

## بررسی نحوه بازگردانی صفات تجسیم خداوند در ترجمه‌های روسی قرآن کریم

شهرام همت‌زاده\*

زهرا حیدری ابروان\*\*

### چکیده

صفات تجسیم در برخی از آیات قرآن کریم صفاتی هستند که به دلایلی همچون تقریب معنا به ذهن مخاطبین، اعضای جسمانی بندگان را به پروردگار نسبت می‌دهند. این امر به مسأله‌ای چالش‌برانگیز در حوزه خدانشناسی بدل شده؛ زیرا از سویی عادت انسان به باور وجود هرچیز در پی جسمیت قائل شدن برای آن است و از سوی دیگر متون دینی بر استحاله این امر تأکید دارند. اگرچه؛ در میان مسلمانان، تنها اشاعره بر عدم وجود استحاله مذکور اصرار داشته و کمترین مقدار را به جسمانیت برای خداوند در روز قیامت را قائل هستند. به دلیل آن‌که اندیشه مذکور، از ظاهر الفاظ این‌گونه آیات قابل برداشت است، اگر مترجم دقت لازم را به‌کار نیندد اثر ارائه‌شده، تجسیم را برای مخاطب به باور نزدیک خواهد کرد. پژوهش حاضر با هدف بررسی نحوه بازگردانی این آیات، با روشی تحلیلی - توصیفی در سه ترجمه شاخص روسی قرآن کریم (کراچکوفسکی، عثمانف و پروخووا) به تفحص پرداخته و به این پرسش پاسخ گفته که آیا در این ترجمه‌ها امکان برداشت معنای «جسمانیت خداوند» برای مخاطب روسی زبان وجود دارد؟. نتیجه آنکه، با وجود توجه اندک عثمانف به برخی از این تأویلات، هر سه ترجمه با نقصان جدی روبه‌رو بوده و جسمانیت را القا می‌کنند. در نتیجه باتوجه به کاستی‌های زبان روسی در ارائه تأویل واژگانی در این‌گونه آیات، لازم است ترجمه‌ای تفسیری ارائه گردد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، صفات تجسیم، کراچکوفسکی، عثمانف، پروخووا.

\* استادیار گروه زبان و ادبیات روسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، sh\_hematzadeh@sbu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، zahra.heidary@mail.ru

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

## ۱. بیان مسئله

اهمیت و ظرافت ترجمه قرآن در مقایسه با ترجمه متون معمولی، دو صد چندان و بلکه هزارچندان است؛ از همین رو ترجمه‌های قرآن، به هر زبانی که باشد، همواره در معرض نقد و نیازمند سنجش مکرر هستند. یکی از مباحث مهم در ترجمه قرآن کریم، بحث ترجمه صفات تجسیم خداوند است. اگرچه صبغه‌های کلامی مترجم در ترجمه متون مقدس بی‌تأثیر نیست (بخصوص قرآن کریم به دلیل ذوجوه بودن آن)؛ اما لحاظ باورهای مسلم و حقیقت معنایی این‌گونه آیات و توجه به برداشت حاصل از آنها در هنگام ترجمه امری ضروری می‌نماید. از آنجائی که در این گونه آیات، هر فرقه کلامی از دیدگاه خود به ترجمه‌ی آن می‌نگرد و خود را برحق می‌داند، بر مترجم لازم است متفحص بر حق و حقیقت آیات بوده و در عین حال باورهای مخاطبین خویش و ظرفیت‌های زبان مقصد را نیز در نظر بگیرد. چرا که در مسأله ترجمه صفات خداوند به جز اشاعره، سایر فرق اسلامی قائل به نوعی تاویل هستند و این مطلب را از اثنای کتب و تفاسیر می‌توان دریافت که در حین پژوهش به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است. درک این واقعیت، در کمترین وجه، باعث برانگیختن تفکر مترجم خواهد شد که توجه به سایر دیدگاه‌ها نیز لازم است. بدین دلیل که بسا درست‌ترین وجه در ترجمه‌ی آیاتی از این قبیل، دیدگاه سایر فرق همچون شیعه باشد. همچنین لازم است به ظرفیت‌های زبان مقصد توجه گردد، چرا که گاه به دلیل عدم وجود ظرفیت واژگان تاویلی برای ترجمه‌ی این‌گونه آیات لازم است برای مخاطب غیرعرب ترجمه‌ای تفسیری ارائه گردد و عدم توجه به نکته، ترجمه مذکور را با نقصان جدی مواجه می‌کند.

در راستای مطالب ذکرشده، پژوهش حاضر به بررسی چگونگی بازگردانی این صفات در ترجمه کراچکوفسکی و مقایسه آن با دو ترجمه دیگر قرآن، یعنی عثمانف و پروخووا، پرداخته است. مبنای محور قراردادن ترجمه کراچکوفسکی به دلیل ترجمه از زبان مبدأ یعنی عربی و نیز تدریس قرآن توسط وی، بوده است. همچنین مسلمان بودن عثمانف و پروخووا و فهم صبغه‌های معنایی آیات توسط ایشان، دلیل انتخاب این دو مترجم در مقام مقایسه با اثر کراچکوفسکی می‌باشد.

