

المبحث الخامس

إِسْكَالِيَّةٌ فَرَجَمَةُ الْمُنَرَّاهِ فَاسِ
عَنْدَرِ بْنِ سَيْمَسِ

obeikandi.com

إن أهم عائق يقف أمام المترجم هو محاولة إيجاد لفظ مناسب في معناه في لغة المصدر مطابق للفظ آخر في لغة الهدف ، ويتطلب هذا الأمر خلفيات حضارية - دينية وثقافية واجتماعية - مشتركة ، وتعمق المترجم في الوقوف على هذه الخلفيات - ومن حسن الحظ أن العربية والعبرية تعودان إلى أصل مشترك وتنتميان إلى أسرة لغوية واحدة ، وهى ما اصطلح على تسميتها باللغات السامية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن للدراسات اللغوية بين اللغتين ، تاريخ عريق تمتد جذوره إلى ألف سنة ونيف ، ففي القرنين السابع والثامن للميلاد تم الفتح العربى الإسلامى لبلدان الشام والهلل الخصب ، وبلدان شمال إفريقيا ، وسرعان ما استعربت أغلب الشعوب التى عاشت فى هذه المناطق ، وقد شملت عملية سيطرة اللغة العربية كلغة المخاطبة والكتابة يهود هذه المناطق ، التى كانت آنذاك ملجأ للسواد الأعظم من اليهود ، فقد تخلّى يهود العراق مثلاً عن التخاطب باللغة الآرامية وشرعوا يتكلمون لغة جيرانهم العرب ، وأخذ هؤلاء اليهود ، أى يهود العالم العربى ، يكتبون لغتهم الجديدة بحروف عبرية ، وهكذا ظهرت إلى الوجود الكتابة اليهودية العربية التى طالما كتب بها سعديا جاؤون (سعيد الفيومى) " ويهودا هليفي (يهوذا اللاوى) " والراب موشى بن ميمون (موسى بن ميمون) " وقد كتبت بهذه اللغة معظم المخطوطات المعروفة التى اكتشفت فى مكتز القاهرة (الجنيزا) واعتباراً من بداية الحكم الإسلامى ظهرت حركة لتفاسير التوراة والمشنا تم تدوينها باللغة العربية ، كما نلاحظ وجود مجموعات مفردات عبرية - عربية استهدفت التيسير على المتكلمين باللغة العربية فهم لغة التوراة والتلمود ، وفى بعض الأحيان جاءت هذه المجموعات من المفردات المعجمية لتؤكد وجوه الشبه وقاربة الأصول اللغوية بين الكلمات فى اللغتين الساميتين الشقيقتين .

ومن الملاحظ أن " بن شيمش " في ترجمته للقرآن الكريم ، قد استقى مفرداته اللغوية من كافة عهود اللغة العبرية ومستوياتها ، بداية من لغة التوراة ، ولغة الأحبار ، والترانيم الدينية والعقائدية من عهد القرون الوسطى ، بالإضافة إلى اللغة الأدبية الحديثة ، وذلك لكى يمنح القارئ العبرى أدق ترجمة ممكنة وأكثرها معقولة ، ويلاحظ أيضًا أن المترجم كان يستهدف بترجمته للقرآن الكريم ، الجمهور اليهودى الذي يجيد عبرية التوراة والمصادر الدينية والأدبية القديمة ، إلى جانب اللغة الأدبية الحديثة .

وبعد أن اثبتنا أن الترادف الكامل أو التماثل بين لفظين أو أكثر ، مستحيل في اللغتين العربية والعبرية ، لأنه ما دامت الكلمات مختلفة صوتيًا ، فلا بد أن تكون معانيها مختلفة أيضًا ، وحيث أن العبرية ثرية بالترادفات غير الحقيقية كالعربية ، كان من اليسير على من يتصدى لترجمة معانى القرآن الكريم ، العثور على مفردات مقابلة في معناها للمفردات العربية ، ومن الأمثلة التالية سوف يتضح لنا مدى نجاح " بن شيمش " أو فشله في إيجاد المقابل المناسب للترادف القرآنى .

نماذج لترجمة بن شيمش للترادفات القرآنية

١- وهم التأكيد بالترادف

بعد أن استعرض " الزركشى " في برهانه ، آراء العلماء واللغويين ، والمفسرين في موضوع الترادف بقصد التأكيد الصناعي ، يقرر أن التأكيدات لا تفيد معنى زائدًا ، ولا بد في الثانى أن يفيد معنى زائدًا في الأول ، وأن من صور البلاغة في النظم إيجاز اللفظ واستيفاء المعنى وخير الكلام ما قل ودل ولا يُمل ، و الإفادة خير من الإعادة ، وأن التأكيد إنما يجئ لقصور النفس عن تأدية المراد بغير تأكيد ، ولهذا أنكروا وقوعه في القرآن^(١٣)

ويقرر في موضوع آخر أن الألفاظ المترادفة في القرآن ، قد وزعت بحسب المقامات فلا يقوم مرادفها فيما استعمل فيه مقام الآخر ، وعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن ، فإن للتركيب معنى غير معنى

الإفراد ، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب ، وأن اتفقوا على جوازه في الإفراد .^(٩٦)

فاللفظان (فجاجًا .. سبلا - מעבר הרים ... שביל) .

ذكرا في قوله تعالى :

أ - "وجعلنا في الأرض رواسى أن تميد بكم . وجعلنا فيها فجاجًا سبلاً " (الأنبياء: ٣١).

لاشك أنها لفظان مترادفان يشتركان في الدلالة على الطرق دلالة عامة ثم ينفرد كل منهما بدلالته على نوع خاص من الطرق يستقل به ويدل عليه :

فالفجاج : الطرق الجبلية المشقوقة بين الهضاب والمرتفعات .

والسبل : الطرق المبسوطة الممتدة في الوديان^(٩٧)

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يفسر الفجاج في الآية على هذا النحو فيقول :

كانت الجبال منضمة فجعل فيها فجاجا أي طرقا واسعة . وهو أيضا قول مقاتل والضحاك ورواية عطاء عن ابن عباس .^(٩٨)

وأما لفظ " سبلا " فتفيد مادته في اللغة معنى الامتداد و الاسترسال . يقال أسبل الرجل إزاره أطاله وأرسله . والسبلة ما طال من شعر اللحية وامتد ، وابن السبيل الذي امتد به الطريق وبعدت به الديار .

وفي هذا يتبين أن اجتماع اللفظين في الآية الكريمة لإفادة أن الطرق التي جعلها الله في الرواسي تجمع بين الصفتين معًا فهي :

واسعة عميقة تحيط بها المرتفعات .

وهي ممهدة ممتدة إلى أبعد المسافات .

وقد ترجم " بن شيمش " الآية الكريمة على النحو التالي :

" קבענו על הארץ הרים יציבים לבל תנוע , ובהם מעברים

ושבילים " (97)

وملاحظاتنا على هذه الترجمة : أن المترجم جاء بالمقابل " מעברים " لكلمة " فجاج " حيث أن الكلمة العبرية تعنى " ممر جبلي " عندما تلحق بكلمة " הרים " أي " מעבר הרים " فج ولم يكرر كلمة " הרים " جبال " لأن السياق يدل عليها ، وجاء بالمقابل " שבילים " لكلمة " سبل " . وهى المقابل الصوتي والمعنوي لكلمة " سبل " العربية . وقد نجح " بن شيمش " في استخدام المقابل العبري المناسب ، إلا أنه في ترجمة الآية لم يكرر الفعل " جعلنا " ، رغم أنه يفهم من السياق أنه يعود على الفعل الأول " קבע " إلا أنه يختلف المعنى في العبرية ، فالفعل الذي يستعمل مع الفجاج والسبل هو الفعل " ללו " بمعنى " مهد " ؛ ولذلك أرى أن الترجمة الأقرب إلى الصواب هي : " וסללו בהם מעברים ושבילים " وذلك للحفاظ على تساوى عدد الوحدات الدلالية بين اللغة المصدر واللغة الهدف .

أما في آية سورة الحج : " وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى ضامر يأتين من كل فج عميق " (الآية ٢٧) فترجمها بن شيمش على النحو التالي : " " וקרא לכל המאמינים לעלייה - לרגל ، בהליכה ، ברכיבה ، ודרך כל מעבר קשה " (٩٨)

إذا أعدنا ترجمتها مرة أخرى إلى العربية تصبح : وأذن في كل المؤمنين بالحج رجالاً وركوباً عن طريق الممر الوعر " .

ونخرج من الرؤية النقدية لهذه الترجمة بالنقاط التالية :

أولاً - اختيار اللفظ

نلاحظ في ترجمة معنى هذه الآية أن المترجم لم يوفق في اختيار اللفظ العبري الأقرب للمقابل القرآني ، فقد ترجم : " الناس " إلى " كل المؤمنين " .

- " وعلى كل ضامر " إلى " ركوباً "

- " يأتين من كل فج عميق " إلى " عن طريق الممر الوعر " .

واقترح أن تكون الترجمة الصحيحة على النحو التالي :

" وقرأ لبني آدم للعليية - لרגل ، بايم أليخ بهليكة
وركيبة ، عل كل بهيمة رزة ، بايم مكل معبر هريم عموك "

ثانيًا : الخروج عن النص

لا شك أن المترجم أعطى لنفسه قدرًا كبيرًا من الحرية فلم يتقيد بالنص ، الأمر الذي انعكس على المعنى وأفرز ترجمة ركيكة لا تعبر عن المضمون ، فالتقيد بالنص ، طالما أنه ليس على حساب المعنى شرط أساسي للترجمة السليمة ، وعدم التقيد بالنص والقرب منه نتج عنه عدم الدقة في المعنى ، وكان على المترجم أن يحرص على تجنبه .

ثالثًا : فاقد الترجمة

لا شك أن هدف المترجم هو الاقتراب بقدر الإمكان من النص الأصلي شكلاً ومضموناً ، وكلما قلت الفجوة بين النصين زيادة أو نقصاناً زادت دقة الترجمة ومطابقتها للأصل ، لذلك كان على " بن شيمش " أن يقرأ ويحلل مضمون النص القرآني قراءة متوازنة مع قراءة شكله وتحليل النص القرآني يتضمن دراسة المعنى من خلال الوحدات الدلالية وتشمل الأسم والفعل والحرف والصفة والظرف والضمائر الخ

فمهمة المترجم هي إيجاد المقابل في لغة الترجمة مع المحافظة التامة على المعنى وصياغة المضمون في أسلوب مقارب لأسلوب القرآن الكريم .

وما يلفت النظر ويشير التساؤل أن لفظ (فجأجأ) في آية سورة الأنبياء ، جاء متقدمًا على (سبلا) بينما جاء متأخرًا في الآيتين ١٩-٢٠ من سورة نوح : " والله جعل لكم الأرض بساطًا لتسلكوا منها سبلا فجأجأ " . وهذا يرجع إلى اختلاف معنيهما وذلك من ناحيتين :

أولاً : اتساق الألفاظ ومناسبة المقام .

فالآية الأولى جاءت تبين صفة الطرق الجبلية فناسب أن يتقدم لفظ " فجأجأ " ليوافق لفظ " الرواسي " في الآية . وليدل على أن المقام للطرق التي شقها الله في هذه الرواسي فجعلها عميقة واسعة .

بينما جاءت الآية الثانية لبيان صفة الطرق الممتدة في الأرض المبسوطة فناسب أن يكون لفظ " السبل " متقدمًا ليوافق لفظ " بساطًا " وليدل على أن المقام للطرق البسهلة الممتدة .

ثانيًا : الفرق بين دلالة الصفة والحال .

فلفظ " فجاجًا " ذكر في الآية الأولى وصفًا متقدمًا على موصوفه النكرة " فجاجًا سبلا " ليفيد الحالية ، في أن الرواسي حين خلقت جعلت الطرق فيها " فجاجًا " ابتداء على حالها من الاتساع والشمول ، وهذا زيادة تفضل من المنعم على الإنسان .

وفي الآية الثانية ذكر لفظ " فجاجًا " لاحقًا في قوله " سبلاً فجاجًا " ليدل على أنه صفة تابعة لموصوفها تالية له حادثة بعده . وهذا شأن الطرق التي يصنعها الإنسان ، لا يزال يوسع فيها ويحسن حسب تجدد الحاجة وتنوع الأغراض .

وتأكيدًا لهذا المعنى في الآيتين جعل الفعل في الأولى مسندًا إلى ضمير العظمة : " وجعلنا فيها فجاجًا سبلاً للإشعار بأن الطرق الجبلية مخلوقة لله خارجة عن طاقة الإنسان وقدراته في أول عهده بالحياة .

أما في الآية الثانية فقد ترك الفعل فيها للإنسان " لتسلخوا منها سبلاً فجاجًا " ليكيف وضعه وفق الحاجة واختلاف الأغراض بعد أن بسط له الأرض وأزال عوائقها وترك له حرية الاختيار ليسلك من الطرق ما شاء وعلى النحو الذي يريد^(٩٩)

وقد أدى منهج الترجمة الحرة الذي اتبعه " بن شيمش " إلى ظاهرة الحذف في هاتين الآيتين إذا أغفل ترجمة بعض المفردات ولم يتقيد بأصل السياق :

" והוא שפרש לכם את הארץ למען תעברו בה בשבילים ומעברים " وعندما نعيد الترجمة مرة أخرى إلى العربية تصبح : " وهو الذي بسط لكم الأرض من أجل أن تسلكوا فيها سبلا وممرات " .

- حذف لفظ الجلالة (الله) .

- لم يتقيد بموقع " بساطاً " بعد " الأرض " .

واقترح أن تكون الترجمة الصحيحة على النحو التالي :

**"ואלוהים סלל לכם את הארץ פרושה לתעברו בה בשבילים
ומעברי הרים "**

٢- عطف المترادفات

يرى كثير من العلماء جواز عطف أحد المترادفين على الآخر بقصد التأكيد ويمثلون له بشواهد من القرآن ، فالخليل بن أحمد يقول في قوله تعالى : " لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً " (طه : ١٠٧) العوج والأمت بمعنى واحد . وفي قوله تعالى : " لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب " (فاطر : ٣٥) يقول إن (نصب) مثل (لغب) وزناً ومعنى ومصدرًا (١٠٠)

وهذه الشواهد التي ساقوها تحمل دليل بطلانها ، فمن المسلمات الأولية في علوم اللغة أن العطف يقتضى المغايرة ، إذ لا يعقل أن يعطف الشئ على نفسه ولو عن طريق الترادف ، فلا يستقيم أن نقول : جاء زيد وأبو عبد الله . ونعنى بهما شخصاً واحداً (١٠١) والألفاظ التي استشهدوا بها في هذا الباب تتقارب في معانيها ولا تتطابق في ترادفها ، ومنها على سبيل المثال :

أ- الوهن ، والضعف ، والاستكانة - وفي العبرية : (רפוי ، חולשה ،
הַכְנָעוּת) وقد جاءت في قوله تعالى : " وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير ، فما
وهنوا لما أصابهم في سبيل الله ، وما ضعفوا ، وما استكانوا ، والله يحب الصابرين "
(آل عمران ١٤٦) .

فسرها أبو السعود على هذا النحو فقال : " فما وهنوا أى ما فتروا وما انكسرت
همتهم لما أصابهم في أثناء القتال في سبيل الله ، وما ضعفوا عن الجهاد ، وما استكانوا
أى وما خضعوا للعدو . "

والآية بهذه المعاني تأتي عتَابًا قاسيًا للمجاهدين من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم ، وتعرضًا بما وقع من المنافقين يوم أحد ، حين أشيع أن النبي قد قتل فأصابهم الوهن والضعف وظهرت عليهم الاستكانة والاستسلام وقال بعضهم ليت ابن أبي يأخذ لنا الأمان من أبي سفيان^(١٠٣) . وترسم المسلك الصحيح الذي يسلكه المجاهدون في سبيل الله وتقدم لهم القدوة في الصورة المضيئة " للربيين " ممن جاهدوا في سبيل الله في تاريخ الرسالات كلها فما وهنوا وما ضعفوا وما استكانوا ، وإنما سلمت لهم مظاهر القوة جميعًا وحافظوا عليها في كل أوقاتهم وأحوالهم .

ونستعرض ترجمة " بن شيمش " لهذه المعاني التي بدونها لا تكتمل مظاهر القوة للمجاهدين الأقوياء : " نبيאים رבים נלחמו ועמהם הרבה רבבות שלא נפל לבם שעה שנפגעו במלחמה למען אללה ולא נחלשו ולא השפילו עצמם . אללה אוהב את הסבלנים " (104)

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية يؤدي معنى غير سليم نتج عن قصور في فهم النص القرآني ، وهو عبارة عن ما فهمه المترجم من الآية القرآنية وأسلوبها المعجز : " أنبياء كثيرون حاربوا ومعهم الآلاف الكثيرة لم يصيبهم الذعر لحظة أن أصيبوا في الحرب من أجل الله وما ضعفوا ، وما أهانوا أنفسهم . الله يحب الصابرين " .

أخطاء الترجمة

تجاهل خاصية النظم القرآني ، ويرجع ذلك ، كما ذكرنا ، إلى منهج الترجمة الحرة الذي اتبعه المترجم ، مما سَوَّغ له التغاضي عن أصول عملية الترجمة ، فترجمة المعنى لا تغنى عن المحافظة على النص وشكله أو ظاهره أو بنائه السطحي وقد أدى هذا إلى إدخال وحدات دلالية زائدة على النص ، فإذا كان فاقد الترجمة - كما ذكرنا في المثال السابق - عيبًا يخل بالنص المترجم ، فإن الخروج على النص بالزيادة مقيد بالمفردات الضرورية التي تقتضيها قواعد اللغة الهدف ومعنى النص المترجم ، ومثال على ذلك :

نبي : الترجمة إلى : أنبياء كثيرون

ربيون كثير : آلاف كثيرة .

