الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة

معهد الترجمة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الترجمة موسومة ب:

التّرجمات الفرنسيّة للإشارات العلميّة في القرآن الكريم بين التّفسير اللغوي والاصطلاح العلمي

إعداد:
الحاج موساوي

إشراف:
أ. د حبيب مونسي

لجنة المناقشة:

الطاهر بلحيا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1-	رئيسا
حبيب مونسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا ومقررا
جازية فرقاني	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1-	عضوا مناقشا
نصر الدين خليل	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1-	عضوا مناقشا
محمد سعيدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
قادة عقاف	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2017 – 2018 م

بسم الله الرحمن الرحيم

واجب الشكر

الحمد لله الذي بنعمتهُ تتم الصالحات، وبتوفيقهُ ومعونتهُ تنال الدرجات، فلهُ الحمد أولا وآخرا موصولا باعتراف بالتقصير وعدم بذل كل مقدور.

وزخات الشكر، عرفانا بالجميل، أزفها لكل من أفادني معلما، أو نصحني موجها، أو ناقشني مفيدا منبها أو انتقدني مصححا مقوما

أوفر نصيب من ذلك للأستاذ المشرف الدكتور حبيب مونسي، ثم للجنة المناقشة، ثم لزملاء الدراسة ولرفقة العمل.

لكل من اقتبست من علمهُ، أو اقتطعت من وقتهُ، أو استنفذت شيئا من جهده أو زدت قليلا في نصبهُ، :

جازاكم الله خير الجزاء

إهداؤُها

لِمنْ أكْرمَها بقراءةٍ

أو جَادَ عَليْها بتقويمٍ

أو علَى مُختطّها بتعْليم

مقدمة

لم يحظ كتاب بمثل العناية والاهتمام الذي أولاه الدارسون، على اختلاف مشاربهم ونوازعهم، للقرآن الكريم؛ فلقد كان بعلو بلاغته وجميل مقاصده ملهما للفصحاء، ومرشدا للنبهاء، فحاولوا مضاهاة نظمه ومجاراة بيانه، مستأنسين بجُمل من معانيه وجنى من تراكيبه، كما أخرس جموعا من فطاحل الشعراء، ممن انبهروا بقوة لفظه ورونق عباراته، وانبرى خلق كثير لتدبر معانيه، وتقريبها ممن لا يدرك كنه مراميه، أو لم تُبلْغهم حظوظهم من لغة العرب مبلغا كافيا شافيا يوطّئ لهم فهم آياته والعمل بمحكماته.

ولم يكن الافتتان ببلاغة القرآن حكرا على العرب، بل حتى غيرهم، ممن أسلم أو لم يسلم، افتتنوا به هم أيضا، فسعى منهم من أسعفته الظروف إلى تعلم لغته، واضطرت بعضهم حالته أن يقرأه مترجما، فلقد أتى في السِّير أنّ القرآن تُرجم في عصر الصحابة، بل لنا أن نتذكر أن رسائل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ملوك الفرس والعجم كانت بالعربية، وفيها آيات، فلا شك أنّها كانت تُترجم للملوك.

والحق أنّ الجيل الأول الذي تلقى القرآن غضا طريا، شهد التنزيل وملابساته، وكان يتقن لغته التي بها نزل إتقانا جليا، ففهموا خطابه فهما عمليا، إذ أفادتهم سليقتهم اللغوية في ذلك، ولم يفصلوا بين العلم به والعمل به، فخلّدوا نهجا محكما سويا، أغناهم عن إضاعة الوقت وإهدار الجهد في المراء والجدال، وهو نهج في غاية الوضوح والإحكام، يسير لمن رام الأخذ به من الآنام.

لم يشتهر القرآن بإعجاز لفظه فحسب، بل إن له من المعنى ما قد يكون أبهر إعجازا من لفظه؛ لذلك فإعجازه كما هو متعلق باللفظ، فهو متعلق أيضا

بالمعنى، وإن كان اللفظ محصورا بعدد، فإنّ المعنى يقصر كل ذي عقل عن إدراك أوجهه وإحصاء جزئياته، ولو اعتنى بلفظ وحيد من ألفاظه.

وإن كان الأوائل قصروا فكرهم من القرآن على ما يقتضي العلمُ به العملَ به تعبدا، فإنّ أرتالا من الدارسين المتأخرين عنهم، زمنا ورتبة، نحَوا في قراءتهم للقرآن نَحْوا لا يعدوا أن يكون ردة فعل لما ساد في عصرهم. نخص بذلك ما اصطُلح عليه بالتفسير العلمي، وهو نوع من التفسير ينزع إلى تفسير آيات من القرآن بإعمال ما استجد من معارف في مجالات العلوم التجريبية، فبعضهم قيّد مسعاه بنهج لم ينل إجماعا، وأكثرهم أفرط مبالغا في التقميش في مقولات التجريبيين عما يزعم أنه تأكيد على صدق رسالة القرآن، وهذا المسعى له من الأخطار ما يدركه من يعلم حقيقة الإيمان بالوحي، ويعي طبيعة نتائج البحوث التجريبية. ولقد بلغ من تأثير تلك النزعة أن قراءة القرآن بعد أن كانت لمحض التعبد، أي غايةً في حد ذاتها، قد صُيّرت وسيلة فقط محصورة في الآيات التي وصفوها أنها تحوي إعجازا علميا.

لا جدال أن في القرآن الكثير من الآيات التي تحوي من المعارف مما لم يصل الإنسان إلى إدراك بعض جزئياتها إلا في العصور المتأخرة، بعد أن بلغ شوطا بعيدا في البحث وحاز آلات عجيبة مكنته من الاطلاع على ما كان متعذرا عليه سابقا. لكن إذا أمعنا النظر في تلك الآيات، أمكن إرجاع إعجازها العلمي إلى الإعجاز اللغوي للبيان القرآني، إذ الكلام هو نفسه، والألفاظ ذاتها، وإنما يتباين الناس في رتبة الإدراك، ولو لم يصل الإنسان إلى ما وصل إليه من العلوم، لما سمعنا بعبارة الإعجاز العلمي أو التفسير العلمي. فالأسلم، إذن، أن يصطلح على تلك الآيات بالإشارات العلمية، وهذا من باب التنزل لا غير، لكون القرآن كلُّه علما، وكل لفظ منه معجز في موضعه.

ليس مستبعدا أن تتأثر ترجمة القرآن، في عصرنا هذا، بتلك النزعة التفسيرية الحادثة، كيف لا وترجمة القرآن هي خطاب أصلا للقارئ الغربي، حيث التفكير كلُّه منصبغ بالعلم التجريبي. إلا أنّ ذلك قد يواجه معضلة كبيرة، وهي كيف نترجم كلاما معجزا متقيدين بنظريات وفرضيات علمية مقيدة بقصور عقول أصحابها، ومرهونة بنسبية تصورها للكون. فإذا كان مسعى أهل التفسير العلمي هو التدليل على صدق القرآن، فإنّ ترجمة الإشارات العلمية بمراعاة نتائج العلم التجريبي قد تأتي بالدليل العكسي، لكون نتائج العلوم التجريبية نسبية، بل قابلة للنقض والتخطئة، ولكون دلالات اللفظ القرآني الواحد غير محصورة.

لقد غدت ترجمة القرآن الكريم واجبا محتما، وليست ضرورية فحسب، إلاّ أن الواقع يشهد أن أغلب الترجمات، لا سيما إلى اللغة الفرنسية، قام بها مترجمون غير مسلمين، أو ينجزها منتسبون إلى الإسلام تغلب عليهم أيديولوجية معينة، أو عقيدة متحيزة.

لكل هذه الاعتبارات، ارتأى الباحث دراسة موضوع ترجمة الإشارات العلمية في القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، متوسلا بذلك إلى خدمة القرآن الكريم مرابطا على ثغر الترجمة.

لم يكن ميل الباحث لدراسة هذا الموضوع مجردة نزوة عارضة، بل للموضوع ما يبرره على المستوى النظري والتطبيقي أيضا.

فالأهمية النظرية والعلمية للدراسة تتمثل في محاولة الباحث تبيُّن مدى إمكانية تطبيق نظريات الترجمة في ترجمة القرآن الكريم، كما يسعى البحث من خلال الموازنة بين المقترحات النظرية ومن خلال تحليل الممارسات الفعلية إلى التمهيد لاقتراح منهج ترجمة يتماشى مع خصوصية القرآن الكريم.

أما الأهمية التطبيقية للبحث فتتلخص في استبانة آثار الترجمات الفرنسية في معاني القرآن الكريم، ما تعلق منها بالمترجم، أو بالمنهج، أو باللغة، وذلك سعيا لاقتراح نهج لتمحيص الترجمات المنشورة، واقتراح حلول ناجعة تفيد في تأدية رسالة القرآن الكريم عبر الترجمة بطريقة أسلم.

فمشكلة البحث يلخصها السؤال التالي: كيف نفهم الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم؟ وكيف نترجمها؟

تتفرع عن هذا السؤال الرئيس جملة من التساؤلات من أهمّها:

- ما الإشارات العلمية في القرآن الكريم؟
- كيف تعامل معها المفسرون الأوائل؟ كيف فسرها المتأخرون؟
- كيف نقلها المترجمون إلى الفرنسية؟ وما أنجع السبل في نقل دلالاتها دون إخلال بها، ودون مصادمة القارئ الغربي؟

إن أيّ مترجم يروم أن ينجز ترجمة تراعي خصوصيات الأصل يفترض فيه أن يتبنى منهجا مناسبا لخصوصية النص، كما يفترض فيه أن لا يُخضع النص ذاته لاختيارات منهجية تم تبنيها مسبقا. أما وكون النص موضوع الترجمة هو القرآن، فإن من الافتراضات التي تفرض حضورها في ذهن الباحث أنّ نظريات الترجمة غربية المنشأ، في أغلبها، ولكونها تنسب إلى أشخاص لا أكثر، فإن صلاحيتها لترجمة القرآن الكريم، ككل، أو لإشاراته العلمية فقط، محل شك، لذلك فإنّ خصوصية القرآن تستلزم أن تكون ترجمته وفق منهج يؤسس له من يُقِر بخصوصية القرآن ويعمل على مراعاتها نظرا وعملا. يُفترض أيضا أنّ تَيسُّر الترجمة مرهون بالنهج التفسيري الذي يلجأ إليه المترجم لتبين مرادات النص واختيار أنسب المعادلات لها في اللغة الناقلة. ولكون مدونة

البحث هي ترجمات للقرآن نشرت في العصر الحديث؛ فإنّه من المتبادر للذهن أن يظهر بعضُ تأثير لنزعة التفسير العلمي في بعضها، بل قد يكون لها توجيه في تحديد المقابل بالفرنسية.

ولبلوغ إجابات عن هذه التساؤلات ارتسمت خطة البحث على النحو التالي:

جزء نظري لضبط مفاهيم تتعلق بالموضوع ينبني على أساس وضوحها موقف الباحث، يضم هذا الجزء فصولا ثلاثة:

أولها موسوم بالتنظير للترجمة وترجمة القرآن الكريم، يسعى هذا الفصل إلى مساءلة مقترحات بشأن ترجمة النصوص الدينية عموما، وذلك لاستبانة مدى صلاحيتها منهجا لترجمة القرآن الكريم عموما، وآيات الإشارات العلمية خصوصا. يتناول هذا الفصل مقترحات منظري الترجمة وممارسيها، وحتى دارسيها، سواء من غربيين أو مسلمين، لتتسع النظرة، ويتمكن الباحث من تبني موقف ترجمي واضح المعالم ذي أسس نظرية مبرَّرة، تكون على وفق تفاصيله دراسةُ المدونة.

يليه فصل ثان يحدد المنهج التفسيري الذي اختاره الباحث لدراسة الإشارات العلمية ودراسة ترجماتها. وهو منهج التفسير اللغوي، يفصل الباحث فيه آليات هذا المنهج ومبررات اعتماده، ومسوغات وصفه أنه أنسب المناهج للدراسة، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة ضوابطه وحدوده ورواده وأهم الاعتراضات عليه ومزاياه.

أما ثالث الفصول النظرية فيضبط مفهوم الإشارات العلمية في القرآن الكريم، طبيعتها ولغتها بالموازنة مع لغة القرآن الكريم ولغة العلم التجريبي، ويحدد علاقته مع مفهومي الإعجاز العلمي والتفسير العلمي، وذلك تمهيدا لطريقة

الدراسة التطبيقية. كما يتعرض الفصل لمواقف المفسرين، المتقدمين والمتأخرين، من آيات الإشارات العلمية، ليؤسس الباحث اختياره للمنهج التفسيري الذي يظهر له أنسب للدراسة. كما يعرض هذا الفصل لموقف دراسي الترجمة وممارسيها من ترجمة الإشارات العلمية في القرآن الكريم، أو النصوص التي تشترك معها من حيث اللغة والمضمون.

دأب الباحثون في الترجمة على المزاوجة بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية، لذلك أُردف الجزءُ النظري من البحث بدراسة تطبيقية، تتلخص في دراسة الترجمات الفرنسية للإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم. ولقد صُنفت الآيات إلى ثلاثة فصول، إذ اقتصر الباحث على الإشارات العلمية التي تخص خلق السماوات وخلق الأرض وخلق الإنسان. ولم تنزع الدراسة إلى استقصاء كل الآيات لافتراض أن دراسة الجزء تغني عن دراسة الكل، ولافتراض أنّ تعامل المترجمين لا يختلف وإن اختلفت الآيات.

وكلل الأعمال البحثية تُفتتح الرسالة بمقدمة وفق أصول البحث العلمي المعتمدة، وخاتمةٍ تُحوصل النتائج التي وُفّق البحث لبلوغها.

إنّ البحث في الترجمة يُلزم الباحث أن يكون له موقف ترجمي، يبين فيه تصوره للترجمة، وهو بحث ككل البحوث يتكئ على منهج بحثي يلائم المادة العلمية التي اشتغل عليها البحث. فما تعلق بنظريات الترجمة، فالباحث يتخذ موقف النقد والتشكيك إزاء نظريات الترجمة، ومن كونها تستجيب فعلا لشروط النظرية المحكمة، لذلك سيعمل الباحث على دراسة عينة من المقترحات النظرية دراسة ناقدة، بتبيّن مرجعيتها وظروف ظهورها ومجالات تطبيقها.

وذلك يُلزم الباحث بانتهاج الوصف مستعينا بآليات التحليل والمقارنة والتفسير والتصنيف، لكون هذا المنهج أنسب لمناقشة المقترحات النظرية، وأيسر تطبيقا في دراسة الترجمة، لكونها ظاهرة لها خصائصها وميزاتها وآثارها.

يعتمد الباحث على مدونة تكونها ترجمات فرنسية للقرآن الكريم، هذه الترجمات تتوزع على مدة زمنية تبدأ من خمسينيات القرن الماضي إلى العشرية الأولى من هذا القرن، كما تتوزع على مترجمين مسلمين وغير مسلمين، عرب وغير عرب، فيهم السني والشيعي والقادياني والعلماني، فيهم من له نصيب من علوم الدين وفيهم من لا نصيب له إلا اللغة. وهذا التنويع يفيد البحث في تبين مدى تأثر المترجم بانتماءه، ومدى استفادته من مؤهلاته وتوظيفه إياها لإنجاح ترجمته. كان من الممكن أن يكون عدد الترجمات أكثر أو أقل، لكن بدا للباحث أن عددها وتنوعها مسوغ كاف لتأسيس أحكام موضوعية نسبيا.

أما ما يخص حدود البحث، فالدراسة تخص آيات الإشارات العلمية فحسب، وترجمتها إلى اللغة الفرنسية، كما ستقتصر الدراسة على حدود الدلالة اللغوية للكلمات القرآنية وفق ما يسمح به منهج التفسير اللغوي، وإن اضطر الباحث إلى الخروج عن هذا المنهج، فسيكون ذلك في إطار القواعد العامة للمنهج. من جهة أخرى، فإن هذه الدراسة ليست استقصائية، بل لجأ فيها الباحث إلى الانتقاء، اكتفاء بما يرى أنه كاف للإجابة عن التساؤلات والتأكد من الافتراضات وبلوغ الأهداف المرجوة.

لم يعثر الباحث على دراسات سابقة تناولت الموضوع من منظور ترجمي تُراعى فيه خصوصية القرآن الكريم، فالدراسات التي تتعلق بالموضوع تركز

غالبيتها على تعميق نزعة التفسير العلمي، لا غير، أما أن يكون موضوعها دراسة ترجمات الإشارات العلمية باعتماد منهج التفسير اللغوي، فلم يصادف الباحث، في حدود اطلاعه، إلا على مقالات تدرس آية أو آيتين، وتطبق على ترجمات قليلة، على نحو لا يمكن الوثوق بنتائج الدراسة ولا يخول تعميمها.

أما الصعوبات الفعلية التي اعترضت سير البحث، فهي تتلخص في كون البحث يشتغل على نص في جلالة القرآن الكريم؛ إذ ظل الباحث يشعر بثقل المسؤولية وضخامة الشروط اللازمة لإنجاز عمل يستحق أن يوصف أنه خدمة لكتاب الله عز وجل. أما ما تعلق بالناحية العملية للبحث، فتتلخص الصعوبات في قلة المؤلفات التي تعنى بنقد ترجمات القرآن الكريم نقدا مؤسسا على انتماء ديني مؤثر فعليا. فأغلب الدراسات تكتفي بالخضوع لمنهجية البحث الأكاديمي، التي تفرض أحيانا على الباحث تفادي الأحكام القيمية. كما لم يوفق الباحث في الحصول على ترجمة مهمة يختلف نهجها كليا عن الترجمات الأخرى وهي ترجمة تفسيرية أو لنقل تفسير مترجم في ثلاث مجلدات أنجزها المغربي محمد بن شكرون. أما في الجانب التطبيقي فلقد استشعر الباحث صعوبة التأكد من المنهج الذي يتبعه كل مترجم، لعدم تصريحه به في المقدمة، ولانعدام الالتزام بطريقة موحدة في النقل.

رغم تلك الصعوبات، فلقد يسر المولى إتمام هذا العمل، والفضل أولا وآخر للكريم المنان، كما لا يفوتني أن أمتنّ بواجب الشكر للأستاذ المشرف، وبجميل العرفان لكل من أفادني بنصح أو توجيه أو مرجع أو نقاش، أيا كان وحيث كان، فلكل من أولئك أجمل عبارات الشكر، سائلا العلي المجيب أن يجازي كلا بمزيد إحسان، وأن يوفقهم للصلاح والإصلاح.

الدراسة النظرية

الفصل الأول: التنظير للترجمة وترجمة القرآن الكريم

الفصل الثاني: التفسير اللغوي للقرآن الكريم

الفصل الثالث: الإشارات العلمية للقرآن الكريم

الفصل الأول:
التنظير للترجمة وترجمة القرآن الكريم

يناقش هذا الفصل نشأة التنظير للترجمة وعلاقته بترجمة النصوص الدينية، ويعرض لبعض المفاهيم التي أُثيرت بخصوصها نقاشاتٌ نظرية فنتج عنها اتجاهاتُ في التنظير للترجمة وكان لها نوع من التأثير في تصور الترجمة أو في ممارستها، كما يحاول إبراز مدى مناسبة تلك المفاهيم لمسألة ترجمة القرآن الكريم، دون أن يُغفل عرضا موجزا لمواقف ثلة من أبرز علماء المسلمين الذين تعرضوا لقضية ترجمة القرآن إما بالفتوى أو بمناقشة قضايا الترجمة. وذلك للخروج بمسوغات تجيز للباحث تبنّي تصور من التصورات يكون مؤسسا ومناسبا لقراءة ترجمات القرآن الكريم ولبنة لتأسيس منظور لترجمة معانيه.

لم تغب الترجمة يوما عن الحياة الثقافية للبشر، فلقد مارستها جل الثقافات لتُفيد أو تستفيد، يقول لادميرال «**الترجمة فعل مارسه البشر كلهم لضرورتهم إليها في كل الأزمنة، الغاية منها إعفاؤنا من قراء الأصل**»[1]. إلاّ أنّ النقاشات الكبرى التي لابست ممارسة هذا الفعل التواصلي الضروري كانت في الواقع نتيجة محاولة ترجمة نصوص تسمى بالنصوص المقدسة. نعني هنا بالنقاشات تلك الأقوال التي عالجت كيفية ترجمة النصوص والأهداف التي تسعى لتحقيقها. هذا القول مبني أساسا على فكرة أنّ البشر كانوا في البداية يولون عناية كبيرة لترجمة نصوصهم المقدسة. بل نجد من تلك النصوص من يتكلم عن اضطرار البشر إلى الترجمة. فقد ورد في سفر التكوين[2] قصةٌ اشتهرت بعنوان برج بابل،

[1] Jean Réné LADMIRAL (1979), Traduire: théorème pour la traduction, Paris, Payot, Coll Petite Bibl, pp. 11-15.

[2] ينظر: الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدي في الشرق الأوسط، Arabic Bible، سفر التكوين، 11، 1-9.

وتفيد أنّ الترجمة كانت الملجأ الوحيد للبشر بعد أن تبلبلت ألسنتهم[1]. فهذه القصة تشير إلى أنّ لُجأ الإنسان إلى الترجمة كان كأنه تحدٍ لواقع فُرض عليه. ربما كان هذا يشير فقط إلى مبادرة الإنسان إلى الترجمة. لكن ما يشير إلى كون ترجمة النصوص الدينية كان محفزا لبروز نقاشات، يمكن وصفها بنظرية، هو ردود الفعل التي أفرزها نقل الإنجيل إلى اللغة اللاتينية. فنشأ أول نقاش بخصوص كيفية الترجمة، هل تُتبع الطريقة الحرفية أم الطريقة المعنوية. بل حتى في العصر الحديث نجد بعض من حاولوا التأسيس لعلم الترجمة مترجمين للإنجيل، بل من رجال دين الكنيسة، على غرار أوجين نيدا وهنري ميشونيك[2].

لا مناص، والحال هكذا، أن يؤسس الباحث دراسته للترجمة عموما، وترجمة القرآن خصوصا، في شقيها التطبيقي والنظري على أساس نقدي، بمعنى استكناه حقيقتها التي تتفق بشأنها الأدبيات وتدعمها الممارسات الفعلية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، طمعا في توخي نوع من الموضوعية التي تقف عند حقيقة الموضوع المدلّل عليه بما يمكن عده دليلا داعما للموقف المتبنَّى، فيخرج الباحث بإحاطة للخلفية التي مهدت لظهور مقترح نظري، ليتأسس على تلك الإحاطة تبيُّن مدى مناسبة تلك المقترحات لترجمة نص في مستوى القرآن الكريم.

[1] طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص 122.
[2] نفسه، ص 63.

1. الترجمة لغة وممارسة:

تأتي الترجمة في المعاجم العربية بمعنى: **التفسير والتوضيح والبيان وتبليغ الكلام لمن يسمعه أو لمن لم يع معناه بلسانه الأصلي**[1]. تُعلمنا المعاجم اللغوية العربية على ممارسة موغلة في الموضوعية والشفافية، أو على خفاء المترجم على حد تعبير لورنس فينوتي، أي أن التُرجمان كما عهده العرب كان ناقلا أمينا للمعنى، سواء بتفسيره في اللغة العربية ذاتها أو بنقله إلى العربية أو منها إلى الألسن الأعجمية. لكن الخبير بخبايا الممارسات الترجمية قد لا يسلّم بمثل هذا التصور للترجمة؛ وإن كانت ضرورة التواصل العابر للغات تشترط في المُمَرِر أمانة ودقة كبيرتين.

عُرّفت الترجمة تعريفات عدة، تختلف باختلاف مجالات توظيفها، وباختلاف المصادر الفكرية لمن تصدى لتعريفها: فالبعض يحصرها في استبدال كلمات لغة بكلمات من لغة أخرى تساويها أو تقاربها من حيث المدلول، بينما يراها آخرون نقلا لرسالة نص/خطاب من لغة لأخرى. هذه التعريفات يمكن اعتبارها تعريفات تقنية تصف كيفية حدوث عملية الترجمة، وهي تختزل الفعل الترجمي إلى مجرد عملية استبدال كلمة، أو جملة، أو نص من لغة لأخرى، وكأنها ترى في الترجمة عملا آليا يقوم به المترجم، أو الآلة بالطريقة ذاتها، وحتما ستكون النتيجة ذاتها أيا كان من يقوم بها. قد يزيح هذا التصور عن الترجمة طابعها الإشكالي؛ فلا يتحفز الباحث لدراسة الترجمة ونتائجها في اللغة-الثقافة المستقبلة، بل ليس مستبعدا أن يكون نتاج ترجمة على هذا النحو مباعدا إلى حد ما للمدلولات الفعلية للنص الأصل، ذلك لأن الكلمات وإن ترادفت من حيث

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب،ج12، ص66؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، ج1 ص83؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ج1 ص473؛ النووي، شرح صحيح مسلم ج1 ، ص 186.

الدلالةُ الأصلية، فإن السياق قد يوسع تلك الدلالة، أو يضيقها، أو يوجهها توجيها يختاره منتج النص وفق ما يرسمه من أهداف.

تشير بعض التعريفات الحديثة على كون الترجمة مجالا خصبا لدراسة تدخل المترجم في صياغة الرسالة؛ لكون الترجمة نشاطا مرهونا بقدراته، فلا مناص من إعمال المترجم لخيارات يراها هو أنسب لنقل دلالة النص الأصل أو أنجع لانفهام الترجمة لجمهور قراءها. تقول أورتادو ألبير «**الترجمة فعل تواصلي واشتغال على نص ونشاط للذات المترجمة**» [1]. لعل هذا من التعريفات القليلة التي تشير صراحة إلى المترجم، إذ قد أكد لورنس فينوتي أن أغلب الدارسين للترجمة أو المنظرين لها يُغفلون، في دراستهم لها، دور المترجم المؤثر في عملية الترجمة، وكأن هذا المترجم آلة تؤمر بأداء مهمة دون شعور منها أو تدخل منها في سير العملية، «**على نحو تُقرأ الترجمة وكأنها ليست ترجمة بل هي الأصل مكتوبا بلغة القارئ**»[2]. لكن فينوتي لا يسلم بمثل هذه الترجمة الشفافة، بل يصف إمكانية شفافية الترجمة، أو غياب تدخل المترجم **نوعا من الوهم**[3] بل نوعا «**غير طبيعي لإنكار الذات**» [4].

وإذا كانت الترجمة ضربا من التفسير فإن أي محاولة للتفسير لن تعدو أن تكون تطبيقا لمعارف المفسِّر المحدودة طبعا، أو على الأقل الخاضعة لقدراته المعرفية والذهنية. يقول هنري باجو «**غالبا ما تكون تفسيرات النصوص الأدبية (وربما النصوص الأجنبية خاصة) خاضعة لآراء سياسية، وفلسفية،**

[1] Amparo HURTADO ALBIR (1990), « La fidélité au sens, un nouvel horizon pour la traductologie» dans *études traductologiques en hommage à Danica SELESKOVITCH*, Paris, Edition Minard, coll. « Lettres modernes », p. 84.
[2] Laurence VENUTTI, (1995), The Translator's Invisibility; A History Of Translation, Routledge, London & New York, p.1.
[3] Idem.
[4] Ibid, p.8.

ودينية، وليس فقط جمالية»[1]. هذا عن تفسير النصوص الأدبية، الذي يؤثر حتما في ترجمتها، وهي لا تعدوا أن تكون نصوص إبداعية. أما إذا كانت نصوصا دينية فإن ممارسة الذاتية قد تتضاعف أكثر. يضيف هنري باجو **«الترجمة فعل قراءة، وتفسير، وإعادة كتابة، ومشروع استيراد، وتطبيع، وهي نتيجة مجموعة من الخيارات ذات طبيعة لغوية، وأسلوبية، وجمالية، وأيضا أيديولوجية»** [2]. هذا ما يؤكد أنّ الترجمة أبعد ما تكون عن الشفافية والأمانة، بل ينبغي على الدارس أن يعتبرها مجالا خصبا لممارسة التحريف والتشويه، ونظرا لكون المؤثرات في الترجمة متعددة، وفق قول باجو؛ فإن مستويات قراءة الترجمة متعددة هي الأخرى، وربما كانت كل قراءة تخرج بنتائج مغايرة، مما يجعل علاقة النص الهدف بالنص الأصل مستعصية على مجرد أن تُحصر في مستوى التكافؤ الدلالي، لتتعداه إلى محاولة تفحص العلاقات الأخرى التي تنتمي إلى مستويات خارج لغوية، قد تكون ثقافية، تاريخية، سياسية، أيديولوجية، أو غير ذلك.

يذهب برنادسكي أبعد فيقول **«قد لا تكتفي الترجمة بدور النقل والوساطة، بل قد تتجاوز ذلك فتصير تأويلا أو نقدا للنص الأصل فتغدو نشاطا تأويليا أو ممارسة نقدية»**[3]. وعلى هذا الأساس فإن تمحيص خيارات المترجم حينما تتوفر له فعلا جملة من الخيارات يعد وسيلة لتبين موقفه من النص الأصل: أنقل بأمانة أم تجاوز عتبة النقل إلى ممارسة التأويل والنقد؟ هل اكتفى بالدلالة أم تجاوزها ليُجلّي موقفه إزاء النص من خلال خياراته؟

---

[1] دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997، ص 80.

[2] نفسه ، ص 65.

[3] Betty BEDNARSKI (1989), Autour de Ferron : littérature, traduction, altérité, Toronto GREF, p3.

ولئن كان القرآن في عرف نظرية الترجمة نصا مثل باقي النصوص للمترجمين حرية اختيار سبل تعاملهم معه أثناء الترجمة؛ إلا أنه ينبغي التنويه أن للترجمة مهمة أساس: هي نقل معاني النص الأصل بأقصى درجة ممكنة من الدقة والأمانة. فلقد كان منظرو الترجمة الأقدمون وممارسوها يلحون كثيرا على تعقب النص الأصل، لاسيما حين ترجمة نصوص مقدسة، في طريقة نسج معانيه بل وحتى ترتيب ألفاظه، مما نتج عنه ما يعرف بالترجمة الحرفية أو الترجمة كلمة بكلمة. لا مراء أنّ هذا النوع من الترجمة غير محبذ، بل وممنوع إتباعه حين ترجمة معاني القرآن، لكن هذا يؤكد مدى القيود التي كانت توضع على مترجمي النصوص المقدسة والحدود التي كان على المترجمين عدم تجاوزها، كل ذلك سعيا للحفاظ على معاني النص الأصل ولتفادي تشويه رسالته. أما إذا تُرك للمترجم مطلق الحرية في ممارسة النقد أو التأويل بالترجمة؛ فإنّ مستوى التكافؤ بين الأصل والنص الناتج عن ممارسته النقدية والتأويلية قد يكون ضعيفا للغاية. ما على المترجم إلا العمل على نقل ما تبين له أنّه المعنى الحقيقي للأصل، أما ممارسة التأويل أو نقد الأصل فله ذلك في غير متن النص. إنّ التأويل والنقد، أيا كان من مارسه، لن يتسامى عن الذاتية والرؤية الشخصية، بل سيكون مرهونا بقدرات كل مباشر لهما . وإذا غلب على عمل المترجمين النقد والتأويل فلن تتطابق ترجمتان اثنتان لنص واحد.

الترجمة فعل تاريخي بمعنى أنها ترتبط بالظروف التاريخية التي تمارس فيها، «**لا يمكن أن نترجم دون تأثر بالسياق التاريخي، فلذلك يندر أن تكون الترجمة بريئة أو محايدة بل تؤثر فيها كثيرا إيديولوجيات المترجمين، فهي بذلك عمل تطبعه ذاتية المترجم ومصالحه . تتجدد الترجمات مع التغيرات الثقافية لكن أيضا مع النزعات الاستعمارية التي قد تكون في صالح المشاريع**

الثقافية القومية أو مقوضة لها، فهي بذلك وسيلة من وسائل موازين القوى. في بعض الأحيان قد تكون محاولة الاقتراب من الآخر اعتداء، كما قد تغدو محاولة مشاركة الغير محاولة للسيطرة عليه أو لإخضاعه»[1]، وعلى هذا الأساس فالمترجم مهما كان المبدأ أو الهدف الذي ينشده يبقى مثيرا للشكوك بل متهما، وتزداد تلك الشكوك أكثر حين ترجمة نصوص تعد مركزية في الثقافة الأصلية. فالقرآن نص أساس لدين يتصوره غير معتنقيه تهديدا لمصالحهم؛ فقد تغدو أي ترجمة له محاولة لفرض تصور أو فهم للدين ذاته، ومع استثمار وسائل السيطرة من إعلام ودور نشر، قد يصير هو التصور الصحيح الوحيد ، في عرف الثقافة المسيطرة، الذي يجب على الجميع اتباعه. ومن المسلّم به أن كل مرحلة تاريخية قد تشوبها حزازات تؤثر في العلاقات بين الشعوب والثقافات، فضلا عن أنّ الواقع يؤكد كون العلاقة، على الأقل بين المسلمين والغرب، كانت دائما مشحونة بنوع من العداء والصراع وسوء الفهم بل وسوء الطوية أحيانا، فهذا يستلزم أن الترجمات ستعكس طبيعة هذه العلاقات.

لا يمكن إنكار بعض التصورات أو الممارسات المثالية للترجمة؛ لكن لا يمكن، في المقابل عدّ هذه التصورات النموذجَ الذي يحتذيه كل مترجم، بل قد تكون الممارسة المثالية للترجمة مقصورة على نوع محدد من النصوص، ربما تلك التي لا ينشأ عن ترجمتها سوء تفاهم، على غرار تلك التي لا تخضع لثقافة ما، أو لا تمارس تأثيرا مباشرا في الثقافات المستقبلة. لذلك نجد من انتبهوا إلى مثالية الممارسة الترجمية ينبهون إلى الجانب العدواني في الترجمة؛ يقول ميشال كرونين«**قد تغدو الترجمة ضيافة واستقبالا من لغة للغات أو لأفكار أو لثقافات جديدة، كما قد تكون محاولة منها للسيطرة على كل ما هو أجنبي من**

[1]Betty BEDNARSKI, La traduction comme lieu d'échanges. p 146.

خلال سحق الفوارق»[1]. هكذا نجد من الباحثين الغربيين أنفسهم من يقفون من الترجمة موقفا ثنائيا: فلا هي بالبريئة إطلاقا، ولا هي بالمذنبة، فاتخاذ موقف دون آخر يُؤسس على قراءة ناقدة للترجمات المنشورة، وتبيّن مدى كونها عملا إيجابيا أو عملا سلبيا من حيث علاقته مع النص الأصل.

2. التنظير للترجمة:

التنظير من النظر، وهو لغة يدور حول معان منها **التأمل والتفكّر والتدبّر**[2]، أما اصطلاحا فالنظرية هي «**قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي، مؤلف من تصورات منسقة، تهدف الى ربط النتائج بالمبادئ**»[3]. أما الدلالة اللغوية لكلمة نظر فهي لا تخص النظر بفرد دون آخر؛ إذ كل البشر لهم القدرة على التأمل والتفكر والتدبر. بينما المدلول الاصطلاحي لكلمة نظرية فيَشي بكون المُنظِّر متخصصا في موضوع، يجمع عنه معارف بالتجربة غالبا، ثم يقترح نظرية يراها صالحة لمعالجة أمور تخص موضوعه، قد تدعهما تجارب لاحقة كما قد تدحضها أو تستبدلها بأخرى.

فتأسيسا على المدلولين، الاصطلاحي واللغوي للنظرية، يُفترض أن يكون المنظر للترجمة ممن تأملوا الترجمة وتدبروا أمورها وفكروا بها، وهذا قد لا يتحقق إلا لمن مارس الترجمة فعلا أو على الأقل قرأها قراءة من يعي كُنه النقل من لغة لأخرى. وحتى في حال كون المنظر للترجمة ممارسا لها، فلن تعدو تجربته أن تكون تجربة فردية نسبية، لا تنطبق إلا على حالات وسياقات

[1] Michael CRONIN (2000), Across the lines: Travel, Language, Translation, Cork University Press. P.38.

[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 1425هـ-2004م، ص ص 931-932.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ج2، ص 477 .

محدودة؛ فلا يمكن تعميمها، لكون الحالات والسياقات التي تكتنف الترجمة متعددة، ولو كان المترجم الشخص نفسه، والنص المترجم النص ذاته.

وبما أن النصوص التي تُترجم تختلف من حيث الموضوع والشكل والغاية منها؛ فإنه يُفترض أن تكون النظريات التي تناولتها مناسبة لها على نحو يتيسر للمترجمين استثمارها، وعلى الدارسين تفحص مصداقيتها وقابليتها للتطبيق في المجال الذي هو مجال تطبيقها.

3. نظريات الترجمة:

تعددت نظريات الترجمة واختلفت من حيث منطلقاتها وأهدافها، وتبعا للسياقات التي برزت فيها، لكن الأكيد أنّ أغلب نظريات الترجمة البارزة هي غربية المنشأ، وهذا لا يعني أنه لم يكن لها تأثير على ممارسة الترجمة ودراستها أو تدريسها في العالم العربي، لكن كونها غربية المنشأ فهذا قد يعني أنها لم تتأسس على ممارسة لترجمة القرآن أو دراسة لها. على كل حال سنعرُض، على سبيل التمثيل لا الاستقصاء، لبعض النظريات التي كان لها تأثير بارز في دراسات الترجمة، وبالتحديد تلك التي تأسست على إثر ترجمات لنصوص مقدسة، لنتبين خلفيتها وأهدافها، ولنستبين إن كانت مقترحاتها تفيد في ترجمة القرآن الكريم أو على الأقل في نقدها.

أ- مقترحات نيدا:

قد تكون نظرية نيدا هي أشهر نظريات الترجمة التي اعتنت بترجمة النصوص الدينية، فقدعمل أوجين نيدا مستشارا للجمعية الأمريكية لترجمة الكتاب المقدس، ولقد نالت مقترحاته اهتمام الكثير من الباحثين والممارسين للترجمة. يؤكد نيدا **أنّ نظريته العامة في الترجمة تقوم أساسا على أمثلة**

مستوحاة من ترجمات الإنجيل خصوصا، لكنه يود تعميم مبادئها على الترجمة العامة[1]. إن غلبة الهم التبشيري على فكر نيدا تظهر بجلاء في أغلب مفاهيمه ومبادئه في الترجمة، لدرجة أن الترجمة تصبح عنده وسيلة لبلوغ غاية، بل حتى الكتاب المقدس يصير عنده مجرد وسيلة لا غاية، وعلى هذا الأساس يُخول للمترجم توظيف تلك الوسيلة بالطريقة التي تضمن بلوغ الأهداف المرجوة.

يرى نيدا أنّ « **النص كلما ابتعد تاريخا ومكانا، كان شكله دليلا على انتمائه إلى ذلك الأفق، ولذلك يجعل من المكافئ الديناميكي هو من يحرر النص من قيوده التاريخية والسياقية** »[2]، ينم هذا القول عن شعور نيدا بانتماء النص إلى أفق ليس هو أفق المترجم، كما يشير صراحة إلى تبنيه مبدأ استقلال المعنى عن الشكل، وربما هذا ما يفسر ترجيح نيدا الترجمة الديناميكية عن الترجمة الشكلية. أما الترجمة الديناميكية فهي تلك الترجمة التي «**تُحدث لدى قارئها الأثر نفسه الذي أحدثه الأصل في نفسية قارئه**»[3]. يؤسس نيدا قوله هذا على افتراض إمكانية تعادل الأثر، والأثر الذي يعنيه نيدا هنا هو التصديق برسالة الكتاب المقدس، فها هو لا يتوانى عن التصريح بذلك قائلا «**لا يجب أن يكتفي مترجم الكتاب المقدس بنقل معلومة يفهمها الناس فقط، بل عليه أن ينقل الرسالة على نحو يجعلهم يشعرون بصدقها (الوظيفة التعبيرية) وهكذا يستطيعون التفاعل معها من خلال تصرفاتهم (الوظيفة التأثيرية)** »[4]. لذلك يُخول نيدا للمترجمين تغيير الرموز الثقافية الواردة في الأصل برموز من ثقافة المتلقين،

[1] Eugene NIDA (1969), Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating, Leiden, Holland: Brill, pp.ix.
[2] Sherry SIMON, Délivrer la bible : la théorie d'Eugène Nida, Meta: Translators' Journal, vol. 32, n° 4,(1987) p 432.
[3] Eugene NIDA (2000), Principles of Correspondence, in Translation Studies Reader, Ed, Laurence VENUTI , Routledge, London & New York, 2000, p.134.
[4] Eugen NIDA , Toward a Science of Translating, p.24.

ليضمن تأثرهم برسالة الأصل بالطريقة التي يريدها المبشر نيدا. لأجل ذلك يشترط نيدا في المترجم « **أن يكون قادرا على إزاحة حواجز الفروقات اللغوية والثقافية، حتى يستطيع قارئ ترجمته أن يرى بوضوح صدق رسالة الأصل**»[1]. يعد نيدا الفروقات اللغوية والثقافية حواجز تمنع التواصل، لذلك يدعو المترجمين إلى إزاحتها تماما، وهذا إن كان في منظوره حاجزا، وإزاحته تفضلا من المترجم، فقد يعُدّه غيرُه خداعا لقارئ الترجمة، كيف لا والكتاب المقدس الذي ينشد نيدا ترجمته هو ترجمة عن ترجمة؛ فهذه العنعنة في الترجمة قد تُنتج في الأخير نسخة هي أبعد بكثير، على الأقل،عن النسخة التي كتبت في فلسطين.

كان نيدا وهو يُنظّر لترجمة الإنجيل إلى كل اللغات والثقافات يستند، وفق تحليل لفينوتي إلى « **تصور متسامي للإنسانية يرى فيه حقيقة جوهرية لا يغيرها لا الزمان ولا المكان**»[2]، إذ يزعم نيدا «**أن ما يوحد النوع البشري هو أكبر مما يفرقها، فحتى في حال اللغات أو الثقافات المتباعدة توجد أسس للتواصل**»[3]. لا شك أن نيدا كان يصبو إلى توحيد اللغات والثقافات من خلال ترجمته الديناميكية التي تُنتج للأصل صورا مختلفة بل قد تكون متناقضة، لكن أليس هذا إلا إسقاطا للإمبريالية الأمريكية على ممارسة الترجمة؟ إن مسح الفروقات والسعي كيفما تيسر إلى ضم الأخر إلى صف مترجمي الإنجيل الأمريكي، أو المبشرين بالإنجيل الإمبريالي الأمريكي، ما هو في الحقيقة إلا

[1] NIDA, E.A. & de WAARD, J. (1986), From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating, Nashville: Thomas Nelson, p.14.
[2] NIDA, Principles of Correspondence: p. 124.
[3] NIDA, Toward a Science of Translating, p.2.

محاولة لمحو الآخر تماما بخدع ترجمية نابعة من ثقافة العولمة الأمريكية التي تحاول عبثا أن تُأمرك العالم بكل الطرق الممكنة.

لقد نالت مقترحات نيدا انتقادات لاذعة، حتى ممن تصدوا لترجمة الكتاب المقدس، بل من باحثين أمريكيين أيضا. فقد نُقِم منه استماتته في القول بانفصال الشكل عن المعنى، إذ الهدف منه جعل لغة الآخر تابعة للغة المترجم، وهذا ما يؤسس لمركزية عرقية، فضلا عن تمييز نيدا بين نوعين من ترجمات الإنجيل، الأولى موجهة للغات الأوربية ذات التقاليد الأدبية العريقة، التي تخول للمترجم المزاوجة بين الشكل والمحتوى؛ أما الثانية فيخاطب بها من يتكلمون لغات عمقها التاريخي أضعف وتفتقر لتقاليد أدبية، فيكتفي المترجم بنقل المحتوى فقط[1]. وهذا ما جعل ميشونيك ينتقد نظرية نيدا قائلا «**إنها تفتقد إلى العلمية التي يزعم اتباعها في تنظيره، بل تظل مؤسسة على الآيديولوجيا لا غير**»[2]، بل لا يتوانى في اتهامه « **باستمداده من [الرب] ومن حقيقته مبحثا تداوليا يسكبه هو في إمبريالية ثقافية تحدد الكليات**»[3].

إن قول نيدا بكليات تتفق بشأنها اللغات والثقافات لهو عين المركزية العرقية؛ فهذه الكليات يحددها نيدا والمترجم الذي يفترضه هو فقط، تبعا لما يحقق مصلحته التبشيرية لا غير، فنظرية نيدا في الترجمة نظرية موغلة في النفعية الأمريكية التي لا ترى محذورا في محاولتها بلوغَ ما تنشده من أهداف.

تضيف شيري سيمون نقدا آخر إلى مقترح نيدا وهو «**اختزاله ترجمة الكتاب المقدس إلى مستوى ترجمة النصوص التداولية والتجارية، بعد أن**

[1] جهاد كاظم، حصة الغريب: شعرية الترجمة وترجمة الشعر عند العرب، ترجمة محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، 2011، ص ص 63-64.

[2] Henri MESCHONNIC (1973), « D'une linguistique de la traduction à une poétique de la traduction», dans: Pour la Poétique II, pp. 361-362.

[3] Ibid., p. 328.

كانت تمثل نوعا قائما بذاته لا يتصدى له إلا الأحبار(ترجمتنا للفظة érudit)**؛ فصارت ترجمة الكتاب المقدس تتطلب فعالية في إحداث رد فعل مشابه لرد فعل قارئ الأصل**»[1]. تضيف سيمون «**إن محدودية مقترح نيدا هي نفسها محدودية النموذج الأداتي الذي اقترحته اللسانيات؛ فهذا النموذج يلغي تماما حضور المترجم وتأثير السياق التاريخي في الترجمة**»[2]. لعل في كلام سيمون دعوة إلى تخصيص نظرية خاصة تناسب طبيعة النصوص المقدسة، ويبدو موقفها هذا صائبا لحد ما؛ وذلك لاختلاف النصوص المقدسة عن النصوص التداولية، من حيث الطبيعة والشكل والوظيفة، وخصوصا من حيث المصدر والغاية.

ولعل قولا لسيمون يوضح لنا أكثر مدى القيمة العلمية والعملية لمقترحات نيدا، تقو موضحة أنّ «**الكتاب المقدس عند نيدا هو وسيلة وليس هدفا في حد ذاته؛ وتأسيسا على ذلك يخول نيدا لنفسه اعتماد جملة من المبادئ العملية التي ينفذها في الترجمة، فالإنجيل ليس مجرد وثيقة بل رسالة، يحررها من قيودها التاريخية، ليجعلها تخاطب قارئ اليوم كما لو أن 'الرب' هو الذي يكلمه الآن، فمبدأ نيدا الأساس هو كون الإنجيل رسالة لا تخضع للزمان**»[3]، وهذا ما يفسر قوله بالمكافئ الديناميكي، الذي يجب أن يبحث عنه المترجم في لغة وثقافة من سيترجم لهم، متقيدا فقط بضرورة أن يحدث ذلك المكافئ الأثر نفسه الذي أنتجه النص الأصل في نفسية المتلقي، وهذا لا يستلزم فقط تغيير الألفاظ والرموز المستعملة، بل تغيير الرسالة في حد ذاتها، فمادام نيدا يختزل الكتاب المقدس إلى وسيلة يُخضعها لنفعيته الإمبريالية؛ فلا حرج على مترجميه

[1] Sherry SIMON, Délivrer la bible : la théorie d'Eugène Nida, p.431.
[2] Ibid, p 434.
[3] Ibid, p 430.

أن يستعملوها بالطريقة التي يرونها أنسب لبلوغ غاياتهم. وهكذا تزيل الترجمة عن الكتاب المقدس كل قداسته، إذ يصبح بفعل الترجمة الديناميكية، **بل الذرائعية**[1]، لكل لغة ، بل لكل ثقافة وإن داخل اللغة الواحدة، إنجيلها. وهكذا يصل نيدا، بفعل ترجمته الديناميكية، إلى غير ما يهدف إليه وهو تفريق الإنسانية التي يزعم أن ما يوحدها أكثر مما يفرقها.

إلا أن لورنس فينوتي كان في نقده لمواطنه نيدا صريحا وفاضحا لخلفيته التبشيرية والإمبريالية، فقد أعلن «**أن الترجمة التي تُكتب بأسلوب شفاف سلس وكأنها ليست ترجمة أصلا، ما هي إلا تأويل جزئي يختزل أو يقصي تماما الفروقات التي من مهمة الترجمة أن تؤكدها، فهي بذلك نوع من العنف العرقي الموظف لأغراض تبشيرية**»[2]. إن دعوة نيدا المترجمين إلى البحث عن الترجمة التي تُحدث الاستجابة نفسها يثير مأخذين نقديين اثنين: أولهما كيف يمكن لمترجم أن يتوقع استجابة تضاهي استجابة سابقة؟ وقبل ذلك، هل كانت استجابة قارئ الأصل واحدة مشتركة؟ إن تحقيق التكافؤ الديناميكي من خلال تغيير الألفاظ والرموز يفتقد للسهولة الإجرائية ولا يضمن النتيجة المرجوة؛ أما المأخذ الثاني فهو ما يمكن تسميته، كما أشار فينوتي، بالعنف العرقي، الذي يجسده إصرار نيدا خصوصا على ضرورة مماثلة استجابة قراء من ثقافات مختلفة لاستجابة قارئ الكتاب المقدس في لغته التي قرأه بها نيدا. لا مراء أن هذا عين نزعة التمركز العرقي التي تعتبر الذات نموذجا ما على الغير إلا تتبعه في تفاصيله.

[1] Paula G. RUBEL & Abraham ROSMAN (2003), Translating Culture: Perspectives on Translation and Anthropology,Berg, Oxford/New York, , p 9.
[2] VENUTTI, the Translator Invisibility, p 21.

ربما قد تكون دعوة نيدا إلى أن تحدث الترجمة الاستجابة نفسها مناسبة لترجمة القرآن الكريم؛ لكن ما لا ريب فيه أن البحث عن المكافئ الديناميكي في اللغات المستقبلة ليحل محل عبارات الأصل وألفاظه ورموزه التي تعد جزءا من رسالته هو في الحقيقة تغيير وتزييف بل وتحريف لمضمون الأصل. ومادام اختلاف الثقافات أمرا واقعا، فهذا يعني أننا لو ترجمنا القرآن بإعمال نظرية نيدا سنحصل على نسخ متباينة لنص أصل وحيد. ناهيك عن كون الدعوة القرآنية ليست في شيء من الدعوة الإنجيلية الحالية، إذ تبليغ القرآن ليس الهدف منه إحداث استجابة، بل التبليغ فقط، أما نتيجة الدعوة فلم يطالب بها حتى الأنبياء.

ب- نظرية السكوبوس:

هي من النظريات الوظيفية للترجمة، كانت بدايتها على يد كاتارينا رايس في مؤلف نشرته عام 1971 خُصص لنقد الترجمات، خلُصت من خلاله إلى «**أن أفضل الترجمات تتعادل مع النص الأصل من حيث المحتوى المفهومي، والبنية اللسانية وكذلك الوظيفة**»[1]، ثم بلورها هانس فرمير في مؤلف نشره عام 1978، ثم كل من فرمير وكاتارينا رايس في مؤلف مشترك نشر سنة 1984، ثم طورتها كريستيان نورد في مؤلفات متتابعة، وغيرهم من منظري الترجمة في ألمانيا خصوصا.

تمثل هذه النظرية، وفق ما تقوله كريستينا شافنر «**منعطفا في التنظير للترجمة، فهي دليل على تجاوز المختصين النظريات اللسانية والنظريات الشكلية للترجمة لصالح نظريات وظيفية، وأخرى اجتماعية ثقافية، منبثقة**

[1] Katharina REISS (1971), translated (2000) by E. F. RHODES as: Translation Criticism: Potential and Limitations, Manchester: S t Jerome and American Bible Society, p9.

عن النظرية التواصلية، نظرية الفعل، لسانيات النص، نظرية النص ونظريات التلقي»[1]. وهي نظرية تتأسس على تصورها « **للنص كونه فعلا**»[2]، وهي استثمار لوظائف اللغة التي حددها كارل بوهلر(Karl Bühler)، في مخططه التواصلي الذي يقوم على أساس كون كل فعل تواصلي هو فعل هادف،إذ يميز بوهلر بين وظائف ثلاث: تعبيرية، تأثيرية أو مرجعية[3]، وذلك تبعا للعنصر الذي يرتكز عليه التواصل: إما المرسل، أو المتلقي أو الرسالة. وهكذا تجعل نظرية السكوبوس الترجمة فعلا تواصليا وتدرجها بالتالي في مجال التداوليات.

تقول كريستيان نورد « **يرى فرمير أنّ كل فعل بشري هو سلوك هادف يحدث في مقام ما؛ إنه جزء من ذلك المقام وفي الوقت نفسه يُسهم في تغييره**»[4]. لا شك أن هذا يعني أنّ الترجمة، أي النص الناتج عن الترجمة، يرتبط بمقامه التواصلي الجديد أكثر من ارتباطه بالنص الأصل، وعلى هذا الأساس نجد أنصار النظريات الوظيفية يركزون على وظيفة الترجمة أكثر من تركيزهم على علاقة التكافؤ مع النص الأصل. أما تحديد هذه الوظيفة فهو من عمل المترجم نفسه أو طالب الترجمة[5] : Initiator /Commisioner ، وذلك قبل الشروع في الترجمة؛ لأنّ تحديد الوظيفة ينضبط وفقه المنهج المتبع في صياغة نص الترجمة.

---

[1] Christina SCHÄFFNER & wiesemann UWE (2001), Annotated Texts for Translation:English-German. Functionalist Approaches Illustrated. Clevedon: Multilingual Matters. p. 235.

2 Antony PYM (2010), Exploring Translation theories, 2nd edition, Routledge, London & New York, p 70.

[3] Ibid, p 46.

[4], Christiane NORD (1997), *Translating as a Purposful Activity. Functionalist Approches Explained,* Manchester, St. Jerome, coll. « Translation theories explained », p. 11.

[5]Hans VERMEER(2000), « Skopos and Comission in Translational Action » in VENUTI, Lawrence (dir.) *Translation Studies Reader,* London; New York, Routledge, p. 221.

يصر فرمير على القول « **أن ما يوحي به لفظ السكوبوس هو أنّ على المترجم أن يُترجم بوعي وبحزم، وذلك وفق مبادئ تراعي النص الهدف، لا تحدد النظرية هذه المبادئ، وإنما تُحدد كل مرة حسب الحاجة**»[1]. مما يعني أن نظرية السكوبوس، وفق فرمير، تفسح للمترجم هامش التصرف في الصيغة النهائية للترجمة، مما يجعله ملتزما فقط بهذه المبادئ التي يضعها هو أو طالب الترجمة. وهذا يدفع الباحث للتساؤل عن مدى اهتمام هذه النظرية بالعلاقة بين النص الهدف والنص الأصل، لا سيما نصوص تستلزم طبيعتها مستوى عاليا من التكافؤ، هذا فضلا عن كون مثل هذا التصور للترجمة قد يجعل المترجم الواحد قادرا على إنتاج أكثر من ترجمة لنص أصل واحد بعينه.

لا تُسائل هذه النظرية المترجم بضرورة التكافؤ، بل تشترط عليه تحقيق معيار «**المناسبة**»، ويعني مدى تحقيق النص أو مطابقته للغاية المرجوة من كتابته؛ لذلك نجد فرمير لا يرى في النص الأصل إلا «**عرضا لمعلومات**»[2] وهذا ما ينبئ عن قبول هذا النظرية بل وتوقعها ترجمات عديدة لنص واحد. وربما كان ذلك سبب نقد ماثيو غيدير لهذه النظرية عندما صرح أن «**الوظيفة معطى ذاتي يتغير مع كل مترجم؛ فغاية الترجمة تتبدل وتغلب عليها الظرفية، فلا يمكن لذلك أن تُعد أساسا للترجمة**»[3].

لكن حاولت كريستيان نورد دعم هذه النظرية بمفهوم يحُدّ من حرية المترجمين وهو مفهوم **الولاء** loyalty فتوضح مستدركة « **تشير الوظيفة إلى**

---

[1] Hans VERMEER, op. cit, p. 228.

[2] Hans George HÖNIG (1997), «Positions, Power and Practice: Functionalist Approaches and Translation Quality Assessment». *Current Issues in Language & Society*, Vol. 4, N° 1. P09. [article pdf téléchargé en juin 2008: www.multilingual-matters.net/cils/004/0006/cils0040006.pdf.

[3] Mathieu GUIDERE (2010), Introduction à La théorie analytique de la traduction et de l'interprétation Babel, , 56 (4), p. 3.

مجموع العوامل التي تجعل النص يشتغل بالطريقة المرجوة في الوضعية التواصلية الجديدة، أما الولاء فيحيل إلى العلاقات المتبادلة بين المترجم، ومرسل النص الأصل؛ متلقي النص الهدف وطالب الترجمة. فالولاء يحصر من نطاق وظائف النص الهدف المبرَّرة ويجعلها محدودة بمقصدية النص الأصل، كما تثير مسألة الحاجة إلى موازنة مهمة الترجمة وفق خيارات المترجم وتوقعات القراء»[1] ، لكن واقع الممارسة، وبالاعتماد على ما تقوله نورد نفسها، فالمترجم يغدو مرهونا عمله بولاءات لا ولاء واحدا فقط، وتعددها يفرز تنازعها، أو تغلب أحدها، بما تفرزه الظروف أو الأهداف.

لكن، لا مناص من التسليم بصلاحية هذا المقترح لترجمة نص يثير مستويات قراءة متباينة، ولا ريب أن القرآن الكريم، كونه يخاطب الناس جميعا، عالمهم وجاهلهم، من اتسع أفق فكره أو من ضاق، المؤمن به والكافر، لا ريب أنه نص يستفز مستويات قراءة وتحليل متعددة، كيف لا وقد قيل فيه «**حمّال ذو وجوه**»[2]. ولا أدل على ذلك من اختلاف المفسرين بل والفقهاء في تفهم معانيه واستنباط أحكامه، لكن على لا أن يكون ذلك مبررا لتحميل القرآن الكريم ما لا يبرره عقل أو لغة أو شرع.

ج- **طريقة مارتن لوثر في ترجمة الكتاب المقدس**:

يذكر مشال بالار كيف كان عمل مارتن لوثر في ترجمة الإنجيل إلى الألمانية، فيقول:«**كان يولي اهتماما أكبر للغة المستقبلة، مع أنه كان أحيانا**

[1] Christiane NORD (2005), Text analysis in Translation. Theory, Method and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis, Amsterdam/Atalanta, Radopi, p. 126.

[2] ينظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، دار الفكر ، لبنان، 1416هـ- 1996م، ج3، ص 977.

يفضل التقيد بشكل النص الأصل ليضمن جودة لترجمته. إنه كان يصبو إلى تكييف نصه مع جمهور قرائه؛ لذلك عمد إلى إجراء عديد من التغييرات كانت سببا في انتقاده. كان هدفه أن لا يصبغ ألمانيته باللاتينية، بل أن يكتب لغة ألمانية بشكلها الطبيعي والاصطلاحي»[1]. ترجم لوثر الإنجيل إلى الألمانية برغبة التحرر من سلطة كنيسة روما، ربما قد يكون هذا هو الدافع الأساس إلى اهتمامه أكثر بلغته الألمانية على حساب اللغة اللاتينية. لكن ما يهمنا من إيراد منهج لوثر في الترجمة، هو التنبيه إلى أمور منها:

- الدافع الأساس إلى ترجمة النصوص الدينية بل وإلى التنظير بشأنها، بمعنى تبني طريقة في الترجمة دون أخرى، وهو دافع ديني كما يظهر جليا في ترجمة لوثر، التي كانت سببا لا في الخروج عن سطوة كنيسة روما، بل حتى عن بعض معتقداتها.

- يبدو أن لوثر سبق كلا من نيدا وأنصار النظريات الوظيفية في التركيز على الاهتمام باللغة المستقبِلة والتركيز على مخاطبة القارئ بالطريقة الطبيعية التي يفهمها، وإن استدعى ذلك تدخلا على مستوى الشكل والمضمون. يؤكد ذلك بالار قائلا أنّ «**لوثر كان يصر على أن تكون اللغة المستقبلة هي الموجِّهة لعمل المترجم، سعيا منه إلى إحداث نوع من التوازن بين اللغتين**»[2]. ويوضح ذلك أكثر عندما يتحدث عن رسالة للوثر يعرض فيها طريقته في الترجمة ويدافع عنها، فيصف ترجمته بأنها «**ترجمة ديناميكية تقوم على احترام قواعد الاستعمال الخاصة باللغة المستقبِلة. مما قد يجعلها توظف ألفاظا ليست في**

[1] Michel BALLARD (1992), De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions. Presses Universitaires de Lille, P.140.
[2] Ibidem.

النص الأصل»[1]. صحيح أننا حين نترجم لا نستطيع إلا أن نكتب وفق ما تمليه قواعد الكتابة الخاصة باللغة المستقبلة؛ لكن أن يصير ذلك مبررا للتعدي على دلالات النص الأصل ومقصديته فهذا غير مقبول.

ما أوردنا طريقة مارتن لوثر إلا للإشارة إلى الشبه الذي يجمعها مع مقترحات كل من أوجين نيدا ونظرية السكوبوس؛ وذلك لنضع كل نظرية موقعها الحق، فلا نغتر بكونها صدرت من فلا ن أو من فلان، بل نحيط علما بأصولها أو بالتجارب التي أفرزتها، فنتيقن منبتها ومجال تطبيقها المناسب. فما يمنع أن يكون نيدا أو حتى أنصار النظرية الوظيفية استلهموا أفكارهم عن الترجمة من عمل لوثر، وعلى هذا فما قيمة مقترحاتهم إن كانت نقلا أو على الأكثر صقلا لأفكار سابقيهم؟

د- برمان ناقدا:

ينفرد أنطوان برمان، المترجم والناقد الفرنسي، لا بفكرته عن الترجمة، بل بموقفه الذي امتاز به من الترجمة ممارسة ومن النظريات السائدة، فتصوُّر برمان للترجمة يتحدد بإدراك تصوره للترجمة الرديئة، وهي «**تلك التي تقوم بنفي مُمَنهج لغرابة العمل الأجنبي بحجة التبليغ**»[2]، فيخالف بذلك أغلب النظريات التي احتفلت بالمعنى فحسب، وبالغت في الإلحاح على ضرورة وضوح المعنى والبحث عن مكافئ يؤدي الرسالة المرغوبة.

على نقيضها، يجعل برمان من نقل غرابة العمل الأجنبي معيارا على أساسه تغدو الترجمة غير رديئة أو ناجحة في نظره. يوضح عز الدين الخطابي مفهوم

[1] Ballard, op. cit, p 142.

[2] Antoine BERMAN (1984), L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Holderlein, p.17.

الترجمة الجيدة عند برمان فيقول « **الترجمة هي طاقة ومنبع للخلق والإبداع وبهذا المقتضى يمكنها أن تكون مكانا لاستقبال الغريب[المتمثل في لغة الآخر الأجنبي وثقافته]، وهي أيضا انفتاح وإنصات وتحاور وتفاعل مع الآخر؛ ويتعين عليها مناهضة النزعات المركزية العرقية والثقافية**»[1]. لا مكان في تصور برمان عن الترجمة لما يسمى بالشفافية أو بمقروئية الترجمة، بل على العكس من ذلك، يريد من الترجمة أن تؤكد لقارئها اختلاف النص الأصل عن الترجمة شكلا ومضمونا، لغة وثقافة، وكأنه يريد أن يعترف للغة الأصل وثقافته بوجود يوازي وجود لغة الهدف وثقافته.

يدعو برمان المترجمين إلى إعمال ما يسميه أخلاقيات الترجمة ، وهو ما يمكنه أن يمهد ل«علاقة تحاورية» بين اللغات بوضعها على محور أفقي، حيث تكون للغات كلها المرتبة نفسها، فهو يحض على احترام الاختلاف بين اللغات قائلا « **إن الترجمة بوصفها فعلا أخلاقيا، ما هي إلا إعتراف بالآخر واستقباله على أنه آخر**»[2]. يريد برمان من المترجم أن يبتعد عن الترجمة التحويلية التي هي في الحقيقة محاكاة أو تقليد أو نسخة عن النص الأصل أو انتحال، وهي ترجمة متمركزة عرقيا لأنها تفسر كل ما هو أجنبي وفق معايير الثقافة السائدة وأذواقها وعاداتها، فتُخول للمترجم «**أن يُحَسِّن النص الأصلي قدر الإمكان وتجميله وامتلاكه وإضفاء نفحة وطنية عليه وتطبيع هذه النبتة الغريبة بمعنى**

[1] أنطوان برمان، الترجمة والحرف أو مقام البعد- ترجمة عز الدين الخطابي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 10.

[2] Antoine BERMAN (1985), « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », Les tours de Babel. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p.88.

ما»[1]، أي أن الترجمة التحويلية السائدة في التقليد الغربي قد تنتج نصا متباعدا عن الأصل، أونصا موازيا للنص الأصل، لا نصا يحيل إليه أو ينقل عنه.

لذلك لا يثق برمان في الترجمات التي تقوم على نقل المعنى فقط، فيؤكد «**إنّ فعل الترجمة من حيث كونه نقلا للمعنى هو في الواقع هدم لحرف الأعمال الأدبية**»[2]. يُستفاد من ذلك أن برمان لا يقول بفصل المعنى عن المبنى، لذلك يسهب في الدعوة إلى الحفاظ على حرف الأصل، ويحث على أن يمارس المترجم إبداعا يجعله ينتج نصا ينقل معنى النص وحرفه؛ فهو يرى أن جمال الأعمال الأدبية مكنوز في اقتران مضمون النص بشكله.

من ناحية أخرى، يلح برمان كثيرا على كون الترجمة تجربة، وهو في هذا يستعير من مارتن هايديغر مفهوم الترجمة-التجربة؛ يقول الفيلسوف الألماني «**أن نقوم بتجربة ما ونعيشها مع أي كان [...] معناه أن نجعله يتقدم نحونا ويلحق بنا ويرتمي علينا ويسقطنا أرضا ويجعل منا شخصا آخر**»[3]. تلك هي الترجمة، فهي بمثابة تجربة، إنها تجربة الأعمال وكينونة الأعمال وتجربة اللغات وكينونة اللغة، وهي في الوقت نفسه تجربة خاصة بذاتها وماهيتها[4]. لقد تشبع برمان بالمثالية الألمانية، فهو يصرح بتبنيه طروحات المثاليين الأللمانيين بداية من كانط إلى هيغل وصولا إلى هايديغر، رواد الفلسفة المثالية الألمانية، ويؤكد برمان أن الترجمة الغربية عرفت ازدهارها زمن شيوع الفلسفة .

[1] أنطوان برمان، الترجمة والحرف، ص 48.
[2] Antoine BERMAN (1989), la traduction et ses discours, Meta, vol 34, n4 ,. p. 90.
[3] نقلا عن أنطوان برمان، الترجمة والحرف: ص 33.
[4] نفسه، ص 33-34

- **نقد برمان للتنظير:**

انتقد برمان ممارسات الترجمة السائدة، لكن نقده طال كذلك مجال التنظير للترجمة، وذلك أمر منطقي لكون الممارسة ناتجة عن التنظير. بما أن برمان يرى في الترجمة تجربة، أي لكل مترجم تجربة، أو تجارب متمايزة عن بعضها من حيث موضوعُها: النصُ المترجم ومن حيث نتائجها، أي طريقة الترجمة المتبعة فعلا والنص الناتج عنها في اللغة الهدف، فهو يرى تعذر أن تتأسس عن أي من تلك التجارب نظريةٌ جامعة مانعة للترجمة، يقول «**ينتج عن ذلك تشكيك قوي في إمكانية علم للترجمة يغطي مجال التنظير ومجال الممارسة، علم يتأسس انطلاقا من تجربة الترجمة، وبدقة أكثر انطلاقا من طبيعة الترجمة كونها تجربة. إذ يجمع المنظرون (دون ممارسة) والممارسون (دون تنظير) أن تجربة الترجمة لا يمكن أن تُصير نظرية، بل لا يجب أن تكون كذلك، بل هو أمر مستحيل**»[1]، يضيف مؤكدا «**لا يمكن لعلم الترجمة بناء نظرية عامة للترجمة، لأن فضاء الترجمة خاضع للبلبلة**»[2]. إن علم الترجمة الذي يقصده برمان بنقده هذا هو ذاك التنظير الذي يسعى إلى أن يجعل من ممارسة الترجمة ممارسة علمية تضاهي الممارسات في مجال العلوم الطبيعية. فالمتبصر لأغلب نظريات الترجمة يدرك سعي مقترحيها إلى علمنة الممارسات الترجمية، بل يظهر ذلك من خلال بعض عناوين مؤلفاتهم أو مقالاتهم أو بعض مقولاتهم. وواقع الترجمة يثبت فعلا أن ممارستها تخضع لبلبلة على مستوى التصورات والأحكام والغايات؛ لذلك لا يمكن أن تتأسس على ممارسات فردية

[1] Antoine BERMAN, L'épreuve de l'étranger, pp. 300-301.

[2] أنطوان برمان، الترجمة والحرف، ص 38.

للترجمة، فتلك طبيعتها، نظريةٌ أو علم للترجمة تكون مقولاته ثابتة وقابلة للتعميم.

- **تجربة/ تأمل مقابل تطبيق/ نظرية:**

لا يؤسس برمان نظرته للترجمة على أساس تلك الثنائية التي تعارض بين النظرية والتطبيق، وهو يعني بذلك مجمل النظريات التي سبقت تفكيره ؛ لأنه يرى استحالة الفصل بين الإثنين. يستبدل برمان ثنائية نظرية/تطبيق بثنائيته تجربة /تأمل. وفي ذلك إشارة من برمان إلى انعدام نظرية جامعة، بل يقول باستحالتها لقيام النظرية في رأيه على ممارسة جزئية، ولأنه يعتقد أن النظرية لا بد أن تكون مبنية على أسس علمية تحقق الإجماع وتكون قابلة للتطبيق في مجالات أوسع. أما ثنائيته تجربة/ تأمل فتشير إلى أمرين اثنين، أولهما أن كل ترجمة هي تجربة فردية تُحدث تأملا، وثانيهما أن تأمل الترجمة ينبغي أن يقوم به من ترجم فعلا، أي أن يتأمل كل مترجم ترجمته[1]. وما يذهب إليه برمان في هذا الخصوص يكاد يتوافق مع التعريف الاصطلاحي للنظرية.

أما بخصوص نقد الترجمة، فيلح برمان على ضرورة معرفة ما يسميه 'بمشروع المترجم' «**لأنه هو الأساس الذي يقوم عليه نقدنا لترجمته**»[2]، هنا يفيدنا برمان بمسألة هامة لقراءة الأعمال المترجمة بهدف نقدها نقدا إنتاجيا؛ فمعرفة المترجم، منطلقاته وأهدافه، توسع من زاوية النظر في ترجماته مما ينتج عنه أحكام تغلب عليها الدقة والشمولية إلى حد ما. يقوم نقد برمان على نقد الترجمة نتاجا وعلى نقد تصورات المترجم، لأنه من المسلم به أن أي نتاج

[1] المرجع السابق: ص 33.

[2] Antoine BERMAN (1989), Cinquième assise de la traduction littéraire: Traduire freude, Acte Sud, 1989, p. 114.

ترجمي فهو بالضرورة ناتج عن التصورات القبلية عن الترجمة؛ لهذا يركز برمان في مشروعه النقدي على تحديد أمور ثلاثة تستند عليها قراءة الترجمة وهي:

- «الموقف التّرجمي: أو نظرة المترجم للتّرجمة.
- المشروع التّرجمي: أو الهدف من ممارسته للتّرجمة.
- الأفق الترجمي: أو السّياق الزّماني و المكاني للتّرجمة»[1].

يريد برمان، فيما يظهر، من خلال تأكيده على هذه العناصر الثلاثة، أن يبرهن على ضرورة كون كل ترجمة حالة خاصة وتجربة منفردة، وأنها من جهة أخرى، لا تصلح للتقعيد لنظرية ترجمة تكون جامعة مانعة صالحة للتعميم على كل الحالات أو التجارب الترجمية، إذ من المسلّم به أن الموقف الترجمي يتغاير ويتبدل من مترجم لآخر؛ بل قد يغير المترجم موقفه تبعا للظروف والأهداف. زيادة على ذلك، فالمشروع الترجمي نفسه تُغيره المتغيرات والسياقات التي يحدث فيها، وهو ما يسميه الأفق الترجمي. فممارسة الترجمة حالة منفردة، وقراءتها لا تقل فرادة عنها، وعلى هذا الأساس فالنظريات التي تتأسس بنيتها من تجارب منفردة لا يمكنها أن تكون نموذجا كليا يُستند إليه في ممارسة الترجمة استئنافا أو قراءتها نقدا. ولنا أن نتساءل إن كان برمان لا يستثني من نقده للنظريات نظرية أو صنفا بعينه، فمادام يميل إلى تفضيل ثنائيته تجربة/تأمل، فهو بذلك يفتح الترجمة، ممارسة ونقداعلى كل قادر على التأمل والتجريب.

[1] Antoine BERMAN (1995), *Pour une critique des traductions : John DONNE*, Paris , Gallimard, pp. 64-85.

ه- النظريات الغربية للترجمة وترجمة القرآن الكريم:

ينبهنا برمان إلى قضية جد هامة تتعلق بترجمة القرآن الكريم، وإن لم يتحدث هو عنها صراحة. يتبين جليا من نقده لعلم الترجمة ولممارسات الترجمة السائدين في الفكر الغربي، أنه ليس من السهل الركون إلى أي من هذه النظريات واستثمارها كما هي في قراءة ترجمات القرآن الكريم أو حتى في ممارستها. إنها أفضل مثال ينطبق عليه نقد برمان، فهي ليست علما دقيقا، وليست على الأقل واضحة المعالم حتى يتسنى استثمارها تطبيقيا، هذا فضلا عن كونها لا تعدوا أن تكون مجرد حالات منفردة، فهي لا ترقى إلى رتبة النظرية الجاهزة أو تامة العدة المفاهيمية والإجرائية، هذا فضلا عن كون واقع الممارسة الفعلية لترجمة القرآن الكريم لا يخبرنا عن اتباع مترجم ما لأي من النظريات. .فهذا يعني أنه حتى في مجال البحث الجاد قد لا يجد الباحث في هذه النظريات ما يفيده في دراسة الترجمات المنشورة.

لعل ما يلاحظ على هاته النماذج من نظريات الترجمة، أنها كانت محل نقد شديد من قبل دارسين غربيين، لكن ما يُلفت البحث إليه هو استحالة انطباق التعريف الاصطلاحي على أغلبها، وما من مبالغة في القول بكونها كلها كذلك. إذ يبدو للباحث أنها كلها تفكير في الترجمة، أو آراء لا تعدو أن تكون ناتجة عن تجربة فردية، أو صياغة لطريقة يراها مقترحوها مناسبة لبلوغ غاياتهم. أما أن ينطبق عليها التعريف الاصطلاحي فهذا بحاجة إلى برهنة، لكن البرهنة على نجاح ترجمة ما في تحقيق وظيفة، أو تحقيق استجابة معينة، فهذا يفتقد إلى آليات إجرائية غير متيسرة، بل غير مضمونة النتائج. ولعل أنطوان برمان قد وُفق في استبداله ثنائية نظرية/تطبيق بثنائية تأمل/تجربة. فهو بذلك يقول ضمنيا باستحالة التنظير للترجمة على شاكلة التنظير في العلوم الأخرى، بل ويصف

الترجمة، ممارستها والتنظير لها، بما هو أنسب لطبيعتها. فالترجمة لا تعدو أن تكون تجربة، أي أنها لا تتكرر بحيثياتها. فهو يرى في الترجمة تجربة موضوعا للتأمل، وعلى هذا الأساس يخلص الباحث إلى القول بعدم جدوى اعتماد النظريات الغربية عموما في دراسة ترجمات القرآن أو تطبيقها كما هي في ترجمته. لكن هذا لا يعني أن نبادر إلى دراسة ترجمة القرآن دون مقدمات تكون بمثابة نظرية مناسبة لطبيعة النص المراد ترجمته او دراسة ترجماته.

فإذا كان التنظير الغربي للترجمة غير مناسب منهجيا ولا موضوعيا لدراسة ترجمة القرآن الكريم، فهل نجد في المجال التداولي العربي الإسلامي نماذج نظرية أو تفكيرا نظريا أو بعض تأمل لمسألة ترجمة القرآن الكريم يكون مناسبا لموضوعه؟

4. التنظير للترجمة لدى العرب المسلمين:

إذا كان الغربيون ينظرون للترجمة من منطلق الاهتمام بترجمة نصهم المقدس، ألا يدفعنا هذا إلى التساؤل عن حق المسلمين العرب في التنظير لترجمة القرآن الكريم من منطلق يتناسب مع طبيعة نصهم ولغتهم وتصورهم الشامل للوجود.

لا يشك أحد في كون القرآن الكريم من أكثر المواضيع دراسة في مؤلفات العرب والمسلمين منذ اكتمال تنزله؛ لذلك يبعد ألا نجد تنظيرا أو على الأقل تأملا لقضية ترجمته في ثنايا المؤلفات التي اتخذته موضوعا، إما بتفسيره أو دراسة ما تعلق به من علوم. لكن دراسة مسألة ترجمة القرآن الكريم يمكن أن تكون من زوايا محتلفة، أولاها قضية الترجمة من حيث الجواز والاستحالة، وثانيها بالنظر إلى الطريقة الممكن اتباعها في ترجمته.

أ- ترجمة القرآن بين الجواز والاستحالة:

القرآن «بيان للناس»، وليس للعرب فقط، بيد أنّ فكرة ترجمته إلى اللغات الأجنبية تكاد تكون شبه منعدمة عند أغلب من تعرضوا لدراسته، فلا نكاد نجد حديث من كتبوا في علوم القرآن عن ترجمته يتجاوز الأسطر المعدودات. ربما لما كانت الحضارة الإسلامية هي الرائدة، وكانت اللغة العربية هي اللغة المسيطرة، أو لغة المسيطر، لم يفكر المسلمون في ترجمة القرآن لاعتقادهم الجازم ليس بحرمة ذلك، أو لاعتقادهم باستحالته، بل لتيقنهم أن الأجانب سيتعلمون العربية حتما فيقرؤون القرآن عربيا. أما فقهاء المذاهب فنجدهم يتكلمون عن قراءة القرآن باللسان الأعجمي في الصلاة، فيذهبون إلى مناقشة تحريم ذلك أو جوازه مباشرة. أما ترجمة القرآن لغير الصلاة فلا نجد فقهاء المذاهب يناقشون هذه المسألة إلا بطريقة إجمالية. لكن من علماء المسلمين من ناقشها بطريقة قد تثري البحث في ترجمة القرآن الكريم. لن نمعن في مناقشة تلك الأقوال على اختلافها لئلا نبتعد عن صلب موضوعنا، بل سنكتفي بذكر ما نراه حجة صحيحة للموقف الذي سنتبناه.

ب- ترجمة القرآن الكريم من منظور شرعي:

إنّ مطالعة بعض من كتب الفقه أو كتب علوم القرآن تضعنا بين قولين متباينين يتعلقان بجواز ترجمة القِرآن الكريم من عدمه.ذُكر السرخسي أن الصحابي سلمان الفارسي كتب الفاتحة باللسان الفارسي لقوم من فارس طلبوه إلى ذلك،[1] ولم يُرو أن واحدا من الصحابة عارضه ، أما ابن حجر شارح البخاري فيرى أنّ «**من دخل في الإسلام أو أراد الدخول فيه فقرئ عليه القرآن**

[1] شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، [د ت]، ج1 ، ص 37.

فلم يفهمه فلا بأس أن يعرب له لتعريف أحكامه أو لتقوم عليه الحجة فيدخل فيه»[1]. يجيز ابن حجر ترجمة القرآن للحاجة، والظاهر أن هذه الحاجة ليست عينية تتعلق بفرد دون آخر، بل هي مطلقة عامة إذ القرآن فيه دعوة للناس عامة. ولقد أوجب الشارع على المسلمين تبليغ القرآن الكريم لغيرهم، فهذا أمر ولم يُحدد لهم طريقة التبليغ، بل تُركت للمبلِّغ يختار أيها أنسب لمن يدعوهم. يقول ابن تيمية: «**مَعْلُومٌ أَنَّ الْأُمَّةَ مَأْمُورَةٌ بِتَبْلِيغِ الْقُرْآنِ لَفْظَهُ وَمَعْنَاهُ كَمَا أُمِرَ بِذَلِكَ الرَّسُولُ وَلَا يَكُونُ تَبْلِيغُ رِسَالَةِ اللَّهِ إلَّا كَذَلِكَ وَأَنَّ تَبْلِيغَهُ إلَى الْعَجَمِ قَدْ يَحْتَاجُ إلَى تَرْجَمَةٍ لَهُمْ فَيُتَرْجِمُ لَهُمْ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ** »[2]. فهذا القول من ابن تيمية فيه إشارة إلى جواز الترجمة لضرورتها في تبليغ الدعوة، فكأنه يريد أن يقول أن ترجمة القرآن ليست ضرورية ابتداء، وإنما هي استجابة لحاجة طارئة. لكن لو تأملنا سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لظهر جليا، من خلال مراسلاته لملوك العجم، أنه كان يعلم أن رسالته ستترجم إلى لسان أعجمي، وكذلك حصل، ومع ذلك فقد ضمن مكاتباته[3] بعضا من آيات القرآن ولو كانت يسيرة. فلما ضمَّن الرسول مكاتباته آيات من القرآن ولم يمنع من ترجتمتها، دلّ وإن ضمنيا على عدم منعه الترجمة، وذلك رغم كون من سيباشر الترجمة من غير المسلمين.

فقضية جواز ترجمة القرآن من عدمه، رغم كونها أسالت حبرا كثيرا، وأفرزت نقاشات طويلة، ما كان لها أن تنحو هذا المنحى لو تأمل المتعرضون

---

[1] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج13 ، ص 517.

[2] أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزار& أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 2005، ج 4 ، ص 72.

[3] ينظر: سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، العراق، 1404 – 1983، ج 8، ص 14 .

لها آيات تدعوا إلى تبليغ الناس جميعا، وكذلك جوانبا من سيرة المصطفى كان للترجمة فيها حضور، بل نجد لابن تيمية كلاما نفيسا في هذه المسألة عند تعليقه على قوله تعالى { وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه } فيقول «**إنما يتناول رسل الله لا رسلَ رسلِ الله، بل رسلُ رسلِ الله يجوز أن يبلغوا رسالات الرسل بلسان الرسل إذا كان هناك من يترجم لهم ذلك اللسان، وإن لم يكن هناك من يترجم ذلك اللسان كانت رسلُ الرسلِ تخاطبهم بلسانهم لكن لا يلزم من هذا أن يكونوا قد كتبوا الكتب الإلهية بلسانهم بل يكفي أن يقرأوها بلسان الأنبياء عليهم السلام ثم يترجموها بلسان أولئك**»[1]. وإن كان ابن تيمية يتكلم عن ترجمة كتب أهل الكتاب، فإنه يشير ضمنا أنّ المبلغين عن رسل الله يحتاجون الترجمة لتبليغ رسالات الأنبياء؛ فصارت الترجمة من أجل الدعوة ضرورة لا بديل عنها. يضيف ابن تيمية قائلا « **ولذلك يُترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة**»[2]، فالترجمة إلى العربية ومنها جائزة للحاجة، وفي أمر النبي زيد بن ثابت تعلم اللسان العبري أكبر دليل على أن تبليغ رسالة القرآن يستلزم أن يقوم بها من يُؤتمن في النقل.

إنّ تأبيد النقاش بخصوص جواز ترجمة القرآن من عدمه قد فوت على المسلمين فرصة التعريف بكتابهم المرجعي، بل وصيانته، وتركوا الفرصة لأعداءهم ليعبثوا بمحتوى النص من خلال الترجمة. إن ترجمة النصوص الدينية من أخطر الممارسات، لا سيما إذا أخذنا في الحسبان الحقيقة الفعلية

[1] أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط 2، 1419هـ- 1999م، ج2 ص 97.
[2] أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية،1417هـ - 1997م، بيروت، ج1، ص ص 43-44.

لطبيعة ممارسة الترجمة وحقيقة وظيفتها في تشكيل الصور عن الآخر ومعتقداته.

لقد شهدت العقود الأخيرة تزايدا لعدد ترجمات القرآن الكريم في الغرب، وليس ذلك في سبيل فهم موضوعي للقرآن الكريم، إذ قد وصف دوغلاس روبسون مشاريع الترجمة الغربية وصفا دقيقا فقال «**حين تترجم الثقافة المهيمنة نصوصا من الثقافة المسيطَر عليها، غالبا ما تنظر إليها على أنها «أ»غامضة، وغير مألوفة، وغريبة، ولذلك «ب» فهي باطنية لا تهم سوى حفنة من المختصين في مجالاتها، ممن تكون ترجماتهم في هذا المجال «ج» حرفية على نحو متحذلق ومزعج وصعبة على نحو فظ ومنفر، أو «د» ومثقلة بجهاز نقدي (مقدمة، شرح تذليل) بغرض التأويل الأكاديمي أو الاختصاصي على القارئ ... وحين يواجه القراء غير الاختصاصيين مثل هذه الترجمات لابد أن تصدمهم صعوبتها وغرابتها، وهذا ما يدفعهم إلى الثقة بالتعليقات المرشدة التي يقدمها المستشرق وحين يغدو المستشرق الوسيط المرجع الوحيد فإن ذلك لابد أن يفرز صورة الشرق المعقد، صور آخر مختلف تماما وناءٍ**»[1]. لهذا، ليس مستبعدا أن تغدوا ترجمات الغرب للقرآن الكريم محاولة لتشويه رسالته وفق ما يخدم مصالح الثقافات المهيمنة، لذلك فترجمة المسلمين واجبة في مثل هذه الظروف، وقد سبق في كلام ابن تيمية ما يشير أنّ المسلمين هم المطالبون بترجمة القرآن للأعاجم.

قد يُعترض على اتهام الترجمات المعاصرة بالتحريف، ويُدّعى أنّ عهد الصراع والتشويه قد ولىّ وحلّ محله التفاهم والتقارب، ليس الأمر كذلك، يقول

[1] دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة ثائر علي ديب، ط 2، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص ص 65-66.

جعفر الصادق وصالح بسلامة «**نلحظ، في القرون الوسطى، خصوصا في أوربا، تسابقا لدى غير المسلمين إلى ترجمة القرآن الكريم، بدوافع معلومة ولغاية عدوانية، فالإسلام حينذاك دين جديد أخذ ينتشر بسرعة كبيرة. لم يجد أعداؤه من سبيل لصد انتشاره ولحماية أديانهم سوى دراسته انطلاقا من نصه المقدس** »[1]. بغض النظرعن الملابسات التاريخية والدوافع الذاتية أو الموضوعية، لا يمكن أن نشك في كون من يترجم القرآن من غير المسلمين ستكون له نظرة سلبية لنصوص القرآن، لا سيما إذا كان هذا المترجم يعتبر القرآن مصدر خطر يهدد معتقداته أو مصالحه الدينية والسياسية. وعليه من المنطقي أن تكون ترجمته تشويها لدلالات الأصل وتزييفا لحقائقه.

كان ذلك عن أولى الترجمات الغربية للقرآن الكريم، لكن أندري شوراكي من المترجمين المعاصرين للقرآن الكريم، قال في مقدمة ترجمته «**إن مقولة كل ترجمة خيانة إن كانت صحيحة فهي لا تنطبق إلا على ترجمة روبرت الكنتوني للقرآن الكريم**»[2]. هذه كانت أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية عام 1143، لكنها لم تنشر إلا في 1547. يضيف شوراكي «**أن هذه الترجمة أفقدت القرآن كل جمال ينضح به إيقاعه اللفظي وشعريته الفائقة، فلم تبق من ذلك شيئا، إنها ترجمة تحاول منح المسيحيين سلاحا في حربهم ضد الإسلام، كأن صاحبها يريد أن يُثبت أن محمدا دجال وأن الإسلام مجرد أكذوبة**»[3]. يُقر شوراكي أنّ روبرت الكنتوني قد بالغ في تشويه نص مسالم وذلك ليصبغه بذوق الكراهية ويصمه باللاأخلاقية، أو ليعطيه قراءة غير سليمة وبغيضة بدل

[1] Gaafar SADEK et Salah BASALAMAH (2007), « Les débats autour de la traduction du Coran : entre jurisprudence et traductologie » Théologiques, vol. 15, n° 2, p. 92.
[2] André CHOURAQUI, Le Coran l'appel, Robert Laffont,p.10
[3] Ibidem.

أن يهب قراءه ترجمة موثوقة وشريفة[1]. هذه شهادة من أوربي على أولى الترجمات الغربية للقرآن الكريم، قد يكون المترجم روبرت الكنتوني متأثرا بالروح الصليبية والجو المشحون بالعداء والصراع، ومدفوعا لاسترضاء الكنيسة التي كانت حينذاك مسيطرة على كل أمور الحياة في أوربا مثلما ذكر جعفر صادق وصالح بسلامة. لكن سطوة الكنيسة قد انمحت من الوجود، وغبار الصراع قد انقشع، فهل تغيرت سلوكيات مترجمي القرآن من غير المسلمين؟.

من المؤسف أن نجد الترجمات اللاحقة تقتدي بترجمة روبرت الكنتوني في تعاملها السلبي مع القرآن الكريم، يشهد شوراكي فيقول «**لقد كانت ترجمة روبرت الكنتوني بالنسبة للقرآن في مرتبة الترجمة اللاتينية(la Vulgate) للكتاب المقدس بالنسبة للأصل: أي أن ترجمة روبرت الكنتوني كانت هي النموذج الذي احتذاه من تلاه من مترجمين غربيين، في تفسير القرآن. لكن الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس قام بها محب مخلص للكتاب المقدس، القديس جيروم، الذي غطى ضعفه اللغوي بتفاعله الروحي مع الأصل فأبدع ترجمته الخالدة بهدف الدعوة. [...] لكن العكس تماما هو الذي حدث مع ترجمة القرآن. إذ تُرجم في أغلب الأحيان إلى اللغات الأوربية بنية معلنة لتشويهه. لقد كان أغلب المترجمين يحاولون تفنيد صدق محمد**»[2]. هذا إقرار من مترجم أوربي معاصر، يحتم علينا أمرين: أولهما عدم الاطمئنان إلى ترجمات غيرالمسلمين للقرآن، وثانيهما وهو الأهم وجوب أن يضطلع بترجمة القرآن الكريم من تتوفر فيهم الأمانة والقوة من المسلمين.

[1] André Chouraqui, op. cit., p.10
[2] Ibid., p.11

ج- المبادرة بالترجمة تحقيق لمناعة ذاتية:

لا شكّ أنّ الترجمة عندما تكون قضية أمة، فتعتني بها الهيئات الرسمية والمختصون توفر للأمة مناعة ذاتية، ومصداقية بين ثقافات قد تتعامل معها ترجميا. تقول سوزان باسنيت «**لو تأملنا آداب الأمم لوجدنا أنّ أكثرها اعتمادا على الذات وأقواها هي تلك التي لم تكن معزولة عن غيرها وكان للترجمة دور مرموق في حياتها الثقافية**»[1]. فعندما تترجم أمة إلى لغتها، فلا مناص أن تجتهد في حماية ثقافتها بل هويتها من كل دخيل قد يُسهم في زعزعة استقرار مقومات وجودها، وهذا بالذات ما فعله النقلة الأُول إلى العربية، إذ كانوا يراعون سلامة اللغة وضرورة مواءمة المحتوى المنقول إلى العربية مع خصوصياتهم الفكرية، وليس ذلك خاصا بالعرب، بل لكل أمة أن تفعل ذلك. لكن ما أغفله العرب في حركتهم الأولى للترجمة هو أن يبادروا إلى ترجمة أمهات كتبهم إلى لغات أخرى، خصوصا تلك الكتب التي تؤسس لهويتهم، وعلى رأسها نصوص الوحيين، فلما ترك المسلمون مهمة ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أعجمية، تجرأ غيرهم على نقله إلى لغات أخرى مع ما في ذلك من مخاطر تهدد سلامة الرسالة القرآنية وصفاء مبادئها، فالترجمة، كما يقول منذر عياشي، «**بديل آخر للقراءة، وهي بديل آخر للكتابة**»[2]، والقارئ حين يقرأ ترجمة لنص ما سيعتقد أن الأصل يقول ما تقوله الترجمة، فيؤسس على ما قرأ أحكاما قد تكون جائرة تجانب الصواب؛ فلا يحسن بالمسلمين أن يتركوا مهمة ترجمة القرآن الكريم لغيرهم، فتُشوَه هويتهم من حيث لا يمكن التدارك، وهكذا يسهمون في ترسيخ مناعتهم داخليا وخارجيا، بل ويحافظون على صفاء هويتهم بتقديم

[1] سوزان باسنيت، من الأدب المقارن إلى دراسات الترجمة، ترجمة فؤاد عبدالمطلب، مجلة الآداب الأجنبية، عدد 124، 2005، ص 79.

[2] منذر عياشي، الترجمة بوصفا كتابة ثانية، مجلة الآداب، بيروت، عدد6/5، 1999، ص 47.

صورة أمينة عنها لقراءهم بكل اللغات. إذ لم يعد مشكل اللغة التي يُترجم إليها القرآن قائما بعد أن اعتنق الإسلام أفراد ينطقون أغلب لغات العالم.

لكل ذلك يمكن القول أن ترجمة القرآن صارت حتمية شرعية تسندها حتمية تاريخية، وهذا بدوره يستلزم دراسات ناقدة تمحص ما نُشر من الترجمات لتبيين قيمتها وموقفها من نص مؤثر في جلالة القرآن الكريم.

د- ترجمة القرآن من منظور لغوي:

مع ذلك نجد علماء كثر عالجوا قضية ترجمة القرآن من منظور لغوي؛ فكانت لهم إضافات ذات قيمة، وإن لم تكن في مستوى التنظير المعاصر للترجمة، إلا أنّها تؤسس لتفكير نظري، أولتأمل، لمسألة ترجمة القرآن الكريم. فابن قتيبة يرى استحالة النقل أصلا من العربية إلى غيرها من اللغات، فيصرح « **لا يقدر أحد من الترجمات على أن ينقل القرآن إلى شيء من الألسنة،[...]، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب**»[1]، يستند ابن قتيبة في نفيه إمكانية ترجمة القرآن إلى استحالة التعبير عن المعاني الواردة فيه بكل لغة أعجمية، وهنا يتساءل الباحث كيف استطاع ابن قتيبة أن يؤسس هذا الحكم وهو لا يتكلم إلا لغة الضاد. أما الإتيان بكلام في مستوى بلاغة القرآن فهذا لا نقاش في استحالته. أما تكافؤ اللغات النسبي من حيث أداء المعاني، ولو المجازية، فهذا قد بينت التجارب إمكانيته على نحو ما. فالقرآن الكريم ينفرد بإعجاز نظمه ولفظه، بينما المعاني التي يقررها، فبعض منها ورد في كتب السابقين، بل نجد في كلام الشعراء مقاطع كثيرة تعبر عن معاني قرآنية، وإن كان التفاوت من حيث

[1] ينظر عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1393هـ- 1973م، ص16.

الفصاحة والبلاغة أكيدا، يقول الشرقاوي «**المعنى عام يقبل النقل واللفظ خاص يستحيل نقله**»[1]، فلربما كان عدم فصل ابن قتيبة بين خصوصية الألفاظ وعموم المعاني، أي كونها مشاعة بين اللغات[2]، هو الذي حضه على القول باستحالة كلّ نقل من العربية إلى لغات العجم، وبالتالي فترجمة القرآن الكريم تكون أوكد استحالة.

رأي ابن قتيبة نجده هو ذاته عند الجاحظ، الذي لم يرض بترجمة كتب الطب والهندسة، فضلا عن أن يرضى بترجمة الشعر العربي، فضلا عن القرآن الكريم[3]. لكن القول باستحالة ترجمة الشعر العربي أو القرآن الكريم إلى لغات العجم، وتبريره بكون لغة العرب أوسعها من حيث الدلالة على المعاني المجازية، وإن كان صحيحا نسبيا، إلا أن التأكد منه، لا سيما بالنسبة لقدماء علماء المسلمين، غير متيسر، فضلا عن كون كل لغة لها طرائقها وأساليبها في التعبير عن المعاني المجازية، دون أن نغفل أن التعبير مهما كان مجازيا، فهو يعبر عن حقيقة واقعة بطريقة لغوية مختلفة عن المألوف.

لكن عند الحديث عن ترجمة القرآن الكريم بالنظر إلى لغته وإعجازه ، نجد الكثيرين يقرون باستحالة الإتيان بمثل القرآن؛ لبلاغته وإعجازه. والحقيقة أنّ هذا الإقرار منهم هو تحصيل حاصل، فلقد سبق القرآن ذاته إلى نفي إمكانية ذلك صراحة في الآية (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْءَانِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) [الإسراء : 88].

---

[1] عبدالكبير الشرقاوي، الترجمة والنسق الأدبي، ترجمة الشاهنامة في الادب العربي، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 97.

[2] ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان/ بيروت، 1416هـ - 1996م، ج1، ص 75.

[3] نفسه، ج1، ص ص75-79.

فمناقشة هذه الفكرة تبديد للجهد وللوقت، إذ قد نفى القرآن إمكانية حدوث ذلك ولو باللغة العربية.

أما من حيث مدلولات لغة القرآن، فمن العلماء من يُقسم الكلام العربي إلى قسمين من حيث المعنى: معان أصلية (أولية) ومعان ثانوية (تابعة)، فيذهب الشاطبي إلى القول **باشتراك اللغات في المعاني الأصلية دون الثانوية. وتأسيسا على هذا التفصيل يقول بإمكان نقل المعاني الأصلية العربية إلى لغات أخرى، بل ويرى إمكان ترجمة القرآن إن كانت الترجمة مقصورة على المعاني الأصلية**[1]. كأنّ الشاطبي يتكلم عن الترجمة كلمة لكلمة، لكن يتساءل الباحث إن كانت ترجمة المعاني الأصلية للكلمات وحدها تؤدي المعنى المراد من النص (المعنى السياقي)، أو تقتصر على معنى اللفظ دون معناه في السياق، وهل النص الناتج عن هذا النوع من الترجمة يكونا نصا يعبر عن معنى ما، وعن مدى تكافؤ معاني النص الناتج مع معاني النص الأصل. قد تلائم هذه الطريقة في النقل ترجمة الألفاظ المفردة، كما قد تناسب ترجمة الألفاظ الموظفة في النصوص في حال تكون دلالاتها غير خاضعة للسياق. فضلا عن ذلك، لا يُسلَّم للشاطبي قوله أن اللغات تتفق من حيث الدلالات الأصلية وتتباين من حيث الدلالات التابعة، كمثال على ذلك، فاليوم في اللغة العربية، قد يتعذر أن نجد له في اللغات الأخرى معادلا سواء لدلالته الأصلية، أو لدلالاته الثانوية. مع ذلك أثبتت تجارب كثير من المترجمين اتفاق اللغات في أداء المعاني نفسها بطرق شتى، والتعذر إنّما ينتج عن التقيد باللفظ ذاته أو بالكد وراء إيجاد لفظ مقابل لكل لفظ.

[1] إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه ، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، ط1، 1417هـ- 1997م، ج 2، ص ص 105-107.

لابن تيمية موقف مباين لموقف الشاطبي من الألفاظ ومعانيها، فيقول «**وَالتَّرْجَمَةُ وَالتَّفْسِيرُ ثَلَاثُ طَبَقَاتٍ : أَحَدُهَا تَرْجَمَةُ مُجَرَّدِ اللَّفْظِ مِثْلُ نَقْلِ اللَّفْظِ بِلَفْظِ مُرَادِفٍ [...] ؛وَالثَّانِي تَرْجَمَةُ الْمَعْنَى وَبَيَانُهُ بِأَنْ يُصَوِّرَ الْمَعْنَى لِلْمُخَاطَبِ فَتَصْوِيرُ الْمَعْنَى لَهُ وَتَفْهِيمُهُ إيَّاهُ قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى تَرْجَمَةِ اللَّفْظِ [...] وَتَصْوِيرُ الْمَعْنَى يَكُونُ بِذِكْرِ عَيْنِهِ أَوْ نَظِيرِهِ إمَّا تَحْدِيدًا وَإِمَّا تَقْرِيبًا؛ الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ بَيَانُ صِحَّةِ ذَلِكَ وَتَحْقِيقُهُ بِذِكْرِ الدلَّيْلِ وَالْقِيَاسِ الَّذِي يُحَقِّقُ ذَلِكَ الْمَعْنَى إمَّا بِدَلِيلِ مُجَرَّدٍ وَإِمَّا بِدَلِيلِ يُبَيِّنُ عِلَّةَ وُجُودِهِ، وَهُنَا قَدْ يَحْتَاجُ إلَى ضَرْبِ أَمْثِلَةٍ وَمَقَايِيسَ تُفِيدُهُ التَّصْدِيقَ بِذَلِكَ الْمَعْنَى** »[1] . يُلاحظ توافق كلام تصور الشاطبي وابن تيمية للمعاني الأصلية للألفاظ، فابن تيمية يرى إمكان ترادف ألفاظٍ في اللغة الواحدة كما بين لغتين، وهو ما يسميه الشاطبي باتفاق اللغات من حيث الدلالة الأصلية للكلمات؛ لكنه يخالفه في نظرته إلى إمكان إعادة التعبير عن المعنى، ولا يفرق بين المعاني الأصلية والمعاني التابعة، فدل ذلك على قوله بإمكان التعبير عنها تفسيرا. فيبدو أنّ ابن تيمية لا يقول باستحالة التعبير عن المعاني الثانوية بلغات أخرى، بل يذهب إلى إمكان حدوث ذلك بطريقة تناسب المخاطَب باستعمال التصوير والقياس والأمثلة، كأنه يريد أن يقول للمترجم عليك أن تكيف طريقة التعبير باللغة الثانية على نحو يُقرِّب المقصود ممن تخاطبه.

