LA PREMIÈRE TRADUCTION DU CORAN DU 8ème/ 9ÈME SIÈCLE
DANS LA POLÉMIQUE DE NICÉTAS DE BYZANCE (Νικήτας ὁ Βυζάντιος, 9ème siècle)
AVEC LE TITRE "*RÉFUTATION DU CORAN*" («Ἀνατροπὴ τοῦ Κορανίου»)

Chronos
Revue d'Histoire de l'Université de Balamand
Numéro 25, 2012, ISSN 1608 7526

الترجمة الأولى للقرآن الكريم من القرن ٨ / ٩ م في سجال نيكيتاس البيزنطيّ (القرن ٩ م) مع الإسلام باسم «تفنيد القرآن»

مانوليس أولبريخت[١]
Manolis ULBRICHT

مقدّمة

«أَطلِعني على الخير الذي أتى به محمّد، ولن تجد إلاّ السوء واللاإنسانيّة، كوصيّته بنشر الدين الذي بشّر به بحدّ السيف»[٢] (Benedictus XVI 2006). هذا ما قاله الإمبراطور البيزنطيّ عِمّانوئيل الثاني باليولوغوس (Μανουὴλ Β' Παλαιολόγος)،[٣] والذي استشهد به بابا الرومان–الكاثوليك بينيديكتُس السادس عشر (P. M. Benedictus XVI) أثناء إلقاء خطابه في جامعة ريغِنسبورغ (Regensburg) الألمانيّة في ١٢ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦. واستتبع الاستشهاد بهذا القول فحسب النقدَ الصارم سواء من قبل المسلمين وغير المسلمين، وحتّى من قبل السياسيّين الأوروبيّين، بصرف النظر عن أنّ البابا عبّر في المحاضرة ذاتها عن أنّه لم يشاطر الإمبراطور المستشهَد به رأيه. وإنّما قد استعمله افتتاحًا لتأمّله في دور العقل في مسائل الإيمان ومشجّعًا على تسامح الأديان.[٤] ويرجع هذا النصّ، الذي استشهد

---

[١] (جامعة برلين الحرّة) Freie Universität Berlin.

[٢] ترجمة الاقتباس إلى العربيّة من مؤلّف هذه المقالة.

[٣] Förstel 1993–1996: vol. 1, dialogue VII, 1.5, p. 241.

[٤] كلمات المحاضرة الختاميّة:

«In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein. Nur so werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen. [...] Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und könnte damit einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt. 'Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider', hat Manuel II. von seinem christlichen Gottesbild her zu seinem persischen Gesprächspartner gesagt. In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität.» (Benedictus XVI 2006).

بينيديكتُس به، إلى آخر القرن الرابع عشر الميلاديّ، وهو المحادثة السابعة المأخوذة من مؤلَّف «المحادثات» («Διαλέξεις») للإمبراطور البيزنطيّ عِمّانوئيل،[٥] الذي يتضمّن عدّة حوارات بين الإمبراطور وعالِم فارسيّ حول ديانتَيهما جرت سنة ١٣٩١ م قرب أنقرة في الأناضول، حقّر البيزنطيّ فيها الإسلامَ ونبيَّه محمدًا تحقيرًا شديدًا. وأظهر ردّ الفعل القاسي، من جميع الأطراف، على اقتباس البابا من نصّ قديم أكثر من ٦٠٠ عام عدمَ التفكير المجرّد من التحيّز كما اللاتفاهمَ بل الجهلَ الذي نشهده في عصرنا بين الديانتَين السماويّتين الإسلام والمسيحيّة من جهة، وفقدان الثقة المستمرّ، لا بل المتجدّد بين المجتمعَين الغربيّ والشرقيّ من جهة أخرى.

وسخريّة أحداث خريف ٢٠٠٦ هي أنّ البابا أسّس كلامه ليس على قول الإمبراطور المقتبَس[٦] بل على الجملة التي تلي هذا الاستشهاد الذي شهَّر به أصحاب الآراء المتسرّعة. هؤلاء ركّزوا فقط على هذه المقولة المحرِّضة وجهلوا أنّ نقطة الانطلاق لمداخلة البابا التي بنى أفكاره عليها كانت ما يتبع قول الإمبراطور البيزنطيّ وهو أنّ جوهر الله لا بدّ له أن ينسجم مع العقل («Vernunft»)[٧]: «اللاعقلانيّ ليس إلهيًّا». ودعا البابا في آخر كلام ريغِنسبورغ إلى الحوار بين الحضارات والأديان («Dialog der Kulturen und Religionen») على أسس «العقل»[٨]، أي على حدّ تعبير الإمبراطور البيزنطيّ: «σὺν λόγῳ». وهذا المصطلح – «ὁ λόγος» المترجم بـ «العقل» أو «الحِكمة» أو «الكلمة» – سيشغلنا في سير هذه المقالة وسنرى أنّ إهمال التفاصيل في الاطّلاع على وثيقة ما قد يؤدّي إلى تأويل خطير غير مقصود.

سجال عِمّانوئيل الإمبراطور مؤلَّفٌ بصيغة حواريّة بين البيزنطيّ والفارسيّ وهو جزء من العديد من السجالات بين الديانتَين السماويَّتين. ولسَبر غور العلاقات بين الديانتَين في القرون الأولى، بعد ظهور الإسلام، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخيّ. فلقد سبقت هذا السجالَ المذكور صراعاتٌ كثيرة طوال قرون بين بيزنطة وتلك الحركة، التي فقدت الإمبراطوريّةُ بسببها عددًا من

---

[٥] ثمّة ثلاث منشورات لهذا النصّ وهي: Förstel 1993–1996; Khoury 1966; Trapp 1966.

[٦] انظر أوّل المقالة، أي: «أطِلعني على الخير الذي أتى به محمّد، ولن تجد إلاّ السوء واللاإنسانيّة، كوصيّته بنشر الدين الذي بشّر به بحدّ السيف».

[٧] «Er sagt: ‘Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.’ Der Kaiser begründet, nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. ‘Gott hat kein Gefallen am Blut’, sagt er, ‘und nicht vernunftgemäß, nicht «σὺν λόγῳ» zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider’.» (Benedictus XVI 2006).

[٨] وأوّل خطوة للتعامل والحوار العقلانيّ هي مطالعة خطاب البابا بأسره.

أقاليمها والتي ظهرت في بداية القرن السابع الميلاديّ والمعروفة اليوم باسم «الإسلام». من الجدير ذكره أنّ إحدى أقوى الإمبراطوريّات، حينَ بدأت الفتوحات الإسلاميّة، تمثّلت بالإمبراطوريّة البيزنطيّة، التي كانت غير قادرة على الدفاع عن أراضيها، فقد خسرتها بسرعة البرق، ومعها أضاعت بلادَ الشام، وهي منطقة الوصل بين الأقاليم المركزيّة للإمبراطوريّة، أي الأناضول، والمنطقة الخصبة في مصر. وأمّا بلاد الشام فهي إقليم خصب ثقافيًا، إذ إنّها مهد عدد من الأديان والحضارات كما أنها أنتجت تراثًا غنيًا في تاريخ المسيحيّة. فسنة ٦٣٥/٦٣٦ م سلّم المسيحيّ منصور، جدّ يوحنّا الدمشقيّ الذي سيصبح قدّيسًا مسيحيًا فيما بعد، أبواب دمشق للمسلمين. وفي تلك المرحلة استمرّ المزج بين الحضارتَين في ذلك القُطر ما يبيّن الواقع من خلال بقاء الدوائر والأساليب الإداريّة البيزنطيّة–اليونانيّة متّبَعة في ظلّ الحكم الإسلاميّ حتّى سنة ٦٩٩ م.

إنّ ظهور الإسلام في الحدود البيزنطيّة تحدّى البيزنطيّين المسيحيّين – وهم من الطائفة التي نسمّيها اليوم الروم الأرثوذكس (أو أحيانًا اليونان الأرثوذكس) – ليس عسكريًا فحسب، ولكن فكريًا أيضًا. فليس أمرًا غريبًا أن يضحي دينُ المنتصِر هدفًا لهجمات مفكّرين مسيحيّين سعوا إلى برهان «المنطق» الذي يؤكّد خطأ عقيدة المسلمين وكذبَها. كلّ هذا تمثّل في سجالات المسيحيّين في سوريا الطبيعيّة مع الإسلام من ناحية، غير أنّه من ناحية أخرى يتجاوب مع تقليد عريق وطويل ضمن المسيحيّة نفسها نظرًا لمقاومة البدع المسيحيّة من القرنَين الثاني والثالث الميلاديَّين وما تلاهما.

كان يوحنّا الدمشقيّ (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός، ٦٥٠–٧٥٠ م تقريبًا[٩]) واحدًا من أوائل العلماء المسيحيّين الذين كتبوا باللغة اليونانيّة ضدّ الإسلام. ويرجّح انتسابه إلى عائلة سوريّة عريقة من مدينة دمشق، التي سلّمها – كما سبق – جدّه منصور سنة ٦٣٥/٦٣٦ م إلى المسلمين، والتي غدت عاصمة الأمويّين، فوقعت خارج نفوذ الإمبراطوريّة البيزنطيّة المسيحيّة. تكلّمت عائلة يوحنّا اللغة السُريانيّة في حين أنّ مسألة إتقان يوحنّا للغة العربيّة مهمّة وأساسيّة للتأكّد من اطّلاعه على القرآن بلغته الأصليّة. وقد تولّى جدّه منصور منصبًا رفيعًا في إدارة شؤون الخليفة الماليّة، ثمّ ورّثه لسُلالته. إذًا انتمى يوحنّا الدمشقيّ إلى الطبقة الراقية ذات الاتّصالات الوثيقة مع المسلمين الناطقين بالعربيّة، ممّا يسمح لنا بالتكهّن بمدى قدرته على إجادة لغة الحاكمين بسبب تعايش الحضارتَين المسيحيّة والإسلاميّة في سوريا.

[٩] عن شخصيّة يوحنّا الدمشقيّ وعن تاريخ حياته راجع: Sahas 1972; Χρήστος & Γεώργιος 1965: 1218–1232 Kotter 1993: 127–132; Kaster 1974: 102–106.

ويُعدّ يوحنّا الدمشقيّ أحد أبرز المفكّرين الأرثوذكس وأشهرهم. اشتهر في كافّة أصقاع البلاد المسيحيّة بسبب عمله «ينبوع المعرفة» («Πηγὴ γνώσεως»)، وهو مؤلَّف ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأوّل منها يختصّ بالفلسفة اليونانيّة القديمة، ويَعرض أهمّيّتها للعقيدة المسيحيّة، في حين أنّ الثالث يعالج العقيدة الأرثوذكسيّة القويمة ذاتها، أمّا القسم الثاني (ed. Kotter 1981) فيتناول الهرطقات منذ بدء المسيحيّة حتّى عهد الدمشقيّ، وأدرج يوحنّا فيه الإسلام (Kotter 1981: 60–67) في قائمة البدع المسيحيّة. نُثبت إذًا أنّ يوحنّا الدمشقيّ ينتمي إلى تقليد عريق يعارض بدع العقيدة المسيحيّة أدبيًّا، لا بل إنّ خصوصيّته تكمن في اعتباره الإسلامَ بدعةً مسيحيّة.