حذف كلمة : وكأين .

والترجمة المقترحة : " כמו איזה נביא ، נלחמו עמו הרבה רביים ،
לא נרפו למה שנפגע בהם בשביל אלוהים לא נחלשו ، ולא
נכנעו ، ואלוהים אוהב את הסבלנים " .

ب- شرعة ... منهاج . وفي العبرية : " הלכה..מנהג " .

أشار المبرد في تفسير قوله تعالى : " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً " (المائدة
٤٨) قال فعطف شرعة على منهاج لأن الشرعة لأول الشيء ، والمنهاج لمعظمه
ومتسعه ، واستشهد على ذلك بقولهم شرع فلان في كذا إذا ابتدأه ، وأنهج البلى في
الثوب إذا اتسع فيه .^(١٠٠)

وجاءت ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية على النحو التالي :

" לכולכם קבענו דינים והלכות " ^(١٠١) ووضعها بين مجموعة الآيات من
٥٠ إلى ٥٥ ، مع إنها جزء من الآية ٤٨ ، وبالإضافة إلى ذلك فقد أدخل المترجم
بالتقيد بالنص القرآني فقد وضع الاسمين ؛ (شرعة ، ومنهاجاً) في صيغة الجمع ،
مع إفرادهما في النص القرآني وكان يجب على المترجم الالتزام بترجمة المفردة القرآنية
بأمانة وحرفية لكي تكون دقيقة قدر الإمكان ، وعند إعادة الترجمة مرة أخرى إلى
العربية : " لجميعكم حددنا أحكاماً وشرائع " ، وأرى أن الترجمة الأقرب للمعنى
هى : " לכל מכם שמנו הלכה ומנהג .. " ... وذلك للأسباب الآتية : أن
الفعل " שם " وضع - جعل " أقرب للفعل العربي " جعل " .

إن كلمة " הלכה " بالعبرية تعنى شريعة وهى تقابل اللفظ القرآني بكل معانيه
ومدلولاته

التقارب الصوتي والأصل المشترك لكلمة (מנהג العربية) ، والكلمة القرآنية

(منهاجًا) يجعلنا نجزم بأنها الكلمة المناسبة للكلمة القرآنية .

ج- الخشية ... والخوف ... وفي العبرية . " יראה...פחד " .

في قوله تعالى : " ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لا تخاف دركاً ولا تخشى " (طه : ٧٧) .

والعطف بينهما يدل على اختلافهما ، وقد تحدث العلماء عن هذا الاختلاف ، فقال الزركشى :

لا يكاد اللغوى يفرق بينهما ولا شك أن الخشية أعلى من الخوف وهى أشد من الخوف ، فإنها مأخوذة من قولهم : شجرة خشية إذا كانت يابسة وذلك فوات بالكلية .. والخوف من قولهم : ناقة خوفاء إذا كان بها داء ، وذلك نقص وليس بفوات ... ومن ثم خصت الخشية بالله تعالى في قوله سبحانه : " ويخشون ربهم ويخافون سوء العذاب " (الرعد : ٢١) ، ويدل على ذلك أن الخاء والشين والياء في تقاليبها تدل على العظمة . قالوا : شيخ للسيد الكبير ، والخيش : لما عظم من الكتان . والخاء والواو والفاء في تقاليبها تدل على الضعف فإن الخوف من الله لعظمته يخشاه كل أحد كيف كانت حاله ، وسوء الحساب ربها لا يخافه من كان عالماً بالحساب وحاسب نفسه قبل أن يحاسب .^(١٠٧)

وهذا يتحقق في قوله تعالى : " فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً " (المائدة : ٤٤) ، قوله تعالى : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " (فاطر : ٢٨) وأما قوله تعالى : " يخافون ربهم من فوقهم " ففيه نكتة لطيفة ، فإنه في وصف الملائكة ، ولما ذكر قوتهم وشدة خلقهم ، عبّر عنهم بالخوف لبيان أنهم وإن كانوا غلاظاً شداداً فهم بين يديه تعالى ضعفاء ، ثم أردفه بالفوقية الدالة على العظمة ، فجمع بين الأمرين ، ولما كان ضعف البشر معلوماً لم يحتج إلى التنبيه عليه^(١٠٨)

وفي قوله تعالى : " لا تخاف دركاً ولا تخشى " : ففي جانب توقع الخطر من لحاق فرعون بهم وإيقاعه بهم قال له : (لا تخاف) بشارة له بالأمان والنجاة وأنه لا يقع له

مجرد الشعور بالخوف من أن يدركه فرعون ويؤذيه ، وليشعره بأن أمر فرعون هين وخطره ضعيف ؛ وفي جانب خطر الغرق قال (ولا تخشى) لأن الشعور بالخطر عند قوم يسرون بين جبال الماء أمر عظيم وخطر متيقن منظور فكان التعبير بقوله (ولا تخشى) تعبيرًا مناسبًا ليقنع كل مظاهر الخوف من نفوسهم ولذا حذف المخشى لتذهب النفس فيه كل مذهب ، فلا يترك له مصدرًا يخشاه .

وعندما نستعرض ترجمة " بن شيمش " لآية سورة طه وكيف تعامل مع الفعلين المترادفين : نجد أنها جاءت مشوشة حيث لم يوفق المترجم في اختيار اللفظ المناسب للفعلين المترادفين مع أنه من الواضح لدارسي اللغة العبرية وآدابها أنها تستعمل الفعل (פחד) بمعنى خاف والفعل (ירא) بمعنى خشي . وقد جاءت الترجمة على النحو التالي :

" אחר כך נגלינו אל משה לאמור : צא עם עבדי בלילה ופתח להם דרך יבשה בים ، ואל תחשוש ואל תפחד פן ישיגוכם " (109)

وبإعادة الترجمة إلى اللغة العربية : " بعد ذلك تجلينا إلى موسى قائلين : اخرج مع عبادي ليلاً وافتح لهم طريقًا يبسًا في البحر ولا تخاف ولا تتخوف لئلا يدركوك " .
والترجمة السليمة المقترحة : " הרי השראתנו אל משה לצאת עם עובדי לילה ובקע להם בים דרך יבשה ، אל תירא הדבקה ואל תפחד "

د- ويختلف التعبير بلفظي : خلق = ברא .. وجعل = שם في لغة القرآن في الآية الواحدة كما في قوله تعالى : " الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور " (الأنعام : ١) .

وهذا توظيف دقيق لخصائص البيان فيهما ، فالفعل " خلق " يدل في اللغة على الإيجاد بعد العدم ، والتقدير والإبداع على غير مثال مسبوق ، ولهذا فهو فعل مباشر مفعوله دفعة واحدة .. أما " جعل " فيفيد التضمين والتصيير ، والتحول والانتقال ، ولهذا فهو فعل مباشر مفعوله حالاً بعد حال ، فيتعدد فيه المفعول وتدرج فيه الأطوار ؛ ولما كان الشأن في خلق السموات والأرض إيجاداً بعد عدم وإبداعاً على

غير مثال عبر عنه بالفعل " خلق " ليدل على أن ذلك مرحلة في الإنشاء قائمة بذاتها؛ وما كان الشأن في الظلمات والنور أن تأتي تابعة لغيرها مرتبة عليه مسبقة به وأن الإيجاد فيها إيجاد تحول وانتقال وليس إنشاءً وإبداعاً ، عبر عنه بالفعل " جعل " ليدل على أنه مرحلة في الظهور لاحقه لمرحلة في الخلق سابقة ، وطور في الوجود يتجدد ويتكرر حالاً بعد حال .(١١٠)

وإذا نظرنا إلى ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية نجد قد وُفق في اختيار الفعل العبري المقابل للفعل " خلق " وهو " **ברא** " ، ومن البدهي أن يختار هذا الفعل حيث ورد في الفقرة الأولى من سفر التكوين : " **בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ** " - في البدء خلق الله السماوات والأرض " ؛ إلا أن " بن شيمش " لم يضع فعلاً عبرياً يقابل الفعل " جعل " واستمر في السياق بدون تخصيص فعل للظلمات والنور ، مما أفقد الترجمة جزءاً من المعنى وبُعِدَ بها عن الدقة في مطابقتها للأصل ، هذا بالإضافة إلى أن الفعل " **ברא** - خلق " لا يستقيم مع الظلمات والنور وقد جاءت ترجمته على النحو التالي :

" **השבח לאללה שברא את השמים ואת הארץ ואת החושך** **ואת האור** " .(١١١)

وأقترح أن تكون الترجمة الأقرب للنص : " **השבח לאלוהים שברא את השמים ואת הארץ ושם את האפילות ואת האור** " .

ومثله ما جاء في قوله تعالى : " وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون " (الأنبياء ٣٣) .
وقوله تعالى : " وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً (الفرقان ٦٢) .

قال في الأولى "خلق" لتعلقه بالإنشاء والإبداع .
وقال في الثانية " جعل " لتعلقه بتعاقب الليل والنهار وتواليهما حالاً بعد حال .
وجاءت ترجمة " بن شيمش " للآيتين على النحو التالي :

الآية الأولى :

**" אללה הוא אשר ברא את הלילה ואת היום ואת השמש
ואת הירח המרחפים במסלוליהם "**

وقد وُفق " بن شيمش " في اختيار الفعل " خلق " ولكنه لم يلتزم بسياق النص القرآني بالإضافة إلى إضافة وحدة دلالية وهي لفظ الجلالة ، وهذا يعود إلى اتباعه منهج الترجمة الحرة ، وعند إعادة الترجمة مرة أخرى إلى العربية تأتي على النحو التالي : " الله هو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر وهي تخلق في مداراتها " .

واقترح الترجمة التالية : **" הוא אשר ברא את הלילה ואת היום
ואת השמש ואת הירח ، כולם במסילותם רוחפים " .**

الآية الثانية :

**" ואת חילופי הלילה והיום עבור המתפללים ואסירי
התודה " (112)**

وعند إعادة نص الترجمة إلى اللغة العربية نجد أن المترجم لم يأت بفعل عبري مقابل للفعل العربي " جعل " وإنما أعاد المفعول به " الليل والنهار " إلى الفعل في الآية السابقة وهو الفعل " جعل " : " تبارك الذي جعل في السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا " (الآية ٦١) ، وهو الأمر الذي أدى إلى الإخلال بتماثل الوحدات الدلالية بين اللغة المصدر واللغة الهدف ، لأنه كلما قلت الفجوة بين النصين زيادة أو نقصانًا زادت دقة الترجمة ومطابقتها للأصل . ولذلك اقترح الترجمة الثالثة لهذه الآية : **" והוא אשר שם את הלילה ואת היום חליפות
למי שחפץ להיזכר או חפץ להודות "**

وأورد القرآن الكريم الفعلين " خلق وجعل " في سياق متشابه مما جعل بعض المفسرين يؤوله على معنى تنويع العبارة وتلويحها وذلك في قوله تعالى :

**" يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها
(النساء: ١) .**

وقوله تعالى "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها"
(الأعراف ١٨٩)

وهذه المخالفة ترجع إلى اختلاف في مضمون الآيتين فالمراد بقوله : " زوجها " في الآية الأولى هي " زوج آدم " بدليل السياق : " وبث منها رجالاً كثيراً ونساءً " والأمر في خلقها أمر إيجاد بعد عدم ، وإنشاء على غير أسباب البشرية ، ولهذا جاء معه الفعل " خلق " ليكون وفق الدلالة المقصودة في سياق المقام .

أما الآية الآتية : فيرى علماء التفسير أنها نزلت تخاطب قريشاً وأن المراد " بالنفس الواحدة وزوجها " قصي وزوجه بدليل السياق الذي يكمل الآية : " فلما تغشأها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين . فلما آتاها صالحاً جعلاً له شركاء فيما آتاها فتعالى الله عما يشركون " فإن الله خلقهم من أب واحد هو " قصي " وجعل له زوجاً من جنسه عربية مثله ورزقها أربعة بنين فجعلاً له فيهم شركاء فسميائهم : عبد مناف وعبد شمس ، وعبد قصي ، وعبد الدار .^(١١٣)

ولهذا عبر بالفعل " جعل " لأن الأمر في خلق امرأة قصي أمر يعتمد على أسبابه البشرية وينتقل من حال إلى حال ويتطور بتطور مراحل وأحواله^(١١٤) .

وعند النظر في ترجمة " بن شيمش " لهاتين الآتين نجده قد وفق في اختيار الفعل العبري المقابل للفعل " خلق وهو " **ברא** " والتزم بتكراره مرتين كما في النص القرآني وقد جاءت ترجمته على النحو التالي : " **בני אדם ! יראו את ריבונכם אשר בראכם מנפש אחת שממנה ברא את בת - זוגה** " ^(١١٥)

وعند إعادة الترجمة إلى العربية : الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة التي منها خلق زوجها

ولذلك اقترح الترجمة التالية التي تحافظ على ترتيب عناصر الجملة في الآية القرآنية : " **הוי בני אדם , יראו את ריבונכם אשר בראכם מנפש אחת וברא ממנה את בת - זוגה** "

أما الآية الثانية فجاءت الترجمة على النحو التالي :

" אללה הוא אשר יצרכם מנפש אחת וממנה ברא בת- זוגה לשכון עמה " (116) وقع المترجم في ثلاثة أخطاء في ترجمته لهذه الآية :-

أ- زيادة لفظ الجلالة رغم أن السياق القرآني يشير إليه بضمير الغائب : هو .

ب- استخدم الفعل " ברא " ليقابل الفعل " جعل " ، والفعل " יצר " ليقابل الفعل " خلق " والعكس هو الصحيح .

ج- اختلط عليه الأمر في فهم معنى " السكن " في الآية فترجمه " לשכון " وهو يفيد السكن والإقامة ، ولم يدرك أن الفعل " سكن " في العربية الذي يفيد الإقامة يتعدى بحرف الجر (في) ، ويفيد الراحة والسكينة والطمأنينة إذا تعدى بحرف الجر (اللام) ؛ ولذلك فالصواب هو استخدام المقابل العبري נח أو נרגע.

والترجمة الأقرب لمعنى الآية هي :

" הוא אשר ברא אתכם מנפש אחת ויצר ממנה את בת - זוגה להירגע אליה . "

- البث ... والحزن . في العبرية : שיח ... יגון .

جاء لفظ البث معطوفاً على الحزن في قوله تعالى : " قال إنها أشكو بشى وحزنى إلى الله " (يوسف : ٨٦) ولدقة الفرق بينهما عدهما كثير من العلماء من المترادف الذي يختلف لفظه ويتحد معناه والحقيقة أن اللفظين متقاربان في المعنى ولا يتطابقان في ترادفهما وهذا ما يبطل اتحادهما في المعنى .

فأصل البث في اللغة : التفريق والانتشار ، يقال : بث الشئ والخبر يبثه بثاً وفي التنزيل العزيز : " وبث منها رجالاً كثيراً ونساء " (النساء : ١) أى نشر وكثر ، وقوله تعالى : " وزرأى مبثوثة " (الغاشية : ١٦) ؛ والبث : الحال والحزن ، يقال : ابشتك أى أظهرت لك بشى .

إذاً البث : الحزن والغم الذي تفضي به إلى صاحبك (١١١)

أما الحزن : فأصله في اللغة الغلظة والخشونة ، تقال للأرض الصلبة الغليظة وللجبال الغلاظ وللدواب إذا خشت حركتها .

فالحزن : الهم الذي يسيطر على صاحبه ويستولى عليه الأيام والليالي حتى يعجز عن معالجته ونسيانه ، وسمى بذلك لغلظه وتأبيه على السلوان ، ولذلك سمي عام الحزن : العام الذي ماتت فيه خديجة رضي الله عنها ، وأبو طالب ، فسماه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عام الحزن ؛ وصوّر الله تعالى حال أهل الجنة بقوله : " وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن " (فاطر : ٣٤) . قالوا فيه : الحزن هو الغداء والعشاء ، وقيل : وقيل كل ما يحزن من حزن معاش أو حزن عذاب أو حزن موت ، فقد أذهب الله عز وجل عن أهل الجنة كل الأحزان (١١٨) ولذلك فهو معنى في الهم غير معنى البث . وعطفه في الآية عطف تغاير لا عطف ترادف ... والقصد من ذكرهما معاً الجمع بين نوعي الهم للدلالة على أن يعقوب عليه السلام إنما يفرغ إلى الله وحده في كل أحواله ويشكو له وحده أنواع همومه : الحزن القديم الذي تسلط واشتد وازداد مع الأيام صلابة وغلظاً ، لا يلين مع الزمن ولا يتقاد للنسيان ... والبث الجديد الذي نما وتزايد حتى ملأ الصدر على رحابته وضاق به الصبر على سعته ، فلم يجد له حيلة ولم يستطع له علاجاً ، إلا أن يئته على الله ويستعين به عليه . (١١٩)

وقد جاءت ترجمة بن شيمش لهذين اللفظين على النحو التالي :

" אני שופך את שיחי על צערי ויגוני רק בפני אללה " (120) .

وبإعادة الترجمة إلى العربية :

أنا أنفس عن همومي عن أسفي وحزني فقط أمام الله .

يتضح من إعادة الترجمة إلى العربية أن المترجم وقع في خطئين :

أ) في التعبير שופך את שיחי = أشكو بشي ؛ كان يجب عطف حزني = 'גוני' على שיחי' بشي " مباشرة ، بدون زيادة الوحدتين الداليتين " על צערי " = عن أسفي ، عن حزني " وهي زيادة أدخلت بدقة الترجمة .

