع و کلی بودن موضوعات و کامل نبودن پژوهش‌های انجام شده پیشین، نگارنده را بر آن داشت تا با منحصر کردن موضوع در «مفعول به» و محدود کردن جامعه پژوهشی به قرآن، پژوهش دقیق‌تری به روش توصیفی-تحلیلی درباره غرض‌شناسی تقدّم «مفعول به» بر عامل در آیات انجام دهد.

این نوشتار با بررسی «رعایت فواصل» به عنوان یک غرض لفظی صرف، نکات جدیدی را در این باب عرضه داشته و با بررسی کمیت و کیفیت اغراض این نوع تقدّم، موجبات جلب توجه علاقه‌مندان و مقدمات اندیشه‌پردازی آنان را در موضوع مذکور فراهم کرده است.

این مقاله در پی ارائه پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. چه تفاوت مفهومی میان اغراض معنوی تقدّم «مفعول به» تحت عناوینی چون اختصاص و تخصیص، حصر، قصر و اهتمام وجود دارد و تأثیر این تفاوت مفهومی در تفسیر و ترجمه فارسی آیات چگونه است؟
۲. آیا تقدّم «مفعول به» در آیات تنها با یک غرض لفظی (رعایت فواصل آیات) واقع شده است؟

در این جستار، ابتدا تقدیم اجزاء کلام و انواع آن بررسی شده، سپس به انواع اغراض لفظی و معنوی تقدّم «مفعول به» در آیات و تفاوت مفهومی آنان با یکدیگر پرداخته شده و در پایان، حالات

۱. مقاله «بازخوانی قاعده بلاغی تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»، شاملی، نصرالله، قربان‌خانی، مرضیه، پژوهشنامه نقد ادب عربی ۸ (۶۶/۶)؛ مقاله «اصل در مفعول به»، بی‌باک، محسن، ۲۴/۸/۱۳۹۳، pajoohe.ir؛ مقاله «تقدّم و تأخیر در قرآن، بلاغت قرآن»، ملیحه پورستاری مهدی، سید محمد باقر حجّتی، کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۱، ۲۱۹ (۳۶)؛ مقاله «جایگاه ساختار نحوی-بلاغی مفعول به در ترجمه قرآن کریم»، قلی‌زاده، حیدر، ۱۳۸۸، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی ۱۵، ۵۹.

متصوّر برای اغراض تقدّم «مفعول به» بر عاملش در یک آیه مورد واکاوی قرار گرفته است. این حالات عبارت اند از:

- تقدّم «مفعول به» به سبب اغراض معنوی انجام شده باشد؛
 - به سبب یک غرض لفظی صرف انجام شده باشد؛
 - به سبب اغراض معنوی و لفظی توأمان انجام شده باشد.
- هر یک از حالات مذکور، با توجه به قرائن کلام قابل بررسی است.

تا جایی که نگارنده جستجو کرده، مقاله‌ای با این رویکرد نیافته است. از آنجایی که نگارش این جستار نیازمند بررسی‌های تطبیقی بود، علاوه بر کتب، از نرم‌افزارهایی چون جامع التفاسیر، ادبیات عربی و قاموس نور نیز در تهیه آن استفاده شد.

در این نوشتار ابتدا به بررسی اغراض تقدیم «مفعول به» از دیدگاه ادیبان و مفسران و تحلیل مفهومی آن‌ها می‌پردازیم و سپس امکان وقوع این نوع تقدیم با غرض لفظی صرف در قرآن کریم را بررسی می‌کنیم.

قبل از پرداختن به بحث اصلی شایان ذکر است: «اغراض»، جمع «غرض» به معنای هدف‌ها است (ابن سیده، ۲۰۰۰م). در علم بلاغت، اغراض متکلم بلیغ از تألیف نوع خاصی از کلام، به طور کلی در قالب اغراض لفظی و اغراض معنوی مورد تقسیم‌بندی و بررسی قرار می‌گیرد (دقر، ۱۴۰۶ق، ص ۴۸۱). غرض لفظی عمدتاً عبارت است از رعایت آوا و آهنگ سخن در قالب رعایت وزن شعر یا نثر، قافیه، سجع و فواصل آیات و غرض معنوی عمدتاً در بیان اهتمام و افاده حصر منحصر است.

اغراض تقدیم مفعول به بر عامل

تقدّم اجزای کلام بر دو قسم است: در مواردی، جزئی از کلام نسبت به عاملش مقدّم می‌شود و در مواردی، بر غیر عامل خودش مقدّم می‌شود. تقدّم «مفعول به» بر عاملش از قسم اول است. از دیدگاه نحوی‌ها، تقدیم «مفعول به» بر عاملش در مواردی واجب^۱، در مواردی ممتنع^۲ و در مواردی

۱. از جمله: «مفعول به» صدارت طلب باشد مانند «مَنْ قَابَلْتَهُ؟». «مفعول به» ضمیر منفصلی باشد که در صورت آمدن بعد از عاملش، متصل شدنش واجب است مانند «إِيَّاكُمْ تَرْقُبُ الْبِلَادَ». عامل «مفعول به»، مقرون به فاء جزاء در جواب «أَمَّا» الشرطية الظاهرة یا المقدره باشد و اسمی غیر از «مفعول به» میان عامل و «أَمَّا» فاصل نشود مانند «فَأَمَّا الْيَتِيمَ، فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (الضحى، ۹-۱۰).

جایز است (ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۵). در غیر موارد واجب یا ممتنع، تقدیم و تأخیر «مفعول به» نسبت به عاملش، جوازی است.

هر چند بررسی اغراض تقدیم «مفعول به» در موارد وجوبی از جهاتی خالی از فایده نیست، ولی معناداری این نوع تقدیم در موارد جوازی، قابلیت بیشتری برای بررسی دارد؛ زیرا جواز تقدیم و تأخیر یک جزء از کلام، بستر مناسبی را برای متکلم بلیغ، برای انتقال معانی ثانویه فراهم می کند. اغراض این نوع تقدّم به دو دسته کلی اغراض معنوی و اغراض لفظی تقسیم می شود:

۱. اغراض معنوی

اغراض مطرح شده توسط ادیبان و مفسران برای این نوع تقدّم، تحت عناوینی چون حصر، قصر، اختصاص، تخصیص و اهتمام است. در ادامه کیفیت هر یک از آنها بررسی می شود:^۲

حصر / قصر

حصر در لغت به معنای تنگ کردن و حبس کردن است (زبیدی، ۱۹۹۴م). قصر نیز در لغت معنایی مشابه حصر دارد و در اصطلاح علم بلاغت نیز آن دو معنای یکسانی دارند (یعقوب، ۲۰۰۶م، ج ۵، ص ۲۸۶).

دو تعریف اصطلاحی برای حصر و قصر وجود دارد: ۱. تخصیص امری به امر دیگر به طریق مخصوص؛ ۲. اثبات حکم برای آنچه در کلام ذکر شده و نفی حکم از غیر آن (سیوطی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۶۴).

در آثار برخی از ادیبان و مفسران، غرض تقدّم «مفعول به» در بعضی از آیات، حصر یا قصر شمرده شده است؛ برای نمونه می توان به کلام علامه طباطبایی^۳ ذیل آیه شریفه «...فَأَيَّ

۱. از جمله: در تمام حالاتی که تقدّم «مفعول به» بر فاعل، ممتنع است. مانند:

۱. تقدّم «مفعول به» در جایی که موجب عدم تمییز «مفعول به» از فاعل شود مانند «سَاعَدَ يَحْيَى عِيسَى».

۲. «مفعول به» معمول فعل تعجب «أفعل» باشد مانند «ما أعجب قدرة الله التي خلقت هذا الكون».

۳. «مفعول به» به وسیله ادات حصر (إلا مسبوق بالنفي یا إتما) محصور شده باشد مانند «لا يقول الشريف إلا الصدق» و «إنما يقول الشريف الصدق».

۲. برای تقدیم مفعول به بر عامل، اغراض دیگری چون تبرک و استلذاذ توسط ادیبان ذکر شده است؛ ولی به علت اینکه نگارنده شاهد مثالی برای آنها در قرآن نیافت، از ذکر و بررسی آنان در این جستار صرف نظر کرد.

۳. «الجملة تفيد الحصر بتقديم المفعول على سبيل الاشغال، والقصر قصر قلب لا قصر إفراد» (طباطبایی، ۱۹۷۰م، ج ۱۲، ص ۲۶۹).

فَازَهُبُونَ» (النحل، ۵۱) (طباطبایی، ۱۹۷۰م، ج ۱۲، ص ۲۶۹) و قونوی^۱ ذیل آیه شریفه «اللَّهُ أَعْبُدُ» (الزمر، ۱۴) (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۶، ص ۴۹۷) و فخر رازی^۲ درباره آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) (فخر رازی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۲۰۸) اشاره کرد.

اختصاص / تخصیص

اختصاص و تخصیص در لغت، معانی مشابه یکدیگر دارند که عبارت است از یگانه و ممتاز شدن در امری.^۳ این دو واژه معمولاً در اصطلاح بلاغیون به یک معنا استعمال می‌شود؛ برای مثال، تفتازانی در توضیح اغراض تقدیم اجزای کلام، از استعمال این دو واژه، معنای واحدی را اراده کرده است.^۴

از دیدگاه اکثر بلاغیون، تقدیم «ما حقه التأخیر» از جمله تقدیم «مفعول به» بر عاملش، غالباً مفید اختصاص است (سامرائی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۷۶). هرچند تعریف دقیق اختصاص مورد اختلاف ادیبان است و مفهوم دقیقی از آن ارائه نشده است. اختصاص و حصر نزد جمهور علمای بلاغت معنای واحدی دارند (بامیانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۸۸؛ دسوقی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۱۹۸)؛ ولی برخی مانند سبکی، میان مفهوم حصر و اختصاص تفاوت قائل شده‌اند (سبکی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۳۸۵).

از عبارت دسوقی^۵ در حاشیه مختصر المعانی، برداشت می‌شود که او نیز مانند جمهور، تفاوتی بین تخصیص و حصر قائل نیست.

۱. «لأنّ تقدیم المفعول یفید الحصر الحقیقی هنا» (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۶، ص ۴۹۷).

۲. «إن قوله إياك نعبد یفید الحصر» (فخر رازی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۲۰۸).

۳. «و التخصیص: ضد التعمیم، و هو التفرّد بالشیء مما لا تُشاركه فیة الجملة و اخصّته بالشیء اختصاصاً: خصّه به فاخصّ و تخصّص، لازم متعدّد، و یقال: اخصّ فلان بالأمر، و تخصّص له، إذا انفرد» (مرتضی زبیدی، ۱۹۹۴م، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۹، ص ۲۷۱).

۴. «بهذا یسقط ما ذكره ابن الحاجب من ان التقديم فی نحو "اللّه احمد" و "إیّاك نعبد" للاهتمام و لا دلیل علی كونه للحصر لان الذوق و قول ائمة التفسیر دلیلان علیه و الاهتمام أیضاً حاصل لانه لا ینافی الاختصاص و الیه أشار بقوله (و یفید) ای التقديم (فی الجمیع وراء التخصیص) ای بعده (اهتماماً بالمقدم) لانهم یقدمون الذی شأنه اهم و هم بیانه اعنی» (تفتازانی، ۲۰۱۷م، ص ۳۶۸).

۵. «التخصیص یفید نفی مشاركة الغير» (دسوقی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۱۹۱) و «فالتقديم للاختصاص و إنما كان كلام الأئمة فی تفسیر الآيتين دلیلان علی أن التقديم مفید للاختصاص؛ لأنه لم یوجد فی الآيتين من آلات الحصر إلا التقديم» (دسوقی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۱۹۸).

شهاب نیز در حاشیه تفسیر بیضاوی، ذیل آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) به اغراض مختلفی که برای تقدّم مفعول به «إِيَّاكَ» توسط مفسّران مختلف ذکر شده، می‌پردازد. سپس در مقام مقایسه مفهوم حصر و اختصاص می‌گوید: «مشهور این است که حصر و اختصاص به یک معنا هستند؛ ولی سبکی میان آن دو تفاوت قائل شده است» (خفاجی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۸۵). وی پس از ذکر تفاوت‌های مطرح شده توسط سبکی، اختلاف معنایی حصر و اختصاص را در مقام وضع می‌پذیرد؛ ولی معتقد است به علت عدم منافات بین مفهوم حصر و اختصاص، حمل اختصاص بر حصر، در مواضع بسیاری در مقام استعمال انجام شده است. با توجه به آنچه از کلام ادیبان و مفسّران به دست می‌آید، مفهوم حصر و اختصاص در مقام وضع، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ ولی در مقام استعمال، از دیدگاه بیشتر ادیبان و مفسّران، دارای معنای یکسانی هستند (مدنی، بی‌تا، ص ۲۷۴).

برای نمونه، طبرسی در مجمع البیان، تقدّم «مفعول به» در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) را دالّ بر اختصاص دانسته و در تفسیر اختصاص مذکور، جمله «نَعْبُدُكَ وَ لَا نَعْبُدُ سِوَاكَ وَ نَسْتَعِينُكَ وَ لَا نَسْتَعِينُ غَيْرَكَ» را به کار برده است (طبرسی، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۰۱). ایشان واژه اختصاص را استعمال کرده؛ لکن معنای حصر را اراده کرده است. ابوحیان نیز در تشریح معنای تخصیص به عنوان یکی از اغراض مطرح شده در مورد تقدّم «مفعول به» در آیه مذکور، جمله «ما نعبد إلا إِيَّاكَ» را به کار برده است (ابوحیان، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۴۲) که پر واضح است بر حصر دلالت دارد.

خطیب قزوینی نیز در توضیح علت تقدّم «مفعول به» در آیه مذکور، از واژگان «اختصاص» و «تخصیص» استفاده کرده؛ ولی معنای حصر را اراده کرده است^۱ (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰م، ص ۹۴).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که اختصاص، تخصیص، حصر و قصر نزد جمهور علمای بلاغت معنای یکسانی دارند.

خطیب قزوینی بر این باور است که تخصیص به طور غالبی، لازمه تقدّم «مفعول به» است (خطیب قزوینی، ۲۰۰۹م، ص ۳۵)؛ یعنی غرض تقدّم «مفعول به» را نمی‌توان منحصر در

۱. «والتخصیص فی غالب الأمر لازم للتقدیم، و لذلك یقال فی قوله تعالی: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» [الفاتحه، ۵]: معناه نخصّك بالعبادة، لا نعبد غیرك و نخصّك بالاستعانة، لا نستعين غیرك» (خطیب قزوینی، بی‌تا، ص ۹۴).

تخصیص (حصر) دانست.

در تأیید کلام او، می‌توان به آیه شریفه «وَيَبَايِكَ فَطَهَّرَ» (المدثر، ۴) اشاره کرد. تقدّم مفعول به «يَبَايِكَ» بر عاملش، مفید تخصیص (حصر) نیست؛ زیرا با فرض افاده تخصیص (حصر)، امر به تطهیر، منحصر در لباس می‌شود و غیر لباس را شامل نمی‌شود؛ در حالی که امر به تطهیر در اسلام، منحصر در لباس نیست و بدن، ظروف و ... را نیز شامل می‌شود. از این رو تقدّم «مفعول به» در این آیه، نشانگر اهتمام متکلم به آن است (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ج ۲۹، ص ۲۷۶).
به این ترتیب، تقدّم «مفعول به»، همواره مفید اختصاص (حصر) نیست و افاده حصر نیازمند قرینه است.

سبکی در تشریح کلام خطیب^۱ به توضیح نکاتی پیرامون نحوه جمع بین قید غالبی و قید لازم می‌پردازد و قید لازم در کلام خطیب را به معنای جداناپذیر نمی‌داند و تقدّم مفعول به «إِيَّاكَ» در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) را مثالی برای افاده تخصیص می‌شمرد و در تکمله کلام خود، غرض تقدیم مفعول به را منحصر در تخصیص نمی‌داند و معتقد است تقدیم مفعول به در برخی موارد علاوه بر تخصیص، اهتمام به مفعول به مقدّم را نیز می‌رساند (سبکی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۳۸۱).

اهتمام و اعتنا

در آثار ادیبان و مفسران، برای تقدیم «مفعول به»، غرض دیگری تحت عنوان اهتمام، اعتنا و عنایت نیز ذکر شده است. اهتمام ورزیدن به امری، در لغت به معنای توجه کردن به آن امر و اقدام برای انجام آن است (فیومی، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۶۴۱). هنگامی که متکلم بلیغ، یکی از اجزای کلام را که در نگاه وی برجسته‌تر یا مهم‌تر است، بر سایر اجزاء مقدّم می‌کند، در اصطلاح بلاغی، متکلم به جزء مقدّم، اهتمام و توجه بیشتری دارد؛ از این رو، هر تقدیمی دلالت بر اهتمام و توجه متکلم به جزء مقدّم دارد (تفتازانی، ۲۰۱۷م، ص ۳۶۸).

تقدیم یک جزء از کلام، به طور وضعی بر هیچ یک از حصر (اختصاص) و اهتمام دلالت ندارد؛ بلکه تقدیم «ما حقه التأخیر» در مقام استعمال، همواره دارای غرضی است که از دیدگاه اهل زبان، همان اهتمام است و اهتمام عاقل به امری، به سبب یک غرض معنوی است که با توجه به سیاق کلام، گاهی این غرض، حصر است (خفاجی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۸۵).

۱. «التخصیص لازم للتقدیم غالباً» (خطیب قزوینی، ۲۰۰۹م، ص ۳۵).

در دلالت تقدیم «مفعول به» به اهتمام، دو حالت متصور است: ۱. گاهی یگانه غرض متکلم از این نوع تقدیم، تنها اهتمام به جزء مقدم است؛ ۲. گاهی اهتمام متکلم به جزء مقدم، فراتر از صرف عنایت به آن است؛ به طوری که در پی اثبات انحصاری بودن ارتباط حکم با موضوع نیز برمی آید؛ از این رو متعرض غیر می شود و آن ویژگی را از دیگران سلب و منحصر در مورد منظور می کند. با این توضیح، نسبت مفهومی اهتمام و حصر، عموم و خصوص مطلق است؛ به طوری که حصر، اخص و اهتمام، اعم است.

شایان ذکر است اهتمام با تخصیص (حصر) منافاتی ندارد، در صورت وجود تخصیص، اهتمام نیز وراء آن وجود دارد (تفتازانی، ۲۰۱۷م، ص ۳۶۸)؛ زیرا همان طور که اشاره شد، رابطه آن دو، عموم و خصوص مطلق است.

در تفسیر غرض تقدّم «إِيَّاكَ» در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) نظر برخی از مفسران مانند ابن حاجب (ابن حاجب، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص ۲۹) و ابوحیان (ابوحیان، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۴۲)، مطابق با حالت اول است. آنها تقدّم «مفعول به» را تنها به جهت صرف اهتمام، بدون تخصیص و حصر می دانند. اما نظر بیضاوی در تفسیر آیه شریفه، سازگار با حالت دوم است. وی معتقد است «إِيَّاكَ» در آیه نامبرده، به غرض تعظیم، اهتمام و حصر مقدم شده است (بیضاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۲۹).

با نظر داشت هر یک از اغراض نامبرده، ترجمه فارسی آیه ای که در آن «مفعول به» مقدم شده، متفاوت می شود؛ برای نمونه، در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه، ۵) با در نظر داشتن غرض اهتمام، با تأکید صوتی روی واژه «تو» ترجمه می کنیم: تو (با افزایش و کشش صدا) را می پرستیم و با نظر داشت غرض حصر می گوئیم: فقط تو را می پرستیم نه غیر تو را.

۲. بررسی غرض لفظی تقدّم «مفعول به» بر عاملش در آیات

غرض لفظی از تقدیم معمول بر عاملش در کلام بلیغان، عمدتاً عبارت است از رعایت آوا و آهنگ سخن در قالب رعایت وزن شعر یا نثر، قافیه، سجع و فواصل آیات. برخی از مفسران، یکی از اغراض پروردگار حکیم از تقدیم «مفعول به» بر عاملش در آیات را، غرض لفظی ای تحت عناوین رعایت فواصل و توافق رئوس آیات می دانند (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ج ۶، ص ۲۷۵).

چیستی سجع (فاصله)

سجع در لغت، به معنای آواز یکنواخت کبوتر است (ابن سیده، ۲۰۰۰م) و در اصطلاح بلاغی، به حروف یکسانی که در انتهای فواصل^۱ کلام منشور می‌آید، گفته می‌شود (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۵۵۵).

سجع در نثر، تقلیدی از وزن و قافیه در شعر است. سجع در زبان عربی، از پیش از اسلام در کلام کهن و قصاص و خطبا در دوره جاهلی وجود داشته است. صاحب کتاب نهیة الأرب فی فنون الأدب، تعداد زیادی از عبارات مسجع کهن عرب پیش از اسلام را آورده و در باب سوم جلد سوم، فصلی را به اخبار کاهنان اختصاص داده است (نویری، ۲۰۰۴م، ج ۳، ص ۱۲۸).

پس از نزول قرآن، مفسران متوجه عبارات موزون و منظم در قرآن شدند که شباهت زیادی به کلام مسجع خطبای عرب داشت. عده‌ای از علما برای ایجاد تمایز میان کلام مسجع خطبا و عبارات موزون قرآن، سجع در قرآن را «فاصله» نامیدند. علت چنین نامگذاری، رعایت ادب نسبت به مصحف مقدّس بوده است؛ زیرا سجع در اصل به صدای کبوتر گفته می‌شود (دسوقی، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۱۹۷). برخی معتقدند، وجه تمایز دیگری میان کلام مسجع خطبا و فواصل قرآنی وجود دارد. کلام مسجع کهن، برخی اوقات دارای تکلف و به این علت کلام مسجع آنان مذموم است؛ در حالی که فواصل قرآنی و کلام مسجع رسول اکرم در برخی احادیث، نیکو و بدون تکلف است. شرط فضیلت کلام مسجع، بریء بودن از تکلف است (ابو هلال عسکری، بی‌تا، ص ۲۶۱).

همان‌طور که اشاره شد، در انتهای فقرات کلام مسجع، حروف یکسانی قرار می‌گیرد. فواصل نیز با توجه به حروف انتهای فقرات، به دو قسم دسته‌بندی می‌شود (بنت الشاطی، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۰):

- قسمی که سجع محسوب می‌شود (حروف انتهای فقرات در آن یکسان است) مانند «و الطُّورِ وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنُشُورٍ» (الطور: ۱-۳)؛
- قسمی که سجع محسوب نمی‌شود (حروف انتهای فقرات در آن متقارب و غیرمماثل است) مانند «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الفاتحة: ۳-۴).

تفاوت دیگری که میان کلام مسجع خطبا و فواصل ذکر شده به این شرح است:

۱۳. فاصله در نثر، نظیر قافیه در شعر است.

کلام مسجّع، کلامی است که مسجّع شدن کلام در آن، نخستین هدف متکلم و اصل است و وجود معانی، فرع آن محسوب می‌شود. به خلاف فواصل که از معانی تبعیت می‌کنند و به خودی خود مقصود متکلم نیستند (خفاجی، ۲۰۰۶م، ص ۱۶۵). از این‌رو زمانی که معانی مقصود شارع مقدّس، قابلیت ظهور بدون تکلف در الفاظ موافق و موزون را داشته، آیات دارای فواصل شده‌اند و هنگامی که این امکان فراهم نبوده، معانی فدای موزون شدن کلام نشده و به این علت، فواصل رعایت نشده است. برای مثال: «[...] الْحَكِيمُ (۱) [...] لَا تَفْعَلُونَ (۲) [...] لَا تَفْعَلُونَ (۳) [...] كَانَتْهُمْ بُيُوتٌ مَرُصُوصٌ (۴) [...] الْفَاسِقِينَ (۵) [...] سِحْرٌ مُبِينٌ (۶) [...] الظَّالِمِينَ (۷) [...] الْكَافِرُونَ (۸) [...] الْمُشْرِكُونَ (۹) [...] أَلِيمٌ (۱۰) [...] تَعْلَمُونَ (۱۱) [...] الْعَظِيمُ (۱۲) [...] الْمُؤْمِنِينَ (۱۳) [...] ظَاهِرِينَ (۱۴)» (الصف، ۱۴-۱).

در سوره مبارکه الصف، انتهای تمامی آیات (به‌غیر از آیه چهارم) به حروف متقارب «م» یا «ن» ختم شده است. به عبارت دیگر، فواصل در مقاطع آیات این سوره (به‌غیر از آیه چهارم) رعایت شده است.

در سوره مبارکه طه نیز، انتهای تمامی آیات اول تا بیست و چهارم (به‌غیر از آیه چهاردهم) به الف مقصوره ختم شده است. به عبارت دیگر، فواصل در مقاطع آیات این سوره (به‌غیر از آیه چهاردهم) رعایت شده است.

«[...] لِتَشْفَى (۲) [...] يَحْشَى (۳) [...] الْعُلَى (۴) [...] اسْتَوَى (۵) [...] الْتَرَى (۶) [...] أَخْفَى (۷) [...] الْحُسْنَى (۸) [...] مُوسَى (۹) [...] هُدَى (۱۰) [...] مُوسَى (۱۱) [...] طَوَى (۱۲) [...] يُوحَى (۱۳) [...] لِذِكْرِ (۱۴) [...] تَسَعَى (۱۵) [...] فَتَرَدَى (۱۶) [...] مُوسَى (۱۷) [...] أُخْرَى (۱۸) [...] مُوسَى (۱۹) [...] تَسَعَى (۲۰) [...] الْأُولَى (۲۱) [...] أُخْرَى (۲۲) لِتُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى (۲۳) [...] طَغَى (۲۴)» (طه، ۲۴-۱).

