القرآن في بلاد فارس: الترجمة، وبروز التفسير الفارسي

بيتر كوبينز - COPPENS PIETER

يتناول كتاب (القرآن في بلاد فارس: ترجمة وبروز التفسير الفارسي)، قضية ترجمة القرآن في فارس منذ مراحل مبكّرة جدًا وحتى العصر الوسيط، ويجتهد في إثارة القضايا النظرية عن الترجمة؛ هذا المقال هو عرض للكتاب يُبرز محتويات فصوله ويقرؤه كَسِيرةٍ فكريّة اجتماعية للعالم الإسلامي الفارسي مع القرآن.

القرآن في بلاد فارس: الترجمة، وبروز التفسير الفارسي[1][2][3]

سنوات قليلة مضتْ على بدء الدراسات عن القرآن باللغة العاميّة في العصور الوُسطى. في عام 2011، وبعد سنوات عديدة من العمل (وتأخيرات النشر)،

نَشَرَتْ كونسويلو لوبيز موريلاس طَبْعَتَهَا الاستثنائية ودراستها للنسخة الإسبانية الكاملة الوحيدة من القرآن الكريم، والتي ترجمَها المسلمون الأيبيريون[4] . ثم في 2012، ظهر الكتاب الطّموح بعد مراجعته: دراسة ترافيس زاده لترجمة وتفسير القرآن بالفارسية. وبالنظر لعددِ صفحاته التي بلغت 674، فإنه كتاب ضخم بمعايير النشر الأكاديمي الحديثة، ومع أنّ فيه -حقيقة- أجزاء كان يمكن حذفها، إلّا أنّ الموضوع يستحقّ مثل ذلك الحجم في رأيي، بل وأرى أن الكاتب لم يهدر وقتَ القرّاء الذين يشقّون طريقهم عبر صفحاته العديدة. والكتاب مكتوب بعناية، ويعتمد على قدرٍ واسعٍ من المصادر، ولا ينفكّ يقدِّم بصائر ويطرح رؤى جديدة، دون أنْ يقتصر على موضوع ما إذا كانت ترجمة القرآن مُمكنة أو مُستحسنة، بل الأهم أنه يخوض في الممارسة الفعلية للترجمة -والمنتشرة بشكلٍ لافت- في الأراضي -الشرقية للعالم الفارسي. ويصف زاده مشروعَه بأنه يتتبّع «العملية الاجتماعية اللغوية للّغة العامية من حيث صِلتها بالقرآن خاصّة» (صxviii). وإذا أعدْنَا صياغة هذا الوصف بتكلّف مُنَمَّق، يمكن أن نقول: تحليل اجتماعي -فكري- مؤسّسي -تشفيري (كوديكولوجي)- لُغوي لجعل القرآن عاميًّا. فهذا المزيج هو ما يقدِّمه زاده لقرائه على الحقيقة.

في مقدّمته الواقعة في ثلاث وخمسين صفحة، يقدّم زاده لمشروع القرآن العامّي ضِمْن السياق الأكاديمي الأوسع لدراسات الترجمة، وكذلك ضِمْن السياق التاريخي لممارسات الترجمة المتأخّرة في نطاق البحر الأبيض المتوسّط في العصور القديمة والوُسطى، خاصّة ترجمة النصوص المقدّسة. وأثناء ذلك، يكشف زاده عن عدد من محاور كتابه الرئيسة، لعلّ أهمها أن الدراسة الحديثة لترجمة القرآن (بل والترجمة عامة) تعرّضَتْ للعراقيل بسبب الاعتقاد الخاطئ أنّ الترجمة تحلّ بشكلٍ ما محلّ

النصّ الأصلي بالكامل. لكن الترجمات الفارسية لم تكن -كما يُحَاجج زاده- «مصمّمة لتكون مستقلّة وقائمة بذاتها. لقد نجحتْ في إيصال معاني القرآن كما حافظتْ على قداسة الأصل العربي» (ص20). وإذْ يُناقش زاده هنا على وجه التحديد الترجمات الفارسية التي وضعت بين سطور القرآن العربي، يوضح الكتاب بجلاء أنّ مسألة قابلية القرآن للترجمة قد شغلَتْ أذهانًا لامعة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، حتى إذا جاء وقت الممارسة والتطبيق تم تجاوز تلك المسألة تمامًا. وقد قام علماء المسلمين من مختلف المشارب في إيران الشرقية بترجمة القرآن بهمّة ووضعوا له تفاسير بالفارسية، بمناهج حفظت تلقائيًا للأصل العربي تفرّده وأصالته.

