

ترجمة القرآن في دار الإسلام بين " جوهر " الدين و " عرض " السياسة

يسلم حمدان

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

0. موقف المسلمين من ترجمة القرآن في الخطاب الغربي

يسود الاعتقاد في الأدبيات الترجمية الغربية أن المسلمين، شأنهم في ذلك شأن اليهود، غير متحمسين من حيث المبدأ لترجمة كتابهم المقدس، وأنهم لم يطرقوا باب الترجمة إلا مضطرين بضغط من أتباع الديانات الأخرى، لاسيما المسيحية، الذين سبقوهم إلى ترجمة القرآن لتوظيفها في السجال الديني مع المسلمين¹. وحدد بعضهم وجه الشبه بين الإسلام واليهودية في أنه " مثلما تنص بعض نصوص التراث اليهودي صراحة على أن العبرية هي لغة الوحي الإلهي، كذلك تنص عدة آيات قرآنية صراحة على أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي يمكنها نقل كلام الله"، كما أن الإسلام يشبه اليهودية في أن الترجمات فيهما، على النقيض من المسيحية، لا تهدف إلى دعوة الآخرين إلى اعتناق ديانتيهما بل إلى إرشاد أتباعهما وتقوية انتمائهم إلى الجماعة².

وبلغ من رسوخ فكرة التلازم الجوهرية بين الإسلام والعربية في المخيال الغربي وامتناع المسلمين تبعاً لذلك عن ترجمة القرآن أن مرجعاً أكاديمياً محترماً مثل The Cambridge Quran Companion to the ورد فيه بصريح العبارة أن " قبول القرآن بوصفه كلام الله في شكل قرآن عربي منع المسلمين من ترجمته من أصله العربي"³. كما ورد في دائرة معارف Routledge Encyclopedia of Translation Studies الجزم بأن " أول ترجمة " صحيحة " proper" كاملة

¹ - ذكر هوجل، كريستيان 2012، وجود ترجمة إغريقية تعود إلى منتصف المائة الثامنة الميلادية وذكر منغانا ترجمة سريانية ترقى إلى القرن السابع الميلادي.

² - دليل، جان وودزورث، جوديث 2014، ص. 193-195. ونزع الباحثان بالآيات يوسف:2، فصلت:2-3، وزعما أن هذه الآيات تدل على أن ترجمة القرآن شبه مستحيلة، وأردفا قائلين إن " النظرية القائلة بأن القرآن معجز، وبالتالي محال الترجمة، تحظى بالقبول عموماً في أوساط الأمة الإسلامية ".

³ - وليام 1. غراهام ونفيد كرمانى 2007، ص.121.

لنص[القرآن]، كانت إلى اللغة اللاتينية على يد روبرت الشستري سنة 1143 وبرعاية بيتر المبجل، رئيس دير كلوني، وبغرض صريح هو دحض عقائد الإسلام¹.

ولربما ظن أن هذا التصور الخاطئ وقائعا وجوهريا يعود لكتاب المواد المعنية ولا يعكس بالتالي تصورا غريبا بقدر ما يعكس الأيديولوجية التي يصدر عنها أولئك الكاتب. ومما يدعم هذا " التخريج " أن محرر مادة " ترجمة القرآن " في دائرة المعارف المذكورة، لم يكتف بإضافة صفة "الصحيحة proper" وصفا لترجمة دير كلوني، وهي صفة لا وجود لها مطلقا في المصدر المحال عليه، سواء في نصه الإنجليزي أو نصه العربي، ومع ذلك وضعها الكاتب بين ظفرين للإيحاء بتحفظ مصطنع أو حتى بأنها اقتباس من كلام غيره². وقد أغفل ترافيس زادة ملاحظة أن الصفة proper التي وصف بها كاتب المادة ما يعتبره أول ترجمة كاملة للقرآن مقحمة في السياق تماما، لكنه تسامح باستغراب- محقا- عن المغزى من استعمال هذه الصفة في حق ترجمة تتبجح بمعاداتها الصريحة للإسلام³. فضلا عن وجهة تساؤل زادة، فإن ثمة ما يدل على أن كاتب المادة كان يستعيد تصورا راسخا في الخطاب الدراسي الغربي حول الإسلام. وللتلليل على شيوع هذا التصور على نطاق واسع في الأوساط العلمية والشعبية الغربية على حد سواء، عدد زادة من بين القائلين بتحريم الإسلام ترجمة القرآن أعلاما ذوي مكانة شعبية وعلمية في الغرب مثل كولبرت هيلد، وجون سوير، ورنارد لويس⁴. واستدل زادة على أن جذور التصور المذكور ترقى إلى السجل المسيحي القروسطي ضد الإسلام، مبرزا حالة الراهب الإيطالي ريكوردو دي مونتي كرونتشه المتوفى سنة 1320م الذي يعتبر أن ما بهر السارازانيين من خصائص القرآن الأسلوبية والنظمية لا يتلاءم مطلقا مع طبيعة الكتب السماوية " لأن الوحي الحقيقي " لا يكون موزونا مقفى " كما أن " الطابع العربي للقرآن دليل على زيفه. وعلى العكس من حواربي المسيح الذين حباهم روح القدس بمعرفة جميع اللغات، يجادل ريكاردو بأن محمدا كان عاجزا عن الإتيان بالقرآن بأي لسان غير اللسان العربي"⁵. وتتقاطع حجة ريكاردو ضد صدقية الرسالة الإسلامية جزئيا مع حجة فرقة العيسوية ونحلة قبيلة برغواطية. ومعلوم أن العيسوية اعترفوا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، لكنهم رفضوا عالمية دعوته بحجة إلحاح القرآن- في غير ما آية - على طابعة العربي المبين. ورد الغزالي على

¹-حسن مصطفى 2009 ص.228 عزوا إلى فليب حتي، تاريخ العرب 1937-1990 ص.126.

²- بالنسبة للنص الانجليزي: حتي، فليب، 1960، ص. 32؛ وبالنسبة للنص العربي: حتي، فليب 1991، ص. 47-48.

³- زادة 2012، ص.4.

⁴- زادة 2012، ص ص 4-5.

⁵- زادة 2012، ص.6.

العیسویة وألزمهم التناقص¹. واستعمل الحجة نفسها - وإن في صورة معدلة - متنبئ برغواطة صالح بن طریف الذی اعترف هو الآخر برسالة محمد صلى الله علیه وسلم، لكنه استدل بأية إبراهيم على أن القرآن خاص بالعرب لكونه نزل بلغتهم، كما استدل بما اعتبره شهادة من القرآن على نبوته هو، فزعم أن قرآنا أنزل علیه خاصا بالبربر، "[...] رثله بلغتهم وشرع فيه محابهم على نحلته فهم يتدارسونه ويعظمونه ويصلون به"².

وأكد بريغل مايكل الأصل الأيديولوجي لهذا التصور الشائع في الدراسات الإسلامية الغربية، منتقدا إياه بشدة، مبينا أن "ادعاء عدم قابلية القرآن للترجمة يرجع من حيث مصدره في الخطاب العلمي الغربي المعاصر إلى السجال المسيحي القروسطي الذي اختزل فيه إلحاح المسلمين المزعوم على أن القرآن لا يمكن مقارنته إلا في أصله العربي اختزالا كاريكاتوريا باعتباره برهانا على "جمود" المسلمين وصنميتهم القانونية - وإجمالا على أن الاستقامة الشعائرية أهم في الإسلام من الفهم العقلاني. وبالإضافة إلى ذلك، عزز هذا التبسيط المفرط الفاضح لمواقف المسلمين حالات سوء الفهم لدى دارسين أكثر معاصرة (وحسن نية) أمثال وليام كانتول سميث الذي مزج عن غير قصد الأحكام العقيدية الجازمة حول إعجاز القرآن ومعارضة بعض الفقهاء لاستعمال آيات القرآن بلغات أخرى في سياق التعبد وجعل من ذلك تحريما مبطنا لترجمة القرآن تطبيق، بطريقة أو بأخرى، على كل الأزمنة، والأمكنة، والسياقات. وبذلك صور سميث معارضة معينة لترجمة القرآن باعتبارها، على نحو ما، أمرا جوهريا بالنسبة للإسلام"³.

غير أن من الإنصاف الاعتراف بأن التصور الغربي محل النقاش له نظائر في الخطابات الإسلامية القديمة والحديثة حول ترجمة القرآن، وهي خطابات لا نعدم فيها من يقول باستحالة ترجمة القرآن لإعجازه وحرمتها لقداسته. وكما يجد المرء في التاريخ الفكري الإسلامي كثيرين يقفون هذا الموقف السلبي من ترجمة القرآن بذرائع فقهية أو عقيدية أو جمالية - سيميائية، لا يعدم كذلك فقهاء ومفسرين ومتكلمين يدافعون عن جواز ترجمة القرآن ويقولون بإمكانيتها وحتى بضرورتها شرعا وعقيدة ويمارسونها ويتقبلون أداء الشعائر بها. وعلى الرغم من الخلاف بين المسلمين حول طبيعة القرآن وإمكانية ترجمته ومشروعيتها وضرورتها وحدود وظيفتها، فنلاحظ

¹ - الغزالي، 2009، ص. 479.

² - ابن حوقل، 1992، ص. 82.

³ - بريغل مايكل، 2013.

أنهم لم يتوقفوا على امتداد تاريخهم عن ترجمة القرآن بوصفها إحدى الوسائل المشروعة لولوج غير العرب إلى معاني القرآن ومقاصده، سواء في إطار الدعوة أو في إطار التعليم الديني.

وليس غرضنا في هذا المقال الرد على الرواية الغربية المتداولة حول أول ترجمة كاملة للقرآن، كما عكستها مراجع كموسوعة روتلج للدراسات الترجمانية، لأن الوقائع التاريخية تكفلت بإثبات خلاف ذلك من خلال ما لا يقل عن عشر ترجمات إسلامية سابقة على ترجمة رئيس دير كلوني إلى اللاتينية¹. وبدلاً من ذلك، سنسعى بالأحرى إلى فحص الخلفية الأيديولوجية التي يقوم عليها التصور الراجح في الأدبيات العلمية الغربية حول موقف المسلمين من ترجمة كتابهم المقدس، أعني النظرة الجوهرانية التشيئية للإسلام باعتباره جسماً متجانساً، قاراً، لا يحول ولا يزول، والحال أنه يتسم بدرجة عالية من التعددية قل نظيرها في غيره من الأديان. ولهذا الغرض، سنستعرض نماذج دالة من خطابات التيارات الفقهية والعقدية الأساسية في الإسلام حول ترجمة القرآن إضافة إلى نماذج من ممارساتها الترجمانية القرآنية، بما يؤكد بشكل قاطع أن مقالات المسلمين وممارساتهم الترجمانية القرآنية سلبا وإيجابا، فعلا وتركيا، وقف على معيشتهم التاريخي المخصوص في محدثاته السياسية في المقام الأول ولا يمكن اشتقاقها بحال من الأحوال من أية "مقولة" تتعلق بجوهر الإسلام.

1. الشيعة وحدود استنطاق القرآن بالترجمة

تتقاسم الشيعة تعليمية وإمامية مركزية دور الأئمة في تأويل الوحي واحتكار الوساطة بين المؤمنين وبين نصوصه، بناءً على خلافة النبي في جميع وظائفه بما يقتضي وراثتهم العلم النبوي برمته عبر أهل البيت ويوجب لهم العصمة والإلهام والتحديث والتفهيم كي يتمكنوا من الاضطلاع بهذه الوظائف الجسيمة دون انقطاع². ومعلوم أن وراثته النبوة في وظيفة بيان معنى القرآن ومبنى الشريعة تقوم على أثنائي ثلاث تتلخص في الإرث الجسدي والإرث الروحي والوساطة اللغوية.

