جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغة العبرية وآدابها

الآيات الواردة عن اليهود فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم

دراسة لغوية نقدية

بحث لنيل درجة الماجستير

مقدم من الطالب
عامر الزناتى الجابرى عامر
المعيد بالقسم

إشراف
أ.د/ محمد بحر عبد المجيد
أستاذ متفرغ بقسم اللغة العبرية وآدابها
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغة العبرية وآدابها

رسالة ماجستير

اسم الطالب : **عامر الزناتى الجابرى عامر**

عنوان الرسالة : ***«الآيات الواردة عن اليهود فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم - دراسة لغوية نقدية»***

اسم الدرجة : **ماجستير**

لجنة الإشراف

الأستاذ الدكتور / **محمد بحر عبد المجيد**

الوظيفة : أستاذ متفرغ بقسم اللغة العبرية وآدابها
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

تاريخ البحث :

الدراسات العليا

ختم الإجازة أجيزت الرسالة بتاريخ / / ١٩٩

موافقة مجلس الكلية
/ / ١٩٩

موافقة مجلس الجامعة
/ / ١٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحدٌ ونحن له مسلمون ﴾

صدق الله العظيم

العنكبوت (٤٦)

إهداء

«أُهدى هذا العمل إلى والدتى الحبيبة
إعزازا واعترافا بفضلها وجميلها
كما أهديه إلى زوجتى العزيزة وابنتى
الصغيرة اللتين تحملتا معى كثيراً من
مشاق هذا البحث»

شكر وتقدير

لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أتوجه بخالص الشكر والتقدير لأستاذى الجليل الأستاذ الدكتور/ **محمد بحر عبد المجيد** المشرف على هذا البحث؛ لما جسده من قيمة سامية للعطاء العلمى والإنسانى، ولما قدمه من خالص العون والتشجيع منذ أن كان هذا البحث مجرد فكرة رعاها بعلمه الرحب وأبوته الحانية حتى صار كتاباً يقرأ، وجاء هذا البحث ثمرة توجيهاته الكريمة فجزاه الله عنى خير الجزاء ومتعه بعظيم فضله ومنته عليه.

كما أتقدم بخالص الشكر والعرفان بالجميل لأستاذى الكريم الأستاذ الدكتور/ **رشاد عبد الله الشامى** الأستاذ بالقسم لما منحنى إياه من تشجيع ووقت، ولما أمدنى به من مراجع أعانتنى كثيراً فى إتمام هذا البحث الذى كان مجرد فكرة احتضنها هذا الأستاذ بعلمه وتوجيهاته حتى صارت واقعا ملموسا.

كما أتوجه بالشكر للدكتور/ **جمال أحمد الرفاعى** الأستاذ المساعد بكلية الألسن على ما أعاننى به من مراجع وما منحنى إياه من وقت كثيراً ما أمضيناه فى مناقشات علمية جادة حول هذا البحث أفدت منها كثيراً.

كما أشكر كلا من الأخ والزميل العزيز الدكتور / **طارق شلبى** المدرس بقسم اللغة العربية، وأخى وصديقى الكريم الأستاذ/ **محمد عبد الحليم عبد العال** على ما أسهما به من جهد طيب فى إتمام هذا العمل وإخراجه على أفضل وجه فجزاهما الله عنى خيراً.

وأخيرا أتوجه بخالص الشكر لكل من ساهم فى إعانتى على إمضاء هذا البحث برأى أو مشورة أو مرجع فجزى الله الجميع عنى خيراً.

* * *

الفهـرس

المقـدمـــة أ - م

البـــاب الأول

مقدمـة فـى التـــرجمـة

تمهيـــد ١

الفصـل الأول : الترجمـة ومشـكلاتها

- المـــدخـــل ٣
- الترجمة لغة واصطلاحاً ١٣
- أنواع التـــرجـمـــة ٢٦
- دور المتـــــرجم ٣١
- مناهج التـــرجـمـــة ٤٦
- تحليـل النص وتركـيبه ٥٤
  - المســتـوى الصـــوتى ٥٥
  - المســتـوى الصـــرفى ٥٦
  - المســتـوى المعـجـمى ٥٧
  - المســتـوى النحـــوى ٦٣
  - المســتـوى الأسـلوبى ٦٥
  - المســتـوى البـراجـمـاتى ٧١
  - مـــرحلة التـــركـــيب ٧١

الفصل الثانى : تاريخ الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم

تمهيد ٧٧

- الترجمات الجزئية ٨٢

- الترجمات الكلية ١١٨

الباب الثانى

تحليل نص آيات اليهود وتركيبه فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم

- تمهيد ١٥٢

الفصل الأول : تحليل النص وتركيبه على مستوى المقابلات المعجمية

- تمهيد ١٥٣

- مقابلات غير وافية بمعنى الأصل. ١٥٥

- مقابلات قاصرة عن معنى الأصل. ١٦٠

- مقابلات بعيدة عن معنى الأصل. ١٦٣

- مقابلات أوسع فى دلالتها من معنى الأصل. ١٦٦

- مقابلات أضيق فى دلالتها من معنى الأصل. ١٦٩

- مقابلات تخفف من حدة وقوة معنى الأصل. ١٧٠

- مقابلات تحمل النص ما لم يرد به. ١٧٥

- مقابلات تستدعى دلالات مقرانية. ١٧٩

- مقابلات غير مباشرة لمعنى الأصل. ١٨٤

- استخدام مقابل واحد لأكثر من معنى فى الأصل. ١٨٧

- استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى فى الأصل. ١٩٢
- الصديقات المزيفة. ١٩٧

الفصل الثانى : تحليل النص وتركيبه على المستوى الصرفى والنحوى

تمهيد ١٩٩
- التعريف والتنكير ٢٠٠
- أسلوب النداء ٢١٥
- الإفراد والجمع ٢٢٢
- الضمير ٢٢٦
- المعلوم والمجهول ٢٥٠
- أسلوب الاستفهام ٢٦٦
- أسلوب الشرط ٢٨٠

الفصل الثالث : تحليل النص وتركيبه على المستوى الأسلوبى

تمهيد ٢٩١
- التقديم والتأخير ٢٩٢
- الفصل والوصل ٣١٧
- التكرار ٣٤١
- التأكيد ٣٥٧
- الخطاب فى القرآن ٣٧٠
- العموم والخصوص ٣٨٩

- المطابقة (المقابلة) ٣٩٥
- أسلوب الذم ٤٠٣

الباب الثالث
التزام المترجم

تمهيد ٤٠٩

الفصل الأول : الحذف

الإعجاز بالحذف ٤١١
تقدير ما هو محذوف من النص الأصلى ٤١٢
الحذف من لدن المترجم ٤٢٠

الفصل الثانى : الإضافة

تمهيد ٤٦٤
- إضافات تتفق مع المعنى العام لسياق الآيات ٤٦٥
- إضافات خارج السياق لاتلتزم بالمعنى ٤٦٨
- هوامش الترجمات ٤٨٢

الفصل الثالث : معوقات الأداء الترجمى

تمهيد ٤٨٩
- قصور اللغة المترجَم إليها (الهدف) ٤٩٠
- سوء الفهم ٤٩٥
- التحريف ٥٠٦
- الالتزام بالشكل الخارجى ٥١٩

الخاتمة ٥٢٣
المصادر والمراجع ٥٢٩

المقدمة

الحمد لله الذي بعث محمداً ﷺ هادياً وبشيراً وأنزل عليه الفرقان ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على من بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وكشف الغمة وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وبعد :

فليس ثمة شك في أن القرآن الكريم هو جوهر الدين الإسلامي ولب الحضارة والثقافة الإسلامية. ولقد ظل هذا الكتاب الكريم بدقة ألفاظه وروعة بيانه وإحكامه مثار دهشة الغربيين من مستعربين ومستشرقين، الذين دأبوا على دراسته بغية فهمه، والوقوف على دقائق معانيه بعدما أدركوا أهميته وعظم مكانته في النفوس، وبعد أن رأوا ما أحدثه من تغيير شامل في المجتمع العربي والإسلامي وما أضافه إلى الحضارات الإنسانية من زخم وحياة.

فتعددت أوجه دراسته ما بين دراسات جادة للاستفادة منه وفهمه فهماً صحيحاً، وبين مهاجمته ونقده والطعن فيه وفي أصالته. ومن هذا وذاك طغت على السطح الأكاديمي دراسات الاستشراق الإسلامية، وكان من أهم مجالاتها القيام بترجمة معاني القرآن الكريم إلى مختلف لغات العالم ليسهل على القوم بعد ذلك التعامل معه.

وكان من الطبيعي أن يقدم المستشرقون اليهود في هذا الإطار على ترجمة معانيه إلى اللغة العبرية – وقد جاء ذلك في ثلاث ترجمات كاملة مطبوعة وواحدة مخطوطة – رافعين لواء الموضوعية العلمية والأمانة في النقل، زاعمين أن اللغة العبرية هي أكثر اللغات قدرة على نقل معاني القرآن الكريم نقلاً كاملاً إليها، باعتبارها أخت سامية للغة العربية حاملة لواء القرآن الكريم.

والموضوع من هذه الزاوية يعد خاضعاً لعنصرين أساسيين، أولهما : **العنصر اللغوي** المتمثل في مدى صحة القول بإمكانية نقل معاني القرآن الكريم إلى لغة أخرى نقلاً كاملاً تاماً، وهو ما يخضع الأمر بجملته لقضية الترجمة وما يثار حولها من مشكلات.

العنصر الثاني : وهو الظاهرة الاستشراقية المتمثلة في بحث الغرب (الآخر) عن الشرق (الإسلام)، واتخاذه موضوعاً للمعرفة، ومحاولة التعبير أحياناً بالإنابة عنه، وخلق صور له ليس من الضروري أن يكون كل رصيدها من الواقع، والبناء على هذه الصور واعتبار رصيدها تراثاً يشكل واقعاً مثالياً.

ومن ثم يهدف هذا البحث لبيان أمرين هامين :

أولاً : الوقوف على مدى دقة الترجمة ومدى قدرة المترجم وإمكانياته على الفهم الصحيح لمعاني النص القرآني، وذلك باعتبار أن جزءاً من غموض الرؤية في النص المترجَم يرجع أحياناً إلى عدم الإصغاء له في لغته الأصلية إصغاء يزيد بالضرورة على القدر المطلوب للقارئ العادي، زيادة تكافئ الفرق في التأهب بين قراءة نص لاستيعابه، وبين قراءته لشرحه للغير. وأما الجزء الآخر فقد يعود إلى نقصان الدربة والخبرة مع الأداة اللغوية في اللغة المنقول إليها والمنقول منها

النص الأصلي وذلك مع النصوص العادية، فما بالنا والأمر يتعلق بالنص الديني الذي يعد من أعقد وأصعب النصوص في ترجمته.

ثانيـــــاً : معرفة الأيديولوجية التي تُحرك المترجم، وإلى أي مدى كان تأثره بالرؤية الاستشراقية، خاصة وأن الاستشراق في دراسته للإسلام ليس علما بأي مقياس علمي ، وإنما هو عبارة عن أيديولوجية خاصة يراد بها ترويج تصورات معينة عن الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وافتراءات، بل إن كثيراً من المستشرقين (وخاصة اليهود) يهدفون في مجال الإسلاميات إلى طمس معالم هويتنا، والتشكيك في عقائدنا وتراثنا والنيل من استقلالية شخصيتنا العربية والإسلامية. وادعاء أن اليهودية هي مصدر الإسلام الأول، وأن لليهود كثير الأيدي على رسوله ﷺ .

وذلك للخروج برؤية تقيمية وتقويمية في آن واحد حول مدى أمانة المترجم والتزامه إزاء الأصل، ومدى صحة هذه الترجمات.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على منهج يتألف من المنهج الوصفي، باعتباره منهج تحليلي في الأساس، والمنهج التاريخي اللازم للكشف عن تطور الفكر الترجمي لمعاني القرآن الكريم في اللغة العبرية بالاتساق مع تطور الفكر الاستشراقي وتحول نظرته إزاء الإسلام والقرآن – إن جاز لنا هذا التعبير – عبر العصور المختلفة.

واعتماداً على هذا المنهج وتحقيقاً للهدف المرجو من الدراسة جاء **البحث في ثلاثة أبواب تضم ثمانية فصول**، تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة، ثم ثبت بالمصادر والمراجع التي أفادت منها الدراسة بشكل مباشر.

وقد ضمنتُ **المقدمة** تعريفاً بالموضوع وعلة إيثاره بالدراسة مع الإشارة للمنهج المتبع فيها، وأهم ما لاح خلال إعدادها من صعوبات، وذكر أهم الجهود السابقة في هذا المجال..

أما الباب الأول فيحمل عنوان : «**مقدمة في الترجمة**» وهو يتضمن فصلين، أولهما بعنوان: «**الترجمة ومشكلاتها**»، ويبدأ هذا الفصل بمدخل يتناول نبذة تاريخية سريعة عن تطور الفكر الترجمي، كما يناقش بعض القضايا الأساسية مثل إمكانية الترجمة أو عدم إمكانيتها، مدى علمية الترجمة أو فنيتها، فاقد الترجمة، إلى غير ذلك من القضايا. وقد اهتم هذا الفصل بتحديد بعض الركائز التي يستند عليها البحث في أجزائه المختلفة، ومن أهمها تحديد دلالة لفظ الترجمة، والإشارة إلى أهم أنواعها، مع ذكر أهم مناهجها، والتركيز على دور المترجم، وأهم الشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه، مع إبراز شرط الأمانة باعتباره المحك الرئيسي لصحة الترجمة. كما تناولنا من خلاله عملية تحليل النص المترجَم وتركيبه مع الإشارة إلى النص الديني بصفة خاصة باعتباره الدعامة الأساسية لهذه الدراسة.

وثاني الفصلين وهو بعنوان : «**تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم**»، وقد بدأناه بتمهيد حددنا من خلاله مجموعة من العناصر يتم النظر من خلالها إلى الترجمات المختلفة للنص

القرآني. ثم عرضنا في متن هذا الفصل للبدايات الأولى للترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم. وهي ترجمات جزئية جاءت على مسارين، انتقلنا منها إلى الحديث عن الترجمات الكلية؛ وذلك بهدف محاولة تحديد المنهج المتبع في كل ترجمة مع إبراز الكيفية التي يتطور بها هذا المنهج في ضوء تعدد وتنوع التراجم العبرية للنص القرآني واختلاف مشارب المترجمين.

ويبدأ التناول المباشر للآيات المتعلقة باليهود من خلال ما يلي ذلك من أبواب، حيث يبدأ الباب الثاني والذي يحمل عنوان : «**تحليل نص آيات اليهود وتركيبه في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم**»، وهو يحتوي على ثلاثة فصول، أولها بعنوان «**تحليل النص وتركيبه على مستوى المقابلات المعجمية**»، ويتناول أولى درجات السلم الترجمي؛ ألا وهي مستوى المفردات لما لها من أثر في دقة الترجمة، وبيان نهج المترجم في اختياره للفظ السليم في اللغة الهدف.

وأما الفصل الثاني فهو بعنوان : «**تحليل النص وتركيبه على المستوى الصرفي والنحوي**»، وقد تناولنا فيه درجتين تاليتين من درجات السلم الترجمي، أولاهما مستوى الصرف ويضم ما يتعلق بأداة التعريف، وحروف النداء، والإفراد والجمع، والضمير، وكيفية تعامل المترجم مع هذه العناصر.

وثانيتهما مستوى النحو، ويضم ما يتعلق بالبناء للمعلوم والمجهول، وأسلوب الاستفهام، وأسلوب الشرط، وذلك باعتبار أن الكلمة لا تفهم إلا في سياقها الخاص داخل إطار النص.

وأما الفصل الثالث فهو بعنوان : «**تحليل النص وتركيبه على المستوى الأسلوبي**»وهو يعد قمة السلم الترجمي؛ نظراً لاحتوائه على العناصر الأسلوبية والبلاغية التي تميز لغة القرآن الكريم؛ مثل التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والتكرار، والتأكيد، والخطاب في القرآن، وغير ذلك من عناصر يمكننا من خلالها الكشف عن قدرة المترجم على فهم البلاغة القرآنية التي هي ذروة سنام البلاغة العربية.

وأما الباب الثالث وعنوانه : «**التزام المترجم**» فيحتوي على ثلاثة فصول، أولها بعنوان «**الحذف**»، ويناقش قضية أساسية من قضايا الالتزام في الترجمة، والتي ينعكس من خلالها مدى حرص المترجم على الالتزام بالأصل حتى وإن خالفه في عقائده وآرائه.

وأما الفصل الثاني فيحمل عنوان : «**الإضافة**» وهي الوجه الآخر للعملة إذ من خلال الحذف والإضافة يتأكد لنا إمكانية فصل المترجم لذاته بعيداً عن النص المترجَم.

أما الفصل الثالث فهو بعنوان : «**معوقات الأداء الترجمي**» ويتضمن بعض القضايا التي تعوق التواصل من خلال الترجمة؛ مثل قضية قصور اللغة المتلقية عن تحمل دلالات الأصل، وقضية سوء الفهم لدى المترجم، وظاهرة تحريف النص لإخضاعه لمعتقدات المترجم، وأخيراً قضية علاقة الشكل الخارجي بالمضمون ومدى التزام المترجم به في ضوء عدم إمكانية الفصل بين الشكل والمضمون في أي نص من النصوص، وخاصة النص الديني.

ومن خلال هذه الجزئيات جميعا تتكامل أمامنا عناصر الصورة التي تمكننا من الحكم الصائب على هذه الترجمات وعلى أمانة المترجم ودقته حكما يخلو من الإفراط أو التفريط.

ثم يتلو ذلك **خاتمة البحث** وقد تضمنت أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج.

وأخيراً يأتي ثبت **المصادر والمراجع** - مقتصرين فيه على ما أفادت منها الدراسة بشكل مباشر- والذى تم ترتيبه بشكل أبجدى مع الفصل بين المصادر، والمراجع، والمقالات، ودوائر المعارف والمعاجم.

وبعد فإن الداعى لاختيار هذا الموضوع محل الدراسة - والذى جاء بتوجيه كريم من أستاذىّ الأستاذ الدكتور/ رشاد عبد الله الشامى ثم من الأستاذ الدكتور/ محمد بحر عبد المجيد المشرف على البحث - إلى ما وقر فى النفس من حب لكتاب الله تعالى ورغبة فى فهمه ومعايشة علومه وبلاغته، والإيمان بأنه من أجدر الموضوعات بالدراسة. هذا فضلا عن الدور الذى أنيط بالمتخصصين فى مجال الدراسات العبرية من ضرورة التصدى لما يتعرض له الإسلام والأمتان الإسلامية والعربية من هجمات شرسة فى زمننا الحالى على أيدى اليهود ومن على شاكلتهم؛ لكشف أباطيلهم وكذب ادعائهم، وفساد معتقدهم فيما يتعلق بمكانة الإسلام والأمتين الإسلامية والعربية.

ولا تدعى هذه الدراسة لنفسها حق السبق أو الريادة - حاشا لله - بل لقد سبقتنا فى هذا المجال بعض الأعمال الطيبة لأساتذة أفاضل، منها تلك الدراسة التى قام بها الدكتور «محمود على صميدة» والتى تحمل عنوانا قريبا من عنوان هذا البحث، وهو : (بنو إسرائيل فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم)، وهى دراسة تناولت عرضاً للترجمات الثلاثة فى ما يتعلق ببعض الآيات الخاصة ببنى إسرائيل، وكان الهدف منها هو توجيه القارئ لهذا المجال وإظهار مدى أهميته، مع محاولة الإشارة لدرجة التزام المترجم فى نقله لمعانى الآيات القرآنية. وهناك الدراسة التى قام بها الأستاذ الدكتور «عبد الرحمن على عوف» بعنوان : (قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم)، وقد ركزت الدراسة على ترجمة بن شمش بشكل أساسى وهى أحدث ترجمة عبرية لمعانى القرآن الكريم. وهاتان الدراستان هما مجرد عرض سريع وموجز فى هذا المجال. وأما الدراسة الثالثة فقد قام بها الدكتور «جمال أحمد الرفاعى» وهى بعنوان : (دراسة فى مشكلات ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية) ركز خلالها على بحث إحدى ظواهر الإعجاز القرآنى، وهى ظاهرة الإعجاز بالحذف مع ذكر بعض المشكلات اللغوية والحضارية الخاصة بترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية.

ورغم التشابه بين موضوع هذا البحث وبين بحث الدكتور «محمود على صميده»، إلا أن الاختلاف الرئيسى بينهما جاء فى المنهج وأسلوب المعالجة، والهدف من الدراسة كما سيتأكد ذلك فى ثنايا هذا البحث.

وأما عن أهم الصعوبات التى واجهت هذا البحث فتتمثل فى :

- ضآلة الدراسات التى تعالج هذا الموضوع فى اللغة العبرية، بل وضآلة الدراسات التى تعالج مشكلة ترجمة النص الدينى بعامة.

- نقص المراجع والمعاجم العبرية التى تتناول التفرقة بين الكلمات شديدة التقارب فى معانيها، وقلة المراجع التى تتناول أوجه البلاغة فى اللغة العبرية، والتى يتناثر الحديث عنها فى ثنايا مختلف المراجع التى تتناول مختلف القضايا اللغوية المتعلقة باللغة العبرية.

- عدم إمكانية الحصول على السيرة الذاتية الخاصة بكل مترجم بشكل تفصيلى، بل انعدم الأمر تماما فى بعض الأحيان، وهو ما يعتبره الباحث وجه من أوجه القصور فى هذه الدراسة.

- وجاءت أهم صعوبات هذه الدراسة فى كبر حجم الآيات محل البحث التى تتعلق باليهود بصفة أساسية ومباشرة كجماعة دينية، وهى تربو على (٢٦٥) آية، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أننا نتناولها فى ثلاث ترجمات فى آن واحد، وقد حاولنا التغلب على هذه النقطة من خلال جعل هذا العدد معيناً نستمد منه بعض النماذج نركز من خلالها على العنصر الخاضع للدراسة مباشرة، وليس على الآية كلها فى نفس الوقت. وكذلك صعوبة التعامل مع أكثر من ترجمة لنفس النص، خاصة وأن هذه الترجمات تختلف فيما بينها من حيث أسلوب اللغة، بل ومنهج الترجمة ذاته، وهو الأمر الذى أدى بشكل مباشر لضرورة إيراد الترجمات الثلاثة فى كل موضع، ومع كل آية؛ وذلك للكشف عن مدى دقة كل مترجم ودرجة الأمانة فى النقل لديهم جميعا؛ كى يكون حكمنا حكماً دقيقاً خالياً من التحامل أو المحاباة.

- صعوبة الاعتماد على تفسير واحد بعينه؛ نظرا لتعدد التفاسير التى يعتمد عليها المترجم، ومن ناحية أخرى تنوع أوجه معالجة كل تفسير للنص القرآنى، حيث لا يوجد تفسير شامل لكل ما يتعلق بالنص القرآنى من دلالة ولغة وبلاغة، باعتبار تعدد مشارب المفسرين. وقد آثرنا الاعتماد على عدد من التفاسير وجدنا أنها تلم أولا بما يرغب هذا البحث فى إظهاره من أوجه إعجاز النص القرآنى، وثانياً تعد أداة مشتركة بين الباحث من جهة، وبين المترجمين من جهة أخرى، أى أنها نفس التفاسير التى اعتمد عليها هؤلاء المترجمون تقريباً.

- كون هذه الدراسة تنتمى لأكثر من حقل علمى بما ألزم الباحث بالقراءة فى مجالات متنوعة، مثل مجال الاستشراق ومجال الترجمة، ومجال علوم القرآن الكريم، ومجال البلاغة العربية والبلاغة العبرية.

وقد انعكست هذه الصعوبات بشكل مباشر على حجم هذا البحث والذى فاق الحد المتوقع منه من جهة، ومن جهة أخرى على عدم التناسق الداخلى بين الفصول فى بعض الأحيان، خاصة وأن الباحث كان يحاول استقصاء الظاهرة محل البحث بشكل شبه كامل للخروج بحكم موضوعى لا يُظن معه تحامل على المترجم أو تقصير فى حق كتاب الله عز وجل.

وبعد، فهذا جهد متواضع أراد به الباحث أن يقف على بعض مظاهر إعجاز القرآن الكريم وأن يعايش آيات كتاب الله عز وجل عن قرب مدركا أن هذا الكتاب لا يمكن لبشر أن يحصى عجائبه أو أوجه إعجازه بشكل كامل، وأن يزود عنه بقدر ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فإن وفق فمن الله تعالى وإن كانت الأخرى فمن نفسه، وأدعو الله أن يكون قد اقترب هذا البحث - على أقل التقديرات - مما طمحت إليه نفس الباحث، وأن يكون فاتحة خير لغيره من البحوث فى هذا المجال الهام.

والله الموفق والهادى إلى سواء السبيل

الباب الأول

مقدمة فن الترجمة

تمهيـــد :

لاشك أن لكل علم من العلوم أســه وركائزه التي يُنبى عليها، والتي تصبح بدورها المرجعية الرئيســية لكل نشاط داخل إطار هذا العلم أو ذاك. وانطلاقا من هذه القاعدة كان لزاماً علينا حينما نتصدى لدراسة نص ما مترجَم إلى لغة جديدة غير لغته الأصلية - أن نلم بالأساس النظرى لعلم الترجمة، وأن نعى جيداً أهم قضاياه،جاعلين من هذا الأساس مرجعية موضوعية لأحكامنا على النص المترجَم سواء أكانت أحكاماً إيجابية أم سلبية؛ وذلك فى محاولة للخروج عن حدود الذاتية والانفعال السريع.

ومن هنا كان لزاما علينا أن نبدأ هذا البحث بمقدمتين على جانب كبير من الأهمية باعتبارهما ركيزتا هذه الدراسة، وأولى هاتين المقدمتين والتى عنى بها الفصل الأول من هذا الباب تتعلق بقضايا الترجمة والأسس الفعلية التى ينبغى على المترجم أن يسير وفقا لها. وقد بدأناها بعرض سريع لتطور حركة الترجمة منذ أقدم العصور وحتى عصرنا الحاضر، مع التأكيد على أهداف ودوافع هذه الحركة على مر التاريخ.

ثم تناولنا بعض القضايا مثل إمكانية الترجمة أو عدم إمكانيتها، وما يتعلق بهذا من فاقد فى الترجمة. كما تناولنا قضية علمية الترجمة أو فنيتها. ثم انتقلنا إلى لب الموضوع وهو تعريف مصطلح الترجمة فى ضوء التشعب الكبير لهذا التعريف. وكذلك ما يتعلق بدور المترجم فى إخراج العمل بصورة جيدة، وأهم الشروط التى ينبغى أن تتوفر فيه. ثم انتقلنا لبعض القضايا حول هذه النقطة مثل قضية الالتزام والأمانة فى الترجمة، قضية التطابق والتكافؤ. كما تناولنا مسألة تاريخية اللفظ ومعاصرته. ثم انتقلنا من هذا لعرض أهم أنواع الترجمة، وأهم مناهجها، وأخيرا تناولنا تحليل النص وتركيبه باعتبارها المرحلة الرئيسية فى عملية الترجمة.

وأما المقدمة الثانية فقد عُنى بها الفصل الثانى من هذا الباب، وهى تتعلق بالتطور التاريخى لترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية. وكان الهدف من عرضها هو معرفة إلى أى مدى كان الالتزام والأمانة فى الترجمة منهجا سائدا،وإلى أى مدى كان تدخل المترجم فى النص من خلال ما يحمله من رؤى استشراقية تحمل الكثير من المثالب - غالبا- عن الإسلام والقرآن؛ وذلك في محاولة للتوصل للسبب الرئيسى والحقيقى من وراء اهتمام المستشرقين اليهود بترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية على الرغم من وجود هذا الكم الهائل من الترجمات إلى اللغات العالمية والتى يعلم كل يهودى لغة منها

على الأقل ومن ثم كان يمكنه قراءة معاني القرآن بهذه اللغة. وقد تتبعنا في هذا الفصل مسيرة الترجمة للنص الكريم بدءاً من الترجمات الجزئية، وحتى الترجمات الكلية. بادئين بأقدم الترجمات وذلك من خلال تطبيق أسس علم الترجمة عند الحكم على أي من هذه التراجم.

وقد كانت هاتان المقدمتان جواز المرور اللازم لنا لنطالع الترجمات الكلية - موضوع الدراسة- لنستكمل من خلالها تطور منهج ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، ولنتمكن من خلال ما عرضناه هنا من الحكم على ما يلي ذلك من ترجمات كلية - حكما موضوعيا خاليا من التحامل أو المحاباة.

* * *

الفصل الأول

الترجمة ومشكلاتها

مدخـــــل :

تعد الترجمة من أقدم مناحي النشاط الإنساني؛ فهي ظاهرة ملازمة لتاريخ الإنسان من أقدم العصور، ولكن من الممكن القول بأنها ظهرت بظهور الحاجة إلى وسيلة للتفاهم بين ناطقي اللغات المختلفة.[١] إذ إن تعدد الشعوب، واختلاف اللغات التي أسهم أصحابها في الحضارة الإنسانية - جعلاها الأداة الوحيدة لسد حاجة التواصل المصاحب لكافة أنواع التبادل بين البشر فرادى وجماعات. فلقد أثبتت الدراسات الأنثولوجية أنه ما من قبيلة نائية كانت أو معزولة، إلا ولها صلات بقبائل أخرى، خاصة على تخومها. وما يتولد عن هذه الصلات من اختلاط ناتج عن التجارة، والحروب، والاتصال الديبلوماسي، والثقافي. هذا التواصل اللامنتظم بين القبائل والشعوب المتجاورة ذات اللغات المختلفة قد ولد صناعة، أو وظيفة ظرفية غير قارة يزديها بعض الوسطاء - ممن توفرت لهم ظروف تعلم اللغات المتفاعلة مع لغتهم الأم - بين الوفود التجارية ووفود الجيوش المتحاربة، والبعثات الديبلوماسية، وعمليات الاستعلام التي يقوم بها كل محارب للتعرف على خصمه.[٢]

ويصعب بطبيعة الحال تحديد البدايات التاريخية للترجمة، ولعل النصوص الدينية والوثائق الرسمية، وما إلى ذلك من نصوص تسجل التعامل بين الدول والشعوب - هي أقدم الترجمات من الناحية التاريخية.[٣]

ومن الثابت أن أقدم هذه النماذج للترجمة قد أتت من الشرق الأدنى القديم. فأقدم مالدينا من نماذج مكتوبة هو ما تركه لنا السومريون والتي ترجع إلى الألف الرابعة قبل الميلاد. وهي أشبه بمعاجم تحتوي على عدد من الكلمات كتبت على ألواح الطين باللغة السومرية وكتبت أمامها معانيها باللغة الأكادية. ثم عرفت بلاد أشور الترجمة فيما نشره «سرجون الأكادي»، في حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد في أرجاء إمبراطوريته من نقوش مزخرفة بلغات عدة.[٤] كما كانت بابل في عهد «حمورابي» حوالي عام ٢١٠٠ق.م مدينة يتكلم أهلها عدة لغات.[٥]

ومن مصر الفرعونية نجد بعض النماذج الخاصة بالمعاهدات بين المصريين والحيثيين والمدونة بلغتين وترجع إلى ثلاثة آلاف عام.[٦] كما نجد أشهر ماوصلنا منها وهو (حجر رشيد) الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد والذي دون بثلاث لغات هي الهيروغليفية والديموطيقية واليونانية القديمة.

---

(١) د. فوزي عطية محمد، علم الترجمة مدخل لغوي، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦، د.ط، ص٥ .

(٢) د. أبويعرب المرزوقي، (الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية)، ضمن الترجمة ونظرياتها، تونس، بيت الحكمة، ١٩٨٩، ص٢٥، وكذا د. رضا حامد الجمل، (التنمية والترجمة من الفن إلى الصناعة)، ضمن ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص١٠١ .

(٣) د. فوزي عطية محمد، مرجع سابق، ص٥ .

(٤) د. بوئيل يوسف عزيز، مبادئ الترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بيت الموصل، العراق، ١٩٩٠، ص١٤ وما بعدها.

(٥) يوجين نيدا، نحو علم للترجمة، ترجمة ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٦،ص ٣٧، ٣٨.

(٦) د. رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص ١٠١ .

وأما فى منطقة فارس وخاصة فى جبال ميديا- فتجد نقش (بهستون) الذى يرجع إلى حوالى ٥١٠ق.م والمدون بثلاث لغات هى الفارسية القديمة والأشورية والبابلية وقد أرخ «دارا الأول» لحروبه وانتصاراته وأعماله فيه.[١]

كما يشير العهد القديم لوجود نشاط ترجمى فى الإمبراطورية الفارسية القديمة وهو ما انعكس فى سفر أستير ٩/٨ (فدعى كتاب الملك..... وكتب حسب كل ما أمر به مردخاى إلى اليهود وإلى المرازبة والولاة ورؤساء البلدان من الهند إلى كوش.. بكتابها وكل شعب بلسانه)، بما يؤكد على قوة النشاط الترجمى فى تلك الفترة.

كما تطور شكل خاص من الترجمة فى المجتمع اليهودى فى عهد «نحميا» حوالى ٣٩٧ ق.م حيث جاء فى سفر نحميا ٨/٨ (وقرأوا فى السفر فى شريعة الله ببيان وفسروا المعنى وأفهموهم القراءة)[٢] - وكانت هذه هى أولى محاولات ترجمة العهد القديم مشافهة وبشكل مباشر على الجمهور وذلك نقلا من اللغة العبرية إلى اللغة الآرامية السائدة آنذاك كلغة رسمية للإمبراطورية الفارسية والتى لا يعرف سواها اليهود.

ولقد لعب العهد القديم دوراً بارزاً فى تطور الفكر الترجمى على مر العصور. وذلك بالمحاولات الدائبة لنقله سواء من اللغة العبرية أو الآرامية إلى مختلف لغات العام، مما كان له أبلغ الأثر فى إثارة قضايا ومشكلات عديدة حول الترجمة وكيفيتها ونوعية النص وأهمية تحديد منهج المترجم، ومشكلة الأمانة والالتزام بالأصل إلى غير ذلك من مشكلات الترجمة.

من ذلك ما ذكره القديس «جيروم» - صاحب الفولجاتا - تعقيبا على ترجمة «أكويلا» للعهد القديم إلى اللغة اليونانية فى القرن الثانى الميلادى، للمرة الثانية، إذ يقول : «إنه قد أعطى معنى للكتاب المقدس لا باستعمال اللغة الحرفية التى استعملها أكويلا.»[٣] مشيرا بذلك إلى منهجى الترجمة اللذين سادا آنذاك وهما منهج الترجمة الحرفية - الذى اتبعه «أكويلا» - ومنهج الترجمة الحرة الذى اتبعه «جيروم» نفسه.

ثم يعقب «جيروم» على ترجمته هو بقوله : «من ذا الذى لا ينفجر فى الحال - من بين المتعلمين أو الجهال - داعيا إياي بصوت عال بالمزيف المدنس للمقدسات حين يتناول الكتاب بين يديه ويكتشف أن ما يقرأه فى هذا الكتاب لا يتفق مع ما اعتاد على قراءته، لأننى تجاسرت بإضافة شئ إلى الكتب القديمة، وبإجراء تغيرات وتصحيحات فيها ؟.»[٤]

---

(١) و.ل. ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، المجلد الأول، جـ٢، ص٢٣٦، ٢٣٧، وكذا مراد كامل وآخرون، تاريخ الأدب السريانى، دار الثقافة القاهرة، ١٩٧٩، ص١٥ .

(٢) يوجين نيدا، مرجع سابق، ص٣٧، ٣٨ .

(٣) يوجين نيدا، مرجع سابق، ص ٣٩، وكذا The Universal Jewish Ency. 1969, Vol. 2, P. 336
«قام جيروم بترجمة العهد القديم إلى اللاتينية بتكليف من البابا داماسوس وكان ذلك عام ٣٨٤م. وسميت هذه الترجمة باسم الفولجاتا The Vulgate».

(4)Theodore Savory, the Art of Translation, London, Jonathan co. 2-nd Edation, 1968, P. 106.

و«جيروم» يعبر من خلال هذا الرأى عن مدى التوتر الحادث فى الترجمة بين دعاة الحرفية ودعاة الترجمة الحرة من جهة، وبين دعاة الالتزام والأمانة المطلقة ودعاة التدخل فى النص الأصلى بالتعديل والتغيير بما قد يخل بهذا الأصل ومعناه فى مرحلة من المراحل من جهة أخرى.

وفى خلال القرون الوسطى كان مركز الترجمة والإشعاع الثقافى متمركزا فى بغداد حاضرة الإمبراطورية الإسلامية، حيث تم نقل الروائع الإغريقية القديمة إلى اللغة العربية على يد التراجمة السريان، وذلك فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، ثم انتقل المركز بعد ذلك إلى طليطلة الأندلسية فى القرن الثانى عشر فترجمت فيها الروائع الإغريقية إلى اللغة اللاتينية[1] عبر مناهل الحضارة واللغة العربية، كما ترجمت العديد من كنوز اللغة العربية إلى اللغتين اللاتينية والعبرية، حيث كانت الأندلس هى ثمرة علاقات حسن الجوار بين العرب واليهود.

ولعل من أشهر ما ترجم فى هذه الفترة وأثار العديد من المشكلات والقضايا - سواء على مستوى الترجمة والأمانة فى النقل أو مستوى الجدل الدينى - كان ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية بأمر «بطرس المبجل» عام ١١٤٣م.

ومع فيض التراجم التى غمرت أوروبا فى عصر النهضة خاصة من اللغة الإغريقية بدأت تعقد المقارنات بين الترجمات القديمة والترجمات المعاصرة - آنذاك - خاصة المتعلقة بالأعمال الدنيوية. فقد أشار "F.R. Amons" إلى هذا الأمر بقوله : «إن مترجمى الإنجيل بذلوا عناءً طويلا وجهدا حريصا بالتباين مع مترجمى الأعمال غير الدينية».[2] وهو بهذا يؤكد هبوط مستوى الترجمات فى عصره مقارنة بما سبقها من ترجمات خاصة تلك المتعلقة بترجمة الكتاب المقدس.

وفى القرن السادس عشر سيطرت شخصية «مارتن لوثر M. Luther» على ميدان الترجمة، من خلال بروز النزعة نحو ترجمة النص الدينى إلى الألمانية بصفة خاصة - كما أنه استطاع فى كتابه (رسائل حول الترجمة) أن يصيغ بعض المبادئ حول مفاهيم الترجمة بصورة دقيقة مصنفا لغالبية قضايا الترجمة، ومؤليا أهمية كبرى للإحساس بالوضوح الكامل للمعنى. أى أنه حتى هذه الفترة كانت معظم الإثارات لقضايا الترجمة تنبع من المشكلات المتعلقة بترجمة النص الدينى بصفة خاصة أيا كان نوعه.

أما فى خلال القرنين السابع والثامن عشر فقد ساد مبدأ الحرية غير المقيدة فى الترجمة حتى لقد أطلق على هذه الفترة اسم (عصر الخيانة الكبرى للترجمة) - كما أشار «مونان» - ذلك أن مترجمى هذه الفترة لم يسألوا أنفسهم كما يعلق "G. M. young" «هل تم انتزاع الدرجة الدقيقة للمعنى أو الوجدان فى ذلك السطر؟»[3] بما يؤكد قول «مونان» السابق.

وفى القرن التاسع عشر كانت معظم الكتابات حول الترجمة محاولة لتنظير قضاياها ومعالجتها معالجة موضوعية مع وضع الأحكام والقواعد التى ينبغى أن يسير وفقا لها المترجم.

---

(١) يوجين نيدا، مرجع سابق، ص ٤٠، ٤١ .
(٢) المرجع السابق، ص ٤٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٤٢، وما بعدها.

وقد استمد هذا الرأى قوته مما قد يعترض سبيل المترجم أحيانا من المعانى والمضامين التى لا تقبل الترجمة، أى أن المناداة باستحالة الترجمة ارتبط بقضية قابلية الترجمة أو عدم قابليتها Translatability - Un translatability. وكذا من وجود الاختلافات الحضارية واللغوية بين المجتمعات البشرية.[١]

وإزاء هذا التشدد فى الدعوى لاستحالة الترجمة ظهر على الطرف الآخر القول بأن كل شئ قابل للترجمة. باعتبار أن اللغة ماهى إلا وعاء حامل للأفكار. وبالتالى يمكن فصل المحمول عن حامله، وإعادة شرحه وصياغته دون إخلال بمراده.

وإزاء هذا التشدد من الجانبين ظلت المناقشات الدائمة لمعوقات الترجمة لإيجاد حلول لها وصولا إلى حل وسط يقر بإمكانية الترجمة مع صعوبة تحقيق الترجمة الكاملة؛ ذلك أن الأسباب التى اعتمد عليها أصحاب الرأى الأول إنما هى نفسها التى اعتمد عليها أنصار الرأى الآخر لتبرير عملية الترجمة[٢] والتى انحصرت فى الاختلافات على المستوى اللغوى بين اللغات، وفى الاختلافات على المستوى الجغرافى، والبيئى، والاجتماعى والعقائدى، والسياسى، والتكنولوجى والمعرفى العام، أى اختلاف المستوى الحضارى ككل بين أمة وأخرى.

ومع إقرارنا بوجود مثل هذه الاختلافات إلا أنها لن تجتمع أمام المترجم فى آن واحد، مما يسهل التعامل معها. فكما هو معروف أن الترجمة إنما تجرى بين لغتين وثقافتين متناسبتين إلى حد بعيد، كما هو الحال بين الإيطالية والأسبانية، وبين العربية والعبرية. أو أنها تتم بين لغتين متباعدتين لغويًا ولكنهما متوازيتان على المستوى الثقافى بشكل وثيق، كما هو الحال بين الألمانية والهنغارية. كما أن الترجمة يمكن أن تكون بين لغتين وثقافتين متباعدتين كما هو الحال بين الإنجليزية ولغة الزولو، أو بين الإغريقية واليابانية.[٣]

فمن خلال هذا التصنيف نجد أن هناك دائما قاسمًا مشتركًا فى أغلب الأحوال، بما يساعد على تقليل العراقيل المحتملة أمام الترجمة. بل إنه حتى فى الحالة الثالثة والتى تتضمن اختلاف اللغتين والثقافتين، فسنجد أن هناك اشتراكا – رغم ذلك – بينهما فى الكليات العامة بما يكفل تخطى حاجز اللغة أو الثقافة. وهى الكليات التى بحثها، «جورج مونان» فى كتابه[٤]، بشكل تفصيلى. حيث أشار : إلى أنه رغم الاختلافات البيئية والجغرافية والاجتماعية والدينية والتكنولوجية التى حصرها «نيدا» فى كتابه،[٥] فإن هناك مجموعة من الكليات التى تحكم الوجود البشرى منها : الاجتماع فى الوجود على كوكب واحد بما يعنى الاشتراك فى العوامل البيولوجية والفسيولوجية والجغرافية والبيئية بين المجتمعات المختلفة، مما يؤدى لوجود هذه

---

(١) د. نوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص ١٩٤ .

(٢) بيتر نيومارك، الجامع فى الترجمة، ترجمة د.حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢، ص ٩٥، وكذا محمد عجينة، (نظريات الترجمة)، ضمن الترجمة و نظرياتها، مرجع سابق، ص ٢٧٢ .

(٣) يوجين نيدا، مرجع سابق، ص ٣١٠، ٣١١ .

(٤) جورج مونان، المسائل النظرية فى الترجمة،ترجمة لطيف زيتونى، دار المنتخب العربى، بيروت، ١٩٩٤،الطبعة الأولى.

(٥) يوجين نيدا، مرجع سابق.

الكليات الاجتماعية والدينية والسياسية والفكرية العامة التى تسود بين هذه المجتمعات. بل إن «مرنان» قد أشار كذلك إلى الكليات اللغوية سواء على مستوى المعجم أو مستوى النحو أو الأسلوب.

وهذا ما يفسر تلك العبارة ذات التناقض الظاهرى التى ذكرها «جوته» حينما قال: "إن الترجمة مستحيلة وضرورية وهامة!"[1] ذلك أنه رغم مايعترضها من اختلافات، فهى هامة للتواصل الإنسانى.

وطالما أن التواصل اللغوى ممكن دائما بين أبناء اللغة الواحدة، مع الأخذ فى الاعتبار بالاستخدامات الفردية للغة، مما ينتج تواصل نسبى مرهون بشروط حدوثه، وبالمشاركين فيه، وبالقناة المستخدمة، وبزمنه - أى بملابساته بصفة عامة - أى إذا أجزنا التواصل فى ضوء ذلك فإن الترجمة جائزة وممكنة باعتبارها شكلا ونوعا خاصا من أنواع التواصل.

فكما تشير نظرية الإعلام إلى أن الإبلاغ دائما ما يفقد أثناء عملية التواصل جزءاً منه وهو مايطلق عليه «الانتروبيا» entorpy - وأن هذا الجزء هو الفرق بين النية، والقصد،وبين ما يحصل منها، وأنه حقيقة علمية بالنسبة للتواصل عامة فمن باب أولى وأحرى أن يوجد فى عملية الترجمة والتى هى درجة أكثر تعقيداً من التواصل العادى.[2]

وبما أن تحليل عملية الاتصال على هذا النحو يؤكد وجود مستويات مختلفة للاتصال (حسب نسبية الإبلاغ) فمن المؤكد أن نشير إلى تعدد مستويات الترجمة بالتالى،[3] حيث تختلف باختلاف ظروفها، وسياقاتها، والمشاركين فيها.

وهكذا، تظل الترجمة قائمة طالما ظل الاتصال البشرى موجوداً إلا أننا ينبغى أن نؤكد على نسبية الترجمة دائمًا، فلا وجود لما يسمى بالترجمة الكاملة.

ومع تسليم الغالبية العظمى من الآراء بإمكانية قيام الترجمة بين اللغات، فقد ارتبط هذا التسليم بقيام مشكلة أخرى انقسمت حولها الآراء ألا وهى: هل الترجمة مجرد هواية يمكن لكل من يجيد لغتين أن يمارسها؟ أم أنها علم قائم بذاته له أسسه وقواعده؟ أى أنها مشكلة مدى علمية الترجمة أو فنيتها.

وقد اعتبر أنصار الرأى الأول أن الترجمة فن يعتمد أساسًا على التمكن من لغتين، ووجود ملكات أدبية لدى المترجم.[4] وبما أنها فن إبداعى فإن قدرات المترجم الأدبية وإمكاناته الفنية لها دورها فى هذا النشاط، فهو مثله مثل الأديب ينبغى أن يتمتع بشخصية منفردة؛ من حيث أسلوب وطرق الأداء أثناء الترجمة. وهو الاتجاه الذى يضع من تحليل إمكانات الإبداع وحدوده

---

(١) نيو مارك، اتجاهات فى الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ،١٩٨٦، ص ٤١ .
(٢) محمد عجينة،مرجع سابق، ص ٢٧٤، ٢٧٥ .
(٣) جوزيج مونان،مرجع سابق، ص ٢١٧ .
(٤) د. فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص ٦، وكذا جمال الرفاعى، مرجع سابق، ص ٧ .

لدى المترجم وسيلتين لتقييم التراجم، والحكم عليها. إلا أن هذه المعايير ظلت محل اختلاف وتطور على مر العصور؛ نظراً لاختلاف اللغات والعلوم، واختلاف طبيعة المترجم ذاتها، ومناهجه التي يسير عليها أثناء ممارسته لعمله. كما ارتبط هذا التطور بتطور الآداب والفنون وغيرها من ضروب الثقافة.(١)

ولكن مع كون الترجمة كغيرها من أنماط النشاط الإنساني خاضعة للتطور الدائم المرتبط بتطور المجتمع والفكر والحضارة عامة، ومع دخولها الى كافة مجالات النشاط الإنساني، فقد بات من المنطقي المناداة بوضع الأسس العامة لمعالجتها والوقوف على جوهر قضاياها، وخصائصها اللغوية والفنية والسيكلوجية، استنادا إلى دعائم علمية؛ مما أدى إلى ظهور الرأى الآخر الذى يرى : أن الترجمة علم قائم بذاته يعنى بدراسة القضايا المشتركة بين مختلف أنواع الترجمة؛ للوصول الى نقاط التلاقى لتيسير نقل المعلومات. وهو الاتجاه الذى يناقش قضايا الترجمة فى إطار اللغتين الهدف والمصدر، وكذا مضمون النص، وعوامل الزمان والمكان، وشخصية المرسل والمتلقى ودور المترجم بينهما.(٢)

وإذا كان الشعراء والكتاب هم أول من تعرض لمبادئ الترجمة، ومناهجها من واقع المنطلقات الجمالية والأدبية؛ نظراً لانحصار الترجمة فى إطار النصوص الأدبية شعراً ونثراً بالدرجة الأولى،(٣) فإن بعض هؤلاء أنفسهم هم الذين نادوا بالاتجاه الآخر فى الترجمة، وكان ذلك على يد العالم السوفيتى «أندريه فيودروف» فى كتابه «مقدمة فى نظرية الترجمة» - والذى صدر فى موسكو عام ١٩٥٣ - متحولا بذلك من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، معلنا أن الترجمة ليست سوى نشاط إبداعى فى مجال اللغة مؤكدا أن الترجمة بما أنها تتعامل دائمًا مع اللغة وتستهدف معالجة اللغة دائمًا، وبما أنها تحتاج إلى المزيد من الدراسة فى إطار المنظور اللغوى؛ نظراً لارتباطها بقضية العلاقات المتبادلة بين اللغات وبين وسائلها التعبيرية، فإن نظرية الترجمة كفرع قائم بذاته من فروع الفيلولوچيا تعتبر علمًا لغويًا أولاً وقبل كل شئ.

وقد فنّد - فى الطبعة الثانية من الكتاب ١٩٥٨ - آراء معارضيه من أنصار الرأى الأول، فيما يتعلق باستحالة وجود المقابلات المتطابقة بين اللغات خاصة بالنسبة للنصوص الأدبية، وكذلك رأيهم فى أن علمية الترجمة ستجعل من الحرفية أساسًا للأداء.(٤)

وإذا كان الفضل فى الدعوة للأساس العلمى فى معالجة الترجمة يعود إلى «فيودروف»، فقد تطورت النظرة العلمية للترجمة بعد ذلك بتطور الدراسات اللغوية والأدبية فى قرننا العشرين. ولقد وضعت الترجمة فى إطارها التاريخى العلمى :

---

(١) الباجى القمرتى، (فى الترجمة العلمية و التقنية)، الترجمة و نظرياتها، ص ٨٥ .

(2)RogerT. Bell, Translation and Translating, Longman, 2-nd impression, 1993, p. 4.

وكذا د. فوزى عطية محمد،مرجع سابق، ص ٢٤، ٥٦ .

(٣) רחל ויסברוד, " הפואטיקה המתחדשת" , דפים למחקר בספרות , הוצאת הספרים של אוניברסיטת תל אביב, 1992, מס' 8, עמ' 338.

(٤) د. فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ٥٧، ٥٨ .

أولاً - ضمن مباحث علم اللغة، فنزل البعض قضاياها في سياق الدلالة. وفي أطر شكلانية حصرت الترجمة في العلاقة بين لغة وأخرى؛ بما أسقط علاقة الخطاب بالخطاب، كما بدأ أثر البراجماتية لدى مجموعة أخرى من الباحثين، فكان معها استغلال لسانيات النص في الترجمة؛ ومن ثم صار النص هو الوحدة في الترجمة، غير أن البراجماتية لم تنحُ إلى مقارنة نص بآخر، وإنما نزعت إلى مقارنة مختلف مدارس التفاعل بين الكاتب والمترجم والقارئ.

وثانياً - ضمن سياق التقدم العلمي والتكنولوجي وبما يمكن أن يفرزه من تطوير في عمليات الترجمة - فأصبحت الترجمة تقع بين قطبي الكم والسرعة استجابة لمتطلبات العصر الحديث؛ ومن ثم انصرف الاهتمام إلى تحقيق الترجمة بواسطة الآلة توفيراً لمطلبي الكم والسرعة[١].

ورغم ذلك فما زال الأمر سجالا بين أنصار الفن وأنصار العلم في الترجمة؛ نظراً لما تشتمله عملية الترجمة من جوانب موضوعية، وأخرى ذاتية. ومن ثم بات منطقيا القول بأن الترجمة هي علم وفن ضروريان لتطوير الفكر[٢]. وهو ما يؤكده واقع الممارسة الترجمية، فالمترجم لا يمكنه اتباع القواعد العلمية دائماً وكذلك الحال بالنسبة للجوانب الفنية، فنظرية الترجمة أولا - وقبل كل شئ - هي دليل للمترجم؛ ليحد بها من النزعة الفنية لديه، كما أنها أساس لتقييم الترجمات دون تغليب للآراء الشخصية. وهي بذلك تشبه علوم الهندسة فرغم أنها علوم إلا أن لها جوانبها الجمالية والفنية بالإضافة إلى قواعدها العلمية.

ومع تطور المنهج العلمي الذي يتعامل مع الترجمة، صار علم الترجمة يشتمل على عدد لابأس به من النظريات والمناهج نتيجة تعقد عملية الترجمة وتعدد جوانبها، وصار يستمد مادته النظرية من عدد كبير من مبادئ علوم اللغة والأدب ومناهجهما.

فنظرية الترجمة تخضع لإطار علم الدلالة بصورة مباشرة ورئيسية، وكذلك لها صلتها الوثيقة بعلم اللغة الاجتماعي الذي يعالج اللهجات الاجتماعية social - Registers ، كما تستند إلى نظرية الاتصال والمعلومات، ونظرية الإعلام، ومناهج علم النفس اللغوي، والمناهج التحويلية والتوليدية، فضلا عن الإحصاء اللغوي، والدراسات اللغوية التطبيقية.[٣]

كما أنها لم تعد وقفًا على المترجمين بل امتد الاهتمام بها إلى علماء اللغة، وعلماء النفس، والرياضيات، والمهندسين، ومؤرخي الحضارات وغيرهم.[٤]

وبدأت نظرية الترجمة تهدف إلى الكشف عن ضوابط العلاقات بين النص المصدر والترجمة، وتعميم الاستنتاجات المستخلصة من دراسة بعض حالات الترجمة؛ للاستفادة منها في

---

(١) الباجي القمرتي، مرجع سابق، ص ٨٦، وما بعدها.
(٢) د. ماري سمعود، (المترجم وإسهامه في التنمية الثقافية)، ندوة الترجمة، ص ٣٥، وكذا ي. نيدا مرجع سابق، ص ٢٣ .
(٣) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، مرجع سابق، ص١٦، ١٧، وكذا فوزي عطية محمد، ص ١٦٥ .
(٤) د. فوزي عطية محمد، مرجع سابق، ص ٥٦ .

كافة أنواع النصوص ومختلف مناهج الترجمة. بالإضافة إلى اهتمامها الرئيسى بطرائق الترجمة الملائمة لأكبر عدد من النصوص، وسعيها الدائم لوضع الأسس والقواعد التى تسهم فى حل مشكلات التطابقات الترجمية، والاختيارات التى تعرض للمترجم أثناء عمله، كما تساعد فى تقنين نقد الترجمة والحكم على النصوص.(١)

ولكن على الرغم من كل ماسبق، فإن الممارسة الترجمية تؤكد أن النموذج التنظيرى للترجمة لا يتوقع منه حل كافة المشكلات المحتملة، بل إنه فقط يسهم فى صياغة مجموعة من الاستراتيجيات التى تعين فى حل عدد من هذه المشكلات، وتسوية الاختلافات، ولكنها لن تكون قاطعة فى حل كافة المشكلات.(٢) وإن اعتماد المترجم على نظرية لايخلو من الخروج عليها أحيانًا حسب طبيعة النص؛ لأن التقيد بنظرية صرفة وتطبيقها بشكل جامد لن يؤدى إلا إلى الحرفية، وتقييد حرية المترجم.(٣) ومن هنا يصدق رأى «نيومارك» الذى يعتقد بأنه : لا وجود لما يعرف بنظرية واحدة للترجمة، بل ينبغى الحديث عن أكثر من نظرية للترجمة؛ نظراً لاختلاف مصادر هذه النظرية ذاتها وتعددها من ناحية، واختلاف نوعيات النصوص من ناحية أخرى، وأخيراً تعدد مناهج الترجمة. بما يؤكد أن نظرية الترجمة ينبغى أن تكون وصفية وليست معيارية من حيث الشكل،(٤) وهو مايؤكد علمية الترجمة وفنيتها فى آن واحد.

وسنعرض فيما يلى لأهم تعريفات الترجمة، ولأنواع الترجمات، والدور البارز الذى يلعبه المترجم، بالإضافة إلى أهم مناهج الترجمة وصولاً إلى أهم مراحل عملية الترجمة وهى : مرحلة التحليل والتركيب للنص المترجم؛ بهدف إخراج النص النهائى الذى يمكن الحكم عليه فى ضوء مقارنته بالأصل.

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، مرجع سابق،ص ٤٣، ٤٤، وكذا الجامع فى الترجمة،مرجع سابق، ص٨ .

(2) Roger T. Bell, ibid, P. 23.

(٣) יורם ברונובסקי, (על שלושה עומד התרגום), מוזנאים נ"ו,הוצאת אגודת הסופרים העברים, מאי 1983, עמ' 28 .

(٤) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ٧٨ .

الترجمة لغة واصطلاحا :

تشتق لفظة الترجمة في اللغة العربية من الفعل الرباعي ترجم. وقد ورد في «لسان العرب» : أن التُّرجُمان والتَّرجَمان هو المفسر للسان. وفي حديث هرقل : قال لترجمانه، والترجمان بالضم والفتح، هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى، والجمع : تراجم. وقد ترجم، وترجم عنه. ويقال ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر(١).

وورد في «المعجم الوسيط» أن : ترجم الكلام بينه ووضحه، وترجم كلام غيره، وعنه نقله من لغة إلى أخرى. والترجمان هو المترجم.(٢)

وفي اللغة العبرية تشتق لفظة תרגום من الفعل الرباعي תרגם وهو ذو وزن مشنوي. وقد ورد عند «ابن شوشان» أن ترجم يعني : «نقل مضمون ما قيل، أو كتب من لغة ما إلى لغة أخرى، سواء أكان نقلا دقيقًا، أو على نحو تقريبي». كما استخدم الفعل תרגם بمعنى مجازي ليعني : شرح وفسر. وال תרגמן هو المترجم أي الناقل من لغة إلى أخرى، وأما الترجمة فهي ما تم نقله من لغة إلى أخرى.(٣)

ولم يرد في المقرا من هذا الجذر سوى اسم المفعول من وزن פעל بمعنى مترجم، أو مفسر كما في عزرا ٤/٧ [وكتابة الرسالة مكتوبة بالآرامية ومترجمة بالآرامية - [וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית]

وقد تطورت دلالة لفظة תרגום من المعنى العام السابق، وصارت قاصرة في الأدب التلمودي والأدب المتأخر على الإشارة إلى الترجمة الآرامية للعهد القديم.(٤)

ولعل هذا هو ما جعل «بن يهودا» يعرف معنى الترجمة بأنها : «ما تم نقله من لغة الى أخرى، وخاصة ترجمة المقرا إلى اللغة الآرامية».(٥)

وأما في اللغة الانجليزية، فقد أشار «معجم أكسفورد» إلى أن لفظة Translation تعني النقل من لغة إلى أخرى، وهي من الفعل Translate والذي يعني : نقل من لغة الى أخرى، مع الحفاظ على المعنى، كما يعني : فسر وشرح بكلمات أخرى في نفس اللغة.(٦)

يتضح مما سبق، أن اللغات الثلاثة العربية والعبرية والانجليزية قد اشتركت في دلالة واحدة للمصطلح؛ ألا وهي : النقل من لغة إلى أخرى، كما أنها قد أشارت مجتمعة إلى الدلالة المجازية

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف بالقاهرة، المجلد الأول، ص ٤٢٦ .

(٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة، جـ١، ص ٨٧ .

(٣) אברהם אבן שושן,המלון העברי המרוכז, הוצאת קרית ספר,ירושלים,1993,ע'תרגם,תרגום.

(٤) זאב חומסקי, הלשון העברית בדרכי התפתחותה, הוצאת ראובן מס, ירושלים, 1977, מהדורה שלישית, עמ' 80.

وكذا د. رشاد عبدالله الشامي، تطور وخصائص اللغة العبرية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٣٩ .

(٥) א. בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, העורך פרופ' סור-סיני, ניו-יורק,1960, כ' 8, עמ' 7896 ועוד.

(6) Oxford English Dictionary, Oxford, 1933, VOL. XI, P. 265.

للفعل وهى الشرح والتفسير. بما يعنى : أن الترجمة تعنى التفسير فى إطار اللغة الواحدة، بالإضافة إلى معنى النقل من لغة إلى أخرى.

وفى محاولة لإزالة ما يحيط هذا المصطلح من غموض يميز «معجم أكسفورد» بين دلالتين للفظ الترجمة : الدلالة الأولى - والتى تعنى الترجمة كإجراء، ويشار إليه بلفظ Translating؛ أى كنشاط فعلى يدخل فى إطار نوع من أنواع الاتصال، يتم من خلاله تحويل رسالة ما بلغة أولى ذات شفرة أولى، إلى رسالة ثانية بلغة ثانية لها شفرة أخرى.

أما الدلالة الأخرى للفظ، فهى تعنى الترجمة كإنتاج أو كموضوع، ويشار إليه بلفظ Translation، أى كنتيجة أخيرة للإجراء السابق فهى ذلك النص المترجم بالفعل بين أيدينا[1]

وما يعنينا هنا بالدرجة الأولى هو المدلول الأول للمصطلح، والذى اختلفت الآراء فى تعريفه، والتعامل معه كل من منطلق منهجه وفكره.

حقا لقد أصاب «أدمون كارى» بوصفه للترجمة على أنها عملية فذة، حينما تبين له أن تعدد وجوه الترجمة، وكثرة تعقيدات هذه الوجوه وتنوعها، قد حال دون إمكانية حصر الترجمة فى تعريف علمى خاضع لعلم اللغة؛ ذلك لأن كل نوع من أنواع الترجمة - فى رأيه - هو نوع قائم بذاته له مقوماته وشروطه وأسسه التى يعمل وفقًا لها.[2] فالترجمة من وجهة النظر التحليلية تقوم على ثلاثة أو أربعة أقسام Dichotomies ألا وهى : الثقافتين الأصلية والمتلقية، واللغتين المصدر والهدف، ثم الكاتب والمترجم، بالإضافة إلى ظل قراء الترجمة الذى يخيم على العملية بأكملها.[3] وبالتالى تتعدد المستويات التى يعمل وفقًا لها المترجم. فالترجمة وكما سبق القول :

أولا - علم يستلزم معرفة الحقائق والتأكد منها، وكذلك معرفة اللغة التى يتعامل معها.

ثانيا - مهارة تتطلب لغة مناسبة، واستعمالاً مقبولاً.

ثالثًا - فن يميز بين الكتابة الجيدة والكتابة الرديئة، أو التى لا هوية لها، وهذا هو مستوى الترجمة الإبداعى والبديهى، وهى أخيراً مسألة ذوق.[4]

ومن ثم فإن وضع تعريف جامع مانع للترجمة يخضع للمحددات آنفة الذكر من الصعب بمكان، إلا أننا سنطرح فيما يلى بعضا من تعريفات الترجمة التى بات من خلالها التعامل مع الترجمة أمراً ممكنًا على المستوى النظرى والعملى.

يرى بعض الباحثين أن الترجمة ما هى إلا سلوك لغوى يمارسه كل إنسان فى مرحلة معينة من مراحل حياته، كما هو الحال بالنسبة للأشخاص ثنائيى اللغة، والذين يمارسون الترجمة بتلقائية

---

(1) Ibid, P. 266, and Roger T. Bell, ibid, P. 13. האנציקלופ ריה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות בעמ'- ירושלים, תשל"ג, כ' 32, עמ' 1063,1064.

(٢) جورج صونان، مرجع سابق، ص ٦٠، ٦١ (يرى كارى أن الترجمة الأدبية ليست عملية لغوية بل عملية أدبية، والترجمة الشعرية عملية شعرية، والترجمة المسرحية القابلة للتمثيل هى نتاج عمل مسرحى لا لغوى وهكذا...).

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، مرجع سابق، ص ١٢١ .

(٤) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، مرجع سابق، ص ٥ .

وطبيعية تامة دون أدنى تكلف. وهو ما أطلق عليه «هاريس» : «الترجمة الطبيعية». وهذا المفهوم يتفق مع المعنى الأول للترجمة، والذى يعنى، النقل من لغة إلى أخرى، إلا أن مفهوم الترجمة بهذا الشكل عند هؤلاء يعد أوسع مما هو مألوف وسائد لدى غالبية الباحثين.

فى حين يرى «رومان ياكوبسن – Roman Jakobsen» الترجمة فى ضوء الوظيفة التفسيرية للغة، حيث إن فهم الإنسان للأشياء يعتمد على استبدال رموز لغوية برموز أخرى. إلا أنه يميز بين ثلاثة أنواع من الاستبدال للرموز، وبالتالى ثلاثة أنواع من الترجمة وهى على النحو التالى :

أ- استبدال رموز لغوية فى لغة أولى برموز لغوية فى نفس اللغة.

ب- استبدال رموز لغوية فى لغة ما برموز لغوية فى لغة أخرى.

جـ- استبدال رموز لغوية برموز غير لغوية [١] (إشارات المورس).

فالترجمة عند ياكوبسن ليست مجرد نقل حرفى جامد، بل إنها عملية تأويل، وإعادة تلفظ بنقل رموز وقوالب لغة إلى لغة أخرى Interpretation[٢]، أو بنقل الرموز اللغوية إلى رموز لغوية أخرى أوضح منها فى نفس اللغة.

إى إنها محاولة لإضاءة معنى النص وتفسيره. ومن هنا فالمترجم شأنه شأن المفسر كلاهما يسعى لإدراك المعنى الدقيق الذى أراده المؤلف الأصلى[٣]، انطلاقًا من حيوية النص والابتعاد به عن الجمود. وهو بذلك لا يشير إلى أن كل إنسان يجب عليه ممارسة عملية الترجمة كما أشار «هاريس»، بل إنه يعتقد بوجود شخص وسيط للقيام بعملية الترجمة.

بينما ينظر «جورج مونان – Mounin» إلى الترجمة بمنظار الازدواجية اللغوية Bilingullisme، والتى تنشأ نتيجة الاحتكاك اللغوى المتواصل بين اللغات؛ مما يؤدى إلى امتزاج اللغات، وظهور التداخلات فيما بينها. ومن ثم فالمترجم هو الشخص المزدوج اللغة؛ ذلك لأنه يستخدم لغتين، أو أكثر فى آن واحد. ومن الملاحظ حدوث تداخل للعناصر اللغوية فى استخدامه لهما حيث تتأثر إحدى اللغتين بالأخرى.[٤]

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، مرجع سابق، ص ١٨٥، ١٨٦، وكذا يوئيل يوسف عزيز، مرجع سابق، ص٨ . «أشار أحمد بن تيمية إلى أن الترجمة إما أن تتم داخل إطار اللغة الواحدة بهدف التفسير، أو أنها تهدف إلى النقل بين لغة وأخرى. وهو بهذا يتفق مع النوعين الأول والثانى لدى ياكوبسن» انظر أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، د. ت، مج ٣ ص ١١٥، ١١٦.

(٢) د. رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص ١٠١، وكذا סלמאן מצאלתה, תרגום בצירוי הדרך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, גבעת תביבה, 1993, עמ'12.

(٣) د. جمال الرفاعى، مرجع سابق، ص ١٥، وكذا عبدالرازق قسوم، ترجمان، طنجة، المغرب، أكتوبر ١٩٩٢، جـ١، ع٢، ص ٩ .

(٤) جورج مونان، مرجع سابق، ص ٥١، ٥٢، وكذا د. رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص١٠١ .

وهو ما أشار إليه الجاحظ(*) في القرن الثالث الهجري بقوله «والترجمان..... متى وجدناه قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما؛ لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها، وتعترض عليهما».(١)

ومن الممكن اكتشاف ظاهرة التداخل اللغوى Interferrence الناتجة عن الامتزاج بين اللغتين اللتين يتم التعامل بهما من خلال الأخطاء في الترجمة، أو عدم دقة الأداء، أو من خلال التجسيد اللغوى، والذى يتضح منه الميل نحو استخدام الألفاظ الأجنبية المحدثة، أو الاقتباس، أو إغفال بعض الألفاظ أو التعبيرات في النص المترجم، والإبقاء على بعض الشواهد الأجنبية والتراكيب غير مترجمة.(٢)

أما «نيدا - Nide» فينظر إلى الترجمة في ضوء نظريات المعنى والاتصال Communication، والعلاقات الاجتماعية بين الفئات؛ فالترجمة لديه هي شكل من أشكال السلوك الكلامي هدفها إحداث الاتصال والتعامل بين أبناء اللغات المختلفة من خلال وسائل لغوية، ليس هذا فحسب، بل إنها عملية تواصل من نوع خاص؛ ذلك لأن المترجم يسعى إلى ما يسعى إليه المفسر، حيث يتلقى الرسالة الأصلية بوصفه أحد المتلقين الأصليين ثم يقوم بدوره فيتحول إلى مرسل ثان لنفس الرسالة، ولكن برموز لغوية أخرى قاصداً بذلك الإبلاغ والإفهام. أو كما يطلق عليها «نيدا»، هي فك رموز النص الأصلي Decoding وإعادة تشفيرها Recoding برموز لغة الترجمة، حيث يتحكم في هذه العملية عدد من العناصر؛ من أهمها: طبيعة الرسالة، وقصد المؤلف، ثم قصد المترجم، ونوعية متلقى الرسالة. مما له أثره البارز في نوعية الترجمة وما يقتضيه ذلك من اختيار للمقابلات المتطابقة الترجمية(٣).

بل يذهب «روجر بيل - Roger. Bell» - وهو أحد ممثلي هذا الاتجاه - أبعد من ذلك فيرى أن أى مثال للاتصال هو في نفس الوقت نموذج للترجمة، أى لنقل المعنى أفقياً ورأسياً.(٤) وهو بذلك يرى اللغة بالإضافة إلى وظيفتها كأداة اتصال خارجي بين الأشخاص، فهي أداة اتصال داخلي بين الإنسان ونفسه. مما يستدعى بالضرورة القيام بترجمة داخلية للنص المراد ترجمته وكافة الجوانب المختلفة المتعلقة بذلك أثناء عملية النقل.(٥)

---

* الجاحظ: هو أبوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصرى المولد والنشأة والوفاة، وقد اختلفت الآراء حول تاريخ وفاته، فقيل أنه توفى عام ٢٢٥هـ، وهو من كبار أدباء العربية في عصره اتصل ببلاط المأمون ببغداد، وذلك في العهد الثانى من حياته. وهو من أوسع الناس دراية بعلم الكلام، وله العديد من المؤلفات منها: (الحيوان، البيان والتبيين)، وغيرها. انظر معجم الأدباء، ياقوت الحموى، سلسلة الموسوعات العربية، مطبعة دار المأمون، جـ١٦ ص٧٤ وما بعدها - د. طه الحاجرى، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، ١٩٦٢.

(١) أبوعثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبةمصطفى البابى الحلبى، ١٩٣٨، جـ١، ص ٧٦.

(٢) جورج مونان، مرجع سابق، ص ٥٢، وكذا د. فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٣) د. فوزى عطية، مرجع سابق، ص ٦٢، ٩٢، وكذا محمد عجينة، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(4) Roger T. Bell,ibid,14.

(٥) סלמאן מצאלחה, שם.

وهو ما يؤكده «مونان» بقوله : «انتهى علم اللغة المعاصر إلى تعريف الترجمة كعملية ذات نجاح نسبي، وذات مستويات مختلفة من حيث الاتصال الذى تبلغه».[1] و«روجر بيل» يرى الترجمة فى هذا السياق أقرب ما تكون إلى عملية الاتصال بين أبناء اللغة الواحدة منها إلى الاتصال بين أبناء لغتين.

وأما «چون كاتفورد - Catford» فإنه يرى الترجمة فى ضوء الدراسات اللغوية المقارنة فهو يعرفها على أنها : «استبدال محتويات نص فى لغة المصدر بما يقابلها من محتويات نص فى لغة أخرى فى لغة الترجمة».[2] من هنا تبرز لديه القضية المحورية فى التطبيق الترجمى، ألا وهى إيجاد التطابق بين مكونات نص المصدر ونص الترجمة، ولذا فإن الهدف الرئيسى لنظرية الترجمة عند «كاتفورد» هو وصف طبيعة التطابقات الترجمية، وشروط تحقيقها بين اللغتين.[3]

فى حين تعتبر «يورى كوزمين» الترجمة نشاطا كلاميا ذهنيا يساعد على معرفة الضوابط التى تحكم فكر المترجم أثناء انتقاله من شكل النص الأصلى ومضمونه، إلى المضمون الجديد وشكله الفنى. وهى بوجهة النظر هذه ترى الترجمة فى سياق علم النفس اللغوى - Psycho Linguistic الذى يهتم بما يجرى فى ذهن المترجم من عمليات ذهنية أثناء ممارسته للترجمة.

بينما تعتبرها كل من «سلوسكوفيتش» و«لادورير» عملية تبادل للمعانى والأساليب المتبعة فى كل لغة على حدة، مع إقرار مغايرتها لاختلاف الرؤية والصياغة من حضارة إلى أخرى.

ويعرفها «رضا حامد» على أنها عملية توافق وضعى على ما اصطلح عليه الناس بلغات مختلفة مع تبيان الخصائص الفريدة لكل لغة. فالترجمة تتم لما هو قاسم مشترك بين اللغات بالرموز المختلفة، وتثير القضايا فيما اختصت به كل لغة.[4]

وهذه الآراء تعالج الترجمة فى تعريفها من منطلق الاختلافات الحضارية واللغوية بين اللغات المختلفة، والتى تظهر بشكل جلى عند ممارسة العمل الترجمى، سواء على المستوى الرأسى، أو المستوى الأفقى.

أما الرؤية الأدبية لتعريف الترجمة فإننا نجدها عند «ابتسام ابن زوهر»، الذى يشير إلى أن الترجمة بصفة عامة، والأدبية بصفة خاصة لا تتم فى فراغ؛ ذلك أن الانتقال بالنص يكون من لغة إلى أخرى،أى ليس من مجرد إطار لغوى إلى إطار لغوى آخر فقط، وإنما يتم الانتقال من إطار أدبى إلى إطار أدبى آخر، أو بتعبير أدق من شفرة ثقافية أولى إلى شفرة ثقافية ثانية.

---

(١) چورج مونان، مرجع سابق، ص ٤٨ .

(2) J. C. Catford, Alinguistic theory of translation, oxford university press, London, 1974, P. 1.

-- وكذا ج. س. كاتفورد، نظرية لغوية فى الترجمة، ترجمة د. خليفة العزابى وآخرون معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٩١، ط١، ص ٣٣ .

(٣) د. فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص ٦٤، ٦٥ .

(٤) د. رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص ١٠١، ١٠٢ .

والمترجم يسعى من خلال ذلك إلى مطابقة النص الأصلى مع الشفرة الأدبية للغة الهدف، أى مع المعنى والنماذج الأدبية الأساسية فى اللغة والأدب الهدف.(١)

مما سبق يتضح لنا أن المعنى المعجمى والاصطلاحى للفظ الترجمة قد أجمعا على أنها تعنى : نقل نص ما من لغة أولى إلى نص ثان بلغة أخرى، بشرط وجود تطابق بين النصين. ومن خلال هذه النظرة للترجمة تثار لدينا قضيتان فى غاية الأهمية، بل إن مدار العمل الترجمى يتوقف عليهما، ألا وهما : قضية الالتزام والأمانة للأصل، وقضية التطابق بين النصوص. وهما الأساس الأول لنظرية الترجمة. ومن خلالهما يمكننا تعريف الترجمة على أنها : «عملية معقدة متعددة الجوانب جوهرها النقل من لغة إلى أخرى، وأساسها التطابق على مستويات مختلفة وفقا لمكونات النص الشكلية، والمضمونية والأسلوبية، والتأثيرية الانفعالية».(٢)

وبهذا التعريف – الذى نقر به – يمكننا وضع الترجمة فى سياقها الصحيح بكونها ظاهرة جلية للامتزاج والتداخل اللغوى، تؤدى دورها اللغوى التفسيرى والاتصالى بين أبناء الجماعة الواحدة، وكذلك بين أبناء الجماعات المختلفة. مع حرصها الدائم على تحقيق هذا الدور على أتم وجه، كما هو الحال فى حالة الاتصال بين أبناء اللغة الواحدة، وهو ما نقصده بالتطابق فالتكافؤ بعد ذلك.

ولكن السؤال الذى يثار لدينا الآن : ما هو مدى تحقق هذا الالتزام بالنص المصدر؟

لقد تباينت الآراء حول إجابة هذا السؤال؛ ذلك أن عملية الترجمة الموضوعية لم تؤكد حتى الآن التزام الأمانة الشديدة فى الترجمة، إزاء العمل الأصلى، حيث إن مفهوم الالتزام يخضع لضغوط من الطرفين : ضغوط من قبل النص المصدر (وهى الطموح نحو تحقيق تكافؤ ترجمى، بأن يصير النص المترجم كالأصل تمامًا). وأما الطرف الآخر فيتمثل فى ضغوط من قبل اللغة والثقافة الهدف (أى الطموح إلى تحقيق القبول فى لغة الترجمة، بما يعادل قبول الأصل فى لغته وثقافته). ومن ثم فالترجمة دائمًا ما تتوسط هذين القطبين، بل إنها بمثابة المصالحة أو الحل الوسط بينهما.(٣) وهو ما يتفق معه «جاك بليتنيه ديومانس» والذى يرى أن الالتزام بالنص المنقول منه قد يتخذ شكلاً آخراً يعتمد لا على المطابقة بين النصين المصدر والهدف، بل على المقاربة بينهما؛ وذلك لأنه من غير الممكن – فى رأيه – تحقيق التطابق بينهما. وهو يبنى نظرته تلك إلى الالتزام فى الأداء على أساس وصول المترجم إلى مستوى مؤلف النص الأجنبى، من حيث تمكنه من خصائص النص اللغوية والجمالية، فضلاً عن توافر الملكات الأدبية لديه؛ مما يسهل عليه المحافظة على أسلوب الكاتب الذى يترجم له وعلى مميزات كتابته، بجانب الالتزام بخصائص اللغة التى يترجم إليها.(٤) وهو ما أشار إليه «الجاحظ» من قبله، عند إشارته إلى شروط الترجمان.(٥)

---

(١) איתמר אבן זהר, (spleen בתרגום לאה גולדברג) , הספרות, אוניברסיטת תל-אביב, 1975, מס' 21, עמ' 42 .

(٢) د. فوزى عطية، مرجع سابق، ص٢٢ .

(٣) האנציקלופדיה העברית , המקור שעבר, כ' 32, עמ' 1063.

(٤) د. فوزى عطية، مرجع سابق، ص ٣٧، ٣٨ .

(٥) أبوعثمان الجاحظ، مرجع سابق، ص ٧٦ .

في حين يرى «بير دانييل جوبه» الترجمة بمنظور أكثر تشدداً للالتزام. فالالتزام لديه يعني مواءمة الكلمة للكلمة والعبارة للعبارة، وضرورة التعبير عن الكلمة بكلمة مثلها، مع مراعاة موقعها في النص. وبالتالي ينبغي صياغة العبارات بحيث تتضمن نفس الكم من الألفاظ الواردة في الأصل، ولكن بشرط أن يكون ترتيب الألفاظ في العبارة مستهدفًا الإفادة المعنوية، بل وأن يعكس هذا الترتيب الخصائص الجمالية والفنية الموجودة في العمل الأصلي. وبهذه الضمانات وحدها لا يزيد النص المترجم شيئًا عن النص الأجنبي الذي ترجم عنه. وتصبح الترجمة عملا متكاملاً، تقدم الأديب الأجنبي للقارئ كما هو بكل ما له من مميزات ترفع من منزلته، وعيوب تحط من شأنه.[1]

إن مفهوم الالتزام بهذه الصورة يعد مفهومًا مثاليًا لا يمكن تحقيقه؛ ذلك أنه ما من لغة يمكن أن تتطابق مع لغة أخرى على كافة المستويات، وبالتالي فلا يمكننا أن نلتزم بنفس عدد المفردات الواردة في الأصل مع محاولة تحقيق الإفادة المعنوية، ليس هذا فحسب بل ونقل الخصائص الجمالية أيضًا؛ إذ إن هناك عوامل أخرى قد تجعل المترجم يبدي تنازلاً عن هذا الالتزام. فمع صواب رأي «طه حسين» والذي يرى أن الترجمة الأدبية الكاملة تتحقق قيمتها في مدى علاقتها بالنص الأصلي[2]، إلا أنه مما لا شك فيه أنه لم توجد بعد الترجمة الكاملة المطابقة تمامًا للأصل.[3] ومن ثم فمحاولات إعادة بناء نص الأصل في لغة الترجمة هي - في أفضل الظروف - محاولات نسبية النجاح. فالترجمة - كما يرى «فيودروف» - يمكن أن تكون - فقط نسبيًا - معادلة لقيمة الأصل ولكنها لن تلتحم معه أبداً.[4]

أي أن الالتزام يكون فقط مقاربًا مع الأصل كما أشار إلى ذلك «ديومانس»؛ لأنه ينبغي النظر إلى الترجمة في ضوء النص المصدر، وكذلك في إطار الثقافة الهدف. لأن عملية الترجمة في حقيقة أمرها تعد منتجة لنصين معًا لا لنص واحد، فالنص الأول : هو نص بديل معادل للنص الأصلي، في حين أن النص الآخر : هو نص مواز للنص البديل، يؤطر المعرفة العلمية المنقولة ويوظفها في حيزها الجديد حتى تكون مفيدة وناجحة.

فإذا كان مفهوم الترجمة الوافية في مستوى النصوص العلمية والتقنية - كما يرى "الباجي القمرتي" - قد لا يكون سوى وهم،[5] فما بالنا بالترجمة الأدبية؟!

وبالتالي فإن هدف البحث الترجمي هو تحديد موقع الترجمة بين قطبين مهمين هما : الملاءمة والقبول. ويمكننا فعل ذلك من خلال عملية مزدوجة، حيث يتم القيام بتحليل مقارن بين

---

(١) د. فوزي عطية ،مرجع سابق، ص ٣٨

(٢) د. المنصف الجزار، (الترجمة ونظرياتها)، ضمن الترجمة ونظرياتها، مرجع سابق، ص ١٣٤ .

(٣) د. ماري مسعود، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص ٣٥ .

(٤) د. مكارم الغمري، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص ٤٥، ٤٦ .

(٥) الباجي القمرتي، مرجع سابق، ص ١٠١، ١٠٢ .

نص الترجمة ونص المصدر من ناحية، وتحديد مكان النص المترجم فى الإطار الأدبى أو اللغوى الموضوعى للغة الهدف بمفاهيم قبوله فيها من ناحية أخرى.(١)

وفى هذا الإطار على المترجم أن يتساءل عن كيفية كتابة ذلك العمل لو أن مؤلفه كان قد كتبه فى الأصل بلغة الترجمة وليس بلغة المصدر؟

يرى البعض أنه لا مكان للأمانة الكاملة دون وجود أثر للأصل مع جمال فى الترجمة. حيث إن الأصل ذاته كان سيختلف من البداية لو أنه أُلِّفَ بلغة الترجمة وليس بلغة المصدر.(٢) وحسب تعبير «أنطون شماس» «يجب أن تكون الترجمة شفافة ينعكس من خلالها الأصل»؛(٣) لأن محو شخصية الأصل بصورة تامة هو إخفاء فى الهدف الثقافى العام للترجمة. ولذا فعلى المترجم أن يبقى بعضًا مما هو أجنبى - عن لغة الترجمة وثقافتها - من المصدر فى نص الترجمة حتى وإن اصطدم ذلك بالنموذج السائد فى الأدب والثقافة الهدف.(٤)

مما سبق يتضح أن الالتزام التام والأمانة المطلقة للنص المصدر لا يمكن أن يتحققا فى العمل الترجمى؛ لأن المترجم يمكن أن يحدث تغييراً فى الأصل، أوتضحية بأحد عناصره فى مقابل تحقيق عنصر آخر. فمثلا يمكن أن يضحى بالشكل فى مقابل المضمون، أو أن يضحى بالمضمون والأسلوب مقابل تحقيق الأثر المطلوب على المتلقى، هذا من جهته ، أما من حيث اللغة، فقد لا تساعده لغة الترجمة على التزام الأمانة بإمكانتها المحدودة إذا ما قورنت بلغة الأصل.

أما من حيث تحقيق درجة القبول للترجمة كما هى للأصل، فذلك خاضع لثقافة جمهور المتلقين الجدد، ولمدى تقبله لأفكارجديدة، أو لنوع أدبى غريب عليه. كما أن المقبولية خاضعة للنموذج الأدبى السائد فى لغة الترجمة، ومدى اتفاق النص المنقول معه أو اختلافه عنه. ورغم كل هذا يبقى أمامنا أن نشير إلى أنه ينبغى علينا النظر إلى الأصل كمثل أعلى نسعى للوصول إليه، طالما أن الأمانة الشديدة والالتزام الكامل أمراً مستحيلاً.(٥)

وبعد أن عرضنا لرؤية البعض للترجمة فى ضوء الالتزام أو عدم الالتزام بالنص المصدر، ننتقل الآن إلى القضية المحورية الثانية، وهى : قضية التطابق، وما يرتبط بها من مفهوم التكافؤ، ورؤية بعض الباحثين للترجمة وتعريفها فى إطار هذه القضية.

نود فى البداية أن نشير إلى أن هناك خلطاً دائمًا لدى بعض الباحثين بين مفهوم التطابق Equivalence، ومفهوم التكافؤ Adequatence . إن مهمة المترجم الرئيسية هى تحقيق أقصى قدر من التطابق بين النص المصدر والنص الهدف؛ أى نقل كل مكونات النص الأصلى وعناصره إلى نص الترجمة نقلاً كامل الأبعاد أمينًا. غير أن مهمة المترجم لا تقف عند هذا الحد،

---

(١) גדעון טורי, (ספרות מתורגמת), הספרות, אוניברסיטת תל-אביב, 1979, מס' 28, עמ' 66 .
(٢) אמיצה פורת,(לכוון המתרגם אל הניגון המקור' של העברית),מוזנאים ,המקור שעבר,עמ'24.
(٣) אנטון שמאס, (על ימין ושמאל בתרגום), עתון 77, מאי יוני 1985 , גל' 64-65, עמ' 18.
(٤) גדעון טורי, (להותיר במקסט המתורגם את הזר והחדש), מוזנאים, המקור שעבר, עמ' 23.
(٥) د. ياهر الجوهرى، (إشكالية ترجمة الشعر)، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص ٩٦ .

بل تتعداه إلى حيز التكافؤ، حيث يعمل المترجم على إخراج المقاصد والقيم الفنية الإبداعية الواردة في الأصل بما يقابلها في لغة الترجمة مما يكسب نص الترجمة تأثيرات مساوية لتلك التي يحدثها النص الأصلي في متلقيه. ومن هنا كان القول بأن التكافؤ أشمل من التطابق.

وبالتالي فإن كل ترجمة متكافئة متطابقة، ولكن لا يمكن الجزم بأن كل ترجمة متطابقة تعد متكافئة.(١) ومن ثم بات كل تعريف للترجمة على أنها استبدال صيغة نص في اللغة الأولى بصيغة نص مكافئ له في اللغة الثانية (٢) أمراً شاملاً ضمنيًا لمفهوم التطابق. ذلك أن التطابق ينطلق نحو اللغة والنص المصدر، أي إيجاد متطابقات ترجمية لما يتضمنه المصدر من عناصر ومكونات، في حين أن التكافؤ ينطلق نحو اللغة الهدف؛ أي إعادة خلق نص ملائم في اللغة الهدف لتلك النماذج السائدة فيها، وفي إطار المحتوى المضموني الذي يشكله المصدر.

فالتكافؤ - بتعبير آخر مطلق - هو تقديم نفس النموذج من خلال تعبيرين ينتسبان إلى موقفين متشابهين، أو متطابقين، إذ إن لكل لغة ما يتفق عليه داخلها ويختلف عن غيرها من اللغات.(٣)

وفي ضوء ذلك الفرق بين التطابق والتكافؤ، تعددت وجهات النظر إلى الترجمة وتعريفها بناءً على مفهوم التطابق الذي يعني نقل عناصر النص الأصلي ومكوناته، بما تشمله من مكونات دلالية، ونحوية، وأسلوبية، وشكلية، ومدى تحقق هذا المفهوم عند البدء الفعلي في الترجمة.

نجد أن البعض يرى الترجمة في ضوء تطابق المعنى، أو المضمون بين نص الأصل ونص الترجمة. من هؤلاء «نيكلاس فون فيلي» - وهو من أنصار الحرية غير المقيدة - حيث يرى أن التطابق المعنوي هو الأساس في الترجمة، بغض النظر عن اللغة التي تكتب بها الترجمة مفهومة هي أو غير مفهومة؛ ذلك لأن الترجمة لا تؤدي إلى قارئ عادي بل تؤدي إلى من يستطيع - حسبما يرى - فهمها ومقارنتها بالأصل.(٤)

فالترجمة بهذا المفهوم تعني نقل المستوى المعنوي الدلالي من لغة أولى إلى لغة ثانية(٥)، وهو ما دعا إليه «شيشرون» منذ عام ٥٥ق.م، من ضرورة العناية بالمعنى دون الكلمة.(٦)

بينما نجد مفهوم التطابق يمتد لدى آخرين ليشمل مطابقة الأسلوب والمضمون؛ فالترجمة بمعناها الصحيح - كما يرى «يوئيل يوسف» - ينبغي أن تنطوي على نقل المعنى والأسلوب من

---

(١) د. فوزي عطية، مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

(2) Roger. T. Bell, P. 6

(٣) איתמר אבן חור, המקור שעבר, עמ' 43.

(٤) د. فوزي عطية، مرجع سابق، ص ٣٨، ٣٩ . «يفرق كاتفورد بين التطابق السياقي Textual Equivalence وبين المقابلة الشكلية Formal correspondence ذلك أن التطابق السياقي يتحقق على مستوى النص أو جزء منه، أما المقابلة الشكلية فتتحقق في مجال الصيغ اللغوية على اختلاف مستوياتها من الجملة إلى التركيب اللفظي إلى اللفظ إلى المورفيم»، راجع نظرية لغوية في الترجمة، ص ٤١، وما بعدها، وكذا فوزي عطية، ص ٢٠٢ .

(٥) د. محمد عبداللطيف هريدي، مرجع سابق، ص ١١، وكذا يوئيل يوسف عزيز، مرجع سابق، ص ٣٢ .

(٦) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص ١٥ .

لغـة إلى أخـرى[١]. ذلك أن الترجمة تعمل على إيجاد المعادل الطبيعي الأقرب إلى الأصل في اللغة الهدف من ناحية الدلالة أولاً، ثم من ناحية الأسلوب كما يقول «نيدا».[٢] والأسلوب عند «نيدا» إنما يعني الشكل الخارجي للمضمون، أي شكل النص.

في حين انطلق آخرون لتعريف الترجمة في ضوء ضرورة المحافظة على المعنى وروح المؤلف الأصلي. فيعرفها «موسى بن عزرا» بقوله :"وإن ذهبت لتحويل معنى من العربية إلى العبرانية فخذ روحه ومعناه دون قلب ألفاظه لفظة لفظة".[٣] وهو ما يتفق معه «وليم فولكه» (أحد مترجمي إنجيل الملك جيمس).[٤]

ويرى آخرون الترجمة في إطار التطابق على مستوى الروح والأسلوب، فبالإضافة إلى ما تنقله التراجم من معنى فإنها يجب أن تنقل أيضا روح النص الأصلي وأسلوبه.[٥] بل بالغ البعض في تأكيد التطابق الأسلوبي حتى اعتبره «أنطون بابوفيتش» محور التطابق في الترجمة الأدبية، حيث إنه يشكل البنية الأساسية للنص الأدبي، وبالتالي فهو جوهر التطابق بين أي نصين من النصوص. وعليه فنشاط المترجم الرئيسي هو إيجاد واختيارالمقابلات الأسلوبية لعناصر النص الأصلي في لغة الترجمة.[٦] ويرتبط ذلك بمدى طبيعية لغة الترجمة، فلغة الترجمة يجب أن تكون سلسة طبيعية لا يشعر بها المتلقي، ولا تفصله عن الإحساس بالنص وأسلوبه. أي أن اللغة من الضروري ألا تجذب إليها الانتباه مطلقًا، بل وأن تتحاشى - قدر الإمكان - الاستيرادات من اللغات الأجنبية، أي تكون كما لو أن النص قد كتب في الأصل بها، وهو ما أطلق عليه «جورج مونان» اسم : «الترجمة ذات الزجاج الشفاف».[٧] ومع تأكيدنا على طبيعية لغة الترجمة، نؤكد كذلك على ضرورة المحافظة على شخصية العمل الأصلي ولغته بعد ترجمته. فلابد للقارئ أن يشعر بشئ من خصائص اللغة المصدر، أي أن تترك لغة الأصل طابعها على لغة الترجمة بما يساعد في نقل ذلك العالم الأجنبي، وكل ما يتعلق بثقافة حياة الآخر وأسلوبه إلى اللغة الهدف.[٨] حتى يظل العمل هو ترجمة وليس تأليفًا، أو اقتباسًا في المقام الأول.

ومن خلال لغة صافية طبيعية تنقل أثر العمل الأصلي على المتلقين الأصليين إلى متلقي الترجمة تتضح لدينا وجهة النظر التي ترى الترجمة،في ضوء التكافؤ، أي إحداث تأثير مكافئ

---

(١) يوئيل يوسف عزيز، مرجع سابق، ص ٢٦٧، وكذا صفاء خلوصي، فن الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، ١٩٨٦، ص ١٧ .

(٢) جورج مونان، مرجع سابق، ص ٣١٠ .

(٣) د. محمد عبدالصمد زعيمة، التأثيرات اللغوية في الشعر العبري الأندلسي أسبابها ومجالاتها ضمن ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية الفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء للنشر، ١٩٩٣، ص ٢٣ .

(٤) ي. نيدا، مرجع سابق، ص ٤٧، ٣٢٥ .

(٥) المرجع السابق، ص ٣١٤ .

(٦) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ٢٠٦، ٢٠٧ .

(٧) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص ٣٨، وكذا ي. نيدا، ص ٣٢٢، وكذا د. سامية أسعد، عالم الفكر، الكويت، مارس ١٩٨٩،مج١٩،ع٤، ص ١٩ .

(٨) נילי מירסקי, (להתאים לכל יצירה את סיגנונה שלה), מוזנאים , המקור שעבר, עמ' 25.

للنص المصدر على قارئ الترجمة، وأن نجاح المترجم فى إتمام هذا العمل، وخلق ذلك الأثر يعنى أن الترجمة ذات تكافؤ مرض.

وعلى الرغم من أن مبدأ الاستجابة المشابهة، أو التأثير المقابل، قد أقره العديد من منظرى الترجمة وباحثيها[١]، إلا أن «نيومارك» مازال يتشكك فى تحقق هذا الأثر على المتلقى الجديد.، بقوله : "إنه فى الوقت الذى تكون فيه الترجمة ممكنة دائمًا، فإنها ولأسباب عدة قد لا تمتلك تأثير الأصل نفسه".[٢]

وذلك نابع بشكل أساسى من اختلاف نوعية القراء؛ أو لأن الموضوع ذاته قد يكون جديداً وغير مألوف بالنسبة لهم. ولكن تشكك «نيومارك» يتعلق فى المرتبة الأولى بنوع النص، فهو يتشكك فى إحداث الأثر المطلوب بالنسبة للنص الأدبى أو العلمى، أما بالنسبة للنص الدينى فالأمر مختلف تمامًا؛ إذ إن تحقيق مبدأ الاستجابة المشابهة يعد شيئًا ضروريا لا يمكن التخلى عنه كما يقر بذلك "نيومارك" نفسه بقوله : "فعند ترجمة الكتاب المقدس يجب أن يعتزم المترجم تحقيق التأثير المماثل، وبقدر تمكنه من تقديم الحقيقة الإنسانية، والمعانى الضمنية أو ظلال المعنى للقارئ يكون احتمال نقله المباشر للرسالة الدينية والخلقية للكتاب المقدس".[٣]

وأما الوحدة الصغرى التى يختبر بها مبدأ الأثر المماثل فهى كما تشير «نيلى ميرسكى» الفقرة الكاملة وليست الجملة أو العبارة. وهذا متعلق أساسًا بما تتيحه اللغة الهدف من وسائل تسهم فى نقل هذا الأثر.[٤]

وفى ضوء ذلك بات تعريف الترجمة لدى البعض بأنها : «هى التى تجعل من يقرؤها يضحك مع الطرفة، ويبكى مع التراجيديا، ويلهث مع التشويق ويفهم البعد الثقافى للعمل المترجم».[٥]

ويرتبط مبدأ الاستجابة المماثلة بصلة وثيقة بقضية مازالت محور جدال ونقاش من قبل باحثى الترجمة؛ إذ إنها تتحكم فى منهجين من مناهج الترجمة؛ ألا وهى : قضية الشكل والمضمون. والتى تتحكم فى منهج الترجمة الحرفية، إزاء الترجمة الحرة. وليس ثمة شك فى أننا لا يمكننا – بل ومن الخطأ – فصل الشكل عن المضمون فصلا تامًا، واعتبارهما عنصرين متضادين[٦]، إذ يجب النظر إليهما -كما يشير «فيودروف»- بمراعاة وحدة الشكل والمضمون.[٧]

---

(١) من هؤلاء الباحثين : «ى. نيدا»، و«ج كاتفورد»، و«نيلى ميرسكى»، و«ماتى بيلد»، وغيرهم كثيرين. انظر نيدا، ص ٣١٦، وكذا מוזנאים,1983,המקור שעבר ,עמ' 22 ועוד.

(٢) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص ٥ .

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ٢٨ .

(٤) נילי מירסקי , המקור שעבר, עמ' 26.

(٥) أ.د.نهاد حسن إمام، (صعوبات ترجمة النص الأدبى)، ضمن ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص ٥٠ .

(٦) باهر الجوهرى، مرجع سابق، ص ٩٤ .

(٧) فوزى عطية، مرجع سابق، ص ٥٨ .

فالتمسك بالمحتوى دون اعتبار الشكل يفضى عادة إلى إنتاج عمل مستو معتدل، ولكنه لا يملك أى شىء من تألق النص الأصلى وسحره. ومن ناحية أخرى، فإن التضحية بالمعنى من أجل استخراج الأسلوب يمكن أن يولد صورة مطبوعة فقط تفشل فى إيصال الرسالة، ولكن الشكل - مع ذلك - يمكن أن يتم تغييره بصورة أكثر جذرية من تغيير المحتوى، ويظل فى نفس الوقت مكافئاً فى تأثيره على المتلقى إلى حد كبير.

وفى إطار ذلك يشير «نيدا» إلى أن التطابق فى المعنى يجب أن تكون له أولوية تسبق التطابق فى الأسلوب ،إلا أن تعيين الأولويات يجب ألا يجرى بنمط آلى محض؛ إذ إن المطلوب فى نهاية الأمر إعادة خلق النص الأصلى، لا استخراج صورة منه.(١)

ورغم وجاهة رأى «نيدا»، إلا أنه يطبق - مثل شك نيومارك - على النصوص العادية ، أى الأدبية والعلمية فقط . أما بالنسبة للنص الدينى فإن للشكل فيه كبير الأثر فى خلق استجابة مشابهة لدى المتلقى كما هو الحال بالنسبة للمضمون، فلا يمكن التنازل هنا عن أحدهما فى مقابل الآخر ، بل إنهما يمثلان كلا واحدا لا يتجزأ.

مما سبق يتأكد لدينا أن الفصل بين التكافؤ بمفهومه الشامل، والتطابق بمفهومه الخاص الدقيق، هو فصل بيّن بين عنصرين من عناصر التقييم الترجمى.

ذلك أن وجهة النظر إلى التكافؤ صارت ترتبط بالنص المصدر من ناحية وبالنص الهدف من ناحية أخرى. فالتكافؤ - من وجهة نظر النص المصدر - إنما يعنى : إعادة خلق جميع الخصائص الموضوعية، أو على الأقل معظم الخصائص المهمة حسب التسلسل الموضوعى لنص المصدر فى نص الترجمة ، مما ترتب عليه أن صار التبادل بين نص المصدر ونص الترجمة هو شرط لقيام الترجمة.

وإزاء ذلك نجد وجهة النظر من قبل نص الترجمة ترى أن التكافؤ يمثل العلاقة بين النص وترجمته، وأنه حقيقة تجريبية وليس مفهوماً مطلقاً، أى أنه ليس مسلمة، بل هو خاضع للاختبارحيث إن هناك شروطا ومستويات يعمل وفقها المترجم .(٢) وأن التكافؤ كمفهوم خاضع للتغيير من مكان لأخر،ومن عصر لآخر كغيره من المفاهيم.(٣) وبالتالى فإن تعريف الترجمة على أنها " تحويل النص الأصلى فى اللغة الأولى إلى نص مكافىء فى اللغة الثانية محتفظاً قدر الإمكان بمحتوى الرسالة والمميزات الشكلية .(الشكل والأسلوب والروح)، والوظيفية (العلاقات التأثيرية) العملية للنص الأصلى».(٤) يعد تعريفاً دقيقاً للغاية؛ لأنه يثبت من خلاله ضرورة المحافظة علي التطابق على المستويات المتعددة سواء المحتوي، أو الشكل أو الأسلوب أو التأثير

---

(١) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٣١٧، ٣١٨ .

(٢) גדעון טורי, המקור שעבר, עמ' 60-65 .

(٣) האנציק' העברית , כ' 32, עמ' 1064.

(4) Roger. T. Bell, P.1.

المماثل، بما يعني شمولية مفهوم التكافؤ لمعنى التطابق. وفي الوقت ذاته يؤكد على حدوث تغير في مفهوم التكافؤ، وأن تحقيقه أمر نسبي ؛نظراً للفارق بين اللغات علي المستوى اللغوى أو الحضارى مما ينتج فاقد الترجمة وهو الأمر الذى من شأنه التأثير في نسبة التطابق بين النصين الأصل والترجمة . بما يعني صعوبة تحقيق التكافؤ ، خاصة إذا أخفق المترجم فى نقل التأثير المشابه للأصل علي متلقى الترجمة.

ونظرا لصعوبة تحقيق التطابق بين اللغات وبالتالي صعوبة تحقيق التكافؤ المطلق بنسبة ١٠٠ ٪، فقد ارتبطت الترجمة بمفهوم ظل سائداً منذ عصر النهضة وحتى العصر الحالى بل سيظل مستمراً – طالما كانت هناك ترجمة – ألا وهو مفهوم «الخيانة». ففى كل مرة تتم فيها الترجمة يحدث ضياع شيء من المعنى نتيجة عوامل عدة، مما يخلق توتراً مستمراً حسب تعبير "نيومارك".[١] ذلك أن المترجمين حينما يقومون بعملهم يجدون أنهم لم يصلوا إلا إلى جزء من مراد الأصل، وبالتالى فهم من وجهة نظر النقاد قد خانوا أغراض المؤلف ، ومن ثم يصدق عليهم القول الإيطالى الشهير : «أيها المترجم أيها الخائن – Traduttore Traditore».[٢] والتأكيد علي هذه الخيانة إنما يتأتي من أن فاقد الاتصال موجود بين أبناء اللغة الواحدة، فما بالنا بمن يحاول إحداث هذا الاتصال بين لغتين تختلفان على مستوى اللغة ، وما وراء اللغة؟!.

ومن هنا فالترجمة دائما عمل غير مشكور كما يقول الإنجليز :«Athankless jop»[٣]؛ أو كما يقول الفرنسيون : «إن الترجمة كالمرأة فهى غير متكلفة حينما تكون أمينة ووفية، وغير أمينة وغير وفية حينما تكون فاتنة».[٤]

وبالتالى فإن القول بأن الترجمة يجب أن تحل محل الأصل لا مبرر له، فلا يمكن أن ترقى الترجمة لدرجة الأصل، ولا يمكن أن توفى حقوقة كاملة ذلك أن الجميع دائمًا ما يخفق فى نقل الروائع الأدبية من لغة إلى أخرى. فكما يقول "كمال يوسف" : «إن أقصى الجمال لا تلمع فى الترجمة كما فى الأصل، ولاتحرق جمرة البهاء، فيد المترجم هى الأثيمة»[٥]. نظراً لتدخل العوامل الذاتية فى الترجمة. وإذا كان الأمر على هذه الصورة فمن المنطقى ألاّ نتحدث عن ترجمة واحدة، بل عن عدة ترجمات لنفس الأصل. ذلك أن الترجمة فى ضوء ما سبق من تعريفات ما هى إلا قراءات وشروح متعددة لنفس العمل، كل منها رهينة بسياقها الخاص. فلا وجود لترجمة واحدة هكذا بإطلاق العبارة.[٦] وأصبح بالتالى على من يقيِّم الترجمة، أو يترجم أن يضع ذلك فى حسبانه، وألا ينطلق فى أحكامه وعمله من مفاهيم مطلقة؛ ذلك أن كل ما يتعلق بالترجمة هو أمر نسبى يخضع لظروفه الخاصة بالدرجة الأولى.

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ٢٠ .

(2) Roger.T. Bell, P.6.

(٣) إبراهيم زكى خورشيد، الترجمة ومشكلاتها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٥ .

(٤) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٢١ .

(٥) كمال يوسف الحاج، مرجع سابق، ص ١٩٦، ٢٠٣ .

(٦) محمد عجينة، مرجع سابق، ص ٢٧٥، ٢٨٢ .

أنـــواع التـــرجمـــة :

لا شك أن استعراضنا لأنواع الترجمة له من الأهمية ما يؤكدها كون كل نوع من أنواع النصوص له دوره المؤثر فى منهج الترجمة الذى يعتمده المترجم، وكما تعددت تعاريف الترجمة، فكذلك تعددت تقسيمات أنواع الترجمة.

فنجد على سبيل المثال ما ذكره "رومان ياكوبسن R.jakobson" من تقسيم ميدان الترجمة بعامة إلى ثلاثة أقسام، وذلك فى ضوء أنواع التفسير للعلامة اللغوية، وفى ضوء رؤيته لتعريف الترجمة، كما سبق القول.[١]

فى حين نجد «شيلرماخر» من المدرسة الألمانية يتفق مع النوعين الأول والثانى لدى "ياكوبسن"، ثم يضيف إليهما نوعين آخرين ، وذلك فى إطار استخدام اللغة فى نطاق الزمان والمكان؛ وهما :

١ - ترجمة تتم فى إطار محور الزمان المعاصر، وفى إطار لغة واحدة ، مثل الترجمة من اللغة الفصحى إلى اللغات العامية أو اللهجات، وكذلك الترجمة بين مختلف أساليب اللغة.

٢ - ترجمة بين شخصين من أبناء اللغة الواحدة؛ للتعبير عن الحالات النفسية والوجدانية، أو الترجمة بين الشخص ونفسه؛ لإدراك فحوى أفكاره وأقواله فى مرحلة سابقة من مراحل تطور شخصيته. [٢]

وهناك تقسيم يرى أنواع الترجمة فى ضوء أنواع النصوص ، ومن ثم تتميز فى الترجمة ثلاثة ميادين رئيسية، وهى:

١ - ميدان العلوم والتكنولوجيا.

٢- ميدان الموضوعات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٣ - ميدان الأعمال الأدبية والفلسفية.[٣]

ونظراً لشمولية هذه الميادين فإنها ذات تقسيمات داخلية مهمة فى تحديد منهج الترجمة ووسائله المحددة سلفاً . ذلك أن تحديد نوعية النص - كما تقرر ذلك "كاتارينا رايس" - بمثابة صمام الأمان الذى يحكم الأداء أثناء الترجمة.[٤]

---

(١) סלמאן מצאלחה, המקור שעבר, עמ' 12، وكذا ى . نيدا، مرجع سابق، ص ٢٤ - وانظر كذلك ص ١٥ من هذا الفصل .

(٢) فوزى عطية، مرجع سابق، ص ٥٠ .

(٣) پ . نيومارك، الجامع فى الترجمة ص ١ .

(٤) فوزى عطية، مرجع سابق، ص ١٥١ .

ولعل أكثر صعوبات الترجمة تتركز في الميدان الأخير؛ فهو يتضمن داخله النصوص الشعرية ، ومالها من تعقيدات خاصة بها ، كما يتفرع منه النص الديني، وهو من أعسر أنواع التراجم على الإطلاق؛ ذلك لأن كتب الدين- كما يشير "الجاحظ " - "هي إخبار عن الله عز وجل بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، فالخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة".[١] لأن هذه النصوص لها من القداسة ما لايقف أثره عند عاطفة عابرة أو انفعال مؤقت،بل إنها تسيطر على العقول والقلوب، وتسمو فوق مستوى النصوص البشرية عامة. ومن ثم يتحرج أمهر المترجمين عن نقلها ؛ لأنهم رأوها قد تسامت فخشوا أن يزيفوها، أو يخلطوا في تراكيبها وصلات أجزائها. [٢] كما أن من بين هذا النوع النص الفلسفي ، والذي أفرده البعض بتصنيف خاص به؛ نظراً لصعوبة إدراك الأفكار الفلسفية ودقائقها التي قد تخفى على أمهر المترجمين.

ويعتمد التقسيم السابق على إدراك الوظيفة التي تؤديها اللغة في المجتمع، فالوظيفة الرئيسية للغة هي التوصيل Communication - أي نقل المعلومات، وما من نص من النصوص يخلو من الوظيفة.[٣] إلا أن هناك وظائف أخرى للغة في المجتمع، رغم عدم الاتفاق التام على صوغ كلاسيكي لهذه الوظائف ، إلا أن هناك خطوطاً عريضة لهذه الصوغ تم الاتفاق عليها.[٤]

فنجد وظائف اللغة تتنوع ما بين التعبيرية، والإعلامية، والخطابية، والاجتماعية، والجمالية، وما وراء اللغوية. وذلك حسب ما ذكر" بوهلر" وزاد عليه «ياكوبسن». وهذه الوظائف تمثل انتباه المرسل إلى محتوى الرسالة، وصورتها، وسياقها، وطريقة نقلها. مما يستلزم فهماً كاملاً للنص، وتحليلاً تاماً له إلى مختلف جوانبه كل حسب وظيفته[٥]؛ إذ إن واقع الممارسة العملية يؤكد على وجود العديد من الوظائف اللغوية المتشابكة داخل النص الواحد، إلا أن إحدى هذه الوظائف تكون أكثر وضوحاً من غيرها.[٦]

في حين نجد تصنيفاً آخر، يرى أنواع الترجمة في ضوء الأداء الترجمي من حيث الحجم،والمستوى، والمرتبة Rank، وهو تقسيم "كاتفورد".

---

(١) الجاحظ، مرجع سابق، ج ١ ص ٧٧، ٧٨ .

(٢) د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣، ط ٢، ص ١٧٥ .

(٣) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

(٤) چورج مونان، مرجع سابق، ٢١٢ .

(٥) יהודית רחבהויז, (תרגום, למידה ושיעורי ערבית) , בסאון למורה לערבית, הוצאת המכון לליימודים ערביים, גבעת חביבה, דצמבר 1990, מס'9, עמ' 14.

وكذا نيومارك، الجامع في الترجمة، ص ٤٩، ٥٣ .

(٦) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ١٥٢ « يشير نيومارك إلى أن الوظائف اللغوية قد حددها أولاً بوهلر بثلاث وظائف، هي : الوظيفة التعبيرية، والوظيفة الإعلامية وأساها البيان، والوظيفة الخطابية وأساها المناشدة. ثم أضاف ياكوبسن على هذه الوظائف ثلاثا أخرى؛ وهي الوظيفة الاجتماعية ، والجمالية، وما وراء اللغوية. » انظر نيومارك، الجامع في الترجمة، ص ٤٩ - ٥٣ .

* فمن حيث الحجم نجد :

(أ) الترجمة الكاملة .Full Trans؛ حيث يخضع النص لعملية الترجمة بالكامل.

(ب) الترجمة الجزئية .Partial Trans؛ وفيها يترك جزء، أو عدة أجزاء من الأصل غير مترجمة؛ وذلك إما لأنها غير قابلة للترجمة؛ وإما لغرض مقصود يهدف إلى تقديم لون محلى فى نص الترجمة.(١)

* ومن حيث المستوى نجد :

(أ) الترجمة الشاملة .Total Trans؛ وفيها نستبدل مستويات الصوت، والصرف، والنحو، والمعجم من الأصل بما يقابلها فى نص الترجمة.

(ب) الترجمة المقيدة .Restricted Trans؛ ويكون فيها إحلال الترجمة محل نص المصدر على أحد المستويات فقط. مثال ذلك : الترجمة على المستوى الصوتى، والتى يجريها بعض الممثلين، ومقلدو اللهجات الأجنبية.(٢)

* وأما من حيث المرتبة .Rank فنجد :

(أ) الترجمة مقيدة المرتبة .Bound Trans. Rank؛ ويتم فيها اختيار التطابق فى الترجمة الكاملة محدداً لمرتبة واحدة من مراتب السلم اللغوى المتدرج.

(ب) الترجمة غير المقيدة .Unbounded Trans؛ وفيها قد تفرض عملية البحث عن التطابقات ضرورة الانتقال من مستوى إلى آخر.(٣)

وتنطبق هذه الرؤية لدى "كاتفورد" على كافة أنواع النصوص دون استثناء.

ثم يأتى "نيو مارك" بعد ذلك؛ ليفصل ما ذكره "كاتفورد" بناءً على منهج الترجمة المتبع - مقسماً أنواع الترجمة إلى ما يلى :

١ - الترجمة كلمة بكلمة : يتم فيها الإبقاء على ترتيب كلمات الأصل بعد ترجمتها، مع ترجمة الكلمات إفراديًا بمعانيها الأكثر شيوعًا خارج السياق. وهذه المرحلة تعد أساسًا لفهم «ميكانزم» اللغة المصدر، أو تفكيك نصى صعب كعملية تسبق مرحلة الترجمة الفعلية.(٤)

٢ - الترجمة واحدة بواحدة : ويختلف هذا النوع عن سابقه فى أنه يراعى فى ترجمة معانى الكلمات المعنى السياقى.(٥)

---

(١) ج . س . كاتفورد، مرجع سابق ص ٣٤، ٣٥ - وكذا فوزى عطية، مرجع سابق ص ٦٥ .
(٢) ج . س . كاتفورد، مرجع سابق، ص ٣٥ وما بعدها .
(٣) المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩، كذا فوزى عطية ص ٦٥ .
(٤) ب . نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص ٥٨ .
(٥) المرجع السابق، ص ٩٠ .

٣ - الترجمة الحرفية : وفيها تحول البنى القواعدية للأصل إلى أقرب مرادفاتها فى لغة الترجمة، إلا أن الألفاظ تترجم خارج السياق، وكإجراء يسبق الترجمة أيضاً [١]

٤ - الترجمة الوفية : يحاول هذا النوع إعادة إنتاج المعنى السياقى الدقيق للأصل داخل حدود البنى النحوية للغة الترجمة، كما تحول الكلمات الثقافية ، أو تبقى على قدر من الشذوذ القواعدى واللفظى، أى انحراف عن معايير اللغة الهدف فى الترجمة. وهذا النوع يحاول أن يكون وافيًا تامًا لقاصد الكاتب ولتحقيق النص، ونظراً لصعوبة هذا النوع، فهو ليس بمطمع للمترجمين.[٢]

٥ - الترجمة المعنوية : وهى تعطى وزنًا أكبر للقيمة الجمالية لنص الأصل، مع إبداء بعض التنازلات على حساب المعنى فى الوقت المناسب، وبذلك لن يفسد السجع، والتلاعب اللفظى، أو التكرار فى الترجمة. كما أنها تترجم الكلمات الثقافية ذات الأهمية المحدودة بعبارات محايدة ثالثة، أو بعبارات وظيفية، ولكن ليس بمفردات ثقافية؛ بما يفسح مجالاًواسعًا للتدخل البديهى للمترجم.[٣]

٦ -الترجمة الاقتباسية : وتعنى نقل جوهر العمل الأدبى، أو مضمونه دون التقيد بحرفيته، وهى أكثر الأشكال الترجمية حرية.[٤]

٧ - الترجمة الحرة :وهى إعادة المحتوى دون الأسلوب،أو المضمون دون الشكل الأصلى، وتكون عادة إعادة صياغة أطول من الأصل، فهى أكثر إسهابا وإطنابا.

٨ - الترجمة الاصطلاحية : تعنى بإنتاج فحوى الأصل، مع الميل إلى إزهاق دقائق المعنى مفضلة العاميات والمصطلحات التى لا وجود لها فى الأصل.

٩ -الترجمة التخاطبية : وتسعى لنقل المعنى السياقى الدقيق، بحيث يكون المضمون واللغة مقبولين ومفهومين للقراء بسهولة ويسر.[٥]

١٠ - الترجمة التفسيرية : عبارة عن ترجمة الأصل بشىء من التوسع؛ لإيضاح غوامضه، وهى تستعمل أحيانًا فى إطار اللغة الواحدة لنقل معنى نص قديم إلى صيغ معاصرة حديثة.[٦]

١١ - الترجمة الخدمية : وهى التى تجرى من لغة المترجم ذات الاستعمال المألوف إلى لغة أخرى غيرها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٨، ٩٠ و يرى يوئيل يوسف أن الحرفية إنما تعنى نقل التراكيب النحوية من المصدر إلى الهدف بدلاً من اختيار تراكيب نحوية من لغة الهدف تناسب لغة المصدر، بما يعد مناقضاً لرأى نيومارك هنا ، انظر يوئيل يوسف، مرجع سابق ص ٣٧ .

(٢) نيومارك، المرجع السابق ص ٥٨، وكذا عبرى .

(٣) نيومارك، المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٤) المرجع السابق نفسه - وكذا حامد طاهر، مرجع سابق، ص ٩٧ .

(٥) نيومارك، المرجع السابق، ص ٦٦ .

(٦) نيومارك، المرجع السابق نفسه، وكذا صفاء خلوصى، مرجع سابق ص ٢١٩ .

١٢ - الترجمة المعلوماتية : وتهدف إلى نقل المعلومات كلها فى نص غير أدبى، مع إعادة ترتيبها أحيانًا بشكل أكثر منطقية، وتلخص جزئيًا فى أحيان أخرى.

١٣ - الترجمة المعرفية : وهى إعادة إنتاج المعلومات الموجودة فى لغة المصدر، محولة قواعد لغة المصدر إلى ما يقابلها فى لغة الترجمة، مع تقليص اللغة المجازية إلى لغة حرفية عادة.[١]

وأخيراً نجد تقسيم لأنواع الترجمة يتم وفق الأداة المستخدمة، أو الوسيلة Medium؛ وهو ما يعرفه البعض بقناة الاتصال. حيث تنقسم الترجمة فى ضوء هذا إلى :

(١) ترجمة شفوية Interpreting :

(٢) ترجمة تحريرية Translation :[٢]

ويستخدم النوع الأول عادة فى الأمور السياحية، والتجارية، والإخبارية ويتم على نوعين :

أ- الترجمة الفورية Simultaneous - أو ما يمكن تسميته بـ Direct Translation؛ حيث يكون الكلام وترجمته فى آن واحد، فهى متزامنة زمانيًا.[٣]

ب - الترجمة التتبعية : Consecutive، وفيها يفسح المتكلم المجال أمام المترجم لأداء عمله، وقد تطول المدة أو تقصر بين الوقفات كل هذا بحسب المتكلم. وقد تؤدى شفاهة، أو بشكل تحريرى.[٤]

وهناك نوع أخر يعرف بالترجمة المنظورة .Translation At Sight ويتم فيها نقل نص مكتوب إلى نص شفوى فى لغة أخرى.[٥]

ولابد أن نؤكد على وجود ضغوط معينة تقع دائمًا على عاتق النص الأصلى بما ينعكس على نص الترجمة، مثل الضغط الزمنى، وصيغ الكلمات، وطولها ...إلخ، وهناك الضغط العصبى والنفسى على المترجم.[٦]

وفى ضوء هذه التحديدات السابقة لأنواع الترجمة نجدها تجمع على التمييز بين الترجمة الإنسانية (المترجم)، وبين الترجمة الآلية (الكمبيوتر).

ورغم تنوع محددات أنواع الترجمة كل حسب منطلقه الخاص، إلا أن أهم هذه التحديدات هى تقسيم الترجمة فى ضوء النصوص، ونوعية النص اعتماداً على الوظيفة اللغوية التى يلبيها؛ لأنه من خلال هذا النوع يمكننا تحديد درجة ومستوى الأداء. كما يمكننا معرفة نهج الأداء،

---

(١) نيومارك، المرجع السابق ص ٦٧ .

(٢) האנציק' העברית , שם .

(٣) يوئيل يوسف، مرجع سابق ص ١١ - وكذا د. عبد الغنى عبد الرحمن محمد، دراسة فى فن التعريب والترجمة، ١٩٨٦، د.ط، ص ١٢٥ .

(٤) يوئيل يوسف، المرجع السابق ص ١٢، وكذا عبد الغنى عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١٤٥ .

(٥) د. عبد الغنى عبد الرحمن محمد، المرجع السابق، ص ١٢٥ - وكذا د. فوزى عطية، مرجع سابق، ص ٢٣ .

(٦) האנציק' העברית , שם .

ووسيلة الاتصال المتبعة، ونوعية الترجمة آلية أم بشرية، بل ونوعية المتلقى، بل وتحديد مستوى اللغة المستخدمة بما ينعكس إيجابياً على النص المترجم.

دور المترجم:

سبق أن ذكرنا أن الترجمة فى جوهرها تقوم على أربعة أسس رئيسية، وهى : اللغتين المصدر والهدف، والثقافتين المصدر والهدف، والمؤلف ثم المترجم، وأخيرا ظل قراء العمل الذى يخيم على الممارسة الترجمية طوال الوقت، وبالتالى فمن الجدير بنا أن نولى وجهنا شطر الدور البارز الذى يلعبه المترجم فى عملية الترجمة، سواء على مستوى التنظير أم مستوى التطبيق. ذلك أن مدار العمل كله يقع على عاتقه وحده، وأنه هو المسؤول الأول عن نجاح الترجمة وإقبال المتلقى عليها، أو فشلها وإعراض المتلقى عنها.

ولذا فقد صدق أولئك الذين شبهوا المترجم بالإله «هرمس»، الذى كان عليه أن ينقل رسائل الآلهة إلى الإنسان فى الأساطير اليونانية.

بل شبهه البعض «بالساحر»، ناعتين الترجمة «بالسحر الحلال»، فهى تنقلنا من عالم إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى فى غمضة عين.

وليس ثمة شك فى أن المترجم مسئول مسئولية كاملة عن الميلاد الثانى للنص الذى أبدعه المؤلف بلغة أخرى[١]؛ ذلك لأنه يعد أداة ثنائية اللغة، ومن ثم فهو الوسيط بين مجتمعين لغويين مختلفين، والذى لديه القدرة على تلقى النص بلغته ثم يعمل فيه عقله؛ ليخرج لنا نصاً مكافئاً له فى اللغة الأخرى، من خلال عملية استبدال للشفرات اللغوية.

وهو أثناء ذلك يتأثر بعناصر الواقع، والموقف، والخبرة الذاتية له، سواء من الناحية اللغوية ومستوى الأداء الفنى، أم من ناحية المحصلة المعرفية.[٢]

وبالتالى فقد بات منطقياً القول بأن الترجمة تقوم فى أساسها على عنصرين بارزين هما : غرض المترجم، والوسائل الأسلوبية التى يستخدمها؛ ليحقق ذلك الغرض.[٣]

بل تجاوز البعض هذه المرحلة إلى حد أن يضع تعريفاً للترجمة فى ضوء المتطلبات التى يجب أن يؤديها المترجم. فيعرف «بروچازكا» Prochazka الترجمة الجيدة فى هذا السياق على أنها :

أ- لابد له (للمترجم) أن يفهم الكلمة الأصلية من حيث الأسلوب، ومن حيث فكرة الموضوع.

---

(١) د. آمال فريد، (إعداد المترجم للمشاركة فى التنمية الثقافية)، ضمن ندوة الترجمة، ص ٢٨ .

(2) R. T. Bell , P. 15 = د. فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص٩٨

(٣) מתתיהו פלד, (תרגומי ספרות המערב לערבית 1940-1950), המורה החדש, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1980, כ' 29, עמ' 36.

ب- لابد له أن يتغلب على الاختلافات بين التركيبين اللغويين.

جـ- لابد له أن يعيد بناء التراكيب الأسلوبية للعمل الأصلى فى ترجمته.[1]

فى حين توسع «نيدا» فى هذه الرؤية؛ بوضعه خمسة من الأسس ينبغى على المترجم أن يراعيها فى أية عملية للإيصال وهى :

١- مادة الموضوع.

٢- المشاركون الذين يشتركون فى عملية الاتصال.

٣- العمل الكلامى، أو عملية الكتابة.

٤- مجموعة الرموز اللغوية المستعملة.

٥- الرسالة : أى الطريقة الخاصة التى تحول فيها مادة الموضوع إلى رموز وإلى ترتيبات محددة.[2]

وقد حاول كل من «بروچازكا»، و«نيدا» أن يضعا الأسس التى يلزم أن تتوفر فى المترجم، ولقد اتجه «بروچازكا» من النص المصدر نحو النص الهدف، أما «نيدا» فقد أضاف إلى النصين والاهتمام بهما، العمل الاتصالى ذاته ومراعاة المشتركين فيه، محاولا بذلك وضع المترجم فى إطار العمل الاتصالى مثله مثل من يتعامل مع لغة واحدة ويتصل بواسطتها مع أبناء جلدته.

ويعود الفضل لـ «إتين دوليه» بوضعه أول نظرية للمترجم عام ١٥٤٠ موجزاً المبادئ الأساسية للمترجم فى خمس نقاط هى :

١- يجب أن يفهم المترجم فهمًا تامًا مضامين ومقاصد المؤلف الذى يترجم له.

٢- لابد أن يكون المترجم على معرفة تامة باللغة التى يترجم منها، وأن يمتلك نفس الشكل، أى معرفة متقنة باللغة التى يترجم إليها.

٣- على المترجم أن يتجنب الميل إلى الترجمة كلمة بكلمة، إذ بفعله هذا سوف يهدم معنى الأصل، ويشوه جمال التعبير.

٤- يجب أن يستخدم المترجم صيغ الكلام التى تدخل فى الاستعمال الشائع.

٥- من خلال اختيار المترجم وترتيبه لمفرداته، عليه أن يولد تأثيراً كليا شاملاً (ذا نغمة مناسبة).

ومن الطريف الإشارة إلى أن «دوليه» يحس بضرورة كون المترجم على وئام كامل بالدرجة الأولى مع روح ونحوى ما يريده المؤلف الأصلى، وهو رأى وجدانى.[3]

ومن خلال عرض رأى «نيدا» و«دوليه» نجد أنهما قد جمعا أهم الشروط التى يجب توفرها فى المترجم بمراعاته فهم الموضوع، والتمكن من اللغتين، ومراعاة المتلقى، وإخراج نفس

---

(١) ى. نيدا، ص ٣١٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩، ٢٤٠ .

(٣) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٤٥، ٤٦ .

أسلوب الكاتب الأصلي. وهما بذلك كانا وسطًا بين النص المصدر والنص الهدف، خلافا لـ«بروجازكا» الذي كان همه الأول هو نص الترجمة، وليس نص المصدر، إلا أن هذه الشروط التي وضعها المحدثون للمترجم، قد سبقهم إليها القدامى، فمع بدايات الاهتمام بالترجمة في حد ذاتها كوسيلة اتصال بين الشعوب كان الاهتمام منصبًا على مناهج الترجمة بشكل أساسي، ثم تطور الأمر بعد ذلك إلى الاهتمام والعناية بالمترجم ودوره، ووضع الأسس والشروط التي تمكنه من إتمام عمله بشكل جيد.

فمن هؤلاء الذين تعرضوا لمناقشة دور المترجم من العرب نجد «الجاحظ». في كتابه (الحيوان)، ومن بعده تعرض «يهودا بن تيبون»[1] في ترجمته لكتاب (فرائض القلوب) لنفس الأمر، ثم جاء «موسى بن ميمون»[2]؛ ليشير إلى الأمر في تلك الرسالة التي وجهها إلى «شموئيل بن تيبون»[3] مترجم كتابه «دلالة الحائرين» إلى العبرية.

وقد اتفق هؤلاء جميعًا على الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المترجم بادئين بالشرط الأساسي والأول وهو: ضرورة إتقان اللغتين المصدر والهدف إتقانًا تامًا.[4]

وهو ما يشير إليه الجاحظ بقوله: «ولابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة. وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة، والمنقول إليها؛ حتى يكون فيهما سواء وغاية». بل إنه يرى أن المترجم يقوم بدور الوكيل للمؤلف بقوله: «ولذا فعليه أن يؤدي المعاني، وأن يكون حاذقًا باستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب».[5]

---

(١) يهودا بن تيبون: هو يهودا بن شاؤول ولد عام ١١٢٠ بغرناطة وتوفي ١١٩٠ بإقليم بروفانس، من كبار المترجمين من العربية إلى العبرية،مارس العمل الترجمي على مدار ٢٥ عاما،ترجم خلالها أفضل ما كتبه اليهود بالعربية؛ ولذا دعي بأبي المترجمين، ليس له كتاب واحد من تأليفه. أهم ترجماته (الكوزاري، الأمانات والاعتقادات، كتاب التنقيح، إصلاح خصائص النفس) وغير ذلك من العديد من المؤلفات اليهودية في العصر الوسيط. انظر دائرة المعارف العبرية جـ٣٢ ص٤٩٣ .

(٢) موسى بن ميمون: هو أبوعبدالله موسى بن ميمون يعرف اختصارا باسم «رمبم» ولد بقرطبة عام ١١٣٨ وتوفي بها في نهاية عام ١٢٠٤، أشهر شخصية يهودية في العصر الوسيط، وهو من أعظم الشراح والفلاسفة اليهود. تولى رئاسة طائفة يهود مصر بعد قدومه إليها، وتقرب من بلاط السلطان «صلاح الدين الأيوبي»، حتى قيل إنه أسلم وإنه كان طبيبا للسلطان. وإن كانت دائرة المعارف تنفي هذا الأمر كلية. له العديد من المؤلفات من بينها: (يد العزم – مشاني التوراة – دلالة الحائرين). انظر دائرة المعارف العبرية، جـ٢٤ ص٥٣٦ وما بعدها.

(٣) شموئيل بن تيبون: (١١٦٠ – ١٢٣٠) من أكبر المترجمين العبريين في العصر الوسيط قام بترجمة العديد من المؤلفات اليهودية المكتوبة باللغة العربية إلى اللغة العبرية، ومن ضمنها كتاب (دلالة الحائرين) لـ«رمبم». وقد تبادل بعض الرسائل مع «رمبم»، ومن بينها رسالة ينصحه فيها «رمبم» بأفضل طرق إخراج كتابه السابق الذكر مترجما. ويعد شموئيل مثل أبيه يهودا إذ إنه يلتزم بالأصل في محاولة للحفاظ على المعنى حتى وإن ضحى ببعض الشكل في سبيل ذلك. وله العديد من الترجمات الأخرى. انظر دائرة المعارف العبرية، جـ٣٢ ص٤٩٤ .

(٤) ي. نيدا، مرجع سابق، ص ٢٨٥، وكذا كمال يوسف الحاج، مرجع سابق، ص ٢٠٦ .

(٥) الجاحظ، مرجع سابق، جـ١، ص ٧٥، ٧٦ .

وهو ما أكد عليه «يهودا بن تيبون» من بعده، حيث إنه يعد الجهل باللغتين أو إحداهما - حتى ولو فى بعض جوانبها - سببًا من أسباب سوء الترجمات التى تمت فى عصره؛ ذلك الذى يؤدى إلى فقدان المعنى والمذاق الخاصين بالنص الأصلى.(١)

إلا أنه لا يكفى المترجم أن يفهم (المغزى العام) للمعنى، أو أن يكون ماهراً فى استشارة القواميس التى تعينه على عمله، وإنما عليه أن يفهم المحتوى الواضح للرسالة، بالإضافة إلى فهمه للجوانب الدقيقة الحساسة للمعنى، والقيم الانفعالية السلوكية المهمة للكلمات، والخصائص الأسلوبية التى تحدد نكهة الرسالة وإحساسها، أى أن يكون على معرفة وثيقة ومؤكدة بموارد لغة المصدر.(٢)

أما بالنسبة للغة الهدف، فعلى المترجم أن يعى تماما لغة المتلقى، فكما يقول «أندريه جيد» : «على المترجم الممتاز أن يعرف... تمام المعرفة لغة المؤلف الذى ينقل عنه، وأن يعرف أكثر أيضا لغته الخاصة به، أعنى بذلك، ليس فقط أن يكون قادراً على الكتابة فى لغته بطريقة صحيحة، ولكن أن يدرك دقائقها وطواعياتها وكنزها المحجوبة».(٣) أى أن السيطرة التامة على لغة المتلقى والتمكن الكامل منها ليس له بديل. ذلك أن أغلب الأخطاء المتعددة والخطيرة - التى يقع فيها المترجمون - تنشأ فى المقام الأول من افتقارهم إلى المعرفة الشاملة بلغة المتلقى.(٤) فعلى المترجم ألا يتقن اللغة فقط كرموز لغوية، بل وأن ينظم الرموز اللغوية أثناء الترجمة بالصيغة التى تتطلبها اللغة المتلقية.(٥)

ومن خلال الحرص على إتقان المترجم للغة المتلقى، نشأت قضية انتقاء اللفظ المعبر فى الترجمة. حيث تبدأ مرحلة انتقاء اللفظ الملائم بعد تمام فهم النص، وماانفك النقاد والمترجمون يؤكدون ويدعون إلى حسن انتقاء الألفاظ فى الترجمة. فاعتبرها البعض منهم أنها العبء الذى يثقل كاهل المترجم؛ لأن هذا الاختيار يعتمد على فهم النص المصدر أولا، ثم فهمه لروح هذا النص، كما أنه يعتمد على مدى إحساس المترجم وتذوقه لجمال اللفظ، وعدم مجافاتها للذوق أو للعرف، وسهولتها فى الاستخدام.(٦) وقد حدث انقسام فى الآراء حول شيوع اللفظ وسهولة استخدامه، فقد نادى، على سبيل المثال، «يشرون قيشت» باستخدم الألفاظ النادرة الشاذة منكرا على المترجم استخدامه للأسلوب التقليدى وللكلمات المعتادة الشائعة، ممتدحًا الميل نحو ما هو شاذ وغريب ونادر.(٧)

---

(١) יהודה בן תבון, ספר תוכחות הלבבות, הוצאת מחברת לספרות, עמ' 58-60.

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٢٩٣ .

(٣) كمال يوسف الحاج، مرجع سابق، ص ٢٠٧ .

(٤) ى نيدا،مرجع سابق، ص ٢٩٤ .

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٧ .

(٦) محمد عبداللطيف هريدى، مرجع سابق، ص ١١٥، ١١٦ .

(٧) רחל ויסברוד, (הפואטיקה המוצהרת), המקור שעבר, עמ' 345 .

فى حين يرى آخرون - أمثال «إبراهيم خورشيد» و«فوزى عطية» - أن الإيغال فى استخدام الألفاظ المعجمية المبهمة - والذى قد يصل إلى حد المباهاة بمعرفة الغريب من اللفظ - يفسد الترجمة بلا شك.[١]

وبالتالى فعلى المترجم أن يراعى استخداماته اللغوية، واضعًا أمام عينيه قارئ الترجمة، ميالا نحو اللفظ السهل، والواضح والشائع فى استخدامه، مبتعداً عن الغريب والشاذ فى لغة المتلقى. واعيًا تمام الوعى بمدى التداخل اللغوى لديه بين لغة المصدر ولغة المتلقى، ذلك «أن هذا التداخل مهما كان مستحسنًا فإنه يمثل دائما - كما يقول «نيومارك» - نوعًا من سوء الترجمة».[٢] وأن يكون هذا التداخل بقرار واع من المترجم وفى الحالات التى قد ينعدم المقابل المكافئ فى لغة المتلقى لما هو وارد بالنص المصدر، إلا أن ذلك كله مرتبط بنوعية النص. فالنص الذى دون فى فترة تاريخية قديمة حينما يتم نقله إلى لغة أخرى، فيجب على المترجم أن يراعى تاريخية اللفظ المستخدم، وكذلك الأسلوب محاولاً الاقتراب بترجمته قدر الإمكان من الأصل، واضعًا الهوامش الموضحة لما هو غريب منها على أذن المتلقى؛ لخلق تأثير مقابل ومشابه، دون الإخلال بانتقاء اللفظ أو بالأسلوب القديم.

أما بالنسبة للتداخل اللغوى لديه واستخدامه للألفاظ الأجنبية، فعليه أن يقتفى أثر المؤلف. فلو كان المؤلف مغرما بذلك فى لغته الأصلية، فعلى المترجم أن يسعى سعيه، وأما إذا كان المؤلف يلتزم بذخيرته وثروته اللغوية الأصيلة، فعلى المترجم ألا يسعى إلا لما سعى إليه المؤلف، وأن يلتزم بالثروة اللفظية للمتلقى طالما أنها تفى باحتياجات اللغة المصدر.

وإزاء المناداة باستخدام الغريب من الألفاظ أو إدخال الألفاظ الأجنبية إلى اللغة الهدف بات من المنطقى الدعوة إلى أن من يقوم بالترجمة يجب أن يكون من أبناء اللغة المنقول إليها، وخاصة فى مجال الأدب؛ لأنه فى هذه الحالة سيكون أعرف بلغة قومه، وأكثر فهمًا لدقائقها وأسرارها، ومداخلها، ومزالقها. وأبرز مثال على ذلك ما قامت به «كونستانس جارنت» حينما ترجمت روائع «تولستوى» و«ديستوفسكى» إلى الإنجليزية.[٣] وهو ما فشل فيه المترجمون الروس حينما حاولوا نقل هذه الأعمال إلى اللغة الإنجليزية. ولكن مثل هذا الرأى يلقى ظلاً من الشك لدى «نيدا»، الذى يعتقد أن المترجم الذى يجيد لغة المصدر واللغة الهدف إجادة تامة، وأن يترجم إلى لغته الأم، كل ذلك من الأمور المثالية؛ إذ إن هذه الحلول نادرا ما تتحقق.[٤] ذلك أن علاقة المترجم باللغة المصدر، واللغة الهدف علاقة متغيرة حسب إمكانياته ودرجة تمكنه منهما. فيمكن أن يقوم المترجم بالنقل من لغته الأم إلى اللغة التى تعلمها، أو أن ينقل من اللغة التى تعلمها إلى لغته الأم - وهذه هى مثالية «نيدا» - أو أن ينقل من لغته الأم الأولى إلى لغته الأم الثانية إذا كان مزدوج اللغة بالتأكيد، وهذا هو الوضع الأكثر مثالية من وضع «نيدا».

---

(١) فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص ١١ .
(٢) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ٢٩ .
(٣) إبراهيم زكى خورشيد، مرجع سابق، ص ٢٢، ٢٣ .
(٤) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٢٩٢ .

كما أن بإمكان المترجم النقل من لغتين قد تعلمها وهو وضع صعب يخلق الكثير من المشاكل بالنسبة للمترجم بصفة عامة.[١]

وبالتالي فهناك مستويات متنوعة من الحلول الوسط التي يكيف فيها دور المترجم بمختلف الطرق إلى اللغات المعنية.[٢] ولعل أحد هذه الحلول الوسط هو أن يضطلع بالعمل الترجمي اثنان من المترجمين أحدهما ينتمي إلى اللغة المصدر، والآخر إلى متحدثي اللغة الهدف، وأن يكون كلاهما على معرفة جيدة بلغة الآخر، حيث يتسنى لهما نقل العمل المترجم نقلا محكما دون شطط أو انحراف عن القواعد العامة.

وبصورة عامة، يجب على المترجم أن يحرص على لغة الترجمة حية دائمًا، وأن يراعي فيها عنصر التطور، فلا يترجم ما هو مكتوب - كما سبقت الإشارة - في القرن العشرين بلغة القرن الحادي عشر أو العكس. وأن يلتزم العصر الذي يترجم في إطاره حتى تكون الترجمة مفهومة لدى المتلقي وحتى لا يعد المترجم خائنًا بمقياس العصر الذي تمت فيه صياغة النص المصدر.

وهو ما عارضه «دينهام» في مقدمته للكتاب الثاني من «الإنيادة»، حيث لا يرى بأسًا من الخروج عن إطار العصر في لغة الترجمة[٣]، ولكن «دينهام» لا يضع أمامه سوى الأثر المراد من النص على المتلقي دون مراعاة لأسلوب الأصل، أو لألفاظه التي تحمل عبق التاريخ إن كان النص قديما وبالتالي تزيف الألفاظ والأساليب الحديثة من مراد الأصل؛ لأنها لا تحمل نفس دلالات تلك الألفاظ القديمة. فعلى سبيل المثال : إذا وقعت لفظة (الأب) في نص يوناني قديم فكيف يمكن ترجمته بمفهوم «دينهام»؟

فالأب إليوناني كان بإمكانه التصرف في أبنائه كيفما شاء، بل وحتى بيع أحدهم إن أراد ذلك، فهل هذا المفهوم يمكن أن يحمله لفظ الأب في العصر الحديث؟

وعليه فإننا نؤكد على احترام المترجم لتاريخية لغة الأصل إن وجدت، ولوضوح اللغة وسهولتها، وسلاسة ألفاظها إن لم توجد.

وإذا كانت اللغة والنص اللغوي لم يخلقا ولم يتواجدا في فراغ، بل في إطار من الثقافة والتقاليد، فالمطلوب من المترجم الثاني إذن ليس وضع مزدوج اللغة وحسب، بل وضع مزدوج الثقافة أيضا؛ لأنه مضطر لوضع الثغرات اللغوية التي يتعامل معها في سياقها الأكثر اتساعًا في كل من ثقافة المصدر، وثقافة الهدف على السواء.[٤] فلن يتمكن المترجم من فهم النص الذي يترجمه دون فهمه لسياقه الحضاري، وكل ما يتصل به من عادات، وتقاليد ودين،

---

(١) יהודית רוזנהויז, המקור שעבר, עמ'14, 15.

(٢) ي. نيدا، مرجع سابق، ص ٢٩٢ .

(٣) د. محمد عناني، فن الترجمة، لونجمان،١٩٩٢، ط١، ص ٣، ١٨٠ - صفاء خلوصي، مرجع سابق، ص ٤٨، ٤٩ .

(٤) האנציק' העברית , המקור שעבר, עמ' 1063.

وأيديولوجية[١]، فالمترجم الذى لم يتمكن من الدخول بعد عن طريق أى سبيل تجريبى إلى عالم اثنوغرافيا الجماعة التى يترجم لغتها، هو مترجم ناقص، حسب تعبير «مونان».[٢]

ونتيجة للجهل بهذا الشرط من شروط المترجم والشرط السابق ينعكس الأمر فى إطلاقنا عبارة أخطاء ترجمة، دون تمييز بين الأخطاء الناجمة عن المعرفة الناقصة باللغة المصدر، وتلك الناجمة من الجهل بالحضارة المعبر عنها بهذه اللغة. فيشار إلى جميع هذه الأخطاء على أنها عدم تمكن من اللغة.[٣]

ويرتبط بالضرورة الملحة لمعرفة الثقافة المصدر معرفة تامة لدى المترجم شرط آخر يجب أن يتوفر فى المترجم الجيد؛ ألا وهو : اتساع الثقافة والإلمام بفروع المعرفة المختلفة؛[٤] ليتمكن من خلالها المترجم من التعامل مع النصوص، وفهم ما بها من أفكار جديدة أثناء الترجمة. فلا غنى عن هذه المعرفة الموسوعية، والتى تتضمن إلى جانب ذلك معرفة المترجم بنقد النصوص سواء أدبية أم غير أدبية؛ لأن عليه تقدير قيمة النص النوعية قبل اتخاذ القرار باختيار أسلوب التفسير الملائم لهذا النوع من النصوص. وعليه أن يلم بما يعنيه علم الأساليب، والذى يقع فى مرحلة وسط بين علم اللغة والنقد الأدبى. كما أشار إلى ذلك «ياكوبسن» فى كتاباته.[٥]

ومع تحقيق المترجم لهذه الدرجة من المعرفة، والإتقان للغة المصدر، وللغة الهدف إتقانا تامًا فهو فى أشد الحاجة إلى التخصص فى مجال ترجمته، أى أن يكون على وعى تام بموضوع ما يترجمه، ملمًا بكل ما فيه من آراء، ومفاهيم ومصطلحات؛ حتى يتمكن من إخراج نص وافٍ مفهوم يحقق الهدف المنشود من وراء ترجمته، سواء أكان مجال التخصص هو العلم أم الأدب. وهو ما اتفق عليه غالبية باحثى الترجمة، سواء من القدامى أو من المحدثين. فذكره «الجاحظ»،[٦] وأكده «يهودا بن تيبون» كذلك بقوله : «يجب على الناقل أن يعى موضوع الكتاب وعيًا تامًا؛ حتى يتسنى له نقل رأى واضح، وفهم دقيق دون تبديل لرأى المؤلف بما يخل بحكمة الكتاب فيتحمل بعمله هذا جرم المؤلف وجرم كل من يقرأه؛ لأنه سوف ينسب بهذه الطريقة إلى المؤلف أشياء لم يقلها، ويحذف منه ما قاله المؤلف، كما سيوقع القراء فى أمور ومعارف خاطئة». وقد أشار «يهودا» إلى أن هذا السبب هو من ضمن أسباب سوء الترجمات فى عصره بين العربية والعبرية خاصة،[٧] وأقره على ذلك «رمبم»،[٨] وأكده المترجمون اليونان والرومان من قبله.

---

(١) آمال فريد، مرجع سابق، ص ٢٩ .

(٢) جورج مونان، مرجع سابق، ص ٢٧٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧١ .

(٤) إبراهيم زكى خورشيد، مرجع سابق، ص ٥٩، وكذا عبدالرازق قاسوم، مرجع سابق، جـ١، ع٢، ص ١٠ .

(٥) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ١٧، ١٨ .

(٦) الجاحظ، مرجع سابق، جـ١، ص ٧٦ .

(٧) יהודה בן תבון, המקור שעבר , עמ' 58-59 , - ראובן שניר, (מקור ותרגום על קו התפר), תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר, עמ' 29 .

(٨) גד בן עמי צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המרעית העברית של ימי הביניים, הוצאת הספרים של י.ל. מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשב"ס, עמ' 176-יהודית רוזנהויז, המקור שעבר, עמ' 15.

ذلك أن الترجمة تتنوع بتنوع مناحي المعرفة والعلوم، الأمر الذي ينعكس على منهج وأسلوب الترجمة، فالنص العلمي يختلف بطبيعة الحال في ترجمته عن الآثار الأدبية.(١)

وقد حاول البعض تسهيل الأمر بدعوى أنه يكفي للمترجم المعرفة بالموضوع محل الترجمة، وخاصة إذا كان الكتاب في الثقافة العامة، وليس بحثا أكاديميًا - دون التخصص فيه.(٢)

إلا أنه مما لاشك فيه أن المتخصص في نوع ما من أنواع المعرفة ستكون لديه القدرة على نقل هذا النوع إلى اللغة الهدف نقلا جيداً متقنًا، بل وأن يعطي القارئ ما يساعده على الإلمام بأطراف هذا العلم المعرفي إذا كان هذا النوع من العلوم أو المعارف جديد في لغة الترجمة، وذلك بما يملكه هذا المترجم المتخصص من خلفية عامة عن نوعية هذا العلم، وكيفية تطوره، وأهم رواده، ومناهجه وستكون لديه القدرة على استخدام المصطلحات الخاصة بهذا العلم بشكل لا يتأتى لمن لديه معرفة موسوعية شاملة لهذا العلم ضمن غيره من العلوم.

ومن الطبيعي أن تتوفر كذلك في المترجم القدرة على إيجاد نوع من التوازن الإبداعي بين الخيال وحسه العام، فلديه الخيال لتكوين الافتراضات حول القطع غير المفهومة، ولديه الحس لرفض أي افتراض غير واقعي كذلك للتخلص من تأثير التداخل اللغوي، مما يساعده على اكتساب القدرة على الانتقال بسهولة ويسر من عمليه الفهم التي تتطلب التفسير إلى عملية الصياغة التي قد تتطلب إعادة الإبداع.(٣)

والكتابة الإبداعية توجب أن يكون المترجم أديبًا أصيلاً؛ لما تتطلبه من مهارة وقدرة خاصة للكتابة بطريقة متألقة ومؤثرة. وهذا تابع من التلازم العضوي بين الترجمة والكتابة، فلا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى. ذلك أن المترجم الصادق هو الأديب الصادق، وهو ما عبر عنه «وود هاوسلي -Wood houslec» تعبيراً صادقًا؛ إذ يقول : «إن أفضل المترجمين هم أولئك الكتاب الذين استطاعوا التأليف بنفس مواضيع ترجماتهم».(٤) فالموهبة الأدبية لدى المترجم تمكنه من إضفاء جزء من فنه وثقافته، ورشاقة أسلوبه على العمل الأصلي، فيغدو هذا العمل عاكسا لروح المترجم الفنية وثقافته بما يسمو به إلى مصاف الإبداع الأدبي.(٥)

وتتصل بقضية إبداع المترجم قضية أخرى، ألا وهي : قضية تدخل المترجم في النص، ومدى هذا التدخل سواء بالزيادة أو بالنقصان.

ينبغي على المترجم في البداية أن يستوعب مضمون النص الأصلي بعمق، ووضوح رؤية، وشمولية إدراك، وموضوعية منطقية، وهو ما يتفوق به عن القارئ العادي الذي يتوقف عند حد

---

(١) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ٨، وكذا محمد عبدالغني حسن، ص٣٠ .
(٢) إبراهيم زكي خورشيد، مرجع سابق، ص ٥ .
(٣) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص ٣٩ .
(٤) عبدالباقي الصافي، مقدمة في بيداغوجيا الترجمة، ترجمان، طنجة - المغرب، إبريل ١٩٩٢، جـ١، ع١، ص٥٢، وكذا محمد عناني، مرجع سابق، ص١٥٢ .
(٥) عبدالرازق قاسوم، مرجع سابق، ص ١٥، وكذا ي. نيدا، ص ٢٩٥ .

إدراك المعنى واستيعابه، ذلك أن المترجم مطالب بعبء التوصل إلى قرار سواء خاطئ أم سليم بتحديد المضمون الذي يترجمه.(١)

وهو من الصعوبة بمكان، ذلك أنه على أساس هذا القرار سيتحتم على المترجم الالتزام بمنهج ما في الترجمة، يتحدد بناءً عليه إمكانية تدخل المترجم في النص بالحذف، أو بالإضافة، أو عدم تدخله والتزامه التام بما ورد في النص الأصلي.

وهو ما حدث خلاف في الآراء حوله، فأجاز البعض للمترجم حق الحذف أو الزيادة، ورأى آخرون ضرورة التمسك التام بالنص دون زيادة أو نقصان، والتعليق على ما يراه المترجم في النص بالهامش.(٢)

فيرى كل من «نيومارك»، و«محمد لطفي»، و«رينا ليتفين» أن المترجم يمكنه إضافة زيادات وشروح للنص الأصلي خاصة إذا كان أحد أجزاء النص مبهمًا، لكنه ليس واضحًا على المستوى الدلالي بدرجة كافية. وذلك انطلاقًا من أن الترجمة ما هي إلا تفسير لمضمون ما داخل إطار نفس اللغة، كما يرى «ياكوبسن». إلا أنهم اشترطوا أن يكون هذا التدخل تدخلاً واعيًا على المستوى اللغوي بالخصائص الأسلوبية للنص المصدر، وبما تتطلبه ترجمة هذه الخصائص من تصرف؛ يهدف في النهاية إلى الحصول على ترجمة ناجحة تفي قدر الإمكان بنوايا الكاتب الأصلي، وتنقل مواقفه المعلنة والمستترة على حد سواء.(٣) وهو ما أشارت إليه «رينا ليتفين» بقولها : «إن بإمكان المترجم أن يضيف للأصل، بشرط أن تكون تلك الإضافات قليلة، وتحمل روح الأصل».(٤)

وعلى هذا الأساس يقسم «سلمان مصالحه» الإضافات التفسيرية للنص إلى نوعين :

أولاً – الإضافات التفسيرية الممنوعة : وهي تلك الإضافات التي تؤدي إلى الابتعاد عن مراد النص، بل وتؤدي إلى تغيير في شكل الشخصية كما رسمها العمل الأصلي، إذا كان النص أدبيًا.

وإذا كان النص يحمل بعض الشحنات التي تهدف إلى إثارة ذهن القارئ وتحفيزه، فإن إضافة تفاسير وشروح لمثل هذه الشحنات الثقافية من شأنه أن يقلل من قدرة خيال القارئ على المناورة للوصول إليها، ومن ثم بات من الضروري عدم إضافتها.

ثانيًا – الإضافات المسموح بها : وهي تخص تلك النصوص المشبعة بشحنات ثقافية تتعلق بثقافة الأصل، وليس لها مكافئ في لغة الترجمة. مما يتطلب إضافة نوع من التفسير والهوامش؛ لمعاونة قارئ الترجمة في الوصول إلى مراد المؤلف الأصلي؛ إذ إنه بدون هذه التفاسير يظل المعنى غامضا، مما يعطي للترجمة صفة النقصان والإبهام على القارئ.(٥)

---

(١) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ١٠٦ .

(٢) إبراهيم زكي خورشيد، مرجع سابق، ص ١٧ .

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص ٧٤، وكذا محمد لطفي الزليطني، ومنير التريكي، ضوابط الخيانة الأمينة للنص المترجم، ترجمان، مرجع سابق، جـ١، ع١، ص ١٢ .

(٤) רחל ויסברוד, המקור שעבר, עמ' 341 .

(٥) סלמאן מצאלחה, המקור שעבר, עמ' 14-18.

وأثناء ذلك على المترجم أن يدرك نوعية الغموض ودرجته الموجودة فى الأصل، وهل هى عن قصد؛ أم أنها نتيجة سوء الصياغة والتعبير عن الفكرة الأصلية؟

فإذا كانت عن عمد فعليه أن ينقلها كما هى، أما فى الحالة الثانية، فعليه إضافة الشروح والتفاسير للتغلب على الغموض فى الأصل، متخذا من السياق اللغوى وسيلة تمكنه من الوصل إلى المعنى الدقيق للفكرة.(١)

وأما القول بأن المترجم يمكنه الإضافة إلى المعنى الأصلى من عنده ما يقويه، وهو ما اصطلح عليه بالمعنى المضاف إضافة تركيبية Super-added idea، متقمصًا دور المؤلف الأصلى، الذى يحاول تنقيح كتاباته؛ لإخراجها بحلة جديدة،(٢) فهو قول مبالغ فيه إلى حد كبير، فليس للمترجم الحق فى إضافة أى شئ بما يزيد عما قد كتبه المؤلف الأصلى.

وفيما يتعلق بما أشار إليه «نيومارك» من أن المترجم هو حكم على جودة ودقة الكتابة فى الأصل، وأن عليه أن يحسنها إن كانت سيئة.(٣) فلا شئ فيه، شرط ألا يكون هذا فى النص كله، بل فى جزء من النص فقط. أما أن يكون التعديل والتحسين للنص بالكامل فهذا خروج عن هدف الترجمة؛ لأن المتلقى يجب أن يعرف أسلوب الكاتب الذى يقرأ له، وإلى أى مدى يعد هذا الكاتب أو ذاك بارعًا فى استخدماته اللغوية وطرق تعبيره. بل إن المترجم ملزم باتباع نفس درجة طول الجمل التى استخدمها الكاتب، مما يعد إحدى سمات الكاتب الأسلوبية؛ لأن الكتابة الإبداعية لا تمنح المترجم الحق فى إعادة صياغة النص كاملاً، أو إعادة التعديل لأسلوب الكاتب. إلا إذا كان هذا الأسلوب غريبًا تمامًا على المتلقى، ففى هذه الحالة على المترجم أن يعدل من الأسلوب المستخدم، بما يوافق درجة القبول لدى المتلقى الجديد فقط.

أما بالنسبة للشق الآخر وهو الحذف من النص الأصلى. فيرى «محمود محمود» أن المترجم لا يعد خائنًا إذا ما حذف من الأصل تلك العبارات التى يرى أنها لا تتفق وثقافة أو ذوق المتلقى.(٤) فكثيراً ما يجد المترجم نفسه أمام نصوص لا يمكن ترجمتها دون التخفيف من حدتها، أو تلخيص مرماها دون التفوه به، أو أن يذكر محتواها مع إضافة مؤشرات تنم عن موقفه منها - ويصح هذا خاصة إذا تعارض النص مع قناعات المترجم الدينية، أو الأيديولوجية بشكل جذرى - ومن ذلك أيضًا النصوص التى تحتوى على فحش، أو تبذؤ شديد، أو كفر صريح يصعب على المترجم ذى القناعات الإسلامية القوية مثلا قبوله. وعلى هذا النحو يتم التعامل مع أدوات التأفف وعبارات التذمر والغضب وما شابهها، مما يعبر عن ارتفاع درجة التدخل العاطفى للمتكلم فى الحديث. إن ترجمة مثل هذه النوعيات من النصوص بتحييدها أو بإغفالها ونقلها فى صورة

---

(١) محمد عنانى، مرجع سابق، ص٤، وكذا ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ٥٤ .

(٢) صفاء خلوصى، مرجع سابق، ص ١٥، ١٦ .

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص ١٨ .

(٤) محمود محمود، (مشكلات الترجمة إلى اللغة العربية)، ندوة الترجمة، مرجع سابق، ص ٢٠ .

مكون ثانوى، يتحدد بالدرجة الأولى فى ضوء ما تسمح به اللغة المترجم إليها، وكذا فى ضوء قناعات المترجم الشخصية وموقفه مما يترجم.[١]

وفى مقابل ما سبق من آراء ترى إمكانية الإضافة أو الحذف من النص، هناك آراء ترفض ذلك تماماً. فيرى «حاييم إيزاك» : «أن المترجم غير ملزم بأن يكون مفسراً أو مجملاً، فالفكرة أو الموضوع صعب الفهم، عسير التركيب فى الأصل يجب أن يظل كما هو. فليس من مهمة المترجم أن يشرح أو يبسط، أو أن يجمل ذلك الأصل فى ترجمته».[٢]

فى حين يرى الباحث أن المترجم عليه تفسير ما غمض فى الأصل نتيجة الخصوصية الثقافية للعمل الأصلى، أو نتيجة تداخل الصياغة واحتمالها لأكثر من معنى؛ وبالتالى فقد أصاب «سلمان مصالحه» بتقسيمه الإضافات إلى محظور ومباح، ذلك أن كل ما من شأنه تغيير الشحنة الثقافية، أو ظلال المعنى، أو الأثر المفترض على المتلقى وتغير إمكاناته الذهنية على المحاورة، يجب عدم إضافته إلى النص، وكذا عدم تعديل صياغة الأصل أو التغيير من طول الجملة الأصلية. ذلك أن المترجم ما هو إلا قصاص أو مقتف للأثر الذى سار عليه المؤلف. فمهمته تتلخص فى النقل إلى لغة الترجمة دون إحداث أدنى تغيير فى الأصل، طالما أن لغة المتلقى لم تتطلب ذلك.

كما أنه لا يجوز الحذف من الأصل حتى وإن تعارض ذلك مع الاعتقادات الدينية، أو الأيديولوجية للمتلقى أو للمترجم. وذلك حتى يتمكن المتلقى من تقييم العمل الذى بين يديه، ووضع صاحبه فى مكانه الحق. سواء أهاجم معتقداته أو لم يهاجمها، وهو ما فعلته لجنة الترجمة حينما قامت بترجمة (دائرة المعارف الإسلامية) إلى اللغة العربية، فإنها لم تحذف ما تعارض من أقوال المستشرقين مع العقيدة الإسلامية، أو مع عادات الشرق وتقاليده، مما أمكن من خلاله معرفة آراء هؤلاء فى الإسلام وفى الشرق عامة، وبالتالى إمكان تصنيفهم كل حسب أفكاره ومذاهبه دون محاباة، أو تجن على أحد منهم.

وأما بالنسبة للبذاءات فى الترجمة فيمكن أن ينقلها المترجم كما هى، أو أن ينقل المعنى المراد منها مع الإشارة إليها فى الهامش بنصها، خاصة إذا كان النص يمس الإحساس القومى لدى المتلقى. وعلى المترجم أن يضع علامة ما فى الأصل عند ما يعترض عليه من مضامين يحتويها الأصل، شارحا إياها فى الهامش موضحًا موقفه منها. أى أن إضافات المترجم أو اعتراضاته يجب أن تكون فى هامش الترجمة وليس فى المتن؛ ليتمكن المتلقى من التفريق بين آراء المؤلف وآراء المترجم.

وكما سبق أن ذكرنا، فإن عنصر المترجم وموضوعيته يتحكم فى أسلوب ترجمة النص، وكذا فى أسلوب تعامل المترجم مع العمل سواء بالحذف أو بالزيادة. ويثار لدينا السؤال التالى :

١- محمد لطفى الزليطى، ومنير التريكى، مرجع سابق، ص١٦، وكذا نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٥٤ .

٢- חיים איזק, (התרגום כגורם בסיפוח הלשון העברית), מזנאים, המקור שעבר עמ' 27.

هل يمكن أن يتمتع مترجم النص بالموضوعية التامة؟ وهل يمكنه التخلص من كافة قيود واقعه وبيئته التي يعيش فيها؟ وما هو المدى المسموح للمترجم بالظهور فيه من خلال النص؟

يقرر عدد من باحثي الترجمة بضرورة كون المترجم موضوعيًا في ممارسته للترجمة، وأن يلتزم الحيدة العلمية والدقة والأمانة عند نقله لنص من النصوص.(١)

فيرى كل من «نيدا» و«سامية أسعد» و«نيومارك» أن على المترجم ألا يتدخل برأيه في الرسالة، وألا يضمن العمل اعتقاداته الشخصية ووجهات نظره، أو انطباعاته محاولاً تحريفها؛ لبلوغ مآربه الفكرية والانفعالية. لأن المترجم في هذه الحالة سيكون هو الآثم الأكبر والمخطئ الأول في حق الأديب أولاً، ثم في حق القراء بعد ذلك - كما يقول «يهودا بن تيبون» - لأن جهد المؤلف سيضيع بحذف أو تغيير ما يريده المترجم، مما يجعل القارئ ينسب هذا الخطأ إلى المؤلف وليس إلى المترجم، ومن ثم فيجب الالتزام بالموضوعية التامة في الأصل عند نقله.(٢)

وهو ما يؤكده «نيومارك»؛ حيث يرى أن موضوعية المترجم تتأتى من خلال السعي لتحقيق إجراء متناقض Paradoxical. فالمترجمون يجب أولاً أن يفكروا من خلال عقول مؤلفي ما يترجمونه، ثم بعد ذلك يعدلون لغة المؤلفين بلغتهم هم، ويعملون من خلال نوع ثان مما يسمى بالنطق المزدوج للكلمة، والقضية Proposition، والمفهوم والفكرة، على التوالي وهي أمور رغم اختلافها إلا أنها مرتبطة بعضها ببعض؛ لأن الإجراءات الحيادية التي تسبق الكلمات وتنتجها لا نتوقع أن تكشف عن أسرارها. وأن على المترجمين أن يأخذوا أثناء عملهم في الاعتبار اهتماماتهم وميولهم، بتذكير أنفسهم أنهم هم أيضًا سيتعلمون من خصومهم أكثر مما يتعلمون من أصدقائهم. وعلى ذلك يحافظون على الفكرة الغريبة بدلاً من محاولة تغييرها أو تعديلها، وهذه هي الروح التي يعمل بها المترجم المعاصر.(٣)

ولكن مع كل هذه المثالية المفترضة، يجب أن نعترف بأن المترجم ليس مجرد آلة، بل إنه يترك حتمًا بصمات شخصيته على الترجمة؛ لأن تنازله عن شخصيته، وأسلوبه، وإدراكاته اللغوية بصورة تامة لمهمة مستحيلة تقريبًا، كما تقرر ذلك «نيلي ميرسكي».(٤) وهو ما يتفق معه «ريجموند لاتيمور» بقوله: «إن أي مترجم لا يستطيع الهروب من تلونه بلون زمانه، ومن الخطأ أن نحاول بذل جهد كبير للتخلص من هذا النقرة؛ لأن الواحد منا لا يستطيع الترجمة في فراغ».(٥) فكل مترجم هو أسير اعتقاداته وآرائه الشخصية، تلك الاعتقادات والآراء التي تعكس بصورة مباشرة الواقع وما هو سائد في البيئة، وبين أفراد الجماعة البشرية المحيطة

---

(١) رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص١٠٥، وكذا سامية أسعد، مرجع سابق، ص١٧.

(٢) יהודה בן תבון, המקור שעבר, עמ' 60.

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص٧٦.

(٤) גילי מירסקי, המקור שעבר, עמ' 25.

(٥) ي. نيدا، مرجع سابق، ص٢٩١.

بالمترجم. وبالتالى فعلى المترجم أن يبذل قصارى جهده لتقليل أى تدخل منه فى النص إلى أدنى حد ممكن؛[1] لأنه لا وجود لما يعرف بالموضوعية التامة المجردة، ولكنها موضوعية نسبية دائمًا.[2]

وقد تطرق «نيدا» إلى العوامل المؤثرة فى هذه الموضوعية، مشيرا إلى أن بعضًا منها عوامل ذاتية، وبعضها عوامل منطقية. وكثيراً ما تظهر هذه العوامل بشكل واضح فى النصوص الدينية بصفة خاصة، لما تحمله من اعتقادات ومفاهيم دقيقة، فنجد أن إحساس المترجم الخاص بعدم الثقة هو الذى يجعل من الصعب عليه أن يترك العمل يتحدث عن نفسه. وفى حالات أخرى قد يحثه عدم التواضع، على إنتاج الترجمة دون استشارة آراء الباحثين فى مثل هذه النصوص، والذين درسوها بشكل أفضل منه. وقد يُضلل المترجم نتيجة موقفه المتسم (بالأبوية)، بظنه أن المتلقين المحتملين للترجمة محدودون فى فهمهم، مما يلزمهم الاطلاع على شروحه (المبينة فى داخل الترجمة). كما يلعب عامل الصدق دوراً بارزاً فى موضوعية المترجم، فعدم تصديق المترجم بدرجة كافية لما فى الوثيقة - خاصة النص الدينى - يجعله يتدخل فى النص بشكل مستمر.

أما الشروط الموضوعية المنطقية فهى - كما سبقت الإشارة - تتمثل فى واقع المترجم وبيئته وثقافته، وديانته، وعصره بصفة عامة. كل هذه العوامل السالفة سمات لا يستطيع المترجم الإفلات منها، مما يجعل تدخل المترجم فى النص ينقسم إلى نوعين؛ أحدهما : هو الحالات الشعورية الواعية، وآخرهما : الحالات اللاشعورية غير الواعية. وفى الحالات الأولى يُحَوِّر المترجم و يغيِّر فى الرسالة، من أجل جعلها متناسبة مع ميوله السياسية، والاجتماعية، والدينية، وليس هناك علاج حقيقى لهذا النوع من التحريف المتعمد.

وقد يكون الدافع غير شعورى ولا واع، بل إنه نتيجة شخصيته المؤثرة فى سير العمل بطرق بارعة وماكرة، رغم أنها تبدو بريئة، وهى تكون واضحة حينما يشعر المترجم بالميل نحو تحسين النص الأصلى، أو تصحيح الأخطاء الجلية، أو الدفاع عن تحبيذ شخص ما وذلك بتحريف اختياره للكلمات.[3]

إلا أن ناقد الترجمة لا يمكنه التمييز بين النوعين السابقين من التدخل ودوافعه؛ لأن المترجم فى الحالتين سيعمد إلى تحريف اختياره للكلمات على الأقل، إن لم يكن تحريفًا لظاهر الرسالة والذى هو الأكثر مكراً، ومن ثم فيجب دائما معرفة درجة الانحراف الظاهر، أو الخفى فى ترجمة العمل من خلال مقارنته بالأصل للحكم عليه. مع التأكيد الدائم على السعى نحو الموضوعية حتى إن كان تحقيقها شبه مستحيل.

ولعل منطلق تدخل المترجم فى النص نابع بصفة جوهرية من مدى تطابق أفكاره مع أفكار المؤلف. وقد اختلفت الآراء حول مدى التطابق المفترض وجوده. فيرى «نيو مارك» أنه من

---

(١) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٠٠ .
(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٥ .
(٣) المرجع السابق، ص٣٠١، ٣٠٢ .

الضرورى تطابق أفكار المترجم مع أفكار المؤلف، بل «إن الترجمة الناجحة - عنده - ربما تعتمد على تعاطف المترجم مع فكر الكاتب، أكثر مما تعتمد على القرابة اللغوية والثقافية ».[١]

وهو التعاطف الذى أسماه «نيدا» : بـ «الاعتناق النفسى الحقيقى»، فالمترجم عنده، حتى وإن حصل جميع المعارف الضرورية اللازمة له، فلن يكون كفؤاً دون هذا الاعتناق النفسى. وهو ما يشبهه «باسيل أندرتون» بالممثل المسرحى الجيد القادر على تحسين دوره. وبالتالى فعلى المترجم أن يملك موهبة المحاكاة، والقدرة على تأدية دور المؤلف، وتقمص سلوكه وكلامه ووسائله بأقصى درجة من الاحتمال. ولكن عليه أن يقتنع بأن مهمته ليست هى التفوق على المؤلف، بل إنها فقط أن يكون فى مستواه.[٢] مما يؤكده «اتين دوليه» بقوله : «من الضرورى أن يكون المترجم على وئام كامل مع روح وفحوى ما يريده المؤلف الأصلى». وهو ما صدق «لوثر» فى التعبير عنه إذ يقول : «أنا أقر أن أى مسيح مزيف، أو أى شخص له روح طائفية لا يستطيع ترجمة (الكتاب المقدس) بأمانة».[٣] لأن الاختلاف فى الرأى لدى «لوثر» سيؤدى إلى عدم الأمانة فى النقل، فعلى المترجم أن يكون فرداً على حد تعبير «م. كوانترو» أى أن يتقمص شخصية المؤلف ويحاكيه.[٤]

فى حين أن هناك رأياً آخر ينظر إلى الأمر بصورة أكثر واقعية بعيداً عن المثالية السابقة. والذى يعتقد أصحابه أن كل استخدام للغة لابد وأن يعكس تدخل الذات المتكلمة على نحو ما. والمترجم من هذا الجانب عامل أساسى يتدخل فى الترجمة، فيصبغ النص المترجم بملامح من ذاته لا يمكن تجاهلها.[٥] إذ إن لكل إنسان عادته الخاصة فى استعمال الألفاظ، وانتقاء الصيغ النحوية والأسلوبية، كما أنه قد يعطى معانى شخصية لعدد من الكلمات. فالمترجم من خلال ذلك يكتب بصيغته هو، ووفقاً للأسلوب الطبيعى الذى ألفه.[٦] كما أن هناك اختلافا بين المترجم والمؤلف فى النظرة الخاصة للمعنى، ومختلف القيم والعالم عامة، وبالتالى فمن المنطقى أن يأول المترجم العمل حسب فهم خاص، وتأويل معين بما له من أثر بارز على تفسيره وترجمته لهذا النص، ومن ثم فمن الوهم أن ندعو إلى ترجمة مثالية تذوب فيها ذات المترجم فى ذات صاحب العمل الأصلى.[٧]

ولكننا نتفق، رغم الاختلاف البيِّن بين الرأيين السابقين، مع مقالة «سيلين زنس - Zins» والتى ترى : «أن المترجم يقف بين ضفتين، وتتمثل مهمته فى نقل النص كاملاً من ضفة إلى أخرى، فهو يمسك بكائن حى على إحدى الضفتين، وعليه أن يقوده حيا لا عاجزاً أو مبتوراً

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص١٠٩ .
(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٢٩٤، ٢٩٥ .
(٣) المرجع السابق، ص٤٦ .
(٤) سامية أسعد، مرجع سابق، ص١٩ .
(٥) محمد لطفى الزليطى، منير التريكى، مرجع سابق، ص٩ .
(٦) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٢٢ .
(٧) المرجع السابق نفسه، وكذا محمد لطفى الزليطى، منير التريكى، مرجع سابق، ص٩ .

إلى الضفة الأخرى».[1] فعلى المترجم ألا يحاول إبراز عدم تطابق أفكاره مع أفكار المؤلف من خلال النص؛ لأنه ليس باستطاعته، وكما أنه غير مسموح له أن يتعارض فكره مع فكر الأديب، ولا أسلوبه مع أسلوب الأديب. فرغم أن الترجمة هي إبداع فني إلا أنه إبداع مقيد بما أنتجه المؤلف الأصلي. فالمترجم هو القيم على فكر المؤلف وأسلوبه وطريقة تعبيره وعلى المترجم أن يحافظ على ذلك كله دون إنقاص أو إضافة. بل عليه أن يسعى لمقابلة المؤلف الأصلي إن كان على قيد الحياة، وأن يعملا معًا بطريقة ما وهو ما أطلق عليه "A. M. Cointreau" التعاون العاطفي، أي عليه نقل ذلك الكائن الحي بين يديه كما هو حيًا بكامل مقوماته وأسسه إلى لغة الترجمة، وهو ما يقره الرأي الأول. وإذا تمكن المترجم من تحقيق ذلك فقد أبدع عملاً جيداً من الدرجة الأولى، وتمكن من الانتصار على ذاته وإخفائها في داخل النص. ولعل ذلك هو الذي دعا «جوته» - شاعر ألمانيا الأول - لأن يمسك عن قراءة روايته «فاوست» في أصلها الألماني، وآثر قرأتها في ترجمتها الفرنسية لبضع سنوات، بما يؤكد على قدرة «جيرار دي نرفال» الذي تمكن من نقل هذا العمل كاملاً بكافة مقوماته.[2]

وإذا كنا قد عرضنا لموقف المترجم من المؤلف الأصلي، وموقفه من النص المترجم فقد بقي أن نعرض لموقف المترجم من جمهور المتلقين.

في البداية نؤكد على أن علاقة المترجم بمتلقي الترجمة تتحدد في ضوء علاقة المؤلف بمتلقي الأصل، وذلك أن هدف المترجم الذي يسعى نحوه كما يقول «الجرجاني» هو أن يترجم الغرض المنشود من وراء استعمال قوالب لغوية معينة،[3] سعيًا وراء تحقيق التكافؤ بين النص المترجم والأصل، وذلك من خلال إخراج المقاصد والقيم الفنية، والإبداعية الواردة في الأصل بما يقابلها في لغة الترجمة، مما يكسب النص التأثيرات المساوية لتأثيرات الأصل.[4] ولتحقيق ذلك فعلى المترجم أن يقرر بنفسه ما إذا كان سيقترب بالقارئ من الأديب، أي ينقل القارئ إلى عالم الأديب الأجنبي محاولاً تكييف المتلقي مع نظام اللغة والواقع الجديدين وظروفهما وخصائصهما، أو أن ينقل الأديب إلى عالم القارئ أو المتلقي بحيث يبدو كأحد أبناء عالم المتلقي.

وهذان هما النهجان اللذان أقرهما كل من «شليرماخر» و«جوته». إلا أن «شليرماخر» يفضل المذهب الأول؛ انطلاقًا من خصائص ووسائل الاتصال، ولكن بشرط عدم الترغل في عالم الأديب لدرجة المحاكاة. وأما «جوته» فلم يتعرض للتمييز بين النهجين بشكل واضح، لكنه تناول ما ينبغي على المترجم إزاء النص الأصلي، فعليه أن يصل إلى كل العناصر الواردة في الأصل حتى تلك العناصر التي من غير الممكن ترجمتها، وفي هذه الحالة وحدها يمكن معرفة الأمة الأجنبية، واللغة الأجنبية معرفة حقة.[5] أي أنه يحاول الوصول إلى مرحلة وسطى بين النهجين

---

(١) سامية أسعد، مرجع سابق، ص١٩ .
(٢) محمد عبدالغني حسن، مرجع سابق، ص١٦٥ .
(٣) محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، مرجع سابق، ص١٢ .
(٤) فوزي عطية، مرجع سابق، ص٢٠٢ .
(٥) المرجع السابق، ص٤٦، ٥١ .

السابقين حتى ينتج من تلاقى الأديب بلغته، مع المتلقى بلغته، اتصال من نوع جديد يكشف مدى إبداع المؤلف، ويصف قوة لغته، وفى ذات الوقت يؤكد على وجود المتلقى الجديد وقدرات لغته؛ وذلك لإبداع رؤية مشتركة جديدة بينهما للواقع.

ورغم وجاهة رأى «جوته» إلا أننا نتفق مع رأى «شلبرماخر»، الذى يرى بضرورة نقل المتلقى إلى عالم الأديب؛ نظرا لصعوبة تحقيق وسطية «جوته»؛ لأن ذلك كفيل بتحقيق نقل الأديب وعالمه كاملاً إلى ذات المتلقى، وإظهار كافة ما يتمتع به هذا العالم الأجنبى من عناصر جديدة على المتلقى.

مما سبق يتضح لنا أن على كل مترجم أن يراعى مجموعة من الشروط والعلاقات التى تؤثر بشكل كبير وبارز فى ممارسته لمهنة الترجمة. تلك الشروط التى تؤهله لإتمام عمله مع اعتبار كافة العلاقات القائمة دائمة ومؤكدة، وهى التى تربطه بالكاتب الأصلى، وبالنص المترجم، وأخيراً بجمهور القراء. أى على المترجم أن يعى جيداً أن النص المراد ترجمته، هو بمثابة جسم فى مجال كهربائى تتجاذبه قوتان متضادتان - دائماً - من ثقافتين، ومعيارين للغتين، كما تتجاذبه السمات الشخصية للكاتب، الذى قد يخالف معايير لغته، واحتياجات القارئ المختلفة، وميول المترجم بل وربما ميول الناشر كذلك.[1]

مناهج الترجمة:

بعد أن تناولنا بالتفصيل الحديث عن أنواع التراجم، ودور المترجم البارز فى عملية الترجمة، وهما أهم العوامل المؤثرة فى اختيار منهج الترجمة يبقى أمامنا لإتمام هذه النقطة أن نتناول مناهج الترجمة المتنوعة.

فما من اثنين من المترجمين يقدمان على التصدى لترجمة عمل معين؛ نص واحد، إلا ويحدث بينهما اختلاف كبير. وقد يرجع هذا الاختلاف إلى اختلاف العصر الذى تمت فيه كل ترجمة، أو إلى اختلاف مفهوم العبارة فى ذهن كليهما، أو إلى اختلاف جمهور المتلقين بين كل نص.[2] إلا أن نظرة أكثر عمقا للأمر، تؤكد لنا أن العنصر الرئيسى وراء هذا الاختلاف يرجع إلى المنهج الذى اتبعه كل منهما فى ترجمته. فكلاهما يسعى لإيجاد أفضل الطرق لتحقيق تكافؤ ناجح، أكثر قربًا من الأصل. وعلى كليهما أن يختار بين النهجين الرئيسيين للترجمة، وهما منهج الترجمة الحرفية، أو الحرص على نقل أسلوب الأصل وجماله، مقابل منهج الترجمة الحرة، أو الحرص على نقل المضمون.[3]

إن هذا التقابل بين المنهج الحرفى إزاء المنهج الحر قد تم إقراره منذ زمن بعيد فهذان النهجان هما من التقاليد القديمة فى الترجمة، بل إنهما أساس مختلف المذاهب والاتجاهات، التى

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٤٤، ٤٥ .

(٢) محمد عنانى، مرجع سابق، ص١٧٣ .

(٣) מתתיהו פלד, (תרגום בדרך התחתים), תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר, עמ' 59. .

واكبت تطور الفكر الترجمى على امتداد حقبة طويلة من التاريخ. حيث كان لكل منهما أنصاره المدافعون عنه.[١] وهما اللذان أشار إليهما «بهاء الدين العاملى» فى «كشكوله» نقلا عن «صلاح الدين الصفدى».[٢]

وثمة اتفاق بين المترجمين، وغالبية باحثى الترجمة ومنظريها على أن الترجمة الحرفية ترجمة مرذولة؛ لتمسكها الشديد وولائها الدائم للغة الأصل. وذلك لأنها ستؤدى بشكل جامد، مما يتيح الفرصة لإساءة الفهم، بل وخطئه مما يصبح عائقًا فى سبيل التواصل.[٣] بالإضافة إلى أنها لن تساعد النص الأدبى على القيام بوظيفته. والحرفية هنا إنما تعنى عدم القدرة على صياغة المعنى فى لغة الترجمة، بما يتلاءم مع قواعد هذه اللغة، وأدوات التعبير فيها. وقد تنجم هذه الحرفية عن التمسك بالمعنى الأساسى للكلمة، دون اعتبار معانيها الأخرى، وقد لا يفطن المترجم إلى دلالات المعنى الأخرى فى لغة الترجمة. فتأتى العبارة إما غامضة، أو مجافية للذوق.[٤] مما يحمل المتلقى الجديد بأكثر مما يطيق حيث لا يتمكن من حل رموز الرسالة اللغوية بسهولة، خاصة وأن الترجمة الحرفية تلتزم بنفس المقدار من المعلومات، وبنفس القدر من طول أو قصر الرسالة الأصلية، مما يضيع من شحنة الاتصال.[٥]

إلا أنه، رغم كل الاعتراضات السابقة على الحرفية فى الترجمة نجد أن «نيلى ميرسكى» تعتقد أن المترجم الفنان، المتمتع بحس عالى بخصائص اللغتين المصدر والهدف، وبمميزات كل منهما، يمكنه أن يستخدم الترجمة الحرفية عن عمد كوسيلة محكمة؛ لخلق نفس الجو للوقائع اللغوية الجديدة [٦]- والتى حلم بها «جوته».

وإزاء كل ما للترجمة الحرفية من عيوب، فقد قابلتها الترجمة الحرة بالعديد من المزايا. وعلى الرغم من قطبية هذا التقسيم، بين حرفية وحرة، إلا أن هناك العديد من درجات الترجمة بينهما. فهناك مثلا التراجم المفرقة فى الحرفية كالمكتربة بلغات مختلفة فى سطور متناوبة، وهناك ترجمة الكلمة بكلمة مثلها، وهى التى تتضمن بعضًا من العلاقات المنسجمة انسجامًا عاليًا، بينما تخلو بعض التراجم الأخرى من القيود المصطنعة فى الشكل، ولكنها مع ذلك تكون مسرفة فى التقليدية، بل وذات أسلوب مهجور. فى حين تهدف بعض التراجم الأخرى إلى إقامة تطابق شكلى ودلالى لفظى وثيق جداً، ولكنها مزودة بالملاحظات والشروح الكثيرة. وهناك تراجم

---

(١) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٢٩ .

(٢) بهاء الدين العاملى، الكشكول، تحقيق طاهر أحمد الزاوى، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، ١٩٦١، جـ١، ص٣٨٨ .

(٣) باهر الجوهرى، مرجع سابق، ص٩٢ .

(٤) محمد عبداللطيف هريدى، مرجع سابق، ص١١١، ١١٢ .

(٥) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٢٥٨، ٢٥٩ .

(٦) נילי מירסקי, (הסריסוריה השלישית), סימן קריאה, העורך מנחם פרי, ישראל,אפריל 1978, מס'8,עמ' 307.

تسعى لخلق نفس المزاج أو الأثر الذى للأصل على المتلقى الجديد.[1] وهذه الأنواع من درجات الترجمة هى التى أشار إليها «درايدن Drydan» و«جرته» كل بأسلوبه الخاص.

ورغم التحولات الكبرى فى وجهة النظر إلى الترجمة ودرجاتها خلال مختلف الحقب وفى مختلف البلدان، إلا أنه ظل هناك تضاربان أساسيان يعبران عن نفسيهما بدرجات متفاوتة من الشدة. ويمكن إيراد هذه الاختلافات الأساسية فى نظرية الترجمة فى شكل مجموعتين تنتميان إلى قطبين متضادين، هما :

١- الترجمة الحرفية إزاء الترجمة الحرة.

٢- التأكيد على الشكل إزاء التأكيد على المضمون.

ورغم ارتباط هاتين المجموعتين مع بعضهما، إلا أنهما غير متماثلتين، إذ إن شدة التوتر بين الحرفية والحرة يمكن أن ينطبق بدرجة متساوية فى الواقع على كل من الشكل والمضمون. ويصبح التضارب بين الشكل والمضمون ذا أهمية قصوى، حينما يكون شكل الرسالة متخصصًا بدرجة عالية كما هو الحال فى الشعر. ويجب أن نؤكد على إجراء بعض التعديلات فى الشكل والمحتوى، حتى وإن كانت تعديلات جذرية، إذ إنه بدونها لن تستطيع أية ترجمة أدبية أن تحقق غرضها الحقيقى على الوجه الأكمل.[2]

وفى ضوء هذه الثنائية للشكل والمضمون، يقر «نيدا» ومن بعده عدد من باحثى الترجمة بوجود منهجين للترجمة يطلق على الأول منهما اسم الترجمة ذات التكافؤ الشكلى، وعلى الآخر الترجمة ذات التكافؤ الدينامى.

وحيث إن التكافؤ الشكلى يسعى نحو الاهتمام بالشكل بدرجة عالية، بالإضافة إلى المحتوى، فإنه يناسب ترجمة أنواع معينة من النصوص؛ منها النصوص الشعرية، والنصوص الدينية، والنقوش التاريخية والتى للشكل فيها دور هام.[3]

ويتجه التكافؤ الشكلى Formal Equivalence نحو المصدر أساسًا محاولا الوصول إلى شكل الرسالة ومحتواها معًا وبأكبر درجة ممكنة. ويهتم المرء فى هذا النوع بتلك الحالات من التطابق، مثل مطابقة الشعر بالشعر، والجملة بالجملة، والمفهوم بالمفهوم. مع حرصه على الموازنة بين الرسالة فى لغة المتلقى وبين العناصر المختلفة للأصل فى لغته، أى أن الرسالة فى ثقافة المتلقى تقارن بشكل دائم بثقافة المصدر؛ لتحديد مقاييس الدقة والصحة والضبط. ويمكن تسمية هذا النوع بالترجمة المصقولة المفسرة بهوامش .Gloss Trans حيث يجتهد المترجم فى إخراج ونقل شكل ومحتوى النص الأصلى حرفيًا ومعنويا قدر الإمكان.

---

(١) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٠٣، ٣٠٤ .

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٥٧ وما بعدها.

(٣) جمال أحمد الرفاعى، مرجع سابق، ص٢٧ .

وهذا النوع من الترجمة مصمم ليفسح للقارئ المجال ليطابق نفسه، مع شخص موجود فى سياق لغة المصدر، وبالتالى يفهم وإلى حد بعيد العادات، وأسلوب التفكير، ووسائل التعبير عند الآخر.(١) ولتحقيق ذلك تحاول الترجمة ذات التكافؤ الشكلى توليد عدة عناصر شكلية تتضمن :

١- الوحدات النحوية.

٢- التمسك باستعمال الكلمات.

٣- المعانى فيما يتعلق بسياق المصدر.

ويمكن توليد الوحدات النحوية فى :

أ- ترجمة الأسماء بالأسماء، والأفعال بالأفعال.

ب- المحافظة على سلامة العبارات والجمل، أى عدم تجزئتها، أو إعادة ترتيبها.

جـ- حفظ جميع المؤشرات كعلامات الترقيم، وترتيب الفقرات والفراغات التى تترك فى حالة الأبيات الشعرية.

أما بالنسبة لاستعمال الكلمات والتمسك بها فهذا يعنى نقل مصطلح معين فى الأصل بمصطلح مماثل له فى الترجمة دائمًا، مما يؤدى أحيانا إلى ظهور كلمات خالية من المعنى نسبيًا. كما تستخدم هذه الترجمة الأقواس الهلالية والمعقوفة، بل والحروف الإيطالية لتميز الكلمات التى تضاف لتؤدى معنى لها فى الترجمة وهى غير موجودة فى الأصل. ولمحاولة استخراج المعانى فى ضوء سياق المصدر فإن الترجمة ذات التكافؤ الشكلى تحاول ألا تجرى تكييفات فى المصطلحات اللغوية، وإنما تستخرج مثل هذه التعابير حرفيًا تقريبًا، حتى يكون بمستطاع قارئ الترجمة أن يفهم ويلاحظ شيئًا من طريقة استخدام الأصل للعناصر الثقافية المحلية لنقل المعنى. وفى حالة عدم إمكانية ترجمة بعض الأجزاء كالسجع، أو خصائص استهلالية لأصرات أوائل الأبيات الشعرية، تستخدم بعض أشكال الهوامش.(٢)

ويجب أن نشير إلى أن استخدام الهوامش فى هذا النوع من الترجمة ليس الغرض منه شرح الخصائص الشكلية، التى لا يمكن عرضها بشكل واف بالغرض فى الترجمة، ولكنها تستخدم لجعل المرادفات الشكلية المستخدمة واضحة ومفهومة للقارئ الجديد، الذى كثيراً ما يجد صعوبة فى فهمها؛ لأن مثل هذه التعابير لا يمكن أن تحمل معنى إلا فى ضوء لغة أو ثقافة المصدر.(٣)

---

(١) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٠٨، ٣٠٩ .

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣١٨، ٣١٩ .

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٠ .

أما النوع الآخر من مناهج الترجمة عند «نيدا»، فهو منهج التكافؤ الدينامى Dynamic Equivalence. ويستند هذا النوع من التراجم على مبدأ التأثير المكافئ أو الاستجابة المباشرة. ولكن من المهم أن ندرك أن هذا النوع من الترجمة لا يعتبر مجرد رسالة أخرى مشابهة من بعيد أو قريب للرسالة الأصلية، بل إنه ترجمة يجب أن تعكس معنى ومحتوى المصدر.[1] وهذا ما يفرقه عن مفهوم الحرية السابق.

وفى مثل هذه الترجمة لا نهتم كثيراً بمكافأة الرسالة فى لغة المتلقى بالرسالة فى لغة المصدر، بل مكافأتها بالعلاقة الدينامية للأصل، بحيث تكون علاقة متلقى الترجمة بالرسالة هى ذاتها نفس علاقة متلقى الأصل بالرسالة المصدر، وهى أثناء ذلك تهدف إلى بلوغ طبيعية التعبير الكاملة، وتحاول ربط المتلقى بصيغ السلوك الملائمة ضمن بيئته الثقافية. وهى لا تصر على فهم المتلقى للأساليب الثقافية فى بيئة المصدر؛ كى يستوعب الرسالة.[2] ذلك أن التعريف الدقيق لهذا النوع من مناهج الترجمة، هو أنه أقرب مرادف طبيعى للرسالة الأصلية؛ أى ألا تحمل لغة الترجمة فى ضوء هذا المنهج أى أثر للنص الأصلى.

ولتحقيق ذلك يتطلب هذا النوع من الترجمة إجراء عدد من التكييفات الشكلية حتماً. ويشتمل هذا التحديد على ثلاث مساحات رئيسية؛ هى :

أ- الصيغ الأدبية الخاصة.

ب- التعابير ذات الدلالات المجازية والمصاحبة.

جـ- المعانى الواقعة ضمن أعضاء الكائن الحى.

ومن المؤكد أن ترجمة الشعر تستلزم إجراء تكييفات فى الشكل الأدبى أكثر مما يستلزمه النثر؛ لأن الصيغ الاتصالية تختلف اختلافاً جذرياً وإلى حد بعيد فى الشكل ومن ثم فى الجاذبية الجمالية.

وعندما تؤدى ترجمة العبارات ذات المعانى المصاحبة، أو المجازية إلى مدلولات لا معنى لها، أو تضليلية عند ترجمتها ترجمة حرفية إلى لغة المتلقى، يكون على المترجم أن يلتزم بإجراء بعض التكييفات الترجمية. وكذا الحال بالنسبة للمعانى الواقعة ضمن أعضاء الكائن الحى Intraorganismic، حيث تخضع لجملة من الإجراءات لترجمتها؛ لأنها تعتمد على مجمل السياق الثقافى للغة بشكل كبير، ومن هنا كانت الصعوبة فى نقلها.[3]

والمترجم فى مثل هذا المنهج ينعم بقدر أكبر من الحرية؛ لأنه يسعى لإحداث نفس الأثر على متلقى الترجمة، دون التقيد بالألفاظ.

ويرى «نيدا» أن التراجم ذات التكافؤ الشكلى تميل فى التطبيق إلى تحريف الرسالة، أكثر مما تفعله الترجمة ذات التكافؤ الدينامى مع تأكيده على وجود درجات من الترجمة بين التكافؤ

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢١ .

(٢) نفسه، ص٣٠٩ .

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٨، ٣٢٩ .

الشكلى، والتكافؤ الدينامى يمكن تحقيقها. حيث يعتبر المترجم مطلعًا تمامًا على درجة التحريف فى الترجمة ذات التكافؤ الشكلى؛ وذلك بسبب سيطرته الأكثر وعيًا على عمله. ومن هنا فهو قادر إلى حد مرض على تقييم ما إذا كانت النتائج تبدو مشروعة أم لا.

وتنشأ هذه الأخطاء الترجمية هنا بالدرجة الأولى من الجهل، أو السهو، أو الإخفاق فى استيعاب الطبيعة الحقيقية للترجمة. أما إذا لم يدرك المترجم مدى ما يحتوية عمله من تحريفات رغم (أمانته الظاهرية)، فإن هذا يعد أخطر بمراحل مما يظهر فى الترجمات الدينامية التكافؤ من تحريفات.(١)

أما الترجمة ذات التكافؤ الدينامى، فإن مدى حدوث الخطأ يعد أقل مما هو فى النوع الأول. إلا أن خطورة الخطأ فى هذا النوع تنشأ من أنه قد يحتوى على تحريفات، وأخطاء ترجمية شديدة يمكن للمترجم البارع أن يخفيها تمامًا، ولا يمكن لأحد أن يدركها إلا بمراجعة النص الأصلى.(٢)

ورغم خطورة هذا النوع إلا أن «نيدا» يشير إلى أنه فى خلال النصف الأول من القرن العشرين قد حدث تحول بارز إلى التأكيد على البعد الدينامى فى الترجمة، والابتعاد عن التكافؤات الشكلية.(٣)

وفى محاولة للتغلب على مشكلات الترجمة الشكلية على هذا النحو، ومع وجود النظرة الثنائية إلى مناهج الترجمة الرئيسية، أشار «نيومارك» إلى وجود منهجين فى الترجمة يناسبان أى نص من النصوص؛ وهما :

أ- الترجمة الاتصالية. ب- الترجمة الدلالية.

فى النوع الأول يحاول المترجم أن يعطى لقراء الترجمة نفس التأثير الذى للأصل على متلقيه الأصلى.(٤) أى أن القارئ لا يتوقع من خلال هذا النوع أية مشكلات، أو غموض فى فهم الرسالة. حيث ينقل المترجم بشكل سخى العناصر الأجنبية إلى ثقافة المتلقى ولغته، مع مراعاة شكل النص الأصلى بوصفه الأساس المادى الوحيد لعمله. وهذا النوع يتمتع بأسلوب سلس بسيط واضح مباشر، أقرب ما يكون للأسلوب التقليدى فى الترجمة، كما أنها تتمشى مع اللهجة الاجتماعية للغة، وتميل إلى الإنقاص فى الترجمة من خلال استخدام عبارات عامة وشمولية، وذلك فى النصوص الصعبة.(٥) ولكنها تعوض هذا النقص فى النقل، وما تفقده من المعانى أثناء الترجمة من خلال حرصها على نقل تأثير الأصل على قرائه إلى قارئ الترجمة.

---

(١) ى. نيدا، ص ٣٦٦ .
(٢) المرجع السابق، ص٣٥٣ .
(٣) نفسه، ص٣١٠ .
(٤) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٥٠ .
(٥) المرجع السابق، ص٨٣ .

ومع هذا فقد أشار «نيومارك» إلى عدد من المشاكل التى تواجه هذا النوع وهى :

١- تحديد الدرجة التى نبسط بها، ومن ثم نؤكد على الرسالة الأساسية.

٢- كيفية تحديد أعلى عامل للذكاء والمعرفة، والإحساس يشترك فيه جميع القراء.

٣- عدم الاستخفاف بذكاء القراء، كما قد تفعل فى كثير من الأحيان وسائل الإعلام.

٤- وهى أخطر هذه المشكلات وتتمثل فى الطبيعة الحدسية للترجمة الاتصالية، أى حقيقة أن نجاحها لا يمكن قياسه إلا بتفسير ومعرفة رد فعل القراء الموجه إليهم الرسالة.[١]

أما النوع الآخر، أى الترجمة الدلالية ؛ ففيها يحاول المترجم فى حدود القيود النحوية والدلالية للغة الهدف أن يعيد تقديم المعنى السياقى الدقيق للمؤلف.[٢] أى أن الترجمة الدلالية تبقى فى إطار الثقافة الأصلية، ولا تعين القارئ إلا فى إدراك إيحاءات تلك الثقافة، حينما تشكل تلك الإيحاءات الرسالة الإنسانية للنص.

إلا أن الترجمة الدلالية تميل إلى التعقيد وثقل الأسلوب، وأنها أكثر تفصيلاً وتركيزاً، متتبعة العمليات الفكرية بدلا من الاهتمام بنوايا المؤلف. ولذلك فهى تنقل قدراً كبيراً من المعانى فى سبيل الوصول إلى فروق دقيقة فى المعنى،[٣] وهى تسعى إلى إعادة خلق النكهة والنغمة المضبوطتين للأصل.

ويعتبر «نيومارك» أن هذا النوع من الترجمة يكون دون المستوى بالنسبة للأصل؛ ذلك لأنه يؤدى إلى ضياع المعنى. وفى حين أنها لا تخضع لعنصرى الزمان والمكان، (ولكن لابد من إعادتها فى كل جيل، إذا أردنا لها البقاء صحيحة)، نجد أن الترجمة الاتصالية وقتية وجذورها مرتبطة بسياقها. وتحاول الترجمة الدلالية الحفاظ على لهجة المؤلف الفردية، وعلى أسلوبه الخاص فى التعبير، وذلك بتفضيلهما على روح اللغتين المصدر أو الهدف. إلا أنها تمتاز بكونها عالمية، تخاطب كل من يسمعها، فى حين أن الترجمة الاتصالية تعمل فى إطار ضيق خاص بفئة معينة من الناس.[٤] وهو بذلك يتفق مع رأى «نيدا» فى الترجمة الاتصالية/ الدينامية.

ويعتقد «نيومارك» أن الترجمة الاتصالية والدلالية يمكن أن تتلاقيا حينما ينقل النص رسالة عامة ليس لها علاقة بعنصرى الزمان والمكان، وحينما لا يقل المحتوى فى أهميته عن أسلوب عرضه. ويتضح ذلك فى النصوص الدينية، والفلسفية، والفنية والعلمية. على افتراض اشتراك القراء فى نفس درجة الاطلاع والاهتمام بالأمر، كما هو الحال بالنسبة لقراء الأصل. مع تأكيده على وجود أكثر من درجة للترجمة سواء أكانت اتصالية، أم دلالية.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص٥٠ .

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٨٣ .

(٤) المرجع السابق، ص٩٧، ٩٨ .

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن منهج الترجمة الشكلية التكافؤ لدى «نيدا» يختلف عن الترجمة الدلالية عند «نيومارك»، فالأولى تتجه من وإلى لغة المصدر، أى تسير فى اتجاه واحد للخلف أى نحو الأصل، أما الترجمة الدلالية فهى تتجه إلى لغة المتلقى، فلا تصاغ إلا فى إطار حدودها النحوية والمعجمية مع حرصها على أسلوب وصياغة الأصل.

إلا أنهما يتفقان فيما يتعلق بالترجمة الدينامية التكافؤ أو الاتصالية حسب تعبير «نيومارك»، فالهدف الأول منها طبيعية اللغة، مع الحرص على إحداث نفس التأثير فى متلقى الترجمة، بما يوازى ويساوى نفس تأثير الأصل على متلقيه.

ويمكننا القول أن «نيومارك» قد تفادى الفجوة الموجودة فى نوعى الترجمة لدى «نيدا» فإذا كانت نوعية النص ذات أثر بارز فى اختيار منهج الترجمة المحتمل، فإن للنص الدينى من الأهمية ما يجعل تحديد منهج معين للتعامل معه أمراً صعباً للغاية. وعلى الرغم من أن «نيدا» قد أدرج ترجمة النص الدينى ضمن منهج الترجمة ذات التكافؤ الشكلى، إلا أن «نيومارك» قد خالفه فى ذلك مشيراً إلى أن ترجمة النص الدينى تستلزم استخدام منهجى الترجمة سواء الدلالية أو الاتصالية.

ولقد أصاب «نيومارك» فى ذلك؛ لأنه لا يمكن اتباع منهج واحد فقط عند التعامل مع هذه النوعية من النصوص.

فالنص الدينى ينبغى عند ترجمته نقل أسلوبه، وروحه، ومضمونه، وشكله دون الإخلال بأحد هذه الأوجه، خاصة إذا كان الشكل يلعب دوراً بارزاً فى تحديد المضمون، كما هو الحال فى القرآن الكريم. وبالتالى فترجمة النص الدينى تتطلب التطابق التام الذى يؤدى بدوره إلى التكافؤ التام. ولما كان هذا التكافؤ التام لا وجود له؛ نظراً لصعوبة تحقيق التطابق التام على كافة مستويات الترجمة، فإن ترجمة النص الدينى فى هذه الحالة لن تكون سوى تفسير، أو قراءة بوجهة نظر ما لذلك النص. وبالتالى ينبغى عدم وصفها بكلمة ترجمة، بل يطلق عليها فقط كلمة تفسير.

وبناءً على ذلك فإن أنسب المناهج لتفسير معانى القرآن الكريم بلغة أخرى، هو ذلك المنهج الذى يتضمن منهجى الترجمة ذات التكافؤ الشكلى والترجمة ذات التكافؤ الدينامى؛ لأن الهدف هنا هو محاولة نقل شكل النص الأصلى ومحتواه إلى المتلقى الجديد، مع إحداث نفس الأثر عليه. حيث لا يمكن فصل الشكل عن المضمون فى النص القرآنى، ولا يمكننا الاعتماد على منهجى الترجمة لدى «نيومارك»؛ لأنهما يتجهان نحو اللغة الهدف وليس نحو لغة المصدر، وبالتالى فلن يتمكن المترجم من نقل بعض من أسلوب وبلاغة القرآن الكريم خلال عمله، مما يفقدنا جزءاً مهماً من المعنى ومن جمال الأصل. خاصة وأن نص القرآن، أو النص الدينى بعامة يختلف فى بعض جوانبه عن النص الفلسفى أو الفنى، ومن هنا كان الالتزام بمنهجى الترجمة لدى «نيدا» - بعد ضمهما معا - يتفوق على الالتزام بما أقره «نيومارك».

تحليـل النـص وتـركيبـه :

تتطلب عملية الانتقال من نظام لغة الأصل إلى نظام لغة الترجمة قيام المترجم بعمليتين متلازمتين أثناء الأداء. ورغم تسلسل هاتين العمليتين وتواليهما، إلا أن الواقع الترجمي يؤكد إمكانية الفصل بينهما؛ نظراً لما تتمتع به كل منهما من مميزات وخصائص تجعلها مختلفة عن الأخرى، وهما :

١- مرحلة التحليل Analysis. **٢- مرحلة التركيب Synthesis.**

وتستهدف المرحلة الأولى استخلاص كل ما ورد فى النص الأصلى فى ضوء ثلاثة أسئلة محددة وهى :

أ- ماذا قال المؤلف؟ ب- ماذا يعني؟ جـ- كيف قال ذلك؟[١]

فى حين تستهدف المرحلة الثانية اختيار المقابلات الترجمية المتطابقة مع ما ورد فى الأصل، وصياغة نص الترجمة فى لغته الجديدة صياغة مكافئة للأصل.[٢]

وتتمثل أولى خطوات **المرحلة الأولى**، فى عملية استيعاب النص وفهمه Comprehension، أى فك الشفرة اللغوية للأصل Decoding. وهذا يعني - حسب رأى «كارول» - إدراك معنى كل كلمة، أوعبارة، أو تعبير اصطلاحى ثم جمع عناصر المعنى معاً كما وضعها المؤلف.[٣]

ويتم هذا الاستيعاب بما يطلق عليه إضاءة النص؛ أى تحديد موضوعه وأطرافه، وتاريخ نشره، ومكانه، وطبيعة الدورية أوالكتاب، وأسلوب كتابته. وذلك فى ضوء قراءة أولى للعمل؛ تهدف إلى وضع الخطاب فى إطاره التواصلى السليم، وتجنب الانغماس المباشر فى النص.

ثم يعقب ذلك قراءة النص قراءة تحليلية فاحصة؛ تهدف إلى تفكيك الأصل إلى مكوناته، وعناصره الأساسية على المستويات الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والنحوية، والأسلوبية. مع توظيف السياقين الأصغر والأكبر، وشبكة العلاقات الدلالية المكونة لبنية النص؛ لتحقيق فهم تام لمدلوله ومقاصده؛ نظراً للارتباط الوثيق بين اختيار المرسل لمادته اللغوية، وبين القصد من الاتصال.

وبالتوازى مع ذلك يتم تحليل بنية النص المنطقية، والكشف عن أبعاده الباطنية.[٤] أى أن المترجم خلال ذلك، مطالب بدراسة النص لا لذاته، بل كشئ قد يعاد تركيبه لجمهور قراء مختلف، ذى ثقافة مختلفة.[٥] **وسنعرض فيما يلى لكل مستوى من مستويات التحليل السابقة بشئ من التفصيل.**

---

(1) Theodore Savory, the Art of Translation, 1969, P. 26, 27.

(٢) نوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص١٠٥، وكذا كمال يوسف الحاج، ص٢٠٦، وكذا R. T. Bell, P.54.

(٣) عبدالباقى الصافى، مرجع سابق، ص٥٠، وكذا محمد عبداللطيف هريدى، ص٩٤ .

(٤) يوسف الياس، ترجمان، مرجع سابق، جـ١، ع٢، ص٧٧، ٧٨ .وكذا محمود السعران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربى،دار الفكر العربى، ١٩٩٢، ط١، ص ٣١٢ .

(٥) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص٢٠ .

أولاً: المستوى الصوتي:

لا شك أن الفونيم، بوصفه أصغر وحدة صوتية، يلعب دوراً هامًا في إضفاء مزيد من ظلال المعنى إلى المضمون الرئيسي للفظ، مما يجعل الألفاظ تتفاضل بأصواتها، من حيث رنين الصوت ووقعه على الأذن، وانسجام الصوت مع باقي أصوات الكلمة، بالإضافة إلى شكل الصوت.

ويشير «إبراهيم أنيس» إلى أن هذه الصفة كثيراً ما تفقد في كل ترجمة، لا سيما في ترجمة الألفاظ العربية، حيث عنيت اللغة العربية بموسيقى الألفاظ أشد عناية على مر تاريخها الطويل.[١] من ذلك على سبيل المثال: صوت التاء في اللغة العربية، والذي يدل على الاتزان والوقار، وعزة النفس، وقد نلمح فيه أحيانًا ازدراء للآخرين واحتقاراً لهم. وهو بجرسه يدل على الانتهاء مما جعل من المستحسن إنهاء الحديث به.[٢] فقد ورد هذا الصوت في نهايات آيات سور «الحاقة»، و«البينة»، و«الهمزة» - على سبيل المثال لا الحصر - ولم يتمكن المترجم مع ذلك من نقله إلى اللغة العبرية، رغم ماله من وقع في النفس. ففي سورة «الحاقة» ورد هذا الصوت في ثماني عشرة آية متتابعة، ولم يتمكن المترجم من نقله إلى العبرية إلا في تسع حالات فقط، مع استخدامه لصوت آخر مقارب له وهو صوت الهاء.[٣]

وفي سورة «البينة»، لم يتمكن من نقل تكرار هذا الصوت إلا في أربعة مواضع فقط من إجمالي ثمانية مواضع، مع استخدامه لصوت الهاء كذلك.[٤] وفي سورة «الهمزة»، لم يحافظ على تكرار الصوت إلا في أربعة مواضع فقط من إجمالي تسعة مواضع.[٥]

مثال آخر: وهو صوت الراء، والذي تكرر في سورة «القمر» في ٥٥ آية هي إجمالي عدد آيات السورة. لم يتمكن المترجم من نقل هذا الصوت إلا في أربعة عشر موضعا في مقابل خمس وخمسين حالة.

مما سبق يتأكد قول «نيدا»، من أن استخراج مختلف أشكال المؤثرات الصوتية يعتبر ضئيلا؛ نظرا لاختلاف اللغات في أشكال الأصوات المستخدمة، وما يتعلق بها من قيم، وحتى فيما بين اللغات التي تنتمي إلى أصل واحد. فإن نقل هذه المؤثرات الصوتية يعتبر أمرا مستحيلا.[٦] ومن هنا فقد أفقدت الترجمة العبرية هذه الآيات خاصية من خصائص اللغة لا سبيل لتحقيقها، مما يؤثر على شكل النص، وبالتالي أثره في النفس.

---

(١) د. إبراهيم أنيس، ص١٧٢ .

(٢) صفاء خلوصي، مرجع سابق، ص١٤٥ وما بعدها.

(٣) יוסף יואל ריבלין, אלקוראן תרגום מערבית, הוצאת דביר, תשכ"ג,הדפסה שניה, עמ' 679-682 .

(٤) המקור שעבר, עמ' 750,749.

(٥) המקור שעבר, עמ' 758 .

(٦) ي. نيدا، مرجع سابق، ص٣٣٩، ٣٤٠ .

ثانيا : المستوى الصرفي :

نظرا لأن المورفيم كوحدة صرفية صغرى، يمكن أن يضفي العديد من المعاني الإضافية إلى مضمون الكلمة، فإن ذلك يستوجب إيجاد مقابلات مماثلة له في لغة الترجمة. خاصة وأن هذه الخصائص تعد من مميزات كل لغة على حدة. ويتطلب الأمر معالجة خاصة إذا لم يوجد مقابل ترجمي مناسب، أو إذا كانت هذه الصيغ تستخدم في أغراض تعبيرية خاصة، كما هو الحال في اللغة العربية مثل : صيغ التصغير.[١]

وأما وحدات هذا المستوى فتشمل الاسم، والصفة، والضمائر، والعدد، والفعل، والظرف، وحروف الجر، والعطف، وأدوات التعجب، والاستفهام.[٢] ولكل من هذه الوحدات سمات وخصائص تميز كلا منها عند التعامل معها مما يوجب مراعاة ذلك عند الترجمة.

فعلى سبيل المثال : نجد أن الاسم بين العربية والعبرية يحتمل العديد من الصعوبات، فبعض هذه الأسماء المذكرة في العربية نجد مقابلاتها في العبرية مؤنثة، والعكس صحيح. إلا أن المترجم عليه أن ينطلق في ترجمته من اللغة الهدف، موليا ظهره للغة المصدر. مثال ذلك قوله تعالى في «سورة العنكبوت» : «كمثل العنكبوت اتخذت بيتا» فالاسم هنا مؤنث وهو (العنكبوت)، وقد تُرجم إلى مقابله العبري כמשל העכביש אשר עשה לו בית) والذي يشير إلى المذكر.[٣] مما أخل بجزء من الإعجاز القرآني، وهو الإشارة إلى أن أنثى العنكبوت هي التي تنسج البيت، وليس الذكر وهذه حقيقة علمية، إلا أن المترجم أخفق في نقلها[٤]، بما أضاع جزءا من المعنى الأصلي.

كذلك هناك مشكلة صيغ الإفراد، والتثنية، والجمع بين اللغات. فمثلا : تعد صيغة المثنى من أشكل صيغ القواعد عند نقلها إلى العبرية من العربية؛ ذلك لأن هذه الصيغة شائعة في العربية، بينما هي مقيدة وقليلة في العبرية؛ مما يؤدي أحيانا لتوترات في الترجمة، كما في قوله تعالى في سورة «الرحمن»/ ١٦ : «فبأي آلاء ربكما تكذبان» حيث نقل معناها (באיזה מאות אלהיכם תכשתו אפוא?) وذلك باستخدام صيغ الجمع، مما قد يضلل القارئ، ويفقد جزءا من المعنى؛ لأن الإشارة هنا للثقلين، وهما مثنى وليس جمعا.

ولا يمكننا القول هنا إن اللغة هي التي فرضت ذلك على المترجم؛ لأنه في موضع آخر من نفس السورة في الآيتين ١٩، ٢٠ في قوله تعالى«مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان» نقلها بالمقابل (שלח את שני הימים יפגשו בין שניהם חיץ לא יעברו גבולם).[٥]

مما يؤكد على أن المترجم هو الذي اختار هذه الصيغة، وليست اللغة هي التي فرضتها عليه.

---

(١) فوزي عطية، مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩ وكذا إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص ٤٧

(٢) א. אבן שושן, המקור שעבר, עמ' 925. وكذا تمام حسان، اللغة العربية معناها و مبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ط٢، ص٩٠ وما بعدها.

(٣) י.י. ריבלין, המקור שעבר, עמ' 432.

(٤) محمود مهدي الاستنابولي، إعجاز القرآن العلمي، مكتبة السوادي، جدة، ١٩٩٠، ط٢، ص١٢٥ .

(٥) י.י. ריבלין, המקור שעבר, עמ' 620.

وعلى مستوى الضمائر، نجد أن هذا الأمر يتضح بشكل جلى عند الترجمة من العربية إلى الإنجليزية، فعلى سبيل المثال، فإن اللغة الإنجليزية لا تستخدم ضمائر المثنى، التى تكثر كصيغ مستقلة فى العربية؛ بما يحدث فاقدا من المعنى عند الترجمة.

كما يظهر تصور الترجمة على هذا المستوى، حينما يتعلق الأمر بحروف العطف فى اللغة العربية، عند نقلها إلى اللغة العبرية. فنجد على سبيل المثال، أن العبرية لا تفرق بين الواو والفاء فى العطف، وتستخدم لهما المقابل؛ وهو واو العطف فى العبرية، رغم ما بينهما من فروق دقيقة فى المعنى فى الأصل. وهو ما سنفصله فى الباب الثانى من هذه الدراسة.

ثالثا : المستوى المعجمى :

نظراً لأن اللغات تنطلق فى التعبير عن مختلف المعانى من خلال عناصر الواقع الذى تحيا فيه، وتحت تأثير موروث الشعب الحضارى، وتجاربه فى الحياة، وقيمه، وأخلاقياته، فإن تصوير أبناء اللغة لمكونات هذا الواقع وعناصره، ينعكس على الإمكانات، والعلاقات المعنوية للألفاظ فى اللغات المختلفة. وبالتالى تختلف قدرات اللغات فيما بينها، من حيث إمكانات الألفاظ على التعبير عن الحقيقة، والمجاز فى آن واحد.[1] ولهذا فإن مشكلة الترجمة الأولى، هى عدم وجود مترادفات متطابقة بين اللغات، بما فيها تلك التى تنتمى إلى أسرة واحدة.

ولكى يتمكن المترجم من أداء دوره - فى ظل هذه الصعوبة - فعليه أن يحلل الألفاظ فى ضوء ثلاثة مستويات للتحليل اللغوى، وهى :

أ- مستوى المعنى الأساسى.

ب- مستوى المعنى الانفعالى أو العاطفى.

جـ- مستوى المعنى السياقى،كما يصنفها «إردمان Erdmane».[2]

وقد زاد عليها «مارش Marsh» مستويين آخرين، هما :

أ- المعنى الخاص بدلالة المفاهيم. ب- المعنى البلاغى.[3]

وذلك فى ضوء أثرهما على أسلوب الكاتب.

ويجب أن يعى المترجم أن الألفاظ تتفاوت فى معانيها، وتختلف بين اللغات؛ نتيجة عدد من العوامل وهى :

١- البيئة وما يرتبط بها من ألفاظ : كالنباتات، والحيوانات، والرياح، والأمطار، والسيول، والعواصف، والجبال، والسهول.

---

(١) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٣٤، ١٣٥ .
(٢) ستيفين أولمان، دور الكلمة فى اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، ص١٠٦ .
(٣) عبدالبالى الصافى، مرجع سابق، جـ١، ع٢، ص٥٠ .

٢- الثقافة المادية : كالمصنوعات، والملابس، والأطعمة، والمنازل، والمدن، ووسائل النقل.

٣- الثقافة الاجتماعية : كالعمل، وأنواع الرتب، وأوقات الفراغ.

٤- الأعراف، والمنظمات، والنشاطات، والمفاهيم، والإجراءات، سواء أكانت سياسية، أم دينية، أم فنية، وكذا العادات والإيحاءات.[١]

فمن الصعب إيجاد مقابلات ترجمية فى كل اللغات للفظ معين فى العربيه مثلاً، كلفظ المدرار، أو الغمام، وغيرها من الألفاظ التى تخص لغة دون أخرى.

وفى ضوء ما سبق، يمكننا تقسيم الألفاظ - على المستوى الأساسى للتحليل - إلى :

١-المصطلحات اللغوية التى لها مفردات لغوية مطابقة متوفرة بيسر، نحو : النهر، الشجرة، البئر، الحجر، السكين.

٢- المصطحات اللغوية التى تعين هوية الأشياء، والمختلفه فيما بينها ثقافيًا، ولكنها تشترك فى الوظيفة إلى حد ما، مثل : الكتاب، والتى كانت تعنى قديمًا ما دُون على الرق أو البردى، ثم تطورت الآن لتدل على شئ مطبوع يجمع عددا من المعلومات بين دفتيه.

٣- المصطحات اللغوية التى تعين الهوية والخصوصية الثقافية، نحو : معبد، مسجد، هيكل، كعبة، كنيسة.

وفى هذا الإطار، نجد أن كلمات المجموعة الأولى لا تثير أية مشكلات أثناء الأداء الترجمى. فى حين أن المجموعة الثانية قد تؤدى إلى بعض الارتباكات النابعة من طبيعتها؛ ذلك أن هنالك دائما مساحات بين اللغات يمكن أن نسميها بالمساحات الميتة؛ وهى التى لا يتوفر فيها مقابل ترجمى مناسب.[٢] وعندئذ على المترجم أن يختار بين أربعة إجراءات؛ للتغلب على هذه الفجوة اللغوية؛ وهى :

أ- عليه أن يستخدم مرادفا شكليا فى المتن، مع وصف الوظيفة فى الهامش.

ب- أن يستخدم مرادفا وظيفيا فى المتن، مع وصف المدلول الشكلى فى الهامش.

جـ- أن يستخدم مصطلحا مستعارا له مصنف وصفى، أو بدون.

د- استخدام تعابير وصفية تستعمل كلمات من لغة المتلقى فقط.[٣]

---

(١) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص١٢٧، ١٢٨، وكذا ى. نيدا، ص٢٢٩ .

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٣٢، وكذا שמעון זנרבנק,(תרגום הוא מעשה יצירה לכל דבר),מוזנאים, המקור שעבר, עמ' 30.

(٣) ى. نيدا، ص٣٣٢ .