وقد صُنِّفَتْ ترجمات وتفاسير القرآن الفارسية في وقت كانت الأجواء الفكرية غارقة بحقّ في الاشتغال بمسائل قابلية القرآن للتقليد وطبيعة إعجاز القرآن وإمكانية وملاءمة ترجمته ثم استعمال تلك الترجمات لأغراض شعائر. ويأتي القسم الأول من كتاب (زاده) بفصوله الخمسة والمعنونة (خلفية نظريّة) لتحلّل تلك المناقشات العِلْمِيّة بتفصيل مفيد. في الفصل الأول «الاعتبارات القانونية المبكّرة»، يُظهر زاده بشكلٍ فعّال أنّ باكورة السجالات عن ترجمة القرآن «تمحورتْ في الغالب بالكلية حول ما إذا كان يجوز للمسلمين استعمال الترجمة للتلاوة في الصلاة. ويكاد يصعب على المرء أن يجد فقهاء حَرّموا ترجمة القرآن بغرض الفهم أو الدعوة للإسلام» (ص53). ثم إنّه حتى على خلاف العلماء في جواز الاستعمال الشعائري للقرآن بالفارسية، ثمة أدلة معتبَرة كما يشير زاده أنّ ذلك كان ممارسة معمولًا بها. في الفصل الثاني (تلاوات، مخطوطات، والسلطة القضائية) يوضح زاده نفسَ الشيء في فترات لاحقة. وكان فقهاء الحنفية الأكثر تساهلًا في الاستعمال

الشعائري للترجمات الفارسية للقرآن، لكنهم لم يكونوا بِدعًا في «قبولهم المحدود للترجمات الليتورجية (الشعائرية) للقرآن» (ص131- 132)، فكان من علماء الشافعية والإمامية والزيدية من يوافقونهم الرؤية. وأولئك الذين حَاجَجُوا بأنّ القرآن لا يُضَاهَى خاصّة في بلاغته العربية، لم يُنكروا بالضرورة القيمة البراجماتية (العملية) للترجمة؛ حتى الزمخشري الذي قرّر إعجاز القرآن في (الكشّاف)، أيّد الاستخدام الشعائري للترجمات الفارسية.

في الفصل الثالث: (الجماعات الكتابية والرّسل السماويّون)، يُحَاجِج زاده أنّ موقف الأحناف المتساهل من الاستخدام الشعائري لترجمات القرآن كان بذاته مرتبطًا بتصوّرٍ أوسع لدى الأحناف عن دور الكتاب المقدّس في تأسيس المجتمع المسلم، الذي تطوّر تبعًا لتزايد أعداد معتنقي الإسلام من الفارسيين. فمن جهة كانتْ تلاوةُ القرآن عند الأحناف ركنًا ركينًا في إنشاء المجتمع المسلم، ومن الجهة الأخرى تواجُد أعدادٍ معتبرة من غير الناطقين بالعربية كان ببساطة يتطلّب التلاوة بالفارسية ومن ثم الترجمة إليها. ثم كان أن اكتسب هذا المطلب ذو الصّبغة الدينية ابتداءً قوّةً إضافية بما تولّت السلالات الفارسية رعاية التعليم الفارسي، وبما أنشأ العلماءُ الفارسيون نظامَ تعليمٍ إسلامي شديد التعصّب للفُرْس. ويستعرض الفصلان الأخيران في القسم الأول بعنوان: (خطاب إلهي بلغة البشر) و(ترجمة وإعجاز القرآن) العلاقة بين ترجمة القرآن والقضايا اللاهوتية البحتة؛ كالعلاقة بين كلام الله الخالد ولغة البشر، وطبيعة إعجاز القرآن. ومسألة كيفية استطاعة الفارسي التعبير وتفكيك المعنى العربي للقرآن ليست في أصلها إل ا امتدادًا للقضية الأساسية التي حاجَجَ لها كثيرٌ من مفكّري العصر كالأشعري، وهي: كيف يمكن لكلام الله الخالد الذي ليس مركّبًا من حروف ولا أصوات أن يُعَبَّر عنه باللغة العربية؟ إنّ هذا يُظهر

