

The Effectiveness of the Translator's Theological Principles and Their Necessity in Translating Similar Verses Regarding Divine Attributes and the Infallibility of the Prophets

(A Comparative Study of 9 Contemporary Persian Translations)

Muhammad Ali Reza'i Kermani¹ ; Abdollah Gholami^{2*} 

1- Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: rezai1385@yahoo.com

2- (Corresponding Author). Assistant Professor of Qur'an and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: gholami@razi.ac.ir

Article Info

Abstract

Article type:

Research

Article history:

Received:

2024/9/28

Accepted:

2025/3/10

Published:

2025/4/21

Keywords:

Translation of the Quran, similar verses, incidental similar verses, theological foundations, divine attributes, infallibility of the Prophets.

According to the seventh verse of Surah Al-Imran, the verses of the Quran are divided into two types: Muhkamat and Mutashabihat. Mutashabihat are verses that do not have a clear and explicit meaning and are likely to have several meanings, which are themselves divided into two groups: main and incidental Mutashabihat. These verses are generally about seeing God, divine knowledge, to divine attributes and actions, the infallibility of prophets, predestination and free will, guidance and error, the concept of faith, frustration and takfir, illusory verses of personification and similitude, and issues of this kind. This research, using a descriptive-analytical method and a case study of four examples of such verses, has shown that since these verses are mostly about doctrinal and theological issues and their apparent translation may create grounds for intellectual and ideological deviation, therefore, in order to avoid creating deviation among Muslims in translating Mutashabihat verses, Quran translators must pay attention to theological foundations and the doctrinal principles of religion and sect, in fact, they should reflect theological foundations in their translation.

Cite this article: Reza'i Kermani, Muhammad Ali & Gholami, Abdollah (2025). The Effectiveness of the Translator's Theological Principles and Their Necessity in Translating Similar Verses Regarding Divine Attributes and the Infallibility of the Prophets. *Journal of Theological and Exegetical Studies*, Year 1, Issue 1, Winter 2025, Serial Number 2, (29-50)

Publisher: Allameh Tabatabai Specialized Center, Kermanshah



میزان تأثیرگذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران (مطالعه تطبیقی ۹ ترجمه معاصر فارسی)

محمد علی رضایی کرمانی^۱؛ عبدالله غلامی^{۲*}

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ezai1385@yahoo.com

۲- (نویسنده مسئول). استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: gholami@razi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله:</p> <p>پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت:</p> <p>۱۴۰۳/۷/۷</p> <p>تاریخ پذیرش:</p> <p>۱۴۰۳/۱۲/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار:</p> <p>۱۴۰۴/۲/۱</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>ترجمه قرآن، آیات متشابه، متشابه عرضی، مبانی کلامی، صفات الهی، عصمت پیامبران.</p>	<p>مطابق آیه هفتم سوره آل عمران آیات قرآن به دو گونه محکمت و متشابهات تقسیم می‌شود. متشابهات به آیاتی گفته می‌شود که معنای روشن و صریحی ندارند و احتمال چند معنا در آنها می‌رود که خود به دو گروه متشابه اصلی و عَرَضی تقسیم می‌شوند. این آیات عموماً درباره رؤیت خداوند، علم الهی، آیات مربوط به صفات و افعال الهی، عصمت پیامبران، جبر و اختیار، هدایت و ضلالت، مفهوم ایمان، احباط و تکفیر، آیات موهم تجسیم و تشبیه، و مسائلی از این قبیل است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه موردی چهار نمونه از این قبیل آیات نشان داده است که از آنجایی که این آیات بیشتر درباره موضوعات اعتقادی و کلامی هستند و ترجمه ظاهری آنها ممکن است زمینه انحراف فکری و عقیدتی را ایجاد کند، لذا مترجمان قرآن برای پرهیز از ایجاد انحراف میان مسلمانان در ترجمه آیات متشابه، باید به مبانی کلامی و اصول اعتقادی دین و مذهب توجه داشته باشند و در واقع مبانی کلامی را در ترجمه نمایان سازند.</p>

استناد: رضایی کرمانی، محمدعلی؛ غلامی، عبدالله (۱۴۰۴). میزان تأثیرگذاری مبانی کلامی مترجم و لزوم آن در ترجمه آیات متشابه ناظر به صفات الهی و عصمت پیامبران. پژوهش‌نامه معارف کلامی تفسیری، سال ۱، دوره ۱، زمستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۲ (۲۹-۵۰).



ناشر: مرکز تخصصی علامه طباطبایی ره کرمانشاه

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان يك مجموعه به هم پیوسته و بدون اختلاف و تناقض به دو بخش محکم و متشابه تقسیم می‌گردد. محکمات، آیات مادر، مرجع و دارای معنایی روشن و واضح هستند و متشابهات آیاتی با قابلیت پذیرش چند معنا و نیازمند ارجاع به محکمات جهت روشن شدن معنای حقیقی آنهاست. از این روست که نظر استقلالی به آیات متشابهات در تفسیر قرآن انسان را به کلی از مسیر صحیح فهم قرآن منحرف می‌سازد و ناخواسته در جهتی مخالف با کتاب خدا قرار می‌دهد. تردیدی نیست که بسیاری از فرقه‌ها و نحله‌ها و انشعابات مانند مجسمه، مجبره، مفوضه و بسیاری فرقه‌های دیگر که در حوزه امت بزرگ اسلام به وجود آمده، در اثر پیروی از آیات متشابه بوده و البته خود نیز موجب پیدایش قسمی از متشابهات به نام «متشابه عَرَضی» نیز هستند محور پژوهش حاضر را این گونه آیات تشکیل می‌دهد. شاید به همین جهت است که موضوع محکم و متشابه از دیرباز مورد توجه مفسران، مترجمان و قرآن‌شناسان بوده و آرای گوناگونی که از مفسران صحابه و تابعان تاکنون در این زمینه ابراز شده، شاهدی بر این امر است. شایسته به یادآوری است که منظور از متشابه در این پژوهش عمدتاً شامل تشابه معنایی است و حوزه آیات متشابه لفظی را شامل نمی‌شود، مگر در برخی از اقسام متشابه که هم از جهت لفظ متشابه باشد و هم از جهت معنا. تشابه لفظی درباره آیاتی مطرح است که الفاظ آنها از جهات مختلف با یکدیگر شباهت دارند. در مقابل، تشابه معنایی ناظر به آیاتی است که معنای آنها در معرض شبهه و اشکال است و کارکرد معناشناختی و تفسیر دارد.

