

تأثیر باورهای کلامی بر افزوده‌های توضیحی مترجمان معاصر قرآن (فیض الاسلام و خرم‌دل)*

مهدی مختارزاده نیکجه**

سید محمدعلی ایازی***

چکیده:

یکی از مباحث هرمنوتیک به معنای عام، کاوش در مسائل روان‌شناختی و تأثیر مفسر در فهم متون است. گذشته از اختلافاتی که هرمنوتیسین‌های سنتی و مدرن و همچنین هرمنوتیسین‌های فلسفی - به‌عنوان شاخه‌ای از هرمنوتیک مدرن - در بایستگی یا ناشایستگی تأثیر باورهای مفسر در فهم متن دارند، حال چه این اختلاف حقیقی یا صوری باشد، به‌اجمال فهمیده می‌شود که باورهای کلامی مفسر در فهم متن دخالت دارند. در ترجمه‌هایی که مترجمان مورد نظر در این نوشتار ارائه داده‌اند، تفاوت دیدگاه‌های کلامی و در برابر، تفاوت افزوده‌های توضیحی منطبق با باورهای کلامی ایشان متبلور است. در هرمنوتیک فلسفی است که ذهنیت و داوری مفسر، شرط حصول فهم است و در هر دریافتی، ناگزیر پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت دارد، از این‌رو امکان برداشت‌های مختلف از متن به‌وجود می‌آید. ترجمه نیز تفسیری موجز است که باید تا حد امکان با متن اصلی انطباق داشته باشد. مسأله قابل تأمل در اینجا این نکته است که قرآن «نذیراً للبشر» و «ذکری للعالمین» است، نه شیعی و نه سنی و نه وهابی. در صورتی که همه مذاهب و فرقه اعتقادی اسلام بخواهند قرآن را بر پایه پیش‌فرض‌ها و باورهای کلامی خود ترجمه نمایند، اختلاف جدی در ترجمه‌ها پدید آمده، نقض غرض شده و اهداف ترجمه در آنها تحقق نخواهد یافت؛ زیرا توضیح و تفصیل متن، شأن تفسیر است، نه ترجمه که در آن، بازتولید نزدیک‌ترین معنا در عین حفظ سبک منظور نظر است.

کلیدواژه‌ها:

ترجمه قرآن / مبانی کلامی / فیض‌الاسلام / خرم‌دل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۱۱.

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد

mhd_mokhtarzadeh@yahoo.com

اسلامی واحد هشتگرد

ayazi1333@gmail.com

*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

ترجمه قرآن کریم یکی از مسائل مهم و اساسی مطالعات قرآنی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان جهان اسلام بوده و کوشش‌های فراوانی صورت پذیرفته تا اختلاف و نوسان در ترجمه قرآن، به حداقل برسد. مترجمان در مسائلی که جای بحث و اختلاف تفسیری است، مبانی و پیش‌فرض‌های خود را مطرح کرده‌اند. با گسترش مباحث هرمنوتیک در میان اندیشمندان اسلامی، از جمله مسائلی که از دید منتقدان ترجمه پنهان نمانده، جایگاه شخصیت مترجم، اندیشه و عقاید اوست؛ مسائلی که تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم بر ترجمه او داشته است؛ زیرا مترجم به تناسب معلومات پیشین خود، مطالبی را بیان می‌کند که ارتباطی هرچند پنهان از نظر، با متن قرآن دارد که از ضمیر ناخودآگاه او برخاسته و توضیحاتی می‌آورد که ریشه در ساختار ذهنی او دارد. قبل از هر چیز بجاست با ترجمه‌های مورد نظر در مقاله، به صورت خلاصه آشنا گشته و ویژگی‌های هر یک از آنها که باعث انتخاب ترجمه‌ها شده، ذکر گردد.

سید علی‌نقی فیض‌الاسلام (متوفای ۱۳۶۴ش)، از نویسندگان و مترجمان حوزوی است. او در کنار آثار چهارده‌گانه‌اش که به چاپ رسیده، در رویکردی انتقادی، بر افرادی چون کسروی نیز دست به قلم برده و اثری چون «رهبر گمشدگان» را به رشته تحریر در آورده است. از آثار مهم ایشان، ترجمه‌ای از قرآن با نام «قرآن عظیم» در سه مجلد است که در سال ۱۳۴۸ شمسی توسط خود مترجم منتشر شده است. البته ترجمه او بر نهج البلاغه پیش از این ترجمه بوده و از شرح و بسط و شهرت و دقت برخوردار است. درباره ترجمه فارسی فیض‌الاسلام از قرآن می‌توان گفت ترجمه‌ای است با نثر ادبی، همراه با توضیح و تفسیر، که توضیحات از اصل آیات تفکیک شده و در پرانتز قرار گرفته است. در برخی موارد همانند ترجمه مهدی الهی قشمه‌ای، پرانتزها بسیار طولانی است و شکل ترجمه را دگرگون ساخته است. این ترجمه نه بیش از حد تحت‌اللفظی است و نه آزاد، و کم‌وبیش دقیق، وفادار به متن و متأثر از ساختار زبان عربی است و برای تقریب به ذهن، می‌توان گفت سبک و سیاق این ترجمه بینابین ترجمه تحت‌اللفظی محمدکاظم معزی و ترجمه روان و خوش‌انشای مهدی الهی قشمه‌ای است. به‌طور کلی این ترجمه دقیق و استوار است،



ولی توضیحات مفصل آن، صبغه تفسیری به ترجمه داده و جنبه کاربردی آن را برای عامه مردم کم‌رنگ کرده است (سید یاسر ایازی، ۸۱).

مصطفی خرم‌دل (متولد ۱۳۱۵ش)، از دانشوران و قرآن‌پژوهان مشهور اهل سنت کردستان ایران است. در سال ۱۳۵۸ به اخذ دانشنامه دکترای فرهنگ عربی و علوم قرآنی از دانشکده الهیات دانشگاه تهران نائل شد. وی در زمینه‌های گوناگونی دارای چند تألیف و ترجمه است و در زمینه علوم قرآنی، سه اثر ارزنده از وی تقدیم جامعه قرآنی شده است که عبارت‌اند از: تفسیر و ترجمه نور، تفسیر المقتطف (به زبان عربی)، ترجمه تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب. ترجمه ایشان از قرآن به نام «تفسیر نور» که در تهران، توسط نشر احسان چندین بار چاپ شده است، در حقیقت ترجمه‌ای تفسیری است. مؤلف خود می‌گوید آن را به تأثیر از تفسیر المنتخبیه به نگارش درآورده، اما نه به سبک و سیاق آن؛ زیرا روش خرم‌دل با آن بسیار متفاوت است. ولی در آغاز، ترجمه‌ای گویا، رسا و تفسیرآمیز از آیات قرآن ارائه داده است و افزوده‌های تفسیری را درون پرانتز جای داده تا خواننده بتواند به آسانی آنها را از ترجمه متن مقدّس بازشناسد. وی پس از آن، واژگان و عبارات دشوار را به اختصار، اما روشن‌گر توضیح داده است. علاوه بر این، مترجم هرگاه ضرورتی احساس کرده، به نکات قابل توجّه و ارزشمندی اشاره کرده است. این اثر به نثری امروزی و آسان‌فهم و به دور از افراط‌گرایی در گرایش به فارسی یا عربی نگارش یافته و از لحاظ مطابقت با متن نیز به نسبت دقیق است (همان، ۱۲۰). برخی ناقدان این ترجمه، نکاتی چون جامعیت مطالب در زمینه ترجمه و تفسیر و لغات قرآنی، روانی و دلپذیری و نثری به نسبت روان و درخور فهم و درک همگان، تلفیق هنرمندانه ترجمه آیات با تفسیر، در عین حفظ مرزبندی آنها و ایجاد پیوند بجا میان ترجمه و تفسیر و بی‌نیاز نمودن خواننده از مراجعه به تفاسیر مطوّل، توضیح عالمانه اصطلاحات قرآنی در پانوشته‌ها به شکل موجز و مفید و پرهیز از اقوال پراکنده و اطناب در لفظ، مانند توضیح محکمات و متشابهات و ... را به‌عنوان نقاط قوت ترجمه خرم‌دل می‌دانند (کوشا، ۳۷).

