

تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه برخورد مترجمان فارسی‌زبان با آن

صمد عبداللّهی عابد^{۱*}، ناصر حمزه پور^۲، سجاد محمدفام^۳

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

۲- مربی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

۳- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

دریافت: ۹۶/۱۰/۳

پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۲

چکیده

واژگان با مرور زمان، تحول می‌یابند که براساس مطالعات زبان‌شناسی، مهم‌ترین گونه‌های این تحول، عبارتند از: تعمیم معنایی، تخصیص معنایی، مجاز، استعاره، تنزل معنایی و یا ترفیع معنایی. زبان عربی نیز از این قاعده مستثنا نبوده و برخی واژه‌های قرآنی دچار تحول معنایی شده‌اند. متأسفانه تعدادی از مترجمان فارسی معاصر قرآن، از این امر غفلت کرده و برخی واژه‌ها را به معنای رایج معاصر ترجمه کرده‌اند که این امر می‌تواند آسیب جدی به مفاهیم قرآنی وارد سازد. از آن‌جا که تعالیم اصلی دینی مسلمانان از قرآن، اخذ می‌شود، باید تلاش گردد که در انتقال مفاهیم آن، کوچک‌ترین خطایی رخ ندهد؛ از این‌رو بررسی خطاهای راه‌یافته به برخی ترجمه‌ها، ضرورت می‌یابد. در این پژوهش ابتدا با جستجو در منابع لغوی و تفسیری قدیمی و معجم‌های معاصر، تغییر معنایی راه‌یافته به دوازده واژه قرآنی (خَصِیم، الْمُثْلٰی، تَبَرَّجْنَ، سَاهَمَ، مَقَامَ، الْمَلَّةَ، الْاَسْبَابَ، تَنَفَّسَ، جَابُوا، عَائِلَ، قَیْمَه، غُصَه) با رویکرد توصیفی-تحلیلی نشان داده شده و سپس ترجمه این واژگان در ۲۹ ترجمه رایج فارسی مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق بیانگر این است که برخی مترجمان از روی سهل‌انگاری، این واژگان را به معنای رایج معاصر ترجمه کرده‌اند و از معنای عصر نزول واژه‌ها غفلت کرده‌اند.

واژگان کلیدی: تحول زبان، تغییر معنایی، ترجمه قرآن

۱-مقدمه

۱-۱-بیان مسأله

قرآن کریم، چهارده قرن پیش، به زبان عربی بر پیامبر (ص) نازل شده است (ر.ک: قرآن کریم، یوسف / ۲). واژگان عربی مانند واژگان دیگر زبان‌ها، در گذر زمان، دچار تغییر و تحول می‌شوند؛ گاهی بعضی واژگان آن منسوخ شده یا واژه‌های جدیدی ساخته می‌شوند و گاهی برخی واژه‌ها، معنای قدیمی خود را از دست داده و در معنای جدیدی به کار می‌روند. از این رو ترجمه ناصحیح و عدم دقت در ترجمه قرآن، گاهی ممکن است ما را در دریافت معنای مقصود قرآن، دچار انحراف سازد و پیام قرآن به درستی دریافت نگردد؛ لذا بایسته است که آگاهی‌های لازم در استفاده از معانی زمان نزول قرآن برای واژه‌های آن، ارائه شود تا از این انحراف‌ها که در نتیجه تساهل، اتفاق می‌افتد، جلوگیری شود. همچنین بر مترجم، مخصوصاً مترجم قرآن، لازم است که الفاظ قرآن را به معنای رایج آن در زمان نزول، ترجمه نماید. اگر مترجم واژگان قرآن را مطابق معنای جدید، یعنی بعد از عصر نزول قرآن، ترجمه کند، ترجمه‌ای نادرست و نوعی تحریف در معنای قرآن تلقی خواهد شد. این امر متأسفانه در برخی فرازهای ترجمه‌ها، اتفاق افتاده است که برای اثبات این مدعا، دوازده واژه‌ای که دچار تغییر معنایی شده‌اند، در چندین ترجمه مورد بررسی واقع شده است. مجموع ترجمه‌های فارسی مورد بررسی در این مقاله، با احتساب ترجمه‌هایی که دارای تفسیر نیز می‌باشند، ۲۹ مورد بوده است که به ترتیب الفبا، مترجمان عبارتند از: آیتی، ارفع، اشرفی تبریزی، الهی قمشه‌ای، انصاری، انصاریان، بروجردی، پاینده، پورجوادی، خواجوی، رضایی اصفهانی و همکاران، رهنما، سراج، شعرانی، صادقی تهرانی، صفارزاده، محمدرضا صفوی، عاملی، جلال الدین فارسی، فولادوند، کاویانپور، گرمارودی، مجتبی، مجد، مشکینی، مصباح‌زاده، مکارم شیرازی، محمدباقر موسوی همدانی (براساس تفسیر المیزان)، نسفی و یاسری.

روش بررسی در این پژوهش، چنین است که پس از طرح آیه‌ای که واژه موردنظر در آن قرار دارد، معنای لغوی آن واژه در فرهنگ‌های لغت قدیمی نظیر العین و لسان‌العرب و مفردات راغب بررسی شده، سپس به تفاسیری مانند مجمع البیان طبرسی و انوار التنزیل بیضاوی که در بیان معنای لغوی، جایگاه ویژه‌ای دارند، رجوع گردیده است و متعاقب آن با مراجعه به فرهنگ‌های معاصر عربی، معانی آن واژه‌ها در آن فرهنگ‌ها و تفاوت دیدگاه‌ها، مورد بررسی قرار گرفته است و در نهایت در یکی از قالب‌های تعمیم معنایی، تخصیص معنایی، مجاز، استعاره، تنزُّل معنایی و یا ترفیع معنایی، ترجمه‌های درست و نادرست از قرآن به زبان فارسی در خصوص واژه مورد بحث که متأثر از معنای امروزی واژه‌ها بوده‌اند، ارایه گردیده است.

۱-۲- پیشینه پژوهش

برخی محققان به مباحث مرتبط با تغییر معنایی واژه‌ها پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- ۱- کتاب "نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی" دیرک‌گیرتس با ترجمه کورش صفوی (چاپ شده در ۱۳۶۳)
- ۲- کورش صفوی کتاب "درآمدی بر معنی‌شناسی" (چاپ شده در ۱۳۷۹)
- ۳- کتاب "معناشناسی" احمد مختار عمر با ترجمه سیدحسین سیدی (چاپ شده در ۱۳۸۶)
- ۴- کتاب "تغییر معنایی در قرآن: بررسی بینامتنی قرآن با شعر جاهلی" نوشته حسین سیدی (چاپ شده در ۱۳۹۰)
- ۵- مقاله‌ای با عنوان "درآمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی" توسط دکتر سیدمهدی لطفی در شماره ۳۱ فصلنامه "تحقیقات علوم قرآن و حدیث" (چاپ شده در پاییز ۱۳۹۵)

در برخی از این آثار، به نظریه‌های تغییر معنایی، پرداخته شده و برخی نیز همانند مقاله لطفی به ارائه و تطبیق برخی الفاظ قرآنی بر آن تقسیم بندی‌ها پرداخته است. ضمن اذعان به مفید بودن همه آثاری که در ترجمه قرآن، نظریه‌های تغییر معنایی و یا در مورد الفاظ قرآنی، نوشته شده‌اند، تفاوت مقاله پیش رو، در رویکرد ویژه‌ای است که آن، دقت در ترجمه واژه‌ها به معنای رایج در زمان نزول قرآن است که می‌توان برخی از آن‌ها را بر انواع تغییرهای معنایی، تطبیق داد. گاهی برخی مترجمان، در این خصوص، دقت کافی نکرده و خطاهایی را از خود بروز داده‌اند.

۳-۱- سؤالات پژوهش

براساس آنچه در ضرورت این پژوهش ذکر شد، جستار حاضر تلاش نموده است ضمن بهره‌گیری از روش توصیفی _تحلیلی و با تکیه بر مبانی نظری پژوهش به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- ۱- تغییرات معنایی صورت گرفته در واژگان استعمال شده در قرآن، کدام‌یک از گونه یا گونه‌های تغییر معنایی است؟
- ۲- ترجمه‌های فارسی قرآن تا چه میزان از فرهنگ‌های معاصر عربی، تأثیر پذیرفته است و واژگان قرآنی را مطابق معنای رایج آن واژه‌ها در عصر حاضر ترجمه نموده است؟
- ۳- مترجمان مورد بحث این پژوهش تا چه اندازه به تغییر معنایی واژگان توجه نموده‌اند؟ و کدام‌یک در ترجمه واژگان دوازده‌گانه منتخب، بیش‌ترین و کم‌ترین ضعف را داشته‌اند؟

۴-۱- فرضیه‌های پژوهش

با توجه به سؤالات پژوهش، فرضیه‌های تحقیق به شرح ذیل می‌باشد:

۱- هرچند زبان‌شناسان، تغییرات معنایی را شش نوع نام برده‌اند، ولی آنچه در مطالعات اولیه به نظر می‌رسد، بیش‌تر تغییرات، از نوع تخصیص معنایی و یا تعمیم معنایی است.

۲- به نظر می‌رسد مترجمان فارسی قرآن، در ترجمه بعضی واژه‌ها، دچار خطا شده و آن‌ها را به معنی رایج معاصرشان ترجمه نموده‌اند؛ نه معنای عصر نزول قرآن. هرچند درصد این خطاها خیلی کم است؛ به گونه‌ای که به سختی دوازده نمونه برای آن یافت شد، ولی اهمیت امر، حساسیت ما را بیش‌تر می‌طلبد.

۳- اکثر مترجمان به موضوع تغییر معنایی توجه نداشته و یا کم‌تر توجه داشته‌اند که در نتیجه، فرض ما این است که غالب مترجمان، کم و بیش به این خطاها مبتلا هستند.

۲- مبانی نظری پژوهش

در تحقیقات انجام شده، تغییرات معنایی به چند دسته تقسیم بندی شده‌اند که از آن جمله است:

الف) تغییرات غیر قیاسی معنای صریح؛ که شامل چهار تغییر کلاسیک و عمده می‌شود که عبارتند از تخصیص معنایی، تعمیم معنایی، مجاز و استعاره... انتقال معنا از مهم‌ترین اشکال تغییر به حساب می‌آید؛ نخست به خاطر تنوع آن و سپس به خاطر اشتمالش بر انواع مجازهای موجود در خیال. بسیاری از اهمیت خیال؛ به ویژه در حوزه‌های کنایه، مجاز و تشبیه، سخن گفته‌اند (مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹۹).