في السياق نفسه أنتج ثيوذور (Θεόδωρος) أبو قُرّة (٧٥٠–٨٢٥ م تقريبًا)، أسقف بلدة مايوما الأرثوذكسيّ في فلسطين، ميامر لاهوتيّة (traité théologique) (edd. Glei & Khoury 1995)، وهو مُدافع عن المسيحيّة ومفسّر بارز لها، ليس بسبب كتاباته باللغة اليونانيّة فحسب، بل لكتاباته بالعربيّة والسُريانيّة أيضًا. يركّز أبو قُرة على الدفاع عن «الكلمة» («ὁ λόγος»)، وهي في المفهوم المسيحيّ ابن الله الوحيد يسوع المسيح، وذلك بخلاف التعاليم الإسلاميّة إذ إنّها ترفض بنوة المسيح لله،[١٠] وتعتبر «كلمة الله» كلامه تعالى عمومًا، وخصوصًا خلق المسيح بكلمة ﴿كُن﴾[١١]. وتبنّى أبو قرّة أفكار يوحنّا ومفهومه بالنسبة إلى الإسلام، ولذا يُعدّ مريدًا فكريًّا للدمشقيّ (Eichner 1936: 136).

العالِم المسيحيّ الثالث في الترتيب الزمنيّ الذي عالج موضوع العرب والمسلمين هو ثيوفانيس المعترف (Θεοφάνης ὁ Ὁμολογητής, Theophanes Confessor، ٧٦٠–٨١٨ م تقريبًا). وقد كتب مؤلّفًا قيّمًا جدًّا لإعادة كتابة التاريخ البيزنطيّ باسم «التاريخ» («Χρονογραφία»)، يتناول فيه أنباء العرب وفتوحاتهم في بلاد الشام. وكل العلماء المذكورين أعلاه يعدّون الإسلام فرعًا من المسيحيّة وانحرافًا عنها، على أنّنا لا نجد لدى أحد منهم اقتباسات غزيرة من المصدر الرئيس للإسلام وينبوعه، أي القرآن، لتفنيده.[١٢]

أمّا أوّل بيزنطيّ رجع في معالجته للإسلام إلى القرآن الكريم بشكل مركّز، فهو العالم نيكيتاس البيزنطيّ (Νικήτας ὁ Βυζάντιος)، الذي كان يقيم في القسطنطينيّة، عاصمة الإمبراطوريّة، في القرن التاسع الميلاديّ. والمعلومات عنه محدودة، غير أنّه أحد أهمّ العلماء في مجال العلاقات والسجالات

---

[١٠] انظر سورة المائدة، ٥:٧٢–٧٥. ١١٦–١١٧؛ سورة النساء، ٤:١٧١–١٧٢.

[١١] انظر سورة آل عمران، ٣:٤٧. ٥٩؛ سورة مريم، ١٩:٣٥؛ سورة البقرة، ٢:١١٦–١١٧.

[١٢] أمّا استعمال يوحنّا الدمشقيّ للقرآن فيحتجّ Sahas 1972: 138 D أنّ يوحنّا قد ترجم مثلاً آية قرآنيّة (سورة البقرة، ٢:٢٢٣) ترجمةً حرفيّة، مستندًا إلى الجملة في كتابه عن الهرطقات : «ἐῖργασαι τὴν γὴν ἣν ὁ θεὸς ἔδωκέ σοι καὶ φιλοκάλησον αὐτήν·» (ملاحظة: يختلف Kotter في تحقيقه Johannes 1981: 65, ll. 112–113 لهذه الجملة وينشر: «[…] ἔργασαι»). من الواضح أنّ هذا القول يعود إلى القرآن ولكن من المشكوك أنّه يمثّل ترجمة حرفيّة، خاصّة بالمقارنة مع الترجمة التي استخدمها نيكيتاس في كتابه «تفنيد القرآن».

الإسلاميّة–المسيحيّة في ذلك الوقت، هذا ما تؤكّده استشهادات العلماء البيزنطيّين اللاحقين بنصوصه في كتاباتهم حتّى القرن الحادي عشر الميلاديّ.[١٣]

شخصيّة نيكيتاس البيزنطيّ ولمحة عن محيطه التاريخيّ–السياسيّ

كل المعلومات عن نيكيتاس البيزنطيّ مقتبسة من كتاباته فقط؛ هذا أمر جدير بالملاحظة لأنّه يمثّل أحد أهمّ المساجلين. ونستخلص من عناوين مؤلّفاته أنّه تبوّأ مكانًا مرموقًا في مجتمع العاصمة، لأنّه كُلّف رسميًّا بدلاً من البطريرك المسكونيّ بتأليف كتابات تفنّد عقيدة الإسلام وتدحض تعليمات الأرمن. يُعتقد أنّ نيكيتاس كان معلّمًا في القسطنطينيّة، وكان على صلة قريبة وعميقة بالبلاط الإمبراطوريّ وكذلك بالبطريرك المسكونيّ. وأرجّحُ كونَه راهبًا، مستندًا إلى قوله «τί γὰρ πλέον τοῦ ὑπὲρ ἐντολῆς θεοῦ. κόσμον μισῆσαι καὶ σῶμα· ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ» في الباب الأوّل من كتابه «تفنيد القرآن» («ψυχὴν ἀριδήλως πρὸς τὰ ὑπερφυῆ μεταθεῖναι Ἀνατροπὴ τοῦ Κορανίου»)[١٤]، وهو يسأل في هذا القول عمّا هو أرفع من تطبيق الحياة الروحيّة في سبيل الله ما يشير إلى كلام رهبانيّ. وعلى الأغلب انتسب إلى محيط القسطنطينيّة الأكاديميّ، آخذًا بعين الاعتبار إطلاق تسمية «فيلسوف» («φιλόσοφος»)[١٥] و«باطريكيوس وفيلسوف وأستاذ» («πατρίκιος καὶ φιλόσοφος καὶ διδάσκαλος»)[١٦] في مؤلّفاته. بالإضافة إلى ذلك، تخبرنا وثيقة «الردّ على الكاثوليك» أنّ نيكيتاس عاش في ظلّ حكم الإمبراطور ميخائيل بن ثيوفيلوس (Μιχαὴλ Θεοφίλου)، ممّا يفيد أنّه معاصر للبطريرك المسكونيّ فوتيوس (Φώτιος، عاش ٨١٠–٨٩٤/٨٩٣ م، تولّى الرتبة البطريركيّة ما بين ٨٥٨–٨٦٧ و٨٧٧–٨٨٦ م). وتتقاطع رسالة نيكيتاس ضدّ الأرمن (PG 105: 588–665) مع رسالة البطريرك فوتيوس ذات الرقم ٢٩٨، في حين أنّ احتجاج رسالة نيكيتاس المعالجة لعقيدة الإيمان عند الكاثوليك – وحصرًا انبثاق الروح القدس – متشابه مع الرسالة ٢ المشهورة أيضًا تحت اسم «الخطاب العام» («ἐγκύκλιος ἐπιστολή») لفوتيوس من سنة ٨٦٧ م (Laourdas & Westerink 1983: 39–53).

---

[١٣] مثلاً إيفثيميوس زيغابينوس (Εὐθύμιος Ζιγαβηνός) في الباب ٢٨ لجداله «البانوبليا» («Πανοπλία δογματική»، Förstel 2009: 43–84)، والراهب إيفثيميوس (Εὐθύμιος μοναχός) في «المحادثة بين الراهب إيفثيميوس وشخص مسلم» (Trapp 1971: 111–131، انظر أيضًا: Ulbricht 2011: 535).

[١٤] Förstel 2000: 52, ll. 232–234.

[١٥] في عنوان كتابه «تفنيد القرآن» (Förstel 2000: 2, l.1).

[١٦] في عنوان كتابه «الردّ على الكاثوليك»: (Hergenröther 1869: 84–138). لمعنى تسمية «πατρίκιος» راجع: Khazdan: 1600.

عهد فوتيوس معروف بإحياء العلوم في القسطنطينيّة في عدد من المجالات بعد الاضطرابات في الإمبراطوريّة طوال المئة والخمسين سنة السابقة التي اتّقد خلالها الصراع حول «عبادة» الأيقونات في بيزنطة. وأثناء حرب الأيقونات هذه اتّخذ يوحنّا الدمشقيّ موقفًا ثابتًا يؤيّد احترامها وإكرامها (Kotter 1975). أمّا من جهة العلوم فافتتحت عام ٨٦٣ م مدرسة بارداس (Βάρδας) التي أنشأها الحاكم بارداس (٨٥٦–٨٦٦ م) في العاصمة في بلاط ماغناورا (Μαγναύρα)، وعُيّن مديرًا لها ليون الرياضيّ (Λέον ὁ Μαθηματικός، ٧٩٠–٨٦٩ م تقريبًا) الذي كان قد أمضى زمنًا لدى الخليفة المأمون العبّاسيّ (٧٨٦–٨٣٣ م، خليفة مذ ٨١٣ م) في بغداد.

لقد وضّحت هذه المعلومات المختصرة وجودَ حياة علميّة وحلقات من العلماء ربّما كان نيكيتاس قد انضمّ إليها في إمبراطوريّة أعادت اكتسابَ قوّتها السابقة جزئيًّا في القرن التاسع الميلاديّ الذي عاش فيه نيكيتاس. ولم تتحقّق هذه النهضة بالأسلحة واسترجاع أقاليم كانت قد فُقدت زمن الفتوحات الإسلاميّة فحسب، بل تماشت مع ازدياد الوعي الذاتيّ البيزنطيّ. هذا ما تبيّنه السجالات المختلفة المتزايدة والموجّهة نحو كل الأطراف الجيوغرافيّة: من بينها الكاثوليك في الغرب، والأرمن في الشرق، والإسلام في الجنوب. وجدير بالذكر أنّ الكنيسة البيزنطيّة وسّعت نفوذها باتّجاه الشمال أيضًا من خلال تبشير السلافيّين، وأنّ موضوع العبادة المسيحيّة القويمة، بجانب العوامل السياسيّة، أفضى في تلك المرحلة نفسها إلى الانشقاق بين كنيسة القسطنطينيّة ونظيرتها في روما في عهد فوتيوس. إذن، فإنّ جهد نيكيتاس يمثّل قسمًا من الإجراءات الكنائسيّة–الأدبيّة حينذاك.

مؤلَّفات نيكيتاس

خاض نيكيتاس سجالات ضدّ الهرطقات المعاصرة له، التي تمثّلت من وجهة نظره بالكاثوليك والأرمن والإسلام. تتضمّن مؤلّفاته رسالةً لأمير الأرمن (PG 105: 588–665) ونصًّا يناقش فيه العقيدة المسيحيّة الكاثوليكيّة (Hergenröther 1869: 84–138)، وأخيرًا ثلاثة مؤلّفات ضدّ الإسلام (Förstel 2000): رسالتان يردّ فيهما نيكيتاس على رسالة لأمير مسلم، وكتاب باسم «تفنيد القرآن» («Ἀνατροπὴ τοῦ Κορανίου»)[١٧]، الذي يرفض فيه نيكيتاس إلصاق صفة المقدّس والسماويّ بالقرآن.

[١٧] المؤلّفون القدامى يستعملون بدلاً من «تفنيد» تعبير «الردّ على ...»، كما في رسالة «الردّ على النصارى» للجاحظ (توفّي سنة ٨٦٩ م) أو كتاب «الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع» للقاسم بن ابراهيم (توفّي سنة ٨٦٠ م). هنا يُستعمل تعبير «تفنيد القرآن» لأنّ نيكيتاس يفنّد أو يدحض القرآن أكثر مما يردّ على اتّهامات المسلمين. في الوقت نفسه يُستخدم هنا تعبير «الردّ على الكاثوليك» لأنّ حوارات ومناقشات كثيرة عن الموضوع عينه قد سبقت هذه الرسالةَ يردّ نيكيتاس فيها عليها.