وأما الصنف الثالث من المصطلحات اللغوية، فيندر تجنب التداعيات الأجنبية في المعاني من خلاله؛ لأن أية ترجمة تحاول التغلب على الثغرة الثقافية الواسعة بين اللغات، لا يمكن أن ننتظر منها إزالة جميع بصمات الأصل الأجنبي.[١]

وعلى المترجم - أثناء عمله - أن يدرك أن الكلمة قد يكون لها مرادف مقابل فقط في لغة الترجمة، وهنا لا توجد أية مشكلة، أو قد يكون لها أكثر من مقابل، وهنا على المترجم أن يلجأ إلى السياق؛ ليحدد اختياره المناسب. كما أن اللفظ الأحادي المعنى قد يقابله في لغة الترجمة لفظ أحادي مثله، أو لفظ متعدد المعاني، والعكس صحيح،[٢] وهنا على المترجم أن يكون حذرا في اختياره لمقابلاته الترجمية.

وأما المستوى الثاني من مستويات التحليل المعجمي؛ وهو المستوى الانفعالي، فيجب التأكيد على أهمية التضمين الانفعالي، والذي يعد أداة المؤلف للتعبير عن مشاعره، بالإضافة إلى إثارة مشاعر المتلقي. حيث يكمن مدى ما يحدثه اللفظ في نفس المتلقي من أثر فيما يحمله من شحنات ثقافية، تعكس سلم القيم السائد في المجتمع، والتي ترتبط بهذا المجتمع، وبتاريخه، وتوجهاته، وقيمه. إلا أنه يجب أن نميز - كما يرى «نيبر» - بين الوظيفة العاطفية للرسالة كلها، وبين الشحنة العاطفية المميزة لكلمة ما،[٣] والتي يتحدد من خلالها مدى علاقة المؤلف بالمتلقي، أي البراجماتيات الخاصة بالنص Pragmatic، والتي ترتبط بما يطلق عليه مفهوم القيمة الانفعالية Evaluative Meaning، سواء أكانت إيجابية، أم سلبية، أم حيادية.[٤]

ولا ريب في أن الإيحاءات العاطفية للألفاظ تختلف بين اللغات اختلافا شديدا، كما تختلف من حقبة تاريخية لحقبة أخرى، داخل نفس الثقافة،[٥] بل تختلف من مكان لآخر داخل نفس الثقافة، ونفس الإطار الزمني. كما تختلف بالنسبة للإنسان الواحد من وقت لآخر؛ حسب حالته المزاجية. مما يجعل مسألة قياس معنى لفظ ما في أية لغة - مقارنة بمثيله في لغة أخرى - يعد أمرا عسيرا؛ مما أدى إلى القول باستحالة إيجاد ترجمة وافية، وشاملة للكلمات والتعابير المشبعة بذكريات، وأصداء، ورموز، وأحداث تجمعت على مر تاريخ الأمة، مما يجعلها عند الترجمة تفقد هذا المحتوى العاطفي، كما يحدث للجسد حينما تفارقه الروح.[٦] وهو ما حدث لرواية «إميل حبيبي» «روبابكيا» عند ترجمتها للغة العبرية.[٧] وكذلك حدث بالنسبة للقرآن الكريم، والذي تحمل ألفاظه العديد من الظلال الانفعالية، مما جعل ترجمته مستحيلة، وباتت مجرد قراءة من ضمن قراءات النص لاغير.[٨]

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢٢، ٣٢٣ .

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٥، ٢٣٦، وكذا فوزي عطية محمد، ص١٣٨ .

(٣) רפאל ניר, מבוא לבלשנות, האוניברסיטה הפתוחה, תל- אביב 1990, עמ' 20-23.

(٤) يوئيل يوسف، مرجع سابق، ص٥٩ .

(٥) محمد لطفي الزليطني، منير التريكي، مرجع سابق، ص١٤ .

(٦) זאב חומסקי, המקור שעבר, עמ' 17,16.

(٧) סלמאן מצאלחה , המקור שעבר, עמ' 14,13.

(٨) جمال الرفاعي، مرجع سابق، ص١٢٦، ١٦٣، وما بعدها.

ولابد عند تعامل المترجم مع النوع الأول أن يعي تمامًا أهميته وصعوباته؛ لأنه في الترجمة لابد وأن يتحول إلى النوع الثاني من السياقات، بما يعني تحويل الضمائر، وأدوات الإشارة، والرموز الإشارية المكانية والزمانية.(١)

وعلى المترجم أن يدرك أن اختياره للمقابلات السياقية المناسبة يعتمد على :

١- دقة التحليل والفهم.

٢- كفاءة استخدام مصادر المعلومات.

٣- القدرة على توظيف المقابلات توظيفًا ينتج نصًا مقروءًا، ومقبولا، ومفهومًا لدى المتلقي.(٢)

ومما لا شك فيه، أن ما سبق لا يرتبط فقط بالألفاظ مفردة، بل يرتبط كذلك بالمشتركات اللفظية، وبالمترادفات. ذلك أن المترجم إذا صادفه مشترك لفظي معين، فعليه أن يخضعه لما سبق من أنواع التحليل المعجمي، مع سعيه لإيجاد مرادف مقابل يحمل سمة المشترك اللفظي في لغة الترجمة. أما إذا لم يجد، فعليه أن يستخدم مرادفًا له معنيان متشابهان Comparable، أو الاختيار بين توزيع الكلمة على كلمتين، أو أكثر في لغة الترجمة، وبين التضحية بأحد المعنيين، والاكتفاء بأحدهما.(٣)

أما بالنسبة لمسألة المترادفات، فإن اللغات تنقسم أمامها إلى صنفين، لغات تقبل الترادف، وأخرى لا تقبله. إلا أننا ينبغي أن نؤكد أن الترادف الحقيقي الدائم شبه مستحيل لندرته، حتى وإن حدث فهو عرضي مؤقت. وأنه ما من كلمتين تستخدمان في نفس السياق، إلا وبينهما فرق ضئيل في المعنى، ولا يمكن التبادل بينهما في جميع السياقات.(٤) وإذا ما وجد المترجم أن لغة الترجمة لا تسعفه بعدد من المترادفات يوازي العدد الموجود في الأصل، فعليه أن يستبدل بها عددا أصغر من المفردات في لغة المتلقي، كأن يستخدم مصطلحًا عامًا يغطي معنى اثنين، أو ثلاثة من العناصر المفقودة.(٥)

وتعد ظاهرة المترادفات من خصائص ومميزات اللغة العربية؛ نظراً لما يتمتع به العرب من القدرة على التفريق بين المعاني،(٦) ولما لها من جمال وحسن في الأسلوب. واللغة العبرية تقبل الترادف في كثير من الأحيان، مما يسهل عملية الترجمة بينها وبين اللغة العربية، من ذلك مثلاً

---

(١) يوئيل يوسف، ص٤٧، وكذا نيدا، ص٧٤، ٧٥ .

(٢) يوسف الياس، ترجمان، مرجع سابق، جـ١، ع١، ص٨٤ .

(٣) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص٢٩ .

(٤) ستيفين أولمان، مرجع سابق، ص١٠٩، ١١٠، وكذا רפאל ניר, המקור שעבר, עמ' 131.

(٥) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص١٩٩، ٢٠٠، وكذا نيدا، ص٤٥٦، ٤٥٧ .

(٦) أبوسليمان حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٤، ص٢٩ .

قوله تعالى فى سورة المائدة/ ٤٨ : «لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجًا». فنقلت بالمقابل «משפט ומסלול» وكذا فى طه ٧٧ : «ولا تخافا دركًا ولا تخشى». فنقلت بالمقابل : «אל תירא פן ידביקוך ואל תפחד».[١]

ذلك مع الأخذ بعين الاعتبار إشارة «لينة سريج»، إلى أن العبرية الحديثة تميل عند ترجمة النثر العربى الحديث إلى حذف أحد المترادفين، سواء أكان فى صورة كلمة، أم فى صورة تركيب. كما فى رواية «محفوظ» «بين القصرين» : (ووجدت فيه أنيسًا لوحشتها، وأليفًا لوحدتها عهدًا طويلاً). حيث حذف التركيب الأول المرادف على النحو التالى : (היא מצאה בנוף זה ידיד ברגעי בדידותה במשך....)[٢]

وترتبط بمشكلة المفردات مشكلة أخرى من مشكلات الترجمة؛ ألا وهى كيفية ترجمة أسماء الأعلام. فلابد للمترجم من أن يميز بين نوعين من أسماء الأعلام، تلك الخاصة بالموسوعات، والنوع الثانى ذات الدلالة المعجمية مثل : فرح، سعيد، أسعد، רנה- אריה وهى التى تساءل «ساسون سوميخ» عن كيفية ترجمتها، مشيراً إلى عدة احتمالات، وهى :

١- هل يترجم الاسم باسم مشابه له فى الدلالة؟

٢- أم على المترجم أن يضيف ملاحظة هامشية؛ لتوضيح علاقة الاسم بالمضمون؟

٣- أم يمكن التغاضى عن ذلك كلية؟[٣]

يرى «نيومارك» أن أسماء العائلات - ذات الإيحاءات - يجب على المترجم أن يبقى عليها، مع شرح إيحاءتها فى مسرد خاص. أما أسماء الأعلام المفردة، التى لها معنى فى لغة المصدر، فعلى المترجم أن يترجم الكلمة التى اشتق منها الاسم إلى اللغة الهدف، ثم يعيد تجنيسها فى صورة اسم جديد فى لغة الترجمة؛ ليوافق بذلك لغة المصدر.[٤]

أما الألقاب، والمهن فإن أسمائها تترجم إذا وجد مقابل لها، وإلا فإنها تكتب صوتيًا، أو تحذف، مع إضافة معلومة خاصة بها فى الهامش.[٥]

أما الأسماء الجغرافية التى لها دلالة ما، فعلى المترجم إبراز ذلك الاسم فى ترجمته إذا توقع عدم معرفة القراء به، كنهر السند مثلاً. أما إذا كان المسمى غامضًا فعلى المترجم أن يضيف اسمًا عامًا يوضحه، مثل : طبرية/ כנרת . التى تترجم ببحيرة طبرية.

---

(١) י.ר. ריבלין, המקור שעבר, עמ' 324,111..

(٢) לאה שריג, (שני מאפיינים סגנוניים של התרגומים לעברית מן הפרוזה הערבית בת-ימינו),העברית שפה חיה, קובץ מחקרים, העורך עוזי אורנן ואחרים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1992, עמ' 314,313.

(٣) ששון סומך, (אנטון שמאס: התרגום כאתגר) ,תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר, עמ' 47.

(٤) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص١٣٦، ١٣٧ .

(٥) المرجع السابق، ص١٤٠، ١٤١ .

أما أسماء الدوريات، والصحف، والمجلات فإنها تكتب صوتيًا دائمًا، وعلى المترجم - أثناء الكتابة الصوتية - أن يأخذ فى الحسبان العزة الوطنية القومية، والثقافة المحلية،[1] وأن يختار بين الخيارات التالية :

١- التكييف الكامل لأصوات الكلمة المستعارة وفق النظام الصوتى فى لغة الترجمة.

٢- الاستعارة البسيطة لصيغة الضبط الإملائى لاسم العلم من لغة المصدر، دون الرجوع إلى الأصوات، أو إلى غرابة الضبط الإملائى فى لغة المتلقى.

٣- إيجاد حل وسط، ويستلزم ذلك التمييز بين الأسماء المعروفة بشكل جيد، وتلك غير المألوفة؛ فالأولى تكتب كما تلفظ فى لغة المتلقى، أو تكتب دون الاكتراث كثيراً بالتقليد الإملائى للغة المصدر. بينما تكيف الثانية غير المألوفة عادة فى لغة المتلقى، وفق أساليب علم الصوت لتلك اللغة.[2]

رابعا : المستوى النحوى :

لا يمكن لأية فكرة مهما كانت أن تكون واضحة إلا فى مستوى يعلو مستوى الألفاظ، أى لابد لها من الانتظام فى شكل معين، وهذا الشكل هو النحو[3]؛ وهو ما أكد عليه «عبد القاهر الجرجانى» بقوله : «إننا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذى هى فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها ومعلقًا معناها بمعنى ما يليها».[4] ومن هنا كان رأى البعض، أنه من أجل الوصول إلى نظرية وافية للمعنى، يكون من المفيد البدء بالمعانى ذات التراكيب النحوية، والانتقال منها إلى المعانى المعجمية[5]؛ لأن النحو مصمم ليفسر تلك العلاقات المعنوية داخل اللغة، وبالتالى فالترجمة تقوم فى أساسها على المستوى النحوى.[6] ومن هنا كان على المترجم أن يعى الوحدات النحوية بشكل جيد، سواء كانت فى شكل تراكيب لفظية، يكتمل معناها فى إطار الجمل، أم كانت فى شكل الجملة، والتى تعد الوحدة الرئيسية للمستوى النحوى؛ لأن بها يتم الفهم وتتجسد الأفكار.[7] إلا أن المترجم يجب أن يميز بين معانى المفردات منفصلة، ومعناها فى الجملة؛ ذلك أن معنى الجملة لا يساوى مجموع معانى مفرداتها فقط، بل إنه يتألف من هذا المجموع، بالإضافة إلى المعنى الناتج عن التركيب النحوى، الذى انتظمت فيه هذه المفردات.[8] ولا ريب من أن جمال الجمل يعكس جودة النص، وبالتالى

---

(١) المرجع السابق، ص١٥١ .

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٧٠ .

(٣) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١١٩ .

(٤) عبدالقاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجى، ١٩٨٤، ص٤٠٢، وكذا نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص٩٥، ٩٦ .

(٥) ى. نيدا،مرجع سابق، ص ١٢١

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

(٧) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١١٩، ١٢٠، وكذا نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص٨٤ .

(٨) يوئيل يوسف، مرجع سابق، ص٣٩ .

شخصية الأديب.[1] وفى هذا الإطار ينبغى على المترجم أن يدرك أن كل لغة يجب أن تعامل كنظام قائم بذاته، يختلف عن غيره من الأنظمة، مما يتطلب إجراء تعديلات، وتغييرات فى الجمل، والأبنية النحوية، والصرفية بما يوافق اللغة المنقول إليها. ويتم ذلك فى نطاق وعى كامل بالتركيب الشكلى، والدلالى للرسالة؛ لأن تركيب الجملة يمكن أن يكون عائقا فى سبيل فهم الرسالة عند المتلقى الجديد، خاصة إذا وقع المترجم أسيرا لنظام لغة الأصل.[2]

وتكمن مشكلات التحويل على هذا المستوى فيما يلى :

١- نقل الحديث المباشر وغير المباشر، إذ أن هناك لغات تفضل الحديث المباشر، فى حين تميل لغات أخرى إلى الحديث غير المباشر. مما يتطلب إجراء تعديل، وتغيير عند الترجمة، مع ما يلزم ذلك من تغييرات و،تكييفات جذرية فى الشكل، والضمائر، والزمن، وترتيب الكلمات، والعبارات.[3]

ومع قبول كل من اللغة العربية والعبرية لاستخدام الحديث المباشر وغير المباشر بدرجة متقاربة، فقد تمكن بناء على ذلك المترجم من نقل الحديث الوارد فى سورة البقرة من الآية/ ٦٧ إلى الآية/ ٧١ فى قوله تعالى «وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين..... الآيات» حيث نقلت بالمقابل : (ובאמר משה אל עמו :" הנה צוכם אלהים לזבח פרה", ויאמרו : " ההתל תהתל בנו?"ויאמר :" חלילה לי מאלוהים...")[4]

حيث أشار المترجم بوضعه لعلامات التنصيص، والنقطتين إلى أن هذا الحديث مباشر، ولكنه على لسان الغائب.

٢- المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول، حيث تلعب هذه الصيغ دوراً هاماً فى الترجمة؛ نظراً لاختلاف اللغات فى قبول إحداهما على الأخرى - كما فى المباشر وغير المباشر - ولكن التحويل من المعلوم للمجهول لا يحمل مشكلة سوى فى التعديلات والتغييرات التى يجريها المترجم. أما التحويل من المجهول للمعلوم فإنه يعد أصعب، خاصة إذا لم يكن الفاعل واضحًا فى الجملة.

وعلى المترجم خلال عمله، أن يدرك درجة تقبل لغة الترجمة لصيغة معينة بدرجة أكبر من الأخرى، فمثلا إذا كانت لغة الترجمة تقبل الصيغتين، ولكنها تميل إلى تفضيل المبنى للمجهول، فعلى المترجم ألا يترجم صيغة معلومة فى لغة المصدر إلى صيغة معلومة فى لغة المتلقى، رغم ميولها لها؛ حتى لا يحمل قناة الاتصال بأكثر من طاقتها،[5] بل عليه أن يترجمها إلى صيغة المبنى للمجهول، والتى تميل إليها اللغة بشكل أكبر.

---

(١) صفاء خلوصى، مرجع سابق، ص١٧١، وكذا نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص١٧ .

(٢) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٢٨٨، ٣٧٤، ٣٩٤، وكذا نرزى عطية محمد، ص١٧٩ .

(٣) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٤٠٥ .

(٤) ר.ר. ריבלין, המקור שעבר, עמ' 9.

(٥) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٣، ٣٨٤ .

٣- على المترجم الانتباه إلى بعض عناصر الجملة، مثل : الكلمات، والحروف التى لها دور نحوى مثل حروف العطف، والجر، وأدوات الشرط، وقد، وسوى، والسين، والفاء..إلخ[١] فعلى المترجم هنا أن يجد مقابلا وظيفيًا لها، وألا ينقلها حرفيا إلى لغة الترجمة.

خامساً: المستوى الأسلوبى :

من البديهى أنه ما من نص من النصوص يخلو من صياغة أسلوبية، تضفى عليه شكلا يميزه عن غيره من النصوص، وتضعه هو وأمثاله فى دائرة واحدة من العلاقات المتشابهة، والسمات المشتركة، بحيث نجد أمامنا نوعية مميزة الخصائص من النصوص. مما يسهل تمييز هذه النصوص دون إغفال للمضمون. كما أن النص مهما كانت نوعيته لا يخلو من عوامل الاحتياجات الاجتماعية، أو الذاتية، كما لا يخلو من الأهداف والمقاصد كذلك.[٢]

ومن هنا كان لابد للترجمة أن تقوم على التحليل الأسلوبى للأصل؛ حتى يتسنى للمترجم تحديد الأغراض، أو المقاصد التى يسعى ذلك النص إلى تحقيقها. وأن يميز بين الوسائل والأدوات اللغوية المستخدمة، وبين الوقع المرجو من استعمالها، وهو شرط أساسى فى نجاح الترجمة؛[٣] لأن المترجم من خلال ذلك سيتمكن من إيجاد أسلوب يوازى أسلوب النص الأصلى فى لغة الترجمة. واضعًا نصب عينيه أحد تعريفات الترجمة، بأنها نقل المعنى والأسلوب من لغة إلى أخرى.[٤]

أما عن الوسائل المساعدة للمترجم فى كشف الخصائص الأسلوبية، فتشير «لينة سريج» إلى أن تحديد أسلوب نص ما يتطلب مقارنته بنص آخر، نص معيارى بالنسبة له. شرط أن توجد صلة بين النصين خارج إطار اللغة، كأن ينتسبان إلى نفس العصر، أو إلى نفس النوع الأدبى، أو إلى موضوع واحد. كما يمكن استخدام ترجمة نص ما كنموذج معيارى لمقارنته به، وتحديد درجة التطابق فى الأسلوب بينهما.[٥] وذلك مع إدراك المترجم التام لاحتواء أى نص من النصوص على أكثر من أسلوب فى داخله، مع تغليب أحدها على باقى الأساليب، مما ينسب النص كله إلى هذا الأسلوب المغلب.

وبالتالى فعلينا أن نعرض لمحددات الأسلوب، التى تعين المترجم على تحديد خصائص أسلوب العمل. حيث حاول بعض الباحثين الإشارة إلى أنواع الأسلوب، فنجد «نيدا» يشير إلى أن كل فرد عادة ما يميز بين عدة أساليب فى الكلام منها :

---

(١) يونيل يوسف، مرجع سابق، ص٦١، ٦٢ .

(٢) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٥٠ .

(٣) محمد لطفى الزليطى، منير التريكى، ترجمان، مرجع سابق، ص٢٩ .

(٤) يونيل يوسف، مرجع سابق، ص٢٦٧، ٢٧٨ .

(٥) לאה שריג, המקור שעבר, עמף 309 - לאה שריג,(התרגום לעברית כאמצעי לחשיפת מאפיינים סגנוניים), תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר , עמ' 83.

الأسلوب البرقي (شديد الإيجاز)، والأسلوب المشتت، والعام، والدارج، والمنطقي، والقانوني، والصحفي، والأدبي، وأسلوب الأطفال، واللغوي المبسط، والرطانة اللغوية التي هي دون الثقافة.(١)

في حين أشار آخرون، مثل «كارل تيم Karl Thieme» إلى الأسلوب في ضوء نوعية النص، محدداً أربعة أساليب، هي الشكل الكهنوتي، والشكل الرسمي، والشكل الأدبي، والشكل التجاري.(٢)

ونظراً لاختلاف الرؤية تجاه الأسلوب وأنواعه فقد وضع البعض أسساً عامة لتحديد نوعية الأسلوب؛ وهي :

أ- الأساس الجغرافي : حيث يختلف أسلوب الكلام من منطقة إلى أخرى، وهو ما يطلق عليه اللهجة.

ب- الأساس الاجتماعي : حيث تتحكم نوعية الطبقة الاجتماعية في درجة الأسلوب، مما يخلق الاختلاف بين الطبقات الدنيا والعليا في المجتمع أسلوبياً.

جـ- الأساس الثقافي : إذ يختلف أسلوب المثقف في الكلام عن أسلوب من دونه ثقافة، عن أسلوب الشخص العادي.

د- وسيلة التعبير : فأسلوب الكلام يختلف عن أسلوب الكتابة.

هـ- الموضوع : إذ يختلف الأسلوب العلمي في النصوص ذات السمة العلمية عن الأسلوب الأدبي في النصوص التعبيرية.

و- الأساس الزمني : فالنص الذي كتب في العصور الوسطى يختلف عن أسلوب النصوص التي تكتب الآن.

ز- الأساس الفردي : حيث يختلف أسلوب كل فرد عن غيره من الأفراد، حتى وإن اشترك معهم في الثقافة، والبيئة، والدرجة الاجتماعية.....الخ

ح- العلاقة بين الكاتب والقارئ، أو بين المتكلم والسامع : قد تكون هذ العلاقة رسمية، أو حميمية، وبين هاتين الدرجتين يوجد العديد من الأساليب.(٣)

وقد ركز «نيومارك» على العلاقة بين مرسل النص وبين المتلقي؛ لتمييز مختلف الأنواع الأسلوبية وذلك في ضوء الرسمية، ودرجة التعميم، والنغمة العاطفية مميزاً عدداً من الدرجات بين هذه العناصر وعكسها. فهو يرى أن الأسلوب ينقسم من حيث رسميته إلى :

١- الأسلوب الرسمي المنمق.
٢- الأسلوب الرسمي.
٣- الأسلوب الفصيح.
٤- الأسلوب الحيادي.

---

(١) ي. نيدا، مرجع سابق، ص ٤٢٥ .
(٢) المرجع السابق، ص٤٢٦ .
(٣) يوئيل يوسف، مرجع سابق، ص٢٦٨ .

٥- الأسلوب العامي. ٦- الأسلوب السوقي.

٧- الأسلوب المبتذل.[١]

ومن حيث التعميم أو الصعوبة فهو يميز بين :

١- الأسلوب البسيط. ٢- الأسلوب الشعبي.

٣- الأسلوب الحيادي. ٤- الأسلوب التعليمي.

٥- الأسلوب الفني. ٦- الفني الغامض (المتخصص).

وأما بالنسبة للنغمة العاطفية، فيرى أن هناك :

١- النغمة الحادة (الحارة). ٢- النغمة الدفيئة (الناعمة).

٣- النغمة الواقعية (الباردة قليلا) ٤- النغمة التصغيرية (باردة).

ويشير «نيومارك» إلى الصلة الوثيقة المتبادلة بين الفصاحة فى الأسلوب، وبين النغمة العاطفية؛ إذ يميل الأسلوب الرسمى إلى الواقعية فى الغالب، بينما تجد العاميات والسوقيات تعد ذات نغمة حارة؛ وذلك نابع من درجة الألفة، والقرب بين مستخدميها؛ بما يمنحهم حق استخدامها على هذا النحو.[٢]

وبناءً على ذلك فيجب على المترجم أن يحدد نوعية الأسلوب ودرجته؛ ليتمكن من إيجاد المقابل الملائم له فى لغة الترجمة، مع التركيز بصفة خاصة على أسلوب النص الدينى؛ لأنه يعد فى أغلب اللغات أعلى أشكال الحديث تركيبًا، وأكثرها تفصيلا وتوسيعًا من الناحية الشكلية.[٣] وعلى المترجم أن يتيقظ إلى ضرورة أن تنعكس جميع العناصر الأسلوبية فى الترجمة كالسخرية، والمفارقة، والاهتمامات الغريبة الأطوار انعكاسًا دقيقًا. وأن يميز الأفراد تمييزاً صائبًا من خلال أساليبهم التى تكشف عن الطبقة الاجتماعية، والجغرافية. وبأن يفسح لكل شخصية المجال لتمتلك نفس شكل الفردية التى أعطاه لها المؤلف فى الرسالة الأصلية.[٤]

بيد أن ذلك قد يتطلب من المترجم إحداث تغيير فى أسلوب الأصل فى الترجمة للوصول إلى درجة التطابق الأسلوبى. وهذا التغيير قد يرجع إما إلى : الفروق الطبيعية بين اللغتين، أو إلى الفارق الثقافى بين المجتمعين معًا. فالأول لا خيارللمترجم أمامه، فهو مفروض عليه.[٥] أما الآخر فيمكن للمترجم أن يمثل له، أو أن يكيف الأسلوب المستخدم.

وأحيانا ما يلتزم المترجم بأسلوب الأصل دون أى تغيير؛ بهدف إضفاء صفة الواقعية على شخصية من الشخصيات، بأن يجعلها تتكلم كما فى الأصل؛ وذلك لإحداث الأثر المطلوب منها.[٦]

---

(١) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص١٥ .

(٢) المرجع السابق، ص١٥، ١٦ .

(٣) ى. نيدا، مرجع سابق، ص ٤٠٤ .

(٤) المرجع السابق، ص٣٢٧ .

(٥) يوئيل يوسف، مرجع سابق، ص٢٧٨ .

(٦) المرجع السابق، ص٢٨١ .

وعلينا أن نؤكد أن المترجم إذا انتهج أسلوبًا معينا فى الترجمة فينبغى الاستمرار عليه حتى ينهى الترجمة، وألا يحاول الخروج عليه فى ذات النص، إذا كان الأصل لم يغير من أسلوبه؛ لأن ذلك يعد خروجًا على مبدأ التطابق. لأن نجاح الترجمة مرهون بقدرة المترجم على الارتباط والالتزام بالتغييرات الأسلوبية للأصل،[١] والأصل فقط.

وأما عناصر هذا الأسلوب التى ينبغى التقيد بها عند النقل فيوجزها «الجرجانى» فى : وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، تصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع فى طريقة التشبيه، والتمثيل، والإجمال بعد التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفية الحذف والتأكيد، والتقديم والتأخير شروطهم.[٢] أى أن يبدأ المترجم النظر إلى المكونات الأسلوبية بدءاً من النحو وانتهاءً بالبلاغة، كما أشار كلا من «نيدا» و«عبد القاهر الجرجانى». أى أن ينطلق من الكلمة باعتبارها نواة الأسلوب، فعليه مراعاة سرعة الكلمات، وموافقتها للحالة النفسية؛ فالكلمات ذات المقاطع المتعددة تقلص سرعة الجمل، بينما الكلمات ذات المقطع الواحد والمقطعين تزيد من سرعة وقع الكلمات والجمل، نحو «سل تنل».[٣]

كما على المترجم مراعاة درجة تكرار الكلمة فى النص، وأن يترجمها بكلمة واحدة فقط حتى وإن تكررت عشرات المرات؛ كى لا يحدث ارتباكًا فى النص؛ لأن ترجمة كلمة ما فى الأصل بأكثر من كلمة فى الترجمة يؤدى إلى الالتباس والغموض.[٤]

وعليه الالتزام بعدد الصفات الواردة فى الأصل فلا يترجم صفة بصفتين إلا فى حالات الاضطرار؛ ليتجنب بذلك الأساليب البراقة، ويحافظ على الدقة والأمانة.[٥]

كما يجب على المترجم أن يراعى المتلازمات اللفظية من تعابير كنائية، ومجازية،واصطلاحية[٦]. فعليه إدراك معنى التعبير، ثم ترجمة المعنى فى حالة عدم وجود مقابل ملائم، مع الإشارة فى الهامش إلى دور التعبير فى خدمة أسلوب الكاتب أو فكرته، وذلك مثلما حدث فى ترجمة رواية «زقاق المدق» «لنجيب محفوظ» إلى العبرية، حيث ترجمت بعض التعابير على نحو حرفى مما أخل بالمعنى -مع البعد قدر الإمكان عن الحرفية التى تفسد المعنى وتحطمه[٧]

كما أن عليه التمييز بين المثل، والقول الشعبى، والحكمة، والقول المأثور لما لهذه الحالات من قدرة وأهمية فى تجسيد الفكرة، وإظهار تمكن الكاتب من لغته.[٨]

---

(١) מתתיהו פלד, (תרגום בדרך התחתים) המקור שעבר , עמ' 60.

(٢) عبدالقاهر الجرجانى، مرجع سابق، ص٥٩ .

(٣) صفاء خلوصى، مرجع سابق، ص١٥٤، ١٥٥ .

(٤) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٤٠٧ .

(٥) صفاء خلوصى، مرجع سابق، ص١٧٦ .

(٦) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٢١ وما بعدها.

(٧) שמעון בלם, (הערות על התערבות המתרגם בטקסט), תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר, עמ' 56.

(٨) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٣٠، وما بعدها.

وقدأصاب «نيو مارك» حينما أشارإلى أن ترجمة المثل فى النصوص غير الأدبية يكون بالمقابل المتوفر فى لغة الترجمة إذا وجد له مقابل، وإلا فللمترجم الخيار بين ترجمة المثل الأجنبى مع بيان علاقته بالنص، أو تضمين المقصود منه فى النص.(١)

كما أن على المترجم الانتباه إلى نوع الجملة ومعرفة صنفها، فيما إذا كانت مفككة، أى يمكن التوقف على أى جزء منها، أم أنها دورية لا يمكن فهمها ، ولا التوقف على أجزائها إلا فى نهايتها؛ مما يجعلها عرضة للالتباس والغموض إذا لم يتمكن المترجم من فهمها بدقة.(٢) فعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بالجمل وأجزائها، نجد أن اللغة العبرية تميل إلى التجسيد، والبعد عن الاستعارات، والتجريد. مما يجعلها تحول المسند إليه النحوى المجرد إلى مسند إليه مجسد بشرى، وقد يحول المسند إليه الجماد إلى مسند إليه حى. وذلك فى إطار التفرقة بين المسند إليه النحوى، و المسند إليه الخطابى، كما ورد فى قصة «الجبل» «لفتحى غانم» إذ يقول : «وتقلبت فى فراشى، والنوم يكاد يطغى على لولا بريق صور تتابع كأنها حلم». حيث ترجمت : «התהפכתי במיטתי וכמעט נרדמתי לולא.....» (٣) - فتم تحويل المسند إليه النحوى (النوم)، إلى ضمير فى נרדמתי ، والذى يشير إلى المسند إليه الخطابى فى القطعة، بما يخل بجزء من المعنى الأصلى.

أما من حيث التقديم والتأخير، فإن له أهمية شديدة فى جذب الانتباه إلى المقدم دون المؤخر، من ذلك مثلا : ما ورد فى سورة «البقرة» ١٢٤ فى قوله تعالى : «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن... الآية». - حيث نقلت بالمقابل : « כאשר נסה אלהים את אברהם ».(٤) حيث فقد التقديم والتأخير جماله فى الترجمة، رغم ماله من معنى فى الأصل. أما فى سورة «التوبة» ٣ فقد ترجم معنى قوله تعالى : «إن الله برىء من المشركين ورسوله» بالمقابل : «נקי אלהים מן המשתפים ושליחו .... »(٥) محاولا هنا أن يحافظ على التقديم والتأخير، بما يعنى أن الأمر متعلق بالمترجم وليس باللغة.

أما من حيث الحذف والتأكيد فى النص الأصلى، فإن العبرية الحديثة تميل إلى وضع أدوات تأكيديه لا توجد فى الأصل؛ لتأكيد الأحداث. وقد قسمتها « ليئة سريج » إلى :

١- أدوات لتقوية التأكيد وتعزيزه Intensifiers، حيث تضاف كلمات مثل :כל-כל כך- מאד .

٢- أدوات تأكيد للجزم بالتأكيد Enphasizers، نحو : ודאי- בהחלט- באמת .

---

(١) ب. نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٢٠٦ .
(٢) صفاء خلوصى، مرجع سابق، ص١٤١، ١٤٢ .
(٣) לאה שריג, תרגום בצידי הדרך, המקור שעבר , עמ' 83 -84.
(٤) י.י. ריבלין, המקור שעבר, עמ' 18,17.
(٥) המקור שעב' עמ' 183 .

٣- أدوات تأكيد مختزل Restrictives، التي تؤكد إطلاقية أو تفرد عنصر ما من عناصر النص بالتأكيد، نحو : בלבד- רק- דוקאי . مثال ذلك ما ورد في قصة «أحلام صغيرة» «للشرقاوي» إذ يقول : «وكان عمه يشفق على الحمار» - والتي ترجمت إلى : «דודו היה חרד עד מאד »[١] فرغم دلالة الفعل חרד القوية التي تشير إلى العطف والشفقة، نجد أن المترجم قد أضاف كلمة עד מאד كأداة لتقوية الفعل. فعلى المترجم أن يدرك مواطن التأكيد في النص ليصل إلى مواطن القوة والضعف في المصدر؛ ليبرز ما كان يريد المؤلف إبرازه وتأكيده.

ومن الأمور المهمة في الأسلوب والتي ينبغي التقيد بها من المترجم، الفصل والوصل، فيجب أن يلتزم المترجم بالأصل فلا يقسم جملة طويلة إلى عناصر أصغر، خاصة إذا كان طول الجملة سمة لأسلوب الكاتب. كما أنه لا ينبغي له أن يصل أكثر من جملة قصيرة في جملة واحدة طويلة؛ نظراً لوقع الجملة القصيرة السريع في النفس؛[٢] ذلك لأن للوصل والفصل أهميته، سواء على المستوى اللغوي والمنطقي Gramatical and Logical، أو على مستوى المنطقية البلاغية والتأكيدية Retorical and Emphasizing. مع إدراك أن الأهمية اللغوية له أكبر من الأهمية البلاغية[٣]؛ لأنه يحافظ على وضوح الفكرة، وعدم الغموض أو الالتباس.

أما أهم ما يفقد جماله وحسنه عند الترجمة - رغم أنه سمة لأسلوب العديد من الكتّاب في جميع اللغات - فهو التشبيه، والاستعارة، والتمثيل، والالتفات في الخطاب. وذلك لاختلاف اللغات في التعبير عن المجازات، والاستعارات، والتشبيهات.[٤] نظراً لأن الصورة البلاغية ترتبط بالبيئة، والمحيط الحضاري للفرد،[٥] بالإضافة إلى الأثر الشخصي فيها مما ينبغي مراعاته عند الترجمة.

ولعل أول ما شغل قدامى اللغويين من هذه المجازات عند الترجمة كانت الاستعارة، وهي التي تناولها «عبد القاهر الجرجاني» مفصلا إياها إلى نوعين : الأول لا فائدة من نقله، والآخر أن يكون لنقله فائدة.[٦] في حين يقسمها بعض المحدثين ومنهم «نيومارك» إلى ستة أنواع من الاستعارة.[٧]

وأخيراً، على المترجم مراعاة درجات الانفعال، والأثر العاطفي للكلمات عند الترجمة على المستوى الأسلوبي، والتي تشيرإليها مؤشرات النبر، والايقاع والتنغيم، خاصة إذا كانت الترجمة

---

(١) לאה שריג,(העברית שפה חיה), המקור שעבר , עמ' 309 ועוד.

(٢) د. محمد عبداللطيف هريدي، مرجع سابق، ص١٤٧ .

(٣) صفاء خلوصي، مرجع سابق، ص٩٤، ٩٥ .

(٤) أ.د. ماري سعده، مرجع سابق، ص٣٦ .

(٥) باهر الجوهري، مرجع سابق، ص٩٤، وكذا نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص١٨٤ .

(٦) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق، أحمد مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٨، ط أولى، ص٣٦ وما بعدها.

(٧) ب. نيومارك، الجامع في الترجمة، ص١٤٤ وما بعدها.

شفوية، وأن يحاول خلق نفس الأثر فى الترجمة.[١] وعلى المترجم إذا لم يجد ما يساعده لنقل أحد عناصر الأسلوب من النص الأصلى إلى لغة الترجمة - عليه أن ينشئ فى لغة الترجمة ما هو معدوم فيها؛ باستعارته من لغة المصدر، وهكذا تؤدى الترجمة دورها التكوينى.[٢]

سادسا : المستوى البراجماتى :

كما سبقت الإشارة، فإن كل نص مهما كانت نوعيته - كما يرى «نيوبرت» - يتضمن عناصر تأثيرية Pragmatic، متمثلة فى التعبير عن الاحتياجات، والأهداف، والمقاصد الاجتماعية والذاتية، تستهدف إثارة رد فعل ما لدى المتلقى. وتتنوع العلاقات التأثيرية للنص بتنوع النصوص، حيث تكمن هذه العلاقات فى قدرة المرسل على اختيار أدواته واستخدامها فى الغرض الصحيح للنص.[٣]

مما يجعل المترجم ملزما بنقل نفس هذه العلاقة القائمة بين المرسل الأول، والمتلقى الأول. حيث تتحكم فى هذه العلاقة مجموعة من العوامل، منها :

١- **الجنس:** أى نوعية المتلقى ذكرا كان أم أنثى.

٢- **السن:** فالمتلقى البالغ يختلف فى استجابته عن الصبى وعن الطفل.

٣- **درجة الثقافة :** فالمتلقى المثقف يختلف رد فعله عن الشخص العادى، عن الشخص عديم الثقافة.[٤]

وعلى المترجم دائما أن يقارن بين جمهوره، وجمهور المتلقين الأصليين، وأن يعرف مدى الاختلاف بينهما أو الاتفاق؛ بما يساعده فى تحديد نوعية الأسلوب الذى ينبغى له أن يستخدمه، فى محاولة دائبة منه لتلافى الفجوة التى قد توجد بين جمهور الأصل وجمهور الترجمة.[٥] محققا بذلك أحد تعاريف الترجمة، بأنها نقل نفس تأثير العمل الأصلى على المتلقى الجديد.

٢- مرحلة التركيب : Synthesis :

على الرغم من إشارتنا السابقة لوجود عمليتين تتمان لإخراج نص الترجمة، إلا أن هذا لا يعنى الانفصال بينهما، أو أن إحداهما تبدأ حينما تنتهى الأخرى. بل على العكس من ذلك فهما تسيران معا فى شكل واحد عام مترابط متسلسل؛ نظرا لما للعملية الأولى من أهمية؛ لتحكمها فى اختيار المقابل الترجمى. كما أن الخطأ فى المرحلة الأولى يؤدى بلا ريب إلى خطأ مماثل فى المرحلة الأخرى؛[٦] مما يجعلنا نقر بأن العمليتين تتمان فى ذات الوقت.

---

(١) ستيفين أولمان، مرجع سابق، ص١٠٤ .

(٢) أبوبعرب المرزوقى، مرجع سابق، ص٦٣ .

(٣) فوزى عطية محمد، مرجع سابق، ص١٤٧، وكذا محمود السعران، مرجع السابق، ص٢٦٣، ٢٦٥، وكذا R.T.Bell, P.54..

(٤) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٢٨١، وكذا نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص٧٠ .

(٥) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٨٢ .

(٦) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٤٥، ١٤٦ .

والمقصود بتركيب النص أى إخراجه فى لغة الترجمة كنص مقروء، أى إعادة بناء النص Re-composition. وعلى المترجم أن يراعى خلال إخراجه للنص مبدأ الأمانة والتكافؤ إلى أقصى حد، كما عليه الوصول إلى أحكام قاطعة بالنسبة للقضايا المتشابكة، مثل : قضية الشكل والمحتوى، قضية ترجمة الأسلوب التاريخى، وقضية التعامل مع أسلوب الأصل ومقاصده، والتى قد عرضناها عند مناقشة دور المترجم.

وتبدأ عملية التركيب للنص فى لغة الترجمة بإيجاد المقابلات الترجمية لوحدات الأصل. والمقصود بالمقابل الترجمى هنا، هو وحدة أو عدة وحدات مضمونية فى لغة الترجمة تستخدم لنقل وحدة، أو أكثر من وحدات النص الأصلى. ولكى تؤدى هذه المقابلات دورها يجب أن يكون بينها عوامل مشتركة، وهى :

١- الاشتراك فى عدد من العناصر المعنوية الأساسية.

٢- الاشتراك فى الخصائص الأسلوبية.

٣- تكرارية الحضور فى النص، سواء كانت الترجمة تتم من اللغة الأولى إلى اللغة الثانية أو العكس.

إلا أنه من المؤكد أن جميع الوحدات المتقابلة لا تشترك فى هذه العناصر جميعا، وبالتالى نجد مقابلات ترجمية كاملة التطابق، وأخرى جزئية التطابق. وتتمثل المقابلات الترجمية كاملة التطابق، المبنية على علاقة التوافق التام بين خصائص الوحدة فى اللغتين فى المصطلحات العلمية التخصصية، وكذلك فى بعض التعبيرات والأمثال، والأقوال التى اكتسبت سمة العالمية نتيجة التفاعل بين اللغات؛ مما يسهل من عملية التبادل فيما بينها.

أما المقابلات الترجمية جزئية التطابق فلا تخضع للقاعدة السابقة، وتتمثل فى : أغلب وحدات اللغة على المستويات اللفظية، والقواعدية، والأسلوبية، والمعنوية وتنقسم هذه النوعية إلى ثلاثة أنماط :

١- مقابلات تشترك فى الخصائص المعنوية والأسلوبية، وتختلف من حيث خصائص تكرارية الحضور فى النص.

٢- مقابلات تشترك فى الخصائص المعنوية وتختلف أسلوبيا وتكراريا.

٣- مقابلات تختلف من حيث العناصر المعنوية، وتلتقى من حيث الخصائص الأسلوبية وخاصية التكرارية فى النص. ويرجع الاختلاف المعنوى بينها إلى العوامل البيئية والحضارية.

إلا أن المقابلة بين هذه الألفاظ تعتمد على الوظيفة العامة، دون التطابق بين مكونات الواقع المرتبطة بهذه المفاهيم.(١)

---

(١) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٧٢، وما بعدها.

ويتطلب اختيار مقابل ما - ليؤدى دوره فى الترجمة - القيام بمجموعة من العمليات أو الإجراءات، والتى صاغها كل من «فيناى» و«دربلينيه» فى كتابهما الصادر عام ١٩٧٦[١] حيث أشارا إلى سبعة إجراءات للترجمة وهى :

١- الاستعارة Emprunt : حينما لا يتوفر فى لغة الترجمة بديل للكلمة الأصلية.

٢- المطابقة Calque : عندما تتوفر فى اللغة للكلمة الأصلية نفس الدلالة.

٣- الاستبدال Transposition : أى استبدال الترجمة بكلمات أخرى لا تضر بالمعنى.

٤- التجديد Modulation : التجديد للتركيب بحسب وجهة نظر اللغة المتلقية.

٥- التعادل Equivalence : الأخذ بالنظر دون التمسك بالمفردات.

٦- التطويع Adaptation : التطويع لثقافة اللغة المتلقية.

٧- الترجمة الحرفية Litterale : وهى خاصة بالموضوعات العلمية.

ثم جاء «نيومارك» فى كتابه وصاغ عدة إجراءات بالإضافة إلى ما سبق فنجد عنده :

١- التحويل Emprunt : وهو نفس مفهوم الاستعارة السابق، إلا أنه زاد عنه بأنه يجب ترجمة الكلمة أولا برفقة الكلمة الأصلية، إذا اقتضت الضرورة ويضاف المرادف الوظيفى بين أقواس، مما يدل على احترام ثقافة ولغة المصدر.[٢]

٢- التطبيع Naturalism : وهو قريب من مفهومى التطويع والتجديد السابق ذكرهما، ويراد به تطويع اللفظ الأصل مع اللغة الهدف.

٣- المرادف الثقافى Cultural Equivalent : أى ترجمة كلمة ثقافية فى المصدر بكلمة ثقافية لدى المتلقى، وهو قريب من مفهوم المطابقة السابق ذكره.[٣]

٤- المرادف الوظيفى Dynamic Equivalent :أى استعمال كلمة حرة من الثقافة مع مصطلح خاص جديد أحيانًا، وبالتالى فهو يعمم، أو يحيد كلمة فى لغة المصدر، كما قد يضيف لها عنصرا تخصيصيا.[٤]

٥- المرادف الوصفى Descraptive Equivalent : يجب موازنة الوصف مع الوظيفة، مثل : الفريسيين ---> طائفة من الجماعات، أو الفرق اليهودية كانت تسعى للحكم، وهى على خلاف دائم مع غيرها من الفرق.

---

(١) كتاب Stylistique Comparée Du Francais Et De L'anglais, Paris نقلا عن رضا حامد الجمل، مرجع سابق، ص١٥٠، وكذا نيومارك، اتجاهات فى الترجمة، ص٢٢ .

(٢) نيومارك، الجامع فى الترجمة، مرجع سابق، ص١٠٧، ١٠٨ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٩، ١١٠ .

(٤) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص١١٠ .

٦- الترادف اللفظى : يستخدم بمعنى كلمة مرادفة فى لغة الترجمة قريبة من كلمة المصدر فى المعنى السياقى.

٧- الترجمة الدخيلة Calque : تستخدم لترجمة المتلازمات اللفظية الشائعة، ولاسيما المنظمات الدولية، ومكونات الكلمات المركبة وتستخدم حينما تكون المصطلحات معترفا بها مسبقًا فقط.(١)

٨- التغييرات Transposition : أى تغيير قواعد لغة المصدر إلى قواعد لغة الترجمة.(٢)

٩- القولبة Modulation : أى تنوعًا من خلال تغيير وجهة النظر، مثل استخدام إجراء النفى المعاكس. لترجمة لفظة عادية، نحو : إنه فنان جيد ---> ليس بفنان ردىء.(٣)

١٠- الترجمة المعترف بها : وهى الترجمة الرسمية لأى مصطلح مؤسسى.

١١- الترجمة المؤقتة : لترجمة مصطلح مؤسسى جديد عادة، وقد تصبح شائعة أو تختفى تمامًا.(٤)

١٢- التعويض Compensation : يتم حينما يكون هناك خسارة للمعنى أو للأثر الصوتى، حيث يتم التعويض فى جزء آخر من النص، أو فى جملة أخرى.

١٣- التحليل التكوينى Componential Analysis : يعنى شطر الوحدة اللفظية إلى مكونات معناها، وغالبا ما تكون ترجمة كلمة باثنتين، أو ثلاثة، أو أربعة.

١٤- التضييق والتوسيع Expomsion and Contraction : يخصان الجوانب النحوية غالبًا، كترجمة صفة + اسم إلى اسم فى الترجمة.(٥)

١٥- إعادة الصياغة Paraphrase : والمقصود منه شرح أو إضافة شئ ما لجزء من النص، ويستخدم فى حالة النص سيء الصياغة، أو المبهم.

هذا وقد يندمج أكثر من إجراء من هذه الإجراءات لترجمة كلمة واحدة فقط.(٦) كما أن اختيار أحد هذه الإجراءات دون الآخر يتوقف على عدة عوامل؛ منها : درجة ثقافة المتلقى الجديد، والتقاليد الثقافية لدى جمهور المتلقين، وكذلك مفهوم الأمن الثقافى وأثره فى اختيار نوع المقابل، خاصة بالنسبة للاستعارات وإعادة الصياغة.(٧)

---

(١) المرجع السابق، ص١١١، ١١٢ .
(٢) المرجع السابق، ص١١٢، وما بعدها.
(٣) المرجع السابق، ص١١٧، ١١٨ .
(٤) المرجع السابق، ص١١٩ .
(٥) المرجع السابق، ص١٢٠ .
(٦) ب. نيومارك، الجامع فى الترجمة، ص١٢٠، وكذا المجاهات فى الترجمة، ص٦٥، وما بعدها.
(٧) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٣٣٣ .

أما بالنسبة لترجمة التعابير الكنائية، والمجازية، والاصطلاحية، والأمثال، والحكم وما يتطلبه ذلك من اشتراك فى عناصر الموقف، وملابسات الاستخدام داخل اللغة، والاشتراك فى المفهوم، والعناصر البلاغية. فسنجد لدينا عددا من الإجراءات لترجمتها منها :

أ- إيجاد المقابل المكافئ Adequate :

والذى يقوم على أساس التطابق التام بين التعبيرين من حيث المضمون، والصورة الفنية البلاغية، مثل : للحيطان آذان -------> אזנים לכתל (١)

ب- إيجاد المقابل المطابق Equivalent :

حيث يتفق المضمون، أو المضرب بين التعبيرين، ولكنهما يختلفان من حيث تجسيدهما للصورة الفنية البلاغية. ومن الملاحظ أن هذا الإجراء هو الشائع بين جميع الإجراءات الأخرى؛ نظراً لارتباط الصور الفنية البلاغية بخصائص لغة الشعب أساسًا، فضلاً عن ارتباط مكوناتها اللفظية بالبيئة الحضارية للشعب، نحو : مطر كأفواه القرب ----> גשם נדכות (٢)

جـ- إيجاد المثيل Analogue :

يلجأ إليه المترجم فى حالة عدم وجود مقابلات مكافئة أو مطابقة، ويتميز هذا الاختيار بالاختلاف بين التعبيرين، سواء فى المفهوم، أو المضرب، أو بخلو المقابل من الصورة الفنية البلاغية، أى عدم وجود تطابق تام بينهما، نحو : قدح زناد فكره -------> שבר את הראש

د- الترجمة من خلال النحل Calque :

أى النقل المعنوى الحرفى للتعبير، مع الحفاظ على الصورة الفنية البلاغية الأجنبية المكونة للتعبير، نحو : فرق تسد ----> הפרד ומשל

أما الحكم والأقوال المأثورة فقد درج المترجمون على نقلها من لغة إلى أخرى حرفيا مع الحفاظ على صورتها الفنية إن وجدت، نحو : אם אין אני לי מי לי إن لم أكن لنفسى فمن يكون لى.

أى على المترجم، حينما يتصدى لترجمة مثل هذا النوع من وحدات الترجمة - عليه أن يطابق إما بين المضمون، أو المضرب، أو الصورة البلاغية الكامنة فى هذه التعبيرات.(٣)

أما ترجمة الاستعارات فقد تناولها كل من «نيدا»، «نيومارك»، «ويوئيل يوسف» إلا أن محل الاختلاف بينهم هو هل يترجم المجاز بمجاز مثله، أم يمكن ترجمته حرفيا، أو معنويًا فقط؟

إلا أن ما تم الاتفاق عليه، هو أن ترجمة المجاز بمجاز مثله - إن وجد - فهذا أمر طيب، أما إن لم يوجد، فللمترجم حق الاختيار بين الترجمة الحرفية والمعنوية، أو ترجمته دون الإشارة إلى وجود مجاز فى الأصل.(٤)

---

(١) فوزى عطية، مرجع سابق، ١٨٥، ١٨٦ .
(٢) المرجع السابق، ص١٨٦ .
(٣) فوزى عطية، مرجع سابق، ص١٨٧، وما بعدها.
(٤) ى. نيدا، مرجع سابق، ص٤٢٣، وكذا يوئيل يوسف، مرجع سابق، ص٤٩ .

وفي محاولة للخروج من هذا الاختلاف في وجهات النظر يعرض «نيومارك» لعدد من إجراءات الترجمة للاستعارة - ليس محلها هنا - وذلك للخروج من هذا المأزق في ترجمة هذا النوع من المجازات.

إلا أن ما يتأكد لدينا هو أن ترجمة الاستعارة ترجمة حرفية هو منهج مذموم، لا يؤخذ به إلا في حالة الضرورة القصوى، مع عدم وجود مقابل ملائم لها في لغة الترجمة. ذلك أن ترجمة الاستعارة في حقيقة الأمر ما هي إلا صورة مصغرة لعملية الترجمة كلها؛ إذ إنها تقدم خيارات إما في اتجاه الحفاظ على المعنى والصورة، أو الحفاظ على أحدهما والتضحية بالآخر.[1] وذلك في ضوء العوامل المؤثرة في ترجمة الاستعارة، مثل أهميتها، مدى التزام القارئ بها، فهم القارئ ومعلوماته،[2] قبولية اللغة لوجودها، إلى غير ذلك من عوامل تتحكم في نقل الاستعارة تشبه تلك التي تتحكم في نقل النصوص بين اللغات.

وفي ضوء كافة هذه الإجراءات في النقل بين لغتين، سواء على مستوى الألفاظ والجمل، أو مستوى التراكيب المجازية، أو حتى مستوى الاستعارة، يتأكد لدينا وجود فاقد ما في الترجمة. ويقترن هذا الفاقد أساسًا بضياع جزء من أثر الرسالة على المتلقي الجديد، إلا أننا ينبغي أن نميز هذا الفاقد الترجمي بعيداً عن أخطاء المترجم. فالفاقد الترجمي أمر حتمي، فلا يمكن لمترجم ما أن ينقل نص يتطابق على كافة المستويات مع الأصل، وبالتالي يصل إلى درجة التكافؤ مما يمنحه الفرصة لكي يحل محل الأصل؛ ذلك لاختلاف اللغات، واختلاف ثقافات وحضارات الشعوب المتكلمة بهذه اللغات. وهو فاقد لا يعيب المترجم إذا بذل قصارى جهده لتفاديه ولم يتمكن من ذلك، أما الخطأ الترجمي من قبل المترجم فهذا أمر آخر قد يرجع إلى إخفاق المترجم في تحليل النص الأصلي واستيعابه، أو جزء منه. مما يؤدي إلى سوء اختيار المقابل الترجمي الملائم. أو أنه يرجع إلى انتقاء المترجم للتفسير الأقل ملاءمة عند النقل، أو إلى ولع المترجم باستخدام صيغ وخصائص شكلية تؤدي - أحيانا - إلى غموض النص وإبهامه.[3] وهي الأخطاء التي ينبغي محاسبة المترجم عليها عند تقييم عمله، حتى لا يقع خلط بين ما هو حتمي وما هو ممكن، أو بين ما هو لازم وما هو عرضي اختياري.

وسوف نستعرض في باقي فصول البحث جوانب تطبيقية لهذا الفصل؛ بمعنى أننا سنقوم بتطبيق شروط المترجم، وأدواته، وتعاريف الترجمة، وكيفية تحليل النص وتركيبه، على ما بين أيدينا من ترجمات لمعاني القرآن الكريم. وهي في الفصل الثاني ترجمات جزئية، تليها بعد ذلك الترجمات الكلية في البابين الثاني والثالث؛ لتقييم أداء مترجمي النص الديني في ضوء هذه المعايير السابقة.

* * *

(١) ب. نيومارك، الجامع في الترجمة، ص١٥٤ .
(٢) ب. نيومارك، اتجاهات في الترجمة، ص١٧٧، وكذا محمد عبداللطيف هريدي، مرجع سابق، ص١٢٥ .
(٣) ي. نيدا، مرجع سابق، ص٣٦٦ .

الفصل الثاني

تاريخ الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم

تمهيد :

القرآن الكريم هو كتاب الله عز وجل ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد قدر لهذا الكتاب العظيم أن يحتضن الإسلام ، واللغة العربية فى آن واحد. حتى أضحى على كل من يرغب فى الاطلاع على الإسلام، أو فهمه أن يبدأ بهذا الكتاب. ومن ثم فلا غرابة فى أن يصبح القرآن الكريم أغنى المواضيع عند المستشرقين على الإطلاق، ومثار دهشتهم ؛ بما أحدثه من تغيير شامل فى المجتمع العربى والإسلامى، وما أضافه إلى الحضارات الإنسانية من زخم وحياة. فتنوعت سبل معالجته على أيدى المستشرقين ما بين دراسات موضوعية، ونقد ومطاعن، وبين الإقدام على ترجمته من لغته العربية مباشرة، أو فيما بعد نقلاً عن ترجمته اللاتينية الأولى – إلى أمهات اللغات العالمية [1]، والتى بلغت نحو ست وثلاثين لغة رسمية فى أنحاء العالم.[2] وقد جاءت هذه الترجمات ما بين ترجمات كلية من ألفه إلى يائه، وما بين ترجمات جزئية لبعض سوره، أو بعض آياته. حتى بلغت الترجمات الكاملة له فى اللغات الأوروبية مع طبعاتها المتعددة ٦٧١ ترجمة وطبعة، بينما بلغت الترجمات الجزئية، والمختارات ٢٤٥ ترجمة وذلك حتى عام ١٩٨٠.[3]

ويمكن القول بأن الترجمات الأجنبية لمعانى القرآن الكريم قد مرت فى مسارها بعدة مراحل متداخلة : **المرحلة الأولى – من القرن الحادى عشر وحتى القرن الثانى عشر، وتشمل :**

أ- مرحلة الترجمة من العربية إلى اللاتينية (بذرة الاستشراق).

ب- مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية (أكثر الترجمات سوءاً).

المرحلة الثانية : فى العصر الوسيط، وتشمل :

جـ- مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأوروبية بواسطة المستشرقين وأضرابهم، بعد أن اشتد ساعد الاستشراق، وعرف العربية، ودرس كتبها.

د- مرحلة دخول المسلمين مؤخراً إلى ميدان الترجمة إلى اللغات الأوروبية مع ليبرالية العصر، والنظرة العلمية المجردة لموضوع الترجمة بصرف النظر عن مشاعر المترجم الدينية إن لم يكن مسلماً.[4]

وقد تباينت ردود الفعل حول قبول هذه التراجم فهناك فريق يرى أن معظم هذه الترجمات – إن لم تكن كلها – مليئة بالأخطاء اللغوية واللفظية، والبعد الكبير عن المعنى المراد مقارنة بالأصل . بالإضافة إلى التحريف المباشر، وغير المباشر مما شوه جمال النص وبلاغته. كما يعاب

---

(١) محمد حسين على الصغير ، المستشرقون والدراسات القرآنية ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٣ ، الطبعة الأولى ، ص ١٢ ، ١٣ – محمد صالح البنداق ، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٩٤ ، ٩٥.

(٢) عبد الغنى عبد الرحمن محمد ، المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٣) حسن المعايرجى ، المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر ع ٤٨ ص ٥٥ هامش رقم ١ .

(٤) حسن المعايرجى ، المرجع السابق ، ص ٨٥ ، ٨٦ .

على هذه الترجمات جميعاً أنها حرفية، وبعيدة تماماً عن المنهج الإلهي، وبها الكثير من الافتراءات على مصادر القرآن الكريم، وعلى النبي ﷺ وأنه تأثر في دعوته بالتعاليم اليهودية، والمسيحية التي سادت شبه الجزيرة العربية . (١)

وهناك رأي آخر يرى أن تعدد الترجمات لمعاني القرآن الكريم، واختلافها في ألفاظها؛ إنما يتأتى نتيجة لاختلاف تجارب المترجمين مع هذه الألفاظ، وما يحيط بها من ظلال معاني ودلالات تختلف من مترجم لآخر. وأنه ليس من الحكمة أن نفترض سوء النية في هؤلاء المترجمين، أو أن نشك في نواياهم، وليس من المقبول أن نتصور جهلهم بإحدى اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها؛ فكلهم من أهل الفكر الذين يحافظون على سمعتهم ، ويحرصون على أن يوصفوا بالأمانة والإخلاص في عملهم. (٢)

ورغم وجاهة هذه الآراء إلا أن نقد الترجمات ينبغي ألا يؤخذ بالإفراط أو بالتفريط. إذ يجب أن تكون هناك معايير محددة ننطلق منها في الحكم على هذه الترجمات قبل أن نقبلها، أو نرفضها، من هذه المعايير الإجابة على الأسئلة التالية : **من ؟ ماذا ؟ لماذا ؟ كيف ؟**

ويقصد بـ (من) المترجم؛ من هو، وما هي شخصيته، وما ديانته، وما موقفه من الإسلام؟

وأما (ماذا) فتعني بماذا تثقف، وما هي درجة إلمامه بعلوم العربية، وعلوم القرآن، وباللغة التي يترجم إليها ؟

وأما (لماذا) فتعني : ما هي دوافعه وأهدافه من وراء الإقدام على مثل هذا العمل الشاق؟(٣)

وأما (كيف) فتعني : ما هو أسلوبه في الترجمة، وأي المناهج يتبع في نقل النص إلى اللغة الهدف ؟

وفي ضوء مثل هذه المعايير فقط يمكننا النظر إلى تاريخ ترجمات معاني القرآن الكريم إلى أي لغة عالمية – مهما كان عدد هذه الترجمات – حيث نجد أن :

أولاً : إن مترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية دائماً ما يكون مستعرباً أو مستشرقاً، وهو في هذا إما مسيحي، أو يهودي . وغالباً ما يكون متحاملاً على الإسلام، حاقداً على المسلمين، خاصة وأنه ينظر إلى الإسلام والقرآن بمنظار جهابذة الاستشراق، (٤) أولئك الذين استقى منهم، ومن مؤلفاتهم المترجم معارفه وآرائه حول الإسلام والقرآن، وهي آراء متحاملة دائماً ضد الإسلام وكتابه الكريم.

---

(١) د. عبد الغني عبد الرحمن محمد ، المرجع السابق ، ص ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٧ .

(٢) د. إبراهيم أنيس ،المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٣) ثابت عيد ، ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الألمانية بين كرم المستشرقين وجهود المسلمين ، مجلة أكتوبر ، نوفمبر ١٩٩٥ ، ع ٩٩٣ ، ص ٤٢ .

(٤) المرجع السابق ، نفسه .

ثانياً : تؤكد كثير من عيوب ترجمات معانى القرآن على مدى عدم دراسة المترجمين للغة العربية دراسة جادة متعمقة متأنية. بل وتشهد الترجمات على عدم اطلاعهم فى غالبية الأحيان على المصادر الإسلامية اللازمة لإتمام مثل هذا العمل، بل وعدم الاطلاع - فى بعض الأحوال - على نص القرآن الأصلى ذاته. حيث يكتفى هؤلاء بما سطره المستشرقون حول الإسلام والقرآن، دون إجهاد للنفس بمراجعة مثل هذه الأقوال ومطابقتها للحقائق ، وهو ما يثبته بعد معظم الترجمات وخروجها عن المعنى الأصلى وعن مراد النص الكريم. (١)

ثالثاً : ربما كان الهدف قديماً من ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هدفاً مزدوجاً ؛ فهى بدافع حب الاستطلاع والفضول الذى أثاره الفزع من الفتح الإسلامى لأوروبا، (٢) كما أنها بهدف إعداد العدة للجدل الدينى دفاعاً عن المسيحية ، ودحضاً للإسلام درءاً لهذا الخطر القادم من الشرق ، وهو ما جعل من واجب من طالع القرآن فى هذه الفترة من علية القوم أن يطعن ويذم هذا الدين الجديد . وبالتالى كان القرآن هو أساس مثل هذا الأمر ، فبدأوا بترجمته للاستعانة به فى هذا السبيل ، كل هذا أمر معلوم مفهومة أسبابه ، أما استمرار هذا السيل من ترجمات معانى القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية حتى يومنا هذا فهو ما يثير فى الذهن التساؤل حول هدفها .

ولا شك أن الهدف منها هدف مزدوج هو الآخر ، كما يذكره المستشرق الفرنسى "بلاشير" ، إذ يرى أن الهدف الأسمى للغرب من ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية - هو إعداد العدة لتشكيك المسلمين فى دينهم ، وخاصة الأوروبيين منهم ، وذلك من خلال نقد القرآن والطعن فيه (٣) . ومن ناحية أخرى منع المسيحيين حصانة كافية للابتعاد عن قراءة النص العربى الأصلى للقرآن ؛ خوفاً من احتمال إيمانهم به ، ودخولهم فى الإسلام.

وهذا الأمر جلى لنا خاصة إذا علمنا أن الغرب قد اتخذ موقفاً عدائياً بوجه عام ، طيلة الفترة الواقعة بين القرنين السابع وحتى السابع عشر - حيال الإسلام (٤) . ومن هنا كان الانطلاق من فكرة ترجمة معانى القرآن الكريم إلى دحض بعض المبادئ الإسلامية ، والزعم بأنها مقتبسة من الديانات السابقة على الإسلام . وهم قد فعلوا ذلك بروح رجعية متزمتة مما جعلهم يستنبطون النظريات الفاسدة والخاطئة علمياً ، ويخرجون علينا بالعديد من الآراء المغرضة عن الإسلام والقرآن ، (٥) وكان سبيلهم لهذا الأمر هو التحريف وعدم الدقة أو الأمانة فى النقل .

---

(١) عبد الغنى عبد الرحمن محمد ، المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٢) المعايرجى ، المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٣) ثابت عيد ، المستشرقون اهتموا بكتابات اللاحدة ، مجلة أكتوبر ، نوفمبر ١٩٩٥ ، ع ٩٩٥ ، ص ٤٦.

(٤) كاثارينا مومزن ، جوته والعالم العربى ، ترجمة د. عدنان عباس على ، عالم المعرفة ، فبراير ١٩٩٥ ، ع ١٩٤ ، ص ١٧٨ ، ١٧٩.

(٥) צב' חיים הרמן רקנדורף, הקוראן או המקרא, ליפסג, 1857, ההקדמה , עמ' XII ועוד.
انظر كذلك مقدمة ترجمة رودويل ، ومقدمة جورج سال للقرآن ، محمد صالح البنداق ، المرجع السابق ص ١٠١، ١٠٤ .

رابعاً : نجد أن معظم الترجمات جاءت على نهجين : الأول – هو منهج الترجمة الحرفية ، وهى تعطى غالباً معنى مغايراً كل المغايرة للمعنى الذى عبر عنه النص القرآنى . (١)

والمنهج الثانى – هو منهج الترجمة الحرة ، حيث تدخلوا فى النص بالتصرف ، سواء من خلال التقديم والتأخير ، أو الإهمال والحذف ، أو التحوير للمعانى ، أو الإضافة بالزيادة على ما فى الأصل . أو إعادة ترتيب السور حسب ما يرى المترجم مدعياً أحياناً أن هذا هو ترتيب النزول، أو القيام بترجمات مرسلة للسور دون التقيد بالوصل والوقف فيها ، بل وتقسيم السور الطوال لأكثر من سورة قصيرة فى أحيان كثيرة . أو أن يؤلف ما يسمى مختصر القرآن ، أو قرآن محمد، أو قانون الأتراك ، إلى غير ذلك من الاتجاه نحو عدم الدقة وعدم الأمانة فى النقل ، بما يبعد إلى أقصى حد عن الصحة والأمانة العلمية والموضوعية . (٢)

مما سبق يتأكد لنا أن الرأى الأول هو الأكثر حزماً ودقة ؛ لأن الاعتماد على كون هؤلاء المترجمين أولى سمعة طيبة ، وأنهم أصحاب جهد علمى موضوعى ، وأنهم يبغون الاحتفاظ بالاحترام العلمى – هذا كله أمر أبعد ما يكون عن الصحة والدقة العلمية ؛ لأن معظم هؤلاء هم من أقدموا على ترجمة معانى القرآن ، وجاءت معظم ترجماتهم غاية فى البعد عن المعنى الأصلى، ومفارقة تماماً للموضوعية ؛ ولذا وجب الحرص والحذر عند التعامل مع أى ترجمة ، وألا نعطى حكماً عليها إلى أن يتأكد لنا مدى مصداقية المترجم ، ومدى أمانته ودقته ، وقدرته على نقل المعنى الأصلى .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن ، هو : هل هناك حاجة إلى مزيد من الترجمات لمعانى القرآن الكريم ؟

ولا شك أن الإجابة هى نعم، وهو ما يؤكده "چاك بيرك" بقوله : "إنه على الرغم من الترجمات المتعددة لمعانى القرآن الكريم، إلا أن هناك الكثير الذى لم يتم اكتشافه بعد" . (٣)

نعم إن هناك العديد مما لم يكتشف بعد من جمال الأسلوب ، ودقة ورصانة النظم القرآنى، وهو ما يعجز عن إدراكه عشرات بل مئات العقول ، فما بالنا والمترجم هو أحد هذه العقول القاصرة عن الإحاطة بمثل هذا الكتاب المعجز ؟ !

---

(١) د. عبد الغنى عبد الرحمن محمد ، المرجع السابق ، ص ٩٦.

(٢) حسن المعابرجى ، المرجع السابق ، ص ٥٥ – وكذا محمد صالح البنداق ، المرجع السابق ، ص ١٠١ ومابعدها ، د. أحمد إبراهيم مهنا ، دراسة حول ترجمة القرآن الكريم ، دار الشعب ١٩٧٨ ، ص ٨٤ ومابعدها حول ترجمة ج . م . رودويل . وص ١٣٦ وما بعدها حول ترجمة N.J. Dawood .وص ١٤٨ وما بعدها حول ترجمة A.J. Arbery .

وانظر كذلك مقدمة J.M. Rodwell,The Koran, London. J.M. Dent, 1953, P. 1:18

وقد سار المترجم فى هذه الترجمة على منهج جديد مبتدعاً ترتيب السور حسب زمن النزول وذلك مثل N.J. Dawood فى ترجمته .

(٣) چاك بيرك ، مبادئ القرآن تتفق مع المنهج العقلى ، مجلة القاهرة ، اغسطس ١٩٩٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ع ١٢٩ ، ص ١٣ ومابعدها.

ومما سبق يتأكد لنا مدى أهمية معالجة ترجمات معاني القرآن الكريم بصورة أكثر دقة وتأن ، كما يتضح لنا مدى عناية المستشرقين ، والمسلمين على السواء بالترجمات الأوروبية لمعاني القرآن الكريم . وفي مقابل هذا نكاد نعدم مثل هذه الجهود بالنسبة لترجمات معاني القرآن إلى اللغات الشرقية كالعبرية، أو السريانية ، أو غيرهما من اللغات الشرقية ، باستثناء بعض الدراسات الضئيلة في مثل هذا المجال الرحب كما سبق القول .

ولعل مرد ذلك إلى كون الترجمات العبرية – بصفة خاصة – جاءت حديثة نسبياً مقارنة بالترجمات الأوروبية ، ومن جهة أخرى فإن الاستشراق اليهودي يعد جزءاً من كل هو الاستشراق الأوروبي بعامة . وأن الترجمات العبرية الأولى لمعاني القرآن تمت في هذا الإطار ولم تتم بشكل منفصل .

ونظراً لهذا القصور فسوف نستعرض هنا مقدمة تاريخية لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، سواء أكانت هذه الترجمات جزئية ، أم كلية ؛ لمعرفة مدى دقة المترجم ، وكيفية تطور هذا الاتجاه لدى المترجمين في ضوء رؤيتهم للقرآن الكريم من المنظور الاستشراقي .

وسنعرض لبعض النماذج فقط للوصول إلى المنهج الذي ساد بين مترجمي معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية من اليهود ، والوصول إلى حقيقة الموضوعية التي يشيعونها عن أنفسهم دائماً .

وسنبدأ بالترجمات الجزئية ثم ننتقل بالتفصيل للحديث عن الترجمات الكلية ؛ نظراً لأهميتها بالنسبة لموضوع الدراسة ، ملتزمين بالتسلسل التاريخي لهذه الترجمات قدر الإمكان . هذا مع التزامنا خلال ذلك التطبيق بالأسس العامة للترجمة وشروط المترجم التي سبق ذكرهما تفصيلياً .

* * *

أولاً: الترجمات الجزئية:

ليس ثمة شك في أن روح التسامح الإسلامية التي سادت معاملة المسلمين لليهود ، عبر أكثر من أربعة قرون في الأندلس - قد منحتهم من الحرية ما أعانهم على الاندماج في حياة العرب والمسلمين ، وشجعهم على الاطلاع على مصادر الثقافة الإسلامية والنهل من معينها الأول ألا وهو القرآن الكريم ، فدأبوا على دراسته وفهمه . وقد كان هذا مدعاة لتأثر اليهود بالثقافة العربية الإسلامية ، وبالقرآن الكريم بصفة خاصة تأثراً واضحاً وجلياً ظهر أثره في مجالي الأدب العبري ، والديانة اليهودية بشكل بارز .[1] وقد تنوعت درجات هذا التأثر ما بين استخدام اليهود المتحدثين باللغة العربية لمصطلح (القرآن) للإشارة إلى العهد القديم ، وإطلاق مصطلح (سورة الإخلاص) للإشارة إلى الجزء الأول من قراءة ، שמע ، وبين تبحر بعض علمائهم في علوم القرآن وتفاسيره وقراءاته ؛ مما حدا ببعض فلاسفتهم أمثال " القرقساني "* و "سعديا جاؤون"** و" موسى بن ميمون " وغيرهم للاقتباس من القرآن الكريم بصورة مباشرة .

بل إن الاعتماد على القرآن الكريم كمصدر ، والاقتباس منه قد تعدى نطاق الفكر الديني والفلسفي ، وشاع في أعمال الأدباء اليهود ، أمثال " شموئيل هناجيد "***

---

(١) האנציקלופדיה העברית, כרך 30, עמ' 52, - د . رشاد الشامي ،تطور وخصائص اللغة العبرية القديمة والوسيطة والحديثة، ص ٦٧ ، وكذا أ .د . رشاد الشامي ، مقدمته لكتاب ندوة التأثيرات العربية ، المرجع السابق ، ص ١٢ ، ١٣ ، وكذا أ.د. محمد عبد الصمد زعيمة ، المرجع السابق ، ص ١٩ .

* **القرقساني** : هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق القرقساني ، عاش في النصف الأول من القرن العاشر بالعراق. وهو فقيه ومفسر قرائي ، وهو من أشهر وأبرز زعماء القرائين ؛ حيث نال شهرته من كثرة مجادلاته مع الربانيين. ويبدو من أسلوب تفكيره تأثره بالمعتزلة المسلمين ، وبغيرهم من الاتجاهات التي سادت في تلك الفترة. ومن أهم مؤلفاته : كتاب" الأنوار والمراقب"، وكتاب "الرياض والحدائق". وله كتاب لم يصلنا في الجدل ضد المسلمين بعنوان :" הפרכת נבואת מוחמד " "دحض نبوة محمد". انظر دائرة المعارف العبرية، ج ٣٠ ص ٣٢٢.

** **سعديا جاؤون** : ولد في الفيوم بمصر عام ٨٨٢ ، وتوفي ببغداد عام ٩٤٢ ، فقيه وفيلسوف ولغوي ومجادل ، وهو الشخصية المركزية في فترة الجانونيم ، تولى رئاسة " يشيفت فومبادثا " عام ٩٢٢ ببغداد ، وهو يعد أبو الأدب الرباني ، وأول من ترجم التوراة للغة العربية . كما أنه أول من كتب مؤلفات كاملة في الجدل ضد القرائين ، وقد تأثر في فكره بطائفة المعتزلة ، أهم مؤلفاته : "كتاب الأمانات والاعتقادات" ، كتاب "تحصيل الشريعة السمعية" ، كتاب "الرد على عنان" ، كتاب "الرسالة" " האגדון ". انظر دائرة المعارف العبرية ، ج ٢٦ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

*** **شموئيل هناجيد**: هو أبو إسحاق إسماعيل بن النغريلة، ولد بقرطبة عام ٩٩٣ وتوفي بها عام ١٠٥٦، شاعر ومجادل ديني ، وهو زعيم يهود أسبانيا الإسلامية ، عين وزيراً لحابوس ملك غرناطة ومن بعده لابنه باديس ، أطلق عليه لفظ " رأس اليهود " عام ١٠٢٧ ، أهم مؤلفاته ثلاث مجموعات شعرية هي :"ابن المزامير"، "ابن الأمثال "، "ابن الجامعة ". كما أن له كتاباً في الجدل ضد المسلمين ، تصدى لدحضه " الإمام ابن حزم " =

و"ابن جبيرول " * و "موسى بن عزرا "** و " يهودا الحريزى " *** وغيرهم . [1] ومن أصدق الأدلة على ذلك ما اقتبسه " شموئيل هناجيد " فى معرض حديثه عن نظم القرآن ، وصاغه فى بعض أبيات الشعر باللغة العربية إذ يقول :

نقشت فى الخد سطراً من كتاب الله موزون

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون [2]

مشيراً إلى قوله تعالى فى سورة آل عمران آية ٩٢ : " لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" . كما شاعت ترجمة بعض أجزاء الآيات ، والتعبيرات القرآنية فى أشعارهم باللغة العبرية من ذلك ما صاغه " شموئيل هنا جيد " أيضاً :

ויעץ הוא ויעץ אל וקמה עצת האל אשר אין לה הפרה,

ومعنى البيت : (ومكر هو ومكر الله فتحققت إرادة الله التى لا مرد لها) . وقد أعتمد فى ذلك على قوله تعالى فى سورة آل عمران آية ٥٤ "ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين". [3]

= الظاهرى فى كتابه "الرد على ابن النغريلة اليهودى ". انظر دائرة المعارف العبرية، ج ٣٢، ص ٤٥ وما بعدها.

* **ابن جبيرول** : هو أيوب سليمان بن يحيا بن جبيرول ، ولد فى ملقا فيما بين ١٠٢١ ، ١٠٢٢ – وتوفى فى نلنسيا فيما بين ١٠٥٣ ، ١٠٥٨ ، شاعر وفيلسوف أندلسى ، بدأ قرض الشعر فى سن مبكرة وبلغ ذروة إبداعاته سريعاً ، تنقل بين سرجوسه وغرناطة ، أهم ما وصلنا من أعماله كتاب " إصلاح خصائص النفس " وكتاب " مصدر الحياة " . وله بعض المؤلفات الأخرى . انظر دائرة المعارف العبرية ، ج ١٠ ، ص ٢١٨ وما بعدها .

** **موسى بن عزرا** : هو أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا ، ولد فى غرناطة حوالى ١٠٥٥ ، وتوفى فى أسبانيا المسيحية فيما بين ١١٣٥ و ١١٤٠ ، شاعر يهودى أندلسى ، تتلمذ على يد الربى "إسحاق بن غياث" ، وقد ورد اسمه مصحوباً بلفظ (صاحب الشرطة) مما يؤكد على المكانة التى بلغها فى عصره . ظل بغرناطة حتى بعد دخول المرابطين ، ويبدو أن سبب ذلك حبه لابنة أخيه الأكبر إسحق ، ولكنه خرج منها بعد ذلك بمشقة . أهم مؤلفاته : كتاب " كتاب العقد " ، " وكتاب المحاضرة والمذاكرة " انظر سليم شمشوع ، العصر الذهبى ، دار المشرق ، شفا عمرو ، ١٩٩٠ ، الطبعة الثانية ، ص ٨٤ وما بعدها .

*** **يهودا الحريزى** : هو يهودا بن شلومو الحريزى ، ولد بطليطلة عام ١١٧٠ ، وتوفى بها عام ١٢٣٥ ، شاعر ومترجم أندلسى ، كثير التنقل وهو ما انعكس أثره فى مؤلفاته ، وهو أول من أدخل فن المقامة إلى الأدب العبرى متأثراً بمقامات الحريرى ، أهم أعماله كتاب " تحكمونى " ، وكتاب " מחברות איתיאל " وهو ترجمة لكتاب مقامات الحريرى العربى ، وإن لم يصلنا منه سوى ٢٧ مقامة . وله العديد من الكتب المترجمة الأخرى. انظر دائرة المعارف العبرية ، ج ٣٠ ، ص ٥١٩ وما بعدها .

(1) Hava Lazarus Yafeh , intertwind world, princeton university, New Jersey . 1992, P. 146 - 147, Ency. Judaica Vol 10, P.1199.

وكذا د. رشاد الشامى ، تطور وخصائص اللغة العبرية ، المرجع السابق ص ٦٧ .

(٢) د. محمد بحر عبد المجيد ، اليهود فى الأندلس ، المكتبة الثقافية ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٣) سليم شمشوع ، المرجع السابق ، ص ١٤١ ١٤٢ .

ومثال آخر نجده لدى " موسى بن عزرا " فى ترجمته لمعنى قوله تعالى " وضاقت عليهم الأرض بما رحبت " على النحو التالى : והארץ צרה ברחבה על وترجمته لمعنى قوله تعالى : " فأصبح هشيماً تذروه الرياح " على النحو التالى : בחלוף רוח כקש יפרח" . [١]

وقد بلغ هذا التأثر – بالقرآن الكريم – مداه لدى الفيلسوف والمفكر اليهودى " ابن جبيرول" ، والذى تأثر بسورة الفاتحة عند تأليف הרשות ، بل إنه صاغها على نفس غرار سورة الفاتحة ، مع ترجمة معانى السورة إلى السياق العبرى ، ولكن دون الإشارة لمصدره فى شئ ، فى محاولة جادة ومتعمدة منه لإخفاء هذا التأثير .[٢]

وبطبيعة الحال لم يكن تعمد إخفاء الأثر الإسلامى أمراً قاصراً على " ابن جبيرول " فقط ، بل إن معظم الاقتباسات القرآنية التى كانت فى أعمال المفكرين والفلاسفة والأدباء اليهود قد اختفت تماماً عند ترجمة هذه المؤلفات والأعمال إلى اللغة العبرية،[٣] وذلك بتعمد وإصرار تامين.

بل لقد تعدى الأمر نطاق الأعمال التى أنتجها اليهود ، وانتقل إلى مجال آخر ، وهو مجال ترجمة الأعمال العربية الأصيلة إلى اللغة العبرية . حيث نجد " يهودا الحريزى " فى ترجمته " لمقامات الحريرى " لا يلتزم بالصبغة الإسلامية لهذه المقامات . فنجده أحياناً يحذف الآيات القرآنية الموجودة فى الأصل ، وحيناً آخر يترجمها فى سياق النص دون الإشارة إلى كونها آيات من القرآن الكريم ، وأحياناً أخرى يستبدلها بفقرات كاملة من العهد القديم تتفق معها فى المضمون من وجهة نظره .[٤] من ذلك ما فعله فى " المقامة الدمشقية " حينما استبدل ذكر "أم القرآن "، وهى "الفاتحة" بالفقرات الأولى من الإصحاح ٩١ من سفر المزامير .[٥] وسار على ذلك فى العديد من المواضع كما فى المقامة " المكية " ،[٦] و "المغربية " ،[٧] و "الإسكندرانية ".[٨]

وقد حاول البعض أن يلتمس له عذراً فيما فعل ؛ باعتبار أنه لم يكن يعلم كل آيات القرآن ، أو أنه لم يكن يجد لها دائماً بديلاً فى المقرا يتفق معها فى المضمون .[٩]

---

(١) أ.د. محمد عبد الصمد زعيمة ، المرجع السابق ، هوامش الدراسة ص ٥٥ ، ٥٦ هامش رقم ٢٦ وكذا משה אבן עזרא, שירי החול, המוציא לאור חיים בראדי, פרק ראשון, הוצאת שוקן ברלין, תרצ"ה, עמ' 46-65.

(٢) د. ليلى أبو المجد ، الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية وأثر الفاتحة فى " رشوت " سليمان ابن جبيرول " ضمن أبحاث ندوة التأثيرات العربية ، المرجع السابق ، ص ١٩١ وما بعدها .

(3) Hava Lazarus YaFeh , ibid, P. 148 - 149 .

(٤) יהודה אלחרזי, מחברות איתיאל, מהדורת יצחק פרץ, תל-אביב, תשי"א, ההקדמה עמ'לד.

(٥) המקור שעבר, עמ' 99-100. وكذا أبو محمد القاسم بن على محمد بن عثمان الحريرى ، مقامات الحريرى ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة . د.ت . د. ط ، ص ١١٠ .

(٦) המקור שעבר, עמ' 117 وكذا الحريرى ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٧) המקור שעבר, עמ' 135، الحريرى ، المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٨) המקור שעבר, עמ' 74، الحريرى ، المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(٩) המקור שעבר, ההקדמה ,עמ' לד.

ولكن لنا أن نتساءل عن مدى الأمانة فى الترجمة هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تعمد المترجم فى بعض الأحيان للحذف يؤكد على علمه التام بأن هذه الأجزاء هى آيات قرآنية ، أو على الأقل هى شئ ما يتعلق بالإسلام كدين ، بما يؤكد أن التعمد والقصد أمر مقرر لديه .

وهذا يتفق مع الروح التى سادت اليهود فى هذه الفترة ، إذ نادراً ما كان يذكر القرآن ذاته بشكل جلى باللغة العبرية ، وإذا حدث هذا وذكر فإنه يوصف بالمصطلح الازدرائى קלון (١) والذى يعنى (خزى أو عار) . وذلك فى محاولة مستميتة لإبعاد ذكر أى تأثير إسلامى على اليهود ، أو أى فضل للمسلمين عليهم ، حتى صار هناك من ينكر وقوع مثل هذا التأثير أساساً !

مما سبق يتضح لنا أن صلة اليهود بالمسلمين وبالقرآن الكريم تختلف تماماً عن صلة الأوروبيين بهما . ففى حين نجد اليهود يعيشون تحت مظلة الحضارة الإسلامية وينعمون بتسامحها وينهلون من معارفها ، نجد الأوروبيين يرون المسلمين مجرد غزاة محتلين لديارهم ، ينبغى عليهم التصدى لهم وإخراجهم عن أوطانهم . وكان من المتوقع أن يظل هذا الاختلاف فى العلاقة قائماً فى منهج التعامل مع القرآن الكريم بخاصة بين الطرفين ؛ نظراً لسبق اليهود فى التعامل مع القرآن دراسة ، وفهماً ، واقتباساً ، وترجمة لبعض عباراته إلى لغتهم العبرية – على الأوروبيين . إلا أن التاريخ يؤكد لنا وحدة المنهج بين اليهود والأوروبيين ، رغم كل الاختلافات السابقة بينهما ، فى التعامل مع نص القرآن الكريم والنظر إليه .

ولقد جاءت أولى المحاولات لترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ترجمة جزئية على مسارين : المسار الأول وهو غير مباشر ، وكان ذلك فى إطار الجهود التى بذلها اليهود خلال العصر الوسيط : لترجمة أعمال الفلاسفة ، والمفكرين المسلمين إلى اللغة العبرية . حيث كانت هذه المؤلفات زاخرة بالاستشهادات القرآنية العديدة ، والتى ترجمت باعتبارها جزء من العمل ككل . ويبدو أن نشاط الترجمة هذا كان ضمن مشروع يهدف لترجمة الآداب الدينية الخاصة بالعقائد الأخرى إلى اللغة العبرية ، وربما كان ذلك لخدمة أغراض معرفية ، وجدلية دينية .

وأما المسار الثانى وهو المباشر ، فكان يهدف لخدمة الأغراض الجدلية بشكل مباشر . أى الإقدام على ترجمة أجزاء أو بعض الآيات القرآنية فى نطاق كتب الجدل الدينى . (٢)

وسنبدأ بعرض نماذج من المسار الأول ؛ نظراً لأنها تتضمن أقدم نماذج الترجمات العبرية لمعانى بعض آيات القرآن الكريم :

ففى القرن الثالث عشر نجد " أفرهام برحداى " فى ترجمته لكتاب "الغزالى" " ميزان العمل " – يستشهد بترجمة دقيقة لسورة الفاتحة وكأنها صلاة لأحد الحكماء ، وهى تعد أقدم ترجمة عبرية لسورة الفاتحة . ولا شك فى مدى معرفة المترجم بالقرآن الكريم معرفة وثيقة ؛ ذلك

---

(1) Hava Lazaras , ibid , p. 148 - 149.

(2) Ibid , P. 149 , Myron M. Weinstein, Washington D.C., Hebrew Quran manuscript, in studies in Bibliography and booklare, Jewish institute of Relegion N.G. Winter, 1971, Vol.X, P. 40.

انظر كذلك جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

أنه بينما يستشهد" الغزالي " في إطار حديثه عن الأخلاق الحميدة – بآية واحدة من سورة الفاتحة بقوله: "ولذلك وجب في كل ركعة من الصلاة قراءة الفاتحة المشتملة على قوله : " اهدنا الصراط المستقيم " نجد المترجم ينقل هذا الجزء مضيفاً إليه آيات أخرى من نفس السورة ، لم ترد في الأصل [١] ، على النحو التالي :

חכם אחד היה מכניס בתפלותיו ואומר:

(האל האחד האב הרחמן מלך יום הדין, אותך נעבוד ובך נעזר הורנו

הדרך הישרה, דרך מי שחמלת עליהם, לא מי שכעסת בם המה הנבוכים) [٢]

ونلاحظ عند النظر إلى هذه الترجمة أن :

١- المترجم قد تعمد عدم الالتزام التام بكل ما ذكره "الغزالي" ، ففي حين يشير "الغزالي" إلى جزء من القرآن الكريم ، نجد المترجم يتغاضى عن مثل هذه الإشارة ، ويترجم النص وكأنه قول لأحد الحكماء، وليس بجزء من القرآن الكريم ، وربما كان ذلك لإضفاء صبغة يهودية على النص.[٣] بما يؤكد الرأي السابق من تعمد إخفاء الاقتباسات القرآنية عند النقل إلى العبرية ؛ وذلك ليلبس على القارئ الفهم ، وكأن هذا هو قول لأحد الفلاسفة ، أو أحد حكماء التلمود ، ومن ثم فإذا علم القارئ فيما بعد بوجود هذه المعاني في القرآن ، فهذا دليل واضح على أن القرآن لم يأت بجديد ، وأنه مؤلف ومقتبس من أقوال الحكماء والفلاسفة ، وليس بوحي إلهي .

٢- إن المترجم قد سار على نهج "الغزالي" فلم يورد بداية السورة ، بل بدأ بما يوازي الآية الثانية منها مباشرة ، ثم أضاف خمس آيات جديدة على ما ذكره "الغزالي" ؛ بما يؤكد علمه التام بالقرآن وباللغة العربية .

٣- ورغم هذا فلم يلتزم المترجم بالنص القرآني ، بل تعمد الإضافة إليه والحذف منه . فعلى سبيل المثال نجده في الآية الأولى لديه وهي مقابل قوله تعالى " الرحمن الرحيم " – يضيف كلمات האל - האחד - האב ، وهي لم ترد في الأصل مطلقاً .[٤]

ولعل المترجم أراد جذب انتباه القارئ نحو العقيدة المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة ؛ الآب والابن والروح القدس . بما يعقد مقارنة غير ظاهرة بين الإسلام والمسيحية ، وإلى أي مدى يتشابهان في رأي المترجم . فكليهما يصف الله تعالى بأنه – حاشاه – الآب ؛ وذلك لإثارة الشعور بمزيد من الازدراء والتحقير إزاء الإسلام والقرآن ، ووضعهما في سلة واحدة مع العقيدة المسيحية التي يزدريها اليهود بالفعل ؛ باعتبارها خروج على اليهودية الأم .

---

(١) وقد نشر المستشرق يعقوب جولدينتال (١٨١٥ – ١٨٦٨) هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٨٣٩ " .
د.جمال الرفاعي ، المرجع السابق ص ٩٦ . وكذا Hava Lazarus YaFeh, ibid, p. 147. "

(٢)אבו חאמד אלגזאלי, ספר מאזני צדק, המעתיק אברהם בר חסדאי, המוציא לאור יעקב גאלדענטייאל, ליפזג-בריז, 1839, הדפסה ראשונה, עמ' 96, وكذا د. جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) د. جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ٩٦ وما بعدها .

(٤) من الجدير بالذكر أن د. جمال الرفاعي قد أسقط هذه الإضافات عند ذكره لهذه الترجمة في كتابه ، المرجع السابق، نفسه .

وفي مقابل هذه الإضافات التي تخل بالمعنى ، نجد المترجم يحذف قوله تعالى " الرحيم " ، ثم نجده يستخدم مقابل " الله " ، وهو لفظ الجلالة المقابل " האל " وهو يعني (إله – الله – رب – قدرة – وسع – طاقة – إمكان)، تك ٣١ /٣٩ ، تث ٣٢/٢٨ ، وهو يرد معرفاً بأداة التعريف ، أو بالإضافة للدلالة على الرب ، تك ٣/٤٦ ، إلا أنه يدل بنفس الصيغة على آلهة الشعوب الأخرى ، كما في تث ١٢/٣٢ אל נכר ، ٢١/٣٢ לא אל . وأما في حالة الجمع אלים فهو يشير إلى جميع آلهة الشعوب ، كما في خر ١١/١٥ [١] – ومن ثم فالمقابل قاصر عن دلالة الأصل هنا ؛ لأن الأصل اسم ذات ، وهو مفرد لا جمع له ، في حين أن אל يدل على الرب أو أي إله آخر ، أي أنه نعت أو اسم وليس اسم ذات، ثم إنه يجمع ، والأصل لا جمع له، وبالتالي فهو قاصر عن المعنى ، بل وربما يحمل مفهوماً ازدرائياً للإسلام بتصوير الإله بأنه אל أي رب شعب من الشعوب الأخرى خلافاً لرب اليهود .

وأما مقابل "مالك يوم الدين" ، فقد اعتمد فيه على قراءة من قرأ " ملك يوم الدين " من الملك . باعتبار أن في الإقرار له بالانفراد بالملك إيجاباً لانفراده تعالى بالملك . وفضيلة زيادة الملك على المالك ، إذ كان معلوماً أن لا ملك إلا وهو مالك . وقد يكون المالك لا ملكاً ، أي لا ملك له. [٢] وقد استخدام المترجم المقابل מלך وهو مقابل ملائم ومباشر للمعنى . وأما "يوم الدين " فجاء بالمقابل الصوتي יום הדין والذي يعني (يوم الدين – يوم الحساب أو الدينونة – يوم القيامة) ، وهو تعبير مشنوي ،[٣] ومن ثم فهو قريب من المعنى .

وأما "إياك نعبد" – אותך נעבד، فقد التزم بالمقابل المباشر للعبادة ، مع الحفاظ على التقديم والتأخير في الأصل . وأما "الاستعانة" ، وهي طلب العون والتوفيق والتأييد من الله في جميع الأحوال فقد استخدم المقابل נעזר ، والذي يعني (استعان بـ – استنجد بـ – استغاث بـ – نصر – أعين – نجد) مزامير ٧/٢٨ (عليه اتكل قلبي فانتصرت) .

وقد أشار "شطينبرج" و "يهودا جور" وغيرهما إلى أن هذا المقابل נעזר يعني تلقي العون والمساعدة بالفعل وليس طلبهما ، وبالتالي فالفعل נעזר يدل على النتيجة وليس على المقدمة ، ولم يذكر تضمنه لطلب العون سوى "دافيد سفيف" .[٤] ولكن المعول الأساسي على ما أجمع عليه غالبية أصحاب المعاجم العبرية . ومن ثم فالمقابل غير واف بالمعنى هنا .

وفي مقابل "الهداية" استخدم الفعل הוֹרָה وهو يعني (علم – درس – وجه – أرشد – دل)، خر ١٥/٤ – ٢٥/١٥ ، فهو يقترب من المعنى ، لكنه يشير للإرشاد والتوجيه أكثر من

---

(١) יהושע שטיינברג, מלון התנ"ך, הוצאת יזרעאל, תל-אביב 1977, ע' אל, עמ' 42,41 - א. אבן שושן, המלון העברי המרוכז, עי אל - דוד שגיב, מלון עברי -ערבי, הוצאת שקן, ירושלים ותל-אביב , 1990 ע' אל.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، وأحمد محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ج ١ ص ١٤٨ وما بعدها – الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، المطبعة البهية المصرية ، ١٩٣٨ ، الطبعة الأولى، ج ١ ص ٢٤١ وما بعدها –أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المطبعة المنيرية، القاهرة، ج ١ ص ٨٣ – ٨٤.

(٣) א. אבן שושן, עמ' יום הדין, ד. שגיב, ע' יום הדין,

(٤) י. שטיינברג, ע' עזר- נעזר, עמ' 629 - א.אבן שושן, ע' עזר- נעזר- ד. שגיב,ע' עזר-נעזר.

دلالته على الهداية ،[1] وخاصة الهداية بلطف . ومن ثم فهو وإن اقترب من المعنى ، لكنه غير واف بالمراد هنا. كما أنه استخدم المقابل דָּרַךְ وهو قريب من المعنى .

وأما مقابل "الإنعام" فقد استخدم الفعل חָמַל وهو يعنى (أشفق على - عطف على - رأف بـ - رفق بـ - رحم - حن على - رق قلبه لـ - حرص على وبالأخص المال) ، إرميا ١٣/١٤ - ٢١/٧ (ولا يشفق ولا يرحم) .[2] والمقابل هنا بعيد تماماً عن معنى الإنعام أو الإحسان ؛ لأن المراد ليس مجرد العطف والشفقة بل المنح والتفضل بالنعم على العباد .

وأما مقابل "غير المغضوب عليهم" - فجاء : לא מי שכעסת בם ؛ وذلك باعتبار أن " غير " هنا مخفوضة على أنها بدل من (الذين) ، أو من الضمير فى (عليهم) .[3] إلا أن ما يؤخذ على المترجم هنا أنه استخدم الضمير (ה) مع الفعل وفى ذلك إساءة أدب مع الله تعالى بنسبة الغضب إليه ، رغم أن فى حذف الضمير تحقير لهم وتقريع ومزيد توبيخ .

وأما مقابل "المغضوب" فهو קָצַף ، والذى يعنى (اغتاظ - غضب على - حنق - سخط على) حزقيا ١٦ / ٤٢، جامع ١٦/٥ -[4] وهو يقترب من المعنى ؛ باعتبار أن الغضب عرفه البعض بأنه تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام .

وأما مقابل "الضالين" فيستخدم נִבְוָךְ ، والذى يعنى (حائر - محتار - مرتبك - مذهول - مضطرب) [5] ، وهو قاصر عن أداء المعنى الخاص بالضلال العمدى ، إذ إن الضلال إما عن عمد أو عن خطأ ، والمترجم قد أشار للمعنى الثانى دون الأول ؛ بما يجعل المقابل قاصر عن المعنى المراد هنا . وأما عدم تكرار أداة النفى هنا فباعتبار القول بأنها مزيدة .

وبصفة عامة نجد أن ترجمة "برحسداى" هنا غير ملتزمة بالأصل تماماً ، فهو يضيف للأصل ويحذف منه ، ثم إن بعض مقابلاته غير وافية بالمعنى ؛ ومن ثم تأتى الترجمة قاصرة عن المعنى الأصلى . ولكن فى مقابل هذا نجد المترجم ملتزماً بالتقسيم إلى آيات منفصلة ، ولا يخلو عمله من روح عصره التى كانت تنحو إلى الحذف والإضافة من الأصل ؛ بهدف تحريف المعنى ، أو إلقاء شبهات وإيحاءات حول بعض معانيه ؛ بهدف تدعيم رأى ما ، أو وجهة نظر معينة . وفى حالتنا هنا ، فهو يرى القرآن فى درجة دنيا مقارنة بالتوارة واليهودية بعامة ، ومن ثم فهو ينظر إليه نظرة احتقار وازدراء ، لا نظرة احترام لعقيدة شعب آخر ، حتى ولو خالفت عقيدة المترجم ، خاصة وأنه كان ينعم عندئذ بفضل المسلمين على المستوى السياسى ، والاقتصادى ، والاجتماعى ، والعلمى وهو ما لم يحمده المترجم لهم . وهذا منهج كان سائداً فى هذا العصر ، وهو الخروج ضد المسلمين بالمطاعن والشبهات ، وإلقاء الأباطيل حولهم وحول كتابهم للحط من مكانتهم وقدرهم .

---

(١) י. שטיינברג, ע' ירה - הורה. , עמ' 342-343 - א.אבן שושן, ע' ירה - הורה - ד. שגיב,ע' ירה-הורה.

(٢) י. שטיינברג, ע' חמל , עמ' 249 - א.אבן שושן, ע' חמל - ד. שגיב,ע' חמל .

(٣) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י. שטיינברג, ע' כעס , עמ' 388 - א.אבן שושן, ע' כעס - ד. שגיב,ע' כעס .

(٥) י. שטיינברג, ע' בוך- נבוך , עמ' 95 - א.אבן שושן, ע' בוך-נבוך- ד. שגיב,ע' בוך-נבוך.

ومن ثم فقد خرج المترجم هنا على شروط الترجمان من ناحية ، وشروط الموضوعية كذلك ، ومن ناحية أخرى لم يحمد للمسلمين جميل فضلهم على اليهود بخاصة ، والعالم آنذاك بعامة .

نموذج ثان من هذه الأعمال نجده في كتاب " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " للفيلسوف " ابن رشد " . وعند الاطلاع على هذا الكتاب وعلى ترجمته ، نلاحظ وجود فارق كبير بينهما . إذ يتعمد المترجم عدم نقل كل إشارات ابن رشد للنبي ﷺ ، أو للقرآن ، بل وحرص على إضفاء مسحة يهودية على النص الأصلي .

فمن ذلك عند نقله لقول "ابن رشد" : " فأما أن الشرع دعا ..... فذلك بيِّن في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : " فاعتبروا يا أولي الأبصار " . إذ يترجمه على النحو التالي :

- ואולם שהתורה הביאה ....., והנה אז מבואר , בפסוקים רבים מהספר כאמר: ובחנו ראשונה - הראות. (١)

ونلاحظ هنا أن المترجم قد استخدم مقابل لفظ "الشرع "، ويراد به الشرع الإسلامي ، أي كتاب الله وسنة رسوله - المقابل תורה ، والذي يعني (تعليم - شريعة - قانون - ناموس - بالأخص التوراة . شريعة موسى - كناية عن أسفار موسى الخمسة . العهد القديم بأجمعه - مذهب - نظرية)، لا ٣٧/٧ ، عد ١٦/١٥.(٢) وهو مقابل قاصر عن المراد هنا ، خاصة وأنه يوحي للقارئ بأن المراد هنا شريعة موسى أو الشريعة اليهودية . وكان ينبغي عليه تحديد أي شرع المراد هنا ، وذلك بإضافة لفظ המוסלמי بين أقواس على سبيل المثال . ولكن يبدو أن المترجم لا يبغي الدقة بقدر ما يرغب في إسباغ المفاهيم اليهودية على النص الأصلي ، يزيد هذا أنه حذف قول " ابن رشد" " من كتاب الله تبارك وتعالى "، والنص يراد به القرآن ، واستبدله بالمقابل מהספר دون تحديد لمن يضاف هذا الكتاب ، وذلك إبعاداً للصبغة الإسلامية عن الأصل .

ثم إنه يستخدم مقابل الآية، والتي تحتمل وجهين في كلام العرب أحدهما : أن تكون سميت آية ؛ لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها، كالآية التي تكون دلالة على الشئ يستدل بها عليه ، كقول الشاعر :

ألكني إليها ، عمرك الله يافتى بآية ما جاءت إلينا تهادياً

يعني بعلامة ذلك .

والآخر منهما : أن يراد بها القصة ، كقول "كعب بن زهير بن أبي سلمى" :

ألا أبلغا هذا المعرض آية أيقظان قال القول إذ قال ، أم حلم

---

(١) جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٢) י. שטיינברג, ע' תורה , עמ' 882 - א.אבן שושן, ע' תורה - ד. שגיב,ע' תורה .

يعني رسالة عني وخبراً عني ، فيكون معنى الآيات القصص ، قصة تلو الأخرى بفصول ووصول [١] . وفي مقابلها استخدام المترجم لفظ פסוק والذي يعني (آية - جملة كاملة في كتاب مقدس كالقرآن والتوراة - سطر - مقطع - بيت شعر - كناية عن التوراة) ، وهو لفظ مثنوي،[٢] وهو مقابل قاصر عن دلالة الآية السابقة كاملة . ولكن المترجم لم يستخدمها جزافاً، بل عن عمد ؛ للإيحاء بأن المراد هنا ليس القرآن بل التوراة أو العهد القديم بعامة ، خاصة وأن هذا اللفظ פסוק يستخدم للإشارة إلى فقرات العهد القديم .[٣] كما أنه قد ترجم لفظ (أولى)، والذي يعني ذوي أو أصحاب ، بالمقابل ראשונה وهذا خطأ في الفهم واضح ؛ لأن المترجم قد اعتقد أنها من أول ومنها أولاً،[٤] أو ربما أنها أولى مؤنث أول، بما أضاع المعنى تماماً.

وبصفة عامة يتأكد لنا هنا منهج المترجم ، ومحاولته الدائبة لإبعاد الصفات الإسلامية عن الأصل ، وتحويله لمجرد سرد يحمل صفات وملامح يهودية مقرائية ، أو بدون ملامح بعامة على الأقل بما يمكنه من إخضاعه كذلك للمعاني والدلالات اليهودية . ومن ناحية أخرى يتأكد لنا عدم دقة المترجم وعدم التزامه بالأصل تماماً ، بل وعدم فهمه للغة العربية ودلالاتها وطرق اشتقاقها بشكل جيد ؛ بما يخل ببعض شروط المترجم الرئيسية ،[٥] وهي إتقان اللغة المصدر بنفس درجة إتقان اللغة الهدف ، مع الأمانة التامة في النقل . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير دقيقة ، وغير أمينة للأصل .

* وأما فيما يتعلق بالمسار الثاني من مسارات الترجمة وهو المسار المباشر ، أي مجال الجدل الديني ، فلا شك في أن اليهود في ظل الحكم الإسلامي والحرية الممنوحة لهم قد تجرأوا على القرآن والإسلام ، فهاجموا كون القرآن وحياً سماوياً ، وهاجموا فكرة الناسخ والمنسوخ. ورأوه مجرد كتاب حلو - حاشاه - بالتناقض الداخلي ، فشرعوا في تأليف كتب الجدل الملئية بالآيات القرآنية التي اعتقدوا أنها تؤيد وجهة نظرهم هذه ، ومن المسلم به أن هذا الجدل ضد القرآن بصفة خاصة لا يمكن فصله عن الجدل الموجه ضد الإسلام بصفة عامة .[٦] وقد كان على رأس هؤلاء المجادلين " إسماعيل ابن النغريلة " - "شموئيل هنا جيد" ، والذي تمادى في غلوائه وتطاول على الإسلام وشرائعه ، واستهزأ بالمسلمين متناسياً جميل المسلمين وأياديهم عليه وعلى بني ملته - فقام بتأليف كتاب يطعن فيه على الإسلام والقرآن ، واصفاً القرآن بالتناقض الداخلي. وهو ما تصدى له " الإمام ابن حزم الأندلسي " فيما أسماه : " الرد على ابن النغريلة اليهودي" .[٧]

---

(١) الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ص ١٠٦ .

(٢) א.אבן שושן, ע' פסוק - ד. שגיב,ע' פסוק .

(٣) د. جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ٩٤ (وقد تناول هذا الجزء في بحثه بشكل أكثر تفصيلاً).

(٤) المرجع السابق ، نفسه .

(٥) انظر الفصل السابق ، حول دور المترجم وشروطه ص ٣١ وما بعدها .

(6) Hava Lazarus Yafeh, ibid, p. 149.

(٧) د. محمد بحر عبد المجيد ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤ ، وكذا ابن حزم الأندلسي ، الرد على ابن النغريلة اليهودي ، تحقيق د. حسان عباس ، مكتبة دار العروبة ، مصر ، ١٩٦٠ .

إلا أن أهم كتاب فى هذا المجال ، هو كتاب קשת ומגן الذى ألفه " شمعون بن تسيمح دوران " * . وترجع أهمية هذا الكتاب لكونه اشتمل على أكبر عدد من الاستشهادات القرآنية فى العصر الوسيط مترجمة إلى اللغة العبرية .(١) وسنعرض لبعض ما ورد فيه من تراجم لآيات قرآنية :

ففى معرض حديثه عن مكانة عيسى فى القرآن الكريم يستشهد بالآيتين (١١٦ ، ١١٧) من سورة المائدة : " وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب ★ ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم ..... الآية " . حيث يصيغها على النحو التالى :-
האלהים אמר לישו אני עשיתיך שליח ועשיתי דמך ועצמך אלהות, וישו התנצל אליו (אמר לו) ואמר אני לא אמרתי אלא מה שצויתני, ואתה יודע מה שבלבי ואני יודע מה שבלבך .(٢)

ونلاحظ عند النظر إلى هذه الترجمة أن المترجم قد بدأ بحذف قوله تعالى (وإذ - يا) بما أضاع دلالة النداء هنا وما لها من إشعار بالإعلام والتنبيه . ثم يكتفى المترجم بلفظ الجلالة "الله" جاعلاً المقابل له אלהים ، وهذا مقابل قاصر عن معنى الأصل ؛ ذلك أن لفظ אלהים يعنى (الرب - الله - الخالق - المولى - الفيصل - قاضى يحكم حسب شريعة الرب) - وهو يدل على الرب كما فى قضاة ٢/٢٠ ، تك ٤/٢ . إلا أنه يدل كذلك على الإلهة المؤنثة عشتروت كما فى مل أول ٥/١١ עשתרת אלהי צדנים . كما أنه يدل على آلهة الشعوب الأخرى ، كما فى خر ٣/٢٠ לא יהיה לך אלהים אחרים על פני .(٣)

---

* شمعون بن تسيمح دوران (١٣٦١ مايوركا - ١٤٤٤ الجزائر) : حاخام ، وفيلسوف دينى ، وفقيه ، ومجادل ، وطبيب . نشأ فى مايوركا بالأندلس ، وتعلم هناك حتى برع فى الطب . لكنه هاجر عام ١٣٩١ إلى الجزائر مع أسرته على إثر قرارات عام ١٣٩١ وظل بها إلى أن توفى . من أهم مؤلفاته كتاب מגן אבות فى أربعة أجزاء - وهو موجه أساساً ضد المسيحية . وأما קשת ומגן ، وهو كتابنا هنا ، فموجهة ضد المسيحيين والمسلمين معاً . ومعظم هذه الكتابات لرفع شأن العقيدة اليهودية فى مقابل المسيحية والإسلام .
وكتاب קשת ומגן طبع عام ١٧٦٣ فى ليفرنو . وهو مكتوب بخط راشى ، وينقسم إلى قسمين : الأول موجه ضد المسيحيين ، والثانى موجه ضد الإسلام والقرآن . يحاول المؤلف فيه إثبات أن القرآن مؤلف وليس بكتاب سماوى ، وأنه ملئ بالتناقضات الداخلية . وقد أثبت المؤلف فيه حسب وجهة نظره - أن أفضل ما فى القرآن إنما هو مقتبس من المصادر اليهودية بصفة خاصة ، أو من الأناجيل وعادات العرب بصفة عامة .
انظر : دائرة المعارف العبرية جـ ١٢ ص ٢٤٠ وما بعدها - الجرديكا ج ٦ ص ٣٠٢ ، ٣٠٥ - جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، هوامش الفصل الثالث ، ص ٩٠ هامش ٥٥ .

(1) Ency. Judaica, Vol 10, p. 1199 .

(٢) שמעון בן צמח דוראן, קשת ומגן, נדפס על ידי הוצאת המקור בע"מ, ירושלים, תש"ל, עמ' יז,ועוד.

(٣) י. שטיינברג, ע' אלהים , עמ' 44,43 - א.אבן שושן, ע' אלהים - ד. שגיב,ע' אלהים .

هذا بالإضافة إلى أن لفظ אלהים ليست باسم الذات للإله في اليهودية ، ومن ناحية أخرى فهو جمع مفرده אֱלֹהַּ ، وبالتالي يقصر معنى هذا اللفظ عن دلالة الأصل، كما أنه يحمل النص الأصلي بعضاً من الظلال اليهودية . وهذا القول يؤكده من ناحية أخرى صاحب "دائرة المعارف الإسلامية "، بقوله : فكلمة "الله" كانت ولا تزال اسم العلم الذي يطلق على الخالق عند المسلمين . وهي تقابل كلمة (يهوه – יהוה) عند اليهود ، لا كلمة (ألوهيم – אלהים) وليس لكلمة الله جمع .[1]

ثم حذف (ابن مريم) – رغم ما فيها من تذكير بنعمة الله تعالى عليه ، إذ خلقه من أم دون أب .

كما حذف صيغة السؤال الاستنكاري هنا ، واستبدله بصيغة الخبر مضيفاً من لدنه جملة עשיתיך שליח ועשיתי דמך ועצמך אלהות. (جعلتك رسولاً وجعلت دمك وعظامك إلهيين) وهو يحاول التدليل من خلال هذه الإضافة على أن المسيح عيسى عليه السلام مخلوق ذو طبيعة إلهية ، فهو إله ، بما يتفق مع ما زعمه أصحاب الطبيعة الواحدة . وهو يسعى من وراء ذلك للقول بوجود تناقض داخلي في القرآن الكريم – حاشا لله – فهو يضع هنا مقارنة خفية بين قول القرآن أن عيسى مجرد بشر من لحم ودم، وأنه كلمة الله ألقاها إلى مريم ، وبين ما أضافه هنا – حسب ترجمته – من أن عيسى إله . فكيف إذن تتفق الطبيعة البشرية مع الطبيعة الإلهية في آن واحد ؟ ألا يعد هذا تناقضاً داخلياً في القرآن ؟ !

وما أسرأ هذا التحريف بالإضافة هنا ، والذي يخل تماماً بما ذكره القرآن دائماً في معرض حديثه عن عيسى عليه السلام .

ولا يكتفي المترجم بهذا بل يحذف باقي الآية ، حتى يصل إلى قوله تعالى :"قال سبحانك" فاستبدل هذه الصيغة ، على الرغم مما فيها من تنزيه لله عز وجل وتعظيم وتقديس له بما يقتضيه حق الألوهية والتوحيد ونفي الشريك ، بما يتضمن اعترافاً صريحاً من عيسى عليه السلام ببشريته وبضعفه إذ يتأى بنفسه عن مثل هذه القربة ، فاستبدل المترجم كل هذا بالمقابل ויקו התנצל אליו ، والفعل התנצל يعني (مجازاً : اعتذر عن – تنصل من – طلب العفو – برر موقفه) وهي معاني ترجع لعصر المشنا والعصر الوسيط ؛ لأن الفعل ورد في المقرا بمعنى (أزال عنه – تخلى عن) ،[2] وهو مقابل قاصر عن تسبيح الله وتنزيهه عن الشريك قاصر على دلالة الاعتذار والتنصل من هذه القربة ؛ بما يجعل الترجمة هنا قاصرة عن المعنى .

ولا شك أن هذا المقابل قد جاء عن عمد من المترجم ، باعتبار إضافته السابقة إذ إن عيسى إله فلا ينبغي له تنزيه الله عن الشريك ، ومن هنا كان اختيار الفعل התנצל دون ذكر للتسبيح بشكل مباشر .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرون ، مج ٢ ، ص ٥٦٠ .

(٢) انظر : י. שטיינברג, ע' נצל-התנצל ,עמ' 569 - א.אבן שושן, ע' נצל-התנצל - ד. שגיב,ע' נצל-התנצל .

تناول خلالها أحوال شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ، ثم خصص الجزء الثاني لحياة الرسول ﷺ ودعوته . وقد سار على نهج الاستشراق الغربي آنذاك في رؤيته لإصابة الرسول ﷺ بالصرع ، وأنه إنسان ضعيف التفكير غير ذكي ، ولكنه رغم ذلك ملهم لدرجة أنه تمكن من ضم الجزيرة العربية كلها تحت لواء دينه . وفي الجزئين الثالث والرابع يتناول " ش . يفين " القرآن الكريم ، مقسماً إياه إلى فترات تاريخية ثلاث ، ومؤكداً على وجود فارق كبير ، واختلاف واضح بين سياق ، وأسلوب ، ومضمون السور المكية ، وبين سياق ، وأسلوب ، ومضمون السور المدنية . وأن هناك مرحلة وسطى بينهما بمثابة حلقة الوصل لها أسلوبها وسياقها ومضمونها الخاصين بها . والمؤلف في هذا كله يقتفي أثر الاستشراق الألماني بصفة خاصة ، في زعمه عدم وجود وحدة أسلوبية ، أو سياقية ، أو مضمونية في القرآن، مع تقسيمه إلى ثلاث فترات تاريخية .[1] وأن ما في القرآن عن أنبياء بني إسرائيل – يرى – أنه مقتبس من الهجاداه .... إلى غير ذلك من الآراء التي سادت في هذه الفترة . وفي معرض هذه الدراسة يترجم لنا " يفين " العديد من السور القرآنية خاصة قصار السور .

وعند النظر إلى هذه الترجمة ، نجد المترجم مقابل لفظ (سورة) يستخدم الاسم שׁוּרָה وهو يعني (صف – طابور – رتل – سطر – خط – سلسلة – مجموعة) أيوب ١١/٢٤ (يعصرون الزيت بين أسوارهم).[2] وهذا المقابل قاصر تماماً عن معنى المراد من السورة . باعتبار أن السورة بغير همز تعني المنزلة من منازل الارتفاع ، ومن ذلك سور المدينة ، سمي بذلك الحائط الذي يحويها ؛ لارتفاعه على ما يحويه . يدل على ذلك ما ذكره " نابغة بني ذبيان " :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

يعني : أن الله اعطاه منزلة من منازل الشرف التي قصرت عنها منازل الملوك . وأما السورة بالهمز فتعني : القطعة التي قد أفضلت من القرآن عما سواها وأبقيت . وذلك أن سؤر كل شئ : البقية منه ، تبقى بعد ذلك يؤخذ منه ، مثال ذلك قول " الأعشى " :

بانت وقد أسأرت في النفس حاجتها بعد ائتلاف ، وخير الود ما نفعا[3]

ومن ثم فالمقابل العبري يقصر عن دلالة المنزلة المرتفعة كما يقصر عن دلالة ما يتبقى من الشئ ولكنه يحاول الإيحاء ، ربما جرياً وراء من قال بأن أصل السورة مشتق من اللفظ

---

(١) ظهر هذا الأمر من تقسيم المستشرقين ، خاصة الألمان ، القرآن إلى ثلاث مراحل حسب مراحل النبوة في رأيهم – في أوائل القرن التاسع عشر ، وكان من زعماء هذا الاتجاه جوستاف فايل (١٨٠٨ – ١٨٨٩) – في كتابه (مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن) ، ونولدكه (١٨٣٦ – ١٩٣٠) في كتابه (تأريخ القرآن) . ثم أخذ عنهم المستشرق الانجليزي "أدوارد سل" ، في كتابه (التطور التاريخي للقرآن) .
انظر د. محمد حسين علي الصغير ، المرجع السابق ، ص ٢٧ وما بعدها ، ٨٥ وما بعدها . وكذلك هناك ڤلهاوزن – في كتابه Reste Arabischen Heidentums انظر : יוסף יואל וייבלין, מחמד המחוקק, מאמר ב', כנסת לזכר ביאליק, העורך יעקב כהן, ספר שביעי, הוצאת דביר, תל-אביב, תש"ב, עמ' 294 ועוד.

(٢) י. שטיינברג, ע' שורה , עמ' 831 - א.אבן שושן, ע' שורה - ד. שגיב,ע' שורה .

(٣) الطبري المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤ وما بعدها .

العبرى שׁוּרָה [1] – بوجود أصول عبرية لبعض المفردات ، بما يوحى بالتالى بوجود تشابه أو اقتباس فى القرآن من العبرية وبالتالى من اليهودية ، دون مراعاة للمعنى الأصلى ودلالته .

ولكن بصفة عامة وعلى الرغم من هذه المآخذ ، نجد أن هناك اتجاهاً جديداً قد ظهر فى التعامل مع نص القرآن الكريم . يتضح هذا الاتجاه فى الالتزام بآيات القرآن ، وبالوصل والوقف فيه . مع الاعتماد على لفظ الجلالة العربى من خلال النقل الصوتى . وكذلك محاولة المترجم الدائبة الالتزام بالمعنى ومراد الأصل إلى أقصى حد ممكن بالنسبة له . بل إن ما قد أضافه للنص جعله بين أقواس دلالة على أنها ليست فى المتن الأصلى ، بل هى مجرد إضافات ؛ بما يؤكد تغير المعالجة الترجمية لنص القرآن الكريم فى هذه الفترة .

ونظراً لأهمية سورة (الفاتحة) فى القرآن الكريم والإسلام بعامة ، فقد اجتهد المترجمون ومن بينهم " ش . يفين " فى نقلها إلى اللغة العبرية ؛ ومرجع هذه الأهمية اعتقاد هؤلاء المترجمين أن الفاتحة ماهى إلا تجميع ودمج لبعض المفاهيم اليهودية والمسيحية ، وأنها لا ترقى لمرتبة الوحى الإلهى . وقد ترجمها " يفين " كما يلى :

שורה א'- הפותחת.

בְּשֵׁם אֱלֹהָה הָרַחְמָן הָרָחִים. ——— הַשֶּׁבַח לְאֱלֹהָה רִבּוֹן הָעוֹלָמִים ,

הָרַחְמָן הָרָחִים ——— מֶלֶךְ יוֹם הַדִּין.

אוֹתְךָ נַעֲבֹד וְאֵלֶיךָ נִקְרָא (מִכָּל עֲבָרִים). ——— נְחַיֵּנוּ בְּאֹרַח מֵישָׁרִים.

אוֹרַח אֵלֶה אֲשֶׁר הֵיטַבְתָּ עִמָּהֶם. ——— אֲשֶׁר לֹא חָרָה אַפְּךָ בָּם

וְאֵינָם סוֹעִים. [2]

ونلاحظ هنا التزام المترجم بالتقسيم الأصلى للآيات . فقد بدأ باسم السورة הַפּוֹתַחַת باعتبار أن "الفاتحة" اسم فاعل مؤنث من الفعل "فتح" ، ومقابله فى العبرية פָּתַח

وقد التزم كذلك بالمقابل الصوتى للفظ الجلالة אֱלֹהָה ، وكذلك بمقابلات " الرحمان" "רַחְמָן" و " الرحيم " רָחִים .

وأما مقابل " الحمد " ، وهى صيغة مصدر تشير إلى أن الحمد لذات الله تعالى لا لشئ غيرها ، كما أن اللام تدل على الاختصاص والملك والتعليق ،[3] وقد استخدم المترجم المقابل שֶׁבַח والذى يعنى (تسبيح - مدح - مديح - تمجيد - تقريظ - حمد - ثناء - إشادة -إجادة - تكرار ....) وقد ورد الفعل שִׁבַּח فى المقرا بمعنى (سبح - حمد - مدح - مجد - أثنى على - أشاد - قرظ) - دانيال ٥/٢٣ - ٥/٤ [4] وهذا المقابل قريب من المعنى ، إلا أنه يتجاوز

---

(١) ذكر هذا القول نولدكه فى بحثه عن القرآن - انظر محمود على صميده ، بنو إسرائيل فى الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم - مجلة كلية الآداب (سوهاج) ١٩٩٠ ، ع ٩ ج ٢ ، ص ٥٨٩ .

(٢) שמואל ייבין, הקוראן, מאטר ראשון, המקור שעבר, עמ' 460.

(٣) الطبرى ، ج ١ ص ١٣٥ وما بعدها - الرازى، ج ١ ص ٢١٨.

(٤) י.שטיינברג, ע' שִׁבַּח- שִׁבַּח , עמ' 819-א.אבן שושן, ע' שִׁבַּח-שִׁבַּח- ד. שגיב,ע' שִׁבַּח-שִׁבַּח.

دلالة " الحمد " إلى دلالة التسبيح والتنزيه ، ومن ثم فهو أوسع دلالة من المراد هنا . يؤيد هذا أن " يقين " ذاته يستخدم نفس هذا اللفظ كمقابل لقوله تعالى فى سورة الإسراء « ١ » : " سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً " השבח למי אשר הסיע [١] . كما استخدم مقابل (رب العالمين) ، اللفظ المثنوى רִבּוֹן ، والذى يعنى (رب - مولى - سيد - المولى الكريم - الرب - من أسماء الله الحسنى) ، وهو من الفعل רָבַב الذى يدل على الكثرة والزيادة والوفرة، [٢] بما يقترب من دلالة الرب الذى يشتق من مفهوم التربية وهى إبلاغ الشئ إلى كماله شيئاً فشيئاً [٣] بالإضافة للتقارب الصوتى بين اللفظ والأصل العربى . كما أنه جمع עוֹלָם- עוֹלָמִים : باعتبار أن المراد هنا عالم الإنس وعالم الجن ، وغيرهما من العوالم التى لا يعلمها إلا الله تعالى . وأما مقابل "مالك يوم الدين " فقد اقتفى أثر "برحمداى" فى ترجمته لها .[٤]

كما التزم فى الآية التالية بتقديم المفعول به واستخدام المقابل المباشر " للعبادة " وهو الفعل עָבַד كما فعل " برحمداى" ، إلا أنه استخدم مقابل "الاستعانة" والتى يراد بها استعانة المولى عز وجل على عبادته وطاعته فى الأمور كلها ، وطلب التوفيق منه وحده لا من أحد غيره. استخدم المقابل נִקְרָא [מִכָּל עֲבָרִים] ، وهذا التعبير قاصر عن المعنى ، لأنه يدل على النداء والدعاء دون دلالته على طلب العون والتأييد والتوفيق . وقد أضاف المترجم هنا الصيغة [מכל עברים] بين أقواس ، دلالة على عدم وجودها فى الأصل : بما يدل على التزامه هنا خاصة وأنه راعى التقديم والتأخير فى الآية الكريمة ، لكن ترجمته لها جاءت قاصرة عن المعنى ، خاصة فى الجزء الأخير من الآية .

وفى مقابل طلب " الهداية " استخدام الفعل נָחָה، والذى يعنى (قاد - أرشد - هدى - وجه) ، خر ١٥/٣ (ترشد برأفتك الشعب) ، تك ٢٤/٢٧ ، وهو يدل على التوجيه بلطف وهدوء.[٥] بما يقترب كثيراً من دلالة الأصل الذى يدل على التوجيه برعاية ولطف، وهدوء نفس وسكينة .

كما استخدم لفظ ארח، وهو أعلى من حيث المستوى البلاغى من لفظ דֶּרֶךְ. كما استخدم لفظ מִישָׁרִים، وهو يعنى (استقامة - هداية) ، وهو مقابل مباشر للمعنى هنا ، وبالتالى فقد اقترب المترجم من المعنى هنا كثيراً .

وأما مقابل " الإنعام " فقد جاء بالفعل הֵטִיב ، (أطاب - أجاد - أحسن - أكرم - حسن - طيب - أصلح) مزامير ١٢٥/٤ (أحسن يا رب إلى الصالحين وإلى المستقيمى القلوب) ، ٥١/٢٠ . وهو يدل على إسداء المعروف للغير ،[٦] لكنه أقرب لدلالة الإحسان منه لدلالة

---

(١) שמואל ייבין, המקור שעבר, כרך א, עמ'508.

(٢) א.אבן שושן, ע' רבון- ע' רבב, ד. שגיב,ע' רבון-ע'רבב .

(٣) أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى البيضاوى ، تفسير البيضاوى المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ج ١ ص ٢٥ وما بعدها .

(٤) انظر ص٨٧ من هذا الفصل .

(٥) י. שטיינברג, ע' נחה , עמ' 545. א.אבן שושן, ע' נחה.. ד. שגיב,ע' נחה .

(٦) י. שטיינברג, ע' יָטַב-הֵטִיב , עמ' 317-318. א.אבן שושן, ע' יָטַב-הֵטִיב.. ד. שגיב,ע' יָטַב-הֵטִיב .

الإنعام؛ لأن الإنعام لا يكون إلا من المنعم على غيره ؛ لأنه متضمن بالشكر الذى يجب وجوب الدين ، ويجوز الإحسان من الإنسان لنفسه ؛ لأنه متضمن بالحمد ، ويجوز حمد الحامد لنفسه ، والنعمة متضمنة بالشكر ولا يجوز شكر الشاكر لنفسه ، ومن هنا كان الفرق بينهما فى المعنى.[1] وبالتالى جاء المقابل غير واف بالمعنى الأصلى هنا رغم اقترابه من المعنى .

وأما فى قوله تعالى "غير المغضوب عليهم" فقد اعتمد على قراءة من قرأ " غير " بالخفض ، على غرار ما فعله "برحداى" [2] ولذا جاء بالمقابل אשר לא חרה אפך. والتعبير חָרָה אַף يدل على الغضب وشدته ، وهو ملائم للمعنى ، إلا أن المترجم أضاف هنا كاف الخطاب (ך) ناسباً الغضب لله عز وجل بما يخل بالمعنى ويسئ الأدب مع الله تعالى ، خاصة وأن الأصل كان صيغة مفعول دون ذكر للفاعل ، وهو ما أخفق المترجم فى نقله هنا. وأما تكراره لأداة النفى هنا ، فباعتبار أن (لا) هنا للتأكيد.

وبصفة عامة فقد اقترب المترجم فى نقله لمعنى عدد كبير من الآيات هنا من دلالة الأصل ، وما شاب ترجمته من قصور فكان على مستوى المقابلات فقط .

ولكن ما يهمنا فى تقييم منهج المترجم هنا ليس مدى نجاحه فى نقل المعنى ، بل ما ذكره فى مقالتيه حول معانى الفاتحة ، إذ يقول : " ومن الجدير بنا أن ننتبه إلى مجموعة المصطلحات Terminology - اليهودية والمسيحية التى تتضمنها السورة على النحو التالى :

١- الحمد لله ----> ברוך ה'- שבח לאל- שבוחא לאלהא

٢- رب العالمين ----> רבון העולמים- מלך העולם- מרא עלמא

٣- الرحمن الرحيم ----> הרחמן وهى مقتبسة من العبرية على ما يبدو، وأما صيغة (الرحيم) فهى صيغة عربية ، إلا أن المعنى الخاص بالرحمة هو معنى عبرى ، قارن ما ورد فى مزامير ١٨/٢ ארחמך ה' חזקי (أحبك يا رب يا قوتى) وهذا المعنى لا يوجد له جذر فى اللغة العربية.

٤- مالك يوم الدين ----> تعبير יום הדין موجود فى الأدب التلمودى بكثرة، وقد انتقل من اليهودية إلى العهد الجديد ، (أى المسيحية).

٥- اهدنا الصراط المستقيم ----> هذا التعبير موجود فى مزامير ٢٧/١١ נחני באורח מישור (واهدنى فى صراط مستقيم).

٦- الفعل ضل ---> לל موجود كنعت فى الأدب العبرى لعبدة الأوثان ، نحو : ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדלנו מן הטועים، كما أنه موجود فى الأدب المسيحى السريانى טעיא.

---

(١) أبو هلال العسكرى ، الفروق اللغوية ، تحقيق حسام الدين القدسى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ص ١٥٨، ١٥٩ .

(٢) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه ، وانظر كذلك ص ٧ من هذا الفصل .

وهكذا نجد أنه من غير الواضح إذا ما كانت هذه السورة (أي الفاتحة) بمثابة ترجمة لصلاة يهودية ، أو يهودية مسيحية قديمة مفقودة ، أم أنها تأليف وتجميع - لصيغ مترجمة عن العبرية والسريانية ؟[1]

مما سبق يتضح لنا أن المترجم قد أرجع معنى "الفاتحة" ، بل وألفاظها إلى المصادر اليهودية والمسيحية ، في محاولة منه لتأكيد القول بأن القرآن مقتبس من اليهودية والمسيحية . وهو الرأي الذي كان شائعاً لدى المستشرقين ، بل ولا يزال هناك من يردده حتى يومنا هذا .[2]

ومن هنا يتضح لنا لماذا أصر المترجم على استخدام المقابلات التي استخدمها لنقل معاني السورة إلى اللغة العبرية ، على الرغم من قصورها أحياناً ، وعدم وفائها بالمعنى أحياناً أخرى .

مما يؤكد على أن الاتجاه الذي ساد لدى المترجم من الالتزام بالأصل ، والاقتراب من المعنى إلى حد كبير - لم يكن دافعه الأمانة في الترجمة ، بل كان الدافع والمحرك الأول له هو إيجاد الدلائل التي يمكن الاعتماد عليها للقول بالتأثير اليهودي والمسيحي على القرآن ، وتأكيد المقولة السالفة ، من أن القرآن مقتبس من اليهودية والمسيحية ، وليس بوحي سماوي . وهو ما ذكره المترجم صراحة في معرض حديثه السابق .

وإذا نظرنا إلى ما ذكره المترجم حول مادة سورة "الفاتحة" ، نجد أنه غالى كثيراً في مزاعمه وادعاءاته . فالنسبة للقول : بأن (الحمد لله) هو تعبير أو مفهوم موجود في العبرية والسريانية ، فهذا لا يقطع بكون وجود هذه الصيغة في العربية مستمد من العبرية أو السريانية ، خاصة وأن اللغات الثلاثة سامية الأصل من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن وجود الصيغة الكاملة (الحمد لله رب العالمين) على هذا النحو لا وجود لها في اللغتين السابقتين اللتين أشار إليهما المترجم . وكون حمد الإله موجود في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام لا يعني أن أحدها اقتبس من الآخر ، بل إنه يعني أن مصدرهم جميعاً واحد ، وهو الوحي السماوي . وأما ميزة الإسلام هنا فهي في إفراد الرب بالعبودية مطلقاً ، وإعلان الخضوع التام له والائتمار بأمره، وذلك في صورة عالمية لا تخصيص فيها لشعب أو لجنس على الآخر . خلافاً لليهودية والمسيحية اللتين تريان في الرب إلهاً له صفات خاصة به في هاتين الديانتين فقط ، دون سواهما، مع رفع شأن أصحاب الديانتين على غيرهم من الشعوب .

وأما عن لفظ " الرحمن " فهو لفظ عربي أصيل، يؤيد هذا ما ورد في شعر " سلامة بن جندل السعدي " إذ يقول :

عجلتم علينا عجلتينا عليكم *وما يشاء الرحمن يعقد ويطلق .*

وكذا ما أنشده بعض شعراء الجاهلية :

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها *ألا قضب الرحمن ربي يمينها .*[3]

---

(١) שמואל ייבץ, המקור שעבר, עמ' 460-461.

(٢) انظر كتاب: א. שלום זאוי, מקורות יהודיים בקוראן, רפום רפאל חיים הכהן, ירושלים תשמ"ג

(٣) ابن جرير الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ص ١٣١ .

بل إن الجذر " رحم " موجود فى اللغة العربية ، ويشتق منه راحم – رحيم – رحمان – رحم – رحمة إلى غير ذلك . ثم إن صيغة فعلان هى الأخرى صيغة عربية أصيلة ، تدل على شدة المبالغة ؛ لكونها تدل على شدة حدوث الأمر وقوته ، كما فى المصادر : غليان – جريان – رجحان. بما يؤكد فساد ما زعمه المترجم حول هذا اللفظ .

أما لفظ " الرحيم " فهو من الناحية الصرفية لفظ عربى باعتراف المترجم ذاته ، ومن ناحية المعنى كذلك . ومصداق هذا الرأى ما ذكره " أهارون بن شمش " فى ترجمته لمعانى القرآن ، إذ يقول : " إن هذا الجذر أصله الاسم رحم ، وأنه جذر مشترك بين العربية والعبرية والسريانية . لكنه يستخدم فى العربية بمعنى الرحمة ، وفى العبرية بمعنى الرحمة والمحبة ، وأما السريانية فتستخدمه بمعنى المحبة فقط " .[1] وهذا يؤكد على وحدة الجذر بين اللغات الثلاث ، ويثبت عدم اقتباس إحداها من الأخرى لهذا الجذر . بل إن المترجم ذاته يتشكك فى كون لفظ " الرحمن " مقتبساً ، وذلك باستخدامه للتعبير [כַּנִּרְאֶה - على ما يبدو]. وأما ما استشهد به من مزامير ٢/١٨ ، فقد أشار " أهارون بن شمش " إلى أن هذه الفقرة تعنى المحبة ، وليس الرحمة بما يدل على سوء فهم المترجم [٢] للأصل العبرى والعربى معاً .

مما سبق يتأكد لنا فساد زعم المترجم ، وأنه ليس له أساس من الصحة ، بل هو محض افتراء لتأييد رأيه . كما أن تعبير "مالك يوم الدين" حتى وإن وجد فى الأدب التلمودى إلا أن له دلالته الإسلامية التى تختلف عن المراد فى التلمود من بعث ونشور وجزاء وثواب . ثم إن شدة الفارق فى كون هذا اليوم مذكوراً فى القرآن وهو أصل الإسلام ، بينما لم يذكر فى التوراة وهى أصل اليهودية – أليس هذا أظهر فارق على أنه ثمة اختلاف بينهما ؟!

ثم إن المترجم خلال أقواله السابقة يفترض اطلاع الرسول ﷺ على المصادر اليهودية ، من توراة ، وتلمود ، ومدراشيم ، وكذا على المصادر المسيحية كالأناجيل ، وعلى الآداب السريانية .... إلخ وكيف هذا ؟ ! والرسول بتأكيد الجميع من المستشرقين المعتدلين ، هو نبى أمى لا يقرأ ولا يكتب العربية فكيف بغيرها ؟! ثم كيف يقدم على ترجمة مثل هذه الأقوال ، والتى لو علم بها يهود عصره لاتخذوها أكبر دليل ضده ، ولأسرعوا لدحض القرآن بناءً على ذلك، خاصة وأنهم كانوا يتصيدون له مواطن الزلل حتى وإن لم توجد . كل هذا يشير بالدلالة القاطعة على مدى افتراءات المستشرقين ضد الإسلام ، والقرآن ، والتى لم يستطع أحد غيرهم الإقدام على مثلها بما يدل على شدة تحاملهم على الإسلام ونبيه وكتابه .

مثال آخر : وهو ترجمته لجزء من سورة "العلق" كما يلى :

קְרָא בְשֵׁם רִבּוֹנְךָ אֲשֶׁר יָצַר. ـــــ אֲשֶׁר יָצַר אֱנוֹשׁ מֵרֶגֶב- עָפָר.
קְרָא וְרִבּוֹנְךָ [הוא] הַטּוֹב. ـــــ אֲשֶׁר לִמֵּד אֶת הָאָדָם בָּעֵט [לִכְתּוֹב] .
לִמֵּד אֶת הָאָדָם אֶת אֲשֶׁר לֹא יָדַע [٣]

---

(١) אהרון בן שמש, הקוראן ספר הספרים של האסלאם, הוצאת ספרים קרני, תל-אביב, 1978, עמ' 1-2, הערה מס'2.

(٢) המקור שעבר,שם .

(٣) שמואל ייבין, המקור שעבר, עמ' 360.

فنجد أن ترجمته لمعنى الآية الأولى لا يعيبها سوى عدم ملاءمة الفعل יָצַר للمعنى ؛ لأنه يشير للمرحلة الثانية من مراحل إبداع وخلق الإنسان ، وكان الأجدر به استخدام الفعل בָּרָא وهو المقابل المباشر للمعنى المراد هنا .

وأما في الآية الثانية فنجده يستخدم لفظ אֱנוֹשׁ والذي يدل على الجنس البشري بصفة عامة، كما يشير للإنسان ولكن في مستوى بلاغي أعلى،[1] ولذا فهو قريب من المعنى، ولكن المترجم يخطئ في مقابلة العلق بـ דָּם- עָפָר ؛ لأن المقابل العبري قاصر تماماً عن المعنى أولاً ؛ لكون الأصل جمعاً ، في حين أن דָּם- עָפָר جاء مفرد . ثانياً ؛ أن " العلق " هو الدم الرطب، بينما דָּם يعني (كتلة من التراب أو الطين – قليقلة) كما ورد في أيوب ٣٨/٣٨ (ويتلاصق المدار) والمترجم بهذا المقابل القاصر عن المعنى يفقد معنى الأصل ، ويبعد عن مراد الآية .

وكذلك وقع في خطأ في الآية التالية حيث استخدم הַטּוֹב والذي يعني (طيب – حسن – جيد – صالح) تك ٢٩/٢٦ – وذلك كمقابل لقوله تعالى "الأكرم" على الرغم أن المقصود (بالأكرم) هو الكريم ، وصيغة المبالغة تعني الزائد في الكرم على كل كريم ، حيث أنه تعالى ينعم على عباده بلا عوض ، ويحلم من غير تخوف ، بل هو الكريم وحده على الحقيقة ، والكرم هو إعطاء ما ينبغي لا لغرض . فهو وصف لله تعالى لا يشاركه في إطلاقه أحد .[2] في حين نجد أن הַטּוֹב وإن أشار لمعنى إسداء الخير للغير ، إلا أنه لا يفي بدلالة الكرم ، والإكرام وما فيها من المبالغة .

كما أخطأ المترجم في إضافته אֶת הָאָדָם في الآية الرابعة، رغم أنها لم ترد في الأصل. ولم يشر لهذا ، ويكون بذلك قد أضاع النكتة البلاغية هنا ، وفي أن قوله تعالى "علم الإنسان" بدل اشتمال من قوله تعالى "علم بالقلم" ، والمراد بذلك أنه علمه بالقلم وبدونه من الأمور الكلية، والجزئية ، والجلية ، والخفية مالم يخطر بباله .[3] وهو ما فقده المترجم .

ويتضح لنا مما سبق أن المترجم قد التزم بالفصل والوصل في النص ، كما أنه حاول الاقتراب من المعنى إلى حد كبير رغم ما شابه من سوء فهم أحياناً ، أو عدم دقة في اختيار المقابلات العبرية ، وبهذا فقد نجح في نقل جزء كبير من معنى الآيات .

مما سبق يتأكد لنا وجود اتجاه جديد ينحو إلى الالتزام في الترجمة بالنص الأصلي ، ومحاولة الاقتراب من معناه إلى أقصى حد ممكن ، ذلك خلافاً لما ساد في العصر الوسيط ، وإن اتخذت الرؤية الاستشراقية إزاء الإسلام والقرآن في العصرين الوسيط والحديث نفس التصور .

---

(١) י. שמיינברג, ע' אנוש , עמ' 58. א.אבן שושן, ע' אנוש.. ד. שגיב,ע' אנוש .

(٢) القرطبي ، المرجع السابق ، ج ٢٠ ، ص ١١٧ ، ١١٩ ، البيضاوي ، المرجع السابق ، ج ٤ ص ٥٦٧ ، الطبري ، المرجع السابق ، ج ٣٠ ص ١٦١ – ١٦٣ .

(٣) شهاب الدين الآلوسي ، المرجع السابق ، ج ٣٠ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

وفي نفس هذا الإطار من ترجمة بعض المستشرقين للعديد من السور القرآنية ضمن عرضهم لآرائهم في القرآن والإسلام، نجد ما قام به المستشرق اليهودي الألماني "يوسف هوروفيتش" - في كتابه גן העדן בקוראן - الجنة في القرآن - الصادر عام ١٩٢٣ -[١]. والذي سار فيه "هوروفيتش" على نهج المدرسة الألمانية من تقسيم القرآن إلى فترات تاريخية ثلاث، كما أنه يرفع لواء اعتماد القرآن على المصادر اليهودية بصورة كاملة. ويخصص هذا الكتاب للجنة وأوصافها في القرآن الكريم، مدعياً أن أوصاف الجنة في القرآن مليئة بالملذات الحسية التي لا نجد في مقابلها اللذة الروحية. ويستدل من تنوع أسماء الجنة ، جنة النعيم - جنة عدن - جنات النعيم - الفردوس - النعيم، على اعتماد الرسول ﷺ في تأليفه للقرآن على وثائق يهودية ونصرانية ، وبعض الصور الوثنية . وهو في ذلك لا يختلف كثيراً عن سابقه " شموئيل يفين " .

ففي معرض حديثه عن أنهار الجنة ، يترجم الآية ١٥ من سورة محمد وهي قوله تعالى ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم ﴾ .

حيث صاغها كما يلي :

בו נחלי מים אשר לא ידלחו ונהרי חלב אשר טעמו לא יפיג ונהרי יין נחמד לשותיו, ונהרי דבש מצ'חצת וכל מיני פרי להם שם וסלחיה מאת רבונם. [٢]

وهو يرى أن هذه الأنهار قد بدأ ذكرها في القرآن في فترة المدينة وما بعدها ، وأنها مستعارة من العجم ، فهي تتفق مع ما ورد في ילקוט בראשית ס'מן- 20 إلا أن محمداً قد استبدل نهر السمن هناك بنهر الماء هنا ؛ وربما كان ذلك لعدم إمكانية التخلي عن الماء اللازم لمزج الخمر ..... وأن ذكر هذه الأنهار قد جاء بعد غزوة بدر ، حيث لم تكن الخمر قد حرمت على المسلمين حتى ذلك الوقت .[٣] ولا شك أن المترجم في كل هذا يقيم الافتراضات دون سند حقيقي

---

(١) يوسف هورفيتش יוסף הורוביץ (١٨٧٤ - ١٩٣١) مستشرق يهودي ألماني ولد في لادنبرج ، وتعلم في جامعة برلين حيث حضر دروس " ادورد سخاو " . عين مدرساً في جامعة برلين عام ١٩٠٢ ، واشتغل مدرساً للغة العربية في كلية علبكرة الإسلامية بالهند فيما بين ١٩٠٧ إلى ١٩١٤ . كما عمل أميناً للنقوش الإسلامية في الحكومة الهندية البريطانية . ثم عاد إلى ألمانيا في ١٩١٤ ، وعين مدرساً للغات السامية في جامعة فرنكفورت . كما كان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبرية بالقدس منذ إنشائها ١٩٢٥ . وهو الذي أنشأ فيها قسم الدراسات الشرقية ، وصار مديراً له . من أهم كتاباته : unter suchungen koranische - مباحث قرآنية الصادر عام ١٩٢٦ . أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن نشر في H.U.C.a ١٩٢٥. كتاب " الجنة في القرآن " نشر في منشورات الجامعة العبرية الشرقية واليهودية رقم ١ - ١٩٢٣ وكذا نشر في התקופה ج ٢٣ - ١٩٢٥ . انظر د. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤ ، الطبعة الأولى، ص ٤٣٣، ٤٣٤ . وكذا : יוסף הורוביץ,גן העדן בקוראן, כתבי האוניברסיטה ובית הספרים, ירושלים, התרפ"ג, עמ' 7:1.

(٢) המקור שעבר, עמ' 4.

(٣) המקור שעבר, עמ' 7.

وفعلى لها ، بل إنه حتى لم يذكر نص ما فى كتاب ילקוט בראשית والذى ذكر أنه يتطابق مع ما فى القرآن . ويرى أن ورود الخمر هنا كان قبل تحريمها ، إلا أنه لا يقيم الدليل على ذلك ، خاصة وأن وصف خمر الجنة قد ورد فى أكثر من آية ، مع التأكيد على كونها محرمة فى الدنيا ، مباحة فى الآخرة ، مع اختلاف فى مذاقها وتأثيرها فى الحالتين - لا غول فيها . ولكن المستشرقين دائماً ما يلقون القضايا دون سند أو دليل .

وعند النظر إلى هذه الترجمة نلاحظ أن المترجم يستخدم لفظ נְחָלִים مقابل "أنهار" فى الجزء الأول، ثم يستبدلها بـ נְהָרִים ، وهو فى ذلك لا يلتزم بمقابل واحد للأصل . كما أن لفظ נַחַל قاصر عن معنى النهر، فهو يعنى (الغدير أو الجدول) ولا شك فى وجود فارق كبير بين الجدول والنهر. كما يستخدم لفظ דָּלֶה والذى يعنى (كدر - عكر - تلوث)، حزقيا ٣٢/٢ ، ١٣ (كدرت الماء برجليك). [١] كمقابل لمعنى (آسن)، وهو مقابل قاصر عن المعنى؛ ذلك أن أسن الماء يأسن إذا تغير ريحه تغيراً منكراً .[٢] فى حين المقابل العبرى يعنى تعكر الماء وعدم صفائه أو تلوثه.

كذلك يستخدم الفعل פָּג والذى يعنى (ذاب - جمد القلب هلعاً - تلاشى - تبخر - بطل)، مزامير ٧٧/٣، تك ٤٥/٢٦. [٣] وذلك كمقابل لقوله (لم يتغير طعمه) ، وهو مقابل يشير لانتهاء مفعول الشئ وبطلانه ، إلا أنه لا يدل على تغير الطعم الذى يأتى علامة لفساد الشئ وعدم صلاحيته للطعام بشكل مباشر ، ومن هنا كان المقابل غير واف بالمعنى المراد . ومع ذلك نجد المترجم يلتزم بالأصل ، ويحاول عدم الخروج عنه ، ولكن هذا المنهج لا يستمر طويلاً من المترجم .

إذ فى معرض ذكره لخمر الجنة على أنها ضمن الملذات الحسية ، يترجم بعض آيات سورة المطففين وهى : ﴿ يسقون من رحيق مختوم - ختامه مسك . وفى ذلك فليتنافس المتنافسون - ومزاجه من تسنيم - عينا يشرب بها المقربون ﴾ وذلك كما يلى :

יין משומר וחתום יותן להם למשתם כרצון איש ואיש . וחתימתו מושק Maschus מסך והוא מזוג במי תשנים מעין ממגו ישתו כל קרבי אלהים [٤]

وعند النظر لهذه الترجمة نلاحظ أنه لا يلتزم بالأصل من حيث التقديم والتأخير ، حيث أخر ذكر "يسقون" فى الترجمة، فى حين قدم ذكر " الخمر ". كما أضاف التعبير כרצון איש ואיש والذى لم يرد فى الأصل، ولم يشر لهذه الإضافة. وفى مقابل ذلك يحذف قوله تعالى "وفى ذلك فليتنافس المتنافسون" ، كما يدمج ما سبق قوله مع "ومزاجه من تسنيم" بما يعد إضاعة للمعنى ، وعدم التزام بالأصل ، وفقدان للبلاغة فى النص . والمترجم لم يشأ من وراء مثل هذه الصيغة المبتسرة سوى أن يؤكد على وجهة نظره ، من شيوع الملذات الحسية فى وصف الجنة فى

---

(١) י. שטיינברג, ע' דלה , עמ' 171- א.אבן שושן, ע' דלה- ד. שגיב,ע' דלה .

(٢) الراغب الأصفهانى ، المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٣) י. שטיינברג, ע' פג -פוג, עמ' 680- א.אבן שושן, ע' פג-פוג- ד. שגיב,ע' פג-פוג .

(٤) יוסף הורוביץ, המקור שעבר, עמ' 4.

القرآن ، وذلك دون ذكر للملذات الروحية . وقد أقدم على نفس الشئ من الحذف والدمج فى الترجمة لجزء من سورة الإنسان .

من هذا يتضح لنا أن الاتجاه نحو الالتزام بالأصل والمعنى لم يكن شائعاً بين المستشرقين كلهم، بل كانت تتفاوت درجاته بينهم كل حسب رؤيته ومنهجه فى التعامل مع القرآن .

نموذج آخر من تراجم المستشرقين لبعض آيات القرآن الكريم نجده عند " يوسف يوئيل ريفلين " יוסף יואל ריבלין ، وذلك فى ترجمته لسيرة " ابن هشام " إلى اللغة العبرية عام ١٩٣٢.[١] وقد قام المترجم ضمن سياق ترجمته ، بترجمة الاستشهادات القرآنية الموجودة فى الأصل ، من هذه الاستشهادات ترجمته لمعانى بعض آيات سورة البقرة ، منها الآية رقم ٣ : ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ حيث ترجمها على النحو التالى :

אשר יערכו התפילה ומאשר כלכלנום יפזרו לאביונים [٢]

حيث يحذف قوله تعالى " الذين يؤمنون بالغيب " ، كما يضيف لفظ אביונים كمقابل للمفعول به المحذوف ، وهو بهذا لا يلتزم بالأصل ، كما أنه يخل بالمعنى ؛ ذلك أن فى إضافته للمفعول به المحذوف على هذا النحو - يضيع الفائدة البلاغية من الحذف من النص الأصلى ، وهى الإطلاق ؛ أى ينفقون فى كل أوجه الخير غير مختصين بوجه دون آخر . وفى هذا نعى على المشركين لمنعهم الإنفاق . والمترجم بهذا قد أخل بجوانب البلاغة فى الآية وبمعناها . وهو ما جعله يعدل ويتراجع عن هذا الحذف وهذه الإضافة عند ترجمته لمعانى القرآن الكريم كاملة للعبرية .

مثال آخر الآية (٧) قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾ . حيث جاءت الترجمة :

סגר אלהים בעד לבותם ועל שמעם ועל עיניהם מסוה ולהם עונש דאבה[٣]

فنلاحظ أنه يستخدم الفعل סָגַר والذى يعنى (أغلق - سد - أوصد - أقفل - صك) ، أشع ٢٢/٢٢ - يشر ١/٦ - [٤] وذلك كمقابل للفعل (ختم) ، ولكن هذا المقابل قاصر عن أداء المعنى المراد كاملاً ، وخاصة ما فى استخدام (ختم) من استعارة بلاغية ؛ ذلك أن الختم هو الطبع ، وقد شبه الله تعالى الختم على القلوب كالختم على الأوعية والظروف والغلف ؛ وذلك

---

(١) יוסף יואל ריבלין, חיי מוחמד, הוצאת מצפה, תל-אביב, 1932, שני חלקים
وهذا الكتاب عبارة عن ترجمة سيرة " ابن هشام " إلى اللغة العبرية ، ومن الملفت للنظر أن المترجم خلال هذه الترجمة لا يتعرض للفصول الخاصة باليهود ؛ بل يسقطها من نص الترجمة كاملة . باستثناء الجزء الخاص بغزوة خيبر وما تعلق بها من زواج النبى ﷺ من السيدة " صفية بنت حيى بن أخطب " زعيم يهود خيبر ، ولكن حتى هذا الجزء نجده عنده مجرد إشارات سريعة دون تفاصيل .
وقد اعترف المترجم ذاته بأنه لم يلتزم بالأصل التزاماً كاملاً بل اختار فقط ما يعطى للقارئ صورة عن حياة محمد. وذكر ذلك فى مقدمته لترجمة السيرة .

(٢) יוסף יואל ריבלין , חיי מוחמד , המקור שעבר, חלק א' ,עמ' 189 .

(٣)המקור שעבר ,שם.

(٤) י. שטיינברג, ע' סגר , עמ' 587. א.אבן שושן, ע' סגר., ד. שגיב,ע' סגר .

باعتبار أن قلوب العباد أوعية لما أودعت من العلوم ، وظروف لما جعل فيها من المعارف بالأمور، فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع التي تدرك المسموعات نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف .[1] ولذا نجد المترجم يعدل في الترجمة الكاملة لاستخدام الفعل חָתַם بدلاً סָגַר وذلك لأن חָתַם هو المقابل المباشر للأصل .

وأما من حيث التركيب : فنجده يجعل " الغشاوة " واقعة على السمع والبصر معاً في الترجمة ، ودليل ذلك استخدامه للأداة עַל في الحالتين ، وهذا المعنى مخالف تماماً لما ذكره المفسرون ، ذلك أن الغشاوة لا تستخدم إلا مع الأبصار ، ولم يسمع في القرآن ، ولا في كلام العرب استخدامها مع الأذن أو مع السمع .[2] ولهذا فالجملة الأولى تامة عند قوله تعالى : "على أسماعهم" ثم يبدأ خبر جديد وهو قوله تعالى : " وعلى أبصارهم غشاوة " ؛ ولذا فقد عدل المترجم هذه الصيغة بحسب ما ذكره المفسرون في الترجمة الكاملة .

كما أن لفظ שֶׁמַע غير واف بدلالات الأصل ؛ ذلك أن المراد ليس حاسة السمع ولا ما يسمع ، بل المراد هو أداة السمع ووسيلته ، وهي الأذن . ومن ثم نجد المترجم يعدل إلى استخدام المقابل אֹזֶן، في ترجمته الكاملة لمعاني القرآن الكريم إدراكاً منه للفارق في المعنى .

كما أن كلمة מַסֵּכָה تعني (قناع - لثام - ستار - غطاء) ، خروج ٣٤/٣٣ (جعل على وجهه برقعاً) [3] - تعد غير وافية بالمراد الخاص " بالغشاوة " ، والتي تعني الغطاء في كلام العرب .[4] وبالتالي فقد عدل المترجم إلى استخدام כְּסוּת في ترجمته للنص الكامل في نفس الموضع ؛ وذلك لكونها الأكثر قرباً من المعنى . كما أن كلمة דְּאָבָה وهي تعني (الهول - الفزع) أيوب ٤١/١٤ ، ولكنها غير ملائمة للمعنى ، في حين أنه يعدل في النص الكامل إلى استخدام المقابل כָּבֵד بدلاً منها ؛ لكونه الأكثر دقة ، وقرباً من معنى (عظيم) .

ويتضح لنا مما سبق أن المترجم في نقله لهذه الآية قد جانب الصواب كثيراً سواء على مستوى المفردات ، أو على مستوى التركيب بما أضاع جزءاً كبيراً من المعنى .

كما ترجم في هذا السياق معاني سورة الفاتحة على النحو التالي :

בשם אלהים הרחמן הרחום. ـــــ התהלה לאלהים רבון העולמים.

הרחמן הרחום. ـــــ מושל ביום הדין.

אותך נעבוד ובך ישועתנו.ـــــ הדרבנו באורח מישרים.

באורח אלה אשר חנות אותם. ـــــ אשר לא החרון עליהם ולא מן התועים הם[5]

---

(١) ابن جرير الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٣) י. שטיינברג, ע' מסוה , עמ' 478. א.אבן שושן, ע' מסוה.. ד. שגיב,ע' מסוה ,

(٤) ابن جرير الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٦٥ .

(٥) יוסף יואל ריבלין, המקור שעבר, חלק א' ,עמ' 84 .

ونلاحظ أنه يستخدم هنا لفظ אלהים وقد سبق ذكره، وهو قاصر عن دلالة الأصل .[1]
كما استخدم المقابل רחום لمعنى " الرحيم " ، وهو صيغة اسم مفعول من الفعل רָחַם والذى يعنى (رحم على - رفق بـ - رأف بـ - حن على - عطف على - أشفق) والصيغة רחום تعنى (رحيم - رحمن - حنون - عطوف - رؤوم - رؤوف - رقيق القلب) خر ٦/٣٤ مزامير ١٥/٨٦ (الرب إله رحيم ورؤوف) [2] - والمقابل قريب من المراد فى الأصل .

كما استخدم مقابل " الحمد " תְּהִלָּה ، والذى يعنى (مدح - مديح - ثناء - تسبيحه - حمد - فخر - مجد - جلال) مزامير ١١/٤٨ - ١٧١/١١٩ ، وهو من الفعل הִלֵּל والذى يعنى (مدح - امتدح - بجل - أشاد - فخم - حمد - مجد - بجل - سبح - هلل) مزامير ٥/٥٦ ، ٣/١٠٠ ، ويطلق على تراتيل الشكر المصاحبة بالعزف والموسيقى للرب اسم תהלה ، كما فى أخبار أول ٥/٢٣ ، والجمع منها תְּהִלִּים للدلالة على سفر المزامير ، الذى يشير لمعانى الحمد والشكر والتسبيح للرب .[3] ومن ثم فهو مقابل ملائم للمعنى السابق كثيراً . وأما صيغة רבון העולמים فقد استخدمها مثل " شموئيل يفين " .

وأما مقابل "مالك يوم الدين" فجاء بلفظ מוֹשֵׁל وهو يعنى (حاكم - وال - متصرف - محافظ)، تك ٢/٢٤، أمثال ٣٢/١٦ ،[4] وهو يدل على القضاء والفصل ، ومن ثم يقترب من المعنى الخاص بالفصل بين العباد يوم القيامة ، لكنه قاصر عن دلالة (مالك أو ملك) كما سبق ذكرها . يؤيد هذا أنه عدل عن هذا المقابل فى الترجمة الكاملة لنص القرآن فجاء بدلاً منه بالمقابل אֲדוֹן יוֹם הַדִּין باعتبار القراءة الثانية للفظ "ملك " بأنها من الملك وليس من الملك - وأما الباء فى בְּיוֹם הַדִּין فيبدو أنه اعتمد على ما ذكره "القرطبى" ، من أن الله تعالى قد وصف نفسه بالمالك لما هو فى المستقبل ؛ لأن المراد أنه تعالى سيملك يوم الدين ، أو فى يوم الدين إذا حضر. وأما على الوجه الثانى فى تفسير هذا الوصف ، فيكون على تأويل أن المالك راجع إلى القدرة، أى أنه قادر فى يوم الدين ، أو على يوم الدين وأحداثه ؛ لأن المالك للشئ هو المتصرف فيه القادر عليه . والوجه الأول هو الأفضل والأحسن باللغة العربية لدى " القرطبى " نفسه .[5]

وقد استخدم יום הדין- נעבד كما فعل " يفين " ، وأما مقابل " الاستعانة " فقد استخدم لفظ יְשׁוּעָה ، وهو يعنى (إغاثة - غوث - نجدة - إنقاذ - خلاص - نجاة)، خر ٢/١٥ إشع ٢/١٢ ، وهى من الجذر שוע، والذى يدل على العون والنجدة فى الخطر وذكر "ابن

---

(١) انظر ص ٩١، ٩٢ من هذا الفصل حول دلالة لفظ אלהים ومدى ملاءمتها للأصل العربى .
(٢) י. שטיינברג, ע' רחם- רחום , עמ' 780- א.אבן שושן, ע' רחם- רחום - ד. שגיב,ע' רחם- רחום .
(٣) י. שטיינברג, ע' תהלה , עמ' 879-880,ע' הלל, עמ' 191-192 - א.אבן שושן, ע' הלל ,ע' תהלה - ד. שגיב,ע' הלל, ע' תהלה .
(٤) י. שטיינברג, ע' משל-מושל , עמ' 514-515 - א.אבן שושן, ע'משל-מושל - ד. שגיב,ע' משל- מושל.
(٥) القرطبى ، المرجع السابق ، ج ١ ص ١٤٢.

وعند النظر إلى هذه الترجمة نلاحظ أنها تقترب من صيغة " شموئيل يفين " السابق ذكرها. رغم وجود بعض الفروق بينهما منها : أن " يفين " كان أكثر دقة حينما استخدم רבון كمقابل (الرب)، وذلك مقارنة بريفلين الذى استخدم אֱלֹהֶיךָ. ولا شك أنه بهذا يفقد معنى الربوبية هنا . إلا أن ريفلين يتفوق باستخدام التعبير מרם נקפא، والفعل נקפא وزن נפעל بمعنى (تجمد - تخثر - جلد) ، وهو وزن مشتق من الفعل קפא [1] ؛ لأن هذا الفعل يشير لمعانى التجمد والتخثر وهى صفات للدم المتجمد تقترب من المعنى العربى ، وهو الدم الرطب. وعلى هذا كان ريفلين أدق من " شموئيل يفين " الذى استخدم רגב- עפר

وفى معنى " الأكرم " يستخدم ريفلين المقابل נָדִיב والذى يعنى(كريم - سخى - جواد - محسن)، أمثال ٦/١٩ ، إشع ٨/٣٢ ،[2] وهو يقترب كثيراً من المراد بالأكرم ، والذى يعنى الكريم . وعلى هذا كان ريفلين أكثر دقة مقارنة بالمقابل הַטּוֹב الذى استخدمه " يفين ". كما التزم ريفلين فى الآية الرابعة بالأصل ، فلا يضيف إلى الترجمة كما فعل" يفين " حينما أضاف את האדם ، وفقد جزءاً من المعنى ، ولذا كان ريفلين الأكثر دقة والتزاماً بالأصل .

وعلى هذا نجد صيغة ترجمة ريفلين أكثر دقة فى فهم المراد من الأصل ، ومحاولة نقله للعبرية ، ولكن هذه الدقة ليست مطلقة إذ يقع ريفلين فى خطأ مشابه لما وقع فيه " يفين " أثناء ترجمته ، وهو إصراره على استخدام אלהים كمقابل (للرب) وهو ما يفقد النص كثيراً من ظلال معناه المتضمنة فى لفظ الربوبية دون الألوهية .

مما سبق يتضح لنا أن محاولة ريفلين للالتزام بالدقة فى غالبية الأحيان مع الحفاظ على الأصل ، هى محاولة غير مستقرة ، لكنها تعكس لنا دأب المترجم فى تعديل ترجمته والاقتراب بها من الأصل قدر المستطاع . يتأكد لنا ذلك من خلال ما يدخله من تعديلات فى ترجمته لنص القرآن كاملاً ، والتى تختلف إيجابياً عن ترجماته فى السيرة النبوية لنفس هذه الآيات .

وقد قام ريفلين بمحاولة ثالثة لترجمة معانى بعض آيات القرآن الكريم ، وذلك فى ترجمته " لألف ليلة وليلة " العربية إلى اللغة العبرية .[3] ومن أبرز النماذج فى ذلك ترجمته للآية الثانية من سورة "العلق" على النحو التالى : ברא אדם מספת דם קפוי[4]

---

(١) א.אבן שושן, ע' קפא-נקפא - ד. שגיב,ע' קפא- נקפא.

(٢) י. שטיינברג, ע' נדיב, עמ' 537- א.אבן שושן, ע' נדיב- ד. שגיב,ע' נדיב.

(٣) יוסף יואל ריבלין, אלף לילה ולילה ، نقلاً عن Sason Somakh, Arabic literature in Hebrew translation and research in Israel, Israel P.E. N. centre Bulletin, Tel-Aviv, 1971, No. 15, p. 11.

وكذا انظر جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ١١٧ . " وقد صدرت هذه الترجمة فى عشرين (٢٠) جزءاً فيما بين عامى ١٩٤٧ - ١٩٦٩ " .

(٤) جمال الرفاعى ، المرجع السابق ص ١١٧ ، ١١٨ .

وعند مقارنة هذه الآية بمثيلتها فى ترجمته للسيرة النبوية ، نلاحظ ما يأتى :

١- استخدم المترجم هنا الفعل בָּרָא وهو تعديل إيجابى ؛ لأن هذا الفعل هو الأقرب للمعنى ، ذلك أن العبرية تقسم مراحل خلق الإنسان إلى ثلاث مراحل : الأولى تستخدم فيها الفعل בָּרָא، والثانية وهى مرحلة بدء التشكيل للخلقة ، ويستخدم فيها الفعل יָצַר ، وأما المرحلة الثالثة والأخيرة فهى تمام التكوين على أحسن صورة ، ويستخدم لها الفعل עָשָׂה[1] . ومن هنا كان בָּרָא ملائماً للمرحلة الأولى ؛ لأن الحديث فى هذه الآية إنما هو عن مرحلة تكوين الجنين ونشأته ، وهى أولى مراحل التكوين ، بما يفيد وعى المترجم لهذا وتعديله للمقابل لديه . بما يجعل ترجمته فى " ألف ليلة وليلة " دليلاً جديداً على إصراره على الاقتراب لأقصى حد ممكن من المعنى ، مع الملاءمة والحفاظ على الأصل .

٢- نلاحظ أنه استخدم هنا صيغة אָדָם دون تعريف ، وذلك خلافاً لما ورد فى السيرة את האדם. وعلى الرغم من وجاهة رأى " د. جمال الرفاعى " الذى يقول : إنه ربما كان حذف التعريف ناتج عن أن אדם تعنى فى العبرية الإنسان، وهى ليست فى حاجة لأداة تعريف ، وبالتالى ليست فى حاجة لأداة المفعولية .[2] ولكننا نرى أن حذف أداة التعريف هنا يخل بالمعنى ، خاصة وأن التعريف للتحديد والتمييز ، بل وللتكريم أيضاً ، فالحذف يفقد النص هذا المعنى. ثم ماذا يكون الفرق بين قولنا (خلق الإنسان)، وبين (خلق إنساناً) ، إذا كانت الترجمة فى الحالتين ستكون ברא אדם كما يقول الرأى السابق ؟! أليس فى هذا ضياع لجزء كبير من البلاغة والمعنى ؟! ألم يكن الأجدر بالمترجم أن يلتزم بالأصل دون أدنى خروج عنه ، خاصة وأن كل حرف فى القرآن له فائدته البلاغية والدلالية ، حتى وإن خفيت علينا مثل هذه الفائدة ؟! كما أن المترجم نفسه استخدم فى السيرة وفى ترجمته للنص الكامل التعبير את האדם بما يؤكد وعيه بالمقابل السليم ، وبما يؤكد على أن هذا التعديل جاء مخل بالمعنى بعيد عن الأصل ، وبما يثبت عدم دقة الرأى السابق .

٣- استبدل المترجم لفظ מדם נקפא الوارد فى ترجمته للسيرة بـ מטפת דם קפוי فى ترجمته " لألف ليلة وليلة " . وهذا التعديل جاء غير ملائم للمعنى ؛ ذلك أن كلمة " العلق " تشير للجمع وليس للمفرد، كما أنها مرحلة تالية على مرحلة النطفة كما ورد فى (المؤمنون ١٤)، ورغم ذلك نجد المترجم يستخدم كلمة טִפָּה مفردة، وليست جمعاً. كما أن טִפָּה تعنى النطفة وليست العلقة ، مما يشير إلى أن هذا التعديل غير ملائم .[3] بل إن معظم تعديلات ريفلين ، التى أدخلها على ترجمته لهذه الآية فى " ألف ليلة وليلة " - تعد مضيعة للمعنى ، مخلة بالأصل باستثناء استخدامه للفعل ברא فيها .

---

(١) י. שטיינברג, ע' ברא, עמ' 120.

(٢) جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ١١٨ ، ١١٩ .

يتضح مما سبق المحاولة الجادة المستمرة من ريفلين لإدخال تعديلات على ترجماته ؛ بهدف الاقتراب من الأصل ، ونقل المعنى الكامل قدر المستطاع ، ولكنه لا ينجح في هذا دائماً . ورغم ذلك فهذا لا يحرمه من التقدير الواجب له نتيجة هذا الحرص ، وتقديره لمكانة القرآن ، وصعوبة ترجمته . خاصة وأن هذا يعكس أمراً آخر وهو شعور المترجم بالفارق بين ترجمة نص ديني كالقرآن مثلاً ، وبين ترجمة بعضاً من آياته في سياق نص أدبي " كألف ليلة وليلة " .

نموذج آخر لكتابات المستشرقين ، نجده عند " جويتين " ، وذلك في كتابه האסלאם של מוחמד-כיצד התהוותה דת חדשה בצל היהדות والصادر عام ١٩٥٦ .[١] ويجتهد المؤلف في هذا الكتاب في استنباط التاريخ الإسلامي في العصر النبوي من خلال آيات القرآن ذاتها ، دون الاعتماد على كتب السير ، أو المراجع التاريخية . كما يجتهد في التأكيد على كون القرآن مستمداً من المصادر اليهودية والمسيحية ، وأن الرسول ﷺ قد تعلم من أساتذة ومرشدين من أساطين اليهود ، وغير ذلك من الآراء الاستشراقية الأخرى ، التي سادت في هذه الفترة حول الإسلام والقرآن .

وفي معرض استشهاده ببعض آيات القرآن الكريم نجده يترجم العديد منها إلى العبرية فعلى سبيل المثال سورة الفرقان آية (٦٠) : ﴿ وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا ﴾ . وجاءت ترجمته لها كما يلي :
וכאשר נאמר להם השתחוו לרחמן הם אומרים מה זה הרחמן? הנשתחוה למי שתצווה אותנו? [٢]

ورغم التزامه بالأصل هنا ، واقترابه من المعني ، إلا أن هذا كان بهدف التأكيد على أن لفظ " الرحمان " ليس عربياً ، بل إنه بدأ استخدامه في القرآن في نهاية الفترة المكية الأولى . وهو اسم للإله في اللغة السبئية רחמנא - وهو موجود في جميع الأحوال في التلمود كاسم ذات لله تعالى - وباعتبار أن الصيغة הרחמן غير موجودة في السريانية ، فينبغي أن نفترض أن هذا الاسم قد دخل إلى اللغة العربية عن طريق اليهود سواء في اللغة السبئية ، أو اللغة العربية الشمالية . ويؤكد على صحة هذا الزعم بأن اللغويين المسلمين قد أقروا بهذا الأمر واعترفوا بأن لفظ "الرحمن" هو لفظ عبري الأصل .[٣]

---

(١) ש.ד.גוייטין, האסלאם של מוחמד- כיצד התהוותה דת חדשה בצל היהדות نقلاً عن חוה לצרוס,פרקים בתולדות הערבית והאסלאם, הוצאת ספרים רשפים, הדפסה שביעית, 1981,עמ' 27:81.

حيث نقلت المحررة الفصلين الثالث والرابع من كتاب " جويتين " السابق الذكر في مؤلفها الجديد تحت عنوان מוחמד وقد أشارت إلى أن " جويتين " هو مترجم الآيات القرآنية الموجودة في هذا الجزء من كتابه . وقد قام المترجم بترجمة العديد من الآيات القرآنية . وفي هذا الجزء يؤكد " جويتين " على أن القرآن مستمد من مصادر يهودية ومسيحية ، وأن اليهود هم معلمو الرسول الأول . وأن الصراع الذي وقع بين المسلمين واليهود في المدينة بعد ذلك ، ليس صراعاً بين ديانتين ، بل هو صراع بين اليهودية الرسمية والمانوية ، أو اليهودية الخارجة عليها . كما رده المترجم خلالهما العديد من الآراء الاستشراقية الأخرى المعارضة للإسلام والمنكرة لأصالته .

(٢) חוה לצרוס יפה, המקור שעבר, עמ' 42.

(٣) המקור שעבר, עמ' 42 , 43.

وهذا يدل على اطلاع المترجم على التفاسير الإسلامية من ناحية ، ولكن من ناحية أخرى يدل على عدم أمانته في النقل عن المفسرين المسلمين ، فكما ذكر " الطبري " و " الألوسي " و"الرازي " وغيرهم أن لفظ " الرحمان " لفظ عربي الأصل ، وأنه قد ورد في بعض الأشعار الجاهلية ، وقد فندوا الرأي القائل بأنه يرجع لأصل عبري . وقد سبق أن ذكرنا ذلك تفصيلاً ، مع الإشارة لما ذكره ."أهارون بن شمش" من أن الجذر (رحم) موجود في العربية كما هو الحال في اللغات السامية الأخرى .

مما سبق يتأكد لنا أن الالتزام بالأصل لدى المترجم كان نهجاً ساد في هذه الفترة ، لكنه بهدف التأكيد على أن القرآن استمد مادته ومضمونه من المصادر اليهودية والمسيحية بل والعربية الجاهلية .

إلا أننا لا نجد هذا الالتزام بالأصل أمراً مطلقاً دائماً لدى المترجم، بل أحياناً ما يخرج عن حد الالتزام والأمانة في النقل ، كما في سورة "نوح " والتي ترجم معاني بعض آياتها كما يلي : הנה קראתי לעמי (אומר נח) יום ולילה. אך קריאתי מוסיפה להם אלא התרחקות. בגלוי ובסתר קראתי להם, אך הם ממרים את פי... רבוני אל תניח על הארץ מן הכופרים אחד שלא ילדו אלא פושעים כופרים.[1]

وعند النظر لهذه الترجمة ، نجده يصيغ هذا الجزء من الآيات دون إشارة لوجود حذف ما خلافاً للأصل ، إذ يترجم الآيات ٥ ، ٦ ، ٩ ثم الآيات ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ دون إشارة لوجود فارق هنا أو حذف لبعض الآيات بعد الآية ٢١ ، رغم أن هذا الحذف والدمج موجود مع ترجمته للآيات السابقة ، وهذا خطأ منهجي يؤخذ على المترجم بعدم الالتزام بالأصل . بالإضافة إلى أن بعض التعبيرات لديه مثل יום ולילה - تعد قاصرة عن المعنى المراد بها ، إذ لم يراع المترجم التقديم والتأخير في الزمن بالنسبة للأصل (ليلا ونهاراً) - والذي يدل على شدة المعاناة والدئب من غير فتور، والاستغراق في الدعوة كل الأوقات،[2] بما يخل بالمعنى. كما أن المقابل התרחקות قاصر عن أداء معنى (النفور)، والذي يدل على شدة الابتعاد مع السرعة وليس مجرد الابتعاد فقط .

كما أنه حذف الضمير (لهم) في الآية (٩) ، على الرغم من دلالته على بيان مزيد الحرص في دعوتهم والتفاني في ذلك . ثم إنه قدم בגלוי ובסתר خلافاً للأصل - على المقابل الدال على " الدعوة " קראתי - بما أضاع التأكيد والاهتمام بأمر الدعوة ، وحوله للتأكيد على كيفية حدوث هذه الدعوة .

مما سبق يتبين لنا أن الالتزام بالأصل ليس بالأمر المطلق ، بل ذلك يتأتى في غالبية الأحيان فقط ، مع وجود انحرافات عن هذا المسار . والمترجم من خلال ذلك يسعى لإثبات أن

---

(١) המקור שעבר, עמ' 41.

(٢) محمود بن عمر الزمخشري ، الكشاف ، رتبه مصطفى حسين أحمد ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، الطبعة الأولى ، ج ٤ ص ١١١.

القرآن الكريم ما هو إلا كتاب تاريخ يعكس الحوادث النبوية ، وموقف أهل مكة من الدعوة الإسلامية ، ويرى أن كل هذا لم يرد صراحة فيه على لسان الرسول ﷺ، بل إن الرسول قد صاغه على لسان أحد الأنبياء السابقين عليه ، مثل نوح ، أو مثل هود وغيرهم .[1] وهو يتبع في هذا خطى بعض المستشرقين الأوروبيين بعامة . وليس ثمة شك في أن افتراءات المترجم على القرآن الكريم ، وإخراجه عن نطاق الدعوة والهداية إلى نطاق التاريخ والتأريخ – ليس الهدف منها سوى مماثلته بالعهد القديم . على الرغم من إجماع معظم المستشرقين المنصفين ، وأئمة المسلمين على خلاف هذا ، وتأكيدهم على أن القرآن هو كتاب دعوة في المقام الأول ، جاء للعبرة والعظة ، وليس بكتاب تاريخ أو سيرة ذاتية .

وعلى غرار ذلك ، وفي نفس هذا السياق نجد المترجم يترجم معاني سورة الفاتحة إلى اللغة العبرية كما يلي :

בשם האל הרחמן והרחום. ـــــ תהלה לאל רבון העולמים.

הרחמן והרחום, אדון יום הדין. ـــــ אותך נעבוד וממך נבקש עזרה.

נחנו בארח מישור, ארח אלה שהטיבות להם לא של אלה שעליהם החרון ולא של התועים [2]

وعند النظر إلى هذه الترجمة نلاحظ أن المترجم يلتزم بالتقسيم الأصلي للآيات ، إلا أنه يستخدم مقابل لفظ الجلالة نفس اللفظ האל – الذي استخدمه "برحسداي" في ترجمته لنفس السورة . ثم استخدم مقابل "الرحمن" הרחן – و " الرحيم " הרחום نفس مقابلات ريفلين ، لكنه أضاف هنا واو العطف ، ربما باعتبار الفصل بين الصفات ، إلا أن هذا يعد خروجاً على الأصل المباشر .

وأما مقابل " الحمد " فهو תהלה مثل ريفلين ، لكنه أخفق في استخدامه لها نكرة دون الانتباه لفائدة التعريف هنا في " الحمد " ، وهي الاختصاص والملك كما سبق ذكر ذلك .

كما أنه التزم بالمقابل רבון העולמים مثل ريفلين . كما أنه استخدم مقابل " مالك " ארון كما فعل ريفلين في ترجمته للنص الكامل للقرآن ، وذلك اعتماداً على القراءة الثانية وهي (مالك يوم الدين) ،[3] باعتبار أن ארון تدل على (السيد والصاحب ورب الشئ ومالكه) – كما سبقت الإشارة – وبالتالي فهو قريب من المعنى هنا .

كما أن المترجم قد التزم بالتقديم والتأخير في الآية الثانية (إياك نعبد) אותך נעבד وأما مقابل " الاستعانة " فقد استخدم صيغة تقترب مما استخدمه ريفلين في ترجمته للنص

---

(١) חוה לצרוס יפה, המקור שעבר, עמ' 41. وكذا يشير السير "توماس أرنولد" – في كتابه " الدعوة إلى الإسلام " ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٤٧ ، ص ٢٩ – إلى نفس هذا الأمر .

(٢) המקור שעבר, עמ' 44.

(٣) الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ص ١٣٥ وما بعدها ، الرازي ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٢١٨ وما بعدها.

الكامل للقرآن مع الحفاظ على التقديم والتأخير فى الأصل وفى וממך נבקש עזרה ولفظ עֶזְרָה يعنى (مساعدة - عون - إغاثة - نجدة - نصرة - سند - مدد) مزامير ١٣/٦٠ (إعطنا عوناً فى الضيق) - إشع ٣/١٠ ، وقد أشارا "يهودا جور" و "شطينبرج" إلى أنه يؤدى معنى עזר [١] ومن ثم فهو قريب وملائم للمعنى .

وأما مقابل " الهداية " فهو الفعل נחה مثل ريفلين ، لكنه خالفه فى صيغة "الصراط المستقيم" إذ يستخدم المقابل בְּאֹרַח מִישׁוֹר وقد وردت الصيغة كاملة فى مزامير ١١/٢٧ נחני בארח מישור - واهدنى فى سبيل مستقيم) . ولفظ מִישׁוֹר ويشير للطريق السوى الذى لا عوائق فيها ، أى السهل المنبسط الممهد وهو المعنى المباشر للفظ " الصراط " ، لكنه غير واف بدلالة المعنى المعنوى وهو الاستقامة على طريق الله دون الخروج عنه ، خاصة وأن الصراط المستقيم بهذا المعنى يكون محفوفاً بالمكارة والعقبات الكأداء ، وليس بالطريق الخالى من العوائق ، ومن ثم جاء المقابل هنا غير واف بالمعنى ، إلا أن إصرار المترجم على استخدام مثل هذا التعبير إنما جاء ؛ ليخدم هدفاً فى نفسه ، وهو الإيحاء بوجود اقتباس من المقرا هنا . بما يجعل ترجمته لهذه الآية غير وافية بالمعنى ، بل وتحمل النص دلالات مقرائية لم ترد فيه .

وأما مقابل " الإنعام " فقد استخدم المقابل הֵטִיב كما فعل " شموئيل يفين " وسبق القول بأنه مقابل غير واف بالمعنى ؛ لكونه يقترب أكثر من دلالة الإحسان وليس دلالة الإنعام .

وأما فى قوله تعالى "غير المغضوب عليهم" ، فقد اعتمد على القول الثانى من وجوه خفض (غير) هنا ، وهو أن يكون (الذين) بمعنى المعرفة المؤقتة ، وإذا وجه إلى ذلك كانت (غير) مخفوضة بنية تكرير (الصراط) الذى خفض (الذين) عليها . فكأنك قلت : صراط الذين أنعمت عليهم ، صراط غير المغضوب عليهم ، وذلك باعتبار (غير) صفة (للذين) [٢] ، لكنه استعاض عن تكرار مقابل الصراط ארח بذكر של אלה . ولكن يؤخذ عليه هنا تقديم (عليهم) עליהם החרון على (المغضوب) - بما يخل بالالتزام المباشر بالأصل. كما أنه كرر الأداة של مرة ثالثة ، وكأن فى هذا تكرارلـ ארח (الصراط) مرة أخرى وهو ما يخل بالمعنى . وقد استخدم مقابل ريفلين كذلك وهو החרון - תועים ، وهى مقابلات قريبة من المعنى .

وبصفة عامة نجد المترجم قد التزم بالأصل من حيث التقسيم ، كما يحمد له أنه يستخدم لفظ سورة بالنقل الصوتى סוּרָה إدراكاً لدلالتها الخاصة التى سبق ذكرها . كما أنه اقترب فى كثير من الأحيان من المعنى المراد ، ولكن إخفاقه كان إما لعدم فهم المعنى بوضوح ، أو خطأ فى التركيب كما هو فى الآية الأخيرة ، ولكنه مع هذا كان شديد الدقة والأمانة فى النقل .

---

(١) י. שטייגברג, ע' עזרה, עמ' 630. א.אבן שושן, ע' עזרה, ד. שגיב,ע' עזרה, יהודה גוד, מלון עברי / תל-אביב, 1960, ע' עזרה.

(٢) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

وأما عن الغاية من وراء هذا الالتزام بالأصل ، والأمانة في النقل ، فهي إرجاع مادة الفاتحة ومعانيها إلى المصادر اليهودية ، كما فعل " شموئيل يفين " من قبل ، والاختلاف الوحيد بينهما هنا هو في المواضع التي يرجع كل منهما الفاتحة إليها . فنجد " جويتين " يرجع " البسملة" إلى أنها مجرد استمرار لنهج ساد قديماً لدى السبائيين ، وغيرهم من الشعوب العربية القديمة ، بالإضافة إلى أنها موجودة في أدب البيوط الديني اليهودي ، نحو : בשמך הרחמן وكذلك توجد في الأدب المندعي القديم .[1]

وأما (الحمد لله رب العالمين) فيرى أنها لا توجد كثيراً في الأدب العبري الخاص بالصلاة اليهودية ؛ نظراً لأن الصلاة اليهودية تبدأ بـ ברוך אתה ، وهي الصيغة الموجودة في القرآن (تبارك) ، إلا أن المادة الجوهرية هي " الحمد لله " תהלה לאל ، وهي موجودة كذلك في اللغة السريانية .[2] كما أنه أرجع لفظ "الرحمن" كما سبق القول لأصول يهودية عبرية .

وأما "مالك يوم الدين" فهو يرجع إلى ما ورد في صلاة الأيام الخاصة ، מלך המשפט ويرى أن لفظ "يوم الدين" جاء تحت تأثير (يهودي) عبري ، باعتبار أن مقابله في العبرية هو ברת ואמונה.

وأما "إياك نعبد"فقد أرجعها إلى نفس الصلاة السابقة ، وهي صلاة الأيام الخاصة التي ورد فيها ، שאותך ביראה נעבוד

وأما "اهدنا الصراط المستقيم" فقد أرجعها إلى ما ورد في المزامير ١١/٢٧ ، كما سبق القول، بل إنه يرى أن لفظ "الصراط"، هي لفظة لاتينية الأصل סטרַטה، والتي تعني الطريق. ويرى أنها شائعة في لغة المشنا، كما أن اللفظ القريب منها موجود في المدراشيم وهو אֶסְטְרַטְיָא وأما لفظ "الهداية" נחה فهو في رأيه موجود بكثرة في الشعر العربي، كمقابل للضلال תעה [3]

ثم يختتم حديثه عن الفاتحة بقوله : " والمرء حينما يقرأ هذه الصلاة يجد صعوبة جمة في نفي الانطباع بأنه يحيا في جو يهودي صرف ؛ إذ إن هذه الصلاة لا تمس شعور الإنسان اليهودي كما نعلمه في هذه الفترة " [4].إلى غير ذلك من الأراء التي ليس لها أدنى أساس من الصحة .

فعلى سبيل المثال يخطئ المترجم حينما يرجع لفظ " الصراط " إلى أصل لاتيني ؛ ذلك أن أصل هذه الكلمة ، هو السراط بالسين ومعناها من السرط ، وهو اللقم ؛ ولذلك سمي الطريق لقماً ، كأن سالكه يبتلعه ، أو يبتلع هو سالكه ، وقد صارت السين صاداً لمماثلة الطاء في الإطباق . ثم هو يجمع جمع كثرة على صرط ، وجمع قلة على أصرطة .[5] ألا يعد هذا دليلاً

---

(١) חוה לצרוס יפה, המקור שעבר, עמ' 43.

(٢) המקור שעבר, עמ' 44.

(٣) המקור שעבר, עמ' 44-45. وكنا انظر ص ٩٨، ٩٩ من هذا الفصل .

(٤) המקור שעבר, עמ' 46.

(٥) الألوسي ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٩٢ .

كافياً لرد زعم المترجم السابق بما يؤكد على عدم إدراكه لمعانى الألفاظ ، وأصولها بشكل جيد ، بل وعدم إلمامه باللغة العربية ذاتها بما يكفى ، ليقول مثل ما قال . وهو ما يدعوه دائماً للبحث عن أى شبهة لإلقائها فى سبيل الإسلام ، أو القرآن ونبيه . بل لقد كان الأولى به أن يبحث جيداً فى قواميس اللغة العربية ليعرف إلى أى مدى كان شططه هنا .

مما سبق يتأكد لنا أن الأمانة فى النقل ، والاقتراب من المعنى ، والالتزام بالأصل إلى حد كبير كان من سمات " جريتين " – مع وجود بعض الانحرافات عن هذا النسق لديه أحياناً – إلا أن هذه الأمانة لم تكن مطلقة ، أو نابعة من موضوعية علمية بحتة ، بل كان يهدف المترجم من ورائها للقول بأن القرآن مستمد من المصادر اليهودية ، والسريانية ، والعربية القديمة . أى أنه يفترض مثل " يفين " أن الرسول ﷺ كان بارع الحيلة ، ملماً باللغات الأجنبية التى سادت فى عصره ؛ ليطلع من خلالها على الآداب اليهودية ، والسريانية ، بل والعربية القديمة . على الرغم من اعتراف المستشرقين المنصفين ، وإقرار جميع المسلمين بأن الرسول كان أمياً لا يعلم حتى الكتابة بالعربية ، فكيف بغيرها ؟ ! وهو يحاول إسباغ الجو اليهودى بصفة خاصة على نص الفاتحة ، على الرغم من أن اليهودية كلها سواء المصادر الأساسية فيها ، أو غيرها من المصادر لم تحتو على أى نموذج مثل نموذج الفاتحة مكتملاً بهذه الصورة ، وهو ما يقره المترجم نفسه ومن قبله " يفين " ، حينما يرجعان كل جزء من أجزاء الفاتحة لموضع بعيد كل البعد عن الموضع الذى يليه ، والذى أرجعا إليه الآية التالية من نفس السورة . ثم ألا يعد تعدد هذه المواضع لدى المترجمين دليلاً على محاولتهما الدائبة للقول بالاقتباس من اليهودية أو النصرانية ، دون سند حقيقى واقعى ؟ ! ألم يكن الأفضل لهما أن يجمعا على ذكر نفس المواضع ؟ ! وألا يعد هذا دليلاً على عدم صحة زعمها ، وأنهما حاولا إثبات ما لا سبيل إليه ؟ !

نموذج آخر لكتابات المستشرقين المتضمنة لترجمة بعض آيات القرآن ، نجده فى مقال מבוא לקוראן وذلك فى دورية " مجلة المعلم " ، ١٩٨٩ ، تأليف " زعفا كيستر " حيث تعرض المؤلفة لبعض الآراء الاستشراقية حول القرآن ، مثل الناسخ والمنسوخ ، وبدايات الوحى.[١] وفى معرض ذلك تترجم معانى سورة " الضحى" كاملة ، ولكننا نجدها فى الآية (٧) فى قوله تعالى : " ووجدك ضالاً فهدى " تترجمها على النحو التالى : מצא אותך תועה [היית עובד אלילים] והוא הנחה אותך בדרך הישר [٢]

وأهم ما فى هذه الترجمة ، هو الإشارة التفسيرية بين الأقواس ، والتى تعبر عن فهم المترجمة لمعنى (ضالاً) . فهى تعتقد أنه يعنى عابد الأوثان ، وما أسرأ هذا الفهم . ذلك أن المفسرين قد أشاروا إلى العديد من المعانى حول كلمة (ضالاً) هنا ، منها : أنها تعنى ، غافلاً عن أمر النبوة ، أو أنها تعنى ، لا تدرى القرآن ولا الشرائع ، أو أنها تعنى ، وجدك فى قوم ضلال فهداهم بك ، أو وجدك ناسياً شأن الاستثناء حين سئلت عن أهل الكهف وعن " ذى

---

(١) חבה קיסטר, מבוא לקוראן, בטאון למורה לערבית, בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, נובמבר 1989, כ' 7, עמ' 9.

(٢) המקור שעבר, שם.

القرنين"، أو وجدك متحيراً في بيان ما نزل عليك ... إلى غير ذلك من مختلف الأقوال في تفسيرها . لكنهم أكدوا وأجمعوا على أنه لا يظن أن المراد به هنا الشرك ؛ ذلك أن الأنبياء معصومون قبل النبوة وبعدها عن الكبائر والصغائر ، فما بال شبهة الكفر والجهل بالخالق . وكفى بالنبي نقيصة عند الكفار – أهل دعوته – أن ينسب إليه الكفر أو الشرك .[1]

مما سبق يتضح لنا أن سوء النية مازال متوفراً عند عدد من المستشرقين اليهود ، وينعكس هذا في ترجماتهم لنصوص من القرآن وفهمهم لها . بما يؤدي في نهاية المطاف لتشويه صورة الإسلام مقابل رفع شأن اليهودية عليه ، والمسيحية أحياناً .

نموذج آخر نجده في مقال بعنوان :הערות לדמותו של אדם הראשון בפרשנות הקוראן تأليف " ماثير كيستر " وذلك في نفس الدورية [2] وفي معرض ترجمته لمعاني بعض آيات سورة البقرة (٣٠-٣٧) والتي تخدم مقالته ، نجد ترجمته لمعنى قوله تعالى : " وعلم آدم الأسماء كلها .... الآيات " يأتي على النحو التالي : ..... הוא למד את האדם את השמות כולם. [3]

حيث نجده يترجم (آدم) بالمقابل האדם وقد أساء الفهم ، إذ إن تعريف (آدم) هنا يشير إلى أن المراد به الإنسان بصفة عامة ، بينما المراد من الآية آدم الأول أبو البشر ، فالاسم هنا متعين كاسم علم ، وليس باسم جنس ، بما يخل بالمعنى عند الترجمة .

مما سبق يتضح لنا أن عدم التمكن من اللغة العربية بصورة دقيقة يعد سبباً في قصور الترجمة ، وأن الالتزام بالأصل رغم أنه نهج سائد ، إلا أنه يشوبه أحياناً عدم الدقة ، أو عدم الفهم الجيد . بما يجعل التراجم الجزئية في كثير من الأحيان غير دقيقة .

نموذج آخر من نفس الدورية في مقال آخر ، بعنوان פרשנות הקוראן מותר ואסור تأليف : " ليئة كينبرج " [4] وفي معرض حديثها ، عما هو مباح وما هو محرم في تفسير القران الكريم – تستشهد بالآية رقم (٧) من سورة آل عمران : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات .... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ... الآية ﴾ ، وقد جاءت الترجمة لمعنى قوله تعالى : " وما يعلم تأويله " كما يلي : ואין יודע את פרושו אלא אללה. הידענים אלה המכירים את הקוראן אומרים אנו מאמינים בו כלו (גם המתשאה וגם המחכם) הוא מאללה... [5]

وعند المقارنة بين هذه الترجمة ، وبين نفس ترجمة هذا الجزء عند " شمعون بن تسيمع دوران " [6] في العصر الوسيط نلاحظ أن :

---

(١) الزمخشري ، المرجع السابق ، ج ٤ ص ٢٢٠ – القرطبي ، المرجع السابق ، ج ٢٠ ص ٩٦ وما بعدها .
(٢) מאיר קיסטר, הערות לדמות של אדם הראשון בפרשנות הקוראן , בטאון למורה לערבית, המקור שעבר, עמ' 13.
(٣)המקור שעבר, שם.
(٤) ליאה קינברג, פרשנות הקוראן מותר ואסור , בטאון למורה לערבית, המקור שעבר, עמ' 34,
(٥) המקור שעבר, שם.
(٦) انظر ص ٩٣، ٩٤ من هذا الفصل .

١- اعتمدت المترجمة في الوقف هنا على أقوال المفسرين ، بأنها على (الله) . واعتبرت الجملة تامة عند هذا الحد ، خلافاً لـ " ابن دوران " الذي اعتبر الوقف على قوله تعالى (والراسخون) ، وليس على (الله) مخالفاً بذلك أقوال المفسرين ، كما سبق أن أشرنا لذلك .

٢- استخدمت المترجمة هنا لفظ אללה كمقابل لـ (الله) ، وهو أفضل كثيراً مقارنة بما استخدامه " ابن دوران " وهو لفظ האל ، والذي يعد مقابل قاصر عن معنى الأصل العربي.

٣- استخدمت المترجمة هنا יְדֻעָן ، وهو يعني (ضليع - متبحر - نحرير - عالم) ، وهو لفظ حديث ،[1] إلا أنه غير واف بمعنى الرسوخ ، والثبات ، والتمكن من العلم الذي هو مراد النص الأصلي . ولعل المقابل لدى " ابن دوران " הנִשְׁקָעִים בַּחָכְמָה يقترب أكثر من المعني مقارنة بـ יְדֻעָנִים هنا ، مما سبق يتضح لنا أن تطور أداء الترجمة يأتي نحو الأفضل ، نحو الاقتراب من المعنى والحفاظ على الأصل خلافاً لما ساد في العصر الوسيط من تراجم محرفة وقاصرة .

٤- كان فهم المترجمة هنا أفضل كثيراً مما لدى " ابن دوران " حول المراد بقوله تعالى (ما يعلم تأويله) ، ففي حين قصد " ابن دوران " إلى القول بأن المراد به أن نص القرآن مغلق غير مفهوم لأحد ، أدركت المترجمة أن المراد بالتأويل هنا ، هو فهم القرآن وما فيه من محكم ومتشابه، وأن الكلام خاص بالمتشابه دون المحكم ؛ ولذا فقد وضعت بين أقواس (גם המשתבה וגם המחכם) ، على الرغم من أنه يؤخذ عليها إضافة التعبير המכירים את הקוראן وهو لم يرد في الأصل ، وذلك دون الإشارة لوجود إضافة ما على الأصل . ولكن بصفة عامة جاءت ترجمتها لهذا الجزء أفضل كثيراً مما لدى " ابن دوران " ، وأقرب للمعنى .

مما سبق يتضح لنا أن بداية الترجمات العبرية الجزئية لمعاني القرآن الكريم كانت في أعمال الأدباء اليهود ، ومن خلال ترجمة أعمال الفلاسفة والمفكرين المسلمين إلى اللغة العبرية ، وكذلك ضمن كتب الجدل الديني ضد الإسلام والمسلمين . ثم انتقل لواء الترجمات الجزئية إلى أيدي المستشرقين ، وذلك في معرض حديثهم عن الإسلام والقرآن ، ولكن على الرغم من وجود سوء النية وفساد الآراء التي صاحبت هذه الترجمات ، كما سبق القول ، إلا أن الاتجاه الذي كان سائداً منذ القرن التاسع عشر فصاعداً كان الالتزام بالأصل قدر الإمكان ، ومحاولة الاقتراب من المعنى، وترك مجال التحريف إلى التلاعب بالألفاظ ، أو تحريف التفسير لجزء معين من الآيات ، أو إلى تضمين شروحهم على بعض السور لما شاءوا من معتقدات وآراء هي أبعد ما تكون عن الإسلام والقرآن ، بل وعن معنى النص المستشهد به .

ولعل هذا الاتجاه نحو الالتزام بالأصل ، مع عدم الحذف منه بصورة مباشرة ، أو تعمد تحريفه بشكل واضح - مرده إلى كثرة الترجمات الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغات العالمية، وكذلك إلى اللغة العبرية ذاتها مع رفع لواء الموضوعية العلمية في التعامل مع الإسلام كعقيدة مخالفة لعقائد أصحاب الترجمات ، رغم أن هذه الموضوعية لم تكن دائمة ، ولم يلتزم بها

---

(١) א.אבן שושן, ע' ידען - ד. שגיב,ע' ידען.

أصحابها حق الالتزام . بالإضافة إلى كثرة المستشرقين المعتدلين في آرائهم ، والذين حاولوا توضيح صورة الإسلام في الغرب ، وتصحيح العديد من الآراء حوله . وكذلك ما شرع فيه المسلمون من محاولة شرح الإسلام وإظهار أوجه عظمته ، والاجتهاد في دفع شبهات المستشرقين. كل ذلك معاً أدى إلى صعوبة مهمة التحريفات المباشرة للنصوص ، والتي سادت فترة العصر الوسيط وما بعده . ولكن رغم كل ذلك لانعدم وجود انحرافات في بعض الأحيان عن مثل هذه القاعدة ، يتمثل في عدم الالتزام بالأصل أحياناً من خلال الحذف والإضافة ، ومن ناحية أخرى محاولة إثبات اقتباس القرآن – حاشاه – من اليهودية والمسيحية وغير ذلك .

ثانياً : الترجمات الكلية :

وأما بالنسبة للترجمات الكلية للقرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، فقد جرت أول ترجمتين في الفترة ما بين القرن السادس عشر ونهاية القرن التاسع عشر . حيث جرت الترجمة الكاملة الأولى لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية في القرن السادس عشر ، وقام بها الحاخام "يعقوب بربي يسرائيل هليفي " * من " سلونيكا ". وما زالت هذه الترجمة مجرد مخطوط حتى يومنا هذا ، ولم تحظ بالطبع . وتمت هذه الترجمة لا عن الأصل العربي ، بل نقلاً عن الترجمة الإيطالية الأولى لمعاني القرآن الكريم ، تلك التي قام بها " أندريه أريفابيني " Andrea Arrivabene والتي صدرت في فينسيا عام ١٥٤٧ .[1]

وعلى الرغم من زعم "أريفابيني" كذباً بأنه نقلها مباشرة من الأصل العربي إلا أن الباحثين يؤكدون على أنها تمت نقلاً عن نسخة " بيبليياندر" ١٥٤٣ ، والتي ترجع إلى ترجمة "روبرت أوف كيتون" و"هرمان أوف دلماتيا" الأولى إلى اللغة اللاتينية والتي تمت عام ١١٤٣ في الأندلس **

---

(1) Hava Lazarus Yafeh, ibid, p. 152 . Ency. Judaica vol 10, p. 1199, vol 11 , p. 83.
האנציק' העברית,כ'30, עמ' 52.

عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ – ٣٠٧ .

* **يعقوب بربي يسرائيل هليفي** : (ولد في منتصف القرن السادس عشر – وتوفي ١٦٣٦) فقيه وعالم ولد في سلونيكا ، وهو من نسل عائلة " بيت هليفي " الشهيرة . نال تعليمه في اليشيفوت المحلية حيث درس الهلاخاه والفلسفة وانتقل من سلونيكا إلى زانتي Xanthe حيث أصبح حاخاماً للبلدة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى فينيسيا ، وأهم أعماله ترجمة معاني القرآن الكريم للغة العبرية للمرة الأولى ترجمة كاملة .
انظر . Ency. Judaica vol 11 p. 83.

* * **تعتبر الترجمة اللاتينية الأولى الكاملة لمعاني القرآن الكريم** ، هي أول محاولة استشراقية لترجمة نص القرآن كاملاً في العصر الوسيط . وقد تمت بتكليف من " بطرس المبجل " Pierre de vénérables ، رئيس دير كلوني بفرنسا – لكل من الألماني " هرمان أوف دالماتيا " والإنجليزي " روبرت أوف كيتون " وبمعاونة عربي مسلم يدعى " محمد " ، ولا يُعرف عنه شئ آخر . وكان هذا عام ١١٤١ ميلادياً ، وتم إنجاز هذا العمل عام ١١٤٣ ميلادياً ، وقام بمراجعتها " بيير دي بواتيه " ولكنها ظلت محفوظة في مكتبة الدير كمخطوط ؛ لمجابهة الدوائر الدينية المسيحية لفكرة نشرها ؛ خوفاً من انقلاب الهدف منها وانتشار الإسلام . وقد تم نشرها للمرة الأولى عام ١٥٤٣ ميلادياً في بال بسويسرا ، على يد عالم الدين السويسري " ثيودور بيبليياندر " Theodor Bibliander ، وذلك بعد تدخل " مارتن لوثر " لتأييد فكرة النشر ، بل وقام بنفسه بكتابة =

ويشير الباحثون إلى وجود أكثر من نسخة من مخطوطة ترجمة " يعقوب بربى يسرائيل هليفى " ، وأنها ثلاث نسخ وهى موجودة بأرقامها كما يلى :-

(أ) نسخة مكتبة البودليان باكسفورد ، وهى تحمل رقم MS. Michael. 113 (01.50) وقد تم تصنيفها فى كتالوج "نيبرر" تحت رقم V.1, cal. 759 (No 2207.1) Neubauer. باعتبار أنها ترجع للقرن السابع عشر وهى مكتوبة بالعبرية الربانية الخاصة بيهود إيطاليا .

(ب) نسخة المتحف البريطانى ، وهى تحمل رقم MS. OR. 66.36 ، وتم تصنيفها فى كتالوج " مرجليوث " تحت رقم : V.3. pp 581 . 82 (No 1156) ، وذلك باعتبار أنها ترجع للقرن السابع عشر كذلك وهى مدونة بالخط المربع .

(جـ) نسخة مكتبة الكونجرس فى واشنطن ، وهى محفوظة بالقسم العبرى من المكتبة ، وقد تم ضمها للمكتبة عام ١٩٣٢ . وهى مكتوبة بالخط اليدوى الإشكنازى ، مع استخدام الخط المربع فى بعض الأحيان ، وهى ذات أسلوب مقرائى . ولكن لا يوجد بها اسم المترجم ، أو تاريخ الترجمة ؛ نظراً لفقد صفحة العنوان منها .(١)

وقد نشأ خلاف حول اللغة التى تم النقل عنها ، وكذا حول الأصل المنقول منه . * ومرد هذا الخلاف يرجع لاختلاف فهم دلالة مصطلح לשון נוצרית ، والمذكور فى نسخة البودليان

= مقدمة لهذه الترجمة مليئة بالسب والتجنى على الإسلام لمحاولة دحضه . وقد اشتملت هذه النسخة من الترجمة على مجموعة من الرسائل كمقدمات وكخاتمة لها ؛ بهدف توعية القارئ ضد الإسلام ورسوله ، وهى ما عرفت فيما بعد بالمجموعة الطليطلية ، أو مدونة كلونى Cluniac Gropus .

وكما سبق القول فإن الهدف الأساسى من هذه الترجمة هو دراسة الإسلام والقرآن ؛ لمهاجمته عن علم ومعرفة به. ومن ثم جاءت هذه الترجمة غير أمينة ، وبعيدة عن الأصل . فقد قال عنها " چورج سل " : " إن ما نشره "بيبلياندر" فى اللاتينية ، زاعماً بأنها ترجمة للقرآن الكريم ، لا تستحق اسم ترجمة ، فالأخطاء اللانهائية ، والحذف والإضافة ، والتصرف بحرية شديدة فى مواضع عدة يصعب حصرها ، يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أى تشابه مع الأصل " . وقال عنها القس " صموئيل زويمر " : " إن هذه الترجمة اللاتينية تمت بدافع تنصيرى ، وتحت تأثير الروح التنصيرية لدى بطرس المبجل " .

وتكمن خطورة هذه الترجمة فى كونها صارت البداية لسيل من التراجم باللغات الأوروبية الحية ، حيث نقلت عنها الترجمة الإيطالية ، والتى جاءت عنها الترجمة الألمانية بدورها ، كما أصبحت الأساس لأول ترجمة هولندية .. إلخ . انظر : عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ وما بعدها - محمد صالح البنداق ، المرجع السابق ، ص ٩٥ ، ٩٦ - مكسيم رودنسون ، جاذبية الإسلام ، ترجمة إلياس مرقص ،دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ط ١ ص ٢٣ - محمد حسين الصغير ، المرجع السابق ، ص ٤٨ - محمد حسن المعايرجى ، المرجع السابق ، ص ٦٢ وما بعدها .

- Ency. of Islam , vol . V , p. 431 .

(1) M. M. Weinstein, ibid, p. 20, 30- Ency of Islam , Vol. V, p. 431. Hava Lazarus Yafeh , ibid, p. 152, 153 .

* يرى Weinstien أنه رغم أن هناك تماثلاً بين النسختين الأولى والثانية والذى يؤكد على وجود نسختين من نفس النص العبرى إلا أن إحداهما فى رأيه ليست تقليداً للأخرى . بل إن أياً منها - فى رأيه - ليست هى النسخة الأصلية للمترجم . انظر Weinstein. ibid, p. 21.

صفحات A 2 , 1 ، باعتبارها اللغة التي تم النقل عنها . وقد انقسمت آراء الباحثين حولها، فمنهم من قال : إن المراد بالمصطلح هو اللغة اللاتينية . بينما رأى فريق آخر أن المراد به اللغة الإيطالية، خاصة وأن هذاالمصطلح كان شائعاً بين يهود إيطاليا، للدلالة على اللغة الإيطالية. وقد أقر غالبية الباحثين بأن هذه الترجمة نقلت عن الترجمة الإيطالية ، وليس عن الأصل العربي .(١)

وأما فيما يتعلق بالنسخة الثالثة ، فهي عبارة عن ترجمة تفسيرية . ولكن لم يتم نقلها عن نسخة " أريقابيني " ، ولا عن نسخة " بيبلياندر " ، بل تم نقلها عن ترجمة أكثر حداثة وهي الترجمة الهولاندية Dutsh التي قام بها " جلاسماخر " Glasemaker عام ١٦٩٨، في روتردام Rotterdam والتي هي بدورها نقلاً عن ترجمة " دي ريير " Du Ryer الفرنسية عام ١٦٤٧.(٢)

مما سبق يتضح لنا عدم دقة الرأي ، الذي ذهب إليه بعض الباحثين من أن النص الأصلي لهذه الترجمة محفوظ في القاعة الشرقية بالمتحف البريطاني، والتي تحمل رقم OR. 66.36(٣)؛ وذلك لوجود ثلاث نسخ من هذه المخطوطة ، وليست نسخة واحدة . بل إن اسم المترجم لم يرد في مخطوطة المتحف البريطاني ، التي أشار إليها أصحاب هذا الرأي ، كذلك لم يرد في مخطوطة الكونجرس ، وإنما ورد في نسخة مكتبة البودليان فقط .*

كما يتأكد لنا عدم دقة هذه الترجمة ؛ نظراً لكونها - كما ذكر الباحثون - لم تتم عن الأصل العربي ، بل نقلت عن ترجمات أخرى ، مثل الإيطالية أو الهولاندية ، واللتين هما بدورهما منقولتان عن الترجمة اللاتينية الأولى . وقد أشارنا في الهوامش السابقة ، لسوء النية الذي كان متوفراً في الترجمة اللاتينية الأولى ، مع عدم الدقة ، وعدم الالتزام بالأصل . بما يجعل مثل هذه التراجم المنقولة عنها ، والمعتمدة عليها غاية في السوء والبعد عن معنى النص الأصلي. يؤيد هذا أن هناك من يرى أن هذه الترجمة العبرية إنما جاءت لأغراض الجدل الديني ، وأن نسختي البودليان والمتحف البريطاني مليئتان بروح عدائية ، في حين تختفي هذه الروح العدائية من نسخة مكتبة الكونجرس.(٤) إلا أن هذا الأمر يؤكد لنا على الهدف الذي تمت من أجله هذه الترجمة ، أما فيما يتعلق بوجود الروح العدائية ضد الإسلام في بعض النسخ دون بعضها - فهذا

---

(1) Hava Lazarus, ibid, 152 - M. M. Weinstein, ibid, P. 20 , 21.
(2) M. M. Weinstein , ibid, p. 23 , 30 - Ency. of Islam , ibid.

عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ . يرى Weinstein أن هناك شكاً في وجود صلة مباشرة بين ترجمة جلاسماخر والترجمة العبرية ، ويفترض وجود مخطوطة ما تعد بمثابة حلقة وصل بينهما .

(٣) جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

* يرى Weinstein أن هناك شكاً في أصالة المخطوطتين الخاصتين بمكتبة البودليان ، وبالمتحف البريطاني . وأن أياً منهما ليست هي النسخة الأصلية للمترجم .

(4) M. M. Weinstein , ibid, p. 23 - Hava Lazarus ibid, p. 152.

أمر يحتاج لمزيد بحث ودراسة . بالإضافة إلى أن زمان ومكان المخطوطة ما يزالا فى حاجة لمزيد من البحث والدراسة كذلك.[١]

وأما بالنسبة لنسخة المتحف البريطانى والتى تحمل رقم OR. 66.36 [٢]، فهى تحتوى على ١٣٤ صفحة مزدوجة. وقد قسمها صاحبها إلى ثلاثة أجزاء، الجزء الأول منها عبارة عن مقدمة تتضمن اثنى عشر فصلاً ، والتى تبدأ بقوله :

אלקוראן החלק הראשון אשר בו יראה התחלת מלכות נביאם מיהימיט , והתחלת כתו, ובו י"ב פרקים " [٣] ويفهم من ذلك أن هذه الصفحة مجرد عنوان لأول فصول المقدمة ، بما يدل على وجود بعض الصفحات المفقودة فى بداية هذه المخطوطة ، والتى ولا شك كانت ستحتوى على اسم المترجم ، وزمن ومكان الترجمة ، وربما اسم الناسخ أيضاً .

وقد تناول المترجم فى هذه المقدمة قصة الخلق ، وقصة آدم وحواء ، ثم انتقل للحديث عن نسب الرسول ﷺ وحياته ، وتاريخ انتشار الإسلام فى شبه الجزيرة العربية وخارجها ، وذلك حتى نهاية العصر الأموى بإيجاز .[٤]

ويبدو أن المترجم لم يردد فى هذه المقدمة الأساطير التى كانت سائدة فى أوروبا حول حياة الرسول ﷺ ، وحول إصابته بمرض الصرع وغير ذلك .[٥] لكنه فى مقابل هذا أفرد جزءاً كبيراً من الفصل الثانى للمقدمة ؛ لبحث تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية على الإسلام ، مقتفياً فى ذلك خطى المترجمين الأوروبيين ، بخاصة والمستشرقين وآراءهم بعامة .[٦]

والجزء الثانى من الترجمة نجده يخصصه لترجمة سبع وعشرين سورة ، أو ربما ثمان وعشرين ، ويبدأ هذا الجزء بقوله :

" חלק שני מהאלקוראנו אשר מדבר מהדת שנתן להם מיהימיט. התפלה שלהם שהם קוראים אותה אמו של האלקוראנו "

ويبدأ هذا الجزء بترجمة لمعانى سورة الفاتحة،[٧] لكنه لم يعطها ترقيماً عاماً ضمن سور القرآن ؛ جرياً على نهج عدد من المترجمين السابقين عليه من الأوروبيين خاصة ، ثم يبدأ ترقيم السور لديه من سورة البقرة .

---

(١) يرى بعض الباحثين أن النسختين الأولى والثانية قد كتبتا فى الهند . وأما النسخة الثالثة الخاصة بمكتبة الكونجرس فيرى هذا الرأى أنها كتبت فى بلدة Cochen أو Kogen على الشاطئ الجنوبى للهند.انظر
M. Weinstein , ibid, p. 20 , 21 , 22 - Ency Judaica Vol 11, p. 83- Hava Lazarus, ibid, p. 153 .

(2) The British library , The Koran. Hebrew, oriantal collection, No. OR 66.36.

(3) Ibid, p. 1.

(4) Ibid , p. 1 , 30 .

(٥) د. جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٦) المرجع السابق ، نفسه .

(7) The Britch library , The Koran Hebrew , ibid, p. 31.

وأما الجزء الثالث فقد احتوى على ترجمته لمعاني باقي سور القرآن الكريم، وهو يبدأ بعنوان : " החלק השלישי אשר מבאר גם כן בו הדת של מיהימיס وينتهي هذا الجزء بسورة " الكافرون "، وهي تحمل رقم واحد وتسعين،[1] إلا أنها جاءت غير مكتملة ، بما يؤكد على أن هناك عدداً من الصفحات المفقودة من نهاية هذه النسخة ، والتي كانت تتضمن ترجمة باقي معاني سور القرآن الكريم.

دليل ذلك أن المترجم في نهاية كل صفحة من صفحات ترجمته يكتب أسفلها الكلمة الأولى التي تبدأ بها الصفحة التالية ، كما هو الحال في المصحف العثماني، وقد فعل نفس هذا الشئ في نهاية الصفحة المشتملة على بداية ترجمة معاني سورة " الكافرون "،[2] بما يؤكد على وجود صفحة أو صفحات تالية لهذه الصفحة.

بما يدل على عدم دقة الرأي القائل ، بأن الجزء الثالث من هذه الترجمة قد اشتمل على ترجمة معاني إحدى وتسعين سورة فقط .[3] وبما يرجح الرأي الآخر ، القائل بأن هذه الترجمة قد تضمنت مائة وأربعاً وعشرين سورة من القرآن ، بدلاً من مائة وأربع عشرة سورة في الأصل .[4]

كل هذا يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن المترجم قد قسم بعض السور الطوال إلى أكثر من سورة عند ترجمته لها ، فعلى سبيل المثال نجده يضمن الآية ١٦٣ من سورة النساء ضمن السورة العاشرة لديه . وهذا أحد نماذج الخروج على الأصل ، وعدم الالتزام به . وترى " حقا لتسروس " أن المترجم في هذا التقسيم قد اتبع خطى " روبرت أوف كيتون " (ت ١١٤٣) وغيره ممن ساهموا في الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، والذين أقدموا على نفس الشئ من تقسيم السور الطوال إلى أكثر من سورة صغيرة عند ترجمتهم لمعانيها .[5]

ومن الملاحظ أن المترجم لم يذكر أسماء السور ، بل أعطاها فقط ترقيماً خاصاً به هو ، وهو ما يؤخذ عليه من عدم الأمانة تجاه الأصل ، خاصة وأنه يجعل لكل جزء من أجزاء الترجمة ترقيماً مستقلاً به ، أي أنه في الجزء الثاني يبدأ الترقيم بسورة البقرة والتي تحمل عنوان פרק ראשון (الفصل الأول) ، فإذا ما انتهى هذا الجزء ، نجده في الجزء الثالث يبدأ أول سوره كذلك بنفس العنوان פרק ראשון ؛ [6] بما يعطي انطباعاً بأن القرآن منفصل الأجزاء ، بل إنه مرتب بنفس ترتيب وصورة العهد القديم بأجزائه الثلاثة . بما يحمل هذا التقسيم معان لا علاقة لها بالأصل ، في محاولة لإثبات صوراً أو نماذج من التأثير اليهودي على القرآن !

---

(1) Ibid, p. 79, 134 .
(2) Ibid , p. 134 .
(٣) د.جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ٩٨ . وقد اعتمد الباحث على نفس نسخة الميكروفيلم التي اعتمد عليها د. جمال الرفاعي في بحثه ؛ لتعذر الحصول على نسخة أخرى منها . ولكن الباحث لم يتمكن من قراءتها كلها بشكل جيد ؛ نظراً لما في نسخة الميكروفيلم من سوء تصوير وطبع ، حالا دون قراءتها .
(4) Hava Lazarus , ibid, p. 153 .
(5) Ibid.
(6) The British library , The Koran Hebrew , ibid, p. 31 .

وفى نهاية هذه النسخة من المخطوط ، ذكر أنها مهداه من الجمعية الآسيوية بالبنغال للمتحف البريطانى فى ٨ مايو ١٩٠٥ .

ومما يؤكد أن هذه الترجمة لم يتم نقلها عن الأصل العربى ، كما أشارت دائرة المعارف الجوديكا ،[1] بل إنها تمت نقلاً عن ترجمة أوروبية سابقة ، كما ذكر غالبية الباحثين . فإن هناك شكاً فى مدى معرفة المترجم للغة العربية معرفة جيدة . يؤيد ذلك ترجمته لأسماء الأعلام العربية فى أثناء هذه الترجمة ، حيث نجده يترجم اسم الرسول ﷺ " محمد " بـ מיהימיט ، فنجده قد استبدل صوت الحاء بصوت الهاء ، كما نقل صوت الدال طاءً ، بما يشير لوجود تأثير أجنبى عليه عند نقل هذا الاسم ؛ لأن اللغات الأوروبية كما هو معلوم تعدم صوت الحاء . وكذلك اسم جد الرسول ﷺ " عبد المطلب " فيكتبه אבד אלמוטאליף ، حيث صارت العين ألفاً، كما صارت الباء فاءً. وكذا " عبد الله " والد النبى ﷺ אבד אללה ، حيث يفقد صوت العين تماماً.