(ب) جاء ضمير المتكلم " אני " أنا " مقابل الفعل " قال " بدون أى ضرورة لذلك واقترح أن تكون الترجمة على النحو التالى :

" אמר: רק , שופך את שיחי ויגוני בפני אלוהים " .

الترادف في التشابهات :

مما يلفت نظر المتأمل في لغة القرآن ، اختلاف التعبير بالترادف في النسق التشابه مما يظنه المتعجل ضرباً من تلوين العبارة والتفنن في تنويع الألفاظ ، ويراها علماء التفسير مثلاً من المبالغة في التحدى وتأكيد العجز ، فهو يقدم القصة الواحدة في عبارات مختلفة ليثبت بالإعادة والتكرار عجزهم عن الإتيان بمثله .. وهذا التعليل من المفسرين أمر وارد ولكنه لا يكفي بياناً لأسرار المخالفة في الألفاظ ، فلو كان الأمر كذلك لأمكن لأحد اللفظين أن يحل محل مرادفه دون إخلال ببلاغة القرآن وإحكام عبارته ، وهذا غير ممكن الوقوع في كلام الله .. ولذلك فإن اختلاف الترادف إنما هو شاهد يسوقه القرآن مثلاً للتدبر ، ودعوة لاستكشاف ما وراءه من أسرار الإعجاز في لغة القرآن التي تخرج الألفاظ من دائرة الترادف وتضعها في نسقها ومقامها وضعاً محكماً دقيقاً يكشف عن خصائصها ويجعلها أفراداً بغير نظير ... وأمثلة ذلك كثيرة والوقوف على أسرارها يكشف عن أنماط عالية من الإحكام المعجز والإتقان البديع .(١١١)

ومنه على سبيل الشاهد :

انفجر ... انبجس وفي العبرية ַפַּר ٧٦٩ .. בקלא

في قوله تعالى : " وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله " (البقرة ٦٠) .

وقوله تعالى : " وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم ، وظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى . كلوا من طيبات ما رزقناكم " (الأعراف ٦) .

فقد اختلف التعبير بين (انفجر) و (انبجس) رغم أن القصة واحدة فيهما ، وهذا لاختلاف السياق ودلالة المقام .

وبيان ذلك أن لفظ " انفجر " يدل على تفجر الماء بغزارة واندفاع ، أما لفظ " انبجس " فيدل على خروج الماء في ضعف وقلة . يقول ابن منظور : انبجس : انشقاق في قربة أو حجر أو أرض ينبع منه الماء ، فإن لم ينبع فليس بانبجاس .^(١٢٣)

وقد حاول المفسرون التوفيق بين استخدام الفعلين ، فيقول الفخر : " لعله انبجس أولاً ثم انفجر ثانياً ، وكذا العيون يظهر الماء بها قليلاً ثم يكثُر لدوام خروجه ، أو أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر أي يخرج كثيراً ثم كان يقل فينبجس أي يخرج قليلاً " ^(١٢٤)

والحقيقة أن هذا راجع إلى اختلاف المقام ونسق الألفاظ فقد جاء لفظ " انفجر " في سياق يوحى بمقام السعة في العطاء والغزارة في الإنعام ، فالاستسقاء فيه وقع من موسى لقومه " وإذ استسقى موسى لقومه " وجاء الأمر من الله بلا واسطة مسنداً إلى ضمير العظمة " فقلنا اضرب " ثم تتابعت الأحداث سريعة متعاقبة في سرعة الجواب والجزاء " فقلنا " فانفجرت " ثم بين أن الحاجة إلى الماء كانت شديدة وملحة والانتفاع به عاجل " كلوا واشربوا " ونبه على أنه رزق (من رزق الله) ... وكل هذه الملابسات تدل على أن المقام مقام تفضل وسعة عطاء وزيادة مدد، وهذا ما يناسبه التعبير بـ (انفجر) لتكون كثرة الماء وغزارته وفق المقام في الدلالة على سعة التفضل وكثرة النعم .^(١٢٥)

أما لفظ " انبجس " فجاء في سياق الحديث ، والاستسقاء فيه كان طلباً من قوم موسى لموسى (إذ استسقاء قومه) والأمر جاء من الله عن طريق الوحي (وأوحينا إلى موسى) والحاجة إلى الماء فيه كانت حاجة إعلام وتعرُّف واكتشاف (قد علم كل أناس مشربهم) ولم يرد فيه ما لم يدل على استعماله في انتفاع عاجل فلم يقل (واشربوا) ، فكان خروج الماء عن طريق (انبجاسه) كافياً ليتعرف كل سبط على موضع شربهم ليعودوا إليه عند الحاجة ... وبهذا جاء كل لفظ منهما وفق سياقه ودلالة مقامه في البيان .^(١٢٦)

ونقل بن شيمش الآية الأولى إلى اللغة العبرية على النحو التالي :

" כאשר ביקש משה להשקות את בני עמו ، אמרנו : הך במטר "

על הסלע ، ואז נבקעו ממנו שנים עשר מעיינות ، למען יידע כל

שבט את מקום שתייתו ، וברכונכם : איכלו ושתו מטוב אללה " (١٠٩)

قبل الحديث عن الملاحظات حول ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية ، أود القول بأن الشاهد هنا لم يقتصر على الملاحظات النقدية حول ترجمة الفعلين المترادفين ، لأنه سوف ينصب فقط على جانب واحد من جوانب النص ، وهو جانب دقة اختيار اللفظ العبري المقابل للفعل العربي ، ومن هنا يحدث الابتعاد عن الظواهر اللغوية الأخرى في الآية ، وليس من المنطق تركها دون إبداء الملاحظات بشأن ترجمتها ؛ ولذلك ستكون الملاحظات على ترجمة الآية كلها وليس ظاهرة الترادف فيها فقط .. ومن هذه الملاحظات :

أ- اختيار اللفظ : لم يوفق المترجم في اختيار الألفاظ المناسبة في ترجمة معنى هذه الآية وهي التي يمكن حصرها فيما يلي :

- استسقى : قابلها المترجم بالتعبير العبري **ביקש להשקות** : أي طلب السقاية إلا أن الفعل العبري **שקה** سقى ، يدور في المعجم العبري حول معاني سقي أو ري الأرض أو سقى الماشية (١١٠) ، وربما الأصل المشترك بين الفعل العربي سقى ، والعبري **שקה** هو الذي دفع المترجم إلى استعماله ، إلا أنني أحبذ استعمال التعبير العبري **ביקש מים** .

وإذ : نقلها المترجم إلى العبرية بلفظ **כאשר** عندما ، ومع أنه من معانيها أيضًا إذ ، إلا أنه كان من الأفضل ترجمتها إلى "**ואז** = وإذ " لأنها الأقرب صوتيًا ودلاليًا إلى اللفظ العربي .

قومه : ترجمت إلى : **בני עמו** أي " أبناء شعبه " وهي تضيف على هذه الجموع البشرية صفة " الشعب " وهي ترجمة غير سليمة لأنهم في ذلك الوقت كانوا جموعًا بشرية غير منظمة وليس لهم وطن ، واللفظ المناسب هو : **קהל** قومهم .

الحجر : قابلها المترجم بكلمة (לולא) أي صخرة ، وأحال القارئ في الهامش بالرجوع إلى فقرة سفر الخروج (الإصحاح ١٧ : ٣-٦) التي استعملت في سياق مشابه للسياق القرآني كلمة **צור** = الصخرة ، وربما ترمز هذه الإحالة إلى أن هذه الآية القرآنية هي تحريف لفقرة التوراة التي استعملت كلمة (صخرة) وليس (حجر) وهنا لم يصن " بن شيمش " ترجمته من الابتذال الحرفي والتشويه ، وأفضل استعمال الكلمة العبرية المباشرة : **אבן** = حجر .

انفجر : اختار المترجم الفعل **נבקע** إلا أن هذا الفعل يعنى (انبجس) والصواب هو استعمال الفعل **פרץ** = انفجر .

رزق الله : **טוב אללה** أي خير الله ، وهذه الترجمة بعيدة تمامًا عن المعنى القرآني ، فالمعجم العبري وضع لكلمة الرزق : **פרנסה** ، ولكن عندما يكون الرزق من عند الله فقد استعمل له : **ברכה** أي نعمة أو رزق من الله . ولذلك فالصواب هو استعمال التعبير : **ברכת אלהים** .

ب- من الوحدات الدلالية الزائدة في الترجمة : " **ובירכונכם** " فبارككم وهي زيادة من المترجم لا داعي لها .

والترجمة المقترحة هي :

" **ואז ، בבקש משה מים לקהלו ، ואמרנו : " הך במטך את האבן ופרצו ממנה שתים עשרה עיינות ، הרי ידע כל איש את מקום שתייתו ، אכלו ושתו מברכת אלהים . "**

وقد جاءت ترجمة الآية الثانية على النحو التالي :

" **הורינו למשה : הך במטך את הסלע ואז פרצו ממנו שנים עשר מעיינות وكل איש ידע את מקום שתייתו ، והעלינו עננים להצל עליהם והורדנו להם את המן והשליו ، أكلوا من הטוב שהענקنا لكم . "** (١٢٨)

توضح الملاحظات التالية تقويم الترجمة من خلال دقة اختيار اللفظ الأقرب للمقابل العربى ، وفاقد أو زيادة الوحدات الدلالية .

أوحينا : استعمل " بن شيمش " الفعل العبرى " הורה " وهو بمعنى أرشد - علم - دل - أمر لأن الفعل العبرى הורה = أوحى . لا يستعمل منه إلا الاسم المشتق منه فقط : השראה وحى وكان الأفضل استخدام أحد الحلول السبعة التي وضعها " نيدّا " لمشاكل الترجمة وهو تحويل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية ، فتصير الترجمة : והאשראתנו למשה = ووحينا إلى موسى .

وظللنا عليهم الغمام : והעלינו עננים להצל עליהם . وهنا أضاف المترجم الفعل והעלינו = ورفعنا ، الأمر الذى أدخل بدقة الترجمة لعدم التقيد بالنص ، لأن الخروج على النص بالزيادة مقيد بالمفردات الضرورية التي تقتضيها قواعد اللغة الهدف ومعنى النص المترجم .

من طيبات ما رزقناكم : מן הטוב שהענקנו לכם = من أطيب ما منحنا لكم .. الأكثر دقة من كلمة טוב ، استعمال كلمة " מיטב " لأنها تدل على المفرد والجمع ، وكذلك בירכנו אתם رزقناكم ، بدلاً من הענקנו לכם منحنا لكم .

والترجمة المقترحة هى : והשראתנו למשה ، בבקש קהל ממו
מים: הך במטך את האבן ، ובקעו ממנו שתים עשרה עינות ،
הרי ידע כל איש את מקום שתייתו ، והצלנו עליהם בעננים ،
وهوردنو להם את המן ואת השליו ، איכלו ממיטב שבירכנו
אתכם " .

ختم طبع . وفى العبرية אטם סימן

فى قوله تعالى " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم " (البقرة : ٧) .

وقوله : " طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون " (النحل : ١٠٨) .

والختم والختام : القفل والمنع ، يقال ختم على الشيء قفل عليه ومنع النفاذ إليه ، ومنه في القرآن : " اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وأرجلهم " . (يس ٦٥)

أي يقفل عليها ويمنعها من الكلام .

أما (طبع) فيفيد معنى العلامة المميزة ، والسمة الملازمة ، ومنه : الطبع والطبيعة بمعنى السجية الغالبة . وفي ضوء هذا يستبين الفرق بينهما :

فالختم : قفل ومنع .. والطبع : إشارة وعلامة .

وقد جاء التعبير بلفظ (ختم) في الآية الأولى تعليلاً لقوله تعالى " إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم " فلما قال " لا يؤمنون " قال " ختم على قلوبهم فهم لا يؤمنون " لأن الله قفل على قلوبهم فلا يصل إليها الإيمان بسبب عنادهم وشقاوتهم .^(١٣٠)

وجاء لفظ (طبع) في الآية الثانية ليكون بياناً وعلامة دالة ، بعد قوله : " إن الله لا يهدي القوم الكافرين ، أولئك الذين طبع الله على قلوبهم " ، فلما قال : " القوم الكافرين " قال " الذين طبع على قلوبهم " أي أن علامة الكافرين تتمثل في قسوة قلوبهم وغفلتها وما عليها من ران ... ولهذا جاء (الطبع) صلة تبين إبهاماً في الاسم الموصول وتخصصه وتدل عليه .^(١٣١)

وقد نقل " بن شيمش " معنى الآية الأولى على النحو التالي :

" אללה חתם על לבותיהם ، את אוזניהם אטם ואת עיניהם

החשיר . עונשם של אלה הוא כבד " .

وتشير إعادة الترجمة إلى استعمال ثلاثة أفعال ، بينما النص القرآني لم يستعمل إلا فعلاً واحداً وهو (ختم) ، وهو الأمر الذي أدى إلى زيادة في الوحدات الدلالية في لغة الترجمة عنها في اللغة المصدر ، مما أدى إلى الخروج عن النص فأخل بالمعنى المراد بالإضافة إلى استعمال الفعل (حתם) مقابلاً للفعل (ختم) ، إلا أنه لا يقترن في

العبرية بالاسم (לב) وكان يجب استعمال الفعل **אטם** ، ولذلك اقترح الترجمة التالية لهذه الآية : **אלהים אטם את ליבותיהם להבין ، ושם על אוזניהם ועיניהם מיכסה ، وأלה لهم عנוي גדול .**

أما الآية الثانية فنقلت إلى العبرية على النحو التالي :

" אלה הם אשר חתם אללה את לבותיהם ، שמיעתם וראייתם והם מזניחים את חובתם " . (١١٣)

ويلاحظ هنا أن المترجم استعمل نفس الفعل العبرى **" חתם "** ختم " مقابلاً للفعل **" طبع "** بدون أن يستبين الفرق بين معنى الفعلين (ختم ... وطبع) ، ولذلك اقترح استعمال الفعل العبرى **סימן** = طبع لأن هذا الفعل يدور في معانيه حول وضع إشارة أو علامة . أي وسم الشيء بعلامة .. وهذا المعنى يتفق مع دلالة الفعل (طبع) . ولذلك فإن الترجمة كان يجب أن تكون على النحو التالي :

" סימן אלהים את ליבותיהם ، שמיעתם וראייתם ، وأלה הם המזניחים "

ترادف الأسماء :

من ألوان الترادف في القرآن تعدد الأسماء للمسمى الواحد ومن أشهر هذه الأسماء :

الحية ... والجان ... والشعبان ... **נחש .. צפעוני ... פתן .**

فقد وصف القرآن بها عصا موسى - عليه السلام - في مقامات مختلفة ... وملحظ التدبر أن المشبه فيها شئ واحد والمشبه به شئ واحد كذلك ، اختلفت أسماءه اختلاف ترادف لا اختلاف تباين ... وبدهي أن هذا الاختلاف يتوافق مع الاختلاف في جهة الإلحاق المرادة في ملمح التشبيه ..

فالحية : اسم لما عظم من الأفاعي ، واشتقاقه من الحياة أو من التحوي بمعنى التجمع والتلوى ، ومنه سُميت المعى حوايا لتجمعها والتوائها ... وقد شُبِّهَتْ عصا موسى بالحية لاكتساب هذه المعانى في قوله تعالى :

- " وما تلك بيمينك يا موسى . قال : هي عصاي أتوكؤا عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى . قال : ألقها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى " (طه ١٧-٢٠).

فهذه الحالة الأولى التي يتعرف موسى - عليه السلام - على مظهر المعجزة في عصاه وقد أراد الله أن يطلعه على هذا السر ليكون على خبر منه ، فهي ليست عصا يتوكأ ويهش بها على غنمه ، وإنما هي معجزة رسالة وبرهان رسول ، فقد كانت في يمينه عصا جافة ميتة فإذا هي تتحول بقدرة الإعجاز إلى حياة تتحرك ومخلوق يسعى ..

وإذا تدبرنا لفظ " حية " أوحى لنا بالمقابلة المستورة بينها وبين كلمة " عصا " وهي مقابلة تقوم برهاناً على الإعجاز حين تصوّر لنا مظاهر الموت في العصا ، مشاهد حياة تتحرك وتسعى .. وبهذا يكون لفظ " حية " أصدق الأسماء الثلاثة تعبيراً عن معناه في مقام السياق " (٣٠).

أما لفظ " جان " ، فقد جاء يلائم مقامه في قوله تعالى : " وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جانٌ ولى مدبراً " (النحل : ١٠).

إن الجان اسم لما دق من الأفاعي وخف ، وهو في تصاريفه يدور حول معاني الخفة والرشاقة المصحوبة بالعجب والخيلاء (٣١) ، ولهذا جاء مناسباً لكلمة " تهتز " في التشبيه ليعطى التصور الدقيق لحركة العصا حين تحولت إلى أفعى دقيق الجسم خفيف الحركة يتراقص في استعراض للرشاقة يأخذ بالألباب (٣٢).

