

نگاهی به ترجمه مجاز مرسل در قرآن کریم با بررسی موردی ترجمه آیتی، الهی، فولادوند و خرمشاهی

عباس اقبالی^{۱*}، زینب رحیمی^۲

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۰۵

چکیده

قرآن مجید متنی است با لایه‌های شگرف که خوانش و بیان دلالت‌های آیاتش از راه ترجمه درنگی بایسته لازم دارد. بدین روی ترجمه‌های قرآن با نقدهای بسیاری روبرو شده است. ولی با عنایت به بسامد مجازهای مرسل قرآن و دلالت‌های ظریف آن‌ها، ترجمه‌های این مجازها بررسی و نقدی مستقل می‌طلبد. در این جستار به مثابه گامی در نقد ترجمه این قبیل تعابیر و متناسب با مجال یک مقاله، از میان ترجمه‌های فراوان فارسی، به چهار ترجمه (آیتی، الهی قمشه‌ای، خرمشاهی و فولادوند) که از اشتها و تفاوت با یکدیگر برخوردارند پرداخته شده است. بدین جهت با بهره‌گیری از مراجع تفسیری المیزان فی التفسیر، جوامع الجامع ومفاتیح الغیب ...، مجازهای مرسل در ۱۰ جزء اول قرآن مشخص گشته و به روش استقرایی - استنتاجی ترجمه تعابیری مانند: «أصابع» با علاقه کلّیت، «ایتام» با علاقه ماکان و «لباس» با علاقه سببیت، بررسی و نقد شده است. حاصل این پژوهش معلوم ساخته، ترجمه‌های مجازهای مرسل یکنواخت نیست، هر یک از مترجمان سبک خاصی را دنبال کرده است، گاه از تعابیر مجازی زبان مقصد استمداد جسته و گاهی با بهره‌گیری از ترجمه توضیحی دلالت تعبیرات را رسانده‌اند. در مواردی، برخی آرایه بلاغی نهفته در تعبیرات مجازی را فرو نهاده به ترجمه تحت‌اللفظی (حرفی) مجازها بسنده کرده‌اند، ترجمه‌ای که مفهوم مورد نظر تعبیر مجازی را نمی‌رساند. در پایان نیز ترجمه این چهار مترجم با یکدیگر مقایسه و به بیان رویکرد انتخاب شده از سوی هر یک پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، ترجمه، مجاز، الهی قمشه‌ای، آیتی، خرمشاهی، فولادوند.

۱. مقدمه

کار ترجمه بس گران است و ترجمه قرآن مجید بس گران‌تر، و از باب آن‌که «الکمال لله» و هر اثر بشری جای نقد دارد؛ با ارج نهادن بر رنج مترجمان گرانقدر قرآن، در جستار پیش‌رو برآنیم که به نقد ترجمه تعابیر مجاز مرسل بپردازیم. در این راستا پرسش‌های ذیل را فرادید خویش قرار می‌دهیم:

۱. آیا کلمات قرآن؛ در همه آیات در معنای حقیقی آن‌ها به‌کار رفته است؟
 ۲. آیا زبان فارسی ظرفیت ترجمه مجازهای مرسل قرآن را دارد؟
 ۳. آیا مترجمان مورد بررسی، به مفهوم مجازهای مرسل توجه داشته و در ترجمه خود آن‌را رعایت کرده‌اند؟
 ۴. مترجمان مورد نظر این پژوهش برای ترجمه مجازها چه شیوه‌هایی در پیش گرفته‌اند و تا چه اندازه موفق بوده‌اند؟
- این پژوهش در تلاش است تا بر اساس فرضیاتی به پاسخ پرسش‌های فوق دست‌یابد از جمله:
۱. قرآن مجید علاوه بر کاربرد تعبیرات در معنای حقیقی، در برخی از آیات به معنای مجازی همین تعابیر نظر دارد.
 ۲. هر نوع ترجمه به زبان فارسی، ظرفیت بیان مفهوم مجازهای مرسل را ندارد.
 ۳. هیچ یک از مترجمان مورد بررسی، در ترجمه مجازهای مرسل، روشی مشخص و یک‌نواخت ندارد.
 ۴. برخی از ترجمه‌ها در بیان مفهوم مجازهای مرسل رسا هستند.

۱-۱- پیشینه تحقیق

هر چند در دهه اخیر نقدهایی به ترجمه‌های قرآن زده شده است از جمله: کتاب "ترجمه‌های ممتاز قرآن در ترازوی نقد"، از "محمد علی کوشا"، "آسیب‌شناسی ترجمه قرآن کریم در واژه و ساختار"، به وسیله آقای "امیر مسعود صفری" و مقالات بی‌شماری که به شیوه‌های مختلف به نقد و آسیب‌شناسی ترجمه‌ها پرداخته‌اند. مانند: نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های فارسی به وسیله عباس اقبالی و زهره زرکار در این نقد معلوم گشته مترجمان، برای ترجمه کنایه‌های قرآن روشی یک‌نواخت ندارند؛ چه برخی برای تعبیر کنایی به ترجمه حرفی اکتفا کرده‌اند و در برخی موارد به سراغ ترجمه تفسیری رفته‌اند (اقبالی: ۲۵) مقاله دیگر «تأثیر بافت کلام بر ترجمه قرآن به وسیله محمدرضا ستوده و زهرا قاسم‌نژاد. این مقاله نیز ثابت کرده که مترجمان به نقش سیاق در تعیین یک وجه از اعراب توجه کامل نداشته‌اند (ستوده: ۱۲۳). آقای دکتر علی حاجی در مقاله‌ای به نقد ترجمه خطاب‌های عتاب‌گونه به پیامبر اکرم (ص) پرداخته و ترجمه‌های تحت‌اللفظی را نارسا دانسته است (حاجی خانی: ۱۸۲) از جمله مقالات جستاری با عنوان «نقد و بررسی جواب شرط محذوف در ترجمه‌های فارسی» از دکتر مهدی ناصری است که چهارده اثر را بررسی کرده و ثابت نموده که ترجمه‌های تفسیری مناسب‌ترند (ناصری: ۲۱۰) ولی درباره ترجمه تعابیر مجازی به‌ویژه مجاز مرسل، پژوهشی مستقل صورت نگرفته است.

بایسته گفتن است که رویکرد این جستار بر قطعیت کاربست تعابیر مجازی از جمله مجاز مرسل در آیات شریفه قرآن بناگشته و با روش استقرایی - استنتاجی ترجمه‌هایی که برای مجازهای مرسل آورده‌اند بررسی شده است. از این رو با تبیین کوتاه درباره مجاز و انواع آن و با بهره‌گیری از تفاسیر قرآن، مجازهای مرسل بازشناسی و ترجمه آن‌ها واکاوی شده است. البته به مقتضای مقاله، به مجازهای مفرد مرسل ۱۰ جزء اول قرآن بسنده شده است.

