

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۳۰-۱۰۳

DOI: [10.22051/TQH.2015.2056](https://doi.org/10.22051/TQH.2015.2056)

فرهنگ زبانی عرب و نقش آن در ترجمه قرآن کریم

قاسم فائز^۱

محمد علی حیدری مزرعه آخوند^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۲۲

چکیده

فرهنگ زبانی نگرش‌ها، باورها، هنجارها و سرمایه‌های ادبی-علمی و ساختارهای دستوری-بلاغی هر زبان است که پیکره اصلی آن زبان را شکل می‌دهد. در ترجمه قرآن کریم نیز باید به فرهنگ زبانی عصر نزول توجه کرد تا بتوان مفهوم حقیقی کلمات و آیات قرآن کریم را به زبان مقصد انتقال داد. در این نوشته به بررسی مفاهیم فرهنگی: شیطان، أخ، أخت، أب، ملک، فراش، أخو عاد، شعر، صدق، آخری، غلّ ید، کشف ساق، وراء ظهر، ردّ الید الی الفم، بکاء السماء والارض و... در

ghfaez@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

mohamadali_heydari@yahoo.com.au

زبان عربی عصر نزول پرداخته می‌شود و معادل فارسی آن در زبان مقصد جستجو می‌گردد تا از این رهگذر مفهوم حقیقی کلمات و آیات به زبان مقصد انتقال داده شود و نیز به نقد ترجمه‌هایی پرداخته می‌شود که در انتقال مفاهیم اصلی باز مانده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ زبانی، ترجمه قرآن، زبان مبدا، زبان مقصد، نقد ترجمه.

۱. مقدمه

از زمان ورود اسلام به ایران و دیگر کشورها، جنبش ترجمه قرآن کریم آغاز گردید و از همان ابتدا مخالفان و موافقان ترجمه قرآن به وجود آمدند و هر یک برای رأی و نظر خویش دلیل‌هایی ارائه دادند. و حتی عده‌ای نظریه ترجمه ناپذیری قرآن را مطرح کرده و بر ترجمه‌های موجود نقدهایی زدند، بدان امید که به معنای اصلی قرآن کریم راه پیدا کنند. این مقاله در پی آن است نقش فرهنگ زبانی را در ترجمه قرآن بررسی کند. قرآن دارای تعابیری است که بر اساس فرهنگ زبانی عرب جاهلی بیان شده است و در هنگام ترجمه در زبان مقصد، باید از تعابیری استفاده نمود که آن بار معنایی را انتقال دهد.

به عنوان مثال «کلب» در فرهنگ عربی معنایی منفی دارد، نجس و توهین آمیز است و در ناسزاگویی به کار برده می‌شود. با این وجود، این واژه در فرهنگ‌های دیگر از جمله غرب، بهترین دوست انسان و نماد وفاداری است؛ یا اینکه «پروانه» در فرهنگ عرب نشانه حماقت، جهل و حیرانی است در حالی که در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق و فداکاری است. و یا اینکه «شتر آبستن ده ماهه» در فرهنگ عرب زمان نزول گرانبه‌ترین مال، است اما در دیگر

۱- «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْضِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الاعراف: ۱۷۶).

۱- «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ»

زبان‌ها این حیوان از همین میزان بار ارزشی برخوردار نیست که از این مفهوم به فاصله تاریخی و گفتمانی تعبیر می‌شود.

هم چنانکه در فرهنگ اروپایی تمثال عریان به صلیب کشیده حضرت عیسی(ع) بر بی آلاچی و پاکی دلالت دارد و در فرهنگ ایرانی یک نوع استیحا است و یا اینکه در سال‌های ابتدائی اسلام برای مفهوم برگزیدن شخصی از در آوردن و به دست کردن انگشتر و در زمان حال از عبارات رأی به صندوق انداختن استفاده می‌شود (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۳۲) در زبان فارسی نیز با عباراتی مواجه می‌شویم که در فرهنگ زبانی فارسی معنای خاصی دارند که اگر آنها را بدون در نظر گرفتن فرهنگ زبانی ترجمه کنیم، اصلاً معنا و مفهوم را انتقال نداده‌ایم.

مثلاً عبارت "سر او را کلاه گذاشت" به معنای "فریب داد" است و عبارت "دست شستن از کاری" کنایه از ترک آن کار است (شمیسا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹)، با ترجمه ظاهری مفهوم حقیقی آن از دست می‌رود. چون قرآن کریم به زبان عربی نازل شده لاجرم با فرهنگ عرب سخن می‌گوید و هرگاه خواسته باشیم آنها را ترجمه کنیم باید فرهنگ زبانی مبدأ را به زبان مقصد انتقال دهیم نه کلمات و الفاظ را عیناً از زبانی به زبان دیگر ترجمه کنیم. قرآن در طول سالیان متمادی به زبان‌های مختلف از جمله فارسی ترجمه شده است، سوال اصلی این پژوهش این است که آیا مترجمین فارسی زبان واژه‌ها یا تعابیری را که دارای بار فرهنگی هستند درست منتقل کرده‌اند و بهترین معادل برای واژه و تعابیر فرهنگی در زبان فارسی چیست؟ هدف از این پژوهش پاسخ به سوال‌های فوق و یافتن بهترین معادل برای کلمات قرآن کریم در زبان فارسی می‌باشد، روش تحقیق در این مقاله توضیحی - تحلیلی است و ضمناً این پژوهش کاملاً نو و فاقد پیشینه است.

۲. نقش فرهنگی زبان در فهم و ترجمه قرآن

فرهنگ زبانی، مجموعه افکار، ارزش‌ها، باورها، نگرشها، تعصبات، افسانه‌ها و احکام مذهبی است که کاربران یک زبان در هنگام استفاده از زبان خود از آنها تأثیر می‌پذیرند و زبان در انتقال اطلاعات و مفاهیم و در نتیجه مدوّن سازی آنها نقش اساسی دارد به این ترتیب، برای

فهم و انتقال هر متنی لازم است از فرهنگ زبانی آن جامعه آگاهی کامل داشته باشیم. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۳). نقش فرهنگ در ساختارهای زبانی نظیر کنایه، تشبیه، مجاز و استعاره پررنگ‌تر است و از این رو نمونه‌هایی از ساختارهای مذکور بررسی می‌شود:

۱-۲. کنایه

۱-۱-۲. «رَدُّ الْيَدِ فِي الْفَمِ»

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بَمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ» (ابراهیم: ۹).