"اولمان"، مبالغه را از شکل‌های تغییر معنا می‌داند و آن را مشمول شعارهای مذهبی و اصطلاحات فریبده‌ای به شمار می‌آورد که دستگاه‌های تبلیغاتی، بدترین سوء استفاده را از آن می‌نمایند؛ به گونه‌ای که نتیجه عکس مقصود را از آن می‌دهد؛ مانند جمله «او به‌طور وحشتناک، خوشبخت و به تمام سادگی، شگفت‌انگیز است». چنین تعبیرات

تند، به سرعت، تازگی و قدرت خود را از دست می‌دهند و تعبیرات دیگری جای آن را می‌گیرد (ر.ک: اولمان، بی تا: ۱۷۱-۱۷۰).

ب) **تغییر در معنی غیر صریح**؛ که بیش‌تر در قالب معانی عاطفی بررسی می‌شود. عمده‌ترین گونه‌های تغییر معنی عاطفی که به تحلیل در آمده‌اند، تنزل معنایی (انحطاط یا ابتذال معنا) در تقابل با ترفیع معنایی (ترقی معنا) (ر.ک: مختار عمر، ۱۳۸۶) است که اولی، گذر معنی عاطفی را به بار منفی و دومی به بار مثبت می‌نمایاند (ر.ک: گیرتس، ۱۳۹۳: ۸۲).

ج) **تغییرات قیاسی**؛ که شامل آن دسته از تغییرات معنایی می‌شود که واژه‌ای از چند واژه دیگری استنساخ کند؛ مثل تعبیر "پول‌شویی" که اشاره به پاک کردن سابقه کسب مالی از طریق خلاف دارد (ر.ک: گیرتس، ۱۳۹۳: ۸۷-۸۶).

با توجه به مطالب یاد شده و تقسیم‌بندی‌های مختلف برای تغییرات معنایی، می‌توان به‌طور مختصر، آن‌ها را در چند قالب زیر، قرار داد (ر.ک: لطفی، درآمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی، فصلنامه "تحقیقات علوم قرآن و حدیث، پاییز ۱۳۹۵: شماره پیاپی ۳۱، ۱۳۹-۱۱۹).

۲-۱- تعمیم (گسترش معنایی)

«تعمیم معنایی گونه‌ای از تغییر معنایی در سطح واژگان است که از طریق آن، معنی تازه واژه، برحسب افزایش حوزه کاربرد واژه شکل می‌گیرد» (ر.ک: گیرتس، ۱۳۹۳: ۸۱) مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹۵). به بیان دیگر در تعمیم معنایی، مفهوم یک واژه، توسعه یافته، مدلول‌هایش افزوده و حوزه معنایی آن، گسترش می‌یابد و دایره شمول آن، فراگیرتر می‌شود (ر.ک: آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۳۷؛ اگریدی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

برای تعمیم معنایی می‌توان کلمه "کدک" را که مارک یک نوع دوربین عکاسی است، استفاده کرد و یا کودکی که واژه "عمو" را برای هر مردی به کار می‌برد، که مؤلفه اصلی خویشاوندی آن را حذف کرده و تنها به دو مؤلفه بلوغ و مذکر بودن بسنده

نموده است (ر.ک: مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹۶). واژه "الباس" که در معنی اصلی اش اختصاص به جنگ داشته، ولی در طی زمان، بر هر شدتی، اطلاق شده است، را می توان نمونه ای از تعمیم دانست (ر.ک: انیس، ۱۹۷۲: ۱۵۵). همچنین واژه "حجة" که به معنای برهان بوده (ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده حجج) و در طول زمان، معنایش، دچار توسعه شده و بر حجة یا برهان عینی نیز اطلاق شده است (ر.ک: سلیمان احمد، ۱۹۹۳: ۱۳۵).

در واژه های قرآنی نیز، واژه هایی همانند کفر، فسق و نفاق در مقایسه با کاربرد آن ها در جاهلیت، توسعه معنایی یافته اند. واژه "تقوا" نیز از این نمونه هاست که در جاهلیت در معنای حسی و لغوی به معنی صیانت مادی به کار رفته است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده حجج؛ سیدی، ۱۳۹۰: ۱۳۰)؛ ولی در قرآن، تعمیم معنایی یافته و در حوزه معنوی به کار رفته است و ضمن حفظ معنای لغوی خود، به منزله ملکه نفسانی تلقی شده که سبب کشش انسان به ارزش های معنوی و دوری از پستی هاست (ر.ک: مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۵).

۲-۲- تخصیص معنایی

در این نوع تغییر معنایی، تعداد مدلول های واژه کاهش می یابد و یا تخصیصی تر و محدودتر می شود (ر.ک: آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۳۹؛ اگریدی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴۳). در واژه های قرآنی، واژه هایی همانند شریعت، رسول، صلوة و صیام، معنای عام جاهلی خود را از دست داده و در معنای خاص قرآنی به کار رفته اند (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۸: ۹۴-۷۷). واژه "رسول" که گاهی به معنی فرستاده (طرفه، ۱۴۲۳: ۱۱۸) و گاهی به معنی خبر به کار رفته است (ر.ک: اعشی، ۱۳۶۲: ۱۴۲)؛ در قرآن بر فرستاده خدا که حامل پیامی برای انسان هاست، دلالت دارد (ر.ک: نساء/۱۵۷؛ احزاب/۴۰)، یا کلمه "حرامی" که نسبت به حرام است، در سده هفت: به معنای "دزد" تخصیص یافت؛ و یا کلمه "طهارت" که در برخی لهجه ها تخصیص یافته و به معنی "ختنه کردن" شد؛ و یا کلمه

"حریم" بعد از آن که بر هر نامحرمی اطلاق می‌شد، الآن بر "زنان" اطلاق می‌شود (ر.ک.: مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

۲-۳- مجاز

مجاز یعنی زمانی که واژه‌ای از لفظی که در اصل لغت، بر آن، وضع شده، عدول کند (جرجانی، ۱۴۱۸: ۲۹۵). به تعبیر دیگر، رابطه معنایی میان دو خوانش یک واژه است که بر پایه رابطه مجاورت میان آن لفظ در هریک از دو خوانش استوار است. به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: "کل بطری را سر کشید"، منظور نوشیدن خود "بطری" نیست؛ بلکه مظروفی است که در این ظرف است (ر.ک.: گیرتس، ۱۳۹۳: ۸۲). این مجاورت می‌تواند مکانی، زمانی، یا سببی باشد (ر.ک.: آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۴۱؛ گیرتس، ۱۳۶۳: ۸۲).

کاربرد مجازی یک واژه، معنای تازه‌ای به واژه می‌دهد (لفظی، همان: ۱۱). به عنوان مثال، در واژه قرآنی "فرض"، مجاز رُخ داده است؛ به گونه‌ای که در اصل جاهلی، به معنای بریدن است و "فارض" به معنای فربه و ستبر و "قوم فرض" به معنای قومی تنومند است (ر.ک.: ابن منظور، ۱۴۲۶، ج ۷: ۲۰۵، ماده فرض)؛ که تنها "فارض" به معنای جاهلی خود در قرآن به کار رفته است؛ ولی واژه "فَرَض" به معنای "الزام و واجب شدن" به کار رفته است؛ (ر.ک.: سیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۵) مثل آیه ﴿سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَاهَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نور/۱) هرچند گاهی به معنی "بیان حکم" (ر.ک.: تحریم/۲) و "کابین زنان" (ر.ک.: بقره/۲۳۶) به کار رفته است.

۲-۴- استعاره

در استعاره، لفظی در معنای لغویش معروف است و شواهدی دلالت می‌کند بر این که آن لفظ به هنگام وضع، به آن اختصاص یافته است؛ ولی در غیر از آن اصل به کار رود (ر.ک.: جرجانی، ۱۴۱۸: ۳۱) و در تعبیر دیگر، رابطه معنایی میان دو خوانش یک واژه بر پایه شباهت است. به عنوان مثال "غروب زندگی" که در اصطلاح، به معنی پیری است، قیاسی

میان پایان روز و پایان زندگی است و مخاطب معنای استعاری را در نظر می‌گیرد (ر.ک: آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۴۱؛ گیررتس، ۱۳۶۳: ۸۲).

برخی واژه‌های قرآنی، استعاری‌اند؛ همانند آیه ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد/ ۲۴) که «قلوب» به خزائن تشبیه شده است. اضافه قلوب به اقفال، حاکی از مناسبت این قفل با موضوع و خروج ذهن از قفل‌های معمولی است. این تعبیر، کنایه از عدم توانایی قلوب در پذیرش مواعظ قرآنی است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۲۶؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۸: ۴۳۵).

۲-۵- تنزل معنایی

تغییر معنایی، مبتنی بر تنزل معنایی یا ترفیع معنایی، الزاماً به تغییر معنی صریح، مربوط نیست. تغییر معنی "کشاورز" به "آدم بی‌تربیت"، در آن واحد، هم تعبیر در معنی صریح واژه و هم تغییر ارزش عاطفی معنی را می‌نمایاند (ر.ک: گیررتس، ۱۳۹۳: ۸۵).
تغییر در معنی، در قالب تنزل معنایی یا ترفیع معنایی، می‌تواند به حذف یا حفظ معنی اولیه بیانجامد؛ یعنی همان واژه "کشاورز" در فرهنگی، فاقد معنی قدیمی آن و تنها به معنی "آدم بی‌تربیت" به کار رود و در فرهنگی دیگر، هم در معنی "فلاح" و هم در معنی "آدم بی‌تربیت" به کار می‌رود (همان: ۸۵).

