



دوفصلنامه علمی - تخصصی مطالعات قرآن و حدیث

سال اول - شماره دوم / بهار و تابستان ۱۳۸۷

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیرمسئول: حجة الاسلام والمسلمین غلامرضا مصباحی مقدم

سر دبیر: دکتر کامران ایزدی مبارکه

مدیر داخلی: دکتر عباس مصلائی پور یزدی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
کامران ایزدی مبارکه دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکتچی استادیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید محمدباقر حجتی استاد دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فرودسی
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: دکتر محمود کریمی

طراح جلد: رسول خسرویگی

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل ماخذ رواست.

۲۳۶ صفحه / ۳۰۰۰۰ ریال

چاپ: زلال کوثر

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴ شماره: ۸۸۰۸۰۴۲۴

امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات

داخلی ۲۵۷ شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

e-mail: rcn@isu.ac.ir

http://rcu.isu.ac.ir

حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی بر اساس آن

هادی رهنما*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۱۱/۱۰

چکیده

در فرایند ترجمه قرآن کریم ترجمه واژگان کلیدی قرآنی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا این واژگان نظام معنایی و جهان‌بینی قرآن کریم را شکل می‌دهد. میزان توفیق مترجم در این مرحله، هم به فهم دقیق و انتخاب درست او در برابری واژگان و حفظ یکدستی و نظام‌مندی در کار ترجمه بازمی‌گردد و هم به اینکه زبان ترجمه و برابری را که انتخاب کرده تا چه اندازه توانسته است نقش و روابطی را که میان مفاهیم کلیدی قرآنی هست، بازتاباند. روش حوزه‌های معنایی که در اینجا معرفی شده و در مورد حوزه معنایی نام‌های گناه در ترجمه‌های فارسی مورد آزمون قرار گرفته است، می‌تواند زمینه دست یافتن به ترجمه‌های دقیق و نظام‌مند را فراهم کند و نیز می‌تواند در نقد روش‌مند ترجمه‌های موجود کارآمد باشد.

مقاله حاضر همچنین به دنبال آن است تا نشان دهد مطالعه تطبیقی حوزه‌های معنایی مفاهیم دینی در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم می‌تواند یکی از روش‌های مؤثر به منظور دست‌یابی به شاخص‌ها و سیر تطور اندیشه دینی ایرانیان در مواجهه با قرآن کریم باشد.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، حوزه‌های معنایی، ترجمه‌های فارسی، ذنب، اثم، خطیئه، جُنَاح، گناه، بزه

طرح مسئله

بی‌شک مهم‌ترین مرحله در فرایند ترجمه، به‌ویژه در ترجمه متون مقدس، انتقال مفاهیم زبان مبدأ به زبان مقصد با واژگان و تعابیر دقیق است. اهمیت این مسئله آن اندازه است که می‌توان گفت در نقد ترجمه نیز، نقد واژگانی جایگاه نخست را در نظر منتقد دارد؛ چنان‌که عمده‌ا‌ه‌تمام منتقدان در آشکار کردن نقاط قوت و ضعف ترجمه‌ها از نظر برابریابی دقیق واژه‌ها و تعبیرات زبان مبدأ صرف می‌شود.

نگاهی هرچند گذرا به کوشش‌های انجام‌شده در حوزه نقد ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی مشخص می‌کند که نقد واژگانی ترجمه عمدتاً به‌صورت موردی انجام می‌شود و منتقد اهتمام خود را مصروف یافتن موارد دقت یا خطای مترجمان می‌کند. این کار هرچند ارزشمند و مغتنم است، ضرورت پرداختن به روش‌های دیگر در عمل نقد همچنان احساس می‌شود. روش‌هایی که به‌ویژه شناختی تحلیلی و نظام‌مند از عمل مترجم و پیکره ترجمه او به دست دهند. برای این منظور با تکیه بر یافته‌های معناشناسی ساخت‌گرا، در اینجا روشی پیشنهاد شده و مورد آزمون قرار گرفته است که مبتنی بر نظریه حوزه‌های معنایی است.

۱. چیستی حوزه معنایی

در معناشناسی نظری به فضایی از نظام معنایی زبان که به وسیله نشانه‌هایی با شرایط لازم و کافی مشترک اشغال شده است، حوزه معنایی^۱ گفته می‌شود. به عبارت ساده‌تر، واژه‌هایی که مفهومشان از وجه یا وجوه مشترکی برخوردار باشد، به یک حوزه معنایی تعلق دارند (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

طرح حوزه‌های معنایی از سوی معناشناسانی چون ایپسن^۲ و پورتسیگ^۳ معرفی شد و با آرای وایزگربر^۴ در ارائه نظریه حوزه‌های معنایی انسجام یافت. به اعتقاد وایزگربر، واژه‌های زبان اقلام پراکنده‌ای درون نظام زبان نیست بلکه به‌دلیل وجوه معنایی مشترکشان در حوزه‌های معنایی مشخصی طبقه‌بندی می‌شود؛ برای مثال، می‌توان حوزه معنایی «عبادتگاه‌ها و اماکن مذهبی - آیینی» در زبان فارسی معاصر را نمونه آورد

که شامل واحدهای «مسجد، حرم (امامان و امامزادگان)، حسینیه، مهدیه، تکیه، کلیسا، کنیسه و آتشکده» است.

حوزه‌های معنایی را می‌توان با دو رویکرد همزمانی^۵ و درزمانی^۶ بررسی کرد. مطالعه همزمانی حوزه‌های معنایی به مطالعه روابط مفهومی در سطح واژه‌های زبان می‌انجامد و مطالعه درزمانی این حوزه‌ها به نوعی معناشناسی تاریخی منتهی می‌شود (صفوی، ۱۳۸۴، صص ۵۱-۵۲). از نگاهی دیگر، در رویکرد همزمانی رابطه میان واحدهای معنایی یک حوزه بر اساس «تمایزها»ی میان آن‌ها، و در رویکرد درزمانی، این رابطه بر اساس «تغییرات» هر واحد معنایی مطالعه می‌شود.

برای نمونه، همان حوزه معنایی «عبادتگاه‌ها و اماکن مذهبی - آیینی» اگر در زبان فارسی سده‌های میانه مطالعه شود، به‌طور مشخص مشتمل بر واحدهای «حسینیه، مهدیه و تکیه» نیست، اما واحدهایی را شامل بوده است که در نظام معنایی زبان فارسی معاصر نقش و جایگاه خود را از دست داده و از تداول روزمره حذف شده است؛ واحدهایی نظیر «صومعه، دیر و خانقاه» که به دلیل توسعه پایگاه اجتماعی گروه‌های متصوفه کاربرد و تداولشان در زبان فارسی آن روزگار گسترده بوده است.

روشن است یافته‌هایی که از این شیوه تحلیل به دست می‌آید، در تحلیل وضعیت فرهنگی هر جامعه زبانی و تحولات آن در گذر زمان بسیار کارآمد است و چنانچه در مقایسه میان دو زبان و فرهنگ صورت پذیرد، به فهم تمایزهای فرهنگی آن دو جامعه زبانی می‌انجامد. هر زبانی جهان را به سبک خودش تقسیم می‌کند و یا چنان‌که زبان - قوم‌شناسان آمریکایی مانند سایپر^۷ و وورف^۸ گفته‌اند، «آنچه را ما «جهان» می‌نامیم تا حد زیادی محصول طبقه‌بندی‌هایی است که به وسیله زبانی که ما تصادفاً بدان زبان سخن می‌گوییم، بر درک و فکر ما تحمیل می‌شود» (لاینز، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱).

در تأیید این نظریه، مثال‌ها و شواهد فراوانی وجود دارد؛ مثلاً اینکه در عربی واژه‌های بسیاری برای شتر وجود دارد، اما هیچ‌کدام از آن‌ها را نمی‌توان معادل دقیق «شتر» فارسی یا «گَمَل»^۹ انگلیسی دانست. درست است که در عربی واژه‌ای عام برای شتر وجود دارد، اما آیا مثلاً «جمل» برای عرب حجاز همان ارزش معنایی را دارد که «شتر» برای فارسی‌زبان و «گَمَل» برای انگلیسی‌زبان؟ ارزش معنایی «جمل» برای عرب

حجاز بر اساس اشتغال این واژه بر حوزه مفهومی‌ای تعیین می‌شود که دربردارنده دهها واحد معنایی برای ارجاع به انواع و اقسام شتر است و این حوزه معنایی با همه واحدها و اعضایش در تقابل با «گاو» و «بز» و... قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که در ذهن فارسی‌زبان واژه «شتر» صرفاً بر پروتوتایپ شتر (پیش‌نمونه‌ای از شتر که در تحدید مفهومی آن نه جنس (نر/ ماده) لحاظ می‌شود، نه سن، نه نژاد و نه رنگ و نه دیگر ممیزه‌ها) دلالت می‌کند و ارزش معنایی آن بر اساس تمایزش از «گاو» و «گوسفند» و... تعیین می‌شود. و یا اینکه برابرگذاری و ترجمه دقیق واژه‌های «نوک‌مدادی»، «زغال سنگی»، «دودی»، «مغزپسته‌ای» و... به زبان انگلیسی، تا چه حد امکان‌پذیر است؟

به‌هرحال، نظریه حوزه‌های معنایی، حتی اگر پاسخ قاطعی برای این‌گونه مسائل به دست ندهد، دست‌کم از ابهام‌ها و تاریکی‌های فراروی امر ترجمه می‌کاهد و ابزار نقد قابل توجهی برای آشکار کردن مرزهای قوت و ضعف کار مترجم به دست می‌دهد.

۲. مروری بر حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم

تحقیق حاضر به دنبال هدف مشخصی در حیطه ترجمه قرآن کریم و نقد ترجمه است. پیداست که در چنین تحقیقی مجال مطالعه تفسیری و نقد فهم مترجمان از قرآن کریم نیست. در یک وضعیت مطلوب شأن چنین تحقیقی آن است که بنا را بر تفسیر غالب بگذارد و خود را درگیر نقد و ارزیابی برداشتهای تفسیری نکند. اما می‌دانیم که وضعیت ما در حیطه دانش تفسیر و علوم قرآنی از وضعیت مطلوب فاصله دارد؛ دست‌کم از این لحاظ که درباره دلالت بسیاری از آیات قرآن و مفاهیم قرآنی اتفاق‌نظری میان مفسران نیست. در حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم هم، اگر چه بنا بر اعتماد و اتکا به مطالعات تفسیری پیشین است، واکاوی جدید درباره دلالت آیات نیز امری ناگزیر است. از همین روست که تحقیق حاضر از یک مطالعه تطبیقی میان ترجمه‌های فارسی قرآن کریم فراتر رفته و متناسب با مسائل خود در حیطه معناشناسی و تفسیر آیات نیز وارد شده است. پیداست که چنین ورودی، به‌رغم استقلال نظری و روش‌شناسی، جنبه درآمد و مقدمه دارد.

توشی هیکو ایزوتسو مطالعه منسجمی با رویکرد معناشناختی درباره مفاهیم اخلاقی قرآن کریم انجام داده است. کار او دو ویژگی مشخص دارد: اول، با رویکردی علمی مفاهیم اخلاقی قرآن کریم را در نظامی از روابط به هم پیوسته، رده‌بندی و معرفی کرده است^۱ و دوم، کوشیده است با روش معناشناسی، واژگان اخلاقی قرآن کریم را بر پایه نقش و کاربرد هر واژه در متن آیات تحلیل کند. بدین ترتیب، می‌توان گفت ایزوتسو مسیر مطالعه و تبیین معناشناختی نام‌های گناه - که در ذیل مفاهیم اخلاقی قرآن کریم می‌گنجند - را بسیار هموار کرده است. اما ایزوتسو در بخش دوم کارش، یعنی معناشناسی واژگان اخلاقی قرآن کریم، قدری شتابزده عمل کرده و عدم استقصاء و توجه به تمامی متن‌های قرآنی مرتبط در تحلیل یک واژه، او را به تحلیل‌ها و نتایج ناقص و بعضاً ضعیفی رسانده است.