ثم يأتي لفظ " ثعبان " في موضعه من قوله تعالى : " فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين " (الأعراف : ١٠٧ ؛ الشعراء ٣٢) ، وهو لفظ يدل على تفجر الحركة وسرعة انسيابها وأصله من ثعب الماء إذا تفجر وانساب ، وهو أيضاً يدل على معنى الضخامة ، والفخامة ... فلفظ " ثعبان " بدلالته على هذه المعاني أنسب الأسماء الثلاثة بالبيان في المقام الذي جاء فيه ، وهو مقام تحدي ونزال جمع فيه فرعون الأجناد ، وحشد له السحرة ، والحواة فسحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا

بسحر عظيم ، وقال لموسى متحديًا : إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين ، فألقي موسى عصاه فتحولت إلى ثعبان ضخيم مهول ينساب في حركة سريعة وانقضااض خاطف ليلقف ما يأفكون ، وبهذا تصدق الآية وتحقق المعجزة ويقول السحرة آمنًا برب العالمين ... فالموقف على هذا النحو من التأزم والشدة لا يناسبه إلا أن تكون العصا على هيئة الثعبان ، ضخامة منظر ، وسرعة انقضااض ، وقوة افتراس ، ليتحقق جو الرعب والهبة فتكون الغلبة . ويتأكد العجز . (١٣٣)

وهكذا يكون كل واحد من الأسماء الثلاثة قد جاء تعبيرًا دقيقًا يصور حالة خاصة في مقام خاص ... ولو أن واحدًا من هذه الأسماء الثلاثة جاء في موضع صاحبه لاحتل هذا التناسب المحكم البديع .. وقد نقل " بن شيمش " الموقف الأول في سورة طه إلى العبرية على النحو التالي :

" מה זה בידך הימנית ، משה ؟ ויען : זהו המטה שעליו אני נשען ובו אני משיר עלים מן העצים עבור צאני וכן אני משתמש בו גם לצרכים אחרים ، ויאמר : השלך אותו ، משה ! וישליכה ויהיה לנחש מתרוצץ " . (134)

ونلاحظ مع إعادة الترجمة إلى اللغة العربية إضافة عدد كبير من الوحدات الدلالية غير الضرورية ولا تقتضيها قواعد الترجمة فأصبحت عيبًا يخل بنص القرآن الكريم " ما تلك بيدك اليمنى يا موسى ؟ فأجاب : إنها العصا التي أتوكأ عليها وبها أسقط الأوراق من على الأشجار من أجل غنمي وكذلك أنا استخدمها أيضًا لمآرب أخرى ، فقال ألقها يا موسى ، فألقاها ، فأصبحت حية تسعى " .

يلاحظ من الترجمة السابقة عدم تقيد المترجم بالنص القرآني فأضاف عددًا من المفردات غير الضرورية لفهم النص ، ولا تقتضيها قواعد اللغة الهدف ، ومن ناحية أخرى وفق المترجم في ترجمة العبارة " أهش بها على غنمي " وقد رجع في ذلك إلى قول الفراء في معنى هذه العبارة حيث قال : أي أضرب بها الشجر اليابس ليسقط ورقها فترعاه غنمه ، وقال أبو منصور : والقول ما قاله الفراء والأصمعي في هش

الشجر لا ما قاله الليث إنه جذب الغصن من الشجر إليك ، فاهش في اللغة كما قال ابن منظور : هشتت أهش هشا إذا خبط الشجر فألقاه لغنمه . (١٣٥)

كما وفق المترجم أيضًا في ترجمة لفظ : الحية = נחש لأنها الأقرب في العبرية إلى معنى الحية في العربية . (١٣٦)

أما لفظ " جان " في سورة النمل ، فقد نقله " بن شيمش " إلى العبرية بلفظ " נחש " أيضًا دون أن يدرك الفرق اللغوي بين الأسمين : " ألق عصاك . فلما رآها تهتز كأنها جان ولي مدبراً ولم يعقب " وقد جاءت الترجمة على النحو التالي :

" השלך את מטרך וכאשר עשה כן משה וראה את מטהו מתנועע כנחש פנה לברוח מבלי להתעכב " . (١٣٧)

وتؤكد الترجمة العكسية زيادة في الوحدات الدلالية غير الضرورية : " ألق عصاك ، وعندما فعل ذلك موسى ورأي عصاه تتحرك كالحية اتجه للهرب بدون تباطأ " . ولذلك اقترح الترجمة التالية التي تتقيد بالنص القرآني ، مع مقابلة لفظ (جان) العربى بالكلمة العبرية : " צפעלונ " (١٣٨) ومقابلة لفظ (تتحرك) بالكلمة العبرية : " מתפתל " (١٣٩) : " והשלך את מטרך ، וכאשר ראהו מתפתל כצפעלوني ، הפך פניו וינס ולא שב " .

وكما نقل " بن شيمش " الاسم " حية و جان " إلى العبرية بالمقابل נחש كذلك فعل أيضًا مع الاسم " ثعبان " في آية سورة الأعراف : " فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين " : אז השליך משה את מטה ויהי לנחש חי " (١٤٠)

والترجمة المقترحة : " והשליך את מטהו והנה הוא פתן גלוי " وذلك لأن اللفظ العبري " פתן " (١٤١) هو الأقرب إلى الاسم " ثعبان " .

الكتاب ... التوراة . הספר ... התורה

لقد أكد القرآن الكريم على الفصل بين " كتاب موسى " أو كتاب الله " والتوراة ويتضح ذلك في قوله تعالى : " إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور . يحكم بها النبيون

الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأخبار بها استحفظوا من " كتاب الله " وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس و اخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (المائدة : ٤٤) .

فالآية الكريمة تؤكد أن هناك فرقاً بين " التوراة " والكتاب المحمّد الذي ينسبهُ القرآن إلى موسى ، فالقرآن يتجنب التصريح بلفظ " التوراة " عندما يذكر موسى ، فإذا ذكره أشار إلى كتابه - عندما يتعلق الغرض به - باسم الكتاب أو " كتاب موسى " أو " الكتاب الذي جاء به موسى أو " صحف موسى " ، ولم يجمع قط بين (موسى) و (التوراة) في نص واحد بما يدل على أن (التوراة) اسم كتابه الموحى إليه هو بالتحديد هذا في نفس الوقت الذي نراه مع غير موسى من الرسل والأنبياء يعمد إلى الربط بين اسم النبي المرسل و كتابه معاً ، فيقول مثلاً بشأن عيسى عليه السلام : " وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل " (النمل : ٥٧) .

ويقول أيضًا : " وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة ، وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور " (المائدة ٦٤) .

وكذلك داود حيث يقول بشأنه : " ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتيناه داود زبوراً " (الإسراء : ٥) .

وكذلك يخاطب محمداً - صلى الله عليه وسلم - فيقول : " ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم " (الحجر ٨٧) .

وذلك يعني أن هنالك علة وراء تجنب القرآن تسمية الكتاب الذي أوتيهِ موسى إلا بنسبته إليه ، بينهما يتوافر في تسمية الكتب التي أوتيها غيره من الأنبياء ، ولذلك لا يصح أن تحمل " التوراة " على موسى ، كما شاع خطأ بين المسلمين رغم وضوح القرآن الكريم وتأكيده على التفرقة بين الخطأ المتبع ، والصواب الذي أثبتته وأكده بالتكرار والقرائن الظاهرة .^(١١٦)

فالتوراة إذاً هي ذلك الكتاب الجامع لأسفار موسى مضافاً إليها وحي وبيان خلفائه من أنبياء بنى إسرائيل ، والجدوى من إيضاح وتأکید تلك التفرقة بين كتاب

موسى والتوراة أن نتفهم المراد الدقيق عن إشارة القرآن لأحدهما وذلك من قوله تعالى :

"الذين يتبعون الرسول النبى الأمي الذي يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل" (الأعراف : ١٥٧). فقد يعنى ذلك أن البشارة بالنبوة المحمدية إنما وردت فقط في كتب الأنبياء من بعد موسى ، كما قد يتوهم البعض دون أن يأتى بها موسى أصلاً ، أو قد تعنى ورودها في كتاب موسى فقط دون غيره من كتب خلفائه ، هذا عند تجاهل التفرقة بينهما ، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار ما بينه القرآن أن التوراة " تطلق في حالة الشمول لكتاب موسى وكتب أنبياء بنى إسرائيل معاً ، عندئذ تبين أن المراد في هذه الآية أن البشارة به وردت وتكررت في الكتب الإلهية لبنى إسرائيل ، فلا يقتصر الأمر على كتاب موسى وحده (١٤٣).

وقد وفق " بن شيمش " في ترجمة " كتاب موسى " - ספר משה " وليس התורה التوراة ، وذلك في بعض الآيات ولم يوفق في البعض الآخر وفيما يلي عرض للآيات التي تتحدث عن الكتاب والتوراة في ترجمة بن شيمش : - " وآتيننا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل " (الإسراء : ٢). □ למשה נתנו את הספר וקבענוהו כמדריך לבני- ישראל " (144)

" قل : من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورًا وهدى للناس (الأنعام ٩١) "
שאל אותם : מי הוריד למשה את הספר כמאור והדרכה לבני אדם
" (١٤٥).

ولقد آتيننا موسى الهدى . وأورثنا بنى إسرائيل الكتاب " (غافر : ٥٣).
" אנו הענקנו למשה הדרכה ולבני ישראל את ספר התורה . " (١٤٦)

" ومن قبله كتاب موسى إمامًا ورحمة " (هود : ١٧) .

" ספר משה שקדם לו כהדרכה ורחמים " (١٤٧)

وإذ آتيننا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون " (البقرة : ٥٣) .
" ונתנו למשה את הפורקן ואת התורה להדרכתם " (١٤٨)

ولقد آتينا موسى الكتاب وقفيننا من بعده بالرسل " (البقرة ٨٧)
" (انو נתנו למשה את ספר התורה ושיגרנו לאחר מכן עוד
שליחים) (١٤٩)

ثم آتينا موسى الكتاب تمامًا على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء " (الأنعام ١٥٤)

" انو נתנו למשה את הספר בשלימותו עבור עושה הישר
והטוב ביחד עם ביאור לכל מצווה והדרכה " (150)
ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه " (فصلت 45)
" (לאחר שהענקנו את הספר למשה נחלקו בו בני ישראל ")
(151)

" ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً " (الفرقان ٣٥)
" انو הענקנו למשה את הספר וקבענו את אחיו כעוזר לו ")
(152)

ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى " (القصص ٤٣) .
" לאחר שהשמדנו את הדורות הראשונים הענקנו למשה
את הספר " (153)

ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه " (السجدة ٢٣) □ ואכן،
הענקנו למשה את הספר ، ואין ספק שתוכל ללמוד ממנו " (١٥٥) .

يتضح من الترجمات السابقة للفظ (الكتاب) أن " بن شيمش " لم يلتزم منهجاً
واحدًا في ترجمة لفظ الكتاب ، حيث ترجمه ست مرات بلفظ (הספר) أي الكتاب
، ومرة بلفظ ספר התורה = كتاب التوراة ؛ ومرة بلفظ " התורה " = التوراة .

كذلك لم يلتزم المترجم بترجمة الفعل (وآتينا) ، فتارة يترجمه " הענקנו " =
منحنا وتارة : נתנו = أعطينا . ومن هنا يتضح عدم حرص المترجم على تقديم
أقرب المقابلات للوحدة الدلالية على مستوى الكلمة ، حيث أدى ترجمة اللفظ

الواحد بعدة مقابلات إلى ذبذبة المعنى على مستوى اللفظ وعدم دقته ، الأمر الذي كان له أكبر الأثر على معنى الآية .

اختلاف المقامات

لاشك أن المعنى الواحد يعبر بالفاظ لا يجزى واحد منها في موضعه عن الآخر إن أريد شرط الفصاحة ، فإن كان ذلك هو الحال في اللسان العربى ، فإن شأنه في النظم القرآنى أن كلماته نُزِلَتْ منازلها على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة ، بحيث إذا نُزعت كلمة منه أو أزيلت عن وجهها ، ثم أدير اللسان العرب كله على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها ، لم يتهياً ذلك ولا اتسعت له اللغة بكلمة واحدة^(١٥٥)

- أكل....افترس أكل....טרף

ومن هذا النوع استعمال الفعل (أكل) مع الذئب ، وهو حيوان مفترس ، دون الفعل (افترس) ، وقد ورد هذا الفعل (أكل) ثلاث مرات في سياق قصة يوسف : " قال إنى ليحزننى أن تذهبوا به وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون . قالوا لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون قالوا يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين " (يوسف ١٣ ، ١٤ ، ١٧) .

فيقول الخطابى " في تفسير ذلك :

" إن الإفتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب ، وأصل الفرس دق العنق ، والقوم إنما ادّعوا على الذئب إنه أكله أكلاً ، وإنه أتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً ، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق يشهد على صحة ما ذكروه ، فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة بذلك ، والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى ، فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل " .^(١٥٦)

ولكن إذا كان لأخوة يوسف ما يبرر استعمال هذا الفعل ، فلماذا عبر يعقوب بنفس الفعل (أكل) دون (افترس) . والحقيقة أن " سيبويه " يقول في كتابه " في

باب أطلق عليه " باب الاستقامة من الكلام والإحالة " : فمنه مستقيم حسن ، ومحال ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب .. فكل جملة صحيحة " نحويًا " تُعدّ جملة مستقيمة ، ولكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن أو بالكذب يتعلق بالمعنى الذى تفيده عناصر الجملة عندما تترابط نحويًا ، وعندما نطبق هذا الكلام الرائع على قول يعقوب " وأخاف أن يأكله الذئب " نجد أنه يندرج تحت التقسيم : المستقيم الكذب . لماذا ؟ لأن الجملة هنا ليست فيها قبح ، فلم يوضع اللفظ - واللفظ هنا يمثل الوظيفة النحوية - فى غير موضعه . ولكن لماذا تم الحكم هنا على الجملة بالكذب مع استقامتها النحوية ؟ والإجابة : إن الكذب هنا - بطبيعة الحال - ليس كذبًا أخلاقيًا ، لأن كثيرًا من الكذب الأخلاقي المعبر عنه بالكلام يمكن أن يكون من " المستقيم الحسن " على حد وصف سيوبه ، ولكن " الكذب " هنا يمكن أن يطلق عليه " كذب دلالي " وقد تمثل هذا الكذب الدلالي لا فى علاقة الفعل " ب " المفعول به " النحوية ، بل من علاقة الفعل والفاعل معًا أي " الصيغة النحوية والدلالية " . وبشكل أبسط فى " التفاعل " بين الوظائف النحوية بعلاقاتها وما يمثلها من المفردات بدلالاتها ، ولذلك استعمل يعقوب هذا الفعل (أكل) للتعبير عن الخوف من تدبير أبنائه نحو أخيه ، بعدم العودة ولو بعضو من أعضائه . (١٥٧).

ولـ " تشومسكي " رأى فى هذه النظرية فيقول " إن الكذب ليس فى النحو ولا فى دلالة المفردات فى ذاتها ، ولكنه فى العلاقة المتفاعلة بين الكلمات المختارة فى الجملة مع وظائفها النحوية ... وأطلق عليه مصطلح الكذب الضرورى " (١٥٨)

وقد تجاهل " بن شيمش " النص القرآنى وخصوصيته فلم يتقيد باستعمال الفعل (أكل - أكل) كما ورد فى السورة القرآنية واستعمل الفعل " טרף افترس " الأمر الذى أخلّ بدقة الترجمة التى لم تظهر إلا المعنى السطحي فقط للآيات وقد جاءت ترجمته على النحو التالى :

" ויאמר אביהם : מצטער אני שאתם רוצים לקחתו עמכם כי חושש אני שזאב יטרף אותו כשלא תשימו לב אליו . אך הם ענו

: אם יוכל זאב לטרוף אותו כשהוא בחברתו הרי נהיה גם אנו אבודים . וכאשר הלכו עם יוסף ולאחר שהסכימו ביניהם ובחוזרם בערב אל אביהם כשהם מתראים כבוכים אמרו : אבינו היינו מתחרים בריצה והשארנו את יוסף עם כלינו ויטרוף אותנו הזאב , אך אתה לא תאמין לנו גם אם אנו מדברים אמת " (١٥٩)

ورغم أن التوراة استعملت الفعل (أكل أكل) على لسان إخوة يوسف إلا أن المترجم لم يطبق ذلك في ترجمته لمعانى القرآن الكريم ، وقد جاء النص في التوراة على النحو التالي : "وعتة لכו وנהרגوه ونשלכוה באחד הברות ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מה-יהיו חלומותיו - " فالآن هلم نقتله ونطرحه في إحدى الآبار ، ونقول وحش ردئ أكله . فنرى ماذا تكون أحلامه " . (التكوين ٣٧ : ٢٠) .

الزوج والבעل האיש ... והבעל

لم تشر كتب التفسير إلى وجود فرق بينهما ، إلا أن اللغة تكفلت بذلك : فالزوج في اللغة من المزاوجة والإقتران ، وقد عرفه " ابن سيّده " : بأنه الفرد الذي له قرين ، ويضيف : ويدل على أن الزوجين في كلام العرب اثنان قول الله عز وجل : " وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى " (النجم ٤٥) فكل واحد منهما زوج ، ذكرًا كان أو أنثى . ويقال للرجل والمرأة : الزوجان . قال تعالى : " احمل فيها من كل زوجين اثنين " (هود ٤٠) والزوج بلغة أهل الحجاز للمذكر والمؤنث . قال الله عز وجل : " أسكن أنت وزوجك الجنة " (البقرة ٣٥) ، وأمسك عليك زوجك (الأحزاب ٣٧) وقال " وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج " (النساء ٢٠) أي امرأة مكان امرأة . (١٦٠) إذا الزوج : لفظ يدل على رباط الشائبة بين قرينين فإذا انفك هذا الرباط انتفت صفة الزوجية فيهما .