از کنکاش در لابلای کتب لغت و تفاسیر به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که اصطلاح "رد الید الی الفم" کنایه‌ای است از شدت خشم (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۱۶۳). و در بیشتر تفاسیر و کتاب‌های لغت آن را کنایه از شدت خشم و غضب بیان کرده‌اند و آن را معادل معنا و مفهوم «عَضُّوا عَلَیْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغِیْظِ» (آل عمران: ۱۱۹) یعنی از شدت خشم سرانگشت خویش را گزیدند، دانسته‌اند. (شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۲۹؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۷).

خزیمه مردم را پس از خطبه حضرت زینب چنین وصف می‌کند: «فرايت الناس حیاری قد ردوا ایدیهم فی افواههم!...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۱؛ سید مرتضی، ج ۲، ص ۳۵؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۳). در زبان فارسی معادل کنایه برای آن عبارت «از کوره در رفتن» (پرتویی آملی، ۱۳۷۴، ص ۹۲) و دندان خاییدن (بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸) و آب بر آسمان انداختن (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳) می‌باشد.

بیشرد چون کوه پابر زمین بخایید دندان به دندان کین

(بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸)

«و بونصر بر آسمان آب انداخت که تا یک سر اسب و استر بکار است و اضطراب‌ها کرد و گفت چون کار بونصر بدان منزلت رسید که به گفتار بوالحسن ایدونی بر وی دستوری نویسند زندان و خواری و درویشی و مرگ بر وی خوش تر» (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳). بنابراین عبارت کنایی را در آیه فوق چنین ترجمه می‌کنیم: «پس آنها سخت از کوره در رفتند و گفتند...» اما اکثر مترجمین آیه را به صورت تحت اللفظی به عبارت «دست بر دهان بردن» ترجمه کرده‌اند. مثل: «آیا خبر کسانی که پیش از شما بودند، قوم نوح و عاد و ثمود، و کسانی که پس از آنها آمدند، که جز خدا کسی از آنان آگاهی (کامل) ندارد، به شما نرسیده است؟ پیامبرانشان با دلایل روشن بدیشان آمدند، پس دستهایشان را در دهنهایشان باز گرداندند و گفتند: ما به آنچه بدان فرستاده شده‌اید کافریم، و ما درباره آنچه ما را به آن می‌خوانید سخت به شک اندریم (خواجوی، آیتی، پورجوادی، مجتوبی). در حالی که ترجمه تحت اللفظی هرگز معنای حقیقی آیه را به زبان فارسی انتقال نمی‌دهد.

۲-۱-۲. «وَرَاءَ كُمْ ظَهْرِيًّا» و «وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ اتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَ كُمْ ظَهْرِيًّا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (هود: ۹۲)

«وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ» (آل عمران: ۱۸۷).

«وَ لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ الْكِتَابَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (البقره: ۱۰۱)

عبارت " اتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَ كُمْ ظَهْرِيًّا " و " نَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ " نیز از تعابیری است که باید بر اساس فرهنگ زبانی عرب معنا یابد و آن به معنای توجه نکردن به چیزی است. همچنانکه در شعر فرزدق آمده است:

تميم بن قيس لا تكونن حاجتي بظهر
فلا يعيا (يعبا) علي جوابها.^۱

۱- یعنی: ای تمیم بن قیس به در خواست من توجه کن که جوابش برای من مهم است.

"حاجته عندك ظاهرة" به این معنی است که تو به نیاز و حاجت او توجه نکردی و آن را نادیده گرفتی. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۲۲). همچنانکه حضرت علی (ع) نیز آن را در عبارت "واتخذتموه وراءكم ظهريا حتى شنت عليكم الغارات" (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۶۷) به کار برده و منظور از آن توجه نکردن و نادیده گرفتن می‌باشد، یعنی به آن توجه نکردید تا بر شما شیخون زده شد (محمودی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۷).

در معانی الاخبار شیخ صدوق آمده است معنای "واتخذتموه وراءكم ظهريا" به معنای توجه نکردن است، همچنانکه در مثل گفته می‌شود: "لا تجعل حاجتی منك بظهر!". (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱). و در تفاسیر نیز به معنای نادیده گرفتن و توجه نکردن آمده است و این تعبیر را کنایه از روی گردانیدن و توجه نکردن به امر مهمی تفسیر نموده‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۷۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ شبیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۴).

در زبان فارسی می‌توان اصطلاح «پشت گوش انداختن» و «پشت پا زدن» را معادل آن قرار داد:

می‌زدی پشت پا بر راستی راستی از دیگران می‌خواستی

(پروین اعتصامی، ۱۳۸۷)

آستین بر هر چه افشانندیم دست ما گرفت رو به ما آورد بر هر چیز پشت پا زدیم

(صائب تبریزی، ۱۳۹۰)

دست دل در شاهد رعنا مزن تخت شوکت را به پشت پا مزن

(جامی، ۱۳۷۶، بخش ۱۴)

بنابراین باید آن را در آیه‌های فوق به پشت پا زدن، نادیده گرفتن و توجه نکردن ترجمه کرد. در حالی که بسیاری از مترجمین به این معنا توجه نکرده و به صورت تحت اللفظی به پس پشت افکندن ترجمه کرده‌اند. مانند: گفت: ای قوم من! آیا تبارم نزد شما توانمندتر از

خداوند است که او را پس پشت افکنده‌اید بی‌گمان پروردگار من فراگیر هر کاری است که انجام می‌دهید (ارفع، گرمارودی، آیتی، فولادوند، مجتبوی).

۳-۱-۲. «بِكَاءِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»

«فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ» (الدخان: ۲۹).

در فرهنگ زبانی عرب گریه کردن آسمان و زمین بر کسی کنایه از مهم بودن اوست که اگر بمیرد آسمان و زمین و باد برایش می‌گرید. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲) زمین و آسمان برای کافران نگریست. (طنطاوی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۲۹). که این تعبیر اهمیت فرد میّت را نشان می‌دهد و بیانگر فرهنگ زبانی عرب است.

شخصی از علی بن ابی طالب (ع) پرسید: آیا زمین و آسمان بر کسی می‌گرید؟ که امام در جواب فرمود: هر بنده‌ای یک عبادتگاه در زمین دارد و یک نردبان صعود در آسمان؛ و هنگامی که از دنیا رود، آن دو بر آن می‌گریند و چون آل فرعون عمل نیک و شایسته‌ای در زمین نداشتند و هیچ اثری از آن به آسمان نرفت، پس زمین و آسمان هم به حال آنها نگریست و هرگاه مومنی از دنیا رود به جهت ارزشش آسمان و زمین ۴۰ شبانه روز بر آن می‌گریند. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۴۹).