هدف از این نقد و بررسی، ارائه‌ی مصادیقی از چگونگی ترجمه صفات تجسیم الهی در ترجمه‌های روسی قرآن کریم بوده است. اگرچه پیش از این به معرفی ترجمه‌های روسی قرآن کریم و کلیت این پرداخته شده است، اما در بحث صفات الهی در این ترجمه‌ها

کاری صورت پذیرفته و به همین لحاظ پژوهش حاضر سعی در پیشگامی در این زمینه داشته است. لذا نتیجه‌گیری دقیق درخصوص بازگردانی کلیه صفات الهی در ترجمه‌های قرآن به زبان روسی، منوط به ارائه‌ی پژوهش‌ها و مستندات بیشتری در این زمینه است.

## ۲. آشنایی با ترجمه‌های روسی قرآن کریم

از همان صدر اسلام و همزمان با فتوحات اسلامی که منجر به ورود دین اسلام به مناطق فتح شده گردید، و نیز با توجه این که قرآن کتاب مقدس مسلمانان و منبع اصلی آموزه‌های دین اسلام بود، ترجمه به عنوان یک ضرورت نمود یافت و عالمان مسلمان به تدریج به برداشتن گام‌های عملی در مسیر ترجمه و نظریه‌پردازی در این باره سوق پیدا کردند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۷). اگرچه همواره مخالفان و موافقانی در خصوص امر مهمی چون ترجمه قرآن کریم، که به اعتراف شرق‌شناس آلمانی گریگور شولر از کتب مقدس و مهم الهی است (شولر، ۱۳۹۱: ۱۷)، وجود داشته است اما نمی‌توان منکر آن شد که ضرورت ترجمه، حتی مفسر بزرگی چون طبری را به انتخاب یکی از انواع ترجمه واداشته است.<sup>(۲)</sup>

ترجمه روسی قرآن کریم یکی از انواع ترجمه‌های این کتاب آسمانی است که به دلیل پیدایش گرایش به خواندن قرآن به زبان بومی در میان مردمان مناطق مسلمان‌نشین روسیه در دهه‌های نخست قرن ۱۴ ق (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۸)، صورت پذیرفت و می‌توان گفت این مسأله یکی از اصلی‌ترین انگیزه‌های ترجمه قرآن به زبان روسی بوده است.

گفته می‌شود که آشنایی با قرآن به طور خاص در روسیه، در سده ۱۸م آغاز شد، هنگامی که به ابتکار پتر کبیر یکی از شخصیت‌های فرهنگی مشهور در آن زمان که پیوتر واسیلی‌ویچ پوسنیکوف نام داشت، نخستین ترجمه از قرآن کریم را انجام داده و در سال ۱۷۱۶م با نام «قرآن محمد» یا «قانون عثمان» نام گرفت. با این وجود، ترجمه‌ی وی به دلیل بازگردانی از زبان فرانسه، چندان موفق و مورد استقبال نبود. هرچند به نظر می‌رسد امر ترجمه قرآن به زبان روسی، اثرات مثبتی داشته و در کمترین وجه موجب آشنایی بلاواسطه‌ی مخاطبان روس زبان با کتاب مسلمانان بوده است (شجاعی، ۱۳۹۰، ۶۹).

در میان ترجمه‌های مختلف قرآن به زبان روسی که شاید بتوان ادعا نمود اکثریت ایشان وام‌گرفته از ترجمه فرانسوی قرآن است، ایگناتی یولیا نوویچ کراچکوفسکی (۱۸۸۳-۱۹۵۱م) از معدود مترجمانی است که با زبان عربی آشنایی داشته و ترجمه‌ی وی، حاصل تدریس قرآن در دانشگاه لنینگراد/ سن‌پترزبورگ می‌باشد که سالها پس درگذشت وی به

چاپ رسیده است (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۸۲). این ترجمه در دوره‌ی هفتاد ساله‌ی حکومت شوروی به چاپ رسیده و تا حد زیادی باعث اغنای مخاطبان روس زبان گردید. اما در سالهای پس از فروپاشی شوروی، ترجمه‌های بسیاری از قرآن کریم انجام گرفت که همگی در ویژگی مسلمان بودن مترجم آن مشترک بودند (شجاعی، ۱۳۹۰، ۷۴). اگرچه ممکن است در نگاه اول، این امر مثبت به نظر برسد اما با توجه به دیدگاه‌های کلامی مترجمان مسلمان در هر فرقه و چالش برانگیز بودن برخی آیات متشابه در نزد مسلمانان، به نظر می‌رسد ترجمه‌های ایشان نیز دچار نقصان جدی در برخی موارد باشد. از جمله ترجمه‌هایی که توسط مسلمانان انجام گرفته ترجمه‌ی نوری عثمانف و والریا پروخووا است.

