



پژوهش‌های زبان عربی

سالنامه تخصصی

سال چهارم / شماره هشتم / سال ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی - پژوهشی زبان و ادبیات عربی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی

سرمدیر: فاطمه شاکر اردکانی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

الهام آباد، زهرا تبسم، زینب حسینی، شهربانو حسینی، مریم الشیخ، رقیه صادقی،

زهرا محسن البطاط، فاطمه محمدی، معصومه وفایی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: عطیه مرادی

ویراستار: زهرا شفیعی

صفحه بندی: ساجده تدریس حسینی

نشریه تخصصی پژوهش‌های زبان عربی در تاریخ ۱۳۹۹/۶/۳۱ به شماره ثبت ۸۶۸۹۷

مجوز انتشار از وزارت ارشاد اسلامی دریافت کرد.

نشانی دفتر مجله: پردیسان، ابتدای بلوار امامت، بعد از دانشگاه پیام نور، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

کد پستی: ۳۷۱۶۶-۶۴۴۶۲

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۱۸۰

شیوه نامه

نویسندگان ارجمند جهت ارسال مقاله به موارد ذیل توجه فرمایید:

۱. مقاله دست‌آورد علمی نگارنده بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه دوفصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت.
۳. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۴. دفتر نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
۵. نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۶. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم Bbadr شماره ۱۴ در محیط word حروف چینی شده باشد.
۷. چکیده لاتین مقالات حتما ارسال شود.
۸. کلیه مقالات فقط از طریق سامانه ارسال شود.
۹. مشخصات نویسندگان مقالات به طور کامل (به صورت زیر) در مقاله درج شود:
۱۰. نام و نام خانوادگی، سطح و رشته تحصیلی، رتبه علمی (استاد/ دانشیار/ استادیار/ مربی)، وابستگی سازمانی، موبایل، ایمیل شخصی.
۱۱. مشخصات کلیه نویسندگان به طور کامل در بخش نویسندگان در پورتال درج شود.
۱۲. فایل مقالات (هم فایل word و هم فایل pdf و هم فایل ضمائیم) بدون نام نویسنده یا نویسندگان باشد.
۱۳. نویسنده مسئول مقاله مشخص شود.
۱۴. استناددهی درون متنی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد.
۱۵. مقالات با موضوعات جدید و مبتلابه در اولویت بررسی و داوری قرار دارند.
۱۶. مقالاتی به داوری ارسال خواهد شد که در بررسی اولیه امتیاز لازم جهت ارسال به داوری را کسب نمایند.
۱۷. موارد مورد توجه در بررسی اولیه: هماهنگ بودن موضوع مقاله با رویکرد و هدف نشریه، روش پژوهش، کیفیت نظری مقاله، نو و بدیع بودن موضوع.

رفرنس دهی به شیوه APA

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) در انتهای متن بیان می شود؛
۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن (پاراگراف یا خط) ارجاع آورده نمی شود.
۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع، داخل پرانتز انتهای متن (انتهای پاراگراف یا خط) بیان می شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)
تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد/ شماره صفحه)
- تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)
- تبصره: اگر کتاب دارای چند نویسنده باشد: (نام خانوادگی نویسنده اول، نام خانوادگی نویسنده دوم، نام خانوادگی نویسنده سوم، سال انتشار).
- تبصره: اگر کتاب بیش از سه نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده اول، و دیگران، سال انتشار)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا... داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار).
- تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره جلد/شماره صفحه)
- تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره صفحه)

ج) ارجاع به منابع اینترنتی

نام خانوادگی نویسنده، سال درج متن در سایت یا تاریخ مشاهده متن از سایت

د) ارجاع به پایان نامه و رساله

(نام خانوادگی نویسنده، سال نگارش یا انتشار)

تنظیم فهرست منابع

الف) کتاب:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود.

• نام نویسنده (شرکتی) (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

ب) مقاله:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

مقاله درج شده در مجموعه مقالات:

• نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله شماره انتهای مقاله.

ج) پایان نامه یا رساله:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه. دانشگاه.

د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت

عنوان کتاب (نوبت چاپ) (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

و) منابع اینترنتی:

عنوان نویسنده، عنوان مقاله، سال درج مقاله در سایت، آدرس سایت، تاریخ مشاهده سایت.

فهرست مقالات

- ۹ بررسی تطبیقی واژه مرء و انسان در قرآن کریم / فاطمه خاوری، محمد جنتی فر.....
- ارزیابی و بررسی ترجمه‌های قرآن براساس سطح نحوی- واژه ساختی نظریه کارمن گارسس (مطالعه موردی: ترجمه الهی قمشه‌ای، انصاریان، فولادوند، مکارم شیرازی، یزدی) / وفا الزیدی، رقیه صادقی، فاطمه شاکر اردکانی..... ۲۵
- معناشناسی واژه عسر در قرآن مجید / بشری زم ۳۹
- ارزیابی ترجمه فولادوند از سوره انعام براساس الگوی گارسس سطح معنایی- لغوی / سیده فاطمه بتول، فاطمه شاکر اردکانی..... ۵۵
- اهداف بلاغی حذف مبتدا در قرآن کریم / مروه رسولو..... ۷۱
- ۸۷ بررسی اغراض کاربرد ضمیر جمع برای مفرد / مریم بتول حمودی.....

بررسی تطبیقی واژه مرء و انسان در قرآن کریم

فاطمه خاوری^۱، محمد جنتی فر^۲

چکیده

تنها مخاطب قرآن کریم نسل بشر است که با توجه به موقعیت‌های مختلف با کلماتی مانند انسان، آدم، بشر و مرء نامیده شده است. شاید این کلمات در نظر مخاطب با هم تفاوت چندانی نداشته باشد، اما آنچه واضح است اینکه هیچ امری در قرآن عبث نیست و استفاده از دو تعبیر مجزا پیامی را به دنبال دارد. از میان تعابیر مختلف، کلمه مرء به معنای مطلق انسان است و در ۵ آیه آمده است در حالی که مشابه معنایی این کلمه یعنی، کلمه انسان ۶۴ بار در قرآن به کار رفته است. نگارنده در پژوهش حاضر علت تکرار کلمه مرء در ۵ آیه، تفاوت معنایی آن با کلمه انسان و سیاق آیاتی که در آنها کلمه مرء و انسان به کار رفته است را بررسی می‌کند تا درک بهتری از پیام قرآن داشته و آن را برای رسیدن به کمالات در زندگی مادی و معنوی خود به کار ببرد. نتیجه اینکه معنای قالبی کلمه مرء، مطلق زن و مرد است و سیاق آیاتی که این کلمه در آنها به کار رفته تندی و انذار است. برخی آیاتی که کلمه انسان در آنها به کار رفته است انسان را نکوهش و دسته دیگر او را سرزنش کرده‌اند و این تنها با تفکیک بین مراحل هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی انسان ممکن است.

واژگان کلیدی: قرآن، مخاطب، انسان، مرء.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: khavaryfatemeh@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی قم، قم، ایران.

Email: mjanatifar@yahoo.com

۱. مقدمه

قرآن کریم برای حیات و هدایت انسان است. خداوند متعال در قرآن، انسان را با واژه‌های مختلفی خطاب می‌کند. شاید این کلمات در نظر مخاطب (انسان) با هم تفاوت چندانی ندارد، اما آنچه واضح است اینکه از سویی قرآن کریم معجزه جاویدان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و هیچ امری در آن عبث و بیهوده نیست. از سوی دیگر به طور طبیعی استفاده از دو تعبیر مجزا می‌بایست پیام و هدف خاصی را به دنبال داشته باشد. از تعبیری که در قرآن انسان با آن مورد خطاب قرار گرفته کلمه مرء به معنای مطلق انسان است که تنها در ۵ آیه به کار رفته است در حالی که کلمات مترادف آن مانند انسان حدود ۶۴ بار در قرآن به کار رفته است. سوال اصلی این است که چرا تنها در ۵ آیه از خطاب مرء استفاده شده است. در صورت وجود تفاوت معنایی با کلمه انسان، چه هدفی دنبال می‌شود و سیاق آیتی که در آنها این کلمه به کار رفته چیست. پی بردن به این مسئله می‌تواند درک بهتر پیام آیات قرآن را تسریع و تسهیل کند تا انسان آن پیام یا هدف را در زندگی خود برای رسیدن به کمالات معنوی به کار گیرد. پژوهش حاضر با ابزار کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-توصیفی و با بررسی کتب لغت نامه و تفاسیر و کتب ادبی و بلاغی نوشته شده که هدف آن، واکاوی معنا و کاربرد کلمه مرء با اشاره به تفاوت آن با کلمه انسان است. براساس بررسی اجمالی انجام شده تاکنون هیچ مقاله یا پژوهشی در مورد کلمه مرء نگارش نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. مرء

با رجوع به کتب لغت و تفاسیر می‌توان دریافت که معنای غالبی این کلمه همان آدم و مطلق مرد وزن است. این کلمه اسم جنس است برای نسل بشر که از زبان سریانی و آرامی گرفته شده و مشتقات دیگری از آن به وجود آمده است. آدمی و مرد از نظر صفات پسندیده. مؤنث آن مرأة است. مرأة یعنی، گوارایی. مروءة یعنی، بزرگواری و مردانگی. (طالقانی، ۱۳۶۲، ۶/۲۵۵)

مرأة به معنی طیب و گوارا بودن است. مرء و مرأة به معنی مرد و زن از سریانی (مرا- مرتا) گرفته شده است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۱۶۶/۴). مرء، مرد اذن، آگاهی، اباحه و آزادی، امر و فرمان (طبرسی، ۱۳۶۰، ۲۸۲/۱).

۲-۲. انس، انسان

انسان، بشر به جز جن و فرشته را گویند. این واژه در مذکر و مؤنث یکسان به کار می‌رود و نیز بر مطلق جنس بشری گفته می‌شود. انسان العین یعنی، سیاهی چشم. انسان اصلش از انسیان است؛ زیرا لغت‌شناسان عربی مصغر آن را انُسیان دانسته‌اند. یای آخر در تصغیر بر وجود آن در اصل دلالت می‌کند و به سبب کثرت استعمال حذف شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۲۳۱/۱؛ طریحی، ۱۴۰۸، ۱۲۰/۱) در وجه تسمیه انسان به این نام آمده است: «باتوجه به اینکه انسان اصلش انسیان بوده و آن هم از نسیان است و انسان چون با خدای خود عهدی بست و فراموش کرد بدین نام خوانده شد» (حسینی زبیدی، بی تا، ۱۰۲/۴). همچنین بدان دلیل انسان نامیده شد که می‌تواند بین خود و سایر مخلوقات انس و الفت برقرار کند (صدرالمطالیهین، بی تا، ۳۰۱/۲). کلمه انسان عَلم برای نوع انسان است و مترادف‌هایی مانند بشر و آدم دارد که هر سه بر افراد انسان صدق می‌کند، ولی در برخی موارد باهم فرق دارند. در بین اهل لغت، کلمه بشر نیز مانند انسان برای نوع انسان است، اما از نظر جسم ظاهری و پوست و بدن، انسان برخلاف کلمه انسان است که مراد باطن و کمالات و استعدادهای درونی اوست (قرشی، بی تا، ۳۸/۱). کلمه آدم را لغت‌شناسان عَلم برای شخص گرفته‌اند. برخی هم آن را مثل انسان و بشر برای نوع به کار برده‌اند (قرشی، بی تا، ۳۹/۱).

۳. سیاق آیات

باتوجه به تفاسیر می‌توان دریافت که کلمه انسان در آیات به دو صورت به کار رفته است. گاهی انسان را تکریم کرده و بهترین توصیفات را به او اختصاص داده است و گاهی بدترین نکوهش‌ها در مورد انسان به کار رفته و او با الفاظ صریح و غیرصریح سرزنش شده است. این موضوع سبب

شده تا بسیاری از اندیشمندان و مفسران به دنبال این باشند که چرا و چه هدفی در این برخورد دوگانه وجود دارد. نمونه آیه‌ای که انسان را نکوهش کرده‌اند عبارتند از:

- «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ همان کسی که هر چیزی را که

آفریده است، نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد». (سجده: ۷)

- «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ. حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً؛ آیا انسان را آن هنگام از روزگار

[به یاد] آید که چیزی درخور یادکرد نبود. ما انسان را از نطفه‌ای اندر آمیخته آفریدیم تا او را

بیازماییم و وی را شنوا و بینا گردانیدیم». (انسان: ۲۰-۱)

نمونه آیه‌ای که انسان را سرزنش کرده‌اند عبارتند از:

- «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٍ؛ و برای او برخی از بندگان [خدا] را جزئی

[چون فرزند و شریک] قرار دادند. به راستی که انسان بس ناسپاس آشکار است». (زخرف: ۱۵)

- «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ؛ و از

هرچه از او خواستید به شما عطا کرد و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به شمار

درآورید. قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است». (ابراهیم: ۳۴)

۳-۱. نظر اندیشمندان و مفسران پیرامون این آیات

۳-۱-۱. پاسخ اول

ستایش‌ها ناظر به انسان باایمان و نکوهش‌ها ناظر به انسان بی‌ایمان است. (مطهری، ۱۳۷۸،

۲۶۷/۲) استاد مطهری در این باره معتقد است که این مدح و ذم از آن نیست که انسان

موجودی دوسرشتی باشد که نیمی از سرشتش ستودنی است و نیمی دیگر سرزنش شده. نظر

قرآن به این است که انسان همه کمالات بالقوه را دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود

اوست که باید سازنده و معمار خود باشد (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۶۸/۲). از نظر استاد مطهری

انسان از نظر خصلت‌ها و خوی‌ها موجودی بالقوه است؛ یعنی از آغاز تولد فاقد خوی و خصلت

است برخلاف حیوانات که هریک با برخی ویژگی‌ها متولد می‌شوند. انسان چون فاقد هرگونه

خوی و خصلت است و از طرفی خوی‌پذیر و خصلت‌پذیر است با خصلت‌ها و خوی‌هایی که

رفته‌رفته پیدا می‌کند علاوه بر ابعاد فطری که برای خود می‌سازد یک سلسله ابعاد ثانوی نیز برای خود می‌سازد که او را مسجود ملائکه می‌کند و اگر به وادی تباهی کشیده شود مغضوب خداوند متعال می‌شود. شهید مطهری معتقد است انسان فاقد ایمان و جدا از خدا، انسان واقعی نیست و انسان اگر به یگانه حقیقتی که با ایمان به او و یاد او آرام می‌گیرد، ببیند همه کمالات را دارد و اگر از آن حقیقت یعنی، خدا جدا بماند مانند درختی است که از ریشه‌اش جدا مانده است (مطهری، ۱۳۷۸، ۲/۲۸۷ و ۲۸۸). صاحب تفسیر هدایت می‌نویسد: «هرجا که از کلمه انسان ذکری به میان می‌آید ظاهراً مقصود طبیعت نخستین انسان و پیش از تزکیه و تعلیم است» (مدرسی، ۱۳۷۸، ۱۶/۲۷۷). با توجه به این نظر، ذات انسانی می‌تواند واجد صفات منفی شود اگر مورد تعلیم و تزکیه قرار نگیرد.

اول) مؤلفه‌های پاسخ اول

الف) انسان در آغاز تولدش نه واجد صفات مثبت است و نه صفت منفی. او همه اینها را بالقوه دارد و می‌تواند این قوه‌ها را به فعل تبدیل کند. بنابراین، طبیعت نخستین انسان هیچ سمت و سویی ندارد و چون سمت و سو ندارد، نمی‌توان گفت که یکی اصل است و دیگری فرع و یا یکی بر دیگری رجحان دارد. درحقیقت انسان است که باید به قابلیت‌هایش سمت و سو دهد و آنها را از قوه محض به فعلیت برساند. درنتیجه طبیعت انسان چون فعلیت و جهت‌ی ندارد نه به آن ستایشی تعلق می‌گیرد و نه نکوهشی.

ب) ستایش‌های خداوند در قرآن به انسان تربیت شده زیر نظر انبیای الهی تعلق می‌گیرد و نکوهش‌های او به انسان دورمانده از ایمان. اگر انسان در مسیر از قوه به فعل درآمدن به عامل ایمان تمسک کند و زیر نظر تربیت‌مربیان الهی قرار گیرد و خودسازی و تهذیب نفس کند خصلت‌های نیک خود و کمالات و استعداد‌های مثبتش را به فعلیت درمی‌آورد و تنها در این صورت است که ستایش‌های خداوند از انسان به او تعلق می‌گیرد، اما اگر چنین نشد و انسان به این ابعاد مثبت روی نیاورد و خود را از ایمان و تقوا دور کرد دیگر این انسان ارزش و لیاقت ستایش خداوند را نخواهد داشت، بلکه مستوجب سرزنش و نکوهش خواهد بود. این

انسان ابعاد منفی وجودی خود را به فعلیت درآورده است آن‌گاه به صورت موجودی ظالم و جاهل درخواهد آمد.

دوم) نقد پاسخ اول

این دیدگاه وجود استعداد‌های مثبت و منفی در انسان را به شکل یکسان می‌پذیرد. از نظر صاحبان این دیدگاه هیچ‌یک از این دو بر دیگری اصالت و برتری ندارد. اگر زمینه‌های به فعل درآوردن هریک فراهم شود به عرصه ظهور می‌رسد، اما اینکه اصالت با کدام است، پرسشی است که پاسخش را از دیدگاه اول نمی‌توان دریافت. نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد ایمان، تزکیه و تعلیم مربوط به مرحله‌ای است که انسان اختیار و اراده دارد و خداوند او را به اجرای اوامر و ترک نواهی تکلیف کرده است، درحالی‌که بسیاری از مدح‌های قرآن از انسان ناظر به این مرحله نیست و به مرحله قبل از این توجه دارد که همان مرحله تکوین است. شاید بهتر است گفته شود مدح در اینجا مدح آفریننده انسان است که برای به کمال رساندن او چنین امکانات و استعداد‌هایی در اختیارش قرار داده است، پس نمی‌توان گفت همه مدح‌های خداوند به انسان به علاوه ایمان تعلق می‌گیرد.

۳-۱-۲. پاسخ دوم

مدح‌ها ناظر به فطرت انسان و نکوهش‌ها ناظر به طبیعت انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲) در این دیدگاه، انسان همه استعداد‌های منفی و مثبت را به شکل بالقوه دارد، اما استعداد‌های مثبت در فطرت اوست و استعداد‌های منفی در طبیعتش و اولی اصل است و دومی فرع. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که در فرهنگ قرآن هر جا سخن از نکوهش انسان درمیان است گفت‌وگو از انسانی است که از خاک آفریده شده و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می‌رود منظور انسانی است که مسجود فرشتگان و جانشین خدا در زمین است؛ یعنی نکوهش‌ها به طبیعت انسان مربوط است و ستایش‌ها به روح و فطرت او بازمی‌گردد. این دسته صفات منفی انسان از طبیعت و ذات او ناشی می‌شود اگرچه ذات و طبیعت وی فرع و تابعی از فطرت اصیل اوست.

اول) نقد پاسخ دوم

صاحبان این دیدگاه، مدح خداوند از انسان را به فطرت او راجع می‌دانند درحالی‌که بسیاری از مدح‌ها و تعاریف و تمجیدهای خداوند از انسان به مرحله هستی‌شناختی انسان و ذات و تکوین او برمی‌گردد. این دیدگاه تنها مواردی را می‌پذیرد که مربوط به ارزش‌گذاری اخلاقی است و انسان به سبب پیروی فطرتش و غلبه دادن آن بر طبیعتش مورد مدح خدا قرار گرفته است.

۳-۱-۳. پاسخ سوم

ستایش‌ها ناظر به کرامت ذاتی انسان و سرزنش‌ها ناظر به مرحله کرامت اکتسابی انسان است. آیت‌الله مصباح در مورد این پاسخ می‌فرماید: «یک دسته آیات قرآنی ناظر به کرامت تکوینی انسان و هدف مدح در آنها مدح فعل خداست. اگر انسان فضیلتی هم دارد به اعتبار این است که متعلق تکریمات الهی است و گرنه با نظر دقیق باید گفت این کرامت‌ها از آن خداست، اما جایی که پای افعال اختیاری به میان آید دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵).

اول) نقد پاسخ سوم

آنچه در این دیدگاه وجود دارد و دیدگاه‌های دیگر از آن غفلت دارند نگاه جامعی است که به انسان دارد؛ هم به تکوین انسان نظر دارد و هم به تشریح او. هم جنبه هستی‌شناختی‌اش مورد توجه است و هم جنبه ارزش‌شناختی. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که بیش‌تر مدح‌های خداوند ناظر به مراحل است که انسان برتر از دیگر موجودات بوده و رتبه برتری نسبت به آنها دارد.

۳-۱-۴. پاسخ چهارم

مذمت و تقبیح خداوند به قناعت انسان به موارد و زمینه‌های خلقت او بازمی‌گردد. (جعفری، بی‌تا، ص ۱۱۰) این دیدگاه پس از تحلیل و تقسیم اوصاف انسان برای هر یک حکم ویژه‌ای تعریف

می‌کند. علامه محمدتقی جعفری در این زمینه می‌نویسد: «این اوصاف ده‌گانه را که در آیات ملاحظه می‌کنیم هیچ‌یک بیان‌کننده ماهیت انسانی نیست، بلکه بیان یک رشته پدیده است که با نظر به عوامل مناسبی در انسان‌ها ایجاد می‌گردد» (جعفری، بی‌تا، ص ۱۰۷).

اول) نقد پاسخ چهارم

این دیدگاه در مورد مدح خداوند از انسان ساکت است، اما در زمینه نکوهش او از انسان بر این استوار است که چون انسان در زمینه خلقتش متوقف شده، به حال طبیعی‌اش رها شده و به سوی کمال حرکت نمی‌کند مستوجب نکوهش خداوند است. در مورد توصیف انسان در قرآن هفت دیدگاه مطرح شده است. سرانجام این دیدگاه چنین بیان می‌شود:

- خداوند از سویی به انسان امکانات و توانایی‌های ویژه‌ای بخشیده که سایر مخلوقات از آنها بی‌بهره هستند و او به این استعدادها تجهیز شده است.

- از سوی دیگر، خداوند از انسان که اراده و اختیار دارد مسئولیت‌ها و تکالیفی را مطالبه کرده است. - توجه به این نکته ضروری است که دسته اول از آیات که انسان را ستایش می‌کنند ناظر به انسان با امکانات خدادادی هستند. دسته دوم که او را نکوهش می‌کنند ناظر به کیفیت برخوردی است که انسان در برابر تکالیف و مسئولیت‌هایش دارد. اگر انسان از عهده تکلیفش به خوبی برآمد مستحق ستایش خواهد بود و اگر نتوانست به طور شایسته ادای تکلیف کند مستوجب نکوهش است.

بنابراین، خلط بین متعلق هر دسته از آیات انسان را در دریافت مقصود از آنها دچار اشتباه می‌کند و در نهایت تفکیک بین مراحل هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی انسان کلید حل معماست. با توجه به آنچه بیان شد مشخص می‌شود آیه‌ای که کلمه انسان در آنها به کار رفته است دو سبک متفاوت از سیاق دارند؛ یعنی گاهی مورد ستایش قرار گرفته و گاهی مورد نکوهش، اما در مورد آیه‌ای که کلمه مرء در آن به کار رفته است باید دید که سیاق آیه چیست و آیا فرقی با کلمه انسان دارد یا نه.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود و همه شما (در قیامت) نزد او گردآوری می‌شوید». (انفال: ۲۴)

کلمه مرء در این آیه در تفسیر نور به معنای مطلق انسان است و یادآوری می‌کند که خداوند بین انسان و قلبش حائل و پرده خواهد بود چنان که می‌نویسد: «تا فرصت داریم حق را بپذیریم. بنابراین، حائل شدن خدا بین انسان و قلبش کنایه از مرگ باشد و نه مؤمن مغرور شود و نه از کافر مأیوس شوید چون دل‌ها به دست خداست و او مقلب القلوب است و هر فکر و اندیشه‌ای که بر دل انسان بگذرد خداوند به آن آگاه است. او از هر چیزی به انسان نزدیک‌تر است، حتی از قلب او به خودش». (قرائتی، ۱۳۸۳، ۱۲۷/۷) در تفسیر اثنی عشری این کلمه به معنای مرد آمده است و می‌نویسد: «به تحقیق بدانید خدای تعالی حائل شود بین مرد و قلبش از اینکه بداند باطل حق است» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۳۱۹/۴). دلیل این معنا در تفسیر روان جاوید چنین آمده است: «قمی فرموده خدا حائل می‌شود بین مرد و بین چیزی که اراده دارد و عیاشی از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده که حائل می‌شود بین او و بین آنکه بداند باطل حق است. همچنین از آن حضرت نقل کرده که مراد آن است که یقین نمی‌کند قلب که حق باطل است و باطل حق است هرگز. به نظر حقیر می‌خواهد بفرماید قلب آن است که به حق مطمئن می‌شود و به باطل مطمئن نمی‌شود؛ زیرا شیطان به مقام قلب راه ندارد و از مقام نفس و عقل تجاوز نمی‌کند و قلب، مقام رحمن است، پس او حائل می‌شود میان مرد و قلبش و مقلب القلوب و اقرب من حبل الوريد است. باید مردم به این مقام برسند و با او محشور شوند و به مجازات اعمال خودشان از خیر و شر برسند» (ثقفی تهرانی، ۱۳۶۳، ۵۲۲/۲). در تفسیر روشن در مورد حول و معنای آن می‌نویسد: «حول به معنی متحول شدن و تحویل به معنی متحول کردن از حالتی به حالت دیگر و یا از صفتی به صفت دیگر و یا از جریان و برنامه‌ای به جریان دیگر باشد و منظور از تحول در میان انسان و قلب او استیلا و سلطه و

نفوذ تمام است. حقیقت این تحول عبارت است از تجلی اسما و صفات او در مرحله استیلا و اشراف تمام که به صورت‌های مختلف (رحمانیت، افاضه، عطوفت، عزت، قاهریت، مغفرت، کبریایی، قدرت، احاطه، نفوذ و اراده) صورت می‌گیرد» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۳۱۵/۹).

به نظر می‌رسد که در این تفاسیر، مراد از مرد همان نوع انسان است، اما چون در چنین مواردی غلبه با مردان است از کلمه مرد به نمایندگی از زنان نیز استفاده می‌شود و کلمه مرد عمومیت معنی دارد. سیاق آیه مذکور بنابر تفاسیر، تحریص بر اطاعت از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که همان اطاعت از خداست؛ یعنی در اینجا انذار و تنذیر هردو به کار رفته‌اند. در تفسیر التحریر و التنویر آمده است: «لا شك أن القصد منها التنبيه على هذه الخصوصية لدعاء الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. مقتضی ارتباط نظم الکلام بوجب أن يكون مضمون هذه الجملة مرتبطاً بمضمون الجملة التي قبلها فيكون عطفها عليها عطف التكملة على ما تكمله، و الجملتان مجعولتان آية واحدة في المصحف و افتتحت الجملة باعلموا للاهتمام بما تتضمنه و حث المخاطبين على التأمل فيما بعده، و ذلك من أساليب الكلام البليغ أن يفتتح بعض الجمل المشتملة على خبر أو طلب فهم بأعلم أو تعلم لفتنا لذهن المخاطب و فيه تعريض غالباً بغفلة المخاطب عن أمر مهم فمن المعروف أن المخبر أو الطالب ما يريد إلا علم المخاطب بالتصريح بالفعل الدال على طلب العلم مقصود للاهتمام» (ابن آشور، بی تا، ۶۸/۹).

«يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا؛ ای خواهر هارون! نه پدرت مرد بدی بود، و نه مادرت زن بد کاره‌ای!». (مریم: ۲۸) در این آیه، کلمه مرء به معنای مطلق مرد آمده است و تخصیص به پدر مریم دارد. مراد از این آیه این است که از خانواده صالح، انتظار فرزند صالح می‌رود چون پدر مریم مردی صالح و درستکار است. سیاق آیه بر تنبیه و تذکار به فضیلت خانواده و آبای حضرت مریم است به اینکه فواحش از اولاد صالحین قبیح‌تر است. در تفسیر نمونه آمده است: «قضاوت مردم معمولاً عجولانه و براساس قرائن ظاهری است نه واقعیات و یکی از راه‌های تربیت و توجه دادن افراد به نیکی و فضیلت، نیاکان و خانواده است و از والدین و خانواده صالح جز فرزند صالح انتظار نیست و خانواده در رفتار و کردار فرزند مؤثر

است. همچنین انجام کار بد از دودمان شریف بیشتر مورد سرزنش است» (قرائتی، ۱۳۸۳، ۲۶۱/۵).

«إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا؛ و ما شما را از عذاب نزدیکی بیم دادیم. این عذاب در روزی خواهد بود که انسان آنچه را از قبل با دست‌های خود فرستاده می‌بیند و کافر می‌گوید: ای کاش خاک بودم و گرفتار عذاب نمی‌شدم». (نبأ: ۴۰) در این آیه نیز منظور از مرء، مطلق انسان است. برخی مفسرین معتقد هستند که منظور از انسان در اینجا کافر است به قرینه «إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ» چون کافر با دیدن هول و هراس قیامت آرزو می‌کند «ای کاش آفریده نشده بودم». در تفسیر الجوه‌الشمین آمده است: «قوله تعالى وَمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ عَامٍ وَ قِيلَ هُوَ الْكَافِرُ بِقَرِينَةٍ إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ فَالْكَافِرُ وَضَعُ مَوْضِعِ ضَمِيرِهِ لِلذَّمِّ» (شبرسید عبدالله، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۵۳/۶). در تفسیر فتح‌القدیر آمده است: «ما قدمت، ظرف یا بدل است از عذاب و یا ظرف است برای ضمیر مستتر و ما در اینجا موصوله یا استفهامیه است از آنچه که انسان آن را از پیش فرستاده و مراد از مرء، انسان مؤمن است که برای خود عمل نیک فرستاده است. همچنین می‌تواند کافر باشد؛ زیرا عمل نیکی پیش از این نفرستاده و حالا با دیدن عذاب آرزو می‌کند که ای کاش! نبودم جز خاک»؛ «و يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ فَإِنَّ الظَّرْفَ، اما بدل من عذاب، أو ظرف لمضمر هو صفة له، أي: عذابا كائنا و يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ أَي: يشاهد ما قدَّمه من خير أو شرٍّ، و «ما» موصولة او استفهامیه. قال الحسن: و المرء هنا هو المؤمن، أي: يجد لنفسه عملا، فأما الكافر فلا يجد لنفسه عملا فيتمنى أن يكون ترابا، وقيل: المراد به الكافر على العموم، وقيل: أبي بن خلف و عقبه بن أبي معيط، و الأول أولى لقوله: يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا فَإِنَّ الْكَافِرَ وَاقِعٌ فِي مَقَابِلَةِ الْمَرْءِ، و المراد جنس الكافر يتمنى أن يكون ترابا لما يشاهده مما قد أعدَّه الله له من أنواع العذاب، و المعنى: أنه يتمنى أنه كان ترابا في الدنيا فلم يخلق، أو ترابا يوم القيامة. و قيل: المراد بالكافر أبو جهل، و قيل: أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، و قيل: إبليس، و الأول أولى اعتبارا بعموم اللفظ، و لا ينافيه خصوص السبب كما تقدّم غير مرّة» (شوکانی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴۴۷/۵). در این آیه چون انسان را از نزدیکی عذاب بیم می‌دهد سیاق آیه انذار است و ترساندن از هول و هراس قیامت. در تفسیر

المیزان در این مورد آمده است: «المراد به عذاب الآخرة و كونه قريبا لكونه حقا لا ريب في إتيانه و كل ما هو آت قريب. على أن الأعمال التي سيجزي بها الإنسان هي معه أقرب ما يكون منه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۷۵/۲۰). ابن آشور در تفسیر خود ذیل کلمه مرء و منظور از آن در این آیه می‌گوید: «و المرء: اسم للرجل إذ هو اسم مؤنثه امرأة و الاقتصار على المرء جرى على غالب استعمال العرب في كلامهم، فالكلام خرج مخرج الغالب في التخاطب لأن المرأة كانت بمعزل عن المشاركة في شؤون ما كان خارج البيت. و المراد: ينظر الإنسان من ذكر أو أنثى، ما قدمت يداه، و هذا يعلم من استقراء الشريعة الدال على عموم التكاليف للرجال و النساء إلا ما خص منها بأحد الصنفين لأن الرجل هو المستحضر في أذهان المتخاطبين عند التخاطب» (ابن آشور، بی‌تا، ۵۱/۳۰).

«يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ، لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ؛ در آن روز که انسان از برادر خود می‌گریزد، و از مادر و پدرش و زن و فرزندانش». (عبس: ۳۷-۳۴) در این آیه نیز منظور از مرء همان مطلق انسان است، اما در مورد اینکه چرا انسان از بستگان و نزدیکان خود می‌گریزد در تفسیر نمونه آمده است: «برخی نیز گفته‌اند منظور از فرار از برادران و پدران و مادران و همسر و فرزندان است که راه ایمان و تقوا و اطاعت خدا را نپیمودند. او از آنها فرار می‌کند مبادا به سرنوشتشان گرفتار شود. برخی نیز گفته‌اند این فرار به خاطر آن است مبادا اینها حقوقی به گردن او داشته باشند و از او مطالبه کنند و او از ادای آن عاجز باشد. در اینکه چرا نخست از برادر و بعد مادر، سپس پدر و بعد همسر و در آخرین مرحله سخن از فرزندان به میان آمده است برخی معتقد هستند به دلیل این است که در تمام اینها از مرحله پایین‌تر به مرحله بالاتر منتقل می‌شود و مقتضای بلاغت همین است که نخست بگوید انسان از برادرش می‌گریزد، بعد از مادر و پدر و بعد از همسر و فرزندان، ولی باتوجه به اینکه همه مردم در مورد علاقه و رابطه با این پنج گروه یکسان نیستند گاه برادر نقش مهمتری در زندگی انسان دارد بیشتر مورد علاقه اوست و گاه همسر و گاه فرزند. بنابراین، نمی‌توان يك قاعده کلی در اینجا به دست داد. در آیه بعد دلیل این فرار را بیان کرده است و

می‌فرماید: "در آن روز هرکدام از آنها وضعی دارد که او را کاملاً به خود مشغول می‌سازد؛ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يَغْنِيهِ" تعبیر به یغنیه (او را بی‌نیاز می‌سازد) کنایه ظریفی است از این حقیقت که در آن روز آن قدر انسان به خود مشغول است که به دیگری نمی‌پردازد و حوادث به قدری شدید و هولناک است که برای اشغال تمام فکر و قلب او کافی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵۸/۲۶). سیاق آیه در اینجا تذکار و یادآوری هول و هراس قیامت و انذار و بیم‌دهی است.

منظور از کلمه مرء در آیات ۲۴ سوره انفال، آیه ۴۰ سوره نبأ و آیه ۳۴ تا ۳۷ سوره عبس، مطلق انسان است، ولی در آیه ۲۸ سوره مریم این کلمه اختصاص به مرد دارد؛ زیرا می‌گوید: «پدرت مرد بدکاری نبود». سیاق این آیات انذار و تنذیر است جز اینکه در سوره انفال، تنبیه و تحریص نیز بیان شده است.

۴. نتیجه‌گیری

با رجوع به کتب لغت و تفاسیر مشخص می‌شود که معنای غالبی کلمه مرء، همان آدم و مطلق زن و مرد است. این کلمه اسم جنس است برای نسل بشر که از زبان سریانی و آرامی گرفته شده است. در وجه تسمیه انسان دو وجه بیان شده است: نخست، این کلمه از اُنسیان و از نسیان آمده است و چون انسان عهد خود با خدا را فراموش کرد بدین نام خوانده شد. دوم اینکه، چون انسان قادر است بین خود و سایر مخلوقات انس و الفت ایجاد کند به این نام خوانده شد؛ یعنی از ریشه اُنس است. آیاتی که کلمه انسان در آنها به کار رفته است او را دوگونه توصیف کرده‌اند. برخی به تکریم و توصیف او و برخی به نکوهش و سرزنش او پرداخته‌اند.

در مورد توصیف انسان در قرآن هفت دیدگاه مطرح شده که سرانجام آن چنین است: همان طور که خداوند امکانات و توانایی‌های ویژه و منحصری درمقابل سایر موجودات به انسان بخشیده از او مسئولیت‌ها و تکالیفی را مطالبه کرده است. همچنین باتوجه به این نکته ضروری است ذکر شود که دسته اول از آیات که انسان را ستایش می‌کنند ناظر به انسان با

امکانات خدادادی هستند و دسته دوم که او را نکوهش می‌کنند ناظر به کیفیت برخوردی است که انسان در برابر تکالیف و مسئولیت‌هایش دارد. تفکیک بین مراحل هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی انسان کلید حل معماست که چرا توصیف دوگانه‌ای از او در قرآن مطرح شده است.

آیاتی که کلمه مرء در آن آمده است دلالت بر مطلق نوع انسان دارد مگر در آیه ۲۸ سوره مریم که منظور از مرء، مطلق مرد است و این کلمه نیز به پدر حضرت مریم اختصاص دارد. سیاق آیاتی که کلمه مرء در آنها به کار رفته انداز و تنذیر به طور مطلق است. در برخی آیات نیز تنبیه و تحریص و گاهی تذکار و یادآوری است.

مراد از حائل شدن خدا بین انسان و قلبش یعنی، او را توانایی بر شناخت حق از باطل می‌دهد. یکی از راه‌های تربیت و توجه دادن افراد به نیکی و فضیلت، یاد کردن نیاکان و خانواده است؛ زیرا انجام فعل قبیح از اولاد صلحا بیشتر مورد سرزنش است. باتوجه به آیه ۴۰ سوره نبا، منظور از مرء همان کافر است به قرینه «إنا أنذرناکم» و کافر با دیدن هول و هراس قیامت و عذاب آن آرزو می‌کند «ای کاش خاک بودم». روز قیامت هر انسانی با دیدن صحنه‌های قیامت چنان به خود مشغول است که از دیگران حتی نزدیک‌ترین کسانش مانند برادر، مادر، پدر، دوست، همسر و فرزندان غافل است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۷۳). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلام.
- ۱. ابن آشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۴). التحریر و التنویر، تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. محقق: احمد فارس صاحب الجوائب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۳. بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶). حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: انتشارت حکمت.
- ۴. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸). روان جاوید. تهران: نشر برهان.
- ۵. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ه.ق). احکام القرآن (جصاص). محقق: قمحاوی، محمدصادق. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۶. جعفری، محمدتقی (بی‌تا). انسان در افق قرآن. اصفهان: نشر قائم.

۷. الجندی، درویش (بی تا). النظم القرآنی فی کشف زمخشری. مصر: دارالنهضة.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: نشر اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: چاپ احمد عبدالغفور عطار.
۱۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.
۱۱. خسروی حسینی، سید غلام رضا (۱۳۷۵). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۲. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمان (بی تا). الايضاح فی علوم البلاغه، المعانی و البیان و البدیع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ هـ.ق). الجوهر الثمین فی تفسیرالکتاب المبین. کویت: مکتبه الالفین.
۱۴. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ هـ.ق). فتح القدير. بیروت: دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.
۱۵. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ هـ.ق). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ هـ.ق). مجمع البحرین. محقق: حسینی، سید احمد. تهران: مرتضوی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ هـ.ق). الاصفی فی تفسیر القرآن. محقق: درایتی، محمد حسین، و نعمتی، محمد رضا. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. قرآنی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مترجمان (۱۳۶۰). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات فراهانی.
۲۲. مدرسی، سید محمد تقی (۱۳۷۸). تفسیر هدایت. مترجم: آرام، احمد. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۳. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۶). معارف قرآن خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ هـ.ق). غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. واسطی زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴ هـ.ق). تاج العروس من جواهر القاموس. محقق: شیری، علی. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ارزیابی و بررسی ترجمه‌های قرآن براساس سطح نحوی - واژه‌ساختی نظریه کارمن گارسس (مطالعه موردی: ترجمه الهی قمشه‌ای، انصاریان، فولادوند، مکارم شیرازی، یزدی)

وفا الزیدی^۱، رقیه صادقی^۲، فاطمه شاکر اردکانی^۳

چکیده

نقد و بررسی ترجمه‌ها در چند دهه اخیر مورد توجه زبان‌شناسان و ترجمه‌پژوهان قرار گرفته است. یکی از مهمترین نظریات نقد ارزیابی کیفیت، ترجمه نظریه کارمن گارسس است که به دلیل مؤلفه‌هایی که در تعیین کیفیت متون ترجمه شده و تطابق آنها با متن مبدأ دارد، می‌تواند نظریه‌ای مناسب برای نقد کیفیت ترجمه‌های قرآن کریم باشد. پژوهش حاضر براساس اهمیت غیرقابل انکار این مدل در ارزشیابی کیفی ترجمه قرآن باتکیه بر سطح نحوی - واژه‌ساختی الگوی گارسس در نظر دارد ترجمه‌های ارائه شده مترجمانی مانند مکارم شیرازی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، فولادوند و یزدی را به‌طور مختصر ارزیابی کند. یافته‌های پژوهش حاضر که مبتنی بر روش تحلیلی - توصیفی است نشان می‌دهد برخی از مترجمین در برخی از تکنیک‌های الگوی گارسس بهتر عمل کرده و در برخی دیگر از تکنیک‌ها عملکرد ضعیفی از خود به‌جا گذاشته‌اند. برای مثال مکارم شیرازی در بحث قبض نحوی یا الهی قمشه‌ای در تغییر نحوی، عملکرد فوق‌العاده‌ای داشته‌اند. گاهی نیز مترجمان در ترجمه تحت‌اللفظی لغزش‌هایی داشته‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، نظریه کارمن گارسس، سطح نحوی - واژه‌ساختی،

ارزیابی ترجمه قرآن.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی شهیده بنت‌الهدی، جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: Wafaa.alzaidi15@gmail.com

۲. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی شهیده بنت‌الهدی، جامعه

Email: sadeghi.roghayeh@gmail.com

المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

۳. مربی گروه زبان و ادبیات، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

Email: shaker93@yahoo.com

متون مختلف ادبی، داستانی، دینی و... از دیرباز تاکنون مورد توجه صاحب نظران عرصه ادبیات و نقد ادبی بوده‌اند. عده‌ای با نگاه انتقادی و با ابزار مقبولیت عامیانه و مسائل سلیقه‌ای به این متون ترجمه شده نگرسته و در پی استخراج معایب و محاسن آن بوده‌اند. امروزه مطالعات ترجمه به شاخه علمی میان‌رشته‌ای بدل شده که بسیار روش‌مند و نظریه‌محور است و دیگر محدود به بررسی صحیح و غلط بودن یک ترجمه نیست. نقد ترجمه در قالب یک زمینه پرکاربرد مطالعات ترجمه در تمام زمینه‌های متنی و فرامتنی یک اثر ترجمه‌ای فعالیت کرده و از واژگان تا مؤلفه‌های فرامتنی را بررسی می‌کند. این متن بیش از هر چیز با انتخاب‌های ترجمه‌ای مترجمان و چرایی آنها سروکار دارد. (فرحزاد، ۱۳۹۰، ص ۲۹) بنابراین، ارزیابی ترجمه برای اطمینان از درستی و مطابقت آن با اصول و فنون مختلف ترجمه امری ضروری و اهمیت آن در متون مذهبی به ویژه قرآن کریم دوچندان است. اسلام آیینی جهان‌شمول است که بر پایه قوانین الهی به ودیعه نهاده شده در قرآن بنا شده است. ساده‌ترین راه دستیابی به این قوانین و رسیدن به کمال بشری ترجمه هرچه دقیق‌تر آن است. به همین دلیل، اهمیت ترجمه قرآن با روش اصولی، برخاسته از اهمیت و موقعیت دین اسلام است.

باتوجه به اینکه قرآن کریم متنی است با ساختارها و روش‌های بیانی ادبی فراوان، مترجمین باید با اشراف کامل به قواعد زبانی و لغوی متن مبدأ در انتقال معنا یا تأثیر بر مخاطب اهتمام ویژه‌ای داشته باشند؛ زیرا ترجمه، پل ارتباطی میان متکلم و مخاطبی است که زبان مبدأ را نمی‌تواند بفهمد. به همین دلیل باید به بهترین صورت در اختیار مخاطب قرار گیرد تا متوجه مراد اصلی متکلم شود. بنابراین، ترجمه‌های مختلف قرآن باید براساس یک الگوی مطرح و مورد قبول باشد. یکی از معتبرترین نظریه‌های ترجمه که تا حدود زیادی در مجامع علمی برای خود عرصه و جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده نظریه خانم کارمن گارسس است که چهار سطح معنایی- لغوی، نحوی- واژه‌ساختی، گفتمانی- کارکردی و سبکی- منظورشناختی دارد. این نظریه سطوح متفاوتی دارد که از بین آنها سطح نحوی- واژه‌ساختی براساس شاهد مثال‌های



استخراج شده از ترجمه آیات توسط مترجمینی مانند الهی قمشه‌ای، انصاریان، فولادوند، مکارم شیرازی و یزدی مورد نظر پژوهش حاضر قرار گرفته است. بدیهی است که کاربست سایر سطوح به دلیل گستردگی در مقاله حاضر نمی‌گنجد و مجال دیگری را می‌طلبد.

ابتدا به طور اجمالی، الگوی گارسس معرفی می‌شود و پس از آن موارد کاربست این نظریه براساس شاهد مثال‌های استخراج شده از ترجمه‌های مترجمان مورد نظر باتکیه بر سطح نحوی- واژه‌ساختی بررسی می‌شود. در مورد نقد ترجمه متن‌های عربی به فارسی در ایران کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها و رساله‌های فراوانی نوشته شده است که در ادامه به برخی آنها اشاره می‌شود. در مورد پژوهش‌هایی که با الگوهای نقد ترجمه متون نگارش شده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: کتاب فن ترجمه از دکتر یحیی معروف که در آن روش‌های مناسب برای معادل‌یابی واژگان معرفی شده است. کتاب ورشه‌التعریب نوشته طهماسبی و نقی‌زاده که به صورت تخصصی به موضوع ترجمه متن‌ها از فارسی و عربی می‌پردازد. نصیری در کتاب روش ارزیابی و سنجش کیفی متون ترجمه شده از عربی به فارسی در خلال معرفی مفهوم ترجمه و انواع آن، مفاهیم زبان مبدأ و مقصد را بررسی می‌کند.

در بخش پایان‌نامه‌ها می‌توان به بررسی ساختاری حسن تعبیر در فارسی نوشته بیاتی اشاره کرد که در آن انواع فرایندهای زبانی که در امور حسن تعبیر در فارسی دخالت دارد بررسی می‌شود. نورآبادی در تحلیل زبان‌شناختی فرایند حسن تعبیر فارسی و جایگاه آن در مواد آموزشی زبان فارسی برای غیر فارسی‌زبانان برای آموزش به غیر فارسی‌زبانان راهکارهایی ارائه کرده است. در بخش مقالات نیز می‌توان به مقاله بررسی زبان‌شناختی به‌گویی در زبان فارسی نوشته بدخشان و موسوی اشاره کرد که به شیوه‌های ساخت به‌گویی‌ها و طبقه‌بندی آنها در زبان فارسی می‌پردازد. در ارزیابی ترجمه متون ادبی فارسی به عربی براساس مدل کارمن گارسس (پیام رهبر انقلاب به مناسبت موسم حج ۱۳۹۵ برای نمونه) نوشته متقی‌زاده و نقی‌زاده و نقد و ارزیابی کیفیت ترجمه قرآن از آیت‌الله یزدی براساس نظریه گارسس (۱۹۹۴) می‌توان به ارزیابی نوشته محمدحسن امرایی اشاره کرد. علی اسودی و خدیجه احمدی بیغش در مقاله

ارزیابی حسن تعبیر قرآنی در برخی از ترجمه‌های فارسی براساس مدل گارسس علاوه بر تبیین مبانی نظری گارسس، پاره‌گفته‌ها و واژه‌های اشاره شده در قرآن را نیز تبیین کرده‌اند. پژوهشی دیگر که به‌طور خاص به موضوع نقد و تحلیل ترجمه قرآن کریم پرداخته است مقاله نقد واژگانی ترجمه موسوی گرمارودی از قرآن کریم از محمد رحیمی خویگانی است که باتکیه بر سطح معنایی- لغوی گارسس به بررسی ترجمه می‌پردازد. باتوجه به اینکه الگوی گارسس در حوزه ترجمه به معنی عام آن ارائه شده است و مخصوص به زبان خاصی نیست و چون در زبان عربی به‌ویژه در حیطه ترجمه قرآن، آثار معدودی در این مدل نوشته شده است پژوهش حاضر که ترجمه قرآن براساس سطح نحوی- واژه‌ساختی الگوی مذکور را بررسی می‌کند در شمار پژوهش‌های اختصاصی در عرصه نقد ترجمه قرآن از این نظر محسوب می‌شود.

۲. معرفی الگوی ترجمه کارمن گارسس

خانم کارمن والروگرسس متولد ۱۹۵۸ میلادی در اسپانیا است که اکنون با مقام علمی استاد تمام در دانشگاه آلاکالا در شهر مادرید فعالیت می‌کند. وی عضو انجمن زبان‌شناسی کاربردی اسپانیا است. (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷) او همچنین مدیر برنامه آموزش ترجمه و استاد ارتباطات بین فرهنگی، عضو انجمن ارتباطات آمریکا- اسپانیا، عضو شبکه اروپایی کارشناسی ارشد ترجمه DGT است و از سال ۱۹۹۵ تاکنون عهده‌دار برگزاری کنفرانس جهانی ترجمه است. کارمن گارسس در سال ۱۹۹۴ میلادی نظریه خود را به حوزه نقد ترجمه ارائه کرد و از دید کارشناسان عرصه ترجمه، نظریه او یکی از کامل‌ترین نظریات در حوزه نقد ترجمه است. گارسس مدلی ترکیبی در ارزیابی ترجمه ارائه کرده است که مرکب از مدل پیشنهادی وینه، داربلنه و آرای دیگر صاحب نظران در امر ترجمه مانند نایدا، نیومارک، دلیسل، مونن، نوبرت و سنتویو پانوری است (رشیدی و فرزانه، ۱۳۸۹، ص ۴۳). به عقیده گارسس، تعادل و هماهنگی بین متن اصلی و متن ترجمه، شرط اصلی ترجمه است و هرچه مترجم به این تعادل پای‌بندتر باشد سطح کیفی ترجمه‌اش نیز بالاتر می‌رود (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

گارسس معتقد است ترجمه باید دو عنصر کفایت و مقبولیت را داشته باشد. کفایت و مقبولیت متن ترجمه از نظر گارسس در گرو این است که مترجم علاوه بر توجه به عناصر زبانی و معنایی متن مبدأ به میزان پذیرش این ترجمه وفادار توسط خوانندگان نیز توجه داشته باشد. همچنین مترجم باید قواعد و اصولی را رعایت کند تا ترجمه‌اش بیشترین شباهت و هماهنگی را با متن اصلی داشته باشد. گارسس چهار سطح را در نظریه خود ارائه کرده است تا باتکیه بر آن بتوان سازگاری موجود میان متن اصلی و متن ترجمه شده را ارزیابی و بررسی کرد. این چهار سطح عبارتند از: سطح معنایی - لغوی، سطح نحوی - واژه ساختی، سطح گفتمانی - کارکردی و سطح سبکی - علمی. براساس گفته گارسس گاهی اوقات این سطوح تشابه زیاد و تداخل در یکدیگر دارند (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸). هرکدام از سطوح مطرح شده در الگوی گارسس از زیرمجموعه‌های خاصی تشکیل شده‌اند که در اینجا سطح نحوی - واژه ساختی بررسی می‌شود. اجزای موجود در این سطح عبارتند از: ترجمه تحت‌اللفظی، تغییر نحو یا صورت، تغییر دیدگاه یا بیان، توضیح و بسط معنا، تلویح، تقلیل و حذف، جبران، تغییر در نوع جمله. برخی از آنها جزو ویژگی‌های مثبت هستند که کیفیت ترجمه را بالا می‌برند. برخی نیز جزو ویژگی‌های منفی در ترجمه و پایین آمدن اعتبار آن هستند. بنابراین، ترجمه‌ها براساس ویژگی‌های مثبت و منفی بیان‌گر کیفیت و دو معیار مقبولیت و کفایت بررسی می‌شوند.

۳. تطبیق نظریه گارسس در ترجمه‌های قرآن کریم

۳-۱. ترجمه تحت‌اللفظی

در این نوع ترجمه، عناصر سازنده جمله در متن مبدأ با معادل‌های معنایی خود در متن مقصد جایگزین می‌شود. در این صورت، ساختار نحوی جمله در زبان مبدأ در شکل و قالب جمله زبان مقصد ارائه می‌شود. کاربرد ترجمه تحت‌اللفظی هنگامی است که بین ساختار و معنای دو بخش از متن مبدأ و مقصد مطابقت و هماهنگی وجود داشته باشد. گارسس اعتقاد دارد زمانی که ترجمه تحت‌اللفظی از اندازه واژه فراتر رود کار رفته‌رفته دشوارتر می‌شود. (حقانی، ۱۳۸۶،

ص ۱۵۲) او بین ترجمه تحت‌اللفظی و ترجمه یک‌به‌یک تفاوت قائل است و معتقد است ترجمه یک‌به‌یک نسبت به ترجمه تحت‌اللفظی رایج‌تر است. در این شیوه، دغدغه اصلی مترجم این است که چیزی در ترجمه کم یا زیاد نشود. بنابراین، جزو ترجمه‌های مقید به متن است و در حفظ امانت متن تلاش می‌کند. برای مثال به نمونه‌های زیر می‌توان اشاره کرد:

نمونه ترجمه یزدی: «فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي؛ پس باید دعوت مرا بپذیرند و باید به من ایمان بیاورند» (بقره: ۱۸۶).