متشابه معنایی به دو دسته متشابه اصلی و عَرَضی تقسیم می‌شود. آیات متشابه اصلی آیاتی است که به گونه طبیعی تحت تأثیر عوامل طبیعی و درونی مانند بلندای معنا و قصور و کوتاهی لفظ، شبهه‌انگیز و متشابه شده است. در این گونه آیات عموماً دانشمندان و محققان معتقدند نباید مترجم پیش فرض‌ها را در ترجمه دخیل دانست. در مقابل تشابه عَرَضی بر اثر عوامل و علل بیرونی چون مجادلات کلامی و گرایش‌های فرقه‌ای متأخر به وجود آمده است و ناشی از بلندای معارف قرآنی و کوتاه لفظ نیست (معرفت، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۱۴-۱۸). در تحقیق حاضر بیشتر قسم اخیر از تشابه مورد نظر هست. موضوعات محوری آیات متشابه عبارتند از: رؤیت خدا، عصمت پیامبران، جبر و اختیار، هدایت و اضلال، حبط اعمال، مفهوم ایمان، صفات

خبری و آیات موهوم تجسیم و تشبیه خداوند، علم الهی، آیات مربوط به صفات و افعال الهی، خلود در جهنم، ...

۲-۱. اهمیت و ضرورت

برای تبیین ضرورت و اهمیت بحث ابتدا دو نمونه ارائه می‌شود که مترجم بدون توجه به مبانی کلامی آیه را ترجمه تحت‌اللفظی نموده و برابر نهاده فارسی برای هر کلمه عربی قرار داده است، در حالی که این ترجمه با مبانی اعتقادی مسلمانان مخالف است و ممکن است تاثیر سوء در مخاطب - بویژه عموم مردم - داشته باشد.

الف. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲)؛ «آمد پروردگار تو و فرشته صف صف» (یاسری، شعرانی، حلبی، پرتوی از قرآن، احسن الحدیث، دهلوی). این در حالی است که غیر از مترجمان فوق الذکر، بقیه در داخل پراکنش یا قلاب کلماتی مانند «امر»، «فرمان»، «حکم»، «قدرت» و مانند آن را برای توضیح و تبیین معنای آن آورده‌اند. این مطلب از آن روست که در تفسیر این آیه ثابت شده که آمدن خداوند محال است و ترجمه «جاء رَبُّكَ» به معنای «خدا آمد» موهوم تجسیم و تشبیه خداوند به موجودات دنیایی است؛ از این رو، مترجمان برای پرهیز از این اشکال کلمات پیش گفته را اضافه می‌کنند.

ب. «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» (طه: ۱۲۱) «و آدم پروردگارش را نافرمانی کرد و گمراه شد» (ارفع، اشرفی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، پاینده، پورجوادی). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اگرچه مترجمان مزبور تلاش کرده‌اند تا برابر نهاده فارسی برای هر کلمه قرار دهند، اما این ترجمه با عصمت حضرت آدم مخالف است و ذهن مخاطب (مخصوصاً مخاطب معمولی یا کم‌آگاه با مبانی اسلام) را از افتادن در شبهه نگه نمی‌دارد.

نویسندگان پژوهش حاضر معتقدند ترجمه نوعی تفسیر است؛ یعنی هر مترجمی نخست باید متن قرآن را بفهمد، سپس تلاش کند فهم خود را به زبان دیگری انتقال دهد، گویی ترجمه، تفسیر موجز است که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد. همان‌گونه که در تفسیر مراد واقعی خداوند کشف و بیان می‌شود، در ترجمه نیز همین هدف دنبال می‌شود و باید جمیع مقاصد و معانی واقعی حسب فهم مترجم به زبان مقصد منتقل شود و اگر فقط کشف و انتقال مفاد استعمالی در ترجمه هدف بود، آگاهی مترجم از معانی لغوی واژگان قرآن، ادبیات عرب، علم معانی و بیان و آگاهی از زبان مقصد کفایت می‌کرد، و حال آنکه محققان بر این باورند که آگاهی

مترجم از تفسیر صحیح آیات از ضروریات ترجمه قرآن است و باید مترجم مفاد واقعی آیات را منتقل کند (کریمی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶).

در این باره پرسش‌هایی چند مطرح است: آیا ضرورتاً یک ترجمه مطابق یک مجموعه و دستگاه کلامی وجود دارد یا می‌توان چند گونه ترجمه قرآن مطابق دستگاه‌ها و آموزه‌های کلامی متفاوت داشت؟ وارد کردن باورهای اعتقادی و کلامی در فرآیند ترجمه، چگونه با کارکرد اصلی ترجمه قرآن کریم که متعلق به ساحت عمومی و مخاطب عام است سازگار می‌افتد؟ آیا باید ذیل هر آیه چالش برانگیز از امکانات ترجمه سخن گفت و چند ترجمه به دست داد؟ آیا مسیر فهم و انتخاب صرفاً از دانش کلام به سوی ترجمه قرآن است، یا دانش فهم و ترجمه قرآن کریم نیز می‌تواند در تصحیح آموزه‌های کلامی مؤثر باشد؟ آیا اتکاء بر آموزه‌های کلامی، به تحمیل رأی بر فهم قرآن کریم منجر نمی‌شود؟ آنچه گفته شد، نشان می‌دهد که مسئله تحقیق از اهمیت خاصی برخوردار است؛ از این رو، این پژوهش در پاسخ به این مسائل سامان یافته است.

۳-۱. پیشینه پژوهش

درباره ترجمه قرآن، تاریخچه، انواع آن و نقد ترجمه‌های قرآن آثار فراوانی به نگارش در آمده است، اخیراً نیز محمد علی رضایی اصفهانی، علی نجار، سید محمدحسن جواهری و برخی دیگر کتاب‌هایی درباره ترجمه قرآن، مبانی و اصول ترجمه به نگارش در آورده‌اند. مجله «ترجمان وحی» نیز که تاکنون ۳۴ شماره از آن به زیور طبع مزین گردیده بیش از ۱۰۰ مقاله تخصصی درباره ترجمه قرآن به جامعه علمی کشور و علاقه‌مندان به ترجمه ارائه نموده است. نویسندگان مقاله حاضر ضمن پاسداشت زحمات همه پیشینیان و عنایت به همه آثار اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه‌های دانشگاهی و ... معتقدند هنوز نقاط کور و مسائل فراوانی وجود دارد که باید علاقه‌مندان و محققان در حوزه ترجمه قرآن بدان‌ها توجه نمایند و با تحقیقات علمی جای خالی آنها را پر کنند. شاید به خاطر اهمیت فراوان ترجمه قرآن - بویژه که مبتنی بر تحقیقات علمی و زبانشناختی - است، مشاهده می‌شود به تازگی مجله‌ای همچون «مطالعات ترجمه قرآن و حدیث» راه‌اندازی شده تا محققان بتوانند حاصل جدیدترین مطالعات خود را درباره ترجمه قرآن و مسائل آن به جامعه علمی کشور عرضه بدارند.