نوری عثمانف اصالتاً اهل داغستان در جنوب غرب فدراسیون روسیه است که در ترجمه قرآن به همراه گروه خود سعی در ارائه ترجمه‌ای متناسب با معانی قرآنی نموده است (پاکتچی، ۱۳۷۶، ۱۲۱) که در برخی موارد برتری نسبی به دو ترجمه کراچکوفسکی و پروخووا دارد. زیرا با اندکی دقت در نوع عبارات مورد استفاده پروخووا، هماهنگی و شباهت بسیاری میان ترجمه وی و کراچکوفسکی مشاهده می‌شود که این امر می‌تواند نشان از ارادت وی به ترجمه‌ی کراچکوفسکی باشد و در مواردی همچون ترجمه آیات مورد بحث در این پژوهش اشتباهات ایشان در ترجمه را تکرار نموده است.

### ۳. چگونگی ترجمه آیات تجسیم

به تصریح قرآن کریم، بخشی مهمی از قرآن را «متشابهات» تشکیل داده‌اند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (و او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد، بعضی از آیات آن، آیات محکم است که اصل کتابند، و بعضی دیگر آیات متشابهند، اما آن کسانی که در دل‌هایشان انحراف است تنها آیات متشابه را پیروی می‌کنند تا به این وسیله فتنه به پا کنند و به همین منظور آن آیات را به دلخواه خود تاویل می‌کنند... (آل عمران، ۷)).

از مهم‌ترین مباحثی که این‌گونه آیات به آن پرداخته و یا از فحوای آن‌ها می‌توان برداشت نمود، مسائل مربوط به هدایت و ضلالت، عصمت پیامبران، آیات جبر و اختیار و مانند این‌هاست که بسی معرکه‌آراء گشته‌اند (جوهری، ۱۳۹۱: ۸۱). آیات صفات تجسیم خداوند نیز در زمره‌ی متشابهات قرار می‌گیرد و جمهور مسلمانان به جز اشاعره معتقدند که

این صفات تاویلی هستند. اما اشاعره برآنند که اسماء خداوند مشتق از صفات خداوند است و ناگزیر می‌بایست این صفات را برای او ثابت دانست، در نتیجه به خاطر آن‌که ایشان معتقد به جسمانیت و بخصوص رویت خداوند با دیدگان هستند (بدوی، ۱۳۷۴: ۵۹۱/۱-۵۹۴)؛ می‌توان گفت صفات تجسیم را برای خداوند ثابت دانسته و چون آیات مذکور در ظاهر لفظ این اندیشه را تداعی می‌کنند، مترجم باید دقت لازم در این مساله را مبذول داشته و ترجمه‌ای به دور از لفظ‌گرایی مطلق ارائه نماید تا به وادی این نوع تفکر وارد نگردد.

زیرا حقیقت آن است که تقابل دو شیوه لفظ‌گرایانه و معناگرایانه، یا به تعبیری دیگر ترجمه تحت‌اللفظی و ترجمه آزاد مسأله‌ای فراگیر در ترجمه متون کهن دینی به زبان‌های امروزی است. برای رهایی از این تقابل، بسیاری با گرویدن به شیوه‌هایی بسیار متنوع، طیفی وسیع از شیوه‌های بین دو حد نهایی «لفظ‌گرایی مطلق» و «معنا‌گرایی مطلق» پدید آورده‌اند. پافشاری بر ترجمه لفظ‌گرایانه قرآن کریم با کم‌اعتنایی به ساختار زبان مبدأ و مقصد، اگرچه امر رایجی نیست اما برخی از مترجمان که عمدتاً خاورشناس نیز هستند، گاه به منظور گریز از پندارهای تفسیری رایج در میان مسلمانان، و نیز به منظور دوری از ترجمه روایی و روی آوردن به ترجمه زبان‌شناختی، به ترجمه‌های نسبتاً تحت‌اللفظی بازگشته‌اند. از جمله کسانی که به ترجمه علمی و زبان‌شناختی روی آورده، کراچکوفسکی است (پاکتچی، ۱۳۷۶: ۱۲۲)؛ به همین لحاظ در برخی موارد از جمله آیات تجسیم، باوجود نیاز به ترجمه تاویلی و تفسیری، شاید به منظور گریز از تشتت آراء موجود در این زمینه، یا عدم توجه به معنای صادره از این نوع ترجمه و یا عدم ظرفیت زبان روسی در جایگزاری واژه‌ای روسی به جای واژه عربی قرآن، مترجمان مذکور به ترجمه تحت‌اللفظی روی آورده‌اند که به هر روی منجر به ارائه‌ی ترجمه‌ای با مسلک ظاهرگرایی شده است. در ادامه به بررسی برخی از این صفات پرداخته شده تا میزان درافتادن مترجم به خطای عدم تاویل این صفات مشخص گردد.

#### ۴. برخی از صفات تجسیم

اگرچه آیات صفات تجسیم بسیارند و با تفحصی در قرآن کریم می‌توان از برخی افعال (از جمله جاء: فجر/۲۲؛ و یأتی: انعام/۱۵۸) و صفات (مانند نفس: مائده/۱۱۶، ید: مائده/۶۴) به دلیل اضافه شدن این واژگان به نام‌های خداوند متعال برداشت جسمانیت برای ذات الهی

داشت، اما به دلیل محدودیت این جستار تنها به سه واژه‌ی عین، وجه و ید؛ و نیز «استوی بر عرش» که بسیار مورد مناقشه است، اکتفا گردیده است.

