Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 11, No. 2, 2023
Research Paper

Using comparative theories to examine the effect of metaphoric meaning in styles of translating alternating Jar letters in the Quran (Case studies: translations by Elahi Ghomshei, Javame Al-Jame', Rahnama and Fooladvand

Majid Rejali, Mohammad Reza Yousefi

Student of Azad University Qom, Qom, Iran
Literature Arabic of Qom Azad University, Qom, Iran

Abstract

To understand the meaning of the metaphor, various theories have been proposed by linguists and semantic experts, including substitution, comparative theories, etc. In this regard, the comparative perspective is more inclusive than other theories, which was also common among traditional linguists. Hence, it is important to investigate the effects of this theory on the understanding of metaphoric meanings in the Quran, especially the Jar letters. This indicates which groups of translators have applied this method to translate the metaphoric meanings and whether or not they have constantly used this style in their translations. Generally, this research is a significant move to recognize the stylistics of translating the Quran's metaphoric meanings. No research has ever been undertaken to examine this approach so far. Based on the findings, none of the translators have systematically used this method; rather, they have used the methodologies optionally.

Keywords: Quran, translation, transfer of metaphor, prepositions.

This is an open access article under the CC- BY 4.0 License (Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License).

https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.134942.1808

دوفصلنامه علمی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال یازدهم، شماره دوم، شماره پیاپی (۲۲) پاییز و زمستان ۱۴۰۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴
صص: ۱۸۲– ۱۶۳

مقاله پژوهشی

بررسی سبک ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، جوامع الجامع، رهنما و فولادوند ازنظر انتقال استعاره در حروف جر قرآن براساس نظریهٔ مقایسه‌ای

مجید رجالی[۱]، محمدرضا یوسفی [۲*]

۱– دانشجوی دکتری تخصصی زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران
majidrejali1365@gmail.com
۲– استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران
savabegyousefi@gmail.com

چکیده

برای شناخت معنای استعاره نظریات مختلفی در میان زبانشناسان و معناشناسان ارائه شده است؛ ازجمله نظریه‌های جایگزینی، مقایسه‌ای و غیره. در این میان، دیدگاه مقایسه‌ای به لحاظ قدمت و همه‌گیری از سایر نظریات دارای پیشینه و شمول گسترده‌تری است که حتی در میان زبانشناسان سنتی نیز رایج بوده است؛ از این رو، بازشناسی تأثیر این نظریه بر شناخت معانی استعاری قرآن به‌ویژه حروف جر اهمیت بسزایی دارد و نشان می‌دهد چه گروه‌هایی از مترجمان از این شیوه برای ترجمه معنای استعاره بهره برده‌اند و آیا در اسلوب گزینی خود در ترجمه‌های قرآنی از این شیوه به‌صورت مستمر بهره برده‌اند یا نه؛ از این رو، این پژوهش به‌عنوان مقدمه‌ای برای سبک‌شناسی ترجمه‌های استعاره در قرآن اهمیت بسزایی دارد و تا کنون پژوهش‌هایی دربارهٔ استعاره در قرآن صورت گرفته است؛ ولی پژوهشی دربارهٔ ترجمه استعاره در حروف جر قرآن در میان پژوهش‌های صورت‌گرفته یافت نشد. براساس نتایج به‌دست‌آمده از این نوشتار، از میان ترجمه‌های ارائه‌شده در مقاله، هیچ‌کدام از مترجمان به‌صورت روشمند از این شیوه بهره نبرده‌اند و به‌صورت گزینشی از این شیوه استفاده کرده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، ترجمه، انتقال استعاره، حروف جر

۱– مقدمه

مهم‌ترین متن عربی موجود، قرآن مجید است که هم از نخستین متون مکتوب ادب عربی محسوب می‌شود و هم ازنظر آنکه متن مقدس دین اسلام است، اهمیت بسزایی داشته و دارد این جایگاه سبب شده است کاربران غیر عرب زبان به‌ویژه فارسی‌زبانان بارها آن را ترجمه کنند که هر کدام سبک مخصوص به خود را دارند؛ تفاوت در این سبک‌ها موجب شده است ترجمه‌های متفاوت به دست آید؛ به همین دلیل، انتخاب یکی از این ترجمه‌ها به‌منزلهٔ بهترین ترجمه برای مخاطب دشوار است. یکی از عوامل

*نویسنده مسئول

مهم در این اختلاف‌ها چگونگی سبک ترجمه حروف جر در این ترجمه‌هاست؛ زیرا حروف جر از پرکاربردترین واژه‌ها در زبان عربی به شمار می‌روند. از این میان، *ترجمهٔ جوامع الجامع* به‌منزلهٔ ترجمه‌ای گروهی، ترجمه الهی قمشه‌ای به‌منزلهٔ ترجمه‌ای واسطه‌ای از کهن به نو، ترجمه رهنما به‌منزلهٔ ترجمه‌ای نو و ترجمهٔ فولادوند به‌منزلهٔ ترجمه‌ای تطبیقی که ترجمهٔ خود را با ترجمهٔ سایر زبان‌ها مقایسه کرده بود، انتخاب شدند.

سبک‌شناسی یا نظام‌شناسی دانشی است که از سلسله روش‌های مشترک در یک مسئله سخن می‌گوید. در نگاه برخی، مفهوم سبک مانند وجود، مفهومی بدیهی است (شمیسا، ١٣٧٣، ص١٣)؛ در حالی که این مفهوم بدیهی نیست؛ زیرا اگر مفهومی بدیهی به شمار می‌رفت، با بیان عنوان سبک‌شناسی، بدون نیاز به تلاش برای تعریف سبک، معنای آن به ذهن مخاطب متبادر می‌شد؛ در حالی که چنین نیست و سبک در ذهن عرفی با کلماتی مانند استایل، سبک، راه، روال، روشن، شیوه، طرز، طریق، طریقه و منوال هم‌معناست (معین، ١٣٨٦، ص ٨٢٧، ذیل مدخل سبک). بدون شک همهٔ این موارد ازنظر علمی باهم متفاوت‌اند و تعریف سبک در اصطلاح نیز متفاوت است. بهار گفته است: سبک در اصطلاح ادبیات عبارت است از روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیلهٔ ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر (دهخدا، ١٣٤١، ذیل مدخل سبک). زرین‌کوب این‌گونه تعریف کرده است: شیوه خاص در نزد هر گوینده تعبیر صادقانه‌ای است از طرز فکر و مزاج او (زرین‌کوب، ١٣٧٢، ص١٧٥).

با توجه به آنچه گفته شد سبک یعنی شیوه و روش و در لغت به معنای راه و اسلوب است و در زبان انگلیسی از روش به method (The Oxford Dictionary) تعبیر شده است. پس روش، راهی است که برای رسیدن به یک مقصود طی می‌شود و سبک نیز راهی است که طی می‌شود تا به‌واسطهٔ آن به مقصد و هدف مدنظر دست یافت و سبک ترجمه راهی است که مترجم برای رسیدن به ترجمه طی می‌کند و این راه ویژهٔ اوست؛ زیرا هیچ دو انسانی نمی‌توانند مثل یکدیگر عمل کنند.

یکی از اصطلاحاتی که در بحث حروف جر پیگیری می‌شود، بحث «تناوب حروف، انابةالحروف یا تعاقب‌الحروف» است که در معنی آن باید گفت این اصطلاح دربارهٔ جایگزینی حروف در معنای هم کاربرد دارد. به عبارت دیگر، این اصطلاح برای بررسی این مسئله است که آیا حروف یک معنای اصلی دارند و سایر معانی که برایشان استفاده می‌شود، معنای مجازی است یا حروف معانی متعددی دارند؛ چنانکه سایر کلمات نیز ممکن است چند معنای حقیقی داشته باشند. به معنی ساده، آیا حروف می‌توانند در معنا جایگزین هم شوند یا نه؛ میان دانشمندان ادب عربی دربارهٔ حکم این مسئله اختلاف‌نظر وجود دارد.

همچنین، در تبیین معنای استعاره دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ ازجمله نظریه‌های جایگزینی، مقایسه‌ای و ... هر کدام از این دیدگاه‌ها به شیوه‌ای خاص به تبیین معنای استعاره می‌پردازند. در این میان، قدیمی‌ترین و مشهورترین دیدگاه، دیدگاه مقایسه‌ای است که در آن معنای استعاره براساس تشبیه تبیین می شود. در این نوشتار براساس این دیدگاه در تبیین معنای استعاره به بررسی بحث معنای حروف جر در تناوب معنایی پرداخته و مشخص می شود مترجمین قرآن تا چه اندازه از این روش در تبیین تناوب معنایی حروف جر بهره برده‌اند. تا کنون پژوهشی با این نگاه به مسئلهٔ تناوب معنایی در حروف جر نپرداخته است؛ از این رو، اهمیت این نوشتار دوچندان می‌شود.

٢- تبیین مسئله

مشهور در این است که کوفیان و بصری‌ها درباره تناوب حروف اختلاف دارند:

بزرگان مکتب ادبی کوفه معتقدند حروف جر می‌توانند به جای هم به کار روند (سامرایی، ١٤٢٠، ج٣، ص٦). حسن در توجیه دیدگاه کوفیان می‌گوید دلیلی وجود ندارد تا حروف جر را قسمی جدا از سایر کلمات بدانیم. همان

گونه که در سایر کلمات ازجمله افعال و اسماء چندمعنایی رایج است. این ویژگی در حروف نیز وجود دارد و دلیل آن تبادر ذهنی است که در حروف چندمعنا برای یک حرف مشاهده می‌شود (حسن، ۱٤۲۸، ج۳، ص٤۱۸) و ذهن در برخورد با حروف به‌سرعت معانی متعددی را برای برخی حروف در نظر می‌گیرد که این نشان می‌دهد حروف نیز مانند دو گونهٔ دیگر کلمه از این قاعده پیروی می‌کنند و معانی به‌ذهن‌آمده معانی وضعی این کلمات‌اند نه معانی مجازی یا تضمنی؛ برای نمونه، در جملهٔ «کنت فی الصحرا و نفد ما معی من الماء و کدت أموت من الظمأ حتی صادفت بئرا شربت من مائها العذب ما حفظ حیاتی آلتی تعرضت للخطر من یومین»، ذهن در می‌یابد برای «من» در این گزاره‌ها معانی متعددی وجود دارد که عبارت‌اند از: بیان جنس، سببیت، بعضیت، ابتداء و ...

امّا براساس دیدگاه مشهور دانشمندان نحوی بصری حروف جر نمی‌توانند بیش از یک معنا داشته باشند؛ از این رو، حروف جر نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند (سامرایی، ۱٤۲۰، ج۳، ص۷). در این نگاه هر حرف جر تنها یک معنای حقیقی دارد که بیان می‌شود؛ از این رو، حرف جر «فی» تنها برای ظرفیت به‌صورت حقیقی به کار می‌رود و حرف «علی» تنها نمایندهٔ معنای استعلاست (حسن، ۱٤۲۸، ج۳، ص٤۱۹). این نگرش مبتنی بر این ادعاست که اگر اجازهٔ تناوب داده شود، در آن صورت قاعدهٔ زبانی دچار نابسامانی می‌شود و هر حرفی می‌تواند جایگزین حرف دیگر شود؛ از این رو، تعیین معنای کلام ناممکن می‌شود؛ برای نمونه، به جای آنکه گفته شود: «سرت من البصره الی کوفه» می‌توان گفت: «سرت الی البصره من الکوفه» و معنایی مشابه معنای جملهٔ نخست را اراده کرد؛ اما اشکال عمده‌ای که بصریان باید پاسخگوی آن باشند، بحث استعمالات عرب است که در موارد بسیاری برخلاف قاعدهٔ آنها عمل می‌کردند وحروف جر را به جای هم به کار می‌بردند. برای برون‌رفت از این معضل چند راهکار وجود دارد: نخست، مانند آنچه برخی از علمای بصری انجام داده‌اند، از بحث تضمین بهره برده شود؛ اما راه دیگر این است که در این موارد استعاره را جاری کرد.