انس بن مالک از پیامبر (ص) روایت کرد که: بنده مومن در آسمان دو درب برایش گشوده می‌شود که از یک درب آن رزق و روزی‌اش فراهم می‌شود و از درب دیگر عمل صالحش وارد می‌شود و هنگامی که او بمیرد به جهت فقدانش و اهمیتش آسمان بر او می‌گرید. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۰۵).

در ذیل آیه فوق بیان شده است که هلاکت قوم فرعون چندان اهمیتی نداشت زیرا که آنها در درگاه خداوند خوار و بی‌مقدار بودند و با مرگشان کوچک‌ترین اتفاقی نیفتاد و گریه نکردن آسمان و زمین کنایه از حقارت آنها و عدم وجود یار و یاور دلسوز برای آنها می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۳۹۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۱۴؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۰).

بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: «به آنها مهلت داده نشد و با مرگشان کوچک‌ترین اتفاقی نیفتاد». درحالی که مترجمین به عبارت گریستن آسمان و زمین و بدون در نظر گرفتن معنای کنایی و فرهنگ زبانی آن، آن را ترجمه کرده‌اند. مانند: «پس نه گریست بر ایشان آسمان و زمین و نبودند مهلت داده شدگان» (پاینده، پورجوادی، اشرفی، فولادوند).

۴-۱-۲. «کشف ساق»

«يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (القلم: ۴۲).

منظور از کشف ساق در فرهنگ زبانی عرب کنایه از شدت امر و سختی آن می‌باشد و هرگاه جنگ به اوج خود رسد و شدت گیرد، اصطلاح «کشف الحرب عن ساقها» به کار می‌برند. (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۷۸؛ حمیری، ج ۹، ص ۵۸۴۲؛ راغب اصفهانی، ص ۷۱۲). و در زبان عربی عبارت‌های «کشف عن ساقها أو شمّرت عن ساقها، أو أبدت عن ساقها» معنای شدت و خامت امری را می‌رساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۹۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۷).

و در این آیه منظور شدت و سختی روز قیامت است که به کشف ساق تعبیر شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴ ج ۷، ص ۳۹۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۱۴). و انسان چون امر عظیم و سختی بر او متوجه شود برای نجات، دامن و لباس خویش را بالا می‌زند که به یک نحو خلاصی پیدا کند و این کنایه از این است که در قیامت امر بر مشرکین بسیار سخت و دشوار می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۴۷).

عرب دلداشه (لباس بلند و یک پارچه) می‌پوشد که هنگام کار سخت دست و پا گیر است که از این رو دامن لباس را جمع می‌کند تا حرکت پاهای راحت انجام شود از این رو، ساق پاهای نمایان می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۸۵). در فارسی معادل آن "کمربندها را سفت بستن" و "آستین‌ها را بالا زدن" به کار می‌رود در حالی که مترجمین آن را به معنای ظاهری برهنه شدن ساق پاهای ترجمه کرده‌اند: «روزی که ساق پاهای برهنه می‌شود و دعوت به سجده می‌گردند، ولی نمی‌توانند» (ارفع، اشرفی، مصباح زاده). در صورتی که ترجمه دقیق آن

این است: «روزی که کمربندها سفت بسته می شود برای مواجهه با شدت روز قیامت و از آنها خواسته می شود که سجده کنند اما آنها نمی توانند».

۵-۱-۲. «غَلَّ يَدٌ»

«قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ۶۴).

در فرهنگ زبانی عرب، غُلَّ و بَسَطَ یَدَ کُنایه است از بخل و بخشش. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۳۸، زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵۵). و در کتب لغت نیز "غلت ایدیهم" به معنای "بخیل" آمده است. (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۸۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۹؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸). همچنانکه در آیه ۲۹ سوره اسراء به آن اشاره شده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ؛ یعنی نه خسیس باش نه افراط گر در بخشش».

معادل تعبیر "غَلَّ يَدٌ" در فارسی به معنای "ناخن خشکی و نچکیدن آب از دست" است، کسی که به هیچ وجه نفعی به دیگران نرساند (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۲) در زبان فارسی ترجمه آیه فوق به "دست خدا بسته است"، هرگز معنای خست در انفاق را بیان نمی کند، بلکه ناتوانی خداوند را در تمام امور به ذهن متبادر می کند، در حالی که از سیاق آیات می توان نتیجه گرفت که منظور از "غَلَّ يَدٌ" در اینجا خِسَّت است زیرا خداوند در ادامه آیات می فرماید: «ینفق من یشاء...».

بنابراین با توجه به فرهنگ زبانی عرب باید گفت: «یهودیان گفتند که خداوند در امر روزی و نعمت دادن خسیس و ناخن خشک است، خدا به جهت آنچه گفتند، آن‌ها را نفرین می کند و می گوید: کم روزی شوند در حالی که خداوند بخشنده است و هر طوری که بخواهد روزی می دهد». در حالی که مترجمین زبان فارسی به بسته بودن دست خدا ترجمه کرده اند مثل: «یهود گفتند که دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد. و بدین سخن که گفتند ملعون گشتند. دست‌های خدا گشاده است. به هر سان که بخواهد روزی می دهد» (آیتی، اشرفی، پورجوادی).

۲-۲. مجاز

۱-۲-۲. آب

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ أَنْ تَتَّخِذَ آصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (الانعام: ۷۴) و نیز (مریم: ۴۱ و ۴۲، التوبه: ۱۱۴، الممتحنه: ۴)

در ترجمه آیات فوق از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد شده است در حالی که پدر حضرت ابراهیم شخصی به نام تارخ بن ناخور بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۵۱). در حدیثی نقل شده است که آباء و اجداد پیامبر اسلام تا حضرت آدم همگی یکتا پرست بوده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ج ۲۴، ص ۱۳۲). از خود حضرت نیز نقل شده است که پیوسته خدای تعالی مرا از پشت مردان پاک به ارحام مادران پاک منتقل می‌کرد و هرگز مرا با پلیدی جاهلیت آلوده نساخت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۵).

با توجه به احادیث بالا نمی‌توان پذیرفت که پدر حضرت ابراهیم که یکی از اجداد پیامبر اسلام می‌باشد، (داورپناه، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲، ص ۳۷۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۱۹) آزر مشرک و بت تراش باشد، اما از کنکاش در تفاسیر و آیات قرآن کریم با این فرهنگ زبانی مواجه می‌شویم که منظور از اب و آزر در آیات فوق، عموی حضرت ابراهیم می‌باشد نه پدر، و پدرش تارخ بوده که موحد و یکتا پرست بوده است و در آیه ذیل نیز آب به معنای عمو به کار رفته است: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَ نَحْنُ لَكَ مُسْلِمُونَ» (البقره: ۱۳۳).

