UNIVERSITY OF LEEDS

This is a repository copy of آليات انتاج المعرفة وتشكيل الهوية في ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية: دراسة في الأناجيل المُسَجعة للصوباوي وترجمة البستاني-فانديك *Knowledge Production and Identity Formation in Two Arabic Translations of the Bible.*.

White Rose Research Online URL for this paper:
http://eprints.whiterose.ac.uk/124700/

Version: Accepted Version

Article:

Hanna Soliman, SF orcid.org/0000-0001-5763-1784 (2018) آليات انتاج المعرفة وتشكيل الهوية في ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية: دراسة في الأناجيل المُسَجعة للصوباوي وترجمة البستاني-فانديك Knowledge Production and Identity Formation in Two Arabic Translations of the Bible. Alif: Journal of Comparative Poetics, 38. pp. 45-11. ISSN 1110-8673

This article is protected by copyright, all rights reserved. This is an author produced version of a paper published in ALIF: journal of comparative poetics. Uploaded with permission from the publisher.

Reuse

Items deposited in White Rose Research Online are protected by copyright, with all rights reserved unless indicated otherwise. They may be downloaded and/or printed for private study, or other acts as permitted by national copyright laws. The publisher or other rights holders may allow further reproduction and re-use of the full text version. This is indicated by the licence information on the White Rose Research Online record for the item.

Takedown

If you consider content in White Rose Research Online to be in breach of UK law, please notify us by emailing eprints@whiterose.ac.uk including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.

White Rose university consortium
Universities of Leeds, Sheffield & York

eprints@whiterose.ac.uk
https://eprints.whiterose.ac.uk/

آليات انتاج المعرفة وتشكيل الهوية في ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية: دراسة في الأناجيل المُسَجعة للصوباوي وترجمة البستاني-فانديك

سامح حنا

جامعة ليدز

في 23 مايو عام 1935 وقف طالب اللاهوت جميل حنا طرانجان يُلقِي خطبة التخرج من مدرسة اللاهوت الإنجيلية بمصر (وهي كلية اللاهوت الإنجيلية الآن) بعد أن كلفته إدارة المدرسة بالحديث في موضوع "الكتاب المقدس في اللغة العربية". في كُتيب نشره في العام التالي مُستندًا إلى نفس الموضوع، يُسجل طرانجان تردده الطويل في قبول دعوة إلقاء الخطبة (طرانجان 1936) دون ان يُطلعنا على أسباب هذا التردد في الحديث عن ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ، وإن كان بإمكاننا أن نُكوَّن تصَوُرًا عن هذه الأسباب: عندما يضع طرانجان في نهاية مقدمة الكُتيب المَصادر التي استخدمها في وضعه لهذا البحث، لا يعطينا أكثر من فصل واحد في كتاب ألَفَه أحد المُرسلين الأمريكيين في سوريا، وثلاث مراجعات صحفية قصيرة ومدخل في أحد معاجم الكتاب المقدس. لعل ندرة الدراسات المتاحة حول هذا الموضوع الثري والمعقد في آن هي السبب الرئيسي التي جعلت طرانجان يتردد كثيرًا قبل قبول دعوة الحديث، ثم الكتابة، عن الكتاب المقدس في اللغة العربية.

إلا أن الصورة بدأت تتغير تدريجيًا منذ عام 1935، إذ بدأ مبحث معرفي جديد يتشكل حول حضور نص الكتاب المقدس في ثقافات وتراثات الشعوب الناطقة بالعربية، وأخذ هذا المبحث الناشئ يجذب اهتمامًا تدريجيًا تَمَثَّل في نشر بعض الدراسات، كما ظهر هذا الاهتمام أيضًا في تقديم بعض المؤسسات البحثية المهتمة بتشجيع الإنسانيات الدعم المادي للباحثين في هذا المجال. ورغم النمو الملحوظ في هذا المبحث المعرفي، لا يتردد سيدني جريفيث في القول في مقدمة كتابه المعنون **الكتاب المقدس في اللغة العربية** أن "البحث في الكتاب المقدس مُترجمًا إلى العربية مازال في مهده" (Griffith 1)، وهو ما يعني أننا مازلنا في محاولاتنا الأولى لبناء مروية (أو ربما مرويات) تسرد تاريخ الحضور اللغوي والثقافي لنص الكتاب المقدس في الثقافة العربية – الإسلامية. وتعتبر هذه الدراسة واحدة ضمن مرويات أخرى نحتاجها تسعي للإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عبور هذا النص لحواجز اللغة والتراثات الدينية المختلفة، وتجسده في صيغ وأشكال نصية، وتناصية (من خلال اقتباسه وإعادة صياغته لأغراض متباينة في اللغة العربية)، ومن خلال وسائط متعددة (تشمل الوسائط السمعية والبصرية واستخدام الصورة في الطباعة عند توجيه الترجمة للأطفال مثلاً)، كما تسعي هذه المروية الي القاء الضوء على البواعث المختلفة وراء عمليات الترجمة والشخصيات/المؤسسات التي لعبت أدوارًا متباينة في انجاز ترجمات هذا النص، وترويجها ومنحها سلطة في مواجهة ترجمات أخرى صادرة عن شخصيات/مؤسسات ذات أغراض مختلفة.

الأمر اللافت أن الاهتمام الذي حظيت به ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية لم يكن مصدره علم دراسات الترجمة، لكنه جاء في الأساس من علم الدراسات الكتابية Biblical studies ومن الدراسات المتعلقة بتاريخ الفكر الديني وتاريخ الجماعات الدينية. نظرة واحدة سريعة - على سبيل المثال - على المدخل الخاص بتراث الترجمة في اللغة العربية (Baker and Hanna 328-337) أو المدخل المتعلق بترجمة الكتاب المقدس عمومًا (Zogbo 21-27) كما وردا في **موسوعة راوتلدج لدراسات الترجمة** ستكشف بوضوح عن الغياب الكامل لأي إشارة عن تاريخ ترجمات

الكتاب المقدس إلى اللغة العربية. على النقيض من ذلك، إذا نظرنا في المداخل المتعلقة بتراثات الترجمة في كثير من اللغات الأخرى (لا سيما اللغات الأوروبية) في الموسوعة ذاتها سنجد اهتمامًا ملحوظًا بالدور الذي لعبته ترجمات الكتاب المقدس إلى هذه اللغات في تشكيل تراثاتها اللغوية والثقافية وصياغة هوياتها. كذلك فإن محرري الكتب (سواء بالإنجليزية أو العربية) حول تحديات الترجمة من وإلى اللغة العربية غالبًا ما يستكتبون باحثًا أو أكثر للكتابة عن تحديات ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، دون أن يفسحوا مساحةً لفصلٍ على الأقل لبحث تاريخ ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية وطرح الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع. هذا الغياب إنما يؤكد ضرورة قيام الباحثين في دراسات الترجمة العربية بدورهم في ملء هذه الفجوة البحثية وذلك بالمشاركة في الحوار الدائر الآن في مباحث معرفية أخرى عن حضور نص الكتاب المقدس في اللغة والثقافة العربيتين؛ وبمقدور هؤلاء الباحثين بما يملكونه من أدوات مفاهيمية وأُطُر نظرية تم تطويرها داخل دراسات الترجمة في العشرين سنة الأخيرة طرح أسئلة كاشفة عن عديد من القضايا الاجتماع-ثقافية المتعلقة بترجمة نص الكتاب المقدس إلى العربية من قبيل حقل[1] الإنتاج الثقافي الذي نشأ وتطور حول هذه الترجمات، وشبكات الأفراد والمؤسسات التي استثمرت وراكمت رأس المال الثقافي والديني من وراء هذه الترجمات واستراتيجيات الترجمة المختلفة التي تم استخدامها، فضلًا عن طرائق تلقي هذه الترجمات من جانب قطاعات مختلفة من المُتلَقِين.

ترجمة الكتاب المقدس بوصفها حقلًا للإنتاج الثقافي

هذه الدراسة ليست إلا محاولة أولى للإسهام في هذا الحوار الدائر الآن في مباحث معرفية متعددة حول الأبعاد الثقافية والاجتماعية لترجمة النصوص المقدسة عمومًا، وترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية على وجه الخصوص؛ ومن ثم لا تّدِعي هذه الدراسة الوصول إلى نتائج نهائية حول ظاهرة ترجمية وثقافية بهذا التعقيد والثراء، ولكنها مجرد محاولة لفتح باب البحث للنظر في هذه الظاهرة من خلال مقاربة جديدة. وهذه المقاربة تتأسس على علم اجتماع الترجمة الذي حاولت هنا وفي دراسات سابقة (Hanna *Bourdieu*) أن استلهم أدواته المفاهيمية التي طورها عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في محاولته فهم عمليات الإنتاج الثقافي.

تُسعِفنا القراءة الاجتماعية للترجمة وتاريخها بمجموعة من الأدوات المفاهيمية التي تُمَكِننا من فهم المسارات المتشابكة والجوانب المتعددة لتاريخ الكتاب المقدس في اللغة العربية. حاولت الانعطافة الاجتماعية في دراسات الترجمة sociological turn – والتي شَكَلَّت على نحوٍ ما تحولًا جديدًا في النماذج المعرفية الحاكمة لهذا المبحث – مقاربة ظاهرة الترجمة بشكلٍ يحفظ التوازن بين الذات والموضوع، بين دور المترجم وسياقه الاجتماع-ثقافي، كما سعت لأن تلقي الضوء على دور الباحث في دراسات الترجمة باعتباره طرفًا متورطًا وليس محايدًا تمامًا في دراسة هذه الظاهرة. تنوعت المصادر التي استلهمتها المقاربات الاجتماعية للترجمة، فاستخدمت تنظيرات العديد من علماء الاجتماع أمثال بيير بورديو وبرونو لاتور ونيكلاس لومان، فضلًا عن استخدامها لأدوات مفاهيمية مختلفة تركز على جوانب متعددة في الترجمة بوصفها ظاهرة اجتماعية، وإن كانت تشترك جميعًا في الحفاظ – بدرجاتٍ متفاوتة – على العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، وإبراز دور الباحث في فهم وتفسير هذه الظاهرة. أُرَكِزُ في هذه الدراسة بشكل خاص على تنظيرات عالم الاجتماع بيير بورديو، بما تتيحه لنا من أدوات تمكننا من فهم تاريخ ترجمات النصوص المقدسة عمومًا وترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية على وجه التحديد.