در نگاه دوم حروف جر دارای یک معنای موضوع له هستند و سایر استعمالات به‌صورت مجازی و استعاری محقق می‌شود و از آنجا که حروف در دیدگاه مشهور سنتی، فاقد معنای مستقل هستند و تنها از آنها به‌عنوان عامل ربط بهره گرفته می‌شود، نمی‌توانند موصوف واقع شوند و از این رو، استعاره در آنها از نوع استعاره تبعیه است (ابن‌ناظم، ۱٤۰۹، ص۱۳٤)؛ در حالی که این ادعا براساس زبانشناسی توصیفی هیچ لزومی ندارد و به‌عنوان نمود استعاره در خود حرف جر جاری شده است؛ زیرا براساس تعریف استعاره در واژگان یعنی: «کاربرد لفظ در معنای غیر حقیقی آن همراه با علاقه تشابه میان معنای حقیقی و مجازی و قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی می‌شود» (هاشمی، بی‌تا، ص۲۵۸) و این ملاک‌ها را می‌توان در معنای حروف نیز پیدا کرد.

روابط جانشینی به این معنا باز می‌گردند که چرا یک دال از میان دال‌های مشابه در انتخاب زبانی برگزیده شد و در این انتخاب چه تأثیری در معنای پاره گفتارهای زبانی دارد. به بیان دیگر، رابطهٔ جانشینی در اصل، رابطهٔ موجود میان عناصری به‌شمار می‌آید که به جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح زبانی، جستاری نو ایجاد می‌کنند که دوسوسور از آن به «رابطهٔ متداعی» و یاکوبسون از آن به «جانشینی» تعبیر می‌کنند (صفوی، ۱۳۹۰، ص۲٦) و آن را حاصل وجه‌اشتراک میان واژه‌ها در ذهن می‌داند که سبب ایجاد شبکه‌ای از روابط مختلف در ذهن انسان می‌شود (دوسوسور، ۱۳۹۲، ص۱۷۷). روابط جانشینی به رابطهٔ فرابافتی و روابط حاکم بر آن مربوط است؛ از آن نظر که یک واژه چگونه با سایر مدالیل غایب از متن در ارتباط است (چندلر، ۲۰۰۲، ص۸٤) و ملاک آن قدرت ذهن گوینده در برقراری روابط میان واژه‌ها از جهات گوناگون با توجه به قوانین حاکم بر زبان است. دوسوسور معتقد است

معیار قرارگرفتن کلمات در یک گروه، به روابط گوناگون معنایی و ساختاری آنها بستگی دارد (دوسوسور، ۱۳۹۲، ص۱۷۷) ؛ با این توضیح که روابط میان این واژه‌ها ممکن است فرایندی دوسویه یا یک سویه باشد که در آن وجه‌اشتراک در نشانه یا نشان یا هر دو متصور است (سیلورمن، ۱۹۸۳، ص۱۰)؛ بنابراین، ملاک قرارگیری واژگان در یک گروه یا پارادایم، شباهت یا تضاد دستوری یا معنایی یا ترکیبی از هر دو است. در علوم بلاغی از این موضوع بحث شده است که تغییرات در ترکیب واژه‌های یک جمله ممکن است چه تغییری در مدلول آن جمله بازی کنند.

۳- معنای استعاره براساس دیدگاه مقایسه‌ای

یکی از نگرش‌های تأثیرگذار در معناشناسی استعاره، دیدگاه «مقایسه» است. در این نگرش، معنای استعاره با معنی ظاهری تشبیهی متناظر با آن استعاره فهمیده می‌شود. براساس این مبنا، «استعاره‌ها، تشبیه‌های تحت‌اللفظی به‌شمار می‌روند» (سرل[1]، ۱۹۹۳، ص ۹۵)؛ البته این دیدگاه دربارهٔ تمثیل نیز کاربرد دارد و در فهم آن به کار می‌رود (بلک[2]، ۱۹۵۵، ص۲۸۳). با دقت در این نظریه چنین برداشت می‌شود که میان این نظریه و نظریه جایگزینی ارتباط ویژه‌ای وجود دارد؛ تا جایی که برخی آن را خوانشی پسینی از این نظریه قلمداد کرده‌اند (بلک، ۱۹۵۵، ص۲۸۳؛ وی، ۱۹۹۱، ص٣٤؛ مارتینیش[3]، ۱۹۹۸، ص٥٤٤٠)؛ امّا تفاوت‌هایی میان این دو دیدگاه قابل شناسایی است و این موضوع را تأیید نمی‌کند. برای روشن‌شدن موضوع به جملات ذیل توجه کنید:

(مَثَلُ الَّذینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ أَوْلِیاءَ کَمَثَلِ الْعَنْکَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَیْتاً؛

الف – مثل آنان که غیر خدا را به جای خدا به دوستی و سرپرستی برگرفتند، مانند خانه‌ای است که عنکبوت بنیاد کند (عنکبوت: ٤١)؛ (تمثیل)

ب- دوستی غیر خدا مانند خانه عنکبوت است؛ (تشبیه)

ج- دوستی غیر خدا خانه عنکبوت است؛ (استعاره)

در نگاه مقایسه‌ای، استعاره موجود در جمله سوم با تغییرات لفظی که در دو جمله پیشین ایجاد شد، به دست می‌آید؛ درنتیجه، معنی جمله استعاره با معانی ظاهری دو جمله دیگر همانند یا مشابه در نظر گرفته می‌شود. به بیان روشن‌تر، کاربرد استعاری واژه «خانه عنکبوت» در این جمله با کاربرد ظاهری آن دو جمله دیگر یکسان دانسته می‌شود؛ درنتیجه، براساس این نظریه، تفاوتی در معنای تشبیه و استعاره در قرآن نیست.

با توجه به آنچه دربارهٔ دیدگاه مقایسه‌ای بیان شد، می‌توان به‌درستی تفاوت میان این نظریه با دیدگاه جایگزینی را مشخص کرد. در دیدگاه جایگزینی تلاش بر این است تا با یافتن تشابهی معنایی میان استعاره و دیگر اسلوب‌های معنایی سادهٔ زبان مانند تشبیه یا تمثیل، معنی نهفته در استعاره را روشن سازد؛ در حالی که در نظریهٔ مقایسه سعی بر آن است شناخت معنای پیچیده استعاره از راه این‌همانی میان اسلوب‌های لفظی و ساختاری صورت گیرد. به عبارت دیگر، میان استعاره و تشبیه و تمثیل ازنظر ساختاری ارتباط بر قرار کرده و همه این موارد را یک چیز انگاشته است؛ با این تفاوت که میزان ادوات لفظی تشکیل‌دهنده میان این سه کم و زیاد است.

درواقع، هر دو دیدگاه بیان‌شده، معنی استعاره به معنی تشبیه یا تمثیل یا یک اسلوب ساده لفظی، برابر دانسته شده است؛ امّا در دیدگاه مقایسه‌ای این‌همانی برقرارشده براساس ساختار لفظی است و در دیدگاه جانشینی این‌همانی موجود برآمده از یکسان‌انگاری معنایی است.

این تفاوت، به‌ویژه در دو نظریه «تشبیه متناظر» که از نظریه‌های برآمده از دیدگاه جانشینی است و «تشبیه

---

[1]. Searle
[2]. Black
[3]. Martinich

کوتاه‌شده» که از نظریه‌های برآمده از دیدگاه مقایسه‌ای است، جایگاه مؤثری در تبیین معنی استعاری دارد. دیویدسون نیز تذکر می‌دهد این دو نظریه را نباید یکسان انگاشت: «این دیدگاه که معنی استعاره با معنی تشبیه یکی است، نباید با نظریهٔ رایج که استعاره تشبیه کوتاه شده است، اشتباه گرفته شود» (دیویدسون[1]، ۱۹۷۸، ص۳۸).

در نظریهٔ تشبیه متناظر، جمله استعاری «دوستی غیر خدا خانه عنکبوت است» ازنظر لفظی از جمله تشبیهی «دوستی غیر خدا مانند خانه عنکبوت است» متفاوت انگاشته می‌شود و به هیچ‌وجه عنوان نمی‌شود یکی از آنها از دیگری ساخته شده است؛ بلکه آنچه میان این دو ساختار لفظی ارتباط برقرار می‌کند، وجود همسانی معنایی میان آنها است. به دیگر معنا، معنی استعاره در این دیدگاه جایگزین معنی یک تشبیه مشابه شده است؛ اما این جایگزینی تنها در سطح معنی انجام می‌گیرد، نه در ساختار لفظی.

در دیدگاه تشبیه کوتاه که برداشتی از نظریه مقایسه‌ای است، بحثی از جایگزینی معنایی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه نشان داده می‌شود استعاره با تغییراتی در ساختار واژگانی تشبیه ایجاد می‌شود و از این رو، معنی آن با معنی تشبیه، یکسان انگاشته می‌شود.

٤- نظریه تشبیه کوتاه

دیدگاه «مقایسه» به شکل‌گیری دو نظریه با نام‌های «نظریهٔ تشبیه کوتاه‌شده» و «نظریهٔ تمثیل کوتاه‌شده» منجر شده است. از این میان، دیدگاه تمثیل کوتاه‌شده از اعتبار و فراگیری کمتری برخوردار است و از این رو، کمتر به آن توجه شده است؛ به‌عکس نظریهٔ «تشبیه کوتاه‌شده» موقعیتی فراگیر و پیشینه بسیار دارد. به‌واقع این نگرش قدیمی‌ترین و مشهورترین راه در معناکردن استعاره است که از دوران ارسطو تا به امروز با وجود مخالفت‌های فراوان در برابر وی باقی مانده است. این دیدگاه ساده‌ترین و واضح‌ترین شیوه برای بیان چگونگی شکل‌گیری استعاره و فهم آن ارائه می‌کند و می‌توان ادعا کرد همه فلاسفه زبان، از مکس بلک (۱۹۵۵ و ۱۹۷۹) تا سرل (۱۹۹۳) با همه تفاوت‌های نگرشی در نخستین گام به انتقاد از این دیدگاه پرداخته‌اند؛ از این رو، آئودی عنوان می‌کند: «هرچند هیچ اتفاقی دربارهٔ اینکه استعاره‌ها چیستند و چگونه عمل می‌کنند، وجود ندارد؛ اما همه پذیرفته‌اند آنها تشبیه‌های مختصرشده نیستند» (آئودی[2]، ۱۹۹۹، ص٥٦٢).