وأما اسم " مكة " فيكتبه تارة מיקא، وتارة أخرى מיקה ، دون إدراك تام للمقابل المباشر لصوت الهاء فى الأصل . وكذلك اسم " عاد " يكتب האס ، حيث وقع المترجم فى خطأ مزدوج ، إذ فقد صوت العين عند النقل فى الترجمة ، كما حول صوت الدال إلى صوت الطاء . وأما الخطأ الثانى فهو إدخال هاء التعريف على الكلمة ، رغم أن هذا اللفظ فى الأصل اسم علم . وغير ذلك من الأسماء مثل "عمر" و "عثمان" ، تكتب كلها بالألف دون العين. بل إن لفظ " قريش " يكتب קוראשינו

بل الأكثر غرابة هو كتابته للفظ "القرآن" نفسه ، حيث ينقله فى بداية الترجمة بـ אלקורנו L'Alcorano ، ولا شك فى وجود أثر إيطالى كبير على هذه الترجمة ، بما يؤكد القول أنها منقولة عن نسخة " أريفابيى " الإيطالية ، وبما يشير لجهل المترجم باللغة العربية وإلا لأدرك على الفور الفروق الصوتية بين الأصوات العربية فى أصلها ، ولأظهر ذلك عند النقل إلى اللغة العبرية ، ولكن ذلك يأتى على العكس تماماً .

ومما يثير التساؤل حول أصالة هذه النسخة كونها تشتمل على تهجئتين مختلفتين للفظ "القرآن" . الأولى אלקורנו، وهى المثبتة فى متن الترجمة . بينما تكتب الثانية فى

---

(١) تذكر دائرة المعارف الجوديكا أن المترجم " يعقوب بربى يسرائيل " ، قد نقل القرآن من اللغة العربية إلى לשון נוצרית – وتساءل ما إذا كانت هذه هى اللغة اللاتينية أم لا – ثم بعد ذلك أقدم على نقل هذه الترجمة من לשון נוצרית إلى اللغة العبرية . ونحن نرى عدم صحة هذا الرأى ، خاصة وأن المترجم ليس فى حاجة لأن ينقل القرآن الكريم إلى لغة أوروبية أياً كانت ، ثم يعود فينقل هذه الترجمة إلى اللغة العبرية ، خاصة وأن المنطقى هو الإقدام على النقل من الأصل العربى إلى اللغة العبرية مباشرة ؛ وذلك لسهولة النقل فى هذه الحالة أولاً ، وثانياً : لخدمة أغراض الجدل الدينى بين اليهود والمسلمين آنذاك . كما أن جهله بالأصوات العربية ، كصوت العين والدال وأحياناً الثاء ، وعدم دقتها عند النقل إلى العبرية – كما أوضحنا – يؤكد على أنه لم يطلع على الأصل العربى وأنه قد اعتمد على ترجمة أوروبية سابقة عليه ، والأرجح أنها الترجمة الإيطالية ؛ وذلك بحكم كونه فى إيطاليا ، وبحكم أن اللغة الإيطالية هى لغته الأم ؛ مما يسهل عليه الاطلاع على الترجمة الإيطالية دون سواها . انظر . Ency. Judaica. , Vol 11, p. 83

أعلى الصفحات اليسرى حيث نجد لفظ אלקורן ، وهو المقابل الصوتى المباشر للفظ العربى ، إلا أن القطع برأى فى مثل هذه القضايا أمر يحتاج لمزيد دراسة وبحث فى ضوء عقد مقارنة بين النسخ الثلاثة الموجودة لهذه المخطوطة .(١)

مما سبق يتضح لنا مدى أهمية الترجمة اللاتينية الأولى ، وإلى أى حد كان تأثيرها على ما جاء بعدها من ترجمات للقرآن ، اعتمدت عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وهو الأمر الذى يؤكد على عدم دقة هذه الترجمات ، بل وبعدها عن الأصل ، واشتمالها على العديد من الأخطاء والتحريفات ؛ جاءت كنتيجة طبيعية لعدم الاعتماد على الأصل العربى من جهة ، والجهل به تماماً . ومن جهة أخرى الجهل باللغة العربية نفسها فى كثير من الأحيان ، وهو ما نجده منعكساً بشكل كبير على الترجمة التى بين أيدينا هنا (نسخة المتحف البريطانى).

وسوف نعرض لبعض نماذج من هذه الترجمة كدليل على نهج المترجم فيها ، ومدى أمانته تجاه الأصل .

١- سورة " الفاتحة " والتى صاغها كما يلى :

בשם ה' רחמן וחומל אדון העולם ושופט מיום הדין תמיד מהולל. אנו מתפללים לך. וכך אנו מקווים ובוטחים שתשימנו בדרך הטובה, בדרך אותם אשר בחרת. ולא בדרך אותם אשר עמהם כעסת. ושהם בלתי מאמינים. (٢)

وعند النظر لهذه الترجمة نلاحظ أن المترجم لا يلتزم بالآيات وتقسيمها حسب الأصل ، بل يصيغها فى شكل جمل فى نهاية كل جملة نقطة .

ويبدأ أولاً باستخدام ה' كمقابل للفظ الجلالة ، وهذه الهاء هى (اختصار لفظ יהוה - وتنطق אדוני أى الله تعالى - المولى الكريم) ، وقد استخدمت فى عصر المشنا لتفادى نطق لفظ יהוה اسم الذات للإله فى اليهودية . وفى العصر الحديث تدل كذلك على اختصار لفظ אדון أى السيد -(٣) والمقابل هنا بعيد تماماً عن المعنى الأصلى، إذ بينما يذكر الأصل لفظ الجلالة صراحة ، نجد المترجم يستعيض عن هذا بما ينوب عنه، على الرغم مما فى ذكر لفظ الجلالة صراحة من تبجيل وتعظيم للاسم . ثم إن المترجم من خلال هذا الاستخدام يحاول الإيحاء بأن اليهودية قد أثرت على الإسلام ؛ لدرجة أن المسلمين مثل اليهود لا ينطقون اسم إلههم ، بل يرمزون له برمز بديل عن الاسم الأصلى ؛ لمزيد التبجيل والاحترام ، وهو ما يخالف المفهوم الإسلامى تماماً

---

(١) وقد أقدم Weinstein على القيام بمثل هذا العمل حينما أفرد مقالته السابقة الذكر لدراسة نسخة مكتبة الكونجرس وأسهب فى وصف هذه النسخة . ذاكراً حجم المخطوطة وعدد صفحاتها وحالتها ونوعية الخط والحبر المستخدمين فيها واللغة المنقولة منها ومكان النقل واسم الناقل .... الخ .
انظر . M. M. Weinstein , ibid, p. 23, 24

(2) The British library , The Koran Hebrew, ibid, p. 1 .

(٣) א.אבן שושן, ע' ה' . ד. שגיב,ע' ה' ,

. ثم إن لفظ " الله " هو اسم الذات المباشر ، ومن ثم كان المفترض أن يستخدمه بنفس صياغته الصوتية ؛ باعتبار أن صفات "يهوه" في المقرا تخالف صفات "الله" في الإسلام ، ومن أهمها أن "يهوه" إله خاص باليهود وليس بالإله المطلق للعالمين مثل "الله ". وبالتالي فالمقابل هنا مع تصوره عن المعنى قد حمل الأصل ظلالاً يهودية لم ترد فيه مطلقاً .

ثم يستخدم لمقابل لفظ " الرحمن " רחמן وهو الترجمة الصوتية له . وأما "الرحيم" فقد استخدم المقابل חומל، والفعل חמל – قد سبق ذكره .[1] وهو وإن أشار لجزء من المعنى ، إلا أنه قاصر عن المراد هنا ؛ لأنه يدل على الشفقة والرأفة أكثر من دلالته على الرحمة ، والتي يراد بها هنا الرقة التي تقتضي الإحسان إلى المرحوم . وهي تستعمل تارة في الرقة المجردة ، وتارة في الإحسان المجرد من الرقة ، وهي من الله تعالى إنعام وإفضال ، ومن الآدميين هي رقة وتعطف ، وإنعام على المحتاج .[2] ومن هنا كان الفارق بين دلالة חמל التي تشير أساساً للرأفة والشفقة، وبين دلالة رحم في العربية . يزيد هذا أن الفعل חמל لا علاقة له بالجذر רחם، في حين أن الرحمة في العربية مشتقة من الرحم . والمقابل المباشر له في العبرية الفعل רחם كما يزيد هذا ما ورد في إرميا ٧/٢١ ולא יחמל ולא ירחם (ولا يشفق ولا يرحم)، حيث جاء مقابل חמל هنا الشفقة وليس الرحمة .

وأما قوله تعالى "الحمد لله رب العالمين" فلم يلتزم بالأصل فيها ، حيث قدم مقابل قوله تعالى "رب العالمين" ، ثم تلى ذلك بمقابل "مالك يوم الدين" ، ثم يذكر "الحمد" بعد ذلك ، أي أنه دمج آيتين في آية واحدة بالإضافة للتقديم والتأخير .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم مقابل "الحمد" وهي صيغة المصدر كما سبق الذكر، اسم المفعول מהלל، وهي تعني (ممجد – مجيد –مبارك – ممدوح – مسبح)، والمقابل يقترب من المعنى في الأصل، إلا أن الصيغة الصرفية جاءت فاقدة لدلالات صيغة المصدر في الأصل مع التعريف بشكل خاص، وما له من دلالات الملك والتملك والاختصاص. ثم أضاف المترجم لفظ תמיד، وهي زيادة لم ترد في الأصل؛ وربما جاء بها لتفادي ما فقده من معنى بتنكير مقابل "الحمد".

ثم استخدم אדון كمقابل لـ " الرب " كما فعل عدد من المترجمين السابق ذكرهم اعتماداً على معنى " الرب " في اللغة العربية ، والذي يعني السيد المطاع ، والرجل المصلح للشئ والمالك للشئ.[3] كما أنه يقترب مما ذكره العلامة " الكازروني " من أن " الزمخشري " قد اختار تفسير الرب بمعنى المالك .[4] ولفظ אָדוֹן يعني (سيد – حاكم – شريف – رب –

---

(١) י. שטיינברג, ע' חמל, עמ' 249. א.אבן שושן, ע' חמל. ד. שגיב,ע' חמל.

وكذا ص٨٨ من هذا الفصل .

(٢) الراغب الأصفهاني ، المرجع السابق ، ص ١٩١ ، أبو هلال العسكري ، المرجع السابق ، ص ١٦٠ – ١٦١ .

(٣) الطبري ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٤) البيضاوي ، تفسير البيضاوي ، هوامش العلامة الكازروني ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٥ .

صاحب - مالك - مولى - من الأسماء الحسنى للمولى) تك ٨/٤٥ ، وهو يشير لمعنى صاحب الدار ، والزوج والسيد المالك ، كما يدل على خالق كل شئ وسيده ، كما في يشو ١١/٣ - خر ١٧/٢٣ (السيد الرب) [١] ومن ثم فالمقابل قريب ملائم للمعنى هنا .

إلا أن المترجم وقع في خطأ استخدام مقابل "العالمين" ، والمراد به عالم الأنس والجن وغيرهما من العوالم الأخرى - المقابل עולם ، بما أضاع المعنى السابق ؛ لأن المقابل مفرد في حين الأصل جمع .

ولعل المترجم أراد صبغ النص بالصبغة اليهودية ، خاصة وأن التعبير אדון עולם يستخدم في البيوط الذي يرتل قبل وبعد الصلاة في صباح ومساء أيام الأسبات وأيام الأعياد.[٢] بما يخل بالمعنى ، ويحمل النص ظلالاً يهودية كذلك .

وأما مقابل "مالك يوم الدين" فهو ושופט מיום הדין - ولفظ שופט ، يعني (قاض - حاكم - حكم - فيصل - وال - زعيم) ، مزامير ٣١/١٠٩ - صمو أول ١٣/٣ [٣] والمقابل هنا غير واف بمعنى الملك والتملك ليوم الدين ، وأن الله هو الملك الحق له لا منازع له فيه. كما أضاف المترجم حرف الميم قبل "يوم الدين " מיום הדין وهذا خطأ واضح لأن المعنى هنا عن مستقبل آت ، وليس عن ماض حدث بالفعل ، خاصة وأن الميم تشير لابتداء الغاية ، وليس لانتهائها ؛ بما يؤكد سوء الفهم هنا للأصل .

وقد استخدم مقابل قوله "إياك نعبد" ואנו מתפללים לך - والمترجم لم يلتزم بالأصل ، بما أضاع جمال ودلالة التقديم والتأخير هنا ، وما فيها من مراعاة لتقديم الخالق على المخلوق ، دلالة على التبجيل والتعظيم ، مع التأكيد على إفراد العبودية لله عز وجل دون غيره ، وهو ما أضاعه المترجم تماماً . ثم إنه في مقابل " العبادة " ، وهي التذلل والخشوع ، والاستكانة لله تعالى ، مع الإقرار له بالوحدانية والربوبية والعبودية - جاء المترجم بالفعل התפלל وهو قاصر تماماً عن المعنى ؛ لأن هناك فرقاً كبيراً بين الصلاة وبين العبادة بعامة . بما يجعل هذه الآية قاصرة تماماً في معناها عن الأصل .

وأما مقابل قوله تعالى "إياك نستعين" فهو וכן אנו מקווים ובוטחים ש - والمترجم هنا بعيد تماماً في ترجمته عن معنى الأصل ؛ لأن المراد هنا مطلق الاستعانة في جميع الأوقات من الله تعالى ، وطلب التأييد والعون منه دائماً ، بينما جاءت الترجمة تشير للثقة والأمل في هداية الله - وما أشد البعد بين المعنيين هنا ، سواء على مستوى المقابلات أو مستوى التركيب .

وقد استخدم في مقابل قوله تعالى : " اهدنا الصراط المستقيم " التعبير שתשמינו בדרך הטובה، والفعل שָׂם قاصر تماماً عن معنى الهداية ، وهي الدلالة بلطف وتستعمل في

---

(١) י. שטיינברג, ע' אדון, עמ' 9-10. א.אבן שושן, ע' אדון, ד. שגיב,ע' אדון.

(٢) י.גוד ,ע' אדון עמ' 12.

(٣) י. שטיינברג, ע' שפט, עמ' 866. א.אבן שושן, ע' שפט,שופט . ד. שגיב,ע' שפט,שופט.

الخير. كما أن טוב غير واف بدلالة " المستقيم " ؛ لما بين الاستعانة والخير أو الحسن من فارق معنى . كما أن المترجم قد دمج بين هذه الآية وبين ما قبلها، ربما باعتبار قول " البيضاوى" بأن المراد بقوله تعالى (اهدنا) : إنما هو بيان للمعونة المطلوبة، كأنه قال : كيف أعينكم ؟ فقالوا : اهدنا [1] إلا أن المقابل جاء قاصراً فى معناه عن معنى الأصل .

وأما فى مقابل قوله تعالى : "صراط الذين أنعمت عليهم" فجاء بالتعبير בדרך אותם אשר בחרת وقد استخدم المترجم هنا الفعل בחר ؛ ليخضع النص للمفهوم اليهودى الخاص بفكرة الاختيار، وهى إشارة خفية من المترجم لليهود وحدهم ، باعتبارهم هم أصحاب العهد والوعد الإلهى دائما ، وهم شعب الله المختار – ومن ثم جاء المقابل محملاً بظلال يهودية ، بعيد تماماً عن الأصل، والذى يعنى إيصال النعمة ، والتى هى فى الأصل الحالة التى يستلذها الإنسان، وقيل هى المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير من العقلاء دون عوض.[2] وما أشد البعد بين هذا المعنى بعامة ، وبين دلالة الترجمة .

وأما مقابل قوله تعالى : "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" فهو ולא בדרך אותם אשר עמהם כעסת وهذه الصياغة لديه تتفق مع الوجه الثانى من وجوه خفض (غير) ، كما سبق ذكره . ومن هنا كان تكرير لفظ דרך صراط . وهو من حيث المقابل כעס يقترب من المعنى ، إلا أنه لا يلتزم بالأصل ، حيث قدم (عليهم) على ذكر (المغضوب) ، بما يخل بالأصل ودرجات التأكيد فيه من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد أضاف ضمير כעסת المخاطب للفعل ، كما فعل "برحمداى" – وكأنه يخاطب الله عز وجل مباشرة بالضمير ، دون تبجيل أو تعظيم . ثم إن فى إضافة الضمير هنا سوء أدب مع الله تعالى كما سبق الذكر . ثم إنه فى مقابل "الضالين" يأتى بـ בלתי מאמינים – وهو مقابل غير مباشر ، بل وقاصر عن معنى الضلال . وذلك فى محاولة لتخفيف حدة الأصل .

وبصفة عامة جاءت هذه الترجمة لسورة " الفاتحة " قاصرة عن المعنى ، مخلة غير ملتزمة بالأصل أو تسقه ، تحمل النص بما لم يرد فيه من الظلال اليهودية ، فاقدة لبلاغة وقوة الأصل ، مع إظهار عدم فهم المترجم للأصل أحياناً .

نموذج ثان من ترجمته لمعانى بعض آيات سورة العلق على النحو التالى : בהשלימך ללמוד תתחיל בשם ה' יען הוא ברא האדם מאין ולמד לו מלאכת הקולמוס [3]

فنجد أنه يستخدم التعبير בהשלימך ללמוד – كإضافة لم ترد فى الأصل ، وهى تحمل معنى كون الرسول ﷺ متعلماً ، أو فى سبيله إلى إتمام هذا التعلم . على الرغم من إجماع

---

(١) البيضاوى ، ج ١ ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) الطبرى، ج ١ ص ١٤٨ وما بعدها – الرازى، ج ١ ص ٢٤١ وما بعدها – الألوسى ، ج ١ ص ٨٣، ٨٤ .

(3) The British library, The Koran Hebrew, ibid, p. 132 , 133.

المستشرقين المنصفين [1] وكل المسلمين على أن الرسول ﷺ كان أمياً لا يعرف القراءة أو الكتابة . ومن ثم فالمترجم هنا تعمد تحميل النص بما لم يرد فيه ؛ باعتبار أن القول بمعرفة الرسول ﷺ للقراءة والكتابة يسهل له القول بأنه اقتبس من المقرا والمصادر اليهودية ، بل والمسيحية كذلك ، مما يخل بالمعنى الأصلي تماماً .

كما أنه استبدل فعل الأمر المباشر بالقراءة " اقرأ " بالمقابل תתחיל בשם ה' وهذه الصيغة تقترب من قول بعض المفسرين أن المراد : اقرأ القرآن مفتتحاً باسمه سبحانه وتعالى.[2]

كما أنه يستخدم مقابل "الرب" وما يدل عليه من معاني التربية ، والتبليغ إلى الكمال اللائق شيئاً فشيئاً – المقابل ה' وهو قاصر عن المعنى المراد ، خاصة وأنه استخدمه في "الفاتحة" كمقابل للفظ الجلالة " الله " ، أي أنه لا يفرق في الاستخدام بين الإله ، وبين الرب .

كما أنه حذف الضمير في "ربك" ، على الرغم من أن إضافة الضمير العائد على رسول الله ﷺ ؛ إنما هو للإشعار بتبليغه عليه السلام إلى الغاية القاصية من الكمالات البشرية بإنزال الوحي المتواتر عليه .[3] وهو ما تعمد المترجم إضاعته هنا ؛ لأن الرسول ﷺ لا ينبغي إعلاء شأنه إلى مثل هذه الدرجة من وجهة نظر المترجم ، كما حذف باقي الآية (الذي خلق) .

وبعد ذلك يبدأ الآية الثانية "خلق الإنسان من علق" بالأداة בְּ التي توحي بأن الابتداء باسم الله في القراءة ؛ إنما لأنه هو الذي خلق الإنسان . وهذا المعنى زائد على الأصل ، والذي يراد به تذكير الرسول ﷺ بأول النعماء الفائضة عليه ﷺ من الله تعالى ، مع ما في ذلك من التنبيه على قدرته تعالى على تعليم القراءة بألطف وجه . وقيل لتأكيد عدم إرادة غيره تعالى من الأرباب ؛ لأنه واحد لا شريك له .

كما أن التكرار للإبهام أولاً ، ثم للتفسير ثانياً تفخيماً لخلقه ، ودلالة على عجيب فطرته.[4] ولكن هذه المعاني أضاعها المترجم ؛ بسبب الحذف أولاً ، وبسبب تصدير الجملة الخبرية بأداة السببية .

كما أنه استبدل قوله تعالى : "من علق" بـ מֵעָלוּק ، وهذا خطأ واضح ؛ لأن "العلق" وهو الدم الجامد الرطب ، وهو يعد مرحلة تالية لمرحلة خلق آدم عليه السلام . والمترجم لا يلتفت لهذا الفارق ؛ بما يجعل الترجمة قاصرة ، بل وبعيدة تماماً عن المعنى بما يدل على عدم فهمه للأصل، وعدم اطلاعه على المصادر الإسلامية حول هذا المعنى . كما يحذف قوله تعالى : " اقرأ وربك الأكرم " .

---

(١) الكونت هنري دي كاستري ، الإسلام خواطر وسوانح ، ترجمة أحمد فتحي زغلول ، مطبعة الشعب ١٩١١، الطبعة الأولى ، ص ١٥ وما بعدها .

(٢) البيضاوي ، المرجع السابق ، ج ٤ ص ٥٦٧ – الألوسي ، ج ٣٠ ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٣) الألوسي ، المرجع السابق نفسه .

(٤) البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

ثم ينتقل للآية الرابعة مباشرة ، حيث أضاف الضمير لا العائد على الإنسان ، وهو خطأ آخر يضيع جزءاً من المعنى ؛ ذلك أن قوله تعالى : "علم الإنسان مالم يعلم" هو بدل اشتمال لقوله تعالى "علم بالقلم" - كما سبق أن أشارنا - وأن عدم ذكر الإنسان فى المرة الأولى ملائم لإطلاق لفظ التعليم ، بينما هو خاص فى الثانية للاختصاص ، وهو ما أهمله المترجم بإضافة الضمير ؛ بما يضيع هذه اللمحة البلاغية عند الترجمة .

كما أنه حذف الآية التالية "علم الإنسان مالم يعلم" ، بما يجعل الترجمة قاصرة تماماً عن المراد ، مليئة بالحذف والإضافة ، والتحريف من خلال الإضافة لتأييد وجهة نظر المترجم . مع سوء فهمه الذى يظهر لنا رغماً عنه .

كل ذلك ينتج لنا ترجمة فى غاية السوء والبعد عن الأصل ، بما يشير إلى أن غالبية التراجم التى تمت فى هذه الفترة كانت لأناس يجهلون العربية ، ولا يعلمون شيئاً عن النص الأصلى للقرآن الكريم . بالإضافة لمحاولتهم - المترجم هنا - الدائبة للقول باعتماد القرآن على اليهودية والمسيحية واقتباسه من كتبهما ، مع الزعم بأن الرسول ﷺ كان متعلماً ، استمد معارفه من اليهود والنصارى فى الجزيرة ، وهو ما أنكره المستشرقون المنصفون ، أمثال الكونت " هنرى دى كاسترى " وغيره .

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية - فقد صدرت فى نهاية القرن التاسع عشر ، وتحديداً فى عام ١٨٥٧ - وهى أول ترجمة مطبوعة لمعانى القرآن الكريم . وكان ذلك فى ليبزج Leipzig ، قام بها المستشرق اليهودى الألمانى " تسفى حاييم هيرمان ركندورف " * وهى بعنوان : אלקוראן או המקרא, נעתק מלשון ערבית ללשון

---

* " تسفى حاييم هيرمان ركندورف " : צבי חיים הרמן רקנדורף (ولد عام ١٨٢٥ فى موراڤيا - توفى ١٨٧٥ هايدلبرج). مستشرق وأديب يهودى . نال تعليمه فى بشيفوت موراڤيا ثم انتقل إلى جامعة ليبزج حيث أتم تعليمه هناك، قام بالقاء بعض المحاضرات فى جامعة هايدلبرج حول الفنون العبرية وكذلك حول اللغات السامية . وقد ألف فيما بين عامى ١٨٥٦ - ١٨٥٧ مجموعة قصص يهودية تاريخية بعنوان Die Geheimnisse der juden. وذلك فى خمسة أجزاء . وأما أهم أعماله على الإطلاق فهو ترجمته الكاملة لمعانى القرآن الكريم عام ١٨٥٧ بعنوان אלקוראן או המקרא, وقد أشار فى نهاية مقدمة هذه الترجمة إلى أنه أتمها عن عمر يناهز اثنين وثلاثين سنة وأربعة أشهر. وهو والد اللغوى الشهير Solomon Reck-endorf مدرس اللغات السامية فى جامعة برلين وأستاذ النحو العربى فى جامعة فرايبورج ، وصاحب كتاب Arabische syntax 1921 ، وكذا كتاب Mohammad und die seinen 1907 . وهذه الشهرة للابن جعلت الكثيرين يخلطون بين الأب والابن حتى أن د. جمال الرفاعى فى كتابه يذكر أن صاحب ترجمة القرآن هو " زالمان ركندورف " وليس " هيرمان ركندورف " الأب . انظر : . Ency. Judaica, vol , 13 . p. 1614 - האנציק' העברית, המקור שעבר, وكذا צבי חיים הרמן רקנדורף, המקור שעבר, עמ' XLI من المقدمة . وكذا جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ١٠١ .

עברית ומבואר ، وترجع أهمية هذه الترجمة لكونها أول ترجمة كاملة إلى اللغة العبرية تعتمد على الأصل العربي مباشرة .[١]

وتبدأ هذه الترجمة بقصيدة شعرية ، بعنوان : אבי היקר عبارة عن مرثية من المترجم لوالده ، ثم تبدأ بعدها مقدمة الترجمة والتي تقع في ٤٧ صفحة بدءاً من ص ١١ : ٥٨ ، وهي مكتوبة بخط راشي ، ولحمل الترقيم الروماني . وقد قسمها المترجم إلى ثمانية أقسام على غرار مقدمة " چورچ سال" لترجمته الإنجليزية للقرآن الكريم ، وهي على النحو التالي :-

١- بلاد العرب وسكانها قبل البعثة النبوية .

٢- حياة محمد ﷺ

٣- القرآن (الكريم).

٤- ماذا أخذ محمد ﷺ من عقيدة وكتب اليهود ؟

٥- ماذا أخذ محمد ﷺ من عقيدة النصارى ؟

٦- ماذا أخذ محمد ﷺ من المشركين ؟

٧- السنة ، أو الشريعة الشفهية للاسماعيليين (أي العرب) .

٨- أهم الفرق في دين محمد ﷺ .[٢]

والمترجم يقرر في بداية هذه المقدمة أنه قد اعتمد على جهود من سبقه من أساطين المستشرقين ، أمثال : " ماراتشي " Maracci ، صاحب الترجمة اللاتينية الثانية لمعاني القرآن الكريم ، والصادرة في Padua عام ١٦٨٨ م. و " چورچ سال " G. Sale ، صاحب الترجمة الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم الصادرة عام ١٧٣٤ م ، بل إن ركندورف قد استقى مادته في الأقسام الأول ، والثاني ، والثالث ، والثامن في مقدمته - من (المقال التمهيدي) الذي كتبه "چورچ سال " لمقدمة ترجمته الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم .[٣] بالإضافة لاعتماد المترجم كذلك على جهود " جوستاف ڤايل " G. Weil ، في " مقدمته التاريخية النقدية للقرآن الكريم Bielefeld " ، والصادرة عام ١٨٤٤ م ، وغيرهم من المستشرقين .[٤] وسنستعرض بعضاً من آرائه في هذه المقدمة ، مع التركيز على ما يخص موضوع هذا البحث منها .

فنجده يعرض لنا في القسم الأول من المقدمة - نبذة تاريخية عن الجزيرة العربية قبل الإسلام، من حيث الاسم ، والتقسيم الإقليمي الداخلي لها ، وهو يؤكد على حقيقة علمية في هذا الوقت مفادها قلة المعلومات المتوفرة عن هذه المنطقة من العالم لدى علماء وباحثي أوروبا .

---

(١) האנציק' העברית, כ'31,עמ'343 - כ'30, עמ' 52,

Ency. Judaica, vol 10, p. 1199 - Sason somekh, ibid, p. 10.

وكذا د. جمال الرفاعي، المرجع السابق، ص ١٠١- د.محمود علي صميدة ، المرجع السابق، ص ٥٨٣ ، ٥٨٤.

(٢) צבי חיים הרמן רקנדורף, המקור שעבר, עמ' XII

(٣) המקור שעבר, עמ' XXII-XVII

(٤) המקור שעבר, עמ'XII وكذلك عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٧١ ، ٢٧٣.

وفي القسم الثاني ، يعرض لنا حياة الرسول ﷺ من وجهة نظر استشراقية كاملة ، فهو يرى أن الرسول ﷺ قد رحل مع عمه في أثناء تجارته ورحلاته إلى الشام والنقب ، وهناك استقى (محمد ﷺ) الكثير من المعارف والشرائع والعقائد الخاصة بأهل هذه البلاد ، ومن ثم أشبع نفسه المتعطشة لمزيد من العلم والمعرفة .[١] وأن الرسول ﷺ قد استقى الكثير من معارفه من " ورقة بن نوفل " ، عم زوجته خديجة رضي الله عنها - والذي كان عالماً بكتب اليهود والنصارى ، وعقيدتهما .[٢]

إلا أنه يؤكد على عزوف محمد ﷺ عن الديانة اليهودية ، بسبب كثرة شرائعها وتحفظاتها ، وأنه قد استهجن كثرة الفرق في الديانة النصرانية ، ومن ثم جعل همه وضع الأساس لدين جديد . وما أن سمع بدين " إبراهيم " عليه السلام ، حتى تبنى هذا الاتجاه رافعاً لواء عقيدة إبراهيم وديانته ، وأنه قد ضمن دينه بعضاً من شرائع وعقائد اليهود والنصارى .[٣]

كما أن ركندورف يرى أن الوحي محض خيال من الرسول ﷺ ؛ نتيجة كثرة تأمله وتفكيره، وأنه قد أصابه اضطراب نفسي ، بل إنه جن فتخيل أن " جبريل " عليه السلام يحادثه ويوحي له بنبوءاته . وأن محمداً لم يكشف عن هذا الأمر إلا بسبب اضطرابه النفسي .[٤] بل إنه ظل معتكفاً في الغار لمدة ستة أعوام متصلة إلى أن وضع تصور علمي لدينه الجديد ، فغادر الغار ليكشف أمره لأهله .[٥]

وأما بداية إعلان الدعوى والجهر بها فكان - في تصور المترجم - في مأدبة أعدها محمد ﷺ خصيصاً لهذا الغرض، وأنه لم يكشف أمره إلا بعدما لعبت الخمر برؤوس الحاضرين.[٦]

وأما عن رأيه في الرسول صراحة ، فيرى : " أنه باستثناء حب محمد الشديد للنساء ، وتعصبه لدينه الذي قضى عليه ، فإن طبيعته الأخلاقية جيدة إلى حد كبير .... وباستثناء اضطراب أفكاره ، فقد كان ذا عقل راجح يعلم كيف يجتذب الرجال خلفه تارة باللين وأخرى بالشدة ، كل حسب الموقف والملابسات . ويتضح في أكثر من موضع من كتاب محمد ﷺ أنه لم يقرأ أبداً أسفار العهد القديم ، ولكنه علم بمحتواها مشافهة عن طريق السماع، من ذلك أنه جعل يعقوب ابنا لإبراهيم (عليهما السلام)، كما جعل "هامان" مستشاراً لفرعون ، وجعل "مريم النبية" و "مريم أم المسيح " شخصية واحدة. إن هذا - في رأي المترجم - ليس دليلاً على أمية محمد ﷺ ، بل إنه دليل على اضطراب عقله ومعارفه " .[٧]

---

(١) המקור שעבר, עמ' XVII
(٢) המקור שעבר, עמ' XVIII-XVII
(٣) המקור שעבר, שם.
(٤)המקור שעבר, עמ' XVIII
(٥) המקור שעבר, שם.
(٦) המקור שעבר, עמ' XIX -XVIII
(٧) המקור שעבר, עמ' XXI

إلا أن المترجم يعود فيناقض نفسه ، مؤكداً على أن مسألة الوحي ، وأمية الرسول ﷺ من الأمور التي لا يمكن بحثها أبداً .[١]

وأما القسم الثالث والخاص بالقرآن الكريم ، فقد تناول فيه أسماء القرآن المتعددة كالفرقان والذكر والهدى ، كما تناول عدد آياته وكلماته ، وعدد حروفه وسوره ، ثم أشار لمسألة جمع القرآن مؤكداً على أن محمداً لم يدون القرآن ، بل دونه أتباعه اعتماداً على حافظتهم القوية. ثم قام " أبو بكر " - الخليفة الأول - بجمع كل هذه الأمور في كتاب واحد ، دون مراعاة للوحدة الموضوعية أو التسلسل ، بل ودون مراعاة لترتيب النزول أو طول السور . كما أن أسماء السور، ومواضع نزولها، وتقسيمها إلى آيات قد تم بناءً على توجيهات " أبي بكر " ،[٢] بل يرى أن ترتيب الآيات قد أتى بناء على رؤية " أبي بكر " كذلك .[٣]

ثم ينتقل المترجم إلى أركان الإسلام حسبما تنعكس في القرآن ، كما تناول علامات يوم القيامة كما ذكرها الرسول ﷺ - مشبهاً إياها بآلام المسيح المخلص عند اليهود ، مرجعاً القارئ إلى מסכת סוסה من التلمود. ثم تناول المحرمات في القرآن كالخمر، والميسر، والربا ، والميتة، والدم ، ولحم الخنزير ، ثم انتقل إلى ما يتعلق بالأسرة وقوانينها في القرآن الكريم .

وأما عن رأيه في أحكام القرآن وتشريعاته فيرى : " أن كل من يقرأ القرآن سيدرك أن ما فيه إنما هي أقوال غامضة مثيرة للغرابة إلى حد كبير . فهي بلا تفسير إذ إنه كتاب مستغلق . كما سيدرك القارئ أن أحكام وتشريعات القرآن غير كافية ، وغير وافية باحتياجات الزمان والمكان .[٤]

ويقول عن رأيه في موضوع القرآن : " أما عن موضوع القرآن فإنه متدني (أي القرآن) لدرجة لا يداني فيها توراتنا المقدسة ، مثلما يتدنى سمو نفس محمد ﷺ عن أن يقارن مع سمو نفس موسى عليه السلام . أرجو أن تلقي نظرة - الحديث للقارئ - على أحداث قصة يوسف الصديق عليه السلام كما وردت في القرآن ، وتقارنها مع ما ورد في الأصحاح ٣٧ وحتى نهاية سفر التكوين ، أو أن تلقي نظرة على أحداث قصة موسى في القرآن ، وتقارنها بما ورد في سفر الخروج بدءاً من الأصحاح الثاني ؛ وحتى الأصحاح الثاني عشر ، وهناك الكثير من مثل هذه المقارنات، حينئذ ستعرف كيف تفرق بين الذهب والفضة ، وبين الغث والثمين ، وإذا ما قلت لك الحقيقة أيها القارئ الكريم ، فلولا أن القرآن يحتوي ككتاب على أسس ديانة منتشرة بشكل كبير ، فإنه من حيث موضوعه غير جدير برزيته فكيف إذن بقراءته ! " [٥]

وعن رأيه في لغة القرآن الكريم فيقول : " ولغة القرآن هي اللغة السامية النقية بين جميع اللهجات العربية المتحدث بها الآن ، وهي مقيدة لكل من يتحدث العربية . أما بلاغة القرآن فهي

---

(١) המקור שעבר, שם.

(٢)המקור שעבר, עמ' XXIII-XXII

(٣)המקור שעבר, עמ' XXIII

(٤)המקור שעבר, עמ' XLIV.

(٥)המקור שעבר, עמ' XXX

أحياناً ما تكون جميلة وسامية ، ولكنها فى الحقيقة تكون غالباً وضيعة مثيرة للازدراء ، مليئة بالأباطيل والأكاذيب التى تتكرر مئات المرات ، حتى يمل السامع منها . ويصدق عليها المثل القائل : « مثلما يعود الكلب إلى قيئه ، فكذلك الأحمق يغط فى حمقه ». (١)

وأما فى القسم الرابع، فقد اعتمد كما يقرر هو على كتاب " أفراهام جايجر " الصادر فى بون عام ١٨٣٣، بعنوان "Was hat Mohammad aus dem judenthume aufgenom-men?" " ماذا أخذ محمد من الديانة اليهودية " ويرى المترجم من خلال هذا : " أن محمداً لم يستخف باليهود فى الجزيرة ؛ نظراً لنفوذهم القوى ، ولكنه كرههم فى أعماقه ؛ بسبب إدراكه لعظم حكمتهم وعلمهم ، ولذلك كان يجتهد فى التعرف على بعض ما ورد فى كتبهم المقدسة ، وفى التلمود ، والأجاداه ؛ ليتمكن من مجادلتهم . ويرى أن القرآن ملئ بمحاجات اليهود لمحمد ومدى إفحامهم له ، حتى أنه يجيبهم بإجابات واهنة ضعيفة ، تتناقض فيما بينها ، بما يشهد على كذبه وحماقته. " (٢) ويرى " أن اليهود قد أخجلوا محمداً بمجادلتهم معه حينا ، وبسبابهم إياه حينا آخر أكثر من النصارى ، ومن ثم فقد اشتدت كراهية محمد لهم أكثر من كراهيته للنصارى ، كما يظهر فى سورة التوبة / ٨٥ " (٣)

وقد قسم المترجم ما أخذه محمد من الديانة اليهودية إلى ثلاثة أقسام ، وهى :

١- شرائع اليهود . ٢- قصص التوراة . ٣- أقوال التلمود والمدراشيم والأجاداة. (٤)
ثم عمد إلى إرجاع بعض آيات القرآن لما ورد فى المصادر اليهودية - بزعمه - من ذلك على سبيل المثال قوله أن الآية (٥١) من سورة البقرة (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .... الآية) ترجع إلى ما ورد فى עבודה זרה ג' - ב' " شيئان طلبهما بنو إسرائيل من الرب ، أن يروا مجده ، وأن يسمعوا صوته ". (٥) وغير ذلك من الآيات التى اجتهد المترجم فى ردها إلى مصادر يهودية ، حتى وإن لوى عنق النص الأصلى ؛ ليتفق مع أقواله ؛ ويزعم أن ما تضمنه القرآن من أقوال المدراشيم والأجاداة قد تعلمها محمد ﷺ سماعاً من عمه "ورقة " - كذا- ... كما سمعها من " عبد الله بن سلام "- أحد أحبار اليهود، والذى اعتنق دين محمد طمعاً فى الغنيمة . وقد شوه محمد كل هذه الأقوال ، ووصفها وكأنها من بنات خياله المشوه ، وذلك حسب ما كانت تقتضيه الظروف . (٦) والمترجم يحاول هنا رد التباعد فى المعنى بين نص القرآن والمصادر اليهودية التى يرجعنا إليها المترجم - إلى اضطراب شخصية الرسول ﷺ نفسه ، وعدم فهمه لما سمع بشكل جيد ، وليس لافتراءات ومزاعم المترجم نفسه .

---

(١) המקור שעבר, שם.
(٢) המקור שעבר, עמ' XXXI
(٣) המקור שעבר, עמ' XX
(٤) המקור שעבר, עמ' XXXI
(٥) המקור שעבר, עמ' XXXII
(٦) המקור שעבר, עמ' XXXI

وفي النقطة الخامسة حول ما أخذه الرسول ﷺ – حاشاه – من عقيدة النصارى يقول : "فما فعله محمد بأسفار العهد القديم قد فعله ثانية مع كتب العقيدة النصرانية ،حيث شوه وخلط قصصهما ، ووفقاً لرأى معظم مفسرى النصارى ، فإن محمداً قد استقى أكاذيبه حول موضوع عيسى – عليه السلام – من إنجيل أبركريفى يدعى : " إنجيل برنابا Barnabae ". ثم أضاف إليه من نفسه ... وفيما يتعلق بحقيقة عيسى وطبيعته ، فإن محمداً قد اتفق فى رأيه مع طائفة اليعاقبة ، التى ترى أن عيسى له طبيعة واحدة ، وهى طبيعة إلهية ، وأنه لم يتجسد إلا حينما صلب . وقبل أن يصلب رفعه الرب إلى السماء ، ولم يبقى سوى صورة جسده على الأرض " .[١]

وفي النقطة السادسة حول ما أخذه الرسول – حاشاه – من المشركين يقول المترجم : " فى عصر محمد كانت للعرب شرائعهم وعاداتهم الكثيرة منذ القدم ، والتى لم يتجرأ محمد ﷺ على سرقتها ، ولا على تسفيهها ، أو إنثانها عن بكرة أبيها ؛ ولذا فقد عمد إلى ضمها إلى دينه الجديد . من ذلك على سبيل المثال : الحج إلى مكة ، والطواف حول الكعبة سبع مرات فى الحج ، والصعود على عرفات ، والصفا والمروة ، وتقديم القرابين وغير ذلك " .[٢]

وأما فى حديثه عن السنة النبوية فيرى أن الاسماعيليين – كذا – قد جمعوا كل أحاديث محمد المعروفة من على ألسنة صحابته ومعارفه – وضمنوها فى كتاب أطلق عليه اسم "السنة" משנה Tradition. وأن هذا الكتاب يعد إضافات (تكملة) للقرآن، وجميع الاسماعيليين الذين يوقرون هذا الكتاب، ويبجلون قدره يطلق عليهم طوائف السنة עדות המשנה [٣]

وأما عن أهم الفرق فى الإسلام ، فيرى المترجم : " أنه لا ينبغى لأى شخص فطن أن يتعجب من كثرة الفرق فى عقيدة تقوم على كتاب مغلق ، (يقصد القرآن) . يمكن تفسير جميع أقواله بأكثر من وجه من الوجوه . فقبل انقضاء قرن على وفاة محمد ﷺ كان هناك أكثر من مائة طائفة فى دينه، زادت هذه الطوائف وتنامت بمرور الأيام" .[٤] – ثم يؤكد المترجم على أنه سيذكر أهمها فقط " وهى طائفة السنة ، وقد انقسمت هذه الفرقة إلى أربعة فروع تختلف فى العادات فيما بينها ، (كما هو الحال بين الاشكنازيم والسفارديم) إلا أنها تتفق فى أسس الدين، وهى الأحناف ، والمالكية ، والشافعية ، والحنابلة ... ثم تناول طائفة المعتزلة، وطائفة الصوفية، وطائفة الخوارج، وطائفة العلويين ، وهم الشيعة، وهى تنكر السنة، وبالتالى فهى تعارض الطائفة الأولى – السنة – (مثلما هو الحال بين القرائين والربانيم). وطائفة الوهابية . فمنذ خمسين عاماً ظهر رجل فى الجزيرة يدعى "عبد الله " ، تجرأ هذا الرجل وقال إن محمداً رجل ورع تقى، لكنه ليس بنبى، وإن القرآن لم يوح إليه من الله، بل هو من تأليفه. وقد تبعه الكثيرون فكون جيشاً

---

(١) המקור שעבר, עמ' XLIII
(٢) המקור שעבר, שם.
(٣) המקור שעבר, עמ' XLIV
(٤) המקור שעבר, שם.

استولى به على المدن المقدسة في الجزيرة ، بل وجميع بلاد الحجاز ونجد، وكانت نهايته على يد محمد علي والي مصر ... " (١)

ثم يختتم هذه المقدمة تحت عنوان 10ף דבר ، حيث يذكر الأسباب التي دعته لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، وهي :

١- قدرة اللغة العبرية أكثر من غيرها من اللغات على نقل جوهر ومضمون القرآن (الكريم) كلمة كلمة ، فهي أخت للغة العربية المدون بها القرآن .

٢- أن اللغة العبرية مفهومة لجميع حكماءنا ، (يقصد حكماء الشعب اليهودي).

٣- وهو الأساسي : أنه حينما يقرأ المرء شرائع التوراة المقدسة، وشرائع القرآن، والقصص الجميلة والبلاغة السامية في أسفار العهد القديم ، ويقارنها بالأباطيل والترهات التي يحتويها القرآن - سيدرك مدى الفرق بين المقدس والدنيوي ، وبين الطاهر والمدنس ، فتزداد في عينه قيمة عقيدتنا المقدسة ؛ لأنه لا يعلم قيمة الخير والحقيقة إلا بمعرفة التافه والكذب . (٢)

مما سبق يتأكد لنا مدى ما يحمله المترجم من الرؤى الاستشراقية تجاه الإسلام ، ونبيه ، وكتابه ، وتتضح لنا الأيديولوجية التي يتعامل من خلالها مع نص القرآن الذي يترجمه . ولا شك أن هذه الآراء التي ذكرها المترجم يمكن أن تنطلي على القارئ الأوروبي ، الذي لا علم له بالشرق ولا بالإسلام ، وتاريخه ، ونبيه الكريم ، وسيرته ، وسنته ، ولا بالقرآن ، ذلك القارئ الذي يستمد كل معارفه وعلومه في هذه الأمور من أمثال هذا المترجم ، وغيره من أكابر المستشرقين الذين يظهرون الموضوعية ويحملون لواء الأمانة العلمية ، وهم أبعد ما يكونون عن هذين الأمرين.

ولتأكيد هذا الرأي سنعرض لبعض التناقضات الدالة على أكاذيب المترجم وافتراءاته، وذلك قبل الاسترسال في الحديث عن ترجمته :

١- فهو يقرر في البداية حقيقة قلة المعلومات لدى الأوروبيين عن الشرق بعامة، والجزيرة العربية وأحوالها بشكل خاص في هذا العصر.

٢- لكننا نجده مع هذا يذكر أن الرسول ﷺ قد سافر مع عمه أكثر من مرة إلى الشام، وأنه تعلم من أهلها عقائدهم وشرائعهم، وكيف يتأتى هذا وكل كتب السيرة والتاريخ الإسلامي تقرر أن الرسول لم يذهب إلى الشام مع عمه " أبي طالب " سوى مرة واحدة في حياته ، وأنه كان صغيراً في السن لا يدرك من أمر الدين والدنيا شيئاً، بل تذكر هذه المصادر أن عمه لم يكمل به رحلاته، بل عاد سريعاً إلى مكة بعدما سمع من " بحيرا " الراهب ما سيكون له شأن هذا الغلام فيما بعد ، وذلك خوفاً عليه وعلى حياته من اليهود وأتباعهم .

ثم كيف يذكر المترجم أن الرسول ﷺ قد استهجن كلاً من العقيدة اليهودية والنصرانية، ثم يعود فيقرر أن الرسول قد أخذ بعضاً مما في العقيدتين ؟ ! بل ويدعي على الرغم من التباعد

---

(١) ! המקור שעבר, עמ' XLV-XLIV

(٢) המקור שעבר, עמ' XLVI-XLV ، وكذا د. جمال الرفاعي ، ص ١٠٢ .

الشديد بين الرؤية الإسلامية لعيسى عليه السلام، وبين رؤية اليعاقبة له - أن الرسول ﷺ قد اتفق فى الرأى حول طبيعة عيسى مع هذه الطائفة من النصارى، وأنه إلهى الطبيعة، كيف هذا والقرآن يؤكد دائماً على بشرية عيسى عليه السلام، وأنه رسول لقومه، وأنه ولد من مريم بكلمة من الله ؟ ! فكيف للمترجم التوفيق بين هذه المزاعم ؟ ! .

ثم كيف يقرر أن الرسول ﷺ قد اضطربت نفسه ؛ وهذا ما خيل إليه أن هناك وحياً يوحى إليه - ويصفه بأنه قد جن، ثم يعود ويؤكد على أن أمر الوحى مسألة لا يمكن بحثها ؟!

ثم يقرر أن الرسول استقى مادته من الأديان السابقة عليه سماعاً ومشافهة دون أن يقدم سنداً علمياً على هذا القول ، مع العلم بأن أهل مكة والعرب جميعاً لو علموا مثل هذا الأمر عن الرسول ﷺ لحاجوه به ، ولدحضوا نبوته بهذا الزعم ، وهم الذين كانوا يتشبثون بأقل الحجج والبراهين صحة !

ثم كيف كان سيأخذ محمد من المشركين بعض عاداتهم وشرائعهم دونما يعلنوا هم ذلك بأنفسهم، ويأخذوها بينة للطعن فى دعوته وكتابه ؟ ! وما الذى دعاهم للرضا بقبول مثل هذه الأمور وهم صامتون دون أى أعلان لذلك منهم ؟ !

ثم ألا تذكرنا تلك المأدبة التى ادعى المترجم أن الرسول ﷺ أقامها لقومه لإبلاغهم بنبوته، بما فعله هامان مع قومه ؛ لإبلاغهم بنيته فى القضاء على اليهود - كما ورد فى سفر أستير ؛ وأين هذا كله من كتب التاريخ الإسلامى وحقيقة بداية إعلان الدعوة ؟ !

ثم كيف يعلن أن الرسول لم يدون القرآن ، وأن أبا بكر قد جمعه ودونه حسب هواه ، وأين هذا من الحقيقة التاريخية التى تقرها كتب السير والتاريخ حول جمع القرآن ، وأن الرسول كان يقول لأصحابه ضعوا هذه الآية بين كذا وكذا فى سورة كذا ؟ !

إن عدم فهم هؤلاء المستشرقين لنمط القرآن وأسلوبه ، هو الذى حدا ببعضهم للزعم بأن القرآن لا يحمل وحدة موضوعية ، وأنه كتاب غامض غريب صعب الفهم ، كيف هذا وهو نازل إلى أئمة الفصاحة والبلاغة العربية ، إلى أهل مكة وإلى العرب من ورائهم جميعاً ؟ !

وكيف تكون بلاغة القرآن مثيرة للازدراء ، وهى باعتراف المسلمين جميعاً والمستشرقين المنصفين أعلى درجات البلاغة العربية ، بل إن العرب أنفسهم عجزوا عن مجاراة الرسول ﷺ فى بلاغة القرآن - ولم يخرج أحد منهم قط بمثل هذا الذى قاله المترجم ؟ !

ثم كيف يذكر أن السنة مكملة للقرآن على الرغم من إجماع المسلمين على أنها مفسرة لبعض ما أجمله القرآن ، وليست مكملة له بالمفهوم الذى يريده المترجم ، وهو علاقتها به بنفس علاقة التلمود بالمقرا ؟ !

وما القول فيما وقع فيه المترجم من أخطاء تاريخية ، نتيجة جهله بالتاريخ الإسلامى، وبالسيرة النبوية، من ذلك قوله أن (أبا طالب) هو خال النبى ﷺ אחי אמו وليس عمه. ثم كيف يذكر أن " على بن أبى طالب " هو عم النبى ﷺ وليس ابن عمه ، وكيف نفسر قوله إن محمداً قد توفى فى مكة وليس فى المدينة كما هو معروف ؟ !! وكيف الزعم بأن " محمد بن عبد

الوهاب" ادعى أن الرسول ﷺ ليس بنبي، وأن القرآن لم يوح من الله تعالى، بل هو من تأليف الرسول ﷺ ؟ ! كيف هذا وهو الرجل الذى حمل لواء الدعوة السلفية فى مهدها ودعى إلى تخليص الإسلام مما علق به من الباطنية والصوفية وغيرهما مما لم يرد فيه ؟ !

إن مثل هذه الأخطاء لا يمكن أن تغتفر لمترجم أو لباحث علمى يزعم التزامه بالأمانة العلمية والموضوعية، ويقدم على ترجمة أعظم كتاب عربى وعالمى وأبلغ كتاب فى اللغة العربية جمعاء، وهو القرآن الكريم.

ولكننا نؤكد على أن هذه التناقضات والأخطاء التاريخية جاءت للمترجم ؛ نتيجة قصور معارفه هو ، ونتيجة اعتماده على أقوال المستشرقين الأوروبيين ، ومن بينهم رجال الدين المسيحى، الذين ضمنوا كتاباتهم بالهجوم على الإسلام بالباطل . إذ إن من يقع فى شراك هذه الأقوال لا ينتظر منه أبداً لا جدة علمية ، ولا أمانة فى الترجمة، وهو ما سيتأكد فيما بعد من خلال هذا البحث .

نعود الآن لاستكمال الحديث عن هذه الترجمة ، فنقول إنه بعد هذه المقدمة الضافية من المترجم ، يورد لنا الفهرس الخاص بالسور بنفس ترتيبها فى المصحف ، مع وجود بعض الاختلافات فى مسميات عدد من السور القرآنية ، نحو إطلاق لفظ سورة الملائكة على سورة فاطر ، ولفظ سورة المزمن على سورة غافر ، ولفظ سورة بنى إسرائيل على سورة الإسراء . ولكن ذلك كله يقع ضمن تعدد أسماء بعض السور فى كتاب الله تعالى ، كما أجمع على ذلك المفسرون، وهو ما فصله السيوطى فى كتابه بشكل واف .(١)

ثم يبدأ بعد ذلك نص الترجمة مرقماً بالترقيم الحسابى ، وهى تقع فى ٣٦٧ صفحة ، وقد اتبع فيها أسلوب " فليجل " ، وهو تقسيم القرآن الكريم إلى آيات لا تتفق دائماً مع تقسيم الأصل ، بل فقط حسبما قسمها الاستشراق الأوروبى بعامة ، والألمانى بخاصة .

وقد أضاف خلالها العديد من الهوامش التى اشتملت على إشارات لبعض التفاسير الإسلامية حيناً ، (٢) أو إشارات من المترجم للمواضع التى تتشابه مع المصادر اليهودية ؛ لتأكيد رؤيته وهى كون القرآن الكريم مقتبساً من اليهودية ، والنصرانية ، وغيرهما من المصادر التى يرى المترجم من خلالها أن القرآن ليس بكتاب موحى .

وقد استخدم المترجم فى سياق ترجمته مقابل لفظ "سورة " كلمة חָזוֹן ، والتى تعنى (رؤيا – نبوة – وحى – إلهام – بصيرة – وضوح الرؤية)، إشع ١/١ صمو أول ١/٣، دانيال ١/٨ ، وقد ذكر " ابن شوشان " أن معناها الأول هو الرؤيا فى الحلم أو الخيال والصفاء الروحى، والمعنى الثانى لها هو النبوة أو الوحى .(٣)

---

(١) جلال الدين السيوطى، الإتقان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، ج١ ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) محمود على صبيده ، المرجع السابق ، ص ٥٨٤ .

(٣) י. שטיינברג, ע' חזון, עמ' 227-228, א.אבן שושן, ע' חזון. ד. שגיב,ע' חזון.

والمترجم لم يستخدم هذا المقابل إلا لكونه يتفق مع آرائه السابقة حول القرآن والإسلام، فقد ورد هذا اللفظ في المقرا إما لمعنى الرؤيا أو النبوّة الصادقة، وإما لمعنى الرؤيا الكاذبة . وقد ذكر بعض الباحثين أن أكثر استخدامات الفعل חָזָה الذى اشتق منه لفظ חָזוֹן في الشعر، وأنه ورد في المقرا في العديد من المواضع للإشارة إلى النبوّة الكاذبة ، كما في حزقيا ١٣/٦ – ٧ – ٨ ، حزقيا ٢١/٣٤ ، ٢٢/٢٨.

ومن ثم فيمكننا أن نتصور المترجم وهو يختار هذا اللفظ فقط؛ ليشير في ذهن القارئ العبرى دلالات تدور جميعها في فلك الرؤيا الكاذبة. أو أنه أراد تأكيد ما شاع بين أوساط المستشرقين الأوروبيين – من أن رؤية النجوم في ليالي صيف الجزيرة، وهي كثيرة شديدة البرق تجعل سكانها يحسبون أنهم يسمعون قوى خارقة للطبيعة. [١] وعلى الاحتمالين فإن رغبة المترجم ليست في اختيار مقابل دقيق مباشر للمعنى، بل إنه يرغب في تأكيد أن الرسول ﷺ كاذب مختلق للرؤيا ؛ نتيجة لاضطراب نفسه، كما ذكر في مقدمته وكما سبقت الإشارة لهذا الأمر.

وفي نهاية ترجمته يذكر ركندورف عدد سور القرآن بأنها ١١٤ سورة ، وأن عدد آياته ٦٢٥٩ آية ، وأن أجزائه ثلاثون جزءاً .[٢] وهو في هذا لا يخالف الحقيقة في شئ ، خاصة وأن علماء المسلمين أنفسهم قد اختلفوا في تحديد عدد آيات القرآن ، بعدما أجمعوا على أنها ستة آلاف آية ، ولكن اختلافهم كان في العدد ما فوق الستة آلاف هذه .[٣]

وأما ما جانب فيه الصواب المترجم فهو قوله إن منتصف آي القرآن ، هو قوله تعالى : "ولو نزلناه على بعض الأعجمين ... الآية " في سورة الشعراء آية ١٩٨ ، ذلك أن العلماء المسلمين قد أشار بعضهم إلى منتصف آي القرآن ، وذكر أنها بالفعل في سورة الشعراء ، ولكن ذلك في قوله تعالى : " فألقى موسى عصاه " الآية ٤٥ وليس فيما بعد ذلك من الآيات .[٤]

وعلى الرغم من هذا الالتزام الشكلي بالأصل لدى المترجم ، فإننا لا نعدم في كثير من الأحوال خروجاً على الأصل سواء من خلال الحذف ، أو الإضافة ، أو تخفيف حدة الأصل ، بل وتحريفه أحياناً كل هذا ؛ ليتفق القرآن – في ترجمة معانيه – مع مزاعم المترجم التي تؤكد على أنه كتاب مبتدع من قبل محمد ﷺ ، ومستمد من المصادر اليهودية والمسيحية ، ومن عقيدة المشركين وأديان العرب القديمة .

إن مثل هذه الأمور وغيرها هو ما حدا بالنقاد اليهود في ذلك الوقت – وعلى الرغم من اعتبارهم أن هذه الترجمة تعد إنجازاً كبيراً بكل المقاييس – إلى اعتبارها ترجمة غير دقيقة؛ وسبب ذلك في رأيهم، هو اعتماد ركندورف بشكل أساسي على كتابات المستشرقين الغربيين، الذين كثيراً ما هاجموا الإسلام افتراءً عليه بالباطل،[٥] كما سبق الذكر. وهو ما

---

(١) د. جمال الرفاعي ، المرجع السابق ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) צ. ת. רקנדורף, המקור שעבר, עמ' 367.

(٣) جلال السيوطي ، المرجع السابق ، ج ١ ص ١٩٧، ١٩٨ .

(٤) المرجع السابق ، نفسه .

(٥) יוסף יואל ריבלין, אלקוראן , הוצאת דביר , תל-אביב, 1963 הדפסה שניה, ההקדמה עמ' VI ، وكذا محمود على صميده ، المرجع السابق ، ص ٥٨٤ .

أخرج المترجم عن حيز الموضوعية والأمانة العلمية ، ولم يجعله يصدر فى ترجمته عن رؤية جديدة تظهر حقيقة القرآن والإسلام كما هى ، بل سار على نهج من سبقه ، خاصة وأنه يتعامل مع نص قد كالقرآن الكريم .

مما سبق يتضح لنا أن الترجمات الأوروبية الكاملة لمعانى القرآن الكريم ، بما فيها الترجمات العبرية التى تمت فى أوروبا ، تعد ترجمات غير أمينة ، وغير دقيقة فى مقابل الأصل. نظراً لاعتماد أصحابها إما على تراجم سابقة مليئة بالأباطيل والافتراءات والتحريفات لنص القرآن الكريم ، أو لاعتمادهم على بنية ثقافية وخلفية أيديولوجية عامة لا تخرج عن إطار النقد الاستشراقى الغربى للإسلام ، وكتابه الكريم ، ورسوله الأمين . هذا مع عدم محاولة الاطلاع بشكل تام وسليم على المصادر الإسلامية ، والاكتفاء فى بعض الأحيان بالرجوع إلى عدد محدود من التفاسير الإسلامية ، دون الإلمام بكافة المصادر والمراجع الإسلامية الأخرى سواء ما يتعلق منها بالتاريخ الإسلامى ، أو بالتفسير ، أو بعلوم القرآن بصفة عامة . مما يجعل غالبية هؤلاء المترجمين غير أكفاء للقيام بمثل هذا العمل الضخم ، ألا وهو ترجمة معانى القرآن الكريم على نحو أمين ودقيق إلى لغاتهم الأم . وهو ما يؤكد من ناحية أخرى على أهمية الدور المنوط بالمسلمين فى هذا الصدد ، ومدى عظم التبعة الملقاة على عاتقهم إزاء نقل معانى القرآن الكريم إلى لغات العالم المختلفة .

وبعد هذه الترجمة بنحو تسع وسبعين عاماً ، صدرت الترجمة الثانية الكاملة لمعانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، وذلك فى فلسطين عام ١٩٣٦ - وقد قام بها المستشرق اليهودى "يوسف يوئيل ريفلين" * وهى بعنوان : " אלקוראן • תרגום מערבית " ، وكما هو واضح من عنوانها فقد تمت عن الأصل العربى مباشرة .(١) وقد صدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٣ ثم فى

---

* يوسف يوئيل ريفلين יוסף יואל ריבלין : ولد فى القدس ١٨٨٩ - ١٨٩٠ - وتوفى بها عام ١٩٧١. مستشرق ومعلم ، نال تعليمه فى القدس، ثم عمل معلماً فى بعض المدارس التابعة للحركة الصهيونية، سواء فى فلسطين أو فى دمشق. سافر عام ١٩٢٢ ؛ لنيل درجة الدكتوراة فى الأدب العربى والعلوم الإسلامية من جامعة فرانكفورت . وبعد عودته عين فى ١٩٢٧ أستاذاً فى معهد أبحاث الشرق التابع للجامعة العبرية بالقدس، ثم عين رئيساً لاتحاد المعلمين العبريين فى فلسطين فيما بين عامى ١٩٣٠ - ١٩٤١، كما كان عضواً فى أكاديمية اللغة العبرية . وهو أحد عشاق الأدب العربى ، وقد قام بترجمة العديد من الأعمال العربية والإسلامية ، فقد ترجم السيرة النبوية لابن هشام فيما بين ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ، وصدرت فى جزئين بعنوان חיי מוחמד . كما ترجم معانى القرآن الكريم إلى العبرية عام ١٩٣٦ - وترجم ألف ليلة وليلة إلى العبرية فيما بين ١٩٤٧ - ١٩٧١، حيث صدرت فى عشرين جزءاً. كما ترجم كتاب הרצאות על האסלאם ، وهو للمستشرق المجرى " جولدتسيهر " عام ١٩٥١ . ومن مؤلفاته ראשית הישוב מחוץ לחומת ירושלים 1931 ، وكتاب מאה שערים الصادر عام ١٩٤٧ ، والمعلومات عنده ضئيلة للغاية . انظر האנציק' העברית כ'30, עמ'1000.

(١) האנציק' העברית כ'30, עמ'52 - Ency, Judaica - vol, 10 , p. 1199 .
Sason somekh, ibid, p. 10 , 11 .

عامي ١٩٧٢ ، ١٩٨٧ صدرت الطبعتان الثالثة والرابعة منها ، وهي ترجمة مشكولة ، وتقع الطبعات الثلاثة الأخيرة منها في جزئين ، يتضمن الجزء الأول منهما مقدمة المترجم ، وترجمة معاني القرآن بدءاً من سورة الفاتحة وحتى سورة الشعراء . وأما الجزء الثاني فيبدأ بترجمة معاني سورة النمل مباشرة ، وحتى سورة الناس – وقد صدرت عن دار نشر דביר .[١]

ونجد الطبعة الثانية لهذه الترجمة ، والصادرة عام ١٩٦٣ – تقع في ٧٧١ صفحة من القطع المتوسط . وقد صدرها المترجم بإهدائها لروح زوجته " راحيل " ابنة الربي " يتسحاق يحزقيال " والمتوفاة في ٦، ٨، שבט- תרצ"ה أي حوالي عام ١٩٣٥م.[٢]

ويلي هذا مقدمة الترجمة ، وهي تقع في ست صفحات ، مرقمة بالترقيم الروماني ، حيث يتحدث المترجم خلالها عن أهمية القرآن الكريم ، ومكانته السامية بين المسلمين ، مادحاً أسلوبه ومضمونه ، مشيراً إلى أن هذا الأسلوب يذكره بالأسلوب السامي القديم .

ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن الترجمات العبرية الكاملة السابقة عليه – لمعاني القرآن الكريم ، وهي ترجمة " يعقوب بربي يسرائيل " ، و " هيرمان ركندورف " . وهو يرى أن ترجمة ركندورف غير دقيقة ، إلا أن مرد ذلك – في رأيه – هو أنها جاءت سابقة على الأبحاث الهامة التي قام بها المستشرقون فيما بعد عن الإسلام والقرآن .[٣]

ثم يتناول بعد ذلك ظروف قيامه بهذه الترجمة ، مشيراً إلى أنه قضى في إنجاز هذا العمل قرابة عشرين عاماً ، سافر خلالها إلى فرانكفورت ؛ ليتتلمذ على يد أستاذه " يوسف هوروفيتش " وليناول دروساً في اللغة العربية وفي علوم القرآن على أيدي أساتذة عرب .

وهو يذكر خلال ذلك لقاءه في عام ١٩٢٢ مع الأديب اليهودي " حاييم نحمان بيالك " ، مؤكداً على اهتمام " بيالك " بفكرة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، بل إنه قبل الاشتراك مع المترجم في إخراج هذا العمل . وعلى الرغم من عظيم العون الذي قدمه " بيالك" لريفلين أثناء تنفيذه هذا العمل ، إلا أن ريفلين يذكر صراحة مخاوفه الشديدة من الوقوع تحت تأثير الأديب اليهودي في نص الترجمة ، بما يكون له أثر كبير في إبعاد النص المترجم عن روح الأصل . وقد ظل العمل مشتركاً بين الاثنين لفترة تقترب من الستة أشهر ، حيث كانا يلتقيان خلالها مرة كل أسبوع ، ولمدة اثنتي عشرة ساعة متواصلة ؛ لمراجعة ما أنجزاه من عمل .

---

(١) محمود علي صميله ، المرجع السابق ، ص ٥٨٥ .

ولقد اختلفت الآراء حول تحديد تاريخ هذه الترجمة ، فذكرت الجوديكا أنها تمت عام ١٩٣٢ ، بينما تذكر دائرة المعارف العبرية أنها ترجع إلى عام ١٩٣٣ ، في حين حسم المترجم ذاته هذا الأمر في نهاية مقدمته للترجمة ، حيث ذكر أنه أنهى هذا العمل في ١٤ نيسان ١٩٣٦ . وربما كان موضع الاختلاف هنا راجع إلى تحديد بداية العمل ، أو بداية الطبع وليس نهاية الترجمة ، وإن كان أجدر الآراء بالاتباع هو ما ذكره المترجم ذاته . انظر كذلك יוסף יואל ריבלין, אלקוראן , המקור שעבר , עמ' X.

(٢) יוסף יואל ריבלין, המקור שעבר עמ' VI-V

(٣) המקור שעבר ,שם.

ويشير ريفلين إلى أنه ترجم العديد من الأجزاء في هذه الفترة بخلاف ما ترجمه مع "بيالك"، وفي نهاية هذه الأشهر الستة اعتذر "بيالك" عن الاستمرار في هذا العمل .[١]

ثم ينتقل ريفلين بعد ذلك للحديث عن أسلوب الترجمة ، وأن اختيار الأسلوب الملائم للقرآن الكريم كان يمثل مشكلة أمامه ، حيث تحير فيها ما بين الأسلوب المقرائي ، والأسلوب التلمودي، وأسلوب العصر الوسيط . ثم قرر أخيراً اختيار الأسلوب المقرائي ؛ لأنه الأكثر ملاءمة وفخامة بما يناسب نص القرآن الكريم ، مع استخدام الثروة اللغوية المقرائية والمشنوية معاً .[٢]

ويؤكد ريفلين على التزامه بالجدة العلمية ، خاصة في المواضع التي كانت تحتمل أكثر من معنى ، فكانت تأتي ترجمته بما يقترب من كل هذه الآراء دون الانحياز لأحد منها . وأنه في حالة ترجمة بعض الجمل أو التعبيرات بصورة غير مباشرة لتؤدي معناها في اللغة العبرية – كان يذكر في الهامش المقابلات ، والمعاني الدقيقة ، والحرفية للنص الأصلي . وأن إضافاته للنص كانت دائماً تتم بين أقواس .

وبالنسبة للهوامش : فهي مجرد توضيح لما قد يغمض على القارئ في المتن ، أو ما يشير للربط بين الحوادث التاريخية . وأنها هوامش موجزة إلى أقصى حد وذلك ؛ لأن المترجم أراد أن يقدم للقارئ القرآن في لغة عبرية ، وليس بحوث في الإسلام والقرآن .[٣]

كما يؤكد على أنه دائماً ما كان يعيد ترجمة بعض الأجزاء أو السور ؛ خوفاً من أن تكون ترجمته لها مجرد انطباع وليد اللحظة .

ثم يتناول بعد ذلك مسألة تقسيم السور إلى آيات ، حيث يذكر أن المفسرين المسلمين قد قاموا بتقسيمها بالفعل ، لكنه مع هذا قد اعتمد أيضاً على كتب " نولدكه " و " شفيلي " ، حتى جاء التقسيم موافقاً لتقسيم " فليجل " الغربي الأوروبي .[٤]

وبعد هذا يشكر كل من عاونه في إخراج هذا العمل إلى حيز الضوء ، ثم يختتم مقدمته تلك بشكر زوجته الراحلة " راحيل " على عظيم تعاونها معه ، خلال إنجاز هذا العمل الضخم ؛ نظراً لمعرفتها الجيدة باللغة العربية ، وبأساليب اللغة العبرية .[٥]

ولا شك في أننا نجد ، ربما للمرة الأولى ؛ مقدمة لترجمة معاني القرآن الكريم لم تتضمن حديثاً عن الإسلام ، والقرآن ، والرسول ﷺ ، ولم تتضمن طعناً وهجوماً على الدين الإسلامي ، إلى غير ذلك من الموضوعات التي صارت معتادة مألوفة في مقدمات تراجم معاني القرآن الكريم، بل لقد جعلها المترجم مجرد وصف وإيضاح لظروف إنجاز عمله ، وما واجهه من صعوبات أثناء ذلك .

---

(١) המקור שעבר , עמ' VII-VI.

(٢) המקור שעבר , עמ' VIII.

(٣) המקור שעבר ,שם.

(٤) המקור שעבר , עמ' IX-VIII.

(٥) המקור שעבר , עמ' X-IX.

بما يضعنا أمام نموذج جديد لمترجم ينحو إلى الالتزام بالأصل ، والأمانة فى النقل إلى حد كبير . هذا مع تمكنه الكبير العالى من اللغتين العربية وهى المصدر ، والعبرية وهى الهدف . وقد أكد المترجم هذا من خلال اعتماده على منهج التكافؤ الشكلى فى الترجمة منفرداً بهذا عن غيره من المترجمين .

ثم يلى ذلك نص الترجمة ، ويسير فيه المترجم بنفس تسلسل السور القرآنية . وقد ضمنها المترجم بالعديد من الهوامش ؛ وذلك إما لترضيح معنى ما غمض على القارئ فى المتن ، أو لذكر بعضاً من آراء المفسرين حول معنى ما من معانى الآيات ، أو أسباب نزولها ، أو لذكر الترجمة الحرفية أحياناً لبعض الجمل ، وفى أحيان قليلة كان يذكر ما يقابل بعض أوصاف القرآن أو معانيه من المصادر اليهودية ، خاصة فيما يتعلق بآيات اليهود .

ومن هنا يتأكد لنا عدم دقة الرأى القائل بأن ريفلين نادراً ما يستخدم الملاحظات والهوامش [١] ؛ لأن الملاحظات والهوامش من أسس منهج التكافؤ الشكلى فى الترجمة، بالإضافة لما سبق ذكره من قول المترجم نفسه حول هذه الهوامش .

وقد استخدم المترجم لمعنى لفظ " السورة " المقابل פָּרָשָׁה وهو يعنى (فصل – أصحاح " فى التوراة " – سفر – حزب " من أحزاب القرآن " – آية – قصة – حكاية – قضية – مسألة – كناية عن كل وقف فى آيات التوراة يفصل بين فقرة وأخرى بواسطة فراغ).[٢] وقد ورد هذا اللفظ فى المقرا بمعنى شرح أمر ما بتفاصيله وتفصيل أمر ما، كما فى استير ٧/٤ פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול(وعن مبلغ الفضة الذى وعد هامان بوزنه)، استير ٢/١٠ ופרשת גדלת מרדכי(وإذاعة عظمة مردخاى)، وباقى المعانى السابقة فهى مشتقة ، وعصر وسيط [٣]

وما يهمنا هنا هو أن هذا اللفظ له من الدلالات ما يبعد به عن معنى السورة ، كما سبق ذكره ، بل ويحمل فى طياته دلالات يهودية خاصة بالتلاوة للمقرا . ولم يقل بتضمنه لمعنى الحزب فى القرآن سوى " دافيد سفيف " ، وبالتالى فالمقابل بعيد عن المعنى قاصر عن دلالته ، بل ويحمل ظلالاً يهودية لم تكن فى الأصل . ومما يؤيد هذا القصور أن المترجم نفسه قد تراجع عن هذا اللفظ فى ترجمته " لألف ليلة وليلة "، مستخدماً الترجمة الصوتية العبرية للفظ سورة العربى[٤]

ثم ينهى المترجم نص ترجمته بذكر ترتيب تاريخى للسور القرآنية حسب فترات نزولها، معتمداً فى ذلك على "نولدكه" و"شفيلى"، واللذين قسما القرآن الكريم إلى أربع فترات : الفترة الأولى فى مكة قبل الهجرة، وتضم ما افتتح سور القرآن من أقسام. كما تضم سوراً مثل (العلق، المسد، قريش ، المدثر، الهمزة ، التكاثر ، الليل) وغير ذلك من السور ويبلغ عددها ٤٨ سورة.

---

(١) محمود على صميده ، المرجع السابق ، ص ٥٨٦ .

(٢) ד. שגיב, ע' פרשה.

(٣) י. סטיינברג,ע' פרשה, עמ' 704. א.אבן שושן, ע' פרשה .

(٤) د. جمال الرفاعى ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

ثم الفترة الثانية فى مكة قبل الهجرة ، وتتضمن ما ورد فيه ذكر الله بلفظ " الرحمن "، كما تتضمن سوراً مثل (القمر - الصافات - نوح - الإنسان - الدخان - ق ...) ويبلغ عدد سورها ٢١ سورة .

ثم الفترة الثالثة بمكة قبل الهجرة ، وتتضمن سوراً مثل (السجدة - فصلت - الجاثية - النحل - الروم ...) ويبلغ عدد سورها ٢١ سورة كذلك .

ثم الفترة الرابعة فى المدينة بعد الهجرة ، وتتضمن سوراً مثل (البقرة - البينة - التغابن - الجمعة - الأنفال) ويبلغ عدد سورها ٢٤ سورة .(١)

بعد ذلك يختتم المترجم ترجمته بفهرس شامل لجميع السور حسب تسلسلها وفقاً للمصحف العربى . وهو يتبع ركندورف والمفسرين المسلمين فى إطلاق لفظ " الملائكة " على سورة فاطر ، ولفظ " المؤمن " على سورة " غافر " .(٢)

ولا شك فى أن هذه الترجمة تحمل روحاً جديدة فى تعاملها مع نص القرآن ، روحاً تختلف عن روح " ركندورف " ، أو " بربى يسرائيل " ، أو غيرهما من المترجمين . ومما يؤكد دقة هذه الترجمة وتميزها على ما عداها من التراجم - ما ذكره " ساسون سوميخ " فى معرض حديثه عن هذه الترجمة إذ يقول : " إنها أهم عمل ترجمى تم من اللغة العربية إلى اللغة العبرية فى القرن العشرين . وإن لغة هذه الترجمة تمتاز بالحيوية والمرونة والإحكام ، رغم أنها تستحضر عبق العصور القديمة وبها ما المستمدين من مصادر اللغة العبرية القديمة ؛ ولذلك فهى أفضل من ترجمة ركندورف - فى رأيه - ، بل هى المعول الأول للباحثين حالياً فى إسرائيل .(٣)

مما سبق يتضح لنا أن هذه الترجمة تعد أفضل كثيراً من ترجمة ركندورف ، حيث إنها حاولت الحفاظ على الأصل قدر الإمكان ، مع نقل معنى وروح الأصل إلى اللغة الهدف ، العبرية، وقد نجح المترجم فى هذا كثيراً . كما أنها ترجمة تحمل روحاً أقل تعصباً ، وأكثر حيادية مقارنة بغيرها من التراجم . وربما كان مرد هذا ؛ لاطلاع المترجم على المصادر الإسلامية فى السيرة ، والتفاسير ، وكتب علوم القرآن . وقد أكد المترجم دقته بالالتزام بتشكيل النص ، وهو ما تفرد به عن غيره ، بما يجعلنا أمام نموذج فذ من المترجمين كما سبق القول .

ومما يؤكد القول السابق باختلاف نوعية المترجم هنا عن غيره من المترجمين اليهود ؛ أنه مع دقته فى الترجمة ، ومحاولته الاقتراب من المعنى إلى حد كبير ، والتزامه الأمانة - لا يحمل فى نفسه إلا عين الرؤى الاستشراقية التى سادت فى عصره ومن قبله حول الإسلام والقرآن ، وهو ما حمله مقالته מוחמד המחוקק (٤) وهو يعلن فيها صراحة آرائه فى الإسلام والشرع الإسلامى بخاصة والتى لا تختلف كثيراً عن آراء سابقيه .

---

(١) יוסף יואל ריבלין, המקור שעבר, עמ' 767 .

(٢) יוסף יואל ריבלין, המקור שעבר, עמ' 768 .

(3) Sason somekh, ibid, p. 10 , 11.

(٤) יוסף יואל ריבלין, מוחמד המחוקק , המקור שעבד, עמ' 294.

ووجهة النظر لدى المترجم " ريفلين " ، والتي تعد منعطفاً جديداً هنا هي القول بالتأثير العربي الكبير على الإسلام وتشريعاته ، وهو ما خالف به العديد من المستشرقين ، الذين أقروا فقط بالتأثير اليهودي والنصراني ، مع إعطاء هامش ضئيل للتأثير العربي . ولا شك أن مرد هذا لدى ريفلين - كما ذكر هو - إحساسه بالبيئة السامية المشتركة بين القرآن والتوراة ، والتي لا يمكن القول أمامها بالتأثير اليهودي فقط ، كما هو الحال لدى غيره من المستشرقين .

ونعود الآن للحديث عن المترجم ، فإن ما يحسب له هنا هو اجتهاده في نقل معنى النص القرآني إلى اللغة العبرية قدر استطاعته ، وذلك على الرغم من مخالفته للعقيدة الإسلامية وللقرآن ، بل إنه يحمل أفكار تعد مناقضة لهما مشككة في أصالتهما ، ومع هذا أفلح في الالتزام في كثير من الأحيان بالموضوعية في النقل .

وهذا هو ما ينبغي أن يكون عليه المترجم دائماً - كما سبق القول - فهو مجرد وسيلة وليس بحكم على ما بين يديه ، إذ ينبغي عليه اتخاذ موقف حيادي دائماً - قدر إمكانه - إزاء النص الذي يتعامل معه ، حتى وإن تعارضت أفكاره مع ما يحمله النص من أفكار ورؤى . وهذا هو مبدأ الموضوعية والالتزام في الترجمة ، وفي التعامل مع الآخر أياً كان هذا الآخر ، وهو هنا القرآن الكريم ومن ورائه الإسلام والمسلمون .

وأما أحدث الترجمات العبرية الكاملة لمعاني القرآن الكريم فهي ترجمة المستشرق الإسرائيلي " أهارون بن شمش " ، والتي صدرت الطبعة الأولى منها عام ١٩٧١ ، عن دار نشر מסדה - رامات جان، بعنوان : הקוראן הקדוש-ספר הספרים של האשלאם, תרגום מערבית وجاءت في ٤٤٢ صفحة .[١]

ثم صدرت طبعتها الثانية ، وهي طبعة منقحة عام ١٩٧٨ ، وتحمل عنوان : הקוראן-ספר הספרים של האשלאם ، إصدار ספריס קרני - تل أبيب ، وتقع هذه الطبعة في ٣٨٩ صفحة .[٢] وقد صدرها المترجم بإهداء لروح زوجته ، وذلك ربما على غرار ما فعله ريفلين، ثم يتلو ذلك استشهاد المترجم بأربع آيات من القرآن الكريم ، وهي على التوالي :

الأحقاف (١٢) : ﴿ ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين ﴾.

---

(١) ששון סומך, הקוראן בעברית פרוזאית, ידיעות אחרונות, 1971.12.3 ,עמ' 12 - חיים לשם, הקוראן בתרגום עברי חדש, משא, 1972.1.14, עמ'3 - האנציק' העברית, כ'30,עמ' 52.

Ency, Judica, vol, 10 , p. 1199.

وكذا محمود على صبيه ، المرجع السابق ، ص ٥٨٦ .

Ency, of Islam, vol V, p. 431 .

(٢) ד"ר. אהרון בן שמש, הקוראן, המקור שעבר

وللأسف لم يتمكن الباحث من الحصول على السيرة الذاتية لهذا المترجم .

לפניו ניתן ספר תורה למשה כהדרכה והסר וספר זה מאשר אותו בשפה הערבית.

ثم يونس (٩٤) : ﴿ فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فسئل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ﴾ .

אם יש לך ספק כל שהוא בדבר מה [מן הקוראן] שהורד אליך שאל את [בני ישראל] שקיבלו ולמדו את הספר התורה לפניך.

الشورى (١٥) : ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لاعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾ .

אללה הוא ריבוננו וריבונכם, אך לנו סדרינו לעבודתו ולכם סדרי עבודה שלכם.

العنكبوت (٤٦) : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴾ .

אל תתחווכחו עם בני עם הספר אלא בצורה מהוגנת ואמרו להם: אנו מאמינים במה שהורד אליכם כי ריבוננו וריבונכם הוא אחד, ולו אנו מסורים

وهذه الآيات إنما اختارها المترجم لغرض في نفسه ، إذ إنها تؤكد على سبق التوراة للقرآن، وسبق موسى عليه السلام على محمد ﷺ ، مع التأكيد على علو مكانة موسى عليه السلام في الإسلام ، بل إن الرسول ﷺ والقرآن مجرد مقتفيان لما سبقهما .

ثم يؤكد فضل اليهود في الآية الثانية من سورة يونس ، باعتبار أمر الله لنبيه أن يستفسر عما يشاء من أهل الكتاب ، فهم أهل علم ومعرفة ، وأهل صلاح .

مع التأكيد على أن الرسول لم يأت لليهود داعياً ، بل جاء للعرب خاصة ، يؤكد هذا بالجزء الذي استشهد به من آية سورة الشورى .

ويختم هذا بذكر أن المسلمين مأمورون بمحاجة أهل الكتاب بالحسنى ، وليس بأي شئ آخر. مع التأكيد على إيمان المسلمين بالتوراة ، وعبادتهم لنفس الرب الذي يعبده اليهود . أي أن المترجم يسعى من خلال هذه الآيات لإثبات فضل ومكانة اليهود على المسلمين ، وهو الأمر الذي سنتناوله فيما بعد بشكل تفصيلي .

وبعد هذا تأتي مقدمته تحت عنوان : (פתח דבר- افتتاحية) ، وهي تقع في سبع صفحات، وقد اجتهد المترجم من خلالها لتأكيد أن الإسلام لم يأت بجديد، بل هو يهودية عربية. وهو يبدأ كلامه بتعريف معنى الإسلام على أنه يعني الإخلاص التام ، وهذا هو نفسه جوهر اليهودية وملخصها كما ورد في سفر التثنية ٦/٥ ، وفي إشع ٣٨/٣ ، بل قد ورد في مدراش رابا الفعل שלם بنفس هذا المعنى . ثم يؤكد على أن الرسول ذكر في القرآن أكثر من مرة أنه مرسل فقط ليمنع قومه من المشركين توراة موسى ، وذلك في كتاب (القرآن) يتلى بلغتهم

العربية . وأن الرسول – وهو آخر الأنبياء – قد أتى لينشر اليهودية الأصلية القائمة على توحيد الله عز وجل ، والتى وصفها – أى الرسول – على أنها دين إبراهيم.

ويخلص من ذلك إلى نتيجة مفادها : أنه لا تناقض بين مبادئ القرآن ومبادئ اليهودية ، وأن هذا هو السبب الذى دعا الكثير من المستشرقين إلى تعريف الإسلام ووصفه بأنه يهودية تلائم وعى وإدراك القبائل العربية ، وتتفق مع مفاهيمها .(١)

كما يؤكد المترجم على قول القرآن ببشرية عيسى عليه السلام ، وأنه مجرد رسول إلى بنى إسرائيل . مع إبراز أن ما يتعلق بفرية اتهام اليهود بقتل المسيح ، قد كذبه القرآن فى كثير من المواضع معلناً صراحة أنهم ما صلبوه ولا قتلوه ، بل رفعه الله إليه. (٢) أى أنه يعتمد على القرآن لتبرئة ساحة اليهود من هذه الجريمة التى هى منشأ النزاع والعداء بينهم وبين النصارى .

بالإضافة لإشارته إلى أن المراد بمصطلح (الجهاد) فى القرآن ، هو محاربة أهل الشرك ، والكفر المنكرين لوحدانية الله عز وجل ، ولا ينبغى شن الحرب على اليهود أو النصارى ؛ لأن القرآن لا يفرض عليهم الدخول فى الإسلام ، بل فقط يلزمهم بدفع الجزية .

كما أن قتال الرسول ﷺ لليهود فى المدينة – فى رأى المترجم – لم يكن نتيجة لعدائه لليهود ، بل كان سببه الأساسى هو مناصرة هؤلاء اليهود لأعداء النبى من المشركين فى حروبهم معه. (٣)

وحينما تحدث عن الرسول ﷺ ، ذكر أنه شخصية تاريخية كبيرة عجيبة استطاعت تغيير وجه التاريخ العالمى . وأنه فى أثناء رحلاته العديدة لفلسطين والشام التقى مع اليهود والنصارى من أهل هذه البلاد ، وتعلم منهم أسس عقائدهم ، وأن هذا الأمر قد أثار فى نفسه الرغبة فى إدخال قومه تحت جناح عباءة التوحيد ، وإخراجهم من ظلمات الجهل والشرك . وقد شغلته هذه الأفكار بما داعاه للاعتزال فى أحد التلال بالقرب من مكة – كذا – مفكراً فى مشكلات الإله والإنسان .(٤)

وأما القرآن الكريم ، فلا وحدة ولا تواصل فى مضمونه ، وعدد آياته تتشابه مع عدد آيات التوراة مع وجود اختلافات طفيفة ، فكلاهما عدد آياته حوالى (٦٠٠٠) آية تقريباً . وأما ترتيب القرآن فجاء حسب طول السور وقصرها ، حيث قدمت السور الطوال تليها السور القصار. وأن تقسيمه إلى آيات هو أمر متأخر ، بهدف تسهيل قراءته بشكل علنى .(٥)

---

(١) ד"ר. א. בן שמש, המקור שעבר, עמ' ט-י.

(٢) המקור שעבר ,עמ' ט.

(٣)המקור שעבר ,עמ' ט-י.

(٤)המקור שעבר ,שם.

(٥)המקור שעבר, עמ' יב-יג .

وأن الاختلاف في القصص القرآني الوارد في القرآن عن نص التوراة ، نابع من نظرة القرآن لهذا القصص ، فهو يراه لا كحقائق تاريخية ، بل كدروس للعبرة والموعظة وحسب .

ثم يؤكد على أن لغة القرآن مثل لغة التوراة كلتاهما يمكن تفسير المراد منها بأكثر من وجه، وأن لكلماتهما العديد من الدلالات التي تصل إلى حد التناقض أحياناً .[١]

وقد عرض المترجم كذلك بعضاً من آراء المستشرقين الروس حول شخصية الرسول ﷺ، وزعمهم أنه لا حقيقة لوجوده بل هو مجرد أسطورة ، مع رفضه لآرائهم كنوع من الموضوعية .[٢]

ثم يذكر لنا منهجه في الترجمة وهو أنه لم يسر مثل الترجمات العبرية السابقة عليه ، أو مثل الكثير من الترجمات الأوروبية – على نهج تقسيم القرآن عند ترجمة معانيه إلى آيات كما هو في الأصل ، بل عمد إلى ترجمة كل خمس آيات معاً في وحدة واحدة دون التزام بالأصل . وهو ما يطلق عليه الأسلوب المسترسل في الترجمة סִגְנוֹן שׁוֹטֵף ، وينوه إلى أن هذه الطريقة هي الأولى من نوعها في العبرية ، مع تأكيده على الالتزام بترتيب الآيات حسبما جاءت في المصحف العربي . وأن ترجمته تحتوي على العديد من التجديدات الترجمية التي لا توجد في غيرها من التراجم في أي لغة من اللغات .

وأنه قد ضمن هذه الترجمة بالهوامش التي تشير إلى المواضع التي قد يصعب على القارئ فهمها ، أو التي يتفق فيها القرآن أو يتعارض مع المصادر اليهودية كالمقرا والتلمود والمدراشيم ... إلخ . مؤكداً على أن القرآن قد ورد فيه ، في العديد من المواضع ، ما يدل على أنه مجرد نص لتوراة موسى السابقة عليه ، وأن الفارق بينهما إنما يرجع إلى كون القرآن باللغة العربية . وهو في ذلك يقتفي خطى ركندورف في محاولته الدائبة لإثبات اقتباس القرآن من المصادر اليهودية بصفة خاصة .

ويختتم المترجم مقدمته بذكر ما اعتمد عليه من المصادر ، مثل كتابات "أفراهام جايجر"، و"جريتين" ، و"ريفلين" ، و"بن زائيف" وغيرهم من اليهود كما اعتمد على تراجم بعض التفاسير ، مثل "الطبري" ، و"الزمخشري" ، و"البيضاوي" ، وعلى كتابات باللغات الأجنبية ، لأمثال : "ڤلهاوزن" ، و"نيكلسون" ، "جولدتسيهر" ، وغيرهم من كبار المستشرقين .[٣] ثم يلي ذلك نص الترجمة .

وقد استخدم المترجم لمعنى لفظ " سورة " المقابل בְּשׂוֹרָה وهو يعني (خبر – نبأ – بشرى – بشارة – مكافأة على بشارة) ، مل ٢ ٩/٧ ، صمو ثان ١٨/٢٧، ٤/١٠ ، ١٨/٢٢.[٤]

---

(١) המקור שעבר ,עמ' יג-יד.

(٢) המקור שעבר, עמ' יא.

(٣) המקור שעבר ,עמ' יד- טו.

(٤) י. שטיינברג,ע' בשורה, עמ' 127- א.אבן שושן, ע' בשורה - ד. שגיב, ע' בשורה .

وقد ذكر المترجم فى هامشه الأول فى الترجمة – أن لفظ سورة ليس عربى الأصل مستشهداً بما ذكره " نولدكه " حينما أرجعها للأصل العبرى שׁוּרָה ومراده أنها صف أو سلسلة من الفقرات . وبما ذكره " هرشفيلد " من أن أصل سورة هو اللفظ العبرى סִדְרָה ، باعتبار ما يطلقونه على الأجزاء التى ترتل فى المعبد بصفة أسبوعية. ثم يذكر رأيه وهو أن لفظ سورة يرجع فى أصله لكلمة בְּשׂוֹרָה أى بشارة ، والتى تطلق عند النصارى على الأناجيل ، وأن اليهود والنصارى قد استخدموا هذا اللفظ للدلالة على النبوءات الجديدة للرسل ، وهى مستخدمة بالفعل فى الترجمة العبرية للأناجيل. وأن هذا المصطلح قد اقتبس فى القرآن كغيره من المصطلحات الدينية مثل : (תורה توراة ، שכינה سكينة، פורקן فرقان، שורה سورة)، وهكذا .[1]

ولا شك أن ما ذكره المترجم هنا من آراء حول أصل كلمة سورة هى أبعد ما تكون عن المعنى السابق للسورة ، وهى أنها تعنى المنزلة الرفيعة أو الفضلى من أجزاء القرآن . وهذا القصور على المستوى اللغوى المباشر ، بالإضافة إلى ما ذكره الطبرى فى تفسيره ، وغيره من المفسرين حول معنى السورة وأصلها العربى [2] – يدحض آراء المترجم السابقة ، ومعها آراء المستشرقين الذين اعتمد عليهم المترجم فى هذا القول .

ومن ثم فالمقابل بعيد تماماً عن المعنى ، ولا يريد المترجم من هذا سوى التأكيد على وجود ألفاظ عبرية داخل نص القرآن الكريم ؛ لإيجاد ذريعة يعتمد عليها لتأكيد قوله بأن القرآن مقتبس من المصادر اليهودية والنصرانية فيما بعد ، كما ذكر ذلك صراحة فى مقدمته .

وبالتالى فلم يدرك أى من المترجمين الثلاثة معنى لفظ (السورة) ، ولم ينجح أى منهم فى نقله للغة العبرية وذلك فى ترجمتهم لمعانى القرآن الكريم . إلا أن محاولة ريفلين فى ترجمته "ألف ليلة وليلة " باستخدام المقابل العبرى الصوتى للسورة تعد أفضل المحاولات وأكثرها أمانة، ومراعاة لمعنى الأصل وخصوصيته .

ثم ينهى المترجم نص الترجمة بالفهرست العام لسور القرآن بنفس ترتيبها الأصلى ، وقد سار على نهج من سبقه من المترجمين فى تعديل بعض أسماء السور كغافر وفاطر . وهو ما ذكرناه فيما سلف .

ونود بعد هذا العرض أن نؤكد على أن ما تضمنته مقدمة ترجمة بن شمش يظهر لنا بشكل جلى فكر المترجم وأيديولوجيته فى التعامل مع القرآن ، وفى نظرته إلى الإسلام بعامة ، بما يساعدنا على معرفة مدى أمانته فى النقل والتزامه بالنص الأصلى .

---

(١) א. בן שמש, המקור שעבר, עמ' 1, הרעה מס'1.

(٢) انظر حول معنى السورة ، ص ٩٥، ٩٦ من هذا الفصل .

فنقول بداية ، إن المترجم حينما شرع فى الاستشهاد ببعض آيات القرآن الدالة على أسبقية التوراة على القرآن ، وأسبقية موسى على محمد ﷺ ، وذكر بعضاً من علم أهل الكتاب - لم يكن أميناً فى نقله لهذه الآيات ، بل إنه فقط اقتبس منها سواء بالحذف ، أو بالاجتزاء ما يبرر وجهة نظره دون أدنى مراعاة للأصل .

ففى آية سورة الأحقاف نجده يحذف هنا تكملة الآية وهى قوله تعالى : ﴿ لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين ﴾ - على الرغم من أنه ترجمها فى موضعها كما يلى : למען יזהירו בו את החוטאים, ויבשרו טוב לישרים. حيث أرجع الضمير فى الفعل للجمع فى الحالتين ، رغم أن الأصل مفرد يعود على القرآن المصدق لما فى التوراة ، وليس للتوراة - الموجودة اليوم - نفسها ، كما يحاول المترجم أن يوحى من خلال إضافته للأداة את- אותו من أن التصديق هنا للتوراة المنزلة على موسى ، والتى بين يدى اليهود هنا ، وليس التصديق لما اشتملته التوراة من التوحيد والعبودية لله . كما أنه يتجاهل التنكير فى (لسانا عربيا) ويحوله للتعريف בשפה הערבית ؛ ليؤكد أن القرآن مجرد توراة باللغة العربية ، لتأكيد توراة موسى وتصديقها .

أما فى آية " سورة يونس " فقد حذف نهاية الآية كذلك ﴿ لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ﴾ ، كما أنه استبدل ﴿ الذين يقرءون الكتاب من قبلك ﴾ بالمقابل את בני ישראל, قاصراً المعنى عليهم، رغم أن الأمر مطلق فيهم وفى النصارى . كما أضاف لفظ למד، وكأن اليهود أهل علم ودين ؛ بما يوحى أن السؤال هنا قائم واحتماله موجود ، رغم أن هذا هو أحد أساليب القرآن فى نفى أدنى شك عند رسول الله ﷺ . وهو مالم يدركه المترجم - ربما عن عمد منه - ليجعل الأمر وكأن الرسول إذا شك فى أمره فسيتجه إلى أولى الأمر أرباب العلم اليهود - بنى إسرائيل - ، بما يعلى من شأنهم هنا ، خلافاً لمعنى الآية الأصلى .

وأما فى آية " سورة الشورى " فقد اجتزأ المترجم جزءاً من الآية يدلل به على وجهة نظره دون مراعاة لمعنى الأصل ، ولا لمراده فى إطار السياق العام للآية وصلتها بما قبلها وما بعدها من آيات . خاصة وأن الآية فى معرض الإنذار والتحذير ، وليست فى معرض التدليل على انفراد الإسلام بالعرب ، أو أن الرسول مرسل إليهم فقط دون غيرهم من الأمم والشعوب والملل . وهو ما اجتهد المترجم بعد ذلك فى تأكيده فى ثنايا مقدمته كما سبق القول .

وأما فى آية " سورة العنكبوت " فتجده يحذف أجزاء من الآية ، نحو : ﴿ إلا الذين ظلموا منهم ﴾ ، و﴿ بالذى أنزل إلينا ﴾؛ لأن هذه الأجزاء تهدم غرضه من رفع شأن أهل الكتاب ، واليهود خاصة ، فكيف يذكر هنا أن منهم الظالمين . كما أنه يسعى لإظهار الأمر وكأنه إقرار بإيمان الرسول والمسلمين بالتوراة والعقيدة اليهودية ، ولذا حذف الجزء الثانى من الآية ؛ لأنه اعتراف بإيمان المسلمين أولاً بما أنزل إليهم ، وهو القرآن الموحى إلى محمد ﷺ ، وهذا الإيمان

بالقرآن يقتضي الإيمان بما سبقه من الكتب والرسل ، أي شمولية الإسلام لما سبقه من العقائد ، وهو مالم يرغب المترجم في إظهاره ؛ لأن اليهودية هي الأصل في نظره ، وليست حلقة في سلسلة يتممها الإسلام .

بما يظهر لنا نموذج من ترجمة بن شمش، والذي يعكس لنا عدم أمانة المترجم، وعدم التزامه بالأصل سواء من خلال الحذف أو الإضافة، أو الاجتزاء، أو التحريف بهذه الأساليب جميعاً، وهذا كله مع أننا لم نتناول هنا سوى الشكل دون مضمون الآيات مراعاة للإيجاز وعدم الانحراف عن الموضوع الرئيسي.

وأما ما ورد من مزاعم وأكاذيب في المقدمة فقد فاقت ما ذكره ركندورف ، خاصة وأن البيئة العامة ، والظروف التي أحاطت بركندورف هيأت له ما تصوره من أكاذيب وكأنها حقائق ماثلة . في حين أن الأمر مختلف بكافة المقاييس بالنسبة لبن شمش ، والذي رأى وقرأ ما سبقه إليه المترجمون من آراء واستدلالات . وكان عليه أن يقرر مدى حقيقة مثل هذه الآراء ، وليس تأكيدها دون بينة أو دليل ، رغم اختلاف الجو العام حوله ، وسهولة الحصول على معلومات صحيحة عن الإسلام والقرآن .

إن المترجم يسعى من خلال هذه المقدمة ، وما يتبعها من نسق في الترجمة – لإثبات مدى صلة الإسلام باليهودية ، والقرآن بالمصادر اليهودية ، لدرجة الاقتباس والنقل منها في نص القرآن. كما أنه يفتري أمراً جديداً ، وهو القول بأن إبراهيم كان يهودياً ، وأن الرسول جاء ليظهر اليهودية الأصلية ، وليس الحنفية السمحة ، خاصة وأن إبراهيم كان قبل التوراة ، وقبل موسى فكيف كان يهودياً واليهودية لم تأت إلا مع موسى والتوراة ؟ !

ثم أين هي المواضع التي تؤكد – حسب قول المترجم – أن الرسول لم يرسل إلا للعرب المشركين فقط ؟ وأين هي الآيات والمواضع التي وردت في القرآن وتشير – حسب زعم المترجم – إلى أن القرآن هو التوراة العبرية ، ولكن الفارق بينهما أنه باللغة العربية ؟ ! وما هي أسانيده للقول بأن الجهاد قاصر على أهل الشرك ، دون اليهود والنصارى وفي جميع الأحوال ، بما في ذلك محاربة اليهود أو النصارى للإسلام والمسلمين ؟ ! ثم ما هو دليل المترجم على القول بأن الرسول قد تعددت رحلاته إلى الشام وفلسطين ، وأنه استمد من أهلها أسس عقائدهم ، الأمر الذي جعله يفكر في خلق دين جديد ؟ ! من أين للمترجم بمثل هذه المزاعم ؟ !

إن كل هذه الأمور لم يحصل عليها المترجم من الأصول العربية ، بل حصل عليها من كتابات المستشرقين ، أمثال : جايجر، وجوتين ، وركندورف ، ونيكلسون ، وغيرهم من أولئك الذين افتروا على الإسلام الأباطيل دون بينة ، كما عرضنا لبعضهم في ثنايا هذه الدراسة .

إن ما اقترفه المترجم فى حق نفسه هنا يؤكد على سوء النية لديه ، وأنه لم يأت ليكتشف حقيقة القرآن ، وأصل الدعوة الإسلامية ، بل جاء ليؤكد على الصلة الوثيقة فى اعتقاده بين القرآن والتوراة ، وبين الإسلام واليهودية . وهو ما يؤثر على أسلوبه فى الترجمة ، ومنهجه فيها ، وفهمه للنص الأصلى بما يؤكد على سوء ترجمته ، وعدم دقتها ، وعدم أمانتها تجاه الأصل .

هذا الرأى يؤكده لنا بعض الباحثين اليهود أنفسهم ، فنجد كلاً من " ساسون سوميخ " و"حاييم ليشم " قد أقرا فى مقالتيهما بأن هذه الترجمة مجرد ترجمة تفسيرية للقرآن، وأن الفارق بين نصها ، وبين مفهوم الترجمة فارق كبير . كما أن محاولة المترجم لخلق تجديدات لغوية تساير العصر قد حملت النص ما ليس فيه ، وبعدت به عن مراده الأصلى . بل إن الحذف والإضافة من المترجم دون أدنى إشارة لذلك ، يعد أمراً معتاداً مألوفاً لديه .[1]

مما سبق يتأكد لنا أن القول باقتباس القرآن من المقرا والمصادر اليهودية الأخرى ، وأن الإسلام مجرد مسخ مشوه من اليهودية ما يزال راسخاً فى أذهان المستشرقين ، حتى يومنا هذا . ومازال هناك الكثيرون منهم الذين يحاولون النيل من الإسلام ، وكتابه ، ورسوله . ورغم ذلك فإننا لا نعدم بين الحين والآخر بصيص من الضوء فى شكل دراسة جادة ، أو شبه موضوعية عن الإسلام والقرآن ، كذلك الحال بالنسبة للترجمات العبرية ، فإن الترجمتين الأولى والثالثة تنضم تحت لواء الإتجاه الأول ، وهو الإتجاه الغالب ، بينما تنتمى ترجمة " ريفلين " إلى الإتجاه الثانى، وهو الأقل شعبية . كما سيتضح ذلك بشكل جلى تفصيلى فى الفصول التالية من هذه الدراسة .

* * *

(١) ששון סומך, המקור שעבר ,עמ' 12. חיים לשם, המקור שעבר, עמ' 3.

الفصل الأول

تحليل النص وتركيبه على مستوى المقابلات المعجمية

تمهيـــد :

من خلال ما سبق من مقدمات تبين لنا فى ضوئها قواعد وأسس علم الترجمة،وما هى الضوابط التى تحكم نشاط المترجم، والمعايير التى يحكم من خلالها على مدى صحة ودقة عمل ترجمى ما.

كما تبين لنا كذلك مدى رؤية المترجمين عبر العصور للقرآن الكريم، وانعكاس هذه الرؤية على ترجمة آياته الكريمة إلى اللغة العبرية ترجمة جزئية بشكل أساسى.

وأما فى هذا الجزء، فسوف نستعرض مدى تعامل مترجمى النص الدينى مع نص بلاغى كالقرآن الكريم، بلغ ذروة الفصاحة العربية. والفارق هنا هوأن هؤلاء المترجمين قد ترجموا معانى القرآن كاملة، بما يسمح لنا بفهم الدوافع الرئيسية والحقيقية وراء ترجمته إلى اللغة العبرية، كما يتسنى لنا الحكم على جدية وبراعة ترجمة ما من خلال ما تنقله من الأصل، سواء على مستوى المفردات، أو التراكيب، أو الجمل، أو العبارات، وصولا إلى مستوى نقل الأثر النفسى للقرآن الكريم، وهذا هو قمة الهرم التى يسعى إليها كل من يقدم على ترجمة مثل هذا الكتاب العظيم.

ولصعوبة تناول جميع الآيات الخاصة بأهل الكتاب واليهود فى شكل موضوعى كان من الضرورى أن يتم تناولها فى شكل ظواهر لغوية بلاغية فى المقام الأول؛ ولذا فقد تحول هذا الكم من الآيات إلى معين تُستمد منه هذه الظواهر، والتى تنقسم إلى ظواهر معجمية، وأخرى صرفية، وبعض تركيبى، ثم ظواهر أسلوبية بلاغية. وقد سرنا فى عرضها على النحو التالى :

أولا : عرض فكرة شاملة ومرجزة عن معنى الظاهرة محل الدراسة؛ للتعريف بها وبدلالتها البلاغية.

ثانيـــا : ذكر الشواهد والنماذج الخاصة بهذه الظاهرة متبوعة بترجماتها المرتبة حسب تسلسلها التاريخى من الأقدم إلى الأحدث.

ثالثـــا : تقييم المعنى العام لهذه الأمثلة فى ضوء المعاجم اللغوية والتفاسير الإسلامية؛ لمعرفة إلى أى مدى تمكن هؤلاء المترجمون من نقل المعنى والأثر المرادين من الأصل إلى القارئ الجديد، وذلك مع إبراز قصور اللغة المتلقية إن وجد عن استيعاب دلالة الأصل، وكيفية معالجة المترجم لمثل هذا الأمر.

وقد قسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الأول منها يختص بالمقابلات المعجمية، أى المفردات. أما الثانى فيتناول ما يتعلق بالجوانب الصرفية والنحوية. فى حين يتناول الفصل الثالث بعضا من الظواهر الأسلوبية المميزة لأسلوب القرآن الكريم. وذلك تحت عنوان عام وهو تحليل النص وتركيبه، والمراد بالتحليل هنا أى كيفية فهم المترجم لعناصر النص الأصلى واستيعابه لها، بينما يقصد بالتركيب كيفية نقل هذه العناصر إلى اللغة الهدف وإلى المتلقى الجديد باعتباره هو الغاية من عملية الترجمة والذى يحكم من خلاله على مدى نجاح ترجمة ما أو إخفاقها.

* * *

الباب الثاني

تحليل نص آيات اليهود وتركيبه في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم

على ما هو مدون بالفعل فى كتاب، كما يدل على شكل الأحرف وطريقة الكتابة.[1] وبالتالى فهو كمقابل غير واف بدلالة «الكتاب» المرادة هنا؛ خاصة وأنه يشير لما هو مدون بالفعل، لكنه لا يدل على ما يحتوى بين دفتيه الكتابة. مما يؤكد أن المترجم قد وقع هنا فى أسر (الصديقات المزيفة)، وهى أن يتشابه لفظان فى الصوت والشكل ويختلفان فى المعنى. والمترجم اعتمد هنا على هذا التشابه بين كتاب و כְּתָב ، لكنه لم يلتفت الى الفارق فى المعنى بما يفقد الترجمة جزءا هاما من مراد الأصل.

فى حين اختار ريفلين المقابل אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר . ولفظ סֵפֶר يعنى(كتاب - مجلد -سجل- سفرالتوراة/ قديما رسالة - مكتوب)، إشع ١١/٢٩ (العارف الكتابة)، خر ١٤/١٧ (أكتب هذا تذكارا فى كتاب). كما يطلق على المقرا סֵפֶר הַתּוֹרָה او סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ ، خر ٣٢/٣٢ .[2] أى أن هذا اللفظ يشير لمعنى المقرا أو العهد القديم بما يجعله أكثر قربا سواء على مستوى الاصطلاح، أو على مستوى المعنى المباشر المراد هنا. وقد أشار "سغيف" إلى أن مصطلح אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר يعنى (أهل الكتاب- اليهود والمسحيين- أهل الذمة "فى المصطلح الإسلامى").[3] ومن ثم كان ريفلين هو الأكثر دقة وفهما للمعنى، وهو أحيانا ما يستبدل אַנְשֵׁי بـ עַם كما فى البقرة ١٠٥ على سبيل المثال. وكلاهما قريب من المعنى المراد.

أما بن شمش فقد استخدم אַנְשֵׁי עַם הַסֵּפֶר ، وهو عبارة عن دمج لما استخدمه ركندورف אנשי הכתב وريفلين אנשי הספר أو עם הספר ؛ بما يجعل المعنى (رجال أهل الكتاب أو أناس أهل الكتاب)، ولا ندرى من أين له بهذا المصطلح؛ خاصة وأن اللغة العبرية نفسها تحتوى على المقابل المباشر «لأهل الكتاب» - كما سبق الذكر - بما يؤكد فساد ما استخدمه بن شمش هنا وعدم صلاحيته كمقابل للمعنى المراد.

وبالتالى نجد أن أفضل المقابلات هنا هو ما استخدمه ريفلين.[*]

* * *

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة وحرص ريفلين على اختيار المقابل الملائم للمعنى، حيث نجح فى اختيار المقابل السليم فى (٣١) موضعاً من إجمالى (٣٧) موضعاً، فى حين لم ينجح ركندورف إلا فى (٧) مواضع فقط. أما بن شمش فهو يعتبر مرحلة وسط بين النقيضين السابقين إذ نجح فى (١٧) موضعاً فقط. مما يؤكد أفضلية ريفلين هنا وتفوقه على الجميع.

* * *

---

(١) ר. שטיינברג, ע' כתב ,עמ' 399- אבן שושן,ע' כתב -ד. שגיב,ע' כתב .

(٢) ר. שטיינברג, ע' ספר ,עמ' 602,601- אבן שושן,ע' ספר -ד. שגיב,ע' ספר .

(٣) ד. שגיב,ע' ספר, אנשי הספר (בפי המוסלמים) .

(*) وقد تكرر هذا المصطلح كل لدى صاحبه على مدار الترجمة بكاملها، بما يعنى دوام الخطأ فى جميع الأحوال لدى بعض المترجمين.

تمهيد :

فيما يتعلق بالمقابلات المعجمية (المفردات)، فقد سبق أن ناقشناها فى الفصل الأول من هذه الدراسة بشكل أكثر تفصيلا، وذلك تحت عنوان تحليل النص و تركيبه (المستوى المعجمى)؛ وذلك لأهمية هذا العنصر فى الأداء الترجمى. وذكرنا أن اللغات تنطلق فى التعبير عن مختلف المعانى من خلال عناصر الواقع الذى تحيا فيه، وتحت تأثير موروث الشعب الحضارى، وتجاربه فى الحياة، وقيمه، وأخلاقياته. إذ ينعكس تصوير أبناء اللغة لمكونات وعناصر هذا الواقع على الإمكانات و العلاقات المعنوية للألفاظ فى اللغات المختلفة. ومن ثم تختلف قدرات اللغات فيما بينها من حيث إمكانية الألفاظ على التعبير عن الحقيقة، والمجاز فى آن واحد.[1] ومن ثم فإن مشكلة الترجمة الأولى هى عدم وجود مترادفات متطابقة بين اللغات، بما فيها تلك التى تنتمى إلى أسرة واحدة.

ولذا بات على المترجم أن يفهم النص جيداً، ويدرك دلالات الألفاظ فى ضوء عدة مستويات للتحليل اللغوى وهى :

١- مستوى المعنى الأساسى. ٢- مستوى المعنى السياقى.

٣- مستوى المعنى العاطفى أو الانفعالى. ٤- مستوى المعنى الخاص بدلالة المفاهيم.

٥- مستوى المعنى البلاغى.[2]

كما أن على المترجم أن يدرك تمامًا أن الكلمة قد يكون لها مرادفًا مقابلاً فقط فى لغة الترجمة، وهنا لا توجد مشكلة. أو قد يكون لها أكثر من مقابل، وهنا على المترجم أن يلجأ إلى السياق؛ ليحدد اختياره المناسب فى ضوء المعايير السابقة.

كما أن اللفظ الأحادى المعنى قد يقابله فى لغة الترجمة لفظ أحادى مثله،أولفظ متعدد المعانى والعكس صحيح.[3] وهنا ينبغى على المترجم الحذر فى اختياره لمقابلات الترجمة.

وكذلك ينبغى عليه الحرص عند تعامله مع المشتركات اللفظية، والمترادفات،وهما من مميزات اللغة العربية بشكل خاص. ومن هنا كان عسر وصعوبة الاختيار بين مقابلات الترجمة السليمة أمام المترجم.

وفى ضوء ذلك سوف نرى إلى أى مدى كان توفيق المترجمين، أوإخفاقهم فى التعامل مع مفردات الأصل ونقلها إلى المتلقى بشكل واضح وجلى.

وقد قُسمت المقابلات هنا بحسب مقدرة المترجم على نقل المعنى كما يلى :

---

(١) فوزى عطيه، مرجع سابق، ص ١٣٤، ١٣٥ .

(٢) ستيفن اولمان، مرجع سابق، ص ٦ . اسعيد الباقى الصافى، ترجمان، مرجع سابق، ص ٥٠ .

(٣) يوجين نيدا، مرجع سابق، ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ - فوزى عطية، مرجع سابق، ص ١٣٨

١- مقابلات غير وافية بمعنى الأصل.

٢- مقابلات قاصرة عن معنى الأصل.

٣- مقابلات بعيدة عن معنى الأصل.

٤- مقابلات أوسع فى دلالتها من معنى الأصل.

٥- مقابلات أضيق فى دلالتها من معنى الأصل.

٦- مقابلات تخفف من حدة وقوة معنى الأصل.

٧- مقابلات تحمل النص ما لم يرد به.

٨- مقابلات تستدعى دلالات مقرائية.

٩- مقابلات غير مباشرة لمعنى الأصل.

١٠- استخدام مقابل واحد لأكثر من معنى فى الأصل.

١١- استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى فى الأصل.

١٢- الصديقات المزيفة.

وهذه النقاط الاثنتى عشرة تعد أساسا كافيا لإظهار مدى قدرة المترجمين على التعامل مع الأصل، ونقل المعنى فى ضوء المعايير التى سبق ذكرها، وهى مجرد نماذج وأمثلة كل حسب حالته، إلا أننا تناولنا فى سياق هذا الفصل بعامة، وفى طيات الظواهر المختلفة - العلاقة بين المقابلات المتقاربة فى معانيها فى اللغة الهدف، ومدى نجاحها فى نقل المعنى. ومن ثم فإن هذا الجزء يعد أساسا يبنى عليه بشكل رئيسى العمل الترجمى فيما بعد، وهو أول درجات السلم الترجمى بعامة.

* * *

١- مقابلات غير وافية بمعنى الأصل :

الأعـــــراف ١٦٠ ﴿ وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا... الآية ﴾

ركندورف : הך במטך על הסלע ; ותצאנה ממנו שתים עשרה עינות מים... (١)

ريفلين :"הַךְ בְּמַטֶּךָ אֶת הַסֶּלַע, וַיִּפְרְצוּ מִמֶּנּוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֵינוֹת ... (٢)

بن شمش :"הך במטך על הסלע, ואז פרצו ממנו שנים עשר מעיינות... (٣)

* يقال بجس الماء وانبجس انفجر، لكن الانبجاس أكثر ما يقال فيما يخرج من شئ ضيق، والانفجار يستعمل فيه وفيما يخرج من شئ واسع.(٤)

وقال آخرون : الانبجاس هو خروج الماء بقلة، والانفجار خروجه بكثرة، وأكده «القرطبي» بقوله : «إن الانبجاس أضيق من الانفجار؛ لأنه يكون انبجاسا ثم يصير انفجارا».(٥) أي أن الانبجاس هو أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته. أو أن الانبجاس خروج الماء من الصلب، والآخر خروجه من اللين.(٦)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم الفعل יָצָא والذي يعني (خرج - برز - اطلع - انبثق عن - نتج - ذهب - غادر)، تك ٢٧/ ٣٠ (ويعقوب قد خرج)، ويستخدم مجازا ليدل على ما يبزغ من مصدره، أو يخرج من منبعه، كما في خر ٢٢/ ٥ ، تك ٢/ ١٠ (وكان نهر يخرج من عدن).(٧) وهو وإن اقترب من المعنى هنا، إلا أنه غير واف بدلالة الانبجاس خاصة وأنه لم يشر للخروج من شئ ضيق، أو الخروج بصعوبة.

في حين نجد كلا من ريفلين وبن شمش قد استخدما المقابل פָּרַץ والذي يعني (كسر - حطم - خرق - اخترق - أحدث ثغرة - مزق - اندفع - انبثق ماء - طغى - انتشر)، أيوب ٢٨/ ٤ (حفر منجما بعيدا عن السكان)، إشع ٥/ ٥(٨)، وهو أكثر قربا وملاءمة لمعنى الانبجاس كما سبق ذكره؛ خاصة وأن الفعل פָּרַץ يدل على إحداث ثغرة، أي بداية خروج الشئ كما يدل مباشرة على انبثاق الماء، فهما الأفضل هنا.

* * *

---

(١) צ.ח.רקנדורף, עמ' 95.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 165 .

(٣) א.בן שמש, עמ' 100.

(٤) الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص ٣٧ .

(٥) الرازي، جـ٣ ص ١٠٥ وما بعدها، وكذا جـ ١٥ ص ٣٢، ٣٣- القرطبي، جـ١ ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٦) الألوسي ، جـ١ ص ٢٦٩ وما بعدها.

(٧) י. שטיינברג, ע' יצא , עמ' 334,333. א.אבן שושן, ע' יצא., ד. שגיב,ע' יצא .

(٨) י. שטיינברג, ע' פרץ , עמ' 702. א.אבן שושן, ע' פרץ., ד. שגיב,ע' פרץ.

* وفى مقابل هذه الآية نجد قوله تعالى فى سورة البقرة ٦٠ : ﴿ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ﴾.

ركندورف : ויצאו ממנו שתים עשרה עינות ..... (١)

ريفلين : וַיִּבָּקְעוּ מִמֶּנּוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֲיָנוֹת..... (٢)

بن شمش : ואז נבקעו ממנו שנים עשר מעיינות..... (٣)

* أى أن ركندورف قد استخدم هنا أيضا الفعل יצא رغم اختلاف المعنى بين الانبجاس، والانفجار الذى يدل على الانشقاق، ومنه الفجر وهو شق الشئ شقا واسعا؛ بما يدل على شدة وكثرة خروج الماء من الحجر،(٤) كما سبق القول.

ومن ثم فالمترجم لا يلتفت للتفاوت الدلالى بين قوله تعالى «انبجست»، و«انفجرت» بما يخل بهذه الدقة فى المعانى القرآنية. ويبدو أنه اعتمد على قول البعض ومنهم «ابن عباس» : بأن الانبجاس والانفجار شئ واحد.(٥) إلا أن المترجم باعتماده على مثل هذا القول - والذى فسرناه فيما سبق - يؤكد عدم إدراكه للبلاغة القرآنية، ومدى دقتها فى التعبير بالألفاظ عن أدق المعانى المرادة. بما يجعل الفعل יצא - حتى وإن أخذنا بنظر الاعتبار الرأى السابق - قاصرا عن دلالة التفجر والخروج بشدة وقوة، إذ يشير فقط للخروج بكثرة دون قوة؛ بما يجعله فى الحالتين مقابلا غير واف بالأصل.

أما ريفلين وبن شمش فقد استخدما هنا المقابل נִבְקְעוּ والذى يعنى (انفلق - انفطر - تصدع - انشق - انبجس الماء)، خر ١٤/٢٢ (وانشق الماء)، أمثال ٣/٢٠ (انشقت اللجج).(٦) ومن ثم فهو مقابل ملائم قريب من معنى الانفجار؛ وبالتالى فقد أدرك المترجمان الفارق بين الانفجار والانبجاس فى الحالتين، فهما الأفضل هنا بلا شك.

* أما مقابل «العين»، فقد استخدم كل من ركندورف وريفلين المقابل עֲיָנוֹת ، وهو جمع لـلـفـظ עַיִן والذى يعنى (عين الماء - ينبوع - منبع)، تث ٨/٧ (عيون وغمار)، خر ١٥/٢٧،(٧) وهو مقابل مباشر وملائم للمعنى المراد هنا.

فى حين يستخدم بن شمش المقابل מַעְיָן والذى يعنى (نبع - ينبوع - منبع - عين ماء - مورد - منهل)، مزامير ٧٤/١٥، مل ثان ٣/٢٥ (عيون الماء). وهو يدل على معنى الينبوع، أو عين الماء التى تخرج من الأرض بالمياه الجوفية،(٨) أى أنه يدل على معنى لا يتفق ومعجزة

---

(١) צ.ח.רקנדורף, עמ' 6.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 8 .

(٣) א.בן שמש, עמ' 7.

(٤) الراغب الأصفهانى، ص ٣٧٣ - الرازى، جـ٣ ص ١٠٧-القرطبى، جـ١ ص ٣٥٧ .

(٥) الطبرى، جـ١٣ ص ١٧٤ وما بعدها- الألوسى، جـ٩ ص ٨٧، ٨٨ .

(٦) י. שטיינברג, ע' נבקע , עמ' 116,117. א.אבן שושן, ע' נבקע.. ד. שגיב,ע' נבקע .

(٧) י. שטיינברג, ע' עין , עמ' 634,633. - י.גור,ע' עין -א.אבן שושן, ע' עין-ד. שגיב,ע' עין .

(٨) י. שטיינברג, ע' מעין , עמ' 484-י. גור ע' מעין- א.אבן שושן, ע' מעין . ד. שגיב,ע' מעין .

النساء ١٦١ ﴿ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه.... الآية ﴾

ركندورف : על אשר נתנו כספם בנשך..... (١)

ريڤلين : וְקַחְתָּם הַתַּרְבִּית אַחֲרֵי אֲשֶׁר..... (٢)

بن شمش : על אשר לקחו ריבית..... (٣)

* الربا في اللغة الزيادة المطلقة. ثم إن الشرع قد قصر هذا الإطلاق على بعض موارده؛ حيث أطلقه مرة على الكسب الحرام، وهو في الشرع عبارة عن فضل مال لا يقابله عوض في معارضة مال بمال، أو هو أخذهم ما أفضلوا على رءوس أموالهم؛ لفضل تأخير في الأجل بعد محلها.(٤)

وفي مقابل هذا يستخدم ركندورف المقابل נֶשֶׁך والذي يعني (ربا - فائدة)، خر ٢٤/٢٢ (لا تضعوا عليه ربا) ، تث ٢٠/٢٣ . وهو يدل على ما يؤخذ من المقترض من مال، أو طعام مقابل الإقراض؛ بما يعود بالضرر عليه لصالح المقرض.(٥) ومن هنا فهو مقابل ملائم لمعنى الكسب الحرام. إلا أنه يؤخذ على المترجم استخدام الفعل נָתַן هنا باعتباره مقابلا غير مباشر لمعنى الفعل (أخذ) المستخدم في الأصل.

أما ريڤلين فقد استخدم المقابل תַּרְבִּית وهو بمعنى (ربا - فائدة - ربى - ريع)، أمثال ٨/٢٨ (المكثر ماله بالربا والمرابحة). لا ٣٦/٢٥ . وهو يدل على الفائدة التي يتقاسمها الدائن مع المدين من أرباح ما تم إقراضه للأخير؛ أي أنها بمثابة ربح أو ريع لما يتم تشغيله، بما يعود بالنفع على كلا الطرفين، الدائن والمدين.(٦) مما يجعل المقابل غير واف بمعنى الأصل.

أما بن شمش فاستخدم المقابل רִבִּית والذي يعني (ربا - فائدة - ريع من تسليف أموال - ريع من تأجير عقار - عائد)، وهو لفظ مشتوى وهو قريب من المعنى؛ باعتباره يدل على المال الزائد الذي يأخذه المقرض - فوق ما تم إقراضه - من المقترض.(٧)

بما يعني أن كلا من ركندورف وبن شمش قد نجحا في الاقتراب من المعنى هنا، مع تفوق بن شمش بدرجة أكبر، وذلك خلافا لريڤلين.

* * *

---

(١) צ.ת.רקנדורף, המקור שעבר .

(٢) י. י. ריבלין, המקור שעבר .

(٣) א.בן שמש, המקור שעבר.

(٤) الطبري، جـ٩ ص ٣٩٢- الألوسي، جـ٦ ص ١٤- القرطبي، جـ٤ ص١١١- الراغب الأصفهاني، ص ١٨٦، ١٨٧

(٥) י. שטיינברג, ע'נשך, עמ' 578- י. גור, ע' נשך- א.אבן שושן, ע' נשך- ד. שגיב,ע' נשך.

(٦) י.שטיינברג,ע' חרבית,עמ' 896-י. גור,ע' תרבית-א.אבן שושן,ע'תרבית-ד.שגיב,ע' תרביתא.

(٧) א.אבן שושן, ע' רבית. ד. שגיב,ע' רבית.

الأعراف ١٦١ : ﴿ وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم.... الآية ﴾

ركندورف : ... ואכלו מטובה כטוב בעיניכם..... (١)

ريفلين : ... וְאֲכַלְתֶּם מִמֶּנָּה מִכָּל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁכֶם..... (٢)

بن شمش : ... ואכלו ממנה לצורכיכם כרצונכם..... (٣)

* المراد هنا : الأمر بالأكل من كل مكان ؛للإشعار بالسعة في الأكل،وفي تعددالمواضع، مع الإشعار بأن العيش فيها هنئ واسع بغير حساب.وفي الكلام إشارة إلى حل جميع مواضعها لهم، أو الإذن بنقل حاصلها إلى أي موضع شاءوا.(٤)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم المقابل (כטוב בעיניכם)، والتعبير טוֹב בְּעֵינָיו يعني (وقع في نفسه موقعاً حسناً - استحسنه - راقه - وجد حظوة في عينيه)، إرميا ٤٠/٤ (فإن حسن في عينيك أن تأتي معي)، استير ٨/٥، ويشو ٩/٢٥ (فافعل ما هو صالح وحق في عينيك أن تعمل).(٥) وهو بهذا يدل على الإذن بالأكل حسبما يروق لأنفسهم،دون الإشعار بتعدد مواضع الطعام،أو السماح لهم بنقل حاصلها إلى أي مكان شاءوا، ومن ثم فهو مقابل غير واف بالمعنى.

أما ريفلين فقد استخدم التعبير (מכל אשר) للإشارة إلى تنوع الأماكن مع تنوع الطعام نفسه. كما استخدم المقابل אִוָּה وهو يعني (اشتهى - تشهى - ابتغى - تمنى)، وقد ورد هذا التركيب في تث ١٤/٢٦ (في كل ما تشتهي نفسك).(٦) ومن ثم فالمترجم نجح هنا في الاقتراب إلى حد كبير للغاية من المعنى المراد، مع الإشعار بتنوع الأماكن والمحاصيل، وإمكانية النقل من مكان إلى آخر،فهو أفضل من سابقه كثيراً.

أما بن شمش فقد استخدم (לצורכיכם כרצונכם) ولفظ צֹרֶךְ يعني (حاجة - احتياج - ضرورة - لزوم - اقتضاء)، أخبار ثان ٢/١٥ (حسب كل احتياجك)، ومنه التعبير לְצֹרֶךְ بمعنى (لأمر ما - لحاجة معينة - لضرورة ما - لهدف معين)، وهو تعبير مشتق.(٧) وهو بهذا قد قيّد الطعام بالاحتياج أو الغرض، دون مطلق الإذن بالأكل، كما فقد دلالة السماح بنقل حاصل الأرض من مكان إلى آخر،مما يجعل المقابل لديه غير واف بالمعنى كذلك.

---

(١) צ.ה.רקנדורף, עמ' 95.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 166,165.

(٣) א.בן שמש, עמ' 101,100.

(٤) الألوسي ،ج١ ص٢٦٤ وما بعدها

(٥) י.שטיינברג,ע' טוב,עמ' 286- ע' עין,עמ' 634 .אבן שושן,ע'טוב,ע' עין. ד.שגיב,ע' טוב,ע'עין.

(٦) י.שטיינברג,ע' אָוָה,עמ' 16- א.אבן שושן,ע' אָוָה. ד.שגיב,ע' אָוָה.

(٧) י.שטיינברג,ע' צרך,עמ' 730- א.אבן שושן,ע' צרך, לצרך . ד.שגיב,ע' צרך,לצרך.

ومن ثم يكون ريفلين هو الأكثر دقة هنا،خاصة وأنه استخدم نفس هذا التعبير فى الآية ٥٨من سورة البقرة. بما يؤكد على إدراكه للتكرار فى النص القرآنى، ومحاولته الاقتراب من معنى الأصل.(*)

* * *

٢- مقابلات قاصرة عن معنى الأصل :

المائدة ٦٨ : ﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين. ﴾

ركندورف : ... אל תתעצב אל לבך על העם הבוגד הזה . (١)

ريفلين : ... אַךְ אַל יֵצֵר לְךָ עַל הָעָם הַכּוֹפְרִים . (٢)

بن شمش : ... אך אל תחשוש מכופרים כאלה . (٣)

* الأسى هو الحزن، والمراد لا تأسف عليهم.(٤)

وفى مقابل ذلك اختار ركندورف المقابل הִתְעַצֵּב وهو بمعنى (حزن – اغتم – تكدر – شجن – اكترب – أسى)، تك ٦/٦ (وتأسف فى قلبه).(٥) وهو مقابل ملائم للمراد بالأسى هنا.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل צָרַר، والذى يعنى (عادى – ناوأ – خاصم – حقد على – تضايق – كان فى مأزق – تورط – تعسّر)، قضا ١٥/٢ (فضاق بهم الأمر جدا). وكذا قضا ٧/١١ (إذ تضايقتم).(٦) وهذا المقابل يدل على معنى الضيق والتعسّر فى الأصل.يؤيد هذا أن المترجم نفسه يستخدمه فى الآيات ١٢ من سورة هود، و٢١٧ من سورة النحل كمقابل للفعل (ضاق – يضيق – ضائق)، وبالتالى فهو مقابل قاصر عن المعنى المراد هنا.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل חָשַׁשׁ وهو بمعنى (خاف – خشى – توجس خيفة – ارتاب من – قلق – تحسّب)، وهو فعل مشنوى.(٧) وهذا المقابل يُعد أوسع دلالة من مراد الأصل، نكما ذكر "البيضاوى" :أن المراد لا تحزن عليهم لزيادة طغيانهم، وكفرهم بما تبلغه إليهم، فإن ضرر ذلك لاحق بهم لا يتخطاهم.(٨) ويبدو أن المترجم يخلط الأمور هنا؛ إذ يصور الأمر –

---

* انظر كذلك : البقرة ٦٣ (أخذنا ميثاقكم)، ٧٢ (تكتمون)، ١٠٥ (يختص)– آل عمران ٦٥ (يحاجون)، ٦٩ (ودّ) – المائدة ٢١ (ترتدوا)، ٤٣ (يحكمونك).

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 65 .

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 114 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 71.

(٤) الرازى، جـ١٢ ص٥١٠٥– القرطبى، جـ٦ ص٢٤٥

(٥) י.שסיינברג,ע' צָעַב,הִתְעַצֵּב,עמ' 658- א.אבן שושן,ע'עָצַב, הִתְעַצֵּב . ד.שגיב,ע' עָצַב,הִתְעַצֵּב.

(٦) י.שסיינברג,ע' צָרַר,עמ' 731- א.אבן שושן,ע' צָרַר . ד.שגיב,ע' צָרַר.

(٧) א.אבן שושן,ע' חשש . ד.שגיב, ע' חשש.

(٨) البيضاوى . جـ٢ ص١٦٠،١٦١

فى ترجمتـه – على أنه نهى للرسول ﷺ عن الخوف والخشية من هؤلاء القوم، وكأن الرسول يخشاهم. وذلك مخالف للمراد من الآية كما أوضحناه؛لأن المراد هنا التسرية عن الرسول ﷺ، لا نهيه.فما أشد البعد بين المعنيين،ومن ثم فالمقابل لديه قاصر عن معنى الأصل.

أما فى الآية ٢٦ من نفس السورة، فقد استخدم ركندورف المقابل שָׂם לֵב עַל وهوقاصر عن مراد الأصل هناك، ولذا عدل عنه هنا مستخدماً الفعل הִתְעַצֵּב . فى حين التزم ريڤلين بنفس المقابل المستخدم هنا ،أى أنه فقد المعنى فى الحالتين.أما بن شمش فقد استخدم فى الآية ٢٦[١] نفس مقابل ريڤلين، إلا أنه عدل عنه هنا إلى الفعل חָשַׁשׁ ، بما يؤكد على قصور المقابلات فى الآية ٢٦ – من نفس السورة – عن المراد بـ «الأسى».

أما هنا فقد نجح ركندورف فى الاقتراب من المعنى كثيراً،بينما أخفق كل من ريڤلين وبن شمش عن إدراك المعنى الدقيق للأصل.

* * *

البقرة ٥٤ : ﴿ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ..... الآية ﴾

ركندورف : .... שובו אל אדוניכם..... [٢]

ريڤلين : .... שׁוּבוּ אֶל בּוֹרְאֲכֶם..... [٣]

بن شمش : .... חזרו בתשובה אל בוראכם.... [٤]

* «البارئ» هو الذى خلق الخلق بريئاً من التفاوت، ومتميزاً بعضه عن بعض بالأشكال والصور المتباينة، فكان ذلك منبهاً على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذى يضرب به المثل فى الغباوة. وذلك تقريعاً لهم على تركهم عبادة الخالق البارئ وتعريضهم أنفسهم لسخط الله عز وجل.[٥]

وفى مقابل هذا يستخدم ركندورف المقابل אָדוֹן – وقد سبق ذكر معناه –[٦] وهو وإن دل على معنى قريب من مفهوم الربوبية، إلا أنه قاصر عن دلالة البارئ أو الخالق هنا. يؤيد هذا أن المترجم نفسه يستخدم المقابل المباشر للمعنى وهو בורא وذلك فى الشق الثانى من نفس الآية.

أما ريڤلين وبن شمش فقد استخدما المقابل בּוֹרֵא والذى يعنى (الخالق – البارئ – الله تعالى – مبدع – مبتكر)، إشع ١٨/٦٥، وجامع ١/١٢ (خالقك).[٧] وهو المقابل المباشر للمعنى هنا، ومن ثم فقد نجحا فيما أخفق فيه ركندورف.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 62 . י. י. ריבלין, עמ' 108 . א. בן שמש, עמ' 67.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 5.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 7 .

(٤) א. בן שמש, עמ' 7.

(٥) الرازى، جـ٣ ص٩٠، ٩١

(٦) י.שטיינברג,ע' אדון ,עמ' 9- א.אבן שושן,ע' אדון -ד.שניב,ע' אדון.

(٧) י.שטיינברג,ע' ברא ,עמ' 120 - א.אבן שושן,ע' ברא -ד.שניב,ע' ברא.

وأما المقابل «للتوبة» وهو שָׁב لدى ركندورف وريفلين ، أو חָזְרוּ בִּתְשׁוּבָה لدى بن شمش فإنهما يدلان على المعنى بشكل مباشر، غير أن (שב) فعل مقرائى، بينما التعبير (חזרו בתשובה) تعبير مثنوى، أى أن كلاً من ريفلين وبن شمش هما الأفضل والأقرب للمعنى مقارنة بركندورف.

* * *

آل عمران ١٨٧ : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب.... الآية ﴾

ركندورف : בכרת אל ברית לאנשי הכתב..... (١)

ريفلين : וּבְהַעֲבִיר אֱלֹהִים בַּבְּרִית אֶת אֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר.... (٢)

بن شمش : כאשר קבל אללה את התחייבותם של אלה שניתן להם הספר.. (٣)

* المراد بـ«أوتوا الكتاب» الدلالة على الذم والتقبيح، إذ إن إيتاء الكتاب مبالغة فى تقبيح حالهم. وقيل : رمز إلى أن أخذ الميثاق كان فى كتابهم الذى أوتوه، والمراد من الجملة هنا التعجب من حالهم، خاصة وأن «أوتوا» يقال إذا أولى من لم يكن منه قبول. (٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم المقابل « אַנְשֵׁי הַכְּתָב »، وهو يحمل دلالة حيادية إن لم تكن إيجابية، خاصة وأن المترجم يستخدمه كمقابل لقوله تعالى : «آتيناهم الكتاب» كما فى البقرة ١٤٦، وكمقابل لقوله تعالى : «أهل الكتاب» كما فى النساء ١٥٣، بما يخل بمعنى الذم والتوبيخ المستفاد من الآية هنا، ولا شك أن هذا عن تعمد من المترجم لتخفيف حدة الأصل.

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالمقابل المباشر وهو « אשר נִתַּן להם הספר »، بما يحافظ على معنى الذم المستفاد من صيغة البناء للمجهول هنا. (٥) وتفرقة بين معناه وبين معنى المدح المستفاد من مصطلحات أخرى مثل «أهل الكتاب»، أو «بنى إسرائيل»، أو «آتيناهم الكتاب» بما يؤكد دقة المترجمين هنا.

أما فيما يتعلق بدلالة «الميثاق» : فهو العقد المؤكد بيمين وعهد. (٦) وقد التزم كل من ركندورف وريفلين بالمقابل « בְּרִית » والذى يعنى (حلف - معاهدة - ميثاق - عهد - عقد - اتحاد)، ومنه التعبير « כָּרַת בְּרִית »، بمعنى (عاهد - قطع عهدا - عقد ميثاقا - تحالف مع)، وقد ورد فى تك ٣١/٤٤ (هلم نقطع عهداً أنا وأنت). وكذا فى صمو أول ١١/١، عزرا ١٠/٣. (٧) ولفظ « בְּרִית » قريب فى دلالته من دلالة «الميثاق».

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 41.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 73 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 46.

(٤) الراغب الأصفهانى ، ص٨، ٩ - الرازى، جـ٩ ص١٢٩، ١٣٠- الألوسى، جـ٤ ص١٤٩، ١٥٠

(٥) انظر الفصل الثانى ، ظاهرة البناء للمجهول ، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٦) الراغب الأصفهانى، ص٥١١، ٥١٢

(٧) י.שטיינברג,ע' בְּרִית,ע' כָּרַת ,עמ' 396,123 - א.אבן שושן,ע' בְּרִית ,ע' כָּרַת-ר.שגיב,ע' בְּרִית,ע' כָּרַת.

وإن تفوق ريفلين هنا على ركندورف؛ نظرا لكونه يفرق بين دلالة مصطلح «العهد» و«المعاهدة»، وبين دلالة «أخذ الميثاق». حيث يستخدم مع الأول المقابل « כרת ברית »، في حين يستخدم للثاني المقابل الموجود هنا، وهو הֶעֱבִיר בַּבְּרִית . وذلك باعتبار أن الفعل הֶעֱבִיר يوحي بالإلزام لهم رغما عنهم، أي أنهم لم يوافقوا على إعطاء الميثاق مباشرة، وهو بالفعل المراد من الأصل. ومن ثم كان الفارق بين العهد والمعاهدة، وبين الميثاق وأخذه، بما يؤكد دقة ريفلين وقدرته العالية على فهم المراد بالأصل. بينما نجد ركندورف يستخدم في جميع الأحوال التعبير כרת ברית بما يضيع اللمحة البلاغية لهذا الفارق في المعنى.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הִתְחַיְּבוּת وهو لفظ يرجع إلى العصر الوسيط، ويعني (التزام – تعهد – ذمة – ارتباط).[1] وهو مقابل قاصر عن دلالة الميثاق تماما؛ لما من فارق بين «الالتزام» و«الميثاق» الذي هو أوكد من العهد، ومن ثم جاء المقابل قاصرا عن المعنى هنا.

وبالتالي تصبح أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين من حيث السياق، والمقابلات، وذلك خلافا لركندورف الذي لا يستمر على وتيرة واحدة دائما، وهو ما نجده لدى بن شمش كذلك.

وهو نفس ما نجده في الأعراف ١٦٩ حيث التزم الجميع بنفس المقابلات الموجودة هنا بما يجعل الحكم ينطبق بنفس الشكل هناك.[*]

* * *

٣- مقابلات بعيدة عن معنى الأصل :

البقرة ٧١ : ﴿ قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث.....الآية ﴾

ركندورف : ויאמר: אל תהי רזה ממשך בעל ומהשקות את הארמה.... [2]

ريفلين : וַיֹּאמֶר: כִּי אָמַר: פָּרָה אֲשֶׁר לֹא דַל [בְּשָׂרָהּ] מְחָרֵשׁ הָאֲדָמָה.. [3]

بن شمش: וענה: כה אמר:פרה אשר לא עלה עליה על לצרכי חרישה או השקאה....[4]

* المراد بـ«الذلول» أي التي لم تذلل لكراب الأرض، أي أنها بقرة صعبة غير ريضة لم تذلل بالعمل. والذلّ ما كان بعد تصعب وشماس من غير قهر، يقال : ذل يذل ذلا.[5]

---

(١) א.אבן שושן,ע' התחיבות . ד.שגיב,ע' התחיבות.

* انظر كذلك البقرة ٥٤ (التواب)، ٩٠ (وباءوا بغضب)، ٦١ (البقل)،٩٦ (مزحزح)- آل عمران ٧٢ (طائفة)- النساء ٤٤ (يريدون)- المائدة ٤٤ (الربانيون والأحبار)- الأعراف ١٥٢ (الذلة)، ١٦٤ (معذرة)- طه ٩٧ (إن لك موعداً).

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 10 .

(٤) א. בן שמש, עמ' 8.

(٥) الطبري، جـ٢ ص٢١١ ، وما بعدها- البيضاوي ، جـ١ ص١٦٢ ، - الراغب الأصفهاني، ص١٨٠، ١٨١

وفى مقابل هذا يستخدم ركندورف المقابل רָזֶה والذى يعنى (ضعيف - نحيف - أعجف - ضامر)، حزقيا ٣٤/ ٢٠ (الشاة المهزولة).[١] وأما التعبير מָשַׁךְ בַּעֹל فهو يعنى (تحمل العبء - نهض بالعبء - استمر فى أداء واجبه)، ولفظ עֹל يعنى (نير - ربقة - مقرن - حمل - وطأة)، تث ٢١/ ٣ (عجلة من البقر لم تجر بالنير).[٢]

أى أن المترجم فهم المعنى على أن المراد أنها بقرة غير هزيلة من جر النير والحراثة فى الأرض؛ ومن ثم اعتقد أن (ذلولا) تعنى ضامرا أو هزيلا، وما أشد البعد بين هذا المعنى الذى أدركه المترجم، وبين المعنى السابق المراد من الآية. بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى بعيدة تماما عن المراد الصحيح، خاصة وأن أحدا من المفسرين لم يشر لهذا المعنى.

وقد سار على نهجه ريفلين مستخدما المقابل דַּל בְּשָׂרָה ، ولفظ דַּל يعنى (هزيل - ضامر - نحيل - ضعيف البنية)، تك ٤١/ ١٩ (بقرات... مهزولة وقبيحة الصورة جدا ورقيقة اللحم).[٣]

وأما مقابل «إثارة الأرض» فقد استخدم المصدر من الفعل חָרַשׁ والذى يعنى (حرث - فلح - قلب التربة لزراعتها)، تث ٢٢/ ١٠ (لا تحرث على ثور وحمار معا).[٤] وهو مقابل قريب من معنى «إثارة الأرض»، إلا أن النعت דל בשרה بعيد تماما عن مراد الأصل، بل إنه يقترب مما ذكره ركندورف بما يخل بالمعنى؛ لأنهما اتجها صوب ما يصدر عن حراثة الأرض من ضمور الأبقار وهزالها، وذلك خلاف للأصل الذى يشير إلى أن المراد أنها لم تذلل حتى لمجرد وضع النير على رقبتها، فكيف بنا وأن يظهر عليها أثر العمل فى الحقل؟! ومن ثم جاءت ترجمتيهما هنا بعيدة عن مراد الأصل تماما.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل לא עלה עליה על ، وقد ورد هذا التعبير فى عد ٢/ ١٩ (ولم يعل عليها نير)، ومن ثم فهو المقابل المباشر للمعنى هنا. كما أن مقابل «إثارة الأرض» לצרכי חרישה ملائم كذلك للمعنى المراد؛ بما يجعل بن شمش هو الأكثر دقة وفهما لمعنى الآية هنا خلافا لسابقيه.

* * *

البقرة ١٠٥ : ﴿ ... والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل لعظيم ﴾.

ركندورف : ... כי אל רחום הוא.[٥]

---

(١) י.שטיינברג,ע' רזה ,עמ' 779 - י. גור, ע' רזה.א.אבן שושן,ע' רזה . ד.שגיב,ע' רזה.
(٢) י.שטיינברג,ע' משך ,עמ' 513- א.אבן שושן,ע' משך, משרבעל . ד.שגיב,ע' משך, משך בעל.
(٣) י.שטיינברג,ע' דל ,עמ' 170 - א.אבן שושן,ע' דל . ד.שגיב,ע' דל.
(٤) י.שטיינברג,ע' חרש ,עמ' 275 - א.אבן שושן,ע' חרש . ד.שגיב,ע' חרש.
(٥) צ. ת. רקנדורף, עמ' 10.

ريڤلين : ... כִּי אֱלֹהִים רַב הַחֶסֶד . [1]

بن شمش : ... כי הוא רב חסד . [2]

* «الفضل» هو الزيادة عن الاقتصار، وهو ضربان محمود كفضل العلم والحلم، ومذموم كفضل الغضب على ما يجب أن يكون عليه. والفضل في المحمود أكثر استعمالا، والفضول في المذموم. والفضل إذا استعمل لزيادة أحد الشيئين على الآخر فعلى ثلاثة أضرب : فضل من حيث الجنس، كفضل جنس الحيوان على جنس النبات، وفضل من حيث النوع، كفضل الإنسان على غيره من الحيوان، وفضل من حيث الذات، كفضل رجل على آخر. فالأولان جوهريان ولا سبيل للناقص فيهما أن يزيل نقصه، والثالث قد يكون عرضيا يوجد السبيل إلى اكتسابه.[3]

وإزاء هذا المعنى نجد ركندورف يستخدم المقابل רַחוּם والذي يعني (رحيم – حنون – عطوف)، خر ٦/٣٤ (الرب إله رحيم ورءوف) – وقد سبق ذكر معناه.[4] وما أشد البعد بين المراد من الآية ودلالتها على الفضل، وبين معنى الرحمة والشفقة. بل لم يكتف المترجم بهذا بل حذف الصفة «عظيم» بما يخل بالمعنى سواء على مستوى المقابلات، أو على مستوى الالتزام بالأصل.

في حين التزم كل من ريڤلين وبن شمش بالمقابل المباشر لـ «الفضل» وهو חֶסֶד والذي يعني (فضل – معروف – جميل – إحسان – إنعام)، مزامير ٨/٣٦ (ما أكرم رحمتك يا الله).[5] وهو المقابل المباشر للأصل، بما يعني أنهما أفضل من ركندورف، خاصة وأنهما استخدما المقابل רַב دلالة على الصفة «عظيم».

إلا أن بن شمش حذف لفظ الجلالة «الله» واستبدله بالضمير؛ بما أضاع دلالة تخصيص ذكر الاسم الجليل في بداية الجملة لمناسبة التعظيم،[6] وهو ما أدركه ريڤلين، بما يجعله متفرقا على غيره من المترجمين هنا.

* * *

المائدة ٥٧ : ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء.... الآية ﴾

ركندورف : ... הם לועגים וחורקים שן לאמונתכם ..... [7]

---

(١) י. י. ريڤلين، עמ' 15 .

(٢) א. בן שמש, עמ' 12,11 .

(٣) الراغب الأصفهاني، ص. ٣٨، ٣٨١

(٤) י.שטיינברג,ע' רחום ,עמ' 780 - א.אבן שושן,ע' רחום - ד.שגיב,ע' רחום.... وكذا انظر الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١٠٦

(٥) י.שטיינברג,ע' חסד ,עמ' 256 - א.אבן שושן,ע' חסד -ד.שגיב,ע' חסד.

(٦) الألوسي، جـ١ ص. ٣٥ .

(٧) צ. ח. רקנדורף, עמ' 65,64.

ريفلين : ... מֵאֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂמוּ אֶת דַּתְכֶם לְלַעַג וְלִשְׂחוֹק... (١)

بن شمش : ... אלה השמים את דתכם ללעג ושחוק. (٢)

* «اللعب» هو ضد الجد ومثله العبث. والمراد نهى المؤمنين عن موالاة من اتخذوا دينهم من أهل الكتاب والكفار لعبا وسخرية.(٣)

وإزاء هذا المعنى نجد ركندورف يستخدم المقابل חוֹרְקִים שֵׁן ، والفعل חָרַק يعنى (صرّ الباب - صرّ على أسنانه - طقطق)، والتعبير חָרַק שִׁנָּיו עַל يعنى (صرف بأسنانه غضباً على - احتد على - استشاط غضباً)، أيوب ٩/١٦ (حرق على أسنانه)، وإيخا ١٦/٢ .(٤) وما أشد البعد بين دلالة اللعب والعبث، وبين دلالة الصرّ على الأسنان للتعبير عن الغضب، بما يجعل المقابل لدى ركندورف بعيداً تماماً عن المعنى المراد هنا.

فى حين استخدم كل من ريفلين و بن شمش المقابل שָׂחַק والذى يعنى (ضحك - قهقة - بسم - ضحك من - تهكم على)، أيوب ١/٣٠ (ضحك على أصاغرى)، وأيوب ٢٢/٣٩ .(٥) وهذا المقابل يقترب كثيراً من المعنى المراد، باعتبار ما ورد فى أسباب النزول عن «ابن عباس» أن قوماً من اليهود والمشركين ضحكوا من المسلمين وقت سجودهم، فأنزل الله هذه الآية.(٦) أى أن كلاً من ريفلين وبن شمش قد أدرك المعنى خلافاً لركندورف.(*)

* * *

٤- مقابلات أوسع فى دلالتها من معنى الأصل :

المائدة ٢٢ : ﴿ قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإن لن ندخلها حتى يخرجوا منها.... الآية ﴾

ركندورف : ... לא נעבר עד הגרשם, אחרי הגרשם.... (٧)

ريفلين : ...וַאֲנַחְנוּ לֹא נָבוֹא אֵלֶיהָ עַד אִם יֵצְאוּ מִתּוֹכָהּוְדַק אִם יֵצְאוּ מִתּוֹכָה..(٨)

---

(١) י. י. ריבלין، עמ' 113 .

(٢) א. בן שמש, עמ' 70 .

(٣) البيضاوى، جـ٢ ص١٥٧- الزمخشرى، جـ١ ص٦٤٩، ٦٥٠- الألوسى، جـ ٦ ص١٧١، ١٧٢- الطبرى جـ١٠ ص٤٢٨ وما بعدها

(٤) י.שטיינברג,ע' חרק,עמ'274 -א.אבן שושן,ע'חרק,חרק שניו על-ד.שגיב,ע'חרק,חרק שניו על.

(٥) י.שטיינברג,ע' שחק ,עמ' 803 - א.אבן שושן,ע' שחק ، ד.שגיב,ע' שחק.

(٦) الرازى ، جـ١٢ ص٣٢- القرطبى، جـ٦ ص٢٢٣، ٢٢٤

* انظر أيضا : البقرة ٩٥ (عليهم بالظالمين)، ١٠٩ (أهل الكتاب)، ١٢١ (نسن بكفر)- آل عمران ٦٤ (سواء)- النساء ٦٣ (قولاً بليغًا) - المائدة ٤١ (تؤمن)، ٥٩ (تنقمون)- الأعراف ١٣٨ (جاوزنا)، ١٧١ (ظلّه)- طه ٨٢ (غفّار).

(٧) צ. ח. רקנדורף, עמ' 61.

(٨) י. י. ריבלין, עמ' 108 .

بن شمش : ... ולעולם לא נוכל להיכנס אליה לפני שיצאו.... (١)

* جاء هذا القول منهم – أي اليهود – عن جبن وجزع من قتال الجبارين. وقصدوا بذلك : أي حتى يسلموها لنا من غير قتال.(٢)

وفي مقابل ذلك يستخدم ركندورف الفعل נִגְרַשׁ والذي يعني (طرد – أبعد – نبذ)، يونا ٢/٥ (طُرِدتُ من أمام عينيك).(٣) وهذا المقابل يعد أوسع دلالة من مراد الأصل، إذ إنهم يتكلمون عن مجرد خروجهم دون قتال من الأرض، وتسليمها لبني إسرائيل بشكل سلمي، فكيف يتصور أن بإمكانهم – وهم على هذه الحالة من الجزع والجبن – أن يذكروا دلالات الطرد والإبعاد وما فيها من قوة وعتو؟! بما يجعل المقابل غير ملائم للمعنى هنا.

في حين يستخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل יָצָא وهو المقابل المباشر لمعنى الخروج دون الإشعار بأي جهد منهم. فهذا الفعل يعني –كما سبق ذكره –(خرج – برز – طلع)، إرميا ٤٥/٥١ .(٤) بما يعني أنهما قد أدركا المعنى المراد هنا بصورة أفضل من ركندورف.

* * *

المائدة ٦٦ : ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم.... الآية ﴾

ركندورف : אם ישמרו את התורה ואת האיוונגיליאום.....(٥)

ريفلين : וְלוּ הֲקִימוּ אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה וְהָאֶוַנְגִּיל.....(٦)

بن شمش : ולו קיימו את התורה ואת הברית החדשה....(٧)

* المراد هنا : ولو أنهم أقاموا الكتب المنزلة عليهم وانقادوا لأحكام التوراة، والإنجيل، والقرآن، وما سبق ذلك من كتب. والمراد بالإنجيل هنا ما أنزل على عيسى عليه السلام فقرأه عليهم ثم بقي لهم من بعده، وهو اسم علم باعتبار من قال من المفسرين أنه لفظ أعجمي.(٨)

وباعتبار أنه أعجمي اللفظ، وأنه علم على شئ بعينه استخدم كل من ركندورف وريفلين المقابل الصوتي האיוונגיליאום/ הָאֶוַנְגִּיל وهو يعد مقابل سليم، وإن كان الأول باعتبار النطق الأعجمي، والثاني باعتبار النطق العربي للكلمة.

---

(١) א. בן שמש, עמ' 67 .

(٢) القرطبي، جـ٦ ص١٢٦، ١٢٧

(٣) י.שטיינברג,ע' גרש, נגרש ,עמ' 156 * א.אבן שושן,ע' גרש, נגרש , ד.שגיב,ע' גרש, נגרש,

(٤) י.שטיינברג,ע' יצא, עמ'334,333 *א.אבן שושן,ע' יצא, ד.שגיב,ע'יצא.وكذا ص ١٥٥ من هذا الفصل.

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 65.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 114 .

(٧) א. בן שמש, עמ' 71.

(٨) القرطبي، جـ٦ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

فى حين استخدم بن شمش المقابل הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה (العهد الجديد - بشارة الإنجيل)، وهو مصطلح حديث.[1] وهو يشير إلى الأناجيل الأربعة، وأعمال الرسل، والرؤى، ويضم ٢٧ سفرا. بما يجعله أوسع دلالة من مفهوم «الإنجيل» المراد هنا، والمقصود به إنجيل عيسى عليه السلام، لا ما يحتويه العهد الجديد. وهذا المقابل يماثل مقابلة التوراة بالمقرا رغم ما بينهما من فارق فى المعنى مما يجعل مقابل بن شمش أوسع من دلالة الأصل .

* * *

آل عمران ١١٣ : ﴿ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ﴾.

ركندورف : ... המתבוננים באותות אל מדי לילה בלילה.. [2]

ريفلين : ... יִקְרְאוּ אוֹתוֹת אֱלֹהִים לְעִתּוֹת בַּלַּיְלָה... [3]

بن شمش : ... הקוראים את אותות אללה יומם ולילה.... [4]

* المراد بـ«آناء الليل» أى ساعاته، الواحد منها إنى وأنى، وقيل هو جوف الليل.[5]

وفى مقابل ذلك يستخدم ركندورف التعبير מִדֵּי לַיְלָה בָּלַיְלָה وذلك قياسا على التعبير מִדֵּי יוֹם בְּיוֹמוֹ والذى يعنى (يوميا - كل يوم)، والتعبير מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ (فى كل شهر - شهريا - كل شهر)، إشع ٦٦/٢٣ .[6] والمترجم بهذا الشكل أطلق الأمر على أنه كل ليلة، فى حين أن المراد الدقيق هو ساعات الليل أو جوفه، بما يوسع دلالة الأصل؛ لأن المراد ليس كل الليل بل أوقات معينة فيه.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل עִתּוֹת وهو يعنى (أوقات - أزمنة)، مزامير ٩/١٠ (أزمنة الضيق).[7] وهو أقرب للمعنى من سابقه؛ لأنه يشير لأوقات بعينها لا لمطلق الوقت.

أما بن شمش فاستخدم المقابل יוֹמָם וְלַיְלָה وهو يعنى (ليل نهار)، مزامير ١/٢ (نهارا وليلا).[8] أى أنه وسع دلالة الأصل بما أدخل معها وقت النهار، رغم أن الآية مساقة لمدح هؤلاء الذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع فى جوف الليل. بما يعنى أن كلا من ركندورف وبن

---

(١) א.אבן שושן,ע' חדש, הברית החדשה . ד.שגיב,ע' חדש, הברית החדשה .
(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 36.
(٣) י. י. ריבלין, עמ' 62,61 .
(٤) א. בן שמש, עמ' 40.
(٥) الراغب الأصفهانى، ص٢٩- الطبرى، جـ٧ ص١١٨ وما بعدها -القرطبى، جـ٤ ص ١٧٤، ١٧٥ .
(٦) י. שטיינברג, ע' מדי,חדש, עמ' 222,168. א.אבן שושן, ע' מדי,חדש.. ד. שגיב,ע' מדי,חדש.
(٧) י. שטיינברג, ע' עת , עמ' 674. א.אבן שושן, ע' עת.. ד. שגיב,ע' עת
(٨) י. שטיינברג, ע' יומם , עמ' 312. א.אבן שושן, ע' יומם.. ד. שגיב,ע' יומם

شمش قد أخفق فى إدراك المعنى، بل وجعلا المقابلات لديهما أوسع دلالة من الأصل فى حين كان ريفلين أكثر دقة وفهما للمعنى المراد من الأصل.(*)

* * *

٥- مقابلات أضيق فى دلالتها من معنى الأصل :

طه ٨٧ : ﴿ ولكنَّا حُمِّلنا أوزاراً من زينة القوم.... الآية ﴾.

ركندورف : ... כי אם צווינו לפרוק את נזמי העם..... (١)

ريفلين : ... אולם עֲמוּסִים הָיִינוּ נֵטֶל מַשָּׂא מֵעֲדִי הָעָם... (٢)

بن شمش : ... אך היינו עמוסים בכלי כסף והב..... (٣)

* المراد هنا : ولكنا حملنا أثقالا وأحمالا من زينة القوم، أى من حلى القبط كانوا قد استعاروها منهم عند الخروج وقد سموها أوزارا؛ لأنها كانت آثاما فإن الغنائم لم تكن تحل بعد، أو لأنهم كانوا مستأمنين وليس للمستأمن أن يأخذ مال الحربى، ولأن الأوزار هى الأثقال فى اللغة.(٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف قوله تعالى «حُمِّلنا أوزاراً »، ويستبدله بالفعل צוה לפרוק أى (أمروا أن ينزعوا)، وهو ما أمرهم به السامرى من نزع الزينة التى استعاروها من القبط وإلقائها فى النار؛ لصنع العجل. والمترجم بهذا الحذف يخل بالمعنى تماما، كما أنه يضيع ما تحمله كلمة «الأوزار» من دلالات هنا.

أما «الزينة» فجعل المقابل נֶזֶם وهو يعنى (خزام - حلقة كانت توضع فى الأنف للزينة - قرط - حلق - حلقة فى الأذن للزينة)، خر ٣٢/٢ (أقراط الذهب التى فى آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم).(٥) وهذا المقابل يعد أضيق دلالة من لفظ الزينة التى تشير إلى كافة أنواع الحلى التى يتزين بها، لا لقسم معين منها، بما يخل بالمعنى هنا ويضيق الدلالة المرادة.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل עָמַס وهو يعنى (حمل - شحن - وسق - حمل - نقل)، تك ٤٤/١٣، نحميا ١٣/١٥ .(٦) واستخدام صيغة المفعول هنا باعتبار أن صدور الأمر بحملها كان من موسى عليه السلام لهم، أى أنه يقترب بذلك من قراءة الضم والتشديد (حُمِّلنا).(٧) كما أنه استخدم لفظ נֵטֶל والذى يعنى (عبء - وزر - حمل - ثقل)، أمثال

---

* انظر كذلك : البقرة ٤٠ (نعمتى)، ٦٢ (خوف)- آل عمران ٦٥ ، ٦٨ (الإنجيل).

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 182.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 325 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 190.

(٤) البيضاوى، جـ٣ ص١٨١- القرطبى، جـ١١ ص ٢٣٤ وما بعدها - الطبرى ، جـ١٦ ص١٤٦، وما بعدها.

(٥) י. שטיינברג, ע' נזם, עמ' 544. א.אבן שושן, ע' נזם. ד. שגיב,ע' נזם.

(٦) י. שטיינברג, ע' עמס , עמ' 650. א.אבן שושן, ע' עמס. ד. שגיב,ע' עמס.

(٧) الطبرى، المرجع السابق ، نفسه - القرطبى، المرجع السابق، نفسه.

٣/٢٧-[١] بالإضافة للفظ מַשָּׂא للإشارة إلى المعنيين الذين ذكرهما المفسرون وهما : أن المراد الأوزار والأثقال، أو أن المراد بها الذنوب والآثام.

كما أنه استخدم مقابل «الزينة» اللفظ עֲדִי والذى يعنى (حلى - مصوغ زينة)، خر ٥/٣٣ (اخلع زينتك عنك).[٢] وهو المقابل المباشر للحلى المراد من الآية الكريمة، فهو الأفضل هنا والأكثر دقة.

أما بن شمش فقط استخدم الفعل עמס - كما فعل ريفلين - إلا أنه استخدم כלי כסף וזהב كمقابل لقوله تعالى «أوزارا من زينة القوم»، وقد حذف لفظ (الأوزار) كما فعل ركندورف، كما أنه قد وسع المقابل الخاص «بالزينة»، فبدلا من أنها ما يتزين بها من حلى جعل المقابل כלי כסף וזהב ، وذلك يوحى بوجود تطابق، أى اقتباس فى القرآن من التوراة، ذلك أن هذا التعبير ورد فى خر ٣٥/١٢ (أمتعة فضة وأمتعة ذهب) يؤيد هذا الغرض لدى المترجم أن الأصل لم يذكر معدن هذه الزينة، ولم يذكر تفصيلا لها هنا، بل إن لفظ כְּלִי يدل على (الأداة أو الإناء) وهو بعيد تماما عن المراد الأصلى هنا؛ بما يجعل الترجمة لديه ذات مضامين يهودية خالصة، ومن ثم فهى قاصرة عن المعنى.

وبالتالى نجد أن ركندورف قد قصر دلالة الأصل، وقلل من مراده عند الترجمة، فى حين جاء بن شمش بالمقابل الأوسع من الأصل ليحمل به النص دلالات مقرائية لم ترد به بما يخل بالمعنى لدى الاثنين. فى حين التزم ريفلين بالأصل تماما فهو الأفضل هنا.

يؤيد دقة ريفلين هنا أنه يستخدم نفس اللفظ עֲדִי كمقابل «للحلى» فى الأعراف ١٤٨، فى حين يستخدم ركندورف نفس المقابل المستخدم هنا، أما بن شمش فيستخدم نفس مقابل ركندورف נֶזֶם بما يجعله يفقد المعنى فى الحالتين سواء فى الأعراف أو هنا، ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هى الأفضل فى الحالتين.

* * *

٦- مقابلات تخفف من حدة وقوة معنى الأصل :

البقرة ٤٠ ﴿ يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون ﴾

ركندورف : ... אך אותי תעבדו .[٣]

ريفلين : ... וְאוֹתִי תִּירָאוּ .[٤]

---

(١) י. שטיינברג, ע'/נטל, עמ' 552. א.אבן שושן, ע' /נטל. ד. שגיב,ע'/נטל.

(٢) י. שטיינברג, ע'/עדי, עמ' 616. א.אבן שושן, ע' /עדי. ד. שגיב,ע'/עדי.

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 5,4.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 6 .

بن شمش : ... ויירא רק אותי. [1]

* «الرهبة» هي الخوف مع تحرز واضطراب. وقال آخرون : هي الخوف مطلقا.[2]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يستخدم الفعل עָבַד والذي يعني (عمل – خدم – خضع لأوامر الرب – عبد)، صمو ثان ٨/١٥ (فإني أعبد الرب).[3] وهذا المقابل بعيد تماما عن المعنى المراد هنا من الرهبة وما يتعلق بها من دلالات الخوف. والمترجم بهذا المقابل يخفف المعنى المراد هنا وما فيه من حدة في الوعيد والتهديد؛ لعدم الإشعار بما عليه بني إسرائيل من عصيان دائم، وكفر بآيات الله، ونقض لميثاقه.

يؤيد هذا أنه استخدم في الأعراف ١٥٤ لمعنى قوله تعالى : ﴿ للذين هم لربهم يرهبون﴾ المقابل ליראי ד' ، كما استخدم في الحشر ١٣ مقابل قوله تعالى : ﴿ لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله ﴾ المقابل ... כי אלהים החריד את לבם. بما يعني أنه يدرك تماما معنى «الرهبة» ومقابلها المباشر في العبرية، والذي استخدمه في الأمثلة السابقة، إلا أنه يتغاضى عنه هنا لما سبق ذكره من غرض في نفسه.

وفي مقابل هذا نجد ريثلين وبن شمش يستخدمان المقابل יָרֵא والذي يعني (خاف – فزع – رهب – خشي – اتقى الله)، وهو يستخدم مع حرف النسب מִ ، أو מִפְּנֵי للدلالة على الخوف. ومع الأداة אֶת للدلالة على الخشية من جلال وعظمة الغير، كما في صمو أول ٢٩/١٨ (يخاف داود)، وإرميا ١٨/٤١ (لأنهم كانوا خائفين منهم).[4] وهو المقابل المباشر والملائم للمعنى هنا، خاصة في ضوء قول «الطبري» : إن الرهبة هي الخشية.[5]

ومما يؤكد هذا الاتجاه لتخفيف حدة الأصل لدى ركندورف ما ورد في البقرة ٤١ في قوله تعالى : ﴿ وإياي فاتقون ﴾.

* «والتقوى» أشد من الرهبة، والفرق بينهما أن الرهبة عبارة عن الخوف، أما الاتقاء فإنما يحتاج إليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه، فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة؛ لأجل أن جواز العقاب قائم، ثم أمرهم بالتقوى؛ لأن تعيين العقاب قائم. وقال بعضهم : إن التقوى هنا خطاب للعلماء، بعدما خاطب العامة بالرهبة.[6]

وإزاء هذا المعنى، نجد ركندورف يستخدم المقابل (אך אותי כבדו)، والفعل כָּבַד يعني (صلّب – قوّى – وقّر – بجّل – احترم – قدر)، صمو أول ٦/٦، أمثال ٩/٣ (أكرم الرب

---

(١) א. בן שמש, עמ' 6.

(٢) الراغب الأصفهاني، ص ٢٠٤ – البيضاوي، جـ١ ص١٤٨ – الألوسي، جـ١ ص٢٤٣ .

(٣) י. שטיינברג, ע'.עבד, עמ' 606,605. א.אבן שושן, ע' .עבד. ד. שגיב,ע'.עבד.

(٤) י. שטיינברג, ע' ירא , עמ' 340. א.אבן שושן, ע' ירא. ד. שגיב,ע' ירא.

(٥) الطبري، جـ١ ص ٥٥٦ .

(٦) الرازي ،جـ٣ ص ٤٦ – الألوسي، جـ١ ص ٤٥، ٤٦ .

من مالك)، صمو أول ٢/ ٣٠ (فإني أكرم الذين يكرمونني).[١] وما أشد البعد في المعنى بين دلالة التقوى، ودلالة التوقير والاحترام والتبجيل.

والمترجم يسعى من وراء هذا: لإبعاد شبهة الترهيب والوعيد في الجزم بوقوع العقاب عليهم، باعتبار أن اليهود حسب عقيدتهم هم المنزهون عن العذاب في الآخرة، وأن العقاب واقع على جميع الأمم باستثنائهم. ومن هنا كان لابد على المترجم من تخفيف حدة الأصل باستخدام مقابلات بعيدة تماما عن المعنى. يؤيد هذا أنه استخدم في النحل ٢، والمؤمنون ٥٢، والزمر ١٦ مقابل قوله تعالى: (فاتقون) الفعل יָרֵא، بما يؤكد معرفته التامة للمراد من «التقوى»، لكنه يتغاضى عنه عن عمد؛ لتأكيد مراده من وراء هذا.

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالمقابل יָרֵא والذي يدل على معنى الخوف والخشية كما سبق القول. وأما عن القصور النابع من عدم التفرقة في الترجمة بين الرهبة والتقوى، فذلك مرده إلى قصور اللغة العبرية ذاتها عن مجاراة قوة وسعة الرقعة اللغوية للغة العربية. بما يعني أن كلا من ريفلين وبن شمش هما الأفضل في الحالتين، وإن تفوق ريفلين بالالتزام بالسياق القرآني وبلاغته كما سبقت الإشارة لذلك.[٢]

* * *

النساء ١٥٥ ﴿ فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم... الآية ﴾

ركندورف : ... ואלהים חזק את לבם על קשיות ערפם..... [٣]

ريفلين : .... לא כִּי אֱלֹהִים חָתַם אֵת לִבּוֹתָם בְּכַחֲשָׁם..... [٤]

بن شمش : ... ולא היא אללה חתם את לבותיהם על חטאיהם ..[٥]

* المراد هنا رد زعمهم الفاسد، فليس الأمر كما زعمتم من أن قلوبكم أوعية للعلم، بل هي مطبوع عليها محجوبة عن العلم لم يصل إليها شئ منه، كالبيت المقفل المختوم عليه. والطبع بمعنى الختم والخذلان والمنع من التوفيق.[٦]

وفي مقابل هذا المعنى يستخدم ركندورف التعبير (חִזֵּק אֶת לִבָּם)، والفعل חִזֵּק يعني (قوى – شدد – وثق – وطد – أحكم). أما التعبير חִזֵּק אֶת לֵב פְּלוֹנִי فهو يعني (صلب قلب فلان – قسى قلبه)، خر ١٤/ ٤ (واشدد قلب فرعون). يشو ١١/ ٢٠.[٧]

---

(١) י. שטיינברג, ע' כִּבֵּד, עמ' 359 - א.אבן שושן, ע' כִּבֵּד - ד. שגיב,ע' כִּבֵּד.

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الباب، ص ٢٩٤ .

(٣) צ. ה. רקנדורף, עמ' 56..

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 99 . .

(٥) א. בן שמש, עמ' 62..

(٦) الطبري، جـ٩ ص٣٦٣ وما بعدها – الرازي، جـ١١ ص٩٧، ٩٨ – البيضاوي، جـ١ ص١٢٧ – الألوسي، جـ٦ ص٨، ٩.

(٧) י. שטיינברג, ע' חזק, עמ' 229 - י. גור , ע' חזק -א.אבן שושן, ע' חזק - ד. שגיב,ע' חזק.

وهذا المقابل وإن أشار إلى قسوة القلوب، إلا أنه قاصر عن دلالة الختم والخذلان والمنع عن التوفيق المرادة هنا، وما فيها من قوة بلاغية وتصوير جميل للمعنى. ذلك أن القلب القاسي قد يلين ويرق، في حين أن القلب المطبوع عليه مقفل بالختم لا ينفذ إليه شئ فيساعد على ترقيقه.

يؤيد هذا القصور في المقابل هنا أنه سبق أن استخدم ركندورف نفس هذا المقابل في البقرة ٧٤ في قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم) אז חזקתם את לבבכם . أي أنه مقابل «للقسوة»، وليس «للطبع والختم». كما أنه استخدم في النحل ١٠٨ مقابل قوله تعالى : (الذين طبع الله على قلوبهم) חתם אלהים את לבם وهو المقابل المباشر «للطبع»، بما يؤكد على رغبته هنا في تخفيف حدة الأصل وقوته؛ لأن الأمر متعلق باليهود فلا يبغي وصفهم بهذه الصفات السيئة في اعتقاد المترجم.

دليل آخر على اتجاهه نحو التخفيف أنه يترجم «الكفر» بالمقابل קְשִׁיוּת עֹרֶף، والذي يعني (عناد - معاندة - تعنت - رفض)، والاسم المشتق منه يرجع للعصر الوسيط. إلا أنه ورد نفس هذا المعنى في تث ١٣/٩ (وإذ هو شعب صلب الرقبة).[١]

وما أشد البعد بين دلالة الكفر العقائدي، وبين دلالة العناد والتعنت. بما يعني أن المترجم يسعى دائما لتخفيف حدة الأصل، خاصة إذا تعلق الأمر باليهود. يؤيد هذا أنه في البقرة ٨٩ قد استخدم مقابل «الكفر» الفعل כִּחֵשׁ - מְכַחְשִׁים ، ومن ثم تصبح ترجمته قاصرة من حيث المقابلات عن المعنى المراد هنا.

في حين نجد ريفلين قد التزم بالأصل حيث استخدم المقابل חָתַם ، والذي يعني (وقع إمضاء - طبع - مهر - ختم - أتم - أغلق - سد)، إشع ١٦/٨ (أختم الشريعة بتلاميذي)، إشع ١١/٢٩، أيوب ١٧/١٤ (معصيتي مختوم عليها في صرة).[٢] وهو المقابل اللائم هنا باعتبار المعنى السابق للطبع وهو الختم. كما أن ركندورف ذاته يستخدم نفس هذا التعبير - كما سبق القول - لمعنى الطبع، بما يؤيد صحة ودقة اختيار ريفلين هنا، إذ إنه حافظ على المعنى وبلاغته التصويرية بما يجعله الأفضل، خاصة وأنه يترجم «الكفر» بالمقابل כִּחֵשׁ باعتباره كفر وإنكار للعقيدة المعلومة لديهم تمام العلم، فهو الأفضل والأكثر دقة.

أما بن شمش فقد استخدم نفس تعبير ريفلين، إلا أنه استخدم مقابل «الكفر» חֲטָא والذي يعني (ذنب - جرم - إثم - خطيئة - جريرة - معصية)، إيخا ٨/١، تث ٢٢/٢١ (خطيئة حقها الموت).[٣] وما أشد البعد بين الإثم والمعصية والخطيئة، وبين الكفر البواح. وغرض المترجم هنا تخفيف المعنى وإبعاد شبهة الكفر البين عنهم. يؤكد هذا أنه استخدم في البقرة ٨٨

---

(١) י. שטיינברג, ע' קשה, עמ' 760. א.אבן שושן, ע' קשה, קשיות ערף . ד. שגיב,ע' קשה, קשיות ערף.

(٢) י. שטיינברג, ע' חתם,עמ' 281. א.אבן שושן, ע' חתם. ד. שגיב,ע' חתם.

(٣) י. שטיינברג, ע' חטא,עמ' 231. א.אבן שושן, ע' חטא. ד. שגיב,ע' חטא.

مقابل قوله تعالى «بكفرهم» בכפירתם . بما يعنى أنه يدرك تماما مقابلات الكفر المباشرة فى العبرية، لكنه يحيد عنها لغرض فى نفسه، وهو تخفيف حدة الأصل.

بما يؤكد على دقة ريفلين هنا وأنه الأكثر قربا من المعنى مقارنة بغيره من المترجمين.

* * *

النســـاء ١٦٠ : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا.... الآية ﴾

ركندورف : ... ועל שובם מאחרי ד׳ (١)

ريفلين : ... וּבְגָלַל הֲשִׁיבָם מִדֶּרֶךְ אֱלֹהִים (٢)

بن شمش : ... ועל התרחקותם מדרך אללה (٣)

* «الصد» والصدود قد يكون انصرافا عن الشئ وامتناعا، وقد يكون صرفا ومنعا.(٤) والمراد بالصد هنا هو ظلمهم إزاء الخلق - وتنصرف صفة الكثير إما للصد؛ أى صدا كثيرا، أو للعباد؛ أى يصدون ناسا كثيرا، وفى الحالتين فهم المضلون بتحريفهم كتاب الله، وجحودهم أنبيائه، وقولهم على الله الباطل.(٥)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم الفعل שָׁב والذى يعنى (عاد إلى - رجع - آب - باء - ارتد - قفل راجعا)، تك ١٨/٣٣، مل أول ١٩/١٥ (راجعا فى طريقك). حزقيا ٣٣/١١ (ارجعوا عن طرقكم الرديئة).(٦) وهذا المقابل قاصر عن المعنى؛ لأنه يشير للنكوص أو العودة. أى أن المترجم يصفهم هنا بالضلال فقط دون الإضلال؛ بما يخفف المعنى تماما؛ لأن ذكر الإضلال يقتضى الإشارة إلى طرقهم فيه، من كفر بالله وآياته، وتحريف لكتبهم، وإخفاء لصفات النبى ﷺ ... إلخ، وهو مالا يرغب المترجم فى إظهاره هنا.

يزيد هذا أنه حذف الصفة «كثيرا»، والتى لا تتناسب مع ما يريده هو من تخفيف حدة الآية، وإبعاد صفة الكثرة عن الصد هنا بما يخل بالمعنى.

فى حين نجد ريفلين يستخدم المقابل הֵשִׁיב والذى يعنى (أعاد - أرجع - رد - أبطل - ألقى)، ملاخى ٢/٦ (وأرجع كثيرين عن الإثم)، إرميا ١٨/٢٠ .(٧) وهذا الفعل يدل على

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ׳ 56.
(٢) י. י. ריבלין, עמ׳ 100 .
(٣) א. בן שמש, עמ׳ 62.
(٤) الراغب الأصفهانى، ص٢٧٥، ٢٧٦ .
(٥) البغاوى، جـ٢ ص١٢٨ - الطبرى، جـ٩ ص٣٩٠ وما بعدها - الألوسى، جـ٦ ص١٣، ١٤ .
(٦) י. שטיינברג, ע׳,שוב, שב ,עמ׳ 827. א.אבן שושן, ע׳ ,שוב, שב , שגיב,ע׳,שוב, שב .
(٧) י. שטיינברג, ע׳,שוב,השיב,עמ׳ 828,827-א.אבן שושן,ע׳,שוב,השיב-ד. שגיב,ע׳,שוב,השיב.

الإبعاد والإرجاع؛ أي على دلالة الصد والمنع للغير. وذلك إدراك من المترجم للمعنى المراد هنا، وهو وصفهم بالإضلال، ومن المنطقي أن من يضل فهو في الأصل ضال. ثم أرجع المترجم الصفة «كثيرا» إلى الناس، باعتبارها مفعول به كما ذكر المفسرون في الاحتمال الثاني. وبالتالي فالمترجم هنا أفضل كثيرا من سابقه، وأكثر التزاما بالأصل، فهو الأقرب للمعنى.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הִתְרַחֲקוּת والذي يعني (ابتعاد – تباعد – نفور – إعراض عن – صدود – زيغ – تجنب)، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط.[1] وهو بهذا المقابل يسير على نهج ركندورف من وصفهم بالامتناع والصد لأنفسهم، دون دلالة المنع والصد للغير – وهو مراد الأصل – بما يخفف المعنى تماما. يؤكد ذلك أنه اتبع ركندورف في حذف الصفة «كثيرا»، بما يؤيد وجهة نظره في تخفيف حدة الأصل.

مما سبق يتأكد لنا دقة والتزام ريفلين خلافا لغيره من المترجمين. [*]

* * *

٧- مقابلات تحمل النص مالم يرد به :

البقرة ١٠٥ : ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين... الآية ﴾

ركندورف : הבוגדים באל אם אנשי הכתב....[٢]

ريفلين : לֹא יַחְפְּצוּ הַכּוֹפְרִים מֵעַם הַסֵּפֶר... [٣]

بن شمش : כי לכופרים צפוי ענש מכאיב בין אם הם מאנשי עם-הספר.. [٤]

* «الكافر» على الإطلاق متعارف فيما يجحد الوحدانية، أو النبوة، أو الشريعة، أو ثلاثتها. وقد يقال كفر لمن أخل بالشريعة وترك ما لزمه من شكر الله عليه. والكفر في اللغة ستر الشئ، ووصف الليل بالكافر؛ لستره الأشخاص، وفي الشرع ما سبق ذكره.[٥]

وإزاء هذا المعنى يستخدم ركندورف المقابل בָּגַד والذي يعني (غدر – خان – خدع – نقض العهد – نكث – فضح – وشى)، إرميا ٣/٢٠ (كما تخون المرأة قرينتها)، إرميا ١١/٥ (لأنه خيانة خانني بيت إسرائيل).[٦] والمقابل هنا بعيد تماما عن معنى الكفر سواء على المستوى اللغوي أو الشرعي، بالإضافة إلى أنه يحمّل النص دلالات مغرقة في اليهودية، ألا وهي فكرة

---

(١) א.אבן שושן,ע' התרחקות • ד. שגיב,ע' התרחקות.

* انظر كذلك البقرة ٥٥ (أخذتكم الصاعقة)، ٦١ (فإن لكم ما سألتم)- المائدة ٢٤ (إنا ههنا قاعدون).

(٢) צ. ה. רקנדורף, עמ' 10..

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 15 . .

(٤) א. בן שמש, עמ' 12,11..

(٥) الراغب الأصفهاني، ص٤٣٣ وما بعدها.

(٦) י. שטיינברג, ע' בגד,עמ' 89. • א.אבן שושן, ע' בגד • ד. שגיב,ע' בגד.

العهد اليهودية التى تمثل إحدى الدعائم الرئيسية للعقيدة اليهودية. ومن ثم فإن من ينقض هذا العهد ويخونه يعد خارجا على العقيدة اليهودية. والمقابل المستخدم فى العبرية للدلالة على خيانة العهد فى التوراة هو الفعل בָּגַד בָּאֵל، والذى استخدمه ركندورف هنا؛ ليلقى بهذا المفهوم من ورائه على معنى النص، بما يصور الأمر وكأن الكفر هو خيانة العهد فى اليهودية مما يخل بالمعنى تماما.

وفى مقابل هذا استخدم كل من ريڤلين وبن شمش المقابل כָּפַר والذى يعنى فى المقرا (ستر - غطى)، تك ١٤/٦، والذى تطورت دلالته بعد ذلك فى لغة المشنا ليعنى (أنكر - كذب - جحد)، ويراد به إنكار الإله وجحد وجوده.[١] بما يؤكد على أن هذا المقابل هو الأقرب للمعنى هنا سواء على المستوى اللغوى أو الشرعى. وبالتالى فقد وفق المترجمان فى اختيار هذا المقابل على العكس من ركندورف.

* * *

البقرة ١٣٥ : ﴿ قل بل ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من المشركين ﴾

ركندورف : ... אשר לא עבד אלהי נכר... [٢]

ريڤلين : ... "חֲנִיף" וְהוּא לֹא הָיָה מִן הַמְשַׁתְּפִים ... [٣]

بن شمش : ... "החניף" שהיה מתנגד לעבודת אלילים. [٤]

* «الشرك» والشِّركة والمشاركة : خلط الملكين، وقيل : هو أن يوجد شئ لاثنين فصاعدا، عينا كان ذلك الشئ أو معنى. وشرك الإنسان فى الدين ضربان :

١- الشرك العظيم : هو إثبات شريك لله تعالى، يقال أشرك فلان بالله، وذلك أعظم كفر.
٢- الشرك الصغير : هو مراعاة غير الله معه فى بعض الأمور، وهو الرياء والنفاق المشار إليه.[٥]

وفى ذكر المشركين هنا تعريض بأهل الكتاب والعرب الذين يدعون اتباع ملة إبراهيم، وهم مخالفون له فى أصول الاعتقاد.

وقد استخدم ركندورف لهذا المعنى المقابل לא עבד אלהי נכר، والتعبير אֵל נֵכָר يعنى (إله آخر - غير الله - وثن)، وورد التعبير אֱלֹהֵי נֵכָר فى تك ٢/٣٥ (أزيلوا الآلهة الغريبة)، تث ١٦/٣١ . ويطلق هذا التعبير للتحقير والاستهزاء بجميع الآلهة الأخرى باستثناء (يهوه) إله بنى إسرائيل.[٦] والمترجم بهذا يجعل نفى الشرك عنه هنا هو نفى عن عبادة أى إله آخر سوى إله

(١) י. שטיינברג, ע' כפר,עמ' 390 - א.אבן שושן, ע' כפר- ד. שגיב,ע' כפר.
(٢) צ. ה. רקנדורף, עמ' 12..
(٣) י. י. ריבלין, עמ' 19 . .
(٤) א. בן שמש, עמ' 14..
(٥) الراغب الأصفهانى، ص٢٥٩، ٢٦٠ .
(٦) י. שטיינברג, ע' נכר,עמ' 557 - א.אבן שושן, ע' נכר, אל נכר-ד. שגיב,ע' נכר, אל נכר.

بنى إسرائيل، أى أنه يثبت لإبراهيم اليهودية بأسلوب غير مباشر. بما يخل تماما بالمعنى المراد، ويحمل النص ما ينفيه أساسا، وهو زعم اليهود أن إبراهيم كان على ملتهم، كما يضيع كذلك التعريض بأهل الكتاب هنا.

يؤيد هذا الرأى أن المترجم نفسه يستخدم فى الآية ١٠٥ من نفس السورة التعبير עובדי האלילים كمقابل للمشركين، فى حين يعدل هنا لمقابل آخر؛ لغرض فى نفسه.

كما أنه قد ترجم «ملة إبراهيم» بالمقابل תורת אברהם ، رغم أن الأصل يشير للدين والعقيدة، وليس للشريعة أو التوراة. وهو لا يرغب من وراء هذا إلا فى الإيحاء بوجود توراة لدى إبراهيم تماثل توراة اليهود، خاصة وأنه قد استخدم فى الآية ١٢٠ من نفس السورة لفظ אומנה كمقابل «للملة»، فلماذا عدل عنه هنا إلى תורה؟! ألا يشير هذا لغرض خاص فى نفسه كما سبق القول؟! وهو لم يكتف بهذا، بل حذف لفظ «حنيفا» من الترجمة؛ لأنها تتعارض فى معناها مع ما يرمى لإثباته هنا؛ بما يجعل ترجمته مُحمَّلة بمضامين لم ترد مطلقا فى الأصل، ومن ثم فهى قاصرة تماما عن المراد الأصلى للآية.

فى حين نجد ريفلين يستخدم مقابل «المشركين» لفظ משתפים ، والفعل שִׁתֵּף يعنى (أشرك - ألحق بـ - ضم فلانا شريكا)، وهو فعل مشنوى، وقد أخذ الاسم المشتق منه שִׁתּוּף دلالة الشرك بالإله الواحد فى العصر الوسيط، وربما كان هذا ناتج من التأثير الإسلامى. فنجد لدينا تعبير مثل אֲמוּנַת הַשִּׁתּוּף، بمعنى (عقيدة الشرك أو تعدد الآلهة).[1] بما يجعل المقابل מְשַׁתְּפִים قريب وملائم للمعنى هنا.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل עֲבוֹדַת אֱלִילִים والذى يعنى (وثنية - عبادة الأصنام)، وهو تعبير مشنوى، وهو يدل على عبادة الأوثان والأصنام أو القوى الطبيعية،[2] بما يعنى أنه يقترب كثيرا من دلالة الأصل هو الآخر. وقد استخدم المترجم معه الفعل הִתְנַגֵּד؛ للدلالة على معارضة إبراهيم عليه السلام لعقيدة الشركين، وهو قريب من المعنى، لكنه غير واف بدلالة وقوة الأصل فى نفى الشرك عن إبراهيم عليه السلام نفيا قطعيا. وهو ما نجح ريفلين فى إبرازه بشكل أكثر قوة؛ ومن ثم كان تفوقه على بن شمش

* * *

الأعراف ١٣٧ : ﴿ وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض..... الآية ﴾

ركندورف : ונחיל את העם הנרכה את.... [3]

---

(١) א.אבן שושן, ע' שתף, ע' שתוף,ע' אמונת השתוף -ד. שגיב, ע' שתף ,ע' שתוף,ע'אמונת השתוף.

(٢) א.אבן שושן, ע' אֱלִיל, ע' עֲבוֹדַת אֱלִילִים,עמ - ד. שגיב,ע'אֱלִיל,ע' עֲבוֹדַת אֱלִילִים.

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 93.

ريفلين : וַיַּנְחִיל אֶת הָעָם אֲשֶׁר נֶחְשְׁבוּ לְחֲלָשִׁים אֶת.. [1]

بن شمش : אחר כך הורשנו לעם המעונה את.. [2]

* «الوراثة» والإرث هي انتقال قُنْيَة إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجرى مجرى العقد، وسُمِّي بذلك المنتقل عن الميت ، فيقال للقنية الموروثة ميراث وإرث.[3]

وقد استخدم لهذا المعنى كل من ركندورف وريفلين المقابل הִנְחִיל والذى يعنى (أورث- خلف - أقطع - أعطى قطعة أرض للتوطن فيها - أنحل)، تث١٩/٣ (أرضك التي يعطيك الرب إلهك).[4] وهو مقابل ملائم للمعنى الخاص بـ «الإرث» هنا؛ باعتبار أنه مجرد منحة وهبة من الله تعالى لهم لا فضل فى ذلك لبشر، بل هو مجرد امتنان من الله عليهم.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הוֹרִישׁ وهو يعنى (أورث - ورث - نقل بالوراثة إلى - خلف - طرد - انتزع بالقوة - سلب)، أيوب١٣/٢٦ (وورثتني آثام صباى) ،قضا ١٤/٢٤ .[5]

وعلى الرغم من التقارب الظاهرى بين المقابل العبري والأصل ، إلا أن هذا المقابل يدل ضمن معناه على التوريث من السلف إلى الخلف ، وتوريث الأبناء عن الآباء حسبما ذكر بعض أصحاب المعاجم .[6] بما يضفى على النص دلالات لم ترد به؛ وهى كون هذه الأرض هى ميراث بنى إسرائيل عن آبائهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب ، كما ذكرت التوراة وأنها تؤول إليهم الآن بناءً على العهد الأبدى الذى أجراه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بتوريثه هذه الأرض لنسله من بعده؛ بما يخل بالمعنى الأساسى هنا ويعارض فكرة الامتنان من الله دون حق اعتراض أو سابق فضل لهم ، بما يجعل المقابل محملاً بمضامين لم ترد فى الأصل.

ومن ثم كان ركندورف وريفلين أفضل هنا مقارنة بن شمش.[*]

* * *

---

(١) י. ר. ריבלין, עמ' 161 .

(٢) א. בן שמש, עמ' 98.

(٣) الراغب الأصفهانى، ص٥١٨، ٥١٩ .

(٤) י. שטיינברג,ע' נחל, הנחיל עמ'546 -א.אבן שושן, ע' נחל, הנחיל-ד. שגיב,ע' נחל,הנחיל.

(٥) י. שטיינברג, ע' ירש, הוריש עמ' 347 .

(٦) א.אבן שושן, ע' ירש , הוריש - ד. שגיב,ע' ירש , הוריש.

(*) انظر كذلك : البقرة ٤٠ (أنعمت)، ٤١ (أنزلت مصدقا)- آل عمران ١٨٦ (لتبلون) - المائدة ١٨ (لمن يشاء)، ٤١، ٥٧ (الكافرين) .

٨- مقابلات تستدعى دلالات مقرائية بما يوحى بالاقتباس من المقرا :

المائدة ٢٢ : ﴿ قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين... الآية ﴾

ركندورف : ויענו : משה ! רפאים יושבים בה.... (١)

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ : מֹשֶׁה, עַם עֲנָקִים בְּתוֹכָהּ.... (٢)

بن شمش : אך הם ענו: משה , בארץ שוכן עם ענקים.... (٣)

* «الجبار» : من جبره على الأمر، أى أجبره عليه. والجبار هو العاتي الذى يجبر الناس على ما يريد. وهذا هو اختيار «الفراء» و«الزجاج». والرأى الآخر : أنه مأخوذ من نخلة جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الأيدى إليها، ويقال : رجل جبار إذا كان طويلا عظيما قويا، تشبيها بالجبار من النخل. والقوم كانوا فى غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدى قوم موسى لا تصل إليهم؛ ولذا سموهم الجبارين.(٤)

وقد استخدم ركندورف إزاء هذا المعنى المقابل רְפָאִים والذى يعنى (فى التوراة تعنى أشباح - أرواح الموتى - أطياف - كناية عن قبيلة رفائيم الواردة فى سفر التثنية ٢/١١)، وورد فى أخبار أول ٢٠/٤ (من أولاد رافا). وهو اسم لبقايا الشعوب التى قطنت الشرق القديم، وقد اعتقد القدماء أنهم من جند السماء؛ وذلك نظرا لعظمهم وقوتهم - وأنهم قد سقطوا على الأرض وضعفت قوتهم، لكنها ظلت أعظم من قوة البشر.(٥)

والمترجم بهذا المقابل يستدعى مفاهيم مقرائية بحتة حول هذا اللفظ ودلالته فى المقرا، وما ورد عنهم فى سفر التثنية تحديدا. بالإضافة إلى أن اللفظ غير واف بدلالة الأصل على المستوى اللغوى، بما يجعله غير ملائم بل ومحمل بمضامين بعيدة عن الأصل تماما.

فى حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل עֲנָקִים ، ولفظ עֲנָק يعنى (ضخم - جبار - عملاق - مارد - هائل)، عد ١٣/٣٣ (الجبابرة بنى عناق)، تث ٢/١٠ (شعب كبير وكثير وطويل كالعناقيين).(٦)

هذا المقابل يقترب كثيرا من المعنى اللغوى والاشتقاقى للأصل، بالإضافة لدلالته على العمالقة الذين سكنوا الشرق القديم ورأهم نقباء موسى عليه السلام، كما ذكر المفسرون. بما يجعل هذا المقابل أفضل كثيرا وأقرب للمعنى مقارنة بما استخدمه ركندورف.

---

١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 61.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 108 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 67.

(٤) البيضاوى ، جـ٢ ص١٤٤ - القرطبى، جـ٦ ص١٢٦، ١٢٧ - الطبرى جـ١٠ ص١٧١ وما بعدها - الرازى، جـ١١ ص١٩٨ .

(٥) י.שטיינברג,ע',רפאים עמ'793.י.גור ע' רפאים .א.אבן שושן, ע' ,רפאים .ד. שגיב,ע',רפאים.

(٦) י.שטיינברג,ע',ענק עמ'655 - י. גור ע' ענק - אבן שושן, ע'ענק - ד. שגיב,ע',ענק.

وإن كان ريفلين أكثرهم دقة لالتزامه بالأصل من حيث صياغة الجملة الاسمية دون تقدير لأفعال أو جمل فعلية، حتى وإن اتسقت مع المعنى العام.

* * *

الأعـــراف ١٦٧ : ﴿ وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب... الآية ﴾

ركندورف : כי יביא על היהודים גוי אשר ירוצצנם ואשר יענם עד יום התקומה [١]

ريفلين : כִּי יִשְׁלַח עֲלֵיהֶם עַד לְיוֹם הַתְּקוּמָה עָם אֲשֶׁר יְמָרְרוּ אוֹתָם בְּעִנּוּיִים רָעִים עַד מְאֹד .....[٢]

بن شمش : ועד יום תחיית המתים ישלח עליהם אויבים שיציקו להם ביסורים קשים[٣]

* المراد بقوله تعالى «من يسومهم سوء العذاب» : إما أن يكون «نبوخذ نصر» ملك بابل، ومن بعده الفرس المجوس، ومن بعد ذلك العرب، أو يكون المقصود بمن يسومهم المسلمين الباقين إلى يوم القيامة. والمراد «بإسامة العذاب» : الإذلال وضرب الجزية، وقيل الإخراج والإبعاد عن الوطن.[٤] والمراد بـ«يبغونكم»، من سامه خسفا إذا أولاه ظلما، وأصله من السوم وهو الذهاب في طلب الشئ. و"السوء" مصدر السيئ، ويراد به أشد العذاب وأفظعه، كأنه قبحه بالإضافة إلى سائره.[٥]

وإزاء هذا المعنى نجد ركندورف يستخدم المقابل רוצץ والذي يعني (رضض - كسر - هشم - قصم/ عذب - اضطهد - سام خسفا)، قضا ٨/١٠ (ورضضوا بني إسرائيل). وهو بهذا التركيب גוי אשר ירוצצם الوارد في قضا ٦/١٠-١٢[٦] يستدعي القصة المقرائية الكاملة في سفر القضاة التي تشير لعصيان بني إسرائيل للرب وعملهم الشر في عينيه، وإرسال الرب عليهم كل من الفلسطينيين والآموريين وبني عمون والمصريين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم كتأديب لهم على عصيانهم.

وهو بهذا يخل بالمعنى الأصلي من جهة، ومن جهة أخرى يبعد عن الذهن فكرة إمكانية جعل العرب أو المسلمين بعامة هم المراد بمن يسومونهم سوء العذاب. يؤيد هذا أن المترجم قد استخدم في البقرة ٤٩، الأعراف ١٤١ المقابل הִכְבִּיד עֹל . ومن هنا كان العدول إلى مقابل

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 95.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 167,166 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 101.

(٤) البيضاوي، جـ٢ ص٢٤٨ - القرطبي، جـ٧ ص٣٠٩، ٣١٠ - الرازي، جـ١٥ ص٤١، ٤٢ .

(٥) البيضاوي، جـ١ ص١٥٢ - الزمخشري، جـ١ ص١٣٧، ١٣٨ .

(٦) י.שטיינברג, ע' רצץ,רוצץ עמ' 796 - אבן שושן, ע' רצץ, רוצץ - ד. שגיב,ע' רצץ,רוצץ.

آخر: لهدف معين وهو محاولة الإيحاء بوجود قصص مقرائية كاملة في القرآن الكريم يمكن اكتشافها من خلال الألفاظ والسياقات، بما يؤكد وجهة نظر المترجم في اقتباس القرآن من المقرا بصفة خاصة، ومن المصادر اليهودية بصفة عامة.

كما أنه أضاف جملة (אשר יענם) وهي جملة تأكيدية للمعنى السابق، والفعل עִנָּה يعني (عذب – سام العذاب – لوع – برح)، مزامير ١٣/٣٥ (أذللت بالصوم نفسي).[١] أي أنه يستخدم جملتين لنفس المقابل الأصلي، بما يؤكد ما سبق أن ذكرناه من تحميل النص بمعان لم ترد فيه، مما يجعل ترجمته قاصرة عن المراد الدقيق للأصل.

وفي مقابل ذلك نجد ريفلين يستخدم אשר ימררו ، وهي نفس الصيغة التي استخدمها في البقرة ٤٩، والأعراف ١٤١، والفعل מָרַר يعني (مرر عيش – نغص – نكد عيشه)، خر ١٤/١ (ومرروا حياتهم بعبودية قاسية)، وهذا الفعل يدل ضمنا على إيلام النفس وإحزانها.[٢] وهو مقابل قريب وملائم للمعنى، باعتبار ما ذكره المفسرون من أن المراد هو الظلم والاضطهاد بالأعمال الشاقة وتذبيح الأبناء.

كما حافظ على معنى «سوء العذاب» باستخدام المقابل בעניים רעים עד מאד ، أي أنه أدرك دلالة المبالغة في الوصف هنا مع الإشعار بتعدد هذا العذاب وتنوعه. بما يعني أنه أفضل كثيرا من سابقه.

أما بن شمش فقد استخدم نفس المقابل الذي سبق أن استخدمه في البقرة ٤٩، والفعل הָצִיק يعني (ضايق – ضيق على – شدد على – نغص على – سام خسفا)، تث ٥٣/٢٨ (أن يضايقك بها عدوك).[٣] والمقابل هنا غير واف بالمعنى باعتبار أن المضايقة أخف وطأة من الإمامة. يؤيد هذا أن المترجم يستخدم نفس الفعل הָצִיק في الطلاق ٦ كمقابل لـ«لتضييق». كما استخدم هنا יסורים קשים كمقابل «لسوء العذاب»، ولفظ יִסּוּר يعني (عقوبة – عقاب – تعنيف – عقاب – تقريع)، وهو لفظ مشنوي، وفي حالة الجمع يعني (عذاب – تعذيب – ألم – معاناة).[٤] فهو قريب من المعنى كذلك، إلا أن קָשֶׁה يشير لما هو قوي وصعب، لا ما هو شديد السوء. وهو ما تمكن ريفلين من الاحتفاظ بدلالته عن طريق استخدام الصفة רָעִים .

بما يؤكد على دقة ريفلين وقدرته على الاحتفاظ بالمعنى إلى حد كبير، مع الأخذ بعين الاعتبار اقتراب بن شمش هو الآخر من المعنى إلى حد ما. أما ترجمة ركندورف فعلى الرغم من

(١) י.שסיינברג, ע' ענה עמ' 652 , 653- אבן שושן ,ע' ענה- ד. שגיב,ע' ענה.
(٢) י.שסיינברג, ע' מרר עמ' 506 - י. גור, ע' מרר- אבן שושן , ע' מרר- ד. שגיב,ע',מרר.
(٣) י.שסיינברג, ע' צוק ,הציק עמ' 716- י. גור, ע' צוק ,הציק - אבן שושן ,ע' צוק ,הציק - ד. שגיב,ע',צוק, הציק.
(٤) י. גור, ע' יסור - אבן שושן ,ע' יסור - ד. שגיב ,ע' יסור.

أنها تقترب من المعنى، ربما بنفس القدر لدى بن شمش، إلا أن قصورها نابع من كونها تستدعى قصصا مقرائية كاملة لم تذكر فى النص الأصلى أبدا، بما يحمل النص مالم يرد به.

* * *

البقرة ٢٤٨ : ﴿ وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة.... الآية ﴾

ركندورف :...ובו שארית משה ומשפחת עמרם ילך לפניכם מלאכים ישאוהו[١]

ريفلين : וּשְׁאֲרִית עֲזִבוֹן בֵּית מֹשֶׁה וּבֵית אַהֲרוֹן יִשָּׂאוּהוּ הַמַּלְאָכִים... [٢]

بن شمش : ביחד עם האורים והתומים שנשארו מבית משה ומבית אהרון יגיע אליכם מריבונכם כשהוא נשא על ידי המלאכים ..... [٣]

«البقية» هى الشئ الباقى، من قول القائل : قد بقى من هذا الأمر بقية. و«مما ترك آل موسى وآل هارون»، أى من تركة آل موسى وآل هارون. واختلف أهل التأويل فى البقية التى بقيت من تركتهم فقال بعضهم : كانت عصا موسى ورضاض الألواح. وقال آخرون بل هى عصا موسى وعصا هارون وشئ من الألواح... إلى غير ذلك من الأقوال.[٤]

والمراد من «تحمله الملائكة» قال البعض : تحمله بين السماء والأرض، حتى تضعه بين أظهرهم. وقيل : تسوق الملائكة الدواب التى تحمله، وقال «الطبرى» : إن الأولى بالصواب أن يكون المعنى، حملت الملائكة التابوت حتى وضعته فى دار طالوت قائما بين أظهر بنى إسرائيل، ذلك أنه تعالى قال : تحمله الملائكة، ولم يقل : تأتى به الملائكة.[٥]

وفى مقابل ذلك استخدم ركندورف لفظ שְׁאֲרִית والذى يعنى (بقية - فضلة - عقبة - أثر - صبابة)، إرميا ٤١/١٠ (بقية الشعب).[٦] وهو مقابل قريب وملائم للأصل ،لكنه حذف قوله تعالى «مما ترك» ربما اعتقادا منه أن (שארית) تفى بمعناها، أو أنها تكرار لا حاجة لنا بها، بما يفقد النص جزءا من المعنى.

كما أنه حذف (آل) الأولى ربما باعتبار قول من قال : إن (الآل) هنا مقحمة، والمراد بها نفسيهما، وإن الغرض منها مجرد تفخيم شأنهما.[٧] إلا أنه فى (آل) الثانية نجده يستخدم

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 22.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 39 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 26.

(٤) البيضاوى، جـ١ ص٢٥٣، ٢٥٤ - الطبرى، جـ٥ ص١٣٥ وما بعدها - الرازى، جـ٦ ص١٨٧ وما بعدها.

(٥) البيضاوى، المرجع السابق، نفسه - الطبرى، المرجع السابق نفسه - الرازى، المرجع السابق نفسه - الألوسى، جـ٢ ص ١٦٧ وما بعدها.

(٦) י.שטיינברג, ע' שארית, עמ' 817 - אבן שושן , ע' שארית- ד. שגיב,ע' שארית.

(٧) البيضاوى، المرجع السابق، نفسه - الزمخشرى، جـ١ ص٢٩٣، ٢٩٤ .

المقابل משפחת עמרם وقد استخدم المقابل מִשְׁפָּחָה باعتبار قول من قال : إن (الآل) هم الأتبـاع.[1] إلا أنه وقع فى أكثر من خطأ هنا وهوحذف (آل) الأولى، كما أنه استخدم مقابل «هـارون» עמרם وهو والد هارون وموسى ومريم بما يوسع المعنى هنا كثيرا، وبما يخل بالمعنى المراد من الأصل.

ثم إنه يستخدم جملة ילך לפניכם وهى إضافة من المترجم توحى بالظلال القرآنية الخاصة بفكرة تقدم تابوت العهد لبنى إسرائيل فى حروبهم مع أعدائهم. وهذا المعنى بعيد تماما عن المراد هنا؛ إذ أن الآية المشار إليها هى مجرد مجئ التابوت إلى القوم، لا التابوت نفسه. بما يحمل النص مالم يرد فيه. يؤيد هنا أن المترجم يستخدم بعد ذلك מלאכים ישאוהו ، وهو المقابل السليم والمباشر لقوله تعالى : «تحمله الملائكة» أى أن الشق الأول يعد إضافة من المترجم لا علاقة لها بالأصل، سوى ما يرمى إليه المترجم من الإيحاء بالمضامين القرآنية والاقتباس من المصادر اليهودية.

وفى مقابل هنا نجد ريفلين يستخدم שְׁאֵרִית- עֲזָבוֹן وهى تعنى (تركة - إرث - ميراث)، وهو مدلول يرجع للعصر الوسيط، وإن ورد فى المقرا بمعنى (بضائع - صادرات)[2] وهو يقترب من المعنى المراد هنا باعتباره مشتق من الفعل עָזַב الدال على الترك والإبقاء على الشئ.

كما أنه ترجم (الآل) بـ בַּיִת باعتبار أنها تعنى الأهل والأقرباء، كما التزم بتكرارها هنا. بالإضافة إلى التزامه بالمقابل المباشر لتحمله الملائكة ישאוהו המלאכים ، فهو الأفضل هنا والأكثر دقة.

أما بن شمش فقد استخدم مقابل «البقية» אוּרִים וְתֻמִּים ، والذى يعنى (أدوات عبادة كان يستوحى بواسطتها الكاهن الأعظم فى هيكل سليمان الإلهام الإلهى عن كل سؤال - ويعنى مجازا حجة - ثقة - مصدر لا يتطرق إليه الشك) خر ٢٨/ ٣٠ (وتجعل فى صدرة القضاء الأوريم والتميم)، تث ٣٣/ ٨ (تميمك وأوريمك لرجلك الصديق).[3]

والمترجم بهذا يستدعى مفاهيم مقرائية بحتة حول كون هارون هو رأس سبط الكهنة، ومن ثم فمن الواجب أن يورد مثل هذه الأشياء التى يستعين بها الكهنة. بما يؤكد محاولته لصبغ النص بالصبغة اليهودية، والإشعار بأن هارون هو كاهن فى الأساس، خلافا للرؤية القرآنية التى ترى هارون أحد الأنبياء، وإنما سبقه موسى بالرسالة لا بالنبوة؛ بما يخل بالمعنى الأصلى. وقد ترجم (الآل) - كما فعل ريفلين - بأنها الأهل والأقرباء؛ ولذا استخدم نفس المقابل בַּיִת ، كما حافظ على تكرارها كما فى الأصل. وباقى الترجمة قريب من المعنى، ولكن يؤخذ عليه التقديم والتأخير

---

(١) الرازى، المرجع السابق، نفسه - الألوسى، المرجع السابق نفسه.

(٢) י.שטיינברג, ע' עזבון, עמ' 627- אבן שושן ,ע' עזבון- ד. שגיב,ע' עזבון.

(٣) י.שטיינברג,ע' אור, עמ' 20-י. גור,ע' אורים - אבן שושן, ע' אור, אורים- ד. שגיב,ע' אור, אורים.

خلافا للأصل، وتحويل الصيغة المعلومة إلى صيغة المبنى للمجهول خروجا على نص الأصل.

مما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين، والتزامه بالأصل، ودقة مقابلاته على العكس من بن شمش وركندورف اللذين استخدما مقابلات تستدعى العديد من المفاهيم المقرائية التى تخل بالمعنى(*).

* * *

٩- مقابلات غير مباشرة لمعنى الأصل :

البقرة ٨٩ : ﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم.... الآية ﴾

ركندورف : בשלוח אל אליהם את הספר ... (١)

ريفلين : וּבְבוֹא אֲלֵיהֶם סֵפֶר מֵאֵת אֱלֹהִים... (٢)

بن شمش : גם כעת בהגיע אליהם ספר מאת אללה.. (٣)

ذكر «المجئ» هنا دون غيره من الألفاظ للتأكيد على تحقق وصول الكتاب إليهم، ومعرفتهم التامة به، مع دراستهم له، وعلمهم وإدراكهم الكامل لصدقه.

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم مقابل (جاء) الفعل שָׁלַח والذى يعنى(أرسل - أنفذ - وجه - أوفد - نقل)، إرميا ٢٩/٢٥ (أجل إنك أرسلت رسائل باسمك إلى كل الشعب)، إشع ١٩/٢٠ .(٤) والمترجم بهذا قد أضاع دلالة التأكيد على وصول الكتاب إلى أيديهم ودراستهم له؛لأن الإرسال لا يستدعى ولا يشترط وصول المرسل إلى المرسل إليه بتفاصيله، بما يجعل المقابل غير مباشر للمعنى، ومن ثم فهو قاصر عن المراد هنا.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل (בָּא) الدال على المجئ مباشرة،فهو ملائم للمعنى كثيرا.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل (הִגִּיעַ) والذى يعنى (وصل - جاء - أقبل - بلغ - أدرك - حل)، استير ٦/١٤ (وصل خصيان الملك) إشع ٣٠/٤ .(٥) وهو يدل على الوصول وكذلك على التماس، أى أنه مقابل ملائم كذلك للمعنى هنا.

مما يعنى أن كلا من ريفلين وبن شمش قد وفق فى الاقتراب إلى حد كبير من المراد بالفعل (جاء) خلافا لركندورف.

* * *

* انظر البقرة ٥٨ (ادخلوا هذه القرية) - آل عمران ١٨٤ (الزبر) - المائدة ١٩ (على فترة من الرسل) - الأعراف ١٣٨ (يعكفون على أصنام لهم)، ١٤٠ (نفضلكم على العالمين) - الإسراء ٥ (وعد أولاهما).

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 8.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 13,12 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 10.

(٤) י.שטיינברג, ע' שלח, עמ' 844- אבן שושן ,ע' שלח- ד. שגיב,ע' שלח.

(٥) י.שטיינברג, ע' נגע, הגיע, עמ' 533- אבן שושן ,ע' נגע, הגיע- ד. שגיב,ע' נגע, הגיע.

البقرة ٥١ : ﴿ ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾

ركندورف : זכרו את אשר השתחויתם לעגל....[١]

ريفلين : וַתַּעֲשׂוּ לָכֶם אֶת הָעֵגֶל אַחֲרֵי כֵּן.... [٢]

بن شمش : ועשיתם לכם עגל..... [٣]

* «الاتخاذ» يأتي بمعنى ابتداء صنع الشئ، فيتعدى لواحد نحو : اتخذ شيئًا أي صنعه. ويأتي بمعنى اتخاذ وصف فيجرى مجرى الجعل، ويتعدى لاثنين نحو : اتخذت زيداً صديقًا. والأمران محتملان هنا. والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعته، والذم فيه ظاهر. وعلى الاحتمال الأول لا حاجة إلى مفعول ثان، ويؤيده عدم التصريح به في أي موضع من آيات هذه القصة، والذم حينئذ لما ترتب على الاتخاذ من العبادة، أو على نفس الاتخاذ لذلك.[٤]

وفي مقابل هذا يستخدم ركندورف الفعل הִשְׁתַּחֲוָה والذي يعني (سجد - ركع - انحنى احترامًا وخضوعًا دلالة على العبادة)، خر ٨/٣٢ (فسجدوا له وذبحوا)، إشع ٨/٢ .[٥] وهو يقترب من الاحتمال الثاني، الذي سبق ذكره، إلى حد ما. لكن المترجم لم يذكر لنا مفعولاً ثانيًا، بما يجعل الأمر محتملاً لكونه قد اتخذ فعلاً غير مباشر لمعنى الأصل؛ إذ إنه يستخدم دلالة السجود وهي التي تلي مرحلة صنع العجل، بما يعني أنه تعدى المرحلة الأولى وانتقل إلى النتيجة دون المقدمة، فالمقابل إذن غير ملائم لديه. يؤيد هذا أنه قد استخدم في الأعراف ١٤٨ مقابل «الاتخاذ» الفعل עשה .

في حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل עָשָׂה وهو يعني (صنع - فعل - عمل - نفذ - أجرى)، وقد ورد هذا التعبير في تث ١٦/٩ (وصنعتم لأنفسكم عجلا مسبوكا).[٦] وهو المقابل المباشر هنا ويلتزم المترجمان بهذا الشكل بالاحتمال الأول - لدى الألوسي - فهما الأفضل هنا.

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 5.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 7 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 6.

(٤) الألوسي، جـ١ ص٢٥٧، ٢٥٨ .

(٥) י.שטיינברג, ע' שחה, השתחוה ,עמ' 832 - אבן שושן,ע' שחה,השתחוה - ד. שגיב,ע' שחה, השתחוה.

(٦) י. שטיינברג, ע' עשה, עמ' 670,669 - אבן שושן,ע' עשה - ד. שגיב,ע' עשה .

الأعراف ١٤٨ : ﴿ واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً ... الآية ﴾

ركندورف : ובגד רצון משה עשה עמו עגל .... (١)

ريفلين : וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם עַם מֹשֶׁה אַחֲרֵי כֵּן ..... (٢)

بن شمش : אולם לאחר מכן, עשו בני ישראל ....(٣)

* ذكر نسبهم إلى موسى هنا تعريض بهم وذم لهم، وتذكير بفضل الله عليهم أنه أرسل إليهم موسى عليه السلام رسولاً ونبياً. وأنه كان الأولى بهم اتباع شريعته، والنهج على منهاجه بدلاً من عصيانهم له، وشركهم بالله، واتخاذهم العجل إلهاً من دون الله.

وفي مقابل هذا يلتزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل، حيث يستخدم ركندورف الإضافة بالضمير (עמו) العائد على موسى. أما ريفلين فاختار الإضافة المباشرة עם משה . ومن ثم فقد أدرك كلاهما المعنى إلى حد كبير للغاية.

في حين نجد بن شمش يستخدم المقابل בְּנֵי יִשְׂרָאֵל . وهو مقابل غير مباشر للمراد من الأصل، حيث أنه قد غيّر دلالة الذم والتوبيخ هنا إلى دلالة المدح. ذلك أن (بني إسرائيل) يستخدم في القرآن في معرض ذكر أفضال الله عليهم وامتنانه وأنعمه التي أسبغها عليهم. فهو في معرض المدح على العكس من الأصل، بما يخل بالمعنى المراد هنا.(*)

* * *

النساء ٦٠ : ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به.... الآية ﴾

ركندورف : ... גם כי יודעים כי אין להאמין בהם .....(٤)

ريفلين : .... גַּם אַחֲרֵי אֲשֶׁר צִוּוּ לְכַחֵשׁ בּוֹ ?..... (٥)

بن شمش : ... אף על פי שנצטוו לכפור בו ?.... (٦)

* المراد هنا : ألم تر يا محمد، بقلبك، فتعلم إلى الذين يزعمون أنهم صدقوا بما أنزل إليك من الكتاب، وإلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل من قبلك من الكتب، يريدون أن يتحاكموا

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 94.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 163 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 99..

(*) انظر كذلك البقرة ٤٤ (تعقلون) ، ٥٧ (أنزل)، ٨٥ (تظاهرون)، ٩٠ (بئس) - آل عمران ١٦٨ (التسمعن) - النساء ٤٧ (أوتو الكتاب)، القصص ٥ (نريد)، ٦ (نمكن)

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 48.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 87,86 .

(٦) א. בן שמש, עמ' 54..

فى خصومتهم إلى من يعظمونه، ويصدرون عن قوله ويرضون بحكمه من دون حكم الله، وقد أمرهم الله أن يكذبوا بما جاءهم به الطاغوت الذى يتحاكمون إليه، فتركوا أمر الله واتبعوا الشيطان. وقد نزلت هذه الآية فى خصومة وقعت بين منافق ويهودى.(١)

وفى مقابل هذا يستخدم ركندورف مقابل «الأمر»، الفعل יָדַע وهو مقابل غير مباشر؛ لأن الأمر يصدر من الأكبر إلى الأصغر، بينما يدل المقابل على معنى العلم، والعلم لا يشترط فى حدوثه مثل هذه الحالة. كما أنه يستخدم مقابل «الكفر» אֵין לְהַאֲמִין وهو مقابل قاصر عن المعنى، حيث سبق القول فى فصل الترجمة أن قولنا (أسود) لا يمكن ترجمته بالمقابل (ليس أبيضا)؛ لأن نفى العكس قاصر ولا يؤدى المعنى بنفس القدر الذى يؤديه المقابل المباشر، بما يفقد النص جزءاً من معناه.

فى مقابل ذلك نجد ريفلين يلتزم بالفعل צִוָּה وهو المقابل المباشر للمعنى هنا، مع محافظته على دلالة البناء للمجهول كذلك. كما أنه يلتزم بالمقابل المباشر «للكفر» وهو כָּחַשׁ ، إدراكا منه لمعناه هنا بما يجعله يتفوق على سابقه.

أما بن شمش فقد التزم مثل ريفلين، إلا أنه استخدم الفعل נִצְטַוָּה المشتق الدال على معنى المجهول كذلك. كما أنه استخدم المقابل כָּפַר للدلالة على «الكفر». بما يعنى أن كلاً من ريفلين وبن شمش قدأدركا المعنى المراد هنا خلافًا لركندورف، الذى حاول تخفيف حدة الأصل باستخدام مقابلات غير مباشرة.

* * *

١٠- استخدام مقابل واحد لاكثر من معنى فى الأصل :

آل عمران ١٩٩ : (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب)

ركندورف : ... יש שכר לפעלתם, כי אל יודע לחשב. (٢)

ريفلين : ... אֵלֶּה לָהֶם שְׂכָרָם אֵת אֱלֹהִים, וֶאֱלֹהִים מָהִיר חֶשְׁבּוֹן. (٣)

بن شمش : ... לאלה צפוי גמולם אצל רבונכם, ואללה הוא מהיר חשבון. (٤)

* «الرب» فى اللغة : يعنى السيد المطاع، والرجل المصلح للشئ والمالك للشئ.(٥) والربوبية هنا دليل على قدرة الله وعظمته، كما أنها دليل على جزيل الثواب وأنه مجازى

---

(١) البيضاوى، جـ٢ ص ٩٥، ٩٦ - الطبرى، جـ٨ ص ٥٠٧ وما بعدها .
(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 42.
(٣) י. י. ריבלין, עמ' 74 .
(٤) א. בן שמש, עמ' 47.
(٥) الطبرى ، جـ١ ص ١٣٥ وما بعدها.