اگر رعایت فواصل از دیدگاه شارع، مستقلاً اهمیت داشت، در آیه چهارم نیز مانند دیگر آیات این سوره، امکان ختم شدن آیه به «م» یا «ن» وجود داشت. از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که رعایت فواصل به خودی خود مقصود شارع مقدّس نیست و فواصل در آیات، در مواردی که معانی مقصود شارع، قابلیت ظهور بدون تکلف در الفاظ موزون را داشته، رعایت شده است.

سکاک نیز نظم و توافق عبارات موزون را زمانی نیکو می‌شمارد که الفاظ از معانی تبعیت کرده باشند، نه معانی از الفاظ (سکاک، بی تا، ص ۵۴۲). به این معنا که متکلم برای حفظ نظم و وزن کلام، خود را به تکلف نیندازد و معانی را فدای نظم و وزن کلام نکند.

فارغ از اینکه کلام موزون را در قرآن چه بنامیم، آنچه در مواجهه با کلام متکلم بلیغ حکیم حائز اهمیت است هدفمندی استفاده از چنین عباراتی است که در ادامه بررسی خواهد شد.

غرض‌شناسی رعایت فواصل در آیات قرآن

پیرامون غرض شارع از آوردن کلام موزون تحت عنوان رعایت فواصل، دو نظر وجود دارد. عده‌ای از ادیبان و مفسران به علت تاثیر مثبت کلام مسجع بر مخاطب، برای آن موضوعیت قائل اند و صرف وجود چنین فائده‌ای را برای رعایت فواصل در قرآن کافی می‌دانند، هرچند غرض معنوی منظور نباشد.

برای نمونه، بامیانی در شرح مختصر المعانی، غرض تقدّم «الجحیم» را در آیه «حُدُوهُ فَعَلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ» (الحاقه، ۳۰-۳۱) مجرد رعایت فواصل آیات می‌داند (بامیانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۸۸).

زرکشی معتقد است، وجود فواصل در آیات، نوعی اعتدال در ترکیب کلام و تاثیر مثبت بر نفوس ایجاد می‌کند. از نظر ایشان، صرف ایجاد چنین تاثیری، فارغ از غرض معنوی، برای رعایت فواصل در آیات کافی و نیکو است. او در ادامه با اشاره به اقوال مختلف پیرامون غرض تقدّم معمول در «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (البقرة، ۳)، قول ابوالبقا را که قائل است جار و مجرور به منظور توافق رؤس آیات مقدّم شده است، بر قول زمخشری که معتقد به وجود غرض معنوی (تخصیص) است، ترجیح می‌دهد (زرکشی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۶۰).

عده‌ای دیگر از دانشمندان ادبیات عرب مانند عبدالعظیم المطعنی معتقدند حذف یا تقدیم و تاخیر جزئی از کلام الهی در قرآن، تنها با غرض رعایت فواصل کافی و قابل توجیه نیست؛ چراکه منحصر شدن سبب حذف یا تقدیم در رعایت فواصل، کلام الهی را در مظنه سجع متکلف قرار می‌دهد (مطعنی، ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۶۰-۶۱). او با اشاره به کلام ابن صائغ می‌گوید: «ابن صائغ حنفی در بیش از چهل موضع از آیات قرآن، ابتدا گمان کرده که حذف (جزئی از کلام) یا غیر حذف (تقدیم و تاخیر و...)، به منظور رعایت فواصل انجام شده است؛ لکن در ادامه از کلام خودش برگشته و گفته در این مواضع، احتمال وجوه دیگری غیر از رعایت فواصل وجود دارد» (همان).

۱. «فی تقدیم "الجحیم" علی "صلّوه" حیث یکون لمجرد رعایة الفاصلة من دون مدخلیة لعلّة آخری» (بامیانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۸۸).

اعتقاد زرکشی و امثال او، مبنی بر این که رعایت فواصل نوعی اعتدال در ترکیب کلام و تاثیر مثبت بر نفوس ایجاد می کند، صحیح است؛ چنین غرضی به خودی خود، مادامی که موجب تکلف و لطمه زدن به معنا نشود، می تواند موجب تقدیم و تأخیر اجزای کلام متکلم بلیغ شود.

در متون بلیغ غیردینی، وجود اصلِ غرض برای تقدّم اجزاء در کلام متکلم بلیغ کافی است، اگرچه این غرض، لفظی صرف باشد و غرض معنوی منظور نباشد. تقدّم اجزاء در آیات قرآن با غرض لفظی صرف نیز محال نیست؛ لکن ادعای اینکه جزئی از کلام الهی در قرآن تنها با غرض لفظی صرف مقدّم شده است، ادعای غیرقابل اثبات و غیرقابل قبولی است؛ چرا که همواره احتمال دارد غرض معنوی ای مورد نظر شارع بوده که مدعی از درک آن عاجز بوده است.

نکته دیگری که انکار غرض معنوی برای کیفیت چینش کلمات قرآن را سخت تر می کند این است که باری تعالی برخلاف انسان های بلیغ، محدودیتی برای القای معانی به وسیله کیفیت چینش الفاظ ندارد، تا مجبور باشد در مواردی جزئی از کلامش را بدون غرض معنوی تنها برای موزون کردن کلامش مقدّم سازد؛ از این رو می تواند از تمام ظرفیت های لفظی برای القای معانی گوناگونی استفاده کند و بر خلاف انسان های بلیغ، قابلیت این را دارد تا معانی نامحدودی را به وسیله چینش الفاظ القا کند. در نتیجه احتمال وجود غرض معنوی همواره متصور است.

برای این مطلب مؤیداتی نیز در روایات وجود دارد. طبق آنچه از اخبار^۱ به ما رسیده، قرآن بطون و ظرائف معنایی مختلفی دارد و با حجم نسبتاً اندک، «تبیان لکل شیء» است. با توجه به این ظرفیت معنایی گسترده، نمی توان به راحتی درباره آیه ای مدعی شد که جزئی از کلام الهی تنها با غرض لفظی صرف مقدّم شده و وجود اغراض معنوی را انکار کرد، هرچند آن غرض، نزد ما معلوم نباشد.

با توجه به این ظرفیت معنایی ویژه آیات قرآن کریم، نبی مکرم و امامان معصوم علیهم السلام، توجه ویژه ای به معناداری نوع چینش اجزای کلام الهی و تقدّم و تأخر آن در قرآن داشتند و در برخی از موارد به استناد به آن، احکام شریعت را بیان می کردند.

برای نمونه، در روایتی حضرت باقر علیه السلام درباره ترتیب شستن و مسح اعضای وضوء، با توجه به آیه شش سوره مائده می فرمایند: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» یعنی وضوء را از عضوی که خداوند

۱. «أن للقرآن بطناً ولبطنه بطناً» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۹) و «إن کتاب الله علی أربعه أشياء: علی العیارة، و الإشارة، و اللطائف، و الحقائق؛ فالعیارة للعوام، و الإشارة للخواص، و اللطائف للأولیاء، و الحقائق للأنبیاء» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۷۸، ص ۲۷۸).

متعال در قرآن، بیان حکم را از آن شروع کرده آغاز کنید. ابتدا صورت، سپس دستان خود را بشوید و بعد از آن، سر و روی پاهایتان را مسح کنید (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳۶).

در روایت دیگری از حضرت رسول (ص)، عبارت مشابهی پیرامون احکام حج نقل شده است. ایشان درباره نقطه شروع سعی، به ترتیب کلمات در کلام الهی در آیه پنجاه و هشت سوره بقره تمسک می‌کنند و می‌فرمایند: «ابْدَأُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ مِنْ إِيْتَانِ الصَّفَا، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» یعنی سعی را ابتدا از صفا آغاز کنید؛ چرا که باری تعالی در آیه مذکور، ابتدا صفا سپس مروه را ذکر کرده است (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۳۷).

از این رو، ادعای انحصار غرض تقدیم جزئی از کلام الهی در غرض لفظی صرف، مردود است؛ چرا که همواره احتمال وجود غرض معنوی مخفی بر مدعی وجود دارد. از طرف دیگر، رسالت اصلی قرآن به عنوان یک متن بلیغ، هدایتگری است و تحصیل این هدف، در وهله نخست مستلزم القای معانی است. از این رو با توجه به ویژگی‌های خاص این کتاب و شارع حکیم، احتمال وجود اغراض معنوی برای نوع چینش کلام الهی تقویت می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، مخالفان نمی‌توانند منکر وجود غرض معنوی در تقدیم جزئی از آیات شوند و غرض تقدیم و تأخر را منحصر در غرض لفظی کنند.

از معتقدان به نظریه نخست می‌توان به آیت الله معرفت -رحمه الله- اشاره کرد. وی اذعان می‌کند که امکان تقدیم اجزاء در قرآن با غرض لفظی صرف، وقوع آن را اثبات نمی‌کند. از دیدگاه ایشان، اگر اثبات شود جزئی از کلام در آیه‌ای تنها به منظور رعایت فواصل مقدم شده، این خود بهترین شاهد امکان وقوع آن در قرآن است. از این رو برای اثبات وقوع آن، به آیه زیر به عنوان یکی از قوی‌ترین^۱ شاهد مثال‌های موجود، استشهاد می‌کند: «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» (طه، ۷۰) و «وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» (اعراف، ۱۲۰-۱۲۲) و «قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» (شعراء، ۴۷-۴۸).

وی تقدیم واژه «هارون» در سوره طه را تنها به سبب رعایت فواصل می‌داند و می‌نویسد: «هیچ سببی برای تقدیم اسم مفضول (هارون) بر فاضل (موسی) به غیر از رعایت فواصل وجود ندارد»

۱. «أقوى ما استدلوا به الاتفاق على أن موسى أفضل من هارون، و لمكان السجع قيل في موضع هارون و موسى. و لما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۳۲).

(معرفت، ۲۰۰۷م، ج ۵، ص ۲۷۶). از نظر ایشان چون آیات قبل از آیه هفتاد سوره مبارکه طه به الف مقصوره ختم شده، پروردگار حکیم تنها با غرض رعایت فواصل، اسم مفضول (هارون) را بر فاضل (موسی) مقدّم ساخته است؛ در حالی که در سوره شعراء، آیات پیش از آیه چهل و هشت، به نون ختم شده و نیازی به تقدّم اسم مفضول (هارون) بر فاضل (موسی) برای رعایت فواصل وجود ندارد (همان).

با توجه به آنچه گذشت، ادعای اینکه غرض از تقدّم جزئی از کلام الهی در آیات مذکور، منحصر در غرض لفظی صرف است، قابل اثبات و قابل قبول نیست. علاوه بر این مطلب، وجود غرض معنوی در آیات مذکور قابل تبیین است.

با توجه به اینکه قرآن واقعه واحدی را گزارش می‌کند، تقدّم «هارون» در آیه مذکور و تأخر آن در دیگر آیات، یکی از بهترین شاهد مثال‌های ادعا شده به منظور اثبات وقوع تقدّم در آیات با غرض لفظی صرف (رعایت فواصل) است. از دیگر آیاتی که چنین ادعایی درباره آن مطرح شده است، می‌توان به آیه «خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ» (الحاقه، ۳۰-۳۱) اشاره کرد.

آیت‌الله معرفت در آیه مذکور، معتقدند که حضرت موسی علیه السلام از تمامی جهات نسبت به هارون برتر است و غرض معنوی در تقدّم مذکور وجود ندارد. اما هر یک از این دو نظر مورد اشکال است.

اولاً، حضرت موسی علیه السلام از تمامی جهات نسبت به برادرش برتر نبوده و آیه «وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص، ۳۴) مؤید این کلام است؛ زیرا حضرت موسی علیه السلام خود اعتراف می‌کند که هارون نسبت به او زبان فصیح‌تری دارد. از طرف دیگر، طبق آنچه از اخبار به ما رسیده است، هارون از لحاظ سنی بزرگتر از برادر خود بوده است.^۱ بنابراین، لزوماً حضرت موسی علیه السلام از تمامی جهات نسبت به هارون برتر نبوده است.

ثانیاً در صورت وجود یک احتمال عقلایی برای غرض معنوی مقدّم شدن «هارون» بر «موسی» در آیه شریفه، ادعای وجود غرض لفظی صرف در تقدّم مذکور، محل اشکال می‌شود.

۱. «قال الراوي: فقلت لابي جعفر: فكم مكث موسى غائبا عن امه حتى رده الله عليها؟ قال: ثلاثة أيام. فقلت: و

كان هارون أخوا موسى لاييه و امه؟ قال: نعم، أما تسمع الله يقول: "يا بن ام لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي". فقلت:

فأيهما كان أكبر سناً؟ قال: هارون» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۱۳، ص ۲۷).

هنگامی که نسبت به شاهد مثال آنان، احتمال عقلایی مخالف اقامه شود، استدلالشان در استشهاد به آن مثال، کارایی اش را از دست می‌دهد.

در آیه شریفه، برای تبیین غرض مقدم شدن «هارون» بر «موسی»، اغراض معنوی از سوی برخی مفسران مطرح شده که از لحاظ علمی موجّه و قابل اعتنا است. از باب نمونه، آلوسی برای مقدم شدن «هارون» بر «موسی» دو غرض معنوی محتمل را مطرح کرده است. نخست اینکه «هارون» به جهت بزرگتر بودن از جهت سنی، بر «موسی» مقدم شده است. دیگر اینکه مقدم شدن «هارون» بر «موسی» به جهت دفع توهم باطل فرعون و قومش انجام شده است؛ زیرا حضرت موسی عليه السلام در دوران کودکی تحت پرورش فرعون بوده و عبارت «رَبِّ مُوسَى» می‌تواند این توهم را در مخاطبان ایجاد کند که منظور ساحران از «رَبِّ مُوسَى»، فرعون بوده است (آلوسی، ۱۹۹۴م، ج ۸، ص ۵۴۱).

ابوحیان نیز احتمال دیگری را مطرح ساخته، مبنی بر اینکه جمله «أَمَّا رَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» قول یک عده از ساحران بوده و جمله «قَالُوا أَمَّا رَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» قول عده‌ای دیگر. به علت اشتراکی که در معنای این دو جمله وجود داشته، هر دو جمله به تمام ساحران نسبت داده شده است (ابوحیان، ۱۹۹۹م، ج ۷، ص ۳۵۸).

با فرض پذیرش قول ابوحیان و با توجه به اشتراکی که در معنای این دو جمله وجود داشته، غرض پروردگار حکیم و بلیغ از نقل یک معنا با دو عبارت مختلف، قابل توجه و تأمل است. احتمال دیگری که در مورد غرض پروردگار حکیم و بلیغ از نقل یک معنا با دو عبارت مختلف قابل ارائه است به این شرح است:

هر دو قول از سوی تمام ساحران مطرح شده باشد. عادت زبانی پروردگار حکیم در برخی موارد به‌گونه‌ای است که یک کلام واحد را به صورت تقطیع شده در سوره‌های مختلف نقل کرده است که با کنار هم گذاشتن این موارد تقطیع شده، کلام قائل کامل می‌شود. برای نمونه، گفتگوی میان خداوند متعال و ابلیس ملعون پس از دریافت مهلت، در دو سوره «اعراف» و «ص» به صورت متفاوت نقل شده است:

«قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ * قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَا يَأْتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف، ۱۷-۱۴)

«قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ *

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (ص، ۷۹-۸۳)

با بررسی تطبیقی آیات مذکور، روشن می‌شود کلام خداوند متعال خطاب به ابلیس، در سوره اعراف ناقص نقل شده و در سوره «ص» با عبارت «إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» کامل شده است. از طرف دیگر، پاسخ ابلیس ملعون در دو سوره «اعراف» و «ص»، متفاوت نقل شده که این دلالت دارد خداوند متعال در سوره «اعراف»، بخشی از پاسخ ابلیس را نقل کرده و در سوره «ص» بخش دیگری از کلام او را گزارش کرده است.

با توجه به آنچه گذشت، در مورد اختلاف کلام ساحران فرعون در سوره‌های مختلف نیز احتمال اینکه ساحران سه شهادت مختلف را به زبان آورده باشند مطرح است. به این ترتیب که در سوره مبارکه «اعراف» و «شعراء»، دو بخش از این شهادت‌های سه‌گانه نقل شده و در سوره مبارکه «طه»، بخش آخر شهادت‌ها گزارش شده است.

در سوره مبارکه «اعراف» و «شعراء»، ساحران ابتدا با جمله «أَمَّا رَبِّ الْعَالَمِينَ» به توحید و در پی آن با جمله «رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» به نبوت شهادت می‌دهند. ولی در سوره مبارکه طه، دیگر ذکری از شهادت به توحید به میان نیامده است؛ ظاهراً این شهادت با شهادت ساحران در دو سوره دیگر تفاوت دارد و به این علت جداگانه نقل شده است.^۱ با توجه به اهمیت مقام ولایت و امامت در هدایت نفوس و ظهور نقش بی‌بدیل امام نزد ساحران، مقدم شدن «هارون» بر «موسی» در سوره مبارکه طه، دال بر شهادت آنان بر وصایت و ولایت است.^۲

با توجه به آنچه گذشت، آیه مذکور در سوره «طه» دیگر نمی‌تواند شاهد مناسبی برای اثبات وقوع تقدّم اجزاء در آیات تنها با غرض رعایت فواصل باشد.

با توجه به اینکه در تقدّم اجزاء در آیات، همواره احتمال وجود غرض معنوی متصور است، ادعای مخالفان مبنی بر منحصر بودن غرض شارع در غرض لفظی صرف مردود است.

جرجانی نیز در دلایل الاعجاز معتقد است اگر قائل به معناداری تقدّم «مفعول به» بر فعل شویم، واجب است این معناداری در هر مورد و در هر حالی وجود داشته باشد. او ادعای اینکه

۱. بررسی تطبیقی آیات سوره مبارکه اعراف و ص، برای اثبات تقطیع در کلام پروردگار و دلیل قرار دادن آن برای

اثبات تقطیع در کلام سحره فرعون، در منبعی دیده نشده است و از ابتکارات نگارنده محسوب می‌شود.

۲. فخر رازی در توضیح اغراض تقدّم هارون بر موسی، قولی مشابه کلام نگارنده را به فرقه‌ی تعلیمی (اسماعیلیه)

نسبت می‌دهد (فخر رازی، ۱۹۹۹م، ج ۲۲، ص ۷۶).

تقدّم در برخی موارد معنادار و در برخی موارد بدون غرض معنوی و به منظور یکسانی قافیه‌ها و سجع است را اشتباه شمرده است (جرجانی، ۲۰۰۱م، ص ۷۹).

بررسی‌ها نشان داده است، منافاتی بین اغراض معنوی و لفظی تقدّم «مفعول‌به» بر عاملش در آیات وجود ندارد. از این‌رو، ممکن است این نوع تقدّم علاوه بر اغراض معنوی، غرض لفظی نیز داشته باشد. برای نمونه، در آیه شریفه «... [فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ]» (الروم، ۹)، یکی از مفسران برجسته، تقدّم مفعول‌به «أَنْفُسَهُمْ» نسبت به عاملش را به منظور رعایت فواصل و مفید حصر دانسته است (آلوسی، ۱۹۹۴م، ج ۱۱، ص ۲۵).

با فرض پذیرش دیدگاه ایشان درباره غرض تقدّم «مفعول‌به» در آیه مذکور و با توجه به اینکه افاده حصر از راه‌های دیگری همچون استفاده از ادات حصر «إِلَّا» و «إِنَّمَا» نیز ممکن بوده، شارع مقدّس از اسلوب تقدیم «ما حقه التأخیر» برای افاده حصر استفاده کرده تا فواصل آیات و نظم کلام نیز رعایت شود. با این توضیح، می‌توان گفت در مواردی که معانی مقصود شارع، قابلیت ظهور بدون تکلف در الفاظ موزون را داشته، شارع مقدّس استعمال عباراتی که موافق نظم کلام و فواصل بوده را بر استعمال عبارات مخل نظم کلام و فواصل ترجیح داده است.

نتیجه

از آنچه در این نوشتار گذشت، روشن شد که:

۱. غرض از تقدیم «مفعول‌به» بر عامل خود در کلام بلیغ عرب: گاهی منحصر در غرض لفظی و گاهی منحصر در غرض معنوی است و گاهی هر دو غرض را داراست.
۲. غرض لفظی: عمدتاً عبارت است از رعایت آوا و آهنگ سخن در قالب رعایت وزن شعر یا نثر، قافیه، سجع و فواصل آیات.
۳. غرض معنوی: عمدتاً در بیان اهتمام و افاده حصر منحصر است.
۴. امکان و وقوع تقدیم «مفعول‌به» بر عامل خود با غرض لفظی صرف در کلام عرب پذیرفته است؛ لکن با توجه به اینکه برای تقدّم اجزاء در آیات، همواره احتمال وجود غرض معنوی متصور است، ادعای مخالفان مبنی بر منحصر بودن غرض شارع از تقدیم «مفعول‌به» در غرض لفظی صرف، مردود است؛ هرچند اجتماع دو غرض لفظی و معنوی در یک مورد بلا مانع است.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (٢٠٠٤م)، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق: ابراهيم محمد عبدالله، دار سعد الدين.
٣. ابن جنّي، ابوالفتح عثمان، (بي تا)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٤. ابن سيده، على بن اسماعيل، (٢٠٠٠م)، المحكم و المحيط الأعظم، تحقيق: عبدالحميد هنداوى، دارالكتب العلمية.
٥. ابن عاشور، محمداطاهر، (١٩٩٩م)، تفسير التحرير و التنوير، مؤسسة التاريخ العربي.
٦. ابوحيان، محمد بن يوسف، (١٩٩٩م)، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق: صدقى محمد جميل، دارالفكر.
٧. ابن بابويه، محمد بن علي، (بي تا)، معاني الأخبار، دارالمعرفة للطباعة والنشر.
٨. نويري، أحمد بن عبد الوهاب، (٢٠٠٤م)، نهاية الإرب في فنون الأدب، دارالكتب العلمية.
٩. آلوسى، محمود بن عبدالله، (١٩٩٤م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني (تحقيق: على عبدالبارى عطيه)، دارالكتب العلمية.
١٠. يعقوب، اميل بديع، (٢٠٠٦م)، موسوعه علوم اللغة العربيه، دارالكتب العلمية.
١١. بنت الشاطي، عائشة، (٢٠٠٤م)، الإعجاز البياني للقرآن و مسائل ابن الأزرقي، دارالمعارف.
١٢. بياضوى، عبدالله بن عمر، (١٩٩٧م)، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي.
١٣. تفتازانى، مسعود بن عمر، (٢٠١٧م)، المطول في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: سعيد عرفانيان، هجرت.
١٤. تهانوى، محمد على، (١٩٩٦م)، كشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مكتبة لبنان ناشرون.
١٥. جرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، (٢٠٠١م)، دلالات الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: عبدالحميد هنداوى، دارالكتب العلمية.

١٦. خطيب قزويني، محمد بن عبد الرحمن، (٢٠١٠م)، الإيضاح في علوم البلاغة، دارالكتب العلمية.
١٧. _____، (٢٠٠٩م)، التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دارالكتب العلمية.
١٨. خفاجي، احمد بن محمد، (١٩٩٦م)، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البيضاوي، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دارالكتب العلمية.
١٩. خفاجي، عبد الله بن محمد، (٢٠٠٦م)، سر الفصاحة، دارالفكر.
٢٠. دسوقي، محمد، (٢٠٠٧م)، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دارالكتب العصرية.
٢١. دقر، عبد الغني، (١٤٠٦ق)، معجم القواعد العربية، دارالقلم.
٢٢. زركشي، محمد بن بهادر، (١٩٩٠م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: جمال حمدي ذهبي و ديگران، دارالمعرفة.
٢٣. سامرائي، فاضل صالح، (٢٠٠٧م)، معاني النحو، دار إحياء التراث العربي.
٢٤. سبكي، علي بن عبد الكافي، (٢٠٠٢م)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية.
٢٥. سكاكي، يوسف بن ابي بكر، (بي تا)، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دارالكتب العلمية.
٢٦. سيالكوتي، عبد الحكيم بن شمس الدين، (١٩٨٣م)، حاشية السيالكوتي على كتاب المطول، منشورات الرضي.
٢٧. سيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (٢٠٠١م)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد زمزلي، دارالكتاب العربي.
٢٨. طباطبائي، محمد حسين، (١٩٧٠م)، الميزان في تفسير، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٩. طبرسي، فضل بن حسن، (١٩٩٣م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو.
٣٠. عاملي، محمد بن حسن، (١٤١٨ق)، الفصول المهمة في أصول الأئمة، مؤسسه معارف اسلامي امام رضا(ع).
٣١. عسكري، حسن بن عبد الله، (بي تا)، الصناعتين الكتابة و الشعر، تحقيق: علي محمد بجاوي، مكتبة العصرية.

٣٢. فخر رازى، محمد بن عمر، (١٩٩٩م)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي.
٣٣. فيومى، احمد بن محمد، (١٩٩٣م)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، مؤسسه دارالهجرة.
٣٤. قونوى، اسماعيل بن محمد، (٢٠٠١م)، حاشية القونوى على تفسير الإمام البيضاوى و معه حاشية ابن التمجيد، دارالكتب العلمية.
٣٥. مجلسى، محمّد باقر، (١٩٨٣م)، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء.
٣٦. محمّدي الباميانى، غلامعلى، (٢٠٠٨م)، دروس فى البلاغة، مؤسسة البلاغ.
٣٧. مدنى، عليخان بن احمد، (بى تا)، الحدائق الندية فى شرح الفوائد الصمدية (تحقيق: ابوالفضل سجادى)، ذوى القربى.
٣٨. مرتضى زبيدى، محمد بن محمد، (١٩٩٤م)، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفكر.
٣٩. مطعنى، عبدالعظيم، (١٩٩٢م)، خصائص التعبير القرآنى وسماته البلاغية، مكتبه وهبه.
٤٠. مطلوب، احمد، (٢٠٠٠م)، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، مكتبة لبنان ناشرون.
٤١. معرفت، محمد هادى، (٢٠٠٧م)، التمهيد فى علوم القرآن، التمهيد.