وبزوال إحدى هذه الأثنائي يوشك احتكار وظيفة البيان أن يتزعزع. وبما أن من شأن الترجمة أن تخلخل ركيزة الوساطة اللغوية عبر توسيع نطاق المخولين وظيفة التأويل وتيسير الولوج غير الآمن إلى القرآن، فمن الطبيعي أن لا يتحمس لها مراجع الشيعة، لما تتطلب عليه من

¹ - بواقع ثلاث ترجمات معتزلية، ترجمة شافعية-أشعرية، ترجمة كرامية، ترجمة شيعية إمامية أثنى عشرية، ترجمتان سلفيتان صوفيتان، أربع ترجمات حنفية-ماتريدية. والجدير بالذكر أن معظم هذه الترجمات أنجزت في إطار التفسير.

² - الشيخ المفيد، 1995، ص. 29 وما بعدها، خاصة ص. 33-35، أبو منصور الطبرسي 1380، ص. 70-78، محمد إبراهيم العسال، 1427، ص. 113، مائير م. بار-أشير 1999 و2012، معزي محمد علي أمير 2013، ص. 152، زادة 2012، ص. 127.

المخاطرة بإلغاء المسافة بين المؤمنين و"القرآن الصامت"، مما قد يمنحهم الجرأة على استنطاقه، في غياب وساطة "القرآن الناطق" الذي هو الإمام.

وإذا كان قد أثر عن الشيعة معارضتهم عموماً لترجمة القرآن، فيما يفترض أنه نابع من مذهبهم المذكور في أصول الديانات، فإن الممارسة التاريخية تبين أن عقائد القوم لم تحدد تعاملهم مع ترجمة القرآن بنفس الطريقة. فبينما استمر الإسماعيلية في معارضتها والامتناع عنها حتى العصر الحديث، نجد أن الإمامية لبنت معارضتها لها تدريجياً وانتهت إلى توظيفها ابتداءً من القرن السادس الهجري.

1.1. الإسماعيلية والنهائيات الثلاث

بخصوص الإسماعيلية، يبدو أن إشكالية ترجمة القرآن لم تطرح بإلحاح على الصعيد التعبدي، لعدم القطع بفرضية القراءة في الصلاة على ما يفهم من المصادر الفقهية الإسماعيلية¹. وعلى كل حال، فقد دافعت الإسماعيلية، في نسختها الشعبية والعالمية معاً، دفاعاً قوياً عن التلازم بين الإسلام والعربية على أسس نظرية وعقدية. وهكذا، اعتبر إخوان الصفا "اللغة العربية تمام اللغة الإنسانية" وخطوطها "أحسن الخطوط وأقومها وأتمها وأكملها" وذلك لعلاقتها الحميمة بـ"كتاب الله تعالى الذي ختم بنزوله كتب الأنبياء عليهم السلام وذكر فيه ما كان وما يكون..."² فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان. ولما كان خروج صورة الإنسان آخر صور الحيوانية، كذلك كانت اللغة العربية تمام اللغة الإنسانية وختام صناعة الكتابة ولم يحدث بعدها شيء ينسخها ولا يغيرها ولا يزيد عليها وينقصها، ومن ثم فلا حاجة... إلى كتابة غيرها ولا إلى لغة سواها³.

ويربط إخوان الصفا ربطاً صريحاً ما يعتبرونه تلازماً لا انفكاك فيه بين الإسلام والعربية في المكانة والمصير بكرامة القرآن وشرفه وعجز الناس عن إحالته عن جوهره العربي. ذلك أن إظهار دين النبي صلى الله عليه وسلم على جميع الأديان ولغته على سائر اللغات من أجل أن القرآن أكرم قرآن أنزله الله تعالى وأشرف كتاب أحكمه وأنه لا يقدر أحد من الأمم على اختلافهم في لغاتهم أن يحيله عما هو به من اللغة العربية إلى لغة غيرها لأنه لا يمكن أن ينقل البتة إلى اللغة على ما به من الاختصار والإيجاز هذا لا خفاء به³.

¹ - روي عن جعفر الصادق قولان بسنيتها وبفرضيتها، القاضي النعمان 1383-1963، ص. 161-162، وكذلك القاضي النعمان 2007، ص. 163.

² - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 141-146.

³ - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 164-165.

ويقدم إخوان الصفا تصورا لا يخلو من طرافة لعلاقة تطور اللغات بالتطور الديني والسياسي والثقافي للإنسانية، وهو تطور تنسخ فيه اللغة أختها كما ينسخ الدين بالدين، وتستخدم فيه الترجمة أداة لتملك تراث الأمم السالفة وتمخيره لخدمة مشاريع الأمم الخالفة، وذلك في سياق مسار تاريخي صاعد موجه صوب الرقي والكمال الروحي للإنسان. ويتحقق هذا الانتقال للمعارف عبر الأمم واللغات في التاريخ حسب نموذج قار يرتكز على علاقات القوة والهيمنة، بحيث ينقل المتغلب علوم ومعارف من غلبهم من الأمم السابقة " مثل ما فعل سليمان، عليه السلام، لما آتاه الله الملك وجعل له القوة والقدرة، كيف نقل العلوم والحكمة من جميع اللغات، حين قهر ملوكها ونزل رؤساءها، إلى اللغة العبرانية. وكذلك فعل ملك الروم، فإنه لما غلب اليونان وقهرهم، نقل علومهم وحكمتهم من اللغة اليونانية إلى اللغة الرومية. وكذلك فعل ملوك يونان بمن غلبوا عليهم"¹. وقد أعطى الفيلسوف والداعي الإسماعيلي أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 332 هـ) أوضح تأسيس نظري لموقف الإسماعيلية من ترجمة القرآن. ففي كتاب الزينة، يعتمد الرازي إلى تصنيف اللغات الرئيسية بحسب الأفضلية التي يرى أن المدار فيها على الوظيفة الدينية التي اضطلعت بها كل لغة في التاريخ الروحي للإنسانية، جازما بأن " العربية هي أفضل اللغات الأربع " التي اتفق أهل الشرائع على أنها أفضل اللغات من أجل أنها نزلت بها الكتب السماوية².

ويعلل الرازي أفضلية اللغة العربية بمبررات بنوية - وظيفية وأنطولوجية وتاريخية. فمن الناحية البنوية الوظيفية، تفضل العربية سائر اللغات لأنها " هي أفصح اللغات [...] وأعذبها وأبينها". ومن الناحية الأنطولوجية، تفضل العربية سائر اللغات لأنها " أكملها وأتمها ". وفي بيان أفضلية اللغة العربية من الوجهة الأنطولوجية يبسط الرازي نظرية الحروف البدئية التي منها انبنى العالم واتخذت صورتها الأتم في العربية، وذلك اعتمادا على الإمام جعفر الصادق، من جهة، وعلى البرهان الحسابي من جهة أخرى³. أما من الناحية التاريخية، فيبرز الرازي أفضلية العربية من خلال التأكيد على تهاقت الناس من جميع الأمم والأجناس على تعلمها ونقل تراثهم العلمي والفلسفي إليها لينتشر وينبع، بينما " لم يرغب أهل القرآن والكتاب العربي في نقله إلى شيء من اللغات "، على الرغم من حرصهم على الدعوة إلى الإسلام، مما يدل على عدم الحاجة إلى ذلك.

¹ - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 149-150. وينطبق هذا النموذج بحذافيره على تعامل العرب والمسلمين مع تراث الأمم السالفة.

² - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72.

³ - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 77-79، 80-82.

ولا يكتفي الرازي بنفي رغبة "أهل القرآن والكتاب العربي في نقله إلى شيء من اللغات"، بل يجزم أيضا بعدم قدرة "أحد من الأمم أن يترجمه بشيء من الألسنة"، وذلك بدليل أنهم "لو قدروا عليه لفشا ذلك فيهم، وجرت الألسنة به عندهم، ولكن تعذر ذلك عليهم لكمال لغة العرب ونقصان سائر اللغات"¹.

بيد أن الرازي يشعر بضعف الاستدلال بعدم المحاولة على العجز عن المحاولة بته، فيقول: "فإن قال قائل: لم يفعلوا ذلك [يعني محاولة ترجمة القرآن] زهدا فيه ورغبة عنه، أكذبه العيان وأوهن حجته ما جبل عليه أشراف الناس وذو الأخطار والهمم منهم، من المحبة لمعرفة الأشياء والعلم بها، ولنزاع نفوس ذوي الإقدام والرفعة إلى الوقوف على جميع الآداب. فإن الملوك وأهل الشرف من كل أمة قد رغبوا في نقل كتب لها مقدار صغير وخطر يسير إلى لغتهم، شوقا منهم إلى معرفتها، وعشقا للوقوف على حقائقها والعلم بها والبصيرة فيها. فكيف بالقرآن الذي عظم الله شأنه، وأجل مقداره، وأخضع رقاب الأمم لسننه، وأمضى عليهم ما شرع فيه من أحكامه؟"².

ولئن اضطرت الوقائع الرازي إلى الاعتراف بحصول محاولات عديدة لترجمة القرآن، فإن ذلك لم يزعه عن التثبيت بموقفه المبني بشأن استحالة ترجمة القرآن. وللتخلص من الإحراج، يعمد الرجل إلى تحويل المسألة من مجرد مسألة وجود (أو عدم وجود) محاولات لترجمة القرآن سواء من أهله - كما يقول - أو من غير أهله من الأمم الأخرى، إلى الحكم بعبثية تلك المحاولات وافتقارها لأية قيمة تستحق بموجبها أن تؤخذ في الاعتبار. وفي هذا المعنى يقول الرازي: "وقد حاول كثير من الناس ذلك، فعسر عليهم نقله وتعذر ترجمته. فترجموا منه شيئا يسيرا، مثل بسم الله الرحمن الرحيم، ومثل سورة الحمد، على استخراج شديد ونقل بعيد"³.

2.1. الإمامية واستثمار ترجمة القرآن عبر التفسير

كما عارض الإسماعيلية ترجمة القرآن واجتهدوا في الاستدلال على استحالتها، عارضها الإمامية الإثنى عشرية لنفس السبب، ألا وهو ما يترتب عليها من إمكانية زعزعة احتكار الإمام - بوصفه القرآن الناطق - للمعرفة الدينية من خلال التحكم في منافذ الولوج إلى القرآن الصامت - الذي هو الكتاب. وتجلت معارضة الشيعة الإمامية لترجمة القرآن من خلال الاصطفاف مع الشافعية في مسألة أداء الشعائر الدينية بالترجمة، رغم ما عرف عن الشيعة من الحرص الشديد على التميز عن العامة (أي أهل السنة)، في العقديات مطلقا وفي الفقهيات بقدر الإمكان. ويظهر

¹ - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72.

² - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72-73.

³ - يظهر أن الرازي يشير هنا إلى ما ورد في الأنبيات الفقهية من ترجمة سلمان الفارسي للفتحة بناء على طلب من بني جندته.

اصطفاة الإمامية مع الشافعية في معالجة شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ) لمسألة افتتاح الصلاة والقراءة فيها معالجة مطابقة عبارة وحكما ودليلا لصورتها في المصادر الشافعية¹. ولا يقتصر الأمر على الطوسي الذي نسب السبكي إلى المذهب الشافعي وترجم له في طبقاته قبل ابن فورك مباشرة، بل يصدق كذلك على القمي بل على سائر علماء الإمامية إلى حد أن النصوص المتعلقة بالمسألة في المصادر الإمامية يمكن أن تنسب إلى أي فقيه شافعي متعصب².