گاهی ساختار متن مقصد با مبدأ یکسان است که در این حالت، ترجمه تحت‌اللفظی یک ویژگی مثبت تلقی می‌شود مانند تشابه جمله اسمیه در زبان عربی با جمله اسمیه فارسی در برخی موارد (معروف، ۱۳۸۰، ص ۲۸۰) که در ترجمه نیاز به جابجایی اجزای جمله ندارد.

نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات: ۱۳).

بدیهی است که توجه اصلی ترجمه تحت‌اللفظی، وفاداری به ظاهر لفظ است، ولی میزان موفقیت آن در انتقال ژرفای پیام و معانی مشخص نیست. بنابراین، در ترجمه متون مقدس مانند قرآن نباید هیچ امری بر انتقال درست مفهوم تقدم پیدا کند. نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «لَيْسَ السَّالِّ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ؛ به این منظور که خدا راست‌گویان را از صدقشان (در ایمان و عمل صالح) سؤال کند» (احزاب: ۸). در این مورد ترجمه تحت‌اللفظی از ویژگی‌های منفی به‌شمار می‌آید و باعث بدشکلی در متن مقصد می‌شود؛ زیرا ترجمه روان این آیه براساس دستور زبان فارسی به این صورت است: «به این منظور که خدا از راست‌گویان درباره صدقشان سؤال کند».

۳-۲. تغییر نحو (دستورگردانی)

گاهی مترجم مجبور به تغییر اجزای کلام و تعدیل و تغییر در ترجمه است؛ یعنی تغییرات ساختاری را بدون تغییر مفهوم در متن ایجاد می‌کند؛ زیرا در ترجمه افزون بر برگردانی عناصر معنایی و واژگانی باید ساختار نحوی زبان مبدأ نیز به زبان مقصد انتقال یابد. (صیادانی و

همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۰۲) یوجین نایدا یکی از نظریه‌پردازان در حوزه ترجمه تأکید دارد که مترجم باید نهایت سعی خود را در انتقال پیام به مخاطب داشته باشد. بنابراین، تغییرات در ساختار نحوی برای رساندن پیام گاهی امری اجتناب‌ناپذیر است (صلح‌جو، ۱۳۸۵، ص ۶۸). وی ترجمه را اینچنین تعریف می‌کند: «ترجمه عبارت است از بازسازی نزدیک‌ترین معادل طبیعی پیام زبان مبدأ در زبان مقصد؛ نخست از نظر معنا، سپس از نظر سبک» (سعیدیان، ۱۳۸۷، ص ۱۵). این تکنیک که براساس الگوی گارسس ویژگی مثبت و افزایشی است هنگامی انجام می‌شود که در زبان مبدأ و مقصد، ساختار دستوری مشابهی وجود نداشته باشد، با ترجمه تحت‌اللفظی، ترجمه خوبی ارائه نشود یا بتوان خلأ واژگانی را با ساختار نحوی جدید جایگزین کرد.

۳-۲-۱. تبدیل فعل به اسم

نمونه ترجمه معزی و مکارم شیرازی: «أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ؛ معزی: پناه به پروردگار مردم». مکارم شیرازی: «پناه می‌برم به پروردگار مردم» (ناس: ۱). معزی در این آیه، جمله را به صورت مفرد ترجمه کرده است؛ اما مکارم شیرازی سعی کرده ترجمه را به همان صورت فعلی انجام دهد.

۳-۲-۲. تبدیل اسم به فعل

نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا؛ و عهد الهی مورد سؤال قرار خواهد گرفت و در برابر آن مسئولند». (احزاب: ۱۵) در ترجمه آیه بالا به دلیل فقدان معادل در فارسی، اسم مفعول به فعل تبدیل شده است و این تغییر نحو، تکنیک مثبتی به شمار می‌رود. نمونه ترجمه یزدی: «قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ؛ می‌گویند: ما با شما هستیم و جز این نیست که ما (با اظهار ایمان، مؤمنان را) مسخره می‌کنیم» (بقره: ۱۴). این آیه نیز نمونه دیگری از دستورگردانی است که مترجم اسم فاعل را به صورت فعل ترجمه کرده است.

۳-۲-۳. تمییز

تمییز از ساختارهایی است که ترجمه دقیقی در زبان فارسی ندارد. (معروف، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵) نمونه ترجمه انصاریان: «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا؛ همه شما منافقان و کافران در نفاق و کفر مانند کسانی هستید که پیش از شما بودند. آنان از شما نیرومندتر و اموال و فرزندانشان بیشتر بود» (توبه: ۶۹). در این آیه، مترجم برای ترجمه تمییز مجبور به تغییر نحوی است و براساس الگوی گارسس این ترجمه نوعی تکنیک مثبت تلقی می‌شود.

۳-۲-۴. مفعول مطلق

نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءٌ حَسَنًا؛ تا مؤمنان را از این طریق به خوبی امتحان کند». (انفال: ۱۷) نمونه ترجمه فولادوند: «وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ؛ [این] وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن برعهده اوست» (توبه: ۱۱۱). ساختار مفعول مطلق در زبان عربی ترجمه معادلی در زبان فارسی ندارد. به همین دلیل در دستور فارسی به صورت ساخت دستوری قید (قید تأکید، قید تشبیه، قید مقدار، قید نفی) ترجمه می‌شود (قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۹۲). همان‌گونه که در آیات مشاهده شد مترجمین در ترجمه خود از قید و صفت برای معادل‌یابی مفعول مطلق استفاده کرده‌اند.

۳-۲-۵. تبدیل مضاف و مضاف‌الیه به موصوف و صفت

براساس یک قانون کلی برای داشتن تعابیر شیوا در ترجمه فارسی، مضاف و مضاف‌الیه عربی گاهی به شکل صفت و موصوف ترجمه می‌شود. بنابراین، گاهی اوقات مترجم در ترجمه مضاف و مضاف‌الیه ناچار است تغییر نحوی ایجاد کند و ترجمه را به صورت صفت و موصوف بیاورد. نمونه ترجمه الهی قمشه ای: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ؛ (در آخرت) برای متقیان نزد پروردگارشان باغ‌های بهشت پرنعمت خواهد بود» (قلم: ۳۴). بیشتر مترجمین ترکیب «جنات النعیم» را به صورت ترکیب وصفی ترجمه کرده‌اند که اگر براساس ترکیب اضافی ترجمه شود باید

تعبیر بهشت‌های نعمت را همان‌طور که معزی و برخی دیگر از مترجمین ترجمه کرده‌اند به کار برد، هرچند در زبان فارسی زیاد تعبیر شیوایی نیست.

۳-۳. توضیح (بسط معنایی)

مترجم گاهی بخشی از متن را که معنای آن برای فهم بهتر لازم و ضروری است، توضیح می‌دهد. این شیوه مانند قبض و بسط نحوی مخصوص همه زبان‌هاست. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۹۴) در همه زبان‌ها کلمات بسیاری در مورد یک موضوع وجود دارد. برای مثال در زبان عربی کلمات زیادی برای شتر وضع شده است که مترجم ناگزیر به بسط معنا در ترجمه خود می‌شود (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۴). نمونه ترجمه الهی قمشه‌ای: «ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ؛ این (فتح و غلبه در جنگ به خواست خدا) شما را نصیب شد و محققاً خدا بی‌اثرکننده مکر کفار است» (انفال: ۱۸). نمونه ترجمه انصاریان: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ؛ يٰقِينًا ما امانت را [که تکالیف شرعیه سعادت بخش است] بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم» (احزاب: ۷۲). نمونه ترجمه فولادوند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند [آری، خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند]» (انفال: ۱۷). همان‌طور که در ترجمه‌های بالا اشاره شد مترجمین در تعیین مصداق مفاهیم، تصریح مفاهیم ضمنی و تصریح به واژگان محذوف از این تکنیک در ترجمه خود استفاده کرده‌اند.

۳-۳-۱. تغییر مجهول به معلوم و برعکس

از آنجاکه کاربرد فعل مجهول در زبان فارسی نسبت به عربی بسیار کمتر است اگر در ترجمه فارسی نیز به صورت مجهول ترجمه شود باعث ایجاد متنی غیرطبیعی و ساختار نامناسب می‌شود. بنابراین، مترجم برای رفع این اشکال در ترجمه فارسی فعل‌های مجهول و لازم در زبان عربی را به صورت مشابه و یکسان ترجمه می‌کند. به عبارتی، فعل‌های مجهول عربی را می‌توان در فارسی معلوم و لازم ترجمه کرد. (ناظمیان، ۱۳۸۱، ص ۷۱) نمونه ترجمه الهی قمشه‌ای: «وَلَوْ

دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا؛ و اگر دشمنان دین از اطراف به شهر و خانه‌شان (از پی غارت) هجوم آرند» (احزاب: ۱۴).

۳-۳-۲. بیان حال به محل و بالعکس

گاهی اوقات کلمه در معنای حقیقی به کار نرفته است و معنای مجازی آن در ترجمه به کار می‌رود. در برخی مواقع، متن ترجمه شده براساس الگوی گارسس از شیوه تغییر دیدگاه شمرده می‌شود. نمونه ترجمه انصاریان: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ؛ پس [اگر بخواهد] اهل مجلس و انجمنش را [برای یاری دادنش] فراخواند» (علق: ۱۷). در این آیه، کلمه نادى که معنای حقیقی محل اجتماع است به صورت مجازی یعنی، اهل مجلس به کار رفته است. بنابراین، لفظی بر محل (مجلس) وضع شده که در معنی حال آن (اهل مجلس) به کار رفته است (ظهیری، ۱۳۸۷، ۱۷۲/۲). نمونه ترجمه الهی قمشه‌ای: «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ و اما روسفیدان در رحمت خدا (یعنی بهشت) درآیند و در آن جاوید متنعم باشند» (آل عمران: ۱۰۷). در این آیه مراد از رحمت، بهشتی است که رحمت در آن جا می‌گیرد و در لفظ، رحمت مجاز مرسل از باب اطلاق حال و اراده محل است؛ یعنی در بهشت؛ زیرا آنجا محل نزول رحمت هاست (زحیلی، ۱۴۱۸، ۳۱/۴).

۳-۴. جبران

هنگامی که با ترجمه متن اصلی به صورت تحت‌اللفظی برخی از ویژگی‌های متن مبدأ در ترجمه از دست رود، مترجم با تکنیک جبران با استفاده از شیوه‌هایی غیر از آنچه در متن مبدأ به کار رفته تأثیرات مشابهی در متن مقصد ایجاد می‌کند و به جبران از دست رفتن ویژگی‌ها و افت کیفیت معنا در متن مبدأ می‌پردازد (فرحزاد، ۱۳۹۴، ص ۳۳). نمونه ترجمه فولادوند: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ؛ خدا را فراموش کردند، پس [خدا هم] فراموششان کرد» (توبه: ۶۷). مترجم حرف فاء را با استفاده از کلمه نیز در ترجمه انتقال داده است.

۳-۵. تلویح، تقلیل و حذف

منظور از تلویح، سخنی است که در خلال سخن دیگر بیان می‌شود، در متن مبدأ به طور صریح اشاره شده است، ولی در متن مقصد به طور ضمنی بیان می‌شود. تقلیل و حذف یعنی، مترجم با بکارگیری این فنون برای افزایش کیفیت متن ترجمه شده تلاش می‌کند. دقت در انواع روش ترجمه مشخص می‌کند که مترجمان در ذکر محذوف، رویکرد واحدی ندارند و از معیار خاصی پیروی نمی‌کنند، البته مترجم در قبال هر کلمه‌ای که حذف یا کم می‌کند باید پاسخ‌گو و امانت‌دار باشد، هرچند می‌توان در متون نامعتبر، کشفیات را حذف یا تقلیل داد. (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵) این روش برعکس تکنیک بسط معنایی است. نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ؛ در یک زندگی خشنودکننده خواهد بود» (قارعه: ۷). در این ترجمه حذف صورت گرفته است به طوری که مترجم واژه فهو را ترجمه نکرده و حذف صورت گرفته است. نمونه ترجمه مکارم شیرازی: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ؛ او تمام آنچه را در آسمان‌ها و زمین است می‌داند» (حجرات: ۱۶). مترجم کلمه الله تصریح شده در آیه را به طور تلویحی با ضمیر ترجمه کرده است. نمونه ترجمه انصاریان: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما راه را به او نشان دادیم یا سپاس‌گذار خواهد بود یا ناسپاس» (انسان: ۳). مترجم در ترجمه آیه شریفه هم از تقلیل و هم از حذف ادات تأکید استفاده کرده است.

۳-۶. تغییر در نوع جمله

در این روش مترجم نوع جملات متن اصلی را در متن ترجمه شده به ضرورت یا به اشتباه تغییر می‌دهد. برای مثال جمله انشایی به خبری و برعکس، جمله ساده به مرکب یا مختلط و برعکس یا وجه جمله عوض می‌شود. این روش در الگوی گارسس از تکنیک‌های خنثی محسوب می‌شود. نمونه ترجمه یزدی: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا؛ وگفتند یهودی یا مسیحی باشید آن‌گاه است که هدایت می‌شوید» (بقره: ۱۳۵). در این آیه مترجم وجه التزامی را به صورت خبری ترجمه کرده است. نمونه ترجمه فولادوند: «إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا؛ مگر آنکه بخواهید به

دوستان [مؤمن] خود [وصیت یا] احسانی کنید» (احزاب: ۶). در این آیه نیز فعل ساده به صورت مرکب ترجمه شده است.

۴. نتیجه‌گیری

در ارزیابی ترجمه‌های قرآن براساس سطح نحوی واژه‌ساختی الگوی گارسس و تطبیق آن نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که نمی‌توان درباره مثبت یا منفی بودن تکنیک‌های الگوی گارسس به طور کلی قضاوت کرد. برخی از این تکنیک‌ها در شرایط خاصی و با توجه به میزان ضرورتشان می‌توانند جزو ویژگی‌های مثبت یا منفی باشند. بیشترین کارآمدی در ترجمه قرآن از بین مؤلفه‌های سطح نحوی واژه‌ساختی الگوی گارسس، تغییر نحو تغییر مقوله و بست معنایی است، پس از آن تکنیک جبران نیز با توجه به اهمیت چگونگی انتقال نکات بلاغی از ویژگی‌های کارآمد به شمار می‌رود. گارسس در الگوی خود ترجمه تحت الفظی را به دلیل ارتباط کم با زبان مقصد از ویژگی‌های منفی ترجمه می‌داند، اما در ساختارهای مشابه زبان مبدأ و مقصد امری منفی نیست و مترجمین آن را در قالب مؤلفه‌ای مثبت در انتقال مفاهیم به کار برده‌اند. در بحث تغییر نحو نیز باید به کارکرد آن در ترجمه توجه کرد. در جایی که جایگاه کلمات به دلیل ساختاری در متن مقصد تغییر کند این تغییر مثبت است و اگر تغییر نحو معارض با حفظ نکات بلاغی است باید از روش دیگری مانند جبران استفاده کرد که مترجمین تلاش می‌کنند به این نکات در ترجمه خود دقت کنند. مترجمین با استفاده از تغییر مقوله و دیدگاه به ترجمه مفاهیم پرداخته‌اند تا از بدشکلی ترجمه اجتناب و به حفظ نشاننداری ساختار متن مبدأ کمک کنند. توضیح یا بسته معنایی نیز از تکنیک‌هایی است که بسته به ضرورت آن با توجه به رویکرد ترجمه قابل تغییر است؛ یعنی در ترجمه مقصدگرا مترجمین برای انتقال بهتر معانی و مفهوم بیشتر از آن استفاده می‌کنند. در بحث تلویح تقلیل و حذف، برخی از مترجمین مانند مکارم شیرازی تاحدودی موفق‌تر عمل کرده و برخی نیز مانند الهی قمشه‌ای با توجه به رغبت بیشتر به ارائه ترجمه مفهومی و توضیحی استفاده کمتری از این روش کرده‌اند. تغییر در نوع جمله یا دگربینی از روش‌هایی است که برای

ارزیابی کیفی ترجمه قرآن چندان کاربردی نیست هرچند براساس نظر گارسس، شیوه‌ای مفید است. بنابراین، مترجمین در شرایط خاصی از آن استفاده کرده‌اند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۴). مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: جاجرمی.
- * قرآن کریم (۱۳۹۳). مترجم: انصاریان، حسین. تهران: نشر تلاوت.
- * قرآن کریم (۱۳۹۸). مترجم: فولادوند، مهدی. قم: پیام عدالت.
- * قرآن کریم (۱۳۷۳). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- * قرآن کریم (۱۳۸۶). یزدی، محمد. قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
- ۱. حقانی، نادر (۱۳۸۶). نظرها و نظریه‌های ترجمه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲. رشیدی، ناصر، و فرزانه، شهین (۱۳۸۹). مقاله ارزیابی و مقایسه ترجمه‌های فارسی رمان انگلیسی شاهزاده و گدا اثر مارک تواین براساس الگوی گارسس. نشریه زبان پژوهی، ۳ (۲)، ۵۷-۱۰۸.
- ۳. سعیدیان، اسماعیل (۱۳۸۷). اصول و روش کاربردی ترجمه. تهران: نشر راهنما.
- ۴. صلح‌جو، علی (۱۳۷۶). بحثی در مبانی ترجمه (مجموعه مقالات درباره ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی). تهران: مرکز نشر.
- ۵. صیادانی، علی، و همکاران (۱۳۹۶). نقد و بررسی ترجمه فارسی رمان قلب‌اللیل با عنوان دل شب براساس الگوی گارسس. نشریه پژوهش‌های ترجمه در زبان ادبیات عربی، ۱۶ (۱۴)، ۸۷-۱۱۸.
- ۶. ظهیری، عباس (۱۳۸۷). تجزیه و ترکیب و بلاغت قرآن. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۷. فرحزاد، فرزانه (۱۳۹۴). فرهنگ جامع مطالعات ترجمه. تهران: علمی.
- ۸. فرحزاد، فرزانه (۱۳۹۰). نقد ترجمه: ارائه مدل سه‌وجهی. نشریه پژوهشنامه، شماره ۸۸، ۲۹-۴۸.
- ۹. قلی‌زاده، حیدر (۱۳۷۹). مفعول مطلق و معادل ساختاری آن (براساس ساختار زبانی قرآن کریم). نشریه بینات، ۲۶ (۷)، ۹۰-۱۰۷.
- ۱۰. معروف، یحیی (۱۳۹۷). فن ترجمه: اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و از فارسی به عربی. تهران: سمت.
- ۱۱. ناظمیان، رضا (۱۳۸۱). روش‌های در ترجمه از عربی به فارسی. تهران: سمت.
- ۱۲. نیازی، شهریار، و قاسمی‌اصل، زینب (۱۳۹۷). الگوهای ارزیابی ترجمه (باتکیه بر زبان عربی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

معناشناسی واژه عسر در قرآن مجید

بشری زم^۱

چکیده

تحقیق حاضر باهدف شناخت معنی لغوی کلمه عسر، یسر و کلمه مترادف با آن یعنی، حرج و آنچه از آنها مشتق شده و معانی تفسیری آنها در قرآن کریم نوشته شده است. روش تحقیق حاضر مطالعه تحلیلی-معنایی است که پژوهش را به سمت تحلیل معانی کلمات و روش عینی سوق می‌دهد. نگارنده پس از تجزیه و تحلیل واژه عسر با کلمات متضاد و مترادف آن در قرآن با کمک علم لغت و تفاسیر گوناگون به نتایجی دست یافت از جمله کلمه عسر در بیشتر موارد در قرآن به معنی پریشانی، سختی و مشقت به کار رفته است. همچنین به ناتوانی در ادای بدهی، شدت امر، قیامت، اختلاف بین زوجین و جهنم اشاره شده است. کلمه حرج در قرآن به معنای ضیق، تنگی، سختی و گناه به کار رفته است. باتوجه به معنای این دو کلمه، قاعده نفی عسر و حرج و سقوط تکلیف شاق غیرقابل تحمل به حسب عادت ثابت می‌شود. واژه یسر به معنای سهولت، آسانی، آمادگی خوب، پنهان، اندک، آسان، بهشت، رفاه و آسایش آمده است که ذکر آن همراه عسر نشان می‌دهد که بعد از هر سختی آسانی است.

واژگان کلیدی: لغت‌شناسی، عسر، یسر، حرج.

۱. مقدمه

زبان عربی به این دلیل منحصر به فرد است که از میان هزاران زبان بشری تنها زبانی است که مهمترین ساختارهای خود (واژگانی، صرفی، دستوری...) را در طی بیش از ۱۴ قرن حفظ کرده است. این ثبات زبان به دلیل زبان قرآن بودن آن است. قرآن يك اعجاز است. همان‌گونه که در

۱. دانش پژوه کارشناسی زبان و ادبیات عرب، از کشور سوریه، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

لغت و سبک خود اعجاز است. حرف واحد آن در جای خود نیز معجزه است که در انسجام کلمه با چیز دیگری جایگزین نمی‌شود و کلمه در جای خود جزو معجزه در انسجام جمله است و جمله در جای آن بخشی از معجزه در انسجام سوره است. در توضیح و سازماندهی آن معجزه‌آسا است؛ زیرا خواننده در آن تصویر واضحی از زندگی، جهان و انسان می‌یابد. معجزه است که حقیقت انسان و رسالت او در هستی را آشکار می‌کند. از بین آن معجزات مختلف هیچ‌کس در این دنیا نمی‌تواند با آیات خداوند در قرآن برابری کند. در قرآن کریم الفاظ و حتی آیاتی وجود دارد که به دفعات کم یا زیاد تکرار شده‌اند. برخی از مخالفان، تکرارهای قرآنی را مورد طعن قرار داده و آن را عیبی برای قرآن تصور کرده‌اند و تکرار در قرآن را لغو و در تعارض و ناسازگاری با فصاحت و بلاغت و اعجاز دانسته‌اند.

باتوجه به آیات تصریف در قرآن مانند آیه ۸۹ سوره اسراء: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُوراً؛ به تحقیق ما در این قرآن برای مردم هرگونه مثال بیان کردیم، اما بیشتر مردم ابا کرده جز اینکه کفر ورزیدند و انکار کردند» (اسراء: ۸۹) و آیه ۱۱۳ سوره طه: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا؛ و این چنین آن را قرآن عربی نازل کردیم و در آن از انواع وعید و هشدارها بیان کردیم شاید تقوا پیشه کنند یا یادآوری و پندی برای آنها باشد» (طه: ۱۱۳) و با بررسی دیدگاه‌های ادیبان، مفسران و معناشناسی تصریف قرآن روشن می‌شود که مقصود از تصریف در قرآن، تکرار مفاهیم و معانی در اسلوب‌ها و بیان‌های گوناگون و تبیین یک موضوع با گرداندن آن از حالی به حال دیگر است که برای هدایت، پندپذیری، تدبیر و تعقل انسان‌ها و انگیزه‌های دیگر انجام پذیرفته است. تصریف و تکرار در مفاهیم و معانی قرآنی یکی از فنون بلاغی و وجهی از وجوه اعجاز قرآن است.

از روش‌های مصور قرآن کریم روش تقابل الفاظ است. با ارائه لفظ و تقابل آن با مخالف مانند تقابل خیر با شر و تقابل ایمان با کفر و کلمات مشابه دیگر. اکنون برپایه آنچه گفته شد می‌توان این تعریف را پذیرفت که واژه‌های مترادف، الفاظی با معنای نزدیک به هم هستند که ممکن

است برخی تفاوت‌های مختصر نیز در شیوه استعمالشان دیده شود. کتاب‌های متعدد تفسیری قرآن و معجم‌های مختلف زبانی، اسرار زبانی را گسترش داده و نشان می‌دهد که معانی متعدد چگونه از یک ریشه منشعب شده است. برخی از این منابع، معانی الفاظ مکرر در قرآن را بررسی کردند و آنها را با کلمات مترادف و متضاد پیوند زدند. از مقاله‌های مربوطه می‌توان به مقاله تقابل واژگان عسر و یسر در قرآن نوشته محمدعلی کاظمی تبار اشاره کرد. وی این موضوع را از نظر معنایی به‌طور جامع بررسی کرده است که به بیان خودش در هیچ کتاب لغتی به چشم نمی‌خورد. مقاله قاعده نفی عسر و حرج باتکیه بر آیات و روایات از محمدحسین بیات است. ایشان به جنبه قاعده فقهی این دو کلمه پرداخته است. مقاله حاضر، کلمه عسر در قرآن و معنای آن در زمینه‌های مختلف را بررسی می‌کند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. عسر

کلمه عسر از نظر زبانی نشان‌دهنده دشواری و سختی و برعکس سهولت است. مشقت یعنی، اختلاف و تحریف. مشقت امری سخت و دشوار است. یوم عسیر یعنی، روز سخت و دشوار. گفتند: او مرد سختی است، یعنی دارای مزاج سخت است. گفتند: به‌آسانی بچسب و سختی را رها کن. وضعیت مرد سخت شد: اگر از آسان به سخت برود. شرمند‌اش کردی: اگر بدهی را از او مطالبه کنی و او معسر باشد. به‌هنگام سختی چیزی از من خواست. گفته می‌شود: بر او سخت گرفتی: اگر با او مخالفت کردی. دشواری، مخالف آسانی است و سختی امر به‌معنای پیچ‌خوردگی است. گویند: زن دشوار شد: اگر زایمان بر او سخت باشد. اگر میخواستند نفرینش کنند می‌گفتند: به سختی زایمان کرده و دختری به دنیا آورده است و اگر برایش دعا می‌کردند به او می‌گفتند به‌آسانی زایمان کرده و پسری به دنیا آورده است. کسی که با دست چپ کار می‌کند چپ‌دست است. العسرا به‌معنای چپ است، اما عسرا نام گرفت؛ زیرا برای او سخت است آنچه برای راست‌دست آسان است. نام او را (یسرا) خوش‌بینانه گذاشتند. (ابن فارس، ۱۳۵۸، ۴/۳۱۹ و ۳۲۰)

واژه عسر در لغت نامه‌های دیگر نیز به همین معنی آمده است. این معنا که چنین است العسیر: شتری که بدون اینکه عقیم باشد در آن سال باردار نشده بود به دلیل چربی زیاد. عسرت الناقه: شتری که در حال تاختن دمش را بالا می‌آورد. ناقه عوسرانیه: شتری که قبل از اینکه رام شود، سوار می‌شود. (فراهیدی، ۱۳۶۷، ۳۲۶/۱) العسر: سختی معیشت. عسره: سختی و تنگ‌دلی از نداشتن مال. اعسر فلان: مثل واژه اضاق است؛ یعنی در مضیقه و تنگ‌دستی افتاد. تعاسر القوم: دشواری خواستن در کار برای یکدیگر (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۶۰۰/۲). به این معنی نیز آمده است: اگر سختی در سوراخی وارد می‌شد آسانی بر آن وارد می‌شد. این بدان دلیل است که اصحاب رسول خدا ﷺ در تنگی شدید بودند، پس خداوند به آنان خبر داد که روزه‌ای برایشان می‌گشاید، پس خداوند روزه‌ها را باز کرد برای آنان و سختی را که در آن بودند با آسانی جایگزین کرد و در مورد گفتار او گفته شد: «فسنیسره للیسری؛ برای امر آسان که فقط مؤمنان می‌توانند انجام دهند» (اللیل: ۷). و گفته او: «فسنیسره للعسری؛ برای امر آسان که فقط مؤمنان می‌توانند انجام دهند» (اللیل: ۱۰). گفتند: العسری: سختی؛ عذاب و امر دشوار است. ابن مظفر می‌گوید: «به نحسی گفته می‌شود». همچنین ازهری می‌گوید: «بیان ابن مظفر درست است و آنچه اعراب در این باره گفته‌اند بیش از یک نفر هستند. یوم اعسر: یعنی روز نحس» (ازهری، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۴۸/۲).