#### ۱.۴ استوی بر عرش

در آیه‌ی ۵۴ سوره اعراف<sup>(۳)</sup> درباره‌ی تدبیر خداوند در امور، لفظ «استوی علی العرش» به کار رفته و چنین آمده است:

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ...»  
(اعراف/۵۴)

(خدا همان کسی است که آسمانها را، بدون ستونهایی که برای شما دیدنی باشد، برافراشت، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را در کف قدرت گرفت) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۹۳/۱۱).

عمده‌ی بحث در این آیه بر سر واژه‌ی «عرش» است. این واژه در معنای لغوی خود تخت پادشاهی دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲۴۹/۱؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ۷۲۸/۲). و با توجه به معنای استوی که از نظر لغوی آن را روی آوردن به چیزی و برتری یاد می‌کنند (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۱۴/۱۴) و در معنای تفسیری، برخی مفسران آن را استیلا و برتری (همراه با اقتدار) دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ۶۲/۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ۲۱۴/۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲۶۹/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۲۱/۶)؛ می‌توان در ترجمه تحت اللفظی عبارت فوق را «استیلا‌ی خداوند بر تخت پادشاهی خویش» ترجمه کرد و این نوع از ترجمه با دیدگاه جسمانیت قائل شدن برای خداوند هستند کاملاً منطبق است. اگرچه؛ برخی قائلین به این سخن برای گریز از تنگنای لوازم مادی رویت از قبیل وجود نور، شعاع، مقابله و جهت مدعی‌اند نظام حاکم بر جهان آخرت با نظام دنیا متفاوت است و بدین جهت دچار تکلف شده‌اند (سیوطی، ۱۴۱۸ق، ۱۸۴؛ سبحانی، ۱۴۰۹ق، ۴۷۵) و با تاکید بر اصل «رویت بلاکیف» باورمندی به امکان رویت الهی را ضرورتاً به معنای جسم یا جسمانی بودن خداوند نمی‌دانند (دارمی، بی‌تا، ۱۰۲-۱۳۰) اما واضح است اولین معنای متبادر به ذهن در این سخن جسمانیت خداوند است.

در ترجمه‌ی روسی این واژه، کراچکوفسکی از تعبیر «утвердился на троне» یا همان استیلا‌ی بر تخت پادشاهی استفاده کرده است (کراچکوفسکی، ۱۹۹۰: ۱۹۴، ۱۶۳، ۱۲۶).

بررسی نحوه بازگردانی صفات تجسیم خداوند در ترجمه‌های روسی قرآن کریم ۱۲۵

پروخووا تعبیر «утвердился на престоле» را به کار برده است (پروخووا، ۲۰۰۸: ۲۶۸، ۲۲۷، ۱۷۶)؛ و عثمانف نیز همانند پروخووا از «утвердился на престоле» استفاده کرده است (عثمانف، ۱۹۹۲: ۱۵۵، ۱۳۰، ۱۱۷)؛ که همان معنای استیلا بر تخت پادشاهی را می‌رساند و جسمانیت در آن وجود دارد. لذا در اولین نگاه، مخاطب گمان خواهد کرد ترجمه‌ی مذکور همان دیدگاه کلی قرآن و اسلام درباره‌ی خداوند است و پروردگار متعال دارای جسم است. درحالی که پیش‌تر نیز اشاره گردید که این تفکر تنها ظاهر آیه را می‌رساند.

## ۲.۴ وجه

نمونه‌ی دیگری از صفات تجسیم واژه‌ی «وجه» است. در ۷ آیه از جمله آیه ۱۱۵ سوره بقره:

«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»<sup>(۴)</sup>

(مشرق و مغرب، از آن خداست! و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست! خداوند بی‌نیاز و داناست)؛ ترکیب «وجه الله» وجود دارد که در مسلک اشعری که پیش‌تر در خصوص آن بحث گردید معنای ظاهری لفظ، دلالت منطوق و یا حداقل مفهوم گرفته شده است و برای خداوند صورت و چهره قائل شده‌اند که لاقفل در روز قیامت قابل دیدن است و به نظر می‌رسد این سخن بدین دلیل است که ایشان بر عقل مهار زده و آن را از پویایی‌اش باز داشتند (بوهلل، ۱۳۹۴، ۱۴۹) که نتیجه این ممانعت، اکتفا به ظاهر الفاظ قرآن است.

