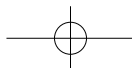


LA PREMIÈRE TRADUCTION DU CORAN DU 8<sup>ème</sup>/ 9<sup>ÈME</sup> SIÈCLE  
DANS LA POLÉMIQUE DE NICÉTAS DE BYZANCE (Νικήτας ὁ Βυζάντιος, 9<sup>ème</sup> siècle)  
AVEC LE TITRE "*RÉFUTATION DU CORAN*" («Ἀνατροπή τοῦ Κορανίου»)



## الترجمة الأولى للقرآن الكريم من القرن ٨ / ٩ م في سجل نيكيتاس البيزنطي (القرن ٩ م) مع الإسلام باسم «تفنييد القرآن»

مانوليس أولبريخت<sup>١</sup>

Manolis ULBRICHT

### مقدمة

«أطّلعتني على الخير الذي أتى به محمد، ولن تجد إلاّ السوء واللاإنسانية، كوصيته بنشر الدين الذي بشر به بحدّ السيف»<sup>٢</sup> (Benedictus XVI 2006). هذا ما قاله الإمبراطور البيزنطي عمّانوئيل الثاني باليولوغوس (Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος)<sup>٣</sup>، والذي استشهد به بابا الرومان-الكاثوليك بينيديكتس السادس عشر (P. M. Benedictus XVI) أثناء إلقاء خطابه في جامعة ريغنسبورغ (Regensburg) الألمانية في ١٢ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦. واستتبع الاستشهاد بهذا القول فحسب النقد الصارم سواء من قبل المسلمين وغير المسلمين، وحتى من قبل السياسيين الأوروبيين، بصرف النظر عن أنّ البابا عبّر في المحاضرة ذاتها عن أنّه لم يشاطر الإمبراطور المستشهد به رأيه. وإنّما قد استعمله افتتاحاً لتأمّله في دور العقل في مسائل الإيمان ومشجّعاً على تسامح الأديان.<sup>٤</sup> ويرجع هذا النصّ، الذي استشهد

<sup>١</sup> (جامعة برلين الحرة) Freie Universität Berlin

<sup>٢</sup> ترجمة الاقتباس إلى العربية من مؤلّف هذه المقالة.

<sup>٣</sup> Förstel 1993–1996: vol. 1, dialogue VII, 1.5, p. 241

<sup>٤</sup> كلمات المحاضرة الختامية:

«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).

بينديكتس به، إلى آخر القرن الرابع عشر الميلاديّ، وهو المحادثة السابعة المأخوذة من مؤلّف «المحادثات» («Διαλέξεις») للإمبراطور البيزنطيّ عَمَانوئيل،<sup>٥</sup> الذي يتضمّن عدّة حوارات بين الإمبراطور وعالم فارسيّ حول ديانتيهما جرت سنة ١٣٩١ م قرب أنقرة في الأناضول، حقّر البيزنطيّ فيها الإسلام ونبّه محمداً تحقيراً شديداً. وأظهر ردّ الفعل القاسي، من جميع الأطراف، على اقتباس البابا من نصّ قديم أكثر من ٦٠٠ عام عدم التفكير المجرد من التحيز كما اللاتفاهم بل الجهل الذي نشهده في عصرنا بين الديانتين السماويتين الإسلام والمسيحيّة من جهة، وفقدان الثقة المستمرّ، لا بل المتجدّد بين المجتمعين الغربيّ والشرقيّ من جهة أخرى.

وسخرية أحداث خريف ٢٠٠٦ هي أنّ البابا أسّس كلامه ليس على قول الإمبراطور المقتبس<sup>٦</sup> بل على الجملة التي تلي هذا الاستشهاد الذي شهّر به أصحاب الآراء المتسرّعة. هؤلاء ركّزوا فقط على هذه المقولة المحرّضة 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»)<sup>٧</sup>: «اللاعقلانيّ ليس إلهيًّا». ودعا البابا في آخر كلام ريغنسبورغ إلى الحوار بين الحضارات والأديان («Dialog der Kulturen und Religionen») على أسس «العقل»<sup>٨</sup>، أي على حدّ تعبير الإمبراطور البيزنطيّ: «σὺν λόγῳ». وهذا المصطلح – «ὁ λόγος» المترجم بـ «العقل» أو «الحكمة» أو «الكلمة» – سيشغلنا في سير هذه المقالة وسنرى أنّ إهمال التفاصيل في الاطلاع على وثيقة ما قد يؤدّي إلى تأويل خطير غير مقصود.

سجال عَمَانوئيل الإمبراطور مؤلّف بصيغة حوارية بين البيزنطيّ والفارسيّ وهو جزء من العديد من السجلات بين الديانتين السماويتين. ولسّر غور العلاقات بين الديانتين في القرون الأولى، بعد ظهور الإسلام، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي. فلقد سبقت هذا السجال المذكور صراعات كثيرة طوال قرون بين بيزنطة وتلك الحركة، التي فقدت الإمبراطورية بسببها عددًا من

<sup>٥</sup> ثمة ثلاث منشورات لهذا النصّ وهي: Förstel 1993–1996; Khoury 1966; Trapp 1966. انظر أوّل المقالة، أي: «أطلّعي على الخير الذي أتى به محمد، ولن تجد إلاّ السوء واللاإنسانية، كوصيته بنشر الدين الذي بشرّ به بحدّ السيف».

<sup>٧</sup> «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).

<sup>٨</sup> وأوّل خطوة للتعامل والحوار العقلانيّ هي مطالعة خطاب البابا بأسره.

أقاليمها والتي ظهرت في بداية القرن السابع الميلادي والمعروفة اليوم باسم «الإسلام». من الجدير ذكره أن إحدى أقوى الإمبراطوريات، حين بدأت الفتوحات الإسلامية، تمثلت بالإمبراطورية البيزنطية، التي كانت غير قادرة على الدفاع عن أراضيها، فقد خسرتها بسرعة البرق، ومعها أضاعت بلاد الشام، وهي منطقة الوصل بين الأقاليم المركزية للإمبراطورية، أي الأناضول، والمنطقة الخصبة في مصر. وأما بلاد الشام فهي إقليم خصب ثقافيًا، إذ إنَّها مهد عدد من الأديان والحضارات كما أنها أنتجت تراثًا غنيًا في تاريخ المسيحية. فسنة ٦٣٥/٦٣٦ م سلم المسيحي منصور، جدَّ يوحنا الدمشقي الذي سيصبح قديسًا مسيحيًا فيما بعد، أبواب دمشق للمسلمين. وفي تلك المرحلة استمرَّ المزج بين الحضارتين في ذلك القطر ما يبيِّن الواقع من خلال بقاء الدوائر والأساليب الإدارية البيزنطية-اليونانية متبَّعة في ظلَّ الحكم الإسلامي حتى سنة ٦٩٩ م.

إنَّ ظهور الإسلام في الحدود البيزنطية تحدَّى البيزنطيين المسيحيين - وهم من الطائفة التي نسمِّيها اليوم الروم الأرثوذكس (أو أحيانًا اليونان الأرثوذكس) - ليس عسكريًا فحسب، ولكن فكريًا أيضًا. فليس أمرًا غريبًا أن يضحى دينُ المنتصر هُدفاً لهجمات مفكرين مسيحيين سعوا إلى برهان «المنطق» الذي يؤكِّد خطأ عقيدة المسلمين وكذبها. كلُّ هذا تمثَّل في سجالات المسيحيين في سوريا الطبيعية مع الإسلام من ناحية، غير أنَّه من ناحية أخرى يتجاوب مع تقليد عريق وطويل ضمن المسيحية نفسها نظرًا لمقاومة البدع المسيحية من القرنين الثاني والثالث الميلاديين وما تلاهما.

كان يوحنا الدمشقي (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός، ٦٥٠-٧٥٠ م تقريبًا<sup>٩</sup>) واحدًا من أوائل العلماء المسيحيين الذين كتبوا باللغة اليونانية ضدَّ الإسلام. ويرجح انتسابه إلى عائلة سورية عريقة من مدينة دمشق، التي سلمها - كما سبق - جدُّه منصور سنة ٦٣٥/٦٣٦ م إلى المسلمين، والتي غدت عاصمة الأمويين، فوقعت خارج نفوذ الإمبراطورية البيزنطية المسيحية. تكلمت عائلة يوحنا اللغة السريانية في حين أنَّ مسألة إتقان يوحنا للغة العربية مهمة وأساسية للتأكد من اطلاعه على القرآن بلغته الأصلية. وقد تولَّى جدُّه منصور منصبًا رفيعًا في إدارة شؤون الخليفة المالية، ثمَّ ورثه لسلالته. إذا انتمى يوحنا الدمشقي إلى الطبقة الراقية ذات الاتصالات الوثيقة مع المسلمين الناطقين بالعربية، ممَّا يسمح لنا بالتكهَّن بمدى قدرته على إجادة لغة الحاكمين بسبب تعايش الحضارتين المسيحية والإسلامية في سوريا.

<sup>٩</sup> عن شخصية يوحنا الدمشقي وعن تاريخ حياته راجع: Sahas 1972; Χρήστος & Γεώργιος 1965: 1218-1232; Kotter 1993: 127-132; Kaster 1974: 102-106.

ويُعدّ يوحنا الدمشقيّ أحد أبرز المفكرين الأرثوذكس وأشهرهم. اشتهر في كافّة أصقاع البلاد المسيحيّة بسبب عمله «ينبوع المعرفة» («Πηγὴ γνώσεως»)، وهو مؤلّف ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأوّل منها يختصّ بالفلسفة اليونانية القديمة، ويعرض 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 يوحنا فيه الإسلام (67-60: Kotter 1981) في قائمة البدع المسيحيّة. نُثبت إذاً أنّ يوحنا الدمشقيّ ينتمي إلى تقليد عريق يعارض بدع العقيدة المسيحيّة أدبيّاً، لا بل إنّ خصوصيّة تكمن في اعتباره الإسلام بدعةً مسيحيّة.