پیشینه بحث

هدف این مقاله بررسی دو ترجمه از مترجمان فریقین با نگرش‌های مختلف کلامی، با توجه به افزوده‌های تفسیری و نشان دادن تأثیر پیش‌فرض‌ها و نگرش‌های آنان در ترجمه است. تا کنون پژوهش‌هایی توسط پژوهشگران در حوزه نقد ترجمه‌ها و احیاناً افزوده‌ها، به صورت پراکنده انجام گرفته است که در آن، محقق به بررسی نوع تفسیر مفسران و ترجمه مترجمان - با تأکید بر مسائلی که ریشه در هرمنوتیک و شخصیت مترجم دارند - و مقایسه آنها پرداخته است. از آن جمله مهدی مهریزی، به بررسی تأثیر جنسیت مترجم بر ترجمه‌اش پرداخته و با مقایسه دو ترجمه محمد مهدی فولادوند و طاهره صفارزاده، در قسمت موارد اختلاف در ترجمه مترجمان مذکور، به افزوده‌های مترجمان اشاره نموده و به توضیحاتی که در داخل قلاب آمده، توجه نموده است. بعد از آن سوسن باستانی در تحقیقی با عنوان «بررسی تأثیر جنسیت در گفتمان»، مشابه تحقیق قبلی، به مطالعه دو ترجمه فوق‌الذکر پرداخته و در صدد تحلیل این مسأله برآمده که نظام مردسالاری چه نظام معنایی را ایجاد کرده است و این نظام در گذر زمان، چه تحولاتی را از سر گذرانده است. محمد جعفر صدری در «آسیب‌شناسی ترجمه‌های فارسی»، ناهمگونی افزوده‌های تفسیری در موارد مشابه را یکی از آسیب‌های ترجمه‌های فارسی قرآن کریم دانسته است. روشن است که هیچ کدام به بررسی پیش‌فرض‌های کلامی و تأثیر آن در ترجمه اشاره نکرده‌اند.

تعریف مفاهیم

مفاهیم اساسی مرتبط با افزوده‌های توضیحی در ترجمه بدین قرار است:

۱. هرمنوتیک

علم هرمنوتیک در اصطلاح انگلیسی، به علم تفسیر متون مقدّس و به‌طور خاص، تفسیر تورات و انجیل گفته می‌شود. این واژه در اصل، یونانی و مصدر فعلی آن هرمنیتی (Hermenien) است. در این علم کوشش بر آن است که ضابطه‌هایی برای چگونگی فهم کلام و مواجهه و برداشت از متون مقدّس فراهم آید (ایازی، تأثیر شخصیت مفسّر در تفسیر قرآن، ۲۸).



یکی از مباحث هرمنوتیک به معنای عام، کاوش در مسائل روان‌شناختی و تأثیر مفسر در فهم متون است؛ زیرا مفسر با ذهن خالی سراغ متن نمی‌رود تا آنچه از متن در صفحه ذهن او می‌تابد، در آن نقش بندد و دستگاه ذهن در آن دخالتی نداشته باشد. ذهن مفسر خالی نیست، بلکه انباشته از دانسته‌ها و گرایش‌ها و منش‌هایی است که بدون شک در تفسیر او تأثیر می‌گذارد (همان، ۱۰).

یکی از رویکردهای مدرن در باب تفسیر متن، هرمنوتیک فلسفی است. خصوصیات معنایی این رویکرد فلسفی به تفسیر متن باعث شده است تا از سوی مورد توجه و بررسی اهل نظر و اندیشه قرار گیرد، و از سوی دیگر، منشأ پیدایش و یا مستند برخی مکتب‌های فلسفی دیگر شود. بحث قرائت‌های مختلف از دین که در سال‌های اخیر مورد توجه و تبلیغ قرار گرفته، از همین رویکرد فلسفی در باب تفسیر متن اثر پذیرفته است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت پشتوانه مبنایی بحث قرائت‌های مختلف از دین، هرمنوتیک فلسفی است.

در خصوص هرمنوتیک فلسفی باید گفت آنچه در این رویکرد فلسفی اتخاذ شده است، غیر از رویکرد متداول در باب فهم است؛ یعنی فهم در این مکتب فلسفی، دستیابی به مراد و مقصود مؤلف متن نیست، بلکه آنچه مهم می‌نماید، فهم مفسر است و اینکه مفسر از متن چه می‌فهمد (رضایی مهر، ۱۱۸). در هرمنوتیک فلسفی است که ذهنیت و داوری مفسر، شرط حصول فهم است و در هر دریافتی، ناگزیر پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت دارد، از این‌رو امکان برداشت‌های مختلف از متن به وجود می‌آید. با این وجود در نظریات فهم‌شناسانه اسلامی که به هرمنوتیک مدرن نزدیک‌تر است، ضوابط و شرایط خاص برای مترجم قرآن در نظر گرفته شده است؛ مانند تسلط به زبان مبدأ، تسلط بر زبان مقصد، رعایت امانت‌داری و ... (مروتی، یعقوبی، ۶۹).

در ارتباط دوسویه هرمنوتیک فلسفی و نقش باورهای کلامی در افزوده‌های تفسیری مترجمان نکته‌ای قابل تأمل وجود دارد و آن اینکه یکی از مباحث هرمنوتیک، صرف نظر از مؤلف، بررسی شخصیت و کاوش در مسائل روان‌شناختی و تأثیر مفسر در فهم متن است. از آنجا که ترجمه برگرفته از تفسیر است، می‌توان گفت یکی از عواملی که می‌تواند در فهم مترجم و بیان او به زبان مقصد تأثیر گذارد، پیش‌فرض‌ها و باورهای کلامی اوست. برای نگاه معرفت‌شناسانه به فهم

متن، می‌توان به تأثیر شخصیت مترجم و پیش‌فرض‌های او در ترجمه پرداخت. از این‌رو احتمال بدفهمی و سوء فهم صواب از متن، همواره به‌عنوان دغدغه‌ای از سوی برخی منتقدان ترجمه مطرح شده و دخالت‌های باورهای کلامی در ترجمه، از آفات فهم متن به‌شمار رفته است.

۲. تفسیر

کلمه تفسیر از ریشه لغوی «فسر» مترادف با «سفر»، به‌معنای پرده‌برداری و کشف مراد و مقصود گوینده، و در اینجا به‌معنای توضیح مراد خداوند متعال از آیات قرآن و کشف مقصود و مضمون آنهاست. در تفسیر هم به مراد و مقصود متکلم و هم به متن آیات توجه می‌شود. فهم و درک مفاهیم آیات، نخستین مرحله تفسیر و مرحله دیگر آن، تبیین و توضیح آنهاست. بدین جهت، تفسیر هم معنای ظاهری و هم معنای درونی و باطنی آیات را شامل می‌شود و فراتر از مدلول لفظی است. راغب اصفهانی آن را چنین معنا می‌کند: «کشف معنی القرآن و بیان المراد». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در تعریف یادشده، هم به‌معنای استعمالی آیات (با توجه به قواعد زبان عربی و ساختار زبان قرآن)، و هم به رسیدن به مراد خداوند متعال توجه شده است. بنابراین هر چه مفسر بتواند با کمک علوم مورد نیاز تفسیر و استعانت از راه‌های معقول و منطقی در هر نوع تفسیری (نقلی، عقلی، عرفانی و ...) به مراد خداوند نزدیک شود، به تفسیر آیات رسیده است. کلمه تفسیر هم به فعل مفسر و هم بر حاصل فعل او، یعنی کتابی که دربر گیرنده معانی و مفاهیم آیات و مراد خدا نیز می‌باشد، اطلاق می‌شود که مرتبط به همان معنای اصطلاحی تفسیر است (مودب، ۲۹).