با عنایت به انواع ترجمه یعنی «ترجمه تحت‌اللفظی یا حرفی»^۱ و «ترجمه تفسیری»^۲ و «ارتباطی»^۳، بهتر بود که ترجمه‌های مورد نظر در ذیل همین عناوین بررسی می‌شد؛ اما با عنایت به معیار نقد (علاقه‌ها) و جهت تسهیل تطبیق ترجمه‌های مورد بررسی، مدخل‌های این مقاله بر اساس علاقه‌های مجاز تنظیم گشته و آیات استشهادی هریک از مصادیق علاقه‌ها تحلیل و ترجمه‌های ارائه شده به بوطه نقد آورده شده است. البته قبل از بررسی ترجمه اشاره‌ای به پدیده مجاز در قرآن و معیار نقد ترجمه‌ها خواهیم داشت.

۲. پدیده مجاز در قرآن

سیوطی می‌گوید: «جمهور برآنند که مجاز در قرآن واقع است، ولی عده‌ای آن را انکار کرده‌اند، از جمله فرقه ظاهریه^۴، و ابن‌القاص^۵ و ابن‌خویز منداد^۶. شبهه این افراد آن است که مجاز برادر دروغ است، و قرآن از آن منزّه می‌باشد و اینکه متکلم به «مجاز» رو نمی‌آورد مگر در صورتی که عرصه حقیقت بر او تنگ شود؛ که چنین سبب و گزینشی بر خداوند متعال محال است. ولی این شبهه باطل می‌باشد چه اگر مجاز از قرآن حذف می‌شد نیمی از زیبایی‌های آن از میان خواهد رفت؛ و اهل بلاغت برآنند که مجاز بلیغ‌تر از حقیقت است و بی‌تردید خالی بودن قرآن از مجاز مستلزم آن است که آیات شریفه از حذف و تأکید و تکرار قصه‌ها و مانند این‌ها خالی باشد» (سیوطی، ۱۴۲۹، ج ۱، ۱۳۸۷: ۲). گذشته از این‌ها تأمل در الفاظ و عبارات قرآن معلوم می‌سازد که در بسیاری از آیات شریفه قرآن تعابیر مجازی به کار رفته است. علاوه بر این‌ها، آراء تفسیری در ذیل برخی از آیات نشانه اعتقاد صاحبان این آراء به کار بست تعابیر مجازی در قرآن می‌باشد. بر این اساس ترجمه این قبیل تعابیر مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۳. معیار نقد ترجمه تعابیر مجازی

مجاز گوهری از دریای سخن است که در صدف بلاغت آرمیده و غواص دریای ژرفناک سخن به سراغش می‌رود و کلام خویش را موافق طبع و ذوق و براساس یک هدف عالی، بدان می‌آراید و به تعبیر جرجانی در عین زیبایی آفرینی معنی را هم به ذهن

شنونده نزدیک می‌سازد (جرجانی، ۱۴۰۳، ۲۰۵:۱۹۸۳) از این‌رو در نقد ترجمه تعابیر مجازی مورد پژوهش، بازتاب ویژگی بلاغی آن‌ها بررسی می‌شود. و به لحاظ نقش علاقه‌های جزئیّت، کلیّت، حالیت و ... در کاربرد تعابیر مجاز مرسل، رسایی ترجمه‌ها بر اساس همین علاقه‌ها به نقد کشیده می‌شود.

۳-۱. مجاز با علاقه اطلاق کل و اراده جزء (مجاز کلیّت)

در این نوع مجاز، جزء یک چیز را به نام کل آن می‌نامند (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶) مانند:

۱/۱. ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ...﴾ (البقرة / ۱۹)

الأصبعُ مفرد «الأصابع» (ابن منظور، ج ۸، ۱۴۱۴ ق: ۱۹۲) و به معنی انگشت است. ولی در این آیه نام «الأصابع» برای «أنامل» یعنی سرانگشتان که از اجزای «أصابع» به‌کار رفته است؛ این نوع کاربرد از باب مجاز با علاقه کلیّت است. به دیگر سخن از باب اطلاق کل و اراده جزء، با ذکر «أصابع»، «أنامل» را اراده کرده است (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۸).

- آیتی: انگشتان خویش در گوشها کنند... (ص ۵).
- الهی قمشه‌ای: ... و آنان انگشتانشان را ... در گوش نهند... (ص ۴).
- خرمشاهی: ... انگشتانشان را در گوشهایشان می‌کنند... (ص ۴).
- فولادوند: ... سر انگشتان خود را در گوشهایشان نهند... (ص ۴).

نقد ترجمه‌ها:

آیتی، الهی قمشه‌ای، خرمشاهی تعبیر مجازی «أصابعهم فی...» را به گونه ترجمه حرفی، به (انگشتانشان را در ...)، ترجمه کرده‌اند، ولی فولادوند آن را به «سر انگشتان ... در ...» ترجمه کرده است از این‌رو در ترجمه اخیر اطلاق کل و اراده جزئیّت بازتاب یافته است. هرچند در زبان فارسی تعبیر «انگشت بر گوش نهادن» به معنای بند کردن سوراخ گوش بانگشت تا نشنود، آمده است.

تیشه با سخت دلی مینهد انگشت بگوش نتواند که بدرد دل فرهاد رسد کلیم
(دهخدا ۳۰۸۵/۳)

ولی در تعبیر مجازی «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» حرف «في» قرینه فروبردن «سر انگشت» در گوش است؛ بنابراین ترجمه «أصابع» به سر انگشتان مناسب‌تر است.

۲/۱. ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ...﴾ (البقرة / ۲۳۱)

الأجل: در لغت به معنای مدت معین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵). به بیان دیگر «اجل» پایان مدت و آخر کار است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۸۲). این واژه در قرآن مجید در معنای حقیقی و مجازی به کار رفته است. در معنای حقیقی مانند:

﴿... إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ...﴾ (البقرة، ۲۸۲) ﴿... وَلَٰ تَسْمُؤًا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ...﴾ (البقرة، ۲۸۲) ﴿... لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ...﴾ (۷۷/ النساء) و ﴿... هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتُرُونَ ...﴾ (۲ الانعام) ولی در آیه ۲۳۱ بقره کلمه «أجل» در معنای مجازی به کار رفته است چه در تفسیر «بَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ» آورده‌اند: بلوغ در اینجا به معنای نزدیک شدن است یعنی وقتی نزدیک «پایان عده» شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۸۲). مجازبودن این تعبیر از قبیل استعمال کل در جزء (صافی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۴۸۷) با علاقه کلیت است.

• آیتی: هرگاه زنان را طلاق دادید و مهلتشان سرآمد، یا آنان را به نیکو وجهی نگاه دارید... (ص ۳۸).

• الهی قمشه‌ای: و هرگاه زنان را طلاق دادید بایستی تا نزدیک پایان زمان عده یا آن‌ها را به سازگاری (درخانه) نگاه دارید ... (ص ۳۷).

• خرمشاهی: و چون زنان را طلاق گفتید و نزدیک شد که عده‌شان را به سر رسانند، آنگاه یا ایشان را به نیکو نگاه دارید ... (ص ۳۷).

• فولادوند: و چون زنان را طلاق گفتید، و به پایان عده خویش رسیدند، پس بخوبی نگاهشان دارید ... (ص ۳۷).