في السياق نفسه أنتج ثيودور (Θεόδωρος) أبو قُرّة (٧٥٠-٨٢٥ م تقريباً)، 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 اليونانية فحسب، بل لكتاباته بالعربيّة والسريانيّة أيضاً. يركّز أبو قُرّة 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،<sup>١٠</sup> وتعتبر «كلمة الله» كلامه تعالى عموماً، وخصوصاً خلق المسيح بكلمة «كُن»<sup>١١</sup>. وتبنّى أبو قُرّة أفكار يوحنا ومفهومه بالنسبة إلى الإسلام، ولذا يُعدّ مريداً فكريّاً للدمشقيّ (Eichner 1936: 136).

العالم المسيحيّ الثالث في الترتيب الزمنيّ الذي عالج موضوع العرب والمسلمين هو ثيوفانيس المعترف (Θεοφάνης ὁ Ὁμολογητής، Theophanes Confessor، ٧٦٠-٨١٨ م تقريباً). وقد كتب مؤلّفاً قيماً جدّاً لإعادة كتابة التاريخ البيزنطيّ باسم «التاريخ» («Χρονογραφία»)، يتناول فيه أنباء العرب وفتوحاتهم في بلاد الشام. وكل العلماء المذكورين أعلاه يعدّون الإسلام فرعاً من المسيحيّة وانحرافاً عنها، على أنّنا لا نجد لدى أحد منهم اقتباسات غزيرة من المصدر الرئيس للإسلام وبنوعه، أي القرآن، لتفنيده.<sup>١٢</sup> أمّا أوّل بيزنطيّ رجّع في معالجته للإسلام إلى القرآن الكريم بشكل مرّكز، 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 والسجلات

<sup>١٠</sup> انظر سورة المائدة، ٥: ٧٢-٧٥، ١١٦-١١٧؛ سورة النساء، ٤: ١٧١-١٧٢.

<sup>١١</sup> انظر سورة آل عمران، ٣: ٤٧، ٥٩؛ سورة مريم، ١٩: ٣٥؛ سورة البقرة، ٢: ١١٦-١١٧.

<sup>١٢</sup> أمّا استعمال يوحنا الدمشقيّ للقرآن فيحتج D 138 Sahas 1972: أن يوحنا قد ترجم مثلاً آية قرآنيّة (سورة البقرة، ٢: ٢٢٣) ترجمة حرفيّة، مستنداً إلى الجملة في كتابه عن الهرطقات: «φιλικάλησον αὐτήν· ἐργασαι τὴν γῆν ἣν ὁ θεὸς ἔδωκε σοι καὶ» (ملاحظة: يختلف Kotter في تحقيقه 113-112, II. 1981: 65, Johannes لهذه الجملة وينشر: «[...ἐργασαι]»). من الواضح أنّ هذا القول يعود إلى القرآن ولكن من المشكوك أنّه يمثّل ترجمة حرفيّة، خاصّة بالمقارنة مع الترجمة التي استخدمها نيكيتاس في كتابه «تفنيذ القرآن».

الإسلامية-المسيحية في ذلك الوقت، هذا ما تؤكده استشهادات العلماء البيزنطيين اللاحقين بنصومه في كتاباتهم حتى القرن الحادي عشر الميلادي.<sup>١٣</sup>

### شخصية نيكيتاس البيزنطي ولمحة عن محيطه التاريخي-السياسي

كل المعلومات عن نيكيتاس البيزنطي مقتبسة من كتاباته فقط؛ هذا أمر جدير بالملاحظة لأنه يمثل أحد أهم المساجلين. ونستخلص من عناوين مؤلفاته أنه تبوأ مكاناً مرموقاً في مجتمع العاصمة، لأنه كُلف رسمياً بدلاً من البطريرك المسكوني بتأليف كتابات تفنّد عقيدة الإسلام وتدحض تعليمات الأرمين. يُعتقد أنّ نيكيتاس كان معلماً في القسطنطينية، وكان على صلة قريبة وعميقة بالبلاط الإمبراطوري وكذلك بالبطريرك المسكوني. وأرجح كونه راهباً، مستنداً إلى قوله «τί γὰρ πλέον τοῦ ὑπὲρ ἐντολῆς θεοῦ. κόσμον μισῆσαι καὶ σῶμα· ἐτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ» ((«Ανατροπή τοῦ Κορανίου»))، وهو يسأل في هذا القول عما هو أرفع من تطبيق الحياة الروحية في سبيل الله ما يشير إلى كلام رهباني. وعلى الأغلب انتسب إلى محيط القسطنطينية الأكاديمي، آخذاً بعين الاعتبار إطلاق تسمية «فيلسوف» ((«φιλόσοφος»))<sup>١٥</sup> و«باطريكيوس وفيلسوف وأستاذ» ((«πατρίκιος καὶ φιλόσοφος καὶ διδάσκαλος»))<sup>١٦</sup> في مؤلفاته. 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 المسكوني فوتيوس (Φώτιος)، عاش ٨١٠-٨٩٣/٨٩٤ م، تولّى الرتبة البطريركية ما بين ٨٥٨-٨٦٧ و٨٧٧-٨٨٦ م). وتتقاطع رسالة نيكيتاس ضدّ الأرمين (PG 105: 588-665) مع رسالة البطريرك فوتيوس ذات الرقم ٢٩٨، في حين أنّ احتجاج رسالة نيكيتاس المعالجة لعقيدة الإيمان عند الكاثوليك - وحصراً انبثاق الروح القدس - متشابه مع الرسالة ٢ المشهورة أيضاً تحت اسم «الخطاب العام» ((«ἐγκύκλιος ἐπιστολή»)) لفوتيوس من سنة ٨٦٧ م (Laourdas & Westerink 1983: 39-53).

<sup>١٣</sup> مثلاً إيفثيموس زيغابينوس (Εὐθύμιος Ζιγαβηνός) في الباب ٢٨ لجداله «البانوبليا» ((«Πανοπλία»)) «δογματική» (Förstel 2009: 43-84)، والراهب إيفثيموس (Εὐθύμιος μοναχός) في «المحادثة بين الراهب إيفثيموس وشخص مسلم» (Trapp 1971: 111-131)، انظر أيضاً: Ulbricht 2011: 535. <sup>١٤</sup> Förstel 2000: 52, II. 232-234.

<sup>١٥</sup> في عنوان كتابه «تفنيد القرآن» ((«Förstel 2000: 2, 1.1»)).

<sup>١٦</sup> في عنوان كتابه «الردّ على الكاثوليك»: (Hergenröther 1869: 84-138). لمعنى تسمية «πατρίκιος» راجع: Khazdan: 1600.

عهد فوتيوس معروف بإحياء العلوم في القسطنطينية في عدد من المجالات بعد الاضطرابات في الإمبراطورية طوال المئة والخمسين سنة السابقة التي اتّقد خلالها الصراع حول «عبادة» الأيقونات في بيزنطة. وأثناء حرب الأيقونات هذه اتّخذ يوحنا الدمشقيّ موقفاً ثابتاً 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)، وعُين مديرها ليون الرياضي (Λέων ὁ Μαθηματικός، ٧٩٠-٨٦٩ م تقريباً) الذي كان قد أمضى زمناً لدى الخليفة المأمون العباسي (٧٨٦-٨٣٣ م، خليفة مذ ٨١٣ م) في بغداد.

لقد وضّحت هذه المعلومات المختصرة وجود حياة علمية وحلقات من العلماء ربّما كان نيكيتاس قد انضمّ إليها في إمبراطورية أعادت اكتساب قوّتها السابقة جزئياً في القرن التاسع الميلاديّ الذي عاش فيه نيكيتاس. ولم تتحقّق هذه النهضة بالأسلحة واسترجاع أقاليم كانت قد فقدت زمن الفتوحات الإسلامية فحسب، بل تماشيت مع ازدياد الوعي الذاتيّ البيزنطيّ. هذا ما تبيّنه السجلات المختلفة المتزايدة والموجّهة نحو كل الأطراف الجيوغرافية: من بينها الكاثوليك في الغرب، والأرمن في الشرق، والإسلام في الجنوب. وجدير بالذكر أن الكنيسة البيزنطية وسّعت نفوذها باتجاه الشمال أيضاً من خلال تبشير السلافيتين، وأنّ موضوع العبادة المسيحية القويمية، بجانب العوامل السياسية، أفضى في تلك المرحلة نفسها إلى الانشقاق بين كنيسة القسطنطينية ونظيرتها في روما في عهد فوتيوس. إذن، فإنّ جهد نيكيتاس يمثّل قسماً من الإجراءات الكنائسية-الأدبية حينذاك.

## مؤلفات نيكيتاس

خاض نيكيتاس سجالات ضدّ الهرطقات المعاصرة له، التي تمثّلت من وجهة نظره بالكاثوليك والأرمن والإسلام. تتضمّن مؤلفاته رسالةً لأمير الأرمن (PG 105: 588-665) ونصّاً يناقش فيه العقيدة المسيحية الكاثوليكية (Hergenröther 1869: 84-138)، وأخيراً ثلاثة مؤلفات ضدّ الإسلام (Förstel 2000): رسالتان يردّ فيهما نيكيتاس على رسالة لأمير مسلم، وكتاب باسم «تفنيد القرآن» («Ανατροπή του Κορανίου»)<sup>١٧</sup>، الذي يرفض فيه نيكيتاس إلصاق صفة المقدّس والسماويّ بالقرآن.