في نص آخر، يفصل ابن تيمية نظرته للترادف داخل اللغة الواحدة وبين اللغات فيقول « **إذَا تَأَمَّلْت الْأَلْفَاظَ الَّتِي يُتَرْجَمُ بِهَا الْقُرْآنُ - مِنْ الْأَلْفَاظِ الْفَارِسِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ وَغَيْرِهَا - تَجِدْ بَيْنَ الْمَعَانِي نَوْعَ فَرْقٍ وَإِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةً فِي الْأَصْلِ [...]. وَتَخْتَلِفُ اللُّغَتَانِ أَيْضًا فِي قَدْرِ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَعُمُومِهِ وَخُصُوصِهِ ؛**

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 71.

كَمَا تَخْتَلِفُ فِي حَقِيقَتِهِ وَنَوْعِهِ وَتَخْتَلِفُ أَيْضًا فِي كَيْفِيَّتِهِ وَصِفَتِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ . »[1]. يتضح، من هذا النص، تصور ابن تيمية للترجمة، فهو يقول بإمكانيتها على نحو تقريبي، فيمكن القول أنه يقول بإمكانية مطلق الترادف وتعذر الترادف المطلق.

يلاحظ أيضا أن ابن تيمية يرى في عمل المترجم ممارسة للتفسير بلغة أخرى، ربما قد يكون سبَق إلى هذا القول، لكن دلالة الترجمة اللغوية في الأصل هي التفسير. غير أننا نجد في المعاصرين، لا سيما من الغربيين، من يذهب مذهب ابن تيمية في تصوره للترجمة؛ إذ نجد، كما مر في مناقشتنا لمفهوم الترجمة، اعتبار الترجمة تفسيرا حاضرا في أغلب التصورات والتعريفات الحديثة للترجمة. فالتكافؤ الديناميكي Dynamic Equivalence الذي اقترحه نيدا لا يبتعد كثيرا عن الترجمة-التفسير لكونه نوع تقريب المعنى، إلا أن ابن تيمية لا يقول بتغيير محتوى النص الأصل طمعا في استمالة القارئ؛ والأمر ذاته مع مفهوم إعادة الصياغة[2] الذي اقترحته مدرسة باريس ، المدرسة التفسيرية أو التأويلية، يكاد يتفق مع قوله «**وَتَصْوِيرُ الْمَعْنَى يَكُونُ بِذِكْرِ عَيْنِهِ أَوْ نَظِيرِهِ** »، والقول ذاته يتقاطع مع مفهوم التصرف-التكييف Adaptation الذي دافعت عنه المداخل الوظيفية.

لعل ابن تيمية كان ينطلق، في تأسيس موقفه من ترجمة القرآن، من يقينه بوجوب تبليغ الدعوة القرآنية للعجم ولو بالترجمة؛ وعلى هذا فهو يُيسر للمترجم تلك المهمة بتزويده بآليات تبعده عن الترجمة اللفظية، وتحضه على تقريب

[1] المرجع السابق، ج 4، ص 41.

2 ينظر: أمبارو أورتادو ألبير، الترجمة ونظرياتها، مدخل إلى علم الترجمة، ترجمة، إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2007، ص 416.

المعاني من المخاطَب المقصود بأنسب طريق لحاله، وهو لا يفرق بين اللفظ والمعنى عكس ما قد يتبادر من أقواله هذه، فهاهو يؤكد « **إِنَّ التَّرْجَمَةَ تَكُونُ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى ، وَلِهَذَا سَمَّى الْمُسْلِمُونَ ابْنَ عَبَّاسٍ تُرْجُمَانَ الْقُرْآنِ وَهُوَ يُتَرْجِمُ اللَّفْظَ**»[1]. فهذا مؤداه ضرورة مراعاة طبيعة اللفظ القرآني من حيث دقته وسعته الدلالية وإعجازه الذي يقتضي تعذر تغييره بلفظ آخر يؤدي ما يؤديه بطريقته وبلاغته السامية.

٥- مفهوم الترجمة التحفيزية:

كان للمعاصرين من المسلمين نصيب في معالجة مسألة ترجمة القرآن الكريم، لعل من أبرزهم المغربي طه عبد الرحمن من خلال مؤلفين: فقه الفلسفة وفلسفة الترجمة، وسؤال العمل؛ إذ فصل في الأول نظرته للترجمة وعرض نقده لنظريات الترجمة الغربية، وأسهب في تفصيل تصوره للترجمة، أما مؤلفه الثاني فخصص له أحد فصوله ليبرز أهم ما يجب أن تكون عليه ترجمة القرآن الكريم.

يرى طه عبد الرحمن أن الخطاب القرآني «**قول ثقيل**»[2]، وهو في ذلك يوظف وصف القرآن لنفسه في سورة المزمل[3]، فينعت كل ما دون القرآن بالقول الخفيف. يفسر طه الثقل في الخطاب القرآني «**بمصدره وطبيعته وحال متلقيه الأول، فالمُلقِي، وهو الله عز وجل، متصف بالتعالي، والمُلقَى كلام لا يَحصرُ معانيه تفكيرٌ، فالثقل فيه راجع إلى اللاتناهي والسَّعة، بينما المُلقَى عليه فهو كل من سوى الله، ممثلا بالمتلقِّي المثالي الرسول صلى الله عليه**

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، ج6، ص 65.
[2] طه عبدالرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص 191.
[3] القرآن الكريم، سورة المزمل، الآية 5.

وسلم»[1]. وعلى هذا يؤسس طه تصوره لترجمة القرآن الكريم، داعيا كل مترجم أن يأخذ في الحسبان هذه الأمور الثلاثة، فالنص القرآني يضفي عليه مصدره الإلهي نوعا من القداسة ليست لغيره من النصوص، فضلا عن كونه صادرا عن عليم خبير بالخلق جميعا، فإذا تكلم عن خلق من خلقه فإنه يصفه وصف العالم الخبير بالحقيقة بدقة متناهية. وذلك ما يجعل من معاني القرآن الكريم تستعصي على أن يحيطها فرد بعينه، لكونها أولا من عند من لا يحاط بعلمه، ولكونها تَسَعُ الكون كله، ثم هو خطاب للكون كله، فلكلٍ قدر من الخطاب وقدر مناسب من القدرة على الفهم.

ومادامت هذه مواصفات الكلام الإلهي؛ استُلزم أن تكون طريقة ترجمته مغايرة كليا لترجمة كل قول خفيف، لكن يستلزم أيضا أن كل ترجمة له ستنتج حتما قولا خفيفا ينزل درجات بعيدة عن مستوى القول الثقيل من حيث مصدرُه وسعةُ الخطاب وكونيةُ المتلقي. لكن ذلك لا يعني استحالة ترجمة القول الثقيل أو القول بمنعها؛ لأن كونه خطابا للعالمين يستلزم توصيله لكل من لا يفقهه بلغة تنزيله.

أما بخصوص من يترجم القرآن، نجد طه عبد الرحمن يُميِّز نوعين من المترجمين وفقا لطبيعة الأداء الذي ينجزه كلٌ منهما، «**فأحدهما أداؤه جبريلي وهو الذي ينقل من النص الإلهي بإذن إلهي**» [2]، لا شك أن طه يقصد بالأداء الجبريلي الأداء الذي يتقيد بأمانة في التبليغ يعضدها إذن من المتكلم، ربما فُسر هذا الإذن بما يناسب واقع ممارسةالترجمة، وهو اشتراط كون المترجم ممن

[1] طه عبدالرحمن: سؤال العمل: ص192.
[2] نفسه، ص 193.

تتوفر فيهم أهلية فهم الكلام الإلهي على وجه سليم، والقدرة على نقله إلى لسان آخر نقلا لا يبعده عن مراد المتكلم به، أي التخصص والأمانة.

مفهوم الإذن بالترجمة سبق وأن أشار إليه كل من مارتن لوثر عندما قال «**ليست الترجمة صناعة ينهض بها كل واحد من الناس كما يظن بلهاء القديسين؛ من أجل ذلك يجب أن يكون للمترجم قلب تقيا حقا، وأمينا ومتفان، وورعا ومسيحيا وعالما وذا خبرة ودربة؛ لذا، لا أعد المسيحي المنافق ولا صاحب الفكر الضيق قادرين على أن يضعا ترجمة أمينة**»[1]*. هذا ما يقوله لوثر عن ترجمة القديسيين للإنجيل، فماذا نقول نحن، المسلمين، عن ترجمة غير المسلمين للقرآن الكريم؟.

لكن طه لا يبين إن كان المترجم الذي يتبنى الأداء الجبريلي قد ينتج قولا فيه بعض الثقل أم لا، بل لا نجد لديه إشارة إلى مواصفات الترجمة بالأداء الجبريلي. زيادة عن ذلك، فإنّ قول طه **هو الذي ينقل من النص الإلهي**، فيه إشارة بل تصريح بكون الترجمة عاجزة عن نقل كليّة النص الإلاهي، ولن يفلح الناقل إلا في نقل بعضه، وهذا يتلاءم مع كون الكلام الإلاهي قولا ثقيلا.

أما النوع الثاني من المترجمين فهو ذاك الذي يكون أداؤه **بروميثيا**، نسبة إلى بروميثيوس[2] Prometheus، وهو المترجم الذي ينقل من الأصل الإلهي دون إذن خصوصي، فيصير نقله نوعا من الاختلاس ، بل لا يتوانى طه في عده نوعا من السرقة؛ لأنه فضلا عن حصوله بدون إذن خصوصي، فهو يمارس على

[1] Martin LUTHER, Œuvres, Labor and Fides, Genève, 1964, p. 198.

- *الترجمة لطه عبدالرحمن، سؤال العمل، ص 205.

[2] بروميثيوس: رمز في أسطوريات اليونان يرمز إلى أمرين:

- اختلاس نار المعرفة من الآلهة ونقلها إلى الإنسان؛
- الاخطار التي تترتب على تصرفات الإنسان بهذه المعرفة المختلسة. (سؤال العمل: 194).

الأصل أنواعا عدة من التحريف والتبديل والتشويه المقصود[1]. ولعل المطلع على ترجمات النصوص المقدسة في الموروث الأوروبي يلمح بحق سيطرة الأداء البروميثي، خصوصا إن كان النص نصا غير أوروبي، ولا أدل على ذلك من محاولاتهم المتكررة ترجمة القرآن الكريم، إذ أغلب ترجماتهم كانت تتم وفق الأداء البروميثي، قد يقع ذلك منهم بوعي أو دونه، بقصد أو دونه، ذلك لأن ترجمة الأعمال الكبرى في الغالب تُخضع لإملاءات النسق الثقافي المسيطر، بل لمتطلبات السوق التي تُلزمها دورُ النشر المترجمين. ولقد أسهب أنطوان برمان في تبيان سيطرة الترجمات التحويلية والترجمات المتمركزة عرقيا على العمل الترجمي في الغرب عموما.

لكن ذلك لا يستلزم أن يكون مترجمو القرآن من المسلمين ينقلون النص الكريم نقلا جبريليا على نحو مثالي، إذ لا يستبعد أن يكون لبعضهم توجه أيديولوجي أو اختيار مذهبي يملي عليه توجيه ترجمته وفق قناعاته، ليس ذلك بغريب عندما نعلم أن تفسير القرآن تتنازعه مدارس متباينة، بل متعارضة أحيانا، في نظرتها لطبيعة الوحي وللطريقة التي يقرأ بها ويفسر، فمن آخذ بالتفسير، ومن مغرق في التأويل دون قيد؛ وعلى هذا فحتى ترجمات المسلمين أنفسهم للقرآن الكريم ليست في براءة من الأداء البروميثي الاختلاسي.

و. آليات لتجنب الترجمة الاختلاسية:

لتجنب الاختلاس في نقل معاني القرآن الكريم يقترح طه عبد الحمن الترجمة التأصيلية، ويقصد بها «**الترجمة التي تنقل جزئيات محدودة من ألفاظ النص**

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: 193-194.

ومعانيه، مراعية في ذلك المجال التداولي للمتلقي»[1]، قد تكون هذه الطريقة أسلم من الاختلاس؛ لكونها لا تدعي نقل كل معاني النص ولا كل ألفاظه، لكن يبدو أنّ طه يستلهم قليلا من النظرية الوظيفية التي تحاول تكييف نص الترجمة مع طبيعة قارئها، وهذا يعني إمكانية ترجمة المقطع الواحد ترجمات متعددة، لكل منها قارئ بعينه. وهذا يستلزم أن يكون المترجم نفسه مؤهلا لمخاطبة القارئ المقصود لتكون ترجمته أنسب له ما أمكن، إذ مما يُعاب ربما على أغلب الترجمات المنشورة للقرآن الكريم أنها لا تحدد بدقة القارئ الذي تخاطبه، فتبقى مقروئيتها، فضلا عن تأثيرها، محدودة جدا. لكن تخصيص الترجمة بقارئٍ دون آخر يُفقد الترجمة إحدى سمات القرآن الأساسية وهي كونية خطابه.

من الواضح أن وصف طه الترجمة التأصيلية بكونها تلك التي تركز على نقل جزئية معينة من النص، لفظية أو معنوية، إلى قارئ مخصوص يُسهم في منح المترجمين حلولا لتجاوز مشكلات ترجمة القرآن الكريم، إذ من المعلوم أن القرآن الكريم حمّال أوجه، لكن التركيز على أحد أوجهه وجعله رسالة لقارئ معين ييسر كثيرا تحقيق ترجمة تأصيلية ناجحة إلى حد ما. هذا من حيث النظرُ إلى المضمون، أو الممارسة الفعلية للترجمة.

أما من حيث المستوى التنظيري التأملي للترجمة، فإن طه يجعل الترجمة التأصيلية تلك التي تقلب التصور القديم للترجمة، الذي «**يصنف النصوص إلى نص أصل وهدف ، ويجعل من المتر جم الناقل «الأنا»، فيما ينزل النص الأصل إلى رتبة الآخر**»[2]، فهذا التصنيف، فضلا عن إفراطه في الذاتية، فهو لا يناسب نصا في قداسة القرآن الكريم، لذلك ينقضه طه قائلا أنّ «**القرآن هو**

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 195.
[2] أنطوان برمان، الترجمة والحرف، ص 61.

الذات الحقيقية التي ينبغي أن يتقرب إليها كل آخر»[1]، إذا تأملنا هذا القول وجدناه الأقرب إلى التفكير السليم، أو على الأقل الأنسب لطبيعة القرآن الكريم، فالوحي الإلهي واحد من حيث مصدرُه، وغايتُه، لأنه يسعى إلى توحيد المعبود وتوحيد العابدين في طريق واحد، لذلك من الأليق به أن يبقى واحدا، ولو حتي بعد ترجمته، أو بعبارة طه يبقى هو الذات التي على أساسها تتكينَنَ ذات كل آخر. يضاف إلى ذلك أن ترجمة القرآن بالتصور القديم قد يُنتج لنا عددا غير محدود من نصوص لخضوعها إلى ذوات متعددة فهي تتباعد اطراديا عن النص الأصل؛ فتصير تلك الترجمات نصوصا متغايرة بل ذوات متباينة، وهذا نقيض واحدية القرآن الكريم.

فالتأصيل الذي يريده طه في ترجمة القرآن هو « **نقل المتلقي نفسه إلى مستوى الوفاء بمقتضيات النص الأصلي**»[2]، وهو بذلك لا يركن إلى القول الذي يصف الترجمة «**أنها شيء يغنينا عن الأصل**»، فقوة التأصيل في الترجمة من منظور طه تزداد كلما استشعر المتلقي الحاجة إلى العودة إلى النص الأصل، إذ القرآن العربي قول ثقيل، وكل نقل ما هو إلا كلام بروميثي اختلاسي خفيف، ولينال كل قارئ نصيبه من تذوق ثقل دلالات الأصل القرآني فالترجمة مطالبة بتحفيز قارئها على أن « **يولي قلبه إلى الأصل العربي، ويعلقه بدلالاته الثقيلة، حتى تنهض همته إلى طلب الأسباب التي تمكنه من قراءة هذا الأصل بنفسه، فيتلقى أثره في نفسه كما تلقاه ذوو اللسان العربي**»[3]. وهكذا تصير الترجمة التأصيلية محفزة للقارئ إلى الولوج إلى عالم النص، لا إلى أن لا يتخلى نهائيا عن الأصل مستغنيا عن أصل في جلالة القرآن الكريم. فهذه الترجمة تحمل

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل: ص 198-199
[2] نفسه، ص 200.
[3] نفسه.

القارئ الجاد على مواصلة القراءة التي بدأها عن طريق الترجمة ليكملها بالنّهل من النص الأصل؛ لأن الترجمة، مهما اجتهد منجزها في ضبطها، لن تبلغ مقام قراءة النص الأصل في الإفهام. وهكذا يكون للقارئ حظا أوفر لمعرفة حقيقة الأصل دون أن تكون عليه رقابة أو وساطة المترجمين.

قد يُقال أن هذا دعوة إلى تعليم قسري للعربية؛ لن تنجح الترجمة التحفيزية ما لم تحُضَّ القارئ على قراءة الأصل بالعربية، لكن هذا الأمر لا يراد تعميمه على كل النصوص ولا على كل الترجمات، غاية ما في الأمر أن يكون لكل قارئ الحق في اكتشاف مدلولات القرآن الأصلية بقراءته في لغته، ولا أن يكون عالة على مترجم ولا ضحية لمزايدات الترجمات.

إن ما يدعو إليه طه هو عين ما دعا إليه مارتن هايديغر، فالفيلسوف الألماني يعُدُّ الترجمة عبورا، أي عبور المترجم الناقل، والقارئ تبعا، إلى أفق النص، حين يوضح: «**لا وجود لترجمة تغني أو تحل محل النص الأصلي؛ إنها لا تكون إلا عونا أصيلا على الولوج إلى لغته الأصلية ووراثة معانيها من الداخل**»[1]، هنا يتوافق هايديغر وطه في نفي كون الترجمة أمرا يغني عن قراءة الأصل. يجلّي هايديغر رؤيته أكثر فيقول «**إنّ الترجمة ليست ممكنة إلا من حيث هي عبور، أن نترجم هو أن نضع المعاني في مواضعها من لغة ما، لكن لا نفلح في ذلك على نحو جوهري إلا بقدر ما نستطيع أن نتحمل العبور إلى المقام الذي يجعل ما نضعه مستقرا في مكانه، ومن ثمة فإنّ هذه الترجمة لا تنجح إلا من خلال قفزة تنقل النظر من أفق ما تقوله اللغة العادية إلى ما قالته اللغة الأصلية [...] فتُحوَّل الترجمة إلى عبور نحو الضفة الأخرى التي لا تكاد تعرف**

[1] ينظر: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايديغر أو الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول، الكويت، ط1، 2011، ص23.

وتقع وراء نهر عريض»[1]. هكذا تصبح الترجمة عند هايديغر انتقالا أو عبورا، على نقيض ما أشاعته النظريات المشَهَّرة للترجمة التي تجعل المنتقل أو العابر هو النص من لغته الأصلية إلى لغة المترجم، وهذا ينم في جوهره عن تحوّل في بنيته ومضمونه، بل سيكون مرتعا لكل تشويه وتحريف. أما تصور طه الذي يتوافق إلى حد ما مع تصور هايديغر، فيقلب الصورة تماما، ليجعل كلا من المترجم والقارئ هو الذي يعبر حيث النص، ليبقى النص الأصل على أصالته؛ لأن المترجم مطالب بوضع معاني النص في موضعها الحق من لغتها الأصلية، وهكذا يتحقق ما يريده طه من قوله أن القرآن هو الذات التي ينبغي على الذوات الأخرى التقرب منها.

يمثل هايديغر لتصوره ذلك قائلا « **إننا لن نفهم ما قالته يونان في كلماتها الأصلية[...] إلا متى اعترفنا بأنه من اللازم علينا في نهاية الأمر أن نترجم هذه الكلمات إلى اليونانية [...] والقصد اللطيف أننا لا «نترجم» إلا متى «عبرنا» إلى هناك حيث يقال ما قيل في تربته الحميمية**»[2]، وهكذا يريد هايديغر أن ييسر لقارئ الترجمة أن يفهم حقا ما فهمه قارئ الأصل، ولن يتأتي ذلك على الوجه المطلوب إلا حين تكون الترجمة فعلا تأصيلية تحفيزية، تحضُّ القارئ على استشراف النص الأصل بل تربطه بالأصل في لغته أكثر مما تشغله بالترجمة.

ربما كان قول هايديغر هذا نابعا من مبدأ تعالي الأصل في الميتافيزيقا الغربية، إذ ينبهنا عمر كوش إلى موقف الميتافيزيقا الغربية من الترجمة، التي تضفي على الأصل هالة من التقديس، وهو«**ما يفترض أفضليتها على لغة**

[1] ، المرجع السابق ص ص 23-24.
[2] نفسه ، ص 24.

النقل، مما يسم الترجمة بالدونية، ويرسخ في ذهنية المتلقي هذه الدونية»[1]، هذا ينطبق على ترجمة النصوص الأوربية، لكننا قد لا نجد لهذا أثرا في ممارسات المترجمين الغربيين الذين ترجموا القرآن خصوصا، فلربما كانوا يقدسونهم أصولهم، لا سيما حين ينقلون من لغاتهم إلى لغات غير أوروبية، وهو ما يتطابق تماما مع المركزية العرقية الأوربية، أما حين ينقلون من غير لغاتهم إلى لغاتهم الأوربية، فالغالب عليهم هو ترجمة تلك «الأعمال الأجنبية» بوصفها تحتاج «**عمليات تصحيح أو تحسين أوتكييف**»[2]. وهذا ما يجعل المتبصر بممارسات المترجمين الغربيين يخلص إلى غلبة إزدواجية المعايير على تصرفاتهم الترجمية لقوة تأثير المركزية العرقية في تكوينهم وخلفياتهم بل وفي مجمل أفعالهم التي تجعلهم في مواجهة مع كل «أجنبي»، فهذه القداسة خاصة فقط بالأصل الأوربي المتعالي. يتأكد ذلك، مثلما يتأكد أنّ هايديغر لم يقصُر مفهوم الترجمة-العبور على نوع محدد من النصوص.

لكل ذلك يجد الباحث نفسه مضطرا إلى الحذر من المقترحات الغربية بشأن الترجمة، لا سيما حين يكون النص موضوع الدرس أو الترجمة نص بجلالة القرآن الكريم. ومع ذلك فأننا نلحظ توافقا يبدو كافيا بين تصورات هايديغر وطه للترجمة، إذ يتفق الإثنان على كون الترجمة أولى مراحل القراءة، فهي لا تعدو أن تكون عندهما وسيلة غايتها أن تنقل القارئ (المترجم) من أفق لغته/فهمه/مقامه إلى أفق النص الأصل ومعانيه الأصلية بلغته ومقامه، أما القراءة الحقيقية للنص فتكون داخل لغته الأصل وهذا عين غاية الترجمة التأصيلية.

[1] عمر كوش، أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2002، ص112.
[2] أنطوان برمان، الترجمة والحرف ، ص 48.

كما أننا نجد عند غوته Goethe فكرة تضاهي تصور طه للترجمة التأصيلية،إذ قد وصف الشاعر الألماني ترجمة **مغرلين** للقرآن الكريم بعد قراءته لها أنها «**نتاج تعيس**» معبرا عن حاجة ماسة إلى ترجمة ألمانية أخرى «**ينجزها شخص مفعم بكل الأحاسيس الشعرية والنبوية، قرأ القرآن وهو جالس في خيمة تحت سماء الشرق ليفقه كل ما يختزنه الكتاب من معان**»[1]. يُلمح في كلام غوته مقدمة للترجمة التأصيلية وتوضيح جلي لمعنى العبور إلى مقام النص الأصل الذي يرمي إليه هايديغر؛ ففهم القرآن الكريم على أحسن وجه لن يكون إلا بالطريقة التي فهمه بها المتلقي الأول، وهي الطريقة عينها التي بها فَهم جلَّه جمهورُ المتلقين الأوائل من صحابة مؤمنين وأيضا غير المؤمنين، أولئك الذين مهدت لهم سليقتهم اللغوية الإحاطة بمعاني الوحي دون وساطة تفسيرية؛ لأنهم كانوا أفصح العرب وأبلغهم وأقدرهم على الفهم والإفهام ببلاغة متناهية.

يؤسس طه موقفه من ترجمة القرآن على أساس منظر يؤمن بقداسة النص الأصل، وليس في ذلك بدع من القول، فحتى النظريات الغربية تحث على أن يكون مترجم النص المقدس مؤمنا بقداسته، يقول نيدا «**إن مهمة المترجم الناجح هي مهمة تَمثُّل؛ فلكونه خادما للنصرانية، ينبغي للمترجم أن يتمثل المسيح، ولكونه مترجما ينبغي عليه أن يتمثل الكلمة؛ ولكونه مبشرا عليه أن يتمثل حال المدعوين**»[2]، هكذا يريد نيدا من مترجم الإنجيل أن يضاهي المسيح في إيمانه بما يقول واجتهاده في ما يدعوا إليه، بل يريده أن يكون هو الناطق

[1] نقلا عن تيودور نولدكه، تاريخ القرآن الكريم، ترجمة: جورج تامر، كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، ط1، 2004 ص xv-xiv.

[2] NIDA, E.A. (1952), *God's Word in Man's Language,* New York: Harper & Brothers, p. 117.

عن الكلمة، أي الإنجيل، ليستميل بترجمته مدعويه. وقد سبق مارتن لوثر نيدا في دعوته أن يكون مترجم الإنجيل مشبعا بقيم النصرانية.

يقصد طه من موقفه هذا أن يحض المسلمين أنفسهم أن يسارعوا قبل غيرهم إلى ترجمة القرآن الكريم؛ لتوفرهم على مفاتيح عربية القرآن فتمَكنهم قبل غيرهم، بل أحسن منهم، من فهم معانيه وتبيينها بأعلى مستوى من الأداء الجبريلي، فيجنبون رسالة القرآن مزالق النقل البروميثي. لهذه الدعوة بعد استراتيجي جد هام، فها هي ترجمات القرآن الكريم ذاعت بين الناس ونَشرت جلُّها، إن لم تكن كلها، الكثير من التحريفات والتشويهات المقصودة غالبا لرسالة القرآن.

ز. الترجمة الحرفية والترجمة التحفيزية:

يتحدث كاظم جهاد عن مفهوم جديد للترجمة الحرفية، مبتعدا من خلاله عن تلك الصورة التقليدية الشائعة عن الترجمة الحرفية، التي كان يُفهم منها نسخ الأصل في اللغة الهدف بتتبع تمفصلات النص وجزئياته كلها وإعادة تصويرها بوسائل اللغة الهدف، أو بترجمة كلمة بكلمة دون مراعاة لقواعد الكتابة باللغة الثانية، على نحو ينتج رطانة وكلاما غير مفهوم بتاتا، يستدرك جهاد فيقول مبينا مراده من الحرفية « **وإنّما يتعلق الأمر بتمثيل جديد للواجب الذي نحمله تجاه بعض وجوه النص المترجَم، والذي يفرض علينا بنيته النصية والسعي إلى إعادة إنتاج انتظامات شكله، [مع هذه الحرفية] لا تزداد اللغة الهدف، ومعها حساسية القارئ، إلا انتعاشا، مدفوعة نحو مهارات وقدرات للقول كامنة فيها ويجيئ فعل الترجمة لكي يحيِّنها أو يفعلها**»[1]. هذه الحرفية التي

[1] جهاد كاظم، حصة الغريب، ص 23.

يدعو إليها كاظم جهاد لا تنقل جزئيات النص، سواء على مستوى الشكل أو المضمون، بحذافيرها؛ بل يبدو أنه يشير إلى أهمية انتقاء ما يكون السمة الغالبة على النص الأصل التي لا تتحقق إلا في إطار هذا النص بعينه أو هي التي تهب النص تميزا عن غيره من النصوص، فيحاول المترجم نقلها إلى اللغة الثانية بطريقة تستفز كل معارفه اللغوية ومهاراته التعبيرية مغترفا من الطاقات الكامنة في اللغة الناقلة. ترجمة كهذه لابد أنها تستلزم جهدا دؤوبا من المترجم، لأنه يكون طيلة عمله مشدودا إلى صورة النص الأصل ومتطلعا إلى الصورة النهائية التي سيؤول إليها نصه الثاني.

يفترض هذا النوع من الترجمة كون كل لغة ثرية بأنماط وأشكال تعبيرية قد تكون مماثلة أو معادلة أو مقاربة لأشكال من لغة أو لغات أخرى. هذا الافتراض بحاجة إلى بحث أعمق قد يستهلك وقتا وجهدا لا سبيل إلى التأكد من نتائجه. لكن قد سبق قول ابن تيمية أن اللغات قد تتطابق من حيث التعبير على بعض المعاني وإن بطرق تتباين. وحتى في حال صدق هذا الافتراض فإنه ليس من اليسير أن يكون مترجم واحد قادر على توظيف تلك الطاقات الكامنة في مخزون كل لغة، هذا إن كان على دراية بها، في عمل ترجمي له ملابساته وشروطه وضغوطه. لكن مما قد يجعل هذا العمل من قبيل الممكن هو كون اللغات متفقة أو على الأقل متكافئة من حيث القدرة عى التعبير على المعاني الأصلية للألفاظ دون معانيها الثانوية.،وهذا بالذات ما يراه الشاطبي بخصوص ترجمة القرآن الكريم.

على كل، إن نجح المترجم في تطبيق هذا الشكل من الترجمة، فإنه سيدغدغ حساسية القارئ النبيه، بل ربما كان هذا أول خطوة إلى تحقيق ما يسميه طه

عبد الرحمن **بالترجمة التحفيزية**[1]، وهي ذلك النوع من الترجمة الذي يُحفز قارئ الترجمة إلى قراءة النص الأصل في لغته التي كتب بها أولا: ألا يكون هذا النوع من الترجمة هو الأنسب لنقل معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى؟ أي أن تصبح الترجمة محفزا لقارئ الترجمة الحرفية بهذا المفهوم إلى محاولة التوسل إلى قراءة القرآن بلغته الأصل، ليؤسس لنفسه قراءة وفهما ربما كان أعمق وأنفع.

إن التأمل في مفهوم الترجمة التأصيلية التي تحفز القارئ للعودة إلى النص الأصل، وكذلك مفهوم الترجمة الحرفية كما وضعه كاظم جهاد، يجعل الباحث يفترض كونها الأنسب لترجمة النص القرآني عموما، والإشارات العلمية خصوصا، ذلك لأنّ أغلب الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم لا تعدوا أن تكون مشكّلة من لفظة أو لفظتين؛ فهي مدونة جزئية، ولا ريب أنها تخاطب قارئا مخصوصا وهو القارئ المطلع على المعطيات العلمية، سواء في مجال بعينه، أو مجالات مختلفة. فعندما يفلح المترجم في نقل تلك الجزئية، الإشارات العلمية، بالطريقة التي تستفز القارئ المخصوص، فلا شك أنها ستجعله يبحث عن الاطلاع على المزيد، من خلال العودة إلى الأصل، ليقرأه بقراءة الباحث عن الحقّ، فهكذا تتحقق الترجمة التأصيلية وتحقق وظيفتها التحفيزية بربط قارئ الترجمة بالنص الأصل.

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 200 .

خلاصة:

سعى هذا الفصل إلى مناقشة الطروحات النظرية بشأن ترجمة النصوص الدينية، واختبار مدى نجاعتها أو مناسبتها، نظريا، لترجمة نص متميز بقداسته ولغته. تبين للباحث أن مقترحات الغربيين هي نتائج تجارب مترجمين على نصوص تختلف شكلا ومضمونا ووظيفة وأثرا عن القرآن الكريم، وهي تجارب فردية في أغلبها، لم يكن من نصيب نتائجها النظرية أن عُممت على كل النصوص ولو في المجال الغربي نفسه، بل إن كثيرا منها، على الأقل التي نوقشت في هذا الفصل، وُجه له نقد شديد، مما يجعل الباحث يخلص إلى القول بعدم جدوى اعتمادها منهجا لترجمة القرآن، ولا طريقة لقراءة الترجمات المنشورة قراءة ناقدة. أما ما اقترح العرب والمسلمون فيبدو عليه أنه يراعي خصوصية القرآن الكريم، لكنه يبقى يفتقد للاختبار الفعلي بتطبيقه على الترجمات، لذلك سيسعى الباحث في الدراسة التطبيقية إلى اختبار إمكانية الاستفادة من مقترحات الدارسين العرب والمسلمين بشأن ترجمة القرآن الكريم.

قبل ذلك سيسعى الباحث في الفصل الثاني، المخصص لدراسة منهج التفسير اللغوي، إلى مناقشة ما يمكن أن يكون أرضية للترجمة التأصيلية التحفيزية وأساسا لها.

الفصل الثاني:

التفسير اللغوي: مصادره وضوابطهُ وآلياتهُ

كان العرب قبل نزول الوحي بالقرآن الكريم أقواما يتبارون بالفصاحة، ويفتخرون بكلمات شاعرهم، أو رد شاعرهم على تهجم شاعر قبيلة أخرى؛ فكانت عكاظ وذو المجاز وذو المجنة، وأسواق غيرها، حلبة تتصارع فيها قرائح الشعراء، وتتسابق إلى أسر أنفس السامعين قصائدُهم، لقد كانت اللغة العربية يتعلمها الصبي فيهم تعلما هو أشبه منه برضاعه من صدر مرضعته أكثر من مجرد التعلم، فكانت الفصحى هي عملة تخاطبهم وتواصلهم، والبلاغة في كلامهم وفصاحته مدعاة فخر، ورطانته أوعجمته مسبة و مذلة للمتكلم بل لقبيلته، فلا عجب أن يستعيذ شاعرهم من عيوب المتكلم قائلا:

أعذني رب من عي ومن حصر ومن نفس أعالجها علاجا[1].

لقد بلغ الأمر بهم حدا لا يقدره من هو دون درجتهم في الفصاحة والبلاغة أن يصفه وصفا يقارب قدر جمال كلامهم، أو يداني قدرة أحدهم على فهم خطاب من يكلمه فهما ينم عن إحاطة شاملة برصيد لغتهم بل لغاتهم. إن المطالع لبعض ما وصلنا من كلام العرب قبل نزول القرآن ليعجب أشد العجب من قدرتهم على تسمية كل ساعة من ساعات النهار، أو الليل، باسم يدل على معنى يرتبط بتلك الساعة ارتباطا واضحا، والأمر ذاته يقال على أيام الشهر القمري ولياليه؛ أما إن تحدثنا عن غريب وصفهم للطبيعة، وما فيها من صحاري وجبال وسماوات وكواكبها ونجومها وسحبها؛ وأرض وما حوته من وحوش و زروع ونبات وجماد؛ أو عن وصف شاعرهم لطلل أو لجواده أو لمحبوبه أو لبأسه في الحروب، إذا طرقنا الحديث عن ذلك لحارت أفهامنا، ولغابت حواسنا عنا،

[1] ينظر: عمرو بن بحر الجاحظ ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالله محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ-1983، ص 3.

ولأصاب عقولنا شلل. أما إذا تذوق الواحد منا براعة كلامهم، ورونق شعرهم، أو حذاقة حكمتهم ونباهة أمثالهم، لما شبع من قراءته أو سماعه، إنه لكلام أخاذ يأسر القلوب قبل الأسماع، وإنه لكلام يدل على وعي العربي قبل الإسلام بلغته واعتزازه بها، وأخذه بناصية الخطاب بها، وقدرته على عقل ما يسمع دون أن يستعين بمزيد بيان أو فضل تبيين؛ لكنه يدل أيضا عن مقدرة العربي على التأمل، وإدراك حقائق الأشياء في الكون إدراكا يحار له إنسان عصر الرفاهية التقنية. لقد كانت تلك فضيلة للكبير كما للصغير فيها نصيب، أما فطاحلة خطبائهم أو فحول شعرائهم فنصيبهم منها عجيب، وهنا يرد تساؤل: لمن الفخر في ذلك؟ للسان العربي أم للناطق به؟

لا ريب أن الإجابة نزلت من فوق سبع سماوات، كيف لا وقد نزل القرآن المجيد بلسان عربي مبين وعلى أفصح من تكلم به وأبلغهم. إن في نزول الرسالة الخاتمة بلغة العرب لتأكيد لعلو شأن هذه اللغة الرائعة، و لدليل قاطع على بلوغ عرب الجزيرة درجة عالية من البلاغة والفصاحة، لقد أتاهم القرآن بكلام مثل كلامهم، بحروفهم وألفاظهم وتراكيبهم؛ بيد أنه فاجأهم بسبقه بلغاءهم إلى ذرى البيان وقمم البلاغة وإعجازيتها. لقد كان ذلك السبق بقدر ما هو إعجاز بقدر ما هو إثبات لبراعة العرب في فنون القول ورونق التعبير.

لم يكن العرب الذين نزل عليهم القرآن بمنأى عن فهم مراميه، وإدراك ظواهر معانيه من عميقها، نعم كان بعضهم أقدر على تفهم خطابه من بعض، لكن مجموعهم كانوا يدركون خفايا تعابيره دون حاجة إلى مزيد بيان؛ وإن اضطر أحدهم إلى ذلك، فلا يعدو التوضيح الذي يحتاجه لفظا، أو بيت شعر، أو آية أخرى من القرآن نفسه. لقد يسرت لهم سليقتهم اللغوية وما حفظوه من شعر

أسلافهم ونثرهم تفهم القرآن البليغ كثيرا، إذ لو تعسر فهمهم للقرآن أو تعذر لما أمكن وصفهم هم بالبلغاء ولا الحكم على القرآن بكونه أبلغ خطاب، فمقتضى الكلام البليغ القدرة على الإفهام. « **لقد كان القوم عربا خلصا، يفهمون القرآن، ويدركون معانيه ومراميه بمقتضى سليقتهم العربية، فهما لا تعكّرُه عُجمة، ولا يشوبُه تكدير، ولا يشوّهُه شيءٌ من قبح الابتداع وتَحكّمِ العقيدة الزائفة الفاسدة** »[1] ، والدليل على ذلك سرعة استجابتهم لدعوته، أو على الأقل تفاعلهم معه؛ إذ لم يُرو عن أحد من أولئك الذين لم يستجيبوا لدعوته أنه قدح في بلاغته، ولا في فصاحته، بل لقد قال زعيمهم «**إنّه ليعلوا ولا يُعلَى عليه** »[2]. لقد كانوا ذوي ثقافة لغوية عالية كما يقول غوته[3]، وقبله الجاحظ الذي أعلن « **كان أغلبَ الأمور عليهم وأحسنَها عندهم وأجلَّها في صدورهم حسنُ البيان ونظمُ ضروب الكلام مع علمِهم له وانفرادِهم به، فحين استحكمت لغتُهم وشاعت البلاغةُ فيهم وكثُر شعراؤُهم وفاق الناسَ خطباؤُهم، بعث اللّهُ عزّ وجلّ [نبيَه] فتحداهم بما كانوا لا يشكّون أنهم يقدرون على أكثر منه** »[4].

هذا ما يدل على أهمية العلم بلغة العرب لفهم القرآن الكريم، كلِّه أو بعضِه، فهما يضاهي فهم العرب الذين تنزّل عليهم، لن يتأتى ذلك بالطريقة نفسها، ولا بالنجاعة ذاتها، هذا أمر لا جدال فيه؛ لكن لا محيص من اقتفاء أثرهم في فهم مدلولات الوحي مادام قد ثبت أنهم فهموا خطابه بإعمال معرفتهم باللغة، لا سيّما

---

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط:7، 2000،ج1، ص 6.

2 محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، اقاهرة، مصر، ط1، 1422هـ - 2001م، ج23، ص 429.

[3] كاتارينا مومزن، غوته والعالم العربي، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، ع 194، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م، ص 122.

[4] عمرو بن بحر الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، تقديم وشرح: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال – بيروت، 2002 م، ص 156.

أن اللغة الآن قد جُمعت مادّتُها، ودُونت وصُنفت على نحو يتيسر للباحث جمع ما يخصُّ اللفظة الواحدة، وإن تناثر على صفحات الكتب والمخطوطات.

يصطلح المختصون بعلوم القرآن على تلك الطريقة التي تتقفّى مدلولات ألفاظ القرآن الكريم بإعمال المعرفة بلغة العرب بالتفسير اللغوي. يروم هذا الفصل تبيُّن مفهوم هذا النوع من التفسير وأصوله وضوابطه وحدوده ومصادره وعلاقته بالترجمة التحفيزية للقرآن الكريم ومدى مناسبته لطبيعة الإشارات العلمية.

1. مفهوم التفسير اللغوي:

أ- لغة:

مصطلح مركب من لفظتين: أما التفسير فأصله فسر. جاء في لسان العرب:« **فسر: الفَسْرُ: البيان. فَسَر الشيءَ يفسِرُه، بالكَسر، وتَفْسُرُه، بالضم، فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه، والتَّفْسيرُ مثله**»[1]، ولا تبتعد تعريفات التفسير الواردة في المعاجم اللغوية عن هذا؛ إذ تكاد تحصر مدلول التفسير في **البيان والكشف والإيضاح والشرح**[2].

أما اصطلاحا فقد تعددت التعريفات، **لكنها تتفق في وصف التفسير بالبيان**[3]، وغاية هذا البيان فهم كلام الله، فما خرج عن حدّ فهم كلامه سبحانه فإنه زائد عن معنى البيان[4]. لا تتباين التعريفات الاصطلاحية إلاّ من حيث الوظيفة المسندة

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص 55.
[2] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص12.
[3] مساعد بن سلمان الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422ه، ص 27.
[4] نفسه، ص 29 .

إلى التفسير والمفسر، وكذا العلوم الواجب توفرها لدى من يتصدى للتفسير. يتضح أن المحققين من الباحثين في علوم القرآن لا يبتعدون بالتعريف الاصطلاحي للتفسير عن مدلوله اللغوي، كما نلمح لديهم نقدا للتعريفات الاصطلاحية التي وضعها سابقوهم، كونها لا تعرف التفسير بقدر ما تسرد جملة العلوم الضرورية للمفسر[1].

وعلى هذا الأساس فالتفسير هو بيان المراد من الكلام، أما ما تجاوز ذلك فقد يكون **تدبرا أو استنباطا أو تأويلا**[2]. وما كان بيانا لكلام فإنه يفترض فيه الإيجاز وتحقيق المطلوب منه؛ بينما التدبر والاستنباط والتأويل، وإن كانت عمليات لاحقة للتفسير، إلا أنّها في الغالب الأعم تخرج عن حد البيان إلى مستوى من الإضافات التي قد تكون مؤسسة أو غير مؤسسة، بل قد تخرج أحيانا عن حد المقصود من النص إلى إسقاطات يسقطها المتدبر أو المستنبط أو المؤوِّل قسرا على النص، فيحمّل النص ما لا يتحمل ويُقوِّله ما لم يقل.

أما المقصود من اللفظة الثانية 'اللغوي' فهي نسبة إلى اللغة، واللغة كما عرفها ابن جني هي «**أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**»[3]، أما ابن حزم فقال « **هي ألفاظ يعبر بها عن المسميات والمعاني المراد إفهامها، ولكل أمة لغتهم**»[4]، وفي تاج العروس «**هي الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل**»[5]. فإذا

---

[1] ينظر: الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص ص 25-30، وعباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دار الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 86.

[2] ينظر: مساعد بن سلمان الطيار، التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2،1427هـ، ص 66 وما بعدها.

[3] أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق : محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، [دت]، ج1، ص33.

[4] علي بن أحمد الأندلسي أبو محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ ،ج1، ص52.

[5] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر – بيروت، ط1، 1414/ هـ، ج20، ص154.

أنعمنا النظر في هذه التعريفات للغة؛ أدركنا أن التفسير اللغوي هو تفسير الكلام بمقتضى الأغراض التي يرومها قوم من استعمال لغتهم التي اصطلحوا عليها، وبالطريقة التي عهدوها، أي بمعهودهم من مفردات وأساليب وتراكيب، وهذا لا يبتعد كثيرا عن التعريفات الاصطلاحية التي اقترحها الدراسون للتفسير اللغوي؛ ومنه يتبين أن أفضل طريق لفهم القرآن الكريم إجمالا هي بإعمال معهود العرب في فهم الخطابات. والعرب هنا فهم الذين شهدوا التنزيل، وفهموه دون وساطة مفسر، إلا في قليل من مضامينه.

ب- اصطلاحا:

يعرفه الكبيسي مستعملا لفظة المنهج فيقول هو «**تفسير القرآن باللغة التي نزل بها، والعناية بالإعراب والاشتقاق اللغوي، والوقوف عند حروف اللغة وشرحها شرحا نحويا وافيا**»[1]، أما أبو سعود الفنيسان فيرى أنه «**تفسير يعتمد على الأثر والرواية أكثر من اعتماده على العقل والدراية، ، وأنه لم يتناول القرآن لا كاملا ولا مرتبا، بل اقتصر على بيان ما غمض منه ببيان مجمله أو كشف معنى لغوي بأخصر لفظ وأوجزه** »[2].

تتباين هذه التعريفات من حيث آلية التعريف ومن حيث مضمونه ومادته، فتعريف الكبيسي يعدد علوم اللغة التي يحتاجها المفسر لغويا، بينما يجعله الفنيسان من باب التفسير النقلي دون أن يبعده عن التفسير بالدراية، كما يجعله تفسيرا لبعض ألفاظ الوحي التي لم يفهمها من شهدوا التنزيل، ويجعله هو المنهج الذي به عملوا لبيان ما كانوا يحتاجون معانيه، جاعلا من الإيجاز أبر سماته.

[1] عيادة أيوب الكبيسي، مناهج المفسرين بين الأثر والتجديد: عرض ونقد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 1431ه-2010م، ص 103.

[2] سعود بن عبدالله الفنيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، دار إشبيليا، الرياض، السعودية، ط1، 1418ه-1997م، ص47.

بينما يقترح مساعد الطيار تعريفا يفي بأصول التعريف، واصفا إياه بالبيان، كما هو وارد في التعريف اللغوي للتفسير، محددا مصادره، أي ما ورد في لغة العرب، دون أن يحصره في مرحل معينة أو في طبقة معينة من المفسرين، فيجعله بذلك منهجا في متناول من يستوفي شروطه، يقول «**التفسير اللغوي هو بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب**»[1] ، يحصر هذا التعريف مصادر التفسير في لغة العرب ومعهودهم في استعمال الألفاظ والأساليب والمدلولات التي أسندوها لها، ويُخرِج هذا التعريف كل مصادر التفسير الأخرى وطرقه، سواء أكانت من طريق الرواية، كالأحاديث وأسباب النزول، أم كانت من طريق الدراية، كالتدبر والاستنباط والتأويل، أوما كان قائما بالأساس على إعمال العقل مفردا، يبين الطيار المقصود بما ورد في لغة العرب فيقول «**ألفاظها وأساليبها التي نزل بها القرآن**»[2]، لكن لنا أن تتأملّ قليلا لنجد أن معهود العرب هو من قبيل المرويات.

لا مراء أنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب مبنى ومعنى؛ فلذلك لا يتم فهمه في الغالب إلا بإعمال طريقة العرب في فهم الكلام، ولقد ذهب إلى تأكيد ذلك كثير من العلماء. يقول الشاطبي « **القرآن عربي، والسنة عربية[...]معنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربى، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها فى أنواع مخاطباتها خاصة** »[3]، ولقد سبقه إلى هذا التقرير الطبري حين عدد أنواع التفسير فجعل منها «**ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن،**

[1] الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 38.
[2] نفسه، ص 39.
[3] الشاطبي ، الموافقات،ج1، ص39.

وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يوصل إلى ذلك إلا من قبلهم»[1]، هذا القول عينه يُرفع إلى ترجمان القرآن عبدالله ابن عباس بلفظ «**ووجه تعرفه العرب من كلامها»**[2]، علق الزركشي على قول ابن عباس فقال «**هذا تقسيم صحيح، فأما الذي تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك اللغة والإعراب، فأما اللغة فعلى المفسِّر معرفة معانيها ومسميات أسماءهها،** [...] **وأما الإعراب فما كان اختلافه محيلا للمعنى وجب على المفسر والقارئ تعلمه»**[3].

لكن لنا أن نتساءل إن كان التفسير باللغة هو خاصية ينفرد بها فقط الذين شهدوا التنزيل، لا جدال في كون العرب الذين شهدوا التنزيل أهل سليقة لغوية لا يدانيهم فيها مَن بعدهم، والحال نفسها كان عليها جل أهل القرون الثلاثة الأولى، من الصحابة وتابعيهم، لكن العلم بالعربية ليس مقصورا عليهم إذا أُتي من طريقه، يقول الطاهر بن عاشور«**أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة ، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم ، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافهوا بقية العرب ومارسوهم ، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها** »[4]. ومما يزيد تيسير الأخذ باللغة منهجا للتفسير هو نتاج اجتهادات مؤلفي المعاجم العربية خصوصا، فقد استوعبوا مجمل ألفاظ العربية، ودونوها على نحو مبوب ييسر البحث على كل لفظ ومدلولاته التي يعرفها العرب واستعملوها في كلامهم، فيكون اعتمادها في

[1] الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص ص87-88.
[2] ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات الإسلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج6، ص 2298 وما بعدها.
[3] بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1404هـ- 1984م،ج 2، ص ص 164-165.
[4] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ـ الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ، 1997 م.ج1، ص 18.

التفسير منضبطا بما رواه أهل اللغة مؤلفو المعاجم إلى حد ما. وما دامت اللغة مروية، فإنه يشترط على الآخذ بها في التفسير الإحاطة بها أو إعمال مروياتها التي تناسب اللفظ القرآني موضوع التفسير، وألا يعمد المفسر إلى انتقاء ما يراه مؤيدا لفكرته أو متماشيا مع خياراته الأيديولوجية، لئلا يظلم دلالة اللفظ القرآني، فيزيح عنه ما يُعلم بالضرورة من اللغة، ويحمله ما لا تتقبله اللغة.

لكن إن كانت هاته الأقوال تقرر الاعتماد على لغة العرب وتبين مصادرها، فإنها لا تبين على أي القرآن يمكن إعمال التفسير اللغوي، وبما أنّ مدونة البحث مخصوصة بالإشارات العلمية، فالباحث يتساءل إن كانت تفسيرها لغويا يكون مناسبا لها؟ وهل فسرها المفسرون؟ وما وسيلتهم إلى ذلك؟ سنرجئ الإجابة عن هذه التساؤلات بعد أن نتبين مصادر التفسير اللغوي وآلياته وضوابطه، وخصوصا طبيعة الإشارات العلمية اللغوية ونصيبها من التفسير المروي.

2. التفسير اللغوي بين الرواية والدراية:

لا ريب أنّ ما يبدو من هذه الأقوال أن التفسير اللغوي للقرآن الكريم هو تفسير نقلي عقلي، يجمع بين الرواية والدراية. وهذا يستلزم الإحاطة بمصادر الرواية وسبل الدراية التي تمثل دعامة التفسير اللغوي، فالرواية تحيلنا على تبيّن مصادر التفسير اللغوي، والدراية تستلزم بيان الطرق والآليات والضوابط التي تحكم تفسير مفردات القرآن الكريم تفسيرا لغويا، وهذا يستلزم أيضا تبيُّن إن كان التفسير اللغوي يستقل منهجا يُطبق على كل القرآن الكريم أو على اجزاء منه.

3. مصادر التفسير اللغوي:

لقد تبين، من خلال التعريفات، أن التفسير اللغوي هو تفسير بما ورد في لغة العرب، ولغة العرب قد جمع مادتها اللغويون وصنفوها في مؤلفات هي المعاجم والقواميس، فصارت تلك المعاجم هي المصادر الأساس للتفسير اللغوي يقول صالح عبد الفتاح الخالدي «**لابد للمفسر أن يكون عالما بهذه اللغة وفقهها واشتقاقها وتصريفها، ومطلعا على أصول كلماتها، وجذور ألفاظها، ودارسا في أشهر كتب المعاجم التي تخصصت في هذا**»[1]، ويذكر أمثلة للمعاجم التي جمعت لغة العرب، والقول ذاته ذهب إليه الزركشي فقال إن المفسر يحتاج إلى «**معرفة علم اللغة أسماء وأفعالا وحروفا فالحروف لقلتها تكلم النحاة على معانيها فيؤخذ ذلك من كتبهم وأما الأسماء والأفعال فتأخذ من كتب علم اللغة وأكبرها كتاب ابن السيد ومنها التهذيب للأزهري والمحكم لابن سيده والجامع للقزاز والصحاح للجوهري والبارع للفارابي ومجمع البحرين للصاغاني**»[2].

لكن ورد في تعريف الفنيسان أن التفسير اللغوي كان هو المنهج الغالب على أولى طبقات المفسرين، وهم من عاصر التنزيل من الصحابة لكونهم أهل سليقة لغوية خالصة، لذلك فالمصادر التي نقلت تفسير الصدر الأول للقرآن الكريم تعتبر العمدة في التفسير اللغوي إذا صح السند بنقلها عنهم. يقول السيوطي «**إنّ العمدة في التفسير اللغوي المروي هو ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة**»[3]، يقصد السيوطي مسائل نافع ابن الأزرق[1]، وهي جملة من

---

[1] صالح عبدالفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، سوريا، ط3، 1429ه-2008م، ص ص 55-56.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 291.

[3] السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 736.

أسئلة وجهها نافع ابن الأزرق لترجمان القرآن، يستفسره فيها عن كثير من ألفاظ القرآن، ويطالبه عند كل جواب ببيان دليل من لغة الغرب على صحة ما يذهب إليه من التفسير، فكان ابن عباس يجيب في كل مرة مستشهدا ببيت شعري تعرفه العرب. لا شك أن هذه المسائل نموذج يحتذى في التفسير اللغوي من حيث الآلية والتطبيق، لكن لا ينبغي أن نغفل أنها لم تتعرض لجميع ألفاظ القرآن لكونها محصورة فقط على ما استغربه نافع ابن الأزرق، ولكونه صدر فقط عن نافع ابن الأزرق، ولم يثبت أن مجموع الصدر الأول استغربوا كل ألفاظ القرآن الكريم، إلا اليسير منها كما ورد عن عمر الخطاب وابن عباس نفسه[2]، فضلا أن تستوعب تلك المسائل مجموع الألفاظ التي لها علاقة بالإشارات العلمية مدونة البحث. زيادة عن مسائل نافع بن الأزرق فقد أورد السيوطي جميع ما نُسب إلى ابن عباس في التفسير في كتب الحديث وغيرها، والظاهر أنها هي الأخرى لم تستوعب القرآن كله ولا ما يتعلق بمدونة البحث. والمقصود أن التفسير المروي كلما كان مرفوعا إلى المتقدمين من المفسرين كان أولى أن يُعتمد من غيره. أما ما لم يرد فيه تفسير مروي بسند ثابت، فليس من اللائق أن يُترك بلا تفسير، فإنما الأوائل لم يستشكلوا كل ألفاظ القرآن، وإنما استفسروا عما غاب عنهم علمه، أو ما لم يكن يخضع تفسيره للغة فقط، فضلا عن أنّ جملة المتأخرين ليست لهم السليقة اللغوية نفسها، بل ليست لهم حتى القدرة على تبين معاني القرآن الكريم، لكل ذلك، فليس تبيين معاني القرآن من طريق اللغة العربية متوقفا عند مجرد ما رُوي بسنده عن الصدر الأول من المفسرين، بل لقد جعل الكثير من المفسرين على مر العصور من اللغة وسيلتهم المثلى في شرح

[1] ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص ص 848- 902.
2 ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص 78.

وبيان معاني مجمل مفردات القرآن الكريم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد يسر اللغويون، الذين اشتغلوا على جمع ألفاظ العربية وتبيين مدلولاتها، العمل على الأجيال المتأخرة. فإن لم يكن التفسير المسند إلى الرعيل الأول قد استوعب مجموع ألفاظ القرآن الكريم التي يحتاج المعاصرون شرحا وتوضيحا لمدلولاتها، فإن اللغويين، الذين ألفوا في غريب القرآن أو في مجازه أو أولئك الذين ألفوا معاجم العربية وقواميسها، قد جمعوا من المفردات ومدلولاتها واستعمالاتها، ما قد يُسعف كثيرا في تبيُّن المدلول اللغوي لأغلب بل لكل ألفاظ القرآن الكريم، سواء أكانت على صلة بالإشارات العلمية أم بغيرها.

4. أهم التفاسير التي اعتمدت التفسير اللغوي:

ربما كان يقصد السيوطي من جعله التفسيرَ المسند إلى ابن عباس المرجعَ الأساس في التفسير إلى حض المفسرين على الاقتداء به في منهجه وأسلوبه. في الواقع لا يكاد يخلو تفسير للقرآن، أيا كان زمنه أو المدرسة التي ينتمي إليها المفسِّر، من توظيف اللغة، يقول الزركشي « **تحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن لمن يريد أن يدرك معانيه** »[1]، بل أكد أحمد بن جُزِّي أنه « **لابد للمفسر من حفظ ما ورد في القرآن منها، وهي غريب القرآن وهي من فنون التفسير**»[2]. وغريب القرآن يُعنى ببيان مدلول مفرداته، يردف الطيار قائلا « **إنّ علم المفردات هو العلم الوحيد الذي يُستخدم في جميع الآيات، فما من آية إلا وفيها حاجة إلى معرفة معنى الكلمة**»[3]، على هذا الأساس يبعد أن نجد تفسيرا للقرآن لا يوظف اللغة، وهذا يستلزم، من جهة

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 173.
[2] مساعد بن سلمان الطيار، شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جُزِّي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 1431هـ، ص 136.
[3] نفسه، ص 163.

أخرى، تعذر تصنيف التفاسير إلى لغوية وغير لغوية. إلاّ أن ما لا ريب فيه هو كون مستوى الاعتماد على اللغة، وحدها أو مدعومة بمصادر تفسيرية أخرى، ليس بالدرجة ذاتها من تفسير لآخر، هذا فضلا عن تباين طريقة توظيف مرويات اللغة والشواهد التي يدعم بها المفسر خياره.

يرتب مساعد الطيار بعضا من التفاسير التي اعتنت باللغة كثيرا ترتيبا زمنيا، مبينا منهج كل مفسر في توظيف اللغة ومصادره التي أخذ منها. ويجعل من تفسير ابن جرير الطبري العمدة في كل تفسير منقول، إضافة إلى كل من كتاب الجامع لعلم القرآن للرماني والمحرر الوجيز لابن عطية[1].

أ- تفسير الطبري مصدرا للتفسير اللغوي:

قال الزركشي عن تفسير الطبري أنّه «**جمع على الناس أشتات التفاسير وقرب البعيد**»[2]، فيصير بذلك هو السبيل إلى معرفة تفاسير سابقيه ممن لم يُدون لهم تفسير. هذا عن التفسير عموما، أما من حيث كونه تفسيرا يُعمِل اللغة فيقول العُميرة « **كان له باع طويل في اللغة، والنحو والعروض، والبلاغة. والقارئ لكتابه في التفسير يرى مناقشاته الفريدة لرجال اللغة، وآرائه الصائبة في الاشتقاق والتأويل، وكثيرا ما كان يدعم رأيه بالشعر في تفسير القرآن الكريم، واستشهد به كثيرا ورجع إلى آراء نحاة البصرة ونحاة الكوفة، وإلى آراء علماء اللغة مستعينا بكتب الكسائي، الفراء، والأخفش، وأبي علي قطرب وغيرهم. وهو في ذلك يقتدي بحبر الأمة عبد الله ابن عباس**»[3]. فعلى هذا الأساس من الجائز القول أن تفسير الطبري جمع بين الرواية وبين علو السند

[1] ينظر مساعد بن سلمان الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 158 وما بعدها.
[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 159.
[3] عبدالرحمن عميرة، دقائق اللغة في تفسير ابن جرير الطبري، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1992، ص ك.

وسمو القدوة. فهو بذلك تفسير يصلح أم يكون إماما من حيث المنهجُ العام الذي برع في التزامه وتطبيقه في تفسيراته. يضيف الزهراني« **إن ما يجعل الطبري إماما في التفسير هو كونه كتب التفسير بعد أن كان مفسِّرا، ولم يكتسب هذا اللقب بعد تفسيره، وكان منهجه النقدي في تفسيره أبرز ما تميز واشتهر به بين التفاسير مع إمامة مؤلفه في عامة العلوم الشرعية والعربية**»[1]. لعل هذا يحضنا على تبيّن المنهج الذي التزم به الطبري، إذ يبدوا أنه منهج ثري من حيث مادته وضوابطه، كما يُفترض أن منهجه يزاوج بين النقل والعقل، وعلى هذا الأساس فمنهجه هذا قد يصلح منهجا تفسيريا لمدونة البحث. ومما يزيد من القيمة العلمية لتفسير الطبري هو كونه تفسيرا لا ينصبغ بفن واحد من الفنون الضرورية للتفسير، يقول شهاب الدين أبو الفضل «**قد أضاف الطبري إلى النقل المستوعب أشياء لم يشاركه غيره فيها، كاستيعاب القراءات والإعراب والكلام في أكثر الآيات على المعاني، والتصدي لترجيح بعض الأقوال على بعض وكل من صنف بعده لم يجتمع له ما اجتمع فيه لأنه في هذه الأمور في مرتبة متقاربة وغيره يغلب عليه فن من الفنون**» [2]. ويضيف الخالدي أنه « **جمع بين الاتجاهين الأساسيين: التفسير الأثري، والتفسير اللغوي، وأضاف لهما استنباطاته وترجيحاته** »[3]، وذلك لأنه جمع بين الرواية متمثلة في التفاسير المأثورة عن أهل التفسير، الرسول وصحابته وتابعيهم، وأقوال أهل اللغة من زمن الاحتجاج اللغوي، وبين اجتهاداته ممثلة بالترجيح والاستنباط؛ وهكذا تصير اختياراته التفسيرية، ما أسسه منها على اللغة أو غيرها، أولى بالاعتبار

[1] نايف سعيد الزهراني، منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، ط 2، 1436هـ - 2015، ص 611.
[2] شهاب الدين أحمد بن علي، العجاب في بيان الأسباب، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، 1418هـ- 1997م، السعودية، ج1، ص 203.
[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين،ص 40.

من غيره، لكونه يُفترض فيه أن يكون مؤسسا على اللغة وعلى العلوم الأخرى الضرورية للتفسير. بل إنّ الجابري يجعل تفسير الطبري العمدة في كل تفسير، ويعده أصلا لكل التفاسير التي أتت بعده، إذ هي ماقلة تكرر مال قاله السابقون، يقول الجابري «**التفسيران الذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما وهما «جامع البيان في تفسير القرآن»، الذي كتبه «العالم، الفقيه، المؤرخ، اللغوي، المفسر، محمد بن جرير الطبري (225-310هـ)، وتغلب فيه المرويات حتى إنه يكاد يستقصيها من جهة، و«الكشاف للزمخشري (467-538هـ)، من جهة أخرى، والذي يمكن وضعه على رأس التفاسير البيانية ، التي اعتمدت المنهج البياني العربي**»[1]. مع ذلك، فمن المبالغ فيه الادعاء أنه يمكن الاكتفاء بهذين التفسيرين، لأن التفسير يغلب عليه الاجتهاد، وإن كانت الرواية هي عموده.

ومما يضاف إلى ذلك هو كون التفاسير التي تلت تفسير الطبري هي تفاسير يغلب عليها التخصص العلمي الذي نبغ فيه صاحب التفسير؛ فيكون منهجه في التفسير منهجا جزئيا أو تفرعيا، يُعنى ببيان ما يُسعفه فيه تخصصه. بينما تفسير الطبري جمع بين فنون شتى، فيكون تفسيره شاملا محيطا إلى حد ما، يقول الخالدي «**لقد كان كل واحد من هؤلاء المفسرين يفسر القرآن على وفق العلم الذي مهر فيه، فالمتخصص في اللغة غلب على تفسيره مباحث اللغة والبيان، على حساب باقي المباحث التفسيرية، والمتخصص في الفقه والأحكام غلب هذا اللون على تفسيره**»[2].

[1] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2008، ج1، ص ص 7-8.
[2] الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 42.

لكن، مع ذلك، يحسن التنبيه إلى أن جلّ التفاسير لم تنقل إلا الأقوال التفسيرية، بينما اجتهد أصحاب المعاجم في استقصاء مرويات لغة العرب، ولا يبعد أن يكون مفسر، ولو كان في رتبة الطبري، قد أغفل بعضا أو جزءا كبيرا من مرويات لغة العرب التي قد تعود بالفائدة على تفسير القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس فلمعاجم اللغة إضافة لا يمكن إنكارها للعمل التفسيري.

ب- تفسير الطبري تفسير نقلي عقلي:

اشتهر لدى من يصنفون التفاسير أنّ تفسير الطبري من التفاسير النقلية التي تكثر من النقل فحسب؛ بيد إن المتمعن في تفسيره يذهب إلى القول بما قال الزرقاني « **وكتابه أجل التفاسير وأعظمها لأنه أول من عرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض كما عرض للإعراب والاستنباط**»[1]. فمقابلة الأقوال المروية والترجيح بينها هو من قبيل إعمال الرأي في التفسير. بل إن الطبري حصر الأدلة التي يُستعان بها في التفسير في دليلين كما يقول الزهراني «**نص عليهما في مواضع كثيرة من تفسيره، هما: الدليل النقلي، والدليل العقلي**»[2]، وهذا دأب كل مجتهد فذ نبيه، فلقد بيّن ابن تيمية وأجاد في كتابه درء التعارض وفي مواضع كثيرة من مجموع الفتاوى أنّ النقل الصحيح لا يتعارض بتاتا مع العقل الصريح[3]، وهذه القاعدة قد أعملها كثير من المفسرين بعد الطبري.

لكن هنا ينبغي أن نتبين حقيقة موضوع الرأي في التفسير، يقول الطيار مبينا هذه المسألة فيقول « **الرأي قال به الصحابة والتابعون من بعدهم وعملوا به،**

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق، فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1995، ج1، ص 31.
[2] نايف سعيد الزهراني، مرجع سابق، ص 612.
3 ابن تيمية، درء تعارض درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص147.

ومنهم صديق الأمة أبو بكر الذي قال في الكلالة لما سئل عنها: "أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان". وهذا الرأي الذي عمل به الصحابة هو الرأي المحمود، وهو المبني على علم أو غلبة ظن؛ أما الرأي المذموم فهو الذي وقع عليه نهي السلف، وشنعوا على صاحبه، وهو ما كان على جهل أو هوى»[1]. فالطيار يفرق بين تفسير بالرأي يكون محمودا أو مقبولا، وتفسير بالرأي يكون مذموما مردودا، فالمحمود هو ما كان مبنيا على قواعد واضحة يلتزم بها المفسر ويجتهد في تطبيقها تطبيقا منهجيا مطردا، أما ما كان مذموما فهو ما لم يكن مؤسسا على قواعد واضحة، أو ما لا يلتزم فيه المفسر بتطبيق المنهجية ذاتها، أو يقوم بلي النصوص ليا يتفق مع عقيدته أو خياراته الأيديولوجية.

يضيف الطيار أن من حاول التفسير بالرأي المحمود فإنه يحتاج علوما أهمها «**علم اللغة، لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولذا فإن هذا العلم لا ينفك عن أي آية، بل هو ملازم لها**»[2]. تصير اللغة إذن قيدا ومعيارا يُحتكم إليه في التفريق بين الآراء في التفسير. لكن هذا القيد غير كاف، فكل مفسر له نصيب من المعرفة بلغة القرآن، بل نجد أشهر من فسروا القرآن تفسيرا لغويا بلاغيا كانوا على معتقد الإعتزال، والأمر ذاته على من ألفوا في المعاني والمجاز. لذلك ينضاف إلى العلم باللغة إعمال المرويات في التفسير، لا سيما إن كانت مروية عن النبي أو الصحابة، وكذلك عدم تعميم القول بالرأي في كل موضوعات القرآن، لأن منها ما لا يُفسر أصلا، ومنها ما ورد له تفسير نبوي فيُكتفى به، ومنها آيات مجمع على تفسير مروي له، ومنها ما يبقى المجال فيه

[1] مساعد بن سلمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي، ، الدمام، السعودية، ط3، 1420هـ- 1990م، ص 47.
[2] نفسه ، ص 49.

مفتوحا للتفسير لكن وفق منهجية مضبوطة تجنب المفسر أن يجعل التفسير مجالا لتطبيق آراءه واختياراته[1].

على هذا الأساس فتفسير الطبري ليس تفسيرا نقليا فحسب، بل هو من التفاسير التي تجمع بين النقل وإعمال العقل فيما يُسوغ فيه إعمال العقل، أي هو من التفسير بالرأي المحمود لاعتماده في تأسيس اختياراته وترجيحاته على المرويات، سواء مرويات أهل التفسير أو مرويات أهل اللغة. يؤكد الطيار أن اجتهاد الطبري في الموازنة بين الأقوال المنقولة والترجيح بينها هو من صميم إعمال الرأي المحمود[2].

وهنا يرد تساؤل مهم، وهو أين نضع تفسير الإشارات العلمية؟ أيكون بالرأي أم بالرواية؟ أم بالجمع بينهما؟ قد يكون الخيار الثالث هو الأنسب، لكن يبدو أنّ الإجابة لن تتحدد يقينيا إلا بالنظر إلى طريقة تعامل المفسرين مع الآيات التي تحوي إشارات علمية، وتأمّل طريقة تفسيرهم لها، إن كان بالرواية أم بالدراية أو إن كانوا لم يتعرضوا لها أصلا، وهذا ما سيكون له تفصيل في الفصل الثالث المخصص للإشارات العلمية.

ج- فائدة نقل الأقوال:

لقد جمع الطبري بحق أشتات التفسير، فزاوج بين أقوال المفسرين وأقوال اللغويين، فإلام كان يرمي من روايته أقوالا مسندة؟ وما فائدة سرد أقوال تبدو متباينة أو متعارضة ومناقشتها والترجيح بينها؟

[1] المرجع السابق، ص54 .

[2] ينظر: مساعد بن سلمان الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، دار المحدث، الرياض، السعودية، ط1، 1425هـ، ص 229.

يرى محمد المالكي «**أنّ ابن جرير كان يعتمد هذه النصوص التي هي من طبيعة دينية نقلية في الغالب، ليعطي التفسير بعدا علميا موضوعيا، ويكسبه حجية وقوة مرجعية متميزة؛ لأن من شأن الاحتكام إلى النصوص في بيان المعنى أن يُبعِد التفسير من الحدس، والتخمين، والذاتية، والهوى**»[1]. ربما كان المالكي مصيبا في تحليله ذلك، لأن التفسير كلام في الدين، **والدين مرده إلى الآثار**[2] الصحيحة المروية كما يقول ابن عبد البر. ولا يستلزم هذا أن يكون كل ما ذهب إليه الطبري في تفسيره هو الصحيح وحده أو الصحيح الملزم لغيره، بل صحته تكمن في كونه مؤسسا على نصوص نقلها واحتج بها، وهذا يدل على أنّ المنهج الذي اتبعه هو منهج سليم، يمنح تفسيره قوة مرجعية ويجنبه مزالق التمادي في التفسيرات الفردية النابعة من رأيه الشخصي. زيادة على ذلك فهو ينقل التفسير عن مفسرين من زمن الاحتجاج الشرعي واللغوي على حد سواء، فهو ينقل عن خير القرون دينا وعلما وعملا، وعن خير من تكلم لغة الضاد، ومن كانوا أعلم بها من غيرهم من أهل العصور اللاحقة، فذلك مكمن حجية رواياته وأولوية اختياراته. وربما نقل عمن كان حجة شرعية ولغوية. لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن كل اختياراته وترجيحاته صحيحة مطلقا؛ فالتفسير يبقى علما منفتحا لكل مجتهد يمتلك شروط الاجتهاد إذا تقيد بالمنهجية المقررة لدى علماء التفسير.

من ناحية أخرى فإنّ إيراد الطبري للأقوال المختلفة لربما كان دليلا على اقتناعه بتباين أفهام الناس للنص الكريم، واختلاف زوايا نظرهم وأهدافهم. يقول

---

[1] محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل آيالقرآن، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، 1996م، ص ص 92-93.

[2] ينظر: يوسف بن عبد البر النمري،جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398هـ، ج1، ص 6، وج2، ص 47؛ 137.

المالكي«**إنّ تعدد النصوص والأقوال والروايات في تفسير الآية الواحدة، يعطي التفسير نوعا من المرونة، أو إن شئنا الدقة، يجعله قابلا لعدة قراءات لا قراءة واحدة مسلم بها على وجه مطلق؛ لأن اختلاف الروايات والأخبار يوسع من الطاقة الدلالية للنص ويعطيه مستويات متفاوتة ومتعددة من الفهم والتفسير**»[1]، هذا يعني أنّ الطبري لما يورد الأقوال كأنه يقول للقارئ : اشحذ ذهنك ليكون لك نصيبك من فهم مدلول الآية أو اللفظة محل التفسير. ولربما كانت قراءةُ تفسيرات متنوعة دافعا للقارئ إلى اكتشاف مدلول آخر، أو استنباط مدلول من تركيب بين مدلولين، شريطة أن لا يخرج عن القصد الأساس للنص، وكان ابن تيمية قد أكد فضيلة جمع الأقوال فقال «**وجمع عبارات السلف في مثل هذا نافع جدا، فإنّ مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين**»[2]. ومما يُعرف عن الصحابة أنهم كانت لهم تفسيرات تتغاير وتتنوع، بل لقد قال أبو الدرداء «**إنَّكَ لا تفقَهُ كُلَّ الفِقْهِ حتى تَرَى للقرآنِ وجوهاً**»[3]، لا شك أنّ أبا الدرداء كان يقصد أنّ الآية الواحدة تحتمل أكثر من وجه صحيح وليس وجوها باطلة، قال الطيار معلقا على هذا النص «**فلا تكون فقيها حتى ترى أنّ الآية تحتمل أكثر من معنى صحيح؛ لأنه إذا احتملت أكثر من معنى صحيح فإن لم تستطع أن ترجح بينها فتقول : كل هذه المعاني محتملة، فتقف معها جميعا**»[4]. لا ريب أن الطبري عندما يورد الأقوال المتعددة مستدلا

[1] المالكي، مرجع سابق، ص93.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13،ص 184.
[3] ينظر: أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية 1409هـ، ج11،ص 255.
[4] مساعد بن سلمان الطيار، التعليق على كتاب الفوز الكبير للدهلوي، http://audio.islamweb.net/AUDIO/index.php?page=FullContent&full=1&audioid=440775 (تصفح يوم 2016/10/06 على 10 صباحا).

بالنصوص يريد أن يفتح للقارئ أفقا أوسع للتفكير في دلالة الآية، لكن لا يترك ذلك الأفق مطلقا، بل يقيده بالروايات وبما لا يعارض لغة العرب في معانيها.

د- أثر تعدد الأقوال التفسيرية في الفهم :

وإذا ربطنا صنيع الطبري هذا بمدونة البحث، يمكن القول أنه قد يكون لبعض ألفاظ الإشارات العلمية دلالات متباينة، مختلفة اختلاف تنوع قد يكون له في لغة العرب مسوّغا، شريطة عدم تحميل النصوص ما لا تحتمل. إذ الكثير من آيات الإشارات العلمية من اليسير جدا تعقل معناها، بينما تبقى حقيقتها الفعلية بعيدة عن إدراك العقل البشري، ولا أدل على ذلك من لفظتي الرتق والفتق، إذ مدلولهما اللغوي معلوم معقول، لكن يبقى إدراك كيفية الرتق والفتق المنسوب إلى السماوات والأرض على وجه يقيني أمرا غير متيسر. وإدراك الكيفية ليس بالمستوى نفسه، فقد يكون كليا أو نسبيا، وذلك وفق ما تشير إليه الإشارة العلمية القرآنية من أمر مشاهد عيانا أو أمر يدرس بالتخمين، سواء أكان حاصلا واقعا أمامنا، أم أمرا غيبيا ماضيا مثل بدء الخلق أو مستقبليا كأحداث النهاية. وعلى هذا الأساس فما دامت الإشارات العلمية قد تحتمل دلالات متعددة، فلا يحسن بالتفسير أن يلغيها، لأنه من المعمول به أصوليا قاعدة «**الإعمال أولى من الإهمال**»[1]، كما أن من قواعد التفسير المجمع عليها جواز حمل الآية القرآنية على معان متعددة، إن لم يكن بينها تعارض أو تناقض أو تضاد[2]. فضلا عن كون المفسر لا يمكنه الجزم بترجيح مدلول على آخر إن كانت قواعد التفسير لا تمنع من تعدد دلالات لفظ ما. ينضاف إلى ذلك أن البحث العلمي نسبي هو

1 ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412هـ 1992م، ص 57.

[2] ينظر الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ص 14-42.

الآخر بالنظر إلى وساءله ونتائجه، فما هو مقطوع بصحته الآن علميا، كان غير مظنون فيما سبق، وقد يُكتشف أنه غير صحيح مستقبلا.

لأجل ذلك، فإن طريقة الطبري في جمع الأقوال والترجيح بينها دون نفيها نفيا مطلقا قد تكون هي الأنسب للتعامل مع مدلولات ألفاظ الإشارات العلمية، لكون أغلب ألفاظ الإشارات العلمية قد تحتمل أكثر من مدلول، هذا من جهة. ومن جهة ثانية ارتباط تفسيرها بمدى قدرة المفسر أو الباحث على تبين وجه الدلالة العلمية فيها وربطها بالمعطى العلمي المناسب.

5. تفاسير أخرى اعتمدت المنهج اللغوي:

تفسير الطبري هو العمدة في جل مناهج التفسير، لامتلاك الطبري ناصية أغلب الفنون اللازمة للمفسر، لكن ذلك لا يستلزم بالضرورة الاستغناء عن الجهد التفسيري اللاحق، فلقد أُلّفت، على مر القرون تفاسير تعتمد المنهج اللغوي، حاكت منهج الطبري ونقلت منه، وربما أضافت إلى عمله الكثير. ولربما كان تتابع اجتهادات المفسرين عاملا مساعدا في تجلية مدلولات القرآن الكريم. وبما أنّ تفسير الطبري ومنهجه يعدّان العمدة والنموذج الذي احتذاه من تبعه، فإنه يبدو من الأفضل الاقتصار على أهم ما يميز تلك التفاسير دون التفصيل في عرض مناهجها. يضم الطيار إلى تفسير الطبري كلا من تفسير الرماني وتفسير ابن عطية، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر. ويذكر أبرز ما يميزهما.

أ- تفسير الرماني:

أما تفسير الرماني وهو المعروف بالجامع لعلم القرآن، فهو مخطوط ولا يتناول تفسير القرآن كله[1]، لكن ما يهم هو التنبيه إلى طريقة توظيف الرماني للتفسير اللغوي، فهو وإن كان معدودا في زمرة اللغويين فإن منهجه في التفسير خاضع لتوجهه العقدي الاعتزالي، يقول الطيار «**ظهرتْ في هذا الكتابِ الصِّبغةُ النَّحويَّةُ واللُّغويَّةُ والاعتزاليَّةُ بوضوحٍ تامٍّ** » [2]، ويشهد له الطيار **بغزارة علمه في اللغة**[3]، ويشيد باعتماده على ذكر **الفروق اللغوية بين الكلمات القرآنية**[4]، وعليه، فلعل أهم ما يُستفاد من معرفة منهج الرماني في التفسير اللغوي أمران: أولهما ضرورة العناية بالفروقات بين الألفاظ القرآنية، وربما يؤخذ هذا عن مؤلفات التي خُصصت لهذا الفن، وكذاك المؤلفات التي اهتمت بالوجوه والنظائر؛ وثانيهما التنبُّه إلى إمكانية توظيف منهج التفسير اللغوي لتمرير معتقدات المفسرِّ. لكن يظهر أنّ الإشارات العلمية، لتعلقها في الغالب بالمخلوقات لا بالخالق، يبعد أن يجعل منها أي مفسِّر مطية لتمرير معتقده.

ب- تفسير ابن عطية الأندلسي:

أما تفسير ابن عطية المعروف ب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، فيرى الطيار نّ أهم ما يميز منهجه التفسيري «**العناية بتحريرِ معنى اللَّفظِ في لغةِ العربِ.[...] بدون ذكر الشَّاهدِ اللُّغويِّ، وبذكرِ الشَّاهدِ اللُّغويِّ، وبذكر المحتملات اللُّغويَّةِ، وتوجيه القراءات مختلفاتِ المعنى، والتَّرجيحِ باللُّغةِ**»[5].

---

[1] ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص 206 وما بعدها.
[2] المرجع السابق، ص 213.
[3] نفسه، ص 207.
[4] نفسه، ص 208 وما بعدها.
[5] نفسه، ص 221.

لعلّ أبرز ما يميز منهج ابن عطية هو تأكيده على ضرورة إبراز معنى اللفظ وتحريره بما ورد في لغة العرب، وخاصة اهتمامه بالمحتملات اللغوية وإعماله اللغة معيارا للترجيح، وفي هذا إشارة إلى ضرورة تبحّر المفسّر في معرفة أساليب العربية ومدلولات ألفاظها كما تعرفها وتستعملها في مخاطباتها.

ج- تفسير القاسمي:

لم يستقص الطيار كل التفاسير المنشورة في بحثه، وذلك ليس لإهمال المفسّرين للمنهج اللغوي، بل ربما يقينا منه أنّ المنهج اللغوي الخالص من تأثير نزعات أخرى لم يعد حاضرا في العمل التفسيري. ويلاحظ على بحثه في كتاب التفسير اللغوي عدم دراسته للتفاسير الحديثة والمعاصرة، رغم كون بعضها يوظف المنهج اللغوي كثيرا، على غرار تفسير القاسمي المعروف بمحاسن التأويل المنشور سنة 1957.

والدليل على عنايته باللغة قوله في مقدمة تفسيره تعليقا على قوله تعالى: {ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجمي وعربيّ}، «**قد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك، فدل على أنه عندهم عربي،وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه. فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.** »[1]. فالقاسمي يستدل بكون كفار قريش خصوصا، لكون الآية تتحدث عنهم، فهموا المقصود من القرآن، مع كونهم غير مؤمنين، بمجرد سليقتهم اللغوية، ليجعل من ذلك دليلا على أهمية المعرفة باللغة لفهم القرآن وتفسيره. أما من حيث تطبيقه في التفسير فيزاوج بين النقل من التفاسير ومن قواميس اللغة تارة، وبين النقل

[1] محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1376ه، 1957م، ج 1، ص 63.

المحض والاجتهاد الصرف أخرى[1]. فمن التفاسير التي يكثر نقله منها، كما يظهر من خلال تأمل تفسيره: تفسير الطبري فينقل منه المرويات واللغويات، وتفسير الزمخشري يستأنس به في التوجيه البلاغي للألفاظ، وتفسير أبي السعود، وتفسير الفخر الرازي، وتفاسير أخرى بدرجات متفاوتة، أما القواميس فيعتمد كثيرا على القاموس وشرحه دون أن يهمل النقل من بقية معاجم اللغة.

لكن ما يكاد ينفرد به القاسمي في تفسيره هو اهتمامه كثيرا بالإشارات العلمية ومحاولته تفسيرها بإعمال اللغة، وكأنه في ذلك تأثر إما بالنزعة العلمية التي انصبغ بها التفسير في عصره، أو بنقله من تفسير الرازي خصوصا. وهنا تكمن أهمية اعتماده مصدرا من مصادر التفسير اللغوي؛ وذلك لتبيّن طريقة توظيف مفسّر للمنهج اللغوي في تفسير مدلولات ألفاظ الإشارات العلمية في زمن أثّرت فيه النزعة العلمية في التفسير، وموازنته مع تفسير للألفاظ ذاتها لمفسّر اعتنى بالتفسير اللغوي مجردا من تأثير كل نزعة أخرى.

لم تذكر هذه التفاسير إلا للتمثيل، إذ يبعد أن يخلو تفسير ما من توظيف منهج التفسير اللغوي، لكونه هو مرتكز العمل التفسير وبدايته، لذلك ربما سعى الباحث في الدراسة التطبيقية إلى الاستعانة بتفاسير أخرى، متى ظهر ذلك ضروريا لاستكمال دراسة مدلول لفظة ما.

[1] عبدالرحمن يوسف الجمل، منهج القاسمي في تفسيره محاسن التأويل، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الحادي عشر، العد الأول، 2003، ص 101.

6. معاجم العربية مصدرا للتفسير اللغوي:

المعجم «**ديوان لمفردات اللغة مرتب على حروف المعجم**»[1]،هو مؤلف موسوعي يستقصي جمع ألفاظَ اللغة مستوعبا بيان مدلولاتها واستعمالاتها. واللغة العربية، كغيرها من اللغات لها معاجمها، تعددت تسمياتها وطرق جمع مادتها وترتيبها، إلا أنها ورّثت للمتأخرين مادة معجمية ثرية، وليس من المبالغة الادعاء أنها جمعت كل ما تكلمت به العرب من ألفاظ وتراكيب مع بيان مدلولاتها، بل ونسبتها إلى قائلها ابتداء أو إلى إحدى لغات العرب.

فمعاجم العربية، لا سيما المتقدمة منها اعتنت بجمع اللغة العربية، ولقد كانت مصادر مؤلفيها خمسة: القرآن والحديث والشعر الذي قيل في الجاهلية وفي صدر الإسلام والمأثور من كلام العرب[2]. وهذا يفيد أن المعاجم الأولى كانت تخدم القرآن الكريم بتبيين غريب مفرداته، بل إن علي القاسمي يؤكد أن «**المعاجم ظهرت أول مرة بوصفها أداة لمساعدة الدارسين في فهم المفردات الصعبة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف . ولم يضع مصطلح «معجم» احدُ علماء اللغة أو المعجميين وإنما استعمله أول مرة أحد الفقهاء، وهو أبو يعلى بن المثنى (825-919-م)، صاحب كتاب (معجم الصحابة)**»[3]. بل لا يتوانى يوسف الهابط في التأكيد أنّ بداية التأليف المعجمي كانت خدمة لبيان غريب القرآن والحديث[4].

---

[2] ينظر: إبراهيم بن مراد، المعجم العلمي العربي المختص حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجري، دار الغرب الإسلامي،بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص 6.

[3] علي القاسمي، إشكالية الدلالة في المعجمية العربية، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، المغرب، ع 46، 1998، ص 4.

[4] فوزي يوسف الهابط، المعاجم العربية موضوعات وألفاظا، الولاء للطبع والتوزيع، ط1، 1413هـ - 1993م، ص 15 وما بعدها.

وعلى هذا الأساس فإن معاجم العربية الأولى رافد من روافد التفسير، بالنظر إلى الدافع الذي حضّ مؤلفيها على ابتداعها، لكن كونها تقتصر على الغريب فقط، فإن حجم تلك المعاجم سيكون صغيرا نسبيا، لكون الغريب عن أهل ذلك العصر ليس هو الغريب نفسه في العصور اللاحقة.

فالمتأمل يرى أن معاجم العربية المتأخرة أضخم من المعاجم الأولى، فقد أشار ابن الأثير إلى أن مادة معاجم ألفظ العربية كان يزيد حجمها بعد كل قرن وتغزر وفرة بعد كل جيل،[1] والسبب في ذلك هو الابتعاد عن السليقة العربية، فلما كان العرب الذين شهدوا التنزيل أعلم بلغة العرب، كانت الألفاظ التي لا يفهمون مدلولها قليلا؛ لذلك نجد في التفسير المروي المرفوع إلى النبي، ثم إلى الصحابة قليلا جدا، بل حتى التفسير المروي عن هذه الطبقة لا يعدو أن يكون بيانا لفظيا في غاية الإيجاز والاختصار، وليس ذلك ينم عن قصور في الفهم أو عجز عن استنباط المعاني أو تبيينها، بل إن ذلك لعين دقة الفهم ولعين دقيق الإفهام والبيان، أولم يقولوا أن « **البلاغة الإيجاز**»[2]. لكن سرعان ما بدأت تتسع دائرة الألفاظ التي تحتاج تفسيرا، وازدادت الحاجة إلى بسط الشروح والتفسيرات مع الاستشهاد أو دونه، فهرع اللغويون يجمعون غريب والقرآن والحديث خصوصا، أوّلا في كتيبات صغيرة الحجم، وكلما تأخر زمن معجم من المعاجم إلا وكان حجمه أكبر من سابقيه، ليس رغبة في استيعاب اللغة فحسب أو لاتساعها وكثرة مادتها، فالبعض يرى أن ما وصلنا من لغة العرب ليس إلا قليلها لفظا واستعمالا، بل للحاجة إلى مزيد البيان، لنشأة كثير من العرب لغويا

[1] ينظر: مجد الدين بن محمد بن الجزري بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق علي بن حسن بن علي الحلبي، دار ابن الجوزي، ط1، 1421هـ، الدمام، السعودية، ص ص 10-12.

[2] أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل أيوب العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1406هـ-1986م، ص 190.

على غير سليقة الصدر الأول، ولاعتناق غير العرب الإسلام، أو لانغماسهم بين العرب عموما. ولعل ما أشار إليه ابن الأثير يؤكد على مقاصد نظرية الاحتجاج، وأن أفضل تفسير للقرآن هو ما روي عن الطبقة الأولى من المفسرين، من صحابة وتابعين، فيما يبقى تفسير من أتى بعدهم في رتبة أدنى من حيث الدقة ومن حيث الحجية. وهذا يستلزم أن إيجاز التفسير لا يدل على قصوره، وأن بسط العبارة الشارحة لا يعني غزارة الفهم ولا دقة الشرح.

فلو تأملنا صنيع ابن منظور في معجمه لسان العرب، وهو من المعاجم المتأخرة، لوجدناه يؤكد ذلك. فلقد أراد مؤلفه أن يجمع فيه بين الاستقصاء وجودة الترتيب، فعمد لتحقيق الغرض الأول إلى إبراز المعاجم السابقة فأفرغها في موسوعته وذكرها مصرحاً بذكرها في مقدمته وهي: تهذيب اللغة للأزهري، والمحكم لابن سيده، والصحاح للجوهري، وحواشي ابن بري على الصحاح، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير. وصرح في مقدمة معجمه «**وليس لي من هذا الكتاب فضيلة أمت بها، ولا وسيلة أتمسك بسببها سوى أني جمعت ما تفرق في تلك الكتب من العلوم وبسطت القول فيه** [...]**فليعتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة**»[1]. فهذ شهادة من مؤلف معجم على أرجحية المعاجم المتقدمة، وعلى كون شروحها أقرب إلى لغة العرب ومعهود كلامهم.

وإذا كانت المعاجم العربية تجمع اللغة من أفواه الناطقين بها، فإنها تميل إلى إقرار المعنى الاستعمالي لا المعنى الإفرادي المنعزل عن السياق. ولقد كان لتأليف المعاجم الحديثة نوع من التأثير في نظرة الدارسين للمعجم العربي عموما، فأسقط كثير منهم حكما يليق بالمعاجم الحديثة العصرية على المعاجم

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص ص 7 – 9.

الأولى، فهذا تمام حسان يرى أنّ المعاجم تسرد المعنى اللاسياقي للفظة، فيقول «**الكلمة في المعجم لا تفهم إلا منعزلة عن السياق، وهذا هو المقصود بوصف الكلمات في المعجم بأنَّها مفردات، على حين لا توصف بهذا وهي في النص**»[1]. فإذا صدق هذا الوصف على المعاجم العصرية، فإن إسقاطه على المعاجم المتقدمة ليس صوابا، لأنه من المعلوم أن أصحاب المعاجم الأولى كانوا يكثرون من «**الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوي، كما كانوا يهتمون بالنوادر وبأقوال الأعراب**»[2]، ويضيف القاسمي «**أن رواد المعجمية العربية جمعوا مدونتهم اللغوية (مادتهم المعجمية) من المنطوق والمكتوب معا؛ ولهذا فإن معاجمهم كانت وصفية بمعنى أن المداخل وصفت بأمانة اللغة العربية كما كانت مستعملة فعلا في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر، وكلام العرب الأصلاء في البادية**»[3]. فهذا ينفي كون المعاني التي كانوا يثبتونها في معاجمهم معاني إفرادية، بل هي عين ما تعرف العرب من استعمالاتها الفعلية. وإذا كان المعجم المتأخر ينقل عن المعاجم السابقة، فلا اختلاف بينها من حيث إثبات المعاني الاستعمالية. وليس ذلك بمستغرب حين نعلم أنّ أصحاب المعاجم كانوا ربما يقتدون بصنيع ترجمان القرآن عبدالله بن عباس في تفسيره للقرآن، لا سيما ما عرف بمسائل نافع ابن الأزرق، إذ يشهد عبدالغفور عطار، محقق معجم الصحاح أنّ «**صنيع ابن عباس صنيع معجمي، فهو قد وقف على لغات العرب ودلالات مفرداتها ومعرفة غريبها ونوادرها، وعلى أشعار العرب وخطبهم وأمثالهم، وأعانه علمه الواسع بالعربية أن يفسر لسائليه كلمات**

[1] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص 323.
[2] إميل يعقوب، المعاجم اللغوية العربية بدايتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1985. ص 59.
[3] علي القاسمي، مرجع سابق، ص 2.

اللغة تفسيرا لغويا دقيقا»[1]. لكن ذلك لا يستلزم الاطمئنان إلى جميع ما حوته كل المعاجم، لكون بعض مؤلفيها كانت لهم ميولات عقدية مختلفة أثرت في نقولاتهم وفي توجيه شروحاتهم لكثير من الألفاظ؛ فبعضهم كان يفسر « **القرآن بمعنى لغويٍّ صحيح، لكن لا يكون هو المراد في الآية المفسَّرة** »[2]. ولهذا تقدم التفاسير على المعاجم، بل تصير التفاسير حكما على المعجمات، وذلك مرده إلى اختصاص التفسير بالقرآن واستئناسه بالمرويات، واستقلال المعاجم بمطلق اللغة.

ولقد مر تأليف المعاجم العربية بمراحل، أفرزت كل منها نوعا من المعاجم. فبعضها اتبع نهجا لفظيا، وبعضها اعتنى بالترتيب المعنوي، بينما اختص بعضها بجمع غريب القرآن فقط، وحاول البعض استقصاء كل ألفاظ العربية[3]. ومهما اختلفت مناهج ترتيب المادة المعجمية، فإن طريقة عرض المعاني تكاد تكون مشتركة، في أغلب تفاصيلها، بين المعاجم. وتظهر فائدة المعاجم في التفسير من خلال شرحها لألفاظ القرآن، بتعيين معنى اللفظ القرآني في سياقه، فضلا عن كون بعضها يورد المعنى الاشتقاقي للكلمة، ومحتملاتها المختلفة واستعمالاتها الفعلية، سواء بأصل دلالتها أم باستعمال مجازي، مما ييسر إدراك مجمل دلالات الكلمة الواحدة، وذلك وفق منهج التفسير اللغوي.

وإن كانت المعاجم المتقدمة تمتاز بحجيتها، نظرا لقربها من زمن الاحتجاج، فإن المعاجم المتأخرة لا تقل أهمية عنها، لكونها كانت تفوق المتقدمة من حيث

---

[1] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1404هـ-1984م، ص47.

[2] مُساعِدُ بن سُلَيْمَان الطَّيَّار، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار ابن الجوزي ط2، 1428هـ، ص 140.

[3] لمزيد تفصيل ينظر: عبد الحميد محمد أبو سكين، المعاجم العربية مدارسها ومناهجها، دار الفاروق، القاهرة، مصر، ط2، 1402هـ- 1981م.

المادة اللغوية التي تضمها، ومن حيث جودة التصنيف وتيسير استعمال المعجم. ولعل أبرز فضيلة لمعاجم العربية، المتأخرة زمنيا منها خصوصا، كونها «**استوعبت ما تفرق في الكتب اللغوية ذات الموضوعات الخاصة التي تجمعها المعجمات**»[1]. وبما أن الباعث على تأليف المعاجم وكتب اللغة « **كان حراسة القرآن من أن يقتحمه خطأ في النطق أو الفهم، وحراسة العربية من أن يتقحم حرمها دخيل لا ترضى عنه العربية، وصيانة هذه الثروة من الضياع بموت العلماء ومن يحتج بلغتهم**»[2]، وبما أنهم «**كانوا يستعينون بالشعر وكلام العرب لبيان معاني القرآن، وكانوا يحرصون على أن يستوعبوا من كلام العرب كثيرا حتى يستطيعوا بهذه المصادق أن يفسروا ألفاظ القرآن، ومن ثم يفهمون معاني آيات الله البينات**»[3]، فإنه يُفترض أن يكون بيان تلك المعاجم لمدلولات ألفاظ القرآن لغويا في الأساس؛ فلئن تحقق فيها كل ذلك فلهي بحق مصدر لا ينضب معينه للتفسير اللغوي.

كان من نتائج تطور الدراسات المعجمية العربية، وربما لتأثرها بمثيلاتها في الغرب، أن ظهر نوع من المعاجم، لم تنل نصيبها من اهتمام الدارسين، وهي تلك المعاجم التي توصف بالمفهرسة، وهي تعتمد على «**إحصاء مواد الدراسة إحصاء دقيقا ثم فهرستها وتصنيفها تمهيدا لدراستها**»[4]، أما مادة المعاجم المفهرسة فليست اللغة جميعها، بل تحصر مادتها في ألفاظ مستعملة فعليا في نص أو مجموعة نصوص، إذ هدفها الأساس «**الحصر الشامل للجمل التي**

---

[1] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح ، مقدمة التحقيق، ص 37.
[2] نفسه، ص42.
[3] نفسه، ص 43.
[4] ينظر: أحمد مختار عمر، صناعة المعجم العربي الحديث، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط2، 2009، ص 27؛ و محمود فهمي حجازي ، الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عدد40، ص99 .

استخدمت فيها الكلمة، وهو بذلك يعدّ أداة من أدوات البحث في الدلالة»[1]. فهي معجمات تتخصص بالنظر إلى مادتها ووظيفتها، أما أولى المعاجم المفهرسة للقرآن الكريم فقد ابتدعها الغربيون، فكان أولها من عمل المستشرق الألماني فلوجل المعنون ب "نجوم الفرقان في مطالع القرآن"[2]، ثم تلته معاجم مفهرسة من تأليف عرب مسلمين لعل أشهرها إطلاقا معجم محمد فؤاد عبدالباقي ، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم لمحمد حسن حسن جبل، ومخطوطة الجمل لحسن عز الدين الجمل.

تكاد تنفرد المعاجم المفهرسة بكونها تحاول استقصاء مجمل ألفاظ القرآن الكريم، وترتيبها بما يُيسر البحث عنها، زيادة على عنايتها ببيان الدلالة الاشتقاقية للكلمة وعلاقتها مع الدلالة اللغوية المقصودة في السياق القرآني، علما أنها تكاد تستوعب ألفاظ القرآن مع استقصاء شروحها اللغوية بأخذها من مظانها

7. التفسير اللغوي من حيث الدراية:

لا يمكن أن يقوم منهجٌ للتفسير على النقل فحسب، فقد رأينا شيخ المفسرين الطبري يزاوج بين النقل والعقل، وهو ما يُقصد بالرواية والدراية. أما الدراية فتدور على معرفة ضوابط التفسير اللغوي وآلياته التي اعتمدها المفسرون، أو قعّد لها من ألف في علوم القرآن، لتكون جاهزة إجرائيا مما يُيسر مسألة تطبيقها وتشغيلها لاستثمار لغة العرب في تفسير ألفاظ الإشارات العلمية.

[1] ينظر: محمود فهمي حجازي ، الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات ص 99.
[2] طبع في ألمانيا بليبزيج عام 1898.