۲-۲. یسر

آسایش که ضد عسر یعنی، سختی است. تیسر هم در همین معنی است، اما استیسر یعنی، آسان شد و مقابل استعسر یعنی، دشوار شد. ایسرت المرأه یعنی، زایمان او آسان بود. تیسر فی کذا یعنی، آسان و فراهمش کرد. یسری یعنی، آسان. یسیر و میسور یعنی، سهل و آسان و مقابل سخت و دشوار است. واژه یسیر به معنی آسان و سهل و به معنی سرزنش است مثل واژه بشارت در عذاب. تیسار یعنی، چپ در برابر راست که با کسره (ی) هم خوانده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۵۴۶/۴)

۲-۳. حرج

اصل حرج و حجاج یعنی، انباشته شدن و گرد آمدن چیزی. بنابراین، معنی تنگی، سختی و فشار میان اجزای آن چیز که متراکم است، تصور می‌شود. هر سختی و گناه را نیز حرج گفته‌اند. حرج صدره با کسره حرف (ر) یعنی، دشواری و تنگ‌دلی. در حدیثی از ابن مسعود روایت شده که درباره شرح حرجا یعنی با کفر و بی‌ایمانی‌اش به دشواری دچار شد؛ زیرا کفر و ناسپاسی به جان و خاطر انسان آرامش نمی‌دهد. چون کفر اعتقاد و باوری است براساس ظن و گمان. بنابراین، گفته می‌شود: «ضیق بالاسلام؛ در تنگنایش گذاشت و اسلام بر او دشوار شد». «المنحرج و المنحوب؛ کسی که از اندوه و گناه دور شده است؛ زیرا حوب حرج، اندوه و گناه است». (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱/۴۶۸) در برخی موارد کنایه از سختی و دشواری است: «ای من ضیق بان یکلفکم ما لا طاقه لکم به و ما تعجزون عنه» (طریحی، ۱۳۶۲، ۲/۲۸۸). همچنین آمده است: «الحرج، جای تنگ. جایی که درختان زیادی دارد، گناه» (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ۱/۱۸۲).

۳. بررسی آیات حاوی واژه عسر از نگاه برخی از مفسران

کلمه عسر در قرآن دوازده بار آمده است. در همه جا به صورت اسمی است و به صورت فعل نیست، ولی در یک جا به صورت باب مفاعله آمده است.

«لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ؛ مسلماً خداوند رحمت خود را شامل حال پیامبر و مهاجران و انصار که در زمان عسرت و شدت در جنگ تبوک از او پیروی کردند، نمود. بعد از آنکه نزدیک بود دل‌های گروهی از آنها از حق منحرف شود و از میدان جنگ بازگردند، سپس خدا توبه آنها را پذیرفت که او نسبت به آنها مهربان و رحیم است». (توبه: ۱۱۷)

تفسیر: این آیه به شمول رحمت بی‌پایان پروردگار نسبت به پیامبر ﷺ، مهاجرین و انصار در آن لحظات حساس اشاره کرده است و می‌گوید: «رحمت خدا شامل حال پیامبر ﷺ و مهاجران و انصار، همان‌ها که در موقع شدت و بحرانی از او پیروی کردند، شد». (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۸/۱۷۰)

« قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا؛ موسى گفت مرا به خاطر این فراموشکاری مؤاخذه مکن و بر من به خاطر این امر سخت مگیر. » (کهف: ۷۳)

تفسیر: موسی علیه السلام که از عجله و شتابزدگی خود که به دلیل اهمیت حادثه (سوراخ کردن کشتی از طرف مرد عالم که حضرت موسی علیه السلام همراه او بودند) بود پشیمان شد و به یاد تعهد خود افتاد. در مقام عذرخواهی برآمد و رو به استاد کرد و چنین گفت: « قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا؛ مرا در برابر فراموش کاری که داشتم مؤاخذه مکن و بر من به خاطر این کار سخت مگیر؛ یعنی اشتباهی بود و هرچه بود گذشت. تو با بزرگواری خود صرف نظر فرما. «لَا تُزْهِقْنِي» از ماده ارهاق به معنی پوشاندن چیزی است با قهر و غلبه و گاه به معنی تکلیف کردن آمده است. در جمله بالا منظور این است که «بر من سخت مگیر و مرا به زحمت میفکن و به خاطر این کار فیض خود را قطع منما». (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۱۲/۴۹۰)

«الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَ كَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا؛ حکومت در آن روز از آن خداوند رحمان است و آن روز، روز سختی برای کافران خواهد بود. » (فرقان: ۲۶)

تفسیر: آری در آن روز که قدرت‌های خیالی به کلی از میان می‌روند و حاکمیت مخصوص خدا می‌شود پناهگاه‌های کافران فرومی‌ریزد و قدرت‌های جبار و طاغوتی محو می‌شوند. هرچند در این جهان نیز همه در برابر اراده او بی‌رنگ بودند، ولی در اینجا به ظاهر، زرق و برقی داشتند، اما در قیامت که صحنه بروز واقعیت‌ها و برچیده شدن مجازها و خیال‌ها و پندارهاست افراد بی‌ایمان در برابر مجازات‌های الهی چه تکیه‌گاهی می‌توانند داشته باشند. به همین دلیل آن روز فوق‌العاده بر آنها سخت خواهد گذشت. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۱۵/۶۶)

«مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ؛ درحالی که بر اثر وحشت و اضطراب به سوی این دعوت‌کننده گردن می‌کشند و کافران می‌گویند امروز روز سخت و دردناکی است. » (قمر: ۸)

تفسیر: اینجاست که وحشت از حوادث سخت آن روز (آن روز که همه از قبرها خارج می‌شوند) سراپای آنها را فرامی‌گیرد. در دنباله آیه می‌افزاید: «کافران می‌گویند: امروز روز سخت و دردناکی است». (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۲۴/۲۳)

«اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَنْتُمْرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمُ فَسَتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى؛ آنها (زنان مطلقه) را در منزل خویش که در توانایی شماست، سکونت دهید و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترک منزل شوند) و اگر باردار باشند نفقه آنها را بپردازید تا وضع حمل کنند و اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند پاداش آنها را بپردازید و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید و اگر به توافق نرسیدید زن دیگری شیر دادن آن بچه را برعهده می‌گیرد». (طلاق: ۶)

تفسیر: این آیه توضیح بیشتری درباره حقوق زن بعد از جدایی می‌دهد هم از نظر مسکن و نفقه و هم از نظر موارد دیگر. نخست درباره چگونگی مسکن زنان مطلقه می‌فرماید: «اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ؛ آنها را هر جا خودتان سکونت دارید و امکانات شما ایجاب می‌کند، سکونت دهید». وجد بر وزن حکم به معنی توانایی و تمکن است. برخی از مفسران تفسیرهای دیگری برای آن ذکر کرده‌اند که به همین معنی بازمی‌گردد. راغب در مفردات می‌گوید: «تعبیر به «مِنْ وُجْدِكُمْ» مفهومی است که به مقدار توانایی و به اندازه غنای خود، مسکن مناسب برای زنان مطلقه در نظر بگیرید». طبیعی است آنجا که مسکن برعهده شوهر است بقیه نفقات نیز برعهده او خواهد بود. دنباله آیه که درباره نفقه زنان باردار سخن می‌گوید نیز شاهد این مدعاست، سپس به حکم دیگری می‌پردازد و می‌گوید: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ؛ به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنها تنگ کنید و مجبور به نقل مکان و ترک نفقه شما شوند. مبدا کینه‌توزی‌ها، عداوت و نفرت شما را از راه حق و عدالت منحرف کند و آنها را از حقوق مسلم خود در مسکن و نفقه محروم کنید و آن چنان در فشار قرار گیرند که همه چیز را رها کرده، فرار کنند».

در سومین حکم در مورد زنان باردار می‌گوید: «وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ؛ و اگر باردار باشند مخارج آنها را تا زمانی که وضع حمل کنند، بدهید؛ زیرا مادام که وضع حمل نکرده‌اند در حال عده هستند و نفقه و مسکن بر همسر واجب است».

در چهارمین حکم در مورد حقوق زنان شیرده می‌فرماید: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ؛ اگر حاضر شدند بعد از جدایی، فرزندان را شیر دهند اجر و پاداش آنها را بپردازید، اجرتی متناسب با مقدار و زمان شیر دادن برحسب عرف و عادت».

در پنجمین حکم، دستوری قاطع در این زمینه صادر کرده است و می‌فرماید: «وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ؛ درباره سرنوشت فرزندان با مشاوره یکدیگر و به‌طور شایسته تصمیم بگیرید»؛ مبادا! اختلافات دو همسر ضربه بر منافع کودکان وارد کند و از نظر جسمی و ظاهری گرفتار خسران شوند و یا از نظر عاطفی از محبت و شفقت لازم محروم بمانند. پدر و مادر موظف هستند خدا را در نظر بگیرند و منافع نوزاد بی‌دفاع را فدای اختلافات و اغراض خود نکنند. جمله «و اتمروا» از ماده ایتمار گاه به معنی پذیرا شدن دستور و گاه به معنی مشاوره می‌آید و در اینجا معنی دوم مناسب‌تر است. تعبیر به معروف، تعبیر جامعی است که هرگونه مشاوره‌ای که خیر و صلاح در آن باشد را شامل می‌شود.

از آنجا که گاهی توافق لازم میان دو همسر بعد از طلاق برای حفظ مصالح فرزند و مسئله شیر دادن حاصل نمی‌شود در ششمین حکم می‌فرماید: «وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَاسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى؛ و اگر هرکدام بر دیگری سخت گرفتید و به توافق نرسیدید زن دیگری می‌تواند شیر دادن آن بچه را برعهده گیرد تا کشمکش‌ها ادامه نیابد». اشاره به اینکه «اگر اختلاف‌ها طول کشید خود را معطل نکنید و کودک را به دیگری بسپارید. در درجه اول حق مادر است که این فرزند را شیر دهد. اکنون که با سخت‌گیری و کشمکش این امر امکان‌پذیر نیست نباید منافع کودک را به دست فراموشی سپرد و باید آن را برعهده دایه‌ای گذارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۲، ۲۴/۲۴۶).

۴. بررسی آیات مبارکه حاوی هردو واژه عسر و یسر از نگاه برخی از مفسران

بیشتر لغویان و مفسران، یسر را ضد عسر و به معنای آسانی و بی‌نیازی دانسته‌اند که بیشتر به همین معنا در آیات قرآن به کار رفته است. از آیاتی که کلمه عسر همراه با کلمه یسر آمده عبارت است از: - «فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ؛ آن روز، روز سختی است و برای کافران آسان نیست» (مدثر: ۱۰ و ۹)

تفسیر: در تعقیب دستوری که در زمینه قیام و انذار در آیات قبل آمده است در آیات مورد بحث، انذار را با بیانی بسیار مؤکد و رسا شروع می‌کند و می‌فرماید: «هنگامی که در صورت دمیده می‌شود آن روز، روز سختی است. روزی است بسیار پرمشقت که برای کافران آسان نیست».

(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ۲۵/۲۰۸)

«شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ و آن ایام کوتاه ماه رمضان است که قرآن در آن نازل شده تا هدایت مردم و بیاناتی از هدایت و جداسازنده حق از باطل باشد، پس هرکس این ماه را درک کرد باید روزه‌اش بگیرد و هرکس مریض و یا مسافر باشد به جای آن چندروزی از ماه‌های دیگر بگیرد. خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواست و منظور این است که عده سی‌روزه ماه را تکمیل کرده باشید و خدا را در برابر اینکه هدایتان کرد، تکبیر گفته و شاید شکرگزاری کرده باشید».

(بقره: ۱۸۵)

تفسیر (۱): «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ، وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» کانه این جمله می‌خواهد مجموع مطالب آیه را تعلیل کند هم استثنا شدن مریض و مسافر و افطار کردن آن دو در ماه رمضان را و هم روزه گرفتن در ایام دیگر سال را. نکته اینکه جمله اول مطلب اول را تعلیل می‌کند و می‌فرماید: «چون خدا سهولت را برایتان خواسته» و جمله آخر یعنی: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» مطلب بعد را و می‌فرماید: «اینکه گفتیم به همان عدد از روزهای دیگر سال را روزه بگیرد برای این بود که تکمیل سی‌روز امری واجب است».

(طباطبایی، ۱۳۶۳، ۲/۶۸۷)

تفسیر (۲): «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ؛ برخی گفته‌اند مراد سهل بودن حکم، حکم خداست در مورد اینکه به مریض و مسافر دستور افطار داده و روزه را مانند دیگران بر آنها واجب نکرده است». برخی گفته‌اند منظور سهل و آسان بودن حکم خدا در تمام کارهاست. «وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ؛ سختی و زحمت شما را نمی‌خواهد». این آیه دلیل است بر فساد قول جریه. چه از این آیه استفاده می‌شود که کارهایی که مردم می‌کنند دو قسمت است؛ یک قسمت از آنها سهل و آسان و قسمت دیگر پرمشقت و سخت و چیزهایی که خداوند از مردم انجام یا ترک آن را می‌خواهد از قسمت اول است نه از قسمت دوم و اگر خداوند چیزهای پرمشقت و سخت را از آنها نمی‌خواهد، پس آنچه از قدرت آنها خارج است به‌طور مسلم نمی‌طلبد. (طبرسی، ۱۳۵۹، ۲۰۷/۲)

«وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ و اگر بدهکار شما در تنگی و فشار است باید مهلتش دهید تا هروقت داشت، بدهد، البته اگر تصدق کنید برایتان بهتر است اگر اهل عمل باشید». (بقره: ۲۸۰)

تفسیر (۱): «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» لفظ کان در اینجا به اصطلاح علم نحو تامه است و معنای بود را می‌دهد. می‌فرماید: «اگر در میان بدهکاران فقیری یافت شود طلبکار باید او را تا میسر مهلت دهد و میسر به معنای تمکن و دارا شدن است در مقابل عسرت که به معنای فقر و تنگدستی است و معنایش این است که آن قدر باید مهلت دهد تا بدهکار به پرداخت بدهی خود متمکن شود». (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۶۲۵/۲)

تفسیر (۲): پس از اینکه خداوند دستور گرفتن اصل مال را از کسی که تمکن دادن آن را دارد، بیان کرد در اینجا حکم بدهکاری که در تنگدستی قرار گرفته است، بیان می‌کند. «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ؛ اگر در بدهکاران شما کسی که در تنگدستی قرار گرفته است، باشد». «فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ؛ لازم است که او را تا وقتی که تمکن پیدا کند، مهلت دهید». در اینکه اندازه و میزان تنگدست بودن چیست دو قول گفته شده است: الف) امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرماید: «حد اعسار این است که او زیاده از خوراک خود و عیالاتش که با میانه روی زندگی کنند، نداشته باشد»؛ ب)

جبایی می‌گوید: «حدش این است کسی که از پرداخت بدهی ناتوان شود یا سرمایه‌اش دچار کساد و رکود شده باشد». (طبرسی، ۱۳۵۹، ۱۹۲/۳)

«لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا؛ آنان که امکانات وسیعی دارند باید از امکانات وسیع خود انفاق کنند و آنها که تنگدست هستند از آنچه که خدا به آنها داده، انفاق کنند. خداوند هیچ‌کس را جز به مقدار توانایی که به او داده است، تکلیف نمی‌کند. خداوند به زودی بعد از سختی‌ها آسانی قرار می‌دهد». (طلاق: ۷)

تفسیر: آنهایی که امکانات وسیعی دارند از امکانات خود انفاق کنند و آنها که تنگدست هستند از آنچه خدا به آنها داده است، انفاق کنند. خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه آنچه به او داده است، تکلیف نمی‌کند. «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهُ». آیا این دستور یعنی، انفاق به اندازه توانایی مربوط به زنانی است که بعد از جدایی، شیر دادن کودکان را برعهده می‌گیرند و یا مربوط به ایام عده است که در آیات قبل به طور اجمال اشاره شد و یا مربوط به هردو است. معنی اخیر از همه مناسب‌تر است هرچند جمعی از مفسران آن را تنها مربوط به زنان شیرده دانسته‌اند، درحالی که در آیات گذشته در این باره تعبیر به اجر شده نه نفقه و انفاق. آنها که توانایی کافی دارند نباید مضایقه و سختگیری کنند و آنها که تمکن مالی ندارند بیش از توانایی خود مأمور نیستند و زنان نمی‌توانند ایرادی به آنها داشته باشند و به آنها که دارند، بخل کنند و نه آنها که ندارند مستحق ملامت هستند. در پایان آیه برای اینکه تنگی معیشت سبب خارج شدن از جاده حق و عدالت نشود و هیچ‌یک زبان به شکایت نگشایند، می‌فرماید: «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا؛ خداوند به زودی بعد از سختی‌ها آسانی و راحتی قرار می‌دهد». «غم مخورید، بی‌تابی نکنید، دنیا به یک حال نمی‌ماند. مبادا مشکلات مقطعی و زودگذر رشته صبر و شکیبایی شما را پاره کند». این تعبیر برای همیشه و به‌ویژه هنگام نزول این آیات که مسلمانان از نظر معیشت سخت در

فشار بودند نوید و بشارتی است از آینده امیدبخش صابران و چیزی نگذشت که خداوند درهای رحمت و برکت خود را به روی آنها گشود. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۲، ۲۴/۲۴۹)

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؛ بنابراین، مسلماً با سختی آسانی است و مسلماً با سختی آسانی است». (شرح: ۵ و ۶)

تفسیر: در آیه بعد به پیامبرش مهمترین بشارت را می‌دهد و انوار امید را بر قلب پاکش می‌پاشد و می‌فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؛ قطعاً با سختی آسانی است». باز تأکید می‌کند: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؛ قطعاً با سختی، آسانی است». غم مخور، مشکلات و سختی‌ها به این صورت باقی نمی‌ماند، کارشکنی‌های دشمنان برای همیشه ادامه نخواهد یافت و محرومیت‌های مادی و مشکلات اقتصادی و فقر مسلمین به همین صورت ادامه نمی‌یابد. آن کسی که تحمل مشکلات کند و در برابر طوفان‌ها ایستادگی به خرج دهد روزی میوه شیرین آن را می‌چشد. روزی که فریاد دشمنان خاموش، کارشکنی‌ها بی‌رنگ، جاده‌های پیشرفت و تکامل صاف و پیمودن مسیر حق آسان می‌شود. اگرچه برخی از مفسران این آیات را اشاره به فقر مالی عمومی مسلمانان در آغاز ظهور اسلام شمرده‌اند، ولی گستردگی مفهوم آیات همه مشکلات را شامل می‌شود. این دو آیه به صورتی مطرح شد که اختصاص به شخص پیامبر اکرم ﷺ و زمان آن حضرت نیز ندارد، بلکه به صورت یک قاعده کلی و تعلیلی بر مباحث سابق مطرح است و به همه انسان‌های مؤمن مخلص و تلاش‌گر نوید می‌دهد که همیشه در کنار سختی‌ها آسانی‌هاست، حتی تعبیر به بعد نمی‌کند، بلکه تعبیر به مع که نشانه همراهی است، می‌کند. آری چنین است که با هر مشکلی آسانی آمیخته و با هر صعوبتی سهولتی همراه است و این دو همیشه با هم بوده و با هم خواهند بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۲، ۲۷/۱۲۷)

- «أَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى؛ اما آن کس که در راه خدا انفاق کند و پرهیزگاری پیش گیرد و جزای نیک الهی را تصدیق کند او را در مسیر آسانی قرار می‌دهیم، اما کسی که بخل ورزد و

از این راه بی‌نیازی طلبد و پاداش نیک الهی را تکذیب کند ما به زودی او را در مسیر دشواری قرار می‌دهیم». (لیل: ۵-۱۰)

تفسیر: سپس مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند و ویژگی‌های هر یک را برمی‌شمرد و می‌فرماید: «اما آن کس که در راه خدا اعطا کند و پرهیزگاری پیشه نماید». «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى؛ و به جزای نیک الهی ایمان داشته باشد». «وَوَدَّعَى بِالْحُسْنَى؛ ما او را در مسیر آسانی قرار می‌دهیم و به سوی بهشت جاویدان هدایت می‌کنیم». منظور از اعطی، همان انفاق در راه خدا و کمک به نیازمندان است. تأکید بر تقوی به دنبال آن شاید اشاره به لزوم نیت پاک و قصد خالص به هنگام انفاق و تهیه اموال از راه مشروع و انفاق آن نیز در راه مشروع و خالی بودن از هرگونه منت و اذیت و آزار بوده باشد؛ زیرا مجموعه این اوصاف در عبارت تقوی جمع است. جمله «فَسَتُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى» ممکن است اشاره به توفیق الهی و آسان کردن امر طاعت بر چنین اشخاصی بوده باشد و یا گشودن راه بهشت به روی آنها و استقبال ملائکه و فرشتگان با تحیت و سلام از آنها و یا همه اینها. در آیات بعد به نقطه مقابل این گروه می‌پردازد و می‌فرماید: «اما کسی که بخل ورزد و از این راه بی‌نیازی طلب و پاداش نیک الهی را تکذیب کند ما به زودی او را در مسیر دشواری قرار می‌دهیم». بخل در اینجا نقطه مقابل اعطاست که در گروه اول یعنی، گروه سخاوتمندان سعادت‌مند بیان شد. «و استغنی؛ بی‌نیازی بطلبد» یا بهانه‌ای است برای بخل ورزیدن و وسیله‌ای است برای ثروت اندوختن و یا اشاره به این است که «او خود را از پاداش‌های الهی بی‌نیاز می‌شمرد» برعکس گروه اول که چشمشان به لطف خداست و یا خود را از اطاعت پروردگار مستغنی می‌بینند و آلوده گناه هستند. از بین این تفسیرهای سه‌گانه، تفسیر اول مناسب‌تر به نظر می‌رسد هرچند جمع میان هر سه تفسیر نیز ممکن است. منظور از تکذیب حسنی همان انکار پاداش‌های قیامت است و یا انکار دین و آیین و روش نیکوی پیغمبران. تعبیر «فَسَتُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» دو تعبیر به ظاهر متضاد است؛ «ما راه آنها را به سوی مشکلات آسان می‌سازیم» نقطه مقابل «فَسَتُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى». به این ترتیب که خداوند گروه اول را مشمول توفیقات خود قرار می‌دهد و پیمودن راه اطاعت و انفاق را بر آنها آسان می‌کند تا از مشکلات در زندگی رهایی یابند، ولی گروه دوم توفیقاتشان سلب شده، پیمودن راه برای آنها مشکل می‌شود و در دنیا و آخرت

با سختی‌ها مواجه خواهند بود. برای این بخیلان بی‌ایمان، انجام اعمال نیک و انفاق در راه خدا کار سخت و دشوار است درحالی‌که برای گروه اول، نشاط‌آور و روح‌افزاست. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۲، ۷۳/۲۷)

۵. بررسی آیات مبارکه حاوی واژه حرج از نگاهی برخی از مفسران

واژه حرج در قرآن به معنای ضیق، تنگی، سختی و گناه به کار رفته است. واژه عسر در قرآن به معنای صعب، تنگ، دشوار است، هرچند برخی از فقها رابطه عسر و حرج را عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ یعنی، عسر اعم و مطلق از حرج است؛ زیرا هر ضیقی عسر است، اما عکس آن صادق نیست. به عقیده بزرگان علم قواعد فقه از جمله دکتر سید مصطفی محقق داماد رابطه عسر و حرج، تساوی است نه عموم خصوص مطلق؛ زیرا هر عملی که انسان را به تنگنا و ضیق اندازد دشوار و سخت نیز است و بر عکس هر کاری که انجام آن سخت و شاق باشد موجب تنگی و اعمال فشار بر او نیز می‌شود، البته این بدین معنی نیست که درمیان تکالیف از نظر سهولت و دشواری تفاوتی وجود ندارد و یا حکم موجب عسر و حرج با تکلیف به مالایطاق یکسان است. (محقق داماد، ۱۳۸۲، ۸۰/۲ و ۸۱)

۵-۱. آیاتی که در آنها حرج به معنای تنگی، ضیق و سختی آمده است

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ؛ خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا و سختی قرار دهد، ولی می‌خواهد شما را مطهر کند». (مائده: ۶) در جای دیگری از قرآن آمده است: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا؛ هرکه را خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای اسلام می‌گشاید و هرکه را بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ و سخت می‌کند که گویی از آسمان بالا می‌رود». (انعام: ۱۲۵). (طبرسی، ۱۳۵۲، ۲۶۰/۸)

«وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ و برای شما در دین هیچ سختی و دشواری قرار نداد». (حج: ۷۸) حرج در هر دو آیه به معنی تنگنا و سختی است. برخی مفسران واژه حرج را به تنگی و ضیق معنی کرده‌اند و در برخی موارد کنایه از سختی و دشواری است. آنها گفته‌اند: «ای

من ضیق بان یکلفکم ما لا طاقة لکم به و ما تعجزون عنه». منظور از تکلیف موجب عسر و حرج، بیشتر تکلیفی است که مکلف عقلاً قدرت انجام دادن آن را دارد، ولی این امر به طور عادت برای مکلف قابل تحمل نیست.

این آیات از مهمترین آیاتی است که در قالب دلیل قاعده عسر و حرج مورد استناد قرار می‌گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

قرآن که ژرف‌ترین منشور تعلیم، تربیت و هدایت انسان‌هاست به بهترین شکل از تکرار بهره برده است. تکرار در فرهنگ عرب کاربرد گسترده دارد و با اهداف و اغراض متنوع به کار می‌رود. از آنجاکه قرآن به این زبان نازل شده است در تبیین مقاصد گسترده خود بر اساس اسلوب عرب از این عنصر بهره می‌برد. افزون بر آنکه اعجاز قرآن موجب شده تا تکرارهای قرآن نیز جلوه‌ای از اعجاز آن باشد و حلاوتی افزون به آن ببخشد.

