

Research Paper

The Impact of Muhaddith Dehlavi's Theological Orientations on His Translation of the Qur'an

Zahra Akbari*¹ Marzieh Ghadami² Alireza Javadi³ 

¹ Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran.

² PhD student in Quran and Hadith Sciences, University of Arak.

³ M. A. in Quran and Hadith Sciences.



10.22080/qhs.2025.28716.1187

Received:

August 18, 2024

Accepted:

November 13, 2024

Available online:

March 10, 2025

Extended Abstract

1. Introduction

The translation of the Qur'an is a process through which concepts are transposed from the linguistic system of the Qur'an into the target language. The evolution of Persian translations of the Qur'an in the twelfth century AH culminates in *Fath al-Rahman bi-Tarjamat al-Qur'an*, authored by Muhaddith Dehlavi, which represents a pivotal point in Qur'anic translations, particularly within the Sunni community of the Indian subcontinent. Since its composition, it has garnered attention from Qur'anic scholars and the general Muslim audience in India, Pakistan, Afghanistan,

and eastern and southeastern Iran. *Fath al-Rahman* is a complete translation of the Holy Qur'an, which the translator characterizes as a middle ground between literal and interpretive translation. The present study focuses on examining the intellectual and theological foundations of Muhaddith Dehlavi in his translation of the Holy Qur'an. In reality, the translator's understanding and expression in the target language are influenced by his theological beliefs, and this is one of the reasons for differing opinions and viewpoints in the field of Qur'anic translation. Theological and intellectual orientations influence the translator's perspective on the verses of the Qur'an, and this influence provides a suitable basis for critiquing and analyzing

*Corresponding Author: Zahra Akbari

Address: Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran.

Email: zh.akbari@ymail.com

a translation. Although Muhaddith Dehlavi has generally been faithful in providing equivalent translations and has avoided mentioning interpretations, explanations, *asbab al-nuzul* (occasions of revelation), etc., within the body of the text as much as possible, this element of non-interference of interpretation in the translation does not mean that he had no theological or doctrinal foundations. Rather, despite his efforts to find accurate equivalents for Qur'anic words, he injected his theological and doctrinal orientations into the translation. His theological inclination sometimes manifests itself in the middle of the main text or sometimes in the margins of the translation, with references to *asbab al-nuzul* and commentary on the verse. This article examines the theological and doctrinal foundations of Muhaddith Dehlavi in *Fath al-Rahman bi-Tarjamat al-Qur'an*.

2. Methods

This research employed a qualitative methodology. Data collection was conducted through library research, involving the gathering and note-taking of relevant information about the research topic. Subsequently, the data were processed, categorized, and classified using descriptive-analytical methods.

3. Result

The research findings indicate that the translation of *Fath al-Rahman bi-Tarjamat al-Qur'an* by Shah Vali Allah Dehlavi is influenced by his theological views. This influence is clearly discernible in the translation of verses about divine attributes, particularly the *sifat khabariyyah* (descriptive attributes of God) such as *yad* (hand) and *wajh* (face), as well as in the treatment of the issues of determinism and free will, the infallibility of the prophets, and the *ayat al-Vilayah* (the verse of guardianship).

4. Conclusion

In sum, *Fath al-Rahman* reflects the translator's adherence to Ash'ari and Ahl al-Hadith's theological orientations. These views are evident both in the translation itself and in the marginalia and supplementary exegetical additions. Verses about divine attributes, free will and determinism, the infallibility of prophets, and the *ayat al-Vilayah* (the verse of guardianship) reveal Dehlavi's theological perspectives rooted in *muhaddith* (hadith scholar) traditions. In translating *sifat khabariyyah* (descriptive attributes of God), such as 'hand' (*yad*) and 'face' (*wajh*), as well as regarding the 'vision of God' (*ru'yat Allah*), the translator, in line with Ash'ari-leaning Ahl al-Hadith, adheres to the literal meaning of the words, resulting in a translation that suggests corporeality (*jismaniyyah*). However, in translating such terms, the translator is compelled to employ a *ta'Vili* (interpretive) meaning. In translating verses concerning the guidance and misguidance of humans, Dehlavi, consistent with the Ash'ari viewpoint, focuses on the literal meaning in a way that evokes a sense of determinism (*jabr*). Moreover, in interpreting verses related to the prophets, the translator relies on a conventional, almost instinctual (*irtikazi*) understanding of terms, even when this understanding diverges from their meanings in classical lexicons, leading to the attribution of improprieties to the prophets. For instance, he translates 'غوى' (*ghawi*) in the verse concerning Adam (peace be upon him) as 'misguided,' which is inconsistent with his dignity and contradicts their infallibility ('*ismah*'). In the verse of *Vilayah*, the translator interprets (*Valiyy*) as a 'friend' and considers the circumstantial clause (while they are bowing) as connected to the preceding clause. This translational lapse stems from his particular viewpoints and underlying intellectual and theological premises.

Funding

There is no funding support.

Authors' contribution

This article is a collaborative work by three authors, with the first author designated as the corresponding author.

Conflict of interest

The authors declared no conflict of interest.

References

Quran Karim (1373 AH/1994 CE). Translation by Makarem Shirazi. Qom: Daftar-e Motale'at-e Tarikh Va Ma'aref-e Eslami.

Āmīghī, Ma'sūmah (1404 AH/1983 CE). "Ma'nā Shināsī-ye Vāzheh-'ye "Innamā" dar Do Tarjomeh-ye Dehlavī Va Makārem" [Semantics of the word "Innama" in the two translations of Dehlavi and Makarem]. *Majalleh-ye Qur'an Va Hadith-e Bayyināt*, 67, pp. 123-135.

Dehlavī, Shāh Valī-Allah (1426 AH/2005 CE). *Hujjat Allāh al-Bālighah*. Edited by Sayyid Sābiq. Beirut: Dār al-Jīl.

Ibn Durayd, Muhammad ibn Hassan (n.d.). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayeen.

Acknowledgments

The author wishes to express profound appreciation to the esteemed editor and the entire team associated with the journal. Special thanks are due to Mr. Seyyed Ebrahim Hosseini, whose meticulous follow-through and persistent support played a pivotal role in bringing this article to publication.

Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH/1983 CE). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Edited by Muhammad 'Abd al-Salām Hārūn. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī.

Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl (n.d.). *Al-Muhkam Va al-Muhit al-A'zam*. Edited by 'Abd al-Hamīd Hindāwī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Khorramshāhī, Bahā' al-Dīn (1380 AH/2001 CE). "Tarjomeh-ye Shāh Valī-Allah Dehlavī" [The Translation of Shah Vali-Allah Dehlavi]. *Majalleh-ye Tarjoman-e Vahy*, 9, pp. 61-71.

Khosravānī, 'Alīrezā (1390 AH/2011 CE). *Tafsir-e Khosravī*. Tehran: Ketab Forūshī-ye Islamiyyeh.

علمی

بررسی تأثیر دیدگاه‌های کلامی محدث دهلوی در ترجمه قرآن کریم

زهرا اکبری^{۱*}، مرضیه قدمی^۲، علیرضا جوادی^۳   ^۱استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران.^۲دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک.^۳دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث.

10.22080/qhs.2025.28716.1187

چکیده

فتح الرحمن بترجمه القرآن، ترجمه‌ای فارسی از قرآن کریم است که توسط شاه ولی‌الله دهلوی مشهور به محدث دهلوی از علمای اهل سنت هند در قرن دوازدهم هجری قمری نوشته شده است. این ترجمه از نوع ترجمه لفظی همراه با افزوده‌های تفسیری در متن و حاشیه آن است. یکی از مباحث مهم درباره این ترجمه، تأثیر آرای کلامی و مبانی فکری مؤلف در شکل‌گیری و تدوین آن است که پژوهش را درباره این اثر ضرورت می‌بخشد. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است، نگاه‌های بد کلامی محدث دهلوی در فتح الرحمن بترجمه القرآن بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مترجم تحت تأثیر آرا و افکار اشاعره و اهل حدیث بوده است، از این‌رو در آیاتی که به صفات خبریه خداوند اشاره دارد، قائل به تجسیم خداوند است و از جمله معتقد است خداوند در آخرت دیده می‌شود. در خصوص آیات هدایت و ضلالت انسان‌ها، ترجمه به گونه‌ای صورت گرفته است که مختار بودن انسان را انکار می‌کند. همچنین در آیات مربوط به انبیای الهی، قائل به عصمت ایشان نیست و خطاهایی را به آن‌ها نسبت می‌دهد؛ این مطلبی است که هم در متن ترجمه و هم در آرای تفسیری این مترجم در حاشیه کتاب کاملاً مشهود است.