بدین ترتیب، در بخش تحلیل معنایی نام‌های گناه - دست‌کم به لحاظ روش و رویکرد مطالعه - مبنای کار ایزوتسو گذاشته شده، البته با تأمل و تدقیق در کار او. پس هر جا که در تحلیل‌ها و نتایج او ضعف و کاستی دیده شده، با تحلیل معناشناختی و به همان روشی که ایزوتسو اختیار کرده، یعنی استخراج معنای هر واژه بر اساس نقش و کاربرد آن در متن آیات، در اصلاح آن کوشش شده است.

ایزوتسو مفاهیم اخلاقی قرآن کریم را در دو گروه عمده طبقه‌بندی کرده است: «مفاهیم معرفتی یا وصف‌کننده» و «مفاهیم رده‌بندی‌کننده». مفاهیم گروه اول نقش و کارکرد وصف‌کنندگی دارند؛ مانند «حسنه/ سیئه»، «معروف/ منکر»، «خیر/ شر»، «خبیث/ طیب» و... (ایزوتسو، ۱۳۶۰، صص ۲۵۶-۳۰۳). گروه دوم مفاهیم هم به اعمالی که نیک یا بد تلقی می‌شود، ارجاع می‌دهد و در واقع، آن اعمال را رده‌بندی می‌کند؛ مانند «عمل صالح» و «بر» به عنوان نام‌های مشخص و کلیدی عمل اخلاقی نیک و «ذنب»، «إثم»، «جُنَاح» و «خَطِيئَة» به عنوان نام‌های گناه (ایزوتسو، ۱۳۶۰، صص ۳۰۴-۳۱۰).

در اینجا تنها حوزه معنایی نام‌های گناه انتخاب شده؛ نخست، بررسی معناشناختی هر کدام از این نام‌ها در قرآن کریم و سپس، مطالعه تطبیقی برابری آن‌ها در ترجمه‌های فارسی مطالعه شده است.

۱-۲. «ذنب»: به گفته ایزوتسو قرآن کریم واژه «ذنب» را در مورد گناهان انسان در برابر خداوند به کار می‌برد (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴). به بیان دیگر، این واژه بر آن دسته از گناهان که در رابطه اخلاقی خداوند- انسان اتفاق می‌افتد، دلالت دارد. اما «ذنب» جز اینکه در معنای خاص خود بر شرور اخلاقی در رابطه خدا- انسان دلالت دارد، به صورت معنایی دلالت بر همه گناهان نیز دارد. چنانکه در جهان‌بینی قرآنی شرور اخلاقی میان انسان‌ها نیز از آن جهت که خداوند از آن‌ها نهی کرده است، به رابطه میان انسان- خداوند باز می‌گردد. پرشمار بودن کاربرد «ذنب» در ساخت جمع (ذنوب) و استغفار انسان‌ها نزد پروردگار برای آمرزش «ذنوب» شان گواهی بر این مدعاست.

واژه ذنب ۳۷ بار در قرآن کریم، با توزیعی متوازن در سوره‌های مکی و مدنی، به کار رفته است. مروری بر آیات و کاربردهای «ذنب» نشان می‌دهد که این واژه عمدتاً در دو گروه از متن‌های آشنا به کار رفته است: نخست، متن‌های مربوط به طلب آمرزش (استغفار) بندگان از گناهان (ذنوب) شان به درگاه الهی و آمرزش ایشان توسط خداوند^{۱۱} و دوم، متن‌های مربوط به عذاب الهی به سبب گناه (ذنوب) اقوام پیشین.^{۱۲}

۲-۲. «إثم»: ایزوتسو معنای این واژه را فوق‌العاده مبهم و فرآر دانسته و به دست دادن تعریفی دقیق از این واژه را تقریباً غیرممکن شمرده است. به اعتقاد او جز بررسی کاربرد این واژه در متن آیات نمی‌توان کاری انجام داد (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۰۷).

اما مطالعه منسجم و دقیق متن‌های قرآنی و برداشت‌های مفسران محقق را به این نتیجه می‌رساند که پراکندگی در آرای تفسیری درباره معنای إثم و تحدید مفهومی آن، دلیلی جز کاربردهای متنوع این واژه در متن آیات دارد. به نظر می‌رسد ضعف عمده نه در تردید و ابهام مفسران در فهم معنای إثم که بیشتر به اندیشه غالب و زبان دینی زمانه ایشان بازمی‌گردد. زبانی که تحت تأثیر مباحثات کلامی و فقهی در سده‌های پس از نزول قرآن، به‌ویژه در سطح واژگان و اصطلاحات دینی از زبان قرآن فاصله بسیار گرفته است؛ برای نمونه، می‌توان تداول گسترده واژه «معصیت» به جای هر دو مفهوم قرآنی «ذنب» و «إثم» را مثال زد که در نگاهی گذرا نتیجه حاکمیت گفتمانی دینی است که همه رفتار ناشایست انسان را از آن حیث که خداوند از آن‌ها نهی کرده، یکسان

می‌بیند. مفهوم معصیت تمایز معناداری را که در زبان قرآن میان مفاهیم «ذنب» و «إثم» است، کنار زده و به صورتی مجمل و کلی بر هر دو دلالت می‌کند. پیداست که تداول و غلبه این مفهوم باعث می‌شود تا کوشش معناشناسانه برای یافتن تمایزها و ظرافت‌های معنایی مفاهیم قرآنی در زبان مفسران به شکست بیانجامد. با این همه، اگر بنا بر آراء و دیدگاه‌های غالب گذاشته نشود و در بیان مفسران اقوال کم‌فروغ هم دیده و برجسته شود، دست یافتن به تصویری کامل و روشن از مفهوم إثم بر اساس آرای تفسیری امکان‌پذیر خواهد بود.

طبرسی در ذیل بقره: ۸۵ در بخش تحلیل لغات، «إثم» را این گونه معنا می‌کند: «هر عمل زشتی که در خور سرزنش باشد، و نظیر آن «وزر» است». سپس، آورده است که «گروهی می‌گویند إثم آن عملی است که در نفس نسبت به انجام آن عمل حالت تنفر و انزجار پدید می‌آید و قلب نسبت به آن آرام نمی‌گیرد. چنانکه از نبی اکرم (ص) نقل شده که در پاسخ به نواس بن سمعان در فرق میان برّ و إثم فرموده است: برّ آن است که نفس تو را آرام می‌کند و إثم، آن که در جانت می‌آویزد» (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۰۲). طبرسی در اینجا گرچه تحلیل روان‌شناختی در شناخت إثم را به دیگرانی نسبت می‌دهد، اما همان رأی مشهور^{۱۳} هم فاصله چندانی با این تحلیل ندارد؛ زیرا در تحلیل معنایی إثم بر وصف خود عمل تکیه شده، نه اینکه إثم به چه مصادیقی ارجاع می‌دهد و کدام گناهان را رده‌بندی می‌کند. اما طبرسی این تحلیل و معناشناسی دقیق إثم که به خوبی کاربردهای متنوع إثم را تبیین می‌کند (رک. ادامه مقاله)، در همین جا فرو گذاشته است. در سراسر تفسیر او إثم بر پایه همان برداشت‌ها و ذهنیت‌های غالب اولاً معصیت و گناه عامدانه معنا شده و ثانیاً کوشش شده است تا مصادیق آن مشخص شود.^{۱۴} این بدان معنا نیست که ارجاع إثم به پاره‌ای گناهان و یا تفسیر آن به گناه عامدانه نادرست است بلکه چنین رویکردی اولاً معناشناختی محسوب نمی‌شود و ثانیاً در تحلیل همه کاربردهای إثم کارآمد نیست. پاره‌ای از کاربردهای إثم با چنین رویکردی سازگار نیست و به وضوح تفسیر غالب را به چالش می‌کشد؛ برای نمونه، ماده «ا ث م» در قرآن کریم کاربردهایی دارد که نمی‌توان آن‌ها را به معنای مصطلح گناه ارجاع داد. در « (دخان: ۴۳-۴۴)، ائیم به معنای شخص

بدکار^{۱۵} فهمیده شده که غذایش در دوزخ از درخت زقوم است. پیداست که چنین تفسیری، حتی اگر از دلالت‌های مصداقی صرف‌نظر کنیم، از معنای لفظی واژه فاصله دارد. دقیق‌تر آن است که اَئِم در اینجا به همان معنای لفظی‌اش فهمیده شود که امر ناخوشایند و متنفرکننده است. اَئِم در اینجا به خورندهٔ طعام دوزخ (شخص بدکار) ارجاع نمی‌دهد بلکه خود طعام دوزخ را وصف می‌کند که سخت ناخوشایند است.^{۱۶} و یا دو مورد وصف بهشت به اینکه در آن «لغو» و «تأئیم» نباشد (طور: ۲۳؛ واقعه: ۲۵). طبرسی، مانند دیگر مفسران، تأئیم را به معنای مصطلح اِئِم باز گردانده (باب تفعیل از اِئِم) و این‌گونه تفسیر می‌کند که امور بهشتی، از جمله نوشیدن شراب، مترتب بر گناه نیست (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۲۵۱) و در بهشت سخن گناه شنیده نمی‌شود (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۳۲۸). دشواری این تفاسیر از آن روست که وقتی خداوند متعال از نبودن «لغو» در بهشت گفته است، پس به طریق اولی، گناه نیز در بهشت متصور نیست. تأئیم در اینجا هم می‌تواند به همان معنای لفظی‌اش دلالت داشته باشد؛ اینکه در بهشت از امور لغو و هر آنچه در دل انسان تاریکی و انزجار پدید می‌آورد، نشانی نیست.

جز این‌ها می‌توان به کاربردهای دیگر اِئِم نیز اشاره کرد که با تحلیل معنایی اِئِم به عنوان مفهوم وصف‌کننده عمل (ناخوشایندی و تنفرآور بودن آن) سازگارترند. در بقره: ۲۱۹ شراب و قمار این‌گونه معرفی می‌شود که در آن «اِئِم کبیر» است و «منافعی برای مردم»، که البته اِئِم آن دو از منافعشان بیشتر است. پیداست که تقابل اِئِم با منفعت به‌روشنی معنای لفظی اِئِم را تداعی می‌کند.^{۱۷} اینکه شراب و قمار اگر چه ممکن است منافع و خوشایندی‌هایی داشته باشند، اما تاریکی‌ها و رنج‌هایی که در دل انسان می‌گذارد، بسی بیشتر است.

در تفسیر «...» (بقره: ۲۸۳)، طبرسی اِئِم را گناهکار معنا می‌کند و اسناد اِئِم به قلب را بیانی ادبی دانسته که معنای ذمّ را به‌نحوی بلیغ‌تر می‌رساند (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۸۶).^{۱۸} اما در اینجا هم می‌توان گفت که اِئِم دقیقاً به معنای لفظی خود به کار رفته است: «اِئِمٌ قَلْبُهُ» کسی است که قلبش تاریک و در بند است. پس مجموع این تعبیر بر شخص گناهکار (در این آیه، کسی که شهادت بر امانت را

پوشیده دارد) دلالت دارد، نه اینکه معنا با کلمه اِثم کامل، و اسناد اثم به قلب از باب صناعت ادبی باشد.

