

تحلیل معانی ضمنی برخی واژگان قرآن کریم با تکیه بر «تجزیه به آحاد واژگانی» و بازتاب آن در ترجمه‌های معاصر*

مسعود اقبالی^۱

چکیده:

یکی از روش‌های کارآمد در بحث معناشناسی، «تجزیه به آحاد واژگان» است که در آن، واژگان را به قصد دستیابی به مفهومی دقیق و کامل، به آحاد و اجزای معنایی سازنده آنها تجزیه نموده تا معانی نهفته در لایه‌های هر واژه آشکار گردد، که این امر در نهایت، به ارائه ترجمه‌ای کامل و گویا از متن خواهد انجامید. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای و تجزیه واژگان به آحاد معنایی کوچک‌تر در پاره‌ای از واژگان قرآنی، سعی بر آن دارد تا معانی نهفته در ورای کلمات را از طریق تجزیه آنها به آحاد و اجزای معنایی آن آشکار کرده و چگونگی بازتاب آن را در ترجمه‌های معاصر مورد نقد و بررسی قرار دهد و نقاط قوت و ضعف ترجمه‌ها را در این خصوص تحلیل نماید. بررسی معنایی واژگانی چون «یقتلون، واعدنا، آنست، تب، تلوها، لا تحصوها و اقترب»، نشان می‌دهد که عدم توجه دقیق مترجمان قرآن کریم به آحاد واژگانی و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آنها، قطعاً در ارائه مفهوم موردنظر گوینده تأثیرگذار بوده و مخل فهم و درک مقصود واقعی قرآن کریم خواهد گردید. چنان‌که نتیجه این بی‌توجهی به ارائه ترجمه‌ای ناقص و نارسا از کلمات قرآنی در برخی ترجمه‌ها انجامیده که با مفهوم کلی آیه و سیاق جملات قرآنی تناسب کافی نداشته و صرفاً بیانگر ترجمه معنای اولیه و ظاهری از واژگان قرآنی محسوب می‌شود؛ هرچند برخی از مترجمان با اشاره به پاره‌ای از مؤلفه‌های معنایی واژگان، ترجمه‌ای به نسبت موفق و قابل قبول نیز ارائه داده‌اند.

کلیدواژه‌ها:

قرآن کریم / ترجمه قرآن / مؤلفه‌های معنایی / آحاد واژگانی / واژگان قرآنی

*تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۱۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2019.53105.2346

امروزه با توجه به گسترش روزافزون علم زبانشناسی و شیوه‌های تحلیل معناشناسی، مطالعه و تحقیق در حوزه کشف لایه‌های درونی متن از اهمیت فراوانی برخوردار است، از این رو «واژه» به‌عنوان اصلی‌ترین ابزار انتقال مفاهیم، نقشی اساسی در ارائه مفهوم به مخاطب دارد. بر این اساس پژوهش حاضر بر آن است با تکیه بر معناشناسی واژگان قرآن و با رویکردی بر تحلیل مؤلفه‌ای و تجزیه بر آحاد معنایی واژگان، به بررسی معنای ضمنی کلمات قرآنی پرداخته و بازتاب آحاد معنایی و معانی برخاسته از آن را در ترجمه‌های فارسی معاصر مورد بررسی و نقد قرار دهد.

تحلیل مؤلفه‌ای در علم زبانشناسی، به بررسی ارتباط بین واژه‌ها از طریق مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن اشاره دارد (صفوی، ۱۳۸۴: ص ۲۹) و هدف آن، تشریح مفهوم حقیقی واژه و دستیابی به عناصر و آحاد تشکیل‌دهنده آن است. استفاده از این روش در فهم معانی نهفته در ورای الفاظ و عبارات می‌تواند تأثیر آشکاری داشته باشد. تحلیل مؤلفه‌ای به‌عنوان یک اصل اساسی در نظریه «حوزه‌های معنایی» در نظر گرفته می‌شود و به‌خوبی می‌تواند در مطالعات واژگانی به‌کار رود؛ زیرا هدف آن، تجزیه واژه به آحاد معنایی کوچک‌تر و دستیابی به تمام زوایای پیدا و پنهان معنایی آن است. در واقع الگوی تحلیل مؤلفه‌ای به‌عنوان الگویی مؤثر در کشف لایه‌های معنایی واژگان، گستره مفهومی یک واژه را که از اجزای به‌هم پیوسته تشکیل شده و همه آحاد واژگانی آن، در راستای القای یک مفهوم خاص به مخاطب ایفای نقش می‌کنند، مورد واکاوی قرار داده و در ارائه مفهومی دقیق از واژه و حالات و شرایط حاکم بر آن نیز تأثیر آشکاری دارد. از این رو در دانش معناشناسی، فرضیه تحلیل مؤلفه‌ای به‌عنوان ابزاری کارآمد برای تجزیه معنای هر عنصر واژگانی با بن‌مایه‌های مفهومی آن به‌کار می‌رود.

توجه به آحاد معنایی واژگان در ترجمه، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی مترجمان متون مذهبی، به‌ویژه قرآن کریم است؛ چراکه بازتاب دلالت‌های موجود در کلمات قرآنی، مستلزم اهتمام و دقت نظر در اجزای مختلف واژگان و توجه به لایه‌های معنایی نهفته در آنهاست؛ زیرا مترجم کلام وحی باید هنگام انجام فرایند ترجمه، علاوه بر اشراف کامل به مباحث زبان‌شناسی و علوم بلاغی و صرفی و نحوی، باید از تمام دانسته‌ها برای ارائه ترجمه‌ای دقیق و شفاف استفاده کند تا مفاهیم والای قرآنی را به بهترین وجه به زبان مقصد منتقل سازد. به همین جهت یافتن معادل مناسب در زبان



مقصد در برابر واژه‌های قرآنی و توجه کافی به آحاد معنایی واژگان، از مهم‌ترین وظایف مترجم محسوب می‌شود.

در روش تجزیه به آحاد واژگان، یک متن تا حد امکان به آحاد معنایی سازنده آن تجزیه می‌شود و در کنار معنای اصلی واژه، گاه به جزئیات و حالات و اوصاف رخداد فعل نیز اشاره می‌کند. از این رو گاهی از کنار هم قرار دادن آحاد معنایی یک واژه، می‌توان به ترجمه‌ای دقیق و متناسب با مفهوم اصلی متن مبدأ دست یافت. این شیوه تحلیل معنایی واژگان می‌تواند تا حد بسیاری، وجوه افتراق و اختلاف معنایی برخی کلمات به‌ظاهر هم‌معنا و یا مترادف را آشکار سازد؛ چراکه در قرآن کریم واژگانی که عیناً مفهومی مشابه و یکسان داشته و در هر شرایطی بتوانند جایگزین یکدیگر شوند، وجود ندارد، از این رو از رهگذر تجزیه واژگان به آحاد معنایی کوچک‌تر و جانبی، ضمن دستیابی به معنای دقیق و جامع، شبهه ترادف معنایی برخی واژگان نیز مرتفع می‌شود.

رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای و تجزیه واژگان به آحاد معنایی، از جمله مباحث مهم و کاربردی در نظریه «حوزه‌های معنایی» است، از این رو هنگامی که واحدهای تشکیل‌دهنده یک حوزه واژگانی تعیین می‌شود، باید رابطه درونی واحدهای تشکیل‌دهنده این حوزه به شکل دقیق‌تری مطالعه و مشخص گردد. از این رو صرفاً توجه به ریشه کلمه و معنای ظاهری برآمده از آن، نمی‌تواند دلالتی آشکار بر معنای مقصود و هدف اصلی گوینده کلام داشته باشد. شیوه تجزیه و تحلیل واژگان در جستار حاضر نیز با محوریت کشف مؤلفه‌ها و آحاد معنایی تشکیل‌دهنده واژه است؛ بدین گونه که مؤلفه‌های متنوع معنایی واژگان از منابع معتبر استخراج و با تفاسیر مختلف مطابقت داده می‌شود تا با بهره‌گیری از همه جوانب معنایی واژه، اعم از حالات، قیود، تأکیدات، حصر، معانی مختلف ریشه فعلی و ...، به درک صحیحی از هدف و مقصود نهایی قرآن کریم نایل آمده و در نهایت، برخی ترجمه‌های معاصر در این خصوص، در بوته نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

تجزیه به آحاد واژگان و تبیین کارکرد آن در ترجمه

در علم زبان‌شناسی، معناشناسی به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌هایی مطرح گردیده که به بررسی و مطالعه معنا در سطح واژگان، عبارات و جملات می‌پردازد. از این رهگذر، روش «تجزیه بر آحاد واژگان» از جمله شیوه‌های پرکاربرد در فهم لایه‌های نهفته معنایی واژگان به حساب می‌آید. این شیوه در ابتدا در زبان‌شناسی مردم‌شناختی به‌عنوان وسیله‌ای برای مطالعه روابط بین اصطلاحات قوم‌و‌خویشی ابداع گشت، اما پس از آن به‌عنوان



Archive of SID

ابزاری مفید در حوزه مطالعات معنایی به کار گرفته شد (لطفی پور ساعدی، ۱۳۹۲: ص ۸۲). با استفاده از روش «تجزیه به آحاد واژگان»، می توان روابط بین واژه ها (به ویژه واژه هایی که از نظر معنا به هم نزدیکی دارند و از نظر کاربرد، وابسته به یک حوزه یا قلمرو معنایی هستند)، توصیف تفاوت و یا تشابه معنایی آنها را بر حسب آحاد معنایی متمایز و یا مشابه موجود در آن تعیین کرد. افزون بر این، «تجزیه بر آحاد» یا تحلیل مؤلفه ای (Componential Analysis) می تواند مطالعه معنا را به مطالعات صرفی و نحوی پیوند داده و به درک ساختار ذهنی آدمی کمک نماید. (صفوی، ۱۳۸۷: ص ۲۷۸)

به عنوان مثال آحاد معنایی سه واژه «بیجه»، «پسربچه» و «دختربیجه» هر کدام با دیگری متفاوت است و هر کدام از این واژگان، از مؤلفه های مشخصی تشکیل شده است. نمونه کاربردی این شیوه را می توان در لایه های معنایی واژگان هم معنا، همچون دو واژه «شک» و «ریب» دانست که با آنکه در ظاهر معنایی مشابه داشته و در بیشتر موارد، ترجمه ای یکسان از آن دو ارائه گردیده است، اما توجه به آحاد معنایی این واژگان، تفاوت مفهومی آنها را نیز آشکار می سازد. از این رو واژه «شک» در برابر «عدم یقین» می آید، حال آنکه آحاد معنایی واژه «ریب»، {تردید}+{ترس}+{دل نگرانی}+{تهمت} است که فهم این مؤلفه ها، باعث تمایز آن از معنای «شک» گردیده، از این رو در ترجمه این واژه، باید به تمام جوانب مفهومی و لایه های معنایی آن توجه شود. (امانی، ۱۳۹۳: ص ۱۴)

فهم معنای واژگان دارای بار وصفی نیز با استفاده از روش تحلیل مؤلفه ای و تجزیه آن به آحاد معنایی کوچک تر، در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است. مثلاً امام صادق علیه السلام برای واژه «ایمان»، سه مؤلفه «الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» را متصور شده اند (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ص ۲۷). از این رو نمی توان بدون توجه به آحاد معنایی و مؤلفه های تشکیل دهنده مفهوم حقیقی «ایمان»، آن را صرفاً از یک بُعد مد نظر قرار داده و کسی که صرفاً باور به خدا را بر زبان جاری نموده، مؤمن واقعی برشمرد.

از این رو «تجزیه به آحاد واژگانی» به عنوان روشی مؤثر در معناشناسی کاربرد دارد که در آن سعی می شود با تجزیه واحدهای لغوی به عناصر کوچک تر معنای تشکیل دهنده آنها، روابط معنایی واژه ها مشخص شده و از این راه، ساختار معنایی یک زبان مورد بررسی قرار گیرد، که این شیوه در پژوهش حاضر بر روی معانی نهفته برخی واژگان اعمال شده و میزان مطابقت مفهوم اصلی واژه با ترجمه های معاصر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

در زمینه تعادل واژگانی و بررسی لایه‌های معنایی آن از جنبه آحاد معنایی، معدود مقالاتی به رشته تحریر درآمده که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۱- «کاربردشناسی اصل تعادل ترجمه‌ای واژگان در فرایند ترجمه قرآن کریم»، نوشته میرحاجی، مرادی و امانی. نویسندگان برخی ترجمه‌های فارسی را از منظر لایه‌های مختلف معنایی بررسی و نقد کرده‌اند.

۲- «تحلیل و ارزیابی افعال سوره مبارکه بقره با رویکرد تجزیه به آحاد واژگان»، نوشته حاجی‌خانی و همکاران که در آن برخی افعال سوره بقره را بر اساس تجزیه بر آحاد واژگانی بررسی کرده و به نقد و بررسی ترجمه‌ها در این خصوص پرداخته است.

۳- «نقد ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، فولادوند و خرمنشاهی از قرآن بر اساس تجزیه به آحاد واژگان (بررسی موردی واژه ریب، ذبح و خشیه در سوره بقره)». نویسنده در این مقاله به صورت موردی، سه واژه را مورد ارزیابی قرار داده و بازتاب آن را در ترجمه‌های مذکور نشان داده است.

اما در پژوهش حاضر، چند واژه که معنای اصلی آن در ترجمه‌های معاصر به نحو مطلوبی بازتاب نیافته است، به روش تحلیلی توصیفی و با رویکردی انتقادی به ترجمه‌های بررسی قرار گرفته و با روشی تحلیلی توصیفی و با رویکردی انتقادی به ترجمه‌های معاصر، به واکاوی میزان قوت و ضعف ترجمه‌ها پرداخته شده و در نهایت، ترجمه‌ای که تا حدودی مؤلفه‌های مختلف آحاد معنایی واژه را دربر داشته باشد، ارائه گردیده است.

تجزیه به آحاد واژگان در آیات قرآن کریم

۱. واژه «يُقْتَلُونَ»

«وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ»

(اعراف: ۱۴۱)

«قتل» به معنای «کشتن» است و اصل آن «ازاله روح است از بدن همچون مرگ» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ص ۲۳۱). اما اطلاق «قتل» به اعتبار کاری است که قاتل انجام می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ص ۱۲۹). ازاین رو این معنا در قرآن کریم آمده که: «مَاتَ أَوْ قُتِلَ...» (آل عمران: ۱۴۴). گاهی نیز در معنای «لعنت و دشمنی» نیز به کار می‌رود: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤْفَكُونَ» (منافقون: ۴).



فعل «قتل» در برخی اوزان ثلاثی مزید به معنای «جنگیدن و نبرد کردن» استعمال می‌شود، از این رو «اقتتلوا» و «تقاتلوا» یعنی «با یکدیگر جنگیدند» (زمخشری، ۱۳۸۶ق: ص ۲۷۳). اما این فعل در ثلاثی مجرد، بدون تأکید و صرفاً به معنای «کشتن» است و اشاره‌ای به چگونگی رخداد فعل ندارد، بنابراین مثلاً در آیه «يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ» (توبه: ۱۱۱) یعنی «می‌کشند و کشته می‌شوند».