در توضیح باید گفت اگر واژه «مثل» را از جمله «دوستی غیر خدا مثل خانه عنکبوت است» حذف شود، تبدیل به استعاره خواهد شد و عکس این مسیر نیز ممکن است؛ یعنی با اضافه واژه «مانند» به گزاره: «دوستی غیر خدا خانه عنکبوت است»، یک تشبیه پدید خواهد آمد. با توجه به این فرآیند، معنی استعاره همان معنی تشبیه است و توان معنایی آن بیش از تشبیه نیست (آئودی، ۱۹۹۹، ص٥٦٢).

با توجه به آنچه گفته شد، این نظریه به سادگی و آسان‌ترین راه ممکن به فهم معنای استعاره می‌پردازد و از این رو، می‌توان دریافت چرا این دیدگاه برای قریب به دوهزار و پانصد سال، نگرش چیره در بحث معنای استعاری بوده است. این دیدگاه علاوه بر سادگی بیان‌شده و فهم‌پذیر بودن آن، حتی برای عوام مردم، دو ویژگی دیگر نیز داشته که به پایداری آن کمک کرده است:

۱- دو پدیده متفاوت زبانی یکسان‌انگاری می‌شوند و این به ساده‌سازی زبان کمک می‌کند.

۲- تحلیلی را که برای صدق تشبیه ارائه می‌کند، برای استعاره نیز به کار می‌برد (مارتینیش، ۱۹۹۸، ص٥٤٤٠).

روشن است این دو ویژگی در پی هم و ناشی از هم است. به عبارت دیگر، ویژگی دوم برآمده از ویژگی نخست است؛ زیرا با یکسان‌انگاری معنی استعاره و تشبیه،

---

[1]. Davidson

[2]. Audi

ویژگی‌ها و شرایط معناداری تشبیه نیز برای آن اثبات خواهد شد.

در دیدگاه دانشمندان مایل به این نظریه، تشبیه و استعاره ازنظر معنایی در یک سطح‌اند و ادات تشبیه تأثیری در معنا نخواهند گذاشت؛ از این رو، سرل بر این باور است که همه استعاره‌ها همان تشبیه‌هایی هستند که به‌صورت کوتاه‌شده بیان شده‌اند (سرل، ۱۹۹۳، ص۹۵)؛ پس، ازنظر معنایی بین این دو تفاوتی وجود ندارد.

پس، این دیدگاه با نگاهی ظاهری به استعاره و تشبیه نظر دارد و گوناگونی این دو اسلوب زبانی را در بود یا نبود ادات تشبیه خلاصه می‌داند. بلک بر این باور است فقط در تشبیه بحث از شباهت می‌شود؛ ولی در استعاره سخنی از تشبیه نمی‌آید و درک این به عهده خود مخاطب نهاده شده است (بلک، ۱۹۵۵، ص۲۸۳). به‌واقع، استعاره برای مخاطب آسان‌فهم ساخته شده است و تشبیه برای مخاطب با درک پایین‌تر است و این تفاوت باعث ایجاد این دو اسلوب در زبان شده است وگرنه ازنظر معنوی این دو تفاوتی با هم ندارند و نوع مخاطب است که تعیین می‌کند باید کدام اسلوب استفاده شود.

در بیان سابقه تاریخی این نظریه می‌توان گفت این دیدگاه برداشتی از دیدگاه ارسطو است. با توجه به گفته‌های او، تشبیه و استعاره دو اسلوب جدا از هم نیستند؛ بلکه با هم ارتباطی گسترده دارند و تنها اندک تفاوتی میان آنها وجود دارد. او بیان می‌کند تشبیه نوعی از استعاره است؛ البته نه به‌صورت صد در صد؛ بلکه با وجود تفاوت‌هایی (ارسطو۱، فن خطابه، ۱۹۲٤، ج۳، ص٤؛ ج۱۱، ص۱٤۰٦b). تفاوتی که ارسطو در نظر دارد همان سخن از ادات تشبیه است. به باور او، تنها تفاوت میان استعاره و تشبیه استفاده از ادات تشبیه در اسلوب آن است که با حذف آن استعاره ساخته می‌شود (ارسطو، فن خطابه، ۱۹۲٤، ج۳، ص٤؛ ج۱۱، ص ۱٤۰۷a). این برداشت از دیدگاه ارسطو آن چنان شهرت پیدا می‌کند که به دیدگاه رایج برای چندین قرن بدل می‌شود (کوینتیلیانوس۲، ۱۸۵٦، ج۲، ص۱۲٦).

۵- استعاره «علی» از «لام» ملکیت

۱-۵ در آیه: «وَإِنَّک لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ» (قلم: ٤) «علی» که درحقیقت وضع، مفید استعلاء است، به معنایی غیر از معنای موضوع له، قصد شده است؛ زیرا رسول اسلام(ص) بر خلق عظیم مستعلی نیست و بر پشت آن، مانند نشستن روی اسب، ننشسته است؛ بلکه این استعمال از باب مجاز و استعاره است و اراده اصلی آن این است رسول از خلق عظیم و سجایای شریف برخوردار است. در این صورت «علی» مشبه و به‌صورت استعاره تصریحیه تبعیهٔ از «لام اختصاص» - مشبه‌به - است. درواقع شمایل جمله درحقیقت چنین است: «ان لک خلق عظیم». که به جای لام در «لک»، علی آمده است که بتواند به کمک لام مزحلقه تأکید شود و معنای گزاره چنین است: «ان لک خلق عظیم کانک مستعلی علیه».

از میان ترجمه‌های بررسی‌شده، معانی ذیل برای این آیه بیان شده است:

۱-۱-۵ الهی قمشه‌ای: «در حقیقت تو به نیکو خلقی عظیم آراسته‌ای».

۲-۱-۵ جوامع الجامع: «و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری».

۳-۱-۵ رهنما: «و بی‌گمان تو بر خوی عظیمی هستی».

٤-۱-۵ فولادوند: «و راستی که تو را خویی والاست!».

با دقت در معانی ارائه‌شده، دو ترجمه فولادوند و جوامع از اسلوب استعاره تبعیه در ترجمه بهره برده‌اند.

۲-۵ در آیه «إِنَّک لَعَلی هُدی مُسْتَقیم» (حج: ٦۷) نیز همین اسلوب تکرار شده است. در این آیه نیز «علی» به معنای وضعی خود نمی‌تواند باشد؛ زیرا رسول اکرم(ص) بر هدایت مستعلی نیست و بر پشت آن ننشسته است، بلکه

[1]. Aristotle

[2]. quintilianus

رسول اسلام(ص) از هدایت در راه مستقیم برخوردار است؛ درنتیجه، می‌توانند سایرین را هم هدایت کنند. در این صورت، «علی» مشبه و به‌صورت استعاره تصریحیه تبعیهٔ از «لام اختصاص» – مشبه‌به – است. درواقع شکل جمله درحقیقت چنین است: «ان لک هدی مستقیم» که به جای لام در «لک»، علی آمده و معنای گزاره براساس دیدگاه مقایسه‌ای چنین است: «ان لک هدی مستقیم کانک مستعلی علیه».

۱-۲-۵ الهی قمشه‌ای: «تو (خلق را) به سوی خدا دعوت کن که خود به راهی راست و هدایتی کامل هستی»؛

۲-۲-۵ جوامع الجامع: «به‌طور قطع و یقین بر راه راست گام می‌نهی»؛

۳-۲-۵ راهنما: «بی‌گمان تو بر راه راست هستی»؛

٤-۲-۵ فولادوند: «زیرا تو بر راهی راست قرار داری».

۳-۵ که مشخص است با وجود آنکه اسلوب یکسان است، همه ترجمه‌ها آن را براساس مجاز در کلمه ترجمه کرده‌اند. به عبارت دیگر، همه هدایت را به معنای «صراط» و معنای «علی» را همان معنای استعلاء در نظر گرفته‌اند. ایشان مجاز را به جای در حرف در خود «هدی مستقیم» دانسته‌اند؛ زیرا «هدایت مستقیم» وجود ندارد؛ بلکه «صراط مستقیم» وجود دارد و هدایت غایت صراط مستقیم است. در اینجا غایت به جای مغیا به کار رفته و این مجاز عقلی است؛ در حالی که هیچ مانعی از بیان «صراط مستقیم» در آیه وجود ندارد و علت بیان «هدی» به جای «صراط» این است که نتیجه «ادع الی ربک؛ بخوان به سوی پروردگارت» (حج: ٦٧) «هدایت است» نه «صراط مستقیم»، بلکه خود صراط مستقیم، صراط پروردگار است. پس در مقام تعلیل برای امر به سوی خداوند عنوان شده است که تو دارای هدایت هستی نه آنکه تو روی صراط مستقیم هستی؛ زیرا کسی که خود هدایت شده، به طریق اولی بر صراط مستقیم است؛ ولی کسی که روی صراط مستقیم است، لزوماً دارای هدایت نیست و چنین کسی نمی‌تواند از دیگران برای رسیدن به خدا دستگیری کند. پس مجاز و استعاره در «علی» بهتر از «استعاره» در «هدی» است.

۱-٦ استعاره «فی» از «باء»

در آیهٔ «وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَ يُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اَللّهُ أَمْراً كانَ مَفْعُولاً وَ إِلَى اَللّهِ تُرْجَعُ اَلْأُمُورُ» (انفال: ٤٤)؛ شاهد مثال ما در این آیه «فی اعینکم» و «فی اعینهم» است که به دو گونهٔ متفاوت ترجمه شده‌اند:

٦-۱-۱ الهی قمشه‌ای: «و (یاد آر) زمانی که خدا دشمنان را هنگامی که مقابل شدید در چشم شما کم نمودار کرد (تا از آنها نیندیشید) و شما را نیز در چشم دشمن کم نمود (تا تجهیز کامل نکنند) تا خداوند آن را که در قضای حتمی خود مقدر کرده (یعنی غلبه اسلام) اجرا فرماید و به سوی اوست بازگشت امور».

٦-۱-۲ جوامع الجامع: «و در آن هنگام که با هم (در میدان نبرد) روبه‌رو شدید، آنها را به چشم شما کم نشان می‌داد و شما را نیز به چشم آنها کم می‌نمود تا خداوند کاری را که می‌بایست انجام گیرد صورت بخشد (شما نترسید و اقدام به جنگ کنید، آنها هم وحشت نکنند و حاضر به جنگ شوند و سرانجام شکست بخورند) و همهٔ کارها به خداوند باز می‌گردد».

٦-۱-۳ رهنما: «و (یاد آر) هنگامی را که آنها را – در آن زمان که روبه‌رو شدید – در چشم‌هایتان به شما اندک کرد و شما را (هم) در چشم آنها اندک نشان داد تا به پایان آرد خدا کاری را که می‌بایست کرده شود و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود».

٦-۱-٤ فولادوند: «و آنگاه که چون با هم برخورد کردید، آنان را در دیدگان شما اندک جلوه داد و شما را (نیز) در دیدگان آنان کم نمودار ساخت تا خداوند کاری را که انجام‌شدنی بود، تحقق بخشد و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شوند».