غير أن نفس السبب الذي دعا إلى تقنين التفسير الشيعي عموما كما حدده الطوسي، أعني جمع "فنون علم القرآن" [..] والجواب عن مطاعن الملحدين فيه، وأنواع المبطلين، كالمجبرة، والمشبهة والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص أصحابنا به من الاستدلال بمواضع كثيرة منه على صحة مذهبهم في أصول الديانات وفروعها³، سيضطر الشيعة الإمامية إلى رفع الحظر عن ترجمة القرآن وممارستها من باب التفسير بعد أن سبقهم إليها واستغلها ضدهم أهل السنة، الذين راهنوا عليها بشكل واضح انطلاقا من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري "لإعطاء الناطقين بالفارسية الذين لم يكونوا حذاقا في العربية نفادا مباشرا إلى تفسير القرآن" نظرا لأن "التفسير الفارسي يمثل أداة لنشر المذاهب" [..] التي يتم طبقا لها تفسير القرآن⁴.

وقد اضطلع بمهمة إدخال الإمامية طلبة توظيف ترجمة القرآن في الصراع الأيديولوجي من باب التفسير أبو الفتوح الرازي النيسابوري (ت 556هـ) صاحب روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن. ويجسد روض الجنان ثوابت التفسير الشيعي المتمثلة في التركيز على منزلة الأئمة وخصائصهم ووظائفهم والرد على مخالفاتهم. ولاحظ الدارسون أن ذلك يشمل "محاولة العثور في القرآن على إشارات صريحة إلى موضوعات مثل صفات الأئمة الخارقة والروحية ومرجعيتهم في تفسير القرآن وغيره من الكتب المنزلة أو واجب الطاعة لهم والبراءة من أعدائهم"، إلى غير ذلك من مفردات المذهب الكلامي الشيعي كالعصمة والشفاعة والبداء⁵. ف"على امتداد روض الجنان، يدافع الرازي بشكل منهجي عن جملة من القضايا المشحونة فقهيا وعقديا. فقد تطرق لموضوعات من قبيل جواز زواج المتعة والطريقة الصحيحة للطهارة" [..] والنص الإلهي على الإمام وعصمة أئمة

¹ - الطوسي، 1407 هـ، ص. 315، 344.

² - السبكي، 1964، ص. 126، ترجمة رقم 315، القمي (د.ت) جامع الخلاف والوفاء، ص. 68-72.

³ - الطوسي (د.ت) التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص. 2.

⁴ - كيلر، أنابل 1999-2012.

⁵ - بار - أشر، مثير م. 2012.

الإثنى عشرية ورجعة المهدي وحرية الإرادة البشرية والفصل بين العمل والإيمان واستحالة رؤية الله مباشرة " وتحديد المقصود" بأولي الأمر" وأنهم الأئمة وليس العلماء خلافاً لأهل السنة، سالكا في ذلك "خطا فكريا إماميا متأثرا إلى حد كبير بالكلام الاعتزالي " ومتعارضا مع الفكر الأشعري¹. وفي إطار الدفاع عن مقام أهل البيت والمذهب الكلامي والفقه للشيعة على الطريقة الإثنى عشرية، عمد الرازي إلى استغلال كل ما هو متاح له من مصادر المذاهب الإسلامية²، وذلك على شاكلة الأسلوب الحجاجي الذي انتهجه المفسرون من كل المذاهب وحرصوا في إطاره على توظيف آراء المخالف من باب " وشهد شاهد من أهلها"³.

ويبدو أن تفسير أبي الفتوح الرازي قد أدى وظيفته على أحسن وجه، إذ يعده الإمامية⁴ مما لا نظير له في رشاقة التحرير وعذوبة التقرير ودقة النظر[...]. وأنه حار لكل ما تشتهيه الأنفس وتقر به الأعين[...]. لا يمل قارئه ولا يضجر الناظر إليه، ينتفع منه الفقيه والمفسر والأديب والمؤرخ والواعظ وطالب الفضائل والمناقب والمثالب⁵. وكما يمكن أن يخمن المرء من السياق، فالمقصود بالفضائل والمناقب هو فضائل ومناقب أهل البيت وشيعتهم، أما "المثالب" فالمقصود بها مثالب خصومهم خاصة أهل السنة. ومن أجل روض الجنان، لقب الإمامية أبا الفتوح بقوة المفسرين ترجمان كلام الله⁶، وهو لقب يحيل أحد شقيه إلى مرجعية لا يمكن أن تتأتى - عند الشيعة - إلا من طريق علاقة مخصوصة بالأئمة المعصومين، بينما يذكر شقه الثاني بوظيفة موازية للوظيفة التي اضطلع بها ابن عباس عند السنة. وتشير المصادر الإمامية ضمنا إلى هذه العلاقة الخاصة بالوسيط الأكبر، حيث يذكر العاملي في معرض التنويه بمكانة أبي الفتوح أنه "الإمام السعيد[...]. المنتهي نسبه الشريف إلى عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الصحابي المستشهد بصفين بين يدي أمير المؤمنين عليه السلام وأبوه بديل كان من الصحابة أيضا"⁷.

ويتضح من هذا المقتبس "مصدر" شرف أبي الفتوح، فهو يتصل بالنبي(صلع) عن طريق الصحبة، من جهة، كما يتصل، من جهة أخرى، بوارث علم النبي(صلع) المباشر، الإمام علي، عن طريق النصرة والشهادة، ومن هنا تأتت "مآثر فضله ومساغيه الجميلة في تفسير كتاب الله العظيم وإبطال كل تأويل سقيم من المخالف الأثيم".

¹ - زادة، توافيس 2012، ص. 449.

² - زادة، توافيس 2012، ص. 455، معزي، محمد أمير - علي 2014، ص. 11-12.

³ - العاملي، السيد محسن الأمين، 1983، ص. 125-126.

⁴ - العاملي، السيد محسن الأمين العاملي 1983، ص. 124-126.

وبالجملة، فقد مثل تفسير الرازي استجابة محسوبة من الإمامية لداعيين لم يكن بالإمكان إغفال أي منهما وقت ظهوره. فقد كان على القوم مواجهة ضغط المذاهب المنافسة التي سبقتهم في استثمار ترجمات القرآن وتفسيره بالفارسية في الدفاع عن النفس وفي مهاجمة الخصوم والمنافسين من مختلف المذاهب. كما كان عليهم في نفس الوقت التوفيق بين مطلب تحصين عقائد جماهير المؤمنين العريضة وبين ضرورة الحفاظ على "مسافة آمنة" بين هؤلاء المؤمنين وبين "الأسرار" العميقة التي تتبني عليها العقائد الشيعية الأساسية. وبطبيعة الحال، فإن الاضطلاع بهذا الدور المزدوج يقتضي، من منظور الإمامية، تعزيز وظيفة الوساطة اللغوية والعلمية لطبقة العلماء. ويعكس روض الجنان هذا الحل الذي سيتطور لاحقا في اتجاه المزيد من تفريس الدين وتكريس دور الفقهاء حتى أفضى إلى صياغة توليفية أيديولوجية جديدة ترجمتها دينيا ولاية الفقيه وسياسيا دولة إيران الوطنية.

2. الأشاعرة وتوظيف ترجمة القرآن في الصراع المذهبي

يتفق الأشاعرة في تصور طبيعة القرآن من خلال نظرية الكلام النفسي التي تعود في أصولها لابن كلاب. ومع أن مقتضى هذه النظرية أن القرآنية مستقلة عن اللغة مبدئيا، إلا أن المصادر لم تنقل عن الأشعري موقفا صريحا من ترجمة القرآن، وإن كان يفهم من نقده لتفسير الجبائي بلغة خوزستان حياد لغة التفسير وأن العبرة بسلامة التأويل وأثره على عقائد الناس وليس باللغة المكتوب بها التفسير¹.

فهل يستشف من عدم تعرض الأشعري لجوهر مسألة ترجمة القرآن بمناسبة بيان أخطاء الجبائي في تفسيره العجمي رغم سروح الفرصة ومناسبة المقام لذلك أنه يتقبل ترجمة القرآن ولا يراها في حد ذاتها أمرا ذا أهمية من الوجهة العقديّة؟ أم أن الأشعرية، كعقيدة كلامية، لا تقتضي موقفا مخصوصا من ترجمة القرآن؟. على أية حال، سنرى أن أتباع الأشعري من الشافعية أجابوا على هذا السؤال أجوبة مختلفة. وسنجتزئ من هذه الأجوبة بمثالين هما معالجة الفقيه والمتكلم والمؤلف في العقائد أبي المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ) وأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) لإشكالية ترجمة القرآن في علاقتها بصعوباتها اللغوية ووظائفها التربوية ورهاناتها ومخاطرها العقديّة. وهما مثالان يتسمان بالطرافة نظرا لمكانة هذين العلمين البارزين من أعلام الفكر الديني الإسلامي ولكثرة القواسم المشتركة بينهما. فالرجلان يصدران عن نفس المنطلق العقدي الفقهي، فضلا عن أنهما ينحدران من نفس المدينة وينتميان لنفس شبكة الرعاية وينخرطان في خدمة نفس السلالة

¹ - ابن عساكر، 1347، ص 138-139.

السلجوقية¹. ومع ذلك، فهما يقفان موقفين متعارضين من ترجمة القرآن ويذرعان لدعمهما بنفس المبررات اللغوية الفقهية العقدية. أما الغزالي فيعتبر ترجمة القرآن محالا شرعيا لما يكتنفها من الخطورة العقدية وفي حكم المحال لغويا لما يعترضها من الصعوبات العملية. وأما الإسفراييني، فيعتبرها ضرورة شرعية وعقدية واجتماعية - لغوية.

1.2. الإسفراييني وفضيلة ترجمة القرآن

بين الإسفراييني موقفه من ترجمة القرآن نظريا وعمليا من خلال كتابه " تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم"، وهو - كما يفهم من عنوانه - ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم إلى العجمية تعتبر أقدم ترجمة فارسية وصلتنا للقرآن من إنجاز فقيه شافعي أشعري. وسعى الرجل في تفسيره إلى "تسويغ ترجمة القرآن بوصفها عملا ضروريا للصحة الروحية للإنسانية. ففيها يمتدح الإسفراييني فضائل ترجمة القرآن إلى أية لغة لا يقدر أربابها على فهم الأصل العربي. ولإعطاء تفسيره الفارسي مشروعية أخلاقية وفقهية أوسع، يعتبر الإسفراييني أن ترجمة القرآن ليست جائزة فحسب بل إنها فاضلة وجديرة بالتقدير، لأنها تساعد على حفظ الإسلام ونشره"، مستدلا بما ورد من النصوص في شأن عالمية الرسالة واقتضاءها التبليغ الذي يرى أنه لا يتصور في حق جاهل العربية من غير طريق الترجمة، ومسنظها - أخيرا- بسابقة ترجمة سلمان الفارسي للقرآن مع ربطها بتبليغ الرسالة إلى الفرس بدلا من مسألة أداء الشعائر كما دأب على ذلك الحنفية. ويستمد الإسفراييني مبررا إضافيا لترجمته من خلال التركيز على رداءة الترجمات الفارسية المتداولة في زمنه وانطوائها على مخاطر نشر التأويلات البدعية، حيث يقول: "لما رأيت هذه الأخطاء في الترجمات السابقة، استعنت بالله العليّ القدير واجتهدت وسعيت في نقل كلمات القرآن إلى الفارسية نقلا صحيحا راجيا أن تكون هذه الترجمة جديرة بلغة العرب موافقة لتفسيرات المفسرين، متساوقة مع أصول الدين بعيدة من كل التأويلات الغريبة التي قد تستخدم لتعطيل الصفات الإلهية أو نشر عقيدة التشبيه، أو تدعّم بأي وجه مذاهب أهل الإلحاد والبدعة، [أملأ أن تكون هذه الترجمة] صحيحة ومستقيمة على طريق أهل السنة والجماعة².