اما استعمال این فعل در باب «تفعیل»، معنایی افزون بر «کشتن» را القا می‌کند و کارکرد آن در این باب به منظور مبالغه و تکثیر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۲۷۰). صاحب تفسیر «نظم الدرر»، فعل «تقتلون» را در معنای «کشتار وسیع» دانسته و می‌گوید: «أى: تقتيلاً كثيراً» (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۱۰۶). تفسیر «سواطع الإلهام» نیز این فعل را به معنای «الإهلاك المدارك الكامل» می‌داند. (فیضی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۳۴۵) از سوی دیگر، فعل «یقتلون» از ضرب آهنگی فوق‌العاده خشن و سریع برخوردار است و حتی در آیه ۴۹ سوره بقره و ۶ سوره ابراهیم نیز جانسین واژه «یدبّحون» شده که قساوت قلب و بی‌رحمی فرعونیان در کشتار وسیع فرزندان بنی‌اسرائیل را به خوبی بازتاب داده است. بنابراین آحاد معنایی این واژه می‌تواند بدین گونه باشد:

یقتلون: {کشتن} + {کثرت و گستردگی} + {خشونت}

آدینه‌وند: ... پسرانتان را می‌کشند	فولادوند: ... پسرانتان را می‌کشند
انصاریان: ... [و به شکلی گسترده] پسرانتان را می‌کشند	قمشهای: ... پسرانتان را کشته
پاینده: ... و پسرانتان را می‌کشند	پورجوادی: ... پسرانتان را می‌کشند
کاویانپور: ... پسران شما را می‌کشند	سراج: ... بسیار می‌کشند پسرانتان را
خرمدل: ... پسران شما را پیوسته می‌کشند	مشکینی: ... پسرانتان را بی‌رحمانه می‌کشند
مکارم: پسرانتان را می‌کشند	گرمارودی: ... پسرانتان را می‌کشند

نقد و بررسی

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، بیشتر مترجمان فعل «یقتلون» را در معنای «ثلاثی مجرد» آن و بدون هیچ‌گونه تأکید: صرفاً یک وجه معنایی آن، یعنی همان «کشتن» را ترجمه نموده و از معانی شعاعی این واژه در ترسیم چگونگی «کشتن فرزندان» غافل مانده‌اند که کسانی چون آدینه‌وند، آیتی، بروجردی، پاینده، پورجوادی، خسروی، گرمارودی و فولادوند در این طیف قرار دارند. نکته قابل توجه اینکه بیشتر مترجمان، فعل «یدبّحون» را نیز صرفاً در همین معنای «می‌کشند» ترجمه کرده‌اند و با توجه به

عدم ترادف تام واژگان در قرآن کریم، چنین ترجمه‌هایی قابل‌پذیرش نیست. البته سراج با افزودن قید «بسیار»، به یکی از آحاد معنایی این واژه اشاره کرده که همان «کثرت» در معنای باب «تفعیل» است، و خرم‌دل قید «پیوسته» را ذکر کرده که تا حدودی می‌تواند بیانگر معنای واژه مذکور باشد. انصاریان نیز به‌درستی، با بیان وصف «گسترگی قتل عام»، به یکی از مؤلفه‌های مهم این واژه اشاره کرده است.

همچنین مشکینی با ذکر صفت «بی‌رحمی»، خشونت و قساوت قلب فرعونیان را در ارتکاب قتل بیان داشته است، اما با توجه به این نکته که فعل «یقتلون» بدل از عبارت «سوء العذاب» است، بدین معناست که آن عذاب شدیدی که بر شما روا می‌داشتند، این است که فرزندانان را با قساوت تمام قتل عام می‌کردند و «به‌صورتی گسترده و به‌جهت قطع نسل، همه را می‌کشتند تا احدی از شما باقی نماند» (لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۸۱). از این رو هیچ‌یک از مترجمان به آحاد معنایی این فعل عنایت نداشته و صرفاً یک وجه از معنای آن را بیان نموده و تمام مؤلفه‌های موجود در ساختار کلمه را بیان نکرده‌اند. ترجمه پیشنهادی برای این جمله به این صورت است: «شما را به بدترین وجه عذاب می‌دادند، {با قساوت تمام و به‌صورتی گسترده} فرزندانان را قتل عام می‌کردند.»

۲. واژه «وَأَعَدْنَا»

«وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره: ۵۱) «وَأَعَدْنَا»: این فعل از ریشه «وعد» به معنای «وعده دادن» است که در وعده «خیر» و «شر» هر دو به‌کار می‌رود (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۵۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ص ۲۲۶). «ابر» را نیز از همین مفهوم «واعد» می‌گویند، بدان جهت که گویی وعده ریزش باران می‌دهد (موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۹۴۴).

فعل «واعد» در این آیه از باب «مفاعله»، به معنای «وقت و جای ملاقات معین» است، از این رو مصدر این باب یعنی «مواعده»، در معنای «میعاد»، یعنی وقت و مکان معین استعمال می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۱۶۳). آیه قرآن نیز این معنا را تأیید می‌کند: «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ» (انفال: ۴۲). بنابراین آحاد معنایی این واژه عبارت است از: {قرار (ملاقات)} + {زمان} + {مکان معین}.

برخی از مفسران فعل «واعدنا» را در آیه بالا، بدون «الف» و به‌صورت «وعدنا» روایت کرده و به قرائت برخی افراد استشهاد ورزیده‌اند و معتقدند چون لفظ «مواعده»



Archive of SID

فقط مختص بشر بوده و خداوند در وعده و وعید دادن یگانه است، ازاین‌رو صحیح نیست که گفته شود موسی علیه السلام و خداوند با هم قرار ملاقات و دیدار گذاشته باشند، بلکه وعده دیدار، صرفاً از جانب خداوند صادر شده و موسی علیه السلام نیز آن را اجابت نمود، ازاین‌رو مواعده در آیه بین الاثنین نیست، بلکه به معنای «وعده» است؛ یعنی به موسی چهل شب را وعده کردیم که در میقات باشد و الواح تورات را دریافت کند. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷: ص ۲۲۶)

نحاس در تأیید این موضوع می‌گوید: «لأنَّ المواعدة إنما تكون من البشر، فأما الله جلَّ و عزَّ فإتّما هو المنفرد بالوعد والوعد» (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ص ۵۲). ابن انباری نیز با ذکر چنین دیدگاهی می‌گوید: «اصل در «واعدنا» میان دو نفر است و در اینجا شایسته نیست وعده دادن موسی علیه السلام به خدا نیز مطرح شود، مگر اینکه ظاهر فعل به معنای مشارکت دو نفر باشد و اصل، در رخداد فعل به یک نفر (خداوند) برگردد؛ مثل «سافرت و طارقت النعل و قاتله الله و ...» (ابن انباری، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۸۲). ازاین‌رو در این عبارت وعده «قرار ملاقات» از سوی خدا و اجابت آن از سوی موسی علیه السلام است.