همان‌گونه که پیشتر نیز گذشت از جمله این مسائل توجه به تأثیر مبانی کلامی در ترجمه قرآن و ضرورت در نظر گرفتن مسائل اعتقادی و مذهبی در آن بویژه در آیاتی مانند متشابهات

عرضی است که از اهمیت دوچندانی برخوردار هستند. با بررسی‌های انجام یافته مشخص گردید که تنها مقاله‌ای که درباره نقش مبانی کلامی در ترجمه به نگارش درآمده مقاله‌ای است با عنوان «لزوم رعایت مبانی کلامی در ترجمه» نوشته یعقوب جعفری که در سال ۱۳۷۶ در اولین شماره مجله ترجمان وحی در هشت صفحه تدوین شده که به نظر می‌آید فتح بایی در این حوزه بوده و بسیار محدود بحث کرده است، ولی هنوز این مسئله نیازمند تحقیقات جدیدی در این باره است که پژوهش حاضر برای پاسخ به چنین نیازی سامان یافته است.

۲. مبانی کلامی مترجم

واژه «مبنا» که امروز در زبان فارسی و عربی متداول است، از اصل «ب، ن، ی» به مفهوم پایه، زیرساخت، بنیاد، شالوده و اصول بنیادی آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۶). مبانی یک علم، اصول موضوعه و پیش‌فرض‌هایی است که علم بر اساس آنها شکل می‌گیرد و مفهوم می‌یابد. از این رو، هر علمی علاوه بر مبانی عام، مبانی خاص خود را نیز دارد. در ترجمه قرآن نیز مبانی کلامی، تفسیری، فقهی و ادبی وجود دارد که مترجم باید هنگام ترجمه قرآن به این مبانی توجه داشته باشد. مقصود از مبانی کلامی مترجم - که محور پژوهش پیش‌رو را نیز تشکیل می‌دهد - و در حقیقت به عنوان قرائن ناپیوسته در ترجمه مورد توجه مترجم است همان اصول و قواعد مسلم و قطعی اعتقادی برگرفته از قرآن و سنت رسول خداست نه دیدگاه‌ها و فرضیات غیر قطعی. برخی از این مبانی کلامی - که پیشتر نیز به آنها اشاره شد - عبارتند از: مسئله تشبیه و تجسیم، صفات خبری، رؤیت خدا، عصمت پیامبران، تعریف ایمان، جبر و تقویض، خلق اعمال، احباط و تکفیر، خلود در جهنم، مسائلی از این قبیل. شایسته یادآوری است که نباید ترجمه با مبانی کلامی مخلوط شود به گونه‌ای که موجب ابهام شود، بلکه باید برای جلوگیری از خلط ترجمه و تفسیر از گیومه، پرانتز و قلاب بهره برد.

۳. آیات متشابهات و چالش‌های ترجمه در آنها

همان‌گونه که پیشتر گفته شد مترجم قرآن هنگام ترجمه آیات متشابه باید به مبانی کلامی توجه داشته باشد و نمی‌تواند صرفاً به ترجمه ظاهر آیات اکتفا کند، بلکه باید در مواردی که ترجمه ظاهر موهم تجسیم و تشبیه خداوند می‌شود یا با دیگر مبانی اعتقادی اسلام یا شیعه مخالف است با آوردن قیدهای توضیحی و تفسیری در داخل پرانتز یا قلاب مطلب را روشن نماید. در ادامه پژوهش حاضر، ضمن ارائه چند مثال به صورت تفصیلی و عینی به تبیین این امر پرداخته

می‌شود و روشن خواهد شد که عدم التزام به این امر چه چالش‌ها و مشکلاتی می‌تواند در ترجمه آیات متشابه ایجاد کند.

۱-۳. آیات درباره رؤیت خداوند

در برخی از آیات قرآن کریم از نگاه کردن به خدا و رؤیت او سخن به میان رفته است؛ به گونه‌ای که همین آیات دستاویزی برای فرقه‌های مختلف کلامی، به ویژه اشاعره، شده است تا به تجسیم و تشبیه خداوند قائل شوند؛ به عبارت دیگر، آنان این آیات را برای عقیده خود، دلیل و برهانی روشن از قرآن کریم می‌دانند. در ترجمه برخی از این آیات اگر به ظاهر آیه بسنده شود، مفهومی کفرآمیز ارائه می‌شود که با مبانی عقیدتی و کلامی عموم مسلمانان، به ویژه شیعه، ناسازگار است. لذا بر مترجم شیعی است که این آیات را به گونه‌ای ترجمه کند که زمینه چنین انحراف‌هایی را برای خوانندگان قرآن که عموم مردم‌اند، فراهم نیاید.

آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت از آیاتی است که اشاعره با توجه به آن معتقدند خداوند در روز قیامت توسط مردم دیده می‌شود:

نمونه: «وَجُوهٌ يُّومِتُ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ».

آیتی: در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان * که به سوی پروردگارشان نظر می‌کنند.
الهی قمش‌ای: آن روز رخسار طایفه‌ای (از شادی) بر افروخته و نورانی است * و به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند.

بهبودی: در آن روز برخی از چهره‌ها خرم و خندانند * به پروردگارشان نظر دوخته‌اند.

پابنده: چهره‌هایی آنروز روشن است * و سوی پروردگارش نگران است.

رضایی: چهره‌هایی که در آن روز شادابند * فقط به سوی پروردگارشان نظر می‌کنند.

فولادوند: در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند، * و به سوی پروردگار خود می‌نگرند.

مجتبوی: آن روز چهره‌هایی تازه و خرم است * که [پاداش] پروردگار خویش را چشم

می‌دارند.

مکارم شیرازی: (آری) در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است * و به پروردگارش

می‌نگرد!

پیش از بررسی، تحلیل و نقد ترجمه‌های ذیل آیه، ابتدا باید دیدگاه‌های کلامی فریقین درباره آیه بررسی شوند تا از این رهگذر با دیدگاه‌های مفسران و اختلافات تفسیر موجود درباره این آیه آشنا شده، سپس به نقد ترجمه‌ها پردازیم.

اختلاف درباره رؤیت خداوند میان شیعه و معتزله از يك سو و اشاعره، اهل حدیث و حشویه از سوی دیگر است.

شیعه و معتزله با توجه به دلایل عقلی و نقلی‌ای که اقامه می‌کنند، معتقدند رؤیت خداوند نه در دنیا امکان دارد و نه در آخرت، ولی دیگر فرق اسلامی مانند اشاعره و حشویه باور دارند که خداوند را با چشم سر در قیامت می‌توان دید. ابوالحسن اشعری می‌گوید: ما معتقدیم خداوند در آخرت با این چشم‌ها دیده می‌شود و همان گونه که ماه در حالت بدر دیده می‌شود، مؤمنان او را خواهند دید (اشعری، بی‌تا، ص ۶۱). بنابراین، با توجه به معتقدات شیعه مبنی بر عدم امکان رؤیت خداوند و نفی صریح و شدید آن از سوی امامان معصوم (ع) (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۰، باب ابطال الرؤیه؛ قمی، بی‌تا، ص ۱۰۷-۱۲۲؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ سبحانی، بی‌تا، ص ۳۲) مترجم قرآن باید آیاتی را که به رؤیت خداوند و مباحث شبیه آن اشاره دارد، به گونه‌ای ترجمه کند که از این مبنای صحیح اعتقادی خارج نگردد. به هر حال، ذیل چنین آیاتی، تفسیرهای مختلفی از سوی مفسران ارائه شده است که از مبنای عقیدتی آنان نشئت گرفته است.