الجميع. وهى لها من الدلالات مالا يخفى. ثم إنه تعالى أعقب ذلك بلفظ الألوهية لما له من دلالة لا توجد فى الربوبية. فقوله تعالى «إن الله سريع الحساب» كناية عن كمال علمه تعالى بمقادير الأجور، ومراتب الاستحقاق. وأنه يرفيها كل عامل على ما ينبغى، وقدر ما ينبغى.[١]

وإزاء هذه المعانى للربوبية والألوهية، نجد ركندورف يحذف لفظ الربوبية من الترجمة بما يضيع المعنى المراد به هنا. ثم يستخدم مقابل لفظ الجلالة (الله) المقابل אל والذى يعنى الإله أو الرب كما يشير لجميع آلهة الشعوب الأخرى كما سبق القول.[٢] ومن ثم فهو مقابل قاصر عن دلالة لفظ الجلالة فى العربية. ذلك أن الإله هو الذى يألهه كل شئ، ويعبده كل خلقه كما ورد عن «ابن عباس».[٣] هذا بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه من أن لفظ الجلالة فى العربية هو اسم للذات لا جمع له، على العكس من لفظ אל - אלים . بما يفقد النص جزءاً كبيراً من معناه بهذه الترجمة.

فى حين نجد ريفلين قد استخدم المقابل אלהים فى الحالتين، أى كمقابل للربوبية وللألوهية معًا، بما يخل تمامًا بالمعنى السابق ذكره، والذى يفرق بين الرب والإله. ولفظ אלהים يعنى (الرب - الله - الخالق)، وقد سبق ذكر معناه تفصيلاً، وقلنا أنه قاصر عن دلالة الألوهية.[٤] ثم إنه قاصر عن دلالة الربوبية كذلك، والتى يستخدم لها المترجم لفظ רבון . فى بعض الأحيان. ومن ثم فالمقابل هنا قاصر سواء عن دلالة الألوهية أو دلالة الربوبية، بما يفقد النص لديه جزءاً من معناه. خاصة وأن ريفلين لم يراع الفارق فى المعنى بين الألوهية والربوبية، وذلك على مدار ترجمته كلها. بما يخل بجمال ودقة التعبير القرآنى ويضيع جزءا من دلالة الأصل لديه بصفة دائمة.

أما بن شمش فقد استخدم مقابل الربوبية لفظ רבון ، والذى يعنى (رب - مولى - سيد)، كما سبق القول.[٥] وهو أقرب المقابلات لمعنى «الرب». هذا بالإضافة للتقارب الصوتى بينه وبين الأصل العربى، بما يجعل بن شمش هو الأفضل هنا. يؤيد هذا أنه يستخدم المقابل الصوتى للفظ الجلالة אֱלֹהָה كمقابل للألوهية. بما يعنى أنه قد أدرك ما لهذا الاسم من دلالة فى النص الأصلى لا يمكن ترجمتها إلا بالمقابل الصوتى فقط، ومن ثم فقد تفوق على سابقيه فى هذه الجزئية.[*]

* * *

---

(١) الألوسى، جـ١ ص ١٧٤، ١٧٥ .

(٢) י. שטיינברג, ע' אל, עמ' 42,41 -אבן שושן ,ע' אל - ד. שגיב,ע' אל . وكذا الباب الأول، الفصل الثانى، ص٨٧.

(٣) الطبرى، جـ١ ص ١٢٢، ١٢٥ .

(٤) י. שטיינברג, ע' אלהים, עמ' 44,43 - אבן שושן,ע' אלהים -ד. שגיב,ע' אלהים . وكذا الباب الأول، الفصل الثانى، ص٩١.

(٥) אבן שושן,ע' רבון -ד. שגיב,ע' רבון البيضاوى، جـ١ ص ٢٥ وما بعدها- وكذا الباب الأول، الفصل الثانى،ص ٩٧.

(*) انظر كذلك البقرة ٧٦ (ربكم) - المائدة ٦٦ (ربهم)، ٧١ (الله) - الأعراف ١٣٧ ، ١٦٧ (ربك).

الأعراف ١٦٥ : ﴿ وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس ﴾

ركندورف : ... וניסר את הבוגדים.... (١)

ريفلين : ... וַנְּיַסֵּר אֶת הַפּוֹשְׁעִים מוּסָר קָשֶׁה ... (٢)

بن شمش : ... והענשנו את החוטאים בעונש קשה ... (٣)

* «الظلم» : يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة. ويقال فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز، ولهذا يستعمل في الذنب الكبير والصغير. وقال بعض الحكماء الظلم ثلاثة مراتب :

١- ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى، وأعظمه الكفر والشرك والنفاق.

٢- ظلم بينه وبين الناس، وإياه قصد بقوله «إنه لا يحب الظالمين».

٣- ظلم بينه وبين نفسه، نحو «فمنهم ظالم لنفسه». (٤)

والمراد هنا : أن الله تعالى قد أخذ الذين اعتدوا في السبت، وتركوا ما أمرهم الله به، فاستحلوا ما حرمه تعالى من صيد السمك وأكله في هذا اليوم - فأحل الله بهم بأسه، وأهلكهم بعذاب شديد بئيس؛ بما كانوا يخالفون أمر الله، فيخرجون من طاعته إلى معصيته. (٥)

وفي مقابل المعنى السابق للآية ولدلالة «الظلم» نجد ركندورف يستخدم مقابل «الظلم» الفعل בָּגַד ، والذي سبق ذكر معناه، حيث استخدمه المترجم كمقابل «للكفر» كما في البقرة ١٠٥، وهو في الحالتين قاصر عن المعنى العربي؛ لكونه يختص بالغدر والخيانة دون باقي ظلال المعنى الخاصة بـ «الظلم» هنا، أو بـ «الكفر» هناك.

ثم إن المترجم لا يتوقف عن هذا الحد من خلط المفاهيم القرآنية، بل يعمد إلى استخدام نفس الفعل كمقابل لقوله تعالى في البقرة (٦١) «وكانوا يعتدون» ויבגדו באל . على الرغم من أن الاعتداء هو مجاوزة الحد في كل شيء، وعرف في الظلم والمعاصي. (٦) ومن ثم كان المقابل قاصراً تماماً عن معنى الاعتداء، كما أنه أضاع جمال الترتيب القرآني في هذه الآية (٦١)، إذ إنه لما ذكر تعالى إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك، فبدأ أولاً بما فعلوه في حقه تعالى، وهو جهلهم به وجحدهم نعمه، ثم ثناه بما يتلوه في العظم، وهو قتل الأنبياء، ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 95.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 166 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 101.

(٤) الراغب الأصفهاني، ص ٣١٥، ٣١٦ .

(٥) الطبري، جـ١٣ ص ١٩٩ وما بعدها .

(٦) الطبري، جـ٢ ص ١٤٢- الرازي، جـ٣، ص ١١٥ .

التى تخصهم، ثم ربعه بما يكون منهم من المعاصى المتعدية إلى الغير، مثل الاعتداء والظلم وذلك فى نهاية الحسن والترتيب.[1] والمترجم لم يراع ذلك الترتيب، خاصة فى ضوء استخدامه للفعل בגד تارة مع الرب وتارة مع الناس. بما يخل بالمعنى ودقته من جهة، وبجمال وروعة النظم القرآنى وبلاغته من جهة أخرى.

ولا يكتفى بهذا، بل يستخدم نفس المقابل בֹּגֵד كمقابل لـ«المجرمين» كما فى يونس ١٧، ويوسف ١١٠، الكهف ٤٩، ٥٣، على الرغم من الفارق بين المعنيين. ذلك أن الإجرام مستعار لكل من اكتسب مكروها، ولا يكاد يقال فى عامة كلام العرب للكيس المحمود.[2]

أى أن المترجم بهذا الشكل يستخدم نفس المقابل لأكثر من معنى فى الأصل، بما يخل تماماً بدلالات الأصل وما فيها من فروق لغوية. وبالتالى تصبح ترجمته غير دقيقة وقاصرة عن إدراك بلاغة النص القرآنى، ومدى دقة استخدامه للمفردات اللغوية التى تتقارب فى معانيها.

بينما نجد ريفلين قد استخدم مقابل «الذين ظلموا» הַפּוֹשְׁעִים ، والفعل פָּשַׁע يعنى (أجرم - جنى - أثم - أخطأ - أذنب - ارتكب إثماً - اقترف ذنباً/ عصى - تمرد على)، إرميا ٢٩/٢ (كلكم عصيتمونى يقول الرب). وهو قريب هنا من دلالة בָּגַד בָּאֵל ، إشع ١٣/٥٩ (تعدينا وكذبنا على الرب)، مل ثان ٧/٣ (قد عصى علىّ ملك مرآب).[3] وهذا الفعل يقترب كثيراً من دلالة «الظلم» المرادة هنا باعتبار دلالته على ارتكاب المعصية، بالإضافة إلى أنه أعلى مراتب الظلم مقارنة بـ חָטָא - עָוָה . وبالتالى فقد وفق المترجم كثيراً هنا. يؤيد ذلك أنه يدرك قول «الراغب الأصفهانى» بوجود ثلاث مراتب للظلم، ومن ثم فهو يستخدم فى الحالة الأولى الفعل פָּשַׁע إذا تعلق الأمر بالخالق، كما هو الحال هنا ، وفى البقرة ٥١، ٥٩، والنساء ١٥٣، ١٦٠، الأعراف ١٦٢ وغيرها من المواضع. ثم يستخدم للمرتبة الثانية المقابل נָעַשַׁק باعتبار دلالته على الظلم فى الحقوق بصفة خاصة، كما فى آل عمران ٢٥، والنساء ٤٩، ثم يستخدم للمرتبة الثالثة المقابل עָבַר אֶת נַפְשׁוֹ كما فى البقرة ٥٤، ٥٧، وأحياناً يستخدم المقابل הֵרִיעַ كما فى الأعراف ١٦٠. وهى مقابلات تقترب كثيراً من المعنى المراد فى كل حالة. بما يعنى إدراك المترجم للمعنى المراد من الأصل، وهذا شئ يحمد له.

كما أنه قد استخدم مقابل «الاعتداء» فى البقرة ٦١ التعبير עָבַר חֹק والذى يعنى (خرق - تجاوز - انتهك) مزامير ٦/١٤٨ (وضع لها حداً فلا تتعداه).[4] وهو مقابل قريب وملائم للمعنى المراد هنا. ومن ثم فقد تفوق ريفلين على سابقه كثيراً.

إلا أن هذا الالتزام بالمقابلات المباشرة لكل حالة ليس بالأمر المطلق لدى ريفلين، إذ نجده يستخدم نفس الفعل פָּשַׁע كمقابل لـ«الفسق» كما فى المائدة ٨١ وذلك فى قوله تعالى

---

(١) الرازى، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) الراغب الأصفهانى، ص ٩١، ٩٢ .

(٣) י. שטיינברג, ע'פשע, עמ' 705 - אבן שושן,פשע -ד. שגיב,ע'פשע .

(٤) י. שטיינברג, ע'עבר, עמ' 610,609 - אבן שושן,עבר, עבר חק -ד. שגיב,ע'עבר,עבר חק .

«ولكن كثيراً منهم فاسقون» ואולם רבים מהם פושעים . وذلك رغم أن الفسق أعم من الظلم، وهو يعنى الخروج عن طاعة الله إلى معصيته مباشرة، وهو أشمل من الكفر ويشمل الصغير والكبير من الذنوب. وقال «العسكرى» : هو الخروج المكروه من طاعة الله عز وجل لكبيرة.[1] وذلك على الرغم من أنه فى البقرة ٥٩ يستخدم مقابل قوله تعالى «بما كانوا يفسقون» التعبير על חטאתם بما يعنى وجود أكثر من مقابل ممكن «للفسق»، ولكن المترجم يخلط هنا بين المعانى - وربما كان ذلك نابعاً من التقارب بين دلالة الفسق والظلم.

كما أنه يستخدم نفس المقابل فى المائدة ٣٢ كمقابل لقوله تعالى «المسرفون» הפושעים وهو معتمد فى ذلك على أن السرف هو تجاوز الحد فى كل ما يفعله الإنسان وإن كان ذلك فى الإنفاق أشهر كما ذكر «الراغب».[2] إلا أن المترجم لم يبرز بهذا الشكل الفارق البلاغى واللغوى بين الظلم، والفسق، والإسراف. خاصة وأن ركندورف قد استخدم مقابل «الفسق» الفعل חטא (المائدة ٨١)، كما فعل ريفلين نفسه فى (البقرة ٥٩)، بما يعنى عدم دقة ريفلين بشكل مطلق. ثم إن ركندورف نفسه قد استخدم فى (المائدة ٣٢) مقابل «الإسراف» الفعل הִשְׁחִית والذى يعنى (أفسد - أتلف - أساء - شوه - عاث فى الأرض فساداً - أهلك الحرث والنسل - حاد عن الطريق السوى)، إرميا ٢٩/٣٦ .[3] وذلك باعتبار قول «الرازى» أن الإسراف هو الإفساد فى الأرض وأنهم لا يبالون بعظمة القتل.[4]

كما أن ريفلين قد استخدم الفعل פָּשַׁע كمقابل لـ«المجرمين» فى الكهف ٥٣، وذلك على الرغم من أنه قد استخدم المقابل זֵדִים فى يونس ١٧، ويوسف ١١٠، والكهف ٤٩ . والفعل הזיד על يعنى (تآمر على - كاد لـ) خر ١٤/٢١ (وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر) .[5] وهو مقابل ملائم للمعنى باعتبار دلالته على التآمر وعقد العزم على ارتكاب الذنب، أى أنه قريب من تعريف الإجرام السابق. بما يعنى أن استخدام פשע يخل بدقة المفردات القرآنية هنا، ومن ثم فإن ما حدث لدى ركندورف من استخدام نفس المقابل لأكثر من معنى فى الأصل، موجود كذلك عند ريفلين. لكن الفارق بينهما أن المقابل لدى ركندورف قاصر عن إدراك مراده فى غالبية الأحيان، بينما يدرك ريفلين المعنى المراد فى بعض الأحيان، بما يجعله أكثر توفيقًا - رغم هذا العيب - مقارنة بركندورف.

أما بن شمش فقد استخدم مقابل «الذين ظلموا» הַחוֹטְאִים . والفعل חָטָא يعنى (أخطأ - وقع فى خطأ - أذنب - أجرم - فسق)، أمثال ٣٦/٨ (ومن يخطئ عنى يضر نفسه)، لا ٥/٥ (التى أخطأ بها).[6] وهو مقابل غير واف بدلالة «الظلم» خاصة وأنه أقل مرتبة من الفعل

---

(١) أبو هلال العسكرى، ص ١٩٠، ١٩١ - الراغب الأصفهانى، ص ٣٨٠ .

(٢) الراغب الأصفهانى، ص ٢٣٠، ٢٣١ .

(٣) ר. שטיינברג, ע' שחת,השחית עמ' 835,834- אבן שושן,ע' שחת,השחית - ד. שגיב,ע' שחת,השחית

(٤) الرازى، جـ١١ ص ٢١١ وما بعدها .

(٥) ר. שטיינברג, ע'/זוד, הזיד, עמ' 204,203- אבן שושן,ע' זוד,הזיד - ד. שגיב,ע' זוד,הזיד .

(٦) ר. שטיינברג, ע' חטא עמ' 230 - אבן שושן,ע' חטא -ד. שגיב,ע' חטא .

פשע ، بالإضافة إلى أنه يشتمل ضمن محيطه الدلالي على معنى الخطأ وعدم القصد في الفعل، بما يقصر به عن دلالة الظلم المتعمد في وقوعه. وهو يستخدم هذا المقابل للمرتبة الأولى والثالثة، بينما يستخدم الفعل קפח كمقابل للمرتبة الثانية إدراكًا منه للفارق بين مراتب الظلم، سيراً على نهج ريڤلين في ذلك. إلا أن تصور الفعل חטא عن دلالة «الظلم» مقارنة بالفعل פשע لدى ريڤلين يجعل الأخير منهما أكثر دقة هنا.

غير أن بن شمش يستخدم نفس الفعل חָטָא كمقابل «للفسق» كما في آل عمران ١١٠، المائدة ٥٩، الأعراف ١٦٣ . وهو بهذا يتشابه مع ريڤلين في استخدام مقابل مشترك في كل من الظلم والفسق معًا. وربما كان السبب في ذلك هو التقارب في المعنى بين دلالة الفسق ودلالة الظلم من جهة، وقصور اللغة العبرية عن مجاراة اللغة العربية في اتساع رقعتها اللغوية من جهة أخرى. إلا أن ريڤلين في هذه الحالة يكون أكثر دقة وقوة في المعنى كما سبق القول.

كما يستخدم بن شمش المقابل חטא كمقابل لـ«المجرمين» كما في يونس ١٧، يوسف ١١٠، ثم يعدل عنه إلى المقابل פשע وذلك في الكهف ٤٩، ٥٣ وهو في الحالتين يخل بدلالة «الإجرام» هنا، والتي نجح ريڤلين فقط في الاقتراب منها خلافاً لكل من ركندورف وبن شمش.

وفي مقابل ذلك نجد بن شمش يراعي الفروق الدلالية في بعض الأحيان، ففي مقابل «الاعتداء» في البقرة ٦١ استخدم עבר חק كما فعل ريڤلين، كما أنه في المائدة ٣٢ قد استخدم المقابل התפרץ والذي يعني (اخترق - اقتحم - اندفع - تمرد على - عصى - كان في سورة من السخط - خرج عن طوره)، صمو أول ٢٨/ ١٠ .[1] وهو قريب إلى حد كبير من دلالة «الإسراف»، أما في المائدة ٨١ فقد حذف الجزء الخاص بذكر «الفاسقين» من الترجمة.

أي أن بن شمش يخلط هو الآخر في كثير من المواضع بين المعاني المختلفة من خلال استخدام مقابل واحد لأكثر من معنى في الأصل، أو من خلال الحذف لبعض الأفعال. بما يجعل ترجمته غير دقيقة من حيث المقابلات في كثير من الأحيان.

مما سبق يتضح لنا عدم توفر الدقة المطلوبة في الاستخدام اللغوي، أو في انتقاء الألفاظ الملائمة لدى عدد من المترجمين، كما يتأكد لنا قصور اللغة العبرية في رقعتها اللغوية عن إدراك الفروق الدلالية للمفردات العربية المتقاربة المعاني.[*]

* * *

١١- استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى في الأصل :

البقرة ٦٨ : ﴿ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي.... الآية ﴾

ركندورف : ויאמרו: התפלל לאדוניך, למען יורנו את... [2]

---

(١) י. שטיינברג, ע'פרץ, התפרץ ,עמ' 702- אבן שושן,פרץ, התפרץ -ד. שגיב,ע'פרץ, התפרץ.

(*) انظر كذلك آل عمران ٦٧ ، ١١٣، الأعراف ١٧٠ حول دلالة لفظي (المسلم) و (المصلحين)، وقد أشرنا لمثل هذا النهج لدى المترجمين في العديد من المواضع على مدار هذا البحث .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 6.

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ: קְרָא לָנוּ אֶל אֱלֹהֶיךָ וּבֵאֵר לָנוּ ... (١)

بن شمش : ואז שאלו, בקש עבורנו מריבונך לפרט לנו את .... (٢)

* هذا القول من القوم تعنت منهم وقلة طراعية، ولو امتثلوا الأمر وذبحوا أي بقرة كانت لحصل المقصود، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم. وهو من قول القوم لموسى عليه السلام؛ بغرض معرفة صفات البقرة وحالها. تكلفا منهم لما قد وضع الله عنهم مؤنته، وتعنتا منهم لرسولهم.(٣)

والدعاء كالنداء، إلا أنه لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم، والمراد هنا سله. ويكون الدعاء من الأدنى للأعلى.(٤)

وفي مقابل المعنى السابق للدعاء نجد ركندورف يستخدم هنا الفعل התפלל والذي يعني (صلى – تضرع – ابتهل – دعا – استعطف)، صمر أول ٢/٢٥ (فمن يصلي من أجله)، صمر أول ٥/٧ .(٥) والصلاة في الأصل هي الدعاء، لكنه ثمة فارق بين الدعاء المطلق وبين الدعاء على صورة معينة، بما يجعل المقابل غير واف بالمعنى رغم اقترابه منه. يؤيد هذا أن المترجم نفسه قد عدل عنه في البقرة ٦١ مستخدماً الفعل הֶעְתִּיר والذي يعني (ناشد – ترسل – تضرع – استعطف – استرحم)، أيوب ٢٢/٢٧، خر ٨/٢٤ (صليا لأجلي). وهو يدل على الإلحاح وشدة الدعاء والترسل.(٦) بما يعني أنه ملائم للمعنى هنا.

في حين استخدم ريفلين في الحالتين المقابل קָרָא לְ والذي يعني (دعا – نادى – هتف – صاح)، ويستخدم للدعاء للرب خاصة في حالة الضيق، مزامير ١١٨/٥ (من الضيق دعوت الرب)، هوشع ١١/٧ .(٧) وهو مقابل ملائم ومباشر للمعنى خاصة في ضوء ما ذكره «الراغب الأصفهاني» من دلالة الدعاء.

---

(١) י. ר. ריבלין, עמ' 9 .

(٢) א. בן שמש, עמ' 8..

(٣) الطبري، جـ٢ ص ١٨٩ وما بعدها- الزمخشري، جـ١ ص ١٤٨ وما بعدها – القرطبي، جـ١ ص ٤٤٨ وما بعدها.

(٤) الراغب الأصفهاني، ص ١٦٩ ، ١٧٠ – عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، ١٩٨١، الطبعة الثالثة، ص ١٦ .

(٥) י.שטיינברג,ע' פלל,התפלל ,עמ' 688,687 -אבן שושן,ע' פלל, התפלל -ד. שגיב,ע' פלל, התפלל.

(٦) י. שטיינברג, ע' עתר, העתיר ,עמ' 676- י. גור,עתר, העתיר - אבן שושן,ע' עתר, העתיר -ד. שגיב,ע' עתר, העתיר

(٧) י. שטיינברג, ע' קרא,עמ' 753- אבן שושן,ע' קרא -ד. שגיב,ע' קרא.

أما بن شمش فقد استخدم هنا التعبير בקש עבורנו ، والفعل בִּקֵּשׁ يعنى (طلب – رغب – التمس – رجا – رام – نشد – بحث عن – سأل)، عد ١٦/١٠ (وتطلبون أيضا كنهوتا)، استير ٤/٨ .[١] وهو يقترب فى شق من معناه من المراد بالسؤال والدعاء. إلا أن בקש يستخدم غالبا لمعنى الطلب، والذى يكون بين متساويين أو من الكبير للصغير. يؤيد ذلك أن المترجم قد عدل عنه فى البقرة ٦١ حيث استخدم الفعل התפלל .

بما يؤكد على عدم الدقة لدى كل من ركندورف وبن شمش حيث استخدما أكثر من مقابل لنفس الأصل، بما يوحى للقارئ بوجود تفاوت فى المعنى فى الحالتين، وهو ما يتعارض مع دلالة الأصل.

مما يؤيد هذا الاتجاه أن الآية تذكر هنا الفعل (بيّن)، وبين الشئ وأبانه : إذا جعل له بيانا يكشفه، والبيان هو الكشف عن الشئ، وهو أعم من النطق مختص بالإنسان، وهو اسم لما يشرح به المجمل من الكلام والمبهم.[٢]

وفى مقابل ذلك يستخدم ركندورف الفعل הוֹדִיעַ والذى يعنى (علم – وجه – أرشد) كما سبق القول.[٣] والفعل يشير لمعنى قريب من مراد الأصل، لكنه غير واف بدلالة تفسير الغامض والمبهم من الكلام. وقد عدل المترجم عنه فى الآية التالى (٦٩) – حيث استخدم المقابل הוֹדִיעַ والذى يعنى (أبلغ – أخبر – أعلم – أنبأ – أفاد)، أمثال ١/٢٣ (أعلمكم كلماتى).[٤] وهو مقابل قاصر عن معنى التبيين؛ لأنه يشير للإخبار والإنباء وليس للإيضاح والتبيين.

ثم عمد المترجم فى الآية التالية (٧٠) إلى استخدام المقابل הֶרְאָה وهو يعنى (أظهر – أبان – أطلع – كشف – عرض – دل على)، مزامير ٨٥/٨ (أرنا يا رب رحمتك).[٥] والمقابل يقترب من المعنى الخاص بالكشف والإظهار، دون دلالة الإيضاح لما غمض أو أبهم من الكلام. أى أن المترجم قد استخدم ثلاثة أفعال كمقابلات لنفس الفعل العربى (بيّن) بما يحدث خللا لدى المتلقى فى كل حالة.

أما ريفلين فقد استخدم فى الآيات الثلاثة المقابل בֵּאֵר والذى يعنى (شرح – فسر – بين – أول – علل – أوضح) تث ١/٥ (يشرح هذه الشريعة)، وهو يدل على الإيضاح والتفسير لما صعب فهمه.[٦] ومن ثم فهو قريب من المعنى إلى حد كبير وملائم للمراد هنا.

---

(١) י. שטיינברג, ע' בקש ,עמ' 120,119- אבן שושן, ע' בקש -ד. שגיב,ע', בקש ,

(٢) الراغب الأصفهانى، ص ٦٨، ٦٩ .

(٣) י. שטיינברג, ע' ירה, הורה,עמ' 343- אבן שושן,ע' ירה, הורה -ד. שגיב,ע' ירה, הורה, وكذا انظر الفصل الثانى من الباب الأول، ص ٨٧ . ٨٨ .

(٤) י. שטיינברג, ע' ידע, הודיע, עמ' 304- אבן שושן,ע' ידע, הודיע -ד. שגיב,ע' ידע, הודיע.

(٥) י. שטיינברג, ע' ראה, הראה ,עמ' 764,763 -אבן שושן,ע' ראה, הראה -ד. שגיב,ע' ראה, הראה.

(٦) י. שטיינברג, ע' באר,עמ' 87- אבן שושן,ע' באר -ד. שגיב,ע' באר.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل פֵּרֵשׁ وهو يعنى (شرح - فصل - قدم تفصيلا)، وهو فعل مشنوى،[1] وهو قريب هو الآخر من المعنى، إلا أنه غير واف بدلالة الأصل؛ لأنه يدل أساسا على معنى الإسهاب والتفصيل. يؤيد هذا أن المترجم قد عدل عنه إلى المقابل צִיֵּן فى الآية (٦٩)، وهو فعل مشنوى يعنى (أشار - علم - ذكر - نوه - ميز)[2] وهو قاصر عن دلالة التبيين كما سبق ذكرها، ثم عمد المترجم فى الآية (٧٠) إلى استخدام الفعل הֶבְהִיר وهو يعنى (أوضح - بين - أبان - شرح - فسر)، وهو فعل يرجع للعصر الوسيط.[3] ومن ثم فهو مقابل ملائم للمعنى المراد هنا باعتبار دلالته على الإيضاح والشرح، وبالتالى فهو الأقرب للمراد مقارنة بما سبق أن استخدمه المترجم من مقابلات.

إلا أنه يؤخذ على بن شمش نفس المأخذ السابق على ركندورف، وهو استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى بالأصل بما يحدث خللا لدى المتلقى، وإيحاء بأن الأمر فى كل آية مختلف عن سابقتها. وذلك خلافا لريفلين الذى نجح فى الاقتراب من المعنى مع الاحتفاظ بالمقابل الواحد فهو الأفضل هنا.

* * *

النساء ٤٦ : ﴿ من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه... الآية ﴾

ركندورف : יש מהיהודים מניעים דברים ממקומם ... [4]

ريفلين : וּבַיְּהוּדִים יֵשׁ אֲשֶׁר יְסַלְּפוּ אֶת הַדְּבָרִים מִמְּקוֹמָם ... [5]

بن شمش : יש מאלה שהתיהדו המשנים מקומן של מלים ... [6]

* المراد بـ«التحريف» : إما تأويله على غير ما هو عليه بإلقاء الشبهة الباطلة والتأويلات الفاسدة عليه، وصرف اللفظ إلى معنى الباطل بدلا من الحق، وإما أن يكون المعنى : يبدلون اللفظ بلفظ آخر، نحو تحريفهم (الرجم) بوضعهم (الجلد) مكانه. وأنهم كانوا يدخلون على النبى ﷺ فيسألونه عن أمر ما فيخبرهم به ليأخذوا بما قال، فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه. وأصل التحريف إمالة الشئ إلى حرف أى طرف.[7]

وفى مقابل هذا يستخدم ركندورف التعبير הניע דברים ממקומם والفعل הֵנִיעַ يعنى (حرك - هز - زحزح - دفع - حث)، عد ١٣/٣٢ (وأتاهم فى البرية). ويشير «يهودا

---

(١) אבן שושן,ע' פרש -ד. שגיב,ע' פרש.

(٢) אבן שושן,ע' ציין -ד. שגיב,ע',ציין.

(٣) אבן שושן,ע' בהר,הבהיר- ד. שגיב,ע' בהר, הבהיר .

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 47.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 85 .

(٦) א. בן שמש, עמ' 53,52.

(٧) الطبرى، جـ٨ ص٤٣٢ - البيضاوى، جـ١ ص٩٠، ٩١ - الرازى، جـ١٠ ص ١١٧، ١١٨ - الألوسى، جـ٥ ص ٤٧.

جور» إلى أن هذا الفعل يتضمن دلالة نقل الشئ من مكانه.[١] والمترجم بهذا الشكل يستخدم الترجمة الحرفية بما يوحى بأن الأمر هو مجرد نقل بعض الأقوال من مكانها إلى مكان آخر، مما لا يحمل دلالة التحريف والتبديل وبالتالى يكون المقابل قاصراً عن المعنى هنا.

يؤيد هذا أنه يستخدم فى البقرة (٧٥) الفعل סלף والذى يعنى (حرف - زيف - زور - صحف)، خر ٨/٢٣ (لأن الرشوة تعمى المبصرين وتعوج كلام الأبرار)[٢] - كمقابل لمعنى «التحريف». وهو المقابل المباشر لتحريف وتبديل الأقوال بصفة خاصة. كما أنه يستخدم فى المائدة ١٣، ٤١ لمعنى التحريف المقابل העתיק את דברים ממקומם وذلك كمقابل لمعنى قوله تعالى «يحرفون الكلم عن مواضعه». والفعل הֶעֱתִיק يعنى (نقل - زحزح - تحول - نسخ - استنسخ)، تك ٨/١٢ (ثم نقل من هناك إلى الجبل)، أيوب ٨/٩ .[٣] وهذا المقابل يقترب إلى حد ما من دلالة تحويل المعنى واستبدال لفظ محل آخر. إلا أنه غير واف بدلالة التحريف والتبديل. بما يعنى أنه يستخدم لهذا المعنى ثلاثة مقابلات أكثرها دقة هو الفعل סלף ، بما يحدث لبسا فى الفهم لدى المتلقى، خاصة وأن المقابل فى العربية واحد كما فى الآيات ١٣، ٤١ من المائدة، و٤٦ من النساء، ورغم ذلك تعددت مقابلاته، بما يعد عيبا ظاهرا فى ترجمة ركندورف هنا.

أما ريفلين فقد استخدم فى جميع الأحوال المقابل المباشر للمعنى وهو الفعل סלף والذى استخدمه ركندورف فى البقرة ٧٥ فقط، بما يؤكد دقة ريفلين والتزامه بمبادئ الترجمة هنا.

أما بن شمش فإنه يتبع نهج ركندورف فى استخدام أكثر من مقابل لنفس الأصل؛ إذ يستخدم هنا الفعل שִׁנָּה وهو يعنى (غير - بدل - قلب - حول - حور - حرف)، مزامير ٨٩/٣٥ (ولا أغير ما خرج من شفتى).[٤] وهو مقابل قريب من دلالة التبديل والتحوير. إلا أن المترجم يستخدم الفعل סלף فى البقرة ٧٥، ثم يعمد فى المائدة ١٣، ٤١ إلى استخدام المقابل المزدوج מסרסים ומעקמים את הכתוב . والفعل סֵרֵס يعنى (خصى - مجازا : حرف - شوه - صحف - زور)، وهو فعل مثنوى.[٥] وأما الفعل עִקֵּם فهو يعنى (عقف - لوى - عوج - أزال - أمال - حرف - شوه)، وهو فعل مثنوى كذلك.[٦] وهو رغم اقترابه الظاهر من المعنى لكنه يستخدم بصفة خاصة مع الأشياء المادية أو المحسوسة دون الكلمات، إلا فيما يتعلق

---

(١) י. שטיינברג, ע' נע , הניע ,עמ' 543,542- י. גור,ע' נע , הניע - אבן שושן,ע' נע , הניע -ד. שגיב,ע' נע , הניער .

(٢) י. שטיינברג, ע' סלף ,עמ' 596- אבן שושן,ע' סלף -ד. שגיב,ע' סלף .

(٣) י. שטיינברג, ע' עתק ,העתיק ,עמ' 676- אבן שושן,ע' עתק ,העתיק -ד. שגיב,ע' עתק ,העתיק.

(٤) י. שטיינברג, ע' שנה ,עמ' 861- י. גור,ע' שנה - אבן שושן, ע' שנה -ד. שגיב,ע' שנה .

(٥) אבן שושן,ע' סרס -ד. שגיב,ע' סרס .

(٦) אבן שושן, ע' עקם -ד. שגיב ,ע' עקם.

بالتفسير الخاطئ أو البعيد عن المعنى. ومن هذه الزاوية فهو يقترب إلى حد ما مع الفعل סרס – بمعناه المجازى – من دلالة التحريف هنا، باعتبار أن المراد به إلقاء الشبهات الباطلة، وصرف اللفظ إلى معنى الباطل بدلا من الحق.

ولكن يؤخذ على المترجم كما سبق أن أشرنا استخدامه لأكثر من مقابل للفظ الواحد فى الأصل. كما أنه يؤخذ عليه كذلك استخدام زوجين من المقابلات لأداء معنى لفظ واحد فى الأصل بما يحدث لبسا لدى القارئ. خاصة وأنه قد أدرك المقابل المباشر للمعنى وهو الفعل סלף ، ثم عدل عنه بعد ذلك إلى غيره.

ويؤيد كون الفعل סלף هو المقابل المباشر لأداء معنى التحريف – أن المترجمين كلهم قد أجمعوا على استخدامه فى البقرة (٧٥)، كما استخدمه ريڤلين بشكل دائم، مما يؤكد على دقته واقترابه من المعنى إلى حد كبير. ومن ناحية أخرى يؤكد على ما وقع فيه كل من ركندورف وبن شمش من خطأ فى تعدد المقابلات فى الترجمة لنفس المعنى فى الأصل؛ ومن ثم كان ريڤلين هو الأفضل هنا.

* * *

١٢- الصديقات المزيفة :

المائدة ٧٧ : ﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم... الآية ﴾

ركندورف : אמור אליהם: אנשי הכתב אל ..... (١)

ريڤلين : אֱמוֹר: אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר אֵל..... (٢)

بن شمش : ושוב חזור ואמר לאנשי עם הספר- הנוצרים: אל.... (٣)

* المراد بـ«الكتاب» فى الأصل هو مصدر، ثم سمى المكتوب فيه كتابا. والكتاب فى الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيها. ويشار به إلى اللوح المحفوظ ويراد به علم الله وحكمه، ويراد به الحجة الثابتة من جهة الله، ويراد به الوحى، ويطلق على التوراة، أو الإنجيل، أو القرآن. وذكر أهل الكتاب بهذا الاسم لنسبتهما إلى التوراة والإنجيل.(٤)

وفى مقابل هذا المعنى يستخدم ركندورف المقابل אַנְשֵׁי הַכְּתָב ، ولفظ הַכְּתָב يعنى (كتابة – تدوين – نص – خط – طريقة الكتابة وصورتها مثل الخط الكوفى/ سفر – كتب – لائحة – شهادة – وثيقة)، استير ٨/٨ (فقال هورام ملك صور بكتابة أرسلها). وهو يدل مباشرة

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 66.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 116 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 72.

(٤) الراغب الأصفهانى، ص ٤٢٣ وما بعدها.

على ما هو مدون بالفعل فى كتاب، كما يدل على شكل الأحرف وطريقة الكتابة.[1] وبالتالى فهو كمقابل غير واف بدلالة «الكتاب» المرادة هنا؛ خاصة وأنه يشير لما هو مدون بالفعل، لكنه لا يدل على ما يحتوى بين دفتيه الكتابة. مما يؤكد أن المترجم قد وقع هنا فى أسر (الصديقات المزيفة)، وهى أن يتشابه لفظان فى الصوت والشكل ويختلفان فى المعنى. والمترجم اعتمد هنا على هذا التشابه بين كتاب و כְּתָב ، لكنه لم يلتفت الى الفارق فى المعنى بما يفقد الترجمة جزءا هاما من مراد الأصل.

فى حين اختار ريفلين المقابل אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר ، ولفظ סֵפֶר يعنى(كتاب – مجلد –سجل– سفرالتوراة/ قديما رسالة – مكتوب)، إشع ١١/٢٩ (العارف الكتابة)، خر ١٤/١٧ (أكتب هذا تذكارا فى كتاب). كما يطلق على المقرا סֵפֶר הַתּוֹרָה او סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ ، خر ٣٢/٣٢ .[2] أى أن هنا اللفظ يشير لمعنى المقرا أو العهد القديم بما يجعله أكثر قربا سواء على مستوى الاصطلاح، أو على مستوى المعنى المباشر المراد هنا. وقد أشار "سغيف" إلى أن مصطلح אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר يعنى (أهل الكتاب- اليهود والمسيحيين- أهل الذمة "فى المصطلح الإسلامى").[3] ومن ثم كان ريفلين هو الأكثر دقة وفهما للمعنى، وهو أحيانا ما يستبدل אַנְשֵׁי بـ עַם كما فى البقرة ١٠٥ على سبيل المثال. وكلاهما قريب من المعنى المراد.

أما بن شمش فقد استخدم אַנְשֵׁי עַם הַסֵּפֶר ، وهو عبارة عن دمج لما استخدمه ركندورف אנשי הכתב وريفلين אנשי הספר أو עם הספר ؛ بما يجعل المعنى (رجال أهل الكتاب أو أناس أهل الكتاب)، ولا ندرى من أين له بهذا المصطلح؛ خاصة وأن اللغة العبرية نفسها تحتوى على المقابل المباشر «لأهل الكتاب» – كما سبق الذكر – بما يؤكد فساد ما استخدمه بن شمش هنا وعدم صلاحيته كمقابل للمعنى المراد.

وبالتالى نجد أن أفضل المقابلات هنا هو ما استخدمه ريفلين.(*)

* * *

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة وحرص ريفلين على اختيار المقابل الملائم للمعنى، حيث نجح فى اختيار المقابل السليم فى (٣١) موضعاً من إجمالى (٣٧) موضعاً، فى حين لم ينجح ركندورف إلا فى (٧) مواضع فقط. أما بن شمش فهو يعتبر مرحلة وسط بين النقيضين السابقين إذ نجح فى (١٧) موضعاً فقط. مما يؤكد أفضلية ريفلين هنا وتفوقه على الجميع.

* * *

---

(١) י. שטיינברג, ע' כתב ,עמ' 399- אבן שושן,ע' כתב -ר. שגיב,ע' כתב .

(٢) י. שטיינברג, ע' ספר ,עמ' 602,601- אבן שושן,ע' ספר -ר. שגיב,ע' ספר .

(٣) ד. שגיב,ע' ספר, אנשי הספר (בפי המוסלמים) .

(*) وقد تكرر هذا المصطلح كل لدى صاحبه على مدار الترجمة بكاملها، بما يعنى دوام الخطأ فى جميع الأحوال لدى بعض المترجمين.

الفصل الثاني

تحليل النص وتركيبه على المستوى الصرفي والنحوي

أولاً: التعريف والتنكير:

١- التعريف:

المعرفة هي ما دل على شئ بعينه ، لكون المقصود إفادة السامع فائدة يعتد لمثلها ؛ فإن احتمال تحقق الحكم متى كان أبعد كانت الفائدة في تعريفه أقوى ، ومتى كان أقرب كانت أضعف، وبعد تحقق الحكم بحسب تخصيص المسند إليه والمسند . كلما ازداد تخصيصاً ازداد الحكم بعداً، وكلما ازداد عموماً ازداد الحكم قرباً .(١)

ثم إن للتعريف مقاماته ، فإن كان بالإضمار فإما لأن المقام مقام التكلم ، أو الخطاب ، أو الغيبة ، لكون المسند إليه مذكوراً ، أو في حكم المذكور لقرينة ، نحو قوله تعالى : " اعدلوا هو أقرب للتقوى " ، أي العدل .

وأما مجيئه علماً ؛ فلكون المقام مقام إحضار له بعينه في ذهن السامع ابتداءً باسم مختص به ، نحو قوله تعالى : " قل هو الله أحد " . أو تعظيم أو إهانة ، كما في الكنى والألقاب المحمودة والمذمومة . أو كناية حيث الاسم صالح لها ، نحو قوله تعالى : " تبت يدا أبي لهب وتب " ، أي جهنمي . أو لإيهام استلذاذه أو التبرك به ، أو لاعتبار آخر مناسب .(٢)

وأما مجيئه موصولاً : فإما لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة ، وإما لاستهجان التصريح بالاسم ، وإما لزيادة التقرير ، نحو قوله تعالى : " وراودته التي هو في بيتها عن نفسه " ، فإنه مسوق لتنزيه يوسف عليه السلام عن الفحشاء ، والمذكور أدل عليه من امرأة العزيز أو غيره . وإما للتفخيم ، نحو قوله تعالى : " فغشيهم من اليم ما غشيهم " . وإما لتنبيه المخاطب على خطأ ، وإما للإيماء إلى وجه بناء الخبر أي طريقته ، نحو قوله تعالى : " إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين " . ثم إنه ربما جعل ذريعة إلى التعريض بالتعظيم لشأن الخبر ، أو لشأن غيره ، نحو قوله تعالى : " الذين كذبوا شعيباً كانوا هم الخاسرين" . وربما جعل ذريعة إلى تحقيق الخبر . وإما لإرادته العموم أو للاختصار .(٣)

وأما مجيئه بالإشارة : فإما لتمييزه أكمل تمييز ؛ لصحة إحضاره في ذهن السامع بواسطة الإشارة حساً إليه . وإما للقصد إلى أن السامع غبي لا يتميز الشئ عنده إلا بالحس . وإما لبيان حاله في القرب ، أو البعد أو التوسط . وربما جعل القرب ذريعة إلى التحقير ، نحو قوله تعالى : " ماذا أراد الله بهذا مثلاً " . وربما جعل البعد ذريعة إلى التعظيم ، نحو قوله تعالى : " ذلك الكتاب لا ريب فيه " . وقد يجعل ذريعة إلى التحقير ، كما يقال " ذلك اللعين" ، وإما للتنبيه -

---

(١) الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ، مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٩ ، الطبعة الأولى ، ج ٢ ص ١٢ - بدر الدين بن مالك ، المصباح في المعاني والبيان والبديع ، حققه د. حسني عبد الجليل ، مكتبة الآداب ، د. ط. د. ت ص ١٣ .

(٢) الخطيب القزويني ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٣ وما بعدها - الحافظ جلال الدين السيوطي ، المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٣) الخطيب القزويني ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ١٨ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، ص ١٥، ١٦ ، ١٧ - السيوطي ، المرجع السابق ، نفسه .

إذا ذكر قبل المسند إليه مذكور وعقب بأوصاف - على أن ما يرد بعد اسم الإشارة فالمذكور جدير باكتسابه من أجل تلك الأوصاف ، نحو قوله تعالى : " أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون " . وإما لاعتبار آخر نحو تنزيل المعقول منزلة المحسوس ، نحو قوله تعالى : " تلك عقبى الذين اتقوا " .

وإن كان بالألف واللام : فإما للإشارة إلى معهود بينك وبين مخاطبك ، نحو قوله تعالى: " وليس الذكر كالأنثى " . وهو إما معهود خارجي ، أو ذهني ، أو حضوري . وإما لإرادة نفس الحقيقة ، نحو قوله تعالى : " وجعلنا من الماء كل شئ حي " . والمعرف باللام قد يأتي لواحد باعتبار عهدية في الذهن لمطابقته الحقيقة ، وقد يفيد الاستغراق ، وذلك نحو قوله تعالى : " إن الإنسان لفي خسر " . وهو ضربان إما حقيقي أو عرفي "مجازي".

وأما مجيئه بالإضافة : فللاختصار ، وإما لتضمنها تعظيماً لشأن المضاف إليه أو لشأن المضاف ، أو لشأن غيرهما ، أو تحقيراً . أو لقصد العموم ، نحو قوله تعالى : " فليحذر الذين يخالفون عن أمره " . أي كل أمر لله تعالى . (١)

٢- التنكيـــر :

وهو عدم التعيين ، وله مقاماته منها :

١- الإفراد ، نحو قوله تعالى : " وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى " .

٢- النوعية ، والإشارة إلى أمر غريب غير معهود للناس ، نحو قوله تعالى : " هذا ذكر" ، أي نوعاً من أنواع الذكر . وكقوله تعالى : " وعلى أبصارهم غشاوة " ، أي نوع غريب من الأغطية غير ما يتعارفه الناس .

وقد يراد به الإفراد والنوعية معاً ، كقوله تعالى : " والله خلق كل دابة من ماء " . أي كل نوع من أنواع الدواب من نوع من أنواع الماء ، وكل فرد من أفراد الدواب من فرد من أفراد النطف .

٣- التعظيم والتهويل ، أو التحقير ، أي ارتفاع شأنه ، أو انحطاطه إلى حد لا يمكن معه أن يعرف ، نحو قوله تعالى : " ولهم عذاب أليم " - ونحو " إن نظن إلا ظناً " ، أي ظناً حقيراً لا يعبأ به .

٤- التكثير ، نحو قوله تعالى : " أئن لنا لأجراً " ، أي أجراً وافراً جزيلاً .

٥- التقليل ، نحو قوله تعالى : " ورضوان من الله أكبر " ، أي رضوان قليل منه أكبر من الجنات لأنه رأس كل سعادة .

---

(١) الخطيب القزويني ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٣ وما بعدها - السيوطي ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٩٣ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، ص ١٧ وما بعدها .

وقد جاء التعظيم والتكثير جميعاً ، نحو قوله تعالى : " وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك " ، أي رسل ذوو عدد كثير وآيات عظام وأعمار طويلة .(١)

٦- التجاهل ، نحو قوله تعالى : " هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد " ، كأن لم يكونوا يعرفون منه إلا أنه رجل ما .

٧- العموم ، بأن يأتي في سياق النفي ، نحو قوله تعالى : "ذلك الكتاب لا ريب فيه ."

- أو في سياق الشرط ، نحو قوله تعالى : " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره "

- أو في سياق الامتنان ، نحو قوله تعالى : " وأنزلنا من السماء ماء طهوراً " (٢)

وسوف نستعرض فيما يلي نماذج من حالات التعريف والتنكير في القرآن الكريم ومدى تعامل المترجمين معها .

* * *

١- التعريف للتخصيص والتحديد :

التوبة ٣٤ : ﴿... والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אכן ענש גדול יבוא על האנשים האוגרים זהב וכסף ולא יפזרו ממנו..... (٣)

ريفلين : ... וְאֲכֵן אֵלֶּה אֲשֶׁר יַאֲצְרוּ אֶת הַזָּהָב וְהַכֶּסֶף וְלֹא יְפַזְּרוּהוּ ..... (٤)

بن شمش : ... אך לאלה אשר יצברו זהב וכסף מתרומות הבריות ולא יוציאום... (٥)

* المراد هنا من ذكر " الذهب والفضة " معرفة إنما هو التحديد والتخصيص لهما بالذكر ؛ لأنها الأصل المعتبر في الأموال ، وهما اللذان يقصدان بالكنز .(٦)

وفي مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد تعمدا عدم الالتزام بالأصل؛ ولذا فقد حذفا التعريف وجاءا بالمقابل نكرة ، بما يخل بالمعنى السابق ويخرج عن حد الالتزام . يؤيد التعمد في عدم الالتزام بالأصل أنهما قد قصرا الآية عن عمد في النصارى ،

---

(١) القزويني ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٤٥ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) السيوطي ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٩١ ، وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، نفسه .
(٣) צ. ה. ركندורף, עמ' 108.
(٤) י. י. ריבלין, עמ' 188 .
(٥) א. בן שמש, עמ' 112.
(٦) الرازي ، ج ١٦ ص ٤١ وما بعدها .

وذلك حسب إشارة ركندورف في الهامش رقم (٢) [١] لهذا المعنى ، وحذفه للفظ " الأحبار " من الآية. وأما بن شمش فقد أضاف لفظ הנוצרים في متن الترجمة خلافاً للأصل، بما يخل بالمعنى. خاصة وأن هذا الجزء من الآية إنما ورد في المقصودين منه ثلاثة أقوال :

١- يجوز أن يراد بهم الكثير من الأحبار والرهبان ، فيكون مبالغة في وصفهم بالحرص على المال والضن به .

٢- أو أنهم المسلمون الذين يجمعون المال ويقتنونه ، ولا يؤدون حقه . ويكون اقترانه بالمرتشين من أهل الكتاب ؛ للتغليظ ودلالة على كونهم أسوة لهم في استحقاق البشارة بالعذاب؛ بمنعهم الزكاة .

٣- واختار بعض المحققين حمله على العموم ، ويدخل فيه الأحبار والرهبان دخولاً أولياً ، وكذا كل من كنز المال - بما فيهم المسلمون - ولم يؤد حقه.[٢] ومن ثم فإن قصر الآية لدى هذين المترجمين على النصارى يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك محاولتهم تخفيف حدة الأصل ، وإبعاد التهمة عن اليهود بالكلية .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد التزم بالأصل تماماً ، وحافظ على صيغة التعريف كما هي هنا ، كما التزم بنص الأصل في أن الآية تشمل أهل الكتاب بعامة دون تخصيص لفئة أو طائفة منهم دون الأخرى . وبالتالي فهو الأفضل والأكثر التزاماً هنا .

ومن حيث المقابلات ففي مقابل "الكنز" وهو : الضم والجمع في اللغة ، وهو لا يختص بالذهب والفضة فقط ، بل يشمل كل ما يجمعه الإنسان ويضمه معاً . وقال بعضهم : الكنز كل شئ مجموع بعضه إلى بعض في بطن الأرض كان ، أو على ظهرها . أي أنه لا يشترط فيه الدفن بل يكفي مطلق الحفظ والجمع .[٣]

وفي مقابل هذا يستخدم ركندورف الفعل אָגַר، وهو يعني (خزن - أدخر - استودع - جمع - كوم - كدس - اختزن)، تث ٢٨/٣٩ (ولاتجني). وهو يقترب من الأصل اللغوي للكنز وهو الجمع والضم، لكنه يستخدم على سبيل المدح والتفضيل، لا على سبيل الذم والإنكار . يؤكد ذلك ما ورد في أمثال ٦/٨ - ١٠/٥ (من يجمع في الصيف فهو ابن عاقل)[٤] ومن ثم فهو وإن اقترب من المعنى العام، لكنه لا يحمل دلالة الذم المرادة هنا. وبالتالي فهو غير واف بالمعنى.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل אָצַר والذي يعني (دخر- ادخر - حفظ - خزن - اختزن - استودع - كنز - اكتنز)، عاموس ٣/١٠ (الذين يخزنون الظلم والاغتصاب) [٥] وهو مقابل

---

(١) ע. ה. ركندورף , שם .

(٢) الرازي ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبي ، ج ٨ ص ١٢٢ وما بعدها - الزمخشري ، ج ٢ ص ٢٦٦ ، وما بعدها .

(٣) القرطبي ، ج ٨ ص ١٢٣ وما بعدها - الطبري ، ج ١٤ ص ٢١٧ وما بعدها - الألوسي ، المرجع السابق، نفسه .

(٤) י. שטיינברג, ע'אגר , עמ' 9- אבן שושן,אגר ה'. שגיב,ע'אגר .

(٥) י. שטיינברג, ע'אצר, עמ' 67- אבן שושן,אצר ה'. שגיב,ע'אצר .

مباشر للمعنى ؛ خاصة وأنه يدل على الخزن فى مكان مغلق، بما يقرب من دلالة " الكنز " ، بالإضافة لدلالته على معنى الذم المستفاد من الأصل كذلك .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل צָבַר والذى يعنى (جمع - كنس - كوم - ركم - حشد) زكريا ٩/٣ (وكومت الفضة كالتراب) خر ٨/١٠. [١] وهو يقترب من دلالة الخزن والجمع ، بما يعنى اقترابه من دلالة الكنز. إلا أن تفوق ريڤلين هنا جاء من استخدامه لمقابل يحتوى دلالة الذم، بالإضافة لمباشرته للمعنى المراد هنا. وبصفة عامة فإن أفضل المقابلات هو ما استخدمه ريڤلين هنا.

وأما دلالة " الإنفاق " فقد استخدم كل من ركندورف وريڤلين الفعل פִּזֵּר الدال على الإخراج بكرم وكثرة ، خلافاً لما استخدمه بن شمش وهو الفعل הוֹצִיא الدال على مجرد الإخراج دون الإيحاء بما يتضمنه ذلك الإخراج من كرم وطيب نفس به .

ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف هنا قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل (نلاحظ هنا التقديم والتأخير ، حيث قدم ذكر العذاب على ذكر الجرم خلافاً للأصل) حتى وإن أفلح فى اختيار بعض المقابلات القريبة إلى حد كبير من المعنى .

أما ريڤلين فقد التزم تماماً بالأصل ونسقه محافظاً على استخدام المقابلات المباشرة ، بما يؤكد إدراكه التام للمعنى ، ورغبته فى الوصول لأقصى درجات النجاح فى الترجمة فى هذه الجزئية .

أما بن شمش فنجده هو الآخر غير ملتزم بالأصل (نلاحظ الإضافة هنا מִתְּרוּמוֹת הַבְּרִיּוֹת - تبرعات الناس) وهى إضافات تفسيرية ، يحاول من خلالها إثبات الحكم فى الآية وتعلقه بالنصارى خاصة بما يخل تماماً بالمعنى ، بالإضافة إلى عدم دقة المقابلات لديه فى بعض الأحيان كما هو الحال فى الفعل הוֹצִיא

ومن ثم فإن أفضل الترجمات هى ترجمة ريڤلين .

* * *

٢- التعريف لتمييز المعرف أكمل تمييز بهدف التوبيخ :

البقرة ٩١ : ﴿ وإذا قيل لهم ءامنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم ... الآية ﴾

ركندورف : ... יאמרו: לא נאמין כי אם באשר גלה לנו , ואת היתר יחרימו, גם אם הוא אמת ורק לקים את אשר היה לפניו...[٢]

ريڤلين : ... וְאָמְרוּ: "בַּאֲשֶׁר הוֹרִיד אֵלֵינוּ נַאֲמִין", וַיְכַחֲשׁוּ בַּאֲשֶׁר אַחֲרָיו וְהִיא הָאֱמֶת לְקַיֵּם אֵת אֲשֶׁר בְּיָדָם,... [٣]

---

(١) י. שטיינברג, ע', צבר , עמ' 711 - א. אבן שושן,ע' צבר יד. שגיב,ע', צבר .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8 .

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 13 .

بن شمش : ... הם עונים שהם מאמינים רק במה שנתגלה להם. הם כופרים איפוא במה שנתגלה אחרי זה, אף- על- פי שזהו גלוי אמיתי המאשר את הגלוי הקודם שלהם. (١)

*المراد هنا من تعريف كلمة " الحق " فى الآية الكريمة الإشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروف لهم ، بما يفيد أن كفرهم به كان لمجرد العناد ، وقيل : التعريف لزيادة التوبيخ والتجهيل ، بمعنى أنه خاصة الحق الذى يقارن تصديق كتابهم . وإنما يعنى بذلك تعالى القرآن الكريم ، الذى أنزله على محمد ﷺ . وذلك خبر منه تعالى : أنهم من التكذيب بالتوراة - وهم اليهود المقصودون هنا - على مثل الذى هم عليه من التكذيب بالإنجيل والفرقان عناداً لله وخلافاً لأمره ، وبغياً على رسله عليهم السلام . وتناقضاً مع أنفسهم فى دعواهم الإيمان بالبعض من كتب الله دون بعضها الآخر . ولفظ مصدقاً هو حال من (الحق) .(٢)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف قد حذف التعريف من الأصل، وجاء بالمقابل نكرة הוא אמת عن عمد منه لا عن غفلة. يؤيد هذا أنه يضع فى بداية هذا الجزء من الآية גַּם אִם وهى بمعنى (حتى لو - ولو - حتى إن) ، أى أنه يفترض كونه حقيقة ، وليس بأمر ثقة مؤكدة حقيقته ، وتصديقه للكتب السابقة.

ثم إنه لا يكتفى بهذا ، بل يستبدل الحال " مصدقاً " بجملة عطف ורק לקיים وكأن القرآن لم يأت إلا لتأكيد وتصديق ما قبله . وهذا كله محض افتراض لدى المترجم لا محض حقيقة وأمر منتهى . يؤكد هذا أنه استبدل قوله تعالى " لما معهم " وما يشعر به بمدى علمهم التام بصدق الرسول ﷺ ، وأنه لم يأت إلا ليتمم ما سبقه إليه الأنبياء والرسل السابقون . وما يؤكد عليه هذا الاستخدام بأنهم على علم تام من خلال التوراة بأنه ينبغى عليهم الإيمان بهذا الرسول الأمين ؛ لأنه فى تصديقه ، وتصديق ما جاء به إيمان بالتوراة والكتب المقدسة جميعاً . ومن ثم فالترجمة تأتى بعيدة عن المعنى المراد من الأصل قاصرة عن حقيقة الآية . فى ضوء المقابل אשר היה לפניו.

ومما يؤيد ما ذكرناه كذلك أنه فى قوله تعالى " ويكفرون بما وراءه " ، جعل المقابل ואת היתר יחרימו وعلى الرغم من أن المراد هنا بالكفر الجحد والتكذيب .(٣) فإن المترجم يستخدم المقابل הַחֲרִים وهو يعنى (حظر -حرم - قاطع - نذر - أوقف لله تعالى - أباد) إرميا ٩/٢٥، صمو أول ١٥/١٥ (وأما الباقى فقد حرمناه) .(٤) وهذا المقابل بعيد تماماً عن معنى الكفر السابق ذكره ، بل يوحى بأن التحريم من القوم إنما هو شئ طيب ، باعتبار أنهم لا يدركون صدق

---

(١) א. בן שמש, עמ' 10..

(٢) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٤٨ وما بعدها - الرازى ، ج ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٣) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י. שטיינברג, ע', חרם , החרים, עמ' 271 - י. גור,ע' חרם , החרים - א. אבן שושן, ע'חרם , החרים - ד. שגיב,ע', חרם , החרים, .

الرسول ، بل وربما كان هذا الرسول وما جاء به هو نفسه شئ سئ لهم غير جدير بأن يكون وحياً من الله ؛ ولذا فقد حرموه ، أى أن سبب التحريم نابع من الرسول ومما جاء به، وبالتالى فالقوم فى ترفع وعزة وأنفة تحمد لهم . ومن ثم فالمترجم يقلب المعنى رأساً على عقب ، ويخل تماماً بدلالة الأصل ، بما يزيد ويؤكد سوء النية لديه .

أما ريفلين فنجده قد التزم تماماً بالأصل وحافظ على التعريف فى الآية كما هو . ثم استخدم مقابل " لما معهم " את אשר בידם بما يؤكد على معرفتهم التامة بما معهم ودراستهم له دراسة جادة ، عالمين منه بحقيقة الرسول وصدقه ، أى أنه تمكن من نقل المعنى الذى تعمد ركندورف تعميته وإغفاله . بل إنه التزم بصياغة الحال كما هى לְקַיֵּם مباشرة دون فصل عما يعود إليه الحال . ثم التزم بمقابل " الكفر " وهو الفعل כִּחֵשׁ المقابل المباشر للجحد والإنكار . وبالتالى نجد ترجمة ريفلين قد نقلت - ما أخفق فيه ركندورف عن عمد - المعنى وأدركت مراد الأصل ، ملتزمة به سواء على مستوى النسق ، أو على مستوى المقابلات ، بما يجعلها أفضل الترجمات لهذا الجزء من الآية .

أما ترجمة بن شمش فقد سار فيها على نهج المقاربة بين ترجمة ركندورف وترجمة ريفلين. فهو يحذف التعريف من الشاهد ويحوله إلى صيغة الصفة النسبية גִּלּוּי אֲמִיתִי ، بما يخل بالمعنى السابق تماماً . كما أنه سار على نهجه فى مقابلة " لما معهم " بـ את הגלוי הקורם שלהם ، دون تأكيد لفكرة المعية التى تقتضى العلم التام بالشئ والإحاطة الكاملة به . ومن ثم فهو يحاول تخفيف حدة الأصل إلى أقصى حد ممكن .

ومن ناحية ثانية يتبع نهج ريفلين فى استخدام כּוֹפְרִים كمقابل " للكفر " فى الآية . ويلتزم بصيغة الحال הַמְאַשֵּׁר بما يعنى إدراكه التام للنسق العربى . لكن هذا لا يعفيه من التلاعب بالنسق الأصلى ، فمثلاً فى قوله تعالى : " يكفرون بما وراءه " نجده يصيغها بأسلوب الاستئناف הם כופרים איפוא على الرغم من أن الأصل لم يرد فيه مثل هذا الأسلوب . وبالتالى نجد ترجمته قاصرة عن الأصل غير ملتزمة به .

ومن حيث المقابلات فإن الأفعال קִיֵּם- אִשֵּׁר تتقارب معانيها إلى حد كبير باستثناء أن الفعل קִיֵּם أشمل وأقوى فى دلالته مقارنة بالفعل אִשֵּׁר.

ومما سبق يتأكد لنا دقة ترجمة ريفلين وحرصه على نقل معنى الأصل إلى أقصى حد ممكن وبالتالى فهو الأفضل هنا .

* * *

٣- التعريف للعهد (أو الاستغراق) :

آل عمران ٩٣ : ﴿ كل الطعام كان حلاً لبنى إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة ... الآية ﴾

ركندورف : כל אכל הותר לבני ישראל לפני תת אלהים את התורה, זולתי אשר אסרו בני ישראל על נפשם.....(١)

ريفلين : כָּל הַמַּאֲכָל הָיָה מֻתָּר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, מִלְּבַד אֲשֶׁר אָסַר יִשְׂרָאֵל עַל נַפְשׁוֹ בְּטֶרֶם הוֹרְדָה הַתּוֹרָה .....(٢)

بن شمش : הכל היה מותר לאכילה לבני,- ישראל, מלבד מה שאסר ישראל על נפשו לפני מתן- תורה,.... (٣)

* الألف واللام في "الطعام" إما للاستغراق ، وإما للعهد . والآية مسوقة لتكذيب ادعاء اليهود بأنهم يحرمون ما حرموا ، بناءً على اتباعهم لسنة أبيهم يعقوب عليه السلام ، من غير تحريم الله ذلك عليهم في وحي ولا تنزيل ، فإن الله تعالى قد حرم عليهم من ذلك ما كان إسرائيل حرمه على نفسه في التوراة ؛ بغيهم على أنفسهم وظلمهم لها .(٤)

وقد اختلف في الشئ الذي حرمه "يعقوب عليه السلام" على نفسه فقيل إنه حرم لحوم الأنعام . ورأى آخرون : أنه حرم زائدتي الكبد والكليتين والشحم إلا ما كان على الظهر ، وعن "عطاء" أنه حرم لحوم الإبل وألبانها . وسبب ذلك ما روى عن " ابن عباس " من أنه كان به عرق النسا ، فنذر إن شفي لم يأكل أحب الطعام إليه ، وكانت لحوم الإبل وألبانها هي أحب الطعام إلى نفسه فحرمها براً بنذره . (٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف لا يلتزم بالأصل إذ يحذف التعريف من لفظ "الطعام" . ويستخدم مقابلها لفظ אֹכֶל نكرة ، بما يوحي بدلالة الاستغراق فقط ، على الرغم من أن الأصل يحتمل المعنيين ، أي العهد أو الاستغراق . أما المترجم فقد مال لأحد المعنيين دون الآخر ، بما يفقد النص جزءاً من حيويته وقوته وبلاغته .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالأصل تماماً مراعياً التعريف كما هو في الأصل . وبالتالي فهو الأفضل .

أما بن شمش فقد استبدل تعريف " الطعام " بتعريف لفظ " كل " הַכֹּל ، ثم استبدل الاسم بالاسم المشتق אֲכִילָה ، باعتبار أن الحل والحرمة يتجهان إلى الأكل وليس للطعام في

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 35.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 59 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 39.

(٤) الرازي ، ج ٨ ص ١٤٧ - الزمخشري ، ج ١ ص ٣٨٥ - الألوسي ، ج ٤ ص ٢ .

(٥) البيضاوي ، ج ٢ ص ٣١ - الطبري ، ج ٧ ص ٧ وما بعدها - الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه - الرازي ، المرجع السابق ، نفسه - الزمخشري ، المرجع السابق ، نفسه .

حد ذاته . ولكنه بهذا الأسلوب جعل المعنى خاصاً بالاستغراق كما فعل ركندورف دون دلالته على العهد ، بما يفقد النص جزءاً من المعنى كذلك .

ومن حيث المقابلات، ففي مقابل "الطعام" استخدم ركندورف لفظ אֹכֶל والذى يعنى (أكل - مأكل - غذاء - طعام - قوت - زاد - وجبة) ، لا ١١/٣٤ (من كل طعام يؤكل) ، تك ٤١/٣٥ ، روت ٢/١٤ .[١] وهو مقابل ملائم للمعنى باعتبار أن الطعام هو المطعوم ، أو كل نوع من أنواع الطعام.[٢]

أما ريفلين فقد استخدم المقابل מַאֲכָל والذى يعنى (أكله - مأكل - طعام - غذاء - قوت) ، تك ٦/٢١ (من كل طعام يؤكل) . وهو يدل على طعام الكائن الحى خاصة ،[٣] ومن ثم فهو ملائم للمعنى كذلك .

وبصفة عامة فإن ترجمة ركندورف جاءت قاصرة غير ملتزمة بالأصل . يؤكد تعمد المترجم فى ذلك أنه فى قوله تعالى " إلا ما حرم إسرائيل على نفسه " يجعل المقابل זולתי אשר אסרו בני ישראל על נפשם . وكأنه يناقض نص القرآن ويهدم ما جاء القرآن لتكذيبه فى الأصل ، بما يخل بالمعنى العام للآية ، بالإضافة لعدم التزامه بالتعريف هنا .

فى حين حافظ ريفلين على الأصل تماماً . أما بن شمش فقد اقترب من المعنى إلى حد كبير، إلا أن ريفلين كان أكثر دقة والتزاماً منه .[*]

* * *

ثانياً: التنكيـــر

١- التنكير للنوعية والإشارة إلى أمر غريب غير معهود:

البقرة ٩٦ : ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وماهو بمزحزحه من العذاب أن يعمر... الآية ﴾

ركنـدورف : הם יבחרו בחיים מכל גויי הארץ, כל אחד מהם יחפץ לחיות אלף שנים .....[٤]

ريفلين : אֲמָנָם תִּמְצָאֵם וְהֵם דְּבֵקִים בַּחַיִּים מִכָּל הָאָדָם וְגַם מֵהַמְשַׁתְּפִים. אִישׁ מֵהֶם יִתְאַוֶּה, לוּ יִחְיֶה אֶלֶף שָׁנִים.....[٥]

بن شمش : תמצאם משתוקקים לחיים יותר מכל אדם אחר, ואף יותר מעובדי אלילים, וכל אחד מהם מקווה לחיות אלף שנה.....[٦]

---

(١) י. שטיינברג, ע', אכל , עמ' 40 - י. גור, ע' אכל - אבן שושן,ע' אכל - ד. שגיב,ע', אכל .

(٢) الزمخشرى ، ج ١ ص ٣٨٥ - الألوسى ، ج ٤ ص ٢ .

(٣) י. שטיינברג, ע', מאכל ,עמ' 425 - י. גור,ע'מאכל -אבן שושן,ע'מאכל-ד. שגיב,ע', מאכל.

* انظر كذلك البقرة ٤٤ ، ٧٩ ، ٨٩ ، ١٠٥ ، ١٤٤ / النساء ١٥٣ .

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ' 9.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 14,13 .

(٦) א. בן שמש, עמ' 11..

* المراد من تنكير كلمة " حياة " فى الآية الكريمة ، الإشارة إلى نوع من الحياة مخصوص وهو الحياة الزائدة ، وكأنه قيل : ولتجدنهم أحرص الناس على أن يزدادوا إلى حياتهم فى الماضى والحاضر حياة فى المستقبل ، والتنكير يفيد كذلك المبالغة التى تدل على طول الحياة المخصوصة.(١)

وفى مقابل ذلك نجد ريفلين لا يلتزم بالأصل هنا ، بل أورد المقابل معرفاً בַּחַיִּים بما أضاع المعنى السابق تماماً . ولعل هذا الأمر محاولة منه لتخفيف حدة الأصل . باعتبار أن الآية مسوقة لذم اليهود فى ادعائهم بأن لهم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس ، وتأكيداً على أنهم كاذبون فى هذا الادعاء . يؤيد ذلك أنهم أحرص الناس على الحياة ، وأن هذا الحرص منهم قد فاق حرص أهل الشرك أنفسهم ، باعتبار أن حرص المشركين نابع من عدم اعترافهم بالحياة الأخرى. فى حين أن حرص اليهود أشد من حرص المشركين لأنهم عالمون بوجود حياة أخرى، ومتيقنون من أن مصيرهم إلى النار والعذاب البئيس ، ومن ثم كان حرصهم على الحياة وعدم الموت أشد وأقوى .(٢)

أما كل من ركندورف وبن شمش فلا يمكننا الحكم عليهما فى هذه النقطة ؛ نظراً لانعدام التشكيل لديهما ، ولاحتمال صيغتهما للتعريف والتنكير معاً .

ومن حيث المقابلات ، نجد ركندورف يستخدم مقابل "الحرص" وهو فرط الشره وفرط الإرادة (٣) - المقابل בָּחַר ، والذى يدل على الاختيار والانتقاء . وهو قاصر عن دلالة الحرص المرادة هنا، وما فيها من الذم والتوبيخ لهم . ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف قاصرة عن المعنى، وعن الالتزام بالأصل. يؤيد هذا أنه حذف "لتجدنهم" أى هى وأداة العطف ولام التوكيد والقسم، والفعل ذاته الذى يحمل الخطاب للنبى ﷺ ، وكأنه يبعد عنهم شبهة افتضاح أمرهم لدرجة علم النبى ﷺ به . كما يحذف " من الذين أشركوا" لإبعاد الذهن عن المقارنة السابق ذكرها بين حرصهم ، وحرص الذين أشركوا ، بما يخل بالمعنى تماماً .

أما ريفلين فعلى الرغم من عدم الالتزام بالتنكير هنا إلا أنه حافظ على التوكيد بالقسم ، وعلى مقابل "وجد" אמנם תמצאם ، وأما مقابل " الحرص " فهو דָּבַק בְּ وهو يعنى (لصق - دبق - لزق - اتحد - تمسك بـ - التزم - تشبث - تعلق بـ) ، روت ٨/٢ ، تث ١٨/١٣ (ولا يلتصق بيدك شئ من المحرم). وهو يدل على الولع الشديد بالشئ وملاحقته ، كما فى تك ١٩/١٩ ،(٤) ومن ثم فهو قريب من دلالة الحرص . كما حافظ على المقارنة مع حرص المشركين وبالتالى فهو الأكثر التزاماً ودقة هنا .

---

(١) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٧٠ ، ٣٧١ - الرازى ، ج ٣ ص ٣٢٤ - الخطيب القزوينى ، ج ٢ ص ٤٥ ، ٤٦ - عبد المتعال الصعيدى ، البلاغة العالية ، علم المعانى ، إعداد د. عبد القادر حسين ، مكتبة الآداب ، القاهرة، ١٩٩١ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسى ، ج ١ ص ٢٣٩ وما بعدها - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) الراغب الأصفهانى ، ص ١١٢ .

(٤) י. שטיינברג, ע', דבק , עמ' 160 - אבן שושן, דבק - ד, שגיב,ע', דבק .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل المشنوى הִשְׁתּוֹקֵק ، والذى يعنى (اشتاق – تشوق إلى – تحرق شوقاً – تلهف إلى – نازعته نفسه إلى) ،[1] وهو قريب وملائم للمعنى إلى حد كبير، خاصة بما يظهره من شدة التشوق للأمر والرغبة فيه. وهو ملتزم كذلك بالمقارنة مع حرص المشركين، ولكنه فى بداية الآية حذف لام القسم التى تفيد التوكيد ، واكتفى بالفعل هنا فقط .

وبصفة عامة فقد التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل فى هذا الجزء ، من حيث النسق، والمقابلات . ولكن ريفلين أخفق من حيث التنكير هنا ، أما بن شمش فلا يمكننا الحكم عليه كما سبق القول . وباستثناء هذا فهما الأفضل مقارنة بركندورف على الأقل .

* * *

٢- التنكير للتعظيم :

النساء ١٦٠ : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ...الآية ﴾

ركندورف :ליהודים אסרנו הרבה מהדברים אשר התרנו להם מקודם על מרים ,[2]

ريفلين :וּבְפֶשַׁע הַיְּהוּדִים אָסַרְנוּ עֲלֵיהֶם מִטְּעַמִּים אֲשֶׁר הָיוּ מֻתָּרִים לָהֶם... [3]

بن شمش : אולם את אלה שהתייהדו הענשנו מפני חסאיהם..... [4]

* والمراد من تنكير " الظلم " فى الآية ، بيان عظمة هذا الظلم حيث جاء بالتنوين التفخيمى ليكون المعنى : بسبب ظلم عظيم خارج عن حدود الأشباه والنظائر صادر عنهم ،[5] تهويلاً وتعظيماً للأمر فى نفوسهم .

وفى مقابل هذا لم يلتزم أحد من المترجمين بالتنكير هنا ، إذ جاء كل من ركندورف وبن شمش بالمقابل معرف بالاتصال بالضمير ، فى حين عرفه ريفلين بالإضافة المباشرة . بما أضاع المعنى السابق ، عن عمد منهم ، وذلك لتخفيف حدة التهويل والتعظيم هنا الدالة على شدة قبح ما صدر عنهم . فى محاولة لنفى هذا القدر من التهويل عنهم أو تخفيفه ، بما أخل بالمعنى تماماً.

ومن حيث المقابلات ، نجد أن كلاً من ركندورف وريفلين لم يلتزم بمقابل " الذين هادوا " ، بل استخدما הַיְּהוּדִים ، وهو مقابل قاصر عن المعنى كما شرحنا ذلك فى جزء المقابلات . ولم ينجح فى إدراك هذا المعنى سوى بن شمش ، الذى استخدم المقابل المباشر שֶׁהתייהדו.

أما مقابل " الظلم " فقد استخدم ركندورف المقابل מְרִי وهو بمعنى (عصيان – تمرد – فتنة – عقوق – مروق – نبذ الطاعة – خلع العذار) ، أمثال ١١/١٧ (الشرير إنما يطلب التمرد)

---

(١) י.שטיינברג,ע'.שוק,השתוקק,עמ'160-אבן שושן,ע'שוק,השתוקק-ד. שגיב,ע'.שוק,השתוקק.

(٢) צ. ה. רקנדורף، עמ' 56.

(٣) י. י. ריבלין، עמ'100 .

(٤) א. בן שמש، עמ' 62..

(٥) الرازى ، ج ١١ ص ١٠٤ ، ١٠٥ – الألوسى ، ج ٦ ص ١٣ ، ١٤ .

، إشـــع ٩/٣٠ .[١] وهذا المقابل قاصر عن دلالة الظلم كما سبق ذكرها في المقابلات بمراتبه الثلاثة - خاصة وأن المراد هنا ظلمهم تجاه خالقهم ، وظلمهم لأنفسهم معاً ، وليس الأمر مجرد عصيان ، أو تمرد كما ذكر المترجم . بما يجعل الترجمة قاصرة عن المعنى هنا إلى حد كبير .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل פֶּשַׁע ، وهو مشتق من الفعل פָּשַׁע أكثر المقابلات العبرية اقتراباً من دلالة الظلم كما سبق ذكرها ، وبالتالي فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استخدم חֵטְא من الفعل חָטָא ، وسبق القول في قصوره عن دلالة الظلم ، بالإضافة لاشتماله على دلالة الجرم والخطأ معاً ، بما يخرج عن دائرة القصد والنية المثبتة هنا . وبالتالي فمقابل الظلم لدى كل من ركندورف وبن شمش قاصر عن المعنى .

وقد استخدم ريفلين بالتالي مقابلاً ملائماً للمعنى هنا ، ولكن بصفة عامة نجد أن أفضل ترجمات هذا الجزء من الآية هي ترجمة ريفلين ؛ خاصة في ضوء حفاظه على نسق الأصل خلافاً لغيره من المترجمين . على الرغم من قصور جميع الترجمات بما فيها ترجمة ريفلين عن إدراك المعنى المراد بالتنكير هنا .

* * *

النساء ٤٧ : ﴿ يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت ... الآية ﴾ .

ركندورف : פן נשחית את פניכם ונשימם כאחוריכם, או נקללכם כאשר עשינו למחללים את השבת [٢]

ريفلين : בְּטֶרֶם נִמְחַק פָּנִים וּנְשִׂיבֵם [לִהְיוֹת] כֵּאֲחוֹרֵיהֶם, אוֹ נְקַלְלֵם כַּאֲשֶׁר קִלַּלְנוּ אֶת אַנְשֵׁי- הַשַּׁבָּת [אֲשֶׁר חִלְּלוּהָ] .... [٣]

بن شمش : לפני שנמחק את צורת פניכם ונסב אותם אחרונית, או נקללכם כמו שקללנו את מחללי השבת. [٤]

* المراد من تنكير كلمة " الوجوه " في الآية الكريمة ، تهويل الخطب وتعظيمه ، مع لطف وحسن استدعاء [٥] وذلك لتربية المهابة في نفوسهم .

وفي مقابل هذا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش يعرفان كلمة " الوجوه " باتصالها بالضمير العائد على المخاطبين ، بما يضيع المعنى السابق . وذلك إبعاداً لشبهة التهويل هنا : لأن

---

(١) י. שטיינברג, ע', מרי , עמ' 503 - אבן שושן, מרי - ד. שגיב,ע', מרי ,

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 48,47.

(٣) י. י. ריבלין, עמ'85 .

(٤) א. בן שמש, עמ' 53..

(٥) الألوسي ، ج ٥ ص ٤٩ وما بعدها .

هذا التهويل يستدعى فى الذهن عظم ما أقدموا عليه من المعاصى والذنوب ، ومن ثم كان حذقه من الذهن حذقاً لذكر هذه المعاصى . وهو ما أصر عليه المترجمان .

فى حين التزم ريفلين بالأصل حفاظاً على التنكير هنا مدركاً للمعنى ، فهو الأفضل .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل הִשְׁחִית كمقابل "للطمس" ، والذى يعنى المحو والإزالة، وقيل : هو بمعنى استئصال أثر الشئ ، أى أهلكها كما ورد فى قوله تعالى: "ربنا اطمس على أموالهم " .[1] والمقابل العبرى قريب من هذا المعنى الأخير باعتباره يعنى (أفسد – أتلف – شوه – أعطب – أهلك الحرث والنسل – عاث فى الأرض فساداً – قضى) ، إرميا ٢٩/٣٦ (ويهلك هذه الأرض) .[2] وبالتالى فقد وفق ركندورف فى اختيار المقابل هنا .

أما ريفلين وبن شمش فقد استخدما المقابل מָחַק وهو يعنى (محا – مسح – حذف – شطب – ألغى – أبطل – أباد – أهلك) ، قضا ٢٦/٥ (وسحقت رأسه) [3] وهو قريب من دلالة الطمس الأولى ، والتى تعنى إزالة الأعلام الماثلة ، أى محو أثار الوجوه حتى تصير كالأقفاء مستوية.[4] وبالتالى فهما قريبان كذلك من المعنى ، ومن ثم فقد وفق الجميع فى اختيار مقابل " الطمس " هنا .

وأما مقابل " الرد " فقد استخدم ركندورف الفعل שָׂם ، وهو مقابل غير مباشر ، ولكنه يقترب من المعنى ؛ خاصة وأن אָחוֹר يعنى (خلف – ظهر – قفا – عجز – دبر – ردف) ، حزقيا ١٦/٨ (ظهورهم نحو هيكل الرب) [5] وقد اعتمد المترجم هنا على قول "القرطبى " بأن المراد هو جعل الوجوه كالأقفاء على الحقيقة .[6] ولكن المترجم أخطأ فى استخدام الضمير هنا ، إذ يعود الضمير هنا على الوجوه ، وليس على القوم من اليهود ، ومن ثم فالضمير للغيبة ، وليس للخطاب بما يخل بالمعنى المراد هنا .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر " للرد " وهو الفعل הֵשִׁיב . معتمداً فى ذلك على " الرازى " بأن المراد هو محو تخطيط الوجوه وردها إلى ناحية القفا .[7] كما التزم بالضمير للغيبة مثل الأصل ، ومن ثم فهو هنا الأفضل .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הֵסֵב وهو يعنى (أدار – أحاط – حف بـ – لفت – اجتذب– أوقع – سبب – أدى إلى)، خر ١٨/١٣ مل ثان ٢/٢٠ (فوجه وجهه إلى الحائط) .[8]

---

(١) الطبرى، ج ٨ ص ٤٤٠ وما بعدها – الرازى ، ج ١٠ ص ١٢٠ وما بعدها – الألوسى، المرجع السابق، نفسه.
(٢) י.שטיינברג, ע'/שח ,השחית,עמ' 835-אבן שושן,ע'שחת ,השחית-ד.שגיב,ע', שחת ,השחית.
(٣) י. שטיינברג, ע', מחק , עמ' 451 - אבן שושן,ע' מחק - ד. שגיב,ע', מחק .
(٤) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه – الزمخشرى ، ج ١ ص ٥١٨ – ٥١٩ – الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٥) י. שטיינברג, ע', אחור , עמ' 26,25 - אבן שושן, ע' אחור - ד. שגיב,ע', אחור .
(٦) القرطبى ، ج ٥ ص ٢٤٤ وما بعدها .
(٧) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٨) י. שטיינברג, ע'/סבב ,הסב ,עמ' 585,584 - אבן שושן,ע'סבב ,הסב -ד. שגיב,ע'/סבב,הסב.

وهو بهذا يقترب مما ذكره " الطبرى " عن " ابن عباس " من أن المراد برد الوجوه على الأدبار ، أى تحويل الوجوه أقفاء والأقفاء وجوها ، فيمشون القهقرى .[1] يؤكد هذا أنه استخدم مقابل "الأدبار " אֲחֹרַנִּית والذى يعنى (وراء - الخلف - القهقرى - عكس - رجعى - مضاد) ، تك ٢٣/٩ - ٢١/٩ (ومشياً إلى الوراء) ،[2] وبالتالى فهو قريب من المعنى كذلك .

وبصفة عامة فمن حيث المقابلات نجح جميع المترجمين فى الاقتراب إلى حد كبير من المعنى، كل حسب ما اعتمد عليه من التفاسير .

وأما من حيث الظاهرة محل البحث، فقد أخفق كل من ركندورف وبن شمش فى إدراك المعنى المراد بالوجوه فى حالة التنكير، بما يجعل الترجمة لديهما قاصرة غير وافية بالمعنى الأصلى.

فى حين أفلح ريفلين فى الالتزام بالأصل، والاقتراب من المعنى إلى حد كبير فهو الأفضل.

* * *

٣- التنكير للتعميم والإقناط :

البقرة ٤٨ - ١٢٣ : ﴿ واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ﴾

ركندورف : יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש .... [3]

ريفلين : וְגוּרוּ יוֹם פָּדֹה לֹא תִפָּדֶה נֶפֶשׁ אֶת נֶפֶשׁ.... [4]

بن شمش : וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה... [5]

* المراد من تنكير كلمة " يوماً " فى الآية الكريمة ، التعميم والإقناط الكلى خاصة مع تنكير " النفسين " ، وكذا تنكير " شيئاً" .[6] وذلك لتعظيم الأمر فى نفوس اليهود بخاصة ، وأهل الكتاب بعامة - إقناطاً لهم من وقوع الفداء فى مثل هذا اليوم من أى إنسان لآخر غيره . فهذا محال وقوعه فى مثل ذلك اليوم مع ما فيه من أهوال تلهى كل إنسان عن التفكير فى غيره، بل وتلهيه عن نفسه ذاتها . وذلك حضاً لهم على الطاعة والامتثال لأمر الله تعالى .

وفى مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش لا يلتزم بالأصل ، بل يستخدمان لفظ " اليوم " הַיּוֹם معرفة ، بما يضيع المعنى السابق تماماً . فى محاولة من المترجمين لتخفيف حدة الأصل ، خاصة وأن اليهود يرون أنه لا عقاب لهم ولا عذاب إلا لماماً .

---

(١) الطبرى ، ج ٨ ص ٤٤٠ وما بعدها - الزمخشرى ، ج ١ ص ٥١٨ - ٥١٩ .

(٢) י. שטיינברג, ע'/אחורנית ,עמ' 30 - אבן שושן,אחורנית -ד. שגיב,ע'/אחורנית ,

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 11,5.

(٤) י. י. ריבלין, עמ'17,7 .

(٥) א. בן שמש, עמ' 13,6..

(٦) البيضاوى ، ج ١ ص ١٥١ .

فى حين نجد ريفلين يلتزم بالأصل تماماً حيث حافظ على تنكير اللفظ יום، وكذلك على تنكير " النفسين " . وذلك خلافاً لركندورف الذى عرف " اليوم " ونكر " النفس " . وخلافاً لبن شمش الذى نكر " النفس " الأولى، وعرف " اليوم " و " النفس " الثانية بما يخل بالمعنى لديهما، ومن ثم يصبح ريفلين هو الأفضل.

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل יָרֵא ، وهو المقابل المباشر للتقوى والخشية. إلا أن الخوف من شئ مازال فى المستقبل البعيد يناسبه الفعل יָגֹר- גוּר أكثر من غيره ، وهو يعنى (خاف - خشى - رهب - وجل) تث ١٩/٩ (فزعت من الغضب والغيظ)، مزامير ٣٩/١١٩ .[١] وهو يدل على الخوف والرهبة المستحقة فى المستقبل ، لا مطلق الخوف والرهبة اللذين يمثلهما الفعل יָרֵא .

من هنا كان اختيار ريفلين وبن شمش أكثر دقة مما اختاره ركندورف . وبالتالى تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريفلين . [*]

* * *

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة وحرص ريفلين على اختيار المقابل الملائم للمعنى، حيث نجح فى اختيار المقابل السليم فى (٦) مواضع من إجمالى (٨) مواضع، فى حين لم ينجح ركندورف إلا فى موضع واحد فقط. وكذلك الحال بالنسبة بن شمش. مما يؤكد افضلية ريفلين هنا وتفوقه على الجميع.

* * *

(١) י. שטיינברג, ע'גור, יגר ,עמ' 299,141 - אבן שושן, גור, יגר -ד. שגיב,ע', גור, יגר ,

* انظر كذلك حول التنكير البقرة ٥٩ - ٨٥ - ٨٩ - ٢٤٦ / الإسراء ١٦٢ .

ثانياً: أسلوب النداء:

هو طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف مخصوص ، نائب مناب " أدعو " ، وهو يصحب في الأكثر الأمر والنهي ، والغالب تقدمه نحو : " يا عباد فاتقون " . وربما تقدمت جملة الأمر جملة النداء ، نحو : " وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون " .

وقد يصحب الجملة الخبرية ، فتعقبها جملة الأمر ، نحو: " يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له " . وقد لا تعقبها ، نحو : " يا عباد لا خوف عليكم اليوم " . وقد تصحبه الجمل الاستفهامية ، نحو : " يا قوم مالي أدعوكم " (١)

وقد ترد صورة النداء في غير معناه مجازاً في مواضع نحو :

١- الإغراء والتحذير ، وقد اجتمعا في قوله تعالى : " ناقة الله وسقياها " .

٢- الاختصاص ، نحو : " رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت " .

٣- التنبيه ، نحو : " ألا يسجدوا " ، " يا ليتني مت قبل هذا " .

٤- التعجب ، نحو : يا للماء - يا للعشب ، إذا كان تعجبا من كثرتهما .

٥- التحسر ، نحو : " يا حسرة على العباد " . (٢)

وحروف النداء ثمانية هي : " الهمزة ، أي - مقصورتين وممدودتين - يا - أيا - هيا - وا" ، ولكل منها موضعها المجازي أو الحقيقي . (٣)

وأصل النداء بـ (يا) أن يكون للبعيد حقيقة أو حكما ، وقد ينادى بها القريب لنكت منها:

١- إظهار الحرص في وقوعه على إقبال المدعو ، نحو : " يا موسى أقبل " .

٢- كون الخطاب المتلو معتنى به ، نحو : " يأيها الناس اعبدوا ربكم " .

٣- قصد تعظيم شأن المدعو ، نحو : " يارب " .

٤- قصد انحطاط القدر ، نحو قول فرعون : " وإني لأظنك يا موسى مسحورا " . (٤)

وقد اختلف في أن النداء خبر أم إنشاء . قال أبو البقاء : ذهب الجميع إلى أن قولك " يا زيد " ليس بخبر محتمل التصديق والتكذيب ، إنما هو بمنزلة الإشارة والتصويت . (٥)

وسوف نتناول بعض النماذج التي استخدمت فيها الأداة (يا) ؛ لمعرفة كيفية تعامل المترجمين معها.

* * *

---

(١) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٤٦ .

(٢) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٢٥ - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ - الخطيب القزويني ، ج ٣ ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) عبد السلام محمد هارون ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ وما بعدها .

(٤) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٥) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

١- إظهار الحرص في وقوعه على إقبال المدعو مع الاعتناء بالخطاب المتلو :

آل عمران ٩٩ : ﴿ قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن ... الآية ﴾ .

ركندورف : אמור : למה תשיבו את המאמינים באל מלכת אחריו,... (١)

ريفلين : אֱמֹר : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, לָמָּה תָּשִׁיבוּ אֶת הַמַּאֲמִין מִדֶּרֶךְ אֱלֹהִים..(٢)

بن شمش : למה תסו מדרך אללה את המאמינים בו... (٣)

* المراد من تكرار النداء في هذه الآية ، رغم ذكره في الآية السابقة – التوبيخ على ألطف الوجوه ، وذلك أقرب إلى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والإضلال ، وأدل على النصح لهم في الدين والإشفاق . (٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد أن ركندورف قد حذف أداة النداء والمنادى معاً ، في حين حافظ على فعل الخطاب (قل) ، وهو بهذا قد أضاع المعنى السابق ذكره ، سعياً وراء تخفيف حدة الأصل ؛ لأنه اكتفى بالنداء في الآية (٩٨) من نفس السورة – دون مراعاته هنا .

أما ريفلين فقد التزم تماماً بتكرير النداء كما هو في الأصل ، فهو الأفضل هنا .

في حين نجد بن شمش بحذف صيغة الخطاب والنداء معاً ، بما يخل بالمعنى السابق ، بل ويحذف دلالة التشريف في الخطاب للرسول ﷺ . وهو بهذا يسعى لتخفيف حدة الأصل ، مع إبعاد تكرير ذكر الرسول هنا من خلال المخاطبة إليه بشكل مباشر . ومن ثم كان بن شمش أشد وطأة في سوء ترجمته مقارنة بركندورف .

وأما من حيث المقابلات ، فإن الصد هو إما انصراف عن الشئ وامتناع عنه ، وإما أن يكون صرفاً ومنعاً . (٥)

وقد استخدم كل من ركندورف وريفلين المقابل הֵשִׁיב والذي يعني (أعاد – أرجع – رد – تراجع – عدل عن – أبطل – ألغى) ، إرميا ٢٢/٢٢ (وردوهم عن طريقهم الردئ) ، ملاخي ٦/٢ . (٦) وهذا المقابل قريب من المعنى باعتبار دلالة الفعل " صد " على الصرف والمنع ، في حين استخدم بن شمش المقابل הִטָּה وهو يعني (أمال – صد عن – أحاد – أزاغ) ، أيوب ٤/٢٤ (يصدون الفقراء عن الطريق) . إشع ١١/٣٠ ، عاموس ١٢/٥ .(٧) وهو قريب وملائم للمعنى كذلك ، باعتبار دلالته على الصد والإبعاد عن سواء السبيل .

إلا أن ركندورف استخدم مقابل "من آمن" صيغة הַמַּאֲמִינִים בָּאֵל، وهي إضافات تفسيرية. مع اعتماده على معنى "من " بأنها جمع ، رغم أن المفترض الاعتماد على اللفظ لا

---

(١) צ. ת. ריקנדורף, עמ' 35.

(٢) י. י. ריבלין, עמ'60 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 39.

(٤) الرازي ، ج ٨ ص ١٦٩ .

(٥) الراغب الأصفهاني ، ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

(٦) י.שטיינברג,ע',שוב,השיב ,עמ' 828,827-אבן שושן,ע'שוב ,השיב - ד. שגיב,ע',שוב ,השיב.

(٧) י.שטיינברג,ע', נטה ,הטה ,עמ' 552,551-אבן שושן, ע'נטה ,הטה - ד. שגיב,ע',נטה ,הטה .

المعنى أولاً، كما سيأتي القول في الضمائر ، ولذا كان عليه أن يستبدل " سبيل الله " بالمقابل מִלֶּכֶת אַחֲרָיו وهي تشير للمعنى، لكنها غير وافية بدلالات الأصل. خاصة وأنه كرر هنا الضمير العائد على لفظ الجلالة خلافاً للأصل، مع تقديم " من آمن " على " عن سبيل الله " خلافاً للأصل كذلك، بما يخل بدرجات التأكيد في الآية الكريمة ؛ لأن التأكيد هنا منصرف للصد عن سبيل الله لا صد المؤمنين.

وقد سار على نهجه في التقديم والتأخير هنا ريفلين ، حيث قدم المصدود على المصدود عنه . إلا أنه يتميز على ركندورف بالتزامه بإفراد مقابل " من آمن " הַמַּאֲמִין ، باعتبار مراعاة اللفظ قبل المعنى ، كما حافظ على إضافة " السبيل " إلى " الله " تعالى מִדֶּרֶךְ אֱלֹהִים

أما بن شمش فهو الأفضل هنا ؛ نظراً لالتزامه بالترتيب الأصلي . إلا أنه راعى المعنى مثل ركندورف في " من آمن " دون اللفظ لذا جمع المؤمنين ، ثم عاد بالضمير على " الله " تعالى – باعتبار أن الإيمان المراد هنا هو الإيمان بالله تعالى – على سبيل التفسير . بما يجعل ترجمة بن شمش تعد ملتزمة بالمقابلات والنسق الداخلي للأصل إلا أنه حذف النداء ، ومن ثم فإن الترجمة القريبة للمعنى هنا والأكثر دقة ، والتزاماً بالأصل – رغم التقديم والتأخير لديه – هي ترجمة ريفلين . والذي راعى النداء ، كما راعى المقابلات المباشرة ، وإفراد اللفظ ، وتقديمه على المعنى ، ومن ثم كان ريفلين هو الأكثر أمانة في النقل هنا .

* * *

المائدة ٢١ : ﴿ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ﴾ .

ركندورف : ועתה עברו בארץ הקדושה ,... (١)

ريفلين : עַמִּי, בּוֹאוּ אֶל הָאָרֶץ הַקְּדוֹשָׁה.... (٢)

بن شمش : ועת ציווה לכם: " התקדמו בדרككם אל הארץ הקדושה..." (٣)

*إن تكرار النداء هنا بـ " يا قوم " رغم ذكره في الآية السابقة (٢٠) ، مع الإضافة التشريفية إلى نفس موسى ، فيه اهتمام بشأن الأمر ، ومبالغة في حثهم على الامتثال به .(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد حذفا النداء هنا بما أضاع المعنى السابق .

في حين التزم ريفلين بتكرير النداء ، كما هو في الأصل حفاظاً على المعنى السابق ذكره .

ومن حيث المقابلات ، نجد أن الأمر هنا هو بالدخول للأرض المقدسة ، باعتبار أنهم لم يكونوا بها قبل صدور الأمر إليهم بذلك .

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 61.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 107 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 67.

(٤) الألوسي ، ج ٦ ص ١٠٦ .

وفى مقابل هذا يستخدم ركندورف المقابل עברו ב ، والفعل עָבַר يعنى (عبر - اجتاز - قطع مسافة - انتقل - تخطى - تعدى - نفذ - مر) وهو مع حرف الباء ، בֵּין، בְּתוֹך يترادف مع الفعل חָלַף . زكريا ١٠/١١ (ويعبر فى بحر الضيق) ، حزقيا ١٤/١٧ (يا سيف اعبر فى الأرض) . [١] وهذا المقابل قاصر لأنه يدل على الانتقال داخل الحيز المأمور به ، وكأنهم فى الأرض المقدسة بالفعل ، والأمر آتى إليهم ليتنقلوا فيها ، وهذا خلاف للأصل ، الذى يأتى الأمر فيه بالدخول إليها ؛ لكونهم خارجها ، وهو مالم يدركه المترجم .

أما ريفلين فاستخدم الفعل בָּא ، وهو المقابل المباشر هنا للأمر بالدخول إلى الأرض المقدسة.

أما بن شمش فاستخدم الفعل הִתְקַדֵּם وهو يعنى (تقدم - مضى قدما - سار إلى الأمام - زحف على) ، وهو يرجع للعصر الوسيط . [٢] وهو قريب مما ذكره " الطبرى " بأن المعنى : امضوا أيها القوم لأمر الله الذى أمركم به من دخول الأرض ، ولا ترجعوا القهقرى ، ولكن امضوا قدماً لأمر الله الذى أمركم به من الدخول على القوم . [٣]

ورغم اعتماده على أقوال بعض المفسرين ، إلا أنه لم يستخدم المقابل المباشر للأمر بالدخول . خاصة وأنه يستخدم فى الآية (٢٢) من نفس السورة المقابل נִכְנַס ، بما يؤكد قولنا بعدم مباشرة الفعل הִתְקַדֵּם [בְּדַרְך] للأمر بالدخول .

بما يجعل ترجمة ريفلين هى الأكثر دقة هنا ، والأكثر أمانة فى النقل من حيث الالتزام بالأصل ومقابلاته.

* * *

٢- النداء للانحطاط والذم :

آل عمران ٦٥ : ﴿ يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אנשי הכתב אל תריבו.....[٤]

ريفلين : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, לָמָּה זֶה תִּתְוַכְּחוּ... [٥]

بن شمش : והוסיף : " למה תתווכחו..." [٦]

* المراد بالنداء هنا ذمهم وتوبيخهم على جرأتهم فى قولهم ما ادعوا من أن إبراهيم كان على دينهم . ومخاطبتهم بعنوان الأهلية للكتاب ، باعتبار تذكيرهم بأن من كانت هذه هى صفته فلا ينبغى له ادعاء ما ادعوا على الله بغير علم ، وهو لمزيد التوبيخ والتقريع لهم . [٧]

---

(١) י.סטיינברג,ע',עבר,עמ' 610,609-אבן שושן,ע' עבר - ד. שגיב,ע',עבר .
(٢) אבן שושן, קדם , התקדם - ד. שגיב,ע',קדם , התקדם .
(٣) الطبرى ، ج ١٠ ص ١٦٧ وما بعدها .
(٤) צ. ח. ركندورף, עמ' 33.
(٥) י. י. ريفلين, עמ' 56 .
(٦) א. בן שמש, עמ' 37..
(٧) الألوسى ، ج ٣ ص ١٩٤ ، ١٩٥ - الطبرى ، ج ٦ ص ٤٨٩ وما بعدها .

وفي مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وريفلين قد التزم بصيغة النداء كما هي في الأصل ، مما حافظ على المعنى السابق .

في حين نجد بن شمش يحذف صيغة النداء من الآية الكريمة ، ثم يضيف من عند نفسه الفعل הוסיף ، باعتبار أن القول متصل بالآيات السابقة ، ولذا عطف عليها بداية هذه الآية . وهو هنا يعد خروجاً تاماً على الأصل ؛ ذلك أن الخطاب كان في الآية السابقة من الله لرسوله، ثم للأمة كلها ، وانتهى الأمر عند هذا القدر. ثم بدأت هذه الآية بخطاب مباشر من الله عز وجل لهم ؛ لمزيد التوبيخ ومبالغة في إنكار فعلهم، وتكذيباً لهم في دعواهم ؛ نظراً لخطورتها بالنسبة للإسلام بصفة خاصة ، ولكونها زعم على الله بغير علم بصفة عامة .

وكون المترجم لم يلتفت إلى هذه الخاصية القرآنية في الانتقال من الخطاب المباشر إلى غير المباشر والعكس – جعله يضيع هنا دلالة النداء عن عمد ؛ لإبعاد فكرة التوبيخ عنهم ، تخفيفاً لحدة الأصل . كما أضاع الفائدة من الانتقال من الخطاب غير المباشر – عن طريق الرسول ﷺ – إلى الخطاب المباشر إليهم من الله عز وجل بما يخل بالمعنى العام للآية الكريمة .

* * *

المائدة ٥٩ : ﴿ قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله ... الآية ﴾ .

ركندورف : א מר אל אנשי הכתב: הלא נפרדים אתם ממנו... (١)

ريفلين : אֱמֹר : אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, הַאִם לֹא תִּתְּנוּ בָּנוּ דֹּפִי רַק עַל... (٢)

بن شمش : א מר להם: "אנשי עם-הספר ! האם אתם מתנקמים בנו משום ש..." (٣)

* القول هنا أمر لرسول الله ﷺ بطريق تلوين الخطاب بعد نهي المؤمنين عن قول المستهزئين، بأن يخاطبهم ويبين لهم أن الدين منزه عن صدور ما صدر منهم من الاستهزاء ، ويظهر لهم سبب ما ارتكبوه ، ويلقمهم الحجر . ووصفوا بأهلية الكتاب تمهيداً لما سيذكر سبحانه من تبكيتهم وإلزامهم بكفرهم بكتابهم . والمعنى : قل يا محمد لأولئك الفجرة . (٤)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يضيع دلالة النداء محولاً المنادى إلى مفعول به غير مباشر אל אנשי הכתב، بما يخل تماماً بالمعنى السابق ؛ لأنه يصبح الأمر بناءً على ذلك مجرد استفهام عن أمر ما يتم تبليغه على لسان الرسول ﷺ ، دون الإشعار بدلالات النداء السابق ذكرها . وهذا مشابه لما فعله بن شمش في آل عمران (٩٨) ، حيث حول النداء إلى مفعول به غير مباشر بما أخل بالمعنى (*) .

في حين تمكن كل من ريفلين وبن شمش من الحفاظ على صيغة النداء كما هي . إلا أن بن شمش قام بدمج صيغتي ركندورف وريفلين معاً ، אֱמֹר לָהֶם, אַנְשֵׁי עַם-הַסֵּפֶר – بما يجعل

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 113 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 70.

(٤) الألوسي ، ج ٦ ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

* انظر א. בן שמש, עמ' 39.

ترجمته مجرد دمج أو تنقيح للترجمات السابقة عليه فقط ، وبما يؤكد قدرة ريفلين على فهم مراد النص فى غالبية الأحوال .

ومن حيث المقابلات ، فإن " تنقمون " تعنى هل تنكرون وتعيبون منا ، وقيل : تسخطون وتكرهون . وهو من نقم بالفتح والكسر ، ومعناه : بالغ فى كراهة الشئ . (١)

وقد استخدم ركندورف المقابل נִפְרַד والذى يعنى (انفصل - انفرد - افترق - فارق - باعد - اعتزل - تباعد - تشعب - انقسم) ، تك ١٠/٣٢ (ومن هؤلاء تفرقت الأمم فى الأرض) ، تك ١٣/١١ (فاعتزل الواحد عن الآخر) . (٢)

وما أشد التباعد فى المعنى بين دلالات الكراهة والمعابة والإنكار فى الأصل، وبين دلالات الاعتزال والانفصال والمفارقة. ولعل المترجم يسعى من وراء ذلك لرفع شأن اليهود بكونهم يعتزلون المسلمين، وينفصلون بعيداً عنهم ؛ لكون المسلمين يحملون الأذى والضرر لليهود تأكيداً لفكرة المستشرقين حول الإسلام البربرى، الذى يتمتع فيه المسلمون بسفك الدماء، وبعدم السماح لغيرهم بمخالفتهم فى الرأى ، ومن ثم فإن اعتزال اليهود لهم خوفاً على أنفسهم . بما يبعد تماماً عن الأصل ومراده ، بل ويحمل النص مالم يرد به مطلقاً .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل נָתַן בּוֹ דֹּפִי والذى يعنى (طعن فى سمعته - شوه سمعته - ظن به الظنون - قدح فى عرضه - عيره - ثلبه - عابه) ، مزامير ٥٠/٢٠ (لابن أمك تضع معثرة) . (٣)

وهو قريب من دلالة المعابة ، أى هل تعيبون منا ؟ ! بما يجعله أقرب للمعنى؛ خاصة فى ضوء أقوال المفسرين ، وفى ضوء مقارنته بما لدى ركندورف.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הִתְנַקֵּם وهو بمعنى (انتقم - أخذ الثأر - اقتص من) ، إرميا ٥/٩ ، مزامير ٨/٣ ، ٤٤/١٧(عدو ومنتقم). (٤)

ويبدو أن المترجم يخلط هنا بين مفهوم " النقمة " ؛ من نقم منه إذا أنكره ، وبين مفهوم "الانتقام " إذا كافأه . لأن " الانتقام " يعتبر المكافأة على جرم ما بالعقاب ، فى حين أنه لا جرم ارتكبه المسلمون فى حق اليهود ألبتة . ولكن المترجم يسير - على ما يبدو - وراء خطى

---

(١) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٥٧ ، ١٥٨ - القرطبى ، ج ٦ ص ٢٣٣ وما بعدها - الطبرى ، ج ١٠ ص ٤١٣ وما بعدها - الألوسى ، ج ٦ ص ١٧٢ وما بعدها - الزمخشرى ، ج ١ ص ٦٥٠ ، ٦٥١ .

(٢) י.שטיינברג,ע',פרד, נפרד,עמ' 697 -אבן שושן,ע' פרד, נפרד - ד. שגיב, ע',פרד, נפרד .

(٣) י.שטיינברג,ע',דפי, עמ' 176 -אבן שושן,ע' דפי- ד. שגיב, ע',דפי .

(٤) י.שטיינברג,ע',נקם, התנקם, עמ' 572 -אבן שושן,ע' נקם, התנקם- ד. שגיב, ע',נקם, התנקם .

ركندورف فى محاولة تصوير الأمر وكأنه رد فعل لليهود تجاه ما أسلفه لهم المسلمون من الآثام والاضطهاد . أى أنه يسعى لتصوير الإسلام والمسلمين فى صورة المعتدى ، لا المعتدى عليه . والمقابل هنا أوسع دلالة من معنى الأصل ، بعيد عن المراد من الآية الكريمة .

بما يجعل أفضل الترجمات هنا ، وأكثرها حفاظاً على الأصل ، هى ترجمة ريفلين . (*)

* * *

مما سبق نجد ريفلين قد التزم بالظاهرة محل الدراسة فى جميع المواضع بينما أخفق كل من ركندروف وين شمش فى (٣) مواضع من إجمالى (٤) مواضع.

* * *

*انظر كذلك حول النداء : آل عمران ٧١ / المائدة ٦٨، ٧٧ / طه ٩٢ .

ثالثاً: الإفـــراد والجمـــع :

لا شك أن الاسم إذا وقع مفرداً فإن دلالته تختلف عنه إذا ما وقع جمعاً . وذلك باعتبار أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى . من ذلك الســماء والأرض . حيث وقع في القرآن ذكر الأرض فإنها مفردة ، ولم تجمع ، بخلاف السموات لثقل جمعها ، وهو أرضون ، ولهذا لما أريد ذكر جمع الأرضين قال : " ومن الأرض مثلهن " ، وأما السماء فذكرت تارة بصيغة الجمع ، وتارة بصيغة الإفراد لنكت تليق بذلك المحل ، والحاصل أنه حيث أريد العدد أتى بصيغة الجمع الدالة على سعة العظمة والكثرة . وحيث أريد الجهة أتى بصيغة الإفراد . (١)

ومن ذلك الريح ذكرت مجموعة ومفردة ، فحيث ذكرت في سياق الرحمة جمعت ، وفي سياق العذاب أفردت . (٢)

وقد ألف " أبو الحسن الأخفش " كتاباً في الإفراد والجمع ، وذكر فيه جمع ما وقع في القرآن مفرداً ، ومفرد ما وقع جمعاً . (٣)

ونظراً لهذا الاختلاف في الدلالة بين المفرد والجمع فينبغي على المترجم أن يكون على بينة من اختلاف هذه الدلالة، وأسلوب استعمالها في نص القرآن الكريم؛ كي لا يخلط الأمور ويضيع دلالة الأصل.

وسوف نستعرض فيما يلي بعضاً من النماذج التي تظهر كيفية تعامل المترجمين مع هذه الظاهرة ، وإلى أي مدى كان نجاحهم في إدراك مغزى الأصل في التنوع بين الإفراد والجمع.

* * *

١- جمع ما هو مفرد في الأصل :

المـائـدة ٦٤ : ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ... الآية ﴾ .

ركندورف : היהודים אומרים, יד אל קפוצה, אמנם ידיהם קפוצים, ארורים הם על אמרי פיהם! לא כי ידי אל פתוחות..... (٤)

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ הַיְּהוּדִים: " יַד אֱלֹהִים אֲסוּרוֹת". יְדֵיהֶם אֲסוּרוֹת. אֲרוּרִים הֵם עַל אֲשֶׁר אָמְרוּ, לֹא כִּי יָדָיו פְּשׂוּטוֹת,..... (٥)

بن شمش : היהודים אומרים: " יד אללה קפוצה היא" ! אולם ידיהם הם קפוצות והם מקוללים בעד דבורים נלוזים כאלה, כי ידי אללה פתוחות..... (٦)

---

(١) جلال الدين السيوطي ، ج ٢ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ .
(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٠٠ .
(٣) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٠٣ .
(٤) צ. ה. רקנדורף, עמ' 65.
(٥) י. י. ריבלין, עמ' 114 .
(٦) א. בן שמש, עמ' 71,70.

* المراد بقوله تعالى : " يد الله مغلولة " ، أى كناية عن البخل ، وهو الإمساك والتقتير فى الرزق . وقد ذكر تعالى " اليد " فى أول الآية مفردة ، بينما ثنى " اليد " بعد ذلك " يداه " ، باعتبار أن تثنية اليد هنا للمبالغة فى الرد عليهم ونفى البخل عنه تعالى ، أو إثباتاً لغاية الجود. فإن غاية ما يبذله السخى من ماله أن يعطيه " بكلتا " يديه ، وتنبيهاً على منح الدنيا والآخرة ، وعلى ما يعطى للاستدراج ، وما يعطى للإكرام . (١)

وفى مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد التزاما بإفراد " اليد " فى بداية الآية ، ثم جمعاها فيما بعد اتساقاً مع الأصل ، الذى ذكر اليد أولاً مفردة ثم ثناها .

فى حين نجد ريفلين يخطئ فى هذه الجزئية ؛ إذ يجمع " اليد " فى أول ووسط الآية ؛ بما يضيع النكتة البلاغية فى إفراد اليد ثم تثنيتها ، رداً على دعوى اليهود الباطلة بنسبهم البخل لله عز وجل – حاشاه – ومن ثم تصبح ترجمته فاقدة لجزء من المعنى .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل " غل اليد " ، والمراد به البخل مجازاً ، وهو يعنى الإمساك والتقتير فى الرزق بخلاً به . (٢) نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش يستخدمان الفعل קָפַץ والذى يعنى (قبض يده – شد – سد – أطبق) ، والتعبير קָפַץ אֶת יָדוֹ يعنى (قبض يده – قتر على فلان – قبض عنه فضله) ، تث ١٥/٧ (ولا تقبض يدك عن أخيك الفقير) . أيوب ١٦/٥ ، إشع ١٥/٥٢ .(٣) وهو مقابل قريب من المعنى المراد . خاصة وأنه أشار فى الهامش رقم (٢) إلى أن المراد : (أن الرب لا يحسن لأحد سوى لليهود . "بنى إسرائيل" فقط) .(٤) باعتبار ما روى فى أسباب النزول من أن الرسول ﷺ استعان باليهود فى الديات ، وأنهم حينما نظروا فى أحوال المسلمين ورأوا فقرهم قالوا : إن رب محمد فقير، وربما قالوا بخيل (٥)

أما ريفلين فقد استخدم المقابل אָסַר وهو يعنى (سجن – حبس – أوثق – قيد – ربط – منع – حظر – حرم)، قضا ١١/١٦ (فقال لها إذا أوثقونى بحبال جديدة).(٦) وذلك باعتبار قول " الطبرى " : إن المراد من الآية أن خير الله ممسك ، وعطاءه محبوس عن الاتساع عليهم . وهذا كله وصف لله تعالى بالبخل والتقتير والفقر . كما يقترب من قول " الراغب " إن الغل هو مختص بما يقيد به فيجعل الأعضاء وسطه وجمعه أغلال . وغل فلان : قيد به ، وقيل للبخيل : مغلول اليد . (٧) ومن ثم فالمقابل ملائم هو الآخر للمعنى هنا.

أما مقابل " البسط " ، والمراد به هنا الجود والكرم ، فقد استخدم كل من ركندورف وبن شمش المقابل פָּתַח وهو يعنى (فتح – بسط – افتتح – فك – حل – شرع فى)، ومنه التعبير

---

(١) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٥٩ ، ١٦٠ .
(٢) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسى ، ج ٦ ص ١٧٩ وما بعدها .
(٣) י.שסיינברג,ע'קפץ , עמ' 750 -אבן שושן,ע' קפץ- ד. שגיב, ע'קפץ .
(٤) צ. ה. רקנדורף, אותו מקור .
(٥) القرطبى ، ج ٦ ص ٣٢٧ وما بعدها .
(٦) י.שסיינברג,ע'אסר , עמ' 62 -אבן שושן,ע' אסר- ד. שגיב, ע'אסר .
(٧) الطبرى ، ج ١٠ ص ٤٥٠ وما بعدها – الراغب الأصفهانى ، ص ٣٦٣ .

פָּתַח יָד לְפִי לוֹנֵי" بمعنى (مد يداً سمحاء لفلان – أكرمه) . وقد ذكر " ابن شوشان " أنه عكس التعبير קָפַץ יָד . وهو ما يؤيده ما ورد في تث ١٥/٨ (بل افتح يدك له) . [١] وذلك في مقابل الفعل קפץ الوارد في تث ١٥/٧ . كما سبق ذكره . وهو مقابل قريب من المعنى ، باعتبار دلالته على السماحة والجود .

أما ريفلين فاستخدم الفعل פָּשַׁט وهو بمعنى (خلع – نزع – مد – بسط – فرد – مط – سرى – شاع – انتشر) ، ومنه التعبير المثنوى פָּשַׁט יָד وهو بمعنى (بسط يده – مجازا استعطى – تسول – استجدى) . كما أن الفعل פָּשַׁט أخذ دلالة البسط والمد في عصر المشنا ، في حين يدل في المقرا على الخلع والتجرد والتعرى فقط .[٢] ويبدو أن المترجم وقع هنا في أسر الصديقات المزيفة نظراً للتشابه الصوتى بين مبسوط – פָּשׁוּט . وهو مقابل قاصر غير واف بدلالة المعنى المجازى للبسط هنا ، وهو الكرم والجود . يزيد هذا أن المترجم نفسه يستخدم في سورة الإسراء (٢٩) المقابل פָּרַשׂ ، وذلك في قوله تعالى : " ولا تبسط يدك كل البسط " וְאַל תִּפְרָשְׂנָה פָּרֹשׂ כֻּלָּה – والفعل פָּרַשׂ يعنى (بسط – مد – وضع – وزع – بعثر – شتت – بدد) ، وقد ورد في مزامير ١٤٣/٦ ، إشع ٦٥/٢ (بسطت يدى طول النهار إلى شعب متمرد) . وقد ورد في وزن פָּעַל ، كما في أمثال ٣١/٢٠ (وتبسط كفيها للفقير) .[٣] بما يعنى أن الفعل פָּרַשׂ هو الأكثر قرباً من المراد هنا " بالبسط " ، سواء على المستوى اللغوى المباشر ، أو على المستوى المجازى ، ومن ثم فالمقابل פָּשַׁט قاصر عن المعنى المراد هنا خاصة المعنى المجازى .

ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين لهذا الجزء من الآية غير وافية بالأصل ، وقاصرة عن المراد الدقيق منه في حين كانت ترجمة ركندورف – لهذا الجزء – وكذا ترجمة بن شمش أكثر قرباً من المعنى المراد ، فهما الأفضل هنا .

* * *

المائدة ٨١: ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء .. الآية ﴾

ركندورف : לו האמינו באלהים ובנביאים ובאשר.... [٤]

ريفلين : וְלוּ הֶאֱמִינוּ בֵאלֹהִים וּבַנָּבִיא וּבַאֲשֶׁר .... [٥]

بن شمش : ואלו האמינו באללה ובנביא ובמה ..... [٦]

* المراد هنا بـ " النبى " إما موسى عليه السلام ، باعتبار الخطاب لليهود . وإما أنه رسول الله ﷺ ، باعتبار أن الخطاب للمنافقين .[٧] أى أن النبى في الحالتين مفرد لا جمع.

---

(١) י.שטיינברג,ע'/פתח , עמ' 707 -אבן שושן,ע' פתח- ד. שגיב, ע'/פתח .
(٢) י.שטיינברג,ע'/פשט, עמ' 705,704 -אבן שושן,ע' פשט- ד. שגיב, ע'/פשט .
(٣) י.שטיינברג,ע'/פרש , עמ' 703 -אבן שושן,ע' פרש- ד. שגיב, ע'/פרש .
(٤) צ. ת. ריקנדורף, עמ' 66.
(٥) י. י. ריבלין, עמ' 116.
(٦) א. בן שמש, עמ' 72.
(٧) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٦٤ .

فى حين نجد ركندورف يستخدم مقابل لفظ " النبى " נביאים وهو جمع وذلك خلاف للأصل، بما يخل بالمعنى . إذ يقصر المعنى والحديث على أنه لليهود فقط ، فهم أبناء الأنبياء . أى أنه يبعد الحديث هنا عن رسول الله ﷺ ، حتى وإن كان ذلك فيه قصر للآية على معنى محدد ، رغم عدم جزم المفسرين بأى منهما .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل هنا فى إفراد لفظ "النبى" ، فهما الأفضل.

* * *

٢- إفراد ما هو جمع فى الأصل :

الحشر ٦ : ﴿ والله يسلط رسله على من يشاء ... الآية ﴾ .

ركندورف : אלהים ממשיל את שלוחו בכל אשר יחפץ,.... (١)

ريفلين : וְאוּלָם אֱלֹהִים יַשְׁלִיט אֶת שְׁלִיחוֹ עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ.... (٢)

بن شمش : כי אללה לבדו משליט את שליחו על מי שירצה..... (٣)

* المراد هنا : أن الله تعالى قادر على تسليط رسله على من يشاء، فكذلك سلط محمداً ﷺ على اليهود .

وفى مقابل هذا نجد أن جميع المترجمين قد أفرد مقابل " الرسل " ، وجعلوها שְׁלוּחַ- שְׁלִיחַ . بما يخل بالمعنى المراد من الجمع هنا ، وهو إدراج (محمد . ﷺ) كواحد من رسل الله تعالى . بل يمكن الإشعار من إفراد المقابل فى الترجمة ، أن مراد بعضهم الإشارة إلى أن (محمداً . ﷺ) هو رسول فى نظر نفسه ، وليس برسول حقاً . ومن ثم فلا ينبغى أن ينسب إلى كافة رسل الله كواحد منهم ، بل يفصل باعتباره مجرد مدع للنبوة ، كما صرح بذلك ركندورف فى مقدمته . وأياً كان الأمر فهذا خطأ على مستوى الترجمة نفسها يخل بجزء من المعنى ، حتى وإن لم يكن وراءه سوء نية ما . (*)

* * *

يتضح لنا مما سبق أن أفضل الترجمات إلتزماً بهذه الجزئية هى ترجمة بن شمش والذى التزم بالأصل فى موضعين من إجمالى ثلاثة مواضع. فى حين لم ينجح كل من ركندورف وريفلين إلا فى الالتزام بحالة واحدة فقط. بما يؤكد تفوق بن شمش هنا .

* * *

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 319.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 642 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 338.

* انظر كذلك : البقرة : ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٢ ، ١٢٣ ، ٢١١ / آل عمران : ٢٢ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٩٣ / المائدة : ٢٣ ، ٣٢ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٧٠ / الأعراف : ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٦٨ / إبراهيم : ٦ / القصص : ٤ / البينة : ٢ ، ٨ .

رابعاً: الضمير :

أصل وضع الضمير للاختصار . وقد ألف " ابن الأنبارى " فى بيان الضمائر الواقعة فى القرآن مجلدين . (١)

ولابد للضمير من مرجع يعود إليه ، يكون إما :

١- سابقاً مطابقاً به ، نحو : " ونادى نوح ابنه " .

٢- أو متضمناً له ، نحو : " اعدلوا هو أقرب للتقوى " . فإنه عائد على العدل المتضمن له (اعدلوا) .

- أو دالاً عليه بالالتزام، نحو : " إنا أنزلناه "، أى القرآن ؛ لأن الإنزال يدل عليه التزاماً.

- أو متأخراً لفظاً لا رتبة مطابقاً ، نحو : " فأوجس فى نفسه خيفة موسى " .

- أو متأخراً لفظاً ورتبة ، وذلك فى باب ضمير الشأن والقصة ، ونعم وبئس .

- أو متأخراً دالاً بالالتزام، نحو : "حتى توارت بالحجاب"، أى الشمس لدلالة الحجاب عليها. (٢)

- وقد يدل عليه السياق فيضمر ثقة بفهم السامع ، نحو : " ما ترك على ظهرها " ، أى الأرض أو الدنيا .

- وقد يعود على لفظ مذكور دون معناه ، نحو : " وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره " ، أى من عمر معمر آخر .

- وقد يعود على بعض ما تقدم، نحو : "يوصيكم الله فى أولادكم" إلى قوله "فإن كن نساء".

- وقد يعود على المعنى كما فى آية الكلالة : " فإن كانتا اثنتين " ، ولم يتقدم لفظ مثنى يعود عليه .

- وقد يعود على لفظ شئ والمراد به الجنس من ذلك الشئ .

- وقد يذكر شيئان ويعاد الضمير إلى أحدهما ، والغالب كونه الثانى .

- وقد يثنى الضمير ويعود على أحد المذكورين .

- وقد يجئ الضمير متصلاً بشئ وهو لغيره . (٣) ..... إلى غير ذلك .

والأصل عود الضمير على أقرب مذكور ، كذلك الأصل توافق الضمائر فى المرجع حذراً من التشتيت . وقد يخالف بين الضمائر حذراً من التنافر . (٤)

---

(١) السيوطى ، ج ٢ ص ٢٨١ .
(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .
(٣) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٨٢ وما بعدها .
(٤) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

ضمير الفصل :

هو ضمير بصيغة المرفوع مطابق لما قبله : تكلماً وخطاباً وغيبة ، إفراداً وغيره ، وإنما يقع بعد مبتدأ أو ما أصله المبتدأ ، أو قبل خبر كذلك ، نحو : " وأولئك هم المفلحون" ولا محل له من الاعراب ، وهو يفيد الإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع ، كما يفيد التأكيد والاختصاص . (١)

ضمير الشأن والقصة :

ويسمى ضمير المجهول . قال في المغني : خالف القياس من خمسة أوجه :-

١- عوده على ما بعده لزوماً ، إذ لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم عليه ولا شئ منها .

٢- أن مفسره ، لا يكون إلا جملة .

٣- أنه لا يتبع بتابع ، فلا يؤكد ولا يعطف عليه ، ولا يبدل منه .

٤- أنه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو ناسخ .

٥- أنه ملازم للإفراد .

وفائدته : الدلالة على تعظيم المخبر عنه وتفخيمه ، بأن يذكر أولاً مبهماً ، ثم يفسر.

وقال عنه ابن هشام: متى أمكن الحمل على غير ضمير الشأن، فلا ينبغي أن يحمل عليه.(٢)

وإذا اجتمع في الضمائر مراعاة اللفظ والمعنى ، بدئ باللفظ ثم بالمعنى . (٣)

وسوف نستعرض فيما يلي بعض النماذج لنرى كيفية تعامل المترجمين معها في ضوء أهمية الضمير بالنسبة للأنساق الداخلي للنص وانسجامه.

* * *

١- جمع الضمير المفرد في الأصل :

آل عمران ٧٥ : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ... الآية ﴾ .

ركندورف : יש מאנשי הכתב אשר תוכל להפקיד בידו ככר זהב אחר, והוא ישיבהו לך,אך יש אשר לא ישיב לך משאת דינר אחר, אם לא תגשהו לשלם...(٤)

ريفلين : וּבְאַנְשֵׁי הַסֵּפֶר יֵשׁ אֲשֶׁר אִם תַּפְקִיד בְּיָדוֹ כִּכַּר[כֶּסֶף] יְשִׁיבֶנּוּ לָךְ, וּמֵהֶם יֵשׁ אֲשֶׁר אִם תַּפְקִיד בְּיָדוֹ דִּינָר לֹא יְשִׁיבֶנּוּ לְךָ,בִּלְתִּי אִם כַּאֲשֶׁר לֹא תָסוּר מֵעָלָיו...(٥)

---

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

(٣) المرجع السابق ، ج ٢ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ' 33.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 57.

بن شمش : יש בין אנשי עם- הספר כאלה, אשר אם תפקיד בידיהם אלף דינרים יחזירום לך, אך יש ביניהם כאלה, אשר אם תפקיד בידיו דינר אחד לא יחזירו, אלא אם תמשיך לתובעו ולא תרפה ממנו..... (١)

* ذكر بعض المفسرين أن الخائنين للأمانة فى القليل هم اليهود ؛ لغلبة الخيانة عليهم ، وأن الأمناء فى الكثير هم النصارى. (٢)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يلتزم بإفراد الضمير الأول בידו كما فى الأصل. إلا أنه فى الشق الثانى يحذف ذكر " الإئتمان " كلية بما يخل بالمعنى، ولعل مرد هذا تخفيف حدة الأصل؛ خاصة - وكما سبق القول - أن المراد بالخيانة فى القليل هم اليهود فهو هنا يلتزم بشكل جزئى، بما يخل بالمعنى العام للآية .

فى حين نجد ريفلين قد حافظ على الأصل ، من حيث إفراد الضمير فى الحالتين ؛ مع مراعاة تكرار فعل " تأمنه " كما هو فى الأصل ، فهو الأفضل هنا .

بينما نجد بن شمش لا يلتزم بإفراد الضمير كما هو فى الأصل ، بل يعمد إلى جمع الضمير الأول בידיהם للإشعار بكثرة الأمانة فى أهل الكتاب، وكثرة المؤتمنين. ثم يعقب ذلك إفراده للضمير الثانى בידיו وكأن الخبر عن شخص واحد ، أى أنه يحاول أن يقلل عدد الخائنين للأمانة فى مقابل تكثير الأمناء . بما يخل بالمعنى السابق ، وهو لا يسعى إلا إلى تحسين صورة اليهود من وراء هذا . خاصة وأنه لم يراع القاعدة ، التى سبق ذكرها ، بأنه عند اجتماع مراعاة اللفظ والمعنى فى الضمير، يتقدم اللفظ ثم المعنى . وهو مالم يلتزم به المترجم هنا.

ومن حيث المفردات ، نجد ركندورف يضيف الفعل יָכֹל حاذفاً فى مقابله أسلوب الشرط فى الآية الكريمة ، بما يخل بالمعنى ؛ لأن المراد هنا ليس التأكيد على إمكانية الائتمان ، بقدر التأكيد على وجود الصنفين الأمين والخائن فى أهل الكتاب . (٣)

فى حين حافظ كل من ريفلين وبن شمش على أسلوب الشرط مثل الأصل .

وبالنسبة لكلمة " القنطار " ، فهو لفظ غير محدود القدر فى نفسه ، وإنما هو بحسب الإضافة كالمغنى ، فرب إنسان يستغنى بالقليل ، وآخر لا يستغنى بالكثير . وقد اختلفوا فى حده، فقيل : أربعون أوقية ، وقال " الحسن" : ألف ومائتان دينار، وقيل : ملء مسك ثور ذهباً ، وقيل : هو ما بين السماء والأرض من مال ، وقال آخرون : من المال الكثير . أى المراد هنا التمثيل لا التخصيص ، أى أن المراد من " القنطار " و" الدينار " العدد الكثير والعدد القليل . وقال آخرون: إن القنطار ألف دينار ، وعن " ابن عباس " رضى الله عنه فى رواية : أن القنطار

---

(١) א. בן שמש, עמ' 37.

(٢) الطبرى ، ج ٦ ص ٥١٩ ، ٥٢٠ - البيضاوى ، ج ٢ ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٣) الرازى ، ج ٨ ص ١٠٦ .

ألف ومائتا دينار ، ومن الفضة ألف ومائتا مثقال . وعن " قتادة " : كنا نحدث أن القنطار مائة رطل من الذهب ، أو ثمانون ألفاً من الورق . وأولى ما قيل أنه على التمثيل ، لا التخصيص ، والكثرة تختلف بحسب الاعتبارات والإضافات . (١)

ومن هنا كان اختلاف المترجمين فى المقابل نابعة من عدم إمكانية تحديد قيمة معينة ، ولذا فقد استخدم ركندورف وريفلين المقابل כִּכָּר وهو يعنى (معيار قديم للذهب والفضة ولغيرهما من المعادن ، قدره حوالى ثلاثة آلاف شيقل ، وهو ما يوازى الآن حوالى واحداً وعشرين ونصف كيلو جرام)،مل٢ ٣٣/٢٣ (כִּכַּר כֶּסֶף וְכִכַּר זָהָב) (وزنة من الفضة ووزنة من الذهب) ، أخبار أول ٤/٢٩ . (٢)

وقد اتبع ركندورف الكلمة بالصفة זָהָב باعتبار القول بأن القنطار ملء مسك ثور ذهباً ، وقول " قتادة " : إنه مائة رطل من الذهب . وكذلك باعتبار حادثة النزول من أن "عبد الله بن سلام " قد استودعه قرشىٌ ألفاً ومائتى أوقية ذهباً ، فأداه إليه .(٣) ومن ثم فالمقابل قريب من المعنى السابق وقد أضاف كلمة אחד للتخصيص والتحديد رغم أن الأصل للتمثيل فقط.

أما ريفلين فقد أضاف כִּכָּר إلى כֶּסֶף ، باعتبار القول بأن القنطار هو ألف ومائتا مثقال من الفضة كما ذكر " ابن عباس " . وقول " قتادة " هو ثمانون ألفا من الورق . وبالتالى فهو الآخر قريب وملائم للمعنى .

أما بن شمش فقد عدل عن هذا مستخدماً المقابل אֶלֶף דִּינָרִים ، باعتبار القول الذى روى عن " أبى حاتم " من أن القنطار ألف دينار . ومن ثم فهو الآخر قريب من المعنى السابق ذكره . بما يجعل الجميع قريبين من المعنى هنا .

وفى مقابل هذا فى الشق الثانى من الآية يستخدم ركندورف مقابل "بدينار " التعبير מַשָּׁאַת דִּינָר אֶחָד وهو بهذا حذف الفعل "تأمنه " الثانى، كما أضاف מַשָּׁאָה والذى يعنى (دين)، تث ١٠/٢٤ (إذا أقرضت صاحبك قرضاً ما)، أمثال ٢٦/٢٢ (ولا من ضامنى الديون). كما تدل على معنى القرض بالربا بما يحملها معنى سلبياً .(٤) وهو بهذه الإضافة يهدف إلى تحويل المعنى من فكرة الائتمان إلى دلالة القرض والاستقراض ، ملقياً بذلك إيحاءات يهودية بعيدة تماماً عن الأصل . خاصة وأنه ترجم - " إلا ما دمت عليه قائماً " بالمقابل אִם לֹא תִּגֹּשֶׁנּוּ לְשָׁלֵם. باعتبار أن المعنى المبالغة فى المطالبة والتعنيف ، أو بالرفع إلى الحاكم وإقامة البينة.(٥) وهو فى استخدامه للألفاظ [מַשָּׁאָה] ,[נָגַשׁ], [שָׁלַם] قد حول المعنى من أداء الأمانة

---

(١) الراغب الاصفهانى ، ص ٤٠٧ - الرازى ، ج ٨ ص ١٠٦ وما بعدها - الألوسى ، ج ٣ ص ٩٩ .
(٢) י.שטיינברג,ע'/,ككר , עמ' 374 -אבן שושן,ע' ككר- ד. שגיב, ע'/,ككر .
(٣) الزمخشرى ، ج ١ ص ٣٧٤ - البيضاوى ، ج ٢ ص ٢٥ .
(٤) י.שטיינברג,ע'/,משאה , עמ' 509 -אבן שושן,ע' משאה- ד. שגיב, ע'/,משאה .
(٥) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه - الزمخشرى ، ج ١ ص ٣٧٥ .

أو خيانتها فى الأصل ، إلى دلالة الاستقراض ورد الدين ، عاقداً مقارنة غير ظاهرة بين الإسلام واليهودية فى كيفية المطالبة بالدين ، رافعاً من شأن اليهودية بأسلوب غير مباشر .

فقد ورد فى تث ١٥/٢ לֹא יִגֹּשׁ אֵת רֵעֵהוּ (لا يطالب صاحبه بالدين) ، وفى تث ٢٤/١٠ כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשָּׁאת מְאוּמָה (إذا أقرضت صاحبك قرضاً ما فلا تدخل بيته لكى ترتهن رهناً) .

فمن خلال هذه الفقرات تتضح لنا رؤية اليهودية للدين وكيفية المعاملة بين الدائن والمدين ، وضرورة عدم إجبار المدين على السداد طالما لا يملك ذلك . فى حين يعرض على الجانب الآخر صورة الإسلام فى شكل منفر إذ إنه يكره المدين ويجبره على أداء الدين ، وإلا يرفع الأمر للقضاء والحاكم . ومن خلال ذلك يظهر الإسلام كدين لا يراعى ظروف الأفراد ، بل ويظلمهم فى غالبية الأحيان ، على العكس من اليهودية التى ترفق بأتباعها . مصوراً الإسلام فى صورة الدين البربرى الهمجى البعيد تماماً عن القيم الروحية والأخلاقية . وهو من خلال تدخله فى النص بالإضافة لـ מַשָּׁאָה قد حرف المعنى تماماً وفعل ما فعل بالأصل ، دون مراعاة لأدنى قواعد الأمانة فى النقل سعياً وراء إثبات رؤيته المناهضة للإسلام بصفة عامة ، وللقرآن بخاصة . رغم قصور الترجمة عن دلالة الأصل .

حيث أضاع الشعور النفسى فى قوله تعالى : " إلا ما دمت عليه قائما " . كما أنه أضاف كلمة אֶחָד هنا أيضاً بما يوحى أنه فى الحالتين يهدف للتخصيص لا للتمثيل بما يخالف ما ذهب إليه المفسرون .

وفى مقابل هذا نجد ريفلين يستخدم المقابل דַּיָּנָר ، ملتزماً بالأصل تماماً مترجماً " إلا ما دمت عليه قائماً " بالمقابل לֹא תָסוּר מֵעָלָיו ، باعتبار تفسير "الرازى" و "الألوسى" فيما أورداه عن " السدى " ، من أن المراد هو الملازمة والاجتماع منه .(١) وقد أوضح المراد من الملازمة هنا فى الهامش ، بأنها تعنى المطالبة بالإيفاء والإلحاح على ذلك ، وهو نفس ما ذكره "الطبرى " فى تفسيره . (٢)

وقد استخدم الفعل סָר والذى يعنى (حاد – انحرف عن – أعرض عن – تنكب عن) ، أخبار ثان ١٥/٣٥ (لم يكن لهم أن يحيدوا عن خدمتهم).(٣) وهو بهذا يتفوق على ركندورف فى الاقتراب الكبير من المعنى ، واستخدام مقابلات حيادية. فهو الأفضل هنا ولا شك .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل דַּיָּנָר אֶחָד ، ملتزماً بالمزج بين صيغة ريفلين وصيغة ركندورف . فهو يضيف אחד هنا للتخصيص لا للتمثيل ، بما يخل بالمعنى السابق ذكره ، وهو أن المراد التمثيل لا التحديد والتخصيص .

---

(١) الرازى ، ج ٨ ص ١٠٨ – الألوسى ، ج ٣ ص ٢٠٢ .

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 57. – الطبرى ، ج ٦ ص ٥١٩ وما بعدها .

(٣) י.שטיינברג,ע'סור, סר , עמ' 590 -אבן שושן,ע' סור, סר- ד. שגיב, ע'סור, סר .

وقد استخدم مقابل " إلا ما دمت عليه قائماً " אלא אם תמשיך לתובעו ולא תרפה ממנו، وفي إطالة للمعنى لكنها قريبة من المراد . والفعل הִמְשִׁיך المثنوى يعنى (استمر - واصل - لاحق) ، والفعل תָּבַע المثنوى كذلك يعنى (طالب - طلب بقوة التزام ما أو إعطاء ماله صلة بالأمر) .[1] وكلاهما ملائم للمعنى، باعتبار تفسير " ابن عباس " الذى نقله "الرازى" ، من أن المراد الإلحاح والخصومة والتقاضى والمطالبة .[2] وكل هذه المعانى تدخل ضمن دلالة תָּבַע ؛ ومن ثم فإن الجزء الثانى לא תרפה ממנו زائد ولعله لمجرد التأكيد فقط.

ويتضح لنا بصفة عامة مدى ما فعله ركندورف من تحريف للمعنى ، وعدم التزام بالأصل. وما فعله كذلك بن شمش من عدم الالتزام بالأصل والإضافة للنص .

فى حين كان ريفلين فى غاية الحرص على الاقتراب من المعنى، مع الالتزام إلى حد كبير للغاية بالأصل ؛ ومن ثم فهو الأفضل هنا .

* * *

النساء ٥٤ : ﴿ أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة ... الآية ﴾ .

ركندورف : הם מקנאים באחרים על יתרונם אשר נתן להם אל,... [3]

ريفلين : הַאִם יְקַנְּאוּ בְּבְנֵי אָדָם בַּאֲשֶׁר נָתַן לָהֶם אֱלֹהִים מֵחַסְדּוֹ... [4]

بن شمش : או שמקנאים הם במאמינים על מה שהעניק להם אללה בחסדו? [5]

* الضمير فى " فضله " ، عائد على لفظ الجلالة . والفضل اسم لجميع ما أنعم الله تعالى به على رسوله الكريم ﷺ ، وذكر البعض أن المراد بالفضل ، هو النبوة والكتاب والنصرة .[6]

وفى مقابل هذا نجد ركندورف لا يلتزم بالضمير فى الأصل ، بل يجمعه مرجعاً إياه إلى "الناس" ، وليس " لله " عز وجل ، بما أضاع دلالة التعظيم والتشريف هنا ، وأخل بالمعنى ؛ لأن الفضل من الله لعباده لا حق لهم فيه ، وهو ما أساء المترجم فهمه .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل فى إفراد الضمير والعودة به على لفظ الجلالة . مع اختلاف بينهما فى كون ريفلين قد حافظ على حرف الجر " الميم " مثل الأصل ، بينما

---

(١) אבן שושן,ע' משך, המשיך, ע'תבע - ה. שגיב, ע'משך, המשיך , ע'תבע .
(٢) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٣) צ. ה. רקנדורף, עמ' 48.
(٤) י. י. ריבלין, עמ' 86,85.
(٥) א. בן שמש, עמ' 53.
(٦) البيضاوى ، ج ٢ ص ٩٣ - الطبرى ، ج ٨ ص ٤٧٦ وما بعدها - الرازى ، ج ١٠ ص ١٣٢ ، ١٣٣ - الألوسى ، ج ٥ ص ٥٧ ، ٥٨ .

عدل بن شمش إلى " الباء " ، وهي تقترب من المعنى ، إلا أنها لابد وأن ترجع لاستخدامها بدلاً من الميم ، وليس لغير ذلك من دلالتها .

ثم إن المقابلات لدى ركندورف غير وافية بالمعنى، ففي مقابل "الفضل" يستخدم لفظ יִתְרוֹן والذي يعني (فضل - أفضلية - رجحان - امتياز - تفوق - حسنة)، جامع ٣/١ (ما الفائدة للإنسان من كل تعبه). وهو غير واف بدلالة الإنعام لكونه يدل على الأفضلية والفائدة.[١] وليس على الفضل والتفضيل. يؤيد هذا أن المترجم نفسه استخدم مقابل " الفضل " في آل عمران (٧٣) لفظ הַטּוֹב ، ولعله الأقرب للمعنى مقارنة بما استخدمه هنا .

في حين حافظ ريفلين وبن شمش على المقابل חֶסֶד [٢] وهو المقابل المباشر لمعنى "الفضل" هنا ، وبالتالي فهما الأفضل .

* * *

٢- إفراد ضمير جمع في الأصل :

المائدة ٤٤ : ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلا ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... אל תירא מלפני האנשים כי אם מלפני, ואל תמכור את אותותי בלא הון,....[٣]

ريفلين : ... אַל תִּירָאוּ מִבְּנֵי הָאָדָם, יִרְאוּ אוֹתִי וְלֹא תִמְכְּרוּ אוֹתוֹתַי בִּמְחִיר מְעָט,... [٤]

بن شمش : ...לכן אל תיראו מאנשים כאלה ויראו רק אותי ואל תוותרו על אותותי..... [٥]

* الخطاب في الآية الكريمة بالجمع ، وهو خاص باليهود وعلمائهم ، الذين كانوا بين ظهراني مهاجر رسول الله ﷺ . والمراد به منعهم من التحريف والتغيير . ولما كان إقدام القوم على التحريف لابد وأن يكون لخوف ورهبة ، أو لطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيراً من الطمع ، قدمه تعالى في الذكر بقوله : " فلا تخشوا الناس " ، ولما ذكر أمر الرهبة أتبعه بأمر الرغبة فقال : " ولا تشتروا ". [٦]

---

(١) י.שטיינברג,ע'יתרון , עמ' 356 - י.גור,ע' יתרון - אבן שושן,ע' יתרון - ד. שגיב, ע'יתרון .

(٢) י.שטיינברג,ע'חסד , עמ' 256 - אבן שושן,ע' חסד - ד. שגיב, ע'חסד .

وكنا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ٥٦.

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 63.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 111,110.

(٥) א. בן שמש, עמ' 69,68.

(٦) الرازي ، ج ١٢ ص ٢ وما بعدها .

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يجتهد في إبعاد شبهة التحريف والتبديل عن بني قومه من اليهود ، ومن ثم فهو يعمد إلى إفراد ضمير الجمع في قوله تعالى : " فلا تخشوا אל תירא، ولا تشتروا אל תמכר " - وكأن الخطاب هنا للرسول ﷺ، بما يحول معنى التحريف والتبديل والنهي عنهما من اليهود إلى الرسول ﷺ . ومن ثم فهذا تحريف متعمد للأصل، لإلصاق التهم بالرسول ﷺ، ومن ثم بدينه.

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل محافظين على ضمير الجمع كما هو .

ومن حيث المقابلات ، نجد أنه في مقابل " الشراء " ، وهو استعارة للاستبدال . (١) استخدم ركندورف وريفلين الفعل מָכַר ، والذي يعني (باع - شرى) ، وهو يدل على استبدال شئ بمال ، أو أي شئ آخر . كما في قضا ١٤/٢ (وباعهم بيد أعدائهم) ، أي ببدل أو مقابل . أما البيع بالثمن والمال ففي تث ١٤/٢١ (لا تبعها بيعاً بفضة). (٢) ومن ثم فالمقابل العبري ملائم للمعنى الأصلي هنا ، مع الاحتفاظ بدلالة الاستعارة كذلك ، فهما الأفضل .

في حين استخدم بن شمش مقابل " الشراء " الفعل וְתַר ، وهو فعل مشتق بمعنى (استغنى عن - تنازل عن - تخلى عن) (٣) وهو قاصر عن دلالة الاستبدال أو الشراء ؛ لأنه خاص بالتنازل والتخلي عن الشئ ، ربما يكون لعيب في ذات الشئ ، وليس كالشراء والبيع الذي يكون لطمع ورغبة في المقابل ، حتى وإن عظم الشئ المباع .

ومن ثم فقد المترجم جزءاً كبيراً من المعنى هنا ، كما أنه أضاع الاستعارة من الأصل ؛ بما يؤكد لنا قدرة ريفلين وتمكنه من الاحتفاظ بالمعنى وبلاغته ، خلافاً لغيره من المترجمين .

* * *

المائدة ٢٥ : ﴿ قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين ﴾

ركندورف : ויאמר משה: אדוני, אין לי המשרה כי אם על נפשי ועל נפש אחי, הבדל נא בינינו ובין העם הבוגדים הזה: (٤)

ريفلين : וַיֹּאמֶר [מֹשֶׁה]:" אֲדֹנָי, אֵין לִי שִׁלְטוֹן בִּלְתִּי אִם עָלַי וְעַל אָחִי. הַפְלֵה אֵפוֹא בֵּינִי וּבֵין הָעָם הַפּוֹשְׁעִים". (٥)

---

(١) البيضاوي ، ج ١ ص ١٤٩ - الزمخشري ، ج ١ ص ١٣١ ، ١٣٢ - الرازي ، ج ٣ ص ٤٨ - الألوسي ، ج١ ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) י.שטיינברג,ע'/מכר , עמ' 460,459 - אבן שושן,ע' מכר,- ד. שגיב, ע'/מכר .

(٣) א.אבן שושן,ע' ותר - ד. שגיב, ע', ותר

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 62.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 108.

بن شمش : אז התפלל משה: " ריבוני! אין לי שליטה אלא על עצמי ועל אחי, נא הבדילנו מן העדה החטאה הזאת"..... (١)

* هذه الآية تشير لرد فعل " موسى " عليه السلام تجاه قومه ، بعدما عصوا أمر ربهم بدخول الأرض المقدسة . وقد جمع في الضمير " بيننا " " هارون " معه ، باعتبار أنه آيس من طاعة قومه له، ولم يبق منهم موافق له يعتد به غير " هارون " عليه السلام ، والرجلان المذكوران.(٢) ولذا طلب من الله عز وجل أن يباعد بينهم وبين القوم الفاسقين من بني إسرائيل .

وفي مقابل هذا نجد أن ركندورف وبن شمش قد التزاما بالضمير كما في الأصل جمعاً בינינו/הבדילנו.

في حين نجد ريفلين يفرد الضمير هنا בינו خلافاً للأصل ، بما يخل بالمعنى السابق. وربما كان متأثراً هنا بالرؤية المقرائية ، التي ترى أن " هارون " اشترك مع باقي القوم في صنع العجل، فهو آثم مثلهم ، خلافاً للرؤية القرآنية التي تنزه " هارون " باعتباره نبياً مرسلاً . ومن ثم فالمترجم هنا يضفي بالظلال المقرائية من خلال إفراد الضمير هنا خلافاً للأصل .

ومن حيث المقابلات ، نجد ركندورف وبن شمش يستخدمان مقابل " الفرق "، وهو الفصل، والتبعيد ، وتخليصهم من صحبتهم كما ذكر المفسرون – الفعل הִבְדִּיל وهو يعني (فصل – فرق – أفرد – عزل – ميز بين) ، لا ٢٠/٢٦ (وقد ميزتكم من الشعوب) .(٣) وهو قريب من المعنى حسب ما ذكره المفسرون .

في حين استخدم ريفلين المقابل הִפְלָה والذي يعني (ميز – فرق – عامل معاملة مفضلة أو سيئة) ، خر ١١/٧ (إن الرب يميز بين المصريين وإسرائيل) .(٤) وهذا المعنى قريب من قول " القرطبي " بأن المراد طلب التمييز ، أي ميزنا عن جماعتهم وجملتهم ، ولا تلحقنا بهم في العقاب . أو فاحكم لنا بما نستحقه ، واحكم عليهم بما يستحقون .(٥) فكلا المقابلين قريب من المعنى ، كل حسب بعض التفاسير .

وأما مقابل " الفاسقين " ، فسبق توضيحه في فصل المقابلات .(*)

* * *

---

(١) א. בן שמש, עמ' 67.

(٢) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٤٤، ١٤٥– الألوسي، ج ٦ ص ١٠٨، ١٠٩ – الطبري، ج ١٠ ص ١٨٧ ومابعدها.

(٣) י.שטיינברג,ע',בדל, הבדיל ,עמ' 91 •אבן שושן,ע' בדל, הבדיל • ד. שגיב, ע',בדל, הבדיל .

(٤) י.שטיינברג,ע',פלה ,הפלה, עמ' 686 • אבן שושן,ע'פלה ,הפלה • ד. שגיב, ע',פלה ,הפלה.

(٥) القرطبي ، ج ٦ ص ١٢٨ وما بعدها .

* انظر كذلك : البقرة : ٥١ ، ٥٧ ، ١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ٢١١ / طه : ٨١ ، ٩٧ / السجدة : ٢٤ / البينة : ٨ .

٣- عـدم مـراعـاة فصـل الضمائـر :

آل عمران ٦٤ : ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אמור : אתם אנשי הכתב, נכרתה ברית יחדיו...[١]

ريفلين : אֱמֹר :" הוֹי אַנְשֵׁי- הַסֵּפֶר, בּוֹאוּ אֶל דָּבָר נִשְׁוֶה בּוֹ אֲנַחְנוּ וְאַתֶּם...[٢]

بن شـمش : אך אתה שוב הצע להם:" אתם, אנשי עם- הספר, בואו ונסכים בינינו ש..."[٣]

* المراد بقوله تعالى : " كلمة سواء " ، أي كلمة عدل تستوي فيها جميع الأديان، والكتب السماوية، فتعترف بها دون ميل لأحدها على الآخر ، وهو ما فسرته الآية بعد ذلك بالتوحيد الخالص .[٤] ومن ثم كان فصل الضمائر " بيننا " - " بينكم " : يدل على المساواة من جهة، كما يدل على تأكيد التباين بين كلا الفريقين، وعدم خضوعهما لرأي واحد متفق عليه من جهة أخرى.

وفي مقابل هذا يسعى ركندورف ومعه بن شمش لعدم الالتزام بالفصل بين الضمائر؛ لإبعاد شبهة التباين والمساواة بين الفريقين لكونهما ينظران للإسلام باعتباره مسخ مشوه من اليهودية ، لا يرقى لأن يكون ديناً منفصلاً. ومن ثم فقد جمعا الضمائر معاً خلافاً للأصل: للإيحاء بأن الرسول ﷺ يطلب من اليهود الاتفاق ، أو عقد معاهدة حول أصل العقيدة.

في حين أن المقصود من الآية هو الالتزام بقاعدة أصل العقيدة ، وهي التوحيد كمبدأ راسخ يتم الانتقال منه إلى ماهو متغير ومختلف بينهما ، تأكيداً وإظهاراً لمصداقية الإسلام، وأنه أعلى مرتبة من اليهودية والنصرانية ؛ لكونه مكملاً لهما وخاتم الأديان . ومن ثم فكل هذه المعاني لا يرغب أحد من المترجمين في ذكرها ؛ لذا حولا المعنى إلى مجرد المعاهدة أو الحلف، بما أخل بالأصل تماماً.

في مقابل هذا نجد ريفلين ملتزماً بالفصل بين الضمائر ، مثل الأصل تماماً ، وبالتالي حافظ على المعنى هنا ، فهو الأفضل من هذه الناحية.

من حيث المقابلات ، نجد ركندورف يستخدم مقابل " تعالوا إلى كلمة سواء " נכרתה ברית وقد سبق استخدام هذا التعبير כָּרַת בְּרִית في الآيات ٨٣ ، ٨٤ من سورة البقرة ، كمقابل لقوله تعالى : " وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل " . بما يفيد قصور المعنى هنا ، بل هو بعيد تماماً عن المراد الأصلي من الآية الكريمة كما سبق إيضاحه.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 33.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 56.

(٣) א. בן שמש, עמ' 37.

(٤) الزمخشري ، ج ١ ص ٣٧٠ - الألوسي ، ج ٣ ص ١٩٣ .

في حين استخدم ريفلين مقابل " كلمة سواء " דבר נשוה בו. والفعل שָׁוָה بمعنى (ساوى – وازى – عادل) ، أمثال ٤/٢٦ – إشع ٤٠/٢٥ (فبمن تشبهونني فأساويه يقول القدوس) .[١] وهو مقابل مباشر للمراد " بالسواء " هنا ، ومن ثم فهو الأفضل .

في مقابل هذا يستخدم بن شمش الفعل הִסְכִּים والذي يعني (اتفق – وافق على – سلم – قبل – ارتضى – رضي) ، وهو فعل مشتق .[٢] وهو يدل على الاتفاق ، بما يجعله يقترب من المعنى إلى حد ما ، إلا أنه قاصر عن الدلالة الرئيسية هنا ، وهي فكرة المساواة .

بما يجعل ريفلين هو الأقرب للمعنى هنا ، وهو الأكثر حفاظاً على الأصل .

* * *

٤- الخطأ في مرجع الضمير :

البقرة : ٤١ : ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... ואל תהיו המתקוממים הראשונים בבריתי,... [٣]

ريفلين : ... וְלֹא תִהְיוּ רִאשׁוֹנִים לְכַחֵשׁ בָּהּ..... [٤]

بن شمش : ...ואל תהיו הראשונים לכפור בו,... [٥]

* المراد هنا بقوله تعالى : " أول كافر به " ، أي ولا تكونوا أول من يكفر بما أنزلت، والهاء في "به" إما عائدة إلى الرسول ، وإما إلى القرآن الكريم .[٦] ولم ترد أي إشارة هنا للعهد ، أو الميثاق الذي سبق ذكره في الآية (٤٠) من نفس السورة .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف الضمير ، ويستبدله بالاسم الظاهر בְּרִיתִי، أي أنه أرجع الضمير للميثاق أو العهد خلافاً للأصل ، بما أخل بالمعنى تماماً .

وقد سار ريفلين على نهجه في هذا حيث أرجع الضمير إلى مؤنث בָּהּ . ولم يرد ذكر لمؤنث فيما سبق – لديه – إلا لكلمة " العهد " בְּרִית ، بما يخل بالمعنى تماماً ؛ لأن كلاً من المترجمين قد عمد إلى حذف الإشارة إلى ضرورة الإيمان بالرسول ، أو بالقرآن الكريم أياً كان العائد عليه الضمير منهما ، محولين المعنى إلى ضرورة التمسك بالعهد والوفاء به .

وكأن القرآن الكريم يؤيد موقف اليهود على ما هم عليه ، ويدعوهم إلى التمسك بميثاقهم مع الله تعالى ، دون دعوتهم للإيمان بالقرآن الكريم والإسلام ، باعتبارهما خاتما الكتب والأديان.

---

(١) י.ספיינברג,ע'שוה , עמ' 828 - א.אבן שושן,ע' שוה,- ד. שגיב, ע'שוה .

(٢) א.אבן שושן,ע' סכם, הסכים- ד. שגיב, ע' סכם, הסכים .

(٣) צ. ה. רקנדורף, עמ' 5,4.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 6.

(٥) א. בן שמש, עמ' 6.

(٦) الطبري ، ج ١ ص ٥٦٠ وما بعدها – الرازي ، ج ٣ ص ٤٦ ، ٤٧ – القرطبي ، ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

فى حين التزم بن شمش بمرجع الضمير الصحيح ، حيث قدر فى بداية الآية كلمة הספר – ثم أعاد الضمير عليها ، ملتزماً بهذا الشكل بالأصل هنا ، فهو الأفضل ولا شك .

ومن حيث المقابلات ، نجد ركندورف يستخدم مقابل " كافر " מתקוממים ، وكلمة מִתְקוֹמֵם تعنى (ثائر – متمرد – خارج على) ، مزامير ٧/١٧ (يا مخلص المتكلين عليك ... من المقاومين) .[١] وهذا المقابل بعيد تماماً عن مراد الأصل ، وهو الكفر ، أى الجحد والتكذيب.[٢] والمترجم يسعى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة الآية ، حتى أنه لا يجعلهم كافرين بالميثاق – حسب ترجمته – بل مجرد متمردين ومقاومين له ، بما يبعد عن دلالة الأصل تماماً.

فى حين استخدم ريفلين المقابل כִּחֵשׁ والذى يعنى (أنكر – جحد – نفى – كذب)، إرميا ١٢/٥ (جحدوا الرب وقالوا ليس هو) .[٣] وهو مقابل مباشر وملائم للمعنى حسب دلالته السابق ذكرها .

بينما استخدم بن شمش المقابل כָּפַר، وقد أخذ هذا الفعل دلالة الإنكار والجحد بالإله فى عصر المشنا – كما سبق القول .[٤] وهو قريب من المعنى ، إلا أن المترجم يعمد إليه ؛ لكونه يخلط بين دلالة كفر الاعتقاد ، وبين دلالة الجحد والإنكار لما هو ثابت لديهم . ولعله من خلال مثل هذا المقابل القريب من المعنى يحاول هو الآخر تخفيف حدة الأصل .

ومما سبق يتأكد لنا أن أقرب الترجمات هنا هى ترجمة بن شمش .

* * *

آل عمران ١٨٧ : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً ... الآية ﴾ .

ركندورف : בברת אל ברית לאנשי הכתב למען הודיעה את כל בני האדם ולא למען העלימה, השליכו אותה אחרי גיום וימכרוה בלא הון,.... [٥]

ريفلين :וּכְהַעֲבִיר אֱלֹהִים בַּבְּרִית אֶת אֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר [לֵאמֹר]: " בָּאֵר תְּבָאֲרוּהוּ לְבְנֵי אָדָם וְאַל תַּעֲלִימוּהוּ" - וְהִנֵּה הִשְׁלִיכוּהוּ אַחֲרֵי גֵוָם וַיִּמְכְּרוּהוּ בְּמְחִיר מְעָט,.... [٦]

---

(١) י.שטיינברג,ע'.קום , התקומם, עמ' 740 - א.אבן שושן,ע' קום , התקומם, מתקוממים- ד. שגיב, ע'.קום , התקומם, מתקוממים.

(٢) الطبرى ، ج ١ ص ٥٦٠ وما بعدها .

(٣) י.שטיינברג,ע'.כחש,עמ' 371 - אבן שושן,ע' כחש - ד. שגיב, ע'.כחש.

(٤) א.אבן שושן,ע' כפר - ד. שגיב, ע'.כפר. . وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٧٦ .

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 5,4.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 6.

بن شمش : כאשר קבל אללה את התחייבותם של אלה שניתן להם הספר,ציווה להם: " פרסמו את הספר ואל תסתירוהו", אך הם השליכו את ההתחייבות מאחורי גבם עבור תמורה זולה.... (١)

* الضمير في " لتبيننه " عائد إما إلى الرسول ﷺ ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائداً إلى معلوم غير مذكور . أو أنه عائد إلى الكتاب ، في قوله تعالى " أوتوا الكتاب " ، أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في كتابهم من الدلالة على صدق نبوة محمد ﷺ . واللام لام التأكيد تدخل على اليمين ، تقديره استحلفهم ليبيننه.(٢)

والضمير في " ولا تكتمونه " عائد لما سبق ذكره ، باعتبار أنها عطف على الجواب، وإنما لم يؤكد بالنون لكونه منفياً . والنهي عن الكتمان بعد الأمر بالبيان للمبالغة في إيجاب المأمور به. (٣)

والضمير في " فنبذوه " عائد إلى " الميثاق " ، أي طرحوا ما أخذ منهم من الميثاق .(٤) والضمير في " واشتروا به " عائد إما للكتاب ، الذي أمروا ببيانه ، ونهوا عن كتمانه . وقيل : الضمير عائد للعهد والميثاق ، والأولى أولى .(٥) أي أن الضمائر في " لتبيننه " ، " ولا تكتمونه" ، و " اشتروا به " تعود على الكتاب أو الرسول ﷺ أي أنها تعود على مذكر في الأصل ، في حين أن الضمير في " فنبذوه " يعود على الميثاق فقط .

في مقابل هذا نجد أن ركندورف قد أرجع جميع الضمائر إلى مؤنث : أي إلى " الميثاق " – ברית ، وهو بهذا يضيع المعاني السابقة لهذه الضمائر . وذلك عن عمد منه ، تغاضياً عن ذكر الرسول ﷺ ، أو ذكر صفاته والآيات الدالة على صدق نبوته في كتبهم. لأن مبدأ المترجم عدم الاعتراف بالرسول ﷺ كنبي مرسل، بل هو – في رأيه – مجرد مقتبس أو سارق لأفكار التوراة والإنجيل ، بل وديانات العرب القديمة دامجاً إياها معاً في شكل القرآن – وحاشاه عن ذلك – ومن ثم فهو يجتهد دائماً من خلال الترجمة في إبعاد أي ذكر للرسول ﷺ عند اليهود ، والتأكيد على عدم علم اليهود بصدق القرآن والرسول .

ثم إنه يسعى كذلك لتأكيد فكرة العهد المحورية في الديانة اليهودية من خلال القرآن الكريم ، إعلاءً لشأن اليهود ، وتأكيداً على أنهم على صواب ، وعلى النهج القويم باعتراف القرآن ذاته – حسب ترجمته – وهو لا يتوانى في تحريف النص لخدمة هذه الأغراض لديه ، وهو ما نعلمه هنا بالفعل.

---

(١) א. בן שמש, עמ' 46.

(٢) الرازي ، ج ٩ ص ١٢٩ وما بعدها – القرطبي ، ج ٤ ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ – الألوسي ، ج ٤ ص١٤٩ ، ١٥٠.

(٣) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه – الرازي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) الزمخشري ، ج ١ ص ٤٥٠ ، ٤٥١ – البيضاوي ، ج٢ ص ٥٩ – الطبري ، ج ٧ ص ٤٥٨ وما بعدها – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٥) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه – الطبري ، المرجع السابق ، نفسه .

فى حين نجد ريفلين أكثر دقة من سابقه ، فهو يرجع الضمير فى الحالتين الأولى والثانية إلى مذكر ، أى إلى " الكتاب " ، أو " الرسول" كما ذكر المفسرون.

بينما يخطئ فى الضمير الثالث " فنبذوه " ، حيث يرجعه إلى مذكر كذلك خلافاً لما ذكره المفسرون ، من أنه يعود إلى " الميثاق " - בְּרִית - أى أنه كان ينبغى له أن يستخدم ضمير يعود على مؤنث (سپـ ה) ، لا على مذكر وهو ما أساء المترجم فهمه هنا .

ثم يستمر فى الضمير الرابع على نفس النهج بإرجاعه إلى مذكر ، باعتبار قول المفسرين أنه يرجع " للرسول " ، أو " للكتاب " ، وهو الأولى من إرجاعه " للميثاق " .

أى أن خطأ ريفلين أتى هو الآخر من سوء فهمه للنص بإرجاع جميع الضمائر إلى مرجع واحد ، دون إدراك للتنوع القرآنى البلاغى فى استخدام مراجع متعددة للضمير كل حسب معناه .

أما بن شمش فلعله الأكثر إدراكاً للتنوع فى مرجعية الضمير فى الآية الكريمة ، إذ يستبدل الضمائر بالاسم الظاهر ، وهو فى الحالتين الأولتين يرجع الضمير إلى كلمة ספר ، حسب ما ذكره المفسرون ، بينما يرجع الضمير الثالث إلى " الميثاق " ، كما ذكر المفسرون كذلك .

وكذلك الحال بالنسبة للضمير الرابع حيث يحذفه تماماً مكتفياً بدلالة السياق عليه ، وعلى كونه يرجع " للميثاق " لا " للكتاب " . وهو بهذا يخالف ما ذكره المفسرون ، وما أولوه العناية من مرجعية الضمير الرابع " للكتاب " لا " للميثاق " . وهو بهذا يقسم ضمائر الآية إلى قسمين : مذكر ومؤنث .

ويتضح لنا مما سبق أن الأفضل فى فهم مرجعية هذه الضمائر كان بن شمش حتى وإن خالف المفسرين فى الضمير الرابع ، حيث اعتمد على أحد الآراء وإن كان ضعيفاً ، وهو إرجاع الضمير الرابع إلى " الميثاق " . بما يجعله الأفضل والأكثر دقة هنا .

أما من حيث المقابلات ، نجد أن ركندورف يستخدم مقابل " الذين أوتوا الكتاب "אֲנָשֵׁי הַכְּתָב ، رغم أن استخدام المجهول فى الأصل " أوتوا " إنما هو للتعجب من حالهم ، والتعبير بـ " أوتوا الكتاب " يدل على التقبيح والذم لهم ؛ لكونهم فعلوا ذلك وهم أهل كتاب . وقيل : رمزاً إلى أن أخذ الميثاق كان فى كتابهم الذى أوتوه [1] والمترجم بالمقابل العبرى الذى يعنى " أهل الكتاب " ، قد أضاع المعنى السابق .

فى حين حافظ كل من ريفلين وبن شمش على المعنى باستخدام المقابل נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר أى صيغة المبنى للمجهول مثل الأصل .

وأما " التبيان " ، وهو الكشف عن الشئ ، وهو أعم من النطق ، مختص بالإنسان .[2] فقد استخدم ركندورف مقابله الفعل הוֹדִיעַ ، وهو مقابل قاصر عن المعنى السابق ؛ نظراً لعدم

---

(١) الرازى ، ج ٩ ص ١٢٩ ، ١٣٠ - الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٢) الراغب الأصفهانى ، ص ٦٩ .

دلالته على الكشف والإظهار ، كما سبق القول . بالإضافة لكون المترجم حول لام القسم " لتبينه" إلى التعليل למען ، بما أضاع معنى التأكيد للبيان هنا تماماً .

في حين استخدم ريفلين المقابل בֵּאֵר والفعل يعني فسر وبين الأمر ليسهل استيعابه وفهمه ، [1] كما سبق القول . بما يجعله يقترب ممن قال : إن " البيان " هنا ، هو إظهار جميع ما فيه من الأحكام والأخبار التي من جملتها أمر نبوة محمد ﷺ [2] ومن ثم فهو قريب وملائم للمعنى . وقد أدرك ريفلين دلالة اللام هنا ، ولذا استخدم المصدر مع الفعل في زمن المستقبل للتأكيد ، وبالتالي فهو أفضل كثيراً من ركندورف .

في حين استخدم بن شمش المقابل פֵּרְסֵם والذي يعني (نشر – أعلن – أذاع – بث – أشاع – أصدر بياناً أو أمراً – أفشى سراً) ، وهو فعل مشتوى [3] وهو يقترب من المعنى بنفس قدر الفعل הודיע ، أي أنه قاصر عن دلالة الإظهار والإيضاح والكشف .

ثم إن المترجم ذكر في الهامش رقم (٢٤) لديه [4] أن المراد بقوله تعالى " لتبينه للناس ولا تكتمونه " ما ورد في سفر التثنية ٦/٧ (ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس في بيتك وحين تمشي في الطريق وحين تنام وحين تقوم) .

وهذا يعد تحريفاً للأمر تماماً ؛ لأن المراد هنا ليس بيان الوصايا العشر وأحكامها ، بل بيان وإظهار ما في الكتاب من صفات الرسول ﷺ ، وصدقه . والمترجم يسعى من خلال هذا الهامش لإبعاد أي ذكر للرسول ﷺ من النص . يؤيد هذا أنه حذف لام القسم الدالة على التوكيد هنا ، كما حذف المفعول الثاني " للناس" من الآية الكريمة ، بما يخل بالمعنى تماماً ، ويحوله بعيداً عن مراده .

ومن ثم فهو أشد خطراً من ركندورف ؛ لأن هذا الأخير يعلن صراحة نقده للإسلام وعدم اعترافه بالنبي ولا بالقرآن ، في حين يقدم بن شمش على هذا من خلال التلاعب الداخلي الخفي في المفردات ، أو الهوامش دون ذكر صريح لهذا الأمر . ومن ثم يكون ريفلين هنا هو الأفضل .

وأما " الكتمان " ، فكلا الفعلين הֶעְלִים، הִסְתִּיר قريب من المعنى . كما حافظ كل من ركندورف وريفلين على مقابل " الشراء " ، وهو מָכַר – وقد سبق ذكره – كمقابل ملائم للمعنى الأصلي .

---

(١) י.שטיינברג,ע/,באר ,עמ' 87 -אבן שושן,ע' באר - ד. שגיב, ע/,באר. وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٤، ١٩٥ .

(٢) الرازي ، ج ٩ ص ١٣٠ – الألوسي ، ج ٤ ص ١٤٩ .

(٣) א.אבן שושן,ע' פרסם - ד. שגיב, ע/,פרסם.

(٤)א. בן שמש,ע' המקור שעבר, הערה מס' 24 .

في حين حذف بن شمش فعل " اشتروا به " واكتفى بدلالة السياق عليه ، وهو ما يخل بقوة المعنى وجمال الاستعارة هنا ، بالإضافة لمحاولته عدم تأكيد إقدامهم على مثل هذا الفعل .

يؤيد ما سبق قوله ، أنه يستخدم مقابل " الميثاق " הַהִתְחַיְּבוּת، رغم أن الميثاق هو العقد المؤكد بيمين وعهد .[١] وهو مقابل قاصر تماماً عن دلالة الميثاق ، وما فيها من توكيد وقوة كما سبق القول ، [٢] ومن ثم فهو يسعى لتخفيف المعنى قدر المستطاع .

مما سبق يتأكد لدينا أن أفضل الترجمات هنا هي ترجمة ريڤلين : لاحتفاظه بقدر كبير من جماليات الأصل ومعناه ، على الرغم من خطئه في مرجع الضمير الثالث ، وذلك مقارنة بترجمة غيره من المترجمين . [*]

* * *

٥- حـــذف الضميـــر :

أ- الضميـــر المتصـــل :

البـــقـــرة ٨٤ : ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم... الآية ﴾.

ركندورف : בכרתנו ברית עמכם לבלתי שפך דם ולבלתי גרש איש ממעונתו,.[٣]

ريڤلين : וּבְהַעֲבִירֵנוּ אֶתְכֶם בַּבְּרִית [לֵאמֹר]: אַל תִּשְׁפְּכוּ דְּמֵיכֶם וְאַל תְּגַשְּׁלוּ אִישׁ אֶת אָחִיו מִמִּשְׁכְּנוֹתֵיכֶם,....[٤]

بن شمش : ועוד קבענו בברית: " אל תשפכו דם אחיכם ואל תגרמו לגישולם מבתיהם",...[٥]

* المراد هنا : ألا يتعرض بعضهم لبعض بالقتل ، وإضافة الضمير إليهم باعتبار أن في هذا قتل لأنفسهم أولاً : نظراً لأن قتل الرجل غيره قتل لنفسه لاتصاله به نسباً ، أو ديناً ، أو لأنه يوجب القصاص .[٦]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف جميع الضمائر المتصلة من الآية الكريمة من خلال تحويل الصيغ الفعلية إلى صيغ المصدر ؛ وذلك لإبعاد شبهة القتل ، أو الإخراج من الديار عن اليهود . فهو يجعل الآية بمثابة الحكم العام دون أدنى إشارة لاتصالها بهم .

---

(١) الراغب الأصفهاني ، ص ٥١٢ .

(٢) א.אבן שושן,ע' התחיבות - ד. שגיב, ע'.התחיבות. - وكذا الفصل الأول من هذا الباب ص ١٦٣ .

* انظر كذلك : البقرة ٤٤ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ١٠٢ / آل عمران ٧٨ / النساء ٤٧ .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 8,7.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 11.

(٥) א. בן שמש, עמ' 9.

(٦) الرازي ، ج ٣ ص ١٩٠ - الزمخشري ، ج ١ ص ١٦٠ - الألوسي ، ج ١ ص ٣١٠ .

يزيد ذلك أنه استبدل الضمير في " دياركم " ، والعائد على المخاطبين من اليهود ، بضمير المفرد الغائب العائد على المخرج من الديار ، بما يجعل الأمر بمثابة التشريع العام لا علاقة له بهم، وهو ما يخل بالمعنى العام للآية الكريمة ، كما سبق ذكره .

في حين يلتزم ريڤلين بالأصل ، مرجعاً الضمائر للمخاطبين ، كما هو في الأصل ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استبدل الضمير المتصل في " دماءكم " بـ דם אחיכם ، وهو بهذا يضيع جزءاً من المعنى - السابق ذكره - في نسبة الدماء لهم ؛ لأن الرجل لا يفعل السوء بنفسه أبداً . ثم يرجع بعد ذلك الضمائر العائدة على كلمة אחיכם، مستخدماً ضمائر الغيبة بدلاً من الخطاب ؛ بما يخل بقوة الأصل ودرجة تأكيده ، باعتبار أن الخطاب أشد وقعاً في النفس من الغيبة . بما يجعل ريڤلين هو الأفضل هنا .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " الإخراج " ، وهو الطرد والإبعاد - استخدم الفعل גֵּרֵשׁ والذي يعني (طرد - أبعد - رحل - نفى - زجر) ، خر ١/١١ (يطردكم طرداً من هنا) .[١] إلا أنه حذف مقابل " أنفسكم " .

ثم استخدم مقابل " الديار " מְעוֹנָה والذي يعني (مسكن - مأوى - دار) ، ويدل على هيكل الرب ، كما في مزامير ٣/٧٧ . كما يدل على مربض الحيوانات ، مزامير ٢٢/١٠٤ (وفي مأويها تربض) [٢] وهو غير واف بدلالة " الدار " ، التي هي مسكن الإنسان ؛ لأنه أوسع دلالة من مجرد الدار ، فهو يشير لهيكل " الرب " ، ولمرابض الحيوانات في ذات الوقت ؛ بما يجعله غير واف تماماً بالمعنى .

في حين استخدم ريڤلين المقابل נִשַּׁל وهو يعني (طرد من أرض - سلب - انتزع بالقوة - نهب حقه أو أرضه مثلاً) ، مل٢ ٦/١٦ (وطرد اليهود من أيلة) .[٣] وهو مقابل قريب من المعنى ، خاصة في ضوء من قال بأن المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضاً من ديارهم ؛ لأن ذلك مما تعظم فيه المحنة والشدة حتى تقترب من الهلاك .[٤] وهو ما يتفق مع دلالة נשל من الانتزاع للشيء بالقوة .

ثم إنه يستخدم مقابل " الديار " מִשְׁכָּן وهو يعني (مسكن - منزل - مقر - دار - مأوى) ، إش ١٦/٢٢ (الناحت لنفسه في الصخر مسكناً) . كما يدل على خيمة الاجتماع ،

---

(١) י.שטיינברג,ע',גרש , עמ' 156 - י.גור, גרש - אבן שושן,ע' גרש, - ד. שגיב, ע',גרש .

(٢) י.שטיינברג,ע',מעונה , עמ' 482 - י.גור, מעונה - אבן שושן,ע' מעונה, - ד. שגיב, ע',מעונה .

(٣) י.שטיינברג,ע',נשל , עמ' 578 - י.גור, נשל - אבן שושן,ע' נשל, - ד. שגיב, ע',נשל .

(٤) الرازي ، ج ٣ ص ١٩٠ .

أما ريفلين ، فهو يلتزم بالأصل تماماً ، فيحافظ على وجود الضمير מַלְכוּתוֹ ، مع ذكر مقابل لفظ الجلالة " الله " كما هو في الأصل ؛ فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف في حذف الضمير، مع تنكير كلمة מַלְכוּת خلافاً لركندورف نفسه. كما أنه حذف لفظ الجلالة، رغم دلالته على التعظيم والتشريف، واستبدله مثل ركندورف بالضمير بما يخل بالمعنى. ومن ثم فالأفضل هنا هو ريفلين. (*)

* * *

ب- حذف الضمير المنفصل :

المائدة ٦١ : ﴿ وإذا جاءوكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... אמנם לא האמינו בבואם ולא האמינו בצאתם,.... (١)

ريفلين : ...וְאוּלָם בְּכַחֵשׁ בָּאוּ וּבְכַחֵשׁ יָצְאוּ,.... (٢)

بن شمش : ... הרי הם נכנסים אליכם ככופרים ויוצאים מכם ככופרים, ... (٣)

* الغرض من وجود الضمير المنفصل " هم " في الجملة الثانية ، وانعدامه في الأولى ؛ التأكيد على إضافة الكفر إليهم حال الخروج لأنه خلاف الظاهر ، إذ كان الظاهر بعد تنور أبصارهم برؤية مطلع شمس الرسالة أن يرجعوا عما هم عليه من الضلال . كما أن في ذلك نفي أن يكون من النبي ﷺ في ذلك فعل ، أي أنهم لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفراً ، بل هم الذين خرجوا بالكفر كما دخلوا به ، بل إن كفرهم ازداد لإنكارهم لك .(٤)

وفي مقابل هذا ، نلاحظ أن ركندورف لم يدرك المعنى المراد ، إذ حذف الضمير المنفصل "هم" ، واستعاض عنه بالضمير المتصل في الحالتين ،בבואם - בצאתם ، ومن ثم فقدت ترجمته المعنى السابق .

أما ريفلين فقد حذف الضمير المنفصل هو الآخر ، واكتفى بالضمائر المتصلة – مثل ركندورف – بما أضاع المعنى كذلك .

أما بن شمش ، فنجده يضيف الضمير المنفصل הֵם للجملة الأولى خلافاً للأصل . ثم يضيف للجملة الثانية מִכֶּם ، والتي تجعل المعنى (وخرجوا من عندكم كافرين) ، وهو بهذا يوحي بأن للرسول ﷺ دخل في كفرهم ، بما يعد تحريفاً للأصل الذي ينفي مثل هذه الشبهة عن رسول

---

* انظر كذلك : البقرة ٤٠ ، ٥١ ، ٦١ ، ٨٧ ، ٩٢ / آل عمران ١٨٣ / الأعراف ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٣ ، ١٦٧ / يونس ٩٣ .

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 113.

(٣) א. בן שמש, עמ' 70.

(٤) الرازي ، ج ١٢ ص ٣٨ – الألوسي ، ج ٦ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

الله ﷻ . ومن ثم فهذه تعد أسوأ الترجمات، وإن كان الجميع فاقدين للمعنى الخاص بالضمير المنفصل هنا . (*)

* * *

٦- إضافة ضمائر خلافاً للأصل :

يونس ٩٣ : ﴿ ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات ... الآية ﴾ .

ركندورف : ונכן לבני ישראל מקום נאמן,...(١)

ريفلين : וַנְּכוֹנֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם מִשְׁכַּן מִבְטָחִים.....(٢)

بن شمش : אחר- כך הושבנו את בני- ישראל לבטח בארצם.... (٣)

* " البواء " في أصله هو مساواة الأجزاء في المكان خلاف النبوة ، يقال بوأت له مكانا ، أي سويته فتبوأ .(٤) والمراد هنا : أي بوأنا لهم منزلاً صالحاً مرضياً ، منزل صدق مختار .(٥)

وقد التزم ركندورف بتنكير الكلمة " مبوأ " مكوم مثل الأصل .

أما ريفلين فقدر محذوفاً وهو מִצְרַיִם ، باعتبار قول عدد من المفسرين أن هذا "المبوأ" يقصد به أرض مصر ، أو الأردن وفلسطين .(٦) إلا أنه مع ذلك حافظ على إطلاق وتنكير كلمة " مبوأ " מִשְׁכָּן.

في حين نجد بن شمش يضيف אַרְצָם ، وهو بهذا ينسب الأرض إليهم ، رغم أن أحداً من المفسرين لم يذكر هذا القول ، إلا أن المترجم يرمي من وراء ذلك إلى إثبات أحقية بني إسرائيل في أرض فلسطين ، مستدلاً على هذا من القرآن نفسه - حسب ترجمته . خاصة وأن المفسرين ذكروا في هذا أقوالاً عدة منها مصر ، أو أرض الشام ، وهي أرض كنعان . ولكن المترجم يقصر المعنى هنا ، مع إضافة الضمير ليحمل النص دلالات لم ترد فيه . (*)

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل " بوأنا " ، والذي يعني سويته فتبوأ . وبوأت الرمح هيأت له مكاناً ، ثم قصدت الطعن به . ويقال باء فلان بدم فلان يبوء به ، أي ساواه .(٧)

---

* انظر كذلك : البقرة ٤٢ ، ٦٢ / آل عمران ٧٥ .

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 122.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 214.

(٣) א. בן שמש, עמ' 127.

(٤) الراغب الأصفهاني ، ص ٦٩ .

(٥) القرطبي ، ج ٨ ص ٣٨١ - البيضاوي ، ج ٣ ص ١٧ .

(٦) القرطبي ، المرجع السابق ، نفسه - الطبري ، ج ١١ ص ١١٤ ، ١١٥ .

* انظر كذلك : البقرة : ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٣ ، ١٧٤ / آل عمران : ١١٢ / المائدة : ٥ / الإسراء : ٦ .

(٧) الراغب الأصفهاني ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

وقد استخدم ركندورف مقابل هذا المعنى الفعل הֵכִין والذى يعنى (حضر - أعد - هيأ - مهد - جهز - يسر - وطد - سدد - سكن - ثبت) . ثث ١٩/٣ - مزامير ١٩/١٠٣ (الرب فى السماء ثبت كرسيه) ، أيوب ٧/٢٩ (وأهيئ فى الساحة مجلسى).[١] وهو قريب من المعنى الخاص بالإعداد والتهيئة .

فى حين استخدم ريفلين المقابل כּוֹנֵן والذى يعنى (أقام - أسس - أنشأ - شيد - وطد - ألف - شكل - سدد - صوب) ، مزامير ٣٦/١٠٧ (فيهيئون مدينة سكن) ، مزامير ٤/٩٩ .[٢] وهو قريب كذلك من دلالة الأصل ، باعتبار دلالته على الإنشاء والتوطيد .

إلا أن المترجم قد استخدمه فى القصص ، كمقابل لـ " مكن " ، بما يضيع فارق المعنى بين البوء ، والتمكين ؛ لأن التمكين هو أن تجعل للشئ مكاناً يتمكن فيه ، أى يقعد فيه أو يرقد، فوطأه ومهده ، واستعير اللفظ لمعنى "تسلط" ، وأطلق الأمر وشاع حتى صار حقيقة لغوية .[٣] وكان لزاماً عليه إظهار هذا الفارق اللغوى فى الاستخدام القرآنى الدقيق ، خاصة وأن ركندورف استخدم مقابل " مكن " הוֹשִׁיב ، وهو مقابل ملائم له . ثم استخدم هنا الفعل הֵכִין للإشعار بوجود فارق فى دلالة الأصل فى الحالتين . وهو ما أخفق فيه ريفلين ، رغم اقترابه من المعنى الخاص " بالبوأ " هنا كذلك .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הוֹשִׁיב والذى يعنى (أجلس - قعد بـ - أسكن - وطن - نصب - عين فى منصب - بوأ على كرسى العرش) ، مل١ ١٢/٢١ - تك ٦/٤٧ (أسكن أباك وإخوتك ... فى أرض جاسان). حزقيا ٣٣/٣٦.[٤] وهو وإن اقترب من المعنى الخاص "بالبوء" ، إلا أنه غير واف بدلالته هنا ؛ لما فى البوء من مشقة التمهيد والتسوية للمكان خلافاً للتمكين الذى يعد הוֹשִׁיב ، هو المقابل المباشر له . ومن ثم فقد وقع فى نفس ما وقع فيه ريفلين من عدم إظهار الفارق بين " بوأ - مكن " . إلا أن الجميع هنا قد اقترب من المعنى ، وإن كان أكثرهم دقة هو ركندورف وريفلين .

وأما مقابل " مبوأ صدق " ، فقد استخدم ركندورف المقابل נֶאֱמָן وهو يعنى (وفى - مخلص - أمين - وثيق - موثوق فيه - من يؤتمن به - وصى - ولى أمر) ، صموا ٢٠/٣ . فهو قريب من المعنى السابق ذكره، وقد ورد التعبير מָקוֹם נֶאֱמָן فى إشع ٢٥/٢٢ תָּמוּשׁ הַיָּתֵד הַתְּקוּעָה בְּמָקוֹם נֶאֱמָן (يزول الوتد المثبت فى الموضع الأمين).[٥] ورغم اقترابه من المعنى إلا أنه يستدعى دلالات هذا الموضع وقصة " إلياقيم بن حلقيا " ، مشيراً لفكرة انتصار بنى إسرائيل على أعدائهم دائماً بمساعدة الرب . وهى مضامين تزيد على ما فى الأصل ، وتحمله بالمفاهيم اليهودية ، بما يجعل المقابل هنا غير ملائم وغير حيادى .

---

(١) י.שטיינברג,ע'כון, הכין , עמ' 366,365 - אבן שושן,ע' כון, הכין- ד. שגיב, ע'כון, הכין ،
(٢) י.שטיינברג,ע'כון, כונן , עמ' 366 - אבן שושן,ע' כון, כונן - ד. שגיב, ע'כון, כונן ،
(٣) الزمخشرى ، ج ٣ ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ - البيضاوى ، ج ٤ ص ٢ - الألوسى ، ج ٢ ص ٤٣ ، ٤٤ .
(٤) י.שטיינברג,ע'ישב,הושיב ,עמ' 350,349 -אבן שושן,ע'ישב,הושיב-ד.שגיב,ע'ישב,הושיב.
(٥) י.שטיינברג,ע'אמן, נאמן , עמ' 53 - אבן שושן,ע'אמן, נאמן - ד. שגיב, ע'אמן, נאמן.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل מִבְטָח والذى يعنى (مأمن - منجى - موئل - ملاذ - مكان حصين - ثقة - أمان) ، إرميا ١٣/٤٨ ، وقد ورد تعبير مشابه لما هنا فى إشع ١٨/٣٢ (مساكن مطمئنة) .[١] وهو مقابل حيادى إلى حد ما ؛ نظراً لأنه غير متعلق إلا بالوعد بالأمن والطمأنينة ، وهو نفس المراد من الأصل .

فى حين استخدم بن شمش المقابل לְבֶטַח والذى يعنى (بأمان - بسلام - بطمأنينة - بهدوء - بلا خوف) ، إرميا ٣١/٤٩ (ساكنة آمنة) ، تث ٢٨/٣٣ .[٢] وهو يستدعى بهذا المقابل - مثل ركندورف - بعض المضامين القرائية حول نبوءات إرميا عن " أدوم " ، و " دمشق " ، و " قيدار " ، و " ممالك حاصور " ، [٣] أى أنه يؤكد على فكرة ضرب الرب لشعوب منطقة الشام ؛ ليؤكد عهده لبنى إسرائيل بإعطائهم هذه الأرض لهم ولنسلهم . وهو ما اجتهد المترجم فى تأكيده ، حيث أضاف الضمير إلى אַרְצָם - אַרְצָם ، بما يحمل النص دلالات لم ترد فيه مطلقاً . خاصة وأنه كما سبق القول - هناك خلاف حول هذه الأرض التى تم تبوؤهم فيها ، هل هى الشام وفلسطين ، أم مصر ، كما ذكر المفسرون ؛ إلا أن المترجم لا يلتفت لهذا ؛ سعياً وراء تأكيد زعمه من إثبات أحقيتهم بهذه الأرض - أرض الشام وفلسطين - من خلال شهادة القرآن نفسه ، خلافاً للأصل .

مما سبق يتأكد لنا أن مقابل " مبرأ صدق " ، قد أفلح المترجمون جميعاً فى الاقتراب من معناه واختاروا مقابلات ملائمة ظاهرياً ، لكنها لدى كل من ركندورف وبن شمش تحمل النص ما لم يرد فيه ، فى حين أنها حيادية إلى حد ما لدى ريفلين ، بما يجعله هو الأفضل هنا ، والأقرب للمعنى . على الرغم من عدم إظهاره للفارق بين " التبوء " و" التمكين " - كما سبق أن ذكرنا - لكن تظل ترجمته أكثر دقة وحيادية خلافاً لغيره من المترجمين .

* * *

البقرة ٤١ : ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ... الآية ﴾ .

ركندورف : האמינו באשר שלחנו אליכם לחזק...[٤]

ريفلين : וְהַאֲמִינוּ בַּאֲשֶׁר הוֹרַדְתִּי לְקַיֵּם..... [٥]

بن شمش : האמינו בספר שהורדתי לכם לאישור.... [٦]

* قوله تعالى : " بما أنزلت " يقصد به إما القرآن الكريم ، وإما الرسول ﷺ .[٧]

---

(١) י.שטיינברג,ע',מבטח , עמ' 428 - אבן שושן,ע' מבטח, - ד. שגיב, ע',מבטח.

(٢) י.שטיינברג,ע',בטח , עמ' 99,98 - אבן שושן,ע' בטח ,לבטח - ד. שגיב, ע',בטח ,לבטח.

(٣) انظر : إرميا الأصحاح ٤٩ .

(٤) צ. ה. רקנדורף, עמ' 5.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 6.

(٦) א. בן שמש, עמ' 6.

(٧) الطبرى ، ج ١ ص ٥٦٠ ، وما بعدها - الرازى ، ج ٣ ص ٤٥ وما بعدها - الألوسى ، ج ١ ص ٥٤٣ ، ٥٤٤

وفى مقابل هذا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش يضيف ضمير المخاطبين (אליכם-לכם) وكأن المنزل خاص ببنى إسرائيل دون غيرهم ، على الرغم من أن المراد بالخطاب هنا الجميع بما فيهم بنو إسرائيل ، وليس لهم ميزة عن سواء الناس ، إلا أنهم أصحاب كتاب سابق ، ومن ثم فهم الأولى بالإيمان بالقرآن وبالرسول ﷺ . وبالتالى جاءت الإضافة هنا فى غير موقعها .

فى حين التزم ريڤلين بالأصل تماماً ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

* * *

٧- استبدال الاسم الظاهر بالضمير :

آل عمران ١١٣ : ﴿ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله ...الآية ﴾

ركندورف : אך לא כל אנשי הכתב דומים זה לזה, יש מהם תמימי דרך..[١]

ريڤلين : אֵין הֵם שָׁוִים כְּאֶחָד. יֵשׁ בְּאַנְשֵׁי- הַסֵּפֶר עֵדָה פּוֹעֶלֶת צֶדֶק....[٢]

بن شمش:אולם לא כולם דומים. יש ביניהם כאלה הקוראים את אותות אללה..[٣]

* ذكر "أهل الكتاب" فى الأصل بدلاً من الضمير، إنما هو لزيادة فى تشريفهم والاعتناء بهم.[٤]

فى مقابل هذا نجد ركندورف يضيف لفظ (אַנְשֵׁי הַכְּתָב- أهل الكتاب) ، فى الشق الأول من الآية ، والذى يحل محله الضمير المستتر . فى حين أنه فى حالة الإظهار " من أهل الكتاب أمة " جاء بها יֵשׁ מֵהֶם، أى حذفها واستعاض عنها بالضمير العائد على ما ذكره فى الشق الأول . وهو بهذا الشكل يضيع المعنى السابق الخاص بذكرهم فى هذا الموضع دون غيره .

أما ريڤلين فهو كعادته ملتزم بالأصل حيث حافظ على لفظ " أهل الكتاب " فى موضعه مظهراً كما هو ، بما يعنى إدراكه للمعنى بشكل كبير .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف فى الحذف ، إلا أنه تفوق عليه حيث حذف الاسم من الجملة تماماً ، واستعاض عنه بالضمير בֵּינֵיהֶם ، بما أضاع المعنى السابق .

* * *

البقرة ٦٢ : ﴿ ... فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ .

ركندورف : ... יש שכר לפעולתם מאמתו, ...[٥]

ريڤلين : ...., לָהֶם שְׂכָרָם אֵת אֱלֹהֵיהֶם.... [٦]

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'36.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 62.

(٣) א. בן שמש, עמ' 40.

(٤) الألوسى ، ج ٤ ص ٣٣ .

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 6.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 9.

بن شمش : ... , להם שכרם שמור אצל ריבונם.... (١)

* المراد من " الأجر " : الثواب الذى وعدوه على الإيمان والعمل الصالح . فإضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب ، لكن تسميته أجراً لعدم التخلف . ويؤيد ذلك قوله " عند ربهم " المشير إلى أنه لا يضيع ، لأنه عند لطيف حفيظ .(٢) ولا شك أن التعرض لعنوان الربوبية مع الضمير العائد عليه فيه من التشريف والإكرام - نظير الإيمان - ما فيه .

والمراد بالعندية ليس المكانية ، فإن ذلك محال فى حق الله تعالى ، ولا المراد بها الحفظ كالودائع ، بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم .(٣)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يضيف لفظ לפעולתם ، باعتبار أن الأجر متوقف على العمل ، وهو بسبيل الإضافة التفسيرية . لكنه فى مقابل هذا يحذف لفظ " ربهم " الدال على الربوبية مستعيضاً عنه بالضمير מאתו ، بما يفقد الآية جزءاً من المعنى ، بالإضافة للإخلال بدرجة التأكيد فى الآية المستفاد من ذكر " ربهم " هنا . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى .

فى حين اجتهد كل من ريفلين وبن شمش فى الحفاظ على مقابل لفظ " ربهم " الدال على الربوبية ؛ إدراكاً منهما للمراد به فى الآية الكريمة . وإن اختلفت مقابلات اللفظ بينهما ، فقد استخدم ريفلين אלהים - وهو نفس المقابل المستخدم لديه للألوهية ، بما يخل بجزء من دلالة الأصل على مستوى المقابلات المعجمية . أما بن شمش فنجده يستخدم المقابل רבון ، وهو المقابل المباشر لمعنى الربوبية ، كما سبقت الإشارة لذلك .(*)

إلا أن ما يؤخذ على بن شمش هنا هو إضافته لفظ שמר ، التى توحى بحفظ الأجر كالوديعة ، بالإضافة لاستخدامه אצל التى توحى بالمكانية ؛ بما يخل بإشارة "الرازى" السابقة ، وبما يدل على عدم إدراك المترجم لدقة التعبير القرآنى ، وجماله من ناحية ، ومن ناحية أخرى يفيد نوعاً من التحديد والتقييد المكانى لله عز وجل ، وهو ما يخالف الروح الإسلامية والعقيدة الإسلامية بالكلية . وبالتالى تأتى ترجمته قاصرة عن المعنى مخلة بالمراد منه ؛ بما يجعل ترجمة ريفلين هى الأفضل هنا ، رغم التحفظ السابق عليها .

* * *

ومما سبق يتضح لنا أن ريفلين هو الأفضل من حيث الالتزام بهذه الظاهرة فقد حافظ على دلالة الأصل فى (٩) مواضع من إجمالى (١٤) موضعاً، فى حين لم يلتزم ركندورف إلا فى موضع واحد فقط، أما بن شمش فلم يلتزم إلا فى (٥) مواضع، بما يعنى تفوق ريفلين هنا.

* * *

---

(١) א. בן שמש, עמ' 8.

(٢) البيضاوى ، ج ٨ ص ١٥٨ - الألوسى ، ج ١ ص ٢٨٠ .

(٣) الرازى ، ج ٣ ص ١١٦ وما بعدها .

* انظر الفصل الثانى من الباب الأول ، حول دلالة معانى الألوهية والربوبية ومقابلاتها، ص ٨٧، ٩١ ومابعدها. وانظر أيضاً : آل عمران: ١١٤ / النساء : ٤٧ / المائدة : ١٨ / الأعراف : ١٣٧ .

خامسا : المعلـوم والمجهـول :

حـذف الفـاعـل :

المشهور امتناعه إلا فى ثلاثة مواضع :

١- إذا بنى الفعل للمفعول .

٢- فى المصدر، إذا لم يذكر معه الفاعل مظهراً يكون محذوفاً، ولا يكون مضمراً، نحو: " أو إطعام " .

٣- إذا لاقى الفاعل ساكناً من كلمة أخرى ، نحو : " اضرب القوم " للمخاطبة . وجوز "الكسائى" حذفه مطلقاً إذا وجد ما يدل عليه ، نحو : " كلا إذا بلغت التراقى " أى بلغت الروح. والحق أنه فى المذكور مضمر لا محذوف . (١)

أما حذفه وإقامة المفعول مقامه ، مع بناء الفعل للمفعول فله أسباب :

١- العلم بها ، قال " ابن جنى " : وضابطه أن يكون الغرض إنما هو الإعلام بوقوع الفعل بالمفعول ؛ ولا غرض فى إبانة الفاعل من هو . مثاله : " خلق الإنسان من عجل " ، والمعلوم أن الله هو خالقه .

٢- تعظيمه ، نحو : " قضى الأمر الذى فيه تستفتيان " ؛ إذا كان الذى قضاه عظيم القدر .

٣- مناسبة الفواصل ، نحو : " وما لأحد عنده من نعمة تجزى " ، ولم يقل : يجزيها .

٤- مناسبة ما تقدمه ، نحو : " رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم " ، لأن قبلها : "وإذا أنزلت سورة " على بناء الفعل للمفعول، فجاء قوله "طبع" ؛ ليناسب بالختام المطلع.

٥- الجهل بالفاعل ، أو الخوف منه أو عليه .(٢)

وسوف نبدأ هنا بعدم مراعاة المترجمين لبناء الجملة فى الأصل للمجهول . سواء أكان ذلك للعلم بالفاعل ، أو لتعظيمه . وهما السببان اللذان توفرا لنا هنا ثم تناولنا ما أقدم عليه المترجمون من بناء الجملة للمجهول خلافا للأصل .

* * *

١- بنـاء الجملة للمجهول للعلم بالفاعل :

الأعراف ١٦١ : ﴿ وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها ... الآية ﴾ .

ركندورف : ובהאמר אליהם: .... (٣)

---

(١) بدر الدين الزركشى ، ج ٣ ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) الزركشى ، ج ٣ ص ١٤٤ ، ١٤٥ - عبد المتعال الصعيدى ، المرجع السابق ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ'95.

ريفلين : וּכְהֶאָמֵר אֲלֵיהֶם: .... (١)

بن شمش : וכאשר היינו אומרים להם.... (٢)

* البناء للمجهول هنا للجرى على سنن الكبرياء ، مع الإيذان بأن الفاعل غنى عن التصريح به .(٣)

وقد التزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل هنا ، حيث استخدما الفعل נֶאֱמַר فى وزن נִפְעַל والذى يعنى (قيل - ذكر - ورد فى - حكى - سرد)، عد ١٤/٢١ (لذلك يقال فى كتاب حروب الرب) .(٤) وهما بهذا الشكل أدركا الغاية من البناء للمجهول .

فى حين حول بن شمش المجهول هنا إلى معلوم باستخدام ضمير العظمة הָיִינוּ ، مرجعاً الضمير إلى الذات العليا لله عز وجل ، وهو ما أضاع اللمحة البلاغية فى الآية . خاصة وأنه كما يقول " الزمخشرى " : إنه إذا تعين الفاعل وعلم أن الفعل مما لا يتولاه إلا هو وحده ، كان ذكره فضلاً ولغواً من القول .(٥) وهو ما فعله بن شمش هنا بما أخل بالمعنى .

* * *

آل عمران ٢٥ : ﴿ فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ .

ركندورف : ולכל נפש ישוב גמולה בראשה... (٦)

ريفلين : וְשֻׁלְּמָה כָּל נֶפֶשׁ כְּפֻעָלָה.... (٧)

بن شمش : כשכל נפש תקבל את גמולה ... (٨)

* المراد هنا ، ووفيت كل نفس جزاءها أو ثوابها .(٩) وحذف الفاعل هنا ، وهو الله تعالى؛ لأنه من المعلوم أن من يوفى الأنفس حقها يوم القيامة هو الله تعالى ، ولا أحد سواه .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحول الجملة المبنية للمجهول إلى جملة معلوم ، جاعلاً "ماكسبت" هى فاعل الجملة خلافاً للأصل .إذ جعل المعنى (ويرجع لكل نفس ثوابها) بما أضاع المعنى السابق ، خاصة وأن " ما كسبت " تعد جملة فى محل مفعول به ثان لـ " وفيت " .

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 166,165.

(٢) א. בן שמש, עמ' 101,100.

(٣) الألوسى ، ج ٩ ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٤) י.שטיינברג,ע'אמר,נאמר,עמ'56,55- אבן שושן,ע' אמר,נאמר - ד. שגיב, ע'אמר ,נאמר.

(٥) الزركشى ، ج ٣ ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٦) צ. ת. רקנדורף, עמ'30.

(٧) י. י. ריבלין, עמ' 51.

(٨) א. בן שמש, עמ' 34.

(٩) الرازى ، ج ٧ ص ٢٣٥ .

أما ريفلين ، فقد حافظ على الأصل باستخدام الفعل שָׁלַם للمجهول : فهو الأفضل هنا ، حيث حافظ على قوة الأصل وبلاغته .

أما بن شمش ، فقد سار على نهج ركندورف فى تحويل الجملة إلى المعلوم ، إلا أنه جعل "كل نفس" هى فاعل الجملة . أى أن الخلاف بينه وبين ركندورف فى تحديد فاعل الجملة ، لا فى الترجمة ذاتها . بما يجعل ترجمة الاثنين غاية فى السوء هنا .

وأما من حيث المفردات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " التوفية " الفعل שוב وهو بمعنى (عاد – رجع) وقد سبق ذكره .[1]

كما استخدم مقابل " ما كسبت " لفظ גְּמוּל والذى يعنى (مكافأة – أجر – ثواب – تعويض – جزاء / عقاب – عقوبة) ، إشع ١١/٣ . وقد ورد التعبير المستخدم هنا فى عوبديا ١٥ (عملك يرتد على رأسك) .[2] وهذه المقابلات قاصرة عن دلالة الأصل العبرى ؛ لأن الوافى هو الذى بلغ التمام ، وتوفية الشئ بذله وافياً ، أى دون أدنى نقصان . أى لن ينقص من ثواب أو جزاء كل نفس مثقال ذرة ، وهو مالا يفيده المقابل العبرى تماماً .

فى حين استخدم ريفلين الفعل שָׁלַם والذى يعنى (دفع – سدد – سلم /مجازاً كوفئ – أثيب – جوزى) ، أمثال ٣١/١١ (هو ذا الصديق يجازى فى الأرض).[3] وهو يدل على المجازاة والإثابة . أما دلالته على السداد والدفع ، ففى مزامير ٢/٦٥ (ولك يوفى النذر) . وهو مقابل ملائم للمعنى هنا . خاصة وأن פֹּעַל يعنى (فعل – عمل – إنجاز – أجرة عمل – أتعاب) ، أيوب ١١/٣٤ (لأنه يجازى الإنسان على فعله) .[4] فهو مقابل ملائم للمعنى كذلك ، فى ضوء نفس المفهوم سواء فى الإسلام أو اليهودية حول مجازاة الإنسان على عمله .

فى حين استخدم بن شمش الفعل קִבֵּל والذى يعنى (قبل – تنازل – تسلم – تلقى – حصل على) ، وهو يدل على كل ما يؤخذ من يد ليد سواء أكان مادياً ، كما فى أخبار ثان ٢٢/٢٩ ، أو معنوياً ، كما فى أيوب ١٠/٢ (الخير نقبل من عند الله والشر لا نقبل) .[5] وقد استخدم لفظ גמול كمقابل لقوله تعالى " ما كسبت " كما فعل ركندورف . وهو يقترب إلى حد ما من المعنى ، إلا أن " التوفية " هنا تشير لتمام الجزاء أو الثواب من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا تدل على رضا الأنفس أو عدم رضاها ، إذ من المعلوم أن النفس المريضة لا تقبل جزاءها برضا ، بل بجزع وخوف ، وهو مالم يدركه المترجم من هذا المقابل .

فى حين أشار ريفلين – وهو الأفضل هنا من حيث المقابلات – إلى دلالة حيادية ، وهى دلالة المجازاة أو المكافأة ، سواء أرضيت النفس المتلقية ، أو لم ترض . فهو هنا الأفضل ، خاصة

---

(١) י.שטיינברג,ע',טוב ,שב עמ' 827 - אבן שושן,ע' טוב ,שב - ד. שגיב, ע',טוב ,שב.
وكذا انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٧٤ .
(٢) י.שטיינברג,ע',גמול עמ' 151 - אבן שושן,ע' גמול - ד. שגיב, ע',גמול.
(٣) י.שטיינברג,ע',שלם עמ' 848 - אבן שושן,ע' שלם - ד. שגיב, ע',שלם.
(٤) י.שטיינברג,ע',פעל עמ' 693 - אבן שושן,ע' פעל - ד. שגיב, ע',פעל.
(٥) י.שטיינברג,ע',קבל עמ' 732 - אבן שושן,ע' קבל - ד. שגיב, ע',קבל.

وأنه راعى أسلوب الأصل من حيث البناء للمجهول ، كما راعى استخدام كاف التشبيه هنا كمقابل لـ "ما" ، أى أن الجزاء من جنس العمل . وهو ما فعله كذلك ركندورف ، إلا أن גמול لديه ، ولدى بن شمش غير وافية بالمعنى ؛ لأنها تدل على الجزاء أكثر من الثواب ، مما يفقد المعنى جزءاً من دلالته لديهما خلافاً لريفلين .

* * *

٢- بناء الجملة للمجهول تعظيماً للفاعل :

البقرة ٦١ : ﴿ ... وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ... الآية ﴾ .

ركندورف : וינגע אותם אלהים ברעב וחסר (١)

ريفلين : וַיִּוָּסְרוּ בְּשֶׁפֶל וָעֹנִי (٢)

بن شمش : אתם סובלים עד היום מהשפלה ומסכנות. (٣)

* المراد هنا ، أى ألزموا الذلة ، وبناء الجملة للمجهول ؛ لمزيد تعظيم الأمر وتأكيده . كما أن عدم ذكر الفاعل – وهو الله تعالى – هنا لمزيد الإبعاد لهم ، والإشعار بالخزى على ما أقدموا عليه ؛ لمزيد الترهيب والوعيد .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف ، قد صرح بذكر الفاعل محولاً الجملة إلى المعلوم دون مراعاة للمعنى السابق ، بما أضر ببلاغة الآية الكريمة ؛ وذلك تخفيفاً لحدة الأصل ، ومحاولة لرفع شأن اليهود بذكر الفاعل هنا .

فى حين يلتزم ريفلين بالأصل ، محافظاً على البناء للمجهول ، مدركاً بذلك للمعنى .

أما بن شمش فقد حول الجملة – مثل ركندورف – للمعلوم ، إلا أنه جعل الفاعل هم بنو إسرائيل أنفسهم وذلك من خلال استخدام ضمير المخاطبين אתם ، بما يخل بالمعنى تماماً . لأنه بهذا الشكل يسقط ذكر لفظ الجلالة ومعناه من الجملة ، بما يضيع دلالة الترهيب والتهويل هنا . فهو أسرأ الجميع ، وهدفه من ذلك هو نفس هدف ركندورف .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " ضرب " الفعل נָגַע والذى يعنى (أمرض – أعل – أسقم – ابتلى – أصاب بمرض) ، تك ١٢/١٧ (٤) (فضرب الرب فرعون .. ضربات عظيمة) . والمقابل يقترب من المعنى إلى حد ما ، إلا أنه غير واف بدلالات الفعل "ضرب " هنا وما فيها من تصوير بلاغى ، خاصة الإيحاء بإحاطة الذلة بهم كإحاطة القبة بمن ضربت عليهم ، حيث لا ينفكون عنها ولا تنفك عنهم .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 6.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 9,8.

(٣) א. בן שמש, עמ' 8,7.

(٤) י.שטיינברג,ע'נגע, עמ' 533 - אבן שושן,ע' נגע - ר. שגיב, ע'נגע.

كما استخدم مقابل " الذلة " وهي الإذلال والصغار ، لفظ רָעָב، وما أشد التباعد بين "الذلة " ، وبين الجوع وماله من دلالات . فالترجمة على هذا المعنى قاصرة من حيث المقابلات، مخلة من حيث نمط الجملة .

أما ريفلين ، فقد استخدم مقابل " ضرب " الفعل נוֹסַר والذي يعني (عذب – أنب – قرع – وبخ – أدب) ، إرميا ٨/٦ (تأدبي يا أورشليم) .[١] وهذا المقابل هو الآخر ، رغم إشارته لما في ضرب الذلة من العذاب والعقاب الواقع بهم ، إلا أنه غير واف هو الآخر بدلالة " ضرب " البلاغية هنا ، وإن كان يقترب من المعنى العام للآية كثيراً.

كما حافظ على معنى " الذلة " مستخدماً المقابل שֵׁפֶל والذي يعني (سفل – انخفاض – انحطاط – انحلال) ، ومع الباء يعني (في الحضيض – في الدرك الأسفل) ، جامع ٦/١٠ (والأغنياء يجلسون في السافل) .[٢] وهو قريب إلى حد كبير من المراد "بالذلة " ، باعتبارها تعني الصغار .[٣] ومن ثم فقد اقترب ريفلين كثيراً من المعنى هنا خلافاً لركندورف.

أما بن شمش فاستخدم الفعل סָבַל وهو يعني (قاسى – عانى – كابد – تألم – احتمل) ، إشع ١١/٥٣ (وآثامهم هو يحملها) .[٤] وهو قاصر عن معنى " ضرب " هنا وما فيه من تصوير بلاغي ، خاصة وأن סבל هنا يشير لرد فعلهم ، لا لمصدر الفعل الصادر عن الله عز وجل .

كما ترجم " الذلة " بالمقابل הַשְׁפָּלָה وهو بمعنى (إذلال – مذلة – إهانة – امتهان – تحقير) ، وهي صيغة مشتقة من الفعل השפיל ،[٥] الذي يدل على التحقير والإذلال ، وهو مقابل ملائم للمعنى إلى حد كبير ، إلا أن ترجمته قاصرة عن المعنى العام . ولعل أفضل الترجمات هنا حفاظاً على النمط القرآني ، وعلى المقابلات ، هي ترجمة ريفلين ؛ لأنها تشير لمصدر الفعل ، لا لنتيجته ، مع الالتزام بالأصل إلى حد كبير مقارنة بغيره من المترجمين .

وفي مقابل هذه الترجمة نجد أنه في الآية(١١٢) من سورة آل عمران في ترجمة معنى قوله تعالى " ضربت عليهم الذلة " ، فقد تم تعديل الصياغة لدى بعض المترجمين على النحو التالي : ركندورف כלמה תשיגם [٦]، أما ريفلين יוּסְרוּ בַּחֲרָפוֹת [٧] ، وأما بن شمش הם יסבלו מהשפלה [٨]

---

(١) י.שטיינברג,ע',יסר,נוסר עמ' 327 - אבן שושן,ע'יסר,נוסר - ד. שגיב, ע',יסר,נוסר.

(٢) י.שטיינברג, ע', שפל, עמ' 868 - י.גור,ע'שפל -אבן שושן,ע' שפל-ד. שגיב, ע',שפל.

(٣) الطبري ، ج ٢ ص ١٣٠ وما بعدها – القرطبي ، ج ١ ص ٤٢٢ وما بعدها – البيضاوي ، ج ١ ص ١٥٧ .

(٤) י.שטיינברג,ע',סבל, עמ' 586 - אבן שושן,ע' סבל - ד. שגיב, ע',סבל.

(٥) א.אבן שושן,ע' השפלה - ד. שגיב, ע',השפלה.

(٦) צ. ת. רקנרורף, עמ'36.

(٧) י. י. ריבלין, עמ' 61.

(٨) א. בן שמש, עמ' 40.

أي لم يلتزم بنمط البناء للمجهول في الحالتين سوى ريفلين ، في حين عدل ركندورف الفاعل هنا إلى " الذلة " ، أي جعل مقابل " الذلة " هو فاعل الجملة . بينما سار بن شمش على منهجه بإرجاع الفاعل في الجملة لأهل الكتاب من خلال الضمير المنفصل הם .

ومن حيث المقابلات ، نجد أن الفعل הִשִּׂיג وهو يعني (بلغ – لحق بـ – أدرك – حاز – ظفر بـ – حصل على – سبق – اكتسب) ، وهو يدل على كل ما يلحق الإنسان من خير أو شر ، تث ٢٨/٢ (فتأتي عليك جميع هذه البركات وتدركك) . تث ٢٨/٤٥ (تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتتبعك وتدركك) .[١] ولعل هذا المقابل أفضل من الفعل נָגַע في البقرة (٦١) ؛ لأنه يدل على الإلزام والإلصاق ، فهو أقرب للمعنى إلى حد كبير رغم عدم دلالته على الاستعارة التخيلية هنا في استخدام "ضرب" ، وما له من دلالات الإحاطة التامة والتطويق.

أما " الذلة " فجعل مقابلها כְּלִמָּה وهو بمعنى (خجل – خزي – عار) ، وهو يدل أساساً على حجب الوجه من الخجل ، إرميا ١٥/٥١ (غطى الخجل وجوهنا) .[٢] ومن ثم فهو قاصر عن معنى " الذلة " ، وما فيه من تحقير وامتهان .

أما ريفلين فقد احتفظ بالفعل נוֹסַר كما هو ، في حين استخدم لفظ חֶרְפּוֹת كمقابل " للذلة " ، رغم أنه يعني (عار – شنار – هتيكة – فضيحة – شين – خزي – خجل) ، صمو٢ ١٣/١٣ (أما أنا فأين أذهب بعاري) .[٣] وهو غير وافٍ بالمعنى ؛ لأن العار قد يجلبه الإنسان على نفسه ، في حين أن الذلة تأتي على الإنسان دون رغبة منه . ولعل استخدام المقابل שֶׁפֶל في البقرة كان أفضل مما هو الحال هنا .

بينما حافظ بن شمش على نفس الصيغة في الحالتين ، ولعله يلتزم بهذا بدلالة التكرار هنا فهو الأفضل من هذه الناحية فقط، إلا أن دلالة الفعل סָבַל قاصرة عن المعنى كما سبق القول.

ومن ثم نجد أن ترجمة ركندورف هنا أفضل حالاً مقارنة بما في البقرة (٦١)، إلا أنها هي الأخرى قاصرة عن المعنى، رغم أن الفعل השיג من أقرب الأفعال في دلالته على معنى "ضرب".

أما ريفلين فترجمته في البقرة أفضل مما هنا ، مع اقتراب الفعل נוסר إلى حد كبير من المعنى ، في حين أن بن شمش لا تغيير لديه في الحالتين .

* * *

آل عمران ٩٣ : ﴿ كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة ... الآية ﴾ .

ركندورف : לפני תת אלהים את התורה [٤]

---

(١) י.שטיינברג,ע',נשג,השיג, עמ' 576 - אבן שושן,ע' נשג,השיג - ד. שגיב, ע',נשג,השיג.

(٢) י.שטיינברג,ע',כלמה, עמ' 380 - אבן שושן,ע' כלמה - ד. שגיב, ע',כלמה.

(٣) י.שטיינברג,ע',חרפה, עמ' 274,273 - אבן שושן,ע' חרפה - ד. שגיב, ע',חרפה.

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ'35.

ريفلين : בְּטֶרֶם הוּרְדָה הַתּוֹרָה [1]

بن شمش : لفني מתן- תורה [2]

* البناء للمجهول هنا ؛ للإيذان بأن الأمر من الله تعالى، غير مشارك ولا مدافع عن الاستئثار به، والتفرد بإيجاده، دلالة على كبرياء المنزل وجلالة شأنه.

في مقابل هذا لم يلتفت ركندورف لفائدة حذف الفاعل هنا ، ولذا عمد إلى إظهاره خلافاً للأصل، بما أضاع المعنى السابق تماماً.

بينما حافظ ريفلين على الأصل ، وعلى البناء للمجهول مدركاً بذلك المعنى المراد منه .

أما بن شمش ، فقد عدل إلى الجملة الاسمية بدلاً من الجملة الفعلية من خلال استخدام المضاف والمضاف إليه ، دون ذكر لفكرة التنزيل والإنزال ، بما يخل بالمعنى وقوته في الأصل .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل נָתַן وهو يعني (أعطى - ناول - أهدى - وهب - منح - سلم - قدم - جعل - وضع) ، إرميا ٣٢/٣١ (أجعل شريعتي في داخلهم) ، تث ١٨/١٣ ، ١٨/١٨ .[3] وهو يقترب من المعنى ، إلا أنه غير واف بدلالة التنزيل التي تشير ضمن معناها لدلالة الانحطاط من علو.[4] وهو ما لا يدل عليه الفعل נתן هنا .

في حين استخدم ريفلين المقابل הוֹרַד وهو يعني (أنزل - خفض - أزيل - أسقط) ، عد ١٧/١٠ - زكريا ١١/١٠ (وتخفض كبرياء أشور) .[5] وهو أقرب للمعنى ؛ بدلالته على الإنزال من علو إلى سفل ، وهو يشمل المادي والمعنوي معاً ، فهو أكثر دقة هنا .

وأما بن شمش فاستخدم لفظ מַתָּן ، وهو اسم مشتق من الفعل נָתַן وهو يعني (وهب - منح - اعطاء) ، أمثال ١٦/١٨ (هدية الإنسان ترحب له) .[6] وهو لا يدل على النزول من علو إلى سفل ، ومن ثم فهو غير واف مثل جذره נתן - بمعنى الإنزال والتنزيل .

بما يجعل ترجمة ريفلين هي الأفضل والأكثر دقة هنا . (*)

* * *

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 59.

(٢) א. בן שמש, עמ' 39.

(٣) י.שטיינברג,ע'/נתן, עמ' 581,580 - אבן שושן,ע' נתן - ד. שגיב, ע'/נתן.

(٤) الراغب الأصفهاني ، ص ٤٨٨ .

(٥) י.שטיינברג,ע'/ירד/הורד, עמ' 342 - אבן שושן,ע' ירד/הורד - ד. שגיב, ע'/ירד/הורד.

(٦) י.שטיינברג,ע'/מתן ,עמ' 521 - אבן שושן,ע' מתן- ד. שגיב, ע'/מתן.

* انظر كذلك : البقرة ٤٨ ، ٨٦ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٢٣ / آل عمران ١١٥ ، ١٨٤ / النساء ١٦٠ / المائدة ٥ ، ٥٩ / الأعراف ١٦٥ / طه ٩٠ / البينة ٥ .

ثانياً: بناء الجملة للمجهول خلافاً للأصل:

البقرة ١٤٦ : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אנשי הכתב הכירוהו. (١)

ريفلين : אֲלֶה אֲשֶׁר נָתַנּוּ לָהֶם הַסֵּפֶר יְדָעוּ אוֹתוֹ . (٢)

بن شمش : אלה שלהם גיתן הספר מקודם מכירים. (٣)

* إسناد الإيتاء هنا لضمير العظمة يدل على فضل الله عليهم ، وإضافتهم له إنما هو رفع لشأنهم ، ومزيد تودد إليهم ، وتذكير لهم بأنعام الله عليهم .

فكما ذكر " الراغب " ، أن كل موضع ذكر فى وصف الكتاب " آتينا " فهو أبلغ من كل موضع ذكر فيه " أوتوا " ؛ لأن أوتوا قد يقال إذا أولى من لم يكن منه قبول ، وآتيناهم يقال فيمن كان منه قبول . (٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحول الجملة إلى الاسمية ، مستخدماً مصطلح אנשי הכתב ، والذى يعنى " أهل الكتاب " . وهذا المعنى قاصر تماماً عن إبراز ما للجملة الفعلية هنا من معان، خاصة وأن الجملة الفعلية فى سياق المدح والامتنان ، فى حين أن " أهل الكتاب " قد يستخدم أحياناً للذم ، وأحياناً أخرى للمدح .