مطلب مهم دیگر در این‌جا، روشن شدن رابطه میان تنزل معنایی و ترفیع معنایی از یک سو و رابطه حُسن تعبیر و قُبْح تعبیر از سوی دیگر است. مثل، واژه "لیبرال" که از معنای اولیه "آزادی‌خواه" به "وابسته به غرب" تنزل معنایی یافته است (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹: ۱۱-۱). همین‌الگو در سایر شگردهای سبکی نیز خود را نشان می‌دهد. در این مورد، جدا از حُسن تعبیر و قُبْح تعبیر، می‌توان به سراغ مبالغه و تخفیف رفت. در مبالغه که برای بزرگنمایی یک مفهوم به کار می‌رود، می‌توان استفاده از لفظ "قوی‌ترین مرد جهان" را برای فردی که از میان ده نفر داوطلب یک مسابقه، سریع‌تر از بقیه، بشکه‌ای

را چند متر به جلو برده است، استفاده نمود و برای تخفیف نیز که نوعی کوچک‌نمایی یک مفهوم است، می‌توان تعبیر "لگن" را برای اتومبیلی قدیمی به‌کار برد (ر.ک: گیرتس، ۱۳۹۳: ۸۷-۸۶). در تنزل معنایی، دلالت واژه دچار ضعف و کاهش می‌شود؛ مثل واژه "قتل" و "قتال" که در برخی لهجه‌های عربی، تنزل یافته و در معنای مشاجره نیز به‌کار می‌رود (ر.ک: انیس، ۱۹۷۲: ۱۵۶)؛ و یا کلمه "حاجب" که در دولت اندلس به‌معنای "نخست وزیر" بوده است؛ ولی بعدها معنایی بی‌ارزش پیدا کرد (انیس، ۱۹۷۲: ۱۴۰ و ۱۵۶ به بعد).

از جمله واژگان قرآنی که دچار تنزل معنایی شده، واژه "کرسی" است. این واژه در قرآن به‌معنی "عرش"، ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره/۲۵۵)، به‌کار رفته است؛ ولی امروزه، بر صندلی و میز ناهارخوری اطلاق می‌شود (ر.ک: انیس، ۱۹۷۲: ۱۵۷).

۲-۶- ترفیع معنایی

در ترفیع معنایی، بار معنایی یک واژه، ارتقا می‌یابد؛ مثل واژه "سید" که به‌معنی "آقا" بوده و سپس به‌معنای نواده پیامبر (ص) ترفیع معنایی یافته است (ر.ک: نغز گوی کهن، ۱۳۹۳: ۱۱۹؛ صفوی، ۱۳۷۹: ۱۱-۱). در واژه‌های قرآنی نیز، واژه "صلاه" که غالباً به‌معنی "دعا" است، (ر.ک: راغب، ۲۰۰۹: ماده صلو) در قرآن، ترفیع معنایی یافته و هرچند در آیاتی به‌معنای اصلی "دعا" به‌کار رفته است (ر.ک: احزاب/۵۶)، ولی غالباً بر عمل عبادی دلالت می‌کند که دارای اجزاء و ارکان خاصی است (ر.ک: بقره/۴۳ و ۲۷۷).

۳- بررسی دوازده واژگان قرآنی مورد بحث

برای تبیین فرضیه و نشان دادن تغییر معنایی در انواع مختلف آن، ۲۹ ترجمه فارسی قرآن بررسی شده است که دوازده واژه قرآنی، اشتباه ترجمه شده‌اند؛ هرچند با جستجوی بیش‌تر شاید بتوان موارد مشابهی را یافت که دچار این آسیب شده است که می‌تواند برای پژوهشگران، موضوع بررسی دقیق باشد.

۳-۱- خصیم

واژه خصیم و مشتقاتش ۱۸ بار در قرآن به کار رفته است و اصل معنای آن، جدال نمودن است. برخی مترجمان در ترجمه این واژه دچار خطا شده‌اند که به عنوان مثال، آیه ۴ سوره نحل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾

"خصیم"، کسی است که جدل می‌کند و جمع آن، "خُصَمَاء" است. خصومت، اسم از تخاصم و اختصام است (فراہیدی، ۱۴۱۴: ماده خصم). ابن منظور "خَصْم" و "خصومت" را به معنی جدل دانسته، می‌گوید: «خَصَمَهُ يُخَاصِمُهُ فَخَصَمَهُ» یعنی در حجت بر او غلبه کرد و "خصیم" به معنی جدال کننده است و مفهوم آیه ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ خَصِيْمًا﴾ (نساء/ ۱۰۵) این است که جدال کننده به نفع خائنین نباش (ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده خصم). راغب اصفهانی نیز خصیم را مصدر "خَصَمْتُهُ" دانسته که به معنی «با او جدال کردم» است و خصیم به معنی زیادی جدال است (راغب، ۲۰۰۹: ماده خصم).

طبرسی، خصیم را به معنی جدال کننده با باطل گرفته و در معنی آیه می‌گوید: «او را آفرید و توانا ساخت. پس شروع کرد به جدال مورد خود» و در آن، تعریض است به کار زشتی که انسان مرتکب شد و آن، تضییع حق نعمت خدا بر او بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۵۳۹). بیضاوی نیز "خصیم" را به معنی مجادله کننده گرفته و در شأن نزول آن، جدل ابی بن خلف با پیامبر (ص) را ذکر می‌کند که به حضرت گفت: «آیا تصور می‌کنی که خدا، این استخوان را بعد از این که پوسیده، زنده می‌کند؟ سپس این آیه نازل شد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۲۰). طباطبایی نیز "خصم" را به معنی خصومت و جدال گرفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۳۰۷). مکارم آن را به معنی مدافع گرفته و آن را بر مجادله و مخاصمه ترجیح داده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۱۵۷).

در کنار این معانی برای "خصیم"، که براساس مفهوم آن در زمان نزول بوده است، برخی تحت تأثیر عربی معاصر قرار گرفته، گاهی آن را به معنی "دشمن" گرفته‌اند (ر.ک:

قرشی، ۱۳۶۱: ۱-۲، ماده خصم). برخی معاصران، آن را به معنی متقدمان و برخی به معنی جدید آورده‌اند؛ برخی آن را به معنی جدال کننده و حریف (ر.ک: انطوان الیاس، ۱۹۶۸، ماده خصم؛ یوسف محمد رضا، ۲۰۰۶: ماده خصم) و جدال کننده و ستیز کننده (ر.ک: لويس معلوف، ۱۹۹۶: ماده خصم) گرفته‌اند؛ ولی برخی ضمن اشاره به معانی مذکور، آن را به معنی دشمن نیز گرفته‌اند (ر.ک: بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده خصم؛ انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده خصم) که به نظر می‌رسد معنای نوپدیدی برای این واژه است.

در میان مترجمان فارسی قرآن، الهی قمشه‌ای، «فَاِذَا هُوَ خَصِيْمٌ مِّمَّنْ» را به «آشکارا به خصومت می‌خیزد»، معنی کرده است. مکارم همانند تفسیرش در ترجمه نیز، آن را به «مدافع آشکار از خویشان گردید»، معنا کرده است. فولادوند، انصاری، مشکینی و شعرانی آن را چنین معنا کرده‌اند: «اما به ناگاه او ستیزه‌گویی آشکار است.» که همگی به نوعی به معنای زمان نزول آن پرداخته‌اند. اما برخی مثل آیتی، تحت تأثیر معنای معاصر این واژه، آن را چنین ترجمه کرده‌اند: «و اکنون اوست که به آشکارا دشمنی می‌ورزد.» ارفع و رضایی نیز آن را به «دشمنی آشکار» ترجمه نموده است و بروجردی، آن را به «دشمن سرسخت» و کاویانپور، آن را به «دشمن و عصیانگر معنا نموده اند که مطابق با معنای زمان نزول نیست و تخصیص معنایی یافته است.

۳-۲- المثلی

در آیه ۶۳ سوره طه از زبان فرعونیان آمده است:

﴿قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَ بِطَرِيقِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾

برخی، واژه "المثلی" را به "نمونه" ترجمه کرده‌اند که بدون ایراد نیست. حال برای روشن شدن مطلب، ابتدا معنای واژه را از فرهنگ‌های لغت قدیمی مورد بررسی قرار داده و سپس در تایید این ادعا از برخی تفاسیر، مطالبی، ارائه خواهد شد.

"المُثْلِي" مونث "الْأَمَثَل" است. خلیل گفته: «هَذَا أَمَثَلٌ مِنْ ذَلِكَ»؛ یعنی این از آن برتر است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده مثل).

«هُوَ أَمَثَلُ قَوْمِهِ»؛ یعنی او برترین شخص قومش است. جوهری گفته: «فُلَانٌ أَمَثَلُ بَنِي فُلَانٍ» یعنی او نزدیکترین شان برای انجام کار خیر است (جوهری، ۱۴۰۷: ماده مثل) و "أَمَثَل" به معنی "افضل" است؛ گفته می‌شود: «أَمَثَلُ مَنْ فُلَانٍ»؛ یعنی افضل و برتر از اوست. "الطَّرِيقَةُ الْمُثْلِي" یعنی راهی که به حق شبیه‌تر است و معنای آیه: ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً﴾ (طه/ ۱۰۴) این است که عادل‌ترین و شبیه‌ترینشان به حق. فَرَأَى می‌گوید: "المُثْلِي"، به منزله اسمای حُسن است و آن، صفت برای "طریقه" است و آن‌ها بزرگان اشراف بودند (فَرَأَى، ۱۴۳۴، ج ۲: ۶۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده مثل).

راغب، "أَمَثَل" را شبیه‌تر به افاضل و نزدیک‌تر به خیر دانسته، می‌گوید: "أَمَاثِلُ الْقَوْمِ" کنایه از خیار قوم است و بر این اساس است آیه: ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً﴾ (طه/ ۱۰۴) و آیه: ﴿يَذْهَبُ بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلِي﴾ (طه/ ۶۳)؛ یعنی شبیه‌تر به فضیلت و آن، مونث "أَمَثَل" است (راغب، ۲۰۰۹: ماده مثل).