برای نمونه آیه مورد بحث به دو گونه متفاوت و متعارض تفسیر شده است. بسیاری از مفسران با توجه به گرایش‌های فکری و مبانی عقیدتی و کلامی خود به تفسیر این آیه پرداخته، در اثبات عقیده و مبانی خود ورد و تخطئه دیگر عقاید از آن سود جست‌ه‌اند.

طبق آنچه مرحوم طبرسی درباره معنای «ناظرة» آورده، در معنای «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» بر دو وجه «نگاه کردن با چشم» و «انتظار کشیدن» اختلاف شده است. وی سپس به اختلاف آرای مفسران در هر يك از دو معنا اشاره می‌کند: «کسانی آن را بر نگاه کردن با چشم حمل نموده‌اند، در مراد از آن با هم اختلاف دارند: برخی می‌گویند: مراد از نظر، نگاه کردن به سوی ثواب پروردگار، یعنی نعیم بهشت است. این معنا از جماعتی از علمای تفسیر و مفسرانی از صحابه چون ابن عباس و ابن مسعود و ... و تابعان آنان چون سعید بن جبیر و قتاده و ... روایت شده است. برخی دیگر می‌گویند: نظر به معنای رؤیت و دیدن است؛ یعنی خدا را با چشم سر معاینه و مشاهده

کنند. این قول از کلبی، مقاتل و عطاء روایت شده است» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۵-۱۱۶).

ابن جریر از حسن نقل کرده که نگاه کردن به خالق مراد است. از ابوهریره و ابن عمر نیز تفسیری شبیه این تفسیر روایت شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰ و ۲۹۱)؛ از این- روست که همین آیه منشأ توهم مجسمه شده که گفته اند: خدا در قیامت بر تخت قرار می گیرد و مؤمنان خدا را می بینند (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۳، ص ۳۰۲).

گروه دیگر نیز که نظر را در آیه به «انتظار» حمل کرده اند، در معنای آن اختلاف کرده اند:

۱. یعنی منتظر ثواب پروردگارند. طبق این تفسیر مضاف الیه حذف شده و اصل آن «إلی ثواب ربّها ناظره» بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲). این معنا از مجاهد، حسن، سعید بن جبیر و ضحاک نقل شده که آنها از علی (ع) و ابوصالح روایت کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیز، ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۷؛ ابن قتیبه، بی تا، ص ۴۲۷؛ فراء، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲). بنا به نقل سیوطی، مجاهد و نیز ابوصالح آیه را به «انتظار ثواب» تفسیر نموده اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۵).

۲. «إلی» در «إلی ربّها ناظره» اسم است و مفرد «آلاء» و به معنای «نعمت» می باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲). در این صورت، یعنی انتظار نعمت پروردگارشان را می کشند (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۶۱-۲۶۲).

۳. «نظر» جایز است که با «إلی» متعدی شود بنابر اینکه به معنای انتظار باشد؛ چنانکه روایت در آیه «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» با «إلی» متعدی شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۱۱۸؛ نیز، ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۸). آن گونه که در ارشاد الازدهان آمده، «انتظار رحمت خداوند و غفران او» نیز تفسیری دیگر است که ذیل این آیه گفته شده است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۷).

از حسن نقل شده که مراد از نگاه کردن به خداوند، «نگاه کردن به نور او» می باشد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰).

تفسیری دیگر «تنظر إلی وجه ربّها» است که ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده است (همان).

علامه طباطبایی در نقد تفسیر آیه طبق ظاهر آن و بیان تأویل آیه می‌گوید: «مراد از «نظر کردن به خدای تعالی» نظر کردن حسی که با چشم جسمانی مادی [چشم سر] انجام می‌شود، نیست؛ چون برهان قاطع قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی، بلکه مراد نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است؛ همان طور که برهان عقلی هم همین را می‌گوید و روایات ماثور از اهل بیت عصمت (ع) هم بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۶۷).

طیب نیز پس از نقل آرای تفسیری مختلف ذیل آیه می‌گوید: «نظیر این آیه در بسیاری از آیات داریم؛ مثل: «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲)؛ یعنی «امر ربك» و مثل «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (الفرقان: ۴۵)؛ یعنی «الی قدرة ربك». لکن مطلب از شدت وضوح احتیاج به این تفصیلات و تأویلات ندارد و لذا در اخبار ائمه (ع) داریم از حضرت رضا (ع) که فرموده‌اند: «تنظر ثواب ربها» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۸؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۳، ص ۳۰۳).

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از «نظر» در این آیه به معنای نگاه با چشم سر نیست، بلکه معنای تأویلی آن مقصود است و به معنای دیدن قلبی خداوند با حقیقت ایمان و یا چشمداشت به رحمت خداوند است. اینک به بررسی ترجمه‌های آیه پرداخته می‌شود. ترجمه این آیه دو گونه صورت گرفته است:

یک: ترجمه‌ای که در آن به معنای ظاهری و لغوی واژه «ناظرة» یعنی «نظر کردن» و «نگاه کردن» بسنده شده و دیدگاه کلامی در آن دخالت داده نشده است؛ مانند ترجمه آیتی، بهبودی، پاینده، رضایی، فولادوند و مکارم شیرازی. در این‌گونه از ترجمه، چون واژه «ناظرة» بر اساس معنای ظاهری و لغوی آن ترجمه شده است، زمینه گرایش معنای آن به مبانی کلامی گروه‌هایی چون اشاعره و حشویه که به رؤیت خداوند در قیامت و دیدن او با چشم سر معتقدند، وجود دارد؛ چنین ترجمه‌ای مناسب به نظر نمی‌رسد.

دو: ترجمه‌ای که با تقدیر گرفتن در آیه و دخالت دادن دیدگاه کلامی در آن، به گونه‌ای سامان یافته که زمینه انحراف فکری خوانندگان را به وجود نمی‌آورد و تجسیم و تشبیه را از ساحت خدای

سبحان دور می‌سازد؛ مانند ترجمه مجتبیوی و الهی قمشه‌ای که به ترتیب مضاف محذوف را ظاهر کرده یا مفهوم معنوی و قلبی «نظر کردن» را در نظر گرفته‌اند. مجتبیوی در ترجمه خود واژه «پاداش» را به عنوان مضاف برای واژه «رَبِّ» در تقدیر گرفته و با آوردن آن در داخل قلاب به آن اشاره کرده است که چنین ترجمه‌ای همان تفسیری است که از سوی اهل بیت (ع)، به ویژه امام رضا (ع)، بیان شده است و مجاهد، حسن، سعید بن جبیر و ضحاک از امام علی (ع) روایت کرده‌اند و مرحوم طیب نیز آن را برگزیده است.