بررسی ترجمه قرآن بر اساس راهبرد بومی سازی و بیگانه سازی

انور پنام^۱

چکیده

شکی نیست یکی از دلایل ترجمه قرآن کریم، نیازهای بشر به خصوص فارسی زبان به آگاهی از کلام خداوند بود. رشیدالدین میبدی در اثر ارزشمند «کشف الأسرار و عدة الأبرار» به این فن دست یافته و برای نخستین بار قرآن را در سه بخش، ترجمه، تفسیر و تأویل کرده است. بیشتر پژوهش های درباره این اثر به بررسی بخش سوم پرداخته اند؛ بنابراین پژوهش حاضر به بررسی بخش نخست این تفسیر خواهد پرداخت و ارزیابی کیفیت ترجمه آن که همواره اهمیت ویژه ای داشته، بررسی و تحلیل خواهد شد. گفتنی است باتوجه به وجود نگرش های گوناگون نسبت به ترجمه و تفاوت برداشت ها از مفهوم کیفیت، تفاوت در راهبردهای ارزیابی، امری اجتناب ناپذیر است. یکی از این راهبردها، بومی سازی و بیگانه سازی است که از راهبردهای کلان ترجمه و هدف از آن برجسته سازی متن مقصد یا متن مبدأ می باشد. در پژوهش حاضر کوشیدیم این ترجمه بر پایه کشف نمادهای راهبرد بومی سازی یا بیگانه سازی در ترجمه مزبور با روش توصیفی و تحلیلی استوار گردد. برآیند پژوهش نشان می دهد در میان نمادهای بومی سازی، بسط، گسترش، تصریح، هنجارگرایی و ترادف و در میان نمادهای بیگانه سازی، هنجارگریزی، رعایت نکردن اصل یکنواختی، وام گیری، معادل یابی ناهمگون اتصال ساختاری متن و ترجمه ناقص، بیشترین کاربرد را دارند. با کشف این نمادها روشن می شود نوعی تعادل میان آنها حکمفرماست و سمت و سوی ترجمه نیز به هیچ یک از راهبردها گرایش داده نشده است.

واژگان کلیدی: کشف الأسرار و عدة الأبرار، بومی سازی، بیگانه سازی، راهبرد، روش توصیفی.

مقدمه

ترجمه یکی از فنون مهم است که در دنیای امروز به گمان بسیاری از محققان، در اهمیت همانند تصنیف و تألیف می‌باشد. درحقیقت به منزله تألیفی است که به زبان آن ملت انجام گرفته است. از سوی دیگر ترجمه و تفسیر قرآن کریم در طول فرهنگ و تمدن ایران پس از اسلام، همواره یکی از علوم شایان توجه دانشمندان ایرانی بوده است. این دانشمندان ضمن فراگیری کامل زبان عربی برای دستیابی به این امر مهم، سعی وافری در ترجمه فارسی قرآن و تفسیر آن داشته‌اند. تلاش گروهی از علمای خراسان و ماوراءالنهر در ترجمه تفسیر طبری و در این باب گواهی آشکاری بر کوشش‌های بی‌دریغ آنهاست. در ابتدای قرن ششم هجری این کوشش‌ها به شکوفایی خود رسید و دورویکرد تحول‌گرا در ترجمه قرآن پا به عرصه ظهور نهاد:

نخست، به کاربردن احادیث تفسیری در واژه‌یابی که به در هم شکسته شدن مرزبندی میان ترجمه و تفسیر منجر گردید. این گرایش برای نخستین بار توسط عمادالدین اسفراینی در کتاب تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم پدیدار شد (مرتضایی، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

دوم، شرح و توضیح معانی واژه‌ها در واژه‌یابی که این فرآیند همراه با جدایی ترجمه از تفسیر توسط ابوالفضل رشیدالدین میبیدی^۱ در کتاب کشف‌الأسرار و عدة الأبرار بنیان نهاده شد. این تفسیر یکی از ترجمه و تفسیرهای معتبر و کهن از قرآن کریم است که تألیف آن در اوایل سال ۵۲۰ هجری آغاز شد: «شیوه تنظیم و نگارش کشف‌الأسرار، به نوبه خود و در محدوده زمان قرن ششم هجری یکی از شاهکارهای تفسیرپژوهی به شمار می‌آید که تاکنون بی‌بدیل و بی‌نظیر بوده است» (همان، ص ۴۹) و در بسیاری موارد به شیوه سخنان استاد وی، خواجه عبدالله انصاری است و چنان‌که ایشان در آغاز کتاب گفته، درحقیقت شرحی است بر تفسیری که استاد او خواجه عبدالله انصاری ترتیب داد. آغاز تألیف کشف‌الأسرار، ۳۹ سال پس از وفات خواجه روی داد. این تفسیر ارزشمند در سه بخش به آیات قرآن کریم نظر افکنده است.

۱. امام حافظ رشیدالدین ابوالفضل احمدبن جمال‌الاسلام ابی سعید محمدبن محمود میبیدی یزدی از علما، مفسران و صوفیان شافعی مذهب قرن ششم هجری است. از فراز و فرود زندگی ایشان اطلاع دقیق و درستی در دست نداریم. از آثار وی کتاب «تفسیر کشف‌الأسرار و عدة الأبرار» در ده جلد به چاپ رسیده که در آن، کلیات قرآن کریم به ۴۴۶ بخش تقسیم شده است و در هر بخش مستقل به طور متوسط بین ۱۵ تا ۳۵ آیه گرد آمده است. اهل فن سه کتاب دیگر را نیز به میبیدی منتسب می‌دانند که شامل کتابی به نام «اربعین» شامل چهل حدیث همراه با شرح مبسوط آن و کتاب «الفصول و طبقات الصوفیه» می‌باشد.

وی در ابتدای کتاب می‌نویسد: «شرط ما در این کتاب آن است که مجلس‌ها سازیم در آیات قرآن و در هر مجلس سه نوبت سخن‌گوییم: اول، پارسی ظاهر بر وجهی که هم اشارت به معنا دارد و هم در عبارت، غایت ایجاز بود. دیگر نوبت، تفسیر گوییم و وجوه معانی و قرانات مشهوره و سبب نزول و بیان احکام و ذکر اخبار و آثار و نوادر که تعلق به آیه دارد و وجوه و نظایر و مایجری مجراه. سه دیگر نوبت، رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران» (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱).

در تاریخ ادب فارسی درباره کشف‌الأسرار و عدة الأبرار ابوالفضل رشیدالدین میبیدی سخن‌های بسیار گفته شده است، ولی اغلب پژوهش‌ها و تحلیل‌ها به بخش سوم - نه بخش اول - این اثر ارزشمند اختصاص دارد. در واقع بخش اول یا نوبت اول، ترجمه دقیق و فارسی قرآن است، گرچه نام ترجمه بر آن نمی‌نهد و بخش دوم یا نوبت دوم، توجه به تفسیر آیات از دیدگاه شریعت و بخش سوم یا نوبت سوم، تفسیر عرفانی قرآن کریم می‌باشد که توان هنری و نیروی ابداع میبیدی با نثری زیبا و دلپذیر را پدیدار می‌سازد: «جداسازی مرزهای ترجمه، تفسیر و تأویل از یکدیگر گویای این پیام است که هریک از مباحث سه‌گانه، سازوکار مورد نیاز خود را می‌طلبند و هرگز نباید آنها را با یکدیگر درآمیخت» (مرتضایی، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

این مرزبندی ضروری به‌نظر می‌رسد؛ زیرا تفاوت تفسیر را با ترجمه در این می‌داند که: «در ترجمه عبور از متن و ورود به مباحث حاشیه‌ای، جایی ندارد، ولی در تفسیر، پرداختن به مباحث حاشیه‌ای کاملاً طبیعی است. علاوه‌براین در ترجمه، برابر با متن مبدأ بودن، ارزش و هدفی متعالی است، ولی تفسیر مسیری دقیقاً متفاوت می‌پیماید و وسیع بودن و همه‌جانبه بودن را افتخار خود می‌داند. افزون بر اینکه ترجمه، چهره مستقل به‌نمایش می‌گذارد، ولی تفسیر معمولاً صورت مستقلی به‌نمایش نمی‌گذارد. در ترجمه باید متن عیناً به زبان دیگر برگردانده شود، حال آنکه مفسر در تفسیر، دیدگاه‌های خود را نیز در شرح زوایای پنهان متن بیان می‌کند» (فقهی‌زاده، ۱۳۹۵، صص ۱۰-۱۱؛ جواهری، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

پیشینه پژوهش

محققان بسیاری درباره کشف‌الأسرار مطلب نوشته و تحقیق کرده‌اند، هرچند این پژوهش‌ها در زمینه ترجمه تفسیری بخش اول اندک بوده، ولی ما را بر نگارش مقاله حاضر رهنمون ساخته است:

۱. مقاله «چند ویژگی زبانی در ترجمه آیات تفسیر کشف‌الأسرار»، نوشته حمید طاهری و همکاران. مقاله حاضر می‌کوشد برابر نهاده‌های زیبا و تعبیرهای رسا و بدیع در ترجمه آیات، توان زبان فارسی در بیان معانی گوناگون را نشان دهد.
۲. مقاله «تأملی دوباره در تفسیر کشف‌الأسرار»، نوشته مهدی دشتی. نویسنده مقاله از نوبت اول یک بحث ادبی، از نوبت دوم یک بحث تاریخی روایی و از نوبت سوم یک بحث کلامی را برگزیده است.
۳. کتاب میبیدی و تفسیر کشف‌الأسرار، نوشته عزت‌الله مرتضایی که به شرح مفصلی از این کتاب و نکات دقیق و ظریف آن می‌پردازد و به بیان شیوه و سبک آن در سه بخش اشاره می‌کند.
۴. مقاله تکنیک‌های روان‌سازی متن ترجمه در سه حوزه ساختار جمله، زمان و ضمائر، نوشته رضا ناظمیان و صادق خورشیا. این مقاله ارزشمند به ارائه راهکارهایی برای ترجمه روان و سلیس اهتمام ورزیده و به دنبال آن است تا با مرزبندی شیوه‌های ترجمه، برخی از مهم‌ترین راهکارها را در قالب ترجمه ارائه دهد. این مقاله به تحلیل موشکافانه ترجمه بخش نخست کشف‌الأسرار پرداخته است تا به نمادهای هردو راهبرد در ترجمه میبیدی دست یابیم و مشخص شود نمادهای کدام راهبرد ارجحیت دارد؛ در نتیجه سمت و سوی ترجمه به سمت آن راهبرد گرایش می‌یابد.

روش و پرسش‌های پژوهش

روش پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی و درجهت دست‌یابی به پاسخ این پرسش‌هاست:

۱. راهبرد بومی‌سازی و بیگانه‌سازی چیست؟
۲. نمادهای این راهبردها کدام‌اند؟
۳. ترجمه تفسیری میبیدی به کدام راهبرد گرایش دارد؟

ترجمه تفسیری در لغت و اصطلاح

واژه تفسیر در مفهوم واژه‌شناختی، عبارت است از: روشن‌ساختن، بازگوکردن مراد و مقصود، پرده از چهره معنایی مهم برگرفتن و در یک کلام، روشن و روشنگری کردن. آنچه در تعریف اصطلاحی تفسیر گفته شده، روشنگر این است که تفسیر عهده‌دار تبیین و توضیح کلام خداوند بوده، کوشش است برای رفع ابهام و اجمال و گشودن گره‌های لفظی و معنایی قرآن کریم؛ به بیان دیگر تفسیر، پرده‌برگیری از رخسار واژه‌های قرآن است؛ اعم از اینکه واژه‌ها مشکل، آسان،

دارای ابهام و ایجاز و درجهت لفظ و معنا باشد یا نباشد (مرتضایی، ۱۳۸۹، ص ۶۹). این واژه در نخستین قرن‌های هجری به معنای معادل ترجمه به کار می‌رفته است (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۱۶)، اما «ترجمه تفسیری به ترجمه‌هایی گفته می‌شود که مترجم برای بازسازی فضای آیه در زبان مقصد و انتقال بهتر مفاهیم و نیز ارائه معنای تفسیری و مانند آن، توضیح‌ها را در لابه‌لای ترجمه خویش بیاورد» (جوهری، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

بومی‌سازی (Domestication) و بیگانه‌سازی (Foreignization)

بومی‌سازی از راهبردهای کلان ترجمه است که با هدف تولید سبکی روان و شفاف در متن مقصد صورت می‌گیرد. این راهبرد به انتخاب روش انتقال سبکی و زبان‌شناختی متن مبدأ و نیز فرایند انتخاب متن برای ترجمه بستگی دارد. هدف بومی‌سازی، تولید ترجمه‌ای شفاف و انتقال معنای دقیق مورد نظر نویسنده مبدأ است (پالامپو، ۱۳۹۲، ص ۴۵؛ فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۵۴)، اما بیگانه‌سازی، راهبردی در ترجمه است که با هدف برجسته‌سازی متن مبدأ در قالب متن مقصد انجام می‌گیرد. به بیان دیگر پرهیز از روان بودن ترجمه سبب می‌شود متن مقصد، ترجمه به حساب نیاید و این شیوه را در واقع می‌توان راهبردی برخلاف بومی‌سازی دانست (پالامپو، ۱۳۹۲، ص ۵۷؛ فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۷۰). در حقیقت بیگانه‌سازی «نزدیک کردن خواننده زبان مقصد به نویسنده زبان مبدأ» بوده و بومی‌سازی «نزدیک کردن نویسنده زبان مبدأ به خواننده زبان مقصد» است (ونوتی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۲؛ موندی، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ پالامپو، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

با این شرح، ترجمه باید بر خواننده همان تأثیری را بگذارد که بر خواننده پس از خواندن اثر به زبان اصلی می‌گذارد. به منظور دستیابی به این هدف، مترجم باید روش بومی‌سازی را اتخاذ و توسط زبان و محتوای متن مبدأ، جهت حرکت خود را انتخاب نماید؛ چراکه بومی‌سازی ترجمه‌ای است که نقش متن مبدأ را بازآفرینی می‌کند، بی‌آنکه این نقش رابطه‌ای با فرهنگ مبدأ داشته باشد و خواننده این نوع متن، بوی ترجمه را از متن احساس نکرده و فرایند ترجمه را از یاد می‌برد و گمان می‌کند متنی که خوانده است، به وسیله یک نویسنده به‌رشته تحریر درآمده و این بهترین نوع ترجمه است. گفتنی است در این پژوهش فقط به بررسی نمادهای راهبرد بومی‌سازی و بیگانه‌سازی که در کشف‌الأسرار به کار رفته است، می‌پردازیم.

۱. راهبرد بومی‌سازی

راهبرد بومی‌سازی در کتاب کشف‌الأسرار شامل نمادهای ذیل است:

أ) بسط (Amplification)

واژه‌ها نمادهای ریشه‌ای در هر زبان‌اند که در خود، مفاهیم و مدلول‌های خاص و منحصر به‌فرد دارند و در فرآیند ترجمه از زبان مبدأ، مترجم باید از راه مقابله معنایی واژگان برای آن در زبان مقصد اهتمام ورزد. بسط در واقع راهکاری است در ترجمه به‌معنای استفاده از دو واحد واژگانی در متن مقصد، در برابر یک واحد واژگانی متن مبدأ و مترجم باید برای پُرکردن خلأ اطلاعاتی خواننده مقصد، به‌جای اقتباس فرهنگی از راهکار بسط استفاده کند و توضیحاتی به ترجمه بیفزاید (فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۱۸). میبیدی به‌رغم اینکه ترجمه را از تفسیر جدا کرد، ترجمه وی ترجمه تفسیرگونه و نمادی از تعهد به معنا بوده و کوشش برای ارائه بهترین و واضح‌ترین نمود آن معنا در زبان مقصد است که آن را در واژه‌یابی نشان داد. وی به بسط عناصر واژگانی در ترجمه اقدام کرد و در انتقال محتوا و معنای این عناصر به‌گونه‌ای که فهم آن برای خواننده فارسی‌زبان سهل و آسان شود، تلاش نمود و بدین‌ترتیب فرآیند واژه‌یابی، با معنای واژه به واژه، کمرنگ جلوه می‌کند و جایگاه خود را به بسط داده است. در موارد بسیاری چندین واژه تفسیرگونه به‌جای یک واژه افزوده و بدین‌ترتیب به جمله خویش فضایی آزادتر بخشیده است.

اصولاً در گزینش واژه‌ها محدودیت‌هایی وجود دارد و هیچ دو واژه‌ای هم‌معنای کامل یکدیگر نبوده و نمی‌توانند در تمامی بافت‌های زبانی به‌جای یکدیگر به‌کار روند؛ ازجمله اینکه دو واژه هم‌معنا ممکن است از نظر شمول معنایی با یکدیگر تفاوت داشته باشند یا از نظر همنشینی با واژه‌های دیگر با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ برای مثال «ابواب» به‌هنگام همنشینی با «الکتاب» فقط به‌شکل «فصل‌های کتاب» ترجمه می‌شود و کلیشه‌ای چون «درهای کتاب» در فارسی به‌کار نمی‌رود (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷). اکنون به نمونه ذیل از ترجمه واژگان توسط میبیدی در بخش اول توجه کنید:

واژه‌های «فرقان» و «نشور» در سوره فرقان (آیه ۱ و ۳) به «نامه جداکننده» و «بازانگیختن پس از مرگ» معادل‌یابی شده است (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱).

واژه «یتامی» در سوره بقره (آیه ۸۳) به «کودکان پدرمردگان» (همان، ج ۱، ص ۲۴۲).
واژه‌های «سر» و «نجوی» در سوره زخرف (آیه ۸۰) به «نهان در دل» و «راز در زبان» معادل‌یابی شدند (همان، ج ۹، ص ۸۰).

ب) گسترش (Expansion)

گسترش به‌معنای توضیح، توسعه‌دادن و بازکردن است و متون مقصد معمولاً از متون مبدأ

طولانی ترند (ر.ک: فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۶۵) که اغلب به آن ترجمه تفسیری نیز می گویند. تجربه نشان داده است طولانی تر شدن ترجمه که به جهت توضیح و تفسیر بیشتر متن مبدأ صورت می گیرد، اغلب به دلیل رعایت حال خواننده و ایجاد شرایط مناسب برای درک بهتر وی از متن است. میدی در بخش اول، خود را آزاد انگاشته است و کمتر اتفاق می افتد پای بند آیات باشد و غالباً در درون ترجمه، کلماتی به قصد توضیح می افزاید یا آیه را ترجمه به معنا می کند. همین امر سبب شده است برخی جملات پیچیده که در ترجمه تفسیری دچار گنگی مطلق اند، در اثر وی مفهوم گردد؛ مثال ذیل به روشنی نمونه ای از این گونه توضیحات را ارائه می دهد:

«الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (سوره انعام، آیه ۲۰)؛ ایشان که ایشان را کتاب دادیم می شناسند رسول را چنان که پسران خویش را می شناسند [که زادند] ایشان که [از خویشتن درماندند و] زیان کار ماندند [حق می شناسند و نمی پذیرند] و نمی گروند (میدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۳).

«إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (سوره مائده، آیه ۱۱۲)؛ یاد کن که حواریان گفتند: تواند خدای تو که فرو فرستد بر ما خوردنی از آسمان. گفت عیسی: از خشم خدا پرهیزید اگر گرویدگان اید [بر وی حکم مکنید و چیزی نخواهید که از آن بلا خیزد] (همان، ص ۲۶۰).

ج) تصریح (Explication)

تصریح، اصطلاحی به معنای آشکارکردن اطلاعات ضمنی متن مبدأ در متن مقصد است. تصریح اطلاعات در متن مقصد دست کم در سه سطح روی می دهد: نحو، معنا و کاربرد. تکنیک های تصریح عبارت اند از: استفاده از کلمات یا عبارات تصریح کننده و از میان بردن ابهامات ساختاری و از این دست (فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۶۶؛ پلامپو، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

بیکر تصریح را این گونه تعریف کرده است: «تصریح درحقیقت روشی است که اطلاعات تلویحی متن مبدأ را در متن مقصد آشکار می سازد» (بیکر، ۱۳۹۶، ص ۳۸۲). در واقع تصریح نشان می دهد مترجمان چگونه با دشواری های متن مبدأ از جمله ابهام ساختاری برخورد می کنند و چگونه ضمائر و کلمات رابط را به کار می گیرند (پلامپو، ۱۳۹۲، ص ۵۶).

تصریح در ترجمه آیه ذیل استفاده شده است:

«وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَفْلَعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى»

(سوره هود، آیه ۴۴)؛ و گفتند [پس از هلاک غرق‌شدگان]: ای زمین! فرو بر تو آن آب خویش که [برانداخته‌ای]، و ای آسمان! تو بازگیر آن آب که [فرو گذاشته‌ای]، و آب زمین در زمین فرو بردند و کار برگزاردند، و [کشتی] آرام گرفت بر سر [کوه] جودی (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۸۴).

توضیحات فراوانی در آیه مبارک بیان شده است؛ از جمله: «پس از هلاک غرق‌شدگان»، «که برانداخته‌ای»، «که فرو گذاشته‌ای»، «کشتی» و «کوه».

«وَ لَا يَأْتِيَنَّ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ» (سوره ممتحنه، آیه ۱۲)؛ و فرزندی از حرام نیارند، یا از شوی پیشین و شوی پسین را گوید که این از تو است به دروغ و نسبت آن فرزند در دست و پای افکنند (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۶۶).

همچنین تصریح شامل اظهار مرجع ضمیر در متن ترجمه می‌باشد؛ مانند:

«وَ إِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَخِدُونَكَ إِلَّا هُزُؤًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» (سوره فرقان، آیه ۴۱)؛ و آن که تو را بینند [کفار قریش] تو را جز به افسوس نمی‌گیرند، می‌گویند این است آن کسی که الله به پیغامبری فرستاد (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۲۱).

مرجع ضمیر «و» در «رأوک» به کفار برمی‌گردد و آن را در ترجمه آورده است.

«فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» (سوره نمل، آیه ۸)؛ چون [موسی] آمد به آن [آتش]، آواز دادند او را که برکت کسی که در آتش است و ایشان که گرد بر گرد آن (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۱۷۷).

همچنین شامل برگردان موارد حذف‌شده از متن مبدأ می‌باشد؛ مانند:

«إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوْحِهِ اللَّهُ لَا نُؤِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا» (سوره دهر، آیه ۹)؛ [در دلها می‌گویند]: شما را که طعام می‌دهیم، از بهر خدا می‌دهیم. امید دیدار و پاداش او را [در دل خود می‌گویند]: از شما پاداش نمی‌خواهیم و نه سپاس داری و نه باز گفت (همو، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۱۴).

عبارت‌های «در دلها می‌گویند» و «در دل خود می‌گویند» که در عربی حذف شده، در فارسی آورده شده است.

«وَ انطلق المأل منهم أن امشوا واصبروا على آهتكم إن هذا لشيء يراد» (سوره ص، آیه ۶)؛ رفتند سروران و مهتران ایشان [با یکدیگر گفتند] روید و بر خدایان خود شکبیا باشید، این چیز است که از ما می‌خواهند و مگری که بر ما می‌سازند (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۱۸).

د) هنجارگرایی (Normalization)

در هنجارگرایی، متن ترجمه در مقایسه با متن اصلی گرایش بیشتری به استفاده از هنجارهای زبان مقصد دارد (پالامپو، ۱۳۹۲، ص ۹۸). از جمله این هنجارها پیروی از ساختار دستوری زبان

مقصد به معنای این است که مترجم بتواند برای قالب بیانی زبان عربی، معادلی شایسته و درخور در زبان فارسی بیابد که مخاطبان ترجمه (فارسی‌زبانان) با خواندن متن، احساس غرابت نکنند و متن ترجمه را مولودی کامل در زبان خود بدانند، نه آنکه بدنه را از زبان فارسی و ساختار آن را از زبان عربی بپندارند. میبیدی گاهی در بخش اول از کمند ساختار دستوری زبان مبدأ می‌گریزد و رو به ساختار دستوری زبان فارسی می‌آورد و ذوق فارسی‌دانی و نیز گرایش‌های مذهبی تفسیری خویش را در نثر فارسی پدیدار می‌سازد و دیگر چنان نیست که اجباراً هم جملات و هم کلمات در متن‌های مبدأ و مقصد بر یکدیگر منطبق باشند.

این کار در آن دوره، عبور شجاعانه‌ای از ترجمه تحت‌اللفظی طبری داشته است؛ چراکه وقتی ترجمه قرآن کریم مجاز شمرده شد، مترجمان آنقدر محتاط بودند که برای حفظ امانت، قرآن را کلمه به کلمه ترجمه می‌کردند و این امر سبب می‌شد زیبایی کلام، فدای دقت و امانت آن شود، ولی میبیدی درحالی‌که بیش از یک قرن و نیم از ترجمه تفسیر طبری نگذشته بود، از این سنت ساختارشکنی کرد که در زمان خود امری بی‌سابقه بود؛ مانند:

«لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا» (سوره فرقان، آیه ۱۴)؛ [فرشتگان گویند]: امروز بر خویشتن هلاک نه یک‌بار خوانید که هلاک فراوان خوانید (میبیدی، ۱۳۸۲، ص ۳).

این ترجمه به هنجار زبان مقصد که فارسی بوده، وفادار است و بر همین اساس پیروی از ساختار دستوری فارسی است.

«ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سوره نحل، آیه ۱۲۳)؛ آنکه پس به تو پیغام دادیم که بر پی دین ابراهیم رو، و همچون او مخلص باش و مسلمان و مشرک مباش که او مشرک نبود (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۵۹).