تاریخ دریافت:

۲۸ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۳ آبان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۰ اسفند ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

ترجمه قرآن؛ فتح الرحمن؛ آرای کلامی؛ محدث دهلوی

* نویسنده مسئول: زهرا اکبری

آدرس: دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران.

ایمیل: zh.akbari@ymail.com

۱ بیان مسأله

ترجمه قرآن، فرآیندی است که طی آن، مفاهیم از نظام زبانی قرآن به زبان مقصد برمی‌گردد (حیدری آبروان، پیروزفر و مصطفوی گرو، ۱۳۹۹: ۶۸) پی‌جویی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم نشان می‌دهد که ترجمه‌های رسمی به این زبان از قرن چهارم هجری موجود بوده است (همان). «ترجمه مندرج در ضمن ترجمه تفسیر طبری» نمونه فراهم آمده این دوره است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۴۰) و یا تاج التراجم اسفراینی (م ۴۷۱) ترجمه و تفسیری فارسی از قرآن در سده پنجم است (همان: ۱۴۳). سیر تدوین ترجمه‌های فارسی قرآن در قرن دوازدهم هجری به فتح الرحمان بترجمه القرآن تألیف محدث دهلوی می‌رسد که نقطه عطف مهمی در ترجمه‌های قرآن کریم به‌ویژه در حوزه اهل سنت شبه‌قاره است (همان: ۱۴۹) به گونه‌ای که از زمان نگارش مورد توجه قرآن‌پژوهان و مخاطبان عام مسلمان در هند، پاکستان، افغانستان و شرق و جنوب شرقی ایران قرار گرفته است (افخمی و خلیفه‌لو، ۱۳۹۰: ۸). فتح الرحمان ترجمه‌ای کامل از قرآن کریم است که مترجم آن را حد وسط ترجمه تحت‌اللفظی و ترجمه تفسیری معرفی می‌کند (محدث دهلوی، ۱۳۸۹: ۶۰۵) آن چه در این مقاله برای بررسی انتخاب شده، مبانی فکری و کلامی محدث دهلوی در ترجمه قرآن کریم است.

واقعیت آن است که فهم مترجم و بیان او به زبان مقصد تأثیر باورهای کلامی اوست (مختارزاده نیکجه و ایازی، ۱۳۹۶: ۱۱۳) و همین یکی از اسباب اختلاف آرا و دیدگاه‌ها در حوزه ترجمه قرآن کریم است. گرایش‌های کلامی و فکری در نوع نگرش مترجم به آیات قرآن کریم تأثیر دارد و این تأثیرگذاری زمینه مناسبی را برای نقد و بررسی یک ترجمه فراهم می‌کند. محدث دهلوی با آنکه در ترجمه برابر، امانت‌دار بوده و از ذکر تفسیر، توضیح، شأن نزول و ... در میانه متن تا حد امکان خودداری کرده است. اما این عنصر عدم دخالت تفسیر در ترجمه، این‌گونه نبوده که او هیچ مبنای کلامی و اعتقادی نداشته باشد، بلکه به رغم تلاش‌هایی که برای معادل‌یابی دقیق واژگان قرآنی انجام داده، گرایش‌های کلامی و اعتقادی خود را نیز در ترجمه دخالت داده است. مشرب کلامی او گاهی در میانه متن اصلی یا گاهی در حاشیه ترجمه با اشاره به شأن نزول و شرح آیه، خود را نشان داده است. در این مقاله مبانی کلامی و اعتقادی مؤثر در فتح الرحمن بترجمه القرآن با طرح پرسش‌های زیر بررسی شده است:

باورهای کلامی محدث دهلوی در ترجمه قرآن کریم چیست؟

این گرایش و باورهای کلامی مترجم در کدام یک از موضوعات انعکاس بیشتری دارد؟

نکته دیگر آنکه حوزه بررسی و نقد در این جستار، متن ترجمه است و زمانی که ترجمه مردد بین دو معنا باشد و یا برای استنباط، به توضیحات تفسیری استناد شده است.

۲ معرفی محدث دهلوی

ابوالفیاض، احمد بن عبدالرحیم معروف به «شاه ولی الله دهلوی» و «محدث دهلوی»، قرآن‌پژوه، حدیث‌پژوه، فقیه و متکلم اسلامی بود که سال ۱۱۱۴ قمری در دهکده‌ای در نزدیکی دهلوی به دنیا آمد (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۶۲؛ آمیخی، ۱۳۸۹: ۱۲۴). پدرش «شیخ عبدالرحیم» (م ۱۱۳۱ق) نیز یکی از علمای به‌نام آن سامان و مؤسس مدرسه علمیه رحیمیه در دهلوی و اولین استاد و راهنمای او بود (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۶۲) و علاوه بر علوم دینی و مذهبی، علوم مختلفی اعم از ریاضی، طب، نجوم، فارسی را به او آموخت. محدث دهلوی پس از درگذشت پدرش به مکه رفت و در مدتی که در مدینه رحل اقامت افکنده بود، نزد علمای بزرگ آن جا به تکمیل تحصیلات خود به‌ویژه در زمینه حدیث پرداخت و سپس به هند بازگشت و تا پایان عمر به تعلیم و تألیف مشغول بود و نظام آموزشی خاصی را برای طلاب ایجاد کرد (همان).

محدث دهلوی در زمینه‌های مختلف به زبان فارسی و عربی تألیف داشت. آثار او را تا یک‌صد کتاب و رساله نوشته‌اند که حدود سی اثر به چاپ رسیده است. از جمله الطاف النفوس فی معرفه لطائف النفس، الانتباه فی سلاسل اولیاءالله، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، المقدمة فی قوانین الترجمة، حجة الله البالغة، فتح الرحمن بترجمه القرآن (همان: ۶۴-۶۳).

محدث دهلوی یکی از رهبران فکری شبه‌قاره هند و معتدل و میانه‌رو بود. او درباره اختلاف بین مسلمان هشدار می‌داد و به مدارا و وحدت توصیه می‌کرد. در جریان تأسیس و استقلال پاکستان به‌عنوان یک قهرمان ملی و فردی مؤثر شناخته شد و نهضت او و فرزندانش در این زمینه به «نهضت ولی‌الله» نامبردار شد (همان: ۶۳).

درباره مذهب فقهی او دیدگاه یکسانی وجود ندارد. از تحقیقاتی که برخی از تاریخ‌نگاران درباره شرح حال او به عمل آورده‌اند، برمی‌آید که «این مترجم خود را پیرو مذهب خاصی از مذاهب چهارگانه اهل سنت ندانسته و به مجموع آن‌ها گرایش داشته است. به اعتقاد او برای حل اختلافات محدثان و پیروان چهار امام باید یک راه حل عملی را دنبال کرد و هرگز منصفانه نیست که کفه ترازو را فقط به یک طرف کج کنیم و نسبت به طرف دیگر کاملاً بی‌اعتنا باشیم» (شریف، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۶۸-۱۶۷).

۳ ترجمه قرآن محدث دهلوی

فتح الرحمن بترجمه القرآن را یک شاهکار در ترجمه‌های فارسی قرآن و یک ترجمه بسیار دقیق و علمی توصیف کرده‌اند. این ترجمه در محافل علمی اهل سنت مورد توجه قرار گرفته و برخی از محققان شیعه از فراگیر نشدن آن در محافل شیعه اظهار تأسف کرده‌اند (حداد عادل، ۱۳۷۰: ۸). محدث دهلوی در مقدمه، انگیزه خود را از ترجمه قرآن، وجود تشنگی آرا در تفسیر قرآن و تأثیر آن در ترجمه و ارائه ترجمه‌ای ساده و بی‌تکلف به گونه‌ای که برای مخاطبان عام و خاص قابل فهم باشد، بازگو می‌کند. (دهلوی، ۱۳۸۹: ۶۰۵). او ترجمه‌های قرآن را به دو دسته «تحت‌اللفظی» و «معنایی» تقسیم کرده و

۲. «نقد ادبی ترجمه محدث دهلوی از قرآن کریم»، فصل-نامه علمی-پژوهشی «پژوهش‌های ادبی-قرآنی»، نویسنده: علی احمد ناصح، سال دوم، تابستان ۱۳۹۳ش.