<sup>١٧</sup> المؤلّفون القدامى يستعملون بدلاً من «تفنيد» تعبير «الردّ على...»، كما في رسالة «الردّ على النصراني» للجاحظ (توفي سنة ٨٦٩ م) أو كتاب «الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع» للفاسم بن ابراهيم (توفي سنة ٨٦٠ م). هنا يُستعمل تعبير «تفنيد القرآن» لأنّ نيكيتاس يفتد أو يدحض القرآن أكثر مما يردّ على اتهامات المسلمين. في الوقت نفسه يُستخدم هنا تعبير «الردّ على الكاثوليك» لأنّ حوارات ومناقشات كثيرة عن الموضوع عيّنه قد سبقت هذه الرسالة يردّ نيكيتاس فيها عليها.

وهذا السجال الأخير هو أهمّ وثائقه لأنه يتضمّن أفكارًا دقيقة، وفيها يقدم معرفة عميقة بالقرآن الذي يُعدّ مرجع المسلمين. وضمن نيكيثاس سجاله عددًا ضخمًا من الاقتباسات القرآنية باللغة اليونانية التي استشهد بها بشكل حرفي، وهي مأخوذة من ترجمة يونانية للقرآن الكريم. وإنه ليس نيكيثاس هو الذي ترجم القرآن إلى اليونانية (Trapp 1980/81) ولكن المترجم الذي استطاع نيكيثاس الرجوع إلى عمله مجهول. وتعود الترجمة إلى القرن الثامن أو التاسع الميلاديين.

#### ١- وصف كتاب نيكيثاس «تفنيد القرآن»

ألّف نيكيثاس، كما ذكرنا سابقًا، ثلاثة أعمال ضدّ إيمان المسلمين. ويرجح أنّ تاريخ تأليف كتابه الأخير «تفنيد القرآن» هو ما بين عامي ٨٥٦ و٨٦٣ م. وهو أطول مؤلفاته وأهمّها، ليس لأنّه يوضح رأي نيكيثاس النهائي تاريخيًا في الإسلام فحسب، بل لأنّه يحفظ آيات قرآنية مأخوذة من ترجمة يونانية. تتقدّم سجال نيكيثاس مقدّمةً وتقرير (١) للإمبراطور البيزنطي المعاصر له الذي كلّف نيكيثاس بوضع هذا الدحض، مما يُثبت صفة هذا السجال الرسمية. يتابع لاحقًا بعد فهرس المحتويات (٢) شرحًا مفصلاً (٣) لمفهوم الله في المسيحية، مفسّرًا فيه جوهره (١-٣): «أولاً جوهر الابن، ثمّ الروح القدس وأخيرًا الثالوث القدوس. بعد ذلك، لخصّ نيكيثاس حجج المسلمين ضدّ المسيحية (٢-٣) وأبان ضلالها من وجهة نظره اللاهوتية (٣-٣). ثمّ أتبعها بالجزء الأهمّ وهو تفنيد مقولات قرآنية (٤-١)، وانتقد نيكيثاس فيه آيات قرآنية منتقاة. وفي هذا القسم من عمله اقتبس نيكيثاس بشكل حرفي آيات من القرآن الكريم من الترجمة المذكورة أعلاه وضمّها إلى كتابه واستخدمها لتأييد حججه ضدّ مضمون القرآن. كرّس نيكيثاس لكلّ سورة بابًا واحدًا يردّ فيه على بعض الآيات الواردة في تلك السورة. يبدأ بسورة البقرة، وهي الثانية في القرآن حسب المصحف العثماني،<sup>١٩</sup> ثمّ أتبعها بسورة آل عمران (السورة ٣) الخ... ويتوقّف الانتقاد المفصّل (٤-١) عند السورة ١٨ وجمع نيكيثاس تفنيد باقي السور في فصل واحد طويل (٤-١-٢). في آخر سجاله (٤-٢) دحض المساجل بعض التعاليم الإسلامية انتقائيًا.

وها هو ذا جدول بمضمون «تفنيد القرآن». يدور بحث هذه المقالة حول الجزء ١-٤ فقط، وتحديدًا حول المقاطع القرآنية فيه. تعود أرقام الصفحات في آخر عمود إلى الطبعة المحقّقة (édition critique) لـ Förstel 2000: 2-152:

<sup>١٨</sup> جدير بالملاحظة أنّ أول سورة في القرآن الكريم، سورة الفاتحة، غير مذكورة في سجال نيكيثاس. فنشير هنا، باختصار شديد، إلى تميّز سورة الفاتحة في القرآن في ما يخصّ المضمون وتاريخ تقلدها، انظر: Neuwirth 1991; Winkler 1928. <sup>١٩</sup> ونعلم أنّ مصحف ابن مسعود (توفي ٦٥٣ م) لم يتضمّن سورة الفاتحة (٥١-53 في an-Nadīm Fihrist)، انظر أيضًا: صبحي الصالح ١٩٦٢: ٢٨٩-٢٩٠؛ وانظر أيضًا: Bauer 1921.



| الصفحة  | المضمون   | القسم                                  |     |
|---------|---|--|-----|
| ٢       | مقدمة وتقرير                                    | <i>πρόγραμμα</i>                       | (١) |
| ٤       | فهرس المحتويات                                  | <i>argumentum</i>                      | (٢) |
| ٢٠-٦    | جوهر الله الابن                                 | شرح العقائد المسيحية<br><i>ἐκθεσις</i> | (٣) |
| ٢٤-٢٠   | جوهر الله الروح القدس                           |  |     |
| ٣٢-٢٤   | جوهر الله الثالوث القدوس                        |  |     |
| ٣٤-٣٢   | ردّ على حجج المسلمين                            | (٢-٣)                                  |     |
| ٣٨-٣٤   | عرض مفهوم نيكيثاس اللاهوتي                      | (٣-٣)                                  |     |
| ١٠٨-٤٠  | (١-١-٤) تفنيد آيات السور ١٨-٢ بابًا بابًا       | (١-٤) تفنيد آيات قرآنية                | (٤) |
| ١٢٠-١١٠ | (٢-١-٤) تفنيد آيات السور ١٨- آخر القرآن إجمالاً |  |     |
| ١٥٢-١٢٠ |   | (٢-٤) دحض تعاليم إسلامية               |     |

## ٢- وصف حالة البحث

إنّ سجل نيكيثاس، ومعه مقاطع الترجمة اليونانية، وصل إلينا من مخطوطة واحدة (Vaticanus Graecus 681)، تحتفظ اليوم بها مكتبة الفاتيكان. يورّخها (Devreesse (1950: 143 في القرن التاسع أو العاشر الميلاديين، أي حوالى العام ٩٠٠ م. وقد تكون هي النسخة الأصلية، حسب

معايير (Reinsch 1975: 632-633).<sup>٢٠</sup> وكُتبت بخطّ واضح، وتتألف من ٢٣٩ ورقة (folio)، كل واحدة تحتوي على ١٧ سطراً. الحروف الأولى في عدد من الفقرات تتميز بكبرها أو بلون أحمر. يشار في أغلب المقتبسات القرآنية بخطّ مع نقطتين (÷) في هامش المخطوط.

نشر الكاردينال الكاثوليكيّ Mai (1847) عمل نيكيثاس لأول مرّة في Nova Patrum Bibliotheca سنة ١٨٤٧، وأعاد طبعه في المجموعة Patrologia Graeca سنة ١٨٦٣ (PG 105: 665-806). أمّا أول طبعة محقّقة (édition critique)، بالمفهوم العلميّ الحديث، فنشرها الألمانيّ Förstel (2000). وأصدر Förstel (2009) الاستشهادات القرآنية منفردةً في كتابه «*Arethas und Euthymios Zigabenos Schriften zum*»<sup>٢١</sup> كما أخرج الباحث الدانمركيّ Høgel (2010) سنة ٢٠١٠ ترجمة إنكليزية لها. ولكن جميع هذه التحقيقات غير مقنعة وناقصة لأنها 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 القرآنية المترجمة وفقاً لنصّ القرآن العربيّ حسب القراءة القرآنية «حفص عن عاصم»، أي القراءة للقارئ عاصم (توفّي سنة ٧٤٥ م) برواية حفص (توفّي ٧٦٣ م)<sup>٢٢</sup>، والتي يُعتمد عليها رسمياً منذ العصر الأمويّ وهي الأكثر انتشاراً حتىّ أيامنا. ولكن من المهمّ ذكر وجود قراءات قرآنية أخرى بجانب «حفص عن عاصم» درجت خاصّة في أوائل الإسلام،<sup>٢٣</sup> لأنّه قد يفسّر اختلاف ما بين آية في اللغة العربية وترجمته اليونانية باستخدام نصّ قرآنيّ عربيّ غير قراءة «حفص عن عاصم»، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار قديم الترجمة. فيقتضي أولاً الرجوع إلى كل القراءات لمقارنة الاختلاف بين النصّ العربيّ والترجمة اليونانية قبل تغيير التحقيق حسب قراءة واحدة، فقد يكون الفرق بين اليونانية والعربية يعود إلى قراءة أخرى. وهذا هو ما عارضته منهجياً تحقيقات المقاطع القرآنية المذكورة سابقاً لـ Mai، Förstel و Høgel. حتىّ أواسط القرن الماضي لم يُعالج نيكيثاس إلاّ سطحيّاً في مجموعات من المباحث العامّة.<sup>٢٤</sup> تفتقر المراجع الخاصّة أيضاً إلى أيّ معلومات عميقة عن أعمال نيكيثاس وفكره. وتتضمّن الموسوعتان

<sup>٢٠</sup> انظر أيضاً: Förstel 2000: XXIV.