ابن درید معنای چهره‌ی انسان برای «وجه» را معروف می‌داند و در ترکیب آن با سایر لغات، معانی را بیان می‌کند: از جمله «وجه النهار» را اول روز و «وجه الکلام» را راهی دانسته که قصد ورود به آن وجود دارد (ابن درید، ۱۹۸۸، ۴۹۸/۱). یعنی این واژه به جز معنای صورت که جنبه‌ی جسمانی دارد و جوه معنایی دیگری از جمله «مستقبل هر چیزی» دانسته شده است (فراهیدی، ۴، ۱۴۰۹/۳۶)؛ اما به نظر می‌رسد آنچه در ترجمه‌های روسی قرآن از این عبارت و بخصوص واژه‌ی وجه بیان شده است همان معنای ظاهری لفظ است که جسمانیت را می‌رساند. در ترجمه کراچکوفسکی واژه‌ی «лик Аллаха» به معنای «صورت خداوند» به کار رفته است (کراچکوفسکی، ۱۹۹۰: ۲۷؛ ۴۷۰؛ ۴۸۹). در ترجمه پروخووا نیز همان عبارت «лик Господа» به معنای «صورت خداوند» به کار رفته است (پروخووا، ۲۰۰۸: ۲۲۷؛ ۳۷؛ ۶۵۲)؛ اما به نظر می‌رسد عثمانف با به کار بردن « обратитесь к »

«Аллаху» به معنای «سیمای خداوند» ترجمه‌ی نزدیک‌تری است به معنای تفسیری صحیح که وجه الله را جهتی که به آن امر شده تا رو شود، دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/۳۹۰).<sup>(۵)</sup> در نتیجه اگرچه استفاده از واژه лик از واژه лицо که هر دو به معنای چهره است بهتر می‌باشد، اما به دلیل آن‌که هنوز هم جسمیت در چهره و صورت وجود دارد، به نظر می‌رسد شاید بتوان از عبارت «Куда вы обратитесь, там существует Бог» به معنای «به هر جا که نگاه کنید، خداوند وجود دارد» استفاده کرد. حتی در صورت اصرار به عدم تغییر بافت جمله، باز هم نیاز است بجای «лик» به معنای صورت از کلمه «образ» به معنای سیما استفاده کرد.

### ۳.۴ عین

ابن منظور واژه‌ی «عین» را به معنای حاسه باصره (قوه دیدن) که همان مساوی چشم است معنا کرده که در انسان و غیر آن از حیوانات وجود دارد (ابن منظور، ۱۳/۳۰۱). فراهیدی نیز آن را ناظر به هر دارنده بصر یعنی قوه دیدن می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹/۲، ۲۵۴/۲). به نظر راغب معنای اصلی عین چشم است و معانی دیگر با توجه به آن مطرح می‌گردد. حتی چشمه را از آن جهت عین گویند که مثل چشم دارای آب است (راغب، ۱/۵۹۸).

جمع عین بمعنی «چشمه» عیون است. مانند آیه:

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ» (حجر: ۴۵): (به راستی که مومنان در بهشت و (در جوار) چشمه‌های جاری هستند).

و جمع عین بمعنی «چشم»، أُعْيُن است. مانند آیه:

«وَلَهُمْ أُعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹): (و برای آنان چشمانی است که با آن نمی‌بینند).

که گاهی مراد از این کلمه نظارت، حفظ و زیر نظر گرفتن است. همچون:

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا (مؤمنون: ۲۷)<sup>(۶)</sup> (به او وحی کردیم که کشتی را زیر نظر ما و با دستور ما بساز) (قرشی، ۵/۸۵).

از برآیند معانی لغوی واژه «عین» چنین برمی‌آید که اصل این واژه به معنای چشم و چشمه است و در معنای قرآنی آن و بخصوص هنگامی که در آیات متشابه و درباره‌ی خداوند متعال به کار می‌رود، معنای متفاوت از معنای لغوی خود که جسمانیت را می‌رساند،



می‌گیرد. لذا باید به این نکته توجه داشت که در ترجمه واژگانی این چنین، توجه صرف به ظاهر لفظ، منجر به برداشت اشتباه از معنای آیه شده و موجب نسبت دادن عضوی جسمانی به خداوند می‌گردد. به گفته‌ی سیوطی، تعبیر «بِأَعْيُنِنَا» که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است، قابل تأویل به ادراک کردن بوده و حتی معتقد است واژه چشم در این آیات معنایی مجازی بوده و حقیقی نیست (سیوطی، ۱۳۹۰: ۱۰۴/۱). در ترجمه آیاتی که وی قائل به تأویل است، سایر مفسران نیز برداشت مشابهی داشته و عضوی جسمانی را به خداوند نسبت نمی‌دهند. بلکه معانی همچون حفظ کردن، تحت نظر بودن و مراقب بودن را به کار می‌برند. از جمله زمخشری در ذیل آیات «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ (هود، ۳۷) و آیه «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا (مؤمنون، ۲۷) از تعبیر حفظ کردن استفاده می‌کند (۱۴۰۷: ۳۹۲/۲؛ ۱۸۴/۳). فخررازی نیز خداوند را منزله از هر جسمانی دانسته و عین را چگونگی راندن کشتی می‌داند (۱۴۲۰: ۳۴۵/۱۷).

بسیاری دیگر نظیر چنین تعبیراتی را به کار برده و از نسبت دادن چشم به عنوان عضوی از بدن به خداوند پرهیز دارند (از آن جمله: ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۶۹/۳؛ قشیری، بی تا: ۱۳۵/۲؛ طوسی، ۴۸۳/۵؛ شبر، ۱۴۱۲: ۲۳۱/۱؛ مقاتل، ۱۴۲۳: ۲۸۱/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۸۶/۴؛ سمرقندی، بی تا: ۴۷۹/۲؛ عکبری، ۲۷۴/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۰۷/۴؛ ابن قتیبه، بی تا: ۳۷۴/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۴۷/۲).