ناگفته نماند که علم تفسیر در حدی وسیع‌تر نیز تعریف شده است که نه تنها شرح و تفسیر قرآن مجید، بلکه توضیح و تعبیر هر نوع کتاب علمی و فلسفی دیگر را نیز دربر می‌گیرد. دایرةالمعارف اسلامی می‌نویسد:

«تفسیر به‌طور عموم بر کلیه شرح‌هایی اطلاق می‌شود که بر کتب علمی و فلسفی نوشته شده و در واقع شرح آنها به‌شمار می‌رود؛ نظیر شرح بر آثار ارسطو، شرح مجسطی بر اقلیدس، تفسیر محمد زکریا بر کتاب فلوطرخوس و



غیره.» (ثروت، ۴۸)

۳. ترجمه

یکی از مباحث اساسی در ترجمه، ابعاد نظری آن است. در این میان تعریف ترجمه مهم است. از لحاظ نظری تعاریف گوناگونی بیان شده است، از جمله «ناید» که از متخصصان ترجمه است، چنین تعریفی ارائه می‌دهد:

«باز تولید نزدیک‌ترین و طبیعی‌ترین معادل پیام زبان مبدأ به زبان مقصد است. این انتقال از دو جنبه صورت می‌گیرد: نخست از جنبه معنا و سپس از جنبه سبک. در ترجمه هم باید معنای متن را انتقال داد و هم باید سبک آن را حفظ کرد.» (ربانی، ۳۰۱)

به نظر می‌رسد ترجمه قرآن نیز 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، تفسیری موجز است که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد. با عنایت در تفسیر، مراد واقعی، کشف و بیان می‌شود. پس باید در ترجمه نیز همانند تفسیر، مراد واقعی و مقصود گوینده به زبان و قالب دیگری منتقل شود. در برخی تعریف‌های ترجمه نیز به این نکته تصریح شده است که در ترجمه، تمام مقاصد و معانی به زبان مقصد منتقل می‌شوند (کریمی، ۲۶).

نکته قابل تأمل اینکه هرچند ترجمه برگرفته از تفسیر بوده و مبتنی بر فهم متن و انتقال آن به زبان مقصد است، با این حال نقش مترجم با مفسر در این انتقال متفاوت است. لازم است مترجم پیوسته مرز میان تفسیر و ترجمه را رعایت نماید؛ زیرا در صورتی که افزوده‌های مفصل تفسیری با جهت‌گیری‌های گوناگون مترجم در ترجمه رخ بنماید، نقض غرض ترجمه بوده و اهداف ترجمه که بازتولید نزدیک‌ترین معنا در عین حفظ سبک می‌باشد، تحقق نخواهد یافت. این در حالی است که توضیح و تفصیل شأن تفسیر است، نه ترجمه.

۴. مبانی کلامی تفسیر قرآن

کلمه «مبنی» در لغت به معنای اساس، بنیان و بنیاد یک شیء می‌باشد. مقصود از مبانی کلامی، آن دسته از اصول اعتقادی است که سبب تمایز فرقه مذهبی شده و

در آرای تفسیری تأثیر می‌گذارد. به‌طور مثال مفسران امامیه بر اساس مبانی فکری و عقیدتی خود، اعتقاداتی دارند که در تفسیر آنان مؤثر است؛ مانند حجیت قول، فعل و تقریر معصومین علیهم‌السلام؛ همچنان‌که مفسران اهل سنت بر اساس مبانی اعتقادی خود، معتقد به حجیت قول صحابه و تابعان هستند. یا مفسران معتزلی بر اساس مبانی فکری خویش، جایگاه خاصی برای عقل قائل‌اند؛ بر خلاف اشاعره که برای عقل، نقش چندانی در تفسیر قائل نیستند (مودب، ۳۹).

۵. پیشینه‌ها و پیش‌انگاره‌های اعتقادی در نگرش مترجمان

پیش‌فرض عبارت است از آنچه در آغاز هر پژوهش، اقامه برهان یا بحثی، بدیهی و پذیرفته شده تلقی می‌گردد. نگرش به هستی، انسان، دانش و دیگر تمایلات متافیزیکی، از جمله پیش‌فرض‌هایی هستند که قبل از ورود به هر پژوهش، سمت و سوی موضوعات و مسائل موردپژوهش را تعیین می‌کنند (مروتی، یعقوبی، ۶۹). پیش‌انگاره‌های اعتقادی یکی از عوامل تأثیرگذار در بازآفرینی (ترجمه) متون، به‌ویژه متون دینی است. در فرآیند ترجمه، مترجم از جهتی با هدف ارائه پاسخ‌های مناسب به تأثیر پذیری‌های شناختی خواننده متن، و از جهتی دیگر برای تأمین خواسته و انتظارات جامعه مذهبی خود، انگاره‌های اعتقادی خود را به نحو شایسته در متن منعکس می‌کند. بازتاب این انگاره‌ها، مترجم را به ایجاد تعدیلاتی (adjustments) در متن برای نیل به هدف مجاب می‌کند. موضع فکری، پیش‌انگاره‌های فرهنگی و اعتقادی و عوامل تأثیرگذار دیگر، مترجم را در ایجاد اصلاحات و تعدیلات در متن زبان مقصد مجاب می‌کند. بدین وسیله مترجم فضایی برای انعکاس اندیشه‌های خود و در عین حال، برآوردن توقعات و نیازهای عاطفی و اعتقادی جامعه خود در بازآفرینی متن پیدا می‌کند. بنابراین مترجم در ترجمه متن، موضع فکری جامعه زیستی - فرهنگی خود را به نحوی منعکس می‌کند. این تأثیرگذاری در برگردان متون، به‌ویژه متون سیاسی، فلسفی و دینی، از دقت، حساسیت و اهمیت خاصی برخوردار است (جلالی، ۱۳ و ۱۴).

در این راستا نکته‌ای مهم رخ می‌نماید که مباحث اختلافی در ترجمه می‌تواند از تنوع بسیاری برخوردار باشد. نزاع‌های اصولی، اخباری، فلسفی، کلامی، ادبی،



بلاغی و ... از این جمله‌اند. اگر قرار باشد بحث‌های پردامنه کلامی در افزوده‌های تفسیری مترجمان فرقی مختلف بر ترجمه قرآن سایه افکنده و هر یک از فرق اسلامی بخواهند ترجمه‌ای از قرآن، مطابق با باورهای کلامی خود ارائه دهند، نزاع‌ها نامحدود خواهند شد و نگاه به قرآن، تحت‌الشعاع مباحث و مجادلات کلامی قرار گرفته، توجه و تدبیر در قرآن، خواه ناخواه نزد مخاطب کمرنگ خواهد شد. از این رو آنچه به‌عنوان یک ضرورت رخ می‌نماید، این است که این گونه مباحث پردامنه در کتب تفسیری پیگیری شوند که به‌طور طبیعی، کتب تفسیری مخاطب خاص‌تری نسبت به ترجمه دارند؛ مخاطبانی که احساس نیاز به دریافت مفاهیم بیشتر نموده و به تفسیر مراجعه می‌نمایند و این طبیعی و از شؤون تفسیر است که مخاطب تفسیر، شاهد توضیح و تفصیل در آن باشد.

آیه‌ای در توحید ذات و مسأله رؤیت

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (اعراف/۱۴۳).