۳. «فتح الرحمن (ترجمه محدث دهلوی از قرآن کریم)»، دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی، نوشته مسعود انصاری، تهران: دوستان-ناهی، ۱۳۷۷ش.

۴. «نقد و بررسی ترجمه شاه ولی الله دهلوی»، نشریه ترجمان وحی؛ محمدرضا انصاری، بهار و تابستان، شماره ۱، ۱۳۷۷ش.

۵. «شکوه و زیبایی در ترجمه قرآن دهلوی»، نشریه بینات، مسعود انصاری، شماره ۴؛ زمستان ۱۳۷۵ش.

۶. «معرفی ترجمه‌ای از قرآن (به قلم یک هندی پارسی‌گوی)»، غلامعلی حداد عادل، مجله کیهان اندیشه، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ش؛ شماره ۴۰.

در این پژوهش‌ها روی سخن بیشتر متوجه معرفی مترجم و ترجمه و نقد ادبی است و در بحث تأثیر مبانی کلامی و فکری مترجم در برگردان آیات، کاری صورت نپذیرفته است. از این لحاظ در این مقاله مبانی فکری و کلامی محدث دهلوی در ترجمه آیات بررسی شده است.

۵ انعکاس مبانی کلامی محدث دهلوی در ترجمه قرآن کریم

با بررسی آثاری که در حوزه کلام و عقاید اسلامی نگاشته شده است، معلوم شد که برخی از مهم‌ترین مباحث و مسائل کلامی که محل بحث و گفت‌وگو بین فرقه‌ها و معرکه‌آرا هستند، شامل مباحث مربوط به صفات الهی، مسأله جبر و اختیار، عصمت انبیا و مبحث امامت می‌شود. از این لحاظ در این بخش مبانی کلامی مؤثر محدث دهلوی در ترجمه قرآن کریم در حوزه صفات الهی، جبر و اختیار، عصمت انبیا و امامت و ولایت بررسی می‌شود.

۵،۱ صفات الهی

یکی از مباحث مهم در ترجمه قرآن کریم، ترجمه آیاتی است که تداعی‌کننده صفات جسمانی برای خداوند است. برگردان این آیات چه‌بسا تحت تأثیر اندیشه‌ها و گرایش‌های کلامی مترجم قرار بگیرد و به مبحثی چالش‌برانگیز تبدیل شود. در میان فرقه‌های اسلامی، اشاعره، اهل حدیث و کرامیه قائل به جسمانیت خداوند هستند و صفات تجسیم همچون صفات خبری و رویت الهی را ثابت می‌دانند و اعضای جسمانی به خداوند نسبت می‌دهند (عباسی فردوسی، ۱۳۸۵: ۲۵۱-۲۵۰) در ذیل، ترجمه این دو دسته از آیات در فتح الرحمن بررسی شده است.

۵،۱،۱ صفات خبری

صفات خبری یعنی خداوند مانند انسان دارای عناصر عین، وجه و رجل است (همان: ۲۰۰). ترجمه این صفات در فتح الرحمن این‌گونه است:

ضمن بیان معایب و محاسن آن‌ها، روش خود را حد وسط این دو نوع بیان کرده است (همان: ۶۰۹) از این لحاظ فتح الرحمن، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است که با افزوده‌های توضیحی و تفسیری همراه می‌شود. این افزوده‌ها گاهی کوتاه و با تعابیر «یعنی» و «مترجم گوید» در میانه متن خود را نشان می‌دهد، برای نمونه در ذیل ترجمه آیه ۲۱۹ سوره بقره در توضیح «وَأَيُّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» می‌نویسد: «یعنی نباید به منافعتش التفات کرد» و در توضیح «قُلِ الْعَفْوَ» نیز می‌گوید: «یعنی زیاده از حاجت ضروری» (همان: ۵۰) و در توضیح آیه ۱۰۶ سوره بقره می‌نویسد: «مترجم گوید: در این آیت تعریض است به جواب یهود که انکار نسخ می‌کردند» (همان: ۲۴) و زمانی در حاشیه تفسیر به بیان مفردات، شرح جمله‌ها و شأن نزول‌ها پرداخته می‌شود.

محدث دهلوی در مقدمه، برخی از اصول و قواعدی را که در ترجمه لحاظ کرده است، بیان می‌کند از جمله آنکه صورت و محتوا به فارسی برگردانده شود؛ برگردان تا حد امکان مطابق دستور زبان فارسی باشد؛ اسباب نزول در مواقع ضروری ذکر شود؛ احادیث برای استناد از منابع موثق مانند صحیح بخاری نقل گردد (همان: ۶۰۸-۶۰۶) بر اساس این، فتح الرحمن جزء نخستین ترجمه‌هایی است که مترجم در ابتدای کار اصول و قواعد انجام آن را توضیح داده و مخاطب را در جریان نحوه انجام ترجمه قرار داده است (حیدری آبروان، پیروزر و مصطفی گرو، ۱۳۹۹: ۷۴).

در این ترجمه واژه‌ها به گونه دقیق معادل‌یابی شده‌اند و ترکیب نحوی و ساختار کلام عربی توجه زیادی شده و نقش‌های کلمات اعم از فاعل، مفعول، حال، به‌خوبی در ترجمه انعکاس یافته است. با این حال این ترجمه مانند هر کتاب و اندیشه بشری از لغزش به دور نبوده است. این لغزش‌ها گاهی در ترجمه و گاهی در توضیحاتی که در حاشیه آمده، اتفاق افتاده است. به این صورت که مترجم در مقدمه یادآور شده است که شرح و تفسیر را از منابع موثق بیاورد و از اسرائیلیات دوری کند. اما در برخی آیات، مطالب مناقشه‌برانگیز و جعلی را به‌ویژه در داستان انبیا نقل کرده است. برای نمونه در توضیح آیه «قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ...» می‌نویسد: «حضرت یوسف بتی از طلا از جد مادری خود بدزدید تا از عبادت صنم بازماند یا مشابه این قصه چیزی که سبب تهمت او باشد به دزدی، به وقوع آمده بود. والله اعلم» (دهلوی، ۱۳۸۹: ۳۵۷-۳۵۶) مطابق توضیح او، یوسف(ع) دست به دزدی زده بود، این در حالی است که مطابق روایت شیعه این کار توسط یکی از اقوام پدری ایشان انجام شده بود تا او را نزد خود نگاه دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵: ۳۸۹).

۴ پیشینه تحقیق

تحقیق درباره فتح الرحمن و مؤلف آن مسبوق به سابقه است و پیش از این آثاری در زمینه معرفی مترجم و ویژگی‌های این ترجمه انجام شده که آثار زیر را می‌توان در این زمینه نام برد:

۱. «نقد و بررسی ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی»، مقاله پژوهشی دوفصل‌نامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ابراهیم فلاح، دوره ۴، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۳ش.

۵، ۱، ۲ ید

آیاتی از قرآن کریم به صراحت، داشتن دست را به خداوند نسبت می‌دهند:

Π... وَتَعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران: ۲۶/۳)

Π وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... O (مانده: ۵/۶۴)

Π إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ... (فتح: ۱۰/۴۸)

Π قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ... (مؤمنون: ۲۳/۸۸)

«ید» در لغت عرب به عضوی از بدن اطلاق شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۵۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۹) و در زبان فارسی معادل «دست» است. برخی از مترجمان «ید» را در آیات صفات به «دست» ترجمه کرده‌اند (آیتی، ۱۳۷۴: ۱۱۸؛ صفوی، ۱۳۸۸: ۱۱۸؛ معزی، ۱۳۷۲: ۱۱۸) و بسیاری دیگر نیز برای نیافتادن در دام تجسیم، ضمن قراردادن این آیات در زمره آیات متشابه، قائل به تأویل شدند و با به ترجمه تفسیری این آیات روی آوردند. برای نمونه در ذیل آیه ۶۴ سوره مائده، «ید» به «دست قدرت» ترجمه شده است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۱۸؛ انصاریان، ۱۳۸۳: ۱۱۸؛ آدینه‌وند، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳۰؛ بروجرودی، ۱۳۶۶: ۱۸۵؛ حجتی، ۱۳۸۴: ۱۱۸؛ رضایی، ۱۳۸۳: ۱۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۱۸) و در ترجمه دیگری «دست رحمت» به عنوان برگردان «ید» ذکر شده است (پابنده، ۱۳۵۷: ۹۷). برخی مفسران نیز «ید» را به «دست قدرت» و «دست رحمت» تأویل کرده (امین، ۱۳۶۲، ج ۴: ۳۴۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۷۷) و برخی دیگر تعبیر Π بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ را تعبیری کنایی دانسته و آن را به «قدرت خدا» و «بخل نورزیدن» تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۴۷).