الهی قمشه‌ای مفهوم معنوی و قلبی نظر و رؤیت را برای آیه برگزیده و منظور از نگاه کردن به خدا را نگاه کردن با چشم سر ندانسته است. این ترجمه همان تفسیری است که مرحوم علامه طباطبایی گفته است. در نتیجه از میان ترجمه‌ها، ترجمه مجتبیوی و الهی قمشه‌ای را باید به عنوان ترجمه صحیح و درست آیه برگزید.

۲-۳. آیات درباره عصمت انبیاء

شیعه معتقد به عصمت همه پیامبران الهی قبل و بعد از نبوت است و آیاتی که ظاهر آنها عصیان یا خطایی را به آنان نسبت می‌دهد، قبول ندارد و معتقد است باید تأویل شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ ش، ۱۹۷). آیه ذیل نمونه خوبی برای این گونه از آیات است:

نمونه: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ...» (الفتح: ۲)

آیتی: تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد برای تو بیامرزد...

الهی قمشه‌ای: تا خدا از گناه گذشته و آینده تو درگذرد (مفسرین در این آیه گویند: مراد از گناه پیغمبر گناه او بود به عقیده مشرکان که دعوت او را به توحید خدا بزرگ‌ترین گناه او می‌شمردند و مقصود از گناه گذشته و آینده دعوت قبل از هجرت و بعد از هجرت بود)...

بهبودی: تا خداوند رحمان گناهان پیشین تو را در خونریزی جنگ بدر و گناهان بعدی تو را در خونریزی احد و احزاب ببوشاند...

پاینده: تا خدا، ناروای گذشته و آینده‌ات را ببخشد...

رضایی: تا خدا آنچه از پیامد (کار) تو مقدم شده و آنچه مؤخر شده را برایت بیامرزد، ...

فولادوند: تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد...

مجتبیوی: تا خدا گناه تو - کارهای ناروایی که مشرکان و دشمنان درباره تو روا داشتند - را،

آنچه در گذشته بوده و آنچه اکنون و سپس تر باشد، بیامرزد - ببوشاند و بزداید... .

مکارم شیرازی: تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده). ...

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در میان مترجمان در ترجمه این آیه اختلاف وجود دارد. برای تشخیص ترجمه صحیح که با عصمت پیامبران الهی در تضاد نباشد، ابتدا باید دیدگاه‌های کلامی درباره آیه بررسی، سپس به نقد این ترجمه‌ها بر اساس تفسیر صحیح پردازیم. همه مسلمانان بر لزوم عصمت پیامبران هم داستان‌اند و تنها در بعضی از جزئیات این موضوع با هم اختلاف دارند. در قرآن آیاتی وجود دارد که ظاهر آنها با عصمت پیامبران ناسازگار است و چنین به نظر می‌رسد که به پیامبران نسبت گناه داده شده است. در توجیه و تأویل این‌گونه آیات، کتاب‌های مستقلی همچون «تنزیه الانبیاء» از سید مرتضی علم الهدی و «عصمة الانبیاء» از فخر رازی به یادگار مانده است.

برخی همچون نظام و پیروانش بر این باورند که گناهان منسوب به پیامبران از روی سهو و غفلت بوده و با عصمت آنان منافاتی ندارد و اشاعره معتقدند این نوع گناهان یا مربوط به قبل از بعثت یا از قبیل ترك اولی یا از گناهان صغیره می‌باشد (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۷، ص ۱۲؛ تفتازانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۹۴). برخی از معتزله صدور گناه کبیره از پیامبر اکرم (ص) را در پیش از بعثت جایز می‌شمارند و برخی دیگر همچون قاضی عبدالجبار آن را جایز نمی‌دانند. شیعه بر خلاف نظر معتزله و اشاعره معتقد است پیامبران باید در تمام مراحل زندگی از گناه، آلودگی، خطا و سهو، چه در گفتار و چه در کردار، چه از گناهان کبیره و چه صغیره، مصون و پاک باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ۱۹۱)؛ به سخنی دیگر، امامیه عصمت پیامبر اکرم (ص) را مطلقاً واجب می‌داند (ر.ک: حلی، ۱۳۷۶ش، ۲۰۵-۲۰۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۳۱). لذا مترجم شیعی قرآن باید چنین آیاتی را به گونه‌ای ترجمه کند که با مقام عصمت پیامبران ناسازگار نباشد و در صورت ضرورت، توضیح لازم را در داخل پرانتز یا کروسه ارائه دهد. آیات ذیل از آیات مربوط به عصمت پیامبران می‌باشد که باید در ترجمه آنها دقت شود: «... وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱)، «... فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (الانبیاء: ۸۷)، «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ...» (الفتح: ۲)، «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ» (غافر: ۵۵)، «وَ وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِبَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ

ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * زُدُّوْهَا عَلَي فَطْفِقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص: ۳۰-۳۳) و برخی آیات دیگر.

همان‌گونه که پیشتر گذشت برای نقد علمی ترجمه‌ها ابتدا باید تفسیر آیه در بعد کلامی مورد کاوش قرار گیرد. در تفسیر آیه مورد نظر، دیدگاه‌های گوناگون گفته شده است. مرحوم طبرسی در مجموع نه دیدگاه برای این آیه نقل کرده است. وی ذیل آیه مورد نظر، پس از بیان دیدگاه امامیه درباره عصمت پیامبران مبنی بر معصوم بودن آنان از گناه، چه از گناهان صغیره و چه از گناهان کبیره، چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت و مخالف بودن آرای تفسیری مطرح شده ذیل این آیه با مذهب امامیه، آرای تفسیری عامه را چنین بر می‌شمارد:

۱. خدا گناهان قبل از نبوت و بعد از نبوت را ببخشد.

۲. گناهان قبل از فتح و بعد از فتح تو را ببخشد.

۳. وعده داده گناهایی که از پیامبر سر زده یا سر خواهد زد، اگر اتفاق افتد، خواهد بخشید.

۴. گناهان گذشته پدر و مادرت آدم و حواء را به برکت تو ببخشد و گناهان آینده امتت را نیز

به برکت دعوتت ببخشد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۱۶۸).