وهذا السجال الأخير هو أهمّ وثائقه لأنّه يتضمّن أفكارًا دقيقة، وفيها يقدّم معرفة عميقة بالقرآن الذي يُعدّ مرجع المسلمين. وضمّن نيكيتاس سجاله عددًا ضخمًا من الاقتباسات القرآنيّة باللغة اليونانيّة التي استشهد بها بشكل حرفيّ، وهي مأخوذة من ترجمة يونانيّة للقرآن الكريم. وإنّه ليس نيكيتاس هو الذي ترجم القرآن إلى اليونانيّة (Trapp 1980/81) ولكن المترجم الذي استطاع نيكيتاس الرجوع إلى عمله مجهول. وتعود الترجمة إلى القرن الثامن أو التاسع الميلاديَّين.

١– وصف كتاب نيكيتاس «تفنيد القرآن»

ألّف نيكيتاس، كما ذكّرنا سابقًا، ثلاثة أعمال ضدّ إيمان المسلمين. ويرجّح أنّ تاريخ تأليف كتابه الأخير «تفنيد القرآن» هو ما بين عامي ٨٥٦ و٨٦٣ م. وهو أطول مؤلّفاته وأهمّها، ليس لأنّه يوضح رأي نيكيتاس النهائيّ تاريخيًّا في الإسلام فحسب، بل لأنّه يحفظ آيات قرآنيّة مأخوذة من ترجمة يونانيّة. تتقدّم سجالَ نيكيتاس مقدّمةٌ وتقريظ (١) للإمبراطور البيزنطيّ المعاصر له الذي كلّف نيكيتاس بوضع هذا الدحض، مما يُثبت صفة هذا السجالِ الرسميةَ. يتابع لاحقًا بعد فهرس المحتويات (٢) شرحًا مفصّلاً (٣) لمفهوم الله في المسيحيّة، مفسّرًا فيه جوهره (٣ـ١): أوّلاً جوهر الابن، ثمّ الروح القدس وأخيرًا الثالوث القدّوس. بعد ذلك، لخّص نيكيتاس حجج المسلمين ضدّ المسيحيّة (٣ـ٢) وأبان ضلالها من وجهة نظره اللاهوتيّة (٣ـ٣). ثمّ أتبعها بالجزء الأهمّ وهو تفنيد مقولات قرآنيّة (٤ـ١)، وانتقد نيكيتاس فيه آيات قرآنيّة منتقاة. وفي هذا القسم من عمله اقتبس نيكيتاس بشكل حرفيّ آيات من القرآن الكريم من الترجمة المذكورة أعلاه وضمّها إلى كتابه واستخدمها لتأييد حججه ضدّ مضمون القرآن. كرّس نيكيتاس لكل سورة بابًا واحدًا يردّ فيه على بعض الآيات الواردة في تلك السورة. يبدأ بسورة البقرة،[١٨] وهي الثانية في القرآن حسب المصحف العثمانيّ،[١٩] ثمّ أتبعها بسورة آل عمران (السورة ٣) الخ... ويتوقّف الانتقاد المفصَّل (٤ـ١ـ١) عند السورة ١٨ وجمع نيكيتاس تفنيد باقي السور في فصل واحد طويل (٤ـ١ـ٢). في آخر سجاله (٤ـ٢) دحض المساجل بعض التعاليم الإسلاميّة انتقائيًّا.

وها هو ذا جدول بمضمون «تفنيد القرآن». يدور بحث هذه المقالة حول الجزء ٤ـ١ فقط، وتحديدًا حول المقاطع القرآنيّة فيه. تعود أرقام الصفحات في آخر عمود إلى الطبعة المحقّقة (édition critique) لـ Förstel 2000: 2–152:

[١٨] جدير بالملاحظة أنّ أوّل سورة في القرآن الكريم، سورة الفاتحة، غير مذكورة في سجال نيكيتاس. فنشير هنا، باختصار شديد، إلى تميّز سورة الفاتحة في القرآن في ما يخصّ المضمون وتاريخ تقلّدها، انظر: Neuwirth 1991; Winkler 1928.

[١٩] ونعلم أنّ مصحف ابن مسعود (توفي ٦٥٣ م) لم يتضمّن سورة الفاتحة (an-Nadīm *Fihrist*: 53–61)، انظر أيضًا: صبحي الصالح ١٩٦٢: ٢٨٩– ٢٩٠؛ وانظر أيضًا: Bauer 1921.

	القسم	المضمون			الصفحة
١)	*πρόγραμμα*	مقدّمة وتقريظ			٢
٢)	*argumentum*	فهرس المحتويات			٤
٣)	*ἔκθεσις*	شرح العقائد المسيحيّة	١-٣) جوهر الله المسيحيّ	جوهر الله الابن	٦–٢٠
				جوهر الله الروح القدس	٢٠–٢٤
				جوهر الله الثالوث القدّوس	٢٤–٣٢
			٢-٣) ردّ على حجج المسلمين		٣٢–٣٤
			٣-٣) عرض مفهوم نيكيتاس اللاهوتيّ		٣٤–٣٨
٤)	*ἐκλεγκτικοί*	١-٤) تفنيد آيات قرآنيّة	١-١-٤) تفنيد آيات السور ٢–١٨ بابًا بابًا		٤٠–١٠٨
			٢-١-٤) تفنيد آيات السور ١٨– آخر القرآن إجمالاً		١١٠–١٢٠
		٢-٤) دحض تعاليم إسلاميّة			١٢٠–١٥٢

٢– وصف حالة البحث

إنّ سجال نيكيتاس، ومعه مقاطع الترجمة اليونانيّة، وصل إلينا من مخطوطة واحدة (Vaticanus Graecus 681)، تحتفظ اليوم بها مكتبة الڤاتيكان. يؤرّخها Devreesse (1950: 143) في القرن التاسع أو العاشر الميلاديَّين، أي حوالى العام ٩٠٠ م. وقد تكون هي النسخة الأصلية، حسب

معايير Reinsch (1975: 632–633).[٢٠] وكُتبت بخطّ واضح، وتتألّف من ٢٣٩ ورقة (folio)، كل واحدة تحتوي على ١٧ سطرًا. الحروف الأولى في عدد من الفقرات تتميّز بكبرها أو بلون أحمر. يشار في أغلب المقتبسات القرآنيّة بخطّ مع نقطتَين (÷) في هامش المخطوط.

نشر الكاردينال الكاثوليكيّ Mai (1847) عمل نيكيتاس لأوّل مرّة في Nova Patrum Bibliotheca سنة ١٨٤٧، وأعاد طبعه في المجموعة Patrologia Graeca سنة ١٨٦٣ (PG 105: 665–806). أمّا أوّل طبعة محقّقة (édition critique)، بالمفهوم العِلميّ الحديث، فنشرها الألمانيّ Förstel (2000) . وأصدر Förstel (2009) الاستشهادات القرآنيّة منفردةً في كتابه «*Arethas und Euthymios Zigabenos Schriften zum Islam. Fragmente der griechischen Koranübersetzung*»،[٢١] كما أخرج الباحث الدانمركيّ Høgel (2010) سنة ٢٠١٠ ترجمة إنكليزيّة لها. ولكن جميع هذه التحقيقات غير مقنعة وناقصة لأنّها لا تتابع المخطوط بشكل دقيق أو لا تشير باستمرار إلى التصويبات (conjectures / améliorations conjecturales) المنفّذة في تحقيق النصّ. وهناك إشكال آخر، وهو أنّ المنشورات كلّها تصوّب المقاطع القرآنيّة المترجمة وفقًا لنصّ القرآن العربيّ حسب القراءة القرآنيّة «حفص عن عاصم»، أي القراءة للقارئ عاصم (توفّي سنة ٧٤٥ م) برواية حفص (توفّي ٧٦٣ م)،[٢٢] والتي يُعتمد عليها رسميًّا منذ العصر الأمويّ وهي الأكثر انتشارًا حتّى أيّامنا. ولكن من المهمّ ذكر وجود قراءات قرآنيّة أخرى بجانب «حفص عن عاصم» درجت خاصّة في أوائل الإسلام،[٢٣] لأنّه قد يفسّر اختلاف ما بين آية في اللغة العربيّة وترجمته اليونانيّة باستخدام نصٍّ قرآنيّ عربيّ غير قراءة «حفص عن عاصم»، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار قِدم الترجمة. فيقتضي أوّلاً الرجوع إلى كل القراءات لمقارنة الاختلاف بين النصّ العربيّ والترجمة اليونانيّة قبل تغيير التحقيق حسب قراءة واحدة، فقد يكون الفرق بين اليونانيّة والعربيّة يعود إلى قراءة أخرى. وهذا هو ما عارضته منهجيًّا تحقيقات المقاطع القرآنيّة المذكورة سابقًا لـ Mai، Förstel وHøgel.

حتّى أواسط القرن الماضي لم يُعالَج نيكيتاس إلاّ سطحيًّا في مجموعات من المباحث العامّة.[٢٤] تفتقر المراجع الخاصّة أيضًا إلى أيّ معلومات عميقة عن أعمال نيكيتاس وفكره. وتتضمّن الموسوعتان

---

[٢٠] انظر أيضًا: Förstel 2000: XXIV.

[٢١] انظر نقد هذه النشرة في: Ulbricht 2010, Review.

[٢٢] وتُسمّى فيما بعد قراءة «حفص عن عاصم».

[٢٣] من المراجع الغفيرة عن هذا الموضوع انظر مثلاً: Neuwirth 1987: 98–135; Gilliot 2006: 41–58; Hamdan 1996: 27–40; صبحي الصالح ١٩٦٢: ٢٨٠–٢٩٣.

[٢٤] Δημητρακόπουλος 1872: 3ff.; Krumbacher 1891: 150–151; Palmieri 1902: 27; Güterbock 1912: 24–33 Eichner 1936: 133–162, 197–244; Beck 1937: 49–51; Μπαλάνου 1951: 51; Beck 1959: 350f., 311, 338, 627; Gauß 1963: 17–19; Pelikan 1974: 228–242.

«Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία»[٢٥] و «A Biographical History. Christian-Muslim Relations»[٢٦] مقالتَين عن نيكيتاس ومصادر مفيدة عنه فقط.

منذ سنة ١٩٦٩ أصدر Adel-Théodore Khoury[٢٧] بعض الكتب عن السجالات البيزنطيّة–الإسلاميّة من دون أن يغوص في كلّ واحد منها غوصًا عميقًا في حين أنّ كتاباته تمثّل تلخيصات للجدالات أكثر منها أبحاثًا مستقلّة. وعام ١٩٧٢ قدّم اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ Demetriades (1972) مشروعه للدكتوراه عن نيكيتاس البيزنطيّ وهو عمل يختصر معرفتنا بهذا الحَبر البيزنطيّ مستندًا إلى كتاباته ومكرّرًا أفكار نيكيتاس المستنبطة من نصوصه.

بالإضافة إلى ذلك، هناك بضع مقالات تعالج أفكار نيكيتاس من نواحٍ معيّنة فقط وليس في كاملها: ركّز مثلاً Meyendorff (1964) على رغبة نيكيتاس عن القرآن؛ وحاول Versteegh (1991) تسليط الضوء على خلفيّة المترجم الثقافيّة وهل كان بإمكانه الرجوع إلى مراجع لغويّة وتفسيريّة متاحة في وقته لترجمة القرآن. فاستخلص من نوعيّة الترجمة وعن طريق المقارنة مع المؤلّفات الإسلاميّة المرتبطة بالقرآن أنّ المترجم لجأ إلى المراجع اللغويّة فقط و لم يرجع إلى الحديث الشريف. في بحث آخر نظر Krausmüller (2004) في أوجه الجهاد في نصّ نيكيتاس.[٢٨] والعمل الأهمّ منهجيًّا هو مقالة Trapp (1980/81) القصيرة التي يثبت فيها أنّ مترجم القرآن ومستخدِم الترجمة، أي نيكيتاس في سجاله «تفنيد القرآن»، شخصان مختلفان. ويصل إلى هذه النتيجة – وهي مضادّة لفرضيّة Khoury الذي ادّعى أنّ الترجمة تنتسب إلى نيكيتاس نفسه دون أن يقدّم لنا البرهان – بتحليل لغة نيكيتاس في السجال من جهة ولغة الترجمة القرآنيّة المحيطة به من جهة أخرى. فأظهر أنّ مستويَي اللغة مختلفان، أي أنّ لغة نيكيتاس راقية وفصيحة في حين أنّ لغة المقاطع القرآنيّة تحمل طابع اللغة الشعبيّة والمحكيّة. وهذا ما يجعل ترجمة القرآن إحدى الوثائق النادرة التي دوّنت فيها اللغة اليونانيّة العامّيّة، عصرَ الإمبراطوريّة البيزنطيّة.