از مطالب مطرح شده برمی‌آید که کلمه عسر در بسیاری از موارد در قرآن به معنای پریشانی، سختی، پریشانی و سختی کار و در یک جا به معنی جهنم و در جای دیگر به معنی تفاوت آمده است. آوردن کلمه یسر همراه با کلمه عسر در برخی از آیات قرآن نشان می‌دهد که بعد از هر گرفتاری و سختی راه خروجی موجود است؛ یعنی هیچ مشکلی بدون چاره نیست. خداوند متعال فقیر را به ثروتمند، از بی‌دوستی به دوستان زیاد، از جهل به هوش، از دشمنی به محبت و شرایط مختلف تبدیل می‌کند. دو واژه عسر و حرج به گونه‌ای مترادف هم و به معنای سختی و مشقت در زندگی هستند. هر دو واژه در قرآن به معنای سختی و مضیقه آمده است. در قرآن آمده است: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»، یا «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا». بدین ترتیب، معنای عسر عبارت از صعوبت، مشقت و شدت است که در فارسی از آن به دشواری و سختی تعبیر می‌شود. واژه حرج نیز به معنای ضیق، تنگی و سختی است. «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابن فارس، احمد ابوالحسین (۱۳۵۸). مقایس اللغه. بیروت: دارالفکر.
 ۲. ازهری، ابومنصور (۱۴۲۱ هـ.ق). تهذیب اللغه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۳. راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۳۸۶). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان. قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
 ۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۹). ترجمه تفسیر مجمع البیان. تهران: فراهانی.
 ۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
 ۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷). معجم العین. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
 ۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶). القاموس المحیط. بیروت: دارالعلم للجمع.
 ۹. محقق داماد، مصطفی محقق احمدآبادی (۱۳۶۵). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
 ۱۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



ارزیابی ترجمه فولادوند از سوره انعام براساس الگوی گارسس

سطح معنایی- لغوی

سیده فاطمه بتول^۱، فاطمه شاکر اردکانی^۲

چکیده

الگوها و مدل‌های ارزیابی بسیاری از سوی نظریه‌پردازان ترجمه ارائه شده است که در قالب معیار مناسب و کارکرد دقیق‌تری برای سنجش ترجمه به کار می‌رود. یکی از جامع‌ترین الگوهای ارزیابی ترجمه، الگوی گارسس و از مهمترین نظریات حوزه زبان شناختی است. الگوی گارسس شامل چهار سطح معنایی- لغوی، صرفی- نحوی، گفتمانی- کارکردی و سبکی- علمی است. هرکدام از این سطوح اجزا و زیرگروه‌های خاصی دارد. الگوی گارسس یکی از مدل‌های ترکیبی در ارزیابی ترجمه است. این الگو که بر پایه برابری میان متن مبدأ و مقصد استوار است از معتبرترین نظریات ترجمه محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش‌های توصیفی- تحلیلی، ترجمه فولادوند را باتکیه بر سطح معنایی- لغوی الگوی گارسس بررسی و ارزیابی می‌کند. مهمترین یافته‌های پژوهش حاضر که باروش تحلیلی- توصیفی نوشته شده بیانگر آن است که ترجمه فولادوند از منظر مؤلفه‌های نظریه گارسس قابل ارزیابی است. این ترجمه، توضیحی، توضیحی- تفسیری و واژگانی است.

واژگان کلیدی: ارزیابی قرآن کریم، الگوی گارسس، سطح معنایی، فولادوند.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: fatemmusavi@gmail.com

۲. مربی و عضو گروه زبان و ادبیات، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: shaker93@yahoo.com

۱. مقدمه

قرآن از متون مقدسی است که ادبیات ویژه و منحصر به فردی دارد و ترجمه آن را می‌توان با توجه به لایه‌های معنایی متعددی که دارد یک هنر نامید که پایانی ندارد. هر ترجمه از قرآن کریم نوعی هنر است که با توجه به الگوها و نظریه‌های ترجمه متون قابل ارزیابی است. برای ارزیابی متون، الگوهای متعددی ارائه شده است. امروزه مطالعات ترجمه به شاخه علمی میان‌رشته‌ای تبدیل شده که بسیار روشمند و نظریه‌محور است و دیگر محدود به بررسی صحیح و غلط بودن یک ترجمه نیست. با توجه به حساسیت متن قرآن کریم، ترجمه آن نیز بسیار حساس است. به همین دلیل، ترجمه‌های آن با دقت بررسی و ارزیابی می‌شوند. در حوزه مطالعات ترجمه روش‌های مختلفی برای ارزیابی ترجمه ارائه شده است. با مطالعه این روش‌ها و الگوها و بررسی چگونگی کارآمدی آنها در ارزیابی ترجمه بین زبان‌های فارسی و عربی و به طور خاص ترجمه قرآن به زبان فارسی می‌توان الگوی خاصی برای ارزیابی ترجمه قرآن طراحی کرد.

ترجمه قرآن در قالب متنی که بالاترین قداست و حساسیت ترجمه‌ای را دارد باید به طور دقیق ارزیابی شود. ارزیابی دقیق ترجمه قرآن برای اینکه به دور از سلیقه و نظرات شخصی باشد نیاز به الگویی جامع و علمی دارد. برای ارائه چنین الگویی باید الگوهایی که تاکنون توسط نظریه پردازان حوزه ترجمه ارائه شده است را مطالعه و میزان کارآمدی آنها در ارزیابی ترجمه قرآن را بررسی کرد. یکی از جامع‌ترین الگوهای ارزیابی ترجمه، الگوی گارسس است. الگوی گارسس بر اساس اصل برابری میان متن مبدأ و مقصد استوار است. از نظر وی، متن مبدأ و ترجمه باید در چهار سطح امکان برابری داشته باشد. از نظر گارسس این چهار سطح گاهی با هم تداخل دارند (آذرشب، ۱۳۹۸، ص ۲۳) و عبارتند از: سطح معنایی - لغوی، سطح صرفی - نحوی، سطح گفتمانی - کاربردی، سطح سبکی - کاربرد شناختی. در سطح معنایی - لغوی ارزیابی‌ها بر اساس شاخص‌های بسط معنایی واژه، اقتباس (معنای نزدیک)، عدم ترجمه به معادل فرهنگی، تعریف یا توضیح (حشو)، کاربرد واژه خاص به جای واژه عام و برعکس، ابهام واژگانی و پیچیدگی بررسی می‌شود. در سطح صرفی - نحوی شاخص ترجمه غلط ساختار

نحوی، جابه‌جایی ساختارها در ترجمه، ترجمه با تغییر دیدگاه، ترجمه با توضیح یا بسط معنی، ترجمه با جبران، ترجمه تحت‌اللفظی، ترجمه از راه تلویح، تقلیل و حذف در اصول ارزیابی قرار می‌گیرد. در سطح گفتمانی - کارکردی، تغییر دادن منظور نویسنده، تغییر لحن نویسنده، تغییرات به سبب اختلافات اجتماعی و فرهنگی، تعدیل اصطلاحات محاوره‌ای و تغییر در ساخت درونی متن مبدأ بررسی می‌شود. در سطح سبکی - کاربردشناختی گسترش خلاقانه جمله، اشتباه مترجم، کاربرد اصطلاحات نادرست در متن مقصد، تغییر کاربرد صنایع بلاغی مثل استعاره، حفظ اعلام (اسامی خاص)، حفظ ساختار خاص متن مبدأ و پرگویی در برابر ساده‌گویی اهم اصول این نقد و بررسی را تشکیل می‌دهد.

از آنجا که متن قرآن، متن مقدس و مهمی است مترجم باید در برخورد با قرآن و ترجمه آن بر زبان مبدأ و مقصد مسلط باشد و نکات و دقایق آنها را به‌طور کامل بداند. تاکنون تحقیقات، پایان‌نامه و مقاله‌های مختلفی در مورد میزان کارآمدی و نقد و بررسی الگوی گارسس انجام شده است. پایان‌نامه نقد و بررسی ترجمه‌های حداد عادل، انصاریان و معزی در جزء‌های ۲۹ و ۳۰ از فاطمه مهدی‌پور (۱۳۹۸). در این پایان‌نامه مشخص شد که واژگان ترجمه‌های مذکور از نظر مؤلفه‌های نظریه گارسس، قابل نقد و ارزیابی است و اینکه ترجمه‌ها در دو سطح معنایی - لغوی و نحوی - صرفی نسبت به دو سطح دیگر الگوی گارسس موفق‌تر عمل کرده‌اند. غلامی بروجی (۱۳۹۴) باتکیه بر مدل گارسس به بررسی مقابله‌ای ترجمه شمس‌الملوک مصاحب و رضایی از رمان غرور و تعصب از انگلیسی به فارسی می‌پردازد. مقاله ارزیابی مقایسه‌ای انسجام در سوره طارق از زندوکیلی و امرایی (۱۳۹۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند از دیدگاه نظریه هالیدی و حسن، عوامل انسجام و هماهنگی انسجامی در سوره طارق و ترجمه آن را به صورت گزینشی و استقرایی نقد و ارزیابی توصیفی - تحلیلی و آماری می‌کند. پژوهشی که به‌طور خاص، موضوع نقد و تحلیل ترجمه قرآن را بررسی کند مقاله نقد واژگانی ترجمه موسوی گرمارودی از قرآن کریم باتکیه بر سطح معنایی - لغوی گارسس (۱۳۹۶) به قلم محمد رحیمی خویگانی و براساس یکی از سطوح الگوی گارسس یعنی، سطح معنایی - لغوی است. الناز احبابی (۱۳۹۹)

در پایان نامه خود به نقد و بررسی ترجمه منظوم قرآن مطالعه موردی ترجمه امید مجد براساس الگوی گارسس می‌پردازد.

اقبالی و نامداری (۱۳۹۷) ترجمه الهی قمشه‌ای و مکارم شیرازی از سوره مبارکه یوسف را با تأکید بر نظریه سطح صرفی- نحوی گارسس نقد و بررسی کرده و نتیجه می‌گیرند که ترجمه مکارم در قبض نحوی بهتر است و ترجمه الهی قمشه‌ای در تبدیل یا تغییر نحوی فوق العاده است. ترجمه الهی قمشه‌ای بیشتر به ترجمه مفهومی و توضیحی راغب است و قبض واژگانی و کاهش معنا نسبت به متن اصلی، جلوه آشکاری در ترجمه ایشان ندارد. در ترجمه الهی قمشه‌ای اشتباهات ترجمه و یا برداشت سطحی از واژه‌ها آشکارتر است به طوری که معنای اصلی واژه غفلت شده و به ترجمه‌ای کلی و مفهومی روی آورده است. این امر ضعف در ترجمه را به همراه دارد. مقاله نیازی و هاشمی با عنوان «بررسی میزان کارآمدی سطح نحوی- واژه ساختی الگوی گارسس در ارزیابی ترجمه مکارم در پنج سوره از قرآن». مقاله آذرشب با عنوان «تطبیق و ارزیابی ترجمه قرآن فولادوند و الهی قمشه‌ای براساس الگوی گارسس؛ مطالعه موردی سوره قمر».

باتوجه به اینکه الگوی گارسس در حوزه ترجمه به‌ویژه ترجمه قرآن کریم آثار معدودی در این مدل نوشته شده است. پژوهش حاضر به بررسی موردی ترجمه سوره انعام براساس سطح معنایی- لغوی الگوی مذکور می‌پردازد.

۲. چارچوب الگوی گارسس

کارمن والر گارسس (۱۹۵۸) استاد ارتباطات بین فرهنگی، نظریه پرداز و مترجم اسپانیایی، عضو هیئت علمی و استاد ممتاز دانشگاه آکارا است. (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵) وی با تأکید بر جنبه‌های مختلف مؤثر در ترجمه مانند بافت، تاریخ، فردیت مترجم، فرهنگ و پیشینه اجتماعی او و خواننده روشی برای ارزیابی ترجمه‌های ادبی پیشنهاد می‌دهد. الگوی گارسس در مقایسه با الگوهای پیشنهادی دیگر به نسبت جامع تر است (شمس آبادی و شاهسونی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۵). در این الگو ترجمه‌ها از منظر دو معیار مقبولیت و کفایت ارزیابی شده و

ویژگی‌های منفی و مثبتی نیز در این مدل پیشنهادی برای ارائه ترجمه‌ای مناسب هم از نظر انطباق مؤلفه‌های معنایی و عناصر دستوری دو زبان مبدأ و مقصد در رساندن پیام مورد نظر و هم از نظر قابل قبول بودن متن ترجمه در سیستم زبانی مقصد و هم میزان پذیرش ازسوی خوانندگان متن مقصد بیان شده است. (رشیدی و فرزانه، ۱۳۹۲، ص ۴۲) کفایت و مقبولیت بدین معناست که دقت خوانندگان و مخاطبان متن مبدأ باید مورد توجه قرار گیرد. ازاین‌رو، برخی ویژگی‌های منفی و مثبت برای ارزیابی و تعیین میزان کیفیت ترجمه در مدل پیشنهادی گارسس لحاظ شده است. این روش مبتنی بر سطوح مختلف زبان شناسی است. به عقیده وی بیشتر مترجمان تلاش می‌کنند متنی معادل تولید کنند، اما همه آنها متن مقصد و خواننده را در نظر نمی‌گیرند. او همچنین بر این اصل تأکید دارد که رویکرد منتقد باید با رویکرد مترجم اتحاد داشته باشد. وی برای بررسی تشابه میان متن مبدأ و مقصد در ترجمه‌های مقصدگرا چهار سطح متداخل در نظر گرفته است.

۳. سطح معنایی - لغوی

۳-۱. تعریف یا توضیح

تعریف، به معنا یا معادل مشهور واژه زبان مبدأ اشاره دارد که در زبان مقصد قرض گرفته شده است. توضیح، افزودن اطلاعات تکمیلی بر ترجمه واژه زبان مبدأ است که به دنبال اختلاف‌های فرهنگی با زبان مقصد ناآشنا یا مبهم به نظر می‌رسد. (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷) این مورد، زمانی کاربرد دارد که واژه مدنظر معنایی پیچیده داشته باشد. «و هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ لِّدَى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ؛ و این خجسته کتابی است که ما آن را فرورستادیم [و] کتاب‌هایی را که پیش از آن آمده تصدیق می‌کند و برای اینکه [مردم] ام‌القری [=مکه] و کسانی را که پیرامون آن هستند هشدار دهی و کسانی که به آخرت ایمان می‌آورند به آن [قرآن نیز] ایمان می‌آورند و آنان بر نمازهای خود مراقبت می‌کنند» (انعام: ۹۲). فولادوند اصطلاح «أُمَّ الْقُرَى» را بدون دستکاری

در ترجمه خود وام گرفته است؛ زیرا اصطلاح مذکور از نام‌های مکه و در زمره اعلام مکانی است که ترجمه غیرمستقیم یا معنایی آنها توصیه نمی‌شود و بهتر است با حفظ امانت‌داری در نگارش وام گرفته شوند. با این حال، مترجم با تعهد به راهکار وام‌گیری، مصمم به شناساندن اصطلاح مذکور است. بنابراین، واژه مکه را که نزد مخاطبان شناخته شده بعد از «أم القرى» در کרוشه آورده است.

«قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ»؛ بگو او تواناست که از بالای سرتان یا از زیر پاهایتان عذابی بر شما بفرستد یا شما را گروه‌گروه به هم اندازد و دچار تفرقه سازد و عذاب بعضی از شما را به بعضی [دیگر] بچشاند. بنگر چگونه آیات [خود] را گوناگون بیان می‌کنیم. باشد که آنان بفهمند». (انعام: ۶۵) در این ترجمه عبارت «یلبسکم شیعا» از نظر معنایی پیچیده است. بنابراین، مترجم عبارت «دچار تفرقه سازد» را به «شما را گروه‌گروه به هم می‌اندازد» افزوده است.

۳-۲. معادل فرهنگی یا کارکردی

هر جامعه‌ای به تناسب فرهنگ خود عاداتی برای سخن گفتن و تولید معنا دارد. نظریه‌پردازان زیادی پیرامون معادل فرهنگی در ترجمه سخن گفته‌اند و هرکدام روش‌هایی را ارائه کرده‌اند. از جمله آنها گارسس و نیومارک است. نیومارک در تعریف فرهنگ می‌گوید: «فرهنگ را به روش زندگی و جلوه‌های خاص زندگی بشر به عنوان وسیله‌ای برای بیان می‌دانم و بین زبان فرهنگ و زبان جهانی تمیز قائل می‌شوم. کلماتی هستند که وارد حیطه فرهنگ شده‌اند و اگر بین دو فرهنگ زبان مبدأ و مقصد مناسبت وجود نداشته باشد مترجم در مواجهه با آن دچار چالشی بزرگ می‌شود» (نیومارک، ۲۰۰۶، ص ۱۴۹).

فرایند وام‌گیری فولادوند از قرآن کریم گاهی با حفظ صورت واژگان متن اصلی و گاهی با تغییر صورت آنها ممکن شده است. در توضیح این نکته باید افزود مترجم براساس تفاوت‌های آوایی و

دستوری (ساخت واژی) زبان فارسی از زبان عربی تغییراتی را در نگارش واژگان وام گرفته شده صورت داده است. «فَدَّ حَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُوذَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ إِلَّا سَاءَ مَا يَزِرُونَ؛ کسانی که لقای الهی را دروغ انگاشتند قطعاً زیان دیدند تا آن گاه که قیامت به ناگاه بر آنان دررسد می گویند: ای دریغ بر ما بر آنچه درباره آن کوتاهی کردیم و آنان بار سنگین گناهانشان را به دوش می کشند. چه بد است باری که می کشند» (انعام: ۳۱). مترجم کلمه لقا را به صورت لقای الهی وام گرفته است. «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ بگو آنچه در آسمان ها و زمین است از آن کیست. بگو از آن خداست که رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است. یقیناً شما را در روز قیامت که در آن هیچ شکی نیست گرد خواهد آورد. خودباختگان کسانی هستند که ایمان نمی آورند» (انعام: ۱۲). فولادوند واژه القیامه را به صورت قیامت وام گرفته است.

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ؛ و این گونه ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم نمایانندیم تا از جمله یقین کنندگان باشد». (انعام: ۷۵) فولادوند واژه مَلَكُوت را با حفظ صورت از این آیه وام گرفته است. واژه مذکور به دلیل اضافه شدن به واژه «السَّمَاوَاتِ» ضرورتی برای پذیرفتن «أل» ندارد. به همین دلیل، نظام ساخت واژی و آوایی آن در زبان فارسی بدون تغییر مانده است. «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ و کلیدهای غیب تنها نزد اوست. جز او [کسی] آن را نمی داند و آنچه در خشکی و دریاست می داند و هیچ برگی فرو نمی افتد مگر [اینکه] آن را می داند و هیچ دانه ای در تاریکی های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است» (انعام: ۵۹). فولادوند واژه های الْغَيْبِ و كِتَابٍ را به صورت غیب و کتابی وام گرفته است.

«وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اشْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ؛ و اگر اعراض کردن آنان [از قرآن] بر تو گران است اگر می‌توانی نقبی در زمین یا نردبانی در آسمان بجویی تا معجزه‌ای [دیگر] برایشان بیاوری [پس چنین کن] و اگر خدا می‌خواست قطعاً آنان را بر هدایت گرد می‌آورد، پس زنه‌ار از نادانان مباش». (انعام: ۳۵) فولادوند عبارت «إِعْرَاضُ» را به «اعراض کردن» ترجمه کرده است. «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ؛ بگو به شما نمی‌گویم گنجینه‌های خدا نزد من است و غیب نیز نمی‌دانم و به شما نمی‌گویم که من فرشته‌ام جز آنچه را که به سوی من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. بگو آیا نابینا و بینا یکسان است آیا تفکر نمی‌کنید» (انعام: ۵۰) واژه «الغیب» را به همان صورت آورده است. «قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ؛ بگو اگر به پروردگارم عصیان ورزم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم» (انعام: ۱۵). فولادوند واژه «عصیت» را به «عصیان ورزم» ترجمه کرده است.

۳-۳. معادل‌گزینی

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كُنتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنتُمْ كُنتُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ بگو به نظر شما اگر عذاب خدا شما را دررسد یا رستاخیز شما را دریابد اگر راست‌گویید کسی غیر از خدا را می‌خوانید». (انعام: ۴۰) فولادوند واژه «الساعة» را روز رستاخیز ترجمه کرده است. مترجم می‌توانست به جای معادل‌گزینی از وام‌گیری نیز استفاده کند. «وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلِيَّاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ؛ و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را که همه از شایستگان بودند» (انعام: ۸۵). فولادوند در این واژه «شایستگان» را معادل واژه «صالحین» در نظر گرفته است. «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ برای آنان نزد پروردگارشان سرای عافیت است و به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند او یارشان خواهد بود» (انعام: ۱۲۷). فولادوند عبارت «دارالسلام» را «سرای عافیت» ترجمه کرده و واژه «ولی» را به معنای یار گرفته است.

۳-۴. بسط نحوی

مترجم به دلیل تجربه و دانش خود در برخی موارد که جایز می‌داند بسط نحوی را به کار می‌برد. بسط نحوی یعنی، مفهومی که در متن مبدأ به تلویح بیان شده است باید در زبان مقصد به آن تصریح شود (متقی‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷)؛ یعنی مترجم، مؤلفه‌هایی را در قالب واژه برابر و اصطلاحات زبان مبدأ استفاده می‌کند که مواردی مانند ضمائر و اشاره‌های مجازی و کتابی با توجه به سیاق متن در تقدیر گرفته می‌شود و در ترجمه تصریح بیان می‌شود. بسط نحوی، آن‌گاه که به ضرورت برای برون‌رفت از یک چالش ترجمه‌ای باشد، پسندیده است. تصریح به معنای آشکارسازی و یکی از هماهنگی‌های ترجمه است. تصریح وقتی صورت می‌گیرد که اطلاعات متن مبدأ با صراحت و وضوح بیشتر به ترجمه انتقال می‌یابد (سیاحی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ؛ ستایش خدایی را که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تاریکی‌ها و روشنایی را پدید آورد با این همه کسانی که کفر ورزیده‌اند [غیر او را] با پروردگار خود برابر می‌کنند». (انعام: ۱) فولادوند برای نزدیک کردن نظام دستوری - معنایی آیه به دست‌ور زبان فارسی، عبارت «غیر او را» بر ترجمه خود افزوده است تا کاربران زبان مقصد، برداشت دقیقی از عبارت «الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» به دست آورند. «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ؛ و اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم حتماً وی را به صورت مردی درمی‌آوردیم و امر را همچنان بر آنان مشتبه می‌ساختیم» (انعام: ۹). فولادوند «به صورت» را بر ترجمه «رجلا» افزوده است.

۳-۵. قبض نحوی

قبض به کار بردن یک واژه در زبان مقصد در برابر چند واژه زبان مبدأ بوده و آن هنگامی است که مترجم در برابریابی به بخشی از واژگان متن مبدأ و آوردن مشابه آن در ترجمه اهتمام نورزیده است و به بیان حداقلی بسنده می‌کند. (صیادانی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۹۹)

۳-۵-۱. تبدیل جمله به اسم

«وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ؛ و پیش از تو پیامبرانی به استهزا گرفته شدند، پس آنچه را ریشخند می‌کردند گریبان‌گیر ریشخندکنندگان ایشان گردید.» (انعام: ۱۰) فولادوند واژه «ریشخندکنندگان» را جایگزین جمله «الذین سخروا» کرده است. «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ بگو آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن کیست. بگو از آن خداست که رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است. یقیناً شما را در روز قیامت که در آن هیچ شکی نیست گرد خواهد آورد خودباختگان کسانی هستند که ایمان نمی‌آورند» (انعام: ۱۲). مترجم عبارت «خسروا انفسهم» را به خودباختگان ترجمه کرده است.

«وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَزَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَزَمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ؛ و بر یهودیان هر [حیوان] چنگال‌داری را حرام کردیم و از گاو و گوسفند پیه آن دو را بر آنان حرام کردیم به استثنای پیه‌هایی که بر پشت آن دو یا بر روده‌هاست یا آنچه با استخوان درآمیخته است. این [تحریم] را به‌سزای ستم‌کردنشان به آنان کیفر دادیم و ما البته راست‌گوییم.» (انعام: ۱۴۶) فولادوند عبارت «الذین هادوا» را «یهودیان» ذکر کرده است.

۳-۵-۲. ترجمه جمع به مفر

«وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ و آنان [مردم را] از آن باز می‌دارند و [خود نیز] از آن دوری می‌کنند، [ولی] جز خویشتن را به‌هلاکت نمی‌افکنند و نمی‌دانند.» (انعام: ۲۶) مترجم عبارت «انفسهم» که متشکل از دو اسم جمع است را به «خویشتن» که ساختاری مفرد دارد ترجمه کرده است. «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ؛ و چون ببینی کسانی [به‌قصد تخطئه] در آیات ما فرومی‌روند از ایشان روی بربتاب تا در سخنی غیر از آن درآیند و اگر شیطان تو را [در این باره] به فراموشی انداخت، پس از توجه [دیگر] با

قوم ستمکار منشین» (انعام: ۶۸). مترجم در آیه عبارت «ستمکاران» را به ستمکار ترجمه است. «وَقَالُوا إِنِّي هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ؛ و گفتند جز زندگی دنیای ما [زندگی دیگری] نیست و برانگیخته نخواهیم شد» (انعام: ۲۹). فولادوند واژه عبارت «برانگیختگان» که جمع است را به صورت مفرد «برانگیخته» ترجمه کرده است. «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً فِإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ؛ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند درهای هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شاد گردیدند ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یک‌باره نومید شدند» (انعام: ۴۴). مترجم واژه «مبلسون» یا نومیدان را به نومید ترجمه کرده است.

۳-۶. ابهام

از نگاه گارسس، ابهام در متن اصلی ممکن است عمدی یا سهوی باشد. اگر سهوی باشد باید آن را برطرف کرد و اگر عمدی باشد باید آن را به زبان مقصد انتقال داد. (نیازی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰) مقوله ابهام چه سهوی یا عمدی، درباره قرآن کریم مصداق ندارد. این موضوع تنها در ترجمه‌های کلام‌الله مجید به سایر زبان‌ها قابل بررسی است و یکی از نمودهای آن، چندمعنایی برخی از واژگان در بافت زبانی قرآن کریم است. منظور از چندمعنایی در قرآن کریم برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف از واژه‌ای است که در آیات مختلف این کتاب آسمانی تکرار می‌شود. زبان‌شناسان معتقد هستند هنگامی که چندین دلالت مربوط به یک صورت و واحد باشند، ابهام پیش می‌آید. در این حالت دو نوع ابهام هم‌آوایی و چندین معنایی پیش می‌آید (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۵). هم‌آوایی همانی است که در زبان عربی به اشتراک لفظی از آن یاد می‌شود؛ یعنی واژگانی که لفظ یکسان و معنای متفاوت دارند. چندمعنایی هم ناظر به واژگانی است که دو یا چند معنا دارند. از این معانی، یکی حقیقی و دیگری مجازی است (مختار عمر، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷).

۳-۶-۱. تشخیص معنای واژه

«الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ؛ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند آنان راست ایمنی و ایشان راه‌یافتگانند». (انعام: ۸۲) فولادوند واژه ظلم را شرک ترجمه کرده است. واژه ظلم (ظ ل م) در قرآن کریم بر نه وجه است: شرک، گناه غیر از شرک، قتل، کم دادن، ستم کردن به مردم، زیان، ستمکار، انکار کردن قرآن و دزدی» (دامغانی، ۱۳۹۸: ص ۲۰۵).