از میان ترجمه‌های ارائه‌شده، ترجمهٔ جوامع الجامع «فی» را در این آیه به معنای «باء» دانسته است؛ در حالی که

سایر ترجمه‌ها «فی» را به معنای ظرفیت دانسته‌اند. برای دریافت سبک باید مراد جدی آیه را بررسی کرد:

٦-١-٥ الف) واژه «اذ» در شروع آیه بنا به دیدگاه برخی مفسران ظرف متصرف و به فعل متعلق است؛ چنانکه شیخ طوسی در *تبیان* برای این آیه تقدیری در نظر گرفته است تا متعلق آن در جمله نخست را مشخص کند. ایشان می‌گوید: «التقدیر اذکروا أیها المؤمنون إذ یریکموهم (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص۱۳۰). تقدیر آیه این است ای مؤمنان! هنگامی که با مشرکان روبه‌رو شدید را به خاطر آورید».

ب) احتمال دیگر در متعلق این واژه این است که «اذ» به جملهٔ پیشین متعلق باشد: «إنه علیم بذات الصدور» (انفال: ٤٣) «بی‌گمان او دانا به نهان سینه‌هاست». در این صورت، معنی آیه این چنین است: «یعلم ما فی الصدور إذ یریکموهم»: «می‌داند آنچه که در سینه‌هاست، زمانی که آنها را به شما نشان داد».

ج) احتمال دیگر آن است که «إذ» عطف بر بدل دوم از یوم فرقان باشد؛ چنانکه فخر رازی می‌گوید «هو بدل ثان من یوم الفرقان» (رازی، ١٤٢٠، ج ١٥، ص٤٨٦).

و بنا بر این دیدگاه «إذ» سوم عطف بر بدل است و معنای آیه چنین خواهد شد: «و روز فرقان آنها را به شما نشان دادیم»؛ ولی دیدگاهی که مناسب‌تر به نظر می‌رسد، آن است که:

د) «إذ» در این آیات برای تعلیل معنا شود؛ البته إذ در اینجا معنای ظرفی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه علاوه بر معنای ظرفیت بر تعلیل نیز دلالت دارد؛ یعنی به‌واسطهٔ همنشینی خاص این واژه میان واژه‌ها این معنا به دست می‌آید.

٦-١-٦ در این صورت، سه آیهٔ ٤٢، ٤٣ و ٤٤ در یک ارتباط معنایی مشابه قرار گرفته‌اند و ارتباط میان آیات به زیبایی تصور می‌شود. به این صورت که در آیهٔ «... و ما أنزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان والله علی کل شیء قدیر» (انفال: ٤١) «اگر به خدا و آنچه بر بندهٔ خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه نازل کردیم، ایمان آورده‌اید و خداوند بر هر چیزی تواناست». در جملهٔ آخر خداوند به صفت قدرت خود اشاره می‌فرمایند و آیات بعد برای اثبات این قدرت به مخاطب با «إذ» شروع می‌شود و درواقع آیه در مقام تعلیل است و علت وجود این قدرت با دو مثال روشن می‌شود:

الف) نخست با بیان جریان پیروزی مؤمنان در جنگ بدر با وجود برتری استراتژیک مشرکان؛ برای نمونه، مصداقی از قدرت الهی را به رخ می‌کشد و بیان می‌کند این برتری ظاهری نیز به خواست خدا بوده است و با وجود این، مشرکان در این جنگ هلاک شدند: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ اَلدُّنْیا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ اَلْقُصْوی وَ اَلرَّکْبُ أَسْفَلَ مِنْکُمْ وَ لَوْ تَواعَدْتُمْ لاَخْتَلَفْتُمْ فِی اَلْمِیعادِ وَ لکِنْ لِیَقْضِیَ اَللّهُ أَمْراً کانَ مَفْعُولاً لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ إِنَّ اَللّهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ» (انفال: ٤٢) «زیرا در آن هنگام که شما به (مدینه) نزدیک‌تر و آنان دورتر بودند و آن کاروان نیز از شما دورتر بودند و اگر با هم وعده می‌گذاشتید در آن اختلاف می‌کردید؛ اما خداوند بر آن بود تا کار انجام‌یافتنی را به پایان رساند تا هر کس که نابود می‌شود، از روی برهانی باشد و هر کس زنده می‌ماند، با برهانی».

ب) دومین مصداق برای قدرت در این آیه بیان شده است؛ از این رو، با «و» عاطفه آن را به ٤٢ عطف کرده است؛ زیرا در این آیه بیان می‌شود که چه هنگام دیده‌شدن لشکر کفار و چه هنگام رویارویی دو لشکر، خداوند به قدرت خود عدهٔ نیروهای مشرکان را در چشمان شما کم جلوه داد و شما نیز کم بودید و از این کمتر نشانتان داد که اینها در حیطهٔ قدرت الهی است، چرا اینگونه عمل کرد؟ تا آنچه قضای اوست، عملی شود: «وَ إِذْ یُرِیکُمُوهُمْ إِذِ اِلْتَقَیْتُمْ فِی أَعْیُنِکُمْ قَلِیلاً وَ یُقَلِّلُکُمْ فِی أَعْیُنِهِمْ لِیَقْضِیَ اَللّهُ أَمْراً کانَ مَفْعُولاً وَ إِلَی اَللّهِ تُرْجَعُ اَلْأُمُورُ» (انفال: ٤٤) «و چون با آنان رویاروی شدید، به چشمتان اندک کرد و شما را نیز در

چشم آنان اندک نشان داد تا خداوند کاری انجام‌یافتنی را به پایان برد و کارها به خداوند بازگردانده می‌شود».

٦-١-٧ در جملهٔ آخر آیهٔ ٤٢ نیز به صفت شنوایی در کنار علم اشاره شده است: «و ان الله لسمیع علیم» (انفال: ٤٢) «و بی‌گمان خداوند شنوایی داناست» که سمیع‌بودن به همان علم خداوند باز میگردد و به بعد دیگری از ظهور صفات الهی در این جنگ اشاره دارد. در آیهٔ قبل ظهور صفت قدرت الهی بود و مصداق آن در آیهٔ بعد آورده شد و در انتهای همین آیه به صفت شنوایی و علم خدا اشاره شده است که شنوایی خدا نیز از آنجا که به‌صورت شنوایی با ابزار و گوش نیست، در علم و احاطهٔ قیومی خداوند ریشه دارد و در این آیه قصد دارد نشان دهد علم خداوند چگونه شناخته می‌شود که در آیهٔ بعدی بیان می‌کند نشانهٔ این علم و شناخت خداوند این است که در رویای پیامبر(ص) عدد دشمن را کم نشان داد تا از سستی شما و درنتیجه، آن نزاع و اختلاف شما جلوگیری کند؛ یعنی خداوند با توجه به علم خود، آن هم علم به نهان شما این را اراده کرده است: «إِذْ یُرِیکَهُمُ اَللّهُ فِی مَنامِکَ قَلِیلاً وَ لَوْ أَراکَهُمْ کَثِیراً لَفَشِلْتُمْ وَ لَتَنازَعْتُمْ فِی اَلْأَمْرِ وَ لکِنَّ اَللّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذاتِ اَلصُّدُورِ» (انفال: ٤٣) «زیرا خداوند آنان را به تو در خوابت اندک نشان داد و اگر آنان را بسیار نشان داده بود، سست می‌شدید و در کار (جنگ) اختلاف می‌یافتید؛ ولی خداوند در امانتان داشت که او به اندیشه‌ها داناست». واژهٔ قلیل که صفت مشبهه است و متضاد آن واژهٔ کثیر است، هر دو در عربی می‌توانند صفت واژهٔ جمع قرار گیرند؛ مانند «جمع قلیل» و نیازی نیست حتماً برای افادهٔ معنای جمع به‌صورت جمع «قلیلون» به کار رود. در این آیه نیز خداوند از همین شیوه پیروی کرده و فرموده است: «فی أعینکم قلیلا» «آنها در چشم شما کم بودند؛ یعنی جماعتی کم بودند» و از آنجا که قلیل صفت مشبهه است، دوام و پایداری این کم‌بودن آنها را نشان می‌دهد.

واژهٔ «التقی» از ریشهٔ «لقی» به معنی روبه‌رو شدن با شیء و مصادف‌شدن است که با حرف جر «باء» متعدی می‌شود (زبیدی، ١٤١٤، ج٢٠، ص١٥٨).

٦-١-٨ با توجه به تحلیل فضای آیه، روشن است که:

الف) اگر «فی» به معنای «باء» در نظر گرفته شود، «باء» در اینجا به معنای الصاق است؛ یعنی تصویر آنها پیش چشمان شما کم نشان داده می‌شود و در این صورت، الصاق مجازی و معنای آیه چنین است: «خداوند تصویر آنها را در پیش چشمان مسلمانان دچار تحول کرد. درواقع، در مسیر رؤیت ایشان تحول کرد»؛ چنانکه در سراب انسان دچار خطای دید می‌شود و از این رو، چشمان آنها فرایند طبیعی خود را داشته است.

ب) اما اگر «فی» به معنای ظرفیت باشد، معنای آیه چنین است که خداوند با تحول در ساختار بینایی مسلمانان و مشرکان تصویر حاصل از طرف مقابل را دچار تغییر کرده است؛ چنانکه افراد دچار بیماری چشم چنین آمد و پس از آن این اشکال دیده‌شدن آنها برطرف شده است. اینکه کدام‌یک از این دو معنا برتر است، مرجهی ازنظر عقلی متصور نیست؛ چون هر دو امر ممکن است و مانعی برای تحقق هیچ‌کدام از این دو نیست؛ اما با توجه به اینکه در شأن نزول آیه گفته شد افراد مسلمان همدیگر را به‌خوبی مشاهده می‌کرده‌اند، مشخص است معنای «فی» در اینجا ظرفیت نیست؛ یعنی تصرف الهی در چشمان افراد نبوده است؛ بلکه تصرف در تصویر بیرونی بوده است.

٦-١-٩ از این رو، از میان ترجمه‌های ارائه‌شده، ترجمهٔ جوامع الجامع از شیوهٔ صحیح‌تری بهره برده است؛ در حالی که در سایر ترجمه‌ها تنها به ظاهر آیه اکتفا و براساس معنای مشهور حرف جر قضاوت کرده‌اند و به سیاق آیه توجه نکرده‌اند.

٦-٢ استعاره «فی» از «علی»

نمونه دیگری از استعاره در حروف در آیه: «وَلَأُصَلِّبَنَكُم فی جذوعِ النَّخلِ» (طه: ۷۱) است که در آن حرف «فی» - مشبه - برای حرف «علی» - مشبه به - به‌صورت استعاره تصریحیه تبعیهٔ آورده شده است. وجه جمع در هردو تمکّن «جاگرفتن» است.

در اینجا براساس نظریه مقایسه‌ای معنای استعاره چنین است: «وَلَأُصَلِّبَنَكُم فی جذوعِ النَّخلِ کعلی جذوع نخل».

١-٢-٦ شما را بر شاخه‌های درخت خرما به دار خواهم آویخت (قرائتی، تفسیر نور، ج ۵، ص ٣٦٤).

٢-٢-٦ و هر آینه البته می‌آویزم شما را در شاخه‌های درخت خرما، چنین نقل کرده‌اند اول کسی که به دار کشید مردم را، فرعون بود (حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی‌عشری، ج۸، ص ۲۹۸).