محدث دهلوی تعبیر Π یدالله را در آیه‌های ۲۶ آل عمران، ۶۴ مائده، ۲۳ مؤمنون، و ۱۰ فتح به «دست»، «دست خدا» یا «دست‌های خدا» ترجمه کرده است:

«خوار می‌سازی هر کرا خواهی بدست تست نیکی» (آل عمران: ۲۶/۳) (دهلوی، ۱۴۱۷: ۸۲) «و گفتند یهود دست خدا بگردن بسته است، بگردن بسته بادست‌های ایشان و لعنت کرده شد ایشان را بسبب آنچه گفتند؛ بلکه دو دست او گشاده است.» (مانده: ۶/۶۴) (همان: ۱۷۶) «بگو کیست آنکه بدست اوست پادشاهی هر چیز» (مؤمنون: ۲۳/۲۳) (همان: ۵۱۳) «آنان که بیعت می‌کنند با تو جز این نیست که بیعت می‌کنند با خدا، دست خدا است بالای دست ایشان» (فتح: ۴۸/۱۰) (همان: ۷۵۵).

مترجم در هیچ یک از آیاتی که تعبیر «ید» به کار رفته، ترجمه تأویلی به کار نبرده و همان برداشت لغوی را که مطابق دیدگاه کلامی خود، یعنی تجسیم است، برگزیده است؛ درحالی‌که بیشتر مترجمان به ترجمه تأویلی روی آورده‌اند.

۵، ۱، ۲، ۱ وجه

یکی از صفات خبریه خداوند که در قرآن ذکر شده، تعبیر «وجه» است. تعبیر «وجه»، «وجه‌الله» و «وجه ربک» در آیات متعددی آمده است:

Π... فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهُ اللَّهِ... (بقره: ۱۱۵/۲)

Π وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ... (رعد: ۲۲/۱۳)

Π وَ اصْبِرْ نَفْسُكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ... O (کهف: ۲۸/۱۸)

Π وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (قصص: ۲۸/۸۸)

به گفته لغویان، وجه در اصل لغت به معنای «مقابل و روبه‌روی چیزی» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۸۸) و در معنای «ذات» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۸۸) و عضوی از بدن نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۶).

مترجمان قرآن کریم در ترجمه این واژه به گونه‌ای عمل کردند که مانع از نسبت‌دادن صفت جسمانی به خداوند شود. برای نمونه در ترجمه آیه ۱۱۵ بقره ترجمه‌های زیر صورت گرفته است:

«مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جای که رو کنید، همان جا رو به خداست» (آیتی، ۱۳۷۴: ۱۸).

مشرق و مغرب هر دو ملک خداست، پس به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۸).

البته برخی از ترجمه‌ها مانند ترجمه انصاریان در این آیه از تعبیر «روی خدا» استفاده کرده است. محدث دهلوی نیز در ترجمه آیات ۱۱۵ بقره، تعبیر «روی خدا»، آیه ۲۲ رعد و ۲۰ لیل، «روی پروردگار» و ۵۲ انعام، ۲۸ کهف و قصص ۸۸، «روی او» را برگزیده است. بنابراین آن چه در ترجمه «وجه» وجود دارد، معنای ظاهری لفظ است که بیانگر جسمانیت خداوند است. اما محدث دهلوی در برگردان آیه Π إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا تَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا (انسان: ۷۶/۹)، تعبیر «ذات خدا» را به کار برده است: «جز این نیست که طعام می‌دهیم شما را برای ذات خدا، نمی‌طلبیم از شما مزدی و نه شکری».

به نظر نمی‌رسد که مترجم در این جا ترجمه‌ای تأویلی از «وجه الله» بیان کرده باشد. همچنانکه مترجمان دیگر به این سبک روی آورده‌اند- بلکه احتمال دارد این معادل را براساس سیاق آیه بیان کرده باشد. به این معنا که مترجم، تعبیر «ذات» را در این جا مناسب با Π تُطْعَمُونَ دیده است و «اطعام دادن برای ذات خدا» را از نظر معنا بهتر از «اطعام دادن برای روی خدا» پنداشته است؛ چراکه اگر قصد داشت، «وجه» را از معنای جسمانی مبرا کند، در آیات دیگر نیز این رویکرد مشاهده می‌شد. از این لحاظ این برگردان بر اساس مشرب فکری و دیدگاه کلامی مترجم در فتح الرحمن است.

۵، ۱، ۲، ۲ استوا بر عرش

در دو آیه از قرآن کریم که درباره توحید و در سیاق ربوبیت و تدبیر الهی قرار گرفته، از تعبیر «استوا بر عرش» سخن به میان آمده است:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ... (اعراف: ۵۴/۷)

إِلَّا تَرَى أَنَّ الرِّحْمَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵/۲۰)

از این دو آیه ترجمه‌ها و تفسیرهای متعددی بر اساس سیاق آیه و واژه‌های «عرش» و «استوی» صورت گرفته است. عرش در لغت به معنای بلندی چیزی، تخت پادشاه و چیز مسقف» آمده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۶۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۴۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۳۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸).

«استوی» نیز در لغت اگر با حرف اضافه «علی» به کار رود به معنای «استیلا و اقتدار» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۹). مفسران «استوی بر عرش» را تعبیر کنایی از تدبیر خداوند و تسلط او بر هستی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶۰) در ترجمه‌های قرآن کریم نیز گاهی «عرش» به معنای «تدبیر جهان هستی» (آدینه‌وند، ۱۳۷۷: ۵۰۷) و «عرش فرمان‌روایی» (الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۵۷) آمده است و «استوی» را به معنای «پرداختن» (آیتی، ۱۳۷۴: ۱۵۷؛ پاینده، ۱۳۵۷: ۱۲۹؛ پورجوادی، ۱۴۱۴: ۱۲۶؛ حجتی، ۱۳۸۴: ۱۵۷) «قرارگرفتن» و «استیلا یافتن» (صفوی، ۱۳۸۸: ۱۵۷؛ فولادوند، ۱۴۱۸: ۱۵۷) ترجمه کرده‌اند. البته زمانی که «استوی» به معنای «قرارگرفتن» به کار رفته، عرش نیز به «عرش فرمان‌روایی» ترجمه شده است تا موجب برداشت اشتباه از آیه نشود و جسمانیت از خداوند نفی گردد (الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۵۷) اما محدث دهلوی در ترجمه آیه **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** (اعراف، ۵۴) به معنای ظاهری کلمات اکتفا کرده و می‌نویسد: «باز مستقر شد بر عرش» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۲۳۷) و آیه **إِلَّا تَرَى أَنَّ الرِّحْمَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** (طه: ۵/۲۰) را چنین ترجمه کرده است: «و وی بسیار بخشاینده است بر عرش قرار گرفت» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۴۶۰).

برآیند ترجمه محدث دهلوی در آیات صفات و رؤیت الهی آن است که معنایی که این مترجم برای این دسته از آیات برگزیده، دارای بار جسمانیت است و معنای تجسیم را به ذهن می‌رساند.

۵، ۱، ۲، ۳ رؤیت الهی

مسئله رؤیت خداوند از مباحث چالش‌برانگیز در میان متکلمان فریقین بوده است. شیعه امکان رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت به طور کلی رد کرده و پذیرش آن را مساوی با جسمانیت خداوند دانسته است (طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۴؛ حلی، بی‌تا: ۲۳۰) اما اشاعره رؤیت خداوند را در روز قیامت ممکن می‌دانند (معتزلی، ۱۳۸۴: ۲۴۲؛ حلی، بی‌تا: ۲۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۱۲۴) یکی از آیاتی که محل نزاع هر دو گروه موافق و مخالف رؤیت بوده، آیه ۱۰۳ سوره انعام

است: **إِلَّا تَذَرُّهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** که مستند دیدگاه جواز یا عدم جواز قرار گرفته است و سخن درباره چگونگی استناد به این آیه از سوی مفسران محل بحث این مقاله نیست.