<sup>٢١</sup> انظر نقد هذه النشرة في: Ulbricht 2010, Review.

<sup>٢٢</sup> وتُسمّى فيما بعد قراءة «حفص عن عاصم».

<sup>٢٣</sup> من المراجع الغفيرة عن هذا الموضوع انظر مثلاً: Gilliot 2006: 41-58; Neuwirth 1987: 98-135; Hamdan 1996: 27-40; صبحي الصالح ١٩٦٢: ٢٨٠-٢٩٣.

<sup>٢٤</sup> Δημητράκοπουλος 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.

«Θρησκευτική και Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια»<sup>٢٥</sup> و «A Biographical History. Christian-Muslim Relations»<sup>٢٦</sup> مقالتيْن عن نيكيْتاس ومصادر مفيدة عنه فقط.

منذ سنة ١٩٦٩ أصدر Adel-Théodore Khoury<sup>٢٧</sup> بعض الكتب عن السجلات البيزنطية-الإسلامية من دون أن يغوص في كل واحد منها غوصاً عميقاً في حين أن كتاباته تمثل تلخيصات للسجلات أكثر منها أبحاثاً مستقلة. وعام ١٩٧٢ قدّم اللاهوتي الأرثوذكسي Demetriades مشروعاً للدكتوراه عن نيكيْتاس البيزنطي وهو عمل يختصر معرفتنا بهذا الخبر البيزنطي مستنداً إلى كتاباته ومكرراً أفكار نيكيْتاس المستنبطة من نصوصه.

بالإضافة إلى ذلك، هناك بضع مقالات تعالج أفكار نيكيْتاس من نواح معينة فقط وليس في كاملها: ركز مثلاً Meyendorff (1964) على رغبة نيكيْتاس عن القرآن؛ وحاول Versteegh (1991) تسليط الضوء على خلفيّة المترجم الثقافية وهل كان بإمكانه الرجوع إلى مراجع لغوية وتفسيرية متاحة في وقته لترجمة القرآن. فاستخلص من نوعية الترجمة وعن طريق المقارنة مع المؤلفات الإسلامية المرتبطة بالقرآن أن المترجم لجأ إلى المراجع اللغوية فقط ولم يرجع إلى الحديث الشريف. في بحث آخر نظر Krausmüller (2004) في أوجه الجهاد في نصّ نيكيْتاس<sup>٢٨</sup>. والعمل الأهمّ منهجياً هو مقالة Trapp (1980/81) القصيرة التي يثبت فيها أن مترجم القرآن ومستخدم الترجمة، أي نيكيْتاس في سجاله «تفنيّد القرآن»، شخصان مختلفان. ويصل إلى هذه النتيجة - وهي مضادة لفرضية Khoury الذي ادّعى أن الترجمة تنتسب إلى نيكيْتاس نفسه دون أن يقدم لنا البرهان - بتحليل لغة نيكيْتاس في السجال من جهة ولغة الترجمة القرآنية المحيطة به من جهة أخرى. فأظهر أن مستويي اللغة مختلفان، أي أن لغة نيكيْتاس راقية وفصيحة في حين أن لغة المقاطع القرآنية تحمل طابع اللغة الشعبية والمحكية. وهذا ما يجعل ترجمة القرآن إحدى الوثائق النادرة التي دوّنت فيها اللغة اليونانية العامية، عصر الإمبراطورية البيزنطية.

## أول ترجمة للقرآن إلى لغة أوروبية

من المؤكّد أنّ نيكيْتاس لم يُتقن اللغة العربية وإنّما أطلع على معاني القرآن من خلال ترجمة يونانية وُضعت في القرن التاسع الميلاديّ أو الثامن. وتعود أهميّة استخدام نيكيْتاس لهذه الترجمة

<sup>٢٥</sup> Μεταλληνός 1966: 464-465.

<sup>٢٦</sup> Rigo 2008: 731-736.

<sup>٢٧</sup> Khoury 1969: 110-162; 1969a: 21-24; 1972; 1982.

<sup>٢٨</sup> بالإضافة إلى ذلك يبحث Simelidis 2011 عن فهم لفظة «الصدمة» القرآنية (القرآن، سورة الإخلاص، ١٢: ٢) عند البيزنطيين ويذكر في هذا السياق أيضاً نيكيْتاس البيزنطي وترجمة القرآن اليونانية.

إلى معاصرتها لزمان إثبات القرآن تدوينًا، أي في القرن الأول الهجريّ حسب الرأي العام. عن طريق جدل نيكيثاس واستشهاداته بالترجمة نُقل قسم مهمّ منها. ونستدلّ على أنّ الترجمة كانت كاملة في أساسها، رغم أنّ الترجمة محفوظة جزئيًا فقط في كتاب نيكيثاس، لأنّ طريقة استعمالها وعددًا من التلميحات إلى محتويات وقصص قرآنية غير مذكورة في المقاطع المستشهد بها ترجّح أنّ نصّ القرآن كان بكامله تحت تصرّف نيكيثاس حتّى يردّ عليه. ونجهل من هو مؤلّف الترجمة ولنا أن نرجّح هويته وأصله. وبما أنّ مؤلّف نيكيثاس هو المصدر الأهمّ لهذه الترجمة (هناك وثيقة أخرى تثبت مسخنة شخص ما مسلم توفّر لنا قطعة إضافية واحدة لنفس الترجمة، Montet 1906) فعلينا الرجوع إليها حصراً لإلقاء الضوء على شخصيّة المترجم ومحيطه الثقافي والاجتماعي والديني، ممّا يمكننا من معرفة جديدة عن العلاقات والتبادل بين البيزنطيين والمسلمين في القرون الأولى بعد انتشار الإسلام في بلاد الشام.

### المنهج البحثي في المقاطع القرآنية اليونانية

للولصول إلى وصف شخصيّة مترجم القرآن ركّزت في أوّل جزء من مشروع بحثي على المقاطع القرآنية المترجمة حصراً، وهذا بحسب الخطوات الأربع التالية:

- ١- تحقيق جديد للاستشهادات القرآنية من مخطوط سجال نيكيثاس دون الرجوع إلى التحقيقات السابقة المذكورة أعلاه وبالالتزام بالمخطوط في كلّ النواحي كتابةً وإملاءً.
- ٢- تحليل الاختلافات بين النصّين العربيّ واليونانيّ للآيات القرآنية والتعليق عليها لغويًا ولاهوتيًا وعقائديًا.
- ٣- إنشاء فهرس كلمات (glossaire) لكلّ عبارة يونانية مقابل العبارة القرآنية في اللغة العربية.
- ٤- إنشاء معجم مفهرس (concordance) بوضع العبارة في سياقاتها للتأكد من الفهم الصحيح للعبارة حسب السياق.

وما أقدمه في هذه المداخلة المركّزة هو لمحة صغيرة عن الجزء الأوّل للبحث الكامل الذي سأنشئه فيما بعد مع الجزء الثاني. يمثّل الجزء الثاني، وهو ما أحضّره في الوقت الحاليّ، تحليل سجال نيكيثاس هذا بكامله بالمقارنة مع سائر كتاباته، وهذا ما تفتقده أعمال نيكيثاس حتّى اليوم، كما أظهر فصل «وصف حالة البحث»، فسأحلّل الجدال في كامله معلّقاً على سلسلة حجج نيكيثاس وطريقة استعماله للترجمة القرآنية في دحضه للإسلام، وسأقومُ بالإحاطة بأفكار المساجل وفهمه للقرآن الكريم من جهة والكتاب المقدّس من جهة أخرى. وسيكتمل البحث بتصنيف سجال «تفنييد القرآن» في سياق سجالات نيكيثاس الباقية، أي ضدّ الأرمن

والكاثوليك. وعليّ إبراز تميزاته بالنسبة إلى فهم ظاهرة «الهرطقة» عند نيكيثاس لكي أصل إلى الجواب على السؤال الأساسي: أرى نيكيثاس في الإسلام هرطقةً مسيحيةً - مثل يوحنا الدمشقي وثيودور أبي قزة - أم رأى فيه دينًا جديدًا مستقلًا؟

أما الحاجة لإعادة التحقيق للمقاطع القرآنية اليونانية (١) ففصلتُ ضرورتها في مقطع «وصف حالة البحث» للاستنباطات الحيادية والخالية من كل افتراضات مسبقة. في ما يخصّ تحليل الاختلافات بين النصّين العربيّ واليونانيّ والتعليق عليها (٢) أرى أنه الشرط المنهجيّ للمقارنة مع القراءات الأخرى بهدف إرجاع أحد الاختلافات إلى قراءة غير قراءة «حفص عن عاصم» عسى ألا يكون ضروريًا 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 زمنيًا ومحلّيًا. ويفيد فهرس الكلمات (٣) في مقارنة المصطلحات في اللغة اليونانية والعربية، إذ نستطيع منه فهم النصّ القرآنيّ من قبل المترجم من ناحية، والمقارنة مع كتابات سجالية أخرى من ناحية ثانية. وهذا لاستخلاص ما إذا استعملت المصطلحات نفسها المتضمنة في الترجمة في سجلات بيزنطية سابقة ما قد يدلّ على تواصل بين المساجلين، من أي نوع كان، أو حتى وجود مدرسة مشتركة لمواجهة الإسلام فكريًا. أخيرًا يوفّر لنا المعجم المفهرس (٤) معلومات عن استعمال أدوات لغوية وصيغ الجملة في اليونانية في العصر البيزنطيّ المبكر علمًا أن هذه المقاطع هي إحدى الشواهد النادرة لترجمة نصّ عربيّ إلى اليونانية.<sup>٢٩</sup>

## معالم ترجمة القرآن

تختلف هذه الترجمة المبكرة قليلاً عن النصّ القرآنيّ المحفوظ في قراءة «حفص عن عاصم»، وهي الأوسع استخدامًا في العالم الإسلاميّ مذقرون عديدة. وأرجح أن النصّ الأصليّ للترجمة هو قراءة «حفص عن عاصم» في حين أن الاختلافات بين النصّين العربيّ واليونانيّ تعود إلى المترجم أو نيكيثاس نفسه. وإن كانت هذه الاختلافات تعود إلى قراءة قرآنية أخرى فهذا يسمح لنا بمتابعة تطوّر فكر الإسلام ومفاهيمه في مراحل المبكرة. من جهة ثانية، فإنّ هذه الترجمة شاهد على المعلومات المتوفرة لدى البيزنطيين والتي يمكنهم الرجوع إليها ساعة شاءوا. هذا يمنحنا قدرة على تلمّس أوضح صورة وأكملها عن الإسلام لدى الأرثوذكس البيزنطيين. في الواقع، إن الترجمة عمل دقيق جدًّا وتنقل لغة القرآن إلى اليونانية غالبًا بشكل حرفيّ

<sup>٢٩</sup> غالبًا تُرجم بالاتّجاه المعاكس من اليونانية إلى العربية.