طبرسی نیز می‌گوید: "المُثْلِي" مونث "الْأَمَثَل"، به معنی افضل و شبیه‌تر به حق است. گفته می‌شود: "فُلَانٌ أَمَثَلُ قَوْمِهِ" یعنی فلانی شریف‌ترین و برترین شخص قومشان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۰). بیضاوی می‌نویسد: "بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلِي" یعنی مذهب‌تان که برترین مذاهب است. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴: ۳۰) شُبْر نیز "بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلِي" را به "دین برترتان" دانسته است (شُبْر، ۱۴۲۵: ۳۱۵). طباطبایی می‌گوید: «کلمه "مُثْلِي" مونث "أَمَثَل"، به معنای "شبیه‌تر" است و "طَرِيقَةُ مُثْلِي" سنتی است که به حق نزدیک‌تر باشد و یا به برآوردن آرزوهای مردم نزدیک‌تر باشد و مقصود فرعون از این طریقه که به خیال او به حق نزدیک‌تر است، طریقه وَثْنِیت است که مذهب رسمی آن روز بوده است و آن، پرستش آلهه و قبل از همه آلهه، خود فرعون است که اله قبط بود» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۴: ۲۶۵).

واژه‌های "أَمَثَل" و "مُثَلّی" در فرهنگ‌های معاصر عربی، علاوه بر معنای قدیمی که به معنی افضل و برتر است و "أَمَائِلُ الْقَوْم" را به معنی خیار قوم گرفته‌اند و "الطريقة المثلّی" را به "راه شبیه به حق" معنا کرده‌اند، (لویس معلوف، ۱۹۹۶: ماده مثل؛ بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده مثل؛ انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده مثل؛ یوسف محمدرضا، ۲۰۰۶: ماده مثل) برخی معنای ثانوی "نمونه" را برای آن ذکر کرده‌اند (ر.ک: انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده مثل؛ بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده مثل) و «رَجُلٌ أَمَثَلٌ» و «امراه مُثَلّی» را به "مرد یا زن نمونه کامل" معنا کرده‌اند (انطوان الیاس، ۱۹۶۸: ماده مثل).

از میان ترجمه‌های فارسی مورد بررسی، الهی قمشه‌ای، "مُثَلّی" را به "نیکو"، آیتی و گرمارودی و مجتبوی به "برتر" معنا کرده‌اند که مطابق معنای اولیه این واژه است. فولادوند و مشکینی، آن را به "والا" معنا کرده‌اند که ترجمه دقیق‌تری است؛ ولی در ترجمه رضایی اصفهانی و مکارم به "نمونه" ترجمه شده که مطابق با معنای رایج معاصر برای این واژه است که به نوعی اعم از معنای مقصود است و گسترش معنایی یافته است. در آیه ۱۰۴ سوره طه ﴿إِذْ يَقُولُ آمَنَّا لَهُمْ طَرِيقَهُ﴾ نیز، مترجمان، به همان شیوه ترجمه نموده‌اند.

۳-۳- تَبَرَّجْنَ

در آیه ۳۳ سوره احزاب، خطاب به همسران پیامبر (ص) آمده است:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾

«بُرج» در فرهنگ‌های لغت قدیمی، به معنی وسعت سفیدی چشم همراه با زیبایی سیاهی چشم است و "تَبَرُّج" به معنی آشکار کردن محاسن و زینت زن برای مردان است و "تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" یعنی زن، چهره خود را آشکار کرد و هرگاه زن، زیبایی گردن و چهره خود را نشان دهد، گفته می‌شود: "تَبَرَّجَت" و به همراه آن، در چشم خود، زیبایی نگاه را نشان می‌دهد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده برج). ابواسحاق درباره: ﴿غَيْرِ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾

(نور/۶۰) می‌گوید: "التَّبْرُجُ"، آشکار کردن زینت است و آنچه که شهوت مردان را به دنبال دارد و تَبْرُج، آشکار کردن زینت برای مردان بیگانه است (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ماده برج). راغب می‌گوید: "بروج"، به معنی کاخ‌هاست که مفرد آن، برج است و "بروجُ السَّمَاءِ" بدان جهت بروج نامیده شده که منزل‌های مختص به آسمان است. خداوند فرمود: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ (بروج/۱) و «ثوب مُبْرَج» لباس بدن‌نمایی است که زیبایی آن مورد توجه قرار گرفته است؛ بنابراین، گفته شده است: "تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" یعنی زن در آشکار کردن محاسن و زیبایی، خود را شبیه آن ساخت و گفته شده است: "ظَهَرَتْ مِنْ بُرْجِهَا" یعنی در قصر خود، آشکار شد و آیات ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ﴾ و ﴿غَيْرِ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ (نور/۶۰) بر آن دلالت می‌کند (راغب، ۲۰۰۹: ماده برج). طبرسی در تفسیر آیه مذکور می‌گوید: طبق عادت زنان جاهلیت، از منزل خارج نشوید و زینت خود را آشکار نکنید. از قتاده و مجاهد نقل شده است: "تَبْرُج"، خرامیدن و تکبر در راه رفتن است و از مقاتل نقل شده این‌که زن روسری را روی سر خود بگذارد و آن را نبندد و گردنبندها و گوشواره‌های خود را نشان دهد و آن‌ها را آشکار سازد و از قتاده نقل شده که مقصود از "جاهلیت اولی" چیزی است که قبل از اسلام بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۵۸). بیضاوی نیز می‌گوید: "لَا تَبَرَّجْنَ"، یعنی در راه رفتن نخرامید و در مورد "تَبْرُجِ جاهلیت قدیم" گفته شده که آن، بین آدم (ع) و نوح (ع) است و نیز گفته شده که آن، زمانی است که ابراهیم (ع) در آن، متولد شده که زن، لباس کوچکی از مروارید می‌پوشید و وسط راه حرکت می‌کرد و خود را در معرض مردان قرار می‌داد و "جاهلیت آخری" بین عیسی (ع) و محمد (ص) است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۳).

با این وجود، این واژه در فرهنگ‌های معاصر، معنای جدیدی یافته که در خصوص "تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" گفته‌اند که یعنی "تَزَيَّنَتْ؛ آرایش کرد"، "تَبَرَّجَتِ الْأُنْثَى" یعنی "أَظْهَرَتْ؛ زیبایی خود را آشکار ساخت" (انطوان الیاس، ۱۹۶۸: ماده برج). در المنجد آمده است: "

تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" یعنی زن محاسن خود را به بیگانگان نشان داد (لويس معلوف، ۱۹۹۶: ماده برج).

دیگری "تَبَرَّجَ" را به معنی "تَزَيَّنَ" و "تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" را به معنی "تَزَيَّنَتْ؛ آرایش کرد"، گرفته است (بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده برج). برخی گفته‌اند: "تَبَرَّجَ" یعنی در آشکار کردن زینت و محاسن، مبالغه کرد و "تَبَرَّجَتِ الْمَرْأَةُ" یعنی آرایش کرد و آراست (انطون نعمه، ۲۰۰۱: ماده برج) و "زینت و محاسن خود را به غیرهمسر خود، آشکار کرد" و "تَبَرَّجَتِ السَّمَاءُ" یعنی آسمان با ستارگان آراسته شد (یوسف محمدرضا، ۲۰۰۶: ماده برج).

برخی مترجمان فارسی، تحت تاثیر فرهنگ‌های معاصر، "تَبَرَّجَ" را معنا کرده‌اند. خواجوی، قسمت مورد بحث آیه را به، «خویشتن را مانند آرایش [زمان] جاهلیت نخستین میارایید»، ترجمه کرده است. گرمارودی، بدون توجه به بار معنایی واژه و توجه به مخاطبان، آن را به، «خویش‌آرایی نکنید»، معنا کرده است. الهی قمشه‌ای چنین ترجمه کرده است: «مانند دوره جاهلیت پیشین با آرایش و خودآرایی بیرون نیایید»؛ که دقیق نیست و مطابق با زبان عربی معاصر است و به نوعی تخصیص معنایی یافته است. مکارم می‌نویسد: «همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید». مشکینی، به «همانند ظهور (زن‌ها) در دوران جاهلیت نخستین (با آرایش و زینت) ظاهر نشوید»، ترجمه کرده است؛ که هر دو مترجم تا حدودی مفهوم را رسانده‌اند.

برخی مثل ارفع، به «ظاهر نشوید»، معنی کرده‌اند که به نوعی درست است. رضایی نیز آن را به‌درستی، به «خودنمایی نکنید»، معنی کرده است.

آیتی آورده: «چنان که در زمان پیشین، جاهلیت می‌کردند، زینت‌های خود را آشکار می‌کنید» و فولادوند نیز آورده: «مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار می‌کنید». که هر دو ترجمه دقیق و مطابق با معنی زمان نزول هستند.

۳-۴- سَاهَمَ

در آیه ۱۴۱ سوره صافات، ضمن تعریف داستان یونس (ع) در کشتی که منجر به انداختن او در دریا شد، آمده است: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ واژه "سَاهَمَ" از ماده "سهم" به معنی «با آن‌ها [قرعه زد]»، است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده سهم) و "سَاهَمَهُ" یعنی "با او قرعه زد" (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده سهم؛ ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده سهم)؛ ولی "سَاهَمَ فِي الْأَمْرِ" مطابق با معنای جدید، یعنی "در آن، شرکت کرد" (ر.ک: لويس معلوف، ۱۹۹۶: ماده سهم).

مشکینی در ترجمه آیه مذکور، با توجه به معنای قدیم و جدید، چنین آورده است: «پس (چون خطر کشتی اقتضا کرد برخی در آب افکنده شود) او در قرعه‌کشی، شرکت کرد و از مغلوبین گردید». حال آن‌که فولادوند با دقت بیش‌تر، معنای زمان نزول را حفظ کرده و چنین ترجمه نموده است: «پس [یونس با سرنشینان کشتی] قرعه انداخت». آیتی، رهنما، پورجوادی، فارسی، پاینده، ارفع و برخی مترجمان دیگر به، «قرعه زدند می‌باشند»، مکارم به، «با آن‌ها قرعه افکند» و الهی‌قمشه‌ای به، «یونس قرعه زد»، ترجمه نموده‌اند که مطابق با معنای اولیه کلمه است.

۳-۵- مَقَام

در آیه ۱۶۴ سوره صافات، آمده است: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّحْمُودٌ﴾ واژه "مَقَام"، مصدر می‌باشد و اسم مکان و اسم زمان قیام است (راغب، ۲۰۰۹: ماده قوم) و "مَقَام" و "مُقَام" گاهی به معنی اقامه و گاهی به معنی موضع قیام است (جوهری، ۱۴۰۷: ماده قوم).