نقد ترجمه‌ها:

مترجمان محترم در مواردی مانند ﴿إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (۲۸۲ بقره) ﴿بَلَّغْنَا أَجَلَنَا﴾ (انعام ۱۲۸) ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ (اعراف ۳۴) که کلمه «أجل» در معنای حقیقی به کار رفته است آن را به مطلق «پایان، مدت» ترجمه کرده‌اند، ولی نسبت به تعبیر «بَلَّغْنَا أَجَلَهُنَّ» آیه مورد بررسی؛ آیتی و فولادوند، به ترجمه تحت‌اللفظی رو آورده است.

در ترجمه خرمشاهی و الهی تعبیر «زمان عده» نشانگر معنای مجازی کلمه «أجل» با علاقه اطلاق کل و اراده جزء می‌باشد از این رو این ترجمه‌ها به مفهوم تعبیر مجازی «أجل» نزدیک‌تر است و رسایی بیشتری دارد.

۲-۳. مجاز با علاقه اطلاق جزء و اراده کل (مجاز جزئیت):

نامیدن چیزی به اسم جزء آن (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶). و این در جایی پدید می‌آید که یک لفظ کل آورده شود ولی جزء آن اراده شود. مانند:

۱/۲. ﴿... وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾ (۴۳ / البقرة)

الرَّاكِعِيْنَ: رکوع در لغت به معنای انحنا است. راغب تصریح کرده که رکوع هم به معنای هیئت مخصوص در نماز است و هم رکوع به معنی تذلل و تواضع می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۴). این معنای اولیه و حقیقی از رکوع در آیات ﴿... فَاسْتَغْفِرْ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ...﴾ (۲۴/ص) و ﴿... يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (۵۵/ المائدة) وجود دارد. ولی طبرسی معتقد است که در آیه ۴۳ بقره منظور از «رکوع» همان نماز است (طبرسی، ج ۱، ۱۳۷۲ ش: ۲۱۴).

در این آیه تعبیر «وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ» مجاز مرسل با علاقه جزئیه است، از تعبیر «رکوع» که جزء نماز است، «کل» نماز را اراده کرده است. یعنی با نمازگزاران نماز بگزارید (صافی، ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۱۷).

- آیتی: ... و با رکوع‌کنندگان رکوع کنید (ص ۸).
- الهی قمشه‌ای: ... و با خدا پرستان حق را پرستش کنید (ص ۷).

- فولادوند: ... و با رکوع کنندگان رکوع کنید (ص ۷).
- خرمشاهی: ... و با نمازگزاران نماز کنید (ص ۷).

نقد ترجمه‌ها:

ملاحظه می‌شود که در ترجمه‌های آیتی و فولادوند معنای حرفی کلمه «رکوع‌کنندگان» را آورده‌اند و در ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای به «خداپرستان» ترجمه شده است در حالی که معنای مجازی «الرَّاکِعِينَ»، «نمازگزاران» می‌باشد. در فارسی نیز «رکوع» در معنای نماز بردن و کرنش کردن آمده است.

نرگس همی رکوع کند در میان باغ

زیرا که کرد فاخته بر سرو مؤذنی منوچهری

(دهخدا ۷ / ۱۰۷۶۵)

الهی قمشه‌ای با عبارت «با خداپرستان حق را پرستش کنید» نه به معنای تحت‌اللفظی و نه به معنای مجازی توجه ننموده، ولی در ترجمه خرمشاهی، با عبارت «با نمازگزاران نماز کنید» علاقه جزئیّت ملاحظه شده است از این‌رو ترجمه ایشان دقیق‌تر است.

۲/۲ ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً...﴾ (۹۲ / النساء).

کلمه «رَقَبَة» به معنای گردن است و اطلاق آن بر یک انسان از باب نامیدن یک کل به نام جزء است (ابن‌منظور ۱/۴۲۸) کلمه «رَقَبَة» در آیات قرآن به صورت ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (۸۹ / المائدة، ۳/المجادلة) و ﴿فَكَرْبَةً﴾ (۱۳ / البلد) آمده است که «رَقَبَة» در همه این آیات به معنای (بنده یا برده) آمده است. البته کلمه «رَقَبَة» به معنای گردن است ولیکن استعمال آن مجازاً در نفس انسان مملوک (برده) شایع شده (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵ : ۳۹. زحیلی، ۱۴۱۸ج ۵: ۱۹۹) یعنی جزء آمده و کل اراده شده است. پس مجاز مرسل با علاقه جزئیّت است.

- آیتی: و هر کس که مؤمنی را به خطا بکشد باید که بنده‌ای مؤمن را آزاد کند... (ص ۹۴).

- الهی قمشه‌ای: و در صورتی‌که به خطا هم مؤمنی را مقتول ساخت باید (به کفارَه آن) بنده مؤمنی را آزاد کند (ص ۹۳).

- خرمشاهی: وهرکس که مؤمنی را به خطا بکشد، بر اوست که [به کفاره] برده مؤمنی را آزاد کند .. (ص ۹۳).
- فولادوند: و هرکس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و ... (ص ۹۳).

نقد ترجمه‌ها:

ملاحظه می‌شود که هیچ یک از مترجمان معنای تحت‌اللفظی کلمه «رِقْبَة» یعنی «گردن» را نیاورده‌اند و همگی با عبارت «بنده‌ای آزاد کنند» معنای مجازی این واژه را رسانده‌اند. به نظر می‌آید در سیاق آیه، قرینه لفظی «مؤمناً» و مراد تفسیری آیه شریفه در گزینش چنین ترجمه‌هایی تأثیر داشته است.

۳-۳- مجاز با علاقه اطلاق حال و اراده محل (مجاز محلّیت)

علاقه محلّیت یعنی نامیدن چیزی به اسم محل آن است (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۷). این مجاز در جایی می‌آید که لفظ محل ذکر گردد و آنچه در محل جا گرفته اراده شود. مانند:

۱/۳. ﴿... فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (۱۰۷ / آل عمران)

واژه رحمت از کلمات پربسامد در قرآن است. مانند: ﴿... وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ...﴾ (۹ / الزمر)، ﴿... وَ مَنْ يَنْتَظِرْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الصَّالُونَ﴾ (۵۶۱ / حجر) و ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ...﴾ (۱۵۹ / آل عمران) رحمت از خدا به معنای انعام و تفضّل و از آدمیان در معنای رقت قلب و عاطفه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۷).

در آیه شریفه ۱۰۷ آل عمران، 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 رحمت‌ها است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۱).

- آیتی: ... غرق در رحمت پروردگار باشند (ص ۶۴).
- الهی قمشه‌ای: ... در رحمت خدا (یعنی بهشت) درآیند و در آن جاوید متنعم باشند (ص ۶۳).

- خرمشاهی: ... در بهشت رحمت الهی جاویدانند (ص ۶۳).
- فولادوند: ... در رحمت خداوند جاویدانند (ص ۶۳).

نقد ترجمه‌ها:

برغم آنکه در این آیه شریفه، کلمه «رحمة» یک مجاز مرسل و به اعتبار «علاقة حال و محل» به معنای بهشت رحمت الهی است، آیتی و فولادوند به ترجمه تحت‌اللفظی این تعبیر بسنده کرده‌اند و الهی قمشه‌ای با افزودن «یعنی بهشت» بعد از تعبیر «رحمت خدا» به ترجمه تفسیری رو آورده است. از این رو ترجمه خرمشاهی که به علاقة این مجاز نظر دارد و با روش ترجمه ارتباطی، مفهوم مجازی واژه را رسانده رساتر است.