ويشكل تاج التراجم إحدى أهم لبنات مشروع أيديولوجي كرس له الإسفراييني حياته، إلى جانب كتابه "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة"، الذي خصصه لمهاجمة أعداء الأشاعرة من "فرق الهالكين" التقليدية، إضافة إلى منافسيهم ممن يسميهم بالمندسين بين

¹ - زادة، ترافيس، 2012، ص. 426.

² - زادة، ترافيس، 2012، ص. 368-369، 370-371.

صفوف أهل السنة والجماعة، ومن المرجح أنه يعني بهم الحنفية والحنابلة وإن كان لا يصرح بذلك بطبيعة الحال. ويتجلى تضافر كتابي التبصير وتاج التراجم من إشارة المؤلف في "التبصير" إلى "تاج التراجم" بمناسبة حديثه عن براءة جهابذة التفسير واللغة من الابتداع ونقاء علم التفسير نفسه من الأهواء إلا شيئاً يسيراً أحدثه بعض "المبطلين" بأخرة، حيث يقول: "وقد جمعنا في كتابنا المعروف "تاج التراجم" ما هو المعتمد من أقوال المفسرين ابتعاداً عما أحدثه فيه أهل الضلالة والزيف من التأويلات على سبيل التحريف"¹.

والواقع أن انتقادات الاسفراييني للترجمات السابقة تكل في حد ذاتها على أن الخصوم الحقيقيين الذين ينازلهم في التبصير وفي تاج التراجم لا يقتصرون على المصرح بهم في منطوق خطابه الحاد حول المبتدعة، بل يشملون منافسين من أهل السنة لا يجرؤ على اتهامهم مباشرة بالبدعة. فقد سبقت تاج التراجم ثلاث ترجمات معتزلية للقرآن ضمن تفاسير منسوبة للجبائي والحاكم الجشمي. ولئن لم يرد ما يثبت اطلاع الاسفراييني على هذه الترجمات، فبالإمكان الاطمئنان إلى أنه اطلع - على الأقل - على تصدى الأشعري نفسه لأولاها بحجة اشتغالها على تأويلات فاسدة ومضللة وهو أمر كاف للإحالة عليها. غير أن الاسفراييني لم يشر إلى أي من هذه الترجمات بالاسم، بل اكتفى بالحديث عن ترجمات فاسدة وخطيرة من الوجهة العقيدة. ومن الجلي أن الترجمات المعتزلية لا يصدق عليها وصف محاولة الاندساس بين صفوف أهل السنة الوارد في التبصير بحكم أن أياً من صاحبيها لا يدعي الانتماء إلى أهل السنة والجماعة بالمعنى الذي يقصده الاسفراييني بل إنهما يجاهران كلاهما بمعارضة أطروحات أهل السنة والجماعة ويصدعان، في مواجهتهما، بعقيدتهما الاعتزالية (مضافاً إليها الانتماء إلى الزيدية بالنسبة للجشمي).

وبالمقابل، فإن الوضع مختلف في حالة الكرامية والماتريدية والسلفية. ذلك أن الكرامية تصنف نفسها ضمن أهل السنة والجماعة في حين تتشوف الماتريدية إلى تمثيل أهل السنة والجماعة وتطمح السلفية - ممثلة في الحنابلة - إلى احتكار شرف حمل هذا اللقب لنفسها بوصفها المدافع الأبرز - إن لم يكن الأوحد - عن السنة وعن عقيدة السلف. أما الكرامية، فلا يعرف أنها أنجزت ترجمة للقرآن قبل تفسير أبي عتيق السورباني الذي يمتنع أن تتطبق عليه ملاحظات الاسفراييني المنتقدة للترجمات السابقة، لأنه متأخر عن تاج التراجم بحوالي عشرين سنة². تبقى إذن الماتريدية والسلفية، وهما مذهبان سنيان منافسان بقوة للأشعرية وسبقاها إلى إنجاز ترجمات قرآنية

¹ - الاسفراييني 1983، ص. 190-191، إبراز ليس في الأصل.

² - زادة، توافيس 2012، ص. 507.

وتوظيفها في الدفاع عن خياراتهما العقدية والتصدي لمخالفتهما، باسم محاربة البدعة. ويترتب على هذا أن الترجمات المقصودة بانتقادات الاسفراييني هي ترجمات سنية لا محالة. ويؤيد السياق التاريخي والأيدولوجي لظهور تاج التراجم مثل هذا الاستنتاج. فقد كان الصراع على أشده يومئذ بين الأشاعرة وكل من الحنابلة والحنفية. وتكفي الإشارة في هذا المقام إلى تغريب الوزير الكندري المحسوب على الحنفية أبرز رموز الأشاعرة وإلى ما عرف بفتنة القشيري، إضافة إلى ما كان يدبجه معاصر الاسفراييني عبد الله الأنصاري (ت481هـ) في تسعينيته من نكير على الأشاعرة الذين كان يصفهم بأنهم مخانيث من الدرجة الثانية ويرد على شيخهم " استحسنه علم الكلام " بتأليف كتاب في " ذم علم الكلام وأهله"¹.

2.2. الغزالي وخطورة ترجمة القرآن

يشارك الغزالي 450-505هـ الاسفراييني مشغل التصدي للبدعة من خلال شرح "اعتقاد السلف وبيان ما يجب على عموم الخلق أن يعتقد في [...] الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعا والجهال من الحشوية الضلال حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار، وما يجري مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها، وأنهم زعموا أن معتقدتهم فيه معتقد السلف"². وحدد الغزالي مقتضى مذهب السلف في شأن الأخبار المذكورة بأنه "التزام عوام الخلق سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة"³. أما العوام الذين يروم الغزالي إنقاذهم من خطر الزيغ العقدي من خلال إجامهم عن الخوض في الأخبار الموهمة للتشبيه، فهم كل الناس ما خلا طائفة محدودة من صفوة الصفوة وصفهم بأنهم "أهل الغوص في المعرفة" الذين يرجى لعشرهم النجاة من خطر الهلاك بما سبق لهم في علم الله من كرامة الفوز والسعادة "بالدر المكنون والسر المخزون".

¹ - مخانيث الدرجة الأولى هم المعتزلة نسبة إلى الفلاسفة، الأزمة العقدية، ص. 45، 41، الذهبي، 1374هـ، ص. 1187 - 1188. ويذكر من ترجمات الحنفية - الماتريدية، على سبيل المثال، ترجمة السامانيين لتفسير الطبري في عهد الأمير أبي صالح منصور بن نوح الذي حكم بين سنتي 350 و 365 هـ.

² - الغزالي (د.ت)، إجام العوام عن علم الكلام، ص. 319. وينصرف مصطلح "الحشوية" في الأدبيات الأشعرية إلى الحنابلة، وقد يشمل معهم الكرامية، وإن كان المصطلح الأكثر إطلاقاً على الكرامية هو "المجسمة" لا الحشوية، زادة 2012، ص. 427-428.

³ - الغزالي (د.ت)، إجام العوام، ص. 320-356.

وقد تطرق الغزالي في رسالة إجماع العوام عن علم الكلام التي كتبها قبيل وفاته لقضايا ترجمة الأخبار الموهمة للتشبيه من القرآن والسنة تحت وظيفة "الإمساك" الواجبة على عوام الخلق المذكورين، مما يدل على خطورتها من الوجهة العقيدية. ويعرف الغزالي "الإمساك" إجمالاً بقوله: "وأما الإمساك: فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والتصريف والصيغة" ويعني ذلك تفصيلاً "الإمساك عن التصريف في ألفاظ واردة يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصريف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريق، والجمع، والتفريق" ورغم أن هذه الوجوه الستة تهم الترجمة بشكل أو بآخر، إلا أن الغزالي يحصر مفهومه للترجمة في الوجه الأول، حيث يقول: "الأول التفسير وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى تقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية، بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد".¹

وفي الاستدلال على وجوب الجمود على "اللفظ الوارد" يلجأ الغزالي إلى استنهاض علمي اللغة والفقه. فمن حيث اللغة، يستظهر بعدم تطابق البنى الدلالية والأسلوبية للغات "لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها. ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها. ومنها ما يكون مشتركاً في العربية ولا يكون في العجمية كذلك". ويضرب الغزالي أمثلة تفصيلية للحالات الثلاث، من خلال ألفاظ "الاستواء" و"الأصبع" و"العين" ومقابلاتها في الفارسية، ويخضع هذه الأمثلة لتحليل معمق ثم ينتهي إلى استخلاص النتيجة قائلاً: "فلأجل هذا [أي الفوارق الدلالية بين العربية والفارسية وضعا واستعمالاً] نرى المنع من التبديل والاقتصار على العربية". ويلج الغزالي في تضاعيف مناقشته للفوارق الدلالية الدقيقة بين كلمات الأمثلة التي حللها على أن الترادف المطلق عبر اللغات شرط ضروري لقبول ترجمة "الأخبار الموهمة للتشبيه" ترجمة مطابقة لها بلا زيادة ولا نقصان، "فإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما يباينه أو يخالفه ولو بأدنى شيء وأدق وأخفاه... فإذا تفاوتوا لم يكن التفسير تبديلاً بالمثل بل بالخلاف ولا يجوز التبديل إلا بالمثل".

ويعترف الغزالي بأن حجة التفاوت لا تنطبق إلا جزئياً، إذ لا فرق بين قولك خبز ونان وبين قولك لحم وكوشت، مما يقتضي "المنع من التبديل عند التفاوت لا عند التماثل"، ومؤدى ذلك منطقياً جواز ترجمة بعض القرآن دون بعض، وهو قول معروف لبعض المذاهب بما فيها المذهب

¹ - الغزالي (د.ت)، إجماع العوام، ص: 325 - 326.

الشافعي نفسه. لكن الغزالي يرفض هذه النتيجة، ويستنهض فقه المصلحة لاستبعادها، حيث يستدرك قائلا " ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليا سهلا يسيرا على كافة الخلق بل يكثر فيه الإشكال ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل، فنحن بين أن نحسم الباب احتياطا إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل وبين أن نفتح الباب ونقدم عموم الخلق ورطة الخطر، فليت شعري أي الأمرين أعزم وأحوط، والمنظور فيه ذات الإله وصفاته وما عندي أن عاقلا متدينا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه".

ويبادر الغزالي إلى استنهاض العقل العملي - الأخلاقي لدعم منع ترجمة القرآن من خلال المقارنة بين الاحتياط في العمليات والاحتياط في العقديات، فيقول نسقا على كلامه السابق " كيف وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم وللحذر من خلط الأنساب احتياطا لحكم الولاية والوراثة وما يترتب على النسب، فقالوا مع ذلك تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة وعند العزل، لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليه علام الغيوب فإنه يعلم ما في الأرحام، فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل كنا راكبين متن الخطر فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب الخطر، فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي فتحريم تبديل العربية حكم شرعي ثبت بالاجتهاد وترجيح طريق الأول، ويعلم أن الاحتياط في الخبر عن الله وعن صفاته وعما أراده بالفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة وكل ما احتاط به الفقهاء من هذا القبيل".