طبرسی، آیه مذکور را سخن جبرئیل به پیغمبر (ص) دانسته و گفته است که برخی گفته‌اند: این سخن، گفتار فرشتگان است و در این صورت، چیزی در تقدیر است که مقصود چنین است: «نیست از ما فرشتگان؛ مگر بر اوست مَقَام مُعَيَّن در آسمان‌ها که خدا را در آن، عبادت می‌کنند». برخی گفته‌اند: «منظور، اندازه مُعَيَّن می‌باشد که در آن،

از دستور خدا، تجاوز نمی‌کنند؛ چنان‌که صاحب مقام مُعین، تجاوز نمی‌کند؛ پس چگونه جایز است عبادت شود آن که به این صفت است و بنده آفریده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۲۰). برخی نیز "مقام معلوم" را مصلاهی معروفی در آسمان دانسته‌اند که در آن، نماز خوانده می‌شود و خدا عبادت می‌شود (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵: ۳۲۶).

واژه "مقام" در برخی فرهنگ‌های معاصر عربی، به "منزلت"، "اعتبار" (بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده قوم) و "منزلت و شأن" معنا شده است (انطوان‌الیاس، ۱۹۶۸: ماده قوم). برخی مترجمان فارسی قرآن، از آن متأثر شده، همانند صفوی، به "مقام و منزلت مُعین" و همانند مشکینی، به "مقام و رتبه‌ای مُعین"، یا مثل کاویانپور، به "شغلی مُعین" و یا مثل فولادوند، به "مرتبه‌ای مُعین" و یا همانند محمدباقر موسوی همدانی در ترجمه براساس المیزان، به "مقام و پُستی" و یا مثل محمد صادقی تهرانی، به "مقام و مرتبه‌ای معلوم" ترجمه نموده‌اند که مطابق با معنای معاصر آن هستند. در مقابل، گرمارودی، آن را به "جایگاهی مُعین"، رضایی به "جایگاه مُعینی" ترجمه نموده‌اند که مطابق با معنای واژه در عصر نزول است. برخی مثل پاینده نیز، همان "مقامی معلوم" را آورده‌اند.

۳-۶- الملة

واژه "ملة" در آیاتی از قرآن به کار رفته که از آن جمله، آیه ۷ سوره ص است:

﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾

خلیل، "ملة" را در عبارت "ملة رسول‌الله" امری دانسته که پیامبر (ص) برای مردم توضیح داده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده ملل). ابن‌منظور نیز آن را به معنی شریعت و دین دانسته و گفته که در حدیث است که اهل دو ملت (آیین) از هم ارث نمی‌برند. «ملة»

به معنی آیین اسلام و نصرانیت و یهودیت و آن، انبوه دین است که پیامبران می آورند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده ملل).

راغب هم گفته است که "ملة" مانند دین است و آن، اسم چیزی است که خدا برای بندگان خود به زبان انبیاء تشریع کرده تا با آن، به جوار خدا برسند و فرق میان آن و میان دین، آن است که "ملة" (آیین) اضاف نمی شود مگر به پیامبر (ص) که به او اسناد داده می شود؛ مثل ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ (آل عمران/۹۵) و ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ﴾ (یوسف/۳۸)؛ ولی به "الله" و احاد امت پیامبر (ص) اضافه نمی شود...؛ گفته نمی شود: "ملة الله" یا "ملتّی" یا "ملة زيد"؛ آنگونه که گفته می شود "دین الله" و "دین زيد" و گفته نمی شود: «الصَّلَاةُ مِلَّةُ اللَّهِ» (ر.ک: راغب، ۲۰۰۹: ماده ملل).

طبرسی در تبیین آیه مذکور می گوید: «یعنی کافران می گفتند که نشنیدیم این را که محمد (ص) ما را به سوی آن، دعوت می کند؛ از توحید و کنار گذاشتن همتایان غیر خدا در نصرانیت؛ زیرا آخرین آیین هاست. از ابن عباس نقل شده که نصارا او را یگانه نمی دانند؛ زیرا او را سومین سه تا می دانند و از مجاهد و قتاده نقل شده که منظور آن ها، آیین قریش است؛ یعنی در آیین زمان ما و از حسن نقل کرده که یعنی نشنیدیم که این در آخر زمان خواهد بود. این چیزی که محمد (ص) می گوید، چیزی نیست جز دروغ و تزویر» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۲۸).

بیضاوی نیز می گوید: نشنیدیم این را که می گوید در آیینی که پدرانمان را بر آن دیدیم یا در آیین عیسی (ع) که آخرین آیین است؛ زیرا نصارا قائل به تثلیث هستند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۴).

واژه "ملة" در فرهنگ های معاصر، گاهی به معنی روشی در دین، طریقت یا شریعت در دین، مانند آیین اسلام و آیین یهود آمده است (ر.ک: الیاس انطوان، ۱۹۶۸: ماده ملل؛ لويس معلوف، ۱۹۹۶: ماده ملل؛ انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده ملل)؛ ولی برخی آن را به معنی طایفه یا گروه نیز گرفته اند (ر.ک: الیاس انطوان، ۱۹۶۸: ماده ملل).

برخی مترجمان مثل عاملی، تحت تأثیر زبان و بعضی فرهنگ‌های معاصر عربی، "مله" را به معنی "مردمان" گرفته و در ترجمه آیه، گفته‌اند: «...ما از دگر مردمان چنین چیزی هرگز نشنیده‌ایم...» برخی نیز مثل ترجمه طبری، به غلط، آن را به "گروه" معنا کرده‌اند که به نوعی تنزل معنایی یافته است و یا آن را همانند صفار زاده، به «پندارهای سابق» معنا کرده‌اند؛ ولی غالب مترجمان مثل الهی قمشه‌ای، آیتی، مکارم، گرمارودی، مجتبوی، مشکینی و فولادوند، "مله" را در این آیه، به درستی، به معنی "آخرین آیین" ترجمه کرده‌اند و یا همانند رهنما، شعرانی و مصباح زاده، آن را به "کیش" معنا نموده‌اند.

۳-۷- الأسباب

از واژه‌هایی که برخی مترجمان فارسی قرآن، دچار اشتباه شدند، واژه "سبب" است که جمع آن، "اسباب" می‌باشد. این واژه با مشتقاتش، ۹ بار در قرآن به کار رفته که از آن جمله آیات ۳۶ و ۳۷ سوره غافر است:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾

خلیل می‌گوید: «سبب، به معنی طناب و هر چیزی است که به آن، تَقَرُّب می‌شود. در آیه ۱۰ سوره ص آمده است: ﴿إِنَّمَا لَهُمْ مَلَكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ یعنی آیا برای آن‌ها مالکیت آسمان‌ها و زمین و مابین آن دو است تا به سوی آن، بالا روند، که اگر چنین است، انجام دهند» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده سبب).

ابن منظور می‌گوید: «سبب، چیزی است که با آن، به چیزی رسیده شود. «جَعَلْتُ فُلَانًا لِي سَبَبًا إِلَى فُلَانٍ» یعنی «فلانی را وسیله و دستاویز برای رسیدن به فلانی قرار دادم.» و سبب، به معنی طناب است (ابن منظور، ۲۰۰۵: ماده سبب).

راغب نیز گفته است: سبب، طنابی است که با آن به بالای نخل می‌روند و جمع آن، اسباب است. آیه ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ (ص/۱۰) اشاره به معنایی مثل آیه ﴿إِنَّمَا لَهُمْ سُلَّمٌ

يَسْمَعُونَ فِيهِ فَلْيَاثِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿طور/۳۸﴾ دارد و هر چیزی که با آن به چیزی رسیده شود، سبب، گفته می‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾ (کہف/۸۵-۸۴)؛ و معنای آن این است که خدا از هر چیزی، معرفت و وسیله شناخت به او داده که با آن‌ها می‌رسد؛ پس یکی از این اسباب را دنبال کرد و طبق آن است فرمایش خدا که فرمود: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابِ﴾ (غافر/۳۷-۳۶) یعنی وسایل و اسباب موجود در آسمان را بشناسم تا با آن، به شناخت آنچه که موسی (ع) ادعا می‌کند، برسم (راغب، ۲۰۰۹: ماده سبب).

طبرسی در تفسیر "اسباب السماوات" از سُدی نقل می‌کند: شاید از آسمانی به آسمانی برسم و از قتاده نقل می‌کند: به درهای راه‌های آسمان‌ها برسم و از ابن عباس آورده: به منازل آسمان‌ها برسم و از حسن نقل کرده که شاید آن را وسیله قرار دهم برای رسیدن به خواسته‌ام به دانش آنچه که از من پنهان است. سپس خواسته خود را نشان داده و گفت: ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ یعنی به امر او بنگرم و با آن به اشتباه انداختن افراد ضعیف را خواست؛ با وجود علم به محال بودن آن و گفته شده که یعنی برسم به خدای موسی (ع) که بنابر غلبه جهلش بر او بود که می‌پنداشت که خدا در آسمان است و می‌تواند به آسمان برسد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۸۱۵).

بیضاوی می‌گوید: شاید فرعون می‌خواست دیدبانی در جایی بلند بسازد تا احوال ستارگان را بررسی کند تا ببیند آیا در آن‌ها چیزی هست که دلالت کند بر این که خدا، موسی (ع) را فرستاده و سخنش از خدای آسمان است؟ و آن، متوقف به اطلاع او و رسیدن او به ایشان است و آن، برای فرعون حاصل نمی‌شود؛ مگر با صعود به آسمان و آن از چیزهایی است که انسان توان آن را ندارد و آن، شاید به جهت جهل او به خدا و کیفیت خبرگرفتن از او باشد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۵۸).

علامه طباطبایی نیز، سبب را به معنای چیزی دانسته که به وسیله آن به مقصد و هدف دور برسی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷: ۵۲۶). در تفسیر تسنیم نیز، سبب به معنی ریسمانی

دانسته شده که به وسیله آن از درخت خرما بالا می روند؛ از این رو، به هر چیزی که به وسیله آن، به چیز دیگری می رسند، سبب می گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۳۱۸).