۲/۳... ﴿... خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾ (۳۱ / الأعراف).

واژه «الزينة» از کلماتی است که در آیات قرآن در معنای حقیقی و مجازی به کار رفته است. معنای حقیقی مانند: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾ (۶ / الکهف) و ﴿... زِينَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (۶ / الصافات)... ولی نسبت به این آیه: «الزينة»: یعنی آنچه وسیله آراستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲۰: ۱۳).

«خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» یعنی لباسستان را بگیرید، و زینت حالتی در لباس است. به دیگر سخن، با استفاده از حالت «زینة» محل آنرا اراده کرده است؛ بنابراین در این عبارت مجاز مرسل با علاقة حالیه وجود دارد (صافی، ۱۴۱۸، ج ۸: ۳۹۳). سیوطی معتقد است برگرفتن زینت ممکن نیست چون مصدر است، پس منظور محل آن می‌باشد (سیوطی، ۱۴۲۹، ج ۲، ۱۳۸۷: ۷۴).

- آیتی: ... به هنگام هر عبادت لباس خود بپوشید... (ص ۱۵۵).
- الهی قمشه‌ای: ... زیورهای خود را در مقام هر عبادت به خود بگیرید... (ص ۱۵۴).
- خرمشاهی: ... زینت [پوشاک] خود را در هر مسجد بگیرید... (ص ۱۵۴).
- فولادوند: ... جامه خود را در هر نمازی بگیرید... (ص ۱۵۴).

نقد ترجمه‌ها:

پر واضح است که ترجمه «زینة» به «زیور» در ترجمه الهی قمشه‌ای، مقصود مورد نظر در مجاز را که همان «محل زینت» یعنی لباس است را نرسانده است. خرمنشاهی که معنای تحت‌اللفظی را با اضافه تفسیری «پوشاک» آورده است یعنی هم حال (زینت) و هم محل (پوشاک) را مورد توجه قرار داده است در حالی که مقصود مجازی «زینة»، محل آن یعنی همان لباس است. از این رو در ترجمه آیتی و فولادوند که با آوردن واژه «لباس» معنای مجازی کلمه «زینة» را می‌رساند، علاقه حال و محل رعایت شده و این ترجمه دقیق‌تر است.

۳-۴- مجاز با علاقه اطلاق محل و اراده حال (مجاز حالیت)

مجاز حالیت، نامیدن چیزی است به اسم آن چه در آن حلول می‌کند (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۷). مانند:

۱/۴. ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ (آل عمران)

«أَفْوَاهِهِمْ»: أفواه جمع فم (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۶۵۰) به معنی دهان است. این واژه در قرآن کریم در معنای حقیقی و مجازی به کار رفته است. در معنای حقیقی مانند: ﴿...كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ...﴾ (۵/کهف) ولی در آیه مورد نقد، کلمه «أفواه» مفهومی مجازی با علاقه محلیت دارد؛ چه «أفواه» مکان زبان است، از این رو لفظ محل (أفواه) ذکر شده و آنچه در محل جا گرفته (لسان) اراده شده است (صافی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۶۸).

- آیتی: به زبان چیزهایی می‌گویند که به دل اعتقاد ندارند... (ص ۷۳).
- الهی قمشه‌ای: به زبان چیزی اظهار کنند که در دل خلاف آن پنهان داشته‌اند... (ص ۷۲).

- خرمنشاهی: به زبان چیزی می‌گویند که در دل هایشان نیست... (ص ۷۲).
- فولادوند: به زبان خویش چیزی می‌گفتند که در دل هایشان نبود... (ص ۷۲).

نقد ترجمه‌ها:

در ترجمه این آیه هر چهار مترجم گرانقدر با رعایت علاقه حاکم بر مجاز مرسل «أفواه»، معنای مجازی این کلمه را آورده و ترجمه‌ای رسا ارائه داده‌اند.

۲/۴... ﴿... خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾ (۳۱/ الأعراف)

در قرآن کریم واژه «مسجد» در آیاتی مانند ﴿... قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ (۲۱/ کهف) و ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (۱۰۷/ التوبة)، در معنای حقیقی به‌کار رفته است، اما در عبارت «عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» مجاز مرسل با علاقه محلیت وجود دارد و مقصود از مسجد، طواف و نماز است؛ چه مسجد مکان نماز است ولی از باب اطلاق محل و اراده حال، طواف و نماز بر مسجد اطلاق می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۸: ۱۸۰). سیوطی معتقد است که برگرفتن زینت برای خود مسجد واجب نیست، و از باب اطلاق محل بر حال، مقصود از مسجد، نماز است (سیوطی، ۱۳۸۷: ۷۴).

- آیتی: ... به‌هنگام هر عبادت لباس خود بپوشید... (ص ۱۵۵).
- الهی قمشه‌ای: ... زیورهای خود را در مقام هر عبادت به‌خود برگیرید ... (ص ۱۵۴).
- خرمشاهی: ... زینت [پوشاک] خود را در هر مسجد برگیرید ... (ص ۱۵۴).
- فولادوند: ... جامه خود را در هر نمازی برگیرید ... (ص ۱۵۴).

نقد ترجمه‌ها:

در ترجمه کلمه «مسجد» ملاحظه می‌شود که آیتی و الهی قمشه‌ای کلمه «مسجد» را به صورت معنایی «عبادت» ترجمه کرده‌اند. خرمشاهی در ترجمه کلمه «مسجد» از همان لفظ «مسجد» استفاده کرده و ترجمه‌ای حرفی ارائه داده است؛ در واقع هیچ‌یک از این سه مترجم معنای مجازی کلمه «مسجد» که «نماز» است را در نظر نگرفته‌اند ولی فولادوند با عبارت «جامه خود را در هر نمازی برگیرید» ترجمه مجازی و صحیح‌تری را ارائه داده است.

۳-۵- مجاز با علاقه اعتبار ماکان

علاقه اعتبار ما کان: نامیدن چیزی به نام پیشین آن است (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶).

مانند:

۱/۵ ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا تَعَصَلُوهُنَّ أَنْ يَكْحِنَ أَزْوَاجَهُنَّ...﴾ (البقرة/ ۲۳۲)

«أَزْوَاجَهُنَّ»: أزواج: جمع زوج (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۵) و به معنای همسر همچنین در برابر فرد است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۹۱). واژه «أزواج» از کلماتی است که در آیات قرآن در معنای حقیقی و مجازی به کار رفته است. معنای حقیقی مانند: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً...﴾ (۷۲/نحل) و ﴿... لِمَ حَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرَضَاتِ أَزْوَاجِكَ...﴾ (۱/التحریم) ولی در آیه مورد نقد، مقصود از «أَزْوَاجَهُنَّ» کسانی هستند که قبلاً همسر آن زنان مطلقه بوده‌اند. به بیانی دیگر نامگذاری خواستگار به همسران نامگذاری چیزی به اسم ما یؤول إليه (گذشته آن) به شیوه مجاز است (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۶۹). پس «أَزْوَاجَهُنَّ» مجاز مرسل است و علاقه آن اعتبار ما کان است.