٣-٢-٦ هر آینه شما را به دار می‌زنم به جذع نخله‌های خرما که بسیار بلند است (طیب، تفسیر اطیب البیان، ج۱۳، ص٦٢).

٤-٢-٦ هر آینه بردار کشم؛ البتّه شما را بر تنه درخت خرما (ثقفی تهرانی، تفسیر روان جاوید، ج۳، ص۵۱۵).

٥-٢-٦ الهی قمشه‌ای: «و بر تنه نخل‌های خرما به دار می‌آویزم».

٦-٢-٦ جوامع الجامع: «و شما را بر شاخه‌های درخت خرما بردار می‌زنم».

٧-٢-٦ رهنما: «و البته شما را در تنه‌های درخت خرما بدار کشم».

٨-٢-٦ فولادوند: «و شما را بر تنه‌های درخت خرما به دار می‌آویزم».

٩-٢-٦ روشن است در میان ترجمه‌ها به‌جز رهنما و شاه عبدالعظیمی همگی از شیوه استعاره در حرف بهره برده‌اند؛ ولی رهنما و حسینی شاه عبدالعظیمی تنها براساس اراده استعمالی به ترجمه پرداخته‌اند.

٦-٣ استعاره معنای «فی» از «الی»

در آیه: «جاءهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرَدُّوا أَيدِيهُمْ فِی أَفْواهِهِمْ وَ قالُوا إِنَّا كفَرْنا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ» (إبراهیم: ۹).

١-٣-٦ حرف جر «فی» که معنای وضعی آن ظرفیت است، به معنی «الی» آورده شده است؛ زیرا فعل «ردّوا» با «إلی» متعدّی می‌شود و در اینجا نیز فعل مذکور متعدی است. بنا به آنچه گفته شد در اینجا فی استعاره از الی است و براساس دیدگاه مقایسه‌ای معنای این استعاره چنین است: «فَرَدُّوا أَيدِيهُمْ فِی أَفْواهِهِمْ کالی افواههم».

٢-٣-٦ ترجمه‌های بررسی‌شده در اینجا معنای آیه را چنین بیان داشته‌اند:

١-٢-٣-٦ الهی قمشه‌ای: «ولی آنان دست‌هایشان را [به نشانه اعتراض] بر دهان‌هایشان نهادند».

٢-٢-٣-٦ جوامع الجامع: «پس ایشان دست‌ها را در دهان‌های خویش قرار دادند».

٣-٢-٣-٦ رهنما: «پس دست‌هایشان را به دهان‌هایشان بازگرداندند».

٤-٢-٣-٦ فولادوند: «ولی آنان دست‌هایشان را [به نشانه اعتراض] بر دهان‌هایشان نهادند».

٣-٣-٦ از میان ترجمه‌های ارائه‌شده، الهی قمشه‌ای و فولادوند «فی» را در اینجا به معنای «علی» دانسته‌اند و معادل فارسی آن را به کار برده‌اند که این نیز می‌تواند استعاره «فی» از «علی» قلمداد شود؛ البته با توجه به این مطلب که «ردوا» با «علی» متعدی نمی‌شود و این معنا با توجه به «افواه» اخذ شده است که در فارسی دست بر دهان نهاده می‌شود، به‌واقع ایشان به زبان مقصد وفادار بوده‌اند و براساس اسلوب آن به تغییر معنای اسلوب عربی پرداخته‌اند. در ترجمه، جوامع به زبان مبدأ پایبند بوده و بدون تغییر اسلوب تنها به ترجمه تحت‌اللفظی این آیه پرداخته است. تنها ترجمه رهنما است که اسلوب استعاره «فی» از «الی» را در ترجمه لحاظ کرده و از آن برای ترجمه بهره گرفته است.

۷-۱ استعاره «باء» از «من»

۷-۱-۱ از معانی ادعایی برای «باء» معنای تبعیض است. این «باء» بیان می‌کند متعلق یا مجرور آن به‌صورت کلی مدنظر نیست؛ بلکه جزئی از آن مدنظر است، خواه مجرور حرف جر، مرکب از افراد باشد یا اجزا. این معنا را برخی از نحوی‌ها مانند ابن‌مالک، ابوعلی فارسی، اصمعی و ابن‌قتیبه پذیرفته‌اند و ادعا و بیان شده است که نحوی‌های کوفه نیز چنین معنایی را برای «باء» پذیرفته‌اند. ایشان برای مدعای خود به این آیه استناد کرده‌اند: «عیناً یشرب بها عبادالله یفجرونها تفجیراً» یعنی: «یشرب بعض‌ها» (ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ص۱٤۲). ایشان با قیاس نوشیدن دنیوی، امکان نوشیدن از همهٔ چشمه‌های بهشتی را منتفی و درنتیجه، «باء» را در اینجا بعضیه دانسته‌اند که اشتباه است؛ زیرا ویژگی‌های جهان مجرد و نیمه‌مجرد با جهان مادی، متفاوت و این قیاس باطل است. ترجمه‌های مرجع در این نوشتار نیز این معنا را به رسمیت نشناخته‌اند:

۷-۱-۱-۱ الهی قمشه‌ای: «از چشمه‌ای که بندگان خاص خدا از آن می‌نوشند و از هر جا بخواهند آن را جاری می‌سازند».

۷-۱-۱-۲ جوامع الجامع: «از سرچشمه گوارایی آن بندگان خاص خدا می‌نوشند که به اختیارشان هر کجا خواهند جاری‌اش می‌سازند».

۷-۱-۱-۳ رهنما: «از چشمه‌ای که بندگان خدا از آن می‌نوشند و روان می‌کنند از آن (جوی‌ها) روان‌کردنی».

۷-۱-۱-۵ فولادوند: «چشمه‌ای که بندگان خدا از آن می‌نوشند و (به دلخواه خویش) جاری‌اش می‌کنند».

۷-۲ استعاره «باء» از «فی»

۷-۲-۱ در آیهٔ «وَلَقَدْ نَصرَكمُ اللَّهُ بِبَدْر» (آل‌عمران: ۱۲۳).

به‌صورت مسلم، معنای باء همان معنای موضوع له وی یعنی الصاق نیست؛ زیرا بدر ظرف است و نصرت به ظرف مکان الصاق پیدا نمی‌کند. درواقع براساس دیدگاه استعاره حروف در اینجا «باء» استعاره از حرف «فی» به معنای ظرفیت است؛ درنتیجه، براساس دیدگاه مقایسه‌ای معنای آیه به شکل ذیل است: «وَلَقَدْ نَصرَكمُ اللَّهُ بِبَدْر کفی بَدْر».

۷-۲-۲ در میان ترجمه‌های ارائه‌شده:

۷-۲-۲-۱ الهی قمشه‌ای: «و خدا شما را در جنگ بدر یاری کرد».

۷-۲-۲-۲ جوامع‌الجامع: «و خداوند شما را در بدر یاری کرد».

۷-۲-۲-۳ رهنما: «و خدا شما را در جنگ بدر یاری کرد».

۷-۲-۲-٤ فولادوند: «و یقیناً خدا شما را در [جنگ] بدر - با آنکه ناتوان بودید - یاری کرد».

۷-۲-۲-۵ همه به شیوه استعاره تبعیه «باء» را به معنای «فی» در نظر گرفته‌اند. 3.7 در حالی که همین ترجمه‌ها در ترجمهٔ آیه: «**إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيهِمْ حَاصِبًا إِلَّا ءَالَ لُوطٍ نجَّينَاهُم بِسَحَر**» (قمر: ٣٤) به شیوهٔ زیر عمل کرده‌اند:

۷-۲-۲-٦ الهی قمشه‌ای: «ما هم به‌جز خانوادهٔ لوط که به وقت سحر نجاتشان دادیم، همهٔ آنان را به سنگباران هلاک و نابود کردیم».

۷-۲-۲-۷ جوامع الجامع: «ما بر آنها تندبادی که ریگ‌ها را به حرکت در می‌آورد، فرستادیم (و همه را هلاک کردیم)؛ جز خاندان لوط را که سحرگاهان نجاتشان دادیم».

۷-۲-۲-۸ رهنما: «بی‌گمان بر آنها سنگ‌ریزه فرستادیم؛ مگر قوم لوط که سحرگاهان آنها را نجات دادیم».

۷-۲-۲-۹ فولادوند: «ما بر [سر] آنان سنگبارانی [انفجاری] فرو فرستادیم [و] فقط خانوادهٔ لوط بودند که سحرگاهشان رهانیدیم».

۷-۲-۲-۱۰ از میان این ترجمه‌ها تنها الهی قمشه‌ای معنای ظرفیت را از باء با واژهٔ «به وقت» نمایش داده است.

حال آنکه سایر ترجمه‌ها این معنا را بیان نکرده‌اند و با آن معامله حرف زائده کرده‌اند؛ در حالی که اسلوب هر دو آیه یکسان است و باء در هر دو به معنی «فی» است.

۷-۳ استعاره «باء» از «علی»

۷-۳-۱ یکی از معانی ذکرشده برای «باء» نحویون، استعلاء است؛ برای مثال، در آیهٔ:

«و مِنْ أَهْلِ اَلْكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاّ ما دُمْتَ عَلَيْهِ قائِماً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَيْسَ عَلَيْنا فِي اَلْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اَللّهِ اَلْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۵).

در این آیه «باء» به معنای «علی» آمده است؛ چون فعل مادهٔ «أمن یأمن» با علی متعدی می‌شود و اگر حرف جری به جای حرف جر متعدی‌ساز ویژهٔ فعلی به کار رود، معنای آن را در خود نهفته می‌دارد (ابن‌هشام، بی‌تا، ج۳، ص۳۳).

۷-۳-۱-۱ الهی قمشه‌ای: «بعضی از اهل کتاب (به آن حد درست کارند که) اگر مال بسیار به آنها بسپاری، رد امانت کنند و برخی دیگر از اهل کتاب (تا آن اندازه نادرست‌اند که) اگر یک دینار به او امانت دهی، رد نکنند؛ جز آنکه بر مطالبهٔ آن سخت‌گیری کنی ...».

۷-۳-۱-۲ جوامع الجامع: « و در میان اهل کتاب کسانی هستند که اگر ثروت زیادی به رسم امانت به آنها بسپاری، به تو باز می‌گرداند و کسانی هستند که اگر یک دینار هم به آنها بسپاری، به تو باز نمی‌گردانند؛ مگر تا زمانی که بالای سر آنها ایستاده (و بر آنها مسلط) باشی ...».

۷-۳-۱-۳ رهنما: «و از اهل کتاب کسی هست که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو باز گرداند و از آنها کسی (هم) هست که اگر دیناری به او بسپاری، آن را به تو باز ندهد؛ مگر پیوسته بر سر او ایستاده باشی ...».

۷-۳-۱-٤ فولادوند: «و از اهل کتاب، کسی هست که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو برگرداند و از آنان کسی هست که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو نمی‌پردازد؛ مگر آنکه دایماً بر (سر) وی به پا ایستی ...».

از میان ترجمه‌های ارائه‌شده فقط ترجمهٔ فولادوند معنای این آیه را استعلاء دانسته و از اداتی مشابه در ترجمه استفاده کرده است؛ ولی سایر ترجمه‌ها معنای دیگری چون الصاق را برای آن در آیه در نظر گرفته‌اند که برای قضاوت دربارهٔ این دو دیدگاه باید آن را ازنظر کارگفتی سنجید.