وأما لفظ " البعل " فيفيد معنى الفحولة في المعاشرة الزوجية . فأصل البعل في اللغة كل شجر أو زرع لا يسقي . والبعل من النخل : ما يشرب بعروقه من غير

سقي ولا ماء سماء . وفي حديث صدقة النخل ، ما سقي منه بعلًا ففيه العشر ، أي ما شرب من النخيل بعروقه من الأرض من غير سقي سماء ولا غيرها ..

والبعل : حديث العروسين ، والتباعل والبعل : ملاعبة المرء أهله ، وقيل : البعل النكاح ومنه الحديث في أيام التشريق : إنها أيام أكل وشرب وبعل . و المبالغة : المباشرة .^(١٣٣)

إذاً البعولة في الزوج تعني القيام بواجبات الزوجية من المعاشرة والمباشرة وهي صفة زائدة في الزوج مترتبة على صفة الزوجية فيه ، وقد تتخلف فيه فيكون الزوج غير بعل لما منع يحول دون واجبات البعولة فيه .

وفي إطار هذه الفروق الدقيقة جاء اللفظان في مواضعهما من القرآن الكريم : " جاء لفظ " الزوج " في قوله تعالى : " قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتستكئ إلى الله (المجادلة : ١) . هنا يصور لفظ " الزوج " موقف المجادلة التي كانت تدور حول عقد الزوجية الذي انفك وتقطع فهي لم تستكئ ضررًا يترتب على البعولة من نشوز وإعراض عن الملاعبة والفراش ، وإنما تستكئ من أضرار تترتب على انقراط عقد الزوجية القائم على قران الزوجية ... وقد حكوا عنها قولها تستكئيه إلى الرسول " تزوجني وأنا شابة مرغوب فيّ فلما خلا سنتي وكثر ولدي جعلني كأمة ، وإن لي صبية صغار إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إليّ جاعوا " .

إذاً المقام هنا مقام الأمومة الحريضة على قران الزوجية وكيان الأسرة حتى لا تنفك عراه وتنقطع أسبابه ، ولو حل لفظ " البعل " محل " الزوج " في قولها لأظهرها في مظهر الأنثى الحريضة على شهوات الجسد ومطالب الجنس وهذا غير مراد في مقام التسامي والعواطف الرحيمة .^(١٣٤)

ولكن " بن شيمش " لم يراع هذه المعاني السامية : وترجم لفظ " زوجها " إلى " بعلها " أي بعلها : " أல்லه שמע את דברי האשה שהיתה טוענת אליך בעניין בעלה " ^(١٣٥)

وجاء لفظ " البعل " في قوله تعالى : " وإن امرأة خافت من بعلها نشوزًا أو إعراضًا فلا جناح عليها أن يصلح بينهما صلحًا والصلح خير " (البقرة ٢٢٨) .

يدل النشوز والإعراض على معنى الجماع المفهوم من المبالغة لأنه موضع النفور والإعراض الذى تخافه المرأة فى حياتها الزوجية ، وقد فسر العلماء النشوز بعبوس الرجل فى وجه امرأته وترك فراشها ... وقد قيل فى سبب نزولها فيما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس : أن ابن أبى السائب كانت له زوجة وله منها أولاد فلما تقدم بها السن همَّ بطلاقها فقالت لا تطلقنى ودعنى اشتغل بمصالح أولادى وتزوج غيرى وأقسم لي فى كل شهر ليلى قليلة ، فليل وأبقاها .. إذاً موضوع المخاصمة بينهما كان فى المبالغة التى تعنى المباشرة والفراش ، وقد تم التصالح على القسم فيها والصالح خير والعدل فيها غير مستطاع .^(١٦٥)

وقد وفق " بن شيمش " فى نقل هذه المعاني باختياره اللفظ " בעלה " وقد جاءت ترجمته على النحو التالى :

" ואשר לאשה החוששת שבעלה יתעמר בה או יעזוב אותה ،

הרי אין בזה פגם אם תבואו לידי הסכם ... " ^(١٦٦)

وفى قوله تعالى : " ولا يبدین زینتهن إلا لבעولتهن " (النور ٣١) يأتى لفظ البعولة ملائمةً لإبداء الزينة وما يترتب عليها من جو الملاطفة والملاعبة والتباعد . وقد نقل بن شيمش هذا المعنى إلى العبرية على النحو التالى : " מותר להן לגלות את פניהן לבעליהן " ^(١٦٧)

وتظهر إعادة الترجمة عدم تقيد المترجم بالنص والمعنى المراد منه : " مسموح لهن كشف وجوهن لבעولتهن " ، فقام بترجمة " الزينة " إلى " وجه - פנים " وهو معنى بعيد تمامًا عن معنى الآية فالمعاشرة الزوجية تقتضى الزينة الكاملة من الزوجة لا مجرد كشف الوجه .. والترجمة المقترحة : " אין להתיפה אלא לבעליהן " أما فى قوله تعالى : " قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخاً " (هود : ٧٢) فالوقوف موقف دهشة واستغراب ، فقد بشر الملائكة إبراهيم بالولد وهو شيخ كبير وامرأته عجوز عقيم ، فلما سمعت استغربت الخبر وعبرت عن موضع الغرابة فيه بقولها (أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخاً) وهى محقة حين تبني قولها على

معهود الحياة في استعدادات الطبيعة البشرية التي يقتضى التناسل فيها خصوبة الشباب في الأم وبعولة الشاب في الزوج . وهذا من أطف الإشارات في إفهام القصد ، ولو قالت (وزوجي شيخاً) لم يتحقق لها ذلك فإن الشيخوخة لا تتنافى مع الزوجية ، ولا تكون مبعث إنكار واستغراب ، ويؤكد هذا المعنى قولها (شيخاً) بالنصب . قال الزجاج : نصب شيخاً على الحال ، والحال هنا نصبها من غامض النحو إلا أنه يفيد التنبيه ، فهي لم ترد الإخبار وإلا لقالت " بعلى " شيخاً " ولكنها أرادت التنبيه على إظهار الحال التي عليها بعلمها من الشيخوخة التي تحول دون تحقق البعولة فيه .^(١١٨)

وقد وفق " بن شيمش " في نقل هذا المعنى إلى العبرية . وجاءت الترجمة على النحو التالى : ותאמר : אוי לי ! האלד ואני זקנה ובעלי בא בימים ؟ " (١١٩) .
السنة والعام . השנה ..

فقد اختلف التعبير بهما في قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام :
" قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون .
ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم هن إلا قليلاً مما تحصنون . ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون " (يوسف : ٤٧ - ٤٩) .
وهذه المخالفة في التعبير تلفت النظر وتشد الإنباه ، فظاهر السياق يقتضى أن يتوافق التعبير ويطرده اللفظ ليوائم نسق العبارات ، والخروج على هذا النسق يدل على أن وراءه حكمة بيان وإحكام معنى .

أولاً : السنة :

ويوحى جرسها في اللغة بمعناها ، وهو معنى يدور حول الحدة والقطع ، والضمور والجفاف .. وجاء بهذا المعنى في قوله تعالى : " ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين " (الأعراف ١٣٠) أي الشدة والقحط .

ثانياً : العام :

وهو من العوم بمعنى السباحة والانتشار ، ودلالته دلالة خير ورخاء ؛ ولذلك فالعام زمن مخصوص بالخير موصوف بالرخاء .

وفي ضوء هذا تتكشف بعض جوانب السر في اختلافها في لغة القرآن ، فقد جاء لفظ السنين في قوله : " تزرعون سبع سنين دأباً " . وقوله : " ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد " أي سبع سنين لأن المقام مقام شدة ومعاناة وتقتير في الأقوات وتضييق في الأرزاق يدل عليه السياق ويصرّح به المقال ، ويحمل عليه حسن التدبر لنسق العبارات : " تزرعون .. دأباً .. فما حصدم فذروه .. إلا قليلاً مما تأكلون .. شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون " .. وهي عبارات تصور واقع المعاناة ، وتكشف عن الجذب والقحط .. أما لفظ " العام " فقد جاء في قوله : " يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون " لأنه مقام الفرج بعد الضيق ، والرخاء بعد الشدة ، والخصب العميم بعد الجذب والجفاف .. وبهذا يتبين أن المخالفة بين لفظيهما مخالفة بيان واختلاف تنوع في العبارات .^(١٧١)

يكشف هذان اللفظان (سنة - عام) عن مشكلة في الترجمة يطلق عليها : الفجوات المعجمية Lixical gaps - פערים מילוניים ، وفي العربية المساحات الميتة بين اللغات ، وهي التي لايتوفر فيها مقابل ترجمة مناسب في بنية اللغة نتيجة غياب كلمات أو مفاهيم معينة ، أو أن هناك نقص في التعبير عن فكرة أو جزئية تعبّر العربية عنها بلفظ وتخلو العبرية من مقابله . فالمعجم العبري لا يعرف كلمة (عام) وهو على خلاف (השנה السنة) التي تعرفها العبرية والعربية ، ولذلك فإن " بن شيمش " عند ترجمة هذين اللفظين استعمل كلمة " שנה سنة " في الحالتين ، وربما يرجع ذلك إلى عدم معرفته بالفرق الدقيق بين اللفظين سنة وعام ، وكان يجب نقل كلمة عام بحروف عبرية : לאם ثم يشرح الفرق المعنوي بينها وبين كلمة سنة في الهامش ... وقد جاءت ترجمته لهذه الآيات على النحو التالي :

" שבע שנים תזרעו כרגיל ، אך את מה שתקצרו עליכם להשאיר בשיבוליהם ، פרט למעט אשר תאכלו ، כי אחר- כך תבואנה שבע שנות רעב קשות שתאכלנה את כל מה שקצרתם ، מלבד המעט שאגרתם באופן מיוחד . אחר זה תבוא שנה שבה יירד גשם וידרכו יין ביקבים " (171)

ومثل هذا اختلاف التعبير بهما في قصة نوح عليه السلام - في الآية الكريمة : " ولقد أرسلنا نوحًا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا " (العنكبوت ١٤) وكان مقتضى التناسب البلاغى في السياق يتطلب المطابقة بينهما في أسلوب الاستثناء ، فيقال (ألف سنة إلا خمسين سنة) .. وإنما خالف بينهما على هذا النحو ، للدلالة على أنهما زمانان ، وأن أيام لبثه عليه السلام في دعوة قومه كانت أيام معاناة ومشقة وجهاد ، لاقى فيها أشد ألوان العنت والمخاصمة مما جعله يشكو إلى الله إصرارهم على الكفر ، وعنادهم لدعوة الحق ويستصرخه : " قال : رب إنى دعوت قومى ليلاً ونهاراً ، فلم يزدهم دعائى إلا فراراً وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً " (نوح ٥-٧) . ولما اشتد عننتهم وزاد ضلالهم قال : " قال رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً " (نوح ٢٦) مما يدل على أن أيامه معهم كانت سنين مشقة لا أعوام راحة ورخاء ، ثم جاء الطوفان فاقتلع جذور الكفر وطهر وجه الأرض ، وعم السلام والأمان والرخاء ، فعاش عليه السلام أياماً هي أعوام رخاء ووثام .

وعندما نتأمل ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية ، نجدها تظهر تقصيره في فهم لغة القرآن وأسلوبه المعجز فلم تؤد المعنى المراد من الآية وإنما وجهة نظر تؤدى ما فهمه المترجم من سمو الآية وأسلوبها المعجز وجاءت على النحو التالى :

" اנו שלחנו את נוח אל בני עמו ، והוא חי בתוכם תשע מאות וחמשים שנה " (172)

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية يؤدى معنى يدل على العبث بالنص القرآنى ، وحاشا لنص القرآنى أن يثير ذلك : " إنا أرسلنا نوحًا إلى أبناء شعبه ، وهو عاش وسطهم تسع مائة وخمسين سنة .

وكان يجب على المترجم التقيد بالتكافؤ الشكلي والموضوعي ، حيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، أي مراعاة نقل الآية بالصورة التي وردت فيها في سياق السورة حيث يقابل كل مفردة قرآنية مثلتها في المعجم العبري ، ولذلك اقترح أن

تكون ترجمة الآية على النحو التالي : " اكن שלחנו את נוח אל עמו ، והוא
שהה ביניהם אלף שנים פחות חמישים טובים "

اختار : " בחר ב - בָּרַר .

فضّل : העדיף

اصطفى : הפלה - הבחין

وقد اختلف التعبير بهما في القرآن الكريم في مواضع مختلفة ، فقد جاء التعبير
بالفعل " أختار " في قوله تعالى : " وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة
" (القصص ٦٨) . قال الزجاج : المعنى ربك يخلق ما يشاء ، وربك يختار ، وليس
لهم الخيرة ، وما كانت لهم الخيرة ، أي ليس لهم أن يختاروا على الله . وفي الحديث :
محمد - صلى الله عليه وسلم - خيرة الله من خلقه . ويرجع ذلك إلى المعنى اللغوي
الدقيق للفعل " اختار " : خار الشيء واختاره : انتقاه ، وهو يتعدى لمفعولين مع
حذف حرف الجر^(١٧٣) : " واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا " (الأعراف
١٥٥) أي انتقى من قومه سبعين رجلاً . ويقابل في معناه الفعل العبري " בחרב
" اختار ، وقد نقل " بن شيمش " هذا الفعل إلى العبرية في ترجمته للآيات التالية
على النحو التالي:

" وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى " (طه ١٣) .

" אני בחרתיך לשמוע את ההתגלות הבאה " (١٧٤)

" ولقد اخترناهم على علم على العالمين " (الدخان ٣٢) .

" אנו בחרנו את בני ישראל בדעת וכוונה מכל העמים " (١٧٥)

وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة " (القصص 68)

" ריבונך בורא לפי בחירתו את מה שירצה ולא לכופרים

הבחירה " (176)

ويتضح من النماذج السابقة توفيق المترجم في أن يأتي بمقابل مناسب للفعل
اختار .

- فَضَّل : الفضل والفضيلة ضد النقص والنفيسة ، والتفاضل بين القوم : أن يكون بعضهم أفضل من بعض . وقوله تعالى : وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " (الإسراء ٧٠) قيل : تأويله أن الله فضلهم بالتميز ، وقال (على كثير مما خلقنا) ولم يقل (كل) ، لأن الله تعالى فَضَّل الملائكة فقال : " لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون " (النساء ١٢٧) (١٧٧)

والفضل : الزيادة . يقال فضل الشيء في نفسه إذا زاد ، وفضله غيره إذا زاد عليه وفضله بالتشديد إذا أخبر بزيادته على غيره ، ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه فاضل لأنه لا يوصف بالزيادة أو النقصان ، والفرق بين الإفضال والتفضل أن الإفضال من الله تعالى نفع تدعو إليه الحكمة وهو تعالى يفضل لا محالة لأن الحكيم لا يخالف ما تدعو إليه الحكمة وهو كالإنعام في وجوب الشكر عليه ، وأصله الزيادة في الإحسان ، والتفضل التخصيص بالنفع الذي يوليه القادر عليه وله أن لا يوليه والله تعالى متفضل بكل نفع يعطيه إياه من ثواب وغيره فإن قلت الثواب واجب من جهة أنه جزاء على الطاعة فكيف يجوز أن لا يفعله . قلنا لا يفعله بأن لا يفعل سببه المؤدى إليه . (١٧٨)

ولذلك قال الزجاج في تفسير قوله تعالى : " ويؤت كل ذي فضل فضله " (هود ٣) : معناه من كان ذا فضل في دينه فَضَّلَه الله في الثواب وَفَضَّلَه في المنزلة في الدنيا بالدين ، كما فَضَّل أصحاب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويتضح من الآيات التالية التفضيل الذي ميَّز به الله تعالى بعضاً من عباده على بعض : " ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " (الإسراء ٧٠) " מעניקים להם מכל טוב וביכרנו אותם על פני רבים מיצורינו " (١٧٩) .

" الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض " (النساء ٣٤)
" הגברים ממונים על הנשים בהתאם ליתרונות שאללה העניק להם " (١٨٠)

في الآية الأولى : قابل المترجم الفعل العربي (فضل) بالفعل العبري (ביכר) وهو يفيد التفضيل في بعض معانيه (١٨١) إلا أنه كان من الأفضل استعمال المقابل

العبري " העדיף " فضل حيث يدل على معنى التفضيل بالزيادة. (١٨٧) أما في الآية الثانية فقد تحرر المترجم من نقل المقابل العبري للفعل العربي مما أخلَّ بالمعنى فقد جاءت الترجمة العكسية على النحو التالي :

" الرجال قوامون على النساء طبقاً للميزات التي منحها الله لهم " .

وهو تحرر لا يليق بنص ديني مقدس .

أما آية سورة البقرة والتي أثرنا الوقوف عندها لأنها تخص بالتفضيل بنى إسرائيل : " يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التي انعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين " (البقرة ٤٧) وقد نقلها " بن شيمش " إلى العبرية على النحو التالي :

" בני ישראל : זיכרו את החסדים שהענקתי לכם עת

בחרתיכם מכל העמים " (183)

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية فإنه يؤدي معنى يختلف اختلافاً جوهرياً عن النص القرآنى : " يا بنى إسرائيل : اذكروا النعم التي منحتها لكم وقت أن اخترتكم من كل الشعوب " .

ولذلك يحق لنا رصد الملاحظات التالية :

١- حذف العطف في كلمة (وانى) مكتفياً بدلالة كلمة (لانت وقت) على نفس المعنى ، على الرغم من أن المراد ليس التذكير بإنعام التفضيل فقط ، وإنما المراد التذكير بأنعم الله كلها عليهم ، مع الأفراد بالذكر للتفضيل لعظمته وسمو مكانته ، وهو ما لم يدركه " بن شيمش " مما أخلَّ بالمعنى .