بقاعی این واژه را به معنای «قرار ملاقات و گفت‌وگو» می‌داند که «واعدنا من الوعد و هو الترجية بالخير، و وعدنا من المواعدة و هي التقدم في اللقاء والاجتماع والمفاوضة ونحوه» (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۱۳۱). بنابراین مفهوم آیه بالا بر این دلالت دارد که خداوند چهل شب را برای ملاقات با موسی در مکانی مشخص (کوه طور) مقرر فرمود که در این مدت، موسی علیه السلام شبانه‌روز به عبادت پروردگار مشغول شده و در آنجا تورات بر وی نازل گردید. ابن عرفه در تفسیر خود چنین می‌گوید: «إتّما يريد الله واعدنا موسى مناجاة أربعين يوماً أو ملاقة أربعين ليلة، و المناجاة تستلزم مجيء موسى إلى الميقات كلها ليلاً و نهاراً سبباً في مناجاته إياه بعدها بما طلب من التوراة و الصحف و الألواح.» (ابن عرفه، ۲۰۰۸، ج ۱: ص ۱۱۳)

طبری نیز بر این باور است که میان دو فعل «واعد» و «وعد» تفاوت معنایی آشکاری وجود ندارد و مفهوم یکی به معنای ابطال دیگری نیست، بلکه این دو متفق المعنی هستند؛ یعنی اگر کسی به دیگری وعده حضور در جای مشخصی را بدهد، آن وعده دیدار، قطعاً از سوی صاحب وعده نهاده شده است، ازاین‌رو در آیه مذکور، موسی علیه السلام با رضایت خاطر و با تمام وجود به سوی وعده‌گاه شتافت. در واقع، خداوند وعده را مقرر فرموده و موسی علیه السلام نیز اجابت نمود و این بدان معناست که وعده ملاقات و

مناجات در کوه طور، از سوی خداوند صادر شده و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز، وعده به دیدار و حضور حتمی در آن مکان معین را داد. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۲۱)
 بحث «قرار نهادن» به عنوان معنای فعل «واعدنا» مورد تأیید علامه طباطبایی نیز هست و ایشان فعل مذکور را به معنای قرار ملاقاتی می‌داند که یک‌سویه از سوی خدا بر موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۹۰)

آدینه‌وند: چهل شب وعده گذاریم	قمش‌های، گرم‌رودی، مشکینی: با موسی چهل شب وعده نهادیم
پورجواد، کاویانپور، رضایی: با موسی چهل شب وعده گذاشتیم	انصاریان: چهل شب با موسی وعده گذاشتیم
فولادوند: با موسی چهل شب قرار گذاشتیم	سراج: وعده داده بودیم موسی را بعد از گذشتن چهل شبانه‌روز
مکارم: با موسی وعده کردیم تا به کوه طور بیاید تا چهل شب بماند تا تورات نازل شود	پاینده: و چون با موسی چهل شبه وعده کردیم

نقد و بررسی

ترجمه‌های سراج، شعرانی، صفی‌علیشاه صرفاً معنای ریشه ثلاثی مجرد آن، یعنی «وعده دادن» را بیان نموده‌اند که با توجه به چهل شب حضور موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در آن مکان (کوه طور) و مناجات با خدا، نمی‌تواند معنای کامل فعل «واعدنا» را بازتاب دهد. یاسری نیز عبارت «وعده گرفتیم» را در همین مضمون ذکر کرده است. البته صلواتی و فولادوند با ذکر فعل «قرار گذاشتیم»، به معنای حضور و ملاقات اشاره کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد آحاد معنایی واژه فوق به‌طور کامل بازتاب نیافته است. از این رو ترجمه پیشنهادی چنین است: «آن هنگام که در (کوه طور) برای مدت چهل شب با موسی قرار (ملاقات) مقرر کردیم (و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز آن را اجابت نمود).»

۳. واژه «آنست»

«إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى»
 (طه: ۱۰)

از ریشه فعلی «آنس» به معنای «آنس و الفت» گرفتن است. و «آنس-یونسُ ایناساً: او را مأنوس کرد، او را سرگرم کرد (موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۳۲۲). بنابراین در آیه «لا



Archive of SID

تَدَخُلُوا بُيُوتًا ... حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا» (نور: ۲۷). «أنس» به معنای «الفت گرفتن» است؛ یعنی به خانه دیگران داخل نشوید تا طلب الفت بکنید (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۳۱). علامه طباطبایی در توضیح این مفهوم می‌گوید: «استیناس طلب الفت و سکون است با کاری که باعث الفت شود؛ مثل دخول با تنحج و ذکر خدا.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۱۰۹) و واژه «إنسان» از این روی به «بشر و بنی آدم» اطلاق می‌شود که وجودش و خلقتش تنها با محبت به یکدیگر قوام و ثبات خواهد داشت. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۱۴)

هرچند برخی تفاسیر همچون «روض الجنان»، «إنناس» را صرفاً مترادف با «إبصار: دیدن» می‌داند، اما به نظر می‌رسد از لایه‌های معنایی این واژه غافل مانده است؛ چون بی‌تردید هیچ واژه مترادفی در قرآن یافت نمی‌شود که به‌طور کامل با واژه دیگری هم‌پوشانی معنایی داشته و عیناً بازتاب‌دهنده معنای آن واژه جایگزین باشد، از این رو توجه به آحاد معنایی واژگان و کشف وجوه افتراق میان مفهوم کلمات به‌ظاهر هم‌معنا و مترادف، امری ضروری است.

علاوه بر مفهوم «انس و الفت» گرفتن، یکی دیگر از وجوه آحاد معنایی این واژه، «به فراست دریافتن و علم و آگاهی» است. بر این اساس، عبارت «فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا ...» (نساء: ۶)، یعنی «علمتم و وجدتم فیهم رشدا» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ص ۴۶). و به این اعتبار مفهوم عبارت «أَنْسْتُ نَارًا»، یعنی «آن را دانستن و دیدن و احساس کردن»، از این رو «و أَلْيَإِنْسٍ: الرؤیة و العلم و الإحساس بالشیء» (همان: ۴۶). با این تفصیل، «إنناس»، ابزاری است که شبهه‌ای در آن نباشد و در آیه مذکور یکی از آحاد معنایی آن این است که می‌گوید: «به‌درستی من با دو چشم خود (بی‌شبهه) آتشی می‌بینم» (کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۵: ص ۴۵۳). به‌طور کلی می‌توان آحاد معنایی واژه «أنست» را چنین دانست: {دیدن} + {آرامش یافتن} + {بی‌شبهه بودن}

پاینده: که من آتشی می‌بینم	آدینه‌وند: من آتشی از دور دیدم
قمشه‌ای: از دور آتشی به چشم دیدم	انصاریان: بی‌تردید من آتشی دیدم
رضایی: من آتشی دیدم	پورجوادی: من آتشی را دیدم
سراج: بی‌گمان من دیدم (در این وادی) آتشی را	فولادوند: من آتشی دیدم
کاویانپور: من آتشی از دور دیدم	مشکینی: همانا من آتشی دیدم
مکارم: که من آتشی دیدم	گرمارودی: من آتشی دیدم

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قریب به اتفاق مترجمان صرفاً یک بُعد از مفهوم درونی فعل «آنست»، یعنی «دیدن» را بازتاب داده‌اند. اما منظور موسی عليه السلام از این تعبیر، فقط دیدن آتش نیست، بلکه دیدنی است که باعث آرامش قلب شده و وحشت او آرام گیرد، از این‌رو فقط تصور آتش نیست، بلکه به‌یقین دیدن آن است (سلطان علی شاه؛ ۱۴۰۸ق: ۱۵۳/۹)؛ زیرا در یکی از شب‌های تاریک زمستان بود که موسی و همراهانش راه را گم کردند و چراغی که داشت، روشن نشد. افزون بر آن، همسرش نیز باردار بوده و وقت زایمانش فرا رسیده بود (طبرسی؛ ۱۳۷۹: ۷۲/۴). بنابراین در آن موقعیت بحرانی، دیدن آتشی از دور به‌منزله احساس شادمانی و دلگرمی موسی و خانواده‌اش بود، از این‌رو با دیدن آتش ذوق زده شده و می‌گوید: من بی‌تردید آتشی دیدم و با دیدن آن، آرامش خاطر یافتم و عباراتی که پس از دیدن آتش می‌گوید، یعنی «لَعَلِّي آتَيْكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى» و یا در جای دیگر «لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» و نیز «لَعَلِّي آتَيْكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ»، همگی دلالت بر اهمیت فوق‌العاده دیدن آتش و انس و الفت گرفتن با آن و خاطر جمع‌ی همراهان از یافتن راه نجات در آن شرایط دشوار است، نه اینکه صرفاً تعبیری ساده از دیدن آتش باشد.