وی همچنین دو معنا را که امامیه در معنای این آیه گفته‌اند، این‌گونه بیان می‌کند:

يك: تا خداوند به خاطر تو گناهان گذشته امتت و گناهان آینده آنان را به وسیله شفاعتت ببخشد و منظور از «ما تقدّم و ما تأخّر» گناهایی است که زمان آن گذشته یا آنها که زمانش نرسیده است، همان‌گونه که کسی به دیگری می‌گوید: گناه گذشته و آینده‌ات را بخشیدم. نسبت دادن گناهان امتت به خود حضرت صحیح است به دلیل آنکه میان پیامبر و امتش جدایی نیست و مؤید این جواب است روایتی که مفضل بن عمر از امام صادق (ع) روایت می‌کند و می‌گوید: مردی درباره این آیه از او سؤال کرد، حضرت فرمودند: «به خدا سوگند! حضرت محمد (ص) گناهی نداشت، ولی خداوند برای او ضامن شد که گناهان شیعیان علی (ع) را آنچه پیش از این بوده و آنچه در آینده صورت می‌گیرد، می‌بخشد». و عمر بن یزید روایت می‌کند که امام صادق (ع) از این آیه سخن گفت و فرمود: پیامبر (ص) گناهی نداشت و هیچ‌گاه قصد گناهی هم نکرد، ولی خداوند گناهان پیروانش را بر او حمل کرد، سپس آنها را به خاطر او بخشید.

دو: آنچه سید مرتضی ذکر کرده است که «ذنب» مصدر است و مصدر هم جایز است به

فاعل اضافه شود و هم جایز است به مفعول اضافه گردد و در این آیه، ذنب به مفعول اضافه شده

است و منظور، «ما تقدّم من ذنبهم اليك» یعنی: گناهان كفّار که مانع ورود تو به مگّه و مسجدالحرام می‌باشد. بنابراین، معنای «مغفرت» بنابر این تأویل، از بین بردن و نسخ احکام مشرکان و دشمنان پیامبر اکرم (ص) نسبت به ایشان است...» (همان، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۹). مرحوم طبرسی در ادامه با توجّه به تأویل مذکور، اگر مراد از «ما تقدم و ما تأخر»، جنایاتی باشد که كفّار قریش در گذشته نسبت به تو و قومت انجام داده‌اند، آیه را بی‌اشکال می‌داند (همان، ۱۶۸). وی همچنین چند وجه دیگر را در تفسیر این آیه این‌گونه یادآوری می‌کند:

يك: معنای آیه آن است که اگر در گذشته و اکنون گناهی برای تو باشد، برای می‌بخشیدیم. دو: منظور از گناه، ترك اولی است که پسندیده است؛ زیرا روشن است که پیامبر اکرم (ص) از کسانی است که با فرمان‌های واجب خداوند مخالفت نمی‌کند؛ بنابراین، جایز است همان ترك اولی‌ها که اگر از دیگران سر می‌زد گناه به شمار نمی‌رفت، نسبت به حضرت گناه محسوب گردد و این نشانه عظمت شأن و منزلت ایشان است.

سه: این گفته به منظور تعظیم حضرت و حسن خطاب آمده است، همان‌گونه در مقام احترام

و دعا نسبت به دیگران می‌گویند: «عفا الله عنك؛ خدایت بیامرزد» (همان، ۱۶۸-۱۶۹)

علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه، آرای مختلف تفسیری را که در تفسیر این آیه مطرح شده، در قالب هشت دیدگاه تفسیری نقل کرده و برخی از شبهات مربوط را پاسخ گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۸، ص ۲۵۳-۲۵۷)

اینک پس از بررسی کوتاه دیدگاه‌های کلامی درباره آیه به تحلیل ترجمه‌ها می‌پردازیم. ترجمه‌های این آیه از حیث دخالت عنصر دیدگاه کلامی در آنها و همچنین ارائه ترجمه‌ای در خور ساحت معصوم پیامبر اکرم (ص) دو گونه است:

يك: ترجمه‌هایی که دیدگاه کلامی در آنها دخالت داده نشده و ترجمه‌ای تحت اللفظی می‌باشد؛ مانند ترجمه آیتی، پاینده و فولادوند که در ترجمه خویش «ذنب» را بدون هیچ توضیحی مبنی بر برائت ساحت پیامبر اکرم (ص) از ارتکاب معاصی، به «گناه» ترجمه کرده‌اند.

بهبودی نیز همین شیوه را در پیش گرفته است. عجیب‌تر اینکه ایشان با رویکردی افراط‌گرایانه و تفسیری نابجا، آنچه پیامبر اکرم (ص) به دستور خداوند و برای اعتلای اسلام انجام داده مانند جهاد در راه خدا که مستلزم کشته شدن افرادی از طرفین است، خونریزی دانسته و به صراحت معصیت را در حق پیامبر اکرم (ص) به اثبات رسانده است. چنین ترجمه‌ای از چنین آیاتی در

تعارض کامل با قرآن کریم است که پیامبر اکرم (ص) را «رحمة للعالمین» نامیده است. نیز چنین ترجمه‌ای موهم و منشأ شبهات متعددی علیه پیامبر مهربانی و عطوفت می‌باشد و چه بسا افراد سست ایمان و ناآگاه را دچار حیرت و سرگستگی نماید.

دو: ترجمه‌هایی که با توضیحاتی مناسب و درخور، طبق مبنای کلامی امامیه صورت گرفته و در آنها مقام عصمت پیامبر اکرم (ص) مورد توجه قرار گرفته است؛ مانند ترجمه الهی قمشه‌ای، رضایی، مجتبوی و مکارم شیرازی.

رضایی «ذنب» را به «پیامد (کار)» ترجمه کرده است. این ترجمه با توجه به معنای واژه «ذنب» که «دنباله» می‌باشد، مناسب به نظر می‌رسد و زمینه انحراف فکری خوانندگان را به نوبه خود می‌زداید.

الهی قمشه‌ای با ترجمه «ذنب» به «گناه»، تفسیری که مفسران در مورد گناه پیامبر اکرم (ص) بیان کرده‌اند، در توضیح آن آورده است و با این کار احتمال برداشت نادرست از آیه را از بین برده است. در واقع، ترجمه ایشان همسو با مبانی کلامی امامیه در رابطه با عصمت پیامبران می‌باشد. مجتبوی در ترجمه خود با آوردن توضیحی برای گناه پیامبر اکرم (ص) امکان برداشت نادرست مخاطب را از بین برده است؛ چرا که ایشان گناه را به کارهای ناروایی که مشرکان و دشمنان درباره پیامبر عظیم الشان خداوند (ص) روا می‌داشتند، تفسیر کرده است. مکارم شیرازی با آوردن عبارت توضیحی «که به تو نسبت می‌دهند»، شبهه تثبیت گناه برای پیامبر اکرم (ص) را از سوی خداوند می‌زداید. ترجمه وی با این عبارت توضیحی همان تفسیری است که مرحوم الهی قمشه‌ای در ترجمه خویش در تفسیر ترجمه خویش از آیه آورده است. از میان ترجمه‌ها ابتدا ترجمه رضایی و مکارم و سپس ترجمه مجتبوی با افزوده‌ای تفسیری که دارد، ترجمه درست و دقیق آیه می‌باشند.