• آیتی: و چون زنان را طلاق دادید و ... مانع مشوید که به نکاح همسران خود درآیند... (ص ۳۸).

• الهی قمشه‌ای: و چون زنان را طلاق دادید و ... به طریق مشروع به ازدواج با مردی تراضی کنند... (ص ۳۷).

• خرمشاهی: و چون زنان را طلاق گفتید و ... به نکاح همسرانشان درآیند... (ص ۳۷).

• فولادوند: و چون زنان را طلاق گفتید، و ... آنان را از ازدواج با همسران [سابق] خود... (ص ۳۷).

نقد ترجمه‌ها:

در ترجمه‌های فوق آیتی و خرمشاهی از ترجمه تحت‌اللفظی «أزواج» استفاده کرده‌اند که نسبت به ترجمه مجازی این کلمه که «همسران سابق» یعنی (اعتبار ماکان: نگرش به گذشته) است، ترجمه مناسب و واضحی نمی‌باشد. الهی قمشه‌ای در ترجمه «أزواج» کلمه «مردی» را به کار برده، یعنی نه ترجمه تحت‌اللفظی آورده نه ترجمه مجازی. اما فولادوند

با تعبیر «همسران [سابق] خود» ترجمه تحت‌اللفظی همراه با اضافه تفسیری را انتخاب نموده است که ترجمه‌ای صحیح‌تر و متناسب با معنای مجازی کلمه «أزواج» می‌باشد.

۲/۵. ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ...﴾ (۲ / النساء)

«الْيَتَامَىٰ»: جمع یتیم و یتیمه. یتیم آن است که، پدر کودکی، قبل از بلوغ او بمیرد (راغب

۱۴۱۲: ۸۸۹).

این کلمه نیز در قرآن مجید در معنای حقیقی و مجازی به‌کار رفته است. در معنای حقیقی مانند: ﴿... وَيَالُوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ...﴾ (۸۳/البقره) و ﴿... وَعَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ...﴾ (۱۷۷/البقره) ولی در آیه ۲ نساء کلمه «الْيَتَامَىٰ» در معنای مجازی آمده است. به سخن دیگر کلمه «یتامی» نسبت به زمان گذشته به‌کار رفته و گرنه موقعی که می‌خواهیم دختران یتیم را تزویج کنیم دیگر یتیم نیستند چون بالغ شده‌اند؛ بنابراین این آیه مجاز (مرسل) باعتبار ما کان است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۷۹).

این مجاز بودن در جایی است که ما دلالت یتیم را به کودکی که در زمان یتیمی به سر می‌برد، حقیقت بدانیم و اطلاق یتیم پس از زمان بلوغ را مجاز بدانیم.

- آیتی: مال یتیمان را به یتیمان دهید ... (ص ۷۸).
- الهی قمشه‌ای: و اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آنها دهید... (ص ۷۷).
- خرمشاهی: و اموال یتیمان را به ایشان برگردانید... (ص ۷۷).
- فولادوند: و اموال یتیمان را به آنان [باز] دهید... (ص ۷۷).

نقد ترجمه‌ها:

سیاق آیه یعنی امر به برگرداندن اموال به یتیم، نشان می‌دهد که کلمه یتامی به اعتبار علاقه «ماکان» کسانی هستند که پیش از این یتیم بوده‌اند؛ از این رو به نظر می‌آید که همه مترجمان مذکور بدون ملاحظه این علاقه به ترجمه تحت‌اللفظی کلمه «یتامی» بسنده کرده‌اند. هرچند الهی قمشه‌ای قید «پس از بلوغ» را آورده است ولی این ترجمه نیز معنای مجازی «یتامی» را نمی‌رساند.

۳-۶- مجاز باعلاقه اعتبار مایکون

علاقه اعتبار ما یکون: نامیدن چیزی است به اسم آن چه در آینده به آن می‌رسد (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶). مانند:

۱/۶ ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...﴾ (البقرة / ۲۴۰)

در قرآن کریم کلمه «يُتَوَفَّوْنَ» و مشتقات آن در آیاتی نظیر ﴿... وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ...﴾ (۵/ الحج) و ﴿... ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكونُوا شِيخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ...﴾ (۶۷/ غافر) در معنای حقیقی به کار رفته است. ولی در آیه مورد نظر ما کلمه «يُتَوَفَّوْنَ» در معنای مجازی به کار رفته است.

منظور از کلمه «يُتَوَفَّوْنَ» در این آیه این است که مشرف به موت و در حال احتضار باشند، تا بتوانند وصیت کنند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۹۳). و پیداست که منظور از «یتوفون» کسانی که مرده‌اند نیست زیرا شخص مرده نمی‌تواند فرمان دهد یا نهی کند و وصیت نماید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۰۲).

در این آیه شخص مشرف به مرگ، متوفی نامیده شده که نامیدن چیزی به اسم آینده آن است (حق بروسوی، ج ۱، بی تا: ۳۷۴). بنابراین در این آیه مجاز مرسل با علاقه مایکون وجود دارد.

- آیتی: مردانی از شما که می‌میرند و زنانی برجای می‌گذارند ... (ص ۴۰).
- الهی قمشه‌ای: مردانی که بمیرند و زنانشان زنده مانند ... (ص ۳۹).
- خرمشاهی: و کسانی از شما که جان می‌سپارند، و همسرانی برجای می‌گذارند... (ص ۳۹).
- فولادوند: و کسانی از شما که مرگشان فرا می‌رسد، و همسرانی بر جای می‌گذارند ... (ص ۳۹).

نقد ترجمه ها:

قرآن در این آیه در باره شوهرانی سخن می‌گوید که در آستانه مرگ قرار گرفته و همسرانی از خود به جای می‌گذارند. بنابراین در ترجمه‌های ارائه شده به ترجمه تحت-اللفظی بسنده شده است و «علاقة ما یكون» را فرو گذاشته‌اند.

۳-۷- مجاز با علاقة اطلاق مسبب و اراده سبب (علاقة مسببیت)

علاقة مسببیت: نامیدن چیزی به نام مسبب آن است. مانند:

۱۷/... ﴿... قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ...﴾ (۲۶/ الاعراف)

«لباسا»: لباس " به معنای چیزی است که انسان آن را برای پوشیدن تهیه می‌کند، نه مواد اصلی آن از قبیل پنبه، پشم، ابریشم و غیره که پس از انجام عملیاتی از قبیل رشتن، بافتن، بریدن و دوختن به صورت لباس درمی‌آید. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۶۹) این معنای حقیقی در آیات شریفه قرآن مانند: ﴿...وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ...﴾ (۲۳/ الحج) و ﴿...أَخْرَجَ أُبَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا...﴾ (۲۷/ الاعراف) آمده است.

در عبارت «قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا» لباسا: مجاز مرسل با علاقة اطلاق سبب بر مسبب آن است یعنی از آسمان باران نازل کرد چه باران سبب است و از آن لباس بدست می‌آید (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۳۰). حسن گوید: مقصود این است که به وسیله باران که از آسمان نازل می‌شود، لباس و وسائل دیگر زندگی از زمین تولید می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۳۱).