از این‌رو از میان مترجمان، تنها مرحوم قمشه‌ای با بیان «آتشی به چشم دیدم» و سراج با عبارت «بی‌گمان من دیدم (در این وادی) آتشی را»، به یکی از احاد معنایی فعل «آنست»، یعنی «بی‌شبهه بودن و حتمیت دیدن آتش» اشاره کرده‌اند، اما با این حال از مفهوم دیگر واژه، یعنی «آرامش یافتن و الفت گرفتن» غافل مانده‌اند و ترجمه ایشان نمی‌تواند به‌طور کامل، بیانگر مفهوم آیه و توصیف‌کننده حالت روحی روانی موسی عليه السلام و خانواده‌اش در آن شرایط دشوار باشد.

برخی از مترجمان حتی «إِنَّ» مؤکده را نیز ترجمه نکرده و صرفاً به «رؤیت آتش» از سوی موسی عليه السلام اکتفا کرده‌اند، و این در حالی است که وی این عبارت را برای نشان دادن «حتمیت در مشاهده آتش» گفته است.

ترجمه پیشنهادی این عبارت چنین است: «به‌درستی که بی‌شبهه آتشی دیدم و آرامش خاطر یافتم.»

۴. واژه «تَبَّ»

«تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» (مسد: ۱)

«تَبَّ يَتَبُّ تَبًّا، وَ تَبِيًّا» یعنی «خَسِرَ، وَ هَلَكَ»، یا خسران و زبانی که به هلاکت و نابودی منجر می‌شود و «التَّبَابُ: الخُسْرَانُ وَ الهَلَاكَةُ» (جوهری؛ ۱۴۰۷: ۹۰/۱). بنابراین «تَبَاب و تَتَبَّب» به معنای «خسران و زیانکاری» است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ» (غافر: ۳۷) و نیز «وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَبَّبٍ» (هود: ۱۰۱). و به تبعیت از معنای خسران، «نابودی و تباهی کامل» نیز بر آن حمل می‌شود، از این رو «تَبًّا لِلْكَافِر: هَلَاكًا لَهُ» (فیومی، بی تا، ج ۲: ص ۷۲)، چنان‌که جریر در ذم یکی از مهجویین می‌گوید:

عُرَادَةٌ مِنْ بَقِيَّةِ قَوْمِ لُوطٍ
أَلَا تَبًّا لِمَا فَعَلُوا تَبَابًا

(حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ص ۷۰۳)

اضافه شدن فعل «تَبَّ» به «ید» مجاز مرسل با علاقه جزئی است؛ یعنی «هَلَكَ كَلْمَةً» و المرادُ بهلاکِ یدیه: هَلَاكٌ نَفْسِهِ؛ زیرا عرب معمولاً افعال را به دست‌ها نسبت می‌دهد (صالح، ۱۹۹۸، ج ۱۲: ص ۵۲۳). این مفهوم در برخی آیات قرآن نیز آمده است، از جمله «يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» (نبا: ۴۰)

«تَبَّتْ»: هَلَاكٌ شَدَّ. نابود گردید. این فعل برای دعاست و به معنای هلاک باد و نابود باد! «يَدَا أَبِي لَهَبٍ»: تسمیه کلّ به اسم جزء است و مراد از دست، ذات او است. (خرم‌دل، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۱۳۳۲). فعل «تَبَّ» نیز در جلوه تأکید به صورت ماضی ذکر شده تا دلالتی باشد بر تحقق حتمی اراده خدا و خبر از آینده قطعی دهد. از این رو «تَبَّ» یعنی «و قد تَبَّ وَ هَلَكَ وَ خَسِرَ». جمله اول دعا برای نابودی و خسران ابولهب و جمله دوم به منزله خبر از این است که آن دعا مستجاب شده و نابودی و خسران بر او وارد آمده است (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۵: ص ۵۳۵)؛ زیرا آیه بعد (مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ) نیز اشاره به گذشته است؛ یعنی مال و فرزندان و هرآنچه که از راه تجارت اندوخته بود، برایش سودی نداشت و هلاک گردید و قرآن کریم به جای «لا یعنی عنه: او را سودی نمی‌بخشد»، عبارت «ما أغنى عنه: او را سود نبخشید» را به کار برده تا نشان دهد چنین دعایی قطعاً مستجاب خواهد شد و آینده را چون گذشته تحقق یافته متصور شده است. از جمله معانی ضمنی این فعل، «استمرار و پیوستگی» در رخداد آن است. بر این اساس، «التَّبُّ وَ التَّبَابُ» یعنی: «پیوسته در خسران و زیانکاری بودن» و در معنای



استمرار می‌گویند: «اسْتَبَّ لِفُلَانٍ كَذَا»، یعنی: خسرانش ادامه یافت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۱۶۲)

البته ابن منظور معنای «قطع شدن» را برای این فعل بیان کرده و می‌گوید: «و تَبَّ إِذَا قَطَعَ» (ابن منظور، ۱۳۶۷ق، ج ۱: ص ۲۲۶) که معنایی متفاوت با نظر دیگر لغویان درباره این واژه است و شاید به پیروی از همین دیدگاه باشد که برخی از مفسران و به تبع آن مترجمان، به خاطر مشابهت لفظی با واژه «ید»، معنای ظاهری آن، یعنی «بریده شدن» را برگزیده‌اند. به هر حال با توجه به مفهوم ضمنی فعل «تَبَّ»، می‌توان آحاد معنایی آن را چنین دانست: {نابودی و خسران} + {پیوستگی و استمرار}

پورجوادی: دستان ابولهب زیان کرد و او زیانکار شد	آدینه‌وند: بریده باد هر دو دست ابولهب و بریده باد
قمشه‌ای: ابولهب نابود شد و دو دستش (که سنگ به رسول می‌افکند) قطع گردید	سراج: زیانکار باد هر دو دست ابولهب و زیانکار (یا هلاک) شد
مکارم: بریده باد هر دو دست ابولهب (و مرگ بر او باد!) و مرگ بر خود او	انصاریان: نابود باد قدرت ابولهب، و نابود باد خودش
کاویانپور: نابود باد دو دست ابولهب و نابود شد فولادوند، مکارم: بریده باد دو دست ابولهب، و مرگ بر او باد	پاینده: دو دست ابی‌لهب زیان کند و زیان کرده است رضایی: زیانکار باد هر دو دست ابولهب و زیانکار (یا هلاک) شد
مشکینی: بریده باد هر دو دست ابولهب، و زیانکار باد او	گرمارودی: توش و توان ابولهب تباه و او نابود باد

نقد و بررسی

در ترجمه این آیه بیشتر مترجمان همچون آدینه‌وند، بروجرودی، فولادوند، مشکینی، و مکارم، عبارت «تَبَّتْ يَدَا» را به صورت «بریده باد دو دست ابولهب» ترجمه کرده‌اند که صرفاً ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و متناسب با واژه «یدا» است. این ترجمه هرگز نمی‌تواند بازتاب‌دهنده معنای مورد نظر آیه باشد؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، واژه «ید» در معنای مجازی استعمال شده و فقط بحث دعا برای بریده شدن دست‌ها نیست، بلکه نابودی و تباهی خود ابولهب را مد نظر قرار داده است.