واژه سبب در فرهنگ های لغت معاصر، گاهی متفاوت معنا شده است. انطوان الیلس، سبب را به معنی علت، اصل، انگیزه و وسیله دانسته است (انطوان الیلس، ۱۹۶۸: ماده سبب). برخی آن را به معنی وسیله، راه، طناب، مودت و آنچه که با آن به دیگری رسیده می شود، گرفته اند (لويس معلوف، ۱۹۹۶: ماده سبب؛ یوسف محمد رضا، ۲۰۰۶: ماده سبب). برخی دیگر، آن را به معنی علت، انگیزه، وسیله، راه و سبب وجود، گرفته است (بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده سبب). لغت نویس دیگر، آن را به معنی چیزی که باعث حدوث کار می شود گرفته و آن را به معنی طری و علت می داند (انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده سبب).

در میان مترجمان فارسی قرآن، جلال الدین فارسی، "سبب" را در آیه مورد بحث، به معنی علت گرفته که مطابق با برخی فرهنگ های معاصر عربی است. او "أَبْلَغَ الْأَسْبَابِ" را به "علل حوادث پی ببرم"، ترجمه کرده و "اسباب السماوات" را به "عللی که در آسمان هاست"، معنا نموده است که مطابق با معنی این واژه به هنگام نزول نیست و براساس فرهنگ معاصر عربی، ترجمه شده که به نوعی گسترش معنایی در آن، رخ داده است.

بقیه مترجمان به نوعی آیات مورد بحث را درست معنا کرده اند که از آن جمله است: الهی قمشه ای، آیتی، بروجردی، خواجهی و برخی دیگر، "اسباب" را به "درها"، معنا کرده اند. مکارم، اشرفی، مشکینی، ارفع، رضایی، شعرانی و برخی دیگر، آن را به "وسایل"، معنا کرده اند. گرمارودی، آن را به "راه های آسمان" و فولادوند، آن را به "راه های [دستیابی]" معنا نموده اند.

۳-۸- تَنَفَّسَ

واژه "تَنَفَّسَ" یک بار در آیه ۱۸ سوره تکویر آمده است: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾

خلیل، "نَفَس" را به معنی خروج نسیم از شکم دانسته است (فراہیدی، ۱۴۱۴: ماده نفس) و ابن منظور به معنی بیرون دادن هوا از بدن و بازدم گرفته است (ابن منظور، ۲۰۰۵: ماده نفس)؛ ولی راغب، آن را عام تر و به معنی هوای داخل و خارج از بدن از طریق دهان و بینی گرفته است. وی در معنی "تَنَفَّسَتَ الرِّيحُ" گفته که یعنی باد ملایم وزید و "تَنَفَّسَ نَهار" عبارت از توسُّع آن است؛ همانگونه که خدا فرمود: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (راغب، ۲۰۰۹: ماده نفس).

طبرسی، آیه مذکور را به معنی آشکار شدن صبح و روشن گشتن آن (آی اَسْفَرَ وَ اَضَاءَ) گرفته و گفته است: نورش کشیده شد تا نهار گردید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۷۷). بیضاوی می گوید: آثار غبار، هنگام اقبال روح و نسیم، روشن شد. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۹۰) شُبْر، آن را به "روشن شد" گرفته است (شُبْر، ۱۴۲۵: ۵۸۶).

علامه طباطبایی در توجیه تنفس برای صبح، می گوید: «اگر صبح را دارای تنفس خوانده؛ به طوری که از بعضی ها استفاده می شود، به این مناسبت بوده که صبح، نور خود را در اُفق می گستراند و ظلمت را که اُفق را فرا گرفته بود، از بین می برد و این نوعی استعاره است که صبح را بعد از آن که ظلمت شب را شکافته و طلوع کرده، به کسی تشبیه کرده که بعد از اعمال دشواری که کرده و لحظه فراغت یافته تا استراحت کند، نَفَس عمیق می کشد، روشنی اُفق هم تَنَفُّس است از صبح» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۲۸-۵۲۹).

زمخشری درباره این استعاره، وجهی دیگر ذکر کرده، در معنای تَنَفُّس صبح می گوید: «وقتی صبح می آید، با آمدنش روح و نسیمی می آورد و همین نسیم به طور مَجَاز، تَنَفُّس صبح خوانده شده است» (زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۸۷۸).

علامه طباطبایی، توجیه خود را نزدیک تر به ذهن می داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۲۹). شریعتی، وزیدن نسیم صبحگاهی را تشبیه به نَفَس کشیدن موجود زنده دانسته و

آن را اینگونه ترجمه کرده است: «و سوگند به بامداد، آنگاه که دَم زَنَد.» و از بعضی نقل می‌کند که آن را به "آغاز کند" یا "بر آید" معنا کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۹۰).

مکارم نیز آیه مذکور را در مقام تشبیه دانسته که صبح را به موجود زنده‌ای تشبیه کرده که نخستین تنفس با طلوع سپیده آغاز می‌شود و روح حیات در همه موجودات می‌دهد، گوئی در زیر دست و پای لشکر زنگی شب، نفس بریده بود و با درخشیدن اولین شعاع نور از زیر چنگالش آزاد می‌شود و نَفَس تازه می‌کند. این تعبیر، ﴿وَالصَّحِّحُ إِذَا أَسْفَرَ﴾ (مدثر/۳۴) است؛ گوئی ظلمت شب همچون نقاب سیاهی بر صورت صبح افتاده، به هنگام سپیده، نقاب را کنار می‌زند و چهره نورانی و پر فروغ خود را که نشانه حیات است، به جهانیان نشان دهد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۶: ۱۹۳-۱۹۲).

معاصران، "تنفس" را گاهی به معنی "دم بر آوردن" (الیاس انطوان، ۱۹۶۸: ماده نفس)، گاهی به معنی بادی گرفته‌اند که به هنگام تنفس از دهن و بینی وارد بدن می‌شود (ر.ک: یوسف محمد رضا، ۲۰۰۶: ماده نفس) و برخی دیگر، معنای آن را تعمیم داده، نَفَس کشیدن و بیرون دادن آن را تنفس نامیده‌اند (بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده نفس). لوئیس معلوف ضمن ذکر موارد فوق به "تنفس صبح" می‌پردازد که به معنی روشن شدن است و "تنفس نهار" که به معنی نیمه روز است (ر.ک: لوئیس معلوف، ۱۹۹۶: ماده نفس) و دیگری "تنفس صبح" را به معنی آشکار شدن و اشراق آن دانسته است (انطوان نعمة، ۲۰۰۱: ماده نفس).

در چند ترجمه فارسی که بررسی شده است، الهی قمشه‌ای، بروجردی و سراج، "تَنَفَّسَ" را به "دَم زَنَد (و عالم را به روی خود بی‌فروزد)"، معنی کرده و فولادوند می‌نویسد: "دمیدن‌گیرد" که همه به نوعی صحیح هستند؛ اما در ترجمه ارفع به "نَفَس می‌کشد" و در ترجمه و یاسری و صفار زاده به "تنفس کند" معنی شده که مطابق با معنای آن در عصر نزول نیست و متأثر از فرهنگ‌های معاصر بوده و به نوعی، تعبیر استعاری است.

۳-۹- جابوا

واژه "جابوا" از ریشه "جوب" فقط یک بار در آیه ۹ سوره فجر آمده است که می‌فرماید:

﴿وَتَمُودَ الَّذِي جَابُوا الصَّخِرَ بِالْوَادِ﴾

خلیل، در معنی "جوب" گفته است: «یعنی چیزی را قطع کنی و بشکافی آن‌طور که گریبان شکافته می‌شود. گفته می‌شود: «جیب مُجَوَّب» یعنی گریبانی شکافته شده و «جِبْتُ الْمَفَازَةَ» یعنی بیابان را طی کردم و «اجْتَبْتُ الظَّلَامَ وَالْقَمِيصَ» یعنی آن را شکافتم» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده جوب).

ابن منظور نیز گفته است: "جَابُ الشَّيْءِ جَوًّا" یعنی آن را شکافت و "جَابَ الصَّخْرَةَ جَوًّا" یعنی سنگ را سوراخ کرد و در آیه قرآن، "جابوا" یعنی سنگ را شکافتند و آن را خانه قرار دادند و امثال آن. زجاج می‌گوید: «و آن را از سخن خدا آموخته ام» و "جَابَ يَجُوبُ جَوًّا" یعنی قطع کرد و شکافت و "رَجُلٌ جَوَّابٌ" یعنی کسی که معتاد به گردش است و سرزمین‌ها را طی می‌کند و در آن سیر می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ماده جوب).

راغب، آن را به معنی کندن حفره دانسته و می‌گوید که آن، زمین پست است و سپس در حفر کردن زمین به کار می‌رود (راغب، ۲۰۰۹: ماده جوب). برخی نیز آن را به معنی بریدن گرفته‌اند (رک: قرشی، ۱۳۶۱: ماده جوب).

طبرسی در تبیین آیه مورد بحث می‌گوید: با تمود چگونه کرد کسانی که سنگ را قطع می‌کردند و سوراخ می‌کردند در وادی که ساکن آن بودند؛ یعنی وادی القری. ابن عباس می‌گوید: کوه را می‌تراشیدند و از آن‌ها خانه می‌ساختند؛ آنگونه که خداوند می‌فرماید: ﴿تَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ (شعرا/۱۴۹) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۳۹). بیضاوی نیز می‌گوید: سنگ را قطع می‌کردند و آن را منزل خود قرار می‌دادند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۶).

فرهنگ‌های معاصر عربی، علاوه بر اشاره به معانی اصلی و قدیمی این واژه، گاهی معانی جدیدی نیز به آن اطلاق کرده‌اند. قاموس عصری، «اجتاب البلاد» را به معنی سرزمین را طی کرد و "جَابَ الثَّوْبَ" را به معنی پیراهن را برید، گرفته است و معنای جدیدی را برای آن بیان داشته و آن به معنی "أَحْضَرَهُ؛ آن را آورد" است (الیاس انطوان، ۱۹۶۸: ماده جوب).

المنجد، "جَابَ البلاد" را به معنی سرزمین را طی کرد، دانسته، "جَابَ الصَّخْرَ" را به معنی «سنگ را شکافت»، گرفته است (لویس معلوف، ۱۹۹۶: ماده جوب). برخی فرهنگ‌ها آن را به معنی گردش کرد و گردید، گرفته و به معنی شکافتن، اشاره‌ای نشده است (ر.ک: بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده جوب). برخی نیز آن را به معنی سیر کردن، گردش کردن و سرزمین را درنوردیدن گرفته و اشاره‌ای به معنی شکافتن ننموده است (ر.ک: انطوان نعمه، ۲۰۰۱: ماده جوب).