در آیه فوق اسماعیل بدل از آباء است و پدر یعقوب نامیده شده، در حالی که از جهت نسب، عموی حضرت یعقوب می‌باشد. (ابن عجبیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳). و در فرهنگ زبانی عرب این مرسوم بوده است که به عمو هم آب می‌گفتند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳). همانگونه که در فرهنگ زبان فارسی به دوست بابا، عمو می‌گویند. و در تفاسیر زیادی ذیل آیه ۷۴ سوره انعام به این نکته اشاره شده است و همگی آزر را عموی حضرت ابراهیم دانسته‌اند.

(طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ رازی، ۱۰۴۸ق، ج ۱۳، ص ۴۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۹۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹).

علاوه بر این در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) وارد شده است که فرمود: "عم الرجل صنو ایه" (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ فیض، بی تا، ج ۱، ص ۹۶). یعنی عموی هر فردی با پدر آن فرد از یک پدر و اصل نشأت می گیرند و چون عمو بسیار به انسان نزدیک می باشد، از آن به "صنو اب" تعبیر می شود و هرگاه از یک ریشه دو نخل بروید، عرب به هر دوی آنها صنو می گوید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۴). یعنی این دو بسیار به هم نزدیک و شبیه هم هستند.

در آیه ۴ سوره رعد نیز به صنو و معنای آن اشاره شده است و منظور از صنوان، آن دو نخلی است که از یک ریشه روئیده اند و غیر صنوان آن دو نخلی است که از دو ریشه روئیده اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۹۳): «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَ غَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفَضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد: ۴). و در جریان فتح مکه حضرت از عباس عموی خویش به عنوان اب یاد کرده است و در قسمتی از حدیث آمده که "ردوا علی ابی" یعنی عباس عمویم را به من بازگردانید که منظور از "اب" عباس عموی آن حضرت می باشد. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۵۸۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۵). زیرا در آن زمان عبدالله و عبدالمطلب از دنیا رفته بودند.

پس در فرهنگ زبانی عرب جاهلی، به عمو "اب" نیز گفته می شد ولی در زبان فارسی به عمو پدر گفته نمی شود. از این رو، اب باید عمو ترجمه شود. بیشتر مترجمین فارسی زبان از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد کرده اند: و ابراهیم پدرش آزر را گفت: آیا بتان را به خدایی می گیری؟ تو و قومت را به آشکارا در گمراهی می بینم (آیتی، ارفع، اشرفی، پاینده، پور جوادی). در حالی که این نوع ترجمه ها نادرست می باشد. بنابراین آیه فوق باید چنین ترجمه شود: و در آن هنگام که ابراهیم به عمویش گفت.

«يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا» (مریم: ۲۸).

در این آیه همه مترجمین فارسی زبان «یا اُخت هارون» بهای خواهر هارون ترجمه کرده‌اند: ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره (آیتی، پاینده، گرمارودی، الهی قمشه ای). در حالی که حضرت مریم برادری به نام هارون نداشته است. اما اگر فرهنگ زبانی عصر نزول را در نظر بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که این اضافه اضافی استعاره است و وجه شبه در آن پاکی و صلاح است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶). زیرا در بین قوم بنی اسرائیل چنین مرسوم بوده است که نیکان و پاکان را به انبیاء و یا صالحین قبل از خود نسبت می‌دادند.

احتمالاتی نیز داده‌اند از جمله هارون برادر رضاعی مریم باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۹۱) که درست آن این است که هارون مردی پاک و صالح بوده بدان حد که پاکی او در بین قوم بنی اسرائیل به صورت ضرب المثل در آمده بوده و هرگاه می‌خواستند شخصی را به طهارت و پاکی وصف کنند می‌گفتند: «إِنَّهُ أَخُو هَارُونَ يَا إِنْهَا أُخْتُ هَارُونَ» (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۲).

در حدیث مغیره بن شعبه نیز به این مهم اشاره شده است. مغیره گوید رسول خدا (ص) مرا به سوی اهل نجران فرستاد و زمانی که با مسیحیان در مورد این آیه به بحث پرداختیم و آنها بیان نمودند که هارون چند صد سال با حضرت مریم فاصله دارد، من به حیرت ماندم، تا از رسول خدا در مورد آن پرسیدم و حضرت در جواب فرمود: قوم بنی اسرائیل نیکان خویش را با نام و اوصاف انبیاء و صالحین قبل از خود وصف می‌کنند. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۴۳۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: ای همانند هارون در پاکی و عفت.

۲-۲-۳. أَخُو ثَمُودَ، أَخُو عادَ، أَخُو مدین

«وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ: يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۷۳؛ هود: ۶۱)

«وَإِلَى عادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۶۵؛ هود: ۵۰)

«وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴)

«وَإِذْ كُرِّمُوا أَخُو عادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ» (الاحقاف: ۲۱)

«كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۰۶)

«كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۶۱)

تمام مترجمین «أخ» را در ترجمه این آیات «برادر» ترجمه کرده‌اند: برادر قوم عاد را به یاد بیاور که چون قوم خود را در احقاف بیم داد (آیتی؛ پاینده، بروجردی، انصاریان). «أخ» در زبان فارسی معنای برادر نسبی را می‌رساند و گاهی مواقع با قرینه، معنای مجازی را می‌رساند، در این آیات «أخاهم» در معنای حقیقی‌اش به کار نرفته و مجاز است و این کاربرد «أخ» با آیاتی نظیر: «فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أٰبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَّكْتُلُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (یوسف: ۶۳)، «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف: ۶۹) که به معنای برادر نسبی می‌باشد فرق دارد.

لذا منظور از «أخ» در آیات فوق یکی از افراد آن قبیله می‌باشد و ثمود، عاد و مدین قبیله و طایفه‌هایی هستند که حضرت صالح، هود و شعیب یکی از افراد آن قبیله و گروه می‌باشند، لذا تعبیر «أخ» تعبیری مجازی و استعاری است و نه حقیقی. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹). در بین عرب رسم بر این بوده است که هنگام نام بردن یک شخص از قبیله خاصی از تعبیر «أخ» استفاده می‌کردند مانند تعابیر أخو العرب برای قوم عرب (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۶)، و یا تعبیر أخو الکلب برای قبیله بنی کلب (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۸۱) و أخو تمیم برای قبیله بنی تمیم و أخو تغلب برای قبیله تغلب (ملا حویث غازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۰). و أخو هوازن برای قوم و قبیله هوازن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۱۸).