در «...» (فرقان: ۶۸)، طبرسی اِثم را با استناد به کلام عرب عقوبت و جزا و بنا بر قولی دیگر وادی‌ای در جهنم معنا کرده است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۸۰).^{۱۹} این معنا حتی اگر معنای ثانویه‌ای ساخته شده بر پایه ماده «اِثم» باشد، باز هم می‌توان آن را با توجه به معنای لفظی این ماده تحلیل کرد؛ اینکه مشرک و قاتل و زناکار امری ناخوشایند و منزجرکننده را ملاقات خواهند کرد. آن منزجرکننده می‌تواند حالت روانی مجرم پس از انجام جرم و گناه و نیز عقوبت و جزای الهی باشد. در این موارد، پیداست که اگر معنای لفظی «اِثم» مورد توجه قرار گیرد، با اهداف و مقاصد این آیات تناسب بیشتری دارد. تربیت اخلاقی جامعه و از بین بردن زمینه‌های فساد اجتماعی تنها به مؤمنان محدود نمی‌شود. نه تنها ایمان‌نیاورندگان به دعوت پیامبر(ص)، که بسیاری از مؤمنان هستند که گرچه به‌ظاهر ایمان آورده‌اند، در آن مرتبه از تقوا نیستند که اوامر و نواهی الهی را به جان بپذیرند. در جهت بسامان کردن اخلاق فردی و اجتماعی، همه افراد جامعه مخاطب قرآن هستند. قرآن در این جهت جز بیم و امید دادن، مخاطب را به سرشت خود اعمال و رفتار ناشایست نیز توجه می‌دهد و وضعیت روانی انسان را پس از انجام عملی ناشایست به او یادآوری می‌کند. به‌رحال، هرکس که عمل ناشایستی را تجربه کرده باشد، آن وضعیت روحی رنج‌آور و تاریکی و تنگی قلب را احساس کرده است؛ و این‌گونه قرآن هر مخاطبی را با خود همراه می‌کند. برای کاربردهای دیگر اِثم، چنانکه در سنت لغت‌شناسی زبان عربی رایج است، می‌توان با ارجاع به معنای لفظی تبیینی قابل قبول ارائه داد؛ اما نباید از نظر دور داشت که اِثم در کاربردهای متأخرتر خود، به‌ویژه در بافت‌های مربوط به بیان آداب و مناسبات اجتماعی، به نقش رده‌بندی‌کننده پاره‌ای اعمال ناشایست بسیار نزدیک شده است. تنوع و شمار این دسته از کاربردهای اِثم چنان است که این برداشت غالب شکل گرفته است که اِثم در قرآن کریم به پاره‌ای از گناهان - به‌طور مشخص گناهان مربوط به روابط انسانی - ارجاع دارد و آن‌ها را رده‌بندی می‌کند.^{۲۰} این برداشت، چنانکه گذشت، جای تأمل و نقد جدی دارد، اما در اینجا ناگزیر آن مبنای مطالعه قرار می‌گیرد.

موضوع این تحقیق مطالعه انتخاب مترجمان فارسی‌زبان برای نام‌های قرآنی گناهان است و پیداست که ذهنیت‌ها و برداشت‌های مترجمان نمی‌تواند تافته‌ای جدابافته از گفتمان تفسیری زمانه آن‌ها باشد. پس با وجود تأمل و نگاه انتقادی درباره برداشت غالب از مفهوم قرآنی اِثم، این واژه همچنان به عنوان یکی از نام‌های گناهان نگریسته شده و برابر نهاد آن در ترجمه‌های فارسی مطالعه شده است.

۲-۳. «خطیئه» / خطیئة / خطا / خاطئة^{۲۱}

از نظر ایزوتسو این واژه اساساً مترادف با «اِثم» است، اما در موارد خاص نظیر « (یوسف: ۹۷)، به نحو مشهودی در ارتباط با معنای «ذنب» قرار گرفته است (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۰۹ و ۳۱۱).

تأمل در معنای «خطیئه» و مطالعه کاربرد آن در متن‌های قرآنی نشان می‌دهد که گرچه معنای لفظی این واژه (خطا و اشتباه) مفهومی از عمل اخلاقی در رابطه میان انسان‌ها را تداعی می‌کند و گرچه موارد معدود کاربرد این واژه در ارتباط با احکام اجتماعی، فرض ارتباط آن را با معنای اِثم تقویت می‌کند، موارد پرشمارتری از متن‌های مرتبط با این واژه هست که نظایر و قرائنی در میان متن‌های مرتبط با «ذنب» دارد؛ برای نمونه «خطیئه» نیز در موارد متعدد مانند «ذنب» بیشتر به صورت جمع (خطایا) و در متن‌های مربوط به آموزش گناهان (خطایا) توسط خداوند به کار رفته است.^{۲۲} همچنین مواردی هست از هم‌نشینی «خطیئه» و «ذنب» در یک متن که دست‌کم بر ارتباط معنایی میان آن دو دلالت می‌کند.^{۲۳} و یا آیه «

« (نوح: ۲۵) که نمونه‌ای است نظیر آن دسته از متن‌های «ذنب» (گروه

ب) که مربوط به عذاب اقوام است.

این گروه از کاربردهای خطیئه به نقش و معنای ذنب نزدیک است، اما برای دست یافتن به تبیینی دقیق‌تر که با همه موارد کاربرد این واژه سازگار باشد، ناگزیر از تحلیل دیگر موارد کاربرد آن هستیم. با رویکردی گونه‌شناختی و بر مبنای تحلیل ساخت و معنای متن‌های مرتبط با «خطیئه»، دست‌کم سه گونه از متن‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند:

یک. مواردی از کاربرد خطیئه هست که مفهوم خطا و اشتباه را تداعی می‌کند و این واژه را به مفهوم اِثم نزدیک می‌سازد:

»

«...» (نساء: ۹۲)

«

»

(نساء: ۱۱۲)

«

»

(اسراء: ۳۱)

»

«...» (بقره: ۲۸۶)

»

« (احزاب: ۵) »

تحلیل دقیق‌تر این آیات نشان می‌دهد که بجز آیه ۱۱۲ نساء، در بقیه موارد اساساً واژه خطیئه به عنوان نام پاره‌ای از گناهان به کار نرفته بلکه با ساخت‌های دیگری از ماده «خطأ» مواجهیم که بر معنای لفظی و غیر اصطلاحی [خطا] دلالت می‌کنند؛ در آیات ۹۲ نساء و ۳۱ اسراء ساخت‌های اسمی «خَطَأً» و «خِطَاءً» و در آیات ۲۸۶ بقره و ۵ احزاب ساخت فعلی «أَخْطَأُ»، به‌طور مشخص بر معنای خطا کردن (خطای ناخواسته) دلالت می‌کند. در آیه ۵ احزاب قید و استثناء « (آنچه در دل قصد

عملش را کرده‌اید) از » « به‌وضوح معنای «خطا» را روشن کرده است.

اما آیه ۱۱۲ نساء به‌راستی نشانی از ارتباط معنایی «خطیئه» با «اِثم» دارد. آنچه مفهوم «خطیئه» را به «اِثم» نزدیک کرده، ساخت همسان «کسب خطیئه/ اِثم» است؛ ساختی که در میان کاربردهای «اِثم» سه نمونه دیگر در آیات ۱۱۱ سوره نساء، ۱۲۰ سوره انعام و ۱۱ سوره نور دارد.

دو. موردی خاص از کاربرد خطیئه که در به دست دادن توصیف دقیقی از معنای خطیئه بسیار راهگشاست: »

« (بقره: ۸۱). در اینجا خطیئه در ارتباط و پیوندی وثیق با «سیئه» به کار رفته است: «هرکس که سیئه‌ای بیاندوزد، خطیئه‌اش او را در بر خواهد گرفت». احاطه شدن با خطیئه که در نتیجه «اکتساب سیئه» پدید می‌آید، به عنوان حالتی روانی مطرح شده است. سیئه - چنان‌که پیشتر اشاره کردیم - نقش توصیف‌کننده دارد و بنابراین، مانند دیگر صفت‌ها از شمول و گستردگی معنایی برخوردار است (می‌تواند به اعمال مختلف تعلق بگیرد)؛ پس «خطیئه» نیز که در اینجا به «اکتساب سیئه» ارجاع دارد، از «شمول معنایی» برخوردار خواهد بود. بدین ترتیب، خطیئه که به لحاظ ساخت یک صفت است، به عنوان یک نام برای «مطلق گناه» (گناه به معنای عام آن) به کار رفته است.

در تأیید این مدعا شواهدی نیز از آرای لغت‌شناسان وجود دارد. راغب اصفهانی بر قرابت معنایی «خطیئه» با «سیئه» صحه گذاشته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۱۵۷)، و ابوهلال عسکری در بیان وجه تمایز خطیئه با اثم بر شمول معنایی خطیئه و دلالت آن بر همه گناهان تصریح کرده و آورده است که «خطیئه گناه بر عمل غیر عمد دلالت می‌کند، اما اثم جز بر عمل عمدی دلالت ندارد؛ پس این‌گونه دلالت آن (دلالت خطیئه بر عمل عمد و غیر عمد) گسترش یافته تا آنجا که «ذنوب» جملگی «خطایا» نامیده شده‌اند، چنانکه «اسراف» نیز خوانده شده‌اند» (ابوهلال، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۲).

سه. در واپسین گونه نیز - که ماده خطاً در ساخت اسم فاعلی «خاطئه / خاطئون» به کار رفته است - «خطیئه» به معنای مطلق گناه به کار رفته است:

« (یوسف: ۹۱) »

»

« (قصص: ۸) »

« (حاقه: ۳۶-۳۷) * »

۲-۴. «جَنَاح»: ایزوتسو با اشاره به اینکه این واژه در متن‌های قرآنی مربوط به تشریح احکام به کار رفته، آن را مترادف با «اِثم» می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۱۲).^{۲۴} اما

مطالعه دقیق‌تر کاربردهای این واژه مدعای او را با تردید مواجه می‌سازد. در میان کاربردهای جناح مواردی هست که «جناح» به کسی تعلق می‌گیرد که عامل نیست بلکه به نوعی با عامل پیوند دارد؛ برای نمونه «کسانی که از شما می‌میرند و زنانی به جای می‌گذارند، اگر زانشان پس از سه سر آمدن عده (۴ ماه و ۱۰ روز) برای آینده زناشویی خود تصمیمی و عملی مطابق عرف مقبول بگیرند، در این عمل ایشان بر شما جناحی نیست...» (بقره: ۲۳۴) و یا «مردانی از شما که می‌میرند و زنانی بر جای می‌گذارند، باید که درباره زنان خود وصیت کنند که هزینه آنها را به مدت یک سال بدهند و از خانه اخراجشان نکنند. پس اگر خود خارج شوند، در مورد تصمیمی که به نحو شایسته‌ای برای خود می‌گیرند، جناحی بر شما نیست...» (بقره: ۲۴۰)؛ یا «اگر زنی دریافت که شوهرش با او بی‌مهر و از او بیزار شده است، جناحی نیست که هر دو در میان خود طرح آشتی افکنند، که آشتی بهتر است...» (نساء: ۱۲۸)، که در اینجا «جناح» به شوهر (عامل به بی‌مهری و ترک همسر) و زن (غیرعامل) هر دو تعلق گرفته است). پیداست که در این موارد «جناح» بر مفهوم «مسئولیت و تعهد» دلالت دارد.

از نگاهی دیگر نیز متن‌های «جناح»، متفاوت با «إثم» است. برخلاف نظر ایزوتسو که معتقد است این واژه بر گناه و جرمی دلالت دارد که تنبیه و مجازات بر آنها واجب است (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۱۲)، متن‌های «جناح» بر مرزهای رواداری و آزادی‌های شریعت و به بیان آیات بر «حدود الله» (نه «حد») به معنای فقهی کیفر معین در شریعت^{۲۵} دلالت دارد. بدین ترتیب، جز مضامین مربوط به احکام و آداب اجتماعی نظیر ازدواج و طلاق،^{۲۶} حجاب،^{۲۷} آداب ورود در خانه دیگری و استفاده از متاع آن،^{۲۸} پسرخواندگی^{۲۹} و... در متن‌های «جناح» مضامینی نظیر احکام و آداب حج^{۳۰} و شرایط شکستن نماز^{۳۱} نیز هست که در زمره مسائل و موضوعات عبادی (ناظر به رابطه خدا-انسان) هستند؛ احکامی که سرپیچی از آنها مستلزم کیفر و مجازات دنیوی نیست.