ه) مترادف (Synonyms)

«مترادف» کلماتی‌اند هم‌معنا که در هر سیاق و عبارتی قابل تبادل و جایگزینی با یکدیگرند (عبدالطوب، ۱۳۶۷، ص ۳۵۰). معمولاً برای هر واژه در زبان مبدأ، چند معادل و مترادف در زبان مقصد وجود دارد و مترجم از این مترادف‌ها برای جلوگیری از تکرار واژه‌ها استفاده می‌کند؛ برای مثال میبیدی برای جلوگیری از تکرار ترجمه واژه «ضراء» در بخش اول به مترادف‌ها روی آورده که تعدادی از این مترادف‌ها با ذکر منبع در جدول شماره ۱ ارائه شده است:

جدول ۱- ترجمه‌های واژه ضراء

کشف‌الأسرار	ترجمه این واژه	واژه ضراء در قرآن
ج ۱، ص ۴۶۲	تنگی‌ها	سوره بقره، آیه ۱۷۷
ج ۱، ص ۵۶۵	تنگی‌ها و نیازها	سوره بقره، آیه ۲۱۴
ج ۲، ص ۲۷۴	گزندها و ناکامی‌ها	سوره آل عمران، آیه ۱۳۴
ج ۳، ص ۳۴۷	تنگی و بدحالی	سوره انعام، آیه ۴۲
ج ۳، ص ۶۸۳	ناایمنی و تنگی	سوره اعراف، آیه ۹۴
ج ۳، ص ۶۸۳	روزگار بد	سوره اعراف، آیه ۹۵
ج ۴، ص ۲۵۸	گزند	سوره یونس، آیه ۲۱
ج ۴، ص ۳۵۰	گزند و بدروزگاری	سوره هود، آیه ۱۰
ج ۸، ص ۵۳۵	تنگی و دشواری	سوره فصلت، آیه ۵۰

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، واژگان مترادف نزد میبیدی صرف تقارب معانی به یکدیگر

مبتهنی است.

۲. راهبرد بیگانه‌سازی

راهبرد بیگانه‌سازی در کتاب کشف‌الأسرار شامل نمادهای ذیل می‌شود:

(أ) هنجارگریزی (Deviation)

صفوی در تعریف هنجارگریزی می‌گوید: «هنجارگریزی، انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت و هماهنگی با زبان متعارف است» (صفوی، ۱۳۷۳، ص ۴۲). بارزترین نمونه هنجارگریزی، ترجمه تحت‌اللفظی یا ترجمه واژه به واژه به‌شمار می‌رود. این ترجمه عبارت است از: «ترتیب واژگان متن مبدأ در آن عیناً حفظ می‌شود، الگوها و ساختارهای زبان مبدأ تغییر نمی‌کنند، واژه‌ها به‌تنهایی و با توجه به رایج‌ترین معنای خود ترجمه می‌شوند، به بافت توجه نمی‌شود و در متن مقصد تغییرات اندکی داده می‌شود تا به معنای متن مبدأ نزدیک‌تر شود» (فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰۱)؛ یعنی ترجمه‌ای که در آن اولویت با تناظر واژگانی و ساختار دستوری متن زبان مبدأ است (پالامبو، ۱۳۹۲، ص ۵۹؛ بیکر، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲؛ موندی، ۱۳۸۹، ص ۵۲). به عبارت دیگر مقابل هر لفظی از متن زبان مبدأ، لفظی از زبان مقصد آورده می‌شود و ساختار دستوری زبان مبدأ به زبان مقصد تحمیل می‌شود (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۴، ص ۱۴-۱۵؛ معرفت، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳) که هدف آن بازآفرینی مشخصه‌های زبان‌شناسی متن مبدأ بوده، ولی به مخاطبان زبان مقصد کمک شایانی نمی‌کند: «ترجمه تحت‌اللفظی به منزله سخنی بی‌معناست و ارزش ارتباطی ناچیزی دارد» (ر.ک: لارسن، ۱۳۸۷، ص ۱۹) و نتیجه آن غالباً ترجمه‌های نامفهوم با جمله‌های

مشوش یا غیرطبیعی است: «(زیرا یافتن کلمات همانند با همان خصوصیات در دو زبان مبدأ و مقصد، کار آسانی نیست ...، به علاوه در بیشتر موارد این چنین ترجمه‌ها نمی‌تواند کاملاً اصل معنا را افاده کند و این معلول نارسایی برخی کلمات در زبان مقصد است که به طور کامل نمی‌تواند معنای کلمات زبان مبدأ را ایفا کند؛ بگذریم از اینکه ترجمه تحت‌اللفظی زیبایی سخن و جذابی آن را نمی‌تواند منتقل کند؛ بنابراین می‌توان ترجمه تحت‌اللفظی را نارساترین اسلوب ترجمه دانست» (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). میبیدی از این نوع ترجمه در سطح وسیعی از بخش اول تفسیر خویش استفاده کرده است؛ برای مثال:

«وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (سوره مریم، آیه ۱۶-۱۷)؛ یاد کن در قرآن، مریم را آنکه که به یک سو شد دور از کسان خویش به جایگاهی از سوی برآمدن آفتاب در پیش خویش از سوی مردمان خویش پرده گرفت به وی فرستادیم روح خویش تا بسان مردمی پیش وی به پای ایستاد جوانی تمام نیکو روی (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۳).

ابهامی که در ترجمه فارسی آیه مذکور ناشی از پیروی از ساختار دستوری زبان عربی می‌باشد و در واقع وفاداری مصرانه میبیدی به رعایت توالی و ترتیب جمله‌های عربی، یکی از مهم‌ترین آفت‌های ترجمه از زبان عربی به فارسی به‌شمار می‌رود؛ تا جایی رسید که کنایه‌ها را به صورت تحت‌اللفظی نیز ترجمه کرد. به مثال ذیل توجه کنید:

«يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (سوره قلم، آیه ۴۲)؛ آن روز که پرده برکشند از ساق (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۸۴).

«یکشف عن ساق» یعنی ساق‌ها بالا زده می‌شود. این تعبیر کنایه از افتادن در هول و هراس است: «روزی که کار بر کافران سخت و دشوار شود».

گفتنی است نوعی دوگانگی ترجمه میان متون قرآنی و توضیحات وی وجود دارد؛ بدین معنا که گاهی ترجمه متون قرآنی پیرو ساختار عربی می‌باشد، در حالی که توضیحات، تابع دستور زبان فارسی است. برای توضیح بیشتر به نمونه ذیل توجه کنید:

«يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ» (سوره نوح، آیه ۴)؛ تا بیا مرزد شما را گناهان شما [و شما را از عذاب این جهانی آزاد کند] و شما را با اجل‌های با درنگ افکند که آن هنگام نام زد کرده الله چون آید با پس نیفکنند آن را (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۲۳۴).

جمله توضیحی «و شما را از عذاب این جهانی آزاد کند» طبق دستور فارسی سلیس و روان

می‌باشد، درحالی‌که متن فارسی آیه با ساختار دستوری عربی سازگار و سخت و دشوار است.

(ب) رعایت نکردن اصل یکنواختی (Word for Word Translation)

یکی از ویژگی‌های بخش اول تفسیر میبیدی، رعایت نکردن اصل یکنواختی در ترجمه است و این را در ترجمه مفعول مطلق می‌توان دید. در زبان عربی گاهی در پایان برخی جمله‌ها مصدر فعل به صورت منصوب و معمولاً نکره می‌آید که به آن مفعول مطلق گویند. در فارسی برای مفعول مطلق، معادلی وجود ندارد؛ از این رو ترجمه آن گاهی با مشکل روبه‌رو می‌شود که به روشنی در ترجمه میبیدی قابل رؤیت است و آن را به سه روش متفاوت در یک سوره - مانند فرقان - ترجمه کرد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

روش نخست، پیروی از ساختار دستوری زبان عربی. به‌رغم اینکه ترجمه لفظ به لفظ مفعول مطلق معمولاً باعث می‌شود متن ترجمه نامأنوس و غیرطبیعی جلوه کند (ر.ک: ناظمیان، ۱۳۸۶، ص ۴۲؛ فاتحی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵)، ولی این نوع ترجمه در قرآن کریم دیده می‌شود و علت آن «دقت و احتیاطی است که مترجمان در نقل عین آیات از عربی به فارسی دانسته‌اند، گاهی صیغه‌های صرف فعل و ساختمان جمله را عیناً مطابق اصل عربی آورده‌اند که خلاف روش فارسی است» (خانلری، ۱۳۷۸، ص ۲۷۴). این روش بیشترین سهم را در ترجمه میبیدی دارد؛ مانند:

«وَ نَزَّلَ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِيلًا» (سوره فرقان، آیه ۲۵)؛ و فرو فرستند فرشتگان فروفرستادنی (میبیدی،

۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۹).

روش دوم، تفسیر و توضیح به معنا: این روش سهم کمتری از ترجمه میبیدی دارد؛ مانند:

«وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا» (سوره فرقان، آیه ۳۲)؛ و آن را گشاده به تورسانیدیم و بر تو خواندیم (میبیدی، ۱۳۸۲،

ج ۷، ص ۲۰).

روش سوم، استفاده از قید کیفیت: مانند قید «بد» در آیه زیر:

«فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» (سوره یوسف، آیه ۵)؛ که تو را ساز بد سازند (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲).

(ج) وام‌گیری (Borrowing)

وام‌گیری عبارت است از: کلمه‌ای که از زبان مبدأ عیناً به زبان مقصد منتقل می‌شود، بی‌آنکه ترجمه شود. هدف از وام‌گیری می‌تواند پُرکردن یک خلأ معنایی در زبان مقصد یا افزودن رنگ و بوی بیگانه به متن مقصد باشد. در نتیجه این روش، هم در مواردی به کار می‌رود که عبارتی در متن مبدأ هیچ معادلی در زبان مقصد ندارد و هم در مواردی که مترجم به‌رغم وجود معادل در زبان مقصد، می‌کوشد با وام‌گیری واژه مبدأ، فضای فرهنگ متن مبدأ را نشان دهد (فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۲۶؛

پالامپو، ۱۳۹۲، ص ۱۲؛ شاتلورت، ۱۳۸۵، ص ۵۳).

بی‌شک بسیاری از واژگان عربی مانند مسجد، عبادت، حزب، حج، کافر و افطار که به جنبه‌هایی از دین اسلام - هم در عقاید و هم در احکام - مربوط می‌شوند، به لحاظ نبود سابقه در ایران، عین واژگان با همان معنا و کاربرد از ابتدا توسط میبیدی وارد زبان فارسی شده است و بسامد آنها نیز در متون و کلام فارسی به اندازه‌ای است که کاربرد عین آنها حساسیتی ایجاد نکرده است و کمتر کسی به دنبال یافتن معادل از فارسی اصیل برای آنها می‌باشد. میبیدی با توجه به گرایش تفسیری خویش، واژه‌های عربی شریعت اسلام را در ترجمه به کار برده است. این امر سبب شد مردمان فارسی‌زبان قرن پنجم و ششم هجری تقریباً با تمامی واژه‌های عربی حوزه شریعت اسلام آشنا شوند و در عوض، کلمات فارسی را معادل‌های مناسبی برای آن واژه‌ها نمی‌پنداشتند؛ به همین دلیل «فارسی‌زبانان عصر سامانی که ترجمه تفسیر طبری را می‌خواندند، اگر ترجمه‌های میبیدی را می‌دیدند، در شگفت می‌شدند و شاید چیزی از آن در نمی‌یافتند» (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶). برای درک بهتر این موضوع، اندکی از این واژه‌های دینی را که میبیدی در بخش اول تفسیر خود از آنها وام گرفت، همراه با ذکر منبع بیان می‌کنیم:

حیض (همان، ص ۴۷۲)، حج (همان، ص ۵۲۳)، کافر (همان، ص ۲۸۳)، مشرک (همان، ص ۵۸۳)، ایمان (همان، ج ۱، ص ۲۸۴)، زکات (همان، ص ۳۰۵)، مسجد (همان، ص ۳۶۷)، قبله (همان، ص ۳۶۷)، قصاص (همان، ص ۵۹۵)، طلاق (همان، ص ۶۱۵)، نکاح (همان، ص ۶۳۰)، جهاد (همان، ص ۵۷۴).

همچنین میبیدی واژه‌ها را از گونه زبانی ویژه یعنی گونه هروی - زبان شهر هرات - در بخش اول تفسیر کشف‌الأسرار، وام گرفت. در ذیل به نمونه‌هایی از این واژگان اشاره می‌شود:

واژه «پردیوکن» یعنی ساحر: و پردیوکن بنماند هر جا که پدید آید (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۳۹).
 واژه «درواخ گشتن» یعنی محکم و استوار گشتن: حجت بر وی درواخ گشته و پیغام بوی رسیده (همان، ج ۴، ص ۴۹).

واژه «رهیکان» یعنی بندگان: من فرو فرستد از فضل خویش بر آن که خواهد از رهیکان خویش (همان، ج ۱، ص ۲۷۰).

د) معادل‌یابی ناهمگون اتصال ساختاری متن

ادوات پیوندی نقش مهمی در اتصال معنایی و ساختاری متن بر عهده دارند، به خصوص اینکه زبان عربی از ادوات پیوندی و تعبیرهای تأکیدی به وفور استفاده می‌کند. این ادوات معمولاً ناچیز انگاشته می‌شوند، ولی تأثیر شگرفی بر اتصال معنایی و ساختاری متن ترجمه می‌گذارند و هرگونه چشم‌پوشی از آنها یا معادل‌یابی نامناسب باعث آسیب به متن ترجمه

می شود. در بخش اول تفسیر میبیدی، نوعی آشفتگی در معادل‌یابی ادوات پیوندی به چشم می‌خورد که به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

- معادل‌یابی حرف ربط «ف» به حرف ربط «و»؛ مانند:

«فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مُنثَوِرًا» (سوره فرقان، آیه ۲۳)؛ و آن را گردی کنیم پراکنده (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۹).

- معادل‌یابی حرف ربط «ف» به حرف ربط «تا»؛ مانند:

«فَهِيَ تُمَلِّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» (سوره فرقان، آیه ۵)؛ تا آن را بر وی خوانند بامداد و شامگاه (همان،

ص ۲).

- حذف معادل‌یابی حرف ربط «ف»؛ مانند:

«فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلُّنَا عِبَادِي» (سوره فرقان، آیه ۱۷)؛ گوید آن شما بودید که بیراه کردید بندگان من

(همان، ج ۷، ص ۳).

- معادل‌یابی حرف ربط «ف» به حرف ربط «که»؛ مانند:

«فَتَخْرِجُوهُ لَنَا» (سوره انعام، آیه ۱۴۸)؛ که آن را بیرون آرید ما را (همان، ج ۳، ص ۵۰۶).

- معادل‌یابی حرف ربط «ف» به حرف ربط «پس»؛ مانند:

«فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ» (سوره مجادله، آیه ۱۳)؛ پس نماز بپای دارید (همان، ج ۱۰، ص ۱۵).

هـ) ترجمه ناقص (Partial Translation)

در ترجمه ناقص، تمامی قسمت‌های متن مبدأ به‌وسیله مواد متنی زبان مقصد جایگزین نمی‌شود؛ به عبارت دیگر بعضی قسمت‌های متن زبان مبدأ، عیناً به متن مقصد منتقل می‌گردد (ساعدی، ۱۳۸۷، ص ۷۰). این نوع ترجمه در موارد بسیاری از ترجمه بخش اول کشف‌الأسرار دیده شده است؛ برای مثال در ترجمه آیه‌های ذیل، بعضی از واژه‌ها بدون ترجمه رها شده‌اند:

«وَلَا يَظْلُمُونَ فِتْيَانًا» (سوره نساء، آیه ۴۹)؛ و ایشان را بفتیلی از جرم کسی بنگیرند (میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۲،

ص ۵۳۳).

واژه «فتیل» که میبیدی آن را ترجمه نکرده، به معنای نخ نازکی است که در شیار موجود روی

هسته خرما دیده می‌شود و ترجمه آیه نیز این‌گونه است: «و ستم نشوند به‌اندازه رشته‌ای که میان

هسته خرماست».

«لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا» (سوره نساء، آیه ۵۳)؛ مردمان را نقیری ندهندید از حق خویش (همان، ص ۵۳۴).

واژه «نقیر» که در متن ترجمه نشده است، در این آیه به معنای گودی بسیار کوچکی است که بر

پشت هسته خرما دیده می‌شود؛ بنابراین ترجمه آیه این‌گونه خواهد بود: «به مردم به‌اندازه گودی

پشت هسته خرما ندهند».

بررسی: ترجمه این دو آیه، ترجمه ناقص است؛ زیرا در سطح واژه‌شناسی، واژه «فتیل» و «نقیر» معادل‌یابی نشده‌اند؛ بنابراین ترجمه در تمامی سطوح ساختمانی زبان صورت نگرفته است.

نتیجه

آنچه گذشت نمادهای راهبرد بومی‌سازی و بیگانه‌سازی را نمایان می‌سازد؛ بنابراین در پاسخ به پرسش‌های پژوهش باید گفت:

- بومی‌سازی عبارت است از نزدیک‌کردن نویسنده زبان مبدأ به خواننده زبان مقصد و بیگانه‌سازی یعنی نزدیک‌کردن خواننده زبان مقصد به نویسنده زبان مبدأ؛ درحقیقت بومی‌سازی نوعی گرایش ساختارشکنانه است.
- نمادهای بومی‌سازی که در کشف‌الأسرار دیده شده است، شامل بسط، گسترش، تصریح، هنجارگرایی و مترادف، و نمادهای بیگانه‌سازی در آن شامل هنجارگریزی، رعایت‌نکردن اصل یکنواختی، وام‌گیری، معادل‌یابی نامناسب اتصال ساختاری متن و ترجمه ناقص می‌شود.
- باتوجه به تعداد نمادهای هردو راهبرد، این امکان فراهم است که نوعی تعادل و توازن میان هردو راهبرد برقرار باشد و این امر در زمان خود بی‌نظیر بوده و می‌توان گفت تحولی در ترجمه قرآن کریم در آن روزگار به‌شمار می‌آید؛ به‌همین دلیل ترجمه میبدی در بسیاری موارد از متن ترجمه تفسیر طبری، فارسی‌تر و دستوری‌تر است و این امر در اصلاح ساختار دستوری جمله‌ها و اختیار واژه‌یابی‌های تفسیری و پیروی از معنا نمایان است که سرآغاز این مسیر در قرن اخیر به اوج شکوفایی خود رسیده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنگ، عبدالحسین، (۱۳۹۵)، تاریخ ترجمه در ایران، انتشارات ققنوس.
۳. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۵)، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، انتشارات سروش.
۴. بیکر، مونا، (۱۳۹۶)، دایرةالمعارف مطالعات، (ترجمه حمید کاشانیان)، نشر نو.
۵. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲)، ترجمه‌شناسی قرآن کریم، نشر دانشگاه امام صادق □.
۶. پالامبو، گیزیپه، (۱۳۹۲)، اصطلاحات کلیدی در مطالعات ترجمه، (ترجمه فرزانه فرحزاد و عبدالله کریم‌زاده)، نشر قطره.
۷. جواهری، محمدحسن، (۱۳۸۹)، درسنامه ترجمه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. خانلری، ناتل، (۱۳۸۶)، دستور تاریخی زبان فارسی، انتشارات توس.
۹. ساعدی، کاظم لطفی‌پور، (۱۳۸۷)، درآمدی به اصول و روش ترجمه، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. شاتلورت، مارک و مویرا کاوی، (۱۳۸۵)، فرهنگ توصیفی اصطلاحات مطالعات ترجمه، (ترجمه فرزانه فرحزاد و دیگران)، نشر یلدا قلم.
۱۱. صفوی، کوروش، (۱۳۷۳)، از زبان‌شناسی به ادبیات نظم، انتشارات چشمه.
۱۲. صفوی، کوروش، (۱۳۷۴)، هفت گفتار درباره ترجمه، کتاب ماد.
۱۳. عبدالنواب، رمضان، (۱۳۶۷)، مباحثی در فقه‌اللغة و زبان‌شناسی عربی، (ترجمه حمید مشایخی)، انتشارات آستان قدس.
۱۴. فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله، (۱۳۸۲)، درآمدی بر مبانی ترجمه، انتشارات آیه.
۱۵. فرحزاد، فرزانه، (۱۳۹۴)، فرهنگ جامع مطالعات ترجمه، نشر علمی.
۱۶. فقهی‌زاده، عبدالهادی، (۱۳۹۵)، کارگاه روش ترجمه، انتشارات سمت.
۱۷. لارسن، ام، (۱۳۸۷)، ترجمه بر اساس معنا، (ترجمه علی رحیمی)، انتشارات جنگل.
۱۸. مرتضایی، عزت‌الله، (۱۳۸۹)، میبیدی و تفسیر کشف‌الأسرار، خانه کتاب.
۱۹. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، مؤسسه فرهنگی التمهید.
۲۰. موندی، جرمی، (۱۳۸۹)، درآمدی بر مطالعات ترجمه، (ترجمه الهه ستوده‌نما و فریده حق‌بین)، نشر علم.
۲۱. میبیدی، رشیدالدین، (۱۳۸۲)، کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار، (تصحیح علی اصغر حکمت)، انتشارات امیرکبیر.

۲۲. ناظمیان، رضا، (۱۳۸۶)، فن ترجمه، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۳. نصیری، حافظ، (۱۳۹۰)، روش ارزیابی و سنجش کیفی متون ترجمه شده از عربی به فارسی، انتشارات سمت.
24. Venuti, L. (1995). *The Translator Invisibility*. A History of Translation. London and New York: Routledge.

کارکردشناسی نظریهٔ عامل در علم نحو*

امیر خداوردی^۱ و سید حمید جزایری^۲

چکیده

نحو در قالب سنتی‌اش همواره روابط میان کلمه‌ها را در نظامی از عوامل و معمول‌ها به تصویر کشیده است. این نظام که با عنوان نظریه عامل از آن یاد می‌شود، در سده اخیر بارها هدف مناقشه بوده و به شدت به آن هجوم شده است. آثار دامنه‌دار این هجوم نه تنها در نظام آموزشی مقاطع راهنمایی، دبیرستان و دانشگاه، بلکه در میان حوزویان نیز به چشم می‌خورد. وجه مشترک انتقادات به نظریه عامل، این تصور است که پرداختن به نظام عامل و معمولی در آموزش نحو و تحلیل‌های نحوی، اگر مَحَل آموزش و فهم تعابیر عربی نباشد، دست‌کم بی‌فایده است. مقاله پیش رو به دنبال عرضه کارکردهای نظریه عامل در تدریس نحو و درک دقیق‌تر تعابیر قرآنی است و ترسیم این کارکردها را اساسی‌ترین دفاع از نظریه مذکور می‌داند و در این راستا با استفاده از روش کتابخانه‌ای - اسنادی به گردآوری داده‌هایی پرداخته است که نشان می‌دهد دست‌کم برخی از نحویان متقدم به کارکردهای نظریه عامل در علم نحو نظر داشته‌اند و بر اساس آن به سازماندهی آموزش اعراب (ترکیب و تحلیل نحوی جملات) و ساماندهی آموزش قواعد نحوی پرداخته‌اند. افزون بر این، مقاله حاضر با ارجاع به نمونه‌هایی از آیات قرآن، کارکرد معناشناختی نظریه عامل را در درک دقیق‌تر تعابیر عربی بازنمایی کرده است.

واژگان کلیدی: نظریه عامل، اعراب، آموزش نحو، درک متن عربی.

* این مقاله متخذ از رساله سطح چهار است.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛

amir.khodaverdi@yahoo.com

۲. دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛

(jazayeri@almustafa.com)

مقدمه

نظریه عامل، تاریخی به بلندای علم نحو دارد و از آنجاکه هر نظریه‌ای موافقان و مخالفانی دارد، باید بتوان موافقان و مخالفان نظریه عامل را در طول تاریخ نحو جست و جو کرد، ولی ماجرای نظریه عامل این‌گونه نیست. این نظریه تا عصر حاضر یکی از ارکان اساسی نحو و اصلی مفروغ‌عنه بوده و گزارشی از مخالفت با آن در قرون پیشین یافت نمی‌شود؛ مگر اندک اعتراض‌هایی که با بی‌اعتنایی مواجه شد. از این‌رو موافقان این نظریه هیچ‌گاه در مقام دفاع از آن برنیامده و حتی مفهوم و آثار آن را شفاف و مفصل بازگو نکرده‌اند. البته گزارش‌هایی از طعنه و اعتراض به نحویان وجود دارد؛ از جمله طعنه جاحظ در رسائل خویش به نحویان و اشتغال به مسائل عویصه (الجاحظ، ۲۰۰۴م، ص ۲۰۵). عبدالقاهر جرجانی نیز در دلائل الإعجاز به افرادی اشاره کرده است که اساساً یادگیری علم نحو را به سُخره گرفته‌اند (الجرجانی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۲). عبدالقاهر در پاسخ این افراد کمی مفصل‌تر از بقیه وارد بحث شده و به ضرورت یادگیری نحو اشاره و چنین استدلال کرده که چون اغراض و معانی در پس الفاظ نهفته است و اعراب است که می‌تواند معانی را روشن کند؛ بنابراین فراگیری علم اعراب ضروری است.