وهنا ندخل في صميم السياسة الشرعية حيث نتفاوض الأبعاد العقدية والفقهية والسياسية وفق منطق الواقع وحاجاته ورهاناته. ومن الواضح أن موقف الغزالي من ترجمة القرآن ليس قاصرا عليها بل يتجاوزها إلى نتائجها المحتملة والمخاطر التي تكتنفها. وقد لاحظ ترافيس زادة - بحق - أن " ما هو موضع شك عند الغزالي ليس الترجمة في حد ذاتها وإنما هو قدرة المترجم على فهم كافة دقائق المعنى محل الرهان، ومن ثم فإن تفسير القرآن سواء بالعربية أو الفارسية أو التركية يجب أن لا ينهض به سوى المؤهلين تأهيلا كافيا لتفادي المزالق العقدية"¹. ولا تتناقض بين موقف الغزالي الفكري تجاه ترجمة الوحي وممارسته لها جزئيا في مؤلفاته الفارسية، خاصة كيمياء السعادة، لأن " إجماع العوام" يعني، بدليل المخالفة، "إطلاق العنان للخواص". وبعبارة أخرى، فلا بأس بترجمة المعاني العقدية عند الاقتضاء، شريطة أن يمارسها مؤهلون من عيار الغزالي نفسه².

¹ - زادة، ترافيس، 2012، ص. 428.

² - زادة، ترافيس، 2012، ص. 426 وما بعدها.

ولعل مما يكرس وساطة العلماء في الشأن الديني ضمن منظومة الغزالي الفكرية نصه على أن سابع ما يجب على عوام الخلق عند سماع خبر من "الأخبار الموهمة للتشبيه"، هو "التسليم لأهل المعرفة" - وفقا لمذهب السلف، وبطبيعة الحال، فلا معنى لهذه الوظيفة إذا لم يكن "أهل المعرفة" مخولين "التصرف" - على نحو آمن - في تلك الأخبار بما تقتضيه المصلحة الشرعية. ولا إشكال في هذا الأمر - من منظور الغزالي - لأن العلماء ورثة صاحب الشرع ومن ثم فهم يعرفون نصوص الشريعة ويستطيعون مبدئيا تأويلها سواء بالتفسير أو بالترجمة.

ومع أن منطوق خطاب الغزالي الترجمي يلح على أن غرضه هو حماية عقائد العوام، إلا أن مما لا شك فيه أن لهذا الخطاب محمولا سياسيا لأن منع "التصرف" في الوحي يشكل تحصينا لـ (ما تبقى من) عوامل وحدة الأمة، في وقت كانت الأهواء تمزقها والأعداء يكتسحون أرضها وينتزعون منها ممرى نبيها وأولى قبلتها (سقوط القدس في أيدي الصليبيين سنة 492هـ). ويأتي تركيز الغزالي على المستوى العقدي لكونه عماد المجتمع الديني الإسلامي¹. فمشروع الغزالي الأيديولوجي كمفكر ومجدد ومدافع عن السنة يقتضي العمل على جمع المسلمين حول أساسيات عقيدة وسياسية. وفي هذا السياق، ينتزل موقفه الترجمي. ذلك أن "التصرف" في الوحي الذي منعه الرجل احتياطا يشمل إلى الترجمة أنواعا أخرى من التغيير كالتأويل الباطني الذي نعلم الجهد الضخم الذي بذله الغزالي في التصدي لأصحابه. وفي السياق نفسه، يمكن فهم منع الرجل ترجمة القرآن في إطار هجوم شامل على التشبيه والتجسيم باعتباره أكبر خطر يهدد وحدة الأمة عقديا وسياسيا بعد تراجع خطر الباطنية.

غير أن هذا ليس سوى جانب واحد من المسألة. والحقيقة أن ثمة أمرا آخر يفسر اندفاع الغزالي ضد "الرعاع والجهال من الحشوية الضلال" في رسالة إلجام العوام عن علم الكلام فيما قد يعتبر تراجعاً واضحاً عن التسامح الكبير الذي أبداه في رسالة فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ويمكن تلخيص هذا الأمر في العبارة المشهورة: "شرع وافق هوى". فقد كان ذلك طريقة سهلة للنيل من عدو الأشاعرة الألد، أعني الحنابلة الذين كانوا يسيطرون يومئذ على مركز الخلافة الإسلامية ويقدمون أنفسهم بصفته الممثل الشرعي والوحيد لعقيدة السلف الصحيحة. ولعل مما زاد من خطورة ترجمة القرآن من منظور من يسميهم الغزالي "الحشوية الضلال" أن هؤلاء سبقوا الأشاعرة في استثمارها في إطار ما يعتبره الغزالي أهم المداخل إلى جوهر الدين، ألا وهو

1- يميز أنتوني بلاك (ص. 71-72) بين "المجتمع الديني، أي الأمة، والمجتمع السياسي الإسلامي، أي الممالك العثمانية التي انقسم إليها".

التصوف، وذلك من خلال أعمال الزاهد الحنبلي عبد الله الأنصاري الهروي الذي لا يتردد، كأستاذه أبي المظفر حبال بن أحمد الترمذي، في الشهادة على الأشاعرة بالزندقة.

3. السلفية ورهانات ترجمة القرآن فعلا وتركيا

يدل مثال الخواجة عبد الأنصاري (ت 481 هـ) على رهان الحنابلة في القرن الخامس على العجمية في نشر نسختهم من الإسلام السني عقيدة وممارسة. فقد اختار الأنصاري الفارسية أداة للتواصل مع "العوام" - كما يعبر الغزالي -، ضمن توجه اشتهر به الحنابلة بوصفهم حركة اجتماعية شعبية. واصطنع الأنصاري الفارسية لغة للمواظ والمناجاة والتفسير جميعا. ولم يصلنا تفسير الأنصاري، لكنه ترك أثرا باقيا في التفسير الصوفي من خلال تأثيره الواضح في تلميذه رشيد الدين الميودي على ما يظهر من إحالات الميودي الكثيرة للمجدة للأنصاري في تفسيره الصوفي الفارسي الموسوم بكشف الأسرار وعدة الأبرار¹.

ولئن كان الأنصاري هو أقدم من تنسب إليه المصادر تفسيراً فارسياً صوفياً، فليس أول زاهد يلجأ إلى الفارسية لأغراض الوعظ. فقد خلص نصر الله بورجفادي 2007 من تحليل الكلمات والعبارات الفارسية المنسوبة في مصنفات التصوف والتراجم لثلاثة زهاد ومتصوفين مبكرين (هم حبيب العجمي وعبد الله بن المبارك وبا يزيد البسطامي) إلا أنه "على الرغم من أن المصنفات الصوفية وغيرها من النصوص الدينية المكتوبة في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت بالعربية، إلا أن اللغة الدينية الحية التي كانت مستخدمة في أوساط الصوفية والملاطية والكرامية في نيسابور كانت الفارسية"². وذهب بورجفادي إلى أن "الوضع في مدن خراسان الأخرى لم يكن يختلف عن ما كان سائدا في نيسابور. ففي ترمذ، نعرف أن الكاتب المكثر الحكيم الترمذي كان يتكلم الفارسية ويستخدم الكلمات والعبارات الفارسية بكثرة في مؤلفاته العربية. وفي بلخ، كان الصوفية، بمن فيهم حاتم الأصم، وحتى المتكلمون والفقهاء، يتكلمون الفارسية ويدرسون بها. وعليه، فإن تاريخ الفارسية كلغة دينية لم يبدأ مع كتابة النصوص، مثل ترجماتي تفسيري طبري، بل قبل ذلك بكثير، في القرنين الأول والثاني الهجريين، حينما بدأ الإيرانيون يقبلون تكريجا الإسلام بصفته دينهم الجديد".

وفي مقابل انخراط أعلام محسوبين على التيار السلفي مبكرا في استعمال الفارسية في الوعظ وحتى في التفسير، مما يقتضي ترجمة بعض آي الذكر الحكيم لا محالة، يلاحظ المرء معارضة أحد أبرز أعلام السلفية في القرن الثالث الهجري لترجمة القرآن، إلى حد القول

1- س. د. لوجيه دو بورسي، 2014، كيلر، أنابيل 2006.

2- نصر الله، بورجفادي، 2007، ص. 245.

باستحالتها. ويتعلق الأمر بابن قتيبة الدينوري (ت276هـ) الذي يلقبه الحنابلة بخطيب أهل السنة ويضعونه في مواجهة الجاحظ خطيب المعتزلة¹. وعرض ابن قتيبة لمسألة ترجمة القرآن في كتابه "تأويل مشكل القرآن" الذي عالج فيه الآيات المشككة عقدياً من المنظور السلفي، وهو نفس المشغل الذي عكف عليه في كتابيه "تأويل مختلف الحديث" و"الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة"، ولعله يعني بالجهمية المعتزلة الذين سبقوا إلى التأليف في هذه المسائل على يد جيل محمد بن المستنير المعروف بقطرب (ت206هـ) صاحب كتاب "الرد على الملحدين في متشابه القرآن".

وأرجع ابن قتيبة استحالة ترجمة القرآن - كما يراها - إلى خصائصه الأسلوبية حصراً. وفي هذا المعنى يقول: "وللعرب" المجازات" في الكلام، ومعناها: طرق القول ومأخذه. ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكتابة، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والاثني والجميع خطاب الواحد، والقصد بلفظ الخصوص معني العموم، ويلفظ العموم معني الخصوص؛ مع أشياء كثيرة سترها في باب المجاز إن شاء الله. ويكل "هذه المذاهب" نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت للتوراة والزبور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن "العجم" لم تتسع في "المجاز" اتساع العرب².

ومن اللافت أن ابن قتيبة يتناول مسألة استحالة ترجمة القرآن بمعزل عن كونه كلام الله، بحجة أن هذا الاعتبار لم يمنع ترجمة سائر كتب الله الأخرى. وإنما استحالت ترجمة القرآن - وفقاً لتحليل ابن قتيبة - من أجل اشتماله على كل "مذاهب" العرب في "مجازات الكلام" مما لا يوجد إلا مفرقاً في سائر فنون كلامهم الأخرى، والحال أن "العجم" لم تتسع في "المجاز" اتساع العرب، وهو ما يقتضي مبدئياً إمكانية أن تكون "أدنى" درجات اتساع العرب في كلامها تفضل "أعلى" درجات اتساع العجم في كلامها. وعلى الرغم من عدم وضوح مفهوم الإعجاز الترجمي الذي يحيل إليه ابن قتيبة بعبارة "لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة"، إلا أن كلام الرجل عن "كل هذه المذاهب" بعد تعداد أساليب بعينها، يوحي بأنه يتصور الإعجاز الترجمي تصوراً كمياً لا نوعياً، بمعنى أنه يعتبر القرآن معجزاً ترجمياً لاشتماله بدرجة لا نظير لها في أي كلام آخر على خصائص قابلة للملاحظة لا لكونه كلام الله فحسب. غير أن من الجدير بالملاحظة أن الخطاب الإعجازي لم يكن قد نضج بعد في عهد ابن قتيبة إلى الحد الذي يمكنه من بلورة حجته حول

¹ - العلياني، علي بن نفيع 1991، ص. 107-108 عزوا إلى ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ج17، ص. 391.

² - ابن قتيبة، 1973، ص. 21، 22.

استحالة ترجمة القرآن على أساس مفهوم الإعجاز الذي سيتردد لاحقا في النقاشات الفقهية حول مدى قرآنية ترجمة القرآن وصلاحياتها لأداء الشعائر الدينية.