وأحياناً إلى حدِّ يصعب فهمها. تعود صعوبة الإدراك هذه إلى أنّ صيغة الجمل العربية تُرجمت أحياناً حرفياً إلى اليونانية من الناحية النحوية والإيمولوجية، دون الالتفات إلى قواعد اللغة اليونانية، مثلاً استعمال حروف الجرّ مع الأفعال. لهذا لم أتحدث عن انتقال معاني القرآن سابقاً، بل عن ترجمة لغته. فممكننا الاستدلال على أنّ الترجمة تنتمي إلى النوع التقليدي من الترجمات الحرفية (traduction interlinéaire)، كما نلاحظه بالنسبة إلى ترجمة القرآن إلى الفارسية منذ بداية ظهور الإسلام، أو التوراة إلى لغات عديدة حتى أيامنا. تتطابق هذه الترجمة اليونانية غالباً مع قراءة «حفص عن عاصم» القرآنية، ممّا يجعلنا نستشفّ أهميّة هذه القراءة المبكرة.

أمّا من ناحية اللغة فقد نُقلت الجمل، معظم المرات، طبقاً لأصلها العربي، وتبلورت محاولة اعتماد قائمة ثابتة لترجمة صيغ معيّنة من العربية إلى اليونانية. مثلاً أثبت أنّ الترجمة تستخدم لصيغة الحال في العربية غالباً «المجرور المطلق» (*genitivus absolutus*) في اليونانية،<sup>٣٠</sup> و«أنّ» المصدرية تساوي في اليونانية أغلب الأحيان «المصدر بأداة التعريف».<sup>٣١</sup> ويفتح عادةً حرف الجرّ «εἰς» أسماء السور ما عدا حالتين.<sup>٣٢</sup> أمّا حرف الواو في حالة القسم فيناسب «μὰ».<sup>٣٣</sup> كذلك لاحظتُ بشكل عام أنّ كلّ أداة عربية يقابلها ما يناسبها في اليونانية، وكلّ ذلك بانتظام نوعاً ما.

إلى جانب المقاطع المترجمة حرفياً وفقاً لقراءة «حفص عن عاصم» ثمة مقاطع منقولة بتصرف لغويّ، فجاءت مختلفة عن باقي الترجمة المقيدة بالنصّ الأصليّ. أمّا بخصوص هذه الأجزاء المختلفة فيطرح التساؤل عمّا إذا كان النصّ الأصليّ هو حقّاً قراءة «حفص عن عاصم» أم واحدة غيرها. ويقتضي حلّ هذه الإشكالية بحثاً عميقاً ومقارنة دقيقة للنصّ اليونانيّ مع كلّ القراءات القرآنية العربية كخطوة أولى. إذاً اللوهلة الأولى، يبدو أنّ نقل المعاني القرآنية كان معقولاً، في حين أنّ التحليل المتأني والمقارنة مع النصّ العربيّ الأصليّ يكشفان اختلافات نصّية دقيقة، مردّها لاهوتيّ، ويمكن أن تكون

<sup>٣٠</sup> مثلاً سورة البقرة، ٢: ١٨٧-١٨٨-٣٥٨-٣٥٩، Förstel 2000, p. 58, II. 348-350: «ثُمَّ أَنْبَتُوا الصَّبَامَ إِلَى اللَّيْلِ، وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ» { وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ } - «καὶ πάλιν» πληρώσατε τὴν νηστείαν ἕως τῆς ἑσπέρας· {καὶ μίχθητε αὐταῖς} ὑμῶν συχνάζόντων ἐν τῷ προσκυνητηρίῳ· αὕτη ἐστὶν νομοθεσία θεοῦ καὶ μὴ ἐγγίσητε αὐτάς· وهو حذف اللا الناهية في الترجمة «وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ» ما يعكس المعنى تماماً.

<sup>٣١</sup> مثلاً: سورة آل عمران، ٣: ٦٤ - ٦٩-٦٧، Förstel 2000, p. 64, II. 67-69: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» - «δευτε εις τον λογον τον στοιχουντα μεσα ημων και υμων του μη δουλευειν ει» «μὴ τὸν θεόν. καὶ τὸ μὴ θεῖναι αὐτῷ κοινωνὸν τίποτε».

<sup>٣٢</sup> مثلاً السورة ١٣ - 3-2: Förstel 2000, p. 98, I. 2-3: «الرُّعْدُ» - «εἰς τὴν βροντὴν»؛ الاستثناءان: سورة الأنعام (٦) وسورة الأنفال (٨).

<sup>٣٣</sup> مثلاً: سورة الذاريات، ٥١: ١-31، Förstel 2000: 110, I. 31-1: «وَالذَّرِيَّتِ ذَرُوءًا» - «μὰ τὰ λιχιμούντα λιχιμόν».

تأويلاً مسيحياً لنصّ القرآن. في التالي عرضٌ مُختصّ الاستنتاجات المهمة من الناحية اللاهوتية والتي استخرجتها من مقارنة النصّين حسب المنهج العلميّ (méthode) الموصوف سابقاً:

- ١- تحريف سلبّي لنصّ القرآن، خاصّة المقاطع المتعلقة بالأخلاق والعنف.
  - ٢- تأويل محرف لمقاطع متعلّقة بالمسيح.
  - ٣- إمام المترجم بالتراث الليتورجيّ المسيحيّ والعبادة الإسلاميّة.
- وسأضربُ فيما بعد حول كلّ من المجموعات الثلاث المذكورة بعض الأمثلة لتوضيح الأمور.

١- تحريف سلبّي لنصّ القرآن، خاصّة المقاطع المتعلقة بالأخلاق والعنف  
ثمة مجموعة من الآيات شوّهت معانيها القرآنية الأصلية أثناء الترجمة. فمثلاً استخدم المترجم أفعالاً باليونانية معانيها غير متطابقة تماماً مع مقصدها الأصليّ في القرآن فيحرف معنى الجملة في كليته. فأعرضُ كمثال آية من سورة البقرة (١٩٤:٢) يتكرّر فيها الفعل ﴿أَعْتَدَى﴾ ثلاث مرّات (انظر الآية الكاملة في ما يلي)، على عكس الترجمة اليونانية التي تستعمل مرّتين الفعل «ἐχθραίνω» («اعتدى») في جملة جواب الشرط وفقاً للنصّ العربيّ. أمّا فعل الشرط في النصّ اليونانيّ فهو فعل أضعف بالمعنى من الفعل العربيّ، وهو «μνησικακῶ» ما يساوي في العربية تقريباً «كره». هكذا يصبح الشرط «للاعتداء على الآخر» في الترجمة اليونانية أخفّ ممّا كان مقصوداً في النصّ العربيّ، إذ تصبح ترجمته «من كرهكم فاعتدوا عليه»، وهذا تشويه معنويّ للآية القرآنية.

|   |  |
|---|--|
| سورة البقرة، ١٩٤:٢  | Förstel, p. 58, ll. 356–357 <sup>٣٤</sup>  |
| ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ | καὶ ὅστις δὲ μνησικακεῖ ἐφ' ὑμᾶς, ἐχθράνατε ἐπ' αὐτὸν καθὼς ἐχθρανεν ἐπάνω ὑμῶν. |

٢- تأويل محرف لمقاطع متعلّقة بالمسيح  
ظهر خلال التحليل شذوذ معيّن يبدو للوهلة الأولى تافهاً ولكنّه خطير جدّاً من الناحية العقائديّة وخصوصاً في ميدان السجال الدينيّ؛ إذ تضيف الترجمة أداة التعريف في تسميات مختلفة للمسيح، وهذا جدير بالاهتمام، لأنّ المترجم عادةً لا يبتعد عن الحرفيّة، إلّا عند التعبير

<sup>٣٤</sup> النصّ اليونانيّ مطروح هنا دائماً حسب المخطوط ذاته ولكن لتسهيل المراجعة إليه يُعطى أيضاً مكانه في نشرة Förstel 2000 المذكورة سابقاً.