فى حين حافظ ريفلين على الأصل ، مستخدماً الفعل נָתַן كما سبق الذكر ، وهو المقابل المباشر " للإيتاء " – مع ضمير العظمة " جمع المتكلمين " ، فهو الأفضل هنا ولا شك .

أما بن شمش فقد حول الجملة إلى المبنى للمجهول נִיתַן לָהֶם הַסֵּפֶר، حيث حذف ضمير العظمة ، محولاً المعنى إلى " أوتوا الكتاب " ، بما جعله فى موضع ذم بدلاً من موضع المدح والامتنان السابق ذكره . خاصة وأن " أوتوا " للمجهول يستخدم مع من لم يكن منه قبول ، بما يخل تماماً بالغرض الأساسى هنا .

* * *

البقرة ٧٢ : ﴿ وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ... الآية ﴾ .

ركندورف : ואם נפש תהרג ולא תדעו מי המכה..... (٥)

ريفلين : וְכִי תִרְצְחוּ נֶפֶשׁ וְאַתֶּם נִרְדָּנִים בְּרֶבֶר הָרוֹצֵחַ... (٦)

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'13.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 21.

(٣) א. בן שמש, עמ' 16.

(٤) الراغب الأصفهانى ، ص ٨ ، ٩ .

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 10.

بن شمش : ומשה הוסיף כי המצא חלל נופל בשדה לא נודע מי היכהו...[1]

* هذه الآية هى بداية قصة البقرة ، باعتبار التقديم والتأخير فى سياق القصة . حيث إن وقوع ذلك القتل لابد وأن يكون متقدماً لأمره تعالى بالذبح . وأما تأخيره فى الذكر فمن باب تقدم ذكر السبب على ذكر الحكم حيناً ، والعكس حينا آخر . من باب التنويع والتفريع حتى لا تكون قصة واحدة .[2] والمعنى : وإذ قتلتم نفساً من قبل ، واختلفتم وتنازعتم ، فإنى مظهر لكم القاتل الذى سترتموه ، بأن يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة .[3] والخطاب هنا فى " قتلتم " للجمع، لوجود القتل فيهم على طريق العرب فى نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح . ولعل هذا إشارة لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم ، وعظم جرأتهم حتى أنهم ستروا القاتل ، وروى أنهم قد اجتمعوا على القتل ولهذا نسب الفعل للجمع .[4]

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحول جملة المعلوم فى الأصل إلى جملة المجهول ، مستخدماً الفعل נֶהֱרַג ، وهو بهذا يخل بالمعنى السابق من أن القتل موجود فيهم بالفعل ، وأن هذا إشارة لمزيد توبيخهم على عظم جرمهم ، باستخدام ضمير الجمع . أى أن المترجم يسعى من خلال تعديل الأسلوب إلى صيغة الشرط ، واستخدام صيغة المبنى للمجهول إلى إعطاء الآية صورة الحكم ، أو القانون والتشريع ، لا صورة الحكاية لجريمة قد ارتكبوها بالفعل ، تنزيهاً لهم وإعلاءً لشأنهم .

بل ويشير فى الهامش رقم (٢) إلى أن الرسول ﷺ قد خلط فى هذه الآية بين قصة البقرة الحمراء ، وبين قصة العجلة المكسورة العنق .[5] أى أن المترجم بهذا الهامش يستدعى المفاهيم المقرائية حول هاتين القصتين، دون التأكيد على أن القتل وقع منهم بالفعل. بل ويتهم الرسول ﷺ – حاشاه – بأنه يخلط بين هذه المفاهيم والقصص التوراتية، إشارة لسماع الرسول ﷺ هذه القصص من اليهود فى المدينة، وإشارة إلى أن القرآن مقتبس من المصادر اليهودية والمسيحية. وهذا دليل من وجهة نظره على صدق هذه المقولة التى افترضها فى البداية، ثم ذهب يستجدى لها الأدلة من خلال النص القرآنى، حتى وإن حرف النص الأصلى ؛ لخدمة مثل هذه الأفكار كما فعل فى هذا الموضع من الترجمة.

فى حين التزم ريفلين بالأصل ، حيث حافظ على الأداة [כִּי] هنا باعتبار معناها الزمنى. ثم التزم بنسبة وتحديد الفاعل ، وهو ضمير جمع المخاطبين תְּרַצְּחוּ ، فهو الأفضل هنا. إلا أنه أشار فى الهامش رقم (١) إلى أنه ربما تكون قد تبدلت لديه – ولا شك يقصد هنا

---

(١) א. בן שמש, עמ' 8.
(٢) الرازى ، ج ٣ ص ١٣٧ ، ١٣٨ – القرطبى ، ج ١ ص ٤٥٥ ، ٤٥٦ .
(٣) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٦٢ – الألوسى ، ج ١ ص ٢٩٣ .
(٥) צ. ח. רקנדורף, שם .

القرآن أو الرسول – حكم البقرة الحمراء ، بحكم العجلة مكسورة الرقبة .[1] وهو نفس ما ذكره ركندورف . إلا أن ما يميز ريفلين هنا أنه يستخدم مفهوم الاحتمالية אֶפְשָׁר ، دون تأكيد ، خلافاً لركندورف الذى أكد اتهامه للرسول ﷺ بالخلط والتشويش .

وفى مقابل هذا نجد ترجمة بن شمش تسير على نهج ركندورف ، بل إنه كان أشد وطأة منه؛ حيث استخدم هنا ترجمة مقتبسة من سفر التثنية ١/٢١ ونصها : כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נוֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: (إذا وجد قتيل فى الأرض التى يعطيك الرب إلهك لتمتلكها واقعاً فى الحقل لا يعلم من قتله) . وهو بهذه الصيغة :

أولاً : يشير للاقتباس بالنص من العهد القديم فى القرآن الكريم ، بما يؤكد فكرة استقاء القرآن من المصادر اليهودية ، ويدلل على صحة قوله فى مقدمته أن القرآن ماهو إلا التوراة باللغة العربية للعرب .

ثانياً : يحول المعنى من دلالة الجزم بوقوع القتل منهم ، وتجريمهم على ذلك الفعل إلى مجرد دلالة الشرطية –مثل ركندورف – بل هو هنا أشد منه حيث جعلها بمثابة الحكم الذى سوف يأتى من بعده طريقة التعامل معه وكيفية معرفة الجانى فى مثل هذه الجريمة إذا وقعت فى يوم من الأيام . وهو بهذا قد أبعد عن بنى جنسه كل إشارة لمجرد اشتراكهم فى جريمة القتل.

ثالثاً : أنه بهذا الشكل يكون أشد خبثاً من ركندورف ؛ لأنه يستخدم صيغ كاملة من العهد القديم، بدلاً من ترجمة الأصل ؛ لمجرد الإيحاء بفكرة الاقتباس ، دون ذكر لمثل هذا النقل منه ، مكتفياً بما يدركه القارئ اليهودى عند قراءة مثل هذه الترجمة ، مستغلاً عدم معرفته التامة بنظم القرآن الكريم ، وحقيقة صياغته .

وقد أشار فى الهامش رقم (٢٥) إلى أن هذه الآية تشير إلى أحكام العجلة مكسورة الرقبة الواردة فى سفر التثنية ١/٢١ : ٩ .[2] وذلك لتأكيد كون القرآن مستقياً من المقرا والمصادر اليهودية ، دون مراعاة لأوجه التفاوت والاختلاف بين النصين . بما يحمل النص بالمفاهيم القرآنية التى يتم استدعاؤها فى ذهن المتلقى رغم أنها لم ترد مطلقاً فى الأصل . ومن ثم فترجمة بن شمش هى أشد الترجمات سوءاً هنا . فى حين أن أكثرها اتساقاً مع الأصل – رغم الإشارة فى الهامش – كانت ترجمة ريفلين .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل دلالة "القتل" استخدم ركندورف الفعل נֶהֱרַג والذى يعنى (قتل – أمات – أردى قتيلاً – أودى بحياة – أعدم) ، حزقيا ٦/٢٦ (بناتها اللواتى فى

---

(١) י. י. ריבלין,שם .

(٢) א. בן שמש, שם .

الحقل تقتل بالسيف). وهو يدل على القتل بالسيف ، أو بأى أداة أخرى ، كما يدل على قتل الإنسان والحيوان . كما فى إشع ١٣/٢٢ . ويدل على القتل بواسطة الحيوانات أو الزواحف كما فى أيوب ١٦/٢٠ . ومجازاً يدل على إصابة النبات بالبرد ، كما استخدم بلاغياً لمعنى التوبيخ الغاضب ، وللدلالة على السوء الخلقى .[١] ومن ثم فهو قريب من المعنى هنا .

أما ريفلين فاستخدم المقابل רָצַח والذى يعنى (قتل - اغتال - أمات - ذبح - فتك بـ)، عد ٢٧/٣٥ (وقتل ولى الدم القاتل). وقد أشار " ابن شوشان " إلى أنه يستخدم فى حالة القصد ، ومع النية السيئة المبيتة .[٢] ولعله أقرب هنا من خلال هذا المعنى إلى مراد الآية الكريمة فى ضوء أن القتل تم عن سبق الإصرار ومع القصد التام .

أما بن شمش فاستخدم المقابل חָלָל والذى يعنى (قتيل - مقتول - صريع) تث ١/٢١ وهو يدل على المقتول أو المطعون بصفة خاصة . وفى الشعر يستخدم كاسم جمعى بمعنى القتلى ، حزقيا ٦/١١ . كما يستخدم على المستوى الأخلاقى بمعنى الفاسق ، الأثيم ، حزقيا ٣٠/٢١ ، لا ٧/٢١ .[٣] وهو قريب هو الآخر من المعنى .

وقد أضاف المترجم هنا التعبير נוֹפֵל בַּשָּׂדֶה وهو لم يرد فى الأصل ؛ وذلك لتحميل النص بمضامين يهودية صرفة كما سبق القول .

أما مفهوم " التدارؤ " : فهو إما مجازاً عن الاختلاف والاختصام ، أو كناية عنه إذ أن المتخاصمين يدفع كل منهما الآخر ، أو يستعمل فى حقيقته ، أى التدافع بأن يطرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه . وقيل : إن كلاً منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة .[٤]

وفى مقابل هذا المعنى عمد كل من ركندورف وبن شمش إلى استخدام مفهوم بعيد تماماً عن المعنى ، إذ أكدا على أن المراد " بالتدارؤ " هو عدم معرفة القاتل ، والفارق بينهما أن ركندورف استخدم الفعل תִּרְעוּ بالضمير للمعلوم ، فى حين استخدمه بن شمش بالمجهول נודע . وهذا المعنى بعيد تماماً عما سبق ذكره فى معنى " التدارؤ " .

فى حين استخدم ريفلين المقابل נָדוֹן وهو يعنى (بحث فيه -بت فيه - نظر فيه - درس - أمعن النظر فيه - تم تداوله)، صمو٢ ١٠/١٩ (وكان جميع الشعب فى خصام). وهو يدل على الجدال والتنازع والمخاصمة، كما ذكر " شطينبرج ".[٥] ومن ثم فهو ملائم للمعنى الأول الذى ذكره " الألوسى "، وهو المجاز عن الاختلاف والاختصام . ثم أكد المترجم هذا المعنى باستخدام التعبير בדבר הרוצח، أى أن الجدال والخصام فى أمر القاتل. وهنا هو المراد بالفعل من الآية الكريمة، وبالتالى تصبح ترجمة ريفلين هى أفضل الترجمات من حيث الصياغة والمقابلات.

* * *

(١) י.שטיינברג,ע'.הרג,נהרג, עמ' 197 - אבן שושן,ע' הרג,נהרג - ד. שגיב, ע'.הרג,נהרג.

(٢) י.שטיינברג,ע'.רצח, עמ' 795 - אבן שושן,ע' רצח - ד. שגיב, ע'.רצח.

(٣) י.שטיינברג,ע'.חלל, עמ' 242 - אבן שושן,ע' חלל - ד. שגיב, ע'.חלל.

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٢٩٣ - الرازى ، ج ٣ ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٥) י.שטיינברג,ע'.דין, נדון עמ' 169 - אבן שושן,ע' דין, נדון - ד. שגיב, ע'.דין, נדון.

ثالثاً: تحويل الفاعل إلى مفعول والعكس :

النساء ١٥٣ : ﴿ ... ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك ...الآية ﴾ .

ركندورف : ... אחרי תתנו להם התורה,, [١]

ريفلين : ... אַחֲרֵי בוֹא אֲלֵיהֶם הַמּוֹפְתִים. [٢]

بن شمش : ... לאחר שניתנו להם ההוכחות. [٣]

* ذكر " المجئ " في الآية صريحاً دلالة على وصول البينات – وهي الفاعل في الجملة – إليهم وعلمهم التام بها ، وإدراكهم لسوء وقبح فعلهم من بعد ما تمكنت هذه المعرفة منهم . بما يدل على تناهيهم في العتو والمكابرة .

أما " البينات " ، فيراد بها الدلائل الواضحة ، والمعجزات الظاهرة ، والبراهين من اليد والعصا وفلق البحر .... وغيرها . والدالة على أنه لا معبود إلا الله عز وجل دلالة على استحالة الرؤيا في الدنيا .[٤] وقد أكد بعض المفسرين أن المراد " بالبينات " هنا ليس التوراة ، حيث إنها لم تكن قد أتت بعد .[٥]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم صيغة المصدر من الفعل נתן وهو المقابل المباشر للإعطاء والمنح ، لا للمجئ – ملحقاً بها ضمير جمع المتكلمين دلالة على العظمة ، وكأن الفاعل هنا هو الله تعالى .

في حين يجعل " البينات " وهي فاعل الجملة في الأصل – مفعولاً به في الترجمة ، وهو ما يضيع المعنى السابق ، خاصة وأن المراد هنا ليس ذكر فضل الله عليهم ، وتذكيرهم بأنعمه ، بل المراد ذكر عتوهم ومكابرتهم ، وشدة شكيمتهم مع علمهم التام بفساد منهجهم . وهو ما تعمد المترجم إبعاده عن الذهن وتحويل المعنى إلى دلالة التذكير بالنعم ؛ لتخفيف حدة الآية .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل تماماً ، حيث راعى كون " البينات " هي فاعل الجملة ، بما مكنه من المحافظة على المعنى السابق ، فهو الأفضل هنا .

في حين سار بن شمش على نهج أستاذه ركندورف في التلاعب بالأصل ؛ لتخفيف حدة المعنى حيث أضاف ضمير العظمة مثله للفعل נתן. والخلاف بينهما أن الأول استخدم صيغة المصدر، أما هنا فيستخدم بن شمش الفعل في صيغة الماضي. وفي كلا الحالتين لم يكن القصد نقل المعنى، بل تحريفه : لتخفيف حدة الأصل.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 56,55.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 99.

(٣) א. בן שמש, עמ' 62,61.

(٤) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٢٧ – الطبري ، ج ٩ ص ٣٥٦ وما بعدها – الألوسي ، ج ٦ ص ٥ وما بعدها.

(٥) البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف لفظ הַתּוֹרָה - كمقابل بعيد تماماً عن دلالة " البينات " ، كما سبق القول فيها . بما يجعل ترجمته بعيدة عن المعنى .

أما ريفلين فاستخدم المقابل מוֹפֵת والذى يعنى (معجزة - آية - أعجوبة - عمل خارق - قدرة - نموذج - مثال - دليل - برهان - حجة) ، خر ٩/٧ (هاتيا عجيبة) .[١] فهو يلائم المعنى ، باعتبار أن " البينات " هى المعجزات الباهرة . فهو الأفضل هنا ، ومن ثم كانت ترجمته أكثر التزاماً بالأصل ، وأكثر دقة وأمانة فى النقل .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הוֹכָחָה والذى يعنى (برهان - إثبات - دليل - قرينة - استدلال) ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط .[٢] وهو يقترب من المعنى إلا أنه لا يدل على المعجزة ، ومن ثم فهو غير واف بالأصل . وبالتالى جاءت ترجمة بن شمش هى الأخرى غير وافية بالمعنى من حيث المقابلات ، قاصرة من حيث تركيب الجملة . بما يجعل ترجمة ريفلين هى الأفضل لهذا الجزء .

* * *

المائدة ٨٠ : ﴿ ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم... الآية ﴾

ركندورف : .... אוי לה ם על אשר הכינה לה נפשם... [٣]

ريفلين : ... אָכֵן רַע הוּא אֲשֶׁר קִדְּמוּ לַעֲשׂוֹת לָהֶם נַפְשׁוֹתֵיהֶם... [٤]

بن شمش : ...ועתיד רע הם מכינים לנפשותיהם עבור העולם הבא... [٥]

* الفاعل فى الجملة هو " أنفسهم " ، وإسناد الفاعلية إليها ؛ لتصوير الأمر وكأن هذه الأنفس أعداء لهم قد أعدت لهم شر ما يعتمد عليه . وذلك تنفيراً لهم مما هم عليه ومبالغة فيما أقدموا عليه من اتباع الهوى والنفس .

وفى مقابل هذا فقد التزم كل من ركندورف وريفلين بإسناد الفاعلية " للأنفس " ، إلا أن ركندورف جعل المفعول المقدم " لهم " يعود على " الأنفس " [לָהּ] ، بما يفقد الأصل جزءاً من المعنى فى تصوير الأمر بأن " الأنفس " تتربص بهم الدوائر . بما يجعل ريفلين أكثر دقة ؛ لالتزامه التام بالأصل .

أما بن شمش فقد أسند الفاعلية للضمير " هم " ، وأسند المفعولية " للأنفس " ، أى أنه عكس نسق الأصل ، بما أضاع المعنى السابق ، وما فيه من مبالغة وقوة ، بما يجعل ترجمته قاصرة هنا .

---

(١) י.שטייגברג,ע'מופת, עמ' 442 - אבן שושן,ע' מופת - ד. שגיב, ע'מופת.

(٢) אבן שושן,ע' הוכחה - ד. שגיב, ע'הוכחה.

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ'66.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 116.

(٥) א. בן שמש, עמ' 72.

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل الفعل "قدم" استخدم كل من ركندورف وبن شمش المقابل הֵכִין وقد سبق ذكر معناه .[1] وهو يقترب من المعنى باعتبار أن المراد هنا : لبئس شيئاً قدموه ليردوا عليه يوم القيامة .

أما ريفلين فاستخدم الفعل קִדֵּם والذى يعنى (قدم - عجل - حث - استحث) ، مزامير ٦٨/٢٦ ، ميخا ٦/٦ .[2] والتعبير קדם לעשות ، ملائم للمعنى : لدلالته على الاستعداد والتهيؤ ، وأنهم يسرعون ويعجلون فى الإعداد لهم ، فهو قريب وملائم للمعنى هو الآخر .

ولكن أفضل الترجمات كانت ترجمة ريفلين لكونه حافظ على تركيب الأصل ، مع مراعاة التوكيد بـ " اللام " ، حيث استخدم الأداة [אֶכֶן] . فى حين تجاهله كل من ركندورف وبن شمش ، بل وخفف ركندورف من دلالة الذم فى " لبئس " إذ استخدم مقابلها [אוֹי] وهو يعنى " الويل والتأوه " ، ومن ثم فهو غير ملائم لمعنى الذم هنا .

* * *

البقرة ٦٠ : ﴿ وإذ استسقى موسى لقومه .... الآية ﴾ .

ركندورف : בהתחנן משה בעד עמו למים....[3]

ريفلين : וּבְבַקֵּשׁ מֹשֶׁה לְהַשְׁקוֹת אֶת עַמּוֹ...[4]

بن شمش : וזיכרו כי כאשר בקש משה להשקות את בני עמו....[5]

* فى هذه الآية التزم جميع المترجمين بإسناد الفاعلية " لموسى " عليه السلام ، وجعل "القوم " هم المفعول به .

فى حين أنه فى مقابل قوله تعالى فى سورة الأعراف (١٦٠) : ﴿ وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه ... ﴾ .

ركندورف : ונורה את משה בהריב עמו עמו[6]

ريفلين : וַיִּגָּל אֶת אֹזֶן מֹשֶׁה בְּבַקְּשׁוֹ לְהַשְׁקוֹת אֶת עַמּוֹ[7]

بن شمش : וכאשר תבע העם מיס הורינו למשה...[8]

---

(١) י.שטיינברג,ע'כון, הכין, עמ' 366 - אבן שושן,ע' כון, הכין,- ד. שגיב, ע'כון, הכין,.
وكذا ص ٢٤٦ من هذا الفصل .
(٢) י.שטיינברג,ע'קדם עמ' 734 - אבן שושן,ע' קדם- ד. שגיב, ע'קדם.
(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ'6.
(٤) י. י. ריבלין, עמ' 8.
(٥) א. בן שמש, עמ' 7.
(٦) צ. ח. רקנדורף, עמ'95.
(٧) י. י. ריבלין, עמ' 165.
(٨) א. בן שמש, עמ' 100.

* نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد التزما بإثبات الفاعلية هنا " للقوم " . فى حين جاء ريڤلين بنفس الصيغة التى سبق أن استخدمها فى الآية (٦٠) من سورة البقرة ، جاعلاً "موسى" هو الفاعل بما يخل بالمعنى ، ويضيع التنوع فى الاستخدام القرآنى . إذ أن القوم طلبوا من "موسى" الماء ، فطلب لهم " موسى " بدوره الماء من ربه ، وهو مالم يدركه المترجم هنا بما أضاع هذه اللمحة البلاغية.

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف فى الآية الأولى مقابل " الاستسقاء " التعبير התחנן למים ، والفعل הִתְחַנֵּן يعنى (ابتهل إلى الله – تضرع – توسل – تخشع – استعطف – استرحم) ، تث ٣/٢٣ (وتضرعت إلى الرب).[١] وهو قريب من المعنى ، باعتبار أن " الاستسقاء " هو طلب السقيا عند انعدام الماء وحبس القطر .

فى حين استخدم فى الآية الثانية الفعل הֲרִיב الذى يعنى (خاصم – تشاجر مع – عارك) تث ٣٣/٨ (وخاصمته عند ماء مريبة) .[٢] مشيراً فى الهامش رقم (١) إلى أن المراد بـ הריב עם ، أى عند طلب الماء للشرب .[٣] وهو بهذا يدرك المعنى فى الهامش دون الأصل ، خاصة أنه يوحى هنا بمفاهيم مقرائية حول فكرة طلب الماء ، كما وردت فى سفر التثنية ٣٣/٨؛ ولذا عدل إلى استخدام الفعل הריב رغم أنه لا يدل على المعنى المراد من "الاستسقاء" . إلا أن المترجم يريد من ورائه الإيحاء بوجود اقتباس من المقرا فى القرآن ، بما يحمل النص مالم يرد فيه .

فى حين حافظ ريڤلين على نفس المقابل فى الحالتين ، إذ استخدم التركيب בקש להשקות . والفعل בִּקֵּשׁ يعنى (طلب – التمس) كما سبق ذكر معناه.[٤] أما الفعل הִשְׁקָה فيعنى (سقى – روى – اشرب)، خر ٣٢/٢٠ (وسقى بنى إسرائيل). [٥] وهو المقابل المباشر "للاستسقاء" ، وهو طلب السقيا ، أى الماء .

أما بن شمش فقد استخدم فى الآية الأولى نفس مقابل ريڤلين ، إلا أنه عدل فى الآية الثانية إلى الفعل תְּבַע والذى سبق ذكر معناه .[٦] وهو يعنى الطلب بقوة من شخص ما أن ينفذ التزاماته . ولا شك أن " موسى " لم يلتزم بشئ تجاههم ، إلا أن المترجم أدرك بهذا المقابل إلحاح القوم فى الطلب من " موسى " . ورغم اقترابه من المعنى ، إلا أن المقابل الأول لديه وهو

---

(١) י.שטיינברג,ע'חנן, התחנן עמ' 256,254 -י.גור חנן, התחנן - אבן שושן,ע' חנן, התחנן - ד. שגיב, ע'חנן, התחנן .

(٢) י.שטיינברג,ע'ריב, הריב עמ' 783 - אבן שושן,ע' ריב, הריב- ד. שגיב, ע'ריב, הריב.

(٣) צ. ת. רקנדורף, שם.

(٤) י.שטיינברג,ע'בקש עמ' 120,119 - אבן שושן,ע' בקש- ד. שגיב, ע'בקש. وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٩٤ .

(٥) י.שטיינברג,ע'שקה ,השקה עמ' 870 -י.גור ע' שקה ,השקה - אבן שושן,ע' שקה ,השקה - ד. שגיב, ע'שקה ,השקה .

(٦) א.אבן שושן,ע' תבע- ד. שגיב, ע'תבע. وكذا ص ٢٣١ من هذا الفصل .

التعبير בקש להשקות - يعد المقابل المباشر والأقرب للمعنى .

ومن ثم فقد نجح الجميع فى الاقتراب من المعنى فى الآية (٦٠) من سورة البقرة . بينما أخفق ركندورف فى الآية (١٦٠) من الأعراف ؛ بسبب تحميله النص مالم يرد فيه من معان .

كما أخطأ ريفلين كذلك فى إسناد الفاعلية " لموسى " رغم أنها " للقوم " هنا .

أما بن شمش فهو الأفضل والأقرب للمعنى فى الأعراف (١٦٠) ؛ لإدراكه أن الفاعلية مسندة " للقوم " ، وليست " لموسى " ، مع استخدام التعبير תבע מים كمقابل قريب من المعنى إلى حد كبير أيضاً . (*)

* * *

مما سبق نجد أن أفضل الترجمات حفاظا على الأصل كانت ترجمة ريفلين الذى نجح فى الالتزام بالأصل فيما يتعلق بالظاهرة محل الدراسة فى (٩) مواضع من إجمالى (١٠) مواضع. بينما لم يلتزم ركندورف إلا فى (٣) مواضع فقط. أما بن شمش فلم يلتزم بالأصل إلا فى موضعين فقط، بما يؤكد تفوق ريفلين هنا أيضا.

---

* انظر كذلك : البقرة : ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٠٩ / آل عمران : ١٨٣ ، ١٨٦ / المائدة : ٢٣ ، ٤٤ ، ٦٨ / الأعراف: ١٣٨ ، ١٦٩ .

سادسا: أسلوب الاستفهام :

هو طلب الفهم ، وهو بمعنى الاستخبار . وقيل : الاستخبار ما سبق أولاً ، ولم يفهم حق الفهم ؛ فإذا سألت عنه ثانياً كان استفهاماً ، حكاه " ابن فارس " .[1]

وأدواته : الهمزة ، هل ، ما ، من ، أي ، كم ، كيف ، أين ، أنى ، متى ، أيان .

وقد تستعمل صيغة الاستفهام في غيره مجازاً ، كأن يكون :

١- الإنكار : والمعنى فيه على النفي ، وما بعده منفي ، ولذلك تصحبه " إلا " ، نحو "وهل نجازي إلا الكفور " . وقد يعطف عليه المنفي ، نحو : "فمن يهدي من أضل الله وما لهم من ناصرين" ، والمعنى : أي لا يهدي . وكثيراً ما يصحبه التكذيب وهو في الماضي بمعنى " لم يكن " ، وفي المستقبل بمعنى " لا يكون " ، نحو " أنلزمكموها وأنتم لها كارهون " ، أي لا يكون هذا الإلزام .[2]

٢- التوبيخ : وجعله بعضهم من قبيل الإنكار ، إلا أن الأول إنكار إبطال ، وهذا إنكار توبيخ ، والمعنى على أن ما بعده واقع جدير بأن ينفى ، فالنفي هنا غير قصدي ، والإثبات قصدي، عكس ما تقدم . ويعبر عن ذلك بالتقريع أيضاً ، نحو : " أفعصيت أمري " . وأكثر ما يقع التوبيخ في أمر ثابت ، ووبخ على فعله كما ذكر ، ويقع على ترك فعل كان ينبغي أن يقع ، نحو : " ألم نعمركم " .[3]

٣- التقرير : وهو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده . والكلام مع التقرير موجب ، ولذلك يعطف عليه صريح الموجب ، ويعطف على صريح الموجب ، نحو : "ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك " . والآخر نحو : " أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علما ". ويجب فيه أن يلي الأداة الشئ الذي تقرر بها . وحقيقة استفهام التقرير ، أنه استفهام إنكار ، والإنكار نفي ، وقد دخل على النفي ، ونفي النفي إثبات ومن أمثلته : "أليس الله بكاف عبده".[4]

٤- التعجب أو التعجيب ، نحو : " ما لي لا أرى الهدهد " .

٥- العتاب والتذكير ، التفخيم ، التهويل والتخويف ، التسهيل والتخفيف ، التهديد والوعيد ، التكثير ، التسوية ، الترغيب ، النهي ، التعظيم ، التحقير ، الاستبعاد ، الإيناس ، التهكم والاستهزاء ... إلى غير ذلك من المعاني التي يدل عليها الاستفهام .[5]

---

(١) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٣٤ .
(٢) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٢٩ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٣٥ .
(٣) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .
(٤) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٣١ وما بعدها - السيوطي ج ٣ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .
(٥) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٣٥ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٣٧ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ص ٨٥ وما بعدها .

وسوف نستعرض فيما يلى بعض النماذج الخاصة ببعض هذه المعانى ؛ لنرى إلى أى مدى كان تمكن المترجم من إدراك هذه المعانى ، ونقلها إلى لغته وما مدى إخفاقه فى ذلك . وهل السبب فى هذا نابع من المترجم نفسه ، أم هو سبب لغوى نابع من طبيعة اللغة ؟ .

* * *

١- الاستفهام للإنكار والتعظيم :

البقرة ١٠٠ : ﴿ أوكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم ... الآية ﴾.

ركندورف : ובכל עת אשר יורו בפיהם על אמונתנו בלבם ימאסוה ....[١]

ريفلين : הֲאֻמְנָם מִדֵּי כָּרְתָם בְּרִית תְּנַאֲצֻנָּה פְּלֻגָּה מֵהֶם.... [٢]

بن شمش : האם מדי כורתם ברית יפירה חלק מהם?....[٣]

* الاستفهام هنا بالهمزة ، الغرض منه الإنكار والإعظام لما يقدمون عليه ؛ لأن فعل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ فى الإنكار والتبكيت .[٤] والآية مسوقة لإظهار إحدى الصفات الرئيسية لليهود ، وهى نقض المواثيق والعهود دائماً سواء أكان هذا الميثاق أو العهد مع الله تعالى ، أو مع أحد من البشر . إذ المراد " بالعهد " هنا إما الميثاق الذى أعطاه اليهود لربهم ؛ ليعملن بما فى التوراة مرة بعد أخرى ، ثم نقض بعضهم ذلك مرة بعد أخرى . فوبخهم الله بما كان منهم من ذلك ، وعيّر به أبناءهم إذ سلكوا منهاجهم . أو أن " العهد " هو الذى كانوا يقولونه قبل مبعث الرسول ﷺ : إنه لئن خرج النبى ليؤمنن به وليجاهدن معه أعداءه ، فلما بعث كفروا به ، وجحدوا نبوته . ومن ثم أنكر تعالى عليهم هذا الأمر ، ووبخهم على فعله .[٥]

وفى مقابل هذا نجد ركندورف قد حذف الاستفهام هنا ، واستبدله بأسلوب الجملة الخبرية المثبتة ، بما أضاع المعنى السابق تماماً . وهو يسعى من وراء ذلك ؛ لتخفيف حدة الأصل تنزيهاً لليهود ، وإبعاداً لهم عما فى الأصل من تبكيت وإنكار . يؤيد هذا أن المترجم نفسه لا يلتزم بالاستفهام فى البقرة (٧٥) ، فى حين أنه التزم به فى الأعراف (١٤٠) كما سيرد ذكر ذلك تفصيلاً . كما التزم به فى الشعراء (١١١) ، المؤمنون (٤٧) ، الزخرف (١٩) ، الإسراء (١٠)، طه (٩٣) ، النمل (٦٠) على الرغم من أن جميع هذه الحالات الاستفهام فيها بالهمزة . وهذا يؤيد أن عدم التزام المترجم بالأصل نابع من ذاته ؛ حيث يخضع الأمر لهواه الشخصى دون مراعاة لتأثير ذلك على المعنى العام للآية ، ومدى خيانته للأصل .

---

(١) צ. ז. רקנדורף, עמ'9.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 14.

(٣) א. בן שמש, עמ' 11.

(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٧٤ - الزمخشرى ، ج ١ ص ١٧١ - الطبرى ، ج ٢ ص ٣٩٩ ، ٤٠٠ - الرازى ، ج ٣ ص ٢٢٢ - القرطبى ، ج ٢ ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٥) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه - الزمخشرى ، المرجع السابق ، نفسه - الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه .

فى حين نجد أن ريفلين وبن شمش قد التزما بالأصل ، وحافظا على الاستفهام هنا إدراكاً منهما لدلالته فى الآية ، ومن ثم فهما الأفضل هنا .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " عاهدوا عهداً " التعبير יורו בפיהם על אמונתנו ، وهذه الترجمة جاءت حسب أسباب النزول من أن اليهود عاهدوا لئن خرج محمد ﷺ ليؤمنن به، وليكونن معه على مشركى العرب ، فلما بعث ﷺ كفروا به.[1] إلا أن هذه الصيغة التى استخدمها ركندورف قاصرة عن إبراز قوة وجمال الأصل . ذلك أن الفعل הוֹרָה يعنى (علم – وجه – أرشد) – كما سبق القول – [2] ومن ثم بات معنى الترجمة (أنهم كلما أرشدوا بأفواههم إلى عقيدتنا ، يكرهونها فى قلوبهم) ، وما أشد البعد بين هذه الدلالة ، وبين دلالة الأصل ، ولكن المترجم لم يستخدمها إلا لتخفيف حدة الأصل . ذلك أن قوله تعالى : " أوكلما عاهدوا عهداً " ، يشير إلى كونهم نابذين للعهد ، وأن هذه صفة لهم متحققة على الدوام فيهم ، ومن ثم فهم موسومون بالغدر ونقض العهود والخيانة .[3] ومن ثم فهو لا يرغب فى نسبة الغدر والخيانة إليهم . يؤيد هذا أنه يستخدم دائماً مع " عاهد " ، " وأخذ الميثاق " المقابل כָּרַת בְּרִית ، وهو ما أعرض عنه هنا ، مما يؤكد قصور ترجمته .

أما ريفلين وبن شمش فقد استخدما المقابل כרת ברית وهو المقابل المباشر للمعاهدة هنا

أما مقابل " نبذ " وهو الرمى بالذمام ورفضه ، أو هو ترك العمل به ونقضه .[4]

فقد استخدم ركندورف المقابل מָאַס والذى يعنى (عاف – سئم من – اشمأز – مل من – تبرم – كره – عزف عن) ، وهو يترادف مع الفعل נָטַשׁ ويضاد الفعل בָּחַר . إرميا ٢٩/٧ (لأن الرب قد رفض ورذل جيل رجزه) .[5] وهو مقابل قاصر عن المعنى الخاص بالأصل ، ذلك أن المترجم يستخدم مقابل " النبذ " الفعل הִשְׁלִיךְ كما فى طه (٩٦) ، القلم (٤٩) ، الهمزة (٤) ، الصافات (١٤٥) . بالإضافة إلى أن מאס يحمل دلالة السلبية بالنسبة للشئ المعاف ؛ لأن النفس تشمئز مما هو سئ فى نفسه . وهو يوحى بالتالى بأن العقيدة الإسلامية سيئة فى ذاتها لا ترقى لإيمان اليهود بها . يؤكد هذا أن الفعل מָאַס يستدعى مباشرة نقيضه وهو الفعل בחר ، الذى يشير لتفضيل العقيدة اليهودية بشكل غير مباشر على الإسلام الذى تعافه الأنفس . مما يجعل ترجمة ركندورف قاصرة تماماً عن المعنى المراد هنا .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل נָאַץ والذى يعنى (جدف – شتم – حقر – شنع – اسف فى الكلام) ، عد ١١/١٤ (حتى متى يهينني هذا الشعب) . وقد ذكر " يهودا جور " دلالته

---

(١) القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע'ירה, הורה עמ' 343 - אבן שושן,ע' ירה, הוריה- ד. שגיב, ע'ירה, הורה.
وكذا انظر الفصل الثانى من الباب الأول ، ص ٨٧، ٨٨ .

(٣) الزمخشرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) الزمخشرى ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسى ، ج ١ ص ٣٣٥ ، ٣٣٦ .

(٥) י.שטיינברג,ע'מאס עמ' 426 - אבן שושן,ע' מאס- ד. שגיב, ע'מאס.

على الاحتقار والانتهاك ، أو التدنيس .[1] وبالتالى فهو يقترب من المعنى المراد "بالنبذ" ، ومن ثم فهو أفضل من الفعل מאס الذى استخدمه ركندورف . كما أن المترجم حذف ضمير المفعول الملحق هنا ، مكتفياً بالإشارة فى الهامش إلى أن المراد هو " العهد ".[2]

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הֵפִיר والذى يعنى (نقض – خرق – نكث – حنث – اخلف الوعد – انتهك – خان العهد) ، حزقيا ١٩/١٧ (وعهدى الذى نقضته) .[3] وهو ملائم إلى حد كبير للمعنى ، خاصة باعتبار قول " الطبرى " أن المراد هنا هو نقضهم للعهد .[4]

ومن ثم فقد أفلح كل من ريفلين وبن شمش فى الاقتراب من المعنى إلى حد كبير هنا ، سواء على مستوى الأسلوب أو المقابلات .

* * *

٢- الاستفهام للإنكار والتعجب :

آل عمران ٧٠ : ﴿ يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون ﴾ .

ركندورف : אנשי הכתב! אל תכחשו באותות אל, כי אם העידו אליהם. [5]

ريفلين : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר לָמָּה זֶּה תְכַחֲשׁוּ בְּאוֹתוֹת אֱלֹהִים וְאַתֶּם עֵדִים. [6]

بن شمش : אמור להם: אנשי עם הספר למה תכפרו באותות אללה אשר הייתם עדים להם. [7]

* الاستفهام هنا للتعجب والإنكار ، وهو يفيد توبيخ أهل الكتاب على فعلهم هذا ، وتعنيفهم على إنكارهم وكفرهم بمحمد ﷺ ، وجحودهم نبوءته ، وهم يجدونه فى كتبهم ، مع شهادتهم أن ما فى كتبهم حق وأنه من عند الله .[8] بما يظهر مدى التناقض الداخلى لديهم بين ما يعلنونه وما يؤمنون به .

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف أسلوب الاستفهام ، محولاً الصيغة إلى الجملة الإنشائية ذات أسلوب النهى . ومن ثم فقد أبعد المعنى عن أسلوب الاستفهام والتوبيخ ، وغيره إلى دلالة المدح النابعة من استخدام النهى هنا ، بما يعبر عن النصح والإرشاد ، وكأن القوم منتصحون مسترشدون بما يقال لهم ! بما يجعل ترجمته بعيدة تماماً عن المعنى . ومما يؤكد عدم

---

(١) י.שטיינברג,ע'/נאץ עמ' 524 - י.גור,ע' נאץ- אבן שושן,ע' נאץ- ד. שגיב, ע'/נאץ.

(٢) י. י. ריבלין, שם .

(٣) י.שטיינברג,ע'/פור,הפיר עמ' 682 - אבן שושן,ע' פור,הפיר - ד. שגיב, ע'/פור,הפיר .

(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ٤٠٠ وما بعدها .

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ'33.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 57.

(٧) א. בן שמש, עמ' 37.

(٨) الطبرى ، ج ٢ ص ٥٠٢ .

التزام المترجم هنا وتعمده تغيير أسلوب الأصل أنه فعل نفس الشئ فى الآيات (٦٦) ، (٧١) من سورة آل عمران وكذلك فى الصف (٢) ، بينما التزم بالأصل مستخدماً أسلوب الاستفهام بـ "لم " كما فى آل عمران (٩٨)، (٩٩)، والمائدة (١٨). وهذا يؤيد علمه التام بالمعنى الأساسى ، وتدخله فى الأصل بالتعديل والتحويل ، رغم ما يحدثه هذا من إخلال بالمعنى .

أما ريڤلين وبن شمش فقد حافظا على أسلوب الاستفهام ، ومن ثم أدركا المعنى المراد فى الآية . كما التزما به فى جميع الآيات السابق ذكرها لدى ركندورف ، مما يؤكد محاولتهما للالتزام بالأصل ، وبصفة خاصة ريڤلين .

وأما فى الآية (٧٠) – هنا – فنجد أن بن شمش قد أضاف فى بدايتها אמור להם ، مظهراً أن الخطاب لهم عبر رسول الله ﷺ ، فى حين يشير الأصل إلى أن الخطاب موجه لهم من الله تعالى مباشرة ؛ لمزيد التوبيخ والتعنيف والإنكار لفعلهم، ومن ثم فقد أضاع المترجم جزءاً هاماً من المعنى بهذه الإضافة ، بما يجعل ترجمته غير وافية بالأصل، ومن ثم يتفوق ريڤلين على الجميع.

ومن حيث المقابلات ، فقد سبق ذكر الفارق الدلالى بين الأفعال כִּחֵשׁ ,כָּפַר ، وذكرنا أن الفعل כִּחֵשׁ يشير لمعنى الجحد والإنكار التعمدى ، ومن ثم فهو أقوى من الفعل כָּפַר الدال على الكفر بصفة عامة سواء أكان عن جهل ، أم عن عمد ، وهو خاص بكفر العقيدة بصفة أساسية ، فى حين أن כִּחֵשׁ يشير للإنكار والتكذيب بصفة أشمل منه .(١)

ومن ثم نجد أن ريڤلين كان أكثر دقة ، والتزاماً بالأصل هنا ، ومن ثم فهو الأفضل والأقرب للمعنى .

* * *

آل عمران ٦٥ : ﴿ يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אנשי הכתב ! אל תדיבו על אודות אברהם! (٢)

ريڤلين : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, לָמָּה זֶּה תִּתְוַכְּחוּ עִמָּנוּ בְּדִבֵּר אַבְרָהָם,(٣)

بن شمش : והוסיף ! למה תתווכחו אתנו בדבר אברהם. (٤)

* المراد : لم تتنازعون وتجادلون فى " دين " " إبراهيم " ، ويدعى كل منكم أنه عليه السلام كان على دينه . و " ما " استفهامية ، والغرض منها الإنكار والتعجب ، وحذفت ألفها لما دخل الجار للفرق بينها ، وبين الموصولة . والكلام على حذف المضاف ، أى دين إبراهيم ، أو شريعته ؛ لأن الذوات لا مجادلة فيها .(٥) والآية مسوقة لبيان مدى جهالة أهل الكتاب ، وادعائهم ماليس لهم به علم .

---

(١) انظر الفصل الأول من الباب الثانى ، ص ١٧٦ .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 33.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 56.

(٤) א. בן שמש, עמ' 37.

(٥) الألوسى ، ج ٣ ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف الاستفهام ، واستبدله بأسلوب النهى بما يخل تماماً بالمعنى السابق . إذ يبعد هنا دلالة الإنكار لهذه الدعوى منهم ، والتعجب من جهلهم وحماقتهم فى مثل هذا الزعم ، واستبدل كل هذا بدلالة إيجابية ، وهى دلالة النهى عن الإقدام على مثل هذا القول ، بما يدل على أنهم لم يقترفوه بعد ، ومن ثم يتغير المعنى تماماً ، بما يجعل الترجمة قاصرة عن المراد الأصلى .

فى حين التزم كل من ريڤلين وبن شمش بالاستفهام فى الأصل إدراكاً منهما لما له من دلالة فى النص .(١)

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " المجادلة " - وهى المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة ، وأصله من جدلت الحبل ، أى أحكمت فتله . ومنه الجدال ، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد منهما الآخر عن رأيه (٢) - الفعل הָרִיב والذى سبق أن استخدمه كمقابل " للاختلاف " . بما يعنى أنه يستخدم مقابل واحد لأكثر من لفظ فى الأصل ، بما يخل بإحدى قواعد الترجمة . ومع أن الفعل הריב يقترب من المعنى ، إلا أنه يزيد عن المراد الأصلى " للمجادلة " ، وهى المدافعة بالحجة والرأى ، وليس التشاجر والاختصام ، فهو أوسع دلالة من مجرد الجدال . يؤيد هذا أن المترجم نفسه يستخدم الفعل הריב كمقابل للفعل " خاصم " ، كما فى الحج (١٩) وآل عمران (٤٤) . بما يخلط المعنى ويجعله غير واف بدلالة الأصل هنا .

فى حين استخدم كل من ريڤلين وبن شمش المقابل הִתְוַכֵּחַ والذى يعنى (جادل - ناقش - يحاج) ، ميخا ٦/٢ (وهو يحاكم إسرائيل) .(٣) وهو أقرب للمعنى من سابقه ؛ لدلالته على الجدال اللفظى ، أى بالقول ، وليس بالخصام والمشاجرة ، بما يجعله الأفضل هنا .

وقد استخدم ركندورف كذلك مقابل " فى إبراهيم " עַל אוֹדוֹת وهو تعبير يعنى (بشأن - عما يخص (فلان) - فيما يتعلق بـ) ، تك ١١/٢١ (لسبب ابنه) ، تك ٣٢/٢٦ .(٤) وهذا المقابل يقترب إلى حد ما من المعنى ، إلا أن المترجم لم يفطن لقول " الألوسى " - السابق ذكره - من أن المجادلة هنا فى أمر الدين أو الشريعة ، وليس فى الذات ؛ لأن الذوات لا جدال فيها . وهذا اللفظ يدل على الشئ المتعلق بالذات بصفة خاصة ، بما يجعله قاصراً عن المراد هنا .

فى حين أدرك كل من ريڤلين وبن شمش المراد الأصلى هنا ، أن هناك محذوفاً ؛ ولذا استخدما المقابل בְּדָבָר والذى يعنى (بشأن - بالنسبة لـ - فيما يخص) ، وهو لا يشير للذات، بل يشير للشئ ، أى يصبح المعنى فيما يتعلق بأمر (دين إبراهيم). ومن ثم فهى الأفضل هنا.

بالتالى تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريڤلين ، خاصة وأنه الأكثر التزاماً بالأصل. مقارنة بحذف بن شمش للنداء هنا .(*)

* * *

---

(١) انظر كذلك الآية السابقة ومدى التزام المترجمين بها وبصيغتها الأصلية .

(٢) الراغب الأصفهانى ، ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٣) י.שטיינברג,ע'יכח,התוכח עמ' 319 - אבן שושן,ע' יכח,התוכח - ד.שגיב, ע'יכח,התוכח .

(٤) י.שטיינברג,ע'אודות, עמ' 16 - אבן שושן,ע' אודות - ד.שגיב, ע'אודות.

* انظر كذلك :(ظاهرة النداء)وكذلك آل عمران : ٦٦ ، ٧١ .

٣- الاستفهام للتهويل والتعظيم :

النساء ٦٢ : ﴿فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً ... الآية ﴾ .

ركندورف : ומה יעשו בבוא עליהם גמול מעשי ידיהם? אז יבואו אליך... [١]

ريفلين : וְאוּלָם אֵיכָה [יִהְיֶה] בְּמִצֹּא אוֹתָם צָרָה בַּאֲשֶׁר קִדְּמוּ יְדֵיהֶם לַעֲשׂוֹת? אז יבואו אליך...[٢]

بن شمش : אולם כאשר תפגע בהם צרה, שבעצם ידיהם גרמו לה, הם באים אליך..[٣]

* الاستفهام هنا الغرض منه تهويل ما دهاهم والإشعار بعظم الأمر منهم ، فهو بيان لخزيهم وذلهم نتيجة فعلهم هذا ، وأنهم سيندمون عليه حين لا ينفع الندم ولا يغني الاعتذار عند حلول بأس الله .[٤] وقد نزلت الآية وما قبلها في تحاكم بعض المنافقين إلى زعماء اليهود دون حكم النبي ﷺ ؛ رغبة في إمالتهم إليهم .

وفي مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ريفلين و ركندورف قد أدرك المعنى المراد من الاستفهام ، ولذا حافظا عليه في الترجمة .

أما بن شمش فنجده قد حذف الاستفهام من الآية ، وحولها إلى مجرد صيغة خبرية مثبتة، أي أنه جعل الذم والتهويل مجرد مدح لهم ؛ إذ صار المعنى " أنهم حينما تصيبهم مصيبة نتيجة أفعالهم فسيأتون إليك ، ويحلفون بالله أنهم كانوا يريدون الإحسان والترفيق " . أي جعل المترجم الأمر هنا بمثابة ذكر لأحد فضائلهم ، أنهم يعتذرون عند الخطأ . ومن ثم باتت الترجمة بعيدة تماماً عن المعنى ومحرفة للأصل .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف التعبير מה יעשו بتقدير الفعل "صنع" حسبما ذكر " الزمخشري " أن المراد : فكيف يصنعون ؟ .[٥]

أما ريفلين فقد التزم بالأصل مستخدماً الأداة אֵיכָה للسؤال عن الحالة ، وهي مقابل ملائم .

وأما الفعل " أصاب " والذي جاء من أصاب السهم إذا وصل إلى المرمى بالصواب، و"المصيبة " أصلها في الرمية ثم اختصت بالنائبة . وأصاب جاء في الخير والشر .[٦]

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'48.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 87.

(٣) א. בן שמש, עמ' 54.

(٤) الزمخشري ، ج ١ ص ٥٢٦ وما بعدها .

(٥) الزمخشري ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) الراغب الأصفهاني ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

فقد استخدم ركندورف مقابله الفعل בָּא وهو بمعنى (جاء - أتى - أقبل - وصل - حضر - رقد على - غشا - بلغ - ورد - اتجه) ، ويأتي مع حرف النسب על ليدل على نزول المكروه أو الحادثة سواء أكانت خيراً ، أم شراً . كما في تك ٣٤/٢٥ (وأتيا على المدينة بأمن)، إشع ٤٧/١١ (فيأتي عليك شر) .[١] بما يجعله مقابلاً قريباً من المعنى المراد هنا .

إلا أنه جعل مقابل " المصيبة " لفظ גְּמוּל ، والذي يدل على العقاب والثواب والجزاء - كما سبق القول . وهو مقابل قاصر عن المعنى هنا ؛ لأن الآية تشير لحلول النقمة والغم والحسرة عليهم ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى من حيث المقابلات .

أما ريفلين فاستخدم الفعل מָצָא والذي يعني (وجد - لقي - عثر على - وقف على - وصل - بلغ - أدرك - نال - التقى - توصل إلى) ، أمثال ١٨/٢٢ (يجد خيراً) . ومنه التعبير מצאו רע [אסון ,וכולה...] بمعنى (حلت به نكبة - نالته النوائب - نزلت به النوازل) . كما في مزامير ١١٦/٣ (كابدت ضيقاً وحزناً) .[٢] ومن ثم فهو مقابل ملائم للمعنى ، بل وأكثر دقة من التعبير בא על ؛ لدلالته على الإصابة والوصول بالشئ للإنسان . وبالتالي فهو قريب للغاية من دلالة إصابة السهم للمرمى .

كما استخدم ريفلين مقابل "المصيبة" لفظ צָרָה والذي يعني (مكروه - بأساء - بلاء - بلية - وبل - كارثة - محنة - ورطة - وبال)، مزامير ١١٦/٣ ، أخبار ثان ٢٠/٩ (وصرخنا إليك من ضيقنا) .[٣] وهو المقابل المباشر للمعنى هنا ، ومن ثم فريفلين هو الأفضل .

أما بن شمش فاستخدم الفعل פָּגַע والذي يعني (أصاب - انتاب - اعترى - أذى - تعرض لـ - أخل - صدم بسيارة - مس - لامس - قابل - أهان) ، خر ٢٣/٤ (إذا صادفت ثور عدوك)، خر ٥/٣ (فلا يصيبنا بالوباء) .[٤] وهو قريب كذلك من المعنى . وقد استخدم المترجم لفظ צרה كمقابل " للمصيبة " مثل ريفلين .

مما سبق يتضح لنا مدى دقة ريفلين في ترجمته سواء على مستوى المفردات أو السياق .

* * *

٤- الاستفهام للتوبيخ :

النساء ٥٤ : ﴿ أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ... الآية ﴾ .

ركندورف : הם מקנאים באחרים על יתרונם אשר נתן להם אל,...[٥]

ريفلين : הַאִם יְקַנְּאוּ בִּבְנֵי אָדָם בַּאֲשֶׁר נָתַן לָהֶם אֱלֹהִים.... [٦]

---

(١) י.שטיינברג,ע'/בוא,בא עמ' 93-י.גור,ע'בוא,בא- אבן שושן,ע'בוא,בא-ד.שגיב, ע' בוא,בא.

(٢) י.שטיינברג,ע'/מצא, עמ' 491,490 - אבן שושן,ע' מצא- ד.שגיב, ע'/מצא.

(٣) י.שטיינברג,ע'/צרה, עמ' 729 - אבן שושן,ע' צרה- ד.שגיב, ע'/צרה.

(٤) י.שטיינברג,ע'/פגע, עמ' 678 - י.גור,ע' פגע - אבן שושן,ע' פגע- ד.שגיב, ע'/פגע.

(٥) צ. ה. רקנדורף, עמ' 48.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 86,85.

بن شمش : או שמקנאים הם במאמינים על מה שהעניק להם אללה....[1]

* الاستفهام هنا بـ " أم " المنقطعة ؛ لإفادة الإنكار للحسد واستقباحه منهم ، وذلك فى معرض الانتقال من توبيخهم بالبخل إلى توبيخهم بالحسد ، الذى هو أقبح الرذائل المهلكة – وذكره بعده من باب الترقى .[2]

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف الاستفهام ، ويستبدله بالجملة الخبرية المثبتة . بما يضيع المعنى السابق من الإنكار والتقبيح والتوبيخ لليهود ؛ رغبة منه فى تخفيف حدة الأصل. يؤيد هذا أنه عمد إلى حذف الآية السابقة عليها (٥٣) من نفس السورة ؛ رغبة منه فى نفى الذم والتوبيخ عن اليهود . هذا بالإضافة إلى أنه التزم باستخدام الاستفهام بهاء الاستفهام كمقابل لـ " أم " كما فى الزخرف (١٦) ، والطور (٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩) . مما يؤكد على تعمده فى حذف الاستفهام هنا ، وهو ما يخل بالمعنى تماماً .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل محافظاً على الاستفهام فيها باستخدام الأداة [הַאִם] ، ومن ثم فقد أدرك المعنى هنا .

أما بن شمش فقد حافظ على الاستفهام من خلال استخدام الأداة [אוֹ] العاطفة على الآية السابقة ، وذلك لإدخالها تحت دلالة القسم المستفاد من الآيات السابقة ، بما يجعله لا يدرك دلالة تكرار الاستفهام الإنكارى هنا ، وماله من دلالة فى إظهار عظم ما أقدموا عليه من الأعمال، وتشديد التوبيخ تجاههم، وهو ما أضاعه المترجم بهذا العطف بين الآيات. ولكنه على كل حال ، يعد أفضل حالاً مقارنة بركندورف ، وإن اجتمع الاثنان فى الإخلال بالمعنى وعدم الالتزام بالأصل بشكل مباشر .

ومن ثم فقد تمكن ريفلين من الالتزام بالأصل وبالتالى جاءت ترجمته هى الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " الناس " كلمة אֲחֵרִים ، وذلك مع الإشارة فى الهامش رقم (٤) إلى أن المراد بهم الإسماعيليون ،[3] وأن ذلك سبب نزول القرآن عليهم . وهو يقترب بهذا من قول البعض أن المراد بالناس هنا هم العرب كما روى عن " قتادة " و" الحسن " .[4] إلا أن صيغة אחרים ثم تفسيرها فى الهامش بالمقابل ישמעאלים ، يوضح مدى نظرة المترجم المتعالية لغير اليهود ، وخاصة المسلمين ، فوصفهم بالإسماعيليين تحقيراً لهم فى حد ذاته ، أى أنهم من ولد " إسماعيل بن هاجر " الجارية ، وليس من ولد "إسحاق" ، السيد الحر ابن السيدة الحرة " سارة " . أى أنه يقارن بشكل خفى وغير مباشر بين مكانة العرب الدنيا ، ومكانة اليهود السامية. وهو ما يحمل النص معان تزيد على ما فيه ، ولا تتفق إلا مع نظرة المستشرقين المتعالية إزاء المسلمين المتخلفين البرابرة كما وصفوا فى العهود السابقة .

---

(١) א. בן שמש, עמ' 53.

(٢) الرازى ، ج ١٠ ص ١٣٢ ، ١٣٣– الزمخشرى ، ج ١ ص ٥٢٢ – الألوسى ، ج ٥ ص ٥٧٠ ، ٥٧١ .

(٣) צ. ח. ركندورف, שם .

(٤) البيضاوى ، ج ٢ ص ٩٣ – الطبرى ، ج ٨ ص ٤٧٦ وما بعدها – الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

فى حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل المباشر وهو בְּנֵי אָדָם، باعتبار أن المراد هنا هم الناس جميعاً ؛ لأن من حسد على النبوة فكأنما حسد الناس كلهم على كمالهم ورشدهم .(١)

بما يجعل ترجمة ريفلين هى الأفضل هنا .

* * *

٥- الاستفهام للإنكار والتوبيخ :

الأعراف ١٤٠ : ﴿ قال أغير الله أبغيكم إلهاً ... الآية ﴾ .

ركندورف : .... האעשה לכם אל זולתי אלהים....(٢)

ريفلين : .... וַיֹּאמֶר [עוֹד]: " הַזּוּלָתִי אֱלֹהִים אֲבַקֵּשׁ לָכֶם אֱלֹהַּ ? ..."(٣)

بن شمش : ולא אבקש לכם אל זולת אללה, ... (٤)

* الاستفهام هنا بالهمزة يعنى الإنكار والتعجب من طلبهم – مع كونهم مغمورين فى نعمة الله – عبادة غير الله تعالى، وذلك توبيخاً لهم على مثل هذا الطلب. والمعنى : أن الإله ليس شيئاً يطلب ويلتمس ويتخذ، بل هو الله القادر على الإنعام بالإيجاد وإعطاء الحياة مع النعم.(٥)

وفى مقابل هذا نجد كلاً من ركندورف وريفلين يلتزم بالاستفهام الإنكارى للتوبيخ هنا . فى حين نجد بن شمش يحذف الاستفهام ، ويستبدله بالجملة الخبرية المنفية ، بما يضيع المعنى السابق تماماً ، ويبعد عنهم شبهة التوبيخ والإنكار ؛ سعياً وراء تخفيف حدة الأصل ، بما يخل تماماً بالمعنى ويبعد عن الأصل ومراده .

وأما أفضل الترجمات هنا فهى ترجمة ريفلين ؛ نظراً لالتزامه بالأصل ، حيث حافظ أولاً على وجود فعل " القول " مثل الأصل . حيث إن إعادة لفظ " القول " إنما كان باعتبار أن هذه الجملة من الآيات هى الجواب ، وأن ما تقدمها مقدمة وتمهيد لها لاغير . وقال شيخ الإسلام : هو شروع فى بيان شئون الله تعالى الموجبة لتخصيص العبادة له سبحانه ، بعد بيان أن ما طلبوا عبادته مما لا يمكن طلبه أصلاً ؛ لكونه هالكاً باطلاً أساساً ؛ ولذلك وسط بينهما فعل " القول " – مع كون كل منهما كلام " موسى " عليه السلام .(٦)

وهذه المعانى قد أدركها ريفلين بمفرده دون غيره ؛ نظراً لدقته فى الفهم ومحاولته الجادة فى الاقتراب من المعنى الأصلى . كما راعى نسق الآية الأصلى كما سبق أن ذكرنا فى مبحث التقديم والتأخير .

---

(١) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 93.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 162.

(٤) א. בן שמש, עמ' 98.

(٥) الرازى ، ج ١٤ ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ – الزمخشرى ، ج ٢ ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٦) الألوسى ، ج ٩ ص ٤٨.

فى حين أخفق كل من ركندورف وبن شمش فى الالتزام بالأصل بشكل كامل ، خاصة فى ضوء حذفهما لفعل " القول " بما أخل بالمعنى . (*)

* * *

البقرة ٧٥ : ﴿ أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم ... الآية ﴾ .

ركندورف : רצונכם, כי יאמינו לכם,.... (١)

ريفلين : הֲתְבַקְּשׁוּ כִּי יַאֲמִינוּ לָכֶם.... (٢)

بن شمش : לאחר כל זאת האם תוכלו אתם, המאמנים, לקוות שהיהודים יאמינו לכם?... (٣)

* الاستفهام هنا إما للاستبعاد ، أى استبعاد وقوع الإيمان منهم وتأييس المسلمين من توقع هذا الأمر والطمع فيه ، أو أنه للإنكار والتوبيخ .(٤)

وفى مقابل هذه المعانى للاستفهام ، يبدأ ركندورف ترجمته بحذف الاستفهام ، وتحويل الجملة إلى الخبر المثبت ، بما يضيع المعنى السابق تماماً ، ويحوله إلى مجرد إخبار من الله تعالى للمسلمين بما فى نفوسهم إزاء هؤلاء اليهود . وهو ما يوضح رغبة المترجم الدائبة فى إبعاد شبهة التوبيخ ، أو الاستبعاد عن بنى قومه .

فى حين التزم ريفلين بالاستفهام كما هو مدركاً بذلك معناه .

وقد تبعه فى ذلك بن شمش إلا أن الفارق هو التزام ريفلين بالأصل إلى حد كبير ، فى حين ينحو بن شمش إلى الإضافات التفسيرية أو التأويلية فى كثير من الأحيان بما يخل بالإيجاز وقوة الأصل غالباً .

ومن حيث المقابلات ، فإن " الطمع " هو تعلق النفس بإدراك مطلوب تعلقاً قوياً ، وهو أشد من الرجاء ، ولا يحدث إلا عن قوة الرغبة وشدة الإرادة . أو هو نزوع النفس إلى الشئ شهوة له.(٥)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم لفظ רָצוֹן والذى يعنى (رغبة - مرام - بغية - أمنية - إرادة) ، أمثال ١٢/٢ (الصالح ينال رضى من قبل الرب) .(٦) وهو مقابل قريب من المعنى الأول " للطمع " ، إلا أنه غير واف بدلالته تماماً . يزيد هذا كثرة المقابلات التى يستخدمها

---

* انظر كذلك : الأعراف ١٥٠

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 7.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 10.

(٣) א. בן שמש, עמ' 9.

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٥٩٨ - الرازى ، ج ٣ ص ١٤٧ ، ١٤٨ - القرطبى ، ج ٢ ص ١ وما بعدها .

(٥) الراغب الأصفهانى ، ص ٣٠٧ - الألوسى ، ج ١ ص ٢٩٨ .

(٦) י.שטיינברג,ע'רצון, עמ' 795 - י.גור,ע' רצון- אבן שושן,ע' רצון - ד.שגיב, ע'רצון .

المترجم كمقابل " للطمع " ، ففى الأعراف (٤٦) يستخدم المقابل כָּלָה נֶפֶשׁ ، بينما فى الآية (٥٦) يستخدم المقابل תִּקְוָה ، وأما فى المائدة (٨٤) فيستخدم المقابل אָבָה، فى حين يستخدم فى الشعراء (٨٢) المقابل קִוָּה ، ثم يعدل عنه فى الآية (٥١) إلى الفعل הוֹחִיל .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل בִּקֵּשׁ والذى يعنى (طلب - التمس - رجا - رغب - نشد - رام) وقد سبق ذكره - وهو قريب كذلك من دلالة " الطمع " الأولى ، لكنه غير واف بها ؛ لكون المترجم يستخدم هو الآخر أكثر من مقابل " للطمع " ، ففى المائدة (٨٤) נִכְסֵף ، وفى الأعراف (٤٦) والشعراء (٥١) תָּאַב و(٨٢) הִשְׁתּוֹקֵק وفى الأعراف (٥٦) والسجدة (١٦) يستخدم التعبير ערג אל .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل קִוָּה والذى يعنى (أمل - رجى - ترجى - تمنى - طمع فى - رنا إلى) ، مزامير ٢/٤٠ (انتظارا انتظرت الرب) .[١] وهذا المقابل قريب من قول " الطبرى " فى تفسيره ، أن الطمع هنا هو الرجاء .[٢] وهذا المقابل يستخدم عند السابقين كمقابل " للطمع " أحياناً كذلك ، وإن تعددت المقابلات لدى بن شمش نفسه لمعنى "الطمع " ، ففى المعارج (٣٨) ، والمدثر (١٥) يستخدم المقابل השתוקק بينما يستخدم فى الأعراف (٥٦) المقابل כִּסּוּף .

مما سبق يتأكد لنا على مستوى المقابلات أن الجميع قد اقتربوا من معنى " الطمع " بشكل غير تام ، ولعل هذا كما هو واضح من تعدد مقابلات " الطمع " - يعد ناتجاً عن عدم قدرة اللغة العبرية على مواجهة الاتساع اللغوى للغة العربية ، وقصورها عن مجاراتها فى قوتها ودقتها فى التفريق بين المقابلات المتقاربة .

وبصفة عامة جاءت ترجمة ريفلين هى الأكثر دقة والتزماً بالأصل . وكذلك نجح بن شمش فى الاقتراب كثيراً من المعنى ، لكنه أضاف إضافات تفسيرية لا حاجة للنص بها نحو : לאחר כל זאת- תוכלו- המאמינים - היהודים. بما يجعل ريفلين متفوقاً عليه من حيث الدقة والإيجاز .

* * *

٦- الاستفهام للتقرير والتثبيت :

البقرة ٢٤٦ : ﴿ ... قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... ויענם: התילחמו באמרי לכם להילחם ?..... [٣]

ريفلين : ... וַיֹּאמֶר: " הַאֵין זֹאת אֲשֶׁר יוּכַל הֱיוֹת, כִּי לֹא תִלָּחֲמוּ כַּאֲשֶׁר תְּצֻוּוּ לְהִלָּחֵם"..... [٤]

---

(١) י.שסיינברג,ע',קוה, עמ' 738 - י. גור, ע' קוה - אבן שושן,ע' קוה - ד.שגיב, ע',קוה .

(٢) الطبرى ، ج ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ'22.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 39.

بن شمش :ועל תשובתו : " ואולי תמרדו אחר- כך ולא תילחמו כשיצווכם להילחם?"..... (١)

* المراد هنا : أتوقع جبنكم عن القتال إن كتب عليكم ، أو ها قد قاربتم ألا تقاتلوا كما أتوقع منكم ، فأدخل " هل " على فعل التوقع مستفهماً عما هو المتوقع عنده تقريراً وتثبيتاً ، أى تثبيت أن المتوقع كائن وأنه صائب فى توقعه . ولذا فصل بين خبر " عسى " ، والشرط بـ " كتب عليكم القتال " ، كقوله تعالى : " هل أتى على الإنسان حين من الدهر " فمعناه التقرير .(٢) والآية مسوقة لبيان بعض قبائح اليهود وتطاولهم على أنبيائهم من بعد " موسى " عليه السلام .

وفى مقابل هذه الدلالة للاستفهام هنا ، نجد ركندورف يحذف " عسيتم - ألا تقاتلوا " مستكفياً بالاستفهام الاستخبارى فقط ، أى أنه حول المعنى من التقرير والتثبيت إلى دلالة الاستفهام للعلم والاستخبار ، وكأن نبيهم يستفهم منهم عما سيفعلون ، أى عن إمكانية توقع القتال منهم من عدمها خلافاً للأصل الذى يشير للاستفهام عن تحقق المتوقع منهم ، أى تقرير جبنهم ونكوصهم ومخالفتهم لأمر الله تعالى إن جاءهم . والمترجم يسعى بهذا التعبير فى الترجمة لإبعاد هذه الدلالة عن ذهن المتلقى ، تنزيهاً لهم عما يستلزمه التقرير من التوبيخ والتعنيف لهم على نيتهم ، وتأكيداً على عصيانهم المتأصل فى نفوسهم .

كما أن المترجم بالإضافة للحذف السابق ، حول جملة " كتب عليكم " المبنية للمجهول إلى معلوم באמרי . رغم أن البناء للمجهول هنا للتعظيم والإشعار بأن الأمر كله بيد الله عز وجل ، وأنه القادر على الأمر والعقاب، والنهى والثواب . بما يجعل الترجمة قاصرة ومخلة تماماً بالمعنى.

أما ريفلين فكان أكثر التزماً ودقة ، حيث راعى التقرير فاستخدم האין זאת لإفادة تقرير السؤال . ثم استخدم مقابل " عسى " ، אשר יוכל להיות ، للدلالة على أن السؤال عن المتوقع منهم ، لا عن التوقع ، تأكيداً لكون جبنهم وعنادهم هو الأصل لديهم .

وقد قدم ذكر مقابل " ألا تقاتلوا " على " كتب عليكم " بما أخل بجزء من قوة الأصل .

وقد تبعه بن شمش فى محاولة الالتزام بالأمر ، إلا أنه فقد جزءاً كبيراً من المعنى من خلال المقابلات القاصرة عن دلالة الأصل. بالإضافة لاستخدامه صيغة السؤال بالمعنى، وليس بالأداة بما يخل بدلالة التقرير والتثبيت هنا، ويفقد ترجمته الكثير من المعنى فى الأصل. يؤيد هذا أنه استخدم مقابل "عسى" والتى تعنى (طمع - وترجى). وقال " الرازى ": إنها تعنى قارب (٣) -لفظ אולַי والذى يعنى (ربما - لعل -عسى - من الممكن أن -من المحتمل أن)، تك ١٢/٢٧. وهو يدل على الاحتمال المتضمن للشك - أى מִי יוֹדֵעַ אִם לֹא - دون القطع بيقين فى الأمر(٤)

---

(١) א. בן שמש, עמ' 26.

(٢) البيضاوى ، ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ - الزمخشرى ، ج ١ ص ٢٩١ - الطبرى ، ج ٥ ص ٣٠٠ - الرازى ، ج ٦ ص ١٨٢ - الألوسى ، ج ٢ ص ١٦٥ .

(٣) الراغب الأصفهانى ، ص ٣٣٥ - الرازى ، ج ٦ ص ١٨١ ، ١٨٢ - القرطبى ، ج ٣ ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٤) י.שסיינברג,ע'אולי, עמ' 17 - אבן שושן,ע' אולי - ד.שגיב, ע'אולי .

وهو قاصر عن دلالة " عسى " التي تؤكد على وقوع الأمر منهم ونكوصهم . كما استخدم المترجم الفعل מָדַד للإيحاء بأن الاحتمال المشكوك في مدى تحقيقه هو إمكانية عصيانهم ، وهو وإن اقترب من المعنى ، إلا أنه فقد دلالة التأكيد والتقرير عند الترجمة ، كما فقد دلالة القول بمقاربة وقوع الفعل منهم ، وتأكيده من خلال " عسى " حينما استخدم אוּלַי كمقابل غير واف بمعناها .

بما يجعل ترجمة بن شمش رغم اقترابها من المعنى ، قاصرة غير وافية بالمراد . ولعله سعى من خلال تخفيف حدة الأصل باستخدام دلالة الاحتمال غير المقطوع فيه برأى إلى الإيحاء بأن تراجعهم ونكوصهم أمر غير متحقق عند السؤال ، خلافاً لمعنى الأصل ، وخلافاً لترجمة ريفلين الذى تمكن من الاحتفاظ بهذا المعنى ، وهو تقرير نكوصهم وتراجعهم عند وقوع الأمر بالقتال ؛ بما يجعل ترجمة ريفلين هى الأفضل هنا رغم التقديم والتأخير .

* * *

مما سبق يتأكد لنا التزام ريفلين بالأصل فيما يتعلق بهذه الظاهرة حيث التزم بصيغة الاستفهام فى جميع المواضع، فى حين لم يلتزم ركندورف إلا فى موضعين فقط من إجمالى (٨) مواضع. أما بن شمش فقط التزم (٤) مواضع فقط، بما يدل على فهم ريفلين للمعنى المراد من الاستفهام فى كل حالة متفوقا بذلك على نظيريه.

* * *

سابعا: أسلوب الشرط:

أصل الشرط هو المجازاة التي تنعقد بين جملتين: أولاهما فعلية، لتلازم الشرط، وثانيهما قد تكون اسمية، أو فعلية جازمة أو غير جازمة، أو ظرفية أو شرطية. فإذا جمع بينهما بأداة الشرط اتحدتا جملة واحدة. وتسمى الجملة الأولى شرطاً، والثانية جزاءً، وذلك لتوقف الثانية على الأولى، بمعنى أن الشرط إنما يستحق جوابه بوقوعه هو في نفسه.[1]

وهو لا يتعلق إلا بالمستقبل، فإن كان ماضي اللفظ كان مستقبل المعنى، نحو: " إن مت على الإسلام دخلت الجنة ".

وذكر البيانيون أن فعل الشرط قد يجئ ماضياً لفظاً لأسباب منها:

١- إيهام جعل غير الحاصل كالحاصل، نحو: " وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً ".

٢- إظهار الرغبة من المتكلم في وقوعه، نحو: " اظفر بحسن العاقبة فذاك ".

٣- التعريض، بأن يخاطب واحداً ومراده غيره، نحو: "لئن أشركت ليحبطن عملك"، باعتبار أن الماضي أدل على أن الإشراك لم يقع منه، فيكونون هم المقصودين به قطعاً بخلاف المضارع.

وجواب الشرط أصله الفعل المستقبل، وقد يقع ماضياً، لا على أنه جواب في الحقيقة بل اكتفاء بالموجود عن المعدوم.[2]

وأما أدوات الشرط: فمنها ما هو حرف، نحو " إن "، وأسماء مضمنة معناها، ومنها ما ليس بظرف، نحو: " من، ما، أي، ومهما، " وأسماء هي ظروف، نحو: "أين، أينما، متى، حينما، إذ ما ".[3]

وأقواها دلالة على الشرط " إن " لبساطتها، وهي تستعمل في المحتمل المشكوك فيه. وقد تستعمل " إن " في مقام الجزم لأسباب منها:

قصد التوبيخ والتجهيل في ارتكاب مدلول الشرط وأنه واجب الانتفاء، حقيق ألا يكون.

ومنها تنبيه المخاطب وتهييجه. ومنها التغليب: كتغليب الشاك على غيره. ومنها مجاراة الخصم لإلزامه بما ينكره. ومنها تصوير أن المقام لا يصلح إلا بمجرد فرض الشرط: كفرض الشئ المستحيل، نحو: " قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين ".

وجواب " إن " هو المضارع المحتمل للوقوع وعدمه ليطابق اللفظ والمعنى، فإن عدل عنه إلى الماضي فذلك لنكتة بلاغية.

---

(١) الزركشي، ج ٢ ص ٣٥١، وما بعدها.
(٢) المرجع السابق، ج ٢ ص ٣٥٦، وما بعدها.
(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ٣٥٩، ٣٦٠.

كما أن هناك الأداة " إذا " المضمنة لمعنى الشرط ، وهي مثل " إن " إلا أنها تستخدم للجزم بوقوع الأمر إما تحقيقاً ، أو اعتباراً .(١)

وأما " لو " فلتعليق ما امتنع بامتناع غيره ، أي هي تستعمل للدلالة على امتناع الجزاء لامتناع الشرط . ويجب في شرطها وجوابها أن يكون كل منهما فعلاً ماضياً وهو الشائع ، وقد تدخل على المضارع لأغراض بلاغية منها :

- تنزيله منزلة الماضي لصدوره عمن لا خلاف في إخباره .

- قصد الاستمرار في الماضي حينا فحينا .

وقد يدخل الاستفهام مع الشرط وجوابه ، وقد تدخل واو الحال على أداة الشرط ؛ ولذا لا يحتاج فيها إلى جواب .

وسوف نستعرض نماذج لبعض أدوات الشرط وكيفية تناول المترجمين لها ومدى دقتهم في نقل معانيها .

* * *

١- الشرط باستخدام الأداة " إن " :

المائدة ٢٢ : ﴿ قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون ﴾ .

ركندورف : ...., לא נעבור עד הגרשם, אחרי הגרשם נבוא שמה. (٢)

ريفلين : " ... וְאַנַחְנוּ לֹא נָבוֹא אֵלֶיהָ עַד אִם יֵצְאוּ מִתּוֹכָהּ. וְרַק אִם יֵצְאוּ מִתּוֹכָהּ נָבוֹא אֵלֶיהָ" .(٣)

بن شمش : "....ולעולם לא נוכל להיכנס אליה לפני שיצאו הענקים ממנה".(٤)

* قوله تعالى : " فإن يخرجوا منها فإنا داخلون " جملة شرطية ، وقد أتى القوم بهذه الصيغة الشرطية ، مع كون مضمونها مفهوماً مما تقدم ، تصريحاً بالمقصود وتنصيصاً على أن امتناعهم عن دخولها ليس إلا لمكانتهم فيها . وأتوا بـ " إن " للجملة الاسمية في الجزاء دلالة على تقرير الدخول الثابت عند تحقق الشرط لا محالة ، وإظهاراً لكمال الرغبة فيه وفي الامتثال بالأمر .(٥)

---

(١) القزويني ، ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها - الزركشي ، ج ٢ ص ٣٦٠ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، ص ٥٣ وما بعدها - عبد المتعال الصعيدي ، ص ٩٩ وما بعدها .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ'61.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 107.

(٤) א. בן שמש, עמ' 67.

(٥) الألوسي ، ج ٢ ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستبدل صيغة الشرط بصيغة ظرفية אחרי הגרשם ، بما يضيع المعنى السابق تماماً ؛ لأنه بهذه الصيغة الجديدة يصبح الأمر مجرد وقت ؛ أى " بعد أن يخرجوا " ، بما يخل بمدى إظهار كمال الرغبة فى الدخول والامتثال بالأمر ، وبما يخل كذلك بالمعنى العام للآية .

فى حين التزم ريفلين بصيغة الشرط אם יצאו... נבוא بما مكنه من إظهار مدى قوة المعنى ودقته ، ومن ثم فقد حافظ على المعنى السابق إلى حد كبير للغاية ، وبالتالى فهو الأفضل .

أما بن شمش ، فقد حذف هذا الجزء من الآية اكتفاء بدلالة ما تقدم على معناه ، دون التفات منه لدلالة الشرط هنا ، بما يخل تماماً بالمعنى .

ومن ثم تصبح ترجمة كل من ركندورف وبن شمش قاصرة تماماً عن المعنى ، خلافاً لريفلين الذى يعد الأفضل هنا .

* * *

آل عمران ١٨٤ : ﴿ فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك ... الآية ﴾ .

ركندورف : שקר מעידים בך? גם בנביאים אשר היו לפניך ויורום דעת ומוסר השכל, ענו שקר....(١)

ريفلين : אָכֵן אִם יִתְּנוּ אוֹתְךָ לְכוֹזֵב, הִנֵּה נִתְּנוּ לְפָנֶיךָ לְכוֹזְבִים שְׁלִיחִים אֲשֶׁר בָּאוּ בְּ.... (٢)

بن شمش : ואם יכחשו את דבריך, הלא הם הכחישו גם את דברי השליחים שקדמו לך, אשר באו....(٣)

* قوله تعالى : " فقد كذب رسل " معناه جاءوا بمثل ما جئت به ، والجملة جواب الشرط ، لكن باعتبار لازمها الذى دل عليه المقام ، فإنه لتسلية رسول الله ﷺ عن تكذيب قومه واليهود له ، واقتصر " مجاهد " على الثانى ، فكأنه قيل : فإن كذبوك فلا تحزن وتسل . وجعل بعضهم الجواب محذوفاً وهذا تعليل له .وقيل : لا حاجة إلى التأويل والقول بالحذف ؛ إذ المعنى إن يكذبوك فتكذيبك تكذيب رسل من قبلك ، حيث أخبروا ببعثك ، وفى ذلك كمال توبيخ لهم ، وتوضيح لصدقه ﷺ ، وتسلية له ليس فوقها تسلية .(٤)

وفى مقابل ذلك نجد ركندورف يستبدل هنا المعنى الخاص بالشرط بأسلوب الاستفهام بالسياق - (؟) - بما يجعل الأمر وكأنه للاستعلام والاستخبار وليس أمراً متأصلاً فيهم ؛

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'41.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 72.

(٣) א. בן שמש, עמ' 46.

(٤) الألوسى ، ج ٤ ص ١٤٥ وما بعدها .

وذلك لتخفيف حدة الأصل بنسبة تكذيبهم لرسول الله ﷺ لنفس فعلهم وتكذيبهم بالأنبياء والرسل السابقين عليه ، والذين أرسلوا إليهم من بين ظهرانيهم ؛ وذلك إبعاداً للتوبيخ والتعنيف هنا ، وجعل الأمر مجرد تسلية للرسول ﷺ فقط ، بما يخل بجزء كبير من المعنى السابق .

أما ريفلين فهو أكثر حفاظاً على الأصل والتزاماً به ، حيث استخدم الأداة [אָכֵן] لمراعاة التأكيد في الجملة ، ثم حافظ على الشرط باستخدام الأداة [אִם] ، فهو الأفضل هنا ولاشك .

أما بن شمش فقد سار على نهج ريفلين ، حيث راعى الشرط مع العطف هنا. بما يعني إدراكه هو الآخر لدلالة الشرط هنا .

وأما من حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف مقابل " كذبوك " מעידים בך שקר، والفعل הֵעִיד يعني (شهد – أدلى شهادة – أفاد)، ومع الباء يعني (أنذر – تهدد – توعد)، مل١ ٢/٤٠ (وأشهدت عليك). تث ٣٢/٤٦ (الكلمات التي أنا أشهد عليكم بها اليوم).[١] والمترجم لا يستخدم مقابل التكذيب المباشر، بل يصور الأمر وكأنه شهادة منهم على الرسول ﷺ، والشهادة دائماً تكون عن دلائل وبراهين ، أو وقائع تؤدي في النهاية إلى إخراج الحكم والشهادة، ومن ثم فهو يحاول الإيحاء بأن اليهود ما كذبوا رسول الله ﷺ عن عمد، بل لوجود أدلة تحت أيديهم ، أو وقائع أدت إلى ذلك . بما يعني أن الرسول نفسه هو السبب في تكذيبهم إياه ؛ لأنه بالفعل كاذب – من وجهة نظر المترجم . يؤيد هذا أنه في الشق الثاني من الآية ، أي في قوله تعالى : " فقد كذب رسل " ، جعل المقابل עָנוּ שקר أي " ردوا عليهم بالكذب " وليس هذا هو نفس المعنى المراد من الجزء الأول . بما يجعل ترجمته غير وافية ، بل وتحمل النص معاني سلبية تزيد على دلالته الأصلية .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بنفس المقابل في الحالتين . فنجد ريفلين يستخدم التعبير נָתַן לְכוֹזֵב ، على غرار التعبيرات נָתַן רִפְיִ - נָתַן מוּס ، كما في مزامير ٥٠/٢٠ ، لا ٢٤/١٩ .[٢] والمقابل قريب من المراد باعتبار قول " الرازي " أن المراد : فإن كذبوك في أصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ، ولعل هذا الوجه أوجه ؛ لأنه تعالى لم يخصص ، ولأن تكذيبهم في أصل النبوة أعظم ، ويدخل تحته التكذيب في الحجج .[٣]

في حين استخدم بن شمش المقابل הִכְחִיש وهو يعني (أنكر – نفى – كذب – جحد – شجب – كفر بـ – دحض – رد) ، وهو فعل مشترى .[٤] وهو قريب من المراد حسبما ذكر البعض بأن المراد : فإن كذبوك في قولك أن الأنبياء المتقدمين جاءوا إلى هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم .[٥] ومن هنا كانت إضافته لكلمة דְּבָרֶיךָ .

---

(١) י.שטיינברג,ע',עוד,העיד עמ' 619 - אבן שושן,ע' עוד,העיד- ד.שגיב, ע',עוד,העיד .

(٢) י.שטיינברג,ע',נתן עמ' 581,580 - אבן שושן,ע' נתן- ד.שגיב, ע',נתן .

(٣) الرازي ، ج ٩ ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٤) אבן שושן,ע' כחש, הכחיש- ד.שגיב, ע',כחש, הכחיש .

(٥) الرازي ، المرجع السابق ، نفسه .

مما سبق يتأكد لنا أن ترجمة ركندورف قاصرة عن المعنى سواء على مستوى النظم، حيث يحذف الشرط، ويقدم ويؤخر خلافاً للأصل، أو على مستوى المفردات. فى حين كان ريفلين أشد دقة وأكثر التزاماً بالأصل، مع الحفاظ على النظم كما هو فى الأصل. وكذلك كان بن شمش بما يعنى أن كلاً من ريفلين وبن شمش، قد أفلح فى الاقتراب من معنى الشرط فى هذه الآية ونقله للعبرية.

* * *

البقرة ١٤٥ : ﴿ ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ... الآية ﴾.

ركندورف : ובכל המופתים אשר תראם, לא ישמעו בקולך,... (١)

ريفلين : וְאַכֵּן אִם גַּם תָּבוֹא אֶל אֵלֶּה אֲשֶׁר בָּאָם הַסֵּפֶר בְּכָל הָאוֹתוֹת לֹא יֵלְכוּ אַחֲרֶיךָ לִפְנוֹת [בִּתְפִלָּתָם] לְדַרְכְּךָ פָּנֶיךָ ... (٢)

بن شمش: אך גם אם תביא לאלה אשר ניתן להם הספר מקודם את כל ההוכחות, לא יסכימו לכיוון התפלה שלך,....(٣)

* اللام فى قوله تعالى " لئن " موطئة للقسم ، وقوله " ما تبعوا قبلتك " جواب القسم المضمر ، والقسم وجوابه سدا مسد جواب الشرط ، والمعنى : ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها بالحجة، وإنما خالفوك مكابرة منهم وعناداً حيث تبينوا الحق وكفروا به فلا تنفعهم العلامات والآيات . أى أنهم لا يتبعونك أصلاً وإن أتيت بكل حجة لهم .(٤)

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف دلالة القسم ، كما يحذف دلالة الشرط من الآية الكريمة ، بما يحول الأمر من إثبات عنادهم ومكابرتهم إلى مجرد ذكر لعدم طاعتهم ولمجادلتهم الشديدة معه ﷺ - بما يبعد تماماً عن الأصل ؛ وذلك ليؤكد زعمه فى مقدمة ترجمته بأن اليهود كانوا كثيراً ما يفحمون محمداً ﷺ بمجادلتهم معه وأسئلتهم له .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً، حيث راعى العطف والقسم، ثم استخدم الأداة [אִם] للشرط.

أما بن شمش فقد أسقط العطف ، لكنه راعى دلالة الشرط والتأكيد بالقسم فى الآية فاستخدم الأداة [אַךְ] للتأكيد ، والأداة [אִם] للشرط . بما يعنى إدراكهما لدلالة الشرط هنا على العكس من ركندورف .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'13.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 21.

(٣) א. בן שמש, עמ' 16,15.

(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٩٨ - الزمخشرى ، ج ١ ص ٢٠١ وما بعدها - الرازى ، ج ٤ ص ١٣٩ وما بعدها. القرطبى ، ج ٢ ص ١٦١ ، ١٦٢ - الألوسى ، ج ٢ ص ١١ ، ١٢ .

أما من حيث المقابلات ، ففي مقابل " الإتيان " والذى يقال للمجئ بالذات وبالأمر وبالتدبر – نجده يستخدم الفعل הֶרְאָה والذى يعنى (أظهر – أبان) وقد سبق ذكره .[1] وهذا المقابل قاصر عن المعنى ، حيث إن المراد هنا " لئن أتيتهم بالآيات " ، والآيات هى المعجزات والبراهين العقلية فى المقام الأول ، والتى لا تظهر للعين بل يدركها العقل . والفعل הראה يدل على الرؤية بالعين ، وليس بالعقل بما يجعله قاصراً عن المراد .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر للمعنى هنا وهو الفعل בָּא . فى حين استخدم بن شمش المقابل הביא وكلاهما قريب من المعنى . وإن كان הֵבִיא يشير "للإتيان" ، وليس " للإتيان " بما يظهر نوعاً من الخلط لدى المترجم فى إدراك المقابل المباشر .

أما مقابل " الآية " فقد استخدم ركندورف المقابل מוֹפֵת [2] وهذا المقابل يدل على المعجزة أو العمل الخارق الذى يفوق قدرات الإنسان وفهمه. فى حين أن الأصل يشير للآية وهى العلامة، ومن ثم فالمقابل أوسع دلالة من الأصل. ولعل الشاهد السابق بين بما لا يدع مجالاً للشك أن المقابل المباشر " للآية " هو كلمة אוֹת وليس מופת ، والتى استخدمها ريفلين بالفعل.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הוֹכָחָה [3] وهو مقابل يقترب من المعنى باعتبار قول " البيضاوى " أن المراد بالآية البرهان والحجة .[4]

أما مقابل " الاتباع " ، فقد استخدم ركندورف التعبير שָׁמַע בְּקוֹל وهو يدل على الامتثال والطاعة . خر ١٩/١٩ (اسمع لصوتى فأنصحك) .[5] وهو مقابل قاصر عن المعنى الخاص " بالاتباع " ، والذى يعنى اقتفاء الأثر بالارتسام والائتمار . ومما يؤيد هذا أنه عدل فى نفس الآية للمقابل לָוָה אֶל ، بما يؤكد عدم دقة المقابلات لدى ركندورف .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل הָלַךְ אַחֲרֵיו والذى يعنى (عقبه – سار فى أعقابه – اتساق وراءه – نهج منهجه – سلك مسلكه – نسج على منواله) ، إرميا ٢/٤٨ حزقيا ٣/١٣ (الذاهبون وراء روحهم) .[6] وهو المقابل المباشر للائتمار والارتسام هنا .

أما بن شمش فاستخدم المقابل הַסְכִּים، [7] وهو مقابل قاصر تماماً عن الأصل ، بل ويظهر الأمر وكأنه جدال بين الفريقين يمكن التوصل فيه إلى اتفاق ، رغم تأكيد الأصل على عدم وجود اتفاق ، بل المراد التنازل عن المعتقد والاتباع ، ومن ثم فهو قاصر عن المعنى .

---

(١) י.שטיינברג,ע'/ראה, הראה עמ' 764,763 - אבן שושן,ע' ראה, הראה- ד.שגיב, ע'/ראה, הראה ، وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٤ .

(٢) י.שטיינברג,ע'/מופת עמ' 442- אבן שושן,ע' מופת- ד.שגיב, ע'/מופת .
انظر ص ٢٦٢ من هذا الفصل .

(٣) אבן שושן,ע' הוכחה - ד.שגיב, ע'/הוכחה ، وكذا ص ٢٦٢ من هذا الفصل .

(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٩٨ – الزمخشرى ، ج ١ ص ٢٠١ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע'/שמע עמ' 855- אבן שושן,ע' שמע- ד.שגיב, ע'/שמע .

(٦) י.שטיינברג,ע'/הלך עמ' 191,190- אבן שושן,ע' הלך- ד.שגיב, ע'/הלך .

(٧) א.אבן שושן,ע' סכם,הסכים- ד.שגיב, ע'/סכם,הסכים . وكذا ص ٢٣٦ من هذا الفصل .

أما من حيث المقابلات ، ففي مقابل " الإتيان " والذي يقال للمجئ بالذات وبالأمر وبالتدبر – نجده يستخدم الفعل הֵרָאֶה والذي يعني (أظهر – أبان) وقد سبق ذكره .[1] وهذا المقابل قاصر عن المعنى ، حيث إن المراد هنا " لئن أتيتهم بالآيات " ، والآيات هي المعجزات والبراهين العقلية في المقام الأول ، والتي لا تظهر للعين بل يدركها العقل . والفعل הראה يدل على الرؤية بالعين ، وليس بالعقل بما يجعله قاصراً عن المراد .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر للمعنى هنا وهو الفعل בָּא . في حين استخدم بن شمش المقابل הביא وكلاهما قريب من المعنى . وإن كان הֵבִיא يشير "للإيتاء" ، وليس " للإتيان " بما يظهر نوعاً من الخلط لدى المترجم في إدراك المقابل المباشر .

أما مقابل " الآية " فقد استخدم ركندورف المقابل מוֹפֵת [2] وهذا المقابل يدل على المعجزة أو العمل الخارق الذي يفوق قدرات الإنسان وفهمه. في حين أن الأصل يشير للآية وهي العلامة، ومن ثم فالمقابل أوسع دلالة من الأصل. ولعل الشاهد السابق بين بما لا يدع مجالاً للشك أن المقابل المباشر " للآية " هو كلمة אוֹת وليس מופת ، والتي استخدمها ريفلين بالفعل.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הוֹכָחָה [3] وهو مقابل يقترب من المعنى باعتبار قول " البيضاوي " أن المراد بالآية البرهان والحجة .[4]

أما مقابل " الاتباع " ، فقد استخدم ركندورف التعبير שָׁמַע בְּקוֹל وهو يدل على الامتثال والطاعة . خر ١٩/١٩ (اسمع لصوتي فأنصحك) .[5] وهو مقابل قاصر عن المعنى الخاص " بالاتباع " ، والذي يعني اقتفاء الأثر بالارتسام والائتمار . ومما يزيد هذا أنه عدل في نفس الآية للمقابل לָזֶה אֵל ، بما يؤكد عدم دقة المقابلات لدى ركندورف .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل הָלַךְ אַחֲרָיו والذي يعني (عقبه – سار في أعقابه – انساق وراءه – نهج منهجه – سلك مسلكه – نسج على منواله) ، إرميا ٢/٤٨ حزقيا ٣/١٢ (الذاهبون وراء روحهم) .[6] وهو المقابل المباشر للائتمار والارتسام هنا .

أما بن شمش فاستخدم المقابل הַסְכִּים. [7] وهو مقابل قاصر تماماً عن الأصل ، بل ويظهر الأمر وكأنه جدال بين الفريقين يمكن التوصل فيه إلى اتفاق ، رغم تأكيد الأصل على عدم وجود اتفاق ، بل المراد التنازل عن المعتقد والاتباع ، ومن ثم فهو قاصر عن المعنى .

---

(١) י.שטיינברג,ע'/ראה, הראה עמ' 764,763 - אבן שושן,ע' ראה, הראה- ד.שגיב, ע'/ראה, הראה . وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٤ .

(٢) י.שטיינברג,ע'/מופת עמ' 442- אבן שושן,ע' מופת- ד.שגיב, ע'/מופת ،
انظر ص ٢٦٢ من هذا الفصل .

(٣) אבן שושן,ע' הוכחה - ד.שגיב, ע'/הוכחה ، وكذا ص ٢٦٢ من هذا الفصل .

(٤) البيضاوي ، ج ١ ص ١٩٨ – الزمخشري ، ج ١ ص ٢٠١ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע'/שמע עמ' 855- אבן שושן,ע' שמע- ד.שגיב, ע'/שמע .

(٦) י.שטיינברג,ע'/הלך עמ' 191,190- אבן שושן,ע' הלך- ד.שגיב, ע'/הלך .

(٧) א.אבן שושן,ע' סכם,הסכים- ד.שגיב, ע'/סכם,הסכים ، وكذا ص ٢٣٦ من هذا الفصل .

أى أن أفضل المقابلات هنا هو ما استخدمه ريفلين .

أما قوله تعالى : " الذين أوتوا الكتاب " فقد حذفها ركندورف ، مستبدلاً إياها بالضمير العائد على ما ذكر فى الآية السابقة ، بما يخل بالمعنى . أما ريفلين فاستخدم التعبير אשרבאם הספר وهو تعبير قاصر هو الآخر عن معنى " أوتوا الكتاب " بالبناء للمجهول ، وما فيه من ذم وتوبيخ لهم . ولم يفلح فى إدراك المقابل السليم هنا إلا بن شمش الذى استخدم التعبير גיתן להם הספר أما مقابل " القبلة " فقد حذفها ركندورف مكتفياً بدلالة שמע בקול – فى رأيه – على المعنى. على الرغم من أن دلالة " القبلة " هنا تحمل معانى لم يرغب المترجم فى إظهارها، وهى الدلالة على أن للإسلام قبلة خاصة به وهى الكعبة . ولكن المترجم لا يرغب فى إظهار الإسلام كدين مستقل بل يؤكد دائماً على أنه خارج عن عباءة اليهودية ، ومن ثم فلا ينبغى ذكر أن له استقلالية ما بوجود قبلة خاصة به ، بما يجعل ترجمته قاصرة تماماً .

أما ريفلين فاستخدم التعبير לפנות בתפלתם לדרך פניך وهو ترجمة تفسيرية لمعنى "القبلة "، وقد ورد التعبير פנה אל דרך فى صموا ١٧/١٣ אחד יפנה אל דרך עפרה (الفرقة الواحدة توجهت فى طريق عفرة) . والمقابل يقترب بالفعل من المعنى الخاص "بالقبلة" هنا .

أما بن شمش فقد استخدم التعبير כוון התפלה שלך وهو مقابل أكثر مباشرة مقارنة بما لدى ريفلين . ومن ثم فقد أفلح كلاهما فى الاقتراب كثيراً من معنى "القبلة " .

مما سبق يتضح لنا أن كلاً من ريفلين وبن شمش قد اقترب من المعنى كل حسب دقة مقابلاته . وإن كان أكثرهما دقة هو ريفلين ، باستثناء مقابل قوله تعالى : " أوتوا الكتاب " .

* * *

٢- الشرط باستخدام الأداة " لو " :

المائدة ٦٦ : ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ... الآية ﴾ .

ركندورف : אם ישמרו את התורה ואת האוונגיליאום ואת אשר גלה להם מאדוניהם, יאכלו מטוב השמים.... (١)

ريفلين : וְלוּ הֲקִימוּ אֶת [דִּבְרֵי] הַתּוֹרָה וְהָאֶוַנְגֶיל וְאֵת אֲשֶׁר הוֹרַד אֲלֵיהֶם מֵאֵת אֱלֹהֵיהֶם, אָז אָכְלוּ [כָּל טוּב] מִמַּעַל לָהֶם.... (٢)

بن شمش :ולו קיימו את התורה ואת הברית החדשה ואת כל מה שהורד אליהם מריבונם, היו מקבלים בשפע מטוב השמים.... (٣)

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ'65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 114.

(٣) א. בן שמש, עמ' 71.

* المراد من الشرط في صدر هذه الآية – أن ينعى عليهم سوء عملهم وعدم إقامتهم لدينهم وأحكامه ، فهي تدل على انتفاء الإيمان والاتقاء وإقامة المذكورات .(١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يستبدل الأداة " لو " ، الدالة على امتناع الجواب لامتناع الشرط – بالأداة [אִם] الدالة على تعلق الشرط وإمكانية وقوعه . بما يحول المعنى من الذم والتوبيخ ونعي سوء فعلهم ، إلى دلالة إيجابية باستخدام الأداة [אִם] التي توحي بأن الأمر مازال في الإمكان تنفيذه والإقدام عليه . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى تماماً .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل مستخدمين الأداة [לוּ] التي تعد المقابل المباشر لـ " لو " العربية .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف المقابل שָׁמַר والذي يعني (حفظ – حافظ على – صان – حرس – خفر) ، ويدل بلاغياً على حرص القلب على تنفيذ الشئ وأدائه كما في مزامير ٧٨/ ١٠(لم يحفظوا عهد الله) .(٢) وهو يقترب مما قاله " القرطبي " و " الرازي" بأن المراد بإقامة التوراة والإنجيل هو العمل بمقتضاهما وعدم تحريفهما ، أو يقصد به إقامتهما نصب أعينهم لئلا يزلوا في شئ من حدودهما ، أو أحكامهما .(٣)

أما ريفلين فاستخدم المقابل הֵקִים الذي يعني (قام – نفذ – أنجز – أبرز إلى حيز الوجود) ، تك ١٧/ ٢١ (ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق) ، كما يدل على تجدد الأمر والحفاظ على تنفيذه دائماً .(٤) ومن ثم فهو يقترب من قول " الطبري " و " الرازي " : أن المراد بإقامة التوراة والإنجيل هو إقامة عهد الله والوفاء به .(٥)

أما بن شمش فاستخدم المقابل קִיֵּם وهو يعني (أقر – وثق – أوجب) ، مزامير ١١٩/ ١٠٦ (حلفت فأبره أن احفظ أحكام برك) . ثم تطورت دلالته في المشنا ليعني (حفظ – صان – أدى – وفى) .(٦) وهو يقترب من المعنى السابق ذكره لدى البعض ، بأن المراد بالإقامة هنا هو تنفيذ الأحكام والحدود .(٧) إلا أن الفعل הֵקִים ، يعد أكثرها دقة وقوة في المعنى نظراً لشموله في محيطه الدلالي على دلالات الفعلين שָׁמַר, קִיֵּם

ومن ثم يكون كل واحد من المترجمين قد أفلح في اختيار المقابل المراد هنا باعتبار ما اعتمد عليه من التفاسير .

---

(١) الألوسي ، ج ٦ ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) י.שטיינברג,ע',שמר עמ' 858,857- אבן שושן,ע' שמר- ד.שגיב, ע',שמר .

(٣) القرطبي ، ج ٦ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ – الرازي ، ج ١٢ ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) י.שטיינברג,ע',קום, הקים עמ' 740- י. גור, קום, הקים - אבן שושן,ע' קום, הקים- ד.שגיב, ע',קום, הקים .

(٥) الطبري ، ج ١٠ ص ٤٦٢ وما بعدها – الرازي ، ج ١٢ ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٦) י.שטיינברג,ע',קום, קים עמ' 740,739- אבן שושן,ע' קום, קים- ד.שגיב, ע',קום, קים .

(٧) الرازي ، المرجع السابق ، نفسه – الزمخشري ، ج ١ ص ٦٥٨ – البيضاوي ، ج ٢ ص ١٦٠ – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

وأما مقابل " الإنجيل " فهو عند بن شمش הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה وهذا مقابل أوسع من دلالة الأصل .[1]

أما " الربوبية " فقد استخدم ركندورف المقابل אָדוֹן وقد سبق القول أنه غير واف بدلالة " الربوبية " أما ريفلين فاستخدم المقابل אֱלֹהִים وهو بعيد تماماً عن " الربوبية " ؛ لكونه يشير لمعنى الألوهية ضمنياً . أما بن شمش فهو الأفضل هنا ؛ نظراً لاستخدامه لفظ רִבּוֹן وهو المقابل المباشر " للربوبية " .

أما مقابل " الإنزال " فقد استخدم له ركندورف الفعل גִּלָּה والذى يدل فى المقرا على الوحى وإنزال الرسالات ، وهو يقترب من المعنى ، لكنه يحمل خصوصية يهودية مقارنة بالفعل المباشر الحيادى הוֹרִיד ، والذى يعد الأفضل هنا لاشتماله على دلالة النزول من علو إلى سفل ، مع حيادية المعنى كما قلنا . فهو لا يحمل أى ظلال مثلما يحملها الفعل גִּלָּה ، خاصة وأن المفسرين ذكروا أن المراد هنا إما القرآن ، أو الكتب السابقة كلها ؛ للإيذان بوجوب إقامته عليهم لنزوله إليهم ، وللتصريح ببطلان ما كانوا يدعونه من عدم نزوله إلى بنى إسرائيل.[2] وهو مالم يوفيه ركندورف حقه هنا فى الترجمة ، خلافاً لريفلين وبن شمش اللذين أدركا هذا المعنى جيداً .

وأما قوله تعالى " من فوقهم " فهو يعنى إما نزول القطر من السماء وحصول الإنبات ، ومن ثم يصبح المعنى أن يفيض عليهم بركات السماء وبركات الأرض . أو أن المراد هنا التوسعة ، وأن ذكر الفوقية والتحتية إنما هو للمبالغة فى شرح سعة الخصب ، لا لتعيين الجهة ، كأنه قيل : لأكلوا من كل جهة .[3]

وفى مقابله نجد ركندورف يستخدم التعبير מִטּוּב הַשָּׁמַיִם وذلك باعتبار المعنى الأول ، وباعتبار أن الفوقية يقصد بها السماء ، فهو قريب من المعنى .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل מִמַּעַל كمقابل مباشر للفوقية، فهو أكثر دقة والتزماً بالأصل.

أما بن شمش فاستخدم التعبير קִבְּלוּ בִּשְׁפָעָ - ولفظ שֶׁפַע يعنى (وفرة - غزارة - فيض - بركة) ، تث ١٩/٣٣ (يرتضعان من فيض البحار) ، ومعنى التعبير בִּשְׁפָעָ (بوفرة - بغزارة - مدراراً - بكثرة - بفيض) .[4] وهو بهذا يلتزم بالمعنى الثانى للفوقية وهو التوسعة والمبالغة .

مما يجعل جميع المقابلات قريبة من المعنى هنا . أما أفضل الترجمات فهى ترجمة ريفلين ؛ نظراً لدقته فى الالتزام بالأصل مع اختيار مقابلات مباشرة . وإن اقترب كذلك بن شمش من المعنى إلى حد كبير ، باستثناء مقابل "الإنجيل".

* * *

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب تحت عنوان (مقابلات أوسع دلالة من معنى الأصل) .
(٢) الألوسى ، ج ٦ ص ١٨٤ ، ١٨٥ .
(٣) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه - البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٤) י.שטיינברג,ע',שֶׁפַע עמ' 869- אבן שושן,ע' שֶׁפַע- ר.שגיב, ע',שֶׁפַע .

٣- تحويل الخبر إلى شرط خلافاً للأصل :

المائدة : ٤٣ : ﴿ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين ﴾ .

ركندورف : ... הם ישובו מאחריך, כי אינם מאמינים. (١)

ريفلين : ... [וּבְכָל זֹאת]יִפְנוּ אַחֲרֵי כֵן עֹרְפִּי?- אָכֵן אֵלֶּה אֵינָם מַאֲמִינִים. (٢)

بن شمش : .. ואם הם פונים לה עורף, הרי שאין הם מאמינים בה. (٣)

* المراد هنا التعجب من تحكيمهم من لا يؤمنون به ، والحال أن الحكم منصوص عليه في الكتاب الذي هو عندهم ، وتنبيه على أنهم ما قصدوا بالتحكيم معرفة الحق وإقامة الشرع ، وإنما طلبوا به ما يكون أهون عليهم ، وإن لم يكن حكم الله تعالى في زعمهم . وقوله : " ثم يتولون من بعد ذلك " ، أي ثم يعرضون عن حكمك الموافق لكتابهم بعد التحكيم ، وهو عطف على "يحكمونك " داخل في حكم التعجب من جراءتهم وعصيانهم وعنادهم وجهلهم .(٤)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف العطف بـ " ثم " بما يخل بدلالة إدخال هذه الجملة تحت حكم الاستفهام التعجبي هنا . ثم يحذف قوله تعالى " من بعد ذلك " ، رغم دلالته على أن الإعراض كان عن علم وإدراك تامين لما يفعلون بما يبعد عنهم أي دلالة للسهو أو الخطأ ، وهو ما حاول المترجم عدم إظهاره : تخفيفاً لحدة الأصل . وربما يكون ركندورف قد اعتمد هنا على ما ذكره " الألوسي " بأن الجملة هنا مستأنفة غير داخلة في حكم التعجب ، أي ثم هم يتولون ، أي عادتهم فيما إذا وضح لهم الحق أن يعرضوا ويتولوا .(٥) ولكن المترجم بالحذف لقوله تعالى "من بعد ذلك " يؤكد على رغبته في تخفيف حدة الآية حتى وإن اقترب من المعنى .

أما ريفلين فقد حذف العطف ، ربما اعتماداً على الرأي السابق ، لكنه أظهر مدى غلوهم وجهلهم من خلال التعبير [וּבְכָל זֹאת] ، الذي يدل على التناقض وعدم الاتساق في تفكيرهم ، مع التزامه بالأصل تماماً ، ومن ثم فهو الافضل .

أما بن شمش فنلاحظ أنه قد أضاف هنا أداة الشرط [וְאִם....הֲרֵי] ، وذلك للإيحاء بأن الأمر مازال غير متحقق ، وأنه مجرد شرط يحتمل التحقق ويحتمل عكسه ، مما يخفف من حدة الأصل تماماً ، ويبعد به عن المعنى ، خاصة وأن الآية في معرض ذكر قبائحهم وعنادهم ومكابرتهم . ولكن المترجم يرغب في تخفيف حدة الأصل إلى أقصى حد ممكن . وأما كونه استخدم الضمير

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'62.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 108.

(٣) א. בן שמש, עמ' 67.

(٤) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٥٠ - الطبري ، ج ١٠ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ - الرازي ، ج ١١ ص ٢٣٦ - الألوسي ، ج ٦ ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٥) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

هنا לה العائد على التوراة ؛ فذلك باعتبار قول المفسرين أن المراد أنهم تولوا ولم يؤمنوا بالتوراة ، أي بكتابهم . وبالتالي فإن إضافة بن شمش للشرط هنا تخل بالمعنى تماماً .

* * *

البقرة ١٣٥ : ﴿ وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ... الآية ﴾ .

ركندوف : הם אומרים : היו יהודים או נוצרים,.... [١]

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ : " הֱיוּ יְהוּדִים אוֹ נוֹצְרִים,...." [٢]

بن شمش : ואם יאמרו לכם: " היו יהודים או נוצרים,....", ענו.... [٣]

* العطف في بداية الآية يدل على عطف القصة على القصة . والمراد منه رد دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر رد ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه السلام .[٤]

وسوف يتم تناولنا لهذه الآية في معرض حديثنا عن الفصل والوصل . إلا أن ما يهمنا هنا هو أن بن شمش قد استبدل العطف ، بالأداة [אם] الشرطية ، محولاً دلالة الآية الخبرية إلى دلالة شرطية ، وكأن الأمر مازال غير متحقق ، بل وربما لا يتحقق ، وهو بهذا قد استبدل المعنى من تأكيد قولهم هذا ورد زعمهم ، إلى مجرد الإشعار والتحذير بأنه إذا وقع مثل هذا القول منهم فإن الرد يكون على النحو الوارد في الآية ؛ بما يجعل الآية بعيدة تماماً عن الأصل بهذه الإضافة .

في حين التزم كل من ريفلين وركندورف بالأصل دون تغيير ، إلا أن ريفلين كان أكثر دقة لمحافظته على العطف هنا خلافاً لركندورف الذي فقد المعنى الخاص بالعطف بحذفه له ، مما يجعل أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين .

* * *

مما سبق نجد أن أفضل المترجمين التزاماً بالأصل كان ريفلين الذي حافظ على أسلوب الشرط في جميع المواضع ، بينما لم يلتزم ركندورف إلا في موضع واحد من إجمالي (٦) مواضع. أما بن شمش فقد التزم في (٣) مواضع فقط. مما يؤكد دقة ريفلين هنا.

* * *

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 12.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 19.

(٣) א. בן שמש, עמ' 14.

(٤) الألوسي ، ج ١ ص ٣٩٣ .

الفصل الثالث

تحليل النص وتركيبه على المستوى الأسلوبي

تمهيد :

يدخل هذا الفصل ضمن مستويات تحليل النص الترجمى وإعادة تركيبه . إلا أنه يتناول درجة أعلى من هذه المستويات فى السلم التصاعدى ، وهو المستوى الأسلوبى .

لا شك أن للقرآن الكريم أسلوبه الرائع البليغ الذى يعجز أمامه أفصح العرب ، ولا شك أن المترجم بوصفه قارئاً وسيطاً ، أو أداة وصل لجمهور جديد من القراء - لابد عليه أن يعى تماماً ضخامة الأمر وصعوبته فى التعامل مع أساليب يعجز أصحاب اللغة الأصلية عن الإتيان بمثيلها ، من حيث الإعجاز والفصاحة ، ولذا كان من اللازم تخصيص هذا الفصل لإبراز قدرة المترجمين فى التعامل مع النص الأصلى على هذا المستوى من مستويات التحليل ، خاصة وأن إعجاز القرآن يكمن - كما ذكر البعض - فى بلاغته وفصاحته .

وقد تناولنا فى هذا الفصل بعضاً من مميزات القرآن الأسلوبية مثل التقديم والتأخير ، والفصل والوصل ، والتكرار ، والتأكيد ، وأوجه الخطاب فى القرآن ، والعام والخاص ، وأخيراً المطابقة " المقابلة " ، وأسلوب الذم .

وهذه العناصر السبعة كافية لإظهار قدرات المترجم وفهمه للأصل ودقته أو عدم دقته فى النقل . ومن ثم يتأتى لنا الحكم من خلالها على مدى صحة ، أو قصور الترجمة حكماً صحيحاً خالياً من التحامل . وقد عرضنا من خلال عناصر هذا الفصل لالتزام المترجم بالأصل ، أو خروجه عنه والإتيان - من لدنه - بعناصر أسلوبية جديدة هى فى أغلب الأحيان تخل بنظم وفصاحة الأصل . كى يتسنى لنا بعد اجتماع أجزاء الصورة أمامنا - الحكم على هذه الترجمات ، وإظهار أيها أفضل ، وأيها أكثر أمانة فى النقل ، وأى منها كان سيئاً ، أو يحمل مضامين تبعد كل البعد عن الأصل . مع تحديد درجة هذا البعد ؛ بغية الوصول إلى ترجمة معتمدة يمكن الرجوع إليها فى حالة الحديث عن الإسلام ، أو القرآن من قبل المستشرقين الإسرائيليين خاصة ، واليهود بعامة .

وقد آثرنا استخدام مصطلح التحليل الأسلوبى هنا وليس البلاغى ، باعتبار أن كل ما يحتويه هذا البحث من عناصر إنما يدخل ضمن المستوى البلاغى ؛ نظراً لتعلق الأمر بالقرآن الكريم ذروة سنام البلاغة العربية .

* * *

أولا: التقديم والتأخير :

هو أحد أساليب البلاغة ؛ فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم فى الفصاحة ، وملكتهم فى الكلام وانقياده لهم . وله فى القلوب أحسن موقع ، وأعذب مذاق .[1]

وللتقديم بصفة عامة أسبابه منها :

١- أن يكون أصله التقديم ، ولا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول ، والمبتدأ على الخبر ، وصاحب الحال عليها .

٢- أن يكون فى التأخير إخلال ببيان المعنى .

٣- أن يكون فى التأخير إخلال بالتناسب ، فيقدم لمشاكلة الكلام ، ولرعاية الفاصلة .

٤- لعظمته والاهتمام به . فإنهم إنما يبدءون بالأهم والأولى .

٥- أن يكون الخاطر ملتفتاً إليه والهمة معقودة به .

٦- أن يكون التقديم لإرادة التبكيت والتعجيب من حال المذكور .

٧- التقديم للاختصاص ، وذلك بتقديم المفعول ، والخبر ، والظرف ، والجار والمجرور ونحوها على الفعل .[2]

وأما أنواعه : فهو على ثلاثة أنواع :

الأول : ما قدم والمعنى عليه ، وهو قسمان :

١- ما أشكل معناه ، بحسب الظاهر ، فلما عرف أنه من باب التقديم والتأخير اتضح ، نحو قوله تعالى : " إنى متوفيك ورافعك إلى " ، أى رافعك إلى ومتوفيك .

٢- ما ليس كذلك ، وقد ألف فيه كتاب " المقدمة فى سر الألفاظ المقدمة " . وقيل فيه : الحكمة الشائعة الذائعة فى ذلك الاهتمام ، كما قال " سيبويه " فى " كتابه " ، قال : هذه الحكمة إجمالية .[3]

وأما تفاصيل أسبابه ومقتضياته فقد اختلف فى عددها . فذكر " الزركشى " أنها خمسة وعشرون سببا ، فى حين عدها " السيوطى " عشرة أسباب ، بينما ذكر " الزملكانى " أنها خمسة أسباب.[4] وسبب هذا الخلاف فى عدها إجمال البعض لها " كالسيوطى " وتفصيل آخرين "كالزركشى " . وهى كما يلى :

---

(١) الزركشى ، ج ٣ ص ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢٣٣ ، وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢٣٨ - السيوطى ، ج ٣ ص ٣٣ ، ٣٥ .

(٤) الزركشى ، ج ٣ ص ٢٣٣ وما بعدها - السيوطى ، ج ٣ ص ٣٣ وما بعدها - كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكانى ، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ، تحقيق د. أحمد مطلوب ، د. خديجة الحديثى ، مطبعة العانى ، بغداد ، ١٩٧٤ ، طبعة أولى ، ص ٢٨٩ وما بعدها .

١- التبرك : كتقديم اسم الله تعالى فى الأمور ذات الشأن .[١]

٢- التعظيم .[٢]

٣- التشريف : وهو أنواع ، كشرف الرسالة ، نحو قوله تعالى : " وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى " ، فإن الرسول أفضل من النبى ، وكشرف الذكر على الأنثى ، وشرف المؤمن على غيره من أصحاب الملل الأخرى ، وكشرف الحرية ، وكشرف العقل والإيمان ، نحو تقديم المسلمين على الكافرين فى كل موضع ، وأصحاب اليمين على أصحاب الشمال . ومنها شرف العلم ، ومنها شرف الحياة ، ومنها شرف تقديمه ﷺ على نوح ومن معه من الرسل ، ومنها شرف الغيب على الشهادة ، ومنها شرف الإدراك كتقديم السمع على البصر ، ومنها شرف الأنفس على الأموال .... إلى غير ذلك من أنواع التقديم للشرف .[٣]

٤- المناسبة : وهى إما مناسبة المتقدم لسياق الكلام ، نحو : " ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون " . وإما مناسبة لفظ هو من التقدم أو التأخر ، نحو : " الأول والآخر " ، ونحو : " ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين " .[٤]

٥- الحث عليه والحض على القيام به ؛ حذراً من التهاون به ، كتقديم الوصية على الدين، نحو : " من بعد وصية يوصى بها أو دين " . مع أن الدين مقدم عليها شرعاً .[٥]

٦- السبق : وهو إما فى الزمان باعتبار الإيجاد بتقديم الليل على النهار ، والظلمات على النور ، وآدم على نوح ، وعاد على ثمود . والسنة على النوم .

أو باعتبار الإنزال كقوله تعالى : " صحف إبراهيم وموسى " .

أو باعتبار الوجوب والتكليف كقوله تعالى : " اركعوا واسجدوا " .

أو بالذات ، نحو : " مثنى وثلاث ورباع " .[٦]

٧- السببية : كتقديم العزيز على الحكيم ؛ لأنه عز فحكم ، وكتقديم العبادة على الاستعانة فى سورة الفاتحة ؛ لأنها سبب حصول الإعانة .[٧]

٨- الكثرة ، نحو : " والسارق والسارقة " ؛ لأن السرقة فى الذكور أكثر . أما "والزانية والزانى " ؛ لأن الزنى فى النساء أكثر . ومنه تقديم الرحمة على العذاب .[٨]

---

(١) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، نفسه - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٥١ .
(٣) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٥ ، ٣٦ - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٥٢ وما بعدها .
(٤) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٧ ، ٣٨ - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٦٢ وما بعدها .
(٥) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٨ - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٦٥ .
(٦) السيوطى ، المرجع السابق ، نفسه - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٣٩ وما بعدها .
(٧) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٩ - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
(٨) السيوطى ، ج ٣ ص ٣٩ ، ٤٠ - الزركشى ، ج ٣ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٩- الترقي من الأدنى إلى الأعلى ، نحو : " ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها " ، بدأ بالأدنى لغرض الترقي ؛ لأن اليد أشرف من الرجل ، والعين أشرف من اليد ، والسمع أشرف من البصر .(١)

١٠- التدلي من الأعلى إلى الأدنى ، نحو : "ما كنت تعلمها أنت ولا قومك" .(٢)

١١- التعجب من شأنه ، نحو : " وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير " .

١٢- كونه أدل على القدرة ، نحو : " فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع " .(٣)

١٣- رعاية الفواصل ، نحو : " خذوه فغلوه . ثم الجحيم صلوه " .(٤)

١٤- إفادة الحصر والاختصاص ، نحو : " إياك نعبد وإياك نستعين " .(٥)

إلى غير ذلك من الأسباب التي فصلها " الزركشي " في كتابه تفصيلاً .

النوع الثاني : ما قدم والنية به التأخير :

نحو : " إنما يخش الله من عباده العلماء " ، ونحو : " وإذ قلتم نفساً فادارأتم فيها " . قال " البغوي " : هذا أول القصة ، وإن كانت مؤخرة في التلاوة .(٦)

النوع الثالث : ما قدم في آية وأخر في أخرى :

نحو قوله تعالى في سورة طه : " آمنا برب هارون وموسى " ؛ تتميما على الفاصلة ، بخلاف ما في الشعراء " رب موسى وهارون ".(٧)

وسوف نستعرض بعضاً من هذه المقامات لنرى كيفية تعامل المترجمين معها .

* * *

١- التقديم للتعظيم والاختصاص :

البقرة ٤٠ : ﴿ ... وإياي فارهبون ﴾ .

ركندورف : ... , אך אותי תעבדו,(٨)

ريفلين : ... וְאוֹתִי תִּירָאוּ....(٩)

---

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ٤٠ - الزركشي ، ج ٣ ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .
(٢) السيوطي ، المرجع السابق ، نفسه - الزركشي ، ج ٣ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .
(٣) السيوطي ، ج ٣ ص ٤٠ ، ٤١ - الزركشي ، ج ٣ ص ٢٧٣ .
(٤) الزركشي ، ج ٣ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
(٥) الزركشي ، ج ٣ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .
(٦) الزركشي ، ج ٣ ص ٣٧٥ وما بعدها .
(٧) الزركشي ، ج ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها .
(٨) צ. ח. רקנדורף, עמ' 54.
(٩) י. י. ריבלין, עמ' 6.

بن شمش : ... ויירא רק אותי. (١)

* هذا الجزء من الآية أكثر تركيداً في إفادته للتخصيص من قوله تعالى : " إياك نعبد " ؛ لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول ، والفاء الجزائية الدالة على تضمين الكلام معنى الشرط ، كأنه قيل : إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون .(٢) وذكر الضمير هنا يدل على التعظيم والتخصيص معاً ، والخطاب من الله عز وجل لبني إسرائيل في معرض ذكر أفضاله عليهم .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف وريفلين قد حافظا على التقديم في الأصل . إلا أن ريفلين كان أكثر دقة ؛ لالتزامه بالمقابلات المباشرة الدقيقة ، خلافاً لركندورف .(٣)

في حين نجد بن شمش لا يلتزم بالتقديم في الأصل ، بل يصيغ الجملة بالأسلوب المعطى لها ، بما يضيع المعنى السابق ذكره ، ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا .

* * *

الأعراف ١٤٠ : ﴿ قال أغير الله أبغيكم إلهاً ... الآية ﴾ .

ركندورف : האעשה לכם אל זולתי אלהים..... (٤)

ريفلين : ... וַיֹּאמֶר [עוֹד]:" הַזּוּלָתִי אֱלֹהִים אֲבַקֵּשׁ לָכֶם אֱלֹהַּ?..."(٥)

بن شمش : ... ולא אבקש לכם אל זולת אללה,....(٦)

* التقديم هنا للفظ " الجلالة " لمزيد التعظيم والإجلال مع تهويل الأمر في نفوسهم، باعتبار أن الإله ليس شيئاً يطلب ويلتمس ويتخذ، بل هو الله القادر على الإنعام بالإيجاد وإعطاء الحياة وجميع النعم.(٧) والخطاب من "موسى" عليه السلام لبني إسرائيل بعد عبورهم البحر.

وفي مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش لا يلتزم بالأصل في التقديم والتأخير، بل عمدا إلى تأخير لفظ الجلالة إلى نهاية الجملة ؛ خلافاً للأصل بما يخل بالمعنى السابق تماماً . ومن ثم فإن ترجمتيهما قد جاءتا قاصرتين عن المعنى .

في حين نجد ريفلين يلتزم بالأصل ، ويحافظ على النسق الأساسي للتقديم هنا ، ومن ثم فهو الأفضل .

ومن حيث المقابلات ، فإن " البغي " هو طلب تجاوز الاقتصاد فيما يتحرى ، تجاوزه أو لم يتجاوزه . يقال : بغيت الشيء إذا طلبت أكثر مما يجب ، وابتغيت كذلك . والبغي على ضربين

---

(١) א. בן שמש, עמ' 6.

(٢) البيضاوي ، ج ١ ص ١٤٦ وما بعدها - الزمخشري ، ج ١ ص ١٣١ - الألوسي ، ج ١ ص ٢٤٣ .

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب تحت عنوان " المقابلات غير المباشرة لمعنى الأصل " .

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 93.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 162.

(٦) א. בן שמש, עמ' 96.

(٧) الرازي ، ج ١٤ ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

محمود ومذموم ، وهو فى أكثر المواضع مذموم .[1] وقد اختار ركندورف المقابل עשה والذى سبق أن استخدمه كمقابل للفعل " جعل – واتخاذ " ، وهو يحاول ربط هذا المعنى مع ما ورد فى المقرا من قصة عبادة العجل . وبالتالى فلم يحافظ على الدلالة الخاصة " بالبغى " ، والتى تختلف عن " الاتخاذ " . إلا أن ريفلين وبن شمش كانا أكثر دقة هنا إذ استخدما المقابل المباشر "للبغى " ، وهو الطلب ، حيث استخدما الفعل בקש ، وهو المقابل الملائم للمعنى هنا .

إلا أنه قد جاءت ترجمة ريفلين أكثر الترجمات دقة وملائمة للأصل ، خلافاً لترجمة ركندورف ، الذى لم يلتزم بالأصل هنا . أما ترجمة بن شمش فهى قاصرة تماماً عن المعنى خاصة فى ضوء عدم الالتزام هنا ، وعدم الالتزام بصيغة الاستفهام ، كما ذكرنا فى ظاهرة الاستفهام .

* * *

٢- التقديم للتشريف :

المائدة ٨٢ : ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ... الآية ﴾.

ركندورف : תמצא, כי היהודים ועובדי אלילים הם השונאים הגדולים מכל בני האדם למאמינים,....[2]

ريفلين : אָכֵן תִּמְצָא כִּי הַיְּהוּדִים בְּכָל הָאָדָם בְּשִׂנְאָתָם לַמַּאֲמִינִים הֵם הַיְּהוּדִים וְהַמִּשְׁתַּפִּים,...[3]

بن شمش : אתה תמצא כי המתנגדים התקיפים ביותר למאמינים הם היהודים ועובדי האלילים,...[4]

* تقديم المؤمنين هنا على غيرهم من أصحاب الملل الأخرى إعلاء لشأنهم وتشريف لهم بالإيمان .

ولم يلتزم ركندورف بهذا التقديم ، بل غير التركيب حيث جعل اليهود والمشركين مقدمين على المؤمنين خلافاً للأصل ، بما أضاع المعنى السابق .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالنسق الأصلى هنا ، وحافظا على التقديم والتأخير كما هو مدركين للمعنى المراد .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " الشدة " גָּדוֹל وهو مقابل غير واف بالمعنى ، باعتباره يدل على العظم والكبر ، وليس على " الشدة " مباشرة .

---

(١) الراغب الأصفهانى ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) ג. ח. ركندورف, עמ' 93.

(٣) י. י. ريفلين, עמ' 162.

(٤) א. בן שמש, עמ' 98.

فى حين استخدم ريفلين المقابل עַז والذى يعنى (قوى – شديد – جسور – جرئ – جبار – عنيف – حاد – ساطع) ، عد ٢٨/١٣ ، قضا ٨/١٤ .[١] وهو مقابل ملائم للمعنى هنا .

وقد استخدم بن شمش المقابل תָּקִיף وهو يعنى (حازم – صارم – شديد – عنيف – صلب – قوى الشكيمة) ، جامع ١٠/٦ (ولا يستطيع أن يخاصم من هو أقوى منه) .[٢] وهو مقابل ملائم للمعنى كذلك ، باعتبار إشارته لشدة شكيمة القوم .

إلا أن بن شمش فى مقابل " العداوة " يستخدم הִתְנַגְּדָר, מִתְנַגְּדִים ، وهو مقابل بعيد عن المعنى : نظراً لبعد الفارق بين المعارضة والمقاومة ، وبين العداء والكراهية . بل هو يحاول تصوير المسلمين وكأنهم مغتصبون متجبرون على اليهود ، ولذا فهم يقاومونهم أشد المقاومة . ومن هنا نجد الآية بعيدة كل البعد فى ترجمة معناها عن مراد الأصل .

بما يجعل ترجمة بن شمش هى الأكثر قصوراً فى النقل ، مقارنة بترجمة ريفلين ، الذى يستخدم المقابل المباشر שִׂנְאָה . أما ركندورف فهو غير ملتزم بالأصل : لتخفيف حدته تجاه اليهود ، ولكن رغم عدم دقة ترجمته وخروجه عن النسق الأصلى فهو أفضل حالاً من بن شمش . ولكن بصفة عامة فإن أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين .

* * *

العنكبوت ٤٦ : ﴿ ... وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ... الآية ﴾ .

ركندورف : ואמרו: מאמינים אנחנו באשר שולח אליכם: אלהיכם ואלהינו אחד הם,... [٣]

ريفلين :... וְאִמְרוּ:" הֶאֱמַנּוּ בַּאֲשֶׁר הוֹרַד אֵלֵינוּ וּבַאֲשֶׁר הוֹרַד אֲלֵיכֶם, וֵאלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵיכֶם אֶחָד..." [٤]

بن شمش : ,ואימרו להם:" אנו מאמינים במה שהורד אליכם, כי ריבוננו וריבונכם הוא אחר..." [٥]

* ذكر – تعالى – الضمائر " إلينا – إلهنا " ، باعتبارها تعود على المؤمنين ، مقدمة على الضمائر " إليكم – إلهكم " ، العائدة على أهل الكتاب ، وذلك إعلاء لشأن المؤمنين وتشريف لهم بتقديم ذكرهم وما يتعلق بهم على ذكر غيرهم .

---

(١) י.שטיינברג,ע',עז עמ' 626 - אבן שושן,ע' עז- ד.שגיב, ע',עז .

(٢) י.שטיינברג,ע',תקיף עמ' 895 - אבן שושן,ע' תקיף- ד.שגיב, ע',תקיף .

(٣) צ. ה. רקנדורף, עמ' 235.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 432.

(٥) א. בן שמש, עמ' 241.

وفي مقابل هذا نجد ركندورف أولاً : يحذف قوله تعالى : " أنزل إلينا " . ثانياً : لم يلتزم بالتقديم في الآية ، بل عمد إلى تقديم الضمير العائد على أهل الكتاب أولاً אלהיכם على ضمير المتكلمين אלהינו ، وذلك خلاف للأصل . وهو في هذا يسعى لرفع شأن اليهود خاصة وأهل الكتاب عامة بتقديم ذكرهم على ذكر المؤمنين . كما يسعى لتأكيد رأيه في أن الإسلام مجرد اقتباس من اليهودية ، وأنه ليس له دعائم مستقلة به ، وليس بدين موحى من السماء . يؤيد هذا أنه عندما حذف قوله تعالى : " أنزل إلينا " ، جعل المؤمنين يقرون – حسب الترجمة – بأنهم مؤمنون بما أرسل لليهود " لأهل الكتاب " ، أي أن المؤمنين يؤمنون بالتوراة والإنجيل ، وهذا اعتراف منهم بصحتهما وصدقهما ، مقارنة بالقرآن المنتحل – في رأي المترجم – من المصادر اليهودية والمسيحية . وهذا تحريف واضح للأصل .

في حين نجد ريفلين يلتزم بالأصل ، ويراعي التقديم فيه ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد دمج بين ترجمة ركندورف وترجمة ريفلين ، حيث حذف " أنزل إلينا " مثل ركندورف ، لكنه حافظ على تقديم الضمائر في " إلهنا وإلهكم " ، كما هي في الأصل نهجاً على درب ريفلين . أي أن المترجم يسعى من خلال الالتزام الظاهري للإيحاء بأن ترجمته سليمة ملتزمة بالأصل ، على الرغم من تحريفه للأصل بالحذف هنا ؛ جرياً على نهج ركندورف ، وتأكيداً لفكرته في أن القرآن مستقى من المصادر اليهودية والمسيحية . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى محرفة للأصل .

وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا والأكثر دقة ، والتزاماً بالأصل .

* * *

٣- التقديم للسببية :

النساء ١٦٠ : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ... الآية ﴾.

ركندورف : ליהודים אסרנו הרבה מהדברים אשר התרנו להם מקודם על מרים.... (١)

ريفلين : וּבְפֶשַׁע הַיְּהוּדִים אָסַרְנוּ עֲלֵיהֶם מַטְעַמִּים אֲשֶׁר הָיוּ מֻתָּרִים לָהֶם.... (٢)

بن شمش: אולם את אלה שהתיהדו הענשנו מפני חטאיהם ועל .....(٣)

* تقديم " الظلم " هنا على ذكر " التحريم " ؛ لأنه الغرض الذي قصد إلى الإخبار عنه بأنه سبب التحريم .(٤)

وفي مقابل هذا لا يلتزم كل من ركندورف وبن شمش بالتقديم هنا ، بل عمدا إلى تأخير "الظلم " إلى نهاية الجملة ، بما أخل تماماً بالمعنى السابق .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 56.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 100.

(٣) א. בן שמש, עמ' 62.

(٤) القرطبي ، ج ٩ ص ٣٩٠ وما بعدها .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً ، وبالتقديم فيه ، وبالتالى فهو الأفضل هنا .

وأما من حيث المقابلات ، فقد نجح ريفلين فى اختيار المقابل المباشر פשע هنا كمقابل " للظلم " . بينما أخفق كل من ركندورف وبن شمش فى اختيار المقابل الملائم للمعنى ، كما سبق ذكر ذلك بالتفصيل .[1]

* * *

٤- التقديم للتشويق والاهتمام :

البقرة ٨٧ : ﴿ ... ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ... الآية ﴾ .

ركندورف : ....، שמתום לנביאי שקר והרגתם רביס מהם.[2]

ريفلين : ....,וְתִתְּנוּ מֵהֶם לְכוֹזְבִים וּמֵהֶם הֲרַגְתֶּם.[3]

بن شمش : ... והתכחשתם לחלק מהם וחלק מהם הרגתם?...[4]

* تقديم ذكر " الفريق" فى الحالتين ؛ للاهتمام وتشويق السامع ولمعرفة ما فعلوا بهم .[5]

وفى مقابل هذا نجد ركندورف فى الشق الأول يحذف لفظ " فريق " بما يجعل الحكم بالتكذيب شاملاً للجميع ، خلافاً للأصل . لأن التكذيب وقع للبعض ، والقتل للبعض الآخر . وهو ما أضاعه المترجم بالحذف هنا . كما أنه فى الشق الثانى يؤخر مقابل لفظ " الفريق " מהם إلى نهاية الجملة خلافاً للأصل ، بما أضاع دلالة الاهتمام والتشويق هنا .

أما ريفلين فقد اجتهد فى الحفاظ على التقديم كما هو فى الحالتين ، ونجح إلى حد كبير فى ذلك ، مشيراً فى الهامش إلى أن المقابل المباشر " للفريق " هو كلمة פְּלֻגָּה ، وهو مقابل قريب وملائم للمعنى . ومن ثم جاءت ترجمة ريفلين هى الأفضل هنا ، رغم ما بها من قصور نتيجة حذف لفظ " الفريق " من النص مباشرة واستبدالها بالضمير العائد .

أما بن شمش فنجده يؤخر لفظ " الفريق " فى الشق الأول ، ثم يلتزم بالتقديم فى الشق الثانى ، بما أضاع الدلالة المرادة هنا .

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف التعبير שָׁם לִנְבִיאֵי שֶׁקֶר، والتعبير נָבִיא שֶׁקֶר يعنى (مدعى النبوة – نبى كاذب)، إشع ١٤/٩، إرميا ٢١/٢٣، حزقيا ٣/٣.[6] والمترجم من خلال الحذف هنا قد أخل تماماً بالمعنى . أما المقابل فهو يشير إلى المعنى، إلا أن المترجم يستدعى من خلال هذا التعبير المفاهيم القرآنية الواردة حول الأنبياء الكاذبين ، ومدى

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩١ . ١٩٢ وكذا الفصل الثانى ، ص ٢١٠ . ٢١١ .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 12.

(٤) א. בן שמש, עמ' 15.

(٥) الألوسى ، ج ١ ص ٣١٨ .

(٦) י.שטיינברג,ע',נביא' עמ' 528-אבן שושן,ע' נביא,נביא שקר- ד.שגיב, ע',נביא,נביא שקר.

مقارنتهم بالأنبياء الحقيقيين أو الصادقين ، بما يخل بالمعنى تماماً ، ويحمله معانى لم ترد فيه مطلقاً. خاصة وأن الأنبياء الذين تم تكذيبهم هم أنبياء ورسل لله عز وجل ، وليسوا مدعى نبوة، ومن ثم فالمقابل بعيد عن المعنى .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل נתן לכזוב . وهو يدل على التكذيب ، ومن ثم فهو أفضل كثيراً من سابقه ، خاصة وأنه أكثر حيادية مما سبقه .

وبصفة عامة فإن ترجمة ريفلين جاءت أفضل من ترجمة ركندورف ، وأما حذف " الفريق " فقد استبدله المترجم بالضمير מֵהֶם - كما سبق القول : للدلالة على التبعيض بما يقترب إلى حد ما من دلالة الأصل . إلا أن المترجم خرج عن نطاق الالتزام الشكلى حسب منهجه فى الترجمة هنا - لكنه أشار فى الهامش - كما ذكرنا - إلى المعنى الحرفى للأصل ، وبالتالى فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הִתְכַּחֵשׁ والذى يعنى (كفر - تنكر ل - جحد - قلب ظهر المجن - تنصل) ، صمو٢ ٢٢/٤٨ (وتنقذك من مخاصمات شعبى) . وقد أشار "جور" فى معجمه إلى أن هذا الفعل يشير للتكذيب والتنكر للشئ نتيجة الخوف أو الخشية .[١] أى أن المترجم يحاول الإيحاء بأن القوم لم يفعلوا هذا عن قصد ، بل نتيجة مؤثر خارجى . على الرغم من أن الأصل يؤكد على تعمدهم الكفر بما جاء به أنبياء الله وتكذيبهم ، وإنكار نبوءاتهم مع عناد ومكابرة منهم. ولكن المترجم يسعى لتخفيف حدة الأصل هنا ، ومن ثم جاء المقابل غير واف بالمعنى هنا ، بل ويحمل النص مالم يرد به .

وبصفة عامة يتضح لنا مدى دقة ريفلين وحرصه على الاقتراب من المعنى إلى حد كبير ، واستخدام المقابلات الحيادية إلى حد كبير ، وبالتالى فهو الأفضل هنا .

* * *

٥- التقديم للترتيب ، بتقديم المادة على ما يصنع منها :

الأعراف ١٤٨ : ﴿ واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار...الآية ﴾.

ركندورف : ונגדש רצון משה עשה עמו עגל שורק מגזמיהם. [٢]

ريفلين : וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם עַם מֹשֶׁה אַחֲרֵי כֵּן מֵעָדְיָם עֵגֶל בַּעַל גּוּף, לוֹ קוֹל גּוֹעֶה,...[٣]
بن شمش : אולם לאחר מכן עשו בני- ישראל מגזמיהם עגל זהב שהיה גועה..[٤]

* تقديم كلمة " حليهم " فى الآية الكريمة باعتبارها المادة أو الأصل الذى تم صنع العجل منه.[٥]

---

(١) י.שטיינברג,ע',כחש,התכחש עמ' 371 - י. גור,ע, כחש,התכחש-אבן שושן,ע' כחש, התכחש - ד.שגיב, ע', כחש,התכחש .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 94.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 163.

(٤) א. בן שמש, עמ' 99.

(٥) الرازى ، ج ١٥ ص ٥ وما بعدها - الألوسى ، ج ٩ ص ٦٢ ، ٦٣ .

إلا أن ركندورف لا يلتزم بالتقديم كما هو فى الأصل ، بل يؤخر مقابل " حليهم " إلى نهاية الجملة بما يضيع المعنى السابق المراد بالتقديم . كما أنه يستخدم مقابل " الحلى " נִזְמֵ وهو لفظ ذو دلالات مقرائية .(١) خاصة بقصة العجل الواردة فى سفرى الخروج والعدد ومن ثم فهو غير واف بدلالة الأصل .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالتقديم كما هو فى الأصل ، إلا أن بن شمش يستخدم المقابل נִזְמֵ مثل ركندورف ، بما يجعل ريفلين هو الأكثر دقة هنا ومراعاة للنسق الأصلى . كما أنه يستخدم مقابل " الحلى " لفظ עֲדִי وهو يعنى (حلى - مصوغ للزينة) .(٢) وهو مقابل ملائم للمعنى هنا ، وبالتالى فهو الأفضل ، خاصة وأنه يلتزم بالأصل بشكل كبير . ومن ثم فقد نجح فى نقل ما قصرت عنه ترجمة كل من ركندورف وبن شمش ، نحو قوله تعالى : " جسداً " والذى حذفه كل من ركندورف وبن شمش هنا ، رغم أنه إما بدل من "عجل" ، أو عطف بيان ، أو نعت له بتأويل متجسداً .(٣) بما يخل بالمعنى لديهما .

وأما قوله تعالى : " له خوار " فقد استخدم ركندورف المقابل שׂוֹרֵק من الفعل שָׂרַק والذى يعنى (صفر - صفر - از - صد) ، إشع ٥/٢٦ (ويصفر لهم من أقصى الأرض).(٤) وهو يتفق مع ما ذكره " الرازى " من أن العجل كان مجوفاً ، وأن " السامرى " قد جعله فى مهب الريح ، أو أنه جعل من ينفخ تحته من حيث لا يشعر الناس فيسمعون له صوتاً .(٥) إلا أن المترجم وإن اقترب مما ذكره بعض المفسرين ، لكنه قصر فى إظهار مدى مطابقة هذا الصوت لصوت الأبقار ، إذ الأصل يستخدم التعبير " له خوار " والمعروف أن الخوار هو صوت البقر . وبالتالى فلم يتمكن المترجم من إظهار مدى بلاغة القرآن فى إبراز براعة " السامرى " فى جعل العجل له صوت يشبه صوت البقر حسب هذا التفسير . ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف هنا قاصرة عن المعنى ، غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل ، إذ استخدم الفعل גָּעָה والذى يعنى (خار الثور - جأر - نعر - نهق) صمو١ ١٢/٦ (فاستقامت البقرتان ... وتجأران) .(٦) وهو مقابل مباشر للمعنى الأصلى هنا . وبالتالى جاءت ترجمة ريفلين هى الأفضل والأقرب للمعنى هنا .

أما بن شمش فقد أضاف لفظ וְהָב ، لكنه التزم بمقابل " الخوار " גָּעָה وهو بالتالى غير ملتزم بالأصل بشكل تام ، ومن ثم فقدت ترجمته جزءاً من المعنى سواء على مستوى المفردات ، أو مستوى السياق .

* * *

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٦٩.

(٢) י.שטיינברג,ע'עדי' עמ'616- ד.שגיב, ע'עדי' ، وكذا الفصل الأول من هذا الباب ص١٧٠.

(٣) الرازى ، المصدر السابق ، نفسه - الألوسى ، المصدر السابق ، نفسه .

(٤) י.שטיינברג,ע'שרק' עמ' 873 - אבן שושן,ע' שרק- ד.שגיב, ע'שרק.

(٥) الرازى ، المصدر السابق ، نفسه .

(٦) י.שטיינברג,ע'געה' עמ' 153- אבן שושן,ע' געה- ד.שגיב, ע'געה.

٦- التقديم للتدلي من الأعلى إلى الأسفل :

طه ٨٩ : ﴿ ... ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً﴾ .

ركندورف : ... ואין לאל ידו להיטיב או להרע להם ? [١]

ريفلين : ..., וְאֵין לְאֵל יָדוֹ לְהָרַע לָהֶם וְלֹא לְהוֹעִיל.[٢]

بن شمش : ..., וכי אין בכוחו להרע או להועיל להם? [٣]

* قدم ذكر " الضر " هنا ، باعتبار أن من لا يضر من باب أولى ألا ينفع ، إلا أن من لا ينفع قد يضر ، ولذا جاء التقديم في الأصل .[٤]

وفي مقابل هذا لا يلتزم ركندورف بالتقديم في الأصل ، بل لقد أخر ذكر " الضر " حتى نهاية الجملة ، بما يخل بالمعنى السابق تماماً . ويبدو أن المترجم لم يدرك معنى الأصل جيداً هنا .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل والتقديم فيه فأدركا المعنى المراد .

ومن حيث المقابلات ، فإن التعبير אֵין לְאֵל יָדוֹ يعني (لا قبل له به - ليس بوسعه - لا يمكنه) ، تث ٣٢/٢٨ (وليس في يدك طائلة) .[٥] وهو مقابل مباشر وملائم للمعنى هنا . إلا أن المترجم - ركندورف - يستخدم مقابل " النفع " وهو ما يستعان به في الوصول إلى الخيرات ، وما يتوصل به إلى الخير فهو خير ، فالنفع خير وضده الضر .[٦] - يستخدم المقابل הֵטִיב والذي يعني (أحسن - أكرم) ، كما في إرميا ٧/٥ (لأنكم إن أصلحتم إصلاحاً طرقكم).[٧] وقد استخدمه المترجم في الإسراء (٧) كمقابل " للإحسان " ، بل واتفق معه بن شمش هناك باعتباره مقابلاً " للإحسان " . ومن ثم فهو أوسع دلالة من المراد هنا ؛ لأن " النفع " أقل من " الإحسان " و " التفضل " ، ومن ثم فالمقابل غير واف بالمعنى . وبالتالي نجد أن ترجمة ركندورف غير ملتزمة بالأصل ، وغير وافية بالمعنى .

أما ريفلين فقد استخدم مقابل " النفع " الفعل הוֹעִיל والذي يعني (أفاد - نفع - أجدى - أغنى - أفاد من - استفاد من) ، أمثال ٤/١١ (لا ينفع الغنى في يوم السخط) .[٨] والمقابل ملائم للمعنى باعتبار دلالته على مجرد النفع والاستفادة بما يقترب كثيراً من دلالة "النفع" في العربية التي هي الأخذ بأسباب الخير . وبالتالي فقد نجح ريفلين هنا في الاقتراب كثيراً من المعنى سواء على مستوى النص ونسقه، أو على مستوى المقابلات. وبالتالي فهو الأفضل.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 182.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 325.

(٣) א. בן שמש, עמ' 190.

(٤) الألوسي ، ج ١٦ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٥) י.שטיינברג,ע'אל,עמ' 41- אבן שושן,ע' אל, אין לאל ידו- ד.שגיב, ע'אל,אין לאל ידו.

(٦) الراغب الأصفهاني ، ص ٥٠٢ .

(٧) י.שטיינברג,ע'יטב,טוב,הטיב,עמ' 317-אבן שושן,ע'יטב,טוב,הטיב-ד.שגיב, ע' יטב, טוב, הטיב, وكذا الفصل الثاني من الباب الأول ، ص ٩٧ . ٩٨.

(٨) י.שטיינברג,ע'יעל, הועיל ,עמ' 329- אבן שושן,ע' יעל, הועיל- ד.שגיב, ע'יעל, הועיל.

أما بن شمش فقد استخدم التعبير אֵין בְּכוֹחוֹ وهو قريب من التعبير אֵין לוֹ כֹּחַ وهو يعني (لا طاقة له - لا قبل له - لا حول له - غير مقتدر - ضعيف) ، وهو قريب من المعنى كذلك . وقد ورد تعبير قريب منه في دانيال ١٠/١٧ . (لم تثبت في قوة) ، وفي أخبار ثان ٢٠/١٢ .[١] وقد التزم بمقابل ريفلين " للنفع " ، ومن ثم فقد نجح هو الآخر في الاقتراب من المعنى كثيراً هنا .

* * *

٧- التقديم للاختصاص :

الحشر ٢ : ﴿ ... وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله ... الآية ﴾.

ركندورف : ... גם הם דמו בנפשם, כי מבצרותיהם יצילום מיד אל .... [٢]

ريفلين : ...,וְהֵמָּה דָּמוּ כִּי יָגֵנוּ עֲלֵיהֶם מִבְצָרֵיהֶם בִּפְנֵי אֱלֹהִים,... [٣]

بن شمش : והם חשבו שמבצריהם יגנו עליהם נגה אללה.... [٤]

* تقديم الخبر " مانعتهم " هنا على المبتدأ " حصونهم " - دليل على فرط وثوقهم بحصانتها ومنعها إياهم ، وفي تصيير ضميرهم اسماً ، وإسناد الجملة إليه دليل على اعتقادهم في أنفسهم أنهم في عزة ومنعة لا يبالون بأحد يطمع في منازعتهم .[٥] وهو يتحدث عن اليهود حينما وثقوا في الحصون وأمانها ، بدلاً من الطاعة والإذعان لأمر الله .

وفي مقابل هذا لم يلتزم كل من ركندورف وبن شمش بالأصل ، بل صاغا الجملة بالأسلوب الخبري المعتاد دون مراعاة للتقديم والتأخير ، بما أخل تماماً بالمعنى السابق .

ويبدو أن المترجمين قد عمدا إلى هذا الأمر : تخفيفاً من حدة الأصل وقوته في تصوير مدى فرط الوثوق لديهم بالمنعة والحصانة : وذلك لإظهار اليهود دائماً بمظهر المعتدى عليه المظلوم، وليس بمظهر الظالم والمعتدى .

في حين نجد ريفلين يسير على نسق الأصل ملتزماً بالتقديم والتأخير فيه مراعياً لدلالته البلاغية في الآية الكريمة ، ومن ثم فهو الأفضل .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل " الظن " يستخدم كل من ركندورف وريفلين الفعل דָּמָה وهو يدل على الظن الكاذب غير المتأكد ، أي الذي لا يمكن وقوعه .[٦] ومن ثم فهو

---

(١) י.שטיינברג,ע',כח, עמ' 370- אבן שושן,ע' כח, אין לו כח- ד.שגיב, ע', כח, אין לו כח.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 319.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 642.

(٤) א. בן שמש, עמ' 337.

(٥) البيضاوي ، ج ٤ ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٦) י.שטיינברג,ע',דמה, עמ' 173- אבן שושן,ע' דמה - ד.שגיב, ע', דמה .

ملائم للمعنى المراد هنا . بينما استخدم بن شمش المقابل חָשַׁב وهو يدل ضمن معناه على الظن المتحقق ، أو الظن المتيقن الوقوع .[1] وهو قريب من المعنى كذلك .

إلا أن الفعل דָּמָה يشير لمعنى كون ظن المسلمين ظناً كاذباً لا حقيقة له ؛ لأن الله ناصرهم على أعدائهم ، ومن ثم فلا ينبغي الشك في عدم إخراج هؤلاء اليهود من حصونهم . بينما الفعل חָשַׁב يتفق مع كون هذا الظن لدى المسلمين بلغ درجة اليقين بسبب منعة الحصون لليهود عن أيدي المسلمين ، ومن ثم فقد أفلح كلا الاختيارين في الاقتراب من المعنى المراد هنا كل حسب وجهة نظره .

وأما مقابل " المنعة " والحصانة فقد استخدم ركندورف المقابل הִצִּיל والذي يعني (أنقذ – خلص – نجى – أغاث) ، خر ١٨/٩ – ١٠ . (أنقذه من أيدي المصريين).[2] وهو مقابل قاصر عن دلالة الحصانة والمنعة المرادة من الأصل ؛ نظراً لما بين النجاة والخلاص ، وبين المنعة والحصانة والقوة من فارق في المعنى .

بينما نجح ريفلين في استخدام المقابل הֵגֵן والذي يعني (حمى – وقى – حافظ – دافع – ذاد عن – ذب عن) ، زكريا ١٥/٩ (رب الجنود يحامي عنهم) ، زكريا ٨/١٢ .[3] وهو مقابل ملائم ومباشر للمعنى المراد هنا ، وهو نفس ما استخدمه بن شمش .

وبالتالي نجد أن أفضل الترجمات هنا في ترجمة ريفلين الذي حافظ على سياق ونسق الأصل ، كما راعى استخدام المقابلات المباشرة ، بينما أخفق ركندورف في الحفاظ على التقديم والتأخير في الأصل ، كما أنه جاء بمقابلات قاصرة عن المعنى نحو .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف ، ومن ثم فقد أخفق على مستوى السياق القرآني ، لكنه كان أفضل من ركندورف في استخدام المقابلات المباشرة للمعنى .

* * *

البقرة ٩٠ : ﴿ ... وللكافرين عذاب مهين ﴾.

ركندورف : ... , תכביד אל על הבוגדים בו ؛ [4]

ريفلين : ... , וְלַכּוֹפְרִים עֹנֶשׁ חֲרִפּוֹת. [5]

بن شمش : ...., לכופרים צפוי ענש מחפיר,... [6]

---

(١) י.שטיינברג,ע'.חשב, עמ' 277- אבן שושן,ע' חשב - ד.שגיב, ע'.חשב .

(٢) י.שטיינברג,ע'.נצל,הציל עמ' 569- אבן שושן,ע' נצל,הציל- ד.שגיב, ע'.נצל,הציל .

(٣) י.שטיינברג,ע'.גנן,הגן עמ' 153 - אבן שושן,ע' גנן,הגן - ד.שגיב, ע'.גנן,הגן .

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 8.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 13.

(٦) א. בן שמש, עמ' 10.

* " المهين " هنا تأكيد لكون العذاب واقعاً بهم . وإسناده للعذاب مجاز عن الإسناد إلى السبب ، والوصف به للتقييد والاختصاص الذى يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه .[1] و " المهين " مأخوذ من الهوان وهو ما اقتضى الخلود فى النار دائماً بخلاف العصاة من المسلمين . والآية مسوقة لبيان ما لحق باليهود وبنى إسرائيل بعامة نتيجة كفرهم وجحودهم بنبوة محمد ﷺ بعد ما كانوا يستفتحون به ، ويستنصرون بمقدمه على المشركين من أهل الوثنية والكفر . وإظهار لفظ "الكافرين " على إضماره إنما هو للإيذان بعليه كفرهم لما حاق بهم . والمراد إما هؤلاء اليهود فقط، أى تكون اللام للعهد ، أو أن المراد كل من كفر بالرسول ﷺ وبما جاء به ، ويدخل فيه أولئك اليهود دخولاً أولياً ، وتكون اللام للعموم .[2]

وفى مقابل هذا لا يلتزم ركندورف بالأصل ، بل يصيغ الجملة باعتبار أن " الكافرين " مفعول به غير مباشر ، بما يخل بالمعنى الخاص المستفاد من تقديمه فى الأصل .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل ، وحرصا على التقديم والتأخير كما هو .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل הִכְבִּיד والذى يعنى (أثقل – أشق على – شدد على – زاد – اشتد) ، مل١ ١٢/١٠ ، إشع ٨/٢٣ .[3] – كمقابل لقوله تعالى " المهين " ، وهو مقابل قاصر عن إظهار مدى الهوان وقوته المستمدة من الأصل . ثم إنه يجعل مقابل " الكافرين " כּוֹפְרִים ، وهو مقابل ذو مضامين يهودية مقرائية كما سبقت الإشارة إليه . وبالتالى جاءت الترجمة هنا قاصرة عن المعنى من جهة مصوغة بأسلوب يشبه أسلوب الدعاء أو الرجاء ، على الرغم من أنها فى الأصل جملة تقريرية ؛ لتأكيد استحقاقهم العذاب ، والمترجم يسعى من وراء هذا لتخفيف حدة الأصل ؛ إبعاداً لكل ما يخزى اليهود ، ويؤكد وقوع العذاب عليهم فى الآخرة – عن ذهن المتلقى ؛ ليتفق هذا مع الرؤية اليهودية للآخرة من أن اليهود لا يخلدون فى النار ، بل لهم الجنة ، وباقى الأمم هم الخالدون فى النار. ومن ثم عمد المترجم لهذه الصيغة فى الترجمة بما جعل ترجمته قاصرة عن المعنى هنا تماماً.

أما ريفلين فقد استخدم لفظ כּוֹפְרִים كمقابل " للكافرين " ، وهو مقابل ملائم للمعنى. ثم استخدم التعبير עֹנֶשׁ חֲרָפוֹת كمقابل لـ " عذاب مهين "، ولفظ חֲרָפוֹת يعنى (عار – شنار – خزى) ، وقد سبق ذكره ، وهو مقابل ملائم للمعنى باعتباره يدل على الخزى والهوان وما يجلبه هذا من الصغار والذل .[4] وبالتالى جاءت ترجمته قريبة من المعنى إلى حد كبير ملتزمة بالأصل .

---

(١) الرازى ، ج ٣ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ – الألوسى ، ج ١ ص ٣٢١ وما بعدها .

(٢) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه – الطبرى ، ج ٢ ص ٣٣٨ وما بعدها – القرطبى ، ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(٣) י.שטיינברג,ע' כבד, הכביד,עמ' 359-י. גור,ע'כבד, הכביד-אבן שושן,ע' כבד,הכביד- ד.שגיב, ע' כבד, הכביד.

(٤) י.שטיינברג,ע' חרפה, עמ' 274,273 - י. גור,ע'חפרה - אבן שושן,ע' חרפה - ד.שגיב, ע' חרפה وكذا الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٥٥ .

أما بن شمش فقد سار على نهج ريفلين ، ثم استخدم الفعل הֶחְפִּיר والذى يعنى (خجل – خزى – استحيا – أخجل) ، أمثال ١٣/٥ (والشرير يخزى ويخجل) .[١] وهو يقترب من المعنى إلى حد ما ، لكنه يدل على الخزى والحياء أكثر من دلالته على الهوان والذل مباشرة ، ومن ثم فهو غير واف بالمعنى . وبالتالى جاءت ترجمة بن شمش قريبة من المعنى ملتزمة بالأصل فى هذا الجزء ، ولكنها غير وافية بالمراد تماماً . ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هى أفضل الترجمات لهذا الجزء من الآية .

* * *

٨- التقديم للتخويف والتهويل للخطب :

البقرة ٨٥ : ﴿ ... فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ... الآية ﴾.

ركندورف : כל עושה... ויוסר ביום האחרון,... [٢]

ريفلين : ... וּבְיוֹם הַתְּקוּמָה יוּשַׁבוּ לְמוּסַר כָּבֵד מְאֹד.... [٣]

بن شمش : ... ועגש כבד ביום תחיית המתים?... [٤]

* قدم ذكر " اليوم " هنا على ذكر ما يقع فيه : لتهويل الخطب وتفظيع الحال من أول الأمر .[٥] والآية مسوقة لإظهار بعض قبائح اليهود : من قتلهم لبعضهم البعض ، وتعاليهم فيما بينهم ، وعدم التزامهم حتى بأحكام توراتهم التى تنهاهم عن مجرد قتل النفس ، فهم يتحاربون فيما بينهم مخالفين بذلك أوامر التوراة ، ثم يعدلون فى حالة الأسر لفدية بعضهم بعضاً بالمال وغيره ملتزمين ببعض أوامر التوراة فى هذه الحالة ، وهى عدم ترك اليهودى لأخيه أسيراً فى أيدى أعدائه . ومن ثم ينعى القرآن عليهم هذه الحالة من التناقض الداخلى منذراً إياهم بما يستحقونه من العذاب ، وسوء العاقبة فى الدارين .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف لا يلتزم بالأصل، بل لقد أخر ذكر " يوم القيامة " حتى نهاية الجملة لديه، بما أضاع المعنى تماماً . بالإضافة إلى أنه حذف قوله تعالى : " يردون إلى أشد العذاب "، رغم ما فيه من مبالغة باستخدام أفعل المبالغة ، بأنه لا انقضاء له ، أو بأن المراد : أن هذا العذاب هو أشد أنواع العذاب إشعاراً بأنهم استحقوا أشد الأنواع ؛ لأن عصيانهم كان أشد أنواع العصيان.[٦] وقد استبدل ركندورف هذا المعنى بالمقابل נוֹסַר والذى يعنى (عذب – أنب).

---

(١) י.שטיינברג,ע',תפר,החפיר, עמ' 260- אבן שושן,ע' תפר,החפיר - ד.שגיב, ע',תפר,החפיר.

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 8,7.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 12,11.

(٤) א. בן שמש, עמ' 10,9.

(٥) الرازى ، ج ٣ ص ١٩١ وما بعدها – الألوسى ، ج ١ ص ٣١١ وما بعدها .

(٦) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

وقد سبق ذكره [١]، وهذا المقابل قاصر تماماً عن المعنى السابق. ثم كيف يمكن فى عرف الترجمة أن تستبدل جملة كاملة فى الأصل بفعل فى الترجمة؟ ! والمترجم بهذا يسعى لتخفيف حدة الأصل، خاصة وأنه حافظ على فكرة العقاب، لكنه حذف كل ما يتعلق بشدة هذا العقاب وقوته.

ثم إنه جعل مقابل " يوم القيامة " التعبير יום האחרון ، ولا شك أن ثمة فارق فى المعنى بين " اليوم الآخر " وبين " يوم القيامة "، فكل منهما له دلالته التى تشير لبعض المواقف الخاصة فى هذا اليوم. ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف قاصرة تماماً عن المعنى غير ملتزمة بالأصل.

أما ريفلين فقد التزم بالأصل حيث استخدم الفعل הושב لمعنى " الرد " وهو يعنى (أُعيد - أُرجع - رُدّ) خر ٨/١٠ (فرُدّ موسى وهارون إلى فرعون) ، إشع ٢٦/٤٤ .[٢] وهو مقابل ملائم للمعنى ، خاصة وأنه ملتزم فيه بصيغة البناء للمجهول .

وأما مقابل " العذاب " فقد استخدم מוּסָר بمعنى (جزاء - قصاص - عقاب - عقوبة - عتاب - لوم - توبيخ) هوشع ٢/٥ (فأنا تأديب لجميعهم) .[٣] وهو مقابل ملائم للمعنى . كما حرص المترجم على تأكيد المبالغة فى الأصل ، ولذا جاء بالمقابل כבד מאד ، مع استخدام تعبير יום התקומה كمقابل " ليوم القيامة " . ولفظ תְּקוּמָה بمعنى (بعث - قيام - إحياء - نهوض) لا ٢٦/٣٧ (ولا يكون لكم قيام) .[٤] وهو قريب على المستوى اللغوى من معنى ودلالة الأصل . وبالتالى جاءت ترجمة ريفلين هى الأكثر قرباً والتزاماً بالأصل هنا .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف فى تأخير ما حقه التقديم ، ولذا فقد جاء بمقابل " يوم القيامة " فى نهاية الجملة خلافاً للأصل ، بما أضاع المعنى تماماً .

وقد استخدم مقابل " يوم القيامة " التعبير תְּחִיַּת הַמֵּתִים وهو يعنى (بعث الأموات - نشور - يوم القيامة - يوم الحشر - يوم المعاد) ، وهو تعبير مشنوى .[٥] وهو قريب من المعنى الخاص " بيوم القيامة " ، وهو قيامة الموتى من القبور .

ثم استخدم مقابل " العذاب " עֹנֶשׁ بمعنى (عقاب - عقوبة - قصاص - جزاء - نقمة) مل٢ ٢٣/٢٢ أمثال ١٩/١٩ (الشديد الغضب يحمل عقوبة) .[٦] ثم أكده بالصفة כָּבֵד ، ولكنه فى مقابل هذا حذف قوله تعالى : " يردون " رغم ماله من دلالة على إحاطة العذاب بهم فى الدنيا والآخرة ، وأنهم ينتقلون من شديده إلى أشده .

---

(١) י.שטיינברג,ע' יסר, נוסר, עמ' 327- אבן שושן,ע'יסר, נוסר - ד.שגיב, ע' יסר, נוסר.
وكذا الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٥٤ .

(٢) י.שטיינברג,ע' שוב, הושב, עמ' 828,827- אבן שושן,ע' שוב, הושב - ד.שגיב, ע' שוב, הושב .

(٣) י.שטיינברג,ע' מוסר, עמ' 441- י. גור,ע' מוסר- אבן שושן,ע' מוסר - ד.שגיב, ע' מוסר .

(٤) י.שטיינברג,ע' תקומה, עמ' 895- אבן שושן,ע' תקומה - ד.שגיב, ע' תקומה.

(٥) אבן שושן,ע' תחיה,תחית המתים - ד.שגיב, ע' תחיה,תחית המתים .

(٦) י.שטיינברג,ע' ענש עמ' 656- אבן שושן,ע' ענש- ד.שגיב, ע' ענש .

ومن ثم جاءت الترجمة لديه قاصرة غير ملتزمة بالأصل ، غير وافية بدلالة المبالغة فى الأصل . وبالتالى تصبح ترجمة ريفلين فى أفضل الترجمات هنا وأكثرها دقة .

* * *

البقرة ١٠٩ : ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً... الآية ﴾.

ركندورف : .... מבקשים כי תשובו ותכחשו באל, אחרי אשר האמנתם בו..[١]

ريفلين : .... יְבַקְשׁוּ לוּ [יָכְלוּ] לַהֲשִׁיבְכֶם לִכְפֹר אַחֲרֵי הֶאֱמִינְכֶם.... [٢]

بن شمش : ... רוצים..... להחזירכם לכפירה מאמונתכם.....[٣]

* تقديم شبه الجملة " من بعد إيمانكم " على المفعول به الثانى " كفاراً " مع توسيطها بين المفعولين ؛ لإظهار فظاعة ما أرادوه وغاية بعده عن الوقوع . إما لزيادة قبحه الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما لمانعة الإيمان له . كأنه قيل : من بعد إيمانكم الراسخ . وفيه تثبيت للمؤمنين كذلك .[٤]

إلا أنه فى مقابل هذا المعنى ، لم يلتفت أحد من المترجمين للتقديم فى الأصل ، ومن ثم فقد أخفقوا جميعاً فى نقل المعنى السابق . وربما كان ذلك محاولة من بعضهم لتخفيف حدة الأصل ؛ تنزيهاً لأهل الكتاب – اليهود خاصة – عن مثل هذا الفعل .

يزيد هذا أن ركندورف على سبيل المثال، يستخدم الفعل שָׁב, שׁוּב كمقابل "ليردونكم"، على الرغم من تصوره التام عن دلالة وزن הִפְעִיל, وذلك للإيحاء بأن الرد إنما ينبع من المؤمنين أنفسهم ، لا من أهل الكتاب ؛ ومن ثم تسقط هذه التهمة عن أهل الكتاب، بما يعد تحريفاً للمراد من خلال التلاعب بأوزان الأفعال لتخفيف حدة الأصل . كما أنه استخدم بدلاً من قوله تعالى : " كفاراً " – وهو مفعول به – صيغة المستقبل ותכחשו وكأن الفعل صادر عن المؤمنين أنفسهم ، لا عن دافع خارجى ، بما يجعل ترجمته فى غاية القصور والخروج عن حدة وقوة الأصل.

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بمقابلة " يردونكم " بالفعلين הֵשִׁיב- הִפְעִיל הֶחֱזִיר - הִפְעִיל دلالة على وجود محرك خارجى للحدث . كما التزما بمقابلة قوله تعالى: "كفاراً " بصيغة المصدر عند ريفلين ، أو بصيغة الاسم المشتق عند بن شمش ، ومن ثم فهما الأفضل مقارنة بركندورف .

ولكن بصفة عامة جاءت جميع الترجمات هنا فاقدة لجزء من المعنى العام للأصل .

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ'10.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 16,15.

(٣) א. בן שמש, עמ' 12.

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٣٥٦ .

٩- التقديم للمبالغة والتأكيد :

المائدة ٦٤ : ﴿... وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً ... الآية ﴾.

ركندورف : החזון אשר נהיה לך מאת ארונך ירבה את פשעם ואת מעלם...[١]

ريفلين : אָכֵן לְרַבִּים מֵהֶם יוֹסִיף [הַקּוּרְאָן] אֲשֶׁר הוּרַד אֵלֶיךָ מֵאֵת אֱלֹהֶיךָ מֶרִי וְכֹחַשׁ .....[٢]

بن شمش : מה שהורד אליך מריבונך מוסיף לרבים מהם מרידה וכפירה,....[٣]

* تقديم قوله تعالى : " ليزيدن " هنا مشفوعاً بالقسم ؛ للتأكيد على أنهم مقيمون على كفرهم لا يبرحونه أبداً ، بل يزدادون في دركات الكفر ؛ لأن الزيادة تقتضي وجود المزيد عليه قبلها . وهذه الزيادة إما من حيث الدنو والعلو ، أو من حيث الكم والكثرة .[٤] والآية مسوقة لذكر بعض قبائح اليهود ، وفظائعهم .

وفي مقابل هذا لا يلتزم ركندورف بالأصل، بل لقد أخر مقابل قوله تعالى: " ليزيدن " הִרְבָּה إلى نهاية الجملة بما أضاع المعنى السابق، كما أضاع دلالة القسم وما فيه من تأكيد للأصل. وهو يسعى من خلال هذا لتخفيف حدة الأصل، وإبعاد الشبهة عن اليهود.

يؤيد هذا أنه يستخدم مقابل " ما أنزل " החזון אשר נהיה ولفظ חָזוֹן سبق ذكر معناه، وهو يحاول الخلط بين " ما أنزل " - ويراد به القرآن هنا - وبين الوحي، خاصة وأن لفظ חזון كما سبق القول يشير للنبوة الكاذبة والصادقة معاً .[٥] فهو مقابل غير واف بالمعنى هنا. ثم إن المترجم استبدل " أنزل " وما فيه من إعلاء لشأن المنزل والمنزل إليه بالمقابل נהיה- היה ، وهذا يضيع جزءاً آخر من المعنى .

ثم يستخدم مقابل " الكفر " لفظ מַעַל وهو يعني (خيانة الأمانة - اختلاس - تلاعب)، عد ٥/٦ (وخان خيانة بالرب) .[٦] وهو ذو مغزى خاص يتعلق بخيانة العهد ، وما إلى ذلك ، فهو يقترب في دلالته من دلالة الفعل בָּגַד ، بما يحمل النص بالمفاهيم القرائية التي لم ترد فيه. وبصفة عامة جاءت ترجمة هذا الجزء لدى ركندورف غير ملتزمة بالأصل تحمل النص بما لم يرد فيه من المفاهيم القرائية ، ومن ثم فهي قاصرة عن المعنى المباشر، خاصة في ضوء حذف قوله تعالى: " كثيراً منهم "، والذي يراد به علماءوهم ورؤساءوهم ، أو المقيمون على الكفر منهم مطلقاً [٧]

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 114.

(٣) א. בן שמש, עמ' 71,70.

(٤) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٥٩ ، ١٦٠ - الألوسي ، ج ٦ ص ١٧٩ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע'חזון, עמ' 228- אבן שושן,ע' חזון - ד.שגיב, ע' חזון.
وكذا الفصل الثاني من الباب الأول ، ص ١٣٧، ١٣٨ .

(٦) י.שטיינברג,ע'מעל, עמ' 485,484- אבן שושן,ע' מעל - ד.שגיב, ע' מעל.

(٧) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل وحافظ على التقديم والتأخير . كما راعى مقابلة التوكيد بالقسم بالأداة [אכן] دلالة على تأكيد الجملة . كما راعى تقدير لفظ הקוראן بين أقواس باعتبار أنه تقدير من المترجم ؛ لتفسير المراد ، وهو ما يتفق مع ما ذكره المفسرون من أن المراد هنا " القرآن " . كما راعى دلالة " النزول " حيث استخدم المقابل المباشر لها وهو الفعل הוֹרִיד كما استخدم لفظ כָּפַר كمقابل مباشر " للكفر " والمراد به التكذيب والجحد والإنكار ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة إلى حد كبير من المعنى هنا وبالتالى فهو الأفضل .

أما بن شمش ، فقد تبع ركندورف فى عدم الالتزام بالتقديم والتأخير ، لكنه كان أفضل منه فى استخدامه للمقابلات المباشرة للمعنى مقتفياً فى ذلك أثر ريفلين ، ولم يخالفه سوى فى اختيار מְרִידָה ، وهو أوسع دلالة من مفهوم العصيان والطغيان ؛ لأنه يدخل ضمن نطاق التمرد والثورة ، ومن ثم فهو وإن اقترب من المعنى إلا أنه غير واف بمفهومه . أما لفظ כְּפִירָה فهو مقابل مباشر للمعنى كذلك . وعلى هذا يكون بن شمش قد جاء بترجمة هى مزيج من ترجمتى ركندورف وريفلين ، لكنه فقد جزءاً هاماً من المعنى بعدم التزامه بالأصل ، ومن ثم تكون ترجمة ريفلين هى الأفضل هنا .

ومما يؤكد سوء نهج ركندورف وعدم التزامه بالأصل – أنه لم يلتزم فى الآية (٦٨) من نفس السورة بالأصل بشكل تام . ففى مقابل قوله تعالى : " وليزيدن كثيراً منهم " التزم بتقديمها على ما سواها مثل الأصل ، مع استخدام الأداة [אֲמָנָם] فى محاولة لتعويض دلالة القسم فى الأصل ، وهو ما يؤكد تعمده فى الخروج على المعنى والالتزام فى الآية (٦٤) هنا . إلا أنه فى الآية (٦٨) يقدم ذكر " طغيا وكفرا " على ذكر " ما أنزل إليك من ربك " بما يخل بدرجات التأكيد فى الأصل ، بالإضافة لجعله الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً ، بل وصاغ الآية كلها بشكل مخالف للأصل : אֲמָנָם רַבִּים יוֹסִיפוּ לְמֶרוּת בָּאֵל וְלַחֲטוֹא אחרי דַּבְּרָךָ אֲלֵיהֶם. [1] وذلك كمقابل لقوله تعالى : " وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً " بما يظهر الأمر وكأن الرسول هو سبب عصيانهم وتمردهم عليه . أى أنه يتعمد هنا تحريف النص ليوافق هواه فى كون الرسول ﷺ مجرد مارق عن اليهودية ، مؤلف لعقيدة جديدة، وكتاب جديد ، هما مزيج من العقائد اليهودية والمسيحية والوثنية وكتبهم. ومن ثم نجد أنه دائماً لا يلتزم بالأصل بل ويحرفه أحياناً مما يؤكد سوء ترجمته وإخلاله بالمعنى سواء فى الآيتين (٦٤) و (٦٨) من سورة المائدة .

فى حين التزم فى الآية (٦٨) كل من ريفلين وبن شمش [2] بنفس الصياغة الواردة لديهما فى الآية (٦٤) ، باعتبار التكرار ، وبالتالى فهما الأفضل ، إلا أن ريفلين فى الحالتين هو الأكثر دقة وأمانة والأقرب للمعنى . [*]

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף,שם .

(٢) י. י. ריבלין, שם - א. בן שמש , שם

* انظر كذلك البقرة : ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٩٢ ، ١٧٤ ، ٢٤٨ / آل عمران : ٦٨ / المائدة : ٢٠ ، ٤٤ ، ٥٨ ، ٨٠ ، ٨٢ / الأعراف : ١٦٧ .

ثانياً: التقديم والتأخير خلافاً للأصل :

١- تقديم كلمة :

طه ٧٧ : ﴿ ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقاً فى البحر يبساً لا تخاف دركاً ولا تخشى ﴾ .

ركندورف : אל תירא ממארב ואל יצר לבך (١)

ريڤلين : אַל תִּירָא פֶּן יַדְבִּיקוּךָ וְאַל תִּפְחַד." (٢)

بن شمش : ... , ואל תחשוש ואל תפחד פן ישיגוכם"...(٣)

* الخطاب من الله عز وجل " لموسى " ، أى لا تخاف أن يدركك فرعون ، ولا تخشى أن يغرقكم البحر من قبلكم . والمراد بنفى " الخوف " هنا هو نفى خوفهم من لحاق فرعون بهم ، يؤيد ذلك قوله تعالى : " قالوا إنا لمدركون " أولاً ، ولذا سورع فى إزاحته بتقديم نفيه . (٤)

ومن حيث التقديم والتأخير نجد ركندورف وريڤلين قد التزما به فى الترجمة . بينما لم يلتزم به بن شمش، فنجده يقدم مقابل "ولا تخشى" على ذكر "لا تخاف دركاً" ، أى أنه يعكس الأصل بما يضيع المعنى السابق، والهدف من تقديم "الخوف" من الإدراك على "الخشية" من الغرق.

ومن حيث المقابلات ، نجد أن كلاً من ركندورف وريڤلين فى مقابل " الخوف " والذى يعنى: توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة ، ويضاده الأمن ويستعمل ذلك فى الأمور الدنيوية والأخروية . (٥) قد استخدم الفعل יָרֵא، والذى سبق أن استخدماه كمقابل "للخشية" وذلك فى المائدة (٤٤) فى قوله تعالى : " فلا تخشوا الناس واخشون " . (٦)

فى حين استخدم بن شمش مقابل " الخوف " الفعل פָּחַד وهو يعنى (خاف – خشى – فرق – وجل – رهب – تهيب من) ، وهو يعنى الخوف من أمر سئ يوشك الحدوث . كما ورد فى تث ٢٨/٦٦ (وترتعب ليلاً ونهاراً) . (٧) وهو المقابل المباشر " للخوف " هنا ، خاصة وأن كلاً من ركندورف وريڤلين قد استخدم الاسم المشتق منه وهو פַּחַד كمقابل " للخوف " ، وذلك فى البقرة (٦٢) ، المائدة (٦٩). (٨) بما يجعل مقابل بن شمش " للخوف " هو الأفضل هنا .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'182.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 324.

(٣) א. בן שמש, עמ' 189.

(٤) الطبرى ، ج ١٦ ص ١٤٣ ، ١٤٤ – الألوسى ، ج ١٦ ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٥) الراغب الأصفهانى ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٦) צ. ח. רקנדורף, עמ'63. י. י. ריבלין, עמ' 111,110.

(٧) י.שטיינברג,ע'פחד, עמ' 683- י. גור,ע' פחד- אבן שושן,ע'פחד- ר.שגיב, ע'פחד.

(٨) צ. ח. רקנדורף, עמ'6, 65. י. י. ריבלין, עמ' 115,9.

وأما " الدرك " ، فهو الإدراك ، أى لحاق فرعون بهم. وقد استخدم له ركندورف المقابل מְאֹרָב والذى يعنى (كمين - مكمن - مرصاد - مخبأ)،ورد فى يشوع ٩/٨ (فساروا إلى المكمن). أو أن تكون الكلمة هى מְאֹרָב بمعنى (مترصد - متربص - مراقب بالمرصاد) ، أخبار ثان ٢٢/٢٠ [١] وفى كلتا الحالتين فهو مقابل قاصر عن المعنى الأصلى وهو اللحاق والإدراك.

فى حين استخدم ريفلين المقابل הִדְבִּיק بمعنى (ألصق - ربط - لحق بـ - أدرك - بلغ - تخطى)،قضا ٤٥/٢٠ (وشدوا وراءهم) . فهو ملائم للمعنى لكونه يدل على الملاحقة والإدراك معاً كما فى تك ٢٣/٣١ .[٢] وإن أفرد ريفلين الضمير المفرد هنا باعتبار أن الكلام "لموسى " ؛ إلا أن الكلام موجه لبنى إسرائيل من خلال الخطاب لموسى ، أى أن الكلام للجمع وليس للمفرد ، وهو مالم يدركه ريفلين هنا بشكل جيد .

بينما استخدم بن شمش المقابل הִשִּׂיג وهو بمعنى (لحق بـ - بلغ)،وهو ملائم للمعنى كذلك ؛ لدلالته على كل ما يحدث للإنسان من خير أو شر - [٣] كما سبق القول .

وأما مقابل " الخشية " وهى خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه . [٤] فقد استخدم ركندورف المقابل יָצַר לֵב ، والفعل צָרַר ورد فى قضا ١٥/٢ (فضاق بهم الأمر جداً) . وهو مقابل قاصر عن المعنى السابق " للخشية " ؛ لأنه يدل على الضيق والتعسر . [٥] يؤيد ذلك أن ريفلين سبق أن استخدمه فى المائدة (٦٨) .[٦] كمقابل لقوله تعالى : " فلا تأس على القوم الكافرين " . أى أن دلالته بعيدة تماماً عن دلالة " الخشية "، كما استخدمه كذلك كمقابل (لضاق - يضيق - ضائق) وذلك فى النحل (١٢٧) ، هود (١٢) .

أما ريفلين فقد استخدم هنا المقابل פָּחַד كمقابل " للخشية " ، وهو غير واف بدلالة "الخشية " ؛ لكونه يدل على الخوف الذى هو أدنى مرتبة من " الخشية " .

بينما استخدم بن شمش المقابل חָשַׁשׁ وهو غير واف بمعنى " الخشية " لكونه يدل على الارتياب والخوف والتوجس أكثر من دلالته على " الخشية " [٧] التى هى أعظم مراتب الخوف. يؤيد ذلك أنه استخدم نفس الفعل חשש فى المائدة (٦٨) كمقابل لقوله تعالى : " فلا تأس" - بينما استخدم الفعل ירא وهو المقابل المباشر " للخشية " ، وذلك فى المائدة (٤٤) فى قوله تعالى : " فلا تخشوا الناس واخشون " אַל תִּירָאוּ מִפְּנֵי הָאָדָם יִרְאוּ אוֹתִי. بما يجعله غير واف بدلالة الخشية هنا.

---

(١) י.שטיינברג,ע' מארב, עמ' 426 - אבן שושן,ע'מארב- ד.שגיב, ע' מארב.

(٢) י.שטיינברג,ע' דבק,הדביק, עמ' 160 - אבן שושן,ע' דבק,הדביק- ד.שגיב, ע' דבק,הדביק.

(٣) י.שטיינברג,ע' נשג,השיג, עמ' 576 - אבן שושן,ע'נשג,השיג- ד.שגיב, ע' נשג,השיג.

وكذا الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٥٥.

(٤) الراغب الأصفهانى ، ص ١٤٩ .

(٥) י.שטיינברג,ע' צרר, הצר, עמ' 731- אבן שושן,ע' צרר, הצר- ד.שגיב, ע' צרר, הצר.

انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٦٠.

(٦) ר. ר. ריבלין, עמ' 114.

(٧) אבן שושן,ע'חשש- ד.שגיב, ע' חשש. انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٦٠.

ومن ثم يتضح لنا أن ترجمة هذا الجزء من الآية غير وافية بالمعنى بل وقاصرة عنه أحياناً، خاصة من حيث المقابلات . ولعل أقرب ترجمة التزاماً بالتقديم والتأخير والأقرب من حيث المفردات ، هي ترجمة ريڤلين مع استبدال פָּחַד بـ יָרֵא والعكس .

* * *

البينة١ : ﴿ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة ﴾

ركندورف : הבוגדים מאנשי הכתב ומעובדי האלילים...(١)

ريڤلين : ... הַכּוֹפְרִים מֵאַנְשֵׁי- הַסֵּפֶר וְהַמְּשַׁתְּפִים....(٢)

بن شمش : עובדי האלילים,רבים מהם הכופרים ומאנשי עם- הספר,.... (٣)

* المراد من تقديم ذكر " أهل الكتاب " على ذكر " المشركين " تبكيتهم وذمهم على أفعالهم، فالذم واقع عليهم قبل غيرهم ؛ لكونهم عالمين بالأمر مدركين لصحة دعوى الرسول ﷺ. فهم أهل الكتاب أصحاب التوراة الإنجيل . ومن ثم كان كفرهم أشنع وأعظم من كفر المشركين ؛ لكونه كفراً عن علم وعناد وكبر ، لا عن جهل .

وفي مقابل هذا يلتزم كل من ركندورف وريڤلين بالأصل - كما هو - محافظين على المعنى السابق . بينما نجد بن شمش يقدم ويؤخر خلافاً للأصل ، فهو يقدم ذكر " المشركين " على " أهل الكتاب " ، بما يضيع المعنى السابق المراد من الأصل ؛ وذلك تخفيفاً من حدة الأصل . بل إنه لا يتوقف عند ذلك ، حيث يكرر حرف الجر (من) مثلما فعل ركندورف ، وكأن " الذين كفروا" هم صنف من " المشركين " ، ثم هم صنف من " أهل الكتاب " وهذا مخالف للمعنى والأصل ، ذلك أن الكفر كله ملة واحدة ، بل إن الذين كفروا يقصد به هنا أهل الكتاب ؛ لأن المشركين معلوم كفرهم . بما يحدث خللاً في الفهم لدى القارئ . (٤) (*)

* * *

٢- تقديم جملة :

البقرة ٢١١ : ﴿ سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة . ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب ﴾ .

ركندورف : - אל קנא ונוקם על ממירי חסדו בלא הועיל. (٥)

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ'359.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 749.

(٣) א. בן שמש, עמ' 389.

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(*) انظر كذلك : البقرة : ٤٤ ، ٥٣ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩١ / النساء : ٦٢ ، ١٥٣/ المائدة : ١٥ ، ٤٥/ الأعراف : ١٦٩ / طه : ٩٥ .

(٥) צ. ת. רקנדורף, עמ'18.

ريفلين : אַךְ אֲשֶׁר יָמִיר חַסְדּ אֱלֹהִים אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּאָהוּ הִנֵּה מוּסַר אֱלֹהִים כָּבֵד מְאֹד. (١)

بن شمش : מי שרוחה את חסדי אללה שהועניקו לו, אללה מעניש קשה. (٢)

* هذا الجزء من الآية على سبيل الشرط (من يبدل .... فإن الله) ، وذلك لمزيد التخويف والتحذير . وعدم تقدير مفعول به لـ " شديد العقاب " إنما هنا أولى ؛ ذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفاً بأنه شديد العقاب من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك . كما ذكر " الجرجاني " . (٣)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف لا يلتزم بنسق الآية ، بل يقدم ذكر مقابل " شديد العقاب " على ذكر " من " . وهو بهذا يخل بأسلوب الشرط هنا ، بل ويضيع قوة الأصل في التقديم ، وفي عدم تقدير المفعول ؛ لأنه بهذا الشكل يقدر المفعول به על ממירי חסדו باعتبار قول "الواحدي" : إن المفعول به محذوف تقديره " له " ، أي (شديد العقاب له) . (٤) لكنه أضاع جمال الحذف كما قلنا ، بالإضافة لحذفه قوله تعالى : " من بعد ما جاءته " ، وهو تأكيد لمجئ البينة تعظيماً للأمر ومزيد ترهيب .

في حين حافظ كل من ريفلين وبن شمش على النسق الأصلي بما يقترب من جمال الأصل . إلا أن ريفلين تفوق في ذلك على بن شمش ، حيث قدر هذا الأخير مفعولاً به هو מעניש كما ذكر " الواحدي " ، بما أضاع جمال الحذف هنا .

ومن حيث المقابلات ، نجد ركندورف يستخدم مقابل " شديد العقاب " קנא ונוקם وهو تعبير مقرائي ، ورد في ناحوم ١/٢ (الرب إله غيور ومنتقم). ولفظ קַנָּא يعني (غيور – حاسد – حريص على – متعصب لـ) ، خر ٣٤/١٤ (لأن الرب اسمه غيور . إله غيور هو) . (٥) وأما الفعل נָקַם فيعني (نقم – ثأر – انتقم – اقتص من)،لا ١٩/١٨ (لا تنتقم ولا تحقد). (٦) وما أشد التباعد بين هذا المعنى المقرائي ، وبين مراد الآية الكريمة . لأن الله تعالى لم يصف نفسه هنا بالمنتقم أو الغيور ، بل وصف ذاته العليا بأنه شديد العقاب . وفكرة العقاب تستلزم وجود ذنب أو إثم ما ارتكبه العبد بما يترتب عليه عقابه أو ثوابه . ولكن المترجم يحاول إبعاد هذا المعنى عن الذهن ؛ لأن فيه تعريضاً باليهود – بني إسرائيل – بأنهم بدلوا نعم الله التي أنعمها عليهم. والمترجم يسعى لتنزيه اليهود عن هذا المعنى بعدم الالتزام بالأصل من حيث التركيب ، ومن حيث المقابلات التي تضفي على النص الصبغة اليهودية .

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 32.

(٢) א. בן שמש, עמ' 21.

(٣) الرازي ، ج ٦ ص ٢ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ، نفسه .

(٥) י.שטיינברג,ע' קנא, עמ' 747 - אבן שושן,ע'קנא- ד.שגיב, ע' קנא.

(٦) י.שטיינברג,ע' נקם, עמ' 572 - אבן שושן,ע'נקם- ד.שגיב, ע' נקם.

فى حين كان ريڤلين أكثر دقة فاستخدم مقابل " العقاب " لفظ מוּסָר وهو بمعنى (جزاء - قصاص)،إرميا ١٤/٣٠ (تأديب قاس).[١] وهو يقترب كثيراً من المعنى المراد هنا ، خاصة وأنه حافظ على مقابلة " الشدة " بـ כבד מאד ، مع محافظته على الآية كاملة دون حذف.

أما بن شمش فاستخدم الفعل הֶעֱנִיש وهو بمعنى (عاقب - جازى - اقتص من - أدب - نقم من) ، وهو وزن عصر وسيط من الفعل المقرائى עָנַשׁ .[٢] وهو قريب من المعنى كذلك . إلا أنه حول الصفة " شديد العقاب " إلى جملة فعلية بما يخل بالمعنى ؛ لأن الصفة تدل على الثبات والدوام ، خلافاً للفعل الدال على التجدد والحدوث .

ومن ثم كان ريڤلين أكثر دقة هنا لكونه حاول المحافظة على مثل هذه الدقائق فى المعنى . بالإضافة لاستخدامه هو وركندورف الفعل הֵמִיר المقابل المباشر " للتبديل والتغيير " ، خلافاً لبن شمش الذى استخدم المقابل דָּחָה وهو يعنى (دفع - صد - رد - أبعد - صرف - أرجأ - ألغى) ، مزا ٥/٣٥ (وملاك الرب طاردهم).[٣] وهو قاصر عن معنى التبديل هنا ؛ لأن المترجم يسعى لتخفيف حدة الأصل إذ إن الصد عن الشئ أخف وطأة من تبديله وتحريفه وعدم الالتفات إليه . بما يجعل ريڤلين هو الأفضل هنا من حيث التركيب والمقابلات .

* * *

البقرة ١٢١ : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ... الآية ﴾ .

ركندورف : הקוראים את הכתב הניתן להם,....[٤]

ريڤلين : אֲלֶה אֲשֶׁר נָתַנּוּ לָהֶם הַסֵּפֶר וּקְרָאוּהוּ...[٥]

بن شمش : אלה אשר ניתן להם הספר יהיו מאמינים אם יקראוהו....[٦]

* ذكر المفسرون أن قوله تعالى : " الذين آتيناهم الكتاب " اعتراض لبيان حال مؤمنى أهل الكتاب ، بعد ذكر أحوال كفرتهم . ولم يعطف على ما سبق تنبيهاً على كمال التباين بين الفريقين .[٧] كما أن تقديم " الإيتاء " على " التلاوة " ، هو من تقديم السبق بالإيجاد ؛ لأن "الإيتاء " للكتاب مقدم على تلاوته ، بالإضافة إلى أن " التلاوة " مؤكدة بقوله تعالى : " حق تلاوته ".

---

(١) י.שטיינברג,ע' מוסר, עמ' 441 - אבן שושן,ע'מוסר- ד.שגיב, ע' מוסר.

(٢)אבן שושן,ע'ענש, העניש- ד.שגיב, ע',ענש, העניש.

(٣) י.שטיינברג,ע' דחה, עמ' 167- י. גור,ע'דחה - אבן שושן,ע'דחה- ד.שגיב, ע' דחה.

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ'11.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 17.

(٦) א. בן שמש, עמ' 13.

(٧) الألوسى ، ج ١ ص ٣٧٢ .

انظر كذلك : البقرة : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٤ ، ١١٣ ، ١٤٥ ، ١٧٤ ، ٢٤٦ / آل عمران : ١٨٣ ، ١٨٤ / النساء : ٦١ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٠ / المائدة : ٤١ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٦١ ، ١٥٧ / الأعراف : ١٥٩ / التوبة : ٣٠ ، ٣٤ / يونس : ٩٣/ الإسراء : ٤ / طه : ٩٠ ، ٩٢.

وفي مقابل هذا لا يلتزم ركندورف بالأصل من حيث التقديم والتأخير ، خاصة وأن له دلالته هنا ؛ لأن المراد ليس التأكيد على " التلاوة " في بداية الآية ، بل التأكيد على أن هذا هو حال مؤمني أهل الكتاب ، وهو ما أخل به المترجم .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بتقديم " الذين آتيناهم " على " التلاوة " . إلا أن بن شمش يقدم ذكر قوله تعالى : " يؤمنون به " على ذكر " التلاوة " بما يخل كذلك بالأصل .

بالإضافة إلى كون كل من ركندورف وبن شمش قد حولا جملة المعلوم " آتيناهم " ، والضمير هنا للعظمة ، إلى جملة مبني للمجهول ، بما أضاع جمال التكريم بإسناد الإيتاء لضمير يعود على الله عز وجل . وهو ما التزم به ريفلين في مقابل هذا . ولعل ما أقدم عليه ركندورف هنا مبعثه إبعاد الذهن عن التأكيد على ذكر مؤمني أهل الكتاب ؛ إذ إن الإشارة إلى المؤمنين منهم يستتبع ذكر الكفرة من بينهم وهو مالا يريد المترجم أن يظهره من وراء النص .

وقد سار على نهجه بن شمش في تلاعبه بأجزاء الآية دون الالتزام بالأصل ، مع تحويل الأسلوب الخبري في قوله تعالى : " يتلونه حق تلاوته " ، إلى أسلوب إنشائي شرطي אם יִקְרָאוּהוּ ، بما يخل بالأصل وأسلوبه ، بما يؤكد دقة ريفلين ، وكونه الأفضل هنا .

* * *

مما سبق يتأكد لنا التزام ريفلين بالأصل فيما يتعلق بهذه الظاهرة إذ التزم في (١٦) موضعاً من إجمالي (١٧) موضعاً. بينما لم يلتزم ركندورف إلا في (٣) مواضع. أما بن شمش فقد التزم في (٥) مواضع، بما يدل على تفوق ريفلين وأفضليته على غيره من المترجمين.

* * *

ثانيا: الفصل والوصل " العطف " :

هو فن جليل المقدار كثير الأسرار، وقد سئل بعض البلغاء عن البلاغة فقال : هي معرفة الفصل من الوصل – وفائدته : تصحيح المعاني من جهة التمام ، وتكميل ما بني عليه ذلك الكلام من الأحكام.

والوصل : هو العطف بالواو لجملة على أخرى لا محل لها من الإعراب، والفصل : هو خلافه، أي ترك العطف بالواو بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب.

ولا يأتيان في المفردات ، ولا في الجمل التي لها محل من الإعراب ، ولا في العطف بغير الواو من حروف العطف ، وهو مذهب عبد القاهر وكثير من المتقدمين . (١)

وللوصل ركيزتان : ركيزته العظمى باب العطف ، والعطف ضربان : عطف مفرد على مفرد – وعطف جملة على جملة .

الضرب الأول : وهو عطف المفرد على مثله يحصل مشاركة الثاني للأول في الإعراب ؛ ليعلم أنه مثل الأول في فاعليته ، أو مفعوليته ، أو حكم خاص دون غيره .

الضرب الثاني : عطف الجمل ، وهو نوعان : عطف جملة على جملة لها موضع من الإعراب ، فيعود ذلك إلى الضرب الأول . ومن هنا كان الفصل والوصل لا يأتيان فيهما ؛ لأن مرد الأمر فيها التشريك في الحكم فقط فهو عطف نحوي صرفي .

والنوع الثاني : وهو الذي يشكل أمره أن تعطف جملة على جملة لا موضع لها من الإعراب نحو : " زيد أخوك وعمرو صاحبك " ؛ فإنك إذا حاولت أن تظهر للواو فائدة ها هنا لم تجد إلى ذلك سبيلاً . إذ أنها تفيد هنا معنى الوصل حيث لا مجال للتشريك في الحكم . وهذه الخاصية تميز الواو دون غيرها من حروف العطف ، ومن ثم كان القول بأن العطف لا يأتي إلا مع الواو دون غيرها . (٢)

الركيزة الثانية للوصل : هي القرائن المؤذنة بالربط لا يتوسطها عاطف . (٣)

وأنواع الجمل باعتبار العطف على ثلاثة أقسام :

١- جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ، أو لكونها موضحة لها ، فلا يكون فيها عطف البتة لتنزلهما منزلة الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يعطف على نفسه ، ومن ثم قضوا عند شدة الامتزاج على الثانية بالبدلية .

٢- جملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله ولا ارتباط بين الأولى وبينه – فلا وجه لدخول العاطف بينهما حينئذ .

---

(١) الزملكاني ، ص ٢٦٠ – القزويني ، ج ٣ ص ١٠٥ ، ١٠٦ – عبد المتعال الصعيدي ، ص ١٠٤ .
(٢) الزملكاني ، ص ٢٦٠ وما بعدها – عبد المتعال الصعيدي ، ص ١٠٤ وما بعدها .
(٣) الزملكاني ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

٣- جملة غير الجملة التي قبلها ، لكنها تلائم الأولى وتلابسها كما يلابس الاسم الثاني المعطوف للاسم الأول المعطوف عليه في حكم خاص ، أو فاعلية ، أو مفعولية، وهذه التي من شأنها توسط العاطف . (١)

مقامات الوصل :

للوصل مقامان :

١- دفع الإيهام ، نحو : لا وجزاك الله خيراً . فالواو هنا للتمييز بين حالتين : الأولى ، وهي توهم الدعاء على المخاطب ، لا الدعاء له . ومن الممكن دفع التوهم بالسكوت بعدها ، أي بعد " لا " ، ولكنه لا يغني في هذا غناءها .

والحالة الثانية وهي المرادة ، وفيها الدعاء للمخاطب ، وهي جملة إنشائية بعد الإجابة بـ "لا" جواباً خبرياً . (٢)

٢- أن يكون بين الجملتين جامع خاص غير اتفاقهما في الغرض العام الذي يساق له الكلام ، وهذا الجامع يكون إما بوجود اتحاد بين الجملتين في المسند إليه ، أو المسند ، أو بوجود ما يجمعهما في الذهن من جهة الجهل ، أو الوهم ، أو الخيال . والجامع العقلي ، أن يكون بينهما اتحاد في تصور ، أو تماثل ، فإن العقل بتجريده المثلين عن التشخيص في الخارج يدفع التعدد عن البين . أو علاقة تضايف ، كالذي بين العلة والمعلول والعلو والسفل ، فالعقل يأبى إلا أن يجمعهما .

والوهمي أن يكون بين تصوراتهما شبه تماثل ، كالبياض والصفرة . (٣) والخيالي أن يكون بين تصوراتهما تعاون في الخيال لأسباب مؤدية إليه . (٤)

هذا ، ومما يزيد الوصل به حسنا في هذا الأمر - اتفاق الجملتين في الاسمية والفعلية . ولا يكون هذا إلا إذا كان المقصود من كل منهما الثبوت ، أو التجدد ، ولا يصار إلى خلاف ذلك إلا لتوخي نكتة بلاغية . وإن اختلفت الجملتان خبراً وطلباً فمن محسنات العطف بعد الاشتراك كون المقام مشتملاً على ما يزيل الاختلاف ، إما من تضمين الطلب معنى الخبر ، وإما من تضمين الخبر معنى الطلب .

وهناك مناسبات أخرى حقيقية منها عطف القصة على القصة ، أو مضمون كلام على مضمون كلام . (٥)

---

(١) بدر الدين بن مالك ، ص ٥٨ - الزملكاني ، ص ٢٧٧ وما بعدها .
(٢) القزويني ، ج ٣ ص ١٣٩ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، ص ٥٨ .
(٣) القزويني ، ج ٣ ص ١٤٦ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، ص ٥٩ وما بعدها - عبد المتعال الصعيدي ، ص ١٠٧ وما بعدها .
(٤) القزويني ، المرجع السابق ، نفسه - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، نفسه .
(٥) القزويني ، ج ٣ ص ١٥٦ - بدر الدين بن مالك ، ص ٦٦ وما بعدها - عبد المتعال الصعيدي ، ص ١١٠ .

وأما مقامات الفصل فهي ثلاثة :

١- أن يكون للكلام السابق حكم لا يشاركه الثاني فيه ، فيقطع ، إما احتياطاً ، وإما وجوباً ، وذلك دفعاً للإيهام .

٢- أن يكون الكلام السابق بفحواه كالمورد للسؤال ، فينزل ذلك الواقع فيستأنف الكلام الثاني جواباً لذلك السؤال فيقطع وينزل السؤال منزلة الواقع قلما يصار إليه إلا لتنبيه السامع على موقعه ، أو لإغنائه أن يسأل ، أو لئلا يُسمع منه شئ .

٣- ألا يكون بين الجملتين جامع مما سبق ذكره في مقامات الوصل ، بل ذهب البعض ومنهم " بدر الدين بن مالك " وجمهور من النحويين إلى أن الاختلاف خبراً وطلباً - والمقام عار عما يزيل الاختلاف - يؤدى إلى القطع . وإن أجاز " سيبويه " مثل هذا العطف مع اختلاف الأساليب . (١)

وسوف نستعرض بعض النماذج حول الفصل والوصل ، وكيفية تعامل المترجمين معها ، وإلى أى مدى نجح كل منهم في إدراك مغزى الفصل أو الوصل في المواضع المختلفة ؟

* * *

١- العطف لوجود جامع خاص، وهو اتحاد الجملتين في المسند إليه :

البقرة ٤٧ : ﴿ يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين ﴾ .

רקנדורף :בני ישראל!זכרו את הטובה אשר גמלתיכם, ברעתי אתכם מכל משפחות האדמה !...(٢)

ريفلين : בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, זִכְרוּ הַטּוֹב אֲשֶׁר עָשִׂיתִי אֶתְכֶם וַאֲשֶׁר הִפְלֵיתִי אֶתְכֶם מִכָּל הָאָדָם.(٣)

بن شمش : בני ישראל! זיכרו את החסדים שהענקתי לכם עת בחרתיכם מכל העמים,... (٤)

* قوله تعالى : " وأنى فضلتكم " عطف على " نعمتى " من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به " الواو " ويسمى هذا النحو بالتجريد - كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناءً به (٥) وإظهاراً لمزيد تفضيل الله لهم وإنعامه عليهم .

---

(١) عبد المتعال الصعيدى ، ص ١١١ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، ص ٦٤ ، ٦٥ - القزوينى ، ج ٣ ص ١١٤ وما بعدها ، ص ١٢٩ وما بعدها .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 5.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 7.

(٤) א. בן שמש, עמ' 6.

(٥) الألوسى ، ج ١ ص ٢٥٠ .

وفي مقابل ذلك نجد ركندورف وبن شمش يحذفان العطف هنا ، مكتفيان بدلالة "الباء" – في الحالة الأولى – الظرفية ، ودلالة كلمة עוד على نفس المعنى في الحالة الثانية . على الرغم من أن المراد هنا ليس التذكير بإنعام التفضيل فقط، بل المراد التذكير بأنعم الله كلها عليهم ، مع الإفراد بالذكر للتفضيل لعظمته وسمو مكانته. وهو مالم يدركه المترجمان بما أخل بالمعنى ، خاصة وأنهما يؤكدان على المفهوم اليهودي للتفضيل ، باعتباره أساساً لكل نعم الله عليهم ، لا مجرد نعمة من نعمه . وهو ما يخالف المفهوم القرآني هنا .

في حين التزم ريفلين بالأصل تماماً ، حيث حافظ على عطف الجملة على سابقتها حفاظاً منه على المعنى السابق ، فهو الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل " التفضيل " وهو التخصص بالنفع الذي يوليه القادر عليه ، وله أن لا يوليه والله تعالى متفضل بكل نفع يعطيه إياه من ثواب وغيره. (١)

استخدم ركندورف المقابل יָדַע وهو يعني (عرف – علم – فهم – خبر – درى – اطلع على – انتبه إلى – ألم بـ – شعر بـ – أجاد – أحسن) ، وقد ورد التعبير المستخدم هنا في عاموس ٣/٢ רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה. (إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض) (٢) وهذا الفعل – والتعبير بعامة – قاصر عن المعنى السابق ، إذ أنه يحمل المفهوم اليهودي المقرائي الخاص بفكرة الاختيار والعهد ، ولكنه لا يشير لمعنى التفضل والإنعام كما سبق ذكره . بما يجعل المترجم يحمل النص مالم يرد فيه من مضامين مقرائية ، بل يستخدم صيغاً مقرائية كاملة للإيحاء باقتباس القرآن من المقرا ؛ لتأكيد زعمه بانتحال القرآن وعدم صحته ككتاب منزل .

كما أنه جعل مقابل " العالمين " هنا משפחות האדמה رغم أنه استخدم مثلاً في الدخان (٣٢) المقابل المباشر وهو כל בני האדם وغرضه من هذا ليس سوى اقتباس الفقرة المقرائية كاملة ؛ ليؤكد المعنى الذي ذكرناه فيما سبق بما يخل بالدلالة الأصلية .

أما ريفلين فكان أفضل من ركندورف كثيراً ، إذ استخدم المقابل הִפְלָה بمعنى (ميز) كما في مزامير ٤/٤ (الرب قد ميز تقيه) . وقد سبق ذكر معناه . (٣) وهو مقابل ملائم للمعنى السابق من أن الفضل هو هبة من الله تعالى ، تستدعي علو شأن المفضل على غيره من بني جنسه، بالإضافة إلى حيادية المعنى بما يجعله الأقرب للمعنى والأفضل هنا .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف من استخدام مضامين مقرائية ، حيث استخدم المقابل בָּחַר وهو بمعنى (اختار – انتقى – اصطفى – اجتبى – فضل – آثر على – ميز)، تث ٧/٧(التصق الرب بكم واختاركم). (٤) وهذا المقابل غير واف بالمراد الأصلي ؛ نظراً لما يحمله من دلالات مقرائية خاصة به ، ولما يشير إليه من معنى الاصطفاء والاختيار ، وهو المفهوم الشائع

---

(١) أبو هلال العسكري ، الفروق اللغوية ، ص ١٦٠ .

(٢) י.שטיינברג,ע' ידע, עמ' 304,303 - אבן שושן,ע ידע- ד.שגיב, ע' ידע.

(٣) י.שטיינברג,ע' פלה,הפלה, עמ' 686 . وكذا الفصل الثاني من هذا الباب ، ص ٢٣٤.

(٤) י.שטיינברג,ע' בחר, עמ' 98 - אבן שושן,ע'בחר- ד.שגיב, ע' בחר.

فى اليهودية على الرغم من الفارق بين الاختيار والاصطفاء ، وبين التفضيل ، يؤيد هذا أن المترجم يستخدم الفعل בָּחַר كمقابل " للاختيار " كما فى الأعراف (١٥٥) ، طه (١٣)، الدخان (٣٢) . بل إن التعبير المستخدم هنا ورد قريباً منه فى تث ٦/٧ - ٢/١٤ כִּי בְךָ בָּחַר יְי .... לִהְיוֹת לוֹ לְעַם.... (وقد اختارك الرب لكى تكون له شعبا) ، والمترجم يستدعى من وراء هذا مالم يرد مطلقاً فى الأصل محاولاً تأكيد فكرة الاختيار واصطفاء شعب الله المختار من خلال نص القرآن الكريم - دون مراعاة لمعنى الأصل - حتى وإن اقتضى ذلك تحريف الأصل .

بما يجعل ترجمتى ركندورف وبن شمش غاية فى السوء ؛ لكونهما يحملان النص بالمضامين اليهودية للإيحاء بفكرة الاقتباس من المقرا .

أما أفضل التراجم فهى ترجمة ريفلين الذى استخدم مقابلات مباشرة لمعنى الأصل ، وحيادية فى نفس الوقت وهو ما تفوق فيه على غيره من المترجمين .

* * *

آل عمران٧١ : ﴿ يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ﴾

ركندورف : אנשי הכתבו אל תכסו את האמת בצעיף השקר למען העלם את האמת באשר אתם... (١)

ريفلين : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, לָמָּה זֶה תַּלְבִּישׁוּ אֶת הָאֱמֶת בַּשֶּׁקֶר וְהַעְלֵמְתֶּם אֶת הָאֱמֶת וְאַתֶּם ....(٢)

بن شمش : ... ולמה תכסו בשקר את האמת ותסתירוה ...؟(٣)

* الاستفهام فى الآية استفهام تعجبى إنكارى ، وجملة " وتكتمون " معطوفة على أسلوب الاستفهام فى بداية الآية ، والمعنى : لم تلبسون ، ولم تكتمون يا أهل الكتاب الحق؟!.(٤) ويراد به إظهار صفة أخرى لهؤلاء ، فبالإضافة إلى ما سبق وصفهم به من إلباس الحق بالباطل ، فهم يكتمون الحق كذلك ، أى أن هناك جرمين لا جرماً واحداً .

وفى مقابل ذلك نجد ركندورف لا يلتزم أولاً : بأسلوب الاستفهام ، بل يحوله إلى صيغة النهى ، بما يخل بالمعنى تماماً . إذ بدلاً من التعريض بأهل الكتاب وتوبيخهم على ما ارتكبوا ، صار المعنى مجرد نهى لهم عن الإقدام على مثل هذا الفعل ، وكأنهم لم يفعلوه بعد . بما يحول المعنى بعيداً تماماً عن مراده .

ثانياً : لا يلتزم بالعطف فى الآية ، بل يستبدله بالتعليل بالأداة לְמַעַן وكأن إلباس الحق بالباطل الغرض منه هو كتمان الحق ، رغم أن الفعلين مختلفان ، ويشيران لجرمين . إلا أن

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'33.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 57.

(٣) א. בן שמש, עמ' 37.

(٤) الطبرى ، ج ٦ ص ٥٠٣ .

المترجم دمجهما معاً باعتبارهما جرماً واحداً . بما يضيع المعنى السابق عن عمد ؛ لتخفيف حدة الأصل وتنزيه اليهود عن مثل هذا العمل .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد حرص على استخدام أسلوب الاستفهام كما هو في الأصل. كما راعى العطف مدركاً بذلك المعنى السابق ذكره .

أما بن شمش فقد حافظ على الاستفهام والعطف – مثل ريفلين – لكنه حذف كلمة "الحق" الثانية، رغم دلالتها في الأصل إذ إن تكرارها يشير إما إلى أن المراد بها ليس عين الأول ، وإما إلى أن التكرار لزيادة التقبيح إذ في التصريح باسم "الحق" ماليس في ضميره.[1] بما يفقد ترجمته – رغم حفاظه على الأصل – جزءاً من المعنى، خلافاً لترجمة ريفلين التي تعد الأفضل هنا.

ومن حيث المقابلات ، فقد عدل ركندورف هنا عن الصيغة التي استخدمها في البقرة (٤٢) ، حيث استخدم مقابل " الإلباس " الفعل כִּסָּה وهو بمعنى (غطى – ستر – أخفى – حمى – تجاهل) لا ١٣/١٧ – تك ١٤/٣٨ וַתְּכַס בַּצָּעִיף (وتغطت ببرقع) .[2] وهو نفس التعبير الذي استخدمه المترجم هنا ، وهو يقترب من المعنى إلا أنه قاصر عن نقل الاستعارة هنا مثلما فعل في الآية (٤٢) من نفس السورة ، حينما استخدم المقابل הלביש . لأن الفعل כסה يدل على الستر والإخفاء ، دون معنى الخلط والمزج لدرجة لا يمكن بعدها معرفة الحق منفصلاً عن الباطل أو العكس . بما يجعل ترجمته هنا غير وافية بالمعنى .

أما الفعل הֶעֱלִים فهو المقابل المباشر للإخفاء و" الكتمان " ، كما سبق القول ، ومن ثم كان العدول إليه هنا أفضل كثيراً .

أما ريفلين فقد التزم بنفس الصيغة في الحالتين فهو الأفضل ولا شك .

في حين عدل بن شمش هو الآخر عما سبق أن استخدمه في البقرة (٤٢) – إذ يستخدم هنا المقابل כִּסָּה ، وهو قريب من المعنى إلا أنه غير واف بالمعنى الأصلي ، وإن كان أفضل حالاً من الفعل סִלֵּף الذي استخدمه في البقرة (٤٢) .

كما استخدم هنا الفعل הִסְתִּיר بدلاً من الفعل הֶעֱלִים المستخدم في البقرة (٤٢) والفارق بين الفعلين ضئيل ، فالفعل הִסְתִּיר يعني (أخفى – كتم – حجب) ، مزامير ١٩/١١٩ . (لا تخف عني وصاياك) ، [3] وهو قريب من المعنى . إلا أن ميزة الفعل הֶעֱלִים هي أنه يشير ضمن دلالته لمعنى الفعل הסתיר ، في حين أن العكس ممتنع ، بما يجعل الفارق أولاً : ضئيلاً ، ثانياً : أن الفعل העלים أشمل وأفضل من الفعل הסתיר . ولكن ترجمة بن شمش هنا هي أفضل حالاً مقارنة بترجمته في البقرة (٤٢) .

---

(١) الرازي ، ج ٣ ص ٤٨ ، ٤٩ – الألوسي ، ج ١ ص ٢٤٦ ، ٢٤٧.

(٢) י.שטיינברג,ע'כִּסָּה, עמ' 385 - אבן שושן,ע'כִּסָּה- ד.שגיב, ע'כִּסָּה,

(٣) י.שטיינברג,ע'סתר,הסתיר,עמ'604-אבן שושן,ע'סתר, הסתיר- ד.שגיב, ע'סתר, הסתיר,

إلا أن أفضل الترجمات ، وأكثرها التزاماً بالأصل وحفاظاً على بلاغته ومعناه هي ترجمة ريفلين . (*)

* * *

٢- العطف لوجود جامع عقلي بين الجملتين :

الإسراء ٢ : ﴿ وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ﴾.

ركندورف : אל משה נתנו את הכתב....(١)

ريفلين : וּלְמֹשֶׁה נָתַנּוּ אֶת הַסֵּפֶר... (٢)

بن شمش : למשה נתנו את הספר.... (٣)

* العطف في رأس هذه الآية على ما قبلها ؛ وذلك إما عطف على جملة " سبحان الذي اسرى " وذلك للربط بين إكرام محمد ﷺ بالإسراء به ، وبين إكرام موسى عليه السلام قبله بإتيانه الكتاب . أو أن الواو للاستئناف . (٤)

وفي مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد حذفا الواو العاطفة من رأس الآية، بما أضاع المعنى السابق . وربما كان هذا لعدم عقد مثل هذه المقارنة بين مكانة موسى عليه السلام ، ومكانة رسول الله ﷺ ، والذي ينظران إليه على أنه مجرد مدع للنبوة ليس إلا . بما يخل بالأصل ومعناه وجمالياته .

في حين حافظ ريفلين على العطف في رأس الآية محافظاً على المعنى السابق ذكره ، فهو الأفضل هنا .

* * *

النساء ١٥٦ : ﴿ وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً ﴾

ركندورف : ויען לא האמינו בישו, וידברו דפי במרים ..... (٥)

ريفلين : וְעַל כָּפְרָם וְהוֹצִיאָם עַל מִרְיָם ..... (٦)

بن شمش : כמו כן מאשימים אותם שהוציאו על מרים ..... (٧)

---

* انظر كذلك : البقرة : ٤٣ .

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 151.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 280,279.

(٣) א. בן שמש, עמ' 166.

(٤) الرازي ، ج ٢٠ ص ١٥٣ ، ١٥٤ - الألوسي ، ج ١٥ ص ١٤ ، ١٥ .

(٥) צ. ת. רקנדורף, עמ' 56.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 99.

(٧) א. בן שמש, עמ' 62.

* قوله تعالى : " وبكفرهم " عطف على " بكفرهم " في الآية السابقة ؛ لأنه من أسباب الطبع، ولا يتوهم أنه من عطف الشئ على نفسه ولا فائدة فيه ؛ لأن المراد " بالكفر " المعطوف – الكفر بعيسى عليه السلام، والمراد " بالكفر " المعطوف عليه ، إما الكفر المطلق ، أو الكفر بمحمد ﷺ. ويجوز أن يعطف مجموع هذا وما عطف عليه ، على مجموع ما قبله، كأنه قيل : فبجمعهم بين نقض الميثاق، والكفر بآيات الله، وقتل الأنبياء ... وجمعهم بين كفرهم وبهتهم "مريم "، وافتخارهم بقتل " عيسى " عاقبناهم. ففي العطف إيذان بصلاحية كل من الكفرين للسببية.(١)

وفي مقابل المعنى السابق ، نجد أن كلاً من ركندورف وريفلين قد التزما بالعطف في بداية الآية محافظين بذلك على المعنى السابق ذكره .

في حين نجد بن شمش يحذف العطف من بداية الآية ، بما يضيع المعنى السابق عن عمد ؛ ذلك أنه حذف مع الواو العاطفة مقابل " الكفر " ونسبته إليهم " بما أضاع دلالة تكرار " الكفر " هنا ، وهي التأكيد على حدوثه منهم ، وتعظيم ما أقدموا عليه من الجرم ، وهو الكفر بالله وآياته والتشنيع عليهم بسوء فعلهم ، والتأكيد كذلك على أن الكفر صار أمراً معتاداً منهم ؛ إذ أنهم كفروا بموسى ، ثم بعيسى عليهما السلام ، ثم بمحمد ﷺ . (٢)

والمترجم – لاشك – عامد في هذا الحذف ؛ لتخفيف حدة الأصل . وقد اكتفى في مقابل هذا باستخدام כְּמוֹ כֵן للتشبيه للحالة ، بما أضاع المعنى السابق تماماً .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف التعبير לֹא הֶאֱמִין كصيغة عكسية لمعنى "الكفر" ؛ لتخفيف حدة الأصل . وقد قدر ركندورف محذوفاً هو בְּיֵשׁוּ باعتبار قول " القرطبي " أن الكفر كان كفراً بعيسى عليه السلام . (٣)

في حين التزم ريفلين تماماً بالمقابل כָּפַר ، وهو المقابل المباشر للمعنى هنا .

أما بن شمش فحذف لفظ " الكفر " ، واستعاض عن دلالته هنا بالفعل הֶאָשִׁים والذي يعني (اتهم – وجه تهمة)، مزامير ١١/٥ (دنهم يا الله ليسقطوا عن مؤامرتهم) . (٤) وهو بعيد تماماً عن دلالة "الكفر" ؛ لأن الكفر كان ذنباً تبعه أو سبقه رمي " مريم " عليها السلام بالزنا – حاشاها – ، ومن ثم فالمترجم يحول الأمر لمجرد اتهام ، وليس كفر عقيدة بما يخل بالمعنى الأصلي تماماً ، ويجعل ترجمته في غاية السوء .

ومن ثم كانت أفضل الترجمات ترجمة ريفلين ؛ نظراً لالتزامه بالأصل مع اختيار مقابلات مباشرة ، خلافاً لركندورف الذي حافظ على الأصل ، لكنه استخدم مقابلات غير مباشرة بهدف تخفيف حدة الأصل .

* * *

(١) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٢٨ – القرطبي ، ج ٦ ص ٨ ، ٩ – الزمخشري ، ج ١ ص ٥٨٤ وما بعدها – الألوسي ، ج ٦ ص ٩ ، ١٠ .

(٢) القرطبي ، المرجع السابق ، نفسه – البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) القرطبي ، نفسه .

(٤) י.שטיינברג,ע' אשם, האשים, עמ' 79-אבן שושן,ע'אשם, האשים-ד.שגיב, ע' אשם, האשים.

البقرة ١٠١ : ﴿ ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله ... الآية ﴾ .

ركندورف : בבוא אליהם שליח ד'..... (١)

ريفلين : וּבְבוֹא אֲלֵיהֶם שְׁלִיחַ מֵאֵת אֱלֹהִים .....(٢)

بن شمش : ... וכעת , בבוא אליהם שליח מאת אללה... (٣)

* قوله تعالى : " ولما جاءهم رسول " عطف على سابقتها في قوله تعالى : " أوكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم ... " داخلة تحت حكم الإنكار ، والضمير لبني إسرائيل ، لا لعلمائهم فقط . والرسول هو محمد ﷺ ، والتكثير للتفخيم . وقيل : عيسى عليه السلام . (٤)

والإنكار في الآية السابقة بمعنى ما كان ينبغي لهم ، وفيه إعظام ما يقدمون عليه من تكرر عهودهم ونقضها حتى صار سجية لهم وعادة ، وفي ذلك تسلية للرسول ﷺ ، وإشارة إلى أنه ينبغي أن لا يكترث بأمرهم . (٥)

وفي مقابل ذلك حذف ركندورف العطف من رأس الآية ، بما أضاع المعنى السابق تماماً . وهو يبغي من وراء ذلك تخفيف حدة الأصل ، وعدم إدراج هذه الآية تحت حكم الإنكار السابق .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالعطف مثل الأصل تماماً ، فهما الأفضل هنا .*

وأما من حيث استخدام الزمن ، فقد استخدم ركندورف وريفلين الباء الظرفية בבוא في حين استخدم بن شمش כעת الدالة على الحالية والزمن ، وكلها قريبة من المعنى ، غير أن الباء أوسع في دلالتها الزمنية مقارنة بـ כעת التي تدل على الحالية مباشرة ، مثل עַכְשָׁיו, עַתָּה ، بما يعني أن الأولين هما الأفضل هنا مع اقتراب الجميع من المعنى العام للآية زمنياً .