جبريل نفسه بوصفه مترجمًا لذلك الكلام باللغة البشرية العربية. لكن لا هذا النقاش ولا تلك النظريات المختلفة للإعجاز القرآني التي عملتْ على » عزل اللغة العربية القرآنية كلغة مقدّسة« يمكن أن يغيِّرَا الممارسة السابقة المتمثّلة في استخدام اللغة الفارسية على نطاق واسع في الترجمة والتفسير القرآني.

هذا، ويمكن للقسم الأول من الكتاب أنْ يكون دراسة مستقلّة بذاتها، فهو بحدّ ذاته إسهام مهم في الدراسات القرآنية وتاريخ الترجمة. لكن تَتَبُّعه دراسة أكثر أهمية في تقديري عن ممارسة الترجمة والتفسير الفارسي في القسم الثاني من الكتاب بعنوان: (نماذج للترجمة). ولعلّ لفظة (نماذج) ليست أفضل اصطلاح في هذا السياق لأنّ ما يناقشه زاده هنا بتفصيل غزير وأحيانًا شديد الدّقة، لا يكاد يُعَد نماذج مجرّدة للترجمة والتفسير، وإنما أمثلة ملموسة على السياقات الاجتماعية- الدينية- السياسية المعقّدة، والتي اضطلع فيها علماء فارسيون بهذا العمل، والترجمات والتفاسير التي انبثقت من تلك السياقات، والموارد التي نبعتْ منها تلك الأعمال لتنتشر خلال مختلف الشبكات التعليمية وطبقة البلاط. وفي الفصل السادس (بواكير/ أُولى الترجمات الفارسية للقرآن)، يحاجِج زاده بأنّ » الحجم الهائل للترجمات الفارسية [للقرآن] يدلّ على قَدْرِها المعياري على الحدود الشرقية« (ص265). وقد بدأتْ عملية الترجمة هذه مع أوائل الدعاء مثل موسى بن سيّار الأسواري (عاش 120/ 738) الذي تَرجم القرآنَ بشكلٍ غير رسمي في سياقات وعظيّة. وفي أقدم نُسَخ المخطوطات، تَظهر الترجمات الفارسية بين السطور بخطّ مختلف وعادة ما يكون أصغر من الخطّ العربي، بحيث يكون للأخير مكان الصدارة في الصفحة. ومثل تلك المصاحف الفارسية اتخذت أشكالًا معقّدة مثيرة للاهتمام، كالترجمة المُقَفّاة والمتوسّعة تفسيريًّا لأبي حفص النسفي (ت: 537/ 1142) وهو عالم حنفي من

سمرقند، ويلاحظ زاده أنه تفسير لا يحلّ محلّ الأصل العربي المُعجِز، » بل جُلُّ ما يقدّمه هو تغليف عربية القرآن بالإيقاع الرخيم للغة الفارسية» (ص293)، ولتوجيه القرّاء والمستمعين للمعنى المقبول.