العقائدية. فيحرف على سبيل المثال ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾ (سورة آل عمران، ٤٥:٣) إلى «كلمته» ((*tòn lógon autou*))، أي بإضافة أداة التعريف. وواضح أن المقصود في هذا السياق هو عيسى / يسوع المسيح.

|   |   |
|---|---|
| سورة آل عمران، ٤٥:٣   | Förstel, p. 62, ll. 28–31   |
| ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ أَسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ | ὁ θεὸς [φησὶν] εὐαγγελίζεται σε τὸν λόγον αὐτοῦ· Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς Μαρίας ἐπιτυγχανῶν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ὑπάρχων· ὧν ἐκ τῶν ἐγγιζόντων. |

إنَّ «الكلمة»، أي «*λόγος*» - ونذكر أنه كان المصطلح المحوري في مجادلة الإمبراطور عِمَانوئيل مع محاوره المسلم، مثلما تقدّم -، ف«الكلمة» هي بالمفهوم المسيحي «كلمة الله»<sup>٣٥</sup> و«[ابنه] الوحيد المولود من الآب قبل كل الدهور، [وواحد مع] الآب في الجوهر»<sup>٣٦</sup>. بسبب تعريف لفظة «كلمة» في النصّ اليونانيّ ((*tòn lógon autou*))، تتضمّن الترجمة هذه المعاني وتوهم بوجود هذه العقائد في الإسلام، بيد أن فكرة بنوّة المسيح وألوهيته مرفوضة رفضاً مطلقاً من القرآن نفسه.<sup>٣٧</sup> ونجد في مقاطع أخرى الإضافة نفسها، مثلما في سورة آل عمران (٦٤:٣)، فيترجم تعبير ﴿كَلِمَةٍ... سَوَاءٍ﴾ بـ «الكلمة التي هي...» أي بتعريف الـ ﴿كَلِمَةٍ﴾ ((*tòn lógon tòn στοιχοῦντα*)):

|  |  |
|--|--|
| سورة آل عمران، ٦٤:٣  | Förstel, p. 64, ll. 67–69  |
| ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ | δεῦτε εἰς τὸν λόγον τὸν στοιχοῦντα μέσα ἡμῶν καὶ ὑμῶν τοῦ μὴ δουλεῦν εἰ μὴ τὸν θεόν. καὶ τὸ μὴ θεῖναι αὐτῷ κοινωνὸν τίποτε |

<sup>٣٥</sup> انظر النشيد بذات الاسم، الذي يرجح أن فضل تأليفه يعود إلى الإمبراطور يوستينيان الأول (A' Ioustinianós، ٤٨٢-٥٦٥ م، إمبراطور مد ٥٢٧ م) (Beck 1959: 378) ويرتل خلال القدّاس الإلهي بين الأنديفونين (ἀντίφωνον) الثاني والثالث: «... *λόγος τοῦ θεοῦ*» - «يا كلمة الله الابن الوحيد...» (كتاب السواعي الكبير: ١٢٨).

<sup>٣٦</sup> انظر دستور الإيمان المسيحي: Dossetti 1967: 244–251 أو لنشرة عربيّة للدستور راجع مثلاً: كتاب السواعي الكبير: ١٩٦-١٩٧.

<sup>٣٧</sup> انظر سورة المائدة، ٥-٧٢، ١١٦-١١٧؛ سورة النساء، ٤: ١٧١-١٧٢.



وإن المطابقة بين هذه «الكلمة» المذكورة في القرآن و«ابن الله» حسب المفهوم المسيحي مبنية من خلال مقطع آخر (سورة التوبة، ٩: ٣٠) يتحدث فيه عن ابن الله عند اليهود والمسيحيين وترجمت العبارة كما سبق، أي بتعريف كلمة «كلمة»:

|  |  |
|--|--|
| سورة التوبة، ٩: ٣٠   | Förstel, p. 86, ll. 15–18  |
| <p>﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ﴾<br/>         وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ<br/>         ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ<br/>         كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْتَهُمْ اللَّهُ أَنْتَى يُؤَفِّكُونَ﴾</p> | <p>λέγουσιν Ἰουδαῖοι ὅτι ὁ Ἰσραήλ<sup>38</sup> ἐστὶν υἱὸς θεοῦ·<br/>         καὶ λέγουσιν οἱ Χριστιανοὶ. ὅτι ὁ Χριστὸς ἐστὶν ὁ<br/>         υἱὸς τοῦ θεοῦ·<br/>         τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτῶν διὰ τῶν στομάτων<br/>         αὐτῶν· ἰσοφωνοῦσι τοῖς λόγοις τῶν ἀρνησαμένων<br/>         ἐκ πρὶν· φονεύσει αὐτοὺς ὁ θεός· ἐνεκεν τῶν<br/>         ἀρνοῦνται·</p> |

وما يلفت الانتباه هنا أن الترجمة اختلفت بين العبارتين: ف﴿عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ أصبح في اليونانية «υἱὸς θεοῦ»، أي «عزير ابن لله»، وكلمة «ابن» نكرة. على النقيض من ذلك بقيت عبارة ﴿المسيح ابن الله﴾ في اليونانية كما هي في العربية: الابن معرّف («ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ»). بالمقارنة مع التعبيرين نلاحظ إمكانية فهم أن عبارة «ابن لله» عند اليهود («υἱὸς») لا تستبعد وجود ابن آخر، لأن لفظه نكرة، على عكس ما لدى المسيحيين وهو الابن الوحيد لديهم لأنه معرّف بأداة التعريف («ὁ υἱὸς»). وهذا ما يبدو أن المترجم أراد التأكيد عليه وهي أن بنوة المسيح مطلقة، أي بلا شريك، طبقاً للمفهوم المسيحي. تُعرّف كذلك في المثال التالي كلمة ﴿بَشِيرٌ﴾ النكرة في سورة المائدة (٥: ١٩) وهذا ما يؤكده أيضاً وجود ﴿مِنْ﴾ الزائدة قبل ﴿بَشِيرٌ﴾. فيصبح تعبير ﴿مِنْ بَشِيرٍ﴾ في الترجمة اليونانية «البشير» («ὁ εὐαγγελιζόμενος»)، ويتجه هكذا اهتمام القارئ إلى يسوع المسيح الذي هو بشير الله في المفهوم المسيحي والذي بشر به يوحنا المعمدان «السابق»<sup>39</sup>:

|   |   |
|---|---|
| سورة المائدة، ٥: ١٩   | Förstel, p. 74, l. 17   |
| <p>﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ<br/>         عَلَىٰ فِتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُولِ<br/>         أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ<br/>         وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَيَّ<br/>         كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾</p> | <p>τοῦ μὴ λέγειν ἡμῶς [φησὶν] οὐκ ἤλθεν ἡμῖν<br/>         ὁ εὐαγγελιζόμενος</p> |

<sup>38</sup> لا أريد تعليق ترجمة ﴿عَزِيزٌ﴾ بـ «Ἰσραήλ» في هذا السياق وحذف أداة التعريف عند «Ἰουδαῖοι» - ﴿اليهود﴾.

شهدنا حتى الآن بعض الاختلافات بين النصّ الأصليّ القرآنيّ وترجمته في اليونانية. هذه الفروق خفيفة لغويّاً ولكنها تحمل بعداً خطيراً نظراً إلى معانيها العقائديّة، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار النقاط الحسّاسة والتي كثر الجدل فيها بين الديانتين المسيحيّة والإسلام، وهي بنوّة المسيح وطبيعته. فلو ظهرت الاختلافات في آية أو آيتين منفردتين فقط لما قدرنا أن نقوم باستخلاص نتائج ما؛ ولكن فضلاً عن تعدّد هذه الظواهر، وهي دائماً 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 جداً. لو افترضنا أنّ أصل الترجمة هو قراءة «حفص عن عاصم»، فهناك أربعة احتمالات تسببت في الاختلافات بين النصّين: إمّا إهمال في الاطلاع على النصّ القرآنيّ أو سوء فهمه أو التشويه المقصود لمضمون القرآن أو أخيراً خلفيّة المترجم التي جعلت المترجم 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 (٤٤:٣):

|  |   |
|--|---|
| سورة آل عمران، ٤٤:٣  | Förstel, p. 62, II. 26–28   |
| ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ | σοῦ μὴ ὄντος ἐκεῖσε <sup>٤٠</sup> . ὅτ' ἂν ἠπλωσαν αὐτῶν τὰς ἀγκάλας ἄγγελοι.<br>ποῖος ἐξ αὐτῶν προσδέξεται τὴν Μαρίαν. καὶ οὐκ ἦς ἐκεῖσε <sup>٤١</sup> . |

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

<sup>٣٩</sup> الإنجيل، بشارة يوحنا الإنجيلي ١٥١.

<sup>٤٠</sup> نلاحظ هنا فرقاً آخر بين النصّين وهو استعمال «(ἐκεῖσε)» («هناك») لتعبير ﴿لَدَيْهِمْ﴾ مرتين، ولكن لا تدرج معالجة هذه النقطة في مهمّة هذه المقالة.

<sup>٤١</sup> 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 تأثر به المترجم، بوعي أو بلاوعي؛ ولكن قد يكون مفيدًا، كأول خطوة، أن نبحث في تراث آباء الكنائس الشرقية الخاصّ بأبناء مريم العذراء وخصوصًا الاطّلاع على النصوص الليتورجية الموثّقة في كتب الميناون (μηναιον)، وتحديدًا لأيام أعياد البتول نحو ٢٥ آذار و ١٥ آب و ٣١ آب إلخ...