۷-۳-۱-۵ واژهٔ «ایمان» در زبان یونانی اناجیل به‌صورت اسم یونانی یا به‌صورت فعل آمده که به معنای اعتماد، توکل و سرسپردگی است (چری، ۱۹۹۲، ص۱۳٤).

۷-۳-۱-٦ این واژه در زبان عربی از مصدر «أمن» و فعل ثلاثی مجرد آن «أمن، یأمن، أمنا» به معنی «آرامش قلب و نداشتن هراس» است. فعل ثلاثی مزید آن «آمن، یؤمن، ایمانا» است که دو صورت دارد: متعدی‌شده به‌وسیلهٔ «باء» و «لام» به معنی: «تصدیق‌کردن»، متعدی بنفسه به معنی «اطمینان پیدا کردن» است که در برابر «ترسیدن و هراسان کردن» است (ابن‌منظور، ۱٤۱٤، ج۱۳، ص۲۱). این واژه در زبان‌های آرامی نیز همانند عربی از ریشهٔ «أمن» و به همان معنا آمده است (جعفری، ۱۳۸۳، ص۱۳۱).

استلزام معنایی آیه به ما می‌گوید: اینکه گفته شد اگر بر سر آنها مسلط باشی، امانت‌دارند، این است که این افراد از ترس تسلط امانت‌دارند و در غیاب این سبب، امانت‌داری نخواهند کرد.

۷-۳-۱-۷ اوایل این سوره تا حدود هشتاد و چند آیه دربارهٔ هیئت اعزامی از نجران نازل شده است که شصت نفر سواره بودند و نزد رسول خدا آمدند که ابن‌عباس مراد از «من إن تأمنه بقنطار یؤده إلیک» را «عبدالله سلام» دانسته است که ۱۲۰۰ اوقیه طلا امانت را سالم به صاحبش بازگرداند و خداوند به سبب این کار، او را مدح گفته است و مراد از «من إن تأمنه بدینار با یؤده إلیک» نحاص بن عازور است که در امانت مردی قریشی دیناری خیانت کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، صص٦۹۵، ٦۹٦ و ۷۷۷).

به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیه که سخن از سیطره و تسلط است، معنای ارائه‌شده به‌وسیلهٔ فولادوند صحیح‌تر است و معنای الصاق با سیاق آیه ناسازگار به نظر می‌رسد؛ مگر اینکه گفته شود معنای الصاق نتیجهٔ تسلط است؛ به این معنا که وقتی کسی بر چیزی مسلط می‌شود، در اعتبار

مجازی آن شیء به وی الصاق می‌شود و از این رو، معنای الصاق: معنای شعاعی، معنای تسلط و استعلاء است. پس مترجمانی که «باء» را در اینجا به معنای الصاق دانسته‌اند و معنی آن را به فعل تسری داده‌اند، معنایی مجازی از آن اراده کرده‌اند؛ در حالی که فولادوند با تغییر در معنای «باء» به «علی» و حفظ معنای تسلط در فعل، معنای مرکزی و حقیقی فعل را حفظ کرده و با توجه به اینکه سیاق آیه درصدد بیان تسلط است، در این زمینه فولادوند عملکرد بهتری نسبت به سایر ترجمه‌ها داشته است.

۷-٤ استعاره «باء» از «الی»

یکی از معانی برای «باء»، «انتهای غایت» است (ابن‌هشام، بی‌تا، ص۱۵۱) که معنای اصلی حرف جر «الی» هست و برای این مدعا به این آیه استناد کرده‌اند:

«... وَ قالَ یا أَبَتِ هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی إِذْ أَخْرَجَنِی مِنَ اَلسِّجْنِ ...» (یوسف: ۱۰۰).

۷-٤-۱ الهی قمشه‌ای: «... و یوسف در آن حال گفت: ای پدر! این بود تعبیر خوابی که از این پیش دیدم که خدای من آن خواب را واقع و محقق گردانید و دربارهٔ من احسان فراوان فرمود که مرا از تاریکی زندان نجات داد ...».

۷-٤-۲ جوامع الجامع: «... یوسف گفت: ای پدر! این است تأویل خوابی که قبلاً دیدم که پروردگارم آن را تحقق بخشید و به من نیکی کرد، آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت ...».

۷-٤-۳ رهنما: «... و گفت: ای پدر من! این تعبیر رویای من بود از پیش که پروردگار من آن را راست گردانید و به یقین بر من احسان کرد، چون که از زندانی به در آورد ...».

۷-٤-٤ فولادوند: «... و (یوسف) گفت: ای پدر! این است تعبیر خواب پیشین من، به یقین پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد، آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت ...».

۷-٤-۵ پرواضح است ترجمه‌های فولادوند و جوامع الجامع در این آیه معنای «باء» را به‌صورت «غائیه» در نظر گرفته‌اند؛ اما رهنما «باء» را «استعلا»یی ترجمه کرده و الهی قمشه‌ای از عبارت «دربارهٔ من» استفاده کرده است، پس برای اینکه روشن شود کدام‌یک از مترجمان راه درست را پیموده‌اند، به بررسی کارگفتی این آیه پرداخته می‌شود:

۷-٤-٦ در معنای «أحسن بی» سه دیدگاه متصور است:

الف) آنکه «باء» در معنای «إلی»؛

ب) آنکه «أحسن» در باب تضمین به معنای «لطف» در نظر گرفته شود که به‌واسطهٔ حرف «باء» متعدی می‌شود (ابن‌هشام، بی‌تا، ص۱۵۱)؛

ج) نحویان دیگر «باء» در این آیه را به معنای الصاق دانسته‌اند؛ زیرا بین دو عبارت «أحسن إلیه» و «أحسن به» تفاوت ظریفی قائل‌اند؛ به این صورت که «أحسن إلیه» به معنی «به او نیکی کرد» است؛ به این صورت که نهایت لطف را در حق او انجام داد؛ در حالی که «أحسن به» به این معناست که احسان و نیکی‌اش را به وی همراه و الصاق کرد (محبی و علوی، ۱۳۹۲، صص۷۹-۱۰٤) که این الصاق همان الصاق مجازی است.

۷-٤-۷ با توجه به مطالب بیان‌شده، معنی «باء» در آیه با توجه به سیاق آیه، معنای اختصاصی است؛ زیرا اخراج یوسف از زندان امری شخصی بوده و بازگرداندن خانواده نیز ویژهٔ یوسف بوده است. پس ترجمه الهی قمشه‌ای با استفاده از عبارت «دربارهٔ من» معنای ویژه‌بودن را به‌صورت تلویحی نشان داده است؛ یعنی «به ویژه دربارهٔ من»؛ از این رو، ترجمه الهی قمشه‌ای از این نظر دقت بیشتری در انتقال معنا داشته است؛ البته ترجمه‌های فولادوند و جوامع الجامع نیز براساس روشی که پذیرفته‌اند، عمل و معنای آیه را غایت فرض کرده‌اند؛ اما با توجه به معنای کارکردی آیه، معنای الهی قمشه‌ای به ترجمه «ارتباطی» در اینجا نزدیک‌تر است.

۸-۱ استعاره «عن» از «علی»

آیه شریفه: «وَ مَنْ یبْخَلْ فَإِنَّما یبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ اللَّهُ الْغَنِی وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ» (محمد: ۳۸).

۸-۱-۱ همان‌گونه که پیداست در این آیه معنای «عن» مجاوزت نیست؛ زیرا ماده «بخل» با «علی» متعدّی می‌شود؛ از این رو، باید در این آیه نیز براساس دیدگاه بصریان، آن را استعاره تبعی از «علی» دانست و معنای این استعاره براساس دیدگاه مقایسه‌ای به‌صورت ذیل خواهد بود: «فَإِنَّما یبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ کعلی نفسه».

۸-۱-۲ در ترجمه‌های بررسی‌شده، آیه مذکور به‌صورت زیر ترجمه شده است:

۸-۱-۲-۱ الهی قمشه‌ای: «و هر که بخل کند، بر ضرر خود اوست».

۸-۱-۲-۲ جوامع الجامع: «و هر کس بخل کند، نسبت به خود بخل کرده است».

۸-۱-۲-۳ رهنما: «و هر آنکه بخل ورزد، جز این نیست که بر خود کرده».

۸-۱-۲-٤ فولادوند: «و هر کس بخل ورزد، تنها به زیان خود بخل ورزیده».

۸-۱-۳ از میان ترجمه‌های ارائه‌شده، ترجمه الهی قمشه‌ای و رهنما در اینجا «فی» را به معنای «علی» ترجمه کرده‌اند؛ در حالی که فولادوند با تقدیر یک معنای «زیان» فی را به معنی «باء» در نظر گرفته است که با معنای زبان مبدأ هم‌خوانی ندارد و می‌توان آن را گونه‌ای ترجمه آزاد در نظر گرفت؛ در حالی که ترجمه جوامع با وفاداری به زبان مقصد «فی» را به معنی «باء» در نظر گرفته است؛ ولی معنایی اضافی در تقدیر نگرفته و همان الفاظ آیه را جایگزین کرده است.

۸-۲- استعاره «عن» از «لام تعلیل»

در آیهٔ: «قَالُواْ یهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَینَةٍ وَ مَا نحَنُ بِتَارِکی ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِک وَ مَا نحَنُ لَک بِمُؤْمِنِین» (هود: ۵۳).

۸-۲-۱ حرف جر «عن» دارای دو احتمال معنایی است:

الف) اینکه به معنی مجاوزت باشد. در این صورت، ناگزیر از تقدیر یک حال است که با «عن» متعدّی می‌شود و ذوالحال آن ضمیر در «تارکی» است و تقدیر آیه این‌گونه بوده است: «ما نترکها صادرین عن قولک» (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۲، ص٤۰۳) و معنای آن چنین است: «ما ترک نمی‌کنیم خدایان خود را در حالی که ایجادکننده باشیم؛ این ترک را از ناحیه قول و راهنمایی‌های تو».

ب) آنکه در این آیه «عن» به معنای تعلیل باشد، براساس دیدگاه بصری استعاره از «لام تعلیل» است.

۸-۲-۲ بنا به دیدگاه مقایسه‌ای، معنای آیه چنین است: «وَمَا نحَنُ بِتَارِکی ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِک کقولک».

۸-۲-۲-۱ الهی قمشه‌ای: «و ما هرگز از خدایان خود به مجرد حرف تو دست نمی‌کشیم».

۸-۲-۲-۲ جوامع الجامع: «و ما به حرف تو خدایانمان را رها نمی‌کنیم».

۸-۲-۲-۳ رهنما: «و ما ترک کنندگان معبودان خود نیستیم از قول تو».

۸-۲-۲-٤ فولادوند: «و ما برای سخن تو دست از خدایان خود بر نمی‌داریم».

۸-۲-۳ از میان ترجمه‌های ارائه‌شده، تنها رهنما «عن» را به معنای مجاوزه دانسته است؛ ولی حال را در ترجمه خود نیاورده است. سایر ترجمه‌ها عن را در این آیه به معنای تعلیل در نظر گرفته‌اند که همان استعاره از معنای لام تعلیل است.