آن گونه که از نظرات مفسران فوق و بسیاری دیگر که مجال یاد از تفاسیر ایشان نیست، ترجمه‌ی واژه عین در قرآن، آن هنگام که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، لازم به دقت بوده و از معنای اصلی خویش جدا می‌گردد. مطالعات فرسکی در ترجمه کراچکوفسکی واژه‌ی «عین» در معنای جسمانی خود یعنی «چشم» به کار رفته و با واژه‌ی «Глаза» معادل‌سازی و ترجمه شده است (کراچکوفسکی، ۱۷۶، ۱۹۹۰، ۲۷۰، ۴۲۰، ۴۲۳). از ظاهر ترجمه ایشان چنین برمی‌آید که وی در ترجمه‌ی حقیقی عبارت «بِأَعْيُنِنَا» که به نوعی در آیات این چنین لازم به تأویل است، تنها به معنای ظاهری کلمه توجه داشته است.

والریا پروخووا نیز همچون کراچکوفسکی، تعبیر «Глаза» را به کار برده است (پروخووا، ۲۰۰۸، ۲۴۴، ۳۶۸، ۵۶۲) و در بیان معنای «بِأَعْيُنِنَا» در آیات ۲۷ سوره مؤمنون و ۳۷ سوره

هود تعبیر یکسان «пред Нашими глазами» به معنای «پیش روی چشمان ما» را به خدمت میگیرد لذا ایرادی که به کراچکوفسکی وارد گردید، متوجه ترجمه وی نیز خواهد بود. عثمانف در قبال عبارت «بأعيننا» در آیه ۳۷ سوره هود تعبیر «пред Нашими очами» به معنای «در پیش چشمان ما» (عثمانف: ۱۹۹۲، ۱۴۱) و در آیه ۲۷ مؤمنون عبارت «под Нашим присмотром» به معنای «تحت نظر ما» (عثمانف: ۱۹۹۲، ۲۲۷) را استفاده نموده که ترجمه ایشان را به معنای تاویلی نزدیک کرده است.

نتیجه بحث آن که: استفاده از کلمه глаза به معنای چشم، بیش از حد معنای جسمیت را متبادر می کند، بنابراین به نظر می رسد بهتر از واژه قدیمی چشم (око) که حتی کلمه «پنجره» (окно) از آن مشتق شده است، استفاده کرد، زیرا کلمات قدیمی تا حدودی به دلیل استفاده مکرر در ترجمه های انجیل و تورات تقدس بیشتری یافته اند و سبک مذهبی پیدا کرده اند و گزینه صحیح تر «на наших очах» به نظر می آید.

#### ۴.۴ ید

در عبارت «يَدُ اللَّهِ» آنچه که بیش از همه معنا را به سوی تشابه سوق می دهد، واژه ی «ید» است که در اصل «یدی» بوده و در حالت اضافه به کلمه جلاله «الله» حرف «ی» خود را از دست می دهد. فراهیدی معنای «یدی» یا همان دست را به حدی معروف می داند که معادل معنایی «الید معروفه» را برای آن ذکر کرده است (فراهیدی، ۱۰۱/۸). ابن منظور معادل «الکف» یعنی دست را به کار برده است (ابن منظور، ۴۱۹/۱۵). صاحب مفردات نیز آن را جارحه و عضوی از بدن معرفی می کند که جمع آن «أيدٍ و يَدِي» است (راغب، ۸۸۹/۱). قرشی نیز آن را معادل دست دانسته است (قرشی، ۲۶۰/۷).

آن گونه که از معنای لغوی مبرهن است واژه «یدی» یا همان «ید» معادل دست در زبان فارسی است که دلالت بر عضوی از اعضای بدن دارد. اگرچه در ترکیب اصطلاحات از جمله عبارت مذکور، معنایی اصطلاحی به خود گرفته و چه بسا حقیقت معنای واژگانی خود را از دست می دهد.

عبارت «يَدُ اللَّهِ» در دو آیه:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ...» (مائده/ ۶۴) (یهود گفتند که دستان خداوند بسته است).

«...إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدَ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح/ ۱۰)

به کاررفته است. البته آیات دیگری نیز در قرآن موجود است که داشتن دست را به خدا نسبت می‌دهد؛<sup>(۷)</sup> اما به گفته بسیاری از لغویان و مفسران واژه‌ی «ید» هنگامی که برای خداوند به کار می‌رود در معنای اصلی خود نبوده و لازم است تأویل گردد.

به عنوان مثال سیوطی در توضیح کلمه «ید» در کتاب الاتقان از قول اشعری نقل می‌کند ید صفتی است که شریعت آن را آورده است و معنای ظاهرشده از این صفت به قدرت نزدیک است، با این تفاوت که ید اخص است و قدرت اعم. زیرا در ید قدرت همراه با تشریف است ولی در قدرت تشریف نیست (سیوطی، ۱۳۹۰: ۱۰۶/۱). صاحب مجمع‌البحرین در بیان معنای «یَدُ اللَّهِ»، خداوند را منزله از جسمانیت دانسته و قائل به تأویل می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱).