فیض‌الاسلام: و چون موسی (برای فرود آمدن تورات) به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش (بی آنکه ملک و فرشته‌ای واسطه باشد) با او سخن گفت، موسی (با اینکه می‌دانست خدای تعالی جسم نیست تا به چشم دیده شود، بنا بر درخواست قومش (که گفتند: یا موسی لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) گفت: پروردگارا! خود را به من بنما تا به‌سویت بنگرم، خدای تعالی فرمود: هرگز (نه در دنیا و نه در آخرت) مرا (به چشم) نخواهی دید، لیکن به سوی این کوه (که بر آن هستی و آن بزرگ‌ترین کوه‌های مدین - نام ده حضرت شعیب علیه السلام بوده و آن را کوه زبیر می‌گفتند) نگاه کن، پس اگر کوه (هنگامی که ما امر می‌کنیم از هم بپاشد) ثابت و پا برجا ماند، تو هم به‌زودی مرا خواهی دید (پس چون لازمه از هم پاشیدن کوه و بر جا ماندن آن اجتماع ضدین - گرد آمدن دو چیز مختلف در یک جا - است و آن محال باشد و نمی‌شود، دیدن من هم محال است). پس چون امر و فرمان پروردگارش بر کوه آشکار شد، آن را از هم پاشید، و موسی (از ترس) بیهوش به

رو در افتاد، چون به هوش آمد، گفت: تو را از هر چه لایق و سزاوارت نیست، منزّه و پاک می‌دانم و (از پیشی گرفتن در این درخواست) به سوی تو توبه و بازگشت می‌نمایم و من نخستین گروندگانم (به اینکه کسی تو را نمی‌تواند دید).

خرم‌دل: هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت (و کلامی را شنید که به کلام کسی نمی‌ماند، خواست ذاتی را هم ببیند که چیزی مثل او نیست. لذا)، عرض کرد: پروردگارا! (خویشتر را) به من بنمای تا تو را ببینم (و جمال والای تو را بنگرم. تا افتخار گفتار و دیدار نصیبم گردد. خدایش بدو) گفت: (تو با این بنیه آدمی و در این جهان مادی تاب دیدار مرا نداری و) مرا نمی‌بینی. ولیکن (برای اطمینان خاطر از اینکه تاب دیدن مرا نداری) به کوه (که همچون تو ماده و بسی نیرومندتر از تو است) بنگر، اگر (در برابر تجلی ذات من) بر جای خود استوار ماند، تو هم مرا خواهی دید. اما هنگامی که پروردگارش خویشترن به کوه نمود، آن را درهم کوبید و موسی بیهوش و نقش زمین گردید. وقتی که به هوش آمد گفت: پروردگارا! تو منزّهی (از آنکه با چشمان سر قابل رؤیت باشی. بلکه این چشمان دل و خردند که می‌توانند تو را مشاهده کنند). من (از این پرسش پشیمانم و) به سوی تو برمی‌گردم و من نخستین مؤمنان (به عظمت و جلال یزدان در این زمان) هستم. (آرنی: به من نشان بده. مفعول دوم آن (ذاتک) یا (نفسک) محذوف است. لکن ترّانی: مراد این است که مرا در این جهان نمی‌بینی، و یا اینکه هرگز مرا نمی‌بینی (نگا: تفسیر المنار، جلد ۹، صفحه ۱۴۹-۱۷۸). تجلی: جلوه‌گر شد. برخی گفته‌اند: مراد ظهور ذات باری است و کیفیت آن بر ما مجهول است. بعضی هم گفته‌اند: مراد جلوه پرتوی از قدرت الهی است. دکا: درهم کوبیده. با زمین یکسان شده (نگا: کهف/۹۸). مصدر است و به‌عنوان اسم مفعول یعنی (مداکوکاً) به کار رفته است. خرّ: فرو افتاد. صَعَقاً: مدهوش افتاده. از حال رفته و بر زمین نقش بسته. أفاق: به هوش آمد. أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ: مراد نخستین مؤمنان در روزگار خودش است. یا نخستین مؤمنان به مسأله عدم رؤیت خدا در این سرا است.

فیض‌الاسلام به دلیل تأکید بر طهارت دامن پیامبران از جهل، بیان می‌دارد که تقاضای دیدار از جانب موسی نبوده است، بلکه موسی می‌دانست خدا جسم نیست تا به چشم سر دیده شود، ولی بنا به درخواست قومش چنین خواسته‌ای مطرح



کرد. به نظر می‌رسد این معنا ریشه در نگرش خاص شیعی فیض‌الاسلام به مسأله عصمت پیامبران از کبایر، صغایر و جهالت دارد (طبرسی، ۷۳۰/۴؛ موسوی همدانی، ۳۰۵/۸). سپس تأکید می‌کند که هرگز نه در دنیا و نه در آخرت مرا به چشم سر نخواهی دید. تأکید بر «نه در دنیا و نه در آخرت» با هدف ردّ عقیده اشاعره می‌باشد که معتقدند مؤمنین در آخرت خدا را خواهند دید و معتقدند احادیث رؤیت در آخرت از رسول خدا به حدّ تواتر رسیده است (ابن ابی حاتم، ۴۲۱/۳؛ ابوحیان، ۱۶۲/۵)، و گر نه با توجه به حرف «لن» که طبق قواعد ادبیات عرب حرف نفی مستقبل است (شرتونی، ۵۲۴/۳)، با ترجمه متن محور و بدون افزوده نیز، معنای «هرگز» از آن افاده می‌گردد و نیازی به افزوده فیض‌الاسلام نیست. اما همان طور که پیش از این گذشت، فیض‌الاسلام به دلیل باورهای شیعی خود - که رؤیت را محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر می‌داند و خداوند سبحان منزّه از جسمیت است (طباطبایی، ۲۳۷/۸) - به جهت دغدغه تأثیرپذیری شناختی خواننده متن، افزوده‌ای در راستای انعکاس عقاید خود و همچنین متناسب با موضع فکری جامعه زیستی - فرهنگی مخاطب خود ارائه داده است.

خرم‌دل در پرائز می‌گوید: «تو با این بنیه آدمی و در این جهان مادی تاب دیدن مرا نداری». این افزوده خرم‌دل گویای این است که ایشان رؤیت در آخرت را منتفی ندانسته، بلکه به آن معتقد است؛ چرا که همین رویکرد را در ترجمه آیه ۲۳ سوره قیامه دارد. در ترجمه ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، درحالی که فیض‌الاسلام بندگان را به سوی لطف و رحمت الهی چشم بر راه دانسته، خرم‌دل دو معنا آورده است. معنای اول نگرنده. سپس در بیان معنای دوم می‌گوید:

«نیروی دید در جهان دیگر همچون نیروی دید در این جهان نمی‌باشد. مثلاً بهشتیان، دوزخیان را در قعر آتش سوزان مشاهده می‌کنند و با ایشان به سخن می‌پردازند (صافات/۵۵). به هر حال نحوه مشاهده آنها همچون چیزهای دیگر آخرت، به نحوه مشاهده اینجا فرق می‌کند. احادیث پیغمبر نشان می‌دهد که نگاه کردن آخرت بدون کیفیت و چگونگی حدود و جهات و مسافات و صفات است.»

البته معنای دیگر و احتمال دوم نیز آورده است که همان چشم به الطاف پروردگار خود دوخته‌اند. البته به نظر می‌رسد ممکن است آوردن معنای دوم، نوعی

مصلحت‌اندیشی علمی باشد؛ به‌خاطر اینکه این ترجمه در جامعه‌ای با تفکرات غالب شیعی به چاپ خواهد رسید. در اینجا تفاوت عقیدتی مترجمان شیعه و سنی در توحید ذات و صفت سلبیه رؤیت ملموس است که در ترجمه ایشان تبلور یافته است.

در پایان برای خارج نشدن از رسالت ترجمه، که انتقال معنای حداکثری و حفظ سبک متن است، همچنین عدم عبور از مرز ترجمه به تفسیر، که نوعی نقض غرض می‌باشد، چنین ترجمه‌ای پیشنهاد می‌گردد: «چون موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، گفت: ای پروردگار من! بنمای تا در تو نظر کنم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید. به آن کوه بنگر، اگر بر جای خود قرار یافت، تو نیز مرا خواهی دید. چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بیهوش بيفتاد. چون به هوش آمد، گفت: تو منزهی، به تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم».

آیه‌ای مربوط به نبوت و مسأله عصمت انبیا

﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (فتح/۲).