* * *

٣- عطف القصة على القصة :

البقرة ١٣٥ : ﴿ وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم ... الآية﴾

ركندورف : הם אומרים : היו יהודים או נוצרים ,... (٦)

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ'9.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 14.

(٣) א. בן שמש, עמ' 11.

(٤) الألوسي ، ج ١ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

(٥) الألوسي ، ج ١ ص ٣٣٥ ، ٣٣٦ .

* انظر كذلك ركندورف : البقرة : ٤٤ ، ٤٨ ، ٦٣ ، ٧٢ ، ٨٩ ، ١١١ / آل عمران : ١٨١ ، ١٨٣ / المائدة : ٢٠ ، ٦١ ، ٧٠ ، ٧١ - انظر بن شمش : البقرة : ٦٣ ، ٧٢ ، ١١١ / آل عمران : ٢١ / المائدة : ٢٠ ، ٦١ ، ٧١ / العنكبوت : ٤٦ .

(٦) צ. ת. רקנדורף, עמ'12.

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ: " הָיוּ יְהוּדִים אוֹ נוֹצְרִים.... " (١)

بن شمش : אם יאמרו לכם : " היו יהודים או נוצרים..." (٢) .

* العطف في بداية الآية هو من سبيل عطف القصة على القصة ، والمراد منها رد دعوتهم إلى دينهم الباطل ، إثر رد ادعائهم اليهودية على " يعقوب " عليه السلام . (٣)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف العطف من بداية الآية مضيعاً المعنى السابق ؛ كي لا يصل النص في وحدة واحدة ، إبعاداً لفكرة تكذيبهم في دعوتهم إلى دينهم الباطل ، بما يخل بالمعنى العام للآية .

أما ريفلين فقد استخدم هنا واو القلب في بداية الآية ويمكن أن تدل على العطف والقلب في آن واحد ، ومن ثم فهو الأقرب للمعنى هنا .

أما بن شمش ، فلم يكتف بحذف العطف كما فعل ركندورف ، بل حول أسلوب الآية من الصيغة الخبرية إلى صيغة الشرط بما يعد تحريفاً للأصل ؛ لأنه يرغب في عدم إثبات هذه الصفة عليهم ، ولذا فهو يجعلها على سبيل الشرط للمستقبل ، بما يخفف تماماً من دلالة الأصل ويخل بالمعنى السابق ، ومن ثم فالأفضل هنا هو ريفلين .

* * *

٤- عدم إدراك الانتقال القرآني بين العطف والاستئناف :

إبراهيم ٦ : ﴿ وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم ... الآية ﴾ .

ركندورف : באמר משה אל עמו: זכרו את הטובה אשר גמלכם ד, בהוציאו אתכם מתוך עם פרעה אשר הכביד את עלכם וימת את בניכם ואך את בנותיכם החיה,...(٤)

ريفلين : וּ [זְכֹר] בֶּאֱמֹר מֹשֶׁה לְעַמּוֹ:" זִכְרוּ הַטּוֹב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם אֱלֹהִים בְּהַצִּילוֹ אֶתְכֶם מִבֵּית פַּרְעֹה אֲשֶׁר מֵרְדוּ אֶתְכֶם בְּעִנּוּיִים רָעִים עַד מְאֹד. אֶת בְּנֵיכֶם שָׁחֲטוּ וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם חִיּוּ לָמוֹ,...(٥)

بن شمش :ואז אמר משה לעמו: " זכרו את חסדי אללה עמכם, עת הצילכם מבית פרעה שהציקו לכם מאד כהורגם את בניכם ובהחיותם את בנותיכם,..."(٦)

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 19.

(٢) א. בן שמש, עמ' 14.

(٣) الألوسي ، ج ١ ص ٣٩٣ .

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ' 144.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 253,252.

(٦) א. בן שמש, עמ' 151.

* المراد من ذكر الواو هنا في قوله تعالى : " ويذبحون " ، في مقابل حذفها في الآية (٤٩) من سورة البقرة في قوله تعالى : "يذبحون" - الإشارة إلى أن آل فرعون كانوا يعذبون بني إسرائيل بأنواع شتى من العذاب غير التذبيح ، وكذلك بالتذبيح ، أي أن التذبيح هنا أوفى على جنس العذاب وزاد عليه زيادة ظاهرة كأنه جنس آخر . وذلك في معرض تعديد أنواع الابتلاء والامتحان هنا خلافاً لما في سورة البقرة فإن التذبيح هناك تفسير لـ " يسومونكم " ؛ ولذا فلم يعطف باعتباره داخل تحت إسامة العذاب وليس بجنس منفصل . (١)

وفي مقابل هذا المعنى البلاغي للعطف هنا ، لم يلتفت أحد من المترجمين إلى مثل هذا الفارق في المعنى .

فمثلاً نجد ركندورف يستخدم في " البقرة " الصيغة וַיְמִיתוּ بواو القلب ، مع إرجاع الضمير للجمع باعتبار أن الفاعل هم آل فرعون ، بينما في " إبراهيم " يستخدم الصيغة וַיָּמֶת بواو القلب كذلك ، مع إرجاع الفاعل للمفرد باعتباره فرعون - وهذا خطأ في النقل ؛ لأن الفاعل هم آل فرعون بأمره وليس فرعون ذاته هو المباشر للعمل في الحالتين .

أما ريفلين فقد استخدم في الحالتين الصيغة بدون عطف ، ففي البقرة استخدم את בניכם שחטו بالتقديم والتأخير ، أما هنا فهو يستخدم نفس هذه الصيغة את בניכם שחטו وتبعه في ذلك بن شمش الذي استخدم في البقرة الصيغة בהמיתו את בניכם أما في إبراهيم فيستخدم الصيغة בהורגם وقد اتبع في إرجاع الضمير عكس سبيل ركندورف ، حيث أفرد الفاعل في الحالة الأولى ، وجمعه في الأخيرة . خلافاً للأصل الذي هو جمع في الحالتين ، بما يعني ضياع هذا المعنى البلاغي للعطف عند الجميع .

وأما من حيث المقابلات ، ففي مقابل " الإنجاء " وأصله الانفصال من الشيء ومنه نجا فلان من فلان وأنجيته ونجيته ، والنجوه والنجاة المكان المرتفع المنفصل بارتفاعه عما حوله ، وقيل سمي كذلك لكونه ناجياً من السيل ، ونجيته تركته بنجوة . (٢)

استخدم الجميع - سواء في البقرة أو هنا - الفعل הִצִּיל وقد سبق ذكر معناه ، خر ٩/١٨ ، ١٠ (الذي أنقذكم من أيدي المصريين). (٣) وهو مقابل ملائم للمعنى تماماً . وذلك باستثناء ركندورف الذي استخدم في إبراهيم الفعل הוֹצִיא والذي يعني (أخرج - استخرج - أبرز - طلع - سحب - أصدر - خرج بـ) ، تك ٥/١٥ (ثم أخرجه إلى الخارج). (٤) وهو مقابل بعيد عن المعنى ، وخاص بفكرة الخروج فقط ، دون دلالته على معنى الإنجاء المباشر .

---

(١) الزمخشري ، ج ٢ ص ٢٩٤ - الرازي ، ج ١٩ ص ٨٥ - البيضاوي ، ج ٣ ص ٧٣ - الطبري ، ج ١٣ ص ١٢٣ ، ١٢٤ - الألوسي ، ج ١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٢) الراغب الأصفهاني ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(٣) י.שטיינברג,ע' נצל, הציל, עמ' 569-אבן שושן,ע'נצל, הציל ד.שגיב, ע' נצל, הציל. انظر ص ٣٠٤ .

(٤) י.שטיינברג,ע' יצא, הוציא, עמ' 334,333-אבן שושן,ע'יצא,הוציא-ד.שגיב,ע' יצא, הוציא .

أما مقابل " إسامة العذاب " ويراد به كون الإنسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كيفما يشاء ، لاسيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القذرة ، فإن ذلك يكون أشد أنواع العذاب . (١) وقد أكد " سوء العذاب " بإضافة العذاب إلى الشدة " أشد العذاب " ، في حين أن العذاب كله سيئ أشده وأصعبه وأفظعه ، وكأنه قيّمه بالإضافة إلى الإساءة . (٢)

وقد استخدم ركندورف المقابل הִכְבִּיד وقد سبق ذكر معناه ، وقد ورد التعبير المستخدم هنا في مل١ ١٢/١٠ אביך הִכְבִּיד אֶת עֻלֵּנוּ (إن اباك ثقل نيرنا) . كما يدل الفعل على المضايقة والتشديد ، كما في إشع ٢٣/٨ ، أخبار ثان ١٤/١٠. (٣) وهذا التعبير غير واف بالمعنى ؛ ذلك أنه يدل على الإثقال والمشقة في الأعمال ، إلا أنه قاصر عن دلالة التصرف في الغير ، والتنكيل والاستخدام في الأعمال القذرة، كما ذكر المفسرون ، ومن ثم فهو غير واف بالمعنى . كما فقد المترجم دلالة المبالغة في إضافة العذاب إلى الشدة هنا.

في حين استخدم ريفلين المقابل מָרַר وقد سبق ذكر معناه ، وقد ورد بنفس هذا المعنى في خر ١٤/١ (ومرروا حياتهم بعبودية قاسية). (٤) ثم أكد هذا المعنى بالتعبير עִנּוּיִם רָעִים עַד מְאֹד وكلمة עִנּוּי تعني (عذاب – مكابدة – تعذيب – تنكيل – برحاء – لوعة – محنة) ، وهي لفظة مشنوية . (٥) ومن ثم فقد نجح المترجم هنا في الحفاظ على المعنى وما فيه من شدة المعاناة ووطأة الاستخدام ، مع الحفاظ على المبالغة في إضافة العذاب إلى الشدة، ومن ثم فهو الأقرب للمعنى الأصلي هنا .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הִצִּיק وهو يعني (ضايق – نغص على) كما يدل على الإزعاج والإلحاح ، كما في قضا ١٦/١٦ .(٦) وهذا المقابل هو الآخر قاصر غير واف بالمعنى الأصلي ؛ إذ أن المضايقة أخف وطأة من إسامة العذاب ، كما فشل المترجم في نقل دلالة إضافة العذاب إلى الشدة ، بما يفقد الترجمة جزءاً من المعنى . يؤيد هذا أن المترجم نفسه استخدم الفعل הציק في الطلاق (٦) كمقابل لـ "التضييق" بما يجعل أفضل المقابلات هو ما اختاره ريفلين .

وأما " التذبيح " ، وأصله شق الحلق للحيوان ، والصيغة هنا على التكثير ، أي يذبح بعضهم إثر بعض . (٧)

---

(١) الرازي ، ج ١ ص ٧٦ ، ٧٧ – الألوسي ، ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) البيضاوي ، ج ١ ص ١٥٢ – القرطبي ، ج ١ ص ٣٨١ ، وما بعدها .

(٣) י.שטיינברג,ע' כבד, הכביד, עמ' 359- י. גור,כבד, הכביד- אבן שושן,ע'כבד, הכביד- ד.שגיב, ע'כבד, הכביד. وكذا ص ٣٠٥ من هذا الفصل .

(٤) י.שטיינברג,ע'מרר, עמ' 506- י. גור,ע' מרר- אבן שושן,ע'מרר- ד.שגיב, ע'מרר. وكذا : الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٨١.

(٥) אבן שושן,ע'ענוי- ד.שגיב, ע'ענוי.

(٦) י.שטיינברג,ע'יצק, הציק, עמ' 716- י. גור,ע' יצק, הציק - אבן שושן,ע'יצק, הציק- ד.שגיב, ע'יצק, הציק. وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٨١ .

(٧) الراغب الأصفهاني ، ص ١٧٧ .

فقد استخدم ركندورف الفعل הֲמִית والذى يعنى (قتل - أمات - أعدم) ، خر ١٥/١ (إن كان ابنا فاقتلاه). [١] وذلك باعتبار قول المفسرين أن " الذبح " يعنى القتل هنا . كما قرأ " ابن مسعود " (يقتلون) . [٢]

أما ريفلين فاستخدم المقابل שָׁחַט والذى يعنى (ذبح حسب الشريعة - فتك بـ - قتل - بطش) ، تك ٦/٢٢ (وأخذ السكين ليذبح ابنه) . [٣] وهو هنا ملتزم بالأصل ، من حيث دلالة الفعل على " الذبح " ومن حيث المعنى المراد فى الآية ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فاستخدم فى البقرة (٤٩) الفعل הֲמִית - مثل ركندورف - ثم عدل عنه فى " إبراهيم " إلى الفعل הָרַג ، وقد سبق ذكره ، وهو قريب من القول السابق بأن الذبح هنا يعنى القتل .

مما سبق يتضح لنا أن أفضل المقابلات كانت لدى ريفلين الذى راعى المعنى الأصلى إلى حد كبير .

إلا أن الجميع كما ذكرنا فقد النكتة البلاغية فى ذكر العطف هنا ، خلافاً لما فى آية سورة البقرة (٤٩).

* * *

البقرة ٥٨ : ﴿ وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين ﴾.

الأعراف ١٦١ : ﴿...وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ﴾ .

ركندورف : ונרים את קרן הצדיקים. [٤]

ريفلين : ... וְנוֹסִיף עוֹד טוֹבָה לְעוֹשֵׂי הַטּוֹב . " [٥]

بن شمش : ... ונרבה את מספרם של אלה שיתנהגו כמצווה ....[٦]

بن شمش " الأعراف ١٦١ " : ונוסיף לעושי הטוב .[٧]

* قوله تعالى : " وسنزيد المحسنين " - بالعطف هنا - يراد به أى من كان محسناً منكم كانت تلك الكلمة " حطة " سبباً فى زيادة ثوابه ، ومن كان مسيئاً كانت له توبة ومغفرة . [٨]

---

(١) י.שטיינברג,ע'מות, המית, עמ' 445- אבן שושן,ע'מות, המית- ד.שגיב, ע'מות, המית.

(٢) الزمخشرى ، ج ١ ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٣) י.שטיינברג,ע'שחט, עמ' 833- אבן שושן,ע'שחט- ד.שגיב, ע'שחט.

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ'95,6,5.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 166,165,8.

(٦)א. בן שמש, עמ' 7.

(٧)המקור שעבר, עמ' 101,100.

(٨) البيضاوى ، ج ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ - الزمخشرى ، ج ١ ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

وقد أخرجه تعالى من صورة الجواب إلى الوعد إيهاماً بأن المحسن بصدد ذلك ، وإن لم يفعله ، فكيف إذا فعله ، وأنه – تعالى – يفعل لا محالة . (١)

وأما في " سورة الأعراف " فقد جاءت الجملة مستأنفة دون الواو ، وذلك للدلالة على أن هذه الزيادة منه تعالى – هنا – تفضل محض ليس في مقابلة ما أمروا به ، أي أن امتثالهم لأمر الله تعالى قد جازاهم الله بالغفران مقابله ، وزاد عليه ، وتلك الزيادة تفضل محض (٢) منه تعالى ، لا عن استحقاق لهم فيها .

وفي مقابل هذا المعنى نجد المترجمين كلهم قد أغفلوا فائدة هذه الواو ودلالة حذفها في سورة الأعراف. ولذا فقد جاءت جميع الصيغ في الآيتين سواء في البقرة أو الأعراف بالعطف. ונרים و ונרים/ נוסיף و ונוסיף/ ונרבה و ונוסיף. بما أضاع المعنى السابق ربما عن جهل وغفلة من المترجمين لدلالة حذفها في الأعراف، اعتقاداً منهم أن الآية لمجرد التكرار. وربما رغبة في إظهار الأمر في جميع الأحوال أنه حق لبني إسرائيل على طاعتهم، وليس تفضلاً من الله تعالى.

وبالتالي جاءت كل الترجمات قاصرة عن هذا المعنى مخلة بسياق الأصل في سورة "الأعراف" .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف صيغة וָאָרִים אֶת קֶרֶן הַצַּדִּיקִים وقد وردت صيغ قريبة منها في أخبار أول ٥/٢٥ להרים קרנו (لرفع القرن) ، مزامير ١٤/١٤٨ וַיָּרֶם קֶרֶן לְעַמּוֹ (وينصب قرناً لشعبه فخراً) . والفعل הֵרִים يعني (رفع – أعلى – صعد – على) ، خر ١١/١٧ . والتعبير לְהָרִים קֶרֶן يعني (رفع شأنه – اعلى كلمته أو هيبته) . (٣) وهذا المقابل بعيد عن المعنى السابق ؛ لأن الأمر ليس متعلقاً فقط بزيادة الثواب ، بل كذلك بالغفران للمسيء حضاً له على ترك المعصية .

كما أنه استخدم لفظ צַדִּיק كمقابل " للمحسنين " . وهو يعني (بار – صالح – عفيف – تقي – ورع – عادل – مستقيم) ، تك ٩/٦ (رجلاً باراً) . وهو عكس لفظ רָשָׁע ، وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار دلالته على من يقيم وصايا التوراة بدقة والتزام تام . (٤) يؤيد هذا أن المترجم نفسه عدل في المائدة (١٣) للمقابل עֹשֵׂי טוֹב. وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى غير وافية بمراد الأصل هنا ، خاصة وأن المقابلات لديه قاصرة عن دلالة الأصل .

أما ريفلين فقد استخدم الفعل הוֹסִיף وهو مقابل مباشر لمعنى الزيادة والكثرة . كما التزم بمقابل " المحسنين " وهو עֹשֵׂי הַטּוֹב

---

(١) البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) البيضاوي ، ج ٢ ص ٢٤٧ – الرازي ، ج ١٥ ص ٣٤ وما بعدها – الألوسي ، ج ٩ ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) י.שטיינברג,ע'רום, הרים עמ' 776- אבן שושן,ע'רום, הרים, הרים קרן- ד.שגיב, ע'רום, הרים, הרים קרן.

(٤) י.שטיינברג,ע' צדיק, עמ' 712- אבן שושן,ע' צדיק- ד.שגיב, ע' צדיק.

وقدر مفعولاً " للزيادة " وهو טוֹבָה باعتبار قول المفسرين : إن المعنى سنزيد المحسنين ثواباً . وبالتالى فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل הִרְבָּה وهو يعنى (زاد - أكثر - أفاض فى - أجزل - وسع - أضاف) . إرميا ١٩/٣ ، تث ١٠/١ (الرب إلهكم قد كثركم) .[١] وهو قريب من معنى " الزيادة " ، وهى الكثرة والإضافة .

إلا أنه أساء الفهم فيما يتعلق بالمفعول المحذوف إذ قدره את מספרם של אלה שיתנהגו والأصل يشير لزيادة الثواب والفضل ، وليس لزيادة عدد المحسنين . ثم إنه جعل مقابل "المحسنين " שיתנהגו כמצווה (الذين يتصرفون كما هم يأمروا) ، والمقابل يقترب إلى حد ما من الأصل ، لكنه غير شامل للمعنى ، خاصة وأن المترجم قد عدل فى " الأعراف " إلى المقابل עושי הטוב - وهو المقابل المباشر للمعنى .

ومن ثم فإن أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين للآية (٥٨) من سورة البقرة وكذلك للآية (١٦١) من سورة الأعراف ، وإن اقترب بن شمش من المعنى فى الأعراف (١٦١) إلى حد ما . إلا أن ريفلين تميز بالدقة وحسن اختيار المقابلات ومراعاة تكرارها هنا فى الحالتين . لكن يظل عدم إدراك دلالة العطف فى الآية الأولى ، وحذفه فى الآية الثانية موجوداً لدى المترجمين جميعاً هنا . ومن ثم فجميع الترجمات فقدت المعنى الخاص بالاستئناف فى آية سورة الأعراف .

* * *

٥- عدم مراعاة الفصل :

الجاثية ١٧ : ﴿ وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ... الآية ﴾.

ركندورف : ...ולא הריבו עליהם עד היות להם המדע, ויקנאו איש באחיו... [٢]

ريفلين : ...וְלֹא נֶחֱלְקוּ בִּלְתִּי אִם אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּאָה אֲלֵיהֶם הַדַּעַת מִקִּנְאָתָם זֶה בָּזֶה..... [٣]

بن شمش : ....ולא נחלקו ביניהם אלא לאחר למודיהם בדת ומתוך קנאה.... [٤]

* المراد هنا أنهم ما اختلفوا فى هذه البينات التى آتاهم الله، وهى إما أدلة فى أمر الدين ويندرج فيها المعجزات ، أو هى آيات من أمر النبى ﷺ مبينة لصدقه ﷺ - إلا طلباً للرياسات والفضل. ومن ثم بغى بعضهم على بعض نتيجة تركهم بيان ما أنزل الله تعالى فى تنزيله،

---

(١) י.סטיינברג,ע' רבה,הרבה, עמ' 769,768- אבן שושן,ע'רבה,הרבה- ד.שגיב, ע' רבה,הרבה.

(٢) צ. ה. רקנדורף, עמ'290.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 568.

(٤)א. בן שמש, עמ' 304.

وقيل : أى حسداً وعداوة منهم للنبى ﷺ . [1] أى أن البغى والحسد هما سببا الاختلاف فيما بينهم . ومن ثم لا يصح العطف هنا بين السبب والمسبب .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يصيغ الجملة بشكل مستقل بادئاً بواو القلب ויקנאו ، والتى تفيد العطف على ما سبق ، أى أن قوله تعالى : " بغياً بينهم " صار جملة معطوفة على ما قبلها لديه ، بما يضيع فائدة الفصل هنا ، ويحول الأمر وكأنه فعل آخر منهم ، وليس سبباً للفعل الأول إبعاداً لشبهة التحاسد والتباغض فيما بينهم ، بما يخل بالمعنى الأساسى للآية .

فى حين التزم ريفلين بالأصل ، حيث أضاف ميم السببية מקנאתם بما يدل على وعيه التام بسبب الفصل هنا ، ومن ثم فهو الأفضل .

أما بن شمش فقد دمج بين الصيغتين السابقتين ؛ حيث وضع العطف مع الميم الخاصة بالسببية ، وهو هنا يضع العطف باعتبار أن الحسد والبغضاء سبب ثان لاختلافهم ، أما السبب الأول فهو معرفتهم بدينهم . ومن ثم فالمترجم أساء فهم الأصل ؛ لأن العلم هنا ذكر لتأكيد أن ما أقدموا عليه من التحاسد والبغضاء كان عن وعى منهم وقصد ، لا عن جهل وغفلة . ومن ثم فهو يحاول الإيحاء بأن مجئ العلم نفسه سبب فى التحاسد خلافاً للأصل ، بمايجعل ترجمته هو الآخر قاصرة عن المعنى .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل הריב وقد سبق ذكر معناه . [2] وذلك كمقابل للفعل " اختلف " والذى يعنى أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر فى حاله ، أو قوله ، والخلاف أعم من الضد ؛ لأن كل ضدين مختلفان ، وليس كل مختلفين ضدين . ولما كان الاختلاف بين الناس فى القول قد يقتضى التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة . [3] وهو قريب من المعنى السابق ذكره فى إطار استعارة الاختلاف للمنازعة والمجادلة .

أما ريفلين وبن شمش فقد استخدما المقابل נָחְלַק ، والذى يعنى (انقسم – انشق – اختلف فى الرأى) ، عد ٥٣/٢٦ (لهؤلاء تقسم الأرض) .[4] والفعل נחלק أقوى فى دلالته هنا من الفعل הריב ؛ لأن الأخير يدل على التنازع والمخاصمة والجدال ، لكنه لا يدل على التفرقة والتشييع والتشرذم . فى حين يدل الفعل נחלק على معنى الانشقاق والتشرذم فيما بينهم إلى فرق وطوائف متصارعة نتيجة للحسد والبغضاء وطلباً للرياسة والفضل . ومن ثم كان كل من ريفلين وبن شمش هما الأفضل فى اختيار هذا المقابل مقارنة بما اختاره ركندورف . ويؤيد

---

(١) القرطبى ، ج ١٦ ص ١٦٢ ، ١٦٣ – الطبرى ، ج ٢٥ ص ٨٨ – البيضاوى ، ج ٤ ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) י.שטיינברג,ע' ריב, הריב עמ' 783- אבן שושן,ע'ריב, הריב - ד.שגיב, ע' ריב, הריב .
وكذا الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٦٤ .

(٣) الراغب الأصفهانى ، ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٤) י.שטיינברג,ע'.חלק,נחלק,עמ' 245,244-אבנשושן,ע'חלק,נחלק- ד.שגיב, ע' חלק, נחלק

هذا أن ركندورف نفسه يعدل فى الآية (١٩) من سورة آل عمران إلى المقابل בִּפְרֹד كمقابل للاختلاف، فى حين أنه يستخدم - وفى نفس الآية - مقابل قوله تعالى : " إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم " ، الصيغة עד היות להם המדע ויחלקו מקנאה. (١) ، وهى الصيغة المباشرة والملائمة للمعنى المراد هنا كذلك ، بما يؤكد أن المترجم لا يلتزم بنفس المقابل دائماً ، خاصة إذا كان هذا سيظهر بعضاً من عيوب ومثالب اليهود ، فيعمد على الفور إلى تعديله بما يتبع تخفيف المعنى إلى أقصى حد ممكن ، حتى وإن كان هذا على حساب النص الأصلى ومعناه. مما يجعل ترجمته هنا قاصرة عن المعنى ، فى حين نجح ريفلين فى الاقتراب من الأصل كثيراً .

وأما مقابل العلم فقد استخدم الجميع مقابلات تقترب من المعنى باعتبار أن المراد هنا تعلمهم أمور الدين وفقههم لها .

مما سبق يتضح لنا مدى دقة ريفلين فى التزامه بالأصل ومحاولته الدائبة الاقتراب من المعنى ، فهو الأفضل هنا .

* * *

٦- الخطأ فى معرفة المعطوف عليه :

البقرة ٢٤٦ : ﴿ ... قالوا وما لنا ألا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم والله عليم بالظالمين ﴾.

ركندورف : ... ,הלא גורשנו עם בנינו ממעונותינו!....(٢)

ريفلين : ... וְאֲנַחְנוּ נִשְׁלַנוּ מִמִּשְׁכְּנוֹתֵינוּ וּמִבָּנֵינוּ"....(٣)

بن شمش : ... לאחר שגורשנו אנו ובנינו מבתינו?"... (٤)

* المراد هنا وقد أخرجنا من أوطاننا ومن بين أبنائنا . وفى ذلك إظهار لمزيد الألم بالإخراج عن الأوطان والأهل والأبناء - ومن ثم يكون " وأبنائنا " معطوفاً على الديار (٥) وليس على الضمير فى " أخرجنا " .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يعطف " الأبناء " على الضمير فى " أخرجنا " ، أى أنه أضاع المعنى السابق بما أخل بدرجة المبالغة فى إظهار مزيد الألم بمفارقة الأهل والأوطان . ولعله متأثر هنا بفكرة " السبى اليهودى " - إن جاز لنا هذا التعبير - الذى يعتمد على مجرد طرد اليهود بعيداً عن الأوطان هم وأبناؤهم . وما أشد التباعد بين هذا الفهم ، وبين المعنى البلاغى السابق .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'29.

(٢) המקור שעבר, עמ'22.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 39.

(٤) א. בן שמש, עמ' 26.

(٥) الطبرى ، ج ٥ ص ٣٠٥ - البيضاوى ، ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ - الألوسى ، ج ٢ ص ١٦٥ .

أما ريفلين فقد حافظ على المعنى هنا ، حيث أدرك أن العطف هنا على " الديار " وليس على " الضمير " ، ولذا فقد كرر حرف النسب الميم بما يعني أنه الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف من عطف " الأبناء " على " الضمير " متبعاً نفس المعنى الذي اعتقده ركندورف ، بما يخل بالمعنى الأصلي تماماً .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم كل من ركندورف وبن شمش الفعل גֵּרֵשׁ والذي يعني (طرد - أبعد - رحل - نفى - زجر) ، خر ١٢/٣٩ (أخرجوه من مصر).[١] وهو مقابل ملائم للمعنى الخاص " بالإخراج " والطرد .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل נָשַׁל والذي يعني (طرد من أرض - سكب - انتزع - نزع بالقوة - نهب حقه أو أرضاً مثلاً - نزع الملكية عن) ، [٢] وهو وزن حديث من الفعل נשל المبني للمعلوم المستخدم في المقرا ، كما في مل٢ ١٦/٦ . وهو قريب وملائم للمعنى كذلك ؛ نظراً لإظهاره مدى المبالغة في الطرد ونزع الملكية هنا . ومن ثم أفلح المترجمون كلهم في الاقتراب من معنى " الإخراج " هنا .

وقد سبق ذكر دلالة مقابلات " الدار " هنا ، وهي מְעוֹנָה/ מִשְׁכָּן/בַּיִת [٣] وذكرنا أن كلاً منهم قد اقترب إلى حد ما من المعنى ؛ إلا أن أكثرهم دقة كان ريفلين ، باعتبار دلالة משכן على بيت الإنسان بصفة خاصة . وكذا نجح بن شمش في استخدام בית باعتبار من قال : إن الدار هي دار المقام لا دار الارتحال .

أي أنهم جميعاً قد اقتربوا من المعنى المراد " بالدار " هنا ، وإن كان أفضلهم وأكثرهم قرباً هو ريفلين ، والذي تعد ترجمته لهذا الجزء هي الأفضل .

* * *

التوبة ٣١ : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم .. الآية ﴾

ركندورف : הם עובדים את חכמיהם ואת כהניהם מבלעדי אל ושלוחו ישו בן מרים?. [٤]

ريفلين : לָקְחוּ לָהֶם אֶת חֲכָמֵיהֶם וּנְזִירֵיהֶם לֵאלֹהִים מִבִּלְעֲדֵי אֱלֹהִים, וְאֶת הַמָּשִׁיחַ בֶּן מִרְיָם,...[٥]

بن شمش : הנוצרים רואים את ראשי המנזרים וכמריהם כאדונים להם, נוסף לאללה והמשיח בן מרים,..... [٦]

---

(١) י.שטיינברג,ע' גרש עמ' 156- אבן שושן,ע'גרש - ד.שגיב, ע' גרש.

(٢) אבן שושן,ע'נשל - ד.שגיב, ע',נשל.

(٣) י.שטיינברג,ע' מעונה עמ' 482-ע' משכן עמ' 514 - ע' בית,עמ' 102,101. انظر الفصل الثاني من هذا الباب ، ص٢٤٢ ، ٢٤٣.

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ'107.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 188.

(٦)א. בן שמש, עמ' 112.

* المراد هنا أنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم والمسيح ابن مريم أرباباً من دون الله. "والمسيح" معطوف على " رهبانهم " - وليس على لفظ الجلالة - وتخصيص الاتخاذ به " عليه السلام " يشير إلى أن اليهود ما فعلوا ذلك " بعزير " ، وتأخيره في الذكر مع أن اتخاذهم له كذلك أقوى من مجرد الإطاعة في أمر التحليل والتحريم ؛ لأنه مختص بالنصارى . (١)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يخطئ حينما يعطف " المسيح ابن مريم " على لفظ الجلالة "الله" ، وهو بهذا يخل بالمعنى تماماً ؛ لأنه يساوي بين الله تعالى ، وبين المسيح ابن مريم في الألوهية . وهذا الإخلال بالمعنى عن عمد منه . يؤيد هذا أنه أشار في الهامش إلى أن المراد بهؤلاء القوم "هم المسيحيون الذين يسجدون لأصنامهم المقدسة". أي أنه يسعى لقصر الآية على المسيحيين دون ذكر لليهود ، رغم أن " الأحبار " المذكورين هنا هم علماء اليهود ، كما أن الآية تشمل الفريقين دون تخصيص . بما يخل تماماً بالأصل ، ويجعل ترجمته بمثابة تحريف الأصل .

أما ريفلين فقد أدرك المعنى الأصلي هنا ، ولذا فقد راعى تكرار أداة المفعولية את - قبل ذكر " المسيح " ، باعتباره مفعولاً ثالثاً للفعل " اتخذوا " ، معطوفاً على " الأحبار " و"الرهبان " . ومن ثم فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف من عطف " المسيح " على لفظ الجلالة " الله " خلافاً للأصل ، بما أضاع المعنى السابق . يؤيد التعمد عنده أنه قصر الآية - في المتن - على النصارى ، خلافاً للأصل الذي يشمل الفريقين . وهو بهذا يدخل ضمن دائرة التحريف مثل ركندورف .

أما من حيث المقابلات ، فقد اختار ركندورف الفعل עָבַד אֵת كمقابل " لاتخاذ الأرباب" وهو مقابل ملائم للمعنى .

أما ريفلين فاختار التعبير לָקַח לֵאלֹהִים وهو ترجمة حرفية للأصل قريبة وملائمة للمعنى . وذلك في ضوء دلالة לָקַח على المعنى المعنوي والمادي معاً .

أما بن شمش فاستخدم רָאָה כְּאָדוֹן לוֹ وهو تعبير يقترب كثيراً من دلالة الأصل ، حسبما ذكر بعض المفسرين أن المراد هنا ليس أنهم اعتقدوا فيهم الألوهية للعالم ، بل المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم . (٢) وإن كان التعبير العبري غير واف بدلالة الانقياد والطاعة ، بما يجعل ما اختاره كل من ركندورف وريفلين هو الأفضل .

أما مقابل " الأحبار " ، وهم العلماء ، وهو مأخوذ من التحبير ، أي التحسين ، فهم يحبرون العلم ، أي يبينونه ويزينونه . وعن " ابن عباس " أنهم الفقهاء . (٣)

وقد استخدم مقابله ركندورف لفظ חֲכָם وهو يعني (حكيم - عاقل - جهبذ - خبير - عالم - فقيه - لاهوتي - حبر . لقب شرف يمنح لكل يهودي ضليع بالعلوم الدينية ولا سيما لدى

---

(١) الطبري ، ج ١٤ ص ٢٠٨ وما بعدها - الزمخشري ، ج ٢ ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) الزمخشري ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) الرازي ، ج ١٦ ص ٣٦ وما بعدها - الطبري ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبي ، ج ٨ ص ١١٩ ، ١٢٠ .

اليهود الشرقيين - مجتهد) ، تك ٣٣/٤١ - أمثال ٥/٢٦ (حكيماً في عين نفسه) . [١] وهذا المقابل قريب وملائم لمعنى " الأحبار " ، خاصة وأن المترجم عدل إليه بدلاً من סוֹפֵר الذى استخدمه فى الآيتين (٤٤) ، (٦٣) من سورة المائدة .

وقد استخدمه هنا ريفلين كذلك كمقابل لحبر .

أما بن شمش فاستخدم ראשי המנזרים - وكلمة מִנְזָר تعنى (دير - صومعة - دار الرهبان) ، وهى كلمة حديثة . [٢] أى أنه يشير بها " للرهبان " ، فى حين أنه استخدم مقابل " الأحبار " فى (المائدة ٤٤ ، ٦٣) المقابل חָכָם ، بما يؤكد تعمده قصر الآية هنا على النصارى؛ تنزيهاً لليهود عنها بما يخل بالمعنى .

وأما " الرهبان " : فهم أصحاب الصوامع ، وأهل الاجتهاد فى دين النصارى ، وهو مأخوذ من الرهبة ، وهو الذى حمله خوف الله تعالى على أن يخلص له النية دون الناس . وفى مجمع البيان : أن الراهب هو الخاشى الذى تظهر عليه الخشية على وجهه ولباسه ، وكثر إطلاقه على متنسكى النصارى . [٣]

وقد استخدم ركندورف المقابل כֹּהֵן وهو يعنى (كاهن - سادن - رجل الدين الذى يقوم بالطقوس الدينية فى المعبد - كوهين من سلالة هارون - رجل دين مسيحى أب أو قسيس مثلاً) ، مزامير ٤/١١٠ (أنت كاهن للأبد) . وقد استخدم فى مل٢ ١٨/١١ - ٢/١٣ كدلالة على كهنة البعل والبيموت .[٤] وما أشد التباعد بين معنى " الرهبان " ، ومعنى الكهنة . خاصة وأن المترجم نفسه يستخدم لفظ כֹּמֶר كمقابل " للقسيسين " كما فى المائدة (٨٢) . بينما استخدم فى نفس الآية لفظ כֹּמֶר كمقابل " للرهبان " . بما يؤكد عدم ملاءمة כֹּהֵן لمعنى " الرهبان " هنا .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل נָזִיר والذى يعنى (زاهد - راهب - ناسك - قس - متبتل - منقطع لعبادة الله - منقطع عن الزواج - مجتبى - مصطفى) ، عد ٢/٦ ، ٨/١٣ (هذه شريعة النذير) . [٥] وهو مقابل مباشر لمعنى " الرهبان " هنا حسب المعنى السابق ذكره .

أما بن شمش فاستخدم المقابل כֹּמֶר والذى يعنى (خورى - قس - قسيس - أب من الكاثوليك - كاهن دين مسيحى) ، وهذه المعانى ترجع للعصر الوسيط ، أما فى المقرا فهو يدل على كهنة البعل ، ويطلق على الكاهن الثانوى الذى يشعل النار على البيموت ، كما فى صفنيا ٤/١ (بقية البعل اسم المكاريم مع الكهنة) .[٦] وقد سبق أن استخدم بن شمش لفظ כֹּמֶר كمقابل " للقسيسين " فى المائدة (٨٢) ، فى حين استخدم هناك مقابل " الرهبان " נָזִיר بما

---

(١) י.שטיינברג,ע' חכם עמ' 237,236- אבן שושן,ע'חכם - ד.שגיב, ע' חכם.

(٢) אבן שושן,ע'מנזר - ד.שגיב, ע' מנזר.

(٣) القرطبى ، ج ٦ ص ١٨٨ وما بعدها - الطبرى ، ج ١٠ ص ٣٣٨ وما بعدها - الرازى ، ج ١٢ ص ٢ وما بعدها - الألوسى ، ج ٦ ص ١٤٢ وما بعدها .

(٤) י.שטיינברג,ע' כהן עמ' 364,363- אבן שושן,ע'כהן - ד.שגיב, ע' כהן.

(٥) י.שטיינברג,ע' נזיר עמ' 544- אבן שושן,ע'נזיר - ד.שגיב, ע' נזיר.

(٦) י.שטיינברג,ע' כמר עמ' 381- אבן שושן,ע'כמר - ד.שגיב, ע' כמר.

يؤكد عدم دقة المقابل المستخدم هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يظهر مدى دقة ريفلين فى اختياره للمقابلات .

كما أخطأ بن شمش حينما استخدم مقابل " من دون " נוֹסָף לְ ؛ لأن المراد ليس جمع هؤلاء مع الله تعالى فى العبادة، بل المراد إطاعتهم من دون الله تعالى. ومن ثم فالمقابل נוסף ל الدال على الزيادة والإضافة قاصر عن المعنى هنا.

مما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين سواء فى فهم المعنى ، أو فى اختيار المقابلات الدقيقة المباشرة ، ومن ثم فهو الأفضل هنا . (*)

* * *

٧- عدم إدراك معنى حرف العطف :

أ- العطف بالأداة (أو) :

البقرة ١١١ : ﴿ وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ... الآية ﴾.

ركندورف : יאמרו: רק היהודים והנוצרים יבואו אל גן העדן,... (١)

ريفلين :וַיֹּאמְרוּ:" לֹא יָבוֹא לְגַן-הָעֵדֶן זוּלָתִי אֲשֶׁר הָיָה יְהוּדִי אוֹ נוֹצְרִי"... (٢)

بن شمش :הם טוענים שלגן-עדן ייכנסו רק יהודים או נוצרים.... (٣)

* العطف بـ " أو " هنا للتفصيل والتقسيم ، حيث قال كل فريق من الفريقين مقولته تلك؛ فقالت اليهود : لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى : لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى . فألف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق مقولته ، وأمناً من الالتباس لما علم من التعادى بين الفريقين ، وتضليل كل واحد منهما لصاحبه . (٤)

وفى مقابل هذا نجد أن ركندورف يستخدم العطف بالواو بدلاً من العطف بـ " أو " الدالة على التقسيم والتفصيل هنا . وبالتالى فقد جمع بين القولين ، وكأن الفريقين متفقان على مقولة واحدة ، رغم أن الأصل يؤكد على المخالفة بين القولين بما يخل بالمعنى .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل فاستخدما الأداة אוֹ الدالة على التقسيم والتفصيل ، بما يعنى إدراكهما للمخالفة بين القولين ، باعتبار المخالفة الموجودة بين الفريقين أساساً ، فهما الأفضل هنا ، وإن تفوق ريفلين على الجميع بالتزامه بالأصل ونسقه ، فهو الأفضل هنا سواء من حيث المقابلات أو السياق .

* * *

---

* انظر كذلك : ريفلين : (النساء ٦١) .

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 10.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 16.

(٣)א. בן שמש, עמ' 12.

(٤) الزمخشرى ،ج ١ ص ١٧٧ .

ب- العطف بـ " ثم " :

آل عمران ١١١ : ﴿ ... وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون ﴾.

ركندورف : ...., כי אין עוזר למו. (١)

ريفلين : ... וְלֹא יִמָּלְטוּ. (٢)

بن شمش : ... ולא ינצחו. (٣)

* " ثم " هنا تفيد العطف على جملة الشرط والجزاء . وهي تدل على التراخي في المرتبة ؛ لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بتوليتهم الأدبار . (٤)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم بدلاً من العطف، أداة التعليل (כִּי) باعتبار أن الخذلان صار سبباً للتولي والإدبار، وهذا مخالف للمعنى تماماً ؛ لأن الخذلان معطوف على التولي، وليس سبباً له، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى.

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالعطف " بالواو " ، وهي تفيد معنى العطف العام ، دون دلالة التراخي الزمني ، وهذا قصور في اللغة نفسها التي لا يمكنها مجاراة الرقعة اللغوية الواسعة للعربية .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل עָזַר والذي يعني (ساعد – أعان – عاون – دعم – آزر – أنجد – أسعف – أغاث – نصر – عضد)، وقد ورد التركيب المستخدم هنا في أيوب ١٣/٣٠ לֹא עוֹזֵר לָמוֹ (لا مساعد عليهم).(٥) وهذا الفعل يدل على المعاونة والمساعدة، وهي من ضمن معاني "النصرة"، لكن المعاونة تعد مقدمة " للنصرة "، و"النصرة" نتيجة لها. ومن هنا أدرك المترجم المقدمة دون النتيجة بما يجعل المقابل غير واف بالمعنى.

يؤيد هذا أنه استخدم في البقرة (٤٨) المقابل הָאִיל ، ثم عدل عنه إلى المقابل הוֹשִׁיעַ في البقرة (٨٦) ، ثم عدل إلى עָזַר في البقرة (١٢٣) – أي أنه يستخدم أكثر من مقابل لدلالة " النصرة " إدراكاً منه لتعدد الوجوه فيها .

أما ريفلين فاستخدم الفعل נִמְלַט والذي يعني (فر – هرب – أبق – ولى الأدبار – سلم من – نجا – أفلت – تملص) ، صمو ٣/١٢ (من محلة إسرائيل نجوت) . (٦) وهو مقابل قريب

---

* انظر كذلك : ركندورف : (الأعراف ١٦٤) .

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ'36.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 61.

(٣)א. בן שמש, עמ' 40.

(٤) الرازي ، ج ٨ ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٥) י.שטיינברג,ע' עזר,עמ' 629- אבן שושן,ע'עזר - ד.שגיב, ע' עזר.

(٦) י.שטיינברג,ע' מלט,נמלט,עמ' 466- אבן שושן,ע'מלט,נמלט - ד.שגיב, ע' מלט,נמלט .

من المعنى ، إلا أنه يدل على النجاة والفرار ، وليس الخذلان وانعدام النصرة . ونفى الهروب أو الفرار لا ينفى عنهم وقوع الخذلان عليهم بشكل دائم ، خاصة وأنهم يولون الأدبار منهزمين . أى أن الفرار قائم لكن المعنى هنا غير واف بالأصل كذلك ، ومن ثم فالمقابل هنا غير مباشر للمعنى .

أما بن شمش فاستخدم الفعل נִצַּח وهو يعنى (غلب – قهر – انتصر على – ظهر على)، وهو فعل مشنوى .[1] وهو قريب من المعنى الذى يدل على لحوق الخذلان بهم والخزى والهزيمة . ولعل أفضل المقابلات الخاصة " بالنصرة " هنا هى ما استخدمه بن شمش ؛ لأنه الأقرب لنفى النصرة والعون هنا .

وإن كان ركندورف يقترب من المعنى خاصة وأن بن شمش قد استخدم فى البقرة (٤٨) ، (١٢٣) ، (٨٦) الجذر עָזַר مما يؤكد اقتراب الفعل עָזַר من معنى النصرة هو تقديم العون – رغم دلالته على المقدمة دون النتيجة – وبالتالى فالمعنى لدى ركندورف وريفلين غير واف بالمراد خلافاً لبن شمش .

ومما سبق يتضح لنا أن أفضل الترجمات هى ترجمة بن شمش هنا . (*)

* * *

جـ– العطف بالفاء :

المائدة ٧١ : ﴿ وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا ... الآية ﴾ .

ركندورف : הם דמו בנפשם כי ינקו מהעוון הזה, עורים וחרשים היו... [2]

ريفلين : וַיְדַמּוּ כִּי לֹא יָבוֹא עֹנֶשׁ וַיִּהְיוּ עִוְרִים וְחֵרְשִׁים,... [3]

بن شمش : כי היו כעורים וכחרשים ולא חשבו שייענשו.... [4]

* المراد أنهم حسبوا وظنوا أنه لن يصيبهم بلاء وعذاب بقتل الأنبياء وتكذيبهم . وأما قوله " فعموا " فهو عطف على " حسبوا " ، والفاء للدلالة على ترتيب ما بعدها على ما قبلها ، أى أمنوا بأس الله تعالى فتمادوا فى فنون الغى والفساد ، وعموا عن الدين بعد ما هداهم الرسل وبينوا لهم مناهجه . [5]

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يصيغ هذا الجزء من الآية بحذف " الفاء " من الجملة بما يضيع المعنى السابق .

---

(١) אבן שושן,ע'נָצַח ,נִצַּח - ד.שגיב, ע'נָצַח ,נִצַּח ,

* انظر كذلك : بن شمش : (النساء ٦٢ ، ١٥٣)

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ'66,65.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 115.

(٤)א. בן שמש, עמ' 71.

(٥) الطبرى، ج ١٠ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ – القرطبى ، ج ٦ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ – الألوسى ، ج ٦ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل ونسقه مع استخدام واو القلب والعطف كمقابل " للفاء " ، بما يعنى إدراكه للمعنى المراد هنا .

أما بن شمش فلم يلتزم بنسق الأصل ، بل قدم ذكر " نعموا " على ذكر " الحسبان " ، أى قدم النتيجة على السبب ، بما يخل بالأصل ومعناه ، ولم يكتف بهذا بل حذف " الفاء " من الجملة، مستبدلاً إياها بالتعليل بالأداة כִּי ، بما يخل بالمعنى تماماً . إذ يصور الأمر مرتبطاً بالآية السابقة ، أى أن قتل فريق منهم كان نتيجة كونهم كالعمى وكالصم ، ومن ثم فهو يخفف المعنى تماماً خلافاً للأصل ؛ لأن قتلهم الأنبياء كان نتيجة اعتقادهم الأمن من بأس الله ، ومن ثم تمادوا فى الغى ، وهو مالا يرغب المترجم فى إظهاره ؛ ولذا عكس ترتيب الآية ، ثم حذف الفاء .

* * *

البقرة ٧٩ : ﴿ ... فويل لهم مما كتبت أيديهم ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... אוי להם על כתב ידיהם,.... (١)

ريفلين : ... אוֹי לָהֶם מֵאֲשֶׁר כָּתְבוּ,.... (٢)

بن شمش : ... אוי להם בעבור מה שכתבו ,.... (٣)

* الفاء هنا فى قوله تعالى " فويل " هى للتفصيل بعد الإجمال فى قوله تعالى " فويل للذين يكتبون الكتاب " – حيث جمع معانى المبالغة فى الوعيد والزجر والتهويل . (٤)

وهو مالم يتمكن أحد من المترجمين من إدراكه ، بما أضاع المعنى السابق ؛ نظراً لأن الجميع حذف " الفاء " من الترجمة . (*)

* * *

مما سبق نجد أن أفضل الترجمات وأكثرها التزاماً بالأصل هى ترجمة ريفلين، حيث التزم بالظاهرة محل الدراسة فى (١٢) موضعاً من إجمالى (١٦) موضعاً. أما ركندورف فلم يلتزم إلا فى موضع واحد فقط، أما بن شمش فقد التزم فى (٤) مواضع فقط، مما يدل على فهم ريفلين وإدراكه الدقيق لمعنى الأصل.

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 7.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 11.

(٣) א. בן שמש, עמ' 9.

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٣٠٣ .

* انظر كذلك : ركندورف (البقرة ٨٧ ، ٩٦ ، ١٠٢).

ثالثا : التكـــرار :

يقصد به إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معناه .[1] وهو مصدر " كرر " إذا ردّد وأعاد ، وهو من أقسام التأكيد ، وكلاهما داخل تحت باب الإطناب . بل ذكر " السيوطى " أنه أبلغ من التأكيد ، وأنه من محاسن الفصاحة ، خلافاً لبعض من غلط وأنكره . وذلك أن عادة العرب فى خطاباتها إذا أبهمت بشئ إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه ، أو قصدت الدعاء عليه ، كررته توكيداً، وكأنها تقيم تكراره مقام القسم عليه ، أو الاجتهاد فى الدعاء عليه ، حيث تقصد الدعاء . [2]

ويأتى التكرار لفوائد ونكات بلاغية منها :

١- التقرير - وهو فائدته العظمى - حيث قيل : إن الكلام إذا تكرر تقرر ، وقد نبه تعالى على السبب الذى لأجله كرر الأقاصيص والإنذار فى القرآن بقوله : " وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً " . [3]

٢- التأكيد ، وهو أبلغ من التأكيد كما سبق القول ، وذلك نحو قوله تعالى حكاية عن "موسى" عليه السلام : " كى نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً " .

٣- زيادة التنبيه على ما ينفى التهمة ، ليكمل تلقى الكلام بالقبول ، نحو قوله تعالى : " وقال الذى آمن ياقوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد . يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع " ، فإنه كرر فيه النداء لذلك .

٤- إذا طال الكلام وخُشى تناسى الأول أعيد ثانياً تطرية له وتجديداً لعهده ، نحو : "وهم عن الآخرة هم غافلون " .

٥- التعظيم والتهويل ، نحو : " الحاقة ما الحاقة " . [4]

٦- الوعيد والتهديد ، نحو : " كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون " .

٧- التعجب ، نحو : " قُتل كيف قدر ثم قُتل كيف قدر " ، فأعيد تعجباً من تقديره وإصابته الغرض . [5]

٨- ما كان لتعدد المتعلّق ، بأن يكون المكرر ثانياً متعلقاً بغير ما تعلق به الأول ، نحو قوله تعالى : " ويل يومئذ للمكذبين " ، فى سورة المرسلات ؛ لأنه تعالى ذكر قصصاً مختلفة ، وأتبع كل قصة بهذا القول . [6]

---

(١) بدر الدين بن مالك ، ص ٢٣٢ .
(٢) الزركشى ، ج ٣ ص ٨ ، ٩ - السيوطى ، ج ٣ ص ١٩٩.
(٣) السيوطى ، المرجع السابق ، نفسه - بدر الدين بن مالك ، المرجع السابق ، نفسه .
(٤) الزركشى ، ج ٣ ص ١١ وما بعدها - السيوطى ، ج ٣ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .
(٥) الزركشى ، ج ٣ ص ١٧ ، ١٨ .
(٦) السيوطى ، ج ٣ ص ٢٠١ وما بعدها - الزركشى ، ج ٣ ص ١٨ وما بعدها .

٩- التنويه أو الاستعذاب لاسم المذكور ، أو لتوكيد المدح أو التوبيخ .[١]

وسوف نستعرض بعض حالات التكرار ، لنرى كيف تعامل المترجمون معها .

* * *

١- التكرار للتأكيد :

البقرة ١٠٥ : ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير ... الآية ﴾ .

ركندورف : הבוגדים באל , אם אנשי הכתב אם עובדי אלילים לא יבקשו כי.... [٢]

ريفلين : לא יַחְפְּצוּ הַכּוֹפְרִים מֵעַם הַסֵּפֶר וְלֹא הַמְשַׁתְּפִים אֲשֶׁר .....[٣]

بن شمش : ... ,כי לכופרים צפוי עונש מכאיב בין אם הם מאנשי עם- הספר או מעובדי האלילים, משום שאינם רוצים כי..... [٤]

* المراد هنا : ما يحب الذين كفروا من أهل الكتاب ، ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربكم . و " لا " هنا مزيدة لتأكيد النفي ، وقد زيدت هنا دون قوله تعالى : " لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين " البينة (١) ، باعتبار أن مبنى النفي للودادة ، وأساسه هو الحسد ، واليهود بهذا الشأن أشهر لا سيما وقد تقدم ما يفيد ابتلاءهم به . فلم يلزم من نفي ودادتهم هذه نفي ودادة المشركين لها ، ولهذا جاء بـ " لا " لتأكيد نفي مودة المشركين خاصة . وهذا لم يكن في سورة البينة ؛ ولذا لم تأت هناك أي زيادة . [٥]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف أداة النفي " لا " ، على الرغم من أنها تكرار لـ "ما" لتأكيد النفي . ومن ثم فقد أضاع المعنى السابق تماماً .

وقد تبعه في ذلك بن شمش فحذف هو الآخر الأداة " لا " ، بما يجعل ترجمتيهما قاصرتين عن المعنى ، خاصة وأن ركندورف - رغم تغاضيه عن التكرار هنا - نجده في سورة البينة يكرر حرف الجر "من " على النحو التالي : הבוגדים מאנשי הכתב ומעובדי האלילים [٦]. على الرغم من أن هذا يخل بالمعنى ، ويصور الأمر وكأن الكفار جنس عام يندرج تحته الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون ، وكأن المشركين صنف من أصناف الكفار ، في حين أنهم أساس للكفر يقارن به أهل الكتاب ، ومن ثم فقد أخل بالمعنى هنا . فهو يكرر حينما لا توجد حاجة للتكرار ،

---

(١) بدر الدين بن مالك ، ص ٢٣٣ .
(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 10.
(٣) י. י. ריבלין, עמ' 15.
(٤) א. בן שמש, עמ' 12,11.
(٥) الألوسي ، ج ١ ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .
(٦) צ. ת. רקנדורף, עמ' 359.

حاجة للتكرار ، ويحذف إذا رغب في هذا دون مراعاة لمعنى الأصل . وهو نفس ما فعله "بن شمش " في آية سور البقرة هنا إذ صور الكفار جنساً عاماً يندرج تحته جزء من أهل الكتاب والمشركين ، رغم أن المشركين جنس قائم بذاته في مواجهة الذين كفروا من أهل الكتاب . وهو ما يؤكد تعمد المترجمين التلاعب بالمعاني وعدم التزامهم بالأصل . خاصة وأنه لا يلتزم – أي بن شمش – بالأصل من حيث النسق ، بل يقدم ويؤخر كيفما شاء ، كما يربط هذه الآية بما سبقها رغم أنها مستقلة تماماً عنها ، حيث تذكر صفة جديدة لأهل الكتاب والمشركين خلافاً لما سبقها من آيات تخاطب المؤمنين بصفة خاصة .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد التزم تماماً بالأصل محافظاً على التكرار ودلالته ، ومن ثم فقد كرر الأداة לא. كما راعى أن المشركين جنس قائم بذاته يقارن به أهل الكتاب في مدى إيمانهم ، وصدق معتقدهم . كما التزم بكون هذه الآية قائمة منفصلة بذاتها عما قبلها ، وبالتالي فهو الأفضل هنا والأقرب للمعنى .

ومن حيث المقابلات ، فنجد أنه في مقابل " الود " وهو : محبة الشئ وتمني كونه ، وهو يستخدم لكلا المعنيين ، إلا أنه في المحبة يكون مفعوله مفرداً ، وفي التمني يكون جملة . (١)

قد استخدم ركندورف المقابل בִּקֵּשׁ والذي يعني (طلب – رغب في الشئ وسعى لتحصيله) ، ومع اللام يعني ميل القلب نحو الشئ أو العمل ، تث ١١/١٣ (التمس أن يطرحك عن الرب). (٢) وهو مقابل قريب من المعنى .

إلا أن الفعل חָפֵץ الذي استخدمه ريفلين يدل على المعنى بشكل أكثر قرباً ، خاصة وأنه يعني ميل القلب والنفس نحو الشئ ، كما يدل على الطموح والدافع الذاتي ، فهو يعني (رغب – رام – شاء – قصد – ابتغى – أراد – مال إلى – ود – حب) ، تك ١٩/٣٤ ، عد ٨/١٤ (إن سر بنا الرب) . (٣) وملاءمته للمعنى هنا إلى حد كبير ؛ نظراً لأن الحب هو المحرك الأساسي والدافع الرئيسي لدى اليهود ، وهو شئ قلبي ذاتي محض ، ومن هنا كان التقارب في المعنى .

أما بن شمش فاستخدم المقابل רָצָה والذي يعني (أراد – رغب في – رضي – وافق على) ، جامع ٧/٩ (لأن الله ... قد رضي عملك) . (٤) وهو أوسع دلالة من مجرد التمني للشئ ؛ لأنه يدل على الرغبة في الشئ والموافقة عليه ، دون دلالته على معنى التمني . في حين أن " الود " هو المحبة والتمني معاً .

---

(١) الراغب الأصفهاني ، ص ٥١٦ – الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע'בקש, עמ' 120,119 - אבן שושן,ע'בקש- ד.שגיב, ע'בקש. وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٤ .

(٣) י.שטיינברג,ע' חפץ, עמ' 259 - אבן שושן,ע'חפץ- ד.שגיב, ע' חפץ.
وكذا יצחק אבינרי, יד הלשון, הוצאת יזרעאל, תל אביב, מהדורת דבר, 1964,עמ' 3

(٤) י.שטיינברג,ע' רצה, עמ' 795 - אבן שושן,ע'רצה- ד.שגיב, ע' רצה.
وكذا יצחק אבינרי, המקור שעבר, עמ'3.

وأما " الذين كفروا " فقد استخدم ركندورف مقابلها الصيغة כוֹפְרִים בָּאֵל ، وهي ذات مفهوم يهودي صرف ، كما سبق القول . في حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش مقابلها لفظ כוֹפְרִים وهو المقابل المباشر الدقيق للمعنى هنا .

أما " المشركين " فقد استخدم كل من ركندورف وبن شمش مقابلها الصيغة עוֹבְדֵי אֱלִילִים . والمقابل هنا قريب من المعنى لدلالته على عبدة الأوثان ، كما في إشع ١٠/١٠ ، مزامير ٩٦/٥ . (١)

في حين اختار ريفلين مقابلها صيغة מְשַׁתְּפִים من الفعل שִׁתֵּף والذي يعني (أشرك - ألحق بـ) (٢) والمقابل هنا هو المقابل المباشر والدقيق لمعنى " الشرك " .

ومن ثم تصبح أفضل الترجمات وأكثرها دقة والتزاماً بالأصل هي ترجمة ريفلين ، خاصة وأن بن شمش بالإضافة لعدم الالتزام بالتكرار هنا ، فإنه يقدم ويؤخر خلافاً للأصل ، بما يخل بالمعنى ودرجات تأكيده .

* * *

المائدة ١٩ : ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... ולמען לא תאמרו: לא בא אלינו מבשר ומזהיר... (٣)

ريفلين : .... פֶּן תֹּאמְרוּ :" לֹא בָּא אֵלֵינוּ מְבַשֵּׂר וּמַזְהִיר"..... (٤)

بن شمش : .... לבל תטענו שלא בא אליכם לא מבשר ולא מזהיר..... (٥)

* المراد هنا : كي لا تقولوا ما جاءنا بشير ولا نذير . يعلمهم - عز ذكره - أنه قد قطع عذرهم برسوله ﷺ ، وأبلغ إليهم في الحجة. (٦) وزيادة "من" في الفاعل للمبالغة في نفي المجيء ، وتنكير " بشير " و " نذير " للتقليل . (٧) وتكرار أداة النفي لتأكيد الأمر وقطع العذر لهم .

وفي مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وريفلين لم يدرك الفائدة من تكرار أداة النفي هنا ، بما يخل بالمعنى .

في حين تمكن بن شمش من المحافظة على تكرار أداة النفي حفاظاً على المعنى ، والتأكيد بانقطاع عذرهم . إلا أنه يؤخذ عليه عدم اهتمامه بالالتفات في الأصل ، إذ يستبدل ضمير

---

(١) י.שטיינברג,ע'אליל , עמ' 46 - אבן שושן,ע'אליל - ד.שגיב, ע'אליל .
وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٧٧ .
(٢) אבן שושן,ע' שתף,משתף, שתוף, - ד.שגיב, ע' שתף,משתף, שתוף.
(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ'61.
(٤) י. י. ריבלין, עמ' 107.
(٥) א. בן שמש, עמ' 66.
(٦) الطبري ، ج ١٠ ص ١٥٥ وما بعدها .
(٧) الألوسي ، ج ٦ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

المتكلمين " جاءنا " ، بضمير المخاطبين אליכם ، بما يوحي بانعدام الالتفات خلافاً للأصل. بما يخل بالمعنى.

ومن ثم فإن بن شمش هو الوحيد الذي أدرك دلالة التكرار في الأصل والتزم بها وإن فقدت ترجمته جزءاً من المعنى من ناحية أخرى – كما ذكرنا – وبالتالي فهو الأفضل هنا رغم ما في ترجمته من مثالب .

* * *

٢- التكرار للمبالغة والتقرير :

المائدة ٤١ : ﴿ ... يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا ... الآية ﴾ .

ركندورف : ....., ואומרים: אם הספר הזה יובא אליכם, קבלוהו, ואם לא, השמרו מפניו !..... (١)

ريفلين : ....., וְאָמְרוּ :" אִם יוּבָא אֲלֵיכֶם כָּזֶה, קַבְּלוּהוּ, אַךְ אִם לֹא יוּבָא אֲלֵיכֶם [כָּזֶה], וְנִשְׁמַרְתֶּם"....(٢)

بن شمش : ... ואומרים להם:" אם נוסח כזה יוצא לכם- קבלוהו, ואם לא- היזהרו"..... (٣)

* المراد هنا : يقول هؤلاء الباغون السماعون للكذب : إن أفتاكم محمد بالجلد والتحميم في صاحبنا ، فاقبلوه منه ، وإن لم يفتكم بذلك وأفتاكم بالرجم فاحذروا . حيث روى أن شريفاً من خيبر زنى بشريفة وكانا محصنين ، فكرهوا رجمهما ، فأرسلوهما مع رهط منهم إلى بني قريظة ؛ ليسألوا رسول الله ﷺ عنه . وقالوا إن أمركم بالجلد والتحميم فاقبلوا ، وإن أمركم بالرجم فلا ، فأمرهم ﷺ بالرجم فأبوا عنه ، فجعل " ابن صوريا " حكماً بينه وبينهم . ثم أمر رسول الله ﷺ بالزانيين فرجما عند باب المسجد . (٤)

وفي ترتيب الأمر بالحذر على مجرد عدم إيتاء المحرف من المبالغة والتحذير ما لا يخفى ، والتكرار هنا لتقرير المبالغة وتأكيدها . (٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف التكرار " تؤتوه " ، مكتفياً بدلالة السياق عليه ، بما يضيع المعنى السابق . وقد تبعه في ذلك بن شمش بما يخل بالمعنى العام للآية .

بينما نجد ريفلين يلتزم بالأصل ، ويحافظ على التكرار فيه لما له من دلالة في المعنى العام للآية ، فهو الأفضل هنا .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'63.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 110.

(٣) א. בן שמש, עמ' 68.

(٤) الطبري، ج١٠ ص ٣٠١ وما بعدها – القرطبي، ج٦ ص١٧٦ وما بعدها – البيضاوي، ج٢ ص ١٤٩ . ١٥٠.

(٥) الألوسي ، ج ٦ ص ١٣٥ وما بعدها .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم كل من ركندورف وريڤلين المقابل הובא والذى يعنى (جلب – أحضر – استحضر – استقدم – قدم – ذكر – ورد) . تك ١٨/٤٧ ، حزقيا ٤/٤٠ (لأنه لأجل إرادتك أتى بك إلى هنا) .[١] وهو مقابل قريب من المعنى .

فى حين استخدم بن شمش المقابل הוצע والذى يعنى (عُرض للمداولة – طُرح للنقاش – اقترح) ، وهذه معان جاءت للفعل فى العصر الحديث . أما معناه فى المقرا فيعنى (بسط – فرش – مد) ، إشع ١١/١٤ .[٢] وهذا المقابل قاصر عن المعنى العربى ، إذ الأمر من الرسول ﷺ لم يكن مجرد اقتراح لهم ؛ لأنهم هم الذين طلبوا حكمه ، كما أنهم كانوا فى أمس الحاجة لحكم الرسول ﷺ – حسب اعتقادهم – ليصبح لهم حجة على صحة مسعاهم ، وكل هذه المعانى لا يشير إليها الفعل הוצע ، وبالتالى كان المقابل הובא أفضل منه .

وقد أضاف ركندورف كلمة הספר ، وأضاف ريڤلين כזה ، وأضاف بن شمش נוסח כזה ، وكلها إضافات تفسيرية باعتبار أن المعنى : إن أوتيم هذا المعرف فاقبلوه [٣] – أى أن هناك تقدير ما . وقد أصاب كل مترجم فى تقديره ، باستثناء أن ركندورف يقصد باضافته تلك الإشارة إلى " التوراة " كما ذكر فى هامشه رقم (٣) .[٤] وهذا المعنى بعيد ؛ لأن المراد ليس التوراة ، وحكمها الصحيح ، بل المعرف . والمترجم يحاول الإيحاء بعدم التحريف ، ويكون اليهود ينشدون ما يوافق توراتهم ، لا ما يوافق أهواءهم بما يخل بالمعنى .

كما استخدم ركندورف وريڤلين الفعل נשמר كمقابل لـ " احذروا " . والفعل נשמר يعنى (حفظ – حرس – تحاشى – توقى – اتقى – احترس – حاذر – حذر – احتاط – تنبه) ، خر ٢١/٢٣ (احترز منه) . وهو نفس التعبير الذى استخدمه ركندورف ، وهذا الفعل مع حرف الميم يعنى الاحتراس من أمر خطير ، أو سئ .[٥] ولذا فهو قريب إلى حد كبير من المعنى .

أما بن شمش فاستخدم المقابل נזהר وهو يعنى (احترس – حذر – احتاط – تحوط – احترز من – تحفظ – اتقى) ، مزامير ١٢/١٩ (أيضاً عبدك يُحذر بها) . وهو يشير لمن يعمل عقله للاحتراس والاحتراز عن الإثم والذنب .[٦] أى أنه ذو معنى إيجابى ؛ لأن المتحرز منه هو ذنب أو إثم يضر بالإنسان. فى حين أن נשמר يشير للاحتراس المسبق من الخطر. أو الأمر السئ. ولا شك أنه يوافق المعنى هنا أكثر من נזהר ؛ لكونهم يخشون أن يفضح رسول الله ﷺ أمرهم، ويكشف تحريفهم لكتبهم .

ومن ثم كان المقابل لدى الجميع قريباً من المعنى ، إلا أنه لدى ركندورف وريڤلين أفضل كثيراً . ومن ثم تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريڤلين ؛ لمراعاته التكرار مثل الأصل ، ولاحتفاظه بالمقابلات المباشرة الدقيقة للمعنى .

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע' בא,הובא, עמ' 94,93 - אבן שושן,ע'בא,הובא- ד.שגיב, ע' בא,הובא .

(٢) י.שטיינברג,ע' יצע,הוצע, עמ' 336 - אבן שושן,ע' יצע,הוצע, - ד.שגיב, ע' יצע,הוצע, .

(٣) البيضاوى . ج ٢ ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٤) צ. ח. ركندورف، המקור שעבר.

(٥) י.שטיינברג,ע' שמ ר,נשמר,עמ'858,857-אבן שושן,ע'שמ ר,נשמר-ד.שגיב,ע' שמ ר,נשמר.

(٦) י.שטיינברג,ע' זהר,נזהר, עמ' 203 - אבן שושן,ע'זהר,נזהר- ד.שגיב, ע' זהר,נזהר.

٣- التكرار إذا طال الكلام وخشى تناسى الأول :

البقرة ٨٩ : ﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ... الآية ﴾ .

ركندورف : בשלוח אל אליהם את הספר לקים את....., לא אבו שמוע, גם אם התחננו לר' למען יושיעם מיד הבוגדים, קללת ר'.....[١]

ريفلين : וּבְבוֹא אֲלֵיהֶם סֵפֶר מֵאֵת אלהים מְקַיֵּם אֶת אֲשֶׁר... אַךְ בְּבוֹא אֲלֵיהֶם אֲשֶׁר יְדָעוּהוּ וַיִּכְחֲשׁוּ בּוֹ.....[٢]

بن شمش : גם כשת, בהגיע אליהם ספר מאת אללה, המאשר את ... ,והם כופרים במה שידוע להם,.....[٣]

* التكرار هنا للأول " لما جاءهم " ؛ نظراً لطول الكلام وخشية تناسيه ولتأكيده وإظهاره.[٤]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف قوله تعالى : " فلما جاءهم ما عرفوا " كاملاً، أي حذف التكرار، كما حذف دلالة (الكفر بما جاءهم) واستبدله بما يفيد عدم الطاعة والامتثال وشتان بين المعنيين. وهو يسعى من وراء ذلك إلى:

١- تنزيه اليهود عن فكرة علمهم بصفات النبي ﷺ المذكورة في التوراة .

٢- عدم التأكيد على كون هذه الفكرة والصفات الخاصة بالرسول مذكورة في كتابهم .

٣- تنزيه اليهود عن الكفر بمثل هذه الصفات ؛ لأن الكفر بجزء من كتابهم يعني الكفر به كلية ، خاصة وأن قوله تعالى : " ما عرفوا " يدل على شدة عنادهم ومكابرتهم ، بعد ما أدركوا المعجزات الدالة على صدقه ﷺ . ومن ثم فالحذف قد أضاع كل هذه المعاني ، وأخل تماماً بالسياق .

في حين حافظ ريفلين على النسق الأصلي للآية ، كما حافظ على وجود التكرار هنا مدركاً بذلك المعنى الذي حذفه ركندورف عامداً ، وهو علمهم بصفات الرسول ﷺ من خلال كتبهم، ثم تأكيد هذا العلم بالمعجزات الواضحة الدالة على نبوته ﷺ، ثم يتلو ذلك كله كفرهم العمدي به . فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد حذف قوله تعالى : " فلما جاءهم " - أي التكرار - من الآية الكريمة بما أضاع دلالة التأكيد على علمهم التام بالأمر، وبما يخل بالمعنى العام للسياق ؛ لأن طول الكلام ينسي بعضه بعضاً . بل لم يكتف المترجم بهذا إذ إنه يقدم ويؤخر خلافاً للأصل ، حيث قدم ذكر "كفروا " - على ذكر " ما عرفوا " ، رغم أن المنطقي أن المعرفة سابقة على الكفر . كما أنه قدم

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 13,12.

(٣) א. בן שמש, עמ' 10.

(٤) السيوطي ، ج ٣ ص ٣٠٠ - الزركشي ، ج ٣ ص ١٤ .

هذه الجملة كاملة " ما عرفوا كفروا به " على قوله تعالى : " وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا" . على الرغم من أن استفتاحهم على الذين كفروا كان سابقاً زمنياً ومنطقياً لمجئ الرسول ﷺ ، ومن ثم للكفر به وبآياته ونبوته . بما يحدث خللاً كبيراً فى المعنى ، وبما يعد تحريفاً للأصل ؛ لأن المترجم بهذا الشكل يوحى بعدم المنطقية والتسلسل فى السياق القرآنى .

ومن حيث المقابلات ، نجد أن ركندورف يستخدم مقابل " المجئ " الفعل שָׁלַח ، وهو مقابل غير مباشر للأصل يورده المترجم ؛ لتخفيف حدة الأصل ؛ إذ المجئ يؤدى إلى تمام العلم بالشئ خلافاً للإرسال . (١)

فى حين استخدم ريفلين الفعل בא ، واستخدم بن شمش الفعل הִגִּיעַ وكلاهما سليم وقريب من المعنى .

بالإضافة إلى أن ركندورف حذف قوله تعالى : " من عند الله " ، رغم أنها تفيد التشريف للكتاب والإيذان بأنه جدير بأن يقبل ما فيه ويتبع ؛ لأنه من خالقهم وإلههم الناظر فى مصالحهم.(٢) وهو يسعى من خلال ذلك لتخفيف حدة الأصل حيث اكتفى فقط بالمقابل את הספר ، رغم أن التنكير فى الأصل للتعظيم ، (٣) وقد أضاع المترجم كل المعانى السابقة من تشريف وتعظيم ؛ لتخفيف حدة الأصل ، ولنفى هذه الصفات عن القرآن الكريم ؛ لأنه المقصود "بالكتاب" هنا . نظراً لأنه لا يعترف بأن هذا الكتاب - القرآن - من عند الله ، أو أنه كتاب صدق وحق ، بل يرى أنه كتاب مبتدع مقتبس من المصادر اليهودية ، والمسيحية ، بل والجاهلية القديمة ، بما ينفى عنه التعظيم والتشريف . ولذا كانت المخالفة للنظم الأصلى .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بتنكير كلمة " الكتاب " ، وبوصفه بأنه من عند الله ، بما حافظ على المعنى الأصلى .

كما استخدم ريفلين مقابل قوله تعالى : " كفروا به " الفعل כָּחַשׁ ، وهو المقابل المباشر للمعنى هنا حسب قول المفسرين : إن الكفر هنا جحد وإنكار، (٤) لا كفر عقيدة .

فى حين حاول بن شمش الإيحاء بأن الأمر كفر عام - كفر عقيدة - ولذا استخدم الفعل כפר، بما يخفف من حدة الأصل ؛ لأن الفعل כפר يشير للإنكار دون علم ، خلافاً للفعل כחש الذى يدل على الإنكار مع العلم التام . ولا شك أنه يسعى لنفس غرض ركندورف ، لكنه يعد أكثر التزاماً منه هنا على الأقل ، رغم ما فى ترجمته من قصور هو الآخر .

أما أفضل الترجمات هنا فهى ترجمة ريفلين سواء من حيث النظم أو من حيث المقابلات .

* * *

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب تحت عنوان " المقابلات غير المباشرة "، ص ١٨٤ .
(٢) الألوسى ، ج ١ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .
(٣) المرجع السابق ، نفسه .
(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٣١ وما بعدها .

٤- التكرار للتعظيم والتهويل :

طه ٧٨ : ﴿ فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم ﴾ .

ركندورف : ....ויכסהו הים, וירדו במצולות . (١)

ريفلين : ....וַיְכַסֵּם אֲשֶׁר כִּסָּם מִן הַיָּם,....(٢)

بن شمش : ... כיסה אותם הים,... (٣)

* المراد هنا : علاهم وسترهم من البحر ما سترهم وغطاهم ، وقرئ : "غشاهم ما غشاهم"، أي غطاهم ما غطاهم . والتكرار هنا للمبالغة ، ولتعظيم الأمر ، أي غشيهم مالا يعلم كنهه إلا الله. (٤)

وفي مقابل هنا نجد ركندورف يستبدل صيغة التكرار لنفس الفعل بالمقابل וירדו במצולות ، وذلك لتأكيد فكرة الستر والغرق ، لكنه أخفق في إظهار المبالغة وتعظيم الأمر وتهويله في النفوس ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين فقد حافظ على التكرار كما هو في الأصل بما يجعله الأفضل هنا .

في حين حذف بن شمش التكرار تماماً من الأصل ، بما أضاع المعنى السابق وأخل بالمراد من الآية الكريمة .

ومن حيث المقابلات ، فقد اتفق الجميع على مقابل قوله تعالى : " غشى " ، وهو الفعل כסה وهو ملائم للمعنى ؛ لدلالته على الستر والغطاء .

إلا أن ركندورف يضيف جملة וירדו במצולות ، والتي وردت في خر ١٥/٥ (قد هبطوا إلى الأعماق كالحجر) . وكلمة מְצוּלָה تعني (غمر - غمرات البحر - لجة - عمق - غيهب) ، (٥) وهي قاصرة عن المعنى . وهو يشير بهذا اساساً لفكرة الاقتباس من المقرا في القرآن ، رغم بعد الدلالة بين قوله تعالى : " ما غشيهم " الدال على المبالغة والتهويل ، وبين الترجمة : " هبطوا إلى الأعماق " ، التي تشير لتأكيد الغرق لا لتهويل الأمر ، بما يخل بالمعنى .

كما أنه أفرد الضمير في " غشيهم " וַיְכַסֵּהוּ إذ أرجع الضمير إلى فرعون فقط دون جنوده ، رغم أن الجميع غرق ولم ينج منهم ناج ، ومن ثم فقد أخفق ثانية في نقل المعنى بسبب عدم الالتزام بالضمائر في الأصل . في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بضمير الجمع هنا مثل الأصل . وبالتالي تصبح أفضل الترجمات ، هي ترجمة ريفلين .

* * *

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 182.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 324.

(٣) א. בן שמש, עמ' 189.

(٤) الرازي ، ج ٢٢ ص ٩٣ .

(٥) י.שטיינברג,ע' מצולה, עמ' 493 - אבן שושן,ע' מצולה - ר.שגיב, ע' מצולה .

٥- التكرار لتعدد المتعلق:

البقرة ٤٢ : ﴿ ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون ﴾.

ركندورف :אל תלבישו את האמת בכסות השקר, ואל תכחדוה באשר תדעוה ;[١]

ريڤلين : וְלֹא תַלְבִּישׁוּ אֶת הָאֱמֶת בַּשֶּׁקֶר וְהֶעֱלַמְתֶּם הָאֱמֶת וְאַתֶּם יוֹדְעִים.[٢]

بن شمش : אל תסלפו את האמת על-ידי שקר ואל תעלימוה ביודעים....[٣]

* أي لا تخلطوا الحق بالباطل . واللبس هو الخلط ، يقال منه لبست عليه هذا الأمر ألبسته لبساً ، إذا خلطته عليه . وهو أمر بترك الإغواء والإضلال . [٤] وتكرار " الحق " هنا إما لأن المراد بالحق الأخير ليس عين الحق الأول ، بل هو نعت للرسول ﷺ . وذلك باعتبار أن القسم الأول " ولا تلبسوا " ، يراد به تشويش الدلائل عليه والقسم الثاني " وتكتموا الحق " ، إشارة إلى منعه من الوصول إلى الدلائل . وإما أن التكرار لزيادة تقبيح المنهي عنه ، إذ في التصريح باسم " الحق " ما ليس في ضميره . [٥]

وفي مقابل هذا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش لم يلتزم بالتكرار هنا ، حيث يحذفان كلمة " الحق " ، ويستعيضان عنها بالضمير العائد عليها ، بما يضيع المعنى السابق ويخفف من حدة التكرار هنا ، وذلك للإيحاء بأن " الحق " الثاني هو عين الأول ، خلافاً لما ذكره المفسرون .

في حين يلتزم ريڤلين بتكرار مقابل " الحق " كما هو في الأصل بما يحافظ على المعنى ، فهو الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم كل من ركندورف وريڤلين الفعل הִלְבִּישׁ والذي يعني (ألبس – ستر – مجازاً ستر – غطى – أكسب شكلا – أضفى) ، والمعنيان الأخيران يرجعان للعصر الحديث ، إشع ٥٠/٣ (ألبس السماوات ظلاماً). [٦] وهو ملائم لمعنى الفعل "ألبس" في العربية ، في ضوء ما ذكره "القرطبي"، بأن المراد: لا تغطوا، ومنه لبس الثوب .[٧] والمترجمان نجحا هنا في الاحتفاظ بالاستعارة البلاغية . وملاءمة الفعل הלביש للمعنى تتأتى من أن "اللبس" هنا ليس المراد به مجرد الستر والإخفاء أو الخلط فقط ، بل الخلط والستر للشئ لدرجة لايمكن معها كشف الزيف عن الحق . وكأن الشئ صار لابساً ثوباً يأخذ نفس شكله ، بما لا يمكن لإنسان أن يفرقه عن أصله .

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 5.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 6.

(٣) א. בן שמש, עמ' 6.

(٤) الطبري ، ج ١ ص ٥٦٠ وما بعدها – الرازي ، ج ٣ ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٥) الألوسي ، ج ١ ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ – الرازي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) י.שטיינברג,ע' לבש,הלביש, עמ' 469-אבן שושן,ע' לבש,הלביש - ד.שגיב, ע' לבש,הלביש.

(٧) القرطبي ، ج ١ ص ٣٣٠ وما بعدها .

ومن ثم كان المعنى هنا أفضل كثيراً مما لدى بن شمش حيث استخدام الفعل סִלֵּף ، ومنه التعبير (סִלֵּף אֶת הָאֱמֶת – شوه وجه الحقيقة) .[1] وهو قريب من المعنى ، إلا أنه يعتمد على ترجمة الاستعارة بالمعنى والمضمون ، لا بالشكل كما فعل سابقاه .

وإن كانت إضافة ركندورف للفظ כְּסוּת والذى يعنى (غطاء – ستر) تشير لكون المترجم اعتمد على القول بأن المعنى هو الستر والتغطية ، لا المزج والخلط خلافاً لريفلين ، والذى يتفوق على أقرانه فى هذه الجزئية . ولكن هذا لا يمنع من أن الجميع أدرك المعنى هنا ، وكان أكثرهم براعة فى ذلك ريفلين .

كما استخدم كل من ركندورف وريفلين " الباء " – فى حين استخدم بن شمش صيغة עַל יְדֵי وكلها مقابلات سليمة باعتبار قول "الزمخشرى": إن الباء هنا للاستعانة، نحو: كتبت بالقلم.[2]

وأما تكرار أداة النهى لدى كل من ركندورف وبن شمش فباعتبار قول " الطبرى " : إن "وتكتمون " جزم داخل تحت حكم النهى ، فيكون مجزوماً بما جزم به " تلبسوا " عطفاً عليه . ويكون المعنى : ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق .[3]

وأما عدم تكرارها لدى ريفلين فباعتبار القول الآخر – الاحتمال الثانى – وهو أن : " ولا تلبسوا " نهى من الله لهم ، وأن " وتكتموا الحق " خبر منه تعالى عنهم بكتمانهم الحق الذى يعلمونه ، فيكون قوله حينئذ منصوباً بإضمار " أن " ، والتقدير : لا يكن منكم لبس الحق وكتمانه ، أى وأن تكتموه ، وفى هذه الحالة غير جائز أن يعاد عليه ما عمل فى " تلبسوا " من الجازم .[4] وكلا الفريقين محتمل رأيه .

أما " الكتمان " ، وهو عدم إظهار ما فى النفس لأحد ممن كان فى الجمع .[5] ويراد به هنا كتمان ما يجدونه فى كتابهم من دلائل على نعت محمد ﷺ وصفته ، وأنه رسول الله إلى الناس كافة . وأن إضلال الغير يكون بإخفاء تلك الدلائل عنه ، ومنعه من الوصول إليها .[6]

وقد استخدم ركندورف مقابل ذلك الفعل כָּחַד والذى يعنى (أخفى – طمس – جحد – أنكر – لم يكشف عما فى نفسه) ، إرميا ١٤/٣٨ (لا تخف عنى شيئاً) .[7] فهو قريب من

---

(١) י.שטיינברג,ע' סלף, עמ' 596-אבן שושן,ע' סלף - ד.שגיב, ע' סלף . وانظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٦

(٢) الزمخشرى ، ج ١ ص ١٣٢ .

(٣) الطبرى ، ج ١ ص ٥٦٩ .

(٤) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه – الزمخشرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٥) الألوسى ، ج ١ ص ٢٨٨ .

(٦) الرازى ، ج ٣ ص ٤٨ – القرطبى ، ج ١ ص ٣٣٢ .

(٧) י.שטיינברג,ע' כחד, עמ' 370-אבן שושן,ע' כחד - ד.שגיב, ע' כחד.

دلالة " الكتمان " السابقة . وإن أشار بصفة خاصة لكتمان ما فى النفس ، وليس لكتمان ما فى كتبهم ، ومن ثم فهو غير واف بالمعنى تماماً ، يؤيد هذا أن المترجم نفسه يستخدم مقابلاً آخر لمعنى " الكتمان " وهو الفعل העלים - المقابل المباشر للكتمان - كما فى البقرة (١٤٠ ، ١٤٦) ، آل عمران (٧١ ، ١٧٨) .

وفى مقابل هذا يستخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل העלים وهو يعنى (أخفى - ستر - كتم - أضمر) ، مل٢ ٢٧/٤ (والرب كتم الأمر عنى ولم يخبرنى) . [١] ومن هنا كانت دلالته أفضل ، وأقرب للمعنى الأصلى مقارنة بما استخدمه ركندورف .

مما سبق يتضح لنا أن المترجمين جميعاً نجحوا فى الاقتراب من معنى الآية هنا كل حسب منهجه فى الترجمة وطريقة تعامله مع القرآن . إلا أن أكثرهم أمانة فى النقل ودقة فى الترجمة كان ريفلين فهو الأفضل .

* * *

المائدة ٢٠ : ﴿.. اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً... الآية ﴾

ركندورف : זכור את הטובה אשר גמל לך ד' בהשימו עליך מלכים ונביאים,.....[٢]

ريفلين : זִכְרוּ אֶת הַטּוֹב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶתְכֶם אֱלֹהִים בְּהָקִימוֹ בְּקִרְבְּכֶם נְבִיאִים וַיָּשֶׂם אֶתְכֶם מְלָכִים,....." [٣]

بن شمش :....., אל תשכחו את חסדי אללה לכם בהקימו נביאים ומלכים מקרבכם,"..... [٤]

* عطف تعالى : " وجعلكم ملوكاً " على قوله تعالى : " جعل فيكم " ومع تغير الأسلوب ؛ لأنه لكثرة الملوك فيهم أو منهم صاروا كلهم كأنهم ملوك ؛ لملوكهم مسلكهم فى السعة والترف . فلذا تجوز فى إسناد الملك إلى الجميع بخلاف " النبوة " فإنها وإن كثرت لا يسلك أحد مسلك الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ لأنها أمر إلهى يخص الله تعالى به من يشاء ، فلذا لم يتجوز فى إسنادها . [٥] ومن هنا كان التكرار للمغايرة فى الحالتين فالجعل الأول خاص "بالنبوة" ، أما الثانى فهو خاص " بالملك " .

---

(١) י.שטיינברג,ע',עלם,העלים, עמ' 644-י. גור,ע' עלם,העלים - אבן שושן,ע' עלם,העלים - ד.שגיב, ע',עלם,העלים.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 61.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 107.

(٤) א. בן שמש, עמ' 67,66.

(٥) الألوسى ، ج ٦ ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

وفي مقابل هذا نجد كلاً من ركندورف وبن شمش لا يلتفتان لدلالة التكرار هنا ، ومن ثم يحذفان التكرار مكتفيين بالعطف " للملوك " على " الأنبياء " ، بما يخل بالمعنى السابق تماماً .

بل زاد ركندورف الأمر سوءاً حيث قدم ذكر " الملوك " على ذكر " الأنبياء " ، بما يخل بالمعنى . إذ إن الآية تتسلسل من الإنعام الأعظم إلى المعظم بشكل تنازلي ، ولكن المترجم لا يبغي سوى التأكيد على كثرة الملوك فيهم باعتبار الرؤية القرائية التي ترى معظم أنبيائهم إما آباء بطارقة ، مثل إبراهيم ، وإسحاق ، ويعقوب ، أو مجرد ملوك ، نحو داود وسليمان ، وينزعون عنهم صفة النبوة ، خلافاً للرؤية الإسلامية. من هنا فالمترجم يحاول صبغ النص بالصبغة العبرية اليهودية ، بما يخل بالأصل وبلاغته . وعلى العكس من ذلك التزم بن شمش بالترتيب في الأصل .

أما ريفلين فهو الأكثر دقة والتزاماً بالأصل ، حيث راعى التكرار مثل الأصل ، كما حافظ على النسق الأصلي دون تقديم أو تأخير ، فهو الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل قوله تعالى : " جعل " استخدم ركندورف الفعل הֶשִׂים والذي يعني (وضع – طرح – ثبت – ولى – عين) ، حزقيا ٢١/٢١ ، ومعنى التعيين والوضع يرجع للعصر الحديث ، أما في المقرا فيعني (وجه – أدار إلى) ، وهو قريب من المعنى.[١]

في حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش الفعل הֵקִים والذي يعني (قام – نفذ – أنجز – أبرز إلى حيز الوجود – عين – نصب – ولى – أوكل) ، إرميا ١٥/٢٩ (قد أقام لنا الرب نبيين) ، إرميا ٩/٣٠ .[٢] ومن ثم فهو قريب كذلك من المعنى . وقد استخدم كلا المترجمين الصيغ القرائية هنا ولا اعتراض – خاصة وأنها تدور في إطار المعنى المراد .

وقد استخدم ريفلين مقابل " جعل " الثاني الفعل שָׂם أو הֶשִׂים وكلاهما قريب من المعنى كذلك في إطار التولية والتعيين . ولعل المترجم حاول من خلال المخالفة للفعل المستخدم في الحالة الأولى الإيحاء باختلاف كل حالة واختلاف المتعلق بها . ومن ثم نجد أن أفضل الترجمات هنا هي ترجمة ريفلين .[*]

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע' שים,השים, עמ' 805- י. גור,ע' שים,השים -אבן שושן,ע' שים,השים - ד.שגיב, ע' שים,השים.

(٢) י.שטיינברג,ע' קום,הקים, עמ' 740,739-אבן שושן,ע' קום,הקים - ד.שגיב, ע' קום,הקים.
وكذا انظر الفصل الثاني من هذا الباب ، ص ٢٨٧ .

* انظر كذلك حول التكرار : البقرة : ٤٠ ، ٧٥ ، ١٠٢ ، ١٤٤ / آل عمران : ٧١ ، ٧٨ ، ١١٢ / النساء : ٥٤ ، ١٥٦ / المائدة : ٥ ، ٥٩ ، ٨٢ / الأعراف : ١٦٠ / طه : ٨٩ ، ٩٤ / السجدة : ٢٣ ، ٢٤ .

ثانياً - التكرار من لدن المترجم خلافاً للأصل :

المائدة ١٥ : ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... הנה בא שלוחנו אליכם, להורותכם בכתב הרבה מקומות אשר השמטתם, גם ישמיט רבים ממנו.....(١)

ريفلين : ..., הִנֵּה בָּא אֲלֵיכֶם שְׁלִיחֵנוּ, יְבָאֵר לָכֶם הַרְבֵּה מֵאֲשֶׁר הֱיִיתֶם מַסְתִּירִים מִן הַסֵּפֶר וְדִלֵּג עַל הַרְבֵּה. [בְּלִי שִׂים לֵב] ,..... (٢)

بن شمش :שליחנו בא אליכם עם אור מאת אללה להבהיר לכם בספר, הבהר היטב, הרבה ממה שהייתם מסתירים מן הספר שלכם והרבה ממה שהייתם זונחים ממנו,.... (٣)

* المراد هنا : أن رسول الله ﷺ سوف يبين لكم - يا أهل الكتاب - كثيراً مما كنتم تكتمونه الناس ولا تبينونه لهم مما فى كتابكم ، نحو : آية الرجم ، ونعته ﷺ ... إلخ . ولا يبين لكم ولا يظهر كثيراً مما تخفونه إذا لم تدع إليه داعية دينية ؛ صيانة لكم عن زيادة الافتضاح . وقال " الحسن " : أى يصفح عن كثير منكم ولا يؤاخذه إذا تاب واتبعه . وقيل : يتجاوز عن كثير فلا يخبر به . (٤)

وفى مقابل هذا المعنى يلتزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل دون تكرار أو إضافات ، رغم ما فى ترجمة ركندورف من مثالب .

إلا أن بن شمش فى مقابل هذا نجده يكرر مقابل قوله تعالى : " كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب " دون مراعاة لمعنى الأصل . وذلك فى مقابل حذف قوله تعالى : " ويعفوا عن كثير " ؛ لأن المترجم لا يرغب فى ذكر فضل الرسول ﷺ وأنه أكرم من أهل الكتاب وأكثر مراعاة لمصالحهم من أنفسهم . ومن ثم فهو يحذف كل ما يتصل بتكريم ورفع شأن رسول الله ﷺ ، رغبة منه فى إبعاد هذه المعانى عن الذهن .

ومن حيث المقابلات ، استخدم ركندورف مقابل " يبين " ، والبيان هو الكشف عن الشئ ، والبينة الدلالة الواضحة عقلية كانت أم محسوسة (٥) - الفعل הורה (٦). وهذا المقابل غير

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 61.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 107,106.

(٣) א. בן שמש, עמ' 66.

(٤) الطبرى ، ج ١٠ ص ١٤٠ وما بعدها - القرطبى ، ج ٦ ص ١١٨ - الألوسى ، ج ٦ ص ٩٦ وما بعدها .

(٥) الراغب الأصفهانى ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٦) י.שטיינברג,ע'ירה,הורה, עמ' 343 -אבן שושן,ע' ירה,הורה, - ד.שגיב, ע'ירה,הורה ، انظر الفصل الثانى من الباب الأول ، ص ٨٧ ، ٨٨.

واف بدلالة المعنى الأصلى ، بل وبعيد عنه ؛ ذلك أن المراد هنا كشف ما يخفونه عن عمد لا مجرد التنويه والإشارة إليه . كما أن المترجم نفسه قد استخدم مقابل " البيان " الفعل הוֹדִיעַ كما فى آل عمران (١٨٧) وفى البقرة (٦٩) ، بينما استخدم الفعل הַרְאָה فى البقرة (٧٠) ، مما يدل على عدم دقة المقابل هنا .

فى حين استخدم ريفلين المقابل בֵּאֵר وهو قريب من المعنى باعتبار أن " البيان " يعنى الكشف والإيضاح . وقد أشار " جور " إلى أن الفعل באר يدل على التفسير والإيضاح ، [١] ومن ثم فهو ملائم للمراد هنا .

أما بن شمش فاستخدم الفعل הבהיר [٢] وهو قريب كذلك من المراد هنا .

أما " الإخفاء " فقد استخدم ركندورف المقابل הִשְׁמִיט والذى يعنى (حذف – شطب – أسقط – أهمل – أغفل) ، تث ١٥/٣ (فتبرئه يدك منه) [٣] . وهو مقابل قريب من المعنى ، إلا أنه قاصر عن دلالة " الإخفاء " ، خاصة وأن دلالته تشير لمعنى الإهمال والإغفال – بما يخفف من حدة الأصل تماماً . وهو يحاول الإيحاء بأن الأمر مجرد غفلة منهم ، وليس عن قصد وعمد . يؤيد هذا أنه استخدم فيما قبل الفعلين העלים- הסתיר فى مقابل معنى " الإخفاء " .

أما ريفلين وبن شمش فاستخدما الفعل הסתיר ، وهو قريب وملائم للمعنى فى ضوء دلالته على الستر والإخفاء .

وأما مقابل " العفو " فقد استخدم ركندورف المقابل השמיט كذلك خلافاً للأصل ، بما يوحى أن الرسول ﷺ سوف يغفل أو يحذف مواضع أكثر مما أخفيتم أو أغفلتم أنتم أيها اليهود. وهذا يعد تحريفاً للأصل ؛ لأن المراد كما سبق ذكره إنما هو تفضل من الرسول ﷺ بعدم فضح أمرهم ، وهو مالا يرغب المترجم فى إظهاره .

أما ريفلين فاستخدم الفعل דִּלֵּג والذى يعنى (طفر – قفز – نط – وثب – تخطى – تجاوز – حذف – أسقط) ، نشيد ٨/٢ (طافراً على الجبال) . [٤] وهو قريب من المعنى باعتبار أن الأصل يعنى التجاوز وعدم الذكر . إلا أن إضافته للتعبير בְּלִי שִׂים לֵב هنا تعنى إما أن الرسول سيتجاوز عن هذه المواضع دون انتباه منه ، أو أنه سوف يتجاوز عنها دون لفت الأنظار إليها ، ولكن المقابل الإيجابى أفضل هنا باعتبار أن المترجم يجتهد فى غالبية الأحوال فى الاحتفاظ بالأصل ومعناه .

---

(١) י.שטיינברג,ע'/באר,עמ' 87 -אבן שושן,ע' באר, - ד.שגיב, ע'/באר.
وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٩٤.
(٢)אבן שושן,ע' בהר/הבהיר - ד.שגיב, ע'/בהר/הבהיר ، وكذا الفصل الأول من هذا الباب ، ص ١٩٥.
(٣) י.שטיינברג,ע' שמט/השמיט עמ' 853 -אבן שושן,ע' שמט/השמיט-ד.שגיב, ע' שמט/השמיט.
(٤) י.שטיינברג,ע'/דלג, עמ' 170 -אבן שושן,ע' דלג - ד.שגיב, ע'/דלג.

أما بن شمش فكرر هنا دلالة " الإخفاء " باستخدام الفعل זנח والذى يعنى (أهمل - ترك - نبذ - هجر - تخلى عن - أغفل) ، هوشع ٨/٣ (كره إسرائيل الصلاح) [١] وقد وجه الخطاب هنا لأهل الكتاب ، رغم أن الخطاب هنا موجه للرسول ﷺ . بالإضافة لتقديمه مقابل قوله تعالى : " قد جاءكم من الله نور .." على قوله تعالى : " يبين لكم " ، بما يخل بالأصل تماماً . والمترجم يسعى من خلال هذا إلى إبعاد أى فضل للرسول ﷺ على أهل الكتاب إعلاءً لشأنهم .[*]

* * *

مما سبق نجد أن ريفلين قد التزم بالأصل فى (٧) مواضع من إجمالى (٨) مواضع. فى حين لم يلتزم كل من ركندورف وبن شمش إلا فى مواضع واحد فقط لكل منهما. بما يؤكد على دقة ريفلين وأمانته إزاء الأصل.

* * *

(١) ר.שטיינברג,ע/,זנח עמ' 210 -אבן שושן,ע' זנח • ד.שגיב, ע' זנח.

* انظر كذلك : البينة : ١ .

رابعاً: التأكيد:

القصد منه الحمل على مالم يقع ؛ ليصير واقعاً ، ولهذا لا يجوز تأكيد الماضي ولا الحاضر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وإنما يؤكد المستقبل .

وهو أقسام أحدها : التوكيد الصناعي ، [1] وهو أربعة أقسام :

١- التوكيد المعنوي : بكل ، وأجمع ، وكلا وكلتا . وفائدته رفع توهم المجاز وعدم الشمول . [2]

٢- التوكيد اللفظي : وهو تقرير معنى الأول إما بمرادفه ، وإما بلفظه ، ويكون في الاسم والفعل والحرف والجملة . [3]

وفوائده :

أ- قصد تحقيق المخبر به ، والاهتمام به . [4]

ب- بيان صدق الرغبة في الحكم ، وقصد رواجه . [5]

جـ- قصد إغاظة السامع .

د- قصد الترغيب .

هـ- الإعلام بأن المخبر به كله من عند المتكلم .

و- التعريض بأمر آخر . [6]

ويجب فيه مراعاة أحوال المخاطب ؛ ذلك أن المخاطب إما أن يكون خالي الذهن ، فيلقى إليه الكلام دون تأكيد، أو متردداً فيه فيحسن تقويته بمؤكد، أو منكراً وعندئذ يجب التأكيد.[7] فكما قال " التنوخي " في " أقصى القرب " : إذا قصدوا مجرد الخبر أتوا بالجملة الفعلية ، وإن أكدوا فبالاسمية ، ثم بأن ، ثم بها وباللام . وقد تؤكد الفعلية بـ " قد " . وإن احتيج بأكثر جيء بالقسم مع كل من الجملتين . وقد تؤكد الاسمية باللام فقط ، وقد تجيء مع الفعلية مضمرة بعد اللام . [8]

٣- تأكيد الفعل بالمصدر : وهو عوض عن تكرار الفعل مرتين ، وفائدته رفع توهم المجاز في الفعل بخلاف التوكيد السابق فإنه لرفع توهم المجاز في المسند إليه . [9]

---

(١) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٨٤ ، ٣٨٥ .
(٢) السيوطي ، ج ٣ ص ١٩٧ .
(٣) السيوطي ، ج ٣ ص ١٩٧ ، ١٩٨ - الزركشي ، ج ٢ ص ٣٨٥ وما بعدها .
(٤) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٨٩ .
(٥) عبد المتعال الصعيدي ، ص ٤٦ .
(٦) الزركشي ، المرجع السابق ، نفسه .
(٧) عبد المتعال الصعيدي ، ص ٤٢ وما بعدها .
(٨) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٩١ .
(٩) الزركشي ، ج ٢ ص ٣٩١ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

وهناك أدوات أو مؤكدات للجمل الاسمية ، وأخرى للفعلية ، فمن المؤكدات للجمل الاسمية : إنّ ، أنّ ، لام الابتداء ، القسم – وسوف نستعرضه بشكل منفصل – ، ألا الاستفتاحية ، أما ، ها التنبيه ، وكأن في تأكيد التشبيه ، ولكنّ في تأكيد الاستدراك ، وليت في تأكيد التمني ، ولعل في تأكيد الترجي ، وضمير الشأن ، وضمير الفصل ، وإما في تأكيد الشرط ، و(يا) الموضوعة لنداء البعيد ، والباء في الخبر ، وما النافية . (١)

ومن مؤكدات الجمل الفعلية : " قد " ، السين التي للتنفيس ، سوف ، النون الشديدة ، لن ، لا ، ولمّا في تأكيد النفي . (٢)

وسوف نستعرض بعض نماذج التوكيد للجملة الفعلية ، وكيفية تعامل المترجمين معها .

* * *

١- توكيد الجملة الفعلية دلالة على تحقيق المخبر به والاعتناء به :

المائدة ٢٤ : ﴿ قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ... الآية ﴾ .

ركندورف :ויענו: משה ! לא נעבור כל עת היותם שמה,... (٣)

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ:" מֹשֶׁה, לֹא נָבוֹא לְעוֹלָם כָּל עוֹד הֵם בְּתוֹכָהּ...." (٤)

بن شمش : ... וענו: " לא ניכנס אליה לעולם, כל עוד...." (٥)

* قولهم " إنا لن ندخلها أبداً " جملة مؤكدة بتصدير ضمير يحل محل المبتدأ ، وبـ " لن " لنفي المستقبل ، وبـ " أبداً " التي تؤكد النفي بالدهر المتطاول . (٦)

وفي مقابل ذلك حذف ركندورف كلمة " أبداً " في الترجمة ، بما أضاع دلالة التوكيد بها هنا للدهر المتطاول . في حين احتفظ كل من ريفلين وبن شمش بالجملة كاملة دون حذف إدراكاً للمعنى السابق ذكره .

وقد سبق ذكر المقابلات المستخدمة هنا . أما مقابل " أبداً " لدى ريفلين وبن شمش فهي לְעוֹלָם وهي تعني (أبداً – إلى الأبد – أبد الآبدين – دائماً وأبداً – على مر الدهور)، إرميا ٥/٣ (هل يحقد إلى الدهر) . (٧) وهو مقابل ملائم للمعنى ، بما يعني أن كلاً من ريفلين وبن شمش قد أدرك دلالة التأكيد هنا . إلا أن ترجمة ريفلين أفضل لالتزامه بالأصل، خاصة في ضوء استخدامه للمقابل المباشر لفعل القول، دون حذف أو تعديل خلافاً لغيره من المترجمين .

* * *

---

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ١٩٣ – الزركشي ، ج ٢ ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢) السيوطي ، المرجع السابق نفسه – الزركشي ، ج ٢ ص ٤١٧ وما بعدها .

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 62.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 108.

(٥) א. בן שמש, עמ' 67.

(٦) الألوسي ، ج ٦ ص ١٠٧ ، ١٠٨ – الزمخشري ، ج ١ ص ٦٢٠ ، ٦٢١.

(٧) י.שטיינברג,ע',עולם, עמ' 622 -אבן שושן,ע' עולם,לעולם - ד.שגיב, ע',עולם,לעולם.

٢- تأكيد المخبر به والاهتمام بشأنه كذلك :

البقرة ١٢٠ : ﴿ ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ... الآية ﴾ .

ركندورف : היהודים והנוצרים לא יאהבוך,.... (١)

ريفلين : אֶבֶן לֹא יִרְצוּךָ הַיְּהוּדִים וְלֹא הַנּוֹצְרִים....(٢)

بن شمش : ...., כי היהודים והנוצרים לא יכירו בך..... (٣)

* المراد هنا نفي رضا الفريقين ، و " لن " تفيد تأكيد النفي للاستقبال والحال . وتكرار أداة النفي " لا " ، والتي أتت بين معطوفين يدل على تأكيد النفي والإشعار بأن رضا كل من الفريقين مباين لرضا الفريق الآخر . (٤)

وفي مقابل هذا ، نجد ركندورف يتغاضى عن وجود أداة النفي المؤكدة لنفي " الرضا " ، ويكتفي فقط بأداة واحدة للنفي ، دون مراعاة لدلالتها التأكيدية في الآية بما يخل بالمعنى . وهو يسعى من وراء هذا ، لجعل الأمر مجرد عدم تصديق بالرسول ﷺ وعدم محبة له لسبب في نفسه هو ، لا لسبب في أنفسهم هم .

في حين حافظ ريفلين على دلالة التوكيد باستخدام الأداة אבן ، كما راعى تكرار أداة النفي لتأكيد النفي ، بما يجعله الأفضل هنا لحفاظه على المعنى .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف من عدم تأكيد الآية ، واستخدام أداة واحدة للنفي فقط دون مراعاة للمعنى ، بما يجعل ترجمتيهما قاصرتين عن المعنى الأصلي تماماً .

ومن حيث المقابلات ، فإن " الرضا " يعني : أن رضا العبد عن الله أن لا يكره ما يجري به قضاؤه ، ورضا الله عن العبد هو أن يراه مؤتمراً لأمره ومنتهياً عن نهيه . (٥)

وقد استخدم ركندورف المقابل אָהֵב والذي يعني (حب - أحب - ود - أغرم بـ - هوى - عشق - شغف بـ - استحسن - عطف على - حلا في عينه) ، لا ١٨/١٩ (بل تحب قريبك كنفسك) . وهو يعني محبة النساء ، ومحبة الغير كالصديق ونحوه ، ويدل على محبة الرب لأصفيائه كما في هوشع ٥/١٤ ، كما يدل على محبة الأخلاق ، نحو مزامير ٨/٤٥ ، (أحببتَ البر) . (٦) ومن ثم فهذا المقابل قاصر عن المعنى تماماً ؛ لأن ثمة فارق كبير بين الرضا - كما سبق ذكره - وبين المحبة التي هي إرادة ما تراه أو تظنه خيراً ، وهي على ثلاثة أوجه : محبة للذة، ومحبة للنفع ، ومحبة للفضل. وفي أبلغ من الإرادة إذ أن كل محبة إرادة ، وليس كل إرادة محبة . وأما محبة الله تعالى للعبد فهي إنعامه عليه ، أما محبة العبد لله تعالى فهي طلب

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 62.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 108.

(٣) א. בן שמש, עמ' 67.

(٤) الألوسي ، ج ١ ص ٣٧١ .

(٥) الراغب الأصفهاني ، ص ١٩٧ .

(٦) י.סטיינברג,ע'אהב, עמ' 14,13 ·אבן שושן,ע'אהב · ר.שגיב, ע'אהב.

الزلفى لديه . [1] ومن هنا كان الفعل אָהַב يعنى المحبة لا الرضا ، والمترجم يسعى من وراء هذا المقابل - كما قلنا - إلى جعل الأمر مجرد محبة وكراهية تتعلق بالنفس حيناً ، أو بالطرف الآخر أحياناً ؛ للإيحاء بأن الأمر نابع من الرسول ﷺ ، وهو السبب فى إيجاد هذه الكراهية لا هم، بما يخل بالمعنى .

فى حين استخدم ريفلين الأداة אכן للتأكيد ، وهى تعنى (حقاً - أجل - صحيح) ، تك ١٦//٢٨ ، (حقاً إن الرب فى هذا المكان) . [2]

كما استخدم المقابل רָצָה لمعنى " الرضا " ، وهو يدل على الرضا والإرادة معاً كما فى جامع ٧/٩ . [3] وقد سبق ذكر ذلك - ومن ثم فهو أفضل كثيراً وأقرب للمعنى بما يجعل ريفلين هو الأفضل هنا .

أما بن شمش فاستخدم المقابل הִכִּיר والذى يعنى (عرف - تعرف على - ميز - توسم - أقر - اعترف بـ - سلم بـ - أدرك - فهم) ، تك ٨/٤٢ ، (وعرف يوسف إخوته) ، روت ١٤/٣ . ومع حرف الباء يعنى (اعترف - أقر بـ) وهى دلالة ترجع للعصر الحديث . [4] وهذا المعنى يقترب من مراد الأصل ؛ لأن " الرضا " يعنى الدخول فى دينه ، والإقرار له بالنبوة والرسالة . ومن ثم فالمقابل قريب كذلك من المعنى ، إلا أنه لا يشير صراحة لدلالة "الرضا"، والتى أدركها ريفلين بشكل أكثر مباشرة من بن شمش ، ومن ثم كانت ترجمة ريفلين هى الأقرب للمعنى والأكثر دقة .

* * *

طه ٨٥ : ﴿ قال فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامرى ﴾ .

ركندورف : ויאמר אלהים: הן נסיתי את עמך אחר לכתך מאתם,...[5]

ريفلين : וַיֹּאמֶר [אֱלֹהִים] :" אָכֵן נִסָּה נִסִּינוּ אֶת עַמְּךָ אַחֲרֵי לֶכְתֶּךָ",... [6]

بن شمش : ונאמר לו: " אנו ניסינו את בני עמך בהעדרך,..." [7]

* الجملة هنا فى قوله تعالى : " فإنا قد فتنا " مؤكدة بضمير يحل محل المبتدأ مع الأداة "قد" المؤكدة للجملة الفعلية . وقد أجرى الله تعالى الفتنة المترقبة بلفظ الموجودة الكائنة على

---

(١) الراغب الأصفهانى ، ص ١٠٥ .

(٢) י.שטיינברג,ע'אכן, עמ' 40 -אבן שושן,ע'אכן - ד.שגיב, ע'אכן.

(٣) י.שטיינברג,ע'רצה, עמ' 795 -אבן שושן,ע'רצה - ד.שגיב, ע'רצה.

(٤) י.שטיינברג,ע'נכר,הכיר, עמ' 557 -י. גור ע' נכר,הכיר-אבן שושן,ע'נכר,הכיר- ד.שגיב, ע'נכר,הכיר.

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 182.

(٦) י. י. ריבלין, עמ' 325.

(٧) א. בן שמש, עמ' 189.

عادته . أو أن " السامرى " شرع فى تدبير الأمر لما غاب " موسى " عليه السلام، وعزم على إضلالهم حال مفارقة " موسى " ، وكأنه قدّر الفتنة موجودة . (١)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم الأداة כִּי فى بداية الجملة ، وهى تعنى (نعم – أجل – بلى – حقاً – إي – ها – حقاً – هو ذا) ، مزامير ١٣٩/٤ (وأنت يا رب عرفتها كلها) وهى تدل على التنبيه وعلى التوكيد ، ومن ثم فهى قريبة من مراد التوكيد فى الأصل .

إلا أن المترجم حذف الضمير المنفصل الجمع رغم دلالته على التوكيد كذلك ، واستبدله بضمير المفرد المتكلم الملحق بالفعل ، ومن ثم فقد أضاع دلالته هنا بالإضافة لدلالة العظمة فى استخدام صيغة الجمع وما فيها من إعلاء لشأنه عز وجل ، وبالتالى جاءت ترجمته غير وافية بالمراد هنا .

وأما ريفلين فقد اجتهد فى إدراك دلالة الأصل والمحافظة عليه ؛ ولذا فهو يبدأ الآية بالأداة אכן للتأكيد ، ثم يستخدم صيغة المصدر المؤكد للفعل ، بالإضافة لالتزامه بضمير العظمة جمعاً בְּסִיגוֹ ، لكنه جاء به متصلاً بدلاً من المنفصل . ولكن بصفة عامة نجد ترجمته أقرب للمعنى ، وأكثر دقة خاصة فى ضوء مقارنتها بترجمة ركندورف .

أما بن شمش فنجده قد التزم بضمير العظمة المنفصل אנוכי إدراكاً منه لدلالته فى الأصل، لكنه حذف "قد " رغم دلالتها على التوكيد وتقوية المعنى. ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن الأصل غير ملتزمة به .

وبالتالى فقد أخفق كل من ركندورف وبن شمش فى نقل المعنى هنا كاملاً ، خاصة وأنهما لم يلتزما بالأصل تماماً . بينما نجح ريفلين فى الالتزام بالأصل والحفاظ على المعنى ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات، فهى ملائمة للمعنى قريبة من مراد مفردات الأصل لدى جميع المترجمين، والخطأ إنما جاء فى التركيب ، لا فى المفردات. (*)

* * *

(١) الرازى ، ج ٢٢ ص ٩٨ ، ٩٩ – البيضاوى ، ج ٣ ص ١٨١ – الزمخشرى ، ج ٢ ص ٤٤٣ .

* انظر كذلك : آل عمران : ٦٦ .

١- أسلوب القسم :

القسم هو إرادة المتكلم في تأكيد الجملة الخبرية وتحقيقها عند السامع . فيحلف بما يكون فيه فخر له، أو تعظيم لشأنه ، أو تنويه لقدره، أو ذم لغيره، أو جارياً مجرى الغزل والترفق، أو خارجاً مخرج الموعظة والزهد. [١] والقسم لا يكون إلا باسم معظم . وقد أقسم تعالى بنفسه في القرآن في سبعة مواضع. وباقي الأقسام كلها قسم بمخلوقاته. وينقسم القسم إلى قسمين :

١- المظهر ، وهو الظاهر .

٢- المضمر ، وهو نوعان : نوع دلت عليه لام القسم نحو : " لتبلون في أموالكم وأنفسكم " ، ونوع دل عليه المعنى ، نحو : " وإن منكم إلا واردها " تقديره (والله) . [٢]

وقال " أبو علي الفارسي " : الألفاظ الجارية مجرى القسم ضربان :

١- ما تكون كغيرها من الأخبار التي ليست بقسم ، فلا تجاب بجوابه ، نحو : " وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم " ، وهذا ونحوه يجوز أن يكون قسماً ، وأن يكون حالاً لخلوّه من الجواب .

٢- ما يتلقى بجواب القسم ، نحو : " وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس " . [٣]

وأكثر الأقسام المحذوفة الفعل في القرآن ، لا تكون إلا بالواو ، فإذا ذكرت الباء أتى بالفعل ، نحو : " وأقسموا بالله " . [٤]

والقسم لما كان يجيء لتوكيد المقسم عليه ، فإنهم تارة يزيدون فيه للمبالغة في التوكيد ، نحو زيادة لفظ (إي) ، بمعنى نعم في قوله تعالى : " قل إي وربي " .

وتارة يحذفون منه للاختصار وللعلم بالمحذوف . ومما يحذفونه فعل القسم وحرف الجر ، ويكون الجواب مذكوراً ، كقوله تعالى : " لقد كان لكم في رسول الله " ، أي (والله) . وقد يحذفون الجواب ويبقون القسم للعلم به - وهو الأكثر - فيكون الحذف أوجز وأبلغ ، نحو : " ص . والقرآن ذي الذكر " ، فإنه في القسم به من تعظيم القرآن ووصفه بأنه " ذو الذكر " المتضمن لتذكير العباد ما يحتاجون إليه ، والشرف والقدر ، ما يدل على القسم عليه ، وهو كونه حقاً من عند الله غير مفترى كما يقول الكافرون ، والتقدير : " إن ذلك لحق " . [٥]

وسوف نستعرض بعضاً من نماذج القسم ، وكيفية تعامل المترجمين معها .

* * *

---

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٤٨ ، ٢٧٩ - بدر الدين بن مالك ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
(٢) السيوطي ، ج ٤ ص ٤٦ وما بعدها - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٠ وما بعدها .
(٣) السيوطي ، ج ٤ ص ٤٨ - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٥ ، ٤٦ .
(٤) السيوطي ، ج ٤ ص ٤٩ - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٣ .
(٥) السيوطي ، ج ٤ ص ٤٩ ، ٥٠ - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٤ ، ٤٥ .

الإسـراء ٤ : ﴿ وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً ﴾ .

ركندورف :... פעמים תשחיתו בארץ, ולבבכם ירום מאד! (١)

ريڤلين : "הַשְׁחֵת תַּשְׁחִיתוּ עַל הָאָרֶץ פַּעֲמָיִם, וְהִתְנַשֵּׂאתֶם הִתְנַשֵּׂא עַד מְאֹד".(٢)

بن شمش : "פעמיים תרבו שחיתות בארצכם לאחר שתעלו מעלה- מעלה".(٣)

* المراد هنا : وأوحينا إليهم وحياً مقضياً مبتوتاً فى التوراة لتعصن الله يا معشر بنى إسرائيل ولتخالفن أمره فى بلاده مرتين . وقيل الفساد الأول مخالفة أحكام التوراة ، وقتل "إشعيا" و " إرميا " . وثانيهما : قتل " زكريا " و " يحيى " ، وقصد قتل " عيسى " عليه السلام . " ولتعلن " أى لتستكبرن على الله باجترائكم عليه استكباراً شديداً . واللام فى : "لتفسدن / لتعلن " لام قسم مضمر . وقيل : جواب قسم محذوف . أو أن المعنى قضينا على إجراء القضاء المبتوت مجرى القسم . (٤)

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف لا يلتزم بالأصل . فهو أولاً : يقدم ويؤخر خلافاً لنسق الأصل ؛ إذ يقدم " مرتين " على ذكر " لتفسدن " . ثانياً : أسقط دلالة لام القسم هنا ، أو أى دلالة للتوكيد من الجملة ، واكتفى باستخدام صيغة المستقبل תשחיתו مجردة . بما أخل بالمعنى تماماً . ثم إنه فى الشق الثانى من الآية قدم ذكر לְבָבְכֶם على ذكر الفعل ירום كما أنه حذف التوكيد باللام + النون (القسم) من الفعل ، واكتفى - كما فعل - باستخدام صيغة الاستقبال فقط دون مراعاة لمعنى القسم أو التوكيد . ولم يكتف بهذا بل حذف المفعول المطلق "علواً " ، والغرض منه التأكيد فى الجملة على عظم استكبارهم وتعاليهم . ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة تماماً عن المعنى .

وهو لم يقدم على هذا إلا لتخفيف حدة الأصل ، وما فيها من ذكر لفساد اليهود وضلالهم وإضلالهم فى الأرض واستكبارهم فيها بغير الحق . وهذا كله لا يتفق مع رؤية المترجم ، ومن ثم عمد إلى حذف القسم وماله من دلالة على التوكيد هنا . يؤيد هذا أنه لا يلتزم بالقسم " باللام " كذلك ، فى الآيات يوسف (٣٢) ، الشعراء (٤٩) ، ص (٨٨) . ولكنه فى طه (٧١) نجده يستخدم مقابل " ولأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم فى جذوع النخل " [הן אגדע את ידיכם ואת רגליכם ..... ואתלכם בעצי תמרים למען תדעו....] ، أى أنه استخدم الأداة הן فى بداية الآية فى سورة طه ، وقد سبق أن استخدمها كذلك كمقابل لـ " قد " التوكيد كما فى طه (٨٥) ، بما يؤكد على إدراك المترجم التام للأصل ومعناه وفهمه لدلالة اللام هنا ، ومن ثم فما فعله إنما هو عن عمد وقصد ، لا عن سوء فهم . ومما يؤكد هذا حذفه للمفعول المطلق فى آية سورة الإسراء هنا " علواً " بما يخل بالمعنى تماماً .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 151.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 280.

(٣) א. בן שמש, עמ' 166.

(٤) القرطبى ، ج ١٠ ص ٢١٤ ، ٢١٥ - الطبرى ، ج ١٥ ص ١٦ ، ١٧ - البيضاوى ، ج ٣ ص ١١٣ .

أما ريفلين فقد كان أكثر حرصاً من ركندورف ، وأكثر التزاماً بالأصل حيث أدرك دلالة اللام هنا ، ولذا فقد استخدم في الحالة الأولى المصدر المؤكد للفعل لمراعاة التوكيد بالقسم في الأصل ، بالإضافة لالتزامه بنسق الآية . وأما في الشق الثاني من الآية فقد استخدم الصيغة והתגשאתם ، أي استخدم واو القلب هنا مع فعل تام الحدوث على مستوى الشكل ، وهي تؤدي وظيفة التوكيد هنا باعتبارها تدل على وقوع هذا الفعل لا محالة . كما حافظ على المفعول المطلق התגשא وأكده بالتعبير עד מאד كمقابل لـ " كبيراً " . وبالتالي فهو أفضل كثيراً من ركندورف وأقرب للمعنى ، حيث حافظ على دلالة القسم هنا وهي التوكيد والإقرار لحدوث هذه الأمور منهم ، وبالتالي جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف، إذ قدم الظرف פעמיים على الفعل الأساسي، ومن ثم استخدم الصيغة תרבו שחיתות مركبة من صيغة المستقبل والاسم كمحاولة لإبراز التوكيد في الأصل، لكنه أخفق في نقل المعنى الأصلي، خاصة وأنه أهمل تماماً صيغة التوكيد بلام القسم هنا. وقد جاء هذا عن عمد وقصد منه، لا عن سهو .

يؤيد هذا أنه في الشق الثاني من الآية نجده يحذف القسم كذلك باستخدام صيغة שתעלו، بل ويستبدل صيغة الذم والتوبيخ وذكر الاستكبار منهم بصيغة مدح وإيجاب وهي תעלו. وقد التزم ظاهرياً بالمفعول المطلق " علواً " מעלה ، وكررها كتأكيد بدلاً من الصفة "كبيراً " . وهو بهذا قد حرف المعنى بعيداً تماماً عن الأصل وما فيه من ذكر لقبائحهم وفسادهم في الأرض بغير الحق، وحوله إلى دلالات إيجابية تتعلق بالترقي والسمو لا بالاستكبار. وذلك سعياً لتخفيف حدة الأصل ورفعاً لشأن اليهود من بني إسرائيل . وهو ما سيتضح بشكل أكبر عند ذكر المقابلات. وبصفة عامة جاءت ترجمته قاصرة تماماً عن الأصل غير ملتزمة به، بل ومحرفة له.

ومن حيث المقابلات، فقد أضاف بن شمش ضمير المخاطبين في ארצכם خلافاً للأصل المطلق "الأرض". وهو بهذا يحاول انتزاع اعتراف من القرآن بأن أرض فلسطين هي أرض خاصة باليهود ملك لهم، على الرغم من أن المفسرين ذكروا أن المراد بالأرض هنا إما الجنس، أو أرض الشام وبيت المقدس. وقال آخرون: بل هي مصر.[1] وفي جميع الأحوال فهي مطلقة دون تخصيص، ولكن المترجم تغاضى عن هذا وخصصها لليهود دون غيرهم، بما يحمل النص مالم يرد به.

وأما دلالة " العلو " فهي الغلو والتكبر والبغي بغير الحق .[2] وفي مقابل هذا استخدم ركندورف الفعل רם والذي يعني (سما - علا - تعالى - ارتفع)، تث ١٧/٧ ومنه التعبير רם לבו بمعنى (انتفخ صدره غروراً - شمخ بأنفه - تكبر - استعلى)، تث ١٤/٨ (يرتفع قلبك) .[3] وهو مقابل قريب من المعنى .

أما ريفلين فاستخدم الفعل הִתְגַּשֵּׂא وهو يعني (اشرأب - رفع رأسه - علا - سما - ارتفع - استعلى على - تكبر - كابر - تبختر - تباهى - شمخ بأنفه - صعر خده) ، حزقيا

---

(١) الرازي ، ج ٢٠ ص ١٥٥ - الألوسي ، ج ١٥ ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) البيضاوي ، ج ٣ ص ١١٣ - القرطبي ، ج ١٠ ص ٢١٤ ، ٢١٥.

(٣) י.שטיינברג,ע'רוס,רם עמ' 776 * אבן שושן,ע' רוס,רם * ר.שגיב, ע'רוס,רם .

١٥/٢٩ (فلا ترتفع بعد على الأمم) . [١] وهو قريب من قول " الطبرى " بأن العلو هو الاستكبار . [٢] ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل من ناحية المفردات ، ومن ناحية التركيب وبالتالى فهو الأفضل .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل עֲלָה والذى يعنى (علا – سما – ترقى – ارتفع – صعد – عرج) ، خر ١٣/٢٤ – إشع ٢٤/٣٧ . [٣] وأما التعبير מַעְלָה- מַעְלָה فهو يعنى (إلى العلياء – إلى العلى – إلى الأعالى – رفيعاً رفيعا) ، خر ٢٦/٢٠ . وقد ورد التركيب الذى استخدمه المترجم فى تث ٤٣/٢٨ הַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עָלֶיךָ מַעְלָה מַעְלָה (الغريب الذى فى وسطك يستعلى عليك متصاعداً) . [٤] وهو بالتالى قد عدل المعنى من السلب إلى الإيجاب والمدح ، مصوراً الأمر بأنه سمو وعلو لا تكبر واستكبار . ومن ناحية أخرى يضفى إيحاءات بالاقتباس من المقرا لصيغ كاملة بما يوحى بأن القرآن مقتبس من المصادر اليهودية والمسيحية . كما أنه لم يلتزم بالعطف فى " ولتعلن " حيث جاء بالمقابل לְאַחַר שֶׁ ، وهو بهذا يخل بالفصل والوصل فى الأصل.

وبصفة عامة جاءت ترجمة بن شمش غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى محرفة فى جزء منها للأصل سواء بالحذف ، أو الإضافة ، أو التلاعب بالمقابلات .

وبالتالى تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريفلين .

* * *

طه ٩٠ : ﴿ ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن ... الآية﴾

ركندورف : ויאמר אליהם אהרון לפני השתחום לעגל : עמי !....[٥]

ريفلين : וְכְבָר אָמַר לָהֶם אַהֲרֹן לִפְנֵי כֵן : " עַמִּי,..." [٦]

بن شمش : הלא התירם אהרן מקודם :" בני עמי!..." [٧]

* اللام فى : " لقد " تدل على القسم ، إذ هذا الجزء من الآية وما بعده جملة قسمية مؤكدة لما سبق من الإنكار والتشنيع ببيان عتوهم واستعصائهم على الرسول ، إثر بيان مكابرتهم لقضية العقول . والمعنى : وبالله لقد نصح لهم " هارون " ونبههم على كنه الأمر من قبل رجوع "موسى" عليه السلام إليهم ، وخطابه إياهم بما ذكر من المقالات . [٨]

---

(١) י.שטיינברג,ע'/נשא, התנשא, עמ' 576,575 -י. גור, ע' נשא, התנשא - אבן שושן,ע' נשא, התנשא - ד.שגיב, ע'/נשא, התנשא .

(٢) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) י.שטיינברג,ע'/עלה עמ' 641,640 - אבן שושן,ע' עלה - ד.שגיב, ע'/עלה .

(٤) י.שטיינברג,ע'/מעלה עמ' 486,485 - אבן שושן,ע' מעלה - ד.שגיב, ע'/מעלה .

(٥) צ. ח. רקנדורף, עמ' 182.

(٦) י. י. ריגלין, עמ' 326,325.

(٧) א. בן שמש, עמ' 190 .

(٨) الألوسى ، ج ١٦ ص ٢٤٩ .

وفى مقابل هذا التأكيد بالقسم نجد ركندورف يسقط هذا القسم من الآية ، بما يضيع المعنى السابق بالكلية ويخل بالمعنى العام للآية ، خاصة أن هذا القسم يؤكد ضمن معناه قيام "هارون" بكامل أمانته ومهمته التى أوكلها إليه " موسى " من حفظ القوم بعيداً عن الضلال ، وإرشادهم إلى ما فيه الخير . ولكن المترجم لا يهتم بهذا ؛ ربما لأن التوراة تشير لاشتراك "هارون" معهم فى صنع العجل ، خلافاً للرؤية القرآنية التى ترى " هارون " نبياً أميناً فى دعوته .

كما أنه أخطأ فى تقدير المحذوف بعد " من قبل " ، إذ قدر השתחוותם לעגל رغم إجماع المفسرين على أن المراد هنا من قبل رجوع " موسى " إليهم ، أو من قبل قول "السامرى" لهم : (هذا إلهكم وإله موسى) . وكأنه – أى هارون – أول ما وقع بصره على العجل حينما طلع من الحفرة توهم ذلك منهم وبادر بتحذيرهم . [1] أما التقدير بـ (من قبل سجودهم للعجل) ، فهو شامل لكل ما قيل ، ومن ثم يفقد دلالة تخصيص الحدث هنا وزمنيته المباشرة . فهذا تقدير عام ، لا خاص بما يفقد النص جزءاً من معناه. وذلك خلافاً لريفلين وبن شمش اللذين لم يقدرا محذوفاً اعتماداً على الأصل والسياق .

أما ريفلين فاستخدم لفظ כְּבָר والذى يعنى (قد – " قبل فعل ماضى " – سبق أن – سبق فى – وقتئذ – قبلئذ – إذن – إذاً) ، وأما וְכְבָר فهو لفظ مثنوى يعنى (أداة ربط كمقدمة لقصة واقعية ترتبط مع ما سبق ذكره قبلها) .[2] وقد استخدم معه الفعل فى زمن الماضى ، أى أنه يحاول الإتيان بمقابل لـ " قد " إدراكاً منه لمعنى القسم هنا ، وهو التأكيد . وذلك باعتبار أن الآية هنا فى معرض القصة العام .

ولكن يؤخذ عليه أنه استخدم الأداة אכן كمقابل لـ " لقد " وذلك فى آل عمران (١٨١)، المائدة (١٢) ، واستخدمها كمقابل لـ " قد " بدون اللام فى طه (٨٥) . وأحياناً ما يستخدم לפנים كما فى الجاثية (١٦) – غافر (٥٣) كمقابل لـ " لقد " . ومن ثم فقد تعددت مقابلات التوكيد لدى ريفلين بما يخرج عن حد الالتزام المباشر بالأصل ، واستخدام مقابلاً واحداً لكل لفظ فى الأصل . وهو وإن نجح فى الحفاظ على دلالة التوكيد هنا ، إلا أن אכן تعد أقوى من כבר وأكثر مباشرة للمعنى .

وأما بن شمش فقد استخدم الأداة [הֲלֹא] والتى تعنى (ألا ؟ – ألم ؟ أليس – ها – حقاً) ، وهى تستخدم كأسلوب استفهام تقريرى ، كما تدل على معنى التقرير والتأكيد فى أغلب الأحيان ، كما فى حزقيا ٢٣/١٨ (ألا برجوعه عن طرقه فيحيا) ، صمو١ ١٧/١٢ (أما هو حصاد الحنطة اليوم) [3] وهو بهذا قد تمكن من الحفاظ على معنى القسم هنا ، وبالتالى فقد أفلح فيما أخفق فيه ركندورف ، بل وكان أكثر مباشرة للأصل وقرباً من المعنى مقارنة بريفلين.

---

(١) الألوسى ، ج ١٦ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ – البيضاوى ، ج ٣ ص ١٨١ ، ١٨٢ – القرطبى ، ج ١١ ص ٢٣٦ وما بعدها – الطبرى ، ج ١٦ ص ١٤٩ وما بعدها .

(٢) י.שטיינברג,ע'כבר עמ' 362,361 - אבן שושן,ע' כבר,וכבר - ד.שגיב, ע'כבר,וכבר .

(٣) י.שטיינברג,ע'ה עמ' 182 - אבן שושן,ע' ה - ד.שגיב, ע'ה .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل " قال " استخدم كل من ركندورف وريفلين الفعل אמר ، وهو المقابل المباشر لمعنى الأصل .

فى حين استخدم بن شمش المقابل הִזְהִיר وهو يعنى (أنذر – حذر) ، معتمداً فى ذلك على ما قاله " البيضاوى " و " الألوسى " بأن المراد : وكأن هارون أول ما وقع بصره على العجل حين طلع من الحفرة توهم فتنتهم وبادر بتحذيرهم . (١) وبالتالى فالمقابل فى الحالتين ملائم للمعنى ، كل حسب ما اعتمد عليه من التفاسير .

وبصفة عامة فقد أفلح كل من ريفلين وبن شمش فى الاحتفاظ بدلالة القسم هنا ، وإن تفوق بن شمش هنا على ريفلين وكان أكثر قوة فى ما استخدمه مقارنة بريفلين .

* * *

المائدة ٨٢ : ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ... الآية ﴾.

ركندورف : תמצא, כי היהודים ועובדי אלילים..., גם תמצא, כי האנשים האומרים:..... (٢)

ريفلين : אָכֵן תִּמְצָא כִּי הָעַזִּים בְּכָל..., וְהַקְּרוֹבִים לִידִידוּת אֶת הַמַּאֲמִינִים..(٣)

بن شمش : אתה תמצא כי המתנגדים... והקרובים ביותר להתידד..... (٤)

* اللام فى : " لتجدن " لام القسم ، دخلت مع النون المؤكدة وذلك فرقاً بين الحال والمستقبل كما قال " سيبويه " و " الخليل " . والتأكيد فى الجملة بالقسم اعتناءً ببيان وتحقق مضمونها ، والتقدير : قسماً إنك لتجد اليهود . (٥)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يتغاضى عن التوكيد فى الشق الأول تماماً . إذ يبدأ بالفعل المستقبل مباشرة ، بما يخل بالمعنى السابق تماماً . ثم عطف الفعل الثانى " لتجدن " תמצא ، مع استخدام الأداة גם التى تفيد التوكيد . أى أنه تمكن من إدراك التوكيد فى الشق الثانى من الآية فقط ، ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بالأصل .

أما ريفلين فنجده يستخدم الأداة אכן فى الشق الأول لمراعاة التوكيد باللام . إلا أنه يحذف الفعل " لتجدن " من الشق الثانى ، بما يخل بدلالة القسم وتكراره ، وتكرار الفعل نفسه ، والذى يدل على المفارقة ، أى تنوع المتعلق به فى الحالتين . ومن ثم فقد جاءت ترجمته قاصرة عن دلالة وقوة المعنى فى الأصل .

---

(١) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه – البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 66.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 116.

(٤) א. בן שמש, עמ' 72.

(٥) القرطبى ، ج ٦ ص ٢٥٥ وما بعدها – الرازى ، ج ١٢ ص ٦٦ ، ٦٧ .

وأما بن شمش فقد سار على نهج قريب مما فعله ريفلين ، إذ يستخدم في الشق الأول الضمير المنفصل אתה في محاولة للتأكيد بالضمير ، وإن لم تأت صيغته بنفس قوة الأصل. إلا أنه حذف الفعل " لتجدن " من الشق الثاني ، كما فعل ريفلين ، بما أخل بالمعنى تماماً. ومن ثم جاءت ترجمتاهما قاصرتين عن الأصل .

وبصفة عامة نجد أن أفضل الترجمات هنا – رغم فقدانها للتأكيد بالقسم في الشق الأول من الآية – هي ترجمة ركندورف ، والذي التزم بتكرار الفعل هنا ، وبالتالي كان هو الأفضل – رغم قصوره – في هذا الجزء من الآية فقط . (*)

* * *

٢- التأكيد بالصفة :

هي مخصصة إن وقعت صفة للنكرة ، وموضحة للمعرفة وتأتي لأسباب :

١- المدح والثناء ، ومنه صفات الله تعالى ، نحو : " الرحمن الرحيم " .

٢- لزيادة البيان ، نحو : " فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي " .

٣- الذم ، نحو : " فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم " .

٤- التأكيد لرفع الإيهام ، نحو : " فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة " تأكيداً لرفع توهم تعدد النفخة . (١)

وسوف نستعرض بعض النماذج للصفات المؤكدة لرفع الإيهام :

* * *

التوبة ٣٠ : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم ... الآية ﴾ .

ركندورف : ... מפיהם יוציאו את הדבר הזאת... (٢)

ريفلين : ...זֶה דְּבָרָם בְּפִיוֹתֵיהֶם.... (٣)

بن شمش : .... טענות אלה דומות לדברי אלה שכפרו ..... (٤)

* قيل إن المراد من قوله تعالى : " بأفواههم " التأكيد ، حيث قال أهل المعاني : إن الله سبحانه لم يذكر قولاً مقروناً بذكر الأفواه والألسن إلا كان قولاً زوراً . (٥) وذلك للتنبيه على أنه

---

* انظر كذلك : البقرة : ١٠٢ ، ١٤٤ / آل عمران : ١٨٧ / المائدة : ١٢ ، ٦٣ ، ٨٠ / طه : ٩٧ .

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٠٦ وما بعدها – الزركشي ، ج ٢ ص ٤٢٢ وما بعدها .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 107.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 188,187.

(٤) א. בן שמש, עמ' 112.

(٥) القرطبي ، ج ٨ ص ١١٦ وما بعدها .

قول لا دليل عليه ، بل ليس فيه إلا مجرد اللسان ، أي لا يعضده حجة ولا برهان ، وإنما هو لفظ فارغ من معنى تحته ، كالألفاظ المهملة ، لا تدل على شئ مؤثر .

وقيل : المراد بالقول المذهب ؛ أي هو مذهبهم بأفواههم لا بقلوبهم ؛ لأن الإنسان قد يختار مذهباً إما على سبيل الكناية ، وإما على سبيل الرمز والتعريض ، فإذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب ، والنهاية في كونه ذاهباً إليه قائلاً به ، والمراد أنهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه . وقيل : إنه رافع لتوهم إرادة حديث النفس . وقيل : المراد أنهم دعوا الخلق إلى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الأفواه والألسنة ، والمراد منه مبالغتهم في دعوة الخلق إلى المذهب . (١)

وفي مقابل ذلك نجد ركندورف يلتزم بذكر مقابل " بأفواههم " מפיהם - إلا أنه لم يلتزم بنسق الأصل ، إذ يقدم ذكر " الأفواه " على ذكر " ذلك قولهم " . كما أنه حول الجملة الاسمية إلى جملة فعلية ، رغم دلالة الجملة الاسمية على ثبوت المعنى باعتباره صفة مؤكدة ، خلافاً للجملة الفعلية الدالة على التجدد والحدوث ، بما يفقد النص العام للآية جزءاً منه وإن كان غير ملموس بشكل مباشر .

أما ريفلين فقد حرص على نسق الأصل ، مع الالتزام بالأصل بشكل شبه تام ، مما مكنه من الحفاظ على المعنى السابق ذكره إلى حد كبير . ومن ثم فهو الأفضل والأقرب للمعنى هنا .

أما بن شمش فقد حذف هذا الجزء من الآية كاملاً - ولا شك أن هذا الحذف عن عمد لإبعاد المعنى السابق - وما فيه من تشنيع وإعظام لما أقدم عليه هؤلاء من القول - عن ذهن المتلقي ، اتساقاً مع منهجه في تخفيف حدة الأصل حتى ولو اقتضى ذلك تحريف الأصل ، أو الحذف منه بما يدخله في إطار الخيانة المباشرة للأصل . (*)

* * *

مما سبق يتأكد لنا دقة ريفلين والتزامه بالأصل، حيث التزم بالظاهرة محل الدراسة في (٦) مواضع من إجمالي (٧) مواضع، بينما لم يتلزم كل من ركندورف وبن شمش إلا في موضعين فقط لكل منهما، بما يؤكد تفوق ريفلين هنا كذلك.

* * *

---

(١) الزركشي ، ج ٢ ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ - البيضاوي ، ج ٢ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ - القرطبي ، ج ٨ ص ١١٦ وما بعدها - الزمخشري ، ج ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ - الرازي ، ج ١٦ ص ٣٣ وما بعدها .

* انظر كذلك : البقرة : ٩٥ / آل عمران : ١٨٢ / التوبة : ٣٢ / الجمعة : ٧ .

خامساً: الخطاب فى القرآن الكريم:

قال " ابن الجوزى " فى كتابه " النفيس " : الخطاب فى القرآن على خمسة عشر وجهاً ، وقال غيره على أكثر من ثلاثين وجهاً ،[1] منها :

١- خطاب العام ، والمراد به العموم ، نحو قوله تعالى : " ولا يظلم ربك أحداً " .

٢- خطاب الخاص ، والمراد به الخصوص ، نحو : " أكفرتم بعد إيمانكم " .

٣- خطاب العام ، والمراد به الخصوص ، نحو : " يأيها الناس اتقوا ربكم " . لم يدخل فيه الأطفال والمجانين .

٤- خطاب الخاص ، والمراد به العموم ، نحو : " يأيها النبى إذا طلقتم النساء " ، افتتح الخطاب بالنبى ﷺ ، والمراد به سائر من يملك الطلاق .

٥- خطاب الجنس ، نحو : " يأيها الناس " ، " يأيها النبى " .

٦- خطاب النوع ، نحو : " يا بنى إسرائيل " .

٧- خطاب العين ، نحو : " يا نوح اهبط " ، " يا عيسى " .

٨- خطاب المدح ، نحو : " يأيها الذين آمنوا " .

٩- خطاب الذم ، نحو : " قل يأيها الكافرون " .

١٠- خطاب الكرامة ، نحو : " يأيها الرسول " .

١١- خطاب الإهانة ، نحو : " فإنك رجيم " .

١٢- خطاب التهكم ، نحو : " ذق إنك أنت العزيز الكريم " .

١٣- خطاب الجمع بلفظ الواحد ، نحو : " يأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم " .

١٤- خطاب الواحد بلفظ الجمع ، نحو : " ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى " ، خاطب بذلك أبا بكر الصديق رضى الله عنه .

١٥- .....

٢٧- خطاب التلوين ، وهو الالتفات ، نحو : " فمن ربكما يا موسى " .

٢٨- خطاب التحبب ، نحو : " يا أبت لم تعبد ... " .

٢٩- خطاب التشريف ، نحو : " قل آمنا "[2] ... إلى غير ذلك من أوجه الخطاب فى كتاب الله عز وجل .

وسوف نعرض لبعض هذه الأوجه بشئ من التفصيل مع ذكر نماذج لكيفية تعامل المترجمين معها :

* * *

---

(١) السيوطى ، ج ٣ ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٩٩ وما بعدها - الزركشى ، ج ٢ ص ٢١٧ وما بعدها .

١- خطاب التهكم :

هو إخراج الكلام على ضد مقتضى الحال ، استهزاءً بالمخاطب وغيره ، أو تعريضاً بقوة المحرك للغضب . وهو مأخوذ من " تهكمت البئر " إذا تهدمت ، وتهكم الشئ تعيّب ، أو من تهكم عليه إذا اشتد غضبه ، فإن تناهى غضبه ربما عظم كبره فاستهان بالمخاطب واستهزأ به ، فأتى في مقام الوعيد والإنذار بالوعد والبشارة . وفي مقام الهجاء بالمدح بكلماته ، أو كلمات الذم ، إلى غير ذلك .(١) مثال ذلك :

آل عمران ١٨١ : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ﴾

ركندورف : ... ונאמר אליהם: שאו את עוונכם ואש הגיהנם תאכליכם .(٢)

ريفلين : ... וְנֹאמַר:" סַעֲמוּ אֶת עֹנֶשׁ הַבְּעֵרָה ". (٣)

بن شمش : ... וביום הדין נאמר:" טעמו בגיהינום את עונש המוקד..." (٤)

* ذكر " الذوق " هنا ؛ لأنه إدراك الطعوم ، ويستعمل على الاتساع لإدراك سائر المحسوسات والحالات . وذكره هنا لأن العذاب مرتب على قولهم ، كما أن في إضافته إلى "الحريق" إضافة بيانية ، أي أن العذاب الذي هو المحرق ؛ لأن المعذب هو الله تعالى ، لا "الحريق" – وهذه كلها مبالغات في الوعيد . وذكر " الزجاج " أن كلمة " ذق " تقال لمن أيس من العفو ، أي ذق ما أنت فيه فلست بمتخلص منه ، والمؤذن بأن ماهم فيه من العذاب والهوان يعقبه ماهو أشد منه وأدهى .(٥)

والآية نزلت في بعض اليهود الذين قالوا هذه المقولة العظيمة ، والمعنى : سنقول لمن قال هذا القول ذق عذاب الحريق كما أذقت المسلمين الغضض في الدنيا .(٦)

وفي مقابل هذه المبالغة في التهكم ، يستخدم ركندورف المقابل נָשָׂא עֲוֹנוֹ ، وهو يعني (تلقى عقوبته – أخذ جزاءه) ، وقد ورد هذا التعبير في لا ١/٥ (وحمل ذنبه) .(٧) ومن ثم فهو مقابل قاصر عن دلالة " الذوق " هنا ، خاصة وأن التعبير العبري يدل على العقاب فقط ، دون الإشعار بما في الأصل من التهكم والسخرية .

---

(١) بدر الدين بن مالك ، ص ٢٤٣ وما بعدها – الزركشي ، ج ٢ ص ٢٣١ وما بعدها .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 41.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 72,71.

(٤) א. בן שמש, עמ' 45.

(٥) الألوسي ، ج ٤ ص ١٤١ ، ١٤٢ – البيضاوي ، ج ٢ ص ٥٧ .

(٦) الطبري ، ج ٧ ص ٤٤١ وما بعدها – الرازي ، ج ٩ ص ١١٦ وما بعدها – الألوسي ، ج ٤ ص ١٤٠ وما بعدها .

(٧) י.שטיינברג,ע'נשא, עמ' 575-אבן שושן,ע'נשא,נשא עוונו- ר.שגיב, ע'נשא,נשא עוונו.

كما أن المترجم حذف قوله تعالى : " عذاب " ، واكتفى بإرجاع الفاعل فى الجملة إلى النار – אש הגיהנם – على الرغم من أن الفاعل فى الأصل هو الله تعالى . وبالتالى فقد أضاع المترجم البلاغة القرآنية هنا ؛ سعياً وراء تخفيف حدة الأصل ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى غير ملتزمة بالأصل .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل ، حيث استخدم مقابل " الذوق " الفعل טָעַם والذى يعنى (ذاق – تذوق – طعم – جرب – شعر – أحس) ، صموا ٣/٣٥ (إن كنت أذوق خبزاً أو شيئاً آخر) ، مزامير ٣٤/٩ (ذوقوا وانظروا ما أطيب الرب) . وقد ذكر " ابن شوشان " أن دلالته مجاز على معنى الاختبار والتجريب . وصرح " يهودا جور " بأن معناه הִרְגִּישׁ أى (شعر – أحس) ، وهو ما يتفق مع قول " شطينبرج " إن هذا الفعل يترادف مع الأفعال בָּחַן و הֵבִין و יָדַע ، والتى تدل على المعرفة بباقى حواس الإنسان ، أو بروح فهمه . ومن ثم فهو يدخل فى إطار الشعور أو الإحساس ،[1] بما يجعله يقترب كثيراً من دلالة الفعل العربى باعتباره يدل على إدراك الطعوم ، وعلى الاتساع يدل على إدراك سائر المحسوسات والحالات. ومن ثم فقد نجح ريفلين إلى حد كبير فى فهم المعنى ونقله للعبرية ، خلافاً لركندورف . ثم إن المترجم حافظ على مقابل " العذاب " المباشر باستخدام لفظ עֹנֶשׁ ،[2] كما استخدم مقابل "الحريق" لفظ בְּעֵרָה الذى يعنى (حريق – شعيلة – حزام النار) خر ٢٢/٨ (الذى أوقد الوقيد)[3] وهو مقابل ملائم للمعنى، وقد تمكن المترجم من إرجاع العقاب ووقوعه إلى ضمير خفى يعود على المولى عز وجل. ومن ثم جاءت ترجمته قريبة إلى حد كبير من مراد الأصل مع الحفاظ على إيجازه وبلاغته .

أما بن شمش فقد بدأ هذا الجزء بإضافة التعبير ביום הדין (يوم الدين) ، على الرغم من أن أحداً من المفسرين لم يحدد وقت ذكر هذا القول ، بل ذكروا أن هذا القول قد يكون عند الموت، أو عند الحشر، أو عند قراءة الكتاب، ويحتمل أن يكون كناية عن حصول الوعيد ، وإن لم يكن هناك قول .[4] ومن ثم فقد خرج المترجم عن حد الأصل بالإضافة هنا . إلا أنه سار على نهج ريفلين فى استخدام المقابلات טעם ، ענש ، ثم خالفه فى مقابل " الحريق " فاستخدم المقابل מוֹקֵד والذى يعنى (موقد – كانون – محرق – بؤرة – مركز) ، مزامير ١٠٢/٤ (وعظامى مثل وقيد قد يبست) ، ايخا ٥/١٠ .[5] وهو مقابل غير وافٍ بدلالة الأصل؛ لأن الأصل مشتق من الحرق والإحراق ، بالإضافة إلى أنه لم يذكر فيه المركز أو البؤرة ، بل ذكر الحريق فقط. يزيد عدم الدقة هنا أن المترجم نفسه قد عدل عنه فى الآيات (٩ ، ٢٢) من سورة الحج، والآية (١٠) من سورة البروج – إذ استخدم المقابل שְׂרֵפָה ، وهو أفضل وأقرب للمعنى مقارنة بما هنا .

---

(١) י.שטיינברג,ע' טעם , עמ' 292- י. גור, ע' טעם- אבן שושן,ע'טעם- ד.שגיב, ע' טעם.

(٢) י.שטיינברג,ע',ענש, עמ' 656-אבן שושן,ע' ענש- ד.שגיב, ע',ענש ، وكذا ص ٣٠٧ من هذا الفصل .

(٣) י.שטיינברג,ע' בערה, עמ' 115-י. גור, ע' בערה- אבן שושן,ע' בערה- ד.שגיב, ע' בערה.

(٤) الرازى ، ج ٩ ص ١١٩ .

(٥) י.שטיינברג,ע' מוקד, עמ' 443- אבן שושן,ע' מוקד- ד.שגיב, ע' מוקד.

وبصفة عامة فقد تمكن بن شمش من إدراك دلالة التهكم فى الآية ، خاصة وأنه أرجع الفاعلية إلى ضمير خفى ، مثل ريڤلين ، إدراكاً منهما لمعنى الأصل ودلالته . إلا أن ريڤلين قد تفوق على بن شمش فى التزامه بالأصل دون إضافات مع استخدام المقابلات المباشرة للمعنى ، وبالتالى جاءت ترجمته أقرب للمعنى هنا .

* * *

٢- خطاب التحبب :

طه ٩٤ : ﴿ قال يبنؤم لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى ... الآية ﴾

ركندورف :ויען אהרן ! אל תאחזני בשער זקני ובראשי !.... (١)

ريڤلين : وَيُّאמֶר [אַהֲרֹן] :" בֶּן אִמִּי, אַל תִּתְפֹּשׂ לֹא בִּזְקָנִי וְלֹא בְּרֹאשִׁי ..."(٢)

بن شمش : ויען:" בן אמי: אל תחזיקני לאחראי והרפה מזקני וראשי....."(٣)

* الخطاب هنا من " هارون " لـ " موسى " عليهما السلام بعدما رأى الأخير عبدة العجل عند عودته من الميقات . وهو خطاب تحبب . أى استعطاف وترقيق لقلب " موسى " عليه السلام مذكراً إياه بالأم ،(٤) التى هى منشأ الحنان والعطف والرحمة ؛ وذلك خشية من " هارون " أن يجعله " موسى " من بين الظالمين من عبدة العجل المقصرين فى حق الله تعالى وشريعته .

وفى مقابل هذا يحذف ركندورف صيغة الخطاب بـ " يبنؤم " من النص ، على الرغم من أنه أثبتها בֶּן אִמִּי فى الأعراف (١٥٠) ، بما يخل بالمراد الأصلى هنا فى محاولة " هارون " نفى التهمة عنه ، وإثباتها " للسامرى " .

فى حين التزم كل من ريڤلين وبن شمش بالأصل محافظين على دلالة الاستعطاف فى الآية، ومن ثم نهما الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، فسيتم الكلام عنها فى ظاهرة الحذف ، حيث تمكن ريڤلين وبن شمش من إدراك المعنى واستخدام مقابلات مباشرة . لكن ريڤلين تميز بمباشرة وقوة المقابلات مع دلالتها على الحالة التى سادت فى مثل هذا الموقف ، بما يعنى أنه كان أكثر قرباً للمعنى مقارنة بغيره من المترجمين.

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 183.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 326.

(٣) א. בן שמש, עמ' 190.

(٤) الألوسى ، ج ١٦ ص ٢٥١ .

٣- خطاب التشريف :

هو كل ما ورد في القرآن مخاطبة بـ " قل " ، فإنه تشريف منه تعالى لهذه الأمة - الإسلامية - بأن يخاطبها بغير واسطة ، لتفوز بشرف المخاطبة المباشرة .[١] مثال ذلك :

الجمعة ٦ : ﴿ قل يأيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ... الآية ﴾

ركندورف : אמור: אתם היהודים ! אם....[٢]

ريفلين : אֱמֹר: אַתֶּם הַיְּהוּדִים ! אִם....[٣]

بن شمش : " אתם שהתיהדתם ! אם....[٤]

* قوله تعالى: " قل " هو توجيه للخطاب من الله تعالى لهؤلاء على لسان رسوله الكريم ﷺ ، تشريفاً له ﷺ، وتشريفاً لمن يتحدث إليهم .

وقد التزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل، حيث حافظا على المعنى المراد هنا .

في حين حذف بن شمش صيغة فعل الأمر " قل " ، رغم مالها من دلالة هنا ، وذلك إبعاداً لمكانة الرسول ﷺ عن أن يتكلم مع اليهود بصفته رسول الله إليهم ؛ إعلاءً لشأن اليهود بتوجيه الخطاب إليهم مباشرة دون واسطة . بما أضاع المعنى المراد هنا بالفعل ، والمترجم بهذا يتخلى عن الالتزام والدقة في الترجمة . ومن حيث المقابلات فقد تم ذكرها في فصل المقابلات. [*]

* * *

٤- خطاب التلوين " الالتفات " :

هو نقل الكلام من أسلوب إلى آخر ، أي من المتكلم ، أو الخطاب ، أو الغيبة إلى آخر منها ، بعد التعبير بالأول ، وهذا هو المشهور . وفائدة ذلك تطرية الكلام ، واستدرار نشاط السامع وتجديده ؛ صيانة لخاطره من الملال والعجز ، لما جبلت عليه النفوس من حب التنقلات ، والسآمة من الاستمرار على منوال واحد .[٥] وهو متعدد الأقسام ، منها :

١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب ، نحو قوله تعالى : " وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون " .

---

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ١٤٠ - الزركشي ، ج ٢ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 324.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 655.

(٤) א. בן שמש, עמ' 344.

* انظر الفصل الأول من هذا الباب ، ص١٥٧.

(٥) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٣ - الزركشي ، ج ٣ ص ٣١٤ - القزويني ، ج ٢ ص ١٢٦ - بدر الدين بن مالك، ص ٣٠ .

ووجهه حث السامع وبعثه على الاستماع حيث أقبل المتكلم عليه ، وأعطاه فضل عناية وتخصيص بالمواجهة .

٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة ، نحو قوله تعالى : " إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله " ، والأصل لنغفر . ووجهه أن يفهم السامع أن هذا نمط المتكلم وقصده من السامع ؛ حضر أو غاب ، وأنه ليس في كلامه ممن يتلون ويتوجه ويبدي في الغيبة خلاف ما يبديه في الحضور . وأراد به كذلك الإبقاء على المخاطب ؛ من قرعه في الوجه بسهام الهجر . فالغيبة أروح له ، وأبقى على ماء وجهه أن يفوت .(١)

٣- من الخطاب إلى التكلم ، وذكر " السيوطي " أنه لم يقع في القرآن ، وإن مثل له البعض بقوله تعالى : " فاقض ما أنت قاض ... إنا آمنا بربنا " . وذكر " الزركشي " أن هذا يتمشى مع من لم يشترط أن يكون المراد بالالتفات واحداً ؛ فأما من اشترطه فلا يحسن أن يمثل به .(٢)

٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ، نحو قوله تعالى : " حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم ... الآية " . وفائدة العدول عن خطابهم إلى حكاية حالهم لغيرهم - التعجب من كفرهم وفعلهم ؛ إذ لو استمر على خطابهم لفاتت تلك الفائدة .

٥- من الغيبة إلى التكلم ، نحو قوله تعالى : " الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه ... الآية " . وأشار " الزمخشري " إلى أن فائدة الالتفات إلى التكلم هنا التنبيه على التخصيص بالقدرة ، وأنه لا يدخل تحت قدرة أحد غيره .

٦- من الغيبة إلى الخطاب ، نحو قوله تعالى : " إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك". (٣)

ومن دلالات وفوائد الالتفات كذلك : المبالغة ، والاختصاص ، والاهتمام بالمخاطب ، والتوبيخ .(٤)

وأما شروطه فهي :

١- أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه .

٢- أن يكون في جملتين ، أي كلامين مستقلين .(٥)

ويقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد ، أو الاثنين ، أو الجمع إلى خطاب آخر. وهو ستة أقسام :

---

(١) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ - الزركشي ، ج ٣ ص ٣١٥ وما بعدها .
(٢) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٤ - الزركشي ، ج ٣ ص ٣١٧ .
(٣) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ - الزركشي ، ج ٣ ص ٣١٨ وما بعدها .
(٤) الزركشي ، ج ٣ ص ٣٢٥ وما بعدها .
(٥) الزركشي ، ج ٣ ص ٣٣١ ، ٣٣٢ - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٧ .

١- من الواحد إلى الاثنين .　　٢- من الواحد إلى الجمع .

٣- من الاثنين إلى الواحد .　　٤- من الاثنين إلى الجمع .

٥- من الجمع إلى الواحد .　　٦- من الجمع إلى الاثنين .

كما يقرب من الالتفات كذلك : الانتقال من الماضي ، أو المضارع ، أو الأمر إلى زمن آخر. (١)

وسوف نستعرض هنا كيفية تعامل المترجمين مع بعض عناصر ظاهرة الالتفات ، إذ إنه لا تتواجد في الآيات محل الدراسة سوى بعض هذه العناصر ، لا كلها . ثم يعقب ذلك ذكر ما أدخله المترجمون من التفات على النص خلافاً للأصل .

* * *

أ- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة :

النساء ٤٧ : ﴿ يأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت ... الآية ﴾

רקנדורף : אתם אנשי הכתב ! האמינו באשר גלינו לכם עתה ...,פן נשחית את פניכם ונשימם כאחוריכם, או נקללכם כאשר עשינו למחללים את השבת....(٢)

ריבלין : הוי אַתֶּם אֲשֶׁר נִתַּן לָכֶם הַסֵּפֶר, הַאֲמִינוּ בַּאֲשֶׁר הוֹרַדְנוּ לָקַיֵּם [בּוֹ] אֶת [הַסֵּפֶר] אֲשֶׁר בְּיָדְכֶם בְּטֶרֶם נִמְחַק פָּנִים וּנְשִׂיבֵם [לִהְיוֹת] כַּאֲחוֹרֵיהֶם, אוֹ נְקַלְלֵם כַּאֲשֶׁר קִלַּלְנוּ אֶת אַנְשֵׁי- הַשַּׁבָּת.... (٣)

בן שמש : ואתם היהודים, אשר לכם גיתן הספר, האמינו בגילוי שהורד כעת, המאשר את מה שבידכם מקורם, לפני שנמחק את צורת פניכם ונסב אחורנית, או נקללכם כמו שקיללנו את מחללי השבת..... (٤)

* المراد بالالتفات في الآية الكريمة ، من ضمير الخطاب " آمنوا - معكم " إلى ضمير الغيبة " نلعنهم " أن اللعن هو الطرد والإبعاد ، والتعبير عن البعيد لا يكون إلا بالغيبة إمعاناً في إبعاده .(٥) وفي الالتفات كذلك إعراض عن مخاطبة أهل الكتاب " اليهود الخاصة " وإبعاد لهم عن عز الحضور .

---

(١) الزركشي ، ج ٣ ص ٣٣٣ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 48,47.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 85.

(٤) א. בן שמש, עמ' 53.

(٥) الرازي ، ج ١٠ ص ١٢٠ وما بعدها - الطبري ، ج ٨ ص ٤٤ وما بعدها - البيضاوي ، ج ٢ ص ٩١ .

وفى مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش لم يلتزم بالالتفات فى الآية الكريمة ، ولا شك أن هذا يخل بالمعنى تماماً . كما أنه من المؤكد أن هذا جاء عن عمد من المترجمين إبعاداً لشبهة كون اللعن حقيقة ، ونفياً لكون هذا إعراضاً عن مخاطبتهم بتنزيلهم منزلة الغائب ؛ لإبعادهم عن عز الحضور ، فكل هذه المعانى لا تلائم فكر هذين المترجمين ومن ثم سارا على نسق الخطاب دون الإشارة إلى الغيبة فى النص ، بما أضاع المعنى. (*)

فى حين التزم ريفلين بالأصل فحافظ على الالتفات من الخطاب إلى الغيبة مدركاً للمعنى، ومحافظاً على المراد منه فى الآية الكريمة ، فهو الأفضل.

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل قوله تعالى : " يأيها الذين أوتوا الكتاب " استخدم ركندورف التعبير אנשי הכתב ، وهو مقابل قاصر عن المعنى وإبراز ما فيه من ذم وتوبيخ لهم .

فى حين استخدم ريفلين المقابل الملائم للمعنى وهو אשר נתן לכם הספר ، وإن استخدم ضمير الخطاب לכם ، والذى لم يرد فى الأصل ، إلا أنه استخدمه بناءً على السياق، حيث إن الخطاب هنا بالنداء ، والنداء لا يكون إلا بالحضور . ومن ثم فهو الأكثر دقة والأقرب للمعنى .

فى حين نجد بن شمش يضيف هنا لفظ היהודים ثم يدمج معه ما استخدمه ريفلين ، أى أنه يحاول التوفيق بين ترجمة ركندورف وترجمة ريفلين ، ولكنه هنا خارج عن حد الالتزام بالأصل ، خاصة وأن الآية مسوقة للذم ، لا للمدح ، ومن ثم كان عدم ذكرهم بالاسم المباشر أوقع للمعنى . وقد سبق ذكر هذا فى فصل المقابلات.

كما استخدم ركندورف مقابل قوله تعالى : " نزلنا " الصيغة גלינו ، والفعل גָּלָה يعنى (كشف - اكتشف - استنبط - أوجد - بث - أظهر - جلى - أماط اللثام عن) إشع ٨/٢٢ ، إرميا ٦/٣٣ ، ١٠/٤٩ عدد ٣١/٢٢ (ثم كشف الرب عن عينى بلعام) .(١) وهذا الفعل يستخدم غالباً فى المقرا للدلالة على الوحى الإلهى ، وما أشد الفارق بين الوحى ، وبين دلالة التنزيل من العلو إلى السفل ، بما يجعل المقابل محملاً بدلالات غير ملائمة للمعنى خارجة عن حدوده الدلالية .

فى حين استخدم ريفلين الفعل הוֹרִיד ، وهو المقابل المباشر لـ " الإنزال " من الأعلى إلى الأسفل .

فى حين دمج بن شمش بين صيغة ركندورف לוּ לוּ المثنوية ، وبين صيغة ريفلين שֶׁהוֹרַדְתָּ، على الرغم من أن الأصل يستخدم صيغة المبنى للمعلوم بضمير العظمة " نزلنا " . بينما يخفق

---

* انظر كذلك : البقرة : ٦١ .

(١) י.שטיינברג,ע' גלה , עמ' 148,147- אבן שושן,ע' גלה- ד.שגיב, ע' גלה.

المترجم حينما يحولها إلى صيغة المبنى للمجهول، وهو ما يخل بالمعنى وما فيه من تعظيم لله عز وجل وإعظام وإجلال للمنزل، وهو ما أخفق المترجم في إبرازه هنا . بما يجعل ريفلين هو الأقوى، والأقرب للمعنى .

كما التزم كل من ريفلين وبن شمش باستخدام الصيغة בידכם كمقابل لقوله تعالى : " لما معكم " .

في حين استخدم ركندورف الصيغة לכם מקדם ، وهو ما يخل بجزء من المعنى إذ أنه لا يدل على الإيذان بكمال علمهم وقوته على حقيقة الحال المؤدى إلى العلم بكون القرآن مصدقاً للتوراة .[1] وبالتالى فالمترجم لا يبغى تأكيد علمهم بصحة القرآن ؛ لأنه لا يتفق مع الأصل ، إذ يرى أن القرآن مجرد تحريفات للمعانى اليهودية والمسيحية ، بل والديانات القديمة التى سادت جزيرة العرب ، وبالتالى فلا ينبغى الإيمان به . وبالتالى فهو يجتهد من خلال ترجمته لإثبات هذا، وتأكيده حتى وإن اضطر – وهذا يحدث غالباً – للخروج عن الأصل ، بل وتحريفه .

ومن ثم فقد جاءت ترجمة ريفلين هنا شديدة الدقة والالتزام بالأصل خلافاً لغيره من المترجمين .

* * *

ب- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب :

مريم ٨٨ ٨٩ : ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً * لقد جئتم شيئاً إداً ﴾

ركندورف : הם אומרים: אלהים הוליד בנים, מה גדול זדון לבם ![2]

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ :" הוֹלִיד הָרַחְמָן יָלָד". אָכֵן דָּבָר קָשֶׁה הֵגִיתֶם.[3]

بن شمش :הנוצרים אומרים:" הרחמן יש לו בן". אכן, נורא הדבר שהם אומרים. [4]

* المراد بالالتفات فى الآية الكريمة من الغيبة " وقالوا " إلى الخطاب " جئتم " رد مقالتهم الباطلة وتهويل أمرها ؛ بما ينبئ عن كمال السخط ، وشدة الغضب المفصح عن غاية التشنيع والتقبيح ، وتسجيل عليهم بنهاية الوقاحة والجهل والجرأة ذماً وتوبيخاً لهم ؛ لأن التوبيخ والذم للمخاطب أقوى وأدل على المعنى وأشد وقوعاً فى النفس ، ولذا صورهم كأنهم قوم حاضرون.[5]

وفى مقابل هذا المعنى ، وإبعادهم عن الذهن نجد كلاً من ركندورف وبن شمش لا يلتزم بالأصل وما فيه من التفات ، بل يستخدمان ضمائر الغيبة فى الآيتين ، بما يضيع المعنى السابق

---

(١) الألوسى ، ج ٥ ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 178.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 318.

(٤) א. בן שמש, עמ' 186.

(٥) البيضاوى ، ج ٣ ص ١٦٨ ، ١٦٩ – الزركشى ، ج ٣ ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ .

– عن عمد منهما – تنزيهاً لقومهما عن شدة التقبيح والذم والوقاحة فى القول . يزيد هذا لدى بن شمش كونه قصر الآية على النصارى دون اليهود ، بما يؤكد على سعيه لإبعاد الشبهة عن اليهود رفعاً لشأنهم .

فى حين التزم ريفلين بالأصل محافظاً على الالتفات فى الآية الكريمة مدركاً للمعنى المراد .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل المفرد " ولدا " ، لفظ בנים جمعاً خروجاً عن الدقة فى النقل . ثم إنه استخدم مقابل " الإد " وهو الشئ المنكر العظيم . وقال "الجوهرى" : هو الداهية والأمر الفظيع ،[1] – التعبير זָדוֹן לֵב ، ولفظ זָדוֹן يعنى (لؤم – ظلم – جور – تعمد – قصد) ، حزقيا ٧/١٠ . والتعبير זָדוֹן לֵב يعنى (خبث القلب – فساد القلب – لؤم) ، عوڤديا ٣ (تكبر قلبك قد ضربك) ، إرميا ٤٩/١٦ .[2] وهو يقترب مما ذكره المفسرون بأن المعنى هو نعى أعمالهم وجرأتهم عليهم ، والتنبيه على عظم ما قالوا .[3] إلا أن المترجم إتجه إلى المتحدثين دون المتحدث به . ومن ثم فقد أضاع جزءاً هاماً من المعنى ؛ لأن المراد – كما ذكرنا – هو تعظيم ما قيل وتهويله ، لا إظهار فساد قلوبهم ، وما إلى ذلك . وبالتالى جاءت الترجمة غير وافية بالمعنى ، وغير ملتزمة بالأصل .

فى حين استخدم ريفلين مقابل " الولد " لفظ יָלָד ، وهو يعنى " ولد " أيضاً ، لكن الدقة تبرز هنا من أن هذه الكلمة بالإضافة للتشابه الصوتى مع الأصل فليس لها مؤنث أو جمع فى اللغة ، بما يجعلها أكثر شمولاً لدلالة " الولد " هنا سواء أكان ما زعمه الكافرون من أن الملائكة بنات الله ، أو ما زعمه أهل الكتاب من أن " عزير " أو " المسيح " ابن الله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . وهذا اللفظ ورد مرة واحدة فى المقرا فى تك ١١/٣٠ .[4]

وأما مقابل " الإد " فقد استخدم التعبير דָּבָר קָשֶׁה باعتبار من قال أن " الإد " هو الشئ العظيم ، وأن الإدة هى الشدة ، وأن أصله أدنى الأمر وأدنى إذا اثقلنى وعظم علىّ .[5] وبالتالى فالمقابل ملائم للمعنى .

ثم استخدم مقابل قوله تعالى : " جئتم " الفعل הֵגָּה والذى يعنى (تهجى – لفظ – نطق – عبر عن – فكر – افتكر) ، مزامير ٣٧/٣٠ ، ٧٧/٨٣ .[6] وهو قريب من المعنى باعتبار دلالته على القول وعلى التفكير فى الأمر ، بما يقترب من دلالة محادثة النفس بالشئ .

---

(١) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه – الطبرى ، ج ١٦ ص ٩٧ وما بعدها – الرازى ، ج ٢١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ – القرطبى ، ج ١١ ص ١٥٥ .

(٢) י.שטיינברג,ע'/זדון , עמ' 202- אבן שושן,ע' זדון,זדון לב - ד.שגיב, ע', זדון,זדון לב.

(٣) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه – الرازى ، المرجع السابق ، نفسه – القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י.שטיינברג,ע'/ולד , עמ' 200- אבן שושן,ע' ולד- ד.שגיב, ע', ולד.

(٥) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه – القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه – البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) י.שטיינברג,ע'/הגה , עמ' 183- אבן שושן,ע'הגה- ד.שגיב, ע'/הגה.

وقد أشار فى الهامش رقم (٥) إلى أن المقابل الحرفى للأصل هو באתים לידי דבר קשה[١] بما يعنى إدراكه للمعنى الحرفى ، والمعنى البلاغى للأصل . وبالتالى جاءت ترجمته قريبة من المعنى إلى حد كبير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فقد أضاف هنا لفظ הנוצרים بما يقصر الآية – والمقولة – على النصارى، رغم أنها عامة تشمل اليهود والنصارى . وهو بهذا يحاول إبعاد الشبهة عن اليهود وإلقاءها على النصارى فقط بما يقيد ماهو مطلق فى الأصل كما سبق القول .

ثم استخدم مقابل " الإله " لفظ נוֹרָא والذى يعنى (فظيع – مروع – رهيب – مخيف– مرعب – هائل) صفنيا ١١/٢ ، إشع ٢/١٨ ، نحميا ٥/١ (الإله العظيم المخوف)[٢] وهو مقابل ملائم للمعنى قريب من المراد . إلا أن ترجمة بن شمش بصفة عامة جاءت غير ملتزمة بالأصل ، مقيد للمطلق ، بما يخل تماماً بدلالة الآية وبلاغتها . وكذلك جاءت ترجمة ركندورف قاصرة عن المعنى أيضاً ، فى حين تمكن ريفلين بدقة وإدراك تام للمعنى من نقل المراد من الآية إلى حد كبير ، وبالتالى فهو الأفضل ، خاصة وأنه الوحيد الذى التزم بالالتفات هنا .

* * *

البقرة ١١١ : ﴿ وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾

ركندورف : יאמרו: רק היהודים והנוצרים יבאו אל גן העדן, אמר להם: תנו לכם מופת אם כנים דבריכם ![٣]

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ :" לֹא יָבוֹא לְגַן-הָעֵדֶן זוּלָתִי אֲשֶׁר הָיָה יְהוּדִי אוֹ נוֹצְרִי". כָּכָה יְצִפּוּ, אָמַר: תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת אִם אֱמֶת תְּדַבְּרוּ.[٤]

بن شمش : הם סוענים שלגן- עדן ייכנסו רק יהודים או נוצרים. זאת היא שאיפתם, אך אתה דרוש מהם להביא את הוכחותיהם אם דוברי אמת הם. [٥]

* المراد من الالتفات هنا وإن كان ظاهره دعاء القائلين " لن يدخل الجنة " إلى إحضار الحجة على دعواهم ما ادعوا من ذلك ، فإنه بمعنى تكذيب من الله لهم فى دعواهم وقولهم هذا القول ؛ لأنهم لم يكونوا قادرين على إحضار برهان على دعواهم تلك أبداً [٦] وفى هذا ذم وتوبيخ لهم على جرأتهم فى هذا القول .

---

(١) י. י. ריבלין, שם .

(٢) י.שסיינברג,ע'ירא ,נורא, עמ' 340- אבן שושן,ע' ירא ,נורא - ד.שגיב, ע', ירא ,נורא .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 10.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 16.

(٥) א. בן שמש, עמ' 12.

(٦) الطبرى ، ج ٢ ص ٥٠٩ ، ٥١٠ .

وفى مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وريڤلين قد التزم بالأصل والالتفات ومعناه .

فى حين تجاهل بن شمش الالتفات هنا جرياً على صيغة الخطاب فى الآية بالغيبة دون مراعاة للأصل ، تخفيفاً من حدة الأصل ؛ لأن الذم يكون أقوى فى حالة المخاطبة ، وأخف وطأة فى حالة الغيبة ، ولذا سار المترجم على صيغة الغيبة بما يخل بالمعنى .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل " الأمانى " وفى جمع الأمنية التى فى الصورة الحاصلة فى النفس من تمنى الشئ ، ولما كان الكذب تصور مالا حقيقة له وإيراده باللفظ صار التمنى كالمبدأ للكذب .(١)

وقد حذف ركندورف هذا الجزء من الآية باعتباره شاهداً على كذب ادعاء اليهود بخاصة ، وأهل الكتاب بعامة – أن الجنة لهم دون غيرهم من الأمم . وهذه خيانة صريحة للأصل ، لإبعاد شبهة الكذب والزور عنهم .

كما استخدم مقابل لفظ " البرهان " التعبير القرآنى תְּנוּ־לָכֶם מוֹפֵת والوارد فى خر ٩/٧ (هاتيا عجيبة) . ولفظ מוֹפֵת (٢) هو المقابل المباشر لمعنى " البرهان " هنا باعتبار قول "الطبرى " إنهم دعوا إلى إحضار برهان وحجة على دعواهم ، وهو بمعنى التكذيب من الله عز وجل لهم على ادعائهم هذا .(٣) وبالتالى فالمقابل قريب من المعنى هنا ، وهو ما استخدمه ريڤلين كذلك لنفس هذا المعنى فى الأصل .

إلا أن ريڤلين استخدم مقابل " الأمانى " الفعل צִפָּה وهو يعنى (ترقب – توقع – أمل فى – تكهن – تنبأ) ، مزامير ٤/٥ (أوجه صلاتى نحوك وأنتظر) . وهو مقابل غير واف بمعنى " التمنى " ؛ لأن الفعل צפה يدل على التوقع مع الثقة فى حدوث المتوقع ، (٤) فى حين أن الأمانى تدل على الكذب بصفة خاصة . يزيد هذا أن المترجم عدل فى البقرة (٩٤ ، ٩٥) ، وفى النساء (١٢٣) ، وفى الجمعة (٧) إلى استخدام المقابل התאוה لنفس معنى "التمنى " ، وهو أقرب للمعنى باعتبار دلالته على الاشتهاء والاشتياق والطمع فى شئ ما ، كما ورد فى عاموس ١٨/٥ (ويل للذين يشتهون يوم الرب) ؛ لأن الاشتهاء هنا يدل على تمنى الباطل والتخويف منه ، ومن ثم فالمقابل فى الآية هنا غير ملائم وغير واف بالمعنى .

فى حين استخدم بن شمش المقابل זאת היא שאיפתם ، ولفظ שְׁאִיפָה يعنى (التوقع – الرغبة الدائمة – الطموح) ، وهو محمل بمضامين إيجابية تخص الرغبة فى شئ مع السعى الدائم لتحقيقه ، والوصول إليه .(٥) أى أنه يحمل دلالة غير ما أشار إليه الأصل هنا ، وبالتالى يكون اقتراب كل من ريڤلين وبن شمش من معنى " التمنى " هو اقتراب غير مكتمل.

---

(١) الراغب الأصفهانى ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

(٢) י.שטיינברג,ע'מופת ,עמ' 442- אבן שושן,ע' , מופת - ד.שגיב, ע', מופת .

وكذا الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٦٢ .

(٣) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י.שטיינברג,ע'צפה עמ' 726- י. בור,ע' צפה - אבן שושן,ע' צפה - ד.שגיב, ע'צפה .

(٥) אבן שושן,ע' שאיפה - ד.שגיב, ע'שאיפה .

أما مقابل " البرهان " فقد استخدم بن شمش لفظ הוכחות جمعاً خلافاً للأصل المفرد ، ولفظ הוכחה (*) قريب من المعنى ، لكنه غير واف بدلالة الأصل ؛ لأن البرهان هنا للتعجيز باعتباره أمراً يفوق قدرة البشر . ومن ثم كان ما استخدمه ريفلين وركندورف أقرب للمعنى للإشعار بكونه معجزة لا يستطيعها بشر .

وبصفة عامة فإن أفضل الترجمات هنا وأقربها للمعنى - رغم ما فيها من تحفظ - هى ترجمة ريفلين الذى أدرك المعنى إلى حد كبير.

* * *

جـ - الالتفات من الغيبة إلى التكلم :

المائدة ١٢ : ﴿ ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً ... الآية ﴾

ركندورف : אלהים כרת ברית לבני ישראל, ויבחר מהם שנים עשר נשיאים,...(١)

ريفلين : וְאֶכֹּן הֶעֱבִיר אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּבְרִית לְפָנִים ,וּנְקֹם מֵהֶם שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִים,... (٢)

بن شمش :אללה כרת ברית עם בני- ישראל והעמיד להם שנים עשר ראשי -שבטים .... (٣)

* المراد من الالتفات هنا من الغيبة " أخذ الله " إلى المتكلم " بعثنا " بضمير العظمة ، الجرى على سنن الكبرياء. (٤)

وفى مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش لم يلتفت إلى هذه اللمحة البلاغية فى الأصل ، بل سارا على ضمير الغيبة دون التفات ، بما أضاع المعنى المراد هنا . فى حين حافظ ريفلين على الأصل تماماً وعلى الالتفات بما جعله يدرك المراد هنا بشكل جيد، ومن ثم فهو أفضل من غيره من المترجمين .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل בחר الدال على الاختيار والاصطفاء كمقابل لـ " بعثنا " ، وذلك باعتبار قول " البيضاوى " : وأمر الله " موسى " عليه السلام أن يأخذ من كل سبط كفيلاً ، واختار منهم النقباء .(٥) والمقابل هنا غير مباشر للمعنى ؛ لأن الأمر أشمل من مجرد الاختيار ، ثم إنه استخدم لفظ נָשִׂיא كمقابل " للنقيب " . وهو يعنى (رئيس

---

* انظر الفصل الثانى من هذا الباب ، ص ٢٦٢.

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 61,60.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 106.

(٣) א. בן שמש, עמ' 66,65 .

(٤) الألوسى ، ج ٦ ص ٨٥ وما بعدها .

(٥) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٤٠ ، ١٤١ .

- عميد - رئيس منظمة - زعيم - نقيب - متصدر - شيخ - كبير القوم) ، تك ٦/٢٣ (أنت رئيس من الله بيننا) .[١] وهو يقترب من القول بأن " النقيب " هو كبير القوم القائم بأمورهم ، الذي ينقب عنها وعن مصالحهم لها . وهو شاهد القوم وضمينهم ، وإنما قيل نقيب لأنه يعلم دخيلة أمر القوم ويعرف مناقبهم ، وهو الطريق إلى معرفة أمورهم .[٢] وبالتالي فقد اقترب المترجم من المعنى هنا .

أما ريفلين فقد استخدم لمعنى " البعث " المقابل הֵקִים والذي يعني (أقام - نصب - أوقف - عين - ولى - أوكل - قام بـ - أنجز - نفذ - أنشأ - أسس) إرميا ١٥/٢٩ (قد أقام لنا الرب نبيين) ، تث ٩/٢٨ .[٣] وهو ملائم للمعنى باعتبار أن الله تعالى أصدر الأمر لموسى عليه السلام باختيار هؤلاء النقباء وجعلهم أمناء ، أو شهداء ، أو كفلاء على قومهم ؛ لتنفيذ أوامره فكأن الأمر أمر تعيين لهم من قبل " موسى " عليه السلام . كما أنه اختار مقابل "النقيب" لفظ נשיא - كما فعل ركندورف - ومن ثم فهو مقابل ملائم للمعنى كثيراً.

أما بن شمش فقد استخدم مقابل " البعث " الفعل הֶעֱמִיד والذي يعني (أوقف - أقام - نصب - أنصب - عين - وضع - أقام بناء - أنشأ) ، نحميا ٧/٦ (وقد أقمت أيضاً أنبياء)، عد ١٣/٨ .[٤] وهو الآخر قريب من المعنى ، خاصة وأنه يقترب كثيراً في دلالته من دلالة الفعل הקים . إلا أنه جعل الضمير الملحق להם بينما المقابل " منهم " ، بما يخل بالمعنى ؛ لأن الأمر يوحي بأن النقباء ليسوا من بين القوم ومن أنسابهم ، في حين أن النقيب ينبغي أن يكون من بينهم وهو العليم بدواخل القوم . وأما " النقيب " فقد جعل مقابله التعبير ראשי- שבטים، ولفظ ראש يعني (رأس - ذروة - قمة - رئيس - زعيم - قطب - عميد)، تث ١٣/٢٨، عدد ١٥/١ (رؤساء أسباط).[٥] وهو يقترب إلى حد ما من المعنى، إلا أن الأمر ليس فقط أنهم رؤساء للأسباط ، بل هم كفلاء بهم ضامنون لهم ، عالمون بأمورهم، وهو ما يقترب أكثر من دلالة נשיא مقارنة بدلالة ראש - שֵׁבֶט. لكن المترجم يحاول الإيحاء بالرؤية القرآنية هنا حول أمر الرب في سفر العدد " لموسى " و " هارون " بحصر أعداد بني إسرائيل الخارجين من مصر، وتنصيب رئيساً منهم لكل سبط. كما ورد في عدد ٥/١ (ويكون منكما رجل لكل سبط)، وما يتعلق بعد ذلك بأمر التنظيم الداخلي للجماعة الخارجة من مصر.[٦] وهذه الإيحاءات بعيدة تماماً عن المراد في الأصل ؛ لأن المراد هنا بـ "النقباء" هم الكفلاء بأمر قومهم، وهم الذين بعثهم

---

(١) י.שטיינברג,ע',נשיא ,עמ' 576- אבן שושן,ע' , נשיא - ד.שגיב, ע', נשיא .

(٢) القرطبي ، ج ٦ ص ١١١ وما بعدها - الطبري ، ج ١٠ ص ١٠٩ وما بعدها - الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه - الرازي ، ج ١١ ص ١٨٣ وما بعدها - البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) י.שטיינברג,ע',קום,הקים,עמ' 740,739- אבן שושן,ע' , קום,הקים - ד.שגיב, ע', קום,הקים. وكذا الفصل الثاني من هذا الباب ، ص ٢٨٧ .

(٤) י.שטיינברג,ע',עמד ,העמיד עמ' 647,646- אבן שושן,ע' , עמד ,העמיד - ד.שגיב, ע', עמד ,העמיד .

(٥) י.שטיינברג,ע',ראש ,עמ' 766,765- אבן שושן,ע' , ראש - ד.שגיב, ע', ראש .

(٦) انظر سفر العدد الأصحاحات ١ : ٥ ، وقارن سفر يشوع ، أصحاحات ١ ، ٢ .

"موسى" بعد ذلك ليتحسسوا الأخبار عند دخول كنعان ، ونهاهم عن أن يحدثوا قومهم بما يروا هناك .[1] وبالتالي فالمترجم يحاول هنا - من خلال المقابلات - تحميل النص بما لم يرد فيه من دلالات يهودية ، بما يخل بالمعنى .

وبالتالي تصبح أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين ، خاصة وأنه حافظ على الالتفات وعلى المعنى العام للآية خلافاً لغيره من المترجمين . *

* * *

كما ذكرنا فإن الانتقال بين الأزمنة المختلفة يعد نوعاً من أنواع الالتفات .

د- الانتقال من الماضي إلى المضارع :

البقرة ٨٧ : ﴿ ... أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ﴾

ركندورف : אך באמר לכם הנביאים..... , שמתום לנביאי שקר והרגתם רבים מהם.[2]

ريفلين : וְאוּלַם מִדֵּי בוֹא אֲלֵיכֶם שָׁלִיחַ... וַתִּתְּנוּ מֵהֶם לַבּוֹזְבִים וּמֵהֶם הֲרַגְתֶּם.[3]

بن شمش :אך מדי בוא אליכם שליח... והתכחשתם לחלק מהם וחלק מהם הרגתם? [4]

* ذكر تعالى هنا التكذيب بالماضي ، في حين ذكر القتل بالمضارع ، استحضاراً للأمر في نفوسهم ، وذلك استفظاعاً للأمر ، أو مراعاة للفواصل ، أو للدلالة على أنهم بعد يحومون حول قتل النبي ﷺ لولا عصمة الله له .[5]

وقد أخفق المترجمون جميعاً في نقل هذه البلاغة القرآنية ، إذ استخدم الجميع صيغة الماضي في الحالتين دون تمييز للمعنى واختلاف دلالته في كل حالة .

وربما كان حال بن شمش في نقله لمعنى نفس الصيغة تقريباً - في المائدة (٧٠) - أفضل قليلاً ، وذلك في قوله تعالى : " فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون " ، إذ عدل عما استخدمه هنا إلى صيغة היו מתכחשים ...והורגים ، أي أنه استخدم صيغة الماضي المستمر ، ثم عدل عنها

---

(١) البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبي ، المرجع السابق ، نفسه - الطبري ، المرجع السابق ، نفسه - الرازي ، ج ١١ ص ١٨٣ وما بعدها .

* انظر كذلك : البقرة : ٧٦ ، ٩١ / المائدة : ٤١ / الأعراف : ١٦٦ .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 12.

(٤) א. בן שמש, עמ' 10 .

(٥) البيضاوي ، ج ١ ص ١٦٩ .

إلى صيغة المضارع فى الحالة الثانية ، ومن ثم فهو فى آية سورة المائدة أفضل حالاً مما فى آية سورة البقرة ، وكذلك أفضل من غيره من المترجمين بصفة عامة . (*)

ومن حيث المقابلات ، فقد ذكرت فى ظاهرة (التقديم والتأخير) .

* * *

هـ- إدخال الالتفات على النص خلافاً للأصل :

١- تعديل صيغة الخطاب من المخاطبة إلى التكلم :

طه ٩٤ : ﴿ ... إنى خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى ﴾

ركندورف : ... יראתי פן תאמר אלי בשובי אליך: אתה הפרדת בין בני ישראל ותמרה את פי ! (١)

ريفلين : " ... כִּי יָרֵאתִי פֶּן תֹּאמַר: הִפְרַדְתָּ בֵּין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא הִשְׁגַחְתָּ בְּדָבָרִי ." (٢)

بن شمش : "... אני חששתי פן תאמר שהכנסתי פירוד בין בני- ישראל ולא שמתי לב לדבריך." (٣)

* الأصل فى الآية الكريمة أن يكون الخطاب : " أن تقول إننى فرقت بين بنى إسرائيل، ولم أرقب قولك " . ولكن استخدام ضمائر المخاطبة – كما هى فى الآية – يدل على كون "هارون" قد وضع نفسه فى موضع " موسى " مفكراً بأسلوبه وعالماً بعاقبة أمره ؛ لكونهما رسولين لبنى إسرائيل ، ومن ثم كان أسلوب الآية أكثر رفعة ودقة فى إظهار هذه اللمحة .

وقد التزم ريفلين بالأصل تماماً ، بينما نجد ركندورف يلتزم به جزئياً حيث أضاف التعبير בשובי אליך وكأن " هارون " هو العائد " لموسى " وليس العكس ، بما يخل بجزء من المعنى.

فى حين عدل بن شمش فى الصياغة بتغيير الضمائر إلى הכנסתי و שמתי و דבריך بما يوهى بوجود التفات هنا خلافاً للأصل بما يخل بالمعنى .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف وريفلين الفعل יראה ، وهو المقابل المباشر "للخشية ".

بينما استخدم بن شمش الفعل חשש ، وهو مقابل قريب من المعنى ، كما سبق ذكر معناه فى المقابلات، إلا أن المقابل יראה يعد أقوى وأكثر مباشرة للمعنى مقارنة بغيره من الأفعال .

---

* انظر كذلك : الأعراف : ١٣٧ .

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 183.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 326.

(٣) א. בן שמש, עמ' 190 .

وأما مقابل " ترقب " وهو يعني حفظ الأمر ورعايته ، وهو من مراقبة الرجل الشئ ، وهي مناظرته بحفظه ، أو أن المعنى لم تنظر عهدي وقدومي - كما ذكر البعض .[1]

وقد استخدم ركندورف مقابله الفعل מָרָה و מָרָה אֶת פִּי والذي يدل على العصيان أكثر من دلالته على التفريط في الأمر وعدم حفظه . وهو يقترب من المعنى إلى حد ما ، لكنه غير واف بالأصل ، خاصة وأن الأصل يستخدم صيغة منفية ، في حين استخدم المترجم صيغة مثبتة بما يجعل المقابل غير مباشر للأصل .

بينما استخدم ريفلين الفعل הִשְׁגִּיחַ والذي يعني (راقب - لاحظ - أشرف على - نظر على - تطلع - تفقد - انتبه إلى - سهر على - هيمن على) ، إشع ١٤/١٥ ، مزامير ١٤/٣٣ .[2] وهو مقابل مباشر للأصل .

وأما بن شمش فقد استخدم التعبير שָׂם לֵב وهو يعني (التفت إلى - انتبه إلى - أثار انتباهه إلى - حانت منه التفاتة إلى - اكترث ل) ، إشع ٢٢/٤١ ، حزقيا ٥/٤٤ .[3] وهو مقابل ملائم للمعنى كذلك.

مما سبق يتضح لنا أن أفضل الترجمات هنا هي ترجمة ريفلين ، في حين أخفق كل من ركندورف وبن شمش في إدراك المعنى واللمحة البلاغية في الأصل وإن كان إخفاق بن شمش أقوى وأكثر بعداً عن الأصل مقارنة بركندورف .

* * *

٢- تعديل ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب :

البقرة ٥٤ : ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم ... الآية ﴾

ركندورف : שם אמר משה אל עמו : עמי !....[4]

ريفلين : בֶּאֱמֹר מֹשֶׁה אֶל עַמּוֹ : עַמִּי ,....[5]

بن شمش : וזיכרו כי משה אמר לכם:" בני עמי !..." [6]

* هذا هو الإنعام الخامس من الله تعالى على بني إسرائيل . حيث نال المقتولون نعمة الشهادة كما أن العفو كان نعمة دنيوية في حق الباقين . واللام في " لقومه " للتبليغ ، وفائدة ذكره التنبيه على أن خطاب " موسى " لقومه كان مشافهة لا بتوسط من يتلقى منه ، كالخطابات

---

(١) القرطبي ، ج ١١ ص ٢٣٨ وما بعدها - الطبري ، ج ١٦ ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٢) י.שטיינברג,ע',שגח , השגיח ,עמ' 824 - אבן שושן,ע',שגח, השגיח - ד.שגיב, ע', שגח, השגיח .

(٣) י.שטיינברג,ע',שים ,שם ,עמ' 805,804 - אבן שושן,ע',שים ,שם- ד.שגיב, ע',שים ,שם.

(٤) צ. ח. רקנדורף, עמ' 5.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 7.

(٦) א. בן שמש, עמ' 7 .

المذكورة سابقاً لبنى إسرائيل.[١] والمعنى : اذكروا إذ قال موسى لقومه ، أى لمن كان بحضرته ، بعدما رجع من الموعد والميقات الذى وعده ربه فرأهم قد اتخذوا العجل إلهاً من دون الله - " يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم " ، أى بهذا الفعل العظيم المستوجب للعقوبة ، وهو الإشراك بالله تعالى مالم ينزل به سلطاناً .[٢] وهذه الآية تذكير منه تعالى لمن بحضرة النبى ص من اليهود بمدى جرم أسلافهم فى مقابل عظم نعمة الله عليهم .

وقد التزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل حفاظاً على المعنى .

فى حين نجد بن شمش يستخدم مقابل " لقومه " لكم ، وكأن الخطاب للحضور فى عهد رسول الله ﷺ ممن يستمع القرآن من اليهود ، بما يخل تماماً بدلالة الأصل ومعناه ، خاصة فى ضوء ما ذكره " الألوسى " - فيما سبق - من أن اللام فى " لقومه " تدل على أن الخطاب كان مشافهة من " موسى " لقومه ، فأنى تتأتى هذه الترجمة من بن شمش ؟ !.[*]

* * *

٣- تعديل صيغة الخطاب إلى الغيبة :

البقرة ٧٦: ﴿... قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم ... الآية ﴾

ركندورف :...: התספרו להם ,את אשר גלה לכם ד' למען יוכחו עמכם בפני ארוניהם,....[٣]

ريفلين : ...:" הַתְסַפְּרוּ לָהֶם אֵת אֲשֶׁר גִּלָּה אֱלֹהִים לָכֶם לְמַעַן יִתְוַכְּחוּ אִתְּכֶם בַּדָּבָר הַזֶּה לִפְנֵי אֱלֹהִים."....[٤]

بن شمش : ...: " התספרו להם מה שאללה גילה לכם למען יתווכחו עמכם?..." [٥]

* هذه الآية تنعى على اليهود هذا القول لبعضهم البعض .

وفى مقابل هذا نجد أن ركندورف قد حول المعنى وأضاف إليه ، وذلك بالتعديل فى صيغ الخطاب، إذ جعل مقابل لفظ الجلالة "الله " ד'. ثم أردف ذلك باستخدام صيغة ארוניהם بضمير الغيبة كمقابل لـ " لربكم " ، وكأن رب اليهود غير رب المسلمين ، وينبغى ألا يخلط بينهما. فالمسلمون مجرد - فى نظر المترجم - مارقين عن اليهودية ، ومن ثم لا ينبغى ذكر الرب بنفس الضمير العائد عليهم ، أى لا ينبغى التوحيد بين الإلهين هنا ، بل لكل إله فى نظر المترجم.

---

(١) الألوسى ، ج ١ ص ٢٥٩ وما بعدها .
(٢) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه - الطبرى ، ج ٢ ص ٧٢ وما بعدها - الرازى ، ج ٣ ص ٨٩ ، ٩٠ .
* انظر كذلك: البقرة : ٤٨، ٦١، ١٢١/ آل عمران: ١٩٩/ المائدة : ٣٢، ٧٧ / الإسراء : ٤، ٥ / طه : ٩٦.
(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 7.
(٤) י. י. ויבלין, עמ' 10.
(٥) א. בן שמש, עמ' 9 .

في حين التزم ريفلين بالشق الأول ، إلا أنه حذف الضمير تماماً في " ربكم " من الآية ، بما أضاع المعنى المراد به هنا كذلك .

بينما حذف بن شمش هذا الجزء بكامله " عند ربكم " ، بما أضاع المعنى السابق من الآية . وبالتالي فقد جاءت جميع الترجمات قاصرة عن المعنى المراد هنا عن عمد من المترجم ؛ لكي لا يكون الإسلام واليهودية على قدم المساواة ، بل ينبغي النظر إلى اليهودية على أنها هي الأعلى والأسمى ، وأن الإسلام مجرد مسخ مشوه منها .

وقد تمت معالجة العديد من هذه النماذج في الجزء الخاص بالضمائر من هذا البحث .

* * *

مما سبق يتأكد لنا أن أفضل الترجمات من حيث الالتزام بالأصل هي ترجمة ريفلين حيث ألتزم بالظاهرة موضع الدراسة في (٩) مواضع من إجمالي (١١) موضعاً. بينما التزم كل من ركندورف وبن شمش في موضعين فقط، مما يؤكد تفوق ريفلين ودقته هنا.

* * *

سادساً : العمـوم والخصـوص :

العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ، وصيغته : " كل " مبتدأة ، نحو : " كل من عليها فان " ، و " الذى " و " التى " وتثنيتهما وجمعهما ، نحو : " والذى قال لوالديه أف لكما " ، فإن المراد به كل من صدر منه هذا القول ، و " أى " و " ما " و " مَن " شرطاً واستفهاماً وموصولاً ، و " الجمع المضاف " ، نحو : " يوصيكم الله فى أولادكم " ، و " المعرف بأل " ، و"اسم الجنس المضاف " ، نحو : " فليحذر الذين يخالفون عن أمره " ؛ أى كل أمر لله ، و"النكرة فى سياق النفى والنهى " ، نحو : " ذلك الكتاب لا ريب فيه " ، " وفى سياق الشرط"، نحو : " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله "، و " فى سياق الامتنان " ، نحو : " وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً " .(١)

والعام على ثلاثة أقسام :

١- العام الباقى على عمومه ، نحو : " ولا يظلم ربك أحداً " .

٢- العام المراد به الخصوص .

٣- العام المخصوص .

والفرق بين الثانى والثالث ، أن الثانى لم يرد شموله لجميع الأفراد ، لا من جهة اللفظ ، ولا من جهة الحكم ، بل هو ذو أفراد يستعمل فى فرد منها ، كما أن قرينته عقلية ، كما يصح أن يراد به واحد اتفاقاً ، نحو : " الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم " ، والقائل واحد وهو " نعيم بن مسعود الأشجعى " ، أو أعرابى من خزاعة .

وأما الثالث ، فأريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها ، لا من جهة الحكم ، وقرينته لفظية وفيمن يراد به خلاف .(٢)

وأما المخصوص ، فإن أمثلته كثيرة فى القرآن . إذ ما من عام إلا وقد خُص ، ثم إن المخصص له إما متصل أو منفصل :

فالمتصل خمسة وقعت فى القرآن وهى : الاستثناء ، والوصف ، والشرط ، والغاية ، وبدل البعض من الكل .

والمنفصل آية أخرى فى محل آخر ، أو حديث ، أو إجماع ، أو قياس .(٣)

وسوف نستعرض نماذج لكيفية تعامل المترجمين مع كل من العام والخاص فى القرآن الكريم كما يلى :

* * *

---

(١) السيوطى ، ج ٣ ص ٤٣ ، ٤٤ .
(٢) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٣) المرجع السابق ، ج ٣ ص ٤٦ ، ٤٧ .

١- التعميم خلافاً للأصل :

آل عمران ٢٣ : ﴿ ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ﴾

ركندورف : ... בהעידך בהם את תורת אל, למען תשפט בינך וביניהם, פנו ערף וילכו לדרכם. (١)

ريفلين : .... אֲשֶׁר בְּהִקָּרְאָם אֶל סֵפֶר אֱלֹהִים לְמַעַן יִשְׁפֹּט בֵּינֵיהֶם, פָּנְתָה פְלֻגָּה מֵהֶם עֹרֶף וַיִּרְחָקוּ. (٢)

بن شمش : ... בשהוצע להם כי ספר אללה ישפוט ביניהם השתמטו והתנגדו... (٣)

* "ثم" هنا دلالة على استبعاد توليهم، مع علمهم بأن الرجوع إليه واجب. (٤) والمراد بـ "فريق منهم" إما أكثرهم علماً ليعلمهم أن تولي سائرهم من باب أولى ، قيل : وهذا سبب العدول عن قوله : "ثم يتولون"، وقيل : المراد بهم الذين لم يسلموا ، ووجه العدول عليه ظاهر.(٥) .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف العطف بـ " ثم " ، بما يضيع الدلالة السابقة لها. كما يحذف قوله تعالى : " فريق منهم " ، بما يضيع المعنى السابق ، ومن الواضح أنه أراد بهذا الحذف تخفيف حدة الأصل ، وإبعاد الذهن عن علمائهم وكبرائهم ، وأنهم السبب الرئيسي في إعراض الباقين . يؤيد هذا إشارته في الهامش رقم (١) إلى أن سبب عدم رد اليهود جواباً واستمرارهم في طريقهم ، كون أتباع محمد ﷺ أكثر قوة ويأساً منهم.(٦) فهو يصور الأمر وكأنه جاء بدافع الخوف والخشية من المسلمين، لا بدافع ضعف نفوس اليهود وفساد قلوبهم ، بما يجعل الترجمة قاصرة عن المعنى هنا. وهو بهذا يعمم الحكم هنا ، رغم أنه خاص بفريق منهم فقط.

في حين كان ريفلين أفضل حالاً منه إذ حذف " ثم " – مثلما فعل ركندورف – لكنه التزم بمقابل " الفريق " وهو פלגה – מהם ، بما يعني إدراكه للمعنى السابق ذكره ، ومن ثم فهو يقترب من المعنى بشكل أفضل من سابقه .

في حين سار بن شمش على نهج ركندورف ؛ حيث حذف قوله تعالى : " ثم " ، " فريق منهم " ، مما أضاع المعنى السابق تماماً ، بما يجعل ترجمته هو الآخر قاصرة تماماً عن المعنى .

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم كل من ركندورف وريفلين المقابل פָּנָה עֹרֶף كمقابل مباشر لـ " التولي "، هو يعني (هرب – فر – ولى الأدبار – لاذ بالفرار)، ويأتي مع לִפְנֵי دلالة

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 30.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 51.

(٣) א. בן שמש, עמ' 34 .

(٤) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٠ – الزمخشري ، ج ١ ص ١٤٨ – الألوسي ، ج ٣ ص ١١٠ .

(٥) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) צ. ת. רקנדורף, המקור שעבר.

على الفرار ، ومع לִפְלוֹנִי دلالة على الإعراض والتخلي عن الإنسان ، يشر ١٢/٧ (يديرون قفاهم أمام أعدائهم) ، إرميا ٢٧/٢ (لأنهم حولوا نحوي القفا لا الوجه).[١]

أما بن شمش فاستخدم المقابل הִשְׁתַּמֵּט ، وهو ذو وزن مشنوي ، ويعني (تملص – تهرب – أجاب إجابة غير شافية).[٢] وهو مقابل قاصر عن المعنى الذي يدل على شدة الشكيمة والتعنت، لا على التملص والخوف. ويبدو أنه يشير من طرف خفي لنفس معنى هامش ركندورف.

أما مقابل " الإعراض " وهو يقترب من دلالة التولي حتى قيل : إنهما بمعنى واحد ، وقيل : إن الإعراض يكون بالقلب ،[٣] إلى غير ذلك من دلالات الإعراض .

فقد استخدم ركندورف له المقابل הָלַךְ לְדַרְכּוֹ الذي يوحي بأن القوم استمروا في طريقهم دون انتباه لما يلقيه عليهم هذا الداعي ، أي أن المترجم يؤكد الفكرة السابقة في الهامش لديه ، والتي تشير إلى أن اليهود واصلوا طريقهم خوفاً من بأس المسلمين وقوتهم ، بما يخفف المعنى تماماً ويخرج به عن حدود الأصل .

أما ريفلين فاستخدم الفعل רָחַק والذي يعني (بعد – نأى – سحق – مجازاً : صد عن – أعرض – تنكب) ، تث ٢١/١٢ ، مزامير ١١٩/ ١٥٠ (عن شريعتك بعدوا) .[٤] وهو قريب من المعنى السابق " للإعراض " .

أما بن شمش فاستخدم المقابل הִתְנַגֵּד وهو يعني (عارض – اعترض على – مانع في – عاند – ناهض – قاوم – كافح ضد) ، وهو يرجع للعصر الحديث من حيث الوزن .[٥] ويبدو أن المترجم خلط هنا بين دلالة المعارضة ، وبين دلالة الإعراض ، وشتان بين دلالة اللفظين . فالمعارضة قد تحمد أحياناً كثيرة ، في حين أن الإعراض مذموم غالباً . بما يجعل المقابلات لديه قاصرة عن المعنى ، خاصة وأنه يحاول تصوير الأمر وكأن اليهود على حق وصواب ، وأن محمداً ﷺ والمسلمين مفترون عليهم ، يفرضون عليهم ما يرغبون فيه ، لكن اليهود مازالوا يحاورونهم ويماطلونهم حرصاً على اليهودية في قلوبهم . وهذا هو نفس تصور ركندورف للأمر إلا أنه كان أكثر جرأة ؛ فذكر هذا صراحة ، أما بن شمش فذكر ذلك خفية دون مباشرة للأمر .

مما سبق يتضح لنا أن أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين سواء من حيث الالتزام بالأصل إلى حد كبير ، أو من حيث المقابلات المباشرة للمعنى .

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע'/פנה עמ' 689- י. גור,ע' פנה, פנה ערף - אבן שושן,ע' פנה, פנה ערף - ד.שגיב, ע'/פנה, פנה ערף .

(٢) אבן שושן,ע' שמט,השתמט - ד.שגיב, ע'/שמט,השתמט .

(٣) الألوسي ، ج ٣ ص ١١٠ ، ١١١ .

(٤) י.שטיינברג,ע'/רחק עמ' 782- אבן שושן,ע' רחק - ד.שגיב, ע'/רחק .

(٥) אבן שושן,ע' נגד,התנגד - ד.שגיב, ע'/נגד,התנגד .

المائدة ٦٠ : ﴿ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ... الآية ﴾

ركندورف : ... האנשים אשר ארדם אלהים, ואשר חרה אפו בהם שם לקופים ולחזירים,..... (١)

ريفلين :.... כָּל אֲלֶה אֲשֶׁר אֲרָרָם אֱלֹהִים, וַיִּחַר בָּם אַפּוֹ, וַיַּהֲפֹךְ מֵהֶם לְקוֹפִים וְחֲזִירִים,.... (٢)

بن شمش :... והוא עונשם של אלה אשר קללת אללה עליהם והם כקופים, כחזירים,..... (٣)

* هذه الآية تشير إلى أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعاً :

١- أنه تعالى قد لعنهم .

٢- أنه غضب عليهم .

٣- أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت .

وقال أصحاب التفسير : عنى بالقردة أصحاب السبت ، وبالخنازير كفار مائدة " عيسى ". وروى أيضاً أن المسخين كانا فى أصحاب السبت ؛ لأن شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير ، (٤) أى أنه تعالى لم يجعلهم كلهم قردة وخنازير ؛ وذلك باعتبار أن هذه عقوبة خاصة بجريمة معينة دون صلة مع باقى العقوبات . كما أن إحدى العقوبات غير مرتبة على الأخرى ؛ نظراً لتعدد الجرائم وتنوعها ، ومن ثم تنوعت العقوبات عليهم .

ولكن فى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف (العطف - منهم) فى قوله تعالى : " وجعل منهم " ، بما يدخل المسخ تحت عقوبة اللعن والغضب ، رغم أنه عقوبة مغايرة لهما - بما يخل بالمعنى ؛ لأنه بهذا ينفى عنهم عقوبة جديدة تنفى بالتالى جريمة أخرى عنهم ، ومن ثم فالتعميم هنا يخل بالمعنى .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً ، حيث راعى العطف كما راعى الجار والمجرور " منهم"، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد حذف قوله تعالى : " وغضب عليه وجعل منهم " ، واستبدل ذلك كله بالضمير المنفصل ، بما يخل بالمعنى. حيث يصبح المعنى أنهم هم من لعنه الله ، وهم كالقردة والخنازير. أى أنه بحذفه الجار والمجرور قد أضاع التخصيص وحول الجملة للتعميم مدخلاً تحته

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 113.

(٣) א. בן שמש, עמ' 70 .

(٤) الرازى ، ج ١٢ ص ٣٥ ، ٣٦ .

كافة هؤلاء المذكورين ، وهو خلاف الأصل الذى يشير لدخول جزء منهم فقط تحت هذا المسخ ، لا الكل . مما يجعل الترجمة قاصرة تماماً عن المعنى السابق .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل שָׂם وهو مقابل مباشر لمعنى قوله تعالى : " جعل " .

أما ريفلين فاستخدم مقابله الفعل הָפַךְ ليشير لحدوث المسخ فعلياً ، وليس مجازياً. فى حين استخدم بن شمش الكاف للإشعار بحدوث المسخ مجازاً، لا فعلاً. كما ذكر بعض المفسرين هذا.

ومن ثم تصبح أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين الذى حافظ على الأصل مع الالتزام بالتخصيص هنا .

* * *

٢- التخصيص خلافاً للأصل :

البقرة ٧٣ : ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ... الآية ﴾

ركندورف : ונאמר: הכו את החלל בעצם הפרה,....[١]

ريفلين : וַנֹּאמֶר: " הַכּוּהוּ בְּאַחַד מִמֶּהָיָה"....[٢]

بن شمش : ,אם תחבטו בחשוד בחלק מגוף הפרה....[٣]

* ذكر المفسرون أنه لم يرد تحديد جزء من أجزاء البقرة ؛ نظراً لعدم الفائدة من تعيينه ، ولعدم ورود نقل صحيح به . كما أن أى بعض اختاروه فقد أصابوا ؛ لأنهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة ، وأى جزء منها فإنهم به ممتثلون لمقتضى الأمر .[٤]

وفى مقابل عدم التحديد هذا نجد ركندورف يستخدم مقابل " البعض " صيغة בעצם הפרה ، وكلمة עֶצֶם تعنى (عظم - جسم - كنه - جوهر) ، عد ١٦/١٩ (أو عظم إنسان).[٥] أى أنه يحدد هنا هذا الجزء بالعظم ، ولم يشر أحد من المفسرين للتحديد هنا ، بما يخل بالمعنى. كما أن فى تصريحه بالاسم הפרה مقابل الضمير فى الأصل إخلالاً بالناحية البلاغية للأصل، حيث إن استئناف القصة الثانية جاء باعتبارها قصة برأسها ، ووصلت بالأولى دلالة على اتحادهما بضمير البقرة ، لا باسمها الصريح حتى يتبين أنهما قصتان فيما يرجع التقريع، وتثنيته بإخراج الثانية مخرج الاستئناف مع تأخيرها - وأنهما قصة واحدة بهذا الضمير العائد على البقرة.[٦] وهو مالم يدركه المترجم، لذا صرح بالاسم بما أضاع المعنى هنا ، وفى ذلك تخفيف من حدة التقريع

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 10.

(٣) א. בן שמש, עמ' 9 .

(٤) الرازى ، ج ٣ ص ١٣٨ ، ١٣٩ - الألوسى ، ج ١ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٥) י.שטיינברג,ע',עצם עמ' 660 - אבן שושן,ע' עצם - ד.שגיב, ע' עצם .

(٦) الزمخشرى ، ج ١ ص ١٥٤ .

فى الأصل، حيث أخرج القصتين باعتبارهما قصة واحدة فيما يرجع التقريع ، بما يعد قصوراً فى الترجمة .

أما ريڤلين فقد التزم بالأصل وعدم التحديد فاستخدم التعبير באחר נתחיה، ولفظ נֵתַח يعنى (شريحة - قطعة - لحمة)، خر ١٧/٢٩ (وتقطع الكبش إلى قطعه)، حزقيا ٦/٢٤.[١] وهو بهذا يلتزم بالأصل .

أما بن شمش فهو يستخدم التعبير חלק מגוף הפרה وهو بهذا يمزج بين صيغة ركندورف فى ذكر اسم البقرة صراحة ، وبين صيغة ريڤلين فى الحفاظ على التبعيض والتعميم . ومن ثم جاءت ترجمته رغم اقترابها من الأصل ، إلا أنها فاقدة لجزء من بلاغة الآية بسبب التصريح باسم البقرة هنا .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل قوله تعالى : " اضربوه " استخدم كل من ركندورف وريڤلين الفعل הִכָּה والذى يعنى (ضرب - خبط - لكم - وكز - صفع) ، خر ١٨/٢١ (فضرب أحدهما الآخر بحجر) ، خر ٢٠/٧ .[٢] وهو مقابل قريب من المعنى . وإن استبدل ركندورف الضمير هنا بالاسم المظهر הֶחָלָל ، فى حين التزم ريڤلين بالأصل مستخدماً الضمير الملحق .

أما بن شمش فقد حذف فعل القول ، واستبدل الأمر بالصيغة الشرطية אם بما يخل بالمعنى ؛ لأن القصة هنا مسوقة لبيان ما فعلوه فى أمر القتيل، لا لبيان الاقتراح أو الاحتمال، بما يخل بالمعنى ويبعده عن مراده المباشر. ثم استخدم الفعل חָבַט والذى يعنى (خبط - ضرب - قرع - لطم - دق - لطش) ، وفى المقرا يستخدم ليدل على ضرب الشجر بعصا أو طرقها لإنزال الثمار أو الأوراق ، تث ٢٠/٢٤ (وإذا خبطت زيتونك).[٣] وهو وإن اقترب من المعنى إلا أنه غير مباشر فى دلالته على الأصل. يؤيد هذا أن المترجم نفسه قد استخدم المقابل הִכָּה لمعنى الفعل "ضرب" فى البقرة (٦٠)، بما يؤيد كون الفعل חבט هنا غير واف بالمعنى. كما أنه أخطأ هنا فى رد الضمير إذ أرجعه للمتهم הַשּׁוֹר، وليس للقتيل بما يخل تماماً بالمعنى. إذ المراد هنا ضرب القتيل بجزء من البقرة فيبعث حياً ويذكر اسم قاتله، وليس ما زعمه المترجم من ضرب المتهم أو المشكوك فيه ، بما يجعل ترجمته قاصرة تماماً، بل وبعيدة عن دلالة المعنى المراد من الآية.

ومن ثم تصبح أفضل الترجمات هى ترجمة ريڤلين . ومما سبق يتضح لنا أن ريڤلين هو الأفضل فى ترجمته بالنسبة لهذه الظاهرة ، حيث التزم فى مواضع التخصيص بالتخصيص ، وفى مواضع التعميم بالتعميم . فى حين لم يلتزم كل من ركندورف أو بن شمش بالأصل فى نقل هذه الظاهرة بما يجعل ترجمتيهما قاصرتين عن المعنى الأصلى .[*]

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע'נתח עמ' 580 - אבן שושן,ע' נתח - ד.שגיב, ע' נתח .

(٢) י.שטיינברג,ע'נכה,הכה עמ' 555 - אבן שושן,ע' נכה,הכה - ד.שגיב, ע' נכה,הכה .

(٣) י.שטיינברג,ע'חבט עמ' 216 - י. גור,ע', חבט- אבן שושן,ע' חבט - ד.שגיב, ע' חבט .

* انظر كذلك : البقرة : ٢٤٦ / آل عمران : ٧٨ / المائدة : ٢٣ ، ٦٤ ، ٧٠ / الحشر : ٢ .

سابعاً: المطابقـــة " المقابلـة " :

المطابقة أو الطباق : هي أن يجمع في الجملة بين متضادين ، وهي من قولهم : طابق الفرس إذا أوقع رجله في المشي مكان يده .[1] وهي قسمان :

١- حقيقي . **٢- مجازي ، ويسمى التكافؤ .**

وكل من هذين القسمين إما لفظي ، أو معنوي . وهو إما طباق إيجاب أو سلب .[2]

- فمن أمثلة الطباق الحقيقي الإيجابي اللفظي : " فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً " .

- ومن أمثلة الطباق الحقيقي السلبي اللفظي: "تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك".

- ومن أمثلة المعنوي : " إن أنتم إلا تكذبون . قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون " ، أي ربنا يعلم إنا لصادقون ، " جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً " .

ومنه نوع يسمى **الطباق الخفي** ، كقوله تعالى : " ولكم في القصاص حياة " ؛ لأن معنى القصاص القتل ، فصار القتل سبباً في الحياة .[3]

ومنه نوع يسمى **الترصيع** ، وهو اقتران الشئ بما يجتمع معه في قدر مشترك، نحو : "إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى * وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى"، حيث أتى بالجوع مع العرى، وبابه أن يكون مع الظمأ ، وأتى بالضحى مع الظمأ ، وبابه أن يكون مع العرى، لكن الجوع والعرى اشتركا في الخلو : فالأول خلو الباطن من الطعام والثاني خلو الظاهر من اللباس. والظمأ والضحى اشتركا في الاحتراق : فالأول احتراق الباطن من العطش والثاني احتراق الظاهر من حر الشمس. [4]

ومنه نوع يسمى **بالمقابلة** : وهو أن يذكر لفظان فأكثر ، ثم أضدادهما على الترتيب . قال " ابن أبي الإصبع " : **والفرق بين الطباق والمقابلة من وجهين :**

١- أن الطباق لا يكون إلا من ضدين فقط، والمقابلة لا تكون إلا بما زاد من الأربعة إلى العشرة .

٢- أن الطباق لا يكون إلا بالأضداد ، والمقابلة بالأضداد وبغيرها .[5] قال "السكاكي" : ومن خواص المقابلة أنه إذا شرط في الأول أمر ، شرط في الثاني ضده ، نحو : " فأما من أعطى واتقى " ، " وأما من بخل واستغنى " الآيتين .

---

(١) بدر الدين بن مالك ، ص ١٩١ - السيوطي ، ج ٣ ص ٢٨٤ .
(٢) السيوطي ، المرجع السابق ، نفسه - بدر الدين بن مالك ، ص ١٩١ ، ١٩٢ .
(٣) السيوطي ، المرجع السابق ، نفسه - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٥٥ وما بعدها .
(٤) السيوطي ، ج ٣ ص ٢٨٥ - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٦٥ .
(٥) السيوطي ، المرجع السابق ، نفسه - الزركشي ، ج ٣ ص ٤٥٨ .

وقال بعضهم : المقابلة إما لواحد فذلك قليل جداً نحو : " لا تأخذه سنة ولا نوم " . وذكر آخرون : إن المقابلة أقلها اثنين باثنين ، أو ثلاثة بثلاثة ، أو أربعة بأربعة ، أو خمسة بخمسة ، أو ستة بستة .(١)

وقسم آخرون المقابلة إلى ثلاثة أنواع : ١- نظيرى . ٢- نقيضى . ٣- خلافى .

مثال الأول : مقابلة السنة بالنوم ، نحو : " لا تأخذه سنة ولا نوم " ، فإنهما جميعاً من باب الرقاد المقابل باليقظة .

مثال الثانى : " وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود " ، وهما نقيضان .

مثال الثالث : نحو مقابلة الشر بالرشد ، فى قوله تعالى : " وأنا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا " ، فإنهما خلافان لا نقيضان ، فإن نقيض الشر الخير ، والرشد الغى .(٢)

وسوف نستعرض بعض نماذج المطابقة لمعرفة كيفية تعامل المترجمين معها وإلى أى حد كان توفيقهم فى نقل بلاغتها وجمالها التعبيرى .