أ- ضوابط التفسير اللغوي:

يضع مساعد الطيار قواعد للتفسير اللغوي استنبطها من كتب علوم القرآن ومن مقدمات بعض التفاسير ، سنعرض هنا بشيء من التفصيل لأهم ضوابطه، ونضيف إليها بعضا من ضوابط المستنبطة من مناقشة مناهج المفسرين، مع تبيان أثرها في التفسير اللغوي:

- تقديم تفاسير الطبقة الأولى من المفسرين:

وهم بالترتيب: النبي والصحابة وتابعوهم، ويعلل ذلك بكونهم ينتمون إلى زمن الاحتجاج اللغوي، لكنه يجعل من هؤلاء قسمين: « **قسمٌ عاصر زمن الاحتجاجِ اللُّغويِّ كالصحابةِ والتَّابعينَ[...] الذينِ نُقلتْ أقوالُهم واحتُجَّ بها. وقسمٌ عاصرَ اللُّغويِّينَ الأوائل الذينَ دوَّنوا اللُّغةَ، [...]وأقلُّ أحوالِ هؤلاءِ أن يكونوا نَقَلَةً لمعاني الألفاظِ العربيَّةِ التي في القرآنِ، فحالُهم في مثلِ هذا كحالِ من عاصرَهم من اللُّغويِّينَ الذين يحكونَ لغةَ العربِ، وينسبونَ إليها دلالاتِ الألفاظ**»[1] . لا ريب أن يقدم كل تفسير إن كان مرويا عن النبي بسند صحيح، أو عن الصحابة، ما لم يُعرف بينهم مخالف، وكذلك عن تابعيهم، إن كان مؤسسا على نقل صحيح، وسواء أكان لغويا أو غير لغوي. لكن مر معنا أن الطبري كان ينقل عن تلك الطبقة من المفسرين آثارا تفسيرية تتباين وتتنوع، لذا فهذا الضابط يحتاج إلى ضابط آخر يكمله، وهو ضابط إعمال الأقوال المروية التي لا تختلف اختلاف تضاد، أو الترجيح بينها إن كان للترجيح سند صحيح.

[1] مساعد بن سلمان الطيار، التفسير اللغوي، ص 561.

- **قبول الأقوال التفسيرية المتنوعة:**

وهذا ما جعل الطيار يبين القاعدة الثانية فيقول « **إذا ورد أكثر من معنى لغوي صحيح تحتمله الآية بلا تضادٍ، جاز تفسير الآية بها**»[1]، فشرط إعمال الأقوال المختلفة انتفاء التضاد بينها، وهذا ما ذهب إليه سليمان الطوفي إذ قال «**إن احتمل اللفظ جميعها وأمكن أن تكون مرادة منه؛ وجب حمله على جميعها ما أمكن، سواء كان احتماله لها مساويا، أو كان بعضها أرجح من بعض، وإلا فحمله على بعضها دون بعض إلغاء للفظ بالنسبة إلى بعض مدلولاته من غير موجب**»[2]، وذلك إظهارا لوجه من وجوه إعجاز القرآن اللغوية، وهي إعجازه التدليلي، وسعة اللفظ الواحد ومناسبته لأفراد يتباينون من حيث القدرة على تبيّن مدلولات اللفظ وفق ما يعلمون من دلالات اللغة ويقدرون على استحضارها لحظة التبين.

- **من القرآن ما يفسر نقلا وما يفسر عقلا:**

يذهب الزركشي إلى القول بأنّ من القرآن ما ورد له تفسير مسندا، ومنه ما لم يفسر، فيقول :«**إعلم أنّ القرآن قسمان: أحدهما ورد تفسيره بالنقل عمن يُعتبر تفسيره، وقسم لم يرِد. والأول ثلاثة أنواع: إما أن يرد التفسير عن النبي صلى الله عيه وسلم، أو عن الصحابة، أو عن رءوس التابعين؛ فالأول يبحث فيه عن صحة السند، والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان، فلا شك في اعتمادهم، وإن فسره بما شاهده من الأسباب والقرائن فلا شك فيه. [...] .الثاني ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، وهو**

[1] الطيار، التفسير اللغوي، ص 591.
[2] سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي ، الإكسير في علم التفسير، تحقيق عبدالقادر حسيب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، [د ت]، ص 41.

قليل، وطريق التوصل الى فهمه النظرُ الى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق »[1]. لا شك أن ما يشير إليه الزركشي له قدر من الصواب، لكن التأمل في الشطر المروي المسند من التفسير، سواء رُفع إلى النبي، أو إلى الصحابة، أو إلى التابعين، لا يكاد يستقصي مجمل القرآن الكريم. فالنبي لم يرد عنه تفسير لكل القرآن، بل الصحيح أن بيانه كان مقصورا على آيات الأحكام، من خلاله سنته الفعلية والقولية. يؤكد ذلك ما أفاده الباتلي **«مما يدل على أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يفسِّر القرآن كله؛ وجود الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في معنى بعض ألفاظ القرآن، وإن كان أكثره يعود إلى اختلاف التنوع، ولو كان عندهم تفسير نبوي كامل لجميع ألفاظ القرآن لرجعوا إليه عند الاختلاف، واتفقوا عليه»**[2]. وحتى تفسير الصحابة وتابعيهم لم يستوعب القرآن جميعا، لأنهم لم يكونوا يحتاجون تفسيرا أصلا؛ لكونهم أهل لغة ولم يكونوا يتنطعون في تفهم القرآن الكريم، لذلك يبقى جزء كبير من ألفاظ القرآن الكريم موضوعا للاجتهاد التفسيري، لكن كما وضح الزركشي، وهو ما يُحتاج في تفسيره إلى معرفة لغة العرب، وهذا ما يستدعي الضابط الموالي وهو يتعلق بطريقة التعامل مع التفسير اللغوي.

- **ضرورة الإحاطة بمجمل اللغة:**

يقول ابن جني « **إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها ، وحاد عن الطريقة المثلى إليها ، فإنما استهواه (واستخف حلمه) ضعفه في هذه**

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج2، ص 172.
[2] خالد بن عبد العزيز الباتلي، التفسير النبوي مُقَدِّمَةٌ تَأْصِيْلِيَّةٌ مَعَ دِرَاسَةٍ حَدِيثِيَّةٍ لِأَحَادِيْثِ التَّفْسِيْرِ النَّبَوِيِّ الصَّرِيح،دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية .ط1، 1432 هـ - 2011 م، ص 46.

اللغة الكريمة الشريفة ، التي خوطب الكافة بها»[1]. يؤكد ابن جني على أهمية اللغة في كل تفسير، ويشترط للمفسر، أو لكل متكلم في أمور الدين، أن يكون واسع الاطلاع على لغة العرب، لأنه بها خاطبنا الشارع. منهجيا، قد تتعذر الإحاطة بجل ما روي في تبيان مدلولات لغة العرب ، لكن المفسرين، وفي مقدمتهم الطبري، قد حاول استقصاء المرويات في التفسير، وإن حصر مصادره في المفسرين من الطبقة الأولى. زيادة على ذلك، فأهل الصناعة المعجمية قد حاولوا استقصاء جمع لغة العرب، فصنفوها وبوبوها، مما يُيسر عملية البحث عن مدلولات أغلب الألفاظ، ودراسة مدلولاتها اللغوية أو الاستعمالية، وتبيّن أنسبها للاستعمال القرآني.

إنّ العلم باللغة يستلزم كذلك العلم بالطرق التي تفهم بها اللغة، يقول ابن تيمية « **مَنْ لَمْ يُحَكِّمْ دَلَالَاتِ اللَّفْظِ وَيَعْلَمْ أَنَّ ظُهُورَ الْمَعْنَى مِنْ اللَّفْظِ : تَارَةً يَكُونُ بِالْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ ، أَوْ الْعُرْفِيِّ ، أَوْ الشَّرْعِيِّ ، إمَّا فِي الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَإِمَّا فِي الْمُرَكَّبَةِ . وَتَارَةً بِمَا اقْتَرَنَ بِاللَّفْظِ الْمُفْرَدِ مِنْ التَّرْكِيبِ الَّذِي تَتَغَيَّرُ بِهِ دَلَالَتُهُ فِي نَفْسِهِ، وَتَارَةً بِمَا اقْتَرَنَ بِهِ مِنْ الْقَرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُهُ مَجَازًا، وَتَارَةً بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ حَالُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَالْمُتَكَلَّمِ فِيهِ [...]؛ وَإِلَّا فَقَدْ يَتَخَبَّطُ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ** »[2]. وذلك يستلزم أن اقتصار المفسر على جزء من المعرفة باللغة يكون تقصيرا، بل ومؤديا إلى إمكانية إغفال معنى يُقرّه معهود العرب في وجوه مخاطباتهم، وربما يكون ذلك التقصير مقصودا، لا سيّما ممن يجعل التفسير عموما، واللغوي خصوصا، مطية لتبرير معتقده، وإن بخطأ صريح.

[1] عثمان ابن جني، الخصائص، ج3، ص 245.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص181.

هذا الضابط يستلزم أيضا أن يأخذ كل مفسّر في الحسبان أنّ القرآن نزل بلغة عربية، يحكمها ما يسمى بمعهود العرب، وهو ما ألفوه من طرقهم في الكلام وطريقتهم في فهم المراد منه، وعلى هذا فمعاني القرآن هي الأخرى تفهم بمعهود العرب، وذلك إعمالا للسياق الزمني، يقول ابن تيمية: «**وَمِنْ أَعْظَمِ أَسْبَابِ الْغَلَطِ فِي فَهْمِ كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَنْ يَنْشَأَ الرَّجُلُ عَلَى اصْطِلَاحٍ حَادِثٍ فَيُرِيدُ أَنْ يُفَسِّرَ كَلَامَ اللَّهِ بِذَلِكَ الِاصْطِلَاحِ وَيَحْمِلَهُ عَلَى تِلْكَ اللُّغَةِ الَّتِي اعْتَادَهَا**»[1]، وهذا ناتج عن خطأ في تفسير النص بما ليس فيه، إذ يعمد كثيرون على تفسير مدلولات اللفظ القرآني بما عهدوه هم، فيسقطون المعاني التي ألفوها على ألفاظ القرآن الكريم، فيقعون في الخطأ. وبسبب تتبع هذه الطريقة، وقع أغلب من أفرط في البحث في الإعجاز العلمي في مغالطات كبيرة. فنجد من يدرس الظواهر الفيزيائية في القرآن الكريم لا يدرس هذه الظواهر إلا بعد أن نبغ في دراسة الفيزياء وأحاط بشيء من علمها، ثم يبحث في الألفاظ القرآنية ما يظنه دالا على ما يعلمه، فهو ينطلق من الصور الذهنية التي في عقله ويسقطها بتعسف على ألفاظ القرآن. بينما التفسير هو أن تفسر اللفظ القرآني أولا، ثم إن كانت له دلالة تتفق مع معطى علمي، فهنا لا حرج في تفسيره تفسيرا علميا مؤسسا. يبرر ابن تيمية ذلك فيقول « **لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته**»[2].

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص107.
[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج7،ص 133.

- **ليس كل القرآن يفسر بمطلق اللغة:**

بيّن الطبري أنّ من مفردات القرآن ما يعلم معناها كل عالم بلغة العرب فيقول «**وأنّ منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها**»[1]، وعليه فليس كل القرآن يُعتمد في تفسيره على اللغة فقط، أو يكتفى باللغة وحدها في تفسيره، بل ينبغي فيه الاعتماد على النقل، لا سيّما آيات الصفات وآيات الأحكام، بل وآيات القصص لكون بعض منها تتعلق بأعيان أشخاص أو أحداث مخصوصة، ولكون الاعتماد على مطلق اللغة كان مطية لكثير من الفِرق لتمرير معتقداتها وتصوراتها المخالفة لما يجب أن يكون عليه تفسير القرآن الكريم. لكن الطبري يقصر التفسير اللغوي على تلك الألفاظ التي لا يلازمها الاشتراك في الدلالة، والتي يكون اللفظ ذا دلالات تعيينية على مسماه، وعلى هذا فألفاظ الإشارات العلمية، لكونها تدل على موجودات عينية، فيفترض أن تكون هي أفضل ما يُفسر بإعمال اللغة. ومن بين الأمثلة التي هي من ألفاظ من الإشارات العلمية، وكان للصحابة محاولة في تفسيرها بمطلق اللغة لفظتا: «**الخيط الأسود والخيط الأبيض**»، فقد فسرهما الصحابي عدي بن حاتم بما يعرف من مطلق اللغة، وهما الخيطان من القماش، لكن الرسول بين له أنهما سواد الليل وبياض النهار، والنكتة هنا أنّ الرسول لم يمنعه من تفهُم القرآن باللغة التي ألفها[2].

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآنج1، ص ص 69-70.
[2] ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح، دار التأصيل،القاهرة، مصر، ط1433،1هـ-2012، ج6، ص ص 31-32.

- **القرآن حكم على اللغة:**

يتبين من خلال قصة الصحابي عدي بن حاتم مع لفظتي الخيط الأبيض والخيط الأسود أنه لا يكتفى باللغة وحدها في تفسير الألفاظ القرآنية، ولو كانت تلك التي يجعلها الطبري من قبيل بينة الدلالة. يقول صبحي الصالح «**نجعل القرآن حكما على قواعد اللغة والنحو، ولا نجعل تلك القواعد حكما على القرآن** »[1]. ليست المسألة من نجعل حكما على الآخر بقدر ما هي مسألة تأصيل التفسير اللغوي بما لا يظلم لا سعة اللغة العربية ، ولا إعجازية اللفظ القرآني، ولعل هذا الضابط يشير إلى ما قد يُسمى بالدلالة القرآنية للفظ، إذ نجد كثيرا من الألفاظ العربية كانت لها قبل نزول القرآن دلالات معلومة، فلما أتى بها القرآن في آياتها، خصها بدلالة معينة، بإعمال إحدى طرق التطور الدلالي، فصارت لها دلالة قرآنية محضة، أو استعملت استعمالا قرآنيا صرفا. يقول السامرائي «**القرآن له خصوصيات في استعمال الألفاظ: فقد اختص كثيرا من الألفاظ باستعمالات خاصة به مما يدل على القصد الواضح في التعبير، فمن ذلك أنه استعمل (الرياح) حيث وردت في القرآن الكريم في الخير والرحمة واستعمل الريح في الشر والعقوبات** »[2]. ومؤدى ذلك أن يؤخذ بالسياق القرآني حين توظيف المنهج اللغوي في التفسير، لا سيما ما كان موضوعه ألفاظ مفردة ترد في مواضع مختلفة من القرآن، وهو ما درسه بعض السابقين من خلال ما أسموه بعلم الوجوه والنظائر.

[1] صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977، ص163.

[2] فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، الأردن، ط4، 1427هـ-2006م، ص 14.

8. اعتراضات على التفسير اللغوي:

مثل أي منهج يُدرس به مدلولات القرآن الكريم، قد يكون التفسير اللغوي موضوع اعتراضات تثير بعضا من المشكلات التي تكتنف آلياته أو مسوغاته أو حتى نتائج توظيفه، سنقتصر على أهمها لتبيين مدى أحقيتها بالاعتماد أو كونها مجرد استشكالات غير مؤسسة.

أ- التفسير اللغوي يقتصر على الدلالة المعجمية:

قد يُعترض على التفسير اللغوي بوصفه أنه لا يعدو أن يكون تفسيرا معجميا لا يتعدى الدلالة الإفرادية للكلمة، هذا له وجه من الصواب إذا كان التفسير اللغوي هو ذاته التفسير أو الشرح المعجمي؛ إذ الأخير هو الذي يشرح الكلمة منعزلة عن كل سياق، بينما التفسير اللغوي هو بيان المعاني التي تعرفها العرب من استعمالها للغة، وهذه المعاني، في الغالب، هي معاني استعمالية لا معاني قاموسية، والدليل على ذلك منهج ابن عباس في التفسير اللغوي بالتزامه الاستشهاد بما تعرفه العرب من شعر أو نثر، وبالطريقة ذاتها تقيد الطبري وجل المفسرين الذين أعملوا اللغة في التفسير، بل حتى المعاجم العربية لم تكتف بالدلالة الإفرادية أو الدلالة الاشتقاقية للكلمة، بل نجد جلها يورد المعنى الاستعمالي للمفردة، وهي الاستعمالات التي تحدد مدلولات اللفظة في لغة العرب[1]، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن مدونة الدراسة، وهي الإشارات العلمية في أغلبها ألفاظ مفردة تستقل نسبيا عن سياق ورودها، فيمكن تفسيرها لغويا ويكون ذاك هو التفسير الأنسب لها، فمثلا لفظتا الرتق والفتق لا تعلق لهما دلاليا بسياق الآيات حيث وردتا، وعلى شاكلتهما جل ألفاظ الإشارات العلمية.

[1] ينظر: عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص 17.

ب- تفسير الكلام تعقيد للفهم:

يرى كثيرون أنّ تفسير كلام بكلام آخر، أيا كانت طريقة التفسير، قد يُبعد القارئ عن مقصود النص، ويعيقه عن تبيّن المعنى المراد، يقول أبو حاتم الرازي «**كلام العرب كالميزان الذي به تُعرف الزيادة والنقصان، إن فسرته بذاته استصعب، وإن فسرته بغير معناه، استحال**»[1]. لهذا القول ما يدعم حجيته، فالقرآن الكريم لسانه عربي مبين، وبيانه أفصح بيان وأبلغ في توصيل المراد المقصود إلى المخاطَب، هذا أمر لا مراء فيه باعتبار حال المخاطَب. فالقرآن أولَ ما خاطب خاطب قوما ذوي سليقة عربية لم تتكرر بعدهم؛ إذ كانوا يعون من أصناف القول ما هو أشد غموضا، وأكثر تعقيدا من حيث غرابة الألفاظ، بل لقد كانوا يدركون المقصود بألغازهم الشعرية كما حدث بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس[2]. لكن القرآن ليس فيه إلغاز ولا غموض لأنه خطاب تكليف، ومع ذلك ففهم الخطاب الشرعي لن يتأتى بالسهولة نفسها لكل قارئ، ولا بالمستوى نفسه من الإحاطة والإدراك، فقد ثبت عن الصحابة أنفسهم، وهم من هم في الفصاحة وفهم الكلام العربي، أنّ فهمهم للوحي كان يتباين ويتفاوت. أما إذا كان المخاطَب بالوحي من غير عصر التنزل ،فقد تكون حاجته إلى التبيين أشد، وذلك لابتعاد جمهور المتكلمين بلغة الضاد عن المستوى الراقي للغة القرآن الكريم؛ وعلى هذا الأساس فالتفسير ضرورة ملحة لا غنى عنها، شريطة أن يكون التفسير مطية للفهم ولربط القارئ بالنص لا بكلام المفسّر.

---

[1] أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، كتاب الزينة في الألفاظ العربية الإسلامية، تحقيق حسين بن فضل الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمين، صنعاء، البمن، ط1، 1415هـ 1994م، ص 74-75.

[2] ينظر: عبدالرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ 2005م، ص ص 112- 114.

ومن هنا يشترط في التفسير الإيجاز وتحري الدقة، يقول عبد العلي الودغيري «**المعنى لا يكون واضحا جليا إلا إذا كان اللفظ الدال عليه دقيقا، ولا يكون المعنى غامضا أو غير مفهوم إلا إذا كانت العبارة التي يُؤدَّى بها عبارة قلقة**»[1]. والدقة والإيجاز من أبرز سمات التفسير اللغوي، لا سيّما ما كان منه مرويا عن مفسري الصدر الأول، إذ أغلب تفسيراتهم لا تعدوا أن تكون بألفاظ مفردة أو عبارات موجزة. علما أن القدرة على التفسير بدقة وإيجاز مئنة عن فقه المفسرّ وقدرته على الإفهام. بيد أن بعض المواضيع تحتاج إسهابا في التفسير والتبيين، خصوصا تلك التي تكتنفها كثافة دلالية، أو تكون ذات اتساع دلالي له ما يُسوغه.

ج- اختلافات العبارات الشارحة:

اختلاف اللغة الشارحة من حيث الشكل أمر ملاحظ فعلا، مما قد يكون مورد غموض أو سبب تشكيك في النجاعة التفسيرية للأقوال المروية هو اختلافها وتباينها الجلي. لكن التأمل في حقيقة ذلك الاختلاف يؤكد أمرا بيّنا وهو كونه اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد أو تعارض؛ فالطبري نفسه كان يروي الروايات التفسيرية التي يتبادر من ظاهرها الاختلاف، لكنه يقابل بينها، ويبين وجه الاختلاف، وكثيرا ما يُعقب عليها بقوله « **وهذه الأخبار التي ذكرنا عمن رَوَيناها عنه فإنها وإن اختلفت فيها ألفاظ قائليها متقاربات المعاني**»[2]، أو «**وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل، وإن اختلفت ألفاظهم في البيان عن**

[1] عبدالعلي الودغيري، قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، ط1989،1م، ص 331.
[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،ج1، ص 373.

تأويله، غير أن معنى جميعهم يؤول إلى هذا»[1]. فهذا يدلّ على كون اختلاف عبارات الشرح لا يعني اختلاف المقصود، وهذا ما أشار إليه الزركشي في البرهان[2]. أما ابن تيمية فحصر الاختلاف في التفسير في نوعين رئيسين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد، نافيا أن يكون اختلاف التضاد والتعارض بين أقوال الطبقة الأولى من المفسرين، وإنما جعل اختلافهم من قبيل اختلاف التنوع، إما في العبارة الشارحة، إما شرحا بذكر المثال أو الجنس أو النوع، ضاربا مثالا على تنوع تفسيراتهم لألفاظ الصراط في القرآن والسيف في كلام العرب[3]. وزاد ابن جُزِّي تفصيلا فقال « **التفسير منه متفق عليه ومنه غير متفق عليه. [...] والمختلف عليه ثلاثة أنواع: فالأول اختلاف في العبارة مع اتفاق في المعنى، والثاني اختلاف في التمثيل- أي حين يكون التفسير بالمثال المحتمل من بين أمثلة عديدة يصح بها التفسير- والثالث اختلاف المعنى**»[4]. وعلى هذا الأساس فالحكم على الأقوال التفسيرية بالاتفاق أو بالاختلاف يستلزم نظرا وتأملا وتمحيصا لها، ولا يستقيم الحكم متى تسرّع المطالع لتلك الأقول، فالاختلاف بين المفسرين وارد، لكن ذلك مرده في الأصل إلى قدرة كل مفسر، ومنهجه المتبوع، وإلى السَّعة الدلالية للقرآن الكريم. ولا يعني اختلافهم تناقضهم ولا يقتضي رد أقوالهم دون مسوِّغ، بل الجمع بينها ما لم تختلف هو المعمول به، لأن اعتماد قول وإلغاء أقوال هو في حد ذاته قول جديد.

---

[1] المرجع السابق، ج1، ص 235.

[2] بدرالدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص ص 159-160.

[3] ينظر: مساعد بن سلمان الطيار، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص ص 53-71.

[4] ينظر: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي ابن جزي ، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1403هـ- 1983م، ص6. وينظر: الطيار: شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، ص 86-92.

9. مسوغات التفسير اللغوي:

نعرض فيما يلي أهم الأمور التي تسوّغ تبني التفسير اللغوي منهجا للتفسير، وهي في أغلبها مستنبطة من مناقشة مفهوم التفسير اللغوي، لدى المفسرين أو من خلال معاجم اللغة، وهي مسوغات تستند إلى أقوال دارسي التفسير أو بعض المفسرين.

أ- اللغوي تفسير طريقة من شهد التنزيل:

لا شك أنّ التفسير اللغوي يعيد التفسير إلى الطريقة الأولى التي فسره بها، أو بها فهمه، من شهد التنزيل، وإن كانوا أهل سليقة ويسندهم العلم بسياق التنزل وملابسات الوحي، فالطريقة ذاتها إلتزمها المفسرون في مرحلة التأسيس لعلم التفسير[1]، إلاّ أنّ اكتساب الثقافة اللغوية اللازمة أمر متيسر لمن عرف طريقه، يقول الطاهر بن عاشور « **قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور**»[2]. لا يمكن الادعاء أن من تعلم العربية سيبلغ مبلغ من تكلمها وفهمها بالسليقة؛ لكن ما دام كلام العرب وطريقتهم في تبليغ المعاني وفهمها قد استوعبت المعاجم والتفاسير اللغوية قسطا كبيرا منه، فإنّ إدراك معاني الألفاظ القرآنية من طريقها أمر متيسر لمن التزم منهجا واضح المعالم.

ب- يعفي من التأثر بالخيارات أوالإكرهات الأيديولوجية:

إن التقيد بمنهج واضح المعالم للتفسير اللغوي يُبعد المفسر من إخضاع اللفظ القرآني للنزعة الأيديولوجية، أو للتوجه المذهبي أيا كان؛ فاللغة العربية

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 38-39.
[2] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ، ج1، ص 105.

نضجت، من حيث قواعدها ومعجمها، قبل ظهور المذاهب الفقهية والعقدية وغيرها من النحل الفكرية، فالالتزام بالتفسير وفق مذاهب العرب في كلامهم ومخاطباتهم يصبغ عمل المفسر بنوع من الحياد والموضوعية. يقول الطيار في هذا الصدد«**يحتاجُ المفسِّرَ إلى تعلُّمِ اللُّغةِ خاصَّةً، ليُفيدَ في تفسيرِ القرآنِ، وفي بيانِ وجهةِ كثيرٍ من أقوالِ المفسِّرينَ، وفي بيانِ خطأ من خالفَ لغةِ العربِ وفسَّرَ بما لا يوجدُ فيها**»[1].

ج- الدلالة اللغوية هي حاضنة الدلالات الأخرى:

كما يذهب عباس أمير، فلا يمكن الشروع في أي نوع من التفسير إلا بالمرور على الدلالة اللغوية للكلمة. وليكون التفسير صحيحا منهجيا، ينبغي أن تكون بدايته صحيحة، أي أن تكون البداية بالتفسير اللغوي قائمة على منهج مضبوط يروم الدقة والموضوعية، وإلا كان الجهد التفسيري كله مبنيا على خطأ. يقول عباس أمير مبينا أنّ الاستعمال الأول للغة هو أفضل ما يبين معنى كل نص «**عطفنا بصرنا كثيرا على وفق ما جاء في اللغة أو استعمالها الاجتماعي المتقدم على النص والمجايل له، باعتبار أنّ ذلك الاستعمال يشكل حاضنة المعنى[...] فقد ذهبنا ضمنا إلى أن لا وسيلة أنجع في قراءة المعنى إلا ما يكشفه الاستعمال الأول للمعنى**»[2] ، فيجعل من الدلالة اللغوية حاضنة للمعنى، بل يسميها الحاضنة اللغوية للنص، ويُصيرها« **منهجا يجعل من الدلالة المعجمية قيمة موضوعية ومعرفية لابد من اعتبارها بوصفها أساسا وأصلا معرفيا يستلزم إعادة صياغته وتنظيمه ليشكل بنية تحتية ومشتركة لأية**

[1] الطيار، التفسير اللغوي، ص 674.
[2] عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل،ص18.

ممارسة تحليلية»[1]، يتيسر دلك لكون الاستعمال الأول للغة قد أوردته معاجم اللغة، بل استشهدت به تفاسير القرآن.

د- التفسير اللغوي قد يناسب الإشارات العلمية:

فهي في أغلبها ألفاظ مفردة، قد تستقل دلاليا عن السياق، فضلا عن أنّ جلها لم يرد فيها تفسير نقلي، إلا ما كان عن طريق اللغة باقتضاب شديد: لأن المفسرين الأوائل لم يكن يغلب عليهم الاهتمام بمدلولات ألفاظ الإشارات العلمية أصلا، ولم يكن تفسيرهم لها إلا تفسيرا جزئيا او لبيان قدرة الخالق، أو للتأكيد على المغزى من إيرادها في النص القرآني. ستكون هذه الفكرة موضوع تفصيل في الفصل اللحق حيث محلها من الرسالة.

ه- التفسير اللغوي ينطلق من اللفظة القرآنية :

أي أنه يتقيد بالدلالة الداخلية للنص، ثم إن كان لتلك اللفظة مدلول علمي، فيحاول أن يربط مدلولها القرآني بمدلولها العلمي على نحو يتفادى ليّ النص القرآني وتحميل لفظه ما لا تسوغه اللغة، أي أنه يجعل القرآن حاكما على المعرفة العلمية البشرية، لا العكس، فالقرآن حقيقة مطلقة، أما الاكتشافات العلمية فما هي إلا معطيات نسبية متغيرة. وعليه فالتفسير اللغوي يبقي للنص سلطته وسموه، ولا يجعله مطية لما سمي بالتفسير العلمي ولا لمسمى الإعجاز العلمي، الذي يتعمد أنصاره البداية بعرض الحقيقة العلمية، ثم البحث في النص القرآني عن لفظة يتوهمونها تشير إلى تلك المعرفة العلمية وينقبون في معاجم اللغة ما قد يدعم اختيارهم[2].

---

[1] المرجع السابق، ص23.

[2] ينظر:عباس أمير، الإعجاز القرآني، التبيان-التكون-القراءة: مدخل لنظرية معرفية لنشوء الكون ونظام الكائنات، دار أسامة، عمان، الأردن، [د ت]، ص ص 33-35.

و- إمكانية التوافق على نتائج التفسير اللغوي:

من ناحية أخرى، فإن الاتفاق على منهج واضح للتفسير اللغوي يُمكن من تحقيق النتائج نفسها؛ لأن اتحاد المصدر والمنهج يفترض نتائج موحدة. وذلك مرده إلى أنّ التفسير اللغوي يعتمد أساسا على المعنى الظاهر المتبادر أولا «**وهو الذي لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغة موضوعة من قبل**»[1]، كما قال جاك بيرك. كذلك لكون التفسير اللغوي يتواءم مع طريقة العرب في فهم الكلام؛ فالعرب عرفوا بفهم الكلام بداهة، يبين الجاحظ ذلك فيقول « **وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة ولا استعانة** »[2]، والرأي ذاته يذهب إلى تأييده عباس أمير «**إنّ العقل العربي يرتكز في فهمه للمعنى على البداهة والارتجال، بل إن البديهة لدى العرب أكمل من رويتهم**»[3].

ز- اللغة جمعت وصنفت وبوبت:

لقد وُفق المفسرون واللغويون في استقصاء الأقوال التفسيرية، وفي جمع مدلولات الألفاظ العربية من مظانها، وصنفوها بطريقة تُيسر العمل التفسيري لمن أتى بعدهم؛ فاعتماد مؤلفاتهم قد يكون ضامنا لتأسيس منهج للتفسير اللغوي يصلح لتفسير ما يناسبه من مفردات القرآن الكريم، وهذا مؤداه أن تفسير القرآن سيكون في منأى عن إخضاعه للاصطلاحات الحادثة التي قد تكون على غير طريقة العرب في المخاطبة أو في فهم الكلام، كما يرجع معاني اللفظة القرآنية إلى المعاني التي فهمها وألفها من شهد التنزيل، ومن هم في زمرة أهل

---

[1] جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي شكري، النديم للصحافة والنشر،القاهرة، [د ت]، ص 18.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 48.

[3] عباس أمير، المعنى القرآني، ص 149.

الاحتجاج اللغوي، ولا يحشر المعاني المولدة ولا المستحدثة ضمن دلالة اللفظ القرآني.

ح- يبقي باب الاجتهاد التفسيري مفتوحا:

وإن على مستوى جزئي محصور في الإشارات العلمية، يقول الطاهر بن عاشور«**من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوي أو يقارب العرب في ذوق لغتهم**»[1]. فالقرآن خطاب للجميع، وهو على خلاف غيره من الكتب «المقدسة» الأخرى يتميز بكونه كتابا موجها إلى عامة الناس، مؤمنهم وكافرهم، العالم والجاهل منهم، فلم تحتكر قراءته ولا تفسيره فئة دون أخرى كما كان الحال مع كتب النصارى واليهود، بل نجده يخاطب الكافرين مباشرة لأنه كتاب دعوة وهداية[2].

ط- التفسير اللغوي يقوم على ساقين:

النقل والاستدلال، فهو بذلك منضبط بمصادر نقلية يمكن الاحتكام إليها في توجيه الأقوال أو المفاضلة بينها، ومنفتح على الدراية والاجتهاد. يؤكد الطيار ذلك فيقول « **إذا تأمَّلْتَ التَّفسيرَ باللُّغةِ، فإنكَ ستجدُ أنَّ هذا المصدرَ يتنازعُه النَّقلُ والاستدلالُ، ذلك أنَّ التَّفسيرَ المعتمدَ على اللُّغةِ إذا كان لا يَحْتَمِلُ إلاَّ معنى واحداً، فإنه أَشْبَهُ بالمصادرِ النَّقليَّةِ لعدمِ وجودِ احتمالٍ آخرَ في تفسيرِه يحتاجُ إلى استدلالٍ. وإذا كان يحتملُ أكثرَ من معنى؛ فإنَّ حملَه على أحدِ هذهِ المحتملاتِ يعتمدُ على الرَّأيِ والاجتهادِ، وبذا يكونُ داخلاً في الاستدلالِ**»[3]. فإذا

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ج1، ص349.

[2] ينظر: يوسف الكلام، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، مجلة البيان،ع 158، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1434هـ، ص 19.

[3] الطيار، التفسير اللغوي، ص 63.

كانت ألفاظ الإشارات العلمية لم ترد لها تفسيرات مسندة تلغي تفسيرات اللاحقين لها، أمكن تفسيرها باللغة شرط التقيد بمنهج واضح مطرد، علما أنّ الكثير من تلك الألفاظ قد تتنازعها احتمالات عدة، فيكون تفسيرها باللغة عندئذ له ما يُسوغه.

ي- مناسبته لمفهوم الترجمة التأصيلية:

إذا كانت الترجمة التأصيلية هي، من جهة، ترجمة تضمن للقارئ العبور إلى أفق النص، وتحضه على قراءته بلغته قراءة تجعله يكتشفه دون وساطة، وهي ترجمة لا تختزل مدلولات اللفظ في اختيارات المترجم من جهة ثانية، فإنه يبدو أنها سترتكز أكثر على التفسير اللغوي؛ لكون التفسير اللغوي يعيد التفسير إلى طريقته الأصلية، ويَعبُر بالقارئ من أفقه إلى أفق النص الحقيقي، وهو أفق نزول القرآن والطريقة التي فهمه بها من تلقوه مباشرة، ولكون التفسير باللغة يفتح للقارئ مجمل المحتملات الدلالية للفظة الواحدة وفق ما أوردته لها التفاسير والمعاجم. لكل ذلك، يرى الباحث أن التفسير اللغوي هو القاعدة التي تقوم عليها الترجمة التحفيزية-التأصيلية، وهو الآلية التي من خلالها يمكن المترجم تحقيق ترجمة تأصيلية بحق.

10. آليات التفسير اللغوي:

يُقصد بالآليات الطرق أو الأساليب التي يُفسر وفقها اللفظ القرآني. يحصر الطيار آليات التفسير اللغوي عند المفسرين الأوائل، الصحابة وتابعيهم وأيضا علماء اللغة من زمن الاحتجاج، في أسلوبين: هما أسلوب التَّفسير اللَّفظيِّ، وأسلوب الوجوه والنظائر.

أما التَّفسيرِ اللَّفظيِّ فهو« **أن يكون اللَّفظ المفسِّرُ مطابقاً لِلَّفْظِ المفسَّرِ، مع الاستشهاد عليه ـ أحياناً ـ من لغة العرب شعراً أو نثراً**»[1]، أي أنّ العبارة الشارحة، أو القول الشارح، أو ما يُصطلح عليه بالتعريف لا يتعدى اللفظة الواحدة؛ لكن أن يكون اللفظ المفسِّر مطابقا للفظ المفسَّر، كما يزعم الطيار، فهذا قد يثير إشكالا، فهل يوجد فعلا تطابق أو ترادف تام بين ألفاظ اللغة؟ وإذا كان الترادف موجودا بين لفظ قرآني ولفظ غير قرآني فهل يعني تماثلهما لحد إمكانية استبدال اللفظ القرآني بغيره؟ يبدو أنّ الطيار بالغ كثيرا في تعريف التفسير اللفظي بالتطابق؛ إذ كثير من العلماء والدارسين، قدماء ومحدثين، يقولون بانعدام الترادف المطلق بين المفردات، فكيف بالتطابق؟ فهذا ابن تيمية لا يتردد في نفي إمكان الترادف مطلقا، بل ينفيه تماما بين ألفاظ القرآن، فيقول « **إنّ الناس يُعَبِّرُون عَنْ الْمَعَانِي بِأَلْفَاظِ مُتَقَارِبَةٍ لَا مُتَرَادِفَةٍ، فَإِنَّ التَّرَادُفَ فِي اللُّغَةِ قَلِيلٌ وَأَمَّا فِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ فَإِمَّا نَادِرٌ وَإِمَّا مَعْدُومٌ، وَقَلَّ أَنْ يُعَبَّرَ عَنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ بِلَفْظِ وَاحِدٍ يُؤَدِّي جَمِيعَ مَعْنَاهُ ؛ بَلْ يَكُونُ فِيهِ تَقْرِيبٌ لِمَعْنَاهُ وَهَذَا مِنْ أَسْبَابِ إعْجَازِ الْقُرْآنِ فَإِذَا قَالَ الْقَائِلُ : { يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا } إنَّ الْمَوْرَ هُوَ الْحَرَكَةُ كَانَ تَقْرِيبًا إذْ الْمَوْرُ حَرَكَةٌ خَفِيفَةٌ سَرِيعَةٌ**»[2]، أما أن يكون اللفظ المفسِّر مقاربا فهذا معقول؛ لأن الألفاظ لا تتحد في معانيها مطلقا، بل قد تشترك في بعضها وتتغاير في بعضها، علما أن ادعاء التطابق في التفسير اللغوي اللفظي قد يثير اعتراضات جمة على التفسير اللغوي عموما، لذا وجب التحرز وضبط التعريف، فأسلوب التفسير اللفظي هو تفسير اللفظ القرآني بلفظ عربي مقارب له.

[1] الطيار، التفسير اللغوي، ص 68.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 13ص 341.

هذا النوع من التفسير أو الشرح يسميه علماء المعاجم المحدثون بالشرح بالمرادف. ولم يستثن علماء المعجمية الحديثة هذا النوع من التعريف من انتقاداتهم[1]. لكن حين نتمعن جيدا طريقة ابن عباس في التفسير، فإننا نجدها لا تكاد تخرج عن التفسير اللفظي، إذ غالب بيانه للألفاظ، كما في مسائل نافع بن الأزرق، لا يتعدى التبيين بلفظ أو لفظين، ولعل ذلك مرده إلى دقيق فهمه وإحكامه التعبير والتفسير بلغة العرب.

أما الأسلوب الثاني الذي اعتمده المفسرون الأوائل فهو أسلوب الوجوه والنظائر، وهو أحد أوجه التفسير اللغوية لألفاظ القرآن بإعمال التعدد والترادف الدلالي للكلمات واعتبار المعنى السياقي لكل لفظة حيث وردت. يقول السيوطي « **الوجوه للفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الأمة، أما النظائر، فكالألفاظ المتواطئة**»[2]، أي أن الوجوه هي دلالات اللفظ الواحد الواردة في آيات وهي متباينة، أما النظائر من الألفاظ فهي ما تقاربت أو اتحدت مدلولها. أما من حيث كون هذا المبحث وسيلة من وسائل البيان اللغوي فيكمن في مراعاة المفسر عادة العرب في استعمالاتها للفظة الواحدة بمعان مختلفة، أو استعمالهم كلمات مختلفة للمعنى الواحد.

إذ يراعي الباحث في الوجوه والنظائر أولا «**الأصل الجامع لمعنى اللَّفظِ في لغةِ العربِ، ومعرفةُ علاقةِ هذه الوجوهِ بهذا الأصلِ. وثانيا: أنَّ بعضَ هذه الوجوهِ تكونُ دلالاتٍ لغويَّةً مباشرةً، وقد تتعدَّدُ الوجوهِ بتعدُّد هذه الدلالاتِ، والنَّظرُ في ذلكَ يرجعُ إلى استعمالِ العربِ حسبما قرَّرهُ أهلُ اللُّغةِ**»[3]. لكن حين

[1] ينظر أحمد مختار عمر: صناعة المعجم الحديث، ص ص 124-125.
[2] ينظر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 409.
[3] الطيار، التفسير اللغوي، ص ص 95-96.

نتأمل الأسلوبين فإنهما في الحقيقة أسلوب واحد، فبيان معنى لفظ بذكر وجوهه ونظائره، إن هو إلا بيان لفظي، سواء أكان اللفظ المبيّن قرآنيا أم عربيا. لكن مبحث الوجوه والنظائر يؤكد أن التفسير اللغوي لا يهمل بتاتا دلالة السياق، بل يجعلها ركنا من أركانه، وليس السياق المقصود هو السياق القرآني فحسب، بل حتى السياق الاستعمالي، أي الاستعمال العربي الفعلي للفظة ما.

قد يكون أسلوب التفسير اللفظي غير كاف لبيان مدلولات الألفاظ، لكن إن كان القصد من التفسير التمهيد لترجمة دقيقة مختصرة فلا مناص من الإيجاز والاختصار في التفسير ما أمكن، ولا شك أن أسلوب التفسير اللفظي أكثر إيجازا من الأساليب الأخرى.

خلاصة:

مما سبق يمكن القول أن التفسير اللغوي منهج يحض الدارس على تأمل اللفظة القرآنية، وذلك بمراعاة مدلولها أو مدلولاتها التي تعرفها العرب، ولقد تبين أنّ هذا المنهج يشترك فيه كثير من المفسرين تختلف انتماءاتهم العقدية، لكن بالتقيد بضوابط دقيقة لهذا المنهج فإنه يمَكن من الاستفادة من كل الجهود التي قدمها المفسرون على اختلاف العصور، دون أن ينزلق الدارس مع تيار فكري أو آخر؛ وهو بذلك منهج لا يقوم على الجمود بقدر ما يشترط البحث الدؤوب في تراث العربية لإدراك مدلولات لفظة واحدة، فالتفسير اللغوي منهج أصيل متجدد بنتائجه إن أفلح الدارس في تطبيقه. ويظهر أنه يناسب فكرة الترجمة التأصيلية التحفيزية، لكونه يؤصل معنى اللفظة بالعودة إلى أصل الاستعمال، فيحفز على الاستزادة من البحث والقراءة في المعاجم والتفاسير التي تنقل أقوال المفسرين والشراح من تلك الطبقة التي عاصرت التنزيل أو التي كان فهمها لعربية القرآن وتخاطبا يحدث فطرة وسليقة.

لكن إن كان منهج التفسير اللغوي يناسب ألفاظ القرآن في مجملها، فهل يلاءم طبيعة الإشارات العلمية، هذا ما سيتبين أكثر بضبط مفهوم الإشارات العلمية القرآنية في الفصل الثالث.

الفصل الثالث:
الإشارات العلمية في القرآن الكريم

لم يزل القرآن الكريم منذ أن سمعه العرب حتى أخذ بمجامع عقولهم بعلو فصاحته، وأسر أسماعهم ببلاغته الراقية، حتى أخرص شاعرهم وأبطل حجة مكابريهم. أما من آمن به فلم يشبعوا من تدبره، وما بلغوا قطرة من محيط دلالاته، على كثرة ورودهم لمعين نبعه، وعلو كعبهم في فهم لغته وإدراك إشاراته؛ فأقرّ كلٌ بإعجازه، واطمأنّ بعض، ممن تلاهم، لدراسة أوجه إعجازه، فازداد الدارس انبهارا لجميل نظمه، وانقطعت أنفس دارسيه دون الإلمام ببعض مراميه؛ ليُصطلح على ذلك باسم إعجاز القرآن، وما كان معجزا إلا لأنه كلام الخبير المحيط القدير.

1. من إعجاز النص إلى إعجاز المفردة:

لم يتفق الدارسون على منبع إعجازه، ففريق حصره في لفظه، وحزب رآه في معناه[1]، وإن كان كل من هؤلاء ينطلق من عقيدة، محاولا الدفاع عنها فيدرس الإعجاز من منظاره هو لا متجردا للموضوع، بل مخاصما مجادلا عن نحلته، فبقيت دراستهم قاصرة مقصورة لا تف الموضوع حقه؛ وفريق ثالث بيّن أن الإعجاز في اللفظ والمعنى، لكون لفظ القرآن يدل على اللفظ والمعنى جميعا[2]، إذ لا يُتصور معنى دون لفظ ولا لفظ دون معنى، وعلى قدر إعجاز أحدهما يكون الآخر؛ فالألفاظ إنما للمعاني، والمعاني بالألفاظ، فلا يعقل أن تنزل رتبة طرف عن الآخر. فهذا ابن جني يقِر «**أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، [...]، فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها**

[1] علي مهدي زيتون، الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب وبحزث أخرى، دار الفارابي، بيروت، لبنان،ط1، 2011، ص 27؛ 45.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى،ج6، ص 542.

وأفخم قدرًا في نفوسها. فأول ذلك، عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها وطريقًا إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها»[1]. ولا يبتعد عبدالقاهر الجرجاني كثيرا عن ابن جني، إذ يكاد يذهب مذهبه[2]. وعلى هذا الأساس فإن دراسة الإعجاز القرآني يَلزم فيها مراعاة اللفظ ومدلوله، على حد سواء؛ لأنّ معاني أي لفظ قرآني لا يمكن أن يدلّ عليها أي لفظ آخر.

كان الأولون ممن تعرضوا للإعجاز لا يخرجون عن بوتقة الإعجاز اللغوي البياني، ليقينهم أنه السمة المائزة للكلام الإلاهي عن كلام غيره، ولذلك بادر القرآنُ أهل الفصاحة والبلاغة بالتحدي في آيات كثيرة بأن يأتوا بمثله، فلما ثبت عجزهم عن معارضته وهم أهل الفصاحة والبيان، مع كون المكذبين أحرص على نقض دعوى القرآن؛ تبيّن أنّ مكمن الإعجاز الحقّ في تفرده من حيث اللفظ المنظوم والمعنى المقصود.

كانت بداية التأليف في إعجاز القرآن بداية من القرن الهجري الثالث، على إثر بزوغ علم الكلام، وكان التأليف آنذاك إما للدفاع عن القرآن، أو الرد على الخصوم، إلا أنّ أشهر المؤلفين في إعجاز القرآن كانوا من أهل القرنين الهجريين الخامس والسادس، ومن الغريب أن يعيش الطبري في زمن كثر فيه التأليف في الإعجاز، ولا ينجرف هو مع التيار، بل يبقى محافظا على نهج التفسير الذي اختطه لنفسه مقتديا بأعلام المفسرين من الصحابة وتابعيهم[3].

---

1 ابن جني ، الخصائص،ج1،ص 215.

[2] ينظر: عبدالقاهرالجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دارالفكر، دمشق، سورية، ط1، 1428ه-2007م، ص ص 98-100.

[3] ينظر: كارم السيد غنيم، الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995م، ص ص37-39.

بينما المتأخرون من دارسي الإعجاز مالوا تقريبا ميلا كليا إلى العناية بمعاني بعض ألفاظه لا كلها، وقصروا اهتمامهم على ما يسمونه دلالة علمية لألفاظ القرآن الكريم، واصطلحوا على ذلك بالإعجاز العلمي، وهم يقصدون بذلك سبق القرآن الكريم العلم التجريبي الغربي في إشاراته إلى الكثير من الحقائق العلمية[1].

2. قلق مصطلح الإعجاز العلمي:

عرّف إعجاز القرآن الكريم أنه «**إثبات عجز الخلق عن معارضته، وإظهار قدرة المُعجِز وهو الله سبحانه وتعالى الذي أنزل القرآن على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. وبهذا تقوم الحجة على المعارضين لدعوة النبي، ويكون القرآن الكريم معجزة النبي الكبرى التي تدل على صحة نبوته وصدق رسالته**»[2]. ينحصر مفهوم إعجاز القرآن الكريم في لغته وبيانه، وطريقة نظم معانيه ودقة ألفاظه. وهذا هو المفهوم ذاته الذي دافع عنه أكثر من تعرضوا لهذه القضية[3]. أما أنواع الإعجاز الأخرى فهي تابعة للإعجاز اللغوي ومتفرعة عنه. يقول عبد الصبور شاهين «**لقد اختلف القول في وجوه إعجاز القرآن، بين مُوسِّع ومضيق، ومُطلِق ومُقيِّد، ومهما اختلفت الأقوال واستجدت الآراء فإن هناك إجماعا على أن الإعجاز البياني هو أساس كل إعجاز قرآني**»[4]. كما يُمكن القول أنه ما دام الإعجاز هو أن يتعذر الإتيان بالمثل؛ فكل ما يمكن الإتيان بمثله

---

[1] ينظر: مرهف عبدالجبار سقا، التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم ضوابط وتطبيقات، دار محمد الأمين، دمشق،سوريا، ط1، 1431هـ، 2010م، ص ص 87-97.

[2] ينظر:طهماز عبدالحميد محمود، المعجزة والإعجاز في سورة النمل، دار القلم، دار المنارة، ط1، 1987م، ص 15.

[3] ينظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ص ص 117-133.

[4] عبدالصبور شاهين،عربية القرآن، مكتبة الشباب، (المنيرة)، القاهرة، مصر، [د ت]، ص84.

لا يوصف بالإعجاز. ومنبع هذا التيه هو عدم التفريق بين ما هو إعجاز وما هو من دلائل الصدق، فالإعجاز محصور في طريقة نظم الكلام الإلاهي، أما الإخبار عن المغيبات، بما فيها بعض المكتشفات العلمية فهو من دلائل صدق النبوة وليس من الإعجاز في شيء، وإن كان ناتجا عن الإعجاز اللغوي البياني[1].

أما ما يُسمى بالإعجاز العلمي فعبارته تبدو قلقة وتثير إشكالات، لعل أهمها تخصيصه بوصف العلمي دون غيره، فهل أنواع الإعجاز الأخرى لا تتحقق فيها العلمية؟ ومن جهة أخرى، فإنّ الإعجاز هو أن يعجز البشر عن الإتيان بالمثل، فإن كان الخالق أخبر في كتابه عن أطوار خلق الإنسان مثلا، ثم يأتي بشر ويكتشف الأطوار نفسها، وقد حدث؛ فهل نقول أن القرآن فقد إعجازه لكون البشر أتى بخبر مثل الخبر القرآني؟ إنّ إعجاز القرآن سمة جوهرية ملازمة للكلام الإلاهي وليست لا صفة عارضة ولا طارئة بعد أن لم تكن.

فضلا عن ذلك فإن مدلول آية فصلت (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [فصلت : 53] يقتضي بصراحة عدم إعجاز الخالقِ البشرَ أن يتبينوا آياته الكونية المبثوثة في الآفاق وفي الأنفس، والإخبار عنها بلغاتهم على نحو يضاهي الإخبار القرآني بها، بل تقتضي أن الخالق يسّر للبشر اكتشاف تلك الآيات وهم يسمونها حقائق علمية. وفي المقابل عندما يقول تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة : 23]، فإنه يؤكد استحالة أن يأتي البشر، ولو تعاضدوا وآزرهم الجنّ،

[1] ينظر: الطيار، الإعجاز العلمي إلى أين؟ مقالات تقويمية للإعجاز العلمي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط2، 1433هـ، ص ص 12،13.

بمثل هذا القرآن، وهو كلام مؤلف من كلمات يعرفونها وتراكيب وأساليب ألفوها، ومعان ليست بالغريبة عنهم؛ فدل ذلك أنّ إعجاز القرآن لغوي بياني صرف.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك أنّ الإعجاز العلمي كونه يتمثل في سبق القرآن إلى الإشارة إلى حقائق علمية ليس على إطلاقه؛ فكثير من تلك الحقائق نجد لها ذكرا في كتب السابقين، بل حتى في بعض أشعار الجاهليين[1]، فهل يستلزم ذلك القول بوجود إعجاز علمي في تلك الكتب وفي تلك الأشعار؟ لأجل ذلك لا يعتمد الباحث في دراسته هذه مصطلح الإعجاز العلمي، بل يكتفي بمصطلح الإشارات العلمية الذي سيأتي بيانه وضبط مدلوله.

3. الإشارات العلمية في القرآن الكريم:

هذا مركب وصفي من لفظتين: إشارة وعلمية. فأما الإشارة فلها علاقة بمدلول اللفظ، وأما العلمية فتخصيص لأنواع ذلك المدلول وحصر لها في ما كان متعلقا بالعلوم التجريبية.

---

[1] من مثل ذلك ما ذكره الجاحظ: هجر أبو حمزة الضبي خيمة امرأته وكان يقيل ويبيت عند جيران له حين ولدت امرأته بنتا فمر يوما بخبائها و إذاهي ترقصها وتقول:

(ما لأبي حمزة لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا
غضبان ان لا نلد البنينا تا لله ما ذلك في أيدينـــا
وإنما نأخذ ما أعطينـــا ونحن كالأرض لزارعينا
ننبت ما قد زرعوه فينا) . ينظر : الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالله محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ-1998م، ج1، ص 186.

و ولزيد بن عمرو بن نفيل العدوي مسلم الجاهلية :

(وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخراً ثقالا
دحاها فلما **استـــــوت** شدها جميعاً **وأرسى** عليها الجـــبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الريـــح تصـرف حالاً فحالا) ينظر: الشنقيطي، تفسير أضواء البيان، ج7، ص 419.

تدور معاني الإشارة لغةً بين الإيماء والتلويح[1]. أما اصطلاحا فنجد لفظ إشارة مضافا إلى إشارة النص، يعرفها الجرجاني بأنها «**ما ثبت بنظم الكلام لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص**»[2]، بينما نجدها في مجال أصول الفقه محدِّدا لأحد أنواع الدلالة* وهي دلالة الإشارة، التي يجعلها الأنصاري «**أحد أصناف دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على ما لم يُقصد**»[3]. أما البزدوي فيفصّل أكثر قائلا «**الاستدلال بإشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النظم. فعلى هذا لا فرق بين الإشارة والظاهر من حيث إن الكلام لم يُسق لهما، ولكن يفترقان من حيث إن الإشارة قد تقع خفية فتحتاج إلى نوع تأمل بخلاف الظاهر، فإنه ظاهر كاسمه لا يخفي على أحد**» [4]. فالأصوليون لا يبتعدون عن كون دلالة الإشارة ليست بصريحة، بل قد تكان خفية ولا يدركها الجميع، ويجعلونها أحد أصناف دلالة الالتزام، ويؤكدون أن إدراكها يحتاج نوعا من التأمل وإعمال التفكير في مدلول اللفظ أو النص.

يكاد يُلمَح توافق بين المدلولات اللغوية والاصطلاحية على كون الإشارة ليست لا صريحة ولا مقصودة قصدا أوليا لذاتها، لكنها تُعتمد وتُفهم من سياق الكلام ومن نظمه، فهي أحد أنواع الدلالات التي اعتمدها اللغويون وكذلك علماء أصول الفقه. لكن نجد عند أبي هلال العسكري إضافة أخرى فيقول«**يكون اللفظ القليل مشاراً به إلى معان كثيرة بإيماء إليها ولمحة تدل عليها**» [5]. فيجعل من

---

[1] ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج11، ص 277؛ و ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص 436.
[2] علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت،1405ه، ص 43.
[3] زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر،1411هـ، بيروت، ص 79.
[4] الحسين بن علي حسام الدين السِّغْنَاقي ،الكافي شرح البزودي، تحقيق فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1422 هـ - 2001 م،ج1، ص 259.
[5] أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين ، ص 348.

مدلولات الإشارة متعددة، فربما يكون هذا التعدد نابعا من كونها غير صريحة، أو من اجتهادات الناظرين إليها، فيستنبط كل ما تيسر له وفق مقدرته.

أما الجزء الثاني من مركب «الإشارات العلمية» فهو ما قد يثير إشكالا، فهي منسوبة إلى العلم، لكن العلم له مفاهيم متباينة، فمفهوم العلم في القرآن ليس هو ذاته في فلسفة العلم، لدى العرب أو غيرهم.

فما دامت الإشارات العلمية مأخوذة من النص القرآني، فيُفترض أن لا يتعارض مفهوم علميتها مع المفهوم القرآني للعلم. أما العلم في القرآن فقد بينت آيات كثيرة أن العلم في القرآن هو الوحي[1]. يقول ابن تيمية «**عِلْمُ الدِّينِ طَلَبًا وَخَبَرًا لَا يُنَالُ إلَّا مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَأَمَّا الْعِلْمُ بِالْكَوْنِيَّاتِ فَأَسْبَابُهُ مُتَعَدِّدَةٌ، وَمَا اخْتَصَّ بِهِ الرُّسُلُ وَوَرَثَتُهُمْ أَفْضَلُ مِمَّا شَرَكَهُمْ فِيهِ بَقِيَّةُ النَّاسِ، فَلَا يَنَالُ عِلْمَهُ إلَّا هُمْ وَأَتْبَاعُهُمْ، وَلَا يَعْلَمُهُ إلَّا هُمْ وَأَتْبَاعُهُمْ**»[2]. يظهر دون إطالة فكر أن وصف العلمية لا صلة له بالمفهوم القرآني للعلم، بينما قد تبرز له صلة وثيقة بما يسميه ابن تيمية العلم بالكونيات.

لكن القرآن ينسب العلم في مواضع كثيرة إلى أفراد من البشر، فمرة يخصصه بالأنبياء، ومرة يعممه إلى نوع الإنسان، وعلى هذا فالوصف بلفظ «علمي » نسبي يتغير وفق طبيعة العلم الذي تكون إليه النسبة. فأما علم الأنبياء فهو ما تلقوه من الوحي، وهو على غير صفة العلم المنسوب لمن سواهم. فعلم البشر نسبي، وهو الذي يُفترض أن تكون نسبة الإشارات العلمية واقعة إليه؛ وعلى هذا فتكون تسميتها بالإشارات العلمية من باب التنزل، إذ القرآن كله علم

[1] ينظر: سورة البقرة، الآيات 120؛145، آل عمران، الآيات 19؛61، وتفسير البيضاوي، ج1،ص 393.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص 327.

بالمعنى القرآني لا بالمعنى البشري، لأن العلم القرآني ينفرد باليقين والثبات والإحاطة المطلقة، كونه علم من يعلم الغيب ومن علمه محيط بالوجود وبالموجودات، وكل آية، بل كل لفظ من ألفاظه علم يقيني مطلق ثابت.

أما العلم البشري فهو نسبي اكتسابي اجتهادي متغير، ولا إدراك له إلا لجزئيات، وليس إلا لما ظهر منها، فضلا عن توقفه عند مجرد الأسباب الظاهرة دون محاولة تفسير غائيتها[1]؛ وعليه يكون التعريف الأنسب للإشارات العلمية هو **دلالة ألفاظ القرآن إما تصريحا أو تلميحا إلى بعض ما توصل إليه البشر من معارفهم في مجالات البحث التي اعتمدوا فيها طريقة معينة من البحث**. وهذا يبقى تعريفا قاصرا لكونه نابعا إما من مسمى التفسير العلمي أو مسمى الإعجاز العلمي للقرآن الكريم . أما إذا اكتفينا بتعريف مستنبط من القرآن الكريم فحسب، فيمكن تعريف الإشارات العلمية بكونها **كل آية أو لفظ مفرد ورد لوصف خلق من مخلوقات الله في كونه الفسيح**.

ومن هنا تبرز إشكالية كون الإشارات العلمية في القرآن الكريم هي كلام إلاهي، له دلالاته ومغزاه، وكونها تشير في الوقت نفسه إلى ما توصل إليه العلم البشري من اكتشافات، وهذه الاكتشافات العلمية بالذات حققها علماء غربيون، لم يكن هدفهم أصلا إلا تفسير كيفية حدوث الظاهرة؛ فتكون دراستها، على أي نحو، مشروطة بعدم تقويل الوصف الإلاهي ما لا تسوغه لغة التنزيل، وبعدم التناقض الصريح لتلك الإشارات مع ما ثبت يقينا من الحقائق العلمية على نحو لا يُمكن توقع تغيره مستقبلا.

[1] ينظر: روبرت م أغروس & جورج ن . ستاسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والعلوم، الكويت، ع134، فبراير 1989، ص 105.

أما بالنظر إلى فلسفة العلم الغربي المادي، فإن فلسفة العلوم الغربية تحصر مهمة العلم في البحث عن وصف نشوء الكون وما فيه، أو وصف كيفية حدوث الظاهرة الكونية، بعيدا عن فكرة الخالق القادر المفارق للخلق، فراحت تقترح نظريات من مثل نظريات الفيض أو التطور، أونظرية قدم العالم، أو نظريات أخرى[1]. لذلك نجد أغلب المهتمين بالعلم التجريبي، رغم الحقائق وبعض الأسرار التي اكتشفوها، لا يفكرون إطلاقا في نسبة الخلق إلى خالق فضلا عن الإيمان به[2]. يدقق علي جمعة فيبرز الفرق بين مفهوم العلم لدى المسلمين ولدى الغرب فيقول «**تعني كلمة العلم عند العربي المسلم الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل؛ أما عند الغربي فمدلول العلم science محصور في الجانب التجريبي الحسي. في حين أنّ الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع قد ينشأ عن المعقول أو المحسوس أو النقل والرواية، وتبني الغرب لهذا المفهوم نشأ عن تحيزه لمناهجه الوضعية التي تمخضت عن صراعات فكرية**»[3]. فالعلم لدى المسلم نسبة جازمة تعتمد على النقل من نص موثوق لا يدنو منه الشك، بينما العلم الغربي التجريبي يجعل من التشكيك منطلقه للوصول إلى يقين نسبي مرحلي.

إن المسلم لا يُقيم تعارضا بين المعلومة الدينية والمعرفة العلمية، بل يرى فيهما تكاملا وتناسقا. بينما فلسفة العلم الغربي تقيم تناقضا تاما بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، وتدافع عن هذا الموقف بصرامة، وذلك لظروف

[1] ينظر: إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 272-274.
[2] عبدالوهاب المسيري، اللغة والمجاز، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422ه، 2002م، ص 75.
[3] علي جمعة، كلمة في التحيز،في: إشكالية التحيز في المصطلح والنقد، تحرير عبدالوهاب المسيري، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3،1415هـ 1995م، ص 21.

تاريخية معلومة. فإذا كانت جل العلوم التجريبية الغربية مؤسسة على هذه النظرة، فإنّ الباحث يتساءل عن مدى سلامة المسعى الذي يوظف نتائج العلوم الغربية لتفهم الآيات الكونية القرآنية. صحيح أن نتائج العلوم قد تكون موضوعية على نحو ما، لكنّ التوفيق أو التلفيق بينها وبين بيّنات الوحي الإلاهي قد يوقعنا في مفارقة منهجية.

إنّ القرآن الكريم مُبِين بمعنى أنّ وصفه للخلق يبلغ من الدقة غايتها موظفا أسلوبا لغويا يفهمه كل متبيّن على قدر إدراكه منه. أما العلم الغربي فما هو إلا محاولة تبيُّن وتفهّم الظواهر الكونية، وليس كله يقينيات، فضلا عن كون نتائجه أو وصفه للحقائق جزئيا[1].

إنّ القرآن الكريم يقرر مما لا يدع مجالا للشك في سورة الأعراف (أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [الأعراف : 54]، ويكاد المفسرون يجمعون على أنّ لفظة الأمر تشير إلى السنن الكونية التي أودعها الخالق في خلقه[2]، وهي ما قد يُوفق العلم الغربي في وصف جزئياتها. علما أنّ الوصف الدقيق للشيء يستلزم، أولا، الإحاطة الكلية به، ثم القدرة على البيان بأبلغ فصاحة[3]، مع ملاءمة الوسيلة التعبيرية لذلك. فبما أن العلم الغربي مجرد محاولة تبيُّن توظف وسيلة تعبيرية هي في البلاغة دون مستوى القرآن الكريم، ونتائجه جزئيات لا كليات؛ فإنه من المتعذّر أن يتطابق الوصف القرآني والوصف العلمي، وهذا يعني أيضا تعذر التعادل التام على مستوى اللغة الموظفة في الوصف.

[1] أمير عباس، الإعجاز القرآني ، 34-35.
[2] ينظر: تفسير المراغي، تفسير رشيد رضا، تفسير الطبري، تفسير القاسمي، تفسير صديق خان: الأعراف 54.
[3] أمير عباس، الإعجاز القرآني، ص 6.

فضلا عن ذلك، فإنه مما ينبغي مراعاته هو الاختلاف البين بين المفهوم القرآني الإسلامي للعلم، والمفهوم الغربي للعلم، إذ لا نكاد نلمح تعارضا ولا تصادما بين الدين والعلم لدى المسلمين، بل لقد كان دينهم هو أساس نهضتهم العلمية الأولى. بينما لدى الغرب، فالعلم والدين في صراع[1]. أصبح مفهوم العلم في الغرب منذ القرن الميلادي السابع عشر مناقضا تماما لمفهوم الدين[2]. يرجع الكثير من الملاحظين بروز هذا التناقض بين الفهم العلمي والفهم الديني للكون إلى الموقف المتشدد الذي تشبثت به الكنيسة طيلة القرون الوسطى، فترةَ سيطرتها على كل الأمور في أوربا خصوصا. فلقد نتج عن اضطهاد العلماء ومحاربة الأفكار العلمية[3] التي تتهمها الكنيسة بمخالفة تعاليم الكتاب المقدس، ردة فعل عنيفة من العلماء، بداية من كوبرنيكوس ونيوتن خصوصا، لعل من أبرز نتائجها ظهور فكرة الإلحاد التي هي قمة الصراع بين الدين والعلم التجريبي. إنّ هذا التناقض أو التعارض بين الدين والعلم إن كان له ما يبرره تاريخيا في الفكر الغربي الحديث، فإنه لا مسوّغ له إطلاقا لدى المسلمين.

ومنه ينبغي على المتعرض لدراسة الإشارات العلمية أن تكون بداية دراسته من القرآن الكريم نفسه، بالتثبت أولا من دلالة اللفظ القرآني بالطريقة السوية، ثم إن كان في الاكتشافات العلمية ما قد يكون متوافقا مع مدلولات النص الكريم، فعندها تكون مقابلتهما على منهج سليم نسبيا؛ لأن وصف القرآن الكريم

---

[1] ينظر: جورج مينوا، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة : موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2005م، ج1، ص 485 ومابعدها.

[2] عمرو شريف، رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010م. ص 24.

[3] ينظر: عفيف عبدالفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط12، 1394هـ- 1984، ص 266-267. و: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م، ص 47.

للكونيات هو وصف من خَلَق تلك الكونيات، فوصفُه «بيان»، أما وصف البشر لتلك الكونيات فهو «تبيّن»[1].

4. لغة الإشارات العلمية:

إن آيات التحدي التي تطالب غير المؤمنين بمعارضة القرآن بكلام من مثله قد تنزلت في القدر المطلوب من مجمل القرآن إلى المطالبة بالإتيان بسورة من مثله؛ فدل ذلك على أنّ القرآن كله معجز، وأنّ كل مقطع منه، بل كل لفظة هي معجزة حيث وردت. يقول السامرائي « **إنّ التعبير القرآني تعبير فني مقصود، كل لفظة بل كل حرف فيه وُضع وضعا فنيا مقصودا، ولم تراعَ في هذا الوضع الآية وحدها ولا السورة وحدها، بل روعي في هذا الوضع التعبير القرآني كله**»[2]. فالقرآن كله معجز، ولا يتخلف عن مستوى الإعجاز ولا أدنى جزء منه، وذلك بشهادة القرآن نفسه في الآية 52 من الأعراف (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [الأعراف : 52]، فهذه الآية تدل بمفهومها أن القرآن كله علم، وأن كل ألفاظه متساوية من حيث إعجازيتها[3].

لذلك لا ينبغي التسليم بكون بعضه معجزا دون بعض، وعلى هذا الأساس فلغة الإشارات العلمية هي لغة معجزة إعجازا لغويا ذاتيا لا إعجازا عارضا أو طارئا أو ناتجا عن تطابق بين مدلولاتها وبعض حقائق العلم التجريبي. يقول إبراهيم النملة «**من سمات الإعجاز في القرآن الكريم إعجازه العلمي، بالمفهوم العلمي العام الذي لا يقتصر على العلوم التطبيقية والبحتة، إذ لا بدّ من التوكيد على توسيع رقعة المفهوم العلمي من حيث كونُه إعجازا قرآنيا**

[1] ينظر: عباس أمير، الإعجاز القرآني، ص 21.
[2] فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، الأردن، ط 4، 1427هـ-2006م، ص 10.
[3] ينظر: عبدالصبور شاهين: عربية القرآن، ص84.

ليشمل السمات العلمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية والتربوية، التي جاءت إشارات لها في كتاب الله تعالى»[1].

رغم كون القرآن معجزا، إلا إن ذلك لا يمنع، بل لم يمنع، أن يكون خطابا يفهمه الجميع، فهو في الأصل خطاب للعالمين، للعرب ولغيرهم، لعالمهم ولجاهلهم ولمن هو بين ذلك، فإن كان منتهى البلاغة إفهام المخاطب على أحسن وجه[2]، فإنه من اللائق القول إن القرآن أحسن إفهاما من كلّ كلام، وإن كل نقص أو عجز في الفهم فإنما هو يتأتى من القارئ لا من النص، لأن النص بشهادته مفصل محكم ميسر مبين. إذ لما كان العرب ذوو ثقافة لغوية عالية لم يغب عن مجموعهم مجموع مدلولاته؛ لأنه « **ماجاءهم بشيء لا يفهمونه، ولا يثبتون معناه على قدر ما يفهمون**»[3]، وليس فهم القرآن على ذلك النحو بمخصوص على جيل نزول القرآن[4]، إذ من مقتضى بلاغته أن يبقى بليغا قادرا على الإفهام متى قُرئ وخوطب به مكلف، ومتى استعان قارئ بتلك الثقافة اللغوية وهي متيسرة مجموعة في مراجعها ومصادرها، كما مر تبيانه في فصل التفسير اللغوي. قال ابن القيم مستنبطا من قوله تعالى (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ..) [الرعد : 17] «**شبه سبحانه العلم الذي أنزله على رسوله بالماء الذي أنزله من السماء لِما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم، ثم شبه القلوب بالأودية؛ فقلب كبير واسع يسع علما كثيرا كواد كبير واسع يسع ماءا كثيرا وقلب صغير ضيق إنما يسع علما**

[1] علي إبراهيم النملة، مراجعات في الفكر الاستشراقي، مراجعات في الفكر الاستشراقي حول الإسلام والقرآن والرسالة، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2014 ، ص82.
[2] ينظر: العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر ص 10.
[3] مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 134.
[4] ينظر: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 18.

قليلا، كواد صغير ضيق يسع ماءا قليلا»[1]. وعليه فإن لغة الإشارات العلمية هي في الوقت نفسه لغة معجزة ولغة بينة، على أن يفهم كلٌ متدبر لها على قدر معرفته وسعة مدركاته، فهل تتوافق لغة الإشارات العلمية مع لغة العلم البشري؟

5. خصائص اللغة العلمية:

يقصد باللغة العلمية ذلك المستوى من اللغة الذي يُوظفه المختصون بالعلوم في كتابة مؤلفاتهم وفي التواصل بينهم. تعتمد لغة العلم عموما الأسلوب السهل المرسل الخالي من التصنع، وجودة النسيج ومتانة التركيب[2]. أما أساليبها التعبيرية وقوالبها اللغوية تكاد تكون مفصلة على قدر المعاني، واتقانها وتمثلها يعد من القضايا المهمة في التأليف العلمي[3]، بحيث ينتج عن ذلك التساوي بين الدال والمدلول، أوبين التعبير ومعناه[4]. نكاد نجد المواصفات نفسها لدى الغربيين، إذ اللغة العلمية هي لغة «**قياسية، واضحة، مباشرة دقيقة ومختصرة**» [5]، ويؤكد المختصون أن «**أنسب أسلوب للمواضيع العلمية هو السهل المباشر غير المزخرف، القائم على انتقاء ألفاظ وتراكيب مناسبة تماما للمعنى المراد، مع إمكان توظيف تشبيه أو استعارة لتوضيح معنى؛ إذ الهدف هو تبليغ فكرة أو معلومة بطريقة موجزة واضحة وغير انفعالية ما**

[1] محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة تحقيق علي بن حسن الحلبي، دار ابن عفان، ،الخُبر، السعودية،ط1، 1416هـ-1996م، ج1، ص 249.

[2] ينظر، أنيس المقدسي، لغتنا في عصر الانحطاط، مجلة مجمع القاهرة، ع 28، نوفمبر 1971، ص32.

[3] ينظر: عون حسن، الأساليب التعبيرية، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ع 28، 1971، ص 117.

[4] ينظر: عبدالصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط2، 1986م، ص 103.

[5] Cf. DAY, R. A. 1979. How to Write and Publish a Scientific Paper. Philadelphia: ISI Press, p 5.

أمكن»[1]. أما طبيعة الألفاظ التي يوظفها نص علمي فهي إما «**ألفاظ تقنية صرفة، أو ألفاظ تقنية أو ألفاظ عامة**»[2]. لكن ما يلفت الانتباه هو وصفهم أنها لغة، في حين، إذا اعتبرنا قول دوسيسير الذي يميز اللغة بوصفها نظاما عن الكلام الذي هو الاستعمال الفعلي للغة في ظروف تواصلية لأهداف مخصوصة؛ فإنّه من الأصوب الميل إلى استبدال مصطلح اللغة العلمية بمصطلح الخطاب العلمي، ذلك أن مؤلفات كثيرة أصبحت تعتمده لكونه أنسب إلى طبيعة اللغة العلمية الموظفة حاليا، ولملاءمته طبيعة العلم. فقد «**أصبح المختصون يستعملون مصطلح الخطاب العلمي بدل اللغة العلمية، وفي ذلك إيحاء إلى إحدى خصائص الخطاب العلمي وهو كونه غير مستقل عن منتجه ولا عن سياقه. ولم تعد الحيادية أو الموضوعية أبرز خصائصه كما كان سائدا منذ زمن، بل قد شاع إجماع بين المختصين مفاده أن الخطاب العلمي لم يعد يهدف إلى مجرد تمرير معلومة بل إلى محاولة الإقناع بها**»[3]. ولعل أبرز ما يبرر ذلك، هو كون المعرفة العلمية نسبية في جوهرها، وهذا يستلزم ضرورة أن تكون اللغة التي تعبر عنها لغة نسبية، من حيث كونها كلاما لفرد، ومن حيث وصفها للمعلومة المعنية، وكذلك من حيث الدقة المزعومة. كذلك فالعلم الغربي مقصورة نتائجه ومعارفه على طبيعة المعرفة التي يبحثها، ففيه من القصور ما

[1] Cf. KIRKMAN, A. J. (1980). Good Style for Scientific and Engineering Writing. London: Pitman Publishing Limited. P 151.

[2] Robert Ronald CAMPBELL (1961), ***English Composition for foreign students***. Longman: London. Pp 106-107.

[3] Cf. Eva Thue VOLD(2008), Modalité épistémique et discours scientifique, thèse de doctorat soutenue à l'université Bergsen, p 9.

يمنع أن يكون وصفه للموضوع محيطا بكل جوانبه، فهو تجزيئي قاصر[1]، ولا ريب أن تكون لغته خطابا ينصبغ بتلك الخصائص نفسها.

على النقيض من ذلك فإن للقرآن الكريم جملة من الخصائص ينفرد بها، ولا يدانيه فيها أي كلام بشري، فأسلوبه يتنوع مع تغير حال المخاطبين، «**فحين كان الكفر هو السائد بينهم مالت الآيات إلى قصر الفواصل مع قوة الألفاظ، والوقع الحاد بما يصخ الآذان ويشتد على قرع الأسماع، ويصعق القلوب ليوائم جو الردع والزجر والتقريع للمخاطبين**»[2]، على شاكلة السور المكية التي تكثر فيها ألفاظ الإشارات العلمية مثل سورة النبأ وسورة النازعات. لكن «**حين ساد الإيمان وأقبلت القلوب على القرآن طالت المقاطع والآيات واسترسلت في البيان المتأني والوقع الهادئ بما يريح الآذان ويجذب القلوب ليوائم جو المحبة والاتباع والانقياد**»[3] مثل ما في سورة آل عمران.

من جهة أخرى، ليس المخاطب بالقرآن واحدا أو مخصوصا بصفة واحدة مثل حال المخاطب بالعلم «**فأسلوبه ليس موجها إلى شخص بعينه ولا إلى جيل بعينه، بل خوطبت بالقرآن أجيال وأجيال، [...] وكل جيل يفهم من لغته ما يناسب تفكيره، ويلائم ذوقه، ويوائم معارفه، ولو اختلت فيه لفظة أو حذفت منه عبارة، أو أضيفت إليه جملة لم يصلح لمخاطبة الناس جميعا**»[4]، وهذه خصيصة ينفرد بها القرآن الكريم، ولا يبلغ مبلغه فيها أي خطاب علمي

---

[1] ينظر: كافين رايلي وعبدالوهاب محمد المسيري، الغرب والعالم : تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة هدى عبدالسميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 90، 140هـ- 1985م، ص ص 13-14.

2 فهد بن عبدالرحمن بن سليمان الرومي، خصائص القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط9، 1417هـ-1997م،ص 19.

[3] نفسه.

[4] نفسه، ص 20.

تجريبي، إذ هذا الأخير قاصر ومقصور على قارئ معين، بل تنتهي مدة صلاحيته بانقراض جيله، ليلجأ الجيل اللاحق إلى استبدال مفرداته، بل وتغيير مدلولاتها على نحو قد يناقض ما تواضع عليه الجيل السابق.

هذا وقد اهتدى العاملون على نشر المعرفة العلمية في الغرب إلى ضرورة كتابة المعرفة العلمية بمستويات متدرجة، فبعضها علمي صرف، لا يفهمه إلا العلماء، وبعضه أدنى لطلبة العلم، وبعضه مبسط ميسر تخاطب به العامة من غير أهل الاختصاص. بينما القرآن الكريم ينفرد بكونه «**لا يعلو عن أفهام العامة ولا يقصر عن مطالب الخاصة**»[1]، بل تقصر وتكل دون بلوغ بعض مكنوناته أفهام خاصة الخاصة، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

مما يوصف به الخطاب العلمي أنه يخاطب العقل فقط، بينما القرآن الكريم يخاطب العقل والوجدان معا، يقول عبد الله دراز «**في النفس الإنسانية قوتان: قوة تفكير، وقوة وجدان. وحاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها. فأما إحداهما فتنقّب عن الحق لمعرفته وعن الخير للعمل به، أما الأخرى فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم. والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين ويطير إلى نفسك بهذين الجناحين، فيؤتيها حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معا**» [2]، ولا أفضل من القرآن من حيث تمام البيان وإشباعه للقوة المفكرة وإيافؤه الوجدان حقه. مع العلم أن مفهوم العقل في القرآن ليس هو نفسه مفهوم العقل في الفلسفة الغربية، إذ العقل في القرآن الكريم هو وظيفة القلب[3].

1 المرجع السابق : ص 34.
[2] عبد الله دراز، النبأ العظيم دار القلم-الكويت، ط6، 1405هـ/1984م. ص ص113 -114.
[3] ينظر: طه عبدالرحمن، سؤال العمل ص ص 70-73.

من ناحية أخرى، ينفرد القرآن بجمعه بين الإجمال والبيان[1]، فيجمل في موضع ويبين في موضع آخر أو في مواضع، وكأنه يحث القارئ على تبيُّن المجمل في سائر سوره لئلا يتعثر في التبين خارجه؛ وبإيجاز اللفظ مع وفاء المعنى[2]، بل نجد للفظ الواحد اتساعا في الدلالة، فيكون له محتملات سائغة ينال منها القارئ وفق قدرته. ولعل سعة دلالة اللفظ القرآني وتمددها يعم جل الفاظ الإشارات العلمية، وكمثال على ذلك، لفظ السماء، فهو لغة يدل على العلو، كما يعني السقف، كما قد يعني الكون كله، ومعان أخرى، وكلها وردت في النص الكريم.

ومنه يمكن القول أن مقابلة لغة القرآن باللغة أو بالخطاب العلمي، هي مقابلة المطلق اللامحدود بالنسبي المحدود، فإذا كانت التفاسير يشهد أصحابها بقصورها عن إبراز معاني اللفظة القرآنية الواحدة، ولو كان ذلك باللغة العربية ذاتها، فكيف يُرجى من ترجمة إلى لغة أعجمية أن توفيها حقها، مع ما بين اللغات من تباين وتفاوت في أداء المعاني وتبيينها؟ وليس في الأمر ادعاء تمليه ذاتية مفرطة أو ديماغوجية مسيطرة، بل في شهادة الكثير من العلماء الغربيين ما يؤكد علو لغة القرآن الكريم؛ فهذا عالم الأجنة الكندي كايث ل. مور يصرح أن لا وجود في أي لغة من لغات العالم لكلمات تضاهي دقة الألفاظ القرآنية في وصف أطوار تخلق الجنين، بل لم يتوانى في اقتراح إدراجها ضمن المصطلحات الطبية المستعملة[3].

[1] ينظر: الرومي، خصائص القرآن الكريم،ص 45-46.
[2] نفسه.
[3] ABDELAAZIZ, Zeineb: Le Qur'ān : traduction du sens de ses Versets, Conveying Islamic Message Society, Alexandrie – Egypte. 2009, p. 11.

لا عجب في كون الوصف القرآني للمخلوقات أدق وأجمل وأبلغ من الوصف الذي ينجزه العلم التجريبي؛ فالأول هو وصف الخالق لخلقه، إذ الكون بما فيه كتاب الله المنظور، والقرآن هو كتاب الله المسطور، فمن خلق هو أعلم بما خلق، ووصفه لخلقه بكلماته سيكون أدق، أما وصف البشر فهو وصف العقل القاصر وهو مقيد بنسبية إدراكه ونسبية لغته.

6. الإشارات العلمية في التراث التفسيري:

أما عن موقف المفسرين من ألفاظ الإشارات العلمية، فهذه مسألة تتطلب إلماما بالعمل التفسيري على امتداد أربعة عشر قرنا من الزمان، وهذا يلزمه جهد كبير لاستيعاب تراث تفسيري ضخم، وهو ليس من صميم البحث، وإن كانت نتائجه حاسمة، لكن قد تكون الإشارة إلى موقف كل مرحلة متيسرا وكافيا بما يخدم البحث الحالي. ويمكن أن تتحدد المراحل بطريقة التفسير أو بالمصطلح الشائع، فالمرحلة الأولى اكتفت بالتفسير اللغوي، ومرحلة تلتها وربما هي الأطول اشتهرت بالتفسير العلمي، بينما المرحلة الراهنة فانصبغت بمصطلح الإعجاز العلمي، وهذا ما ستوضحه أكثر الصفحات التالية.

أ- مرحلة التفسير اللغوي:

أما تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، فهذا يندرج ضمن مسألة إن كان الرسول فسر القرآن كاملا، ومعرفة نصيب الإشارات العلمية من تفسيره. هذه مسألة اختلفت فيها أقوال العلماء، فابن تيمية يذهب إلى أن الرسول كما بين للصحابة لفظ القرآن، بين لهم كذلك معانيه[1]، مقدما دلائل قوية، من كون السنة كلها بيانا للقرآن ، ولعل أبرزها ما رُوي عن الصحابي عبدالله بن مسعود« **كان**

[1] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص 331.

الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يتجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمل بهن»[1]، لكن قول الصحابي هذا فيه إشارة إلى الآيات التي تقتضي عملا معينا، فهل كل الآيات هي خطاب تكليفي يستلزم استجابة عملية؟ لا شك أنّ البيان النبوي كان للأمور العملية التعبدية وكذلك الأمور العلمية الاعتقادية إذ هي الأساس، وهذا من المسلمات. لكن بم نُفسر اختلاف التفسيرات المروية عن الصحابة؟ أو على الأقل تنوعها، فلو كان الرسول فسر القرآن كله لما تسنى للصحابة أن يختلفوا في بعض مواضعه.

فضلا عن ذلك فإنّ قول ابن مسعود ذاته ينبهنا إلى الطريقة التي كان الصحابة يتلقون بها الخطاب القرآني؛ فقد كان تلقي جيل الصحابة ومن تبعهم للخطاب القرآني تلقيا عمليا، فلم يكونوا يقرؤونه ليتذوقوا بلاغته، أو ليتحسسوا مواطن قوة لغته، ولا للتجادل في مدلولاته، «**بل كان هذا الجيل يتلقى القرآن ليترجمه من فوره من بعد فهمه إلى عمل جاد وتطبيق كامل**»[2]، بل إنّ تأمل كتاب التفسير من صحيح البخاري يؤكد لنا أن التفسير المسند منقول في أغلبه عن أعلام المفسرين من الصحابة وتابعيهم، أما ما يُرفع منه إلى النبي فليس كله تفسيرا بمعنى البيان، بل لا يعدو أن يكون توجيها عمليا لبعض آيات القرآن الكريم، ومن هنا يُستعبد أن يكون النبي أو الصحابة فسروا كل القرآن، فضلا عن تفسير الإشارات العلمية. وهذا ما يذهب إليه مساعد الطيار، إذ أكد أن النبي لم يُفسر للصحابة إلا ما كانوا يحتاجونه[3]. بل إن دلالة آيات كثيرة من الوحي توحي أنّ تدبر القرآن، وهو تابع للتفسير ترك مجالا مفتوحا للأجيال، إذ لو خصّ النبي القرآن بتفسير معين، لامتنع تفسيره على غيره ولو من الصحابة،

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 157.
[2] الرومي، خصائص القرآن الكريم، ص.9
[3] ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص 64.

ولجمد علم التفسير. وحتى التفسير المروي بالسند عن الصحابي عبدالله ابن عباس لم يستوعب ألفاظ القرآن الكريم جميعا، بل ما فسر إلا ما كان يبدو غريبا لذلك الجيل، ولنا أن نتأمل عدد الألفاظ الي كانت فعلا غريبة عن جيل كان يتكلم العربية سليقة.

إذا ثبت ذلك، فكيف كان الصحابة يتفهمون ألفاظ الإشارات العلمية؟ إنّ من النصوص القليلة التي تحكي تفسيرا نبويا لبعض الألفاظ التي تصف ظاهرة طبيعية تبرز أن الصحابة كانوا يعتمدون معرفتهم اللغوية في إدراك معاني القرآن الكريم، ومنها لفظتا الخيط الأبيض والخيط الأسود، إذ فهمها الصحابة بمقتضى دلالتها اللغوية إلى أن بيّن لهم الرسول المراد منها[1]. زيادة على ذلك فإن مسائل نافع ابن الأزرق لهي الدليل على أن جيل الصحابة كانوا يفهمون القرآن الكريم ويفسرونه بمقتضى اللغة العربية، سواء أتعلق النص بإشارة علمية أم بغيرها. مع التأكيد على أنّ الصحابة لم يكونوا يصرون على التنقيب على مدلولات الإشارات العلمية باعتبارها إشارات علمية، على شاكلة ما يحدث في عصرنا، بل لم يكونوا يفرقون بينها وبين ما سواها من ألفاظ القرآن، لا من حيث فهم دلالتها، ولا من حيث مغزى ذكرها في النص الكريم.

ولنا أن نتأمل ما ورد عن الصحابي ابن عباس من تفسير لقوله تعالى(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) [الحجر : 21]، قَالَ مفسرا: « **مَا نقص المطر منذ أنزله الله ولكن تُمطَر أرض أكثر مما تُمطَر الأخرى** »[2] . فابن عباس هنا عمّم مدلول الآية لتشمل كمية الماء المنزّل من

[1] ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص 64، وصحيح البخاري، ج3، ص 81، وج6، ص 312.
[2] أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الثانية 1419هـ- 1999م، الحجر21.

السماء والموزع على الأرض. فهل اعتمد على غير دقة فهمه لمدلول آيات الذكر الحكيم؟ أم انتظر ترجمان القرآن عصر التقنية وآلات الحساب والرصد ليتوافق تفسيره مع ما تثبته علوم المناخ العصرية من كون كمية الماء على مجموع كوكب الأرض ثابتة لا تتغير؟.

فاكتفاء مثل ابن عباس بالتفسير بمقتضى اللغة لا يعني تغييب المدلول العلمي- بمفهومنا- عن أفهام الجيل الأول من المفسرين. وهذا مثال يؤكد ضرورة تفسير اللفظ القرآني بالتقيد بدلالته التي تقرها العربية ويتقبلها الخطاب القرآني، لا بِلَيّ النصوص لنجعلها تتطابق مع ما توصلت إليه العلوم العصرية.

ليت تفسير ابن عباس استوعب قسطا أكبر من ألفاظ الإشارات العلمية؛ لأنه المُخوَّل بإذن نبوي للتفسير، مع ما له من علم بلغة العرب، واقتدار على الاستدلال لاختياراته، إذ لو فعل لترك لنا علما غزيرا، ولما ترك الفرصة لطوائف كثيرة من المفسرين يقوّلون النص الكريم ما لا يليق به خطابا شرعيا، وما لا تسمح لغة البيان اللغة العربية. مع ذلك، يمكن القول أنّ ابن عباس الصحابي قد وضع أسسا لمنهج واضح المعالم لتفهم القرآن الكريم، باعتماد اللغة العربية وبتقصد البيان للمدلول المراد لا غير.

ب- الإشارات العلمية والتفسير العلمي:

اصطُلح على تفسير ألفاظ الإشارات العلمية بمصطلح التفسير العلمي، وذلك بعد أن اشتهر عن مفسرين مبالغتهم في العناية باستنباط علوم ومعارف من النص الكريم. وحتى صياغة هذا المصطلح بعينه لم تحترز مما قد يستلزمه مدلوله، فهل أنواع التفسير الأخرى ليست علمية؟ وإذا كان هو علميا، فبأي من مفاهيم العلم؟ فلئن كان بمفهوم الإدراك الجازم فلهذا عين التطاول على التفسير

والتجني على التنزيل. بل إن مفسرا كالرازي (544هـ- 604ه) وقع في مغالطات كثيرة بسبب إفراطه في استمداد تفسير الإشارات العلمية من مقولات الفلاسفة وأرباب العلوم النظرية، كما فعل في تفسيره السماوات السبع بالكواكب السيارة السبع التي كانت معروفة لدى ثلة من الفلاسفة وعلماء الهيئة، بل لم يتوان في القول بإمكان كون عدد السماوات أكثر من سبع[1].

وبالنظر إلى تعريفات التفسير العلمي يظهر الخلل المنهجي الذي يعتور هذا المسعى، يقول الذهبي عن التفسير العلمي هو« **التفسير الذي يُحَكِّم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها**»[2]. لقد سبق أن ابن عباس أشار إلى مدلول علمي عصري دون أن يستعين بتحكيم مصطلحات علمية، بل بمجرد إعماله لمعرفته باللغة، أما أن يكون التفسير بالانطلاق من مدلول المصطلح العلمي الحادث، فإن هذا المسعى سيصل إلى تحميل العبارة القرآنية ما لا مسوغ له، إذ الأصل في التفسير مراعاة المدلول القرآني على ما تقتضيه لغته العربية. من المسلم به إنّ القرآن يحوي الكثير من الإشارات إلى مخلوقات الله بلغة موجزة معجزة، لكن هذا لا يُخول لنا أن نبحث لكل معرفية علمية ما يتطابق معها في القرآن الكريم.

يرى الذهبي أن أبا حامد الغزالي هو أول من قال باحتواء القرآن الكريم جملة من المعارف العلمية[3]، فصّل الغزالي موقفه هذا في كتابيه إحياء علوم الدين وكتاب جواهر القرآن؛ يزعم الغزالي أن «**القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف**

[1] ينظر: محمد فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط1، 1401هـ- 1981م، ج2، ص ص 170-173.
[2] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 200م، ج2، ص349.
[3] نفسه.

علم ومائتي علم»[1]، وليت الغزالي سمّى لنا هذه العلوم لتكتمل الفائدة، بل يبالغ فيقول «**كل ما أشكل فيه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بإدراكها**»[2]. هذا تعميم من الغزالي، ودعوة ضمنية منه إلى تكريس التفسير الإشاري؛ فأن يكون في القرآن حل لكل إشكالات العلوم النظرية والفلسفية فهذا لم تقم عليه أدلة صريحة، بل إن غاية الآخذ بهذا القول أن ينأى بالخطاب القرآني عن مقصده الأسمى وهو كونه خطاب هداية وتكليف لا غير.

ولعل مواقف الغزالي هاته هي التي فتحت باب ما سُمي بالتفسير العلمي، وهوّنت على من جاء بعده مسعى تفسير القرآن الكريم بتحكيم الاصطلاحات العلمية، بل أكثر من ذلك، لم يتوان ثلة من المفسرين أن يسترشدوا بمقولات العلوم البشرية في تبيُّن مدلولات الكثير من آي القرآن الكريم، بل جعلوها هي القول الفصل في تفسير النص المعجز.

إن المتأمل في الظروف التاريخية والحضارية التي ظهر فيها مذهب تفسير القرآن الكريم بإعمال معارف العلوم النظرية، يتكشف له حقيقة تأثر القائلين به بالتغيرات التي طرأت على الساحة الإسلامية[3]، لا سيّما اتساع رقعة الدولة الإسلامية واعتناق غير العرب الإسلام؛ نتج عنه إضافة ألوان جديدة إلى معارف المسلمين، لكن أبرز مؤثر، أو رافد لتلك المؤثرات، هو انتشار الكتب المترجمة عن الإغريقية والفارسية والهندية، فاكتشف الخاصة من المسلمين معارف جديدة، كان من تداعياتها أن اهتم بها العلماء ترجمة وتنقيحا ونقدا

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ 2005م، ج1، ص 289.
[2] نفسه.
[3] ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص ص 355-356.

وإثراء، كما كان من نتائجها تأثر الدراسات الإسلامية بالمناهج الوافدة، فدرست حتى مواد المعتقد الإسلامي بطريقة متأثرة بالمنطق والفلسفة اليونانية خصوصا، فظهر علم عرف بعلم الكلام. ولم يسلم العمل التفسيري من هذا التأثير، فظهر لون جديد نظّر له أبو حامد الغزالي، وجلال الدين السيوطي، وطبقه من تلا حقبته، وكان أبرزهم أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن، والفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب.

- التفسير العلمي في العصر الحديث

لم يكن التفسير العلمي هو الغالب على أغلب تلك المصنفات، مع كونه قد أخذ حيزا لا بأس به من اهتمام مؤلفيها، أما في العصر الحديث، فتكاد كثير من المصنفات لا تولي عنايتها إلا لإبراز المدلولات العلمية للألفاظ القرآنية، سعيا منها إلى إثبات التطابق بين مكتشفات العلوم ومدلولات الوحي الكريم. وفضلا عن التفاسير، برزت مؤلفات خصصت للتدليل على ما أسموه الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، فنبغ في هذا المسعى دارسون ليس لهم تكوين علمي منهجي في التفسير، بل الغالب على أكثرهم أنهم متخصصون حق التخصص في مجالات مختلفة، أي أنهم مشبعون بمعارف علمية في تخصصات بحثية، أسسوا عليها منهجهم التفسيري، ليصدق عليهم القول أنهم اعتقدوا شيئا ثم حاولوا التدليل عليه بالتنقيب في دلالات الألفاظ القرآنية[1]. فهم بهذا المسعى لا يفسرون اللفظ القرآني استقلالا عن معارفهم التخصصية، بل ما يكاد يغلب على دراساتهم الإعجازية أنهم يعرضون المقولة العلمية بالتفصيل، ثم يختارون من مدلولات اللفظ القرآني ما يرونه متطابقا مع تلك المقولات العلمية. بيد أنّ الأصل في التفسير أن يُبين

[1] ينظر: الطيار، الإعجاز العلمي إلى أين؟ ، ص 20؛ 59.

مدلول اللفظ بما يتفق مع مراد الخطاب القرآني، وبما تؤيده اللغة العربية، ثم إن كان فيه نوع توافق مع الحقائق العلمية فلا حرج في الإشارة إليه.

فإذا كان المفسرون في العصر العباسي تأثروا فعلا بالمعارف الوافدة عن طريق الترجمة، وهي معارف معدودة، فلنا أن نتأمل حجم التأثر الذي سينتج عن ما حققه العلم التجريبي، الغربي خصوصا، في هذا الزمن، بعد أن تيسرت وسائل الاكتشاف، وتعددت النتائج العلمية على نحو غير مسبوق وفي جميع التخصصات. كما لا نُغفل عاملا آخر له تأثيره هو أيضا، وربما على نحو أشد قوة، ألا وهو تغير حال الأمة الإسلامية والمسلمين؛ فبعد أن كانت هي السائدة، وكانت السيطرة بيدها، صارت إلى ضعف، ولفّ ذلك الضعف عوامل تشكيك في رسالة الإسلام عموما، فصارت الدراسات القرآنية، لا سيما الإعجازية منها، تنشط لغاية التصحيح ودفع الشبهات، بعد أن كان الدافع إلى العمل الإسلامي عموما هو الدعوة من منطلق يقين ثابت بصدق الرسالة وأحقية نشرها.

- التفسير العلمي بين المؤيدين والمعارضين:

ناقش الشاطبي (ت:790ه) في موافقاته موضوع التفسير العلمي، وبيّن معارضته له؛ لكون الصدر الأول من المفسرين لم يتعرض له، ولم يُنقل عنهم خبر في ذلك، فيقول «**إن كثيرا من الناس تجاوزوا فى الدعوى على القرآن الحد؛ فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أوالمتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هذا؛ فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم فى شىء من هذا**

المدعي »[1] . ربما كان الشاطبي يعارض الذين أفرطوا في تفسير القرآن بالاحتكام إلى النظريات والآراء العلمية، وهم الذين سبقوا عصره، فما عساه كان يقول لو اطلع على ما آل إليه التفسير العلمي في العصر الراهن؟ لكن الشاطبي لم يبين حد الإفراط في التفسير العلمي، إلا، ربما، تقييده التفسير بما تعلمه العرب، لكن، هنا يتبادر تساؤل: هل كل ما في القرآن كانت تعلمه العرب التي نزل عليها القرآن؟ فإن كان كان يقصد اللغة والمعاني العربية فهذا لا مراء فيه؛ أما مجمل إخبارات القرآن فلا سابق عهد للعرب الأميين بها، ومنها أخبار الأمم، ومشاهد النشأة الأولى، ومشاهد النهاية. لكن اعتراضه على الإفراط هو عين الصواب، فضلا عن كونه يشير إلى ضرورة اعتماد التفسير الذي أَلِفه الصدر الأول، وهذا لا يستلزم ضرورة أن تكون نتائج التفسير متطابقة بين العصور.

ولم يخل العصر الحديث من معترضين على التفسير العلمي ورديفه مسمى الإعجاز العلمي، ومن المفارقات أن يتفق على الاعتراض على فكرته ومنهجه باحثون تختلف مشاربهم الفكرية، فأنصار المنهج السلفي يرون فيه مجانبة للمنهج الأثري الذي كان عليه أوائل المفسرين، وتطاولا على مدلولات القرآن؛ وحتى أتباع المناهج الأخرى يرون فيه عرَضا من أعراض الانهزامية، بل ومحاولة بائسة للتعويض عن التأخر الحضاري الذي يشهده المسلمون بالقياس مع المادية الغربية[2].

[1] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص ص127-128.
[2] ينظر: أحمد محمد الفاضل، نقد التفسير العلمي والعددي المعاصر للقرآن الكريم، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سوريا، [د ت]، ص 15.

إن تأملا لمؤلفات التي ناقشت آراء المؤيدين والمعارضين للتفسير العلمي يبين للباحث أنّ الموقف من التفسير العلمي ليس مشروطا بمذهب أو بمنهج متبع، بل قد يكاد يكون موقفا فرديا؛ فالمؤيدون له لا يجمعهم لا منهج ولا أيديولوجية واحدة، والأمر ينطبق على المعارضين؛ فقد عارضه السلفيون، وعارضه محمد أركون، وعارضه حتى غير المسلمين على شاكلة جاك بيرك[1].

ولكن لا أحد من المعارضين ولا من المؤيدين ينكر فكرة إشارة كثير من آيات القرآن الكريم إلى العديد من الحقائق العلمية، وهي الآيات التي تصف بعض أمور الخلق، أو ما يصطلح عليه الباحث بالإشارات العلمية. لكن نقطة الاختلاف تكمن في طريقة التعامل معها، وفي تفسيرها خصوصا، لا سيما في هذا العصر، عصر أصبح فيه العلم بديلا عن الدين.