فیض‌الاسلام: تا خدا گناه گذشته و آینده‌ات را (گناهی که مشرکین آن را گناه می‌دانستند) بیامرزد (چنان‌که حضرت رضاعلی^{علیه‌السلام} به مأمون فرمود: کسی نزد مشرکین از آن حضرت گناهکارتر نبود؛ زیرا مشرکین سال‌ها سیصدوشصت بت را می‌پرستیدند، و چون پیغمبر اکرم ایشان را به کلمه توحید - لا اله الا الله - دعوت نمود گفتند: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾) و تا نعمت و بخشش خود (اعلاء و بلند گردانیدن کلمه توحید و احکام دین مقدس اسلام) را بر تو تمام و کامل گرداند (چون اعلاء کلمه توحید و اتمام احکام پس از فتح مکه واقع شد) و تا تو را (در تبلیغ رسالت و پیغمبری) به راه راست (راهی که چیزی مانع و جلوگیری تو نشود) رهنماید.

خرم‌دل: هدف این بود که خداوند گناهان پیشین و پسین تو را ببخشد، و نعمت خود را بر تو تمام نماید، و به راه راست هدایتت فرماید (لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا: حرف لام برای تعلیل است. فتح، سبب غفران به حساب آمده است، چرا که فتح، جهاد است، و جهاد عبادت است، و عبادت موجب عفو و بخشش. در اصل فتح را



خدا کرده است، و جایزه‌اش را به پیغمبرش داده است. مغفرت، تکمیل نعمت، هدایت، نصرت. ذَنبِک: (نگا: یوسف/۲۹، غافر/۵۵، محمد/۱۹).

در اینجا فیض‌الاسلام نسبت به ذنب حساسیت نشان داده است. فیض‌الاسلام گناه آن حضرت را از منظر مشرکان دانسته که با کلمه توحید، بت‌های آنان را بی‌ارزش ساخته است. این رویکرد برگرفته از کتب تفسیری و روایی شیعه است (ر.ک: طبرسی، ۱۶۸/۹؛ عروسی حویزی، ۵۶/۵). به نظر می‌رسد این میزان حساسیت مترجم مذکور به دلیل پیش‌باور شیعی ایشان در مورد عصمت انبیا از گناه و عصیان عمدی، همچنین عصمت از سهو و نسیان و جهالت است (مصباح یزدی، ۱۹۶). در اینجا فیض‌الاسلام هماهنگ با باورهای اعتقادی خود و همچنین در جهت پاسخ به نیازهای مذهبی، عاطفی و اعتقادی خاص جامعه مخاطب خود درباره عصمت پیامبر اکرم، در واقع در ترجمه کلمه «ذنب» تعدیلاتی صورت داده است تا مخاطب بدون مراجعه به تفاسیر، بتواند از کنار شبهه گناه پیامبر به سلامت عبور کند. اما از آنجا که برخی اهل سنت، عصمت پیامبران را تنها از گناهان کبیره می‌دانند و به عصمت از صغایر معتقد نیستند (بهرامی، ۶۵)، خرم‌دل جهاد فی سبیل الله را باعث عفو گناهان دانسته است و این فرض با برخی متون تفسیری اهل سنت مطابقت دارد که جهاد، باعث غفران و پاداش الهی بر پیامبر می‌شود که عبارت است از همان مغفرت، تکمیل نعمت، هدایت و نصرت (ر.ک: حجازی، ۴/۴۷۹). از این رو خرم‌دل رابطه متقابل فتح و غفران را - چون مترجمان شیعه - در ارتباط با پیامبر منتفی ندانسته است؛ هرچند مغفرت از کبایر از پیامبر اکرم منتفی باشد، اما در مورد صغایر همچنان این رابطه پابرجاست و این معنا از قرینه عباراتی چون تکمیل نعمت، هدایت و نصرت نیز قابل برداشت است.

در اینجا با توجّه به رسالت ترجمه که انتقال معنا به زبان مقصد در عین حفظ سبک متن است، این ترجمه پیشنهاد می‌گردد: «تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد، برای تو بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به صراط مستقیم راه نماید».

آیه‌ای مربوط به مسأله امامت و عصمت امام

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴).

فیض الاسلام: و (درباره عظمت و بزرگواری حضرت ابراهیم علیه السلام) که بر اثر اطاعت و بندگی بوده می‌فرماید: یاد آورید) هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به سخنانی (فرمان‌های دشوار مانند امر به سر بریدن فرزند و شکیبایی بر آتش و دوری از وطن) امتحان و آزمایش (امر) نمود، پس ابراهیم آن (فرمان)ها را بجا آورد، خدای تعالی فرمود: (ای ابراهیم) من تو را (پس از مقام نبوت و رسالت و خلیل و دوست خود نمودن) برای همه مردم (تا روز قیامت) امام و پیشوا گردانیدم (تا از دین و آیین تو پیروی کنند، چنان‌که پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم) نیز به پیروی از ملت و کیش او مأمور گردید). ابراهیم گفت: و برخی از فرزندان مرا (نیز) امام و پیشوا گردان، خدای تعالی فرمود: عهد و فرمان من (امامت و پیشوایی بر مردم) به ستمگران (گناهکاران از نسل و فرزندان تو هر چند از گناه خود توبه و بازگشت نمایند) نمی‌رسد (از این رو نباید کسی را امام و پیشوا دانست، مگر شخصی را که پیغمبر اکرم از جانب خدا او را تعیین کرده و امیرالمؤمنین و امام‌المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام) است و پس از آن حضرت یازده فرزندش علیهم السلام که دارای عصمت و در همه عمر از هر گناه منزّه و پاک بودند).

خرم‌دل: و (به‌خاطر آورید) آن‌گاه را که خدای ابراهیم، او را با سخنانی (مشمتمل بر اوامر و نواهی و تکالیف و وظایف، و از راه‌های مختلف و با وسایل گوناگون) بیازمود و او (به‌خوبی از عهده آزمایش برآمد و) آنها را به تمام و کمال و به بهترین وجه انجام داد. (خداوند بدو) گفت: من تو را پیشوای مردم خواهم کرد (ابراهیم) گفت: آیا از دودمان من (نیز) کسانی را پیشوا و پیغمبر خواهی کرد؟ خداوند گفت: (درخواست تو را پذیرفتم، ولی) پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد (بلکه تنها فرزندان نیکوکار تو را دربر می‌گیرد). (إِبْتَلَى: آزمود. امتحان کرد. کَلِمَاتٍ: تکالیف و اوامر. از آن جمله: ترک فرزند یگانه و دل‌بندش به همراه مادر در بیابان برهوت و خالی از سکنه حجاز، و فرمان دادن بدو به اینکه فرزند یگانه خود اسماعیل را قربانی کند (نگا: صافات/۱۰۲-۱۱۳). اَتَمَّهُنَّ: آنها را به تمام و کمال انجام داد (نگا: نجم/۳۷). جَاعِلٌ: سازنده).



دو نکته اختلافی در ترجمه‌ها در این قسمت عبارت از نصب امام امت توسط خداوند و مسأله عصمت امام است. امامت می‌تواند دو معنا داشته باشد. نخست کسی که مردم در گفتار و رفتار از او پیروی می‌کنند. دوم کسی که امور ملت را اداره و حدود الهی را اجرا می‌کند و متخلفین را به مجازات رسانده و به افرادی که شایستگی منصب و مقام دارند، حکومت و فرمانروایی می‌دهد و با کسانی که با ملت وی به دشمنی برخاسته و در راه پیشرفت آن ملت موانعی ایجاد کنند، به محاربه و جهاد می‌پردازد (طبرسی، ۳۸۰/۱). افزوده فیض الاسلام مطابق عقیده شیعه در باب نصب الهی و عصمت امام است؛ چرا که غیر معصوم را از دایره شمول امامت بیرون برده است که عبارت «گهنگاران هرچند توبه کرده باشند»، نشان‌دهنده این مطلب است؛ زیرا طبق این عقیده، کسی که معصوم نیست، بالاخره یا به خود و یا به دیگران ستم کرده است و این مسأله در جهان آدمی اجتناب ناپذیر است. در نتیجه این شخص نمی‌تواند امام باشد، پس «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» مطلق بوده و مقید به زمان مخصوصی نیست و شامل همه زمان‌ها می‌شود. در نتیجه هر کس ستم کرده باشد - هرچند بعد توبه کرده باشد در هیچ زمانی به امامت نمی‌رسد (همان).