أوّل ترجمة للقرآن إلى لغة أوروبيّة

من المؤكّد أنّ نيكيتاس لم يُتقن اللغة العربيّة وإنّما اطَّلع على معاني القرآن من خلال ترجمة يونانيّة وُضعت في القرن التاسع الميلاديّ أو الثامن. وتعود أهمّيّة استخدام نيكيتاس لهذه الترجمة

---

[٢٥] Μεταλληνός 1966: 464–465.

[٢٦] Rigo 2008: 731–736.

[٢٧] Khoury 1969: 110–162; 1969a: 21–24; 1972; 1982.

[٢٨] بالإضافة إلى ذلك يبحث Simelidis 2011 عن فهم لفظة «الصمد» القرآنيّة (القرآن، سورة الإخلاص، ١١٢:٢) عند البيزنطيّين ويذكر في هذا السياق أيضًا نيكيتاس البيزنطيّ وترجمة القرآن اليونانيّة.

إلى معاصرتها لزمن إثبات القرآن تدوينًا، أي في القرن الأوّل الهجريّ حسب الرأي العامّ. عن طريق جدل نيكيتاس واستشهاداته بالترجمة نُقل قسم مهمّ منها. ونستدلّ على أنّ الترجمة كانت كاملة في أساسها، رغم أنّ الترجمة محفوظة جزئيًّا فقط في كتاب نيكيتاس، لأنّ طريقة استعمالها وعددًا من التلميحات إلى محتويات وقصص قرآنيّة غير مذكورة في المقاطع المستشهَد بها ترجّح أنّ نصّ القرآن كان بكامله تحت تصرّف نيكيتاس حتّى يردّ عليه. ونجهل مَن هو مؤلّف الترجمة ولنا أن نرجّح هويته وأصله. وبما أنّ مؤلّف نيكيتاس هو المصدر الأهمّ لهذه الترجمة (هناك وثيقة أخرى تثبت مَسحَنة شخص ما مسلم توفّر لنا قطعة إضافيّة واحدة لنفس الترجمة، Montet 1906) فعلينا الرجوع إليها حصرًا لإلقاء الضوء على شخصيّة المترجم ومحيطه الثقافيّ والاجتماعيّ والدينيّ، ممّا يمكننا من معرفة جديدة عن العلاقات والتبادل بين البيزنطيّين والمسلمين في القرون الأولى بعد انتشار الإسلام في بلاد الشام.

المنهج البحثيّ في المقاطع القرآنيّة اليونانيّة

للوصول إلى وصف شخصيّة مترجم القرآن ركّزتُ في أوّل جزء من مشروع بحثي على المقاطع القرآنيّة المترجمة حصرًا، وهذا بحسب الخطوات الأربع التالية:

١– تحقيق جديد للاستشهادات القرآنيّة من مخطوط سجال نيكيتاس دون الرجوع إلى التحقيقات السابقة المذكورة أعلاه وبالالتزام بالمخطوط في كلّ النواحي كتابةً وإملاءً.
٢– تحليل الاختلافات بين النصَّين العربيّ واليونانيّ للآيات القرآنيّة والتعليق عليها لغويًّا ولاهوتيًّا وعقائديًّا.
٣– إنشاء فهرس كلمات (glossaire) لكلّ عبارة يونانيّة مقابل العبارة القرآنيّة في اللغة العربيّة.
٤– إنشاء معجم مفهرس (concordance) بوضع العبارة في سياقاتها للتأكّد من الفهم الصحيح للعبارة حسب السياق.

وما أقدّمُه في هذه المداخلة المركّزة هو لمحة صغيرة عن الجزء الأوّل للبحث الكامل الذي سأنشرُه فيما بعد مع الجزء الثاني. يمثّل الجزء الثاني، وهو ما أحضّرُه في الوقت الحاليّ، تحليلَ سجال نيكيتاس هذا بكامله بالمقارنة مع سائر كتاباته، وهذا ما تفتقده أعمال نيكيتاس حتّى اليوم، كما أظهر فصل «وصف حالة البحث»، فسأحلّلُ الجدالَ في كامله معلّقًا على سلسلة حجج نيكيتاس وطريقة استعماله للترجمة القرآنيّة في دحضه للإسلام، وسأقومُ بالإحاطة بأفكار المساجل وفهمه للقرآن الكريم من جهة والكتاب المقدّس من جهة أخرى. وسيكتمل البحث بتصنيف سجال «تفنيد القرآن» في سياق سجالات نيكيتاس الباقية، أي ضدّ الأرمن

والكاثوليك. وعليّ إبراز تميّزاته بالنسبة إلى فهم ظاهرة «الهرطقة» عند نيكيتاس لكي أصل إلى الجواب على السؤال الأساسيّ: أرأى نيكيتاس في الإسلام هرطقةً مسيحيّة – مثل يوحنّا الدمشقيّ وثيوذور أبي قرّة – أم رأى فيه دينًا جديدًا مستقلاً؟

أمّا الحاجة لإعادة التحقيق للمقاطع القرآنيّة اليونانيّة (١) ففصّلتُ ضرورتها في مقطع «وصف حالة البحث» للاستنباطات الحياديّة والخالية من كلّ افتراضات مسبقة. في ما يخصّ تحليل الاختلافات بين النصَّين العربيّ واليونانيّ والتعليق عليها (٢) أرى أنّه الشرط المنهجيّ للمقارنة مع القراءات الأخرى بهدف إرجاع أحد الاختلافات إلى قراءة غير قراءة «حفص عن عاصم» عسى ألاّ يكون ضروريًّا تصويب النصّ (conjectures / améliorations conjecturales) اليونانيّ عند تحقيقه. وعلاوة على ذلك، من الممكن أن نبيّن بهذه الطريقة ظروف استخدام القراءات الأخرى ونتمكّن من أن نحدّد انتشارها زمنيًّا ومحلّيًّا. ويفيد فهرس الكلمات (٣) في مقارنة المصطلحات في اللغة اليونانيّة والعربيّة، إذ نستطيع منه فهم النصّ القرآنيّ من قبل المترجم من ناحية، والمقارنة مع كتابات سجاليّة أخرى من ناحية ثانية. وهذا لاستخلاص ما إذا استُعملت المصطلحات نفسها المتضمّنة في الترجمة في سجالات بيزنطيّة سابقة ما قد يدلّ على تواصل بين المساجلين، من أيّ نوع كان، أو حتّى وجود مدرسة مشتركة لمواجهة الإسلام فكريًّا. أخيرًا يوفّر لنا المعجم المفهرس (٤) معلومات عن استعمال أدوات لغويّة وصيغ الجملة في اليونانيّة في العصر البيزنطيّ المبكّر علمًا أنّ هذه المقاطع هي إحدى الشواهد النادرة لترجمة نصّ عربيّ إلى اليونانيّة.[٢٩]

معالم ترجمة القرآن

تختلف هذه الترجمة المبكّرة قليلاً عن النصّ القرآنيّ المحفوظ في قراءة «حفص عن عاصم»، وهي الأوسع استخدامًا في العالم الإسلاميّ مذ قرون عديدة. وأرجّح أنّ النصّ الأصليّ للترجمة هو قراءة «حفص عن عاصم» في حين أنّ الاختلافات بين النصّين العربيّ واليونانيّ تعود إلى المترجم أو نيكيتاس نفسه. وإن كانت هذه الاختلافات تعود إلى قراءة قرآنيّة أخرى فهذا يسمح لنا بمتابعة تطوّر فكر الإسلام ومفاهيمه في مراحله المبكّرة. من جهة ثانية، فإنّ هذه الترجمة شاهد على المعلومات المتوفّرة لدى البيزنطيّين والتي يمكنهم الرُجوع إليها ساعة شاؤوا. هذا يمنحنا قدرة على تلمّس أوضح صورة وأكملها عن الإسلام لدى الأرثوذكس البيزنطيّين.

في الواقع، إنّ الترجمة عمل دقيق جدًّا وتنقل لغة القرآن إلى اليونانيّة غالبًا بشكل حرفيّ

[٢٩] غالبًا تُرجم بالاتّجاه المعاكس من اليونانيّة إلى العربيّة.

وأحيانًا إلى حدّ يَصعُب فهمُها. تعود صعوبة الإدراك هذه إلى أنّ صيغة الجمل العربيّة تُرجمت أحيانًا حرفيًّا إلى اليونانيّة من الناحية النحويّة والإيتيمولوجيّة، دون الالتفات إلى قواعد اللغة اليونانيّة، مثلاً استعمال حروف الجرّ مع الأفعال. لهذا لم أتحدث عن انتقال معاني القرآن سابقًا، بل عن ترجمة لغته. فيُمكننا الاستدلال على أنّ الترجمة تنتمي إلى النوع التقليديّ من الترجمات الحرفيّة (traduction interlinéaire)، كما نلحظه بالنسبة إلى ترجمة القرآن إلى الفارسيّة منذ بداية ظهور الإسلام، أو التوراة إلى لغات عديدة حتّى أيّامنا. تتطابق هذه الترجمة اليونانيّة غالبًا مع قراءة «حفص عن عاصم» القرآنيّة، ممّا يجعلنا نستشفّ أهمّيّة هذه القراءة المبكّرة.

أمّا من ناحية اللغة فقد نُقلت الجمل، معظم المرّات، طبقًا لأصلها العربيّ، وتبلورت محاولة اعتماد قائمة ثابتة لترجمة صيغ معيّنة من العربيّة إلى اليونانيّة. مثلاً أثبت أنّ الترجمة تستخدم لصيغة الحال في العربيّة غالبًا «المجرور المطلق» (*genitivus absolutus*) في اليونانيّة،[٣٠] و«أنْ» المصدريّة تساوي في اليونانيّة أغلب الأحيان «المصدر بأداة التعريف».[٣١] ويفتتح عادةً حرفُ الجرّ «εἰς» أسماءَ السور ما عدا حالتين.[٣٢] أمّا حرف الواو في حالة القسم فيناسب «μά».[٣٣] كذلك لاحظتُ بشكل عامّ أنّ كلّ أداة عربيّة يقابلها ما يناسبها في اليونانيّة، وكلّ ذلك بانتظام نوعًا ما.