فإن كان ابن تيمية من رواد المدرسة النقلية، فإنّ له موقفا واضحا بيّنا من القضية؛ فقد قال مناقشا مسألة هيئة الأرض « **قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ مِنْ السَّلَفِ: فِي فَلْكَةٍ مِثْلِ فَلْكَةِ الْمِغْزَلِ، وَهَذَا صَرِيحٌ بِالِاسْتِدَارَةِ وَالدَّوَرَانِ وَأَصْلُ ذَلِكَ : أَنَّ « الْفَلَكَ فِي اللُّغَةِ « هُوَ الشَّيْءُ الْمُسْتَدِيرُ يُقَالُ تَفَلَّكَ ثَدْيُ الْجَارِيَةِ إذَا اسْتَدَارَ وَيُقَالُ لِفَلْكَةِ الْمِغْزَلِ الْمُسْتَدِيرَةِ فَلْكَةٌ ؛ لِاسْتِدَارَتِهَا . فَقَدْ اتَّفَقَ أَهْلُ التَّفْسِيرِ وَاللُّغَةِ عَلَى أَنَّ " الْفَلَكَ " هُوَ الْمُسْتَدِيرُ، وَالْمَعْرِفَةُ لِمَعَانِي كِتَابِ اللَّهِ إنَّمَا تُؤْخَذُ مِنْ هَذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ : مِنْ أَهْلِ التَّفْسِيرِ الْمَوْثُوقِ بِهِمْ مِنْ السَّلَفِ وَمِنْ اللُّغَةِالَّتِي نَزَلَ الْقُرْآنُ بِهَا وَهِيَ لُغَةُ الْعَرَبِ . وَقَالَ تَعَالَى : { يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ } قَالُوا : وَ " التَّكْوِيرُ " التَّدْوِيرُ يُقَالُ : كَوَّرْت الْعِمَامَةَ وَكَوَّرْتهَا : إذَا دَوَّرْتهَا وَيُقَالُ : لِلْمُسْتَدِيرِ كَارَةٌ وَأَصْلُهُ "كورة" تَحَرَّكَتْ**

1 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الْوَاوُ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا فَقُلِبَتْ أَلِفًا»[1]. فابن تيمية هنا صرح عن موقفه، وليس موقفا خاصا به، فهو لا ينكر، بدلالة كلامه هذا، أن يكون في القرآن وصف للكون، ولم يكتف بذلك، بل بيّن المنهج الذي يُتبع في التعامل مع مثل هذه الآيات، وذلك بالاسترشاد بأعلام المفسرين، وعدم مخالفة المدلول اللغوي للألفاظ القرآنية، ودون التأثر بمقولات العلوم التجريبية.

نشر كارم السيد غنيم دراسة استوفى فيها آراء المفسرين والدارسين ومواقفهم من الإشارات العلمية، ولعل أبرز ما أثاره، لكونه معاصرا للفترة التي استشرى فيها القول بالإعجاز العلمي وبالتفسير العلمي، هو زعمه أنّ دراسة «**الإشارات العلمية تأسيس لعلم كلام جديد، فإذا كانت نشأة علم الكلام الأولى تهدف إلى الدفاع عن العقيدة وصيانتها من تأثير الأفكار الفلسفية الوافدة عن طريق الترجمة، فإن العناية بإبراز دلالة الإشارات العلمية في القرآن الكريم في العصر الحديث قد يُعتبر تأسيسا لنوع جديد من علم الكلام، ليس هدفه الدفاع عن النص القرآني وإثبات صدقه فحسب، بل لتجديد علاقة المؤمنين بكتابهم الخاتم، ولمخاطبة أهل العصر، مؤمنين وغير مؤمنهم، بلغة العصر لغة العلم**»[2]. ربما كان قصده طيبا للغاية، لكن، هل يُسلّم له تشبيه مسألة الإشارات العلمية بعلم الكلام، فعلم الكلام في الأصل لم يلق قبولا بين جمهور العلماء، المحققين منهم خصوصا، بل لقد كان نصيب المشتغلين به نقدا صريحا منذ شيوعه بين الناس وظهور سيء أثره في دراسة أمور الدين[3]، وعليه فالمشبّه لا ريب أن ينال من النقد ما ناله المشبّه به؛ بل إنّ الادعاء أنّ علم الكلام، وشبيهه

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 587؛595، و ج 25، ص 193.
[2] ينظر: كارم السيد غنيم، الإشارات العلمية في القرآن الكريم ، ص 14.
[3] ينظر: سلمان بن ناصر الأنصاري، الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسين عبدالهادي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط 1، 1431هـ - 2010 م، ص 99.

كما يذهب كارم غنيم، استُحدث للدفاع عن القرآن وعن العقائد الإسلامية يفنده كون العقيدة التي اعتقدها أنصاره تخالف في كثير من مواضيعها العقيدة التي كان عليها الرعيل الأول من المسلمين. فضلا عن ذلك، فجعل دراسة الإشارات العلمية مجالا للدفاع عن دين الإسلام ليس مضمون النتائج، لعدم انضباط المناهج التي يتبعها من يتصدون لدراستها، ولتعمدهم مخالفة التفسير المنقول عن القرون المفضلة أو على الأقل تجاهلهم له، وهم، أي أهل القرون الثلاثة الأولى، أعلم باللغة وبحيثيات التنزيل، وأقوى حجة، وأسلم قصدا[1].

ج- الإشارات العلمية والإعجاز العلمي:

إن مما يؤاخذ على المفْرطين في إثبات الإعجاز العلمي هو إصرارهم على كون الإعجاز العلمي دليل صدق القرآن الكريم. وذلك لبقاء تساؤلات دون إجابات حاسمة: إذا لم نستطع إثبات الإعجاز العلمي، فكيف نبرهن على صدق القرآن ومصداقيته؟ وإذا تبدلت الحقيقة العلمية التي بها فُسر القرآن، أو أُثبت زيفها وغلطها، فهل يتغير الحكم على إعجاز القرآن؟ وصدقه أيضا؟

إنّ مهمة المفسّر للقرآن الكريم تتوقف عند حدود البيان كما سبق تعريف التفسير؛ أما أن ينقب في اللغة عما يمكن أن يؤسس لتوافق المدلول القرآني مع نتائج العلوم التجريبية، فهذا تجاوز لحدود التفسير، ومقدمة لتحميل اللفظ القرآني ما لا يتحمله.

كما أنّ المفسّر المؤمن ليس مطالبا بإثبات صدق الرسالة، فضلا عن كون الاعتداد بالإعجاز العلمي دليلا على صدق الرسالة أمرا ينطوي على مزالق؛ فالجيل الذي شهد التنزيل لم يكن ليسلم بصدق القرآن بإعجاز أخباره، بل ببراعة

[1] ينظر: مساعد بن سلمان الطيار، الإعجاز العلمي إلى أين؟ ص ص : 20-26.

بيانه وتمام مطابقة ما يدعو إليه مع مقتضيات الفطرة السليمة، ومناسبته لمدركات العقل القويم. قد يكون الاستشهاد بموافقة نتائج العلوم التجريبية لمدلولات القرآن نوعا من الاستئناس بها؛ لكن ليس من السليم منهجيا أن تكون دليلا على صدق الرسالة. هذا مبني على مبدأ أن المفسّر مبلِّغ، والمبلِّغ ليس مطالبا بأكثر من التبليغ، وليس من شأنه إقناع المدعوين؛ إذ لو استهدف إقناعهم لوجب عليه تنويع أساليب دعوتهم، وهذا غير متيسر وغير مضمون النتائج.

يقول حسين الشيخ «**إنّ المعتقدات الدينية تشكل نظاما متماسكا منسجما بعضه مع بعض، فإذا قبلت جزءا منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، وفي اللحظة التي تبدأ فيها بالتنازل عن هذه المعتقدات لصالح العلم أو الفلسفة سنجد أنفسنا مضطرين ، بحكم منطق الأمور، إلى التنازل عن المعتقدات الدينية برمتها**»[1]؛ وتأسيسا على ذلك، فإنّ الإقناع إن كان هدفا، ينبغي أن يكون موضوعه أصول الدين، لا فروعه ولا بعض جزئياته، فمن اقتنع بالأصل، لا يُستبعد أن يُسلم بالجزئيات ما كانت مؤسسة.

فحتى لو ادعى أنصار الإعجاز العلمي أنهم لا يعتنون إلا بما ينعتونه بالحقائق العلمية، يظل مفهوم الحقيقة مفهوما نسبيا، لارتباطه بالاجتهاد البشري. يقول الفندي « **الحقائق قد تتغير، لأن الحقائق ليست هي الظواهر، ولكن أوصافها، وتتوقف "الحقائق" على الأفكار أو التصورات التي نعالج بها الظاهرة**»[2]. ويضيف وحيد الدين خان «**إنّ الحقائق لم تشاهَد فعلا، وإنما هي تفسيرات لبعض المشاهدات، لأن المشاهدة لا يمكن أن توصف بأنها كاملة، ولذا فإن**

[1] حسين عبد الزهرة الشيخ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر: التيار العلماني أنموذجا، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 99، 2012م، ص 580.

[2] محمد جمال الدين الفندي، الكون بين العلم والدين، مطابع الأهرام التجارية، مصر،1391هـ-1982م، ص 31.

جميع هذه التفسيرات تعد إضافية، ومن الممكن أن تتغير بتطور الملاحظة»[1]، وعليه فمبدأ الإعجاز العلمي يظل ناقصا إن لم نقل عرضة للزعزعة.

أما الطيار فيرى أنّ «**قصارى الأمر في مسألة الإعجاز العلمي أنّ الحقيقة الكونية التي خلقها الله، وافقت الحقيقة القرآنية التي تكلم بها الله، وهذا هو الأصل؛ لأن المتكلم عن الحقيقة الكونية المُخبر بها هو خالقها، فلا يمكن أن يختلفا البتة**»[2]، يريد الطيار أن يقول أنّ الأصل هو أن يستأنس العلم التجريبي بموافقة نتائجه للوصف الإلاهي القرآني للظاهرة المدروسة، لا العكس، لما يذهب إليه الطيار سند قوي من القرآن، فقد قال تعالى في سورة الأعراف(إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)[3]. فإن الآية الكريمة تتحدث عن خلق السماوات والأرض وما فيهما من ظواهر، ثم تختتم بقوله «ألا له الخلق والأمر»، فالمفسرون يكادون يتفقون على كون المقصود بالخلق هو الإيجاد، والمراد بالأمر في الآية يشمل تصريف المخلوقات وتدبيرها[4]، وتصريف الخلق وتدبيره يتحقق في عالم المشاهدة بالنواميس والقوانين التي بها يتحرك كل متحرك أو يسكن كل ساكن في الكون[5]. وإن كان الأمر منصرفا بالأولى إلى الأمر الديني، فالأمر الكوني، وهو المتعلق بتصريف المخلوقات، مقصود أيضا، وذلك مستفاد بدلالة السياق من قوله تعالى « **مسخرات بأمره**». نقل الخازن في

[1] وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: "مدخل إلى الإيمان"، ترجمة: ظفرالله خان، دار البحوث العلمية، ط 1، 1390هـ-1980م، ص68.
[2] الطيار، الإعجاز العلمي إلى أين؟، ص 20.
[3] القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 54.
[4] ينظر: تفسير البيضاوي، وتفسير الزمخشري: الأعراف/ 57
[5] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص 251.

تفسيره قولا للزجاج يبين معنى ذلك فقال: «**معنى التسخير التذليل، وقال الزجاج: وخلَق هذه الأشياء جارية في مجاريها بأمره، وقال المفسرون : يعني بتسخيرهن تذليلهن لما يراد منها من طلوع وغروب وسير ورجوع، إذ ليس هي قادرات بأنفسهن وإنما هن يتصرفن في متصرفاتهن على إرادة المدبر لهن الحكيم في تدبيرهن وتصريفهن على ما أراد منهن**»[1].

بناء على ما تقدم، فإن الباحث يستشعر السلامة المنهجية في اعتماد مصطلح الإشارات العلمية، لكونه أبعد عن التلوُّنات الفكرية والإكراهات الأيديولوجية، أو حتى الاختيارات البراغماتية، فمسمى الإشارات العلمية يحظى باتفاق باحثين ذوي توجهات فكرية مختلفة، إذ لا أحد يكابر نافيا وصف القرآن الكريم لكثير من ظواهر الكون، كما أنّ أغلب المفسرين لم يتركوها دون بيان لبعض معانيها، وفق ما تيسر لهم من نصوص تفسيرية مسندة، أو اجتهادات بالبحث في لغة العرب. فضلا عن كون اعتماد المترجم للقرآن الكريم على تفسيرٍ أمرا ضروريا. وهذا يستلزم أيضا أن تتوقف الدراسة عند حدود التفسير اللغوي للمدونة المدروسة؛ لأن دراسة الإشارات العلمية بمقارنتها بنتائج العلم التجريبي، أو حتى بمصطلحات العلوم، يوقع الباحث في منهج أنصار الإعجاز العلمي، فضلا عن كون الباحث ليس مؤهلا لتتبع مجموع النتائج التي توصف بالحقائق العلمية في مجالات مختلفة.

1 أبو الحسن علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل ، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ، ج2،ص 209.

7. الإشارات العلمية من منظور ترجمي:

لما كانت النصوص التي تُترجم تختلف شكلا، وموضوعا، ومصدرا، وغاية؛ فقد اختلفت مواقف المترجمين بشأن طريقة ترجمتها، وظهرت على إثر ذلك نظريات ومداخل تختص كل منها بترجمة نوع من النصوص، أو على الأقل تبلورت مبادئ تكاد تحظى بإجماع المختصين، تُراعى حين الترجمة.

فمن حيث النظر إلى الشكل، فترجمة الشعر ليست كترجمة النثر، وترجمة النص ذي المحتوى الطبي ليست كترجمة نص ملحمي. ولكن إذا تأملنا طبيعة الإشارات العلمية القرآنية، فإننا سنصطدم بإشكالية تعذر تصنيفها، فمن حيث موضوعها فهي قد تصنف ضمن النصوص العلمية لما سبق بيانه، ومن حيث مصدرها، فهي كلام إلاهي أو لنقل نص شرعي ديني، أو مقدس باصطلاح نظرية الترجمة، أما غايتها، فليست غاية النص العلمي نفسها، و المخاطَب بها ليس هو المخاطَب بالنص العلمي، ولا شكلها شكله. فهل نجد في نظرية حلا توافقيا لهذه الإشكالية.

أ- تصنيف الإشارات العلمية من منظور ترجمي:

قد تكون كاتارينا رايس من أوائل الباحثين الذين انتبهوا إلى ضرورة مراعاة نوع النص في عملية الترجمة، إذ اقترحت تصنيفا مؤسسا على وظائف اللغة كما حدّدها كارل بوهلر، بعد أن أبدت تحفظها على تصنيفات سابقة لها، تعدها غير ذات نجاعة وغير موضوعية وبالتالي غير مناسبة لممارسة الترجمة[1]. ترى رايس أنّ النصوص، بالنظر إلى مضمونها، يمكن أن تُصنف إلى إخبارية

[1] Katharina REISS (2014), Translation Criticism – The Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment, translated by : Eroll F. Rhodes, Routledge,New York. Pp. 21-16.

وتعبيرية وحجاجية؛ وذلك لكون مستعمل اللغة إما يقرر واقعا، أو يعبر عن موقف، أو يحض على فعل [1]. فالنص الإخباري ذو بعد منطقي تقريري تغلب عليه الوظيفة الإخبارية بتقديم معلومات بأسلوب نثري بسيط يعتمد على الإيضاح والتصريح؛ بينما النص التعبيري فوظيفته تعبيرية، تنقل موقف المرسِل، وله بعد جمالي مركزا على جمال الشكل، ويتطلب مراعاة موقف الكاتب؛ أما النص التأثيري فغايته تحقيق استجابة القارئ، فهو تخاطبي حواري إقناعي[2].

فالنصوص العلمية، التي تتحدث عن موضوع علمي، لا شك أنّ وظيفتها تقريرية فهي إخبارية بالدرجة الأولى؛ ولا شك أن ترجمتها تتطلب أن «**يُقتصر على المضمون الإحالي**»[3]، وبما أنّ موضوع الإشارات العلمية هو علمي، فتصنف، وفق مقترح رايس، ضمن النصوص الإخبارية، لكونها تقدم وصفا لحقائق في الوجود. لكن هذا لا يمنع من كونها تؤدي الوظيفتين الأخريين: الإقناع والحض، فآيات سورة الحج[4] مثلا تقدم وصفا بليغا لخلق الإنسان، سواء الإنسان الأول أو ذريته؛ فوظيفتها بذلك إخبارية، لكنها في الوقت نفسه، تحاجج لأنها وردت بعد آية تتكلم عمن يجادل في الله بغير علم، ولأنها تردّ على المنكرين بالبعث، وبالتالي، فهي تحض على الإيمان[5]. ولا تكاد تحيد آيات الإشارات العلمية عن هذا النهج.

---

[1] Katharina REISS, op cit. Pp. 24-25.

[2] ينظر: محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة : مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، الجيزة، مصر، ط1،2003، ص ص 116-117.

[3] نفسه، ص 116.

[4] القرآن الكريم، سورة الحج، الآيات: 5-6-7.

[5] ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1،ص 461.

ولو تأملنا مواقف الكثير من المفسرين لتحققنا أنّهم كانوا يجمعون على كون الإشارات العلمية دلائل على التوحيد، ودعوة صريحة إلى الإيمان. إذ لم يكن الهدف من ورود إشارات علمية، على النحو الذي وردت به، لوصف الكون أو ليكون القرآن كتاب علوم، فالتمعن في موارد ألفاظ الإشارات العلمية من الآيات، ينبهنا أنها توظف دلائل لدعوة الناس إلى الإيمان بخالق الكون وتوحيده معبودا. يقول ابن العربي «**قِسم التوحيد فيه تدخل معرفة المخلوقات بحقائقها**»[1]، لا يَقصد أن علم التوحيد يدخل فيه العلم بأحوال المخلوقات، بل يجعل من العلم بدقائق حالاتها حاضا على معرفة الخالق، مصداقا لآية فصلت (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [فصلت : 53]. بل إن أول آية تكلمت عن خلق السماء والأرض استُهِلّت بأول أمر في القرآن الكريم: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ...) [البقرة : 21] واختتمت بنهي عن ضد ما أمروا به (فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [البقرة : 22]. وإن كانت الإشارات العلمية دليل صدق القرآن ووثوقية نقله إلينا، كما يذهب موريس بوكاي[2]، فإن هذا يضع قيدا آخر على مسألة دراستها، وهو ضرورة التقيد بدلالتها ما أمكن؛ لأن إسنادها دلالة خاطئة، لا سيما حين الترجمة، قد يوهي من حجية القرآن ويُتهم، خطأ أو عمدا، بمجانبة الحقيقة العلمية فلا يُصدق لا في إشاراته العلمية ولا في ما يدعو إليه. وعلى هذا الأساس، فإن كانت رايس تُقر بصعوبة تحديد الوظيفة الغالبة[3] في نص ما، تبقى إمكانية تطبيق مقترحها التصنيفي على نصوص الإشارات

[1] أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط 1، 1406هـ 1986م، ص541.

[2] ينظر: موريس بوكاي، القرآن والعلم الحديث، مؤسسة أم القرى للترجمة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 2004، ص 20.

[3] Cf, Katharina REISS, Op. cit., p. 25.

العلمية قاصرا، وذلك لكون تصنيفها يُلزم المترجم بتتبع طريقة معينة في الترجمة كما أشار محمد عناني[1]، وبذلك يُفقد المترجمُ النص بعض وظائفه.

ينبهنا أليكسيس نوس إلى إحدى قضايا ترجمة النصوص الدينية عموما، وتخص ترجمة القرآن الكريم بالتحديد، فيقول « **إنّ الموقف من النص المُنزَّل يتداخل، دون شك، مع الموقف من لغة التنزيل ومع مستوى القداسة التي تلفها**»[2]. وهذا يقودنا إلى التساؤل بشأن تصنيف الإشارات العلمية بالنظر إلى لغتها، فأليكسيس نوس له أبحاث عديدة في مجال ترجمة النصوص الدينية، لذلك، فموقفه هذا نابع من إدراكٍ عميق لخبير بخصوصية ترجمة النصوص الدينية عموما، وإن كان هو لا يشير إلى ترجمة القرآن الكريم، إلا أنه يبدي توافقا مع كلام لجون ريني لادميرال، يقول هذا الأخير «**لو شئنا أن نمثل، لوضعنا خطا له طرفان متقابلان: نجد في أحدهما القرآن، حيث قداسة النص الأصلي ولغته قداسة ثابتة مطلقة، وهذه أقصى حالات القداسة؛ فتصبح الترجمة في حد ذاتها إشكالية، أما في الطرف الثاني، وهو نقيض الأول تماما، نجد أن قداسة النص الأصلي ذاتها محل تساؤل، خصوصا مع تأكد خُلوِّ النص من "كلام إلاهي"، وهذا الطرف الثاني هو حال التقليد الكاثوليكي لترجمات الكتاب المقدس، وبين هذين الطرفين النقيضين، نجد التقليد اليهودي والبروتستانتي لترجمات الكتاب المقدس**»[3]. لا شكّ أنّ مقصود لادميرال واضح جدا، فمادامت لغة القرآن الكريم هي كلام إلاهي؛ فترجمتها لابد أن

[1] يُنظر: محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة، ص ص: 116-117.

[2] Alexis NOUSS(2007), « *De la possibilité aléatoire mais promise d'une critique des traductions bibliques* », Théologiques, vol. 15, n° 2, p.55.[Document téléchargé le 16 octobre 2013 04:01].

[3] Jean-René LADMIRAL (1990),« Pour une théologie de la traduction », TTR : traduction, terminologie, rédaction, vol. 3, n° 2, p.130. [Document pdf téléchargé le 19 décembre 2014 01:56].

تراعي قداستها، ولا ريب أن هذا التقرير يعم كل القرآن الكريم، وعليه فتصنيف الإشارات العلمية لا يُمكن أن يكون إلا ضمن النصوص الدينية المقدسة قداسة مطلقة، كما أنّ كلام لادميرال وأليكسيس نوس يستلزم أن يُخص القرآن الكريم بطريقة في الترجمة تناسبه، وتراعي قداسته وتميز لغته.

لا ريب أنّ النصوص تُصنف تبعا للسمة الغالبة فيها، كما فعلت كاتارينا رايس[1]، وعلى هذا فالسمة التي يحسن أن نعدها هي الغالبة على الإشارات العلمية القرآنية تتمثل في مصدرها، وذلك لشدة تأثير مصدرها في سماتها الأخرى، ولكون مصدرها هو كذلك أقوى ما يُميزها عن النصوص الأخرى التي تشاركها الموضوع نفسه، وأيضا لكون علميتها علمية بالمفهوم القرآني لا بالمفهوم البشري. وعلى هذاالأساس، فإنه يحسن القول أنّ ترجمة الإشارات العلمية القرآنية لا تختلف في شيء عن ترجمة القرآن كله، ولا تنفرد بمنهج يميزها عن مجمل النص المنزل، لكونها جزءا منه، يُوصف بما يوصف به الكل، ويُدرس بما يدرس به المجموع.

ب- ترجمة الإشارات العلمية من منظور مترجمي القرآن:

أما إذا تصفحنا بعضا من مقدمات ترجمات القرآن الكريم، فإننا سنجد مواقفهم بشأن ترجمة الإشارات العلمية مختلفة ومتناقضة، لكن الحق يقال، أنّ أخذ مواقفهم في الحسبان أمر منطقي بل ضروري، لأن التنظير مهما اعتمد الدقة والمنهجية، ومهما رام الموضوعية أو شمول الإحاطة، فإنه لن يبلغ من ذلك إلا نزرا يسيرا، ولن يبلغ بحال، الفائدة التي تتأسس على الممارسة الفعلية للترجمة أو على قراءتها، لاسيما إن كان قد أنجز الترجمة أو حتى قام بقراءتها أفراد

[1] Katharina REISS, Op. cit., P.25.

مسلمون وغير مسلمين. وهكذا، بالموازنة بين تجارب المترجمين، وكذلك قراء الترجمات ، ومقترحاتهم، يمكن تبيُّن السبيل الأمثل للتعامل مع أي موضوع كان؛ لكن ليس من الضروري أن نجد كل مترجم يُسهب الحديث عن منهجه في ترجمة القرآن الكريم، فضلا عن أن يفصل سبيل تعامله مع آيات الإشارات العلمية.

- زينب عبدالعزيز:

نشرت زينب عبد العزيز، أستاذة الحضارة الفرنسية بجامعة الأزهر والمنوفية بمصر، ترجمة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية، وافتتحتها بمقدمة مطولة من حوالي خمسين صفحة، أسهبت في تبيين موقفها من الترجمات السابقة وما تنقمه من مؤلفيها، كما عرضت منهجها الذي اختطته وتبعته في ترجمتها. أما ما يخص حديثها عن الإشارات العلمية فلقد كانت صريحة جدا بدعوتها إلى كتابة بعض من ألفاظ الإشارات العلمية، حين ترجمتها، بالأحرف الأعجمية مستندة إلى قول كايث ل، مور عالم الأجنة الكندي الذي قال «**أن لا وجود لألفاظ في أي لغة تصف مراحل تطور الجنين في مستوى دقة ألفاظ القرآن**»[1]. ولم تخص ألفاظ الإشارات العلمية وحدها بطريقة النقل الصوتي، بل دعت إلى تعميمه على كثير من ألفاظ القرآن التي تؤدي دلالة قرآنية وتختلف عن دلالتها المقرّرة في متون اللغة أو خارج السياق القرآني، على غرار ألفاظ الأمور التعبدية، كالصلاة والزكاة وغيرها. فضلا عن ذلك، لم تتوان في التأكيد على أنّ «**البون الشاسع بين اللغتين، العربية والفرنسية، يحكم باستحالة تحقيق ترجمة وافية لمعاني القرآن الكريم دور الاضطرار إلى استحداث كلمات**

[1] Zeineb ABDELAAZIZ, op, cit,. .p11.

- لم يعثر الباحث على المرجع الأصلي لكلام كايث ل. مور. فالعهدة على زينب عبدالعزيز.

جديدة، وهو ما تنَبَّه إلى ضرورته الكثير ممن تعرّض لترجمة القرآن الكريم»[1]. هذه الكلمات الجديدة تكون بطبيعة الحال باللغة الفرنسية الناقلة، فاللغات جميعها، تقترض من بعضها البعض، والفرنسية الحالية ذاتها، توظف الكثير من الكلمات ذات الأصول العربية، فليس من المتعذر منهجيا توظيف هذا المقترح في ترجمة القرآن، لا سيّما وأن القرآن يحوي الكثير من الألفاظ التي تؤدي دورا دلاليا متميزا داخل النص القرآني.

أما ما يخص ترجمة الإشارات العلمية بالتحديد، فزينب عبدالعزيز تورد عقب كل آية تحوي إشارات علمية تعليقات، تستأنس فيها ببعض مقولات العلوم التجريبية لتوضيح مدلولات ألفاظ الإشارات العلمية[2].

لعل ما تؤسس له زينب عبدالعزيز تؤكده تجربة موريس بوكاي، الطبيب الفرنسي الذي أقر بذهوله بدقة الوصف القرآني لكثير من ظواهر الكون، يقول بوكاي «**لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظاهرات، وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلاّ في النص الأصلي. أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نمتلكها اليوم عن نفس هذه الظاهرات، والتي لم يكن ممكنا لأي إنسان في عصر محمد أن يكوّن عنها أدنى فكرة**»[3]. لقد كان بوكاي محظوظا إذ تعلم اللغة العربية، ليقرأ القرآن قراءة العالم الباحث المنحاز للبحث عن الحقيقة دون خلفيات أو أحكام مسبقة، إذ لم يرض بقراءة الترجمات السابقة على كثرتها واختلاف دوافع مترجميها وأهدافهم، بل لقد استفزه القرآن الكريم بوصفه نصا دينيا يصف ظواهر طبيعية بدقة متناهية، فلجأ إلى تعلم اللغة العربية، لينال نصيبه من فهم القرآن الكريم ورسالته، وليتبين حقيقة حديث القرآن عن الظواهر

[1] Zeineb ABDELAAZIZ, op. cit., p 5.
[2] Ibid., p 406.
[3] موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص 151.

الطبيعية[1]؛ لذلك نجده يؤكد أن تفاصيل الوصف القرآني للظاهرة الطبيعية لا يمكن إدراكها إلا في النص العربي، وهذا عينّ ما تؤسس له زينب عبد العزيز انطلاقا من كلام عالم الأجنة الكندي.

إنّ حالة موريس بوكاي لجديرة بالاهتمام، لكونها تتعلق مباشرة بمسألة التعامل مع إدراك معاني الإشارات العلمية خصوصا -والقرآن الكريم عموما- وطريقة ترجمتها إلى اللغات الأجنبية، وكأن تجربته المتفرده توحي بضرورة مراعاة مستوى القارئ في ترجمة القرآن الكريم، وإن كانت لغة القرآن الكريم في الأصل تفهمها العامة والخاصة على تفاوت، إلاّ أنّ مراعاة خصوصية قارئ الترجمة، إن كان في رتبة موريس بوكاي، قد يكون له مبررات قوية إذا كان الهدف من الترجمة هو تقديم حجج مقنعة تعضد الدعوة إلى التصديق برسالة القرآن الكريم.

- عبدالله بينو:

نشر عبدالله بينو ترجمة للقرآن الكريم، استهلها بمقدمة عرض فيها بعض مواقفه وآراءه بخصوص ترجمة القرآن الكريم، فمن أهم ما حث عليه هو ضرورة البحث عن ترجمة اللفظ القرآني بأكثر من مقابل واحد باللغة الفرنسية، حتى لا يُحرم قارئ الترجمة من السعة الدلالية للغة القرآن الكريم[2].

ما يلاحظ على عبد الله في ترجمته للقرآن الكريم هو كثرة إيراده لتعليقات ليشرح بها أو ليبين خياراته الترجمية، أما ما يتعلق بالإشارات العلمية، فلا نجده يوليها اهتماما كثيرا يميزها عن باقي ألفاظ القرآن الكريم، لكننا نجد له تعليقا مفاجئا حين ترجم الآية 30 من سورة الأنبياء، إذ يزعم، من خلال تعليقه، أنّ

[1] المرجع السابق: ص 20.

[2] Abdellah PENOT, le Coran, éd Alif, Lyon, France, 2005, p ix.

الوصف القرآني لبداية الخلق يتطابق مع الوصف الوارد في الكتاب المقدس[1]، وللباحث أن يتساءل عن مدى حشر مثل هذه التعليقات في ترجمة للقرآن الكريم، أكان يرجو المترجم مزيد بيان؟ أم يبحث عن إثبات صدق وصف القرآن استدلالا برواية الكتاب المقدس وهو كتاب محرف أصلا؟ أم يُفهم من كلامه هذا أنّه يناضل لموثوقية الكتاب المقدس؟. والشيء ذاته، أي ادعاء تطابق الوصف القرآني مع رواية التوراة والإنجيل، نلمحه متكررا في ترجمة دينيز ماسون[2].

لقد قدم موريس بوكاي نقدا مؤسسا لرواية الكتاب المقدس عن بداية الخلق، ليبين، انطلاقا من نص الكتاب المقدس ذاته، تناقضات عديدة لا تدع الباحث يطمئن لها، لتأكد تناقضها داخليا، فضلا عن تناقضها تناقضا صريحا مع معطيات العلم الحديث، وهذا ما يجعل الباحث لا يطمئن لمحاولة التقريب بين الوصف القرآني الإجمالي، والوصف التوراتي المفرط في التفصيلات المتناقضة[3].

- جاك بيرك:

إنّ تمعنا في ترجمة جاك بيرك للقرآن، وحتى في كتابه إعادة قراءة القرآن المترجم إلى العربية وهو مستل من بحث ألحقه بخاتمة ترجمته، يجعلنا ندرك أن جاك بيرك لا يتحدث عن ألفاظ الإشارات العلمية إلا قليلا، كما أنّ كلامه عن قضية ترجمة القرآن الكريم عموما نادر جدا. وإن كان يُبين مصادره التفسيرية، فلا يوضح أيها يقدم أو أيها يؤخر، ولا حتى متى وأين يستعين بتفسير أو بآخر، رغم كون التفاسير التي يقول أنه اعتمدها تتباين من حيث التوجه العام

[1] Abdellah PENOT, op. cit., p. 324.
[2] Cf, Denisse MASSON, Le Coran, Gallimard, 1967, p 827.
[3] يُنظر: موريس بوكاي، ص ص 41-42.

لأصاحبها[1]. إذ يبدو من خلال تعليقاته التي حشى بها ترجمته أنه استعان بتفسير الطبري وهو تفسير يقدم النقل ويناقش التفسيرات اللغوية؛ وتفسير الرازي وهو تفسير مثقل بالعقليات والإفراط في تفسير الإشارات العلمية بمقولات الفلاسفة وأرباب العلوم النظرية؛ وتفسير الزمخشري وهو مليء بالاعتزاليات ويميل إلى الجوانب البلاغية؛ وتفاسير القاسمي والألوسي وابن عاشور وهي تزاوج بين التفسير اللغوي والبلاغي، بينما ينفرد الألوسي بالتفسير الإشاري، أما تفسير سيد قطب فهو ينحو منحى التفسير السياسي. لاشك أنّ اعتماد تفاسير تتباين مشاربها وتتضارب أهدافها قد يُيسر للقارئ إحاطة أكبر بمدلولات الألفاظ القرآنية، ويضع بين يديه آليات عديدة لاستنباط المعاني تيسيرا لترجمة مقبولة. إلا أن ذلك لا يتحقق في ترجمة جاك بيرك، على الأقل على مستوى ترجمة الإشارات العلمية، فرغم اعترافه بصعوبة تحديد المعنى المُمَيِّز لكل لفظة، لذلك نجده يعتمد المعنى الاشتقاقي للكلمات، مع توظيفه لعلم السيميوطيقا في تفهم ألفاظ القرآن عموما[2]، فإنّ ذلك لا يظهر من خلال المقابلات الفرنسية التي اعتمدها، لا سيما تلك التي اختارها لترجمة مراحل تخلق الجنين، في سورتي الحج والمؤمنون. فالطبري وحده أورد تفسيرات محتملة لكل لفظ، بينما اختار المفسرون الآخرون الذين اعتمدهم بيرك تفسيرات أخرى، إلا أنّ بيرك اختار ألفاظا فرنسية، انتقاها من معاجم اللغة الفرنسية لا من مراجع علمية، ويظهر على اختياراته أنها لا تؤدي جملة المعاني التي تؤديها الألفاظ القرآنية، ولعل

[1] ينظر: جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ص 12.
[2] نفسه، ص 122.

شعوره بالاضطراب وعدم اقتناعه بنتائج ترجمته هو ما جعله يحيل القارى على كتاب موريس بوكاي[1].

- دينيز ماسون:

رغم كون ترجمة دينيز ماسون تسبقها مقدمة مطولة، إلا أننا لا نجد فيها ولا ذكرا للإشارات العلمية، وكما فعل بيرك، فمنهج الترجمة ليس موضحا بما يكفي، اللهم إلا حديثا عن الخطوط العامة المتبعة في الترجمة. فمن بين الأمور التي وضحتها المقدمة نجد التركيز على خيار «**البقاء أقرب ما أمكن من العربية، مع مراعاة ميزات الوضوح والأناقة للغة الفرنسية**»[2]، لكننا لا نجد تحديدا دقيقا لنوع هذا القرب، بينما العناية بالفرنسية واضح تماما. أما الأمر الثاني فهو البحث عن إدراك الفكرة بدقة، مع استبعاد الخضوع لحرف الأصل وخطه، هنا يتساءل الباحث إن لم يكن هذا المبدأ مناقضا لسابقه. ولكن نجد مبدأ ثالثا ربما هو الذي يضبط مدى مراعاة المبدأين السابقين، وهو أن تراعي الترجمة نقل المحتوى الحقيقي والتعبير عنه بلغة الترجمة الحقيقية. لا تترجم إلى لغة فرنسية بل إلى الفرنسية[3]. نكاد لانجد مترجما إلا وهو يزعم مراعاة هذا المبدأ بعينه، لكن منهج دينيز ماسون من الواضح أنه من المناهج التي تراعي أكثر لغة الوصول على حساب لغة الأصل. هذا لا يمثل مشكلة إن روعيت الدقة في فهم المقصود واختيار اللفظ الكفء في اللغة الثانية الذي يدل على ما يدل عليه اللفظ الأصلي أو يقاربه. مع ذلك، نجد في المقدمة كلاما صادقا يصف القرآن وصفا مطابقا، وهو كون القرآن «كلاما ليُسمع»[4].

[1] Jaques BERQUES, le Coran essai de traduction, p 362
[2] Denise MASSON, le Coran, Gallimard, 1997, p. XLII ET XLIII
[3] Ibidem.
[4] Ibid, p. XI.

خلاصة:

تبين للباحث من خلال مناقشة مفهوم الإشارات العلمية في القرآن، والمفاهيم التي تجاوره، أنّ الإشارات العلمية هي ألفاظ تصف المخلوقات، سواء نشأتها الأولى أو الظواهر التي تطرأ عليها بعد النشأة الأولى. كما تبين أنّ هذه الإشارات يمكن أن تدرس وفق طريقتين: أولاهما منهج يبدأ من النص ليقول ما يقوله النص، باعتماد الطريقة نفسها التي كان الجيل الذي عاصر التنزيل يفهم بها القرآن كله، وهي الطريقة نفسها التي اعتمدها المفسرون من عصر الاحتجاج، الذين كانت سليقتهم اللغوي عربية صرفة؛ وثانيهما منهج يبدأ من خارج النص ليحمل ألفاظ القرآن دلالات مأخوذة من خارجه. فالأول يلتزم بالدلالات التي تقرها لغة العرب التي نزل القرآن بألفاظها وأساليبها، بينما الثاني فيتلبس بمطلق اللغة ليبرر اختياراته التي غالبا ما تكون قسرية، فيلجأ معتمدا إلى ليّ النصوص لينصر اختياراته، إذ قد يكون المعنى الذي يفسر به صحيحا تقره اللغة العربية، لكن لا يكون هو المراد من اللفظ القرآني. فظهر للباحث أن الالتزام بالطريقة الأولى أسلم لكونها تراعي خصوصية القرآن الكريم، ولكونها قد عمل بها من هم أعلم بلغة العرب وأقرب إلى الإحاطة بملابسات التنزيل.

وعليه فستكون دراسة المدونة باعتماد منهج التفسير اللغوي على ما تم توضيحه في الفصلين الثاني والثالث.

الدراسة التطبيقية:

دراسة الإشارات العلمية في الترجمات الفرنسية للقرآن الكريم

منهج الدراسة التطبيقية:

توصل الباحث، من خلال مناقشة مفاهيم متعلقة بموضوع البحث، إلى أنّ ترجمة القرآن الكريم عموما لا يمكن أن تخضع لمناهج تأسست على ترجمات لنصوص لا ترقى لمستوى القرآن الكريم، لا من حيث شكله، أو من حيث المضمون. لكن كل ترجمة لا بد لا أن تكون وفق منهج ما، لذلك ستكون الدراسة التطبيقية اختبارا للطريقة التي يفترض أن ينتهجها كل مترجم في نقله لدلالات الإشارات العلمية إلى الفرنسية، وستكون دراستها في النص الأصلي وفق منهج التفسير اللغوي على ما تم تبيينه في الفصل الثاني. وستكون التفاسير المعتمد عليها هي تفاسير اعتمدت المنهج ذاته، لكن سيكون الاعتماد أكثر على تفسير الطبري، وفي حالة عدم العثور على تفسير واف للفظة فيه، يلجأ الباحث إلى تفاسير متأخرة عن تفسير الطبري، أو يستعين بالمعاجم اللغوية المتقدمة أولا ثم المتأخرة، وفي حالات يظهر للباحث عدم وضوح مدلول لفظ ما من خلال التفاسير أو المعاجم، فيلجأ الباحث إلى الاستعانة بنصوص حديثية أو باجتهادات لعلماء مسلمين عرف عنهم عنايتهم بدلالة الإشارات العلمية.

وقد اعتمد الباحث في نقل المادة التفسيرية على برنامج الجامع التاريخي لتفسير القرآن الكريم، وهو برناج أنجزته مؤسسة مبدع (مؤسسة البحوث والدراسات العلمية)، بإشراف الشاهد البوشيخي، لذلك سيكون العزو بذكر المفسر والسورة ورقم الآية المعنية.

أما في دراسة الترجمات الفرنسية فسيعتمد الباحث على قاموس روبير الفرنسي نسخة 2004، و هي نسخة إلكترونية لقاموس موسوعي للغة

الفرنسية، يضم معلومات اشتقاقية عن الكلمة، ويسرد دلالتها الأصلية واستعمالاتها السياقية، كما يذكر استشهادات جمعت من أعمال مؤلفين وأدباء فرنسيين، فضلا عن إشارت للاستعمالات الاصطلاحية لكل كلمة، وحتى التطور الدلالي الذي عرف استعمالها، على نحو ييسر الإحاطة بمجمل معاني اللفظة الفرنسية واستعمالاتها، وتقييم مدى معادلتها للفظة القرآنية. فكل ما سيورد الباحث من استدلالات على شروح لكلمة فرنسية فهي منقولة من برنامج قاموس روبير.

أما المدونة فهي ترجمات فرنسية للقرآن الكريم: أنجزها مترجمون عرب وغير عرب، مسلمون وغير مسلمين، فيهم السني، والصوفي، والمتأثر بالعلمانية، أو بالحداثة، وفيهم الشيعي، والقادياني؛ وفيهم من له نصيب من بعض العلوم الشرعية، وبعضهم ليس له إلا اللغة والتخصص في الترجمة أو في ما يسمى بالدراسات الشرقية. نُشرت هذه الترجمات في فترة زمنية تمتد من خمسينيات القرن الماضي إلى بداية القرن الحالي، وهذا ما يجعل الباحث يفترض أنها ستتأثر، على نحو ما، بنزعة البحث العلمي، كما يفترض الباحث أن تنوع مرجعيات أصحابها سيكون له تأثير في انتقاء المقابلات بالفرنسية[1].

لكن لأسباب منهجية، لن تسعى الدراسة إلى استقصاء كل الآيات التي تحوي إشارات علمية، بل ستقتصر على ما يتعلق بالسماء والأرض والإنسان فحسب، على نحو تصير الدراسة التطبيقية من فصول ثلاثة.

[1] يُنظر الملحق للتعريف بأصحاب الترجمات.

الفصل الأول:
آيات خلق السماء ووصفها

الإشارات إلى السماء، خلقها ووصفها:

السماء من أكثر الألفاظ ورودا في القرآن الكريم، فقد ورد اللفظ مفردا، أي غير مقرون بلفظ آخر أو دون ذكر الأرض، كما ذكر مقرونا بالأرض، أو بكلمة أخرى، كما ذكر بصيغة الإفراد وبصيغة الجمع، وهذا يفترض أن يكون للفظ السماء معان متباينة. وقد ذكرت السماء أو السماوات دون وصف، أو مقرونة بوصف لابتداء خلقها، أو بوصف لحالها، أوللظواهر التي تحدث فيها، أو لمآلها مما يُعرف من أهوال النهاية. والأمر ذاته يكاد ينطبق على الأرض، وستكون دراسة ترجمتها إلى الفرنسية بالنظر أولا إلى معانيها الأصلية والسياقية حال ورودها مفردة، ثم حال كونها مقرونة بوصف من أوصافها.

- السماء لغة:

ورد في معجم ألفاظ القرآن الكريم تحديد لمعنى لفظ السماء «**بالجهة التي تعلو الأرض وفيها السحاب وينزل منها المطر**»[1]، وذُكر أن لفظ السماء في القرآن قد يؤدي أحد هذه المعاني: «**الكوكب، أو كل ما علا الأرض، أو السحاب أو المطر**»[2]، أما إن ورد بصيغة الجمع فإما يقصد به «**مجموع الكواكب أو العالم العلوي**»[3] . تفسير السماء بالكوكب فيه نوع من الغموض، أيقصد بالكوكب السماء ذاتها، أم الكواكب السيارة المعروفة؛ فالقرآن الكريم فرق بين اللفظين، وإن كان بعض المفسرين، كالرازي وحتى الطاهر بن عاشور، فسروا السماوات السبع بالكواكب السبع. لكن ورد في القرآن الكريم ما يدحض ذلك بعبارة صريحة في قوله تعالى (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ) [الصافات : 6]،

[1] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ط2، 1409هـ-1989م، ص597.
[2] نفسه، ص598.
[3] نفسه، ص599.

وكرر المعنى ذاته بعبارة أخرى مقاربة في الدلالة فقال (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ) [الملك : 5]؛ وعلى هذا فتفسير السماء بالكوكب فيه نظر.

أما ابن جرير الطبري، وكثير من المفسرين الأوائل، فقد أشار إلى إمكانية أن تكون السماء اسما يدل على مسميات عدة فقال: «**سميت السماء سماء لعلوها على الأرض، وعلى سكانها من خلقه، وكل شيء كان فوق شيء آخر فهو لما تحته سماء** »[1] ، وذكر بسنده عن ابن عباس قوله «**بناء السماء على الأرض كهيئة القبة وهي سقف على الأرض**»[2]، ولم يخالفه الطاهر بن عاشور في تفسيره بل قال «**والسماء تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء ، وعلى الهواء المرتفع [...] وتطلق على السحاب ، وتطلق على المطر**»[3]، وقال في موضع آخر «**واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي**»[4]. وهذا ينم عن إمكانية ورود إشكالية حقيقية حيال ترجمة لفظ السماء.

أما اشتقاقا فلفظ السماء مشتق من «**سما:والسمو الارتفاع والعلو**»[5]، وقد يراد به السقف، «**السماء سقف كل شيء**»[6]، أو كل ما علا الأرضَ فهو سماء، سواء أكان قريبا منها ملامسا لها، أم بعيدا عنها مفارقا لها؛ لذلك يستعبد أن يكون مدلول لفظ السماء هو في القرآن الكريم هو السماء عينها فحسب. ويظهر أن للمعنى اللغوي الأصلي أثر في المعاني الأخرى التي أشار إليها الطبري

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1،ص ص388-389.
[2] نفسه.
[3] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 317.
[4] نفسه،ج1، ص385
[5] لسان العرب، ج 14، ص 399.
[6] نفسه.

وابن عاشور، لكنّ الأمر الأكيد هو ورود جل هذه المعاني في القرآن الكريم؛ فينتج عن هذا إمكانية أن يكون مدلول السماء: مطلق العلو، أو جو السماء، أو جرما مبنيا له سمك، أو مكانا عاليا علوا يسيرا عن سطح الأرض، أو السماء الدنيا فقط، أو السماوات كلها أي الفضاء كله، بل حتى السحاب لإمكان توظيف اللفظ توظيفا مجازيا. وهذا ما سنتبينه مع الآيات التي ورد فيها لفظ السماء بكل صيغه، مستعينين بالتفاسير؛ لنمحص ترجمته إلى اللغة الفرنسية في مدونة البحث.

وردت لفظة السماء في القرآن الكريم بصيغة المفرد مئة وعشرين مرة[1]، وبصيغة الجمع (سموات) مئة وتسعين مرة[2]، ولكونهما يؤديان معان متباينة[3]، على نحو متكرر في مقاطع كثيرة من القرآن؛ سيضطر الباحث إلى الاكتفاء بدراسة نموذج واحد عن كل معنى من معاني السماء، وإن كان في الإشارة إلى المقاطع الأخرى المشابهة زيادة فائدة للدراسة، فسيشار إليها.

أ- السماء بمعنى العلو:

وهو المعنى الأصلي لكلمة السماء بدلالة اشتقاقها من سما يسمو أي علا يعلو، وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم إحدى عشر مرة[4]، وقد ورد مقرونا مقرونا في بعضها بلفظ الإنزال أو الإرسال والمعنى متقارب، ومعنى العلو يُفهم باعتبار سياق الآية. وأول مورد لهذا المعنى في قوله تعالى:

---

[1] ينظر: محمد نايف الدليمي، الفاظ الرياح والسحاب والمطر ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، 1999م، ص:288 .

[2] ينظر: محمد عبد الباقي العمري، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ، ص ص 362 –366.

[3] ينظر: الحسين بن محمد الدامغاني، قاموس القرآن ، ص ص 248-249، ومجد الدين الفيروزابادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، ج3، صص263-264 .

[4] ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ص 598.

﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة : 59]

تُرجم لفظ السماء في كل الترجمات المدروسة إلى لفظ ciel، ولم نجد ولا مترجما واحدا أردف ترجمة الآية بتعليق يبين مدلول السماء في الآية. ما تجدر الإشارة إليه، هو اقتران دلالة العلو للفظ السماء في كثير من الآيات بسياق الوعيد وإنزال العذاب[1]، وعلى هذا الأساس فإن اعتماد ترجمة السماء إلى ciel قد يُوَلد لدى القارئ الفرنسي النصراني خصوصا، معنى سلبيا؛ ذلك أن من دلالات هذا اللفظ في الفرنسية الإيحائية، إشارته إلى معنى الرب ومعنى العناية الإلاهية[2]، بل ربما تكون هي دلالته عند الاطلاق .

وفي آيات أخرى يخصص السياق دلالة من السماء بمعنى من عند الله، لا سيما الآيات التي تتحدث عن إرسال الرسل والآيات[3]؛ إذ من المعلوم أنّ من خصوصيات الأسلوب القرآني التي تكاد تكون مطردة التصريح بنسبة الخير والرحمة إلى الله، وعدم التصريح بنسبة الشيء إلى الله حين يكون السياق سياق تهديد ووعيد؛ وعليه فإن ترجمة لفظ السماء دائما بلفظ ciel قد لا يشير إلى هذا الفرق اللطيف بين العبارت، لكن مطالعة الترجمات المدروسة أثبتت أنّ المترجمين لا يراعون مدلول السماء المتغير في القرآن، ولا خصوصية الأسلوب القرآني.

ب- السماء بمعنى السحاب:

﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ [البقرة : 19]

---

[1] القرآن الكريم، الأنفال: 32، الأعراف: 162، الكهف: 40، الشعراء: 4 و 187، العنكبوت: 34، سبأ: 9، الطور: 44.

[2] Cf., Le nouveau PETIT ROBERT (version électronique), la Maison Robert, Paris. 2004: ciel.

[3] القرآن الكريم، النساء: 153، الإسراء: 95، السجدة: 5.

ورد لفظ السماء مفردا مقرونا بلفظ الصيب. أشار الطبري أن المراد بالسماء في الآية هذه السحاب الذي مكانه جو السماء، ولم يجزم بذلك[1]، وافقه في ذلك الثعلبي[2]. ويظهر أنّ في الآية تعبيرا مجازيا لقرينة العلو، فتبين أن المقصود بلفظ السماء ليس السماء ذاتها، بل علو نسبي فيها، وهو الذي يشغله السحاب. قال القاسمي: « **" الصيّب " السحاب ذو الصوْب. والصوب المطر. والمراد بالسماء : السحاب** »[3]؛ فصار بذلك معنى "كصيب من السماء " المطر المنصب من السحاب، واختار أغلب المفسرين تفسير الصيب بالمطر، وليس بالغيث، لكون سياق الآية في التخويف.

لكن المقطع ترجم إلى الفرنسية باستعمال ألفاظ مختلفة مع تغاير في التركيب:

- Une pluie abondante tombant du ciel. (Gilles Valois)
- Un nuage à pluie, dans le ciel (Hamidullah)
- Une averse tombant du ciel (Boureima)
- Une pluie tombe du ciel (Penot)
- Sous le ciel d'une tornade (oueld Bah)
- Une nuée orageuse du ciel (Blachère)
- Une trombe du ciel (Chouraqui)
- Un nuage du ciel (Masson)
- Une averse du ciel (Z. Abdelaaziz)
- Une nuée d'averse dans le ciel (Berque)
- La nuée pluvieuse du ciel (Grosjean)
- Une averse qui déferle de la nuée (Fakhri)
- Un gros nuage … éclate (Chebel)
- les nues éclatent en pluie (Chiadmi)
- nuage du ciel chargé de pluie (Michon).
- un nuage gros des ténèbres, de tonnerre et d'éclairs, fond du haut des cieux (Kazimirski).

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص 361.
[2] أبو إسحاق، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ- 2004م، البقرة/19.
[3] القاسمي، محاسن التأويل، ج1، ص57.

لقد تأرجحت الترجمات المقترحة بين الالتزام باللفظ ذاته إلى الاكتفاء بالمعنى المراد، وبالعودة إلى قاموس le Petit Robert، يظهر أنّ ترجمة جيل فالوا وشوراكي للفظ صيب هي الأنسب للسياق والأقرب لمدلول الصيب، بل والمقطع برمته. أما لفظ السماء فترجم إلى الفرنسية في أغلب الترجمات إلى ciel، وإن كان المدلول اللغوي للفظين سماء وciel[1] يتطابقان تقريبا، إلا أنهما يختلفان من حيث الدلالات الإضافية، والمعنى المقصود في الآية ليس الأصلي، بل معنى إضافى؛ فلفظ ciel قد يعني في الفرنسية الرب. بينما ترجمه كل من فخري وشيبل وشيادمي بالمعنى المقصود أي السحاب: gros nuage, nuée. وإن كان جاك بيرك انتقى nuée d'averse إلا أن استعماله للحرف dans أفقد ترجمته الدقة اللازمة. حاول كازيميرسكي تغيير ترتيب الألفاظ فأتى بمعنى يبتعد نوعا ما، إذ جعل السحاب كله سحاب ظلمات ورعد وبرق.

وبالنظر إلى معنى المقطع، وبموازنة الترجمات المقترحة والمعاني التي يقرها le Petit Robert، فإنه يظهر أنّ أقرب ترجمة لمعنى المقطع تكون une trombe qui déferle d'une nuée.

لكن نجد ترجمة وحيدة أشار فيها صاحبها إلى تعدد دلالات لفظ السماء، ونبه إلى معانيها المحتملة، بل والواردة في القرآن في تعليقاته على الآيات، وهي ترجمة محمد علي[2]، إلاّ أنّ ترجمته في الأصل كانت إلى اللغة الانجليزية،

[1] Cf., Le Petit Robert: pluie; trombe.

[2] هذه الترجمة مصبوغة بعقائد الطائفة القاديانية الأحمدية. وفي اعتمادها مصدرا لترجمة فرنسية تنشر في كندا والولايات المتحدة الأمريكية، مع وجود ترجمات انجليزية أخرى، بيان واضح لتأثير الانتماء الأيديولوجي والأهداف المبيتة في ترجمات القرآن الكريم.

نُشرت عام 1917، ثم ترجمها بتعليقاتها الكَندي جيل فالوا Gilles Vallois إلى الفرنسية ونشرت النسخة الفرنسية أول مرة عام 1990[1]*.

وردت السماء في القرآن الكريم بمعنى السحاب في أكثر من واحد وثلاثين موضعا[2]، لكن أغلب المترجمين حذوا الحذو نفسه كما في ترجمة (أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ)، وأوضح تدليل على ذلك هو تمعن ترجمة آية من سورة البقرة وردت فيها السماء، بصيغة الجمع مرة، وبصيغة المفرد مرتين، وفي كل مرة يخلف المدلول. قال تعالى:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة : 164].

فقد أشار كل من الطبري والبغوي والبيضاوي ، ومفسرون غيرهم، أن ذكر السماوات جمعا يشير إلى السماوات السبع، وإلى كون كل واحدة تختلف عن الأخرى، والمقصود بها الكون بتعبيرنا العصري. أما لفظ السماء الأول في الآية فالمراد به السحاب، بينما لفظ السماء الثاني فيشير إلى طبقة سفلى من السماء الدنيا[3]. بيد أن الترجمات الفرنسية كلها، التي اطلع عليها الباحث، التزمت ترجمة كلمة سماء بلفظ ciel. وهذا لا يعني أنّ لفظ ciel لا يؤدي المعاني الثلاثة للفظ السماء الواردة في الآية، ولكن يُقصد به الإشارة إلى أنّ خيارات

[1] Cf. MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE texte arabe et version française de la traduction et des commentaires en langues anglaises, traduit par Gilles Vallois, AHMADYYAH ANJUMAN ISHA'AT ISLAM LAHORE, Ohio, Etats Unis, d'Amérique, 1er édition, 1990, p. 12.

- بما أنّ جيل فالوا هو ناقل الترجمة إلى الفرنسية، فستنسب الترجمة إليه.

[2] مجمع اللغة العربية بالقاهرة: معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ص.597

[3] ينظر الجامع التاريخي لتفسير القرآن الكريم: **مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)**، سورة البقرة، الآية 164.

المترجمين، بما فيهم شيادمي وفخري وشيبل الذين سبقوا وأن ترجموا السماء بمعنى السحاب، تبيّن أن انتقاءهم للفظ دون آخر لا يقوم على منهج منضبط مطرد، بل ربما ينم عن كونهم لا يختلفون إلى التفاسير التي تشير إلى تباين معنى الكلمة الواحدة التي يتكرر استعمالها في آيات القرآن، أو أنّ جلهم يعتمد تفسيرا واحد، وهذا فيه قصور منهجي، لأنّ المعروف عن المفسرين أنهم لا يكررون تفسير الألفاظ التي تتكرر بالمعنى نفسه، والحل في ذلك هو الاستئناس بمؤلفات الوجوه والنظائر، أو بمعاجم ألفاظ القرآن الكريم التي تورد اللفظ ومجموع دلالاته المحتملة والموظفة في النص الكريم.

1. صفة السماء وخلقها:

أ- السماء بناء:

من خصوصيات أسلوب القرآن أن يقرن مادة بنى ومشتقاتها بلفظ السماء، ويخصها وحدها بلفظ البناء، فقد وردت آيات عديدة تصف السماء بالبناء. وقد يكون هذا المدلول أكثر ورودا بألفاظ مختلفة، ولعله أصعبها حصرا وأوعرها للترجمة. يقول تعالى:

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ [البقرة : 22]

﴿ اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ [غافر : 64]

﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق : 6]

﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات : 47]

﴿ أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ [النازعات : 27]

﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس : 5]

فُسرت لفظة بناء بالسقف، وبالقبة، أي السقف بالنسبة للأرض على هيئة القبة[1]، وهذا له ما يدعمه من سياق الآيات التي ورد فيها وصف السماء بالبناء، إذ غالبا ما تذكر مع الأرض، وكذلك يعضده وصف السماء في آيات أخرى بالسقف.

لكن ما تكاد تجمع عليه التفاسير، تفاسير المتقدمين خصوصا، هو عدم إسهابها في شرح مدلول وصف السماء بالبناء، وعدم خوضها في تبيين إن كان المقصود بلفظ السماء المفرد أم الجمع، أي هل المقصود به السماء الدنيا فقط، وهذا ما يتفق مع تفسيرها بالسقف، أم مجموع السماوات السبع، وهذا ما يدعمه أيضا كثير من الأحاديث النبوية التي أوردها بعض المفسرين. لكن نجد مكي بن أبي طالب القيسي، يذكر في تفسيره قولا عن المبرد يبين فيه هذا الأخير أن لفظ السماء يدل على الجمع، مقدما دليلا قويا من القرآن نفسه، فقد ورد في الآية ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : 29] حيث أُسند ضمير الجمع إلى لفظ السماء فدل بذلك أن لفظ السماء قد يؤدي معنى السماوات[2]. بينما يذهب ابن عطية إلى القول بجواز أن يكون لفظ سماء جمعا للفظ سماوة[3]؛ وعلى هذا الأساس فإن اعتماد أي من التفسيرين له ما يسنده، بل الجمع بينهما لا يعد تناقضا، فالسماء الدنيا سقف للأرض، والسماء الثانية سقف للتي تحتها وهكذا.

لكن بعض المفسرين جعلوا لفظ بناء دالا على رفع السماء وعلوها لكونها سقفا، وهذا يحضنا على ربط مدلول الآية بالآيات الأخرى التي تصف السماء،

[1] ينظر: تفسير مقاتل، وتفسير الطبري، وتفسير ابن أبي حاتم: سورة البقرة/ 22.
[2] ينظر: تفسير مكي، سورة البقرة/ 22.
[3] ينظر تفسير ابن عطية، سورة البقرة/22.

إذ مجيء لفظ البناء نكرة تارة، أو مسبوقا بالحض على التفكر في خلقها بقوله "أولم يروا"، أو بصيغة التعجيب "وما بناها" تارة، بل وبالتصريح بصفة خلقها تارات من مثل قوله تعالى،"رفع السماء بغير عمد" وقوله، "والسماء بنيناها بأييد"، وخصوصا وصفها بكونها ذات سمك في قوله "رفع سمكها". إذ لا شك في ارتباط مدلول بناء بمجموع هذه الألفاظ، فيجتمع بجمع تلك الآيات كون السماء، بل السماوات، سقفا مبنيا بقوة وبشدة وبغير عمد ترفعها، وهي ذات سمك[1] وارتفاع متطابق بين السماوات السبع بينته أحاديث[2]، إذ فائدة قوله بغير عمد هو بيان عظم خلقها، لعهد العرب برفع كل بناء بعمد.

هذه جملة المعاني التي يستحضرها وصف السماء بالبناء فإلى أي مدى وفقت الترجمات في أداء هذه المعاني؟

ترجمة والسماء بناء، والسماء وما بناها:

- Et du ciel une structure/ sa fabrication (Gilles Vallois)
- Le ciel comme une tente/ l'a construit(Hamidullah)
- Le ciel pour toit/ l'a construit (Boureïma)
- Et des cieux un édifice/ l'a édifié (Penot)
- Et du ciel un édifice/ tel qu'édifié (Oueld Bah, Blachère)
- le ciel comme un édifice/ qui l'édifie(Chouraqui)
- et du firmament un édifice/ comme il l'a bien construit (Masson)
- et a élevé le ciel/ l'a élévé (Abdelaziz)
- et du ciel une voute/ l'a construit (Berque)
- le ciel pour abri/ le ciel et son bâtisseur (Grojeans)
- du ciel un toit/ l'a bâti/ l'a édifié (Fakhri, Chebel)
- du firmament, a fait pour vous un abri/ son édification (Chiadmi)
- et du firmament un édifice/ l'a édifié (Jean Louis Michon)
- et élevé la voûte des cieux pour abri/l'a bâti (Kazimirski)

[1] يقول ابن عطية في تفسيره: (رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا) [النازعات : 28]: «السمك » : الارتفاع الذي بين سطح السماء الأسفل الذي يلينا وسطحها الأعلى الذي يلي ما فوقها ، وقوله تعالى : { فسواها } يحتمل أن يريد جعلها ملساء مستوية ليس فيها مرتفع ومنخفض ، ويحتمل أن يكون عبارة عن إتقان خلقها ولا يقصد معنى إملاس سطحها والله تعالى أعلم كيف هي.

[2] تفسير الطبري: النازعات/ 28.

لا نحتاج جهدا لملاحظة الغبن الذي وقع فيه المترجمون، فهاهي ترجماتهم تؤكد الورطة التي يقع فيها المترجم حيال ترجمة مقطع قصير جدا من كلمتين اثنتين لا غير: "والسماء بناء"، فقد تأرجحت خيارات المترجمين بين كون مدلول السماء هو المفرد أم الجمع، ثم تخبطت أفهامهم لمدلول كلمة بناء، وإن حام أكثرهم حول معهود مدلول البناء لدى العرب، لكن الكلمات الفرنسية التي اعتمدها كل منهم تقصُر دون أداء مجموع المدلولات لكلمة بناء في الآية ذاتها، والمدلولات القرآنية الأخرى التي تستحضرها. فضلا عن ذلك، فإن ترجمة بناء إلى خيمة بالفرنسية فيه إهدار شنيع للمعنى، بل ربما أحدث رد فعل سلبي لدى قارئ الترجمة، والأمر ذاته ينطبق على ترجمتها بمعنى مأوى؛ ونجد ترجمة زينب عبد العزيز وكازيميرسكي قد حاولتا التعبير عن المعنى بطريقة الشرح، ومع ذلك فقد نقلتا جزئية صغيرة من مدلولات المقطع. ولا يخفى أن ترجمة كازيميرسكي تنتج نوعا من اللامعنى بالنسبة للقارء الفرنسي، بل إن ترجمتها العكسية إلى العربية تؤكد تنطع المترجم وابتعاده عن المعنى الأصلي؛ إذ كيف يعقل معنى من قبيل "رفع قبة السماوات مأوى لكم". وما يلاحظ على باقي الترجمات هو اقتصارها على التقيد بالمعنى الأصلي للكلمتين القرآنيتين، لكن تبقى كل محاولة عاجزة عن أداء المدلول الأصلي.

بعد التأكد من مدلول ألفاظ:structure, édifice في قاموس روبير، يظهر أنهما تقتربان، أكثر من المقابلات الأخرى، من مدلول كلمة بناء؛ لكن يظهر أنّه يحسن، لأداء المعاني الإضافية لكلمة بناء في الفرنسية، إضافة كلمات أخرى مع مراعاة إمكانية دلالة كلمة سماء على السماوات السبع كلها، وهنا تكمن صعوبة ترجمة المقطع رغم وضوحه باللغة العربية.

ب- والسماء وما بناها:

أما إذا ربطنا ترجمة المقطعين لدى كل مترجم، فإننا نلاحظ لدى بعضهم غيابا للانسجام بين الألفاظ المختارة لترجمة كلمة بناء ومشتقاتها، فمثلا ترجم حميد الله لفظة بناء إلى خيمة، وترجم الفعل بنى إلى مقابله الفرنسي construire. فيما اختار جيل فالوا الثنائية structure و fabrication. وليس ضياع المعنى بخاف عند تأمل استبدال الفعل بنى بالمصدر الفرنسي الذي يدل على صناعة أو تحويل التي هي من خصائص البشر لا من أفعال خالق البشر.

لكن حاول غيرهما من المترجمين مراعاة الانسجام بين الألفاظ التي اختاروها لترجمة كلمتي بناء وبنى، فتفادت ترجماتهم الوقوع في التنافر الدلالي. وانفردت زينب عبد العزيز بالتزام ترجمة مماثلة للتعبيرين، ولم تسلم ترجمتها، رغم ذلك، من تضييع بعض ظلال المعنى.

عموما، فجل الترجمات تشترك في كونها لا تستحضر مجموع المعاني الإضافية التي يستحضرها التعبير العربي، إذ تعجز التراكيب الفرنسية عن استحضار مدلول قوة إحكام البناء، والدعوة إلى التفكر في عظمته، فضلا عن كونها لا تراعي مدلول الجمع في لفظ سماء[1].

ج- الحبك:

﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات : 7]

تعددت المعاني التي قال بها المفسرون لتبيين مدلول السماء، والمقصود بلفظة الحبك، فمن قائل بأن السماء تدل على الغيم فيصير عندهم مدلول الحبك

[1] ينظر تفسير الطبري، ق/6.

الطرق أو المسارات التي تتبعها السحب، ومن قائل بأنها السماء السابعة فقط، أو مجموع السماوات السبع؛ ويصير معنى الحبك، الطرق أو الأفلاك، أو النجوم التي تزين السماء الدنيا، أو حسن خلق السماوات وشدة إحكام بناءها وإتقانه[1]. وعلى هذا فمن المنتظر أن تثير ترجمة هذه العبارة إشكالات للمترجمين فكيف تعاملوا معها؟

- Les cieux pleins de sentiers (Gilles Vallois)
- Le ciel sillonné de routes (Hamidullah)
- Le ciel aux voies parfaitement tracées(Boureïma)
- Les cieux couverts de stries (Penot)
- Le firmament au lacis d'étoiles (Oueld Bah)
- Le ciel au fond d'étoiles (Blachère)
- le ciel doté de moirures (Chouraqui)
- le ciel traversé de raies (Masson)
- le ciel aux nombreuses voies (Abdelaziz)
- le ciel ondoyant (Berque)
- le ciel avec ses routes (Grojeans)
- le ciel aux voies parfaitement tracées, (Fakhri,
- le ciel ponctué de voies parfaitement tracées.(Chebel)
- le ciel émaillé de constellations (Chiadmi)
- le ciel rayé de nuées (Jean Louis Michon)
- le ciel traversé de bandes (Kazimirski)

لا مراء أن هذا المقطع، كسابقه، يحتمل أكثر من دلالة، سواء من أهل اللغة أو من أئمة التفسير؛ لكن تبقى الترجمات المقترحة دون الدقة المطلوبة، بل بعضها غير واضح، أو غير مطابق للمعنى الأصلي بتاتا. فترجمة بينو جانبت الصواب، لكونه لجأ إلى كلمة فرنسية مهجورة لترجمة الحُبُك[2]. وفضلا عن كونها قليلة الاستعمال، فمعناها الخد أو الشق، وهذا مناقض تماما لكون السماء

[1] ينظر: تفسير الطبري؛ تفسير مكي؛ ابن عطية؛ تفسير الشنقيطي: الذاريات/7

[2] Cf; le Petit robert: " **strie** [stYi] **n. f.** • 1545, rare av. XVII[e]; lat. *stria* « rainure »
1□ (Rare au sing.) Chacun des sillons parallèles, séparés par des arêtes saillantes. *Stries d'une coquille; d'une lime.* □ rainure, sillon. *Une strie plus profonde. Marqué de stries profondes.* □□ strié; striation. *Disposition en stries* □ striure.

لا فطور فيها ولا شقوق. وولو نترجم ترجمته إلى العربية نحصل على "السماوات المغظاة بالشقوق"!.

أما بيرك، فلجأ إلى التصوير، فترجمه بما يعني "السماء المتموجة"، فربما فهم من الحبك، حبك الريح، أي تحريكها للماء، أو للزرع، أو أثر تحريكها للرمل، فينتج عنه تموج يُبقي الماء أو الزرع أو الرمل متموجا[1]. لكنه أتى بمعنى غير مناسب تماما، بل الصورة التي أتى بها هي الأخرى توحي بكون بناء السماء غير محكم. ولقد حذا حذوه شوراكي، فكلمة moirures تعني هي الأخرى التموج. ولا تسلم ترجمة كازيميرسكي من اختيار لفظ غير مناسب للمعنى؛ فمعاني كلمة bande لا تأتلف تماما مع الوصف المدلل عليه بالعربية، فهذه الكلمة الفرنسية تحيل إلى الربط بين الأجزاء غيرالمتماسكة، وكأن ترجمته توحي بضعف في بناء السماء، وهذا معنى غيرلائق.

أما باقي الترجمات فحامت حول المعنى دون أن تفلح في تأديته بطريقة تسلم من الاعتراضات، فبعضها ربط الطرق بالنجوم، وبعضها بالسحب، وكلها أغفلت معنى قوة البناء وشدة إحكامه.

د- رفع السماء:

(اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ...) [الرعد : 2]

يقول الفراء:« **خلقها مرفوعة بلا عمدٍ ، ترونها : لا تحتاجون مع الرؤية إلى خبر . ويقال : خلقها بعَمَد لا ترونها ، لا ترَون تلك العَمَد**»[2]. ولقد ذكر الطبري أن الآية تحتمل المعنين الاثنين، أي بغير عمد، وبعمد لا نراها، والعمد

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص 407.
[2] معاني القرآن للفراء، الرعد/2.

جمع عمود[1]. بينما رجح مكي في تفسيره كونها بلا عمد للدلالة على عظمة الخالق وعلى شدة خلق السماء[2]، مستدلا بقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر : 41]. ووافقه البغوي وابن عطية وابن عاشور[3]. وعلى هذا فجملة ترونها متعلقة بالسماوات.

- A élevé les cieux sans nuls piliers que vous pouvez voir (Gilles Vallois)
- A élevé bien haut les cieux, sans pilier que vous puissiez voir (Hamidullah)
- A élevé bien haut les cieux, sans piliers visibles (Boureïma)
- A élevé les cieux sans colonnes que vous puissiez voir (Penot)
- A élevé haut les cieux sans piliers visibles (Oueld Bah)
- éleva les cieux sans piliers visibles (Blachère)
- élève les ciels sans pylônes visibles (Chouraqui)
- A élevé les cieux sans colonnes visibles (Masson)
- A élevé les cieux sans colonnes que vous puissiez voir(Abdelaziz)
- A élevé les cieux sans pilier que vous puissiez voir (Berque)
- Dieux a placé haut les cieux sans pilier visibles (Grojeans)
- a créé haut les cieux sans colonnes que vous puissiez voir (Fakhri,
- a élevé les cieux sans les doter de colonnes apparentes (Chebel)
- a élevé les Cieux sans piliers visibles (Chiadmi)
- a élevé les cieux sans colonnes visibles (Jean Louis Michon)
- éleva les cieux sans colonnes visibles (Kazimirski)

تكاد تتفق الترجمات على الصيغة الفرنسية نفسها لترجمة هذه الآية، إذ قد نقل معناها بطريقة حرفية صرفة تتضمن الوحدات الثلاث، السماوات بصيغة الجمع، والعمد إما إلى colonnes أو piliers أو pylones، وحتى الوصف ترونها أُسند في الفرنسية إلى العمد بصيغ مختلفة، وإن كانت الألفاظ الفرنسية تقترب

[1] تفسير الطبري، الرعد/2.
[2] تفسير مكي، الرعد/2
[3] ينظر: تفسير البغوي؛ تفسير ابن عطية؛ تفسير الطاهر بن عاشور ، الرعد/2

من المعنى القرآني، إلا أن في الرسم القرآني تمييزا بين العمد والعماد، فالعمد بدون ألف نسبت إلى خلق الله، وكأن حذف الألف دليل آخر على كون السماوات رفعت بغير عمد، ولما كانت عاد لا ترفع ما تبني إلا بأعمدة أُثبتت ألف العماد، فالرسم القرآني يُميز بين فعل الله وصنعه وبين فعل البشر وما يصنعون. لكن هذا الفرق اللطيف لا نجد له أثرا في الفرنسية، لا يعني هذا أننا نطالب الفرنسية بافتعال رسم يطابق الرسم القرآني ويتبعه في كل تفاصيله؛ لكن للإشارة إلى دقة اللفظ القرآني وتميزه في الدلالة على المعاني وتخصص لفظ بمعنى دون آخر في سياق دون آخر. ولِما نشير إليه ما يدعمه من المصحف، إذ قد ضبط اللفظ عمد هكذا دون ألف ثلاث مرات في القرآن الكريم،في آية الرعد هاته، وفي سورة لقمان الآية 10، وسورة الهمزة الآية9 ، وكلها تتكلم عن عمد خلقها الله عز وجل.

ه- الرتق والفتق:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء : 30]

تصف هذه الآية مُبتدأ خلق السماوات والأرض ، وتطالب بصراحة بالتفكر في ذلك متوجهة بالخطاب إلى الكفار. أما تفسير الرتق والفتق فقد تعددت أقوال المفسرين وتباينت في تبيين مقصود اللفظتين.

فمقاتل فسر الرتق بالالتزاق والفتق بفصل كل سماء عن الأخرى[1]، والطبري يسرد أقوالا بسندها إلى قائليها ليصرح بعدها بما ترجح عنده: «**ليس فيهما ثقب ، بل كانتا ملتصقتين يقال منه : رتق فلان الفتق : إذا شدّه ، فهو**

[1] تفسير مقاتل، الأنبياء/30

يرتقه رَتْقا ورتوقا [...] وقوله : فَفَتَقْناهُما يقول : فصدعناهما وفرجناهما. ثم اختلف أهل التأويل في معنى وصف الله السموات والأرض بالرتق ، وكيف كان الرتق ، وبأيّ معنى فتق ؟ فقال بعضهم : عَنَى بذلك أن السموات والأرض كانتا ملتصقتين ففصل الله بينهما بالهواء [...]؛ وقال آخرون: بل معنى ذلك أن السموات كانت مرتتقة طبقة ، ففتقها الله فجعلها سبع سموات. وكذلك الأرض كانت كذلك مرتتقة، ففتقها فجعلها سبع أرضين[...]؛وقال آخرون : بل عُني بذلك أن السموات كانت رتقا لا تمطر والأرض كذلك رتقا لا تنبت ، ففتق السماء بالمطر والأرض بالنبات[...]؛ وقال آخرون: إنما قيل فَفَتَقْناهُما لأن الليل كان قبل النهار ، ففتق النهار »[1]

ليرجح قائلا: «**وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : معنى ذلك أن السموات والأرض كانتا رتقا من المطر والنبات ، ففتقنا السماء بالغيث والأرض بالنبات . وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب في ذلك لدلالة قوله : وجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلّ شَيْءٍ حَيّ على ذلك ، وأنه جلّ ثناؤه لم يعقب ذلك بوصف الماء بهذه الصفة إلا والذي تقدمه من ذكر أسبابه**»[2] .

أما أصحاب المعاجم اللغوية فيكادون يجمعون على مدلول الرتق والفتق: فالخليل يقول :«**الفتق انفتاق رتق كل شيء متصل مستو وهو رتق فإذا انفصل فهو فتق وتقول فتقته فانفتق**»[3]؛ فالرتق عنده الاتصال بين شيئين، والفتق انفصالهما. أما الأزهري فينقل شارحا «**قال الليث : الرَّتْق : إلحام الفَتْق وَإصلاحُه ، يقال : رتَقنا فَتْقهم حتى ارتَتَقَ . قال الله جلَّ وعزَّ : { كَانَتَا رَتْقاً**

[1] تفسير الطبري، الأنبياء/30.

[2] نفسه.

3 الخليل بن أحمد الفراهيدي ، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال،.[د ت]، ج5، ص130.

فَفَتَقْنَاهُمَا } (الأنبياء : 30) . حدثنا عبد الملك عن إبراهيم بن مرزوق عن عاصم عن سفيان عن أبيه عن عكرمة عن ابن عباس ، أنه سئل : آلليل كانَ قبلُ أم النهار ؟ فتلا : { أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا } . قال : والرَّتْق : الظُّلمة . وروى عبد الرزاق عن الثَّوريّ عن أبيه عن عكرمة عن ابن عبّاس قال : خلق الله الليلَ قبلَ النهار ، ثم قرأ: {كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا}، قال : هل كان إلاّ ظُلَّة أو ظلمة ؟ . قال الفراء : فتِقت السَّماء بالقطر ، والأرضُ بالنبت »[1] .

ولئن تعددت عبارات المفسرين، فإن تأملها يبين كونها تدور حول المعاني اللغوية الأصلية التي قال بها أصحاب المعاجم، أي: الاتصال والانفصال، وإن ظهر بينها بعض اختلاف، فإن الطاهر بن عاشور يرى: «**أن الآية تشمل جميع ما يتحقق فيه معاني الرتق والفتق إذ لا مانع من اعتبار معنى عام يجمعها جميعاً** »[2]. فالانفصال يتضمن معنى إنزال الغيث وإنبات الزرع وكذلك معنى الإنارة بعد الظلمة، مع إضافة معنى جعل السماوات سبعا والأرضين كذلك؛ لكن، إنْ بيّن المفسرون الحال التي آلت إليها السماوات والأرض بعد الفتق، فإننا لا نلمح لهم تعمقا في بيان الحال التي كانتا عليها حين الرتق، على عكس ما يذهب إليه أنصار الإعجاز العلمي من أقوال استقوها من النظريات التي عدّوها حقائق.

وبما أن موضوع هاته الآية هو مبتدأ خلق السماوات والأرض، ونظرا لتعدد الأقوال التفسيرية التي أدلى بها المفسرون، فلا شك أن ترجمتها إلى الفرنسية ستفرز مقابلات متباينة، تنبع كل منها من خلفيات كل مترجم وأهدافه.

---

[1] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، 2001م ،بيروت، ج9، ص61.

[2] تفسير الطاهر بن عاشور ، الأنبياء/30.

- Les cieux et la terre étaient fermés, de sorte que nous les avons séparés. Et avec l'eau Nous avons fait tout ce qui vit. (Gilles Vallois).
- Les cieux et la terre étaient bel et bien cousus? Ensuite Nous les avons dégagés tous deux, et Nous avons désigné de l'eau tout être vivant. (Hamidullah).
- Les cieux et la terre étaient formés d'une masse compacte? Ensuite Nous les avons séparés et fait de l'eau toute chose vivante. (Boureima)
- Les cieux et la terre étaient soudés les uns à l'autre, que Nous les avons dissociés (litt.: fendu) et que de l'au, Nous avons fait toute chose vivante? (Penot)
- Les cieux et la terre formaient à l'origine une masse unique, et que Nous les avons par la suite séparés? Et qu'à partir de l'eau Nous avons créé toute matière vivante? (Oueld Bah).
- Les cieux et la terre étaient un chaos, et que Nous les avons séparés et que, de l'eau, Nous avons fait toute chose vivante? (Blachère)
- Les ciels et la terre étaient soudés et nous les avons séparés. Avec de l'eau, nous avons créé tous les vivants.(Chouraqui)
- Les cieux et la terre formaient une masse compacte. Nous les avons ensuite séparés et nous avons créé, à partir de l'eau, toute chose vivante.(Masson)
- les Cieux et la terre étaient soudés tous deux, et que nous les Séparâmes, et fîmes de l'eau tout ce qui est vivant? (Z. Abdelaaziz)
- Les cieux étaient continus avec la terre, et que Nous les avons séparés, et qu'à partir de l'eau Nous avons constitué toute chose vivante? (Berque)
- Les cieux et la terre étaient chaos et que nous les avons séparés et avons formé toute chose vivante à partir de l'eau. (Grosjean)
- les cieux et la terre étaient fermés et Nous les avons ouverts et avons créé toute chose vivante [à partir] de l'eau ? (Fakhri)
- Les cieux et la terre fusionnaient et que Nous les avons séparés ? Et Nous avons fait vivre toute chose inerte de l'eau ainsi obtenue.(Chebel)
- les Cieux et la Terre formaient à l'origine une masse compacte que Nous avons ensuite disloquée, et que Nous avons tiré toute matière vivante de l'eau ? (Chiadmi)
- Les cieux et la terre formaient une masse compacte ? Nous les avons alors séparés et Nous avons produit à partir de l'eau toute chose vivante.(Michon)
- Les cieux et la terre forment une masse compacte, et que nous les avons séparés, et qu'au moyen de l'eau nous donnons la vie à toutes choses ? (Kazimirski).

فمحمد علي وناقل ترجمته إلى الفرنسية، عبر عن الرتق بالانغلاق، وعن الفتق بالانفصال، وإن كان الانغلاق قد يتقاطع مع الرتق، لكن لا واحدا من أقوال المفسرين ذكرت هذا المعنى، ولا هذا المعنى ينسجم مع المعاني اللغوية للرتق، ولكن ربما نزعة محمد علي التصوفية، التي تعتمد التأويل الإشاري للنصوص، هي التي جعلته يختار لفظة fermés مقابلا للرتق، وهذا ما يظهر من تعليقه على مدلول الرتق، إذ يقول: « **لعل الآية تلمح، بوصف السماوات والأرض بلفظ الرتق، إلى انقطاع الوحي الإلاهي خلال الفترة، وبلفظ الفتق/الفتح إلى استئناف الوحي من السماء**»[1]. وهذا من التفسير الإشاري الذي يتبناه محمد علي كثيرا، لكونه على معتقد الطائفة الأحمدية القاديانية. لكن ما يجعل ترجمته غير منسجمة لغويا ، هو كون الفتق والرتق لفظتين منسجمتين دلاليا لا في القرآن فقط، بل حتى في اللغة العربية، من حيث كونُ إحداهما تستلزم الأخرى، على عكس لفظتي fermer وséparer. فضلا عن ذلك، فإن القرآن الكريم لما يتكلم عن الوحي، يستعمل أسلوبا مباشرا لا إشاريا ولا إيحائيا. فتبين من ذلك، أن آية الأنبياء خاصةٌ بوصف خلق السماوات والأرض.

ونجد لدى مترجمين فرنسيين، بلاشير وغروجان، تأثرا جليا برواية الكتاب المقدس عن بداية الخلق؛ فقد ترجما رتقا إلى chaos، وهاته الكلمة مدلولها الفوضى، سواء في المعاجم اللغوية الفرنسية، أو حتى المعاجم المتخصصة، إذ يسند لها قاموس روبير ثلاثة معاني، معنى ثيولوجي«**الفراغ أو الخراب الذي كان قبل الخلق**» ومعنى مجازيا «**اضطراب، فوضى عارمة**»، ومعنى من علم الفيزياء «**فوضى الجزيئات أي التوزع العشوائي لجزيئات غاز ما**»[2]. أما جميل

[1] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE, p. 632.
[2] Le Petit Robert: chaos.

صليبا فيورد التعريف الاصطلاحي لكلمة chaos فيقول هو «**العماء هو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتقدم على وجود العالم. مثال ذلك: قوله في الاصحاح الأول من (التكوين): "كانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الأرض ظلمة". والعماء أيضا حالة الفوضى والاضطراب التي تكون عليها عناصر الوجود، قبل أن تتناولها يد "الصانع"** »[1]. ليس غريبا أن يظهر تأثير عقيدة مترجم في خياراته، وليس هذا محصورا على غير المسلمين، بل حتى محمد على وهو المسلم القادياني، سبق ورأينا تأثر ترجمته بمعتقد طائفته، لكن العجيب فعلا أن لا يتوانى مترجم في رص معان لا انسجام بينها. لا ريب أنّ المعنى الذي يريده بلاشير وغروجان لكلمة chaos هو المعنى الذي ورد في رواية الكتاب المقدس عن بداية الخلق. لقد انتقد موريس بوكاي رواية الكتاب المقدس لبداية الخلق، فاستنتج أن مجموعة نسخ الكتاب المقدس تتناقض في كثير من الجزئيات، فضلا عن تناقض جزئيات الرواية الواحدة في النسخة الواحدة، فضلا عن كونها مناقضة لمنطق تسلسل خلق الكون تماما[2]. بل إن العبارة نفسها التي صاغها كل من بلاشير وغروجان تحمل في طياتها تناقضا فاضحا، يؤكده اللاإنسجام التام بين لفظتي chaos و séparer. فالقرآن لما يصف الخلق يذكر تدرجا في الخلق، ويشير إلى نظام مضبوط تحقق وفقه خلق السماوات والأرض وما بينهما.

نكاد نلمح شبه إجماع بين ترجمات كثيرة على ترجمة كانتا رتقا إلى عبارة formaient une masse compacte ، وهذه العبارة الفرنسية تكاد تؤدي المدلولات اللغوية للعبارة القرآنية وفق ما ورد في التفاسير المشار إليها.

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 103/2، مدخل عماء/.chaos

[2] ينظر: موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص ص 43- 49.

اختار كل من بوريمة وشوراكي وزينب عبد العزيز لفظ souder مقابلا لرتق، وهو من حيث الدلالة أقل دقة على معنى رتق، فهو يدل لغة، وفق قاموس روبير، على معنى الجمع والضم بالستعمال مادة منصهرة، وهذا ما لا تدل عليه لفظة رتق في سياقها القرآني، وهو أيضا من الأفعال التي تنسب للبشر غالبا لا للخالق. والملاحظة ذاتها تنطبق على اختيار حميدالله، فلفظ coudre خاط، يوحي باستعمال شيء يجمع بين قطع، وهذا المعنى غير مناسب للسياق القرآني أيضا. أما فخري ومحمد على فاختارا تفسيرا إشاريا ظهر من خلال المقابل الذي استعملاه وهو fermer، فليتهما بينا كيف كانت السماوات والأرض مغلقة؟

أما جاك بيرك فقد انفرد على عادته بأسلوبه الأدبي التصويري، فترجم رتقا إلى جملة فعلية Les cieux étaient continus avec la terre، لكن قاموس روبير، يعطي هذه اللفظة معنى الاستمرار، وإن كان الاستمرار فيه معنى الاتصال، إلا أن مدلوله للقارئ الفرنسي قد يبقى غامضا نوعا ما. وحتى ترجمة شيبل لا تسلم من الغموض، فالفعل fusionner يستعمل إما لازما، فيدل على معنى دمج أو وحد أشياء، وإما متعديا بحرف ربط avec ، ولكن الصياغة التي انتقاها شيبل تنسب الفعل إلى السماوات والأرض على خلاف التعبير القرآني، فتبقى ترجمته دون الدقة المطلوبة.

بينما تترجم جل الترجمات ففتقناهما باستعمال الفعل séparer وهو مقابل لغوي يؤدي المعنى الأصلي لكلمة فتق، ولم ينفرد إلا حميدالله فاختار dégager، لكن وفق قاموس روبير فهذا الفعل يعني إما: حرر، قذف أو عزل، وربما راعى حميد الله هذا المعنى الأخير، إلا أنه يبعد أن يكون مرادفا قويا للفعل العربي فتق، فضلا عن كون هذا الفعل الفرنسي لا ينسجم دلاليا مع الفعل coudre الذي اختاره حميد الله للمصدر الرتق. كما أنه لا يمكن التوافق مع حميد الله في

إضافته العدد tous deux في ترجمته، لأنه يرتكب خطأ جسيما، لا لكون الآية لا تحدد العدد فحسب، بل حتى الصياغة الفرنسية les cieux et la terre، لا تنسجم مع الإضافة tous deux، والإضافة نفسها نجدها في ترجمة زينب عبد العزيز؛ فالقارئ الفرنسي قد يتنبه لهذا التناقض، لكون القرآن قد صرح بعدد السماوات في آيات كثيرة، بل وحتى عدد الأرضين في سورة الطلاق. أما بينو فقد مال إلى استعمال الفعل disloquer، وهو يعني حرفيا الفصل بشدة، ولو كان بناء السماوات وخلقها يوصفان بالشدة والقوة، إلا أن الله عز وجل ما كان يعجزه شيء حتى يضطره إلى فعل يوصف بالعنف أو بالشدة، بل لقد بيّن في سورة ق:﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق : 38]. ولو دققنا معنى disloquer لترجمناه إلى العربية رض العظام أي حركها عن مفاصلها، وبذلك تكون نسبة معناه إلى الخالق غير لائقة، حتى ولو قرأناه بمعنى انفصل، فهنا تصير أيضا نسبة الفعل إلى المخلوق لا إلى الخالق. أما شيادمي فقد اختار لفظا مقبولا لحد ما وهو dissocier، الذي يكاد ينافس لفظ séparer في مستوى دقته ومعادلته للفعل فتق.

و- الدخان:

آية الأنبياء هاته تتكلم عن مبتدأ خلق السماوات والأرض، وهي بذلك تتقاطع مع آيات افتتحت بها سورة فصلت، وآيات أخر في سورة النازعات. تنفرد آيات سورة فصلت بكونها تفصل مراحل خلق السماوات والأرض وترتيبها، بينما آيات النازعات فتكلم بتفصيل أكثر. لكن آيات فصلت تتكلم أولا عن خلق الأرض، ثم تصف السماء أنها كانت دخانا، ثم أمرهما الله عز وجل بالإتيان. يقول عز وجل: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا

طَائِعِينَ﴾ [فصلت : 11]. ونجد من المفسرين من يربط وصف السماء بالدخان بوصف السماوات والأرض بالرتق[1]، ومما يدعم هذا التفسير هو قوله في الآية التي تليها ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت : 12]. أما كلمة دخان فقد فسرت ببخار الماء[2]، وقد يستقيم هذا التفسير إذا عدنا إلى آية الأنبياء التي يقول تعالى في خاتمتها: ﴿...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء : 30]، بل قد جاء في تاج العروس «بُخَارُ الماءِ يَرْتفعُ منه كالدُّخان»[3] .ولكن لا نجد أيا من المترجمين من يربط بين هذه الآيات، ذلك لأن موضوعها واحد، ويبين بعضها بعضا.

أما كلمة دخان فترجمت على النحو التالي:

- Vapeur (Gilles Valois)
- Une fumée (Hamidullah/ Boureima, Penot/ Blachère/ Chouraqui/Masson/ Z. Abdelaaziz/ Berque/ Grosjean/ Fakhri/ Michon)
- La forme de fumée(Chebel)
- Amas de fumée (Kazimirski)
- Une masse nébuleuse (Ould Bah/Chiadmi)

انفرد جيل فالوا بترجمة دخان إلى بخار، ولعله يربط مدلول الكلمة بمدلول آية الأنبياء. بينما عمِد أغلب المترجمين إلى الترجمة اللفظية فاختاروا اللفظ الفرنسي fumée مقابلا للفظ العربي دخان، وهنا نتذكر ما قاله الشاطبي، أن اللغات قد تتفق من حيث الدلالة الأصلية للكلمات، لكنها تختلف من حيث

[1] ينظر: تفسير ابن أبي زمنين: فصلت/11، وتفسير مكي: فصلت/11
[2] ينظر: تفسير البغوي: فصلت/11، تفسير الزمخشري: فصلت/11، تفسير الخازن: فصلت/11.
3 الزبيدي، تاج العروس ، 61/6.

دلالاتها الثانوية[1]، فلئن كان اللغويون والمفسرون العرب يجمعون بين دلالتي دخان وبخار؛ فالقاموس الفرنسي Le Petit Robert يبرز فروقا بين اللفظتين الفرنسيتينfumée و vapeur: فالأولى هي «**خليط كثيف ذو ألوان متغيرة من مواد غازية ذات حبيبات صلبة متناهية في الصغر، ينفصل من أجسام في حالة احتراق أو درجة حرارتها جد مرتفعة**»[2]؛ أما الثانية فهي«**ركام يُرى، متكتل أو على شكل خطوط تميل إلى البياض، تشكله قطرات ماء متكثف جد دقيقة وجد خفيفة**»[3]. فاستنادا إلى شرح معنى الكلمتين فدخان بالفرنسية مخصوص بالمواد، أما البخار فخاص بالماء فقط، وإن كان الدخان والبخار يشتركان في شكلهما الظاهر، إلا أنهما يختلفان من حيث مكوناتهما، وربما اجتمع مدلولهما في كلمة nébuleuse، لكونها تدل على «**كل جرم سماوي حدوده غير واضحة، أو ركام من المواد قليلة الكثافة وأشكالها غير منضبطة**»[4]. وقد أشار محمد علي معلقا على الآية بقوله «**كانت السماء في أول أمرها دخانا، أو بخارا أو مادة غازية**»[5]. وهذا ما يجعل الترجمات الثلاث مقبولة لوجود ما يبررها بمراعاة مدلول الكلمتين دخان وغبار في اللغتين العربية والفرنسية.

2. ترتيب مراحل خلق السماوات:

لم تذكر سورة فصلت المادة التي خلقت منهاالسماوات والأرض فحسب، بل وصفت مراحل الخلق وترتيبه، على نحو يتداخل مع آيات في سورة النازعات، وقد يثير سوء فهم لقارئ غير عربي أو غير مسلم، لا سيما في الآية التالية:

[1] الشاطبي، الموافقات ،2/ 105-107.

[2] Le Petit Robert: Fumée.

[3] Ibid,. : Vapeur.

[4] Ibid,. : nébuleuse.

[5] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE, p .908.

﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت : 12]

كان الظن أن لا تثير ترجمة هذه الآية أيا من المشكلات، سوى مشكلة عدد الأيام التي تم فيها خلق السماوات والأرض، وبالفعل، لم يجد المترجمون صعوبة في نقل دلالات الكلمات، بل وجدنا محمد شيادمي ربط هذه الآية بالتي سبقتها، ليعبر عن معنى خلق السماوات من الدخان الكوني، ولعله في ذلك متأثر بأنصار الإعجاز العلمي.

أما بلاشير فلقد أثار في تعليق له[1] شبهة تناقض ترتيب خلق السماوات والأرض كما يصفه القرآن، فقد زعم أن المسلمين ليسوا متفقين بشأن ترتيب خلق السماوات والأرض، مدعيا وجود تناقض بين آيات سورة فصلت وآيات سورة النازعات، وليته سمى لنا هؤلاء المسلمين الذي اختلفوا في فهم قرآنهم، وليته أيضا اكتفى بهذه الشبهة الواهية، بل أضاف أخرى، مفادها أنه أولا يزعم أن القرآن يقول أن الخلق تم في ثمانية أيام، طبعا كما شُبه له هو من فهمه لآيات فصلت، وراح ثانيا يدعي أن الكثير من المفسرين المسلمين يحاولون إثبات تطابق رواية القرآن عن الخلق، التي استنبطها هو، مع رواية الكتاب المقدس التي تقول أن الخلق تم في ستة أيام.

أما شبهته الأولى ففندها المفسرون الأوائل، حتى قبل ظهور من ينادي بها، فقال المفسرون الأوئل أن قوله "في أربعة أيام« **يضم اليومين الأولين لخلق**

[1] Régis, BLACHERE (1949-50), le Coran, Maisonneuve & Larose, Paris, p 506.

الأرض»[1]. بينما شبهته الثانية فليته سمى لنا من المفسرين القائلين بالثمانية أيام واحدا منهم لنتأكد صحة ادعاءه. أما كون الرواية القرآنية تتوافق مع رواية الكتاب المقدس فهذه مكابرة منه، قد كفانا مؤنة التقميش عن نوافيها الطبيب الفرنسي موريس بوكاي.

أما تشكيكه في تناقض حديث القرآن عن ترتيب خلق السماوات والأرض، فهذا دليل منه على عدم فقهه لعربية القرآن، فالقرآن مرة يُجْمل ومرة يفصِّل، ومرة يتكلم عن ابتداء الخلق، ومرة يتكلم عن إتمام الخلق، فقد قال ابن عطية في تفسيره لقوله تعالى في سورة النازعات "والأرض بعد ذلك دحاها" «**متوجه على أن الله تعالى خلق الأرض ولم يدحها ، ثم استوى إلى السماء وهي دخان فخلقها وبناها، ثم دحا الأرض بعد ذلك**»[2] ، ولقد فصل في هذه المسألة عيد ورداني في كتابه "قصة الخلق من العرش إلى الفرش" بما لا يترك مجالا لأدنى شبهة. ومحصل ذلك أن الله خلق الأرض أولا، ثم السماء ثانيا، ثم استكمل خلق الأرض بتذليلها لحياة الإنسان وتسخير ما يلزم ذلك.

3. هيئة السماوات:

تتكلم الآيات السابقة عن خلق السماوات، وفي القرآن آيات أخرى تصف السماوات بعد خلقها، عددا وهيئة وما يحدث فيها:

أ- السماوات طباقا:

﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [الملك : 3]

[1] تفسير الطبري، فصلت/12

[2] تفسيرابن عطية: النازعات/30.

يقول الطبري : «**طبقا فوق طبق ، بعضها فوق بعض**»[1]، أي كل سماء فوق سماء، وذكر الثعلبي: « **أطبقت الشيء إذا وضعت بعضه فوق بعض**»[2]، أما ابن عاشور فقد أضاف لطباقا معنى التماثل فقال «**أنها مرتفع بعضها فوق بعض في الفضاء السحيق ، أو المعنى : أنها متماثلة في بعض الصفات[...]فإن نفي التفاوت يحقق معنى التطابق ، أي التماثل**»[3]. وقد جاء في معاجم اللغة ما يوضح المعنى أكثر. ويورد ابن سيده تفصيلا أكثر فيذكر «**طابقه مطابقة ، وطباقاً . وتطابق شيئان : تساويا . وطابق بين قميصين : لبس أحدهما على الآخر . والسموات الطباق : سميت بذلك لمطابقة بعضها بعضا . وقيل : لأن بعضها مطبق على بعض . وقيل : الطباق ، مصدر طوبقت طباقا . والطبق : الجماعة من الناس يعدلون جماعة مثلهم**»[4]. فتبيّن بذلك أن المعنى المقصود هو كون كل سماء فوق سماء إلى السابعة، وأن السماوات متماثلة، وقد بين الحديث هذا التماثل من حيث سمك كل سماء والمسافة الفاصلة بين كل اثنتين[5]. ونجد من المعاصرين من استنبط للتطابق معنى آخر له ما يدعمه، يقول علي الطنطاوي واصفا السماء أنها كرة: «**ولهذه الكرة سمك، الله أعلم بمقداره، قال تعالى: {رفع سمكها فسواها} وهي في فضاء لعله مثل هذا الفضاء أو أصغر أو أكبر، وحوله كرة أخرى لها سمك هي السماء الثانية ثم فضاء ثم كرة ... وهكذا إلى السماء السابعة، وبغير هذه الصورة لا تكون السموات طباقًا، لا**

---

[1] تفسير الطبري: الملك/3.
[2] تفسير الثعلبي: الملك/3.
[3] تفسير الطاهر بن عاشور: الملك/3
4 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، 2000م، بيروت، 292/6.
[5] وردت أحاديث ذكر فيها ارتفاع ما بين السماء والأرض وما بين كل سماءين وسمك كل سماء، لكن اختلف علماء الحديث في الحكم عليها، لكن يشار إليها هنا من باب تأييد الفكرة لا من باب تأسيسها، ينظر مثلا: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي: مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط 3، 1405ه – 1985م، المكتب الإسلامي – بيروت، ج3، ص 246.