- آیتی: ... برای شما جامه‌ای فرستادیم تا شرمگاهتان را بپوشد ... (ص ۱۵۴).
- الهی قمشه‌ای: ... محققا ما لباسی که ستر عورات شما کند و ... برای شما فرستادیم... (ص ۱۵۳).

- خرمشاهی: ... به راستی که برای شما لباسی پدید آوردیم که هم عورت شما را بپوشاند و هم... (ص ۱۵۳).

- فولادوند: ... ما برای شما لباسی فرورستادیم که عورتهای شما را پوشیده می‌دارد ... (ص ۱۵۳).

نقد ترجمه‌ها:

در ترجمه‌های مورد بررسی هر چهار مترجم به معنای تحت اللفظی کلمه‌ی «لباساً» اکتفا کرده‌اند و ترجمه‌ی مجازی آن (باران) را فرونهاده‌اند؛ چه در این آیه مسبب (لباس) ذکر شده ولی مراد از آن سبب پیدایش این لباس یعنی «باران» است.

۳-۳. مجاز با علاقه اطلاق سبب و اراده مسبب (علاقه سببیت)

علاقه سببیت: نامیدن چیزی به‌نام انگیزه و سبب آن است (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶).
مانند:

۱/۸. ﴿... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ (۶ / المائدة)

معنای اولی (یا حقیقی) قیام را برخاستن ضد نشستن گفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۴۹۶). این معنا در آیاتی در قرآن مانند آیه ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ (۲/ المذثر) نیز به‌کار رفته است؛ ولی در آیه مورد نظر ما، کلمه «قُمْتُمْ» در معنای مجازی به‌کار رفته است؛ چه زمخشری درباره‌اش می‌گوید: چون فعل مسبب از اراده و قدرت است لذا مسبب در مقام سبب قرار گرفته (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۰۹). به بیانی دیگر مقصود از آن این است که هنگامی که برای قیام به نماز آماده شدید و آنرا اراده کردید. اراده قطعی، سببی برای انجام کار است، و اطلاق اسم سبب بر مسبب مجاز است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۲۹۷). از این رو مجاز بودن کلمه «قُمْتُمْ» با علاقه سببیت است.

• آیتی: ... چون به نماز برخاستید، صورت و دست‌هایتان را با آرنج بشویید (ص ۱۰۹).

• الهی قمشه‌ای: .. چون خواهید برای نماز برخیزید صورت و دست‌ها را تا مرفق (آرنج) بشویید (ص ۱۰۸).

• خرمشاهی: ... چون برای نماز برخاستید چهره و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشویید (ص ۱۰۸).

• فولادوند: ... چون به [عزم] نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید (ص ۱۰۸).

نقد ترجمه‌ها:

آیتی و الهی قمشه‌ای با تعبیر «برخاستید»، ترجمه تحت‌اللفظی را برگزیده است ولی فولادوندو خرمشاهی که با ترجمه تفسیری یعنی با افزودن کلمه «عزم، خواهید» معنای مجازی کلمه «قمتم» را آورده‌اند ترجمه‌ای رساتر ارائه داده‌اند.

۲/۸. ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...﴾ (۵۷/الاعراف)

رحمت آدمیان: یعنی رقت قلب و عاطفه و رحمت خداوند یعنی عاطفه و احسان و روزی دادن (ابن منظور، ج ۱۲، ۱۴۱۴ ق: ۲۳۱) کلمه رحمة با این معنای حقیقی خود در بسیاری از آیات قرآن آمده است؛ مانند: ﴿ذَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً...﴾ (۹۶/نساء) و ﴿فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ...﴾ (۱۵۹/آل عمران)

ولی در عبارت «بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» در آیه ۵۷ اعراف، معنای مجازی دارد، و مقصود از رحمت باران است و علاقه سببیت مطرح است زیرا دست، سبب انعام و بخشش است و بخشش «رحمت» شمرده می‌شود (صافی، ۱۴۱۸، ج ۸: ۴۳۷ و درویش، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۷۱).

• آیتی: و اوست که پیشاپیش رحمت خود بادها را به بشارت می‌فرستد ... (ص ۱۵۸).

• الهی قمشه‌ای: و او خدایی است که بادها را به بشارت باران رحمت خویش درپیش فرستد... (ص ۱۵۷).

• خرمشاهی: و او کسی است که بادها را پیشاپیش رحمتش [باران] مژده‌بخش می‌فرستد... (ص ۱۵۷).

• فولادوندو: و اوست که بادها را پیشاپیش [باران] رحمتش مژده‌رسان می‌فرستد... (ص ۱۵۷).

نقد ترجمه‌ها:

در ترجمه‌های مورد بررسی آیتی به ترجمه تحت‌اللفظی کلمه بسنده نموده ولی الهی قمشه‌ای، خرمشاهی و فولادوندو با ترجمه تفسیری و تعیین مصداق این رحمت یعنی با افزودن کلمه باران معنای مجازی کلمه را آورده‌اند از این رو این ترجمه دقیق و مناسب تر است.

۳-۸. مجاز با علاقه اطلاق عموم و اراده خصوص (مجاز خصوصیت):

مجاز خصوصیت اطلاق اسم خاص بر عام است (السیوطی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۷۳). مانند:

۱/۹. ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ...﴾ (۱۷۳ / آل عمران)

«النَّاسُ»: کلمه "ناس" به معنای افرادی از انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۶۴). این معنای حقیقی کلمه را می توان در آیات بسیاری از قرآن کریم ملاحظه کرد. مانند: ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ...﴾ (۴۴/ البقرة) و ﴿... وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ...﴾ (۱۶۴/ البقرة)

کلمه «ناس» در آیه ۱۷۳ آل عمران مجاز است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۳۸ و اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۴۳۶). منظور از «الناس» نعیم بن مسعود اشجعی است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۳۸ و طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۲ و اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۴۳۶). از این رو علاقه آن عام و خاص یعنی از لفظ ناس که بر عموم مردم اطلاق دارد اراده خاص (برخی از مردم) شده است.

- آیتی: کسانی که مردم گفتندشان ... (ص ۷۳).
- الهی قمشه ای: آن مؤمنانی که چون مردم (منافق) به آنها گفتند... (ص ۷۲).
- خرمشاهی: همان کسانی که چون بعضی به ایشان گفتند... (ص ۷۲).
- فولادوند: همان کسانی که [برخی از] مردم به ایشان گفتند... (ص ۷۲).

نقد ترجمه ها:

آیتی ترجمه تحت اللفظی کلمه «الناس» یعنی «مردم» را در نظر گرفته است و الهی قمشه ای ترجمه تحت اللفظی، همراه با اضافه تفسیری را آورده و این کلمه را به «مردم (منافق)» ترجمه کرده است. خرمشاهی این کلمه را به «بعضی» و فولادوند به «برخی از مردم» ترجمه کرده اند؛ از این رو در روش خرمشاهی و فولادوند جنبه مجاز بودن با علاقه عام و خاص رعایت شده، ترجمه اش مناسب تر است.

۲/۹. ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ (۵۴/ النساء)

- آیتی: یا بر مردم... حسد می برند؟ ... (ص ۸۸).