در این رویکرد مرز امامت و خلافت کاملاً از هم جدا هستند و خلافت و وصایت و ریاست که معنایی نظیر نیابت دارند و طبق نظر شیعه تناسبی با امامت ندارند، از دایره بحث بیرون رانده شده‌اند؛ زیرا طبق این رویکرد، مطاع بودن از لوازم پیغمبری است و معنا ندارد پیامبری بعد از عمری واجب‌الاطاعه بودن، دوباره مطاع مردم قرار گیرد. از این رو امامت شأنی دیگر از شؤن نبوت است. در این تفکر، امامت با هدایت وصف می‌شود و هدایت مقید به امر می‌گردد. البته امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد. امامت از نظر باطن، ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش چون هدایت انبیا و رسولان و مؤمنین، صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام، دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است (ر.ک: موسوی همدانی، ۴۱۱/۱). فیض الاسلام در آخر افزوده به ذکر امیر مؤمنان و یازده فرزندش می‌پردازد که در متون تفسیری شیعه مشهود است (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۲۰/۱).

بسیاری از منابع اهل سنت در مورد پیامبران الهی، معنای دوم امامت را که پیش از این عنوان شد، برگزیده و آن را به نصب الهی دانسته‌اند و نیز امامت را شأنی از شؤن پیامبری دانسته، ولی برای غیر پیامبر، امامت را به معنای اول می‌پذیرند؛ یعنی کسی که لیاقت پیدا می‌کند تا دیگران به او اقتدا کنند؛ هرچند این نصب از جانب خداوند نباشد و انتخاب از جانب مردم باشد و امامت را به این معنا که لزومی بر نصب از جانب خداوند باشد، نمی‌پذیرند. طبق این تفکر، هر کسی می‌تواند لیاقت و شایستگی امامت مردم را داشته باشد (حوی، ۲۹۶/۱). طبق این ادعا، میان امامت و خلافت مرزی نیست، پس بحث از عصمت امام نیز منتفی است؛ زیرا ایشان لیاقت امامت را امری اکتسابی دانسته‌اند.

افزوده خرم‌دل با افزوده فیض‌الاسلام تفاوتی اساسی دارد. ایشان از افزوده «فرزندان نیکوکار» بهره برده است. طبق این رویکرد که در منابع تفسیری اهل سنت مشهود است، شخص در عین حال که دارای ملکه عصمت نیست، می‌تواند نیکوکار باشد؛ زیرا با این باور، شخص تنها زمانی که ظالم باشد، لزومی به اطاعت از او نخواهد بود (جصاص، ۸۱/۱). پس در اینجا نیکوکاری در زمان امامت و پیشوایی محل بحث است؛ هرچند پس از توبه صورت گرفته باشد، برخلاف افزوده فیض‌الاسلام.

نکته قابل ذکر درباره هر دو مترجم مورد بحث این است که در آیه‌ای که بحث از مقام امامت در ابراهیم خلیل علیه السلام است، اصل ماجرا که مقام امامت به عنوان شأنی از شؤن نبوت است، رها شده و مهم‌ترین مسأله کلامی فریقین که همان امامت و رهبری، نصب الهی و عصمت است، به میان آمده است. حتی خرم‌دل که به نظر می‌رسد خیلی آهسته نسبت به فیض‌الاسلام از کنار بحث عبور کرده، باز نسبت به این بحث کلامی بی‌تفاوت نبوده و صفت نیکوکاری را شرط کرده است. از این رو خواننده عزیز به نقش اساسی پیش‌فرض‌ها و باورهای کلامی در ترجمه‌های مذکور عنایت خواهد داشت.

برای آیه مذکور این ترجمه پیشنهاد می‌گردد: «و پروردگار ابراهیم او را به کاری چند بیازمود و ابراهیم آن کارها را به تمامی به انجام رسانید. خدا گفت: من تو را پیشوای مردم گردانیدم. گفت: فرزندانم را هم؟ گفت: پیمان من ستمکاران را دربر نگیرد.»



آیه‌ای مربوط به مسأله ولایت

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده/۵۵).

فیض الاسلام: (و پس از نهی از دوستی با کفار، مؤمنین را به دوستی خود و دوست داشتن دوستانش ترغیب و خواهان نموده می‌فرماید:) ولی و کارفرمای (در دین و دنیای) شما تنها خدا و پیغمبر او صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و مؤمنین خواهند بود که ایشان نماز برپا دارند (آن را با شرایط به‌جا می‌آورند) و (به فقرا و مستمندان) در حال رکوع و خم شدن در نماز زکات می‌دهند (بزرگان از مفسرین گفته‌اند: این آیه درباره مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرود آمده، هنگامی که سائل و درخواست‌کننده‌ای در مسجد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بخششی درخواست نمود و کسی چیزی به او نداد و آن حضرت با پیغمبر اکرم نماز ظهر می‌خواند و در حال رکوع بود که سائل دست به‌سوی آسمان بلند کرد و گفت: خدایا! گواه باش در مسجد رسول خدا درخواست نمودم و کسی چیزی به من نداد، امیرالمؤمنین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به انگشت کوچک دست راست خود که انگشتری در آن بود، اشاره نمود. سائل آمد و آن را گرفت و پس از نماز که روز بیست و چهارم ذی‌الحجه بوده - چنان‌که نقل شده - جبرئیل آمد و این آیه آورد، و آن دلالت دارد بر امامت و پیشوایی آن حضرت؛ زیرا خلاف و گفت‌وگویی نیست که جز آن بزرگوار، دیگری از اصحاب رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در نماز در حال رکوع زکات داده باشد، و اینکه به لفظ جمع بیان کرده و فرمود «الَّذِينَ ءَامَنُوا» تا آخر، برای تعظیم و بزرگ داشتن آن حضرت است).

خرم‌دل: تنها خدا و پیغمبر او و مؤمنانی یاور و دوست شمایند که خاشعانه و خاضعانه نماز را به‌جای می‌آورند و زکات مال به‌در می‌کنند (وَهُمْ رَاكِعُونَ: و حال آنکه آنان عبادات و تکالیف خود را فروتنانه و از صمیم قلب انجام می‌دهند (نگا: آل عمران/۴۳، و ص/۲۴). این جمله، حال فاعل فعل‌های «يَقِيمُونَ» و «يُؤْتُونَ» است (نگا: توبه/۵۴) و می‌تواند جمله مستأنفه نیز باشد).

بسیاری از مفسران فریقین شأن نزول آیه را انفاق علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در حال رکوع ذکر نموده‌اند (طوسی، ۵۵۹/۳؛ سیوطی، ۲۹۳/۲). موضع فیض‌الاسلام در ترجمه آیه همین رویکرد است و در ترجمه‌اش نیز بروز یافته است. هرچند مفسران شیعی،

ولی را به معنای سرپرست دانسته‌اند، اما تفکر غالب اهل سنت این است که ولی به معنای موالات و دوستی است، نه به معنای سرپرستی (آلوسی، ۳/۳۳۳). با توجه به موضع فکری فیض الاسلام که در جای‌جای ترجمه‌اش مشهود است، و با توجه به آثاری چون «رهبرگمشدگان» در مقابله با افکار برخی نقادان، طبیعی می‌نماید که او ولایت در آیه را به معنا و تفسیر شیعی آن حمل نموده و مفهوم و مصداق ولی را منحصرأ در وجود علی علیه السلام دانسته و در ترجمه‌اش بروز دهد.