۳-۶-۲. عدم تشخیص معنای واژه

واژه نور (ن و ر) در قرآن کریم بر ده وجه است: دین اسلام، ایمان، هدایت‌کننده، پیامبر، روشنایی روز، روشنایی ماه، روشنایی مؤمنان بر پل صراط، بیان حلال و حرام و امر و نهی در تورات، بیان حلال و حرام در قرآن و عدالت. (دامغانی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۷) «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن در میان مردم راه برود چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکی هاست و از آن بیرون آمدنی نیست. این گونه برای کافران آنچه انجام می‌دادند زینت داده شده است» (انعام: ۱۲۲). «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ؛ و تاریکی‌ها و روشنایی‌ها را پدید آورد با این همه کسانی که کفر ورزیده‌اند [غیر او را] با پروردگار خود برابر می‌کنند» (انعام: ۱). «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ؛ و آن‌گاه که [یهودیان] گفتند خدا چیزی بر بشری نازل نکرده است بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند بگو چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است [و] آن را به صورت طومارها درمی‌آورد [آنچه را] از آن [می‌خواهید] آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنید در صورتی که چیزی که نه شما می‌دانستید و نه پدرانانتان [به‌وسیله آن] به شما آموخته شد. بگو خدا [همه را فرستاده] آن‌گاه بگذار تا در ژرفای [باطل] خود

به بازی [سرگرم] شوند» (انعام: ۹۱). واژه نور در آیات مذکور به ترتیب به معنای ایمان یعنی، «ایماناً بهتدی به»، روشنائی روز، بیان حلال و حرام و امر و نهی در تورات است (دامغانی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۷). مترجم در تشخیص و ترجمه دقیق آنها ناموفق است.

۳-۶-۳. دو ترجمه متفاوت از یک واژه در یک آیه

«الْمَ يَرَوْكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَكُمْ لِمَكَّنْكُمْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ؛ آیا ندیده‌اند که پیش از آنان چه بسیار امت‌ها را هلاک کردیم [امت‌هایی که] در زمین به آنان امکاناتی دادیم که برای شما آن امکانات را فراهم نکرده‌ایم و [باران‌های] آسمان را پی‌درپی بر آنان فرورستادیم و رودبارها از زیر [شهرهای] آنان روان ساختیم، پس ایشان را به [سزای] گناهانشان هلاک کردیم و پس از آنان نسل‌های دیگری پدید آوردیم» (انعام: ۶). در این آیه قرن بر وزن عقل در اصل به معنی جمع کردن است. «القرن: القوم المقترنون فی زمان واحد» و جمع آن قرون است. قرن، جماعتی را گفته‌اند که در یک زمان نزدیک به هم زندگی می‌کنند؛ یعنی جمع شده‌ها. فولادوند واژه قَرْن در عبارت «الْمَ يَرَوْكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ» را امت‌ها ترجمه کرده است. در انتهای آیه یعنی، در عبارت «وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ» آن را به نسل‌ها ترجمه کرده است. بر همین اساس، ترجمه این واژه ابهام دارد و بهتر بود فولادوند واژه قَرْن را به معنای حقیقی خود که همان قوم، جماعت یا گروه است ترجمه می‌کرد (قرشی، ۱۳۹۱، ۵۰/۶).

۳-۷. خاص در برابر عام

گاهی مترجم واژه عام قرآن را با توجه به تفسیر یا سیاق به مورد خاصی تخصیص زده است. عام در برابر خاص یا برعکس عبارت است از ترجمه لغت خاص (ذات) به عام (معنی) یا برعکس. (فرهادی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴) «وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ وَنَدَرُوهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ؛ و دل‌ها و دیدگان‌شان را برمی‌گردانیم [در نتیجه به آیات ما ایمان نمی‌آورند] چنان‌که نخستین بار به آن ایمان نیاوردند و آنان را رها می‌کنیم تا در طغیان‌شان سرگردان

بمانند» (انعام: ۱۱۰). مترجم واژه *يَعْمَهُونَ* به معنای «کور بمانند» یا «کوردل بمانند» را در چهارچوب معادل‌گزینی واژه خاص با واژه عام به «سرگردان بمانند» ترجمه کرده است.

۳-۸. عام در برابر خاص

از نگاه گارسس، ترجمه واژگان خاص زبان مبدأ به واژگان عام زبان مقصد یا بالعکس یعنی، معادل‌گزینی واژگان عام زبان مبدأ با واژگان خاص زبان مقصد، یکی از راهکارهای متداول ترجمه و برقراری تعادل بین زبان‌های مبدأ و مقصد است. (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹) «فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَعَثَةٌ فَاذًا هُمْ مُبْلِسُونَ؛ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند درهای هرچیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شاد گردیدند. ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یک‌باره نومید شدند» (انعام: ۴۴). مترجم واژه *دُكِّرُوا* به معنای «یادآوری شده بودند» یا «تذکر داده شده بودند» را براساس راهبرد معادل‌گزینی واژه عام با خاص به «پند داده شده بودند» ترجمه کرده است.

۳-۹. اقتباس

اقتباس به معنای به‌کار بردن معادل است. در این شیوه، پیامی از راه موفقیت مشابه انتقال می‌یابد و برای ترجمه اصطلاحات با نهادهای فرهنگی مفید است. (متقی‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷) شاید بتوان گفت که ترجمه خوب ادبی آن است که هم اقتباس باشد و هم ترجمه (خاوری، ۱۳۸۶، ۸۶)؛ یعنی باید همه جنبه‌های ادبی و بلاغی را داشته باشد. در سوره انعام مورد از اقتباس یافت نشد.

۴. نتیجه‌گیری

الگوی گارسس را در سطح معنایی - لغوی به صورت کامل نمی‌توان در ترجمه قرآن به کار برد؛ زیرا متن قرآن گاهی خالی از ابهام یا اقتباس است. راهبرد اقتباس چون به مترجم مجوز تغییر ارجاع خاص زبان مبدأ را در زبان مقصد می‌دهد یعنی، این امکان را به مترجم می‌دهد که به جای ارجاع

حذف شده از متن اصلی، ارجاعی متفاوت از زبان مقصد را انتخاب کند که در ترجمه‌های قرآن کریم نمودی ندارد سایر راهبردهای مدنظر گارسس در سطح معنای- لغوی، قابلیت اجرایی در ترجمه‌های قرآن کریم را دارند. برای مثال، فولادوند از راهبرد تعریف یا توضیح باهدف ترجمه تفسیری از راهبرد معادل‌یابی فرهنگی یا کارکردی باهدف انتقال ظرفیت تأثیرگذاری متن اصلی به متن مقصد از راهبردهای بسط نحوی و قبض نحوی باهدف ترجمه براساس هنجارهای دستوری زبان مقصد و از راهبرد معادل‌گزینی واژه خاص با عام یا بالعکس باهدف دستیابی به یک ترجمه متفاوت از دیگران یا چیزی شبیه این استفاده کرده است.

درباره توضیح واژه‌ها فولادوند در ترجمه سوره انعام هر جا که نیاز به توضیح و تفسیر بوده را داخل پرانتز آورده است. او در ترجمه واژه‌ها و اصطلاحات خاص فرهنگی ترجیح داده است آنها را از متن اصلی وام بگیرد یا معادل‌یابی کند و در صورت لزوم برای توضیح هریک از این موارد، معادل مشهور یا توضیحی را در گروه‌ها ذکر کنند. مترجم در زمینه بسط نحوی (افزایش) و قبض نحوی (کاهش) براساس سبک و روش خود در ترجمه عمل کرده است. وی گاهی از معادل‌یابی فرهنگی صرف نظر کرده و به وام‌گیری روی آورده است یا در مقوله ابهام، واژه‌ای را که در یک آیه تکرار می‌شود و معنای مشخصی نیز دارد به دو صورت متفاوت ترجمه کرده است. در بحث ابهام، فولادوند گاهی در تشخیص معنای واژگان براساس بافت آیات سوره موفق عمل کرده و گاهی نیز در این زمینه ناموفق است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۸). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. تهران: پیام عدالت.
۱. آذرشب، محمد علی. و همکاران (۱۳۹۸). تطبیق ترجمه‌های قرآن کریم فولادوند و الهی قمشه‌ای براساس نظریه گارسس (مطالعه موردی: سوره قمر). مرکز نشر آثار علمی، ۱۲(۶)، ۲۲۵-۲۶۰.
 ۲. خاوری، سید خسرو (۱۳۸۳). از واژه به مفهوم، اقتباس یا ترجمه ادبی. نشریه پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۱۸(۹)، ۸۳-۹۶.
 ۳. رشیدی، ناصر. و فرزانه، شهین (۱۳۸۹). ارزیابی و مقایسه ترجمه‌های فارسی رمان انگلیسی شاهزاده و گدا اثر مارک تواین براساس الگوی گارسس، نشریه زبان پژوهی، ۳(۲)، ۵۷-۱۰۸.

۴. سیاحی، صادق، و همکاران (۱۳۹۵). اسلوب تصریح و تبیین در ترجمه قرآن (بررسی موردی ترجمه فیض‌الاسلام). نشریه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۱۴(۴)، ۴۲-۶۰.
۵. شمس‌آبادی، حسین، و شاهسونی، مجتبی (۱۳۹۷). آسیب‌شناسی ترجمه در بخش‌های خبری رساله‌های عربی زبان برون‌مرزی. نشریه پژوهشنامه رساله بین‌الملل، ۳(۳)، ۲۷۵-۲۹۴.
۶. صفوی، کوروش (۱۳۷۶). فرهنگ توصیفی معناشناسی. تهران: فرهنگ معاصر.
۷. فرهادی، پروین (۱۳۹۲). بررسی نقد و ارزیابی ترجمه متون عربی «نقد و ارزیابی آثار ترجمه شده غسان کنفانی در سه بخش قصص، روایات و مسرحیات. پایان‌نامه رشته مترجمی زبان عربی. دانشگاه تهران.
۸. متقی‌زاده، عیسی، و نقی‌زاده، سید‌علا (۱۳۹۶). ارزیابی ترجمه متون ادبی فارسی به عربی براساس مدل گارسس. نشریه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۱۶(۷)، ۱۶۹-۱۹۳.
۹. مختار‌عمر، احمد (۱۹۹۸). علم الدلالة. القاهرة: عالم الكتب.
۱۰. نیازی، شهریار، و قاسمی اصل، زینب (۱۳۹۷). الگوی ارزیابی ترجمه (باتکیه بر زبان عربی). تهران: انتشارات دانشکده تهران.
۱۱. نیومارک، پیتر (۲۰۰۶). الجامع فی الترجمة. بیروت: دارمکتبه الهلال.

اهداف بلاغی حذف مبتدا در قرآن کریم

مروه رسولو^۱

چکیده

ذکر گفتار و ارکان جمله اصل محسوب می‌شود؛ زیرا مهمترین وسیله برای رساندن معانی مختلف به ذهن شنونده ارکان جمله است، اما وسایل بلاغی دیگری نیز وجود دارد که به آن هدف می‌رسد. ممکن است برخی موارد از ذکر گویاتر باشد. یکی از مهمترین آنها روش حذف است که یکی از دو نوع اختصار است که در مباحث معناشناسی در بلاغت عربی قرار می‌گیرد. حذف هم در واژگان و هم در جملات با دستیابی به یک یا چند هدف بلاغی مرتبط است. یکی از لغات حذف شده در زبان عربی مبتداست که گفتار در جمله اسمی براساس آن ساخته شده است. پژوهش حاضر مهمترین اهداف حذف مبتدا در قرآن کریم را بررسی می‌کند و در روشن کردن برخی از روش‌های بلاغی و ذکر مهمترین اهداف حذف به روش تحلیلی-توصیفی خلاصه می‌شود. پس از استنباط آیاتی از سوره مختلف قرآن کریم اهداف مهم برای حذف مبتدا روشن می‌شود که عبارتند از: جلوگیری از دستکاری به دلیل کمبود وقت و موقعیت، به دلیل ظاهر و شهرت، اختصار، جلب توجه به اخبار، ستایش و سرزنش و تسریع در شادی و بدبختی.

واژگان کلیدی: زبان عربی، بلاغت، اختصار، حذف، مبتدا.

۱. مقدمه

حذف از اقسام اختصار و از مطالعاتی است که علمای زبان و بلاغت به تفصیل به آن پرداخته‌اند. و به دلیل زیبایی‌شناسی و تصویر ادبی ناب در متن عربی، نقش بسزایی دارد. حذف در گفتار

۱. دانش‌پژوه کارشناسی زبان و ادبیات عرب، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

عرب اهمیت زیادی دارد به‌ویژه ایجاز که از روش‌هایی است که اعراب در نظر دارند و بر دیگران ترجیح می‌دهند. اعراب، ترک ذکر را از نشانه‌های فصاحت و بلاغت و اساس گفتار را ذکر می‌دانند. این قاعده‌ای مشهور در بین زبان‌شناسان است؛ زیرا بر زیبایی، فصاحت گفتار و معانی در ذهن شنونده می‌افزاید که با ذکر نمی‌توان آن را بیان کرد. بنابراین، دلایلی در گفتار پیش می‌آید که بر حذف بر ذکر غلبه می‌کند و گاه فراتر رفته و حذف را واجب می‌کند تا معنای متن را صاف کند. از این رو، استفاده از روش حذف در جای خود فصیح‌تر از ذکر است و استفاده مکرر خداوند متعال از روش حذف در قرآن کریم دلیل بر این است که روش مذکور در بیان مقصود از نقل کلام گویاتر است. حذف ممکن است در لغت نیز اتفاق بیفتد همان‌طور که در جمله‌ها اتفاق می‌افتد. یکی از موارد حذف شده در زبان عربی مسندالیه است که در هر دو نوع آن مبنای جمله به حساب می‌آید و مبتدا و فاعل در مقدمه انواع مسندالیه قرار می‌گیرند. پژوهش حاضر به حذف مبتدا در قرآن کریم به‌ویژه با تبیین مهمترین اهداف بلاغی آن با توجه به طول موضوع و گستردگی دامنه آن با مدل‌های تحلیلی کاربردی می‌پردازد و از دو بخش اصلی تشکیل شده است. بخش اول، به حذف به‌طور کلی می‌پردازد که در آن حذف علاوه بر انواع و اهداف ذکر شده با بازنمایی کلی از آن تعریف شده است. بخش دوم که از نظر موضوع تحقیق مهمترین بخش است به مهمترین اقسام حذف که در آیات شریفه آمده است اختصاص دارد و در آن اقسام حذف و اهداف آن در آیات شریفه آمده است.

براساس بررسی‌های انجام‌شده تاکنون پژوهشی به‌طور مستقل در موضوع تحقیق یافت نشد. به‌استثنای برخی مطالعات که به‌طور کلی به موضوع حذف پرداخته است بدون اینکه محدود به مبتدا یا قرآن کریم باشد، اما در مورد موضوع حذف به‌طور کلی، مطالعات متعددی انجام شده است. برای مثال، پایان‌نامه حذف در نیمه دوم قرآن کریم یک مطالعه بلاغی تحلیلی از سنا محمدابراهیم عبدالرحیم. پایان‌نامه روش حذف در قرآن کریم، یک مطالعه نظری کاربردی از جبار نجات، ارائه‌شده به دانشگاه جلالی لیباس در الجزایر. پایان‌نامه حذف در قرآن کریم، بررسی دستوری و بلاغی سوره بقره از عاشور عبدی که به دانشگاه محمد بودیاف

الجزایر ارائه شد. محققان در این پایان نامه‌ها برخی از اهداف حذف موضوع را بررسی کرده و به‌طور کلی به موضوع حذف پرداختند.

۲. مفهوم حذف و شرایط آن

حذف، مصدر فعل حَذَفَ فعل ثلاثی صحیح سالم است. این کلمه در معانی مختلفی مانند چیدن به‌کار رفته است. در کتاب العین آمده است: «حذف، چیدن چیزی از آخر است همان‌گونه که ب نوک دم گوسفندی برمی‌دارد» (الفراهیدی، بی‌تا، ۲۰۱/۲). حذف به معنای انداختن نیز آمده است. گفته می‌شود: «با عصا برداشتم؛ به سوی او انداختم». محذوف، گرفتن از چیزی است. گفته می‌شود: «حذفت شعری؛ اگر از آن گرفته شود» (الجوهری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۱۳۴۱/۴). از معانی حذف، انداختن است. گفته می‌شود: «حذفت الشیء؛ اگر آن را انداخت» (فیروزآبادی، ۱۴۲۶هـ.ق، ۷۹۹/۱). گویا در میان همه معانی کلمه حذف این معنا مناسب‌ترین با موضوع تحقیق حاضر باشد. تعریف علما از واژه حذف حول محور اختصار، حذف و تقلیل گفتار به نفع است و آن را در دو قسمت اختصار در کنار کوتاه کردن ذکر می‌کنند. الرمانی حذف را یکی از دو نوع اختصار ذکر کرده است. او ابتدا اختصار را کم کردن کلام بدون خلل در معنا تعریف می‌کند، سپس تعریفی متعارف از حذف را ذکر می‌کند و می‌گوید: «حذف عبارت است از حذف کلمه به منظور قطع آن با اشاره به چیزی غیر از موقعیت یا محتوای سخنرانی» (الرمانی، ۱۹۷۶، ص ۷۶). زرکشی در تعریف متعارف حذف می‌گوید: «حذف جزء یا تمام کلام به دلیل دلیل است» (زرکشی، ۱۳۷۶، ۱۰۲/۳). در جمله اگر قراین دلالت کند و حذف همراه با دلیل نباشد حذف جایز نیست؛ زیرا حذف کلمه یا جمله بدون دلیلی که منظور را نشان دهد مانع دستیابی به فایده‌ای است که گفتار برای آن نقل شده است (السلمی الدمشقی، بی‌تا، ص ۵).

با تدبیر در منابع مشاهده می‌شود که علما برای صحت آن شرط لازم را برای استفاده از روش حذف که نوعی استعاره است، قرار داده‌اند. یکی از مهمترین این شروط این است که حذف برای هدفی باشد که در خدمت متن باشد. از این رو، در تعاریف علما از روش حذف علاقه‌مندی

آنها به وجود قرآنی است دال بر دلیل حذف و این، دلیل هدف استفاده از روش مذکور است. (زرکشی، ۱۳۷۶، ۱۰۲/۳) عزین عبدالسلام از ذکر فایده حذف غافل نمانده است. وی به فایده استفاده از روش حذف در گفتار اشاره کرده است. کاهش گفتار، نزدیک کردن معانی آن به ذهن است (السلمی الدمشقی، بی تا، ص ۵). علما شرط کرده‌اند که استفاده از این نوع اختصار با حذف قسمتی از کلام نباید مخل معنا باشد و از فصاحت و بلاغت کلام کم نکند، بلکه حذف باید فایده‌ای داشته باشد که در جلوه دادن گفتار تأثیر داشته باشد و نسبت به آنچه حذف شده است، ذکر شود (المؤید بالله، ۱۴۲۳، ۵۱/۲). حذف باید غلبه داشته باشد. باید دلایل و مقتضیاتی وجود داشته باشد که حذف کلام یا بخشی از آن بر ذکر غلبه داشته باشد (عتیق، ۲۰۰۹، ص ۱۲۲). دو راه وجود دارد که محذوف، پس از وجود سیاق برای صحت محذوف، معلوم می‌شود. راه اول این است که محذوف از راه نحوی معلوم می‌شود و نمونه آن. در کلمه «شکراً» فعل مضارع حذف شده است چون باید مصداق داشته باشد، پس کلمه شکراً مفعول مطلق است و باید فاعل داشته باشد. راه دوم که مفعول حذف شده است مربوط به تجزیه نیست. مراد از آن امور دیگری است مانند سیاق، نژاد، ادله وضع و مقتضای عقلی. خداوند می‌فرماید: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ؛ و سوال کن از شهر» (یوسف: ۸۲). حذف کلمه «أهل» تخمین زده می‌شود و این همان چیزی است که ذهن نشان می‌دهد. نمی‌توان کلمه «القریه» را زیر سؤال برد که چیزی غیرقابل باور است (الهاشمی، ۱۹۹۹، ص ۱۰۳؛ الميدانی الدمشقی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۴۳/۲).

۳. انواع حذف و اهداف بلاغی آن

حذف به‌طور کلی به حذف کلمه و حذف جمله تقسیم می‌شود (زرکشی، ۱۳۷۶، ۱۰۶/۳) که هرکدام انواع و اقسامی دارد. در اینجا انواع حذف کلمه (واژگان) اکتفا می‌شود که مناسب‌ترین آن با موضوع تحقیق است. به‌گفته محققان این هنر، حذف واژگان به دلیل استفاده زیاد از واژگان دامنه وسیع‌تری نسبت به حذف جملات دارد. با تأمل در منابع مشخص می‌شود که مکاتب علما در طبقه‌بندی اقسام حذف متفاوت است. عزین عبدالسلام نوزده نوع حذف را ذکر کرده است

(السلمی الدمشقی، بی تا، ص ۶). صاحب الطراز حذف را هفت نوع می داند (المؤید بالله، ۱۴۲۳، ۵۵/۲). برخی از آنها شش وجه از آن را ذکر کرده اند (العسکری، ۱۴۱۹ هـ.ق، ص ۱۸۱). این روش های طبقه بندی محتوای مشابهی دارند اگرچه از جمله آنها باشند. واژگانی که العزین عبدالسلام در میان انواع حذف ذکر کرده است عبارتند از: حذف مضاعفات، حذف مفعولات، حذف موصوفات، حذف اقوال، حذف شروط، حذف جواب شروط، حذف جواب «لو» حذف قسم، حذف جواب قسم، حذف مبتدا، حذف خبر، حذف برخی از حروف جر، حذف افعال عامله، حذف المفاعیل التي یغلب حذفها، حذف ضمایر موصول و حذف فعل امر (السلمی الدمشقی، بی تا، ص ۲۷).

علما اتفاق نظر دارند که منشأ کلام ذکر است؛ زیرا اولین وسیله انتقال اطلاعات و معانی مختلف از ذهن متکلم به ذهن گیرنده است، اما حذف یا ترک ذکر برخی از قسمت های کلام، روشی برای ارتباط و تبادل معانی است. اعراب، ترك ذکر را فصاحت و بلاغت می دانند (العسکری، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۱۷۳/۲). عبدالقاهر جرجانی می گوید: «این روش فصلی دقیق و لطیف است که میزان تأثیر غفلت از ذکر چیزی و حذف آن را در تولید سخنی که از خود ذکر فصیح تر و شیواتر است، نشان می دهد» (الجرجانی، ۱۴۰۳، ۱۴۶/۱). ارزش بلاغی حذف باتوجه به وجود یک یا چند هدف بلاغی برآورده می شود که گوینده را به ترجیح روش حذف واداشته است. محدود کردن مقاصد این روش به ویژه روش حذف واژگان و اسرار بلاغی آن مشکل است. گر چه این امر ممکن است و برخی از موارد آن مشهور هستند. (القرزوبی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۵/۲). این هنر مورد توجه بسیاری از محققان قرار گرفته است.

علما اهداف و دلایل مختلفی برای حذف ذکر کرده اند که از مهمترین آنها می توان به موارد

زیر اشاره کرد:

مختصر و احتیاط در برابر دستکاری: این کلمه تنها برای اختصار و نه طولانی شدن کلام و برای پرهیز از ابهام حذف می شود و این در صورتی است که ذکر محذوف از ارزش بلاغی کلام کم کند. (عسکری، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۱۸۲/۲) خداوند می فرماید: «کتابٌ مَرْقُومٌ؛ نامه ای است رقم زده شده» (المطففین: ۹). به معنای محذوف، آن و مقصود «السجین» است و چون این کلمه در آخر آیه قبل

در گفتارش آمده است: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجَّيْنُ؛ و تو چه می‌دانی سَجَّيْنِ چیست» (المطففين: ۸) ذکر مجدد آن فایده بلاغی نداشت.

کمبود وقت: اگر مطلبی مهمتر از ذکر آن باشد حذف می‌شود. اگر مشغول شدن به ذکر موجب ازدست رفتن چیزی شود که مهمتر است ذکر ترک می‌شود و از روش حذف استفاده می‌شود. زمان ممکن است به دلیل میل به تسریع در تلفظ یک موضوع مهم باشد. این بیشتر یک هشدار و وسوسه است و ممکن است به دلیل کمبود وقت باشد یا شاید به دلیل درد، کسالت، ترس ازدست دادن فرصت و... باشد. به عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: «سپس رسول خدا به آنها فرمود: «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ؛ و فرستاده الهی به آنان گفت: نَاقَةُ اللَّهِ همان شتری که معجزه الهی بود را واگذارید» (شمس: ۱۳). مراد این است که از شتر خدا بپرهیزید و واگذارید؛ یعنی به او دست نزنید، پس فعل هشدار دادن را با عجله برای تلفظ مهمترین چیز حذف کرد.

بزرگنمایی و امثال آن: الفاظ به قصد غلو، مبالغه و مانند آن حذف می‌شود؛ به طوری که حذف آشکار می‌شود و با کلمه یا جمله می‌توان به درستی آن را تخمین زد. هدف از آن تنها تأیید معنایی است. به عنوان مثال حق تعالی می‌فرماید: «وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ؛ کاش هنگامی که در برابر آتش ایستاده‌اند» (انعام: ۲۷). آنچه در تقدیر حذف شده ممکن است: «لرأيت أمراً شنيعاً» أو «لشاهدت أمراً عظيماً» باشد. در واقع، پاسخ حذف شد تا مبالغه شود و در فهم شنوندگان بزرگ شود تا از آن و هر آنچه به آن منتهی می‌شود برحذر باشند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۵/۲).

۴. شهرت و تخفیف

ممکن است مطلب حذف شده برای شنوندگان معروف و شناخته شده باشد و در گفتار آنها بسیار مورد استفاده قرار گیرد. برای راحتی گیرنده آن را حذف می‌کنند. از جمله تخفیفات حذف حرف ندا در فرموده حق تعالی است: «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا؛ يوسف از این موضوع صرف نظر

کن» (یوسف: ۲۹) (میدانی دمشقی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۴۱/۲). اهداف دیگری نیز برای حذف واژگان وجود دارد مانند اینکه آنچه حذف می‌شود فقط برای صاحبش معتبر است، اطمینان از تقارن در فاصله‌ها، حفظ وزن شعری و ناآگاهی از مطالب حذف شده و تسهیل انکار در صورت نیاز و... (قزوینی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴/۲-۵؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ۱۰۸/۳).