از دیگر مستندات مهم رؤیت خداوند، آیاتی است که در سوره قیامت بیان شده است: **إِلَّا وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** (قیامت، ۲۳-۲۲).

مفسرانی همچون فخر رازی با استناد به این آیه، رؤیت خداوند را در قیامت ممکن می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۳۰). اما متکلمان شیعه با استناد به این آیه و آیه **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ** (اعراف: ۱۴۳/۷) نظریه رؤیت الهی را رد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۳۷) انعکاس این دیدگاه‌ها در ترجمه‌های قرآن کریم نیز مشهود است. در ترجمه محدث دهلوی، آیه **إِلَّا وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** (قیامت: ۲۳/۷۶) این‌گونه ترجمه شده است: «رویهای آن روز تازه باشند، بسوی پروردگار خود نظرکننده باشند».

معلوم است که مترجم به معنای ظاهری واژه‌ها توجه کرده و به ترجمه تأویلی روی نیاورده است، همچنانکه برخی مترجمان شیعه برای دور شدن از دیدگاه رؤیت خداوند، ترجمه تأویلی این آیه را با تعبیری «با چشم قلب» و «با چشم دل» بیان کرده‌اند. (الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۵۷۸، حجتی، ۱۳۸۴: ۵۷۸) از این‌رو رؤیت الهی در ترجمه محدث دهلوی محتمل است. البته این احتمال را می‌توان با استناد به ترجمه توضیحی آیه **إِلَّا تَذَرُّهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** تقویت کرد. او با صراحت در ترجمه این آیه با افزوده تفسیری «در دنیا» به‌صراحت دیدگاه کلامی خود را بیان می‌کند: «در نمی‌یابند او را چشم‌ها یعنی در دنیا و او در می‌یابد چشم‌ها را و اوست مهربان آگاه» (محدث دهلوی، ۱۴۱۷: ۲۱۲).

بر اساس این، او امکان دیدن خداوند در دنیا را محال دانسته است و برای همین در ذیل آیه **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ** (اعراف: ۱۴۳/۷) که مربوط به درخواست حضرت موسی(ع) به دیدن خداوند در دنیاست، هیچ اضافه توضیحی نمی‌آورد: «و چون آمد موسی به و عدمگاه ما و سخن گفت با او پروردگار، او گفت: ای پروردگار من بینا کن مرا به خویش تا نظر کنم بسوی تو گفت خدا نخواهی دید مرا» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۲۵۱).

۵، ۲ جبر و اختیار

از نخستین مسائل کلامی مطرح‌شده در تاریخ عقاید اسلامی، مسئله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و ارتباط آن با اراده خدای متعال است که معرکه آرای مختلف بوده و متفکران مسلمان، هریک بر اساس مبانی فکری و اعتقادی خویش دیدگاهی را ارائه کرده‌اند. اشعری‌ها معتقدند که انسان هیچ‌گونه نقش و تأثیری در اعمال خویش ندارد و اعمال انسان، مخلوق خداست. گروه دیگری با نام مفوضه بر این باورند که خداوند پس از آفرینش انسان، قدرت مستقل و کافی

«خدا هرکس را بخواهد و صلاح بداند بخاطر اعمال نادرستش گمراه می‌کند و به خود و می‌گذارد و هرکس را نیز صلاح بداند و شایستگی داشته باشد به راه راست هدایت می‌کند» (حجتی، ۱۳۸۴: ۲۷۷)؛ چراکه هدایت در فرهنگ قرآن به معنای رساندن و ایصال به مطلوب است که با ملکه ایمان ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۷۸) و ضلالت به معنای «انحراف از راه با در نظر داشتن هدف و مقصد است» (همان، ج ۲: ۵۲۳). براساس آیات قرآن، گمراه کردن خداوند، ابتدایی نیست (بلکه ثانوی است). خداوند موجودات را عموماً و انسان را به‌طور خاص به سوی کمالات هدایت کرده و این اضلالی که به خداوند نسبت داده، مجازات فردی است که در برابر عبادت و خضوع خداوند لجبازی و مقاومت کند. از این لحاظ نسبت‌دادن چنین اضلالی به خدا هیچ مانعی ندارد. (همان، ج ۱۷: ۲۳).

اما محدث دهلوی به گونه‌ای در برگردان این آیات عمل می‌کند که شائبه جبر را تقویت می‌کند و بیانگر آن است که امر هدایت و اضلال، توسط خداوند صورت می‌گیرد و بندگان در آن هیچ نقشی ندارند. اگر مترجم دیدگاه دیگری داشت با توجه به رویکرد او در ترجمه که گاهی برای روشن‌شدن معنا، توضیحاتی را به متن می‌افزود، شایسته بود توضیحاتی را لحاظ کند.

۵,۲,۲ آیه حیلولة

آیه ۲۴ سوره انفال که به آیه حیلولة مشهور است یکی از آیات متشابه است که از آن برداشت جبرگرایانه شده است:

II أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُهُ تُخْشَرُونَ O

عمده بحث بر سر «يَحُولُ» است. این واژه از ریشه «حَوَلَ» به معنای «حاجز و مانع از اتصال دو چیز» است (فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۷). از نظر ابن فارس، «يَحُولُ» در دو معنا به کار رفته است؛ یکی به معنای تغییر و دیگری به معنای تحویل (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۲۰).

این آیه از مؤمنان می‌خواهد تا دعوت خدا و رسول(ص) را با دل و جان بپذیرند و در صورت نپذیرفتن، خدا بین آن‌ها و قلب‌هایشان حائل می‌شود. درباره بخش II أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ برداشت‌های کلامی مختلفی وجود دارد. قائلان به جبر به این عبارت استناد کرده و معتقدند که آیه دلالت بر مجبوربودن انسان می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۴۷۲). طبری در تفسیر آیه اقوالی را نقل می‌کند به این شرح:

- خداوند، مانع بین کافر و مؤمن و نیز مانع بین کفر و ایمان می‌شود.

- خداوند، مانع از ایمان کافر و کفر مؤمن می‌شود.

- خداوند، مانع از طاعت کافر و معصیت مؤمن می‌شود.

- خداوند، مانع بین فرد و عقل او می‌شود؛ لذا بنده - چه مؤمن و چه کافر- از عمل خود باخبر نیست و نمی‌داند چه عملی انجام می‌دهد.

برای انجام فعل به انسان اعطا کرده و انسان در انجام فعل خویش با اختیار خود و به طور مستقل عمل می‌کند و به قدرت الهی نیازی ندارد و خداوند نیز در صدور افعال از انسان نقشی ندارد. دیدگاه سوم که از سوی امامان معصوم(ع) ارائه شده، نظریه «امر بین الامرین» است که با اعطای قدرت به بندگان، جبر، منتفی می‌شود و با نهی از زشتی‌ها و وضع حدود و مقررات، تقویض منتفی است (مفید، ۱۳۶۳: ۳۲-۳۳).

آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که تداعی‌کننده جبر است و مستمسک برخی از فرقه‌های جبرگرا نیز قرار گرفته است. بررسی این دسته از آیات در ترجمه‌ها و تفسیرها رویکرد مؤلف را در بحث جبر و اختیار مشخص می‌کند. دو گروه از آیات عبارت‌اند از:

۵,۲,۱ آیات هدایت و ضلالت

در آیاتی از قرآن کریم با تعبیر II يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ و II يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ درباره امر هدایت و ضلالت سخن به میان آمده است:

II وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ O (رعد: ۲۷/۱۳)

II وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ O... (نحل: ۹۳/۱۶)

II فَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (فاطر، ۸/۳۵)

II إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (القصص، ۵۶/۲۸).