این استدلال ضرورت یادگیری علم نحو را اثبات می‌کند، اما ضروری بودن تمامی مباحث آن را خیر. از این‌روست که جرجانی به همین بسنده نکرده و در ادامه گفته است: «فإن قالوا: إننا لم نأبِ صحة هذا العلم ولم نکر مکان الحاجة إليه فی معرفة کتاب الله تعالی، وإنما أنکرنا أشياء کثرت موه بها، وفضول قول تکلفتموها، ومسائل عویصة تجشمت الفکر فیها...، قیل لهم: خبرونا عما زعمتم أنه فضول قول وعویص لا یعود بطائل، ما هو؟»؛ اگر بگویند «ما از اینکه به صحت این علم اعتراف کنیم، ابایی نداریم و منکر نیازمندی به آن برای درک معارف کتاب خدای متعال نیستیم و فقط آنچه را شما به نحو افزوده‌اید نپذیرفته‌ایم؛ سخنان پرتکلفتان و مسائل پیچیده‌ای که فکر را با آن به مشقت می‌اندازید...»، در پاسخ ایشان گفته می‌شود که آگاهمان کنید که آنچه را گمان می‌کنید سخن زیادی است و آنچه را دشوار می‌دانید و بر آنید که هیچ‌گاه فایده‌ای نخواهد داشت، چیست؟

جرجانی در ادامه، برخی مسائل صرفی و نحوی را برشمرده و ضرورت یادگیری آنها را بیان کرده است (همان مدرک، ص ۴۲-۴۵)، اما این سخنان و پاسخ‌هایی از این‌دست در مقام دفاع از نحو سنتی است و به خصوص نظریه عامل توجهی ندارد.

نبود مخالف جدی و معتبر موجب شده بود که نظریه عامل با وجود شهرت و مقبولیت، در

هاله‌ای از ابهام باقی بماند و کسی به شرح و تفسیر آن همت نگمارد. تا آنکه در دوران معاصر و پس از اوج گرفتن فعالیت‌های شوقی ضیف، ابراهیم مصطفی و...، تلاش‌های درخور توجهی رخ داد و کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه نگاشته شد؛ مانند کتاب *مشكلة العامل النحوی و نظریة الاقتضاء*، اما این آثار به معترضان به نظام عامل و معمولی پاسخی روشن نداده و بیشتر به ارائه تفسیری نو از نظریه عامل پرداخته‌اند و در نهایت از بیان فواید یا کارکردهای نظریه عامل نحوی عاری‌اند.

نظریه عامل

۱. اعراب

با مقایسه دقیق جملات اسمیه و فعلیه در زبان عربی درمی‌یابیم که یک ویژگی مشترک در آنها وجود دارد: در هر دو، یک هسته مرکزی و آغازین دیده می‌شود که اجزای دیگر، وابسته‌های آن به شمار می‌روند. در جملات فعلیه، فعل هسته شروع‌کننده است و با آمدنش، مخاطب در انتظار فاعل و گاه مفعول (وابسته‌ها) است. در جملات اسمیه نیز مبتدا هسته آغازین است و مخاطب را در انتظار خبر قرار می‌دهد و خبر نیز معمولاً هسته‌ای دیگر است که وابسته‌های دیگری با آن همراه می‌شود. از این رو جمله اسمیه پیچیده‌تر است و به همین دلیل است که وقتی خبر جمله اسمیه، فعل یا اسم مشتق باشد، تکرار اسناد رخ داده است (الجرجانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹).

تعیین نقشی که هریک از این وابسته‌ها به عهده دارند، غالباً از روی نشانه‌هایی است که آنها را با عنوان «اعراب» می‌شناسیم؛ یعنی همان تغییری که در اواخر کلمات معرب حاصل می‌شود تا قرینه‌ای باشد برای فهم روابط میان کلمه‌ها؛ مثل «ما أحسنَ زیداً» (چقدر زید نیکوست) و «ما أحسنَ زیداً» (زید کار خوبی نکرد). اعراب «زید» در این جملات، گویای معنای ترکیبی این دو جمله است. همچنین است: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (سوره توبه، آیه ۳)، «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ» (سوره بقره، آیه ۱۲۴) و «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (سوره فاطر، آیه ۲۸).

اما اعراب تنها قرینه‌ای نیست که به مدد آن نقش کلمات در زبان عربی روشن می‌شود. قرائن دیگری همچون «مطابقت»، «معنای کلمه» و «ادات» نیز در زبان عربی وجود دارد. به این جملات توجه کنید: «جاء خالد وسعيد»، «جاء خالد فسعيد»، «جاء خالد ثم سعيد». همچنین «كَانَ زَيْدًا أَحْوَكًا»، «لَكِنَّ زَيْدًا أَحْوَكًا» و «لَعَلَّ زَيْدًا أَحْوَكًا». در این مثال‌ها اعراب تغییر نکرده، ولی تغییر معنای ترکیبی، به مدد ادات فهمیده می‌شود.

همچنین است «ضربتُ موسی سلمی»، «زید الطیب حکیم» و «زید طیب حکیم». در جمله اول، مطابقت فعل با «سلمی» در تأنیث، قرینه‌ای است که فاعل را از مفعول به جدا می‌سازد. در جمله دوم نیز مطابقت میان «زید» و «الطیب» در معرفه بودن، گویای ترکیب نعتی است و در جمله سوم هم نبود مطابقت میان «زید» و «طیب» در معرفه بودن، گویای خبر بودن «طیب» است.

همچنین در جملات «شربتُ ماء»، «شربتُ واقفاً» و «شربتُ لیلاً»، سه کلمه منصوب وجود دارد که اگر معنای آنها را دقیقاً ندانیم، نمی‌توانیم نقش دستوری هریک را تعیین کنیم. به این ترتیب «معنای کلمه» نیز همچون «اعراب» و «مطابقت» و «ادات»، قرینه‌ای برای فهم روابط دستوری به شمار می‌رود.

به نظر می‌رسد که اعراب، قرینه‌ای در کنار دیگر قرائن باشد، اما ظاهراً مسئله به این سادگی نیست. مثلاً در جمله «أرضعتُ فاطمةُ الولد» فهم فاعل بودن «فاطمة» منحصر به اعراب نیست، بلکه با قرینه «مطابقت» و «معنای کلمات» به فاعلیت «فاطمة» پی می‌بریم و نیازی به نشانه اعرابی نیست، اما وقتی معلوم شد «فاطمة» فاعل است، فاعل بودن به رفع آن می‌انجامد و عرب‌زبانان دوران جاهلیت و صدر اسلام این جمله را با علامت رفع برای «فاطمة» می‌خواندند. این بدان معناست که اعراب، جدا از آنکه قرینه‌ای باشد که چگونگی روابط دستوری را نشان می‌دهد، به خودی خود موضوعیت دارد و روی دیگر سکه روابط دستوری است. می‌توان گفت اعراب، افزون بر اینکه قرینه‌ای در فهم معناست، روابط دستوری بین کلمات را فی‌الجمله نشان می‌دهد و به همین دلیل است که علم نحو را «علم الإعراب» دانسته‌اند.

اکنون با توجه به اینکه اعراب را روی دیگر فهم روابط دستوری و نقش کلمات می‌دانیم، باید پذیرفت که مقصود از اعراب، تنها تغییر اواخر کلمات معرب نیست، بلکه مقصود از آن، همان نقش و روابط دستوری است که در کلمات معرب رخ می‌نماید یا به دلیل وجود مانعی مقدر می‌شود و در مبنیات تحت عنوان جایگاه اعرابی از آن یاد می‌کنند. بر این پایه است که اعراب را به اقسام سه‌گانه «ظاهری»، «تقدیری» و «محلی» تقسیم کرده‌اند.

حاصل آنکه اگر اعراب را تنها همان تغییر اواخر کلمات به حسب عوامل بدانیم، «اعراب محلی» دیگر اعراب به شمار نمی‌آید و تسامح در تعبیر است.

۲. عامل نحوی

ابن حاجب عامل نحوی را چنین تعریف کرده است: «العامل ما به یتقوم المعنی المقتضی

للإعراب» (ابن‌حاجب، بی‌تا، ص ۱۱). بین معانی موجود در جمله، برخی معانی مقتضی اعراب‌اند (مانند معنای فاعلیت، مفعولیت و اضافه) که هریک اعراب خاصی را می‌طلبند. عامل، چیزی است که این معانی بدان قوام یافته‌اند؛ مثلاً معنای فاعلیت به وجود «فعل» متقوم است. پس «فعل» عامل نحوی است و وجود فاعل (معمول) را اقتضا می‌کند.

در تعریف مزبور، «عامل» نه علت به وجود آورنده اعراب (علت فاعلی)، بلکه چیزی معرفی می‌شود که قوام‌بخش و حاصل‌کننده معنایی است که از اعراب فهمیده می‌شود (علت معدّ). در واقع متکلم با کمک اعراب، معنای فاعلیت، مفعولیت و اضافه را در کلمات ایجاد می‌کند و بنابراین، عامل نحوی تنها آلت و ابزار ایجاد معناست، نه علت آن (ر.ک: الاسترآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵)، اما اینکه می‌گوییم: «عامل، ابزار ایجاد معنای معمول است» یعنی چه؟ فعل چگونه می‌تواند ابزار ایجاد معنای فاعلیت یا مفعولیت باشد؟ حروف مشبّهة بالفعل چگونه می‌توانند ابزاری برای ایجاد معنای اسم و خبرشان باشند؟

شیخ رضی در این باره می‌گوید: «إنّ العوامل فی کلام العرب علامات فی الحقیقة لا مؤثرات» (الاسترآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۷)؛ یعنی عوامل نحوی در واقع نشانه‌هایی است که از وجود فاعل یا مفعول و دیگر معمولات خبر می‌دهد؛ نه اینکه مؤثر و موجد اعراب باشد. به عبارت دیگر در زبان عربی، برخی الفاظ نشانه وجود نقش‌های دستوری‌اند؛ مثل «فعل» که ما را به وجود نقش فاعلی رهنمون می‌سازد. این الفاظ راهنما را «عامل»، و کلماتی را که در این میان نقششان روشن می‌شود، «معمول» می‌نامند.

۳. تفسیر نظریه عامل

در تفسیر نظریه عامل، آرای متعددی عرضه شده است (ر.ک: قباوة، ۱۴۲۴ق، صص ۶۸-۱۱۲)؛ از جمله «تفسیر معنا محور» که عمل نحوی را به معنای الفاظ منتسب می‌کند، به گونه‌ای که بپذیریم عامل معنای دستوری کلمات است، «تفسیر تعلیق محور» که عامل را تعلیق و سببیتی می‌داند که میان کلمات وجود دارد، و «تفسیر اقتضام‌محور» که الفاظ را به اعتبار معانی و مقتضیات آنها عامل می‌داند، اما آنچه در میان نحویان مشهور بوده، «تفسیر لفظ‌محور» نظام عامل و معمولی و انتساب عمل به الفاظ است. خلیل‌بن‌احمد فراهیدی در کتاب الجمل، آنجا که افعال «نعم» و «بئس» و اخوات آنها را نصب‌دهنده نکره و رفع‌دهنده معرفه معرفی کرده (الفراهیدی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۷)، حرف «أنّ» را ناصب اسمش (الفراهیدی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۳) و «مذ» را رفع‌دهنده یا جرّدهنده مابعدش دانسته (الفراهیدی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۰)، آنجا که رفع را به «هل» و اخواتش نسبت داده (الفراهیدی،

۱۴۱۶ق، ص ۱۸۸) و...، تفسیری «لفظ محور» از نظام عامل و معمول ارائه داده است. سیبویه نیز بارها از عامل سخن گفته و تصریح کرده است که اعراب کلمات معرب را عوامل به وجود می‌آورند (سیبویه، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳). او در الکتاب، در بسیاری موارد، الفاظ را عامل معرفی کرده است. از باب نمونه در باب «الفاعلين والمفعولين...» می‌گوید: «قولك: "ضربتُ وضربني زيد" و "ضربني وضربتُ زيدا" تحمل الإسم على الفعل الذي يليه. فالعاملُ في اللفظ أحدُ الفاعلين...» (سیبویه، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۳).

معاصران سیبویه و متأخران از او نیز چنین بوده‌اند. مثلاً فراء در معانی القرآن نوشته است: «فَاعْمَلُ فِي "ما" و "أى" الفعل الذي بعدهما ولا تُعْمَلُ الذي قبلهما إذا كان مشتقاً من العلم. كقولك: "ما أعلم أيهم قال كذا"» (الفراء، بی تا، ج ۱، ص ۴۶).

بنابراین از آنجاکه نظریه عامل نحوی هنوز شکل شفاف و روشنی نداشت، برخی تعابیر با دیگر تفاسیر نظریه عامل، از جمله تفسیر معنامحور سازگارتر می‌نماید؛ مانند تعبیر فراء در جای دیگری از معانی القرآن که گفته است: «والعرب تنصب بالذم والمدح» (الفراء، بی تا، ج ۱، ص ۱۶).

در طبقات بعدی نحویان، مطلب چندانی درباره عوامل دیده نمی‌شود، تا آنکه متأخران و در رأس ایشان عبدالقاهر جرجانی به شمارش عوامل نحوی پرداخته و تنها بر سر عامل معنوی «تجرّد» به اتفاق نظر رسیده‌اند.

درباره تفسیر لفظ محور نظریه عامل، این اشکال مطرح شده است که با ملاحظه استعمالات عرب به این نتیجه می‌رسیم که در بسیاری موارد، لفظی واحد مثل فعل «ضَرَبَ» با قرار گرفتن در ترکیب‌های گوناگون، معانی متنوعی می‌یابد: ضَرَبَ القَلْبَ (تپید)، ضَرَبَ الزمانَ (گذشت)، ضَرَبَ الجرحَ (درد گرفت)، ضَرَبَ زيدَ في الماء (شنا کرد)، ضَرَبْتُ في الأرضَ (رفتم و دور شدم)، ضَرَبْتُ في الأمرِ بالسهم (در آن کار مشارکت کردم)، ضَرَبْنَا عن السفرِ (از مسافرت کردن منصرف شدیم)، ضَرَبُوا الدرهمَ (درهم ضرب کردند) و... حال آنکه اگر لفظ به تنهایی در به وجود آمدن این ترکیب‌ها دخیل می‌بود (به تنهایی عامل می‌بود)، نباید چنین تنوع معنایی دیده می‌شد؛ بنابراین خود فعل تحت تأثیر دیگر عناصر موجود در کلام قرار گرفته، وظایف دستوری جدیدی به عهده می‌گیرد.

همین طور است حروف معانی مثل «إن» که در جملات متفاوت، کارایی متعددی می‌یابد: «إن تجتهدُ تنجح»، «إن أنت إلا تلميذ»، «إن أظنك لصادقاً»، «ما إن أخوك مريض». می‌بینیم که با وجود وحدت عامل، معمول‌های متنوعی آمده است. این اثبات می‌کند که لفظ به تنهایی عامل

نیست (قباهه، ۱۴۲۴ق، صص ۷۴-۷۵).

اما جای پرسش است که هرچند در مثل «ضرب زیداً عمراً» و «ضرب زیداً فی الماء» و «ضربوا الدرهم» و «ضربوا فی الأرض»، فعل «ضَرَبَ» یک بار متعدی است و بار دیگر لازم، ولی آیا این فعل از آن جهت که فعل است و فاعل می‌خواهد تغییر کرده است؟ آیا نه این است که در هر دو مثال و همه مثال‌های پیشین، فعل «ضَرَبَ» فاعل را رفع داده و هرگاه مفعول داشته باشد، در آن عمل می‌کند و در این حکم تفاوتی ندارد که چه معنایی داشته باشد؟ آیا نه این است که جمهور نحویان، فعل را با قطع نظر از اینکه چه معنایی دارد، عامل می‌دانند و همین که لفظی داشته باشیم که فعل باشد، می‌گویند عمل می‌کند؟

آری، معلوم یا مجهول بودن یا متعدی و لازم بودن فعل در نوع و دایره عمل مؤثر است، اما معنای فعل و اینکه به معنای ضرب سکه، کتک‌زدن، شناکردن یا سفرکردن باشد، در عمل کردن فعل «ضرب» در فاعل تأثیری ندارد. درباره لفظ «إِنْ» نیز باید گفت از اینکه «إِنْ» مشترک لفظی میان چند معناست نمی‌توان نتیجه گرفت که عامل نیست؛ چراکه تعدد وضع منشأ اشتراک لفظی است (مظفر، ۱۴۲۲ق، صص ۲۷-۲۸) و هنگامی که پذیرفتیم اشتراک لفظی به تعدد وضع باز می‌گردد، در این صورت باید پذیرفت که مثلاً «إِنْ» شرطیه با «إِنْ» نافی متفاوت است و این دو، تنها در لفظ، شبیه‌اند؛ نه اینکه یک لفظ است با دو معنا که اگر معنای شرط داشت، جزم می‌دهد و اگر معنای نفی داشت، خیر.

علاوه بر این در برابر مثال‌های یادشده می‌توان به مثال‌هایی تمسک کرد که اختلاف معانی در آنها مشهود است، اما از تفاوت اعراب خبری نیست؛ مثل «إِنْ زیداً أخوك»، «لعلّ زیداً أخوك» و «كأنّ زیداً أخوك». به این ترتیب هر گونه اختلافی در معنا، در عمل مؤثر نیست؛ هرچند غالباً به مدد معناست که ماهیت لفظ و نوع و دایره عمل آن مشخص می‌شود.

کارکرد آموزشی نظریه عامل

۱. ساماندهی آموزش اعراب (ترکیب و تحلیل نحوی جملات)

هنگامی که متعلمین نحو عربی را با جملاتی از این قبیل روبه‌رو می‌کنیم:

- فی الرخاء تكون فضیلة الشکر؛
- من أحبّ أن یتستجاب دعاءه فلیطیب مطعمه ومشربه؛
- لا تسمّ رجلاً صديقاً سمّةً معروفةً حتی تختبره بثلاث...

و از ایشان می‌خواهیم اولاً عبارات را صحیح بخوانند، ثانیاً درست معنا کنند و ثالثاً صحیح

ترکیب کنند، در نظر غالب متعلمین سه تکلیف دشوار و هم‌زمان از ایشان خواسته شده است که نمی‌دانند برای اجابت کردن آن باید از کجا شروع کنند؟

مبتهی بر نظریه عامل نحوی می‌توان راهکاری را در نظر گرفت که قرائت، فهم و ترکیب عبارات عربی به شکلی سازماندهی شده درآید. این راهکار عبارت است از:

الف) شناسایی عوامل یا همان نشانه‌هایی که خواهان اعراب و نقش‌های دستوری اند: از آنجاکه عامل نشانه‌ای است که مُعرب را به وجود معمول رهنمون می‌شود، حتی المقدور نشانه‌های لفظی و ملموس برای متعلمین معرفی، و از پذیرفتن عامل معنوی اجتناب می‌کنیم و عامل معنوی را شاذ و نادر به شمار می‌آوریم (ر.ک: الاسترآبادی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۹۹-۳۰۰). به همین دلیل است که نحویان، اموری مانند «اسناد» را عامل در نظر نمی‌گیرند. مثلاً بصریون که به رفع مبتدا با عامل معنوی قائل شده‌اند، آن عامل معنوی را «اسناد» نمی‌دانند، بلکه «تجرد» می‌نامند؛ بنابراین در جمله‌ای مانند «زیدٌ قائمٌ» با دیدن تجرد «زید» به مبتدا بودن آن منتقل می‌شویم. بر این اساس در سه جمله پیش گفته به ترتیب عوامل زیر شناسایی می‌شود:

- «فی»: عامل جر/ «تکون»: عامل رفع اسم و نصب خبر؛

- «مَنْ»: عامل جزم فعل شرط و فعل جزا/ «أحبَّ»: عامل رفع فاعل و نصب مفعول به/ «أَنْ»:

عامل نصب فعل مضارع/ «یستجاب»: عامل رفع نایب فاعل/ «لِ»: عامل جزم فعل مضارع/ «یطیب»: عامل رفع فاعل و نصب مفعول به؛

- «لا»: عامل جزم فعل مضارع/ «تسمَّ»: عامل رفع فاعل و نصب دو مفعول به/ «حتى»: عامل

جر، و فعل مضارع بعد از آن منصوب است به «أَنْ» ناصبه مقدر/ «تختیر»: عامل رفع فاعل و نصب مفعول به/ «بِ»: عامل جر...؛

ب) یافتن معمولات (نقش‌های دستوری): در این قسمت با توجه به عوامل موجود در جمله، معمول‌های مناسب را شناسایی می‌کنیم. این شناسایی در حد فرضیه است و باید با در نظر گرفتن قرائن لفظی و معنوی، صحت و سقم آن بررسی شود و در صورت اثبات نشدن فرضیه (تناسب نداشتن ترکیب مفروض با قرائن لفظی و معنوی)، لازم است فرضیه‌ای مناسب‌تر یافت شود. به این ترتیب، ترکیب (نقش دستوری) اجزای جمله روشن می‌شود؛

ج) تغییر اواخر کلمات به تناسب نقش‌های دستوری و قرائت صحیح جملات: این آخرین مرحله است.

بنابراین عوامل به ما کمک می‌کند که فرضیه‌های مناسبی برای روابط دستوری میان کلمه‌ها

طراحی، و سپس به کمک قرائن لفظی که یکی از آنها اعراب است و نیز به کمک قرائن معنوی، آن فرضیات را اثبات کنیم و در نهایت، جملات عربی را به صحیح‌ترین صورت ممکن قرائت کنیم.

۲. ساماندهی آموزش قواعد نحوی

بی‌شک، ایجاد پیوند میان حجم وسیع مطالب و نیز روشن کردن ارتباط طولی و عرضی مباحث، نقشی اساسی در یادگیری و تثبیت آنها و پرورش نظام فکری فراگیر دارد. تدوین کتب نحوی بر پایه نظام عامل و معمولی، مصداق روشنی است از ساماندهی مطالب آموزشی.

مشهورترین کتابی که به این شیوه نگاشته شده عوامل المائة اثر جرجانی است، اما پیش از او ابوعلی فارسی چنین ابتکاری به خرج داده و کتابی با نام العوامل تحریر کرده است (اسماعیل باشا، ۱۹۵۱م، ج ۱، ص ۱۴۵؛ الزرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۱۸۰)؛ همچنین سعیدبن سعد الفارقی با کتاب تقسیمات العوامل و عللها (اسماعیل باشا، ۱۹۵۱م، ج ۱، ص ۲۰۴؛ الزرکلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۵) و از همه مهم‌تر و مقدم‌تر الأصول فی النحو اثر ابن السراج که درباره آن گفته‌اند: «مازال النحو مجنوناً حتی عقله ابن السراج بأصوله» (الزرکلی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳۶).

ابن السراج در این کتاب پس از شرح اسم، فعل، حرف و اعراب و بنا، سراغ ذکر عوامل رفته و باقی مباحث نحوی را در سایه نظام عامل و معمولی مطرح کرده است. این کتاب مطالب گسترده‌ای از علم صرف را نیز شامل می‌شود که طبیعتاً نظام عامل و معمولی در طرح و ارائه آن جای ندارد. گفتنی است که وی میان بحث از عوامل و علل ثانی تفاوت قائل است: «اعتلالات النحویین علی ضربین: ضرب منها هو المؤدی إلى کلام العرب کقولنا: "کل فاعل مرفوع"، وضرب آخر یسمی علة العلة مثل أن یقولوا: "لیم صار الفاعل مرفوعاً والمفعول به منصوباً؟"» (ابن السراج، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۵). ابن السراج از میان این دو نوع پژوهش، بحث درباره عوامل نحوی را ضروری دانسته و در عین حال، دلیلی برای طرح مبحث علل ثانی ندیده است (ابن السراج، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۶).

خلیل بن احمد فراهیدی نیز کتابی در عوامل نوشته که ابن خلکان از آن خبر داده است: «وللخلیل من التصانیف کتاب العین فی اللغة وکتاب العروض... وکتاب فی العوامل» (ابن خلکان، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۲۴۶)، اما آقابزرگ تهرانی معتقد است که این کتاب، همان جمل الإعراب است و الجمل و العوامل تفاوتی ندارند؛ زیرا کتبی را که در بیان عوامل نگاشته می‌شد، اصطلاحاً «الجمل» نیز می‌نامیدند (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، صص ۱۴۳-۱۴۴، رقم ۶۰۸).

بنابراین کتاب‌ها نوشته شد تا اینکه نوبت به العوامل المائة اثر جرجانی رسید و پس از وی نیز

تدوین کتب به این روش ادامه داشت که از آن جمله است: العوامل و الهوامل اثر ابوالحسن القیروانی (اسماعیل باشا، ۱۹۵۱م، ج ۱، ص ۳۶۷) و عمدة الکامل فی ضبط العوامل نوشته محمدبن مکی الأزدی (اسماعیل باشا، ۱۹۵۱م، ج ۱، ص ۴۹۴)، اما این تمام ماجرا نیست. هرچند در نام‌گذاری دیگر کتب نحو سنتی از عوامل سخنی به میان نیامده، آنها نیز بر اساس نظریه عامل تبویب شده‌اند؛ چراکه ابواب مرفوعات، منصوبات، مجرورات و توابع که عمده مباحث نحوی را در خود دارد، روی دیگر سکه عوامل است؛ یعنی معمول‌ها. در این کتاب‌ها به جای اینکه مانند کتب عوامل به شمارش و معرفی عامل‌های نحوی پردازند، به شمارش و معرفی معمول‌ها و احکام آنها پرداخته‌اند تا از آن طریق، عوامل نیز معرفی شود. به این ترتیب، میان اصطلاحات نحوی، اعم از فاعل، فعل، مفعول‌به، حال، تمییز و... ارتباط برقرار شده و همگی تحت سازمان و ساختاری واحد قرار گرفته‌اند تا حفظ و درک اصطلاحات متعدد و ازهم‌گسیخته آسان شود.

البته این سخن برای مخالفان نظریه عامل گران است؛ زیرا عمده دلیلی که ایشان را به مخالفت با نظریه عامل واداشته، مسئله «تسهیل النحو» است. شوقی ضیف، ابراهیم مصطفی و دیگر معترضان به نظریه عامل، حل مشکلاتی را که گریبان‌گیر آموزش دستور زبان عربی است، دلیل محوکردن این نظریه می‌دانند. آنان نظریه عامل و هرچه به آن تعلق دارد، از تقدیر عوامل محذوف تا تعلیل و قیاس‌های نحوی، همه را مانند توری پیچیده می‌دیدند که دست و پای فراگیر و آموزگار نحو را می‌بندد و تمام نیروی آنان را به خود معطوف می‌کند؛ از همین روست که اقدام جسورانه ابن مضاء در یورش به نظریه عامل را تحسین می‌کنند (ر.ک: ضیف، بی‌تا، المقدمة، ص ۳).