إلى جانب المقاطع المترجمة حرفيًّا وفقًا لقراءة «حفص عن عاصم» ثمّة مقاطع منقولة بتصرّف لغويّ، فجاءت مختلفة عن باقي الترجمة المقيّدة بالنصّ الأصليّ. أمّا بخصوص هذه الأجزاء المختلفة فيُطرح التساؤل عمّا إذا كان النصّ الأصليّ هو حقًّا قراءة «حفص عن عاصم» أم واحدة غيرها. ويقتضي حلّ هذه الإشكاليّة بحثًا عميقًا ومقارنة دقيقة للنصّ اليونانيّ مع كل القراءات القرآنيّة العربيّة كخطوة أولى. إذًا للوهلة الأولى، يبدو أن نقل المعاني القرآنيّة كان معقولاً، في حين أن التحليل المتأنّي والمقارنة مع النصّ العربيّ الأصليّ يكشفان اختلافات نصّيّة دقيقة، مردّها لاهوتيّ، ويمكن أن تكون

---

[٣٠] مثلاً سورة البقرة، ٢:١٨٧–١٨٧: Förstel 2000, p. 58, ll. 348–350: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيل، وَ{لاَ تُبَٰشِرُوهُنَّ} وَأَنتُم عَٰكِفُونَ فِى ٱلمَسَٰجِدِ تِلكَ حُدُودُ ٱللهِ فلاَ تَقرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللهُ وءَايَٰتِهِ لِلنَّاس لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ﴾ – «καὶ πάλιν πληρώσατε τὴν νηστείαν ἕως τῆς ἑσπέρας· {καὶ μίχθητε αὐταῖς} ὑμῶν συχναζόντων ἐν τῷ προσκυνητηρίῳ· αὕτη ἐστὶν νομοθεσία θεοῦ καὶ μὴ ἐγγίσητε αὐτάς·». ثمّة اختلاف خطير بين النصّين وهو حذف اللا الناهية في الترجمة ﴿وَلاَ تُبَٰشِرُوهُنَّ﴾ ما يعكس المعنى تمامًا.

[٣١] مثلاً: سورة آل عمران، ٣:٦٤ – Förstel 2000, p. 64, ll. 67–69: ﴿تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَينَنَا وَبَينَكُم أَلاَّ نَعبُدَ إِلاَّ ٱللهَ وَلاَ نُشرِكَ بِهِۦ شيئًا﴾ – «εἰ δεῦτε εἰς τὸν λόγον τὸν στοιχοῦντα μέσα ἡμῶν καὶ ὑμῶν τοῦ μὴ δουλεύειν καὶ τὸ μὴ θεῖναι αὐτῷ κοινωνὸν τίποτε μὴ τὸν θεόν.».

[٣٢] مثلاً السورة ١٣ – Förstel 2000, p. 98, l. 2–3: ﴿الرَّعد﴾ – «εἰς τὴν βροντήν»؛ الاستثناءان: سورة الأنعام (٦) وسورة الأنفال (٨).

[٣٣] مثلاً: سورة الذاريات، ٥١:١–٥١: Förstel 2000: 110, l. 31: ﴿وَالذَّٰرِيَٰتِ ذَروًا﴾ – «μὰ τὰ λιχμοῦντα λιχμὸν».

تأويلاً مسيحيّاً لنصّ القرآن. في التالي أعرضُ خُلاصة الاستنتاجات المهمّة من الناحية اللاهوتيّة والتي استخرجتُها من مقارنة النصَّين حسب المنهج العِلميّ (méthode) الموصوف سابقًا:

١– تحريف سلبيّ لنصّ القرآن، خاصّة المقاطع المتعلّقة بالأخلاق والعنف.
٢– تأويل محرّف لمقاطع متعلّقة بالمسيح.
٣– إلمام المترجم بالتراث الليتورجيّ المسيحيّ والعبادة الإسلاميّة.
وسأضربُ فيما بعد حول كلّ من المجموعات الثلاث المذكورة بعض الأمثلة لتوضيح الأمور.

١– تحريف سلبيّ لنصّ القرآن، خاصّة المقاطع المتعلّقة بالأخلاق والعنف

ثمّة مجموعة من الآيات شُوّهت معانيها القرآنيّة الأصليّة أثناء الترجمة. فمثلاً استخدم المترجم أفعالاً باليونانيّة معانيها غير متطابقة تمامًا مع مَقصدها الأصليّ في القرآن فيحرّف معنى الجملة في كلّيّته. فأعرضُ كمثال آية من سورة البقرة (٢:١٩٤) يتكرّر فيها الفعل﴿ ٱعتَدَىٰ﴾ ثلاث مرّات (انظر الآية الكاملة في ما يلي)، على عكس الترجمة اليونانيّة التي تستعمل مرّتَين الفعل «ἐχθραίνω» («اعتدى») في جملة جواب الشرط وفقًا للنصّ العربيّ. أمّا فعل الشرط في النصّ اليونانيّ فهو فعل أضعف بالمعنى من الفعل العربيّ، وهو «μνησικακῶ» ما يساوي في العربيّة تقريبًا «كره». هكذا يصبح الشرط «للاعتداء على الآخر» في الترجمة اليونانيّة أخفّ ممّا كان مقصودًا في النصّ العربيّ، إذ تصبح ترجمته «من كرهكم فاعتدوا عليه»، وهذا تشويه معنويّ للآية القرآنيّة.

سورة البقرة، ٢:١٩٤	Förstel, p. 58, ll. 356–357 [٣٤]
﴿فَمَنِ ٱعتَدَىٰ عَلَيكُم فَاعتَدُواْ عَلَيهِ بِمِثلِ مَا ٱعتَدَىٰ عَلَيكُم﴾	καὶ ὅστις δὲ μνησικακεῖ ἐφ᾽ ὑμᾶς. ἐχθράνατε ἐπ᾽ αὐτὸν καθὼς ἔχθρανεν ἐπάνω ὑμῶν·

٢– تأويل محرّف لمقاطع متعلّقة بالمسيح

ظهر خلال التحليل شذوذ معيّن يبدو للوهلة الأولى تافهًا ولكنّه خطير جدًّا من الناحية العقائديّة وخصوصًا في ميدان السجال الدينيّ؛ إذ تضيف الترجمة أداة التعريف في تسميات مختلفة للمسيح، وهذا جدير بالاهتمام، لأنّ المترجم عادةً لا يبتعد عن الحرفيّة، إلاّ عند التعابير

[٣٤] النصّ اليونانيّ مطروح هنا دائمًا حسب المخطوط ذاته ولكن لتسهيل المراجعة إليه يُعطى أيضًا مكانه في نشرة Förstel 2000 المذكورة سابقًا.

العقائديّة. فيحرّف على سبيل المثال ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنهُ﴾ (سورة آل عمران، ٣:٤٥) إلى «كلمته» («τὸν λόγον αὐτοῦ»)، أي بإضافة أداة التعريف. وواضح أنّ المقصود في هذا السياق هو عيسى/ يسوع المسيح.

Förstel, p. 62, ll. 28–31	سورة آل عمران، ٣:٤٥
ὁ θεὸς [φησὶν] εὐαγγελίζεταί σε τὸν λόγον αὐτοῦ· Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς Μαρίας ἐπιτυγχάνων ἐν τῷ βίῳ τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ὑπάρχων· ὢν ἐκ τῶν ἐγγιζόντων.	﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنهُ ٱسمُهُ ٱلمَسِيحُ عِيسَى ٱبنُ مَريَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنيَا وَالأَخِرَةِ وَمِنَ المُقَرَّبِينَ﴾

إنّ «الكلمة»، أي «ὁ λόγος» – ونذكر أنّه كان المصطلح المحوريّ في مجادلة الإمبراطور عِمّانوئيل مع محاوره المسلم، مثلما تقدّم –، فـ «الكلمة» هي بالمفهوم المسيحيّ «كلمة ٱلله»[٣٥] و«[ابنه] الوحيد المولود من الآب قبل كلّ الدهور، [وواحد مع] الآب في الجوهر»[٣٦]. بسبب تعريف لفظة «كلمة» في النصّ اليونانيّ («τὸν λόγον αὐτοῦ»)، تتضمّن الترجمة هذه المعاني وتوهم بوجود هذه العقائد في الإسلام، بيد أنّ فكرة بنوّة المسيح وألوهيّته مرفوضة رفضًا مطلقًا من القرآن نفسه.[٣٧] ونجد في مقاطع أخرى الإضافة نفسها، مثلما في سورة آل عمران (٣:٦٤)، فيُترجم تعبير ﴿كَلِمَةٍ ...سَوَآءٍ﴾ بـ «الكلمة التي هي...» أي بتعريف الـ﴿كلمة﴾ («τὸν λόγον τὸν στοιχοῦντα»):

Förstel, p. 64, ll. 67–69	سورة آل عمران، ٣:٦٤
δεῦτε εἰς τὸν λόγον τὸν στοιχοῦντα μέσα ἡμῶν καὶ ὑμῶν τοῦ μὴ δουλεύειν εἰ μὴ τὸν θεόν. καὶ τὸ μὴ θεῖναι αὐτῷ κοινωνὸν τίποτε	﴿تَعَالَوا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَينَنَا وَبَينَكُم أَلاَّ نَعبُدَ إِلاَّ ٱللَّهَ وَلاَ نُشرِكَ بِهِ شَيئًا﴾

[٣٥] انظر النشيد بذات الاسم، الذي يرجح أنّ فضل تأليفه يعود إلى الإمبراطور يوستينيان الأوّل (Ἰουστινιανός Α'، ٤٨٢–٥٦٥ م، إمبراطور منذ ٥٢٧ م) (Beck 1959: 378) ويرتّل خلال القدّاس الإلهيّ بين الأنديفونَين (ἀντίφωνον) الثانيّ والثالث: «...τοῦ μονογενῆς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ Ὁ» – «يا كلمة ٱلله الابن الوحيد...» (كتاب السواعي الكبير: ١٢٨).

[٣٦] انظر دستور الإيمان المسيحيّ: Dossetti 1967: 244–251 أو لنشرة عربيّة للدستور راجع مثلاً: كتاب السواعي الكبير: ١٩٦–١٩٧.

[٣٧] انظر سورة المائدة، ٥:٧٢–٧٥. ١١٦–١١٧؛ سورة النساء، ٤:١٧١–١٧٢.

وإنّ المطابقة بين هذه «الكلمة» المذكورة في القرآن و«ابنَ الله» حسب المفهوم المسيحيّ مبينة من خلال مقطع آخر (سورة التوبة، ٩: ٣٠) يتحدّث فيه عن ابن الله عند اليهود والمسيحيّين وتُرجمت العبارة كما سبق، أي بتعريف كلمة «كلمة»:

Förstel, p. 86, ll. 15–18	سورة التوبة، ٩: ٣٠
λέγουσιν Ἰουδαῖοι ὅτι ὁ Ἰσραήλ[٣٨] ἐστιν υἱὸς θεοῦ· καὶ λέγουσιν οἱ Χριστιανοὶ. ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτῶν διὰ τῶν στομάτων αὐτῶν· ἰσοφωνοῦσι τοῖς λόγοις τῶν ἀρνησαμένων ἐκ πρίν· φονεύσει αὐτοὺς ὁ θεός· ἕνεκεν τῶν ἀρνοῦνται·	﴿وَقَالَتِ ٱليَهُودُ عُزَيرٌ ٱبنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلمَسِيحُ ٱبنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَولُهُم بِأَفوَٰهِهِم يُضَٰهِـُٔونَ قَولَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤفَكُونَ﴾

وما يلفت الانتباه هنا أنّ الترجمة اختلفت بين العبارتَين: فـ ﴿عُزَيرٌ ٱبنُ اللَّهِ﴾ أصبح في اليونانيّة «υἱὸς θεοῦ»، أي «عزير ٱبنٌ لله»، وكلمة «ابن» نكرة. على النقيض من ذلك بقيت عبارة ﴿المَسِيحُ ٱبنُ اللَّهِ﴾ في اليونانيّة كما هي في العربيّة: الابن معرّف («ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ»). بالمقارنة مع التعبيرَين نلاحظ إمكانية فهم أنّ عبارة «ابن لله» عند اليهود («υἱὸς») لا تستبعد وجود ابن آخر، لأنّ لفظه نكرة، على عكس ما لدى المسيحيّين وهو الابن الوحيد لديهم لأنّه معرّف بأداة التعريف («ὁ υἱὸς»). وهذا ما يبدو أنّ المترجم أراد التأكيد عليه وهي أنّ بنوّة المسيح مطلقة، أي بلا شريك، طبقًا للمفهوم المسيحيّ.