ظاهر این آیات نشان می‌دهد که انسان‌ها در هدایت‌شدن و یا گمراه‌شدن خود هیچ اختیار عملی ندارند. محدث دهلوی نیز در ترجمه این آیات بسیار متکی به لفظ بوده و از آن فراتر نرفته است و در ترجمه آیات ۲۷ رعد، ۹۳ نحل، ۸ فاطر، تعبیر «خدا گمراه می‌کند هر کرا خواهد و راه می‌نماید هر کرا خواهد» را به کار برده است (دهلوی، ۱۴۱۷: ۳۶۷، ۳۸۸، ۶۳۳). همچنین در آیه ۵۶ قصص می‌نویسد: «لیکن خدا راه می‌نماید هر کرا خواهد» (همان: ۵۷۲) معلوم است که محدث دهلوی در ترجمه این آیات معنای ظاهری لفظ را بیان کرده است که به گونه‌ای مجبور بودن انسان را می‌رساند. در حقیقت در ترجمه واژگانی این‌چنین، باید به این نکته توجه داشت که توجه صرف به ظاهر لفظ، منجر به برداشت اشتباه از معنای آیه می‌شود (همت‌زاده و حیدری آبروان، ۱۳۹۷: ۱۲۷).

در مقابل محدث دهلوی، اکثر مترجمان قرآن کریم به گونه‌ای به ترجمه این دسته از آیات پرداختند که شائبه جبر از بین برود، از این‌رو یا به ترجمه مفهومی روی آوردند یا با افزوده‌های توضیحی، به شرح و بسط پرداختند. مانند ترجمه‌های زیر در ذیل آیه ۹۳ نحل:

«لیکن (این اختلافات برای امتحان است و پس از امتحان) هر که را بخواهد به گمراهی و می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند.» (الهی قمشهای، ۱۳۸۰: ۲۷۷).

دارد و امکان شرح و بسط مطلب وجود ندارد در متن ترجمه یا حاشیه آن مطالبی را نقل کرده که عصمت پیامبران را با چالش مواجه می‌کند.

۵،۳،۱ عصمت حضرت آدم(ع)

محدث دهلوی در ترجمه آیه Π فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (طه: ۲۰/۲۱) می‌نویسد: «پس خوردند از آن درخت پس ظاهر شد ایشان را شرمگاه ایشان و در استاندند که می‌چسپانیدند بر خویش از برگ درختان بهشت و نافرمانی کرد آدم پروردگار خود را پس گم کرد راه را» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۴۶۸).

محدث دهلوی «غوی» را به «گمراه شدن» ترجمه کرده است که بی‌شک معنایی است که مخالف عصمت آدم(ع) است؛ زیرا گناه، نافرمانی و گمراه شدن را به ایشان نسبت می‌دهد. «غوی» در لغت به معنای «مخالف رشد، در نادانی بودن و جهالت» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۰) و «گمراهی، خسران و زیان» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۴۰) آمده و در اقرب الموارد شرتونی به معنای «از بلندی افتادن و سرنگون شدن» به کار رفته است (شرتونی، ۱۴۰۳، ذیل ماده غوی) بنابراین «غوی» معنای متعددی دارد که اگر در آیه به «گمراهی» ترجمه شود، عصمت که لازمه نبوت است از ایشان سلب می‌گردد.

تعداد معدودی از مترجمان نیز به همین منوال به ترجمه آیه پرداختند و «گمراه شدن» را معادل «غوی» قرار دادند (آیتی، ۱۳۷۴: ۳۲۰؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۳۲۰) اما برخی دیگر با در نظر گرفتن عصمت انبیای الهی، تعبیر «محروم شدن از پاداش» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۲۰؛ حجتی، ۱۳۸۴: ۳۲۰)، «زیان‌کار شدن» (معزی، ۱۳۷۲: ۳۲۰) از ثواب دور ماندن و از بهشت ناامید شدن» (امین، ۱۳۶۲، ج ۸: ۲۱۷) «ناکام ماندن» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۳۲۰) «بی‌بهره ماندن از رشد و زندگی ابدی در بهشت» (خسروی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۸۸) «بی‌بهره شدن» (شعرانی، ۱۳۷۴: ۲۹۷) را برگزیدند تا زمینه این شبهه کلامی را از بین ببرند.

۵،۳،۲ عصمت رسول خدا(ص)

محدث دهلوی در ذیل آیاتی که در ظاهر معنای سرزدن خطا و گناه از سوی رسول خدا(ص) را تداعی می‌کند، هیچ تلاشی برای انصراف از معنای رایج و دقت در ارائه معنایی همسو با عصمت ایشان نمی‌کند. برای نمونه آیه دوم سوره فتح را این‌گونه ترجمه می‌کند: «عاقبت فتح آنست که پیامرزد ترا خدا آنچه سابق گذشت از گناه تو و آنچه پس مانده و تمام کند نعمت خود را بر تو» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۷۴۸).

معلوم است که او «ذنب» را به معنای «گناه» دانسته و درباره پیامبر(ص) قائل به انجام گناهانی است که ایشان قبل و پس از فتح مکه انجام داده است. البته مترجمان دیگری نیز به همین معنا تمایل یافته‌اند (آدینه‌وند، ۱۳۷۷، ج ۶: ۹۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۵۱۱؛ شعرانی، ۱۳۷۴: ۴۷۳) با این تفاوت که در متن یک افزوده توضیحی درباره نوع گناه بیان کرده‌اند. برای نمونه مرحوم الهی قمشه‌ای این‌گونه توضیح می‌دهد:

«خداوند، بر قلب فرد چنان احاطه می‌کند که بدون اذن خداوند نه می‌تواند ایمان بیاورد و نه می‌تواند کفر بورزد».

«خداوند به گونه‌ای بر فرد آگاه است که از اعمال آشکار و نهان او نیز باخبر است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹: ۱۴۳-۱۴۲)».

درواقع برداشت جبرگرایانه از این آیه از طبری آغاز شد و اشاعره به پیروی از او این آیه را دستاویز قرار داده و گمان بردند که مقصود، سلب اختیار مردم در انتخاب راه حق و باطل است؛ زیرا خداوند میان انسان و خواسته او حائل می‌شود و هرچه او بخواهد محقق خواهد شد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۵۵). فخر رازی نیز بر این باور است که آیه دلالت بر جبر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۴۷۱).

دهلوی در ترجمه آیه حیلولة می‌نویسد: «ای مسلمانان قبول کنید خواندن خدا و رسول را چون بخواند شما را برای آنکه زنده‌دل سازد شما را و بدانید که خدا حائل می‌شود در میان مرد و دل او و بدانید که بسوی او برانگیخته خواهید شد» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۲۶۴).

معلوم است که مترجم با ترجمه لفظی، معنایی حاکی از مجبور بودن انسان در اعمال و رفتارهایش به دست داده است و برای رهایی از دیدگاه جبرگرایانه بهتر بود تا اندک توضیحی به متن اضافه می‌شد. اما دیدگاه جبری مؤلف زمانی بیشتر آشکار می‌شود که در حاشیه آن را این‌گونه بسط می‌دهد: «یعنی عزیمت او نسخ می‌کند» (همان).

توجه به توضیحی که ذیل آیه آورده است مشخص می‌کند که او از این آیه برداشت جبر داشته و معتقد است که بندگان نمی‌توانند هیچ نوع تصمیمی (عزیمت) برای خود بگیرند. این توضیح دهلوی به دیدگاه دوم و سوم طبری که در تفسیر آیه نقل کرده، نزدیک است.

۵،۳،۳ عصمت انبیا(ع)

عصمت انبیای الهی(ع) به معنای میرا بودن آن‌ها از هر گونه خطا و اشتباه است (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۷) که مورد اختلاف فرقه‌های اسلامی است. امامیه هرگونه خطا و اشتباه را پیش و پس از نبوت روا ندانسته و آن را مستند به آیات و روایات فراوان می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۴). اما اهل حدیث و حشویه ارتکاب گناهان کبیره را پیش از نبوت و گروهی از آنان، پس از نبوت نیز جایز می‌شمردند (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۲۵). معتزله نیز ارتکاب کبیره و صغیره‌ای که شأن پیامبران را پایین آورد، قبل و پس از نبوت ممنوع می‌داند، اما در هر دو حال (قبل از پیامبری و پس از آن) انجام گناهان صغیره را مشروط بر آنکه شأن ایشان را نکاهد، جایز می‌دانند (همان). اشاعره هم گناهان قبل از بعثت را جایز می‌دانند. فخر رازی می‌نویسد: «عصمت قبل از بعثت واجب نیست» (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۲۷).

این دیدگاه‌ها تأثیر خود را در تفسیرها و ترجمه‌های قرآن کریم نشان داده است و برخی از مفسران و مترجمان در ذیل آیاتی که در ظاهر گناه و خطا را به پیامبران نسبت می‌دهند، دیدگاه خود را منعکس کرده‌اند. محدث دهلوی در ترجمه فتح الرحمن، به رغم محدودیت‌هایی که یک مترجم قرآن در ترجمه

۵، ۴ آیه ولایت

آیه ۵۵ سوره مائده که در نظرگاه شیعه به آیه ولایت مشهور است در ترجمه و تفسیر معرکه آرای فریقین بوده است: **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**

از این آیه ترجمه و تفسیرهای بسیاری وجود دارد و محل مناقشه، سبب نزول آیه، معنای واژه «ولی» و همچنین ترکیب نحوی عبارت «وَهُمْ رَاكِعُونَ» است.

محدث دهلوی در ترجمه آیه ولایت می‌نویسد: «جز این نیست که دوست شما خداست و رسول او و مؤمنانی که برپایمی‌دارند نماز را و می‌دهند زکات را و ایشان پیوسته نمازگزارند» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۱۶۹).

دو اشکال در این ترجمه دیده می‌شود، نخست آنکه «ولی» به معنای «دوست» آمده است؛ دیگر آنکه **وَهُمْ رَاكِعُونَ** را عطف بر جمله **وَالَّذِينَ آمَنُوا** گرفته است.

البته ترجمه «ولی» به «دوست» در ترجمه و تفسیرهای اهل سنت متداول است. برای نمونه در ترجمه تفسیر طبری، «ولی» به معنای «دوست» آمده است: «که دوست شما خداست و پیغمبر او و آن کس‌ها که بگرویند و آن کس‌ها که پبای دارند نماز و بدهند زکات و ایشانند رکوع‌کنان» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۲: ۴۱۱).

این در حالی است که مترجمان شیعه «ولی» را به معنای «ولی امر» (الهی قمشه ای، ۱۳۸۰: ۱۱۷)، «سرپرست و دوست» (انصاریان، ۱۳۸۳: ۱۱۷)، «سرپرست و رهبر» (حجتی، ۱۳۸۴: ۱۱۷)، «متولی مصالح امور و مدیر کارهای دین» (خسروی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۰۷) گرفته‌اند؛ چراکه این ولایت در ردیف ولایت خدا و رسول قرار گرفته است. دیگر اینکه اگر «ولی» به معنای «دوست» باشد، دیگر تنها بر کسانی که نماز می‌گذارند و زکات می‌دهند، واجب نیست، بلکه لازم است که همه انسان‌ها با هم دوست باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۲۴).

همچنین محدث دهلوی در حالی این ترجمه را برگزیده و جمله **وَهُمْ رَاكِعُونَ** را معطوف به جمله قبل دانسته است که به گفته مفسرانی همچون زمخشری، جمله، حالیه است (زمخشری، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۸۳) به نظر می‌رسد مترجم نخواست به آیه به واقعه‌ای خاص اشاره داشته باشد. دلیل این سخن، دیدگاه‌های خاص او درباره امامت و خلافت در دو کتاب *إزالة الخفاء عن خلافت الخلفاء و حجة الله البالغة* است. او در این آثار خلافت و امامت را یکی دانسته و آن‌ها را منصبی زمینی تلقی کرده است (دهلوی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۳) و برای خلیفه با امام ویژگی‌های همچون قریشی بودن (دهلوی، بی‌تا: ۲۴؛ دهلوی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۲۳۰) جزء مهاجرین بودن (همو، بی‌تا، ج ۲: ۲۹) و اهل بهشت بودن (همان: ۳۳) بیان می‌کند. به گفته یکی از محققان «برخی از شرایط و لوازمی که برای خلافت برمی‌شمارد، همگی با تأثیرپذیری از آرای اهل حدیث و برخلاف نظر همسلکان ماتریدی او بوده است. از این رو، وی با واردکردن آرای اهل حدیث در اعتقادات ماتریدیه در پی

«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» (الهی قمشه ای، ۱۳۸۰: ۵۱۱) یا به گفته مکارم شیرازی «گناهان گذشته و آینده‌ای که به تو نسبت می‌دادند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۵۱۱).

تنها در یک ترجمه، معادل «تبعات» برای «ذنب» انتخاب شده است (انصاریان، ۱۳۸۳: ۵۱۱) که با اصل معنای این کلمه نیز سازگار است و شبهه عدم عصمت و ارتکاب گناه را از رسول خدا(ص) می‌زداید؛ چراکه به گفته لغویانی مانند راغب اصفهانی، «ذنب» در اصل لغت به معنای «دم حیوان» بوده است و بعدها در معانی «بهره و نصیب» و «جرم» از طریق مجاز و استعاره استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۱).

ترجمه «ذنب» به «گناه» در ترجمه محدث دهلوی در ذیل آیه **... وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ...** (محمد: ۱۹/۴۷) به کار رفته است: «پس یقین کن که نیست هیچ معبود مگر خدا و طلب آمرزش کن برای گناهان خود و در حق مردان مسلمان و زنان» (دهلوی، ۱۴۱۷: ۷۴۴).

شایسته بود مترجم دقت‌های لغوی لازم را در برگردان آیاتی که نسبت گناه را به انبیای الهی نسبت می‌دهد، انجام دهد. البته بیان تعبیر خلاف عصمت، به ترجمه این دسته از آیات ختم نمی‌شود، بلکه او در حاشیه ترجمه، در ذیل آیات مربوط به پیامبران(ع) مطالبی را به عنوان توضیح یا شأن نزول نقل می‌کند که بی‌شک مخالف عصمت انبیای الهی است و از شأن آن‌ها به دور است. برای نمونه در ذیل آیه **... عَسَىٰ وَتَوَلَّىٰ أَن جَاءَهُ الْأُغْمَىٰ** (عبس: ۸۰/۱ و ۲) پس از ذکر شأن نزولی، خطاب را متوجه رسول خدا(ص) می‌داند و معتقد است ایشان از نابینای فقیر با عتاب و چهره عبوس اعراض کرده است (دهلوی، ۱۴۱۷: ۸۸۲). درحالی‌که این بیان با بسیاری از آیات قرآن که پیامبر(ص) را دارای اخلاق کریمانه (قلم: ۶۸/۴) و قلبی رئوف (آل عمران: ۱۵۹/۳) معرفی می‌کند در تضاد است. همچنین برخی از متکلمان شیعه بر این نکته تأکید دارند و اثبات خطاب الهی درباره پیامبر(ص) را منافی با عصمت و شأن ایشان می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ۱۰: ۲۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۶۶۴).

همچنین در ذیل آیه **... لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آتَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ** (احزاب/۶۹) (مباشید مانند آنانکه رنجاندند موسی را) درباره نسبت‌های ناروای بنی اسرائیل به حضرت موسی(ع) است، مطالب خلاف شأن ایشان نقل می‌کند (دهلوی، ۱۴۱۷: ۶۲۷) و در توضیح آیه ۳۴ سوره ص در حاشیه تفسیری خود شأن نزولی آورده که منافی عقل و منافی عصمت حضرت سلیمان(ع) است (همان: ۶۷۲).

در مجموع محدث دهلوی با آنکه قائل به اصل نبوت است، اما با ترجمه و شرحی که ارائه داده است، آن‌ها را گناهکار و خطاکار معرفی می‌کند.

ارائه دیدگاه‌هایی مستجمع از باورهای مختلف اهل تسنن بوده و به همین جهت، آرای او به‌ویژه برای مسلمانان اهل تسنن شبه‌قاره هند تازگی داشته و طرفداران بسیاری یافته است» (حسین پور و خسروپناه، ۱۳۹۷: ۷۸).

۶ نتیجه‌گیری

۱. یکی از آثار ارزشمندی که در ترجمه فارسی قرآن کریم انجام شده، *فتح الرحمن بترجمه القرآن* نام دارد که در قرن دوازدهم هجری توسط شاه ولی‌الله دهلوی مشهور به محدث دهلوی نوشته شده است. مترجم در مقدمه، ترجمه خود را حد وسط ترجمه تحت‌اللفظی و معنایی معرفی کرده است به این صورت که تا حد امکان در ترجمه لفظ، امانت‌دار بوده، ولی گاهی در متن و یا در حاشیه برای تبیین و ترجمه آیه از توضیحات تفسیری استفاده کرده است.