ظَنِّي أن محاولة كتابة مروية مُقنِعة ومتسقة عن تاريخ حضور الكتاب المقدس في اللغة والثقافة العربيتين تستعصي على الإنجاز دون وضع الإسهام اللغوي للمترجمين في سياقه الاجتماع-ثقافي بما يستدعي ذلك من فهمٍ للحقل (حسب تعريف بورديو له) الذي تشكل حول هذه الترجمات والأطراف الفاعلة فيه والمعايير والأعراف اللغوية والثقافية التي شكلت حدود هذا الحقل والتي تم استخدامها لتحديد أعضاء هذا الحقل الذين يتم السماح لهم بالدخول فيه، وأولئك الذين لا يحق لهم – بناءً على ممارساتهم الترجمية – الدخول إليه. 'حقل الإنتاج الثقافي' – كما يستخدمه بورديو – هو ذلك الفضاء الاجتماعي الذي يضم كافة الأفراد والمؤسسات الذين لديهم اهتمام مشترك بالعمل على إنتاج مُنتَج ثقافي معين (كتاب، لوحة، ترجمة، إلخ)، وهؤلاء جميعًا لا ينتجون الثقافة بشكلٍ محايد ومتجرد من تحقيق مكاسب معينة يسميها بورديو رأس المال، الذي قد يكون ماديًا أو اجتماعيًا (في صورة علاقات مع أطراف أخرى فاعلة في الحقل الثقافي) أو رمزيًا (في صورة اعتراف من منتجي الثقافة الآخرين بتميز ما ينتجه فرد/مؤسسة بمنحه جوائز أو ألقاب وغيرها). في تأكيده على فكرة الصراع بين مُنتجِي الثقافة، يضع بورديو فكرة 'التَجَرُد' disinterestedness موضع المسائلة، فيهدم مقولات من قبيل 'الفن للفن' التي يستخدمها الفنانون للتغطية على انحيازاتهم ورأس المال الذي يسعون إلى مراكمته. على نحوٍ مشابه يسعى مترجمو النصوص المقدسة إلى استعارة 'قداسة' النصوص التي يترجمونها ليضفونها على آليات عملهم على نحوٍ يُخفون به انحيازاتهم والمكاسب التي يسعون إلى تحقيقها من وراء ترجماتهم، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى مساءلته من خلال تبيان رأس المال الذي يسعى هؤلاء المترجمون للحصول عليه، والآليات التي يستخدمونها لإخفائه. يساعدنا مفهوم رأس المال، ليس فقط في فهم آليات عمل حقل ترجمات الكتاب المقدس التي تقوم على التنافس (رغم محاولات مُنتِجي[2] الترجمات إخفاء ذلك)، لكنه يساعدنا أيضًا في فهم تركيب الحقل وتراتبيته وتوزيع المواقع داخله بين مترجمين (وترجماتهم) يشغلون المركز وآخرين يتم تسكينهم في الهامش. كثيرًا ما يدور الصراع داخل أي حقل انتاج ثقافي، ليس فقط على مراكمة رأس المال، لكن أيضًا على نوعية رأس المال المشروع الذي يجب أن تُعطَى له الأولوية عند التنافس ؛ ففي حقل إنتاج الفنون أو الأدب، مثلًا، يكون الصراع في الغالب على أولوية رأس المال المادي أو الرمزي؛ في حين يختلف حقل ترجمات النصوص المقدسة قليلًا، إذ يكون الصراع على نوع رأس المال الرمزي الذي يتنافس عليه مُنتجُو الترجمات، والذي غالبًا ما يتخذ شكل القبول والاعتراف الذي تحظى به الترجمات من جانب المؤسسات الدينية المختلفة و/أو الأفراد الذين يتمتعون بسلطة رمزية داخل الحقل الديني أيضًا. كذلك يُشَكل رأس المال الاجتماعي هدفًا للقائمين على انتاج ترجمات النصوص المقدسة (ومنها الكتاب المقدس) والذي يتمثل في شبكة العلاقات الاجتماعية اللازمة لإنجاز الترجمة ونشرها وتوزيعها وإضفاء التميز عليها بالمقارنة مع ترجمات سابقة أو مُعاصرة؛ وتضم هذه العلاقات، بالإضافة إلى المترجمين، المحررين والمراجعين واللاهوتيين الذين يقومون على مراجعة الترجمة لغويًا ولاهوتيًا. هناك أيضًا شبكة العلاقات التي تضم 'القراء التجريبيين' أي عينة القُراء الذين تختبر عليهم المسودات الأولى من الترجمات[3]؛ هذا بالإضافة إلى العلاقات مع الهيئات الممولة والداعمة للترجمة، سواء ماديًا أو بتقديم الخبرات والمهارات والتسهيلات التي تدعم طباعة الترجمة وتوزيعها ومنحها الشرعية داخل الكنائس التابعة للطوائف المختلفة[4]، مثال ذلك الهيئات الإرسالية المختلفة، وجمعيات الكتاب المقدس، والهيئات الداعمة لترجمة الكتاب المقدس مثل هيئة 'ويكليف" لمترجمي الكتاب المقدس في بريطانيا، ومعهد نايدا في الولايات المتحدة.

بالإضافة إلى مفهوم الصراع على رأس المال داخل الحقل، هناك مفهومان آخران في علم اجتماع انتاج الثقافة كما طوره بورديو وهما مفهوم التميز distinction ومفهوم الاعتقاد السائد doxa اللذان يساعدانا في فهم ظاهرتين أساسيتين في تاريخ ترجمات الكتاب المقدس في أي لغة وليس فقط في اللغة العربية، ألا وهما 1)'إعادة الترجمة' و2) التحولات الكبيرة التي تحدث في حقل ترجمة الكتاب المقدس في لحظات

تاريخية معينة يتم فيها إعادة النظر في بعض المواضعات والمعايير التي تحكم عملية الترجمة. لفهم ظاهرة إعادة الترجمة عمومًا يلزمنا فهم ما يسميه بورديو ب 'استراتيجيات التميز' (Bourdieu, *Distinction* 66)، التي يستخدمها منتجو الترجمة لإبراز ما في منتجاتهم من قيمة لا توجد في منتجات غيرهم، أو أحيانًا لإبراز ما في منتجات غيرهم من نقصٍ في قيمةٍ ما على نحوٍ يجعل هذه المنتجات غير جديرة بالتميز داخل الحقل لأنها تجاوزت تاريخ صلاحيتها بسبب شيخوختها اللغوية أو لأنها – في حالة ترجمات الكتاب المقدس - غير جديرة بثقة القراء بسبب عوارٍ لاهوتيٍ فيها ينزع عنها صفة 'القداسة'. هذه العلاقة الجدلية بين علامات التميز التي يتم إبرازها في ترجمةٍ ما وعلامات الشيخوخة التي تُنسَب إلى ترجمات أخرى ونتائج هذه العلاقة هي التي تفسر لنا أسباب صمود ترجمات ما أمام الزمن وتكريسها بوصفها جزءًا من التراث المعتمد canonical وتهميش ترجمات أخرى أو حتى إخراجها خارج الحقل (أو الأرشيف) الثقافي. هذه المعركة بين الترجمة اللاحقة والترجمات السابقة عليها للنص المصدر نفسه هي - على حد تعبير بورديو - ''معركة بين أولئك الذين صنعوا أسمائهم داخل الحقل... والذين يصارعون لكي يظلوا في الصدارة وبين أولئك الذين لا يستطيعون أن يصنعوا أسمائهم داخل الحقل دون إزاحة الشخصيات الراسخة في الحقل إلى الماضي، إذ أن مصلحة الراسخين تكمن في تجميد الحقل وتثبيت حالته على وضعها إلى الأبد''[5] (Bourdieu, *The Field* 106) . غالبًا ما يستخدم مترجمو الكتاب المقدس عتبات نص الترجمة paratexts لتفعيل هذه الاستراتيجيات، بما في ذلك مقدمات الترجمة وهوامشها، كذلك تستخدم نصوص أخرى شارحة metatexts كالتعليقات والمراجعات النقدية التي تكتب عن الترجمة، والحوارات التي تُجرى أحياناً مع فريق الترجمة أو المسئول عنه. مقدمة عبد يشوع الصوباوي لترجمته للأناجيل (1300) ومقدمة الترجمة اليسوعية (1881) للكتاب المقدس كاملًا ترينا هاتين الترجمتين في علاقتهما بالترجمات السابقة عليهما، كما ترينا محاولات منتجي الترجمتين لإظهار التميز الخاص فيهما على حساب الترجمات الأخرى.

كذلك يَمُدنا مفهوم 'الاعتقاد السائد' doxa بأداة مفهومية تساعدنا على فهم التزام غالبية الترجمات بالحد الأدني من المعايير المتفق عليها بين أعضاء الحقل والتي تسمح بالحفاظ على عضوية الحقل والبقاء فيه. كذلك يُتيح لنا هذا المفهوم تفسير الترجمات التي تحاول أن تتحدي بعض المعتقدات السائدة في الحقل لتغيير معايير الترجمة وتغيير توزيع المواقع بين المركزي والهامشي. إلا أن تحدي الاعتقاد السائد قد يكون محفوفًا بالمخاطر، إذ قد يؤدي في حالة تجاوز الحد الأدني من المعايير إلى المخاطرة بالخروج من الحقل. في حقل ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية يمكن تمييز نوعين من المعتقدات السائدة: 1) معتقدات خاصة باللاهوت الذي يتبناه مُنتجو الترجمات ويبثونه في ترجماتهم؛ 2) معتقدات متعلقة بالأداء اللغوي (أمانة للغة النص الأصلي، وضوح المعنى في لغةٍ عربية بها حد أدنى من الفصاحة). تتباين الترجمات في درجة تفاوضها مع المعتقدات اللاهوتية واللغوية وتتناسب درجة (عدم) الالتزام بهذه المعتقدات مع نسق الميول والاستعدادات والتوقعات (يسميه بورديو habitus) الذي يملكه مُنتِجو الترجمة ومُستهلكوها، ودرجة استعداد المنتجين للمخاطرة بتحدي هذه المعتقدات، مما قد يؤدي الي فقد بعض مِن (أو كُل) رأسمالهم في الحقل.

سؤال وفرضيتان ورؤيتان لترجمة النص المقدس

ربما السؤال الأساسي الذي يشغل الباحث في تاريخ ترجمات المقدس إلى العربية وتحتاج الإجابة عنه إلى محاولة ابتناء الحقل الذي نشأ حول هذه الترجمات وتتبع التاريخ الاجتماع-ثقافي لهذا الحقل يمكن صياغته كالتالي:

> كيف أمكن للترجمات العربية للكتاب المقدس أن تتفاوض مع "المقدس المسيحي" داخل سياق عربي يحتل فيه "المقدس الإسلامي" مكان المركز بعد أن تم تجسيده في اللغة العربية وتشفيره في سمات بلاغية وصوتية محددة، بل وتشفيره في ملامح بصرية مائزة اتسم بها النص القرآني عندما تم تدوينه ثم طباعته لاحقًا؟

إن كان هذا السؤال هو الباعث الأساسي والمشترك الذي يُحرِك بالضرورة كل دراسة عن الترجمات العربية المختلفة للكتاب المقدس، إلا أن الإجابات عنه تتباين بتباين حالات الترجمة التي تتم دراستها والسياقات التاريخية التي أنتجتها وطرائق تلقيها من جانب قطاعات مختلفة من المتلقين (سامعين أو قُرَّاء). سأحاول في هذه الدراسة تقديم إجابة مبدأية عن السؤال بالنظر في ترجمة عبد يشوع الصوباوي للأناجيل من خلال وضعها في سياق مقارن مع ترجمات أخرى تم انتاجها في حقل ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، مثل ترجمة البستاني-فانديك. تنطلق إجابتي من فرضيتين أساسيتين - أولًا: نقل الكتاب المقدس (بما فيه من معرفة لها شفرات دلالية ورؤية معينة للعالم world-view تختلف عن الرؤية التي تؤسس للنص القرآني) عبر الحدود اللغوية والدينية والاجتماعية مشروطٌ بتصورات الناقلين وأيديولوجياتهم الخاصة حول هوية المتلقين وتوقعاتهم لماهية "المقدس" وكيفية تَجَلِّيه في اللغة؛ بعبارةٍ أخرى، إن انتاج "المعرفة المقدسة" من خلال الترجمة مرتبط ارتباطًا شرطيًا بابتناء هويات جماعة المتلقين داخل نص الترجمة، وذلك من خلال شفرات لغوية محددة تتماس مع توقعاتهم وتعزز تصوراتهم عن هويتهم في تمايزها (أو ربما تشابهها) مع هويات جماعات دينية أخرى. ثانيًا: فهم آليات انتاج "المعرفة الكتابية المقدسة" وابتناء هويات المتلقين من خلال الترجمة لا يمكن إلا أن يتم على خلفية النص القرآني باعتباره النص المقدس المركزي في الثقافة العربية-الإسلامية. وهنا يمكن القول أن الترجمات المتعددة للكتاب المقدس إلى اللغة العربية والتي تعود بداياتها إلى القرن التاسع الميلادي[6] - على أقل تقدير - لم تكن لتتجاهل الحضور اللغوي والثقافي للنص القرآني الذي كان بالنسبة لها النقطة المرجعية ؛ ومن ثَمَ حاولت هذه الترجمات أن تنجز درجات متباينة من المشابهة مع الخطاب القرآني أو التمايز عنه، وذلك وفقًا للأغراض المختلفة للترجمات وجماهيرها المستهدفة.

قبل محاولة الإجابة عن السؤال واختبار الفرضيتين من خلال النظر في بعض النماذج لترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، ربما يكون من الضروري إلقاء الضوء على رؤيتين مختلفتين لترجمة النص المقدس كما نراهما في حالتي النص القرآني والكتاب المقدس. هاتان الرؤيتان للترجمة تنطلقان بالضرورة من فهم مختلف لطبيعة النص المصدر وطبيعة الوحي في الحالتين. هذا الاختلاف بين الرؤيتين ربما يساعد القارئ في فهم تعدد ترجمات الكتاب المقدس داخل اللغة الواحدة (ومنها العربية) وعدم رفض المؤسسة الدينية لهذا التعدد (مع الاحتفاظ بحقها في تفضيل ترجمة معينة على أخرى)، كما يساعدنا على فهم السلطة التي تتمتع بها بعض الترجمات (ربما تكاد تماثل سلطة النص الأصلي) سواء لدى المؤسسة الدينية أو لدى عموم القُرَّاء.