«حَوَجَّ»: ایزوتسو این واژه را نیز مانند «جناح» به معنای «إثم» بازگردانده است (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۳۱۲-۳۱۳). اما مرور متن‌های مرتبط با «حرج» نشان می‌دهد که این واژه در کاربرد اصلی و معنای اولیه‌اش نه تنها مترادف با «إثم» نیست بلکه اساساً با حوزه معنایی نام‌های گناه فاصله دارد.

در میان یازده مورد کاربرد «حرج» با سه گونه از متن‌ها مواجهیم: یک. متن‌های بیرون از فضای گفتگویی احکام و آداب که در آن‌ها «حرج» با همان دلالت اولیه لفظی (تنگی و دشواری) - نه به عنوان اصطلاحی دینی که تداعی‌کننده مضامین مرتبط با گناه است - به کار رفته است. در آیه ۶۵ نساء حرج به «نفس» نسبت داده شده^{۳۲} و در آیات ۱۲۵ انعام^{۳۳} و ۲ اعراف^{۳۴} به «صدر» تعلق یافته است. این نمونه‌ها به خوبی نشان می‌دهد که حرج مفهومی وصفی را تداعی می‌کند که نشان‌دهنده یک حالت نفسانی و یک وضعیت بودن است.

دو. متن‌هایی که گرچه در فضای گفتگویی احکام و آداب قرار دارد، در مقام بیان حدود و مرزها (اعم از جوازها و منع‌ها) شریعت نیست. در این موارد نیز «حرج» با همان دلالت اولیه لفظی (تنگی و دشواری) به کار رفته است. در آیات ۶ مائده^{۳۵} و ۷۸ حج^{۳۶} بافت متنی «حرج» (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ / مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ (فِي الدِّينِ) مِنْ حَرْجٍ) این مضمون کلی را بیان می‌کند که خداوند برای شما حرج (تنگی و دشواری) نخواسته و در دین نیز قرار نداده است. در آیات ۳۸^{۳۷} و ۵۰ احزاب نیز که روی خطاب با پیامبر اکرم (ص) است، غرض بیان این مضمون است که خداوند در آنچه بر پیامبرش (ص) فرض کرده (در آیه ۳۸ بیان کلی «ما فرض الله» و در آیه ۵۰ مورد ازدواج) حرج و تنگی قرار نداده است.

سه. متن‌هایی که جوازها و مرزهای رواداری شریعت را بیان می‌کند: بر ضعیف و مریض و مسکین (توبه: ۹۱)، و بر کور و لنگ و مریض (فتح: ۱۷) حرجی نیست اگر در جهاد شرکت نکنند؛ بر کور و لنگ و مریض و بر خود شما حرجی نیست، اگر از خانه‌های خود یا پدران یا مادرانتان یا... بخورید (نور: ۶۱)، و بر مؤمنان در ازدواج با همسران پسرخوانده‌هایشان - چنانچه آن‌ها را طلاق داده باشند - حرجی نیست (احزاب: ۳۷). در این موارد (به‌ویژه در آیه ۶۱ نور که در عبارت‌های پایانی، «جناح» در تناظر با «حرج» قرار گرفته و جایگزین آن شده است^{۳۹}) به ظاهر «حرج» به مفهوم و نوع کاربردهای «جناح» بسیار نزدیک شده است، اما این نزدیکی بدان حد نیست که «حرج» را از معنای اولیه‌اش جدا و به حوزه معنایی نام‌های گناه منتقل کند. حداکثر می‌توان

گفت که در این دسته از کاربردها «حرج» در معنای ضمنی و ثانوی خود مفاهیم مرتبط با گناه را تداعی می‌کند.

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که «حرج» اساساً اصطلاحی دینی محسوب نمی‌شود تا درباره ورود آن در حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم بحث شود؛ اما مطالعه و تحلیل کاربردهای آن لازم می‌نمود؛ زیرا ایزوتسو آن را در زمره واژه‌های رده‌بندی‌کننده گناهان در قرآن کریم معرفی کرده است. این تحقیق هم که در بخش معناشناسی قرآنی کار ایزوتسو را مبنا قرار داده است، گریزی جز طرح نظر او و نقد آن را ندارد. بنابراین، روشن است که در بخش مطالعه تطبیقی ترجمه‌های فارسی به تحلیل ترجمه‌های این واژه پرداخته نخواهد شد.

نویسنده امیدوار است که در این بررسی گذرا توانسته باشد تصویر نسبتاً روشنی از «حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم» به دست دهد؛ یا دست‌کم برخی از مسائل و دشواری‌هایی را که در این باره هست، نشان دهد. مخاطب متفطن بی‌شک دریافته است که این سطح از تحلیل در مطالعه یک حوزه معنایی گسترده و جامع نیست؛ زیرا به بررسی مستقل واحدهای معنایی محدود شده است. این محدودیت و اختصار چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، به هدف و مطلوب این تحقیق بازمی‌گردد که ارائه یک مطالعه تحلیلی-تطبیقی روشمند در حیطه ترجمه قرآن کریم و نه پرداختن به بحث مفصل معناشناسی است. باین‌همه، چارچوب نظری این مطالعه مختصر را می‌توان مبنای تحقیقی مستقل قرار داد و پاسخ مسائلی را در حیطه روابط درونی (نوع روابط میان واحدهای ذنب، اثم، خطیئه و جناح با یکدیگر) و روابط بیرونی این حوزه معنایی (نوع روابط میان حوزه معنایی نام‌های گناه با دیگر حوزه‌های معنایی و مفاهیم کلیدی قرآنی) دنبال کرد.

۳. حوزه معنایی نام‌های گناه در ترجمه‌های فارسی

۳-۱. مروری بر ترجمه‌های برگزیده

با توجه به اهداف و گستره این تحقیق در میان ترجمه‌های فارسی قرآن کریم با رویکردی در زمانی (تاریخی) پنج ترجمه انتخاب شده است. در این انتخاب دو معیار

اصلی لحاظ شده است: یک. دوره تاریخی به عنوان معیار زمانی، و دو. اعتبار و تداول ترجمه به عنوان معیاری برای انتخاب ترجمه شاخص. کامل بودن نسخه ترجمه هم، به عنوان معیار فرعی انتخاب در میان ترجمه‌های متقدم لحاظ شده است. در توضیح این معیارها باید گفت در انتخاب متون ترجمه چهار دوره تاریخی لحاظ شده است:

یک. سده چهارم و پنجم ق: ترجمه معروف به «ترجمه تفسیر طبری» شاخص ترجمه فارسی و بلکه زبان دینی این دوره است. این ترجمه را آذرنوش با استناد به دلایل تاریخی و سبک‌شناختی «ترجمه رسمی» نامیده است (آذرنوش، ۱۳۷۵، صص ۴۹-۶۲) و در اینجا نیز با همین نام از آن یاد شده است. در کنار ترجمه رسمی، از «لسان التنزیل» (واژه نامه قرآنی به زبان فارسی) هم به عنوان شاخص دیگری برای زبان فارسی این دوره استفاده شده است.

دو. سده ششم ق: از تحولات زبان فارسی در حدود دو سده پس از تألیف و پیدایی ترجمه رسمی که بگذریم، پیدایی و تألیف تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» اثر ابوالفتوح رازی (د. میانه سده ۶ق) نقطه عطفی در تاریخ ترجمه قرآن به زبان فارسی محسوب می‌شود. هرچند در این دوره تفسیر «کشف الاسرار» میدی نیز پدید آمده است، اما واقعیت این است که از حیث شهرت و تداول و اثرگذاری بر سیر ترجمه فارسی، «کشف الاسرار» به هیچ وجه قابل مقایسه با «روض الجنان» نیست (یاحقی و ناصح، ۱۳۷۱، ص ۷۳ به بعد).^{۴۰}

ترجمه‌های رسمی، «لسان التنزیل و روض الجنان» در اینجا با عنوان «ترجمه‌های متقدم» نامیده شده‌اند.

سه. انتهای سده نهم و سده دهم ق: برای انتخاب ترجمه شاخص پس از «روض الجنان» باید گامی بلند برداشت و دست‌کم از دو سده عبور کرد. این انتخاب به وضعیت ترجمه و تفسیر قرآن پس از سده ششم ق. بازمی‌گردد. وضعیتی که ریشه در نابسامانی‌های فرهنگی و اجتماعی ایران آن دوره پس از حمله مغول، و بیش از دو سده وقفه و رکود علمی و فرهنگی، دارد. در این دوره دست‌کم دو تفسیر فارسی شاخص وجود دارد: «موهب علیّه» معروف به «تفسیر حسینی» (تاریخ تألیف در ۸۹۹ق) اثر کمال‌الدین حسین کاشفی (د ۹۱۰ق) و «منهج الصادقین» از مولی فتح‌الله کاشانی

(د ۹۸۸ق). از این دو اثر به دلیل نزدیکی زمان تألیف و طبعاً قرابت آن‌ها در زبان^{۴۱} یکی را به عنوان شاخص زبان دینی فارسی سده دهم ق انتخاب کرده‌ایم. تفسیر «مواهب علیّه» گرچه از جهت نوآوری و ویژگی‌های تألیفی به خصوص در امر ترجمه جایگاهی بالاتر نسبت به «منهج الصادقین» دارد (آذرنوش، ۱۳۷۵، صص ۲۳۴ و ۲۴۱) و هرچند در زمانه خود با اقبال فراوان مواجه شده،^{۴۲} به دلایلی در این تحقیق کنار گذاشته شده و «منهج الصادقین» انتخاب شده است. مهم‌ترین دلیل در اینجا فاصله نسبی «مواهب علیّه» از فضای فرهنگی ایران سده دهم ق. و سده‌های پسین است.