٢- التأكيد على المفهوم التوراوى للتفضيل ، باعتباره أساساً لكل نعم الرب على بنى إسرائيل ، لا مجرد نعمة من نعمه ، وهو ما يخالف المفهوم القرآنى هنا .

٣- استعمل " بن شيمش " المقابل العبري (بחר ب - اختار) متأثراً بالنص التوراوى : " חשק יהוה בכם ויבחר בכם - رغب يهوه فيكم واختاركم " (التثنية ٧ : ٧) وهذا المقابل غير واف بالمراد الأصلي : نظرًا لما يحمله من دلالات

توراولية خاصة به ، ولما يشير إليه من معنى الاختيار والاصطفاء وهو المفهوم الشائع في اليهودية رغم الفارق بين الاختيار والاصطفاء والتفضيل من معان ودلالات ، ويؤيد هذا أن المترجم استعمل الفعل (בחר) كمقابل للاختيار في ترجمته لمعاني آيات (الأعراف ١٥٥) و (طه ١٣) و (الدخان ٣٢) و (القصص ٦٨) ، ويضاف إلى ذلك أن التعبير المستعمل هنا جاء قريباً منه في فقرة الاختيار في التوراة : " כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך בך בחר יהוה אלהיך להיות לו לעם

סגולה מכל העמים אשר על - פני האדמה " - لأنك شعب مقدس ليهوه إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب على وجه الأرض " (التثنية ٧ - ٦) إذا يستدعى المترجم من وراء ذلك ما لم يرد مطلقاً في الأصل ، محاولاً تأكيد فكرة الاختيار التوراولية من خلال النص القرآني ، دون مراعاة لمعنى الأصل - حتى وإن اقتضى ذلك تحريف الأصل - أي تحميل النص بمضامين توراولية للإيجاء بهيمنة التوراة على القرآن الكريم .^(١٨١)

٤ - كان من الصواب استعمال الفعل " העדיף " مقابلاً للفعل العربي .

٥ - المترجم لفظ (العالمين) بالمقابل العبرى " כל העמים " أي كل الشعوب وهو فهم خاطئ للمعنى القرآني فالمقصود (بالعالمين) هو الجن والإنس ، كما ذكر ذلك ابن عباس في تفسيره لآية الفاتحة : " الحمد لله رب العالمين " . ورغم أن قتادة قال في معناها : رب الخلق كلهم ، إلا أن الأزهرى أيد رأي ابن عباس بقوله : الدليل على صحة قول ابن عباس قوله عز وجل : " تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً " (الفرقان : ١) وليس النبی صلى الله عليه وسلم - نذيراً للبهائم ولا الملائكة وهم كلهم خلق الله ، وإنما بعث محمد - صلى الله عليه وسلم - نذيراً للجن والإنس .^(١٨٢) ولذلك كان يجب أن تكون الترجمة : לשני סוגי הבריות : השדים ובני אדם .

اصطفي : הבחין ، הפלה

وهي من الصفو والصفاء . نقيض الكدر . يقال صفا الشيء والشراب يصفو صفاءً وصفوًا . وصفيته تصفية . وصفوة كل شيء : خالصه ، ومنها قوله تعالى : "

وأَنهار من خمر لذة للشاربين وَأَنهار من غسل مصفي " (محمد : ١٥) والاصطفاء
افتعال من الصفوة . ومنه النبي - صلى الله عليه وسلم - صفوة الله من خلقه
ومصطفاه . (١٨٦)

وتوضح الآيات التالية معنى الاصطفاء :

أ- " يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين " (آل عمران
٤٢) .

وقد نقلها " بن شيمش " على النحو التالي :

" מרים ، אללה בחר בך וטיהר אותך וביכר אותך על כל בנות
האדם " (١٨٧)

ويلاحظ أن المترجم قد اختار نفس الفعل العبري " בחר ב - اختار " ليقابل
الفعل العربي (اصطفي) ، وسبق أن اختاره في ترجمة الفعل العربي (فضل) مما يدل
على أن المترجم لم يراعِ الفروق الدلالية بين الأفعال الثلاثة : اختار وفضل
واصطفي .

وعندما تكرر الفعل اختار له المقابل العبري " ביכר - ميّز - فضل " وكان من
المناسب استعمال نفس الفعل والذي نقترح له الفعل العبري " הבחין " ميّز -
اصطفي أو الفعل العبري " הפלה - ميز " وإن كان الأخير لا يستحب استعماله في
هذا الموضع ، لدلالته في العبرية المعاصرة على التمييز العنصري .

نقل المترجم : " على نساء العالمين " إلى العبرية : על כל בנות האדם

أي " على كل بنات آدم " ، وهي ترجمة بعيدة تمامًا عن النص القرآني .

ولذلك اقترح أن تكون الترجمة على النحو التالي :

" מרים ، הרי אלוהים הבחין אותך וטיהר אותך והבחין אותך
על נשות השדים ובני האדם " .

ب- " إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم " (البقرة ٢٤٧) .

ونقلها " بن شيمش " إلى العبرية على النحو التالي :

" אללה בחר בו למלך עליכם והעניק לו יתרון בדעת ובקומה " .

ويلاحظ أن المترجم قد استعمل نفس الفعل (**بחר** ب اختار) ليدل أيضًا على الاصطفاء في هذه الآية . والمناسب هو استعمال الفعل " **הבחין** " كما بينا ذلك في ترجمة الآية السابقة .

وهكذا لم يدرك " بن شيمش " الفروق اللغوية بين الأفعال الثلاثة : اختار وفضل ، واصطفي ، فالاختيار يأتي أولاً نتيجة لإرادة الله عز وجل ، ثم يأتي بعده الاصطفاء ، وهو تميُّز لمختار واحد بين الأخيار ، فالله سبحانه وتعالى قد اختار نبيه ورسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - كما أختار الأنبياء والمرسلين من قبله ثم اصطفاه على جميع الأنبياء والمرسلين بما فضَّله عليهم من درجات .

obeikandi.com

الخاتمة

obeikandi.com

١ - أثبتت دراسة المترادفات في القرآن الكريم أن الفكر الإسلامي يحمل الطابع العالمي الإنساني ، فالقرآن يخاطب كل إنسان عربي أو غير عربي ، مؤمن أو ملحد ، وإلى كافة الاتجاهات العقائدية ، ونعتقد أن كل إنسان سيجد شيئاً ما في هذا الكتاب يدخل ضمن قناعاته الخاصة ، وقد يجد فيه شيئاً ما كان يبحث عنه

٢ - إن كل ما جاء في القرآن الكريم من ألفاظ يتوهم بأنها مترادفة ، هي ألفاظ ذات دلالات خاصة وتفهم على نحو يقتضيه العقل ، فقد جاءت بصيغ قابلة للفهم الإنساني ، وبما إنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر الإنساني لذلك أجمع العلماء على عدم وجود مترادفات في اللسان العربي عامة وفي القرآن الكريم خاصة .. فأخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات أن العربية والعبرية لغتان لا تحويان خاصية الترادف ، بل العكس هو الصحيح ، فالكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي أما أن تهلك أو تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول .

٣ - رغم أن البحث ينصب على إشكالية ترجمة ما يطلق عليه خطأ (المترادفات) إلا أن الدراسة منهجياً استهدفت ترجمة النص القرآني عامة وما فيه من إشكاليات تواجه المترجم ، وذلك لكي لا يكون التركيز على جانب واحد من جوانب النص القرآني ولربط الشاهد من ناحية ببقية أجزاء النص حتى تكتمل الدراسة اللغوية للنص ومن ناحية أخرى فإن دراسة الفروق الدلالية بين المفردات المترادفة منعزلة عن سياق الآية أو النص ستتحرف بالدراسة إلى نتائج متعسفة في حق المترجم .

٤ - لا يتوقف اختيار اللفظ في اللغة الهدف على المقابل المناسب فقط في اللغة المصدر وإنما يجب مراعاة التناسب الدلالي بين اللفظ الذي اختاره المترجم وبقية ألفاظ العبارة في اللغة الهدف .

٥ - أظهرت الدراسة أن تغيير المبنى يدل على تغيير المعنى ، وأن تحديد المعنى

يراعى فيه صيغ المفردات وتركيب الجملة ووظائفها النحوية ، فالبنية النحوية يرتبط بها خبر بلاغى بالضرورة ، فالنحو والبلاغة علمان متتامان لا ينفصلان عن بعضهما . وهذا الأمر واضح كل الوضوح في اللسان العربى .

٦- لا يرمى البحث في إشكاليات الترجمة إلى دراسة الترجمة من الناحية التعليمية، لأن دراسة الترجمة مستويات تندرج من المستوى التعليمى الأول إلى الحلول النظرية لتلك الإشكاليات التي تواجه المترجم ، والمراد هنا هو دراسة قواعد الترجمة بطريقة علمية تستهدف كشف وتوضيح العلاقات بين الألفاظ والبناء النحوي في اللغتين المصدر والهدف ، وبذلك تصبح الدراسة بجانب كونها أنموذجاً يحتذى المترجمون ، وسيلة من وسائل الإيضاح والتفسير .

٧- أثبتت الدراسة أن الشكل اللغوى في القرآن الكريم قيمة في حد ذاته وليس مجرد وسيلة لنقل مضمون ما ، ومن ثم تتمثل أكبر صعوبات ترجمة معانى ألفاظ القرآن الكريم في نقل المعنى والحفاظ على قيمة الشكل في آن واحد .

٨- من البدهي أن أي ترجمة لمعانى القرآن الكريم لن تكون بمنزلة الأصل أو مساوية له قط ، فالمفردة داخل السياق القرآنى يختلط جرسها الموسيقي بإيحاءاتها ومعانيها اختلاطاً تصبح المفردة معه فريدة ويستحيل نقلها أو زحزحتها من موضعها دون أن تتحطم تلك الصورة الكلية الشاملة للمعنى والإيحاءات والصوت والموسيقي ، فالمترجم يتناول عنصراً واحداً من هذه العناصر ، ويكون على الأغلب المعنى القاموسى (המשמעות המילונית) ويضعه كمقابل للمفردة القرآنية المشحونة بسياقها وإيحاءاتها وموسيقاها تتحول عند ترجمتها إلى مفردة نثرية عادية متداولة لا أثر فيها للسياق ولا عمق في الأداء ولا صوت للموسيقي ، ورغم ذلك فإن الترجمة ممكنة وخاصة أن العربية والعبرية ينتميان إلى جذور لغوية واحدة ، وهناك تشابه كبير بين أصول الكلمات وجرسها وإيحاءاتها في اللغتين ، ومن هنا فالمشكلة تقع بالدرجة الأولى على المترجم سواء كانت لغته الأصلية العربية أم العبرية ، فلا بد من توافر شروط معينة في أدائه حتى يكون

مكتملاً . ومن تلك الشروط التي يجب توافرها فيمن يتصدى لترجمة ألفاظ ومعانى القرآن الكريم أن يكون متمكناً من اللغتين العربية والعبرية ومدركاً لأسرارها وفاهماً لوسائل الإبداع والتميز في اللغتين ، فمن يتخصص في اللغة العبرية وآدابها لا يبخل العبرية حقها من القدسية ، فهي لغة كتاب موسى وتوراة أنبياء بنى إسرائيل ، ويزيدها شرفاً أنها أخت وشقيقة العربية ، فللعبرية جمال وسحر ورونق لا يعرفه إلا من يتعامل معها باحترام وتقدير دون استعلاء أو نظرة فوقية ، وهذا يعيب (بن شيمش) الذى تنسب إليه آخر ترجمة عبرية لألفاظ ومعانى القرآن الكريم ، فنظرت الاستعلائية الفوقية جعلته يتعامل مع النص القرآنى ليس بروح التواضع والتقدير والإعجاب ، وإنما كنتاج هش لحضارة متخلفة ، ولذلك كان موقفه الأيديولوجى منعكساً على ترجمته وموقفه من القرآن الكريم ومن الإسلام ونبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - كما اتضح ذلك من مقدمته التي صدر بها ترجمته ومن منهج الترجمة الحرة الذى اتبعه في الترجمة فهو يؤمن بهيمنة التوراة على القرآن الكريم ، ولذلك أجاز لنفسه إجراء التعديلات والتحويرات كيفما يشاء ، حتى إنه قام بترجمة كل خمس آيات في فقرة واحدة دون الفصل بين الآيات ، ولذلك جاءت ترجمته خالية من حسن الاستيعاب وجودة الصياغة ومراعاة الوسائل التعبيرية فلم تحمل الترجمة أكثر من المعنى السطحي ، حيث فقدت القدرة الإيحائية للأصل القرآنى ، وكان نتاجها كلاماً نشرياً عادياً نحس فيه بالتكلفة ونشعر فيه بالتقصير .

٩- إن الدراسة المتأنية لإشكالية ترجمة المترادفات في القرآن الكريم إلى اللغة العبرية تجعل من فكرة تشكيل لجنة لترجمة معانى القرآن الكريم إلى العبرية ، من الأعمال الجليلة والضرورية ، حيث يراعى في تشكيل هذه اللجنة التخصصات المتنوعة من أساتذة اللغة العبرية وآدابها وأساتذة التفسير واللغويات من كليات جامعة الأزهر والجامعات المصرية حتى تكون الترجمة مثالية ، وذلك لأن الترجمات العبرية الموجودة الآن لمعانى القرآن الكريم هي من عمل أفراد ، لا يمكنهم الإحاطة بكل شئ ، وتتنازعهم الأهواء المختلفة ، حتى أن بعض الترجمات

أصبحت مادة للتندر بسبب المساوىء التي تعجّ بها ، وهذه المساوىء ضروب فمنها ما يحرف الكلم عن مواضعه ومنها ما ينتج عن قصور في فهم النص القرآنى ، وبخاصة في ظواهر الإعجاز اللغوى ، بالإضافة إلى المساوىء التي نتجت من نقص المعلومات التاريخية والفقهية والتفسيرية .

١٠ - وأخيرًا فإن القصور الواضح في الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم ليعيد التأكيد على أن إعجاز القرآن للناس جميعًا دون استثناء ، فإعجاز القرآن ليس فقط في جماله البلاغى كما يقول البعض ، وليس معجزًا للعرب وحدهم ، وإنما للناس جميعًا ، وذلك لأن الناس كلٌ بلسانه سواء كانت العربية أو العبرية أو الإنجليزية أو الصينية عاجزون أن يعطوا نصًا متشابهًا ، كل بلسانه الخاص ، بحيث يبقى النص ثابتًا ، ويطابق المحتوى الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة .

إن مثل هذا لا يمكن أن يفعله إلا من يعلم الحقيقة المطلقة ، وهذا لا يتوفر للناس لأن معرفتهم وعلمهم نسبيان ، لذا لا يمكن تأويل القرآن كاملاً من قِبَل واحد فقط إلا الله . أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان ، ولذلك فإن ما أثبتناه من فروق دلالية دقيقة بين الألفاظ التي تبدو مترادفة ، وما وضعناه من مقابلات عبرية لها ، إنما هو حسب أرضيتنا المعرفية وبناء على ما أعطانا رسولنا الكريم - صلى الله عليه وسلم - من وسائل للفهم .

الطه والشمس والمرآة

obeikandi.com

(*) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى . البرهان في علوم القرآن . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . المجلد الرابع . ط ٣ . مكتبة دار التراث . القاهرة ١٩٨٤ . ص ٧٨ .
(١) د. أحمد مختار عمر . علم الدلالة . عالم الكتب . ط الخامسة - القاهرة ص ١٩٩٨ . ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) د. صلاح فضل . علم الأسلوب . منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥ ، ص ٢٦٠ .

(٣) د. أحمد مختار عمر . علم الدلالة . ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٤) استيفن أولمان . دور الكلمة في اللغة . ترجمة كمال بشر - القاهرة - أولى بدون تاريخ ص ٩٨ .

(٥) A.lehrer -Meaning in Linguistics -in theory of Meaning. A. and
. K lehere ,U.S.A1975 . P 15

(٦) إبراهيم أنيس - في اللهجات العربية - الأنجلو المصرية . ط الثالثة ١٩٦٥ . ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٧) د. على اليمنى دردير . أسرار الترادف في القرآن الكريم . دار ابن حنظل - القاهرة ١٩٨٥ ص ١١ ، ١٢ .

(٨) د. أحمد مختار عمر - علم الدلالة - ص ٢١٦ .

و راجع - ابن فارس . الصحاح في فقه اللغة - تحقيق مصطفى الشويمي - بيروت ١٩٦٣ ص ٩٧ .

- جلال الدين السيوطي - المزهرة في علوم اللغة - تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين - مطبعة الحلبي بالقاهرة - بدون تاريخ ج ١ . ص ٤٠٤ .

(٩) د. على اليمنى دردير - أسرار الترادف ... ص ١٣ ، ١٤ .

(١٠) إبراهيم أنيس : في اللهجات العربية . ص ١٧٦ .

(١١) أبو هلال العسكري : الفروق اللغوية - ضبطه وحققه حسام الدين القدسي - دار زاهد القدسي . - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٠ - ١٢ .

(١٢) المرجع السابق - ص ١٤ - ١٦ .

(١٣) د. على اليمنى دردير - أسرار الترادف في القرآن الكريم . ص ١٤ - ١٦ .

(١٤) סינונים : وهى معبّنة عن الكلمة اليونانية Syn : Synonymon = יחד , עם و Onyma = שם اسم أى كلمات تأتي معًا שמות הבאים ביחד أى كلمات تتساوى في معناها وتختلف في بنائها الصوتى مثل חזר רجع أو שב عاد في الجملتين :

- האיש חזר לביתו , האיש שב לביתו - الرجل رجع إلى بيته . الرجل عاد إلى بيته . راجع راوبن أלקلعي : לקסיקון לועז-עברי . " מסדה " בע"מ רמת-גן . הדפסת שנת 1976 . עמ' 264 .