أول ما يلفتنا في هاتين الرؤيتين هو الاختلاف الواضح حول "مشروعية" ترجمة النص المقدس من الأساس وقابليته للترجمة وإمكانية وجود مكافئ لغوي له في الثقافة الهدف. ففي الحالة القرآنية، على

سبيل المثال، يتم النظر بعين الشك لأي محاولة ترجمة، مع عدم إعطاء أي شرعية لأي ترجمة بوصفها مكافئًا لغويًا للنص القرآني، وإنما تنحصر أي ترجمة في كونها مجرد القراءة الشخصية للمترجم، ومن ثم لا يليق بها إلا تسمية "ترجمة **معاني** القرآن الكريم" وليس "ترجمة القرآن الكريم". على النقيض من ذلك فإن لترجمة الكتاب المقدس مشروعيتها، سواء بالنسبة للمؤسسة الدينية أو لعموم المسيحيين الذين لا يجدون حرجًا في أن يستخدموا نصًا مُترجمًا للكتاب المقدس في العبادة الفردية والجماعية دون الحاجة للرجوع إلى النص الأصلي؛ فالنص المترجم في هذه الحالة يمكن أن يُشَكل مُكافئًا لُغويًا للنص الأصلي. ربما المثال الأوضح على ذلك هو حالة النسخة العربية للكتاب المقدس المعروفة بترجمة البستاني-فانديك والتي سنأتي على ذكرها لاحقًا، فهذه الترجمة بما اكتسبته من سلطة ورأس مال رمزي منذ نشرها عام 1865 أصبحت – لدى المسيحيين العرب – المكافئ اللغوي للنص الأصلي.

ظَنِّي أن الاختلاف بين الرؤيتين حول قابلية النص المقدس للنقل عبر الحدود اللغوية والثقافية ومشروعية هذا النقل إنما يرجع إلى الخلاف حول علاقة الصوت الإلهي بالصوت البشري، والمعرفة الإلهية بالمعرفة البشرية والوحي باللغة (تدوينًا وتأويلًا وترجمةً)، وزمن انتاج النص الأصلي بأزمنة تلقيه، سواء من خلال فعل القراءة أو من خلال فعل الترجمة. العلاقة بين الصوت الإلهي والصوت البشري هي التي تحدد العلاقة بين أطراف الثنائيات الأخرى، وإمكانية تلاقي الإلهي بالبشري في حالة الكتاب المقدس هي التي تمنح الترجمة مشروعيتها وتجعل الوحي والمعرفة الإلهية قابلان للنقل في لغة البشر[7]. إن "الإيمان المسيحي" وفقًا لأندرو وولز "يقوم أساسًا على فعل ترجمة إلهي، حيث أن 'الكلمة صار جسدًا وحَلَّ بيننا' (إنجيل يوحنا 1: 14)، فالله "قد اختار الترجمة طريقةً لإتمام خلاصه للبشرية"، ومن ثم فإن قابلية الكتاب المقدس للترجمة تستند في الأساس إلى قبول الله لأن يترجم نفسه، ولذا فإن "وجود تاريخ لترجمة الكتاب المقدس إنما يرجع لترجمة كلمة الله (أي المسيح) نفسه إلى جسد" (Walls 26). تلك المشابهة بين الترجمة وعقيدة التجسد في المسيحية، بين نقل 'كلمة الله المكتوبة' من لغةٍ لأخرى وحلول 'كلمة الله (المسيح)' في هيئة بشرية إنما تؤسس لشرعية نقل الوحي الإلهي إلى لغة البشر، و'تجسده' في الزمان والمكان، وقابلية "الصوت الإلهي" لأن يكون 'مُحايثًا' immanent ومُتعَيِّنًا من خلال الصوت البشري، على النحو الذي يشرحه وولز:

> التجسد ترجمة. عندما صارَ الله في المسيح إنسانًا، فقد تُرجِمَ ما هو إلهي إلى ما هو بشري، على نحوٍ صار فيه البشري هو اللغة المنقول إليها...
>
> لكن اللغة تخصُ شعبًا ما أو منطقةً ما؛ لا يوجد إنسانٌ يتكلم لغةً عامة؛ فمن الحتمي أن يتحدث الإنسان بلغةٍ خاصة بالمنطقة التي يعيش فيها. بالقياس، فإن الإلهي عندما تُرجِمَ إلى البشري لم يَصِر بشرًا بلا ملامح خاصة؛ لكن الله صار بشرًا في منطقةٍ جغرافيةٍ بعينها، وداخل جماعةٍ عرقيةٍ بعينها في مكانٍ وزمانٍ مُعينين. إن ترجمة الله إلى بشرعلى نحوٍ يمكن من خلاله نقل وفهم معنى الألوهية إنما تمت تحت ظروف مرتبطة تمام الإرتباط بالثقافة المنقول إليها (ص 27).

يتيح هذا التصور لطبيعة ترجمة الكتاب المقدس إمكانية تجسد النص الأصلي في ترجمات متباينة تسمح بوجود "تجسدات" مختلفة تُلبي حاجات ثقافية لجماعاتٍ دينية معينة، كما تدعم تصورات معينة عن هوية هذه الجماعات. في حالة ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية تفسر لنا فكرة التجسد ترجمات الكتاب المقدس المتعددة، سواء لأجزاء معينة منه أو للنص مكتملًا، كما تفسر لنا الوظائف المختلفة للترجمات

(بين تلاوةٍ في العبادة الجماعية داخل الكنائس وقراءة صامتة من جانب الأفراد)، وفي مستويات لغوية مختلفة تتراوح بين فصحى القرآن واللغة العربية القياسية الحديثة[8]. تفسر لنا فكرة التجسد أيضًا دخول الترجمات العربية للكتاب المقدس إلى مرحلة الوسائط المتعددة، حيث تم ترجمة النص إلى صيغ فيلمية وصوتية تلعب فيها الصورة والدراما دورًا أساسيًا في ترجمة الكتاب المقدس.

الأناجيل المُسَجَّعة لعبد يشوع الصوباوي: "تعريب النصرانية وتنصير العربية"

ترجمة الأناجيل المعروفة بالأناجيل المُسّجَعة أنجزها عام 1300 ميلادية الأسقف النسطوري[9] عبد يشوع الصوباوي (ت 1318)، أسقف مدينة نُصيبين التي كانت آنذاك واحدة من المراكز المهمة للكنيسة المشرقية بتراثها الكنسي السرياني الممتد إلى قرون. بسبب موقعها الجغرافي بين حدود الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية كانت نُصيبين تاريخيًا مَحَل صراع بين الفرس والروم يفرضان سيطرتهما عليها بالتناوب حتى دانت للعرب عام 640 ميلادية وظلت تحت سيطرتهم لأكثر من ثمانية قرون إلى أن سيطر عليها العثمانيون عام 1515 ووقعت تحت حكمهم وظلت حتى الآن ضمن الحدود التركية. هذا وقد شَكَلت مدينة نُصيبين مع غيرها من مدن بلاد ما بين النهرين (مثل الرها وأنطاكية) بدءًا من القرن الثاني الميلادي وحتى وقوعها تحت سيطرة العثمانيين، مركزًا نشطًا للحضارة السريانية ولدراسة علوم اللاهوت والفلسفة؛ كما أخرجت هذه المراكز العديد من الفلاسفة والمناطقة واللاهوتيين والمترجمين السريان[10] الذين أسهموا بشكلٍ واضح في النهضة العلمية والترجمية أثناء الخلافة العباسية.

المادة التاريخية المتاحة عن حياة عبد يشوع الصوباوي (الذي لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد) محدودة للغاية[11]، ومعرفتنا بما ألَّف وترجم أكبر بكثير مما نعرفه عن حياته الشخصية، والفضل في ذلك يرجع إلى كتاب **فهرس المؤلفين** الذي وضعه عبد يشوع نفسه بالسريانية وبلغةٍ شعرية عام 1298 وصَنَّفَ فيه مؤلفات الكُتَّاب السريان، بما فيها مؤلفاته. صار عبد يشوع أُسقُفًا على سنجار وبلاد العرب سنة 1285 حتى عام 1290 حين رسمَه البطريرك يابالاها الثالث رئيس أساقفة على نُصيبين (أو صوبا ومنها أخذ كُنية 'الصوباوي') وأرمينيا (خوري 13). تنوعت مؤلفات الصوباوي كما تنوعت الموضوعات التي كتبَ فيها بين اللاهوت والقوانين الكنسية والبحوث العلمية والكتابات ذات الطابع الأدبي. من أهم ما كتب **مجموعة مختصر القوانين المجمعية**، ويضم المراسيم والقوانين الكنسية في وقته، و كتاب **فردوس عدن** (1291) الذي كتبه بالسريانية ويضم خمسين قصيدة دينية وعلمية مختارة "ربما تكون مستوحاة من مقامات الحريري" (يوسف 253). كما اهتم الصوباوي بوضع مؤلفات تهتم بشرح أساسيات المسيحية والدفاع عنها، فنشر عام 1289 كتابه المعنون **المُرجانة** بناءً على طلبٍ من البطريرك، ثم ترجمه إلى العربية عام 1312. وعلى نفس المنوال كتبَ بحوثًا لاهوتية وفلسفية باللغة العربية والسريانية وجعلها موزونةً ومُقَفّاة، منها **أصول الدين** (بالعربية) و**فردوس عدن** (بالسريانية)، وكان غرضه من استخدام السجع والأبيات الموزونة "أن يُرِي العرب غِنَى السريانية، وأن ما في كُتبهم ولا سيما مقامات الحريري لا يتعذر على السريان الإتيان بمثله" (خوري 13) ، سواءً في كتابتهم بالسريانية أو عندما يترجمون إلى العربية. ملمحان أساسيان نستنتجهما من هذه المادة التاريخية الشحيحة ومن مجمل أعمال الصوباوي: أولًا: اهتمامه بالدفاع عن المسيحية والكتابة بالسريانية والعربية حول هذا الموضوع؛ ثانيًا: محاولته الدائمة التأكيد على تمكنه من العربية في أسمى مستويات بلاغتها، وقدرته على أن يصوغ قضاياه الفلسفية واللاهوتية في هذه البلاغة. يصف خوري الملمح الأسلوبي الأبرز في كتابات الصوباوي العربية، فيتحدث عن مجاراته لأساليب الأدب العربي بالقول: "وقد حذا في شعره حذو

الشُعراء العرب في الجناس والتوشيح ولزوم ما لا يلزم، وغير ذلك من فنون البديع"، ومؤلفاته في العربية تدل على "طول باعِه في لغة الضاد وحُسن تصرفه في سهلها ووعرها" (خوري 13، 14).

ترجم الصوباوي الأناجيل نقلًا عن النسخة السريانية المعروفة بالبسيطة (أو البشيطة)، وجاءت ترجمته بناءً على طلبٍ من البطريرك يابالاها الثالث، وشرع فيها الصوباوي عام 1299 وأتَمَّها عام 1300. جديرٌ بالذكر أن هذه الترجمة كان الغرض منها أن تُتلَى في الكنائس، موزَعَة على أيام الآحاد والأعياد والأصوام. يدل عنوان المخطوط الأقدم للترجمة والمعروف بمخطوط 'جزيرة ابن عمر' على وظيفة الترجمة وهوية مترجمها وتاريخ الإنتهاء منها:

> "كتاب تراجيم الإنجيل المُقدس المُفَصل من الأناجيل الأربعة مَتَّى ومرقس ولوقا ويوحنا، للقراءة في دور السنة آحادًا وأعيادًا ومواقيت الأصوام والذكَّارين. ترجمة الخاطي عبد يشوع خادم كُرسي المطرنة هيوفركيا نصيبين وأرمينيا وأعمالها. ترجمه نقلًا إلى العربية سنة تسع وتسعين وستماية هجرية وهي سنة إحدى عشرة وستماية وألف للإسكندر المقدوني. والحمد لله على نعمه أبدًا. آمين" (خوري 22).