منظور از «أخو هوازن»، مردی از قبیله بنی هوازن است. این جزو فرهنگ زبانی عرب است. و در بعضی مواقع هنگامی که تعدادی از انسان‌ها در یک جهت خاصی به هم نزدیک بودند و وجه مشترکی داشتند از تعبیر «أخ» به کار می‌بردند مانند أخ الحرب برای تک تک افرادی که در جنگ و یا دفاع شرکت می‌کردند، (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۷). و آن را از توصیفی که پیامبر(ص) برای یک اعرابی به کار برده است هم می‌توان فهمید.

ابن عباس گوید: اخلاق نیکوی مصطفی (ص) تا بدانجا بود که روزی در مسجد با اصحاب نشسته بود، اعرابی ای از در آمد که شمشیری حمایل کرده و سوسماری در دامن

داشت، گفت: «أینَ مُحَمَّدُ السَّاحِرُ الْكَذَّابُ؟». یاران برخاستند تا وی را بزنند. رسول الله گفت: «شما را سوگند می‌دهم که فرو ایستید»، همه فراستادند. رسول گفت مر آن اعرابی را «یا اخا العرب که را می‌جویی؟». گفت: «محمّد ساحر کذاب را». رسول گفت: «محمد منم، اما ساحر و کذاب نه‌ام، لا بل که رسول خدایم» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۶۵۹). بنابراین در ترجمه آیات باید گفت: هود و صالح و شعیب را که یکی از افراد قوم عاد، ثمود و مدین بودند، به سوی قومشان فرستادیم که...

ع-۲-۲. الشعراء

«والشعراء يتبعهم الغاؤون» (الشعراء: ۲۲۴)

شعراء در جاهلیت، قریب به اتفاق از لحاظ اندیشه سرگردان بودند؛ سخنانشان فاقد حکمت و منطق بود و غرق دروغ و لاطائلات. از این رو، وجهه خوبی از لحاظ محتوا در نزد عرب نداشتند و ضرب المثل گمراهی و سرگردانی و بی‌ثباتی در گفتار بودند، در حالی که شعرا در زبان فارسی از قدیم الایام الگوی حکمت و اندیشه عمیق و استواری در سخن و اندیشه بودند (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۷۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۵؛ میرزا قمی، ص ۲۲۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۷۷).

از این جهت بود که مشرکین و کافران به پیامبر نیز در مقام تقبیح، شاعر می‌گفتند و قرآن به صراحت این تهمت را رد کرده است. و بیان نموده "و ما هو بقول شاعر". در کاربرد استعاری، منظور از شعر سخن منظوم قافیه دار نیست و شعر و شاعری به معنای دروغ‌گویی و گفتن سخنان بدون علم و تحقیق می‌باشد و شعر در فرهنگ و زبان عربی در زمان نزول قرآن کریم مقرر و محل دروغ و کذب بوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶).

گفته‌اند که این آیه در وصف مشرکانی نظیر: عبدالله بن زبیر، ابوسفیان و ابوغره نازل شده است زیرا آنها مردم را جمع می‌کردند و هجویات و سخنان باطل را به آنها می‌آموختند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۴۸). در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که این آیه در شأن کسانی نازل شد که دین خداوند را تحریف می‌کردند و با امر او مخالفت می‌نمودند و ادامه آیه که بیان می‌دارد آنها با دلیل‌های بی اساس و خرافی جدل می‌کنند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي

كُلُّ وَاِدٍ يَهِيْمُوْنَ وَ اَنْهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ». (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵)، بیانگر مطلبی است که گفته شد و نه شعر و شاعری به معنای مرسومش، زیرا در روایات به شعر گویی و آموختن آن سفارش شده است و حضرت علی(ع) در جای جای نهج البلاغه به شعر شعراء استناد کرده است.

از جمله آن احادیث، حدیثی می باشد از امام صادق (ع) که فرمود: هر کس برای ما اهل بیت شعری بسراید خداوند به رایش در بهشت خانه‌ای می سازد. (میرزا قمی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۸). بنابراین آیه را باید چنین ترجمه کرد: گمراهان از کاهنان و قصه گوهای بی فکر پیروی می کنند. در حالی که مترجمین شعراء را به معنای حقیقی «شاعر» ترجمه کرده اند مانند: و گمراهان از پی شاعران می روند (آیتی، پاینده، گرمارودی، پورجوادی).

۲-۲-۵. مقعد صدق، مبوا صدق، قدم صدق و...

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (القمر: ۵۵)
 «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (یونس: ۲)
 «وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبْوَأً صِدْقٍ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...» (یونس: ۹۳).
 «وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ، وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ، وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (الاسراء: ۸۰)

صدق در اصطلاحات مقعد صدق؛ قدم صدق؛ مبوا صدق؛ مخرج صدق؛ مدخل صدق به معنای راستی و درستی نیست و در فرهنگ زبانی عرب این اصطلاحات را در مقام مدح به کار می برند و معادل فارسی آنها «خیلی خوب» است و هرگاه خواسته باشند شخصی یا چیزی را در حد اعلی بستانند، گویند "رجل صدق" یعنی مردی بسیار باارزش و نیکو. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۴). و «رجل صدق» به معنای «نعم الرجل» است. و "قوم صدق" یعنی قومی بسیار خوب. و صدق معنای شدت دارد و هر چیز خیر و خوبی را به صدق نسبت می دهند. (زیبیدی،

۱۲۰۵ق، ج ۱۳، ص ۲۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۶۸).

همچنین در تفاسیر بر این مطلب تاکید شده و آن را به صالح و شایسته تفسیر نموده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۲۰). بیشتر مترجمین فارسی زبان در آیات فوق صدق را به معنای راستی و درستی ترجمه کرده‌اند: در حقیقت پارسایان (خود نگهدار) در بوستان‌های (بهشتی) و نه‌رها هستند. در جایگاه راستین، نزد بزرگ فرمانروای توانا (القمر: ۵۵) (ارفع، رضایی، مکارم، انصاری). در حالی که این معادل برای این کلمه درست نمی‌باشد بنابراین ترجمه آیات بدین صورت است: متقین در بهشت‌ها در جایگاهی شایسته در نزد فرمانروای توانا قرار دارند. (القمر: ۵۵).

۶-۲-۲. الأُخْرَى

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» (النجم: ۲۰).

کلمه "الاخری" دارای بار فرهنگ زبانی است و به معنای ضعیف و پست و بی ارزش می‌باشد و چون در نزد عرب جاهلی بت مناه نسبت به دو بت دیگر، لات و عزی از درجه اهمیت کمتری برخوردار بوده است به صفت الاخری توصیف شده است. در کتاب‌های لغت آمده است: «أُخْرِيَاتِ النَّاسِ أَي فِي أَوَاخِرِهِمْ» (زبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۴).