والواقع أن قول ابن قتيبة باستحالة ترجمة القرآن، يندرج في إطار خطاب أعم يتعلق بالدفاع عن العربية ضد الشعبية وعن الإسلام ضد الزنادقة وأهل الكتاب. ولئن دل موقف الرجل من ترجمة القرآن على أن الربط بين ترجمة القرآن وفردة "مذاهبه" البلاغية قد حصل مبكرا في إطار معالجة مشاكل تأويلية خالصة، إلا أن مما لا شك فيه أن هاتين المسألتين تزامنتا مع ظهور محاولات لمعارضة القرآن نسبت للجعد بن درهم وابن المقفع، من جهة، كما تزامنتا، من جهة أخرى، مع ظهور بواكير الترجمات القرآنية على أيدي أناس مقطوع سنيا بزندقتهم - كالمعتزلة- أو مشكوك في ولائهم للأمة الإسلامية ممثلة في الخلافة الكهباريين في السند¹. لهذا، فمن المحتمل أن ابن قتيبة كان يرد ضمنا على ابن المقفع وأضرابه وعلى محاولات تطبيع ترجمة القرآن عبر رعاية بعض السلط الطرفية لها، أو من خلال مؤسسة القص المهمة سياسيا والتي لا بد أن ابن قتيبة كان مطلعاً على حضور ترجمة القرآن فيها كما تعكس ذلك الممارسة التفسيرية المستمرة بمسجد الأسواريين بالبصرة، وهي الممارسة التي أثنى الجاحظ أستاذ ابن قتيبة وخصمه اللود على صاحبها أبي موسى الأسواري.

4. المعتزلة وترجمة القرآن: مبادئ ومسارات

يرى بعض الباحثين في الغرب أن ثمة مناسبة بين تصور المسلمين لطبيعة القرآن، وبين موقفهم من ترجمته ومن أداء الشعائر به. وقد عبر ترافيس زادة صراحة عن هذا التصور بالقول إنه "من الناحية العقديّة، لا تصعب[...]. رؤية تلاق بين مذهب يقر بأن القرآن مخلوق وبين رأي فقهي يقبل صحة القراءة بترجمة القرآن في الصلاة، باعتبار أن هذين الموقفين ينتقصان من منزلة العربية ككلام الله حرفياً". وتبعاً لهذا، فسر الرجل تقبل الحنفية لترجمة القرآن بقربهم من المعتزلة وكونهم أهل رأي، مما يعني ضمناً ترشيح المعتزلة بالأحرى لأن يكونوا في صدارة المدافعين عن ترجمة القرآن والممارسين لها من بين سائر المذاهب الإسلامية².

ويعتبر النظر عن الخطأ المنهجي والمعرفي الذي ينطوي عليه اختزال الاعتزال في مسألة خلق القرآن، وإناطة ترجمة القرآن بأصل التوحيد بدلاً من أصل العدل، فإن الخطاب الاعتزالي والممارسة الترجيمية الاعتزالية لا تختلفان في شيء عن خطابات وممارسات غيرهما من

¹ - حمدان، يسلم، 2018.

² - زادة، ترافيس، 2012، ص. 61-63، 178.

الفرق الإسلامية من حيث دلالتها على عدم وجود علاقة سببية بين العقائد المعلنة والممارسات المشخصة. ففي المسألة التعبدية، توزع المعتزلة بحسب خياراتهم الفقهية بين مانع للصلاة بالفارسية كالقاضي عبد الجبار الشافعي (ت. 415هـ)، ومجيز لها كالزمخشري الحنفي (ت. 538هـ)، ومزيف للإشكال برمته كأبي بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان (ت. 235هـ) الذي يرى عدم وجوب القراءة في الصلاة مطلقاً، لأنها ليست من أفعال الصلاة المرئية والحال أن صاحب الشرع إنما استعمل فعل "الرؤية" في مقام التعليم دون فعل "القراءة"، ومعلوم أن القراءة مسموعة لا مرئية.

1.4. الخط الكلامي والممارسة المحتشمة لترجمة القرآن

لئن اتفق المعتزلة في قولهم المبدئي بعربية القرآن، لكي يفهمه المخاطبون به مباشرة وقت نزوله، وبإمكانية ترجمته، لكي يعذر إلى الناس كافة بتحقيق البلاغ عن طريق التراجم¹، إلا أن السبل تفرقت بهم بعد ذلك فيما يتعلق بالموقف العملي من ممارسة ترجمة القرآن، بين مؤيد ممارس ومعارض ممانع. فقد صنف القاضي عبد الجبار موسى بن سيار الأسواري ضمن رجال الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ونقل، في ترجمة مقتضبة له، قولاً غير معزو نصه: "يقال إنه قرأ القرآن ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره، وأنه كان يجمع في مجلسه العرب والموالي، فيجعل العرب في ناحية، والموالي في ناحية، ويفسر لكل بلغته، فلم يكن أفصح بإحدى اللغتين دون الأخرى، ويحكي عنه الخلاف في شيء من الإرجاء². ويظهر أن القاضي عبد الجبار يستعيد في هذا النص رواية مشابهة في البيان والتبيين عن موسى الأسواري أهلته لأن يعتبره الجاحظ من عجائب الدنيا لتساوي فصاحته في العربية والفارسية، خرقاً لما هو معتاد من أن اللغتين "إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتهما، إلا ما ذكرنا من لسان موسى الأسواري"³. ومع أن القاضي عبد الجبار خلط بشكل واضح بين موسى الأسواري الذي هو مجرد قاص وغلّامه عمرو بن فائد الأسواري الذي هو قاص ومفسر، كما أنه أخطأ على الأرجح في تصنيف موسى كمعتزلي وربما في تصنيف عمرو كذلك⁴، إلا أن مجرد اعتزاز الرجل بالأسواري كمعتزلي ومفسر للقرآن بالفارسية يدل في حد ذاته على تأييد هذه المقاربة.

1 - القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، ص. 101-102، متشابه القرآن، ص. 87، 88، الزمخشري، 2009، ص. 544-545.

2 - القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص. 271.

3 - الجاحظ، 1998، ص. 368.

4 - فضل الاعتزال، ص. 270-271، الجاحظ، 1998، ص. 369، فان اس، 2016، ص. 135، 134، 136.

ولعل مما له مغزى في هذا المقام، أن القاضي عبد الجبار ينتمي لمدرسة أبي علي الجبائي (ت.303هـ)، التي تميزت بأنها الأكثر بين المعتزلة تقبلاً وممارسة لتفسير القرآن بالأعجمية، حيث أنتجت عدة تفاسير بالأعجمية على يد أبي علي الجبائي نفسه ثم من بعده على يد الحاكم الجشمي أستاذ مفسر المعتزلة الأشهر جابر الله الزمخشري. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري (ت.334هـ) تفسير الجبائي وانتقده انتقاداً لاذعاً لما رأى أنه يشتمل عليه من الانحرافات العقدية الخطيرة، فقال: "[...] ورأيت الجبائي ألف في تفسير القرآن كتاباً أوله على خلاف ما أنزل الله عز وجل، وعلى لغة أهل قريته المعروفة بـ (جُبَّاء)، وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وما روى في كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه، ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام، واستنزل به عن الحق كثيراً من الطعام، لم يكن لتشاغلي به وجه"¹. ويفهم من كلام الأشعري أن تفسير الجبائي المذكور لقي قبولا واسعا لدى الجماهير الناطقة بغير العربية.

وذكرت المصادر أن للحاكم الجشمي المعتزلي الزيدي (ت.494هـ) تفسيرين فارسيين، يبدو أنه ألفهما للتصدي لمذاهب من يدعوهم بالحشوية الذين يرون أن في القرآن ما لا معنى له وإنما أنزل ليتلى فقط، والدفاع عن عقيدته الاعتزالية الزيدية القائلة، من بين أمور أخرى، بقابلية فهم جميع القرآن فهما موافقا للعقل². وصنف الجشمي تفسيريته المذكورين ضمن سياق تاريخي وأيديولوجي تميز بانتشار ترجمات مختلف الفرق المناوئة للمعتزلة والشيعة في خراسان بل في نيسابور موطن الجشمي، فضلا عن تنامي الهجوم على المعتزلة والشيعة من قبل الذراع السياسي لمن يصفهم الرجل بالحشوية، ممثلاً في الخليفة القادر بالله والسلطان محمود بن سبكتكين الذي يقول الذهبي إنه "امتثل أمر القادر، فبث السنة بمملكته، وتهدد بقتل الرافضة والإسماعيلية والقرامطة، والمشبهة والجهمية والمعتزلة، ولعنوا على المنابر"، بعد أن "استتاب القادر [نفسه] فقهاء المعتزلة، فتنبروا من الاعتزال والرفض، وأخذت خطوطهم بذلك"³.

ورغم إقدام الجشمي على تفسير القرآن بالفارسية، إلا أنه ربط القرآنية باللفظ العربي ولم يتقبل أداء الشعائر بترجمة القرآن باعتبار أنها ليست قرآناً، وهو موقف يتساوق مع انتقاله من

¹ - ابن عساكر، 1347، ص 138-139.

² - زررور، ص 95، 233-234.

³ - سير أعلام النبلاء، ج 15، 2001، ترجمة القادر بالله. وانظر كذلك بوسورث، 1961؛ زيسو، آرون 2011؛ زيسو، آرون 2016 فسك، جورج 2012.

المذهب الحنفي إلى الزيدية، من جهة، كما يتساق، من جهة أخرى، مع قول المعتزلة بنزول القرآن بالعربية و" أن جبريل يسمعه الله القرآن ثم يحفظه وينزل به على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقراه عليه فيعيه ويحفظه بقلبه، فكأنه نزل على قلبه"، وبالتالي فلا يصح عنده استدلال الحنفية بقوله تعالى {وإنه لفي زير الأولين} (الشعراء: 196) على تعلق القرآنية بالمعنى نوع تعلق، وذلك " لأن القرآن عربي وزير الأولين بلغتهم " فليس القرآن إذن في زير الأولين بالمعنى الذي نزع به الحنفية¹.

2.4. الخط البلاغي والمعارضة الشرسة لترجمة القرآن

إذا تجاوزنا ممارسي ترجمات القرآن - في نطاق التفاسير الاعتزالية - إلى منظري الترجمة من رجال الاعتزال، فإننا نقف عند نموذجين دالين هما الجاحظ والزمخشري اللذان يقرآن مبدئياً بإمكانية ترجمة القرآن إلا أنهما يشددان على صعوبتها لأسباب لغوية وتأويلية ويتفقان في معارضتها لأسباب سياسية مختلفة.

وقد بسط الجاحظ (ت.255هـ) تصوره للترجمة بصورة عامة في ثنايا البيان والتبيين والحيوان ورسالة الرد على النصاري. ويستفاد من جملة ما نثره الرجل حول المسألة في مختلف كتبه أنه ينظر إليها في إطار أنماطية معينة للنصوص تضم الشعر والحكمة والنصوص المقدسة. وضمن هذه الأنماطية، يفرق الجاحظ بين ما يستحيل ترجمته وهو الشعر، وما تصعب ترجمته إلى قريب من الاستحالة إلا أن ترجمته مطلوبة وهو الحكمة وما تصعب ترجمته وينبغي الامتناع عنها لما يكتنفها من المخاطر العقيدية والسياسية وهو القرآن.

أما الشعر، فيرتب الجاحظ القول باستحالة ترجمته على القول بأنفراد العرب به عن سائر الأمم²، بينما يشترط لترجمة كتب الحكمة شروطاً معقدة مدارها على اتصاف المترجم بكفاءات لغوية ومعرفية لا تكاد تتوفر في الواقع لأنها تجمع إلى الشرط العام المتعلق بتساوي الفصاحة في اللغتين المنقول منها والمنقول إليها شرطاً خاصاً مداره على تحصيل المترجم علماً دقيقاً بموضوعات الكتب المذكورة بمعانيها، واستعمال تصارييف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه"، وإلا فإن "الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذهب، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها، ويؤدي الأمانة فيها، ويقوم

¹ - زرزور، ص. 81-82، 229-230، 411-412.

² - الحيوان، ج1، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الخانجي، ص. 71-75.

بما يلزم الوكيل ويجب على الجري [...] وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشد على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه¹.