تكون طباقًا إلا إن انطبقت كلُّ نقطة فيها على التي تقابلها من الأخرى»[1]، وهذا المعنى يُستفاد حين نقرآ الآية وبين أعيننا فكرة كروية الأرض والسماء، فيصير التطابق يعني أيضا التناظر .فكيف نقلت جملة هذه المعاني إلى الفرنسية؟

- Qui a créé les sept cieux semblables. Tu ne vois aucune incongruité dans la création du bienfaiteur.(Gilles Valois).
- Celui qui a créé les sept cieux, posés les uns sur les autres, sans que tu voies de failles en la création du Très Miséricordieux. (Hamidullah).
- Celui qui a créé les sept cieux superposés sans que tu voies de disproportion en la création du Très Miséricordieux.(Bourima).
- Qui a créé les sept cieux en strates superposés; tu ne verras pas de dysharmonie (ou disproportion) dans l'œuvre du Miséricordieux.(Penot).
- C'est lui qui a créé sept cieux superposés. Tu ne verras aucune disproportion dans la perfection de l'œuvre d'Allah. (Ould Bah).
- Qui a créé les sept cieux superposés. Tu ne vois en la création du Bienfaiteur, nulle inégalité.(Blachère)
- Il a créé, Lui, les sept ciels superposés. Tu ne verras dans la création du Matriciant aucune brèche.(Chouraqui).
- Bénit soit celui qui a créé sept cieux superposés, sans que tu voies de faille dans la création du Miséricordieux. (Masson)
- Celui qui a créé sept cieux superposés: tu ne saurais voir en la création du Miséricordieux nulle discordance. (Z. Abdelaaziz).
- Lui a créé sept cieux par niveaux: tu ne saurais percevoir de discordance dans création du Tout miséricordieux. (Berque)
- Il a créé les sept cieux superposés. Tu ne vois pas de failles dans création du Miséricordieux. (Grosjean).
- qui a créé sept cieux l'un en haut de l'autre. Tu ne vois en ce que le [DIEU] Miséricordieux n'a créé aucune discordance (incompatibilité). (Fakhri).
- Celui qui a créé sept cieux et qui les a disposés les uns sur les autres. Tu ne verras dans la création du Très-Miséricordieux aucune imperfection.(Chebel).
- qui a créé sept Cieux superposés, sans qu'on puisse déceler dans l'œuvre du Tout-Clément aucune faille.(Chiadmi).
- Celui qui a créé sept cieux bien ordonnés. Tu ne vois dans la création du Miséricordieux aucune faille.(Michon)
- Il a formé les sept cieux élevés les uns au-dessus des autres. Tu ne trouveras aucune imperfection dans la création du Miséricordieux.(Kazimirski)

[1] علي الطنطاوي، فصول في الثقافة والأدب، دار المنارة، ط1، 2007م، ص 126.

يُلاحظ أن أكثر المترجمين ترجموا لفظ طباق إلىsuperposés ، وإن كان هذا اللفظ يؤدي معنى كون كل سماء فوق سماء، فإنه لا يشير إلى معنى التماثل والتجانس، وقد تفطن محمد علي إلى تعدد دلالات هذا اللفظ فأشار إليها في تعليق قائلا «**يقال أن شيئا ما هو طبق أو طباق شيء أي أنه يعادله أو يماثله أو يشابهه**»[1]. ولقد حاول بعض المترجمين تدارك هذا المعنى في ترجمة كلمة تفاوت. التي شرحها أكثر المفسرين بالاختلاف والاعوجاج والتناقض والاضطراب[2]، وهو المعنى الذي يُفهم من الآيات: "فسواهن سبع سماوات"، وقوله "والسماء وما بناها"، وقوله "والسماء ذات الحبك".

أما الصياغات الأخرى للفظ طباقا فقد تباينت من حيث اللفظ المستعمل أو ما حاول المترجمون إضافته لتبيين المعنى المراد، فحميدالله اختار posés les uns sur les autres ، وهنا نسأله عن السماء الدنيا على أي سماء وضعت، وإن كان لفظ وضع يشير إلى الارتفاع والتماثل بين السماوات. أما بينو فقد أضاف en strates، ليدلل على كون كل سماء فوق أخرى، لكن صياغته تشير أيضا إلى كون كل سماء مكونة من طبقات وهذا غير مراد في الوصف القرآني. والمؤاخذة نفسها تصلح على ترجمة بيركpar niveaux . بينما لجأ فخري، وكازيميرسكي، وشيبل بمستوى أقل، إلى ترجمة شارحة نقلت هي الأخرى جزءا من المعنى لا غير، وهو معنى الفوقية. بينما انفرد ميشون بعبارة ، bien ordonnés وإن كان معناها شاملا لمعنى الإتقان وإحكام البناء، فليست في

[1] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE, p1080.
[2] ينظر: تفسيرالطبري، تفسير الماوردي، تفسير الواحدي، تفسير البغوي: الملك/3.

مستوى الغنى الدلالي لكلمة طباقا، فضلا عن أن تشير إلى الاستنباط الذي أفاده علي الطنطاوي.

ولتدارك مستوى الضياع في ترجمة طباقا، حاول المترجمون انتقاء ترجمة لكلمة تفاوت تُصلح الترجمة ما أمكن، فاختار محمد علي لفظة incongruité وهي أقرب إلى التنافر والشذوذ من معنى التفاوت، أما أكثر الألفاظ استعمالا فهي discordance/ disproportion/ dysharmonie/inégalité، وهي تكاد تكون مترادفة بينها، وكلها استعمل في عبارة منفية لتأكيد معنى التجانس بين السماوات السبع وهو أحد معاني كلمة طباقا. اقترح كل من شيبل وكازيميرسكي imperfection مقابلا لتفاوت، لكنها لا تؤدي معاني اللفظ العربي، أما شوراكي فقد انفرد بلفظ brèche الذي يعني فتحة أو ثقبا في جدار، وحتى استعمالاته المجازية تعني خسارة، فهو بذلك لا يتناسب أصلا مع السياق القرآني.

تكرر وصف السموات كونهن طباقا مرة ثانية في سورة نوح مع إضافة فكرة كون الشمس والقمر فيهن، فيقول تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح : 15-16]

وهنا يبدو من اللائق أن نقرن بين ترجمتي الكلمة طباقا في السورتين لنتبين سبيل تصرف المترجمين مع تكرر اللفظ الواحد بمعناه، ولنتأكد مدى التزام المترجمين باختيار اللفظ نفسه حيث ورد من عدمه. لى أن نقتصر على ذكر الترجمة كما وردت في سورة حين نلحظ تغيرا في الألفاظ أو في الصياغة.

- Sept cieux semblables. Et y a fait de la lune une lumière, et du soleil une lampe? (Mohammed Ali).

- posés les uns sur les autres, et y a désigné la lune comme lumière et désigné le soleil comme lampe? (Hamidullah).
- sept cieux superposés et y a fait de la lune une lumière, et du soleil une lampe (Boureima).
- Qui a créé les sept cieux en strates superposés; en y plaçant la lune en guise de lumière et faisant su soleil un flambeau.(Penot).
- sept cieux superposés. Avec la lune comme lumière et le soleil comme flambeau? (Ould Bah).
- sept cieux superposés. Placé parmi eux la lune [comme] une clarté et placé le soleil [comme] un luminaire .(Blachère)
- sept ciels superposés ? Il y met la lune, une lumière, et le soleil, un luminaire.(Chouraqui).
- sept cieux superposés, il y a placé la lune comme lumière; il y a placé le soleil comme une lampe. (Masson)
- sept cieux superposés. Et qu'il y fit la lune une lumière, et le soleil un flambeau? (Z. Abdelaaziz).
- Lui a créé sept cieux **par <u>niveaux</u>**/par <u>couches</u>. Etabli en eux comme lumière la lune, et comme flambeau le soleil? (Berque)
- sept cieux superposés. Et y a mis la lune comme une clarté et le soleil comme une lampe?(Grosjean).
- a créé sept cieux **l'un en haut de l'autre**/ sept cieux l'un au-dessus de l'autre [et en parfaite concordance] , et y a mis la lune comme une clarté et le soleil comme une lampe (Fakhri).
- Celui qui a créé sept cieux et qui les **a disposés les uns sur les autres**./ a créé sept cieux superposés ? Et comment Il a fait de la lune une lumière et a doté le soleil de sa puissance incandescente ? (Chebel).
- Cieux superposés, Comment Il y a placé la Lune comme une clarté et le
- Soleil comme un luminaire ?.(Chiadmi).
- Celui qui a créé sept cieux **bien ordonnés**/ superposés. Il y a placé la lune comme une lumière ; Il y a placé le soleil comme une lampe. (Michon)
- Il a formé les sept cieux **élevés les uns au-dessus des autres**/ les sept cieux, disposés par couches, s'enveloppant les unes des autres. Il y établit la lune pour servir de lumière, et il y a placé le soleil comme un flambeau. (Kazimirski).

يظهر التغير جليا في ترجمات كل من بيرك وفخري وشيبل وميشون وكازيميرسكي. أما المترجمون الآخرون فقد التزموا الترجمة ذاتها. وكم كان مجديا لو برر المترجمون تغييراتهم، فلو بين كل واحد سبب ذلك لربما اطمأن الدارس إلى كونهم راعوا الثراء الدلالي لكلمة طباقا، فحاولوا في ترجمة سورة

نوح تدارك المعاني الضائعة في ترجمة المقطع ذاته في سورة الملك. وبما أنه لا يمكن تصور تغاير في المدلول للفظة طباقا في السورتين، فإن تغير الترجمة ليس اختيارا مبررا.

فضلا عن ذلك، فإن الخيارات الثانية للمترجمين ليست أحسن من الأولى، فبيرك لم يزد على تغير niveaux بكلمة couches، وما قيل عن الأولى ينطبق على الثانية. أما ترجمة فخري فتغير فيها الحرف الدال على العلو، وبإضافة et] en parfaite concordance[التي أضافت معنى إنسجام أو تطابق تام لا غير. بينما شيبل وميشون فيبدوا أنهما اقتنعا بالترجمة الشائعة فانضما إلى قائمة المترجمين الذين اختاروا لفظ superposés. لكن التغير الذي يلفت الانتباه أكثر، هو الذي أتى به كازيميرسكي، فصارت ترجمته للمقطع أكثر ألفاظا، فلربما لم يقتنع بمحاولته الأولى، فلجأ إلى ترجمة شارحة مطولة، وكأنه شعر بالثقل الدلالي للمقطع، فحاول في المرة الثانية إدراج معنى كون كل سماء فوق الأخرى، والسماء الأعلى تحوي التي تحتها، مع ذلك تحاشى جملة المعاني الأخرى، لكن محاولته تبيّن أنّ ترجمة لفظ قرآني واحد قد تستدعي إدراج أكثر من ثلاث جمل بالفرنسية.

أما الآية التالية، فما قد يثير فيها إشكالا هو شبه الجملة من الجار والمجرور "فيهن"، إذ يتبادر من ظاهر النص أنّ مرجع الضمير هو السماوات السبع، فيصير المعنى أن الشمس والقمر في السماوات السبع كلها. لكن من المفسرين من رجح كون الشمس والقمر في السماء الدنيا. فالثعلبي مثلا قال « **يعني في السماء الدنيا . وهذا جائز في كلام العرب ، كما يقال : أتيت بني تميم وأتاني**

بعضهم ، ويقول : فلان متوار في دور بني فلان ، وإنّما هو في دار واحدة»[1]، وذكر القول ذاته الطبري عن أهل اللغة، وأيده ابن عطية، وابن عاشور[2]. بل إن في سورة الفرقان آية تؤيد هذا المعنى، وهي قوله تعالى﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان : 61].

تردد استعمال الصيغة الظرفية الفرنسية y في جل الترجمات، وتبين أنّ هذه الصياغة لا تشير إلا إلى مجموع السماوات، فهي وإن كانت معادلة لشبه الجملة "فيهن"، إلا أنها أقل دقة منها. فضلا عن ذلك، لا نجد لأي من المترجمين أدنى تعليق على مدلول الآية ولا على ترجمتها. إذ مثل هذه الآيات تحتاج مزيد بيان كما فعل المفسرون.

لكن، يُلمح لدى المترجمين محاولة إبداع صياغة مغايرة، تجعل القارئ يستشعر أن الشمس والقمر ليسا في السماوات السبع، بل في واحدة فحسب. فعمد كل من شيبل وفخري الإشارة إلى المكان، ربما لكونهما استشعرا أنّ الإشارة إلى المكان قد يثير استغراب القارئ، أو على الأقل يُسبب سوء فهم للمقطع، لكن حبذا لو علقا ليبررا صنيعهما هذا. أما بيرك فلجأ إلى تعبير معادل فاستعمل en eux، وهو تعبير أحسن من استعمال الصيغة الظرفية y، لإمكان إشارته إلى جزء المرجع. مع ذلك، فيبدو أن ترجمة بلاشير هي الأكثر دقة، لكون الرابط المستعمل parmi يشير إلى الانتماء المكاني طبعا في هذا السياق، أي كون الشمس والقمر ينتميان إلى السماوات وليسا في كل السماوات.

[1] تفسير الثعلبي: نوح/16.
[2] تفسير الطبري؛ تفسير ابن عطية؛ تفسير الطاهر بن عاشور: نوح/16.

ب- مسك السماوات:

يقول تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر : 41].

هذه من الآيات التي يلاحظ لدى المفسرين إحجام عن التعمق في تفسير لفظ يمسك وكيفيته، وهذا له ما يبرره، لكونه متعلقا بفعل من أفعال الله عز وجل. ومجمل ما فسرت به هو كون المراد من المسك المنع، وكذلك الإشارة إلى ما يستلزم من معنى مسكها، وهو نفي حركتها. أما الثعلبي فينقل أثرا عن الصحابي ابن مسعود يقول فيه : «**إن السماوات لاتدور ، ولو كانت تدور لكانت قد زالت**»[1]، وصرح ابن عطية بنفي الدوران فقال «**وكفى بها زوالاً أن تدور ، ولو دارت لكانت قد زالت**»[2]. لكن كليهما لم يذكرا الأرض، أما معنى زوالهما هو تحولهما من مكانهما وسقوط السماء على الأرض، على ما بينته آية سورة الحج﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحج : 65]. وربما نسبة الوقوع على الأرض للسماء هو الذي جعل المفسرين ينسبون الزوال في آية فاطر إلى السماوات. أما ابن كثير فقد فسر المسك قائلا: « **أخبر تعالى عن قدرته العظيمة التي بها تقوم السماء والأرض عن أمره ، وما جعل فيهما من القوة الماسكة لهما**»[3]، وهو في ذلك مستند إلى آيات من مثل قوله تعالـــــى ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ

[1] تفسير الثعلبي: فاطر/41
[2] تفسير ابن عطية: فاطر 41
[3] تفسير ابن كثير: فاطر/41.

السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ...﴾ [الروم : 25]. يمكن الخلوص، إذن، إلى أنّ معنى يمسك هو المنع، ومعنى تزول وقوع السماوات على الأرض. فلنر الآن كيف انتقلت هذه المعاني إلى الفرنسية.

- Il **retient** le ciel de **tomber** sur la terre./ Allah **retient** les cieux et la terre de crainte qu'ils se soient anéantis.(Mohammed Ali)
- C'est lui qui **retient** le ciel de **tomber** sur la terre/ dieu **retient** les cieux et la terre de s'éloigner.(Hamidullah)
- Il **retient** le ciel de **tomber** sur la terre/ Allah **retient** les cieux et la terre pour qu'ils ne s'affaissent.(Boureima)
- Il empêche le ciel de **chuter** en terre./Dieux certes maintient en équilibre les cieux et la terre de crainte qu'ils **s'effondrent**. (Penot)
- Il soutient le ciel, l'empêchant de **tomber** sur la terrre./Allah maintientl'équilibre des cieux des cieux et dela terre en les empêchant de **s'ffondrer**. Si jamais ils se disloquaient, nul ne saurait les rétablir en dehors de lui. (Ould Bah)
- Il **retient** le ciel de crainte qu'il ne **s'affaisse** sur la terre./Allah **retient** les cieux et la terre pour qu'ils ne s'affaissent point.(Blachère).
- Il soutient le ciel pour qu'il ne **s'écroule** pas sur la terre, sans permission./ Allah soutient les ciels et la terre pour qu'ils ne s'effondrent pas. (Chouraqui).
- Il **retient** le ciel pour l'empêcher de **tomber** sur la terre./Dieu maintient les cieux et la terre pour qu'il ne s'affaissent pas. (Masson)
- Il **retient** le ciel de **tomber** sur la terre./Allah **retient** les cieux et la terre qu'ils ne se disparaissent. (Z. Abdelaziz)
- / il **retient** le ciel de **tomber** sur la terre./ Dieu qui **retient** le ciel et la terre de se disloquer. (Berque)
- Il **retient** le ciel de **tomber** sur la terre./ Dieu **retient** de tomber les cieux et la terre. (Grosjean).
- Il **retient** le ciel [et les pierres] de **tomber** - sauf par Sa permission (par Sa volonté) - sur terre. DIEU maintient les cieux et la terre pour les empêcher de se disloquer [dévier, disparaître]. (Fakhri).
- n'eût été Son ordre, le ciel **tomberait** sur terre./ Allah tient fermement les cieux et la terre de façon à leur éviter l'affaissement. S'ils s'écroulaient, aucune autre puissance ne serait en mesure de les **retenir**. (Chebel).
- Il **retient** le ciel pour l'empêcher de **tomber**, sauf par Sa permission, sur la terre. Dieu maintient les Cieux et la Terre pour les empêcher de s'affaisser. (Chiadmi).

- Il maintient le ciel, l'empêchant de **tomber** sur la terre./ Dieu **retient** fermement les cieux et la terre afin qu'ils ne s'affaissent pas. (Michon)
- il soutient le ciel, afin qu'il ne **s'affaisse** pas sur la terre, sauf quand il le permettra. Dieu contient les cieux et la terre, afin qu'ils ne s'affaissent pas, s'ils s'affaissent, quel autre que lui saurait les soutenir ?(Kazimirski)

اختار أغلب المترجمين اللفظ retenir مقابلا للفعل يمسك في الآيتين، وهذا اللفظ الفرنسي يؤدي المعاني الأصلية للفعل مسك: (الحفاظ) ومعاني المنع أيضا، فتبينّ بذلك معادلته للفظ العربي، واكتفى بعض المترجمين بمعنى المنع باعتماد الفعل الفرنسي empêcher. بينما عدل بعضهم إلى ألفاظ أخرى تقترب قليلا من المعنى المقصود، خصوصا الفعلين maintenir, soutenir، إلا أنها قد تفرز معاني أخرى غير مقصودة في الآية الأولى . ولكن بعض المترجمين لم يحافظوا على المقابل ذاته في الآية الثانية، ولا نجد منهم تبريرا لذلك، إلا إذا افترضنا أنهم حاولوا التفريق بين كون الفعل مسك وقع في الآية الأولى على السماء فقط، وفي الآية الثانية على مجموع السماوات والأرض. ولقد انفرد ولد باه بترجمة شارحة بما معناه يحفظ توازن السماوات والأرض، وربما كان هذا المعنى مما قد يفهم باللزوم من مدلول الآية. لكن بمقابلة ترجمته للآيتين، يظهر أنه يميل كثيرا إلى تنويع صيغ الترجمة للمقاطع التي قد تؤدي معنى مشتركا، ولكن ما دام القرآن يكرراللفظ ذاته، فهذا يدل على مناسبة اللفظ حيث وضع ولا يشين الأسلوب القرآني تكراره، فضلا عن كون ترجمة زالتا إلى disloquaient ينحرف بالأسلوب القرآني إلى توظيف لفظ ذي معنى سلبي. ولقد نحا نحوه فخري في ترجمته، فأضاف لفظة les pierres إلى الآية الأولى ولا مبرر لها إطلاقا. بينما وضع في نسخته ثلاث ترجمات لكلمة تزولا ، se disloquer [dévier, disparaître]، فاللفظة الأولى جارى فيها ولد باه، أما الفعل disparaître

فقد يكون معادلا مناسبا، بينما اللفظ الثاني dévier فلا نستطيع تفهُّم مسوغ إدراجه في الترجمة، بل ربما كان مناقضا للمعنى الذي بينه المفسرون، فالمفسرون نفوا عن السماوات والأرض الحركة والدوران، أما الفعل dévier فيوحي أنهما تتحركان. استعمل كازيميرسكي مقابلين للفعل مسك، وهما : soutenir/contenir، فلئن كان soutenir مقبولا دلاليا، فالفعل الثاني غير لائق تماما لسياق الآية، إذ معنى الفعل مسك في الآيتين هو نفسه، ولا يمكن أن يكون الفعلان الذين اختارهما كازيميرسكي مترادفين على ما يقره قاموس روبير.

كما نلمح شبه إجماع على ترجمة الفعل وقع إلى معادله الحرفي tomber، أو أحد مرادفاته في الفرنسية: chuter, s'effondrer, s'ecrouler, s'affaisser.، لكن على تفاوت فيما بينها، فالفعل chuter، لا يناسب اللغة الفصحى، لكونه كلمة تستعمل عادة في لغة الاستعمال اليومي، وحتى حين تستعمل مجازا تعني انخفض لا غير. أما مرادفاته الأخرى فهي تضخم المعنى أكثر، وربما استشعر المترجمون فداحة وقوع السماء على الأرض من خلال معاني آيات أخرى تتكلم عن مآل السماء في أحداث النهاية، من مثل : انفطرت، كشطت، وغيرهما.

أما ما يتعلق بآية فاطر،فإن كلا من محمد علي وحميدالله قد اختار ترجمة مغايرة، فاعتمد الأول على لفظ anéantir مقابلا لزالتا، وهو معنى غير منسجم مع الشروحات التي أقرتها التفاسير، كما يُلمح فيه تضخيم للمعنى، لكونه يدل على التدمير لحد إزالة الشيء تماما، بينما تشير كثير من الآيات إلى إمكانية سقوط السماء، كلها أو جزء منها، على الأرض، بل ويخبرنا القرآن بتصور البشر له، في مثل قوله تعالى﴿ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا ...﴾ [الإسراء : 92].

والملاحظة عينها تنطبق على اختيار زينب عبد العزيز لفظ disparaitre، مع

ضرورة التنويه كون خيارها أفضل، لكونه يعادل الفعل العربي من حيث اللزوم، على عكس الفعل الذي اعتمده محمد علي فهو فعل متعد ولا يُنسب، في صياغته، إلى السماوات والأرض.

وإن كان اختيار محمد علي وزينب عبد العزيز له وجه اتصال بالمعنى الأصلي للمقطع، فإن خيار حميدالله يبقى خيارا مستغربا، إذ الفعل s'éloigner يدل حرفيا على التباعد، فليت المترجم برر خياره هذا ليتبين للقارئ مدلوله المراد في هذا السياق، أو على الأقل أورد قول مفسر ذهب إلى تفسير زالتا بالمعنى الذي نقله في ترجمته. إذ في التصور البشري أن سقوط السماء يكون على الأرض وهذا ليس فيه تباعد.

وتزداد غرابة القارئ مع ترجمة جاك بيرك، فقد استعمل المستشرق المستعرب لفظ se disloquer منسوبا إلى السماوات والأرض، وكأنه يريد أن يقول أنّ السماوات والأرض متصلتان بمفصل، وربما هذا ما يعنيه حقا لأنه ترجم آية الأنبياء إلى ما يؤكد ذلك، فقد عبر عن معنى رتقا على هذا النحو: Les cieux étaient continus avec la terre.

4. وصف تفصيلي لخلق السماء:

﴿ أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ [النازعات : 27-29-]

فسر الطبري هذه الآيات أنها خطاب من الله للمكذّبين بالبعث من قريش، القائلين: "أئِذَا كُنّا عِظاما نَخِرَةً قالُوا تِلكَ إذًا كَرّةٌ خاسِرَةٌ" وقال: «**معنى بَناها رَفَعها ، فجعلها للأرض سقفا**، وأضاف، **سوّى السماء فلا شيء أرفع من شيء ، ولا شيء أخفض من شيء ، ولكن جميعها مستوي الارتفاع**

والامتداد»[1]. ولعله اعتبر في ذلك المدلول اللغوي لسوى، فقد قال ابن فارس شارحا معنى سوّى «**السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين**»[2]. أما أغطش ليلها فجعل الطبري معناها **أظلم ليلها، وأخرج ضحاها أي ضوء نهارها،** ولم يوضح في تفسيره معنى السمك، سوى قوله أن السمك هو «**رفع بناءها بغير عمد**» [3]. بينما ابن عطية فسره بما يجنب الخلط بين ارتفاع السماء وسمك السماء فقال «**الارتفاع الذي بين سطح السماء الأسفل الذي يلينا وسطحها الأعلى الذي يلي ما فوقها**»[4]. أما الزمخشري فدقق معنى أخرج ضحاها فقال: «**وأبرز ضوء شمسها ، يدل عليه قوله تعالى : { والشمس وضحاها } [الشمس : 1] ، يريد وَضَوئَها**»[5]. فيصير المعنى الإجمالي للآيات : يا من كذبتم بالبعث لستم بأعظم ولا أكبر خلقا من خلق السماوات التي رفعها الله فوق الأرض سقفا لها، وجعل جرمها عظيما، وجعل بينها اعتدالا واستقامة، وأظلم ليلها وجعل شمسها تضيء نهارها. وعلى أساس هذا المعنى ستُقرأ الترجمات الفرنسية.

- Es-tu le plus fort dans la création ou dans le ciel? Il l'a fait. Il a élevé haut sa hauteur, et l'a rendu parfait. Et il a fait sa nuit noire et fait sortir sa lumière. (Mohammed ali)
- Etes-vous plus durs à créer? Ou le ciel qu'il a construit§ il a élevé bien sa voûte, puis l'a ordonné; et il en a assombri la nuit et fait jaillir le jour qui monte. (Hamidullah)
- Etes-vous plus durs à créer? Ou le ciel, qu'il a pourtant construit? Il a élevé haut sa voûte, puis l'a parfaitement ordonné. Il assombri sa nuit et fait luire son jour. (Boureima)

[1] تفسير الطبري: النازعات/ 27-29.
[2] أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر دار الجيل، 1420هـ - 1999م، بيروت – لبنان، 112/3.
[3] تفسير الطبري: النازعات/27-29.
[4] تفسير ابن عطية: النازعات/27-29.
[5] تفسير الزمخشري: النازعات/27-29.

- Seriez-vous plus difficiles à créer que le ciel qu'il a édifié? Il a élevé sa voûte et l'a harmonisé, il a rendu sa nuit noire et en a fait sortir la clarté matinale.(Penot)
- Etes-vous plus difficiles à créer que le ciel? Or Allah l'a édifié. Il a élevé sa voûte et organisé sa structure. Il a rendu ses nuits sombres et ses journées claires. (Ould Bah)
- Etes-vous plus ardus à créer ou bien le ciel qu'il a édifié? Il en a élevé la voûte et l'a établie harmonieusement, il en a assombri la nuit et fait surgir la clarté.(Blachère)
- Êtes-vous plus difficile à créer que le ciel ? Il l'a édifié. Élevant sa voûte harmonieuse. Il obscurcit sa nuit et fait naître son aube.(Chouraqui)
- Est-il plus difficile de vous créer que de construire le firmament? Dieu en a élevé la voûte; il l a établi harmonieusement; il a assombri la nuit et il lui a donné sa clarté. (Masson)
- Etes-vous plus difficiles à créer ou le Ciel? Il l'a construit. Il a élevé sa hauteur et il l'a parfait. Et il en a obscurci la nuit, et fit sortir la clarté de son jour. (Z. Abdelaziz)
- Et vous, étiez-vous plus difficiles à créer, ou bien le ciel qu'il a bâti? Il en éleva la hauteur, l'équilibra. Il en rendit la nuit plus noire en en faisant sortir le jour. (Berque).
- Est-ce plus ardu de vous créer ou de bâtir le ciel? Il en a haussé la voûte et l'a façonnée. Il y a assombri la nuit et en a fait jaillir la clarté. (Grosjean)
- Est-ce plus ardu de vous créer ou de bâtir le ciel ? [Dieu] en a haussé la voûte et l'a façonné, Il a rendu sombre la nuit et a fait éclore (alterné) le jour. (Fakhri).
- Est-il plus difficile de vous créer que de bâtir le ciel ? Il a élevé sa voûte et l'a polie. Sa nuit s'est assombrie et sa clarté s'est révélée. (Chebel).
- Étiez-vous donc plus difficiles à créer que le ciel ? Et pourtant Dieu l'a édifié, [28] en a élevé la voûte avec une parfaite harmonie, [29] en a assombri la nuit et en a fait sortir le jour avec sa clarté. (Chiadmi)
- A-t-il été plus difficile de vous créer que de créer le ciel ? Il l'a édifié, Il en a élevé la voûte et Il l'a ordonné harmonieusement. Il a assombri sa nuit et a fait luire sa clarté matinale. (Michon).
- Est-ce vous qu'il était le plus difficile de créer ou les deux ? C'est Dieu qui les a construits, il éleva haut leur sommet, et leur donna une forme parfaite. Il a donné les ténèbres à sa nuit, et il fit luire son jour. (Kazimirsmi).

تكاد تكون صياغة جيل فالوا غير واضحة المعنى تماما، بل فيها ما يمكن تخطئته به، فالمخاطب في الآية جمع، وهو جعله في ترجمته مفردا، وترجمة عبارة أشد خلقا مغلوطة، إذ بإعادة نقل صياغته إلى العربية يصير معناها "هل

أنت الأقوى في الخلق أم في السماوات؟"، فأفضل حكم على ترجمته أن يقال عنها لا معنى (un non sens). وحتى صياغته للآية التالية فيه ثقل بسبب التكرار، لأن عبارته تقول "رفع عاليا ارتفاعها". فضلا عن ذلك، فإن الآية الثالثة في المقطع، لا يتبين فيها مرجع الضمير بسهولة، فالضمير المتصل في العربية، الهاء، يعود في كل المقطع إلى السماء، ولا يحتاج القارئ جهدا ليتبين ذلك، بينما في صياغة محمد علي يزداد غموض المدلول مع كل آية.

توزعت خيارات المترجمين لترجمة عبارة أشد خلقا على ثلاث صور بالتساوي تقريبا، وتكاد تكون الألفاظ difficiles, durs, ardus مترادفة المعنى، لكن تبقى مشكلة في تعيين الموصوف بهذه الصفات، فالآية تصف خلق السماوات بالشدة، لذلك يظهر أنه كان ينبغي أن تكون الصياغة الأدق على هذا النحو "Etes-vous plus **difficiles** à être créés ou le Ciel?" ، أو ما يعادله في الفرنسية. لذلك انتبه كل من: ماسون وغروجان وفخري وميشون وكازيميرسكي إلى اللبس الذي قد تنتجه تلك الصياغة، فعمدوا إلى إضافة de ليتضح المقصود أكثر.

أما لفظ السماء، فرغم وروده مفردا، إلا أنه يمكن أن يكون دالا على السماوات السبع، لقرينة ذكر البناء الذي ليس مخصوصا بسماء دون سماء، ولكون آية سورة تبارك تفيد تماثل السماوات، ولكون الإشارة إلى مجموع السماوات أبلغ في تأكيد معنى شدة خلقها؛ رغم ذلك، لم نجد من المترجمين إلا كازيميرسكي الذي ترجمها إلى صيغة الجمع بالفرنسية، بينما أصر الآخرون على صيغة المفرد، ولكن ترجمة ماسون انفردت بلفظ firmament، الذي يقر له قاموس روبير معنى قبة السماء، وهو أحد المعاني التي فسرت بها السماء في

الآية. ربما يُعذر المترجمون في إعتمادهم إفراد السماء، بوجود ذكر لليل والضحى في آية موالية، إذ قد اعتاد الناس على تصور الليل والضحى في السماء الدنيا فحسب.

أما لفظ بناها فترجم بألفاظ متقاربة تكاد لا تخرج عن مدلوله اللغوي، وقد سبق مناقشة ترجمته في صفحات سابقة.

كأن المترجمين تواضعوا على ترجمة رفع سمكها بالطريقة نفسها، فقد ترجم رفع بأحد مقابلاته التي تتطابق معه دلاليا، لكن المعنى يتغير إذا أضفناه إلى المقابل المقترح لسمكها. فأغلبهم اختار لفظ قبة السماء، وهذا اللفظ لم يقل به أحد من المفسرين، فضلا عن كون اعتماده يحدث نوعا من تكرار المعنى ذاته لكلمة بناها. وبالاستناد إلى التفسير الذي قال به ابن عطية، يمكن القول أن لا ترجمة ذكرت المعنى المراد؛ فالسَّمْك حرفيا بالفرنسية هو épaisseur ، فهل تحاشى المترجمون أن يصدموا القارئ الفرنسي بمعنى كون السماء جرما له سمك؟ .

وافقت، على غير عادتها، زينب عبد العزيز جاك بيرك في صياغة معنى رفع سمكها بالألفاظ الفرنسية نفسها، لكن نتج عن élever la hauteur عدم وضوح في المعنى وضياع للمدلولات الحقيقية للتعبير القرآني. أما كازيميرسكي فأدنى ما يقال فيه أنه فقد بصيرته وهو يحاول التعبير عن معنى لا وجود له لا في القرآن ولا في أي من التفاسير ، فبعد أن ترجم لفظ السماء إلى الجمع، جعل لها في الآية الموالية قمة واحدة؛ وليس بيّنا إن كان يقصد تشبيهها بالجبال من حيث الارتفاع، فهذا تشبيه ينقص من علو السماء، أم كان يريد أن ينقل عن القرآن معنى غير معقول أصلا.

رأينا أن المفسرين جعلوا معنى سوى تسوية شيئين في صفات، وبالاستئناس ببعض الأحدايث، يمكن القول أن السماء هنا تشير إلى السماوات السبع، فيصير معنى فسواها جعلها متساوية من حيث سمكها والفضاء الفاصلبين كل سماء، وإن كان بعض المفسرين جعل معنى التسوية إتمام الخلق وإحكامه وإحسانه، فهذا لا يناقض التماثل بين السماوات، ولا ينفيه. غير إن كل الترجمات انساقات وراء ترجمة لفظ السماء إلى المفرد، فصارت ترجمة سواها قاصرة معنى التسوية على سماء واحدة، بل على المعنى الذي انتقاه كل مترجم، فلا نكاد نتحسس في الترجمات الفرنسية معنى الاعتدال والتساوي بين السماوات. حتى كازيميرسكي، وهو الوحيد الذي راعى معنى الجمع في لفظ سماء، اقتصر على معنى إتقان البناء.

أما الآية الثالثة، فلم تثر كبير إشكال في ترجمتها، اللهم إلا مرجع الضمير في ليلها وضحاها، وخصوصا ضحاها، فالمترجمون الذي اختاروا ترجمة سمكها إلى **la voûte**، يصير في صياغتهم مرجع الضمير هو قبة السماء، وهكذا يصبح المعنى ملتبسا، ولم يُنقل من ضحاها إلا معنى الضوء، ولا نجد أدنى إشارة إلى مصدره، على ما أدلى به الزمخشري في تفسيره.

5. ظواهر تحدث في السماء:

أ- العروج:

﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾ [الحجر : 14]

بين الطبري بما لا يحتاج مزيد بيان المعنى المقصود في هذا الآية، فذكر أهم قولين وردا في تبيين الفاعل المتعلق بالفعلين ظلوا ويعرجون. فقال:« **معنى**

الكلام : ولو فتحنا على هؤلاء القائلين لك يا محمد لَوْما تَأْتِينا بالمَلائِكَةِ إنْ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ بابا من السماء فظلت الملائكة تعرج فيه وهم يرونهم عيانا ، لقالُوا إنمَا سُكّرَتْ أبصارُنا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ»[1] . وذكر القول الثاني الذي يصير معنى الكلام وفقه «**ولو فتحنا على هؤلاء المشركين من قومك يا محمد بابا من السماء فظلوا هم فيه يعرجون لقَالُوا إنّمَا سُكّرَتْ أبْصَارُنا**»[2]، لكنه لم يرجح الطبري أيا من القولين، ومثله فعل أكثر المفسرين. أما الثعلبي فرجح القول الأول[3]؛ لكن إذا رُبطت الآية بسياقها في السورة، وبغيرها من الآيات التي ورد فيها مثل هذا المعنى لتبين لنا أن ضمير فظلوا فيه يعرجون يعود على الملائكة، أولا لكون الآية مسبوقة بآية ﴿ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الحجر : 7]، ولكون فعل العروج يُسند في الوحي الكريم إلى الملائكة، بينما الصعود في السماء ممتنع على البشر، بل الآية نفسها تقول أن الباب ليس مفتوحا للكفار بل عليهم في قوله ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا﴾، وليس الفرق بين عليهم ولهم بيسير.

تصف هذه الآية السماء كونها جرم يمكن أن يُفتح أبوابا، وتصف حركة الصعود في السماء أنها عروج، والعروج في اللغة الصعود والترقي والارتفاع في السماء، وفيه أيضا معنى كون حركة الصعود ليست على خط مستقيم، بل فيها نوع ميلان وانعطاف[4]. وهذا يستلزم أيضا أن معنى السماء هنا هو مجموع

[1] تفسير الطبري: الحجر/14
[2] نفسه.
[3] نفسه.
[4] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص320.

السماوات السبع، لكون عروج الملائكة لا يتوقف عند سماء واحدة. ولم نجد من المفسرين من بين مدلول السماء في الآية، ولم يتطرق أكثرهم لمدلول الباب، ربما لظهور معناه، لكن الباب في السماء ليس كالأبواب المعهودة، لذلك قال الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ [النبأ : 19] "وقوله عز وجل : { وَفُتِحَتِ السَّماءُ فَكَانَتْ أَبْوَاباً } . مثل : { إِذَا السَّماء انْشَقَّتْ } { وإذا السماء فُرِجَتْ } معناه واحد ، والله أعلم . بذلك جاء التفسير"[1]، أما ابن عاشور فذهب إلى أن الباب لما يُضاف إلى السماء يفهم منه الفرجة[2]. فكيف تعامل المترجمون مع هذه الآية؟

- Et même si nous leur ouvrions une porte du ciel, et s'ils ne cessaient d'y monter. (Mohammed Ali)
- Et même si nous ouvrions pour eux une porte du ciel, et qu'ils puissent y monter.(Hamidullah, Boureima)
- leur eussions-Nous ouvert une porte sur le ciel, y montreraient-ils en l'empruntant en permanence. (Penot)
- même si Nous leur ouvrions une porte au ciel, leur permettant d'y monter à tout moment. (Ould Bah)
- si Nous ouvriions pour eux une porte du ciel et que, par elle, ils se trouvent [y] monter. (Blachère)
- Si nous ouvrions devant eux une porte du ciel et qu’ils réussissent à la franchir. (Chouraqui).
- même si nous leur ouvrions une porte du ciel et qu'ils puissent y monter. (Masson).
- Et même si Nous leur Ouvrions une porte du ciel, à travers laquelle ils ne cesseraient d'effectuer une ascension oblique. (Z. Abdelaziz)
- Même si Nous leur ouvrions sur le ciel une porte, par où ils puissent continuellement y monter. (Berque).
- Si nous leur ouvrions une porte dans le ciel et qu'ils puissent y monter. (Grosjean).
- Même si Nous leur ouvrions [l’]une [des] porte[s] du ciel et qu’ils pouvaient y monter [et voir du près les réalités célestes]. (Fakhri).

[1] الفراء : معاني القرآن: النبأ/19.
[2] تفسير الطاهر بن عاشور: النبأ/19.

- Et cela quand bien même Nous aurions ouvert pour eux une porte dans le ciel pour y accéder. (Chebel).
- Et même si Nous leur ouvrions une porte sur le Ciel, et qu'ils pussent à chaque instant y monter. (Chiadmi).
- Même si Nous leur ouvrions une porte du ciel et qu'ils en fassent l'ascension. (Michon).
- Si nous ouvrions la porte des cieux, et qu'ils fussent prêts à y entrer.(Kazimirski)

أتت كل الترجمات للمقطع الأول من الآية لفظية تقريبا؛ إذ احتفظ المترجمون جميعهم بالألفاظ نفسها ، ولم ينفرد إلا كازيميرسكي بنقل لفظ السماء من المفرد إلى الجمع، بينما لجأ فخري إلى ما يسمى بالترجمات البديلة، فقرن الباب مفردا مع إمكانية قراءته بالجمع. أما الجار والمجرور "عليهم" فنقله أغلبهم بمعنى لهم، ليصير فاعل يعرجون، في كل الترجمات، ضميرا يعود على الكفار، لا على الملائكة. لفظ الباب ترجم هو الآخر لفظيا، بصياغات تكاد تكون متقاربة المعنى، فالأكثرون ترجموه بمراعاة الإضافة "باب السماء"، بينما قلة راعوا كونه فرجة فصاغوها "بابا إلى السماء' أو بابا في السماء. أما الفعل يعرجون، فنقلته كل الترجمات بمعنى صعد monter، إلا شيبل وكازيميرسكي نقلاه بمعنى دخل، لكن لفظ دخل السماء أو السماوات، قد يكون لها معنى دخول الجنة في عرف الفرنسيين النصارى. وأعطاه شوراكي معنى تجاوز، وكأنه يترجم الفعل نفذ في قوله تعالى﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن : 33]. كانت ترجمة زينب عبدالعزيز الوحيدة التي راعت نوع الحركة التي يكون عليها العروج فاقترحت الصياغة d'effectuer une ascension oblique ، مشيرة بذلك إلى كون العروج صعودا فيه بعض ميلان.

رغم كل ذلك، فإننا إذا نسبنا العروج إلى الملائكة، فإن حقيقة عروج الملائكة تعني صعودا ونزولا، وهذا المعنى أشار إليه غير واحد من المفسرين، وهو ما يفهم من سياق الآية نفسها، ومن مجموع سياقات الآيات والأحاديث التي تتكلم عن صعود الملائكة ونزولهم. أما الترجمات فكلها ما نسبت العروج إلى الملائكة، وما أولت معنى الصعود والنزول أدنى اعتبار.

ب- إنشاء السحاب:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ﴾ [النور : 43]

تصف هذه الآية كيفية إنشاء الله السحاب ليُنزل منها المطر، فسرها الطبري معتمدا على اللغة وبعض ما رُوي فقال :« **أَلَمْ تَرَ يا محمد أنّ اللّهَ يُزْجِي يعني يسوق سَحَابا حيث يريد . ثُمّ يُؤَلّفُ بَيْنَهُ : يقول : ثم يؤلف بين السحاب . وأضاف «بين » إلى السحاب ، ولم يذكر معه غيره ، و«بين » لا تكون مضافة إلا إلى جماعة أو اثنين ، لأن السحاب في معنى جمع ، [...] . وتأليفُ الله السحاب : جمعه بين متفرّقها . وقوله : ثُمّ يَجْعَلُهُ رُكاما يقول : ثم يجعل السحاب الذي يزجيه ويؤلف بعضه إلى بعض رُكاما يعني : متراكما بعضه على بعض**»[1] ، وذكر أن إزجاء السحاب والتأليف بينه وتراكمه تُحدثه الرياح. وهذه الآية وإن كانت تنسب الأفعال إلى الخالق عز وجل، فإنها في الحين نفسه تصف كيفية تكون السحاب في جو السماء؛ لكن المقطع الذي يُفترض أن يُفرز صعوبات جمة في ترجمته فهو قوله تعالى ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾،

[1] تفسير الطبري: النور/43.

ولعل الصعوبة تكمن في توظيف حرف الجر نفسه ثلاث مرات متتالية متقاربة وبمعان مختلفة، فقد قال ابن عطية موضحا مدلول المقطع محددا وظائف الحرف من: «**وقوله { من جبال فيها من برد }، قيل تلك حقيقة وقد جعل الله تعالى في السماء جبالاً { من برد } وقالت فرقة ذلك مجاز وإنما أراد وصف كثرته وهذا كما تقول عند فلان جبال من المال وجبال من العلم أي في الكثرة مثل الجبال ، وحكي عن الأخفش تقديره زيادة { من } في قوله : { من برد } وهو قول ضعيف . و { من } في قوله { من السماء } في لابتداء الغاية ، وفي قوله { من الجبال } هي للتبعيض ، وفي قوله { من برد } هي لبيان الجنس**»[1]. ولكن حين نتذكر أنّ من معاني السماء السحاب أيضا، تيسر لنا تبين معنى السماء في قوله ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾، فيصير المعنى أكثر وضوحا، ويبعد على المفسر والمترجم أيضا اللبس والغموض في فهم معنى الآية وتغدو ترجمته يسيرة الفهم، فقد جاء في التفسير الميسر مراعاة هذا المدلول ففسر المقطع « **وينزل من السحاب الذي يشبه الجبال في عظمته بَرَدًا**»[2].

أما أصحاب المعاجم فقد شرحوا مدلول كل لفظ من ألفاظ الآية بما يكاد يتطابق مع ما نقله المفسرون، فزجى في مقاييس اللغة شرحت بمعنى «**رمي بالشيء وتسييره من غير حبس، يقال أزجت البقرة ولدها إذا ساقته، والريح تزجي السحاب تسوقه سوقا رفيقا**»[3]. أما التأليف فهو الجمع والوصل بين

[1] تفسير ابن عطية: النور/43.
[2] مجموعة من العلماء، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1418هـ، المدينة، السعودية، سورة النور/43.
[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة زجى.

أشياء متفرقة[1]، أفاده صاحب التهذيب. والركام هو السحاب المجتمع بعضه فوق بعض [2]، والودق كما شرحه الخليل هو« **المطر كله شديده وهينه**»[3]، وأضاف أن «**الخلل منفرج مابين كل شيئين وخلل السحاب ثقبه وهي مخارج مصب القطر والجمع الخلال**»[4].على أساس هذه المعاني سينبني تحليل الترجمات الفرنسية.

- Allah pousse les nuages, ensuite les rassemble, ensuite les empile de sorte que tu vois la pluie descendre du milieu d'eux? Et il fait descendre du ciel (des nuages comme) des montagnes, où il y a de la grêle.(Mohammed Ali)
- dieu qui pousse le nuage, ensuite il le ramasse, ensuite, il en fait un amas, puis tu vois la pluie sortir de ses profondeurs; et qu'il fait descendre du ciel des montagnes grosses de grêle? (Hamidullah).
- Allah pousse les nuages. Ensuite il les réunit et il en fait un amas, et tu vois la pluie sortir de son sein. Et il fait descendre du ciel, de la grêle [provenant] des nuages [comparables à des montagnes. (Boureima).
- dieu qui conduit les nuages et les fait converger si bien si bien qu'ils s'amoncellent les uns sur les autres, puis tu vois la pluie déverser à partir d'eux et il fait descendre des nués des montagnes de grêle. (Penot).
- Allah fait charrier les nuages, puis les accumule, puis en fait des couches condensées. Alors les ondées sortent de leur sein. Il fait tomber la grêle des cimes des montagnes. (Ould bah).
- Allah pousse les nuages, puis les fait s'unir, puis en fait des masses. Alors tu vois l'ondée sortir de leur flanc. Allah fait sortir la grêle [de nuées semblables à] des montagnes qui se trouvent dans le ciel. (Blachère).
- Allah meut les nuées, il les accumule toutes et les met en amas. Tu vois l'ondée sortir de leur lieu et descendre des ciels, la grêle des montagnes. (Chouraqui).
- Dieu pousse les nuages, puis qu'il les amoncelle pour en faire une masse. Tu vois alors l'ondée sortir de leur profondeur. Dieu fait descendre du ciel des montagnes pleines de grêle. (Masson).
- Allah pousse doucement des nuages, puis les rapproche entre eux, puis il en fait un cumulonimbus. Alors tu vois les charges électriques sortir de ses

[1] الأزهري، تهذيب اللغة، مادة أ ل ف.
[2] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة ر ك م.
[3] الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص 198.
[4] نفسه،ج4، ص 140.

cavités. Et il fait descendre du ciel, de sur des montagnes qui s'y trouvent, de la grêle. (Z. Abdelaaziz).

- *N'as-tu pas vu dieu rassembler un nuage*, puis l'agglomérer, puis le concentrer; tu vois alors sortir une bruine de ses béances; et dieu fait descendre du ciel, comme des montagnes, qu'il y eût là-haut, des chutes de grêle. (Berque).
- Dieu pousse les nuages et les amoncelle en masse. Et tu vois l'averse sortir de leurs flancs. Il fait tomber du ciel ces montagnes de grêle. (Grosjean).
- DIEU pousse les nuages [et ressuscite ses morceaux], [les] réunit entre [eux] et les compacte ? Et tu vois la pluie sortir de leurs seins. Il fait tomber du ciel [des chutes] de grêle [provenant de nuages comparables à] des montagnes qui y sont. (Fakhri).
- Ne vois-tu pas comment Allah forme les nuages, les pousse, les agglutine et les amoncelle ? Et tu vois la pluie qui sourd des nuages et la grêle qui descend du ciel comme si elle dévalait les montagnes. (Chebel).
- Dieu pousse lentement les nuages, puis les regroupe et en fait des masses compactes, du fond desquelles tu vois sourdre de la pluie en abondance ? C'est aussi Lui qui fait descendre du ciel des avalanches de grêle. (Chiadmi).
- Dieu pousse les nuages, puis les rassemble et les amoncelle ? Tu vois alors l'ondée sortir de leur sein. Du ciel et des montagnes, Dieu fait descendre la grêle. (Michon).
- N'as-tu pas considéré comme Dieu pousse légèrement les nuages, comme il les réunit et les entasse par monceaux, puis tu vois sortir de leur sein une pluie abondante, on dirait qu'il fait descendre du ciel des montagnes grosses de grêle. (Kazimirski).

نقل أغلب المترجمين الفعل زجى بمعناه الحرفي، وهو دفع، مع إسناده إلى الله عز وجل، بينما أضاف كل من: زينب عبد العزيز وشيادمي وكازيميرسكي، لفظا يدقق كيفية الدفع، وهو الدفع برفق. أما بورييمة فاستعمل معنى مقاربا وهو معنى السوق. أما شوراكي فقد لجأ إلى الفعل mouvoir الذي يعني حرفيا حرك، وهو من حيث الدلالة له معنى أشمل من معنى الدفع، إذ الدفع يستلزم اتجاها واحدا، بينما التحريك لا يحدد الجهة، فيكون بذلك أقل دقة. أما ولد باه فلم يكن موفقا في اختياره للمقابل faire charrier؛ إذ هذا الفعل المركب يعني نقل شيئا في

عربة، فكيف سوغ المترجم لنفسه اختيار هذه الصياغة مع وجود صياغات أخرى أكثر دقة وأقل خدشا لفعل منسوب إلى الله عزو وجل؟ فلو نسبه للريح لكان أفضل وأسلم. أما جاك بيرك فاستعجل معنى التجميع، وحذف معنى زجى، وإن كانت تزجية السحاب يستلزم تجميعه، لكنه ما أفلح إلا قليلا لكونه نقل السحاب إلى المفرد، فلو صاغه جمعا، كما فعل جل المترجمين، لأتت ترجمته أدق. وفي الحقيقة، فإن ترجمة بيرك لمستهل الآية فيه نوع من التلاعب بالمعنى، إذ تستلزم صياغته له بهذا الشكل *N'as-tu pas vu dieu rassembler un nuage*، أن تكون الرؤية على الله عز وجل لا على ظاهرة تكوين السحاب، فهل كان بيرك يتقصد ذلك، ليوهم القراء بتناقض القرآن الذي ينفي إمكانية رؤية الله في الدنيا؟.

ولقد ظهر تفاوت المترجمين في إدراك معنى يؤلف بينه، وتجلى ذلك في المقابلات الفرنسية الي اعتمدوها، فلئن كانت الأفعال الفرنسية: accumuler agglutiner amonceler converger agglomérer regrouper ramasser Rapprocher كلها تدور حول معنى الجمع، لكن ليست كلها مناسبة للمعنى القرآني، وليس كلها يصف بدقة معنى التأليف بين السحاب، فأبعدها اللفظ agglutiner لاستلزامه اتخاذ وسيلة للصق بين أجزاء، ومثله regrouper، لاستلزامه الإعادة، أما الأفعال الأخرى فاكثر دقة وحبذا لو أضاف المترجمون عبارة بعضها إلى بعض، أو بعضها فوق بعض، لاتضح المعنى أكثر.

يلاحظ على أغلب المترجمين وقوعهم في فخ التكرار حين بلغوا عبارة "فيجعله ركاما"، فصياغة كل من: حميد الله وشوراكي وماسون وبيرك وغروجان وشيبل وميشون، كلها تعيد معنى يؤلف بينه بلفظ آخر، ولقد فات

هؤلاء المترجمين التفريق بين معنى التأليف بين الأشياء وجعلها ركاما، فشاب بذلك ترجماتهم نوع من الثقل الأسلوبي لتكرار المعنى نفسه. بينما سعى آخرون إلى بسط المعنى بترجمات شارحة، كما فعل بينو وولد باه وبلاشير وشوراكي وفخري وشيادمي وكازيميرسكي، فأتت ترجماتهم أكثر وضوحا من سابقاتها. أما زينب عبدالعزيز فلجأت إلى مصطلح علمي يخصه أهل الاختصاص بعلم المناخ بالسحب الركامية التي تتولد عنها الأعاصير وسقوط البرد، فلربما راعت إشارة الآية في آخرها إلى البرد فاختارت هذا المصطلح.

تنوعت عبارات المترجمين في التعبير عن معنى الودق يخرج من خلاله، فمعنى هذه العبارة استنادا إلى التفاسير والمعاجم هو تساقط زخات المطر، خفيفه وشديده، من بين السحب، أما الفعل يخرج فنقل بمقابله المعجمي sortir، واقترح له بعض المترجمين مرادفا سياقيا على شاكلة descendre أو déverser، لكن الفرنسية تحبذ غالبا إسناد الفعل tomber إلى المطر.

أما المقابلات المقترحة للودق، فهي تؤكد كون لفظ الودق يشير إلى المطر غزيرا وخفيفا، لكن خيار كل مترجم لا يشير إلا إلى معنى واحد فقط لا غير. أما زينب عبدالعزيز فاقترحت ترجمة لا سند لها من التفسير ، وحتى التعليق الذي أردفته، وهو معلومة من علوم المناخ تفصل كيفية تكون السحب ونزول المطر، ليس فيه ما يشير إلى كون السحب يخرج منها ما هو شحن كهربائية. إذ الآية فيها امتنان الله على عباده بإنزال الغيث، لا بمجرد كون السحب يخرج منها صواعق كهرابائية، وإن كان في علوم المناخ ما يوحي بكون المطر لا يحدث إلا بعد شحن كهربائي، فكان الأولى بها الوقوف عند الدلالات التي تسمح اللغة العربية باستنباطها من الآية. أما التعبير عن خروج الودق باللفظ الفرنسي

sourdre، فمدلوله اللغوي، وفق قاموس روبير، لايتناسب مع سياق الآية، لكونه يدل على ما يخرج من الأرض بِقلة.

صعوبة أخرى أفرزتها ترجمة الآية، أكدتها تضارب الصيغ المقترحة لشبه الجملة من خلاله، إذ المعنى الذي تكاد تجمع عليه التفاسير هو من بين السحاب، وهذا ينسجم مع كون السحاب مجتمعا متراكما. إلا أن المترجمين، أغلبهم، قد اختاروا صيغا لا تؤدي معنى من بين السحب، واستعاضوا عنه بمعاني: من وسطه، من أعماقه، من السحاب، من جوانبه، من فجواته، من فتحاته، وهي كلها تحيد عن المعنى الواضح للعبارة القرآنية.

أما المقطع الثاني من الآية، (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ)، فهو الذي تخبط في ترجمته المترجمون أيما تخبط، ولسنا نجد أفضل من إعادة ترجمة الصياغات الفرنسية إلى العربية، ليتضح لنا المعنى الذي يمكن أن يُفهم منها:

- ينزل من السماء (سحبا مثل) جبالا حيث يوجد البرد. (محمد علي)
- ينزل من السماء جبالا ضخمة من البرد.(حميدالله)
- ينزل من السماء بردا من سحاب كالجبال (بورييمة)
- ينزل من السحاب جبالا من البرد. (بينو)
- ينزل البرد من قمم الجبال .(ولد باه)
- ينزل البرد من سحب كالجبال هي في السماء. (بلاشير)
- ينزل من السماء برد الجبال.(شوراكي)
- ينزل من السماء برد الجبال (ماسون)
- ينزل من السماء، من أعلى جبال فيها، البرد. (زينب عبدالعزيز)
- ينزل من السماء، مثل الجبال، هي هناك في العلو، كتلا من البرد(بيرك).
- ينزل من السماء هذه الجبال من البرد (غروجان)
- ينزل من السماء (كتلا) من البرد يأتي من سحاب كالجبال هي هناك. (فخري)

- والبرد الذي ينزل من السماء كأنها تنهمر على الجبال.(شيبل)
- ينزل من السماء انهيارات من البرد (شيادمي)
- من السماء ومن الجبال ، الله ينزل البرد (ميشون)
- كأنه ينزل من السماء جبالا ضخمة من البرد (كازيميرسكي)

سبقت الإشارة إلى أنّ صعوبة فهم المقطع، والتخبط في ترجمته، سببه توارد الحرف من ثلاث مرات متتالية في هذا المقطع، وهذا الحرف له دلالات عديدة؛ لكنه مدلوله في الآية فسر بما كان يجنب المترجمين التورط في هذه الصياغات المتنافرة المخالفة لمعنى المقطع تماما. فباعتماد تبيين ابن عطية لوظيفة الحرف من في كل مرة، والشرح الذي أفاده التفسير الميسر، فإن الترجمات كلها مغلوطة، سوى الصياغة التي اقترحها بورييمة، إذ تبدو متوافقة مع شرح التفسير الميسر، وحاولت زينب عبد العزيز تفصيل الوصف، فاقترحت هي الأخرى ترجمة مقبولة إلى حد ما، أما فخري فأتت صياغتة أقل معادلة لكونه يعتمد كثيرا على الترجمات البديلة. وما يشد الانتباه هو تحايل كازيميرسكي في صياغته، بإدراجه لعبارة l'on dirait، فهذه إن كانت منه هو فهي تدل على اضطراب فهمه، بل على تيقنه من عدم مجاراة الأسلوب القرآني، لكنه لم يشر إلى ذلك، أما وقد أدرجها على أنها من أسلوب القرآن، فهذه زيادة منه تشوه نصاعة التعبير القرآني، الذي يصف الظاهرة وصف من يعاين الأمر، لا وصف من يتخيل.

تكاد تتطابق هذه الآية مع آية في سورة الروم لذلك، يظهر من المجدي دراستهما مع بعض، لنتبين مدلول الألفاظ كما ورد في التفسير، ومقابلة ترجمة الآيتين، إذ الآيات يبين بعضها بعضا، على وفق ما يقول به أنصار تفسير القرآن بالقرآن، وكذلك من ألفوا في الوجوه والنظائر.

ج- السحب المعصرات:

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ : 14]

تتقاطع هذه الآية مع آيتي النور، لكونها تتكلم عن إنزال الماء من السحب، لكن بألفاظ تضيف معان أخرى. ذكر الطبري أقوالا في تفسير المعصرات، فالبعض قال هي الرياح التي تعصر في هبوبها، لورودها في بعض القراءات : «وَأنْزَلْنا بالمُعْصِرَاتِ »، أي الرياح، وقال آخرون إنما هي السحاب التي تتحلب بالمطر ولمّا تمطر ، كالمرأة المعصر التي قد دنا أوان حيضها ولم تحض. ورجح الطبري تفسير المعصرات بالسحاب التي تنشأ بتأثير الرياح[1]. وهو المعنى الذي قال به صاحب معجم العين«**أعصرت الرياح فهي معصرات أي مثيرات للسحاب**"[2]. فسر الطبري ، وكذلك أصحاب المعاجم، مَاءً ثَجّاجا «**بالماء منصب يتبع بعضه بعضا**»[3]. يمثل لفظ المعصرات في هذه الآية تلك الألفاظ التي تؤدي دلالات متكاملة، إذ ليس في تفسيرها بالرياح المثيرة للسحب تارة، وبالسحاب الموك على المطر أحيانا نوع تناقض، إذ التفسير الأول مستفاد من آيات آخر تصف الريح بإثارة السحاب، فهو تبيين لسبب تكونها، أما التفسير الثاني فهو بيان لنتيجة فعل الرياح في تكوين السحب وركمها حتى ينزل منها الماء. فكيف انتقلت معانيها إلى الفرنسية؟

- Nous faisons descendre des nuages l'eau qui tombe en abondance.(Gilles Valois) .
- Fait descendre des nuées, eau abondante. (Hamidullah, Boureima).

[1] ينظر تفسير الطبري: النازعات/14
[2] الفراهيدي: كتاب العين، ج1، ص 295.
[3] تفسير الطبري: النازعات/14

- Et fait tomber des lourds nuages (ou des nuages entassés) une pluie battante. (Penot).
- Nous avons fait tomber des nuages accumulés une eau abondante. (Ould Bah).
- Nous avons fait tomber des nuées une eau abondante. (Blachère).
- faisant descendre une eau abondante, des nuages. (Chouraqui).
- Nous avons fait descendre des nuées une eau abondante. (Masson).
- Et nous fîmes tomber des essorés, une eau abondante. (Z. Abdelaziz).
- Des pressions (avons) fait descendre l'eau à verse. (Berque).
- Nous avons fait pleuvoir beaucoup d'eau des nuées. (Grosjean).
- Nous avons fait descendre beaucoup d'eau des nuées, (Fakhri).
- Et Nous avons fait descendre du cumulo-nimbus5 une eau abondante. (Chebel).
- Et des nuages accumulés ne faisons-Nous pas descendre une pluie abondante? (Chiadmi).
- Nous avons fait descendre des nuées une eau abondante. (Michon).
- Nous faisons descendre des nuages de l'eau en abondance. (Kazimirski).

لم يغامرأغلب المترجمين في سبيل إيجاد لفظ معادل لكلمة معصرات في الفرنسية، فاكتفوا بالمقابل Nuage ، الذي يكاد يتطابق مدلوله اللغوي مع مدلول كلمة سحاب. وأضاف كل من ولد باه وشيادمي للكلمة الفرنسية ذاتها صفة مركوم accumulé ؛ لكون المطر ينزل بعد تراكم السحب وتكاثفها. أما شيبل فلجأ إلى cumulo-nimbus ، وهو مصطلح علمي وظفته زينب عبد العزيز في ترجمة آية سورة النور، ربما لأنه فهم من المعصرات السحب التي تنشأ عنها أعاصير؛ لآن هذا المصطلح الفرنسي، وفق قاموس روبير، يشير إلى الكتل من السحب التي تسبب حدوث أعاصير وتساقط أمطار طوفانية، لكن آية النبأ توضح أن النازل من المعصرات هو ماء ثجاج نافع فينبت به الزرع والنبات.

وظف بعض المترجمين لفظ nuée وهو من مرادفات Nuage، لكنه يعني سحابة ضخمة. أما زينب عبد العزيز فقد انفردت بتوظيف لفظ essorés، وكأنها تحاول نقل معنى عصر الشيء، بمعنى أخرج عصارته، إلى الفرنسية،

فاختارت صيغة المبني للمجهول للفعل الفرنسي essorer ، لكن هذا الفعل الفرنسي يعني حرفيا تجفيف شيء من بعض ماءٍ فيه، إلا إذا كانت تتقصد المعنى الثاني الذي يقره له قاموس روبير، وهو الانطلاق في الهواء، لكن هذا المعنى الثاني يستلزم توظيف الفعل في صيغة الفعل المنعكس la forme (pronominale)، وهو معنى غير مقصود في الآية. أما محاولة جاك بيرك، فتثير استغراب القارئ، فاختياره لفظ pressions مقابلا للمعصرات لا يؤدي المعنى المراد، بل لا يؤدي أيا من المعاني المناسبة لسياق الآية. يقول بيرك في تعليق له على هدا الاختيار أن «**عَصر تعني ضغط، ويتساءل إن كان هذا يشير إلى الظاهرة المناخية الضغط الجوي**»[1]، لكن لنا أن نتساءل نحن أيضا: هل تناسى جاك بيرك أن الضغط الجوي، مرتفعا كان أو منخفضا، لا يستلزم بالضرورة نزول المطر؟ ولو افترضنا أن المعصرات تترجم مثلما ارتأى المستشرق الفرنسي، فإن الصياغة تتغير وتصير على شاكلة بفعل الضغط، لا بالشكل الذي اعتمده هو.

أما ماء ثجاجا، فلم تكد تبتعد صياغات المترجمين عن معنى الماء النازل بغزارة، وإن تنوعت تعبيراتهم وألفاظهم.

د- الرياح:

﴿...وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة : 164].

[1] BERQUE: le Coran, p.656.

ذهب الفراء إلى القول أنّ تصريف الرياح هو تنويع مهابها[1]، أما الطبري فقال أنه يعني تنويع وظائفها وفقا لما وُصفت به الرياح في القرآن، «**فيرسلها مرة لواقح ، ومرة يجعلها عقيما ، ويبعثها عذابا تدمر كل شيء بأمر ربها**»[2]، لكن القرآن ميز بين سياق ورود الرياح جمعا وسياق ورودها مفردة. وزاد البغوي: « **تصريفها أنها تارة تكون ليناً ، وتارة تكون عاصفاً ، وتارة تكون حارة ، وتارة تكون باردة**»[3] ، أما الزمخشري وابن عطية فأشارا إلى تنويع مهاب الريح وتنويع أحوالها، جامعين في ذلك آراء من سبقهما[4]. ولم يختلف، عن ذلك، شرح كلمة التصريف في معاجم اللغة، قال الزَّبيدي «**والتصريف في الرِّياحِ: تَحْوِيلُها من وَجْهٍ إلى وَجْهٍ ومن حالٍ إلى حالٍ** »[5]. أما ابن عاشور فركز على بلاغة اختيار اللفظ ومطابقته لحال الموصوف، فقال: « **وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذي يصلح معناه لحكاية ما في نفس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعيل من الصرف للمبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذي كان فيه فيجوز أن تقدر : وتصريف الله تعالى الرياح ، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكوَّنت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل في وقت الإطلاق** »[6].

لكن لم نقف لدى أي من المفسرين تبيان إن كان لفظ "السحاب" في الآية معطوفا على الرياح فيقع عليها التصريف أيضا، أم هي معطوفة على خلق

---

[1] الفراء:معاني القرآن: البقرة/164.
[2] تفسير الطبري: البقرة/164.
[3] تفسير البغوي: البقرة/164.
[4] ينظر: تفسير الزمخشري وتفسير ابن عطية: البقرة/164.
[5] الزبيدي، تاج العروس ، ج12، ص322.
[6] تفسير الطاهر بن عاشور ، ،البقرة /164.

السماوات والأرض؛ إذ بمراعاة المعنى في الآية، ومعاني الآيات التي تتكلم عن الظاهرة نفسها، يمكن اعتبار السحاب معطوفا على الرياح. على كل حال فالمعنى المتبادر هو تنويع الرياح وتسييرها هي والسحاب. فماذا فعلت الترجمة في هذه المدلولات؟

- Le changement du vent et les nuages asservis. (Gille vallois)
- La variation des vents, et dans le nuage contraint de rester…(Hamidullah).
- La variation des vents; et dans les nuages soumis… (Boureima).
- La soumission des vents et des lourds nuages assujettis.. (Penot).
- Le régime des vents, les nuages maintenus.(Ould Bah).
- L'envol des vents et des nuages soumis. (Blachère).
- Les tourbillons du vent, les nuages propices.(Chouraqui)
- Les variations des vents, dans les nuages assujettis à une fonction.(Masson)
- Dans les effets des vents, et les nuages assujettis. (Z. Abdelaziz).
- La modulation des vents et des nuages, ses commissionnés. (Berque).
- Le régime des vents, et dans les nuages dociles. (Grosjean)
- dans le souffle [et la variation] des vents et dans le nuage soumis [et suspendu]. (Fakhri).
- dans les variations des vents et des nuages soumis. (Chebel).
- dans le régime des vents et dans les nuages astreints à évoluer. (Chiadmi).
- dans les variations du souffle des vents, dans les nuages assujettis. (Michon).
- les variations des vents et dans les nuages astreints au service.(Kazimirski).

اختار كل المترجمين مقابلا في صيغة الجمع، سوى محمد علي الذي نقل الرياح من الجمع إلى المفرد. أما لفظ التصريف فتصرف المترجمون في تعيين مدلوله وانتقاء المقابل له في الفرنسية، فأتت أغلب الترجمات بلفظ يدور حول معنى التغيير (changements, variations) وهي ألفاظ تكاد تكون مناسبة تماما للمعنى. أما بيرك، فقد وظف مرادفا لهذين اللفظين modulation، لكنه يختص بتغير شدة الشيء، ويكاد لا يشير إلى تغيير اتجاهات الرياح. بينما وظفت الترجمات الأخرى مقابلات تبتعد قليلا عن المعنى المقصود، فعبارة régime des vents توحي إلى كون الظاهرة على ثبات دائم، وفي الوقت نفسه، وإن أشارت

إلى مجموع حركة الرياح، إلا أنها توحي أيضا باستقلال نظام الرياح عن متصرف فيها. بينما ترجمات ماسون وشوراكي فقد جانبت الصواب تماما، فألفاظهما لا علاقة لهما بمعنى تصريف الرياح بحكمة لغاية. أما زينب عبدالعزيز، فقد أشارت إلى لازم المعنى وهو آثار الرياح، فليتها التزمت بالمعنى السياقي فقط. وقع بينو في تكرار معنوي، وذلك باختياره soumission مقابلا لتصريف، وassujettis مقابلا لمسخر، وهكذا تصبح ترجمته يضيع فيها وضوح الفرق المعنوي بين اللفظين العربيين، وكأنه، بصياغته هاته، يريد أن يقول، والملاحظة تنطبق أيضا على محاولات شيبل وبيرك وبلاشير وفالوى، أن لفظ التصريف في الآية يقع على الرياح وعلى السحاب أيضا.

ه- وظائف الرياح:

- اللواقح:

﴿ اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الروم : 48]

لم يبتعد مدلول هذه الآية عن آية سورة النور، إلا في إضافة لفظ الريح ومعنى إثارة السحاب، لذلك فسرها الطبري قائلا :«**فتنشىء الرياحُ سحابا ، وهي جمع سحابة ، فيبسطه في السماء كيف يشاء يقول : فينشره الله ، ويجمعه في السماء كيف يشاء ، وقال : فيبسطه ، فوحد الهاء ، وأخرج مخرج كناية المذكر ، والسحاب جمع، وكسفا أي قطعا**»[1]. أما ابن عطية فبين مدلول الألفاظ فقال: «**"الإثارة" تحريكها من سكونها وتسييرها ، وبسطه {**

[1] تفسير الطبري: الروم/48.

في السماء } هو نشره في الآفاق ، و "الكسف " القطع»[1]. لكن لفظ الكسف قد استفز تفسيرات متباينة، فبعضهم جعلها بمعنى قطع، وآخرون بمعنى قطعا متراكمة[2].فإذا جمعنا الآيتين تبين أنّ يزجي في آية النور يمكن نسبته تفسيرا إلى الرياح، وهذا من باب الشرح والتوضيح لا غير، والسماء هنا بمعنى الآفاق التي يمكن رؤية ما فيها لا مطلق العلو. أما "يجعله كسفا" فقد تعني جمعه وركمه، أو جعله قطعا مجتمعة متراكمة، بمعنى يقارب قوله "فيجعله ركاما" في سورة النور، إذ في القرآن ما يمكن أن تكون تبيانا لمعنى الكسف، وذلك في الآية ﴿ وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾ [الطور : 44]. فلننتقل إلى تأمل ما اقترحه المترجمون من صياغات.

- envoie les vents, tels qu'ils soulèvent un nuage, ensuite il l'étend dans le ciel comme il lui plait, et il le brise, de sorte que vous voyez la pluie qui vient de l'intérieur. (Gilles Valois)
- Allah envoie les vents, puis ceux-ci soulèvent un nuage, puis il l'étend, comme il veut; et il le met en morceaux: tu vois en effet les gouttes sortir de ses profondeurs. (Hamidullah).
- Envoie les vents qui soulèvent des nuages; puis il les étend dans le ciel comme il veut; et il les met en morceaux. Tu vois alors la pluie sortir de leurs profondeurs.(Boureima).
- Dieu a envoyé les vents pour soulever les nuages et les disperser (litt.: les éclater) dans le ciel comme il l'entend. Il les dispose en strates et tu vois la pluie se déverser de leurs profondeurs. (Penot).
- Allah qui soulève les vents qui suscitent la formation des nuages qu'il répand dans le ciel comme il veut. Il en fait des masses condensées, du sein desquelles l'on voit l'ondée se précipiter. (Ould Bah).
- Allah est celui qui déchaîne les vents faisant lever les nuages. Il étend ceux-ci dans le ciel, comme il veut; il en fait des masses et tu vois sortir l'ondée de leur sein. (Blachère).

[1] تفسير ابن عطية: الروم/48.
[2] ينظر: تفسير الماوردي؛ تفسيرالواحدي: الروم/48.

- Allah envoie le vent: s'élèvent les nuages, il les répand dans les ciels, comme il le veut: il les amasse et tu vois l'ondée sourdre de leur sein. (Chouraqui).
- dieu est celui qui déchaîne les vents. Ceux-ci soulèvent un nuage; il l'étend ensuite dans le ciel, comme il veut, et il le met en morceau: tu vois alors l'ondée sortir de ses profondeurs. (Masson).
- C'est Allah qui déchaîne les vents, alors ils soulèvent des nuages, puis il les étend dans le ciel comme il veut, et il les fragmente en morceaux. Alors tu vois les charges électriques sortir de leurs cavités.(Z. Abdelaziz)
- C'est Dieu qui envoie les vents, ils soulèvent un nuage que Dieu répand sur le ciel comme il veut, ou bien fragmente, et tu vois l'ondée sortir de ses béances. (Berque).
- Dieu déchaîne les vents pour soulever les nuages qu'il déploie dans le ciel comme il veut et qu'il met en pièces, et tu vois l'averse sortir de leurs flancs. (Grosjean).
- DIEU déchaîne les vents pour soulever les nuages qu'Il étend dans le ciel comme Il veut et qu'Il met en fragments [compacts]. Tu vois alors la pluie sortir de leurs seins(Fakhri).
- Allah est Celui qui dépêche les vents, lesquels soulèvent des nuages qu'Il aplanit dans le ciel comme Il veut. Il l'alourdit13, en fait jaillir l'ondée de ses flancs. (Chebel)
- C'est Dieu qui envoie les vents qui soulèvent les nuages. Puis Il les étend dans le ciel, selon Sa volonté, en fragments, dont on voit sourdre la pluie. (Chiadmi).
- Dieu est celui qui dépêche les vents. Ceux-ci soulèvent un nuage qu'Il étend dans le ciel comme Il le veut et qu'Il déchire en morceaux : tu vois alors l'ondée sortir de ses profondeurs.(Michon).
- Dieu envoie les vents, et les vents sillonnent le nuage. Dieu l'étend dans le ciel comme il veut, il le divise en fragments, et tu vois sortir la pluie de son sein. (Kazimirski).

تبنى أغلب المترجمين أفعالا فرنسية تكاد تكون معادلة للفعل أرسل من حيث دلالته اللغوية، لكنها تتفاوت من حيث مناسبتها للسياق، أو من حيث إمكانية نسبتها إلى الله عز وجل: فالفعل envoyer يبدو الأنسب، أما مرادفه dépêcher فلا ينسجم مع السياق، إذ فيه معنى العجلة في الحركة، لكننا رأينا في التفسير، أن الريح تسوق السحاب برفق، أما الفعل déchaîner فأقل أداء للمعنى المراد، لأنه يوحي بمعنى سير الرياح بدون قيد، والفعل soulever فاستعماله قد يوقع

المترجم في تكرار معنوي لأنه أنسب للفعل أثار منه للفعل أرسل، وهو أي soulever استعمله أكثر المترجمين لنقل معنى أثار، وهو وإن تضمن معنى الحمل إلى إرتفاع قليل، إلا أنه لا يشير إلى كون الرياح سبب في نشأة السحاب ووسيلة أيضا في تحريكها حركة أفقية وتجميعها في الجو، فالتعبير أثار سحابا يحيل إلى مجموع تلك المعاني، ويشير أن بعد إرسال الرياح يبدأ تكون السحاب، بينما الفعل الفرنسي soulever، فيوحي أن الريح تحمل شيئا موجودا مسبقا. أما اختيار كازيميرسكي للفعل silloner فقد جانب فيه الصواب تماما؛ لأن هذا الفعل يدل أصلا على معنى أن تشق أو تحفر أو تسلك طريقا، أما ولد باه فقد يكون الوحيد الذي وفق في نقل المعنى المراد باختياره ترجمة شارحة " la **suscitent** formation"؛ فصرّح بهذا التعبير بكون الرياح سببا في بداية تكون السحاب.

أما "يبسطه" فلم يجد المترجمون صعوبة في اختيار مقابل له، إذ وظف أغلبهم الفعل الفرنسي étendre، الذي يتفق من حيث مدلوله اللغوي مع الفعل بسط، والملاحظة ذاتها تصدق على مرادفه répandre، أما الفعل déployer فأقل مناسبة لهذا السياق. اما اختيار بينو لعبارة (litt.: les éclater) Disperser فليست مرادفة في شيء للمعنى القرآني، بل هي نقيض له. ولقد أكد ارتباك ترجمته بإضافته ترجمة بديلة بين قوسين، تؤكد خروج ترجمته عن المقصود. وحتى ترجمة شيبل جانبت هي الأخرى الصواب، فبسط الشيء لا تعني aplanir.

أما عبارة "يجعله كسفا"، فتدور جل ترجماتها حول معنى تجزئة السحاب وتقطيعه، وربما هذا ما ما فهمه المترجمون من معنى كسفا مركزين فقط على آية الروم، دون ربطها بآية النور، ولا بآية الطور، بيد أنّ معنى التجزئة والتقطيع لا ينسجم مع معنى جمع السحب وضم بعضها إلى بعض. أما بينو

وولد باه وبلاشير وشوراكي، فراعوا معنى ضخامة كتلة السحاب فاختاروا ألفاظا تدل على ذلك، وانفرد شيبل بالفعل alourdir، وهو الآخر لا يتوافق مع معنى جعل السحاب مركوما، ربما كانت هذه الترجمات نتيجة اقتصار المترجمين على تفسير واحد، أو اعتمادهم المدلول اللغوي فقط للفظة كسفا، وخصوصا عدم ربطهم مدلول الآيات ببعضها.

يلاحظ على بعض الترجمات تنويعا في الصيغ المقابلة للعبارة "فترى الودق يخرج من خلاله" التي وردت بالشكل نفسه في سورة النور وسورة الروم، بما يوحي انتباه المترجمين للتعدد الدلالي للفظ الودق، فيما حافظ مترجمون آخرون على الصيغة نفسها، أما ترجمة الجار والمجرور " من خلاله" فتنطبق عليه الملاحظات نفسها التي أبديناها في التعليق على ترجمة آية النور.

- **إقلال السحب وسوقها:**

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف : 57].

وردت قراءتان للفظ بُشرا، فقراءتها بالباء تدل على معنى البشرى بالخير، أما قراءتها بالنون فمعناها الريح الطيبة اللينة، وهي أيضا الرياح التي تهب من كل ناحية وتجيء من كل وجه [1].

فسر الطبري قوله تعالى فقال أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالا سُقْنَاهُ : «**والإقلال بها : حملها، كما يقال : استقلّ البعير بحمله وأقلّه : إذا حمله فقام به . ساقه الله**

[1] تفسير الثعلبي: الأعراف/57.

لإحياء بلد ميت»[1]. أما البغوي فشرح مدلول كل لفظ فقال:**«{ حتى إذا أقلت } حملت الرياح، { سحابًا ثقالاً } بالمطر ، { سقناه } ورد الكناية إلى السحاب، { لبلد ميت } أي : إلى بلد ميت محتاج إلى الماء ، وقيل : معناه لإحياء بلد ميت لا نبات فيه»**[2] . وقال ابن عطية؛ « **{ أقلت } معناه : رفعت من الأرض واستقلت بها ، ومنه القلة وكأن المقل يرد ما رفع قليلاً إذا قدر عليه، و { ثقالاً } معناه من الماء ، والعرب تصف السحاب بالثقل والدَّلْح»**[3]. فلنتأمل الترجمات الفرنسية في ضوء هذه المعاني التي قال بها أهل التفسير.

- les vents portant les bonnes nouvelles…quand ils portent un nuage chargé, nous le conduisions à une terre morte.(Gilles Valois avec commentaires).
- Les vents annonciateurs… ils portent une nuée lourde nous la dirigeons en faveur d'un pays mort. (Hamidullah).
- Les vents comme une annonce de sa miséricorde… ils transportent une nuée lourde, nous la dirigeons vers un pays morts [de sécheresse]. (Boureima).
- Les vents annonciateurs de la pluie (litt.: de la bonne nouvelle) devançant sa miséricorde jusqu'où nous les dirigeons, porteurs de lourds nuages vers une contrée stérile. (Penot).
- Répand les vents en tant que bon augure de sa miséricorde. Lorsque ces vents se chargent de lourdes nuées, nous les poussons vers des terres mortes de sécheresse. (Ould Bah).
- Déchaîne les vents, largement, en signes avant-coureurs de sa grâce (rahma). Quad enfin ils sont chargés de nuées nous poussons cette pluie vers un pays mort. (Blachère).
- Il envoie les vents annonciateurs de ses grâces, ses mains, portant de lourdes nuées. Nous les poussons vers la terre morte. (Chouraqui).
- Déchaîne les vents comme une annonce de sa miséricorde. Lorsqu'ils portent de lourds nuages, nous les poussons vers une terre morte. (Masson).
- Envoie les vents: annonciation préludant sa miséricorde. De sorte qu'ils poussent de gros nuages, nous les conduisons vers une contrée desséchée. (Z. Abdelaziz).

[1] تفسير الطبري: الأعراف/57.
[2] تفسير البغوي: الأعراف/57.
[3] تفسير ابن عطية: الأعراف/57.

- Envoie les vents comme annonciateurs dans l'imminence de sa miséricorde, si bien qu'une fois chargés de lourds nuages, nous en poussions l'un vers un terrain mort. (Berque).
- Il déchaîne les vents, les précurseurs de sa grâce. Une fois qu'ils sont lourds de nuées, nous poussons leur pluie vers un pays mort. (Grosjean).
- déchaîne les vents comme un annonciateur devançant Sa miséricorde. Une fois chargés de lourds nuages, Nous [DIEU] les conduisons vers un pays mort. (Fakhri).
- envoie les vents pour annoncer la bonne nouvelle, en hérauts de la grâce qui va se produire12. Et lorsque de gros nuages se sont formés, Nous les conduisons vers une terre stérile. (Chebel).
- envoie les vents, annonciateurs de Sa miséricorde. Et quand ils sont chargés de lourdes nuées, Nous les dirigeons vers une contrée morte de sécheresse. (Chiadmi).
- les vents annonciateurs de Sa Miséricorde. Ainsi, lorsqu'ils portent un nuage bien chargé, Nous le poussons vers une terre morte. (Michon).
- les vents avant-coureurs de sa grâce. Nous leurs faisons porter les nuages gros de pluies et nous les poussons vers le pays mort de sécheresse. (Kazimirski).

اقتصر جل المترجمين على قراءة "بشرا" بالباء، فاختاروا صيغا فرنسية تؤدي معنى البشرى على تفاوت بينها، وكلها اعتمدت الشرح لأداء معنى التبشير. انفردت ترجمة جيل فالوا بصيغة وسمت الترجمة بنوع من التكرار، وكان له أن يتفاداه بيسر، لو عبر عن معنى البشرى بصيغة أخرى أكثر ملاءمة. أضاف كل من ولد باه وبلاشير لفظا يشير إلى معنى النشر، فاستعمل الأول الفعل répandre ، وأضاف الثاني الحال largement، وكلاهما يشير إلى معنى نشر الرياح؛ وهذا يشي بكونهما راعيا القراءات والتعدد الدلالي للفظة هاته.

أما لفظ "أقلت"، فأتت جل مقابلاته لتؤدي معنى "حَمَل"، إلا أنّ لفظ porter مسندا إلى الرياح أدق من الفعل charger، لكونه يشير إلى معنى حمل الشيء ورفعه إلى أعلى، لكن اختار بورييما وزينب عبد العزيز معنى ساق، وهو أقل مناسبة، لكون الآية تحوي الفعل أقل منسوبا إلى الريح، والفعل ساق منسوبا إلى

الله، فكان ينبغي مراعاة هذا التوزيع. على كل حال، حاول كل مترجم التعبير عن معنى ثقل السحاب بطريقة أو بأخرى، لكن مقابلات الفعل أقل لا تعكس ثراءه الدلالي.

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ [الحجر : 22].

ذكر ابن العربي قولا عن الإمام مالك أنه فسر الآية فقال: « **{ وأرسلنا الرياح لواقح } : فلقاح القمح عندي ، أن يُحبَّب ويُسنبَل [...] ولقاح الشجر كلها أن يثمر الشجر ويسقط منه ما يسقط ، ويثبت ما يثبت** »[1]. أما الفراء فقال هي الريح « **التي تَلْقَح بمرورها على التراب والماء فيكون فيها اللَّقَاح ، فيقال : ريح لاقح . كما يقال : ناقه لاقح . ويشهد على ذلك أنَّه وصف ريح العذاب فقال : { عَلَيْهِمُ الريحَ العَقِيم } فجعلها عقيما إذْ لم تَلْقَح** »[2]، وذهب الطبري إلى القول أن المعنى أن الريح تلقح السحاب كما تلقح الشجر، فلقحها السحاب أنها تتسبب في جعله ممطرا، ولقحها الشجر أنها تتسبب في جعله مثمرا، مسندا المعنيين إلى أعلام المفسرين من الصحابة كابن عباس وابن مسعود[3]. جاء في القاموس المحيط « **إلقاحُ النَّخْلَةِ، وتَلْقِيحُها: لَقْحُها. وأَلْقَحَتِ الرِّياحُ الشَّجَرَ،فهي لَواقِحُ ومَلاَقِحُ**»[4]. قال السجستاني: « **لواقح : [بمعنى ملاقح] جمع ملقحة ، أي تلقح السحاب والشجر ، كأنها تنتجه . ويقال : لواقح جمع لاقح ، لأنها تحمل السحاب و[تقلبه] وتصرفه ، ثم تحله فينزل [القطر] .**

[1] ابن العربي، أحكام القرآن: الحجر/.22
[2] الفراء: معاني القرآن: الحجر/22.
[3] تفسير الطبري: الحجر/22.
[4] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص360.

ومما يوضح هذا قوله جل وعز "يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا" أي حملت»[1] . فيصير المعنى أن الرياح تحمل السحاب وتجمعه وتتسبب في جعله مثقلا بالماء وتلقح الشجر.

- Les vents qui fertilisent. (Gilles Vallois).
  - «les *lawaqih*. Ou vents fertilisants, sont ceux qui provoquent un nuage qui donne la pluie, ou ceux qui rendent le herbage et les plantes productifs. Ici, ils représentent les signes du progrès de l'Islam avant son triomphe final, indiqué par la pluie».
- Les vents comme des fécondateurs. (Hamidullah).
- Les vents fécondants [pour charger lourdement les nuages de pluie]. (Boureima).
- les vents fécondants. (Penot, Berque, Grosjean, Michon).
- Les vents fécondant [les nuages]. (Ould Bah).
- Les vents chargés [de nuages]. (Blachère).
- des souffles fécondants. (Chouraqui).
- Les vents chargés de lourds nuages. (Masson).
- Les vents qui fécondent.(Z. Abdelaziz, Kazimirski).
- des vents fécondants. (Fakhri, Chebel, Chiadmi)).
- les vents qui fécondent. (Kazimirski).

تدور اختيارات المترجمين حول معنيين اثنيين: التخصيب وحمل سحب مثقلة بالماء، فيما خص كل من بورييمة وولد باه التخصيب بالسحب، أما شوراكي فترجم الرياح إلى souffle، وإن كانت هذه الكلمة ترادف الريح في الفرنسية، لكن شوراكي عودنا على تنويع خياراته لترجمة الكلمة نفسها. مع ذلك، فإننا لا نطمئن لاختياره هذه الكلمة في هذا السياق، لكونه استعملها هي ذاتها مقابلا لترجمة النفخ والروح في سورة مريم الآية 17، والأنبياء الآية 91، والتحريم الآية 12. وتكرارها يعني تقصُّده إياها، فهل يريد أن يجعل من الرياح روحا من الله تعالى؟ أم يريد أن يمتعنا بتعبير مجازي يشبه فيه الريح بالروح.

[1] أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني، غريب القرآن، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، 1416 هـ- 1995م. ج1، ص402.

أما ترجمة جيل فالوا عن محمد علي فهي تشير إلى جعل التربة صالحة بعد أن لم تكن كذلك، ورغم أن تعليقه يؤكد وعي المترجم بالمعنى الحقيقي المراد، إلا أنه اعتماده التفسير الإشاري قد يُفقد تعليقه كل إفادة في تبيين المعنى المراد.

- **الذاريات:**

﴿ وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾ [الذاريات : 1]﴿ فَالْحَامِلاتِ وِقْرًا﴾ [الذاريات : 2]

لم يختلف المفسرون في تعيين الموصوف بالذاريات، بل أجمع كلهم على أنها الرياح، قال الزمخشري هي:«الرياح لأنها تذرو التراب وغيره»[1]. وبيّن النخاس معنى الذرو فقال: « **والرياح الذاريات يقال ذرت الريح الشيء إذا فرقته فهي ذارية**»[2]، أما الحاملات وقرا فجعلها الطبري « **السحاب التي تحمل وقرها من الماء**»[3]، أما ابن عطية فعممها على كل ما يحمل ثقلا[4]. لكن لابن القيم مزيد توضيح إذ استطرد مفصلا معنى الذَّاريات فقال هي «**الرِّياح؛ تَذْرُو المطرَ، وتَذْرُو الترابَ، وتَذْرُو النَّباتَ إذا تَهَشَّم، كما قال تعالى: {فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ} [الكهف/ 45]؛ أي: تفرِّقُه وتَنْشُرُه.ثُمَّ أقسَمَ بما فوقها وهي: السَّحَاب الحاملات وِقْرًا، أي: ثِقْلاً من الماء، وهي رَوَايَا الأرض، يسوقها الله -سبحانه- على مُتُون الرِّياح**» [5]. فابن القيم فسر الذرو بالنشر، وهو مذكور في القرآن منسوبا إلى الرياح، والحاملات جعلها الرياح التي تحمل السحاب أو تُقِله

[1] تفسير الزمخشري: الذاريات/1.
[2] أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، إعراب القرآن، تحقيق د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت ،1409هـ- 1988م، ج4، ص235.
[3] تفسيرالطبري: الذاريات/2.
[4] تفسيرابن عطية: الذاريات/2.
[5] محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية ، التبيان في أيمان القرآن، عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1429 هـ، ص .424.

كما قال القرآن "حتى إذا أقلت سحابا ثقالا". ولكون اسم السورة هو لفظ ورد في آياتها، وهو وصف للرياح أيضا، فإننا سنذكر اللفظ الذي اختاره المترجم مقابلا لاسم السورة، لتحليله هو أيضا، وسيكون بين قوسين.

ترجمة والذاريات ذروا فالحاملات وقرا:

- (les semeurs): par ceux qui sèment à la volée. Et ceux qui portent le fardeau. (Gilles Valois)
- (qui éparpillent): par les éparpilleurs qui éparpillent!. Encore par les porteurs de fardeau!. (Hamidullah).
- (qui éparpillent): Par les vents qui éparpillent, et les porteurs de fardeaux.(Boureima).
- (les ouragans): par les vents qui tourbillonnent, par les lourds nuages chargés! (Penot).
- (les rafales): les rafales qui soufflent, les nuages chargés d'eau.(Ould Bah).
- (celles qui vont): par celles qui vont rapides, qui portent une charge.(Blachère).
- Les disperseurs): Par les Disperseurs dispersants, par les Porteuses surchargées. (Chouraqui).
- (ceux qui se déplacent rapidement): par ceux qui se déplacent rapidement, par ceux qui transportent une charge!(Masson)
- (Les vents qui dispersant): par les vents qui dispersant un vrai dispersement, par les nuages chargés.(Z. Abdelaziz).
- (Vanner): vanner vannage, emporter une charge. (Berque).

Berque: "Nous traduisons au plus près de l'étymologie. Les interprétations parlent de vents; de nuages, d'anges… on penche plutôt pour la notation, en images jaculatoires, des mouvements de la nature, en ses violences réglées"[1].

- (les disperseurs): par les disperseurs qui dispersant, qui portent leur charge. (Grosjean).

[1] BERQUE: le Coran, p. 567.

- (les vents productifs) :Par les vents (productifs) qui [éparpillent et] soulèvent un bon soulèvement, par les porteuses d'une lourde charge. (Fakhri).
- (LES VENTS QUI ÉPARPILLENT) : Par celles qui tournent et qui se retournent. Par les nuées porteuses de leur charge. (Chebel).
- (les ouragans): Par les ouragans qui éparpillent tout sur leur passage, par les nuages chargés de lourds fardeaux.(Chiadmi).
- (ceux qui éparpillent): Par ceux qui éparpillent ! Par ceux qui portent une charge. (Michon).
- (qui éparpillent): par les brises qui éparpillent et disséminent. Par les nuées grosses d'un fardeau. (Kazimirski).

يستمتع قارئ الترجمات بهذا التنوع في التعبير عن معنى "الذاريات ذروا فالحاملات وقرا"؛ فالمقابلات الفرنسية لكلمة الذاريات كلها تتحدث عن الريح فعلا، لكنها تتراوح من حيث شدة الريح التي تقصدها، فألينها مقابل كازيميرسكي les brises، لكنه لا يتطابق مع الاسم الذي سمى به السورة (qui éparpillent)، واختار شيبل وفخري وزينب عبد العزيز لفظا حياديا فلم يزايدوا على لفظ الريح LES VENTS ، لكن قيده كل واحد بوصف ، فجعلها شيبل في اسم السورة الرياح التي تبعثر، وجعلها في الآية الأولى الرياح التي تدور ثم تعود أو تستدير. أما فخري فجعلها رياحا مثمرة أو منتجة، بالمعنى الحرفي، وفي نفس الوقت تثير إثارة جيدة. وهي عند زينب رياح تنشر نشرا حقيقيا، ولم يبين واحد منهم ماذا تبعثر ولا ما تثير ولا ما تنشر الرياح، فلأنهم سعوا إلى شرح اللفظ بهذه الطريقة، فكان ينبغي عليهم تبيين ما هذا الذي يقع عليه فعل الرياح الذاريات هاته.

وتصير هذه الرياح إعصارا عند كل من شيادمي، ولد باه وبينو، ليخالفوا بهذا الاختيار الأسلوب القرآني، لكونه يجمع الرياح في سياق الحديث عن الخير، ويفردها في سياق الحديث عن العذاب . فبينو أكد أنه يقصد الإعصار

لأنه أضاف **par les vents qui tourbillonnent**، ليُباين هو الآخر بين تسمية السورة والآية الأولى منها. وولد باه جعلها التي تعصف لا التي تذروا، ولعله المعنى الذي أراده شيادمي أيضا. أما ترجمة بلاشير وماسون فلا تشيرمن بعيد ولا من قريب إلى كون الآية تتكلم عن الرياح، فتكلما عن شيء يذهب بسرعة، ولم يختلفا إلا في تذكير هذا الشيء أو تأنيثه. وربما ظن جيل فالوا أن الحديث عن الزرع فاختارالفعل semer واشتق اسم الفاعل منه اسما للسورة، فالرياح اللواقح عنده هي المخصبة للأرض والذاريات هي التي تزرع أو تبذر عندما تهب.

لا ينفك جاك بيرك يثير استغراب القارئ بالمعنى الذي صاغه هذه المرة للآية الأولى من سورة الذاريات، فقوله vanner vannage يحتمل دلالات كثيرة، لكنها للأسف لا تتطابق مع مدلول الآية، بل ولا تناسب الوحي الكريم. إذ الفعل vanner له ثلاثة معان وفق قاموس روبير، فهو يعني: غربل، أو زود بحنفية، أو سخِر (استعمال سوقي). ولكنه يسر لنا تحديد المعنى الذي يريده باستعماله المصدر vannage، وهو الاسم المشتق للفعل نفسه بالمعنى الأول والثاني. إلا أن بيرك لم يُسلمنا للقواميس، بل بين في تعليق له على الترجمة أنه يرد أقوال المفسرين، وأكد انه يعتمد على المعنى الاشتقاقي لكلمة الذاريات، وأنه يميل إلى التصوير الترنمي لحركات الطبيعة في عنفها المضبوط. لكن ليته بين المعنى الاشتقاقي الذي اعتمده فاختار بسببه هذه الصياغة الفرنسية التي لا قرابة بينها وبين الآية؛ إذ أحسن الاحتمالات تقودنا إلى اعتبار المعنى الأول للفعل vanner، لكن كيف تكون الريح تغربل، والغربلة فيها انتقاء، وهي صورة من صور العنف في الطبيعة كما يزعم المستشرق المستعرب؟

أما ترجمات الحاملات وقرا، فيمكن تصنيفها إلى قسمين: قسم تقيد بالمدلول اللغوي الحرفي، فعبر عنه بالفرنسية بصيغ متقاربة (التي تحمل ثقلا)، والقسم الثاني هو عبارة عن ترجمة شارحة، بسطت المعنى فجعلت السحب هي التي تحمل الماء، أو هي المثقلة بالماء، أو الرياح تحمل ثقلا من ماء السحب.

- **المرسلات:**

﴿ وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفًا، فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا، وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا﴾ [المرسلات :1-3]

هذه آيات أخرى ذكرت فيها الرياح بأوصاف أخرى. ذكر الطبري التفسيرات المختلفة لهذه الآيات، وقال أنه لا مانع من القول بواحد منها، ولا مانع من القول بجميعها، فالمرسلات هي ما يُرسل من الرياح أو من الملائكة، أما عرفا فمعناها التتابع. أما "العاصفات عصفا" فخصها بالرياح، وهي الشديدات الهبوب السريعات الممرّ. أما الناشرات نشرا، فلا مخصص لها يُمَكننا من الاقتصار على وجه دون وجه ، فالريح تنشر السحاب ، والمطر ينشر الأرض ، والملائكة تنشر الكتب[1] . ولكون اسم السورة هو لفظ ورد في آياتها، فإننا سنذكر اللفظ الذي اختاره المترجم مقابلا لاسم السورة، لتحليله هو أيضا، وسيكون بين قوسين.

- (Messagers): Par ceux qui sont envoyés pour répandre la bonté, ensuite ceux qui chassent la paille! Et ceux qui répandent la bonté. (Gilles Valois).
- (les envoyés) : par ceux qu'on envoie en rafales, de sorte qu'ils tempêtent en tempêtes, et par ceux-là qui dispersent de dispersion. (Hamidullah).
- les envoyés) : par ceux qu'on envoie en rafales, qui soufflent en tempêtes, et qui dispersent largement.(Boureima)

[1] ينظر تفسير الطبري: المرسلات/1-3.

- (les envoyés): par les vents qui ont été envoyés en rafales (ou comme une faveur), par les vents qui soufflent en tempête,par les vents qui dispersent [la pluie] dans tous les sens.(Penot).
- (Les envoyés):par les vents qui se succèdent constamment; par les rafales qui s'abattent violemment, par les forces qui répartissent les nuages]. (Ould Bah).
- (Celles qui sont envoyées) : par celles qui sont lâchées de suite, et soufflent impétueuses! Par celles qui s'éploient largement. (Blachère).
- (les envoyées) Par les envoyées en rafales, par les tourmentes déchaînées, par les trombes qui déferlent. (Chouraqui).
- (les envoyé): par ceux qui sont envoyés en rafales, et qui soufflent impétueusement! Par ceux qui se déploient largement. (Masson).
- (les vents successifs): par les vents successifs, et par ceux qui sifflent en vrai sifflement, et par ceux qui disséminent un vrai disséminement. (Z. Abdelaziz).
- (l'envoi): par l'envoi plus serré que crinière, et son ouragan déchaîné, par le déploiement déployé. (Berque).
- les envoyés: par ceux qui sont envoyés coup sur coup, souffler la tempête, par ceux qui déploient et séparent. (Grosjean).
- (les envoyés) Par ceux (anges, Amis de DIEU, Prophètes) qui sont envoyés les uns à la suite des autres, [et] qui vont avec une bonne rapidité [pour accomplir leur mission], par ceux qui déploient (accomplissent leur mission) d'un bon déploiement [sur ordre].(Fakhri).
- (LES ENVOYÉES): Par celles qui ont été envoyées les unes après les autres, tel un vent impétueux, Celles qui se déploient au loin. (Chebel).
- (les envoyés): Par ceux qui se succèdent par vagues, et qui s'élancent impétueusement, pour porter au loin les ordres sublimes. (Chiadmi).
- (les émissaires): Par les émissaires envoyés en vagues successives, par ceux qui soufflent impétueusement. Par ceux qui dispersent au loin. (Michon).
- (les envoyés): Par les anges envoyés l'un après l'autre, Par ceux qui se meuvent avec rapidité. Par ceux qui dispersent au loin. (Kazimirski).