برخی دیگر "جَابَ الْأَرْضَ وَالْفَلَاءَ" را به معنی با سیرکردن، سرزمین و فلات را طی کرد، دانسته و در مورد "جَابَ الْقَمِيصَ" گفته که گریبان پیراهن را پاره کرد و "جَابَ الصَّخْرَ" یعنی سنگ را شکافت و سوراخ کرد (یوسف محمدرضا، ۲۰۰۶: ماده جوب). در فرهنگ معاصر نیز این واژه به معنی طی کردن، اکتشاف کردن، سوراخ کردن و گردش کردن آمده است (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۸۴: ماده جوب).

در ترجمه جلال‌الدین فارسی، "جابوا" با اثر پذیری از برخی مفاهیم این واژه در زبان عربی معاصر، "آوردند"، معنا شده است؛ در حالی که این واژه در عصر نزول، برای این معنا وضع نشده است. ارفع نیز به خطا، آن را به، "از سنگ‌ها کاخ‌ها می‌ساختند"، معنا کرده و کاویانپور نیز مشابه آن، ترجمه نموده است.

در مقابل این ترجمه‌های نه چندان درست، در ترجمه الهی‌قمشه‌ای به معنی "شکافتن سنگ"، آمده است و در ترجمه آیتی، نسفی، شعرانی، رهنما، رضایی، پاینده،

مکارم، مشکینی، فولادوند و انصاریان، به معنی "بریدن"، به کار رفته است که دقیق و مطابق با معنای عصر نزول «جابوا» می باشد.

۳-۱۰- عائل

واژه "عائلاً" در آیه ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي﴾ (ضحی ۸) از ماده "عیل" است که "عائل"، اسم فاعل آن و به معنی "فقیّر" است (ر.ک: راغب، ۲۰۰۹: ماده عیل؛ فراء، بی تا، ج ۳، ۲۷۴؛ ابوعبید، بی تا، ج ۲، ۳۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ۳۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ۷۶۶). اشرفی، رهنما، شعرانی، کاویانپور، مصباح زاده و برخی مفسران (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ۱۴۴؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۴۷۴ از ۲۵۱۱۵؛ مصطفوی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۲۶۰) آن را به "عیالمند" یا "عائله دار" ترجمه کرده اند که شاید بتوان آن را علت فقر در برخی موارد و از تغییرات در حوزه تخصیص معنایی در نظر گرفت.

کلمه "عائل" را الهی قمشه ای و مکارم به درستی به "فقیّر"، مشکینی به "فقیّر و نیازمند"، آیتی به "درویش" و فولادوند به "تنگدست" معنا کرده اند که همگی درست و مطابق با معنای زمان نزول این واژه است.

جالب این است که برخی فرهنگ های معاصر نیز، اصل معنای آن را "فقیّر و تهیدست و نیازمند" گرفته اند و سپس به هنگام رفتن به باب های افعال و تفعیل (أَعِيلَ و عِيلَ) به معنی "نان خور زیاد داشتن و عیال مند بودن" است (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۸۴: ماده عیل).

۳-۱۱- قَيِّمَه

در آیات ۲ و ۳ سوره بینه آمده است: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتِبَ قَيِّمَةٌ﴾ واژه "قَيِّمَه" را برخی مترجمان، مطابق فرهنگ معاصر عربی ترجمه نموده اند. خلیل، واژه "قَيِّمَه" را به معنی "مستقیمه" گرفته است (فراہیدی، ۱۴۱۴: ماده قوم). ابن منظور، واژه "قَيِّم" را در آیه ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (توبه ۳۶؛ یوسف ۴۰؛ روم ۳۰) به معنی مستقیمی که انحرافی در آن نباشد و هیچ کجی از مسیر حق نداشته باشد، گرفته

و "قِيَمَة" را نیز بنابر نقل از زجاج، به معنی مستقیمه دانسته که حق را با برهان، از باطل مشخص می‌کند. وی در ادامه می‌گوید که مقصود از "الدین القیم" دین اَمَّت قِيَمَة با حق است و جایز است که مقصود، دین مَلَّت مستقیم باشد. (ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده قوم) راغب در مورد آیه ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ (انعام/۱۶۱)، گفته است: دینی ثابت و قوام دهنده امور معاش و معادشان (راغب، ۲۰۰۹: ماده قوم).

طبرسی می‌گوید: «قِيَمَة» یعنی مستقیم و راست و بدون کجی که حق را از باطل مشخص می‌کند و از سُدَى نقل می‌کند که: در آن، فرائض خداست که راست و مستقیم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۹۴). بیضاوی نیز آن را به معنی نوشته‌های مستقیمی که به حق نطق می‌کند، آورده است. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۲۸) شُبْر نیز آن را به معنی نوشته‌های مستقیمی که به حق است، تفسیر کرده است (شُبْر، ۱۴۲۵: ۵۹۸).

طباطبایی می‌نویسد: «یعنی صُحُفی که در آن، احکام و قضایایی است قائم به امر مجتمع انسانی و اداره کننده آن به بهترین وجه و حافظ مصالح آن (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰: ۷۷۸).

شریعتی در مورد "کُتُب قِيَمَة" می‌گوید: «نامه‌های مُنَزَّه و مُقَدَّسی که از دروغ و باطل و کژی و آمیختن به مطالب نادرست، پاک بود و در آن نامه‌ها، نوشته‌هایی راست و درست و حقایقی مُسْتَحْکَم و مُتَقَن بود (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۸۷).

مکارم، ﴿فِيهَا كُتُبٌ قِيَمَةٌ﴾ را اشاره به این دانسته که در این صُحُف آسمانی، مطالبی است که از هر انحراف و کجی برکنار است (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۲۷: ۲۰۲). مطهری می‌نویسد: "قِيَم" دو معنا دارد که هردو در این آیه، درست است؛ یکی نهایت اعتدال و دیگری، همان معنایی که در قِيَم یتیم قصد می‌کنیم که قیام کننده به مصالح یتیم است. قرآن می‌گوید: مطالب قرآن، قِيَم شماسست؛ یعنی قیام کرده است برای مصالح بشریت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

لغت‌نویسان معاصر عربی، گاهی "قِیمَة" را به معنی "دارای ارزش و با ارزش" و "چیز نفیس" و "گران و پرقیمت" معنی کرده‌اند (ر.ک: انطوان الیاس، ۱۹۶۸: ماده قوم؛ لویس معلوف، ۱۹۹۶: ماده قوم؛ بعلبکی، ۲۰۰۸: ماده قوم؛ انطوان نعمة، ۲۰۰۱: ماده قوم؛ یوسف محمدرضا، ۲۰۰۶: ماده قوم) که این معانی، در فرهنگ‌های قدیمی رؤیت نمی‌شود و گاهی آن را به معنی مستقیم می‌دانند (ر.ک: لویس معلوف، ۱۹۹۶: ماده قوم؛ یوسف محمدرضا، ۲۰۰۶: ماده قوم).

حال با مراجعه به ترجمه‌های فارسی قرآن، ملاحظه می‌شود که الهی‌قمشه‌ای، "قِیمَة" را به طور صحیح، به "حقیقت و راستی (و نگهبان سنت عدل الهی)" معنی کرده است. آیتی و اشرفی، آن را به "راست و درست"، مشکینی به "استوار و پایدار" و فولادوند و گرمارودی به "استوار" معنا کرده‌اند که همگی ترجمه درستی ارائه نموده‌اند؛ اما در ترجمه ارفع به معنی "پر ارزش" و در ترجمه پاینده، به معنی "گرانقدر" و در ترجمه فارسی، به معنی "ارزشمند" آمده که مطابق معنای معاصر آن است و در ترجمه مکارم به معنی "صحیح و پر ارزش"، معنا شده است که قسمت دوم آن برخلاف آنچه در تفسیر ایشان گذشت، معنا شده است. انصاریان نیز به صورت ترکیبی به صورت "استوار و با ارزش" معنا کرده که قسمت دوم آن بدون اشکال نیست.

۳-۱۲- غصَة

اصل "غصَة" به معنی "الشجی؛ گلوگیر" (جوهری، ۱۴۰۷: ماده غص) یا "الشجا؛ گلوگیری" (ابن منظور، ۱۴۲۶: ماده غص) است؛ ولی برخی فرهنگ‌نویسان معاصر، علاوه بر اشاره به معنای اصلی آن (آنچه انسان با آن، گلویش گرفته می‌شود) معنای ثانوی نیز برای آن ذکر کرده‌اند که به معنی حزن و هَمّ و اندوه است (ر.ک: لویس معلوف، ۱۹۹۶: ماده غص) که برخی مترجمان فارسی، تحت تأثیر این معنا، آیه ﴿و طَعَاماً ذَا غُصَّةٍ﴾ (مزمّل/۱۳) را اینگونه ترجمه نموده‌اند:

الهی‌قمشه‌ای: و طعامی که (از فرط غُصّه و اندوه) گلوگیر آن‌ها می‌شود.

بروجردی: و طعمی که از فرط اندوه، گلوگیر است.
مجد: طعمی که از فرط اندوه و غم گلوگیر آن‌ها شود با آلم
در تبیین خطاهای انجام گرفته باید افزود که الهی‌قمشه‌ای، احتیاط نموده و "از فرط غصه و اندوه" را داخل پرانتز قرار داده است؛ ولی دو مترجم دیگر، "اندوه و غم" را داخل ترجمه نموده‌اند که توجیهی ندارد؛ چرا که فقط غم و اندوه نیست که گلوگیر انسان می‌شود؛ بلکه آن می‌تواند یکی از عوامل باشد. در این ترجمه‌ها، به نوعی تخصیص معنایی رخ داده است.

۴- نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به سؤالات پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

۱- زبان قرآن، عربی است و واژگان زبان عربی نیز مانند هر زبانی در طول زمان دچار تغییر و تحول معنایی می‌شوند. محققان برای تغییرات معنایی، گونه‌های مختلفی بیان کرده‌اند. با بررسی ۱۲ واژه‌ای که در این مقاله صورت گرفت، بیش‌تر تغییرات از باب تعمیم و تخصیص و گاهی تنزل و یا ترفیع معنایی مشاهده شد.