ومع أن الجاحظ يقر ضمنا بإمكانية ترجمة القرآن - كما يقتضي ذلك منزعه الفكري ويشير إليه تنويهه بنموذج "عجبية الدنيا" أبي موسى بن سيار الأسواري - إلا أنه لا يتردد في تشديد القيود عليها إلى أبعد الحدود. وبهذا الصدد، يجادل الجاحظ بأنه إذا كان من العسير - إن لم يكن من المحال - استيفاء المترجم شروط ترجمة "كتب الهندسة، والتنجيم، والحساب، واللحن" - كما رأينا؛ " فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله - عز وجل - بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، حتى يريد أن يتكلم على تصحيح المعاني في الطبائع، ويكون ذلك معقودا بالتوحيد، ويتكلم في وجوه الإخبار واحتمالاته للوجوه، ويكون ذلك متضمنا بما يجوز على الله تعالى، مما لا يجوز، وبما يجوز على الناس مما لا يجوز، وحتى يعلم مستقر العام والخاص، والمقابلات التي تلقى الأخبار العامة فيجعلها خاصة، وحتى يعرف من الخبر ما يخصه الخبر الذي هو أثر، مما يخصه الخبر الذي هو قرآن، وما يخصه العقل مما تخصه العادة أو الحال الرادة له عن العموم؛ وحتى يعرف ما يكون من الخبر صنفًا أو كذبًا، وما لا يجوز أن يسمى بصدق ولا كذب، وحتى يعرف اسم الصدق والكذب، وعلى كم معنى يشتمل ويجتمع، وعند فقد أي معنى ينقلب الاسم؛ وكذلك معرفة المحال من الصحيح، وأي شيء تأويل المحال؛ وهل يسمى المحال كذبًا أم لا يجوز ذلك، وأي القولين أفحش: المحال أم الكذب، وفي أي موضع يكون المحال أقطع، والكذب أشنع؛ وحتى يعرف المثل والبديع، والوحي والكناية، وفصل ما بين الخطل والهذر، والمقصود والمبسوط والاختصار؛ وحتى يعرف أبنية الكلام، وعادات القوم، وأسباب نقاهمهم، والذي ذكرنا قليل من كثير².

ويؤكد الجاحظ أن هذه الشروط المعرفية الإضافية الخاصة بترجمة النص الديني غير قابلة للتفاوض مطلقًا لأن المترجم "متى لم يعرف ذلك أخطأ في تأويل كلام الدين. والخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة، والفلسفة والكيمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم. وإذا كان المترجم الذي قد ترجم لا يكمل لذلك، أخطأ على قدر نقصانه من الكمال". ومقتضى هذا أن ترجمة النص الديني تتطلب، في الحدود الدنيا، لا مجرد إتقان اللغة المصدر واللغة الهدف من حيث هما لغتان فحسب بل تتطلب كذلك البصر بتقاليدهما الخطابية والتأويلية أو ما يسميه الجاحظ "وجوه الكلام". كما أنها تستلزم بالأحرى الاستناد إلى إطار عقدي صحيح،

¹ - الحيوان، ج 1، ص 75-77.

² - الحيوان، ج 1، ص 77-78.

فضلا عن القدرة على الملازمة بين "الممكنات اللغوية" والممكنات العقديّة، وهي أمور يفسر غيابها تحريف أهل الكتاب التوراة والإنجيل عن طريق الترجمة الخاطئة، فـ "إن القوم إنما أتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام، ومن سوء الترجمة، مع الحكم بما يسبق إلى القلوب".¹

ومن أجل هذا، يتتبأ الجاحظ بأن طريقة اليهود والنصارى في ترجمة كتبهم إلى العربية كانت ستقضي إلى نتيجة أسوء فيما لو طبقت على القرآن، للأسباب نفسها ولما يتسم به القرآن من سمو بلاغي ومن ثراء دلالي ضلت في سبر أغواره عقول بعض المشتغلين بالتفسير من المسلمين أنفسهم رغم تفوقهم على أهل الكتاب في جودة القرائح والعلم بوجوه الكلام: "وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه، ولحولوه عن وجوهه[...]. وقد يعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل منا أحسن معرفة، وأعلم بوجوه الكلام من اليهود، ومتأولي الكتب، ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيّتهم. فما ظنك باليهود مع غباوتهم وغيبهم، وقلة نظرهم وتقليدهم. وهذا باب قد غلطت فيه العرب أنفسهم، وفصحاء أهل اللغة إذا غلطت قلوبها، وأخطأت عقولها، فكيف بغيرهم ممن لا يعلم كعلمهم؟".²

وإذا كانت مناقشة الجاحظ لمظاهر التحريف في الترجمات العربية لكتب النصارى واليهود تبرز مركزية الرهان العقدي في ترجمة النص المقدس ودور التأويل في التعامل مع هذا الرهان، فإن موقفه من ترجمة القرآن لا تقصره الاعتبارات العقدية فقط بقدرما تمليه الاعتبارات السياسية وذلك من وجوه أبسطها أن العقيدة التي يحيل إليها في تحليله لمقتضيات وشروط الترجمة الصحيحة لنصوص الوحي وفي بيان مآتي الخطأ والزيغ في ترجمة كتب النصارى واليهود إلى العربية كانت في زمنه محل رهانات سياسية لا ليمس فيها، بحيث استغلتها السلطة السياسية على نطاق واسع ضمن مشروع ساهم الجاحظ نفسه فيه وكرس قلمه للمنافحة عنه وفي إطاره تنتزل جل آثاره وخاصة المصادر الثلاثة التي تعرض فيها لترجمة القرآن. وأوضح دلالة من حالة الجاحظ فيما يتعلق بالمحددات العميقة لموقف المعتزلة من ترجمة القرآن حالة الفقيه والمفسر واللغوي والبلاغي جار الله الزمخشري (ت 538 هـ) الذي يجزم مبدئيا بعدم الحاجة إلى إنزال القرآن بكل لسان لكي يكون رسالة إلى الناس كافة، باعتبار أن بإمكان التراجع "النيابة" عن الرسول صلى الله عليه وسلم في إبلاغه لغير العرب عن طريق الترجمة.³ بيد أن الزمخشري، من الناحية العملية،

1 - الجاحظ، 1991، ص. 334.

2 - الجاحظ، 1991، ص. 336-337.

3 - الزمخشري، 2009، ص. 544-545.

يتبنى موقفا معارضا لترجمة القرآن وغير متحمس لأداء الشعائر الدينية بها. ففي مقابل حاجته المفصلة لإثبات تحقق عموم البلاغ عن طريق التراجم، يلاحظ أنه ينقل، دون رد، تشكيكا مزدوجا في مرتكز القول بإجازة القراءة بالفارسية على أساس أن أبا حنيفة علقها على "شريطة وهي أن يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير أن يخرم منها شيئا"، وهي شريطة من المستبعد تحققها عمليا " لأن في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقل بأدائه لسان من فارسية وغيرها، وما كان أبو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه عن تحقق وتبص". فضلا عن ذلك، فقد روى علي بن الجعد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة مثل قول صاحبيه في إنكار القراءة بالفارسية¹.

ويتجلى من هذا المقتبس تبني الزمخشري ضمنا لتضعيف اجتهاد أبي حنيفة بشأن جواز الصلاة بترجمة القرآن، بحجة افتقاره إلى "التحقق والتبصر"، ولما روي من رجوع أبي حنيفة نفسه عنه رغم ضعف هذه الرواية لانقطاع سندها وانفراد علي ابن الجعد بها إلى جانب أبي عصمة نوح ابن مريم الذي اتهمه غير واحد من نقاد الحديث بالكذب حتى أنه اشتهر بوضع الحديث حسبة خاصة في فضائل القرآن لما رأى "الناس قد أعرضوا عن القرآن، واستغنوا بفقهِ أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق"². وبالإضافة إلى ذلك، فقد تضمن المقتبس السابق مغالطة تتعلق بالرأي المفروض أن أبا حنيفة رجع إليه، حيث أطلق إنكار أبي يوسف ومحمد بن الحسن القراءة بالفارسية ولم يُقيد بالاختيار، خلافا لما هو ثابت في المراجع الحنفية المعتمدة بما فيها مختصر عيون المسائل الذي يقر فيه الزمخشري نفسه بصحة صلاة المصلي "إذا عبر فاتحة الكتاب أو القرآن بالفارسية أو العجمية، فقرأها في الصلاة"³.

وبالجملة، فيبدو أن "نيابة" الترجمة عن الأصل مقيدة عند الزمخشري بالحاجة سواء في إطار التبليغ أو في سياق الممارسة التعبدية. ومعلوم أن الحاجة متغيرة ويمكن إزالتها بوسائل مناسبة من أهمها من منظور المعتزلة دعم سياسات التوحيد اللغوي والعقدي والسياسي التي تزعها مؤسسة الخلافة. ولا شك أن الخيار الشخصي للزمخشري والجاحظ هو المراهنة على العربية لغة مقدسة للإسلام جامعة للمسلمين وعلى العرب بوصفهم مستودع التعبير السياسي الأكثر شرعية عن وحدة الأمة الإسلامية، أي مؤسسة الخلافة. وقد اشتهر الجاحظ بالتصدي للشعبوية والدفاع المستميت

1 - الزمخشري، 2009، ص. ص. 1003. عند تفسير قوله تعالى {طعام الأثيم} (الدخان:44).

2 - المزي، 1992، ص. ص. 57-61، السيوطي، 1415هـ، ص. 333.

3 - الزمخشري، 2007، المسألة 62، ص. 157-158.

عن العرب وعن الثقافة العربية. وسار الزمخشري على نفس النهج، وتجلّى ذلك من خلال استحضاره- في مقدمات العديد من كتبه- للشعبوية وتبرّره منها وتسفيهه لها في وقت كانت قد اختفت فيه من الساحة السياسية والفكرية بعدما فقدت مبررها الاجتماعي بتراجع نفوذ العرب في الدولة الإسلامية وتفكك الإمبراطورية الإسلامية نفسها ونشوء العديد من الدول العجمية لا في أطرافها فقط بل مركزها أيضاً¹.

ومن المعقول افتراض أن الحقول الأقوى تأثيراً في الخطابات الإسلامية حول ترجمة القرآن بشكل عام هي العقيدة والفقه والسياسة. ولا شك أن عقيدة الجاحظ والزمخشري ليست هي ما أُملي عليهما موقفهما المعارض لترجمة القرآن، ومن المرجح كذلك أن لا تأثير في موقفهما المذكور لا للفقه كخطاب ولا للفقهاء كقوة اجتماعية، لأن الجاحظ صاغ نظريته الترجمية في ظل هيمنة خيارات فكرية وسياسية مواتية للمعتزلة على حساب "العلماء"، كما أن الزمخشري عاش في فترة تقبلت فيها معظم المذاهب الإسلامية ترجمة القرآن وممارستها، بما في ذلك أكثرها معارضة لها تقليدياً كالشافعية والشيعة، فضلاً عن أنه هو نفسه ينتمي لمدرسة فقهية عرفت بتقبلها لترجمة القرآن نظرياً وممارستها عملياً أكثر من غيرها من المذاهب.