«مواهب» در شکل دادن به جریانی جدید در تفسیرنویسی فارسی با رویکرد واعظانه نقش کلیدی داشته است، چنانکه بازتاب آن را در تفاسیر پس از آن (مانند «ترجمه الخواص» زواره‌ای و «منهج الصادقین») به‌ویژه از نظر سبک تألیف می‌توان دید (آذرنوش، ۱۳۷۵، صص ۲۳۸-۲۴۴)؛ اما واقعیت این است که «مواهب»، نیازهای فرهنگی جامعه ایران آن روزگار را پاسخ نمی‌گفته است. «مواهب» تفسیری بوده، متهم به اینکه با گرایش به مذهب اهل سنت و بر طریقت ایشان فراهم آمده است و همین اتصاف به سنی‌گرایی کافی بود تا ایرانیان، نه خود «مواهب»، که ویرایش اصلاح‌شده آن را در قالب تفسیری کاملاً مطابق با مواضع امامیه (نظیر دو نمونه پیش‌گفته) استفاده کنند. بنابراین، بی‌جهت نیست که «مواهب» پدیدآمده در بستر علمی- فرهنگی شرق خراسان (هرات)- جایی که حتی امامیان آن دیار از سوی امامیان ایران مرکزی (قم و ری) و عراق متصف به سنی‌گرایی سنت بوده‌اند- مورد اقبال ایرانیان شتابنده در تشیع واقع نشده است. اما برعکس، مسلمانان شبه‌قاره و آسیای مرکزی به این تفسیر اقبال فراوان کرده‌اند.^{۴۳}

چهار. دوره معاصر: پس از سده دهم ق. و عصر صفوی، آخرین مقطع تاریخی که انتخاب شده، دوران معاصر است. دوره قاجاریه پیش از ورود ایران به دوران تجدد و مشروطیت به دو دلیل حذف شده است: اولاً، پس از دوره تثبیت سیاسی و اجتماعی و به تبع آن، رشد و نشاط علمی و فرهنگی در زمان اقتدار صفویه، تا ورود پاره‌ای از مظاهر زندگی مدرن در عهد ناصری و نهضت مشروطیت، تحول اجتماعی و فرهنگی مهمی که بر نوع اندیشه ایرانیان اثرگذار باشد، شناخته نیست. انقلاب مشروطه در واقع،

فصل مهم انتقال ایرانیان از دوره سنت به تجدّد و از فرهنگ و اندیشه سنتی به فرهنگ و اندیشه مدرن محسوب می‌شود. ثانیاً، به دلیل همان رکود فرهنگی، در این دوران از آثار جدید در حوزه تفسیر و ترجمه قرآن که شاخص و اثرگذار باشند، نشانی نیست. بالطبع نیاز مخاطبان این دوره نسبتاً طولانی با تکیه بر آثار پیشین مانند اثر شاخص «منهج الصادقین» برآورده می‌شده است.^{۴۴}

در سه دهه اخیر پدیده ترجمه فارسی مستقل از تفسیر گسترش فراوان یافته و ترجمه‌های فراوانی از قرآن کریم ارائه شده است. درباره اینکه کدام یک از این ترجمه‌ها، به لحاظ مسائل فنی امر ترجمه، اعتبار و جایگاه برتری دارد، داوری قاطعی صورت نگرفته است. از سوی دیگر، برای داوری درباره اینکه کدام یک اقبال عام خواهد یافت نیز باید زمانی بگذرد. بنابراین، فارغ از داوری و ارزش‌گذاری ویژه برای ترجمه‌ای خاص، در اینجا، ترجمه عبدالمحمد آیتی که از قدیم‌ترین ترجمه‌های معاصر است، انتخاب و مطالعه شده است.

۲-۳. بررسی برابره‌های نام‌های گناه در ترجمه‌های برگزیده

در آغاز ذکر این نکته ضروری است که برای دست یافتن به تحلیلی جامع و دقیق از انتخاب و شیوه عمل مترجمان ترجمه تمامی آیات مرتبط (البته، در مورد ترجمه‌های متقدم، آن‌ها که در نسخه چاپی موجود بوده است) دیده شده و مقایسه شده است. به دست دادن همه ترجمه‌ها در کنار یکدیگر، گرچه برای مخاطب الهام‌بخش است و اعتماد او را به عمل محقق دو چندان می‌کند، از سوی دیگر، حجم این گفتار را به بیش از دو برابر افزایش می‌دهد. بنابراین، در توضیح و گزارش ترجمه‌ها کوشش شده ابتدا انتخاب و رویه مترجم مشخص شود و آن‌گاه در صورت بازگشت مترجم از مراعات یکدستی و رویه ترجمه، موارد آن گزارش شده و تحلیل و ارزیابی شود. در موردی مانند «تفسیر روض الجنان» هم که زبان بخش ترجمه با زبان بخش تفسیری گاه فاصله دارد (آذرنوش، ۱۳۷۵، صص ۲۰۴-۲۰۵)، در موارد ناهمسان با رویه مترجم، در کنار بخش ترجمه، بخش تفسیری نیز تحلیل و ارزیابی شده است. از خلال این

گزارش‌ها و تحلیل‌ها نویسنده کوشیده است تصویری نسبتاً روشن از شیوه عمل مترجمان به دست دهد.

۳-۲-۱. ترجمه «ذنب»

با صرف‌نظر از تنها یک مورد ترجمه تفسیری «ترک مندوب» در ترجمه «منهج الصادقین» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۱۵۴)،^{۴۵} می‌توان گفت که این واژه در همه ترجمه‌ها به صورتی کاملاً یکدست و هماهنگ به «گناه» ترجمه شده است. «گناه» بی‌شک بهترین واژه‌ای است که می‌توان برابر «ذنب» نهاد؛ زیرا هم از حیث شمول و دلالت بر همه گناهان با «ذنب» برابری می‌کند و هم اینکه به خوبی بر تداعی‌های عاطفی منفی شرور اخلاقی انسان در برابر خداوند دلالت می‌کند.

۳-۲-۲. ترجمه «إثم»

در ترجمه‌های متقدم إثم به «بزه» ترجمه شده است؛ ترجمه‌ای که با صرف‌نظر از موارد محدود (رک. ادامه همین بخش)، یکدست و هماهنگ نیز است. با توجه به برداشت تفسیری غالب از معنای إثم (دلالت آن بر فعل گناه، به‌ویژه در روابط انسانی) انتخاب مترجمان متقدم در برابر نهادن «بزه» برای ترجمه إثم، انتخابی دقیق به نظر می‌رسد؛ زیرا بزه نیز در زبان فارسی بار مفهومی جرم‌شناختی دارد و بر مرزشکنی‌های حقوقی و اجتماعی دلالت می‌کند.^{۴۶}

اما در دو ترجمه پسین وضعیت ترجمه این واژه متفاوت است. در «منهج الصادقین» آشفتگی و عدم یکدستی در ترجمه نسبت به ترجمه‌های متقدم فزونی یافته است. اما این مسئله که بعضاً به دلیل گرایش مؤلف به ترجمه‌های تفسیری و بیان دلالت‌های مصداقی «إثم» روی داده، باعث نشده است که انتخاب مشخص او در ترجمه «إثم» در ابهام فرو رود. به قطع می‌توان گفت که انتخاب اصلی مولی فتح‌الله در ترجمه «إثم» لفظ و مفهوم «گناه» است. صرف‌نظر از موارد ارجاع به مصداق «إثم»،^{۴۷} حتی در موارد ترجمه «إثم» به «بزه» هم می‌توان گفت که مولی فتح‌الله مفهوم «گناه» را در نظر داشته است. او در موارد متعدد متن‌های متناظر و ساخت‌های همسان «إثم»،

یکبار ترجمه «گناه» و بار دیگر ترجمه «بزه» را برگزیده است؛ برای نمونه، او ساخت «إثم» را در آیات ۲۷۶ بقره، ۲۲۲ شعراء و ۱۲ مطففین (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۴۰؛ ج ۶، ص ۴۵۸ و ج ۱۰، ص ۱۸۲) به «بزهکار» و همین ساخت را در آیات ۱۰۷ نساء، ۴۴ دخان، ۷ جاثیه و ۱۲ قلم (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۱۰؛ ج ۸، ص ۲۸۶؛ ج ۸، ص ۲۹۲ و ج ۹، ص ۳۷۶) به «بسیار گناهکار/ گناه‌کننده» ترجمه کرده است.

جز این‌ها او هر جا احساس کرده که باید دربارهٔ مدلول «إثم» بیشتر توضیح دهد، «إثم» را به معنایی ارجاع داده که عام و شامل همهٔ گناهان است، و بدین ترتیب، نشان داده که جز مفهوم و مدلول «گناه» مفهوم دیگری برای «إثم» در نظر ندارد؛ برای نمونه، در ذیل تفسیر آیه ۱۲۰ انعام آورده است: «ظَاهِرُ الْإِثْمِ أَشْكَارُ الْغَنَاءِ وَ بَاطِنُهُ وَ پنهانی آن را، یعنی ترک کنید گناهان آشکار و پنهان را. مراد آن است که ترک جمیع گناهان کنید؛ زیرا که گناه منحصر است در آشکارا و پنهان» (کاشانی، ج ۳، ص ۴۶۱).

در مورد ترجمهٔ آیتی هم باید گفت که او جز در ترجمهٔ آیه ۶۳ مائده (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸)،^{۴۸} همه جا واژهٔ «گناه» را برابر إثم نهاده است؛ انتخابی که در مقایسه با برابر نهاد «بزه»، از وضوح و دقت بسیار کمتری در تطبیق با بار مفهومی «إثم» برخوردار است.

اما در ترجمه‌های متقدم هم، با وجود یکدستی آشکار در انتخاب «بزه» برای ترجمه إثم، موارد محدودی هست که مترجم برابر نهاد اصلی خود را کنار گذاشته است. در توضیح این موارد باید گفت که عمل مترجمان در اینجا نیز غالباً ضابطه‌مند و مبتنی بر اقتضائات بافت سخن و مفاهیم هم‌نشین با إثم است؛ برای مثال، در «

« (نجم: ۳۲) در هر سه ترجمه

متقدم رسمی (طبری، ۱۳۵۶، ج ۷، ص ۱۷۶۴)، «روض الجنان» (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۵۰)^{۴۹} و «لسان التنزیل» (۱۳۷۳، ص ۷۱)، «إثم» به «گناه» ترجمه شده است. این یکدستی و هماهنگی مترجمان را در انتخاب برابر نهاد «گناه» به جای «بزه»، ناگزیر باید در ساخت متن جستجو کرد. چنین به نظر می‌رسد که قرار گرفتن إثم در ترکیب «کبائر الإثم» و به‌ویژه تقابل این ترکیب با «اللمم» مفسران و مترجمان را به این نتیجه رسانده است که در اینجا غرض، بیان صورت‌بندی کلی گناهان است: گناهان بزرگ و گناهان

خُرد (اللمم). بنابراین، «إثم» ناگزیر باید بر معنای عام و فراگیر جنس [گناه] دلالت داشته باشد که به وسیله وصف «کبائر» مقید و معین شده است.

نمونه‌های دیگری از این دست، میان هرکدام از این سه ترجمه پراکنده و وضعیتشان بعضاً متفاوت است. در ترجمه رسمی آیات ۲۱۹ بقره و ۱۲ مطفین (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۳۸ و ج ۷، ص ۱۹۹۷) در کنار برابر نهاد اصلی «بزه» از واژه «گناه» استفاده شده است که این مسئله جز دلیلی نسخه‌شناختی، می‌تواند نشان از تردید در ترجمه باشد؛^{۵۰} تردیدی که بی‌شک ریشه در تأثیر مفاهیم هم‌نشین با «إثم» در متن یا همان بافت سخن دارد. درباره تأثیر این مفاهیم هم‌نشین در تحلیل معناشناختی «إثم» به تفصیل سخن گفته شد.