هذه الترجمة، إذًا، وُضِعَت أساسًا لتُتْلَى على المتعبدين ليسمعونها في قراءات كنسية جهارية، وهو ما يؤكد عليه الصوباوي في مقدمته المسجوعة لإنجيل لوقا إذ يصف تأثير الإنجيل على من يتلوه ويسمعه بقوله: "والمُقَدِّس بتلاوته نفس السامِع والقائل"[12] (الصوباوي 99). ولعل هذا ما يفَسر لنا الاهتمام البالغ الذي أولاه الصوباوي للسمات الصوتية والسمعية في هذه الترجمة، كما سنذكر فيما بعد. ويلفت خوري نظرنا إلى وجود عنوانين في كافة نسخ المخطوطات التي أُتِيحت له ويُرَجِح أن العنوان الثاني فيها منحول، أي أضافه النُسَّاخ وهم ينقلون من مخطوطاتٍ أقدم. لا تختلف صيغة العنوان الثاني عن الأول (والمرجَح أن يكون هو الأصلي الذي كتبه الصوباوي) في محتواهما إلا فيما يتعلق بوصف صاحب الترجمة، إذ يرِد وصفه في العنوان الثاني على هذا النحو: "ترجمة الأبِ القِدِّيس الطاهر النفيس الفاضل الكامل، مار عبد يشوع مطران نُصيبين وأرمينيا وأعمالهما. صلاته تَعُم كافة المؤمنين أجمعين. آمين" (خوري 23). يكشف العنوان الثاني عن الرأس المال الرمزي الذي نالته الترجمة وصاحبها بمرور الزمن وتكريس الترجمة داخل الكنيسة الشرقية إلى الحد الذي تم به خلع صفة "قدِّيس" على المترجم؛ لعل المنصب الكنسي الذي كان يتمتع به الصوباوي حتى مماته كرئيس أساقفة نُصيبين قد ساعد على خلع صفة القداسة عليه كُمترجم، لكن الفحص المدقق للترجمة - كما سنرى لاحقًا – يَدلنا على أن "القداسة" تأتي أيضًا من طبيعة اللغة التي استخدمها الصوباوي والتي حاول من خلالها الاقتراب من لغة النص القرآني واستعارتها ليضفي على نصه قداسة شبيهة. كذلك تلفت انتباهنا الطريقة التي يصف بها الصوباوي نفسه في العنوان الأول بوصفه "الخاطي" و"الخادم"، وهما صفتان تنطويان على مفارقة عندما يُستخدمان في السياق المسيحي العربي: فالدلالة السلبية التي يؤشر عليها المعنى المُعجمي المباشر تُخفي ورائها دلالة إيجابية تحتفي بصفة التواضع لدي الشخص الذي يُقر بالصفة الأولى (خاطي)، كما تحتفي بتميز موهبة الشخص الذي يقرن بنفسه الصفة الثانية (خادم)، إذ أن "الخادم" في السياق الكنسي هو من يتمتع بموهبة لا يملكها غيره كالوعظ أو الترتيل، وغيرها[13]. كذلك، فإن ألقاب من قبيل "القديس" و"الطاهر" و"الكامل"، فضلًا عن تكريسها للترجمة داخل الكنيسة المشرقية ومنحها نفس سلطة النص الأصلي، فإنها أيضًا تخلع عليها صفة التجرد وعدم الإنحياز disinterestedness ؛ وهذا ما يوحي به الصوباوي نفسه في المقدمة عندما يحاول استحضار الله ودعمه ومصادقته على الترجمة، إذ يقول:

وأنَا فَمَعَ اعتِرَافِي بِقُصُورِي وَجَلالَةِ الأمر،
وتَضَاؤُلِي عن خَوضِ هَذا الغَمر،
فإني احتَذيتُ الشرائط المذكورة فيما تَرجَمتُه،
وأخرجتُ إلى العربية الفُصُولَ المُقَدَسة الإنجيلية عَلَى ما قَدَمتُه،
وأنا ضارِعُ إلى مَنَ حَثَ عَلَى السُؤَال،
ووعَدَ بالإجابة وبُلُوغ الآمَال،
أن يُسَدِدَ مِنِّي غريزةَ العقل
إلى حقيقةِ النقل،
ويَعصِمَ الذِهنَ من الزَلَل
ويَحرُسَ الخاطِرَ عن الخَطَل.
فإياه أدعو وإليه تَوسُلي،
وبه ثِقَتِي وعليه تَوَكُلِي (الصوباوي ص ص 89، 90)

بعد العنوان يُقَدِّم الصوباوي لترجمته بعد أن يستهل المقدمة بالبسملة، ثم يشرع في تعريف القارئ بترجمته، مُفَصِلًا فحوى نصوص الأناجيل ورسالتها الأساسية، مستخدمًا في ذلك النثر المسجوع وكثير من فنون البديع من جِناسٍ وطباقٍ وغيرهما. يقول الصوباوي في استهلال مقدمته:

بِسمِ اللهِ الرَحمنِ الرَحِيم
الحمدُ للهِ الذي استغرق الأزلَ قِدَمُه،
وأبْهَرَتِ العقولَ حِكَمُه،
وفاتت الإحصاءَ نِعَمُه،
وجاوزَت الحُدودَ قِسَمُه.
الذي أرسلَ مَسِيحَهُ وظُلَمُ الأضاليلِ عَلَى مُقَلِ الألبابِ عَاكِفة،
وكَلِمُ الأباطيلِ فِي آفاقِ المسكونةِ هَاتِفَة،
وعاداتُ الطُغيَانِ مشهُورَة،
وعباداتُ الأوثانِ مأثورة،
فأشرقت شُموسُ العِرفانِ بنوره،
وبَسَقَت غُروسُ الإيمانِ عندَ ظُهُورِه (الصوباوي 85).

وبعد هذا الاستهلال الذي يغلب عليه فنون النثر المسجوع، كما يقترب في معجمه من معجم النص القرآني كما يدلنا استخدامه البسملة وغيرها من الألفاظ والتعابير القرآنية – بعد ذلك يسترسل الصوباوي في تلخيص سيرة المسيح ورسالته، مشيرًا إلى تعاليمه وموته وقيامته، كما يشيرُ إلى الدور الذي لعبه تلاميذه من بعده في استكمال رسالته. وبعد هذا التلخيص يبدأ الصوباوي في الحديث عن ترجمته، أغراضها وسماتها وما يميزها عن ترجمات سابقيه. اللافت في حديث الصوباوي عن ترجمته أنه يؤكد على أمرين أساسيين يستدعيان النص القرآني، كما يشتبكان مع تُهمةَ التحريف التي طالما وُجِهَت إلى الكتاب المقدس من جانب التيار السائد في المؤسسة التفسيرية الإسلامية: الأمر الأول هو مراعاة الدقة في النقل "من غير إفسادٍ ولا تبديلٍ للمعنى" ومراعاة القصد من وراء كتابة الأناجيل، وتجنب "تحريف القول عن إيرادِ مُبدِعِه" (ص 88). الأمر الثاني هو تأكيد الصوباوي على فصاحة الترجمة "في اللغة المنقول إليها". ولعل الصوباوي في تأكيده على "الأمانة" و"الفصاحة" إنما يشتبك مع القولٍ المأثورٍ "أبَت العربية أن تتنصر والنصرانية أن تتعرب"[14]، فيؤكد على تَنَصُر العربية بدخول المسيحية إليها دون تحريفٍ، كما يؤكد على تعريب النصرانية، بمعنى جعلها تنطق بلسانٍ عربيٍ فصيح لا يقل – كما يُوحِي - عن فصاحة النص القرآني. يقول الصوباوي:

أمَّا بعد، فلَمَّا كانَ النقلُ من لغةٍ إلى لُغةٍ أخرى
من غيرِ إفسادٍ ولا تبديلٍ للمعنى،
ولا تخليطٍ لجُمَلِ الكلامِ ومقطعه
ولا تحريفٍ للقولِ عن إيرادِ مُبدِعِه،
معَ مُحاولةِ الفَصاحةِ في اللغة المنقول إليها،
ولزومِ الشروطِ المُعَوِّل في الإحاطة بغريب اللغتين عليها،
هو القانون المعتمد،
والأصلُ الذي إليه المُستَنَد،
فسلكتُ هذه السبيل
في ترجمتي إلى اللغة العربية فصولَ الإنجيل،
مع ألفاظٍ من التفسير المُحَقق والتأويل (ص 88)

الملاحظ هنا أن الصوباوي لا ينفي محاولة توصيل المعنى للسامعين والقراء من خلال التدخل باستخدام ألفاظ تفسر المعنى وتبينه للمتلقي. ولعل هذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقًا عن الرؤية المسيحية للوحي والتي يتماس فيها الإلهي مع البشري في النص المصدر، وهو ما يجعل تلاقي الصوت البشري مع الصوت الإلهي مقبولًا في ترجمة الكتاب المقدس.

بعد محاولته إضفاء علامات التميز على ترجمته من خلال تأكيده على سمتي الأمانة والفصاحة على نحوٍ يكرس الترجمة بوصفها "نصًا مقدسًا" أو يحمل سمات النص المقدس، يشتبك الصوباوي في مقدمته مع ترجمات سابقة للأناجيل إلى العربية أنجزها الشيخ أبي الفرج الطيب، ومار يشوعيهب بن ملكون مطران نصيبين والشيخ ابن داود. وفي محاولةٍ منه لتمييز ترجمته عن ترجمات سابقيه يشير الصوباوي إلى أن الترجمات السابقة لم تجمع بين سمتي الأمانة والفصاحة، وإن كانت وفَّت بإحدى السمتين على حساب الأخرى، فمن هؤلاء المترجمين السابقين من تنازل عن الفصاحة رغبةً في الحفاظ على دقة المعنى و"تفهيم الجمهور" فنزعوا إلى استخدام "الألفاظ السواذج" على حد تعبير الصوباوي؛ ومن هؤلاء من حاول إدعاء البلاغة وإبانة الفصاحة، فكانت النتيجة:

فإنَّهُ خَلَطَ جُمَلَ الكلمات،

وقلقَلَ مَبانِي الآيات،

وغَيَّر الأسماء تَعريبًا،

وبَدَّل الألقابَ تغريبًا (ص 89)

لا تختلف ترجمة النص المقدس عن غيرها من الترجمات في تنافسها على مراكمة رأس المال داخل حقل الترجمة التي أُنتِجَت داخله؛ ولعل هذه المقدمة وغيرها من مقدمات ترجمات النصوص المقدسة تؤكد على هذه الحقيقة: أن ترجمة النصوص المقدسة لا تُنتَج لذاتها وأنها – مثل ترجمات النصوص غير المقدسة – ليست متجردة disinterested من السعي إلى تحقيق مكاسب، وإن كان رأس المال الذي تسعى إليه غالبًا ما يكون رمزيًا يتجلى في تحقيق مكانة متميزة داخل الحقل الذي أُنتِجَت فيه بالمقارنة مع غيرها من ترجمات، وخصوصًا الترجمات السابقة عليها والتي نقلت نفس النص المصدر. واحدة من علامات التميز marks of distinction التي يسعى كل مُنتَج ثقافي لاحق إلى إبرازها بغية منافسة غيره من المنتجات السابقة عليها هي إظهارقدرة هذا المُنتَج على الاستمرارية داخل الحقل وعلى تلبية حاجات المستهلكين، وذلك على النقيض من المنتجات الثقافية الأخرى التي يسعى صاحب المنتَج الحالي إلى إظهار شيخوختها وإبراز عدم قدرتها على البقاء والمنافسة. المنتَج اللاحق – على حد تعبير بورديو – يسعى إلى إلقاء المنتَج السابق خارج التاريخ والإيحاء للمستهلكين أنه فقد صلاحيته حتي يظل هو داخل الزمن وصالحًا لتلبية حاجات المستهلكين (Bourdieu *Rules of Art*, 156; Hanna *Bourdieu*). في حالة الصوباوي شيخوخة الترجمات السابقة للأناجيل إنما تُعزَى إما إلى افتقارها للدقة أو عدم بلوغها الفصاحة التي تليق بقداسة النص المصدر.