في فصل (ثقافة البلاط وبروز التفسير الفارسي: تفسير الطبري نموذجًا)، يحلّل زاده تفسيرًا فارسيًّا ليس ترجمة لتفسير الطبري التأسيسي (جامع البيان) كما يوحِي عنوانه، ويستعرض أعمال الطبري التاريخية الواسعة. وبهذا يبرز زاده مركزية السلالات الفارسية ما قبل الإسلام إبّان حلول الإسلام. وليس من المستغرب أن يبدو هذا العمل وقد تم إنتاجه في البلاط الساساني، وهو يقوم مثالًا على نهج الحكّام الفارسيين في توفير الظروف التي يمكن أن يَبدأ فيها الفارسي في تحدّي اللغة العربية كلغة للتعلّم والمكانة. ثم يتناول الفصلان التاليان تفسيرًا فارسيًّا آخر بتفصيل أكبر: (تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم) لأبي المظفر الإسفراييني، ويَظهر في تعقيد أسلوبه تأثّره بتفسير الثعالبي العربي الشهير. في الفصل الثامن: (الشبكات الحضرية: نيسابور وتطوّر التفسير الفارسي) يصف زاده صِلَة ذلك التفسير بـ«مجتمع واضح المعالم الشافعية-الأشعرية« (ص353)، وتداوله بالأساس في المؤسّسات التعليمية، وتركيزه الواضح على نشر المعتقد السُّنّي في العالم الفارسي. في الفصل التاسع: (المنابر والمدارس: الإسفراييني ونموذج ترجمة)، يصف زاده مقاربة الإسفراييني للتفسير، حيث يقوم منهجه على رَصّ مجموعة من الآيات بالعربية أمام القارئ مصحوبة بترجمة فارسية بين السطور، وهو بحدّ ذاته ما »يعكس غالبًا توسّعًا في التفسير أو إعادة الصياغة« ، ثم متبوعة بالتفسير الذي يتضمّن مجموعة متنوّعة من مستويات التحليل الأخرى. وكغيره من التفسيرات الفارسية، تجده لا يكاد يُولي اهتمامًا للقضايا اللغوية العربية المَحْضَة مثل الإعراب

والقراءات. وبشكلٍ عامّ، يُحاجج زاده أنّ هذا التفسير الفارسي » المُعضَّد في المقام الأول بغرض التعليم الديني» (ص418) يَشِي بجلال العلماء في العالم الفارسي.

ويأتي الفصل العاشر (التعليم، واللاهوت، والشرعية العامية)؛ ليؤكّد على أنّ حركة التفسير الفارسي ازدهرتْ في ظلّ محيط طائفي متنوّع. فبينما كان الغزالي -وهو الذي نشأ في هذه المنطقة ثنائية اللغة- يرى أنّ التراجم الفارسية خطرة، كان آخرون -مثل الفقيه الشافعي والصوفي أبي الفضل راشد الدين مايبودي، والعالم الإمامي أبي الفتوح حسين بن علي الرازي- يحتفون بالتراجم الفارسية باعتبارها وسيلة لنشر مبادئهم الخاصّة. عندما يوضع المفسِّرون الفارسيون جنبًا إلى جنب مع الإسفراييني الفقيه الشافعي الأشعري، والمفسِّر الكرَّامي أبي بكر عتيق بن محمد سورآبادي، يمكن أن نرى أنّ استخدامات اللغة الفارسية في الدراسات القرآنية تجاوزتْ جميع الانقسامات الدينية المهمّة في الإسلام الفارسي.

يتناول الفصلان الأخيران هذا المفسِّر المذكور آنفًا (سورآبادي(، وهما بعنوان:)الانقسامات الطائفية، السلطة الكتابية: الكرّامية والقرآن(و (النقل والتمسّك بالنمط: تفسير السورآبادي الفارسي للقرآن). يُحاجج زاده أنّ تفسير السورآبادي هو محاولة حذرة/ متحفّظة لدمج تيار الكرّامية في التيار السُّنّي السائد. وبصوت مُعَلِّمٍ يخاطب تلميذه، يعرض سورآبادي قراءة كرّامية للقرآن مجرّدة من أيّ ذِكْر للتجسيم الذي اتهم به الكرّاميون كبارَ علماء عصرهم مثل الشهرستاني. وتم تصدير هذا التعميم عن الإسلام الكرّامي في تفسيرٍ انتشر خارج دوائر الكرّامية، بل وإلى ما وراء بلادِ منشئه في العالم الإيراني الشرقي، في مخطوطة منسوخة وموجدة عام 535/ 1141 في بغداد، ونسخة من ستة مجلدات موجودة في مجمع

ضريح الرومي في قونيا.