در منابع اهل سنت رویکردی مشهود است که در آن، نهی از دوستی با کفار و یهود و نصارا صورت گرفته و به دوستی خدا و رسول و مؤمنان دستور داده است (ثعلبی نیشابوری، ۷۹/۴) و شأن نزول آیه را ابوبکر صدیق دانسته‌اند (ابن جوزی، ۵۶۱/۱). طبق این دیدگاه، ولایت، محصور در شخص خاصی نبوده و در انحصار خدا و رسول و مؤمنان است (آلوسی، ۳/۳۳۳)؛ یعنی مقصود آیه این است: «ولی و دوست شما علاوه بر خدا و رسولش، فقط کسانی هستند که اطاعت و عبادت خدا، از جمله اقامه نماز و اعطای زکات را با خضوع و رکوع به‌جا می‌آورند». پس این انحصار می‌تواند یک گروه را دربر داشته باشد.

خرم‌دل در برگردان آیه، قول تفسیری را برگزیده است که شخص عابد و نمازگزار در نماز و زکات خشوع دارد و فروتنانه انفاق می‌کند و انحصار در شخص خاصی ندارد؛ زیرا صحابه پیامبر در آن حال در مواضع مختلفی بودند؛ برخی در نماز و برخی در حال انفاق و برخی در حال رکوع بودند و آیه شرح حال ایشان می‌نماید. همچنین ذکر رکوع از باب تشریف است (نیشابوری، ۲/۶۰۵).

در اینجا با هدف بهره‌گیری حداکثری مخاطب ترجمه، بدون ملال و خستگی از برخورد با مواجهات مختلف کلامی - که جایگاه آن به‌طور طبیعی در تفسیر است - این ترجمه پیشنهاد می‌گردد: «جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و مؤمنانی که نماز می‌خوانند و همچنان‌که در رکوع‌اند، انفاق می‌کنند».

آیه ۳۳ احزاب معروف به آیه تطهیر

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب/۳۳)



فیض الاسلام: و در خانه‌های خود آرام گیرید و بیرون نیاید و زینت و آرایش خود را آشکار نکنید مانند زینت آشکار کردن زنان در ایام جاهلیت اولی و در دوران نادانی پیشین (گفته‌اند جاهلیت اولی خروج زن موسی عَلَيْهَا صفورا دختر شعیب پس از وفات موسی، بر یوشع بن نون وصی موسی بود که می‌گفت: من درباره خلافت و جانشینی از تو سزاوارترم، و با او جنگید و یوشع را شکست داده و نادانی دیگر خروج عایشه است بر حضرت امیر مؤمنان) و نماز به پا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده او را (در آنچه شما را امر و نهی کرده) فرمان برید. (پس از آن برای ترغیب و خواهان نمودن ایشان را به تقوا و پرهیزکاری، اهل بیت طاهرین را یادآوری نموده می‌فرماید:) جز این نیست که خدا می‌خواهد تا از شما ای اهل بیت و خانواده نبوت و پیغمبری، پلیدی (آنچه) را (که رضای خدا در آن نیست) ببرد و شما را (از همه معاصی و گناهان و اخلاق و خوی‌های زشت) پاک گرداند پاک گرداندنی (کامل). ناگفته نماند احادیث از سنّی و شیعه رسیده که این جمله از آیه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» درباره اهل بیت نبوت، یعنی امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا و امام حسن و امام حسین عَلَيْهِمُ السَّلَام فرستاده شده است و زنان پیغمبر عَلَيْهِمُ السَّلَام مراد نیست و اگر مراد از اهل بیت زنان پیغمبر اکرم بود، می‌بایست «عنکن» و «یطهرکن» گفته شود، نه «عنکم» و «یطهرکم». و کسی که آیه را ویژه زنان پیغمبر اکرم دانسته، به اسلوب و روش آیات استدلال کرده به اینکه چون اول آیه تطهیر و آخر آن درباره زنان پیغمبر اکرم است، پس باید آیه تطهیر نیز درباره ایشان باشد و علما و پیشوایان دین مقدس اسلام جواب داده‌اند که این سخن هنگامی درست است که ترتیب و نظم نزول و فرود آمدن آیات مطابق ترتیب آیات قرآن کریم که اکنون در دسترس است، باشد و چنین نیست.)

خرم‌دل: و در خانه‌های خود بمانید (و جز برای کارهایی که خدا بیرون رفتن برای انجام آن را اجازه داده است، از خانه بیرون نروید) و همچون جاهلیت پیشین در میان مردم ظاهر نشوید و خودنمایی نکنید (و اندام و وسایل زینت خود را در معرض تماشای دیگران قرار ندهید) و نماز را به پا دارید و زکات را بپردازید و از خدا و پیغمبرش اطاعت نمایید. خداوند قطعاً می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت (پیغمبر) دور کند و شما را کاملاً پاک سازد. (اهل البیت: زنان خانواده پیغمبر.)

فیض‌الاسلام به منظور بیان اینکه اراده ازاله رجس مربوط به زنان رسول خدا نیست و ایشان دارای ملکه عصمت نبوده‌اند، روایتی از داستان‌های بنی‌اسرائیل آورده است و خروج صفورا همسر موسی علیه السلام بر یوشع بن نون را با خروج عایشه در جنگ جمل علیه علی علیه السلام مقایسه نموده و از راه این قیاس و تشبیه، جاهلیت اولی را خروج صفورا و جاهلیت دیگر را خروج عایشه دانسته و به‌رغم بیان خطای عایشه در جنگ جمل و ردّ عصمت و پاکی او از گناهان، گِله عمیق شیعی خود از خطای همسر رسول خدا را نیز بیان نموده است. این در حالی است که در منابع روایی تفسیری به‌طور خلاصه اشاره شده است که بعد از جاهلیت اول، جاهلیت دیگر نیز خواهد آمد (قمی، ۱۹۳/۲) و این بیان طبیعی می‌نماید؛ زیرا تا بشر بر روی زمین حیات دارد، جاهلیت نیز همراه بشر محتمل بوده و از عوارض زندگی بشر است. هر جا علم و دانش نباشد، جهالت گریزناپذیر است. در منابع روایی فریقین ده‌ها احتمال در مورد جاهلیت اولی ذکر شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۹۷/۵؛ عروسی حویزی، ۲۶۸/۴). فیض‌الاسلام میان روایات و احتمالات مختلف، تنها خروج صفورا را عنوان می‌کند. صرف نظر از اینکه این روایت چقدر معتبر است، گویی از قصد فیض‌الاسلام برای پیش کشیدن عملکرد عایشه در جنگ جمل پرده برمی‌دارد. ایشان صفورا را بهانه‌ای برای عنوان نمودن بحث عایشه قرار داده است. در آخر ایشان به استدلال روایی، ادبی، اسلوب و سیاق آیات و نظم نزول اشاره نموده و دلایل خود را ذکر نموده است.

لحن متأثر از باورهای کلامی خرم‌دل که در بسیاری از ترجمه‌های آیات کلامی ایشان مشهود است، در اینجا نیز قابل مشاهده است. او عقیده خود درباره مقصود خداوند از اهل بیت را که همان زنان پیامبر است، بیان داشته که در بسیاری از متون روایی و تفسیری اهل سنت مشهود است (ر.ک: سیوطی، ۱۹۸/۵؛ آلوسی، ۱۳/۲۲). به نظر می‌رسد ایشان در کلامش به‌عنوان یک دانشمند سنتی، با الهام از باورهای کلامی خود، اعتقاد خود در باب مصادیق اهل بیت را در افزودنی توضیحی‌اش عنوان نموده است.

این ترجمه در آیه مورد بحث پیشنهاد می‌گردد: «و در خانه‌های خود بمانید و چنان‌که در زمان پیشین جاهلیت می‌کردند، زینت‌های خود را آشکار مکنید و نماز



بگزارید و زکات بدهید و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید. ای اهل بیت، خدا می‌خواهد پلیدی را از شما دور کند و شما را پاک دارد».

نتیجه‌گیری

۱- ترجمه می‌تواند تفسیری موجز و مختصر و یا برگرفته از تفسیر باشد؛ چنان‌که هر دو مترجم، ترجمه خود را مبتنی بر تفسیری قرار داده‌اند که مطابق باورهای کلامی ایشان است.