از سوی دیگر، اگر فقط بحث بریده شدن دست‌ها مطرح باشد، لاجرم باید هر دو دست ابولهب قطع می‌شد؛ زیرا بر اساس نص صریح قرآن، «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء:



Archive of SID

(۴۷)، در حالی که بر اساس روایات تاریخی، ابولهب به بیماری «عدسه» (مردم این بیماری را مانند طاعون می‌دانستند) مبتلا شد و هلاک گردید و تا سه روز افتاده بود و به جهت تعفن، کسی حاضر به دفن او نبود و در نهایت چند هندی او را دفن کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ص ۴۵۳؛ ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۲۵۸). سراج نیز از عبارت «زیانکار باد دو دست ابولهب» استفاده کرده که باز هم به دلیل عدم ترجمه معنای مجازی «ید»، ترجمه‌ای ناقص و سطحی محسوب می‌شود. تنها خرم‌دل، انصاریان و قمشه‌ای به معنای «نابودی و تباهی ابولهب» اشاره کرده‌اند که معنایی قابل‌پذیرش از فهم آیه است.

«تب» در مرتبه دوم تأکیدی است بر انجام وعده الهی و محقق شدن آن. از این رو قرآن کریم به صورت فعل ماضی از آن تعبیر کرده و به جای عبارت «یتب: نابود می‌شود»، به فعل ماضی عدول کرده؛ یعنی آنچه که در آینده نزدیک رخ خواهد داد، به صورت محقق شده به تصویر کشیده شده است. اما در ترجمه این فعل، بیشتر مترجمان آن را در معنای دعایی ترجمه کرده و فعل را به گونه‌ای محقق نشده نشان داده‌اند که امید است در آینده به وقوع بپیوندد. از سوی دیگر، بسیاری از مترجمان معنایی غیر از معنای فعل «تبت» را ذکر کرده‌اند و عدم وحدت رویه در ترجمه یک فعل مشخص، از جمله موارد نقص آشکار در ترجمه محسوب می‌شود. از این رو همان طور که می‌بینیم، فولادوند، مشکینی، مکارم و صلواتی عبارت «مرگ بر او باد» را انتخاب کرده‌اند که تناسبی با معنای فعل اوّل در آیه ندارد.

آدینه‌وند و قمشه‌ای فعل دوم را همچون معنای فعل «تبت»، عبارت «بریده باد» را به صورت دعایی برگزیده‌اند که باز نمی‌تواند مفهوم واقعی آیه را منعکس کند. ترجمه پیشنهادی آیه مورد بحث چنین است: «قدرت و شوکت ابولهب نابود باد و محققاً (قدرت او) نابود گردید.»

۵. واژه «تَتْلُوهَا»

«تِلْكَ آيَاتِ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره: ۲۵۲)
تَتْلُو: «تلو» در اصل برای پیروی و تبعیت کردن به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ص ۳۵۱)، از این رو «تتلوته‌ای: تبعته»: آن را دنبال کردم. و «تلاوة القرآن» به خاطر آن است که آیه‌ای به دنبال آیه دیگر خوانده می‌شود (همان: ص ۳۵۲). به اعتقاد راغب،

«تلا» یعنی به‌گونه‌ای از او پیروی کرد که میان‌شان چیزی حائل نبود (پیروی و متابعت بی‌واسطه). این‌گونه پیروی گاهی متابعت جسمی است، و گاه با اقتدا و فرمانبرداری همراه است که مصدر آن «تَلُو و تَلُو» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۱۶۸). و گاهی این فعل بیانگر پیروی و پیایی خواندن و تدبّر و اندیشه است که مصدر آن «تلاوة» است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۷۸)

تفاوت میان «تلاوت» و «قرائت» نیز در این است که تلاوت در یک کلمه واحد صورت نمی‌گیرد، بلکه به قرار دادن کلمات در پی یکدیگر است، از این‌رو صحیح نیست گفته شود: «تلا اسم فلان». (عسکری، ۱۹۹۷: ص ۱۸)

برخی تفاسیر مفهوم «خواندن پیایی و پشت سرهم» را از فعل «تتلو» بیان داشته‌اند. مرحوم طبرسی می‌گوید: «تلاوت گفتن کلمه‌ای است پس از کلمه دیگر، بدون تأخیر و فاصله، چون «تالی» آن چیزی است که بلافاصله دنبال چیز دیگر قرار دارد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۶۲۱) در تفسیر «نظم الدرر» نیز چنین آمده که: «تتلوها آی: تتابع قصّها أو نزلها شيئاً فی إثر شیء بما لنا من العظمة.» (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۴۸۳) بنابراین «خواندن به صورت مستمر و پیایی» از جمله معانی درونی فعل «تتلو» است که آلوسی نیز آن را به معنای «نقروها شيئاً فشيئاً» دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۲۴۲). برخی دیگر نیز «تتلوها» را داستانی می‌دانند که آن را پیگیری و بازگو می‌کنیم (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۹۷). از این‌رو مؤلفه‌های معنایی این واژه بدین صورت است:

تتلوها: {خواندن} + {پیایی و پشت سرهم}

پورجوادی: که به‌حق بر تو می‌خوانیم	آدینه‌وند، پاینده، رضایی، مکارم، کاویانپور: آن را به‌حق بر تو می‌خوانیم
انصاریان، مشکینی، قمشه‌ای: به‌حق و راستی بر تو می‌خوانیم	گرمارودی: آن را به‌درستی بر تو می‌خوانیم
فولادوند: ما آن را به‌حق بر تو می‌خوانیم	سراج: می‌خوانیم آنها را بر تو به‌راستی و درستی

نقد و بررسی

یکی از بارزترین مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده فعل «تتلو»، بحث «پیایی و تسلسل‌وار بودن» رخداد فعل است و واژگان مشتق از آن، آشکارا بیان‌کننده این مؤلفه است، از این‌رو واژگان «تلو» و «تلاوة» را به معنای «تبعیت و از پی کسی رفتن» معنا کرده‌اند



(قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۷۸). اما این مؤلفه مورد توجه هیچ کدام از مترجمان قرار نگرفته و صرفاً به ذکر معادل «خواندن» که معنای اولیه و ظاهری واژه است، بسنده کرده‌اند. از این رو با توجه به اینکه آیات قرآن کریم به صورت مستمر و پیاپی برای هدایت انسان‌ها نازل گردیده، این مشخصه باید در ترجمه نیز منعکس گردد، حال آنکه ترجمه‌های مورد بحث بیانگر آن است که مترجمان در به‌کارگیری معادل مناسب که برابری میان متن مبدأ و مقصد را نشان دهد، اهمال ورزیده و ترجمه ایشان بیانگر تمام آحاد معنایی واژه «تلوها» نیست.

ترجمه پیشنهادی: «آن را پیاپی بر تو می‌خوانیم.»