تُعرَّف كذلك في المثال التالي كلمةُ ﴿بَشِيرٍ﴾ النكرة في سورة المائدة (٥: ١٩) وهذا ما يؤكّده أيضًا وجود ﴿مِن﴾ الزائدة قبل ﴿بَشِيرٍ﴾. فيصبح تعبير ﴿مِن بَشِيرٍ﴾ في الترجمة اليونانيّة «البشير» («ὁ εὐαγγελιζόμενος»)، ويتّجه هكذا اهتمام القارئ إلى يسوع المسيح الذي هو بشيرُ الله في المفهوم المسيحيّ والذي بشَّر به يوحنّا المعمدان «السابق»[٣٩]:

Förstel, p. 74, l. 17	سورة المائدة، ٥: ١٩
τοῦ μὴ λέγειν ὑμᾶς [φησὶν] οὐκ ἦλθεν ἡμῖν ὁ εὐαγγελιζόμενος	﴿يَٰأَهلَ ٱلكِتَٰبِ قَد جَآءَكُم رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُم عَلَىٰ فَترَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَد جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾

[٣٨] لا أريدُ تعليق ترجمة ﴿عُزَيرٌ﴾ بـ «Ἰσραήλ» في هذا السياق وحذف أداة التعريف عند «Ἰουδαῖοι» – ﴿اليَهُودُ﴾.

شهدنا حتّى الآن بعض الاختلافات بين النصّ الأصليّ القرآنيّ وترجمته في اليونانيّة. هذه الفروق خفيفة لغويًّا ولكنها تحمل بعدًا خطيرًا نظرًا إلى معانيها العقائديّة، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار النقاط الحسّاسة والتي كَثُر الجدال فيها بين الديانتَين المسيحيّة والإسلام، وهي بنوّة المسيح وطبيعته. فلو ظهرت الاختلافات في آية أو آيتَين منفردتين فقط لما قدرنا أن نقوم باستخلاص نتائج ما؛ ولكن فضلاً عن تعدّد هذه الظواهر، وهي دائمًا في السياقات المتشابهة، نستطيع الحديث عن تواتر معيّن في تعابير معيّنة. وتتردّد هذه الاختلافات مكثّفة في كلام مرتبط بتعليم عقائديّ، أي في نطاق الكلام على المسيح والشخصيّات المشتركة في المسيحيّة والإسلام في حين أنّ باقي الترجمة دقيقة جدًّا. لو افترضنا أنّ أصل الترجمة هو قراءة «حفص عن عاصم»، فهناك أربعة احتمالات تسبّبت في الاختلافات بين النصَّين: إمّا إهمال في الاطّلاع على النصّ القرآنيّ أو سوء فهمه أو التشويه المقصود لمضمون القرآن أو أخيرًا خلفيّة المترجم التي جعلت المترجمَ يقرأ قصص القرآن التي ألمّ بها من العهد القديم والإنجيل بطريقة مختلفة بل مغلوطة بالنسبة إلى فهم المسلمين ذاتهم. والاقتراح الأخير لتفسير هذه الاختلافات يتيح لنا القدرة على شرح آية تذكر معلومات غير واردة في القرآن، وهي متعلّقة بقصّة مريم في سورة آل عمران (٣:٤٤):

سورة آل عمران، ٣:٤٤	Förstel, p. 62, ll. 26–28
﴿ذٰلِكَ مِن أَنبَآءِ ٱلۡغَيبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيهِم إِذۡ يُلقُونَ أَقلَٰمَهُم أَيُّهُم يَكفُلُ مَريَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيهِم إِذۡ يَختَصِمُونَ﴾	σοῦ μὴ ὄντος ἐκεῖσε[٤٠]. ὅτ᾽ ἂν ἤπλωσαν αὐτῶν τὰς ἀγκάλας ἄγγελοι. ποῖος ἐξ αὐτῶν προσδέξεται τὴν Μαρίαν. καὶ οὐκ ἦς ἐκεῖσε[٤١].

فانطلاقًا من هذا المثال، يجب علينا الأخذ بعين الاعتبار خلفيّة المترجم التي ربّما سبّبت سوء الفهم لنصّ القرآن وتفسير معانيه غير المقصودة. فبدلاً من ﴿يُلقُونَ أَقلَٰمَهُم﴾ تقدّم الترجمة تعبير «الملائكة بسطوا أجنحتهم» («ἤπλωσαν αὐτῶν τὰς ἀγκάλας ἄγγελοι»)، وهذا ليس مفهومًا في سياق الآية. لذا أقترحُ أنّ كلمة ﴿أَقْلَٰمَهُمْ﴾ تُرجمت بـ «ἀγκάλας» لتقاربهما اللفظيّ (﴿*a-q-l» «*a-ng-l»﴾)، في حين أنّ كلمة «ἄγγελοι» مقحمة في النصّ اليونانيّ. وهذه الإضافة قد

[٣٩] الإنجيل، بشارة يوحنّا الإنجيليّ ١،١٥.
[٤٠] نلاحظ هنا فرقًا آخر بين النصّين وهو استعمال «ἐκεῖσε» («هناك») لتعبير ﴿لَدَيهِم﴾ مرّتين، ولكن لا تندرج معالجة هذه النقطة في مهمّة هذه المقالة.
[٤١] انظر الحاشية السابقة.

تعود إلى عدم فهم النصّ القرآنيّ والرجوع إلى مصادر يلمّ بها المترجم وتتعلّق بقصّة مريم وحضور الملائكة وقت وجودها في الهيكل. طبعًا، يبقى غامضًا المرجع المحدّد الذي لجأ إليه أو تأثّر به المترجم، بوعي أو بلاوعي؛ ولكن قد يكون مفيدًا، كأوّل خطوة، أن نبحث في تراث آباء الكنائس الشرقيّة الخاصّ بأنباء مريمَ العذراء وخصوصًا الاطّلاع على النصوص الليتورجيّة الموثّقة في كتب الميناون (μηναῖον)، وتحديدًا لأيّام أعياد البتول نحو ٢٥ آذار و١٥ آب و٣١ آب إلخ...

٣– إلمام المترجم بالتراث الليتورجيّ المسيحيّ والعبادة الإسلاميّة

أمّا نقل أدوات التعريف إلى اليونانيّة، فنستطيع القول إنّ عمل المترجم دقيق باستثناء ما يتعلّق بمجموعة من العبارات المعروفة والمهمّة عقائديًّا، مثلما ذكرنا سابقًا. وتندرج تحت هذا السياق عبارتا ﴿رَسُول ٱللّٰه﴾ و﴿ٱبن مَريَمَ﴾، حيث نثبت الابتعاد عن الترجمة الحرفيّة واختيار الصيغة الأكثر استخدامًا في محلّها في اليونانيّة، نحو: «ἀπόστολος θεοῦ»[٤٢] (لـ ﴿رَسُول ٱللّٰه﴾ عوضًا عن الترجمة الحرفيّة مع أداة التعريف «ἀπόστολος τοῦ θεοῦ») أو «υἱὸς Μαρίας»[٤٣] (لـ ﴿ٱبن مَريَمَ﴾ عوضًا عن «υἱὸς τῆς Μαρίας» وكذلك من دون أداة التعريف، التي تكون عادة اجباريّةً في اليونانيّة حتّى مع أسماء أعلام مثل «مريم»). وبما أنّ هذه الاختلافات تتعلّق خصوصًا بتعابير دينيّة أستنتجُ أنّ المترجم أتقن بشكل عميق اللغة الدينيّة.

وأُثبِت أثناء تحليل الترجمة بُعدٌ آخر، وهو قربُ الترجمة اليونانيّة من اللغة الليتورجيّة الأرثوذكسيّة. وإذا ركّزنا مرّة أخرى على الاقتباس في سورة التوبة (٩:٣٠)، الذي سبقت الإشارة إليه، فسنشهد أنّ ترجمة ﴿ٱبن ٱللّٰه﴾ إلى اليونانيّة تختلف بين العبارة الأولى والثانية ﴿عُزَيرٌ ابنُ ٱللّٰه﴾ و﴿المَسِيحُ ابنُ ٱللّٰه﴾ (سورة التوبة ٩:٣٠): في الأولى المتعلّقة بعزير اليهود أُلغيت أداة التعريف في اليونانيّة عند لفظ الجلالة («υἱὸς θεοῦ»)، في حين أنّها في الثانية المتعلّقة بالمسيح تُستخدم أداة التعريف («ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ»). وهذا لافت للنظر لأنّ التعبيرَين قريبان جدًّا الواحد من الآخر في سير النصّ ما يستبعد خطأً أو سهوًا في الكتابة، وفوق ذلك لأنّ تعبير «ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ»، الذي استُعمل لوصف المسيح، يتردّد كثيرًا في اللغة الليتورجيّة اليونانيّة مع أداة التعريف، مثلما يتبيّن في آخر ترتيل الطروباريّة (τροπάριον، نوع من الأناشيد القصيرة) لعيد صعود المسيح: «[...] ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ λυτρωτὴς τοῦ κόσμου [...]»، على سبيل المثال

---

[٤٢] نحو Förstel 2000: 72, l. 80 (القرآن ٤:١٥٧) – p. 72, ll. 102–103 (القرآن ٤:١٧١) – p. 80, l. 36 & p. 82, l. 49 (القرآن ٧:١٥٨) – p. 112, l. 56 (القرآن ٦١:٦)، إلخ...

[٤٣] نحو Förstel 2000: 62, l. 29 (القرآن ٣:٤٥) – p. 50, l. 220 (القرآن ٢:٨٧) – p. 72, l. 79 (القرآن ٤:١٥٧) – p. 112, l. 56 (القرآن ٦١:٦)، إلخ...

ولا الحصر. وكذلك نجد الظاهرة نفسها في ترجمة ﴿رَسُول ٱللّٰهِ﴾ و﴿ٱبن مَرِيَمَ﴾ (انظر أعلاه) – كلاهما تعبيران مهمّان ومستخدَمان في السياق الليتورجيّ – حيث يظهر حذف أداة التعريف نشازًا بالمقارنة مع دقّة الترجمة. إضافة إلى ذلك، تُرجم تعبير ﴿رُوح القُدُس﴾[٤٤] حسب صيغته الواردة في اليونانيّة «τὸ ἅγιο πνεύμα» («الروح القدس»)؛ المقصود طبعًا ذاته ولا خلاف معنويًّا بين العربيّة واليونانيّة، ولكن «القدس» يصبح في الترجمة صفةً لـ «الروح» وليس كما في القرآن مضافًا إليه، وهذا ما ينسجم مع الاستعمال في اللغة اليونانيّة وتحديدًا في الميدان الليتورجيّ، ممّا يسمح بأن نستنتج إلمام المترجم بتراث الليتورجيّة الأرثوذكسيّة اليونانيّة.

وعلاوة على ذلك، فقد استخدم المترجم المصطلحات الحقوقيّة البيزنطيّة والليتورجيّة اليونانيّة: مثلاً انتقلت كلمة «ناصر» في ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ بـ «ἔκδικος»[٤٥]، و«حقَّ» في ﴿فَحَقَّ عَلَيهَا القَولُ﴾ بـ «διαίομαι»[٤٦]، و«نُذر» في ﴿فَالمُلقِيٰتِ ذِكرًا عُذرًا أَو نُذرًا﴾ بـ «διαμαρτυρία»[٤٧]. وهذه العبارات اليونانيّة بأسرها تمثّل مصطلحات تابعة لمجال علم الحقوق في بيزنطة.