ويختم زاده بتلخيص بيانه عن (أعمال الترجمة المستدامة) التي تمّت في الأراضي الإيرانية الشرقية «بعيدة كلّ البُعد عن الأصول التاريخية والجغرافية واللغوية للقرآن» (ص584). وفي حين أنّ آخرين من ذوي الخبرة في الترجمة من العربية إلى الفارسية والتاريخ الفكري الفارسي في العصور الوسطى والممارسة الدينية سيتعيّن عليهم تقييم معالجة زاده للعديد من الجوانب التفصيلية للمادّة التي يغطّيها هنا، فلا شكّ عندي في أنّ نهجه العام في الكتابة عن ممارسة الترجمة والتأويل هو بالضبط النهج الصحيح. وقد لاحظ أومبيرتو إيكو في كتابه الممتاز عن الترجمة أنّ كلّ دراسة للترجمة ينبغي أن تقتبس تكرارًا أمثلة ملموسة للترجمة بين-اللغوية كما فعل جورج شتاينر في كتابه البارز (ما بعد بابل: تأملات ولغة وترجمة) والذي تميّز بثرائه الأسطوري في التفاصيل[5] . كان هذا النداء من إيكو للانتباه المثابر إلى تفاصيل الترجمة في مواجهة كمٍّ كبيرٍ من الدراسات الحديثة التي يبدو أنها تنتقل مباشرة إلى التجريد والنظرية دون معاركة ما يحدث حقًا عندما يترجِم مترجِم في مكان وزمان معينين هذه أو تلك الكلمة أو العبارة المعيّنة. وبالنسبة لشتاينر بالطبع فالترجمة والتفسير في جوهرهما نفس الفعل، ويلزمهما معًا نفس قَدْر الاهتمام بالممارسة الفعلية وتفاصيل السياق الثريّة والمعقّدة والفوضوية غالبًا لفهمهما على وجهيْهما. لذلك فأنْ تَكتب عن الترجمة والتأويل يعني بشكلٍ جوهري أن تَكتب مُطوّلا بإسهاب؛ إرشادنا -معشر القرّاء- بعناية من خلال المناقشات التفصيلية حول إمكانية ترجمة القرآن، والخلود، والتقليد، وتقديم معالجات سياقية ثريّة للمترجمين والمفسّرين الفارسيّين، والتحليل المتأني لما يفعله أولئك العلماء عندما يأتون باللغة الفارسية لتطبيقها على الألفاظ القرآنية ومعانيها، وإرشادنا بنشر

مخطوطات هذه الأعمال؛ كلّ هذا من الضرورة بمكان في فهم هذه «الجوانب المستدامة للترجمة». فلنأمل أنْ تصدر كتب مطوّلة أخرى تقدّم لنا عين هذا المنهج في فهم مهامّ الترجمة والتفسير، كما فعل ترافيس زاده هنا.

---

[1] هذه الترجمة هي لعرض كتاب:

The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis. By Travis Zadeh. Qur'anic Studies Series, 7. New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012. Pp. 674.

المنشور في مجلة Journal of Qur'anic Studies، في عام 2013.

[2] ترجم هذه المادة: هدى عبد الرحمن النمر، كاتبة ومترجمة، لها عدد من الأعمال المنشورة.

[3] الترجمة الحرفية لعنوان الكتاب هي، "القرآن العامي: ترجمة، وبروز التفسير الفارسي"، وقد عدلنا عنها لما فيها من عدم وضوح، وأثبتنا تعريبًا تقريبيًا للعنوان يكون أقدر على إيصال فكرة الكتاب العامة للقارئ.

[4] كونسويلو لوبيز موريللاس، «مصحف طليطلة: تحرير ودراسة المخطوطة 235 من مكتبة كاستيلا لامانشا»، المكتبة العربية الرومانية والإسلامية، ص5. (خيخون، الطبعة الثالثة، 2011).

[5] أومبيرتو إيكو، «فأر أم جرذ؟ الترجمة تفاوضًا» (لندن: فينيكس، 2003)، ص1.