۹- استعاره «الی» از «مع»

در آیه: «قَالَ عِیسی ابنمَرْیمَ لِلْحَوَارِینَ مَنْ أَنصَارِی إِلی اللَّهِ» (صف: ۱٤).

۹-۱ ترجمه و تفسیر آیه در برخی تفاسیر این‌گونه است:

۹-۱-۱ قالَ مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللّهِ: گفت عیسی، علیه‌السّلام، کیستند یاری‌کنندگان من در دین خدا، یا

کیستند آنان که نسبت دهند خود را به خدا در نصرت من؟ (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳٦۳، ج۲، صص۱۱۲ و ۱۱۳).

۹-۱-۲ گفت: کیانند یاران من (در حرکت) به سوی خدا؟ (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۵۲۱).

۹-۱-۳ پس چون احساس کرد عیسی از آنان کفر را گفت کیانند یاوران من به سوی خدا؟ (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج۱، ص٤۲۱).

۹-۱-٤ پس چون احساس کرد حضرت عیسی از آنه کفر را فرمود کیست که مرا یاری کند برای خداوند؟ (طیب، ۱۳۷۸ش، ج۳، ص۲۱۳).

۹-۲ بنا به دیدگاه برخی، «الی» به معنی «مع» است (ابن‌جنی، بی‌تا، ج۲، ص۳۰۲). با وجود این، در اینجا الی باید به معنی مع و استعاره از آن باشد که براساس دیدگاه مقایسه‌ای باید به‌صورت ذیل معنی شود: «مَنْ أنصَارِی إِلی اللَّهِ کمع الله» که معنای این آیه چنین خواهد بود: «در همراهی با خدا چه کسانی یاوران من می‌باشند؟».

۹-۳ ترجمه‌های مدنظر مقاله از این آیه به شکل ذیل است:

۹-۳-۱ الهی قمشه‌ای: «گفت: کیست مرا برای خدا یاری کند؟».

۹-۳-۲ جوامع الجامع: «چه کسانی در راه خدا یاوران من هستند؟».

۹-۳-۳ رهنما: «گفت: یاران من به سوی خدا کیستند؟».

۹-۳-٤ فولادوند: «گفت: «یاران من در راه خدا چه کسانی‌اند؟».

۹-٤ از این میان، هیچ‌کدام از ترجمه‌ها معنای معیت را در نظر نگرفته‌اند و الهی قمشه‌ای آن را به معنای لام تعلیل معنا کرده است. فولادوند و رهنما و جوامع هر سه آن را به معنای غایت ترجمه کرده‌اند. در این میان، فولادوند و رهنما در شناخت مبتدا در آیه به خطا رفته‌اند، انصاری را مبتدا دانسته‌اند؛ در حالی که «مَن» مبتدا است.

۱۰- استعاره «لام» از «الی»

در آیه: «وَقَالُواْ الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدَانَا لِهَاذَا» (اعراف: ٤۳).

۱۰-۱ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه گفته است: (بهشتیان) گویند: ستایش خدایی را که ما را به این نعمت هدایت کرد که اگر خداوند هدایتمان نکرده بود، راه نمی‌یافتیم و اشاره است به اینکه هدایت کار خدای تعالی است و انسان هیچ قدرت و اختیاری درباره آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، صص۱۳۹ و ۱٤۸).

۱۰-۲ طبرسی گفته است: ستایش از آن خداست که ما را به این (موقعیت و مقام) راه نمود و اگر خدا ما را راه ننموده بود، ما چنان نبودیم که راه (درست و شایسته) را بیابیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، صص۱٤ – ۲۰).

۱۰-۳ فخرالدین رازی گفته است: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا [الْأَعْرَافِ: ۴۳] وَيُقَالُ: دَعَاهُ لِكَذَا وَإِلَى كَذَا، وَنَدَبَهُ لَهُ وَإِلَيْهِ، وَنَادَاهُ لَهُ وَإِلَيْهِ، وَهَدَاهُ لِلطَّرِيقِ وَإِلَيْهِ (الرازی، ۱۹۹۹، ج۹، ص٤٦٦).

۱۰-٤ زمخشری در تفسیرش گفته است: وعن علیّ رضی الله عنه: إنی لأرجو أن أکون أنا وعثمان وطلحة والزبیر منهم [۱] هَدانا لِهذا أی وفقنا لموجب هذا الفوز العظیم وهو الإیمان والعمل الصالح وَما كُنَّا لِنَهْتَدِیَ؛ یعنی از امام علی خداوند از او راضی باشد آمده است که گفت: همانا من امیدوارم که من و عثمان و طلحه و زبیر از آنها (مؤمنان) باشیم، هدانا لهذا، یعنی خداوند ما را به فوز عظیم توفیق داد و آن ایمان و عمل صالح است و ما به هدایت نمی‌رسیدیم، اگر هدایت و توفیق الهی نمی‌بود (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۳، ص۱۰۵).

۱۰-۵ چون مسبب الاسباب و علة العلل خداست، یعنی هر سبب و علتی که در تسلسل علل داریم، آخرش به خداوند مستند می‌شود، بنابراین خداوند راه هدایت را به بندگان نشان می‌دهد و به بندگان اختیار داده است که راه هدایت را برگزینند.

۱۰-٦ فعل «هدی» که به‌صورت متداول با حرف «الی» استعمال می‌شود و به معنای «به (سوی) هدایت می‌کند» است، با حرف جر «لام» آمده که به همین قرینه عنوان شده است. «لام» در اینجا به معنای «الی» است (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۲: ۱۰۵).

۱۰-۷ درنتیجه، براساس آنچه گفته شد در این آیه استعاره «لام» از «الی» صورت گرفته و معنای آن براساس دیدگاه مقایسه‌ای این چنین است: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدَانَا لِهَاذَا کالی هذا».

ترجمه‌های مدنظر در این نوشتار، آیه مذکور را به شکل ذیل ترجمه کرده‌اند:

۱۰-۷-۱ الهی قمشه‌ای: «گویند: ستایش خدای را که ما را بر این مقام رهنمایی کرد».

۱۰-۷-۲ جوامع الجامع: «گویند: ستایش خدای را که ما را بر این مقام راهنمایی کرد».

۱۰-۷-۳ رهنما: «گویند: شکر خدایی را که ما را باین هدایت کرد».

۱۰-۷-٤ فولادوند: «می‌گویند: ستایش خدایی را که ما را بدین [راه] هدایت کرد».

۱۰-۸ با توجه به ترجمه‌های ارائه‌شده، فولادوند و رهنما با توجه به بحث همراهی فعل هدی با الی، لام را در اینجا به معنای الی ترجمه کرده‌اند؛ در حالی که ترجمه الهی و جوامع، این لام در این آیه را به معنای استعلاء ترجمه کرده‌اند؛ گویی بر مقام سوار شده‌اند.

۱۱- «من» از «لام تعلیل»

در آیه: «مِمَّا خَطِیئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا» (نوح: ۲۵).

۱۱-۱ «من» را نمی‌توان مطابق معنای وضعی آن، یعنی ابتدای غایت فرض کرد؛ زیرا معنای کلام ناقص می‌شود و در اینجا «من» برای بیان تعلیل دلیل غرق شدن آمده است؛ از این رو، استعاره از «لام تعلیل» است.

۱۱-۲ بنابراین، طبق روش مقایسه‌ای، معنای آیه چنین تفسیر می‌شود: «مِمَّا خَطِیئَاتِهِمْ مثل لخطیاتهم».

۱۱-۳ در ترجمه‌های مدنظر در این نوشتار آمده است:

۱۱-۳-۱ الهی قمشه‌ای: «آن قوم از کثرت کفر و گناه عاقبت به آب دریا غرق شدند».

۱۱-۳-۲ جوامع الجامع: «(آری سرانجام) همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند».

۱۱-۳-۳ رهنما: «به سبب گناهانشان غرق شدند».

۱۱-۳-٤ فولادوند: «به سبب گناهانشان غرقه گشتند».

۱۱-٤ در این میان، الهی قمشه‌ای «ما» را به معنای موصول دانسته و آن را به «کثیرا» در جمله پیشین باز گردانده است؛ در حالی که در سایر ترجمه‌ها «ما» را زائده دانسته‌اند و روشن است در سه ترجمه، جوامع، رهنما و فولادوند «من» را به‌صورت استعاری به معنای «سبب» در نظر گرفته‌اند.

باید دانست «تعلیل» از ریشه سه حرفی «علل» و مصدر باب تفعیل است و در معنی، می‌توان آن را به «تبیین علت چیزی» تعبیر کرد (انیس و دیگران، ۱۳۷۸، ص٦۲۳). این واژه در معنای حروف جر آمده است؛ اما در اینجا به جای آن از یکی از مترادف‌های آن بهره گرفته شده است و مترجمین آن را «به سبب» ترجمه کرده‌اند. «سبب» مصدر از ریشه «س‌ب‌ب» به معنای «ابزار رسیدن به چیزی» است (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۳۹۱). «سبب» در ریشه به معنی جدایی است و از این ریشه معنای دیگر آن، یعنی ریسمان به‌صورت شاذ اخذ شده است (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ج۳، ص٦۳)؛ زیرا ریسمان از رشته‌های جدا از هم به وجود آمده است. راغب گوید: «سبب ریسمانی است که با آن به درخت خرما بالا می‌روند» (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۳۹۱)؛ از آن رو که به کمک طناب می‌توان بالا رفت، به آنچه فرد را در رسیدن به هدفی کمک می‌کند، به‌صورت مجازی، «سبب» گویند. علمای نحو در بیشتر موارد، این دو را به جای هم به کار برده‌اند. همچنین، بیشتر مفسّران یکی را به جای دیگری به کار برده‌اند (صغیر، ۲۰۰۱، ص۵۰۱).

نتیجه‌گیری

ضمن تشکر و قدردانی از زحمات همه مترجمان، به‌ویژه چهار مترجم مدنظر در مقاله که عمر گرانمایهٔ خود را صرف ترجمه هرچه دقیق‌تر و روان‌تر قرآن کردند، نتایج ذیل به دست آمدند:

با بررسی انجام‌شده، روشن شد یکی از ساده‌ترین روش‌های ممکن در فهم حروف جر متناوب، بهره‌گیری از روش استعاره و فهم آن به‌وسیله روش مقایسه‌ای است که در آن جایگزینی یک حرف به جای حرف دیگر به‌وسیله تشبیه بیان می‌شود. برخلاف روش تضمین برای نشان‌دادن دقیق معنای حروف تناوب حروف، روش استعاره حروف به جای یکدیگر، پیچیدگی موجود در تضمین را ندارد و درنتیجه، برای مخاطب عام راه ساده‌تری برای بیان معنای حروف جر متناوب است و به‌علاوه، دقت اجرای این روش در ترجمه باعث ایجاد اسلوب واحد می‌شود که به یکسانی ترجمه کمک زیادی می‌کند.

سبک‌های ارائه‌شده از مترجمان به شرح ذیل‌اند:

۱- روش‌های وابسته به زبان مبدأ:

۱-۱سبک التزام به معنای مرکزی: یعنی مترجم واژه یا سبک مدنظر خود را براساس معنای مطابقی آن ترجمه می‌کند.