در تفاسیر موجود از این دو آیه و سایر آیاتی که دال بر نسبت دادن ید به خداوند هستند، اکثریت مفسران قائل به تأویل این گونه آیات بوده و معادل قدرت را برمی‌گزینند (از آن جمله: فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۹۳/۱۲؛ فراء، بی‌تا: ۳۱۵/۱؛ نووی، ۱۴۱۷: ۲۸۱/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۱۵/۲؛ قشیری، بی‌تا: ۴۳۶/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸۷/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۴/۱؛ ابن قتیبه، بی‌تا: ۱۲۶/۱ و نیز بسیاری دیگر).

از نظرات مفسران چنین برمی‌آید که جدای از هر گرایش مذهبی و کلامی، بحث صفات خداوند از مباحثی است که در هنگام بیان و تفسیر معنای آن، باید به عظمت شخصی که این صفات به او منسوب گشته است توجه نمود و هر معادلی را برای آن قرار نداد. لذا اکثریت ایشان در آیه ۱۰ سوره فتح معادل «قدرت خداوند» و برای آیه ۶۴ سوره مائده «بخل نورزیدن خداوند» را به کار می‌برند.

کراچکوفسکی در هر دو آیه تعبیر «Рука Аллаха» را عیناً معادل معنای عبارت «یَدُ اللَّهِ» قرار می‌دهد (۱۹۹۰، ۹۸؛ ۴۰۷). واژه «Рука» معادل کلمه دست بوده و همان معنایی است که از کلمه یدی به تنهایی به دست می‌آید و در نتیجه معنای عبارت «دست خداوند» خواهد بود اما عبارت «یَدُ اللَّهِ» همان گونه که اشاره گردید معادل «قدرت خداوند» و «بخل نورزیدن خداوند» است. به نظر می‌رسد فهم کراچکوفسکی از عبارات مذکور در حد معنای لغوی بوده و مترجم محترم توجهی به معنای تأویلی آیه ننموده است.

خانم پروخووا معادل «یَدُ اللَّهِ» در آیه ۱۰ سوره فتح عبارت «рука Господня» به معنای «دست خداوند/سرور» را به کار برده (۲۰۰۸، ۵۴۷) و در ترجمه آیه ۶۴ مائده معادل عبارت «Божия Рука» با همان معنای گفته شده دیده می‌شود (۲۰۰۸، ۱۵۴). به نظر می‌رسد

ایشان نیز همچون کراچکوفسکی در هنگام ترجمه، به اصل معنای عبارت «يَدُ اللَّهِ» که در هر یک از دو آیه دارای معنای خاصی می‌باشد، توجه ننموده است.

در ترجمه عثمانف می‌توان اندکی تفاوت در ترجمه عبارات مذکور را مشاهده کرد. وی در آیه‌ای که اشاره به قدرت خداوند دارد معادل «Мощь Аллаха» به معنای «کمک خداوند» را به کار برده است (۱۹۹۲، ذیل آیه ۱۰ سوره فتح) و در آیه‌ی دیگر معادل «Рука Аллаха» به معنای «دست خداوند» را استفاده می‌نماید (همان، ذیل آیه ۶۴ مائده). آنچه از ظاهر ترجمه وی نمود دارد آن است که در آیه ۱۰ سوره فتح اگرچه «قدرت خداوند» را به کار نمی‌برد اما با این حال گامی به سوی ترجمه‌ی تأویلی عبارت برداشته است. اما در آیه دیگر در دسترس‌ترین معنا، یعنی همان معنای لغوی را به کار برده است که در درستی آن تأمل وجود دارد.

از برابند بررسی سه ترجمه مذکور باید متذکر شد که تنها عثمانف است که در هنگام ترجمه‌ی عبارات این چنینی که باید آن‌ها را عبارات دارای ترجمه تأویلی نامید، بیش از دو مترجم دیگر دقت به خرج داده و سعی در ادای امانت داشته است. اما با این وجود به طور کل در عرضه این سه ترجمه از متن قرآن کریم، باید اندکی تفسیر و توضیح به معنای عباراتی از این دست افزود. زیرا واژه «рука» به معنای دست، دارای بار معنایی جسمیت بالایی است که برای ذات اقدس الهی قائل می‌شود، بنابراین به نظر می‌رسد که باید کمی آزاد ترجمه کرد و عبارت «Воля Аллаха» یا «Божья воля» به معنای اراده خداوند به کار برد.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. آیات صفات که در مواردی برای خداوند متعال واژگانی مانند «ید»، «عین» و «وجه» که جنبه‌ی جسمانیت دارند به کار برده؛ از جمله موارد مناقشه‌برانگیز در مباحث ترجمه و تفسیر قرآن کریم است که معرکه‌ی آرای گوناگون کلامی قرار گرفته است.

۲. این واژگان اگر در معنای ظاهری خود ترجمه شوند، معنای تجسیم را به ذهن متبادر خواهند کرد در نتیجه، بسته به میزان ظرفیت واژگان تاویلی معادل این واژگان در زبان مقصد و فهم مخاطبان این زبان‌ها، لازم است ترجمه‌ی تفسیری از آن‌ها ارائه گردد.