يَرِد أسلوب الحذف في القرآن الكريم كثيرا، وله أغراض عديدة؛ لكن وروده على هذا النحو لا يمنع القارئ العربي عموما، وقارئ القرآن خصوصا، من تبين مدلوله حيث ورد. فلكون القرآن يفسر بعضه بعضا، فإن القارئ للقرآن بتدبر وتأمل سيستنبط من مجموع القرآن دون عناء الموصوف بألفاظ: المرسلات، والعاصفات، والناشرات. فقد استعملت مشتقات من هذه الأوصاف

مسندة إلى الرياح خصوصا. بينما القارئ الفرنسي، قد يتعذر عليه إدراك الموصوف، ما لم تُقيَّد الصفة بمرجع تحيل عليه. لكننا نلاحظ على أغلب الترجمات آيات المرسلات الثلاثة هاته لا تصرح بالموصوف بقدر ما تُسرف في تبيين الصفة بطرق شتى، تتراوح من الاكتفاء باللفظ الواحد، إلى اللجوء إلى جملة شارحة. أغلب الترجمات تشير إلى كون الموصوف هو الرياح، باستثناء فخري الذي خص الآيات بالملائكة فقط، فجعل المرسلات هي les envoyés مبينا أن المرسل قد يكون ملكا، أو رسولا أو Amis de DIEU، ولسنا ندرك بدقة من يقصد بهذا الوصف. أما ميشون فقد استعمل مقابلا مرادفا لمرسل دون أن يخصصه أو يضيف ما يخصصه، لكن عبارته en vagues successives لا تكاد ترقى إلى فصاحة الوحي، ولا يكاد يصف المعنى المراد. أما كازيميرسكي فقد عبر تعبيرا سليما ولو أنه حصر المرسلات في الملائكة فقط. ومرة أخرى، نجد بيرك متميزا في خياراته، فبعد أن كان القَسم في العربية بالمرسلات، صار في ترجمة بيرك بالإرسال، ثم يزيدنا بيرك إنبهارا عندما يجعل هذا الإرسال plus serré que crinière أشد انقباضا أو كثافة أو حتى إيجازا من عرف الأسد أو الحصان، وهو ذلك الشعر الذي يلف رقبة الحيوان. فكيف استطاع بيرك أن يتخيل في معنى المرسلات عرفا هذا الإرسال الذي شبهه بعرف الحيوان؟ ثم يضيف في الآية الثانية أن هذا الإرسال "son ouragan déchaîné" له إعصاره العاصف. كان من المنطقي أن يفهم بيرك من عصفا ما فهمه من عرفا، فإذا جعل من عرفا عرف الحيوان، فما الذي منعه من أن يجعل العصف هو عصف الحب كما في سورة الفيل؟ وإننا لنتساءل عن التفاسير التي اعتمدها بيرك ليقول بهذا المعنى في ترجمته، لكن تعليقا له على هذه الآية[1] يجعلنا نستبعد وثوقه

[1] BERQUE: le Coran, p. 653.

بالتفسير، بل يجعلنا نتيقن مرة أخرى أنّه يستقل بفهمه هو في تبين معاني القرآن الكريم.

نلمح في ترجمة جيل فالوا تكرارا أخل بترابطها، وجعل الآية الأولى مرادفة تماما للآية الثالثة، أما الآية الثانية فخرج في ترجمتها عن المعنى تماما، إذ العاصفات هي الرياح التي تعصف عصفا، وعصفا مفعول مطلق[1] للتوكيد وليس مفعولا به، ولا هو يعني العصف المذكور في سورة الفيل، الذي هو سيقان النبات أو العلف بعد أن يؤكل.

تُظهر ترجمة ولد باه مدى اعتماده على التفسير اللغوي في تبين معنى الآيات، فقد اقترح ترجمة تؤدي معنى سليما مفهوما، فأضاف ألفاظا يسيرة بأسلوب شارح في غاية الوضوح، وهو بذلك يمدنا بنموذج يُحتذى في ترجمة مثل هذه الآيات. بينما جل الترجمات الأخرى، تبدوا فقيرة من حيث التعادل مع النص العربي، بل حتى من حيث المدلولات التي تؤديها ألفاظها، بل إن بعضها متناقض يفتقد الترابط والانسجام.

يظهر بوضوح أن الفرنسية لم تيسر على المترجمين أن يكون المقابل للفظ نفسه واحدا، فكثير من المترجمين وضع للفظ المرسلات مقابلين اثنين، واحدا اسما للسورة، وثانيا ترجمة للآية الأولى، وأكثر المترجمين لجأ إلى جملة لشرح المدلول، وربما لشرح مدلول اسم السورة أيضا. فبعضهم عمم مدلول المرسلات، وبعضهم خصها بالريح أو بالملائكة.

[1] محمد عبد الخالق عضيمة ، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمود محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، [د ت]،ج9، ص 122.

و- الريح مفردة:

من خصوصيات الأسلوب القرآني تخصيص لفظة بعينها، أو إحدى صيغها، في سياقات متماثلة، ومن ذلك إيراد الرياح بصيغة الجمع في سياق الحديث عن الغيث والرحمة عموما، وإفرادها في حال الحديث عن العذاب[1]، ولما وردت بصيغة المفرد في معرض الامتنان قيدت بصفة طيبة في قوله ﴿...وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ...﴾ [يونس : 22]. أما الريح فقد وردت في آيات كثيرة موصوفة بألفاظ فيها تباين من حيث الدلالة؛ لذلك يُفترض، لكونها قد تختلف من حيث مدلولاتها، أنها سببت صعوبات للمترجمين في نقل دلالاتها إلى الفرنسية.

- أوصاف الريح:

﴿ ... رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ ...﴾ [آل عمران : 117]، الصر البرد الشديد[2]، وقال ابن عطية «**الصر : البرد الشديد ، المحرق لكل ما يهب عليه**»[3]، فكأن هذه الريح وظيفتها الإهلاك، كما يفيده سياق الآية نفسها.

ترجمة فيها صر:

- un vent qui amène un froid intense. (Gilles Valois).
- Un vent gros d'extrême rigueur. (Hamidullah).
- un vent glacial. (Boureima, Kazimirski).
- Un vent brulant. (Penot).
- Vent chargé de grêle.(Ould Bah).
- Vent chargé de grêle? (blachère, Grosjean, Chebel, Michon).

[1] يُنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص563.
[2] تفسيرالطبري: آل عمران/117.
[3] تفسير ابن عطية: آل عمران/117.

- un vent de grêle. (Chouraqui).
- Un vent chargé de grêle. (Masson) (traduction douteuse).
- Vent chargé de crissement. (Z. Abdelaaziz).
- Un vent de glace. (Berque)
- un vent chargé de gel. (Fakhri)
- un vent glacial accompagné de grêle. (Chiadmi).

حافظ كل المترجمين عل صيغة الإفراد للفظ الريح، واقترح جلهم للفظ الصر مقابلا يدل على البرد الشديد، وأكثرهم مال إلى ترجمته بمعنى البَرَد أو الجليد أو البرد الشديد، أو جعل الريح تاتي ببرد شديد. أما حميدالله فجعلها رياحا شديدة القسوة، ولم يخالفهم في هذا المعنى إلا بينو الذي جعلها رياحا محرقة، ولم يبين ماذا تحرق، لكنها ريح تهلك فعلا. أما زينب عبدالعزيز فمالت إلى مراعاة الصوت الذي تصدره الريح، فاختارت لفظ crissement وهو يعني الصرير، لكن سياق الآية يجعل هذه الريح مهلكة للحرث، فهل الصرير، صوت الريح، كاف للإهلاك؟ الظاهر أن الريح المهلكة هي الريح التي تكون شديدة البرد، أو تلك التي تكون حارة.

ورد وصف آخر للريح باستعمال لفظ مشتق من جذر صر، وهو الصرصر في قوله تعالى:

﴿ ... رِيحًا صَرْصَرًا ...﴾ [فصلت : 16]، رجح الطبري أنها الريح الباردة شديدة الصوت[1]، وهو كذلك بالنظر إلى التكرار في أصوات الحروف في اللفظ صرصر، وبنحو ذلك قال الفراهيدي في معجمه[2]، والزمخشري في تفسيره[3]. ورد هذا الوصف للريح في ثلاث آيات من ثلاث سور، وهي:فصلت/16؛

[1] تفسير الطبري: فصلت/16.
[2] الفراهيدي: كتاب العين، ج7، ص 82.
[3] الزمخشري: فصلت/16.

القمر/19؛ الحاقة/6. فكيف نقل المترجمون هذا المعنى؟ هل استعملوا اللفظ الفرنسي نفسه؟ وهل راعوا العلاقة الاشتقاقية والدلالية بين لفظي الصر والصرصر؟

نورد لكل مترجم الترجمات الثلاث للفظ صرصر، وهي مرتبة حسب ورودها في سور القرآن:

- un vent déchaîné (jours de sécheresse)/un vent furieux/ un vent mugissant violent. (Gilles Valois).
- Un vent violent/ un vent violent/ un vent violent, impétueux. (Hamidullah).
- Un vent violent et glacial/ Un vent violent et glacial/ un vent mugissant et glacial. (Boureima).
- Un vent glacial (ou: mugissant) / un vent mugissant/ une tempête impétueuse.(Penot)
- Un ouragan violant/ un vent épouvantable/ un ouragan mugissant et impétueux (Ould Bah).
- Un vent mugissant/ un vent mugissant/ un vent mugissant, impétueux. (Blachère).
- un vent cinglant/ un vent cinglant/ un vent cinglant, ravageur. (Chouraqui).
- Un vent mugissant/ Un vent mugissant/ un vent mugissant et impétueux. (Masson).
- Un vent strident-glacial/ Un vent strident-glacial/ Un vent strident-glacial impétueux. (Z. Abdelaziz).
- Un vent rugissant/ un vent rugissant/ une tornade furieuse et mugissante.(Berque).
- Un vent hurlant/ un vent mugissant/ un vent mugissant impétueux. (Grosjean).
- un vent destructif/ vent mugissant et glacial/ vent glacial et impétueux [mugissant]. (Fakhri).
- un vent d'une rare impétuosité/ un vent destructeur et mauvais/ une tornade rugissante et destructrice.(Chebel).
- un vent impétueux et glacial/ un ouragan mugissant/ un ouragan mugissant. (Chiadmi)
- un vent impétueux/ un vent impétueux/ un vent mugissant et impétueux.(Michon).
- un vent impétueux/ un vent impétueux/ un ouragan rugissant, impétueux. (Kazimirski).

حافظ كل من حميدالله وبلاشير وشوراكي وماسون وزينب وغروجان وميشون وكازيميرسكي على المقابل نفسه للفظ صرصر في موارده الثلاثة في القرآن الكريم، لكن على اختلاف في الوصف الذي أسندوه للريح في الفرنسية، فحميد الله عبر عن معنى الريح الشديدة، أما بلاشير فراعى صوتها وفي آخر مورد للفظ أضاف وصف الشدة، ولقد حذا حذوه نفسه تقريبا كل من ماسون وغروجان وميشون وكازيميرسكي. بينما اقتصر شوراكي على معنى كون الريح مدمرة. وتكاد تكون ترجمة زينب هي الوحيدة التي جمعت بين معنيي كون الريح شديدة البرودة شديدة الصوت. أما بقية المترجمين فلم يحافظوا على المقابل نفسه، بل تغيرت المقابلات التي وظفوها لأداء معنى الريح الصرصر بالفرنسية، ربما محاولة منهم لنقل مجموع معاني اللفظ القرآني بتوزيعها على الآيات الثلاثة، لكن أثبتت محاولة زينب إمكانية التعبير عن مجموع مدلولات اللفظ العربي الواحد باعتماد كلمات فرنسية مركبة من كلمتين أو أكثر.

لكن ما تكاد تشترك فيه جل الترجمات، هو عدم الربط بين مدلول الصر ومدلول الصرصر، إذ تبعا للتفسيرات المقترحة يمكن أن تكون اللفظتين من الجذر نفسه، كما يمكن أن يشتركا من حيث الدلالة في شدة البرد. إذ قد راعى المترجمون معنى البرد في ترجمة لفظ الصر، لكنهم، إلا قليلا، كما بينا أعلاه، راعوا الجمع بين مدلولي اللفظين.

إلا أنّ ما يمكن أن يُعذر به المترجمون، هو أن الريح الصرصر ريح أهلك الله بها قوم عاد، ولقد وردت في مقاطع أخرى بأوصاف أخرى، ربما هي التي جعلت المترجمين ينقلون معنى القوة والشدة والتدمير والإهلاك. مع ذلك، فإن

تنويع الألفاظ في القرآن الكريم يهدف إلى سرد مجمل الأوصاف لهاته الريح، إذ المقرر أنّ الترادف نسبي، وكل لفظ له مدلوله الذي يميزه عن لفظ آخر.

وصفت الريح التي أهلكت بها عاد بالريح العقيم في قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ [الذاريات : 41]. جمع مقاتل معانيها فقال: « **هي التي تهلك ولا تلقح الشجر ولا تثير السحاب**»[1]، وهي المعاني التي قال بها الطبري في تفسيره للآية، ولكن الآية التي تليها بينت كيفيتها بوضوح، فبينت أنها ﴿ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات : 42]. وربما بتأمل ترجمات هذه الآية، على ضوء تفسيرها، نتفهم لم اختار المترجمون تلك المقابلات لنقل مدلول لفظ الصرصر. فهاهي ترجماتهم للفظ الريح العقيم تؤكد ذلك:

- le vent destructeur. (Gilles Valois)
- un vent stérile. (Hamidullah).
- Le vent dévastateur.(Boureima)
- Un vent desséchant[ou dévastateur]. (Penot).
- L'ouragan dévastateur. (Ould Bah).
- Le vent dévastateur. (Blachère).
- un vent ravageur. (Chouraqui).
- Un vent dévastateur. (Masson).
- Le vent dévastateur. (Z. Abdelaziz).
- Le vent stérile. (Berque).
- Le vent dévastateur. (Grosjean).
- le vent dévastateur. (Fakhri).
- un vent dévastateur. (Chebel).
- un ouragan dévastateur. (Chiadmi).
- le vent dévastateur. (Michon).
- un vent de destruction. (Kazimrski).

[1] تفسير مقاتل: الذاريات/41.

لكن كان أولى بالمترجمين أن يلتزموا المدلول الدقيق لكل لفظ، فمثلا وصف الريح بالعقيم في سورة الذاريات مناسب للسياق، وذلك لوصف الرياح في مستهل السورة ذاتها بالذاريات وبالحاملات وقرا، وهي الرياح التي تُسهم في إنبات الزرع، وهكذا فكل وصف للريح يناسب سياق وروده.

﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ﴾ [الروم : 51]. مصفرا في الآية صفة لموصوف ذكر بالمعنى لا باللفظ في آية سابقة، وهو النبات في قوله تعالى:﴿ فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم : 50]، فإحياء الأرض هو إنبات الزرع فيها حتى يصير مخضرا. وهذه الآية تجعل الريح سببا في إصفرار النبات وإماتته.

- Ils le voient jaunir. (le vent fait jaunir les plantes). (Gilles Valois)
- Ils voient tout jaunir. (Hamidullah)
- Ils voient jaunir [leur végétation]. (Boureima)
- Il dessèche la végétation (un vent jaunissant). (Penot)
- Un mauvais vent qui fait jaunir leur végétation. (Ould Bah).
- Un vent chargé de sable.(Blachère/ Masson).
- du vent et qu'ils voient tout jaunir. (Chouraqui/ Berque).
- Un vent et qu'ils voient tout jaunâtre. (Z. Abdelaziz)
- Un vent jaune de sable.(Grosjean).
- un vent et que les gens [faibles] voient jaunir [leurs végétations]. (Fakhri).
- un vent qu'ils verront jaunâtre. (Chebel).
- un vent brûlant et qu'ils voient leurs champs jaunir. (Chiadmi).
- un vent qu'ils voient chargé de sable jaune. (Michon).
- un vent brûlant. (Kazimirski).

يظهر جليا أن جل المترجمين راعوا الموصوف بالصفة مصفرا في الآية، فاقترحوا ترجمات تتباين من حيث التصريح بكون الريح سببا في الاصفرار، أو التعبير عن مجرد الاقتران بين هبوب الريح واصفرار النبات، أو حذف الريح

تماما من الآية كما فعل حميدالله. بينما جعلها كل من بلاشير وماسون وغروجان وميشون الرياح هي الصفراء بما تحمل من تراب، وهذا المعنى مستبعد. أما شيادمي وكازيميرسكي فعبرا عن الوصف الذي يكون في الريح الذي يجعلها تسبب اصفرار النبات وهو كونها ريحا حارة محرقة.

وصفت الريح أيضا بالطيب وبالعصف في الآية نفسها في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس : 22]. أما الريح الطيبة فهي التي تسير بها السفن في أمان، فهي رخوة لينة، كما بينه الواحدي[1]، والريح العاصف « **هي الشديدة ، والعرب تقول : ريح عاصف وعاصفة**»[2]، والمعنى نفسه في آية الأنبياء ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً ....﴾ [الأنبياء : 81]. والظاهر أن نقل هذا الوصف للريح أيسر على المترجمين، فكيف نقلوه؟

نورد ترجمة الوصفين :ريح طيبة وريح عاصف ونقارن ترجمة الوصف في سورتي يونس والأنبياء.

- une brise agréable/ un vent violent/ le vent qui souffle avec force (Gilles Vallois)
- excellent vent / un vent impétueux/ celui de tempête(Hamidullah).
- Un bon vent/ un vent impétueux/ le vent impétueux (Boureima)
- Des vents favorables/ vents soufflant en tempête/ les vents impétueux (Penot)

[1] تفسير الواحدي: يونس/22
[2] تفسير الطبري: يونس/22

- Un vent favorable/ un ouragon/ des vents impétueux (Ould bah)
- Un bon vent/ un vent impétueux/ soufflant en tempête. (Blachère)
- Un bon vent/ un vent impétueux/ le vent se déchaîne (Chouraqui).
- Un bon vent/ un vent impétueux/ il souffle en tempête. (Masson).
- Un vent favorable/ un vent orageux/ impétueux. (Z. Abdelaziz)
- Un bon vent/ une bourrasque/ il courût en bourrasque (Berque)
- Un bon vent/ la tempête/ souffle en tempête (Grosjean)
- Un bon vent/ une bourrasque/ soufflait rapidement. (Fakhri)
- Un bon vent/ le gros vent/ les vents(Chebel).
- Un vent favorable/ une tempête/ impétueux. (Chiadmi)
- Un bon vent/ un vent impétueux/ souffle impétueusement. (Michon).
- vent doux/ un vent violent/ impétueux. (Kazimirski)

كل المترجمين نقلوا لفظ الريح مفردا، إلا بينو الذي أبدل المفرد بالجمع، ربما لأنه يجاري الأسلوب القرآني في التفريق بين الرياح والريح، لكن إن كان هذا المقطع يتحدث عن ريح نافعة، فلربما أفردت الريح هنا وقيدت بوصف لينتبه القارئ أن طيبة الريح هذه غير دائمة، وهذا ما تؤكده الآية، ولكن بينو خالف الأسلوب القرآني عندما نقل رياح عاصف وريح عاصفة إلى الفرنسية بصيغة الجمع. أما وصف الريح بالفرنسية فجل الترجمات أتت بلفظ يعادل تقريبا الوصف في العربية، فهي ريح مناسبة لتسيير السفن في البحر بأمان، ولم ينفرد إلا كازيميرسكي باختياره الترجمة بالمعنى الشارح حين اختار الصفة doux أي الريح اللينة الرخوة.

نلاحظ أيضا أن جل المترجمين نوعوا في ترجمة الريح عاصف والريح عاصفة، لكن جل صياغاتهم تؤدي المعنى نفسه، ولامؤاخذة إلا على شبيل الذي نقل الريح بصيغة الجمع مخالفا بذلك أسلوب القرآن.

وصفت الريح بصيغة الإفراد بوصفين آخرين في سورة الإسراء، في قول تعالى﴿ .... يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ...﴾ [الإسراء : 68]. ذكر الطبري قولا في تفسير

الحاصب فقال «**وأصل الحاصب : الريح تحصب بالحصباء الأرض فيها الرمل والحصى الصغار . يقال في الكلام : حصب فلان فلانا: إذا رماه بالحصباء. وإنما وُصفت الريح بأنها تحصب لرميها الناس بذلك**»[1]. فهي ريح تكون في البر، أما الريح التي في البحر فهي الريح القاصف كما في قوله﴿...فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ ...﴾ [الإسراء : 69]، وهي «**التي تقصف ما مرّت به فتحطمه وتدقه ، من قولهم : قصف فلان ظهر فلان**»[2]. فهل مايز المترجمون بين الوصفين؟

- un vent violent (jeteur lanceur de pierres)/ une forte bourrasque.(Gilles Valois).
- Un ouragan/ un de ces vents à tout casser. (Hamidullah).
- Un ouragan (avec une pluie de pierres)/ un de ces vents à tout casser. (Boureima).
- Une tempête de pierres/ une tempête. (Penot).
- Un ouragan dévastateur/ une tempête. (Ould Bah)
- Un ouragan/ une tornade.(Blachère)
- Une tornade vous dévaster/ plus de tempête de vent.(Chouraqui)
- Un ouragan/ une tornade(Masson)
- Une tourmente de cailloux/ des vents fracassants.(Z. Abdelaziz)
- Un vent de cailloux/ un ouragan. (Berque).
- Un ouragan/ une tornade. (Grojean)
- Un ouragan de sable/ un vent brisant. (Fakhri)
- Un ouragan/ un vent violent. (Chebel).
- Une tempête de pierres/ un vent furieux. (Chiadmi)
- Une tempête/ une tornade. (Michon)
- Un tourbillon/ un vent violent. (Kazimirski)

لعل الفرق بين الحاصب والقاصف هو تخصيص الحاصب بالريح التي ترمي، وتخصيص القاصف بتلك التي تحطم، فالأولى تكون في البر والثانية في

[1] تفسير الطبري: الإسراء/68.
[2] تفسير الطبري: الإسراء/69.

البحر، والحاصب تكون على البشر والثانية على السفن. لكن الترجمات الفرنسية تستعمل ألفاظا لا تفرق بين النوعين، فضلا عن كون المترجمين يستعملون بعض الألفاظ في الموضعين الاثنين. لم يصرح المترجمون بذكر الريح في ترجمة الحاصب، لكنهم استعملوا ألفاظا مرادفة بصيغة المفرد، ولم يشر إلى كونها رياحا حاصبا ترمي بالحصباء، الرمل والحصى، إلا بينو وزينب وبيرك وشيادمي، لكن زينب جعلتها عذابا. وربما فهم فخري من الحاصب الزوبعة الرملية، وهو جزء من مدلول الحاصب لا غير. والحاصب ترمي الرمل والحصى على البشر، فهي عذاب كما اختارت زينب، وليست تلك الريح التي تدمر كل شيء كما ذهب شوراكي، أو كما توحي به ترجمة ولد باه، ولا هي إعصار يمطر حجارة، إلا إذا اعتبرنا الدلالة المجازية.

يكاد يكون لفظ القاصف يدل على معناه، فالقصف فيه صوت عنيف وآثاره التحطيم وتدمير ما يصيبه، ولعل حميدالله وزينب وبورييمة وفخري انتبهوا لهذا المدلول، فعبروا عنه بصيغ متقاربة، بينما اختيارات غيرهم فقد نقلت معنى كون الريح قوية وشديدة، لكن ليس في ألفاظهم ما يدل على كون القاصف ريحا تحطم السفن وتدمرها، فقوة الريح لا تستلزم التدمير. لكن ما يلاحظ على جل ترجمات لفظ الريح إلى الفرنسية، هو إهمال اللفظ الفرنسي orage وهو قد يؤدي بعض معاني الريح التي أبرزها المفسرون فيما نقلناه عنهم.

ز- الليل والنهار:

- الاختلاف:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ...﴾ [البقرة : 164]

الاختلاف في هذه الآية بمعنى التعاقب[1]، كما فسره الطبري، وزاد عليه الثعلبي معنى التغاير، أي «**اختلاف الليل والنّهار في اللّون والطّول والقصر والنّور والظلمة والزيادة والنقصان**»[2]. أشار المفسرون إلى توافق المعنى بين هذا المقطع والآية التي فيها قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان : 62]، قال الطبري «**معناه : أن الله جعل كل واحد منهما خلفا من الآخر**»[3]، وبنحوه قال الفراء أيضا[4]. وأكد الزمخشري توافق المعنى في الآيتين[5]. وذهب الطبري أيضا إلى أنّ آية سورة النور ﴿ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُولِي الأَبْصَارِ﴾ [النور : 44] تتفق مع هاتين الآيتين من حيث المعنى، فقال: «**يُعْقِب الله بين الليل والنهار ويصرفهما**»[6]، فيعقب فيها لاختلاف وخلفة، ويصرفهما بمعنى يجعلهما مختلفين طولا وقصرا. فكيف انتقلت دلالات هذه الألفاظ الثلاثة إلى الفرنسية: اختلاف، وخلفة ويقلب؟.

- L'alternance de la nuit et du jour/ la nuit et le jour se succèdent/ la nuit et le jour se succèdent. (Valois).
- L'alternance de la nuit et du jour/ dieu fait alterner / a assigné à alterner la nuit et le jour. (Hamidullah)
- L'alternance de la nuit et du jour/ fait alterner / a assigné une alternance à la nuit et le jour.(Boureima).
- La succession **des jours et des nuits**/fait succéder/ fait se succéder les jours et les nuits. (Penot).

[1] تفسير الطبري: اليقرة/164.
[2] تفسير الثعلبي: البقرة/164.
[3] تفسير الطبري: الفرقان/62.
[4] ينظر: الفراء: معاني القرآن للفراء: البقرة/164.
[5] تفسير الزمخشري: الفرقان/62.
[6] تفسير الطبري: سورة النور/44.

- L'alternance de la nuit et du jour/ Allah alterne/ a institué l'alternance du jour et de la nuit. (Penot).
- L'opposition de la nuit et du jour/ remplace la nuit par le jour/ fit de la nuit et du jour une opposition. (Blachère).
- l'alternance des nuits et des jours/ fait alterner la nuit et le jour/ met, en alternance, la nuit et le Jour. (Chouraqui).
- La succession de la nuit et du jour/ fait alterner la nuit et le jour/ fait que la nuit succède au jour. (Masson).
- L'alternance de la nuit et du jour/ interchange/ fit la nuit et le jour une alternance. (Z. Abdelaziz).
- L'alternance **du jour et de la nuit**/ commute/ mit la nuit et le jour en alternance. (Berque).
- L'alternance de la nuit et du jour/ fait alterner/ fait alterner. (Grosjean).
- l'alternance **du jour et de la nuit**/ fait alterner la nuit et le jour/ a fait alterner [ou, se faire face] la nuit et le jour. (Fakhri).
- dans l'opposition de la nuit et du jour/ transforme la nuit en jour/ a décidé de l'alternance de la nuit et du jour. (Chebel).
- l'alternance de la nuit et du jour/ fait alterner la nuit et le jour/ fait
- alterner. (Chiadmi).
- la succession de la nuit et du jour/ fait alterner/ a établi la succession. (Michon).
- la succession alternative/ fait succéder tour à tour/ a établi la nuit et le jour se succédant tour à tour. (Kazimirski).

أجمع أكثر المترجمين على اختيار alternance مقابلا لاختلاف، وهو لفظ يؤدي معنى التعاقب لا غير، فيضيع باعتماده معنى تغاير الليل والنهار. وفضل كل من بينو وماسون وميشون وكازيميرسكي لفظ succession، وهو إن كان مرادفا للفظ الأول إلا أنه قد يوحي بأخذ اللاحق مكان الأول تماما، وربما هذا ما يفسر إضافة كازيميرسكي عبارة tour à tour، أما بينو فقد توحي صياغته بتتابع الليالي وبتتابع الأيام لأنه نقل الليل والنهار إلى الجمع، على خلاف كونها مفردة في القرآن. لم يخالف في ذلك إلا بلاشير وشيبل اللذان فهما من اختلاف معنى opposition، فهذه الكلمة تدل على التعارض أو التناقض، وليس هذا المعنى الذي يريده القرآن.

تقديم الليل على النهار مطرد في القرآن، وربما ذلك لغاية، وهي الإشارة أن الأصل هو الليل وإلى كون النهار طارئا. وقد التزم جل المترجمين هذا الترتيب، إلا ما كان من بينو وبيرك وفخري. فقد كان يحسن بهما مراعاة هذا الترتيب، لكونه مقصودا في حد ذاته، ولإمكان اعتماده دون مشكلة في الفرنسية كما فعل بقية المترجمين.

نلاحظ أن المترجمين، جلهم، راعوا التوافق المعنوي بين الألفاظ الثلاثة: اختلاف، خلفة و يقلب، فاقترحوا عبارات تكاد تكون مترادفة لترجمة الآيات الثلاثة. ولم ينفرد بصياغة سوى بلاشير وزينب وبيرك وشيبل. أما شيبل وبلاشير فتؤكد ترجمتهما للفعل يقلب ما فهماه من معنى اختلاف فاختار الفرنسي معنى يستبدل الليل بالنهار، ولجأ المغربي إلى معنى يحول الليل إلى نهار، ولكن الآية تعني يَقلب الليل نهارا ويَقلب النهار ليلا، وهو معنى التعاقب، لا معنى تحويل ولا معنى استبدال. وتكاد زينب تتفق مع بيرك في اختيارها لفظ interchange الذي هو مرادف للفظ بيرك commute، لكنهما لا يوحيان بتغاير الليل والنهار أيضا.

- التغشية:

﴿... يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ...﴾ [الأعراف : 54]

بين الطبري معنى الآية فقال: «**يورد الليل على النهار فيلبسه إياه ، حتى يذهب نضرته ونوره . يَطْلُبُهُ يقول : يطلب الليل النهار حَثِيثا يعني سريعا**»[1]، أي أن الليل بظلمته يُغطي النهار، لا في الوقت الذي يكون فيه النهار فحسب، بل

[1] تفسير الطبري: الأعراف/57.

الليل يغطي النهار مطلقا، أي يلفه. وربما استفاده الطبري من وصف الليل باللباس في آيات أخر، أما حثيثا فتدل على التعاقب بين الاثنين دون فاصل فذهاب النهار يعقبه مجيء الليل. وإسناد التغشية إلى الليل ذكر باللفظ نفسه، في سورالرعد والشمس والليل، وبلفظ مرادف في سورة الضحى.

- La nuit couvre le jour, auquel elle succède sans cesse.(Valois)
- La nuit, excitée à poursuivre le jour, le couvre.(Hamidullah).
- Il couvre le jour de la nuit qui poursuit celui-ci sans arrêt.Boureima).
- La nuit enveloppe [de son obscurité] et le fait rapidement disparaitre. (Penot)
- Il couvre le jour par la nuit qui ne cesse de le poursuivre.(Ould Bah)
- Il couvre le jour de la nuit qui le poursuit, avide. (Blachère)
- il recouvre le jour par la nuit qui le poursuit, avide.(Chouraqui).
- Il couvre le jour de la nuit qui le poursuit sans arrêt. (Masson) .
- Il fait recouvre le jour par la nuit qui le *requêrit* rapidement . (Z. Abdelaziz)
- Fit que la nuit couvrît le jour, à force d'ardeur à le poursuivre. (Berque)
- Il fait que la nuit poursuive le jour et le recouvre.(Grosjean).
- Il couvre le jour de la nuit qui le poursuit avec diligence [mutuelle. (Fakhri).
- Tout se passe comme si la nuit qui poursuivait le jour désirait le couvrir avec insistance. (Chebel).
- Il couvre le jour de la nuit que celle-ci poursuit sans arrêt. (Chiadmi).
- Il couvre le jour avec la nuit, en rapide succession. (Michon).
- il couvre la nuit avec le jour, qui, à son tour, la poursuit rapidement. (Kazimirski).

اختار كل المترجمين معنى غطى مقابلا ليُغشي، أي أنهم اكتفوا بالمدلول اللغوي، ولم يغير ولا واحد منهم الليل بالظلام ولا النهار بالضوء، إلا بينو الذي أشار إلى أن الليل يغطي النهار بظلمته. أما شيبل فجاءت صياغته توحي كأن الآية تمثيل فقط لما يحدث، وليست وصفا لما يحدث حقيقة، فإضافته comme si توحي كأن الوصف تقريبي لا دقيق مطابق للواقع، وهذا ليس من خصوصيات الأسلوب القرآني.

أما يطلبه حثيثا فقد تنوعت العبارات المقترحة لنقل معناها، فيطلبه حثيثا تعني يتبعه سريعا، أو أن الليل يخلف النهار على غير مهل، على ما يفهم أيضا من الآيات الأخرى: فأغلب المترجمين نقلوا من حثيثا معنى السرعة والتتابع، لكن ترجماتهم للفعل يطلبه لم تكن بالدقة نفسها، وبعضها لا يناسب السياق، فيطلب هنا ليست بمعنى poursuivre أي يلاحق، وإنما بمعنى يعقب أو يخلف كما بينته آيات أخرى، لكن لم يشر إلى معنى التتابع إلا فالوا وميشون.

- **الإيلاج:**

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج : 61].

يقرن القرآن كثيرا بين اليل والنهار وذلك ربما لتوكيد معنى ارتباطهما ببعض، فأشارت خمس آيات(آل عمران: 27، الحج: 61، لقمان: 29، فاطر: 13، الحديد: 6) إلى إيلاج الليل في النهار وإيلاج النهار في الليل، ويكاد يتفق أهل اللغة وأهل التفسير على كون معنى أولج هو أدخل، وقد بين الطبري معنى الآية فقال: «**يدخل ما ينقص من ساعات الليل في ساعات النهار، فما نقص من هذا زاد في هذا . وَيُولِجُ النّهارَ فِي اللّيْلِ ويدخل ما انتقص من ساعات النهار في ساعات الليل ، فما نقص من طول هذا زاد في طول هذا**»[1]. أما الترجمات الفرنسية فكانت على هذا النحو:

- fait entrer (Valois, Berque, Grosjean, Kazimirski)
- pénètre. (Hamidullah).
- Pénétrer .(Boureima).
- Insérer (Penot)
- Fait pénétrer (Ould Bah, Blachère, Masson, Z. Abdelaziz, Michon)

[1] تفسير الطبري: الحج/61.

- Fait pénétrer. ()
- Insère. (Chouraqui, Chiadmi).
- introduit la nuit dans le jour et le jour dans la nuit [ou, diminue l'un et augmente l'autre] (Fakhri).
- fait fondre (Chebel).

أصر المترجمون جميعهم على نقل المدلول اللغوي للفعل يولج إلى الفرنسية، لكن قد رأينا المفسرين بيّنوا أن معنى يولج هو ينقص من هذا ليزيد في هذا، ولم يشر إلى هذا المعنى إلا فخري، لكنه اعتمد تلك الإشارة ترجمة بديلة، أما ترجمته الأولى فلا تختلف في شيء عن الترجمات الأخرى. ففي مثل هاته الحالات يحسن بالمترجمين تفادي المدلول اللغوي المعجمي القاموسي للفظة، وترجمته بما يؤدي معناه المقصود كما يبينه المفسرون: لأن الاكتفاء بالمدلول اللغوي في هذه الآية قد يُفرز تناقضا في مجموع آيات القرآن التي تصف الليل والنهار، إذ أن مجموعها لا يشير إلى أنّ الليل يدخل دخولا حقيقيا في النهار، بل تشير إلى انفصال الظاهرتين، وإنما هذا الإيلاج هو إنقاص من واحد وزيادة في الثاني لا غير.

ربما يعذر المترجمون لتقيدهم بالمدلول اللغوي للفظة ما، لكن ما اقترحه شيبل لا يكاد يكون له معنى في الآية هاته؛ فهذه العبارة الفرنسية fait fondre تعني: صهر، ذوب، ميّع، مزج، أخفى ومعان أخرى لا تكاد كلها، بل لا تناسب أصلا معنى الآية، فماذا كان يقصد شيبل؟ بل من أين أتاه هذا الفهم؟

- السلخ:

ربما الإيلاج مختص بتصريف ساعات اليوم بين الليل والنهار، أما آيات أخرى، فتشير إلى الهيئة التي يكون عليها الليل والنهار ، والتي هي بدورها تشير ضمنيا إلى هيئة الأرض والسماوات كذلك، من تلك الآيات قوله تعالي في

سورة يس ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ [يس : 37]، وسلخ بمعنى أخرج كما بينه أهل اللغة[1]، قال الطبري هي بمعنى « **ننزع عنه النهار . ومعنى { منه } في هذا الموضع : عنه ، كأنه قيل : نسلَخ عنه النهار ، فنأتي بالظلمة ونذهب بالنهار**»[2] ، فعلى هذا يكون الليل محيطا بالنهار، والنهار كأنه طارئ عارض، ولعل في الآية إشارة إلى أن الكون مظلم يلفه ليل أو ظلام دامس، وهذا المعنى أكدته آيات أخرى وصفت الليل باللباس، في قوله﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ [الفرقان : 47]، بين **البغوي** معنى لباسا فقال: «**يريد أن ظلمته تغشى كل شيء ، كاللباس الذي يشتمل على لابسه**»[3]، فلئن خاطبت هذه الآية البشر، فآية النبأ لم تخصص مخاطَبا في قوله ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ : 10]، والمعنى نفسه. وعليه سيكون دراستنا للترجمة بمقابلة ترجمات هذه الآيات مجتمعة لكن بالتركيز فقط على ألفاظ: لباسا ونسلخ.

- une couverture pour vous/ en **tirons**. (Valois)
- / vêtement/ écorchons. (Hamidullah).
- Un vêtement/ écorchons.(Boureima).
- Un voile (un habit)/ **extrayons**. (Penot)
- Une couverture/ dont nous dépouillons. (Ould Bah)
- voile/ dont nous dépouillons. (Blachère)
- Il vous donne la nuit pour vêtement/ dont nous exprimons le jour/. (Chouraqui).
- La nuit comme un vêtement/ dont nous dépouillons. (Masson) .
- repos/ nous en **retirons**. (Z. Abdelaziz)
- une vêture/ dont nous dépiautons/. (Berque)
- Un voile/ nous dévêtions de clarté la nuit. (Grosjean).

[1] ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج4، ص198.
[2] تفسير الطبري: يس/37.
[3] تفسير البغوي: الفرقان/47.

- un vêtement/ t dont Nous écorchons (séparons). (Fakhri).
- un habit/ Nous **extrayons**. (Chebel).
- un voile/ la nuit qui, succédant au jour. (Chiadmi).
- manteau/ la nuit d'où Nous faisons surgir le jour. (Michon).
- manteau/ la nuit dont nous faisons sortir le jour pendant que les hommes sont plongés dans l'obscurité (Kazimirski).

هذه آية أخرى نلاحظ من خلال ترجمتها أن الإصرار على الاكتفاء بالمدلول اللغوي المعجمي للكلمة القرآنية ينتج ترجمة ضعيفة دلاليا في اللغة الفرنسية. نقل كل المترجمين معنى لباسا إلى أحد ألفاظ فرنسية تدل على ما يلبس أو تسمي بعض الألبسة؛ فظهر التعبير بها ركيكا جدا. أما زينب عبدالعزيز فقد نقلت لباسا بمعنى راحة أو سكنا، وهو أحد الأوجه التي فُسر بها لفظ اللباس في القرآن الكريم[1]، وربما في السورة نفسها ما يدعم هذا المعنى، وهو وصف النهار بالنشور، فاقتضى ذلك أن يكون الليل للراحة والسكن، مثلما صرحت به آيات أخرى. وإن كان لترجمتها ما يبررها، فإن خيارها يضعف من القوة الدلالية لوصف الليل باللباس، فكون الليل سكنا وراحة هو بعض معاني وصف الليل باللباس، إذ قد بين المفسرون أن وصف الليل باللباس يعني سترا لكل شيء، وليس خاصا فقط بالبشر.

قد يشير وصف الليل باللباس إلى كون الليل ليس خاصا فقط بالأرض، فاللباس من شأنه أن يلف ويحيط ، فمن تمام إحاطته أن يكون محيطا أن لا يُقصر على الإنسان فقط، كما بينه المفسرون، لا كما تشير الترجمات.

وبتعميم وصف الليل باللباس يُفهم معنى سلخ النهار من الليل، فالسلخ حركة فيها جذب وسحب ونزع، وسلخ النهار يعني نزعه من الليل، وهذا الأمر دائم

[1] ينظر: الطيار، الفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 98.

مشاهد، بل تمكن الإنسان من تصويره لما ارتفع في السماء. وفي التعبير "الليل نسلخ منه النهار"، استعير لفظ نسلخ للدلالة على غير مدلوله الأصلي، فهو نوع استعارة وترجمة الاستعارة تستلزم نقل المعنى المراد لا العناصر اللفظية التي تصور المعنى. لكن جل المترجمين تشبثوا باللفظ سلخ فأتوا بترجمات انسلخت من الدلالة المقصودة، أما فالوا وبينو وزينب وشيبل فقد تفادوا ذلك، فتركوا اللفظ جانبا ونقلوا المعنى الذي يناسب سياق الآية. وليس بواضح الأمر الذي ألجأ بيرك إلى لفظ dépiauter الذي تنزله المعاجم الفرنسية إلى مستوى اللغة السوقية. وربما حاول غروجان بصياغته nous dévêtions de clarté la nuit توضيح المعنى أكثر بتوظيف فعل يشيرإلى كون الليل لباسا. ومرة أخرى يستدرك فخري على ترجمته بترجمة بديلة يضعها بين قوسين، لكن لا الأولى مناسبة، فهي ترجمة لفظية راعت المعنى القاموسي، ولا ترجمته البديلة أصلحتها، فالليل والنهار ليسا متداخلين حتى يحتاجا عزلا. أما شيادمي فتحايل رابطا الآية هاته بالآيات التي تتكلم عن التعاقب، فأفقد ترجمته وصفا آخر لليل والنهار.

- التكوير:

تنفرد آية في الزمر باستعمال اللفظ كور، في قوله ﴿ ... يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ ....﴾ [الزمر : 5]. وُظف في هذه الآية لفظ كوّر، متعديا بالحرف على، وهو حرف جر للاستعلاء، قال ابن عطية مفسرا « **معناه يعيد من هذا على هذا ، ومنه كور العمامة التي يلتوي بعضها على بعض ، فكأن الذي يطول من النهار أو الليل يصير منه على الآخرة جز فيستره ، وكأن الآخر**

الذي يقصر يلج في الذي يطول فيستتر فيه ، فيجيء { يكور } على هذا معادلاً لقوله : { يولج }»[1]. لكن السياق يأبى أن يكون يكور مرادفا مطابقا ليولج، فيولج فعل يتعدي بفي، أما يكور بعلى، وإيلاج الليل والنهار ذكر مع إخراج الحي من الميت أو العكس، بينما تكوير الليل ذكر مع الحديث عن خلق السماوات والأرض، وكأن في آية الزمر ذكر التكوير للإشارة إلى هيئة السماوات والأرض. فقد بين الخليل أن التكوير يكون للعمامة «**والكور لوث العمامة على الرأس وقد كوّرتها تكويرا، وكوّرت هذا على هذا وذا على ذا مرة إذا لويت ومنه قول الله عز وجل { يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل }**»[2]، وأضاف ابن تيمية أن التكوير هو التدوير وذلك في معرض حديثه عن كروية الأرض[3]. أما مدلول تعدية الفعل كور بعلى يستلزم استعلاء الليل على النهار وهو من معاني كون الليل لباسا أيضا، أي يكون فوقه، لكن تكوير النهار على الليل فهو يعني استعلاء نسبيا وذلك في المكان الذي يتجلى فيه النهار فقط، وربما هذا ما يدعمه قول الأزهري في التهذيب «**كوّرَ المَتَاعَ : أَلْقَى بعضَهُ على بعض**»[4] .

- Il fait en sorte que la nuit couvre le jour et il fait en sorte que le jour couvre la nuit. (Valois).
- Il enroule la nuit au jour, et enroule le jour à la nuit. (Hamidullah)
- Il enroule la nuit sur le jour, et enroule le jour sur la nuit.(Boureïma ,Ould Bah, Blachère, Masson, Z. Abdelaziz, Berque, Grosjean, Fakhri, Chebel,)
- Faisant succéder la nuit au jour et le jour à la nuit (litt.: enroulant). (Penot)
- il déroule la nuit sur le jour, il déroule le jour sur la nuit. (Chouraqui)
- Il fait succéder la nuit au jour et le jour à la nuit. (Chiadmi, Kazimirski).

[1] تفسير ابن عطية: الزمر/5.
[2] الفراهيدي، كتاب العين، باب: ك و ر .
[3] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 587.
[4] الأزهري، تهذيب اللغة، ج10، ص 189.

- Il fait déborder la nuit sur le jour et déborder le jour sur la nuit. (Michon).

تقيد أغلب المترجمين بالمدلول اللغوي لكلمة يكور، فاختاروا ألفاظا فرنسية متقاربة المعنى بصياغات متشابهة، واستعمل أغلبهم الفعل enrouler الذي يعني لف شيء على شيء وهو ما فسر به يكور في المعاجم العربية، أما شوراكي وكازيميرسكي وبينو فاكتفوا بمعنى التعاقب بين الليل والنهار، وهو معنى مقبول لكن ليس مذكورا في هذه الآية. بينما نقله فالوا بمعنى يغشي، وهو معنى مغلوط، لكون الليل فقط هو الذي يغشي النهار، أما النهار فلا يصدق عليه هذا الوصف. أما ميشون، فربما استأنس بالمعنى الذي قال به الأزهري، وهو ألقى هذا على هذا.

الحركة في الأفلاك :

ربما تقودنا هذه الآية من سورة الزمر إلى مناقشة ترجمة الآيات التي تشير إلى حركة الأجرام. إذ قد وردت ثلاث آيات متتالية في سورة يس تصف حركة الشمس والقمر، وهي الآيات:

أ- الشمس والقمر:

﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس : 38]

﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس : 39]

﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس :40]،

شرح الأزهري قوله { تجري لمستقر لها } فقال :« **تجري للأجل الذي أجل لها ، والتقدير الذي قدر لها**»[1]. أما البغوي فذكر الأقوال التي فُسرت بها الآية والتي تدور حول معنى ثبات مسيرها زمنا ومكانا[2]، أي أن الشمس في حركتها تتبع مسارات محددة في أوقات محددة، لا تختلف، وربما هذا ما تشير إليه آية سورة الرحمن "﴿ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن : 5]. فالحسبان من الحساب على وزن فعلان الذي يوحي بالامتلاء، أي حسابا دقيقا، كما قال الطبري «**بحسبان ، ومنازل لها يجريان ولا يعدوانها**»[3]، وهذا التفسير قال به الزمخشري وابن عطية أيضا[4]. وهذا ما تؤكده الحسابات التي يؤسسها البشر على حركة الشمس. وما يجلّي معنى مستقر هو وروده في قوله تعالى ﴿ لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام : 67]، حيث فسر بالغاية والنهاية، والغاية تشمل الزمن والمكان[5]. وهذا المعنى تؤكده الآية ﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس :40]، التي تدل صراحة على انضباط حركة كل منهما في فلك وفق حساب لا يتغير، فإذا اختل الحساب وقعت القيامة، قال البغوي « **هما يتعاقبان بحساب معلوم لا يجيء أحدهما قبل وقته . وقيل : لا يدخل أحدهما في سلطان الآخر ، لا تطلع الشمس بالليل ولا يطلع القمر بالنهار وله ضوء ، فإذا اجتمعا وأدرك كل واحد منهما صاحبه قامت القيامة . وقيل : { لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر } أي : تجتمع معه في فلك واحد ، ((ولا الليل سابق النهار)**

[1] تفسير السمعاني: يس/36.
[2] تفسير البغوي: يس/36.
[3] تفسير الطبري: الرحمن/5.
4 ينظر: تفسير الزمخشري وتفسير ابن عطية: الرحمن/5.
[5] ينظر تفسير مكي: الأنعام/67، والزَّبيدي، تاج العروس ،ج7، ص386.

) أي : لا يتصل ليل بليل لا يكون بينهما فاصل . { وكل في فلك يسبحون } يجرون»[1] .

أما قوله تعالى عن القمر ﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس : 39] فقد بين الطبري معناه بيانا لغويا فقال مفسرا : «**تقديرنا القمر منازل للنقصان بعد تناهيه وتمامه واستوائه ، حتى عاد كالعرجون القديم والعرجون : من العذق من الموضع النابت في النخلة إلى موضع الشماريخ وإنما شبهه جلّ ثناؤه بالعرجون القديم ، والقديم هو اليابس ، لأن ذلك من العِذْق ، لا يكاد يوجد إلا متقوّسا منحنيا إذا قدم ويبس**»[2]، فتقديره منازل، تسييره وتغيير قدرالجزء المنير منه، حتي يغدو كالعرجون القديم وهو العذق اليابس.

لا شك أن تثير ترجمة هذه الآيات الثلاثة صعوبات للمترجمين، فهي على وجازتها غنية بالمعاني، فكيف عبرت لغة فولتير عن هذه المعاني؟

- et le soleil se déplace vers sa destination, c'est l'ordonnance du puissant, celui qui sait. Et la lune nous avons ordonné pour elle des phases jusqu'à ce qu'elle devienne comme un vieux rameau de palmier desséché. Il n'appartient pas au soleil de rejoindre la lune, et la nuit ne peut dépasser le jour et tout vogue sur une orbite. (Valois)
- le soleil, de même, qui coule vers son gîte; c'est là la détermination du puissant du savant. Et quant à la lune, nous lui avons déterminé des mansions jusqu'à ce qu'elle devienne comme la palme vieillie. Il ne faut ni que le soleil rattrape la lune, ni que la nuit devance le jour, chacun nage dans une orbite. (Hamidullah).
- Et le soleil court vers une gîte qui lui est assignée: telle est la détermination du tout puissant, de l'omniscient. Et la lune nous lui avons déterminé des phases jusqu'à ce qu'elle devienne comme la palme vieillie. Le soleil ne peut rattraper la lune, ni la nuit devancer le jour; et chacun vogue dans une orbite. (Boureima).

[1] تفسير البغوي: يس/40.
[2] تفسير الطبري: يس/39.

- Le soleil poursuit sa course à une halte qui lui est propre selon l'ordre déterminé par le puissant, le sage. A la lune nous avons assigné des mansions jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à une palme desséchée. Il ne sied pas au soleil de rattraper la lune, ni à la nuit de devancer le jour, chacun évoluant (litt.: nage, flotte) sur son orbite. (Penot).
- Le soleil qui suit sa course vers un lieu qui lui est assigné. Telle est la disposition ordonnée par le tout-puissant, l'omniscient. A la lune, nous avons assigné des phases successives, jusqu'à ce qu'elle redevienne comme un rameau de palmier desséché. Ni le soleil ne saurait rejoindre la lune, ni la nuit ne saurait devancer le jour. Chaque astre doit graviter dans sa propre orbite.(Ould Bah).
- Le soleil chemine vers une halte qui lui est sienne [et] c'est là l'arrêt du Puissant, de l'omniscient. A la lune nous avons fixé des stations jusqu'à ce qu'elle redevienne [effilée] comme la palme desséchée. Ni au soleil il n'appartient de rejoindre la lune, ni à la nuit de devancer le jour, et chacun dans une sphère navigue. (Blachère).
- Le soleil court vers son havre sur un décret de l'Intransigeant, du Savant. À la lune, nous fixons des phases, jusqu'à ce qu'elle redevienne mince comme une palme desséchée. Le soleil ne veut pas dépasser la lune, ni la nuit devancer le jour: tous naviguent sur leurs orbites. (Chouraqui).
- Le soleil qui chemine vers son lieu de séjour habituel: tel est le décret du tout-puissant, de celui qui sait.la lune à laquelle nous avons fixé des phases jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à la palme desséchée. Le soleil ne peut rattraper la lune, ni la nuit devancer le jour, chacun d'eux vogue dans son orbite. (Masson).
- Le soleil s'achemine vers un lieu où il séjournera: cela est la détermination de m'invincible, du tout-scient. Et la lune, nous la déterminâmes en phases, jusqu'à ce qu'elle devienne comme un vieux spadice. Ni le soleil n'est censé atteindre la lune, ni la nuit ne devancera le jour. Chacun d'entre eux dans une orbite: ils voguent.(Z. Abdelaziz).
- Et que le soleil coure vers un sien reposoir, et ce n'est là que juste réglage du tout-puissant, du connaissant. Et que de la lune nous ayons réglé les phases, jusqu'à ce qu'elle prenne la forme d'une palme d'antan. Et que ni le soleil n'ait pour loi de rattraper la lune, ni la nuit n'avance sur le jour, mais que l'un et l'autre nagent en cycle. (Berque).
- Le soleil court vers son havre selon l'arrêt du puissant qui sait. Nous avons fixé des stations à la lune jusqu'à ce qu'elle s'effile comme une palme desséchée. Ni le soleil ne peut rejoindre la lune, ni la nuit devancer le jour, chacun vogue dans son orbite. (Grosjean).
- Et le soleil court vers un gîte qui lui est assigné ; c'est un ordre déterminé par le Puissant honoré, l'Omniscient. Et Nous avons fixé des stations à la lune de telle façon qu'[à la fin de son parcours] elle devienne comme un

vieux régime de datte [courbée et jaunâtre]. Ni le soleil ne peut rejoindre la lune, ni la nuit devancer le jour. Tout vogue dans une orbite [particulière]. (Fakhri).

- Le soleil vogue vers un lieu fixe qui lui est propre. C'est la détermination du Puissant, de l'Omniscient. Et la lune, Nous lui avons assigné des phases, jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à une palme vieillie. Le soleil ne peut rejoindre la lune, ni la nuit devancer le jour. Chacun d'eux navigue dans la sphère céleste. (Chebel).
- Et le Soleil qui vogue vers le lieu qui lui est assigné, suivant l'ordre établi par le Très-Puissant, l'Omniscient ? Et la Lune à laquelle Nous avons assigné des phases successives au terme desquelles elle devient aussi fine que la tige d'un vieux régime de dattes dégarni ? Et le Soleil qui ne saurait rejoindre la Lune ni la nuit qui ne saurait devancer le jour, chaque astre devant voguer sur l'orbite qui lui est assignée ! (Chiadmi)
- ainsi que le soleil qui chemine vers son lieu de séjour - tel est le décret du Tout- Puissant, de l'Omniscient, ainsi que la lune à laquelle Nous avons fixé des stations jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à la palme desséchée. Il n'est pas donné au soleil de rattraper la lune, ni à la nuit de devancer le jour : chacun d'eux vogue dans son orbite. (Michon).
- Et le soleil aussi, qui poursuit sa carrière jusqu'à un point fixe. Tel a été l'ordre du Puissant, du Sage. Nous avons établi des stations pour la lune, jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à une vieille branche de palmier. Il n'est point donné au soleil d'atteindre la lune, ni à la nuit de devancer le jour, tous ces astres se meuvent séparément. (Kazimirski).

نقل كل المترجمين الفعل تجري بمعنى الحركة، على تفاوت في طبيعة الحركة المعبر عنها، ففالوا عبر عن مطلق الحركة باختياره se déplacer، بينما الآخرون عبروا عن حركة سير أو جري، وانفرد شيادمي وشيبل بربط الفعل تجري بالفعل يسبحون. على كل فليست ترجمة الفعل تجري في مستوى التعقيد الذي ستفرزه ترجمة لمستقر لها. إذ يلاحظ على كل الترجمات أنها اختارت معنى "تجري لمكان محدد لها"، أما المعاني الأخرى التي أفادها التفسير فلا نكاد نجد لها أثرا في الترجمات الفرنسية، فالآية تشير إلى استقرار جري الشمس على هيئة مقدرة بدقة في زمن مضبوط، لا أنها تجري إلى مكان محدد، ولا مكان راحة لها، مثلما وعم بعض المترجمين.

على كل حال فتلك الترجمات تظهر تقيدها بالمدلول اللغوي الظاهر للآية، أما جاك بيرك، فقد اقترض من المعتقد الكنسي كلمة خرجت بالآية من مدلولها الذي يصف حركة الشمس تماما، فهذه الآية لا تقول أنّ الشمس تجري إلى لوحة القرابين ولا إلى مذبح لها؛ فكلمة reposoir التي حشرها بيرك هنا، قد تغالط القارئ فيظنها مشتقة من reposer فتعني الراحة أو مكان الراحة، بل هي تلك الخشبة التي يضع عليها الرهبان قربانهم[1]، وقد يكون هذا القربان شيئا يذبح. هنا يثبت لنا بيرك سعة معرفته باللغة الفرنسية، فمرة ينهل من المستوى السوقي، ومرة ينهل من المعتقد المسيحي، لكن ليته وظف موسوعيته تلك في نقل المعاني التي يقولها القرآن، لا تلك التي يختلقها فيفجأ بها القارئ ولو كان فرنسيا لكونها تنقل عن القرآن معنى كنسيا وخرافيا إذا نسب للشمس. أما إن كان يدعي استئناسه بالحديث[2] فتصبح ترجمته أسوأ قصدا.

تشترك هاته الآية مع التي تليها في ورود لفظين مشتقين من الجذر نفسه، ولهما المعنى نفسه، وهما تقدير وقدر. لمادة قدر مدلولات عديدة في القرآن الكريم، منها الخلق، ومنها الأمر، ومنها القضاء، ومنها التضييق. لكن قّدر تقديرا، كما في هذه الآية، تعني كما قال الخليل «**قدّرت الشيء أي هيأته**»[3]، أي: هيأته ليكون على هيئة محكمة متقنة. فإذا تأملنا ترجمات هذه الآية، وجدناها تختار مقابلات تؤدي مجموع معاني التقدير المتوزعة على آيات القرآن

---

[1] Cf.: le Petit Robert: reposoir.

[2] روى البخاري عن عن أبي ذَرٍّ قال: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم جَالِسٌ فلما غَرَبَتْ الشَّمْسُ قال يا أَبَا ذَرٍّ هل تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هذه قال قلت الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قال فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ في السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لها وَكَأَنَّهَا قد قِيلَ لها ارْجِعِي من حَيْثُ جِئْتِ فَتَطْلُعُ من مَغْرِبِهَا ثُمَّ قَرَأَ ذلك مُسْتَقَرٌّ لها في قِرَاءَةِ عبد اللَّهِ". البخاري، الجامع المسند الصحيح، ج6، ص 2700.

[3] الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص113.

وسوره. وكأن بعض المترجمين، يقرون للفظة القرآنية المعنى نفسه حيث وردت في القرآن الكريم، ولا يراعون أن للكلمة الواحدة وجوها ونظائر، أو على الأقل دلالات تختلف باختلاف السياق. توزعت أغلب ترجمات هاتين اللفظتين بين déterminer/détermination، وهي تعني حدد تحديدا دقيقا، وبين ordre/ordonnance/ ordonner بمعنى ضبط ضبطا، وهي ألفاظ تتقاطع مع قدر تقديرا في معنى التهيئة. انفرد بيرك بعبارة: régler/réglage ، وهي ترجمة تؤدي معنى الضبط لكنها أقل دقة وأقل ثراء من الكلمة القرآنية؛ إذ قد توحي هاته الكلمة الفرنسية أن هذا الضبط لاحق أو متأخر عن الشيء المضبوط، وهذا غير وارد في السياق القرآني، لأن من لوازم معنى التقدير أن يكون الشمس والقمر مقدَّر لهما في علم الله يوم أمر القلم بكتابة كل أمر هو كائن. أما الترجمات التي اعتمدت ألفاظ Décret, l'arrêt، فجانبت الصواب تماما، لأن قدر تقديرا في هاتين الآيتين لا تعنيان قرر تقريرا.

أما ترجمة كلمة منازل، فقد حُصرت في ثلاث ألفاظ. أما phases, stations فهي كلمات عامة تعني محطة أو مرحلة، بينما لفظ mansions ، يجعله موقع ATILF مرادفا لكلمة منزلة ، ويجعله معادلا تاما للفظ منازل القمر في وهو المصطلح الذي يعتمده المختصون في علم الفلك[1]. ومن معاني هذا اللفظ في الفرنسية المعنى نفسه لكلمة منزل في العربية، ويكاد يتطابق صوتيا مع اللفظ العربي، لكن المعاجم الفرنسية تعيد أصله إلى اللغة الرومانية القديمة.

[1] Cf.: http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=24733521000. [consulté le 23/10/2017].
Atilf: Analyse et traitement automatique de la langue française.

تشبه هذه الآية القمر في استكماله منازله بالعرجون القديم، وهذا التشبيه في الشكل واللون على ما تفيده المعاجم؛ فالعرجون سمي عرجونا لانعراجه[1]، أي لتقوسه كما يتقوس الهلال، قال الخليل «**العرجون أصل العذق وهو أصفر عريض يشبه الهلال إذا انمحق**»[2]، يقصد العود الذي يكون عليه التمر، فهو ليس الجريد. أما ابن سيده فقال: « **العرجون العذق عامة وقيل هو العذق إذا يبس واعوج وقيل هو أصل العذق**»[3]. مع ذلك، يظهر أن أغلب المترجمين لم يفرقوا بين العذق الذي هو مجموع التمر الذي يكون على العرجون، الذي هو العود الحامل للتمر، ولا بين العرجون والجريد والساق. فالمقابلات التي اقترحوها (branche, palme, rameau, régime, tige) تعني، بمراعاة ترتيبها: غصن، جريد، غصن صغير، عذق أو عنقود، ساق، فلكونها غير معادلة لكلمة عرجون، فإن تشبيه القمر بها في الفرنسية لا يؤدي المعنى المراد. أما زينب عبدالعزيز فقد حاولت نقل الصورة ذاتها باستعمال كلمة spadice، اللتي يشرحها موقع ATILF أنها «**غصن من النخلة عليه الثمار**»، فتكون معادلة للفظ العرجون.

لكن العرجون في القرآن موصوف بالقديم، ومعنى القديم هنا اليابس أو الجاف، أي الذي ليس عليه ثمرة. وأتت مقابلات هاته الصفة في الفرنسية تراوح بين لفظ معادل حرفيا ولفظ يؤدي المعنى ولفظ غيرمناسب أصلا، اختار اغلب المترجمين ترجمة الصفة إلى desséché وهو معنى وارد في التفسير، بينما تقيد آخرون بالمعنى الحرفي فاعتمدوا لفظ vieux، لكنها لا تناسب هذا المقام.

[1] الزَّبيدي، تاج العروس ، ج6، ص99.
[2] الفراهيدي، كتاب العين، ج2، ص320.
[3] ابن سيده، المحكموالمحيط الأعظم، ج2، ص431.

يصف القرآن القمر بشيء يمكن لقارئ القرآن مشاهته في زمنه، أي زمن القارئ، وهذا يجعلنا نقول أن القديم هنا تعني أن هذا المشبه به موجود فعلا، لا كما عبر بيرك d'une palme d'antan، فتعبيره هذا يوحي أن المشبه به غير موجود لا في زمن تنزل القرآن ولا في زمن قراءته، وإنما في زمن غابر في الماضي. وقد حاول كل من فخري وشيادمي شرح الصورة بذكر وجه الشبه بين القمر والعرجون القديم، فبين الأول أن القمر يصير إلى تقوس واصفرار courbée et jaunâtre ،أما شيادمي فكان توضيحه أقل وضوحا، فعبارته (régime de dattes dégarni) لا تعني إلا عذقا نُزع عنه تمره، فهي فقيرة من حيث الدلالة بالمقابلة مع الوصف القرآني.

أما الآية الثالثة فتشير إلى أن انتظام حركة الشمس والقمر يَحُول دون تداخل بينهما لا في محل السير ولا في محل أثر حركتهما، وإن حدث اختلال، فهو إيذان باختلال العالم كله ونهاية الحياة. وقد أكدت الآية هذا المعنى في خاتمتها، وذلك بورود لفظ كل الذي يشمل الشمس والقمر، فدل على استقلال كلِ منهما بفلك يسير عليه إلى حين، فلا الشمس تدرك القمر إدراكا حقيقيا، ولا أثرها الذي هو الإضاءة نهارا يدرك أو يتداخل مع أثر القمر الذي هو الإنارة ليلا. قال في العين «**الدرك هو اللحق**»[1]، وبمثله قال ابن سيده[2]. وبهذا تكون لفظة atteindre هي الأنسب معادلا للفعل أدرك. وهي أفضل من rejoindre و rattraper، ولو كانت هاتين اللفظتين متقاربتين وفيهما بعض ترادف مع atteindre. أما مقترح شوراكي فهو بعيد تماما، لكون dépasser تعني تجازو.

[1] الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص 327.
2 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 750.

وفي اختيار الصيغة الفعلية للحديث عن عدم إدراك الشمس القمرَ إشارة إلى أن هذا غير ثابت، بل له أجل، فقد أشارت آية في سورة القيامة إلى جمع الشمس والقمر في أهوال القيامة. بينما الحديث عن عدم سبق الليل النهار جاء في جملة اسمية لتشير إلى ثبوت هاته الحال واستمرارها. ولقد تواطأ المترجمون على نقل الجملة الاسمية إلى جملة فعلية، وذلك لتعذره في الفرنسية. أما المقابلات المقترحة فكلها تدل على معنى السبق كما جاء في الآية . لكن ما ينبغي التنويه به أن مثل هاته الآيات يليق بترجمتها أن تكون شارحة ولوببسط العبارة ليتضح المعنى أكثر. فالإيجاز خاصية قرآنية، ولا يمكن لألفاظ فرنسية أن تعادل الألفاظ القرآنية في إيجازها وسعة دلالتها، وما كان يمنع المترجمين مانع أن يردفوا ترجمة هاته الآية بتعليقات تزيد الترجمة بيانا، وتريح القارئ من عناء التساؤل.

لم يتردد المترجمون في اختيار لفظ orbite مقابلا لكلمة فلك، لكونهما متعادلين تماما، ولم يشذ عن ذلك إلا بيرك وشيبل، فختار الأول cycle واعتمد الثاني sphère céleste. فترجمة بيرك تعني دور أو دورة، وهذا ليس من مدلولات لفظ فلك، أما شيبل ففهم من فلك معنى كرة السماء، وهو معنى صحيح لكن لا يشير بدقة إلى الخط الذي تتبعه الشمس، أو القمر، في مسارهما. فما دامت لفظة orbite تؤدي المعنى بتمامه فكان يجدر بهما الاكتفاء به.

على عكس ذلك تماما، فقد تنوعت المقابلات التي اختارها المترجمون لنقل معنى يسبحون، إذ تباينت ألفاظهم فمنها ما يدل على مطلق الحركة (mouvoir, évoluer) ، ومنهم من استمسك بالمدلول اللغوي (nager, naviguer, voguer)، ومنهم من خصص نوع الحركة وخصها بالأجرام السماوية فاختار لفظ

graviter، مع ذلك فقد أهمل المترجمون لفظا تقره المعاجم الفرنسية وتخصه بالحركة في الأفلاك، وهو الفعل orbiter.

ب- بحسبان:

﴿ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن : 5]

قال الفراء معنى ذلك «**حساب ومنازل للشمس والقمر لا يعدوانها**»[1]. ووافقه الخليل «**قدّر لهما حساب معلوم في مواقيتهما لا يعدوانه ولا يجاوزانه**»[2]. لكن الطبري رجح المعنى الأول لكون الحسبان مصدرا من حسب يحسب[3]، وله ما يؤيده من القرآن في الآية الخامسة من سورة يونس والآية الثانية عشرة من سورة الإسراء. بل الآية نفسها تقول بحسبان لا في حسبان.

- Le soleil et la lune suivent un calcul. (Valois)
- D'après un calcul. (Hamidullah)
- Le soleil et la lune [évoluent] selon un calcul [minutieux]. (Boureima)
- évoluent selon un calcul prévisible. (Penot)
- Suivent des cycles bien déterminés. (Ould Bah).
- sont soumis à un cycle. (Blachère).
- en leur comput. (Chouraqui)
- se meuvent d'après un calcul. (Masson).
- Voguent avec précision. (Z. Abdelaziz)
- Au calcul obéissant. (Berque)
- Ont une marche calculée. (Grosjean).
- [évoluent] selon un calcul [soigneux]. (Fakhri).
- se suivent selon un calcul rigoureux. (Chebel).
- obéissent à des lois préétablies. (Chiadmi)
- Le soleil et la lune comptent le temps. (Michon)
- Le soleil et la lune parcourent la route tracée. (Kazimirski)

[1] الفراء، معاني القرآن: الرحمن/5.
[2] الفراهيدي، كتاب العين، ج3، ص 149.
[3] ينظر: تفسر الطبري: الرحمن/5.

حاول أغلب المترجمين توظيف مقابل يؤدي المدلول اللغوي فقط (clacul, compt, comput)، وأضاف بعضهم كلمة للدلالة على دقة الحساب، أوفعلا لتبيين المعنى أكثر. لكن بينو وصف الحساب ب prévisible أي متوقع، وهذا الوصف غير وارد أصلا. أما بلاشير فأشار في ترجمته إلى الحركة الدورية فقط، والملاحظة نفسها تنطبق على ترجمة زينب وماسون، وابتعد غروجان وكازيميرسكي عن المراد باختيارهما صياغة تدل على مطلق الحركة marche، بينما جعل بيرك الشمس والقمر مطيعين للحساب، فهو نزَع إلى الإيجاز، لكنه أخل بدقة المعنى. أما ميشون فجانب الصواب، لكونه اكتفى بالتعبير بلازم المعنى لا بالمعنى ذاته، محاولا ربط الآية بآية يونس والإسراء. ولجأ شيادمي إلى ترجمة شارحة، معبرا عن معنى الحسبان بعبارة تشير إلى قوانين قبلية. وانفرد شوراكي لتوظيق لفظ comput وهي تعني التقويم لا غير، وهو أثر من آثار حركة الشمس والقمر.

6. أوصاف الشمس والقمر:

يطّرد في القرآن تمييز الشمس عن القمر، من حيث نسبة الإضاءة أو النور، سنركز على ثلاث آيات ورد فيها دائما نسبة النور إلى القمر ونسبة الضوء إلى الشمس. لا سيما في الآيات:

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس : 5].

(وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا) [نوح : 16]

لا نجد في تفسير الطبري، لآية سورة يونس، تمييزا بين الإضاءة والإنارة، إلا ذكره محلهما من الليل أو من النهار، ولم يزد عليه المفسرون بعده كثير

تفصيل. لكن السمرقندي مايز بينهما فقال « **جعل الشمس ضياء مع الحر والقمر نوراً بلا حر**» [1]. أما الزمخشري فجعل «**الضياء أقوى من النور**»[2]، وزاد الزبيدي أن « **الضِّياءُ ذاتِيٌّ ، والنُّورُ عَرَضِيٌّ**»[3]. وأفاد ابن تيمية تفصيلا أكثر فقال «**سمى سبحانه الشمس سراجا وضياء لأن فيها مع الإنارة والإشراق تسخينا وإحراقا فهي بالنار أشبه بخلاف القمر فإنه ليس فيه مع الإنارة تسخينا**»[4]. فيتبين بذلك أن وصف الشمس بالضياء إشارة إلى حرارتها وإشراقها وإحراقها، أما القمر فهو منير دون حرارة وهو يستمد النور من غيره لا من ذاته.

أما في سورة نوح فوصفت الشمس بالسراج، والسراج هو المصباح المضيء، كما أفاده البغوي[5]، أي مصباح في ضوءه إشراق وإحراق وحر. ولذلك قُيِد السراج بوصف المنير لما ورد وصفا للنبي صلى الله عليه وسلم، وقيد بوصف الوهاج لما كان للشمس في قوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ [النبأ : 13]، فيصير السراج الوهاج المصباح ذو الوهج والتوهج وهو "حَرارَةُ الشَّمسِ والنَّارِ مِن بعيدٍ"[6].فهل تؤدي المقابلات في الفرنسية هذه المعاني على هذا التمييز؟

- C'est lui qui fait du soleil un éclat brillant, et de la lune une lumière, et qui a ordonné pour elle des époques. (Valois).

[1] نصر بن محمد بن بن أحمد، السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، ببيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، يونس/5.
[2] تفسير الزمخشري: يونس/5.
[3] الزبيدي، تاج العروس ،ج 14، ص 300.
[4] أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن بن ناصر، دار العاصمة، ط2،الرياض، السعودية، 1419هـ، 1999م، ج4، ص 368.
[5] تفسير البغوي: نوح/16.
[6] الزّبيدي، تاج العروس، ج6، ص 266.

- C'est lui qui fait du soleil une clarté, et de la lune une lumière, et il a déterminé pour elle des mansions. (Hamidullah, Penot)
- C'est lui qui fait du soleil une clarté, et de la lune une lumière, et il en a déterminé des phases. (Boureima, Masson)
- C'est lui qui a fait du soleil une lumière et de la lune une clarté; il en a fixé les phases. (Ould Bah).
- qui fit du soleil une clarté et de la lune une lumière et qui détermina ses mansions. (Blachère).
- qui fait le soleil un éblouissement, et la lune une lumière, avec ses phases. (Chouraqui).
- fit du soleil des flamboiements et la lune une lumière, en fixant ses phases. (Z. Abdelaziz).
- a fait le soleil un éblouissement, de la lune une lumière, qu'il mesure en stations. (Berque).
- A fait du soleil une clarté, et de la lune une lumière et il lui a fixé des phases. (Grosjean).
- a fait du soleil un rayonnement et de la lune une lumière. Il en a fixé les phases. (Fakhri).
- a fait du soleil une lumière et de la lune une clarté. Il les a fait se succéder dans le temps. (Chebel).
- a fait du soleil une lumière et de la lune une clarté. C'est Lui qui a déterminé les phases de celle-ci. (Chiadmi)
- fait du soleil une clarté et de la lune une lumière, dont Il a déterminé les phases. (Michon).
- a donné le soleil pour éclairer le monde, et la lune pour refléter sa lumière, qui a déterminé les phases de celle-ci. (Kazimirski).

(وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا) [نوح : 16]

- et y a fait de la lune une lumière, et fait du soleil une lampe. (Valois, Boureima)
- et y a désigné la lune comme lumière et désigné le soleil comme lampe. (Hamidullah).
- en y plaçant la lune en guise de luminaire et y faisant du soleil un flambeau. (Penot).
- Avec la lune comme lumière et le soleil comme flambeau. (Ould Bah).
- p lacé parmi eux la lune [comme] une clarté et placé le soleil [comme] une lumière. (Blachère).
- Il y met la lune, une lumière, et le soleil, un luminaire. (Chouraqui).

- il y a placé la lune comme une lumière; il y a placé le soleil comme lampe. (Misson).
- il y fait la lune une lumière, et le soleil un flambeau. (Z. Abdelaziz).
- établi en eux comme lumière la lune, et comme flambeau le soleil. (Berque).
- A mis la lune comme clarté et le soleil comme une lampe. (Grosjean, Fakhri).
- Et comment Il a fait de la lune une lumière et a doté le soleil de sa puissaneincadescente. (Chebel).
- Comment Il y a placé la Lune comme une clarté et le Soleil comme un luminaire. (Chiadmi).
- Il y a placé la lune comme une lumière ; Il y a placé le soleil comme une lampe. (Michon).
- Il y établit la lune pour servir de lumière, et il y a placé le soleil comme un flambeau. (Kazimirski).

﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ [النبأ : 13]

- Une lampe brillante. (Valois)
- Une lampe très ardente. Hamidullah)
- Une lampe [le soleil] très ardente. (Boureima)
- En y plaçant un luminaire (lit.: un flambeau) éblouissant. (Penot)
- Un flambeau éblouissant. (Ould Bah)
- Un flambeau éblouissant. (Blachère)
- un flambeau de splendeur. (Chouraqui)
- Un luminaire éblouissant. (Masson)
- Un flambeau qui brille avec intensité.(Z. Abdelaaziz)
- Un flambeau rayonnant. (Berque)
- Une lampe éblouissante. (Grosjean)
- un flambeau rayonnant. (Fakhri)
- un flambeau éclairé. (Chebel)
- un flambeau éblouissant. (Chiadmi)
- un luminaire éblouissant. (Michon)
- Nous y avons suspendu un flambeau lumineux. (Kazimirski)

الغالب على الترجمات هو تخصيص lumière للنور، وclarté للضوء. لكن خالف في ذلك بعضهم، إذ جعل كل من ولد باه وغروجان وبلاشير وفخري وشيبل lumière للضوء وclarté للنور. وليس المشكل في فهم المترجمين ولا حتى في اختياراتهم بل هذا ما تقترحه اللغة الفرنسية، فهاتان الكلمتان الفرنسيتان

لا تكاد المعاجم الفرنسية تفرق بينهما، فقاموس روبير يعرف الكلمتين على النحو التالي:

Lumière: Agent physique capable d'impressionner l'œil, de rendre les choses visibles

Clarté: Lumière qui rend les objets visibles d'une façon nette et distincte. REM. Par rapport à *lumière*, *clarté* est plus souvent caractérisé affectivement, esthétiquement.

- *Clarté de l'aurore, du crépuscule.*
- *Clarté de la lune.*
- Lune: Satellite de la Terre, recevant sa lumière du Soleil; son aspect vu d'un point de la Terre.

Soleil: Astre qui donne lumière et chaleur à la Terre, et rythme la vie à sa surface.

قاموس روبير لا يميز بين lumière و Clarté كما تميز العربية بين النور والضوء، إلا بالإضافة أو بالنسبة. وحتى في تعريف الشمس والقمر بالفرنسية ينسب إليهما روبير الكلمة نفسها lumière . لذلك لا يُلام المترجمون على اختيارهم أحد اللفظين لترجمة النور أو لترجمة الضياء. وربما هذا ما يفسر لجوء مترجمين آخرين إلى ألفاظ أخرى.

ففالوا اختار un éclat brillant أي ضوءا شديدا مقابلا لضياء، وراعى كل من شوراكي وبيرك معنى كون ضوء الشمس مبهرا يمنع الرؤية فاختارا éblouissement . أما زينب عبد العزيز فاختارت كلمة تدل على اللهب فقط. وجانب المعنى كل من فخري وكازيميرسكي.

أما كلمة سراج، فأرقت المترجمين بمدلولها، فاختار لها أكثرهم كلمة lampe أو flambeau، ولم يستعمل lumière إلا قليل منهم. أما lampe فهي اسم لكل ما يُحدث إنارة، بينما تشير flambeau إلى ما هو مشتعل وهو جزء معنى السراج. أما lumière فقد مر مناقشة مدلولها، ولا يظهر أنها تناسب مدلول السراج. وقد حاول شيبل نقل المعنى بجملة شارحة معناها زود الشمس بقوة

احتراق، وهي محاولة تُحتذى لكون وصف الشمس بالسراج يشير إلى معان أخرى تضاف إلى معنى الإضاءة والاشتعال. لكن شيبل نفسه ناقض نفسه في ترجمة الكلمة نفسها في سورة النبأ، إذ عاد هو الآخر إلى ترجمة السراج الوهاج إلى معنى un flambeau éclairé مشعل مُضاء. ولم يكن شيبل هو الوحيد الذي غير اللفظ الفرنسي المقابل لكلمة وهاج، بل غيّره أيضا كل من بينو وماسون وبلاشير وفخري وشيادمي وميشون. وما كان ضروريا تغيير المقابل لكون معنى السراج في السورتين ومرجعه واحد، هو الشمس، والفرق الوحيد هو إضافة وصف التوهج للسراج. لا تؤدي لفظة lampe معنى السراج مهما أضيف إليها من أوصاف، والأمر ذاته بالنسبة flambeau وluminaire، إذ قد سبق التعرض لمدلولهما في المعاجم الفرنسية. ولا حتى الصفات التي أضيفت إليها تؤدي معنى الوهاج. إذ الوهاج هو الذي يرسل حرارته إلى بعيد، وليس بالمبهر ضوءه ولا اللماع ولا الضوء الشديد.

تثبت دراسة ترجمة هذه الآية أن كثيرا من المترجمين لا يلتزمون المقابل نفسه لترجمة كلمة قرآنية وردت أكثر من مرة؛ فكلمة منازل وردت أيضا في سورة يس مضافة إلى القمر، وهي ذاتها المذكورة هنا في آية يونس. وإن كانت لفظتا phases و stations ، تترادفان نوعا ما، فلا يؤاخذ المترجم على استبدال أحدهما بالآخر، بقدر ما يؤاخذ عليه من وظف phases و époques مقابلين للكلمة نفسها. أما شيبل فقد خرج عن المضمون تماما لأنه عبر عن تعاقب الشمس والقمر بعبارته les a fait se succéder dans le temps.

الفصل الثاني:
آيات خلق الأرض ووصفها

أوصـاف الأرض :

ذكرت الأرض في القرآن الكريم أربعمائة وستون 460 مرة[1]، ولكن بمعان متباينة؛ فمرة تعني الكوكب كله، لا سيما حين تقرن بالسماء، وأحيانا تعني جزءا منها، مثل جهة، أو بلد، أو الجزء من الأرض الذي يكون فيه النبات، وقد تذكر ليقصد بها النبات. لكن ما قد يثير إشكالات للمترجمين هو تلك الآيات التي تصف الأرض، سواء حين تقرن مع السماء، أو مع الجبال، أو حتى مع النبات؛ لذلك سنركز على آيات دون أخرى، نتبين معناها، كما يفيده أهل التفسير أو أصحاب المعاجم، وعلى أساسه تدرس المقابلات الفرنسية.

أ- وصـفـها بالاسـم أو بمـصـدر:

أكثر وصف وصفت به الأرض هو كونها فراشا ومهدا وبساطا وقرارا، وهي ألفاظ تكاد تكون متقاربة المعنى، لكن لكل منها مدلول واستعمال يميزه عن الآخر. فكلمة فراشا في سورة البقرة جعلها الطبري بمعنى «**مهادا وموطئا وقرارا يستقرّ عليها**»[2]، أما ابن عطية فنبه إلى فائدة التعبير بجعل لا بخلق، فقال « **وجعل بمعنى صير في هذه الآية لتعديها إلى مفعولين ، و { فراشاً } معناه تفترشونها وتستقرون عليها ، وما في الأرض مما ليس بفراش كالجبال والبحار فهو من مصالح ما يفترش منها**»[3]، وذلك لأن الأرض في الأصل تعني الرعدة، فصيرها الله فراشا وبساطا وذلولا للبشر، مثلما أفاده ابن العربي[4].

---

[1] هادي حسن حمودي، موسوعة معاني ألفاظ القرآن الكريم، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ- 2011م، ج1، ص 123.
[2] تفسير الطبري: سورة البقرة/22.
[3] تفسير ابن عطية: البقرة/22.

العربي[1]. والمتأمل في كلام المفسرين يجدهم يجعلون كلمات فراشا ومهادا وبساطا وقرارا بمعنى واحد.

وزاد ابن القيم تبيينا لمدلول وصف الأرض بها فقال « **جعلها فراشًا لتكون مَقَرًا للحيوان ومساكنه، وجعلها قرارًا: أي أنها مهيأة لراحة الإنسان. أما وصفها بالمهاد وبالذلول يشير إلى تسخيرها لمصالح الإنسان. وجعلها بِسَاطًا، وجعلها كِفَاتًا للأحياء تَضُمهم على ظهرها، وللأمواتِ تضمُّهم في بَطْنها. [...]ونبَّهَ بِجَعْلِها مِهَادًا وفِرَاشًا على حكمةِ جعلها ساكنةً[...]ونَبَّهَ بكونها قَرَارًا على الحكمة في أنها لم تُخْلَق في غاية اللِّين والرَّخَاوَة والدَّمَاثة، فلا تُمْسِكُ بناءً، ولا يستقرُّ عليها الحيوان، ولا الأجسامُ الثقيلة، بل جعلها بين الصَّلاَبة والدَّمَاثة. ولا ينافي ذلك كونها كُرَةً. فهي كُرَةٌ في الحقيقة، لها سَطْحٌ يستقرُّ عليه الحيوان**»[2]. فابن القيم يؤكد أن كل وصف للأرض يستلزم معنى هو فيها حقيقة، ووصفها بتلك الأوصاف لا يتناقض مع كرويتها، وما أشار إليه ابن القيم يفهم من سياق كل آية ؛ فمهاد وردت مع ذكر السبل وهي الطرق، وقرارا ذكرت مع الانهار والبحار والجبال، فكأن وجودها يوحي باضطراب وحركة فناسب وصف الأرض بالقرار مبالغة في التذكير بالنعمة، ووصفت الأرض بالذلول في معرض الحديث عن الرزق والطرق أيضا.

أما إذا عرجنا على المعاجم وجدنا أصحابها يبينون المعنى الذي تقره العربية لكل لفظ، ورد في المحكم والمحيط الأعظم أن وصف الأرض بالفراش يعني كونها «**وِطَاءً لم يَجْعَلْها حَزْنَةً غليظَةً لا يُمكِنُ الاسْتِقرارُ عليها، والفَرْشُ**

[1] ابن العربي، أحكام القرآن: سورة البقرة/22.

[2] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق علي بن حسن الحلبي، دار ابن عفان الخبر، السعودية،، ط1416،1هـ- 1996م، ج2، ص ص90-91.

الفضاءُ الواسعُ من الأرضِ وقيلَ هي أرضٌ تَسْتِوي وتَلِينُ وتَنْفسحُ عنها الجبالُ»[1].

أما الزَّبيدي فيشرح مهادا بكون الأرض « **بسَاطاً مُمَكَّناً سَهْلاً للسُّلُوكِ في طُرُقها**»[2]، وفي وصف الأرض بالقرار إشارة إلى ثباتها وسكونها[3]. وسياق ورود بساطا هو نفسه سياق مهادا، إذ قرنت بالسبل، وفسر ابن كثير جعل الأرض بساطا بقوله «**بسطها ومهدها وقررها وثَبتها بالجبال**»[4]. فكيف تعاملت الترجمات مع هذه الألفاظ؟

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا ﴾ [البقرة : 22]

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ [طه : 53]

﴿ أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل : 61]

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك : 15]

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا﴾ [نوح : 19]

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبأ : 6]

نضع ترجمات الألفاظ التي تصف الأرض في جدول يجمع كل الترجمات ليتسنى لنا تحليلها والمقابلة بينها:

[1] ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج، ص 48.
[2] الزبيدي، تاج العروس ، ج9، ص 191.
[3] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص 461.
[4] تفسير ابن كثير: نوح/19.

	فراشا	مهدا	مهادا	قرارا	ذلولا	بساطا
فالوا	Un lieu de repos	Une surface	Une étendue	Un lieu de repos	Asservi	Une vaste étendue
حميدالله	Un lit	berceau	berceau	gîtr	Comme aservie	tapis
بورييمة	lit	berceau	Une couche	Lieu de séjour	A soumis	tapis
بينو	Un lieu de repos	Une étendue	Etendu la terre telle une couche	Stabilité	A aplani	Une étendue semblable à un tapis
ولد باه	Une demeure	A aplani	Un lit	Une planète habitable	A domestiqué	A étendu
بلاشير	Une couche	berceau	Une couche	Un lieu stable	Très soumise	A placé la terre en tapis
شوراكي	Comme un lit	berceau	tapis	Etablit la terre	A soumis	une natte
ماسون	Un lit de repos	berceau	Un lit de repos	Lieu de séjour	Très soumise	tapis
زينب	A aplani	A aplani	Des étendues	Un lieu de stabilité	Assujettie	Une vaste étendue
بيرك	Une couche	berceau	Une couche	stable	obéissante	tapis
غروجان	lit	berceau	Un lit	A établi la terre comme séjour	A soumis	A déployé le sol
فخري	Une couche	berceau	Une couche	A établi la terre comme séjour	soumise	un étalage [comme un tapis étendu]
شيبل	Une couche	berceau	Une couche	une terre stable	a étalé la terre	tapis
شيادمي	Un lit	berceau	berceau	Lieu de séjour	A soumis	tapis
ميشون	Un lit de repos	berceau	Une couche	Lieu de séjour	soumise	tapis
كازيميرسكي	lit	lit de repos	Une couche	a établi solidement la terre	a aplani	tapis

تكاد تكون كل الترجمات لفظية جامدة، ولفظيتها هاته تمنعها أداء المعاني المقصودة في وصف الأرض؛ ففراش صارت في الفرنسية تعني سريرا أو أريكة، بينما الفراش في العربية فهو ما يُبسط ويمد؛ وحتى كلمة couche تتعدد

دلالاتها في الفرنسية على نحو يفقد استعمالها الدقة المطلوبة، ولو قرأناها بمعنى طبقة أو سرير فهي لا تؤدي معنى فرش الأرض، ولعل هذا ما حث فالوا وبينو وولد باه إلى التعبير عن اختيار تعبير يعني مكان الراحة أو الاستقرار، وهو أحد مدلولات وصف الأرص بالفراش، أما زينب فقد انفردت بتوظيفها للفعل aplanir الذي يُسند له قاموس روبير معنى يَسّر، فربما راعت كون جعل الأرض فراشا هو تسهيل العيش عليها للناس، وهو معنى ضمني في وصف الأرض بالفراش.

ذكر الطبري أن المهد والمهاد قراءتان ثابتتان، وأنّ اللفظتين بمعنى واحد لكن لم يراعي اتفاقهما المعنوي سوى حميدالله وشيادمي. بينما جعلها كل من: بلاشير، وماسون،و بيرك ،وغروجان، وفخري، وشيبل مرادفة لكلمة فراش؛ فيما جعلها كل من: فالوا، وبينو، وزينب مرادفا، في الفرنسية طبعا، لمقابل بساط. وإن كانت هذه الألفاظ في الأصل متقاربة المعنى في القرآن، لكن قد رأينا أن سياق ورود كل لفظ يجعله يختص بمدلول مميز.

حاول جل المترجمين نقل معنى الثبات والسكون في ترجمة كلمة قرارا؛ فباينوا، جلهم، بينها وبين الأوصاف الأخرى، إلا ما كان من فالوا الذي جعلها مطابقة لكلمة فراشا. وأشار كازيميرسكي وزينب إلى معنى كون الأرض صلبة يسهل فوقها البناء والتشييد، وهو معنى أشار ابن القيم إلى كونه من لوازم معنى القرار، أما حميدالله فقد اختزل المعنى إلى مدلول المأوى، وولد باه استبدل الأرض بالكوكب ووصفه بكونه قابلا للعيش. مع ذلك، فكل الصيغ تفيد تقريبا أن الأرض محل استقرار، إلا شيبل وبلاشير وبيرك الذين صرحوا بنسبة الاستقرار إلى الأرض.

نقل أغلب المترجمين كلمة ذلولا بمعنى خضوع الأرض أو إخضاعها للإنسان، وهذا الوصف بعيد نوعا عن المراد، إذ معنى تذليل الأرض هو تيسير قضاء الإنسان مصالحه عليها، وربما تكون ترجمات بينو وشيبل وكازيميرسكي هي الوحيدة التي راعت هذا المقصد، بينما ابتعد كل من بيرك وولد باه عن المعنى أيما ابتعاد، فولد باه استعمل عبارة توحي أن الأرض كانت متوحشة، وربما خلط بيرك بين هذه الآية وآية سورة فصلت التي فيها يخبر تعالى عن الأرض والسمواوات إذ "قالتا أتينا طائعين"، فطاعة الأرض هنا لخالقها، لا لمخلوق يستفيد منها.

أما بساطا، فكل ترجماتها أتت لفظية قاصرة عن أداء المقصود، باستثناء محاولة زينب وغروجان، الذين اقتربا من مدلول بسط الأرض.

إجمالا، فالترجمات الفرنسية لا تعكس التوافق بين هذه الكلمات القرآنية من جهة، وتمايزها دلاليا من وجه آخر، فأوصاف الأرض في القرآن مما يحسن أن يقال أنها أوصاف إذا اجتمعت تباينت، وإذا افترقت توافقت.

- كفاتا:

ربما عُذر المترجمون في اضطراب ترجماتهم لمدلول هذه الآية، فحتى المفسرون العرب اضطربوا ولم يجزموا بقول في الآية، وليس ذاك بعجب، فالآية من القول الثقيل الذي قد يثقل فهمه، أو فهم جزء منه، ولو على من أوتي شطر العلم بالقرآن وبلغته. لكن آية المرسلات التي تصف كون الأرض كفاتا قد ورد في التفسير ما يبين مدلولها بما يَشفي ويكفي، رغم ذلك، لم تسلم ترجمتها

من الاضطراب العفوي أحيانا، والمقصود أحيانا. قال تعالى ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ كِفَاتًا، أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا﴾ [المرسلات : 25 26] .

أما الكِفات في اللغة فهو من الكفت، وهو «**القبض والجمع**»[1]، وجعلوا الكفات « **الموضع يكفت فيه الشيء أي : يضم ويجمع**»[2]، وفي التفسير وعاء وموضع لحفظ الخلق وأغراضهم وضمهم في حياتهم وبعد مماتهم[3]. أما ابن سيده فاستند للإعراب ليبين المعنى فقال « **الكفات ، هنا : مصدر من كفت : إذا ضم وقبض ، وأن أحياءً وأمواتاً منتصب به ، أي ذات كفات للاحياء والاموات . وكفات الأرض : ظهرها للأحياء وبطنها للأموات ومنه قولهم للمنازل : كفات الأحياء ، وللمقابر : كفات الأموات**»[4] . فهل اكتفى المترجمون بهذا التوجيه التفسيري أم ابتدعوا معان أخرى؟ لنتأمل:

- La terre Attire à elle, les vivants et les morts. (Valois)
- Nous avons désigné la terre comme la ramasseuse des vivants et des morts. (Hamidullah).
- Un endroit les contenant tous. (Boureima)
- Un habitacle, à l'usage des vivants et des morts. (Penot).
- Un endroit qui abrite.(Ould Bah)
- Un lieu de **réunion** de tous. (Blachère).
- Ne mettons-nous pas la terre en habitacle des vivants et des morts. (Chouraqui).
- Un lieu de **réunion** pour les vivants et les morts. (Masson).
- Un lieu de **rassemblement** de vivants et de morts. (Z. Abdelaziz).

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق بيروت، ط1،: 1412 هـ ، ص 713.
[2] الفيروزآبادى ،القاموس المحيط، ج1، ص 158.
[3] ينظر: تفسير الطبري، والومخشري، والبغوي: المرسلات/25-26.
[4] ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ح6، ص 774 .

- Un **rassemblement** pour les vivants et pour les morts. (Berque).
- N'avons-nous pas fait de la terre le rendez-vous. (Grosjean).
- un endroit qui accueille tout. (Fakhri).
- un lieu propice à la **réunion**. (Chebel, Michon).
- un lieu propre à accueillir. (Chiadmi).
- N'avons-nous pas constitué la terre pour renfermer Les vivants et les morts ? (Kazimirski).

تباينت الترجمات الفرنسية لمعنى كفاتا، فأكثرالمترجمين (بورييمة وشوراكي وولد باه وفخري وشيادمي، وبينو) قدموا صيغا تعبر عن معنى الضم؛ إلا أن صياغة بينو جعلت المأوى في خدمة الأحياء والأموات، وهو معنى غير مستقيم.

بينما راعى مترجمون آخرون (بلاشير، ماسون، زينب، بيرك، شيبل وميشون) معنى الاجتماع، لكن بصيغ تعبر إما عن مجرد التجمع أو المكان للتجمع؛ لكن نسبة ذلك للأحياء وللأموات على حد سواء لا يستقيم هو كذلك.

يظهر أن كازيميرسكي شعر بتعذر الترجمة اللفظية، فحاول التصرف فاقترح ترجمة شارحة ناقلا الجملة الاسمية إلى جملة فعلية، لكنه ما وُفق في اختيار الفعل، لكون renfermer يعني خبأ شيئا أو وضعه في مكان ضيق، فإن صلح هذا المعنى مع الأموات، فكيف يصلح مع الأحياء.

أما حميدالله، فتبدو ترجمته ألصق ببنية التعبير القرآني، فصاغ من الفعل جمع اسم الفاعل لتصبح الأرض في ترجمته هي الجامعة للبشر أحياء وأمواتا. و تكاد ترجمة غروجان تصرخ بكونها لامعنى، فضلا عن تكون ترجمة خاطئة، إذ هل يعقل أن تكون الأرض موعدا للأحياء والأموات معا؟

أما فالوا فلم يكتف باستبدال المصدر إلى الفعل، بل لم يتوان في تحميل اللفظ القرآني معنى لا ينسجم حين يُنسب إلى الأحياء والأموات معا؛ فإن كانت الأرض تجذب إليها الأحياء وهم عليها، فكيف تجذب الأموات وهم في باطنها؟ هذا بعد أن نتنازل ونتقبل أن تكون لفظة كفاتا تدل دلالة صريحة على الجذب، وهذا لم يقل به أهل التفسير اللغوي، بل هو ما تسرب إلى علم التفسير من محاولات أهل التفسير العلمي. ولو توقف فالوا عند ما قدمه أنصار التفسير العلمي أو الإعجاز العلمي، فلربما كان لترجمته ما يسوغها؛ لكنه أردف تعليقا أفصح من خلاله، لا عن ما فهمه من الآية، بل ليصرح بمعتقده، ويجعل من ترجمة القرآن، مستعينا بافتراضات أو مزايدات أهل التفسير العلمي مطية لتمرير معتقده، فها هو ينطق بعظمة لسانه بمعتقده القادياني الأحمدي، يقول فالوا ناقلا عن محمد علي «**كفات تعني جذب إليه، في إشارة إلى قانون الجاذبية، تشير أن كل الأموات والأحياء، والذين مصيرهم الموت، يبقون على الأرض، وهذا ما يجعل الإيمان برفع/صعود عيسى عليه السلام إلى السماء الرابعة معتقدا خاطئا. لكن كفاتا تعني أيضا أسرع، وقاد أو ساق وتحرك بعنف للإشارة إلى حركة الأرض في الفضاء**"[1]. لا يهمنا هنا مناقشة تعدد دلالات لفظ كفاتا، فقد أغفل من معانيها ما لا تسع صفحات لعرضه؛ بل نود الإشارة إلى حقيقة تأثير الأيديولوجيا الفردية في الترجمة، بل وكونها عاملا يسبب العمى والعمه معا، فإن كانت ظاهرة الجاذبية التي استدل بها على عدم رفع عيسى عليه السلام سببا حقيقيا يمنع ذلك فعلا، فما عساه يقول في عروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى سدرة المنتهى؟ ربما سيتعلل أن قانون الجاذبية لم يكن قد اكتشف بعد. ثم لو سلمنا بهذه الجاذبية التي خرّق لها دلالة من الآية، أتعدو أن

[1] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE, p .1132.

تكون قانونا وضعه الله في خلقه؟ فإن كان الله وضع هذا القانون، أيعجز أن يخرق هذا القانون مثلما خرق قانون النار مع النبي إبراهيم، وقانون الحركة مع سليمان وغيرهما؟ الفائدة من هذا النقاش، ليست الرد على القاديانية[1]، بل الإشارة إلى ما يمكن أن يوظف له التفسير العلمي غير المنضبط.

ب- الوصف بالفعل:

وصفت الأرض في مجموع هاته الآيات بألفاظ هي مصادر، ولقد اضطر بعض المترجمين إلى استبدالها بجملة فعلية سعيا منهم إلى نقل المعنى ؛ لكن في آيات أخرى وصفت الأرض بطريقة أخرى، إذ وردت مفعولا لفعل يؤدي أحد معاني تلك المصادر، لذلك يحسن دراسة بعض منها لنتبين كيف تصرف المترجمون معها لنقلها إلى الفرنسية.

وهذه الآيات هي:

﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ ...﴾ [الرعد : 3]

﴿ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [ق : 7]

﴿ وَالأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات : 48]

﴿ وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾ [الرحمن : 10]

﴿ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية : 20]

قال الفراء أن مدّ الأرض معناه «**بسطها عَرْضاً وطولا**»[2]، وشرحه هذا يتلاءم مع ما ينظره كل إنسان حيث كان، فإنه يرى الأرض أمامه ممتدة

[1] لمعرفة حقيقة عقائد القاديانية يُنظر: منظور أحمد شنيوتي، الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، ترجمة سعيد أحمد عنايت الله، مطابع الوحيد، مكة، ط1، 1427ه.

[2] الفراء: معاني القرآن: الرعد/3.

مبسوطة طولا وعرضا، وافقه الطبري[1] في تفسيره، ولم يجزم فيها ابن عطية بقول فقال « **وقوله : { مد الأرض } يقتضي أنها بسيطة لا كرة ـ وهذا هو ظاهر الشريعة وقد تترتب لفظة المد والبسط مع التكوير والله أعلم**»[2]. وقد ذكرنا أن مد الأرض لا يتعارض مع شكلها ولا يحصره في نوع أيضا، إذ المدّ في الأصل هو الزيادة، قال الزَّبيدي «**مَدَّ الأَرْضَ مَدًّا، إِذَا زَاد فيها تُرَاباً أَو سَمَاداً من غيرِهَا ليكون أَعْمَرَ لها وأَكْثَرَ رَيْعاً لِزَرْعِهَا، وكذلك الرِّمَال، والسَّمَادُ مِدَادٌ لها**»[3]، وهذا التوجيه يقويه سياق الآيات التي ذكرت عن مدّ الأرض، إذ يُذكر معها جعل الجبال عليها وإنبات النبت فيها.

وذهب جمع من المفسرين، كالزمخشري وابن أبي زمنين، إلى أن مد الأرض مثل دحوها[4]، وبسطها، وطحوها، وفرشها. فعلى هذا الأساس لا تباين بين هذه الألفاظ إلا من حيث مناسبة كل منها للسياق الذي ورد فيه. يؤكد ذلك تفسير تسطيح الأرض، قال الطبري « **وإلى الأرض كيف بُسطت، يقال : جبل مُسَطّح : إذا كان في أعلاه استواء**»[5]، واكده الأصبهاني «**وأَصلُ السَّطْح: المَدّ والبَسْط**»[6].