دیگر اینکه با ارجاع به نسخه بدل‌ها می‌توان موارد انحراف از یکدستی را در ترجمه ابوالفتوح از آیه ۱۷۸ آل عمران (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۷۲)^{۵۱} و در ترجمه رسمی آیات ۲۹ مائده^{۵۲} و ۲۳ طور^{۵۳} (طبری، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۳۹۱ و ج ۷، ص ۱۷۵۸) در نظر نگرفت. همچنین، انتخاب‌های دیگر ابوالفتوح در ترجمه آیات نساء: ۴۸،^{۵۴} مائده: ۶۳^{۵۵} و فرقان: ۶۸^{۵۶} (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۱۸؛ ج ۷، ص ۳۶ و ج ۱۴، صص ۱۳۴-۱۳۵)، ترجمه «لسان التنزیل» از آیه ۳۳ اعراف (لسان التنزیل، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷)^{۵۷} و ترجمه رسمی آیه ۶۸ فرقان (طبری، ۱۳۵۶، ج ۵، ص ۱۱۴۶)^{۵۸} را می‌توان حاصل کوششی تفسیری در جهت بیان دلالت مصداقی «إثم» و نه ارائه برابر نهادی برای آن دانست. جز اینها، فقط چند مورد انتخاب برابر نهاد «گناه» به جای «بزه» هست که بیشتر مربوط به «تفسیر روض الجنان» است (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳؛ ج ۳، ص ۱۴۹ و ج ۶، صص ۹۹ و ۳۳۴).^{۵۹}

۳-۲-۳. تحلیل ترجمه‌های «خطیئه»

در ترجمه رسمی، اگر از ترجمه آیات ۹ حاقه و ۱۶ علق (طبری، ۱۳۵۶، ج ۷، صص ۱۹۲۲-۱۹۲۳ و ج ۷، ص ۲۰۳۳) (ترجمه به «تباهکاری») با ارجاع به نسخه بدل (ترجمه به «گناه») صرف‌نظر کنیم، می‌توان گفت که به صورتی یکدست [خطیئه] به «گناه» ترجمه شده است. در «لسان التنزیل» هم مانند ترجمه رسمی در ذیل آیات ۱۶

علق و ۲۵ نوح (لسان التنزیل، ۱۳۷۳، صص ۱۳ و ۴۷)، خطیته به «گناه» ترجمه شده است. ابوالفتوح هم، گرچه برابر نهاد «گناه» را برگزیده، به کاربرد خود واژه «خطا» نیز گرایش دارد. البته او از «خطاً» همان معنای عام «گناه» را در نظر دارد. او در تفسیر «خطیته» در ذیل آیه اول آورده است: «جمله گناه را خطیته گویند، اگر چه به عمد کرده باشند» (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۰۳). جز این تصریح می‌توان به شیوه استفاده او از واژه خطا نیز استناد کرد. او در ترجمه ۳۷ حاقه به ترجمه «خطاکندگان» اکتفا نکرده و برابر فارسی «گناهکاران» را نیز بر آن افزوده است (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۳۹۱) و یا در ذیل آیات ۲۹ یوسف (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۳۹ و ج ۱۱، ص ۶۰) و ۵۱ شعراء (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۳۰۰ و ج ۱۴، ص ۳۱۸) در ترجمه از واژه «گناه» و در بخش تفسیری از واژه «خطا» استفاده کرده است. بدین ترتیب، به قطع می‌توان گفت که او از واژه «خطا» واحد معنایی متمایزی جز «گناه» را در نظر نداشته است و عدم یکدستی در ترجمه او، در واقع، به اختلاف زبان بخش ترجمه (زبان کهن‌تر و متأثر از زبان ترجمه‌های متقدم) از زبان بخش تفسیری و راه یافتن تدریجی واژگان عربی به زبان فارسی بازمی‌گردد.

در «منهج الصادقین» به جز ترجمه آیات ۸ قصص و ۹ حاقه (کاربرد واژه «خطا») (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷، ص ۵۲ و ج ۹، ص ۳۹۴) همه جا برابر نهاد «گناه» انتخاب شده است. اما آیتی مسیر برعکس ابوالفتوح را پیموده است. او اغلب واژه «خطا» را بر «گناه» ترجیح داده، اما در ترجمه آیات بقره: ۸۱، اعراف: ۱۶۱، عنکبوت: ۱۲، حاقه: ۹ و نوح: ۲۵ (یک‌سوم موارد کاربرد «خطیته») نشان داده که واژه فارسی «گناه» را نیز از نظر دور نداشته است (آیتی، ۱۳۷۴، صص ۱۲، ۱۷۱، ۳۹۷، ۵۶۷ و ۵۷۱). در این میان، اگر ملاک داوری، شمار موارد «خطا» و «گناه» باشد، ناگزیر باید انتخاب اصلی آیتی را در ترجمه «خطیته»، واژه «خطا» دانست. این داوری در مطالعات ترجمه ارزشمند است و نشان می‌دهد که در گذر زمان میزان تداول و کاربرد واژه عربی «خطا» بر ترجمه فارسی «گناه» فزونی یافته است، اما در نوع مطالعه و مقصود نهایی این تحقیق نه تنها به کار نمی‌آید که گمراه‌کننده است. در اینجا آنچه اهمیت دارد، نه خود الفاظ و واژه‌ها که «ارزش معنایی» آنهاست؛ زیرا هدف نهایی دست یافتن به واحد معنایی‌ای است که در

هرکدام از ترجمه‌ها برابر واحد معنایی قرآنی نهاده شده است. بنابراین، در مورد ترجمه آیتی وقتی می‌توان برابرنهاد انتخابی او را واژه و مفهوم «خطا» دانست که این واژه دارای ارزش معنایی متمایز و اصیلی در نظام معنایی زبان ترجمه داشته باشد. پس چنانچه واژه «خطا» به معنایی ارجاع دهد که این معنا در نظام معنایی زبان ترجمه (فارسی) واژه‌ای اصیل و متداول برای خود دارد، در این صورت، نمی‌توان برای این واژه «خطا» ارزش معنایی مستقل و متمایزی قائل شد.

در مورد ترجمه آیتی نیز وضع همین‌گونه است؛ یعنی واژه «خطا» در ترجمه او به همان معنای عام و مطلق «گناه» ارجاع می‌دهد. معنای شامل هرگونه گناه که واژه «گناه» لفظ مشخص و متداول آن در زبان فارسی (زبان ترجمه) است. شاهد این مدعا همان استفاده آیتی از واژه «گناه»، به جای «خطا»، در ترجمه ساخت‌های همسانی است که اتفاقاً متن‌های مشابهی دارد؛ برای نمونه، می‌توان آیه بقره: ۸۱ را با آیه نساء: ۱۱۲ مقایسه کرد که با وجود متن‌های مشابه («اکتساب سیئه» و «احاطه خطیئه» در آیه نخست و «اکتساب خطیئه» در آیه دوم)، آیتی ساخت مشخص «خطیئه» را در آیه اول به «گناه» (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۱۲) و در آیه دوم به «خطا» (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۹۶) ترجمه کرده است. در مقایسه ترجمه آیات اعراف: ۱۶۱ و عنکبوت: ۱۲ با آیات بقره: ۵۸، طه: ۷۳، شعراء: ۵۱ و ۸۲- که متن‌های مشابه (آمزش خطیئه/ خطیئات/ خطایا) دارند- نیز همین وضعیت مشاهده می‌شود. آیتی در گروه اول آیات، خطیئه را «گناه» (آیتی، ۱۳۷۴، صص ۱۷۱ و ۳۹۷) و در گروه دوم «خطا» (آیتی، ۱۳۷۴، صص ۹، ۳۱۶، ۳۶۹ و ۳۷۰) ترجمه کرده است.

در مقام جمع‌بندی، می‌توان گفت که واژه «گناه» تنها واژه‌ای است که در این ترجمه‌ها به عنوان برابرنهاد «خطیئه» انتخاب شده است. این انتخاب با توجه به آنچه در تحلیل معناشناختی «خطیئه» و قرابت معنایی آن با «ذنب» گفته شد، اگر دقیق نباشد دست‌کم انتخابی درست است. این ملاحظه در داوری از آن روست که در زبان قرآن کریم در کنار واژه «ذنب»، از ساخت‌های واژگانی «خطیئه»- با وجود قرابت معنایی و تشابه متنی که میان این دو هست- استفاده شده است، پس دقیق‌تر و به صواب‌تر خواهد بود که در زبان ترجمه فارسی نیز برای معادل «خطیئه» واژه دیگری جز «گناه»

(که به عنوان برابر «ذنب» انتخاب شده) اما با معنایی نزدیک به آن ارائه شود. از سوی دیگر، اگر به یاد آوریم که «خطیئه» در کاربردی نظیر آیه نساء: ۱۱۲- چنان که در تحلیل معاشناختی آن گفته شد- نشانی از ارتباط معنایی «خطیئه» با مفهوم «إثم» دارد، آن گاه تصدیق خواهیم کرد که «خطیئه» ظرافت‌های معنایی ویژه‌ای دارد که آن را از مفهوم بسیار نزدیک به آن یعنی مفهوم «ذنب» نیز متمایز می‌کند. شاید برابر نهاد «تباهکاری» که در ترجمه رسمی در ذیل آیات حاقه: ۹ و علق: ۱۶ ارائه شده است (طبری، ۱۳۵۶، ج ۷، صص ۱۹۲۲-۱۹۲۳ و ج ۷، ص ۲۰۳۳)، بتواند به نحو دقیق‌تری مؤلفه‌ها و ظرافت‌های معنایی «خطیئه» را در زبان فارسی بازنماید؛ مفهومی که از یک طرف با مؤلفه‌های معنایی «گناه» قرابت بسیار دارد و از طرف دیگر، به بار مفهومی «بزه» پهلو می‌زند.

۳-۲-۴. تحلیل ترجمه‌های «جَنَاح»

در ترجمه رسمی واژه «تنگی» و در «لسان التنزیل» (۱۳۷۳، ص ۶۲)، ترکیب عطفی «گناه و بزه» برابر «جناح» نهاده شده است. در «تفسیر روض الجنان» می‌توان گفت که واژه «بزه» برابر نهاد غالب است.^{۶۰} در «منهج الصادقین» و آیتی هم «گناه» به عنوان برابر نهاد مشخص «جناح» انتخاب شده است، با این تفاوت که آیتی در ترجمه موارد مختلف کاربردهای جناح یکدست‌تر از مولی فتح‌الله عمل کرده است.

اما در مروری بر موارد خلاف رویه مترجمان، در ترجمه رسمی اگر از موارد نسخه بدل‌ها^{۶۱} بگذریم، فقط یک مورد (احزاب: ۵۱) هست که جناح بر خلاف رویه به «حرج» ترجمه شده است (طبری، ۱۳۵۶، ج ۵، ص ۱۴۳۰). برخلاف فراهم‌آورندگان ترجمه رسمی، این واژه سامی مورد پسند و انتخاب ابوالفتوح به‌ویژه در توضیحات تفسیری قرار گرفته است. البته او در یک مورد (ترجمه بقره: ۲۸۲) «گناه» را برابر «جناح» نهاده است (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۲).^{۶۲} اما در «منهج الصادقین» آشفستگی در ترجمه فزونی یافته است. در این تفسیر، پس از برابر نهاد غالب «گناه»، به ترتیب شمار کاربرد، از واژه‌های «وبال»^{۶۳} در آیات بقره: ۲۳۶، نساء: ۲۴ و نور: ۶۰ (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۳۸؛ ج ۲، ص ۴۷۱ و ج ۶، ص ۳۲۰)، «وزر و وبال» در آیات ۲۲۹ و ۲۳۴ بقره (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۹ و ج ۲، ص ۳۴)، «تنگی» در آیه احزاب: ۵۱ (کاشانی،

۱۳۳۶، ج ۷، ص ۳۱۲)،^{۶۴} «بزه» در آیه نور: ۵۸ (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶، ص ۳۱۷)^{۶۵} و «إثم و بزه» در آیه ممتحنه: ۱۰ (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹، ص ۲۵۱) در ترجمه و توضیح «جناح» استفاده شده است. سرانجام، آیتی که رویه ترجمه «جناح» به «گناه» را انتخاب کرده، در دو مورد (ترجمه نساء: ۱۲۸ و احزاب: ۵) واژه «باک» را بر «گناه» ترجیح داده است (آیتی، ۱۳۷۴، صص ۹۹ و ۴۱۸).

چنان‌که انتظار می‌رفت و در تحلیل معناشناختی «جناح» مشخص شد، عدم وضوح معنایی این واژه در ترجمه‌های فارسی نیز خود را نشان داده و باعث تردید مترجمان و اختلاف میان آن‌ها شده است. برای ترجمه «جناح»، در «لسان التنزیل» ترکیب عطفی «گناه و بزه» انتخاب شده که با توجه به برابر نهادن «گناه» برای «ذنب»، و «بزه» برای «إثم» در همین اثر، نمی‌تواند دلیلی جز تردید در ترجمه داشته باشد. گرایش آشکار ابوالفتوح به واژه «حرج» در کنار انتخاب برابر نهاد «بزه» در ترجمه «جناح» نیز نشانی دیگر از اضطراب در ترجمه است؛ زیرا این دو ترجمه از یک سنخ نیست، «بزه» واژه‌ای است در حیطه زبان دین، اما «حرج» بار مفهومی مادی دارد و مربوط به زبان روزمره است. آشفتگی در ترجمه «منهج الصادقین» هم با توجه به تعدد موارد ناهمسان با برابر نهاد غالب (گناه)، ناگفته پیداست. به همه این‌ها، اختلاف ترجمه رسمی و آیتی را با یکدیگر و با ترجمه‌های پیش‌گفته باید اضافه کرد.