الفصاحة والقداسة: إعادة انتاج المعرفة المقدسة، واللغة، وتشكيل الهوية

محاولة الصوباوي الحثيثة لإعادة انتاج المعرفة المسيحية (اللاهوت) بلغة النص القرآني أخذت أشكال عدة على مستويات اللغة المختلفة، بدءًا من الصوت ، مرورًا باللفظ، وانتهاءً بالتراكيب. بالإضافة إلى استهلال مقدمته بالبسملة، يعمد الصوباوي إلى استخدام العديد من الألفاظ والتعابير التي مّيزَت المعجم القرآني، سواء ما ذكره منها في مقدمته العامة للترجمة أو في مقدماته الثمانية[15] للأناجيل، وأيضًا ما

استخدمه في متن الترجمة. نشير هنا إلى بضع أمثلة من هذه الألفاظ والتعابير، ومواضعها في ترجمة الصوباوي ومصادرها في النص القرآني[16]:

ترجمة الصوباوي	النص القرآني
"ونشكره (الله) على سُبوغ **آلائه**" (المقدمة، ص 88)	"فَبِأَيِّ **آلَاءِ** رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" (الرحمن: 13)
(يوحنا كاتب الإنجيل) السالك الآراء النواكص مَحَجَّةً تُؤَدِي إلى حضرة **رَبِّ العزة والجلال**" (المقدمة، ص 109)	"سُبْحَانَ **رَبِّكَ** رَبِّ **الْعِزَّةِ** عَمَّا يَصِفُونَ" (الصافات: 180) "وَيَبْقَىٰ وَجْهُ **رَبِّكَ** ذُو **الْجَلَالِ** وَالْإِكْرَامِ" (الرحمن: 27)
"فبينما زكريًّا مُكهِنٌ عَلى رَسمِ خِدمَتِه، في عادة الكهنوت أمام **الله تعالى**" (لوقا 1: 8، ص 114)	"أَتَىٰ أَمْرُ **اللَّهِ** فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ سُبْحَانَهُ **وَتَعَالَىٰ** عَمَّا يُشْرِكُونَ" (النحل 1)
فتراءى لزكريا مَلَكُ الربِّ إذ تَجَلّى، قائمًا عَن يمين **مِحرابِ** البُخورِ والمَغنَى" (لوقا 1: 11، ص 115).	"فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي **الْمِحْرَابِ** أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ" (آل عمران: 39)
"أُرسِلَ جبرائيل المَلَك من لَدُن الله إلى الجليل، إلى مدينةٍ اسمها ناصرة، فجاء **بالتنزيل** (لوقا 1: 26، ص 118).	"إِنَّا نحنُ نَزَّلْنَا عليكَ القرآنَ **تنزيلًا**" (الإنسان: 23)
"لا خوفَ عليكَ يا زكريا، فلا تخشَ مما يُوحَى، لأن صلاتك قد قُبِلَت، وسُمِعَت في **الملأ الأعلى** (لوقا 1: 13، ص 115)	"لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى **الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ** وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ" (الصافات: 8)
"قالت مريم (للملَك)، مُذعِنَةً للقولِ المقبُول: ها أنا للربِ أَمَةٌ، وهو لي **نِعمَ الوكيل**" (لوقا 1: 38، ص 120)	"الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ **وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**" (آل عمران 173)
"ها إن البتولَ تحبل وتَلِدَ ابنًا عظيم الشأن، ويدعُونَ اسمَه عَمَنُوئيلَ ذا السُلطان، الذي ترجمته إلُهنا مَعَنَا، ونِعمَ **المُستعان**" (متى 1: 23، ص 128)	"وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَاللَّهُ **الْمُسْتَعَانُ** عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ" (يوسف: 18)

الأمر اللافت في المعجم الذي يستخدمه الصوباوي أنه لا يقتبس اللفظ القرآني منزوعًا من سياقه، لكنه يُحيلُ إلى السياق القرآني الذي أُستُخدِمَ فيه اللفظ، فيخلق حالة توازي بين ترجمته والنص القرآني، ليس فقط على مستوى اللفظ، ولكن على مستوى الموقف أو النص القصصي الذي يُحيل إليه. المثال الأوضح على ذلك هو ترجمته لقصة زكريا الكاهن أبو يوحنا (يحيى) المعمدان كما وردت في الإصحاح الأول من إنجيل لوقا. أحيانًا يستخدم الصوباوي ألفاظًا من نفس القصة كما وردت في القرآن: مثال ذلك استخدامه للفظة "محراب"[17] التي وردت في سورة آل عمران في نفس سياق قصة زكريا. أيضًا عند استخدامه لألفاظ أخرى لا تستخدم صراحةً في سورة آل عمران، ولكنها تستخدم في سياقاتٍ أخرى شبيهة بشكلٍ أو بآخر ببعض تفاصيل قصة زكريا. مثال ذلك استخدامه لعبارة دالة أخرى وهي "الله تعالى" التى ارتبطت بشكل وثيق بالمعجم الإسلامي عمومًا ويندر أن يراها قارئ أو يسمعها سامع في سياق عربي مسيحي. ترد هذه العبارة – ضمن مواضع أخرى متعددة في النص القرآني – في استهلال سورة النحل ثم يتبعها آية أخرى تدلل على قدرة الله على توصيل وحيه لعباده من خلال إرساله ملائكته (**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ** بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ)، وهي نفس التفصيلة الأساسية في قصة زكريا.

الملمح الآخر فيما يتعلق باستخدام الصوباوي للمعجم القرآني هو توظيفه للدوال signifiers القرآنية على نحوٍ يتسق مع الفكر اللاهوتي المسيحي وهو ما يستلزم تفريغها من مدلولاتها signifieds الأصلية

واستبدالها بأخرى. مثالنا على ذلك هو استخدامه للفظة "تنزيل"، فبينما تستخدم اللفظة في النص القرآني لتعني القرآن نفسه باعتباره "كلام الله المُنَزَل"، يستخدمها الصوباوي في قصة بشارة الملاك جبرائيل للعذراء مريم قاصدًا بها "الخبر السار" الخاص بميلاد المسيح، ليشير بها إلى "كلمة الله المُتنازل" أي عمل التجسد نفسه.

فضلًا عن الاقتباسات اللفظية المباشرة، يستخدم الصوباوي ألفاظًا لم ترد نصًا في القرآن وإن كانت شائعة عمومًا في الروايات والتفاسير. مثال ذلك استخدامه لفظة "المعراج" عند حديثه عن صعود المسيح إلى السماء بعد قيامته، وذلك في سياق تلخيصه لسيرة المسيح في المقدمة، إذ يقول: "وصّدّقَ بُشرَى النعيم الأُخروي **بمعراجه** إلى السماء وجُلوسِه على عرشِ كرامته" (المقدمة، ص 87). مرة أخرى يستخدم الصوباوي استراتيجية استعارة الدوال الإسلامية بعد تطعيمها بمدلولات مسيحية؛ فرغم اشتراك المسيح والنبي محمد في صعودهما إلى السماء – حسب المعتقدين المسيحي والإسلامي – فإن المسيح "**جلسَ** على **عرش** كرامته"، والتعبير الأخير يستخدمه الصوباوي للدلالة على أمرين: أن المسيح لم يعد إلى الأرض لتنتهي حياته بالموت كبقية البشر؛ وأنه قام من بين الأموات ليتحد بالله مرةً أخرى، وفقًا للتصور النسطوري؛ وهو هنا يؤكد الأمرين من خلال تناص غير مباشر آخر مع الآية القرآنية "الرَّحْمَٰنُ **عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**" (طه: 5).

مُعجم الصوباوي الثري لا يكتفي فقط بالاقتباس من القرآن وتفاسيره، لكنه يُبدِي تأثرًا واضحاً بالمعجم الصوفي، وهو ما نجده في استخدامه تعبيرات من قبيل "السرائر النورانية" و"الجواهر الروحانية" (ص96). كذلك عند إشارته إلى "علوم اللاهوت" (أو الإلهيات") يستخدم تعبيرًا صوفيًا هو "علم الحقائق" (ص 87) وذلك في سياق حديثه عن المعارف الإلهية التي حصلها تلاميذ المسيح قبل أن يجولوا مبشرين برسالته. لعل الصوباوي قد استعار هذا اللفظ من ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية الذي يُعَرِّف فيه "علم الحقائق" بقوله أنه "العلم بالأسماء الإلهية" (ابن عربي، ج2، ص 299).

بالإضافة إلى التناص المباشر وغير المباشر مع الألفاظ والعبارات القرآنية، يستدعي الصوباوي في ترجمته ملمح آخر أساسي من ملامح الخطاب القرآني وهو النثر المسجوع. لإبراز تَمكنه من السجع والتنويع فيه يستخدم الصوباوي عدد كبير من القوافي، مخصصًا قافية موحدة لكل إصحاح من أصحاحات الأناجيل. أحيانًا يضم إصحاحين أو أكثر في القراءة الكنسية الواحدة ليصل نص القراءة إلى 256 آية ينظمها جميعًا في قافية واحدة لإظهار قدرته البلاغية. الآيات الافتتاحية من الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا ترينا تمكن الصوباوي من هذا الفن واستدعائه بشكلٍ واضح لفصاحة النص القرآني:

في البدءِ كانَ الكلمةُ موجوداً في الأزَل،

والكلمةُ لدى اللهِ لم يَزَل،

وكان اللهُ مُعِلُّ العِلَل.

هذا كانَ في القِدَمِ موجوداً عند الله، وما انتقل .

كلٌ كُوِّنَ بيده، وهو له فعَل،

ولا شئَ من دونه موجُودٌ ومُفتَعَل.

به كانت الحياة لما اعتَدل،

والحياة هي نورُ الناسِ لمن عَقَل.

وللنور إضاءةٌ في قَتَامِ الظِّلَل،

وما أدركه ظلامٌ ولا شَغَل (ص 161)

على الرغم من أن الصوباوي لا يُفصح عن الأسباب التي دعته إلى توظيف الأسلوب القرآني بهذا الشكل اللافت، يمكن أن نستنتج ذلك، مستعينين بالدراسة المفصلة التي وضعها سامي خوري مع النسخة المحققة من الترجمة والتي نشرها مركز التراث العربي المسيحي في بيروت عام 2007. معرفة أسباب استخدام هذا الأسلوب قد تُلقي الضوء على هوية المتلقين الذين كان يستهدفهم الصوباوي بترجمته. يرى خوري أن الصوباوي ربما كان يسعى إلى تحدي فكرة "الإعجاز اللغوي" للقرآن التي شكلت مبدءً أساسيًا قامت عليه كل علوم التفسير، كما تم استخدام هذا المبدأ في دعم فرضية استحالة ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى لارتباط الشكل فيه بالمضمون على نحوٍ إعجازي يصعب معه نقله عبر الحدود اللغوية. ويؤكد كل من القرآن والحديث على هذه الفصاحة الاستثنائية التي كانت أداة توصيل الوحي؛ فالقرآن يتحدى غير المسلمين أن يأتوا بسورةٍ واحدةٍ مثله إن استطاعوا (البقرة: 23)، مؤكدًا أن هذه الفصاحة المعجزية هي الدليل على "قداسة" النص وصدق رسالته. فضلًا عن ذلك يمتلأ التراث الإسلامي بقناعة واضحة عن المكانة المتميزة التي تتمتع بها اللغة العربية بين اللغات جميعًا بوصفها "لغة السماء" و"لغة الله". هذا التصور عن العربية الفصحي رسَّخ لتلك العلاقة الشرطية في أذهان العرب (مسلمين ومسيحيين) بين "القداسة" و"الفصاحة". ولعل هذا الإرتباط هو الذي شكل واحدة من الممارسات المعيارية doxic practice التي اتفق عليها مترجمو الكتاب المقدس بشكل ضمني منذ نشأة هذا الحقل، ألا وهي استخدام الفصحى (بدرجاتها المختلفة) في ترجمة الكتاب المقدس. ولعل تجذر هذه الممارسة هو ما يفسر لنا الفشل الذريع الذي أصاب الترجمات المحدودة التي قامت بها الإرساليات الأجنبية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين والتي سعوا فيها إلى استخدام العاميات[18].

إن كان الصوباوي – حسبما يرى سامي خوري – يسعى إلى مساءلة فكرة "الإعجاز اللغوي" للقرآن وهي وجهة نظر وجيهة في ضوء استراتيجيات الترجمة المستخدمة، الا أن الصوباوي لم يكن يسعى إلى تحدي النص المقدس المركزي في الثقافة العربية بقدر ما كان يسعى إلى خلق فضاء لغوي يستوعب "المقدس المسيحي" في تلك الثقافة. فمن خلال إصراره على استخدام الأسلوب القرآني في ألفاظه وتراكيبه وسجعه، فإن الصوباوي يطرح إمكانية أن تتشارك المسيحية والإسلام نفس الفضاء اللغوي في العربية، دون أن يكون هذا الفضاء حكرًا على جماعةٍ دينية بعينها. ما يبدو ظاهريًا في هذه الترجمة أنه إذعانٌ لبلاغة القرآن أو (من وجهة نظر أخرى) تحديًا لها، أراه محاولة لكسر احتكار ملكية "القداسة" من جانب جماعة دينية بعينها من خلا ل مشاركة القرآن في بلاغته.