۲. بررسی این ترجمه معلوم می‌کند که مترجم مبانی فکری و کلامی نزدیک به کلام اشعری و اهل حدیث داشته و در ترجمه برخی آیات آن‌ها را منعکس کرده است. این آرا هم در متن ترجمه و هم در حاشیه و افزوده‌های تفسیری مشهود است. آیات صفات الهی، جبر و اختیار، عصمت انبیا الهی و آیه ولایت، آیاتی است که اندیشه‌های کلامی محدث دهلوی را آشکار می‌کند.

۳. در ترجمه صفات خبریه، همچون «ید» و «وجه» و همچنین درباره «رؤیت الهی» مترجم همچون اهل حدیث اشاعره به معنای ظاهری لفظ توجه کرده است به گونه‌ای که جسمانیت را می‌رساند. درحالی‌که در ترجمه واژگانی از این دست، توجه صرف به لفظ منجر به نسبت‌دادن عضوی جسمانی به خداوند می‌شود و مترجم ناگزیر از کاربرست معنای تأویلی است.

۴. محدث دهلوی در ترجمه آیاتی که بیانگر هدایت و ضلالت انسان‌هاست، مطابق دیدگاه اشاعره به ظاهر لفظ توجه کرده به گونه‌ای که معنای جبر را متبادر می‌کند.

۵. مترجم ذیل آیات مربوط به انبیای الهی به همان معنای ارتکازی واژه که حتی با معنای آن واژه در لغت‌نامه‌های کهن اختلاف دارد، اکتفا می‌کند که سبب دادن نسبت ناروا به ایشان می‌شود. همچنانکه «غوی» را در آیه مربوط به حضرت آدم (ع) به معنای «گمراهی» گرفته که از شأن ایشان دور است و با عصمت آنان منافات دارد.

۶. مترجم در آیه ولایت، «ولی» را به معنای «دوست» گرفته و جمله حالیه II و هُم راکعُونَ را معطوف به جمله قبل دانسته است. این لغزش در ترجمه ناشی از دیدگاه‌های خاص او و مبانی فکری و کلامی اوست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴ش.
- قرآن کریم، ترجمه محمدرضا آدینه‌وند، تهران: اسوه، ۱۳۷۷ش.
- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی‌قمشه‌ای، تهران: فاطمه الزهرا، ۱۳۸۰ش.
- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، تهران: اسوه، ۱۳۸۳ش.
- قرآن کریم، ترجمه محمد ابراهیم بروجردی، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ش.
- قرآن کریم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۵۷ش.
- قرآن کریم، ترجمه کاظم پورجوادی، تهران: بنیاد دائره-المعارف اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- قرآن کریم، ترجمه مهدی حجتی، تهران: بخشایش، ۱۳۸۴ش.
- قرآن کریم، ترجمه ولی‌الله دهلوی، محقق مسعود انصاری و عثمان طه، تهران: احسان، ۱۳۸۹ش.
- قرآن کریم، محقق: عبدالحق بلوچ و شیخ محمد داری مدینه منوره: مجمع‌الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۱۷ق.
- قرآن کریم، ترجمه علی رضایی اصفهانی، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و فرهنگی دارالذکر، ۱۳۸۳ش.
- قرآن کریم، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- قرآن کریم، ترجمه محمدرضا صفوی، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸ش.
- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- قرآن کریم، ترجمه محمد کاظم معزی، قم: اسوه، ۱۳۷۲ش.
- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- آمیغی، معصومه (۱۴۰۴ق) «مغاشناسی و اثره «انما» در دو ترجمه دهلوی و مکارم»؛ مجله قرآن و حدیث، بیانات، شماره ۶۷: ۱۳۵-۱۲۳.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق) معجم مقانیس اللغة؛ محقق/ مصحح: محمد عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب؛ محقق: جمال‌الدین، بیروت: دار صادر.
- افخمی، علی و خلیفه‌لو، سید فرید (۱۳۹۰ش) «شکرشکن دیار هند»؛ فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۶: ۷-۳۰.
- امین، نصرت بیگم (۱۳۶۲ش) تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن؛ بی‌جا: بی‌نا.
- انصاری، مسعود (۱۳۷۷ش) «فتح الرحمن (ترجمه محدث دهلوی از قرآن کریم)»؛ دانش‌نامه قرآن و قرآن-پژوهی، تهران: دوستان-ناهد.
- (۱۳۷۵) «شکوه و زیبایی در ترجمه قرآن دهلوی»؛ نشریه بیانات، شماره ۴.
- انصاری، محمد رضا (۱۳۷۷ش) «نقد و بررسی ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی»؛ نشریه ترجمان وحی، شماره ۱.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق) أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش) ترجمه‌شناسی قرآن کریم؛ تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۰ش) «معرفی ترجمه‌ای از قرآن (به قلم یک هندی پارسی‌گوی)»؛ کیهان اندیشه، شماره ۴۰: ۳۲-۲۶.
- حسین پور، سید محمد مهدی و خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۷ش) «ارزیابی و نقد نوآوری‌های شاه ولی‌الله دهلوی در حوزه خلافت و امامت‌شناسی»؛ فصل‌نامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات، شماره ۳: ۷۷-۵۶.
- حلی، حسن بن یوسف (بی‌تا) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مکتبه المصطفوی.
- حیدری آبروان، پیروزفر، سهیلا و مصطفوی گرو، حسینعلی (۱۳۹۹ش) «واکوی نظرها و نظریه‌ها در بازخوانی مجدد پیشینه تاریخ ترجمه قرآن کریم (مطالعه موردی سیر شکل‌گیری ترجمه‌های فارسی)»؛ دوفصل‌نامه علمی- پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث دوره ۷، شماره ۱۳: ۸۶-۶۲.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۰ش) «ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی»؛ مجله ترجمان وحی، شماره ۹: ۷۱-۶۱.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق) **التفسير الكبير (مفاتيح الغیب)**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

(۱۴۰۹ق) **عصمة الانبياء**؛ بیروت، دارالکتاب العلمیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) **العين**؛ قم: هجرت.

فلاح، ابراهیم (۱۳۹۳) **«نقد و بررسی ترجمه شاه ولی الله دهلوی»**؛ دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دوره ۴، شماره ۱۰.

فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا) **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**؛ قم: مؤسسه دار الهجرة.

مختارزاده نیکجه، مهدی و ایازی، سید محمد علی (۱۳۹۶) **«تأثیر باورهای کلامی بر افزوده‌های توضیحی مترجمان معاصر قرآن (فیض الاسلام و خرم‌دل)»**؛ فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳: ۱۰۸-۱۳۱.

معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۳۸۴ق) **شرح الاصول الخمسه**؛ تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.

مفید، محمد (۱۳۶۳ش) **تصحیح الاعتقاد**؛ به کوشش هیئت‌الدین شهرستانی؛ قم: منشورات رضی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش) **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ناصر، علی احمد (۱۳۹۳ش) **«نقد ادبی ترجمه محدث دهلوی از قرآن کریم»**؛ فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش‌های ادبی- قرآنی»، شماره ۲.

همت‌زاده، شهرام و حیدری آبروان، زهرا (۱۳۹۷ش) **«بررسی نحوه بازگردانی صفات تجسیم خداوند در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»**؛ فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۱: ۱۱۹-۱۳۳.

خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ش) **تفسیر خسروی**؛ تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۹۰ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) **مفردات الفاظ القرآن**؛ بیروت: دارالقلم.

زمخشری، محمد بن عمر (۱۴۰۷ق) **کشاف عن حقایق التنزیل**؛ مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتاب العربی.

شرتونی، سعید (۱۴۰۳ق) **اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارب**؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجف.

شریف، میان محمد (۱۳۷۰ش) **تاریخ فلسفه در اسلام**؛ چاپ اول، تهران: چاپ مرکز نشر دانشگاهی.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق) **الفرقان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش) **تفسیر المیزان**؛ ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش) **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق) **جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)**؛ بیروت: دارالمعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا) **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۰ش) **مجموعه رسائل**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

عباسی فردونی، غلامعلی (۱۳۸۵ش) **تاریخ علم کلام تا قرن چهارم**؛ قم: انتشارات زائر.

علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۳۷۷ش) **تنزیه الانبیاء: پژوهشی قرآنی درباره عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام**؛ مشهد: آستان قدس رضوی.