در مقام جمع‌بندی، می‌توان گفت که مترجمان دو مسیر کاملاً متمایز را در ترجمه «جناح» پیموده‌اند. یکی مسیر ترجمه «جناح» به «تنگی»، «حرج»، «وزر و وبال» و «باک» است که مفاهیمی غیردینی و در حیطه زبان روزمره محسوب می‌شود، و دیگری ترجمه «جناح» به «بزه» و «گناه» است که واژگانی متعلق به زبان دین و دلالت‌کننده بر مفهوم شرّ اخلاقی است.

۴. مقایسه و تطبیق حوزه‌های معنایی

برای مقایسه بهتر میان نام‌های گناه در قرآن کریم و برابر نهاد آن‌ها در ترجمه‌های فارسی، داده‌های ترجمه‌ای در جدول شماره (۱) خلاصه شده است. در این جدول

موارد اضطراب در ترجمه و موارد ناهمسان با برابر نهاد غالب با حروف توخالی مشخص شده است.

جدول شماره (۱)

برابرنهاد نام‌های گناه در ترجمه‌های فارسی					نام‌های گناه در قرآن کریم
آیتی	منهج الصادقین	روض الجنان	لسان التنزیل	ترجمه رسمی (طبری)	
گناه	گناه / بزه	بزه	بزه	بزه	إثم
گناه	گناه	گناه	گناه	گناه	ذنب
خطا / گناه	گناه / خطا	گناه / خطا	گناه	گناه / تپاهگاری	خطیئه
گناه / پاک	گناه / وزر و وپال	بزه / حرج	گناه و بزه	تنگی	جناح

جدول شماره (۱) با رویکرد ترجمه‌شناختی فراهم آمده است؛ رویکرد و نوع مطالعه‌ای که به واژه‌ها و الفاظ انتخاب شده در ترجمه توجه ویژه‌ای دارد، اما رویکرد معناشناختی جهت‌گیری و اهداف متفاوتی دارد. در اینجا باید فارغ از تمرکز بر الفاظ به دنبال واحدهای معنایی‌ای بود که در هر کدام از ترجمه‌ها برابر واحدهای معنایی قرآنی نهاده شده است. بدین ترتیب، مشخص خواهد شد مترجم و مفسر فارسی زبان از مفهوم قرآنی هر یک از نام‌های گناه چه دریافتی داشته و در نظام معنایی زبان مادری خود کدام واحد معنایی را نظیر آن مفهوم قرآنی یافته است. در تحلیل ترجمه‌ها نشان داده شد که در قریب به اتفاق موارد ترجمه و برابرنهاد غالب، شاخص و نماینده واحد معنایی معادل مفهوم قرآنی نیز هست؛ و یا در موارد خاص نظیر ترجمه آیتی از نام «خطیئه» نیز برابرنهاد معنایی مورد نظر مترجم، نه ترجمه غالب (خطا)، بلکه ترجمه کمتر به کاررفته «گناه» است. بدین ترتیب، جدول شماره (۲) ارائه خواهد شد:

جدول شماره (۲)

حوزه معنایی نظیر، در ترجمه‌های فارسی					حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم
آیتی	منهج الصادقین	روض الجنان	لسان التنزیل	ترجمه رسمی (طبری)	
گناه	گناه	بزه	بزه	بزه	إثم
		گناه	گناه	گناه	ذنب خطیئه
		بزه	گناه و بزه (؟)	تنگی	جناح

چنان‌که پیداست، حوزه معنایی نام‌های گناه در ترجمه رسمی با سه واحد معنایی «بزه، گناه و تنگی» بیشترین همسانی را با نظیر قرآنی‌اش دارد. تنها مورد عدم تطبیق و همسانی، به واحدهای معنایی «ذنب» و «خطیئه» بازمی‌گردد که تمایز معنایی میان آن‌ها لحاظ نشده و برای هر دوی آن‌ها از واحد معنایی «گناه» استفاده شده است. پس از ترجمه رسمی، «لسان التنزیل» و «روض الجنان» را خواهیم داشت که با دو برش‌خوردگی در حوزه معنایی نام‌های گناه مشتمل بر واحدهای «گناه» و «بزه» هستند. درباره ترکیب «گناه» و «بزه» برای ترجمه «جناح» در «لسان التنزیل» نیز باید گفت که این ترکیب را- چنان‌که در تحلیل معنای «جناح» گفته شد- نمی‌توان یک واحد معنایی روشن و متمایز در حوزه معنایی نام‌های گناه به حساب آورد. به همین دلیل این ترکیب همچنان با حروف توخالی و با افزودن علامت سؤال در جلوی آن در جدول ثبت شده است. سرانجام، در «منهج الصادقین» و آیتی حوزه معنایی نام‌های گناه، بدون هیچ‌گونه برش‌خوردگی، فقط مشتمل بر واحد معنایی «گناه» است.

نتیجه‌گیری

در گذر زمان به تدریج میزان برش‌خوردگی‌ها و واحدهای معنایی معادل مفاهیم قرآنی نام‌های گناه در نظام معنایی زبان فارسی- چنان‌که در ترجمه‌ها نمود یافته- کاهش یافته است. و این بدان معناست که فارسی‌زبانان، در گذر زمان، وجوه تمایز میان مفاهیمی که گناهان را رده‌بندی می‌کنند، نادیده گرفته، مفاهیم متمایز را در یکدیگر ادغام کرده‌اند.

این روند تا آنجا پیش رفته که در ترجمه‌های متأخر همه مفاهیم متمایز حوزه معنایی گناه به مفهوم عام گناه تقلیل یافته است. ناگفته پیداست که مفهوم گناه در این کاربرد و تداول متأخر را نمی‌توان هم‌سان نظیر آن در ترجمه رسمی یا در «لسان التنزل» و یا حتی در «روض الجنان» دانست. در نمونه‌های متقدم «گناه» در تقابل با مفهوم «بزه» - دست‌کم - در حوزه معنایی نام‌های گناه ارزشی متمایز و معنایی مشخص یافته است. اما در اینجا چنین تقابل و تمایزی نیست و ما با مفهومی مطلق و عام مواجهیم که سراسر حوزه معنایی نام‌های گناه را فراگرفته است. این مفهوم ارزش معنایی خود را در سطحی کلان‌تر از طریق تقابل و تمایز با مفهوم عام «کار نیک» یافته است.

در پایان ذکر این نکته ضروری می‌نماید که درک این وضعیت در ترجمه‌های فارسی نباید ما را به این نتیجه برساند که ضعف و تقصیر در عدم تطبیق ترجمه‌ها با مفاهیم قرآنی، همه بر دوش مترجمان است. تحلیل‌هایی از این دست بیشتر بازتاب شیوه نگاه و تفکر یک جامعه زبانی در ناخودآگاه خویش است. در موضوع این تحقیق نیز واقعیت این است که در نوع اندیشه و جهان‌بینی اخلاقی ایرانیان در گذر زمان تحولاتی پدید آمده و آن‌ها را به نقطه ابهام و عدم شفافیت در اندیشه اخلاقی رسانده است. مترجم قرآن کریم نیز عضوی از این جامعه زبانی است که حتی اگر نسبت به این موضوع آگاهی و اشراف داشته باشد، باز هم نمی‌توان از او انتظار داشت که خلاف رویه و معیار زبانی مخاطبانش عمل کند و برای هریک از مفاهیم متمایز قرآنی واژه و مفهومی متمایز برسازد و ناگزیر با توضیح و تفصیل دلیل انتخاب‌ها و برابرگذاری‌هایش را بیان کند. چنین ترجمه‌ای اگر پدید آید، ممکن است به متن و نظام معنایی قرآن کریم وفادارتر باشد، اما به قطع از شاخص‌های «ترجمه» دور و به «تفسیر» نزدیک شده است.

برای نمونه فرض کنیم مترجمان معاصر تصمیم بگیرند مانند متقدمان دست کم برای ترجمه اِثم از واژه «بزه» استفاده کنند. فرض هم بر این است که واژه «بزه» دقیق‌ترین برابر نهاد برای اِثم است. اما آیا واژه «بزه» برای مخاطب عام مفهوم روشنی جز معنای متداول گناه دارد؟ حتی اگر دانش زبانی مخاطب فارسی زبان قدری گسترده‌تر باشد و با هم‌خانواده پرکاربردتر این واژه یعنی «بزه‌کار» آشنا باشد، باز هم

نمی‌توان گفت مفهومی که از واژه «بزه» برای او تداعی می‌شود، در ذهن او تمایز روشنی با «گناه» دارد و او را از توضیح و تفصیل بی‌نیاز می‌کند.

با این همه، وضعیت چندان بغرنج نیست. گنجینه ذهن و زبان فارسی بسیار غنی است و اگر به سبب شرایط و فرهنگ زمانه ابهام و تاریکی‌هایی در اندیشه اخلاقی ایرانیان پدید آمده، هنوز امکان زدودن ابهام‌ها و رفتن به سوی شفافیت در اندیشه و واژگان وجود دارد. ایرانی معاصر ممکن است در تمایز نهادن و رده‌بندی کردن اعمالش از حیث رابطه و نقش آن‌ها در نسبت با خدا، خودش و دیگری، توانایی‌اش رو به ضعف نهاده باشد، اما همچنان نسبت به تشخیص ماهیت و سرشت اعمال و رفتار خود (به‌ویژه از نظر مرتبه و میزان پاکی یا پلیدی عمل) آگاه و هوشمند است. اگر به گنجینه زبان فارسی عامیانه بنگریم که بازتاب واقعی اندیشه و زبان جامعه ایرانی است، واژه‌هایی با تمایزهای روشن در حوزه معنایی نام‌های گناه خواهد بود که در مقایسه با واژگان فارسی رسمی و ادبی برابری دقیق‌تری برای نام‌های قرآنی گناه است. اما پیش از آن باید مسئله استفاده از واژگان زبان عامیانه را در ترجمه قرآن حل کرد؛ مسئله‌ای که پاسخ به آن می‌تواند فصل تازه‌ای در ترجمه قرآن کریم بگشاید.

یادداشت‌ها

1. semantic field
2. G. Ipsen
3. W. Porzig
4. L. Weisgerber
5. synchronic approach
6. diachronic approach
7. E. Sapir
8. B. L. Whorf
9. camel

۱۰. همین رویکرد و شیوه طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی قرآن کریم ایده انتخاب حوزه معنایی «نام‌های گناه» را برای نویسنده شکل داده است.

۱۱. رک. آل‌عمران: ۱۶، ۳۱، ۱۳۵، ۱۴۷ و ۱۹۳؛ یوسف: ۲۹ و ۹۷؛ ابراهیم: ۱۰؛ احزاب: ۷۱؛ زمر: ۵۳؛ غافر: ۳ و ۵۵؛ احقاف: ۳۱؛ محمد: ۱۹؛ صف: ۱۲ و نوح: ۴.