۵. حذف مبتدا

مسندالیه که مبتدا و فاعل و فروع آنهاست بزرگ‌ترین رکن جمله فعلیه و اسمیه است. (عتیق، ۱۴۳۰ هـ.ق، ص ۱۲۲) جمله اسمیه دو رکن اساسی دارد که یکی مبتدا و دیگری خبر است. مبتدا رکن اول است و در جمله اسمیه از آن صحبت می‌شود. اهمیت مبتدا در موضوع جمله و عنصری که از آن گزارش شده است، ظاهر می‌شود. سیبویه در تعریف مبتدا می‌گوید: «هر اسمی آفریده شده است تا بر آن واژه بنا شود» (سیبویه، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۱۲۶/۲). اصل در مبتدا ذکر است و حذف نشدن؛ زیرا اساس جمله است، اما مواردی وجود دارد که برای رسیدن به هدف بلاغی، مبتدا حذف می‌شود نه اینکه از اهمیت مبتدا در جایگاه آن در جمله کم شود، بلکه برای حفظ کلام از کاهش ارزش بلاغی آن است. قبل از ذکر اهداف بلاغی باید توجه داشت که ممکن است هدف حذف در آیات یکسان نباشد و اهداف گوناگونی داشته باشد. از جمله می‌توان به مواردی اشاره کرد که به یک هدف محدود می‌شود و همچنین مواردی هستند که برای دو یا چند هدف مناسب هستند و به یک اندازه اعتبار دارند. با این تفاوت که یکی از این اهداف در آیه نسبت به بقیه و با توجه به نسبت دادن دلیل حذف به مقاصد بلاغی، با مفهوم آیه مناسب‌تر است. ارائه الگوها و مصادیق برای تبیین یک هدف به این معنا نیست که هدف از حذف موضوع در آیه مذکور تنها هدف حذف است و هیچ چیز دیگری معتبر نیست، بلکه مقصود مذکور، یکی از اهدافی است که برای حذف موضوع برای دستیابی به آن مناسب است و یا مناسب‌تر و واضح‌تر از سایرین است.

۵-۱. حذف مبتدا برای جلوگیری از دستکاری

پس از نگاهی به آیات شریفه این نتیجه حاصل می‌شود که به دلیل عدم وجود غرض بلاغی در ذکر آن مبتدا حذف می‌شود؛ زیرا فرض بر آن ثابت شده است و مخاطب به آن علم دارد و ذکر آن با طولانی شدن کلام بدون منفعت موجب دستکاری می‌شود. بنابراین، برای جلوگیری از دستکاری، مبتدا حذف می‌شود (سکاکی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۴/۲). در قرآن کریم در سه جا مبتدا به این منظور حذف شده است:

آمدن مبتدا بعد از واژه قول و مشتقات آن. (عتیق، ۱۴۳۰ ه.ق، ص ۱۲۴) مضمون بیشتر حذف می‌شود در صورتی که قبل از لفظ بگو و مأخوذ از آن باشد مانند قول حق تعالی: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةَ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةَ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ؛ گروهی خواهند گفت: آنها یک نفر بودند که چهارمین آنها سگشان بود و گروهی دیگر می‌گویند پنج نفر بودند که ششمین آنها سگشان بود. همه اینها سخنانی بی دلیل است و گروهی می‌گویند آنها هفت نفر بودند و هشتمین آنها سگشان بود» (کهف: ۲۲). ضمیر اسمی «هم» در سه مورد در آیه شریفه حذف شده است که همه آنها بعد از کلمه «يَقُولُونَ» آمده و اصل آن است: «سَيَقُولُونَ: هم ثلاثة و يقولون: هم خمسة و يقولون هم سبعة» (طبری، ۱۴۲۰ ه.ق، ۱۸۹/۱۷). هريك از اعداد سه، پنج و هفت خبری است از ابتدای محذوف و مقصودش «هم» است. برای ضمائر به معنای زائده، هیچ هدف بلاغی نیست.

آمدن مبتدا در جواب استفهام: (محبی‌الدین دیب، ۲۰۰۳، ص ۳۱۵). یکی از مواردی که در قرآن، موضوع حذف شده، وقوع موضوع در ابتدای جمله در پاسخ به سؤال است چون اگر موضوع در سؤال ذکر شده باشد نیازی به ذکر مجدد آن در پاسخ نیست. خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ* لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ؛ و تو می‌دانی سقر چیست. (آتشی که) نه چیزی را باقی می‌گذارد و نه چیزی را رها می‌سازد» (مدثر: ۲۷ و ۲۸). هنگامی که خداوند ذکر سقر را با سؤال آغاز کرد برای اینکه بر اهمیت آن بیفزاید در توضیح آن عجله کرد. بنابراین، آن را به طور کامل ذکر نکرد و کلمه «سقر» یا ضمیر مربوط به آن «هی» است؛ زیرا استفاده از آن فایده چندانی ندارد.

خداوند می‌فرماید: «قُلْ أَفَأَنْتُمْ بِشِرِّ مِنَ ذَلِكُمْ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا؛ بگو: آیا شما را به بدتر از این خبر دهم. همان آتش سوزنده که خدا به کافران وعده داده است.» (حج: ۷۲)

یکی از جنبه‌های دستوری از لغت نار آن است که خبر از مبتدای محذوف باشد که معنای آن «هو» است و منظور از حذف مبتدا در اینجا آمدن آن در جواب استفهام است. سؤال‌کننده پرسید: آن چیست؛ یعنی چه چیزی بدتر از آنچه ذکر شد. پاسخ با گفتن «آتش» آمد. در اینجا مبتدا حذف شده؛ زیرا در پاسخ آمده است (زجاج، ۱۴۰۸، ۱۸۷/۲).

آمدن مبتدا بعد از «ف» متعلق به جواب شرط: (عتیق، ۱۴۳۰ هـ.ق، ص ۱۲۳) مبتدا محذوف می‌شود خواه اسم ظاهری باشد و خواه ضمیر. اگر بعد از ف بیاید، متصل به جواب شرط است در صورتی که جمله‌ای باشد مانند فرموده حق تعالی: «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ؛ و اگر دو مرد نبودند یک مرد و دو زن» (بقره: ۲۸۲). رازی در آیه فوق دلایلی بر مرفوع شدن کلمه «رجل» ذکر کرده که یکی از موارد این است که کلمه مذکور، خبر برای مبتدای محذوف است و تقدیر آن «فالشاهدُ رجلٌ» است. مبتدا حذف شده تا از طولانی شدن سخن جلوگیری شود (الرازی، ۱۴۲۰، ۹۵/۷).

۲-۵. حذف به دلیل کمبود زمان و مکان

حذف مبتدا در صورت محدود شدن زمان و مکان ذکر آن مردود است به طوری که ذکر موجب طولانی شدن کلام شود هر چند وقت کافی برای طولانی شدن نباشد. (سکاکي، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱۷۹/۱) منظور از حذف این مبتدا مشابه هدف قبلی و طولانی نشدن کلام است. با این تفاوت که هدف اساسی در مورد قبل، پرهیز از بیهودگی و بی‌نیازی به آن است، اما در اینجا هدف اصلی و اساسی کمبود وقت یا مکان است. به عبارت دیگر ذکر، ممکن است فایده‌ای داشته باشد، اما مجال کافی برای آن نیست. از جمله فرموده حق تعالی: «إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ؛ در آن هنگام که بر او وارد شدند و او از دیدن آنها وحشت کرد. نترس، دو نفر شاکی هستیم که یکی از ما بر دیگری ستم کرده» (ص: ۲۲). کلمه خصمان،

خبری از مبتدای حذف شده است که معنای آن عبارت است از: «نحن» (ثعلبی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۱۸۸/۸). سیاق آیه دلالت دارد که «دو مخالف بر داوود وارد شدند. ناگهان از ورود آنها به حضرت داوود عليه السلام ترسید. در روزی که از مردم پنهان بود بر او وارد شدند، چنان‌که در برخی از تفاسیر آمده است و نگهبانان در آن روز مردم را از او بازمی‌داشتند و اجازه ورود کسی را به او نمی‌دادند، پس وقت برای دو مخالف تمام شد. از پشت بام بر او وارد شدند. می‌ترسیدند نگهبانان را صدا کند و آنها را از مجلس او اخراج کنند و برای مشکلشان راه‌حلی پیدا نکنند و به همین دلیل مبتدا را حذف کرد و به ذکر خبر بسنده کرد» (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۸۲/۴).

از آنجاکه برای کسانی که تعجب می‌کنند زمان محدود است و فرصت اطاله کلام نمی‌باشد، می‌توان قول همسر ابراهیم عليه السلام را نمونه‌ای از این موارد حذف ذکر کرد که خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرََّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ؛ در این هنگام همسرش جلو آمد درحالی‌که فریاد می‌کشید (با خوشحالی و تعجب) و به صورت خود می‌زد و گفت: (آیا پسری خواهم آورد) در صورتی‌که پیرزنی نازا هستم» (ذاریات: ۲۹). همسر ابراهیم بعد از اینکه مهمانان‌شان او را به فرزند پسر مژده دادند، از حاملگی، وضع حمل و فرزند دار شدن، بسیار تعجب کرد و بر صورت خود سیلی زد. و تنها فرمود: «(او و همسرش) پیر هستند» و امیدی به فرزند ندارند و به دلیل این تعجب، مبتدای «أنا» در جمله «قَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ؛» حذف شده است.

۳-۵. حذف مبتدا به دلیل اختصار

یکی از جاهایی که حذف مبتدا در آن مناسب است استفاده مکرر از آن است. بنابراین، به صرف اختصار و ترس از طولانی شدن موضوع به آن اشاره شده است. (قزوی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴/۲) خداوند متعال درباره بنی اسرائیل می‌فرماید: «كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَرُزُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ * كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخِرِينَ؛ چه بسیار باغ‌ها و چشمه‌ها که از خود به جای گذاشتند و زراعت‌ها و قصرهای زیبا و گران‌قیمت و نعمت‌های فراوان دیگر که در آن بودند. چنین بود ماجرای آنان و ما اینها را میراث برای اقوام دیگری قرار دادیم» (دخان: ۲۵-۲۸). یکی از وجوه

تجزیه کلمه «كذلك» آن است که خبر برای مبتدای محذوف است و اصل آن، عبارت «الامر كذلك» است و این تأیید قول قبل به معنای موضوع است. مبتدا به دلیل استعمال زیاد به صورت اختصار آمده است (اندلسی، ۱۴۲۲هـ.ق، ۴۰۲/۹). این سبک در کلمه «ذلك» نیز در مثال خداوند متعال تکرار شده است: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ حَبِيبٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ؛ مناسک حج این است و هرکس برنامه‌های الهی را بزرگ دارد نزد پروردگارش برای او بهتر است» (حج: ۳۰). پس مراد عبارت است از امر یا شأن «ذلك» و مضمون به دلیل استعمال زیاد آن به صاعقه و مخفف حذف شده است و مبتدا به دلیل استعمال زیاد آن برای اختصار حذف شد. همین مطلب در آیه سی-دوم همین سوره آمده است: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ؛ این است مناسک حج و هرکس شعائر الهی را بزرگ دارد این کار نشانه تقوای دل‌هاست» (حج: ۳۲) (اندلسی، ۱۴۲۲هـ.ق، ۵۰۵/۷) خداوند می‌فرماید: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٍ مُنْكَرُونَ؛ در آن زمان که بر او وارد شدند و گفتند: سلام بر تو! او گفت: سلام بر شما که جمعیتی ناشناخته‌اید» (ذاریات: ۲۵). مبتدا که ضمیر اسمی منفصل «أنتم» است از گفتار حذف شد و خبر «قوم» به طور مستقیم برای اختصار و ایجاز ذکر شد؛ زیرا چنین استفاده‌ای در بیشتر زبان‌ها اتفاق می‌افتد (میدانی دمشقی، ۱۴۱۶هـ.ق، ۴۴/۲).

۴-۵. حذف مبتدا برای توجه به خبر

از اهدافی که مبتدا برای تحقیق آن به طور مکرر حذف می‌شود نشان دادن دقت و توجه به خبر و نشان دادن این است که خبر برای گوینده یا مخاطب مهمتر از مبتداست. آیاتی که در آنها حذف مبتدا صورت گرفته است: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ این کتابی است که از سوی پروردگار جهانیان نازل شده و شک و تردیدی در آن نیست» (سجده: ۲). یکی از جنبه‌های دستوری کلمه تنزیل این است که خبر برای یک مبتدای حذف شده است و تقدیر آن عبارت است از: «الذی نتلو» یا «هذا الملتو» (زجاج، ۱۴۰۸هـ.ق، ۲۰۳/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۵۰۶/۳). ممکن است حذف مبتدا در اینجا برای توجه به خبر بوده باشد. خداوند در سوره لقمان

دو اصل در دین آورده که یکی از آنها نشانه توحید است و دیگری قیامت. این سوره با ذکر اصل سوم یعنی، رسالت و تبیین آن و وحی بودن آن از جانب خداوند متعال شروع شده است (رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۱۳۵/۲۵). برای جلب توجه به خبری که ماهیت پیام را روشن می‌کند مبتدا را حذف کرده است. پیامبر اکرم ﷺ را آوردند و بر مهمترین ویژگی آن که وحی بودن آن از جانب پروردگار جهانیان است، نور افکندند. مقصود از حذف مبتدا رسیدگی به خبر است که دلیل نزول آیه شریفه است. روایت شده است که کفار قریش گفتند: «لم یبعث الله محمدًا لینا؛ وإنما الذی جاء به اختلاق منه؛ خداوند محمد را به سوی ما نفرستاد، بلکه آنچه را که اوست از طرف او ساختگی بود». آیه برای پاسخ به این شبهه نازل شد، حذف مبتدا و ذکر خبر فصیح بود؛ زیرا پاسخ به شبهه آنها و رد آن بود و ثابت کنید که این رسالت از جانب خداوند متعال نازل شده است (اندلسی، ۱۴۲۲هـ.ق، ۴۲۸/۸).

برای جلب توجه به خبر می‌توان به آیه ذیل استناد کرد. خداوند متعال می‌فرماید: «مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ بهره کمی است و عذابی دردناکی در انتظار آنهاست» (نحل: ۱۱۷). کلمه متاع، مصداق مبتدای محذوفی است که معنای آن عبارت است از: «منفعتهم فیما هم علیه». خداوند در آیه قبل، کافران را به حرام یا نهی دروغین بدون استناد به دلیل و تهمت به خداوند در این باره محکوم کرد، پس هنگامی که خداوند آداب جاهلی را که در آن هستند، ذکر کرد برای آنها روشن ساخت که منفعت آنها در آن منفعت اندکی است که درمقابل آن عذاب دردناکی است. خوب است در اینجا مبتدا حذف شود تا با ذکر مستقیم خبر به عواقب اعمالشان اشاره کرد تا عاقبت آنچه در آن قرار دارند باشد و در ذهنشان روشن باشد (بغوی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۱۰۱/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۶۴۱/۲).

۵-۵. حذف مبتدا برای تسریع در خوب یا بد

در صورتی که مقصود متکلم تعجیل در شادی با قید یا اهانت باشد مبتدا حذف می‌شود (سبکی، ۱۴۲۳هـ.ق، ۱۶۱/۱)، به عبارت دیگر مبتدا برای تعجیل در ذکر خبر حذف می‌شود تا شنونده از

آنچه برای او آماده شده، به عنوان مثال خشنود شود. نمونه‌هایی از حذف مبتدا برای تعجیل در لذت فرموده خداوند متعال است: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ» (بقره: ۲۷۲)، پس شبهه- جمله «فلأنفسکم» در محل رفع خبر برای مبتدا محذوف تقدیره: «فهو» (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۱۷/۱؛ اندلسی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۶۹۴/۲)؛ یعنی «تمام خیراتی که صدقه می‌دهی از آن تو و به نفع توست و منفعت آنها جز تو نیست». پس برای تسریع در توضیح عاقبت خیر انفاق، مبتدا حذف شد. خداوند در سوره واقعه می‌فرماید: «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ؛ و اصحاب الیمین چه اصحاب الیمینی» (واقعه: ۲۷). خداوند سعادت و لذت اصحاب حق را درختان سدر له شده، درختان اقاقیای پهن شده و سایه گسترده و آب ریخته شده و میوه‌های فراوان و تشک‌های برآمده و خاک غبارآلود ذکر کرده است (ر.ک.، واقعه). سپس توضیح داد که همه این نعمت‌ها برای اصحاب حق است و دلیل در این آیات آخرین است که می‌فرماید: «لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ» (واقعه: ۳۸). پس شبهه جمله: «لأصحاب الیمین» در محل رفع خبر برای مبتدای محذوف است تقدیره (هنّ). منظور از حذف مبتدا در اینجا تعجیل در لذت با ذکر گیرندگان آن نعمت‌هاست تا به آنها مسرور شوند (شوکانی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۸۳/۵). شاید حذف واقع در این آیه از این دست باشد. خداوند متعال فرمود: «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً؛ و به خاطر بیاورید زمانی را گفتیم: در این شهر وارد شوید و از نعمت‌های فراوان آن هرچه می‌خواهید بخورید و از در با خضوع و خشوع وارد گردید و بگویید: خداوندنا گناهان ما را بریز» (بقره: ۵۸). کلمه «حِطَّةً» خبر مرفوع برای مبتدای محذوف تقدیره «مسألتنا» است. مقصود این است: «ما استغفار دائمی و استمرار گناهان را خواستیم» (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۷؛ بیضاوی، بی تا، ۸۲/۱). می‌توان گفت که مبتدا در اینجا باهدف تعجیل در لذتی که به- واسطه تحقیق قید حاصل می‌شود، حذف شده است و در اینجا خداوند گناهانشان را از آنها زدود، پس مبتدا را حذف کرد و برای تسریع در تحقیق خبر که وسیله لذت و سرور است قید را به‌طور مستقیم ذکر کرد. همچنین ممکن است مبتدا برای تسریع در توهین و انذار و ارباب از مسند حذف شود و این را می‌توان با قول خداوند متعال بیان کرد: «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ؛ آتش

برافروخته الهی است» (همزه: ۷). کلمه نار، خبر برای مبدای حذف شده تقدیره «هی» است (اندلسی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۱/۱۴۲؛ آلوسی/۱۴۱۵/۱۵/۴۶۲). مبتدا حذف شد تا تسریع در ذکر عاقبتی که در انتظار کفار است؛ یعنی آتش فروزانی که هرچه در آن انداخته می‌شود، نابود می‌کند تا از آن انداز کند. در کلام حق تعالی هم همین‌طور آمده است: «نَارٌ حَامِيَةٌ؛ آتشی است سوزان» (قارعه: ۱۱). حذف مبتدای هو برای تعجیل در ذکر محمول که خبر است برای غلو در مقام آن است (طبری، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۲۴/۴۴۲).

۶. نتیجه‌گیری

اصل اساسی در گفتار، ذکر است. حذف نکردن که روش ثابت ایجاد گفتار است و استفاده از روش حذف، حتی اگر اصل نباشد در برخی موارد آموزنده‌تر از استفاده از روش ذکر است. استفاده از روش حذف جایز نیست مگر اینکه هدفی در پس آن باشد تا به هدفی بلاغی برسد که ارزش کلام را بالا ببرد و خصلت مستقیمی به آن بیافزاید که روش حذف را بر روش ذکر شده برتری دهد. باید شواهد ظاهری دال بر حذف وجود داشته باشد. حذف به‌طور کلی به حذف لغوی و حذف جمله تقسیم می‌شود. حذف واژگان به دلیل کاربرد فراوان، دامنه وسیع‌تری نسبت به حذف جملات دارد و علما در ذکر انواع حذف، تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارند. حذف اهداف مختلفی دارد و محدود کردن اهداف حذف واژگان و اسرار بلاغی آن دشوار است. مهمترین این مقاصد عبارتند از: اختصار، پرهیز از بیهودگی، کمبود وقت، غلو، تسبیح، مبالغه، شگفتی، شهرت و تحقیر. یکی از انواع حذف واژگان، حذف مبتداست که رکن و مبنای اول در جمله اسمیه است. بااستناد به آیات شریفه در سوره‌های مختلف قرآنی، تحقیق به پنج هدف مهم حذف مبتدا برای دستیابی به آنها در آیات شریفه رسید که این اهداف عبارتند از: حذف مبتدا برای جلوگیری از دستکاری، حذف مبتدا به دلیل کمبود زمان و مکان، حذف مبتدا برای اختصار، حذف مبتدا برای توجه از خبر، حذف مبتدا برای تسریع در خوب و بد. همان‌طور که ممکن است هدف از حذف در آیه

یکی باشد، ممکن است متعدد باشد. غرض از حذف در یک آیه متنوع است. بسیاری از آیات بیش از یک هدف بلاغی دارند که مبتدا را برای رسیدن به آن حذف می‌کند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله الحسینی (۱۴۱۵هـ.ق). تفسیر الأکوسی - روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. محقق: عبدالباری عطیه، علی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۲. الاندلسی، ابوحیان (۱۴۲۲هـ.ق). تفسیر البحر المحیط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۳. البغوی، ابومحمد محیی السنه الحسین بن مسعود بن محمد الفراء الشافعی (۱۴۲۰هـ.ق). تفسیر البغوی (معالم التنزیل فی تفسیر القرآن). محقق: عبدالرزاق المهدی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۴. البیضاوی، ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر (بی تا). تفسیر البیضاوی (انوار التنزیل و اسرار التأویل). بیروت: دارالفکر.
 ۵. الثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲هـ.ق). التفسیر الثعلبی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۶. الجرجانی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۳). التعریفات. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۷. الجوهری، ابونصر (۱۴۰۷هـ.ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. محقق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۸. الرازی، ابوعبدالله فخرالدین (۱۴۲۰هـ.ق). تفسیر الرازی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۹. الرمانی، ابوالحسن (۱۹۷۶). النکت فی اعجاز القرآن، محقق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام. مصر: دارالمعارف.
 ۱۰. الرجاج، ابراهیم بن السری بن سهل (۱۴۰۸هـ.ق). معانی القرآن و اعرابه. محقق: عبدالجلیل عبده شلیبی. بیروت: عالم الکتب.
 ۱۱. الزرکشی، ابوعبدالله (۱۳۷۶). البرهان فی علوم القرآن، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. القاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
 ۱۲. الزمخشری، ابوالقاسم جارالله (۱۴۰۷هـ.ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
 ۱۳. السبکی، ابوحامد بهاءالدین احمد بن علی بن عبدالکافی (۱۴۲۳هـ.ق). عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح. بیروت: المکتبه العصریه للطباعه و النشر.
 ۱۴. السکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی بکر بن محمد بن علی الحنفی (۱۴۰۷هـ.ق). مفتاح العلوم. محقق: نعیم زرزور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۵. السلمی الدمشقی، عبدالعزیز بن عبدالسلام (بی تا). الاشاره الی الایجاز فی بعض انواع المجاز. المدینه المنوره: المکتبه العلمیه.
 ۱۶. سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸هـ.ق). کتاب. محقق: عبدالسلام محمد هارون. القاهره: مکتبه الخانجی.
 ۱۷. الشوکانی الیمنی، محمد بن علی (۱۴۱۴هـ.ق). فتح القدیر. دمشق: دار ابن کثیر.
 ۱۸. الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الاملی (۱۴۲۰هـ.ق). تفسیر الطبری (جامع البیان فی تأویل القرآن). محقق: احمد محمد شاکر. دمشق: مؤسسه الرساله.
 ۱۹. عتیق، عبدالعزیز (۱۴۳۰هـ.ق). علم المعانی. بیروت: دارالنهضه العربیه.
 ۲۰. العسکری، ابوهلال الحسن بن عبدالله (۱۴۱۹هـ.ق). الصناعتین الکتابه و الشعر. محقق: علی محمد الجاوی، محمد الفضل ابراهیم. بیروت: المکتبه العصریه.
 ۲۱. الفراهیدی، ابوعبدالرحمن (بی تا). العین. محقق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی. بیروت: دارمکتبه الهلال.
 ۲۲. فیروزآبادی، مجدالدین (۱۴۲۶هـ.ق). القاموس المحیط. بیروت: مؤسسه الرساله للطباعه و النشر و التوزیع.
 ۲۳. القزوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۴هـ.ق). الايضاح فی علوم البلاغه. محقق: محمد عبدالمنعم خفاجی. بیروت: دارالجيل الطبعه.

٢٤. محیی الدین دیب، احمد قاسم (٢٠٠٣). علوم البلاغه (البديع و البيان و المعاني). طرابلس: المؤسسة الحديثه للكتاب.
٢٥. المؤيد بالله، ابوادريس (١٤٢٣هـق). الطراز لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز. بيروت: المكتبه العنصریه.
٢٦. الميدانی دمشقی، عبدالرحمن حینکه (١٤١٦هـق). البلاغه العربیه. دمشق: دارالقلم.
٢٧. الهاشمی، السيد احمد (١٩٩٩). جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البديع. بيروت: المكتبه العصریه.
٢٨. الواحدی، ابوالحسن علی بن احمد (١٤١٥هـق). الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. محقق: صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالقلم.



بررسی اغراض کاربرد ضمیر جمع برای مفرد

مریم بتول حمودی^۱

چکیده

استعمال ضمیر جمع برای مفرد در زبان و ادبیات عرب مکرر دیده شده است. در قرآن موارد چشمگیری ذکر شده که بنابر اهداف و دلایلی به صورت مفرد است. نوشتار حاضر بر آن است که با رویکرد تفسیری و تاریخی، اغراض جمع بودن ضمیر در اطلاق بر مفرد در ادبیات عرب را بررسی کند. برای رسیدن به این هدف، عوامل اطلاق جمع در متون عربی که در رأس آن قرآن کریم است، بررسی شد تا به عمق مطلب دست یابد. نوشتار حاضر باروش توصیفی-تحلیلی با مطالعه قرآن و مراجعه به کتب تفسیر و تاریخ و کتب شعر انجام شده است. بررسی‌ها نشان داد که اغراض اطلاق ضمیر جمع به مفرد، مواردی مانند نشان دادن عظمت گوینده، تشویق و ترغیب و التفات بلاغی را شامل می‌شود. گاهی براساس مصلحت الهی برای حفظ قرآن از تحریف برخی از آیات ولایت امام علی علیه السلام بیان شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، ضمیر، جمع، مفرد.

۱. مقدمه

قرآن و احادیث چراغ هدایت انسان‌هاست و گوینده این متون فصاحت و دانش فراوانی دارد که بخشی از دانش خود را بنا به دلایلی در ترفندهای زبانی مجاز پنهان کرده است. بنابراین، برای رسیدن به هدف، گوینده باید در عمق مطالب تأمل کند. عدم توجه به قواعد و دلایل گوینده موجب انحراف از هدف، ترجمه و تفسیر غلط آیه یا حدیث می‌شود؛ زیرا مرجع ضمیر را نتوانسته

۱. دانش‌پژوه کارشناسی زبان و ادبیات عرب، از کشور سوریه، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

تشخیص دهد. در این زمینه مقاله‌های مختلفی نوشته شده است از جمله کاربرد فعل و ضمیر جمع برای خداوند یکتا از محمد نقیب‌زاده. در این مقاله برخی از اغراض استفاده از ضمیر جمع برای مفرد آمده است مانند عظمت گوینده یا عظمت فعل. مقاله بررسی تحلیلی خطبه ۸۰ نهج البلاغه از فاطمه علایی رحمانی. این مقاله به قراین زمانی و مکانی و مناسبت تاریخی توجه کرده است، اما این مقاله‌ها به علل دیگر مانند تشویق به عمل خیر، شأن نزول آیه، زمان صدور حدیث، تأکید بر قدرت خداوند، استفاده مکرر عرب در جاهلیت، دلایل کامل‌تری برای کاربرد ضمیر جمع و نمونه‌های مختلف آن را نیاورده است. فرضیه‌ای که پژوهش حاضر به دنبال اثبات آن است عبارت از ضمیر جمع است که برای جمع استفاده می‌شود. بنابر دلایلی از جمله علت‌های بلاغی، استفاده مجازی، تشویق به عمل و تعظیم فرد و ضرورت شعری و اهداف دیگر می‌تواند بر مفرد اطلاق شود.