۱-۲ روش التزام به معنای لفظی: مترجم در این شیوه تنها الفاظ موجود در متن مبدأ را عیناً با معادل آن در زبان مقصد جایگزین می‌کند و به انتقال معنا توجهی ندارد.

۱-۳ روش دوگانه‌انگاری معنایی سبک واحد با عامل درون‌متنی: مترجم به دلیل وجود قرینه یک سبک را دارای دو یا چند معنا می‌پندارد.

۱-٤ سبک وجودنداشتن التزام معنایی با عامل درون‌متنی: که مترجم به دلیل عامل درون متنی، به‌طور مثال، زائده‌بودن واژه از بیان معنای واژه یا سبک خودداری می‌کند و آن را در ترجمه بیان نمی‌کند.

۱-۵ روش ابهام‌سازی معنایی با عامل درون‌متنی: مترجم، به‌طور مثال، به دلیل اراده جدی صاحب اثر بر ایهام از بیان معنای دقیق سر باز می‌زند و ترجمه را به گونه‌ای بیان می‌کند که تاب دو یا چند معنا را داشته باشد.

۱-٦ سبک التزام به معنای شعاعی، در صورتی که اراده جدی متن باشد: مترجم معنای مطابقی واژه یا سبک را بیان نمی‌کند؛ بلکه معنای التزامی یا تضمین و غیره را در ترجمه به کار می‌برد که گاهی ناشی از عامل درون‌متنی است مانند اراده جدی گوینده.

۲- روش‌های وابسته به زبان مقصد: فقط منحصر به سبک التزام به معنای شعاعی است؛ چون مترجمانی که دغدغهٔ انتقال معنا و ترجمهٔ ارتباطی داشته‌اند، از این شیوه بهره برده‌اند.

۳- روش‌های غیر وابسته به زبان: در این روش مترجم با تأثیرگرفتن از عواملی غیر از متن مانند زمان، مکان، خستگی، تخصص‌نداشتن، فرار از موانع موجود در متن و ... دست به ترجمه‌ای می زند که از خارج از حیطهٔ زبانی تأثیر گرفته است که عبارت‌اند از:

۳-۱. روش ابهام‌سازی معنایی با عامل برون‌متنی: مانند اینکه مترجم به دلیل ناتوانی در درک معنای حقیقی، از بیان معنای دقیق سر باز می زند.

۳-۲ سبک وجودنداشتن التزام معنایی با عامل برون‌متنی: مترجم به دلیل عوامل بیرونی مثل بی‌دقتی یا ناتوانی در ترجمهٔ سبک، از بیان واژه یا سبک خودداری می‌کند و آن را در ترجمه بیان نمی‌کند.

۳-۳ روش دوگانه‌انگاری معنایی سبک واحد: مترجم یک سبک را دارای دو یا چند معنا می‌پندارد که ناشی از عامل برون‌متنی مثل استفاده‌نکردن از شیوهٔ نظام من در ترجمه است.

۳-٤ روش ترجمهٔ چندگانهٔ سبک واحد: مترجم معنای سبک واحد را یک معنا می‌داند؛ ولی در نوع بیان خود، گاه از زبان کهن، گاه از زبان معاصر و گاهی از زبان ادبی و ... استفاده می‌کند؛ این شیوه ناشی از نظام‌مند نبودن شیوهٔ مترجم است.

امّا با توجه به نتایج بررسی‌شده در این نوشتار، هیچ‌کدام از ترجمه‌های ارائه‌شده از قرآن - که در این

نوشتار بررسی شدند – از اسلوب و روش منظمی برای تبیین معنای تناوب حروف بهره نگرفته‌اند و هر ترجمه با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی مترجم در هر مورد، به گونه‌ای به تبیین معنای حروف متناوب پرداخته است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن جنی، أبوالفتح. (بی تا). *الخصائص*. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

ابن فارس، ابوالحسین. (۱۹۷۹). *معجم مقاییس اللغه*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن‌منظور، جمال‌الدین. (۱٤۱٤). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.

ابن ناظم، بدرالدین بن مالک. (۱٤۰۹). *المصباح فی المعانی والبیان والبدیع*. مصر: مکتبة الآداب و مطبعتها بالجمامیز.

ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف. (۱۹۸۵). *معنی اللبیب عن کتب الأعاریب*. دمشق: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن‌هشام انصاری، عبدالله بن یوسف. (بی‌تا). *أوضح المسالک*. دمشق: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

انیس، ابراهیم و دیگران. (۱۳۷۸). *المعجم الوسیط*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). *تفسیر روان جاوید*. تهران: انتشارات برهان. چاپ سوم.

جفری آرتور و فریدون بدره‌ای. (۱۳۸۳). *واژه‌های دخیل در قرآن کریم*. تهران: توس.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳٦۳ش). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: انتشارات میقات. چاپ اول.

دوسوسور، فردینان. (۱۳۹۲). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳٤۱). *لغت‌نامه*. تهران: لغت نامهٔ دهخدا.

رازی. فخرالدین. (۱۹۹۹م). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱٤۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیة.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). *شعر بی دروغ، شعر بی نقاب*. تهران: علمی.

زمخشری، جارالله. (۱٤۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتاب العربی.

سامرایی، فاضل. (۱٤۲۰). *معانی النحو*. اردن: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). *کلیات سبک شناسی*. تهران: فردوسی.

صغیر، محمود احمد. (۲۰۰۱). *الأدوات النحویة فی کتب التفسیر*. دمشق: دار الفکر.

صفوی. (۱۳۹۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات، درآمدی بر معناشناسی*. تهران: سوره مهر.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۵). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*. مشهد: آستان قدس رضوی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن الکریم*. تهران: ناصرخسرو.

طبرسی، امین الاسلام. (۱۳۸۰ش). *ترجمه تفسیر مجمع البیان*. ترجمهٔ علیرضا کرمی. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.

طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). *تفسیر اطیب البیان*. تهران: انتشارات اسلام. چاپ دوم.

حسن، عباس. (۱٤۲۸). *النحو الوافی*. بیروت: مکتبه المحمدی.

قرائتی. محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. چاپ یازدهم.

محبی، غلامحسن و بتول علوی (۱۳۹۲). بررسی و نقد معانی حرف جر «باء» از دیدگاه ابن‌هشام انصاری. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۳(۷)، ۱۰٤–۷۹.

معین، محمد. (۱۳۸٦). *فرهنگ فارسی*. تهران: زرین.

هاشمی، أحمد بن إبراهیم بن مصطفی. (بی‌تا). *جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع*. بیروت: المکتبة العصریة.

References

The Holy Quran

Ibn Jani, Abu al-Fath. (n.d). al-Khasa'is, Cairo: The Egyptian General Book Authority.

Ibn Faris, Abu al-Hussein. (1979). Mu'jam Maqais al-Lughah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.

Ibn Manzoor, Jamal Al-Din. (1414AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Nazim, Badr al-Din ibn Malik. (1409 AH). al-Misbah fi al-ma'ani wa al-bayan wa al-badi'. Egypt: School of Literature in Jamamiz.

Ibn Hisham, Aabdullah bin Yusuf. (1985). Mughni Al-Adeeb. Damascus: Dar al-Fikr for Printing and Publishing and Distribution.

Ibn Hisham, Abdullah bin Yusuf. (n.d). Audhah Al-Masalik. Damascus: Dar al-Fikr for printing and publishing.

Anis, Ebrahim and others. (1999). Al-Mujam al-Wasit. Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Thaghafi Tehrani, Mohammad. (2018), Rovan Javeed. Tehran: Burhan Publishing House.

Jeffery, Arthur. (2004). The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Tehran: Tous.

Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein. (1984). Tafsir Ethna Ashari. Tehran: Miqat.

Saussure, Ferdinand. (2013). general linguistics course. Translated by Kourosh Safavi. Tehran: Hermes.

Dehkhoda, Aliakbar. (1962). Dictionary. Tehran: Dehkhoda dictionary.

Razi, Fakhreddin. (1999). Al-Tafseer al-Kabir (Mafatih al-Ghaib). Beirut: House of Revival of Arab Heritage

Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad. (1412AH). Al-Qur'an Vocabulary. Beirut: Dar al-Shamiya.

Zarin Koob, Abdul Hussein. (1993). poetry without lies poetry without a mask. Tehran: Ilmi.

Zamakhshari, Jarullah. (1407AH). Al-Kashaf. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Arabi.

Samraei Fadel. (1420AH). Ma'ani al-Nahw. Jordan: Dar al-Fikr for printing and distribution.

Shamisa, Cyrus. (1994). Generalities of stylistics. Tehran: Ferdowsi.

Sagheer, Mahmoud Ahmad. (2001). Al-Adawat al-Nahwiyyah fi Kutub al-Tafseer. Damascus: Dar al-Fikr.

Safavi. (2011). From linguistics to literature, an introduction to semantics. Tehran: Surah Mehr.

Tabatabaei, Mohammad Hossein. (2011). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Birut: Al-A'lami Press Institute.

Tabarsi, Fazl bin Hassan. (1996). Tafsir of Jawameh Al Jame. Mashhad: Astan Quds Razavi.

Tabarsi, Amin al-Islam. (1991). Majam al-Bayan. Translated by Alireza Karami. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1993). Majam al-Tabayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow.

Tayeb, Seyyed Abdul Hossein. (1999). Tafsir Atyab al-Bayan. Tehran: Islam Publications.

Tusi, Mmuhammad bin Hasan. (n.d), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.

Abbas Hassan. (1428AH). al-Nahw al-wafi. Beirut: Al-Mohammadi Library.

Byrne & Max Kölbel (eds). Critical Inquiry. Routledge. pp. 131.

Chandler, D. (2002). Semiotic the Basics. New York: Routledge 328.

Davidson, Donald. (1978). What Metaphors Mean. Critical Inquiry, Special Issue on Metaphor, the University of Chicago Press. 5(1), 31-47.

Martinich, Aloysius Patrick. (1998). The philosophy of language. Oxford: Oxford University.

Quintilianus, Marcus Fabius. (1856). Quintilian's Institutes of oratory or Education of an orator. By John Selby Watson. London: Bell.

Searle, john R. (1993). Metafor. In Andrew ortony (ed) Metafor and thought. New York: Cambridge University.

Silverman K. (1983). The Subject of Semiotics. New York: Oxford.

Qaraati, Mohsen. (2004). Tafsir Noor. Cultural Center of Lessons from the Qur'an.

Moin, Mohammad. (2007). Persian Dictionary. Tehran: Zarin.

Hashemi, Ahmad Ibn Ibrahim Ibn Mustafa. (n.d). Jawahar al-Balagha Fi Al-Ma'ani Wal-Bayan Wal-Badi'. Beirut: Al-Maktaba Al-misriyah.

Aristotle. (1924). De Poetica. In The Works of Aristotle. vol. 11. Translated by W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristotle. (1924). Rhetorica. In The Works of Aristotle. vol. 11. Translated by W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Audi, Robert. (1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy. United Kingdom: Cambridge University Press.

Black, Max. (1955). Metaphor, Proceedings of the Aristotelian Society. 55, 273–94.

Black, Max. (1979). How metaphors work: a reply to Donald Davidson, In Darragh