۲ و ۳- با توجه به جدول شماره ۱، که حاصل بررسی‌های این تحقیق را نشان می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که با در نظر گرفتن دامنه ۱۲ واژه که دچار تغییرات معنایی شده‌اند، غالب مترجمان به معنای عصر نزول واژگان توجه و دقت داشته‌اند؛ به دلیل آن‌که پورجوادی و مجتبوی، دچار هیچ خطائی در ترجمه این واژه‌ها نشده‌اند و هفده نفر از مترجمان فقط در یک مورد معنای رایج معاصر را بر معنای عصر نزول ترجیح داده‌اند که اسامی آن‌ها عبارتند از: آیتی، خواجوی، گرامرودی، صفوی، موسوی، صادقی تهرانی، عاملی، طبری، سراج، یاسری، اشرفی، راهنما، شعرانی، مصباح‌زاده، پاینده، انصاریان و مجد. از جهت دیگر، چهار نفر از مترجمان نیز دچار بیش‌ترین خطا (۳ مورد) شده‌اند که عبارتند از: الهی‌قمشه‌ای، بروجردی، ارفع و

تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه برخورد مترجمان فارسی زبان با آن _____ صمد عبداللہی عابد و همکاران

کاویانپور. همچنین شش نفر از مترجمان نیز در دو مورد دچار خطا در ترجمه شده‌اند که عبارتند از: رضایی، مکارم، فارسی، مشکینی، فولادوند، صفارزاده.

جدول شماره ۱. نتایج بررسی

	واژگان	معنای عصر نزول	معنای معاصر رایج	مترجمان اشتباه کننده
۱	خصیم (نحل/۴)	جدال کننده	دشمن	آیتی، ارفع، رضایی، کاویانپور، بروجردی
۲	المُتَلٰی (طه/۶۳)	افضل، برتر	نمونه، نمونه کامل	رضایی اصفهانی، مکارم
۳	تبرج (احزاب/۳۳)	آشکار کردن محاسن و زیبایی	آرایش کردن، خودآرایی کردن	خواجوی، گرمارودی، الهی قمشه ای
۴	ساهم صافات/۱۴۱	قرعه زدن	سهمی شدن، شرکت کردن/داشتن	مشکینی
۵	مقام صافات/۱۶۴	جایگاه	شأن، منزلت، اعتبار	صفوی، مشکینی، کاویانپور، فولادوند، موسوی همدانی، صادقی تهرانی
۶	الملة (ص/۷)	دین، طریقت، شریعت	طایفه، گروه	عاملی، طبری، صفارزاده
۷	الاسباب (غافر/۳۶)	وسیله/وسایل	علت/علل	فارسی
۸	تَنفَسَ (تکویر/۱۸)	دمیدن	نفس کشیدن	الهی قمشه ای، بروجردی، سراج، فولادوند، یاسری، صفارزاده
۹	جابوا (فجر/۹)	بریدن، تراشیدن	آوردن	فارسی، ارفع، کاویانپور
۱۰	عائل (ضحی/۸)	فقیر	عائله مند، عیالدار	اشرفی، راهنما، شعرانی، کاویانپور، مصباح زاده
۱۱	قِیمَة (بینہ/۳)	استوار و بدون انحراف و کجی	نفیس، بارز: گران قیمت	ارفع، پاینده، مکارم، انصاریان
۱۲	غَصَة (مزمّل/۱۳)	گلوگیر	غم، اندوه، همّ	الهی قمشه ای، بروجردی، مجد

۵- منابع

۱- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی- فارسی براساس فرهنگ هانس ور، تهران، نشر نی، چاپ ششم، (۱۳۸۴ش).

- ۲- آرتا، آنتونی، درآمدی بر زبان شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (۱۳۷۳ش).
- ۳- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، (۱۴۲۶ق).
- ۴- ابو عبید، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، با تحقیق فواد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، بی تا.
- ۵- اعشی، میمون بن قیس، دیوان الاعشی الکبیر، تحقیق محمد محمدحسین، بیروت، بی تا، (۱۳۶۲ق).
- ۶- اگریدی، ویلیام، مایکا دابرو ولسکی و مارک ارنف، درآمدی بر زبان شناسی معاصر، ترجمه علی درزی، تهران، سمت، (۱۳۸۹ش).
- ۷- انیس، ابراهیم، دلالة اللفاظ، مصر، الانجلو، چاپ سوم، (۱۹۷۲م).
- ۸- انطوان الیاس، الیاس، القاموس العصری، بیروت، المطبعة العصریه، (۱۹۶۸م).
- ۹- انطوان نعمه، المنجد فی اللغة العربیه المعاصره، با تحقیق عصام مدور، لوئیس عقیل و...، بیروت، دارالمشرق، (۲۰۰۱م).
- ۱۰- اولمان، استیفن، دور الکلمه فی اللغة، ترجمه کمال بشر، قاهره، بی مک، بی تا.
- ۱۱- بعلبکی، روحی، المورد الثلاثی، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، (۲۰۰۸م).
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هشتم، (۱۴۱۸ق).
- ۱۳- تقی پور فر، ولی الله، «اصول ترجمه قرآن»، مجله مترجم، سال سوم، شماره ۱۰، (۱۳۷۲ش).
- ۱۴- ثقفی تهرانی، میرزا محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، برهان، (۱۳۹۸ق).
- ۱۵- جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه فی علم البیان، به تحقیق محمد اسکندرانی و م. مسعود، بیروت، دارالکتب العربی، (۱۴۱۸ق).
- ۱۶- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، چاپ اول، ج ۸، (۱۳۸۵ش).
- ۱۷- جواهری، محمد حسن، روش شناسی ترجمه قرآن کریم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، (۱۳۹۵ش).

تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه برخورد مترجمان فارسی زبان با آن _____ صمد عبداللہی عابد و همکاران

۱۸- _____، «پژوهشی در اصول، مبانی و فرایند ترجمه قرآن»، مجله پژوهش و حوزه، سال ۵، شماره ۳ و ۴، پیاپی ۱۹ و ۲۰.

۱۹- جوهری الفارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد، *الصحاح فی اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، (۱۴۰۷ق).

۲۰- حجت، هادی، «تاریخچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، مجله ترجمان وحی، سال سوم، شماره ۲، پیاپی ۶، (۱۳۷۸ش).

۲۱- حمیدالله، محمد، *تراجم القرآن الکریم الی اللغات الاجنبیه*، بی‌جا، بی‌مک، بی‌نا.

۲۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم، چاپ چهارم، (۲۰۰۹م).

۲۳- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، (۱۴۰۷ق).

۲۴- _____، *تفسیر کشاف*، با ترجمه مسعود انصاری، تهران، ققنوس، چاپ دوم، (۱۳۹۱ش).

۲۵- سعیدی روشن، محمدباقر، «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۱، (۱۳۸۸ش).

۲۶- سیدی، حسین، *تغییر معنایی در قرآن: بررسی بینا متنی قرآن با شعر جاهلی*، تهران، سخن، (۱۳۹۰ش).

۲۷- سلماسی زاده، جواد، *تاریخ ترجمه قرآن در جهان*، تهران، امیر کبیر، (۱۳۶۹ش).

۲۸- سلیمان، احمد عطیه، *اللهجه المصریه الفاطمیه*، قاهره، مکتبه الاسکندریه، (۱۹۹۳م).

۲۹- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، محقق: عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

۳۰- شبر، سید عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، با تعلیق مرتضی رضوی، قم، دارالهجره، چاپ هفتم، (۱۴۲۵ق).

۳۱- شریعتی، محمدتقی، *تفسیر نوین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، (۱۳۶۸ش).

- ۳۲- صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، (۱۳۷۹ش).
- ۳۳- طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، (۱۳۶۲ش).
- ۳۴- طباطبایی، محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، (۱۳۶۳ش).
- ۳۵- طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، اردن، دارالکتب الثقافی، (۲۰۰۸م).
- ۳۴- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، (۱۳۷۲ش).
- ۳۵- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، با تحقیق احمد حسینی اشکور، تهران، مرتضوی، (۱۳۷۵ش).
- ۳۶- طرفه بن العبد، *دیوان طرفه العبد*، شرح مهدی محمد ناصرالدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، (۱۴۲۳ق).
- ۳۷- فرّاء، ابی زکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، با تعلیق صلاح عبدالعزیز السید و محمد مصطفی الطیب، قاهره، دارالسلام، (۱۴۳۴ق).
- ۳۸- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، موسسه المیلاد، (۱۴۱۴ق).
- ۳۹- قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، (۱۳۶۱ش).
- ۴۰- گیرتس، دیرک، *نظریه های معنی شناسی واژگانی*، ترجمه: کورش صفوی، تهران، انتشارات علمی، (۱۳۶۳ش).
- ۴۱- لطفی، سیدمهدی، «درآمدی بر کار برد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره پیاپی ۳۱، پاییز (۱۳۹۵ش).
- ۴۲- لوئیس معلوف، *المنجد فی اللغة*، بیروت، دارالمشرق، چاپ ۳۵، (۱۹۹۶م).
- ۴۳- مختار عمر، احمد، *معنا شناسی*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ دوم، (۱۳۸۶ش).
- ۴۴- مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، (۱۳۷۹ش).
- ۴۵- مظہری، محمد ثناء اللہ، *التفسیر المظہری*، پاکستان، مکتبه الرشیدیہ، (۱۴۱۲ق).

تغییر معنایی واژگان قرآنی و شیوه برخورد مترجمان فارسی زبان با آن _____ صمد عبداللہی عابد و همکاران

- ۴۶- معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران، سمت، (۱۳۷۵ش).
- ۴۷- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا (ج ۲۷)، چاپ سوم، (۱۳۶۲ش - ۱۳۷۱ش)
- ۴۸- مهدوی، صدیقه، ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، (۱۳۸۸ش).
- ۴۹- یوسف محمدرضا، معجم العربیہ الکلاسیکیہ والمعاصره، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، (۲۰۰۶م).
- ۵۰- همایی، غلامعلی، مفردات قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، (۱۳۸۶ش).