هذا التصور يلقي بظلاله على هوية المتلقين الذين يخاطبهم الصوباوي بترجمته وهم – كما سبق القول – من المسيحيين السريان الذين يعيشون تحت الحكم العربي الإسلامي. تلاوة هذا النص على مسامع هؤلاء في أيام الآحاد إنما كان يرمي إلى عدة أمور: أولًا، إعادة صياغة هوية المسيحيين السريان على النحو الذي يجعلهم أكثر اندماجًا في الثقافة العربية الإسلامية وأكثر انخراطًا في الإسهام فيها؛ ثانيًا، خلق وعي لدي السامعين بالفضاء اللغوي والبلاغي المشترك بين الإسلام والمسيحية، وذلك على النحو الذي يجعل المسيحيين السريان يثقون في "قداسة" كتابهم المقدس باعتبار قدرته على أن يصاغ في لغةٍ عربيةٍ لا تقل في فصاحتها عن فصاحة القرآن.

توجيه الترجمة إلى المسيحيين النساطرة ومحاولة إدماجهم في محيطهم العربي الإسلامي لا يتضح فقط من خلال استعارة بلاغة القرآن، ولكنه يتبدى أيضًا من خلال بث العقيدة النسطورية في متن الترجمة على نحوٍ يؤكد أن الجمهور الأول المستهدف من الترجمة هم أتباع المسيحية المشرقية. للتأكيد على الهوية النسطورية، لا يكتفي الصوباوي بتغيير دلالات بعض الألفاظ، لكنه يلجأ أحيانًا إلى إضافة عبارات كاملة، مثلما نجد في ترجمته للآيتين 31 و32 من الإصحاح الأول من إنجيل لوقا، وفيهما يُبَشِرُ الملاك مريم العذراء بميلاد المسيح، فيقول (حسبما ورد في ترجمة فانديك): "وَهَا أَنْتِ سَتَحْبَلِينَ وَتَلِدِينَ ٱبْنًا وَتُسَمِّينَهُ يَسُوعَ. هَذَا يَكُونُ عَظِيمًا، وَٱبْنَ ٱلْعَلِيِّ يُدْعَى، وَيُعْطِيهِ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَهُ كُرْسِيَّ دَاوُدَ أَبِيهِ". يُترجم الصوباوي نفس الآيتين على هذا النحو:

وَتَلِدِينَ ابنًا تُبهِرُ حَالُهُ العُقُول،

وتَدعِينَ اسمه إيشوع، وهُوَ المُخَلِّصُ المَأمُول.

هذا يَكُونُ عَظِيمًا، وَقَدرُهُ جَلِيل،

وابنَ العَلِيِّ يُدعَى، لاتِّحَادِهِ بالكلمة الذِي هُوَ مِنَ الله مولُودٌ ومعلول (ص 119).

أضاف الصوباوي إلى الآيتين عبارة كاملة يُبرِز فيها تصور النساطرة عن طبيعة المسيح باعتباره إنسانًا اتحد بكلمة الله، وليس بوصفه كلمة الله غير المخلوق وغير المعلول، كما يشير في عبارته المُضافة. على نحوٍ مشابه تأتي ترجمته للآيتين 42 و 43 من نفس الإصحاح والتي ترد على لسان أليصابات عندما تزورها مريم العذراء؛ تقول إليصابات مُرَحِبَةً (في ترجمة فانديك) "مُبَارَكَةٌ أَنْتِ فِي ٱلنِّسَاءِ وَمُبَارَكَةٌ هِيَ ثَمَرَةُ بَطْنِكِ !فَمِنْ أَيْنَ لِي هَذَا أَنْ تَأْتِيَ أُمُّ رَبِّي إِلَيَّ؟ "، فيما يُترجم الصوباوي نفس الآيتين هكذا:

ومُبَارَكَةٌ هِي الثمَرَة والبَشَر الَّذِي فِي حَشَاكِ مَجبُول.

مِنْ أيْنَ لِي أن أَلمَّتْ بِي أُمُّ مَولايَ، زائرةً مَعَ شَرَفِ المَحمُول؟ (ص 121).

لاختيار الألفاظ دلالته على وضوح النسطورية، خصوصًا فيما يتعلق بالتصور عن شخصية المسيح الذي يوصف هنا بأنه "بشر"، "مجبول" وأنه "مولى" (وليس رب). الأمثلة الدالة على ابتناء هوية المسيحيين النساطرة داخل الترجمة كثيرة. والمؤكد أن هذا هو السبب الرئيسي الذي حصر شيوع واستخدام الترجمة داخل الكنائس المشرقية فقط.

كيف وتحت أي ظروف اجتماعية وثقافية ودينية تم تحدي هذه الممارسة اللغوية (وما يرتبط بها من إنتاج للمعرفة المقدسة لتدعم هوية جمعية ما) في ترجمة الكتاب المقدس على النحو الذي نراه الآن في ترجمات تبتعد كثيرًا في لغتها وبلاغتها عن النص القرآني؟ تحتاج الإجابة عن هذا السؤال إلى النظر في ترجمات الكتاب المقدس التي أُنتِجت في القرن التاسع عشر والتي لعبت دورًا محوريًا – لا سيما الترجمة المعروفة بفانديك-البستاني – في إعادة النظر في الاعتقادات والأعراف السائدة doxas التي قام عليها حقل ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية.

ترجمات القرن التاسع عشر وإعادة تعريف اللغة المقدسة

لم تكن ترجمة الصوباوي، بممارساتها اللغوية المائزة، هي الحالة الوحيدة في تاريخ ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية. يشير بيلي وستال إلى شيوع هذه الممارسة الترجمية ويدللان على ذلك بوجود خمس ترجمات للأناجيل على الأقل في العصور الوسطى استخدمت النثر المسجوع على هذا النحو (Bailey and Staal 5). يعلق بيلي وستال على واحدة من هذه الترجمات (والتي تم إنجازها عام 993) وهي مخطوطة محفوظة بالفاتيكان تحت رقم 18 مخطوطات عربية بالقول:

> إن تَمَيُز مخطوطة الفاتيكان العربية رقم 18 لا يرجع فقط إلى أسلوبها، بل إلى استخدامها العديد من الألفاظ العربية التي تبدو لنا الآن ذات طابع إسلامي واضح. يمكن تفسير ذلك بواحدٍ من إثنين: إما أن المسيحيين العرب والمسلمين العرب كانوا خلال تلك الفترة أقرب إلى بعضهم البعض من حيث الاستخدام اللغوي مما هم عليه اليوم، أو أن هذه الترجمات صاحبها جهد أدبي على نحوٍ يجعلها موجهة أساسًا إلى جمهور من المسلمين. التفسيران باعثان على التفكير. بغض النظر عن أي التفسيرين أقرب للحقيقة، فإن هذه الترجمات تعكس حريةً لافتة في الصياغة لا نراها في أي تراث ترجمة حتى القرن العشرين (Bailey and Staal 5).

أمام ترجمة الصوباوي التي نعلم عنها أنها أنتِجت ليتم تلاوتها على جمهور المتعبدين المسيحيين في كنائس المشرق، يمكن القول أن بعض هذه الترجمات المشار إليها هنا كانت موجهة أساسًا للمسيحيين وهو ما يُرَجِح وجود تقارب في لغة الخطاب الديني بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى، وهو ما يعنى أيضًا وجود محاولات جادة للتقارب بين الهويتين الدينيتين . الأمر الذي يفسر لنا حيرة بيلي وستال أنهما لا يشيران في دراستهما إلى ترجمة الصوباوي في رصدهما لقائمة الترجمات العربية للكتاب المقدس منذ القرن التاسع وحتى القرن العشرين، وربما يكون إسقاط ترجمة الصوباوي من هذه القائمة مقصودًا وذلك لخروج هذه الترجمة على المعتقد اللاهوتي السائد لدي جموع المسيحيين فيما يتعلق بطبيعة المسيح. إن تآكل رأس المال الرمزي لأي ترجمة للكتاب المقدس بما يعرضها للتغييب من حقل الترجمات لا ينتج فقط عن تعليم لاهوتي داخل الترجمة يتعارض مع السائد، ولكنه ينتج أحيانًا عن تغيير في معتقدات المترجم بعد إنجازه للترجمة، حتى لو كان ما أنجزه في ترجمته متسقًا تمامًا مع العقائد السائدة. المثال الأوضح على ذلك هو الترجمة التي قام بها فارس الشدياق بدعمٍ من هيئة إرسالية إنجليزية تسمى جمعية ترقية المعارف المسيحية، والتي نشر العهد الجديد منها عام 1851، فيما نشرت ترجمة الكتاب المقدس كاملةً عام 1857[19]. لم يتجاوز انتشار هذه الترجمة طبعتها الأولى[20]، ولعل ذلك مرجعه تحول الشدياق إلى الإسلام، وهو ما قد يكون سبب حرجًا للهيئات المسيحية ورؤساء الطوائف إذا ما سمحوا بتوزيع هذه الترجمة مع إنكار صاحبها لمعتقده الديني.

إلا أن تصادم معتقدات المترجم مع المعتقدات السائدة ليس هو السبب الأوحد الذي يؤدي إلى تآكل رأس المال الرمزي لترجمة ما من ترجمات الكتاب المقدس ومن ثم فقدانها لحضورها. إن ترجمة الصوباوي لم يتم تغييبها في التيار السائد للمسيحية العربية فقط، ولكنها أيضًا لم تعد متداولة في كنائس المشرق نفسها، والسبب هنا يرجع إلى لغة الترجمة "غير المأنوسة" التي جعلتها غير مقبولة من جموع المسيحيين المشرقيين بعد القرن الرابع عشر (خوري 71). تأتي لحظات في تاريخ حقل ترجمات النصوص المقدسة يُعاد فيها النظر في الممارسات اللغوية للمترجمين، كما يُعادُ تعريف شروط "اللغة المقدسة". لا

شك أن التغيرات الثقافية والاجتماعية الهائلة التي حدثت في العالم العربي في القرن التاسع عشر قد أثَّرت بشكلٍ بالغٍ على الذائقة اللغوية لمُنتِجي الثقافة العرب، ومنهم المُترجمين. وهذه الذائقة الجديدة طالت – فضلًا عن الكتابة والترجمة الأدبية – ترجمة الكتاب المقدس أيضًا، ولعل العامل الأكثر تأثيرًا في تغير معايير ترجمة الكتاب المقدس، على النحو الذي أزاح ترجمة الصوباوي وما شابهها خارج الحقل، هو إسهامات الإرساليات الأجنبية (البروتستانتية منها والكاثوليكية) في نشاط الترجمة في القرن التاسع عشر.