- الهی قمشه‌ای: بلکه حسد می‌ورزند با مردم (یعنی پیامبر و مسلمین) ... (ص ۸۷).
 - خرمشاهی: ... [به بعضی از] مردمان... رشک می‌برند؟ ... (ص ۸۷).
 - فولادوند: به مردم، ... رشک می‌ورزند ... (ص ۸۷).
- در این آیه مقصود از «ناس» پیامبر (ص) می‌باشد. بنابراین «ناس» مجاز مرسل از باب اطلاق عام بر خاص است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۰۸).
- نقد ترجمه‌ها:

فولادوند و آیتی ترجمه تحت‌اللفظی کلمه «الناس» یعنی مردم را در نظر گرفته‌اند؛ که ترجمه‌ای واضح و روشن نسبت به معنای مجازی این کلمه نیست، ولی خرمشاهی با ترجمه تفسیری این واژه، کلمه «بعضی» را افزوده است و الهی قمشه‌ای با ترجمه تحت‌اللفظی از کلمه «ناس» و اضافه تفسیری (پیامبر و مسلمین) و با ملاحظه علاقه اطلاق عام بر خاص، نسبت به سایر مترجمین ترجمه مناسب‌تری را ارائه کرده‌اند.

۳-۹- مجاز با علاقه اطلاق لازم و اراده ملزوم (مجاز ملزومیت)

علاقه ملزومیت: اطلاق اسم ملزوم بر لازم است (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶). مانند:

﴿... فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ...﴾ (۱۵۰/ الانعام)

- آیتی ... پس اگر گواهی دادند تو با آنان گواهی مده ... (ص ۱۴۹).
- الهی قمشه‌ای: ... پس هرگاه گواهی دادند (چون دروغ می‌گویند) تو با آن‌ها گواهی مده ... (ص ۱۴۸).
- خرمشاهی: ... اگر آنان هم گواهی دادند، تو همراه با آنان گواهی مده ... (ص ۱۴۸).

- فولادوند: ... پس اگر هم شهادت دادند تو با آنان شهادت مده ... (ص ۱۴۸).
- الشَّهَادَةُ: در لغت به معنای حضور به همراه دیدار (یا با بینایی یا از روی بصیرت و آگاهی) است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۵). این معنای حقیقی که دلالت می‌کند بر حضور و علم و آگاهی در آیات ﴿... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ (۱۸۵/ البقره) و ﴿... أَوْ شَهِدُوا خَلْفَهُمْ...﴾ (۱۹/ الزخرف) و نیز آیات دیگر به کار رفته است. اما در آیه ۱۵۰

انعام اطلاق اسم «الشهادة» بر تسلیم شدن برای آن‌ها و موافقت با آنان و تصدیق آنان در گواهی باطل، استعاره تصریحیه تبعیه وجود دارد و صحیح است که آن را مجاز مرسل از اطلاق لازم و اراده ملزوم دانست، زیرا گواهی دادن از لوازم تسلیم شدن است (درویش، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۶۵ و صافی، ۱۴۱۸، ج ۸: ۳۲۴).

نقد ترجمه‌ها:

هر چهار مترجم با ترجمه تحت‌اللفظی، کلمه «شهد» را ترجمه کرده و به معنای مجازی آن توجه ننموده‌اند.

جدول مقایسه ترجمه‌ها

آیه	تعبیر مجازی	نوع علاقه	ترجمه الهی	ترجمه فولادوند	ترجمه خرمشاهی	ترجمه آیتی
۱۹/بقره	الأصابع	کل و جزء	حرفی	مجازی	حرفی	حرفی
۲۳/بقره	أَجْلَهْنَ	کل و جزء	مجازی	حرفی	مجازی	حرفی
۴۳/بقره	الراکعین	جزء و کل	تفسیری	حرفی	مجازی	حرفی
۹۲/بقره	رقبة	جزء و کل	مجازی	مجازی	مجازی	مجازی
۱۰۷/آل- عمران	رحمة	حال و محل	تفسیری	حرفی	مجازی	حرفی
۳۱/اعراف	زينة مسجد	حال و محل	حرفی/ حرفی	مجازی/ مجازی	تفسیری/ حرفی	مجازی/ حرفی
۱۶۷/آل عمران	أفواه	حال و محل	مجازی	مجازی	مجازی	مجازی
۲۳۲/بقره	أزواج	ما کان	—	مجازی	حرفی	حرفی
۲/نساء	الینامی	ماکان	حرفی	حرفی	حرفی	حرفی
۲۴۰/بقره	یتوفون	مایکون	حرفی	حرفی	حرفی	حرفی
۲۶/اعراف	لباسا	مسبب و سبب	حرفی	حرفی	حرفی	حرفی
۶/مائده	فمتم	سبب و مسبب	حرفی	مجازی	مجازی	حرفی
۵۷/اعراف	رحمة	سبب و	مجازی	مجازی	مجازی	حرفی

				مسبب		
حرفی	مجازی	مجازی	تفسیری	عموم و خصوص	النَّاسُ	۱۷۳/آل عمران
حرفی	مجازی	حرفی	مجازی	عموم و خصوص	النَّاسُ	۵۴/نساء
حرفی	حرفی	حرفی	حرفی	لازم و ملزوم	شهدوا	۱۵/انعام

از ۱۸ مورد تعبیر مجازی: خرمشاهی ۹ مورد / فولادوند/مورد/ الهی ۴مورد/ و آیتی ۳ مورد را مجازی ترجمه کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

تفسیرهایی که مفسران در ذیل برخی از کلمات قرآنی آورده‌اند، رویکرد مترجمان به فرونهادن معنای حقیقی برخی از کلمات و توضیحات تفسیری و آوردن معادل مجازی برای این کلمات، نشان از باور آن‌ها به پدیدهٔ مجاز مرسل در آیات شریفهٔ قرآن است.

هرچند مترجمان در مواردی مانند مجازهای مرسل «لباس» «یتوفون» و «شهد» معنای مجازی آن‌ها را فرونهادند. ولی در بسیاری از موارد با تعبیرات مجازی فارسی و ترجمه‌های تفسیری مجازهای مرسل را با رسایی ترجمه کرده‌اند. این رسایی‌ها، ظرفیت زبان فارسی در ترجمهٔ مجازها را می‌رساند.

ناهماهنگی در ترجمهٔ مجازهای مرسل و فقدان یکنواختی در ترجمه‌ها ی هر مترجم نشان می‌دهد که مترجم برای ترجمهٔ این قبیل تعابیر خط‌مشی مشخص ندارد.

مقایسهٔ چهار ترجمهٔ مورد بررسی، معلوم می‌سازد که در ترجمهٔ آقایان فولادوند و خرمشاهی، ترجمهٔ بسیاری از تعابیر مجازی، براساس علاقهٔ مجازها صورت گرفته است و ترجمه‌های آن‌ها به معنای مراد مجازهای مرسل نزدیک‌تر است.

براساس آنچه آوردیم بهتر است:

ترجمه‌های تحت‌اللفظی یا حرفی که یک مترجم برای برخی از مجازهای مرسل آورده بازنگری شود و با ملاحظه علاقه‌های مرتبط، البته براساس ترجمه متن محوری و آراء تفسیری ترجمه‌ای یک‌نواخت و هماهنگ با ترجمه‌های وی در مجازهای مرسل ارائه شود.