والحاصل أن العامل السياسي قد اضطلع بالدور الأكبر في مواقف المعتزلة المختلفة من ترجمة القرآن. فمن جهة، عرف المعتزلة كحركة أيديولوجية بالانخراط التام في مشروع الإمبراطورية الإسلامية ودعم عوامل وحدة الأمة الإسلامية عقدياً وسياسياً، مما يعني معارضة القوى التقليدية الراضية لأسلمة الدولة بالمعنى الاجتماعي (أهل الحديث) والتصدي في الآن نفسه للقوى المشككة في أهلية العرب والثقافة العربية للقيادة (الشعبوية). ومن جهة أخرى، عرف القوم كذلك بحرصهم على تقوية الوساطة الدينية واللغوية للفقهاء والمتكلمين من النخب المدينية المتضلعة في العربية والعلوم العقلية. ولا شك أن الأمرين يقتضيان تبني سياسة مرنة لتدبير منافذ الولج إلى المعرفة. وليس المعتزلة بدعا من المذاهب الأخرى في هذا المجال، بل يصدق عليهم في هذا المجال نفس المبدأ العام الذي ينسحب على سائر المذاهب الإسلامية: توقف سياسة ترجمة القرآن على سياسة المعرفة بصورة عامة، وهو ما يعني- مبدئياً- تغير الأولى تبعاً لتغير الثانية. وقد برهنت الممارسة التاريخية على صحة هذه العلاقة.

¹ - ينظر على سبيل المثال مقدمة المفصل في علم العربية 2004، حيث يتهم الزمخشري صراحة معاصريه ممن يستخدمون الفارسية في التعليم الديني وفي الفقه والتفسير بأنهم "لا يبعدون عن الشعبوية منابذة للحق الأبلج، وزیغا عن سواء المنهج"، كما يصفهم بقلة الإنصاف والمكابرة بإنكار فضل العربية مع شديد الحاجة إليها في أمور الدين.

5. خلاصة واستنتاجات

إذا كان من البديهي أن النقاش حول طبيعة القرآن ليس محايدا تماما بالنسبة للنقاش حول إمكانية و/أو مشروعية ترجمته، فإن النماذج غير الحصرية المعروضة في هذا المقال تدل على أنه لا الخطابات ولا الممارسات الترجمة الإسلامية المتعلقة بالقرآن يمكن اشتقاقها بكيفية مباشرة من أي مفهوم للقرآن فضلا عن الإسلام. ويظهر أن العامل الحاسم في هذا المجال لا يتعلق بعقائد المسلمين بشأن القرآن نفسه، بقدر ما يتعلق بقضايا سياسية في جوهرها، وخاصة سياسة المعرفة الوثيقة بحقل السلطة برهاناته وصراعاته من أجل المكانة وتأويل رأس المال الرمزي.

ومهما نبحت، فلن نجد أفضل من السياسة عموما وسياسة المعرفة خصوصا مفسرا لمواقف المسلمين من ترجمة القرآن وممارساتهم لها أو ضدها، كما جسدت ذلك الأمثلة المتقابلة المعروضة هنا من معظم المذاهب الإسلامية الفقهية والعقدية التي نعلم أنها "تصدر في مواقفها الأكثر تجريدا وتستمد مغزاها من ظرفيات جد زمنية ومن سياقات سياسية في جوهرها". ويصدق هذا بالأحرى على "المناظرات المتعصبة التي خاضها العلماء حول مسائل عقدية كطبيعة القرآن وصفات الله" وغيرها من المسائل التي تمثل "في واقع الأمر تمثيلات لاتجاهات ومواقف سياسية"، وذلك ببساطة لأنه "[...] عندما يختزل مفهوم عقدي في صيغة أساسية أو شعار وينتشر في أوساط جماعة العلماء الأعرض وحتى العامة، فإنه يصبح حينئذ رسما من جهة وفكرة سياسية من جهة أخرى".¹

ولئن ركزت المصادر الفقهية على البعد التعبدية لإشكالية ترجمة القرآن، إلا أن هذا المشكل لم يخل من محمول سياسي، نظرا لكونه طرح بوصفه مطلباً جماعياً. وفصلا عن ذلك، فقد ارتبطت ترجمة القرآن منذ البدء بالسياسة. وحفلت المصادر بروايات ووقائع دالة على هذا الارتباط المبكر كترجمة مهاجرة الحبشة لآيات من سورة مريم للنجاشي بغية النجاة من مكيدة قريش الرامية إلى استرجاعهم، ورسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى عظماء أمم الوقت، وطلب الفرس، بصفة جماعية، ترجمة الفاتحة من أجل الصلاة.

وعلى أية حال، فلا يوجد أي مفهوم للتشيع ولا للأشعرية ولا للسلفية ولا للصوفية ولا للاعتزال (ولا للماتريدية ولا للكرامية) يمكن أن تشتق منه المواقف المتضاربة من ترجمة القرآن التي رأيناها داخل كل "كتلة" من هذه الكتل الفقهية - العقدية التي يفترض أنها تمثل "جسم" الإسلام التاريخي، كما لا يوجد بالأحرى أي مفهوم نصي للإسلام يمكن أن تشتق منه تلك المواقف بطريقة حصرية. وإذا كانت هذه الوقائع الصلبة تنسف من الأساس دعوى "الجوهريانية" الإسلامية، فإنها

¹ - لفنات، هولتزمان، 2013، ص. 155.

تؤكد في الوقت نفسه أن التفسير المعقول لممارسات المسلمين وخطاباتهم المتعلقة بترجمة القرآن ينبغي البحث عنه في تاريخ المسلمين لا في مقولات متعالية على التاريخ أيا كان مصدرها وطبيعتها.

المراجع

- ابن حوقل (1992)، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية
- ابن قتيبة (1973)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2.
- أبو المظفر الإسفراييني (1983) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (1407)، كتاب الخلاف، الجزء الأول، تحقيق جماعة من المحققين، مؤسسة النشر الإسلامي - قم.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (د.ت) التبيان في تفسير القرآن، ج1، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- أبو حاتم الرازي (1994)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1.
- أبو منصور الطبرسي (1380)، الاحتجاج، ج1، مطبعة شريعت.
- إخوان الصفا (1405)، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز الإعلام الإسلامي - قم.
- الجصاص (1995)، مختصر اختلاف العلماء، دراسة وتحقيق د. عبد الله نثير أحمد، ج1، دار البشائر الإسلامية، ط1.
- حتي، فليب (1991)، العرب: تاريخ موجز، دار العلم للملايين، بيروت.
- حمدان، يسم (2018) رعاية ترجمة القرآن مصدرا للشرعية: نموذج إسلامي مبكر.
- دفترى، فرهاد (2012)، الإسماعيلية: تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقى - بيروت.
- الذهبي (1374)، تذكرة الحفاظ، ج3، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعظمي، دائرة المعارف العثمانية.
- زرزور، عدنان محمد (د.ت) الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة.
- الزمخشري (2004)، المفصل في علم العربية، دراسة وتحقيق الدكتور فخر صالح قدارة، دار عمار، عمان، ط1.
- الزمخشري (2009)، الكشف، تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت، ط3.
- السبكي (1964)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، دار إحياء الكتب العربية، ج4.

السيوطي(1415)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ج1، مكتبة الكوثر - بيروت، ط2.

الشيخ المفيد(1995)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الجزء الأول، ط1.

العالمي، السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج6، تحقيق حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات بيروت.

العسال، محمد إبراهيم(1427)، الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن، ط1.

علال، خالد كبير (2005) الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين 5-6 الهجريين مظاهرها، آثارها، أسبابها، و الحلول المقترحة لها، دار الإمام مالك، البلدة - الجزائر

علي بن محمد القمي، جامع الخلاف والوافق، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي الطبعة الأولى، المطبعة: پاسدار إسلام - قم، ط1.

العلواني، علي بن نفع(1991)، عقيدة الإمام ابن قتيبة، مكتبة الصديق - الطائف، ط1

الغزالي(2009)، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، ط1.

الغزالي(د.ت)، الجامع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية - القاهرة.

فان اس، جوزيف(2016) علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج2، ترجمة محيي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، منشورات الجمل - بيروت - بغداد، ط1.

القاضي النعمان بن محمد (د.ت)، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة - بيروت.

القاضي النعمان بن محمد (1383-1963)، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، ج1، دار المعارف - القاهرة.

القاضي النعمان بن محمد(2007)، الإيضاح، تقديم وإعداد محمد كاظم رحمتي، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ط1.

القاضي عبد الجبار(د.ت) متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة

القاضي عبد الجبار(د.ت)، خلق القرآن، تقديم إبراهيم الأبياري،

القاضي عبد الجبار(د.ت)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ضمن مجموع بنفس العنوان يضم نصين آخرين لأبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية.

المزي(1992)، الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، التهذيب في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، المجلد 30، مؤسسة الرسالة، ط1.

(http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XVII_2013_Holtzman_pp155-198.pdf).

- Amir-Moezzi, Mohamed Ali (2013), *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an : History and Scriptures through the Study of Some Ancient Texts*, in « *Studia Islamica* 108(2013) Brill
- Amir-Moezzi, Mohamed Ali (2014) "The *Tafsīr* of al-Hibarī (d. 286/899): Quranic Exegesis and Early Shi'i Esotericism" in Daftary, Farhad and Miskinzoda eds. *The Study of Shi'i Islam, History, Theology and Law*, London- New York, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies.
- Bar-Asher, Meir M.(1999) *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University
- Bar-Asher, Meir M. (2012) <http://www.iranicaonline.org/articles/Exegesis.ii.Shi'ism>
- Bosworth, Clifford Edmond (1960) "The Rise of Karāmiyyah in Khurasan," *Muslim World* 50, 1960
- Delisle, Jean et Woodsworth, Judith (2014), *Les traducteurs dans l'histoire*, troisième édition, Presse de l'Université de Laval.
- Fiske, George (2012), *The Socioeconomics of State Formation in Medieval Afghanistan*, PH.D. Dissertation, Columbia University
- Flood, Finbarr Barry. (2009), *Objects of translation, Material Culture and Medieval "Hindu- Muslim" Encounter*, Princeton University Press.
- Gibson, Nathan P. (2015) *Closest in Friendship? Al-Jahiz' Profile of Christians in Abbasid Society in "The Refutation of Christians" (Al-Radda alā al-Naṣārā)*, PH.D thesis, The Catholic University of America
- Hassan Mustapha (2009) « Qur'an (Koran) » in Mona Baker and Gabriela Saldanha Eds. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Second Edition.
- Holtzman, Livnat(2013) *Insult, Fury, and Frustration: The Martyrological Narrative of Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Al-Kāfiyah al-Shāfiyah*
- Keeler Annabel (2006) *Sufi Hermeneutics: The Quran Commentary of Rashid Al- Din Maybudi*, Oxford University Press.
- Mingana, Alphonse (1925) *an Ancient Syriac Translation of the Quran*, In John Rylands Library Bulletin, Manchester, 1925, volume 9.
- Nassrollah, Pourjavady (2007) *the use of Persian as a Religious Language in Early Centuries of Islam*, In *Religious texts in Iranian languages* edited by Fereydon Vahman and Claus V. Pedersen, Det Kongelige Danske Videnskabs Selskab- Kobenhavn 2007.
- Peacock A. C. S. (2010) *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal'ami's Tarikhnamah*, Routledge.
- Pregill, Michael (2013) *Translation and Exegesis: Travis Zadeh's The Vernacular Qur'an*, International Qur'anic Studies Association, <https://iqsaweb.wordpress.com/2013/01/07/tetz>
- S. de Laugier de Beaureceuil (2014), "Abdallah Ansari," *Encyclopædia Iranica*, 1/2. <http://www.iranicaonline.org/articles/abdallah-al-ansari>.
- William A. Graham and Navid Kermani (2007) *Recitation and aesthetic reception In the Cambridge companion to the QUR'AN*, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Cambridge Collections Online © Cambridge University Press.
- Zadeh, Travis (2012) *The Vernacular Quran: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, Oxford University Press.
- Zysow, Aron (2016) *Karāmiyya*, in Sabine Schmidtke Eds. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press.