با نگاهی گذرا بر کتاب‌هایی که بدون در نظر گرفتن نظریه عامل تدوین شده است، می‌توان نقش و اهمیت این نظریه را در ساماندهی مباحث و قواعد نحوی به‌وضوح دید؛ مانند کتاب آموزش زبان عربی تألیف آذرتاش آذرنوش. البته این کتاب محاسن درخور توجهی دارد؛ از جمله اینکه در تطبیق و آشتی میان قواعد عربی و دستور زبان فارسی توفیق چشم‌گیری داشته است. مثلاً در درس هشتم، فعل منصوب به «أَنْ» را به خوبی با وجه التزامی فارسی تطبیق کرده است (آذرنوش، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۵۵)؛ همچنین آنجا که معانی حرف «قد» بر سر فعل ماضی را برمی‌شمارد (آذرنوش، ۱۳۸۷ش، ج ۱، صص ۸۹-۹۰). در بحث مطابقت صفت و موصوف در زبان فارسی و عربی (آذرنوش، ۱۳۸۷ش، ج ۱، صص ۷۸-۷۹) نیز با چیره‌دستی خاصی مطلب را به فراگیر آموزش داده است.

با وجود ویژگی ممتاز یادشده، کتاب آموزش زبان عربی به رغم آنکه در پیش‌گفتار آن بیان شده

است: «... بر اساس این فرض غلط که زبان را باید منحصرأً از طریق دستور آن آموخت، کتاب‌های صرف و نحو را به مدارس و حتی مکتب‌خانه‌ها کشاندند و کودکان و نوجوانان را به حفظ کردن قواعدی واداشتند که چیزی از آنها در نمی‌یافتند» (آذرنوش، ۱۳۸۷، ش، ۱، ص ۸)، ولی از قواعد صرفی و نحوی چنان مملو است که خواننده را عملاً مجبور می‌کند آن فرض غلط را بپذیرد و اذعان کند که آموختن زبان عربی چیزی جز یادگیری قواعد و دستور نیست!

از سوی دیگر از هم‌گسیختگی این مباحث بر تحیر خواننده افزوده و نوآموز را در میان انبوهی از قواعد خشک و بی‌روح سردرگم می‌سازد؛ به طوری که خود نویسنده اذعان دارد که موضوعات دستوری کتاب پراکنده است و از این رو فهرستی تنظیم کرده تا خواننده به کمک آن بتواند بر آن پراکندگی چیره شود (آذرنوش، ۱۳۸۷، ش، ۱، ص ۱۶۳). افزون بر آن، در گوشه و کنار درس‌ها مطالبی به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد نویسنده در اثنای نگارش کتاب به شیوه سنتی نحو و نظریه عامل متمایل شده است؛ مثلاً مفعول‌به را متعلق به فعل دانسته و نوشته است: «این افعال متعدی، همه مفعول صریح دارند» (آذرنوش، ۱۳۸۷، ش، ۱، ص ۷۶). همچنین از رابطه‌ای استوار و دقیق میان فعل و حرف جری که با آن استعمال می‌شود، سخن رانده (آذرنوش، ۱۳۸۷، ش، ۱، ص ۷۷) و در جای دیگر نیز مبتدا و خبری را که پس از حروف مشبّهة بالفعل و «لا»ی نفی جنس می‌آید، اسم و خبر آنها نامیده است (آذرنوش، ۱۳۸۷، ش، ۱، ص ۶۸ و ص ۸۰) و... به این ترتیب جای پرسش است که با وجود این تعبیرات، چرا نویسنده اصرار دارد از نحو سنتی بپرهیزد؟!

کارکرد معناشناختی نظریه عامل

از آنجا که نظریه عامل نحوی مسیری روشن برای تعیین جایگاه کلمات در جمله ترسیم می‌کند و توجه به آن و رعایت قاعده کلی و مطرد «هر معمولی نیازمند عامل است» به تعیین نقش اعرابی تک تک کلمات و اجزای جمله می‌انجامد، و نیز از آنجا که اعراب، چنان‌که گذشت، افزون بر قرینه‌بودن، گویای نقش دستوری کلمات است و چون نقش دستوری کلمات معنای اولی و لفظی را بازگو می‌کند؛ بنابراین نظریه عامل را باید عاملی حیاتی در درک دقیق‌تر معنای اولی و لفظی عبارات دانست. نمونه‌های فراوانی در متون عربی مخصوصاً قرآن مجید بر صحت این ادعا دلالت دارد. مثلاً با دیدن عبارت «وَجَاءُوا عَلَيَّ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ» (سوره یوسف، آیه ۱۸) و بدون توجه به عنصر عمل، ممکن است:

- فعل «جاءوا» لازم در نظر گرفته شود و چنین ترجمه‌ای ارائه گردد: «آمدند در حالی که پیراهن او به خونی دروغین آغشته بود»؛
- «قمیصه» مفعول «جاءوا» دانسته و چنین ترجمه شود: «جامه‌اش را که به خون دروغین آغشته بود، آوردند» (ترجمه عبدالحمید آیتی)؛
- بدون مشخص کردن مفعول «جاءوا» گفته شود: «آوردند بر جامه وی خونی دروغین» (ترجمه محمدکاظم معزی)، یا «بر پیراهنش خونی دروغین آوردند» (ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی).

اما با توجه به عمل فعل «جاءوا» در «بدم» و عمل نکردن این فعل در «علی قمیصه»، و قرارگرفتن «علی قمیصه» در موضع حال برای «دم»، ترتیب کلمات آیه چنین می‌شود: «جاءوا بدم کذب علی قمیصه»؛ یعنی «خونی دروغین را که بر پیراهنش بود، آوردند». همچنین با مشاهده آیه «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (سوره یونس، آیه ۵۸) در نظر اول چنین می‌نماید که ترجمه آیه این است: «بگو به فضل و رحمت خدا باید شادمانی کنند که این بهتر است از آنچه می‌اندوزند» (ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی)؛ چراکه در نگاه اول و بدون در نظر گرفتن متعلق «بذلك»، به ذهن می‌رسد که تمام جمله «بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» مقول «قل» باشد، اما با دقت در متعلق جار و مجرورها می‌توان به معنای دیگری دست یافت و آیه را چنین ترجمه کرد: «به فضل و به رحمت خدا - که باید به همان شادی کنند - بگو: آن [موعظه، شفا، هدایت و رحمت که در آیه پیشین گذشت] بهتر است از آنچه می‌اندوزند» (ر.ک: الشریف المرتضی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸). به این ترتیب جمله «هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» مقول «قل» است و جمله «فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا» معترضه است؛ مانند آنچه ابن هشام درباره «قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقْوَلُ * لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ...» (سوره ص، آیات ۸۴ و ۸۵) گفته است (ابن هشام، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۵۱۰).

نتیجه

عنصر اعراب در زبان فصیح عربی صدر اسلام جایگاهی ویژه داشته است و از این رو نحویان مسلمان که برای حفظ و تدوین دستور زبان عربی صدر اسلام تلاش می‌کردند، اعراب را نه تنها قرینه‌ای در کنار دیگر قرائن لفظی یا معنوی، بلکه اصل و اساس دستور زبان عربی و معادل با نحو می‌دانستند. از این رو بود که کتب نحوی را کتب اعراب و علم نحو را علم اعراب می‌خواندند.

نظریه عامل نحوی توجهی ویژه به اعراب دارد؛ از این رو اولاً فن اعراب، یعنی تحلیل و تعیین نقش کلمات را به شکلی بسامان و مرتب شده درمی آورد؛ ثانیاً قواعد ازهم گسیخته عربی را در نظامی منسجم ترسیم می کند و این هردو از جمله کارکرهای آموزشی نظریه عامل نحوی است. همچنین نظریه عامل با پذیرفتن این حکم کلی و مطرد که هر معلولی نیازمند عامل است، معرب را به بررسی تک تک اجزای کلام و تعیین نقش دستوری (اعراب) کلمات ملزم می کند. این دقت نظر، به دقت در معنای لفظی و اولی عبارت منجر می شود و از خطاهای معمول در ترجمه یا تفسیر جلوگیری می کند.

منابع

١. ابن السراج، محمد بن سهل، (١٩٨٨م)، الأصول في النحو، تحقيق عبدالحسين الفتلى، مؤسسة الرسالة.
٢. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (بى تا)، الكافية (في علم النحو) و الشافية (في علمي التصريف و الخط)، مكتبة الآداب.
٣. ابن خلكان، احمد بن محمد، (٢٠٠٥م)، وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صار.
٤. ابن مضاء القرطبي، احمد بن عبد الرحمن، (٢٠٠٧م)، الردّ على النحاة، دارالكتب العلمية.
٥. ابن مضاء القرطبي، احمد بن عبد الرحمن، (بى تا)، الردّ على النحاة، تحقيق: شوقى ضيف، دارالمعارف.
٦. ابن هشام الأنصارى، عبد الله بن يوسف، (١٣٧٨ش)، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، مؤسسة الصادق عليه السلام.
٧. الإسترآبادى، رضى، (بى تا)، شرح الكافية في النحو، المكتبة الرضوية.
٨. اسماعيل باشا، (١٩٥١م)، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربى.
٩. آذرنوش، آذرتاش، (١٣٧٨ش)، آموزش زبان عربى، مركز نشر دانشگاهى.
١٠. تهرانى، آقابرگ، (١٤٠٣ق)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دارالأضواء.
١١. الجاحظ، عمرو بن بحر، (١٤١٩ق)، الحيوان، تحقيق محمد باسل عيون السود، دارالكتب العلمية.
١٢. الجاحظ، عمرو بن بحر، (٢٠٠٤م)، رسائل الجاحظ (الرسائل الأدبية)، تقديم و تبويب على بوملحم، دارالبحار.
١٣. الجامى، عبد الرحمن بن احمد، (بى تا)، شرح الجامى على الكافية (الفوائد الضيائية)، المكتبة العلمية الإسلامية.
١٤. الجرجانى، ركن الدين محمد (١٤٢٣ق)، الإشارات و التنبيهات فى علم البلاغة، دارالكتب العلمية.
١٥. الجرجانى، عبد القاهر، (١٤٢٠ق)، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد التنجى، دارالكتاب

العربی.

۱۶. الزرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۰م)، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، دارالعلم للملایین.
۱۷. سیوییه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۳ق)، کتاب، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، عالم الکتب.
۱۸. السیرافی، حسن بن عبدالله، (۱۴۲۹ق)، شرح کتاب سیوییه، دارالکتب العلمیه.
۱۹. الشریف المرتضی، علی بن حسین، (۱۴۳۰ق)، أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم.
۲۰. ضیف، شوقی، (بی تا)، تجدید النحو، دارالمعارف.
۲۱. الفراء، یحیی بن زیاد، (بی تا)، معانی القرآن، تحقیق: احمد یوسف نجاتی، محمد علی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلبي، دارالمصریه.
۲۲. الفراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۶ق)، الجمل فی النحو، تحقیق فخرالدین قباوة.
۲۳. قباوة، فخرالدین، (۱۴۲۴ق)، مشکلة العامل النحوی و نظریة الاقتضاء، دارالفکر.
۲۴. مصطفی، ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، إحياء النحو، لجنة التألیف والترجمه والنشر.
۲۵. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۲ق)، أصول الفقه، نشر فیروزآبادی.

آسیب‌شناسی معانی باب «افتعال» در کتب مشهور ادبی با رویکرد تطبیقی بر آیات قرآن

حسین شیرافکن^۱ و کمال کشاورزی^۲ و مجتبی حسینعلی‌زاده^۳

چکیده

مسئله این مقاله، آسیب‌شناسی معانی ذکر شده برای باب «افتعال» در کتاب‌های مشهور ادبی است. هدف از این کار، کمک به نویسندگان و پژوهشگران این دانش است تا بتوانند با درک صحیح‌تری از معانی باب «افتعال» و به‌طور کلی از تمامی ابواب ثلاثی مزید که در حوزه ادبیات عربی کاربرد فراوانی دارند، برخورد کنند. بدین ترتیب، صرفاً به ذکر یک معنا در کتاب‌ها بسنده نکنند و بدون بررسی دقیق، آن را نپذیرند و به آن استناد نکنند. در این مقاله، مباحث آسیب‌شناسی معانی در دو محور مورد بحث قرار می‌گیرند: ۱. ناپیدایی و وضوح؛ ۲. درستی و نادرستی. این مقاله اثبات می‌کند که از میان یازده معنای مورد بررسی، شش معنا (وقوع، خطفه، استعمال، وجدان، اظهار و سلب) دارای ناپیدایی هستند و پنج معنا (تفعل، قبول، لفعل الفاعل بنفسه، مجرد و اغناء) نادرست می‌باشند. این نگاه، به روش توصیفی-تحلیلی، اسناد و اطلاعات کتابخانه‌ای و رایانه‌ای را گردآوری کرده و با استفاده از دیدگاه بزرگان اهل لغت و به روش استنباطی و اجتهادی، فرضیه خود را اثبات کرده است.

واژگان کلیدی: افتعال، معنای باب افتعال، آسیب‌شناسی معانی ابواب، ثلاثی مزید، وقوع، اظهار.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (shirafkan@43gmail.com).
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).
۳. دانش‌پژوه سطوح عالی حوزه علمیه قم، قم، ایران «نویسنده مسئول»؛ (mojtaba73haz@gmail.com).

مقدمه

بحث شناخت معانی در حوزه ادبیات عرب به دلیل عربی‌بودن آیات و روایات، جایگاهی ویژه دارد. با این حال، در کتاب‌های مؤلفان این حوزه، در بحث معانی باب «افتعال» که با شناخت معانی ارتباط مستقیم دارد، تحلیل دقیقی به چشم نمی‌خورد. برای مثال، کسی چون ابوحنیفان که جزء مؤلفان ادبیات عربی است، وقتی به بیان معانی باب «افتعال» می‌رسد، فقط با اشاره و بدون توضیح و بررسی کافی از آن عبور کرده است. نتیجه چنین رویکردی این است که دانش‌پژوهان و فهمندگان متون، به‌ویژه متن آیات و روایات، در مرحله تطبیق و شناخت معانی واژگان به‌کاررفته در این باب دچار مشکل و گاه مرتکب اشتباه می‌شوند. شاهد این مدعا، نقدی است که یکی از محققان درباره فهم مفسران از معنای «اتقاء» نوشته است؛ واژه‌ای که کاربرد فراوانی در قرآن و روایات دارد (مؤمنی، ۱۳۹۶). از این رو لازم است معانی این باب به‌دقت بررسی و تحلیل شود. معانی ذکرشده برای باب «افتعال» در کتب مشهور ادبی با دو مشکل مواجه است: یکی اینکه معانی فراوان دیگری نیز برای ابواب ثلاثی مزید وجود دارد که در کتب مشهور ذکر نشده، و دیگر اینکه برای بسیاری از معانی یادشده، بیان دقیق، واضح و صحیحی ارائه نشده است. مقاله حاضر برای رسیدگی به مشکل دوم تهیه شده و این مسئله را مطرح کرده است که تبیین معانی ذکرشده برای باب «افتعال» در کتب مشهور ادبی چه آسیب‌هایی دارد.

برای حل این مسئله، معانی باب «افتعال» از کتب ادبی جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل شد. به این شکل که نخست همه معانی مطرح‌شده در کتب مشهور ادبی جمع‌آوری و سپس با روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع لغوی، ادبی و شواهد استعمالی عرب فصیح، آسیب‌های موجود در آن‌ها شناسایی و پیشنهادهایی برای رفع آن‌ها ارائه شد. روش ارزیابی معانی در مقاله حاضر بدین صورت است که در پاره‌ای موارد، با رد مثال‌های مذکور، اثبات آن معنا را برای باب «افتعال» نقد می‌کنیم، مانند معنای «وقوع»، و در پاره‌ای موارد، اصل وجود آن معنا را برای باب نمی‌پذیریم و آن معنا را با دلیل رد می‌کنیم؛ مانند معنای «مجرد».

الف. معناشناسی باب افتعال

از زمان تألیف نخستین کتاب‌ها در زمینه علم صرف، مؤلفان این حوزه به بررسی ابواب ثلاثی مزید پرداخته‌اند. ثلاثی مزید شامل دوازده باب است که عبارت‌اند از: «افعال»، «تفعیل»، «مفاعله»، «انفعال»، «افتعال»، «تفعّل»، «تفاعل»، «افعالل»، «افعیلال»، «استفعال»، «افعیعال» و «افعیوال». این ابواب هم از حیث لفظی (ساختاری) و هم از حیث معنوی در کتب مؤلفان

بررسی شده‌اند. اما در جنبه معنوی، پژوهش‌های درخور توجه کمتری صورت گرفته است (ابن‌عصفور اشبیلی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۰۶).

باب «افتعال» یکی از ابواب مهم و پرکاربرد ثلاثی مزید است. اندیشمندان این حوزه برای این باب چهار قاعده لفظی برشمرده‌اند. از جمله این قواعد، تبدیل «تا» به «طا» است، در صورتی که «فاء الفعل» یکی از حروف «صاد»، «ضاد»، «طا» یا «ظا» باشد (ابن‌عصفور اشبیلی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۹۸). همچنین تبدیل «تا» به «دال» در صورتی که «فاء الفعل» یکی از حروف «دال»، «ذال» یا «زا» باشد (ابن‌عصفور اشبیلی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۹۶). این باب معانی متعددی نیز دارد. در کتب مشهور ادبی، ۲۱ معنا برای باب «افتعال» بیان شده است (حسینعلی‌زاده، ۱۴۰۰ش) که هشت مورد آن قطعی و بدون ایراد است. یازده مورد دیگر نیز از دو جهت قابل بررسی است: یکی از جهت ناپیدایی و وضوح، و دیگری از جهت درستی و نادرستی.

۱. معانی ناپیدای باب «افتعال»

در این بخش، معانی «وقوع»، «خطفه»، «استعمال»، «وجدان»، «اظهار» و «سلب» بررسی می‌شوند. به دلیل ایراد در مثال‌های این معانی، اثبات آن‌ها برای باب «افتعال» ناپیدا است و نیاز به مثال‌های صحیح دارد.

۱/۱. وقوع

این معنا در علوم العربیه ذکر شده است (حسینی تهرانی، ۱۳۹۱، ص ۷۹) و بر اساس تحقیقات انجام شده، کسی غیر از مؤلف این کتاب به این معنا قائل نشده است. مراد از وقوع این است که فاعل در ماده و مبدأ فعل واقع شده باشد؛ مانند «أَفْتَتَنَ زَيْدٌ» (زید در فتنه واقع شد) و «أَظْلَفَ بَكْرٌ» (بکر در اُظْلُوفَه واقع شد). «أُظْلُوفَه» به معنای زمینی است که در آن سنگ تیز و درشت باشد. در تفاسیر نیز آمده است: «فَقَالَ تَعَالَى: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و در توضیح آن آمده است: «قوله اضْطُرَّ من الاضطرار بمعنى الوقوع في الضرورة. و المخرصة: خلو البطن من الغذاء عند الجوع الشديد. يقال خمرصة الجوع خمرصا و مخرصة». در این آیه شریفه، «اضطرر» به معنای وقوع در ضرورت آمده است و «مخرصة» به معنای خالی بودن شکم از غذا در هنگام گرسنگی شدید است (الطنطاوی، سید محمد، ۱۹۹۷م، ج ۴، ص ۴۱).

همچنین، تحلیل‌گران معنای احادیث در برخی روایات این معنا را در ذیل بخشی از حدیث «أبی یغثرون» تصریح کرده‌اند. نظیر آنچه علامه مجلسی بیان داشته است: «احتمال می‌رود یغثرون از اغترار به معنای وقوع در غرور و هلاک باشد، همان‌طور که خدای تعالی فرموده: ما غرَّكَ رَبُّكَ

الکریم (انفطار، ۶) " (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷).

نقد

بررسی مثال اول، «افتتن زید» نشان می‌دهد که ماده «فتن» در ثلاثی مجرد، هم به صورت متعدی و هم به صورت لازم استعمال می‌شود. به عنوان مثال، «فتنه» به معنای «أَوْقَعَهُ فِي الْفِتْنَةِ» (او را در فتنه انداخت) و «فتن فلان» به معنای «وَقَعَ فِيهَا» (او در فتنه گرفتار شد) می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۲۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۵۴). باب «افتعال» نیز از این ماده هم به صورت متعدی و هم لازم استفاده می‌شود.

با توجه به این مقدمه، به نظر می‌رسد که معنای «وقوع فاعل در مبدأ فعل» در «افتتن» معنای جدیدی نیست؛ زیرا در ثلاثی مجرد آن نیز معنای وقوع موجود است و این از مثال بالا روشن است، به شرطی که «فتن» به معنای لازم، نه متعدی، مورد نظر باشد. بنابراین باب «افتعال» از ماده «فتن» معنای جدیدی ندارد تا به آن قائل شویم.

علاوه بر این، در سومین آیه سوره مائده، نیز این معنا قابل تصور نیست، هرچند برخی مفسران به این معنی اشاره کرده‌اند. زیرا در آیه شریفه آمده است «مَنْ اضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ»، و وقوع در ماده اصلی فعل با ذکر دوباره «فی مخمصه» سازگار نیست. بلکه باید معنای وقوع در ماده فعل نباشد تا سازگاری اسلوبی حاصل شود و معنا به این شکل باشد: «هر کس در میان مخمصه گرفتار آید». این هم به جهت تضمینی است که در فعل «اضطر» اتفاق افتاده است و متضمن معنای «اشتد» شده است زیرا «اشتد» با حرف «فی» به کار می‌رود. شیخ طوسی نیز به همین معنا اشاره دارد (الطوسی، محمد ابن الحسن، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۶): «معناه من دعته الضرورة في مجاعة لان المخمصه شدة ضمور البطن» (معنای آن این است که ضرورت او را در مخمصه بیفکند).

بنابراین معنای وقوع در ماده اصلی معنا ندارد و با این تحلیل، گفته صاحب التفسیر الوسیط نیز نقد می‌شود (الطنطاوی، سید محمد، ۱۹۹۷م، ج ۴، ص ۴۱). در حدیث شریف نیز هرچند این معنا به گونه احتمال مطرح شده، اما اولین معنایی که ذکر می‌شود، غیر از این است (آیا به واسطه امهال من غفلت می‌کنید؛ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷). غفلتی که مطرح می‌شود همان مطاوعه غرور و هلاکت است، یعنی «آیا به خاطر مهر و محبت من و مهلتی که به شما داده‌ام، دچار غرور و هلاکت می‌شوید؟» که این معنا در حقیقت همان مطاوعه است.

بنابراین، نتیجه‌گیری می‌شود که این معنا قابل پذیرش نیست.

در مورد مثال دوم، «أظْلَفَ بَكَرًا»، باید گفت که با بررسی کتاب‌های معتبر لغت و تتبع در استعمالات عرب، هیچ موردی از استعمال ماده «ظَلَفَ» در باب «افتعال» مشاهده نشده است. به نظر می‌رسد که این ماده در باب «افتعال» استفاده نشده است و عرب برای بیان معنای «وقوع فاعل در ماده فعل» از ماده «ظلف»، از باب «إفعال» استفاده می‌کند. به عنوان مثال، «أظْلَفَ الرَّجُلُ» به معنای «وَقَعَ فِيهَا» (افتاد در آن) است، مانند «أظْلُوفُهُ» یا «فِي الظَّلْفِ» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۶۷).

این مسئله نشان می‌دهد که معنای «وقوع فاعل در ماده فعل» در این مورد نیز صحیح نیست و نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد.

۱.۲. حَظْفُهُ

بررسی‌ها نشان می‌دهد که این معنا را ابن سراج (متوفای ۳۱۶ق) در الأصول فی النحو آورده است و سپس شاگردش سیرافی (متوفای ۳۶۸ق) در شرح کتاب سیبویه و به پیروی از او ابن‌عصفور (متوفای ۶۶۹ق) در الممتع فی التصریف و ابوحیان (متوفای ۷۴۵ق) در ارتشاف الضرب و البحر المحيط این معنا را ذکر کرده‌اند (ابن سراج، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۵۲؛ ابن‌عصفور اشبیلی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۰۷؛ ابوحیان، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۷۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۸). ظاهراً قبل از ابن سراج، کسی به این معنا اشاره نکرده است. مراد از «حَظْفُهُ» این است که فاعل، مبدأ فعل را با سرعت انجام داده است و باب «افتعال» به این معنا همیشه متعدی است؛ مانند «انْتَزَعَهُ» (آن را سریع برکنند)، «اجْتَدَبَهُ» (آن را سریع کشید)، «اسْتَلَبَهُ» (آن را سریع ربود)، «اقتلعه» (آن را سریع از بیخ و بن برکنند یا از جایش برکنند) و «افتلذه» (سریع آن را قطع و جدا کرد).

نقد

ظاهراً معنای «جذب» و «اخذ» و امثال آن (معنای اصل فعل) از ثلاثی مجرد این مثال‌ها استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، معنای باب «افتعال» در مثال‌های یادشده موافق معنای ثلاثی مجرد است (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۲) و «تسریع»، مدلول قاعده «زیادة المبنی تدلُّ علی زیادة المعنی» (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹) است. مثلاً ماده «جذب» در ثلاثی مجرد برای صرف اخذ و گرفتن به کار می‌رود؛ ولی وقتی به باب «افتعال» برده می‌شود، بر مبالغه دلالت می‌کند و مبالغه اخذ و گرفتن، با تسریع در اخذ تحقق می‌یابد. بنابراین، «حَظْفُهُ» در واقع یکی از مصادیق معنای مبالغه است و معنای مستقلاً به حساب نمی‌آید.