أمّا المصطلحات الليتورجيّة فنشهد استعمال مجموعة من الألفاظ الخاصّة بلغة الصلوات المسيحيّة: فيترجَم فعل الأمر في ﴿تَعَالَوا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَينَنَا وَبَينَكُم أَلَّا نَعبُدَ إِلَّا ٱللّٰهَ﴾ بـ «δεῦτε» («هلمّوا»)[٤٨]، وهو تعبير متواتر الاستعمال في الليتورجيّة، مثلاً في «الدخول الصغير» خلال القدّاس الإلهيّ والكاهن يرتّل «...προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν Δεῦτε» («هلمّوا لنسجد ونركع لـ...»)، كما في أوّل صلاة الغروب عندما يتلو القارئ هذه الكلمات. والعبارة ﴿ٱصطَفٰكِ عَلَى نِسَآءِ العٰلَمِينَ﴾ نُقلت إلى اليونانيّة كـ «ἐξελέξατο ὑπὲρ τὰς ἀπ᾽ αἰώνων γυναῖκας» («نساء الداهرين»)؛ فاستعمال كلمة «دَهْر» يذكّرنا بعدّة عبارات في النصوص الليتورجيّة، منها: «εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν προσδοκῶ» («إلى دهر الداهرين»)[٤٩] وفي آخر دستور الإيمان «ζωὴν τοῦ μέλλοντος [...] αἰῶνος» («أترجّى [...] الحياة في الدهر الآتي»)[٥٠]. وهذه النقطة، وخاصّة استعمال كلمة «دَهْر» («αἰών») والمقصود منها في اللغتَين العربيّة واليونانيّة، تستحقّ مناقشة أعمق ولكن في مكان آخر.

---

[٤٤] سورة البقرة، ٢:٨٧ – Förstel 2000: 50, l. 221.

[٤٥] سورة آل عمران، ٣:٥٦ – Förstel 2000: 64, l. 44.

[٤٦] سورة الإسراء، ١٧:١٦ – Förstel 2000: 104, l. 21.

[٤٧] سورة المرسلات، ٧٧:٥–٦ – Förstel 2000: 114, l. 83–84.

[٤٨] سورة آل عمران، ٣:٦٤ – Förstel 2000: 64, l. 67.

[٤٩] في العبارة المشهورة المتردّدة الاستعمال: «Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀμήν» («باسم الآب والابن والروح القدس، الآن وكلّ أوانٍ وإلى دهر الداهرين، آمين»).

بالإضافة إلى ما سبق ينبّه المثالان التاليان على إلمام المترجم بالعبادة الإسلاميّة: فتُرجمت كلمة «القرآن» في ﴿شَهرُ رَمَضَانَ الَّذي أُنزِلَ فِيهِ القُرءَانُ هُدًى لِّلنَّاس﴾ بـ «τὸ ἀνάγνωσμα»[٥١]، الذي يعني في اليونانيّة «قراءة». وكلمة «ἀνάγνωσμα» مصطلح خاصّ للمقاطع المقروءة خلال الصلوات المسيحيّة، مثلاً يقول القارئ خلال القدّاس الإلهيّ: «...τὸ ἀνάγνωσμα Πρὸς [...] ἐπιστολῆς Παύλου» ويقرأ لاحقًا فصلاً من الكتاب المقدّس. وكذلك تشير ترجمة كلمة «سورة» في ﴿وَإِن كُنتُم فِي رَيبٍ مِّمَّا نَزَّلنَا عَلَىٰ عَبدِنَا فَأتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثلِهِ﴾ كـ «ὠδή» («أُودية») إلى إدراك الجانب الليتورجيّ لهذه الكلمة، إذ «الأُودية» في الليتورجيّة الأرثوذكسيّة نوع من الأناشيد يرتّل تحديدًا في صلاة السَحَريّة (صباحًا قبل القدّاس الألهيّ) مشكِّلة جزءًا أساسيًّا من «القانون» (κανών) – وهو نوع آخر من الأناشيد الليتورجيّة، أكبر من الأودية – الذي يشتمل عادة على تسع أوديات.

استنادًا إلى هذه الأمثلة لا شكّ في أنّ المترجم عرف الصلوات المسيحيّة معرفةً عميقة، ولكنّنا نستنبط منها أيضًا – وخصوصًا معتمدين على المثالَين الآخرين – أنّه عرف في الوقت نفسه الطقوس الإسلاميّة عمليًّا وكيف يتمّ تطبيقها. وهذا لأنّ ترجمته لـ ﴿القُرءَان﴾ بـ «قراءة» و﴿سُورَة﴾ بـ «أُودية» تدلّ على عمليّة تلاوة القرآن الكريم والتجويد اللذَين يُستخدمان خلال الصلوات الإسلاميّة ويقلّدان على المشافهة والسماع.[٥٢] وبما أنّ التقليد الشفهيّ يلعب دورًا مميّزًا في تعلّم العلوم القرآنيّة والتعرّف عليها فمن المرجّح أنّ المترجم نال هذه المعرفة عن طريق اختبار الإسلام والتعايش مع ممارسيه.

استنتاجات عن مترجم القرآن ومحيطه الثقافيّ–الدينيّ

ما اللغة الأصليّة للمترجم المجهول؟ الجواب على هذا السؤال بشكل كامل يفرض بحثًا أعمق وأكثر تخصّصًا في المستوى اللغويّ، إلاّ أنّي أعرضُ بعض نتائج دراساتي والاستنباطات منها بالنسبة إلى خلفيّة المترجم الثقافيّة والدينيّة.

أحيانًا يخطئ المترجم في اختيار الأدوات المناسبة في اليونانيّة كما في ترجمة «إنّ» المستقلّة الابتدائيّة بـ «ὅτι» («أنّ»)[٥٣]، أو يخفق في وضع حرف عطف الواو («و» = «καὶ») في مكانه

---

٥٠ Dossetti 1967: 244–251.

٥١ سورة البقرة، ٢:١٨٥ – Förstel 2000: 58, l. 342.

٥٢ انظر: صبحي الصالح، ١٩٦٢: ٢٩٣.

٥٣ مثلاً: سورة العصر، ١٠٣: ٢ – Förstel 2000: 116, ll. 137–138: ﴿إِنَّ ٱلإنسانَ لَفِى خُسرٍ﴾ – «ὅτι ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἐν εἰλήματι»؛ سورة الحِجر، ١٥: ٦ – Förstel 2000: 102 (conf. XIV), l. 5: ﴿إِنَّكَ لَمَجنُونٌ﴾ – «ὅτι δαιμονιάρις εἶ».

الصحيح في تركيب الجملة اليونانيّة، فيتغيّر معناه إلى «أيضًا»[٥٤]. من حين إلى آخر نجد كلمات غير مترجمة، خصوصًا في آخر الكتاب، مثل ﴿الطَّارِق﴾ أو ﴿العَصْر﴾ أو ﴿الكَوثَر﴾ وكُتبت بحروف يونانيّة، أي «αλτάρικον»[٥٥] و«ἀλέξαρ»[٥٦] و«κάνθαρος»[٥٧]، وهذا ما ينبّه إلى أنّ المترجم لم يدرك معاني هذه العبارات في اللغة العربيّة. ويلفت آخر مثال الاهتمام لأنّه ليس منقولاً بشكل حرفيّ ومطابق للّفظ العربيّ، أي «κάουθαρος» أو«καύθαρος» مثلاً، بل أُدخل إليه حرفَ النون فأصبح «الكَنثروس» («κάνθαρ-ος»)[٥٨]. إنّ كلمة «كنثروس» لها معنى آخر في اللغة اليونانيّة وهي عبارة عن نوع من الكوب، شكله عادة عريض مع أذنَين طويلتين، وكان منتشرًا في الحضارة الإغريقيّة والهلنستيّة وأحيانًا حتّى في العصر الرومانيّ. هذا دليل على إلمام المترجم بهذه الحضارات.

ممّا سبق نستنتج، إذن، أنّ اللغة العربيّة على الأغلب ليست اللغة الأمّ للمترجم. من المؤكّد أنّه كان ملمًّا بعادات الكنيسة الأرثوذكسيّة وطقوسها من جهة، ومن جهة أخرى بممارسات العبادة عند المسلمين. ولذلك أرجّحُ انتماء المؤلّف إلى بلاد الشام، منطقة الوصل بين الحضارة البيزنطيّة المسيحيّة والإسلام ومع تاريخ هلنستيّ عريق. حينذاك لم يكن هناك من مصلحة للمسلمين في ترجمة القرآن إلى لغة غير العربيّة، انطلاقًا من مبدأ قداسة لغته الأصليّة عند الإسلام[٥٩] واستخدامها المطلق في العبادة. وبسبب وجود الأديرة العديدة في منطقة بلاد الشام، إضافة إلى الحياة الروحيّة الناشطة فيها، يمكننا الافتراض أنّ المترجم كان أحد رهبان المنطقة. وقد اندرجت ترجمة القرآن هذه ضمن التقليد الواسع والشائع لدى الرهبان أن يعالجوا الديانات الهرطقيّة الأخرى، كما ذكرنا آنفًا بالنسبة إلى يوحنّا الدمشقيّ وثيودور أبي قرّة. وقد أتقن معظمهم اللغتَين العربيّة واليونانيّة مثل الدمشقيّ، والبعض منهم كتب باللغتَين كلتيهما مثل أبي قرّة الذي ألّف أيضًا بالسُريانيّة، وقد يكون مترجم القرآن المجهول من نفس الضرب.

---

[٥٤] مثلاً في سورة المائدة، ٥:٤٦ – Förstel 2000: 76, ll. 32–33: ﴿وءَاتَينٰهُ الإنجِيلَ﴾ ما تُرجِم: «καταγαγόντες αὐτῷ» ومعنى هذه الترجمة: «آتيناه الإنجيل أيضًا» بسبب مكان أداة «καί» («أو») المخطئ في ترتيب الجملة اليونانيّة.

[٥٥] سورة الطارق، ٨٦: ٢/١ – Förstel 2000: 114, l. 92.

[٥٦] سورة العصر، ١٠٣: ١ – Förstel 2000: 116, l. 137.

[٥٧] سورة الكوثر، ١٠٨: ١ – Förstel 2000: 116, l. 140.141.

[٥٨] حرفا «–وس» هي نهاية الكلمة المذكّر في اللغة اليونانيّة ولا عمل لها في هذا السياق.

[٥٩] منطلقًا من قول القرآن نفسه، انظر مثلاً سورة يوسف، ١٢: ٢ ﴿إِنَّا أَنزَلنٰهُ قُرءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُم تَعقِلُونَ﴾. اقتبس نيكيتاس جزئيًّا هذه الآية وتُرجمت العبارة المشيرة إليها بخطّ بـ «διὰ ἀραβικῶν γραμμάτων» أي «بحروف» أو «بكتابة عربيّة» (Förstel 2000: 96, l. 9). وفهم هنا المترجم المَقصد في القرآن تمامًا إذ الحال في هذه الآية (﴿قرءَانًا عَرَبِيًّا﴾) يعني «باللغة العربيّة» في حين أنّ ترجمة كلمة ﴿القُرءَان﴾ تختلف في الآية التي سبقت إليها الإشارة أعلاه، فكانت ترجمتها «القراءة» («τὸ ἀνάγνωσμα»)، سورة البقرة، ٢:١٨٥ – Förstel 2000: 58, l. 342)، مستوعبًا مرّة أخرى معنى الكلمة حسب السياق في تلك الآية.