۶. واژه «لَا تُحْصُوها»

«وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوها إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل: ۱۸)

تُحْصُو: «حصاة» به معنای سنگریزه و جمع آن «حَصِيَّاتٌ وَ حُصِيٌّ» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۲۶۷). و واژه «الْأَحْصَاءُ» که مشتق از آن است، به معنای «شمردن با عدد است». از این رو گفته می‌شود: «قد أَحْصَيْتُ كَذَا»، زیرا عرب در شمردن از سنگریزه استفاده می‌کرد، از این رو شمردن را «احصاء» گفته‌اند، چنان‌که ما در شمردن از انگشتان خود استفاده می‌کنیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۴۰) و عبارت: «وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا - ۲۸ / جن»: یعنی «همه چیز را حاصل کرده و بر آنها احاطه و تسلط دارد». (همان: ۲۴۰)

بنابراین یکی از آحاد معنایی «احصاء»، «احاطه کامل داشتن و ثبت و ضبط کردن» است که این مفهوم در آیه «أَيُّ الْجَزْبَيْنِ أَحْصَى» (کهف: ۱۲) نمایان می‌شود؛ چرا که منظور این است که کدام گروه می‌تواند مدت ماندن در غار را محاسبه و ثبت و ضبط نماید (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۱۰۰). بنابراین میان واژه «عدّ» و «إحصاء» تفاوت معنایی وجود دارد و نمی‌توان به‌طور کامل آنها را در یک معنا قرار داده و به‌عنوان کلمه جانشین به‌کار برد. زیرا در آیه «لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَ عَدَّاهُمْ عَدًّا» (مریم: ۹۴)، هر دو واژه «عدّ» و «إحصاء» در کنار هم آمده و قطعاً از لحاظ معنایی با هم اختلاف دارند. به عقیده راغب، «احصاء» تمام شمردن و تحصیل حساب است، نه فقط یک، دو، سه گفتن. بنابراین «احصاء» به معنای تحصیل حساب و دانستن آن و «تعديد» به معنی شمردن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۴۰)

زمخشری درباره مفهوم عبارت «لَا تُحْصَوْنَ»، آن را به معنای عدم ثبت و ضبط و محاسبه کامل دانسته است: «لَا تُضَبِّطُوا عِدَدَهَا و لَا تُحْصِرُوهَا و لَا تُطِيقُوا عِدَدَهَا و بَلُوغِ آخِرِهَا» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۵۷). بسیاری از مفسران معنایی افزون بر «شمردن» را برای فعل «تحصوها» ذکر کرده‌اند که «احاطه کامل داشتن و محاسبه دقیق و شناخت کافی» از آن موارد است. (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ص ۲۰۶؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ص ۱۸۸؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸ق، ج ۶: ص ۱۵۹)

مؤلفه‌های معنایی این واژه چنین است: {شمردن}+{احاطه داشتن}+{ثبت و ضبط}+{محاسبه کردن}

پاینده: گر [خواهید] نعمت‌های خدا را بشمارید، شمار آن نتوانید	آدینه‌وند: هرگز آنها را احصا نخواهید کرد
قمشه‌ای: حساب آن نتوانید کرد	پورجوادی: اگر خواستار شمارش نعمت‌های خدا باشید، هرگز از عهده شما ساخته نیست
سراج، رضایی: نمی‌توانید آن را بشمارید	مشکینی: شمار و حساب آن نتوانید کرد
کاویناپور: و اگر بخواهید نعمت‌های خدا را شمارش کنید، هرگز نمی‌توانید	فولادوند: نمی‌توانید آن را به شمار درآورید
مکارم: هرگز نمی‌توانید آنها را احصا کنید	انصاریان، گرمارودی: آن را شماره نتوانید کرد

نقد و بررسی

مترجمانی چون آدینه‌وند و مکارم، صرفاً با تکرار واژه «احصاء» و بدون اشاره به برخی از آحاد معنایی آن، ترجمه مناسبی ارائه نداده و به‌نوعی ابهام در معنای فعل «تحصوها» را به مخاطب منتقل نموده‌اند که این رویه از موارد ضعف در ترجمه محسوب می‌شود. همچنین قمشه‌ای، کاویناپور و مشکینی با اشاره به یکی از آحاد معنایی واژه مذکور، یعنی «محاسبه کردن»، تا حدودی معنایی قریب به معنای اصلی «تحصوها» ارائه داده‌اند. اما سایر مترجمان، صرفاً ابتدایی‌ترین جزء از آحاد معنایی این واژه، یعنی «شمارش» را که مترادف با فعل «تعدوا» است، بیان داشته‌اند و از آنجا که میان این دو فعل اختلاف معنایی وجود دارد، از این‌رو ترجمه ایشان هرگز نمی‌تواند معنای واقعی «تحصوها» را نشان دهد؛ چراکه در آیه «عَلِمَ أَن لَّنْ نُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْنَا» (مزمّل: ۲۰)، فعل «لَّنْ نُحْصُوهُ» هرگز به معنای «شمارش کردن» نیست، بلکه به معنای «محاسبه دقیق و احاطه کامل» است.

معنای پیشنهادی آیه: «و اگر نعمت(های) خداوند را بشمارید، نمی‌توانید برشمرده و به تمام و کمال محاسبه کنید.»

۷. واژه «اَقْتَرَبَ»

«اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۱)

قَرَّبَ الشَّيْءَ (بالضم) يَقْرُبُ قُرْبًا، أَيْ: دنا «نزدیک شد» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۹۸). همچنین جلوه‌های نزدیکی در اموری چون نزدیکی مکانی «القرب»، در جایگاه و منزلت «القربه»، در صله رحم و پیوند خویشاوندی «القرابه و القربی» به کار برده می‌شود (مطرزی، بی تا، ج ۲: ص ۱۶۵). مثلاً آن هنگام که خداوند حضرت آدم و حوا عليهما السلام را از نزدیک شدن به درخت منع می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵)، و یا در آیات دیگری از نزدیک شدن (دخل و تصرف) به مال یتیم برحذر می‌دارد که «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» (انعام: ۱۵۲). اما در خصوص معنای فعل «اقترب» باید اشاره کرد که کلمه «اقتراب» از باب افتعال و از ماده «قرب» است که هر دو به یک معناست، اما «اقتراب» بلیغ‌تر از «قرب» است؛ چون به‌خاطر زیادی حروفی که از آن تشکیل یافته، عنایت بیشتری به نزدیکی و قرب را افاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۳۴۲). از این رو کلمه «اقترب» تأکید بیشتری از «قرب» دارد، و اشاره به این است که این حساب بسیار نزدیک شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۵۲)

از سوی دیگر «اقترب: نزدیک شد» به‌صورت فعل ماضی به‌جای فعل مضارع «یقترب: نزدیک می‌شود»، افاده حتمیت و وقوع قیامت (روز حساب) است. بنابراین آحاد معنایی این فعل می‌تواند به این قرار باشد: {نزدیکی} + {مبالغه و تأکید}

آدینه‌وند: حساب مردم به آنان نزدیک شده	پورجوادی: روز حساب مردم نزدیک شد
مشکینی: مردم را رسیدگی به حسابشان (در روز قیامت) نزدیک شده	قمشه‌ای: روز حساب مردم بسیار نزدیک شد
انصاریان: مردم را (هنگام) حسابرسی نزدیک شده	مکارم: حساب مردم به آنان نزدیک شده
رضایی: برای مردم، (زمان) حسابشان بسی نزدیک شده	پاینده: [وقت] حساب کسان نزدیک شده
سراج: نزدیک شد مردمان را وقت محاسبه اعمالشان	فولادوند: برای مردم، (وقت) حسابشان نزدیک شده است



کاویانپور: روز رسیدگی به حساب مردم در پیش است	گرمارودی: (هنگام) حساب مردم نزدیک شده است
---	---