۲. بررسی علت استفاده از ضمیر جمع در آیات قرآن کریم در اطلاق مفرد

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ همانا ولی امر شما تنها خدا، رسول و آن مؤمنانی هستند که نماز به‌پا داشته و در حال رکوع زکات می‌دهند».

(مأئده: ۵۵) یکی از علل کاربرد ضمیر جمع در اطلاق مفرد سبب صدور آیه و شأن نزول است توجه به تاریخ زمانی و مکانی صدور آیه است. بیشتر احادیثی که درباره شأن نزول آیه ولایت روایت شده است، نزول آن را مربوط به امیرالمؤمنین ع و دادن انگشتر خود به سائل در حال رکوع دانسته‌اند. طبری در دو حدیث یکی از عتبه بن حکیم و دیگری از مجاهد این شأن نزول را روایت کرده است (طبری، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۴۴/۶). سیوطی در الدر المنثور در ذیل آیه از ابن عباس نقل می‌کند که علی ع در رکوع نماز بود که سائلی تقاضای کمک کرد و آن حضرت، انگشترش را به او صدقه داد. پیامبر ص از او پرسید: چه کسی این انگشتر را به تو داد اشاره به امام علی ع کرد و گفت: «آن مرد که در حال رکوع است». در این هنگام آیه «انما ولیکم الله ورسوله» نازل شد. سیوطی علاوه بر دو حدیث مزبور، پنج حدیث دیگر از خطیب خوارزمی، طبرانی، ابن مردویه

به نقل از ابن عباس، عمار یاسر، سلمه بن کهیل، علی بن ابی طالب و ابورافد در مورد نزول آیه ولایت در شأن امام علی علیه السلام روایت کرده است (سیوطی، بی تا، ۹۸/۳). ادله شیخ طوسی که مراد از «الذین آمنوا» همه مؤمنین نیستند یک نفر و امیرالمؤمنین علیه السلام است:

مقصود از ولی در آیه به معنای سزاوارترین است، فرمود: «اوست که با اضافه خدا و رسولش معین می شود و چون از معنای ولایت ثابت شده است که تصرف و نصب کند. یک جانشین پس و کسانی که ایمان آوردند او علی بن ابی طالب است.»

- دو فرقه شیعه و سنی نقل می کند در مورد آن حضرت است که در هنگام رکوع انگشتر خود را صدقه داد.

خداوند سبحان مؤمنان را با صفاتی توصیف کرد که فقط به دست او می رسد و امت متفق القول بودند که در رکوع به جز امیرالمؤمنین علیه السلام زکات داده نمی شد. (طوسی، بی تا، ۵۶۳/۳)

سعدالدین تفتازانی اتفاق نظر مفسران بر نزول آیه در شأن امام علی علیه السلام را نقل کرده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۲۷۰/۵) مؤلف کتاب غایه المرام بیش از بیست حدیث از کتاب های اهل سنت درباره نزول آیه ولایت در مورد امام علی علیه السلام روایت کرده است (عاملی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۲/۲). علامه امینی نیز تعداد زیادی از دانشمندان اهل سنت را نام می برد که روایت شأن نزول آیه ولایت را در مورد امیرالمؤمنین علیه السلام در کتاب های خود نقل کرده اند (امینی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۵۳/۲). امام صادق علیه السلام در توضیح این آیه فرمود: «إِنَّمَا يَعْنِي أَوْلَىٰ بِكُمْ أَيْ أَحَقُّ بِكُمْ وَ بِأَمْرِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ أَمْوَالِكُمْ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا يَعْنِي عَلِيًّا وَ أَوْلَادَهُ الْأَيْمَةَ عِ الْإِلَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ وَصَفَهُمُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَقَالَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ؛ منظور از اولی بودن این است که در امورتان و حتی درباره خودتان و اموالتان بر شما ولایت دارد و منظور از کسانی که ایمان آورده اند امام علی علیه السلام و فرزندانش است. آنها امام هستند تا روز قیامت، سپس خدا آن امامان را این طور توصیف کرد که نماز برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند». باتوجه به حدیث

مذکور، دلیل اطلاق راکعون درحالی که جمع است به امام علی علیه السلام روشن می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱/۲۸۸).

در پاسخ به شبهه، «الَّذِينَ آمَنُوا» بر جمع دلالت می‌کند. اطلاق آن بر مفرد در کلام فصحای عرب نیامده است تا چه رسد به کلام الهی که معجزه است. (القلمونی الحسینی، ۱۹۹۰، ۶/۴۴۲) گاهی گفته شده که چنین اطلاقی مجازی است و اصل در کلام حقیقت است نه مجاز (الرازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱۲/۲۸). در پاسخ باید گفت اطلاق واژگان جمع بر فرد معین در کلام عرب و غیر آن به انگیزه تعظیم و مانند آن شایع است مانند آیه مباحله از حضرت زهرا علیها السلام به نساء و از حضرت علی علیه السلام به انفس که به دلیل تعظیم امر به آن دو تعبیر شده است. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ؛ هرگاه بعد از علم و دانشی که درباره مسیح به تو رسیده باز کسانی با تو به محاجه و ستیز برخیزند به آنها بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت کنیم شما هم فرزندان خود را، ما زنان خویش را دعوت نماییم شما هم زنان خود را، ما از نفوس خود دعوت کنیم شما هم از نفوس خود، آن‌گاه مباحله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم» (آل عمران: ۶۱). (رضوانی، ۱۳۸۵، ۱/۲۲۹)

زمخشری در تفسیر کشاف در خلال این آیه می‌گوید: «اینکه در چنین مواردی لفظ جمع آورده شود به این دلیل است که بقیه مردم به انجام دادن این عمل تشویق شوند و توجه مردم را به این نکته جلب کند که مؤمن باید تا این حد بر احسان به فقرا حریص باشد که حتی در حال نماز از کمک و احسان به فقیران غافل نشود و این چیزی است که از تمام مؤمنین خواسته شده است. بنابراین، این آیه به صورت جمع آمده است». (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱/۶۴۹) در این صورت علت را می‌توان تشویق و ترغیب ذکر کرد. از دلایل دیگر می‌توان بزرگ جلوه دادن کار حضرت علی علیه السلام و تعظیم ایشان را بیان کرد. شیخ طبرسی در تفسیر مجمع البیان می‌فرماید: «أن أهل اللغة قد يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التفخيم والتعظيم وذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه؛ بکارگیری صیغه جمع به جای مفرد در مورد امیرالمؤمنین

علی علیه السلام برای تکریم و تعظیم وی است؛ زیرا اهل لغت، لفظ جمع را برای شیء یا شخص واحد از باب تعظیم به کار می‌برند و این‌گونه استعمال، مشهورتر از آن است که نیازی به دلیل آوردن برای آن باشد» (طبرسی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۲/۲۵).

آیت‌الله حسینی میلانی می‌فرماید: «گروهی از علما و دانشمندان اهل سنت در پاسخ این اشکال چنین گفته‌اند: در چنین مواردی خدای متعال می‌خواهد این فضیلت و منقبت امیرالمؤمنین علی علیه السلام را بزرگ نشان دهد. از این رو، از یک نفر به صیغه جمع حکایت می‌کند تا از امام علی علیه السلام و آنچه انجام داده است به بزرگی یاد کند همچنان که مرسوم است که گاهی برای بزرگداشت یک نفر لفظ جمع به کار می‌رود». (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ۵/۲۵) از دلایل دیگر، محفوظ ماندن قرآن کریم از خطر تحریف را می‌توان نام برد. علامه موسوی در کتاب المراجعات می‌گوید: «بدگویان امام علی علیه السلام دشمنان بنی‌هاشم و سایر منافقان و حسودان طاقت آن را نداشتند که این واقعیت را به صیغه مفرد بشنوند که در این صورت محلی برای به‌گمراهی انداختن وجود نداشت و در این حال به سبب مایوس شدن آنها از خواسته خود ممکن بود وضعی از طرف آنها به وجود آید (تحریف قرآن) که عواقب آن موجب وحشت بر اسلام شود. بنابراین، به صیغه جمع آورده شد تا از این وضع پیشگیری شود. همچنین کنایه رساتر از تصریح است» (شرف‌الدین موسوی، بی‌تا، ص ۱۶۸).

«فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ؛ هرگاه بعد از علم و دانشی که درباره مسیح به تو رسیده باز کسانی با تو به محاجه و ستیز برخیزند به آنها بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت کنیم، شما هم فرزندان خود را، ما زنان خویش را دعوت نماییم، شما هم زنان خود را، ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما هم از نفوس خود، آن‌گاه مباحله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم». در آیه مباحله کلمه «نساءنا» به صورت جمع آمده است. در صورتی که منظور از آن براساس شأن نزول‌های متعددی که وارد شده فاطمه زهرا علیها السلام است. «انفسنا» نیز جمع است در حالی که از مردان همراه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسی جز امام علی علیه السلام نبود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴/۴۲۸).

«الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا؛ کسانی که مردم به آنها گفتند: مشرکین در برابر شما گرد آمده‌اند، پس از آنها بترسید، به جای ترس بر ایمانشان افزوده شد.» (آل عمران: ۱۷۳) علت دیگر کاربرد ضمیر جمع برای مفرد با توجه به اهمیت موقعیت آن فرد و نقش مؤثر وی روشن می‌شود از جمله آیه مذکور که برخی از مفسران، شأن نزول آن را درباره «نعیم بن مسعود» که یک فرد بیشتر نبود، می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴/۴۱۱؛ الرازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۳/۱۴۵).

«يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ؛ از تو می‌پرسند چه چیز انفاق کنند.» (بقره: ۲۱۵) علت دیگر استفاده از ضمیر جمع برای مفرد این است که قانونی کلی و عمومی گذاشته شود و از آن به طور عموم خبر دهند در صورتی که مشمول آن قانون جز یک نفر، کسی نباشد. در آیه مذکور فاعل «یسئلون» با اینکه صیغه جمع است فردی به نام عمر بن جموح است (اندلسی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۲/۳۷۶).

«إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا؛ همانا ما تو را پیروزی بخشیدیم، پیروزی آشکار.» (فتح: ۱) به دلیل عظمت بزرگی متکلم (خداوند) برخی از مفسران گفته‌اند: «در اینجا خداوند برای اشاره به عظمت خود گفته است: ما شهر مکه را فتح کردیم، اما اینکه چرا در این آیه تعبیر به ما فرمود، تعبیر به ما که به عظمت اشاره دارد با ذکر فتح، مناسب‌تر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۸/۲۵۷).

«فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ؛ کسانی را که در دل هایشان بیماری است می‌بینی که در (دوستی با) آنان بر یکدیگر پیشی می‌گیرند و می‌گویند: می‌ترسیم حادثه‌ای برای ما اتفاق بیفتد.» (مائده: ۵۲) در تفاسیر آمده است «برای عبدالله بن ابی بن سلول نازل شده است بعد از جنگ بدر، عباد بن صامت خزرجی خدمت پیامبر ﷺ رسید و گفت: من هم پیمانانی از یهود دارم که از نظر عدد، زیاد و از نظر قدرت نیرومند هستند. اکنون که آنها ما را تهدید به جنگ می‌کنند و حساب مسلمانان از غیرمسلمانان جدا شده است من از دوستی و هم‌پیمانی با آنها برائت می‌جویم، هم‌پیمان من تنها خدا و پیامبر اوست. عبدالله بن ابی گفت، ولی من از هم‌پیمانی با یهود برائت نمی‌جویم؛ زیرا از حوادث مشکل می‌ترسم و به آنها نیازمندم، پس خداوند آیه فوق را نازل کرد» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۳/۱۱۹).

«لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ آلِ حَرِيقٍ؛ خداوند سخن آنها را که گفتند خدا فقیر است و ما بی نیازیم، شنید. به زودی آنچه را گفتند خواهیم نوشت و [همچنین] به ناحق کشتن پیامبران را [می نویسیم] و به آنها می گوئیم: بچشید عذاب سوزان را [در برابر کارهایتان]». (آل عمران: ۱۸۱)

ابن عباس می گوید: «پیامبر ﷺ نامه ای به یهود بنی قینقاع نوشت و در طی آن، آنها را به انجام نماز، پرداخت زکات و دادن قرض به خدا دعوت کرد. منظور از قرض، انفاق در راه خداست که برای تحریک بیشتر عواطف مردم از آن چنین تعبیر شده است. فرستاده پیامبر ﷺ به خانه ای که مرکز تدریس مذهبی یهودیان بود و بیت المدارس نام داشت وارد شد و نامه را به دست فنحاص دانشمند بزرگ یهود داد. او پس از مطالعه نامه با لحن استهزاآمیزی گفت: اگر سخنان شما راست باشد باید گفت: خدا فقیر است و ما غنی و بی نیاز؛ زیرا اگر او فقیر نبود از ما قرض نمی خواست» (ر.ک.، حدید: ۱۱؛ بقره: ۲۴۵). حضرت محمد ﷺ معتقد است «خدا شما را از رباخواری نهی کرده درحالی که خود او در برابر انفاق ها به شما وعده ربا و فزونی می دهد» (ر.ک.، بقره: ۲۷۶)، ولی بعد فنحاص انکار کرد که چنین سخنانی را گفته باشد. در این موقع آیات فوق نازل شد (الواحدی، ۱۴۱۱ ه.ق، ص ۸۸).

«يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ بَرْتُهُا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ از تو (درباره ارث) سؤال می کنند، بگو: خداوند حکم کلاله (خواهر و برادر) را برای شما بیان می کند: اگر مردی از دنیا برود که فرزند نداشته باشد و برای او خواهری باشد نصف اموالی را که به جا گذاشته از او (ارث) می برد و آن (مرد نیز) تمام مال را از خواهر به ارث می برد در صورتی که (خواهر او) فرزند نداشته باشد و اگر دو خواهر (از او) باقی باشند دو سوم اموال را می برند و اگر برادران و خواهران باهم باشند برای هر مذکر دو برابر سهم مؤنث است. خداوند برای شما بیان می کند تا گمراه نشوید و خداوند به همه چیز داناست». (نساء: ۱۷۶)

بسیاری از مفسران در شأن نزول این آیه از جابر بن عبدالله انصاری چنین نقل کرده‌اند که می‌گوید: «من شدیداً بیمار بودم. پیامبر ﷺ به عیادت من آمد. در آنجا وضو گرفت و از آب وضوی خود بر من پاشید. من که در اندیشه مرگ بودم به پیامبر ﷺ عرض کردم وارث من فقط خواهران منند، میراث آنها چگونه است. این آیه که آیه فرائض نام دارد، نازل شد و میراث آنها را روشن کرد. سؤال‌کننده مفرد، ولی لفظ یستفتونک که جمع است اطلاق شده است. (القرطبی،

۱۳۸۴، ۳/۳۸۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۲/۴۸۲؛ الخازن، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱/۲۵۴)

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ؛ همانا ما در شب قدر آن را نازل کردیم». (قدر: ۱)

«إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ؛ همانا ما به تو کوثر عطا کردیم». (کوثر: ۱)

گاه نیز متکلم برای نشان دادن عظمت کاری که انجام داده است به جای اینکه بگوید «من این کار را انجام داده‌ام» می‌گوید: «ما انجام داده‌ایم». از جمله آیات اول سوره قدر و کوثر که بر عظمت قرآن و کوثر دلالت دارد. ذیل آیه ۶۱ سوره یونس در تفسیر نمونه آمده است: «تعبیر به صیغه جمع در مورد خداوند با اینکه ذات پاک او از هر نظر یگانه و یکتاست برای اشاره به عظمت مقام اوست و اینکه همواره مأمورینی سر بر فرمان او دارند و در اطاعت امرش آماده و حاضر هستند و در واقع سخن تنها از او نیست، بلکه از اوست و آن همه مأموران مطیع او هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۸/۳۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

۳. التفات بلاغی در قرآن

التفات در نگاه اهل بلاغت به تغییر رویه سخن از یکی از سه روش تکلم، خطاب و غیبت به دیگری تعریف شده است. (تفتازانی، بی‌تا، ۱/۱۱۵) برخی التفات‌های به‌کار رفته در آیات در راستای بحث این مقاله قابل تحلیل است؛ یعنی گاهی از ضمیر یا فعل غایب به ضمیر یا فعل متکلم مع‌الغیر، التفات صورت گرفته تا براساس تحلیل پیش‌گفته، عظمت و کبریایی خود را اشاره کند. به تعبیر دیگر، تغییر در رویه سخن از غیبت به تکلم مع‌الغیر از این نظر بود که سیاق آیه، چنین وضعیتی را می‌طلبیده است. علامه طباطبایی به نمونه‌های متعدد از این دست

اشاره می‌کند. برای مثال در ابتدای سوره اسراء با وجود تعبیر غائبانه ابتدای سوره در ادامه آیه اول، تعبیر «بارکنا حوله لثریه من آیاتنا» دیده می‌شود. علامه این تعبیر سیاق و التفات را به دلیل عظمت و بزرگی ارائه‌کننده آیات و خود آیات ارائه شده می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷/۱۳). نمونه دیگر در قرآن آیه ۵۴ سوره انفال است که پس از تعبیر غائبانه «كَذَّبُوا» التفات از غیبت به متکلم مع‌الغیر صورت گرفته و در ادامه فرموده است: «فَأَهْلَكْنَاَهُمْ». علامه این تغییر را به هدف دلالت بر عظمت شأن خدای متعال می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰۲/۹).

۴. اطلاق جمع بر مفرد در نظم و نثر

۴-۱. سروده حضرت هادی علیه السلام

بَاتُوا عَلَى قَلْبِ الْأَجْبَالِ تَحْرُسُهُمْ
عُلْبُ الرِّجَالِ فَلَمْ تَنْفَعُهُمُ الْقُلُ

ترجمه: زما مداران قدرتمند و خون ریز بر قله کوهساران بلند، شب را به روز می‌آوردند درحالی‌که مردان دلاور و نیرومند از آنان پاسداری می‌کردند، ولی قله‌های بلند نتوانست آنها را از خطر مرگ رها کند.

وَ اسْتَنْزَلُوا بَعْدَ عِزِّ مِنْ مَعَاقِلِهِمْ
وَ اسْكِنُوا حُقْرًا يَا بِيْسَمَا نَزَلُوا

ترجمه: آنان پس از مدت‌ها عزت و عظمت از قله آن کوه‌های بلند به زیر کشیده شدند و در گودال‌ها (قبرها) جایشان دادند چه منزل و آرامگاه ناپسندی و چه بد فرجامی.

نَادَاهُمْ صَارِخٌ مِنْ بَعْدِ دَفْنِهِمْ
أَيِّنَ الْأَسَاوِرِ وَ التَّيْجَانِ وَ الْحُلُلِ

ترجمه: پس از آنکه آنان در گورها قرار گرفتند فریادگری بر آنان فریاد زد: چه شد آن دستبندهای زینتی و کجا رفت آن تاج‌های سلطنتی و زیورهایی که بر خود می‌آویختند.

أَيِّنَ الْوُجُوهِ الَّتِي كَانَتْ مُنْعَمَةً
مِنْ دُونِهَا تُضْرَبُ الْأَسْتَارُ وَ الْكَلَلِ

ترجمه: کجاست آن چهره‌های نازپرورده که همواره در حجله‌های مزین پس پرده‌های الوان به سر می‌بردند.

فَأَفْصَحَ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حِينَ سَاءَ لَهُمْ
تِلْكَ الْوُجُوهُ عَلَيْهَا الدُّودُ تَقْتَتِلُ

ترجمه: در این هنگام قبرها به جای آنان با زبان فصیح پاسخ داده و گفتند: اکنون بر سر خوردن آن رخسارها کرم‌ها می‌جنگند.

قَدْ طَالَ مَا أَكَلُوا دَهْرًا وَقَدْ شَرِبُوا
وَأَصْبَحُوا الْيَوْمَ بَعْدَ الْأَكْلِ قَدْ أَكَلُوا

ترجمه: مدت زمانی در این دنیا خوردند و آشامیدند، ولی اکنون آنان که خورنده همه چیز بودند خود، خوراک حشرات و کرم‌های گور شدند.

متوکل عباسی دهمین خلیفه عباسی بود که در سال ۲۳۲ق به سلطنت رسید و تمام دوران خلافتش با امامت امام هادی علیه السلام هم‌زمان بود. برخی مفسده‌جویان به متوکل گزارش داده بودند که در خانه امام هادی علیه السلام اسلحه، نوشته‌ها و اشیای دیگر جمع‌آوری شده تا او علیه خلیفه قیام کند. متوکل گروهی از دژخیمان خود را به منزل آن حضرت فرستاد مأموران به خانه امام هجوم آوردند، ولی هرچه گشتند چیزی نیافتند. آن‌گاه به سراغ امام علیه السلام رفتند و حضرت را در اتاقی تنها دیدند که در به روی خود بسته و لباس پشمی بر تن دارد و روی شن و ماسه نشسته و به عبادت خدا و تلاوت قرآن مشغول است. امام علیه السلام را در آن حال دستگیر کرده نزد متوکل بردند و به او گفتند «ما در خانه‌اش چیزی نیافتیم و او را دیدیم روبه قبله نشسته و قرآن می‌خواند. متوکل عباسی در صدر مجلس عیش نشسته بود. جام شرابی در دست داشت و می‌گساری می‌کرد. امام علیه السلام وارد شد. متوکل جام شراب را به آن حضرت تعارف کرد. امام علیه السلام فرمود: به خدا سوگند هرگز گوشت و خون من با شراب آمیخته نشده. مرا از این عمل معاف بدار. متوکل دیگر اصرار نکرد، سپس گفت: پس شعری بخوانید و با خواندن اشعار محفل ما را رونق ببخشید. امام هادی علیه السلام فرمود: من اهل شعر نیستم و شعر چندانی نمی‌دانم. خلیفه گفت: چاره‌ای نیست باید بخوانی» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ۲۱۱/۵۰). امام هادی علیه السلام در مقابل خلیفه متوکل عباسی این شعر را انشاء فرمود. در همه ابیات، مراد از شاهان، متوکل خلیفه عباسی است.

«مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النَّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ، نَوَاقِصُ الْحُطُوطِ، نَوَاقِصُ الْعُقُولِ. فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَقَعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وَأَمَّا نُقْصَانُ عَقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ، وَأَمَّا نُقْصَانُ حُطُوطِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ. فَاتَّقُوا شِرَارَ النَّسَاءِ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَظْمَعَنَّ فِي الْمُنْكَرِ؛ أَي مَرْدَم، زَنَان ازنظر ایمان، بهره اقتصادی و موهبت عقل، کاستی‌هایی دارند، اما کاستی ایمان آنها به دلیل آن است که از نماز و روزه در ایام عادت بازمی‌مانند و گواه کاستی عقول آنها این است که شهادت دو نفر از آنها مانند شهادت یک مرد است و اما کاستی بهره اقتصادی آنها دلیلش این است که سهم ارث آنها نصف سهم مردان است. حال که چنین است از زنان بد بپرهیزید و مراقب نیکان آنها باشید و در اعمال نیک به صورت اطاعت بی‌قید و شرط از آنها اطاعت نکنید تا در اعمال بد از شما انتظار پیروی نداشته باشند». مناسبت‌های تاریخی مانند قرائن کلام است و بدون در نظر گرفتن آن، مقصود و منظور امام علیه السلام هرگز روشن نخواهد بود. آنچه در مورد مقام و شخصیت زن در نهج البلاغه آمده است با توجه به مناسبت‌های تاریخی خاصی هست که باید آن مناسبت‌ها مورد توجه قرار گیرد. امام علی علیه السلام در این خطبه برای توضیح و تفسیر موقعیت زنان و آگاه کردن آنها به یکی از زن‌های پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده است که با دستیاری طلحه و زبیر، غائله جنگ جمل را شروع و برپا کرد و به جنگ‌های صفین که موجب اغتشاشات جوامع اسلامی شد، متصل کرد (علایی رحمانی، ۱۳۸۳، ص ۵).

۵. نتیجه‌گیری

در زبان عربی استفاده از ضمیر جمع برای مفرد جایز است. گاهی ضمیر جمع برای نشان دادن عظمت گوینده به مفرد اطلاق می‌شود. ضمیر جمع می‌تواند به مفرد اطلاق شود و علت آمدن آن به صورت جمع برای تشویق و ترغیب مردم به آن فعل است و گاهی ضمیر جمع به دلیل التفات بلاغی به مفرد اطلاق می‌شود. علت دیگر استفاده از ضمیر جمع برای مفرد، قانونی کلی و عمومی است که به طور عموم خبر می‌دهند در صورتی که مضمون آن قانون جز یک نفر، کسی

نباشد و جز بر یک نفر منطبق نشود. براساس مصلحت الهی برای حفظ قرآن از تحریف برخی از آیات ولایت امام علی علیه السلام، ضمیر به صورت جمع آورده شده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۱۹ ه.ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۲. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ ه.ق). الغدیر. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
 ۳. الاندلسی، ابوحیان (۱۴۲۲ ه.ق). تفسیر البحر المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ه.ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
 ۵. تفتازانی، سعدالدین (بی تا). مختصر المعانی. قم: دار الفکر.
 ۶. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ ه.ق). امام شناسی. مشهد: علامه طباطبایی.
 ۷. الخازن (۱۴۱۵ ه.ق). تفسیر الخازن لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۸. الرازی، فخرالدین (۱۴۲۰ ه.ق). تفسیر الرازی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۹. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۵). امام شناسی در قرآن و پاسخ به شبهات. قم: مسجد مقدس جمکران.
 ۱۰. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ه.ق). تفسیر الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
 ۱۱. سیوطی، جلال الدین (بی تا). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دار الفکر.
 ۱۲. شرف الدین الموسوی، السید عبدالحسین (بی تا). المراجعات. بی جا: الدار الاسلامیه.
 ۱۳. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (بی تا). التبیان فی التفسیر قرآن. بیروت: احیاء التراث العربی.
 ۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۵. الطبرسی (۱۴۱۵ ه.ق). تفسیر مجمع البیان. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ ه.ق). تفسیر طبری. بیروت: مؤسسه الرساله.
 ۱۷. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۴ ه.ق). غایه المراد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
 ۱۸. علائی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳). تحلیلی بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه. نهج البلاغه، شماره ۹ و ۱۰، ص ۱۱۲-۱۳۴.
 ۱۹. القرطبی، ابو عبدالله (۱۳۸۴). الجامع الاحکام القرآن (تفسیر القرطبی). القاهره: دار الکتب المصریه.
 ۲۰. القلمونی الحسینی، محمد رشید بن علی رضا (۱۹۹۰). تفسیر المنار. مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
 ۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
 ۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). معارف قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
 ۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۲۵. الواحدی، ابی الحسن علی بن محمد (۱۴۱۱ ه.ق). اسباب نزول قرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.