* * *

١- المطابقة الحقيقية الإيجابية اللفظية :

آل عمران ١٠٠ : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين ﴾

רקנדורף : אתם המאמינים ! אם תשמעו בקול מקצת אנשי הכתב ישיבו אתכם מאמונתכם לאמונתם. (٣)

ריפלין :הַמַּאֲמִינִים, כִּי תִשְׁמְעוּ בְּקוֹל פְּלֻגָּה מֵאֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר יְשִׁיבוּכֶם לִכְפֹּר אַחֲרֵי הַאֲמִינְכֶם(٤)

בן שמש :ואתם המאמינים ! אם תצייתו לחלק הכופר מאנשי עם- הספר, יהפכו גם אתכם לכופרים לאחר שהייתם למאמינים,.... (٥)

* المراد هنا بإيراد " بعد " مع عدم الحاجة إليه : لإغناء ما فى الخطاب عنه ، واستحالة الرد إلى الكفر بدون سبق الإيمان ، وتوسيطه بين المنصوبين " يردوكم - كافرين " : لإظهار كمال شناعة الكفر وغاية بعده من الوقوع ، إما لزيادة قبحه ، أو لممانعة الإيمان له ، كأنه قيل : بعد

---

(١) السيوطى ، ج ٣ ص ٢٨٦ - الزركشى ، ج ٣ ص ٤٦٤ وما بعدها .

(٢) السيوطى ، ج ٣ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ - الزركشى ، ج ٣ ص ٤٥٨ وما بعدها - بدر الدين بن مالك ، ص ١٩١ وما بعدها .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 35.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 60.

(٥) א. בן שמש, עמ' 40,39.

إيمانكم الراسخ ، وفى ذلك من تثبيت المؤمنين مالا يخفى . وفى هذا الإطار كانت المطابقة بين الكفر والإيمان لتأكيد وإظهار مدى بشاعة وعظم الكفر بعد الإيمان .(١)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يضيع هذه المطابقة ، حيث استبدل مفهوم " الكفر " بالمقابل אמונתם ، مما غير المعنى تماماً ، ذلك أن المراد هنا – حسب أسباب النزول – تحذير المؤمنين من اليهود وأفعالهم بتذكيرهم بما فعله " شاس بن قيس " أحد وجهاء اليهود فى المدينة ، حينما دس أحد شباب اليهود بين الأوس والخزرج أثناء مشاورتهم فى بعض أمورهم ، حيث ذكرهم هذا الشاب بيوم " بعاث" وما جرى فيه. فثار القوم وتنادوا إلى السلاح، لكن الله أنقذهم برسوله ﷺ الذى وبخهم على صدور هذه الفعلة منهم ونبههم إلى عدم جواز مقاتلة المسلم للمسلم بلا حد .(٢) أى أن المراد بالرد للكفر هنا الرد إلى ما سبق على الإسلام ، وليس رد المؤمنين إلى عقيدة أهل الكتاب ، كما ذكر المترجم ، بما أخل بالمعنى تماماً .

ويبدو أن ركندورف يشير هنا من طرف خفى لاعتقاده بوحدة العقيدة فى الأصل ، أى أن المسلمين كانوا فى الأصل على اليهودية ، ثم صاروا مارقين عنها . ومن هنا كان التحذير فى الآية من عودتهم إلى عقيدتهم الأصلية ، باعتبار خروج محمد ﷺ على اليهود واليهودية والإتيان بدين جديد يزعمه . وهو ما أضاع جمال النص القرآنى فى المطابقة ، خاصة وأنه كذلك حذف الظرف " بعد " .

وفى مقابل هذا نجد ريفلين وبن شمش قد التزما بالأصل تماماً ، حيث حافظا على وجود المطابقة بين الكفر والإيمان ، مع الالتزام بوجود الظرف هنا حفاظاً على المعنى السابق ذكره ، فهما الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل " الرد " استخدم كل من ركندورف وريفلين الفعل הֵשִׁיב والذى يعنى (أعاد – أرجع – رد – أجاب – تراجع – عدل عن) ، تك ٢٩/٣ (ثم يردون الحجر على فم البئر) .(٣) وهو مقابل ملائم للمعنى .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הָפַךְ والذى يعنى (قلب – عكس – غيّر – بدل – حول) ، أخبار ثان ١٢/٩ ، خر ١٩/١٠ (فرد الرب ريحاً غربية شديدة جداً) .(٤) وهو مقابل ملائم للمعنى باعتبار قول " الألوسى " إن " كافرين " قد تكون مفعولاً ثانياً لـ " يردكم " ، على تضمين الرد معنى التصيير . وذلك أدخل فى تنزيه المؤمنين من نسبتهم إلى الكفر لما فيه من التصريح بكون الكفر المفروض إنما هو بطريق القسر .(٥)

---

(١) الألوسى ، ج ٤ ص ١٦ .

(٢) البيضاوى ، ج ٢ ص ٣٣ ، ٣٤ – الطبرى ، ج ٧ ص ٥٨ ، ٥٩ – الزمخشرى ، ج ١ ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ – الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) י.שטיינברג,ע' שוב,השיב עמ' 828,827 - אבן שושן,ע' שוב,השיב - ד.שגיב, ע' שוב,השיב .

(٤) י.שטיינברג,ע' הפך עמ' 195 - אבן שושן,ע' הפך - ד.שגיב, ע' הפך .

(٥) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

كما أن ركندورف قد استخدم مقابل " الإيمان " אמונה وهي قريبة من المعنى، إلا أن الفعل في وزن הפעיל يتضمن دلالة الدخول للإيمان ذاته فهو أولى وأقوى مقارنة بوزن פעל ، بما يعني أن ريفلين وبن شمش كانا أكثر توفيقاً في إدراك المعنى مقارنة بركندورف.

* * *

المائدة ٧١ : ﴿ وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثيراً منهم والله بصير بما يعملون﴾

ركندورف :..., עצמו את עיניהם והכבידו את אזניהם, אמנם אל יודע את פעלם. (١)

ريفلين : ....., וַיִּהְיוּ עִוְרִים וְחֵרְשִׁים, וֵאלֹהִים רוֹאֶה אֶת מַעֲשֵׂיהֶם .(٢)

بن شمش : ... אולם שוב התנהגו רבים מהם כעיוורים כחירשים,אללה רואה את מעשיהם ..... (٣)

* المراد هنا ، أي عمى كثير من هؤلاء الذين كنت أخذت ميثاقهم من بني إسرائيل باتباع رسلي ، والعمل بما أنزلت إليهم من كتبي - عن الحق وصموا ، بعد توبتي عليهم واستنقاذي إياهم من الهلكة . وقوله : " بصير " ، أي يرى أعمالهم خيرها وشرها فيجازيهم يوم القيامة بجميعها . والمقصود منه التهديد ، ولا يخفى موقع " بصير " هنا مع قوله سبحانه : "عموا". (٤)

وفي مقابل المطابقة هنا بين "العمى" و "البصر"، نجد ركندورف يستخدم التعبير עצם עין للدلالة على " العمى ". لكنه يستبدل " البصر " بالمقابل ידע ، وهو وإن دل على المعنى إلا أنه أضاع المطابقة المباشرة هنا .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالمقابل المباشر ، وهو الفعل רָאָה . إلا أن بن شمش قد وضع هذا الجزء من الآية في بداية آية جديدة ، يؤيد هذا أنه يبدأ به فقرة جديدة ، بما يؤكد أنه حذفه من هذه الآية بما يخل بالمعنى ، خاصة وأنه يربط بينه ، وبين ما سيلي بعد ذلك من آيات ، بما يفقد النص تماسكه وقوته .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل " العمى " استخدم ركندورف الفعل עָצַם والذي يعني (أغلق - أغمض عينيه - أطبق جفنيه - أقفل) ، ومنه التعبير עָצַם עַיִן والذي يعني (غض الطرف عن - تغاضى عن - تجاهل - غمض) ، إشع ٣٣/١٥ (ويغمض عينيه عن النظر إلى الشر) .(٥) وهو مقابل ملائم وقريب من المعنى . وأما كونه غيّر المقابل هنا إذا استخدم في الجزء

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ'66.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 115.

(٣) א. בן שמש, עמ' 71 .

(٤) الطبري، ج ١٠ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ - الرازي، ج ١٢ ص ٥٦ وما بعدها - الألوسي، ج ٦ ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٥) י.שטיינברג,ע' עצם,עמ' 660 - אבן שושן,ע' עצם - ר.שגיב, ע' עצם.

الأول من الآية المقابل עִוֵּר. فهذا التغيير هنا باعتبار الإشعار بتفاوت حالات العمى فى المرة الأولى عنه فى الثانية ، ففى المرة الأولى عموا عن الميثاق وهدى الله ، وفى المرة الثانية عموا عن التوحيد وعبدوا العجل ، أى أن المترجم يحاول الإشعار بتفاوت الحالتين .

أما ريفلين وبن شمش فقد التزما بنفس المقابل فى الحالتين وهو الفعل עִוֵּר والذى يعنى (أعمى - بصير - كفيف - ضرير - مكفوف) ، إشع ٤٣/٨ (الشعب الأعمى وله عيون).[١] فهما الأفضل هنا لالتزامهما المباشر بالأصل .

وكذلك الحال فى " الصم " إذ استخدم ركندورف هنا المقابل הִכְבִּיד والذى يعنى (أثقل - أشق على - تشدد - تصعب على - شدد على - زاد - تكاثر) زكر ١١/٧ (وثقلوا آذانهم من السمع) .[٢] وذلك مقابل استخدامه فى الحالة الأولى للفظ חרש ، ولعل المراد هو نفس السبب السابق .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بنفس المقابل فى الحالتين وهو חֵרֵשׁ والذى يعنى (أصم - أطرش - فى أذنه وقر) ، إشع ١٨/٢٩ . (ويسمع فى ذلك اليوم الصم) ،[٣] فهما الأفضل كذلك .

وأما مقابل " البصر " فقد استخدم ركندورف الفعل יָדַע والذى يعنى (عرف - علم).[٤] وهو قريب من معنى " البصر " إلا أنه ليس مقابلاً مباشراً له .

أما ريفلين وبن شمش فاستخدما المقابل רָאָה والذى يعنى (رأى - نظر - بصر - أبصر - عاين - شاهد) تك ١/٢٧ ، خر ٩/٢٢ .[٥] وهو المقابل المباشر للرؤية ، فهما الأفضل والأكثر دقة هنا . إلا أن ريفلين كان أكثر دقة لالتزامه بالأصل ، خاصة فيما يتعلق بالفصل والوصل بين الآيات .

* * *

٢- المطابقة الحقيقية السلبية اللفظية :

البقرة ٥٧ : ﴿ ... وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾

ركندورف : ... אמנם הרשעים לא לי, כי אם לנפשם חטאו. [٦]

ريفلين :... אֲכֵן לֹא אוֹתָנוּ עָכְרוּ כִּי אֶת נַפְשׁוֹתָם עָכָרוּ. [٧]

---

(١) י.שטיינברג,ע',עור עמ' 625 - אבן שושן,ע' עור - ד.שגיב, ע' עור.

(٢) י.שטיינברג,ע',כבד,הכביד,עמ' 359,358-אבן שושן,ע' כבד,הכביד,-ד.שגיב,ע' כבד,הכביד.

(٣) י.שטיינברג,ע',חרש עמ' 276 - אבן שושן,ע' חרש - ד.שגיב, ע' חרש.

(٤) י.שטיינברג,ע',ידע עמ' 304,303 - אבן שושן,ע' ידע - ד.שגיב, ע' ידע. وكذا ص ٣٢٠ من هذا الفصل .

(٥) י.שטיינברג,ע',ראה עמ' 763 - אבן שושן,ע' ראה - ד.שגיב, ע' ראה.

(٦) צ. ח. רקנדורף, עמ' 5.

(٧) י. י. ריבלין, עמ' 8.

بن شمش :... אולם החוטאים גורמים במעשיהם רק רעה לעצמם. [1]

* المطابقة هنا بين " ما ظلمونا " وبين " يظلمون " ، والمراد أنهم ما وضعوا أفعالهم تلك وعصيانهم إيانا موضع مضرة علينا ، ومنقصة لنا ، ولكنهم وضعوه من أنفسهم موضع مضرة عليها ومنقصة لها . [2]

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف الفعل " ظلمونا " الأول مكتفياً بدلالة الفعل الثانى عليه . ومن ثم صارت الترجمة فاقدة لجزء كبير من المعنى ، رغم أنه أفلح فى الحفاظ على جزء كبير من دلالة المطابقة ، دون شكلها . إلا أن سوء الطوية لديه يظهر لنا فى هامشه رقم (٩) إذ يفسر هذه الجملة من الآية ، بأن المراد بها (أولئك الذين أكلوا أكثر مما يشبعهم حتى سأموهما) .[3] وهو بهذا الشكل يحمل النص دلالات مقرائية خاصة ببنى إسرائيل ، لم ترد فى الأصل . إذ المراد هنا ليس ذكر تمردهم على " موسى " واشمئزازهم من تكرار نفس الطعام ، بل المراد ذكر كافة أفعالهم الشنيعة ، كطلب رؤية الله تعالى ، وككفران نعمه ، وخروجهم عن طاعة "موسى " عليه السلام إلى آخر هذا من أعمالهم الفظيعة . وبالتالى جاءت الترجمة هنا ، رغم اقترابها الظاهرى من المعنى ومفاظها على جزء من دلالة المطابقة – وبسبب الهامش – بعيدة عن مراد النص وقاصرة .

فى حين نجد ريڤلين ملتزماً بالأصل تماماً ، إذ حرص على تكرار الفعل עָבַר وهو مقابل "الظلم " مع الالتزام بإظهار المطابقة السلبية نفياً فى الشق الأول ، وإيجاباً فى الشق الثانى . فهو بالتالى أكثر دقة وحرصاً على الالتزام بالأصل .

أما بن شمش فقد اتبع نهج ركندورف فى الحذف ، لكنه كان أشد وقعاً منه حيث حذف الجزء الأول كاملاً " وما ظلمونا " ، واكتفى فقط بالقصر ، أى أنهم قد ظلموا أنفسهم فقط دون غيرهم . بما أضاع معنى المطابقة هنا وشكلها تماماً ، بما يخل بالمعنى وبلاغته .

وقد أظهر كل من ركندورف وبن شمش الاسم רְשָׁעִים/ חוֹטְאִים ، بما يوحى بأن الآية مسوقة على سبيل تقرير حقيقة ، أو نصيحة عامة لا صلة لها باليهود الذين ذكروا فى بداية الآية ، وما سبقها من آيات ، بما يخل بالمعنى وبلاغته وبنظم الأصل .

ومن حيث المقابلات ، فقد سبقت الإشارة فى فصل المقابلات إلى أن الفعل חָטָא الذى استخدمه ركندورف وبن شمش هنا قاصر عن دلالة " الظلم " مقارنة بالفعل עָבַר الأقرب للمعنى فى ضوء مراتب الظلم حسبما ذكرناها . وبالتالى فإن أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريڤلين سواء على مستوى اللفظ ، أو مستوى الشق البلاغى للأصل .

* * *

---

(١) א. בן שמש, עמ' 7 .

(٢) الطبرى ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(٣) צ. ת. רקנדורף , המקור שעבר .

٣- المطابقة المعنوية " من النوع النظيرى " :

البقرة ١٧٤ : ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ... الآية ﴾

ركندورف : המעלימים את אשר גלה ד' בכתבו, וממירים אותו במחיר קטן ,... , ואלהים לא ישא פניהם, לא ינקה אותם ביום התקומה,... (١)

ريفلين : הִנֵּה אֵלֶּה אֲשֶׁר יַעְלִימוּ אֵת אֲשֶׁר הוֹרִיד אֱלֹהִים מִן הַסֵּפֶר וַיְמַכְּרוּהוּ בְּמְחִיר מְעָט,..... , וְלֹא יְדַבֵּר בָּם אֱלֹהִים בְּיוֹם הַתְּקוּמָה..... (٢)

بن شمش : אלה אשר בתמורה זולה מעלימים חלק ממה שהוריד אללה בספר,..... יאללה יזניחם ביום תחיית-המתים.....(٣)

* المطابقة هنا من النوع النظيرى بين قوله تعالى : " يكتمون " وبين " لا يكلمهم " ، وكلاهما راجع للسكوت والصمت .(٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يلتزم فى الشق الأول بمقابل " الكتمان " وهو الفعل העלים ، أما الشق الثانى فقد استخدم مقابله التعبير נשא פנים، وهو يقترب بهذا من قول "الرازى " إن المراد بقوله تعالى : " ولا يكلمهم " الإشارة إلى الإهانة والاستخفاف . (٥) إلا أنه بهذا يكون أولاً : قد فقد المعنى البلاغى فى المطابقة بين " الكتمان " وبين " عدم التكلم " . وثانياً : أنه لم يشر إلى باقى أقوال المفسرين حول معنى " عدم التكلم " هنا ، سواء أكان المراد به الاستعارة لبيان شدة الغضب . أم أن المراد عدم التكلم إليهم بما يحبون ؟ .(٦) بما يجعل ترجمته غير وافية بالأصل كما سيتأكد فيما بعد .

وقد استخدم هنا مقابل " الإنزال " الفعل גִּלָּה ، وهو الفعل السائد الاستخدام لهذا المعنى فى العهد القديم - كما سبق القول - لكنه يخلط بهذا بين " الوحى " و " الإنزال " فلا يفرق بين المعنيين ، بما يخل ببلاغة ودقة الأصل .

أما ريفلين فكان أكثر دقة وحرصاً على بلاغة الأصل ، حيث استخدم الفعل העלים فى الشق الأول ، والصيغة ולא דבר فى الشق الثانى ، وهو المقابل المباشر للأصل ، فهو الأفضل هنا .

أما بن شمش فسار على نهج ركندورف ، حيث استخدم الفعل העלים فى الشق الأول،

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'15.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 25.

(٣) א. בן שמש, עמ' 18,17 .

(٤) الألوسى ، ج ٢ ص ٤٤ .

(٥) الرازى ، ج ٥ ص ٣٠ .

(٦) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

وفى الشق الثانى استخدم الفعل הזניח ، باعتبار ما ذكره " الرازى " .

وأما من حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف التعبير נָשָׂא פָּנִים والذى يعنى (احترم – وقر – حابى) ، تك ١٩/٢١ (أنى قد رفعت وجهك فى هذا الأمر أيضاً) ، تك ٣٢/٢١ . وهو يدل على المحاباة بالخير لصالح أحد المتحاكمين على حساب الآخر .(١) أى أنه يقترب بالفعل من قول " الرازى " السابق ، لكنه لا يدل على الاستخفاف والاستهزاء ؛ إذ إن عدم الاحترام والتوقير لا يستتبع الإهانة والاستخفاف ، ومن ثم فالمقابل غير واف بالمعنى .

أما ريفلين فهو الأكثر دقة والتزاماً بالأصل حيث استخدام الفعل דִּבֵּר وهو المقابل المباشر " للتكلم " .

أما بن شمش فاستخدم الفعل הִזְנִיחַ وهو يعنى (هجر – ترك – أبعد – أهمل) ، أخبار أول ٩/٢٨ (وإذا تركته يرفضك إلى الأبد) .(٢) وهو غير واف بالمعنى ، إذ يشير لمعنى الهجر والترك دون الإهانة والاستخفاف . فهو حيادى أكثر مما ينبغى ، خاصة وأن الآية فى معرض ذكر ما ينتظرهم من العذاب بما يجعل ترجمته غير وافية بالأصل ، خاصة فى ضوء ما أقدم عليه المترجم من تقديم وتأخير خلافاً للأصل .

أما مقابل " يوم القيامة " فقد استخدم كل من ركندورف وريفلين التعبير יום התקומה ، وهو تعبير خاص بهما باعتبار دلالة لفظ תְּקוּמָה التى تتفق مع مفهوم الإحياء والبعث ، وهذا المعنى حديث ، أما فى المقرا فيعنى نهوض أو قيام من عثرة وسقوط ، لا ٢٦/٣٧.(٣) وهو مقابل قريب من المعنى المراد هنا .

أما بن شمش فاستخدم المقابل תְּחִיַּת הַמֵּתִים، وهو مقابل مباشر للأصل، بمعنى (بعث الموتى، النشور) ، وهو قريب وملائم للأصل كذلك .

مما سبق يتضح لنا مدى دقة ريفلين فى ترجمته لهذا الجزء من الآية ، حيث راعى النواحى البلاغية والدلالية للآية فهو الأفضل هنا . بينما أخفق كل من ركندورف وبن شمش فى نقل المعنى بكامله .

* * *

فى هذه الظاهرة التزم ريفلين بجميع المواضع محل الدراسة وهى أربعة مواضع. بينما لم يلتزم ركندورف إلا فى موضع واحد فقط، وأما بن شمش فقد التزم فى موضعين فقط. مما يؤكد دقة ريفلين هنا.

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע',נשא עמ' 574 - אבן שושן,ע' נשא,נשא פנים - ר.שגיב, ע' נשא,נשא פנים.

(٢) י.שטיינברג,ע',זנח,הזניח עמ' 210 - אבן שושן,ע' זנח,הזניח - ר.שגיב, ע' זנח,הזניח.

(٣) י.שטיינברג,ע',תקומה עמ' 895 - אבן שושן,ע' תקומה - ר.שגיב, ע' תקומה. وكذا ص ٧٠٣ من هذا الفصل .

ثامنـــا: أســلوب الــذم:

من بين كلمات اللغة العربية كلمتان وضعتا للمدح العام والذم العام ، وهما : نعم ، وبئس.

وقد اختلف النحاة فى اسمية هاتين الكلمتين وفعليتهما ، فذهب الكوفيون إلى أنهما اسمان ، وذهب البصريون إلى أنهما فعلان . وهاتان الكلمتان فى حالة إفادتهما لإنشاء المدح والذم – جامدتان غير متصرفتين ، للزومهما إنشاء المدح والذم على سبيل المبالغة .(١)

وسوف نستعرض بعض النماذج المتعلقة بأسلوب الذم بصفة خاصة ، لنرى كيفية تعامل المترجمين معها ، وإلي أى مدى كان توفيقهم فى نقل معناه .

* * *

الأعـــراف ١٥٠ : ﴿ ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى ... الآية ﴾

ركندورف : ויאמר : חטאתם חטאה גדולה בעת הרחקי מאתכם,....(٢)

ريفلين : ....، אָמַר:" רַע הוּא אֲשֶׁר לְקַחְתֶּם לָכֶם תַּחְתִּי אַחֲרַי לָכְתִּי [מֵאִתְּכֶם] ...."(٣)

بن شمش :אמר להם ,... :"חטאה גדולה חטאתם בהיעדרי...." (٤)

* المراد هنا : ذم من " موسى " عليه السلام لهم . والخطاب إما لعبدة العجل من "السامرى" وأشياعه . وإما " لهارون " ومن معه من المؤمنين ، وهم وجوه بنى إسرائيل .

والمعنى على الأول : بئسما فعلتم بعد غيبتى ، حيث عبدتم العجل بعدما رأيتم من توحيد الله ونفى الشركاء عنه وإخلاص العبادة له .

وعلى الثانى : بئسما قمتم مقامى حيث لم تراعوا عهدى ، ولم تكفوا العبدة عما فعلوا ، بعدما رأيتم من حملهم على التوحيد وكفهم عما طمحت نحوه أبصارهم من عبادة البقر . وجوز أن يكون الخطاب للفريقين على أن المراد بالخلافة : الخلافة فيما يعم الأمرين اللذين أشير إليهما . والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدى خلافتكم .

وأما قوله تعالى : " من بعدى " ، أى من بعد ولايتى وقيامى بما كنت أقوم به ، وقيل : هى تأكيد من باب رأيته بعينى ، وفائدته تصوير نيابة المستخلف ومزاولة سيرته ، كما أن هنالك تصوير الرؤية وما يتصل بها .(٥)

---

(١) عبد السلام محمد هارون ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) צ. ה. רקנדורף, עמ' 94.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 164,163.

(٤) א. בן שמש, עמ' 99 .

(٥) البيضاوى ، ج ٢ ص ٢٤٤ – القرطبى ، ج ٧ ص ٢٨٦ وما بعدها – الطبرى ، ج ١٣ ص ١٢٠ وما بعدها – الرازى ، ج ١٥ ص ٩ ، ١٠ – الألوسى ، ج ٩ ص ٦٥ وما بعدها .

وفي مقابل هذا نجد أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد عدلا الصيغة الإنشائية للذم إلى صيغة خبرية ، بما أضاع دلالة الذم والتوبيخ هنا تماماً . كما أنهما حذفا لفظ الذم ، وحذفا مفهوم الاستخلاف نفسه وما فيه من ضرورة سير الخلف على نهج السلف ، واستعارا من سفر الخروج ٣٢/٣٠ التعبير المستخدم هنا وهو חֲטָאתֶם חֲטָאָה גְּדוֹלָה (أنتم قد أخطأتم خطيئة عظيمة) . وما أشد الفارق بين معنى الفقرة ، وبين دلالة الأصل سواء على مستوى المعنى أو من حيث الأسلوب . فلم يرغب المترجمان إلا في الاقتباس من المقرا لما قاله موسى بعد عودته من اللقاء والموعد مع الرب ، دون الالتفات إلى مدى تطابق مثل هذا القول مع ما ورد في النص القرآني هنا . والغرض من هذا – كما هو واضح – مجرد القول بأن القرآن مقتبس من التوراة والمصادر اليهودية بصفة عامة ، وليس بكتاب أصيل . بما يحمل النص مالم يرد به مطلقاً ، ويخل بالمعنى الأصلي للآية .

وفي مقابل هذا نجد ريفلين قد التزم بالأصل إلى حد كبير ، حيث استخدم مقابل " بئس " وهي كلمة تستعمل في جميع المذام [1] – كلمة רַע وتعني (سيئ – رديء – سقيم – خبيث – فاسد – مؤذ – شرير – دنيء) ، إرميا ٦/٧ ، تك ٢١/٤١ (فكان منظرها قبيحاً) ، تث ١/١٧ (فيه عيب شيء ما رديء) ، تك ٢١/٨ (لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ حداثته) ،[2] وهو مقابل ملائم لدلالته على الشر والسوء أي على جميع المذام كما هو الأمر في " بئس " .

كما استخدم "للاستخلاف" المقابل לקחתם לכם תחתי، هو مقابل يفيد معنى "الاستخلاف " وما فيه من إشعار بمخالفة " موسى " رغم فضله، وعصيان أمر الله المترتب على هذه المخالفة، بما يشعر بتغير نهج " موسى " وسبيله. وهو قريب من المعنى، باعتبار قول المفسرين السابق ذكره، ومن ثم فقد نجح ريفلين فيما أخفق فيه كل من ركندورف وبن شمش عن عمد.

وأما مقابل " من بعدي " فهو قريب من المعنى لدى الجميع ، باعتبار أن المراد به من بعد ذهابي عنكم وفراقي لكم .

ومما سبق يتضح لنا أن ريفلين هو الأفضل هنا والأقرب للمعنى .

* * *

البقرة ٩٣ : ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين ﴾

ركندورف : ...,אמור אליהם: אם מאמינים אתם,גם את הרע תקבלו מאת ד' ![3]

ريفلين :... אֱמֹר :" אִכֵּן דָּבָר רַע הוּא אֲשֶׁר תְּצַוֶּכֶם אֱמוּנַתְכֶם אִם מַאֲמִינִים אַתֶּם". [4]

---

(١) الراغب الأصفهاني ، ص ٦٦ .

(٢) י.שטיינברג,ע' רע,עמ' 789 - אבן שושן,ע' רע - ד.שגיב, ע' רע.

(٣) צ. ה. רקנדורף, עמ' 9,8.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 13.

بن شـــمش :אמור להם:" אם מאמינים אתם בעגל הרי רק רעה תצמח לכם מזה".(١)

* المراد هنا : ذمهم وتوبيخهم ، أى قل يا محمد لهم : بئس هذه الأشياء التى فعلتم وأمركم بها إيمانكم من قتل الأنبياء، وتكذيب رسل الله، وجحود كتبه وما جاء من عنده تعالى، وعبادة العجل. وكونه أضاف الأمر إلى الإيمان فهو تهكم، وكذلك إضافة الإيمان إليهم. وقوله : "إن كنتم مؤمنين " تشكيك فى إيمانهم وقدح فى صحة دعواهم. وإنما كذبهم الله تعالى فى دعواهم إيمانهم بالتوراة وزعمهم أنهم ملتزمون به، رغم قتلهم الأنبياء، وكفرهم بآيات الله تعالى.(٢)

وفى مقابل تصدير الجملة بالذم وما فيه من زيادة تقريع وتوبيخ لهم ، نجد ركندورف قد قدم جملة الشرط أولاً ، وأخر جملة الذم ، بل وحول جملة الذم إلى مجرد جواب للشرط ، بما أضاع دلالة الذم تماماً ، خاصة وأنه حذف قوله تعالى : " بئسما " . كما أضاع دلالة التهكم فى نسب الأمر للإيمان ؛ حيث حذف قوله تعالى : " إيمانكم " من الجملة ، بل وحول المعنى من الذم لهم على ما صدر عنهم إلى مجرد حض وحث لهم على قبول قضاء الله ، والرضاء به سواء أكان خيراً أم شراً .. وما أشد البعد بين هذه الترجمة ، وبين المعنى السابق ذكره للآية . خاصة وأنه فسر هذا الشر بأنه שתית עפר העגל (شرب رماد العجل ، لأنه هكذا أمرهم الرب) وهو ما ذكره فى هامشه لهذه الآية .(٣) بما يؤكد شدة التباعد بين المعنيين وذلك ليتغاضى عن ذكر كفرهم وجحودهم . كما أنه استعار ترجمة معنى الآية من سفر أيوب ٢/١٠ גַּם אֶת הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת הָרָע לֹא נְקַבֵּל (آ لخير نقبل من عند الله والشر لا نقبل) . مع تعديل بسيط حيث وضع הָרָע بدلاً من הַטּוֹב فى الشق الأول من الفقرة . ومن ثم صار الأمر مجرد تحريف للأصل - بعيد كل البعد عن المعنى الأصلى - مع الإيحاء بالاستعارة والاقتباس من المقرا فى القرآن الكريم .

أما ريفلين فكان أكثر دقة حيث استخدم الأداة אכן للتأكيد، كما التزم باستخدام المقابل רע كمقابل للذم بـ " بئس ". كما التزم بنسب الأمر بالإيمان ، ونسب الإيمان لهم على سبيل التهكم، وذلك فى إطار الالتزام بنسق الأصل دون تقديم أو تأخير . وأما تقديره لكلمة דָּבָר فذلك باعتبار قول " الطبرى " : إن المعنى بئس الشئ يأمركم به إيمانكم .(٤) أى أن ريفلين هو الأفضل هنا ، والأقرب للمعنى والأكثر التزاماً بالأصل.

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف من تقديم جملة الشرط على جملة الذم خلافاً للأصل . ثم إنه جعل الإيمان متعلقاً بالعجل ، رغم أنه لم يجر له ذكر فى هذا الجزء من الآية ، فكما ذكر المفسرون أن المراد إن كنتم مؤمنين حسب زعمكم بالتوراة الشاهدة على مخالفتكم لله عز وجل - بما يخل بالمعنى .

---

(١) א. בן שמש, עמ' 10 .

(٢) الطبرى ، ج ٣ ص ٣٥٦ - الرازى ، ج ٣ ص ٢٠٩ - الزمخشرى ، ج ١ ص ١٦٦ - القرطبى ، ج ٢ ص ٣١ ، ٣٢ .

(٣) צ. ת. רקנדורף, המקור שעבר.

(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٥٦ وما بعدها .

ليس هذا فحسب بل جعل جملة الذم جواباً للشرط - مثلما فعل ركندورف - وجعل الأمر وكأنه نصح لهم وإرشاد ، وليس ذماً لهم وتوبيخاً على أفعالهم . يؤيد هذا أنه حذف قوله تعالى: " إيمانكم " وما فيه تهكم مزدوج ، محولاً المعنى إلى أن نتيجة هذه الأفعال هو الشر والسوء ، واستخدم لهذا المعنى الفعل לומח والذى يعنى (نبت - نما - نشأ - ترعرع - نبع - تأتى عن) ، تك ٢/٥ ، جامع ٢/٦ .[١] ومن ثم جاءت الترجمة - مثل ترجمة ركندورف - محرفة تسعى لإبعاد التهكم والتوبيخ والذم عنهم ، إبعاداً لفكرة إيمانهم بالباطل وزعمهم الكاذب من اتباعهم للتوراة ، فى حين أنهم متبعون لأهوائهم النابعة من نفوسهم المريضة. وهو ما نجح كل من ركندورف وبن شمش فى إبعاده عن ذهن المتلقى وإظهار الأمر وكأنه مجرد نصح وإرشاد ، أو حض وترغيب .

فى حين كان ريفلين هو الأفضل والأكثر دقة والتزاماً بالأصل هنا .

* * *

البقرة ٩٠ : ﴿ بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله ... الآية ﴾

ركندورف : בלא הועיל האשימו את נפשותיהם,....[٢]

ريفلين : [מְחִיר] רַע הוּא אֲשֶׁר מָכְרוּ בוֹ נַפְשׁוֹתֵיהֶם .....[٣]

بن شمش : ... כי בעד תמורה זולה מכרו את נפשותיהם....[٤]

* المراد : بئس الشئ اشتروا به أنفسهم ، أو بئس الكسب اكتسبوا ، أو بئس ما أكسبوا أنفسهم بسعيهم هذا . وبئس هنا لاستيفاء الذم .[٥] والحديث هنا عن أولئك اليهود الذين باعوا الآخرة بالدنيا ورضوا بالحياة الدنيا من الآخرة .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف قوله تعالى : " بئسما " مكتفياً بدلالة الباء على معنى المقايضة ، ثم استخدم التعبير בְּלֹא הוֹעִיל للدلالة على المعنى المراد وهو بئس الكسب، أو بئس الشئ اشتروا به أنفسهم. وهو بهذا قد أدرك معنى تحقير العوض والمقابل ، لكنه غير واف بمعنى الذم المراد من الأصل ، وبالتالى فهو غير واف بالمعنى . والتعبير בְּלֹא הוֹעִיל يعنى (بما لا ينفع) - وقد سبق ذكر دلالة الفعل הוֹעִיל - وقد ورد هذا التعبير فى أمثال ٤/١١ לֹא יוֹעִיל הוֹן בְּיוֹם עֶבְרָה (لا ينفع المغنى فى يوم السخط) ، إرميا ١١/٢ עַמִּי הֵמִיר כְּבוֹדוֹ

---

(١) י.שטיינברג,ע'צמח עמ' 722 - אבן שושן,ע' צמח - ד.שגיב, ע' צמח.

(٢) צ. ה. דקנדורף, עמ' 8.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 13.

(٤) א. בן שמש, עמ' 10 .

(٥) الزمخشرى ، ج ١ ص ١٦٥ - الطبرى ، ج ٢ ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ - الرازى ، ج ٣ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

בְּלֹא יוֹעִיל (أما شعبي فقد بدل مجده بما لا ينفع) .[1] ومما يزيد عدم وفاء هذا المقابل بالمعنى أن المترجم نفسه يستخدمه في الآيات (٤١ ، ٧٩) من سورة البقرة كمقابل لقوله تعالى : " ثمناً قليلاً " . وبالتالي فهو يخلط هنا بين ذم الثمن وتحقيره ، وبين مجرد الإشعار بحقارة هذا الثمن وعدم نفعه، بما يخل بالالتزام المباشر بالأصل .

أما ريفلين فنجده يبدأ ترجمته بتقدير لفظ מְחִיר ، باعتبار المعنى السابق ذكره – وهو بئس الشئ باعوا به أنفسهم – ولفظ מְחִיר يعني (ثمن – سعر – قيمة – أجر – أجرة) ، صمو٢ ٢٤/٢٤ ، أيوب ١٥/٢٨ .[2] وهو يدل على مقايضة العمل بالمال أو الأجر ، ومن ثم فهو يتفق مع المعنى السابق ذكره . إلا أن ريفلين كان أكثر دقة حينما استخدم لفظ לא وهو المقابل المباشر لمعنى الذم بـ " بئس " ، كما التزم بالمقابلات المباشرة للمعنى بعد ذلك ، ومن ثم فقد تمكن من الحفاظ على المعنى وبلاغة أسلوب الذم في الأصل ، فهو الأفضل .

أما بن شمش فنجده يستخدم تعبيراً قريباً مما استخدمه ركندورف ، إذ يستخدم الأداة בְּעַד لمعنى المقايضة ، والمبادلة ، والعوض ، مثل الباء . ثم يستخدم التعبير תְּמוּרָה זוֹלָה كمقابل للذم – وهو مقابل غير واف بالمعنى المراد هنا . إذ إن لفظ תְּמוּרָה يعني (عوض – بدل – مقايضة – ثمن نقدي) روت ٧/٤ ، لا ١٠/٢٧ (هي وبديلها) .[3] كما استخدم الصفة זוֹל – זוֹלָה والتي تعني (قليل – زهيد – بخس) : أي أن بن شمش قد سار على نهج ركندورف هنا ، خاصة وأنه يستخدم نفس المقابل الذي استخدمه في الآيات (٤١ ، ٧٩) من سورة البقرة كمقابل لقوله تعالى : " ثمناً قليلاً " . ومن ثم فقد اقترب من دلالة التحقير والاستهانة للعوض ، لكنه قصر عن دلالة الذم المباشر هنا لأفعالهم ، بما يجعل ترجمته هو الآخر قاصرة عن المعنى المراد هنا مثل ترجمة ركندورف .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل הֶאֱשִׁים ،[4] وذلك كمقابل للفعل "اشتروا " ، وهو مقابل قاصر عن المعنى فاقد للدلالة البلاغية للأصل هنا وما فيها من تصوير بلاغي استعاري : لأن " الشراء " يدل على الشراء والبيع معاً . في حين نجد كلاً من ريفلين وبن شمش يستخدمان المقابل المباشر " للشراء " وهو الفعل מָכַר والذي يعني (استبدل شيئاً مقابل المال – باع سواء بمال أو بأي شئ آخر) . قضا ١٤/٢ (وباعهم بيد أعدائهم)، تث ١٤/٢١ .[5] ومن ثم فهو المقابل الملائم للمعنى هنا ؛ لدلالته على الشراء والبيع سواء كان مجازاً أو فعلياً .

---

(١) י.שטיינברג,ע',יעל,הועיל עמ' 329 - אבן שושן,ע' יעל,הועיל - ד.שגיב, ע' יעל,הועיל .

(٢) י.שטיינברג,ע',מחיר עמ' 444 - אבן שושן,ע' מחיר - ד.שגיב, ע' מחיר.

(٣) י.שטיינברג,ע',תמורה עמ' 888 - אבן שושן,ע' חמורה - ד.שגיב, ע' תמורה.

(٤) י.שטיינברג,ע',אשם,האשים עמ' 79 - אבן שושן,ע' אשם,האשים -ד.שגיב, ע' אשם,האשים.
وكذا ص ٣٢٤ من هذا الفصل .

(٥) י.שטיינברג,ע',מכר עמ' 460,459 - אבן שושן,ע' מכר - ד.שגיב, ע' מכר.

ومما يؤيد هذا أن ركندورف نفسه يستخدمه كمقابل لـ " شروا " فى البقرة (١٠٢) ، بل لقد استخدم هذا الفعل مع الصيغة בלא הועיל - أى أنه يغاير بين المقابلات حسب هواه دون تقيد بنفس المقابل لنفس الأصل .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بنفس الصيغة فى الحالتين هنا وفى الآية (١٠٢) من نفس السورة . ومن ثم كان ريفلين هو الأكثر دقة ومراعاة لمعنى الذم المباشر فى الأصل ، وقد أفلح فى نقل هذا المعنى للعبرية بدقة وبراعة فهو الأفضل هنا . (*)

* * *

فى هذا الاسلوب نجد أن ريفلين هو الأفضل حيث التزم بجميع مواضع الظاهرة محل الدراسة، بينما أخفق ركندورف فى جميع المواضع، أما بن شمش فلم يلتزم إلا فى موضع واحد فقط. مما يؤكد لنا قدرة ريفلين وتمكنه من اللغة الهدف.

* * *

* انظر كذلك : آل عمران : ١٨٧ / المائدة : ٦٣ .

الباب الثالث

التزام المترجم

تمهيـــد :

سبق أن عرضنا لدور المترجم فى عملية الترجمة، وأهمية هذا الدور ومحوريته. وأكدنا ضرورة التزام المترجم بمبدأ الأمانة، والموضوعية قدر المستطاع فى أثناء العمل الترجمى ؛ وذلك لانعدام مبدأ الأمانة المطلقة، أو الموضوعية العلمية البحتة ؛ نظراً لتدخل العنصر البشرى بشكل دائم ومستمر فى سير هذا العمل.

ومن ضمن مبادئ الأمانة والموضوعية : عدم الحذف، أو الاضافة للنص الأصلى، إلا فى أضيق الحدود الممكنة، شريطة عدم الإخلال بأى من جوانب العمل الأصلى، بهدف حماية هذا النص من أيدى المترجمين، وأيديولوجياتهم التى قد تتعارض فى أحيان كثيرة مع مبادئ المؤلف الأصلى وفكره .

ولذا كان من الضرورى فى سياق هذا البحث، أن نفرد بعضاً من فصوله لمناقشة هذه القضية ، ورؤية تعامل المترجمين معها . وبخاصة أن النص الأصلى هنا ، هو نص دينى فى المقام الأول ، ولا شك فى تعارض أفكاره ومضامينه مع أفكار المترجمين وأيديولوجياتهم ، وبخاصة أنهم من غير المسلمين .

وقد اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول ؛ أولها ، يتعلق بمبدأ الحذف من الأصل لخدمة غرض معين لدى المترجم ، أو نتيجة لقصور اللغة الهدف عن تحمل بعض ظلال المعانى للغة المصدر . وقد تناولنا فيه كيفية تقدير المترجمين لمحذوفات النص الأصلى – القرآن – بمعنى أن الأصل يحتوى على حذف ما ، باعتبار أن الحذف هو أحد أوجه البلاغة العربية ، وكان علينا أن نرى كيفية تقدير المترجمين لهذه المحذوفات ، ومدى تمكنهم من فهم النص بناءً على ذلك .

ثم عرضنا بعد هذا لما أقدم عليه بعض المترجمين من حذف من الأصل مخالفين بهذا مبدأ الأمانة والموضوعية فى النقل .

وأما الفصل الثانى ، فقد تناولنا فيه الزيادة – الإضافات – باعتبارها الوجه الآخر للعملة . وإلى أى مدى كان توفيق المترجم أو المترجمين فى هذه الإضافات بمعنى : هل اتفقت هذه الإضافات مع التفاسير الإسلامية – هنا – أم أنها كانت بهدف توجيه النص لتحمل مضامين جديدة بعد ترجمته إلى اللغة العبرية . ثم تناولنا فى ضوء الإضافات بعض الظواهر الأخرى المتعلقة بمبادئ الترجمة ، مثل هوامش الترجمات لمعرفة ما حاول المترجم تضمينه للأصل .

ثم انتقلنا فى الفصل الثالث إلى ظاهرة سوء الفهم لدى المترجمين ، وذلك لكشف النقاب عن مدى تمكن المترجم من أدواته أو عدمها . وقد تناولنا بعضاً من أوجه قصور اللغة الهدف ، وذلك للتفريق بين أخطاء الترجمة أى " قصور اللغة " ، وبين أخطاء المترجم أى " عدم تمكنه من أدواته ".

ثم انتقلنا إلى جزء هام فى هذه الدراسة ؛ وهو ظاهرة التحريف المتعمد للأصل لخدمة أغراض المترجم ورؤاه الخاصة .

وأخيراً تناولنا ظاهرة الالتزام بالشكل والأمانة فى النقل من خلال إبراز مدى التزام المترجمين بالشكل الخارجى للنص القرآنى ؛ أى بآياته وفصلاته . وهذه النقاط الأربع جاءت تحت عنوان : " معوقات الأداء الترجمى " .

وفى ضوء هذه العناصر جميعاً تتضح لنا بشكل جلى معالم الصورة وتتجلى أمامنا الحدود الفاصلة بين الأمانة والخيانة من جهة ، وقصور اللغة من جهة أخرى ، كى يصبح حكمنا بعد هذا على الترجمات - موضوع الدراسة - حكماً موضوعياً يخلو من الأهواء أو التحامل ، بغية التوصل إلى أفضل الترجمات وأقربها للمعنى .

* * *

الفصل الأول

الحذف

الإعجاز بالحذف :

الحذف لغة هو الإسقاط ، ومنه حذفت الشعر إذا أخذت منه .

واصطلاحاً هو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل ، وذلك هو القسم الثاني من قسمي الإعجاز كما ذكر " السيوطي " .[1]

أسباب الحذف :

١- يجرى الحذف لمجرد الاختصار والاحتراز عن العبث لظهوره .

٢- التنبيه على تقاصر الزمان عن الإتيان بالمحذوف ، وأن الاشتغال بذكره يفضى إلى تفويت المهم .

٣- التخفيف لكثرة دورانه فى الكلام .

٤- شهرته حتى يكون ذكره وعدمه سواء .

٥- صيانة اللسان عن ذكره تشريفاً ، أو تحقيراً له .

٦- قصد العموم .

٧- رعاية الفواصل .

٨- قصد البيان بعد الإبهام .[2]

أدلة الحذف :

لا يجوز الحذف إلا لدليل احتيج إلى ذكره ، وهو تارة يدل على محذوف مطلق ، وتارة على محذوف معين . ومن ذلك أن يدل عليه العقل ، حيث تستحيل صحة الكلام عقلاً إلا بتقدير محذوف ، ومنها : أن تدل عليه العادة الشرعية . أو أن يدل العقل على الحذف والتعيين . ومنها: : أن يدل العقل على أصل الحذف ، أو أن تدل العادة على تعيين المحذوف . أو يدل اللفظ على الحذف ، والشروع فى الفعل على تعيين المحذوف ، إلى غير ذلك من أدلة الحذف .[3]

أنواعه :

١- الاقتطاع : وهو حذف بعض حروف الكلمة .

٢- الاكتفاء : وهو أن يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط ، فيكتفى بأحدهما عن الآخر لنكتة بلاغية ، ويختص غالباً بالارتباط العطفى .[4]

---

(١) الزركشى ، ج ٣ ص ١٠٣ - السيوطى ، ج ٣ ص ١٧٠ .
(٢) الزركشى ، ج ٣ ص ١٠٥ وما بعدها - السيوطى ، ج ٣ ص ١٧٠ وما بعدها .
(٣) الزركشى ، ج ٣ ص ١٠٨ وما بعدها - السيوطى ، ج ٣ ص ١٧٤ وما بعدها .
(٤) الزركشى ، ج ٣ ص ١١٧ وما بعدها - السيوطى ، ج ٣ ص ١٨٠ وما بعدها .

وإثبات كل الفضل لليهود واليهودية فقط . ومن ثم فهو دائم الحذف والتعديل فى النص بما يتفق مع هذه الرؤية لديه .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً حيث استخدم فى بداية ترجمته لفظ כל باعتبار أن "من" هنا للاستغراق ، أى كل خير تفعلونه . إلا أنه يؤخذ عليه ترجمة قوله تعالى : " يكفروه " المبنى للمجهول بالمقابل יְכַחֲשׁוּ المبنى للمعلوم ، بما يخل بقوة الأصل وشدته . أما من حيث المعنى فالمقابل כחש ملائم باعتبار الدلالة الثابتة " للكفر " وهى الستر والمنع والجحد . (١) وبصفة عامة جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد كبير - باستثناء استخدام صيغة المبنى للمعلوم فى الفعل כחש - قريبة من المراد .

أما بن شمش فهو يقدم ويؤخر فى النص حسب هواه ، فقدم ذكر قوله تعالى : " لن يكفروه " على ذكر قوله تعالى : " وما يفعلوا من خير " ، رغم أن التأكيد هنا على أن جزاء العمل الصالح قائم وموجود . ثم إنه حول الجملة - مثل ريفلين - للمبنى للمعلوم אללה לא יתעלם ، بما يخل بدلالة البناء للمجهول هنا . أما الفعل הִתְעַלֵּם فيعنى (تغاضى عن- تجاهل) ، تث ٢٢/١ ، ٣ (وتتغاضى عنه) . (٢) وهو يشير لجزء من المعنى إلا أنه غير واف بالمراد ؛ لأن المراد هنا ليس التغاضى عن الثواب ، بل المراد نفى حرمانهم إياه . كما أنه حذف لفظ الجلالة "الله" من الشق الثانى للآية واستبدله بالضمير خلافاً للأصل ؛ وذلك لأنه قد ذكره فى بدء الآية خلافاً للأصل كذلك .

ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش غير ملتزمة بالنسق الأصلى غير وافية بالمعنى بما يجعل ترجمة ريفلين - رغم ما فيها - هى الأفضل والأقرب للمعنى .

* * *

ولا يقف الأمر عند هذا الحد من أنواع الحذف بل يتخطاها إلى غيرها من أنواع ، مثل حذف الضمائر ، والتكرار ، والالتفات ، والنداء ، والتأكيد ، والقسم ، والاستفهام ، والشرط ، وغير ذلك مما أقدم عليه المترجمون ، وقد ذكرت هذه الأنواع كلاً فى موضعه حسب الظاهرة التى ينتمى إليها .

ومما سبق نخلص إلى أن مبدأ الأمانة المطلقة فى الترجمة بالنسبة لهذه المجموعة من آيات أهل الكتاب واليهود فى القرآن لم يتحقق بشكل كبير إلا لدى ريفلين . فى حين نجد هناك بعض الحالات التى خرج فيها بن شمش على الأصل واستخدم الحذف . أما أشد المترجمين وأكثرهم خروجاً على الأصل وعدم الالتزام به ، فهو ركندورف . بما يؤيد ما نشير إليه دائما من قصور ترجمته عن دلالة الأصل سواء على المستوى العام ، أم على مستوى التفاصيل .

* * *

---

(١) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע',עלם,התעלם עמ' 644 - אבן שושן,ע'עלם,התעלם-ד.שגיב, ע' עלם,התעלם.

٣- الاحتباك ، أو الحذف المقابلي : وهو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني ، والعكس ، وقال " الزركشي " : هو أن يجتمع في الكلام متقابلات فيحذف من كل واحد منها مقابله لدلالة الآخر عليه .(١)

٤- الاختزال : وهو ماليس واحداً مما سبق ، وهو أقسام متعددة ، فالمحذوف إما كلمة : اسم أو فعل أو حرف ، أو أكثر ؛ مثل : حذف المضاف ، والمضاف إليه ، وحذف المبتدأ ، والخبر ، والموصوف ، والصفة ، والمعطوف عليه ، وحذف المعطوف مع العاطف ، وحذف المبدل منه ، وحذف الفاعل ، والمفعول ، وحذف الحال ، وحذف المنادى ، وحذف العائد ، وحذف مخصوص (نعم) ، وحذف الموصول ، وحذف الفعل ، وحذف الحرف ، وحذف أكثر من كلمة ... إلخ .(٢)

هذا وقد تناول الباحث " جمال أحمد الرفاعي " هذه الظاهرة بشئ من التفصيل في كتابه بما أغنى عن الإسهاب هنا .(٣)

ولقد ذكرنا في بداية هذه الجزئية من البحث ما قام المترجمون بتقديره في النص كمحذوفات اعتماداً على ما ذكره المفسرون ، ثم انتقلنا إلى مناقشة حذف المترجم من النص خلافاً للأصل وذلك لهدف ، أو لغرض معين في نفسه ، وسرنا في ذلك على أساس التقسيم النحوى الشائع للكلمة باعتبارها تنقسم إلى اسم ، وفعل ، وحرف . ثم تناولنا بعد ذلك ما يتعلق بحذف المترجم للجملة كاملة سواء أكانت جملة اسمية أم فعلية وانتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن حذفه لآيات كاملة من نص القرآن الكريم .

* * *

أولاً: تقدير ما هو محذوف من النص الأصلي :

١- حذف المضاف :

طه ٩٤ : ﴿ قال يبنؤم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ... الآية ﴾

ركندورف : ויען אהרן! אל תאחזני בשער זקני ובראשי !...(٤)

ريفلين : וַיֹּאמֶר[אַהֲרֹן]:" בֶּן אִמִּי, אַל תִּתְפֹּשׂ לֹא בִּזְקָנִי וְלֹא בְּרֹאשִׁי..."(٥)

بن شمش : ויען :" בן אמי ! אל תחזיקני לאחראי והרפה מזקני וראשי..."(٦)

* ذكر بعض المفسرين ، أن هناك محذوفاً في الآية ؛ وهو المضاف (شعر) والمعنى : لا تأخذ بشعر رأسي وذقني .(٧)

---

(١) الزركشي ، ج ٣ ص ١٢٩ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ١٨٢ ، ١٨٣ .
(٢) الزركشي ، ج ٣ ص ١٣٤ وما بعدها - السيوطي ، ج ٣ ص ١٨٤ وما بعدها .
(٣) د. جمال أحمد الرفاعي ، المرجع السابق ، نفسه .
(٤) א. ת. רקנדורף, עמ' 183.
(٥) י. י. ריבלין, עמ' 326.
(٦) א. בן שמש, עמ' 190.
(٧) الألوسي ، ج ١٦ ص ٢٥١ .

وقد اعتمد ركندورف على هذا القول ، حيث قدر المحذوف שֵׂעָר ، وجعله قبل لفظ "اللحية" ، باعتبار أن أصل وضع اللحية للعضو النابت عليه الشعر ولا يناسبه الأخذ كثير مناسبة .[1] ومن ثم فقد وفق المترجم هنا .

في حين لم يقدر كل من ريفلين أو بن شمش محذوفاً ، اعتماداً على كون الآية مفهومه من تلقاء نفسها ، مع الالتزام بالأصل .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل " أخذ " استخدم ركندورف الفعل אָחַז والذى يعنى (مسك - لزم - قبض - أخذ - تشبث بـ - تعلق بـ - أمسك - شد - اتخذ - حاز) ، تك ٢٥/٢٦ (ويده قابضة بعقب عيسو) [2] . وهو مقابل قريب من معنى " الأخذ " الذى هو حوز الشئ وتحصيله ، وذلك تارة بالتنازل ، وتارة بالقهر .[3]

في حين استخدم ريفلين المقابل תָּפַשׂ والذى يعنى (مسك - أمسك - قبض - كمش - أخذ - تشبث بـ - استولى على - تملك - استملك - منع) ، وهو يدل على الإمساك بشدة وحرص ، تث ٩/١٧ (فأخذت اللوحين) .[4] ومن ثم فهو مقابل ملائم للمعنى قريب للغاية من المراد ، باعتبار أن " موسى عليه السلام " قد تمسك وتشبث بلحية " هارون " ورأسه ظناً منه أنه قد خان ما عهد إليه به ، ولم يقم بما أمره به معهم .

أما بن شمش فاستخدم المقابل הֶחֱזִיק والذى يعنى (مسك - أمسك - قبض على - تشبث بـ - تمسك بـ - لازم - احتجز - حاز على - ضم - اشتمل) ، صموا ١٧/٣٥ (أمسكته من ذقنه) .[5] وهو قريب من المعنى ، إلا أن ما استخدمه ريفلين يعد أقوى ، باعتباره يدل على الإمساك بشدة وقوة ، مع عنصر المفاجأة والخطف للشئ . وهو ما يناسب المقام هنا كثيراً .

إلا أن بن شمش لا يكتفى بهذا ، بل يضيف لفظ אַחֲרַאי والذى يعنى (مسؤول - ضامن - ملتزم بـ - مكلف - متعهد بـ) ، وهو لفظ مشتق [6] . أى أنه يصور الأمر وكأن "هارون" يتنصل مما أنيط به من واجبات ، ويدعو " موسى " لعدم اعتباره مسؤولاً عما حدث . وهذا قاصر عن المعنى ؛ إذ إن " هارون " لم يتنصل من واجباته ، بل كان كل ما يخشاه هو أن يعتقد " موسى " أنه قصر فيما أمره به قبل ذهابه للميقات ، وليس كما ظن المترجم .

كما يضيف من لدنه التعبير והרפה מזקני ، والفعل הִרְפָּה يعنى (أرخى - تخلى عن - ترك - نفض يده عن) ، يشو ١٠/٦ ، مزامير ٤٦/١١ .[7] وهو بهذا الفعل يصور الأمر وكأن " هارون " متماسك قوى أمام " موسى " ، بل ويأمره بأن يترك لحيته ورأسه . وهذا مخالف

---

(١) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע',אחז, עמ' 26 - אבן שושן,ע'אחז- ד.שגיב, ע',אחז.

(٣) الراغب الأصفهانى ، ص ١٢ .

(٤) י.שטיינברג,ע',תפש, עמ' 894 - אבן שושן,ע'תפש- ד.שגיב, ע',תפש.

(٥) י.שטיינברג,ע',חזק,החזיק עמ' 229 - אבן שושן,ע'חזק,החזיק- ד.שגיב, ע',חזק,החזיק.

(٦) אבן שושן,ע' אחראי- ד.שגיב, ע',אחראי.

(٧) י.שטיינברג,ע',רפה,הרפה עמ' 794,793-אבן שושן,ע' רפה,הרפה -ד.שגיב,ע',רפה,הרפה .

الآية هنا مسوقة إما لإظهار تحسر العباد وندمهم ، أو أنه إخبار من الله تعالى لما كان ينبغي منهم لكنهم خالفوه . وليس كما حاول المترجم إظهاره بأنه عدم معرفة أو علم منهم ؛ لأن عدم إيمانهم في الحالتين عن قصد منهم ورغبة فيه ، وليس عن جهل كما حاول المترجم إظهاره . بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى وعن الالتزام بالأصل ، ومن ثم تصبح ترجمة ريفلين هي الأكثر دقة وقوة في أداء المعنى هنا .

* * *

آل عمران ٧١ : ﴿ يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾

ركندورف : ... אל תכסו את האמת בצעיף השקר למען העלם את האמת באשר אתם יודעים טוב ממנו. (١)

ريفلين : ..., לָמָּה זֶה תַּלְבִּישׁוּ אֶת הָאֱמֶת בַּשֶּׁקֶר, וְהֶעֱלַמְתֶּם אֶת הָאֱמֶת וְאַתֶּם יוֹדְעִים. (٢)

بن شمش : "... ולמה תכסו בשקר את האמת ותסתירוה ביודעים.?" (٣)

* في قوله تعالى : " وأنتم تعلمون " حذف المفعول به ، وقدره البعض بـ : وأنتم تعلمون أنكم تفعلون ذلك حسداً وعناداً ، أو تعلمون أنكم أرباب علم ومعرفة ، أو أن المعنى أنكم تعلمون عقاب مثل هذه الأفعال العظيمة . وهو خبر من الله تعالى عن تعمد أهل الكتاب الكفر به ، وكتمانهم ما قد علموا من نبوة محمد ﷺ ووجدوه في كتبهم .(٤)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يقدر المفعول المحذوف بـ טוב ממנו ، مشيراً في الهامش رقم (٦) لديه إلى أن المراد به (العقيدة الحقة).(٥) وهذا التقدير لم يذكره أحد من المفسرين، إذ الآية مسوقة لذم أهل الكتاب وتوبيخهم ، وليس لمدحهم في معتقداتهم . والمترجم بهذا الشكل يتعمد تغيير المعنى وتحويله من الذم والتوبيخ إلى المدح . بما يكشف لنا عن مدى غطرسته ونظرته الاستعلائية تجاه الإسلام بعامة ، والقرآن بخاصة . إذ يجعل المعنى: أن أهل الكتاب يعلمون خيراً ما يخفون ؛ ذلك لأن اليهودية أعظم وأجل - حسب رأي المترجم - من الإسلام ذلك الدين المقتبس من المصادر اليهودية والمسيحية ، بل ومن عقائد المشركين في الجاهلية !

يؤيد هذا الرأي والنظرة الاستعلائية لديه أنه حول الآية من دلالة الاستفهام الإنكاري بغرض التوبيخ لهم على أفعالهم ، إلى مجرد النهي عن الإقدام على مثل هذا العمل .(٦) ومن

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ'33.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 57.

(٣) א. בן שמש, עמ' 37.

(٤) الطبري ، ج ٦ ص ٥٠٦ - الرازي ، ج ٨ ص ٩٩ .

(٥) צ. ח. רקנדורף, המקור שעבר.

(٦) انظر ظاهرتي الاستفهام والشرط وكيفية تعامل المترجمين معهما .

ثم فإنه يتعمد تحريف دلالة الأصل بالتلاعب فى الأساليب أو بالاضافة ، بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى .

فى حين نجد ريفلين قد التزم تماماً بالأصل ، حيث عطف الجملة كما هى فى الأصل بما يدل على إدراكه التام للمعنى ، مع التزامه بعدم تقدير محذوف باعتبار الرأى السابق ذكره من أن الحذف أفضل وأبلغ من الذكر حينما وقع .

أما بن شمش فقد تبع ريفلين فى الالتزام بعدم تقدير محذوف ، لكنه حذف الضمير "أنتم" ، واكتفى بدلالة اسم الفاعل عليه ، بما يخل بدلالة التخصيص فى الآية من خلال استخدام الضمير المنفصل . وبالتالى تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريفلين . (*)

* * *

٢- حذف الفعل :

البقرة ٤٩ : ﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ... الآية ﴾

ركندورف : זכרו את אשר הצלנו אתכם.....(١)

ريفلين : וַאֲשֶׁר הִצַּלְנוּכֶם.....(٢)

بن شمش : ויכרו כי הצלנוכם.....(٣)

* قدر المفسرون هنا فعلاً محذوفاً وهو " اذكروا " ، باعتبار أنه تعالى بعدما أجمل نعمه على بنى إسرائيل بين بعد ذلك تفصيل هذه النعم : ليكون ذلك أبلغ وأعظم فى الحجة . فكأنه قال : اذكروا نعمتى واذكروا إذ نجيناكم .(٤)

ومن ثم نجد ركندورف وبن شمش قد اعتمدا على القول السابق وقدرا الفعل זָכַר والذى يعنى (حفظ - ذكر - تذكر) ، خر ٢٠/٨ ، إرميا ٢٠/٩ .(٥) ومن ثم فهما قريبان مما ذكره المفسرون إلا أنهما قد حذفا واو العطف التى تفيد التفصيل بعد الإجمال هنا ، بما يفقد المعنى جزءاً من معناه ويحدث خللاً فى الترابط الداخلى للآيات .

فى حين نجد ريفلين اكتفى بالعطف فقط معتمداً على دلالة الواو هنا فى العربية ، كما أنه يعطف هنا وما يلى ذلك من آيات حيث يتم تقدير هذا الفعل المحذوف فيها اعتماداً على ما سبق أن قدره فى الآية (٤٧) من نفس السورة . وهو بهذا ملتزم تماماً بالأصل مدركاً وجود فعل محذوف ، وبالتالى فهو يعطف عليه فى الآية (٤٧) ، وهى المرة الأولى التى قدر فيها هذا الفعل

---

* انظر كذلك : البقرة : ٥٢ ، ١١٣ ، ١٤٦ / آل عمران : ٧٢ ، ٧٨ / المائدة : ٨١ / طه : ٩٧ .

(١) צ, ת, רקנדורף, עמ'5.

(٢) י, י, ריבלין, עמ' 7.

(٣) א, בן שמש, עמ' 6.

(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٦ ، ٣٧ - الرازى ، ج ٣ ص ٧٥ - القرطبى ، ج ١ ص ٣٨١ وما بعدها .

(٥) י,שטיינברג,ע,זכר, עמ' 206 - אבן שושן,ע'זכר- ד,שגיב, ע,זכר.

المحذوف هنا . وبالتالي فهو الأفضل والأكثر دقة ، وإن نجح الجميع في إدراك ما ذكره المفسرون مع الدقة في اختيار المقابل لديهم جميعاً ، وإن تفوق ريفلين عليهم في ذلك . (*)

* * *

٤- حذف الحرف:

المائدة ٢٤ : ﴿ قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ﴾

ركندورف : ....לך אתה וארונך והלחמו,...(١)

ريفلين : ....לֵךְ אֶפוֹא אַתָּה וֵאלֹהֶיךָ וְהִלָּחֲמוּ,...(٢)

بن شمش : ... צא אתה, משה, עם ריבונך והילחמו.... (٣)

* هذه الآية خبر من الله تعالى عن قول الملأ من قوم موسى له إذ رغبوا في الجهاد ووعدوا النصرة من الله . أنهم قالوا لن ندخل مدينتهم أبداً . فإذا كان الأمر كذلك فاذهب أنت وربك فقاتلاهم ، وأخرجاهم حتى ندخل الأرض . وكان هذا على سبيل الاستهانة منهم والاستهزاء به سبحانه وتعالى وبرسوله عليه السلام ، وعدم مبالاة منهم .(٤)

وفي مقابل هذا نجد أن كلا من ركندورف وبن شمش لم يقدرا محذوفاً هنا .

في حين قدر ريفلين محذوفاً وهو " إذن " ، " إن كان الأمر كذلك "، باعتبار قول "الألوسي" أن قولهم فاذهب يعني إذا كان الأمر كذلك فاذهب.(٥) وقد استخدم لذلك المقابل אפוא ولفظ אֶפוֹא يعني (إذن - إذاً - وعلى هذا - لذلك) ، وهو ظرف يستخدم للتأكيد والتحضيض ، أمثال ٣/٦ (إذا فافعل هذا يا بني) ، مل٢ ١٠/١٠ .(٦) ومن ثم فقد أدرك ريفلين فائدة تقدير المحذوف هنا ، وهو محاولتهم إيجاد مبرر لما أقدموا عليه من الإعراض وعدم الطاعة ، مع التأكيد على عدم الذهاب . ومن ثم يتضح لنا مدى دقة المترجم هنا .

وقد أضاف بن شمش الأداة [עם]، باعتبار قول " الرازي " : إن المراد : اذهب أنت وربك معين لك بزعمك .(٧)

---

* انظر كذلك : الإسراء : ٢ .

(١) צ. ח. ركندورף, עמ' 62.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 108.

(٣) א. בן שמש, עמ' 67.

(٤) الطبري ، ج ١٠ ص ١٨٤ وما بعدها - الألوسي ، ج ٦ ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٥) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) י.שטיינברג,ע' אפוא, עמ' 64 - אבן שושן,ע'אפוא- ד.שגיב, ע' אפוא.

(٧) الرازي ، ج ١١ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

مما سبق يتأكد لنا أن ركندورف وبن شمش قد التزما بالأصل دون تقدير لمحذوف ، في حين نجح ريفلين في فهم المعنى وإدراك المحذوف . ومن ثم نجح الجميع في الحفاظ على معنى هذا الجزء من الآية .

* * *

٥- حذف الجملة :

المائدة ٥ : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن ... الآية ﴾

ركندورف :... גם תוכלו לקחת נשים חפשיות מאמינות ברתכם, וגם נשים חפשיות מאת האנשים אשר קבלו לפניכם את הכתב, אם תתנו להן מהרן.... (١)

ريفلين : ... , וְהַנָּשִׁים הַצְּנוּעוֹת מִן הַמַּאֲמִינוֹת וְהַ נָּשִׁים הַצְּנוּעוֹת מֵאֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר לִפְנֵיכֶם בְּתִתְּכֶם לָהֶן אֶת מָהֳרָן [מִתָּרוֹת לָכֶם],.. (٢)

بن شمش :... כמו כן מותר לכם לשאת נשים צנועות, בין אם הן מאמינות, יהודיות או נוצריות, מאלה שניתן להם הספר לפניכם, נגד תשלום מהרן המלא....(٣)

* الواو في قوله تعالى : " والمحصنات " عطف على قوله تعالى : " الطيبات " ، أي أن المعنى : أحل لكم أيها المؤمنون المحصنات من المؤمنات ، أو أن المعنى : المحصنات حل لكم أن تتزوجوهن .(٤)

وقد نجح المترجمون جميعاً في إدراك هذا المعنى . فنجد ركندورف يستخدم المقابل תוכלו לקחת נשים . وهذا المعنى قريب من المراد في النص، إلا أنه غير واف بدلالة الأصل ، خاصة فكرة الحل وما يتعلق بها من التحليل بعد التحريم .

وهو ما أدركه كل من ريفلين وبن شمش باستخدامهما التعبير מתרות [מותר]לכם، وهو المقابل المباشر للمعنى هنا في ضوء التحليل بعد التحريم. ومن ثم فقد أفلح الجميع في إدراك المعنى .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 60.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 105,104.

(٣) א. בן שמש, עמ' 65.

(٤) الطبري ، ج ٩ ص ٥٧٢ وما بعدها – الرازي ، ج ١١ ص ١٤٦ وما بعدها – الألوسي ، ج ٦ ص ٦٤ وما بعدها .

ومن حيث المقابلات ، نجد أن ركندورف يستخدم المقابل לָקַח אִשָּׁה والذى يعنى (أخذ امرأة - تأهل - تزوج - بنى على أهله) ، تث ٢٤/٣ (الذى اتخذها له زوجة) .[١] وهو مقابل ملائم تماماً للمعنى . إلا أن الفعل יכל غير واف بدلالة التحليل ؛ إذ إنه يشير للسماح والإذن والاستطاعة ، وهذا كله لا يرقى لدرجة الحل ، باعتبار أن هناك المباح والحلال والمسموح به .... إلخ من درجات الحل أو الإباحة بالنسبة للأعمال والأشياء ، ومن ثم فالمقابل فى الترجمة غير واف بالمعنى رغم اقترابه منه .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل מֻתָּר والذى يعنى (حلال - مُجاز - جائز - مسموح به - مباح - مصرح به - مأذون) ، وهو لفظ مشنوى .[٢] وهو مقابل ملائم للأصل الذى يدل على الإباحة والحل ، وبالتالى فهو أفضل من سابقه . وقد اكتفى ريفلين بالتعبير מתרות לכם ، باعتبار التقدير الأول للمعنى .

أما بن شمش فاستخدم المصدر לשאת من الفعل נשא المقابل المباشر لمعنى الزواج . وهو بالتالى يعتمد على التقدير الثانى ، أن المحصنات حل لكم الزواج منهن .

أما لفظ " المحصنات " نفسه. فقد استخدم ركندورف له المقابل חפשיות ، ولفظ חָפְשִׁי يعنى (حر - طليق - فى حل - عتيق) ، أيوب ١٩/٣ (والعبد حر من سيده) . وهو يدل على من تحرر من العبودية - كما ذكر " شطينبرج " - فى حين ذكر " ابن شوشان " أنه يعنى - بالإضافة للمعنى السابق - الحر ، السيد .[٣] ومن ثم فالمترجم يعتمد هنا على قول " الطبرى " و " الرازى " أن المراد بالمحصنات هنا الحرائر .[٤] إلا أن المقابل غير واف بالمعنى ، خاصة فى ضوء دلالته الأولى على المعتق أو المحرر .

فى حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل צנועות ، ولفظ צָנוּעַ يعنى (متواضع - خاشع - قنوع - عفيف - محتشم - مستور) ، والتعبير אִשָּׁה צְנוּעָה يعنى (امرأة محتشمة - امرأة عفيفة - محصنة - مصونة) ، أمثال ٢/١١ (ومع المتواضعين حكمة) .[٥] وهما يعتمدان هنا على من قال إن المحصنات هنا هن العفائف [٦] وكلا التقديرين صحيح سواء ما اعتمد عليه ركندورف - رغم عدم وفاء المقابل لديه - أم ما اعتمد عليه ريفلين وبن شمش، وهما الأقرب للمعنى ؛ نظراً لقرب المقابل من المعنى المراد .

أما مقابل " أوتوا الكتاب " فقد استخدم ركندورف التعبير אשר קבלו את הכתב ، وهو مقابل غير مباشروقاصر عن دلالة الذم المتضمنة للمصطلح العربى .

---

(١) י.שטיינברג,ע'לקח, עמ' 421 - אבן שושן,ע'לקח- ד.שגיב, ע'לקח.

(٢) אבן שושן,ע'מותר- ד.שגיב, ע'מותר.

(٣) י.שטיינברג,ע'חפשי, עמ' 261 - אבן שושן,ע'חפשי- ד.שגיב, ע'חפשי.

(٤) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٥) י.שטיינברג,ע'צנע, עמ' 724 - אבן שושן,ע'צנע- ד.שגיב, ע'צנע.

(٦) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٣٧ - الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً אשר נתן להם הספר .

أما بن شمش فقد حذف قوله تعالى : " والمحصنات من الذين " ، واكتفى بدلالة בין אם على التخيير ، بما أضاع جزءاً من دلالة التكرار والتوازن الداخلى للآية . كما أنه يستخدم מאמינות יהודיות נוצריות מאלה אשר.... ، أى وكأنه يضمن المؤمنات تحت ظلال " الذين أوتوا الكتاب " ، بما يخل بجزء كبير من المعنى الأصلى ويحدث خللاً فى النص .

وقد كان ريفلين من خلال ترجمته هو الأفضل والأقرب للمعنى ، وبخاصة أنه قد وضع التقدير للمحذوف بين أقواس إشارة إلى أنه ليس من المتن ، وبالتالى فهو الأكثر أمانة تجاه الأصل هنا . (*)

* * *

ثانياً : الحذف من لدن المترجم خلافاً للأصل :

١- حذف المبتدأ :

آل عمران ٢٢ : ﴿أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة ... الآية﴾

ركندورف : אין שכר לפעלותיהם הטובות לא בעולם הזה ולא בעולם הבא,....(١)

ريفلين : אֵלֶּה מֵאֲפַע מַעֲשֵׂיהֶם בָּעוֹלָם הַזֶּה וּבָעוֹלָם הַבָּא,... (٢)

بن شمش: וכי כל מה שיצברו בעולם-הזה יאבד להם, ובעולם- הבא לא יהיה להם כל עוזר....(٣)

* قوله تعالى : " أولئك " ابتداء يدل على البعد ؛ للإيذان ببعد منزلتهم فى فظاعة الحال. والمعنى : أولئك المتصفون بتلك الصفات الشنيعة من الكفر بآيات الله ، وقتل الأنبياء بغير حق، وقتل الذين يأمرون بالقسط ، إلى غير ذلك من فظائع اليهود .(٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف وبن شمش يحذفان المبتدأ هنا بما أضاع المعنى السابق تماماً.

فى حين التزم ريفلين بالأصل فحافظ على المبتدأ بالمقابل אֵלֶּה ، ومن ثم كان هنا أكثر التزاماً بالأصل مقارنة بغيره من المترجمين .

---

* انظر كذلك : البقرة : ٤٨ ، ٨٩ ، ٩١ / طه : ٩٦ .
وانظر كذلك حول هذه الظاهرة . كتاب د. جمال الرفاعى : " مشكلات ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية .

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 30.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 51.

(٣) א. בן שמש, עמ' 34,33.

(٤) الطبرى ، ج ٤ ص ٣١٧ - الرازى ، ج ٧ ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف التعبير אין שכר לפעלותיהם הטובות ، باعتبار قول البعض من المفسرين أن " الحبوط " هنا يعنى نفى الثواب وبطلان الأجر على الأعمال فى الآخرة .[١]

أما ريفلين فاستخدم المقابل אֶפֶס والذى يعنى (صفر - خال - عبث - تفاهة - بطلان - عدم جدوى) ، إشع ٤١/٢٤ (ها أنتم من لا شئ وعملكم من العدم) .[٢] وهو تصوير بليغ للدلالة على بطلان الثواب وهو انعدام وجوده وجعله مماثل للعبث ؛ وذلك لتأكيد زوال المنافع عنهم بالكلية كما ذكر "الرازى" .[٣]

أما بن شمش فقد استخدم مقابل " الحبوط " الفعل אָבַד والذى يعنى (ضاع - فقد - اختفى - ضل - تاه - انعدم - هلك - فنى) ، تث ٢٢/٣ (بكل مفقود ... يفقد منه) ،[٤] وهو يقترب من المعنى الخاص ببطلان الثواب . إلا أن المترجم قصر بطلان الأجر على الدنيا فقط ، ثم قرن انعدام النصير بالآخرة ، وهذا يعد خطأ فى الفهم لدى المترجم ؛ لأن المراد هنا هو ضياع ثوابهم وبطلان أعمالهم فى الدنيا والآخرة . أما نفى النصير عنهم فهو نفى كافة المنافع عنهم سواء فى الدنيا أم فى الآخرة . فكما ذكر " الرازى " أن الشق الأول ذكر فيه الوعيد باجتماع أسباب الآلام والمكروهات فى حقهم ، ثم بيّن بالثانى زوال أسباب المنافع عنهم ، ثم بين بالثالث "ناصرين " لزوم ذلك فى حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع .[٥] ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش قاصرة عن المعنى هنا .

بينما تمكن ريفلين من الالتزام بالأصل وإدراك المعنى المراد مع الحفاظ على جماليات الابتداء باسم الإشارة هنا ، خلافاً لركندورف وبن شمش .

* * *

الحشر ٤ : ﴿ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ... الآية ﴾

ركندورف : עקב אשר מרו את פי אל ושלוחו,...[٦]

ريفلين : קְוֹאת עֵקֶב אֲשֶׁר הִמְרוּ אֵת אֱלֹהִים וְאֵת שְׁלִיחוֹ....[٧]

بن شمش : ... משום שהתנגדו לאללה ולשליחו.....[٨]

---

(١) الطبرى ،المرجع السابق، نفسه - الرازى، المرجع السابق، نفسه.

(٢) י.שטיינברג,ע'אפע, עמ' 65 - אבן שושן,ע'אפע- ד.שגיב, ע'אפע.

(٣) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י.שטיינברג,ע'אבד, עמ' 2 - אבן שושן,ע' אבד- ד.שגיב, ע' אבד.

(٥) الرازى ، ج ٣ ص ١٠٩ .

(٦) צ. ת. רקנדורף, עמ' 319.

(٧) י. י. ריבלין, עמ' 642.

(٨) א. בן שמש, עמ' 338,337.

* اسم الإشارة " ذلك " يشير إلى ما سبق ذكره من الجلاء ، فيكون المعنى : ذلك الجلاء ، أو هذا الذى فعله الله باليهود والإخراج ، وقذف الرعب فى قلوبهم من المؤمنين ، وجعل لهم فى الآخرة عذاب النار ؛ بما فعلوا هم فى الدنيا من مخالفتهم الله ورسوله فى أمره ونهيه . أو يكون المراد : ذلك العذاب فى الآخرة بالنار إنما هو بسبب مشاقتهم لله ولرسوله . (١)

وفى مقابل هذا المعنى يحذف كل من ركندورف وبن شمش اسم الإشارة " ذلك " مكتفيين باستخدام الأداتين עקב אשר ، משום ש الدالتين على السببية ، وهما فى حقيقة الأمر مقابلان لـ " بأنهم " ، أى للسببية . ومن ثم فقد أضاع المترجمان المعنى السابق تماماً.

فى حين نجد ريفلين أكثر دقة وحفاظاً على الأصل ، حيث التزم تماماً بالأصل فاستخدم التعبير כואת עקב אשר ، فهو الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف التعبير מָרָה אֶת פִּי الوارد فى مل١ ٢٦/١٣ מָרָ ה אֶת פִּי יְי (خالف قول الرب) . والفعل מָרָה يعنى (عق – مرق – عصى – تمرد – رفض الانصياع – لوى العذار) ، مزامير ١١/٥ .(٢) وذلك كمقابل "للشقاق" . و " الشقاق " هو المخالفة وكونك فى شق غير شق صاحبك ، أو من شق العصا بينك وبينه .(٣) ومن ثم كان المقابل لدى ركندورف قريباً من المعنى .

أما ريفلين فقد استخدم المقابل הִמְרָה والذى يعنى (عصى – تمرد على – شق عصا الطاعة – خالف أمر) ، تث ٢٦/١ (وعصيتم قول الرب) ، حزقيا ٦/٥ .(٤) وهو الآخر قريب من المعنى ، ولعله الأكثر قوة باعتبار دلالته على الفاعلية أكثر مقارنة بالفعل מָרָה وزن פָּעַל .

أما بن شمش فاستخدم الفعل הִתְנַגֵּד לְ ، وهو وزن مشنوى كما ذكر "جور" ، وهو يعنى (عارض – اعترض على – مانع فى – عاكس – نافى – عاند – ناقض – قاوم – ناهض – ناوأ – ثار على) ،(٥) والمقابل غير واف بالمعنى ؛ لأن المراد هنا شق عصا الطاعة والخروج على دين الله ، لا مجرد المعارضة أو الثورة الداخلية . بما يجعل مقابل ركندورف وريفلين الأفضل هنا .

وبصفة عامة كانت أكثر التراجم دقة هى ترجمة ريفلين .

* * *

---

(١) القرطبى ، ج ٦ ص ١٨ – الرازى ، ج ٢٩ ص ٢٨٢ – الألوسى ، ج ٢٨ ص ٤٢ ، ٤٣ .
(٢) י.שפיינברג,ע'מרה, עמ' 501 - אבן שושן,ע'מרה- ד.שגיב, ע'מרה.
(٣) الراغب الأصفهانى ، ص ٢٦٤ .
(٤) י.שפיינברג,ע'מרה,המרה, עמ' 501 - אבן שושן,ע' מרה,המרה- ד.שגיב, ע'מרה,המרה.
(٥) י. גור,ע'נגד, התנגד - אבן שושן,ע'נגד, התנגד - ד.שגיב, ע'נגד, התנגד .
وكذا الفصل الثالث من الباب الثانى ، ص ٣٩١ .

المائدة ٧٨ : ﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾

ركندورف : ...., על אשר מרו וחטאו.....[١]

ريفلين : ...וֹאת בַּאֲשֶׁר מָרוּ וַיַּעַבְרוּ [חק]....[٢]

بن شمش : ... משום שמרדו והיו עוברי חק....[٣]

* إيثار اسم الإشارة هنا على الضمير ؛ للإشارة إلى كمال ظهوره وامتيازه عن نظائره وانتظامه بسببه في سلك الأمور المشاهدة ، وما في ذلك من البعد ؛ للإيذان بكمال فظاعته وبعد درجته في الشناعة والهول .[٤]

وفي مقابل شدة وقع اسم الإشارة هنا وقوة دلالته ، نجد كل من ركندورف وبن شمش يحذفانه من الترجمة بما يخل بالمعنى السابق ؛ وذلك سعياً وراء تخفيف حدة الأصل .

في حين التزم ريفلين بالأصل تماماً فهو الأفضل هنا والأقرب للمعنى .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل מרה والذي سبق أن استخدمه كمقابل " للشقاق " في الآية السابقة هنا - كمقابل للفعل " عصى " ، والعصيان هو الخروج عن الطاعة، وأصله أن يتمنّع بعصاه . ويقال فيمن فارق الجماعة فلان شق العصا .[٥] وهذا الاستخدام لنفس الفعل كمقابل لمعنيين مختلفين يخل بالمعنى في الأصل وفروقه اللغوية الدقيقة ؛ إذ لا يمكن استبدال لفظ في القرآن مكان لفظ إلا واختل المعنى وتغيرت الدلالة . وهذا ما يعمد إليه كثيراً المترجم فيستخدم مقابلاً واحداً لأكثر من معنى في الأصل ، بما يعد خيانة لقواعد الترجمة .

في حين استخدم ريفلين الفعل מָרָה هنا، لكنه فرق بين " شاق " باستخدام الفعل מרה في وزن הִפְעִיל كمقابل له، وبين " عصى " واستخدام الفعل מרה في وزن פָּעַל كمقابل له ، فهو الأفضل هنا ولا شك .

أما بن شمش فاستخدم المقابل מָרַד والذي يعني (تمرد على - عصى - ثار على - انقلب على - شق عصا الطاعة على - خرج عن - عق)، يشو ١٩/٢٢ . وهذا المقابل يعد أوسع دلالة من الأصل ؛ لوجود فارق بين دلالة التمرد ، ودلالة العصيان . فالأولى أشد وأقوى من الثانية. يؤيد هذا ما ورد في نحميا ٢٦/٩ וימרו וימררו בך (وعصوا وتمردوا عليك).[٦] ومن ثم فهو وإن اقترب كثيراً من المعنى، إلا أنه يعد أوسع دلالة من المراد هنا .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 66.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 116.

(٣) א. בן שמש, עמ' 72.

(٤) الألوسي ، ج ٦ ص ٢١١ وما بعدها.

(٥) الراغب الأصفهاني ، ص ٣٣٧ .

(٦) י.שטיינברג,ע'מרד, עמ' 500 - אבן שושן,ע'מרד- ר.שגיב, ע'מרד.

وأما دلالة " الاعتداء " وهو مجاوزة الحد والمبالغة فى العصيان . فقد استخدم ركندورف المقابل חטא ، والذى أشير إلى معناه فى فصل المقابلات ، وهو قاصر عن المعنى المراد هنا.(١)

فى حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل المباشر للمعنى وهو עבר חק ، وقد سبقت الإشارة إلى معناه كذلك ، ولكنه الأفضل هنا والأقرب للمعنى .

من خلال ما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين وجدية ترجمته مقارنة بغيره من المترجمين.(*)

* * *

٢- حذف الصفة :

النساء ١٥٤ : ﴿ ... وقلنا لهم لا تعدوا فى السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً ﴾

ركندورف : .... ויעברו בבריתנו .(٢)

ريفلين : .... וָבָּבוֹא אִתָּם בְּמָסֹרֶת הַבְּרִית .(٣)

بن شمش : ... וקיבלנו מהם על כך התחייבות חגיגית,....(٤)

* " الميثاق الغليظ " : هو العهد المؤكد غاية التوكيد بأنهم يعملون بما أمرهم الله به وينتهون عما نهاهم الله عنه . وقيل هو عهد مؤكد بيمين ، فسمى غليظاً لذلك .(٥)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف الصفة " غليظاً " فى ترجمته ، ويكتفى بالمقابل ויעברו בבריתנו. على الرغم من أن التعبير עָבַר בַּבְּרִית يعنى (دخل فى عهد - التزم بعهد) تث ٢٩/١١ (لكى تدخل فى عهد الرب).(٦) وهو قد حاول إظهار مدى توكيد العهد باستخدام هذه الصيغة ، لكنها جاءت غير وافية بالمراد بما يجعل ترجمته قاصرة عن المعنى هنا وبلاغته . ثم إنه يضيف ضمير جمع المتكلمين إلى لفظ " ميثاقاً " בריתנו ، رغم أن الأصل مطلق .

فى حين نجد ريفلين قد استخدم صيغة قريبة مما ورد فى حزقيا ٢٠/٣٧ והבאתי אתכם במסרת הברית (وأدخلكم فى رباط العهد) . وأما كلمة מָסֹרֶת فتعنى (تعهد - التزام) وذلك فى المقرا ، ثم تطور معناها فى المشنا لتعنى (عرف - سنه - تقليد - تقاليد) .(٧) وهذه الترجمة تقترب من المعنى السابق ذكره بأن المراد هنا العهد المؤكد غاية التوكيد . إلا أن المترجم

---

(١) انظر الفصل الأول من الباب الثانى ، ص ١٩١، ١٩٢ .

* انظر كذلك : البقرة : ٥٤ ، ٦١ ، ١١١ / المائدة : ٤١ ، ٥٨ / البينة : ٦ ، ٧ .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 56.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 99.

(٤) א. בן שמש, עמ' 62.

(٥) الطبرى ، ج ٩ ص ٣٦١ وما بعدها - القرطبى ، ج ٦ ص ٧ وما بعدها - الرازى ، ج ١١ ص ٩٦ وما بعدها - الألوسى ، ج ٦ ص ٧ ، ٨ .

(٦) י.שטיינברג,ע' ברית, עמ' 123 - אבן שושן,ע'ברית,ע' עבר- ד.שגיב, ע' ברית, ע' עבר.

(٧) י.שטיינברג,ע' מסרת, עמ' 481 -י. גור ע' מסרת- אבן שושן,ע' מסרת- ד.שגיב, ע' מסרת.

استخدم هنا صيغة مختلفة عما سبق أن استخدمه في سورة البقرة (٦٣ ، ٩٣) كمقابل لقوله تعالى : " وأخذ منهم ميثاقاً " בהעבירנו אותם בברית .. وهذا يؤكد محاولة المترجم دائماً إظهار الفروق الدقيقة في المعاني في كل حالة . فالميثاق في الآيات المذكورة هو العهد المؤكد بيمين ، لكنه ليس هو العهد المؤكد غاية التوكيد ، والذي يدل على شدة الالتزام والارتباط بين الطرفين ، وبالتالي فقد نجح المترجم في الاقتراب من المعنى هنا كثيراً.

في حين نجد بن شمش يستخدم صيغة קִבַּלְנוּ מֵהֶם . ، وهي مقابل مباشر لقوله تعالى : " أخذنا " إلا أنه جعل مقابل " الميثاق " הִתְחַיְּבוּת . وقد سبق أن ذكرنا أنه مقابل قاصر تماماً عن المعنى المراد بـ " الميثاق " .

وأما الصفة " غليظاً " فجعل مقابلها חֲגִיגִית ، والتي تعني (احتفالي – حافل – بهيج – بكل سرور – رسمياً) ، وهي كلمة ترجع للعصر الحديث .[1] وهي قاصرة بل إنها بعيدة تماماً عن المعنى المراد هنا ؛ إذ لم يذكر أحد من المفسرين أن العهد والميثاق قد أخذا في احتفال عام أو بشكل رسمي . ومن ثم فالمترجم بهذا المقابل قد ابتعد تماماً عن المراد من النص ، ولعله حاول إظهار أن الشئ إذا كان بشكل رسمي فهو أكثر تأكيداً . لكنه أخفق هنا ؛ لأن ميثاق الله تعالى هو أشد المواثيق وأشد العهود تحققاً ، حتى وإن كان سراً بين العبد وربه . وبالتالي نجد أن أفضل الترجمات هنا هي ترجمة ريفلين ، والذي نجح في الاقتراب من المعنى إلى حد كبير.[*]

* * *

٣- حذف الصفة والموصوف :

آل عمران ١٨٤ : ﴿ فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير ﴾

ركندورف : ... גם בנביאים אשר היו לפניך ויודום דעת ומוסר השכל, עגו שקר. [2]

ريفلين : ...., הִנֵּה נִתְּנוּ לְפָנֶיךָ לְכוֹזְבִים שְׁלִיחִים אֲשֶׁר בָּאוּ בְמוֹפְתִים וּבְמִזְמוֹרִים וּבַסֵּפֶר הַמֵּאִיר . [3]

بن شمش : ...., הלא הם הכחישו גם את דברי השליחים שקדמו לך, אשר באו אליהם בהוכחות, במזמורי תהלים ובספר התורה המזהיר . [4]

---

(١) אבן שושן,ע'חגיגית- ד.שגיב, ע'חגיגית.

* انظر كذلك : آل عمران : ١٩٩ / النساء : ٤٦ ، ١٥٦ / الأعراف : ١٣٧ .

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 41.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 72.

(٤) א. בן שמש, עמ' 46.

أنه معنى مجازى لهذا الفعل .[1] وعلى كل فالمقابل ملائم للمعنى المراد كما سبق ذكره ، يزيد هذا أن ركندورف نفسه قد استخدم نفس هذا المقابل فى سورة فاطر الآية (٢٥) كما قلنا .

إلا أن ريفلين يترجم " البينات " بالمقابل מוֹפְתִים ، وهو مقابل مباشر للمعنى الخاص بالمعجزات والحجج القاطعة . أما مقابل " الزبر " فجعله מִזְמוֹרִים ، ولفظ מִזְמוֹר يعنى (ترنيمة - أهزوجة - ترتيلة - أنشودة - مزمور من مزامير داود) ، مزامير ١/٢٤ (لداود مزمور). [2] وهذا المقابل بعيد تماماً عن مراد " الزبر " سواء ما سبق ذكره من أنها المواعظ والزواجر ، أم كان المقصود بها " الكتاب " المكتوب ، أو يراد بها كل كتاب ذى حكمة كما ذكر "الزجاج " .[3] ولم يذكر أحد من المفسرين أن المراد به المزامير " زبور داود " فقط ، بل ذكروا أن المراد به جنس الكتاب ويدخل تحته التوراة والإنجيل والزبور وغيرها .

ويزيد هذا القصور فى المعنى أن المترجم ذكر فى الهامش رقم (٣) : أن מִזְמוֹרִים بالعربية تعنى زبر זַבַּר ، وأنها وردت فى القرآن مرتبطة غالباً " بداود الملك ".[4] وهو وإن اتفق فى شق من قوله هذا مع ما ذكره " الراغب "من أن " الزبور " قصر على كتاب داود ، إلا أن هذا فى المفرد، وليس فى الجمع .[5] ثم إنه قد استخدم فى سورة الأنبياء الآية (١٠٥) المقابل "للزبور " זַבּוּר، مشيراً فى الهامش إلى أن المراد به (كتاب داود عليه السلام). كما ترجم "الزبر" فى سورة القمر الآية (٤٣) ⟵ זַבּוּר، وهذا خلط متعمد من المترجم ؛ لأنه يطابق فى جميع الحالات تقريباً بين دلالة الزبور على كتاب داود، ودلالته على الكتب السابقة بعامة. ولعله يحاول من خلال ذلك ذكر مدى التطابق، أو الإشعار بهذا التطابق، بين القرآن وما ورد فى المقرا، وبخاصة أنها نفس الصيغة التى استخدمها فى سورة فاطر الآية (٢٥). وبالتالى فالمقابل لديه بعيد تماماً عن المعنى المراد هنا، لكنه نجح فى نقل معنى "الكتاب المنير".

أما بن شمش فقد استخدم المقابل ספר התורה המזהיר ولم يذكر أحد من المفسرين أن المراد بالكتاب " التوراة " فقط ، بل أشاروا - كما سبق الذكر - إلى أن المراد به جميع الكتب من التوراة والإنجيل والزبور . وبالتالى فإن قصر المعنى هنا إخلال بالنص لا يراد من ورائه سوى إعلاء شأن التوراة وتخصيصها بالذكر للإيحاء بأنها ذات شأن عال باعتراف القرآن ذاته ، ومن ثم يصح بعد هذا القول باطلاع الرسول ﷺ عليها وتأليفه القرآن منها كما زعم هذا المترجم فى مقدمته للترجمة بأن القرآن ماهو إلا التوراة باللغة العربية للعرب .

ثم إنه يستخدم مقابل " المنير " لفظ הַמַּזְהִיר ، وقد سبقت الإشارة لمعنى الفعل الذى يشير ضمن دلالته على معنى التحذير والإنذار ، بالإضافة لمعنى الإبانة والإيضاح ، ومن ثم فهو

---

(١) י.שטיינברג,ע'/אור,האיר עמ' 19-י. גור ע' אור,האיר- אבן שושן,ע'אור,האיר- ד.שגיב, ע'/אור,האיר.

(٢) י.שטיינברג,ע'/מזמור עמ' 447 -י. גור ע' מזמור - אבן שושן,ע'מזמור- ד.שגיב, ע'/מזמור.

(٣) الزجاج - نقلاً عن الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٤) י.י. ריבלין, המקור שעבר.

(٥) الراغب الأصفهانى ، ص ٢١١ .

مقابل غير واف بالمعنى المراد هنا ، ولا هدف منه سوى إلقاء مزيد من الرفعة والسمو على التوراة، باعتبارها إمام الكتب جميعاً .

يؤيد هذا التعمد لسوء الترجمة ومحاولة المترجم الدائبة تحميل النص بما لم يرد فيه ، أنه في سورة فاطر الآية (٢٥) يستخدم المقابل בספר המאיר ، وهو بهذا يقتفي خطى ركندورف في عدم الأمانة في النقل ، ومن ثم فالمقابل لديه قاصر عن المعنى .

أما مقابل " البينات " فجعله הוֹכָחוֹת ، وهو يشير لمعنى " الدليل " أكثر من إشارته لمعنى " المعجزة القاطعة " ، وبالتالي فهو مقابل غير واف بالمراد .

ثم إنه يستخدم مقابل " الزبر " מִזְמוֹרֵי תְהִלִּים ، وما أشد البعد بين هذا المقابل ، وبين المعنى المراد ! والمترجم لم يسع في هذا إلا على نهج ريفلين في محاولة إثبات التطابق بين "الزبر"، وبين سفر المزامير . وقد أشار في الهامش رقم (٢١) إلى أن مصدر الزبور ربما يكون من זמר - מזמור ، وأنه في اللغة الحبشية والآرامية ينطق מִזְמוֹר .(١) وما أشد ما يقترفه المترجم من أخطاء وخلط في المعاني ! فمصدر " الزبور " من زبر ، لا من זָמַר، ودلالة " زبر " في العربية بعيدة تماماً عن دلالة זָמַר- מִזְמוֹר في العبرية ، ولكن المترجم لا يسعى من وراء ذلك إلا للإيحاء بوجود التطابق بين لفظ " الزبر " جمعاً ولفظ " الزبور" مفرداً " والذي يدل على كتاب داود " ، وبين لفظ المزامير في التوراة ، بما يحمل النص مالم يرد به. يؤيد هذا أنه يترجم " الزبور" المفرد في سورة الأنبياء الآية (١٠٥) بالمقابل תְהִלִּים ، كما يترجم " الزبر " الجمع في سورة القمر الآية (٤٣) ، وسورة فاطر الآية (٢٥) بالمقابل סֵפֶר תְהִלִּים ، بما يخلط المفاهيم لدى المتلقي ، ويوحي بالتطابق وهذا مخالف للأصل .

ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش قاصرة تماماً بعيدة عن مراد الأصل ، اجتهد فيها المترجم بتحميل النص بمالم يرد به .

وبالتالي فإن أفضل التراجم لمعنى " الزبر " هي ترجمة ركندورف . أما أفضل الترجمات لمعنى " البينات " و " الكتاب المنير " فهي ترجمة ريفلين وبالتالي فلا توجد ترجمة كاملة لمعنى الآية هنا . (*)

* * *

---

(١) א. בן שמש, המקור שעבר .

* انظر كذلك : المائدة : ٤١ / الأعراف : ١٦٥ .

٤- حـذف العـطف والمعطـوف :

القـــصص ٦ : ﴿ ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ﴾

ركندورف : , ונראה את פרעה ואת המן כי יבוא להם את אשר ..... (١)

ريفلين : ... וּלְהַרְאוֹת אֶת פַּרְעֹה וְאֶת הָמָן וְאֶת צְבָאוֹתָם עַל יָדָם אֶת [הָרָעָה] אֲשֶׁר.... (٢)

بن شـــمش :.... וכן להביא על-ידיהם על פרעה ועל המן עם צבאותיהם, את האבדון ש..... (٣)

* ذكر "الجنود" هنا معطوفاً على فرعون وهامان ، باعتبار أن فرعون وهامان كانا آمرين، ولولا " الجنود " لم تكن مثل هذه الأوامر قد جرت ، ولم يكن هناك سبيل لتنفيذها. لأن الفعل قد نسب إلى فرعون وهامان باعتبار المكانة وصدور الأمر منهما ، لا باعتبار أنهما المنفذان الحقيقيان للأمر. بل إن المنفذ الحقيقى له هو " الجنود ". وذكره هنا من سبيل عطف العام بعد الخاص .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف لفظ " الجنود " وهو المعطوف ، بما يضيع المعنى السابق تماماً ، ويخل بدلالة الأصل. ولم يكتف بهذا، بل حذف الجار والمجرور " منهم " ، على الرغم من أنه عائد على " القوم الذين استضعفوا " ؛ وهم بنو إسرائيل ، ومن ثم فقدت الترجمة جزءاً كبيراً من المعنى .

فى حين التزم ريفلين بالأصل ؛ حيث حافظ على مقابل لفظ " الجنود " وهو צְבָאוֹת ، كما حافظ على الجار والمجرور بالمقابل עַל יָדָם . ومن ثم فهو مدرك تماماً للمعنى ومراده الدقيق.

فى حين نجد بن شمش يقتفى خطى ريفلين على مستوى المقابلات بصفة خاصة ، إلا أنه يقدم ويؤخر خلافاً للأصل، فهو يقدم ذكر مقابل " منهم " على مقابل " وجنودهما " . بما يجعل ريفلين أكثر دقة والتزاماً بالأصل ونسقه، فهو الأفضل هنا . (*)

* * *

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 225.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 414,413.

(٣) א. בן שמש, עמ' 232,231.

* انظر كذلك : المائدة : ١٥ ، ٦٢ ، ٧١ / غافر : ٥٤ - وكذا ظاهرة العطف فى الفصل الثالث من الباب الثانى من هذه الدراسة .

٥- حذف المضاف إليه :

البقرة ١٠١ : ﴿ نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ... الآية ﴾

ركندورف : ....רוב סופריהם השליכו את הספר אחרי גיום....[١]

ريفلين : ....פְּלַגָּה מֵאֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר הִשְׁלִיכוּ אֶת סֵפֶר אֱלֹהִים אַחֲרֵי גֵוָם..... [٢]

بن شمش :....השליך חלק מאלה שקיבלו את התורה את ספר אללה מאחורי גבם,.... [٣]

* نسبة " الكتاب " هنا فى قوله تعالى : " كتاب الله " لله عز وجل فيه إعلاء لشأنه وتعظيم له ، وتهويل لما اجترؤا عليه من الكفر به . كما أن ذكر قوله تعالى : " كتاب الله " بعد ذكر قوله تعالى : " أحل الكتاب " ، فيه من المبالغة الكثير ، إذ إن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثانى هو عين الأول ، وأن مذمتهم فى أنهم نبذوا الكتاب الذى أوتوا واعترفوا بحقيقته أشد ، فإنه يفيد أنه كان مجرد مكابرة وعناد.[٤]

وفى مقابل هذا المعنى لإضافة " الكتاب " لـ " الله " عز وجل ، نجد ركندورف يحذف المضاف إليه لفظ الجلالة " الله " بما يضيع المعنى السابق . ويبدو أنه يعلن من خلال هذا الحذف أن ما أتى به محمد إنما هو من تأليفه وليس بكتاب موحى من الله تعالى ، رغبة منه فى تحقير الإسلام والمسلمين مقابل اليهود وإعلاء شأنهم ، وبخاصة أنه ذكر هذا فى مقدمته . ثم إنه قد التزم بالتركيب الإضافى فى قوله تعالى : " كتاب الله " فى آيات أخرى مثل : سورة آل عمران الآية (٢٣) ، وفى المائدة الآية (٤٤) ، وفى التوبة الآية (٣٦) ، وفى الروم الآية (٥٦) وفى فاطر الآية (٢٩) . بما يؤكد نية الحذف لديه .

يؤيد هذا أنه قد استخدم مقابل قوله تعالى : " الذين أوتوا الكتاب " ⟵ סוֹפְרֵיהֶם بما يخل بالمعنى تماماً . إذ إن الآية هنا مسوقة إما لذكر علماء أهل الكتاب ممن أوتى علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه . أو أن المراد بهم من يدعى التمسك منهم بالكتاب سواء علمه أم لم يعلمه . إلا أن المترجم أبعد المعنى تماماً وجعله مجرد " الكتبة " تنزيهاً للعلماء أو لمعظم اليهود وغالبيتهم عن هذا الأمر . كما أنه استبدل " الفريق " بالمقابل רֹב رغم أن " الفريق " لا يشير لمعنى المعظم أو الغالبية ، بل يشير فقط لجماعة منهم . ومن ثم فالمقابلات لديه قاصرة عن المعنى بما يجعل ترجمته قاصرة بالتالى عن مراد الأصل .

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 9.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 14.

(٣) א. בן שמש, עמ' 11.

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

وفى مقابل هذا التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل محافظين على إضافة "الكتاب" للفظ الجلالة " الله " . إلا أن ريفلين يعد أكثر دقة ؛ نظراً لالتزامه بالأصل خاصة على مستوى المقابلات (*) . فى حين نجد بن شمش يستبدل مصطلح " أوتوا الكتاب " بالمقابل קבלו את התורה ، وهو مصطلح إيجابى ، فى حين أن " أوتوا " يحمل من الذم والتقبيح ما فيه . ومن ثم فهو يحاول تعديل دلالة المعنى خلافاً للأصل ، لتخفيف حدته بما يخل تماماً بالمعنى ، وبما يجعل ريفلين هو الأفضل والأكثر دقة هنا .

* * *

٦- حذف الفاعل :

البقرة ٩٥ : ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين ﴾

ركندورف : ... אך לא יבחרוהו על מעשי ידיהם.....(١)

ريفلين : אַךְ לֹא יִתְאַוּוּ אוֹתוֹ לְעוֹלָם בַּאֲשֶׁר קִדְּמוּ יְדֵיהֶם לַעֲשׂוֹת.... (٢)

بن شمش : ...אך הם לעולם לא ישאפו למות מפחד הענש הצפוי להם על חטאתיהם,..... (٣)

* المراد من ذكر "الأيدى" هنا كفاعل للجملة، أى بما أسلفته أيديهم وبما قدموا أمامهم فى حياتهم من كفر بالله. وذكر "اليد" هنا يفيد أن إضافة الذنب إلى اليد لأن معظم جنايات الناس بأيديهم فجرى الكلام باستعمال إضافة الجنايات التى يجنيها الناس إلى أيديهم.(٤) وفى ذلك إشعار بالتعمد والقصد مع الشمول لكافة ما فعلوه، وهذا أبلغ فى الذم.(٥) وهذه الآية رد على مزاعم اليهود باختصاصهم بالآخرة والجنة دون الناس. ودون المسلمين بصفة خاصة فكذبهم الله تعالى.

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يلتزم بالأصل فى إضافة الأعمال " للأيدى " باعتبارها فاعل الجملة. إلا أنه حول الجملة من الفعلية، فى الأصل، إلى الاسمية بما يفقد الأصل جزءاً من معناه، وهو التكرار والتجدد فى حدوث الذنوب منهم .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً فجعل " الأيدى " هى الفاعل ، مع الاحتفاظ بالجملة الفعلية كما هى فى الأصل ، ومن ثم فهو الأفضل .

أما بن شمش فقد حذف الفاعل تماماً بما أضاع المعنى السابق واكتفى فقط بالإشارة لوجود ذنوب منهم أو أخطاء ، لكنه لم يشر لعلاقة اليد هنا بارتكاب هذا الذنب ، بما يخل بالمعنى السابق ويضيعه ويفقد المعنى جزءاً هاماً من بلاغته .

---

* انظر كذلك : الأعراف : ١٧٠ .

(١) צ. ת רקנדורף, עמ' 9.

(٢) י. ר. ריבלין, עמ' 13.

(٣) א. בן שמש, עמ' 11.

(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٥) الألوسى ، ج ١ ص ٣٢٩ .

ومن حيث المقابلات ، فإن " التمنى " هو تقدير شئ فى النفس وتصويره فيها وذلك قد يكون عن تخمين وظن ، ويكون عن روية وبناء على الأصل ، لكن لما كان أكثره عن تخمين صار الكذب له أملك ، فأكثر التمنى تصور ما لا حقيقة له .(١)

وقد اختار ركندورف لهذا المعنى المقابل בָּחַר وقد سبق ذكر معناه .(٢) ومن ثم فهو مقابل قاصر عن معنى " التمنى " كما سبق ذكره .

فى حين استخدم له ريفلين المقابل הִתְאַוָּה والذى يعنى (تاق - تشهى - اشتاق - طمع فى - شبق) ، تث ١٨/٥ ، عاموس ١٨/٥ (ويل للذين يشتهون يوم الرب) .(٣) وهذا المعنى قريب مما ذكره " الطبرى " و " الألوسى " من أن المراد هنا تشهّوه وأريدوه .(٤) ومن ثم نجح ريفلين فى الاقتراب كثيراً من المعنى هنا .

أما بن شمش فاستخدم المقابل שָׁאַף والذى يعنى (طمع - رغب فى - اشتاق إلى - حن إلى - تاق) أيوب ٢٠/٣٦ ، مزامير ١٣١/١١٩ .(٥) وهو يقترب من المعنى السابق ذكره عند "الطبرى" بأن المراد هو الطموح والشوق والرغبة فى الموت . وإن كان ما استخدمه ريفلين يعد أقوى من غيره من المقابلات ؛ لدلالته على الشهوه مباشرة .

وأما مقابل " قدّم " فقد استخدم له ريفلين الفعل קִדֵּם والذى يعنى (عجل - قدم)، مزامير ٢٦/٦٨ .(٦) وهو ملائم للمعنى باعتبار دلالته على ما سلف أو قُدم .

فى حين نجد بن شمش يضيف هنا מפחד הענש הצפוי להם وهذا الجزء مفهوم ضمنياً من قوله تعالى : " بما قدمت أيديهم " أى أنهم يخشون ما سيردون عليه من العقاب نظير ما أقدمت أيديهم على عمله . إلا أن المترجم يستخدم مقابل " قدمت أيديهم " חַטָּאָה ، وهذا المقابل يعنى (خطيئة - ذنب - ذبيحة الخطيئة لاوين ٢٧/٤، ٢٩ - قربان الكفارة - كفارة) ، خر ٣٠/٣٢ ، مزامير ٧/٤٠.(٧) وهو مقابل قاصر تماماً عن دلالة سوء وعظم ما أقدموا عليه من المعاصى والذنوب كالكفر بالله وآياته، وقتل الأنبياء وتكذيبهم وأخذ الربا ... إلى آخر جرائمهم. والمترجم يسعى من وراء ذلك لتخفيف حدة الأصل، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى .

فى حين نجد أن أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين سواء على مستوى الالتزام بالأصل أم على مستوى المقابلات المباشرة للمعنى .

* * *

---

(١) الراغب الأصفهانى ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

(٢) י.שטיינברג,ע'בחר עמ' 98 - אבן שושן,ע'בחר- ד.שגיב, ע'בחר. وكذا الفصل الثالث من الباب الثانى ، ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٣) י.שטיינברג,ע'אוה,התאוה עמ' 16 - אבן שושן,ע'אוה,התאוה- ד.שגיב, ע'אוה,התאוהר.

(٤) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٥) י.שטיינברג,ע'שאף עמ' 817 - אבן שושן,ע'שאף- ד.שגיב, ע'שאף.

(٦) י.שטיינברג,ע'קדם עמ' 447 - אבן שושן,ע'קדם- ד.שגיב, ע'קדם. وكذا الفصل الثانى من الباب الثانى ، ص ٢٦٣ .

(٧) י.שטיינברג,ע'חטאה עמ' 231- אבן שושן,ע'חטאה- ד.שגיב, ע'חטאה.

المائدة ١٢ : ﴿ ... وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ... الآية ﴾

ركندورف : ....، ויאמר: עמכם אהיה, אם תתפללו ותחוננו דלים,... (١)

ريفلين : וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים:" אָנֹכִי עִמָּכֶם, וְהָיָה כִּי תַעֲרֹכוּ הַתְּפִלָּה וּנְתַתֶּם צְדָקָה...." (٢)

بن شمش : והבטיח להם:" אני אהיה עמכם אם תקיימו את התפילות, תתרמו את הזכאת..." (٣)

* الخطاب هنا من الله تعالى لبنى إسرائيل عند أخذ الميثاق عليهم . وذكر لفظ الجلالة هنا – كفاعل للجملة – لمزيد العناية وتربية المهابة وتأكيد المعنى وما يتضمنه الكلام من الوعد . وهى مقدمة معتبرة جداً فى الترغيب والترهيب . (٤)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف وبن شمش قد حذفا فاعل الجملة – لفظ الجلالة – بما أضاع المعنى السابق تماماً . وكثيراً ما يحذفان لفظ الجلالة فى العديد من المواضع (٥)

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً فاستخدم لفظ אלהים كمقابل للفظ الجلالة ، ورغم قصور المقابل عن المعنى إلا أن هذا يؤكد دقة المترجم ، وإدراكه لدلالة وجود لفظ الجلالة هنا ، ومن ثم فهو الأفضل .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل הִתְפַּלֵּל والذى يعنى (صلى – دعا) ، إشع ١٤/٤٥ (إليك يتضرعون) (٦) – وقد سبق ذكر معناه – وذلك كمقابل " لإقامة الصلاة " . وهذا الفعل يقترب من الفعل العربى (صلى) ، دون معنى " إقامة الصلاة " الذى يشير لأداء الصلاة على الوجه الأكمل لا مجرد إحداث الفعل فقط ؛ إذ المراد هو أداؤها بأركانها وسمتها وهيآتها فى أوقاتها ، وقيل : يقيمون الصلاة ؛ أى يديمونها . والمقابل العبرى قاصر عن هذا المعنى .

فى حين استخدم ريفلين المقابل עָרַךְ والذى يعنى (رتب – نظم – نسق – قام بـ – أعد – أجرى) وفى المقرا يدل على نظم أقوال الصلاة والدعاء ، مزامير ٥/٤ (بالغداة أوجه صلاتى نحوك) . (٧) وقد التزم بإفراد لفظ " الصلاة " תְּפִלָּה ، ومن ثم جاءت ترجمته لهذا المعنى قريبة للغاية من مراد الأصل.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 61,60.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 106.

(٣) א. בן שמש, עמ' 66,65.

(٤) الرازى ، ج ١١ ص ١٨٣ وما بعدها – الألوسى ، ج ٦ ص ٨٥ وما بعدها .

(٥) انظر ظاهرتى الضمائر ، والمعلوم والمجهول ، وغيرهما من الظواهر .

(٦) י.שטיינברג,ע'פלל,התפלל עמ' 688,687 -אבן שושן,ע'פלל,התפלל- ד.שגיב, ע'פלל,התפלל. وكذا الفصل الأول من الباب الثانى ، ص ١٩٣ .

(٧) י.שטיינברג,ע'ערך, עמ' 667 - אבן שושן,ע'ערך- ד.שגיב, ע'ערך.

أما بن شمش فقد استخدم التعبير קיימו את התפילות – والفعل קִיֵּם يعنى (قام بـ – حقق – أنجز – أدى – نفذ) ، وهو ذو وزن مشنوى .[1] وهو يقترب من المعنى إلا أنه غير واف بدلالة " إقامة الصلاة " ؛ لأنه يدل على أداء الشئ وتنفيذه دون الإشعار بأدائه حق الأداء . ومن ثم كان الفعل ערך أقرب لكونه يتعلق بالجوهر والشكل معاً ، فى حين أن קים يشير للجوهر بصفة خاصة . ويبدو أن المترجم اعتمد عليه نظراً للتقارب الصوتى ، دون مرعاة للفارق فى المعنى بما يوقعه فى أسر (الصديقات المزيفة). كما أنه جمع مقابل لفظ "الصلاة" תפלות خلافاً للأصل ، بما يجعل المقابل لديه غير واف بالمعنى .

أما " إيتاء الزكاة " ، فقد استخدم ركندورف مقابله חונן דלים ، وهو مقابل قاصر عن المعنى المراد هنا ؛ ذلك أن المراد هنا إيتاء ما فرضه الله عليهم لا مجرد العطف على المساكين أو إكرامهم . فالفعل חוֹנֵן يعنى (حبا من فضله – وهب من كرمه – رحم – عطف) ، مزامير ١٥/١٠٢ (لأن عبيدك ... وحنوا إلى ترابها) ، أمثال ٢١/١٤ .[2] ومن ثم فالمقابل غير واف بدلالة الأصل ، يؤيد هذا أن المترجم سبق أن استخدم لنفس هذا المعنى المقابل פזר לאביונים وذلك فى سورة البقرة الآية (٤٣) ، ثم استخدم المقابل עשה צדקה فى سورة البقرة الآية (٨٣) ، والمقابلات الثلاثة غير وافية بمعنى الأصل .

فى حين استخدم ريفلين التعبير נתן צדקה ، ولفظ צְדָקָה يعنى (صدقة – زكاة – حسنة – إحسان – معروف – عمل خيرى – تبرع) ، تك ٦/١٥ ، مزامير ١٩/٧١ (وبرك إلى العليـاء يا الله).[3] وهذا المقابل يقترب مما سبق أن استخدمه ركندورف ، دون تفرقة ما بين "الزكاة " وهى الفرض على الأموال والأنفس وبين " الصدقة " أو البر والإحسان بما يجعل المقابل غير واف كذلك بالمعنى . يؤيد هذا أن المترجم نفسه سبق أن استخدم لنفس هذا المعنى فى الآيتين (٤٣ ، ٨٣) من سورة البقرة المقابل פזר לאביונים ، بما يؤكد عدم تمكنه من إدراك المعنى بتمامه .

أما بن شمش فقد استخدم المقابل תתרמו את הזכאת، والفعل תָּרַם يعنى (تبرع – منح – وهب – أهدى) ، وهو فعل مشنوى [4] لا يدل على الإلزام أو الإجبار المستفاد من دلالة " إيتاء الزكاة " ؛ فهو غير واف بالمعنى . إلا أن المترجم اختار المقابل الصوتى "للزكاة" זכאת وذكر " سغيف " أنه يعنى (الزكاة فى الإسلام) . بما يؤكد دقة المقابل هنا ، خاصة وأنه قد استخدمه فى الآيتين (٤٣ ، ٨٣) من سورة البقرة كمقابل " للزكاة " ، بما يجعله الأقرب هنا للمعنى .

ومن ثم فإن أفضل المقابلات " لإيتاء الزكاة " يشترك بين ريفلين وبن شمش ، فالأول اختار الفعل נָתַן وهو المقابل المباشر " للإيتاء " ، واختار الثانى المقابل זַכָּאוּת وهو المقابل

---

(١) א.אבן שושן,ע' קום,קים- ד.שגיב, ע',קום,קים, وكذا الفصل الثانى من الباب الثانى ، ص ٢٨٧.

(٢) י.שטיינברג,ע',חנן,חנון עמ' 255,254 - אבן שושן,ע'חנן,חנון - ד.שגיב, ע' חנן,חנון .

(٣) י.שטיינברג,ע',צדקה, עמ' 713 - אבן שושן,ע' צדקה- ד.שגיב, ע' צדקה.

(٤) א.אבן שושן,ע' תרם- ד.שגיב, ע' תרם.

المباشر للمعنى ، ومن ثم يصبح المصطلح المقترح هنا هو נתן זכאת، ولكن بصفة عامة فإن أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين ، رغم عدم وفاء لفظ צדקה بالمعنى .

* * *

٧- حذف المفعول به :

المائدة ٧٧ : ﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل ... الآية ﴾

ركندورف : ..., ואל תשמעו לקול האנשים אשר תעו .....[١]

ريفلين : ..., וְלֹא תֵלְכוּ אַחֲרֵי מַאֲוַיֵּי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר תָּעוּ...[٢]

بن شمش : ..., ואל תלכו אחרי נטיות עדה שתעתה....[٣]

* " الأهواء " هنا مفعول به ، ويراد بها المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة . قال "الشعبي" : ما ذكر الهوى في القرآن إلا ذمه . وقال " أبو عبيدة " : لم نجد الهوى في موضع إلا في موضع الشر ، وسمي كذلك لأنه يهوى بصاحبه في النار .[٤] والمراد بالقوم هنا أسلافهم وأئمتهم من اليهود .[٥]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف المفعول به " أهواء " بما أضاع المعنى السابق . والحذف هنا عن عمد من المترجم ؛ لإبعاد شبهة الهوى والشهوة المحركة لهم عنهم تنزيهاً لهم عن ذلك . يؤيد هذا أنه حذف أيضاً الظرف " من قبل " الذي يشير إلى بعثة الرسول ﷺ ، أي من قبل مبعثه ﷺ . والمراد هنا أسلافهم من اليهود كما ذكر " البيضاوي " ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى .

في حين نجد ريفلين يحافظ على الأصل فيستخدم مقابل " الأهواء "מַאֲוַיֵּי. ولفظ מַאֲוָה يعني (بغية - مرام - مبتغى - وطر - شهوة - نزوة - مرام) ، مزامير ٩/١٤٠ (شهوات الشرير).[٦] وهو مقابل ملائم وقريب إلى حد كبير من المراد هنا بـ " الأهواء " ، وهي المذاهب التي تدعو إليها الشهوة . كما التزم المترجم بمقابل (من قبل - לְפָנִים) ، مما يؤكد قدرته على فهم النص ومعانيه بشكل أكثر دقة من غيره .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 66.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 116.

(٣) א. בן שמש, עמ' 72.

(٤) الرازي ، ج ١٢ ص ٦٢ ، ٦٣ - القرطبي ، ج ٦ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٥) البيضاوي ، ج ٢ ص١٦٣ ، ١٦٤ - الزمخشري ، ج ١ ص٦٦٥ ، ٦٦٦ - الطبري، ج١٠ ص ٤٨٧ وما بعدها.

(٦) י.שסיינברג,ע'מאוה, עמ' 425 - אבן שושן,ע' מאוה- ר.שגיב, ע'מאוה.

أما بن شمش ، فقد استخدم المقابل נְטִיָּה وهو يعني (اتجاه – وجهة – ميل – عطف – هواية – نزعة – هوى – شرب – عاطفة – نزوع إلى) ، وهو لفظ مشترك .[1] وهو يدل على العاطفة والميل دون دلالته على ذم هذه العاطفة وهذا الميل ، وبالتالي فهو غير واف بالمراد . يؤيد هذا أن المترجم سبق أن استخدم في البقرة (١٢٠) المقابل הֶבֶל הֲבָלִים . ثم إنه قد التزم بمقابل الظرف " من قبل " מקודם . ولكن جاءت ترجمته قريبة من المعنى رغم عدم وفاء لفظ נטיה بدلالة "الأهواء" .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " الاتباع " – وهو ترسم الخطى واقتفاء الأثر بالارتسام والائتمار – التعبير שָׁמַע לְקוֹל ، وهو يدل على الانصات والطاعة والامتثال لآراء شخص ما ، كما في خر ١٨/١٩ ، تك ١٧/٣ .[2] وهو مقابل غير واف بدلالة الارتسام والائتمار الخاصة " بالاتباع " . يؤيد هذا أنه قد استخدم في البقرة (١٤٥) المقابل לְוָה ، وكذا שמע בקול . أما في البقرة (١٢٠) فقد استخدم الفعل לוה فقط ، بما يدل على عدم الالتزام بمقابل واحد للأصل ، بالإضافة لعدم وفاء هذه المقابلات بدلالة "الاتباع" ، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى .

في حين استخدم كل من ريفلين وبن شمش المقابل הָלַךְ אַחֲרֵי ، وهو المقابل المباشر للمعنى المراد هنا ، خاصة وأنهما يلتزمان به في البقرة (١٢٠ ، ١٤٥) . ومن ثم فهما الأفضل هنا . وبالتالي فقد أدرك كل من ريفلين وبن شمش المعنى هنا وإن كان ريفلين أكثر دقة من خلال استخدام المقابلات الدقيقة المباشرة .

* * *

طه ٨٦ : ﴿ فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال يا قوم ألم يعدكم ربكم وعداً حسنا ... الآية ﴾

ركندورف : ... הלא הבטיחכם אלהים כל טוב?.... [3]

ريفلين : ... הַאִם לֹא הִבְטִיחֲכֶם אֱלֹהֵיכֶם הַבְטָחָה טוֹבָה?.... [4]

بن شمش : ... האם לא הבטיח לכם ריבונכם את חסדו?....[5]

* قوله تعالى : " وعداً " تأكيد للجملة ، والمراد به وعداً لا سبيل لكم إلى إنكاره .[6]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذفه من الجملة ، ويستبدلها بالمقابل כל טוב الدال على معنى " حسناً " ، دون معنى " الوعد " . ومن ثم جاء المقابل قاصر عن دلالة الأصل وفائدة المفعول هنا .

---

(١) אבן שושן,ע' נטיה- ד.שגיב, ע',נטיה.

(٢) י.שטיינברג,ע',שמע, עמ' 855 -אבן שושן,ע'שמע,שמע לקול-ד.שגיב, ע',שמע,שמע לקול.

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 182.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 325.

(٥) א. בן שמש, עמ'190,189.

(٦) الألوسي ، ج ٦ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

فى حين نجد ريفلين قد التزم تماماً بالأصل فحافظ على دلالة " الوعد " بالمقابل הבטחה، ثم أكمل بالصفة טובה ، ومن ثم فهو الأفضل هنا .

فى حين نجد بن شمش يحذف " الوعد " - مثل ركندورف - مكتفياً بالمقابل את חסדו (فضله) ، وما أشد التباعد بين الترجمة وبين دلالة الأصل !

ومن ثم جاءت ترجمة ريفلين هنا فى الأكثر التزاماً بالأصل والأفضل من حيث الدقة والحرص على المعنى، وإن أخذ عليه استخدام لفظ אלהים كمقابل قاصر عن معنى الربوبية التى نجح فيها بن شمش باستخدام لفظ רבון، إلا أنه رغم هذا الخطأ تعد ترجمته الأقرب للمعنى.(*)

* * *

٨- حذف الحال :

البقرة ١٣٥ : ﴿ ... قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين ﴾

ركندورف : אמרו להם: אנחנו הולכים בתורת אברהם ,...(١)

ريفلين : אֱמֹרוּ" לֹא כִּי [לְכוּ כְּ] דַת אַבְרָהָם "חָנִיף"..." (٢)

بن شمش : ענו:" לא ! אנו מחזיקים בדת אברהם ה"חניף"..." (٣)

* "الحنيف " ، لأهل اللغة فيه قولان ؛ الأول : أن الحنيف هو المستقيم . قالوا : كل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شئ فهو حنيف .

الآخر : أن الحنيف هو المائل، والحنف الميل، ولحنف إذا مال. والمعنى أن " إبراهيم " عليه السلام حنف إلى دين الله، أى مال إليه، ومال عن الباطل وهو حال من المضاف أو المضاف إليه.(٤)

وفى مقابل هذا المعنى يحذف ركندورف لفظ " الحنيف " من الترجمة ، وقد سبقت الإشارة لسوء قصده من هذا .

أما ريفلين وبن شمش فقد التزاما بالترجمة بالمقابل الصوتى باعتبار ما أشار إليه ريفلين فى هامشه ، بقوله :(إنها تدل على المصطلح الذى أطلقه الرسول ﷺ على الديانة القديمة). (٥) وقد ذكر بن شمش فى هامشه قولاً قريباً من ذلك بقوله : (إنها تدل على صفة المؤمن بالإله الواحد ، غير الملتزم بإقامة العبادات كما فى اليهودية ، كما ورد فى مدراش رابا تك ١/٢٥ חנוך חנף היה פעמים צדיק ופעמים רשע). (٦)

---

* انظر كذلك : البقرة : ٨٧ ، ١٤٥ / المائدة : ٤٢ ، ٥٨ / العنكبوت : ٤٧ .

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 12.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 19.

(٣) א. בן שמש, עמ'14.

(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٩٢ - القرطبى ، ج ٢ ص ١٣٩ ، ١٤٠ - الرازى ، ج ٤ ص ٨٩ وما بعدها .

(٥) י. י. ריבלין, שם.

(٦) א. בן שמש, שם.

وإشارة ريفلين توضح مدى التزامه هنا بالأصل وفهمه للمعنى فهو الأفضل ولا شك . أما بن شمش فإشارته تبرز من جانب غير مباشر المقارنة بين اليهودية التى تقيم الشعائر والعبادات كاملة ، وبين الحنفية التى لا تقيم العبادات ، ومن ثم يتضح فضل اليهودية هنا على غيرها . وهذا مخالف لما أورده " الطبرى " فى تفسيره من دلالات الحنيف ، بأن هناك من قالوا : إنه يعنى من حج البيت ، أو أنه يدل على من أختتن ، إلى غير ذلك من المعانى .[1] بما يخالف تماماً ما ذهب إليه بن شمش ، إذ كيف يتأتى للموحد أن يعبد الله دون إقامة أنواع معينة من العبادات تظهر هذه الصلة بينه وبين ربه ؟ !

ثم إن الحنيفية – كما أجمع المفسرون فى دلالتها – تشير إلى الميل من الباطل نحو الحق والالتزام به ، فى حين أن مفهوم חניף الذى ذكره بن شمش فى " مدراش رابا " يشير لإمكانية الالتزام بالاستقامة وإمكانية الخروج عنها أحياناً ، وبخاصة أن الفعل חָנַף فى العبرية يعنى (ملق – تملق – داهن – صانع – نافق – خان – خدع – دنس – أفسد) ، إش ٢٤/٥ ، إرميا ٢٣/١١ (لأن الأنبياء والكهنة تنجسوا جميعاً) .[2] ومن ثم فإن إشارة بن شمش فى الهامش تخل بالمعنى ، وتحمل ترجمته الصوتية ظلالاً بعيدة تماماً عن الأصل ومعناه .

وبالتالى فإن أكثرهم دقة هنا هو ريفلين ، الذى التزم بالأصل على التوضيح للمعنى فى الهامش دون زيادة .

* * *

٩- حـذف الظـرف :

أ- ظـرف الـزمـان :

البقرة ٩٢ : ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾

ركندورف : ..., השתחויתם לעגל ותחטאו ל ד'. [3]

ريفلين : ... וַתַּעֲשׂוּ לָכֶם הָעֵגֶל אַחֲרֵי-כֵן, וַתִּפְשָׁעוּ. [4]

بن شمش : ... ואחר-כך עשיתם לכם עגל ותחטאו. [5]

* قوله تعالى : " من بعده " يفيد الإعظام للذنب والمبالغة فى الشناعة لحالهم ، ذلك أنهم قد تيقنوا منها تماماً ، وأنهم إنما انتظروا ذهاب موسى للميعاد . أو تدبروا الآيات جيداً إن كانت الهاء تعود على " البينات " ، أو " المجئ " ، ثم إنهم خالفوا أمر الله (بعد كل هذا) . وفى ذلك من التوبيخ العظيم ما فيه . [6]

---

(١) الطبرى ، ج ٣ ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) י.שסיינברג,ע'חנף, עמ' 255 - אבן שושן,ע' חנף- ד.שגיב, ע'חנף.

(٣) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 13.

(٥) א. בן שמש, עמ'10.

(٦) الألوسى ، ج ١ ص ٣٢٥ .

وفي مقابل ذلك نجد ركندورف يحذف الظرف " من بعده " ، مكتفياً فقط بمعنى اتخاذهم للعجل دون تحديد لموعد هذا الاتخاذ . ثم إنه يستخدم الفعل חָטָא كمقابل " للظلم " ، وقد سبقت الإشارة إلى تصور هذا المقابل عن معنى " الظلم " ومرادفه ، وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى مخلة بالأصل .

في حين التزم ريفلين بالأصل تماماً ، حيث حافظ على وجود الظرف بالمقابل אחרי כן، مع الحفاظ على نسق الأصل ، وإدراك المقابل المباشر لمعنى " الاتخاذ " ، وهو الفعل עָשָׂה كما سبقت الإشارة لذلك . كما أنه استخدم الفعل פָּשַׁע كمقابل لمعنى " الظلم " وهو أقرب للمعنى خاصة في ضوء مقارنته بما استخدمه ركندورف . ومن ثم جاءت ترجمة ريفلين ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى ، إلا أنه يؤخذ عليه حذف الضمير في قوله تعالى : " بعده " والعائد على موسى أو على الذهاب .

أما بن شمش فقد اتبع ريفلين في الالتزام بالظرف אחר-כך ، كما أنه حذف الضمير مثله . إلا أنه قدم الظرف على ذكر " الاتخاذ " خلافاً لنسق الأصل . كما أنه استخدم مقابل "الظلم" لفظ חָטָא - مثل ركندورف - ومن ثم فهو يدمج بين صيغة ريفلين وصيغة ركندورف ، ومن ثم فدائماً ما تأتي ترجمته غير وافية بالأصل ، بما يجعل ترجمة ريفلين تتفوق عليه ، خاصة في الالتزام بنسق الأصل مع استخدام المقابلات المباشرة للمعنى .

* * *

المائدة ١٢ : ﴿ ... وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل ﴾

ركندورف : ...וכל השב מאחרי אל דרך פשעו, תעה מני דרך.(١)

ريفلين : " ... אַךְ אֲשֶׁר יִכְפֹּר מֵכֶם אַחֲרֵי זֹאת, תָּעָה מִן הַדֶּרֶךְ הַיָּשָׁר." (٢)

بن شمش :" ... אך מי מכם שיכפור לאחר ברית זאת תועה הוא מן הדרך הישר". (٣)

* قوله تعالى : " بعد ذلك " يدل على أن الكفر والضلال بعد هذا الوعد والشرط أظهر وأعظم ؛ لأن الكفر إن عظم قبحه فلعظم النعمة المكفورة ، فإذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى . وأما قوله تعالى : " منكم " فهو يدل على إخراج كفر الكل عن حيز الاحتمال وإسقاط من كفر من رتبة الخطاب . (٤)

---

(١) צ. ת רקנדורף, עמ' 61,60.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 106.

(٣) א. בן שמש, עמ' 66,65 .

(٤) الرازي ، ج ١١ ص ١٨٣ وما بعدها - الزمخشري ، ج ١ ص٦١٣، ٦١٤.

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف قوله تعالى " بعد ذلك منكم " بما أضاع المعنى السابق بكامله . وذلك عن عمد منه ؛ لتخفيف حدة الأصل وإبعاد عظم الكفر بالنعمة وقبحه عنهم . يؤيد هذا أنه يستخدم مقابل " الكفر " التعبير שב מאחרי والدال على مجرد الارتداد والعودة دون دلالة " الكفر " الصريحة ، ومن ثم فهو مقابل قاصر تماماً عن المعنى . وقد ورد هذا التعبير في صمو ئان ٢/٣٠ (ورجع يو آب من وراء أبنير) .[١] ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى هنا غير ملتزمة بالأصل .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالأصل تماماً ، حيث حافظ على مقابل قوله تعالى : " منكم" بالتعبير מכם كما راعى دلالة الظرف هنا في قوله تعالى : " بعد ذلك " باستخدام المقابل אחרי זאת ، وقد أدرك هنا دلالة " الكفر " المراد فاستخدم الفعل כפר للدلالة على كفر العقيدة، وبالتالي جاءت ترجمته قريبة من المعنى إلى حد كبير ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فقد حافظ على الظرف بالمقابل לאחר ، ثم أضاف لفظ " العهد " ברית זאת اعتماداً على ما ذكره " القرطبي " بأن المراد هنا : إن كفرتم أي من بعد الميثاق .[٢] كما حافظ على دلالة قوله تعالى : " منكم " باستخدام المقابل מכם ، وبالتالي فقد أدرك المعنى كذلك .

إلا أن ريفلين كان أكثر دقة مقارنة به ؛ نظراً لالتزامه التام بالأصل دون تقديم أو تأخير مثلما يفعل بن شمش .

ومن حيث دلالة " سواء السبيل " فقد استخدم ركندورف التعبير תעה מִנִּי דרך وقد ورد هذا التعبير في أيوب ٣١/٧ (إن حادت خطواتي عن الطريق) . ولفظ מִנִּי هو صيغة قديمة من الأداة מִן وتعني (من – عن – من قبل – منذ – أكثر من) .[٣] وبالتالي فقد حذف هنا لفظ " سواء " الدال على الاستقامة والصلاح ويراد به محجة الصواب ، ومن ثم جاءت ترجمته مخلة قاصرة عن المعنى .

أما ريفلين وبن شمش فحرصا على استخدام الصفة הַיָּשָׁר ، وهي المقابل المباشر "للسواء " والاستقامة ، بمعنى أن كلاً من ريفلين وبن شمش قد أدرك المعنى المراد في هذا الجزء ، إلا أن ريفلين كان أكثر دقة خلافاً لبن شمش الذي يقدم أو يؤخر في الترجمة دون مراعاة لنسق الأصل .[*]

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע',שוב,שב עמ' 827 - אבן שושן,ע' שוב,שב - ד.שגיב, ע',שוב,שב .

(٢) القرطبي ، ج ٦ ص ١١١ وما بعدها .

(٣) י.שטיינברג,ע',מני, עמ' 476 - אבן שושן,ע' מני- ד.שגיב, ע',מני.

* انظر كذلك : البقرة : ٥١ ، ٥٢ ، ٧١ ، ٧٤ ، ١٠٣ ، ٢١١ /آل عمران : ٩٤ ، ١٩٩/ المائدة : ٤٣ ، ٧٧.

ب- حذف ظرف المكان :

الحشر ١٤ : ﴿ لا يقاتلونكم إلا فى قرى محصنة أو من وراء جدر ... الآية ﴾

ركندورف : ...לא יחד ילחמו בכם, כי אם בערים בצורות וחומות נשגבות...[١]

ريفلين : ... לֹא יִלָּחֲמוּ כֻּלְּכֶם יַחְדָּו כִּלְתִּי אִם בְּעָרִים בְּצוּרוֹת אוֹ מֵאַחֲרֵי חוֹמוֹת,...[٢]

بن شمش :... שאינם נלחמים במאוחד ובגלוי נגדכם אלא מתוך קריות מבוצרות ומאחורי חומות.... [٣]

* قوله تعالى : " من وراء جدر " تأكيد على فرط رهبتهم وجبنهم ؛ وذلك بسبب أن ألقى الله فى قلوبهم الرعب فهم جبناء خائفون .

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يحذف الظرف هنا فى قوله تعالى : " من وراء جدر " ، بما يخل بالمعنى السابق ويخفف من حدة الأصل .

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل وباستخدام مقابل الظرف מאחרי/מאחורי ، ومن ثم فقد أدركا المعنى السابق ذكره من تأكيد جبن القوم ورهبتهم .

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف وريفلين لمعنى "الإحصان" المقابل עָרִים בצורות ، ولفظ בָּצוּר يعنى (محصن – حصين – منيع – مستحكم – قوى) ، إشع ٢٦/٣٧ (مدن محصنة) .[٤] وهو مقابل ملائم للمعنى المراد هنا .

بينما استخدم بن شمش المقابل קריות מבוצרות ، ولفظ קִרְיָה يعنى (مدينة – بلدة – قصبة – ضاحية) ، إشع ٢/٢٥ ، ويدل بصفة خاصة على (القدس) . وهو يعنى المدينة الكبيرة المحصنة أو المسورة ، ومن ثم فهو قريب من المعنى إلى حد كبير . [٥] إلا أنه يؤخذ على المترجم أنه يستخدم هذا اللفظ كمقابل " للقرية " هنا وفى الأعراف (١٦١) ، بينما استخدم المقابل עיר فى البقرة (٥٨) ، والأعراف (١٦٣) ، بما يحدث لبساً وخللاً لدى المتلقى نتيجة استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى فى الأصل .

كما أن ركندورف قد أضاف صفة " للجدر " وهى נשגבות ، ولفظ נִשְׂגָּב يعنى (سام – عال – رفيع – منيف – ذو شأن – منيع – قوى) ، أمثال ١٨/١٠ ، مزامير ٦/١٣ .[٦] وهذه الإضافة تظهر فقط استعداد القوم من اليهود لملاقاة المسلمين بالتحصن فى القرى المحصنة

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 320.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 644.

(٣) א. בן שמש, עמ' 339,338.

(٤) י.שטיינברג,ע'/בצר, עמ' 117 - אבן שושן,ע' בצר, בצור- ד.שגיב, ע'/בצר,בצור.

(٥) י.שטיינברג,ע'/קריה, עמ' 757 - י. גור, ע' קריה- אבן שושן,ע' קריה- ד.שגיב, ע'/קריה.

(٦) י.שטיינברג,ע'/שגב,נשגב עמ' 801 - אבן שושן,ע' שגב,נשגב - ד.שגיב, ע'/שגב,נשגב .

ذات الأسرار العالية التي لا قبل للمسلمين بها ، وهذا على العكس من المراد الذي يظهر الأمر نتيجة لجبن اليهود لا نتيجة لشجاعة أو دربة في القتال .

وبالتالي جاءت ترجمة ركندورف غير ملتزمة بالأصل قاصرة عن المعنى ، بل وتحمل النص بما لم يرد فيه من خلال الإضافة . في حين التزم ريفلين بالأصل تماماً دون إضافة أو حذف فهو الأفضل هنا . أما بن شمش فعلى الرغم من اقترابه من المعنى ، إلا أنه غير ملتزم بالأصل من حيث النسق فنجده يقدم ويؤخر دون مراعاة لضرر ذلك بالمعنى .

ومن ثم يكون ريفلين هو الأفضل في ترجمته لهذا الجزء من الآية .

* * *

١٠- حـــذف الفعـــل :

المائدة ٦٥ : ﴿ ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ... الآية ﴾

ركندورف : לו יאמינו אנשי הכתב ויירא את אלהים...[١]

ريفلين : וְלוּ הֶאֱמִינוּ אַנְשֵׁי-הַסֵּפֶר וַיִּירְאוּ אֶת אֱלֹהִים...[٢]

بن شمش : לו האמינו אנשי עם-הספר היינו סולחים... [٣]

* ذكره تعالى : " للتقوى " يراد به : لو أنهم اتقوا ما عددنا من معاصيهم وشركهم وما نهاهم الله عنه ، وقد جاءت التقوى مع الإيمان كشرط له حتى تكون لغرض الطاعة والامتثال ، لا لغرض آخر دنيوي سريع .[٤]

وفي مقابل هذا يلتزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل محافظين على المعنى السابق ، حيث استخدما المقابل المباشر وهو الفعل ירא لمعنى " التقوى " . إلا أن ريفلين كان أكثر دقة مقارنة بركندورف ، حيث راعى العطف في بداية الآية ؛ نظراً لما له من أهمية في الترابط الداخلي للنص . كما راعى الزمن المباشر وهو زمن الماضي ، في حين استخدم ركندورف زمن المستقبل رغم أن " لو " هنا للتحسر والتوبيخ ، لا للتمني والترجي بما يجعل ريفلين هو الأفضل هنا .

أما بن شمش فقد حذف الفعل " اتقوا " في الترجمة بما أضاع المعنى السابق تماماً بما يخل بالأصل ودلالته . ولعله بهذا الحذف كان يبعد فكرة شرط الإيمان بالتقوى كأساس له ، بما يطلق الأمر دون تحديد أو تقييد بما يجعله سواء ، دون تمييز أو فارق بين ما هو دنيوي الغرض وما هو متعلق بالآخرة ، ولكن هذا الحذف يعد خروج على مبدأ الأمانة في الترجمة .

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 114.

(٣) א. בן שמש, עמ' 71.

(٤) الزمخشري ، ج ١ ص ٦٥٧ ، ٦٥٨ - الرازي ، ج ١٢ ص ٤٦ .

البقرة ٤٨ : ﴿ واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ﴾

ركندورف : יראו את היום אשר בו נפש לא תפדה נפש, לא יוכרו פנים ולא ילקחו שחד וכפר,... (١)

ريفلين : וְגוּרוּ יוֹם פֻּדֹה לֹא תִפְדֶה נֶפֶשׁ אֶת נַפְשׁ וְלֹא תִקָּבֵל תְּפִלַּת מַפְגִּיעַ לָהּ וְלֹא יֻקַּח מַמֶּנָּה כֹּפֶר....(٢)

بن شمش : ...., וגורו מפני היום אשר בו לא תפדה נפש את רעותה, באיזה דבר שהוא לא תקובל עבורה כל המלצה או כפר.... (٣)

* قوله تعالى : " ولا يؤخذ منها عدل " يدل على حدوث نوع من الترقي الموجود في الآية الكريمة. فكأنه قيل : إن النفس الأولى لا تقدر على استخلاص صاحبتها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات ؛ لأنها مشغولة عنها بشأنها ، ثم إن قدرت على نفي ما كان بشفاعة ما ، لا يقبل منها ، وإن زادت عليه بأن ضمنت الفداء ، فلا يؤخذ منها . وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة - وأنّى لها ذلك - فلا تمكن منه .(٤)

وفي مقابل هذا المعنى نجد أن كلاً من ركندورف وريفلين قد التزما بوجود الأفعال التالية في الآية (تجزى - يقبل - يؤخذ) ، بما يعني إدراكهما لدلالة الترقي هنا .

في حين نجد بن شمش يحذف المرحلة الثالثة وهي الفعل " يؤخذ " مكتفياً بالعطف لهذه الجملة على سابقتها ، مما يضيع دلالة الترقي السابق ذكرها ، ويخل بالآية وبلاغتها ، وبالتالي جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى .

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف مقابل "يقبل منها شفاعة" التعبير לא יוכרו פנים ، والتعبير הִכִּיר פָּנִים يعني (تحيز في الحكم ، حابى - تغرض - مالأ) ، تث ١٧/١ (لا تنظروا إلى الوجوه في القضاء) . وهو يدل على التحيز والمحاباة في الحكم بشكل غير عادل لوجود علاقة بأحد طرفي النزاع ، ويكون التحيز إما خيراً لصالح أحد الأطراف ، أو شراً ضد طرف آخر .(٥) وهذا المقابل قاصر عن المعنى المراد؛ إذ إن الشفاعة هي أن يطلب أحد لأحد قضاء طلب أو حاجة،(٦) وهنا لا يقتضي حدوث ظلم أو تحيز ما ، وبالتالي فالمقابل قاصر عن المعنى الأصلي.

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 5.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 7.

(٣) א. בן שמש, עמ' 6.

(٤) الألوسي ، ج ١ ص ٢٥٢ .

(٥) י.שטיינברג,ע',נכר,הכיר, עמ' 557 - אבן שושן,ע' נכר,הכיר,הכיר פנים- ד.שגיב,ע', נכר,הכיר,הכיר פנים.

(٦) الطبري ، ج ٢ ص ٣١ ، ٣٢ .

في حين نجد ريفلين يستخدم المقابل לא תקבל תפלת מפגיע לה، والفعل קִבֵּל يعني (أخذ - قبل - تلقى) ، وهو وزن مشتوى .[1] وأما لفظ מַפְגִּיעַ فيعني (مطالب - متوسل - راجي) ، أيوب ٣٢/٣٦ ، (ويأمره على العدو) .[2] وهذا المقابل قريب من المعنى باعتبار دلالته على الإلحاح والتوسل ، والشفاعة ماهي إلا توسل للغير ، ومن ثم فقد نجح ريفلين في اختيار المقابل المباشر .

أما بن شمش فاستخدم المقابل לא תקובל עבורה כל המלצה، ولفظ המלצה يعني (تزكية - توصية) ، من الفعل הִמְלִיץ ، وكلاهما يرجع للعصر الوسيط .[3] ولا شك أن هناك فارقاً كبيراً في المعنى بين التزكية والتوصية ، وبين " الشفاعة " . فالأولى تكون لمن هو صالح بالفعل ويحتاج لمعونة ، أما الأخرى فهي للمخطئ المذنب ، ومن ثم فالمقابل قاصر عن المعنى المراد .

أما مقابل " الأخذ " فهو إما الفعل נִלְקַח أو الفعل לָקַח وهما من المقابلات المباشرة للمعنى ، في حين حذف بن شمش مقابل " الأخذ " .

أما " العدل " وهو بالفتح البدل والفدية . وذكر "ثعلب " أنه يراد به الرشوة والكفيل .[4]

وقد اعتمد ركندورف على ما ذكره "ثعلب" هنا حيث جعل المقابل שֹׁחַד וְכֹפֶר ولفظ שֹׁחַד يعني (رشوة -ارتشاء)، خر ٨/٢٣، صمو أول ٣/٨ (وأخذا رشوة وعوّجا القضاء).[5] أما لفظ כֹּפֶר فيعني (فدية - كفارة - دية - عوض)، خر ١٢/٣٠ (فدية نفسه).[6] ورغم اعتماده على أحد التفاسير إلا أنه حذف هنا لفظ "منها " في الحالتين ، ومن ثم فلم يبين إلى من يرجع نفي أخذ الشفاعة ونفي العدل هل للنفس الأولى، أم للنفس الثانية ؟ بما يفقد الآية جزءاً من المعنى.

في حين استخدم ريفلين المقابل כֹּפֶר باعتبار المعنى الأول " للعدل " ، مع الحفاظ على الجار والمجرور في قوله تعالى : " منها " في الحالتين . وقد تبعه في ذلك بن شمش إلا أنه حذف الجار المجرور في الحالة الثانية باعتبار عطف جملة " يؤخذ منها عدل " على " لا يقبل منها شفاعة " ، بما أضاع جزءاً من المعنى .

ومن ثم فإن أفضل الترجمات هنا هي ترجمة ريفلين . وإن اجتهد ركندورف في الاقتراب من المعنى ، إلا أنه أخفق بسبب استخدام المقابلات غير المباشرة للمعنى ، وبسبب حذف الجار والمجرور . في حين جاءت ترجمة بن شمش قاصرة تماماً عن المعنى بسبب الحذف .

* * *

---

(١) אבן שושן,ע' קבל,קבל- ד.שגיב, ע',קבל,קבל.

(٢) י.שטיינברג,ע',פגע,הפגיע, עמ' 678 - אבן שושן,ע' פגע,הפגיע, מפגיע- ד.שגיב, ע',פגע,הפגיע, מפגיע.

(٣) אבן שושן,ע' מלץ,המליץ, ע' המלצה- ד.שגיב, ע', מלץ,המליץ, ע' המלצה.

(٤) الألوسي ، ج ١ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٥) י.שטיינברג,ע',שחד, עמ' 832 - אבן שושן,ע' שחד- ד.שגיב, ע',שחד.

(٦) י.שטיינברג,ע',כפר, עמ' 391 - י. גור, ע' כפר- אבן שושן,ע' כפר- ד.שגיב, ע',כפר.

١١- حـذف اسـلوب الاسـتثناء :

النساء ١٥٧ : ﴿ وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه مالهم به من علم إلا اتباع الظن ... الآية ﴾

ركندورف :..... (١)

ريفلين :... אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה בַּדָּבָר הַזֶּה, וְרַק אַחֲרֵי דִּמְיוֹן לִבָּם יֵלֵכוּ.. (٢)

بن شمش :..., משום שאין בידיהם הוכחות וידיעות ברורות אלא רק השערות.....(٣)

* المراد هنا بقوله تعالى : " مالهم به من علم إلا اتباع الظن " التأكيد على نفي العلم عنهم تهكماً من الله عز وجل عليهم ؛ لأنه تعالى نفى عنهم العلم بصفة كلية بحرف الاستغراق ، وهو تأكيد لقوله تعالى : " وإنهم لفي شك منه " . والاستثناء هنا منقطع ، ومعناه لكنهم يتبعون الظن .(٤) والآية مسوقة في إظهار بعض قبائح اليهود من قتلهم الأنبياء بغير حق .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف هذا الجزء كاملاً من الآية ؛ لإبعاد شبهة نفي العلم عنهم والتهكم عليهم ، وتأكيد أنهم مجرد متبعون للظن لا دليل لهم . وهذا الأمر لديه يعد خيانة صريحة للأصل .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالأصل تماماً وحافظ على كون الاستثناء منقطعاً . ففي الشق الأول نفى عنهم العلم بالكلية باعتبار قول " الزمخشري " السابق ذكره ، وذلك باستخدام لفظ מאומה الدال على استغراق النفي وشموله . ثم عطف ורק التزاماً منه بالانقطاع وتمام الجزء الأول من المعنى . ومن ثم فهو أفضل كثيراً من حيث الالتزام بالأصل والحرص على الاقتراب من المعنى .

أما بن شمش فقد اعتمد على القول بأن الاستثناء هنا متصل باعتبار تفسير " الشك " في الآية بالجهل، و " العلم " بالاعتقاد الذي تسكن إليه النفس جزماً كان أو غيره.(٥) إلا أن ترجمة بن شمش جاءت حسب هذا القول قاصرة عن المعنى تماماً؛ لأنه أولاً يضيف الأداة משום ש، وكأنه يحاول إيجاد التعليل أو الذريعة لوجود الشك لديهم ، ثم إنه لا ينفي عنهم العلم، بل ينفي فقط وجود الدليل أو البرهان ، ويقصر الأمر على مجرد وجود تخمينات ، بما يجعل المعنى غير واضح ، بل وبعيد عن مراد الأصل ، وبخاصة أنه يبدأ ترجمته لهذه الآية بـ מֵעֲלִילִים

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 56

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 100.

(٣) א. בן שמש, עמ'62.

(٤) البيضاوي، ج ٢ ص١٢٧، ١٢٨ - الزمخشري، ج ١ ص ٥٨٧ ، ٥٨٨ - الألوسي، ج ٦ ص ١٠ وما بعدها.

(٥) البيضاوي ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

עליהם כי הרגו את המשיח وكأن الأمر مجرد فرية على اليهود لا أساس لها من الصحة، رغم أن الآية تشير لقولهم بالفعل بأنهم " قتلوه "، حتى وإن نجاه الله منهم إلا أن النية يعقد عليها الجزاء . كما يستخدم مقابل " شبّه لهم " ורק עלילות דברים הם بما يؤكد رغبة المترجم في تحريف المعنى لإثبات وجهة نظر اليهود في إبعاد شبهة قتل المسيح عليه السلام عنهم ، وأن الأمر مجرد فرية أطلقت عليهم من قبل النصارى لا سند لها ولا دليل . أي أنه يصور الأمر وكأن اليهود مظلومون خلافاً للأصل الذي يذكر قبائحهم ويتهكم من أفعالهم وكيفية الإقدام عليها رغم أنهم أصحاب كتاب . ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش هنا قاصرة عن المعنى .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ريفلين مقابل " مالهم به من علم " التعبير אינם יודעים מאומה בדבר הזה ولفظ מְאוּמָה يعني (شئ – لا شئ – أي شئ) ، تك ٣٩/٦ (ولم يكن معه يعرف شيئاً) .[١]

كما استخدم مقابل " الظن " التعبير דְּמְיוֹן לֵב . ولفظ דְּמְיוֹן يعني (تشابه – مماثلة – تناظر – خيال – وهم – توهم – تخيل) ، مزامير ١٧/١٢ (مثله مثل الأسد القرم إلى الافتراس) . وإضافة لفظ לֵב للتعبير عن التوهم والتخيل ،[٢] وهو مقابل مباشر وملائم للمعنى .

في حين نجد بن شمش استخدم مقابل " مالهم به من علم " التعبير אין בידיהם הוכחות ولفظ הוֹכָחָה قاصر تماماً عن المعنى المراد " بالعلم " بل وبعيد عنه .

أما مقابل " الظن " لديه فهو הַשְׁעָרָה ، والذي يعني (افتراض – فرض – فريضة – تخمين – حدس – تقدير) ، وهو لفظ يرجع للعصر الوسيط.[٣] وهو مقابل قاصر تماماً عن معنى " الظن" الذي يشير إلى ترجيح أحد الأمرين المشكوك فيهما على الآخر، خاصة وأنه استخدم لفظ דמיון لمعنى " الظن " في سورة يونس الآيات (١٦، ٣٦) وفي سورة النجم الآيات (٢٣، ٢٨).

ومن ثم جاءت ترجمة ريفلين أفضل كثيراً من ترجمة بن شمش الذي عمد لتخفيف حدة الأصل بتحريف المعنى بعيداً عن مراده الأصلي سواء بالإضافة أم بالمقابلات غير المباشرة ، ولا يحمد له هنا إلا الحفاظ على أسلوب الاستثناء . أما ريفلين فكان شديد الدقة حريصاً على الأصل ونظمه مدركاً للمعنى السليم للأصل ، فهو الأفضل .

* * *

(١) י.שטיינברג,ע'מאומה, עמ' 425 - אבן שושן,ע' מאומה- ד.שגיב, ע'מאומה.

(٢) י.שטיינברג,ע'דמיון, עמ' 173 -י. גור, ע' דמיון- אבן שושן,ע' דמיון- ד.שגיב, ע'דמיון.

(٣) י. גור, ע' השערה- אבן שושן,ע' השערה- ד.שגיב, ע'השערה.

البقرة ٢٤٦ : ﴿ ... فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم ... الآية ﴾

ركندورف : ... אך בצוותם להלחם נסו רובם,...[١]

ريفلين : ...וְאוּלָם כַּאֲשֶׁר צֻוּוּ לְהִלָּחֵם, וַיִּפְנוּ עֹרֶף זוּלָתִי מְעַט מֵהֶם....[٢]

بن شمش :... אולם כאשר נצטוו להילחם פנו עורף, פרט למעטים מהם,...[٣]

* المراد هنا أنه لما فرض عليهم قتال عدوهم والجهاد في سبيله ، أدبروا مولين عن القتال واضطربت نياتهم وفترت عزائمهم ، وضيعوا ما سألوه نبيهم من فرض الجهاد . ثم أخبر تعالى عن قليل منهم أنهم ثبتوا على النية الأولى واستمرت عزيمتهم على القتال في سبيل الله ، وهم الذين عبروا النهر مع " طالوت " عليه السلام .[٤] والآية مسوقة هنا لإظهار موقف بني إسرائيل من بعد " موسى " عليه السلام حينما سألوا نبيهم أن يجعل لهم ملكاً يقاتلون معه في سبيل الله، لكنهم نكصوا على أعقابهم بعدما استجاب الله تعالى لدعاء نبيهم .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يحذف الاستثناء رغم دلالته على تشريف هذه الفئة القليلة، ويستبدله بجملة خبرية مبدلاً الحديث عن " القليل " بذكر الكثير ، بما أضاع المعنى البلاغي للاستثناء هنا من تشريف وتعظيم .

في حين نجد كلاً من ريفلين وبن شمش قد التزما بالأصل فحافظا على الاستثناء في الآية، فهما الأفضل هنا .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل נָס وهو يعني (فر – هرب – جنح – أدبر – ولى الأدبار – لاذ بأذيال الفرار . ولى هارباً ومجازاً : تقهقر – تراجع) ، قضا ١٧/٤ (وأما سيسرا فهرب على رجليه) .[٥] وهو مقابل قريب من المعنى ، لكنه غير واف تماماً بالأصل ؛ لأنه يدل ضمن معناه على التراجع والتقهقر وليس على الإدبار السريع الذي ينتج عند مجرد رؤية الخطر .

وهو ما نجح كل من ريفلين وبن شمش في الاقتراب منه ؛ إذ استخدما المقابل פָּנָה עֹרֶף وهو يعني (انكفأ راجعاً – هرب – فر – ولى الأدبار – لاذ بالفرار) وذلك مع לִפְנֵי، أما مع לִפְלוֹנִי فيعني (أعرض – أشاح عن – تخلى عن – أدبر عن)، إرميا ١٧/٢ (لأنهم حولوا نحوي القفا لا الوجه) . إرميا ١٧/١٨ . يشر ١٢/٧.[٦] وهو ملائم للمعنى إلى حد كبير، خاصة وأنه يدل بهذا الشكل على معنى التولي الذي يكون تارة بالجسم وتارة بالقلب ، ومن ثم فهما الأفضل هنا .

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 22.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 39.

(٣) א. בן שמש, עמ'26.

(٤) الطبري ، ج ٥ ص ٢٩١ وما بعدها – القرطبي ، ج ٣ ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע',נוס,נס, עמ' 542 - אבן שושן,ע' נוס,נס- ד.שגיב, ע',נוס,נס.

(٦) י.שטיינברג,ע',פנה עמ' 689 - י.גור,ע' פנה,פנה ערף -אבן שושן,ע' פנה,פנה ערף- ד.שגיב, ע',פנה,פנה ערף.

وبالتالى نجد مدى نجاح كل من ريفلين وبن شمش فى الالتزام بالاستثناء هنا ، مع الاقتراب إلى حد كبير من المعنى المراد ، خلافاً لركندورف الذى حذف الاستثناء بما أضاع دلالته.(*)

* * *

١٢- حذف الجار والمجرور :

المائدة ٢٣ : ﴿ قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب ... الآية ﴾

ركندورف : ... עברו את שער העיר, ואתרי עברכם.... (١)

ريفلين : " בּוֹאוּ עֲלֵיהֶם אֶל הַשָּׁעַר, וּבְבוֹאֲכֶם אֵלָיו.... "(٢)

بن شمش : ...:" התקדמו אל שערי הארץ והיכנסו דרכם..."(٣)

* المراد من قوله تعالى : " ادخلوا عليهم " التأكيد والاهتمام بأن المراد الدخول عليهم وهم فى بلدهم ، أى فاجئوهم وضاغطوهم فى المضيق ولا تمهلوهم .(٤) والخطاب هنا لقوم موسى حينما جبنوا عن دخول الأرض المقدسة ؛ بسبب الجبارين .

وفى مقابل هذا يحذف ركندورف حرف الجر " عليهم " بما يضيع المعنى السابق ويخل بدلالة الأصل .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً مستخدماً التعبير בואו עליהם ، فهو الأفضل هنا لإدراكه للمعنى المراد .

بينما نجد بن شمش يحذف حرف الجر والاسم المجرور معاً كذلك ، مكتفياً بدلالة الجملة على معنى الدخول دون الإشعار بالغرض من الجار والمجرور هنا ، بما يجعل ترجمته هو الآخر - مثل ترجمة ركندورف - قاصرة عن المعنى . فى حين وفق ريفلين إلى حد كبير هنا .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف المقابل עבר .(٥) لمعنى "الدخول" . وهو مقابل قريب من المعنى باعتبار استخدام المترجم للفظ שַׁעַר הָעִיר ، أى (اعبروا أبوابها) ، إلا أنه مقابل غير مباشر للأمر بالدخول .

---

* انظر كذلك : البقرة : ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١٧٤ / آل عمران : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ١١١ / النساء : ٦٢ / المائدة : ٤١ ، ٥٩ / التوبة : ٣١ ، ٣٢ / العنكبوت : ٤٦ / البينة : ٤ ، ٥ .

(١) צ. ח. ركندورף, עמ' 62.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 108.

(٣) א. בן שמש, עמ'67.

(٤) الألوسى ، ج ٦ ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٥) י.שטיינברג,ע'/עבר עמ' 610,609 - אבן שושן,ע' עבר- ד.שגיב, ע'/עבר.

وكذا الفصل الثانى من الباب الثانى ، ص ٢١٨ .

في حين استخدم ريفلين المقابل المباشر لمعنى " دخول الأرض " وهو الفعل בא ، ومن ثم فهو أكثر قرباً للمعنى .

بينما استخدم بن شمش الفعل התקדם ،[1] وهو يقترب كذلك من المعنى باعتبار أنه أمر بالتقدم للدخول ، وإن كان ريفلين هو الأقرب والأكثر مباشرة لمعنى الأصل .

* * *

النساء ، ١٦١ : ﴿ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل ... الآية ﴾

ركندورف : ... ויבלעו את הון בני האדם,...[2]

ريفلين : ...., וְאָכְלָם אֶת הוֹן בְּנֵי הָאָדָם בַּשָּׁוְא,... [3]

بن شمش : ...., ועל בולעם הון אחרים על-ידי מירמות.... [4]

* المراد بقوله تعالى : "بالباطل" الدلالة على التحريم ؛ لأن الباطل هنا يقصد به الرشوة ؛ حيث إنهم أكلوه بغير استحقاق ، وأخذوا أموالهم بغير استيجاب .[5] والآية مسوقة هنا في معرض شرحه تعالى لفظائع أعمال اليهود ، وقبائح الكافرين وأفعالهم ، حيث ذكر تعالى تشديده عليهم في الدنيا والآخرة . فأما تشديده عليهم في الدنيا فهو تحريم الطيبات التي كانت محللة لهم من قبل . ثم إنه تعالى بين ما هي العلة الموجبة لهذه التشديدات ، وأعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين : ١- الظلم للخلق . ٢- الإعراض عن الدين الحق .

وهما ما سبق ذكرهما في الآيات السابقة من نفس السورة . ثم إنهم مع ذلك - أي اليهود - غاية في الحرص على طلب المال ، فتارة يحصلون عليه بالربا مع أنهم نهوا عنه ، وتارة بطريق الرشوة ، وهو المراد هنا . وأما تشديد الآخرة فهو المراد بقوله تعالى : " واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً " .[6]

وفي مقابل هذا المعنى يحذف ركندورف الجار والمجرور وهو قوله تعالى : " بالباطل " ، وذلك في محاولة جادة ودائبة منه لتخفيف حدة الأصل وإبعاد شبهة الرشوة عنهم ، بما يخل بالمعنى الأصلي وما فيه من ذم وتقبيح لهم . يزيد هذا أنه حذف كذلك قوله تعالى : " وقد نهوا عنه " في الشق الأول من الآية ؛ مما يؤكد تعمده في الحذف وعدم التزامه بالأصل .

بينما نجد ريفلين يعد أكثر دقة ؛ إذ يترجم معنى قوله تعالى: "بالباطل " بالمقابل בַּשָּׁוְא، ولفظ שָׁוְא يعني (كذب - زور - بطلان - باطل - عبث - بهتان)، هوشع ١٠/٤ (أقام

---

(١) אבן שושן,ע' קדם,התקדם- ד.שגיב, ע',קדם,התקדם,
وكذا الفصل الثاني من الباب الثاني ، ص ٢١٨
(٢) צ, ת, רקנדורף, עמ' 56,
(٣) י. י. ריבלין, עמ' 100,
(٤) א, בן שמש, עמ'62,
(٥) الطبري ، ج ٩ ص ٣٩٢ وما بعدها - الزمخشري ، ج ١ ص ٥٨٩ ، ٥٩٠ .
(٦) البيضاوي ، ج ٢ ص ١٢٨ - الرازي ، ج ١١ ص ١٠٤ ، ١٠٥ - الألوسي ، ج ٦ ص ١٤ .

باطلة) ، إشع ١٣/١ (تقدمة باطلة) .[١] وهذا المقابل ملائم للمعنى قريب من مراد الأصل إلى حد كبير، باعتبار دلالته على ما يخالف الشرع .

أما بن شمش فاستخدم المقابل על-ידי מירמות ، ولفظ מִרְמָה يعنى (خديعة - خداع - مكر - غش - تحايل) ، تك ٣٥/٢٧ . وبلاغياً يدل على المال المأخوذ بالخداع كما في إرميا ٢٧/٥ (عيرتهم ملآنة مكراً) ، صفنيا ٩/١ (الذين يملأون بيت سيدهم ظلماً وغشاً).[٢] ولا شك أن ثمة فارق في المعنى بين الغش والخداع ، وبين " الرشوة " . فالأولى عن تعمد من طرف واحد فقط ، بينما الثانية عن تعمد من الطرفين واتفاق مسبق بينهما ، بما يجعل المقابل غير واف بالمعنى ، بل وقاصر عن دلالة الأصل .

ومن حيث المقابلات ، ففي مقابل قوله تعالى : " أكل " استخدم كل من ركندورف وبن شمش الفعل בָּלַע والذى يعنى (ازدرد - بلع - التقم - التهم - تلقف - جرع - تجرع) ، هوشع ٧/٨ (فالغرباء تبتلعه) . ويدل بلاغياً على معنى الإهلاك خر ١٢/١٥ (فتبتلعهم الأرض) ، مزامير ٣/١٢٤ .[٣] وهذا المعنى المجازى يقترب من المراد هنا بـ " الأكل " إذ الأكل ذاته يستخدم على سبيل الاستعارة، والمراد به الأخذ، ولكن استخدم الأكل لأنه معظم ما قصد به،[٤] وبالتالى فالمقابل قريب من المعنى .

أما ريفلين فاستخدم مقابله الفعل אָכַל والذى يعنى (تناول طعاماً - بلع - ابتلع - لقم - طعم - التهم - أتى على- استهلك)، تك ١٥/٣١ (وقد أكل أيضاً ثمننا، تث ٤٢/٣٢.[٥] وهو يعد أقرب للمعنى وأكثر دقة ؛ نظراً لدلالته على المعنيين " الأكل " و"الإهلاك " معاً ، بما يعنى إدراك المترجم هنا للمعنى المجازى الاستعارى في الأصل .

ومن ثم فإن نجاح المترجمين في اختيار بعض المقابلات يجعل ترجمتهم تقترب - إلى حد ما - من المعنى ، إلا أن أفضل التراجم وأكثرها التزماً بالأصل ، هى ترجمة ريفلين . وإن التزم كذلك بن شمش بالأصل إلا أن مقابل " الباطل " قاصر عن المعنى لديه ، ومن ثم يتفوق ريفلين هنا على الجميع .[*]

* * *

---

(١) י.שטיינברג,ע',שוא עמ' 826 - אבן שושן,ע' שוא- ד.שגיב, ע',שוא.

(٢) י.שטיינברג,ע',מרמה עמ' 505 -י.גיר, ע' מרמה- אבן שושן,ע' מרמה- ד.שגיב, ע',מרמה.

(٣) י.שטיינברג,ע',בלע עמ' 108 - אבן שושן,ע' בלע- ד.שגיב, ע',בלע.

(٤) الألوسى ، ج ٣ ص ٤٨ .

(٥) י.שטיינברג,ע',אכל עמ' 39 - אבן שושן,ע' אכל- ד.שגיב, ע',אכל.

* انظر كذلك : البقرة : ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٠٩ / آل عمران : ٢٤ ، ٧٨ ، ١١٤ ، ١٨١ / النساء : ١٥٣ / المائدة : ٣٢ ، ٦٠ / الأعراف : ٥٢ ، ١٦٨ .

١٢- حـــذف الجملـــة :

أ- الجملـة الاسـمية :

البقرة ٦٣ : ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ﴾

ركندورف :... אמרנו: עשו, כאשר צויגוכם, דבקו בתורתי, שמרוה וזכרוה ;[١]

ريفلين : ...[לֵאמֹר] :" קַבְּלוּ בְעוֹ אֵת אֲשֶׁר נָתַנּוּ לָכֶם, וְזִכְרוּ אֲשֶׁר בּוֹ לְמַעַן תִּירְאוּ אֱלֹהִים. " [٢]

بن شمش : ...אמרנו:" קבלוה, ולו באונס, וזיכרו תוכנה למען תיראו." [٣]

* قوله تعالى : " لعلكم تتقون " يعني : كي تتقوا وتخافوا عقابي بإصراركم على ضلالكم فتنتهوا إلى طاعتي ، وتنزعوا عما أنتم عليه من معصيتي . وعن " ابن عباس " أن المراد به : أن تنزعوا عما أنتم عليه .[٤]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف هذه الجملة كاملة من الأصل ؛ وذلك لإبعاد شبهة المعصية ، وإرتكاب ما حرم الله عن اليهود ، وتنزيههم عن الإصرار على الضلال بما يخل تماماً بالمعنى ويخرج عن حدود الالتزام والأمانة في الترجمة .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل فاستخدما المقابل المباشر للمعنى وهو למען תיראו، وإن قدّر ريفلين المفعول به אלהים فباعتبار المعنى السابق ، وكلاهما جاءت ترجمته قريبة من المعنى في هذا الجزء من الآية .

إلا أن ريفلين في هذه الآية بعامة كان أكثر دقة وأمانة في النقل خلافاً لبن شمش ، خاصة في نقله لمعنى قوله تعالى : " خذوا ما آتيناكم بقوة " حيث ترجمها بالمقابل קבלו בעז ، وهو المعنى المباشر للمراد من " القوة " ، وهو الجد والاجتهاد . في حين ترجمها بن شمش بالمقابل ולו באונס أي (ولو قهرا) ، بما يخل بالمعنى ؛ إذ يجعل الأمر وكأنه إكراه وغصب لا جد واجتهاد . ومن ثم تفوق ريفلين بدقته في النقل على الجميع هنا .

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 6.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 9.

(٣) א. בן שמש, עמ' 8.

(٤) الطبري ، ج ٢ ص ١٥٧ وما بعدها .

ب- حذف اسم الموصول وجملته :

آل عمران ١٩٩ : ﴿ وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله ... الآية ﴾

ركندورف : גם לאנשי הכתב המאמינים באל ובאשר גולה להם וסרים למשמעת אל..... (١)

ريفلين : וּבְאַנְשֵׁי הַסֵּפֶר יֵשׁ אֲשֶׁר יַאֲמִין בֵּאלֹהִים וּבַאֲשֶׁר הוּרַד אֲלֵיכֶם וּבַאֲשֶׁר הוּרַד לִפְנֵיהֶם, נִכְנָעִים לִפְנֵי אֱלֹהִים,.... (٢)

بن شمش :אמנם, יש בין אנשי עם-הספר גם כאלה המאמינים באללה ובמה שהורד לכם ובמה שהורד להם והם נכנעים לאללה.... (٣)

* الآية مسوقة هنا على سبيل الاستئناف لما سبقها . وذلك لبيان أن أهل الكتاب ، وليس كلهم ، كمن حُكيت صفاتهم من نبذ الميثاق وتحريف الكتاب وغير ذلك . بل منهم من له مناقب جليلة ، وفي ذلك تعريض بالمنافقين الذين هم أقبح أصناف الكفار . ومن هذه المناقب الإيمان بالله وكتبه ورسله والخضوع لله فيما أمر ونهى . ويراد بما أنزل إليكم الإشارة إلى القرآن الكريم .(٤) ومن ثم الإشارة إلى صدق الرسول ﷺ ، وضرورة الإيمان به وبما جاء معه .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يقصر الإيمان على شيئين فقط هما : המאמינים באל- ובאשר גולה להם ، أي أنه حذف جملة الصلة في قوله تعالى: " وما أنزل إليكم ". وذلك لعدم اعترافه بالقرآن ككتاب منزل من عند الله، بل هو مجرد كتاب محرف مختلق من قبل محمد ﷺ . وبالتالي فهو لا يقر فكرة إيمان اليهود به ؛ لكون التوراة أفضل منه وأسمى ، بل إنه هو ذاته - أي القرآن - مستمد من المصادر اليهودية كما دأب من خلال ترجمته على الإشعار بهذا الأمر وتأكيده .

ومن ثم فهو يثبت بهذه الترجمة إيمان اليهود بالرب وبكتبهم فقط ، وذلك باعتراف القرآن - حسب ترجمته - وبالتالي فلا حجة للمسلمين يحتجوا بها على كفر اليهود ، أو تحريفهم كتبهم، إذ إن القرآن ذاته - حسب ترجمته - يشهد بصدق موقف اليهود وصحته في مواضع ، ثم يعارض ذلك في مواضع أخرى ، بما يظهر القرآن وكأنه كتاب ملئ بالتناقضات!.

يزيد هذا النهج لدى المترجم أنه حذف نفس ما حذفه هنا في سورة العنكبوت الآية (٤٦) في قوله تعالى : " وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم إلهنا وإلهكم واحد " فيصيغه على النحو التالي : ואמרו מאמינים אנחנו באשר שולח אליכם אלהיכם ואלהינו אחד הם .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 42.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 74.

(٣) א. בן שמש, עמ' 47 .

(٤) الألوسي ، ج ٤ ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

ألم يحذف الإشارة للقرآن هنا كذلك ؟ وألا يعد هذا تعمد واضح وصريح منه للتحريف بالحذف ؟!

فى حين نجد كلا من ريفلين وبن شمش قد التزما بالأصل وحافظا على جملة الصلة هنا . وإن كان بن شمش فى هذا الجزء أقوى لحفاظه على الضمير " لهم " بالمقابل להם ، خلافاً لريفلين الذى استخدم صيغة לפניהם بما يخل بالضمائر المباشرة فى الآية الكريمة ؛ لأن الضمير هنا عائد على " أهل الكتاب " مباشرة، وليس على الكتب السابقة على القرآن الكريم .

ومن حيث المقابلات ، فنجد ركندورف يحذف " من " التبعيضية التى تدل على وجود طائفتين ، أو صنفين يتم الكلام عنهما هنا ، بما جعل الترجمة -גם לאנשי הכתב המאמינים- توحى بأن الكلام عن طائفة واحدة لا علاقة لها بما سبق ، بما يخل تماماً بالمعنى.

كما أنه استخدم مقابل قوله تعالى : " خاشعين " التعبير סרים למשמעת אל، والذى ورد قريباً منه فى صموئيل أول ١٤/٢٢ נֶאֱמַן וָסָר אֶל מִשְׁמַעְתֶּךָ. (آمين ... صاحب سرك). ولفظ מִשְׁמַעַת يعنى (انصياع – طاعة – إذعان) ، ثم أخذ فى العصر الحديث دلالة الالتزام بالعرف السائد . والتعبير סר למשמעת פלוני يعنى (انطوى تحت لواء فلان – أطاع أوامر فلان – سار فى ركاب فلان) ،[1] وهو تعبير غير واف بدلالة " الخشوع " . فـ " الخشوع " هنا يراد به الخضوع لله بالطاعة والاستكانة له بها والتذلل لجلاله . وكما قال "الحسن" إن الخشوع هو الخوف اللازم للقلب من الله تعالى .[2] أى أنه أمر قلبى بحت . والمقابل غير واف بهذه الدلالة؛ لأن الطاعة للأوامر لا تشترط الخوف القلبى، كما أنها قد تكون طاعة عن قهر وغصب ، خلافاً لدلالة " الخشوع " بما يخل بالمعنى ، ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف قاصرة عن المعنى .

فى حين حافظ كل من ريفلين وبن شمش على الإيحاء بأن الكلام هنا بين طائفتين ، لا عن طائفة واحدة ، واستخدما مقابل " من " בין/ ב ، وهذا أفضل كثيراً مما فعله ركندورف .

كما استخدما الفعل נִכְנַע وهو يعنى (انصاع – خضع لفلان – انقاد – خضع)، لا ٤١/٢٦ (إلا أن تخضع حينئذ قلوبهم) ، أخبار ثان ٢٧/٣٤ (وتواضعت أمامى).[3] وهو قريب من المعنى السابق ذكره " للخشوع " والخضوع فهو أقرب للمعنى مقارنة بركندورف .

وبالتالى كانت ترجمة كل من ريفلين وبن شمش سليمة وقريبة من المعنى ، وإن كان بن شمش أكثر توفيقاً ودقة هنا ، خلافاً لريفلين وركندورف كما سبق القول .

* * *

(١) י.שטיינברג,ע'.משמעת עמ' 516,ע'.עמ 590 - אבן שושן,ע' משמעת,-ד.שגיב, ע'.משמעת .
(٢) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .
(٣) י.שטיינברג,ע'.כנע,נכנע עמ' 383 - אבן שושן,ע' כנע,נכנע - ד.שגיב, ע'.כנע,נכנע .

البقرة ٥٩ : ﴿ فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذى قيل لهم ، فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء ... الآية ﴾

רקנדורף : אכן הרשעים המירו את הדבר הזה באחר, אשר לא צויתים, לכן שפכנו עליהם זעמנו מרום שמינו,... (١)

ריפלין : וַיָּמִירוּ הַפּוֹשְׁעִים וַיֹּאמְרוּ אַחֶרֶת מֵאֲשֶׁר נֶאֱמַר אֲלֵיהֶם, וַנּוֹרֶד עַל הַפּוֹשְׁעִים זַעַם מִן הַשָּׁמַיִם....(٢)

בן שמש :אך הם לא התנהגו כאשר ציווינו להם, ולכן ירד עליהם חרון אף אללה,.... (٣)

* تكرار جملة الصلة هنا فى قوله تعالى : " الذين ظلموا " ، ووضع المظهر موضع الضمير تعظيماً للأمر ومبالغة فى تقبيح أمرهم، وإيذاناً بكون ظلمهم وإضرارهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها ، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبباً لإنزال "الرجز"، وهو العقوبة والعذاب عليهم.(٤)

وفى مقابل هذا نجد كلا من ركندورف وبن شمش قد حذفا جملة الصلة المكررة هنا ، واستعاضا عنها بالضمير עליהם ، بما يخل بالمعنى ويضيع دلالته السابقة تماماً .

فى حين التزم ريفلين فقط بالأصل ، حيث كرر جملة الصلة كما هى فى الأصل .

ومن حيث المقابلات ، ففى مقابل قوله تعالى : " الذين ظلموا " يستخدم ركندورف רְשָׁעִים ، ولفظ רָשָׁע يعنى (شرير – ظالم – لئيم – أثيم – باغ)، أمثال ٢١/٢٩ (الشرير يوقع وجهه)، حزقيا ٣/١٨.(٥) ولا شك أن ثمة فارق بين الشرير والغادر واللئيم، وبين الظالم، وبخاصة أننا سبق أن بينا دلالة الظلم ومراتبها عند بعض الحكماء فى فصل المقابلات .

كما يستخدم مقابل قوله تعالى : " رجزاً " التعبير שפכנו זעמנו ، والفعل שָׁפַךְ يعنى (صب – سكب – اراق) ، مزامير ٦٩/٢٥ (صب عليهم سخطك) .(٦) ولفظ זַעַם يعنى (سخط – غيظ – حنق – غضب) ، إشع ١٠/٢٥ . كما يدل على إنزال العقوبات من الرب كما فى إشع ١٣/٥ (الرب وأدوات سخطه) ، والتعبير שָׁפַךְ זַעַם يعنى (صب جام غضبه – أصلى فلانا بنار غضبه – احتدم غيظاً على)،(٧) وهو قريب من معنى " الرجز " هنا ، والذى يراد به العذاب

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 6.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 8.

(٣) א. בן שמש, עם' 7 .

(٤) البيضاوى ، ج ١ ص ١٥٦ – القرطبى ، ج ١ ص ٤١٥ وما بعدها – الرازى ، ج ٣ ص ١٠٢ – الألوسى، ج ١ ص ٢٦٦ ، ٣٦٧ .

(٥) י.שטיינברג,ע',רשע עמ' 798 - אבן שושן,ע' רשע - ד.שגיב, ע' רשע .

(٦) י.שטיינברג,ע',שפך עמ' 867 - אבן שושן,ע' שפך - ד.שגיב, ע' שפך .

(٧) י.שטיינברג,ע',זעם עמ' 211 - אבן שושן,ע' זעם - ד.שגיב, ע' זעם .

والعقوبة .(١) ولا يكتفى بهذا ، بل ينسب " الرجز " لله عز وجل זעמנו وهذا يعد سوء أدب مع الله تعالى، الذى لا ينسب إليه شر . وقد فعل نفس الشئ فى لفظ " السماء " فجعل مقابلها שמינו ، رغم أن الأصل فى الحالتين الإطلاق ، بما يخل ببلاغة الآية وتعظيم الله تعالى .

أما ريفلين فقد استخدم مقابل قوله تعالى : " الذين ظلموا " صيغة פשע - פושעים، والذى سبق ذكر معناها ، وهى المقابل المباشر والأقرب لمعنى " الظلم " هنا . كما أنه حافظ على دلالة " الإنزال " فاستخدم المقابل הוֹרִיד ، أى أنه أكثر دقة وقرباً من المعنى ، خلافاً لركندورف .

أما بن شمش، فقد حذف جملة " الذين ظلموا " فى الحالتين بما يخل تماماً بالمعنى. كما أنه استخدم الفعل ירד كمقابل " للإنزال " بما يخل تماماً بالمعنى، ويخلط بين " أنزل – ونزل ". أما "الرجز" فاستخدم له المقابل חֲרוֹן אַף ، وقد سبق ذكر معناه. وقد ورد هذا التعبير فى ايخا ٤/١١ (سكب حمو غضبه).(٢) وهو قريب من المعنى، إلا أن لفظ זעם يعد أكثر ملاءمة للمعنى؛ نظراً لكونه يدل على العقاب من الرب، بمايعنى أن أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين.(*)

* * *

جـ- حذف الجملة الفعلية :

المائدة ٥ : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ... الآية ﴾

ركندورف :היום הזה יאכל לכם כל הטוב לכם, גם מאכלי אנשי הכתב, וגם מאכליכם יאכלו להם (٣)

ريفلين :הַיּוֹם הֻתְּרוּ לָכֶם הַמַּטְעַמִּים, וּמַאֲכַל אֵלֶּה אֲשֶׁר נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר מֻתָּר לָכֶם וּמַאֲכָלְכֶם מֻתָּר לָהֶם,.... (٤)

بن شمش :היום הותרו לכם, כל המאכלים של היהודים שניתן להם הספר לפניכם,כשם שמאכליכם מותרים לנוצרים..... (٥)

---

(١) البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه – القرطبى ، المرجع السابق ، نفسه – الرازى ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه – الطبرى ، ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

(٢) י.שטיינברג,ע'חרון עמ' 270 - אבן שושן,ע' חרון, חרון אף - ד.שגיב, ע' חרון,חרון אף.
وكذا الفصل الثانى من الباب الأول ، ص ١٠٧ .

* انظر كذلك : البقرة : ٥٧ ، ٦٦ / الأعراف : ١٣٧ ، ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 60.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 105,104.

(٥) א. בן שמש, עמ' 65 .

* قوله تعالى : " اليوم أحل لكم الطيبات " هو جواب للسؤال الوارد فى الآية السابقة فى قوله تعالى : " يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات " ، والتكرار للتوكيد ولبيان استمرار الحكم .(١)

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يلتزم بالجملة الأولى من الآية ، وهى التكرار المؤكد لما سبق ، إلا أنه يحذف الفعل " أحل " مستبدلاً إياه بالفعل נֶאֱכָל والذى يعنى (أكل – ابتلع – احترق – التهمته النار) ، خر ١٢/١٦ (إلا ما تأكله كل نفس) .(٢) وما أشد البعد فى المعنى بين " الأكل " وبين دلالة " الحل " ! خاصة وأن " الأكل مرحلة تالية للتحليل لا سابقة عليها ، ومن ثم فالمقابل غير واف بالمعنى هنا .

كما أنه حذف قوله تعالى : " حل لكم " فى الجملة التالية ، مع استبدال مصطلح "الذين أوتوا الكتاب" وما فيه من تعريض وذم لهم بالمقابل אנשי הכתב الذى يحمل دلالة إيجابية فى كثير من الأحيان إن لم تكن حيادية . ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة ، بل قاصرة عن دلالة الأصل .

فى حين كان ريقلين أكثر دقة والتزاماً بالأصل ، حيث التزم بالمقابل התר والذى يعنى (حل – انحل – أبيح – أجيز) ، وهو فعل مثنوى ،(٣) وهو المقابل المباشر للأصل .

كما راعى دلالة " أوتوا الكتاب " باستخدام المقابل נִתַּן לָהֶם הַסֵּפֶר بالبناء للمجهول مثل الأصل ، كما راعى تكرار دلالة " الحل " فاستخدم مقابل " حل لكم " מוּתָּר לָכֶם ، ومن ثم فهو الأكثر دقة والتزاماً بالأصل ، ومن ثم الأقرب للمعنى هنا .

أما بن شمش ، فقد حذف جملة " أحل لكم الطيبات " بما يضيع المعنى السابق ذكره ويخل بدلالة التكرار فى الآية الكريمة . وقد استبدلها بالجملة التالية لها وهى : " وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم " بما يحدث خلطاً فى الفهم ، إذ يصور الأمر وكأن الآية مسوقة فى هذا الجزء لبيان حل طعام أهل الكتاب للمسلمين ، وليس لبيان حل الطيبات وطعام أهل الكتاب لهم .

بل إنه قصر مصطلح " الذين أوتوا الكتاب " على اليهود فقط של היהודים שניתן להם הספר ، وفى ذلك من رفع لشأن اليهود وتذكير بفضلهم على الإسلام ، بل وتصوير الأمر وكأن الرسول ﷺ يتقرب بهذا الأمر إليهم باعتبارهم أصل كل الشرائع ما فيه . ولا يقف المترجم عند هذا الحد ، بل فى مقابل الحذف والقصر للمعنى هنا يضيف لفظ הנוצרים، قاصراً عليه المعنى التالى : " وطعامكم حل لهم " כשם שמאכליכם מותרים לנוצרים ، وكأن المسلمين وطعامهم لا يرقى فى حله لمرتبة اليهود ، بل فقط هو مباح للنصارى دون اليهود .

---

(١) الطبرى ، ج ٩ ص ٥٧٢ وما بعدها – الألوسى ، ج ٦ ص ٦٤ وما بعدها – الرازى ، ج ١١ ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) ר.שטייינברג,ע'/אכל,נאכל עמ' 40,39 - אבן שושן,ע' אכל,נאכל - ד.שגיב, ע' אכל,נאכל .

(٣)אבן שושן,ע' יתר,התר - ד.שגיב, ע' יתר,התר .

فأى تحريف يمكن أن يقال عن هذه الترجمة ؟! وأى وصف يمكننا ذكره لهذا المترجم ذلك الذى يقسم مصطلح " أهل الكتاب " حسب رغبته وهو بهدف رفع شأن اليهود ، دون مراعاة للمعنى أو لدلالة المصطلح الذى يستخدم فى القرآن بعامة للدلالة على اليهود والنصارى معاً ، طالما أنه لم يخصص ؟! ومن ثم فهذه الترجمة جاءت شديدة البعد عن المعنى غاية فى القصور عن دلالة الأصل غير ملتزمة بالنص الأصلى.

ومما سبق يتأكد لنا مدى دقة ريفلين والتزامه بالأصل وحرصه على نقل المعنى بقدر ما يستطيع .

* * *

المائدة ١٩ : ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل...الآية ﴾

ركندورف :אנשי הכתב ! הנה בא אליכם שלוחנו לעת ימים אחרי נביאים אחרים,.... (١)

ريفلين : הוֹי אַנְשֵׁי הַסֵּפֶר, הִנֵּה בָּא אֲלֵיכֶם שְׁלִיחֵנוּ לְבָאֵר לָכֶם בְּעֵת חֲדַל חֲזוֹן הַשְּׁלִיחִים.... (٢)

بن شمش :אנשי עם-הספר ! הנה הופיע שליחנו אליכם להזהירכם, לאחר ההפסקה בהופעת השליחים,.... (٣)

* قوله تعالى : " يبين لكم " جملة يراد بها إثبات الفضل لرسول الله ﷺ ، ذلك أن المراد بالبيان هنا الهداية ، والإرشاد إلى دين الله تعالى . وقد قدر المفسرون ثلاثة أحوال للجملة :

١- بتقدير مفعول به إما أن يكون الدين أو الشرائع وحذف ؛ لأن كل واحد يعلم أن الرسول إنما أرسل لبيان الشرائع .

٢- أن يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون ، وإنما حسن حذفه هنا لتقدم ذكره .

٣- أن لا يتم تقدير المفعول ، ويكون المراد يبين لكم البيان ، والحذف هنا أكمل ؛ لأن على هذا التقدير يصير أعم فائدة . والجملة فى محل النصب على الحال ، أى مبيناً لكم .(٤)

وفى مقابل هذا يحذف ركندورف جملة " يبين لكم " ؛ لكونها تتعلق بالرسول ﷺ ، وبصدقه وصحة رسالته ، وانتضاح أمر اليهود على يديه . ولكن المترجم يرى أن الرسول ﷺ – حاشاه – ماهر إلا مدع للنبوة وأن كتابه مجرد تحريف لما فى المصادر اليهودية والمسيحية وأديان العرب القديمة ؛ وبالتالى فلا فضل له لا على اليهود ، ولا على غيرهم من الأمم . يؤيد هذا

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 61.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 107.

(٣) א. בן שמש, עמ' 66 .

(٤) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٤٣ – الزمخشرى ، ج ١ ص ٦١٨ ، ٦١٩ – الطبرى ، ج ١٠ ص ١٥٥ وما بعدها – الرازى ، ج ١١ ص ١٩٤ وما بعدها – الألوسى ، ج ٦ ص ١٠٣ وما بعدها .

التعمد فى الحذف هنا أنه ترجم قوله تعالى : " يبين لكم " فى سورة المائدة الآية (١٥) بالمقابل להורותכם בכתב ، ومن ثم جاءت ترجمته غير ملتزمة بالأصل هنا .

ولم يكتف المترجم بهذا ، بل إنه يضفى الصبغة اليهودية على النص من خلال ترجمته لمعنى قوله تعالى : " على فترة من الرسل " إذ المراد بها على انقطاع وتوقف من النبيين أو الرسل وانقطاع من الوحى .[١] وقد جعل ركندورف مقابلها לשת ימים אחרי נביאים אחרים ، ولا شك أن مصطلح נביאים אחרים له دلالته فى اليهودية ؛ إذ إنه يقارن فى العهد القديم بمصطلح נביאים ראשונים ؛ ويراد به الأنبياء المتأخرون وأسفارهم ومن بينهم " إشعيا " و " إرميا " و " حزقيال " والأنبياء الأثنى عشر . وهذا المصطلح لا يدخل ضمنه " عيسى ابن مريم " عليه السلام ، على الرغم من أن المراد هنا فترة التوقف فى الوحى بين " عيسى ابن مريم " ، و " محمد " ﷺ ، بما يجعل المقابل هنا له ظلال يهودية قاصرة ، بل بعيدة تماماً عن المراد . ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف هنا قاصرة عن المراد من الأصل غير ملتزمة به .

أما ريفلين فكان أكثر دقة ، إذ جعل مقابل جملة " يبين لكم " יבאר לכם وهو المقابل المباشر للشرح والبيان ، وقد ذكرنا معناه فى فصل المقابلات . أما مقابل قوله تعالى : "على حين فترة من الرسل " فهو בעת חדל חזון השליחים ، والفعل חָדַל يعنى (كف - زال - انعدم - وقف - توقف - انقطع - أحجم عن) ، أيوب ١٧/٣ (هنا يكف الثاقبون).[٢] وهو قريب مما ذكره " الطبرى " بقوله : إن المراد بالفترة الانقطاع ، فيقال : فتر الشئ إذا سكن وانقطع . والأصل فيها انقطاع العمل عما كان عليه من الجد فيه ، من قولهم فتر عن عمله .[٣] والمقابل ملائم للمعنى هنا . كما أنه استخدم لفظ חָזוֹן والذى يعنى (رؤيا - نبوءة - وحى - إلهام - بصيرة) إشع ١/١ ، إرميا ١٤/١٤ .[٤] وذلك باعتبار قول " الزمخشرى " و " البيضاوى " : إن المراد على حين فتور من الإرسال وانقطاع الوحى .[٥]

وبالتالى جاءت ترجمة ريفلين هنا ملتزمة بالأصل قريبة من المعنى سواء على مستوى النظم ، أم على مستوى المقابلات المباشرة .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הִזְהִיר كمقابل " للبيان " . وهو مقابل بعيد عن المعنى المراد هنا ، وبخاصة أنه سبق أن استخدم مقابل الفعل " بين " الفعل פֵּרֵשׁ كما فى سورة البقرة الآية (٦٨) ، والفعل בֵּיֵּן فى الآية (٦٩) من نفس السورة ،والفعل הבהיר فى الآية (٧٠) من نفس السورة، ولعل هذا الأخير هو الأقرب للمعنى ، خاصة وأن الفعل הִזְהִיר يعنى (حذر - أنذر - نبه إلى - أخطر بـ) ، مل ثان ١٠/٦ ، حزقيا ١٨/٣ .[٦] وهو قاصر تماماً عن

---

(١) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - الرازى ، المرجع السابق ، نفسه - الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע',חדל עמ' 221 - אבן שושן,ע' חדל - ד.שגיב, ע' חדל .

(٣) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه - القرطبى ، ج ٦ ص ١٢١ وما بعدها .

(٤) י.שטיינברג,ע',חזון עמ' 228 - אבן שושן,ע' חזון - ד.שגיב, ע' חזון ، وكذا الفصل الثانى من الباب الأول ، ص ١٣٧ ، ١٣٨.

(٥) الزمخشرى ، المرجع السابق ، نفسه - البيضاوى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) י.שטיינברג,ע',הר,הזהיר עמ' 203 - אבן שושן,ע' הר,הזהיר - ד.שגיב, ע' הר,הזהיר .

المعنى المراد هنا . يؤكد ما سبق ذكره أنه استخدم فى سورة المائدة الآية (١٥) المقابل المباشر للمعنى وهو الفعل הבהיר . كما أنه جعل مقابل قوله تعالى : " على فترة من الرسل " לאחר ההפסקה בהופעת השליחים، ولفظ הפסקה يعنى (وقف - توقف - انقطاع - كف - استراحه - فترة) ، وهو لفظ مشنوى [١] وهو مقابل ملائم لما سبق ذكره لدى " الطبرى " . ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش قريبة من المعنى إلا أنها غير وافية بالمراد .

وبالتالى تصبح ترجمة ريفلين هى الأكثر دقة هنا الأقرب للمعنى .

* * *

١٤- حذف آيات كاملة :

النساء ٥٢ : ﴿ أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا ﴾ .

ركندورف : ... حذف هذه الآية بالكامل .[٢]

ريفلين : אֵלֶּה הֵם אֲשֶׁר קִלְלָם אֱלֹהִים וַאֲשֶׁר אֱלֹהִים יְקַלְלֵנוּ, לֹא תִמְצָא לוֹ מוֹשִׁיעַ.[٣]

بن شمش : אלה הם אשר קיללם אללה ואת מי שאללה מקלל אין לו מושיע .[٤]

* المراد بلفظ " أولئك " : هؤلاء الذين وصف صفتهم أنهم أوتوا نصيباً من الكتاب وهم يؤمنون بالجبت والطاغوت ، وهم القائلون ذلك القول الفظيع المبعدون فى الضلالة . والمراد بقوله تعالى : " الذين لعنهم الله " الذين أخزاهم الله فأبعدهم من رحمته ؛ بإيمانهم بالجبت والطاغوت وكفرهم بالله ورسوله ﷺ عناداً منهم لله ولرسوله ﷺ ، وبقولهم للذين كفروا " هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً " والجملة مستأنفة لبيان حالهم وإظهار مآلهم . والمراد بقوله تعالى : " ومن يلعن الله " ومن يخزه الله فيبعده من رحمته ، فلن تجد له يا "محمد " ، ناصراً ينصره من عقوبة الله ولعنته التى تحل به ، فيدفع عنه ذلك . أى أن هذه الآية مرتبطة بالآية السابقة ، والتى جاءت كما ذكرنا فى أولئك الذين أوتوا نصيباً من الكتاب من اليهود ، الذين حاولوا الاستنصار بالمشركين على المسلمين فخذلهم الله تعالى .[٥]

وفى مقابل هذا المعنى يحذف ركندورف هذه الآية كاملة ؛ إبعاداً لشبهة اللعن والطرد من رحمة الله لهؤلاء القوم من بنى إسرائيل وإثبات الخذلان والحرمان لهم فى الدنيا والآخرة . وذلك لأن كل هذه المعانى لا تتفق مع رغبة المترجم فى إبراز فضل اليهود وإعلاء شأنهم على المسلمين ،

---

(١) א.אבן שושן,ע' הפסקה - ד.שגיב, ע' הפסקה .

(٢) צ. ח. ר'קנדורף, עמ' 48.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 85.

(٤) א. בן שמש, עמ' 83 .

(٥) الطبرى ، ج ٨ ص ٤٧١ - الألوسى ، ج ٥ ص ٥٦ ، ٥٧ .

ومن ثم جاء الحذف نتيجة طبيعية لوجهة نظر المترجم ، إلا أن هذا يعد خروجاً على مبدأ الأمانة في الترجمة والالتزام بالأصل .

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بنص الآية واقتربا كثيراً من المعنى من خلال الالتزام بالأصل إلى حد كبير .

إلا أن ريفلين تفوق على بن شمش بالتزامه الكامل بالأصل ، في حين حذف بن شمش الفعل " تجد " بما يخل بجزء من المعنى ؛ ذلك أن توحيد النصير منكراً والتعبير عن عدمه بعدم الوجدان المؤذن بسبق الطلب مسنداً إلى المخاطب العام ، له من الدلالة على حرمانهم الأبدي عن الظفر بما أملوا بالكلية مالا يخفى .[1] في حين نجح ريفلين في إدراك هذا المعنى من خلال استخدام المقابل المباشر للمعنى وهو الفعل מצא ، ومن ثم جاءت ترجمته هنا هي الأفضل .

* * *

النساء ٥٣ : ﴿ أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ﴾ .

ركندورف : ... حذف هذه الآية بالكامل .[2]

ريفلين : הַאִם לָהֶם חֵלֶק בַּמַּלְכוּת בְּעוֹד אֲשֶׁר הֵם לֹא יִתְּנוּ לִבְנֵי אָדָם [גַּם] מִשְׁקַע גַּרְעִין הַתָּמָר ؟[3]

بن شمش :החושבים הם שיש להם חלק במלכות-השמים?- אם כך הוא, הרי לא יעניקו לשום בריה אפילו גלעין של תמר ! [4]

* هذه الآية مسوقة في معرض بيان قبائح اليهود ، خاصة وأنه تعالى قد وصفهم في الآية (٥١) من نفس السورة بالجهل الشديد ؛ وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى ، ثم وصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد وهما شر خصلتين .[5]

ولأن هذه المعاني لا تتفق مع رؤية ركندورف عن اليهود وكونهم شعب الله المختار ، وأنهم أفضل من المسلمين ، بل من جميع الأمم الأخرى ؛ لذا فقد حذف هذه الآية كاملة هي الأخرى ، بما أضاع المعنى السابق بالكلية .

وهذا التعمد في الحذف جاء ليبرر به المترجم الإدعاء القائل - لديه دائماً - بأن الرسول اعتمد في القرآن على المصادر اليهودية للاستقاء منها ، وأنه كان دائم التودد لليهود ، فإذا كان هذا هو رأيه في الرسول ﷺ فكيف يمكن أن يأتي بآيات يسب فيها الرسول ﷺ اليهود وينسب

---

(١) الألوسي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 48.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 85.

(٤) א. בן שמש, עמ' 53 .

(٥) الزمخشري ، ج ١ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ - الرازي ، ج ١٠ ص ١٢٩ ، ١٣٠ وما بعدها - الألوسي ، ج ٥ ص ٥٧ ، ٥٨ وما بعدها .

لهم اللعن والحسد والبخل معاً ، ثم يأخذ عنهم بعد كل هذا ؟ ألا يعد هذا تضارباً في القول ، وخللاً في الفهم ؟ بما يثير التساؤل لدى القارئ عن مدى صحة رأي المترجم الذي ذكره في مقدمته. ولذا فقد عمد المترجم للحذف هنا ليصبح رأيه متسقاً مع ترجمته ، دون مراعاة للأصل أو لقواعد الأمانة العلمية والالتزام في الترجمة بما يصدق عليه القول : أيها المترجم أيها الخائن .

كما كان التعمد في الحذف لإبعاد شهادة القرآن بكذب اليهود في ادعائهم أن لهم الملك . وهو مالا يتفق مع رؤية المترجم .

في حين نجد ريفلين يلتزم بأسلوب الاستفهام الإنكاري هنا ، كما حافظ على نظم الأصل. وكذلك التزم باستخدام المقابلات المباشرة للمعنى، نحو استخدامه مقابل لفظ " يؤتون " יתנו، ومقابل لفظ " نقيرا " التعبير משקע גרעין התמר، ولفظ מִשְׁקָע يعني (خسف - غور - منخفض - تجويف) ،حزقيا ١٨/٣٢ (وأن تشربوا من المياه العميقة) [١] ولفظ גַּרְעִין يعني النواة ، ومن ثم فالمقابل قريب من المراد " بالنقير " وهو النكتة في ظهر النواة .

وبالتالي جاءت ترجمته قريبة من المعنى كما أجمع غالبية المفسرين ملتزمة بالأصل .

أما بن شمش فقد حافظ على أسلوب الاستفهام الإنكاري - مثل ريفلين - إلا أنه اعتمد بشكل خاص على تفسير "الزمخشري" هنا . فمثلاً يترجم لفظ " الملك " بالمقابل מלכות-השמים باعتبار قول " الزمخشري " إن الملك إما ملك أهل الدنيا ، وإما ملك الله كقوله " قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي " [٢]

كما يستخدم التعبير אם כך הוא, הרי باعتبار قول " الزمخشري " : أي لو كان لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون أحدا مقدار نقير لفرط بخلهم . [٣]

وقد استخدم مقابل لفظ " الناس " שום בריה باعتبار قول " الزمخشري " السابق : لا يؤتون أحداً . كما أنه جعل " النقير " مقابله גֵּלְעִין שֶׁל תָּמָר وهو نفس ما سبق أن استخدمه كمقابل " للفتيل " في الآية (٤٩) من نفس السورة ، وذلك باعتبار ما ذكره "الزمخشري" من أن النقير هو النقرة في ظهر النواة ، وهو مثل في القلة كالفتيل والقطمير . [٤]

بما يجعل ترجمة بن شمش أقرب لترجمة تفسير " الزمخشري " لهذه الآية هنا منها إلى ترجمة معنى الآية ذاتها .

وبصفة عامة فقد اقترب بن شمش من المعنى هنا خاصة وأنه التزم بالأصل مثل ريفلين ، إلا أن ريفلين كان أكثر دقة وتميزاً ، خاصة على مستوى المقابلات مثل " النقير " ، بما يجعل الترجمتين قريبتين من المعنى ، وإن تفوق ريفلين بشكل أكبر لدقته .

* * *

(١) י.שטיינברג,ע',משקע עמ' 519 -י. גור,ע' משקע- אבן שושן,ע'משקע - ר.שניב, ע'משקע,

(٢) الزمخشري ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣) المرجع السابق ، نفسه .

(٤) المرجع السابق ، نفسه .

آل عمران ١١٥ : ﴿ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين ﴾

ركندورف : ... حذف هذه الآية بالكامل . (١)

ريفلين : וְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ לֹא יִכָּחֲשׁוּ בָּהֶם, וֵאלֹהִים יוֹדֵעַ אֶת הַיְרֵאִים [אותו], (٢)

بن شمش : שאללה לא יתעלם ממעשיהם הטובים כי הוא מכיר את הירא‌ים. (٣)

* المراد هنا : أنه تعالى لما ذكر الصفات الثمانية فى الآيات السابقة الخاصة بالمؤمنين قال هنا : " وما يفعلوا من خير .." . وقد اختلف فى قراءتها ، فقرأ " حمزة " و " الكسائى " و"حفص " عن " عاصم " " وما يفعلوا - فلن يكفروه " بالياء على المغايبة ؛ لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمنى أهل الكتاب ، يتلون - يسجدون ، ويؤمنون ، ويأمرون - ولن يضيع لهم ما يعملون ....

أما الباقون فإنهم قرأوا بالتاء على سبيل المخاطبة ، فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين ، على معنى أن أفعال مؤمنى أهل الكتاب ذكرت ، ثم قال : وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء ، فلن تكفروه .

والمراد بـ " لن تكفروه " أى لن تمنعوا ثوابه وجزاءه . وإنما سُمى منع الجزاء كفر لوجهين :

١- أنه تعالى سمى إيصال الثواب شكراً فقال : " فإن الله شاكر عليم " ، فلما سمى إيصال الجزاء شكرا ، سمى منعه كفرا .

٢- أن الكفر فى اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفراً ؛ لأنه بمنزلة الجحد والستر ، ثم إنه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان والجزاء أقام ما يجرى مجرى الدليل عليه ، وهو أن عدم إيصال الثواب والجزاء إما يكون للسهو والنسيان ، وإما يكون للعجز والبخل والحاجة ، وذلك محال فى حقه تعالى لذا قال " والله عليم بالمتقين " . (٤)

وقد حذف ركندورف هذه الآية بالكامل من ترجمته ؛ لكونها تشير لإثبات الثواب والجزاء إما لمؤمنى أهل الكتاب ، وهم الذين آمنوا بالله ورسوله ﷺ ودخلوا فى الإسلام ، أو أنها تخص المؤمنين بعامة فيدخل فيها مؤمنى أهل الكتاب دخولاً أولياً ؛ ولأن المترجم لا يرغب فى الإشعار بصدق الرسول ﷺ وصحة القرآن لدرجة إيمان أعداد من اليهود الذين كانوا فى زمانه ﷺ برسالته وبالقرآن ؛ لذا فقد عمد إلى حذف إيجاب الثواب لهم باعتبارهم مارقين عن اليهودية لا جزاء لهم إلا العذاب . ومن ثم فالحذف يتفق مع رغبة المترجم الدائبة فى نفى أى فضل للإسلام ونبيه الكريم

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 36.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 62.

(٣) א. בן שמש, עמ' 40 .

(٤) الطبرى ، ج ٧ ص ١٣١ ، ١٣٢ - الرازى ، ج ٨ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ - الألوسى ، ج ٤ ص ٣٥ .

وإثبات كل الفضل لليهود واليهودية فقط . ومن ثم فهو دائم الحذف والتعديل فى النص بما يتفق مع هذه الرؤية لديه .

فى حين التزم ريفلين بالأصل تماماً حيث استخدم فى بداية ترجمته لفظ כל باعتبار أن "من " هنا للاستغراق ، أى كل خير تفعلونه . إلا أنه يؤخذ عليه ترجمة قوله تعالى : " يكفروه " المبنى للمجهول بالمقابل יִכָּחֵשׁוּ المبنى للمعلوم ، بما يخل بقوة الأصل وشدته . أما من حيث المعنى فالمقابل כָּחַשׁ ملائم باعتبار الدلالة الثابتة " للكفر " وهى الستر والمنع والجحد . (١) وبصفة عامة جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل إلى حد كبير – باستثناء استخدام صيغة المبنى للمعلوم فى الفعل כחש – قريبة من المراد .

أما بن شمش فهو يقدم ويؤخر فى النص حسب هواه ، فقدم ذكر قوله تعالى : " لن يكفروه " على ذكر قوله تعالى : " وما يفعلوا من خير " ، رغم أن التأكيد هنا على أن جزاء العمل الصالح قائم وموجود. ثم إنه حول الجملة – مثل ريفلين – للمبنى للمعلوم אללה לא יתעלם، بما يخل بدلالة البناء للمجهول هنا. أما الفعل הִתְעַלֵּם فيعنى (تغاضى عن– تجاهل)، تث ٢٢/١ ، ٣ (وتتغاضى عنه) . (٢) وهو يشير لجزء من المعنى إلا أنه غير واف بالمراد ؛ لأن المراد هنا ليس التغاضى عن الثواب ، بل المراد نفى حرمانهم إياه . كما أنه حذف لفظ الجلالة "الله " من الشق الثانى للآية واستبدله بالضمير خلافاً للأصل ؛ وذلك لأنه قد ذكره فى بدء الآية خلافاً للأصل كذلك .

ومن ثم جاءت ترجمة بن شمش غير ملتزمة بالنسق الأصلى غير وافية بالمعنى بما يجعل ترجمة ريفلين – رغم ما فيها – هى الأفضل والأقرب للمعنى .

* * *

ولا يقف الأمر عند هذا الحد من أنواع الحذف بل يتخطاها إلى غيرها من أنواع ، مثل حذف الضمائر ، والتكرار ، والالتفات ، والنداء ، والتأكيد ، والقسم ، والاستفهام ، والشرط ، وغير ذلك مما أقدم عليه المترجمون ، وقد ذكرت هذه الأنواع كلاً فى موضعه حسب الظاهرة التى ينتمى إليها .

ومما سبق نخلص إلى أن مبدأ الأمانة المطلقة فى الترجمة بالنسبة لهذه المجموعة من آيات أهل الكتاب واليهود فى القرآن لم يتحقق بشكل كبير إلا لدى ريفلين ، فى حين نجد هناك بعض الحالات التى خرج فيها بن شمش على الأصل واستخدم الحذف . أما أشد المترجمين وأكثرهم خروجاً على الأصل وعدم الالتزام به ، فهو ركندورف . بما يؤيد ما نشير إليه دائما من قصور ترجمته عن دلالة الأصل سواء على المستوى العام ، أم على مستوى التفاصيل .

* * *

---

(١) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.סטיינברג,ע'.עלם,התעלם עמ' 644 - אבן שושן,ע'עלם,התעלם-ד.שגיב, ע' עלם,התעלם,

الفصل الثاني

الإضافة

تمهيد :

لا شك أن الإضافة، مثلها مثل الحذف ، تعد عنصراً بارزاً لتقييم أداء المترجم وقدرته على التغلب على ذاته المتداخلة دائماً مع ذات المؤلف الأصلى للعمل . ذلك أن الإضافة دائماً ما تنقسم إلى قسمين رئيسيين ؛ إضافات تتفق مع المعنى العام للأصل ، وهى بهدف توضيح ما قد يغمض أحياناً على المتلقى الجديد ، أو أنها إضافات تخرج بالعمل الأصلى عن حدود ما أراده له مؤلفه ، أو مبدعه الأصلى .

والنمط الأول اختلف حول إمكانية حدوثه من عدمها ؛ بمعنى : هل يباح هذا الأمر للمترجم أم لا ؟ وهو ما سبق أن تناولناه فى فصل الترجمة .

أما النمط الآخر والذى ينحو بالأصل منحى خاصاً به يريده له المترجم ، فهذا أمر خفى دائماً وأبداً ؛ لأنه يحمل الأصل مالم يرد فيه ، ويخل بالشحنة التى حملها له صاحب الأصل .

ومن ثم بات لزاماً علينا أن نبرز هذين النوعين من الإضافات لدى المترجمين للنص الدينى، باعتبار أن هذا النص ، وكما سبق القول ، هو من أكثر النصوص التى تبرز ذات المترجم بما يحمله فى كثير من الأحيان من اقتناعات ومفاهيم ورؤى تخالف ما يؤمن به المترجم ، ومن هنا كان إفراد هذا الفصل من البحث لهذه الظاهرة أمراً مهماً ، وضرورياً فى نفس الوقت .

ويبدأ هذا الجزء بالنمط الأول ، وهو المحدود لدى البعض ، والذى يتفق مع ما ذكره مفسروا النص القرآنى ، ثم ينتقل بعد هذا للنمط الآخر لبيان أهداف المترجم أو أغراضه من وراء مثل هذه الإضافات .

* * *

أولاً: إضافات تتفق مع المعنى العام لسياق الآيات:

١- إضافة الصفة:

المائدة ٦٤ : ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ... الآية ﴾

ركندورف : ...., ארורים הם על אמרי פיהם ! .....[١]

ريفلين : .... אֲרוּרִים הֵם עַל אֲשֶׁר אָמְרוּ...[٢]

بن شمش : ... והם מקוללים בעד דיבורים נלוזים כאלה,....[٣]

* المراد هنا أنهم لعنوا بسبب قولهم هذه المقولة الفظيعة ، أو بالذى قالوه من ذلك القول الشنيع .[٤]

وفى مقابل هذا المعنى يلتزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل دون إضافات .

وفى حين يضيف بن شمس الصفة נלוזים. وذلك باعتبار ما ذكره " الألوسى " من أن هذا القول شنيع ، أو هى مقولة فظيعة . إلا أن المترجم لم يفطن لفائدة عدم تقدير صفة فى الأصل رغم كون هذا القول منهم كفراً محضاً ، ألا وهى إضفاء مزيد التهويل والتعظيم على الأمر ، وترك الخيال يذهب كل مذهب لإدراك شدة وفظاعة هذا القول منهم .

وأما لفظ נלוז فهو يعنى (ملتوى - معوج - منحرف - زائغ - جانح) ، أمثال ١٥/٢ (الذين طرقهم معوجة وهم ملتوون فى سبلهم) .[٥]

ومن ثم جاءت ترجمة كل من ركندورف وريفلين أكثر دقة وفهماً لبلاغة الأصل ، خلافاً لترجمة بن شمش .

* * *

٢- إضافة فعل:

البقرة ٧٠ :﴿ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ... الآية ﴾

ركندورف : ויוסיפו עוד לאמר: התפלל עוד לאדוניך,....[٦]

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ: " קְרָא לָנוּ אֶל אֱלֹהֶיךָ...." [٧]

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 114.

(٣) א. בן שמש, עמ' 71,70 .

(٤) الألوسى ، ج ٦ ص ١٧٩ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע'לוז,נלוז עמ' 411 -י. גור,ע' לוז,נלוז - אבן שושן,ע' לוז,נלוז - ד.שניב, ע' לוז,נלוז.

(٦) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7,6.

(٧) י. י. ריבלין, עמ' 10.

بن شمش : ושוב דרשו:" בקש עבורנו מריבונך..."(١)

* هنا السؤال من قوم موسى تكرير منهم للسؤال عن حال البقرة وصفتها واستكشاف زائد ليزدادوا بياناً بها .(٢)

وفي مقابل هنا نجد كلا من ركندورف وبن شمش قد أضافا ما يعبر عن تكرار هذا السؤال باستخدام الصيغتين הוֹסִיף עוֹד / וְשׁוּב على التوالي . وهذا يتفق مع نهج ترجمتيهما الدينامي التكافؤ ، الذي يسعى لتوضيح المعنى وشرحه دون التزام تام بالأصل .

أما ريفلين ، فقد التزم تماماً بالأصل دون إضافات ، بما يجعله الأكثر التزاماً ودقة ، وهذا نابع من منهجه في الترجمة ذي التكافؤ الشكلي ، والذي يلتزم بالأصل وشكله إلى أقصى حد ممكن .

ولكن مما يلفت النظر هنا أن كلاً من ركندورف وبن شمش لم يقدرا مثل هذه الإضافة في الآية (٦٩) من نفس السورة ، رغم أنها احتوت على نفس صيغة التكرار منهم للسؤال ، بما يزيد كون ريفلين هو الأكثر دقة ، خاصة وأنه ملتزم بنفس الصيغة في جميع الأحوال .

* * *

٣- إضافة حرف :

البقرة ١٢٣ : ﴿ واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ... الآية﴾

ركندورف : .... ולא יקח כפר,.....(٣)

ريفلين : ... וְלֹא יֻקַּבֵּל מִמֶּנָּה כֹּפֶר.....(٤)

بن شمش : ...., לא יקובל ממנה כל כפר,.....(٥)

* المراد هنا من قوله تعالى : " ولا يقبل منها عدل " - تأكيد النفي وتعميمه ، والإشعار بالإقناط الكلي من النجاة .(٦)

وقد التزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل دون إضافات .

أما بن شمش فنجده يضيف الأداة [כל] الدالة على الاستغراق والشمول ، بما يقترب من المعنى السابق ذكره : لإظهار شدة الإقناط الذي حل باليهود . وهي إضافة تفسيرية تتفق مع السياق العام للآية .

* * *

(١) א. בן שמש, עמ' 8 .
(٢) البيضاوي ، ج ١ ص ١٦١ - الزمخشري ، ج ١ ص ١٥١ - الألوسي ، ج ١ ص ٢٨٩ .
(٣) צ, ת רקנדורף, עמ' 11.
(٤) י, י, ריבלין, עמ' 17.
(٥) א. בן שמש, עמ' 13 .
(٦) القرطبي، ج ٢ ص ٩٦، ج١ ص ٣٧٦ وما بعدها- الطبري ، ج ٢ ص ٣٥ ، ٣٦- الألوسي ، ج ١ ص٢٥٢.

٤- إضافة جملة :

البقرة ٨٥ : ﴿ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم .. الآية ﴾

ركندورف : ....، אך לא הקימותם את בריתכם אתי, כי הרגתם איש את אחיו,....(١)

ريفلين : וְהִנֵּה אַתֶּם אַתֶּם אֲשֶׁר תַּהַרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו.....(٢)

بن شمش : ... וכעת אתם הורגים את בני-בריתכם,...(٣)

* الأداة " ثم " هنا تفيد الاستبعاد في الوقوع ، أي استبعاد ما ارتكبوه بعد الميثاق والإقرار به والشهادة عليه ، فهي ليست للتراخي الزمني . كما أن لفظ " هؤلاء " خبر للمبتدأ "أنتم " ، ويصبح المعنى : أنتم بعد ذلك المذكور في الميثاق والإقرار بالشهادة ، هؤلاء المنافقون . وكان مقتضى الظاهر " ثم أنتم " بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد فتقتلون أنفسكم.(٤) والآية مسوقة في تقرير قبائح وفظائع اليهود .

وباعتبار هذا المعنى نجد ركندورف يضيف جملة לא הקימותם את בריתכם אתי ، وذلك باعتبار مقتضى الظاهر ، وهي إضافة قريبة من المعنى تدل على نقض الميثاق .

أما ريفلين فقد التزم بالأصل دون إضافات ، حيث اعتمد على القول بأن لفظ " هؤلاء " للتنبيه والتوكيد ، و أن الضمير " أنتم " صلة بمعنى الذين ، والمعنى : ثم أنتم الذين تقتلون .(٥) ومن هنا كان ريفلين ملتزماً بالأصل دون إضافات .

أما بن شمش فقد حذف لفظ "هؤلاء"، واستبدل لفظ " أنفسكم " بالمقابل בְּנֵי-בְרִיתְכֶם، وهو لفظ مثنوى بمعنى (حليف - يهودى - صديق) .(٦) وهي إضافة غير وافية بالأصل وبما يشعره لفظ " النفس " من القرب والنسب لتأكيد عظم ما اقترفوه من المهالك . ومن ثم جاءت ترجمته غير وافية بالأصل .