(١٥) הומונים وهى معبريه عن الكلمة اليونانية Homos = שווה متساوياته , Onoma = שם اسم ؛ أى שמות שווים ألفاظ تتساوى في بنائها الصوتى وتختلف اختلافًا تامًا في معناها שם שם . עמ' ١١٩ .

(١٦) הומופון : لفظان يتشابهان في نطقهما ويختلفان في المعنى . وهى من الكلمة اليونانية Homophone = שווה היגוי مثل אף أنف - אף سخط - غضب . שם . שם עמ' ١٢٠ .

(١٧) גד בך- עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . הוצאת א' רובינשטיין , ירושלים תשל"ח . עמ' 69 .

(١٨) הומוגרפים . وهى كلمات تتفق في رسمها وتختلف في معناها . وهى من اليونانية homois = אותו , דומה - יחד معًا - متشابه و Graphein = לכתוב كتابة مثل אלה = עץ شجرة و אלה إلهة .

- راجع راوبن أלקلعي : לקסיקון לועז-עברי . עמ' 119 .

(19) גד בך- עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' 69 .

(٢٠) بوليزيمى פוליסמי متعددة المعانى من اليونانية Poly = רב , מרובה كثيرة متعددة Semantideas = בולט بارز أى רב משמעו متعدد المعانى .

- راجع راوبن أלקلعي : לקסיקון לועז-עברי . עמ' 283 .

(٢١) جدير بالذكر أن المصطلحين "רב משמעו" متعدد المعانى " و פוליסמי كلمة واحدة متعددة المعنى ، و רב - לרכי متعددة القيمة ، هى مصطلحات مطلقة ، فالكلمة טעם طعام - ذوق - سبب هى كلمة متعددة القيمة ، بينما المصطلح هوמוניمي هو مصطلح نسبي : فالكلمة ٩٥ = מפתן عتبة - أسكفة الباب ، هى مشترك لفظى (هو مونيمي) لكلمة ٩٥ = כוס قدح . إذا الكلمات ٩٥ = عتبة و ٩٥ = قدح هى مشترك لفظى .

(٢٢) L.Bloomfield , Language , London 1935 P 135

(٢٣) נ.ה.טור- סיני : הלשון והספר . בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה

הספרותיים . כרך הלשון . מוסד ביאליק ירושלים תש"ד . עמ' 238-

. 239

(24) רפאל נייר : סימנטיקה של העברית החדשה . הוצאת עמיחי . תל אביב . עמ' 79-80 .

(25) גד בן עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' 72 .

(26) רמב"ם , מלות ההגיון , הו"ל ח"י רות , ירושלים תרצ"ה . עמ' 91-92 .

(27) لمزيد من التفاصيل . انظر د"צ بنעט . לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם . " תרביץ " , רבעון למדעי היהדות , האוניברסיטה העברית , ירושלים תרצ"ה , ספר ג' . עמ' 23-39 .

(28) גד בן עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' 74 .

(29) שם שם . עמ' 74-75 .

(30) תוספות והי' إضافات لتفسير راشي (رابي شلومو يتسحاقي : أشهر مفسري التوراة والتلمود : 1040-1100) على التلمود البابلي وانتقادات لهذا التفسير وإضافة تفسيرات جديدة لتبسيط الجمارا وتم طباعة هذه الإضافات في جميع طبقات الفصول الستة للمشنا : تفسير راشي يمين المتن والإضافات على يساره ومتن الجمارا في الوسط ، وأطلق على مؤلفي الإضافات " أصحاب الإضافات " وهم من أعظم أبحار فرنسا وألمانيا وأحياناً يتم ذكر أسماءهم وأحياناً أخرى لا يحدث ذلك . لكن معظم الإضافات تعود إلى رابي اليعازר طاطون .

- אנציקלופדיה . אוצר ישראל . מהדורה שלישית . חלק עשירי . לונדון בהוצאת שאפירא ואלנטין ושותפיו בשנת תרצ"ה לפ"ק . עמ' 235 .

(31) בבא מציעא : 60 .

(32) מ"ד קאסוטו . מאדם עד נוח , ירושלים תש"ד עמ' 29-30 .

(33) الجنس الحرفي אליטרציה : تجانس الحروف الأولى لكلمتين أو أكثر بحيث تشكل تشابهًا في جرس الأصوات Alliteration - ويطلق عليه أيضًا التعميد " הספירה " أو تعديد الصفات גבוב התארים والتنسيق أو حسن النسق השורה היפה وتوضح هذه الظاهرة اللغوية في الشعر التوراوي ، فعندما ينفعל الشاعر وتعصف روحه بين جنباته ، تندفع منه كلمات تتشابه في نوعها وصيغها منها أسماء أو أفعال أو أوصاف وتتوالى وراء بعضها البعض ، وهكذا تندفع الكلمات وتتوالى في خياله وهو يسرع إلى نقلها لسامعيه ، ومثال على ذلك في قصيدة البحر : " אמר אויב : ארדף , אשיג , אחלק שלל " قال العدو أتبع ، أدرك ، أقسم غنيمة (الخروج 15 : 9) وفي قصيدة استمعوا : יסובבנהו , יבוננה , יצרנהו כאישון לינו ... أحاط به ولاحظه وصانه كحدقة عينه . (التثنية 32 : 10) .

- דוד ילין . תורת השירה הספרדית . מהדורה שלישית . הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס . האוניברסיטה העברית . ירושלים , תשל"ח 262 .
- (34) מ.צ. סגל . מבוא המקרא . ספר ראשון . הדפסה תשיעית . הוצאת " קרית- ספר " בע"מ . ירושלים תשל"ז . עמ' 66 .
- وعن العلاقة بين التقابل وعلم الدلالة . انظر :
- מ.צ. קדרי . התקבולת המקראית מבחינה סימנטית . לשוננו (לב) הוצאת האקדמיה ללשון העברית . ירושלים תשכ"ח . עמ' 37 - 40 .
- (35) מתוך : ח. רבין . תולדות הלשון . ערכה ר. רוזנברג , מפעל השכפול של האוניברסיטה העברית . ירושלים תש"ך . עמ' 12 .
- (36) מ.ד. קאסוטו . ספרות מקראית וספרות כנענית . ירושלים תשל"ב . עמ' 42 - 43 .
- (37) מ.צ. סגל : דקדוק לשון המקרא . תל אביב , תרצ"ו . עמ' 66 - 68 .
- (38) גד כן- עם צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' 79 .
- (39) שם שם . עמ' 80 .
- (40) ד"ר י. פרץ . עברית כהלכה . מדריך בענייני לשון . מהדורה שלש עשרה . הוצאת יוסף שרברק בע"מ . תל אביב 1980 . עמ' 37 - 57 .
- (41) שם שם . עמ' 38 .
- (42) דוד שגיב : מילון עברי - ערבי לשפה העברית בת זמננו . ערך : בד . חלק א' . עמ' 140 .
- ליאורה וינבך . עדרה לאודן . מילון ללומדי עברית . הוצאת " עד " . תל אביב 1990 . עמ' 21 .
- حيث قدم مثالا لاستعمال الكلمة في الحديث اليومي وذلك لشرح معاني الكلمة ، فقال :
 קניתי בד ותפרתי ממנו שמלה אשרית قماشًا وخيטت منه فستانًا . والصواب קניתי אריג .
- (43) ד"ר י. פרץ . עברית כהלכה . עמ' 55 - 56 .
- (44) الحال المؤكدة : وهى الآتية على حال واحدة ، عكس الميئة ، فإنها لا تكون متنقلة وهى لتأكيد الفعل ، مثل المصدر المؤكد لنفسه ، وسميت مؤكدة لأنها تعلم قبل ذكرها ؛ فيكون ذكرها توكيدًا ، لأنها معلومة من ذكر صاحبها .
- الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى . البرهان في علوم القرآن . المجلد الرابع . ط 3 . ص 402 .
- (45) المرجع السابق . ص 402 - 406 .

(٤٦) المرجع السابق . ص ٨٣-٨٥ .

(٤٧) المرجع السابق . ص ٨٥-٨٧ .

(٤٨) ويسوق الدكتور إبراهيم أنيس بعض الآيات الكريمة ليبرهن على وقوع الترادف في كلمات القرآن ومنها :

- ١- تالله لقد أترك الله علينا " يوسف ٩١ " ، وأنى فضلتكم على العالمين " البقرة ٤٧ "
 - ٢- حتى إذا حضر أحدهم الموت " النساء ١٨ " ، حتى إذا جاء أحدكم الموت " المؤمنون ٩٩ "
 - ٣- بعث فيهم رسولا " آل عمران ٦٤ " ، فأرسلنا فيهم رسولا " المؤمنون ٣٢ "
 - ٤- البلد " البلد ١ " ، إبراهيم ٣٥ " ، القرية " الأعراف ١٦١ "
 - ٥- ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين " آل عمران ١٥١ " ، فإن الجحيم هى المأوى النازعات ٣٩ "
 - ٦- فلا تأس على القوم الكافرين " المائدة ٦٨ " ، ولا تحزن عليهم " النحل ١٢٧ "
 - ٧- وأقسموا بالله جهد أيمانهم " النور ٥٣ : فاطر ٤٢ " ، ثم جاءوا يحملون بالله " النساء ٦٢ "
 - ٨- فتوبوا إلى بارئكم " البقرة ٥٤ " ، قل الله خالق كل شئ " الرعد ١٦ " .
- ثم يستخف بآراء منكرى الترادف ويقول إنهم كانوا من الأدباء النقاد الذين يستشفون في الكلمات أمورا سحرية ، ويتخيلون في معانيها أشياء لا يراها غيرهم ، فهم قوم شديد الاعتزاز بألفاظ اللغة ، يتبنون الكلمات ويرعونها رعاية كبيرة ، يقبون عما وراء المدلولات ، سابحين في عالم من الخيال يصور لهم من دقائق المعانى وظلالها ، ما لا يدركه إلا هم ، ولا يقف عليه إلا أمثالهم . وفي كل هذا من المبالغة والمغالاة ما يباهى اللغوى الحديث في بحث الترادف والحقيقة أننا في بحثنا هذا نستبعد الكلمات التى ظنها بعض العلماء من المترادفات ، لأن اختلاف الصورة بينها ، ليس إلا ظاهريا ، وأنها كلمات ذات أصل واحد وتطورت صورتها لعامل من عوامل تطور الأصوات ، وكذلك نستبعد الكلمات المستعارة من لغات أخرى ، وإنما ينصب بحثنا على إنكار الترادف بين الكلمات ذات الأصول المختلفة ولا نعود إلى أصل أو جذر واحد . وهذا هو ما اختلط على أصحاب نظرية وقوع الترادف في القرآن . راجع : د. إبراهيم أنيس . في اللهجات العربية . ط ٦ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٤ ص ١٨٠-١٨١ .

(٤٩) د. على اليمنى دردير : أسرار الترادف في القرآن الكريم . ص ١٨ .

(٥٠) يقول الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) في تفسيره لهذه الآية : " منع الله راعنا وأذن في انظرنا . وإن كانتا مترادفتين لاشتغالها على نوع مفسدة . فإن قوله (راعنا) مفاعلة من الرعى بين اثنين ، فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المتخاطبين . كأنهم قالوا أرعنا

سمعك لنرعيك أسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه ، وبين أن لا بد من تعظيم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في المخاطبة . وفي (راعنا) خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره ، وليس أنظرنا إلا سؤال الانتظار أكرهم الله أن يسألوه إلامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الإعادة .

فالفخر يرى أن القرآن نهى عن (راعنا) لأنها لفظة لا تناسب مقام الخطاب وأدب الحضرة لما توحى به من معنى الاستعلاء في الخطاب .

وإلى هذا ذهب الزجاج حيث يقول : في الكلمة معنى الكبر كأنهم يقولون (راعنا) أي اجعل كلامك اسمعنا مرعى . وهذا مما لا تخاطب به الأنبياء ، وإنما يخاطبون بالإجلال والإعظام .

مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي . طبع ونشر دار الغد العربي . ط ١٩٩١
ج ١ . ص ٤٣٢ .

معاني القرآن وإعرابه لأبى إسحاق إبراهيم الزجاج . تحقيق عبد الجليل عبده شلبي عالم الكتب . ط (١) . ج ٢ . بيروت ١٩٨٨ . ص ٦١ .

(٥١) سيد قطب : في ظلال القرآن . ط ١٢ . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٦ . المجلد الأول ص ١٠١ .

(٥٢) د. الراضى محمد عبده المحسن : حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . رسالة المشرق - مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة - المجلد العاشر ٢٠٠١ - ص ٤٢٩ .

(٥٣) () هانزيكولوفديا الهعبريت ، كلليت يهوديت وارضيسرائليت ، حברה لهוצאת
انزيكولوفديوت ، يروشليم ، تل ابيب ١٩٧٨ ، كרך ٣٠ ، عم' ٥٢ .

(٥٤) محمد مدبولى عبد الرازق حسن : أثر العهد القديم في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم . من خلال ترجمتي ريفلين و بن شيمش لسورة يوسف . رسالة ماجستير غير منشورة كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر . 2003 م . ص 80-81 .

(٥٥) ألكراىن . تרגوم מערבית . יוסף יואל ריבלין . הוצאת דביר נדפס בישראל
١٩٨٧ . הדפסה רביעית תשמ"ז . מהקדמת המתרגם . עמ' VI .

(٥٦) שם שם . עמ' V .

(٥٧) אגדה ואלجمع אגדות وهى قصص النوادر والحكايات الدينية التى تستند إلى أبطال التوراة بما فيها الأمثال والمواعظ والخطب الدينية الواردة فى التلمود .

دافيد سحيف : قاموس عبرى عربى للغة العبرية المعاصرة . المجلد الأول أ - ز . ص ١٤ .

(٥٨) ألكراىن . تרגوم מערבית . יוסף יואל ריבלין . עמ' VII .

(٥٩) הקראן . ספר הספרים של האשלאם . תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש .

הוצאת ספרים קרני תל אביב . מהדורה שניה , מתוקנת , ١٩٧٨ .

(٦٠) لمزيد من المعلومات عن ساحة الإسلام تجاه اليهود والنصارى ، يشير المترجم بالرجوع إلى

كتابه : Taxation in Islam Vol . I . P. 60

(٦١) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة السلبية لعلماء روسيا تجاه الإسلام والقرآن ورسول الله ،

يحيل " بن شيمش " القارئ بالرجوع إلى كتاب ن . أ سميروف الذى نشر فى روسيا سنة

١٩٥٤ ، ونشر ملخص له فى سنة ١٩٥٦ بالإنجليزية ، مع مقدمة بقلم البروفيسور أ . لمبتون

من جامعة لندن بالاشتراك مع جامعة أوكسفورد .. ويبدو أن بن شيمش قد نسى ذكر اسم

الكتاب صراحة ، وإنما اهتم بذكر اسم مؤلفه .

-הקראן . ספר הספרים של האשלאם . מתוך פתח דבר של המתרגם . עמ' יא

(٦٢) שם שם . עמ' יד .

(٦٣) ברכות البركات - اسم الفصل الأول من المشنا .

(٦٤) الملأ الأعلى ملاכי השרת . أى الملائكة الذين يقومون بخدمة الله تعالى ، ويطلق عليهم

كذلك الملائكة الحافظون .

(٦٥) הקראן . ספר הספרים של האשלאם . פתח דבר עמ' טו' .

(٦٦) שם שם . עמ' טו' .

(٦٧) محمد فريد وجدي - السيرة المحمدية - تحت ضوء العلم والفلسفة - الهيئة المصرية العامة

للكتاب - مكتبة الأسرة ١٩٩٩ - ص ١٠٢-١٠٤ .

(٦٨) ابن منظور - لسان العرب - دار المعارف - ج ٣ . ص ٢٠٨٠ .

(٦٩) محمد فريد وجدي - السيرة المحمدية - ص ١٦٠-١٦١ .

(٧٠) عباس محمود العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - الهيئة المصرية العامة للكتاب -

مكتبة الأسرة - ١٩٩٩ - ص ٣٧-٣٩ .

(٧١) المعنى الأصلى لكلمة الناموس فى العربية هو الرسول صاحب السر ، وهى تعنى أيضًا

القانون كالكلمة الإغريقية . وهى تعنى فى اصطلاح التلمود الشريعة المنزل ، وكانت هذه

المعانى المختلفة فى ذهن ورقة . فالرسول والرسالة جاءا من عند الله إلى محمد كما جاء إلى

موسى وعيسى عليهم صلوات الله وسلامه .

(٧٢) ابن هشام : السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا وآخرين - مصطفى البابى الحلبي -

القاهرة - ط ٢ ، ١٩٥٥ - ص ١٠٣ .

الحلبى - السيرة الحلبية فى سيرة الأمين الأمون إنسان العيون ، دار المعرفة ج ١ ، ص ٢٥٦ .