### ٣- إمام المترجم بالتراث الليتورجيّ المسيحيّ والعبادة الإسلاميّة

أمّا نقل أدوات التعريف إلى اليونانية، فنستطيع القول إنّ عمل المترجم دقيق باستثناء ما يتعلّق بمجموعة من العبارات المعروفة والمهمّة عقائديًا، مثلما ذكرنا سابقًا. وتدرج تحت هذا السياق عبارتا ﴿رَسُولُ اللَّهِ﴾ و﴿ابن مريم﴾، حيث نثبت الابتعاد عن الترجمة الحرفيّة واختيار الصيغة الأكثر استخدامًا في محلّها في اليونانية، نحو: «(ἀπόστολος θεοῦ)»<sup>٤٢</sup> (لـ ﴿رَسُولُ اللَّهِ﴾ عوضًا عن الترجمة الحرفيّة مع أداة التعريف «(ἀπόστολος τοῦ θεοῦ)» أو «(υἱὸς Μαρίας)»<sup>٤٣</sup> (لـ ﴿ابن مريم﴾ عوضًا عن «(υἱὸς τῆς Μαρίας)» وكذلك من دون أداة التعريف، التي تكون عادة اجباريّة في اليونانية حتّى مع أسماء أعلام مثل «(مريم)». وبما أنّ هذه الاختلافات تتعلّق خصوصًا بتعابير دينيّة أستنتج أنّ المترجم أتقن بشكل عميق اللغة الدينيّة.

وأثبت أثناء تحليل الترجمة بُعد آخر، وهو قرب الترجمة اليونانية من اللغة الليتورجية الأرثوذكسيّة. وإذا ركّزنا مرّة أخرى على الاقتباس في سورة التوبة (٣٠:٩)، الذي سبقت الإشارة إليه، فنشهد أنّ ترجمة ﴿ابن الله﴾ إلى اليونانية تختلف بين العبارة الأولى والثانية ﴿عزير ابن الله﴾ و﴿المسيح ابن الله﴾ (سورة التوبة ٣٠:٩): في الأولى المتعلّقة بعزير اليهود ألغيت أداة التعريف في اليونانية عند لفظ الجلالة «(υἱὸς θεοῦ)»، في حين أنّها في الثانية المتعلّقة بالمسيح تُستخدم أداة التعريف «(ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)». وهذا لافت للنظر لأنّ التعبيرين قريبان جدًّا الواحد من الآخر في سير النصّ ما يستبعد خطأ أو سهوًا في الكتابة، وفوق ذلك لأنّ تعبير «(ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)» الذي استعمل لوصف المسيح، يتردّد كثيرًا في اللغة الليتورجية اليونانية مع أداة التعريف، مثلما يتبيّن في آخر ترتيل الطروبارية (τροπάριον) نوع من الأناشيد القصيرة) لعيد صعود المسيح: «[...] ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ λυτρωτὴς τοῦ κόσμου [...]» على سبيل المثال

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

<sup>٤٣</sup> نحو Förstel 2000: 62, l. 29 (القرآن ٤٥:٣) - 50, l. 220 (القرآن ٨٧:٢) - 79, l. 79 (القرآن ١٥٧:٤) - 112, l. 56 (القرآن ٦١:٦)، إلخ...

ولا الحصر. وكذلك نجد الظاهرة نفسها في ترجمة ﴿رَسُولَ اللَّهِ﴾ و﴿ابن مَرْيَمَ﴾ (انظر أعلاه) - كلاهما تعبيران مهمتان ومستخدَمان في السياق الليتورجي - حيث يظهر حذف أداة التعريف نشأاً بالمقارنة مع دقة الترجمة. إضافة إلى ذلك، تُرجم تعبير ﴿رُوحَ الْقُدُسِ﴾<sup>٤٤</sup> حسب صيغته الواردة في اليونانية «τὸ ἅγιο πνεῦμα» («الروح القدس»); المقصود طبعاً ذاته ولا خلاف معنوياً بين العربية واليونانية، ولكن «القدس» يصبح في الترجمة صفة لـ «الروح» وليس كما في القرآن مضافاً إليه، وهذا ما ينسجم مع الاستعمال في اللغة اليونانية وتحديداً في الميدان الليتورجي، مما يسمح بأن نستنتج إمام المترجم بتراث الليتورجية الأرثوذكسية اليونانية.

وعلاوة على ذلك، فقد استخدم المترجم المصطلحات الحقوقية البيزنطية والليتورجية اليونانية: مثلاً انتقلت كلمة «ناصر» في ﴿وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ﴾ بـ «ἐκδικός»<sup>٤٥</sup>، و«حق» في ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ بـ «δικαίωμα»<sup>٤٦</sup>، و«نذر» في ﴿فَالْمَلَقِيَتِ ذِكْرًا عُذْرًا أَوْ نَذْرًا﴾ بـ «διαμαρτυρία»<sup>٤٧</sup>. وهذه العبارات اليونانية بأسرها تمثل مصطلحات تابعة لمجال علم الحقوق في بيزنطة.

أما المصطلحات الليتورجية فنشهد استعمال مجموعة من الألفاظ الخاصة بلغة الصلوات المسيحية: فيترجم فعل الأمر في ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ بـ «δεῦτε» («هلموا»)<sup>٤٨</sup>، وهو تعبير متواتر الاستعمال في الليتورجية، مثلاً في «الدخول الصغير» خلال القداس الإلهي والكاهن يرثل «... Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν...» («هلموا لنسجد ونركع لـ...»)، كما في أول صلاة الغروب عندما يتلو القارئ هذه الكلمات. والعبارة ﴿اصْطَفَاكَ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ نُقلت إلى اليونانية كـ «ἐξελέξατο ὑπὲρ τὰς ἀπ' αἰώνων γυναῖκας» («نساء الدهرين»)<sup>٤٩</sup>؛ فاستعمال كلمة «دهر» يذكّرنا بعدة عبارات في النصوص الليتورجية، منها: «εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων» («إلى دهر الدهرين»)<sup>٤٩</sup> وفي آخر دستور الإيمان «ζῶν τοῦ μέλλοντος» [...]. «προσδοκῶ» («أترجى [...] الحياة في الدهر الآتي»)<sup>٥٠</sup>. وهذه النقطة، وخاصة استعمال كلمة «دهر» («αἰών») والمقصود منها في اللغتين العربية واليونانية، تستحق مناقشة أعمق ولكن في مكان آخر.

<sup>٤٤</sup> سورة البقرة، ٢: ٨٧ - 50، 1. Förstel 2000: 50.

<sup>٤٥</sup> سورة آل عمران، ٣: ٥٦ - 64، 1. Förstel 2000: 64.

<sup>٤٦</sup> سورة الإسراء، ١٧: ١٦ - 104، 1. Förstel 2000: 104.

<sup>٤٧</sup> سورة المرسلات، ٧٧: ٦ - 114، 1. Förstel 2000: 114.

<sup>٤٨</sup> سورة آل عمران، ٣: ٦٤ - 64، 1. Förstel 2000: 64.

<sup>٤٩</sup> في العبارة المشهورة المترددة الاستعمال: «Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.» («بإسم الآب والابن والروح القدس، الآن وكل أوان وإلى دهر الدهرين، آمين»).

بالإضافة إلى ما سبق ينبه المثالان التاليان على إمام المترجم بالعبادة الإسلامية: فترجمت كلمة «القرآن» في ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ بـ «(τὸ ἀνάγνωσμα)»<sup>٥١</sup>، الذي يعني في اليونانية «قراءة». وكلمة «ἀνάγνωσμα» مصطلح خاص للمقاطع المقروءة خلال الصلوات المسيحية، مثلاً يقول القارئ خلال القداس الإلهي: «(Πρὸς [...] ἐπιστολῆς Παύλου τὸ ἀνάγνωσμα...». ويقرأ لاحقاً فصلاً من الكتاب المقدس. وكذلك تشير ترجمة كلمة «سورة» في ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ كـ «(ὠδή)» («أودية») إلى إدراك الجانب الليتورجي لهذه الكلمة، إذ «(الأودية)» في الليتورجية الأرثوذكسية نوع من الأناشيد يرثل تحديداً في صلاة السحرية (صباحاً قبل القداس الإلهي) مشكّلة جزءاً أساسياً من «القانون» (κανὼν) - وهو نوع آخر من الأناشيد الليتورجية، أكبر من الأودية - الذي يشتمل عادة على تسع أوديات.

استناداً إلى هذه الأمثلة لا شك في أنّ المترجم عرف الصلوات المسيحية معرفة عميقة، ولكننا نستنبط منها أيضاً - وخصوصاً معتمدين على المثالين الآخرين - أنه عرف في الوقت نفسه الطقوس الإسلامية عملياً وكيف يتم تطبيقها. وهذا لأن ترجمته لـ ﴿الْقُرْآنُ﴾ بـ «(قراءة)» و﴿سُورَةٌ﴾ بـ «(أودية)» تدلّ على عملية تلاوة القرآن الكريم والتجويد اللذين يُستخدمان خلال الصلوات الإسلامية ويقلّدان على المشافهة والسماع.<sup>٥٢</sup> وبما أنّ التقليد الشفهي يلعب دوراً مميّزاً في تعلّم العلوم القرآنية والتعرّف عليها فمن المرجح أنّ المترجم نال هذه المعرفة عن طريق اختبار الإسلام والتعايش مع ممارسيه.

### استنتاجات عن مترجم القرآن ومحيطه الثقافي-الديني

ما اللغة الأصلية للمترجم المجهول؟ الجواب على هذا السؤال بشكل كامل يفرض بحثاً أعمق وأكثر تخصصاً في المستوى اللغوي، إلّا أنّي أعرضُ بعض نتائج دراساتي والاستنباطات منها بالنسبة إلى خلفية المترجم الثقافية والدينية.

أحياناً يخطئ المترجم في اختيار الأدوات المناسبة في اليونانية كما في ترجمة «(إنّ)» المستقلة الابتدائية بـ «(ὅτι)» («أنّ»)<sup>٥٣</sup>، أو يخفق في وضع حرف عطف الواو («و») = «(καὶ)» في مكانه

<sup>٥٠</sup> Dossetti 1967: 244-251.

<sup>٥١</sup> سورة البقرة، ٢: ١٨٥ - 1. 342. Förstel 2000: 58.

<sup>٥٢</sup> انظر: صبحي الصالح، ١٩٦٢: ٢٩٣.