۳-۳. آیات اوصاف و ویژگی‌های خداوند

تشابه برخی آیات در قرآن کریم به خاطر وجود برخی مفاهیم و اصطلاحاتی است که از مفهوم و کیفیت آنها آگاهی کامل نداریم و مفسران بر اساس دیدگاه‌های کلامی خود تفسیرهای گوناگونی از آنها دارند. اصطلاحاتی از قبیل کرسی، عرش، لوح محفوظ، کتاب مبین، بیت المعمور، صمد، اعراف، دابّه، حروف مقطعه و ... از این قبیل مفاهیم است. دو نمونه از این قبیل آیات در ادامه می‌آید.

نمونه اول: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا...» (البقره: ۲۵۵)

آیتی: کرسی او آسمانها و زمین را دربردارد. نگهداری آنها، بر او دشوار نیست...
الهی قمشه‌ای: قلمرو علمش از آسمانها و زمین فراتر، و نگهداری زمین و آسمان بر او آسان و بی‌زحمت است،...

بهبودی: عاصمه سلطنت و اقتدارش چنان فراخ و گسترده است که می‌تواند همه آسمانها و زمین را در خود جای دهد...

پابنده: قلمرو او آسمانها و زمین را فراگرفته و نگهداشتش او را خسته نمی‌کند...
رضایی: پایتخت (علم و قدرت) او، آسمانها و زمین را دربرگرفته و نگاهداری آن دو بر او دشوار نیست...
فولادوند: کرسی او آسمانها و زمین را دربرگرفته، و نگهداری آنها بر او دشوار نیست،...

مجتبوی: کرسی - دامنه علم و قلمرو فرمانروایی - او آسمانها و زمین را فرا گرفته است، و نگاهداشت آنها بر او دشوار نیست...

مکارم شیرازی: تخت (حکومت) او، آسمانها و زمین را دربرگرفته و نگاهداری آن دو [آسمان و زمین]، او را خسته نمی‌کند...
واژه «کرسی» در دو جای قرآن آمده است. يك مورد آن در آیه «وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ» (ص: ۳۴) است که به معنای «تخت» می‌باشد و همه مترجمان آن را به همان معنای اصلی ترجمه کرده‌اند. اما معنای واژه «کرسی» در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) که به «آیه الکرسی» نامبردار است، مورد اختلاف است و تفسیرهای متفاوتی برای آن ارائه شده است و تفسیرهای متفاوت، خود زمینه پیچیدگی و دشواری در معنای اصلی این واژه شده است. ناگفته نماند که معمولاً بحث از چیستی «کرسی» خداوند همراه با بحث از چیستی «عرش» می‌باشد و همین مباحث و تفسیرهای گوناگون از این دو، سبب دشواری فهم این دو واژه شده است.

به هر حال، برخی از این دیدگاه‌های کلامی مطرح درباره «کرسی» به قرار ذیل است:
۱. کرسی یعنی علم و آگاهی خدا که آسمانها و زمین را فرا گرفته است. این معنا از ابن عبّاس نقل شده است. همین معنا از امام باقر و امام صادق (ع) نیز روایت شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۸). طبری نیز این معنا را ترجیح داده

(شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۲) و شیخ طوسی نیز آن را برگزیده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۹). طبق این تفسیر، کرسی وجود حقیقی ندارد، بلکه معنایی کنایی یعنی «علم خدا» از آن مراد است.

علامه طباطبایی ضمن اینکه کرسی را کنایه از علم خداوند می داند، وجود حقیقی نیز برای آن قائل است و آن را مرتبه‌ای از مراتب وجود می داند. به نظر ایشان مراد از کرسی، آن مقام ربوبی است که تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین قائم به آن هستند. پس کرسی مرتبه‌ای از مراتب علم خداست که تمام عالم قائم بدان است و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است؛ بنابراین، عرش و کرسی در حقیقت، امر واحدی هستند که به حسب اجمال و تفصیل دارای دو مرتبه‌اند و اختلافشان در حقیقت، رتبی است و هر دو از حقایق وجودی هستند، ولی نه آن طور که عده‌ای پنداشته‌اند که [این دو] تختی است و خداوند را بر آن حمل می کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۳۶).

۲. مراد از «کرسی» پادشاهی، سلطنت و قدرت است و معنای آیه این است که قدرت و عظمت او آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۹). این تفسیر نیز معنایی کنایی از آیه است.

۳. تفسیر دیگر این است که «کرسی» تختی است غیر از عرش. این تفسیر از امام صادق (ع) نقل شده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۹)

۴. از حسن بصری نقل شده که وی «کرسی» را همان عرش دانسته است (همان؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۲۸)؛ زیرا تخت گاهی به «عرش» توصیف می شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۳).

۵. بعضی از اهل سنت، حشویه و سلفیه، کرسی را به همان معنای ظاهری خود گرفته و گفته‌اند: کرسی جسم بزرگی به وسعت آسمان‌ها و زمین است و بعضی از آنان کرسی را با عرش یکی دانسته‌اند و بعضی دیگر آنها را دو جسم متفاوت پنداشته‌اند. برخی کرسی را پایین‌تر از عرش و بعضی دیگر زیر زمین گمان کرده‌اند. فخر رازی پس از بیان تفسیرهای مختلف برای «کرسی» و رد آنها همین تفسیر را برگزیده که کرسی جسم بزرگی به وسعت آسمان‌ها و زمین است (همان، ۱۳-۱۴)

حال به بررسی ترجمه‌ها می‌پردازیم. ترجمه‌های ارائه شده از واژه «کرسی» ذیل آیه، سه گونه است:

یک: ترجمه‌هایی که به صورت تحت‌اللفظی واژه کرسی را در ترجمه آورده‌اند؛ مانند ترجمه آیتی و فولادوند که واژه «کرسی» را عیناً در ترجمه خود آورده‌اند.

دو: ترجمه‌هایی که پس از ترجمه تحت‌اللفظی از واژه «کرسی» و آوردن توضیحی برای آن، دیدگاه کلامی را در ترجمه خویش دخالت داده‌اند؛ مانند ترجمه بهبودی، رضایی، مجتبی و مکارم.

ترجمه بهبودی از واژه «کرسی»، دومین دیدگاه بیان شده برای این واژه می‌باشد. رضایی با ترجمه «کرسی» به «پایتخت» و افزودن دو واژه علم و قدرت در توضیح آن، از پذیرش معنای ظاهری آن احتراز جسته و دو تفسیر نخست را در ترجمه خویش نمایان ساخته است.