- (٧٣) عباس محمود العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه . ص ٤٦ .
- (٧٤) سيد قطب - في ظلال القرآن - المجلد الثاني - ص ٨٠١-٨٠٢ .
- (٧٥) محمد الصادق قمحاوي : شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها ط ١ - دار الأنوار للطباعة القاهرة ١٩٧٨ . ص ٧ .
- (٧٦) سيد قطب : في ظلال القرآن - المجلد السادس . ٣٧٧٠ .
- (٧٧) محمد الصادق قمحاوي - شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها ص ١٣ . (٧٨) د. الراضى محمد عبد المحسن - حركة الترجمة الاستشرافية للقرآن الكريم . نقلًا عن : - الشيخ على العبيد : جمع القرآن الكريم حفظًا وكتابة . ضمن ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه المنعقدة بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - أكتوبر ٢٠٠٠ .
- محمد سالم محيسن - تاريخ القرآن الكريم - سلسلة دعوة الحق - رابطة العالم الإسلامى (١٥ ط ١٤١٤ هـ - ص ١٢٧ - ١٦٤ .
- الدراسة التصحيحية لأخطاء دائرة المعارف الإسلامية في لايدن والتي نشرتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو ١٤١٧ / ١٩٩٧ بعنوان : القرآن الكريم - دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية ص ٥٩ - ٧٢ .
- محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم - دار القلم - الكويت ١٣٩٠ هـ . ص ١٢-١٣ .
- (٧٩) محمد الصادق قمحاوي - شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها ص ١٤٦ - ١٤٨ .
- (٨٠) يقول موريس بوكاي في تعليقه على الترجمة الخاطئة لمصطلح الجهاد : " هناك من المترجمين ، بل من أكثر مترجمي القرآن شهرة ، من لم يفلت من تلك العادة... التليدة ، عادة أن يضعوا في ترجماتهم ما لا يوجد في النص العربي . الحقيقة ، ودون تحريف للنص ، يمكن إضافة عناوين غير موجودة في النص الأصلي ، من شأنها أن تعدل المعنى العام . فهكذا ألحق " ر. بلاشير . R. Blachere " في ترجمته الشهيرة (الناشر Maisonnevve et Larose باريس ١٩٦٦ ص ١١٥) عنوانا غير موجود في القرآن ، فقد وضع العنوان التالي : فروض الحرب المقدسة Obligations de la guerre Sainte على رأس فقرة تدعو دون أي جدال إلى حمل السلاح وإن لم يكن لها ذلك الطابع الذي ينسب إليها . كيف لا يقتنع القاريء الذي لا يقرأ القرآن إلا مترجما بأن على المسلم فرض أداء " الحرب المقدسة " .
- موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٩ م ص ١٣٨ .
- (٨١) وهي وثيقة صادرة عن سكرتارية الفاتيكان لشئون غير المسيحيين وعنوانها :

Orientations pour un dialogue entre chrestiens et Musulmans .

الطبعة الثانية ١٩٧٠ م .

المرجع السابق . ص ١٣٦ .

(٨٢) استعمال المصطلح " الحريم " " החרם " في التوراة - بصوره اللغوية المختلفة - للدلالة على معاني عديدة منها النذر والتخصيص ومصادرة الشيء من أيدي أصحابه . لكن الاستعمال الأكثر ذيوعا لهذا المصطلح في أسفار التوراة قد ارتبط بالإحراق والتدمير والقتل والتخريب والإماتة والإبادة التامة والاستئصال ، وهذا الاستعمال الدائع " للحريم " يتفق والمعاني التي يشير إليها مصطلح " اهلولوكست " الأجنبي الأصل .

راجع : د . محمد جلاء إدريس . مفهوم الإبادة חרם في العهد القديم . مجلة الدراسات الشرقية . العدد (٢١) ج ١ ١٩٩٨ م . ص ١٢ .

(٨٣) موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٩ م ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٨٤) وقد ذيل " بن شيمش " ترجمته لهذه الآية بهامش يفسر مصطلح " الجهاد " فقال : المصدر " جهاد " يعني بالعبرية " שקוד והתאמץ " من الفعل " جاهد " الذي يعني بالعبرية " להתאמץ ، לשקוד " وأخذ هذا الفعل التسمية ملחמת מצווה أي " فريضة الحرب " ، لكن هذا المصطلح لا يقيد بخوض حرب بعتاد وأسلحة ، فهو يطلق أيضا على تلاميذ العلماء الذين يبذلون جهدهم وفكرهم في تعليم القرآن ويجتهدون في تدريس الدين . ويعارض المفسرون المسلمون تقييد استعمال المصطلح " جهاد " بالحرب المسلحة فقط ، فالجهاد موجه أيضا إلى عابدي الأوثان الذين يرفضون اعتناق مبدأ التوحيد والتخلي عن الأصنام . أما بالنسبة لليهود والنصارى ، فقد حظر الإسلام محاربتهم إذا وافقوا على دفع الجزية ، وهي ضريبة الاعتراف بحكم المسلمين .

- הקוראן . ספר הספרים של האשלאם . תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש . עמ' 116 .

(٨٥) د . الراضي محمد عبد المحسن . حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . ص ٤٤١ ؛ ٤٦٢ .

(٨٦) المرجع السابق . ص ٤٦٢ .

(٨٧) موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٨٨) د . الراضي محمد عبد المحسن . حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . ص ٤٤١ ؛ ٤٦٧ .

(٨٩) المرجع السابق . ص ٤٤٥ .

(٩٠) سعديا سعيد الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢ م) . أحد أبحار اليهود ، ولد في مصر بالفيوم ومنها سمي سعيد الفيومي ، وعين جاؤن أكاديمية "سورا" ، وقد هاجم القرائين في كتاباته التي أهمها كتاب "الأمانات والاعتقادات" الذي ألفه بالعربية ، ثم ترجم إلى العبرية فيما بعد ، وقد اتبع في مؤلفه هذا أسلوب المتكلمين المسلمين ومنهجهم ، وهو أول من ترجم التوراة إلى العربية ، وكتب تعليقات على معظم أجزائها ، ويعد مؤسس علم دراسة اللغة العبرية .

انظر : عبد الوهاب المسيري بالاشتراك مع سوسن حسن : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٧٤ . ص ٢١٣

(٩١) يهوذا هاليفي . أحد كبار شعراء اليهود في الأندلس الإسلامية ، ويكنى في العربية بأبي الحسن اللاوي ، ولد في تطيلة حوالي عام ١٠٧٥ . وقد اعتنى والده بتربيته وتنشئته تنشئة دينية كعادة يهود هذا العصر ، فأرسله لتلقي العلم في "اليسانة" في مدرسة الحبر الفقيه "إسحق الفاسي" ، هذا إلى جانب الجو الفكري العربي الذي كان يسود الأندلس بفنونه المختلفة ، وكل هذا خلق في اللاوي شخصية مشغوفة باللغة العربية وفكرها وأدبها وبصفة خاصة الشعر العربي ، وبالإضافة إلى ذلك درس الطب والمنطق والفلسفة والفلك حتى أصبح أحد أعلام المدرسة الفلسفية اليهودية . هذا ويعد اللاوي أشهر الشعراء اليهود في العصور الوسطى .

- راجع موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية . ص ٤٥٠ .

- د. عبد الرازق أحمد قنديل . أندلسيات عبرية . القاهرة ٢٠٠١ . ص ٩٦ .

(٩٢) موسى بن ميمون . مفكر وفيلسوف يهودي . ولد في قرطبة بالأندلس عام ١١٣٥ م وتوفي عام ١٢٠٤ م بالقاهرة ، ثم نقلت رفاتة إلى طبرية بعد ذلك ، وقد عرف باسم (رمبام) وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه . ومن الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم "لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى أيام موسى" ، وذلك لبراعته في آداب الدين والتوراة والطب والعلوم الرياضية والفلسفة ، وكان يعمل طبيباً خاصاً لـ "نور الدين علي" أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي . وقد ألف معظم كتبه أثناء إقامته بالقاهرة ، ومن بينها عدة كتب في الطب . ومن أهم كتبه "تنبيه الشريعة" و "دلالة الحائرين" الذي أتم تأليفه عام ١١٩١ م ، وكتبه باللغة العربية ثم ترجمه إلى العبرية بعد ذلك "صموئيل بن تيبون" .

انظر - دلالة الحائرين : تأليف الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي .

تحقيق : حسين آتاي . جامعة أنقرة ١٩٧٤ . ص XXIV-XXIII

(٩٣) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان في علوم القرآن . ج ٢ . ص ٣٨٤ .

(٩٤) المرجع السابق . ج ٤ . ص ٧٨ .

(٩٥) ابن منظور . لسان العرب . مادتي "فج" ؛ "سبل" .

- (٩٦) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب . ج ٦ . ص ١٠١ .
- (٩٧) הקוראן. תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש . עמ' 194 .
- (98) שם . שם . עמ' 201 .
- (٩٩) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٢٨ - ٢٩ .
- (١٠٠) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان . ص ٢ ، ص ٤٧٢ .
- (١٠١) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١٤ .
- (١٠٢) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب ج ٣ . ص ٨٢ .
- (١٠٣) أبو القاسم جار الله محمود الزنجشري . الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل . دار الفكر . بيروت . ط الأولى ١٩٧٧ م . للعالم المدقق محب الدين أفندي . ج ١ . ص ٦٩ .
- (١٠٤) א.בן שמש . עמ' 43 .
- (١٠٥) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١١ .
- (١٠٦) א.בן שמש . עמ' 69 .
- (١٠٧) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان . ج ٤ . ص ٧٨ - ٧٩ .
- (١٠٨) الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي . الإتيان في علوم القرآن . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . مكتبة دار التراث القاهرة . ط ٣ . ١٩٨٥ م . ج ٢ . ص ٣٠٦ .
- (١٠٩) א.בן שמש . עמ' 189 .
- (١١٠) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٥ .
- (١١١) א.בן שמש . עמ' 76 .
- (112) שם . שם . עמ' 219 .
- (١١٣) أبو القاسم جار الله محمود الزنجشري : الكشف ج ١ . ص ٣٦١ . ويقول سيد قطب في ظلاله : يتخذ السياق خطا قصصيا عن حالة تصويرية لخطوات انحراف الفطرة من التوحيد إلى الشرك .. ممثلة في زوجين من البشر ، يروجوان الخير في الجنين القادم لهما ؟ وتتجه فطرتهما إلى الله ربهما ، ويقطعان الله العهود لئن آتاهاما خلفا صالحا ليكونن من الشاكرين ... ثم تزيف قلوبهما بعد أن يستجيب الله لهما ، فإذا هما يجعلان الله شركاء فيما آتاها ! - سيد قطب . في ظلال القرآن . المجلد الثالث . ص ١٣٩١ .
- (١١٤) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٧ .
- (١١٥) א.בן שמש . עמ' 48 .
- (116) שם . שם . עמ' 103 .

- (١١٧) ابن منظور . لسان العرب ج ١ . ص ٢٠٨ .
- (١١٨) المرجع السابق . ص ٨٦١ - ٨٦٢ .
- (١١٩) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٨ .
- (١٢٠) א.בן שמש . עמ' 144 .
- (١٢١) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٧٤ .
- (١٢٢) ابن منظور : لسان العرب . ج ١ . ص ٢١٢ .
- (١٢٣) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب . ج ٦ . ص ٣٥ .
- (١٢٤) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٧٨ .
- (١٢٥) المرجع السابق . ص ٧٩ .
- (١٢٦) א.בן שמש . עמ' 7 .
- (١٢٧) دافيد سجييف . قاموس عبري عربي . ص ١٨٣٨ .
- (١٢٨) א.בן שמש . עמ' 100 .
- (129) שם . שם . עמ' 164 .
- (١٣٠) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٩٨ - ٩٩ .
- (١٣١) ابن منظور . لسان العرب . ص ٧٠٤ ، حيث يشير إلى أن معنى العصا صارت تتحرك كما يتحرك الجان حركة خفيفة ، ويقول أبو العباس : شبهها في عظمها بالثعبان وفي خفتها بالجان .
- (١٣٢) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ١٠٠ .
- (١٣٣) المرجع السابق . ص ١٠١ .
- (١٣٤) א.בן שמש . עמ' 187 .
- (١٣٥) ابن منظور . لسان العرب . ص ٤٦٦٨ .
- (١٣٦) دافيد سجييف . قاموس عبري عربي . ص ١١٥١ .
- (١٣٧) א.בן שמש . עמ' 226 .
- (١٣٨) دافيد سجييف . ص ١٥٢٦ .
- (١٣٩) المرجع السابق . ص ١١٥١ .
- (١٤٠) א.בן שמש . עמ' 97 .
- (١٤١) دافيد سجييف . ص ١٤٨٤ .
- (١٤٢) حسني يوسف الأطير . على هامش الحوار بين القرآن واليهود . ط ١ . دار الأنصار . القاهرة ١٩٨٤ م . ص ٧٢ - ٧٤ .
- وهناك اجتهاد وجيه جدير بالذكر ، يقول إن نبوة موسى هي التوراة وشريعته الكتاب ، والفرقان ، وكذلك نبوة عيسى ، الإنجيل وشريعته هي الكتاب ، نفس شريعة موسى مع

بعض التعديلات : " و لأحل لكم بعض الذي حُرِّم عليكم " (آل عمران ٤٩) لذا قال عن عيسى : " آتاني الكتاب وجعلني نبيا " (مريم ٣٠) فالكتاب عند موسى وعيسى هو التشريع فقط ، أما عند محمد - صلى الله عليه وسلم - فهو النبوة والرسالة معا حيث أن رسالة محمد هي أم الكتاب عوضا عن الكتاب عند موسى وعيسى . ونبوة محمد هي القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب ؛ فمفهوم الكتاب عند المسلمين يختلف عن الكتاب عند موسى وعيسى . فالكتاب عند المسلمين هو مجمل التنزيل كله وعند موسى وعيسى هو الأحكام فقط (الشريعة)

راجع . د/ محمد شحرور . الكتاب والقرآن . قراءة معاصرة . ط ١ . سينا للنشر . القاهرة ١٩٩٢ . ص ١٣٨ .

(١٤٣) حسني يوسف الأطير . على هامش الحوار بين القرآن واليهود . ص ٧٨ .

(١٤٤) أ. ب. شمس . عم' 166 .

(145) شمس . شمس . عم' 83-82 .

(146) شمس . شمس . عم' 287 .

(147) شمس . شمس . عم' 130 .

(148) شمس . شمس . عم' 7 .

(149) شمس . شمس . عم' 10 .

(150) شمس . شمس . عم' 88 .

(151) شمس . شمس . عم' 292 .

(152) شمس . شمس . عم' 217 .

(153) شمس . شمس . عم' 234 .

(154) شمس . شمس . عم' 251 .

(١٥٥) مصطفى صادق الرافعي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية . دار الفكر العربي . القاهرة . بدون تاريخ . ص ٢٢٥ .

(١٥٦) أبو سليمان محمد الخطابي : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن . تحقيق الأستاذ محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام . القاهرة . بدون تاريخ . ص ٣٦ .

(١٥٧) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر . كتاب سيبويه . تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٦٦ م . ج ١ . ص ٢٦ - ٢٨ بتصرف

واستعمال يعقوب لهذا الفعل يدل على فصاحته ، " فصاحة الكلام " عند البلاغيين تعني خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد ، ووصف سيبويه " المستقيم الحسن " يعني هذا المعنى . وفصاحة المتكلم بأنها " ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح " وهو ما أشار إليه تشومسكي بمصطلح competence القدرة أو الكفاءة ،

واللفظ الفصيح هو ما خلس من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي . والحقيقة أن " الكاذب يتبرأ من التأويل ولا ينصب دليلا على خلاف زعمه " .

انظر :

جمال الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن . الإيضاح في علوم البلاغة . شرح وتعليق وتنقيح الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ط ٤ . ١٩٧٥ م . ص ٤١٧ .

Noam Chomsky . Essays on Form and Interpretation . North - (١٥٨) Holand .1977. P 35 .

(١٥٩) أ. ابن شمش . عم' ١٣٨-١٣٩ .

(١٦٠) التكوين : ٣٧ : ٢٠ .

(١٦١) ابن منظور . لسان العرب . ص ١٨٨٥ .

(١٦٢) المرجع السابق . ص ٣١٥-٣١٦ .

(١٦٣) د . علي اليميني دردير . أسرار الترادف في القرآن الكريم . ص ١٣٠ .

(١٦٤) أ. ابن شمش . عم' 335 .

(١٦٥) د . علي اليميني دردير . أسرار الترادف .. ص ١٣١ .

(١٦٦) أ. ابن شمش . عم' 59 .

(167) ش . ش . عم' 212 .

(١٦٨) ابن منظور . لسان العرب . ص ٣١٦ .

(١٦٩) أ. ابن شمش . عم' 134 .

(١٧٠) د . علي اليميني دردير . أسرار الترادف . ص ١١٧-١١٩ .

(١٧١) أ. ابن شمش . عم' 141 .

(172) ش . ش . عم' 238-239 .

(١٧٣) ابن منظور . لسان العرب . ص ١٢٩٨-١٢٩٩ .

(١٧٤) أ. ابن شمش . عم' 187 .

(175) ش . ش . عم' 302 .

(176) ش . ش . عم' 236 .

(١٧٧) ابن منظور . لسان العرب . ص ٣٤٢٨-٣٤٢٩ .

(١٧٨) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١٦٠ .

(١٧٩) أ. ابن شمش . عم' 184 .

(180) ش . ش . عم' 236 .

(١٨١) دافيد سجييف . قاموس عبري - عربي . ص ١٧٨ .

(١٨٢) المرجع السابق . ص ١٣٠٠ .

(١٨٣) א.בן שמש . עמ' 6 .

(١٨٤) عامر الزناتي الجابري عامر : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب . جامعة عين شمس ١٩٩٨ م . ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

(١٨٥) ابن منظور . لسان العرب . ص ٣٠٨٥ .

(١٨٦) المرجع السابق . ص ٢٤٦٨ .

(١٨٧) א.בן שמש . עמ' 35 .