<sup>٥٣</sup> مثلاً: سورة العصر، ١٠٣: ٢ - Förstel 2000: 116, ll. 137-138. ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ -

﴿إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ - «(ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἐν εἰλήματι)»؛ سورة الحجر، ١٥: ٦ - 1. 5 (conf. XIV), Förstel 2000: 102. ﴿إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ - «(ὅτι δαίμονιάρης εἶ)».

الصحيح في تركيب الجملة اليونانية، فيتغيّر معناه إلى «أيضاً»<sup>٥٤</sup>. من حين إلى آخر نجد كلمات غير مترجمة، خصوصاً في آخر الكتاب، مثل «الطَّارِقِ» أو «العَصْرِ» أو «الكَوْثَرِ» وكتبت بحروف يونانية، أي «(αλπάρικον)»<sup>٥٥</sup> و«(ἀλέξαρ)»<sup>٥٦</sup> و«(κάνθαρος)»<sup>٥٧</sup>، وهذا ما ينبه إلى أنّ المترجم لم يدرك معاني هذه العبارات في اللغة العربية. ويلفت آخر مثال الاهتمام لأنه ليس منقولاً بشكل حرفي ومطابق للفظ العربي، أي «(καύθαρος)» أو «(κάουθαρος)» مثلاً، بل أدخل إليه حرف النون فأصبح «(الكَنْثُوس)» «(κάνθαρος)»<sup>٥٨</sup>. إنّ كلمة «كَنْثُوس» لها معنى آخر في اللغة اليونانية وهي عبارة عن نوع من الكوب، شكله عادة عريض مع أذنين طويلتين، وكان منتشرًا في الحضارة الإغريقية والهلنستية وأحياناً حتى في العصر الروماني. هذا دليل على إلمام المترجم بهذه الحضارات.

مما سبق نستنتج، إذن، أنّ اللغة العربية على الأغلب ليست اللغة الأمّ للمترجم. من المؤكّد أنّه كان ملماً بعبادات الكنيسة الأرثوذكسية وطقوسها من جهة، ومن جهة أخرى بممارسات العبادة عند المسلمين. ولذلك أرجحُ انتماء المؤلف إلى بلاد الشام، منطقة الوصل بين الحضارة البيزنطية المسيحية والإسلام ومع تاريخ هلنستي عريق. حينذاك لم يكن هناك من مصلحة للمسلمين في ترجمة القرآن إلى لغة غير العربية، انطلاقاً من مبدأ قداسة لغته الأصلية عند الإسلام<sup>٥٩</sup> واستخدامها المطلق في العبادة. وبسبب وجود الأديرة العديدة في منطقة بلاد الشام، إضافة إلى الحياة الروحية الناشطة فيها، يمكننا الافتراض أنّ المترجم كان أحد رهبان المنطقة. وقد اندرجت ترجمة القرآن هذه ضمن التقليد الواسع والشائع لدى الرهبان أن يعالجوا الديانات الهرطقة الأخرى، كما ذكرنا آنفاً بالنسبة إلى يوحنا الدمشقيّ وثيودور أبي قرّة. وقد أتقن معظمهم اللغتين العربية واليونانية مثل الدمشقيّ، والبعض منهم كتب باللغتين كليهما مثل أبي قرّة الذي ألف أيضاً بالسريانية، وقد يكون مترجم القرآن المجهول من نفس الضرب.

<sup>٥٤</sup> مثلاً في سورة المائدة، ٤٦:٥ - ٣٢-33، 76: 11، 2000: Förstel: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ﴾ ما تُرجم: «καταγαγόντες αὐτῷ» *καὶ τὸ εὐαγγέλιον* ومعنى هذه الترجمة: «آتيناه الإنجيل أيضاً» بسبب مكان أداة «(καί)» «(أو)» المخطئ في ترتيب الجملة اليونانية.

<sup>٥٥</sup> سورة الطارق، ٨٦: ٢/١ - 92، 114، 2000: Förstel.

<sup>٥٦</sup> سورة العصر، ١٠٣: ١ - 137، 116، 2000: Förstel.

<sup>٥٧</sup> سورة الكوثر، ١٠٨: ١ - 140، 141، 116، 2000: Förstel.

<sup>٥٨</sup> حرفا «-وس» هي نهاية الكلمة المذكور في اللغة اليونانية ولا عمل لها في هذا السياق.

<sup>٥٩</sup> منطلقاً من قول القرآن نفسه، انظر مثلاً سورة يوسف، ٢: ١٢ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. اقتبس نيكيثاس جزئياً هذه الآية وتُرجمت العبارة المشيرة إليها بخط ب «(διὰ ἀραβικῶν γραμμάτων)» أي «بحروف» أو «بكتابة عربية» (Förstel 2000: 96, 1, 9). وفهم هنا المترجم المقصد في القرآن تماماً إذ الحال في هذه الآية «﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾» يعني «باللغة العربية» في حين أنّ ترجمة كلمة «﴿القرآن﴾» تختلف في الآية التي سبقت إليها الإشارة أعلاه، فكانت ترجمتها «﴿القراءة﴾» «(τὸ ἀνάγνωσμα)»، سورة البقرة، ٢: ١٨٥ - 342، 58، 1، 2000: Förstel)، مستوعباً مزة أخرى معنى الكلمة حسب السياق في تلك الآية.

## خُلاصة

بشكل عامّ لاحظنا أنّ ترجمة القرآن حرفيّة ودقيقة جدًّا. ومع ذلك ثمة شواذّ وتحريفات في طريقة ترجمة بعض الكلمات والعبارات ما يدلّ على طابعها غير الرسميّ: من المفترض أنّ أيّ ترجمة رسميّة سوف تكون أقلّ تحيّرًا وأكمل وأدقّ في نقل المعاني من كلّ النواحي، على النقيض ممّا أثبتنا في تحليل الترجمة السابق. ربّما ضَعَف المترجم أمام خلفيّةه الثقافيّة والدينيّة وهكذا أدخل مفاهيمه المسيحيّة في ترجمة نصّ القرآن الكريم وأوله حسب فهمه الشخصيّ. لا نستطيع أن نبرهن بالمطلق إذا كانت تعديلات النصّ المعالّجة 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 لعملية ترجمة تأثّرت بخلفية مسيحيّة.

أمّا نيكيثاس البيزنطيّ واستعماله لهذه الترجمة فكان طموحه ذمّ الإسلام وتغييره. ويمثّل عمله «تفنيد القرآن» سجالاتًا بلسان سليط ضدّ الإسلام والقرآن الكريم. إنّ نيكيثاس يقارن القرآن بالكتاب المقدّس أيّ العهد القديم والجديد، الذي يعتبره - مسلّمًا به - سفرًا سماويًا وموحىً به من الله. وفي ما يخصّ الآيات القرآنيّة فيفسّرهما وفقًا لآرائه المتحيّزة ويشرحهما 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 نيكيثاس الآيات بإضافات تمثّل قناعته الشخصية 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 نيكيثاس اللاذع - ملّة شاذّة.

نجد إذاً في هذه الوثيقة القديمة مثالًا مميّزًا لسوء الفهم بل عدم التفاهم بين المسيحيّة والإسلام، وهذا أمر شغل منطقة أصول المسيحيّة ودولة بني أميّة، أي بلاد الشام، منذ بدء تعايش الحضارتيّن فيها في القرن السابع الميلاديّ، ويستمرّ هذا التحديّ حتّى أيّامنا. وعن طريق دراسة التاريخ وتحديدًا التفحص لنصوص أسلافنا، المتأثّي والمجرّد عن أيّ تحيّر مسبق، نلاحظ أنّ الكلام التحريضيّ اليوم لا يختلف في لُبّه عمّا كان عليه قبل ألف سنة. إنّ الحجّة لهدم عقائد الآخر الدينيّة لم تتغيّر جوهريًا 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 فحسب، تتمكّن من أن نطفنّ للحاضر.))



## 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. 12<sup>th</sup>, 2006*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](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 'ANATPOIHH' and the two 'Epistles' to Islam*, Phil. Diss., Hartford (Connecticut).
- DEVRESSE 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 Qur'ān*, 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 Qur'ān as text*, ed. Stefan Wild, Leiden, pp. 27–40.
- HERGENRÖTHER Joseph (ed.), 1869, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg.
- HÖGEL Christian, 2010, «An early anonymous Greek translation of the Qur'ān. 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. 7<sup>e</sup> 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 (VIII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> s.)*, Louvain/ Paris.
- KHOURY Adel-Théodore, 1969a, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn.
- KHOURY Adel-Théodore, 1972, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> s.)*, Leiden.
- KHOURY Adel-Théodore, 1982, *Apologétique Byzantine contre l'Islam (VIII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> 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 religions*, n° 53.2, pp. 145–163.
- an-NADĪM Abū-l-Farağ Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad ibn Ishāq, 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 Qur’anic Term *al-Ṣamad* and the Greek Translation of the Qur’an», *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 Qur'ān 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 Ανδρόνικος Κ., 1872, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς ἤτοι περὶ τῶν ἐλλήνων τῶν γραμμάτων 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 Κωνσταντῖνος & ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δημήτριος, 1965, «Ἰωάννης – ὁ Δαμασκηνός», in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. VI, col. 1218–1232.

صبحي الصالح، ١٩٦٢، «علم القراءات ولمحة عن القراء» في: *مباحث في علوم القرآن*، دمشق، ص. ٢٨٠-٢٩٣.  
 كتاب السواعي الكبير (Ωρολόγιον τὸ Μέγα)، يشتمل على الصلوات حسب ترتيب كنيسة المسيح الأرثوذكسيّة،  
 دون ذكر مكان الطبع وسنته.