لكن الفعل مد ورد بمعنى مغاير في سورة الانشقاق﴿ وَإِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ﴾ [الانشقاق : 3]، فالآيات السابقة تصف مبتدأ خلق الأرض، أما آية الانشقاق، فتصف

[1] تفسير الطبري: الرعد/3.
[2] تفسير ابن عطية: الرعد/3.
[3] الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص247 .
[4] ينظر: تفسير الزمخشري: ق/7، وتفسيرابن أبي زمنين/الذاريات 48.
[5] تفسير الطبري: الغاشية/20.
[6] محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، تحقيق عبد الكريم العزباوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط 1، جـ 1 (1406 هـ - 1986 م)، جـ 2، 3 (1408 هـ - 1988 م)، ج2، ص 86.

الأرض يوم قيام الساعة، وقد وردت آيات تصرح بتبديل الأرض[1] غير الأرض التي نعهدها، وأنها ستصير قاعا صفصفا[2]. قال الزمخشري: «**{ مُدَّتْ } من مدّ الشيء فامتدّ : وهو أن تزال جبالها وآكامها وكل أمت فيها ، حتى تمتدّ وتنبسط ويستوي ظهرها ، كما قال تعالى : { قَاعاً صَفْصَفاً لاَّ ترى فِيهَا عِوَجاً وَلا أَمْتاً } [طه : 106 107] ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما : مدّت مدّ الأديم العكاظي ؛ لأن الأديم إذا مدّ زال كل انثناء فيه وأمت واستوى أو من مدّه بمعنى أمدّه ، أي : زيدت سعة وبسطة**»[3]. فترجح بذلك أن معنى مد الأرض في غير سورة الانشقاق له غير معاني جعلها مسطحة.

أما وضع الأرض ففسر بتسخيرها وتذليلها للبشر، وبذلك ورد شرحها في معاجم اللغة[4]، وعبر بالوضع هنا مقابلة لرفع السماء، فالسياق يقتضي أن يدل الوضع على كون طبيعة شكل الأرض ييسر للناس قضاء مصالحهم واستفادتهم مما فيها.

لقد خاض الدارسون كثيرا في تبيين معنى الدحو الذي ذكر في آية النازعات، فراح كثيرون يتنطعون في التنقيب في المعاجم عن استعمال للفعل دحا أو بعض مشتقاته ليستدلوا به على إشارة الآية إلى شكل الأرض، وربما قَصْرُهم البحثَ في مدلول اللفظ بمعزل عن سياقه في السورة أوصلهم إلى ما يظنونه حجة على ما تصوروه أو توهموه، فآيات النازعات تورد ترتيبا لخلق السماوات والأرض، يقول الطبري موضحا «**أن الله خلق السموات والأرض ، فلما فرغ من السموات قبل أن يخلق أقوات الأرض فيها ، بعد خلق السماء ،**

[1] سورة إبراهيم: الآية 48.
[2] سورة طه: الآيات 106-107.
[3] تفسير الزمخشري: الانشقاق/3.
[4] ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج3، ص 48.

وأرسى الجبال ، يعني بذلك دَحْوها الأقوات ، ولم تكن تصلح أقوات الأرض ونباتها إلاّ بالليل والنهار ، فذلك قوله : والأرْضَ بَعْدَ ذلكَ دَحاها ألم تسمع أنه قال : أخْرَجَ مِنْها ماءَها وَمَرعَاها»[1]، فدحو الأرض يعني جعلها صالحة ليقتات منها البشر والأنعام، وهذا ما يصرح به قوله تعالى ﴿ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا، وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا/ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [النازعات :31 - 33]. وشرح الزمخشري معنى الدحو فقال «**خلق الله الأرض مجتمعة ثم دحاها أي بسطها ومدها ووسعها**»[2]، وللفعل دحا في مطلق اللغة دلالات أخرى، منها كشف، وألقى ودفع[3]، لكن معنى دحا في القرآن أخذ من «**الأُدْحِيَّةُ والأُدْحُوَّةُ، بضمِّهما: مَبيضُ النَّعامِ في الرَّمْلِ لأنَّه يَدْحُوه برِجْلِه، أَي يَبْسُطه ويُوسعُه ثم يَبِيضُ فيه**»[4]، فصريح كلام الزبيدي أن مبيض النعامة يأخذ شكله قبل أن تبيض النعامة لا بعد أن تبيض، وهل يبيض النعام إلا بيضة واحدة، فتفرض وحيدةُ بيضها شكلَها على مبيضها ؟ والمقصود أنّ ليّ النصوص، على شاكلة فعل المفرطين في التفسير العلمي، قد يؤدي إلى تقويل القرآن ما لم يُرد قوله.

أما الفعل طحا ففسره الطبري بما يتوافق مع معنى المد إذ قال « **طَحاها : بسطها يمينا وشمالاً ، ومن كلّ جانب**»[5] . وقال الفراهيدي أن الطحو هو الدحو[6].

---

[1] تفسير الطبري: النازعات/30.
[2] محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ- 1998م، ج1، ص281.
[3] ينظر: الزبيدي، تاج العروس ، ج19، ص ص 401-402.
[4] نفسه.
[5] تفسير الطبري: الشمس/6.
[6] الفراهيدي، كتاب العين،ج3، ص277

ينسب القرآن الكريم إلى الأرض فعلين آخرين، يُعبران عن حركة لها غير عادية، أولهما مار والثاني ماد. يقول تعالى ﴿ وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [النحل : 15]. فُسر الميد بالاضطراب والتكفؤ والميل وبالدوار الذي يعتري راكب البحر[1]، فيفهم منه أن الأرض ثابتة مستقرة. والميد وفق ما قاله الجوهري تحرك وميل«**ماد الشيء تحرك**» [2] . ورد هذا الفعل في آيات ثلاث مقرونا بذكر الرواسي، ولم يرد في غيرها.أما الفعل تمور فمن مار، قال ابن فارس: « **الميم والواو والراء أصل صحيح يدل على تردد**»[3]، لذلك فسره الزبيدي فقال «**مار الشَّيْءُ مَوْراً، إِذا تَرَهْيَأَ، أَي تَحرَّكَ وجاءَ وذَهَب**»[4]، ولم يرد في القرآن إلا مرتين، مرة منسوبا إلى الأرض مع الفعل خسف، وكأن مَوْر الأرض ليس على سطحها، بل في باطنها، ومرة نسب إلى السماء، في قوله ﴿ يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ [الطور : 09]، وفسر باستدارتها وتحريكها لأمر الله ، وموج بعضها في بعض، وانشقاقها[5]. والحاصل أنّ للميد معنى غير معنى المور، وللمور معنيين، أحدهما للأرض وثانيهما للسماء. فهل راعت الترجمات هذا التناسب والتمايز الدلالي بين هاته الألفاظ ؟

[1] ينظر: تفسير الطبري: النحل/15
[2] ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، ج2، ص 541.
[3] ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 284.
[4] الزبيدي، تاج العروس ، 4ج4، ص 396.
[5] ينظر: تفسير الطبري: الطور/9.

وَضَعَهَا	مُدّت	فَرَشْنَاهَا	مَدَدْنَاهَا	مَدَّ	
A établie	Sera étirée	déployer	Avons étendue	Etend	فالوا
A posée	Sera étendue	Avons faite lit	Avons étalée	A étendu	حميدالله
A étendue	nivelée	Avons étendue	Avons étendue	A étendu	بورييمة
A établi	aplanie	Avons aplanie	Avons aplanie	A étendu	بينو
A établi	étendue	Etalée	Etendu	A étendu	ولد باه
A établi	nivelée	étendu	étendu	étendit	بلاشير
Étale	S'étirera	étalé	Étalé	Etend	شوراكي
A établi	nivelée	Déployé comme un tapis	étendue	Etendu	ماسون
A établi	étendu	aplani	aplani	étendit	زينب
établi	S'aplatissant	Aplani	Aplani	A étendu	بيرك
Etabli	Se nivellera	déployé	déployé	déployé	غروجان
Établi	Sera tendue	déployé	Étalé	étendu	فخري
Posé	Sera étendue	disposée à la manière d’un tapis	Étendu	a étendu	شيبل
a aménagé	se nivellera	déployée	étendue	étendu	شيادمي
établie	Sera nivelée	déployée comme un tapis	étendue	étendu	ميشون
a disposé	sera aplanie	étendu la terre comme un tapis	étendu	étendit	كازيميرسكي

تَمِيدَ	تمور	طحاها	دحاها	سُطِحَتْ	
tremble	tremblera	Son étendu	lancé	étendue	فالوا
Aurait bougé	Tremble	Etendu	Etendu	Nivelée	حميدالله
Branle	tremble	Etendu	Etendu	Nivelée	بورييمة
Inflige ses tremblement	onduler	Etendu	Etendu	aplani	بينو
S'ébranle	vasciller	Etendu	aplani	aplani	ولد باه
branle	tremble	Etendu	Etendu	étendue	بلاشير
Vascille	tremble	étend	déploie	laminée	شوراكي
branle	tremble	étendu	étendu	aplanie	ماسون
Se balance	oscille	étendu	Arrondi comme l'œuf	nivelée	زينب
bouge	S'agite	aplanit	aplanit	étalée	بيرك
bouge	tremble	Son déployeur	déployé	Déployée	غروجان
des mouvements	branler	’a étendue [et aplanie],	a déployé	déployée et surfacée	فخري
à la stabilité requise	ne fait pas trembler la terre sous vos pas au point qu’elle semble s’effondrer	a étendue	a étendue	Aplanie	شيبل
vaciller	trembler	nivellement	a étendue	nivelée	شيادمي
qu'elles et vous soyez raffermis	tremble	a étendue	a étendue	étendue	ميشون
se meuvent	tremble	a étendue	étendit la terre comme un tapis	étendue	كازيميرسكي

تواطأت كل الترجمات على الاكتفاء بالمدلول اللغوي للفعل مدّ فنُقل إلى الفرنسية بتوظيف الفعل étendre، إلا غروجان الذي وظف مرادفه déployer . والتزم جل المترمين بالمقابل ذاته لترجمة الفعل مددناها، سوى حميد الله وشكري وفخري الذين استبدلوا الفعل étendre بالفعلétaler ، وبينو وزينب وبيرك الذين استبدلوه ب aplanir. فهذا فضلا عن كونه تنويعا في ترجمة المدلول نفسه، فإنه يوقع المترجم في التباس لكون هذه المقابلات الفرنسية لا تؤدي معنى المد أولا، ولكونها ثانيا أنسب لترجمة الفعل سطحت.

أما الفعل فرشناها، فلم يراعي كونه مرادفا للفعل مد إلا ثلاثة مترجمين هم: بينو وبلاشير وكازيميرسكي، إذ وظفوا المقابل الفرنسي ذاته. أما بقية المترجمين، فربما حاولوا التعبير عن مدلولات أخرى، فحاول ماسون وشيبل وميشون وحميدالله بسط المعنى من خلال توظيف أسلوب تشبيه مد الأرض بما يفرش، لكن في تحديد المشبه حصرا للكيفية والحصر غير وارد في القرآن. وحاول بعض المترجمين التفريق بين مدلول المد والفرش بتوظيف الفعل الفرنسي déployer، وإن كان مرادفا للفعل étendre إلا أنّ توظيفه قد يجدي نفعا في التنبيه إلى التباين اللطيف بين الفعلين العربيين: مد وفرش.

بينما ترجمة فرش إلى الفعل aplanir فيمكن أن تفتقد الدقة المطلوبة، لأن هذا الفعل الفرنسي يدل على التسطيح، فيصير يحصر الشكل، بل قد يجعل المترجم في مأزق لكون هذا الفعل أنسب لترجمة الفعل مدت الوارد في سورة الانشقاق.

لذلك يلاحظ تضارب المقابلات التي انتقاها المترجمون لنقل مدلول الفعل مدّت، فالتفسير يصرح أن مدلوله أن تصير الأرض مستوية لا ارتفاع فيها ولا منخفض، أي سطحا مستويا. وبذلك تصير ترجمة بيرك S'aplatissant هي

الأدق، لكن يؤاخذ على نسبته الفعل للأرض، إذ هي في النص العربي مفعولة لا فاعلة. وتليها ترجمة بينو aplanie، لكن هذا الفعل يتداخل دلاليا مع الأفعال فرش ومد. أما الترجمات الأخرى فلم تفرق بين مدلول مد في سورة الانشقاق والفعل ذاته في السور الأخرى.

أما الفعل وضع فيبدو أن جل المترجمين لم يحاولوا تغيير مدلوله اللغوي بمدلوله السياقي، باستثناء شيادمي وكازيميرسكي الذين عبرا عن المراد بتوظيف فعلين (disposer, aménager) يؤديان معنى هيأ الأرض، ومعنى التهيئة للأنام لا يقتصر على شكلها فحسب، بل يشير إلى كونها صالحة للعيش وللزرع.

أما الفعل سطحت، فمدلوله هو نفس مدلول مددناها، ويظهر أن التعبير هنا بالتسطيح لكونه ورد في جملة استفهامية، ففيه دعوة إلى التفكر في شكل الأرض، لكونها سُطحت على نحو عجيب يعجب له الإنسان، ولو كانت مسطحة التسطيح الذي اعتاده العرب، لما كان في دعوتهم إلى النظر في كيفية تسطيحها نوع إعجاز. أما مقابلاته الفرنسية، فأنسبها له هي المقابلات التي أسندت للفعل مددناها أو فرشناها (étalée déployée étendue). أما الاقتصار على مدلوله اللغوي فيبعده عن مدلوله المراد، فالترجمات التي اعتمدت niverler أو aplanir جانبت الدقة، أما الفعل الذي اختاره شوراكي فلا يتناسب بتاتا مع الآية.

أما إذا اعتبرنا التناسب الدلالي بين مجموع الأفعال العربية ومجموع المقابلات التي اختارها كل مترجم، فإنه يمكن القول أنّ المترجمين جلهم لم يوفقوا في انتقاء ألفاظ تؤدي مختلف معاني الأفعال العربية، وفي الوقت نفسه يكون بينها إنسجام دلالي من حيث كونها تصف الأرض. فبعض المترجمين يكتفي بالمقابل نفسه، وبعضهم يترجم المترادفات العربية إلى أفعال غير

مترادفة في الفرنسية، أو يترجم الفعل العربي المتكرر وروده إلى فعلين غير مترادفين أو يستعمل أحدهما لترجمة فعل عربي ثالث لا يتطابق دلاليا مع الفعلين الأوليين.

أما ما يخص الفعلين دحاها وطحاها، فلم يمايز أغلب المترجمين بين مدلوليهما، ولا بينهما وبين الأفعال الأخرى: مد، أو فرش، أو سطح، ولم يحد عن ذلك إلا فالوا وزينب؛ فكلاهما ترجم طحا بمعنى المد، لكنهما اختلفا في ترجمة الدحو، ففالوا جعل دحى بمعنى دفع أو رمى، وهو أحد المعاني للفعل دحى، لكنه غير مراد في الآية، بل يتعارض مع الآيات التي تصرح بثبات الأرض وكونها قرارا، ورغم أنه أشار إلى « **أن طحاها تعني عادة مد وبسط، وكذلك رمى ودفع أو حول. وأن الآية تشير إلى خلق الأرض بعد السماء أو بعد النجوم ثم إلى دفعها**» [1]. إلا أنه تعمد مخالفة التفسير شبه المجمع عليه، لينتقي هو معنى الدفع الذي لم يوافقه فيه أحد من المترجمين، بل ولم يبين ما الهدف من دفع الأرض. أما قوله أن الآية تشير إلى خلق الأرض بعد السماوات، فهذا يدل على أنه لا يفرق بين مراحل خلق السماوات والأرض، ولا بين خلق الأرض على هيئتها الأولى، ثم إتمام خلقها بجعلها صالحة للحياة، فذكر الأرض بعد السماء في سورة النازعات لا يفيد ما فهمه فالوا، بل يفيد ترتيب مراحل خلق كل منها؛ إذ تتفق مجموع الآيات التي ترتب خلق الأرض والسماوات، أن البداية كانت بالأرض، ثم خلقت السماوات السبع، ثم هُيئت الأرض للحياة[2].

أما زينب فلجأت إلى ترجمة شارحة موظفة ما يقول به أنصار التفسير العلمي، مصرحة بكروية الأرض وممثلة له بتدوير البيضة، ولم تبين أي بيضة،

[1] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE , p..1141

[2] ينظر: عيد ورداني، قصة الخلق من العرش إلى الفرش.

وفي هذا مجازفة غير محسوبة، فالقرآن لم يصرح بالمشبه به، وعلى فرض وجود مشبه به، فالمفسرون شبهوا الفعل بالفعل، أي فعل دحو الأرض بفعل النعامة حين تدحو مبيضها، مع ذلك فشكل البيضة ليس دائريا Arrondi بل مفلطحا ويعبر عنه في الفرنسية ب OVAL. أما الباحثون في علم وصف الأرض géodésie فيذكرون أن القول بكون الأرض مدورة هو قول قديم، ويذكرون للأرض أشكالا أخرى[1]. فالأولى أن يسعى المترجم إلى نقل المدلول القرآني ما أمكن؛ فالقرآن لم يحصر، وبالتشبيه قصرت زينب المعنى على الشكل فقط، ومن يدري ربما يأتي يوم ويثبت العلم التجريبي أخطاء سابقة. فالقرآن مطلق، والوصف البشري مقيد، فيصير تقييد المطلق تقصيرا واختزالا.

أما كازيميرسكي فحصر معنى الدحو هو أيضا بزيادته تشبيه مد الأرض بمد البساط، وهو في هذا يبتعد عن المعنى القرآني.

يلاحظ أيضا أن جميع المترجمين التزموا صيغة الفعل في ترجمة دحاها، أما في ترجمة الفعل طحاها، فقد استبدل بعض منهم الفعل بصيغة أخرى، ففالوا استبدله باسم يدل على اتساع الأرض، وغروجان استبدله باسم الفاعل، وشيادمي باسم المصدر، وكل منهم استعمل فعلا مغايرا.

يبدو أن فالوا لم ينتبه للفرق بين الفعل تميد وتمور، فالأول نسب إلى حركة تكون على سطح الأرض، والثاني يكون في باطنها، والثاني أشد اضطرابا من الأول، لكنه عبر عنهما بما يوحي أن الحركة واحدة. أما حميدالله و بيرك وغروجان وكازيميرسكي وفخري فنقلا معنى الميد بما يفيد مطلق التحرك،

[1] Cf.: Vincent DEPARIS: la forme de la terre: plate, oblongue ou aplatie aux pôles? Consulté sur site: http://planet-terre.ens-lyon.fr/article/histoire-forme-Terre.xml le 02-11-2017 à 17h].

لكون الفعل bouge لا يشير إلى الاضطراب والميل. بيننما شيبل وميشون عبرا عن المعنى بعكسه المنفي، أما من سواهم (بوروييمة وبينو وولد باه وبلاشير وشوراكي وماسون وزينب وشيادمي)، فحاولوا التعبير عن الميد بأفعال فرنسية تقارب المدلول العربي لكن الأكيد أن شدة الاضطراب تتفاوت من فعل لآخر.

لقد عبر جل المترجمين عن معنى تمور بأفعال تشير إلى حركة شديدة، لكن الظاهر أن ولا فعلا منها يمايز بين حركتي المور والميد، ودليل ذلك أن الأفعال نفسها استعملها مترجم أو آخر لترجمة الفعل ماد. فمور الأرض، كما يصفه القرآن، يكون بعد الخسف، والخسف يعني أن تنشق الأرض ويهوي في شقها ذلك من عليها، وحركة الهوي تلك ليست مستقيمة، بل مضطربة متماوجة وشديدة، لذلك فالتعبير عن هذه الحركة بالأفعال (trembler, onduler, vaciller, osciller, s'agiter, branler, sembler s'effondrer,) يبقى تقريبيا فقط: فالفعل trembler أنسب للزلزلة، ويظهر أن بينو لم يميز بين مور الأرض ومور السماء فاستعمل الفعل onduler. أما الفعل osciller فيشير إلى حركة تأرجح منضبطة، بينما الأفعال vaciller, s'agiter, branler فتفيد مطلق الاضطراب. وصياغة شيبل تخالف الأسلوب القرآني لكونها عمدت إلى التشبيه، وكأن صياغته تقول أن مور الأرض ليس حقيقيا.

ج- بالصفة:

- هامدة وخاشعة:

﴿ .... وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج : 5]﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت : 39]

وصفت الأرض بالهمود والخشوع قبل أن ينزل عليها الغيث، وبعده بالاهتزاز والربو في آيتين. فسر الطبري آية الحج فقال: « **وترى الأرض يا محمد يابسة دارسة الآثار من النبات والزرع . وأصل الهمود : الدروس والدثور[...] اهْتَزّتْ يقول : تحركت بالنبات ، وَرَبَتْ يقول : وأضعفت النبات بمجيء الغيث**»[1]. ووافقه في كل ذلك تقريبا البغوي والزمخشري وابن عطية، يقول هذا الأخير: « **{واهتزاز الأرض هو حركتها بالنبات وغير ذلك مما يعتريها بالماء ، { وربت } معناه نشزت وارتفعت ومنه الربوة وهو المكان المرتفع** »[2]. ولا يختلف خشوع الأرض عن همودها، لورودهما في السياق نفسه تقريبا؛ قال الطبري: «**خاشعة أي غبراء يابسة متهشمة**»[3] ، والخشوع ينسب في لغة العرب للتعبير عن خلوها من النبات أو لكونه متهشما[4]. وربما في هاتين الآيتين تعبير عن المعنى ذاته الذي تعبر عنها آيات أخرى، وصفت الأرض أو البلد بالميت أو بالأرض الجرز، والأرض في مثل هاته الآيات ليست الكوكب كله، بل ما يرى منها، وهو سطحها أو قشرتها التي ينبت فيها الزرع والنبات، فكأنها بعد الغيث تبدأ تهتز بسبب خروج النبات عليها فيرفعها أو ينفخ قشرتها قليلا، والآية تقول صراحة أن كل هذا يمكن رؤيته. فكيف تصرف المترجون حيالها؟

[1] تفسير الطبري: الحج/5.
[2] تفسير البغوي: الحج/5.
[3] تفسير الطبري: فصلت/39.
[4] ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 11، ص ص 94-96.

	الأَرْضَ	هَامِدَةً	خَاشِعَةً	اهْتَزَّتْ	وَرَبَتْ
فالوا	La terre	Stérile	inerte	remue	gonfle
حميدالله	La terre	Eteinte	humiliéé	Remue/pousse	gonfle
بورييمة	La terre	Desséchée	Humiliéé(toute nue)	Remue/Se soulève	Gonfle/ augmente
بينو	La terre	Préalablement desséchée	desséchée	Frémir	Boursoufler
ولد باه	La terre	Morte de secheresse	Désolée par la secheress	Palpiter/ se ranime	S'épanouir
بلاشير	La terre	Prostrée	prostrée	S'ébroue/re ranimer	Se redresse/ se reverdir
شوراكي	La terre	s’éteindre	désolée	s’ébroue/ germe	se gonfle
ماسون	La terre	Désertique	prostrée	Remue / se ranime	Gonfle/ reverdit
زينب	La terre	Inerte	desséchée	S'émeut	S'accroit
بيرك	La terre	Languir	affaissée	S'émouvoir	gonfler
غروجان	La terre	Morte	prostrée	Remue / ranime	Gonfle/ reverdit
فخري	La terre	Desséchée	D'abord inerte	Remue/se ranime	Gonfle/ reverdit
شيبل	La terre	desséchée et stérile	prostrée devant Lui	s’éveillera	s’ébrouera, enflera
شيادمي	La terre	Desséchée	prostrée sous l’effet de la sécheresse,	reprend vie/ s’animer	Gonfler / et s’épanouir
ميشون	La terre	Desséchée	nue et désolée	Tressaute/ se ranime	gonfle /redevient féconde
كازيميرسكي	La terre	Séchée	abattue	S'ébranle /émeut .	Gonfle

نقل لفظ الأرض إلى المقابل نفسه في الترجمات كلها، ويكاد لفظ terre يتطابق مع مجموع مدلولات الأرض؛ فهو يعني، وفق قاموس روبير، الكوكب كله،

ويعني أيضا سطح الأرض، أو الطبقة القابلة للزراعة منها، ويعني أيضا قطعة أو مساحة محددة من الأرض[1]، فلا إشكال بذلك في توظيف هذا اللفظ.

لم تثر ترجمة كلمة الأرض مشكلة بالقدر الذي أفرزته الأوصاف التي أسندت لها في الآيات؛ إذ يغلب على اختيارات المترجمين عدم التطابق في ترجمة اللفظ نفسه رغم كونه يؤدي معنى واحدا، لاسيما ترجمة الفعلين اهتزت وربت، وهذا يدل على أمرين: أولهما إدراك المترجمين تعدد دلالة اللفظ، والثاني يقينهم بقصور الألفاظ الفرنسية عن أداء مجموع دلالات اللفظ القرآني الواحد، لكن تعدد الترجمات للفظ الواحد في النص الواحد قد يربك القارئ، ولا يتركه يقرر أيا من المعاني يختار.

تراوحت ترجمات هامدة وخاشعة بين الترجمة اللفظية التي تقيدت بالمدلول اللغوي للفظتين فقط، وكل الترجمات التي نحت هذا النحو ,éteinte) prostrée languir, morte) جاءت بمدلول غير بيّن في اللغة الفرنسية، وذلك يفسر بإصرار المترجمين على نقل الاستعارة بألفاظها من العربية إلى الفرنسية، ويلاحظ أن بيرك استبدل الصفة بالفعل languir الذي يعني بدأ يفقد قواه ونشاطه، وهذا غير مقصود في الآية . وتكاد تكون ترجمة فالوا جانبت الصواب؛ لأن الأرض الهامدة ليست الأرض التي لا تنبت. فيما اكتفى كل من: بينو وبوروييمة وولدباه وفخري وشيبل وشيادمي وميشون وكازيميرسكي بالتعبير عن المعنى المقصود هو كون الأرض جافة أو ميتة بفعل الجفاف. وانفردت زينب باستعمال inerte وهي صفة تستعمل في اللغة العلمية لوصف كل شيء يكون في حالة خمول ثم تتغير حالته بفعل مؤثر، وربما كانت ترجمتها هي الأنسب.

[1] Le Petit robert: terre.

اقترح أغلب المترجمين ألفاظا مغايرة لنقل معنى خاشعة، يستثنى منهم بينو وولدباه وشيادمي الذين أتوا بترجمات تكاد تتطابق مع ترجماتهم لهامدة. ربما كان الفرق طفيفا بين الوصفين هامدة وخاشعة، فوصفها بالخشوع أبلغ في تدقيق حالها؛ لذلك ذكر المفسرون في تبيين معنى كون الأرض خاشعة أنها تكون متهشمة، وتهشم الأرض قد يكون تهشم ما عليها من نبات، أو تشقق سطحها لشدة جفافها وربما هذا هو المراد. لكن يلاحظ أن الترجمات (Humiliéé, Humiliéé(toute nue), désolée et nue) التي حاولت مرة أخرى تحويل التشبيه بألفاظه أتت بمعنى غير واضح تماما في الفرنسية؛ فالتفسير بين أن خشوع الأرض ليس الخشوع التعبدي ولا كونها عارية.

أكثر الألفاظ الفرنسية ورودا لنقل معنى خاشعة هو prostrée، وهو يعني سجود أو خشوع أو انهيار، فهو الآخر ترجمة لفظية لا تؤدي المعنى المقصود، ولقد خرج شيبل تماما عن المعنى بعبارته:: prostrée devant Lui، فلا خشوع الأرض خشوع تعبد، ولا ذكر القرآن ولا المفسرون أن المعنى هو سجود الأرض. ورد أيضا استعمال اللفظ désolée، الذي يدل لغة على المكان القفر، وهو بذلك يقترب من المعنى قليلا. في ترجمة هذه اللفظة اكتفت زينب بالمعنى المقصود وهو كون الأرض جافة، ولكن ليتها اجتهدت قليلا كما فعلت حين ترجمت هامدة، فلربما أفلحت في توظيف كلمة فرنسية أكثر دقة. أما بيرك فاختار كلمة أقل دقة بكثير؛ لكون اللفظ affaissée حين ينسب إلى الأرض يدل على معنى الانهيار، وحين يطلق يدل على الخضوع والجثو على الركب، والحكم ذاته يكاد يصدق على اختيار كازيميرسكي.

لكن الاضطراب الأكبر ظهر في ترجمة الفعلين اهتزت وربت، فقد استبان من التفسير أنّهما يدلان فعلا على نوع حركة حقيقية وهي اهتزاز

الأرض بسبب الماء الساقط عليها أو بسبب النبات الذي يخرج من باطنها فيحركها حركة خفيفة ويرفعها قليلا فتنتفخ ظاهرا وتربو وترتفع. والفعلين اهتزت وربت وردا في الآيتين بنفس المعنى ولازمين، أي أن الاهتزاز والربو للأرض حقيقة، مع ذلك، يلاحظ أنّ ترجمات كثيرة نقلت الفعلين من حالة اللزوم إلى حالة التعدي دون ذكر إلام يتعد كل فعل؛ ويلاحظ أيضا أن بعضا من المترجمين لم يلتزم بالمقابل نفسه في الآيتين، فربما قصدوا بتنويع المقابلات الإشارة إلى الثراء الدلالي للفظة العربية، لكن قد لا ينتبه القارئ لمثل هذه المقاصد ما لم يثبتها المترجم في تعليق.

أما من حيث المعنى، فجل المقابلات الفرنسية تقيدت بالمدلول اللغوي للفعلين، على تفاوت في نوع الحركة المعبر عنها، إذ أكثر المترجمين لم يراعي أن اهتزاز الأرض هو حركة لطيفة لا يكاد، بل لا يشعر بها الإنسان، لذلك فأنسب مقابل هو الفعل Frémir، لكونه يعبر عن اهتزاز لطيف على ما هو مثبت في معجم روبير. ولقد بالغ كازيميرسكي جدا باستعماله الفعل S'ébranle الذي يدل على اهتزاز شديد، فهو أنسب بالرجّ منه بالاهتزاز، فضلا عن كونه قد استعمله مقابلا لترجمة "أن تميد بكم". بينما لجأ بعض المترجمين إلى أفعال هي أعم معنى من معنى الاهتزاز، فالأفعال: (se soulever, se ranimer)، لا تدل على الاهتزاز فحسب بقدر ما تدل على الإثارة أو الاستثارة والنشاط. لجأ قلة من المترجمين إلى التعبير عن نتيجة الاهتزاز والربو وهو الإنبات فوظفوا ألفاظا تعبر عن بداية خروج النبت: (pousser, germer)، وهو وإن كان نتيجة متأخرة للغيث ولحركة الاهتزاز، لكن يُغفل أن الأرض تهتز وتربو بالماء أولا ثم بالنبت ثانيا. وحتى الترجمة بتوظيف reprendre vie تسبب ضياعا كبيرا للمعنى لكونها ترجمة تفسيرية، والترجمة التفسيرية قد لا تتقيد بالمقصود عينه.

وتكاد الملاحظات ذاتها تطرد في جل المقابلات التي اختارها المترجمون لنقل معنى ربت، فهذا الفعل مدلوله الأصلي الزيادة، ونسبته إلى الأرض بعد نزول الماء، يعني انتفاخ تربتها وارتفاعها قليلا بسبب امتصاصها للماء أولا وبفعل حركة النبت، وهو نوع زيادة؛ لذلك، فأكثر المقابلات استعمالا هو الفعل gonfler، أو أحد مرادفاته boursoufler, enfler. لكن وظفه كل المترجمين في صيغة توحي كونه متعديا، وهو في الأصل لازم، وقد تقيد شوراكي فقط بنقله فعلا لازما. أما زينب فراعت معنى الزيادة فاختارت الفعل s'accroitre ، لكن توظيف هذا الفعل يحتاج بسطا في العبارة ليستبين القارئ حقيقة هذه الزيادة، والملاحظة ذاتها تنطبق على se redresser الذي وظفه بلاشير لتعدد دلالاته.

سعى بعض المترجمين إلى تنويع المقابل للفعل ذاته بين الآيتين، فبورييمة وشيبل نوعا اللفظ، ويظهر أنهما يحومان حول المعنى نفسه. بينما يظهر التنويع جليا في ترجمات كل من بلاشير وماسون وغروجان وفخري وشيادمي وميشون؛ إذ ترجم كل منهم الفعل ربت في الآية الأولى بمعنى الانتفاخ، وفي المرة الثانية بمعنى تخضر (بلاشير وماسون وغروجان)، واهتدى شيادمي إلى معنى تفتحت، أما ميشون ففضل غدت خصبة. وهذا التنويع إن كان له ما يبرره، من حيث تعدد الدلالة للفظ العربي، إلا أنه قد يجعل القارئ يستشعر خللا في انسجام الآيات التي تصف الشيء ذاته، في الترجمة الواحدة، فضلا عن كون التنويع في الترجمة يُلزم المترجم بمزيد بيان وتقديم مبررات لكل خيار.

2. عدد السماوات والأرض:

في سورة الطلاق، تشير آية إلى ما يمكن أن يكون تعدادا للأرضين، في قوله تعالى ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق : 12].

لقد اضطربت أقوال المفسرين في تبيين المراد من قوله تعالى مثلهن، فانقسمت آراؤهم إلى قسمين: قسم قالوا المراد به العدد، وقسم قالوا الهيئة، أي أن الإرضين سبع وفي كل خلق كما في هاته الأرض التي عليها نعيش، لكنها سبع متطابقة كما هي السماوات، وليس في القرآن عدّ للأرضين إلا في هاته الآية. بيّن ابن كثير أن الأرضين السبع متطابقة بعضها فوق بعض، وهذا من مقتضى المثلية بينها وبين السماوات[1]، واستدل لقوله بحديث ورد فيه «**خُسِف به إلى سبع أرضين** »2. أما في المعاجم فكلمة مِثل شرحها ابن فارس قائلا «**الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على مناظره الشيء للشيء، وهذا مثل هذا أي نظيره**»[3]. يفيدنا الراغب بتفريق بين الألفاظ التي تستعمل في التشبيه والتمثيل فيقول: « **المَثَلُ يقال على وجهين:أحدهما: بمعنى المثل. نحو: شبه وشبه، ونقض ونقض. قال بعضهم: وقد يعبّر بهما عن وصف الشيء «2» . نحو قوله: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ [الرعد/ 35] . والثاني: عبارة عن المشابهة في معنى من المعاني أيّ معنى كان، وهو أعم الألفاظ الموضوعة**

[1] ينظر: تفسيرابن كثير: الطلاق/.12

[2] البخاري، الجامع المسند الصحيح، ج 3، ص 1168، حديث رقم 3024. " حدثنا بِشْرُ بن مُحَمَّدٍ أخبرنا عبد اللَّهِ عن مُوسَى بن عُقْبَةَ عن سَالِمٍ عن أبيه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم * من أَخَذَ شيئا من الأرض بِغَيْرِ حَقِّهِ خُسِفَ بِهِ يوم الْقِيَامَةِ إلى سَبْعِ أَرَضِينَ".

[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص 296.

للمشابهة، وذلك أن الند يقال فيما يشارك في الجوهر فقط ، والشبه يقال فيما يشارك في الكيفية فقط ، والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية فقط ، والشكل يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط ، والمثل عام في جميع ذلك ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال : { ليس كمثله شيء }»[1]، وجعلها الزجاجي للتسوية بين شيئين[2]، لكن الاستعمال القرآني لمثل لا يدل في كل الحالات على التسوية ولا على عموم التمال بين الشيئين، فعلى سبيل المثال، في قوله تعالى﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة : 31]، لن يقول قائل أن مثل هنا تعني التسوية، وربما قول الراغب أن المثل عام قد يعني أيضا كون المتماثلين لا يتماثلان في كل شيء، مثلما يؤكده توظيفها في آية المائدة؛ وعليه، فإنه لا يمكن القول بالتماثل التام بين السماوات والأرض، وربما لهذا السبب اكتفى أغلب المفسرين بالقول أن التماثل في العدد فقط، كما يؤكده حديث البخاري. وإذا تأملنا المقابلات الفرنسية لعبارة مثلهن، تأكد لنا أنّ المترجمين لم يجدوا لدى المفسرين ما يكفيهم لنقل المدلول على نحو واضح بين.

- A créé sept cieux et la même chose pour la terre[3]. (Valois).
- A créé sept cieux, et de la terre leur pareil. (Hamidullah).
- Et autant de terres. (Boureima, Blachère, Grosjean, Chebel, Kazimirski)
- Et autant de terres à partir de la nôtre. (Penot).
- Il en a fait autant pour la terre. (Ould Bah, Masson, Chiadmi)
- et, de même, la terre. (Chouraqui).
- Et de la terre, le même nombre. (Z. Abdelaziz)
- Il en est de la terre, comme les cieux. (Berque).

[1] الأصفهانى ، المفردات في غريب القرآن، ص 758.

[2] أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، حروف المعاني، تحقيق علي توفيق الحمد، الرسالة ، بيروت،1984م ، ص 213.

- et autant [aspects] de terre. (Fakhri).
- et, pour la terre, en a fait des répliques. (Michon).

لم يحصر مدلول مثل في العدد إلا بورييمة وبلاشير وغروجان وشيبل وكازيميرسكي، وزينب التي أكدت بعبارتها أن المقصود هو العدد، واهتدى فخري، بتوظيفه الترجمات البديلة، إلى الإشارة إلى كون مدلول مثل هو العدد والهيئة أيضا، وكان بيرك وشوراكي أكثر تقيدا بدلالة مثل على عموم التماثل، وفق ما ذكره الراغب، فترجمة كل منهما لا تشير إلى وجه التشابه المراد، ربما لكونهما لم يقتنعا بأي من التفاسير، أو لكونهما لم يريدا حصر التماثل في وجه دون آخر، أو تركا ذلك للقارئ؛ كل ذلك محتمل لكونهما لم يعلقا على ترجمتيهما.

كانت هذه الترجمات على الأقل واضحة المدلول في الفرنسية، ذلك لأن الترجمات الأخرى يكتنفها الغموض؛ فترجمة حميد الله تؤكد العدد للسماوات، أما طريقة تعبيره عن مماثلة الأرض للسماوات غير واضحة، فتوظيفه للصفة الفرنسية pareil توحي أن التماثل بين الأرض والسماوت هو في الحجم والهيئة والطبيعة، على ما يبينه قاموس روبير، وهذا فيه مجانبة للصواب، لكونه لم يحدد وجه الشبه، فاقتضى ذلك بقاء مدلول pareil على الحال التي تقرها المعاجم الفرنسية. وليس بالهين أيضا أن نتبين مراد بينو من صياغته المعنى بهذا الشكل، فهو عبر عن المماثلة في العدد، لكن إضافته à partir de la nôtre أفقد صياغته وضوحا بقدر ما أسدلت عليها التباس وغموضا. وشاركه في إغماض المعنى كل من ولدباه وماسون وشيادمي، إذ مدلول en a fait autant غير واضح بدقة في أداء معنى الآية، لكون هذا التعبير الفرنسي يعني في الأصل فعل الشيء ذاته، فإن كان مدلولها خلق السموات فهذا تكرار، وإن كانوا يقصدون بها

العدد فالقصد هذا قد لا يتضح لكل القراء. ولكن المفاجأة هذه المرة أتي بها ميشون؛ إذ مدلول عبارته a fait des répliques لا أثر لمعناها في أي من التفاسير، وإذا احسنا به الظن، وتجشمنا البحث في قاموس روبير عن معاني répliques، وجدنا أقرب استعمالاتها لسياق الآية، ونقول سياق لا مدلول ألفاظها، هو معنى ارتدادات أو نُسخ، ورغم ذلك لن تصبح صياغته ذات معنى معقول، فضلا عن أن يكون معادلا لمعنى الآية.

إذا تأملنا ترجمة فالوا التي نقلها حرفيا عن محمد علي، وجدناها تفتقد الدقة اللازمة، وتبتعد عن تأدية المطلوب، والحق أن هذا ليس عيبا في الترجمة، فليس هو الوحيد من أخطأ في نقل معنى، أو أخفق في أداءه بطريقة سليمة دقيقة، لكن العجب لا يزول حين ننعم النظر في تعليقه على مدلول الآية، لا على ترجمتها، إذ قال معلقا « **توضح هذه الآية المقصود من السماوات السبع؛ فقد سميت السماوات السبع بالطرائق السبع في سورة المؤمنين، فيمكن أن تكون الأراضين السبع هي الكواكب السبع الأساس في النظام الشمسي، حيث تكون الأرض هي الثامنة، ويسمي القرآن مداراتها، أفلاكها، بالسماوات السبع أو الطرائق السبع، ولنتذكر أن السماوات تذكر دون أن يحد لها عدد، وهي تضم كل ما خلق في السماء. كما ينبغي أن نشير أن ذكر العدد سبع سماوات لا ينفي وجود عدد أكبر منها**»[1]. وإن كان قد سبقه الرازي في تفسيره إلى القول بكون السماوات السبع هي الكواكب السيارة، فإنّ زعمه أن الأرض هي ثامنة الكواكب، فهذا في حدود اطلاع الباحث، ليس له فيه قدوة مأمونة.

[1] MAULANA MUHAMMAD ALI: LE QUR'ĀN SACRE,p. 1072.

3. الجبال في القرآن الكريم:

أ- وصفها:

ذكرت الجبال في القرآن بلفظ الجبال وبلفظ الرواسي، وذكر وصفها شكلا ولونا ووظيفة في آيات عديدة نقتصر على ما يلي منها، لتكرر الألفاظ ذاتها في غيرها من الآيات:

﴿ وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [النحل : 15]

﴿ وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [الأنبياء : 31]

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [لقمان : 10]

﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾ [فصلت : 10]

﴿ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ : 7]

﴿ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾ [النازعات : 32]

﴿ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية : 19]

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ [فاطر : 27]

الرواسي والراسيات هي الجبال الثابتة المثبتة للأرض، وألقى ليست بمعنى رمى، ولا تعني فقط جعل أو خلق، بل ذهب ابن عطية إلى أن التعبير بألقى يقتضي أن الله أحدث الجبال ليس من الأرض لكن من قدرته واختراعه[1]، لكن ألقى لا تعني معناها اللغوي المجرد، فهي ليست تعني كون الجبال ألقيت هكذا

[1] ينظر تفسير ابن عطية: النحل/16.

دون تقدير وتدبير، بل كل فعل من أفعال الخالق في مخلوقاته هي محسوبة مقدرة بعلم، فوظيفة الجبال هي تثبيت الأرض ومنعها أن تميد بمن عليها، ولذلك فمكان كل جبل وحجمه هو بقدر.

لكن في سورة الأنبياء عُبِّر بجعلنا، والبعض يفرق بين خلق وجعل، بل ذكر الزبيدي أن جعل عام في معنى كل فعل، وذ كر لجعل في القرآن معان عديدة، منها صير الشيء إلى حال لم يكن عليها قبل[1]، لكن الطبري قال مستدلا بمعهود العرب «**كلّ جعل في الكلام إنما هو دليل على فعل له اتصال**»[2]، أي له دوام واستمرار حدوث، فإذا كان جعل فعلا يؤدي معنى كل فعل، جاز أن يكون جعل هنا بمعنى ألقى وبمعنى أرسى، لكونها نسبت في القرآن إلى الجبال.

تزيدنا آية في سورة فصلت أن الجبال هي فوق الأرض، أي على ظهرها، وهذا يفيدنا في تبيين مدلول حرف الجر في الذي يرد دائما مع الفعل ألقى، فيصير في بمعنى على، وربما عبر بفي لكون الجبال في أغلب مساحة الأرض، وخصصت دلالة في بعلى لقوله تعالى في سورة فصلت ﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا ...﴾ [فصلت : 10].ووصفت الجبال بكونها أوتادا في سورة النبأ، قال الزمخشري « **أرسيناها بالجبال كما يرسى البيت بالأوتاد**»[3]، والجبال هنا مفعول للفعل جعل أيضا، ووَتِد ثبت[4]، فدل اشتقاق الوتد على معنى التثبيت، وبه فسر أرساها في النازعات، أي ثبتها وأوتدها[5]، ولعل هذه الأوصاف هي الغاية من الحض على النظر في كيفية نصبها في سورة الغاشية، قال الطبري شارحا

[1] الزبيدي، تاج العروس، ج14، ص 107.
[2] تفسير الطبري: الأنعام/1.
[3] تفسير الزمخشري: النبأ/7.
[4] ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص413.
[5] ينظر: تفسير السمرقندي: النازعات/32.

« **أقيمت منتصبة لا تسقط ، فتنبسط في الأرض ، ولكن جعلها بقدرته منتصبة جامدة ، لا تبرح مكانها ، ولا تزول عن موضعها**»[1]، وذلك لتأكيد كونها ثابتة مثبتة. لكن نصب الشيء في اللغة أصل معناها رفعه[2]، وهذا يؤكده وصف الجبال بالشامخات في سورة المرسلات.

فما كان نصيب الجبال من وصف في الترجمات الفرنسية؟

	رَوَاسِيَ	أَوْتَادًا	فَوْقِهَا	أَلْقَى في	جَعَلْنَا	أَرْسَاهَا	نُصِبَتْ
فالوا	montagnes/ -- solides	des piquets	sur sa surface	a jeté sur / placé sur	avons fait	les a faites solides	fixées
حميدالله	des montagnes	piquets de tente	d'en haut	a jeté sur/ dans	avons assigné	a ancrées	dressées
بوربيمة	des montagnes immobiles/ fermes	comme des piquets	au dessus d'elle	a implanté dans/ enfoncé dans	avons placé/ a fermement fixé	a ancrées	dressées
بينو	des montagnes	des piliers	a sa surface	a ancré/ implanté sur	ancré	ancré	dressées
ولد باه	hautes/ solides montagnes	pieux de fixation	sur	implanté sur	implanté dans	implantées	dressées
بلاشير	montagnes immobiles	des pieux	sur	a jeté sur	avons mis/ placé sur	dressées	dressées
شوراكي	des escarpements/ pylônes	piquets	de	a jeté sur/ lance à	avons mis/dressé sur	culminantes	hissées
ماسون	des montagnes comme des piliers	comme des piliers de tente	sur	a jeté sur	avons placé sur/ fié	a solidement établi	placées
زينب	montagnes solidement fixées	des pieux	au dessus	implanta sur	implantâmes sur	a solidement fixées	dressées

[1] تفسير الطبري: الغاشية/19.
[2] ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج8، ص 342.

dressées	jeta l'ancre des montagnes	avons assuré sur/ posa	a lancé sur/ fiché dans	d'en haut	piliers	des ancrages	بيرك
erigé	a érigé	/ avons posé/a fixé	a jeté sur/ a fixé sur	sur	piquets	monts/montagnes	غروجان
dressées	a érigé	avons établi/ a fixé	erigé sur/ a jeté	sur	des piquets (clous-rivets)	montagnes/ -- pondérants/ des ancrages	فخري
dressées	ancrer dessus	avons place sur	a posé sur	au dessus	colonnes	montagnes/ des cimes	شيبل
dressées	a solidement implanté	fixé solidement dans/ établi	implanté dans	sur	comme des rivets de fixation	montagnes	شيادمي
dressées	a solidement amarré	avons placé sur/ a établi	a jeté sur	sur	des piquets	de solides montagnes	ميشون
affermies	a amarré	avons placé sur/	a lancé sur/ a jeté sur	sur sa surface	des pilotis	hautes montagnes	كازيميرسكي

غلب على الترجمات استعمال لفظ montagne مقابلا للرواسي والجبال معا، مع إضافة صفة (ثابتة، مثبَّتة، عالية، صلبة) تبين حال الجبل لا وظيفته. ولقد حاول بيرك نقل معنى الرسو فاستعمل المصدر ancrage وهو يعني إرساء، أو مكان الإرساء؛ فظهرت صياغته غير واضحة المعنى، لأنها لا تشير إلى كون الجبال راسية ووسيلة لتثبيت الأرض. أما فخري فنوع من المقابلات التي وظفها، فاستعمل مرة وصفا للجبال montagnes pondérant يفيد أنها تؤثر في توازن الأرض، ولعلها تكون أجرأ محاولة لتبيين وظيفة الجبال. أما شوراكي فقد جانب الصواب تماما إذ وصف الجبال بالمنحدرات أو بالسارية في ترجمته.

لقد رأينا في التفسير أن جعل الجبال أوتادا هو لتبيين وظيفتها، لا لوصف شكلها، فهي تثبت الأرض، بل إن دلالة الوتد الاشتقاقية تدل على التثبيت،

فيصير بذلك معنى أوتادا هو نفسه معنى رواسي، لكن المترجمين جلهم اكتفوا بنقل التشبيه، فوصفوا الجبال بأحد هذه الألفاظ (Piquets, piliers, Pieux, colonnes, rivets, Clous-rivets).

فإن كانت ألفاظ piquet, pieu تصلح مقابلات قاموسية للوتد، إلا أنّ توظيفها في وصف الجبال لا يوضح المعنى؛ فكان يحسن بالمترجمين تبيين المراد من تشبيه الجبال بالوتد. على النقيض من ذلك، أضاف حميدالله وماسون الوتد إلى الخيمة، وهذا فيه اختزال للمعنى، بل قد يتساءل القارئ كيف يمكن جعل الجبال تثبت الخيمة؟ أما الترجمات الأخرى فلا تصلح في هذا السياق، فكلمة colonne ومرادفتها pilier هي بمعنى دعامة لا غير. أما rivet أو clou-rivet فتوظيفها أنتج ترجمة لا معنى لها، فالجبل ليس لا مسمارا ولا برشاما.

الجبال فوق الأرض، أي على سطحها وهدا ما عبر عنه كل المترجمين حين نقلوا "من فوقها" إلى الفرنسية. لكن تصريح آية فصلت بكون الجبال فوق الأرض، لم يمنع المترجمين من ترجمة الجارّ في بمدلوله الأصلي، فإن كانت حروف الجر تتبادل الدلالة فيما بينها دون إشكال للقارئ العربي، فإن مشيرات المكان في الفرنسية تستقل كل منها بمدلول، فالجبال على الأرض، سواء عبر عنه في القرآن بالحرف على أو بالحرف في، فكان يحسن بالمترجمين مراعاة هذا التطابق بين الحرفين، لأن العبارة des montagnes dans la terre قد تفاجئ القارئ الفرنسي بمدلول الأداة dans.

أما الأفعال التي ذكرت مع الجبال، فالظاهر أنّ كل المترجمين اقتربوا من الدلالة المقصودة من الفعل نصبت، فعبر عنه أغلبهم بالفعل dresser الذي يدل على إبقاء الشيء منتصبا، فيؤدي معنى الانتصاب والثبات، وحتى الفعل ériger يكاد يطابقه من حيث الدلالة. أما فالوا فنقل معنى التثبيت فقط، وهو جزء الدلالة

لا كلها، ويدنو منه الفعل placer في ترجمة ماسون. ويبقى خيار شوراكي hisser أقل مناسبة لدلالته على الرفع لا غير.

لكن هذا التوفيق لم ينسحب على ترجمة الأفعال الأخرى؛ فالسياق يبين أن الأفعال ألقى وجعل وأرسى تعبر عن معنى واحد لكونها مقترنة في كل الحالات مع الجبال، فقد نقل أكثر المترجمين الفعل ألقى متقيدين بدلالته الأصلية، وإن كان في العربية تتعدد دلالاته، وحتى استعماله هنا لا يثير إشكالا، إلا أن التعبير عن مدلوله في الفرنسية بالفعل jeter قد يحيل إلى معنى الفوضى واللاتقدير، فالقاموس روبير نفسه حين يسند إليه معنى وضع يقول "Mettre, poser promptement et sans ordre, sans soin" ، أي دون أدنى نظام، وهذا لا يعكس كون الجبال في مكانها المقدر لها وفق نظام محكم يعلمه أهل الاختصاص. ولا حتى استعمال الفعلlancer يؤدي المعنى، لكونه يستلزم كون الشيء المدفوع يظل يتحرك في اتجاه محدد، بينما الجبال يصفها القرآن بالثبات وبالتثبيت للأرض.

ورد الفعل ألقى مقترنا بالجبال خمس مرات في القرآن الكريم، ويلاحظ أن المترجمين الذين نقلوه بدلالته الأصلية اضطروا إلى توظيف مقابل آخر بدلا عن الفعل jeter ؛ فاختاروا أفعالا تدل في مجملها على تثبيت الجبال وهو المعنى المراد. والأمر ذاته يصدق على ترجماتهم للفعل جعلنا فيها رواسي، وكذلك الفعل أرساها. لكن ميشون وكازيميرسكي اكتفيا بالترجمة اللفظية، فنتج عن استعمالهم للفعل amarrer تشبيه للجبال بالسفن، وهذا الفعل الفرنسي يحصر قاموس روبير دلالته في الشد باستعمال حبل، فحتى دلالته الأصلية لا تتناسب مع دلالة الفعل العربي أرسى منسوبا للجبال. أما فالوا فعبر عن معنى جعلها صلبة وهذا المعنى غير وارد، وحتى ترجمة شوراكي جانبت الصواب. وانفرد

بيرك بتفصيل تشبيه الجبال بالسفن فقالJeta l'ancre des montagnes أي " ألقى مرساة الجبل، وليس مواضحا إن كان بيرك يقصد أن الجبال تتحرك لولا هذه المرساة، أم يقصد أن للجبال ما يشبه مرساة السفينة فبه تثبت الأرض، طبعا هو قد يبرر اختياره بالتطابق الاشتقاقي بين مقابله والفعل أرسى، لكن لا واحدا من المفسرين أفلح أن يصل إلى تصوير هذا المعنى بطريقته.

ب- الجبال والجدد:

تنفرد آية فاطر بذكر ألوان تكون على الجبال، وهي ليست ألوان للجبل، بل للجدد، وهي الطرق التي تكون في وسطها. قال البغوي مبينا معنى جدد هي « **طرق وخطط ، واحدتها جُدة ، مثل : مدة ومدد ، { بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود } يعني : سود غرابيب على التقديم والتأخير، يقال : أسود غربيب ، أي : شديد السواد تشبيهاً بلون الغراب ، أي : طرائق سود**»[1] . فعلى هذا تكون غرابيب تبيينا لدرجة سواد الجدد، لكن ابن كثير قال « **الغرابيب هي الجبال الطوال السود**»[2]، وربما كان الجبل لشدة طوله يبدو لناظره أسودا حالك السواد. أما الزمخشري فقد ذهب إلى القول بأن الآية تذكر نوعين من الجبال: فمنها ما هو « **مخطط ذو جدد ، ومنها ما هو على لون واحد غرابيب**»[3]. ويبدو أنّ تفسيره هو الأنسب لكون العطف يفيد المغايرة، ولكون تفسيره لا يحصر الجدد في الطرق فقط، لأنه ليس في كل جبل طرق، وإنما في كل جبل تُرى نوع خطوط. يؤكد ذلك ما ورد في المعاجم، قال الزبيدي « **الجُدَّة : الطَّريقة في السَّمَاءِ والجَبلِ . قال الله تعالى : { *!جُدَدٌ**

[1] تفسير البغوي: فاطر/27.
[2] تفسير ابن كثير: فاطر/27.
[3] تفسير الزمخشري: فاطر/27.

بِيضٌ وَحُمْرٌ } (فاطر : 27) أَي طَرائقُ تُخَالِف لَونَ الجَبَل»[1]، فالجدد إذن طرق أو دروب تكون بين الجبال، ولكون لونها يخالف لون الجبل، فقد عين القرآن هذه الألوان، فابن كثير خص الغربيب بالجبل. مجموع هذه الأقوال يجلو معنى هذه الآية غاية الجلاء، وما بقي إلا تأمل انتقال دلالاتها إلى الفرنسية.

- Et dans les montagnes il y a des strates, blanches et rouges, de différentes teintes et (d'autres) d'un noir intense. (Valois).
- Et dans les montagnes, il y a des stries, blanches et rouges, de différentes couleurs, et aussi noir corbeau. (Hamidullah).
- Et dans les montagnes il y a des sillons blancs et rouges, de couleurs différentes, et des roches excessivement noirs.(Boureïma).
- les montagnes sont elles-mêmes striées de couleurs, blanchâtres, ocres aux tons variées ou noir foncé. (Penot)
- ne vois tu pas aussi les couleurs des stries des montagnes, blanches, rouges ou d'un noir foncé. (Ould Bah).
- Sur les montagnes sont des stries blanches, rouges, de diverses couleurs et d'un noir profond. (Blachère).
- sur les montagnes, des surfaces blanches ou rouges, de diverses couleurs ou d'un noir foncé. (Chouraqui).
- les montagnes sont marquées de stries blanches, rouges de couleurs diverses ou d'un noir profond. (Masson).
- Et de parmi les montagnes, des rayures blanches et rouges, aux couleurs variées, et extrêmement noirs. (Z. Abdelaziz).
- Sur les montagnes règnent des traînées blanches, des rouges de variétés diverses et de ténébreuses noirceurs. (Berque).
- Et les montagnes ont des stries blanches, rouges ou d'autres couleurs ou très noirs. (Grosjean).
- dans les montagnes des stries blanches, rouges, de diverses couleurs, et [parfois] tout à fait noires. (Fakhri).
- Les montagnes elles-mêmes sont de différentes couleurs, des sillons blancs, des rouges de différentes tonalités et des noirs corbeau. (Chebel).

[1] الزبيدي، تاج العروس ، ج4، ص 379.

- dans les montagnes aussi, il y a des stries de diverses couleurs, blanches et rouges aux tons variés, ainsi que des roches d'un noir foncé. (Chiadmi).
- sur les montagnes tu vois des stries blanches, rouges, aux couleurs variées, certaines noires comme les corbeaux. (Michon).
- Dans les montagnes il y a des sentiers blancs et rouges, de couleurs variées, il y a des corbeaux noirs. (Kazimirski).

لا يهم تأمل المقابلات التي اختارها كل مترجم للتعبير عن الألوان المذكورة، بقدر ما يهم ترجمة حرف الجر من، وكلمة جدد، وعبارة غرابيب سود.

فالحرف من يقول عنه ابن عاشور « **من تبعيضية على معنى : وبعض تراب الجبال جُدَد ، ففي الجبل الواحد توجد جُدد مختلفة ، وقد يكون بعض الجُدَد بعضها في بعض الجبال وبعض آخر في بعض آخر**»[1]. لكن أغلب المترجمين استبدلوه في الفرنسية بالحرف dans الذي يفيد الظرفية، أو الحرف Sur وهو مثله للظرفية، لكن يتمايزان من حيث المدلول، ومن حيث تأديتهما لمعنى التبعيض لحرف الجر من، واضطر بعض المترجمين إلى تحوير الصياغة للاستغناء عنه تماما، إلا زينب التي انفردت باستعمالها de parmi التي تفيد نوعا من التبعيض.

أما كلمة جدد فاختلف المدلول الذي صارت إليه في الفرنسية: أكثر المترجمين عبروا عنها بلفظ stries، وهي تلك الخطوط التي تنشأ على الصخر بتأثير الجليد، أو هي الخطوط المتوازية التي تكون على قوقعة. فهذه اللفظة تختزل المدلول وتجعله لا يدل لا على طريق ولا على خط يكون ضخما ضخامة الجبال. استعمل أيضا لفظ sillon وهو لا يعني إلا ذلك الثلم أو الخط

[1] تفسير الطاهر بن عاشور: فاطر/27.

الذي يحدثه المحراث على الأرض؛ فاستبان مدلوله وقصوره عن أداء مدلول الجدد. والأمر ذاته ينطبق على sentiers و rayures.

انفرد جاك بيرك بلفظ traînée وهو لفظ متعدد الدلالات، فربما التي يريدها بيرك هو ذلك الأثر الذي تتركه مادة على مساحة ما، أو ربما يقصد معنى شريطا ذا لون مغاير يُمد على مساحة أو في الفضاء، وربما بيرك يعتمد هنا على أن معنى الجدة ذلك الخط الذي يكون على ظهر الحمار، فالجدة أيضا هي كما قال الزبيدي « **الخُطَّةُ التّي في ظَهْرِ الحِمَارِ تُخالِف لَونَه**»[1]، لكن بيرك لم يبين أي معنى يريد بلفظته، لكونها تدل على معنى ساقط أيضا، فليته أراح القارئ بتبيين مقصده، أو باستعمال لفظ دقيق الدلالة.

أما فالوا فاعتمد لفظ strates، الذي يعني طبقات، والواقع لا يسمح لنا أن ندرك لون طبقات الجبال، لإمكان وجود طبقات عديدة في ما يظهر من الجبل وفي ما هو غائص منه في الأرض. لكن أبعد ترجمة عن المقصود هي ترجمة شوراكي. وربما كانت أقربها هي ترجمة كازيميرسكي، لكونه استعمل لفظ sentierالذي يعكس أحد معاني الجدد وهي الطرق. لذلك سعى كل من بينو وماسون سعيا إيجابيا لتغيير الصياغة نوعا ما، باختيار تعبير يفيد أن الجبال مخططة بألوان أو يغلب عليها لون واحد.

ولقد وقع جل المترجمين في مأزق حرف العطف الذي بعده غرابيب سود، والذي يفيد معناه اعتبار أن من للتبعيض، فالمعنى على ما بينه ابن عاشور أن من الجبال جدد بيض وحمر ومن الجبال غرابيب سود، وما يدعم ذلك أن عبارة مختلفا ألوانها أتت بعد حمر وبيض، والجادة أصلا هي ما خالف لونه، بينما

[1] الزبيدي، تاج العروس ،ج4، ص 379.

الغربيب الأسود فهو ذو لون واحد فقط. فالترجمات الفرنسية أضافت اللون الأسود إلى الجدد، ولا صياغة واحدة نجدها تمايز بين الجدد ذات الألوان المختلفة، والجبل ذي اللون الواحد. أما كازيميرسكي فقد انفرد بترجمة تشي أنه لا يدرك أساليب العربية في التبعيض والعطف بتاتا.

الفصل الثالث:

آيات خلق الإنسان

مبتدأ خلق الإنسان:

يصف القرآن مبتدأ خلق الإنسان بأوصاف عديدة متباينة، وذلك للإشارة إلى مراحل مختلفة، سواء أتعلق الأمر بالخلق الأول من التراب، أم بالخلق الثاني من التناسل، يعلل الزركشي ذلك التنوع « **بوقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى كقوله تعالى في خلق آدم إنه { من تراب }، ومرة { من حمإ مسنون }، ومرة { من طين لازب } ، ومرة من {صلصال كالفخار }، وهذه الألفاظ مختلفة ومعانيها في أحوال مختلفة**»[1]؛ فاستلزم ذلك وجوب تمحيص معنى لكل لفظ بمراعاة تميزه عن غيره. أما الآيات المعنية بالدراسة فهي قوله تعالى:

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران : 59]

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر : 26]

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون : 12]

﴿ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن : 14]

﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لازِبٍ﴾ [الصافات : 11]

لا نعثر لدى المفسرين تبيينا لمدلول التراب في آية آل عمران؛ فربما لشهرة مدلوله لم يتعب المفسرون أنفسهم في تعيين المراد به، لكن نجد ابن سيده يقول أن التراب هو ظاهر الأرض[2].

أما الألفاظ الأخرى فلقد أسهب المفسرون في تبيين المراد منها، قال الفرّاء «**إن الصلصال طين حُرّ خُلِط برمل فصار يصلصل كالفَخَّار والمسْنون :**

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص ص 54-55 .
[2] ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج9، ص 479.

المتغيّر»[1]، وزاد الطبري بعض التفصيل فقال: « **الصلصال في هذا الموضع الذي له صوت من الصلصلة، وذلك أن الله تعالى وصفه في موضع آخر فقال : خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كالفَخّارِ فشبهه تعالى ذكره بأنه كان كالفخّار في يُبسه . ولو كان معناه في ذلك المُنتِن لم يشبه بالفخار ، لأن الفخار ليس بمنتن فيشبّه به في النتن غيره . وأما قوله : مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ فإن الحمأ : جمع حمأة ، وهو الطين المتغَيّر إلى السواد . [...] وكان بعض نحويّ البصريين يقول : عُني به : حمأ مصوّر تامّ . وذُكر عن العرب أنهم قالوا : سُنّ على مثال سُنّة الوجه : أي صورته . قال : وكأن سُنة الشيء من ذلك : أي مثالَه الذي وُضع عليه . قال : وليس من الآسن المتغير ، لأنه من سَنَن مضاعف»**[2].

فالصلصال هو الطين المختلط برمل وله صوت كالصلصلة، أما الحمأ فهو الطين المتغير لونه أو حاله، وأشار الطبري إلى إمكان أن يكون معنى المسنون المصور على هيئة ما. أما ابن كثير فقال «**الصلصال من حمأ ، وهو : الطين . والمسنون : الأملس**»[3]، فثبت بذلك أنّ المسنون لا تشير إلى تعفن ولا إلى تعفن أو إنتان، ويدعم ذلك قوله تعالى في سورة محمد (... أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ ...) [محمد : 15]. ولقد أشار الطبري أن الصلصال شبه بالفخار ليبسه.

أما السلالة من الطين ففسرت على أنها قليل من ماء صاف يُستل من الطين[4]، واختلف المفسرون في المقصود بالإنسان في آية سورة المؤمنون، والسياق يدعم كونه آدم عليه السلام؛ فدل ذكر النطفة في الآيات التالية أن السلالة من الطين ليست هي النطفة. ولم نعثر على شرح أو وصف لكلمة لمدلول كلمة الطين، اللهم إلا كون الطين ما يختلط بالماء من تراب الأرض فيصير عجينا.

[1] الفراء: معاني القرآن: الحجر/26.
[2] تفسير الطبري: الحجر/26.
[3] تفسي ابن كثير: الحجر/.26
[4] ينظر: تفسير الطبري، تفسير البغوي وتفسير الومخشري: المؤمنون/12.

أما الطين في سورة الصافات فوصف باللزوب لكونه «**يلتصق بعضه ببعض، ولأنه تراب مخلوط بماء**»[1]، وبنحوه قال الزبيدي[2]. فما كان مصير هذه المدلولات جراء الترجمة؟

	تراب	من سلالة من طين	طين لازب	من حمإ مسنون	صلصال	صلصال كالفخار
فالوا	poussière	Un extrait de glaise	Glaise ferme	De boue noire mise en forme	Glaise sone	Glaise sèche comme des vaisseaux de terre
حميدالله	poussière	Un choix d'argile	Argile collante	De boue malléable	D'argile sonnante	Argile sonnante comme la poterie
بوريمة	poussière	Un extrait *d'argile*	Boue collante	Extraite d'une boue malléable	*Argile* crissante	*Argile* sonnante comme la poterie
بينو	Terre	D'argile pure	Une boue qui adhère	Extraite d'un limon malléable	Une boue sèche	Une boue séchée semblable à l'argile du potier
ولد باه	poussière	A partir d'une essence argileuse	Une poussière inconsistante	Tirée d'un limon malléable	Argile sonore	Argile sèche comme la poterie
بلاشير	poussière	Une masse d'argile	Argile solidifiée	Tirée d'une boue malléable	Argile	argile comme la poterie
شوراكي	terre	d'un extrait d'argile	d'une argile gluante	d'une boue fétide,	d'argile,	d'argile comme une poterie
ماسون	terre	Argile fine	Argile durcie	Extradite d'une boue malléable	Argile	d'argile comme une poterie

[1] تفسير الطبري: الصافات/11 .
[2] الزبيدي، تاج العروس ،ج2، ص402.

Argile comme la poterie	Argile	Une malléable alluvion noire	Argile apte à modeler	Une descendance d'argile	poussière	زينب
Argile telle la poterie	Argile	De boue croupie	Argile agglutinée	D'une quintessence d'argile	Terre	بيرك
Argile comme poterie	Une boue	D'argile malléable	Argile compacte	Avec de l'argile	poussière	غروجان
d'une argile [sonore] telle une poterie	d'une argile,	quintessence d'une boue malléable (une matière sombre variable)	boue cohésive.	d'une quintessence de poussière mouillée	poussière	فخري
d'argile, telle la poterie	d'une glaise	limoneuse	terre consolidée	d'une substance de terre fine	terre	شبيل
d'une argile semblable à celle qui est utilisée en poterie	d'une argile	extraite d'un limon fétide,	d'une simple terre glaise.	d'un extrait d'argile	Argile	شيادمي
d'argile, comme le potier	d'argile,	d'une boue malléable	d'argile durcie	d'une poignée d'argile	Terre	ميشون
de terre, comme celle du potier	de limon,	d'argile moulée en formes.	de boue dure	de l'argile fine	poussière	كازيمير سكي

نقل أغلب المترجمين التراب إلى terre أو poussière. يُقر قاموس روبير للفظ terre هذا المعنى: « Matière qui forme la couche superficielle de la croûte terrestre» فيصير بذلك معادلا لمدلول التراب على ما بينه ابن سيده. كما يجعل القاموس ذاته هذين اللفظين مترادفين، لكنه يخص لفظ poussière بمدلول

هو الحال التي يؤول إليها جسد الإنسان بعد تحلله بعد الموت. أما شيادمي فانفرد بلفظ argile، وهو أنسب للطين منه للتراب.

غلب على الترجمات استعمال لفظ argile مقابلا لكلمة صلصال في سورتي الحجر والرحمن، ولم ينفرد إلا شيبل وكازيميرسكي: فشيبل استعمل أولا لفظ glaise ثم عاد إلىargile ، أما كازيميرسكي فاستعمل limon، وهو اللفظ الذي ذكر في الكتاب المقدس بدلا من لفظ argile. لكن كازيميرسكي نفسه يوظف في سورة الرحمن عبارة مبسوطة de terre, comme celle du potier.

ويلاحظ أيضا أن الكثير من المترجمين (حميد الله، بلاشير وشوراكي وماسون وزينب وبيرك وشيادمي وميشون) لا يمايزون بين صلصال وطين، فيستعملون المقابل argile نفسه لترجمة الكلمتين العربيتين. وبعضهم لا يثبت على مقابل واحد للفظة ذاتها.

لم يرد هذا التنويع في القرآن لمجرد التنويع فقط؛ بل إن كل لفظة تشير إلى مرحلة من مراحل خلق الإنسان كما ذكر ابن القيم، الذي اجتهد في ترتيب هذه المراحل فذكرأن أول مرحلة هي جمع الملُك ترابا من على ظاهر الأرض (تراب/ سلالة من طين) لأنه تراب منتقى، وسلالة من طين فيها معنى انتقاء، ثم صار طينا لازبا، أي يلتصق بعضه ببعض، ثم صار صلصالا حمأ مسنونا أي مصورا له شكل ثم يبس فصار صلصالا كالفخار له صوت، وبعد ذلك نفخ فيه الروح فصار بشرا[1]. استعان ابن القيم في ضبطه هذا الترتيب بجملة من

[1] ينظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية: كتاب الروح، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، ط1، دار عالم الفوائد، جدة، السعودية، 1432هـ، ج2، ص ص 502-510.

الأحاديث، وأيضا بالدلالة اللغوية للألفاظ التي تدل في جملتها على أمور ألفها الناس في حياتهم.

وإذا تأملنا مجموع الترجمات في ضوء ما أفاده ابن القيم تبين لنا أنها لا تفرق بين هذه المراحل، وأن أغلب المترجمين، يترجمون اللفظ ذاته بمقابلين، ويستعملون مقابلا فرنسيا للفظين عربيين، على نحو تصير كل المراحل متشابهة، لا فرق بينها. صحيح أنّ هذه الألفاظ متقاربة دلاليا، لكنها تختلف من حيث الحقيقة التي تحيل إليها؛ لذلك كان يحسن بالمترجمين الاجتهاد في سبيل اختيار لفظ يؤدي المعنى الذي تؤديه كل لفظة عربية والتزامه في كل مرة وردت فيها. وعلى هذا تكون المقابلات على النحو التالي:

تراب:poussière/ terre، طين: argile، حمأ: boue، صلصال: glaise.

أما الأوصاف التي أضيفت إلى هذه الأسماء فقد تنوعت تعبيرات المترجمين عنها: فسلالة من طين هي ما يستل، أو ما يستخرج من الطين، فهي قليل مصفى من الطين؛ فاختار كل من فالوا وشوراكي وبوروييمة وشيادمي لفظ extrait الذي يدل على شيء يستخرج أو يختار من مجموعة أشياء، وهو بذلك يؤدي معنى جزئيا.

أما بينو وولدباه وماسون وبيرك وشيبل وكازيميرسكي فراعوا معنى كون الطين صافية فحسب بتوظيف كلمات فرنسية متقاربة. فيما عبر كل من بلاشير وغروجان وميشون عن حجم الطين. وانفرد حميدالله بتوظيف كلمة choix ليعبر عن انتقاء الطين، لكن الانتقاء كان في مرحلة التراب لا في مرحلة الطين. وخالفت زينب جميع المترجمين؛ لكونها فهمت من سلالة معنى descendance،

وهي في ذلك تجانب الصواب، لكون الآية تتكلم عن خلق الإنسان الأول، آدم أبو البشر لا عن ذريته.

كلمة لازب تعنيأنّ الطين صار لزجا ملتصقا بعضه ببعض، بعد أن كان ترابا منفصل الأجزاء، لكن لم يراعي هذا المعنى إلا حميدالله وبورييمة وبينو وفخري وشوراكي وبيرك، بينما مال كل من فالوا وبلاشير وماسون وغروجان وشيبل وميشون وكازيميرسكي إلى معنى الصلابة، أي مرحلة يصير فيها الطين يابسا وهذا خلاف المقصود. ولقد خالفهم جميعهم بورييمة لكونه ترجم الطين إلى poussière ونقل صفة لازب بمعنى غير متماسك، وهذا لا معنى لأن التراب في الأصل غير متماسك الأجزاء . أما زينب فاختارت معنى كون الطين أصبحت قابلة للتصوير والتشكيل.

الحمأ هو الطين لمّا يطول اختلاطه بالماء فيتغير لونه؛ فأنسب مقابل له هو boue ، وقد اعتُمد هذا اللفظ في أغلب الترجمات، لكن استعمل بعض المترجمين لفظ limon وهو اللفظ الوارد في الكتاب المقدس، وهو يعني ذلك التراب الذي يجرفه الماء في سيله ويتركه مجتمعا على حافتي مجراه، وهو لفظ مرادف ل alluvion الذي وظفته زينب. وهي كلها ألفاظ تقترب من معنى الحمأ، على عكس توظيف كل من غروجان وكازيميرسكي للفظ argile.

تعني كلمة مسنون متغير أو قابل للتشكيل، وقد راعى هذا المعنى أكثر المترجمين، وخالفهم فقط شوراكي وشيادمي اللذان ترجما مسنون بمعنى منتن أو متعفن، وهذا وإن قال به بعض المفسرين، فهو معنى مرجوح، بل قد يكون خاطئا، وربما فتح الباب لأنصار نظرية التطور ليُقَوِّلوا القرآن ما يزعمون أنه ينصر افتراضاتهم. وانفرد بيرك بصفة راكد، والركود هو حقا صفة ثابتة للحمأ

لكنه غير مراد في الآية، وكأن بيرك تحاشى أن يصرح بالمعنى الذي قال به شوراكي وشيادمي، فاكتفى بصفة تشير إليه من بعيد.

لم يتفق المترجمون على لفظ واحد يكون مقابلا لكلمة صلصال في الآيتين، كما حاول شطرهم نقل المدلول الصوتي لكلمة صلصال في آية الحجر، وهم أنفسهم اضطروا في آية الرحمن إلى التعبير عن الوصف نفسه مقرونا بتشبيه الصلصال بالفخار، ولجأ بعضهم إلى تغيير الصفة من الدلالة على الصوت إلى الدلالة على اليبس والصلابة. واكتفى الشطر الثاني بالكلمة ذاتها فقط في الآتين.

وقد أتى جل المترجمين بصياغت متقاربة، لكنها لاتُعيّن وجه الشبه ولا فائدته. أما فالوا فقد لجأ إلى كلمة فرنسية مهجورة؛ فلفظ vaisseaux له، وفق قاموس روبير، استعمالات عديدة وبمعان مختلفة، لكن المعنى الذي أراده فالوا مرادفا للفخار أصبحت الفرنسية تعبر عنه بكلمات أخرى.

1. مراحل خلق الجنين:

خصت الآيات السالفة بذكر مبتدأ خلق أب البشر، وقد وصف القرآن بالمثل مراحل خلق ذرية آدم، ولقد فصلت تلك المراحل في سورتين متتاليتين: الحج والمؤمنون في الآيتين:

﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ...﴾ [الحج : 5]

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون : 12-16]

تباينت أقول المفسرين في محاولتهم شرح المفردات الواردة في الآيتين، وغلب على أكثرها التفسير المجمل، ولم نجد من يفصل فيعطي كل لفظ شرحا إلا قليلا، ومنهم الثعلبي إذ يقول « **{ مِن نُّطْفَةٍ } وهو المنيّ وأصلها الماء القليل، وجمعها نطاف، { ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ } وهي الدم العبيط الجامد وجمعها علق، { ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ } وهي لحمة قليلة قدر ما تمضغ { مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ } . قال ابن عباس وقتادة : تامّة الخلق وغير تامة . وقال مجاهد : مصوّرة وغير مصوّرة يعني السقط**»[1] ، وبنحوه تقريبا قال مكي والبغوي وابن عطية[2]. ولكن بالاستناد إلى حديث رواه البخاري[3]، فإنّ النطفة تبقى في الرحم أربعين يوما، والحديث يدل على أن النطفة ليست من ماء الرجل فقط؛ بل إن في فترة الأربعين يوما هذه يبعد أن يبقى المني وحده دون أن يختلط بماء المرأة أو أن يلقح البويضة، فظهر أن النطفة هي قليل من ماء الرجل مضافا إليه بويضة المرأة، وفي القرآن آية في سورة الإنسان تصف النطفة بالأمشاج أي أخلاط من ماء: ماء الرجل ، وماء المرأة[4]. أما العلقة فهي ما يعلق في الرحم ويصير دما، وهذا فيه إشارة إلى تعلق الناتج من اختلاط المائين في مكان من الرحم، والمضغة قليل من اللحم قدر ما يمضغه الإنسان، فيراد بها الشكل والحجم أيضا، أما التخليق فهو التصوير. فلنتأمل صنيع المترجمين مع هذه الألفاظ.

---

[1] تفسير الثعلبي: الحج/5.

[2] ينظر: تفسير مكي، تفسير البغوي، وتفسير ابن عطية: الحج/5.

[3] روى البخاري عن عبد اللَّهِ بن مسعود انه قال : حدثنا رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وهو الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ " إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ في بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذلك ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذلك ...". البخاري، الجامع المسند الصحيح، ج 4، ص 349.

[4] تفسير الطبري: الإنسان/2

مضغة	علقة	نطفة	
Une masse de chair	Un caillot	un petit germe de vie	فالوا
Chair	caillot	Sperme	حميد الله
Embryon formé	Adhérence	Goutte de sperme	بوريبمة
Embryon	Adhérence	Goutte de sperme/ goute	بينو
Embryon/morceau de chair	Caillot adhésif	Goutte de sperme/goute séminale	ولد باه
Masse flasque	Adhérence	Une éjaculation	بلاشير
fœtus	Un embryon	de sperme	شوراكي
Une masse flasque	Un caillot de sang	Goutte de sperme	ماسون
;mudgah (machure)	Alaqah (chose qui accroche)	Nutfah (goutelette)	زينب
Mâchure	Accrochement/ adhérence	Goute de liquide/ peu de liquide	بيرك
Masse flasque/ molle	Caillot Nous l'avons coagulé	Sperme/goute de sperme	غروجان
d’une masse [de plusieurs cellules]	[en œuf fécondé] suspendu [à des muscles utérins],/ [l’embryon	goutte de sperme	فخري
d’un grumeau de chair	d’une petite adhérence	d’une goutte de sperme	شيبل
un embryon	d’une adhérence/ un caillot de sang	d’une goutte de sperme	شيادمي
d'une masse de chair/ une masse grumeleuse	d'un caillot de sang	d’une goutte de sperme	ميشون
d'un morceau de chair	grumeau de sang	d’une goutte de sperme	كازيميرسكي

	مخلقة	غير مخلقة	الأرحام	قرار مكين
فالوا	Complets dans leur fabrication	incomplets	Le sein	Un lieu de repos
حميد الله	formééé	informe	Les matrices	Un reposoir sur
بورييمة	Normalement formé	informe	Les matrices	Un reposoir solide
بينو	formé	Non encore formé	Les matrices	Lieu sûr
ولد باه	formé	informe	Les matrices	Réceptacle sûr
بلاشير	élaborée	Non élaborée	utérus	Réceptacle solide
شوراكي	formé	Non formé	les matrices	un enclos sûr
ماسون	formé	Non formé	les matrices	réceptacle solide
زينب	Structurée	Non structurée	les matrices	Un endroit bien établi
بيرك	Création échelonnée		les matrices	Réceptacle sûr
غروجان	Formée ou non		les matrices	Réceptacle
فخري	création achevée/formée non achevée/ non formée		matrices	un réceptacle soigné.
شيبل	à la fois précis et encore indéterminé,		les matrices	en lieu sûr
شيادمي	dont une partie est déjà formée et une autre non encore formée		les matrices	un réceptacle bien protégé
ميشون	formée ou informe		les matrices	Réceptacle solide
كازيميرسكي	formé tantôt informe		les entrailles	un réceptacle solide.

اختار أغلب المترجمين لفظ sperme لترجمة نطفة، وهي كلمة معادلة لها.

لكن لجأ بعض المترجمين إلى ألفاظ أخرى: ففالوا استعمل كلمة germe وهي لا

تخص النطفة فقط، بل تشير إلى أصل كل خلق، فهي لا تخص الإنسان، ولا تختص بلفظ نطفة، فهذا التعميم أفقد الترجمة الدقة، بل قد يعطيها معان غير واردة في الأصل. وحتى بيرك لجأ إلى التعميم باستعماله لفظ liquide، فافتقدت ترجمته هي الأخرى دقة الدلالة. أما شوراكي فاستعمل لفظ éjaculation، أي القذف، وهو سبب مصاحب لخروج النطفة، وليس واضحا السبب الذي جعل شوراكي يعدل إلى هذه الترجمة. وانفردت زينب عبدالعزيز بكتابة اللفظ العربي نفسه بالحرف الفرنسي، وهي في ذلك تصغي لما قاله كايث.ل مور، عالم الأجنة الكندي، الذي قال أن ألفاظ القرآن أبلغ وأدق في وصف مراحل تخلق الجنين، هذا أمر لا جدال فيه، لكن مادامت الترجمة ممكنة، وجب على المترجم تقريب المدلول من القارئ، وإن شعر المترجم بقصور عبارته، فلينصح قارئه بالعودة للأصل.

لكن لنا أن نسائل زينب: هل ألفاظ خلق الإنسان هي وحدها أبلغ وأدق أم كل ألفاظ القرآن؟ وهل كانت لتفعل ذلك لو لم يصرح الطبيب الكندي بتصريحه؟ هنا زينب تعاكس موجة التفسير العلمي وما درج عليه أنصار الإعجاز العلمي، فهي لا تدعو، بفعلها هذا، إلى فهم القرآن من منظور العلم التجريبي، بقدر ما تقترح طريقة لنقل مدلولات الإشارات العلمية، لكن عدم تعميمها إياها أفقدها المتانة المنهجية المطلوبة، زيادة على كونها تنصلا من مهمة المترجم، التي هي تقريب القارئ من النص، أو تقريب النص من القارئ. مع ذلك فباعتبار دلالة الحديث، فإن المترجمين راعوا فقط كون النطفة هي من ماء الرجل، فتصير بذلك جميع الترجمات تشير إلى شطر المدلول المراد لا غير.

ولقد راعي أغلب المترجمين مدلول القلة في ترجمة نطفة، فاستعمل كل منهم عبارة تفيد التقليل، سوى ما كان من حميد الله وشوراكي وبلاشير. كما أن جلهم

التزم المقابل نفسه في ترجمة نطفة في الآيتين، سوى إضافة لفظ يفيد التقليل أو حذفه في ترجمات بينو وولد باه وبيرك وغروجان.

أما كلمة علقة فهي التي تؤكد ترجماتها اختلاف المترجمين في تبين مدلولها، وفي طريقة التعبير عنه في الفرنسية. اختار كل من فالوا وحميدالله وولد باه وماسون وغروجان وشيادمي وميشون لفظة caillot، وهي تعني وفق قاموس روبير Petite masse de liquide caillé أي كل سائل يتخثر، ولما تستعمل مع الدم تعني تخثر الدم أو تجلطه، وربما كان هذا نقلا لمعنى كون العلقة دما جامدا، ولكن ليس التجمد الذي فسرت به العلقة هو التخثر ولا التجلط، ورغم الإضافات التي أردفها المترجمون فإن التعبير عن العلقة بهذه اللفظة يفتقد الدقة اللازمة. والملاحظات ذاتها تصدق على لفظ grumeau الذي اعتمده كازيميرسكي؛ لكونه مرادفا لسابقه.

ربما لذلك اقتصر مترجمون آخرون (.بوربيمة بينو بلاشير بيرك شيبل شيادمي) على معنى التعلق أو الالتصاق، فاعتمدوا على أحد هذين المقابلين: Adhérence, Accrochement، وحتى زينب عبد العزيز اختارت هذا المعنى لتشرح به معنى علقة بعد أن نقلتها بصورتها الصوتية إلى الفرنسية. أما فخري فعدل إلى الشرح، لكنه جعل العلقة تعني بويضة مخصبة معلقة بجدار الرحم، وأردف هذا الشرح بلفظ embryon، وهو اللفظ الذي اقتصر عليه شوراكي. لكن الشرح الذي أردفه فخري يشير إلى التخصيب، والتخصيب يقول أهل الاختصاص أنه يحدث في الأيام الأولى، والعلقة بنص الحديث هي في الأربعين الثانية، فلعل المترجم يريد أن يشير إلى التعشيش فخانته العبارة الشارحة، وحتى الترجمة البديلة التي اعتمدها مرة أخرى، لاتؤدي معنى العبارة الشارحة. لكن كلمة embryon قد تكون مقابلا مقبولا لكلمة علقة وذلك باعتبار عدد

الأسابيع التي تلزم لتصير النطفة علقة، فالحديث يشير صراحة أن مرحلة العلقة تبدأ بعد نهاية الأربعين الأولى أي بداية من الأسبوع السادس تقريبا، والكلمة الفرنسية تعني: Produit de la segmentation de l'œuf jusqu'à la huitième semaine du développement dans l'utérus. أي الناتج عن انقسامات البويضة الملقحة إلى غاية الأسبوع الثامن؛ فتبين أن العبارة الشارحة لفخري تبتعد عن المعنى الدقيق، أما استعمال كلمة embryon فيظهر أنها تؤدي معنى كلمة علقة بالنظر إلى تطابق الزمن في الحديث وفي المعجم الفرنسي.

أما مضغة فكان نصيبها من المقابلات الفرنسية وفيرا جدا ومتنوعا. اقتصر فالوا وحميد الله وميشون وشيبل و كازيميرسكي على المدلول اللغوي الصرف، فاختاروا ألفاظا فرنسية تشير إلى اللحم أو كتلة من اللحم. بينما اختار بلاشير وماسون وغروجان مدلول كتلة لينة رخوة. وأوقع فخري نفسه في ورطة باعتماده ترجمة تعني كتلة من خلايا كثيرة، فهل قبل هذا لم تكن الخلايا موجودة؟ وفيم يُميز هذا التعبير العلقة عن المضغة؟ أما بورييمة وبينو وولد باه وشيادمي فاستعملوا Embryon. وقد سبق أنّ هذا اللفظ أنسب لمرحلة العلقة، وإذا راعينا عامل الزمن كما ورد في الحديث السابق، فإن الشرح الذي يعطيه قاموس روبير لكلمةfœtus يجعلها هي الأنسب لكلمة مضغة. فالكلمة الفرنسية هاته تعني: الحالة التي يكون عليها الجنين بداية من الشهر الثالث، أي بعد 90 يوما، والحديث يصرح أن مجموع المرحلتين الأولى والثانية هو 80 يوما. لكن كلمة fœtus لم يوظفها إلا كازيميرسكي، إلا أن عدم شيوعها في الترجمات لا يعني عدم نجاعتها في أداء المدلول المراد.

لم تخالف زينب عادتها، بل لزمتها، ولكنها هذه المرة وافقت بيرك في توظيف كلمة Mâchure، وهي كلمة يظهر عليها أنها مشتقة من الفعل الفرنسي

mâcher، لكن لهذا الفعل معنيان: فالأول يعني فعلا مضغ، والثاني يعني وفق قاموس روبير « écraser, meurtrir »، أي سحق أو رضّ، وحاليا تستعمل هذه الكلمة في اللغات التقنية بمعنى "parties où le poil n'a pas été coupé net, a été écrasé"، أي قطعة قماش لم تقطع بشكل مستوى بل مزقت، فهي لا تدل على معنى المضغة أو ما يمضغ، إلا إن كان بيرك يريد تفويض هذه الكلمة القديمة معنى قرآنيا. لكن بيرك، في تعليق له على ترجمة آية سورة المؤمنون[1]، يصرح أنه يريد أن يحمل هذه اللفظة معنى غير وارد في المعاجم الفرنسية، مدعيا أنه يريد أن يحافظ على الصورة، ولم يبين أي صورة يقصد، إذ من مسلمات العمل الترجمي نقل المعنى بأوضح سبيل، لا بزج كلمات لا تؤدي المعنى المراد من قريب ولا من بعيد. لكن العجب يبلغ ذروته حين نرى زينب عبد العزيز تستعمل اللفظ نفسه، فهل نقلته عن بيرك، أم اجتهدت لنفسها؟ الظاهر أنها نقلته عنه، لأنها اعتادت نقل ألفاظ خلق الإنسان بصورتها الصوتية فحسب.

اختلف المفسرون في تعيين الموصوف بمخلقة وغير مخلقة في آية الحج؛ لكن بين الطبري أن الوصف للمضغة، لكونها الحالة التي تؤول إليه النطفة والعلقة، وقال أن المخلقة هي تامة الخلق والتصوير، وغير المخلقة هي السقط الذي يُخرجه الرحم ولا ينفخ فيه الروح[2]. لكن الغالب على كل الترجمات أنها حاولت التقيد بالمدلول اللغوي للوصفين، فأتت كل الصياغات تعبيرا عن التخليق أو اللا تخليق، وانفرد بيرك بتعبير يفيد خلقا متدرجا، وهذا يعد حشوا زائدا، إذ الآية أصلا تصف تدرج الخلق، ولم نجد ولا مترجما واحدا أشار أن المضغة غير المخلقة هي سقط، أي ما تعبرعنه الفرنسية ب fœtus non viable.

[1]BERQUE: le Coran, p. 362.

[2] ينظر: تفسير الطبري: الحج/5.

ذكرت الألفاظ ذاتها في آية سورة القيامة، لكن أضافت هذه الآية معلومة جديدة، وهي كون خلق الذكر والأنثى من النطفة، وأشارت أن النطفة هي من مني الرجل الذي يصب في الرحم، فمدلول النطفة هنا مخصوص غير عام، أما يمنى فقال ابن عطية أنها تحتمل معنيين، معنى صبها في الرحم ومعنى تخليقها لتصير علقة[1]، فعلى هذا تصير النطفة تشير إلى ماء الرجل وماء المرأة، وهذا يصير مقبولا إذا ربطنا الآية هاته بالآية التي في سورة الإنسان بعدها التي تصف النطفة بالأمشاج. لكن المشكلة في سورة القيامة قوله تعالى ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى ﴾، إذ الظاهر أن الهاء في "منه" عائد إلى مذكر، ولا مذكر في الآيات السابقة إلا المني، فربما أشارت الآية إلى كون الجنين ذكرا أو أنثى، لكن أغلب المفسرين قالوا أن الهاء مرجعها الإنسان[2]، لكن أشار البغوي والقرطبي إلى إمكانية أن يكون المرجع هو المني[3]. فإذا حصرنا النظر في الآية وحدنا رُجح المني، وإذا قرنت الآية مع الآيات الأخرى رُجح أن المرجع هو الإنسان في مراحل تخلقه جنينا في الرحم.

2. خلق الذكر والأنثى:

﴿أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ،ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ،فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى ﴾ [القيامة: 37-39]

[1] تفسير ابن عطية: القيامة/37.
[2] ينظر: تفسير الطبري، تفسير الزمخشري، تفسير البغوي: القيامة/37.
[3] ينظر: تفسير البغوي، تفسير القرطبي: القيامة/37.

الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى	فَجَعَلَ مِنْهُ	عَلَقَةً	مَنِيٍّ يُمْنَى	نُطْفَةً	
Les deux genres, l'homme et la femme	De lui	Un caillot	Sperme émis	Un germe de vie	فالوا
Le couple, le mâle et la femelle	De lui	Caillot de sang	Semence semée	Goute de sperme	حميدالله
Les deux éléments de couple: le mâle et la femelle	En a fait	Une adhérence	éjaculé	Goute de sperme	بورييمة
Un couple: le mâle et la femelle	Don't	Une adhérence	éjaculé	Goute de sperme	بينو
Allah qui a formé un couple mâle et femelle		Un caillot adhésif	-	Goute de sperme	ولد باه
les deux sexes mâle et femelle	De l'être humain il a créé	Une goute coagulée	éjaculé	Goute de sperme	بلاشير
les couples, le mâle et la femelle	dont Il forme	une goutte créée	du jaillissement d'une éjaculation	de sperme	شوراكي
un couple:	De celui-ci	Un caillot de sang	répandue	Une goute de sperme	ماسون
le couple le mâle et la femelle	En fit	Alakah	Un sperme éjaculé	Nutfah	زينب
Les deux partenaires du couple, le mâle et la femelle	En fit	Adhérence	en sperme éjaculé	Goutte de liquide	بيرك
un couple, le mâle e t la femelle	En a tiré	un caillot de sang	de sperme semée	Une semence	غروجان
un couple, mâle et femelle	en a tiré .	un embryon	semée	une goutte de sperme	فخري
le mâle e t la femelle	ont On a conçu	une adhérence	Projetée	une goutte de sperme	شيبل
les deux éléments d'un couple, l'homme et la femme	en tirer	un caillot de sang	éjaculée	une goutte de sperme	شيادمي
un couple : le mâle et la femelle	De celui-ci, il a fait	un caillot de sang	fluide	une goutte de sperme	ميشون
un couple, l'homme et sa femme	en a formé	un grumeau de sang	qui se répand aisément	une goutte de sperme	كازيميرسكي

إلتزم أغلب المترجمين المقابلات ذاتها، إلا ما كان من بلاشير وشوراكي: فالأول ترجم نطفة إلى Goute de sperme، بعد أن استعمل في الحج والمؤمنون Une éjaculation، واستعاض عن Adhérence مقابلا لنطفة ب Une goute coagulée؛ أما الثاني فعدل عن embryon ليترجم علقة ب goute créée ، فتخصيصه العلقة بمعنى قطرة مخلوقة لا يؤدي معنى جديدا مغايرا، فحتى النطفة هي قطرة مخلوقة، فهذا التنويع منه يشي بعدم ركونه إلى منهجية مستقرة، نتج عنها عدم دقة في نقل مدلولات الألفاظ.

لجأ أكثر المترجمين إلى دمج مدلول الكلمتين نطفة من مني في لفظ فرنسي واحد. أما الفعل يمنى، فقد اقتصر جل المترجمين على نقله بمعنى يصب في الرحم، مستعملين ألفاظا فرنسية متقاربة المعنى، ولا نجد أيا منهم يشير إلى إمكانية دلالة الفعل يمنى على تخليق النطفة أو تحويلها من حالة لأخرى. انفرد ميشون بترجمة الفعل إلى صفة fluide ، وهذا الوصف غير مراد بالفعل يمنى، أما ولد باه فقد حذف مدلول الفعل يمنى تماما من ترجمته.

أما عبارة جعل منه، فتباين المرجع المقصود بالضمير منه في الترجمات، ففالوا وحميد الله استعملا ضميرا يوحي أن المرجع هو الإنسان، وأتى بلاشير بترجمة أكثر صراحة، فاستبدل الضمير وذكر الإنسان مباشرة. أما المترجمون (شوراكي، ماسون ، زينب، بيرك، بورييمة، بينو، غروجان، فخري، شيادمي، ميشون، كازيميرسكي) الذين وظفوا أحد هذه الضمائر (dont, en, de celui-ci)، فإن القارئ سيطبق قاعدة الضمير يحيل إلى أقرب مذكور، فيصير عائدا إلى علقة.

لكن إذا اعتمدنا حديثا[1] ذكره الطبري في تفسيره، وحكم بصحته ابن حجر في فتح الباري، فإنه يمكن القول أنّ جعل الجنين ذكرا أو أنثى يكون بعد مرحلة المضغة، فانتفى بذلك كون أن تشير الآية أن منه مخصوص بالمني فقط، بل يمكن أن يكون العائد هو الإنسان في مراحل تخلقه جنينا، وذلك أن من أساليب العربية، ذكر الجزء لقصد الكل والعكس. فما دامت الآية لم تخصص مرجع الضمير، كان من الأنسب ألا تفعل الترجمات أيضا.

3. الظلمات الثلاث:

أما آية الزمر فتشير إلى كون حواء زوج آدم خلقت منه، كما تستعمل لفظ الزوج مرتين مرة للإنسان، ومرة للأنعام، وتذكر كون أطوار الخلق تكون في ظلمات ثلاث.

﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر : 6]

فالمفسرون مجمعون على أنّ النفس الواحدة هي آدم، أي أن النفس هنا بمعنى الإنسان أو مخلوق، وأنّ الزوج هنا هو حواء، ولفظ الزوج في العربية يطلق على الرجل وعلى المرأة أيضا، فالزوج يدل على أحدهما، والزوجان كلاهما[2]، وليس هذا اللفظ خاصا بالإنسان، بل قد عمّه القرآن إلى الأنعام، أما

[1] الحديث: عن ابن مسعود ، وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قوله : { هُو الّذِي يُصوّرُكُمْ في الأرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ } قال : إذا وقعت النطفة في الأرحام ، طارت في الجسد أربعين يوما ، ثم تكون علقة أربعين يوما ، ثم تكون مضغة أربعين يوما ، فإذا بلغ أن يخلق بعث الله ملكا يصوّرها ، فيأتي الملك بتراب بين أصبعيه ، فيخلطه في المضغة ثم يعجنه بها ثم يصوّرها كما يؤمر ، فيقول : أذكر أو أنثى ، أشقيّ أو سعيد ، وما رزقه ، وما عمره ، وما أثره ، وما مصائبه ؟ فيقول الله ، ويكتب الملك". ينظر تفسير الطبري: آل عمران/ 6، وابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: 1/ 419.

[2] الفراهيدي، كتاب العين، ج6، ص 166.

خلقا بعد خلق فمنعناها أطوارا كما في سورة نوح، وهو تعبير عن مراحل خلق الجنين في بطن أمه، و«**البَطْن من كلِّ شيء: جَوْفه، داخِله**» [1]، أما الظلمات الثلاث، فيكاد يجمع المفسرون على كونها المشيمة التي داخل الرحم والرحم داخل البطن[2].

	نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	زَوْجَهَا	بُطُونِ	خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ	ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ
فالوا	Un seul être	partenaire	le sein	création après création	triple obscurité
حميدالله	Une persone unique	Son épouse	Ventres	Création par création	Trois ténèbres
بورييمة	Une personne unique	Son épouse	Ventres	création après création	Trois ténèbres
بينو	Une personne unique	Son épouse	Le sein	Par créations successives	Enveloppés de trois ténèbres
ولد باه	Un seule homme	Epouse	Sein	phase après phase	Vous passez par trois sortes de ténèbres
بلاشير	Une persone unique	épouse	Sein	création après création	dans trois ténèbres
شوراكي	d'un seul être	son épouse	le ventre	création sur création	la triple ténèbres
ماسون	d'un seul être	son épouse	Les entraills	création après création	dans trois ténèbres
زينب	Une âme	son épouse	les ventres	étape par étapes	dans trois ténèbres

[1] أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م، ج1، ص 221.

[2] ينظر: تفسيرالطبري، تفسيرالبغوي، تفسير الطاهر بن عاشور: الزمر/5.

Sous une triple ténèbres	création sur création	Le sein	épouse	Une âme unique	بيرك
dans une triple ténèbres	création sur création	Le sein	L' épouse	d’un seul être	غروجان
dans de triples ténèbres	création après création	le sein de vos mères	son épouse	Une seule persone	فخري
dans trois ténèbres successives	création après création	le ventre	son épouse	un être unique	شيبل
les ténèbres d’une triple membrane	des transformations successives	le sein	sa compagne	d’un seul être	شيادمي
dans trois enveloppes ténébreuses	création après création	le ventre	son consort	d’un seul être	ميشون
dans les ténèbres d'une triple enveloppe.	passer d'une forme à une autre	les entrailles	sa compagne	d'un seul individu	كازيميرسكي

لا شك أن مدلول النفس الواحدة هو آدم عليه السلام، ويعضد ذلك سياق الآية والأحاديث التي تصرح بكون حواء خلقت من ضلع آدم؛ لكن المدلول الذي تعبر عنه المقابلات الفرنسية ينتقل من مدلول عام "كائن"، إلى مدلول مساو " رجل أو إنسان"، إلى "فرد"، ثم إلى كلمة ذات دلالة مفتوحة، فكلمة âme تعني حقا النفس أو الروح، لكن المفسرين لما شرحوا الآية ذكروا كلهم أن المقصود بالنفس الواحدة هو آدم، ولم يقولوا لا روح ولا نفس، لأن تفسير النفس هنا

بالروح يمكن أن يكون ناشئا عن عقيدة القول بقدم الروح، وهي عقيدة فندها ابن القيم في كتابه الروح وشيخه ابن تيمية[1].