في حين كان ريفلين شديد الدقة . أما ركندورف فالإضافة لديه تتفق مع معنى السياق . والفارق بين الاثنين نابع من اختلاف نهج الترجمة بشكل أساسي .(*)

* * *

---

(١) צ. ת רקנדורף, עמ' 8,7.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 12,11.

(٣) א. בן שמש, עמ' 10,9 .

(٤) البيضاوي ، ج ١ ص ١٦٧ - الألوسي ، ج ١ ص ٣١١ وما بعدها .

(٥) القرطبي ، ج ٢ ص ١٩ وما بعدها - الرازي ، ج ٣ ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) אבן שושן,ע' בן, ע' בריית - ד.שגיב, ע' בן,ע' בריית.

* انظر كذلك في هذا الإطار : البقرة : ٧٥ ، ٨٣ / النساء : ٤٧ / المائدة : ٥٨ .

وقد سبق أن أشرنا فى كل ظاهرة من ظواهر البحث لمدى ملاءمة التراجم - فى ضوء الإضافات إن وجدت - مع ما ذكره المفسرون ، ومع دلالة السياق العام للآيات . أو عدم ملاءمتها بما أغنى عن الاسترسال هنا .

* * *

ثانياً: إضافات خارج السياق لا تلتزم بالمعنى:

١- إضافة الفاعل:

البقرة ٨٨ : ﴿ وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم ... الآية ﴾

ركندورف : היהודים אומרים: לבותינו לא נמלו,....[١]

ريفلين : וַיֹּאמְרוּ " עָרֵל לְבֵנוּ",....[٢]

بن شمش :.... הם טועגים כי ערלילב.... [٣]

* قوله تعالى : " قالوا " بالعطف على ما سبق مع الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ، إنما هو إعراض عن مخاطبتهم ، وإبعاد لهم عن عز الحضور .[٤]

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يظهر الاسم " الفاعل " من خلال إضافة لفظ היהודים ، ورغم أن الآية مسوقة لبيان بعض قبائح اليهود ، إلا أنه بهذه الإضافة قد أخل بالمعنى السابق تماماً ، بل وعكس دلالته ؛ إذ بدلاً من الإعراض عن مخاطبتهم وإبعادهم عن عز الحضور ، أحضرهم المترجم هنا بالاسم المعرفة ، بما يعد خروجاً على الأصل ودلالته . وقد كان هذا عن عمد منه ، يؤيد هذا أنه فى الآية (٧٥) من نفس السورة نجده يذكر فى الهامش رقم (٥) لديه أن المراد بقوله تعالى : " أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ... الآية " هم اليهود والنصارى . وكذا فى الآية (٣٥) من نفس السورة . كما أنه فى الآية (١١١) من نفس السورة ، فى قوله تعالى : " وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى " يذكر فى الهامش أن المراد بالقائلين هم (أهل الكتاب) .

كما أنه فى الآية (١٨١) من آل عمران فى قوله تعالى : " لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ... الآية " يذكر فى هامشه أن الأمر متعلق بقول اليهود رداً على دعوة الرسول ﷺ لهم بالانفاق .

وفى الآية (١٨٣) من آل عمران ، فى قوله تعالى : " الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان ... الآية " نجده يشير فى الهامش إلى أن القائلين هنا هم اليهود .

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 8.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 12.

(٣) א. בן שמש, עמ' 10 .

(٤) الألوسى ، ج ١ ص ٣١٨ .

أى أنه يلتزم فى هذه المواضع بالأصل دون تصريح بذكر اليهود فى المتن ، خلافاً لما فعله هنا ، بما يؤكد صحة قولنا بتعمد الإضافة لتخفيف حدة الأصل وإحضارهم ؛ رفعاً لشأنهم .

فى حين التزم ريڤلين بالأصل تماماً ، دون أدنى إضافة ومن ثم فهو الأفضل .

أما بن شمش فقد استخدم الضمير הם وهو إضافة ربما يستلزمها السياق إلا أنه قد خرج كذلك عن حد الالتزام المباشر بالأصل ، خاصة فيما يتعلق بظاهرة الالتفات ، ومن ثم فهو يعد مقتفياً خطى ركندورف بما يخل بالمعنى الأصلى ، وبالتالى تصبح ترجمة ريڤلين هى الأفضل هنا .

* * *

٢- إضافة المفعول به :

المائدة ٧٩ : ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾

ركندورف : ...ולא עצרו איש את אחיו מעשות רע ,.... (١)

ريڤلين : ..., וְלֹא הֵנִיאוּ אִישׁ אֶת אָחִיו לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת הָרָעָה בַּעֲשׂוֹתָם אוֹתָהּ.....(٢)

بن شمش : ... ולא מנעו אחרים ממעשיהם הרעים....(٣)

* " التناهى " إما أنه تفاعل من النهى ، أى : لا ينهى بعضهم بعضاً ، وإما أنه بمعنى الانتهاء ، يقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه وامتنع .(٤) والمعنى : كان هؤلاء اليهود الذين لعنهم الله لا ينتهون عن منكر فعلوه ، ولا ينهى بعضهم بعضاً . والمراد " بالمنكر " ، المعاصى التى كانوا يعصون الله بها .(٥) فإن قيل : الانتهاء عن الشئ بعد أن صار مفعولاً غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟ ففى ذلك وجوه :

١- أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه .

٢- لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته .

٣- لا يتناهون عن الإصرار على منكر فعلوه .(٦)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يلتزم بدلالة " التناهى " وهى التفاعل ، ولذا استخدم مقابلها לא עצרו איש את אחיו ، باعتبار عدم نهى بعضهم لبعض. إلا أنه حذف قوله تعالى:

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 66.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 116.

(٣) א. בן שמש, עמ' 72 .

(٤) البيضاوى ، ج ٢ ص ١٦٤ - الطبرى ، ج ١٠ ص ٤٩٦ - الرازى ، ج ١٢ ص ٦٤ - الألوسى ، ج ٦ ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

(٥) الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٦) الرازى ، المرجع السابق ، نفسه .

" فعلوه " رغم دلالتها على شدة الذم والتقريع لهم . ربما اعتقاداً منه بأن التعبير עשות רע يؤدى هذه الدلالة ، لكن هذا المترجم ، حسب منهجه دائماً فى الترجمة ، ينحو لتخفيف حدة الأصل . ومن المحتمل أنه حذف الصيغة " فعلوه " هنا لهذا السبب ، ومن ثم جاءت ترجمته – رغم اقترابها من دلالة الأصل – غير ملتزمة بالأصل ، وغير وافية بالمراد منه .

أما ريفلين فقد استخدم نفس الدلالة ، أى " التناهى " من التفاعل – كما فعل ركندورف – لكنه التزم بالأصل فاستخدم مقابل قوله تعالى : " عن منكر " الصيغة לבלתי עשות הרעה ، ثم أردف ذلك بالتأكيد للذم باستخدام الصيغة בעשותם אותה ، أى أثناء فعلها ، أو عند فعلهم لها ، بما يقترب من الدلالة الثانية التى ذكرها " الرازى " لمعنى " فعلوه " هنا ، أى أنهم لم يتناهوا عن المنكر عند إرادة فعله بالاستعداد له .[1] ومن ثم كان ريفلين هنا أكثر دقة والتزاماً بالأصل مقارنة بركندورف .

أما بن شمش فنجده يخرج على دلالة " التناهى " فى الحالتين السابق ذكرهما ، فيستخدم الفعل מנע ، ثم يضيف المفعول به אחרים أى (الآخرون ، أو الغير) ومن ثم صار المعنى أن ذمهم هنا إنما هو نابع أساساً من عدم نهيهم الآخرين (الناس) عن فعل المعاصى . وبالتالى يصبح اليهود أهل علم وفقه ، ولكنهم أثموا حينما فرطوا فى دورهم كوعاظ للناس وكآمرين بالمعروف للآخرين . ومن ثم يصبح المعنى إيجابياً خلافاً لدلالة الأصل ، التى تحمل المعنى السلبى الكامل لليهود والذم التام لهم . والمترجم يسعى بهذه الإضافة إلى نسب المنكر والمعصية لقوم آخرين غير اليهود ؛ تنزيهاً لليهود عن المعصية والإفراط فيها ، بما يخل تماماً بالمعنى ويبعد عن مراد الأصل.

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف الفعل עָצַר والذى يعنى (أوقف – حجز – منع – كبح – عرقل – أعاق – زجر – حبس) ، أيوب ١٢/١٥ ، وبلاغياً يدل على منع القوم عن تعدى الشرائع ، صمو أول ٩/١٧ (هنا يضبط شعبى) .[2] وهو مقابل قريب من المعنى .

أما ريفلين فقد استخدم الفعل הִנִּיא والذى يعنى (منع – ثنى عن – حال دون – صرف عن – ألغى – أبطل – رد فلاناً عن) ، عد ٣٠/٦ (وإن نهاها أبوها) .[3] وهو مقابل ملائم للمعنى، خاصة فى ضوء إشارة " شطينبرج " إلى أن دلالته تعنى نهى الآخرين عن عمل شئ ما ، وأمرهم بالتوقف والكف عنه .

أما بن شمش فقد استخدم الفعل מָנַע والذى يعنى (منع – ثنى عن – حال دون – حجز – أعاق – كف عن – حرم) ، صمو١ ٢٥/٢٦ ، عد ٢٤/١١ .[4] وهو مقابل يقترب إلى حد ما من المعنى إلا أنه قاصر عن دلالة الأصل ، خاصة فى ضوء إضافة المترجم للمفعول به אחרים كما سبق القول .

---

(١) المرجع السابق ، نفسه .

(٢) י.שטיינברג,ע',עצר עמ' 661 - אבן שושן,ע' עצר- ד.שגיב, ע' עצר.

(٣) י.שטיינברג,ע',נוא,הניא עמ' 540,539 -י. גור,ע' נוא,הניא - אבן שושן,ע' נוא,הניא - ד.שגיב, ע' נוא,הניא.

(٤) י.שטיינברג,ע',מנע עמ' 476 -י. גור,ע' מנע - אבן שושן,ע' מנע - ד.שגיב, ע' מנע.

بالتالى تصبح أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين ، وهى الأكثر دقة والتزاماً بالأصل .

* * *

البقرة ٥٧ : ﴿ ... وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم ... الآية ﴾

ركندورف : ... אכלו את הלחם הטוב הזה !....[١]

ريفلين : ...:" אִכְלוּ מִן הַמַּטְעַמִּים אֲשֶׁר בִּלְבַּלְנוּכֶם." ....[٢]

بن شمش : למען תאכלו מהטוב שהענקנו לכם.....[٣]

* المراد " بالطيبات " هنا الحلال اللذيذ ، والمعنى كلوا من شهيات رزقنا الذى رزقناكموه.[٤] والآية فى معرض ذكر أنعم الله على بنى إسرائيل (اليهود خاصة) .

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يضيف لفظ הַלֶּחֶם كمفعول به ، وهو بهذا قد قصر المعنى المراد " بالطيبات " على الخبز فقط . ولكن المراد من وراء هذا هو استدعاء الدلالات القرائية المرتبطة بقصة الخروج فى التوراة ؛ إذ ورد فى سفر الخروج ١٦/١٥ היא הלחם אשר נתן יהוה לכם לאכלה (فقال لهم موسى : هو الخبز الذى أعطاكم الرب لتأكلوا). وهذه الإضافة تخل بالمعنى من جهة ؛ إذ إنها تقصر دلالة " الطيبات " الشاملة على الخبز فقط كصنف واحد فى مقابل الأصناف المتعددة فى الأصل . ومن ناحية أخرى فهى تستدعى بعض المفاهيم القرائية التى لم ترد فى الأصل ، بما يحمل الأصل معانى بعيدة تماماً عن مراده ؛ بهدف الإشعار بوجود اقتباس من المقرا فى القرآن .

يزيد هذا التعمد فى التحريف بالإضافة لدى المترجم ، أولاً حذفه للفعل " رزقناكم " فى هذه الآية ، بما يخل بالمعنى ، خاصة وأن الآية فى معرض إظهار امتنان الله تعالى عليهم وأنعمه. ومن ناحية أخرى ففى الآيتين (١٦٠) من سورة الأعراف ، و (٨١) من سورة طه ، نجد المترجم يصيغ نفس المعنى "كلوا من طيبات ما رزقناكم " كما يلى : אכלו את הטוב [הטובה] אשר נתנו לכם . مما يؤكد تعمده فى التلاعب بالأصل هنا وعدم الالتزام به .

أما ريفلين فقد كان أكثر دقة إذ التزم بمقابلة " الطيبات " بلفظ מַטְעַמִּים جمعاً، وهو يعنى (أطعمة لذيذة – مأكولات شهية) ، تك ٢٧/٤ .[٥] وهو مقابل ملائم للمعنى. كما استخدم الفعل בִּלְבֵּל والذى يعنى (أعاش – أعال – أقات – رزق – موّن – غذى) ، صمو٢

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 5.

(٢) י. י. ריבלין, עמ' 8.

(٣) א. בן שמש, עמ' 7 .

(٤) الطبرى ، ج ٢ ص ١٠١ – الألوسى ، ج ١ ص ٢٦٤ – القرطبى ، ج ١ ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٥) י.שטיינברג,ע' מטעם עמ' 453 - אבן שושן,ע' מטעם- ה.שגיב, ע' מטעם.

٣٣/٢٩ ، مـل١ ٧/٤ .[١] وهو قريب وملائم لمعنى " الرزق " باعتباره يشير ضمن معناه لما يصل إلى الجوف ويتغذى عليه .[٢] ومن ثم جاءت ترجمة ريفلين أكثر دقة مقارنة بسابقه .

أما بن شمش فقد التزم بالأصل فاستخدم مقابل " الطيبات " لفظ הַטּוֹב ، وهو مقابل ملائم للمعنى كذلك . أما دلالة " الرزق " فجعل المقابل الفعل הֶעֱנִיק والذى يعنى (منح – أعطى – وهب – نفح – أهدى) ، تث ١٤/١٥ .[٣] وهو قريب من المعنى إلا أنه عام فى المنح. دون " الرزق " بشكل خاص ، بما يجعل المقابل لدى ريفلين أكثر دقة . وقد أشار بن شمش فى هامشه رقم (١٦) إلى سفر الخروج الأصحاح (١٦) .[٤] حيث ورد به ذكر نزول المن والسلوى ، بما يشعر بوجود تطابق بين المقرا والقرآن ، ولكن الإشارة أفضل كثيراً مما فعله ركندورف .

وبصفة عامة فقد اقترب بن شمش من المعنى هنا ، إلا أن ترجمة ريفلين كانت أكثر أمانة ودقة ، وبخاصة أنه لم يتطرق لأى إشارة للمقرا هنا فى ضوء تعامله مع القرآن ككتاب مستقل .

* * *

٣- إضافة الظرف :

البقرة ٥٧ : ﴿ وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى ... الآية ﴾

ركندورف : וניתן לכם את העבים לצל יומם,...[٥]

ريفلين : וַנָּצֵל עֲלֵיכֶם בֶּעָנָן...[٦]

بن شمش :וזכרו, כי שמרנו עליכם במדבר על-ידי צללי עננים...[٧]

* " الظل " : يقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس ، ويعبّر بالظل عن العزة والمنعة وعن الرفاهية . والمراد : وجعلنا الغمام تظلكم . و " الغمام " قيل هو السحاب الأبيض .[٨] وقيل فيه غير ذلك .

وفى مقابل ذلك نجد ركندورف يضيف لفظ יוֹמָם والذى يعنى (نهاراً – يوم) ، وهذه إضافة فى غير موضعها لأن السحاب من المعلوم أنه لا يظهر إلا نهاراً ، حيث يستظل به . إلا أن

---

(١) י.שטיינברג,ע',כול,כלכל עמ' 365 - אבן שושן,ע' כלכל- ד.שגיב, ע' כלכל.
(٢) الراغب الأصفهانى ، ص ١٩٤ .
(٣) י.שטיינברג,ע',ענק,העניק עמ' 655 - אבן שושן,ע' ענק,העניק - ד.שגיב, ע' ענק,העניק
(٤) א. בן שמש,המקור שעבר .
(٥) צ. ת. ריקנדורף, המקור שעבר.
(٦) י. י. ריבלין, המקור שעבר.
(٧) א. בן שמש, המקור שעבר .
(٨) الراغب الأصفهانى ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ - الطبرى ، ج ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

المترجم يسعى من وراء هذه الإضافة لاستدعاء ظروف رحلة الخروج وملابساتها ، كما وردت في سفر الخروج ١٣/٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ . (ויהוה הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה- وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحاب ليهديهم في الطريق ، وليلاً في عمود نار ليضئ لهم ؛ لكي يمشوا نهاراً وليلاً) . ومن ثم فهو يستدعي بعض المفاهيم المقرائية التي تزيد عن دلالة الأصل ، وبخاصة أن المراد هنا ليس ذكر تفاصيل الرحلة ، بل المراد ذكر فضائل الله تعالى عليهم وتعدد نعمه معهم .

في حين نجد ريفلين ملتزماً تماماً بالمعنى محافظاً على المراد من الأصل .

أما بن شمش فقد أضاف جملة שמרנו עליכם במדבר . وهي إضافة تطيل الأصل دون حاجة إليها . كما أن لفظ בַּמִּדְבָּר يستدعي فكرة الخروج المقرائية ، كما فعل ركندورف .

ومن ثم فالإضافة لدى كل من ركندورف وبن شمش (للظرف) تحمل النص بالمفاهيم المقرائية دون مراعاة للأصل ، بما يخل بالمعنى .

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم ركندورف مقابل " الغمام " وهو السحاب الأبيض ، أو هو ما غم السماء فألبسها من سحاب وقتام ، وغير ذلك ، مما يسترها عن الناظرين . وقال آخرون: بل هو أبرد من السحاب وأرق [1] – المقابل עָב والذي يعني (سحابة – غيمة – غمامة – عنان) ، إشع ٥/٢٥ (بظل غيم) ، خر ٩/١٩ .[2] وهذا المقابل غير واف بالمعنى ، بل لعله أوسع دلالة من مراد " الغمام " . يزيد هذا أن المترجم ذاته لا يفرق بين دلالات (الغمام ، والسحاب ، والمزن) في أغلب الأحيان ، رغم ما بينهما من ظلال معنى تفرق بين معانيها المتقاربة. ففي سورة البقرة الآية (٢١٠) استخدم مقابل " الغمام " صيغة עַב פְּלָגֵי טֹהַר ، وفي الأعراف الآية (٥٧) ، وفي البقرة الآية (١٦٤) جعل مقابل " السحاب " لفظ עבים ، وفي سورة الواقعة الآية (٦٩) جعل مقابل " المزن " لفظ עָבִים ، بما يعني عدم إدراكه بشكل مباشر للمعنى هنا .

وأما لفظ צֵל فيعني (ظل – ظلال – فئ – طيف)، إشع ٥/٢٥ (كحر بظل غيم).[3] فهو قريب وملائم لمعنى " الظل ". إلا أن المقابلات لدى ركندورف غير وافية بالمعنى بصفة عامة .

في حين استخدم ريفلين الفعل הִצִּיל والذي يعني (ظلل – أظل – فيئاً) ، حزقيا ٣/٣١ (وأغبى الظل) .[4] فهو المقابل المباشر للأصل . كما أنه استخدم مقابل "الغمام" لفظ ענן والذي يعني (سحاب – غيم – غمامة – عنان) ، وهو يدل على ما يستر وجه السماء من

---

(١) الطبري ، المرجع السابق ، نفسه – الألوسي ، ج ١ ص ٢٦٣ .

(٢) י.שטיינברג,ע',עב עמ' 605 - י.גור ע' עב- אבן שושן,ע' עב- ד.שגיב, ע' עב.

(٣) י.שטיינברג,ע',צל עמ' 719 -אבן שושן,ע' צל- ד.שגיב, ע' צל.

(٤) י.שטיינברג,ע',צלל,הציל עמ' 720 - י.גור ע' צלל,הציל- אבן שושן,ע' צלל,הציל- ד.שגיב, ע' צלל,הציל.

بخار الماء ، خر ١٥/٢٤ (فغطى السحاب الجبل) .[١] وهو بهذا يقترب من دلالة "الغمام" كما سبق ذكرها إلى حد كبير .

أما بن شمش فقد استخدم التعبير צללי העננים . وهو مقابل قريب من المعنى ، إلا أن ترجمته بصفة عامة لهذا الجزء من الآية غير ملتزمة بالأصل .

بما يجعل أفضل الترجمات هي ترجمة ريڤلين سواء على مستوى الالتزام بالأصل ، أو على مستوى المقابلات المباشرة .

* * *

البينة ٢ : ﴿ رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة ﴾

ركندورف : שליח אלהים קורא לפניהם את הספר.... [٢]

ريڤلين : שָׁלִיחַ מֵאֵת אֱלֹהִים יִקְרָא מְגִלּוֹת.....[٣]

بن شمش : ...., על-ידי שליח אללה שקראה להם מגיליונות....[٤]

* " التلاوة " هنا استعارة باعتبار أن الرسول ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، لكنه لما تلا مثل ما في الصحف عن ظهر قلب كان كالتالي لها .[٥]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يضيف الظرف לפניהם ، بما يوحي بأن " التلاوة " أو القراءة هي قراءة فعلية لا عن ظهر قلب ، بما يوحي بأن النبي ﷺ كان متعلماً يعلم القراءة والكتابة ، ومن ثم يتأكد زعم المترجم أنه قد اطلع على كتب اليهود والنصارى من قبل ذلك ، وألف منها القرآن ، بما يخل بالمعنى .

كما أنه قد أفرد لفظ " الصحف " فجعل مقابلها את הספר ، وهذا المعنى غير مباشر بل وقاصر عن دلالة " الصحف " ، وهي القراطيس ، وقيل هي ما عند الله في أم الكتاب، أي الصحف المطهرة في السماء كما قال " الحسن " .[٦]

أما ريڤلين فقد التزم بالأصل دون إضافات ، ثم إنه استخدم مقابل " الصحف " מגלות، ولفظ מְגִלָּה يعني (درج - طومار - سجل - مجازا : سفر - كتاب) ، إرميا ١٤/٣٦. (الدرج الذي قرأت فيه) .[٧] وقد أشار في هامشه إلى مراجعة هوامش الآيتين (١٣ ، ١٤) من سورة " عبس " ؛ حيث ذكر في الهامش رقم (٢) هناك أن المراد " بالصحف " هو ما فيها من

---

(١) י.שטיינברג,ע',ענן עמ' 655 - י.גור ע' ענן- אבן שושן,ע' ענן- ד.שגיב, ע' ענן.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 359.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 749.

(٤) א. בן שמש, עמ' 389 .

(٥) البيضاوي ، ج ٤ ص ٢٦٢ - القرطبي ، ج ٢٠ ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٦) القرطبي ، المرجع السابق ، نفسه .

(٧) י.שטיינברג,ע',מגלה עמ' 430 - אבן שושן,ע' מגלה- ד.שגיב, ע' מגלה.

أحكام وإنذار والمقصود بها الكتاب الموجود في السماء / اللوح المحفوظ ، والذي اشتقت منه جميع كتب الأنبياء بما فيها القرآن .[1] ومن ثم فهو هنا ملتزم بما ذكره المفسرون بما يجعله الأكثر دقة والتزاماً بالأصل .

أما بن شمش فقد تبع ركندورف في إضافة الضمير لهم خلافاً للأصل ؛ لأن "التلاوة" هنا بالحفظ ، لا بالرؤية والمطالعة بما يخل بالمعنى .

كما أنه استخدم مقابل " الصحف " لفظ גְּלָיוֹן وهو يعني (صحيفة - ورقة - عدد من جريدة - لوحة من الحجر أو الخشب للكتابة عليها قديماً)،إشع ١/٨ (خذ لنفسك لوحاً كبيراً واكتب عليه بقلم إنسان) ، إشع ٢٣/٣ .[2] وهذا المقابل غير واف بدلالة " الصحف " هنا ؛ إذ يشير المترجم من خلاله إلى الرق والعسب التي كتب عليها القرآن في زمن الرسول ﷺ ، كما ذكر ذلك في الهامش رقم (١) لديه بأن المراد " بالصحف " هي التي ضمت معاً في زمن الخليفة "عثمان " لحفظ القرآن.[3] ومن ثم فهو يخلط بين مراد الآية ، وبين واقعة جمع القرآن. بما يؤكد ما سبق أن ذكرناه من أنه يشير بإضافة الضمير لهم للقراءة الفعلية، وليس للقراءة المجازية هنا، بما يحمل النص بالمفاهيم الاستشراقية التي سبق ذكرها لدى ركندورف، وهي الإشعار بأن الرسول ﷺ ما كان أمياً ؛ ومن ثم فهو قد اطلع على كتب من قبله، بما يحمل النص مالم يرد به.

وبالتالي تصبح أفضل التراجم وأكثرها دقة والتزاماً بالأصل ، هي ترجمة ريفلين .

* * *

٤- إضافة الحرف :

أ- إضافة حرف العطف :

آل عمران ١٠٠ : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم من بعد إيمانكم كافرين ﴾

ركندورف : אתם המאמינים ! אם תשמעו בקול....[4]

ريفلين :הַמַּאֲמִינִים, כִּי תִשְׁמְעוּ בְּקוֹל..... [5]

بن شمش : ואתם המאמינים ! אם תצייתו ..... [6]

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 716, הערה, מס'1.

(٢) י.שטיינברג,ע'.גליון עמ' 149,148- א.אבן שושן,ע' גליון- ד.שגיב, ע' גליון.

(٣) א.בן שושן,עמ' 389.

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 35.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 60.

(٦) א. בן שמש, עמ' 40'39 .

* الخطاب فى هذه الآية من الله عز وجل للمؤمنين بنفسه مباشرة ، دون واسطة، بعدما آثر الرسول ﷺ بأن يخاطب أهل الكتاب ، إظهاراً لجلالة قدرهم وإشعاراً - منه تعالى - بأن المؤمنين أحقاء بأن يخاطبهم الله ويكلمهم مباشرة دون واسطة أحد حتى ولا الرسول ﷺ .(١)

وقد التزم كل من ركندورف وريڤلين بالأصل هنا دون أدنى إضافات ، فهما الأفضل هنا .

فى حين نجد بن شمش يضيف (واو العطف) فى بداية الآية، وكأن الكلام متصلاً على لسان الرسول ﷺ، بما يخل تماماً بفائدة الفصل هنا كما سبق ذكرها . وبالتالى يخل بالمعنى العام للآية تماماً؛ وذلك لإبعاد فكرة إعلاء شأن المسلمين (المؤمنين) وتميزهم عن أهل الكتاب عن ذهن المتلقى.

ومن حيث المقابلات ، فقد استخدم كل من ركندورف وبن شمش صيغة النداء بالضمير . بينما استخدم ريڤلين النداء بالاسم مباشرة ، وكلاهما صحيح وقريب من المعنى .

وأما " الطاعة " فقد استخدم مقابلها كل من ركندورف وريڤلين التعبير שמע בקול، وهو تعبير ملائم للمعنى ، فهو يدل على السماع للطاعة، كما فى تك ١٧/٢١، خروج ١٩/١٨.(٢)

أما بن شمش فقد استخدم المقابل צִיֵּת ، وهو فعل مشتق له نفس دلالة الفعل القرائى السابق שמע בקול . فكلاهما قريب من المعنى ، باستثناء عدم التزام بن شمش بالفصل فى الآية الكريمة ، بما يجعل ترجمته غير متلزمة بالأصل ، ومن ثم غير وافية بالمعنى .(*)

* * *

ب- إضافة أداة التعليل :

البقرة ١٤٥ : ﴿ ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ... الآية ﴾

ركندورف : ובכל המופתים אשר תראם, לא ישמעו בקולך, לכן גם אתה לא תשמע בקולם, הלא גם המה איש לאחיו לא ישמיעו.....(٣)

ريڤلين : וְאֲכָן אִם גַּם תָּבוֹא אֶל אֵלֶּה אֲשֶׁר בָּאָם הַסֵּפֶר בְּכָל הָאוֹתוֹת לֹא יֵלְכוּ אַחֲרֶיךָ לְפָנוֹת [בִּתְפִלָּתָם] לְדַרְכְּךָ פָּנֶיךָ. וְאַתָּה לֹא תֵלֵךְ אַחֲרֵיהֶם לִפְנוֹת לְדַרְכָּם פָּנֵיהֶם, וּמִקְצָתָם לֹא יֵלְכוּ אַחֲרֵי מִקְצָתָם לִפְנוֹת לְדַרְכְּךָ פָּנֶיהָם ....(٤)

---

(١) البيضاوى ، ج ٢ ص ٣٤ - الألوسى ، ج ٤ ص ١٦ .

(٢) י.שטיינברג,ע',שמע עמ' 855 - אבן שושן,ע' שמע, שמע בקול - ד.שגיב, ע' שמע, שמע בקול.

* انظر كذلك : ظاهرة الفصل والوصل ، الفصل الثالث من الباب الثانى .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 13.

(٤) י. י. ריבלין, עמ' 21.

בן שמש : אך גם אם תביא לאלה אשר ניתן להם הספר מקודם את כל ההוכחות, לא יסכימו לכיוון התפילה שלך, כשם שאתה לא תסכים לכיוון שלהם. וכשם שאין כל אחת מכיתותיהם מקבלת את נוסח התפילה של האחרת..... (١)

* قوله تعالى : " وما أنت بتابع قبلتهم " معناه : لا يكون ذلك منك ومحال أن يكون . فالجملة خبرية لفظاً ومعنى سيقت لتأكيد حقيقة أمر " القبلة " كل التأكيد ، وقطع تمنى أهل الكتاب، فإنهم قالوا : يا محمد عد إلى قبلتنا ونؤمن بك ونتبعك مخادعة منهم . وفيها إشارة إلى أن هذه " القبلة " لا تصير منسوخة أبداً .

وقيل : إن الجملة خبرية لفظاً إنشائية معنى ، ومعناها النهى : أى لا تتبع قبلتهم ؛ أى داوم على عدم اتباعها . وأفرد " القبلة " - وإن كانت مثناة - إذ لليهود قبلة ، وهى بيت المقدس، وللنصارى قبلة ، وهى جهة المشرق ؛ لأنهما اشتركتا فى كونهما باطلتين فصار الاثنان واحداً من حيث البطلان . وقيل : إن هذه الجملة مسوقة للمقابلة ، يعنى ما هم بتاركى باطلهم ، وما أنت بتارك حقك . وقيل : أراد بها أنه لا يجب عليك يا محمد استمالتهم باتباع قبلتهم ؛ لأن ذلك معصية، فالزم قبلتك ، ودع أقوالهم .(٢)

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يضيف أداة التعليل לָכֵן وهى تعنى (لذلك - وعلى ذلك - إذن)، قضا ١٣/١٠ (وعبدتم آلهة أخرى . لذلك لا أعود أخلصكم) .(٣) وهو بذلك يوحى بأن الأمر مجرد سجال بين أهل الكتاب من ناحية ، وبين الرسول ﷺ من ناحية أخرى وكأن الله تعالى - رب محمد حسبما يعتقد المترجم - قد غضب لرسوله بسبب عصيان أهل الكتاب له فأمره أن يعصيهم هو الآخر ولا يسمع لهم فى شئ . ومن ثم تحولت المسألة من التأكيد على بطلان معتقد أهل الكتاب فيما يتعلق " بالقبلة " ، وإبراز صحة مذهب النبى ﷺ ، إلى مجرد الكيد والحقد على أهل الكتاب من الرسول ﷺ ؛ لكونهم رفضوا الانصياع لأقواله . مما يخل تماماً بالمعنى ، بل ويظهر الرسول ﷺ وكأنه خارج على اليهودية - حسب اعتقاد المترجم - لعصيان اليهود له ورفضهم الانتمار بأمره ونهيه ، وليس إظهاراً لغواية هؤلاء القوم وضلالهم وإضلالهم لأتباعهم بكفرهم بالرسول ﷺ ، وما أنزل إليه .

يزيد هذا التعمد فى تحريف المعنى بالإضافة هنا ، أن المترجم حذف الشرط من بداية الآية - كما سبق أن ذكرنا - كما أنه حذف مصطلح " أوتوا الكتاب " رغم ماله من دلالة على الذم والقدح فيهم ، ثم أكمل ذلك بحذف لفظ " القبلة " بما يجعل الآية مسوقة فقط - فى الترجمة -

---

(١) א. בן שמש עמ' 16,15 .

(٢) البيضاوى، ج ١ ص ١٩٨ - القرطبى ، ج ٢ ص ١٦١، ١٦٢ - الطبرى ، ج ٣ ص ١٨٤ وما بعدها - الألوسى، ج ٢ ص١١، ١٢ - الرازى، ج ٤ ص ١٣٩ وما بعدها.

(٣) י.שטיינברג,ע'כן,לכן עמ' 381 - אבן שושן,ע' כן,לכן - ד.שגיב, ע' כן,לכן.

لمجرد التعبير عن عصيان أهل الكتاب للرسول ونقمة محمد عليهم لذلك ، وليس لأمر "القبلة " ، وما ذكره هؤلاء من قدح فى مسألة تحويل " القبلة " إلى " الكعبة " . فالمترجم يسعى دائماً لإبعاد شبهة الضلال والكفر عن أهل الكتاب ؛ واليهود بخاصة .

مما يؤكد صدق ما ذكرناه أن المترجم أشار فى الهامش إلى أن المراد بقوله تعالى : " ما بعضهم بتابع قبلة بعض " هو أن هناك الكثير من الطوائف (الفرق) اليهودية والنصرانية التى تتنازع فيما بينها .[١] على الرغم من أن المراد بهذه الجملة فى الأصل ، هو أن لليهود قبلة ، وللنصارى قبلة فلا يمكن لأحدهما أن يتبع قبلة الآخر ، ما داموا باقين على اليهودية والنصرانية ، وفى ذلك بيان لتصلبهم فى الهوى وعنادهم ، والجملة عطف على ما تقدم مؤكدة لأمر " القبلة " ببيان أن إنكارهم ذلك ناشئ من فرط العناد لا الحق .[٢] أى أنه لم يرد هنا أى ذكر للفرق اليهودية أو النصرانية ، لكن المترجم يظهر هذا الأمر لإبعاد الذهن عن مسألة " القبلة " وما يتعلق بها ، بما يخل تماماً بالمعنى الأصلى ويبعده عن مراده الصحيح .

فى مقابل هذا نجد ريڤلين قد التزم تماماً بالأصل ؛ إذ التزم بالعطف فى هذا الشق من الآية على النحو التالى : ואתה לא תלך אחריהם . كما أنه قد التزم بالشرط مع التأكيد فى بداية الآية ، وكذلك حافظ على ذكر لفظ " القبلة " بالمقابل לפנות [בתפלתם] לדרך פניך، أى أن يتجهوا فى صلاتهم صوب وجهتك (الناحية التى أنت عليها) .

كما حافظ على مقابل قوله تعالى : " وما بعضهم بتابع قبلة بعض " وهو ומקצתם לא ילכו אחרי מקצתם לפנות לדרך פניהם ، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بنسق الأصل ، وبالمقابلات المباشرة القريبة إلى حد كبير من دلالة الأصل . مثل استخدام مقابل الفعل " اتبع " التعبير הלך אחרי. إلا أنه فى مقابل مصطلح " أوتوا الكتاب " استخدم التعبير אשר באם הספר ، وهو مقابل غير واف بدلالة الأصل ، بما يجعله غير ملائم للمعنى هنا . ولكن بصفة عامة جاءت ترجمة ريڤلين أفضل كثيراً من ترجمة ركندورف لهذا الجزء من الآية .

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف فى الإضافة ، حيث أضاف الأداة المثنوية כְּשֵׁם שֶׁ والتى تعنى (كما - تماماً مثلما - على نحو - على غرار) .[٣] ومن ثم صار المعنى (إن الذين أوتوا الكتاب لن يتفقوا على قبلتك مثلما - على غرار - أنك لم توافق على قبلتهم ، ومثلما أن كل واحدة من فرقهم لا تقبل نص الصلاة الخاص بالفرقة الأخرى) . أى أنه جعل الأمر مجرد تبار أو رد فعل لليهود وأهل الكتاب بعامة على خروج الرسول ﷺ عن قبلتهم وعدم اتباعها . فكما أنه لم يتبع قبلتهم فمن حقهم ، بل ومن الواجب عليهم إذن ألا يتبعوا قبلته. ومن

---

(١) צ. ת. רקנדורף, המקור שעבר .

(٢) الألوسى ، المرجع السابق ، نفسه – الطبرى ، المرجع السابق ، نفسه .

(٣)אבן שושן,ע' שם,כשם ש, - ר.שגיב, ע' שם,כשם ש.

ثم صار الأمر فى صالحهم نتيجة تعنت الرسول ﷺ معهم ، فهو البادئ بالعصيان وليسوا هم . ثم إنهم لم يقدموا على هذا الأمر من منطلق العناد والهوى كما ذكر الأصل ، بل بسبب ما يصدر من الرسول ﷺ . وفى هذا نفى لتعنتهم وإصرارهم على الضلال والعصيان وإنكارهم لأمر الله تعالى ؛ تنزيهاً لهم عن هذه الأوصاف .

يؤيد هذا أنه استخدم الفعل הִסְכִּים والذى يعنى (اتفق - توصل إلى اتفاق) وهو لفظ مشترى .[1] وذلك كمقابل " للاتباع " ، وما أشد التباعد بين دلالة " الاتباع " ودلالة الاتفاق أو التوصل إلى الموافقة على أمر ما ؛ كما أنه جعل تنازعهم فى أمر " القبلة " فيما بينهم واتباع كل فريق لقبلة تخالف قبلة الفريق الآخر ، مجرد خلاف معتاد فيما بينهم لا فى أمر " القبلة " ، بل فى عدم قبول نص الصلاة فيما بينهم فقط . أى أن الأمر صار مجرد اختلاف فى صيغ الصلاة بين فرقهم ، وليس اختلاف فى قبلة الصلاة ذاتها . بما يخل تماماً بالمعنى ويبعده عن مراده السليم.

ومن ثم جاءت ترجمته وفيها نفس ما فى ترجمة ركندورف من تحريف للمعنى ، وتخفيف لحدة الأصل . وبالتالى تصبح ترجمة ريفلين هى الأفضل والأقرب للمعنى باستثناء مقابل مصطلح " أوتوا الكتاب " .

* * *

٥- إضافة جملة :

البقرة ٢٤٧ : ﴿ ... قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال ... الآية ﴾

ركندورف : ... ויאמרו : איך ימלוך עלינו ואנחנו טובים ממנו? איך יושיענו זה?...[2]

ريفلين : ...וַיֹּאמְרוּ" אֵיךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ וְלָנוּ יֶאֱתָה הַמְלוּכָה מֵאֲשֶׁר לוֹ, וְגַם עֹשֶׁר רַב לֹא נִתַּן לוֹ"....[3]

بن شمش :...והם ענו:" כיצד ימלך הוא עלינו ואנו ראויים יותר ממנו למלוכה וגם רכוש רב אין לו ! " [4]

* المراد هنا استبعاد تملك " طالوت " على بنى إسرائيل ، والسؤال هنا للاستفهام أو للتعجب ، لا للتكذيب . وقال المفسرون : إن هذا الاستبعاد نابع من أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بنى إسرائيل ، وهو سبط لاوى بن يعقوب ، وسبط الملكة هو سبط يهوذا ،

---

(١) אבן שושן,ע' סכם,הסכים - ד.שגיב, ע' סכם,הסכים.

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 22.

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 39.

(٤) א.בן שמש ,עמ' 26.

وأن طالوت ما كان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين ؛ فلهذا السبب أنكروا كونه ملكاً عليهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه . ثم إنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى ، وهي قولهم " ولم يؤت سعة من المال " إشارة إلى أنه فقير ،[1] ومن ثم فهو فاقد لعز السلطان ولعز المال معاً . وقد رد الله تعالى شبهاتهم هذه في الآية ذاتها ، معلقاً الأمر بأنه محض اختيار منه تعالى لعلمه بما يصلح لأحوال الناس ، حتى وإن تعارض مع الأمور الظاهرة .

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يلتزم بصيغة السؤال ، إلا أنه عند تعديدهم فضائلهم عليه بأحقيتهم للملك إزاء فقره هو ، نجده يجمل هذا في جملة ואנחנו טובים ממנו . وهو بهذا يجمع الأمر كله في قول واحد ، بما يخل بالمعنى ، خاصة وأن كل شبهة من شبهاتهم لها رد في الآية ، أو فيما يليها من أيات . ومن ثم فالدمج هنا يعد إخلالاً بالمعنى وخروجاً عن مبدأ الالتزام بالأصل .

إلا أن ما يهمنا هنا هو إضافة ركندورف ، حيث أضاف جملة איך יושיענו זה? ، كجملة استفهام ثانية ، وهي بعيدة تماماً عن معنى الأصل ، بل لم يرد لها ما يقابلها في النص الأصلي . والمترجم يستدعي بها ما ورد في صمو١ ١٠/٢٧ (מה יושיענו זה – فكيف يخلصنا هذا فاحتقروه) . وهو بهذا يستدعي دلالات لم ترد في الأصل مطلقاً ؛ رغبة منه في إثبات فكرة الاقتباس من المقرا في القرآن ، بما يحمل الأصل معاني لم ترد فيه ، وبالتالي يعد خروجاً عن الأمانة تجاه الأصل . يؤكد هذا حذفه لقوله تعالى : " ولم يؤت سعة من المال " بما يخل بالمعنى كما سبق القول .

في حين نجد ريفلين قد التزم بالأصل ، حيث راعى تفنيد حججهم كما هي في الأصل ، بما يحافظ على إظهار تعنتهم وعنادهم . بل إنه تفوق في نقل معنى قوله تعالى : " ونحن أحق بالملك منه " ، إذ جعل المقابل ולנו יאתה המלוכה מאשר לו, ، حيث جعل القوم – حسب ادعائهم – في مرتبة سامية رفيعة تفوق مكانة " الملك " نفسها لدرجة أن " الملك " صار هو المناسب لهم الموافق لطباعهم ، وليس العكس ، أي ليس كون " الملك " هو الشئ السامي ، الذي ينبغي عليهم أن يرتقوا إليه . مما يؤكد مدى إدراك المترجم لمعنى الأصل ولدلالة قول القوم هنا ، ومن ثم جاءت ترجمته شديدة الدقة والالتزام بالأصل .

أما بن شمش فقد راعى هو الآخر الأصل والتزم – مثل ريفلين – بتفنيد حججهم هنا ، وبالتالي نجح في الاقتراب من المعنى هنا ، إلا أن دقة وروعة التعبير لدى ريفلين جعلته يتفوق على بن شمش ، رغم اقتراب الاثنين من المعنى إلى حد كبير .

ومن حيث المقابلات ، فقد اختار ريفلين الفعل יָאָה وهو يعني (جمل – حسن – ناسب – لاءم – خلق بـ) ، إرميا ١٠/٧ (من لا يخافك يا ملك الشعوب لأنه بك يليق).[1] وهو مقابل ملائم للمعنى .

---

(١) الطبري، ج ٥ ص ٣٠٦ وما بعدها – الرازي، ج ٦ ص ١٨٤ وما بعدها – الألوسي، ج ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧.
(٢) י.שטיינברג,ע',יאה עמ' 295,294 י.גור, ע' יאה • אבן שושן,ע' יאה • ד.שגיב, ע' יאה.

أما بن شمش فاختار المقابل רָאוּי وهو يعنى (خليق - كفء - لائق - أهل لـ - مستحق) ، وهو لفظ مثنوى ،[1] وهو الآخر ملائم للمعنى .

أما مقابل لفظ " المال " فجعله ريفلين עֹשֶׁר وهو يعنى (غنى - ثروة - ثراء - وفرة - فيض) ، مزامير ٣/١١٢ (رغد وغنى فى بيته) ، أمثال ٢٤/١٤ .[2] وهو قريب وملائم للمعنى ، باعتباره يدل على الثروة المالية والأملاك ومدى كثرتهما ووفرتهما .

أما بن شمش فاختار المقابل רְכוּשׁ وهو يعنى (أملاك - ملك - ممتلك - ثروة - مال) ، تك ٦/١٣ (كانت أملاكهما كثيرة) ، أخبار أول ٣١/٢٧ .[3] وهو مقابل قريب من المعنى، رغم دلالته على الممتلكات أكثر من مطلق الثروة .

ومن ثم فقد نجح كل من ريفلين وبن شمش فى الاحتفاظ بالمعنى هنا ، وإن تفوق فى ذلك ريفلين كما ذكرنا .

* * *

الجمعة ٦ : ﴿ قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ﴾

ركندورف : ...ואם תדמו בנפשכם, כי אתם קרובים לאלהים מכל בני האדם, בחרו.... [4]

ريفلين : ... אִם מְתַיַּמְּרִים אַתֶּם כִּי [רַק] אַתֶּם בַּעֲלֵי בְּרִית לֵאלֹהִים וְלֹא אָדָם אֲחֵרִים,הַנֵּה..... [5]

بن شمش : ... ואם טוענים אתם כי רק לכם, כידידי אללה, מיועד העולם-הבא הרי.... [6]

* نلاحظ هنا أن بن شمش يضيف جزءاً للآية : وهو מיועד העולם-הבא على الرغم من أن هذا الجزء لا يوجد له مقابل فى الأصل ، إذ يخلط المترجم هنا بين هذه الآية ، وبين ما ورد فى سورة البقرة الآية (٩٤) ، فى قوله تعالى : " إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت " . بما يحدث خللاً فى الفهم لدى المتلقى بصفة خاصة ، ويوحى بوجود نوع من التكرار الممل فى الأصل . بما يخل بالمعنى ، خاصة أنه تعالى ذكر فى آية سورة البقرة

---

(١) י.גור, ע' ראוי- אבן שושן,ע' ראוי - ד.שגיב, ע' ראוי .

(٢) י.שטיינברג,ע',עשר עמ' 673 -י.גור, ע' עשר- אבן שושן,ע' עשר - ד.שגיב, ע' עשר.

(٣) י.שטיינברג,ע',רכוש עמ' 785 - אבן שושן,ע'רכוש - ד.שגיב, ע'רכוש.

(٤) צ. ת רקנדורף, עמ' 324.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 655.

(٦) א.בן שמש ,עמ' 344.

ادعائهم باختصاصهم بالدار الآخرة دون غيرهم من الخلق ، بينما ذكر تعالى هنا – فى سورة الجمعة – إدعائهم بأنهم أولياء لله من دون الناس .

وما أشد هذا التباعد فى المعانى بين دلالة الآية (٩٤) من سورة البقرة ، وبين دلالة الآية (٦) من سورة الجمعة !

فى حين التزم كل من ركندورف وريڤلين بالأصل دون إضافات هنا . (*)

* * *

ثالثاً: هوامش الترجمات :

١- هوامش تحرف المعنى :

يونس ٩٣ : ﴿ ولقد بوأنا بنى إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم ... الآية ﴾

* المراد من قوله تعالى : " فما اختلفوا حتى جاءهم العلم " ، أى فما اختلف هؤلاء الذين فعلنا بهم هذا الفضل من بنى إسرائيل حتى جاءهم ما كانوا به عالمين ، وذلك أنهم كانوا قبل أن يبعث الله تعالى " محمداً " ﷺ مجمعين على نبوته ﷺ والإقرار به وبمبعثه غير مختلفين فيه بالنعت الذى كانوا يجدونه مكتوباً عندهم ، فلما جاءهم ما عرفوا كفر به بعضهم ، وآمن به بعضهم . والمؤمنون منهم كانوا قلة فذلك قوله تعالى : " فما اختلفوا حتى جاءهم العلم " ، والمراد بـ " العلم " ، أى الذى كانوا يعلمونه نبياً لله فوضع العلم موضع المعلوم ، وكان بعضهم يتأول العلم ههنا بكتاب الله ووحيه .(١) وذكر آخرون أن المراد بـ " فما اختلفوا " ، أى فى أمر دينهم ، إلا من بعد ما قرأوا التوراة وعلموا أحكامها . أو فما اختلفوا فى أمر " محمد " ﷺ ، إلا من بعد ما علموا صدقه بنعوته وتظاهر معجزاته .(٢)

وفى مقابل هذا نجد ركندورف يضيف الهامش رقم (٢) لديه مفسراً المراد " بالعلم " بأنه העוואנגעליאום أى (الإنجيل) .(٣) بما يعنى أن الفرقة والاختلاف إنما وقعتا بين اليهود والنصارى ، لا بين اليهود بعضهم بعضا ، حيث آمن بعضهم وكفر آخرون . ولم يشر إلى دلالة العلم الصحيحة فى الأصل ، والمراد به إما النبى ﷺ ، أو التوراة ، خاصة وأنه لم يجر ذكر هنا للنصارى أو للإنجيل .

والمترجم يسعى من وراء ذلك لإبعاد شبهة حدوث شقاق بين اليهود أنفسهم ، وإيمان بعضهم بالرسول ونبوته ؛ لأن فى هذا اعتراف بصدق الرسول ﷺ وصحة ما جاء به ، والمترجم يرى أن الرسول مجرد مدع للنبوة فكيف يذكر ما يؤكد صحة مذهبه ، ومن ثم عمد لمثل هذا الهامش .

---

* انظر كذلك : البقرة : ٥٨ ، ٩٤ ، ١٠٢ / الأعراف : ١٦١ / طه : ٨٣ – وهناك الكثير من الإضافات التى سبق أن ذكرناها فى طيات ذكرنا لظواهر هذه الدراسة .

(١) الطبرى ، ج ١١ ص ١١٤ ، ١١٥ – القرطبى ، ج ٨ ص ٣٨١ .

(٢) الزمخشرى ، ج ٢ ص ٢٥٢ – البيضاوى ، ج ٨ ص ١٧ .

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 122.

فى حين التزم ريفلين بالأصل دون هوامش .[1]

أما بن شمش فقد أضاف ما ذكره ركندورف فى هامشه فى المتن لديه ؛ إذ جعل مقابل قوله تعالى: "فما اختلفوا حتى جاءهم العلم" ולא נחלקו, היהודים והנוצרים ,ביניהם אלא בדיעותיהם [2] بما يوحى أن الخلاف هو خلاف آراء، لا خلاف عقيدة. ومن ثم فهو يعد أسوأ من ركندورف هنا، بما يؤكد عدم التزامه بالأصل، بل وجاءت ترجمته مغرضه مخلة بدلالة الأصل.

وبالتالى تصبح ترجمة ريفلين هى الأكثر دقة والتزاماً بالأصل دون إضافات أو هوامش .

* * *

البينة ٤ : ﴿ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة ﴾ .

* المراد " بالبينة " هنا ، الرسول ﷺ ، وما جاء به من القرآن الكريم الموافق لما فى أيدى أهل الكتاب .[3]

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد التزم منذ الآية الأولى بالإشارة فى الهامش رقم (١) لديه إلى أن المراد " بالبينة " هو القرآن הקוראן .[4]

كما التزم ريفلين هنا بهذا المفهوم، إذ يذكر فى الهامش رقم (٥) لديه ما يلى : ראה פרשה מ"ב ,פסוק ג'-פרשה י"ג -,פסוק י"ז -פרשה ב', פסוק פ"ג, פ"ד.[5] وهو يشير بهذا إلى مواضع أخرى من القرآن تتفق مع معنى هذه الآية وتفسرها كما فى الشورى (٣)، ويقصد بها قوله تعالى : "كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم". والرعد (١٧) ، والبقرة (٨٩ ، ٩٠) وذلك فى قوله تعالى : " ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ...الآية ". أى أن ريفلين يدرك هنا معنى " البينة " هنا ، وأنه محصور فى الوحى أو القرآن كما ذكر غالبية المفسرين .

بينما نجد بن شمش يشير فى هامشه رقم (٢) إلى أن المراد من "البينة" هو (العهد الجديد)، وذلك بقوله :היהודים והנוצרים נתפלגו לאחר הופעת ההוכחה- הברית החדשה .[6]

وهو بهذا يخل بالمعنى المراد تماماً ، إذ يبعد عن ذكر الرسول ﷺ أو القرآن الكريم مصوراً الأمر وكأنه مجرد خلاف بين اليهود والنصارى بعد بعثة " عيسى " عليه السلام ، وهو بهذا لا يعترف بنبوة الرسول ﷺ ، أو أن القرآن وحى سماوى – وهو ما أشار إليه فى مقدمته بالفعل – كما أنه يذم من ناحية أخرى النصارى وكتابهم، باعتبار أن الإنجيل هو سبب الشقاق والخلاف

---

(١) י. י. ריבלין, עמ' 214.

(٢) א.בן שמש ,עמ' 127.

(٣) القرطبى ، ج ٢٠ ص١٤٣ – الطبرى ، ج ٣٠ ص ١٦٩ .

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 359.

(٥) י. י. ריבלין, עמ' 749.

(٦) א.בן שמש ,עמ' 389.

الذى حدث بين بنى إسرائيل. ومن ثم فالهامش بعيد تماماً عن المعنى محرف للمراد الأصلى من الآية.

ومن ثم تكون ترجمة كل من ريفلين وركندورف هى الأفضل باعتبار إدراكهما للمعنى المراد من الأصل .

* * *

٢- هوامش تسئ للنبى ﷺ :

النساء ، ٤٦ : ﴿ من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعناً فى الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خير لهم وأقوم ... الآية ﴾ .

* المراد من قوله تعالى : " واسمع غير مسمع وراعنا " : إما الذم والتهكم منهم على الرسول ﷺ ، ويصبح المعنى : اسمع لا سمعت فكأنه أصم لا يسمع . أو أن " غير مسمع " يراد بها : غير مقبول منك ولا تجاب إلى ما تدعو إليه ، أى غير مسمع جواباً ترضاه ، وذلك على سبيل الإهانة والسب منهم لرسول الله ﷺ .

وإما أن يراد بهذا القول المدح ، أى اسمع منا غير مسمع مكروها . وأن " راعنا " على هذا المعنى يكون معناها : ارعنا سمعك ، اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم ، أو أمهلنا وانظر إلينا ، وانتظر نكلمك ، أو أفهم عنا وأفهمنا . (١)

وفى مقابل هذا فإن ركندورف قد اعتمد فى ترجمته لهذا الجزء من الآية على المعنى الآخر وهو المدح ، ولذا جاءت صيغته שמענו והתבונן בנו، ثم يضيف من لدنه ונורה אותך את אשר לא ידעת. مع الإشارة فى الهامش رقم (٦) لديه إلى ما يلى : מחמד התוכח עם היהודים על אמונתו, ובראותם, כי איננו בקי בספרי תנ"ך, אמרו לו: עוד ימים רבים לך לקרוא בספרי קדשנו ולהגות בהם, אז תוכל להתווכח עמנו. أى " أن الرسول محمداً قد تجادل مع اليهود حول عقيدته . وفى اعتقادهم فإن محمداً لم يكن ضليعاً فى التوراة ، ولذا فقد أمهلوه عدة أيام للاطلاع على كتبهم المقدسة وقراءتها ، وعندئذ يمكنه مجادلتهم " .(٢)

أى أن المترجم يفترض فى المتن أن الرسول ﷺ شخص أحمق جاهل ، ولذا فقد أخبره اليهود بأنهم سوف يعلمونه مالم يعلم ، ثم يؤكد هذا فى الهامش بإشارته إلى أن حمق الرسول ﷺ - حاشاه - هو الذى جعله يواجه أرباب العلم هؤلاء دون أن يتسلح بالمعرفة ، وأن كرمهم

---

(١) البيضاوى ، ج ١ ص ٩٠ ، ٩١ - الزمخشرى ، ج ١ ص ٥١٧ ، ٥١٨ - الطبرى ، ج ٨ ص ٤٣٥ ، ج ٦ ص ٥٣٦ ، ٥٣٧ - الرازى ، ج ١٠ ص ١١٧ ، ١١٨ - الألوسى ، ج ٥ ص ٤٧ .

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 47.

الزائد تجاهه هو الذى جعلهم يتعطفون عليه بمنحه مهلة للاطلاع ، والتفقه فى كتبهم المقدسة قبل أن يقدم على مجادلتهم بهذا الشكل . أى أن الرسول فى رأى المترجم :

أولاً : إنسان أحمق جاهل عديم المعرفة .

ثانياً : أن اليهود هم أرباب المعرفة وأصحاب الفضل على محمد هذا .

ثالثاً : أن الرسول - حاشاه - يعلم القراءة والكتابة ؛ ولذا فهو حسب المهلة الممنوحة له - قد اطلع على المصادر اليهودية وتعلم منها .

وبالتالى يخلص المترجم من وراء هذا إلى اطلاع الرسول ﷺ على المصادر اليهودية وتعلمه منها واقتباسه قرآنه منها ، وما أشد هذا القول وأبعده عن حقيقة الآية الكريمة ومعناها كما أشرنا إليه .

يؤيد ما ذكرناه من سوء طوية المترجم أنه فى تعليقه على قوله تعالى " واسمع وانظرنا " فى الهامش رقم (٧) يذكر أن المراد بهذه العبارة : שמע בקול אלהיך במונו أى " امتثل لأمر ربك مثلنا " .(١) أى أن الرسول ﷺ - حاشاه - مارق عاص غير ملتزم بشرع الله ولا أوامره ، ومن ثم فهؤلاء السادة من أرباب المعارف من اليهود يدعونه إلى اتباع شرع الله، وأن يطيعه مثلهم ، وأن يقتدى بهم فى ذلك . أى أن المترجم قد عكس الوضع تماماً ، وقلب الآية رأساً على عقب ، وهو يجتهد من وراء ذلك لإظهار مدى جلال اليهود وعظم قدرهم ، وتسامحهم إزاء من يتطاول عليهم مما يؤكد صحة عقيدتهم وصدقها ، وفساد ما جاء به هذا المدعى " محمد " - حاشاه - وذلك للحط من شأن الإسلام ورسوله فى مقابل إعلاء شأن اليهودية واليهود .

وقد غض المترجم الطرف عن ترجمته لمعنى قوله تعالى : " انظرنا " فى البقرة الآية (١٠٤) إذ جعل المقابل שמרנו בלבבנו ، حيث أشار فى الهامش رقم (١٠) هناك إلى أن المراد :"لا يكفى أن نرى وأن نسمع شريعة الرب ، بل ينبغى حفظها عن ظهر قلب".(٢)

وما أشد التباعد فى المعانى ، خاصة عندما يتعلق الأمر باليهود . بما يجعل ترجمة ركندورف لهذا الجزء من الآية فى غاية البعد والقصور عن مراد الآية ، بل إنها تحرف المعنى .

وفى مقابل ذلك نجد ريفلين قد التزم تماماً بالأصل ، إذ يترجم هذا الجزء كما يلى : ושמע בלי משמע [וראענא] - مع الإشارة فى الهامش رقم (٢) إلى الرأى الأول فى تفسير هذا الجزء باعتبار هذا القول منهم مسبة وذم للرسول ﷺ بقوله : כלומר יבואו דברים באוזניך ולא תשמע בהיותך חרש או מת או שמע בלי הבן או שמע ולא ישמעו אליך,וכוונתם לקלל את מוחמד. أى " أن المراد اسمع لا سمعت فكأنك أصم أو ميت .أو أن المعنى اسمع بدون أن تفهم ، أو اسمع غير مستجاب لك . وهدفهم هو سب محمد ﷺ ولعنه".(٣)

---

(١) המקור שעבר .

(٢) המקור שעבר, עמ' 9 .

(٣) י. י. ריבלין, עמ' 85,84.

بما يعني أنه قد اطلع على التفاسير الإسلامية وأدرك المراد المباشر للمعنى هنا . يؤكد هذا أنه قد ترجم معنى قوله تعالى : " راعنا " بالمقابل الصوتي ، مع الإشارة في الهامش رقم (٣) إلى الآية (١٠٤) من سورة البقرة ، وهامشه رقم (١) عليها .[١] حيث أشار فيه إلى أن لفظ "راعنا " قد استخدمه اليهود ، ويعتقد أنهم أرادوا به السخرية والهزؤ من خلال استخدامهم للفعل العبري רע ، بمعنى הרע שלנו ، أي أنت يا "محمد " شرنا أو سوء نا [٢] وهو بهذا يؤكد على مدى دقته والتزامه بالأصل من خلال اطلاع واع على التفاسير الإسلامية .

أما بن شمش فإنه ينحو منحى ركندورف ؛ إذ في نقله لمعنى هذه العبارة يصوغها كما يلي: [שמע]- שאינו נשמע- וכן: [ראענא] . حيث أفرد لفظ שמע ثم جعله بين أقواس، ووضع جملة שאינו נשמע كجملة اعتراضية . مع الإشارة في الهامش رقم (١٣) إلى أن المراد بهذا الجزء هو : כלומר שאינם מקפידים ב [קריאת שמע] ، أي أنهم لم يعودوا متمسكين بقراءة שמע[٣] بما يعني أنه حول الفعل " اسمع " שמע ، من صيغة الأمر (الطلب)، إلى صيغة الاسم ، مستغلاً بذلك التشابه الصوتي بين صيغة الفعل هنا ، وبين مصطلح صلاة שמע اليهودية. ومن ثم فقد تغير المعنى تماماً وأصبح أن (قراءة שמע لم تعد تسمع)، وكأن القرآن ينعى عليهم عدم تمسكهم بيهوديتهم، وعدم تلاوتهم لصلاة שמע ، مما يؤكد على صحة معتقدهم، إذ إن القرآن نفسه يدعوهم من خلال التوبيخ والتعنيف للتمسك بأصول دينهم . ومن ثم تنعدم الدعوة لليهود بالدخول في الإسلام ، بل ويصبح الرسول مجرد مصلح يهودي ، لا نبي مرسل . مما يخل تماماً بالمعنى ويبعده عن دلالته الأصلية ، بل ويحرفه كما فعل ركندورف.

ومن ثم يتأكد لنا مدى دقة ريفلين وحفاظه على الأصل ومن ثم فهو الأفضل .

* * *

القصص ٦ : ﴿ ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ﴾ .

* يذكر ركندورف في هامشه – على هذه الآية – رقم (٥) ما يلي :מוחמד אשר רק בשמע אזן ידע את ספרי תנ"ך ולא קראם מעולם, שמע כי פרעה והמן בקשו להשמיד את היהודים, לכן שם את המן ליועץ פרעה.

---

(١) המקור שעבר .

(٢) המקור שעבר, עמ' 15 .

(٣) א. בן שמש, עמ' 53,52.

أى " أن محمداً ﷺ قد علم التناخ من خلال السماع ، لكنه لم يقرأه ، لذلك فحينما سمع أن كلاً من " فرعون " و " هامان " قد أرادا إهلاك اليهود ، جعل " هامان " مستشاراً "لفرعون " .(١)

بما يؤكد سعى ركندورف الدائم للقول باطلاع الرسول ﷺ على المصادر اليهودية . وهو هنا يجعل الاطلاع عن طريق سماع الرسول ﷺ للمرويات اليهودية فى الجزيرة ، ومن ثم فقد نسج نتيجة لما سمعه - قصصه حول اليهود ، لكنه أخطأ - أى " محمد " - عندما جعل . " هامان "، والذى يرى المترجم أنه يرجع للعصر الفارسى - هو مستشار " فرعون " الذى يرجع لزمن " موسى" عليه السلام ، بما يوضح من جهة ثانية جهل الرسول ﷺ - حاشاه - بالتاريخ اليهودى وحقيقة تسلسله كما يتصوره المترجم . وما أشد ما يوقعه هذا المترجم على رسول الله ﷺ من إساءات وذم وتهكم يبعد تماماً عن روح المنهج العلمى ، لكنها تتفق - للأسف الشديد - مع ما ساد عصره من هجوم عنيف على الرسول ﷺ وعلى الإسلام بعامة ! بما يجعل الترجمة دون أدنى شك غير موضوعية وغير أمينة .

ومما يوضح عدم تمكن المترجم من الفهم الجيد للأصل ومراده مما يعد قصوراً فى المترجم نفسه - ما ذكره فى الهامش رقم (٦) على نفس هذه الآية . حيث جعل قوله تعالى : " ما كانوا يحذرون" يراد به כי בני ישראל יעלו מן הארץ . أى (خروج بنى إسرائيل من مصر) .(٢) على الرغم من أن المراد هنا بعيد تماماً عن دلالة الأصل ومراده . فالمراد هنا هو هلاك " فرعون " وملائه ، وزوال ملكه على يد " موسى " عليه السلام ، أى الإشارة إلى غرق " فرعون " وجنوده فى اليم وضياع ملكه ، لا ما ذكره المترجم من فكرة الخروج من مصر . مما يؤكد حرصه على مجرد الذم والنيل من الإسلام وكتابه ونبيه فى حين أنه هو نفسه ينقصه الكثير من العلم لفهم دقائق النص القرآنى بشكل سليم .

أما ريفلين فقد ذكر فى هامشه رقم (٨) على نفس هذه الآية ما يلى : המן נזכר בקשר עם פרעה מלבד כאן, ובפסוק ז' ופסוק ל"ח להלן, עוד בפרשה מ' פסוק ל"ח, בפרשה כ"ט פסוק ל"ח ,ופרשה מ' פסוק כ"ה עם פרעה וקרח: במדרש רבה במדבר רכ"ב, נזכר המן יחד עם קרח שאברו, בגלל אהבת הממון, [ראה ספרו של מורי: יוסף הורוביץ ז"ל, ערך המן] ، أى " أن " هامان " قد ذُكر مع " فرعون " فى العديد من المواضع فى القرآن الكريم ، وأنه قد ورد ذكره مع " فرعون " و קרח (قارون) وذلك فى سورة غافر الآية (٢٤) فى قوله تعالى : " إلى فرعون و هامان وقارون " . ثم ذكر أن كلاً من קרח و המן (قارون - هامان) قد ورد ذكرهما فى مدراش رابا عدد / ١٢٢ ، وأنهما قد هلكا بسبب حبهما للمال " .

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 225 .

(٢) שם .

وفي نهاية هامشه يذكر المرجع الذى استمد منه هذه المعلومة ، وهو كتاب " يوسف هورفيش " مادة המן .(١) أى أن المترجم يقرر هنا حقيقة علمية ذكرها أحد الباحثين ، وهى وجود ذكر لـ " هامان " مع קרח فى "مدراش رابا ". وهو بهذا أكثر أمانة فى الترجمة ، ودقة فى استقاء معلوماته وكيفية توظيفها فى خدمة النص، لا كما فعل ركندورف فى نقض وهدم النص.

أما بن شمش فقد أشار فى الهامش رقم (١) إلى ما يلى : המן- כינוי לכל צורר ישראל , שהיה כנראה נהוג בין יהודי אל-מדינה. أى " أن " هامان " هذا مجرد نعت لكل عدو من أعداء بنى إسرائيل ، وعلى ما يبدو فإن هذا الأمر كان شائعاً بين يهود المدينة" .(٢) أى أن المترجم يشير بشكل غير صريح لاستقاء الرسول ﷺ مضمون كتابه من المصادر اليهودية ، أو من مرويات اليهود فى المدينة حول تاريخهم . وهذا هو نفس نهج ركندورف كما سبقت الاشارة لذلك ، مما يجعل المترجم بمثابة المهاجم للرسول ﷺ القادح فيه وفى نبوته . بل إنه يضع هذا القول ، وهو فى الأصل مجرد حدس منه وتخمين ، كما يشير لهذا لفظ כנראה الذى استخدمه فى الهامش – بمثابة حقيقة مقررة ، مما ينفى عنه صفة العلمية ؛ لأنه لا ينبغى عليه وضع الفروض والاحتمالات ، ثم معاملتها وكأنها من المسلمات . بما يجعل هامشه هنا يحمل مضامين بعيدة عن النص وحقيقته ، ويؤكد فقط على رؤية المترجم للقرآن ورسوله .

مما سبق يتبين لنا مدى دقة ريفلين ، ومدى التزامه بالروح العلمية ، والمنهجية فى تعامله مع النص القرآنى . (*)

* * *

(١) י. י. ריבלין, עמ' 413.

(٢) א.בן שמש,עמ' 232,231.

* انظر كذلك على سبيل المثال لا الحصر : البقرة : ٦٥ ، ٧٣ ، ١٣٥ / آل عمران : ٢٣ / النساء : ٥٤ ، ٥٧ / التوبة : ٣٠ ، وغيرها من المواضع التى ذكرت فى سياق هذا البحث .

الفصل الثالث

مُعَوِّقات

الأداء الترجمي

تمهيد :

لا شك أن المترجم حينما يضيف، أو يحذف من النص الأصلي يدرك تمام الإدراك أن القارئ، إذا كان على دراية باللغة الأصل فسوف يضع المترجم على الفور في موقف الخائن، وسيدرك أنه قد تلاعب بالنص الأصلي ولم يكن أميناً معه. وهذا أمر يحسب للقارئ المزدوج اللغة. ولكن ما الحال بالنسبة لمن لادراية له باللغة الأصلية؟ إن هذا الأمر هو الأكثر خطورة وأهمية؛ نظراً لما يترتب على تدخل المترجم في النص من فاقد ما في عملية الاتصال.

إن هذا الفاقد متعلق بما نطلق عليه هنا معوقات الأداء الترجمي، سواء أكانت هذه المعوقات نابعة من المترجم في الحالتين السابق ذكرهما، الحذف والإضافة.

أو أنها نابعة من قصور اللغة الهدف عن تحمل دلالات الأصل، وعدم قدرتها على إخراجه ثانية بنفس شحنته الأصلية.

أم أنها تتعلق بالمترجم من جهة غير مباشرة، وهي عدم تمكنه من أدواته الرئيسية، أي سوء الفهم للأصل لديه.

أم أنها تتعلق بالمترجم كذلك، ولكن في صورة أكثر سوءاً، وهي تحريف المعنى الأصلي؛ بهدف توجيه النص لخدمة غرض ما من أغراض المترجم خلافاً لرأي المبدع الأول ووجهة نظره.

ويدخل تحت هذا الجزء الأخير مسألة الشكل وقضيته ومدى تعلقه بالمضمون. خاصة وأن للشكل أهميته الكبرى في بعض مناهج الترجمة، وهو منهج التكافؤ الشكلي.

ومن هنا كان ضرورة تناول هذه النقاط في جزئية أخيرة من هذا البحث كي تكتمل أمامنا الصورة بكل تفاصيلها ودقائقها؛ للحكم على التراجم حكماً سليماً موضوعياً مع إرجاع بنود هذا الحكم إلى أصولها الحقيقية دون خلط بين سوء المترجمة، وسوء المترجم نفسه، وبين قصور اللغة، وعدم تمكن المترجم من أدواته.. إلخ.

إن الهدف من هذا الفصل يعد اللبنة الأخيرة في بناء هذا الحكم بشكل أكثر دقة وأمانة، ومن هنا كان إفراد العناصر السابقة بالدراسة في هذه الجزئية من البحث.

* * *

أولاً: قصور اللغة المترجم إليها (الهدف):

١- على مستوى المفردات:

المائدة ٤٢ : ﴿ سماعون للكذب أكالون للسحت ... الآية ﴾

ركندورف : ... ואוכלים את אשר לא יאכל להם ... (١)

ريفلين: ... אוֹכְלֵי הָאָסוּר,... (٢)

بن شمش: ... ולוקחים ריבית אסורה .... (٣)

* "السحت" هو الحرام، أو هو كل ما لا يحل كسبه. وهو من سحته إذا استأصلته؛ لأنه مسحوت البركة. ويسمى الحرام سحتاً- عند "الزجاج"- لأنه يعقبه عذاب الاستئصال والبوار. وقال "الخليل" : لأن في طريق كسبه عاراً، فهو يسحت مروءة الإنسان. والمراد به هنا والمشهور هو الرشوة في الحكم. (٤) والآية مسوقة لإظهار فظائع أخرى لليهود وأحبارهم كالكذب وأخذهم أموال الناس بالباطل.

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم التعبير אשר לא יאכל להם . وهو يقترب من القول السابق بأن "السحت" هو : كل ما لا يحل كسبه. إلا أن المترجم فقد قوة الأصل ودقته وبلاغته التعبيرية هنا، خاصة فيما يتعلق بنزع البركة منه وتحريمه، بل إن المقابل قاصر عن دلالة التحريم هنا، وذلك محاولة من المترجم لتخفيف حدة الأصل بما يخل بالمعنى.

في حين نجد ريفلين قد استخدم المقابل المباشر للأصل وهو لفظ האסור ولاشك أن هذا المقابل يشير لمعنى التحريم وعدم الحل، وأنه أمر محظور. لكن رغم كل هذا فالمقابل العبري قاصر عن إظهار هذه البلاغة القرآنية في اختيار لفظ "السحت" هنا دون غيره من ألفاظ اللغة، وذلك باعتبار أن اللغة العبرية نفسها قاصرة عن مجاراة الرقعة اللغوية العربية الواسعة، والتي تعد ظاهرة المترادفات - إن جاز لنا هذا التعبير- إحدى سماتها الرئيسية.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل ריבית אסורה (الربا المحرم)، وهو تعبير ملائم للمعنى، ولكنه مع ذلك لا يفي بدلالات الأصل. خاصة إذا أخذنا في الاعتبار قول "الفراء" من أن أصل "السحت" هو شدة الجوع، وهو الحرام يحمل عليه شدة الشره. (٥) ومع إدراك كل من ريفلين وبن شمش للمراد من الأصل حسب ما ذكره المفسرون، لكن مع هذا يظل المقابل لديهما غير وافٍ بدلالات الأصل.

* * *

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 63.

(٢) י. י. ריבלין,עמ' 110

(٣) א. בן שמש, עמ' 68.

(٤) البيضاوي، ج٢ ص ١٥٠ - القرطبي، ج٦ ص ١٨٢ ومابعدها- الطبري،ج١٠ ص ٣١٨ وما بعدها - الرازي، ج١١ص ٢٣٤، ٢٣٥ - الألوسي، ج٦ ص ١٤٠، ١٤١.

(٥) الرازي، المرجع السابق، نفسه - الالوسي، المرجع السابق، نفسه.

٢- على مستوى الحرف

أ- الفرق بين الواو، والفاء من أدوات العطف:

البقرة ٥٨ : ﴿ وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً... الآية ﴾

ركندورف : ונאמר: עלו אל העיר הזאת ,ואכלו בה די שבעכם.... (١)

ريفلين: וּבְאַמְרֵנוּ: " בּוֹאוּ אֶל הָעִיר הַזֹּאת וַאֲכַלְתֶּם מִמֶּנָּה לְעֹנֶג מִכָּל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁכֶם,... " (٢)

بن شمش: כי כאשר ציווינו להם:" בכל פעם שתעברו באחת הערים ,תוכלו לספק בה מזונותיכם כאוות נפשותיכם,... " (٣)

* والمراد بالفاء في قوله تعالى : "فكلوا" الجزاء، أي أن الفعل الأول هنا "أدخلوا" بمنزلة الشرط، والأكل هنا بمنزلة الجزاء، أي جزاء الدخول، ومن ثم عطف هنا بالفاء دون الواو لما كان وجود الأكل متعلقاً بدخولهم فيها. فكأنه قال : إن دخلتموها أكلتم منها، فالدخول مؤهل للأكل، والأكل متعلق وجوده بوجود الأول وهذا بخلاف ما في سورة الأعراف الآية (١٦١)، وذلك في قوله تعالى : "اسكنوا هذه القرية وكلوا"، حيث لم يتعلق الأكل بالدخول إذ الأكل هنا متقدم دون انقطاع، ومن ثم عطف بالواو دون الفاء. (٤)

وفي مقابل هذا الفارق في المعنى بين الواو والفاء، نجد كلاً من ركندورف وريفلين يستخدم نفس المقابل سواء في آية سورة البقرة، أو في آية سورة الاعراف، وهو صيغة ואכלו لدى ركندورف (٥)، وصيغة ואכלתם لدى ريفلين (٦) بما يخل بجمال الأصل.

ولاشك أن هذا الفاقد في المعنى قد تأتى هنا من قصور اللغة العبرية ذاتها عن مجاراة دلالة التنوع في العطف بالفاء دون الواو والعكس في اللغة العربية. إذ إنها تستخدم في الحالتين نفس المقابل، وهو الواو، فالواو في العبرية تؤدي معنى العطف، لكنها مع ذلك لا تبرز الفارق في المعنى بين العطف بالواو وما يفيده من الإشراك في الحكم، وبين العطف بالفاء وما يفيده من دلالة التوالي والترتيب (٧) ثم إنها تستخدم في العبرية كذلك للدلالة على جواب الشرط بمعنى אז أو אם כן كما في تك ١٣/٩ אִם הַשְּׂמֹאל וְאִיָּמִינָה (إن ذهبت شمالا فأنا يميناً)، وفي مل٢ ٧/٤. וְאִם יְמִיתֻנוּ וָמָתְנוּ (وإن قتلونا متنا) (٨). ومن ثم فالقصور في المعنى نابع هنا من اللغة نفسها، وليس من المترجمين. وهو ما يؤكد عدم إمكانية نقل البلاغة القرآنية كاملة عند ترجمة معانيه لأي لغة من لغات العالم.

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 6,5.

(٢) י. י. ריבלין,עמ' 8.

(٣) א. בן שמש, עמ' 7.

(٤) الرازي، ج٣ ص ٤، ٥

(٥) צ. ה. רקנדורף, עמ' 95.

(٦) י. י. ריבלין,עמ' 165 .

(٧) د. محمد بحر عبد المجيد، بين العربية ولهجاتها والعبرية، ص ٦٨.

(٨) י.שטיינברג, ע"ו,עמ' 199,ע' אם עמ',55- א.אבן שושן ע' ו,ע' אם - ד.שגיב, ע"ו, ע' אם.

أما بن شمش فالقصور نابع منه هو، إذ لم يحاول حتى محاولة سابقيه من استخدام واو العطف، بل عمد إلى حذف العطف تماما من سورة البقرة الآية (٥٨) فجاء بالصيغة תכלו לספק בה، مستخدماً دلالة ضمنية تشير لفكرة الجزاء، لكنها قاصرة عن إبراز جمال الأصل؛ لأن الأصل قد استخدم أداة للجزاء ولم يأت بالجملة مجردة من الأداة كما فعل بن شمش.

وإن كان هذا ممكنا في اللغتين كأن نقول : إن ذاكرت نجحت، أو : إن تذاكر فستنجح. ولكن ما يؤيد القصور هنا أنه استخدم في سورة الأعراف العطف بالواو ואכלו. [١] وعلى الرغم من إدراك المترجم لدلالة الأصل، والفارق القائم في الحالتين، إلا أنه لم يلتزم بالأصل التزاما تاماً. بل تغاضى عن حرف الجزاء والعطف في إحدى الحالتين، بما أضاع الجمال القرآني من تنويع استخداماته اللغوية.

ومن ثم كان قصور اللغة هو الجانب البارز هنا، وإن حاول بن شمش تلافيه على حساب جزء من البلاغة القرآنية، مما يجعل الترجمة لدى الجميع غير وافية بالمعنى الأصلي.

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف مقابل "الأمر بالدخول" الفعل עָלָה وهو يعني (علا - سما- ارتفع- صعد- عرج- هاجر إلى إسرائيل)، خر ١٣/٢٤. وهو لا يبغي من وراء هذا إلا الإيحاء بفكرة الخروج من مصر إلى أرض كنعان، خاصة وأن هذا الفعل يستخدم في حالة الذهاب إلى أرض كنعان من مصر، باعتبار أن هذه الاخيرة أرض سهلية، والأولى أرض جبلية، كما ورد في تك ١/١٣ (فصعد أبرام من مصر) [٢]. على الرغم من أن الأصل يدل على أن الأمر بالدخول إلى الأرض المقدسة كان بعد الخروج، وليس قبله. ومن ثم فالمقابل بعيد عن المعنى، خاصة وأن المراد الدخول الفعلي، وليس مجرد الاتجاه صوبها.

يؤيد هذا أن المترجم ذاته قد استخدم في مقابل "الدخول" الفعل בָּא كما في سورة يوسف الآية (٦٧). بينما استخدم في سورة المائدة الآيات (٢٢، ٢٤)، الفعل עָבַר אֶל، بما يوقعه في استخدام أكثر من مقابل لنفس المعنى، بما يخل بدلالة الأصل.

كما أنه في مقابل قوله تعالى : "من حيث شئتم"، الذي يدل على إطلاق الأكل من أي مكان على جهة التوسعة للمبالغة، حيث لم يحظر عليهم بعض الأكل ولا بعض المواضع، بل أحل لهم جميع مواضعها، وأذن بنقل حاصلها إلى أي موضع شاءوا. ودلالة "رغداً" تعني أنهم مرخصون بالأكل منها واسعا، وليس عليهم القناعة لسد الجوع. [٣]

نجد ركندورف يستخدم المقابل דַּי שְׂבָעֲכֶם ، والفعل שָׂבַע يعني (شبع- اكتفى- امتلأ- ارتوى -رضي)، تث١٤/٢٩ (ويأكلون ويشبعون)، ولفظ שָׂבֵעַ يعني (شبع- وفرة- كثرة)، لا ١٩/٢٥ (فتأكلون للشبع). [٤] وهو بهذا المقابل قد حذف أولاً قوله تعالى : "حيث شئتم"،

---

(١) א. בן שמש, עמ' 101,100

(٢) י.שטיינברג, ע' עלה-עמ' 641,640-א.אבן שושן ע' עלה -ד. שגיב ע' עלה.

(٣) الرازي، ج٣ ص ٤، ٥ - الألوسي، ج١ ص ٢٦٥.

(٤) י.שטיינברג,ע'שָׂבַע,שָׂבֵעַ -עמ'801,800-א.אבן שושן ע'שָׂבַע ,שָׂבֵעַ-ד.שגיב ע' שָׂבַע,שָׂבֵעַ.

كما حذف دلالتها بالكلية فى الترجمة - ثم استخدم التعبير די שבעכם وهو قاصر تماماً عن الإيحاء بإطلاق الأكل على سبيل التوسعة، لا على سبيل سد الجوع فقط. ومن ثم جاءت ترجمته هنا قاصرة عن المعنى المراد.

يؤكد هذا التصور أنه استخدم فى آية سورة الأعراف المقابل כטוב בעיניכם للدلالة على التوسعة فى الأكل. وقد ذكرنا أن هذا المقابل غير واف بالمراد الأصلى كذلك، ومن ثم جاءت ترجمة ركندورف فاقدة لجانب بلاغى فى الأصل مخلة بدلالات المفردات، بما يجعلها قاصرة عن المعنى.

أما ريفلين فقد حافظ على استخدام المقابلات المباشرة، حيث استخدم صيغة לְעֹנֶג كمقابل لـ "رغداً" والمراد به العيش الهنئ الوفير، ولفظ עֹנֶג يعنى (متعة- تنعم- نعيم- مسرة- لذة- هناء)، إشع ١٣/٥٨ (دعوت السبت لذة)[1]. وهو مقابل ملائم للمعنى السابق ذكره لـ "رغداً" باعتبار أن التنعم بالشئ والتلذذ به يقتضى كثرة هذا الشئ وعدم انقطاعه.

وأما دلالة قوله تعالى : "من حيث شئتم" فجعل مقابلها جملة מכל אשר תאוה נפשכם، وهو مقابل ملائم للمعنى موافق للإشعار بالسعة وتعدد المواضع والأنواع، بل والإذن بنقل المحاصيل من موضع لآخر كما ذكر المفسرون. وقد أفلح ريفلين من خلال هذا فى نقل المعنى إلى حد كبير. يزيد هذا أنه استخدم المقابل المباشر "للدخول" وهو בא كما التزم بنفس الصيغة فى سورة الأعراف الآية (١٦١)، كما سبق أن ذكرنا، وبالتالى فهو الأفضل هنا والأقرب للمعنى.

أما بن شمش فيبدأ الآية بـ בכל פעם שתעברו באחת הערים وهذه الصيغة بعيدة تماماً عن معنى الأصل، بل هى تتفق مع ما ورد فى سفر العدد ١٧/٢٠: ٢١- ٢٢/٢١: ٢٣، وذلك باعتبار ما يتعلق بتعدد المواضع التى تنقل فيها بنو إسرائيل، وأنهم قد دخلوا ومروا على أكثر من مكان قبل دخولهم الأرض المقدسة. ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة عن المعنى هنا، خاصة وأن الفعل עבר ב قاصر عن دلالة "الدخول"؛ لأنه يدل على معنى المرور، وليس الدخول. والمترجم يسعى من وراء هذا لإضفاء الصبغة القرآنية على الأصل بما يخرج عن حد الأمانة فى النقل.

كما أنه استخدم مقابل لفظ "رغداً" جملة תוכלו לספק בה מזונותיכם وهو بهذا يوحى بفكرة التزود بالطعام لاستكمال المسير، وليس الدعوى للإقامة فيها - ثم إنه جعل الطعام لمجرد التزود بما يحتاج إليه لا للتوسعة والتنعم، أى أنه وقع فيما وقع فيه ركندورف عند فهمه لهذا المعنى، لكنه خلافا له أدرك فقط فكرة نقل المحاصيل من هذه الأرض إلى أماكن أخرى، دون دلالة التوسعة، وذلك من خلال استخدام المقابل כאות נפשותיכם إلا أنه لم يتمكن من الوصول لدلالة التنوع فى الأماكن مع التنوع فى النوع. حيث أردك الأخير دون الأول.

وبصفة عامة جاءت ترجمته غير ملتزمه بالأصل لحمل النص بالمضامين القرآنية وهى غير وافية من حيث المقابلات. يزيد هذا أنه عدل فى آية سورة الأعراف لاستخدام للمقابل לצורככם כרצונכם

---

(١) י.שטיינברג, ע' ענג-עמ' 652- א.אבן שושן ע' ענג -ד.שגיב ע' ענג.

وبالتالى تصبح أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريفلين رغم فقدانه لجزء من بلاغة الأصل نتيجة قصور اللغة المتلقية.

* * *

(ب) الفرق بين حرفى الجر (عن ، من):

- المائدة ١٣ : ﴿ فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به .. الآية ﴾.

ركندورف : ... על אשר העתיקו את דברי ממקומם....[١]

ريفلين: ...יְסַלְּפוּ אֶת הַדְּבָרִים מִמְּקוֹמָם,... [٢]

بن شمش: ...וכעת הם מסרסים ומעקמים את הכתוב בתורה ...[٣]

* ذكر هنا قوله تعالى : "يحرفون الكلم عن مواضعه"، ثم ذكر فى سورة المائدة الآية (٤١) قوله تعالى : "يحرفون الكلم من بعد مواضعه".

وقد أشار البعض إلى أن المراد فى الحالتين واحد، وأنه تعالى وضع (بعد) موضع (عن) كما يقال : جئتك عن فراغى، أى من بعد فراغى. وذكر "الألوسى" فى تفسيره أنه قد جاءت بعض القراءات بـ (يحرفون الكلم عن مواضعه). [٤]

وأشار آخرون إلى أن قوله تعالى : "من بعد مواضعه" أدل على ثبوت مقار الكلم واشتهارها أكثر مما فى قوله تعالى : "عن مواضعه"؛ وذلك لأن الظرف يدل على أنه بعد ما ثبت الموضع وتقرر حرفوه عنه. كما أن لفظ (بعد) يشير إلى أن التحريف كان من بعد إلى موضع أبعد، وفيه من المبالغة فى التشنيع ما لا يخفى، إذ يدل على أنهم جمعوا بين الأمرين فكانوا يذكرون تأويلات فاسدة ويحرفون اللفظ أيضا فى الكتاب. [٥]

فى مقابل هذا نجد أن المترجمين جميعاً قد التزموا بنفس المقابل فى الحالتين، حيث استخدموا الصيغ ממקומם- מִמְּקוֹמָם- את הכתוב בתורה وذلك فى المائدة الآية (١٣) ثم استخدموا الصيغ ממקומם - ממקומם- את הכתובים ، فى الآية (٤١) من نفس السورة، أى أنهم لم يظهروا البلاغة فى الأصل نتيجة التنوع فى الاستخدام بين حرفى الجر (عن) ، و (من + الظرف). ويبدو أنهم اعتمدوا على القول الأول لدى المفسرين، إلا أن هذا قد أضر بالجمال القرآنى، والتنوع فى الاستخدام، وهو ما فقده الجميع هنا. وبالتالى جاءت ترجماتهم للآية (٤١) من نفس السورة غير وافية بالمعنى إلا فى إطار الدلالة الأولى السابق ذكرها.

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 61.

(٢) י.י. ריבלין ,עמ' 106.

(٣) א.בן שמש ,עמ' 66.

(٤) الطبرى، ج١٠ ص ٣٠١ وما بعدها - الألوسى، ج٦ ص ١٣٥ وما بعدها.

(٥) الألوسى، المرجع السابق، نفسه - الرازى، ج١١ ص ٢٣١ وما بعدها.

وقد جاء هذا القصور فى الدلالة نتيجة قصور اللغة العبرية نفسها إذ إن حرف النسب מן يستخدم فى العبرية لنفس دلالات حرفى الجر (من) و (عن)، وهو ما يؤكده ما ورد فى تك ١٩/٨ יָצְאוּ מִן הַתֵּבָה (خرجت من الفلك)، وفى إرميا ٥/٢ רָחֲקוּ מֵעָלַי (ابتعدوا عنى)، وفى حزقيا ٣/ ١٩ שָׁב מִרִשְׁעוֹ (يرجع عن شره).

وبالتالى فاللغة العبرية لا تفرق بين هذين الحرفين بما يجعل من الصعب على المترجمين إيجاد مقابل ملائم للأصل، ومن ثم أتت الترجمة قاصرة غير وافية بالمراد.

ومن حيث المقابلات فقد سبق ذكرها فى سياق هذا البحث.

* * *

ثانيا: سوء الفهم:

١- على مستوى المفردات:

البقرة ٧١ : ﴿ قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولاتسقى الحرث مسلمة لا شية فيها ... الآية ﴾.

ركندورف : ...,אל תהי רזה ממשך בעול ומהשקות את האדמה, תמימה תהיה בלי מום,... (١)

ريفلين : ... פָּרָה אֲשֶׁר לֹא רַל (בְּשָׂרָה) מֵחָרֹשׁ הָאֲדָמָה וּמֵהַשְׁקוֹת הַשָּׂדֶה, תְּמִימָה (תִּהְיֶה) לֹא מוּם בָּהּ" ... (٢)

بن شمش : ... פרה אשר לא עלה עליה עול לצורכי חרישה או השקאה, תמימה תהיה בלא כל מום... (٣)

* المراد بقوله تعالى "مسلمة" : أى سالمة من العيوب، أو هى التى سلمها أهلها من العمل. أو التى أخلص لونها من سلم له إذا خلص له. (٤) و"الشية" : هى خلط لون بلون آخر لايكون فيه، أو هى مافيها لون يخالف لون جلدها، ذلك أن الشية هى اللون. (٥)

وفى مقابل هذا المعنى نجد اتفاق المترجمين على استخدام صيغة واحدة تقريباً، إذ استخدم الجميع لفظ תמימה مقابل قوله تعالى : «مسلمة». ولفظ תָּמִים يعنى (مكتمل - تام - كامل

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7.

(٢) י. י. ריבלין - עמ'10.

(٣) א.בן שמש- עמ'8.

(٤) الطبرى، ج٢ ص ٢١١وما بعدها - الألوسى، ج١ص٢٩١ - القرطبى، ج١، ٤٥٢ وما بعدها.

(٥) الطبرى، المرجع السابق، نفسه- الألوسى، المرجع السابق، نفسه- البيضاوى، ج١ ص ١٦٢- الراغب الأصفهانى، ص ٥٢٥..

- ناجز - سوى - سليم - صحيح - بلا عيب)، خر ١٢/٥ (شاة صحيحة)، حزقيا ١٥/٥.[١] وهو مقابل ملائم للمعنى.

أما مقابل "الشيّة" فقد استخدم الجميع التعبير בלי מום / לא מום בה / בלא כל מום، ولفظ מום يعنى (عيب - نقص - خلل - شائبة)، صمو٢ ١٤/٢٥ (لم يكن فيه عيب)، نشيد ٤/٧ [٢] وهو مقابل قاصر تماماً عن المعنى السابق ذكره.

إذاً أساء المترجمون الفهم هنا للفظ، حيث اعتقدوا أن المراد هو التأكيد على انعدام العيب فى صفة هذه البقرة. فى حين أن الأصل مراده أن قوله تعالى : "لا شيّة فيها" تأكيد لما سبق ذكره فى الآية (٦٩) من نفس السورة فى قوله تعالى : "صفراء فاقع لونها". فهى تأكيد للصفرة الخالصة واللون التام، وليس كما ذكر المترجمون أنها تأكيد للسلامة بما يجعل جميع المترجمين مقصرين فى فهم المعنى هنا.

* * *

٢- الأعراف ١٦٣ : ﴿واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شُرّعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم.... الآية﴾.

רקנדורף : ... אשר חטאה ביום השבת, בהראות אליהם הדגים ביום שבתם, אך ביום אשר הללו את השבת, לא נראו הדגים... [٣]

ريفلين : ....אֲשֶׁר חִלְּלוּ אֶת הַשַּׁבָּת בְּבוֹא אֲלֵיהֶם דְּגֵיהֶם בְּיוֹם שָׁמְרָם אֶת שַׁבָּתָם בָּחֹק , וּבְיוֹם אֲשֶׁר לֹא שָׁבְתוּ לֹא בָּאוּ אֲלֵיהֶם...[٤]

بن شمش: ...אשר הדגים היו באים אליהם בעצמם אם היו מקיימים את השבת כהלכתו, אך כשלא היו שומרים על השבת לא היו באים,...[٥]

* المراد هنا الحديث عن بنى إسرائيل سكان تلك القرية، التى كانت بالقرب من البحر، والذين تعدوا أحكام يوم السبت فخرجوا للصيد فيه، خلافاً لأمر الله لهم بعدم العمل يوم السبت. والمراد بقوله تعالى : "شُرّعاً"، أى ظاهرة على وجه الماء، وهو جمع شارع، من شرع عليه إذا دنا وأشرف. وفى الشروع معنى الإظهار والتبيين. وهى حال من الحيتان. وقال "الليث" : حيتان شُرّع، أى رافعة رءوسها. وإضافة الضمير إلى الحيتان - وهى الأسماك - باعتبار أن المراد الحيتان الكائنة فى تلك الناحية التى هم فيها. [٦]

---

(١) י.שטיינברג, ע' תמים עמ'889-א.אבן שושן,ע' תמים -ד. שגיב ע'תמים.

(٢) י.שטיינברג, ע' מום עמ'440-א.אבן שושן ,ע' מום - ד.שגיב ע' מום.

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 95.

(٤) י.י.ריבלין- עמ' 166.

(٥) א.בן שמש - עמ' 101.

(٦) البيضاوى، ج٢ ص٢٤٧ - القرطبى، ج٧ ص ٣٠٤ وما بعدها- الطبرى، ج١٣ ص ١٧٩ وما بعدها - الرازى، ج١٥ ص ٣٦ وما بعدها - الألوسى، ج٩ ص ٨٩ وما بعدها.

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف قد حذف قوله تعالى : "شُرَّعاً" مع الضمير فى "حيتانهم" بما أخل بالمعنى، حيث اكتفى بدلالة الفعل נראה على المعنى، أى (ظهور الحيتان لهم). ولاشك أنه قد اقترب إلى حد ما من المعنى، إلا أنه لم يشعر بقوة الأصل ودقته، خاصة فى استخدام لفظ الإتيان مع الظهور على صفحة الماء، بما يؤكد عظم الفتنة وشدتها عليهم.

وفى مقابل هذا نجد ريفلين يستخدم مقابل لفظ "شُرَّعاً" الصيغة בָּחֹק، حيث أساء الفهم هنا، إذ اعتقد أن "شُرَّعاً" حال من السبت، وليس من الحيتان، فيبدو أنه اعتقد أن المراد أنهم يأتونهم يوم يقيمون السبت حسب الشرع، وبالتالى فقد خلط بين دلالة الشُّرَّع، وبين دلالة الشَّرع، وهو النهج والطريق. وبالتالى جاءت ترجمته هنا قاصرة عن المعنى، وعن إظهار مدى ما تعرض له القوم من الفتنة هنا. لكنه التزم رغم ذلك بالضمير فى "حيتانهم" مثل الأصل.

أما بن شمش فقد تبع ريفلين فى سوء الفهم هنا، إذ أرجع هو الآخر الحال للسبت، وصار المعنى لديه : (أن الحيتان تأتيهم بأنفسها إذا كانوا يقيمون السبت حق قيامه). وبالتالى جاءت ترجمته كذلك قاصرة عن المعنى، مع عدم التزامه بالضمير فى (حيتانهم).

وبالتالى يصبح أقرب المقابلات للمعنى هنا هو ما استخدمه ركندورف، رغم ما عليه من تحفظ.

إلا أنه مما يؤخذ على ركندورف أنه جعل مقابل "ويوم لا يسبتون" التعبير ביום אשר הללו את השבת، والفعل הִלֵּל يعنى (فخّم- بجّل - سبّح) وقد سبق ذكر معناه [1]، وهو يدل على معنى بعيد تماماً عن مراد الأصل، إذ المراد يوم لا يقيمون أحكام السبت، أى فى أى يوم آخر من أيام الأسبوع. وبالتالى تتغير دلالة الترجمة فيصير معناها (يوم يبجلون السبت)، وهذا مخالف للمعنى. ولا ندرى أهذه إساءة فهم من المترجم، أم خطأ مطبعى نتيجة التشابه بين الفعل הִלֵּל والفعل חִלֵּל والذى يعنى (دنس - انتهك حرمة - أفسد)؟ وإن كان الاحتمال الأخير هو الأرجح هنا.

وبصفة عامة يظهر لنا لدى كل من ريفلين وبن شمش مدى سوء فهم اللفظ ومرجعه. كما يظهر لنا إدراك ركندورف للمعنى هنا إلى حد ما، ومن ثم فهو الأفضل، رغم عدم نقله للمعنى كاملاً.

* * *

البقرة ٨٥ : ﴿ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم... الآية﴾

ركندورف : ...רק בעשות עול ובהשית איבה עזרתם איש את אחיו,.... [2]

ريفلين : ...וַתַּעַזְרוּ אִישׁ אֶת אָחִיו לָקוּם עֲלֵיהֶם בְּרֶשַׁע וּבְאֵיבָה,...[3]

---

(١) י.שטיינברג, ע' הלל עמ'192,191 - א.אבן שושן ,ע' הלל - ד.שגיב ע' הלל.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 8,7.

(٣) י.י. ריבלין-עמ' 12,11.

بن شمش : ,,משתלטים עליהם בחתירות ומלחמות,,... [1]

* "التظاهر" هو التعاون. وهو مشتق من الظهر، كأنهم يشد بعضهم ظهر بعض. أما "الإثم" فهو ما يذم عليه فاعله ويلام. [2] و"العدوان" هو مجاوزة الحد في الظلم والتعدي في حدود الله. وهو من الجذر "عدا"، والعدو يعني التجاوز ومنافاة الالتئام، فتارة يعتبر بالقلب فيقال له : العداوة والمعاداة. وتارة بالمشي فيقال له : العدو، وتارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة فيقال له : العدوان والعدو. [3]

والمراد هنا : أنكم (يا بني إسرائيل) تتعاونون على بعضكم البعض بالإثم والظلم والجور، أي تخرجون متظاهرين على فريق منكم. [4]

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يستخدم الفعل עָזַר كمقابل لمعنى "التظاهر"، إلا أنه يقدم ويؤخر في الآية خلافا للأصل. ثم يستخدم مقابل "الإثم" التعبير בעשות עול ، ولفظ עָוֶל يعني (حيف - جور - ظلم - إجحاف - ضيم - غبن - هضم حقوق)، حزقيا ٣/٢٠ (وعمل إثماً)، أيوب ٣٤/٣٢. [5] وهو مقابل قريب من المعنى. إلا أن المترجم قد استخدم نفس هذا المقابل في سورة المائدة الآية (٢) كمقابل "للإثم"، ثم استخدم لفظ צֶדֶק كمقابل لمعنى "البر". و"البر" هو خلاف "الإثم"، ولكن لفظ עול ليس خلاف لفظ צדק ، بل إن خلافه هو لفظ רֶשַׁע - ومن ثم كان لفظ עولقريب من المعنى إلا أنه غير واف بالمراد الذي يؤديه لفظ רֶשַׁعبشكل أقوى.

أما مقابل "العدوان" فقد استخدم التعبير הֶשִׁית אֵיבָה ، والفعل הֶשִׁית يعني (وضع - جعل)، تك ١٥/٣. أما لفظ אֵיבָה فهو يعني (عداء - عداوة - خصومة - ضغينة- بغض)، تك ١٥/٣ (وأضع عداوة بينك وبين المرأة) [6] ومن ثم فقد أساء المترجم الفهم هنا، إذ خلط بين دلالة العداء بالقلب، وبين دلالة العدوان بالإخلال في العدل، والظلم للغير، وبالتالي جاءت ترجمته غير وافية بالمعنى هنا قاصرة عن المراد من الأصل بصفة عامة.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل עזר - مثل ركندورف - وهو مقابل مباشر للمعنى . إلا أنه كان أكثر دقة من ركندورف باستخدامه للفظ רֶשַׁע كمقابل "للإثم"، وهو يعني (شر- ظلم- إثم- جور- ذنب- جرم)،صمو ١ ١٤/٢٤ (من الأشرار يخرج شر)، ميخا ١١/٦ (موازين الشر). [7] وهو الأفضل لمعنى "الإثم" هنا باعتباره يدل على الخروج عن العدل والحق، وكذلك يدل على معصية الرب، وأخيراً فهو عكس لفظ צֶדֶק المقابل المباشر "للبر".

أما مقابل "العدوان" فقد سار على نهج ركندورف باستخدام المقابل אֵיבָה، بما يؤكد سوء الفهم لديه كذلك، وبالتالي جاءت ترجمته غير وافية بالمراد، نتيجة سوء الفهم.

---

(١) א.בן שמש- עמ'10,9.

(٢) الطبري، ج٢ ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٣) الراغب الأصفهاني، ص ٣٢٦، ٣٢٧.

(٤) الطبري، المرجع السابق، نفسه -الألوسي، ج١ ص ٣١١ وما بعدها.

(٥) י.שטיינברג, ע' עול עמ'621. א.אבן שושן,ע' עול -ד. שגיב ע'עול.

(٦) י.שטיינברג,ע' שת- השית עמ' 838, ע' איבה עמ' 32- א.אבן שושן ע' שת- השית, איבה -ד. שגיב ע' שת- השית ,איבה.

(٧) י.שטיינברג' ע' רשע עמ' 798- י. גור ע, רשע - א.אבן שושן ע' רשע -ד. שגיב ע' רשע

أما بن شمش فقد استخدم الفعل הִשְׁתַּלֵּט وهو فعل مشتوى يعنى (تسلط - تحكم- سيطر- هيمن على- استولى على - طغى على- ساد- تغلب على). [1] وهو يقترب من المعنى إلا أنه أوسع دلالة من مراد الأصل؛ لأن المراد هو التعاون وليس السيطرة والهيمنة. كما استخدم مقابل "الإثم" لفظ התירה والذى يعنى (سعى - اجتهاد - توخى- حض)، وهو لفظ مشتوى[2]، وهو بعيد تماماً عن مراد الأصل.

ثم يستخدم مقابل "العدوان" لفظ מלחמה الدال على الحرب والكر والفر، وهو بهذا يسئ الفهم هو الآخر، إذ يخلط بين العدوان بمعنى الإخلال بالحق، وبين دلالة الاعتداء، خاصة وأن المراد هو توبيخهم على ما يرتكبونه فى حق الغير من مظالم وليس توبيخهم على الحروب، وبالتالى جاءت ترجمته قاصرة تماماً عن المراد هنا.

ومن ثم فقد أخفق جميع المترجمين فى نقل دلالة "العدوان" هنا.

يؤيد سوء الفهم هنا أنه فى سورة المائدة الآية (٦٢) حذف ركندورف لفظ "العدوان" من الترجمة ، فى حين استخدم ريفلين نفس المقابل الذى استخدمه هنا وهو لفظ האיבה أما بن شمش فقد عدل إلى المقابل שִׂנְאָה والذى يعنى (كره - كراهية - مقت - بغض)، صمو ٢ ١٥/١٣، مزامير ٢٢/١٣٩. [3] هو مقابل أولاً : يؤكد على قصور دلالة لفظ מלחמה عن المعنى المراد فى اعتقاد المترجم نفسه. وثانيا : فهو قاصر كذلك عن دلالة "العدوان". ويبدو أنه قد اعتمد على فهم كل من ركندورف وريفلين للمعنى الخاص "بالعدوان" بما يخل بالمعنى هنا كذلك. [*]

* * *

٢- على مستوى الأدوات (الحرف):

أ- أدوات النفى : (لا - لن)

البقرة ٩٥ : ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم... الآية ﴾

الجمعه ٧ : ﴿ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم ... الآية ﴾.

ركندورف : ... אך לא יבחרוהו על מעשי ידיהם....

ركندورف: אמנם לא יבחרו בו לנצח על מעשי ידיהם.... [4]

ريفلين : אַךְ לֹא יִתְאַוּוּ אוֹתוֹ לְעוֹלָם בַּאֲשֶׁר קִדְּמוּ יְדֵיהֶם לַעֲשׂוֹת...[5]

---

(١) א.אבן שושן ע' שלט - השתלט -ר.שגיב ע' שלט - השתלט - י. גור ע' שלט - השתלט.

(٢) א.אבן שושן ,ע' התירה-ר. שגיב ע' התירה - י.גור ע'התירה ،

(٣) י.שסיינברג. ע' שנאה עמ' 809-א.אבן שושן ע' שנאה - ר.שגיב ע' שנאה.

* انظر كذلك : البقرة : ١٠٢/ آل عمران : ٢٥ / البينة : ٣.

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 324,9.

(٥) י.ריבלין- עמ' 13, 655.

بن شمش: אך הם לעולם לא ישאפו למות מפחד העונש,... [1]

* ذكر "الزمخشري" أن (لن) تدل علي استغراق النفي في زمن المستقبل، بخلاف (لا)، فإن (لن) لتأكيد ما تعطيه (لا) من النفي في المستقبل. وإن خالفه في ذلك "الزركشي" بقوله: "إنهما بمعنى واحد" [2]، وقد أكد "الرازي" قول "الزمخشري" بأن (لن) أقوى ألفاظ النفي [3] إلا أن ما ذكره "الزركشي" خارج عن إطار الطبيعة اللغوية التي لا تعترف بوجود لفظين أياً كان نوعهما بنفس المعنى في جميع سياقاتهما، وإلا لرفضت اللغة أحدهما على الفور، وأقرت الآخر. وهو ما يتفق بالفعل مع وجود هذا التنوع القرآني في استخدام أدوات النفي.

والآيتان مسوقتان لتكذيب دعوى اليهود في أن لهم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس وأنهم أولياء لله أحباء له.

وفي مقابل ذلك التفاوت والتنوع في الاستخدام القرآني لأدوات النفي، نجد جميع المترجمين قد استخدموا نفس الصيغة في الحالتين وهي الأداة (לא) مع الفعل في زمن المستقبل، وهو ما أخل تماماً بالمعنى السابق، ومن ثم جاءت الترجمات قاصرة عن إبراز جانب التأكيد على النفي في آية سورة البقرة، خلافاً لآية سورة الجمعة، والتي تمكن المترجمون من الاقتراب كثيراً من دلالة النفي فيها. ومرد سوء الفهم هنا هو اعتقاد المترجمين أن المعنى في الحالتين واحد، مما انعكس بشكل سلبي على الترجمة في الحالتين، خاصة وأن اللغة العبرية تفرق مثل اللغة العربية بين درجات تأكيد النفي: من ذلك أن الأداة (לא) مجردة تستخدم للنفي بما يقابل الأداة (لا) في العربية، كما في تك ٢/١٩، ويشو ٥/٢٠، خر ٨/٥ לא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ (لا تنقصوا منه).

بينما تستخدم الأداة (עוד) بين الأداة (לא) وبين الفعل المضارع لتدل على النفي المطلق للفعل، (أي تأكيد النفي) وهو ما يقابل الأداة (لن) مع المضارع في العربية، وذلك كما في أيوب ٩/٢٠ וְלֹא עוֹד תְּשׁוּרֶנּוּ מְקוֹמוֹ (مكانه لن يراه بعد). [4]

ومن ثم فإن عدم إدراك المترجمين للفارق في المعنى من جهة، وربما عدم الالتزام الكامل بالأصل من جهة أخرى، قد حالا دون نقل البلاغة القرآنية كاملة للغة العبرية، بما يجعل ترجمة الآية (٩٥) من سورة البقرة لدى الجميع قاصرة وغير وافية بالمراد الأصلي.

وأما من حيث المقابلات، فقد سبق أن أشرنا إلى أن الفعل בָּחַר والذي استخدمه ركندورف يقصر عن دلالة "التمني" و ما يتعلق بها من أعمال القلوب واللسان معاً.

في حين نجح كل من ريفلين وبن شمش في الاقتراب من المعنى باستخدام الفعلين הִתְאַוָּה-שָׁאַף، وإن كان الفعل התאוה أقوى في دلالته مقارنة بغيره من الأفعال كما سبق أن ذكرنا.

---

(١) א.בן שמש- עמ' 344,11.

(٢) الزركشي، ج٢ ص ٤٢٠، ٤٢١.

(٣) الرازي، ج٣ ص ٢١٣، ٢١٤.

(٤) سيد سليمان محمد، النفي في العهد القديم، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٩، ص ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤.

إلا أن ما يؤكد قصور ترجمة ركندورف هو حذفه للتوكيد بـ "أبداً" من الآية (٩٥)- بما أضاع دلالته بينما احتفظ بالمقابل לנצח في الحالة الثانية مما يؤكد عدم دقة المترجم، وعدم التزامه بالتكرار في جميع الأحوال.

في حين كان ريفلين أكثرهم دقة والتزاماً بالأصل، كما أفلح بن شمش في الاقتراب من المعنى بشكل جزئي فقط، خاصة وأنه حذف قوله تعالى "أيديهم" في الحالتين رغم دلالته البلاغية في النص، كما أشرنا في سياق هذا البحث.

ومن ثم نجد ترجمة ريفلين هي الأقرب للمعنى، والأكثر دقة هنا مقارنة بغيره من المترجمين.

* * *

ب- حـــرف الجـــر:

آل عمران ٢٥: ﴿ فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ... الآية ﴾

ركندورف: אך מה יעשו בקבצנו אותם ביום הפקודה אשר אין ריב בו. (١)

ريفلين: וְאוּלָם אֵיכָה (יִהְיֶה) בַּאֲשֶׁר נֶאֱסֹף אוֹתָם לְיוֹם אֵין סָפֵק בּוֹ... (٢)

بن شمش: ומה יגידו כשנאספם ביום שאין ספק בבואו... (٣)

* المراد هنا باللام في قوله تعالى : "ليوم"، أي الجزاء، والمعنى لجزاء يوم أو لحساب يوم، ويصبح معنى الآية: فكيف إذا جمعناهم لما يحدث في يوم، ولما يكون في ذلك اليوم من فصل الله القضاء بين خلقه، ماذا لهم حينئذ من العقاب والعذاب الأليم (٤). وذلك في معرض ذكر الرد على ادعاء اليهود بأنه لن تمسهم النار إلا أياماً معدودات.

وفي مقابل هذه الدلالة لحرف الجر (اللام) نجد كلاً من ركندورف وبن شمش يستخدم (الباء) بدلاً منها، وبالتالي يصبح المعنى لديهما : (فكيف إذا جمعناهم في يوم) وبالتالي جاءت الترجمتان فاقدتين للمعنى المراد هنا، وهو التهويل والترهيب مما ينتظرهم من العقاب والجزاء في هذا اليوم. وليس المراد ذكر جمعهم في هذا اليوم فقط، بل التخويف مما ينتظرهم فيه، وهو ما أخفق فيه المترجمان.

في حين نجد ريفلين قد أدرك المعنى، حيث استخدم (اللام) الدالة على الغاية أو الهدف، ويصبح المعنى لديه :(فماذا يحدث حينما نجمعهم ليوم لاريب فيه؟) أي أنه ذكر الغرض، وليس الظرف، ومن ثم فقد أدرك المعنى هنا.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 30.

(٢) י.י.ריבלין - עמ' 51.

(٣) א.בן שמש - עמ' 34.

(٤) الطبري، ج٦ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥- الرازي، ج٧ ص ٢٣٤ ، ٢٣٥.

كما أن ركندورف قد أخطأ حينما استخدم مقابل "الريب" وهوالشك، لفظ ריב الدال على المجادلة والمخاصمة، وما أشد البعد بين المعنيين. بل إن المترجم قد وقع هنا فى أسر (الصديقات المزيفة) نتيجة التشابه الصوتى بين اللفظين، رغم بعد المعنى.

فى حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالمقابل السليم لـ "لا ريب" وهو אין ספק ، ومن ثم جاءت أفضل الترجمات هنا هى ترجمة ريفلين الذى أدرك المعنى المراد.

* * *

البقرة ١٢٠ : ﴿ ... ما لك من الله من ولى ولا نصير ﴾.

ركندورف: ... אין משגב ומעוז לך באלהיך. (١)

ريفلين: ... לֹא מָגֵן לְךָ בֵּאלֹהִים וְלֹא מוֹשִׁיעַ . (٢)

بن شمش: ... לא יהיה לך בפני אללה לא מגן ולא מושיע. (٣)

* المراد هنا : ما لك من معين يعصمك ويشرب عنك من الله، أى لن يكون لك من ينصرك، أو يلى أمرك من الله فيدفع عنك ما ينزل بك من عقوبته، ويمنعك من ذلك إن أحل بك الله ذلك. (٤)

وفى مقابل هذا المعنى نجد ركندورف وريفلين يستخدمان التعبير באלהיך / באלהים ، أى أنهما قد استخدما (الباء) كمقابل لـ (من)، وبالتالى صار المعنى لديهما : (ليس لك فى الله من نصير ولا معين)، أى أنهما قد أساءا فهم المراد هنا خاصة وأن لفظ الجلالة هنا يعرب مفعولاً به، وليس فاعلاً.

فى حين أدرك بن شمش هذا المعنى، لذا فقد استخدم صيغة בפני باعتبار أن المراد هو لن يكون لك من ينصرك ويذب عنك عذاب الله تعالى. وبالتالى فقد أدرك المعنى بأن مراده هو أمام الله، أو فى مواجهته، ومن ثم فهو الأفضل هنا.

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف مقابل "الولى" وهو فعيل من وليت أمر فلان إذا صرت قيماً به. أى أنه يدل على التصرف فى الشؤون الخاصة به ومراعاته (٥). - لفظ מִשְׂגָּב والذى يعنى (معتصم - معقل- حصن منيع- ملاذ- مدخل)، مزامير ١٩/ ١٠ (ويكون الرب ملجأ للمنسحق ملجأ فى أزمنة الضيق)، مزامير ٥٩/ ١٠. ومجازا يدل على المدافع أو الحامى كصفة للرب المخلص. (٦) وهو يقترب من معنى "الولى" إلى حد ما، لأن ثمة فارق لغوى بين الولى وبين الملجأ والحامى.

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 11.

(٢) י.י.ריבלין- עמ'17.

(٣) א.בן שמש- עמ' 13.

(٤) الطبرى، ج٢ ص ٥٦٤.

(٥) الطبرى، المرجع السابق، نفسه.

(٦) י.שטיינברג,ע' משגב עמ' 508-א.אבן שושן,ע' משגב- ד. שגיב ע' משגב.

وأما "النصير" وهو المؤيد والمقوى [1] فقد استخدم مقابلها لفظ מָעוֹז وهو يعنى (موئل - معتصم - ملاذ - حصن-معقل - قوة)، إرميا ١٧/١٩ (يارب عزتى وحصنى وملجئى). [2] وهذا المقابل قاصر عن المعنى الأصلى، يؤيد هذا أن المترجم عدل عنه فى سور التوبة الآيات (٧٤، ١١٦)، وفى الرعد الآية (٣٧)، وفى العنكبوت الآية (٢٢)، وفى الشورى الآيات (٨، ٩، ٣١)- إلى المقابل עוזר ומושיע . بينما استخدم فى سورة النساء الآية (٤٥) المقابل עוזר ומגן ، أى أنه استخدم لفظ עוזר كمقابل "للولى"، وهو أفضل إلى حد ما عما استخدمه هنا، خاصة وأنه يستخدم فى سورة التوبة الآية (١١٨) لفظ משגב كمقابل "للملجأ"، وهو بالتالى يحاول هنا إسباغ الصفات اليهودية للرب على النص الأصلى، بما يخل بالمعنى ويجعل ترجمته قاصرة عن الدلالة المرادة، خاصة وأنه لم يراع تكرار أداة النفى فى الأصل، والتى تؤكد نفى النصرة والولاية نفياً قطعياً. كما أنه أضاف ضمير الخطاب אלהיך، رغم أن فى ذلك الترهيب لا ينبغى وصف الله تعالى بأنه (ربه)؛ لأن هذا لا يليق فى هذه الحالة بالله عز وجل، بالإضافة إلى قصور مصطلح אלהים عن دلالة لفظ الجلالة "الله" تعالى كما سبق ذكر ذلك فى فصل المقابلات. وبالتالى فالترجمة هنا بعيدة وقاصرة وغير ملتزمة بالأصل.

أما ريفلين وبن شمش فقد استخدما مقابل "الولى" لفظ מָגֵן وهو يعنى (حام- مدافع- نصير- واق- ولى)، تث ٣٣/٢٩ (بالرب ترس عونك). [3] وهو المقابل المباشر "للولى".

وأما "النصير" فاستخدما المقابل מוֹשִׁיעַ وهو يعنى (مخلص- غائث- منقذ- منج)، إشع ٦٣/٨ (فصار لهم مخلصا). [4] وهو قريب من دلالة لفظ עוֹזֵר إلا أنه يشير لمعنى المخلص من الضيق. وهو مقابل ملائم للمعنى، خاصة وقد استخدمه ركندورف نفسه أحيانا كما أن أشرنا.

وبالتالى فإن المقابلات لدى كل من ريفلين وبن شمش قريبة ملائمة للمعنى، إلا أن أفضل الترجمات لهذا الجزء من الآية هى ترجمة بن شمش حيث راعى نسق الأصل، ومعناه، والمقابلات المباشرة للمعنى، وبالتالى فهو الأكثر دقة هنا.

* * *

الإسراء ٣ : ﴿ ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾

ركندورف : ... אשר הצלנו אותם ואת נח... [5]

ريفلين : ... אֲשֶׁר נִסַּלְנוּ וְנִשָּׂאנוּ עִם נֹחַ... [6]

بن شمش: ... אשר נשאנו בתיבה עם נח... [7]

---

(١) الطبرى، ج٢ ص ٤٨٩.

(٢) י.שטיינברג, ע' מעוז עמ' 482- א.אבן שושן ע'מעוז - ד.שגיב ע'מעוז.

(٣) י.שטיינברג,ע' מגן עמ' 430-431 - א.אבן שושן ע'מגן - ד.שגיב ע'מגן.

(٤) י.שטיינברג,ע' ישע,הושיע עמ'352 - א.אבן שושן ע'ישע,הושיע - ד.שגיב ע'ישע,הושיע.

(٥) צ. ת. רקנדורף, עמ' 151.

(٦) י.י.ריבלין- עמ' 279-280

(٧) א.בן שמש- עמ' 166.

* المراد "بالذرية" : هم بنو إسرائيل الذين من نسل من نجا مع نوح عليه السلام والإنجاء هنا كان مع نوح عليه السلام ببركة شكره. وفي ذلك حث للذرية على الاقتداء به، وزجر لهم عن الشرك، وفيها تذكير بإنعامه عليهم بإنجاء أبائهم من الغرق في سفينة نوح. فالإنجاء كان لهم مع نوح وبسببه، وليس إنجاء لهم ولنوح أيضا. (١)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف يسئ فهم معنى حرف الجر (مع) هنا، إذ اعتبره بمثابة عطف، وبالتالي جاء المعنى لديه : (الذين أنجيناهم ونوح)، وليس مع نوح. بما أضاع المعنى السابق تماماً.

في حين التزم كل من ريفلين وبن شمش بالأصل، حيث استخدما المقابل المباشر وهو الأداة (עם) إدراكاً منهما للمعنى المراد هنا.

ومن حيث المقابلات، فقد استخدم ركندورف الفعل הֵצִיל باعتبار أن الحمل هنا كان للإنجاء، أي أنه اتجه للنتيجة، وليس للمقدمة، وهو مقابل قريب من المعنى.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل נָטַל وبمعنى (حمل - رفع)، إشع ٦٣/ ٩ (ورفعهم وحملهم). (٢) وهو من خلال استخدام نفس هذه الصيغة נטל ונשא يستدعي ما ورد من تذكير بني إسرائيل بأنعم الله عليهم وذلك في سفر إشعيا ٩/٦٣. وهذه إضافة من المترجم تخرج عن حدود الأصل، بل وتربط القارئ بالمقرا مستدعية في ذهنه العديد من المفاهيم المقرائية، خلافاً للأصل.

يؤيد هذا أنه قد استخدم في سور القمر الآية (١٣)، وبني الآية (٤١)، والحاقة الآية (١١) المقابل נשא فقط. ثم استخدم في سورة الإسراء (٧٠) المقابل נטל فقط. مما يؤكد أن هذا الموضع يرغب في إبرازه. بشكل مخالف عن باقي المواضع، ومن ثم فالترجمة هنا محملة للأصل بمعان لم ترد فيه.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل المباشر للحمل وهو الفعل נָשָׂא-נִשָּׂא ثم أضاف لفظ בתיבה باعتبار أن المراد حملهم في سفينة نوح، كما ذكر المفسرون.

ومن ثم جاءت أفضل الترجمات لهذا الجزء من الآية ترجمة بن شمش.

* * *

٣- على مستوى الجملة :

البقرة ٥٤ : ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم ... الآية ﴾ .

ركندورف: ... והמיתו את נפשכם... (٣)

---

(١) الرازي،ج ٢٠ ص ١٥٤- الألوسي، ج١٥ ص ١٥، ١٦.

(٢) י.שטיינברג, ע' נטל עמ' 552- א.אבן שושן ע'נטל - ד.שגיב ע'נטל.

(٣) צ. ח. ריקנדורף, עמ' 5.

ريفلين: ... וְהִרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו... (١)

بن شمش: והירגו איש את אחיו ואיש את רעהו החוטאים... (٢)

* والمراد هنا : أن يقتل بعضهم بعضاً ولا يتصور أن يقتل الرجل منهم نفسه. وهو ما أجمع عليه غالبية المفسرين. (٣)

فى حين نجد ركندورف قد أساء الفهم، حيث التزم بحرفية النص. ولذا جعل الأمر وكأنه قتل الرجل لنفسه، خلافاً للأصل. بما أضاع المعنى السابق ذكره.

فى حين نجح ريفلين فى إدراك المراد المباشر من المعنى هنا. وبالتالى فهو الأفضل وقد استخدم التعبير איש את אחיו وهو المقابل المباشر لما ذكره المفسرون.

أما بن شمش فقد سار على نهج ريفلين، حيث أدرك المعنى، إلا أنه أضاف من لدنه جملة جديدة وهى ואיש את רעהו החוטאים ، وذلك حسب ما ورد فى سفر الخروج ٣٢/٢٧ והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו . كما أن الوصف החוטאים جاء باعتبار ما ورد فى خر ٣٢/٣٠ חטאתם חטאה גדולה بما يضفى على النص ظلالاً مقرائية لم ترد به، خاصة وأن المعنى متقارب بين الجملتين. والمترجم يسعى من وراء هذا للإيحاء بوجود تطابق بين القرآن والتوراة، وبالتالى يمكن القول بفكرة الاقتباس فى القرآن من المقرا، بما يخل تماماً بالالتزام، ويخرج عن حدود الأمانة.

ومن ثم تصبح أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين.

* * *

البقرة ٢٤٧ : ﴿ ...والله واسع عليم﴾

ركندورف: ...כי הוא אדיר ויודע כל. (٤)

ريفلين : ... וֵאלֹהִים רַב [חֶסֶד] וְיוֹדֵעַ [כֹּל]". (٥)

بن شمش: ...כי הוא רב דעת". (٦)

* والمراد هنا : بـ النعت "واسع"، أى أنه موسع فضله مفضال، يوسع على الفقير ويغنيه وينعم من فضله على من يحب، أو أنه ذو سعة، أو أنه يعنى واسع الفضل والرزق والرحمة. وذلك

---

(١) י.י.ריבלין ,עמ' 7.

(٢) א.בן שמש ,עמ' 7

(٣) الطبرى، ج ٢ ص ٧٨، ٧٩- الرازى، ج٣ ص ٩١- القرطبى، ج١ ص ٤٠٠ وما بعدها.

(٤) צ. ה. רקנדורף, עמ' 22.

(٥) י.י.ריבלין ,עמ' 39.

(٦) א.בן שמש ,עמ'26.

رداً على قولهم : "ولم يؤت سعة من المال" وهو أحد شبهات بنى إسرائيل ألقوها حينما اعترضوا على تعين "طالوت" ملكاً عليهم. (١)

وفى مقابل هذا استخدم ركندورف لفظ אַדִּיר والذى يعنى(جبار - عظيم - قدير - ذو بأس- شديد- قادر على كل شئ)، إشع ٣٣/ ٢١. (٢) والمقابل قاصر عن المعنى السابق إذ إنه يشير للقوة والجبروت، وليس للفضل والرزق.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل المباشر وهو التعبير רַב חֶסֶד باعتبار دلالة لفظ רַב على العظم والكثرة. وأما لفظ חסד فهو المقابل المباشر للفضل بما يتفق مع القول السابق أنه كان واسع الفضل. وبالتالى فهو الأفضل هنا.

أما بن شمش فقد استخدم المقابل רַב דַּעַת ، حيث أساء الفهم إذ اعتقد - على ما يبدو- أن واسع ترجع للعلم، أى أن علمه واسع، أو شامل، ولذا جاء بالترجمة على هذا النحو، ولم يدرك أنهما صفتان لله عز وجل مختلفتان. فالأولى واسع، رداً على قولهم "ولم يؤت سعة من المال" وأنه تعالى قادر على إغناء من يشاء بقدرته. وأما المراد بـ "عليم" فهو أنه عالم بمقادير ما يحتاج إليه فى تدبير الملك، وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل. ومن ثم فهو قادر بعلمه على إصلاح أمرهذا الملك لمعرفته وعلمه بمايصلح أمرعباده. (٣) وقد أضاع المترجم هذا المعنى تماماً نتيجة سوء فهمه لمراد اللفظ "واسع" ومرجعه.

وبالتالى فإن أفضل الترجمات هى ترجمة ريفلين الذى حافظ على كونهما صفتين مختلفتين لاختلاف متعلقهما ومرادهما.

* * *

ثالثاً: التحريف :

إذا كان المترجم هو الذات الفاعلة فى الترجمة فإن أمانته فى النقل ينبغى أن تكون أمانة مطلقة على المستوى النظرى، وأمانة موجهة، أو شبه أمانة على مستوى التطبيق. بمعنى أن المترجم قد يعمد أحياناً إلى تحريف النص لخدمة غرض فى نفسه، أو لإظهار أمر لا يرغب الأصل فى إظهاره، أو أنه لم يذكره مطلقاً. ومن خلال هذا الفهم لطبيعة الأمانة لدى المترجم، بعامة، فإن تحريف المعنى على مستوى النص الدينى يصبح أمراً فى غاية الخطورة، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بفكرة المترجم حول انتحال بعض آراء هذا النص، وعدم صحتها، أو عدم صحة نسبتها. وسوف نعرض لبعض النماذج التى تظهر لنا إلى أى مدى كان التزام المترجمين، أو تحريفهم لنص القرآن الكريم عند نقله إلى اللغة العبرية.

* * *

---

(١) البيضاوى، ج١ ص ٢٥٣ - الطبرى، ج٥ ص ٣١٤ ، ٣١٥- الرازى، ج٦ ص ١٨٦ ، ١٨٧ - الألوسى، ج٢ ص ١٦٧.

(٢) י.שטיינברג, ע' אדיר עמ' 10- א.אבן שושן ע'אדיר - ד.שגיב ע'אדיר.

(٣) الرازى، ج٦ ص ١٨٦.

البقرة ٦٩ : ﴿ ... قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ﴾.

ركندورف: ... ויאמר: מראה יהי אדום וצהב ... (١)

ريفلين: ... וַיֹּאמֶר: כִּי אָמַר , פָּרָה צְהֻבָּה צְהֻבָּה מְאֹד... (٢)

بن شمش: ... ועונה : " אדומה - חומה" ..... (٣)

* قوله تعالى : "صفراء فاقع لونها"، أي أن لونها أصفر، وهو من الصفرة المعروفة، وتأكيدها "بالفقوع" للدلالة على أن صفرتها شديدة الصفرة. وذلك في معرض ذكر الصفات الأساسية والعرضية للبقرة التي أمر بنو إسرائيل بذبحها. (٤)

وفي مقابل هذا اللون الأصفر نجد ركندورف يستخدم المقابل אדום וצהב ، ولفظ אָדוֹם يعني (أحمر- أحمر قان، وهو قريب من لون الدم)، عد ١٩/٢ פרה אדומה (بقرة حمراء)(٥). وأما لفظ צָהֹב فيعني (الأصفر الذهبي - الصفرة) لا ١٣/٣٠ (شعر أشقر). (٦)

ومن ثم أصبح للبقرة لونان الأحمر والأصفر، وهو بهذا يخل بالمعنى ذلك أنه جعل اللون الأساسي هو اللون الأحمر، بما يتفق مع ما ورد في سفر العدد ١٩/١- ١٠ حول صفة البقرة الحمراء التي تحرق للتطهر بها من النجاسة، وبما يوحي بفكرة الاقتباس من المقرا. لكنه لم يتمكن من ذكر لفظ "الفقوع" إلا بمقابله المباشر وهو لفظ צהב ، وذلك باعتبار أن "الفقوع" مختص فقط بالصفرة، كما يختص النصوع بالبياض، والحلوك بالسواد، إلى غير ذلك. ومن ثم صار المعنى بعيداً عن الأصل حيث ذكر تعالى لوناً واحداً للبقرة، وقد أكد وحدة هذا اللون بقوله عز وجل "مسلمة لا شية فيها"، (٧) أي أنها ذات لون واحد مكتمل، لا أثر للون آخر فيه. (٨) ومن ثم جاءت الترجمة هنا محرفة لتأكيد فكرة التطابق بين المقرا والقرآن، مما يوحي بفكرة الاقتباس من المصادر اليهودية في القرآن، والتي يجتهد المترجم أيما اجتهاد في إثباتها.

أما ريفلين فكان أكثر أمانة ودقة في النقل إذ استخدم المقابل المباشر لمعنى "للصفرة" وهو لفظ צהב ، ثم أكده بالمقابل المباشر "للفقوع" حيث كرر لفظ צָהֹב ثانية مع التأكيد عليه بلفظ מאד ، مما يؤكد فهمه الكامل للمعنى هنا، ومن ثم جاءت ترجمته ملتزمة بالأصل.

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 7,6.

(٢) י.י.ריבלין , עמ' 10,9.

(٣) א. בן שמש, עמ' 8 .

(٤) الطبري، ج٢ ص ٢٠٢- الرازي، ج٣ ص ١٣٣- القرطبي، ج١ ص ٤٥٠ ، ٤٥١ - الزمخشري، ج١ ص ١٥٠

(٥) י.שטיינברג, ע' אדום עמ' 11- א.אבן שושן ע'אדום - ד.סגיב ע'אדום.

(٦) י.שטיינברג, ע' צהב עמ' 714- א.אבן שושן ע'צהב - ד.סגיב ע'צהב.

(٧) البقرة : ٧١.

(٨) الطبري، المرجع السابق، نفسه- الرازي، المرجع السابق، نفسه.

أما بن شمش فقد سار على نهج ركندورف حيث استخدم نفس المقابل אדום ، ثم أكده بمقابل "الفقوع" وهو لفظ חום والذي يعني (بني – عسلي– قمحي– أسود) تك ٣٠/٣٢ (كل شاة سوداء) [١] أي أنه حول اللون من الصفرة الفاقعة إلى الأحمر المائل للبني، وذلك ليتفق النص مع ما ورد في سفر العدد كما سبق الذكر، دون أدنى التزام بالأصل. وهو بهذا يعد أشد تحريفا للأصل مقارنة بركندورف، خاصة أنه حول اللون بعيداً تماماً عن الصفرة. وبالتالي تصبح أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين.

* * *

التوبة ٣٤ : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله.. الآية ﴾.

ركندورف : אתם המאמינים ! רוב החכמים אוכלים את הון האנשים בלא הועיל.... [٢]

ريفلين: המאמינים, הנה רבים מהחכמים והנזירים יאכלו את הון האנשים בשוא... [٣]

بن شمش: המאמינים! רבים מן ראשי המנזרים והכמרים הנוצרים מכלים את רכוש הבריות על דברים בטלים... [٤]

* المراد هنا : الشروع في بيان حال الأحبار والرهبان في إغوائهم لأراذلهم إثر بيان سوء حال الأتباع في اتخاذهم لهم أرباباً، وفي ذلك تنبيه للمؤمنين حتى لا يحوموا حول ذلك الحمى. فإنه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق، وصفهم هنا بالطمع والحرص على أخذ أموال الناس بالباطل. [٥] و"الأحبار"، هم علماء اليهود، و"الرهبان"، مجتهدو النصارى في العبادة. [٦]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف لفظ "الأحبار" من الترجمة، ثم يستخدم لفظ חכמים للإشارة إلى "الرهبان" – على الرغم من أنه سبق أن استخدم نفس هذا اللفظ كمقابل لـ "الأحبار" كما في الآية (٣١) من نفس السورة – وهو يسعى من وراء الحذف هنا لقصر الآية على النصارى فقط.

يؤيد هذا ما ذكره في الهامش رقم (٢) لديه، من أن (المقصود بهؤلاء، هم قسيسو النصارى الذين أخذوا الأموال من أتباع دينهم مقابل تكفير ذنوبهم). [٧] ومن ثم فالحذف هنا جاء لتحريف المعنى، وقصره على النصارى فقط، إبعاداً وتنزيهاً لليهود عن مثل هذه الجريمة.

---

(١) י.שטיינברג, ע' חום עמ' 225- א.אבן שושן ע' חום - ד.שגיב ע' חום.
(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 108.
(٣) י.י.ריבלין , עמ' 188.
(٤) א.בן שמש , עמ' 112.
(٥) الطبري، ج١٤ ص ٢١٦ وما بعدها – الرازي، ج١٦ ص ٤١ وما بعدها.
(٦) القرطبي، ج٨ ص ١٢٢ وما بعدها.
(٧) צ. ח. רקנדורף, המקור שעבר.

أما ريفلين فهو دائماً ملتزماً بالأصل محافظاً على المعنى سواء على مستوى المفردات، أو على مستوى التركيب، وبالتالي فهو الأفضل هنا.

أما بن شمش فقد فاق ركندورف في تحريفه للأصل ليقصره على النصارى فقط دون اليهود. حيث إنه استخدم مقابل "الأحبار" التعبير ראשי המנזרים أي (رؤساء الصوامع)، وهي صفة للرهبان أساساً. ثم جعل مقابل "الرهبان" כמרים נוצרים ، أي أنه في الحالتين جعل المقابلات خاصة بالرهبان والقساوسة النصارى، لا بالأحبار من علماء اليهود. وذلك تنزيهاً لليهود وإعلاء شأنهم من خلال تحريف الأصل.

يؤيد هذا أنه في الآية (٣١) من نفس السورة قصر المعنى كذلك على النصارى، كما سبق ذكر ذلك في ظاهرة الفصل والوصل. (١)

مما يؤكد سعي كل من ركندورف وبن شمش لتحريف المعنى، إبعاداً لشبهة معصية اليهود وأكلهم أموال الناس بالباطل. بينما كان ريفلين هو الملتزم من بينهم بالأصل فهو الأفضل هنا.

* * *

آل عمران ٩٣ : ﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة... الآية﴾.

ركندورف : ...,זולתי אשר אסרו בני ישראל על נפשם... (٢)

ريفلين : ... מלבד אשר אסר ישראל על נפשו... (٣)

بن شمش: ...מלבד מה שאסר ישראל על נפשו.... (٤)

* المراد هنا رد دعوى اليهود في كونهم قالوا : إن ما حُرم إنما كان من زمن "نوح" أو "إبراهيم" حتى انتهى الأمر إليهم، فحرموا على أنفسهم ما حرم على من كان قبلهم. وذلك لمنع النسخ، والطعن في دعوى الرسول ﷺ موافقته إبراهيم عليه السلام بتحليله لحوم الإبل وألبانها. وفي ذلك تبكيت لهم بكذبهم على الله عز وجل وعلى أنبيائه. (٥)

وفي مقابل هذا نجد ركندورف قد عمد إلى تحريف هذا الشق من الآية، ليتفق هذا مع مازعمه اليهود من أن التحريم كان مستمراً كما كان على من سبقهم؛ ولذا فقد جعل فاعل الجملة بدلاً من إسرائيل בני ישראל كما جمع الضمير في الفعل אסרו بدلاً من الإفراد אסר ومن ثم يتأكد بناء على هذا أن دعواهم بصحة نهجهم ويكذب دعوى الرسول ﷺ، هي أمر صحيح

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني، ص ٣٣٤ وما بعدها

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 35.

(٣) י.י. ריבלין, עמ' 59.

(٤) א.בן שמש, עמ' 39.

(٥) البيضاوي، ج٢ ص ٣١ - الزمخشري، ج١ ص ٣٨٥- الطبري، ج٢ ص ٧ وما بعدها- الرازي، ج٨ ص ١٤٧ - الألوسي، ج٤ ص ٢.

موافق للنص القرآني نفسه، على الرغم من شدة البعد بين ما صاغه المترجم، وبين دلالة الأصل كما ذكرناها. بما يعد إخلالاً بالمعنى وتحريفاً له.

في حين نجد كلاً من ريفلين وبن شمش قد التزم بالأصل دون أدنى خروج عنه، ومن ثم فهما الأفضل هنا.

وأما من حيث المقابلات فإن الاسم נפש يستخدم ليشير إلى الإنسان، وهو يستخدم مع الضمائر، نحو : נפשו بمعنى الإنسان نفسه. وذلك كما في خر ١٢/ ١٦ אך אשר יאכל לכל נפש (إلا ما تأكله كل نفس)، وكما في عدد ٢١/ ٥ ונפשנו קצה בלחם הקלקל (كرهت أنفسنا الطعام السخيف) [١].

* * *

آل عمران ١١٠ : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم.. الآية ﴾.

ركندورف : אתם הטוב מכל עמי הארץ... [٢]

ريفلين: אתם הטוב בעמים אשר קמו לבני אדם... [٣]

بن شمش: אתם, בני עם-הספר, הייתם האומה הטובה ביותר בין בני האדם[٤].

* الخطاب في هذه الآية للرسول ﷺ وللأمة الإسلامية بإجماع المفسرين، والمراد أنكم خير أمة خرجت للناس منذ خلق الله السموات والأرض إلى يوم القيامة. وقيل : خير أمة في اللوح المحفوظ. وقيل : كنتم منذ أن آمنتم خير أمة. وقيل : جاء ذلك لتقدم البشارة بالنبي ﷺ وأمته، أي كنتم عند من تقدمكم من أهل الكتاب خير أمة.[٥] ثم أردف بعد ذلك ذكر حال أهل الكتاب.

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف ملتزماً بالأصل تماماً، بل إنه يشير في الهامش رقم (٢) لديه، إلى (أن الخطاب هنا للمؤمنين) [٦]. وبالتالي فهو ملتزم هنا قريب من المعنى.

أما ريفلين فهو ملتزم بالصيغة كما هي في الأصل، إلا أنه يشير في الهامش رقم (٢) لديه، إلى أن المراد (أن بني إسرائيل كانوا فيما مضى هم خير الأمم، أو أن المراد أنهم خير أمة لكون التوراة معهم). [٧] وهو بهذا لم يوضح لمن الخطاب هنا، فهو في الشق الأول يجعل

---

(١) י.שטיינברג, ע' נפש עמ'567,566 - א.אבן שושן ,ע' נפש - ד.שגיב ע' נפש.

(٢) צ. ח. רקנדורף, עמ' 36.

(٣) י.י. ריבלין,עמ '61.

(٤) א.בן שמש, עמ' 40.

(٥) الطبري، ج٧ ص ١٠٤ وما بعدها - القرطبي، ج٤ ص ١٧٠ وما بعدها.

(٦) צ. ח. רקנדורף, שם.

(٧) י.י. ריבלין, שם.

الاحتمال بأن الأمر خاص بالمؤمنين قائم. بينما في الشق الأخير من هامشه يشير لاحتمال أن الخطاب لبني إسرائيل، أو عنهم. بما يوقع المتلقي في حيرة لمعرفة من المخاطب هنا. ولعل هذا يعد سوء فهم من المترجم؛ لأن ذكر الأفضلية لهم هنا يناقض ما يلي ذكره عنهم من عدم إيمانهم بالله ورسوله، وأن المؤمنين فيهم قليل.

أما بن شمش فقد حرف المعنى بإضافته مصطلح בגי עם הספר إذ حول المعنى والخطاب من المؤمنين إلى أهل الكتاب، أي أنه تعمد التحريف هنا لصالح اليهود.

يؤيد هذا أنه في قوله تعالى : "ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم" جعل مقابلها : "לא המשיכו אנשי עם הספר באמונתם טוב היה להם" أي أنه حول المعنى إلى أنه كان الأفضل والأولى لأهل الكتاب أن يستمروا على عقيدتهم ودينهم. وما أشد البعد بين هذا المعنى، وبين المراد بالإيمان في الآية، وهو الإيمان بالله وبرسوله ﷺ. مما يؤكد سوء طوية المترجم واتجاهه للتحريف عن عمد.

ومن ثم فالأفضل هنا من حيث الصيغة هو ريفلين إلا أن الهامش يسئ للمعنى ويخل بدلالته المباشرة، وبالتالي فالأفضل هنا هو ركندورف لفهمه المراد من الخطاب بشكل مباشر.

* * *

النساء ٥١ : ﴿ ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً ﴾.

ركندورف : הלא ראית את אנשי הכתב ? הם מאמינים באלהים אחרים, ואומרים כי דרכם טובה מדרך המאמינים: (١)

ريفلين: האם לא התבוננת אל אלה אשר נתן להם חלק מן הספר יאמינו באלילים ובטאעות ואמרו לכופרים:" אלה יישרו דרך יותר מן המאמינים". (٢)

بن شمش: האם לא השגחת שאלה אשר ניתן להם חלק מן הספר אומרים על הכופרים, המאמינים באלילים (ג'בת) (וטאע'ות) שהם מודרכים יותר מהמאמינים באללה? (٣)

* نزلت هذه الآية في يهود كانوا يقولون : إن عبادة الأصنام أرضى عند الله مما يدعوا إليه محمد ﷺ، وقيل نزلت في "حيي بن أخطب" و"كعب بن الأشرف" وفي جمع من اليهود خرجوا إلى مكة يحالفون قريشاً على محاربة رسول الله ﷺ (٤)

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 48.

(٢) י.י. ריבלין,עמ' 85.

(٣) א.בן שמש, עמ' 53.

(٤) البيضاوي، ج٢ ص ٩٣- الزمخشري، ج١ ص ٥٢١.

والمراد "بالجبت" اسم صنم في الأصل، فاستعمل في كل ماعبد من دون الله، و"الطاغوت" هوكل معبود باطل من دون الله. وقيل : هما اسمان لكل معظم بعبادة دون الله أو خضوع له كائناً من كان ذلك المعظم من حجر، أو إنسان، أو شيطان. وقيل : "الجبت" "حيي بن أخطب"، و"الطاغوت" "كعب بن الأشرف" من أكابر اليهود. إلى غير ذلك مما قيل فيهما.

والآية تعجيب من حال أخرى لليهود- ووصفهم بما في حيز الصلة تشديداً للتشنيع وتأكيداً للتعجيب. والكفار هم من أهل مكة. (١)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحول دلالة التشنيع والذم والتعجيب في قوله تعالى: "أوتوا نصيباً من الكتاب" إلى دلالة إيجابية باستخدام المقابل אנשי הכתב (أهل الكتاب)، والذي يعد إيجابياً إن لم يكن حيادياً. كما حذف قوله تعالى : "للذين كفروا هؤلاء"، بما يجعل المعنى أنهم يؤمنون بآلهة (إله) أخرى، ويقولون : إن سبيلهم أفضل من سبيل المؤمنين. وهو بهذا الشكل قد أضاع دلالة الآية تماماً، كما أضاع سبب النزول، وحرف المعنى بعيداً عن مراده، تنزيهاً لليهود عن الإقدام على مثل هذا القول. بل إنه قد ذكر صراحة في الهامش رقم (٣)- وهو مما يؤيد ما ذكرناه- أن المراد بالآية هنا (هم النصارى الذين يسجدون لتماثيلهم المقدسة). (٢) ومن ثم فقد حرف المعنى بعيداً تماماً عن اليهود وقصره على النصارى، مع حذف أي ذكر للذين كفروا هنا إمعاناً في تضليل القارئ بعيداً عن مراد الآية الأصلي، ومن ثم جاءت ترجمته قاصرة ومحرفة للمعنى.

أما ريفلين فكان أكثر أمانة في تعامله مع النص، حيث حافظ على معنى : "الذين أوتوا نصيباً من الكتاب" باستخدام المقابل אלה אשר נתן להם חלק מן הספר . كما التزم بمعنى "الجبت" بأنه الإله أو الصنم. وأن "الطاغوت" هو لفظ لكل معبود من دون الله، ولذا فقد نقله بالترجمة الصوتية. كما راعى ذكر قوله تعالى : "للذين كفروا"، مشيراً في نهاية الآية إلى الهامش رقم (٢) لديه، حيث ذكر فيه سبب نزول هذه الآية، (وهو أنه حسب ما روي فإن المقصود هنا هم اليهود من أهل المدينة، الذين أثاروا قريشاً وحرضوها ضد محمد ﷺ بقولهم لهم إنهم أهدى سبيلا من محمد ﷺ). (٣)

أي أن المترجم هنا قد التزم بالأصل، مع فهم جيد للمعنى وقراءة متعمقة في التفاسير الإسلامية حول دلالة الآية وسبب نزولها، وبالتالي فهو الأفضل هنا.

أما بن شمش فقد كان أشد تحريفاً وبعداً عن الالتزام بالأصل. إذ إنه قد أظهر الالتزام بالأصل في الشق الأول من الآية حتى قوله تعالى : (ويقولون)، ثم استبدل قوله تعالى : (للذين كفروا) بالمقابل על הכופרים وكأن اليهود ما ذهبوا للمشركين وما قالوا لهم شيئا، بل إنهم

---

(١) الطبري، ج٨ ص ٤٦١ وما بعدها - القرطبي، ج٥ ص ٢٤٨ وما بعدها- الرازي، ج١٠ ص ١٢٨، ١٢٩-البيضاوي، المرجع السابق، نفسه - الزمخشري، المرجع السابق، نفسه.

(٢) צ. ת. רקנדורף, שם.

(٣) י.ר. ריבלין, שם.

قالوا عنهم وليس لهم. ثم يؤخر الوصف في قوله تعالى : "يؤمنون بالجبت والطاغوت" إلى ما بعد ذكر "الذين كفروا" وبالتالي تصبح الصفة خاصة بالكافرين وليس بأهل الكتاب، ويصير المعنى (ويقولون عن الذين كفروا الذين يؤمنون بالآلهة "جبت" و"طاغوت" أنهم مهتدون أكثر من المؤمنين بالله) ومن ثم فقد نفى وصف اليهود بالشرك وبإيمانهم بغير الله، تنزيهاً لهم عن صفة الشرك والكفر، وأثبت في مقابل هذا الإيمان بالجبت والطاغوت "للذين كفروا"، مما يحرف المعنى تماماً؛ إذ إن قوله "للذين كفروا" يعني أنهم مشركون بالله غير مؤمنين به، فكيف يتأتى بعد ذلك وصفهم بأنهم يؤمنون بالجبت والطاغوت، وهو نعت داخل تحت الوصف الأول الدال على الكفر؟!

ولكن المترجم لا يبغي الحق ولا الأمانة في النقل، بل يبغي فقط إعلاء شأن اليهود على الإسلام وأهله. ومن ثم جاءت ترجمته محرفة لهذه الآية، وبالتالي تصبح ترجمة ريفلين هي الأفضل هنا.

وأما من حيث المقابلات، ففي مقابل "الرؤية" استخدم ركندورف الفعل ראה الدال على الرؤية البصرية. كما استخدم بن شمش الفعل השגיח والذي يعني (راقب -لاحظ -أشرف على - تطلع- نظر إلى -انتبه إلى)، إشع ١٤/١٠ (الذين يرونك يتطلعون إليك يتأملون فيك).[١] وكلاهما قريب مما قاله بعض المفسرين : بأن قوله تعالى : "ألم تر" هو من رؤية البصر، أي ألم تنظر إليهم.[٢] ولكن يؤخذ على المترجمين هنا أنهما لا يلتزمان بنفس المقابل إذ استخدم ركندورف الفعل התבונן كمقابل لنفس المعنى في الآيات (٤٤، ٤٩) من نفس السورة بينما استخدم بن شمش الفعل ראה في نفس الآيتين السابق ذكرهما كمقابل "للرؤية". مما يجعل كل منها يتأرجح أحياناً بين رؤية البصر، وبين رؤية القلب كما ذكر المفسرون، على الرغم من وحدة الأصل في جميع الأحوال.

أما ريفلين فهو ملتزم في جميع المواضع السابق ذكرها بالمقابل התבונן باعتبار المعنى الثاني "للرؤية" وهو الرؤية القلبية، أي ألم تريا محمد بقلبك علماً؟[٣]

وأما مقابل "الجبت" و"الطاغوت" فقد أدرك الجميع أنها أسماء لأصنام من دون الله، إلا أن اختلاف التعامل معها نابع من اختلاف المفسرين المسلمين في تفسير دلالتهما المباشرة، إلا أن جميع المقابلات سليمة هنا.

وأما الفعل (هدى - أهدى) فقد استخدم ركندورف صيغة أسمية وهي דרכם טובה ، وهي تقترب إلى حد ما من المعنى.

أما ريفلين فقد استخدم الفعل ישר والذي يعني (عدل- سوى- قوم- أرشد- هدى)، إشع ٤٥/١٣ (كل طرقه أسهل).[٤] وهو مقابل ملائم وقريب من المعنى.

---

(١) י.שטיינברג, ע' שגח,השגיח עמ'824 - א.אבן שושן ,ע' שגח,השגיח - ד.שגיב ע' שגח,השגיח.

(٢) البيضاوي، ج٢ ص ٩٠- الطبري، ج٢ ص ٤٢٦ وما بعدها.

(٣) الطبري المرجع السابق، نفسه.

(٤) י.שטיינברג, ע' ישר,יָשָׁר עמ'553 - א.אבן שושן ,ע' ישר,יָשָׁר - ד.שגיב ע' ישר,יָשָׁר.

أما بن شمش فاستخدم الفعل הודרך-מודרך ، وهو وزن يرجع للعصر الوسيط، وهو يدل على الإرشاد والتوجيه أكثر من دلالته على الهداية والرشاد. (١)

ولعل صيغة ريفلين هي الأقوى هنا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد أدرك المعنى إلى حد ما.

ومن ثم يتأكد لنا ثانية أن أفضل الترجمات هي ترجمة ريفلين. أما تحريفات كل من ركندورف وبن شمش فلم تكن في نطاق المقابلات، بل كانت من خلال الحذف والتقديم والتأخير خلافا للأصل (*).

* * *

آل عمران ٦٦ : ﴿ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾.

ركندورف : הריבו על דברים אשר אתם יודעים,ולא על אשר אינכם יודעים! (٦٧)אלהים לבדו יודע זאת ולא אתם ,אברהם לא יהודי ולא נוצרי היה כי אם... (٢)

ريفلين: הלא תתוכחו בדבר אשר דעת לכם בו, ולמה תתוכחו בדבר אשר אין לכם דעת בו, אכן אלהים יודע ואתם לא תדעו. (٣)

بن شمش: הלא אתם מתווכחים תמיד על מה שידוע לכם, ולמה תתווכחו על מה שאינו ידוע לכם? על מה שאללה יודע ואין אתם יודעים? (٤)

* "ها" هنا حرف تنبيه، نبهوا به على حالهم التي غفلوا عنها. و"أنتم" مبتدأ، و"هؤلاء" خبره، و"حاججتم" جملة مبينة للأولى. والمعنى : أنتم هؤلاء الحمقى، وبيان حماقتكم أنكم جادلتم وخاصمتم فيما لكم به علم من أمر دينكم الذي وجدتوه في كتبكم، وأتتكم به رسل الله من عنده تعالى، وفي غير ذلك مما أوتيتموه وثبتت عندكم صحته. وقال البعض : وليس المراد هنا وصفهم بالعلم حقيقة وإنما المراد : هب أنكم تحاجون فيما تدعون علمه على ما يلوح لكم من خلال عبارات كتابكم وإشاراته في زعمكم. فلم، وكيف تحاجون فيما لاعلم لكم به، ولاذكر له في كتابكم، ولا أتتكم به أنبياؤكم من أمر إبراهيم ودينه وادعاؤكم أن شريعته عليه السلام كانت مخالفة لشريعة محمد ﷺ ؟! ثم حقق ذلك بقوله تعالى : والله يعلم ما غاب عنكم فلم تشاهدوه من أمر الشرائع

---

(١) א.אבן שושן ,ע' דרך,הודרך,מודרך- ד.סגיב ע' דרך,הודרך, מודרך

* انظر كذلك : البقرة : ٤٩، ٨٣، ٨٩، ١٢٠، ١٤٥/ آل عمران : ٧٥، ١٨١، ١١٠/ النساء : ١٥٧، ١٥٩/ المائدة ٥، ١٢، ٥٧، ٥٨، ٦٨ / الاعراف : ١٦٠، ١٦٥/ مريم: ٨٨ / السجدة : ٢٣/ الحشر: ٥.

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 33.

(٣) י.י. ריבלין,עמ' 56.

(٤) א.בן שמש, עמ' 37.

السابقة وأحكام الموافقة والمخالفة بينها، وغير ذلك من الأمور؛ لأنه لا يعزب عنه علم شئ في ملكه. وأنتم لا تعلمون من ذلك إلا ما عاينتم فشاهدتم، أو أدركتم علمه بالإخبار والسماع. (١)

وعن "الأخفش" أنه قال : إن "ها أنتم" منقلبة عن الهمزة، والأصل "أأنتم" على الاستفهام للتعجب من حالهم. (٢)

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يصيغ الآية على نحو مخالف تماماً للمعنى، إذ يحول الأسلوب الخبري التقريري – حسب القول الأول – إلى أسلوب إنشائي طلبي، إذ صور الآية وكأنها مسوقة لأمرهم بالمخاصمة فقط فيما يعلمون، والامتناع عما لا يعلمون. وقد حذف الجملة الأولى "ها أنتم هؤلاء" رغم دلالتها على التوبيخ وإظهار حماقتهم.

كما حول أسلوب السؤال في الشق الثاني من الآية من الاستفهام التعجبي (٣) إلى صيغة النهي (لاتخاصموا فيما لاتعلمون)، بما يضيع المعنى تماماً ويحوله. إذ بدلاً من إظهار حماقة القوم وعنادهم وكذبهم على الله بغير علم في ادعائهم اليهودية على إبراهيم (عليه السلام) أو النصرانية دون حجة أو بينة، جعل الأمر مجرد توجيه وإرشاد للقوم، وكأن شيئاً لم يصدر عنهم، وكأن القرآن مجرد موجه لهم، لا كاشف لأكاذيبهم وبهتانهم. وبالتالي جاءت الترجمة بعيدة تماماً عن المعنى محرفة للأصل، لرفع شأن اليهود وإعلاء قدرهم.

ولم يكتف المترجم بهذا، بل حذف باقي الآية وهو قوله تعالى : "والله يعلم وأنتم لا تعلمون"منها، ثم جعله مقدمة للآية (٦٧) التالية، وبهذا فقد أخل بالأصل من حيث الالتزام بالشكل، ومن حيث إن هذه الجملة كانت تقريراً وتحقيقاً لكونهم جاهلين بأمر إبراهيم (عليه السلام) وشريعته، وأن العالم الوحيد لها هو الله تعالى، ومن ثم فقد جعل الآية ٦٧ معناها : (إن الله وحده هو الأعلم، وليس أنتم بأن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً)، خاصة وأن الآية مسوقة أساساً لتأكيد هذه الآية، وتأكيد كذبهم، وليس للإقرار بأن الله هو الأعلم بأمر إبراهيم فقط. ومن خلال هذا التلاعب بأسلوب الأصل وتغييره من الخبر إلى الإنشاء، والعكس جاءت الترجمة محرفة للأصل بعيدة عن معناه السابق الذكر.

أما ريفلين وبن شمش فقد التزما بأسلوب التقرير في الشق الأول من الآية باستخدام صيغة הלא لتقرير المعنى وتأكيده. كما حافظا على أسلوب الاستفهام التعجبي في الشق الثاني باستخدام الصيغة ולמה תתווכחו مع الالتزام بنهاية الآية المقررة لما سبقها، وبالتالي جاءت ترجمتاهما قريبتين من المعنى ملتزمتين بالأصل، وإن تفوق ريفلين بدقته المعهودة، حيث راعى الوصف في قوله تعالى : "فيما لكم به علم" فاستخدم مقابله الصيغة אשר דעת לכם בו باعتبار أن العلم هنا غير ثابت في حقهم. في حين جعل بن شمش المقابل מה שידוע לכם حيث أثبت لهم العلم فعلاً.

---

(١) البيضاوي، ج٢، ص ٢٣ ، ٢٤ – الزمخشري، ج١ ص ٣٧١، ٣٧١ – الطبري، ج٦ ص ٤٩٢، ٤٩٣ – الرازي، ج٨ ص ٩٤ ، ٩٥– الألوسي، ج٣ ص ١٩٥.

(٢) البيضاوي، المرجع السابق، نفسه – الزمخشري، المرجع السابق، نفسه – الألوسي، المرجع السابق، نفسه.

(٣) الألوسي، المرجع السابق، نفسه – الرازي، المرجع السابق، نفسه– البيضاوي، المرجع السابق، نفسه.

ومن ثم كانت صيغة ريفلين أظهر وأقوى في إبراز تهكم الأصل وتعجبه منهم. وبالتالي جاءت ترجمته أشد دقة وأقوى في المعنى مقارنة بترجمة بن شمش، الذي أدرك هو الآخر المعنى إلى حد كبير، ومن ثم فالاثنين قد التزما في مقابل تحريف ركندورف.

* * *

المائدة ٦٣ : ﴿ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون ﴾.

ركندورف : גם חכמיהם וסופריהם לא יוכלו לעצר בהם מדבר...[١]

ريفلين: ולולא הניאום הרבנים ו "החברים" מדבר... [٢]

بن شمش:ולמה אין הרבנים והחכמים שלהם מונעים אותם מדיבוריהם ... [٣]

* المراد : هَلا ينهى هؤلاء الذين يسارعون في الإثم والعدوان وأكل السحت في الحكم من اليهود من بني إسرائيل (ربانيوهم)، وهم أئمتهم المؤمنون، وساستهم العلماء بسياستهم، وأحبارهم، وهم علماؤهم وقوادهم. وهذا تحضيض لعلمائهم على النهي عن المنكر. ثم أقسم تعالى موبخاً هؤلاء العلماء على تركهم النهي عن المنكر والأمر بالمعروف فقال : لبئس الصنع ما كان يصنع هؤلاء الربانيون والأحبار من السكوت على المنكر وترك النهي عنه. [٤]

وفي مقابل هذا المعنى نجد ركندورف يحذف الأداة (لولا) من بداية الآية، رغم أنها إذا دخلت على المستقبل أفادت التحضيض مع ما يحمله هذا التحضيض من معنى التوبيخ على السكوت وترك النهي. [٥] وبالتالي فقد حول المعنى بعيداً عن مراده إلى مجرد جملة تقريرية وهي גם ... לא יוכלו، (أي أن هؤلاء الربانيين والأحبار أيضاً لا يمكنهم – لم يتمكنوا من – منع هؤلاء عن منكرهم). وهو بهذه الصيغة يرفع عنهم التوبيخ، بل ويصور الأمر وكأن هؤلاء الربانيين والأحبار قد قاموا بواجبهم في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، لكن القوم لم يصغوا إليهم، وبالتالي فهم ملتزمون بشرع الله سائرون على ما أمرهم به من قيادة القوم للخير، إلا أن القوم عصاة متكبرون. مما يبعد عن هؤلاء شبهة التقصير والتوبيخ عليه، وبالتالي تصبح الترجمة في غاية البعد عن دلالة الأصل تحريفاً للمعنى؛ لرفع شأن هؤلاء الأحبار والربانيين.

في حين نجد ريفلين قد التزم تماماً بالأصل، إذ يستخدم الأداة ולולא وهي أداة شرط للتحسر، حيث إنها تدل على امتناع الجواب لامتناع فعل الشرط، ومعناها (لولا – لو لم– لوما)

---

(١) צ. ח. רקנדורף, עמ' 65.

(٢) י.ר. ריבלין,עמ 114,113.

(٣) א.בן שמש, עמ' 70.

(٤) الزمخشري، ج١ ص ٣٧١ – الطبري، ج١٠ ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ – الرازي، ج١٢ ص ٣٩ ، ٤٠ القرطبي، ج٦ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧.

(٥) البيضاوي، ج٢ ص ١٥٩ – الألوسي، ج٦ ص ١٧٨، ١٧٩.

مزامير ١٢٤/ ٢-٣. [١] ومن ثم فقد أدرك دلالة التحضيض التي تفيد التوبيخ هنا، وبالتالي فهو الأفضل والأقرب للمعنى.

أما بن شمش فنجده يعدل من أسلوب الحض إلى أسلوب الاستفهام المنفي للاستخبار مستخدماً الصيغة ולמה אין .....שלהם מונעים אותם? مما يجعل المعنى (فلماذا لا ينهاهم الربانيون والأحبار عن منكرهم). وما أشد البعد بين دلالة الترجمة، وبين معنى الأصل. والمترجم يسعى من وراء هذا، لتخفيف حدة الأصل ونزع صفة التوبيخ عن اليهود وأحبارهم بما يخل بالمعنى. ويجعل ترجمته قاصرة تماماً عن المراد.

أي أن كلا من ركندورف وبن شمش قد عمد إلى تغيير أسلوب الأصل لتحريف المعنى المراد، وتحويله إما للإيجابية أو للحيادية على أسوأ التقديرات بما يخل تماما بالأصل. في حين التزم ريفلين بالأصل، حيث حافظ على المعنى المراد منه، وبالتالي فهو الأفضل هنا.

ومن حيث المقابلات، فإن "الربانيون" هم العلماء الحكماء البحراء بسياسة الناس وتدبير أمورهم والقيام بمصالحهم، وهو جمع رباني. [٢]

وقد استخدم ركندورف المقابل חכם والذي يعني(حكيم - عاقل- جهبذ- خبير- عالم- فقيه- لاهوتي- حبر- لقب شرف يمنح لكل يهودي ضليع بالعلوم الدينية لاسيما لدى اليهود الشرقيين)، وهو مقابل قاصر عن دلالة "الرباني"؛ لكونه لايدل على سياسة الناس وتدبير أمورهم. ومن ناحية أخرى فقد استخدمه المترجم كمقابل "للأحبار" في سورة التوبة الآية (٣٤)، ثم جعله في التوبة ٣١ مقابلا للفظ "الرهبان"[٣]، وهو مقابل ملائم لمعنى"الحبر"، وليس لمعنى "الرباني"؛

ثم جعل مقابل "الأحبار" סופרים، ولفظ סופר ويعني (كاتب - أديب- روائي - مدون- محرر- عالم ديني- ناسخ للتوراة- ضليع في التوراة- معلم)، والجمع סופרים (وهو كناية عن حكماء إسرائيل من عهد عزرا وحتى نهاية الهيكل الثاني)، أحبار ثان ١٣/٣٤ (من اللاويين كتاب)، [٤] وهو يقترب من المعنى إلا أن له دلالة يهودية خاصة، بما يجعله غير ملائم هنا، خاصة وأنه سبق أن استخدم مقابل "الأحبار" لفظ חכמים كما في سورة التوبة الآية (٣٤) - ولعله الأقرب للمعنى، ومن ثم جاءت مقابلات ركندورف غير وافية بالمعنى هنا.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل רבנים وهو جمع لفظ רב ويعني(حاخام- حبر- رباني - أستاذ - معلم- وجيه- رئيس - كبير)، وهو نعت للمتبحر في التوراة القائم بأمر الطائفة من الناحية الدينية، وذلك بدءاً من القرن الثاني عشر تصاعداً، ولفظ רבנים هو نعت للقادة

---

(١) י.שסיינברג, ע' לולא,עמ'413-י. גור, ע' לולא- א.אבן שושן ,ע'לולא - ד.שגיב ע' לולא.

(٢) الطبري، ج١٠ ص ٣٣٨. وما بعدها- القرطبي، ج٦ ص١٨٨ ومابعدها.

(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني، ص ٢٣٥، ٢٣٦ .

(٤) י.שסיינברג, ע' סופר,סופרים ע מ'601 - א.אבן שושן ,ע'סופר,סופרים - ד.שגיב ע' סופר,סופרים.

مزامير ١٢٤/ ٢-٣. [١] ومن ثم فقد أدرك دلالة التحضيض التي تفيد التوبيخ هنا، وبالتالي فهو الأفضل والأقرب للمعنى.

أما بن شمش فنجده يعدل من أسلوب الحض إلى أسلوب الاستفهام المنفي للاستخبار مستخدماً الصيغة ולמה אין .....שלהם מונעים אותם? مما يجعل المعنى (فلماذا لا ينهاهم الربانيون والأحبار عن منكرهم). وما أشد البعد بين دلالة الترجمة، وبين معنى الأصل. والمترجم يسعى من وراء هذا، لتخفيف حدة الأصل ونزع صفة التوبيخ عن اليهود وأحبارهم بما يخل بالمعنى. ويجعل ترجمته قاصرة تماماً عن المراد.

أي أن كلا من ركندورف وبن شمش قد عمد إلى تغيير أسلوب الأصل لتحريف المعنى المراد، وتحويله إما للإيجابية أو للحيادية على أسوأ التقديرات بما يخل تماما بالأصل. في حين التزم ريفلين بالأصل، حيث حافظ على المعنى المراد منه، وبالتالي فهو الأفضل هنا.

ومن حيث المقابلات، فإن "الربانيون" هم العلماء الحكماء البحراء بسياسة الناس وتدبير أمورهم والقيام بمصالحهم، وهو جمع رباني. [٢]

وقد استخدم ركندورف المقابل חכם والذي يعني(حكيم - عاقل- جهبذ- خبير- عالم- فقيه- لاهوتي- حبر- لقب شرف يمنح لكل يهودي ضليع بالعلوم الدينية لاسيما لدى اليهود الشرقيين)، وهو مقابل قاصر عن دلالة "الرباني"؛ لكونه لايدل على سياسة الناس وتدبير أمورهم. ومن ناحية أخرى فقد استخدمه المترجم كمقابل "للأحبار" في سورة التوبة الآية (٣٤)، ثم جعله في التوبة ٣١ مقابلا للفظ "الرهبان"[٣]، وهو مقابل ملائم لمعنى"الحبر" وليس لمعنى "الرباني".

ثم جعل مقابل "الأحبار" סופרים، ولفظ סופר ويعني (كاتب - أديب- روائي - مدون- محرر- عالم ديني- ناسخ للتوراة- ضليع في التوراة- معلم)، والجمع סופרים (وهو كناية عن حكماء إسرائيل من عهد عزرا وحتى نهاية الهيكل الثاني)، أخبار ثان ١٣/٣٤ (من اللاويين كتاب)، [٤] وهو يقترب من المعنى إلا أن له دلالة يهودية خاصة، بما يجعله غير ملائم هنا، خاصة وأنه سبق أن استخدم مقابل "الأحبار" لفظ חכמים كما في سورة التوبة الآية (٣٤) - ولعله الأقرب للمعنى، ومن ثم جاءت مقابلات ركندورف غير وافية بالمعنى هنا.

أما ريفلين فقد استخدم المقابل רבנים وهو جمع لفظ רב ويعني(حاخام- حبر- رباني - أستاذ - معلم- وجيه- رئيس - كبير)، وهو نعت للمتبحر في التوراة القائم بأمر الطائفة من الناحية الدينية، وذلك بدءاً من القرن الثاني عشر فصاعداً، ولفظ רבנים هو نعت للقادة

---

(١) י.שטיינברג, ע' לולא,עמ'415-6, גור, ע' לולא- א.אבן שושן ,ע'לולא - ד.שגיב ע' לולא.

(٢) الطبري، ج١٠ ص ٣٣٨. وما بعدها- القرطبي، ج٦ ص١٨٨ ومابعدها.

(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني، ص ٢٣٥، ٢٣٦ .

(٤) י.שטיינברג, ע' סופר,סופרים ע ס'601 - א.אבן שושן ,ע'סופר,סופרים - ד.שגיב ע' סופר,סופרים.

الروحانيين للطائفة- كما ذكر "ابن شوشان" [١]. ومن ثم فالمقابل ملائم لدلالة "الرباني" كما سبق ذكرها. وقد التزم المترجم بهذا المقابل في سورة المائدة الآية (٤٤) كذلك مما يؤكد على دقته ومراعاته لدلالة الأصل.

أما لفظ "الأحبار" فقد استخدم له المقابل חברים، ولفظ חבר يعني (صديق- رفيق- صاحب- قرين- حبر- كناية عن تقي ورع متقيد بجميع الفرائض الدينية اليهودية ويدل في الدين اليهودي على العلامة، الحجة، الثقة)، وقد أخذ في عصر المشنا دلالة كونه (نعت احترام وتبجيل لطائفة الشراح)، وفي العصر الحديث يشير إلى (الطالب الذي لم ينل بعد شهادة الربي أو الحاخام). [٢] وبالتالي فهو يتفق مع ما ذكره المفسرون من أن "الأحبار" أقل مرتبة ومكانة من الربانيين [٣] وقد استخدم في سورة التوبة الآية (٣١) المقابل חכם إلا أنه أشار في الهامش رقم (٢) هناك، إلى (أن المراد الدقيق للمعنى هو חבריהם المشتق من لفظ חבר بمعناه المشتوى). [٤] مما يؤكد وعي المترجم للعلاقة بين لفظي חכם وחבר وكلاهما قريب من معنى "الحبر"، وإن كان لفظ חבר أكثر ملاءمة للمعنى، باعتبار أنه مستخدم من خلال المعنى والتشابه الصوتي معاً، بالإضافة لمعناه في العصر الحديث. ومن ثم فقد نجح ريفلين في إدراك المعنى المراد إلى حد كبير للغاية خاصة في ضوء مقارنته مع ما استخدمه ركندورف.

وأما بن شمش فقد استخدم المقابل רבנים - مثل ريفلين- لكنه أصر على استخدام لفظ חכמים كمقابل مباشر "للأحبار" هو مقابل ملائم ولاشك للمعنى، ومن ثم فهو أفضل حالا هنا وأقرب للمعنى مقارنة بما سبق أن فعله في سورة التوبة الآيات (٣١، ٣٤). والمعنى لديه قريب من مراد الأصل.

أما في مقابل "النهي" فقد استخدم ركندورف الفعل עצר، وهو قريب من المراد باعتبار دلالته على المنع والحبس، وكذلك فعل بن شمش باستخدام المقابل מנע .

إلا أن الافضل كان ريفلين الذي حافظ على مقابل النهي وهو الفعل הנא والذي يدل على الكف عن الشئ وأمر الغير بالكف عنه، وبالتالي فهو الأفضل والأقرب للمعنى.

مما سبق يتأكد لنا دقة والتزام ريفلين في مقابل تحريفات كل من ركندورف وبن شمش من خلال التلاعب بسياق وأسلوب الأصل.

ومما يؤكد تعمد بن شمش في تعديله لأسلوب الأصل هنا من الخبر إلى الاستفهام (الإنشاء)- أنه فعل نفس الشئ في الآية (١٨١) من سورة آل عمران إذ جعل قوله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) مقابله : אכן הוא הכחין בלעגם של אלה ששאלו אללה עני ואנו עשירים? [٥]

---

(١) א.אבן שושן ע' רב, רבן -ד. שגיב ע' רב, רבן.

(٢) י.שטיינברג, ע' חבר,עמ'812 -י. גור, ע' חבר- א.אבן שושן ,ע'חבר - ד.שגיב ע' חבר.

(٣) الطبري، المرجع السابق، نفسه - القرطبي، المرجع السابق، نفسه.

(٤) י.י. ריבלין, שם, - הערה מס' 2 .

(٥) א.בן שמש - עמ' 45.

إذ جعل الأمر بدلاً من التقرير والتأكيد على صدور هذه المقولة من اليهود، مجرد سؤال منهم للاستفسار، وربما للتعجب، وليس قولاً قالوه عن عمد وكفر منهم. مما يخل بالمعنى الأصلى تماماً ويحرف دلالته من التأكيد على شناعة القزم وإظهار كفرهم وعنادهم، إلى مجرد السؤال منهم مما يؤكد على عدم كفرهم أو عنادهم إذ هم فقط يستفسرون عن الأمر، وليسوا بمؤكدين له، مما يبعد تماماً دلالة الأصل.

فى حين التزم كل من ركندورف وريفلين بالأصل مستخدمين صيغة التقرير مثل الأصل[1]. وهو ما يؤكد عدم ثبات ركندورف على اتجاه ما فهو حيناً يلتزم، وحيناً يحرف، وكذلك الحال بالنسبة لبن شمش. أما ريفلين، فهو دائماً ملتزم بالأصل محاولاً نقل المعنى قدر إمكانه وقدر ما تسمح به اللغة، بما يزيد أفضليته على غيره من المترجمين.

* * *

رابعاً: الالتزام بالشكل الخارجى:

قال "الجعبرى" : حد الآية قرآن مركب من جمل ولو تقديراً، ذو مبدأ ومقطع، مندرج فى سورة، وأصلها العلامة. ومنه (إن آية ملكه)؛ لأنها علامة للفضل والصدق، أو الجماعة؛ لأنها جماعة كلمة. [2] وقال غيره : الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها. وقيل : هى الواحدة من المعدودات فى السور، سميت به؛ لأنها علامة على صدق من أتى بها، وعلى عجز المتحدى بها. وقيل: لأنها علامة على علامة انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعه مما بعدها. [3] قال "الواحدى" : وبعض أصحابنا يجوز على هذا القول تسمية أقل من الآية آية، لولا أن التوقيف ورد بما هى عليه الآن. وقيل : الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع لمعرفة السورة. قال: فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها، يعنى عن الكلام الذى بعدها فى أول القرآن، وعن الكلام الذى قبلها فى آخر القرآن، وعما قبلها وما بعدها فى غيرهما، غير مشتمل على مثل ذلك. قال وبهذا القيد خرجت السورة. [4]

وعلى هذا فمن المفروض أن يلتزم المترجمون بالأصل وحد الآية فيه، خاصة إذا طالت حتى تمام الكلام، أو أنها توقفت أثناءه. وهو ما لم يتمكن المترجمون دائماً من الحفاظ عليه والالتزام به. خاصة وأن وصل المنقطع وقطع المتصل من كلمات وآيات القرآن يخل بالمعنى كما سبقت الإشارة فى باب العطف. فمن ذلك :

---

(١) צ. ה. רקנדורף, עמ' 41 - ר.ר. ריבלין,עמ 72,71.

(٢) السيوطى، المرجع السابق، ج١ ص ١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ج١ ص ١٨٧، ١٨٨.

(٤) المرجع السابق، ج١ ١٨٨.

أولاً: ما قام ركندورف بتقسيمه :

١- **المائدة (٤٤)** قسمها إلى آيتين : (أ) حتى قوله تعالى (وكانوا عليه شهداء)

(ب) من (فلا تخشوا) حتى (هم الكافرون). [١]

٢- **المائدة (٦٤)** : قسمها إلى ثلاث آيات : (أ) حتى قوله تعالى (كيف شاء).

(ب) من قوله (وليزيدن) حتى (إلى يوم القيامة).

(ج) من قوله (كلما أوقدوا ناراً) حتى (الكافرين). [٢]

٣- **الأعراف (١٥٠)** قام بتقسيمها إلى أربع آيات : (أ) حتى قوله (أسفاً).

(ب) من (قال بئسما) حتى (أمر ربكم).

(ج) من (وألقى الألواح) حتى (يجره إليه).

(د) من (قال ابن أم) حتى (الظالمين). [٣]

٤- **البقرة (٩٦)** قسمها إلى آيتين : (أ) حتى (ألف سنة).

(ب) من (وما هو بمزحزحه) حتى (يعلمون). [٤] -
وكذلك **الأعراف (١٤٥)** [٥]

* * *

ثانياً: ما قام ريفلين بتقسيمه :

١- **آل عمران (١٩٩)** قسمها إلى آيتين : (أ) حتى (ثمناً قليلاً).

(ب) من (أولئك لهم أجرهم) حتى (سريع الحساب)[٦]

* * *

---

(١) צ. ת. רקנדורף, עמ' 63.

(٢) צ. ת. רקנדורף, עמ' 65.

(٣) צ. ת. רקנדורף, עמ' 94.

(٤) צ. ת. רקנדורף, עמ' 9.

(٥) צ. ת. רקנדורף, עמ' 93.

(٦) י.יריבלין- עמ' 74.

ثالثاً: ما اتفق الاثنان على تقسيمه :

١- **النساء (٤٦)** جعلاها آيتين (أ) حتى (طعناً فى الدين)

(ب) من(ولو أنهم قالوا) حتى (فلا يؤمنون إلا قليلا). [١]

٢- **طه (٧٧)** جعلاها آيتين (أ) حتى (يبساً).

(ب) من (ولاتخاف) حتى (ولاتخشى). [٢]

وقد فعلا نفس الأمر فى **آل عمران (٧٥، ١٨٣)، طه (٨٦)**.

* * *

رابعاً: ما اتفقا على تقسيمه، واختلفا فى عدد آياته المقسمة :

١- **الأعراف (١٤٨)** قسمها ركندورف إلى ثلاث آيات : (أ) حتى (له خوار)

(ب) من (ألم يروا) حتى (سبيلاً).

(ج) من (اتخذوه) حتى (ظالمين).

فى حين قسمها ريفلين إلى آيتين فقط : (أ) حتى (سبيلاً).

(ب) من (اتخذوه) حتى (ظالمين). [٣]

* * *

خامساً: الدمج :

قام ركندورف بالدمج بين الآيتين **(٧٢، ٧٣) من سورة آل عمران** [٤] وهو ما يخل بالمعنى تماماً، نظراً لتغير دلالة الخطاب، وذلك على العكس من ريفلين الذى التزم فى هذه الحاله بالتقسيم الأصلى إلى آيتين.

فى حين نجد ريفلين قام بالدمج بين الآيات **(٢٥، ٢٦) من سورة المائدة** [٥]، بينما نجد ركندورف قد التزام بالأصل وتقسيمها إلى آيتين.

فى حين اتفق كل من ركندورف وريفلين على دمج الآيات التالية معاً كآية واحدة وهى :

١- **البقرة** الآيتين ٤٠ + ٤١

٦٤ + ٦٥ [٦]

٢- **النساء** الآيتين ٤٤ + ٤٥ [٧]

---

(١) י.י.ריבלין , עמ' 84-85 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 47.

(٢) י.י.ריבלין , עמ' 324 - צ.ת. רקנדורף, עמ' 182.

(٣) י.י.ריבלין , עמ' 163 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 94.

(٤) י.י.ריבלין , עמ' 57 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 33 .

(٥) י.י.ריבלין , עמ' 108 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 62.

(٦) י.י.ריבלין , עמ' 6 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 5,4 .

(٧) י.י.ריבלין , עמ' 84 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 47 .

٣- **المائدة** الآيتين ٧٨ + ٧٩ [١]

٤- **الاعراف** الآيتين ١٦٦ + ١٦٧ [٢]

٥- **طـه** الآيات ٨٧ + ٨٨

٩٢ +٩٣ [٣]

٦- **غافـر** الآيات ٥٣ +٥٤ [٤]

٢ + ٣ [٥]

أما فى سورة **النساء (١٢٣)** فنجد ركندورف يقسمها إلى آيتين، ثم دمج النصف الأول منها مع الآية السابقة عليها (١٢٢)، وأما النصف الثانى فدمجه مع الآية التالية (١٢٤) [٦] بما يخل تماماً بدلالة الأصل.

فى حين التزم ريفلين تماماً بالأصل حيث حافظ على كونها آية واحدة.

وأما ترجمة بن شمش فهى تسير بنمط مخالف تماماً للأصل -كما سبق أن ذكرنا - إذ يعمد المترجم إلى كل خمس آيات فيدمجها معاً فى فقرة واحدة، بما يخل بالمعنى تماما. ويخرج عن حدود الالتزام والأمانة.

* وهكذا يتأكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن مبدأ الأمانة المطلقة والموضوعية البحتة فى ترجمة النص الدينى - يعد أمراً نظرياً بعيدا تماماً عن الجانب التطبيقى. فكما ذكرنا فإن الذات الفاعلة فى الترجمة كثيرا ما تتدخل فى النص لتوجيهه صوب وجه بعينها لا علاقة لها بالأصل، بل فقط تخدم ما يسعى المترجم غالبا لتحقيقه: ألا وهو التأكيد على أن النص الذى بين يديه (القرآن الكريم) ليس نصاً أصيلاً، بل إنه مجرد مجموعة من الآراء والأفكار المنتحلة من مصادر أخرى - وهو الأمر الذى يؤكد لنا مدى صعوبة التعامل مع هذه النوعية من النصوص.

* * *

---

(١) י.י.ריבלין ,עמ' 113 - צ. ח. רקנדורף, עמ' 65 .

(٢) י.י.ריבלין ,עמ' 167,166 - צ. ח. רקנדורף, עמ' 95 .

(٣) י.י.ריבלין ,עמ' 326,325 - צ. ח. רקנדורף, עמ' 183,182 .

(٤) י.י.ריבלין ,עמ' 532 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 276 .

(٥) י.י.ריבלין ,עמ' 749 - צ. ת. רקנדורף, עמ' 359 .

(٦) צ. ח. רקנדורף, עמ' 53 .

الخاتمة

وبعد فيمكننا أن نوجز أهم النتائج التى أسفر عنها هذا البحث فيما يلى :

- أن أقدم الترجمات قد جاءت من منطقة الشرق الأدنى القديم، وأن النص الدينى قد لعب دوراً بارزاً فى تطور الفكر الترجمى على مر العصور. وأن تنوع الآراء حول تعريف مصطلح الترجمة إنما منبعه تعدد وجهات النظر فى فهمه، واختلاف منطلق كل منها. كما تأكد لنا أن عملية الترجمة ليست بالسهولة التى يمكن لكل من يعرف لغتين أن يقوم بها، بل هى عملية معقدة تحتاج إلى مهارة خاصة وإحساس عالى باللغتين المصدروالهدف.

وأن الترجمة ماهى إلا وجه من أوجه الاتصال الذى يخضع لأطرافه وظروف حدوثه، بما يجعلها عرضة - مثل الكلام - لوجود فاقد فى المعنى دائماً، وهو ما يطلق عليه «الإنتروبيا». ونتيجة لهذا الفاقد ينعدم التطابق التام، ومن ثم التكافؤ المطلق بين الترجمة والأصل، بل إن كل محاولة للترجمة هى فى حد ذاتها قراءة تفسيرية بوجهة نظر ما للنص الأصلى. وأن المترجم وهو الذات الفاعلة فى عملية الترجمة له شخصيته المميزة التى كثيراً ما تتدخل فى النص بالتعديل أو التغيير. وهو الأمر الذى يسقط بالتالى مفهوم الحيدة العلمية التامة، أو الأمانة المطلقة فى النقل.

كما تأكد لنا تعدد مناهج الترجمة على مر تاريخها من الحرية المطلقة إلى التقيد والالتزام التام، وذلك فى ضوء عدد من المحددات من ضمنها نوعية النص. ومن هذا المنطلق كان التعامل مع بعض النصوص - وعلى رأسها النص الدينى - أمراً صعباً للغاية مما جعل من الضرورى عدم الاعتماد على منهج واحد فقط من مناهج الترجمة، بل لابد من الاعتماد على منهج متكامل يتضمن أكثر من منهج فرعى. ومن هنا كان القول بصعوبة واستحالة ترجمة معانى القرآن الكريم من اللغة العربية إلى غيرها من اللغات منبعه صعوبة، بل استحالة نقل هذه المعانى بتمامها فى ضوء منهج ما معين إلى القارئ الجديد، مع تحقيق نفس درجة القبول التى للأصل لديه.

كما يتأكد لنا أن كل عنصر من عناصر النص له دوره فى أداء الدلالة، ولذا كان لابد عند بدء الترجمة أن يحتوى المترجم جميع هذه العناصر بشكل دقيق ومباشر بدءاً من المستوى الصوتى وحتى المستوى البراجماتى إن أراد لترجمته أن تحقق هدفها المنشود. كما أننا ينبغى دائما أن نفرق بين ما يمكن أن نسميه أخطاء الترجمة وبين أخطاء المترجم.

- يتأكد لنا مدى تأثر اليهود بالقرآن والإسلام إلى حد إطلاق مصطلح القرآن على العهد القديم، وسورة الإخلاص على صلاة שמע . ورغم هذا إلا أنهم حاولوا إنكار هذا الأثر، وكثيرا ما وصفوا القرآن بالمصطلح الاذرائى קלון . ونظراً لهذا الاهتمام بالقرآن الكريم فقد بدأت أولى محاولات ترجمته إلى اللغة العبرية بترجمة بعض تعبيراته، أو بعض آياته فى بعض الأعمال الأدبية، وخاصة الشعر.

إلا أن المحاولة الجادة لترجمة معانى القرآن ترجمة جزئية قد جاءت فى العصر الوسيط على مسارين، **الأول** : فى إطار ترجمة أعمال المفكرين والفلاسفة المسلمين إلى اللغة العبرية «كالغزالى» و«ابن رشد». **والمسار الثانى** جاء من خلال كتابات الجدل الدينى التى احتوت على العديد من الشواهد القرآنية المترجمة لدعم بعض الآراء أو دحضها. ومن أكبر الكتب التى احتوت على أمثله من هذه الشواهد كتاب «بن دروان». وقد ساد هذين المسارين الكثير من عدم الالتزام بالأصل والحذف والإضافة؛ بهدف تحريف معنى الأصل، أو اجتزاء بعض الآيات خارج سياقها السليم للقول بوجود تناقض فى القرآن الكريم - حاشاه - وهو ما يتفق مع الرؤية الاستشراقية التى سادت ضد الإسلام آنذاك.

- ثم انتقل اللواء من أيدى المجادلين الدينيين والمترجمين إلى أيدى المستشرقين، ففى العصر الحديث كان الاتجاه للالتزام بالأصل إلى حد كبير ليس هدفه الأمانة فى النقل، بل السعى للقول بوجود تتطابق مع المصادر اليهودية فى العديد من المواضع، بما يبرر لهم القول بوجود اقتباس من المقرا والمصادر اليهودية بعامة أو المسيحية أو حتى الجاهلية القديمة - فى القرآن الكريم. وكانت وسيلتهم فى هذا الاتجاه هى الإضافة أو الحذف من النص الأصلى أو حتى لى عنق الأصل ليتفق مع ما يرغبون فيه بهدف تحقيق وإثبات ما سبق أن ذكروه من أراء حول الإسلام والقرآن.

كما تأكد لنا من ناحية أخرى جهل بعض المترجمين أحيانا بالتفاسير الإسلامية بل وعدم رؤيتهم للنص القرآنى ذاته، بالإضافة إلى عدم إلمامهم الجيد باللغة العربية.

وما تزال حتى يومنا هذا تصدر محاولات لترجمة بعض آيات القرآن الكريم فى سياق الدراسات الاستشراقية وهى تحمل نفس هذه الروح إزاء الإسلام والقرآن الكريم.

كما يتأكد لنا أن السور القصار هى الأساس الذى اعتمد عليه المستشرقين فى ترجماتهم لمعانى القرآن الكريم مع أخذ بعض الآيات من السور الطوال أحيانا. وأن أهم وأكثر سورة حظيت بترجمات عديدة للغة العبرية هى سورة «الفاتحة» وذلك لأهميتها فى الإسلام، ولقدرة المستشرقين على إرجاع آياتها بسهولة إلى المصادر اليهودية والمسيحية.

- وأما عن الترجمات الكاملة للنص القرآنى فكانت أولى محاولات ترجمته كاملاً قد جرت فى القرن السادس عشر، ولكنها مازالت مجرد مخطوط حتى يومنا هذا، ولاحظنا أنها لم تتم عن الأصل العربى، بل جاءت نقلا عن الترجمة الإيطالية التى قام بها «أريفابينى»، والتى جاءت بدورها نقلا عن الترجمة اللاتينية التى أمر بإعدادها «بطرس الميجل»، ومن هنا ندرك مدى بُعد هذه الترجمة وقصورها عن دلالة الأصل، ومدى ما يمكن أن تحمله من ضغائن للإسلام وكتابه الكريم.

وأما الترجمات المطبوعة فجاءت بدءاً من عام ١٨٥٧ وهى ترجمة «ركندورف» وقد تمت عن الأصل العبرى مباشرة ومن خلالها تأكد لنا عظم ما تحمله من الآراء الاستشراقية والضغائن ضد الإسلام ورسوله الكريم. وأما الترجمتان التاليتان لها فهما ترجمة «ريڤلين» والتى جرت فى ١٩٣٦، ثم تلتها ترجمة «بن شمش» عام ١٩٧١.

وأما ترجمة «ريڤلين» فكانت أكثر موضوعية إذ تغلب المترجم على نفسه وفصلها عن النص المترجم، على الرغم من أنه يحمل نفس المفاهيم الاستشراقية ضد الإسلام والقرآن الكريم وهو ما ساعده فى كثير من الأحيان على الاقتراب من المعنى إلى حد كبير. وأما ترجمة «بن شمش» فهى لا تخلو من الانقياد لترجمة «ركندورف» والنهج على منهاجه.

كما تأكد لنا أن كلاً من ركندورف وبن شمش قد اتبعا منهج التكافؤ الدينامى (الموضوعى)، وأما ترجمة ريڤلين فقد اعتمدت على منهج التكافؤ الشكلى باعتباره من أكثر المناهج قدرة على نقل معانى النص الدينى.

* وفيما يتعلق بالآيات الخاصة باليهود نجد أن :

- قصور اللغة العبرية عن مجاراة الرقعة اللغوية الواسعة والمتنوعة للغة العربية. كما يتأكد لنا تعمد بعض المترجمين - ركندورف وبن شمش - لاستخدام مقابلات غير وافية بالمعنى أو حتى قاصرة وبعيدة كل البعد عن مراد الأصل؛ وذلك بهدف تخفيف حدة الأصل أو توجيه النص وتحميله بمفاهيم ودلالات لم ترد فيه مطلقاً، خاصة تلك التى تتعلق بالأفكار والمضامين القرآنية.

- أما أكثر الترجمات التزاما وتوفيقا فى اختيار المقابلات الملائمة (فى الآيات المستشهد بها) كانت ترجمة ريڤلين، والذى حقق نسبة ٨٤٪ تقريباً، فى حين لم يتمكن ركندورف من إدراك المعنى إلا فى حوالى ١٩٪ فقط من إجمالى المواضع، وأما بن شمش فقط نجح فى ٤٦٪ فقط من مجمل المواضع. مما يؤكد تفوق ريڤلين على الجميع هنا، يؤيد هذا التزامه بالدلالات التاريخية للألفاظ القرآنية ومحاولته الدائمة لاستخدام مقابلات مقرائية تتوازى معها من الناحية التاريخية.

- وأما فيما يتعلق بالجانب الصرفى والنحوى فيتأكد لنا أن الخروج عن الالتزام بالنص الأصلى لغرض فى نفس المترجم كان أمراً سائداً لدى كل من ركندورف وبن شمش وهو ما تؤكده النسبة التى حققها كل منهما فى الالتزام بالأصل ففى هذا الفصل تناولنا (٧) ظواهر جاءت نسبتها كالتالى :

الظاهرة	ركندورف	ريفلين	بن شمش
التعريف	صفر ٪	٧٥٪	١٢٫٥٪
النداء	٢٥٪	١٠٠٪	٢٥٪
الإفراد	٣٣٪	٣٣٪	٦٦٫٦٪
الضمير	٧٪	٦٤٪	٣٥٫٧٪
البناء للمجهول	٣٠٪	٩٠٪	٢٠٪
الاستفهام	٢٥٪	١٠٠٪	٥٠٪
الشرط	١٦٫٦٪	١٠٠٪	٥٠٪

- من خلال هذا الجدول يتأكد لنا أن أفضل الترجمات وأكثرها التزاما بظواهر هذا الفصل كانت ترجمة ريفلين، والذى التزم فى ثلاث ظواهر منه التزاما تاما بينما لم يخطئ فى الظاهرة الرابعة إلا فى حالة واحدة فقط.

أما بن شمش فأعلى نسبة حققها كانت بضع وستين وذلك فى ظاهرة الإفراد، بينما لم يحقق سوى ٥٠٪ فى ظاهرتين، وأما باقى الظواهر فأقل من ٤٠٪ مما يعنى أنه قد أضاع العديد من دلالات النص الأصلى.

أما ركندورف فهو أشدهم سوءاً نظراً لأن أعلى نسبة حققها كانت فى ظاهرة الإفراد وهى ٣٣٪، بينما فى باقى الظواهر حقق أقل من ٢٥٪ حتى بلغ به الأمر فى ظاهرة التعريف والتنكير لعدم الالتزام بالأصل مطلقا.

- وأما من حيث الظواهر الأسلوبية فقد تناولنا فى هذا السياق (٨) ظواهر جاء التزام المترجمين بها على النحو التالى :

الظاهرة	ركندورف	ريفلين	بن شمش
التقديم والتأخير	١٧٫٦٪	٩٤٪	٢٩٪
الفصل والوصل	٦٪	٧٥٪	٢٥٪
التكرار	١٢٫٥٪	٨٧٫٥٪	صفر٪
التأكيد (القسم)	٢٨٫٥٪	٨٥٫٧٪	٢٨٫٥٪
الخطاب فى القرآن	١٨٫٨٪	٨١٫٨٪	١٨٫٨٪
العموم والخصوص	صفر٪	٦٦٫٦٪	صفر٪
المقابلة (المطابقة)	٢٥٪	١٠٠٪	٥٠٪
الذم	صفر٪	١٠٠٪	٣٣٫٣٪

- من خلال هذا الجدول يتأكد لنا أن أفضل الترجمات وأكثرها التزاما بظواهر هذا الفصل كانت ترجمة ريفلين، والذى تمكن من تحقيق أعلى نسبة كما هو مبين فى الجدول، حيث نجح فى ظاهرتين بشكل تام، بينما فى باقى الظواهر كانت أقل نسبة لديه هى ٦٦٫٦٪ مما يدل على مدى تمكن هذا المترجم وفهمه لدلالات النص الأصلى.

أما بن شمش فكانت أعلى نسبة لديه أقل من ٣٤٪ مما يعنى أنه قد أضاع جزءاً كبيراً للغاية من البلاغة القرآنية.

أما ركندورف فلا يبعد كثيراً عن بن شمش باعتباره أستاذه - فنجد أعلى نسبة لديه كانت ٢٨٫٥٪، ولنا أن نتصور إلى أى مدى يمكن أن يضيع المعنى القرآنى فى الظواهر محل الدراسة فى ترجمة تكون هذه هى نسبة التزامها بالأصل.

- يتضح لنا أن المترجمين قد أقدموا على تقدير محذوفاً فى الأصل اعتماداً على التفاسير الإسلامية، أو على دلالة السياق، وكان أكثرهم إسراعاً إلى هذا كل من ركندورف وبن شمش فى حين اجتهد ريفلين دائماً فى الالتزام بالأصل إلا فى حالات الضرورة الملحة.

- كما أقدم كل من ركندورف وبن شمش على حذف أجزاء من النص الأصلى وذلك بدءاً من الكلمة بأقسامها المختلفة مروراً بالجملة حتى وصل الأمر بركندورف على وجه الخصوص إلى حذف آيات كاملة من النص الأصلى؛ بما يضعهما معاً فى مصاف المترجم الخائن للأصل، ومن ناحية أخرى أقدم كذلك كل من ركندورف وبن شمش على الإضافة للنص الأصلى سواءً فى الأصل «المتن» بدءاً من الكلمة بأقسامها وحتى الجملة، أو فى الهامش بوضع العديد من الهوامش التى لا صلة لها بدلالة الأصل.

- وكان الهدف من وراء هذا رفع شأن اليهود وإبعاد أى ذم أو توبيخ لهم. أو إضفاء صبغة مقرائية - يهودية - على النص الأصلى للقول باقتباس القرآن من المصادر اليهودية وأنه ليس بكتاب أصيل، أو بهدف الزعم بأن الرسول ﷺ لم يكن أميا كما يدعى بل كان يعلم القراءة والكتابة، أو على الأقل أنه كان على علم بما فى كتب اليهود من خلال السماع والمشافهة، أو بهدف القول بأن الرسول ﷺ كان له معلمين من اليهود أولئك الذين كثيرا ما أفحمه بمجادلاتهم وعلمهم الواسع الرحب.

- كما تأكد لنا أن سوء الفهم مازال موجوداً فى أى محاولة لترجمة عمل ما، فما بالنا وهذا العمل هو القرآن الكريم. وقد جاء سوء الفهم هنا لدى جميع المترجمين دون استثناء، وإن كان التفاوت بينهم فى مداه، وكان ذلك على مستوى اللفظ والتركيب.

- على الرغم من الارتباط الوثيق بين الشكل والمضمون فى مجال النص الدينى بصفة خاصة، إلا أن المترجمين لم يعيروا هذا الأمر كثير اهتمام، فنجد كلاً من ركندورف وريفلين يقدمان على تقسيم بعض الآيات الطويلة لأكثر من آية قصيرة، أو دمج أكثر من آية قصيرة فى آية واحدة طويلة، بما يعد خروجاً على منهج التكافؤ الشكلى الذى اعتمد

عليه ريڤلين بصفة خاصة. في حين كان بن شمش أشد وطأة منهما إذ لم يلتزم مطلقا بالتقسيم القرآني بل ابتدع نهجا خاصاً به وهو ترجمة كل خمس آيات في فقرة مستقلة دون مرعاة لدلالة النص الأصلي أو للاتساق الداخلي بين الآيات.

- كما تأكد لنا من خلال هذه الدراسة أن بعض هذه الترجمات - ركندورف وبن شمش - ما هي إلا صدى لما أقره المترجمون في مقدماتهم من كون القرآن مسخا مشوها من اليهودية، وأن الرسول ما هو إلا مدعي نبوة مارق عن اليهودية الأم، وأن القرآن الكريم هو التوراة باللغة العربية للعرب. وقد اجتهد كل مترجم بالعديد من الإجراءات التي ذكرنها في ما سبق لتأكيد هذه الأقوال. ومن هنا كانت هاتان الترجماتان من أشد الترجمات سوءاً وتحريفاً وبعداً عن دلالة النص الأصلي.

وفي مقابل هذا فإن أفضل التوجمات وأكثرها قربا من المعنى وحفاظا على نسق الأصل كانت ترجمة ريڤلين، يؤيد هذا كونها المرجع الأساسي لتوجمة معاني القرآن الكريم حتى بالنسبة للمستشرقين الإسرائيليين الآن. ومن هنا فإننا نوصي باعتماد هذه الترجمة « في الآيات محل الدراسة » مرجعاً صحيحاً لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية بعد إجراء التعديلات التي أشرنا إليها في سياق هذا البحث.

* * *

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

* القرآن الكريم.

* الكتاب المقدس.

(أ) المصادر :

١- ابن تيمية ، أحمد : مجموع فتاوى شيخ الاسلام، تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم، المجلد الثالث، القاهرة، (د.ت).

٢- ابن حزم الظاهرى ، أبو محمد على بن أحمد الاندلسى : الرد على ابن النغريلة اليهودى، تحقيق د. حسان عباس، مكتبة دار العروبة، مصر، ١٩٦٠.

٣- ابن مالك ، بدر الدين : المصباح فى المعانى والبيان والبديع، تحقيق د. حسنى عبد الجليل، مكتبة الآداب، القاهرة ، (د.ت).

٤- الأصفهانى ، الراغب : المفردات فى غريب القرآن، تحقيق محمود سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).

٥- الألوسى ، شهاب الدين السيد محمود : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، المطبعة المنيرية، القاهرة ، (د.ت).

٦- البيضاوى ، أبو سعيد عبد الله بن عمر محمد الشيرازى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، (د.ت).

٧- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب : الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٨.

٨- الجرجانى ، عبد القاهر : أسرار البلاغة، تحقيق أحمد مصطفى المراغى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨.

٩- ـــــــــــــ : دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٨٤.

١٠- الحريرى ، أبو محمد القاسم بن على محمد بن عثمان : مقامات الحريرى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ،(د.ت).

١١- الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد : بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ، (د.ت).

١٢- الرازى ، الإمام الفخر : التفسير الكبير، المطبعة البهية، الطبعة الأولى، ١٩٣٨.

١٣- الزركشى، بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، الطبعة الأولى، ١٩٥٨.

١٤- الزمخشرى ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر : الكشاف، رتبه مصطفى حسين أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٦.

١٥- الزملكانى، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم : البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثى، مطبعة العانى، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.

١٦- السيوطى ، جلال الدين : الاتقان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة ،(د.ت).

١٧- الطبرى ، أبو جعفر محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

١٨- العاملى ، بهاء الدين : الكشكول، تحقيق طاهر أحمد الزاوى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٦١.

١٩- العسكرى ، أبو هلال : الفروق اللغوية، تحقيق حسام الدين القدسى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

٢٠- القرطبى ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى : الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.

٢١- القزوينى ، الخطيب : الإيضاح فى علوم البلاغة، تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجى، مكتبة الحسين التجارية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩.

٢٢- الكازرونى ، أبو الفضل القرشى : حاشيته على تفسير البيضاوى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ، (د.ت).

* * *

(ب) المراجـــع :

١- أرنولد ، السير توماس : الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة العربية، ١٩٤٧.

٢- الإستنابولى ، محمود مهدى : إعجاز القرآن العلمى، مكتبة السوادى، جدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.

٣- البنداق ، محمد صالح : المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

٤- الحاج ، كمال يوسف: فلسفة اللغة، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٥٦.

٥- الرفاعى ، جمال أحمد د. : دراسة فى مشكلات ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، القاهرة، ١٩٩٤.

٦- السعران ، محمود د : علم اللغة - مقدمة للقارئ العربى، دار الفكر العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٧- الشامى ، رشاد عبد الله د : تطور وخصائص اللغة العبرية القديمة والوسيطة والحديثة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨.

٨- الصعيدى ، عبد المتعال د. : البلاغة العالية - علم المعانى، إعداد د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩١.

٩- الصغير ، محمد حسين على د. : المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

١٠- أنيس، إبراهيم د. : دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، الطبعة الثانية، ١٩٦٣.

١١-أولمان ، ستيفين : دور الكلمة فى اللغة، ترجمة د. كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة ، (د.ت).

١٢- حسان ، تمام د. : اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.

١٣- خلوصى ، صفاء د. : فن الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثانى، ١٩٨٦.

١٤- خورشيد ، إبراهيم زكى : الترجمة ومشكلاتها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

١٥- دى كاسترى ، الكونت هنرى : الإسلام خواطر وسوانح ، ترجمة أحمد فتحى زغلول باشا ، مطبعة الشعب، الطبعة الأولى، ١٩١١.

١٦- ديورانت ، و.ل. : قصة الحضارة، المجلد الأول، «الشرق الأدنى»، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (د.ت).

١٧- رودنسون ، مكسيم : جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

١٨- شعشوع ، سليم : العصر الذهبي، دار المشرق، شفا عمرو، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.

١٩- عبد المجيد ، محمد بحر د. : اليهود فى الأندلس، المكتبة الثقافية العدد ٢٣٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٢٠- ـــــــــــــ : بين العربية ولهجاتها والعبرية، القاهرة، ١٩٧٧.

٢١- عزيز ، يوئيل يوسف د.). مبادئ الترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بيت الموصل، العراق، ١٩٩٠.

٢٢- عطية، فوزى د. : علم الترجمة - مدخل لغوى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٣- عنانى ، محمد د.فن الترجمة، لونجمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢٤- كاتفورد ، ج.س. : نظرية لغوية فى الترجمة، ترجمة د. خليفة العزابى وآخرون، معهد الإنماء العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١.

٢٥- كامل ، مراد د.وآخرون، تاريخ الأدب السريانى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩.

٢٦- محمد ، سيد سليمان د. : النفى فى العهد القديم، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٩.

٢٧- محمد، عبد الغنى عبد الرحمن د. : دراسة فى فن التعريب والترجمة، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٨- مهنا ، أحمد إبراهيم د.: دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، دار الشعب، ١٩٧٨.

٢٩- ـــــــ : تبويب آى القرآن من الناحية الموضوعية، دار الشعب، القاهرة، (د.ت).

٣٠- مومزن ، كاتارينا : جوته والعالم العربى، ترجمة د. عدنان عباس على، عالم المعرفة، العدد ١٩٤، الكويت، فبراير ١٩٩٥.

٣١- مونان ، چورج : المسائل النظرية فى الترجمة، ترجمة لطيف زيتونى، دار المنتخب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٣٢- نيدا ، يوچين : نحو علم للترجمة، ترجمة ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٦.

٣٣- نيومارك ، بيتر : إتجاهات فى الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صينى ، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٦.

٣٤- ـــــــــــــ : الجامع فى الترجمة، ترجمة د. حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢.

٣٥- هارون ، عبد السلام محمد : الأساليب الإنشائية فى النحو العربى، مكتبة الخانجى، الطبعة الثالثة، ١٩٨١.

٣٦- هريدى ، محمد عبد اللطيف د. : فن الترجمة الأدبية، القاهرة، ١٩٨٩.

* * *

(جـ) المقـــالات :

١- أبو المجد ، ليلى د. : «الأثر الإسلامي العربي في مضمون الصلاة اليهودية وأثر الفاتحة في رشوت سليمان بن جبيرول»، مقال ضمن ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء، ١٩٩٣.

٢- أسعد ، سامية د. : «ترجمة النص الأدبي»، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٩، العدد ٤ الكويت، مارس ١٩٨٩.

٣- الجزار ، المنصف : « الترجمة ونظرياته»، مقال في كتاب الترجمة ونظرياتها، بيت الحكمة، تونس، ١٩٨٩.

٤- الجمل ، رضا حامد د. : «التنمية والترجمة من الفن إلى الصناعة»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

٥- الجوهري ، باهر د. : «إشكالية ترجمة الشعر»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

٦- الزليطي ، محمد لطفي والتريكي ، منير : «ضوابط الخيانة الأمينة للنص المترجم»، مجلة ترجمان، المجلد الأول، العدد الأول، طنجة، المغرب، إبريل ١٩٩٢.

٧- الشامي ، رشاد عبد الله د. : مقدمته لأبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء، ١٩٩٣.

٨- الصافي ، عبد الباقي د. : «مقدمة في بيداغوجيا الترجمة»، مجلة ترجمان المجلد الأول، العدد الأول، طنجة، المغرب، إبريل ١٩٩٢.

٩- الغمري ، مكارم د. : «الترجمة الأدبية الملخصة»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

١٠-القمرتي ، الباجي د. : «في الترجمة العلمية والتقنية»، مقال في كتاب الترجمة ونظرياتها، بيت الحكمة، تونس. ١٩٨٩.

١١- المرزوقي ، أبو يعرب د. : «الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية»، مقال في كتاب الترجمة ونظرياتها، بيت الحكمة، تونس، ١٩٨٩.

١٢- المعايرجي ، حسن : «المحرفون للكلم الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم»، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٨.

١٣- إلياس ، يوسف : «مقاربة منهجية لتدريس الترجمة المتخصصة»، مجلة ترجمان، المجلد الأول، العدد الثاني، طنجة، المغرب، أكتوبر ١٩٩٢.

١٤- إمام ، نهاد حسن د. : «صعوبات ترجمة النص الأدبي»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

١٥- بيرك ، چاك : «مبادئ القرآن تتفق مع المنهج العقلي»، مجلة القاهرة، العدد ١٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، أغسطس ١٩٩٣.

١٦- حاتم ، باسل : «الجدل المعارض وديناميـة النص أضواء على علمية الترجمة من العربية وإليها»، مجلة ترجمان، المجلد الأول، العدد الأول، طنجة، المغرب، إبريل ١٩٩٢.

١٧- زعيمة ، محمد عبد الصمد د. : «التأثيرات اللغوية في الشعر العبري الأندلسي أسبابها ومجالاتها»، مقال ضمن أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء، ١٩٩٣.

١٨- سمعان ، إنجيل بطرس : «تجربتي في يوتوبيا توماس مور»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

١٩- صميده ، محمود علي د. : «بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم»، حولية كلية الآداب، جامعة سوهاج، المجلد الثاني، العدد التاسع ١٩٩٠.

٢٠- طاهر ، حامد د. : « الترجمة ودورها في الفكر العربي»، مجلة دراسات عربية وإسلامية، العدد الثامن، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٩.

٢١- عجينة ، محمد د. : «نظريات الترجمة»، مقال في كتاب الترجمة ونظرياتها، بيت الحكمة، تونس، ١٩٨٩.

٢٢- عيد، ثابت : «ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الألمانية بين كرم المستشرقين وجهود المسلمين»، مجلة أكتوبر، العدد ٩٩٣، نوفمبر ١٩٩٥.

٢٣- ـــــــ، «المستشرقون اهتموا بكتابات الملاحدة»، مجلة أكتوبر، العدد ٩٩٥، نوفمبر ١٩٩٥.

٢٤- فريد ، آمال د. : «إعداد المترجم للمشاركة في التنمية الثقافية»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

٢٥- قسوم ، عبد الرازق د. : «مشاكل الترجمة وهموم المترجمين في الوطن العربي»، مجلة ترجمان، المجلد الأول، العدد الثاني، طنجة، المغرب، أكتوبر ١٩٩٢.

٢٦- محمود ، محمود : «مشكلات الترجمة إلى اللغة العربية»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

٢٧- مسعود ، مازى د. : «المترجم وإسهامه فى التنمية الثقافية»، مقال ضمن أبحاث ندوة الترجمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

* * *

(د) المعاجم والموسوعات العربية :

١- ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ، (د.ت).

٢- بدوى ، عبد الرحمن د. : موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

٣- عبد الباقى ، محمد فؤاد د. : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١.

٤- مجمع ، مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥.

* * *

ثانياً : المراجع العبرية :

א - מקורות מקוריים :

* **תנ"ך** : תורה, נביאים וכתובים

* **הלוי, יעקב ברבי ישראל** :

The British Library, The Koran Hebrew,Oriantal Collection,No.OR. 66. 36.

כתב יד.

* ***בן שמש, אהרון*** : הקוראן ספר הספרים של האסלאם, הוצאת ספרים קרגי,תל-אביב, 1978.

* ***דיבלין, יוסף יואל***: אלקוראן ,הוצאת דביר, תל-אביב, הדפסה שניה ,1963, (שני חלקים).

* ***רקנדורף, צבי חיים הרמן*** : הקוראן או המקרא, ליפסג ,1857.

ב - ספרים כלליים :

1- ***אבינרי, יצחק*** : יד הלשון, הוצאת יזרעאל,תל-אביב, מהדורת רבר,1964.

2- ***אבן עזרא ,משה*** : שירי החול, המוציא לאור חיים בראדי, הוצאת שוקן ,ברלין ,תרצ"ה.

3- ***אבן פקודה,בחיי בן יוסף*** : ספר חובות הלבבות, בתרגומו של ר' יהודה בן תבון, הוצאת מחברות לספרות , בסיוע מוסד הרב קוק.

4- ***אל- גזאלי, אבו חאמד*** : ספר מאזני צדק, המעתיק אברהם בר חסדאי,המוציא לאור, יעקב גאלדענטייאל, ליפזג, בריז, הדפסה ראשונה, 1839.

5- ***אל-חריזי, יהודה*** : מחברות איתיאל, מהדורת יצחק פרץ, תל-אביב, תשי"א.

6- ***בן תבון, יהודה*** : ספר חובות הלבבות, הוצאת מחברת לספרות.

7- ***דוראן ,שמעון בן צמח***: קשת ומגן, נדפס על ידי הוצאת המקור בע"מ- ירושלים ,תש"ל.

8- ***הורוביץ,יוסף*** : גן העדן בקוראן, כתבי האוניברסיטה ובית הספרים ,ירושלים, התרפ"ג.

9- ***זאוי, שלום*** : מקורות יהודיים בקוראן, דפוס רפאל חיים הכוהן, ירושלים תשמ"ג.

10- ***טופסקי, זאב*** : הלשון העברית בדרכי התפתחותה, הוצאת ראובן מס', ירושלים ,מהדורה שלישית ,1977.

11- ***ניד, רפאל*** : מבוא לבלשנות, האוניברסיטה הפתוחה, תל- אביב 1990.

12- ***צרפתי, נד בן עמי*** : מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים, הוצאת הספרים של י. ל. מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט.

13- ***ריבלין, יוסף יואל*** : חיי מוחמד, הוצאת מצפה, תל-אביב, 1932. (שני חלקים)

ג- מאמרים:

1-אבן זהר, איתמר :" spleen בתרגום לאה גולדברג ", הספרות מס' 21, אוניברסיטת תל-אביב, 1975.

2- איזק, חיים : "התרגום כגורם בטיפוח הלשון העברית", מזנאים, נ"ו, הוצאת אגודת הסופרים העבריים ,מאי, 1983.

3- בלס, שמעון : " הערות על התערבות המתרגם בטקסט ", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

4- ברונובסקי, יורם : " על שלושה עומד התרגום ", מזנאים, נ"ו, הוצאת אגודת הסופרים העבריים ,מאי, 1983.

5- גויטיין , שלמה דב: " מוחמר ", פרקים בתולדות הערבים והאיסלאם, בעריכת חוה לצרוס יפה, הוצאת ספרים רשפים, הדפסה שביעית, 1981.

6- ויסברוד, רחל : " הפואטיקה המוצהרת", דפים למחקר בספרות, מס' 8, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1992.

7- זנדבנק, שמעון : " תרגום הוא מעשה יצירה לכל דבר", מזנאים, נ"ו, הוצאת אגודת הסופרים העבריים ,מאי, 1983.

8- טודי, נדעון :" ספרות מתורגמת", הספרות ,מס' 28, אוניברסיטת תל-אביב, 1979.

9- יבין, שמואל: " הקוראן- מאמר ראשון " השלוח, כרך א', חוברת א-ו, חשוון- אדר, ברלין, תרנ"ז.

10- ------: " הקוראן והאשלאם, מאמר שני ", השלוח, כרך מ"ו, חוברת ג-ו, סוון, ברלין, תפ"ו.

11- לשם, חיים : " הקוראן בתרגום עברי חדש ", משא,1972/1/14.

12- מידסקי, נילי: " הטריטוריה השלישית ", סימן קריאה, מס' 8, ישראל, אפריל, 1978.

13- ***מידסקי, נילי*** : " להתאים לכל יצירה את סיגנונה שלה ", מזנאים, נ"ו, הוצאת אגודת הסופרים העבריים ,מאי, 1983.

14- ***מצאלחה, סלמאן*** : " התרגום יצירה רומה ושונה בעת ובעונה ", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

15- ***סומך, ששון*** : " הקוראן בעברית פרוזאית ", ידיעות אחרונות, 1971/12/3.

16- ------ : " אנטון שמאס: התרגום כאתגר ", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

17- ***פורת, אמציה*** : " לכוון המתרגם אל הניגון המקודי של העברית ", מזנאים, נ"ו, הוצאת אגודת הסופרים העבריים ,מאי, 1983.

18- ***פלד, מתתיהו*** : " תרגומי ספרות המערב לערבית 1850-1940 ", המזרח החדש, כרך 29, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1980.

19- ------: " תרגום בדרך חתחתים ", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

20- ***קינברג, לאה*** : פרשנות הקוראן מותר ואסור", בטאון למורה לערבית, כרך 7, בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, נובמבר 1989.

21- ***קיסר,חבה*** : " מבוא-לקוראן", בטאון למורה לערבית, כרך 7, בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, נובמבר 1989.

22- ***קיסר, מאיר*** : " הערות לדמותו של אדם הראשון בפרשנות הקוראן ", בטאון למורה לערבית, כרך 7, בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, נובמבר 1989.

23- ***דחנהוין,יהודית*** : " תרגום למידה ושיעודי ערבית", בטאון למורה לערבית, מס' 9, בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, דצמבר 1990.

24- ***דיבלין, יוסף יואל***: " מוחמד המחוקק - מאמר ב' ", כנסת לזכר ביאליק, העורך יעקב כוהן, ספר שביעי, הוצאת דביר, תל-אביב, תש"ב.

25- ***שמאס, אנשון*** : " על ימין ושמואל בתרגום", עתון 77, גליון 64-65, מאי - יוני , 1985.

26- ***שניד,ראובן*** : " מקור ותרגום על קו התפר ", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

27- ***שריג, לאה*** : " שני מאפיינים סגנוניים של התרגומים לעברית מן הפרוזה הערבית בת- ימינו", העברית שפה חיה , קופץ מחקרים, העורך עוזי אורגן ואחרים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1992.

28- ------: "התרגום לעברית כאמצעי לחשיפת מאפיינים סגנוניים", תרגום בצידי הדרך, העורך ששון סומך, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב,והמכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 1993.

ד- אנציקלופדיות ומלונים :

1- *אבן שושן, אברהם*: המלון העברי המרוכז, הוצאת קרית ספר, ירושלים,1993.

2- *האנציקלופדיה העברית* , חברה להוצאת אנציקלופדיות ,בע"מ ,ירושלים, תשל"ג ,תל-אביב .

3- *בן יהודה ,אליעזר* : מלון הלשון העברית הישנה והחדשה , העורך פרפ' טור-סיני, ניו- יורק , 1960.

4- *גזר, יהודה* : מלון עברי, תל-אביב, 1960.

5- *שטיינברג, יהושע* : מלון התנ"ך, הוצאת יזרעאל, תל-אביב,1977.

6- *שגיב, דוד* : מלון עברי - ערבי, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב,1990.

ثالثاً : المراجع الاجنبية :

(أ) المراجع :

1. Bell, Roger T. : Translation and Translating, longman, 2-nd Impression, 1993.

2. Catford, J. C. : Alinguistic Theory of Translation, Oxford University, London, 1974.

3. Rodwell, J. M. : The Koran, J. M. Dent,London, 1953.

4. Savory, Theodore. : The Art of Translation, Jonathan Co, London, 2-nd Edation 1968.

5. Yafeh, Hava Lazarus. : Intertwind Worlds,Princeton University, New-Jersey, 1992.

(ب) المقالات :

1. Somakh, Sason : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel, in Bulletin af Israel p. E. N. Cantre, No. 15, Tel AVIV, August, 1971, (pp. 5- 21).

2. Weinstein, M.M. : AHebrew Quran Mannscript in studies in Bibliography and Booklare, Jewish In Stitute of Religion, (Vol. x), Winter, 1971/ 72.

(جـ) المعاجم ودوائـر المعـارف الاجنبيـة :

1. Encyclopaedia of Islam printed in The Nethersland New Edition, 1986.
2. Encyclopaedia Judaica, 2 -nd printing, Jerusalem, 1973.
3. Oxford English Dictionary, Oxford 1932.
4. The Universal Jewish Encyclopaedia, Ktav publishing House, New York, 1969.

* * *