۱۲. رک. آل عمران: ۱۱؛ مائده: ۱۸ و ۴۹؛ انعام: ۶؛ اعراف: ۱۰۰؛ انفال: ۵۲ و ۵۴؛ اسراء: ۱۷؛ عنکبوت: ۴۰؛ غافر: ۲۱؛ شمس: ۱۴.
۱۳. نیز رک. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰.
۱۴. برای نمونه، رک. طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۸۶؛ ج ۳، صص ۳۳۵-۳۳۶؛ ج ۴، ص ۶۴۰؛ ج ۷، ص ۳۲۵؛ ج ۹، ص ۱۰۲.
۱۵. طبرسی ائیم را ابوجهل تفسیر کرده است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۰۲).
۱۶. ساخت نحوی اضافه در قرآن کریم الزاماً بر مفهوم اضافی دلالت ندارد؛ برای مثال، «زبر الحديد» (کهف: ۹۶) که معنای مشخص وصفی دارد (زبر حديدية) و يا « * (انسان: ۱۵-۱۶) به مفهوم وصفی «آنية فضية، قوارير فضية». «طعام الاثيم» نیز بر همین سیاق، گرچه در ظاهر و بر مبنای نحو متأخر از زبان قرآن ساختی اضافی دارد، به لحاظ معنایی، وصفی (الطعام الاثيم) است. جز دلایل زبان‌شناختی، آیات بعد نیز نشان می‌دهد که هنوز بافت سخن در مقام توضیح و وصف «شجرة الزقوم» به عنوان خوراک دوزخیان است. اینکه: ۱) خوراکی سخت ناخوشایند (طعام الاثيم) است، ۲) چون مس گداخته در شکم‌ها می‌جوشد ()، چون جوشش آب جوشان (كغلي الحميم). پیداست که انصراف و چرخش کلام از بیان وصف «شجرة الزقوم» به اینکه چه کسی مشخصاً خورنده آن است، قرینه می‌خواهد. چنین قرینه‌ای در چرخش سخن و محدود و مشخص کردن خورندگان «شجرة الزقوم» نیست بلکه آیات بیانی کلی درباره اهل دوزخ و طعام ایشان دارد.
۱۷. قرطبی با چنین رویکردی در تفسیر ائیم شراب و قمار، ضررهایی را که بر خود آنها مترتب است، برمی‌شمارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۵۵). قس: طبرسی که ائیم را وزر و گناه معنا کرده است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۷).
۱۸. نیز رک. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۱۶.
۱۹. نیز رک. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۷۵.
۲۰. به عنوان نمونه‌هایی روشن می‌توان کاربرد ائیم را در هم‌نشینی با گناهان مشخص مثال زد: « (شوری: ۳۷ و نجم: ۳۲) و »
- ... (اعراف: ۳۳).

۲۱. نشان قلاب برای این استفاده شده که مشخص‌کننده ارزش معنایی تصریف‌های مختلفی باشد که به معنای خطیئه ارجاع می‌دهد. واژه‌های داخل دو هلال که با نشان خط مایل از هم متمایز شده است، تصریف‌های مختلف خطیئه در قرآن کریم است.
۲۲. رک. «...» « (بقره: ۵۸)، «...»
 « (اعراف: ۱۶۱)، «...» « (طه: ۷۳)، «...»
 «...» « (شعراء: ۵۱) و «...» « (شعراء: ۸۲).
 ۲۳. رک. «...» « (یوسف: ۲۹) و «...» « (یوسف: ۹۷).
 ۲۴. نیز رک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۲۹.
 ۲۵. رک. بقره: ۲۲۹-۲۳۰.
 ۲۶. رک. بقره: ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۰؛ نساء: ۲۳-۲۴؛ احزاب: ۵۱ و ممتحنه: ۱۰.
 ۲۷. رک. نور: ۶۰؛ احزاب: ۵۵.
 ۲۸. رک. نور: ۲۹ و ۶۱.
 ۲۹. رک. احزاب: ۵.
 ۳۰. رک. بقره: ۱۵۸ و ۱۹۸.
 ۳۱. رک. نساء: ۱۰۱-۱۰۲.
 ۳۲. «...» « (در وجود خویش حرجی نمی‌یابند).
 ۳۳. «...» « (دل او را تنگ و حرج قرار می‌دهد).
 ۳۴. «...» « (در دل تو ای پیامبر حرجی از آن نباشد).
 ۳۵. «...»
 «...»
 ۳۶. «...»
 «...»
 ۳۷. «...»
 ۳۸. «...»

...

«...»

۴۰. برای فهرستی از نسخه‌ها و چاپ‌ها، رک. برگل، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۱۵-۱۱۷.
۴۱. چنان‌که آذرنوش نشان داده «منهج الصادقین» به‌خصوص در بخش ترجمه‌ای آن بسیار متأثر از «مواهب» است (آذرنوش، ۱۳۷۵، صص ۲۳۸-۲۴۴).
۴۲. برای نسخه‌های پرشمار، چاپ‌ها و ترجمه‌های آن رک. برگل، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۴۷-۱۵۱.
۴۳. رک. برگل، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۴۷-۱۵۱، به جز نسخه‌های متعدد «مواهب» در کتابخانه‌های شبه‌قاره و آسیای مرکزی، رک. چاپ‌های متعدد آن در شهرهای منطقه شبه‌قاره و ترجمه‌های این تفسیر به زبان‌های اردو و پشتو.
۴۴. برای نسخه‌های متعدد «منهج الصادقین» مربوط به سده‌های ۱۱ و ۱۲ق رک. برگل، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۶۳-۱۶۴؛ نیز برای نسخه‌های متعدد «خلاصة المنهج» و «زبدة التفاسیر» (دو تلخیص «منهج الصادقین») در دوره مذکور رک. برگل، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۹.
۴۵. ذیل «غافر: ۵۵»
۴۶. واژه «بزه»، گرچه در زبان فارسی روزمره به کار نمی‌رود، در زبان علم حقوق و مصطلحات حقوقی همچنان کاربرد خود را حفظ کرده است.
۴۷. «إِثْمًا عَظِيمًا: دروغی بزرگ» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۲)، «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ، و یاری مکنید بر بدی، که آن ترک فرمان است» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۷۳)، «يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ، شتاب می‌کنند در تحصیل حرام یا در گفتن دروغ» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۲۷۹)، «عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمُ، از گفتن ایشان دروغ را» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۲۷۹)، «اسْتَحَقَّ إِثْمًا، کسب کرده‌اند فعلی را که موجب اثم است که آن خیانت است» (کاشانی، ج ۳، ص ۳۴۳).
۴۸. ترجمه «قَوْلِهِمُ الْإِثْمُ» به «گفتار بد».
۴۹. نیز رک. ذیل شوری: ۳۷. و آنان که دوری می‌کنند از گناهان بزرگ و زشتی‌ها (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۱۱۷).
۵۰. نیز رک. ترجمه آیه ۳۲ نجم در ترجمه رسمی (طبری، ۱۳۵۶، ج ۷، ص ۱۷۶۴).
۵۱. متن ترجمه: «مهلت دادیم ایشان را تا زیاده کنند گناه» («بزه‌مندی»، در نسخه‌های: آج، لب، فق، مر).

۵۲. متن ترجمه: «من خواهم که مقر آبی بیزه من و گناه» («بزه»، در نسخه صوتی تو).
۵۳. متن ترجمه: «و نه گناه‌کاران» («بزه‌کاری» در نسخه صوتی).
۵۴. متن ترجمه: «فروباخته باشد دروغی بزرگ».
۵۵. متن ترجمه: «از گفتن ایشان دروغ را».
۵۶. متن ترجمه: «و هر که کند آن برسد به عذاب» («بزه» در نسخه‌های: آج، لب، آل).
۵۷. متن ترجمه: «الْإِثْمُ، یعنی «می» را».
۵۸. متن ترجمه: «و هر کی کند آن بدی یابد او جایگاهی بد برسد بانام» («بودایی اندر دوزخ» در نسخه: بو).
۵۹. نیز رک. ترجمه رسمی آیه ۲۸۳ بقره (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۸۱) که البته در اینجا اعتماد به نسخه تصحیح‌شده دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا در متن متأخرتر «روض الجنان» «اِثْم» به «بزه‌کار» ترجمه شده (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۳) و یا در «منهج الصادقین» بین ترجمه‌های «بزه» یا «گناه» انتخاب مشخصی صورت نگرفته است: «به‌درستی که بزه‌مند و گنه‌کار است دل او» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۵۶).
۶۰. مقایسه ترجمه‌های متقدم فارسی با آنچه خاورشناسان درباره دخیل بودن واژه «جَنَاح» (معرب «گناه» که خود تغییر یافته «vinas» پهلوی است؛ رک. جفری، ۱۳۷۲، صص ۱۶۹-۱۷۰) گفته‌اند، بر فرض پذیرش، این پرسش را برمی‌انگیزد که چگونه مترجمان متقدم در برابر نهاد فارسی جَنَاح، که به لحاظ ساخت آوایی بسیار شبیه «گناه» فارسی است، یکسان عمل نکرده و همگی جَنَاح را به گناه ترجمه نکرده‌اند. هرچه هست، مسیری که دو واژه «جَنَاح» و «گناه» در زبان‌های عربی و فارسی پیموده‌اند، آن‌قدر متفاوت بوده که مترجمان فارسی‌زبان آن زمان میان این دو پیوندی آشنا نبینند و ترجمه‌های تفسیری و مفهوم‌محور را بر برابرگذاری واژگان ترجیح دهند.
۶۱. در نسخه بدل‌ها جناح عمدتاً به «بزه» ترجمه شده است.
۶۲. قس: ذیل بخش تفسیری، که جناح در اینجا به «حرج و بزه» ترجمه شده است (ابوالفتوح، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۳۷).
۶۳. واژه «وبال» به همراه واژه «گناه» به کار رفته است.
۶۴. واژه «تنگی» به عنوان توضیح افزوده‌ای برای «گناه» به کار رفته است.
۶۵. واژه «بزه» در عطف به «گناه» به کار رفته است.

کتابنامه

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن مجید، تهران: سروش (نرم افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۵)، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی؛ ۱. ترجمه قرآنی، تهران: سروش.
- ابن منظور (۱۴۰۵)، لسان العرب، بیروت: دار إحياء التراث (نرم افزار المعجم، ویراست سوم، ۱۳۷۹ش).
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱)، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش: محمدجعفر باحقی و محمد ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی (نرم افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).
- ابوهلال عسکری، حسن (۱۴۱۲)، الفروق اللغویة، قم: جامعه مدرسین قم، (نرم افزار المعجم، ویراست سوم، ۱۳۷۹ش).
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۰)، مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: قلم.
- برگل، یوا (۱۳۶۲)، ادبیات فارسی (بر مبنای تألیف استوری)، ترجمه یحیی آرین پور، سیروس ایزدی و کریم کشاورز و به اهتمام احمد منزوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی).
- جفری، آرتور (۱۳۷۲)، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۸)، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش: محمد خلیل عیتانی، بیروت: دار المعرفة.
- صفوی، کورش (۱۳۸۴)، فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی، تهران: فرهنگ معاصر.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶)، مجمع البیان، بیروت: دار المعرفة (نرم افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).
- طبری (۱۳۵۶)، ترجمه تفسیر طبری (رسمی)، به کوشش: حبیب یغمایی، تهران: توس (نرم افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).

حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی بر اساس آن ۱۴۷

قرطبی، محمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو (نرم‌افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).

کاشانی، مولی فتح‌الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی (نرم‌افزار جامع تفاسیر نور، ۱۳۸۴ش).

لاینز، جان (۱۳۸۵)، *مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان‌شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران: گام نو.

لسان‌التنزیل (۱۳۷۳)، به کوشش: مهدی محقق، تهران: علمی و فرهنگی.

یاحقی، محمدجعفر؛ ناصح، محمد (۱۳۷۱)، مقدمه بر «*روض الجنان و روح الجنان*»، مشهد: آستان قدس رضوی.