از جمله مؤیدات این مطلب (هم‌معنا بودن مثال‌های فوق با ثلاثی مجرد) این است که برخی از اهل ادب برای معنای مجرد به واژه «اجْتَدَب» و «اِقْتَلَع» مثال زده‌اند (ر.ک: ابن‌قتیبه، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۱؛ نووی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۱). البته این مطلب (معنای ثلاثی مجرد) نقدی دارد که ذیل معنای مجرد خواهد آمد.

مؤید دیگر این سخن، معنایی است که ابن‌عاشور در ذیل آیه سیزدهم سوره انعام آورده است و اقراراف را به عنوان مبالغه بیان کرده است، با اینکه در ابتدا ممکن است به ذهن برسد که دارای معنای خطفه و سرعت انجام فعل باشد. او در بیان معنای اقراراف موجود در آیه "وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ" می‌نویسد: "و صیغه الافتعال و صیغه المفاعله فیه للمبالغه"؛ صیغه افتعال و مفاعله در ماده قرف برای مبالغه است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱).

۱/۳. استعمال

این معنا را فقط تهرانی در «علوم العربیه» در مقام ذکر معانی باب «افتعال» آورده است (حسینی تهرانی، ۱۳۹۱ش، ص ۸۰) و مرادش از «استعمال» این است که فاعل، ماده فعل را به کار گرفته (استعمال کرده) است و برای آن دو مثال آورده است: یکی «اَظْفَرَتِ الْهَرَّةُ»؛ یعنی گربه ظُفْرش (ناخنش) را به کار زد (پنجه زد)؛ مثال دوم «اسْتَلَمَ الْحَاجُّ»؛ یعنی حاجی سلمه (سنگ) را به کار زد، یعنی حجر الاسود را دست مالید و بوسید. استعمال به معنای به کار زدن است؛ یعنی فاعل ماده‌ای که فعل از آن مشتق شده را به کار می‌برد و سلمه به معنای سنگ است (همان).

نقد

بررسی مثال اول نشان می‌دهد لغویان همان‌طور که «ظْفَرَه» را به معنای «عَزَرَ فِي وَجْهِ ظْفَرَه» (ناخن را در صورتش فرو برد) گرفته‌اند، «اَظْفَرَه» را نیز به همان معنا گرفته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۱۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۶۲). بنابراین «اَظْفَرَه» معنای زائدی نسبت به ثلاثی مجرد خود افاده نمی‌کند تا به این معنا قائل شویم و همان‌طور که در مطلب نقل شده از کشاف بیان شد، بیشتر این موارد به معنای ثلاثی مجرد برمی‌گردد.

درباره مثال دوم نیز باید گفت که اولاً، این مثال را سیبویه و محققان صرفی برای معنای «اغناء» که یکی از معانی مذکور برای باب «افتعال» است ذکر کرده‌اند (ر.ک: سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۵۲؛ ابوحیان، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۷۵؛ سیوطی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۷۷)؛ یعنی عرب در مقام افاده معنای «دست‌مالیدن و بوسیدن حجر» به جای استعمال ثلاثی مجرد (سلم)، باب «افتعال» آن را به کار برده و به آن اکتفا کرده است؛ ثانیاً، نیازی نیست که هر واژه‌ای که در باب

«افتعال» استعمال شده است، دارای معنایی خاص باشد. بنابراین در واژه «استلّم» وضع نوعی هیئت «استلّم» معنای جدیدی افاده نمی‌کند؛ بلکه فعل با مجموع ماده و هیئت خود بر معنای بوسیدن حجر دلالت دارد. همچنین دلیلی هم بر وجود معنای استعمال در «استلّم» نداریم و آنچه در کتب لغت درباره «استلّم» بیان شده («استلّم» مأخوذ از «سِلَام» به معنای «حَجَر» یا «سَلَام») به معنای «تَحِيَّة» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۹۸) صرف اشاره به مناسبت اشتقاقی است و بیش از این را نمی‌رساند و اصلاً به‌طور کلی، در بیان معنای ابواب به دنبال مشتق‌منه و وجه مناسبت آن با مشتقاتش نیستیم؛ بلکه بحث در این است که مثلاً «استلّم» در این هیئت چه معنایی دارد.

از سویی دیگر معنایی که مرحوم مجلسی در کتاب مرآة العقول، از نه‌پایه ابن‌اثیر برداشت کرده است، نیز با معنای «استعمال»، سازگاری ندارد زیرا ایشان نهایتاً استلام را به معنای بوسیدن گرفته است که هیچ ارتباطی با استعمال و به‌کارگیری سنگ ندارد (ر.ک. المجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۲۰).

البته ذیل آیه نهم از سوره قمر (وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَاذُدُّجِرَ) زمخشری مطلبی دارد که ابتدا به نظر می‌رسد به این از معنای افتعال اشاره دارد، آنجا که می‌گوید: "وقد ازدجرته الجحّ و تخبطته و ذهب بلّبه و طارت بقلبه" (جحّ او را زجر داد یعنی درباره او منع به کار برد) (الزمخشری، محمود، ۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۳۳). اما به نظر می‌رسد به معنای ثلاثی مجرد زجر باشد و همراه با مبالغه بیان شده است، چون هیچ تصریحی به این معنا نشده است و صرفاً حدس و گمان درباره عبارت کشف است. در آیه دهم همین سوره (قمر) نیز از برخی مفسران ادبی نویس، نظیر (بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۳۵۰) معنای مذکور تلقی می‌شود، آنگاه که «انتصر» را در این آیه (إِنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ) به معنای «اوقع نصری علیهم: نصرت و پیروزی مرا بر آنان واقع فرما» ذکر می‌کنند، زیرا واقع نمودن نصر در حقیقت همان به کار بستن نصر به نفع دعا کننده است. البته مشهور مفسران انتصار را در این آیه شریف به معنای انتقام دانسته‌اند، اما از آن روی که انتصار هرگاه به معنای انتقام باشد، لازم است با حرف جرّ «من» به کار رود و در این آیه حرف جرّ «من» نیامده است، پس معنای «به کار زدن» تقویت می‌شود؛ اما احتمال اینکه دارای معنای ثلاثی مجرد یعنی نصرت باشد نیز وجود دارد و در این صورت، اثبات معنای «به کار زدن» با این آیه شریف به سرانجام نمی‌رسد.

این معنا تنها در کتاب «المعجم المفصل فی اللغة و الأدب» آمده است و از آن به «وجود الشیء علی صفة معینة» تعبیر کرده‌اند (امیل بدیع یعقوب و میثال عاصی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۸۵). مقصود این است که فاعل، مفعول خود را بر صفتی بیابد که آن صفت یا فاعلیت فعل مجرد است (از این فاعلیت گاهی به «اسم فاعل» و گاهی به «صفت مشبّه» تعبیر می‌شود) یا مفعولیت (رضی‌الدین، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۹۰-۹۱)؛ مانند «اعتَظَمَهُ أَى: وَجَدَهُ عَظِيماً.»

نقد

با بررسی لغت‌نامه‌های موجود، کسی را نیافتیم که باب افتعالِ ماده «عَظَمَ» را ذکر کرده باشد و ظاهراً این ماده در باب «افتعال» استعمال نشده است. مواردی مانند این مثال در کلام عرب بسیار است که باب «افتعال» آن‌ها استعمال نشده است؛ مثل «رَمِعَ» (سرگشته و بیخود شد از ترس)، «شَعِفَ» (دل باخت)، «فَتَشَ» (وارسی و تحقیق کرد)، «فَتَخَ» (مفاصل اندام سست شد)، «فَتَرَ» (بعد از جوشش آرامید)، «مَعَثَ» (مالید، سایید) (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه، ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه).

اشکال دیگری که برای این معنا می‌توان مطرح کرد این است که حتی اگر بپذیریم ماده «عَظَمَ» در باب «افتعال» استعمال شده است، با یک مثال نمی‌توان معنایی را برای این باب اثبات کرد. علاوه بر این، در آیات قرآن نیز هیچ استعمالی که مؤید این معنا باشد، صورت نگرفته و حتی موردی که یکی از احتمالات معنای آن این باشد نیز دیده نشده است.

۱/۵. اظهار

برخی این معنا را ذکر کرده‌اند (مراغی و محمد سالم علی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۴؛ امیل بدیع یعقوب و میثال عاصی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۸۴) و مرادشان این است که فاعل، مبدأ فعل را اظهار کرده است و باب «افتعال» به این معنا همیشه لازم است؛ مانند «اعتَدَّرَ» به معنای «أَظْهَرَ العُذْرَ» (عذر خود را بیان کرد) و «اعتَظَمَ» به معنای «أَظْهَرَ العَظْمَةَ» (عظمت خود را نشان داد).

نقد

برای نقد این معنا، به بررسی مثال‌های آن می‌پردازیم. در مثال اول، «اعتَدَّرَ» از ماده «عُذِرَ» به معنای آماده‌کردن و قراردادن عذر است و عذر در کلام عرب به حجت و دلیلی گفته می‌شود که انسان با آن از گرفتاری خلاصی می‌یابد. از این رو هیئت باب «افتعال» در این واژه مفید معنای «اتَّخَذَ» است و «اظهار عذر» لازمه خلاصی شخص از گرفتاری است؛ چون بدون اظهار عذر خلاص نمی‌شود. بنابراین «اظهار» لازمه معنای «اعتذر» است، نه خود معنا. همچنین با یک مثال

نمی‌توان معنایی را برای باب اثبات کرد.

در آیه ۹۴ سوره توبه (يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ... كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) نیز هیچ‌کدام از مفسران این معنا را بیان نکرده‌اند. انتظار می‌رفت که این معنا در این آیه ذکر شود زیرا در این آیه به هر دو فعل نزدیک به ذهن می‌آید.

درباره مثال دوم نیز باید گفت که لغویان واژه «اعتظّم» را ذکر نکرده‌اند و ظاهراً باب «افتعال» از ماده «عظم» استعمال نشده است؛ چنان‌که در معنای «وجدان» نیز بیان شد. لذا استشهاد به «اعتظّم» درست نیست (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل واژه؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه؛ ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه).

۱/۶. سلب

این معنا را نیجیری در حصن الرصین فی علم التصریف بیان کرده است (نیجیری، ۱۴۲۸ق، ص ۴۱۵) و مراد از آن این است که باب «افتعال» بر سلب دلالت می‌کند؛ مانند «استلّب».

نقد

گوینده این معنا بین هیئت و ماده خلط کرده است و گمان برده که هیئت باب است که معنای سلب را افاده می‌کند؛ درحالی‌که در مثال «استلّب»، ماده فعل بر معنای سلب دلالت دارد، نه هیئت آن. چنان‌که روشن است، در بحث معنای ابواب به دنبال معنای جدید مستفاد از هیئت هستیم. بنابراین، درباره این مثال، درست این است که بگوییم واژه «استلّب» با ثلاثی مجرد خود هم‌معناست.

۲. معانی نادرست

در این بخش معانی «تفعل»، «قبول»، «لفاعل بنفسه»، «مجرد» و «اغناء» از جهت نادرستی بررسی می‌شود.

۲/۱. تفعل

شماری از ادیبان یکی از معانی باب «افتعال» را همان معنای باب «تفعل» دانسته‌اند (ابن سراج، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۳۳؛ ابن‌عصفور اشبیلی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۰۷) و مثال‌هایی چون «ادخل»، «ادلج»، «ابتسم»، «اعتدی» و «اتزّ» را برای آن بیان کرده‌اند. اما مقصود خود را از هم‌معنا بودن باب «افتعال» با باب «تفعل» به‌روشنی بیان نکرده و مشخص نکرده‌اند که باب «افتعال» کدام معنای باب «تفعل» را افاده می‌کند؛ مگر سیرافی که در شرح کتاب سیبویه در بیان

معانی باب «افتعال»، ذیل مثال «ادخلوا» گفته است: «والمعنی دَخَلُوا»؛ یعنی «ادخلوا» معنای ثلاثی مجرد را افاده می‌کند که یکی از معانی ذکرشده برای باب «تفعّل» است (سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۵۳).

نقد

برای نقد این معنا لازم است مثال‌ها را تحلیل و بررسی کنیم.

- **ادَّخَلَ:** با مراجعه به کتب معتبر لغت و استعمالات عرب، به این نتیجه می‌رسیم که «ادَّخَلَ» با ثلاثی مجردش (دَخَلَ) هم‌معناست. قریب به اتفاق علمای لغت این معنا را برای «ادَّخَلَ» ذکر کرده‌اند و کسی «تَدَخَّلَ» را برای آن نیاورده است (ر.ک: جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۶۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۷۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۳۱).
- **ادَّلَجَ:** درباره معنای آن اختلاف است. برخی قائل‌اند که «ادَّلَجَ» برای حرکت از آغاز تا پایان شب به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۸۰) و برخی دیگر معتقدند اگر حرکت در پایان شب (سحر) صورت گیرد، «ادَّلَجَ» برای آن استعمال می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۴). این اختلاف از مشتق‌منه «ادَّلَجَ» ناشی شده است؛ چه اینکه برخی آن را از «الدَّلَجَه» به معنای حرکت در کل شب و برخی دیگر از «الدَّلَجَه» به معنای حرکت در آخر شب (سحر) گرفته‌اند. با وجود این اختلاف در معنای «ادَّلَجَ»، اولاً، در میان لغویان کسی ماده «دل ج» را از باب «تفعّل» ذکر نکرده است؛ ثانیاً، بنا بر هر دو فرض در اشتقاق «ادَّلَجَ»، این واژه با ثلاثی مجردش هم‌معناست. بنابراین، اثبات هم‌معنا بودن «ادَّلَجَ» با «تَدَلَّجَ» صحیح نیست.
- **ابْتَسَمَ:** بیشتر لغویان تصریح کرده‌اند که «ابْتَسَمَ» به معنای ثلاثی مجردش (بَسَمَ) است. برخی نیز گفته‌اند که «ابْتَسَمَ» و «تَبَسَّمَ» به یک معنا هستند و در بیان معنای «تَبَسَّمَ»، معنای ثلاثی مجردش را ذکر کرده‌اند که نشان می‌دهد هر دو «ابْتَسَمَ» و «تَبَسَّمَ» با مجردشان هم‌معنا هستند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۵۳).
- **اعتَدَى:** لغویان این واژه را نیز به معنای ثلاثی مجردش دانسته‌اند و در بیان معنای «تَعَدَّى» همان معنای ثلاثی مجرد را آورده‌اند که نشان می‌دهد هر دو با ثلاثی مجردشان هم‌معنا هستند (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۸۹).
- **اتَّزَّرَ:** اهل لغت نیز برای این واژه معنای ثلاثی مجرد را آورده‌اند و برای «تَأَزَّرَ» نیز معنای

ثلاثی مجرد را ذکر کرده‌اند که نشان می‌دهد هر دو به معنای ثلاثی مجردشان می‌آیند (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶).

به‌هرحال، هیچ‌یک از این کلمات، معنای اصلی و غالبی باب «تفعّل» (مطاوعه) را دارا نیست. بنابراین، نمی‌توان این معنا را برای باب «افتعال» اثبات کرد. شاید بتوان گفت که منشأ اشتباه مثبتین این معنا، دقت نکردن در کلام اهل لغت بوده است؛ به این نحو که با دیدن عباراتی مثل «ابْتَسَمَ وَ تَبَسَّمَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ» در کلام لغویان، گمان برده‌اند که باب «افتعال» هم معنای باب «تفعّل» است؛ درحالی‌که هر دو («ابْتَسَمَ» و «تَبَسَّمَ») هم معنای ثلاثی مجردشان هستند.

در اینجا ممکن است چنین اشکالی مطرح شود که «ثلاثی مجرد» یکی از معنای باب «تفعّل» است؛ حال چه ایرادی دارد که بگوییم باب «افتعال» به معنای ثلاثی مجرد از باب «تفعّل» است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً، یکی از معانی مذکور برای باب «افتعال» ثلاثی مجرد است و بنابراین نیازی نیست که بگوییم باب «افتعال» به معنای ثلاثی مجرد از باب «تفعّل» است؛ ثانیاً، هم‌معنابودن با ثلاثی مجرد را به عنوان یکی از معانی ابواب قبول نداریم؛ ثالثاً، در بیان معنای ابواب، صحیح آن است که گفته شود فلان باب دارای معنای اصلی فلان باب است و در باب «تفعّل» نیز معنای ثلاثی مجرد، بر فرض پذیرش آن، معنای اصلی نیست.

برخی محققان اشکال دیگری نیز مطرح کرده‌اند با این بیان که صحت این بیان («افتعال» به معنای «تفعّل») متوقف بر این است که باب «افتعال» فرع باب «تفعّل» و رتبه متأخر از آن باشد؛ چنان‌که ثلاثی مزید فرع ثلاثی مجرد و متأخر از آن است. اما در ابواب ثلاثی مزید، دلیلی بر فرع‌بودن برخی نسبت به برخی دیگر وجود ندارد.

۲/۲. قبول

این معنا فقط در کتاب تدریج الأدانی آمده است (نوی، ۱۳۹۳، ص ۴۱) و غیر از مؤلف این کتاب، کسی یافت نشده که این معنا را بیان کرده باشد. مراد نویسنده تدریج الأدانی از معنای «قبول» این است که فاعل، اصل و ماده فعل را قبول کرده و آن را پذیرفته است. او برای این معنا تنها واژه «افْتَضَحَ» را به معنای «قَبِلَ الْفَضِيحَةَ» (فضیحت را پذیرفت) مثال زده است.

نقد

در بین لغویان، کسی این معنا را برای واژه «افْتَضَحَ» ذکر نکرده است. بلکه از کلام لغویان برمی‌آید که «افْتَضَحَ» برای مطاوعه ثلاثی مجردش استفاده می‌شود؛ مثل «فَضَحَ الشَّيْءَ فَافْتَضَحَ إِذَا انْكَشَفَ مَسَاوِيَهُ»؛ یعنی «آشکار کرد معایب آن چیز را، پس معایب آن چیز آشکار شد» (ر.ک:

جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴۵). به نظر می‌رسد مراد عبدالحق از معنای «قبول»، غیر از «مطاوعه» باشد؛ زیرا ایشان معنای «مطاوعه» را نیز برای باب «افتعال» ذکر کرده است. بنابراین، به نظر می‌رسد این معنا صحیح نیست.

۲/۳. لَفْعُ الْفَاعِلِ بِنَفْسِهِ

این معنا را شمار کمی از علمای صرف بیان کرده‌اند (ر.ک: ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۸؛ سیوطی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۷۷). مراد از آن این است که اصل و مبدأ فعل روی خود فاعل واقع شود و تعدی به غیر نکند. به عبارت دیگر، در موارد و مصادیق این معنا در غیر باب «افتعال»، فاعل اصل فعل را روی مفعول اعمال می‌کند؛ مانند «أَرَعَدَ فُلَانًا» (فلان شخص را به لرزه درآورد). برخلاف باب «افتعال» که در آن، مبدأ فعل از فاعل تجاوز نمی‌کند و فقط بر نفس فاعل واقع می‌شود؛ مانند «ارْتَعَدَ» (به لرزه افتاد)، «ارْتَعَشَ» (به لرزه افتاد)، «اِكْتَحَلَ» (سرمه کشید)، «استاک» (مسواک زد)، «امْتَشَطَ» (شانه زد) و «ادَّهَنَ» (روغن مالی کرد). بنابراین، ظاهراً مراد قائلان این معنا، «لزوم» در مقابل «تعدیه» است.

نقد

برای نقد این معنا، نخست باید نسبت معنای «لزوم» (لازم‌بودن فعل) با معنای «مطاوعه» را بیان کنیم و سپس به بیان اشکالات پردازیم. بین معنای «لزوم» و معنای «مطاوعه» از بین نسب اربعه، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است. چنان‌که در علم منطق گفته شده، عموم و خصوص من وجه نیازمند یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق است. در این بحث نیز در برخی مثال‌ها، هم معنای «لزوم» و هم معنای «مطاوعه» قابل تصور است؛ مانند «امْتَرَجَ» که در آن، هم معنای «لزوم» وجود دارد (زیرا لازم‌بودن یعنی فعل به مفعول نیاز ندارد و فعل «امْتَرَجَ» به مفعول احتیاج ندارد) و هم معنای «مطاوعه» قابل تصور است؛ چنان‌که در معنای «مطاوعه» به «امْتَرَجَ» مثال زدیم. اما در فعل «افْتَرَجَ»، معنای «لزوم» قابل تصور است، ولی معنای «مطاوعه» قابل تصور نیست؛ زیرا معنای قبول اثر (مطاوعه) از این واژه فهمیده نمی‌شود. در فعل «تَعَلَّمَ» در عبارتی مانند «عَلَّمْتُهُ النِّحْوَ فَتَعَلَّمَ النِّحْوَ»، معنای «مطاوعه» قابل تصور است، ولی معنای «لزوم» قابل تصور نیست؛ زیرا «تَعَلَّمَ» دارای مفعول است. بنابراین، هر فعل لازمی دارای معنای مطاوعه نیست؛ بلکه آن فعل لازمی که مفید معنای قبول اثر باشد، دارای «مطاوعه» است.

با توجه به این مقدمه، اگر «لزوم» از معانی باب به شمار آید، بدین معنا که فعل ثلاثی مجرد با رفتن به باب «افتعال» لازم شود، باید در مثال «مَرَجْتَهُ فامْتَرَجَ» قائل شویم که «امْتَرَجَ» دارای

معنای «لزوم» است؛ زیرا ثلاثی مجرد آن متعدی است و با رفتن به باب «افتعال» لازم شده است. درحالی‌که هیچ‌کس قائل نشده که «امترج» مفید معنای لزوم است. بنابراین، «لزوم» از معانی ابواب به شمار نمی‌آید؛ بلکه از عوارض لفظ است که گاهی ذیل معنای «مطاوعه» محقق می‌شود. همچنین، برخی از مثال‌های مذکور برای این معنا مفید معنای «مطاوعه» هستند؛ مانند «ارتعد» و «ارتعش». بنابراین، این‌ها مثال برای این معنا نیستند.

۲/۴. معنای مجرد

برخی این معنا را ذکر کرده‌اند (سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۵۳؛ تفتازانی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۰۵) و مراد از آن این است که باب «افتعال» گاهی با ثلاثی مجردش هم‌معناست و معنای جدیدی نسبت به ثلاثی مجرد افاده نمی‌کند؛ مانند «اَذْخَرَ» (ذخیره نهاد)، «احتال» (یک سال گذشت)، «ارتوی» (سیراب شد)، «اشتکی» (شکایت کرد)، «استل» (بیرون آورد)، «اقتراً» (خواند) و «اعتلی» (بالا رفت).

نقد

درست است که برخی از کلماتی که باب «افتعال» آن‌ها استعمال شده است با ثلاثی مجردشان هم‌معنا هستند، ولی این معنا اصلاً معنای هیچ‌یک از ابواب ثلاثی مزید به شمار نمی‌آید. زیرا وقتی معنای یک باب را بررسی می‌کنیم، مقصود این است که آن باب چه معنای جدیدی افاده می‌کند که ثلاثی مجردش افاده نمی‌کند. هم‌معنا بودن با مجرد، معنای جدیدی به شمار نمی‌آید تا از معنای باب شمرده شود و از بحث ما خارج است. از این‌رو، محقق رضی گفته است: کسانی که می‌گویند «أقال» به معنای «قال» است، تسامح در عبارت کرده‌اند (رضی‌الدین، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۸۳).

البته ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر این دو واژه هم‌معنا هستند، پس انگیزه بردن ماده به این باب چه بوده است؛ چراکه در این صورت کار لغوی به نظر می‌آید؛ به‌ویژه با توجه به اینکه واضح لغت، هر که باشد، حکیم بوده است.

در پاسخ باید گفت اولاً، در این کار اغراض لفظی یا معنوی مانند تأکید و مبالغه که از باب زیادة المبنی است، قابل تصور است؛ ثانیاً، احتمال دارد که این واژه‌ها را دو قبیلۀ مختلف عرب وضع کرده باشند که به حسب اتفاق هم‌معنا شده‌اند که در این صورت به اثبات غرض هم‌نیازی نیست.

۲/۵. اغناء

برخی این معنا را ذکر کرده‌اند (سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۵۴؛ ابن‌عقیل، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۰۴) و به واژه‌هایی مانند «افتقر» (فقیر شد) و «اشتد» (سخت شد) مثال زده‌اند. مقصود از آن این است که گاهی باب «افتعال» ما را از اینکه معنای واژه را با هیئت مجرد استعمال کنیم، بی‌نیاز می‌گرداند. به عبارت دیگر، برای برخی مصادر فقط باب «افتعال» استعمال شده و ثلاثی مجرد آن‌ها در آن معنا استعمال نشده است. فرق «اغناء» با معنای مجرد نیز در این مطلب نهفته است که در معنای مجرد، ثلاثی مجرد واژگان آن معنا استعمال شده است، ولی در «اغناء» ثلاثی مجرد آن استعمال نشده است.

نقد

با توجه به مطالبی که در ذیل معنای مجرد گفته شد، نقد این معنا روشن است. اساساً هیئت مجرد این الفاظ استعمال نشده است تا ما بحث کنیم که ابواب ثلاثی مزید آن‌ها از جمله باب «افتعال» چه زیادتی نسبت به مجردشان دارد. افزون بر این، برخی از کسانی که این معنا را ذکر کرده‌اند، این عبارت: «بمعنی اصل الفعل لعدم ورود الاصل»، یا شبیه آن را آورده‌اند که نشان می‌دهد «اغناء» به عنوان معنایی از معنای باب و در ردیف و هم‌عرض معانی دیگر این باب نیست؛ بلکه صرفاً برای تنبیه و یادآوری است (امیل بدیع یعقوب و میثال عاصی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۸۵).