خُلاصة

بشكل عامّ لاحظنا أنّ ترجمة القرآن حرفيّة ودقيقة جدًّا. ومع ذلك ثمّة شواذّ وتحريفات في طريقة ترجمة بعض الكلمات والعبارات ما يدلّ على طابعها غير الرسميّ: من المفترض أنّ أيّ ترجمة رسميّة سوف تكون أقلّ تحيّزًا وأكمل وأدقّ في نقل المعاني من كلّ النواحي، على النقيض ممّا أثبتنا في تحليل الترجمة السابق. ربّما ضَعُف المترجم أمام خلفيّته الثقافيّة والدينيّة وهكذا أدخل مفاهيمه المسيحيّة في ترجمة نصّ القرآن الكريم وأوّله حسب فهمه الشخصيّ. لا نستطيع أن نبرهن بالمطلق إذا كانت تعديلات النصّ المعالَجة في هذه المقالة قد وُضعت عمدًا أو وردت فقط بسبب إهمال مطالعة النصّ القرآنيّ أو حتّى من آثار جهل بالنسبة إلى العقائد الإسلاميّة. من الممكن أنّ تغييرات النصّ لم تستهدف التهجّم على الإسلام بل هي نتائج لعمليّة ترجمة تأثّرت بخلفيّة مسيحيّة.

أمّا نيكيتاس البيزنطيّ واستعماله لهذه الترجمة فكان طموحه ذمّ الإسلام وتعييره. ويمثّل عمله «تفنيد القرآن» سجالاً بلسان سليط ضدّ الإسلام والقرآن الكريم. إنّ نيكيتاس يقارن القرآن بالكتاب المقدّس أي العهد القديم والجديد، الذي يعتبره – مسلّمًا به – سفرًا سماويًّا وموحًى به من الله. وفي ما يخصّ الآيات القرآنيّة فيفسّرها وفقًا لآرائه المتحيّزة ويشرحها من دون التفات إلى التأويل الإسلاميّ الأصليّ. وفي ذات النطاق نذكر أنّ المسألة إلى أيّ درجة كانت قد تطوّرت علوم القرآن زمن تمّت ترجمة القرآن هي مسألة مهمّة جدًّا في هذا السياق. يفصّل نيكيتاس الآيات بإضافات تمثّل قناعته الشخصيّة بخصوص الإسلام. كذلك يغيّر المجادل تركيب الجمل في الآيات القرآنيّة ويحذف أحيانًا قسمًا منها وهذا بهدف تحريف نصّ القرآن وعرض تأويل زائغ عن معانيه لإظهار دين المسلمين – على لسان نيكيتاس اللاذع – ملّةً شاذّة.

نجد إذًا في هذه الوثيقة القديمة مثالاً مميّزًا لسوء الفهم بل عدم التفاهم بين المسيحيّة والإسلام، وهذا أمر شغل منطقة أصول المسيحيّة ودولة بني أميّة، أي بلاد الشام، منذ بدء تعايش الحضارتَين فيها في القرن السابع الميلاديّ، ويستمرّ هذا التحدّي حتّى أيّامنا. وعن طريق دراسة التاريخ وتحديدًا التفحّص لنصوص أسلافنا، المتأنّي والمجرّد عن أيّ تحيّز مسبق، نلاحظ أنّ الكلام التحريضيّ اليوم لا يختلف في لبّه عمّا كان عليه قبل ألف سنة. إنّ الحجّة لهدم عقائد الآخر الدينيّة لم تتغيّر جوهريًّا ولكن تجمّدت، ومعه أحيانًا عقول الناس. لنستخدم التاريخ للتقدّم والتطوّر في سبيل السلام والتسامح ولعلّ كلام الشاعر الألمانيّ المشهور Johann Wolfgang von Goethe يتحقّق:

«Ganz allein durch Aufklärung der Vergangenheit läßt sich die Gegenwart begreifen.»
«بكشف الماضي فحسبُ، نتمكّن من أن نفطنَ للحاضر».

نيسان ٢٠١٢

RÉFÉRENCES

Bauer Hans, 1921, «Über die Anordnung von Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG),* n° 75, pp. 1–20.

Beck Hildebrand, 1937, «Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner», *OrChrA*, n° 114, pp. 49–51.

Beck Hans-Georg, 1959, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.

Benedictus XVI Pontifex Maximus, 2006, *Ansprache von Benedikt XVI. in der Aula Magna der Universität Regensburg, Tuesday, Sept. 12th, 2006,* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html, Libreria Editrice Vaticana (online 02/17/2012).

Demetriades James M., 1972, *Nicetas of Byzantium and His Encounter with Islam: a Study of the* '*ANATPOIIH*' *and the two 'Epistles' to Islam*, Phil. Diss., Hartfort (Connecticut).

Devreesse Robertus, 1950, *Codices Vaticani Graeci, vol. III (codices 604–866),* Rome.

Dossetti Giuseppe Luigi, 1967, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli (edizione critica),* Rome.

Eichner Wolfgang, 1936, «Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern», *Der Islam*, n° 23.3, pp. 133–162, n° 23.4, pp. 197–244.

Förstel Karl (ed.), 1993–1996, *Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem Muslim (Corpus Islamo-Christianum IV). Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel*, 3 vol., Würzburg/ Altenberge.

Förstel Karl (ed.), 2000, *Niketas von Byzanz: Schriften zum Islam. Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel (Corpus Islamo-Christianum V),* vol. I, Würzburg/Altenberge.

Förstel Karl (ed.), 2009, *Arethas und Euthymios Zigabenos. Schriften zum Islam. Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel (Corpus Islamo-Christianum VII),* Wiesbaden.

Gauss Julia, 1963, «Glaubensdiskussionen zwischen Ostkirche und Islam im 8.–11. Jh.», *Theologische Zeitschrift*, n° 19, pp. 14–28.

Gilliot Claude, 2006, «Creation of a fixed text», in *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Cambridge, pp. 41–58.

Glei & Khoury (edd.), 1995, *Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurra – Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei & Adel Theodor Khoury*, Würzburg.

GÜTERBOCK Carl, 1912, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin.
HAMDAN Omar, 1996, «Können die verschollenen Korantexte der Frühzeit durch nichtkanonische Lesarten rekonstruiert werden?», in *The Qurʾān as text*, ed. Stefan Wild, Leiden, pp. 27–40.
HERGENRÖTHER Joseph (ed.), 1869, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg.
HØGEL Christian, 2010, «An early anonymous Greek translation of the Qurʾān. The fragments from Niketas Byzantios' *Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*», *Collectanea Christiana Orientalia*, n° 7, pp. 65–119.
KASTER G., 1974, «Johannes von Damaskus», in *Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI),* vol. VII, col. 102–106.
KHAZDAN Adel, «Patrikios», in *Oxford Dictionary of Byzantium (ODB),* p. 1600.
KHOURY Théodore (ed.), 1966, *Manuel II Paléologue: Entretiens avec un musulman. 7e controverse (Sources Chrétiens CXV). Introduction, texte critique, traduction et notes par Théodore Khoury*, Paris.
KHOURY Adel-Théodore, 1969, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe–XIIIe s.),* Louvain/ Paris.
KHOURY Adel-Théodore, 1969a, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn.
KHOURY Adel-Théodore, ²1972, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe s.),* Leiden.
KHOURY Adel-Théodore, 1982, *Apologétique Byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe s.),* Altenberge.
KOTTER Bonifatius (ed.), 1975, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, vol. III, Berlin/ New York.
KOTTER Bonifatius (ed.), 1981, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica*, vol. IV, Berlin/ New York.
KOTTER Bonifatius, 1993, «Johannes von Damaskus», in *Theologische Realenzyklopädie (TRE),* vol. IX, pp. 127–132.
KRAUSMÜLLER Dirk, 2004, «Murder is good if God wills it. Nicetas Byzantius' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder», Al-Masāq, n° 16, pp. 163–176.
KRUMBACHER Karl, 1891, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453),* München.
LAOURDAS B. & WESTERINK G. (edd.), 1983, *Photii Patriarchae Constantinopolitanae Epistula et Amphilochia*, vol. I, Stuttgart, ep. 2, pp. 39–53.
MAI Angelo, 1847, *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV, Rome, pp. 321–429.

MEYENDORFF John, 1964, «Byzantine Views of Islam», Dumbarton Oaks Papers, n°18, pp. 113–132.

MONTET Ed., 1906, «Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque», *Revue de l'histoire des réligions*, n° 53.2, pp. 145–163.

an-NADĪM Abū-l-Faraǧ Muḥammad ibn Isḥāq ibn Muḥammad ibn Isḥāq, 1970, *Fihrist (The Fihrist of al-Nadīm: a thenth-century survey of Muslim culture), ed. & transl. by Bayard Dodge*, 2 vol., New York.

NEUWIRTH Angelika, 1987, «Koran», in *Grundrisse der arabischen Philologie*, vol. II: *Literaturwissenschaft*, ed. Helmut Gätje, Wiesbaden, pp. 98–135.

NEUWIRTH Angelika & Karl, 1991, «Sūrat al-Fātiḥa–'Eröffnung' des Text-Corpus Koran oder 'Introitus' der Gebetsliturgie?», in *Text*, *Methode und Grammatik*, edd. Walter Gross/ Huber Irsigler/ Theodor Seidl, Erzabtei St. Ottilien, pp. 331–357.

PALMIERI Aurelio, 1902, *Die Polemik des Islam*, Salzburg.

PELIKAN Jaroslav, 1974, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago/ London.

PG 105, *Patrologia Graeca*, vol. 105, ed. J.-P. Migne, Turnholt (Belgium) 1863, col. 588–665. 665-806.

RIGO Antonio, 2008, «Niketas of Byzantium», in *Christian-Muslim Relations. A Biographical History*, vol. I, pp. 731–736.

REINSCH Diether Roderich, 1975, «Bemerkungen zu byzantinischen Autorenhandschriften», original version: 1975, reprinted in *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, ed. Dieter Harlfinger, Darmstadt 1980, pp. 629–644.

SAHAS Daniel J., 1972, *John of Damascus on Islam*, Leiden.

SIMELIDIS Christos, 2011, «The Byzantine Understanding of the Qurʾanic Term *al-Ṣamad* and the Greek Translation of the Qurʾan», Speculum, n° 86, pp. 887–913.

TRAPP Erich (ed.), 1966, *Manuel II Palaiologos: Dialoge mit einem* «*Perser» (Wiener byzantinistische Studien II),* Vienna.

TRAPP Erich, 1971, «Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (JÖB),* n° 20, pp. 111–131.

TRAPP Erich, 1980/81, «Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?», Δίπτυχα Ἑταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν (Athens), n° 2, pp. 7–17.

ULBRICHT Manolis, 2010, Review «K. Förstel: Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG),* n° 62.4, Leiden (Brill), pp. 394–397.

ULBRICHT Manolis, 2011, «Euthymios, the monk», in *Christian-Muslim Relations*. A Biographical History, vol. III, Leiden (Brill), pp. 529–537.

VERSTEEGH Kees, 1991, «Greek translations of the Qurʾān in Christian polemics (9th century AD)», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG),* n° 141, pp. 52–68.

WINKLER H., 1928, «Fātiḥa und Vaterunser», *Zeitschrift für Semitistik*, n° 6, pp. 238–246.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Ἀνδρόνικος K., 1872, *Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*, Athens 1968 (reprint).

ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ Γεώργιος Δημήτριος, 1966, «Νικήτας – ὁ Βυζάντιος», in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. IX, col. 464–465.

ΜΠΑΛΑΝΟΥ Δημητρίου Σίμου, 1951, *Οἱ Βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς: ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453*, Athens.

ΧΡΗΣΤΟΣ Παναγιώτης Κωνσταντίνος & ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δημήτριος, 1965, «Ἰωάννης – ὁ Δαμασκηνός», in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. VI, col. 1218–1232.

صبحي الصالح، ١٩٦٢، «علم القراءات ولمحة عن القرّاء» في: **مباحث في علوم القرآن**، دمشق، ص. ٢٨٠–٢٩٣.

كتاب السواعي الكبير *(Ὡρολόγιον τὸ Μέγα)*، يشتمل على الصلوات حسب ترتيب كنيسة المسيح الأرثوذكسيّة، دون ذكر مكان الطبع وسنته.