در کتاب التحقیقی آمده است که آخری برای چیز طرد شده از مقام و رتبه بکار می‌رود، و هرگاه رتبه و منزلت چیزی کم باشد آخری بر آن اطلاق می‌گردد. (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۲). بنابراین آخری صفتی است که برای تأخر در رتبه یا مقام به کار می‌رود و در دیگر آیات قرآن کریم نیز به این نکته اشاره شده است از جمله آیه ۳۸ سوره الاعراف: «قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ» که به معنای ضعیف و زبردست و تابع می‌باشد و در مقابل اولی (شایسته) قرار دارد و معنای عبارت این است که زبردستان و ضعیفان به پیشوایان و قدرتمندان گفتند:...

(اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۱۶).

در آیه ۱۰۶ سوره مائده آمده است: «اِنَّانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ» که در اینجا بحث از شاهد گرفتن برای وصیت می‌باشد و خداوند فرموده دو شاهد عادل مسلمان را گواه گیرید پس اگر دو شاهد عادل مسلمان نیافتید دو شاهد عادل از اهل کتاب را گواه گیرید که «آخران» در اینجا تنزل از مسلمانی به اهل کتاب است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۱۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۴۲؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۶۱).

ذیل آیه ۲۰ نجم در تفاسیر به این نکته اشاره شده است و «الآخری» را صفتی برای «مناة» گرفته‌اند و در معنای آن گفته‌اند آن صفت ذم و ناپسندی است که به جهت بی ارزش تر بودن بت مناہ نسبت به دو بت دیگر به آن اطلاق شده است، و صفت تحقیر و نکوهش می‌باشد و به معنای پست تر و ناچیزتر است. (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۹؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۲، ص ۴۹۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۹۸).

پس آخری دارای بار معنایی فرهنگی است و معادل لغوی آن کفایت نمی‌کند. اکثر مترجمین در معنای «الآخری» ترجمه «دیگر» را ذکر کرده‌اند: و آن سومین بت دیگر «منات» را؟ (اشرفی، پاینده، پورجوادی، گرمارودی). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: و مناة که در درجه سوم اهمیت است.

۲-۳. تشبیه

۱-۳-۲. الفراش

«يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (القارعه: ۴).

در آیه فوق مترجمان "الفراش" را به پروانه و ملخ ترجمه کرده‌اند که فراش جمع فراشه می‌باشد و ترجمه صحیح آن پروانه می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰) با این تفاوت که نگرش به این موجود در دو فرهنگ زبان عربی و فارسی با هم متفاوت است. پروانه در زبان عربی نماد حقارت و کوچکی و حماقت و جهل و حیرانی و خفت و خواری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۸۷؛ جاحظ، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۵۵). در

حالی که این موجود در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق، دوستی، محبت و فداکاری است. به عنوان نمونه:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
(سعدی، ۱۳۹۰، دیباچه)

شمع و گل چون بلبل و پروانه، شیدای تواند ای بهار زندگی آخر تو شیدای که ای؟
(صائب تبریزی، ۱۳۹۰، غزل ۱۷۱)

پروانه جز به شوق در آتش نمی گداخت می دید شعله در سر و پروای سر نداشت
(اعتصامی، ۱۳۸۷)

بر هر دری ای شمع چو پروانه زخم سر در آرزوی آن که بیامم به تو راهی
(شهریار، ۱۳۸۰، غزل ۱۵۷)

بنابر همین اصل بیشتر مترجمین با علم به معنای فراش آن را به ملخ ترجمه کرده‌اند در حالی که معنای ملخ در عربی «جراد» است و در قرآن کریم نیز به کار رفته است: «خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ» (القمر: ۷) و در این آیه کثرت و زیادی را می‌رساند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳۳) و مشکل را حل نمی‌کند چون ملخ در زبان فارسی مظهر سرگردانی نیست، و در این آیه می‌خواهد کثرت را نشان دهد زیرا "جراد" در زبان عربی و نیز در فارسی تمثیل و تشبیهی از کثرت و زیادی است.

به گرد سنبل تو جان‌ها چو مور و ملخ که تا ز خرمن لطفت برند جمله زکات
(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۴۷۴)

بود روی عالم از پیل و سپاه همچو از مور و ملخ بگرفته راه
چشم عالم آن چنان لشگر ندید بیش از آن لشگر کسی دیگر ندید
(عطار، ۱۳۶۴، ص ۳۴)

فراش جمع فراشه به معنای پروانه است و به سبب ضعف در بینایی و ندیدن نور آتش در آن می‌افتد و این به جهت جهل و حماقتش می‌باشد و در حدیثی از پیامبر در وصف روز

۱- نشان ذلت در چشمانشان آشکار است و چون ملخهای پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند.

قیامت آمده است که انسان‌ها همانند پروانه‌هایی سرگردان در آتش می‌افتند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۱۴۹). در شعر عرب نیز به این معنا آمده است: «أزرى بحلمكم الفراش: فأنتم مثل الفراش غشين نار المصطلي» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰).

در ضرب المثل عرب نیز پروانه به معنای سرگردان و حیران آمده است و از آن به اصطلاح "أطيش من فراشه" یعنی نادان‌تر از پروانه تعبیر می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰). و در حدیثی در وصف قیامت آمده است که انسان‌ها در آن روز به جهت سرگردانی و حیرانی از خدای خویش امان می‌خواهند: «وَأَسْأَلُكَ الْأَمَانَ الْأَمَانَ يَا كَرِيمَ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۲۴). و در حدیث دیگری آمده: «يُحْمَلُ النَّاسُ عَلَى الصَّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَقَادِعُ بِهِمْ جَنَبَتَا الصَّرَاطِ تَقَادِعُ الْفَرَاشِ فِي النَّارِ». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶۱ و ج ۶، ص ۳۳۰).

بنابراین در ترجمه باید فرهنگ زبانی را انتقال دهیم، و در تفاسیر نیز بر این مطلب اشاره شده است و وجه شبه را به حیرانی و حماقت و اضطراب معنا کرده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۳۶۶؛ شبیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۲۹). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: روزی که انسان‌ها همانند موجودی سرگردان به هر سوی پراکنده می‌شوند.

۲-۳-۲. مَلَكٌ

«فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱).

۱- قال رسول الله (ص): «إنكم تتهافتون في النار تهافت الفراش».

۲- یعنی؛ لاف زن و خودخواه شما را خوار و بی‌مقدار می‌گرداند و همانند پروانه در آتش خواری خواهد سوخت.

۳- انسانها در روز قیامت بر روی پل صراط قرار داده می‌شوند و همانند پروانه‌هایی پی در پی در آتش می‌افتند.