نتیجه

بررسی نشان می‌دهد که از مجموع یازده معنای مورد بحث، شش معنا (وقوع، خطفه، استعمال، وجدان، اظهار و سلب) به علت وجود مناقشه در مثال‌های آن‌ها دچار ناپیدایی هستند. برای اثبات این معانی برای باب «افتعال»، نیازمند مثال‌های صحیح هستیم و نمی‌توان به صرف گفتار بزرگان این حوزه اکتفا کرد. پنج معنای دیگر (تفعل، قبول، لفعل الفاعل بنفسه، مجرد و اغناء) نیز ایراد اساسی دارند و نمی‌توان آن‌ها را در شمار معنای باب «افتعال» قرار داد.

منابع

١. قرآن کریم.
٢. الزمخشری، محمود. (١٤٠٧ق). دارالکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
٣. المجلسی، محمدباقر. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، (١٤٠٤ق)، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
٤. البقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الایات و السور، (١٤٢٧ق)، دارالکتب العلمیهو
٥. ابراهیم مصطفی، احمد حسن الزیات و حامد عبدالقادر و محمد علی التجار. (١٤١٠ق). المعجم الوسیط، دارالدعوة.
٦. ابن سراج، محمد بن سری، (١٤٣٠ق)، الأصول فی النحو، مکتبه الثقافة الدینیة.
٧. ابن عصفور اشبیلی، ابوالحسن علی بن مؤمن، (١٤٣٤ق)، الممتع فی التصریف، منشورات ذوی القربی.
٨. ابن عقیل، بهاء الدین، (١٤٢٥ق)، المساعد علی تسهیل الفوائد، جامعه ام القرى.
٩. ابن فارس، ابوالحسین احمد، (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغة، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
١٠. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (١٤٢٠ق)، أدب الکاتب، مؤسسة الرسالة.
١١. ابن منظور، محمد بن مکرم، (١٤١٤ق)، لسان العرب، دار صادر.
١٢. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (بی تا)، مغنی اللیب عن کتب الأعراب، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
١٣. ابو حیان، اثیرالدین محمد بن یوسف، (١٩٩٨م)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، مکتبة الخانجی.
١٤. ابو حیان، اثیرالدین محمد بن یوسف، (١٤٢٠ق)، البحر المحیط فی التفسیر، دارالفکر،
١٥. امیل بدیع یعقوب و میثال عاصی، (١٤٣٢ق)، المعجم المفضل فی اللغة و الأدب، نشر ناب مصطفی.
١٦. تفتازانی، سعدالدین، (١٣٨٨ش)، شرح تصریف، نشر هجرت.
١٧. جوهری، اسماعیل بن حماد، (١٤١٠ق)، تاج اللغة و صحاح العربیه، دارالعلم للملایین،
١٨. حسینعلی زاده، مجتبی، (١٤٠٠ش)، تبیین معانی باب «افتعال» و کاربرد آن در قرآن کریم، پایان نامه سطح سه (کارشناسی ارشد)، حوزه علمیه قم.

۱۹. حسینی تهرانی، سیدهاشم، (۱۳۹۱ش)، علوم العربیه، نشر اخلاق.
۲۰. رضی‌الدین، محمدبن حسن، (۱۳۹۵ش)، شرح شافیه ابن‌الحاجب، نشر مکتبه المرتضوی لایحیاء الآثار الجعفری.
۲۱. زبیدی، سیدمحمدمرتضی حسینی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر.
۲۲. سیرافی، حسن بن عبدالله، (۱۴۲۹ق)، شرح کتاب سیویه، دارالکتب العلمیه.
۲۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۸ق)، لنکت علی الالفیه و الکافیہ و الشافیہ و الشذور و النزہہ، دارالکتب العلمیه.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، نشر هجرت.
۲۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، قاموس المحيط، دارالکتب العلمیه.
۲۶. مراغی، احمد مصطفی و محمد سالم علی، (۱۴۳۰ق)، تهذیب التوضیح، نشر مکتبه الرشد.
۲۷. مؤمنی، محمدامین، (۱۳۹۶ش)، «پژوهشی در تبیین معنای "اتَّقُوا اللَّهَ" و تفسیر آن»، پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۰.
۲۸. نووی، شیخ عبدالحق، (۱۳۹۳ش)، تدریج الأدانی إلى قرائه شرح السعد التفتازانی علی تصریف الزنجانی، دار زین العابدین.
۲۹. نیجیری، عبدالله بن فودی، (۱۴۲۸ق)، الحصن الرصین فی علم التصریف، دارالأمه.
۳۰. الطنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، نهضه مصر، قاهره، چاپ اول، (۱۹۹۷م).
۳۱. الطوسی، محمدبن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بی تا.

تقييم ترجمة التضمين القرآني في الأفعال المتعدية بحرف "إلى"؛ (ترجمة الشعراني والصفوي والكرمارودي وصفرزاده إنموذجا)

سيد محمدحسن جواهري^١ وعلي رضا بابائي^٢

الملخص

من الصعوبات التي يواجهها المترجمون في ترجمة القرآن الكريم، هي البحث عن معادلات لحروف الجر في اللغة الهدف. وسبب هذه الصعوبة هو ضرورة الإهتمام بثلاثية حرف الجر، والمتعلق والمجرور، بالإضافة إلى الإهتمام بالقرائن اللفظية والمقامية، بما في ذلك سياق الكلام. ومن خلال الإهتمام بالثلاثية المذكور تطرح ظاهرة لغوية تسمى التضمين. التضمين النحوي هو إدخال المعنى الحادث في كلمة أخرى بغرض الإيجاز البلاغي، وذلك بالإعتماد على أدلة مختلفة، منها حرف الجر. فالترجمة الخاطئة والتفسير الخاطيء هي إحدى نتائج إهمال هذه الظاهرة قامت الدراسة الحالية، -اعتماداً على نقد الترجمة على أساس نموذج دادز وبمنهج وصفي تحليلي - بتقييم مدى إهتمام ترجمة الشعراني والصفوي والكرمارودي وصفرزاده بظاهرة التضمين في حرف الجر "إلى" ومتعلقه. وأيضاً بلاغتها وتشير نتائج البحث إلى أن معظم الترجمات تعرضت لأخطاء كثيرة ولم يكن لها أداء ناجح في إيجاد تضمين بحرف الجر "إلى" وترجمته إلى اللغة الفارسية. كما أن بلاغة التضمين هي أيضاً ظاهرة منسية، ولا تمتلك الترجمة القابلية الكافية على نقلها.

الكلمات الرئيسية: ترجمة القرآن الكريم، حرف الجر إلى، التضمين النحوي، التضمين البلاغي.

١. أستاذ مساعد بقسم الدراسات القرآنية في معهد بحوث الحكمة والدراسات الدينية التابع لمعهد

بحوث الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران؛ (s.javahery@yahoo.com).

٢. أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها التابع للمجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية

(الكاتب المسؤول)؛ (a.babaei.pr@miu.ac.ir).

دور السياق اللغوي في دلالات الكلمات على أساس محور الائتلاف؛ (دراسة كلمة "الجهل" في القرآن والشعر الجاهلي)

قاسم عزيزي مراد^١ و سمانه كندمي^٢

الملخص

"الجهل" هو أحد أهم المفاهيم وأكثرها تعقيداً وانتشاراً، حيث يعتبر من الكلمات الأساسية في نص القرآن الكريم. ويشير تكرار هذه الكلمة ومشتقاتها إلى أهمية هذه الكلمة في القرآن. ويدرس الباحثون والمفسرون دائماً دلالات هذه الكلمة في قراءاتهم ودراساتهم، ولكنهم توصلوا في كثير من الأحيان إلى معاني لا تتماشى مع العلاقات السياقية في محور الائتلاف دون النظر إلى دور الألفاظ في السياق اللغوي. يحاول هذا المقال وبالنظر إلى دور الكلمات السياقية في القرآن والشعر الجاهلي، الإجابة عن هذا السؤال: إلى أي مجال دلالي سلوكي ينتمي معنى كلمة الجهل انطلاقاً من دور الكلمات السياقية في محور الائتلاف؟ يعتمد هذا المقال على المنهج للدلالي المعرفي وعلى المنهج الوصفي التحليلي من أجل تحليل معنى هذه الكلمة على ضوء كلمات السياق نفسه في محور الائتلاف. وفي النهاية تم التوصل إلى أن المجال الدلالي للمفهوم المطروح مجال سلبي، وهذه النتيجة لا تدل على عدم استخدام هذه الكلمة مقابل كلمة "العلم" في بعض الأمثلة، بل تكشف عن جانب آخر لاستخدام هذه الكلمة يعتمد على العلاقات النصية التي تنتمي إلى المجال السلوكي السلبي.

الكلمات الرئيسية: السياق اللغوي، علاقات الائتلاف، مفردة الجهل، القرآن الكريم، الشعر الجاهلي.

١. أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران (الكاتب المسؤول)؛

(ghasem.azizi@ut.ac.ir).

٢. طالبة ماجستير بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران؛ (gandomisamaneh@gmail.com).

اغراض تقدم "المفعول به" على عامله في القرآن الكريم

محمد أمين مؤمني^١ وأمين كوخائي^٢

الملخص

إن البحث والكشف عن مقاصد تقدم المفعول به على عامله في القرآن الكريم، نظراً لأهميته في اكتشاف معنى اللفظ وفهم دقائقه التعبيرية، كان دائماً محط اهتمام الأدباء والمفسرين. فمن وجهة نظرهم فإن مقاصده تنحصر بنوعين، لفظية (مراعاة الأوزان والفواصل) ومعنوية (الحصر، الاهتمام ونحو ذلك) على نحو مانعة الجمع. إن إدراك المقاصد المعنوية واللفظية لتقدم "المفعول به" الأكثر شيوعاً في كلام الرب الحكيم، يلعب دوراً مهماً في فهم الآيات، وعلم التفسير، والعلوم الإسلامية الأخرى من خلال دراسة مقاصد تقديم "المفعول به" من وجهة نظر الأدباء والمفسرين وتحليلهم المفاهيمي، والقبول باحتمال وجود غرض لفظي صرف لتقديم "المفعول به" في القرآن وكلام بلغاء العرب، ولم تقبل ادعاء وقوعه في القرآن الكريم فقط والشواهد التي اقيمت على هذا الادعاء مرفوضة، ان المنهج المتبع في هذه المقالة هو المعلومات المكتبية بمنهج وصفي تحليلي.

الكلمات الرئيسية: تقديم المعمول، تقديم المفعول به، أغراض التقديم، الحصر، الغرض اللفظي، مراعاة الفواصل.

١. استاذ مساعد بقسم علوم القرآن والحديث بجامعة قم؛ (alborzition1@gmail.com).

٢. طالب السطح الثالث في الحوزة العلمية بقم؛ (aminmomeni66@yahoo.com).

منجزات نظرية العامل في علم النحو

امير خداوردى^١ و سيدحميد جزايرى^٢

الملخص

لقد ساد الاعتقاد في الإطار التقليدي الموروث بأن النحو هو سلسلة من العلاقات بين الكلمات في نظام العامل والمعمول. هذا النظام يذكر تحت عنوان نظرية العامل، وقد احتدم الجدل حوله في القرن الأخير وتعرض لحملة قاسية من الردود، مازالت تداعياتها قائمة في النظام التعليمي للمدارس المتوسطة والاعدادية والجامعية، بل حتى في أوساط طلبة العلوم الدينية، والوجه المشترك لهذه الحملة هو ان نظام العامل والمعمول يبدو عديم الفائدة في تعليم النحو والتحليل النحوي، هذا اذا لم يلحق خلال بتعليم التعابير العربية وفهمها. هذا المقال بصدد استعراض ثمرات نظرية العامل في تدريس النحو والفهم الصحيح للتعابير القرآنية، واستعراض هذه الثمرات هو عنصر اساسي في الدفاع عن النظرية المذكورة. وبموازاة ذلك تم جمع العينات والمعلومات بمنهج مكتبي - وثائقي والتي تكشف عن أن بعض المتقدمين من علماء النحو كانوا على اطلاع بثمرات نظرية العامل في النحو. وعلى هذا الأساس قاموا بوضع نظام لتعليم الإعراب (تركيب وتحليل الجمل نحويًا) والقواعد النحوية، إضافة الى ذلك فقد تناول المقال الثمرات المدلالية لنظرية العامل من خلال الارجاع الى نماذج من آيات الذكر الحكيم بهدف الوصول الى فهم دقيق للتعابير العربية.

الكلمات الرئيسية: نظرية العامل، الإعراب، تعليم النحو، فهم النص العربي.

١. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية،

جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

٢. أستاذ مشارك في قسم القرآن والعلوم، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى

العالمية، قم، إيران؛ (S.H.jazayeri@miu.ac.ir).

دراسة ترجمة القرآن على أساس استراتيجية التوطين والتغريب

نور بنام^١

الملخص

مما لا شك فيه أن أحد أسباب ترجمة القرآن كان حاجة البشر، وخاصة الناطقين بالفارسية، إلى معرفة كلام الله. لقد حقق رشيد الدين الميبيدي في تفسيره القيم هذا المشروع، ولأول مرة قام بترجمة القرآن وتفسيره ضمن ثلاث مراحل. تناولت معظم الأبحاث المعنية بهذا التفسير المرحلة الثالثة، لذا فإن البحث الراهن سوف يتناول المرحلة الأولى من هذا التفسير وسيتم تحليل تقييم جودة ترجمته، والتي كلنت دائماً ذات أهمية خاصة. تجدر الإشارة إلى أنه نظراً لوجود مواقف مختلفة تجاه الترجمة والاختلاف في التصورات لمفهوم الجودة، فإن الاختلاف في استراتيجيات التقييم أمر لا مفر منه، وإحدى هذه الاستراتيجيات هي التوطين والتغريب، والغرض منه هو التأكيد على النص الهدف أو النص الأصل. حاولنا في هذا البحث تحليل هذه الترجمة على أساس اكتشاف رموز التوطين أو التغريب في الترجمة المذكورة بمنهج وصفي وتحليلي. وقد تبين في ختام البحث أن رموز التوطين الأكثر استخداماً في الترجمة هي: التبسيط، والتوسع، والتوضيح، والمعيارية، والمرادف، وأما رموز التغريب الأكثر استخداماً هي: غياب المعيارية، وعدم مراعاة مبدأ التوحيد، والقرض، والتكافؤ غير المناسب للربط الهيكلي في النص، والترجمة غير المكتملة، ويتضح من ذلك أن هناك نوعاً من التوازن بينهما، وعليه لاثميل الترجمة إلى أي من تلك الاستراتيجيات.

الكلمات الرئيسية: التوطين، التغريب، الاستراتيجية، المنهج الوصفي، ميبيدي.

١. أستاذ مساعد في فرع الترجمة، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران؛ (ap_panam@miu.ac.ir).

وجوه الخلل فى معاني باب «الافتعال» فى الكتب الأدبية المشهورة بمنهج تطبيقى على آيات القرآن الكريم

حسين شيرافكن^١ وكمال كشاورزى^٢ و مجتبى حسينعلى زاده^٣

الملخص

إن الموضوع الذي يتناوله هذا المقال هو بيان وجوه الخلل الواقع فى المعانى المذكورة لباب الافتعال فى الكتب الأدبية المشهورة لكى يتمكن الكتاب والباحثون من الإنطلاق برؤية واضحة حيال التعامل مع معانى باب الافتعال . وبصورة عامة فى معظم أبواب الثلاثى المزيد التى لها استعمال واسع فى نطاق الأدب العربى . دون الإكتفاء بالإستناد على معنى فى الكتب المدونة فى هذا العلم . يتعرض هذا المقال إلى مباحث الخلل فى المعانى ضمن محورين . الاول الخفاء والوضوح والثانى الصواب والخطأ . وأثبت أنه من مجموع أحد عشر معنىً مبحثاً، هناك ستة معانٍ (الوقوع ، والخطفة، والاستعمال، والوجدان ، والإظهار والسلب) لها خفاء، وخمسة معانٍ (التفعل ، والقبول، فعل الفاعل بنفسه ، والمجرد والإغناء) هي غير صائبة . وقد جمعت هذه الوثائق والمعلومات المكتبية والحاسوبية باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وأثبتت فرضيتها باستخدام وجهة نظر كبار علماء اللغة وبأسلوب الإستدلالي والاجتهادي .

الكلمات الرئيسية: أفتعال، معانى باب الافتعال ، وجوه الخلل فى معانى ابواب افتعال ، الوقوع ، الإظهار.

١ . استاذ مساعد بقسم اللغة العربية وادابها بالمجمع العالى للغة والاداب والدراسات الثقافية التابع لجامعة المصطفى العالميه، قم؛ (shirafkan@43gmail.comY).

٢ استاذ مساعد بقسم اللغة العربية وادابها بالمجمع العالى للغة والاداب والدراسات الثقافية التابع لجامعة المصطفى العالميه، قم؛ (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).

٣ . طالب فى السطوح العالية للحوزة العلمية بقم؛ (الكاتب المسؤول)؛ (mojtabav3haz@gmail.com).



Assessment of the Translation of Qur'anic Implied Meanings in Transitive Verbs with the Preposition "Ilā": A Case Study of the Translations by Sha'rani, Safavi, Garmaroudi, and Safarzadeh

Sayyed Mohammad Hassan Javaheri¹ - Alireza Babaei²

Abstract

One of the challenges faced by translators of the Qur'an is the accurate rendition of prepositions into the target language. This challenge stems from the necessity to consider the triad of the preposition, its object, and the associated context, while also taking into account contextual and situational cues, including linguistic context. Within this triadic framework, a linguistic phenomenon known as syntactic implied meaning (taḍmīn) arises. Syntactic taḍmīn involves embedding one meaning within another word for rhetorical brevity, relying on various cues such as prepositions. Errors in translation and interpretation often occur due to neglecting this phenomenon. This study employs a descriptive-analytical method based on the Dadez translation critique model to evaluate how the translations of Sha'rani, Safavi, Garmaroudi, and Taherzadeh addressed the taḍmīn of the preposition "ilā" and its associated meanings, as well as its rhetorical significance. Findings indicate that most translations contain numerous inaccuracies and generally failed to effectively identify and render the implied meaning of "ilā" into Persian. The rhetorical aspect of taḍmīn has largely been overlooked, as translation seldom offers the capacity to fully convey it.

Keywords: Qur'an Translation, Preposition Ilā, Syntactic Implied Meaning, Rhetorical Taḍmīn.

-
1. Assistant Professor of Qur'anic Studies, Research Institute of Wisdom and Religious Studies, Research Center for Culture and Islamic Thought. (S.javahery@yahoo.com).
 - 2 Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Language, Literature, and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author). (a.babaei.pr@miu.ac.ir).

Assessment of the Translation of Qur'anic Implied The Role of Linguistic Context in the Semantics of Words Based on Collocational Relationships: An Analysis of the Word "Jahl" in the Qur'an and Pre-Islamic Poetry

Qasim Azizi Morad¹ - Samaneh Gandumi²

Abstract

"Jahl" (ignorance) is a complex, significant, and frequently used concept that serves as a key term in the Qur'an. The high frequency of this word and its derivatives underscores its importance in the Qur'anic text. Scholars and commentators have consistently engaged in the semantic study of this word; however, they often reach meanings that are inconsistent with collocational relationships due to a lack of consideration for its contextual role within the linguistic framework. This article, by analyzing the role of collocational words in both the Qur'an and pre-Islamic poetry, seeks to answer the question. Based on collocational relationships, what semantic-behavioral domain does the word "jahl" belong to? Through a cognitive semantic approach and a descriptive-analytical method, this paper explores the concept of "jahl" with regard to its collocational relationships. The study concludes that, in many instances, the semantic domain of the concept is reactive, indicating that while "jahl" does not always serve as the antonym of "knowledge" ("ilm"), it reveals another facet of usage tied to passive-behavioral contexts.

Keywords: Linguistic Context, Collocation, Collocational Relationships, Jahl, Qur'an, Pre-Islamic Poetry

-
- 1 Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). (ghasem.azizi@ut.ac.ir).
 2. Master's Student in Arabic Translation and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. (gandomisamaneh@gmail.com).

Purposes of Advancing the Direct Object before the Verb in the Qur'an

Mohammad Amīn Momeni¹ - Amin Kokhai²

Abstract

The examination of the purposes behind the advancement of the direct object before the verb in the Qur'an is significant for understanding the subtleties and eloquence of Qur'anic language. According to scholars and commentators, these purposes fall into two categories: linguistic (e.g., maintaining rhythm and intervals) and semantic (e.g., emphasis, exclusivity) motives. Recognizing the linguistic and semantic purposes behind this syntactic structure, which is one of the most common forms of emphasis in the speech of the Wise Lord, is crucial for interpreting Qur'anic verses and other Islamic sciences. By analyzing the purposes of direct object advancement as viewed by scholars and providing a conceptual analysis, this paper challenges the claim that the Qur'an exhibits purely linguistic reasons for this syntactic feature and critically examines the evidence cited to support such a claim. The research employs a descriptive-analytical approach using library-based methods.

Keywords: Advancing the Object, Direct Object Advancement, Purposes of Advancement, Exclusivity, Linguistic Purpose, Rhythmic Considerations.

-
1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Qom, Qom, Iran. (aminmomeni66@yahoo.com)
 2. Level Three Student, Qom Seminary, Qom, Iran (Corresponding Author). (alborzition1@gmail.com).

Studying the Agents' Functions in Agent Theory in Arabic Syntax

Amir Khodaverdi¹ - Seyyed Hamid Jazayeri²

Abstract

Syntax in its traditional form has always depicts the relationships among the words based on a system of agents and effects. In recent century, this system (being called Agent Theory) has been so controversial. Not only have the extensive traces of this controversy involved educational system in high schools and universities, but they have also affected seminary scholarships as well. The common objection to this theory is the idea that addressing agent and effect system in teaching syntax and grammatical analysis if not harmful and a barrier for teaching and learning Arabic expressions, is of no use. This article is to present the functions of the mentioned theory in teaching Arabic syntax and having more accurate understanding of the Quranic expressions. It also recognized depiction of these functions the most fundamental defense of the theory. Based on a library study, this article has gathered data some of which demonstrates early grammarians' admitting the agent theory in syntax and based on that organized teaching I'rab (placement of the words in a sentence and its analysis) and grammatical rules. Furthermore, by relating to some Quranic verses, it represents semantic function of the theory in more precise understanding of Arabic expressions.

Keywords: Agent theory, i'rab, teaching syntax, Arabic text comprehension.

-
1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author). (amir.khodaverdi@yahoo.com).
 2. Associate Professor, Department of the Quran and science, Higher Education Complex of the Quran and Hadith, AL Mustafa International University, Qom, Iran. (s.H.jazayeri@miu.ac.ir).

Examining the Translation of the Quran Based on the Strategies of Localization and Foreignization

Anwar Panam¹

Abstract

There is no doubt that one of the reasons for translating the Holy Quran was the human need, particularly among Persian speakers, to gain awareness of the words of God. Rashid al-Din Maybudi, in his valuable work "Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar," achieved this art and for the first time translated the Quran into three sections: translation, interpretation, and exegesis. Most studies on this work have focused on the third section; therefore, the present research will examine the first section of this interpretation and evaluate the quality of its translation, which has always held special significance. It should be noted that due to the existence of various perspectives on translation and differing interpretations of the concept of quality, differences in evaluation strategies are inevitable. One of these strategies is localization and foreignization, which are major translation strategies aimed at highlighting either the target text or the source text. In this study, we aimed to establish this translation based on the discovery of symbols of localization or foreignization in the aforementioned translation using a descriptive and analytical method. The findings of the study indicate that among the symbols of localization, the most commonly used are expansion, elaboration, specification, normativity, and synonymy, while among the symbols of foreignization, deviation from norms, neglecting the principle of uniformity, borrowing, heterogeneous equivalence, structural connection of the text, and incomplete translation are the most prevalent. The discovery of these symbols reveals that a certain balance exists among them, and the direction of the translation does not lean toward either strategy.

Keywords: Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar, localization, foreignization, strategy, descriptive method.

1. Assistant Professor, Department of Translation, Faculty of Language, Literature, and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
(resafi2007@yahoo.com).

A Critical Study of the Meanings Attributed to the "Iftā'al" Form in Prominent Literary Works with a Comparative Approach to Qur'anic Verses

Hossein Shirafkan¹ - Kamal Keshavarzi² - Mojtaba Hosseinzadeh³

Abstract

This study addresses the critical examination of the meanings attributed to the "Iftā'al" form of verbs in prominent literary works, aiming to guide scholars and researchers in making accurate interpretations of this and other trilateral derived forms commonly found in Arabic literature. The paper emphasizes the need for critical scrutiny of meanings presented in existing texts and argues against uncritical acceptance and citation of single meanings. The study is organized into two main areas: 1) Ambiguity and Clarity, and 2) Correctness and Incorrectness. The research demonstrates that out of eleven meanings examined, six (e.g., occurrence (wuqū'), grasping (khatfa), use, finding (wijdān), display (izhār), and negation (salb)) are ambiguous, while five (e.g., reflexive use (tafa'ul), acceptance, acting upon oneself, simplicity (mujarrad), and self-sufficiency (ighnā')) are deemed incorrect. Utilizing a descriptive-analytical methodology and library-based research, this paper substantiates its claims through insights from linguistic authorities and deductive reasoning.

Keywords: Iftā'al Form, Meanings of Iftā'al, Semantic Critique of Forms, Trilateral Derived Forms, Occurrence, Display.

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Language, Literature, and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom. (Shirafkan@43gmail.com).
2. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Language, Literature, and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom. (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).
3. Advanced-level Student of the Islamic Seminary of Qom, (Corresponding Author). (mojtaba73haz@gmail.com).