لعل الترجمة الأهم والأكثر تأثيرًا حتى الآن في أوساط المسيحيين العرب والتي تم إنتاجها في القرن التاسع عشر هي الترجمة التي قامت بها الإرسالية الأمريكية والتي عرفت لاحقًا بترجمة البستاني-فانديك. اللافت في هذه الترجمة أنها ضمت في فريق العمل الذي أنجزها مُرْسَلَيْن أمريكيين من المستعربين الذين تعلموا العربية وأتقنوها، فضلًا عن اتقانهم للغات الكتابية الأصلية، وهذين هما الدكتور إيلي سميث الذي بدأ مشروع الترجمة عام 1849، لكنه توفي عام 1857 قبل أن يكمل المشروع، والدكتور كورنيليوس فانديك الذي تولى مشروع الترجمة بعد رحيل سميث . كما ضم الفريق أيضًا مترجمين ولغويين لبنانيين هم بطرس البستاني وناصيف اليازجي والشيخ الأزهري يوسف الأسير. قام هذا الفريق بالانتهاء من ترجمة الكتاب المقدس كله عام 1865 لتظل هذه الترجمة هي الأكثر شيوعًا وقراءةً في كنائس المسيحيين العرب حتى الآن. وكان لهذه الترجمة الدور الأكبر في إعادة النظر في اللغة التي يجب أن يترجم بها الكتاب المقدس، إذ كسرت الصمت – على حد تعبير بورديو (*e Field 83Th*) في سياق حديثه عن المُنتجات الثقافية التي تتحدى الأعراف السائدة– عما هو سائد ومُتعارَف عليه في ترجمة الكتاب المقدس. والأسباب وراء تحدي الأعراف السائدة في ترجمات العصور الوسطى تعود – كما ذكرنا – إلى التغير في لغة الكتابة في القرن التاسع عشر على النحو الذي أصبحت فيه لغة النثر المسجوع غير قادرة على الوفاء بحاجات جيل جديد من القراء تشكلت ذائقتهم بفعل قرائتهم للأداب الأجنبية في لغاتها الأصلية وفي ترجماتها العربية. كما تعود أسباب تحدي هذه الأعراف إلى أهداف الإرسالية الأمريكية نفسها من وراء الترجمة. لم تهدف الإرسالية إلى التوجه بهذه الترجمة بشكل مباشر إلى المسلمين العرب، وإن كانت تسعى إلى كسب احترامهم للترجمة ولغتها بوصفها نصًا مُقدسًا. الجمهور الأول المستهدف من هذه الترجمة كان ما أسماه المرسَلون الأمريكيون بالمسيحيين الإسميين (Grafton 52)، أي أتباع الكنائس التقليدية من كاثوليك وأرثوذكس ممن اعتبرهم المرسلون "جاهلين بشكلٍ مزرٍ بالمسيحية الحقيقية" على حد تعبير المُرسل الأمريكي بليني فيسك عشية سفره إلى الشرق الأوسط لتبشير "المسيحيين بالإسم" (Grafton 44). هذا الاهتمام بالمسيحيين العرب من الكنائس التقليدية حَتّم استخدام لغة عربية حديثة بعيدة في ذائقتها عن لغة القرآن، بسبب ما كان يمكن أن تسببه ترجمة متشبهة بلغة القرآن من حساسيات طائفية في ذلك الوقت، لا سيما في منطقة الشام. في أحد تقاريره الموجهة إلى الإرسالية الأمريكية في المرحلة الأخيرة للترجمة، يكتب فانديك قائلًا:

> يُفَضِل البعض استخدام الأسلوب "القرآني"، أي الإسلامي، بما يعنى ذلك من استخدام للألفاظ والتعبيرات الخاصة بالمسلمين. **لكن كل الباحثين المسيحيين الناطقين بالعربية[21] رفضوا رفضًا قاطعًا هذا الخيار**. وتم الإتفاق على استخدام لغة عربية بسيطة، ولكن رائقة، خالية من الألفاظ الأجنبية، كما أنها لا تضحي أبدًا بالمعنى لحساب التركيب النحوي أو المراوغة البلاغية أو جرس الألفاظ (Smith and Van Dyck 28)

هذا التوجه من جانب فانديك وفريق المترجمين العاملين معه انعكس على الخيارات اللفظية والصياغة اللغوية في هذه الترجمة والتي تظهر محاولة واضحة للابتعاد بالترجمة عن بلاغة القرآن، رغم الحفاظ على الفصاحة. على النقيض من ترجمة الصوباوي التي كانت تسعى للبحث عن فضاء لغوي مشترك يجمع بين النص القرآني والنص الكتابي في ترجمته العربية، عمدت ترجمة البستاني-فانديك إلى البحث عن مساحة لغوية خاصة بها، وإن لم يتسنى ذلك كان يتم تعريب ألفاظ من لغات أخرى. مثال ذلك "ناموس" (وهي تعريب للفظة اليونانية νόμος وتُنطَق "نوموس") بدلًا من "شريعة" (في ترجمة الصوباوي)، و"تلميذ" (وهي تعريب للفظة عبرية) بدلاً من "حواري"، و"الصعود" بدلًا من "المعراج"، وهكذا.

كذلك سعت هذه الترجمة إلى ابتناء هُوية بروتستانتية عربية، وذلك من خلال تعمد الاشتباك المباشر مع نصوص الآيات التي وردت في الترجمات الكاثوليكية العربية السابقة على نحوٍ يدعم سلطة الكنيسة الكاثوليكية. كل الآيات المتعلقة بتعاليم وهوية الكنيسة الكاثوليكية تم مساءلتها من خلال خيارات لفظية معينة تجعل القارئ يعيد النظر في تعاليم الكنيسة ومن ثم سلطتها. هذه الخيارات أثارت حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي ما لبثت أن قامت بتكليف بعض أعضاء الإرسالية اليسوعية في بيروت بالرد على ترجمة البستاني فانديك؛ وجاء الرد في صورة كتيب صغير وضعه الآب يوسف فان هام اليسوعي تحت عنوان "كشف التلاعب والتحريف في مس بعض آيات الكتاب الشريف" والذي صدر عن مطبعة الآباء اليسوعيين ببيروت عام 1872. في هذا الكتيب يرصد فان هام اليسوعي ستة عشر آية تم ترجمتها – من وجهة نظره – على نحوٍ يهدم سلطة الكنيسة الكاثوليكية ويؤسس لسلطة طائفة مسيحية جديدة في بلاد العرب. هذا التحدي لسلطة الكنيسة دفعها إلى القيام بترجمة كاثوليكية جديدة تم إنجازها عام 1881 مع مقدمة تشيد بفضل النسخة الجديدة على ما أسمته المقدمة "نسخة الهراطقة" (الترجمة اليسوعية ص 7).

جاء نشر ترجمة البستاني-فانديك عام 1865 اذن كمحاولةً من الإرسالية الأمريكية لإزاحة الترجمات الكاثوليكية خارج حقل ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية وتحدي مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية التي أنتجت هذه الترجمات. لم تكن تلك المحاولة الأولى لتحدي الترجمات الكاثوليكية. قبل أن يبدأ إيلي سميث مشروع ترجمته احتاج المُرسَلون الأمريكيون لنسخة عربية من الكتاب المقدس لاستخدامها في أنشطتهم التبشيرية، ولم يكُن مُتاحًا وقتها إلا الطبعة العربية الكاثوليكية المعروفة بال Propaganda Fide Bible والتي كانت قد طبعت عام 1671، فما كان من المرسلين الأمريكيين أن أعادوا طبعها بعد تعديل بعض نصوصها وحذف مجموعة الأسفار القانونية الثانية (الأبوكريفا) التي يعتمدها الكاثوليك ولا يعترف بها البروستانت.

في محاولتها إزاحة الترجمات الكاثوليكية من حقل ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية، اعتمدت ترجمة فانديك-البستاني على استراتيجيتين: أولًا، تحدي شرعية الكنيسة الكاثوليكية من خلال نزع العصمة عن شخصية القديس بطرس الذي تستمد منه المؤسسة الكاثوليكية شرعيتها؛ ثانيًا، تفنيد التعاليم اللاهوتية التي تقوم عليها الكاثوليكية وتمنحها سلطة التحكم في أتباعها. هذا التهديد لعصمة المؤسسة الكنسية وشرعية تعاليمها هو ما دفع الأب فان هام اليسوعي لإصدار الكتيب المشار إليه والذي حمل عنوانًا فرعيًا دالًا هو "تفنيدًا لما أحدثته أيدي إنجيلي بيروت في نسختهم العربية". في مقدمته لهذا الكتيب يرصد فان هام الخطوط العريضة لمؤلَفِه، ويحدد الآيات الستة عشر التي يراها مهددة للكنيسة وتعاليمها؛ ومن بين ما يقوله في هذه المقدمة أن ترجمة البستاني-فانديك تلاعبت في "آية الإنجيل الطاهر المُصَرِحة بسلطان

وعصمة بيعة الله المقدسة ورأسها الأعظم خليفة بطرس الصفا ونائب السيد المسيح على الأرض" (كشف التلاعب، 5). الإشارة هنا إلى الآيتين 32 و33 الواردتين في الإصحاح الثاني والعشرين من إنجيل لوقا وهي عبارة قالها المسيح في سياق تحذيره لبطرس من إنكاره له بعد القبض عليه لمحاكمته، يقول المسيح لبطرس مناديًا إياه بإسمه القديم (سمعان) قبل أن يمنحه المسيح اسمًا جديدًا:

> سمعان سمعان، هوذا الشيطان طلبكم لكي يغربلكم كالحنطة، ولكنني طلبتُ من أجلك لكي لا **يفنى** إيمانك (ترجمة البستاني-فانديك).

اللفظة محل الخلاف هنا هي الكلمة اليونانية ἐκλείπω والمترجمة هنا إلى "يفنى". وهذه الترجمة من وجهة نظر فان هام اليسوعي تنزع العصمة عن شخصية بطرس الرسول لما توحي به من إمكانية فناء إيمانه وزواله، بينما الكلمة من وجهة نظره يجب أن تترجم إلى "ينقص" كما وردت في الترجمات الكاثوليكية السابقة على ترجمة الإرسالية الأمريكية ومنها ترجمة جرمانوس فرحات، أسقف حلب الماروني، التي نشرها عام 1729، وأعاد رئيس أساقفة بيروت الماروني طبعها في عام 1865 وهو نفس العام الذي صدرت فيه ترجمة البستاني-فانديك، وهو أمر له دلالته . ويؤكد فان هام على خطورة ما وصفه بتلاعب البروتستانت بهذه الآية لأنها " من الأهميات في المسائل العقائدية وفيها ما يتعلق بامتيازات بطرس صخرة الإيمان القويم" (كشف التلاعب، 8).

فضلًا عن تحديها لعصمة الكنيسة، حاولت ترجمة البستاني- فانديك (على الأقل من وجهة نظر اليسوعيين) مساءلة التعاليم التي تمنحها سلطتها على أتباعها. من بين هذه التعاليم ما يتعلق بسلطة الكهنوت، حيث يلاحظ أن الكلمة اليونانية πρεσβύτερος تُترجم في مواضعٍ عدة إلى شيوخ، فيما يرى الأب فان هام اليسوعي أنها لا بد أن تترجم إلى "كهنة". مثال ذلك ما ورد في الآية رقم 14 من رسالة يعقوب الإصحاح الخامس:

> أمريضٌ أحدٌ بينكم فليدعُ **شيوخ** الكنيسة، فيصلوا عليه (ترجمة البستاني-فانديك)

لفظة "شيوخ" تتحدى سلطة الكهنوت وتقصر سمات المسئولين عن رعاية المسيحيين على الخبرة المرتبطة بالتقدم في العمر، دون أن تكون هذه المسئولية مرتبطة بسلطان إلهي مقدس. الأمثلة كثيرة على الآيات التي يمكن من وجهة نظر ما أن نرى صياغتها مهددة للكنيسة الكاثوليكية وما أنتجته من ترجمات تدعم سلطتها. هذا التهديد للمؤسسة وسلطتها هو ما عبر عنه فان هام بوضوح في خاتمة كتيبه، إذ يقول مخاطبًا قارئه:

> فقد لاح للقارئ الحبيب أن الآيات التي حرفها الأبروتستانت ليست بآيات لا يعتمد عليها إذ أنها أخص الآيات التي أبان الله بها في كتابه الشريف أخص الحقائق الكاثوليكية نظير سلطان بيعة الله المقدسة وعصمتها وعصمة رأسها المنظور ووجود التقليدات الإلهية وسلطان هذه التقليدات (كشف التلاعب، 83)

خاتمة

محاولة كتابة "التاريخ الاجتماعي" لنص له هذا الحضور التاريخي في سياقات زمنية وعقائدية واجتماع-ثقافية مختلفة أمرٌ يحمل الكثير من التحديات للباحثين في دراسات الترجمة. وهذه التحديات لها علاقة بتعقيد النص، في انتاجه وتلقيه، وهو ما يعنى ضرورة مد الجسور بين دراسات الترجمة والدراسات الكتابية وتاريخ الجماعات الدينية بالإضافة إلى تاريخ الأفكار. تمثل هذه الدراسة محاولة مبدئية لطرح سؤال التوتر (أو ربما التجاور) بين تصورين عن "المقدس" وتجلياته في اللغة. النظر في ترجمات بعينها كترجمات الصوباوي والبستاني-فانديك تؤكد لنا أن ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية لا يمكن فك شفرتها اللغوية والثقافية دون الحفر في بنية هذه الترجمات للكشف عن هذا التوتر/التجاور؛ وأهمية هذه البنية اللغوية هي في دلالتها، ليس فقط على توزيع الفضاء اللغوي بين هذين التصورين عن المقدس، وإنما في إحالتها إلى بنية اجتماعية-ثقافية تجمع بين أصحاب التصورين في علاقة تتغير في شكلها وفي تراتبيتها في الزمان والمكان.