در این آیه از قرآن کریم که مربوط به داستان حضرت یوسف می‌باشد در بیان پاکی یوسف نیست، بلکه می‌خواهد زیبایی دلفریب و بی حد و حصر او را بیان کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۳). و از این طریق زلیخا که دل بسته یوسف شده بود، خود را بی گناه جلوه دهد و به زنان شهر نشان دهد که شما هم اگر او را ببینید فریفته زیبایش خواهید شد. و یوسف در مقام اتهام نیست تا با تشبیهش به فرشته بی گناه شناخته شود.

وجه شبه در «مَلَكٌ» در این آیه زیبایی است و در فرهنگ زبان عرب نیز این معنا بیان شده است. پیامبر اسلام (ص) در توصیف زیبایی جریر بن عبدالله البجلی فرمود: «يَطْلَعُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْبَابِ رَجُلٌ، عَلِيٌّ وَجْهَهُ مِسْحَةٌ مَلَكٍ» (مبرد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن اثیر جزیری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

در کتاب التحقیقی آمده است که مسیح را مسیح گفته‌اند چون که زیبا بوده و در بیان زیبایی جریر عبارت «مسحه مَلَكٍ» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ص ۹۸؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۸). مَلَكٌ در زبان و فرهنگ عرب مظهر زیبایی است همانگونه که شیطان در «رووس الشیاطین» مظهر زشتی و ترس است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۳).

در تفاسیر نیز به معنای زیبا اشاره شده است و در فرهنگ عرب علاوه بر نیکویی به معنای زیبایی هم آمده است. (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۴۸). اما در فرهنگ فارسی زبانان نماد پاکی است و در مقابل دیو و دد آمده و به ندرت به معنای زیبایی آمده. مانند:

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گر چه پریش است ولیکن فرشته خوست
(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۵۹)

۱- از این درب مردی بر شما وارد می‌شود که اثری از زیبایی در او پیدا است.

۲- «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ . عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶).

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد دیو چو بیرون رود فرشته در آید
(همو، غزل ۲۳۲)

اگر حلاوت لاحول تو به دیو رسد فرشته خو شود آن دیو و ماه رو گردد
(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۹۰۸)

و «ترک پری چهره و ماه و بت» مظهر زیبایی در زبان فارسی است مانند:
آن ترک پری چهره مگر لعبت چینیست یا ماه شب چارده بر روی زمینست
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰ق، غزل ۱۷۴)

یکی دختری داشت خاتون، چو ماه کجا ماه دارد دو زلف سیاه
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۵۶)

یارم چو قده به دست گیرد بازار بتان شکست گیرد
(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۱۴۸)

مترجمین مَلکک را به قرینه «ما هَذَا بَشَرًا» فرشته با صفت بزرگوار و نیک ترجمه کرده‌اند: پس چون (همسر عزیز) از مکرشان اطلاع یافت، نزد آنان (کسی) فرستاد، و محفلی برایشان آماده ساخت، و به هر یک از آنان (میوه و) کاردی داد و (به یوسف) گفت: «بر آنان در آی». پس چون (زنان) او را دیدند، وی را بس شگرف یافتند و (از شدت هیجان) دست‌های خود را بریدند و گفتند: «منزه است خدا، این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست (آیتی، پاینده، پورجوادی، فولادوند). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: آنها گفتند پناه بر خدا این همانند آدمیان نیست، بلکه چون ماه قشنگ و زیباست است.

۳-۳-۲. رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ

«أَذْلِكَ خَيْرٌ نَزَلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» (الصافات: ۶۲-۶۵)

از کنکاش و بررسی در تفاسیر و اشعار عرب به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که شیطان در آیه فوق به معنای مار می‌باشد و با توجه به سیاق آیات که در وصف غذای اهل جهنم است

و درختی به نام زقوم را برای آنها توصیف می‌کند، که میوه‌اش همانند سر مارهای زشت است که عرب آن را می‌شناسد. و در فرهنگ زبانی عرب بیان شده است که عرب بعضی از مارهای زشت را شیطان می‌نامیده و وجه شبه در آن خیالی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابن قتیبه، ۱۹۳۶م، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ابن رشیق، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). و در وصف آن مار گفته شده که آن ماری است بسیار زشت و قبیح المنظر که دارای شاخ‌هایی می‌باشد. این تعبیر در شعر آنها نیز وارد شده است: (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۳۸؛ زبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۱۴۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۹۴).

عَنْجَرْدٌ تَخْلِفُ حِينَ أَحْلَفُ كَمَثَلِ شَيْطَانِ الْحَمَاطِ أَعْرَفُ^۱

و شاعری دیگر در وصف ناقه‌اش گوید:

تُلَاعِبُ مَثْنَى حَضْرَمِيٍّ، كَأَنَّهُ تَعَمَّجُ شَيْطَانِ بَدِي خِرْوَعِ قَفْرٍ^۲

منظور از شیاطین در آیه فوق مارهای بسیار زشت و شاخدار می‌باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۸۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۴۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷۶؛ هویدی بغدادی، بی‌تا، ص ۴۴۸). عده‌ای دیگر رؤوس الشیاطین را به گیاه زشتی تفسیر کرده‌اند که در یمن می‌روید و عرب آن را می‌شناخته و نامان "الاستن" و "یا الصرم" است و تشبیه در این آیه حقیقی است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۲).

بنابراین تشبیه را چه به معنای خیالی و چه به معنای حقیقی بگیریم وجه شبه در آن زشتی و ترسناکی و عجیب بودنش است و ترجمه صحیح آیه فوق بدین صورت است: و آن درختی است که میوه‌اش در زشتی و عجیب بودن مانند سرهای مارهای شاخ‌دار و یا تشبیه گیاه زشت می‌باشد. در حالی که اکثر مترجمین فارسی زبان رؤوس الشیاطین را به سرهای شیطان‌ها ترجمه

۱- زن بد زبانی که مانند مار تاجدار بیابان حماط است، هر گاه من سوگند می‌خورم، او نیز سوگند می‌خورد.

۲- آنان بر پشت شتر حضرموتی همچون پیچ و تاب خوردن ماری در بیابانی که گیاه خروع (کرچک) در آن روئیده باشد، به خود می‌پیچند.

کرده‌اند و وجه شبه را در آن با توجه به معنای لغوی "شطن" خباثت و شروری گرفته‌اند مانند: آن زقوم به حقیقت درختی است که از بن دوزخ برآید میوه‌اش (در خباثت) گویی سرهای شیاطین است (آیتی، الهی قمشه ای، پور جوادی، پاینده، فولادوند).

نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی چندین آیه از آیات قرآن کریم، جایگاه و نقش فرهنگ زبانی که خود به شیوه‌های کنایه، مجاز، تشبیه، مبالغه، تاکید و ... تقسیم می‌شود، در انتقال پیام‌های قرآن کریم به خوبی روشن شد و از مباحث ذکر شده و نقد و بررسی ترجمه‌ها نتایج زیر به دست آمد:

۱- برخی از واژه‌ها و تعابیر بار معنایی فرهنگی دارند و معنای لغوی آنها مورد نظر گوینده نیست.

۲- ملاحظه فرهنگ زبانی در فهم دقیق قرآن کریم نقش مهمی دارد.

۳- فرهنگ زبانی در ساختارهای دستوری، لغوی و بلاغی یک زبان متجلی است.

۴- بسیاری از مترجمان قرآن کریم از نقش فرهنگ زبانی در ترجمه قرآن کریم غفلت کرده‌اند.

۵- با توجه به نقش فرهنگ زبانی می‌توان معادل‌ها و ترجمه‌های صحیح‌تر و گویاتری از قرآن کریم ارائه داد و از این طریق جلوی تفسیرها و برداشت‌های ناصحیح را گرفت.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: اسماعیلیان.
- ابن رشیق القيروانی (بی تا)، *العمده فی محاسن الشعر و آدابہ*، نسخه خطی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۲ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: بی نا.

- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق)، **معجم مقائیس اللغه**، قم: تبلیغات اسلامی.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۶۳م)، **ادب الکاتب**، مصر: المكتبة التجارية.
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- اعتصامی، پروین (۱۳۸۷)، **دیوان**، تهران: نشر جمهوری.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
- باذل مشهدی، محمدرفیع بن محمد (۱۳۸۳)، **حمله حیدری**، تهران: انتشارات اسلام.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- پاکچی، احمد (۱۳۸۷)، **تاریخ تفسیر قرآن**، تهیه و تنظیم: محمد جانپور، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پرتوی آملی، مهدی (۱۳۷۴)، **ریشه های تاریخی امثال و حکم** با مقدمه ابوالقاسم ازجوی شیرازی، تهران: سنائی.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد ابن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر (۱۴۱۶ق)، **الحوان**، بیروت: دارالجلیل.
- جامی، محمد (۱۳۷۶)، **تحفه الاحرار (گزیده هفت اورنگ)**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (۱۴۱۰ق)، **تاج اللغه و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، **دیوان حافظ**، تهران: نشر دیدار.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، **تبیین القرآن**، بیروت: دارالعلوم.

- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام**، بیروت: دارالفکر.
- خواجه کرمانی، محمود بن علی (۱۳۷۰)، **دیوان شعر**، بی جا: امیراحمد فلسفی.
- داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵)، **أنوار العرفان فی تفسیر القرآن**، تهران: نشر صدر.
- داوری اردکانی، نگار (۱۳۸۵)، «برنامه ریزی زبان؛ فرهنگ زبانی و مولفه های آن، **مجله تحقیقات فرهنگی ایران**، دوره ۲، شماره ۵.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن و بیانہ**، سوریه: دارالارشاد.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۰)، **امثال و حکم**، تهران: انتشارات مجلس.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۰۴۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: پژوهش های آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، به تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان: دار العلم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- زبیدی، سید محمد مرتضی واسطی (۱۲۰۵ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
- سبزواری، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، **ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالتعارف.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۰)، **گلستان**، تهران: سبز رایان گستر.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، **تفسیر سورآبادی**، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالعلم.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دارالبلاغه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، **بیان**، تهران: میترا.
- شهریار، محمدحسین (۱۳۸۰)، **دیوان اشعار**، تهران: الهدی.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، **فتح القدیر**، بیروت: دارالکلم الطیب.

- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صائب تبریزی، محمد علی (۱۳۹۰)، *دیوان صائب*، تهران: راه جاودان.
- صاحب بن عباد، کافی الکفاه اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغه*، بیروت: عالم الکتب.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت: دارالرشید.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *معانی الاخبار*، قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- همو، (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۲۵ق)، *الاحتجاج*، قم: مکتبه الحیدریه.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو، (۱۴۱۴ق)، *المالی*، قم: دار الثقافه.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: دارالمعارف.
- طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، *منطق الطیر*، تهران: نشر الهام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۰)، *العین*، قم: هجرت.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *شاهنامه*، تهران: هرمس.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، *محاسن التناویل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت ارشاد.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: صدرا.
- همو (۱۴۱۸ق)، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- لاهیجی، محمد بن علی شریف (۱۳۷۳)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: نشر داد.
- مبرد، ابو العباس محمد بن یزید (۱۴۱۷ق)، **الکامل فی اللغة و الادب**، قاهره: دارالفکر.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۳)، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، بیروت: موسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق)، **تفسیر الجلالین**، بیروت: النور.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز ترجمه و النشر.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، **تفسیر المظهری**، پاکستان: مکتبه الرشیدیہ.
- معین، محمد (۱۳۸۲)، **فرهنگ فارسی معین**، تهران: ورشان.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، **التفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محمودی، محمد باقر (بی تا)، **نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه**، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، **امالی**، بیروت: دارالمفید.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، **کلیات شمس**، تهران: انتشارات تمیشه.
- ملا حویش آل غازی، عبد القادر (۱۳۸۲)، **بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول**، دمشق: مطبعه الترقی.
- میبدی، رشید‌الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عدۀ الابوار**، تهران: امیر کبیر.
- میرزا قمی، (۱۳۷۱)، **جامع الشتات**، تهران: انتشارات کیهان.
- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸)، **تفسیر آسان**، تهران: اسلامیه.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هویدی بغدادی، محمد (بی تا)، **التفسیر المعین للواعظین و المتعظین**، قم: ذوی القربی.

Arabic Culture and its Role in the Translation of the Holy Qur'an

Ghasem Faez^۱

MohammadAli Heydari Mazraee Akhond^۲

Received: 2014/02/08

Accepted: 2015/01/12

Abstract

The Culture of a language contains attitudes, beliefs, norms and scientific and literary capital and rhetoric – grammatical structures of the language that shape the main body of that language. In translating the Qur'an, the culture of the revelation era should be noted as to transfer the true meaning of words to the target language.

This paper explores the cultural implications of several words and expressions at the time of its revelation and their Persian equivalent in order to identify their real meaning and criticize those Quranic translations unable to convey the meaning; these words are as follows: demon, brother, sister, father, mattress, sincerity, revealed leg, behind the back, hand-to-mouth response, heaven and earth crying.

Keyword: translation criticism, the culture of language, translation of the Qur'an, source language, target language.

^۱ Associate Professor at University of Tehran. (Responsible Author)

ghfaez@ut.ac.ir

^۲ PhD student at University of Tehran.

mohamadali_heydari@yahoo.com.au