ورد في الترجمات الفرنسية أربعة ألفاظ مقابلة للفظ زوج، والمقصود به في الآية هو حواء، لكن الألفاظ الفرنسية لا تتطابق مع الكلمة العربية، فلفظ الزوج يستعمل للرجل كما للمرأة، فكلمة partenaire لا تعني أكثر من شريك، والشريك قد يرتبط مع شريكه بأي طريقة، وقد تكون لا أخلاقية. وحتى كلمة compagne تعني خليلة أو رفيقة لا غير. أما consort فتعني الشبيه، أو زوج ملكة لا يحكم، وهي ألفاظ يحكم بدقتها ومناسبتها قاموس روبير. وأسلم الألفاظ الفرنسية هو Epouse ولو أنه يخص المرأة فقط لكنه يدل دلالة مباشرة على امرأة مرتبطة برابطة زواج شرعي مع رجل، فلكونه أنسب سياقيا فاعتماده معادلا لكلمة زوج أفضل بل أدق، لكونه أيضا يُشتق منه لفظ époux الذي يشير إلى الرجل الزوج، ولكون مرجع زوج في الآية هو حواء.

أما عبارة: خلقا من بد خلق، فأغلب المترجمين نقلوها نقلا لفظيا، إلا ما كان من بينو وزينب وشيادمي وكازيميرسكي، الذين عبروا عن كونها مراحل متلاحقة.

ولنا أن نحذر من التعبير ببطون أمهاتكم، إذ كان من الممكن التعبير بأرحام أمهاتكم، وقد يكون التعبير بالبطن هو تعبير بالجوف لكونه يحوي الرحم، مع ذلك يمكن أن يكون التعبير بالبطن يشير إلى مواضع أخرى لا تكون في الرحم فقط. لكن المقابلات الفرنسية المقترحة هي ثلاثة: le sein, les ventres, les entrailles. وهي ألفاظ يجعلها قاموس روبير مترادفة من حيث كونها كلها

[1] ينظر: ابن القيم، كتاب الروح، ج1، ص 145، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص 217.

تدل على مكان الحمل من جسم المرأة، لكن المعنى الأصلي لكل لفظ يختلف تماما عن معنى لفظ آخر.

ولكن إذا انتبهنا إلى ذكر الظلمات الثلاث في الآية، يمكن أن تكون هذه الظلمات الثلاث هي شيء آخر غير البطن، وإن كانت محتواة داخله، أما تفسيرها بالبطن وبالرحم وبالمشيمة فهو اجتهاد من المفسرين على وفق ما توفر لهم من دلالات لغوية أو من حقائق مشاهدة. أما حاليا فإنّ هذه الظلمات الثلاث قد تفسر بالأغشية الثلاثة التي تلفّ الجنين داخل الرحم، وهي الغشاء المشيمي، والغشاء السلي والغشاء الساقط، وكلها تخرج وتزول مع الولادة، ليبقى الرحم والبطن[1]، فيمكن أن تكون الظلمات الثلاثة هي هذه الأغشية الثلاثة لكونها تصاحب نمو الجنين، ويمكن أن تكون هي كلها غشاء واحدا يضاف إلى الرحم والبطن، وما يرجح كونها الأخيرة هو كونها ظلمات يعني غشاء يمنع النظر تماما، وتلك الأغشية الثلاثة تكون شفافة، لكن كونها تكون داخل البطن فتصير ظلمة رغم شفافيتها. ما دام القرآن، على عادته، لم يخصص، فالتخصيص أو التعيين قد يكون بترا للمعنى أو تقييدا للمطلق.

لكن أيا كان المدلول، فالمقابلات الفرنسية ténèbres/ obscurités لا يمكن الاطمئنان لمدلولها، فهي تعني حقيقة ظلمات أو غياهب، لكن مثل هذه الألفاظ تؤدي معاني استعارية، فوجب على المترجمين على الأقل الإشارة إلى مدلولها الحقيقي أو المحتمل الذي يجعل القارئ يتفهم المقصود دون إضطراره إلى تأويلات جانبية.

[1] ينظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن ، الدار السورية للنشر والتوزيع، ط4، 1403هـ - 1983م، الرياض، السعودية، ص، 421.

4. الأمشاج:

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان : 2]

أما آية سورة الإنسان فقد انفردت بلفظة أمشاج، وهي وصف لنطفة، فالنطفة، سبق بيان معناها، هي القليل من الماء، أما الأمشاج فهي كما قال الفراء «**الأخلاط : ماء الرجل ، وماء المرأة**»[1]، وذهب الطبري[2] مذهبه، أما ابن زمنين والثعلبي والبغوي فصرحوا أن « **ماء الرجل وماء المرأة يختلطان في الرحم فيكون منهما جميعاً الولد**»[3]، وعلى هذا فالنطفة هنا لا تخص المني وحده، فترجمتها إلى sperme بتر للمعنى. فلنتأمل كيف تعامل المترجمون مع هذا التعبير.

- nous avons créé l'homme d'un sperme mêlé (à l'ovule). (Valois).
- Un mélange de sperme. (Hamidullah).
- Une goute de sperme mélangé [aux composantes diverses]. (Boureima).
- Une goute composite.(Penot)
- Un mélange liquide. (Ould Bah).
- Une goute de sperme et de mélange. (Blachère)
- de sperme mêlé. (Chouraqui)
- une goute de sperme et mélange. (Masson)
- une nutfah de mélange. (Z. Abdelaziz)
- une combinaison de liquide. (Berque)
- une goute de sperme mêlée. (Grosjean)
- [d'une goutte] de sperme mêlée [à l'ovule]. (Fakhri)
- une goutte de sperme composite. (Chebel).
- d'une goutte de sperme aux éléments de vie bien combinés. (Chiadmi)
- fluide composite. (Michon)

[1] الفراء: معاني القرآن: الإنسان/2.
[2] تفسير الطبري: الإنسان/2.
[3] تفسير ابن أبي زمنين، تفسيرالثعلبي، تفسير البغوي: الإنسان/2.

- du sperme ou étaient réunis les deux sexes. (Kazimirski)

يبدو بجلاء أن الترجمات أتت على أشكال مختلفة: ففالوا وفخري أشارا بصريح العبارة إلى اختلاط ماء الرجل مع ماء المرأة، وهو ما يتماشى مع التفسير، أما بينو وولد باه وبيرك وميشون فقد عبروا عن اختلاط سائلٍ أو سائل مختلط دون تعيين طبيعته، وهذه ترجمة بالتعميم، أما صياغة حميدالله وبوروييمة وشوراكي وغروجان وشيبل فتوحي إلى كون الخليط من المني فقط. بينما أشار كل من بلاشير وماسون وشيادمي إلى النطفة مضافة إلى خليط آخر غير معين، وانفرد كازيميرسكي بصياغة تجعل المني هو محل اجتماع جنس الذكر والأنثى. واضطرت زينب لابتداع تركيب من كلمة عربية مضافة إلى كلمة فرنسية، ولكونها ترجمت نطفة إلى gouttelette أيضا، فيصير معنى تركيبها: قطرة من خليط، ولا توضح ترجمتها، هي الأخرى، هذا الخليط.

5. الصلب والترائب:

وفي سورة الطارق وردت آية تصف الماء بالدافق وتذكر مكان خروجه، قال تعالى:

﴿ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق :6-7]

فسر الفراء والطبري الدافق بالمدفوق، وذكروا أن في الآية من أساليب الحجازيين الذين يستعملون لفظ فاعل بمعنى مفعول، أي الذي يقذفه الرجل في رحم المرأة[1]. والدفق فيع معنى الدفع[2]، أي أنه يتدفق مندفعا بمرة، ولم تخص الآية كون الماء من الرجل أو من المرأة، بل السياق يعضد كون الماء منهما

[1] ينظر: معاني القرآن للفراء، ةتفسير الطبري: الطارق/6.
[2] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، ص 286.

جميعا بدليل حديث صحيح طويل ، قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم «**وَأَمَّا الْوَلَدُ فإذا سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ نَزَعَ الْوَلَدَ وإذا سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ نَزَعَتْ**»[1]، فورود لفظ سبق الماء يدل على شدة اندفاعه، وفيه دليل على أن الماء يكون من الرجل كما من المرأة، بل إن الآية التالية تشير إلى ذلك. قال الفراء مفسرا قوله من بين الصلب والترائب « **يريد : من الصلب والترائب وهو جائز أن تقول للشيئين : ليخرجن من بين هذين خير كثير ومن هذين . والصلب : صلب الرجل ، والترائب : ما اكتنف لَبّاتِ المرأة مما يقع عليه القلائد**»[2]، فصار بتفسيره اللغوي هذا أن معنى بين هو من، ودل أيضا أن الصلب من الرجل، وأن الترائب من المرأة. لكن لابن القيم رأي آخر، إذ يرى أنّ «**الآية لَا تدُلُّ على اخْتِصَاصِ التَّرَائِبِ بِالْمَرْأَةِ بَلْ يُطْلَقُ على الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ قال الْجَوْهَرِيُّ التَّرَائِبُ عِظَامُ الصَّدْرِ ما بين التَّرْقُوَةِ إلَى الثَّنْدُوَةِ**»[3].

أما الصلب فلأهل اللغة في معناها أقوال، قال في الكليات «**الصلب : كل شيء من الظهر فيه فقار فهو صلب**»[4]. وقال ابن فارس أن الصلب هو الظهر سمي صلبا لقوته[5]، أما الرازي فقال الصلب «**عظم ذو فقار بالظهر**»[6].

أما المفسرون فأكثرهم اعتنوا فقط ببيان معنى الترائب، لورود أقوال مختلفة في تفسيرها، لكن ابن عاشور لخص مجمل أقوالهم وبين معنى الصلب فقال«{ **الصلب } : العمود العظمي الكائن في وسط الظهر ، وهو ذو الفقرات . و {**

---

[1] ينظر: البخاري،الجامع المسند الصحيح ، ج6، ص ص 12-13.
[2] الفراء: معاني القرآن: الطارق/7.
[3] شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل،1973 ، بيروت، ج،1 145.
[4] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، الرسالة، 1419هـ - 1998م. بيروت، ص 544.
[5] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة،ج3، ص301.
[6] محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،1415هـ-1995، ص 154.

الترائب } : جمع تريبة ، ويقال : تَريب . ومحرّر أقوال اللغويين فيها أنها عظام الصدر التي بين الترقُوَتَيْن والثَّديين ووسموه بأنه موضع القلادة من المرأة»[1] . وربما كان لكلام ابن القيم ما يؤيده من لغة العرب كما نقل عن الجوهري، ومن القرآن كون النطفة أمشاجا، وكون الآية لم تخصص لا الصلب ولا الترائب بأي من الزوجين. فما دام الإنسان يخلق من ماء الرجل ومن ماء المرأة، وما دامت الترائب للرجل كما للمرأة، فإن الماء الدافق يخرج من هذا الموضع الموجود في جسم الرجل كما هو موجود في جسم المرأة، لكن في الآية سر هو التعبير بلفظ الماء، لا بلفظ النطفة، والماء في القرآن هو مبتدأ الحياة وسبب استمرارها، ولهذا يقول أهل الاختصاص أن خصية الرجل التي تنتج النطاف، ومبيض المرأة الذي يفرز البويضات، ينشآن وينموان من سائل يأتي من موضع بين الصلب والترائب، ويجعلونه أسفل الظهر مما يلي أضلاع القفص الصدري[2]. ومحصل القول أنّ القرآن لم يخصص، فيجدر بالترجمة هي الأخرى ألا تخصص.

- Il est créé d'eau coulant en abondance, venant d'entre le dos et les côtes. (valois).
- Il a été créé d'une giclée d'eau sortie d'entre lombes et côtes. (Hamidullah, Boureima, fakhri, Michon).
- Il a été créé d'un liquide éjaculé qui s'écoule entre les reins et les iliaques. (Penot).
- Un liquide jaillissant qui sort entre le dos et les côtes. (Ould Bah).
- il a été créé d'un liquide éjaculé qui sort entre les lombes et les côtes. (Blachère)
- Il est créé d'un liquide éjaculé issu de reins et de côtes. (Chouraqui)

[1] تفسير الطاهر بن عاشور: الطارق/7.
[2] ينظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 120-121.

- Il a été créé d'une goute d'eau répandue sortie d'entre les lombes et les côtes. (Masson).
- Il a été créé d'une eau éjaculée qui sort d'entre le dos (de l'homme) et les côtes (de la femme). '(Z. Abdelaziz).
- Il est créé du jaillissement d'un liquide, issu d'entre les lombes (de l'homme) et la gorge (de la femme). (Berque)
- Il a été créé d'une goute d'eau répandue qui sort d'entre les lombes et les côtes. (Grosjean).
- Il a été créé d'une eau qui a jailli qui vient d'un endroit situé entre les reins et les côtes. (Chebel).
- N'a-t-il pas été créé d'un liquide éjaculé, jaillissant d'entre les lombes et les iliaques. (Chiadmi).
- D'une goutte d'eau répandue, Sortie des reins et des os de la poitrine. (Kazimirski)

كل الترجمات نقلت كلمة الماء إلى معادلها الفرنسي eau أو إلى اسم شامل يشمله liquide؛ فهي بذلك تتطابق مع مراد الآية كونها لم تخصص نوع الماء. لكن أضاف بعض المترجمين ألفاظا تشير إلى حجم الماء، فصار تعبيرهم مقيدا بعد أن لم يكن كذلك في القرآن: فكلمة goute تشير إلى قلة حجم الماء، وهو ما يتعارض مع كونه دافقا أي مندفعا، والقطرة لا تكون كذلك. أما كلمة giclée فهي تعني ما يندفع لكنها أيضا تحصر الحجم. وحتى صياغة بيرك تنقصها الدقة اللازمة، فعبارته تعني من تدفق الماء لا من الماء الدافق، والفرق بين التعبيرين واضح بيّن.

أما كلمة دافق فتباينت مقابلاتها الفرنسية، فاختار بينو وبلاشير وشوراكي وزينب وشيادمي المقابل الأنسب وهو لفظ éjaculé الذي وظفته الترجمات صفة، والذي يدل على الدفع بقوة، فناسب كلمة دافق مناسبة تامة. أما عبارة فالوا فتدل على ماء يسيل بغزارة، وهذا فيه تضخيم للمعنى أكثر من اللزوم. وفي عبارة répandue التي وظفها كازيميرسكي وغروجان وماسون مبالغة أيضا في التعبير

عن المعنى. بينما عبارة شيبل وولد باه فهي على نقيض هاتين العبارتين، لأن الفعل jaillir يشير إلى سيلان على مهل لا إلى تدفق واندفاع بقوة وبسرعة.

لم يختلف المترجمون في ترجمة من بين، فأغلبهم نقلها إلى entre أو d'entre، ولا تكاد المعاجم الفرنسية تفرق بين الصيغتين، صحيح أنّ الصيغتين تتطابقان مع من بين، لكن من بين في الآية لا تعني البينية، بل قد بين الفراء والطبري أنها تدل مدلول "من" لا غير. فلكون الآية تجمع بين صلب الرجل وترائب المرأة، فإن التعبير بالبينية في الفرنسية قد يُفرز معنى غير واضح؛ لا سيّما في الترجمات التي صرحت بكون الصلب للرجل والترائب للمرأة.

أما شوراكي وكازيميرسكي فلم يذكرا لفظا يفيد البينية، بل عبرا بالطريقة نفسها "يخرج من"، لكن تعبيرهما جانب الصواب لكونهما ترجما الصلب إلى les reins أي الكليتين، وهذا خطأ لا يقول به القرآن، إذ الصلب عظم معروف.

أكثر لفظ استعمل مقابلا للترائب هو les côtes، أي الأضلاع التي تكوّن القفص الصدري، وهو ربما لفظ لجأ إليه المترجمون للتدليل على مكان موضع القلادة في أعلى صدر المرأة، لكن التعبير بالأضلاع فيه عدم الدقة لأن الأضلاع تشكل مجموع القفص الصدري، وأي مكان من الصدر قد يكون معنيا بهذا التعبير. استعمل بينو وشيادمي كلمة iliaques، وهي صفة لعظام تكون الحوض لا القفص الصدري، وهذه الصفة تطلقها الفرنسية على العظام الحرقفية التي تكون على عظم رأس الورك[1]. وعلى هذا يكون بينو وشيادمي يجعل من الترائب للرجل لاللمرأة، وكأنهما يعنيان بها خصيتي الرجل، خصوصا بينو لأنه

[1] ينظر: جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1387 هـ - 1967م،ج1، ص 494.

يجعل الصلب الكليتين. بينما جعلها كازيميرسكي بعض عظام الصدر، وهو في ذلك يعبر عن خلو الفرنسية من لفظة معادلة، أو على الأقل عدم علمه بها. وحتى بيرك استعمل ترجمة تقريبية، فنقل الترائب إلى la gorge وهي الحنجرة، لكن الترائب جمع والحنجرة مفرد وهي في موضع أعلى من الصدر قليلا. لكنه هو وزينب فقط اللذان أشارا إلى كون الصلب للرجل والترائب للمرأة.

وكان من نصيب الصلب أن نقل إلى ثلاثة ألفاظ فرنسية، فصار يعني الظهر كله le dos، أو الحقوين les lombes ،وهما عظمان أسفل الظهر على جانبيه، أو حتى الكليتين. فنقل الصلب بمعنى الظهر بإعمال التغليب، أما بمعنى الحقو فهمو من باب التخصيص والتعيين، أما التعبير بالكليتين ففيه ابتعاد عن المعنى. والظاهر أن أغلب الترجمات نأت عن التخصيص، واكتفت بما يمكن أن يفهم من الآية عن طريق اللغة. ولنا أن نذكر زينب أنه كان بإمكانها أن تنقل ألفاظ هذه الآية بالطريقة عينها التي نقلت بها ألفاظ آيتي الحج والمؤمنون. وما عدم فعلها ذلك هنا إلا دليل عن انعدام ترسّم منهج واضح لدى المترجمة، ولكن هذا يمكن تعميمه على كل المترجمين جميعا.

6. القلب وأفعال الإدراك:

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف : 179]

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج : 46]

لم يرد في القرآن الكريم ذكر للعقل بصيغة المصدر، إنما ورد الفعل عقل ومرادفاته، لكنها تنسب إلى القلب. ولم نجد لدى المفسرين الذين يوظفون

التفسير اللغوي أدنى وصف لطبيعة القلب المذكور في الآيات. لكن قال الطبري مبينا وظيفة القلب فقال: « **قيل إن قلوب العباد أوعية لما أودعت من العلوم وظروف لما جعل فيها من المعارف بالأمور**»[1].

أما الرازي فاستشكل المسألة وقال: « **احتج العلماء بقوله تعالى : { لهم قلوب لا يفقهون بها } على أن محل العلم هو القلب ، لأنه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم ، وهذا إنما يصح لو كان محل الفهم والفقه هو القلب**»[2]، ربما يلمح الرازي إلى نفي كون القلب هو محل العلم محتجا بكون نفي الفقه في الآية هو في معرض الذم، لكن وردت آيات في سياق المدح تذكر مثلا إنزال الوحي على قلب الرسول. أما ابن عاشور فقد صرح قائلا « **القلوب اسم لموقع العُقول في اللغة العربية**»[3]، بل إنّ الفراء جعل القلب والعقل شيئا واحدا[4]. مع ذلك لا نجد أيا من المفسرين يفصل في المسألة أكثر من ذلك، فلم يبينوا إن كان القلب المقصود هو القلب الذي نعرف عنه أنه يضخ الدم إلى الجسم، أم شيئا آخر.

قال ابن تيمية « **اسْمَ الْعَقْلِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَجُمْهُورِ الْعُقَلَاءِ إنَّمَا هُوَ صِفَةٌ وَهُوَ الَّذِي يُسَمَّى عَرَضًا قَائِمًا بِالْعَاقِلِ . وَعَلَى هَذَا دَلَّ الْقُرْآنُ فِي قَوْله تَعَالَى { لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }**»[5]، فالعقل عند المسلمين صفة من عقل يعقل، وليس جزءا من جسم الإنسان، أما ما محله من جسم الإنسان، فيضيف ابن تيمية أن «**الْعَقْلَ قَائِمٌ بِنَفْسِ الْإِنْسَانِ الَّتِي تَعْقِلُ وَأَمَّا مِنْ الْبَدَنِ فَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِقَلْبِهِ**»[6]، ويستدل لمذهبه

[1] تفسير الطبري: البقرة/7.
[2] تفسير الرازي: الأعراف/179.
[3] تفسير الطاهر بن عاشور: الأعراف/179.
[4] ينظر: معاني القرآن للفراء: ق/37.
[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص 286
[6] نفسه، ج9 ، ص303.

بالآية ذاتها، وبأثر عن ابن عباس لما سئل : « **بِمَاذَا نِلْت الْعِلْمَ : قَالَ : " بِلِسَانٍ سَئُولٍ وَقَلْبٍ عَقُولٍ** »[1]. لكن ابن تيمية لا يحصر القلب في مضخة الدم بل يقول « **قَدْ يُرَادُ بِالْقَلْبِ الْمُضْغَةُ الصَّنَوْبَرِيَّةُ الشَّكْلِ الَّتِي فِي الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ مِنْ الْبَدَنِ، [...]وَقَدْ يُرَادُ بِالْقَلْبِ بَاطِنُ الْإِنْسَانِ مُطْلَقًا فَإِنَّ قَلْبَ الشَّيْءِ بَاطِنُهُ، وَعَلَى هَذَا فَإِذَا أُرِيدَ بِالْقَلْبِ هَذَا فَالْعَقْلُ مُتَعَلِّقٌ بِدِمَاغِهِ أَيْضًا وَلِهَذَا قِيلَ : إنَّ الْعَقْلَ فِي الدِّمَاغِ، كَمَا يَقُولُهُ كَثِيرٌ مِنْ الْأَطِبَّاءِ وَنُقِلَ ذَلِكَ عَنْ الْإِمَامِ أَحْمَد**»[2]، ولكن ابن تيمية يجعل العقل سيدا أي متحكما في باقي أعضاء الجسد. ونجد من المعاصرين من ينصر مذهبه هذا في جعل العقل وظيفة - لا جوهرا- يؤديها القلب، فقد فصل طه عبدالرحمن المسألة بما يكفي. وقد أشار عبدالرحمن أن الفلسفة الغربية تفصل بين العقل والقلب لحد أن صرح باسكال أن للقلب أدلته التي لا يملكها العقل[3].

وعلى هذا الأساس فإن ترجمة لفظ القلب الوارد في القرآن تعد بحق إشكالية معقدة، فالقلب في القرآن تسند إليه كل الوظائف الإدراكية، وإذا تذكرنا أنّ التكرار يفيد توكيد الحقيقة وينفي عن الكلام دعوى المجاز، تحقق لدينا أنّ القلب بالعربية ليس هو Le Cœur بالفرنسية. فهذه اللفظة الفرنسية لا تعني إلا جهازا رئيسا في الدورة الدموية، ولا تجعل منه إلا محلا للعواطف والأحاسيس. بينما تحصر الفرنسية القوى الإدراكية بالدماغ cerveau. فإذا تقيدنا بمدلول كلمة قلب العربية، واستعمالاتها القرآنية، وجدناها تؤدي مجموع معاني الكلمتين الفرنسيتين معا. فهل نجح المترجمون في تقريب القلب العربي من القارئ العقلي الفرنسي؟

---

[1] المرجع السابق.
[2] نفسه.
[3] طه عبدالرحمن، سؤال العمل، ص ص 69-70.

- Ils ont un cœur avec lequel ils ne comprennent pas/ Un cœur pour comprendre. Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais aveugles sont les cœurs qui sont dans les poitrines.(Valois).
- Des cœurs par où ils ne comprennent pas/ des cœurs pour comprendre. Ne ce sont pas les yeux qui s'aveuglent, en vérité; mais ce sont les cœurs, dans les poitrines, qui s'aveuglent.(Hmidullah).
- Des cœurs mais ne comprennent pas/un cœur pour comprendre. Ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent. (Boureima).
- Un cœur avec lequel ils ne perçoivent rien/Leurs cœurs méditent. Ce ne sont pas les regards qui sont atteints de cécité, mais les cœurs enserrés dans les poitrines. (Penot).
- Dotés d'esprits, mais n'en usent pas pour comprendre/ des esprits pour observer. La cécité ne frappe pas les yeux, mais plutôt les cœurs logés dans les poitrines. (Ould Bah).
- Des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien/Des cœurs avec lesquels comprendre. Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs dans les poitrines qui sont aveugles. (Blachère)
- Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas/ n'ont-ils pas des cœurs pour voir. Leurs regards ne sont pas aveugles, mais aveugles les cœurs dans les poitrines. (Chouraqui).
- Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien./ des cœurs qui comprennent. Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs qui sont aveugles dans leurs poitrines. (Masson).
- Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent pas/ des cœurs avec lesquels ils raisonnent. En fait, ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais ce qui s'aveugle, ce sont les cœurs qui sont dans les poitrines. (Z. Abdelaziz).
- Ils ont des cœurs pour ne pas savoir/Un cœur apte à raisonner/ ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais s'aveuglent les cœurs qui battent dans les poitrines. (Berque)
- Ont un cœur et ne comprennent pas/ des cœurs pour comprendre. Ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais les cœurs dans les poitrines. (Grosjean).
- ils ont des cœurs [, les ont détruits et] par lesquels ne comprennent pas/ leurs cœurs pour comprendre. ne sont pas [leurs] yeux [physiques] qui sont aveugles, mais s'aveuglent les cœurs (les vues intérieures) qui sont dans les "poitrines". (Fakhri).

- qui ont un cœur mais qui ne comprennent pas/pour avoir des cœurs qui comprennent. Ce ne sont pas les yeux qui cessent de voir, mais les cœurs qui, au sein des poitrines, sont atteints de cécité. (Chebel).
- des cœurs pour ne pas comprendre/ pour acquérir des cœurs aptes à comprendre/ ce ne sont pas les yeux qui se trouvent atteints de cécité, mais ce sont les cœurs qui battent dans les poitrines qui s'aveuglent. (Chiadmi).
- des cœurs avec lesquels ils ne comprennent pas/ des cœurs avec lesquels comprendre/ ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles ; ce sont les cœurs, sis dans les poitrines, qui sont aveugles. (Michon)
- des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien/ Leurs cœurs sont-ils incapables de le comprendre/ Leurs yeux ne sont point privés de la vue, mais leurs cœurs, ensevelis dans leurs poitrines, sont aveugles.(Kazimirski).

كل المترجمين ترجموا القلب إلى cœur ، وليم يخالفهم إلا ولدباه إذ ترجمه إلى esprit مرتين، وفي الثالثة عاد إلى القلب، ربما عبارة "التي في الصدور" هي التي أحرجته. أما الأفعال فقه وعقل فاختار لها المترجمون المقابل الفرنسي نفسه comprendre وللقارئ الفرنسي أن يتساءل، وحق له ذلك : -comprenons nous avec le cœur? إذ ليس معروفا في الفرنسية أن يكون الفعل فهم من أفعال القلب؛ فالغربيون عموما يجعلون القلب للعواطف، ويخصون العقل، أي الدماغ، بالإدراك والفهم والتفكير.

سعى بينو إلى التمييز بين فقه وعقل، فـــوظف الفعلين percevoir و méditer، لقد وفق في اختيار المقابلين هذين لكونهما يقتربان كثيرا من مدلول الفعلين العربيين. أما ولد باه فترجم عقل إلى observer، وترجمه شوراكي إلى voir، ربما هما في ذلك يستندان إلى سياق الآية التي ذكرت العمى ونسبته إلى القلوب، فظنا أن عقل يراد به النظر البصري أو الملاحظة، وهذا مستبعد، إلا إذا كانا يريدان من الفعل عقل معنى تأمل. واختار بيرك وزينب raisonner مقابلا لعقل، وهو يؤدي المعنى نفسه، لكن الفرنسية لا تنسب الفعل raisonner إلا إلى القوة المفكرة التي هي في العقل لا في القلب. لكن بيرك انفرد بالفعل

savoir مقابلا للفعل فقه، محاولا بذلك الاقتراب أكثر من الفرق بين الفعلين العربيين.

أما من حيث الصياغة فإنّ كل الترجمات تسند مقابل الفعل فقه في الفرنسية إلى مقابل القلب، إلا ما كان من بورييمة وشوراكي وغروجان، فإن صياغة كل منهم لا تصرح بكون القلب هو الذي يفقه، إذ ذكروا أن" لهم قلوب لكنهم لا يفقهون"، فحذفهم للجار والمجرور "بها" أفقد ترجمتهم معنى نسبة فعل الفقه إلى القلب، ويستبعد أنهم فعلوا ذلك سهوا.

أما جملة "التي في الصدور" فقد أتى بعض المترجمين بصياغات مرتبكة، فقد أضاف بيرك وشيادمي ذكر القلوب التي تخفق/ وهي زيادة غير مبررة. أما صياغة ماسون فتعني أن القلوب تعمي في الصدور، فيفهم منها أنها القلوب غير ذلك خارج الصدور.

يغلب على فخري توظيف الترجمات البديلة للعبارة نفسها، لدرجة أن يتعذر على القارئ متابعة القراءة دون أن يعود مع كل ترجمة بديلة إلى قراءة الآية من جديد، وهذا وإن أراد به المترجم الإشارة إلى تعدد المعاني، إلا أنه يدل أيضا على ارتباك المترجم وعدم اطمئنانه إلى خياراته.

خلاصة الدراسة التطبيقية:

تيسر للباحث ،من خلال تحليل الترجمات الفرنسية للإشارات العلمية وفق منهج التفسير اللغوي، الوصول إلى ملاحظات تكاد تكون عامة على كل الترجمات، نوجزها كما يلي:

التفسير اللغوي منهج يؤسس للدلالة باعتماده على الاستعمالات الأصلية والسياقية للكلمات، فهو منهج يفتح الدلالة ولا يحصرها ولا يضيقها، هو منهج يَجمع مفسرين ينتمون إلى تيارات عقدية مختلفة؛ لكونه يقوم أساسا على لغة عربية بلغت نضجا قبل نشوء التفسير أصلا، فقد رأينا الطبري والبغوي، بنزعة تفسيرية نقلية، يقترحان تفسيرات تتوافق مع تفسيرات اللغويين، الخليل والفراء أصحاب المعاجم، ولكل نزعته، بل حتى مع الزمخشري، ممثل الاعتزال. وإن كان الطبري يقتصر غالبا على تفسير الألفاظ، فالزمخشري يزيد على تفسير الألفاظ تبيينَ الأسلوب وأثر السياق في مدلول اللفظة.

لكن، لوحظ على كثير من التفاسير إهمالها لتفسير بعض الألفاظ، والملاحظة ذاتها تنطبق على بعض المعاجم، واكتفاءها بذكر المرادف أو بشرح مجمل، أو بقولها مثلا عن الطين هو شيء معروف.

أما ما يخص الترجمات، فالظاهر أنّ بعضها اعتمد الدلالة اللغوية للكلمة، لا التفسير اللغوي، إذ الدلالة اللغوية هي الدلالة المعزولة عن السياق بالمفهوم الحديث، أي ما يسمى بالدلالة المعجمية أو القاموسية، بينما التفسير اللغوي يورد دلالات الألفاظ كما هي مستعملة في اللغة. لذلك فإنّ كثيرا من الترجمات

الفرنسية لم توفق في اختيار اللفظ الفرنسي المناسب لألفاظ الإشارات العلمية، فلا هي مساوية لها من حيث الدلالة، ولا هي ذات إشارة علمية حقيقية. كما لوحظ أن الترجمات لا تراعي الاستعمال القرآني لكثير من الألفاظ، لفظ القلب مثلا ، ولا لتخصيص لفظة، أو إحدى صيغها، بسياق دون آخر.

لا تكاد الترجمات تتفق على منهج واحد لنقل دلالات ألفاظ الإشارات العلمية، إذ لوحظ اختلاف وتباين كبير في تعامل المترجمين، لا من حيث سعي كل مترجم إلى تبين المدلول، ولا من حيث اختيار المقابل في اللغة الفرنسية. فضلا عن ذلك، فإنّ المترجم ذاته لا يكاد يتقيد بالطريقة ذاتها في مجموع سور القرآن الكريم.

لا يكاد يُلمح لدى باحث تقيده بأي من نظريات الترجمة، اللهم إلا ما سعى إليه بعض المترجمين من توظيف لألفاظ يصدق عليها وصف المكافئ الديناميكي الذي اقترحه نيدا، لكنهم وظفوا ألفاظا، من كتبهم المقدسة مثلا، لا تعادل اللفظ القرآني ولا تناسب سياقه أو وصفه العلمي، بل قد تجعل القارئ يحكم على القرآن بالحكم نفسه على الكتب المقدسة.

أكثر الترجمات لم تراعي الانسجام الوارد بين ألفاظ قرآنية مشتقة من الجذر نفسه، ولا العلاقات الدلالية بين ألفاظ مختلفة مبنى مؤتلفة معنى.

فبعض المترجمين قد يدرك المدلول في الأصل، لكنه يختار له مدلولا يتفق معه من حيث الدلالة الأصلية، لكن المقابل الفرنسي يكون غير مناسب لسياق الآية، ولا للغة القرآن الكريم، بل قد يكون له معنى مغاير تماما. وأكثر

المترجمين اعتمد المقابل اللفظي، لا المعادل المعنوي، وبعض المترجمين أدرج في مقابلاته ألفاظا من اللغة الفرنسية السوقية.

بعض الترجمات اعتمدت الإيجاز وسلامة الأسلوب باللغة الفرنسية لكنها أخلت بدقة المدلول، وبعضها سعى إلى بسط العبارة بالشرح على نحو تصير الترجمة أقرب للتفسير.

أكثر المترجمين لا يراعون التعدد الدلالي للفظة الواحدة، فيلتزمون المقابل ذاته حيثما وردت، على عكس ما بينته التفاسير أو كتب الأشباه والنظائر. ولقد سعى بعض المترجمين إلى التنبيه إلى التعدد الدلالي للفظة القرآنية من خلال تبني أسلوب الترجمات البديلة، لكن ذلك يربك القارئ، ويجعله يعيد قراءة الآية الواحدة أو المقطع مرات بعدد الترجمات البديلة حتى يتسنى له إدراك المعنى المراد.

ظهر تأثر كثير من المترجمين بتوجههم الفكري أو انتماءهم الأيديولوجي والديني، وذلك من خلال اختياراتهم لبعض الألفاظ الفرنسية، أو من خلال تعليقات أردفوها لتبرير خياراتهم. كما وظف بعض المترجمين التعليقات لا لتبرير خياراتهم فحسب، بل لتوظيف الترجمة وسيلة لتمرير قناعاتهم الفردية.

بعض الترجمات تكاد تكون تغييرا طفيفا لترجمات سابقة.

بعض الترجمات تأثرت بنزعة التفسير العلمي، خصوصا تلك التي أنجزت أو نشرت في العقود الأخيرة، مع ذلك فإن المقابلات الفرنسية لا ترقى لقوة اللفظ القرآني وغزارته الدلالية ودقته الوصفية، بل إنها تصبح تضييقا وتقييدا لما أطلقه القرآن، فالقرآن على عادته يجمل في الوصف على نحو يفتح

باب الاجتهاد للفهم والتدبر؛ لكن الترجمات، سواء المتأثرة بالتفسير العلمي أو غيرها، تضيق المدلول وكأنها تجبر القارئ على تقبل فهم المترجم وإن كان غير مناسب للقرآن الكريم أو متعارضا مع الحقائق العلمية السائدة.

مشكلة الترجمات أنها لا تحدد القارئ المخاطَب بها، فلا يتحدد بذلك المستوى اللغوي اللازم استعماله، ولا الآيات التي يلزم ترجمتها أو التركيز عليها.

وفق الكثير من المترجمين في اختيار اللفظ المناسب لترجمة الكثير من ألفاظ الإشارات العلمية، وذلك لكونهم راعوا خصوصية التعبير القرآني معتمدين، فيما يظهر، على تفاسير تبين المدلول بطريقة واضحة بينة.

سعت الدراسة التطبيقية إلى دارسة الترجمات دراسة نقدية وفق منهج التفسير اللغوي، ولقد شعر الباحث أن المفسرين أنفسهم لم يوفوا النص القرآني حقه من التبيين والتفسير، وإن كانوا بلسانه يعبرون ولم يُؤْلوا في ذلك جهدا، فكيف بالمترجمين وهم يكدون أولا في اختيار التفسير الأوضح، وثانيا في اختيار اللفظ الفرنسي الأنسب، فنَصب المترجم مضاعف على نصب المفسر، وربما هذا ما يُعذر به مترجمٌ عُرف بالجدية والمصداقية.

خاتمة

كانت الغاية الأولى من هذه الرسالة دراسة الترجمات الفرنسية للإشارات العلمية باعتماد منهج التفسير اللغوي؛ وذلك لاستبانة مدى نجاعة المترجمين في نقل الدلالات العلمية لكثير من ألفاظ القرآن الكريم. ولبلوغ تلك الغاية تَوجب على الباحث: أولا، تمحيص جملة من المقترحات النظرية التي قُدمت على أنها طرائق لترجمة النصوص الدينية عموما؛ ثم ضبط مفهوم الإشارات العلمية واستبانة أفضل منهج لتبيين مدلولاتها، وكان ذلك ضروريا ليُبرر الباحث خياراته المنهجية ومواقفه إزاء المقترحات سواء ما تعلق منها بالترجمة أو بتفسير الإشارات العلمية.

ولقد خلص الباحث إلى جملة من النتائج، سبق وأن بُيّنت مفصلة في خاتمة كل فصل، إلا أن أهمّها كان ما يلي:

إن طبيعة أي نص تفرض على مترجمه أن يتبع منهجا نابعا من خصوصيات النص؛ فالقرآن كلام يُقرأ ويُسمع، فأفضل منهج لترجمته هو الذي يُفرز ترجمة تحُض قارئها إلى قراءة الأصل، أما الترجمة التي يدعي منجزها أنها بديل عن قراءة الأصل فهذه ترجمة مضلِّلة، إذ حتى الغربيون أنفسهم وصموا الترجمة بالخيانة، يستلزم ذلك أنّ ترجمة القرآن تفترض أن ينجزها مترجم منسجمة مواقفه أتمّ الانسجام مع مضمون القرآن، ولا يتوفر ذلك إلا في مؤمن برسالة القرآن لا يحتاج إلى مزيد إثبات لصدقها، بقدر ما يشعر أنه مطالب بتبليغها إلى غيره.

وبما أن مدونة الدراسة حُصرت في الإشارات العلمية، ولكون ألفاظ الإشارات العلمية تمتاز بمرونة دلالية فائقة، ولكون أغلبها لم يرد مفسّرا تفسيرا مسندا إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإن المنهج التفسيري الذي يظهر أنسب لها هو المنهج الذي يفتح الدلالة في إطار ما تسمح به اللغة العربية، ولا أنسب

لذلك من التفسير اللغوي. لكنّ لترجمتها إلى اللغات الأخرى، قد يُضطر المترجم إلى الاستعانة بالتفاسير وبالمعاجم وبالأحاديث وشروحها، واستنباطات العلماء، بل ربما بباحثين ومختصين في مجالات بحثية لغوية وتجريبية، باللغتين (العربية والناقلة)، استئناسا باجتهاداتهم لا تأسيسا عليها. وقد يصلح هذا المنهج على مجمل آيات القرآن.

لم تفِ الترجمات الفرنسية المدروسة القرآن حقه، لا من حيث تحقيق مدلول الألفاظ في التفاسير والمعاجم، ولا من حيث اختيار اللفظ المناسب في اللغة الفرنسية. ومرد ذلك إلى أسباب تتعلق بالمترجم، وأخرى بالمنهج، وأخرى باللغة. فالإشارات العلمية في القرآن تستفز قارئها إلى التدبر في مدلولاتها التي تتعلق بالخلق، لكن مقابلاتها الفرنسية، في الترجمات المدروسة، تفتقد هذا الجانب الدلالي كثيرا.

إن خطورة ترجمة الإشارات العلمية تتمثل في كونها تتقاطع مع معارف تجريبية غربية في الأصل، فتصير ترجمتها باختيار اصطلاحات علمية حادثة ضربا من المغامرة، لكون ذلك يعني تقييد المطلق بالنسبي، وفي الوقت نفسه اختيار ألفاظ لا تؤدي المعنى المقصود يفقد النص، أو الترجمة، قوتها الدلالية، بل تنحسر عن القرآن واحدة من حججه الإقناعية، وهي استدلال القرآن بالخلق وآياته على إلاهية الخالق.

فالمترجمون ليسوا في مستوى واحد من المعرفة باللغة العربية ولا باللغة الفرنسية، وأكثرهم، بل كلهم، متأثرون بانتماءاتهم ، فقد تجلى ذلك من خلال اختياراتهم وأكدوه في تعليقاتهم، وكان لموقف كل منهم من القرآن أبرز تأثير في التعامل مع ترجمته. فضلا عن ذلك، فقد اشتُهر عن بعض المترجمين الفرنسيين، بيرك وبلاشير خصوصا، سعة اطلاعهم على العربية وغزارة

بحوثهم في موضوعاتها؛ لكن لم يظهر أثر ذلك في كثير من المقابلات التي اختاروها في ترجماتهم، بل قد بدى للباحث أنهم لم يفهموا النص العربي بتاتا، أو أنهم تعمدوا مجانبة الصواب في الترجمة. ولا يعني هذا أنّ ترجمات المسلمين تخلوا من النقص، بل قد تأثرت بعضها بانتماءات عقدية لأصحابها، وظهر على بعضها نزوع إما إلى الترجمة اللفظية، أو تساهل في ضبط المدلول بالعربية لنقله نقلا مقاربا إلى الفرنسية.

أما مناهج الترجمة، فلا تكاد تكون منضبطة ولا واضحة ولا مطردة في الترجمة كلها. وأيّا كانت المناهج التي اعتمدها مجموع المترجمين، فإنّ الترجمات الناتجة عنها تبين عدم مناسبتها للقرآن الكريم. ربما شعر المترجمون بعدم نجاعة نظريات الترجمة المقترحة في نقل مدلولات القرآن، لكن منهج الترجمة لا يُحصر فقط في النظرية المتبناة، بل يشمل أيضا منهج قراءة النص الأصل وآليات تبيُّن معانيه.

لكن ما يراه الباحث منبع المشكلات المنهجية في ترجمة القرآن عدم تخصيص الترجمة بقارئ معين، صحيح أن القرآن لا يخاطب قارئا دون آخر، بل لكون الترجمة أمرا بالغ التعقيد، فإنه من الأفضل أن تخاطب الترجمة قارئا مخصوصا، ليتسنى للمترجم اعتماد المنهج المناسب والمستوى اللغوي الذي يسمح بنقل دلالات الأصل على نحو يفيد القارئ فعلا.

أما ما يتعلق باللغة، فقد بينت دراسة الترجمات الفرنسية البون الشاسع بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، فحتى على مستوى الدلالة الأصلية للكلمات، يمكن القول بوجود فارق كبير من حيث غزارة التدليل بين اللفظ العربي القرآني والألفاظ الفرنسية، فضلا عن التباين من حيث قابلية التوظيف في سياقات مختلفة. لقد بينت تجربة جيل فالوا في نقل القرآن من الانجليزية إلى الفرنسية

تأثير إحدى خصائص اللغة الإنجليزية في الترجمة، إذ يُشهد للإنجليزية بنزوع أسلوبها إلى الوضوح وابتعاد عن التجريد والتعميم الذي هو من خصائص اللغة الفرنسية. إذ أتت ترجمته الفرنسية بأسلوب أوضح من أساليب الترجمات الأخرى، لكن وضوحها لا يعني دقتها.

ولإجمال ما سبق، فإنه يمكن القول أن الترجمات الفرنسية يعوزها التأصيل، أي ضعف كونها تستوفي الطاقة الدلالية التي تسود ألفاظ الأصل القرآني، فلا يمكنها بذلك أن تكون ذات قدرة تحفيزية تحض قارئها إلى قراءة الأصل.

أفرزت هذه الدراسة بعضا من الموضوعات التي يمكن أن تكون موضوع دراسات مستقلة، يتعلق بعضها بالتفسير اللغوي، وهو فكرة لدراسة الألفاظ التي أهملتها المعاجم والتفاسير، في القرآن أو في غيره. ومنها ما يتعلق بترجمة القرآن خصوصا، مثل ترجمة الوجوه والنظائر، وترجمة الألفاظ التي تعبر عن تدرج في المعنى، وفكرة دراسة رد فعل القارئ الفرنسي، المسلم وغير المسلم، إزاء قراءة ترجمات القرآن، وفكرة لدراسة موضوع الترجمة في مؤلفات علماء المسلمين.

لقد استبان للباحث أن ترجمة القرآن واجب على المسلمين، بل هو مشروع أمة، ينبغي أن يتصدى له نبغاؤها ممن لهم قوة علمية وقوة عملية، ويحدوهم وازع أسمى لنشر رسالة الإسلام صحيحة بعيدة عن التشويه، كما كان دأب الجيل الأول الذي تلقى القرآن غضا طريا، ولن يتأتى ذلك إلا بتضافر الجهود وتبيين المقصود، إذ أفضل سبيل لدعوة غير المسلمين هو إسماعهم كلام رب العامين.

بذل الباحث ما تيسر له من جهد ليحقق هذا العمل المتواضع، الذي يُرجى له أن يكون إضافة مفيدة لمكتبات البحث، وأن يكون حاضا للباحثين للاهتمام بالدراسات القرآنية وفق ما يخدم رسالة القرآن.

كان من الممكن أن يكون البحث بصورة أخرى، لكن ما في وسع الباحث إلا أن يحمد الله على إتمامه، وأن يتقدم بالشكر للأستاذ المشرف على عنايته به. فما كان من توفيق فمن الله ومنّه، وما كان من غير ذلك فمن قصور مدارك الباحث أو من تقصيره.

مكتبة البحث

مكتبة البحث:

القرآن الكريم: مصحف التجويد الملون، رواية حفص عن عاصم، دار المعرفة، ط4، دمشق، سورية، 1420 هـ.

- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي(ت235هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار** ،تحقيق كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية 1409هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي(194هـ-256ه) : **الجامع المسند الصحيح**، دار التأصيل،القاهرة، مصر، ط1433،1هـ-2012.
- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، **مشكاة المصابيح**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط 3، 1405ه – 1985م، المكتب الإسلامي – بيروت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم(ت 360 هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، العراق، 1404هـ - 1983م.

- **المصادر:**

❖ **المدونة**:

- ABDELAAZIZ, Zeineb: **Le Qur'ān traduction du sens de ses Versets**, Conveying Islamic Message Society, Alexandrie – Egypte. 2009.
- ALI, MUHAMMAD: **LE QUR'ĀN SACRE ; texte arabe et version française de la traduction et des commentaires en langues anglaises, traduit par Gilles Vallois**, AHMADYYAH ANJUMAN ISHA'AT ISLAM LAHORE, Ohio, Etats Unis, d'Amérique, 1er édition, 1990.
- BERQUE, Jacques: **Le Coran**, Albin Michel, édition revue et corrigée, Paris, 2002 (cité: Berque).
- BLACHERE, Régis: **Le Coran**, Maisonneuve & Larose, Paris, 1949-50.
- BOUREÏMA Abdou Daouda: **Le sens des versets du Saint Qur'ân**, Daroussalam, Ryad, Arabie Saoudite. 1420 H/1999 G.
- CHEBEL, Malek: **Le Coran**, Fayard, France, 2003.
- CHIADMI: Mohammed, ***Le Noble Coran*** (nouvelle traduction du sens de ses versets), Lyon, Tawhid, 2004 .

- CHOURAQUI, André: ***Le Coran (L'appel)***, Paris, Robert Laffont, 1990
- OULD BAH, El Mokhtar: **Le noble coran et la traduction en langue française de ses sens**, complexe du Roi Fahd pour l'impression du noble coran, Medine, Arabie Saoudite, 1427h.
- FAKHRI, ABOLQASEMI: **le Coran**, Publication Ansariyan, Qum, Iran 2003.
- GROSJEAN, Jean, **Le Coran**, Le Seuil, Collection Point, Série Sagesse, 2001.
- HAMIDULLAH, Muhammad: **Le Noble Coran**, Complexe du Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, Mecque, 1420 de l'hégire [1999]
- KAZIMIRSKI, Albet Biberstein: **Le Coran**, Garnier-Flammarion, Paris, 1970
- MASSON, Denise: **Le Coran** , Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.
- MICHON, Jean-Louis: **Le Coran, traduction annotée**, www.lenoblecoran.fr. Version électronique, publiée en 2013. [téléchargé: janver 2015].
- PENOT, Abdellah: **le Coran**, éd Alif, Lyon, France, 2005.

❖ التفاسير:

- ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله بن عيسى، أبو عبد الله المري(ت 399هـ): **تفسير القرآن العزيز**، دار الفاروق الحديثة- القاهرة، 1423هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت 543 هـ) : **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني،، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، ط 1، 1406هـ 1986م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر ، **التحرير والتنوير** ـ الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ، 1997 م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب أبو محمد الأندلسي (ت 542 هـ): **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1413هـ- 1993م.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت 276 هـ): **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1393هـ- 1973م.

- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد (ت 516هـ): **معالم التنزيل**، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت. [د ت]
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت 427هـ) : **الكشف والبيان في تفسير القرآن** ، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1425هـ- 2004م.
- الخازن، أبو الحسن علي بن محمد(ت 741هـ): **لباب التأويل في معاني التنزيل** : تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ.
- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم (ت 327هـ) : **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان. الطبعة الثانية 1419هـ- 1999م.
- الرازي، محمد فخر الدين(ت 606هـ): **التفسير الكبير**، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط1، 1401هـ- 1981م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد (ت 538هـ) : **الكشاف عن حقائق التأويل** ، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود و علي محمد معوض، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، ط1، 1417هـ - 1998م.
- السمرقندي، نصر بن محمد بن بن أحمد(ت373هـ): **بحر العلوم**، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، ببيروت ، ط 1، 1418هـ - 1997م.
- السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي التميمي (ت 489هـ): **تفسير السمعاني**، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم غنيم، دار الوطن، الرياض، ط1، 1418هـ، 1997م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني (1393هـ): **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت،1415هـ - 1995م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310 هـ): **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، القاهرة، مصر، ط1، 1422هـ - 2001م.
- الفراء، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمي أبو زكريا (ت 207هـ) : **معاني القرآن الكريم**، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية 1980م.
- الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ): **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، [د ت].

- القاسمي، محمد جمال الدين(ت 1332هـ): **محاسن التأويل**، تحقيق محمد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1376ه، 1957م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري (ت 450هـ): **النكت والعيون**، تحقيق خضر محمد خضر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، مطابع مقهوي، الطبعة الأولى: 1402هـ 1982م.
- مجموعة من العلماء: **التفسير الميسر**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1418هـ، المدينة، السعودية.
- مقاتل، أبو الحسن بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي(ت 150هـ): **تفسير مقاتل**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية 2003م.
- مكي،أبو محمد بن أبي طالب القيسي(ت 437هـ): **الهداية إلى بلوغ النهاية**، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى 1429هـ.
- الواحدي، علي بن أحمد أبو الحسن (ت 468): **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم ، الدار الشامية، دمشق ، بيروت، 1415هـ.

❖ المعاجم:

- ابن الأثير، مجد الدين بن محمد بن الجزري(ت606هـ) ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق علي بن حسن بن علي الحلبي، دار ابن الجوزي، ط1، 1421هـ، الدمام، السعودية.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (457ت هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية،، بيروت ،2000م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا(ت 458هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر دار الجيل، ، بيروت – لبنان1420،هـ - 1999م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري(ت711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ)، **تهذيب اللغة** ،تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي،،بيروت، 2001م.
- الأصبهاني، محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد المديني(ت581هـ)، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، تحقيق عبد الكريم العزباوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط 1، جـ 1 (1406 هـ - 1986 م)، جـ 2، 3 (1408 هـ - 1988 م).

- الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت 502هـ) ،**المفردات في غريب القرآن**، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق بيروت، ط1،، 1412 هـ.
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا (ت926هـ)، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر،بيروت،1411هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **التعريفات**، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت،1405ه.
- الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت 393 هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط 4، 1407 هـ - 1987 م.
- الدامغاني، الحسين بن محمد(ت478هـ)، **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق عبدالعزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط4، 1983.
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان(322هـ)، **كتاب الزينة في الألفاظ العربية الإسلامية**، تحقيق حسين بن فضل الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمين، صنعاء، اليمن، ط1، 1415هـ 1994م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر(ت761هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،1415هـ-1995.
- الزَّبيدي، محمد مرتضى الحسيني(ت1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الفكر – بيروت، ط1، /1414 هـ .
- السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز(ت 330 هـ)، **غريب القرآن**، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، 1416 هـ- 1995م.
- صليبا، جميل ، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.
- عبد الباقي، محمد العمري، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، دار الحديث/دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 175هـ) ،**كتاب العين**، تحقيق د مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.[د ت].
- الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب(ت817هـ)، **القاموس المحيط**، تحقيق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8، 1426 هـ - 2005 م.
- الكجراتي، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي (ت 986 هـ)، **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار** ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1387 هـ - 1967م.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، الرسالة ، بيروت ، 1419هـ - 1998م..
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، القاهرة، مصر، 1425هـ-2004م.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ، ط2، 1409هـ-1989م.
- مختار، أحمد عبد الحميد عمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429 هـ - 2008 م.
- هادي حسن حمودي، **موسوعة معاني ألفاظ القرآن الكريم**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ- 2011م.

❖ المراجع:

○ العربية:

- ابن العربي، أبو بكر ، **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1ط،1406هـ 1986م.
- ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية (ت751هـ)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، تحقيق علي بن حسن الحلبي، دار ابن عفان، ،الخُبر، السعودية،ط1، 1416هـ-1996م.
- ---------- ، **التبيان في أيمان القرآن**، عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1429 هـ.
- ---------- ، **كتاب الروح**، تحقيق، محمد أجمل أيوب الإصلاحي، ط1، دار عالم الفوائد، جدة، السعودية، 1432هـ، .
- ---------- ، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل،، بيروت، لبنان،1973م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728 هـ)، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة،الرياض، السعودية، ط 2، 1419هـ- 1999م.
- ---------- ، **درء تعارض العقل والنقل** ،تحقيق، عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان،1417هـ - 1997م.

- ---------- ، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، تحقيق عامر الجزار& أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 2005.
- ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، (ت، 741هـ)، **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1403هـ- 1983م.
- ابن جني، عثمان أبو الفتح(ت392ه) **الخصائص**، تحقيق ، محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، [دت].
- ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني (ت 852 هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان. [د ت].
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي أبو محمد(ت 456 ه)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ.
- ابن حنبل، أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني أيوب (ت 287 هـ)، **كتاب الزهد**، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، مصر،1408 هـ.
- ابن عبد البر، يوسف النمري (ت 463هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398ه.
- ابن مراد، إبراهيم ، **المعجم العلمي العربي المختص حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجري**، دار الغرب الإسلامي،بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- أبو سكين، عبد الحميد محمد ، **المعاجم العربية مدارسها ومناهجها**، دار الفاروق، القاهرة، مصر، ط2، 1402هـ- 1981م.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني أيوب (ت430 هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1405هـ
- أغروس، روبرت م & ستاسيو، جورج ن ، **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والعلوم، الكويت، ع134، فبراير 1989.
- أمير، عباس ، **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل**، دراسة تحليلية معرفية في النّص القرآني، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.
- أمير، عباس، **الإعجاز القرآني، التبيان، التكون، القراءة، مُدخل لنظرية معرفية في نشوء الكون ونظام الكائنات**، دار السلام، عمّان، الأردن، د، ت.
- الأنصاري، سلمان بن ناصر ، **الغنية في الكلام**، تحقيق مصطفى حسين عبدالهادي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط 1، 1431هـ - 2010 م.

- أورتادو ألبير، أمبارو ، **الترجمة ونظرياتها، مدخل إلى علم الترجمة**، ترجمة، إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2007.
- الباتلي، خالد بن عبد العزيز ، **التفسير النبوي مُقَدِّمَةٌ تَأْصِيْلِيَّةٌ مَعَ دِرَاسَةٍ حَدِيثِيَّةٍ لِأَحَادِيْثِ التَّفْسِيْرِ النَّبَوِيِّ الصَّرِيح**، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية .ط1، 1432 هـ - 2011 م .
- باجو، دانييل هنري، **الأدب العام والمقارن**، ترجمة غسان السيد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997.
- البار، محمد علي، **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**، الدار السودية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط4، 1403هـ - 1983م.
- باسنيت، سوزان ، «**من الأدب المقارن إلى دراسات الترجمة**»، ترجمة فؤاد عبدالمطلب، مجلة الآداب الأجنبية، عدد 124، 2005.
- برمان، أنطوان، **الترجمة والحرف أو مقام البعد**، ترجمة عز الدين الخطابي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- بوترو، إميل ، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 2004.
- بيرك، جاك ، **إعادة قراءة القرآن**، ترجمة وائل غالي شكري، النديم للصحافة والنشر،القاهرة، [د ت].
- الجابري، محمد عابد، **فهم القرآن الحكيم**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2008.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ)، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان/ بيروت، 1416هـ - 1996م.
- ---------- ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبدالله محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ-1998م.
- ---------- ، **رسائل الجاحظ الكلامية**، تقديم وشرح، علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال – بيروت، 2002 م.
- الجرجاني، عبدالقاهر(ت 471هـ)، **دلائل الإعجاز**، تحقيق، محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1428ه-2007م.
- جمعة، علي، «**كلمة في التحيز**»، في: **إشكالية التحيز في المصطلح والنقد**، تحرير عبدالوهاب المسيري، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1415هـ 1995م.

- الجمل، عبدالرحمن يوسف، «**منهج القاسمي في تفسيره محاسن التأويل**»، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الحادي عشر، العد الأول، 2003.
- حجازي، محمود فهمي، «**الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات**»، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عدد40.
- حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994.
- حسن، عون، «**الأساليب التعبيرية**»، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج28، 1971.
- الخالدي، صالح عبدالفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، دار القلم، دمشق، سوريا، ط3، 1429ه-2008م.
- خان، وحيد الدين ، **الإسلام يتحدى "مدخل إلى الإيمان"**، ترجمة، ظفرالله خان، دار البحوث العلمية، ط 1، 1390هـ-1980م.
- دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، **الكتاب المقدس**، طبعة العيد المئوي،بيروت، 1983.
- دراز، عبد الله ، **النبأ العظيم**، دار القلم-الكويت، ط6، 1405هـ/1984م.
- الدليمي، محمد نايف، **ألفاظ الرياح والسحاب والمطر** ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، 1999م.
- الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط،7، 2000.
- الرافعي، مصطفى صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م.
- رايلي، كافين والمسيري، عبدالوهاب محمد، **الغرب والعالم ، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ترجمة هدى عبدالسميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 90، 140هـ- 1985م.
- روبنسون، دوغلاس ، **الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية**، ترجمة ثائر علي ديب، ط 2، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- الرومي، فهد بن عبدالرحمن بن سليمان، **خصائص القرآن الكريم**، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط9، 1417هـ-1997م.
- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق(ت 340 هـ)، **حروف المعاني**، تحقيق علي توفيق الحمد، الرسالة ، بيروت،1984م

- الزرقاني، محمد عبد العظيم(ت 1367 هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق، فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1995.
- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله (ت 794 هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1404هـ-1984م.
- الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت 538 هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ- 1998م.
- الزهراني، نايف سعيد، **منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير**، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، ط 2، 1436هـ - 2015.
- زيتون، علي مهدي ، **الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب وبحوث أخرى**، دار الفارابي، بيروت، لبنان،ط1، 2011.
- السامرائي، فاضل صالح، **التعبير القرآني**، دار عمار، عمان، الأردن، ط 4، 1427هـ-2006م.
- السرخسي، شمس الدين(ت490هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1409هـ- 1989م..
- السِّغْنَاقي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين (ت، 711 هـ)،**الكافي شرح البزودي**، تحقيق فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1422 هـ - 2001.
- سقا، مرهف عبدالجبار، **التفسير والإعجاز العلمي في القرآن الكريم ضوابط وتطبيقات**، دار محمد الأمين، دمشق،سوريا، ط1، 1431هـ، 2010م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، دار الفكر ، لبنان، 1416هـ- 1996م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت790هـ)، **الموافقات**، تحقيق، مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبر،السعودية، ط1، 1417هـ-1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله(ت، 204هـ)، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1358 هـ- 1939م
- شاهين، عبدالصبور ، **عربية القرآن**، مكتبة الشباب، (المنيرة)، القاهرة، مصر، [د ت].

- ---------- ، **العربية لغة العلوم والتقنية**، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط2، 1986م.
- الشرقاوي، عبدالكبير ، **الترجمة والنسق الأدبي، ترجمة الشاهنامة في الادب العربي**، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2009.
- شريف، عمرو، **رحلة عقل**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010م.
- شنيوتي، منظور أحمد، **الأصول الذهبية في الرد على القاديانية**، ترجمة سعيد أحمد عنايت الله، مطابع الوحيد، مكة، ط1، 1427ه.
- شهاب الدين، أبو الفضل أحمد بن علي (-ت852هـ)، **العجاب في بيان الأسباب**، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، 1418هـ- 1997م، السعودية.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(1250هـ) ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412هـ 1992م
- الشيخ، حسين عبد الزهرة، «**إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر**»، التيار العلماني أنموذجا، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 99، 2012م .
- الصالح، صبحي ، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977.
- طبارة، عفيف عبدالفتاح، **روح الدين الإسلامي**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط12، 1394هـ- 1984.
- الطنطاوي، علي، **فصول في الثقافة والأدب**، دار المنارة، ط1، 2007م، ص 126.
- طهماز، محمود عبدالحميد ، **المعجزة والإعجاز في سورة النمل**، دار القلم، دار المنارة، ط1، 1987م.
- الطوفي، سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم ، (ت713هـ)، **الإكسير في علم التفسير**، تحقيق عبدالقادر حسيب، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، [د ت].
- الطيار ، مساعد بن سلمان ، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422ه.
- ---------- ، **التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر**، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2، 1427هـ..
- ---------- ، **شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي**، دار ابن الجوزي، ارياض، السعودية، ط1، 1431هـ .

- ---------- ، **شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية**، دار ابن الجوزي ط2، 1428هـ.
- ---------- ، **فصول في أصول التفسير**، دار ابن الجوزي، ، الدمام، السعودية، ط3، 1420هـ- 1990..
- ---------- ، **التعليق على كتاب الفوز الكبير للدهلوي**، http//audio.islamweb.net/AUDIO/index.php?page=FullContent&full=1&audioid=440775(تصفح يوم 2016/10/06 على 10 صباحا).
- ---------- ، **الإعجاز العلمي إلى أين؟ مقالات تقويمية للإعجاز العلمي**، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1433ه.
- ---------- ، **مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**، دار المحدث، الرياض، السعودية، ط1، 1425هـ.
- عبدالرحمن، طه، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
- ---------- ، **فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.
- عبدالعزيز، زينب، **حرب صليبية بكل المقاييس**، دار الكتاب العربي، دمشق/القاهرة، ط1، 2002.
- عبدالكريم، إبراهيم عبدالله، **آراء المستشرق ريجيس بلاشير في الوحي المكي والمدني من خلال كتابه القرآن**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة، السعودية، 1414هـ.
- عبده، محمد، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل أيوب (ت395 هـ)، **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1406هـ-1986م.
- عضيمة، محمد عبد الخالق (ت 1404 هـ)، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، دار الحديث، القاهرة، [د ت].
- العقيقي، نجيب، **المستشرقون** - دار المعارف، مصر، ط3 ،1964م .
- عمر، أحمد مختار ، **صناعة المعجم العربي الحديث**، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط2، 2009.
- عميرة، عبدالرحمن، **دقائق اللغة في تفسير ابن جرير الطبري**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1992.

- عناني، محمد، ن**ظرية الترجمة الحديثة ، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة**، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط1، 2003، الجيزة، مصر.
- عياشي، منذر ، «**الترجمة بوصفها كتابة ثانية**»، مجلة الآداب، بيروت، عدد6/5، 1999.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم، ، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ 2005م.
- غنيم، كارم السيد، **الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995م.
- الفاضل، أحمد محمد ، **نقد التفسير العلمي والعددي المعاصر للقرآن الكريم**، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سوريا، [د ت].
- الفندي، محمد جمال الدين، **الكون بين العلم والدين**، مطابع الأهرام التجارية، مصر،1391هـ- .1982
- الفنيسان، سعود بن عبدالله، **اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره**، دار إشبيليا، الرياض، السعودية، ط1، 1418ه-1997م.
- القاسمي، علي، «**إشكالية الدلالة في المعجمية العربية**»، مجلة اللسان العربي، مكب تنسيق التعريب، الرباط، المغرب، ع 46، 1998،
- كاظم، جهاد، **حصة الغريب، شعرية الترجمة وترجمة الشعر عند العرب**، ترجمة محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، 2011.
- الكبيسي، عيادة أيوب ، «**مناهج المفسرين بين الأثر والتجديد، عرض ونقد**»، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 1431ه-2010م.
- الكلاّم، يوسف، «**القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**»، مجلة البيان،ع 158، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1434هـ.
- كوش، عمر ، **أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2002.
- المالكي، محمد، **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، 1996م.
- المسكيني، فتحي، **التفكير بعد هايديغر أو الخروج من العصر التأويلي للعقل**، جداول، الكويت، ط1، 2011.
- المسيري، عبدالوهاب، **اللغة والمجاز**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422ه، 2002م.

- المصطاوي، عبدالرحمن، **ديوان امرئ القيس**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ 2005م.
- المقدسي ، أنيس ، **لغتنا في عصر الانحطاط**، مجلة مجمع القاهرة، ع 28، نوفمبر 1971..
- مومزن، كاتارينا، **غوته والعالم العربي**، ترجمة، عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، ع 194، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م.
- مينوا، جورج، **الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، ترجمة ، موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2005.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل(ت338هـ)، **إعراب القرآن**، تحقيق د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت ،1409هـ- 1988م.
- النملة، علي بن أبراهيم ، **مراجعات في الفكر الاستشراقي حول الإسلام والقرآن والرسالة**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2014.
- نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن الكريم**، ترجمة، جورج تامر، كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري(ت676 هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1392هـ.
- الهابط، فوزي يوسف، **معاجم العربية موضوعات وألفاظا**، الولاء للطبع والتوزيع، ط1، 1413هـ -1993م.
- الودغيري، عبدالعلي، **قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي**، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، ط1، 1989م.
- ورداني، عيد، **قصة الخلق من العرش إلى الفرش**.[د ت/ د م].
- يعقوب، إميل ، **المعاجم اللغوية العربية بدايتها وتطورها**، دار العلم للملايين،بيروت، لبنان، ط2، 1985.

- **الأجنبية:**

- BALLARD, Michel (1992), **De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions**. Presses Universitaires de Lille.
- BEDNARSKI, Betty (1989), **Autour de Ferron** : littérature, traduction, altérité, Toronto GREF.
- BERMAN, Antoine (1984), **L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Novalis**, Humboldt, Schleiermacher, Holderlein.

- ---------- (1985), « **La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain** », Les tours de Babel. Mauvezin, Trans-Europ-Repress.

- ---------- (1989), **Cinquième assise de la traduction littéraire: Traduire freude**, Acte Sud, 1989.

- ---------- (1989), «**la traduction et ses discours»**, Meta, vol 34, n4 ,. p. 90.

- ---------- (1995), **Pour une critique des traductions** : John Donne, Paris , Gallimard.

- CAMPBELL, Robert Ronald (1961), **English Composition for foreign students**. Longman: London.
- CRONIN, Michael (2000), **Across the lines: Travel, Language, Translation**, Cork University Press.
- DAY, R. A. (1979), **How to Write and Publish a Scientific Paper**. Philadelphia: ISI Pres.
- GUIDERE, Mathieu (2010), **«Introduction à La théorie analytique de la traduction et de l'interprétation»**, Babel, 56 (4).

- HÖNIG, Hans George (1997), «**Positions, Power and Practice: Functionalist Approaches and Translation Quality Assessment**». Current Issues in Language & Society, Vol. 4, N° 1. P09. [article pdf téléchargé en juin 2008: www.multilingual-matters.net/cils/004/0006/cils0040006.pdf.

- HURTADO ALBIR, Amparo (1990), « **La fidélité au sens, un nouvel horizon pour la traductologie**» dans: études traductologiques en hommage à Danica SELESKOVITCH, Paris, Edition Minard, coll. « Lettres modernes ..

- KIRKMAN, A. J. (1980), **Good Style for Scientific and Engineering Writing.** London: Pitman Publishing Limited.
- Ladmiral, Jean Réné (1979), **Traduire: théorème pour la traduction**, Paris, Payot, Coll petite bibl.

- ---------- (1990),« **Pour une théologie de la traduction** », TTR : traduction, terminologie, rédaction, vol. 3, n° 2

- Luther, Martin, **Œuvres**, Labor and Fides, Genève, 1964.

- Meschonnic, Henri (1973), «**d'une linguistique de la traduction à une poétique de la traduction**», in: Pour la Poétique II..

- NIDA, Eugene (1969), **Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating**, Leiden, Holland: Brill..

- ---------- (2000), **Principles of Correspondence**, in Translation Studies Reader, Ed, Laurence VENUTI , Routledge, London & New York, , p.134.

- NIDA, Eugene. & de WAARD, J. (1986), **From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating**, Nashville: Thomas Nelson.

- NORD, Christiane (1997), **Translating as a Purposful Activity. Functionalist Approches Explained**, Manchester, St. Jerome, coll. « Translation theories explained ».
- ---------- (2005), **Text analysis in Translation. Theory, Method and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis**, Amsterdam/Atalanta, Radopi.

- NOUSS , Alexis (2007), « ***De la possibilité aléatoire mais promise d'une critique des traductions bibliques*** », Théologiques, vol. 15, n° 2.

- PYM, Antony (2010), **Exploring Translation Theories**, 2nd edition, Routledge, London & New York.

- REISS, Katharina (2014), **Translation Criticism – The Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment**, translated by : Eroll F. Rhodes, Routledge,New York.

- RUBEL Paula & ROSMAN, Abraham (2003), **Translating Culture: Perspectives On Translation And Anthropology**,Berg, Oxford/New York.

- SADEK, Gaafar et BASALAMAH, Salah (2007), « **Les débats autour de la traduction du Coran : entre jurisprudence et traductologie** » Théologiques, vol. 15, n° 2.
- SCHÄFFNER, Christina & UWE, Wiesemann (2001), **Annotated Texts for Translation:English-German. Functionalist Approaches Illustrated**. Clevedon: Multilingual Matters.

- SIMON, Sherry,(1987), **«Délivrer la bible : la théorie d'Eugène Nida»**, Meta: Translators' Journal, vol. 32, n° 4.

- VENUTTI, Laurence (1995), **The Translator's Invisibility; a History Of Translation**, Routledge, London & New York.

- VERMEER, Hans (2000), « **Skopos and Comission in Translational Action** » in VENUTI, Lawrence (dir.) *Translation Studies Reader*, London; New York, Routledge.

- VOLD, Eva Thue (2008), **Modalité épistémique et discours scientifique**, thèse de doctorat soutenue à l'université BergsenKIRKMAN, A. J. 1980. Good Style for Scientific and Engineering Writing. London: Pitman Publishing Limited.

❖ **البرامج**:

- **مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع):**الجامع التاريخي لتفسير القرآن الكريم (الأصدار الأول)، إشراف الشاهد البوشيخي،فاس، المغرب.

- Le nouveau Petit Robert (version électronique), la Maison Robert, Paris. 2004.

❖ مواقع انترنت:

- : http://stella.atilf.fr
- http://planet-terre.ens-lyon.fr/article/histoire-forme-Terre.xml .
- http://www.universalis.fr/encyclopedie/andre-chouraqui/
- http://algeriaimage.com/ar
- http://daharchives.alhayat.com
- http://www.lenoblecoran.fr
- www.chiacty.com
- http://www.arab-ency.com/ar/
- http//: www.al-jazirah.com .

ملحـــــــق

تعريف بالمترجمين:

1. ريجيس بلاشير:

من مواليد 1900 م بالجزائر، تخرج من كلية الآداب بالجزائر العاصمة عام 1922م،انتدب مديرا لمعد الدراسات المغربية بالرباط. حاضر بالسوربون، وأشرف على مجلة المعرفة التي كانت تصدر بباريس بالعربية وبالفرنسية، كان عضوا في المجمع الفرنسي الأعلى بباريس، وفي المجمع العلمي بدمشق. تصنف آثاره إلى الأدبيات وتتضمن بعض التراجم والفهارس، وإلى الإسلاميات، وأبرزها ثلاثة كتب: ترجمة القرآن، ومعضلة محمد، ولقرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره[1]. نشرت ترجمته عدة مرات، كانت أولها عام، 1949م.

2. زينب عبد العزيز:

أستاذ الحضارة وتاريخ الفن، رئيس قسم اللغة العربية بجامعة الأزهر والمنوفية بمصر، لها إنتاج علمي أكاديمي، بالعربية وبالفرنسية، يخص مواقف الغرب من الإسلام، ولها دراسات عن المسيحية[2]. هي أول امرأة مسلمة تترجم القرآن الكريم إلى الفرنسية.

3. جاك بيرك :

ولد عالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك بفرندة (الجزائر) في 4جوان 1910زاول تعليمه الابتدائي والثانوي بالجزائر قبل أن ينتقل إلى جامعة السوربون بفرنسا ليدرس علم الاجتماع. ألّف في مجال الدراسات العربية والإسلامية العديد من الكتب ، وقام بترجمات عدّة من أهمّها ترجمته للنصّ القرآني الصادرة بباريس عن نشر "سندباد" عام 1990وقد أثارت جدلا كبيرا إلى أن أعقبها بكتابه المعنون بـ"إعادة قراءة القرآن" صيف 1993وهو مجموع المحاضرات التي ألقاها بـ"معهد العالم العربي" بباريس لتقديم ترجمة لمعاني القرآن.اشتغل مدّة من الزمن ((1953-1934بالمغرب الأقصى وانتقد نمط الحياة الاستعمارية . كما شغل على مدى ربع قرن كرسي "التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر" في المعهد الفرنسي ((Collège de France، وذلك من سنة 1956إلى سنة 1989 . وأشرف ردحا من الزمن في لبنان على معهد تعليم العربيّة للمستشرقين. تصدّى في مؤلّفاته إلى ما اعتبره قراءات متحجّرة وجامدة للدين ودعا في المقابل إلى إسلام منفتح على التقدّم والعلمانيّة وتحرير المرأة[3].

4. ألبير كازيميرسكي:

تلقى العلم في فرسوفيا، وتخرج من برلين على فيلكن. ورحل إلى الشرق (1839 - 40) ثم استقر في فرنسا. من أبرز آثاره: ترجمة القرآن ، بالفرنسية، وحكاية أنيس الجليس من ألف ليلة وليلة، متناً وترجمة فرنسية، مع حواشي عدة (باريس 1846)، والمعجم العربي الفرنسي، في جزءين كبيرين،

---

[1] ينظر: إبراهيم عبدالله عبدالكريم: آراء المستشرق ريجيس بلاشير في الوحي المكي والمدني من خلال كتابه القرآن، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة، السعودية، 1414هـ، ص 10-11.

[2] ينظر: زينب عبدالعزيز: حرب صليبية بكل المقاييس،دار الكتاب العربي، دمشق/القاهرة، ط1، 2002، ص 183.

[3] ينظر: جاك بيرك:إعادة قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي شكري، النديم للصحافة والنشر،القاهرة، [د ت].

طواهما على مصادر اللغة العربية واشتقاق الفصحى والعامية ومفردات لهجات الجزائر والمغرب، وضبطه على المعاجم الأوربية وعارضه بالمعاجم العربية، مستعيناً بمعجم فرايتاج (باريس 1846 - 1847 - 1860)[1].

5. محمد حميد الله الهندي:

ولد في مدينة حيدر أباد وفيها نال تعليمه الأولي والجامعي، ثم قصد فرنسا والتحق بجامعة السوربون الشهيرة، وتابع فيها دراسته العليا، وحصل منها على درجة الدكتوراه، ثم عاد إلى مدينة حيدر أباد وعمل أستاذاً في جامعتها برهة من الوقت، وعاد بعدها إلى باريس سنة 1368هـ/ 1948حيث استقر هناك،وعمل أستاذاً ومحاضراً في عدد من الجامعات الفرنسية، كما عمل أستاذاً زائراً في عدد من جامعات الهند وفرنسا وتركيا، وأتقن نحواً من عشر لغات من اللغات الشرقيةوالغربية. ، وقد خلَّف ما يزيد على مئة وخمسين كتاباً تأليفاً وتحقيقاً، ومايزيد عن تسعمئة مقالة نشرها في صحف ومجلات مختلفة وبلغات عديدة، كالإنكليزيةوالفرنسية والألمانية والأوردية والعربية وغيرها، وأسهم في الكتابة لبعض الموسوعات، كدائرة المعارف الإسلامية بالأوردية، وموسوعة الأطلس الكبير للأديانبالفرنسية. ومن أهم مؤلفاته وأشهرها: و«القرآن الكريم وترجمة معانيه»وألفَّه بالفرنسية ونشر عدة مرات، وكان الاعتماد عليه في إصدار ترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف بالمدينة المنورة[2].

6. محمد المختار ولد ابّاه:

ولد ابّاه ولد بموريطانيا سنة 1924م، حفظ القرآن الكريم ودرس المتون في المدارس الشنقيطية العتيقة المعروفة بالمحاضر/ المحاظر الشبيهة بالكتاتيب، انخرط سنة 1948م في سلك التعليم وبدأ يمارس نشاطه السياسي في إطار حزب النهضة المناهض للاستعمار الفرنسي، شغل عام 1957م منصب وزير الصحة ثم التعليم، وأسس أول كلية للتربية في موريتانيا، وترأس لجنة الإصلاح الشامل للتعليم، ثم عين رئيساً لجامعة النيجر، وعمل أستاذاً في دار الحديث الحسنية في الرباط، ثم عين رئيساً للمؤسسة الوطنية لجائزة شنقيط في موريتانيا، ثم أنشأ جامعة شنقيط العصرية في نواكشوط سنة 2006م، وهي متخصصة في الدراسات العليا للعلوم الإسلامية والاجتماعية.

وهو عضو في عدد من المجامع العلمية العربية. أصدر ما يقرب من عشرين كتاباً في مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية، منها ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية، وفي موكب السيرة النبوية، وتاريخ القراءات في المشرق والمغرب، وتاريخ النحو العربي، والشعر والشعراء في موريتانيا، ومدخل إلى أصول الفقه المالكي، وتاريخ التشريع الإسلامي في موريتانيا، ومدخل إلى الأدب الموريتاني، ونماذج من قراءات أهل المدينة المنورة[3].

---

[1] نجيب العقيقي: المستشرقون - دار المعارف، مصر، ط3،1964م، ج 2 ص 824.

[2] ينظر موقع الموسوعة العربية على الرابط: https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/محمد-حميد-الله

[3] صحيفة الجزيرة السعودية عدد السبت 8مارس2014 .

7. أندري شوراكي:

من مواليد 1917 بعين تموشنت، من عائلة بورجوازية يودية، تأثرب ظروف الحياة في شمال إفريقيا حيث عايش انعدام الثقة بين المسلمين والنصارى واليهود. درس في فرنسا وتخرج محاميا واشتغل قاضيا بالجزائر، كان يكثر من قراءة الكتاب المقدس ويتحاور مع النصارى البروتستانيين[1].

8. أبوالقاسمي غلام الحسين فخري:

مترجم إيراني شيعي المعتقد، له تكوين في مجال الهندسة المعمارية[2].

9. عبدالله دومينيك بينو:

من مواليد 1954 بفرنسا، له اهتمام كبير بالعادات الشرقية عموما والهندوسية خصوصا، تأثر بقراءاته لريني غينون(Réné guenon)، زار الهند واستقر بدمشق واستقر بها مدة سبع سنين، وبها تعلم العربية واعتنق الإسلام، ولازم الشيخ أبو النور ليأخذ عنه التصوف وعلوم الدين من فقه وتجويد وتوحيد. ترجم القرآن وكتب التصوف لابن عربي وعطاء الله السكندري[3].

10. محمد شيادمي:

من مواليد 1924 بالجديدة بالمغرب، من عائلى تعج بالعلماء وأهل التصوف، حفظ القرآن صغيرا، ودرس العلوم الشرعية ،بالموازاة مع تعليم النظامي، وذلك بإشراف والده المستشار القانوني إسماعيل شيادمي. تخرج بليسانس في التاريخ ونال دبلوم الترجمة من معهد الدراسات العليا بالرباط. درس بالثانويات، واشتغل بوزارة التربية المغربية، ثم تدرج في المناصب السامية إلى غاية تعيينه أمينا عاما للبرلمان المغربي سنة 1977. له مؤلفات تعليمية في التاريخ والجغرافيا، وساهم في إنجاز الموسوعة المغربية، نشرت ترجمته أول مرة عام 1999 [4].

11.جان غروجان:

كتب عنه عبده وازن مقالا عند وفاته فقال عنه أنه شاعر ومترجم صوفي فرنسي، عرف تصوف بالتصوف الإبراهيمي لكون صوفيته نابعة من صلب الأديان السماوية له العديد من الدواوين الشعرية يظهر فيها نوع من الحوار"الانطولوجي"يطرح سؤال الهوية متحولاً حواراً بين"الأنا"وب"الأنت"المخاطب، بين"الأنا"والعالم.

دخل الشاعر سلك الكهنوت طوال سنوات ودرس اللاهوت وعاش حياة شبه رهبانية. لكنه تركها ورحل الى الشرق متنقلاً بين لبنان وسورية وفلسطين والعراق ومصر. كان ذلك في الثلاثينات أي قبل

---

[1] Cf.: Marc LEBOUCHER, « CHOURAQUI ANDRÉ - (1917-2007) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 16 novembre 2017. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/andre-chouraqui/

[2] لم يعثر له الباحث على سيرة مفصلة، سوى هذه المعلومة المقتضبة نقلا عن موقع:
http://www.lenoblecoran.fr/

[3] Cf : / http://www.lenoblecoran.fr/Abdallah_Penot

[4] Cf. :http://www.lenoblecoran.fr/mohammed-chiadmi/

ان ينصرف الى الكتابة والترجمة كلياً. واذا سألته:"لماذا الشرق؟"يجيب بوضوح:"لأنه أشد اصالة وحقيقته هي الحقيقة الكبرى". ويقول غروجان:"ذهبت الى الشرق لأرى". وبلغ ولعه بالشرق الديني مبلغاً كبيراً حتى انه بات يحيا وحدة الاديان الثلاثة. وقال مرة:"لو كان لدينا القرآن لما كتبت حرفاً". وعندما عاد من الشرق انكب على ترجمة معاني القرآن وقد شجعه على المضي في الترجمة لويس ماسينيون"الابراهيمي"النزعة[1].

12. مالك شبل:

ولد مالك شبل بسكيكدة وبدأ فيها دراسته ، وأتمّ دراسته الجامعية ليصبح أستاذا معيدا في جامعة قسطنطينة، ثم سافر إلى باريس حيث تحصل سنة 1980على دكتوراه أولى في علم النفس من جامعة باريس7، ثمّ دكتوراه ثانية في الأنثربولوجيا والإثنولوجيا وعلم الأديان سنة 1982، ثم ثالثة سنة 1984في العلوم السياسية من معهد الدراسات السياسية في باريس، واشتغل فيها أستاذا في قسم الدراسات العربية والإسلامية. وقد حظي، نتيجة كفاءته العلميّة، بمكانة متميّزة في الأوساط العلمية والفكرية الأوربية، وسرعان ما أضحى واحدا من الأساتذة المشرفين على البحث العلمي في جامعة السوربون، وواحدا من أبرز المحاضرين في العالم. وبات من كبار المستشارين في قضايا الإسلام والإصلاح الديني في كثير من الجامعات الأجنبية. ومُنح مقعدا ضمن مجموعة الحكماء لدى رئيس اللجنة الأوربية رومانو برودي.

اهتمّ مالك شبل أيضا بإصلاح الفكر الإسلامي في عدد من كتاباته الأخرى، مثل كتابيه "الإسلام والعقل: معركة الأفكار" ، و"بيان من أجل إسلام مستنير". ومن المسائل الرئيسة التي دعا إليها مالك شبل، نجد ضرورة إعادة قراءة القرآن بمراعاة عنصر الزمن والمتغيّرات التاريخيّة، واعتماد العقل لتتناغم القراءة مع متطلبات العصر ومقتضيات الحداثة. هذا إضافة إلى وجوب فصل الشأن السياسي عن الديني، وإعادة الاعتبار للإنسان والاستثمار فيه بمقاومة كلّ أشكال التمييز ومحاربة الجهل وتطوير المناهج التعليميّة[2].

13. دينيز ماسون:

باحثة فرنسية في العلوم الإسلامية، أغلب مؤلفاتها دراسات تقارن بين القرآن والإنجيل والتوراة، يرى شوراكي أنها متأثرة بالترجمة اللاتينية للقرآن التي أنجزا لويس ماراتشي عام 1698[3].

14. جون لويس ميشون:

المكنى بالشيخ "علي عبد الخالق" عالم فرنسي / سويسري ، مترجم متخصص في التراث والفن الإسلامي والتصوف. عمل مع وكالات الأمم المتحدة كاليونيسكو للحفاظ على التراث الثقافي الإسلامي في عمان وبوخارى بأوزباكستان، ثم مدرس إنكليزية بسوريا، ثم رحل لمصر للتعرف على

[1] http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat%20INT/2006/4/22/ html
[2] : cf.: http//: mouminoun.com/articles/1028/مالك شبل
[3] [3] Cf. :http://www.lenoblecoran.fr/dénise-masson/

منهج المتصوف الفرنسي "روني غينون ، ليحط به الترحال في مدينة فاس بالمغرب حيث عمل موظفا دوليا مشرفا على التراث الثقافي المغربي .مكث بالمغرب من 1972حتى1980، حيث شغل منصب كبير المستشارين التقنيين للحكومة المغربية على مشاريع اليونسكو للحفاظ على التراث الثقافي[1] .

15. بوريمة عبده داوودا:

درس الطب بالجامعة الوطنية بنيامي بدولة النيجر، ليتخرج بعدها من الجامعة الإسلامية بالمدينة، يسهم في نشاطات الكثير من الهيئات الإسلامية باللمملكة السعودية،ويشتغل حاليا منصب مكون ومحاضر وخطيب، كما يرأس مكتب المتلرجمين المسلمين، وهو مؤسس منظمة المدرسة من أجل الحياة[2].

16. محمد علي:

ولد بإقليم البنجاب بالهند، إلتحق بالطائفة الأحمدية عام 1897 ليكرس نفسه لخدمتها. كان رئيس تحرير مجلة الأديان، أول مجلة إسلامية بالنجليزية، ثم عينه ميرزا غلام أحمد القادياني، مؤسس الطائفة، أمينا لمجلسها التنفيذي عام 1905. بعد وفاة الميرزا، ثم خليفته الأول، وقعت انشقاقات في الطائفة، ليؤسس محمد علي الجمعية الأحمدية لنشر الإسلام عام 1914، لينشر عن طريقها العديد من المقالات بالإنجليزية، وحتى ترجمته للقرآن كانت بالانجليزية، ثم نقلها إلى الفرنسية المترجمك الكندي جيل فالوا (Gilles Valois)، الذي صرّح في تقديم لترجمته" عندما طلب نقل الترجمة الإنجليزية إلى الفرنسية، كان الإلحاح شديدا أن أتقيد بالنص الإنجليزي ، لا سيما ما يتعلق بالآيات، لأنني أخبرت أنّ النسخة الإنجليزية تتقيد كثيرا بالنص العربي الأصلي"[3]. لذلك فالباحث سينسب المقاطع المأخوذة من هذه الترجمة إلى ناقلها إلى الفرنسية، أي جيل فالوا.

[1]Cf.: http://algeriaimage.com/ar/2013/03/19/ جون-لوي-ميشون-العالم-السويسري-ومترجم-ا/
[2] Cf.: *http//:lenoblecoran.fr/boureima-abdou-daouda /*
[3] [3] Cf. :http://www.lenoblecoran.fr/maulana-muhammad-ali/

ملخص باللغة الأجنبية

Résumé/ Asbtract

Résumé:

La problématique développée dans ce travail concerne la traduction des indications scientifique du Coran. En fait, le texte révélé décrit des phénomènes de la création avec une langue simple mais riche en significations qui pourraient correspondre aux découvertes de la science moderne, de sorte que leur traduction soulève en problème majeur: les traduire en une langue scientifique? Ou en se satisfaisant de leur signification primaire? Ainsi, la recherche aura pour objectif de définir premièrement une approche exégétique qui soit adéquate à la nature du texte révélé et qui doive révéler la richesse sémantique des versets à caractère scientifique, et, deuxièmement, de définir la méthode appropriée pour les traduire en langue étrangère. Pour cela, l'étude sera divisée en deux parties: la première se veut théorique pour délimiter les notions clefs et adopter une méthodologie, tandis que la seconde se voue à une étude pratique pour explorer les pratiques traduisantes relatives à la traduction de tels versets pour pouvoir affiner les propositions théoriques par des apports de la pratique.

Mots clefs: Méthode exégétique, indications scientifiques, traduction du coran.

Abstract:

The problematic developed in this thesis concerns the translation of the scientific indications of the Coran. In fact, the revealed text describes several phenomena of the creation with a simple language but rich in significances that could correspond to the discoveries of the modern science, so that their translation raises major problems : should they be translated them in a scientific language? Or should use their primary significance? Thus, this research will have for purpose, first, to define an exegetic approach that may be adequate to the nature of the revealed text, and that must unveil the semantic wealth of the scientific verses, and, secondly, to define the most pertinent method to translate them into foreign language. For that, the survey will be divided in two parts: the first is theoretical to delimit the key notions and to adopt a methodology, while the second part to a is a practical survey to explore the relative translation practices related to such verses to be able to refine the theoretical propositions by contributions of real translating practice.

Key words: exegetic approach; scientific verses; translating Coran.

الفهرس

شكر
إهداء
مقدمة 1-8
الدراسة النظرية..... 9 -163
الفصل الأول : التنظير للترجمة وترجمة القرآن الكريم 10- 63
تمهيد 11
1. الترجمة لغة وممارسة..... 13
2. التنظير للترجمة 18
3. نظريات الترجمة 19
أ- مقترحات نيدا 19
ب- نظرية السكوبوس.....25
ج- طريقة مارتن لوثر في ترجمة الكتاب المقدس 28
د. برمان ناقدا..... 30
- نقد برمان للتنظير..... 33
- تجربة/ تأمل مقابل تطبيق/ نظرية..... 34
ه. النظريات الغربية للترجمة وترجمة القرآن الكريم..... 36
4. التنظير للترجمة لدى العرب المسلمين 37
أ- ترجمة القرآن بين الجواز والاستحالة 38
ب- ترجمة القرآن الكريم من منظور شرعي 38
ج- المبادرة بالترجمة تحقيق لمناعة ذاتية 44
د- ترجمة القرآن من منظور لغوي.....45
ه- مفهوم الترجمة التحفيزية..... 50
و- آليات لتجنب الترجمة الاختلاسية..... 53
ز- الترجمة الحرفية والترجمة التحفيزية..... 60
خلاصة.....63

الفصل الثاني: التفسير اللغوي للقرآن الكريم..... 64
تمهيد 65
1. مفهوم التفسير اللغوي 68
أ- لغة 68
ب- اصطلاحا..... 70
2. التفسير اللغوي بين الرواية والدراية 73
3. مصادر التفسير اللغوي.....74
4. أهم التفاسير التي اعتمدت التفسير اللغوي.....76
أ- تفسير الطبري مصدرا للتفسير اللغوي..... 77
ب- تفسير الطبري تفسير نقلي عقلي..... 80
ج- فائدة نقل الأقوال 82

د- أثر تعدد الأقوال التفسيرية في الفهم 85
5. تفاسير أخرى اعتمدت المنهج اللغوي 86
أ- تفسير الرماني 87
ب- تفسير ابن عطية الأندلسي 87
ج- تفسير القاسمي 88
6. معاجم العربية مصدرا للتفسير اللغوي..... 90
7. التفسير اللغوي من حيث الدراية..... 96
أ- ضوابط التفسير اللغوي 97
- تقديم تفاسير الطبقة الأولى من المفسرين 97
- قبول الأقوال التفسيرية المتنوعة 98
- من القرآن ما يفسر نقلا وما يفسر عقلا 98
- ضرورة الإحاطة بمجمل اللغة 99
- ليس كل القرآن يفسر بمطلق اللغة 102
- القرآن حكم على اللغة 103
8. اعتراضات على التفسير اللغوي 104
أ- التفسير اللغوي يقتصر على الدلالة المعجمية 104
ب- تفسير الكلام تعقيد للفهم 105
ج- اختلافات العبارات الشارحة 106
9. مسوغات التفسير اللغوي 108
أ- اللغوي تفسير طريقة من شهد التنزيل 108
ب- يعفي من التّأثر بالخيارات أوالإكرهات الأيديولوجية 108
ج- الدلالة اللغوية هي حاضنة الدلالات الأخرى 109
د- التفسير اللغوي قد يناسب الإشارات العلمية 110
ه- التفسير اللغوي ينطلق من اللفظة القرآنية 110
و- إمكانية التوافق على نتائج التفسير اللغوي 111
ز- اللغة جمعت وصنفت وبوبت 111
ح- يبقي باب الاجتهاد التفسيري مفتوحا 112
ط- التفسير اللغوي يقوم على ساقين 112
ي- مناسبته لمفهوم الترجمة التأصيلية 113
10. آليات التفسير اللغوي 113
خلاصة 117

الفصل الثالث: الإشارات العلمية في القرآن الكريم..... 118
تمهيد..... 119
1. من إعجاز النص إلى إعجاز المفردة 119
2. قلق مصطلح الإعجاز العلمي 121
3. الإشارات العلمية في القرآن الكريم..... 123

4. لغة الإشارات العلمية 130
5. خصائص اللغة العلمية 132
6. الإشارات العلمية في التراث التفسيري 137
أ- مرحلة التفسير اللغوي 137
ب- الإشارات العلمية والتفسير العلمي 140
– التفسير العلمي في العصر الحديث 143
– التفسير العلمي بين المؤيدين والمعارضين 144
ج. الإشارات العلمية والإعجاز العلمي 148
7. الإشارات العلمية من منظور ترجمي 152
أ- تصنيف الإشارات العلمية من منظور تُرجمي 152
ب- ترجمة الإشارات العلمية من منظور مترجمي القرآن 156
– زينب عبدالعزيز 157
– عبدالله بينو 159
– جاك بيرك 160
– دينيز ماسون 162
خلاصة 163

الدراسة التطبيقية 164- 365
منهج الدراسة التطبيقية 165
الفصل الأول : آيات خلق السماء ووصفها 167
– السماء لغة 168
أ- السماء بمعنى العلو 170
ب- السماء بمعنى السحاب 171
1. صفة السماء وخلقها 175
أ- السماء بناء 175
ب- والسماء وما بناها 179
ج- الحبك..... 179
د- رفع السماء 181
ه- الرتق والفتق 183
و- الدخان 190
2. ترتيب مراحل خلق السماوات 192
3. هيئة السماوات 194
أ- السماوات طباقا 194
ب- مسك السماوات 202
4. وصف تفصيلي لخلق السماء 206
5. ظواهر تحدث في السماء 211
أ- العروج 211

ب- إنشاء السحاب 215
ج- السحب المعصرات 223
د- الرياح 225
ه- وظائف الرياح 228
- اللواقح 228
- إقلال السحب وسوقها 232
- الذاريات 237
- المرسلات 241
و- الريح مفردة..... 245
- أوصاف الريح 245
ز- الليل والنهار 254
- الاختلاف 254
- التغشية 257
- الإيلاج 259
- السلخ 260
- التكوير 263
6. الحركة في الأفلاك 265
أ- الشمس والقمر 265
ب- بحسبان 275
7. أوصاف الشمس والقمر 276

الفصل الثاني : آيات خلق الأرض ووصفها..... 282
1. أوصاف الأرض 283
أ- وصفها بالاسم أو بمصدر 283
- الأرض كفاتا 288
ب- الوصف بالفعل 292
ج- بالصفة 303
– خاشعة وهامدة 303
2. عدد السماوات والأرض 310
3. الجبال في القرآن الكريم 314
أ- وصفها 314
ب- الجبال والجدد 320

الفصل الثالث : خلق الإنسان 325
1. مبتدأ خلق الإنسان 326
2. مراحل تخلق الجنين 333
3. خلق الذكر والأنثى 341

4. الظلمات الثلاث 344
5. الأمشاج 349
6. الصلب والترائب 350
7. القلب وأفعال الإدراك 355
خلاصة الدراسة التطبيقية 361
الخاتمة 366
مكتبة البحث 372
ملحق 390
Résumé & Abstract 398
الفهرس 398

الترجمات الفرنسية للإشارت العلمية في القرآن الكريم بين التفسير اللغوي والاصطلاح العلمي

ملخص :

موضوع الاطروحة متعلق بإشكالية ترجمة الألفاظ القرآنية ذات الدلالة العلمية، أي تلك التي تصف خلق السماء والأرض والإنسان خصوصا إلى اللغة الفرنسية. الهدف من الدراسة تبين أنجع السبل الكفيلة بنقل المدلول اللغوي لتلك الألفاظ إلى اللغة الفرنسية، وذلك بتصفح تجارب واقعية ومقترحات نظرية بغية التوفيق بين النظرية التطبيق على نحو يتسنى للباحث اقتراح لبنات تصور لترجمة مثل تلك الألفاظ، يكون مناسبا لطبيعة القرآن الكريم، ويكون أساسا لتحليل الترجمات المنشورة.

كلمات مفتاحية: ترجمة، نظرية، القرآن، تفسير لغوي، الإشارات العلمية.

Translating The Coranic Scientific Indications Into French Language : From Linguistic Exegesis To Specialized Terminology.

Abstract:

The present thesis attempts to analyze the problematic of translating the Coranic lexicon describing the creation of the sky, the earth and the man into the French language. The objective is to define the most appropriate approach to translate the scientific indications of such lexicon through the exploration of real experiences and the examination of theoretical proposals in order to be able to conceive principles of a translation approach that would be in harmony with the nature of the Coranic text and which would serve as a support for analyzing published translations.

Key words: translation, theory, Coran, linguistic exegesis, scientific indications

Traductions françaises des indications scientifiques dans le Coran: de l'exégèse linguistique à la terminologie spécialisée

Résumé:

L'actuelle thèse tente d'analyser la problématique de la traduction du lexique coranique décrivant la création du ciel, de la terre et de l'homme en langue française. L'objectif est de définir l'approche la plus adéquate pour traduire les indications scientifiques du dit lexique via l'exploration d'expériences réelles et l'examen de propositions théoriques pour se permettre de concevoir des principes d'une approche de traduction qui serait en harmonie avec la nature du texte coranique et qui servirait d'appuie pour analyser les traductions publiées.

Mots clefs: traduction, théorie, Coran, indications scientifiques, exégèse linguistique.

ملخص

موضوع الاطروحة متعلق بإشكالية ترجمة الألفاظ القرآنية ذات الدلالة العلمية، أي تلك التي تصف خلق السماء والأرض والإنسان خصوصا إلى اللغة الفرنسية. الهدف من الدراسة تبين أنجع السبل الكفيلة بنقل المدلول اللغوي لتلك الألفاظ إلى اللغة الفرنسية، وذلك بتصفح تجارب واقعية ومقترحات نظرية بغية التوفيق بين النظرية التطبيق على نحو يتسنى للباحث اقتراح لبنات تصور لترجمة مثل تلك الألفاظ، يكون مناسبا لطبيعة القرآن الكريم، ويكون أساسا لتحليل الترجمات المنشورة.

الكلمات مفتاحية:

ترجمة نظرية؛ تنظير للترجمة؛ القرآن؛ تفسير لغوي؛ الإشارات العلمية؛ الدلالة اللغوية؛ المقابل الفرنسي؛ منهج ترجمة؛ منهج نقد الترجمة؛ الترجمة التحفيزية.

نوقشت يوم 19 نوفمبر 2019