مجتبی با آوردن توضیحی برای «کرسی» تفسیری را در ترجمه خویش دخالت داده است که ناظر به تفسیر منقول از ابن عباس و امام باقر و امام صادق (ع) می‌باشد. مکارم شیرازی ضمن ترجمه «کرسی» به «تخت»، با آوردن واژه «حکومت» در توضیح آن، از اراده معنای ظاهری آن احتراز جسته است؛ از این رو، می‌توان ترجمه ایشان را ناظر به تفسیر دوم «کرسی» دانست که معنایی کنایی از آن اراده شده است.

سه: ترجمه‌هایی که کرسی را به معنای اصلی و لغویش نگرفته، بلکه آن را با دخالت عنصر کلامی در ترجمه، به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شبهه تجسیم را از خدای سبحان می‌زداید؛ مانند ترجمه الهی قمشه‌ای و پاینده. ترجمه الهی قمشه‌ای از «کرسی» به «قلمرو علم» همان تفسیری است که از ابن عباس نقل شده و از امام باقر و امام صادق (ع) نیز روایت گردیده است و طبری و شیخ طوسی نیز آن را پذیرفته‌اند.

با توجه به بررسی‌ای که صورت گرفت، ترجمه واژه «کرسی» در این آیه به قلمرو علم و فرمان‌روایی، ترجمه‌ای درست و پذیرفتنی می‌باشد.

۴. نتیجه‌گیری

روشن شد که در ترجمه آیات متشابه قرآن نباید از مبانی کلامی و ضرورت‌های اعتقادی غافل شد و آیات را مطابق ظاهر الفاظ ترجمه نمود؛ زیرا آیات متشابه نمی‌توانند معنایی روشن و

قاطع به مخاطب ارائه دهند، بلکه زمینه را برای برداشت‌های گوناگون باز می‌گذارد و از آنجایی که مخاطب بیشتر ترجمه‌های قرآن، عموم مردم هستند که هم با زبان و ادبیات عربی آشنایی کامل ندارند و هم ممکن است مطالعات کلامی و اعتقادی چندانی نداشته باشند، اهمیت این مطلب دوچندان می‌شود. از این رو، در ترجمه چنین آیاتی، باید مبانی مسلم کلامی اسلام و مذهب تشیع را دخالت داد و برداشت از آیات را به تفسیر راجح محدود ساخت.

به دلیل پرهیز از اختلاط قرآن با برداشت مترجم، باید نکات توضیحی را به مقدار ضرورت، - هرچند مختصر - در داخل پرانتز، گیومه یا قلاب ارائه داد تا زمینه گرایش‌های باطل و نادرست به حداقل برسد و امکان انحرافات فکری و عقیدتی را فراهم نیاورد.

دلیل دیگر آنکه ترجمه نوعی تفسیر است؛ یعنی هر مترجمی نخست باید متن قرآن را بفهمد، سپس تلاش کند فهم خود را به زبان دیگری انتقال دهد، گویی ترجمه، تفسیر موجز است که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد. همان‌گونه که در تفسیر، مراد واقعی خداوند کشف و بیان می‌شود، در ترجمه نیز همین هدف دنبال می‌شود و باید جمیع مقاصد و معانی واقعی حسب فهم مترجم به زبان مقصد منتقل شود و اگر فقط کشف و انتقال مفاد استعمالی در ترجمه هدف بود، آگاهی مترجم از معانی لغوی واژگان قرآن، ادبیات عرب، علم معانی و بیان و آگاهی از زبان مقصد کفایت می‌کرد، حال آنکه نه تنها آگاهی مترجم از تفسیر صحیح آیات از ضروریات ترجمه قرآن است، حتی برخی مراکز متولی ترجمه قرآن کریم و نیز بعضی مترجمان، طرح ترجمه جمعی قرآن را مطرح می‌کنند و بر ضرورت بهره گرفتن از تخصص‌ها و فنون گوناگون در ترجمه قرآن کریم تأکید دارند. با توجه به آنچه از نمونه ترجمه آیات مشتمل بر تشابه گذشت، معلوم می‌شود که در ترجمه قرآن کریم، مراد واقعی آیات، کشف و به زبان دیگری منتقل می‌شود و در کشف معانی برخی آیات مانند آیات متشابه، پیش فهم‌ها و باورهای مسلم و قطعی اعتقادی مؤثرند. این تأثیر در ترجمه برخی مترجمان به نسبت ملاحظه می‌شود.

۵. فهرست منابع

الف) کتابها و مقالات

- القرآن الکریم

- ابن ابی الحدید. (۱۳۳۷ش). شرح نهج البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم. (بی تا). غریب القرآن. بی جا: بی نا.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. چاپ سوم. لبنان: دار صادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. تصحیح و تعلیق حموده غرابه. قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۷ش). شرح المختصر. چاپ نهم، قم: دار الحکمه.
- تقیه، محمدحسن. (۱۳۷۹ش). «بایسته‌های ترجمه قرآن و متون مقدّس»، قرآن درآینه پژوهش. تهران: رایزن.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۶ش). باب حادی عشر. ترجمه میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی. چاپ سوم. قم: دفتر نشر معارف.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۶ش). منطق ترجمه قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶ش). رؤیة الله فی ضوء الكتاب والسنة و العقل. بی جا: بی نا.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دار التعارف.

- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*. دمشق، بیروت: دار ابن کثیر-دار الکلم الطیب.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*. ترجمه احمد امیری شادمهری. چاپ دوم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مقدمه محمد جواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه حسین نوری و دیگران، تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: اسلام.
- فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). *معانی القرآن*. تحقیق احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلبی. مصر: دار المصریة.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ق). *زبدة التفاسیر*. تحقیق بنیاد معارف اسلامی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ پنجم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- کریمی، مصطفی. (۱۳۸۳ش). «ضرورت به کارگیری باورهای صحیح در ترجمه قرآن کریم»، معرفت، ش ۸۳، ص ۲۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸ش). *آموزش عقاید*. چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ش). *تاریخ قرآن*. چاپ چهارم. تهران: سمت.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۶۶ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: بی‌نا.
- میزگرد غیر حضوری. (۱۳۷۲ش). «ترجمه قرآن، مشکلات و دیدگاه‌ها»، مترجم. سال سوم، ش ۱۰.

ب) ترجمه‌های قرآن

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: سروش.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۲ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: فاطمة الزهراء.
- بهبودی، محمد باقر. (۱۳۶۹ش). *ترجمه قرآن مجید (معانی القرآن)*. تهران: خانه آفتاب.
- پاینده، ابوالقاسم. (بی‌تا). *ترجمه قرآن مجید*. بی‌جا: بی‌نا.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۸ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: دوستان.
- رضایی اصفهانی و همکاران، محمدعلی. (۱۳۸۳ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: مؤسسه تحقیقاتی دارالذکر.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: دار القرآن الکریم.
- مجتبی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۱ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳ش). *ترجمه قرآن مجید*. قم: دار القرآن الکریم.