۲- آنچه در لسان هرمنوتیسین‌های مدرن و فلسفی به‌عنوان شاخه‌ای از هرمنوتیک مدرن انکار ناپذیر است، تأثیرگذاری شخصیت مترجم در ارائه ترجمه و فهم متن است. اما آنچه می‌تواند به فهم صحیح لطمه زده و نقض غرض ترجمه شود، تحمیل پیش‌فرض‌های بیگانه با متن است که این به‌عنوان دغدغه‌ای پیوسته در میان نقّادان ترجمه متجلی است.

۳- می‌توان گفت افزوده‌های کلامی مترجمان مورد مطالعه، خلأ چارچوب ندارد؛ زیرا با مراجعه گسترده به تفاسیر، مشخص گردید که مترجمان، آرای تفسیری متنوعی را که از صحابی و تابعان بر جای مانده و با پیش‌فرض‌های کلامی ایشان مطابقت دارد، انعکاس داده‌اند.

۴- همچنین افزوده‌های مترجمان مذکور دارای معیار است؛ یعنی از یک سلسله تصورات و تصدیقاتی نشأت گرفته‌اند که از منابع تفسیری به‌وجود آمده و دارای شواهد تفسیری در میان صحابه و تابعین هستند؛ هرچند هر یک از مترجمان طبق پیش‌فرض کلامی خود، گرایش به آرای تفسیری خاص داشته‌اند. با این بیان، افزوده‌های تفسیری مترجمان مذکور، از آنچه در نگاه عرف تفسیر به رأی شناخته می‌شود، خالی است.

۵- از عوامل مؤثر در تفاوت افزوده‌ها در ترجمه، تفاوت باورهای کلامی مترجمان است. چنان‌که تفاوت‌های اساسی در افزوده‌های مترجمان فوق مشهود است.

۶- هر یک از مترجمان مطابق دغدغه‌های عقیدتی و باورهای کلامی خود و با هدف پاسخگویی به مخاطب که به‌طور طبیعی موضع فکری، عقیدتی، فرهنگی و

تربیتی خاصی دارد، از افزوده بهره برده و در جهت اغنای آن، تعدیلاتی در متن ایجاد کرده‌اند.

۷- مسأله قابل تأمل در اینجا این نکته است که قرآن «نذیراً للبشر» و «ذکری للعالمین» و همچنین عاری از هرگونه اختلاف و کژی است. نه شیعه و نه سنی و نه وهابی است. در صورتی که همه مذاهب و فرقی اعتقادی اسلام بخوانند قرآن را بر پایه پیش‌فرض‌ها و باورهای کلامی خود ترجمه نمایند، اختلاف جدی در ترجمه‌ها پدید می‌آید و نقض غرض شده، اهداف ترجمه در آنها تحقق نخواهد پذیرفت؛ زیرا این شأن تفسیر است که باید در آن توضیح و تفصیل داده شود، نه ترجمه. ضمناً این احتمال مطرح است که مخاطب عام، با مواجهه با اختلافات کلامی در ترجمه کتابی که از هرگونه اختلاف مبراست، دچار ملال گشته و بهره‌مندی او از ترجمه کم‌رنگ گردد.

۸- نکته مهم اینکه اختلاف و نزاع در مباحث مربوط به ترجمه بسیار است. از جمله نزاع‌های اخباری، اصولی، فلسفی، کلامی، ادبی، بلاغی و اگر قرار باشد هر مترجمی طبق دغدغه‌های خود وارد فضای ترجمه متن گردد، با توجه به تنوع دغدغه‌ها و گرایش‌ها، نزاع‌ها نامحدود خواهند شد و نگاه به قرآن تحت الشعاع منازعات مختلف قرار خواهد گرفت و توجه به خود قرآن کم‌رنگ می‌گردد.

۹- آنچه به نظر مهم می‌رسد، اینکه هرچند مترجم باید ابتدا متن را فهم کند تا بتواند به زبان مقصد برگرداند و در این رهگذر بی‌نیاز از تفسیر نیست، اما بر مترجم لازم است که مرز میان ترجمه و تفسیر را به رسمیت شناخته و تلاش حداکثری در انتقال معنا در عین حفظ سبک مبذول نماید؛ زیرا شأن ترجمه و تفسیر متفاوت، و تا اندازه‌ای می‌توان گفت مخاطب ترجمه نیز با تفسیر متفاوت است؛ ترجمه دارای مخاطب عام است، در حالی که از میان مخاطبان ترجمه، آنان که با ترجمه اقناع نشده‌اند، به تفسیر روی می‌آورند.



منابع و مأخذ

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۳. ابوحنیفان، محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۴. اجاق فقیهی، محمد تقی؛ «تاریخ ترجمه‌های فارسی قرآن کریم (۱)»، صحیفه مبین، شماره ۶ و ۷، تابستان و پاییز ۱۳۷۵، ۲۵-۳۶.
۵. ایازی، سید محمد علی؛ «تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن»، صحیفه مبین، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۷۸، ۹-۴۳.
۶. _____؛ «تفسیر و هرمنوتیک (پژوهش مقایسه‌ای میان تفسیر قرآن و دانش تفسیر کتاب مقدس)»، صحیفه مبین، شماره ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ۲۸-۳۹.
۷. ایازی، سید یاسر؛ اهتمام ایرانیان به قرآن کریم، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۰ش.
۸. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۹. بهرامی، محمد؛ «روش شناسی ترجمه قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۴، ۵۸-۶۹.
۱۰. ثروت، منصور؛ «سخنی در علم تفسیر»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۳۱، بهار ۱۳۶۳، ۴۷-۷۰.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم؛ الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. جصاص، احمد بن علی؛ احکام القرآن، تحقیق محمد صادق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۳. جلالی، جلال الدین؛ «بازتاب پیش‌انگاره‌های اعتقادی در ترجمه قرآن کریم»، ترجمان وحی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ۱۳-۲۱.
۱۴. حوی، سعید؛ الاساس فی التفسیر، قاهره، دار الاسلام، ۱۴۲۴ق.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین؛ «پیشینه، جایگاه و گستره امامت در علم کلام»، مشرق موعود، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۹، ۵-۲۸.

۱۶. ربّانی، هادی؛ «دغدغه‌های ترجمه متون دینی»، علوم حدیث، شماره ۴۵ و ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ۲۹۹-۳۰۴.
۱۷. رضایی مهر، حسن؛ «هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌های مختلف از دین»، رواق اندیشه، شماره ۴۴، مرداد ۱۳۸۴، ۱۱۴-۱۲۳.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۹. شرتونی، رشید؛ مبادئ العربیه، قم، مؤسسه فرهنگی-تحقیقاتی دارالذکر، ۱۴۲۶ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ش.
۲۱. طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۳. عابدی سرآسیا، علی‌رضا؛ «بررسی تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم و راه‌های کنترل آنها از منظر هرمنوتیک فلسفی و علوم اسلامی»، مطالعات اسلامی فقه و اصول، سال چهل‌وهشتم، شماره ۱۰۴، بهار ۱۳۹۵، ۶۵-۹۰.
۲۴. عروسی حویزی، عبدعلی‌بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۵. قمی، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
۲۶. کریمی، مصطفی؛ «ضرورت به کارگیری باورهای صحیح در ترجمه قرآن»، معرفت، شماره ۸۳، آبان ۱۳۸۳، ۲۴-۳۴.
۲۷. کوشا، محمدعلی؛ «معرفی و نقد ترجمه تفسیری قرآن از دکتر مصطفی خرم‌دل»، ترجمان وحی، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ۳۷-۶۳.
۲۸. مروّتی، یعقوب؛ «بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های مذهبی بر ترجمه قرآن کریم»، پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ۶۸-۷۵.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش عقاید، قم، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳ش.
۳۰. مودّب، سید رضا؛ مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۳ش.
۳۱. نیشابوری، نظام‌الدین حسن‌بن محمد؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.