در خاتمه پیشنهاد می‌شود:

۱. ترجمه مجازهای مرسل آیات شریفه سایر اجزاء قرآن نیز بررسی شود.
۲. ترجمه‌هایی که دیگر مترجمان گرانقدر برای مجازهای مرسل ارائه داده‌اند به نقد آورده شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترجمه تحت‌اللفظی یا همگام یا حرفی: در این ترجمه، مترجم به‌جای هر کلمه از زبان اصلی، کلمه‌ای از زبان مورد نظر را جایگزین می‌کند. سپس جمله‌ها و ترکیب‌بندی‌های کلام را یک به یک، کلمه به کلمه، تعویض و تبدیل می‌کند و تا پایان همین گونه ادامه می‌دهد.

۲. ترجمه تفسیری: در این نوع ترجمه مترجم به شرح و بسط مطالب می‌پردازد ولی به زبان دیگری غیر از زبان اصلی متن (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶) و بیشتر در ترجمه آیات و متون دینی به‌کار می‌رود (معروف، یحیی، بی‌تا: ۲۳).

۳. ترجمه ارتباطی: ترجمه‌ای است که پیام متن مبدأ را با متداول‌ترین کلمات و عبارات و ساخت‌های دستوری به زبان مقصد بر می‌گرداند (ناظمیان به نقل از نیومارک، ۱۳۸۱: ۲۵).

۴. ظاهریه: داود ظاهری که نام کامل او داوود بن علی بن خلف اصفهانی است؛ به دلیل مذهب مستقل خویش و آرای خاصش به لقب «ظاهری» معروف شد و پیروان وی نیز ظاهریه خوانده می‌شوند (زرکشی، ۲۵۵: ۱۹۵۷-۲۵۴).

۵. ابن القاص: نام کامل وی ابوالعباس احمد بن احمد الطبری است و به لقب ابن القاص شهرت داشت. او یکی از فقهای مذهب شافعی بود و تألیفات مشهوری در این

زمینه داشت؛ مانند التلخیص و المفتاح و ادب القاضی. اودرسال (۳۳۵). درطرسوس درگذشت (همان: ۲۵۵-۲۵۴).

۶. ابن خویر منداد: از دانشمندان مذهب مالکی و شاگرد شیخ الاسلام ابهری بود. او در بصره میزیست و در حدود سال (۴۰۰) درگذشت (همان: ۲۵۵-۲۵۴).

منابع

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۱). «ترجمه قرآن مجید». چ ۳. تهران: انتشارات سروش.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰). «ترجمه قرآن کریم». چ ۲. قم: انتشارات فاطمه الزهراء.
- خرمشاهی، بهالدین. (۱۳۷۵). «قرآن کریم همراه با ترجمه، توضیحات، واژه-نامه». چ ۲. تهران: انتشارات جامی، انتشارات نیلوفر.
- فولادوند، محمدمهدی. (۱۳۷۳). «ترجمه قرآن کریم». چ ۱. تهران: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم». تحقیق: علی عبد الباری عطیة بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). «لسان العرب». ط ۳. بیروت: دارصادر.
- أبو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن». تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- آندلسی، أبو حیان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). «البحر المحیط فی التفسیر». تحقیق: صدقی محمد جمیل. بیروت: دارالفکر.
- التفتازانی، سعد الدین. (۱۳۸۸). «مختصر المعانی». ط ۹. ایران - قم: دارالفکر.
- جرجانی، عبدالقادر. (۱۴۰۳). «دلایل الإعجاز». ط ۱. دمشق: دارقنیه.
- حقی بروسوی، إسماعیل. (لا.ت). «تفسیر روح البیان». بیروت: دارالفکر.
- داد، سیما. (۱۳۸۲). «فرهنگ اصطلاحات ادبی». تهران: انتشارات مروارید.

- درویش، محی الدین. (۱۴۱۵). «إعراب القرآن وبیانه». ط ۴. سوریه: دار الإرشاد.
- دهخدا علی امیر. (۱۳۷۳). «لغت نامه». تهران: انتشارات دانشگاه.
- راغبأصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). «المفردات فی غریب القرآن». تحقیق: صفوان عدنان داودی. ط ۱. بیروت: دارالعلم.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸). «التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج». ط ۲. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زركشي. (لا.ت). «البرهان فی علوم القرآن». تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم. قاهره: دار الإحیاء و الكتب العربیة.
- زرخشری، محمود. (۱۴۰۷). «الكشاف عن حقائق غوامض التزیل». ط ۳. بیروت: دارالكتاب العربی.
- سكاكي، أبو یعقوب یوسف. (۱۴۰۷). «مفتاح العلوم». ط ۲. بیروت: دارالكتاب العلمیة.
- السیوطی الشافعی، جلال الدین عبدالرحمن بناي بكرا. (۱۴۲۹). «الإیتقان فی علوم القرآن». منشورات ذوی القربی.
- صافي، محمود بن عبد الرحيم. (۱۴۱۸). «الجدول فی اعراب القرآن». ط ۴. بیروت: دار الرشید مؤسسة الإیمان.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). «المیزان فی تفسیر القرآن». چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). «تفسیر جوامع الجامع». چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی. چ ۳. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- علوی مقدم، محمد. (۱۳۷۲). «در قلمرو بلاغت: مجموعه ای از مقاله ها». چ ۱. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

- فخرالدین رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). «مفاتیح الغیب». ط ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). «تفسیر احسن الحدیث». چ ۳. تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۴۲۳). «زبدۃ التفاسیر». تحقیق: بنیاد معارف اسلامی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). «تفسیر و مفسران». چ ۳. ج ۱. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- معروف، یحیی. (۱۳۸۲). «فن ترجمه». چ ۳. تهران: انتشارات سمت.
- ناظمیان، رضا. (۱۳۸۱). «روش‌هایی در ترجمه از عربی به فارسی». تهران: انتشارات سمت.
- نجفی خمینی، محمدجواد. (۱۳۹۸). «تفسیر آسان». چ ۱. تهران: انتشارات اسلامی.

مجلات

- اقبالی عباس و زهره زرکار. (۱۳۹۲). «نقد ترجمه کنایه در ترجمه های فارسی قرآن». مجله علمی پژوهشی پژوهش دینی. انجمن قرآن و حدیث.
- حاجی خانی علی و میر احمدی. (۱۳۹۱). «خطاب‌های عتاب‌گونه به پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم و بررسی و نقد ترجمه‌های آن‌ها». فصلنامه مطالعات ادبی قرآنی. قم: دانشگاه قم.
- ستوده نیا، محمدرضا و زهرا قاسم نژاد. (۱۳۹۱). «تأثیر بافت کلام بر ترجمه قرآن». مجله علمی پژوهشی پژوهش‌نامه دینی. انجمن علوم قرآن و حدیث.
- ناصری، مهدی. (۱۳۹۱). «نقد و بررسی جواب شرط محذوف در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم». فصلنامه مطالعات ادبی قرآنی.