نقد و بررسی

از آنجا که مترجم پل ارتباطی میان گوینده یا نویسنده متن مبدأ و خوانندگان متن مقصد است، از این رو باید در گزینش مؤلفه‌ها و اصطلاحات و همچنین در قواعد صرفی و نحوی و بلاغی حاکم بر واژگان اهتمام بیشتری داشته باشد تا مفهوم موردنظر به درستی به زبان مقصد منتقل شود. در بررسی ترجمه واژه «اقترب»، بیشتر مترجمان، تأکید درونی این فعل در باب «افتعال» و دلالت آن بر نزدیکی بیشتر نسبت به فعل «قرب» در ثلاثی مجرد را ذکر نکرده‌اند، بلکه معنایی کلی و اولیه از آن که همانا «نزدیک شدن» است، بیان داشته‌اند. از این رو این معادل بیانگر تمام آحاد معنایی واژه مذکور نیست. هرچند کسانی چون مرحوم قمشه‌ای با بیان «روز حساب مردم بسیار نزدیک شد»، و نیز رضایی با ذکر قید «بسی»، به مؤلفه اصلی و آحاد معنایی فعل «اقترب» اشاره کرده و ترجمه صحیحی ارائه داده‌اند.

ترجمه پیشنهادی: «(روز) حسابرسی (به اعمال) مردم بسیار نزدیک شده.»

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش در بررسی معنای واژگان فوق‌الذکر بیانگر آن است که بیشتر مترجمان به مبحث «تجزیه به آحاد معنایی واژگان» عنایت چندانی نداشته و صرفاً با غفلت از مؤلفه‌های معنایی واژگان، ترجمه‌ای ناقص و نامتناسب با سیاق کلی آیه و مقصود نهایی قرآن کریم ارائه داده‌اند که این مورد، از مصادیق آشکار ضعف در ترجمه محسوب می‌شود. برآیند نهایی پژوهش نشان می‌دهد که انصاریان صرفاً در ترجمه دو مورد، یعنی «یقتلون و تب»، یعنی به ترتیب مفهوم «کثرت و گستردگی و همچنین خشونت» در کشتن فرزندان و «نابودی و محقق شدن آن» درباره ابولهب اشاره کرده است. نیز قمشه‌ای تنها در یک مورد «اقترب» به آحاد معنایی واژه، یعنی «تأکید باب افتعال در انجام وقوع فعل» توجه داشته و ترجمه‌ای صحیح ارائه نموده است. همچنین قمشه‌ای و مشکینی در ترجمه فعل «لا تُحْصُوها» با بیان یکی از آحاد معنایی آن، یعنی «محاسبه نمودن»، و نیز رضایی در ترجمه واژه «اقترب» با ذکر مؤلفه معنایی «بسی نزدیک شده»، در بازتاب مفهوم «تأکید در نزدیکی (روز) حساب»، تا حدودی ترجمه‌ای به نسبت مقبول بیان داشته‌اند. همچنین



Archive of SID

فولادوند و مکارم در ترجمه فعل «واعَدْنَا» با اشاره به مؤلفه معنایی «قرار گذاشتن» و ذکر «مکان ملاقات»، و نیز مشکینی در ترجمه واژه «يَقْتُلُونَ» با بیان صفت «بی‌رحمی» به‌عنوان یکی از آحاد معنایی واژه، ترجمه‌ای نسبی از لحاظ دقت در انتقال مفاهیم ارائه داده‌اند که با توجه به عدم بیان دیگر مؤلفه‌های معنایی واژه، نمی‌تواند ترجمه‌ای کاملاً صحیح قلمداد شود. دیگر مترجمان در هیچ‌یک از واژگان ذکرشده، اشاره‌ای به آحاد معنایی آنها نداشته و صرفاً برداشت سطحی و ظاهری از واژگان بیان داشته‌اند که در شمار ترجمه‌های ضعیف محسوب می‌شوند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن کریم.
۲. _____ (۱۳۸۰)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: انتشارات فاطمه الزهراء.
۳. _____ (۱۴۱۸ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.
۴. _____ (۱۳۸۱)، ترجمه علی مشکینی، قم: نشر الهادی.
۵. _____ (۱۳۸۲)، ترجمه رضا سراج، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. _____ (۱۳۸۳)، ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی دارالذکر.
۷. _____ (۱۳۷۸)، ترجمه احمد کاویانپور، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۸. _____ (۱۳۸۳)، ترجمه حسین انصاریان، قم: انتشارات اسوه.
۹. _____ (۱۳۸۴)، ترجمه سید علی موسوی گرمارودی، تهران: نشر قدیانی.
۱۰. _____ (۱۴۱۴ق)، ترجمه کاظم پورجوادی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۷۷)، ترجمه محمدرضا آدینه‌وند (کلمة الله العلیا)، تهران: نشر اسوه.
۱۲. _____ (۱۳۵۷)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
۱۳. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۴. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲)، *البيان فی غریب اعراب القرآن*، قم: موسسة دار الهجرة.
۱۵. ابن عرفة، محمدبن محمد (۲۰۰۸)، *تفسیر ابن عرفة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۶. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، دمشق: دارالفکر.
۱۷. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۳۶۷ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۸. ابن هشام، عبد الملک بن ایوب الحمیری (۱۴۱۰ق)، السیرة النبویة، المحقق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس: نشر آستان قدس رضوی.
۲۰. اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح جلال الدین محدث، تهران: نشر داد.
۲۱. امانی، رضا (۱۳۹۳)، «نقد ترجمه‌های الهی قمشه ای، فولادوند و خرمشاهی از قرآن بر اساس تجزیه به آحاد واژگان (بررسی موردی واژه ربیب، ذبح و خشیة در سوره بقره)»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال چهارم، شماره ۱۰، صص ۱۱-۳۲.
۲۲. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق)، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۴. حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ق)، *مقتنیات الدرر*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۵. حمیری یمنی، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، بیروت: دار الفکر.
۲۶. خرم دل، مصطفی (۱۳۸۴) *تفسیر نور*، تهران: نشر احسان.
۲۷. خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات لألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶ق)، *مقدمة الأدب*، تهران: مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۱. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. صالح، بهجت عبدالواحد (۱۹۹۸)، *الاعراب المفصل لکتاب الله المرتل*، عمان: دار الفکر.
۳۳. صفوی، کورش (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معناشناسی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سوره مهر.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۶. _____ (۱۳۷۹)، تفسیر جوامع الجامع، تصحیح ابوالقاسم گرگی، قم: حوزه علمیه.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی.
۳۹. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر.
۴۰. عسکری، ابوهلال (۱۹۹۷)، معجم الفروق اللغویة، قاهره: دار العلم و الثقافة.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، قم: دار الکتاب هجرت.
۴۲. فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷ق)، سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام، قم: دار المنار.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد بن علی (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: دار المکتبة العلمیة.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۴۵. کاشانی، فتح الله (۱۳۶۳)، تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، الکافی، المحقق: علی اکبر الغفاری، بی جا: دار الکتب الاسلامیة.
۴۷. لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۹۲)، درآمدی بر اصول و روش ترجمه، چاپ هشتم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. المَطْرُزِي، برهان الدين الخوارزمي (بی تا)، المغرب فی ترتیب المعرب، بیروت: دار الکتب العربی.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۵۱. موسی، حسین یوسف و عبدالفتاح الصعیدی (۱۴۱۰ق)، الإنصاح فی فقه اللغة، بی جا: مکتب الإعلام الاسلامی.
۵۲. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

53. Nida, Eugene and Taber C (1982), *The Theory and Practice of Translation*. Leiden; Brill.