كذلك يكشف التاريخ الاجتماعي لهذه الترجمات عن تصورات متباينة عن المقدس داخل الجماعة الدينية الواحدة: فالأساس الهرمنيوطيقي الذي تقوم عليه ترجمة الصوباوي يختلف في ترجمة البستاني-فانديك، كما يختلف في حالة الترجمة اليسوعية. هذه الترجمات المتباينة للنص الواحد تفتح الباب أمام كسر تلك "الهوية المصمتة" التي وُضِع فيها المسيحيون العرب على نحوٍ تجاهل التعدد في الرؤى والتصورات داخل هذه الهوية.

كما تكشف هاتان الترجمتان عن دور المؤسسات الداعمة للترجمة (الكنيسة السريانية في حالة ترجمة الصوباوي، والإرسالية الأمريكية في حالة ترجمة البستاني-فانديك) ودور الجمهور المستهدف في صياغة لغة الترجمة. الجمهور الأول في حالة ترجمة الصوباوي كان المسيحيون السريان تحت الحكم العربي، والذين كانت الترجمة بالنسبة لهم وسيلة لتبيان "قداسة" نصهم الديني التي لا تقل – من وجهة نظر الصوباوي – عن قداسة النص القرآني، كذلك كانت الترجمة داعمةً لهويتهم كمشاركين ومسهمين في الحضارة العربية. أما ترجمة البستاني-فانديك فكان جمهورها الأول هم المسيحيين العرب من أتباع الكنائس التقليدية، خصوصًا الكنيسة الكاثوليكية، ومن ثم سعت هذه الترجمة إلى ابتناء هوية بروتستانتية عربية متحررة من فكرة عصمة المؤسسة الكنسية وتسلطها على أتباعها من خلال تعاليمها.

---

[1]أستخدم لفظة 'حقل' في هذه الدراسة بالمعنى الذي أشار إليه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في دراساته عن آليات الإنتاج الثقافي.

[2]أستخدم عبارة 'مُنتِجُو الترجمات' في هذه الدراسة للتأكيد على الترجمة بوصفها فعل جماعي لا ينحصر في الأداء اللغوي للمترجم، لكنه يضم أيضًا إسهامات المراجعين والمُحررين اللغويين ومُصممي الأغلفة وغيرهم من الأفراد والمؤسسات الذين يقومون بأدوارٍ مختلفة لتصل الترجمة إلى شكلها النهائي الذي يستهلكه المُتلَقُّون.

[3]تم استخدام قُراء تجريبيين في ترجمات الكتاب المقدس التي أُنتِجت في القرن التاسع عشر مثل **ترجمة البستاني-فانديك والترجمة اليسوعية**، كما يتم استخدامهم في الترجمات الأحدث مثل **المعنى الصحيح لإنجيل المسيح** التي صدرت في طبعتها الأولى عام 2007.

[4]أحيانًا تنحصر شرعية ترجمة ما داخل طائفة واحدة: مثال ذلك الترجمة اليسوعية للكتاب المقدس التي يقتصر استخدامها داخل الكنائس الكاثوليكية العربية، ولا تستخدم في الخدمات الكنسية للطوائف الأخرى إلا من جانب أفراد بغرض البحث الشخصي. هذا على العكس – مثلًا –

من ترجمة فانديك التي تمتعت منذ طباعتها برأس مال رمزي مَكَّنها من تجاوز الطوائف البروتستانتية ليسمح باستخدامها وتداولها في الكنائس الأرثوذكسية.

[5]الترجمات من الإنجليزية إلى العربية الواردة في هذه الدراسة من وضعي، ما لم يتم الإشارة إلى عكس ذلك.

[6]هناك بعض المخطوطات التي يُرجعها بعض الدارسين إلى القرن الثامن، مثل مخطوطة الأناجيل العربية المحفوظة بمكتبة الفاتيكان تحت رقم 13 مخطوطات عربية؛ وجدير بالإشارة هنا أن القرن الثامن هو تاريخ "خامة المخطوطة"، بينما الترجمة نفسها قد تكون أقدم من ذلك، حسبما يشير بيلي وستال – أنظر (Bailey and Staal 4)؛ ويُرجح بيلي في مرجعٍ آخر أن تكون الترجمات الأولى للأناجيل قد بدأت في القرن الرابع – أنظر (بيلي 4).

[7]من بين الدراسات الأخرى اللافتة التي تحاول فهم العلاقة بين الإلهي والبشري، والروحي والمادي في اللاهوت المسيحي وتوظيفها لتفسير نص الترجمة في علاقته بالنص الأصلي الدراسة التي قام بها ثيو هيرمانز في الفصل الرابع من كتابه المعنون The Conference of the Tongues

[8]هناك بعض المحاولات المحدودة لترجمة بعض أجزاء من الكتاب المقدس (لا سيما الأناجيل وسفر المزامير) إلى العاميات العربية ولكنها لم تلقَ قبولًا وسرعان ما توقف تداولها بعد طبعاتها الأولى.

[9]نسبةً إلى نسطور (381-451) بطريرك القسطنطية الذي نادي بأن المسيح وُلِد إنسانًا ثم صار كلمةُ الله بعدما حلَّ الروح القدس عليه عند تعميده من يوحنا المِعمدان في نهر الأردن. الاختلاف الأساسي بين النسطورية والتيار اللاهوتي السائد في المسيحية أن النسطورية ترى في شخصية المسيح طبيعتين مستقلتين، غير متحدتين: الإنسانية والإلهية، وبالنسبة للنساطرة فقد كانت هناك صلة ما بين الله والمسيح الإنسان، بدأت بعد المعمودية وانتهت بموت المسيح على الصليب. هذا التعليم أدى إلى حدوث الانشقاق الكنسي المعروف بعد مجمع أفسس وانفصال كنيسة المشرق السريانية عن التيار الرئيسي للمسيحية؛ وبعد إغلاق مدرسة الرها اللاهوتية (القريبة من نُصيبين) بسبب الاضطهاد، نزح النساطرة إلى مدينة نصيبين التي صارت مركزًا رئيسيًا لكنيسة المشرق النسطورية منذ القرن الخامس. للتعرف على تفاصيل النسطورية، أنظر (Hill 90-92).
يمكن للقارئ المدقق أن يرى أصداء تعاليم نسطور في ترجمة الصوباوي.

[10]من بين هؤلاء الفلاسفة والمترجمين الحنين بن إسحق (808 – 873)، إسحق بن حنين (ت 910)، أبو بشر متى بن يونس (ت 940) ويحيى بن عدي (893 – 974)، وأبي الفرج بن الطيب (ت 1043).

[11]يوجد في العربية مرجعان أساسيان هما الدراسة الضافية التي وضعها الخوري سامي خوري في تقديمه لطبعة جديدة من ترجمة الصوباوي نشرت عام 2007 ضمن سلسلة التراث العربي المسيحي الصادرة عن مركز التراث العربي المسيحي في لبنان؛ كما اعتمدت أيضًا على دراسة إفرام يوسف المعنونة **الفلاسفة والمترجمون السريان** المنشورة ضمن المشروع القومي للترجمة عام 2010.

[12]كل الاقتباسات من الترجمة من النسخة المحققة التي نشرها سامي خوري في بيروت عام 2007.

[13]هذه المفارقة التي تتسم بها الألقاب الدينية لا تقتصر فقط على السياق المسيحي العربي، لكننا نجدها أيضًا في السياق الإسلامي، مثلما نجد في لقب "خادم الحرمين" الذي يحمل في باطنه رأس مال رمزي تُخفيه الدلالة المعجمية المباشرة للألفاظ.

[14]قول مأثور في العربية غير معلوم المصدر، وإن كان البعض ينسبه إلى الخليفة عمر بن الخطاب.

[15]توجد تسع مقدمات في المخطوطات المتاحة لهذه الترجمة، ويرى خوري أن إحداها منحولة أضيفت لاحقًا من قِبل بعض النُسَّاخ (خوري ص 27، 28).

[16]أشرت هنا إلى موضع واحد ترد فيه اللفظة في النص القرآني، وإن كانت اللفظة الواحدة أحيانًا ترد في أكثر من موضع.

[17]اللفظة المستخدمة في الترجمة الشائعة الآن بين المسيحيين العرب والمعروفة بترجمة البستاني-فانديك هي "مذبح" التي اكتسبت تضمينات مسيحية واضحة منذ طبع هذه الترجمة عام 1865، في حين ظلت "محراب" مرتبطة في الأذهان بالمعجم القرآني.

[18]شهدت السنوات الأخيرة محاولات أخرى من جانب دار الكتاب المقدس في مصر لاستخدام العامية في الترجمة، وإن كان ذلك يتم من خلال الوسائط المتعددة والدراما البصرية، وليس النص المطبوع. هذه المحاولات تشهد نجاحًا نسبيًا بالمقارنة مع المحاولات الأولى للإرساليات.

[19]ساعد الشدياق في إنجاز هذه الترجمة أستاذان للعربية بجامعة كمبردج هما صموئيل لي وطوماس جاريث.

[20]قام الأب يوسف سروج بتصوير نسخة بالأوفست من هذه الترجمة بنفس "الفونت" القديم الذي طبعت به وقدم لها بمقدمة موجزة تحدث فيها عن أهمية تلك الترجمة التي تم نسيانها وتغييبها، وهي بذلك تشبه "الحجر الذي رذله البناؤون" والذي ربما تساعد إعادة طباعتها على أن تكون "حجر زاوية لترجمة عربية جديدة" (سروج 2)

[21]يقصد بذلك بطرس البستاني وناصيف اليازجي. كتبت هذه العبارة بحروف مائلة في الإنجليزية لتوكيدها.

ثبت المراجع العربية

ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

خوري، سامي. "مقدمة ودراسة". أناجيل عبد يشوع الصوباوي المُسَجَّعة. بيروت: مركز التراث العربي المسيحي، ٢٠٠٧.

الصوباوي، عبد يشوع. أناجيل عبد يشوع الصوباوي المُسَجَّعَة. بيروت: مركز التراث العربي المسيحي، ٢٠٠٧.

طرانجان، جميل حنا. الكتاب المقدس في اللغة العربية. القاهرة: مطبعة كلية اللاهوت، ١٩٣٦.

الكتاب المقدس (الترجمة اليسوعية). بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٨٨١

الكتاب المقدس (طبعة البستاني-فانديك). بيروت: مطبعة الإرسالية الأمريكية، ١٨٦٥

اليسوعي، فان هام. كشف التلاعب والتحريف في مس بعض آيات الكتاب الشريف. بيروت. مطبعة الآباء اليسوعيين، 1872.

يوسف، إفرام. الفلاسفة والمترجمون السريان. ترجمة شمعون كوسا. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.

Works cited in English

Baker, Mona and Hanna, Sameh. "The Arabic Tradition". *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2nd edition). Eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha. London and New York: Routledge, 2009, pp. 328-337

Bailey, Kenneth and Staal, Harvey. "The Arabic Versions of the Bible: Reflections on Their History and Significance". *Reformed Review*, 1982,36, 3–11.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice. New York and London: Routledge, 1984.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press, 1993.

Bourdieu, Pierre. The Rules of Art: Genesis and Structures of the Literary Field, trans. Susan Emanuel. Cambridge: Polity Press, 1996.

Grafton, David. *The Contested Origins of the 1865 Arabic Bible: Contributions to the Nineteenth Century Nahḍa*. Leiden: BRILL, 2015.

Griffith, Sidney. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Hanna, Sameh. *Bourdieu in Translation Studies: The Socio-cultural Dynamics of Shakespeare Translation in Egypt*. New York and London: Routledge, 2016.

Hermans, Theo. *The Conference of the Tongues*. Manchester: St Jerome Publishing, 2007.

Smith, Eli and Van Dyck, Cornelius. *Brief Documentary History of the Translation of the Scriptures into the Arabic Language*. Beirut: American Presbyterian Mission Press, 1900.

Zogbo, Lynell. 'Bible, Jewish and Christian. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2nd edition). Eds. Mona Baker and Gabreiela Saldanha. London and New York: Routledg, 2009, pp. 21-27.

Walls, Andrew. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. New York: Orbis Books, 1996.