۳. در ترجمه‌های روسی قرآن کریم ظرفیت واژگان تاویلی معادل با عربی، وجود نداشته و مترجم روس زبان اگر به ظاهر لفظ و برگردان آن اکتفا کند، خواسته یا ناخواسته به مخاطب خویش جسمانیت خداوند را القا خواهد کرد.

بررسی نحوه بازگردانی صفات تجسیم خداوند در ترجمه‌های روسی قرآن کریم ۱۳۱

۴. از میان ترجمه‌های روسی قرآن کریم در این پژوهش، ترجمه‌ی کراچکوفسکی به دلیل برگردان از زبان عربی و برتری آن در نزد مخاطبان روسی زبان و ترجمه‌ی پروخووا و عثمانف نیز به دلیل مسلمان بودن مترجمان آن انتخاب گردید که در نهایت امر می‌توان گفت به جز در مواردی اندک که عثمانف سعی به ترجمه‌ی تفسیری و تاویلی داشته است، تمامی ترجمه‌ها دچار نقصان جدی بوده و لزوم بازنگری در آنها وجود دارد که ترجمه‌ی تفسیری مناسب‌ترین گزینه برای این بازنگری می‌باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. طبری قائل به ترجمه تفسیری بوده و ترجمه تحت‌اللفظی را نمی‌پذیرد (طبری، ۱۴۰۵، ۲۵۳/۳).
۲. و نیز در آیات: یونس/۳، رعد/۲، بقره/۲۹ و طه/۵ همانند تعبیر مذکور به کار رفته است.
۳. همچنین در آیات روم/۳۸-۳۹؛ بقره/۲۷۲؛ رعد/۲۲؛ لیل/۲۰؛ الرحمن/۲۷.
۴. اگرچه؛ برای وجه معنای تفسیری قبله نیز در نظر گرفته شده است و وجه الله را تعیین جهت قبله در نمازهای اصلی و نوافل دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ۴۰۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۹/۴) که البته از ظاهر معنای لفظ عدول خواهد کرد.
۵. و نیز آیات: ۴۸ طور- ۱۴ قمر- ۳۷- هود- ۳۹ طه.
۶. از جمله آیات: ص/۷۵؛ فتح: ۱۰؛ یس: ۷۱؛ حدید: ۲۹.

### کتاب‌نامه

- قرآن (ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی)
- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ: سوم، ۱۴۱۴ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ: دوم، ۱۴۲۱ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، گردآورنده: طلبه، جمال، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ ق
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مشکل القرآن*، محقق: شمس‌الدین، ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۳ق
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.

- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، جلد ۱، ترجمه: حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- بوهلال، محمد، *اسلام اهل کلام*، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴ش.
- بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل*، محقق: مهدی، عبد الرزاق، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پاکتچی، «گزارشی کوتاه درباره ترجمه‌های قرآن کریم به زبان روسی»، *علوم قرآن و حدیث*، ترجمان وحی، شهریور ۱۳۷۷، ش ۳.
- پاکتچی، «ترکیب‌های اضافی در ترجمه قرآن کریم»، *علوم قرآن و حدیث*، ۱۳۷۶ش، صص ۱۲۱-۱۳۱.
- جواهری، محمدحسن، *روش‌شناسی ترجمه قرآن*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ش.
- دارمی، ابوسعید عثمان بن سعید، *الرد علی الجهمیه*، کویت: دار ابن اثیر، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبحانی، جعفر، *اضواء علی العقائد الشیعه الامامیه*، قم: موسسه امام صادق، ۱۴۲۱ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم*، محقق: عمروی، عمر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- شبر، عبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: شرکه مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ق.
- شولر، گریگور، *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، مترجم: نصرت نیل‌ساز، تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
- شجاعی، محسن، *تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود*، صحیفه مبین، شماره ۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۶۸-۱۰۲.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل‌الله، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، محقق: حسینی اشکوری، احمد، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

بررسی نحوه بازگردانی صفات تجسیم خداوند در ترجمه‌های روسی قرآن کریم ۱۳۳

عکبری، عبدالله بن حسین، اعراب القراءات الشواذ، محقق: عبدالحمید، عبدالحمید السید محمد، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، ۱۴۲۴ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ: دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن (فراء)، محقق: نجاتی، احمد یوسف، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.

قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ: ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، چاپ سوم، محقق: بسیونی، ابراهیم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م.

مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق: شحاته، عبدالله محمود، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

نوی، محمد، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، مصحح: ضناوی، محمد امین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

نصیری، علی، «نقد شبهه رویت الهی در روایات توحیدی امام رضا»، فصلنامه علمی-پژوهشی فرهنگ رضوی، بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۵.

Коран ,*смыслов и комментарии*, Валерии Проховай, Tehran: International publishing co, 7 edition, 2008.

Коран ,*превод академика*, Крачовскии, Москва: Изд (Раритет), 1990.

Коран ,*превод с Арабского и комментарии*, Qum: Ansarian Publication, 1992.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی