

The Cultural Context: Its Presence and Absence in the Translation of the Quran into French – A Case Study of Surah Al-Qalam

Raed Abdelrahim¹ , Wasim Bishawi^{1*} (Type: Full Article). Received: 24th Dec. 2025, Accepted: 22nd Jun. 2026

Accepted Manuscript, In Press

Abstract: Objective: This research aims to reveal the extent to which the pre-Islamic cultural context is present in the translation of selected verses from Surah Al-Qalam into French, and to demonstrate its impact on the rendering of terms laden with cultural and semantic connotations. **Methodology:** The study adopts a descriptive-analytical approach. It examines selected Arabic tafsir works representing different exegetical orientations across various historical periods to identify their treatment of cultural context. It then analyzes four French translations of the selected verses, representing different translation approaches, and compares them with the Arabic tafsir works to determine the extent to which cultural context is present in these translations and to assess its impact on achieving an accurate understanding of the intended meaning and purpose of the Qur'anic text. **Results:** The results indicate that most Arabic tafsir works have taken cultural context into account when interpreting the selected verses from Surah Al-Qalam, although some works, particularly those composed in later stages of the history of Qur'anic exegesis, demonstrate greater attention to this aspect. **Conclusions:** The findings reveal that French translations vary in their treatment of terms with deep cultural connotations, such as *majnūn*, *mafuūn*, and *khurūm*. While some translations attempt to convey the cultural implications of the Qur'anic text, others tend toward literal translation at the expense of cultural and contextual dimensions. **Recommendations:** The study recommends that due attention be paid to the cultural dimension in the translation of the Holy Qur'an, as well as to its rhetorical aspects; that comparative studies be expanded to include other surahs and their translations into various European languages; and that the influence of the translator's intellectual and religious background be taken into account when analysing their work. **Keywords:** Holy Qur'an, interpretation, context, cultural, translation, Surah Al-Qalam, French language.

السياق الثقافي: حضوره وغيابه في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية - سورة القلم نموذجاً

رائد عبد الرحيم¹، وسيم بيشاوي^{1*}

تاريخ التسليم: (2025/12/24)، تاريخ القبول: (2026/6/22)

المخلص: الهدف: يهدف البحث إلى الكشف عن مدى حضور السياق الثقافي الجاهلي في ترجمة معاني آيات مختارة من سورة القلم إلى الفرنسية، وبيان أثره في نقل الألفاظ ذات الحمولة الثقافية والدلالية. **المنهجية:** اتُكأ البحث على المنهج الوصفي التحليلي في إبراز نتائجه، فوقف على بعض كتب التفسير العربية التي تمثل اتجاهات مختلفة في التفسير، وعلى فترات زمنية مختلفة، ليبين عنايتهم بالسياق الثقافي، ثم تناول أربعة من ترجمات الفرنسيين لهذه الآيات، تمثل مدارس مختلفة في الترجمة، ليقارن بينها وبين عدد من كتب التفسير العربية، وليبين مدى حضور السياق الثقافي في ترجماتهم، وأثر ما قدموه في الفهم الحقيقي لمعاد القرآن الكريم ومقصده. **النتائج:** بيّنت نتائج البحث أنّ أغلب التفاسير العربية التفتت إلى السياق الثقافي في تفسير الآيات، موضع البحث، من سورة القلم إلا أن بعضها كان أكثر اهتماماً به وبخاصة تلك الكتب التي ألفت في مراحل متقدمة من تاريخ التفسير القرآني. **الاستنتاجات:** أظهرت النتائج أن الترجمات الفرنسية تباينت في مقاربة الألفاظ ذات الدلالات الثقافية العميقة مثل "مجنون"، و"مفتون"، و"خرطوم"، فسعت بعض الترجمات إلى نقل المدلول الثقافي للنص القرآني، بينما اقتربت أخرى من الترجمة الحرفية على حساب البعد الثقافي والسياقي. **التوصيات:** يوصي البحث بضرورة العناية بالبعد الثقافي في ترجمة القرآن الكريم، فضلاً عن الجانب البلاغي فيه، وتوسيع الدراسات المقارنة، لتشمل سوراً أخرى، وترجماتها إلى لغات أوروبية مختلفة، ومراعاة أثر الخلفية الفكرية والدينية للمترجم في أثناء البحث في منجزه. **الكلمات المفتاحية:** القرآن الكريم، تفسير، سياق، ثقافي، ترجمة، سورة القلم، اللغة الفرنسية

1 Department of Languages and Teaching Methods, Faculty of Humanities and Educational Sciences, An-Najah National University, Nablus, Palestine.

* Corresponding author: wbishawi@najah.edu

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-8179-0625>

1 دائرة اللغات وأساليب تدريسها، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

* الباحث المراسل: wbishawi@najah.edu

معقدة تعتمد على التفسير، وتاريخ النص، وسياقه الثقافي الاجتماعي، وتأثيره في حياة الأفراد والشعوب الدينية والاجتماعية (Serban, 2008). فالاعتقاد بأن النصوص المقدسة مستوحاة من الله يجعل لكل كلمة وزناً مهماً، يتطلب من المترجم إيجاد توازن دقيق بين الحفاظ على المعنى الأصلي، وبين جعل النص في متناول جمهور جديد. فأي تغيير في الصياغة يمكن أن يؤدي إلى سوء تفسير المعتقدات والقيم الأساسية (Hassan, 2020). إضافة إلى ذلك، فإن للنصوص الدينية قيمة بلاغية جمالية لها دور في التأثير على القارئ (Motamedi & Navarchi, 2018).

تتعاطم هذه التحديات عندما تتعلق الترجمة بالنص القرآني باعتباره نصاً إلهياً معجزاً في فصاحة ألفاظه ودلالاتها المتعددة وأحكام نظمه وتراكيبه (أبراش وخلفي، 2023؛ فرعون، 2017). لذلك يميز الباحثون بين "ترجمة القرآن" و"ترجمة معاني القرآن" ويعتدون النص القرآني غير قابل للاستتساخ اللفظي، ويحتاج إلى كفايات شرعية وثقافية إلى جانب الكفايات اللغوية، لنقل معانيه وبلوغ مقاصده (شعيب، 2010). لهذا ذهب بعض الباحثين إلى وضع قواعد وشروط لضبط الترجمة كالالتزام بالمنهجية العلمية في الاستقصاء، والبحث، والدقة، والاحتكام إلى المأثور من التفسير، لضمان نقل المعنى الصحيح وفهمه دون التسبب في سوء الفهم أو التحريف (الغامدي، 2018؛ عافية، 2024).

يرى Toker (2005, as cited in) Toker (Ibraheem, 2018) أن مترجم النصوص الدينية ينبغي أن يكون أكثر اهتماماً بنقل الجوانب ذات المعنى لثقافة اللغة المصدر مع الحفاظ على المعنى الأساسي. ويضيف Motamedi و Navarchi (2018) أن بعض الدراسات المعاصرة ترى أن ترجمة النصوص المقدسة ينبغي أن تتكيف مع التطورات اللغوية والثقافية مع الحفاظ على الأمانة تجاه الرسالة الأصلية.

تحاول تقنيات الترجمة المباشرة الحفاظ على التوافق اللغوي من حيث المفردات والنحو والمقابلات الأسلوبية عندما تسمح اللغة الهدف ذلك، وتؤكد أنه يجب أن تركز التقنيات غير المباشرة على نقل المعنى إن وُجد تباعد لغوي وثقافي بين اللغة المصدر واللغة الهدف. فمثلاً، طور Nida (1964, as cited in) Dynamic نظرية التكافؤ الديناميكي (in Simon, 1987)، لإعادة إنتاج المعنى والتأثير العاطفي من خلال تحرير الرسالة، ما أمكن ذلك، من القيود التي تربطها باللغة، أو بالثقافة، أو بفترة تاريخية معينة. ويرى أنه إذا لم تستطع الرسالة، في نهاية رحلتها عبر الزمان والمكان، أن تظل متطابقة في مظهرها الخارجي، فيمكن أن تظل متطابقة في الاستجابة التي تثيرها لدى المتلقي.

نزل القرآن الكريم باللغة العربية، يقول تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)، "سورة الشعراء، آية 26"، وبات معروفاً أن المقصود باللسان ليس اللغة بينائها القواعدي، بل ما تشتمل عليه من ثقافة، تخص العرب، وبما أن القرآن نزل على العرب في العصر الجاهلي، فمعنى ذلك أنه راعى ثقافتهم، وما كان فيها من معطيات فكرية، وعادات وتقاليد اجتماعية، ومن هنا ذهب طه حسين (د.ت، 15/1) إلى أنه من أراد أن يعرف حياة العرب في الجاهلية، عليه قراءة القرآن الكريم، والتدبر فيه، فقد تناول القرآن الكريم حياتهم بتفاصيلها المختلفة، ومعتقداتهم، وشخصياتهم، وركز في خطابه على مظاهر الطبيعة المختلفة: المتحركة والصامتة، وراعى في خطابه ما كانوا يعرفونه، وفي متناول أيديهم، وقد تناولت (يعقوب، 2012) جانباً من ذلك في بحثها "تجليات الثقافة الجاهلية في لغة السور المكية". وقد بين مترجمو القرآن الكريم أن ترجمته تحتاج إلى غير أداة، ومنها اللغة التي تتضمن الجانب البلاغي، والسياقي، وثقافة العرب الذين أنزل عليهم القرآن الكريم، وبدون ذلك تظل هذه الترجمة ناقصة، لا توصل المعنى إلى المتلقي كما أراده الله، جلّ وعلا. (أبو بكر، 2017؛ بولحية، 2017؛ الدوسري، 2018).

ويضيف توفيق بو عمران (2024) إلى ذلك معرفة المترجم بالعلوم الشرعية، وتفسير القرآن الكريم، ليتغلب على صعوبات فهم النص القرآني، ولينقل المفردات التي تحمل دلالات عميقة ومعقدة، أو ليقربها إلى ذهن القارئ.

وبناءً على ما سبق، تفترض هذه الدراسة أن المترجمين الفرنسيين كانوا على دراية بذلك حين ترجموا القرآن الكريم، ومن هنا جاءت:-

1. تقف على بعض ترجماتهم لتبين دقة هذه الفرضية من عدمها.
2. تختار آيات من سورة القلم تحديداً، ذلك أن السياق الثقافي فيها جلي واضح، فهي تركز على علاقة الرسول محمد ﷺ، بأبناء مجتمعه، ومحاولاتهم المتكررة إيذائه بطرق شتى، وهذه الطرق نابعة من ثقافتهم ومما يعلمون، فترجمتها تقتضي معرفة المترجمين بذلك كله.

الإطار النظري

ترجمة النصوص الدينية (تحديات وإشكالات): تمثل ترجمة النصوص المقدسة تحدياً للمترجمين، لما تحمله من معاني دينية وروحية وثقافية عميقة. فالترجمة ليست نقل كلمات من لغة إلى أخرى حسب، بل محاولة إيصال رسالة مقدسة محملة بالمعاني والقيم إلى جمهور لا يتحدث اللغة الأصلية، مع الحفاظ على قدسية النص وأصالته (Nouss, 2007) على الرغم من التحديات المترتبة على النقل اللغوي والثقافي لرسالة

أما Baker (1992, as cited in Mizani, 2009)، فنناقشت مشكلة التكافؤ بين كلمة في اللغة المصدر، وأخرى في اللغة الهدف، وبيّنت أنه قد تعبر الكلمة عن مفهوم، مجرد أو ملموس، غير معروف تمامًا في الثقافة المستهدفة، يرتبط بمعتقدات دينية، أو اجتماعية. فكلتا اللغتين لهما ثقافتهما الخاصة المتميزة. وعزت تلك المشكلة إلى غير سبب، منها وجود مفاهيم ثقافية خاصة، والتعقيد الدلالي للكلمة في اللغة المصدر، والاختلافات في التمييز في المعنى بين الكلمات، وافتقار اللغة الهدف إلى مصطلح محدد مشترك، واستخدام الكلمات المستعارة في النصّ المصدر.

إن العثور على مصطلحات مكافئة في اللغة الهدف، تحمل الدلالات الثقافية والدينية نفسها التي يتضمنها النص الأصلي أمر صعب، خاصة وأن بعض المفاهيم لا توجد لها ترجمات مباشرة أو مكافئة في ثقافات أخرى، ومن هنا يجد المترجم نفسه أمام معضلة كبيرة، تتمثل في الاختيار بين الترجمة الحرفية، وبين تلك التي تنقل المعنى المقصود (Agliz, 2015).

يعتقد Pym (2014) أن مفهوم التكافؤ "وهم اجتماعي" Social illusion، يؤمن به الناس، لأنه من الصعب تحقيق تكافؤ كلي بين لغتين مختلفتين ثقافيًا، ويعتمد نجاحه على عوامل عدّة، منها التكافؤ المعجمي، والدلالي، والأسلوبي، والثقافي، وهو أمر يصعب تحقيقه بين لغتين.

أما نظرية سكوبوس Skopos theory، فتري أنّ التكافؤ أو ما يسمى بالتكافؤ الوظيفي functional equivalence ينبغي أن يحمل النص المستهدف الوظيفة نفسها، أو الوظائف الاتصالية التي يسعى إليها النص المصدر (Boaheng, 2025). وقد انتقدت Snell-Hornby (2006) هذه النظرية؛ لافتقارها إلى الاهتمام بالفروق الاجتماعية والتاريخية الدقيقة للنص المصدر عند تطبيقها على النصوص المتجذرة بعمق في ثقافة معينة؛ لأنها غالبًا ما تعطي الأولوية لتوقعات الجمهور المستهدف على حساب التفاصيل الثقافية للنص المصدر، بينما ترى دراسة عبد العال (Abdelaal, 2019) أن تطبيق نظرية سكوبوس على ترجمة القرآن يمكن أن يقدم أساليب جديدة لتحقيق التوازن بين الأمانة في ترجمة النص الأصلي والاحتياجات والسياقات الثقافية للجمهور المستهدف بعد الاسترشاد بمقصود القرآن الكريم، والتضحية بالميزات الأقل أهمية للنص الأصلي. فهو يرى أن ترجمة القرآن تُعنى بأولئك الذين لا يعرفون اللغة العربية وإلا فإن الطريقة الوحيدة للحصول على المعاني الشاملة الكاملة للقرآن الكريم هي معرفة اللغة العربية، ودراسة القرآن الكريم وتفسيره.

وخلاصة الأمر، فإن وجود عدة تفسيرات ممكنة للمعنى في النص المصدر في كثير من الأحيان، ووجود الاختلافات الثقافية للتعبيرات اللغوية والاصطلاحات، قد تصل عملية الترجمة إلى ما يطلق عليه تعذر الترجمة

Untranslatability (التجاني، 2018). ومن هنا ينبغي أن يكون المترجم على دراية باختلاف التفسيرات الدينية، وقد يحتاج إلى اختيار التفسير الذي أجمع عليه؛ لما يترتب على الترجمة من أثر الرسالة الكلية المنقولة (Hassan, 2020)، وينبغي أن يكون المترجم مرآة تعكس مضمون النص بأمانة وحيادية وفقًا لما يطرحه Chesterman (2001) في أخلاقيات التمثيل Ethics of representation؛ لأن أي تحريف أو انتقاء يُعدّ إخلالًا بالمسؤولية الأخلاقية للترجمة.

ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية: لقد كانت أولى ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية غير مباشرة عن ترجمات أخرى، فشكّلت دور الوسيط، ومن هذه النماذج الترجمة من اللاتينية إلى الفرنسية عام 1143، وكانت تحت إشراف الأب الفرنسي Pierre Le Venerable، وعنوانها Loi du pseudo-prophète Mahomet أي قانون النبي الزائف محمد التي أصبحت فيما بعد أساسًا لترجمة القرآن إلى لغات أوروبية أخرى. تلت هذه الترجمة ترجمات أخرى من العربية إلى الفرنسية، مثل ترجمة "قرآن محمد" (L'Alcoran De Mohamet) للمستشرق André Sieur du Ryer عام 1647 استجابة لدعوات الانفتاح على فهم السياق التاريخي، والتحليل، والنقد، وهو ما طالبت به المدرسة التقليدية التاريخية (l'école historico-critique) التي تعنى بأهمية السياق الاجتماعي، والسياسي، والديني الذي أنتج فيه النص. أعقبتها ترجمات متميزتان كانتا لبنتين مركزيتين للترجمة الفرنسية للقرآن الكريم: ترجمة المستشرق Claude Etienne Savary عام 1751، وعنوانها "القرآن، منقول من العربية مع ملاحظات ومقدمة مختصرة لحياة محمد ﷺ، مستقاة من الكتاب الشرقيين الأكثر اعتبارًا" (Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés)، والثانية للمستشرق Albin Biberstein Kazimirsky عام 1840، وكتبت مراجعتها وتدقيقها عام 1852، وعنوانها "القرآن، ترجمة جديدة على النص العربي" (Traduction nouvelle faite sur le texte arabe). أما ترجمة المستشرق Antoine Galland في عام 1710، فقد اختفت ولم يتبق للإشارة إليها سوى نصوص من مراسلاته ومذكراته الشخصية اليومية (Larzul, 2009). يضاف إلى تلك الترجمات ترجمة الألماني Theodor Nöldeke عام 1860، والبولندي Albert Kazimirski عام 1869. وظهرت في القرن العشرين، ترجمات فرنسية أخرى، حاولت تلافي مشكلات الترجمات السابقة ونواقصها العلمية والمنهجية. ومنها ترجمة المستشرق Edouard Montiet عام 1925، وترجمة المستشرق Régis Blachère عام 1966، وترجمة سيدة مراكش المستشرقة Denise Masson

إلى هيمنة الاشتقاق، وإلى غياب نسبي للدمج والاختزال بسبب استخدام اللغة الرسمية Formal language السليمة المحافظة على المعايير اللغوية.

وصدرت في العام نفسه دراسة Hamad و Abid (2021) فتناولت إشكالية ترجمة المشترك اللفظي Polysemy في المفردات القرآنية لدى Berque، وحמיד الله، وChouraqui، وأكدت أهمية استيعاب السياق لتفادي اللبس الدلالي للمفردات، وأشارت إلى ضرورة امتلاك المترجم المعرفة اللغوية والثقافية عن اللغة الأصلية للنص الذي يسعى لترجمته. وسارت على النهج ذاته دراسة Abdullah (2021) التي تناولت ترجمة مصطلح "وَحْ" ودقته في 22 موضعاً من القرآن الكريم، وأكدت ضرورة العودة إلى التفسير لضمان الترجمة الدقيقة. وعالجت دراسة Al-Tamari و Bader Eddin (2021) مشكلة عدم التماثل المعجمي في الترجمات الناتجة عن الفهم الخاطئ للترادف الظاهري، والاعتقاد بأن كلمة واحدة يمكن أن تُعادل تمامًا كلمات تبدو مترادفة في القرآن الكريم.

وأنت دراسة Aldhfeeri (2022) لتعالج الفروق الدقيقة بين الألفاظ المترادفة وظلال معانيها في ترجمة سورة النساء إلى الإنجليزية، ولتناقش غلبة توظيف المترجمين استراتيجيية الترجمة الحرفية وفق المعنى الأساسي (من خلال البحث عن مرادف قريب باللغة الإنجليزية)، وأحياناً استراتيجيية الترجمة المحايدة ثقافياً (من خلال استعمال مصطلحات بسيطة أو تقديم شروحات)، فخلصت إلى أن إخفاقات الترجمة تعود غالباً إلى الترجمة الحرفية بالمعنى البسيط والمباشر الذي تحمله، وإلى النجاح الجزئي أو الكلي للترجمة المحايدة ثقافياً. وفي الاتجاه ذاته، بينت دراسة شعراوي (2022) إشكالية ترجمة "الجهاد" إلى الفرنسية، فبيّنت أن الترجمة غير الواعية بالسياق تسهم في ترسيخ صور نمطية خاطئة عن الإسلام.

أما دراسة بومعزة ونعماني (2023)، فتناولت ظاهرة النفي الضمني في القرآن الكريم من منظور نحوي وبلاغي، من خلال تحليل ترجمة بوبكر الفرنسية، فكشفت عن التحدي المزدوج بين المحافظة على البنية اللغوية والنقل الأمين للبلاغة القرآنية. وناقشت دراسة Mabrouk (2024) صعوبة ترجمة المقارنات في الثلث الأخير من القرآن، لكونها متجذرة في الغالب في الثقافة العربية، ومرتبطة بإشارات دينية، أو أدبية خاصة باللغة العربية، وليس لها مرادفات مباشرة في اللغة الهدف كالتشبيهات التي تحمل معاني ودلالات متعددة. وتجلّى ذلك في تحليل ثلاث ترجمات لـ Berque و Chouraqui، وعبد العزيز، وخلصت إلى أن المعاني المعقدة والعميقة للمقارنات والفروق الثقافية واللغوية بين اللغتين العربية والفرنسية تؤدي أحياناً إلى الإخفاق في إيصال المعنى، ما يحتم

عام 1967، وترجمة Jean Grosjean عام 1979، وترجمات André Chouraqui، و Jacques Berque، و René Khawam عام 1990.

أما ترجمات معاني القرآن الكريم التي أنجزها العرب والمسلمون، فهي ترجمات متأخرة نسبياً، استفادت من تراث التفسير، ووظيفته في منجزها، وحاول المترجمون فيها تلافي أخطاء النقل الحرفي، ومن أشهرهم الجزائري الفرنسي حمزة بوبكر (1972)، والتونسي الصادق مازيغ (1983) وساعده فيها محمد بن العربي، ولطيفة جعايدي، وعفيف كشك، ومنها ترجمة الأستاذ الجامعي محمد حميد الله ذي الأصول الهندية (1999)، التي تعدّ من أشهر الترجمات في العالم الإسلامي، وقد صُحّحت، وروجعت، وتُفحّت في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المملكة العربية السعودية. واتّسمت تلك الترجمة بالالتزام بالنص القرآني، والميل إلى النقل الحرفي للمعنى مختلفة بذلك عن ترجمة حمزة بوبكر التي امتازت بقوة الأسلوب اللغوي، وبطابع بلاغي فرنسي، أثنى عليه المترجم Jacques Berque (1995).

دراسات سابقة: تطوّرت الدراسات الخاصة بترجمة القرآن الكريم ومعانيه، وتنوّعت المحاور البحثية فيها، وتوزعت بين الجوانب اللغوية، والبلاغية، والثقافية، والإيديولوجية، فدراسة Sideeg (2015) تناولت الأثر الأيديولوجي في تفسير القرآن الكريم ومعانيه، فاختارت لذلك ستة نصوص، موزعة على عشرين نسخة مكتوبة بالإنجليزية، وأبرزت أثر الأيديولوجيا وتأثيرها في الترجمة، كتأثير الفكر المعتزلي، على سبيل المثال، على الترجمة. وأضافت، في العام نفسه، دراسة زاده (2015) بُعداً نوعياً مهماً، إذ كشفت عن التحديات التي تواجه المترجم في نقل السياقات اللفظية والمعرفية للفظ "مجنون"، المذكورة في سياقات سبع مختلفة في القرآن الكريم إذ خاطبت أعداء النبي الكريم محمد ﷺ، ومرتين في التحدث عن النبي موسى، عليه السلام، ومرة عن النبي نوح، عليه السلام، ومرة بمعناها العام. واتكأت على نظرية المعنى الموجهة في الترجمة، وبيّنت أن عدم مراعاة المترجمين السياق الذي جاءت فيه اللفظة يؤدي إلى اضطراب في المعنى لدى المتلقي.

أما دراسة بن محمد (2018)، فناقشت البعد الأيديولوجي في ترجمات Blachère، و Berque، وحמיד الله، وبيّنت كيف تصرّف Blachère بالنص القرآني حين حذف عناصر رئيسية أو أضاف أخرى، أو استخدم ألفاظاً ذات دلالات مسيحية ويهودية تارة أخرى. جاءت بعد ذلك دراسة Auli (2020) لتركز على التحليل اللغوي، فوظفت نظرية O'Grady و Archibald لتحليل ظاهرة التكوين الصرفي Morphological formation في الترجمة الإنجليزية لسورة القلم، مسجلة 125 معطاة لتكوين الكلمات، وخلصت

على المترجم البحث عن طرق توصيل المعنى إلى متلقي النص في اللغة الهدف.

وعلى الرغم من هذه الدراسات السابقة، إلا أن البعد الثقافي، ومراعاة السياق في ترجمة آيات مختارة من سورة القلم إلى الفرنسية لا يحظى بدراسة مستقلة شاملة، وهو هدف هذه الدراسة.

منهجية البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، الذي يجمع بين تفسير المعاني القرآنية وتحليلها في سياقاتها الثقافية والبلاغية، وتحليل كيفية نقلها إلى اللغة الفرنسية عبر الترجمة. ينطلق البحث من دراسة دلالية للنص القرآني، فيرجع إلى التفاسير التراثية التي عالجت سورة القلم، لبيان حضور السياق الثقافي فيها، واعتمد البحث بصورة رئيسة على تفاسير الطبري (2001)، والزمخشري (1998)، والقرطبي (2006)، وأبي حيان (1993)، وابن كثير (2000)، والصابوني (2016)، فضلاً عن عدد من المصادر والمراجع التي تناولت حياة العرب وثقافتهم قبل الإسلام.

ثم ينتقل البحث إلى تحليل ما ورد في بعض الترجمات الفرنسية للقرآن الكريم، ووصف ما جاء فيها، وبيان ما إذا راعت السياق الثقافي الذي نزلت فيه هذه الآيات أم لا. وتعرض هذه الترجمات تنوعاً في المقاربات والخلفيات الثقافية والمعرفية للمترجمين، وتمثل مدارس مختلفة في التعامل مع النص القرآني، وتمتاز بحضورها البارز في الدراسات والأبحاث العلمية حول ترجمة القرآن الكريم ومعانيه، الأمر الذي يسمح بمقارنة متعددة الأبعاد، ويوفر أساساً غنياً للدراسة. فالمترجم Régis Blachère (1900-1973)، على سبيل المثال ينتمي إلى المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية، أنجز ترجمته سنة 1957، وتميّزت بدقتها اللغوية، وبالتحليل النصي. أما Denise Masson (1913-1994)، وهي رابضة وعالمة مختصة بالأدب العربي، عاشت في المغرب، فقد ترجمت القرآن الكريم، ونشرت هذه الترجمة سنة 1967، وحاولت فيها تقريب النص القرآني إلى الذائقة الأدبية الفرنسية.

ويمثل محمد حميد الله (1908-2002)، الأكاديمي المسلم من أصل هندي، المقيم في فرنسا لاحقاً، تيار الترجمة الإسلامية، صدرت ترجمته سنة 1959، ونالت شهرة واسعة، واعتمدت في المؤسسات الدينية الرسمية في المملكة العربية السعودية. أما Jacques Berque (1910-1995)، عالم الاجتماع والمستعرب الفرنسي، فأنجز ترجمته سنة 1990، واتكأ فيها على منهج أنثروبولوجي اجتماعي. تغطي هذه الترجمات فترات زمنية تمتد من منتصف القرن العشرين إلى نهايته، ما يسمح بدراسة تطور النظرة إلى النص القرآني في الثقافة الفرنسية عبر عقود متلاحقة. ويؤكد هذا التنوع ما أشار إليه منظرو الترجمة الثقافية، مثل Nida (1964)، من أن

خلفية المترجم، وسياقه الفكري والثقافي تؤثران تأثيراً جوهرياً في تشكيل المعنى المنقول للنصوص المقدسة.

حضور السياق الثقافي في آيات من سورة القلم: تفسيراً وترجمة إلى الفرنسية

كثرت سور القرآن الكريم وآياتها التي تناولت الثقافة الجاهلية في لغتها، واتخذت منها وسيلة في الخطاب الذي وجه للعرب الذين نزل عليهم القرآن ابتداءً، ومنها سورة القلم التي برزت فيها هذه الثقافة، لأنها تركز على العلاقة بين الرسول ﷺ، ومجتمعه الذي بُعث فيه، وحاربه، وحاول أبنائه إيذاءه، وإصاق التهم المتعددة فيه، وهي وسائل، واتهامات في أغلبها نابعة من سياقهم الثقافي وواقعهم، ومما يعلمون ويفعلون، ومن ذلك:

الآية رقم 2 "ما أنت بنعمة ربك بمجنون"

أولاً: تفسير مصطلح "مجنون" ودلالاته الثقافية في السياق العربي: لقد افتتح الله، جل وعلا، سورة القلم (آية 1-2) بقوله: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ، مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ).

يوجه الله تعالى الخطاب القرآني لرسوله الكريم محمد ﷺ، لينفي عنه صفة الجنون، وأنه بفضل الله ونعمته لا يتسم البتة بهذه الصفة، فكرر النفي والباء المقترنة بخبر ما العاملة عمل ليس ليؤكد هذه الحقيقة التي حاول الجاهليون أن يلصقوها فيه. والسؤال الذي يطرح هنا: ما معنى مجنون في سياق الآية القرآنية؟

إن من المؤكد أن الجاهليين لم يكونوا يقصدون الجنون بمعنى فقدان العقل وخفائه، وإلا تعارض ذلك مع موقفهم من الرسول ﷺ، الذي حاولوا أن يملكوه، أو يزوجه أجمل نسائهم، أو يجعلوه أكثرهم مالاً. فماداً قالت التفاسير في تأويل الجنون؟ لم يحدد الطبري (2001) في تفسيره لفظة "مجنون"، المعنى الحقيقي لها، وكل ما ذكره أن الله نفى عن نبيه أنه مجنون، فكذب بذلك ما ادّعه مشركو قريش. حتى جاء إلى قوله تعالى في السورة نفسها (آيات 5-6) (فَسَبِّحْهُ وَبُصِّرْهُ وَأَبْصِرْ) (فَسَبِّحْهُ وَبُصِّرْهُ وَأَبْصِرْ) "، فوقف على تأويلات بعض المفسرين في معنى مفتون، وربطها بالجنون، فبين أن بعضهم قصد بالجنون "ليس له عقل ولا عقد رأي" (الطبري، 2001، 153/23)، وبذلك تكون صفة الجنون هي تلك المتعارف عليها من فقدان العقل. وعرض تأويلاً آخر لها، وقصد بها الشيطان أو فسئصير ويصرون أي "أيكم أولى بالشيطان"، (ص. 154)، وهذا التأويل يفتح على دلالات أخرى وهي أن لفظة الجنون تعني فتنة الشيطان، وسيطرته على عقل الإنسان، ومعاونته له، وهو ما ذهب إليه الزمخشري (1998، ص. 1129)، إذ ربطه بثقافة العرب في الجاهلية، وأشار إلى ذلك بقوله: " المجنون، لأنه فتن، أي محن بالجنون، أو لأن العرب يزعمون أنه من تخييل الجن، وهم الفتان الفتاك"، ويؤكد المعنى القرطبي

(2006) في تفسيره، ويصرّح بثقافة الجاهليين وموقفهم من الرسول ﷺ، وهو ما يبدو في قوله: "وكان المشركون يقولون للنبي ﷺ: إنه مجنون، به شيطان، وهو قولهم (وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) "سورة الحجر، آية 6"، فأنزل الله ردًا عليهم، وتكذيبًا لقولهم (مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ)، أي برحمة ربك، والنعم ها هنا الرحمة" (المجلد 21، ص. 140)، وأكد المعنى حين فسّر لفظة المفتون، فذكر معناها "المجنون الذي فتنه الشيطان" (ص. 145)، وذكر رأي بعضهم أنّ المفتون تعني الشيطان نفسه؛ "لأنّه مفتون في دينه"، فكانوا يرمون النبي محمّدًا بذلك، ويقولون: "إنّ به شيطانًا، وعنوا بالمجنون هذا، فقال الله تعالى: فسيعلمون غدًا بأيهم المجنون، أي الشيطان الذي يحصل من مسّه الجنون، واختلاط العقل" (ص. 146).

ويتبنّى أبو حيان (1993) رأي من سبقوه في أنّ الجنون بمعنى الشيطان ومسّه، ويضيف إلى معتقدات الجاهليين في ذلك أنّهم كانوا يشكّون في ما نزل به الرسول ﷺ، بالوحي، "وينسبونه إلى الشعر، ومرة إلى السحر، ومرة إلى الجنون، فبدأ سبحانه وتعالى هذه السورة "القلم" ببراءته ممّا كانوا ينسبونه إليه من الجنون" (المجلد 8، ص. 301)، ونقل تفسير الزمخشري لمعنى مجنون حين فسّر معنى المفتون. أما ابن كثير (2000)، فلم يتطرّق في تفسيره إلى هذا المعنى، ولم يربط الجنون بالجن أو الشيطان، فقال: "أي لست، والله الحمد، بمجنون كما قد يقوله الجهلة من قومك، والمكذبون بما جنتهم به من الهدى والحقّ المبين، فنسبوك إلى الجنون" (ص. 1903)، وحين فسّر لفظة مفتون، قال: أن معنى المفتون ظاهر، أي الذي قد افتتن عن الحقّ، وضلّ عنه (ص. 1903). وفسّر الصابوني (2016، 425/3) لفظة المجنون بقوله: "أي لست يا محمّد بفضل الله وإنعامه عليك بالنبوة بمجنون، كما يقول الجهلة المجرمون، فأنت بحمد الله عاقل لا كما قالوا"، وحدّد معنى الجنون المقصود حين وصل إلى تفسير لفظة مفتون، فقرنها بفتنة الشياطين، ونصّ على التهمة التي رمى بها كفّار الجاهلية الرسول محمّدًا ﷺ، وهي تعامله مع الشيطان، وتعرّضه لمسّه، يقول: "والمفتون: المجنون الذي فتنه الشيطان، ومعظم السورة نزل في الوليد بن المغيرة وأبي جهل، وقد كان المشركون يقولون: إنّ بمحمّد شيطانًا، وعنوا بالمجنون هذا"، فقال الله تعالى فسيعلمون غدًا بأيهم المجنون أي الشيطان الذي يحصل من مسّه الجنون، واختلاط العقل" (ص. 425).

وهكذا فإنّ أغلب هذه التفاسير يُجمع على أنّ الجنون ليس المتعارف عليه طبيًا، وهو فقدان العقل نتيجة مرض نفسي، بل هو نتيجة معتقد ثقافي شاع بين الجاهليين، وهو علاقة المرء المبدع أو من أتى بشيء جديد، خارق للعادة بعالم الجنّ والشيطان، وهو ما رموا به الرسول، محمّدًا ﷺ، وهو ما اعترف به الوليد بن المغيرة، الذي توصّل بعقله، قبل أن يغلب

عليه الكبر والعناد والأففة، أن القرآن ليس بكلام إنس ولا جن، وأنه يعلم ولا يُعلم عليه، ولذا أشاد به القرآن الكريم في سورة المدثر (سورة 18-20) حين قال: (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ)، ثم بيّن عناده حين تخلّى عن عقله، وغلبت عليه أنفته، وأتهم الرسول ﷺ بالسحر، ولذا توعدّه الله بالعقاب الشديد في السورة ذاتها (آيات 21-26) (ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ، إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ، سَأُصْلِيهِ سَقَرَ). ولهذا أيضًا رمى الجاهليون الرسول محمّدًا ﷺ، بالكهانة والسحر والشعر، لا اعتقادهم أنّ من يمارسها مميّز، وحكيم لعلاقته بعالم الجنّ، ولأنّها توحى إليه بما يقولون (مصطفى، 2016). ومن هنا شاعت مسميات شياطين الكهان، وشياطين الشعراء في الجاهلية (القرشي، 1981؛ مصطفى، 2016)، فاعتقدوا أن لكلّ شاعر شيطانًا يوحى له بما يقول، وكانوا يؤمنون بوادي عقر، وهو كما جاء في لسان العرب (ابن منظور، 1999، مادة عبقّر) "مكان في البادية كثير الجنّ"، و"عَبَّرَ قرية تسكنها الجن فيما زعموا، فكلمًا رأوا شيئًا فأنفأ غريبًا مما يصعب عمله ويَدُقُّ أو شيئًا عظيمًا في نفسه نسبوه إليها، فقالوا عِبْقَرِيٌّ"، فهو مصدر الإلهام والإبداع، ولذا قيل لكل مبدع عبقريّ. (مصطفى، 2016)، ومن هنا حرص الله تعالى على نفي هذه التهم عن رسوله الكريم، عليه السلام، لأن هدف الجاهليين كان محاولة نفي النبوة عنه. وبناء على هذا، فإنّ لفظة مجنون تعني من تعامل مع الجن، وأوحى له، يقول تعالى: (فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ) (سورة الطور، آية 29)، ويقول تعالى: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ، وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ). (سورة الحاقة، آيات 40-42). وهو ما ينطبق على لفظة المفتون التي تقترب بالجن والشياطين، ولا يمكن ترجمتها بعيدًا عن سياقها الثقافي الجاهلي.

ثانيًا: مفردتا "مجنون" و"مفتون" في الترجمات الفرنسية الأربعة: تعكس الترجمات الفرنسية المختلفة لهذا المصطلح تصوّرًا خاصًا لماهية "الجنون" في السياق الجاهلي، ووعي المترجم بالجانب الثقافي والدلالي للكلمة في القرآن الكريم. فقد اختار Blachère استخدام الصفة "possédé"، وهي تشير إلى شخص "ممسوس" أو "تملّكه الشيطان"، وهي دلالة تُقارب المفهوم الجاهلي المرتبط بالجنّ، وتُظهر وعيًا بالسياق الثقافي، إذ تُستعمل الكلمة أيضًا في السياق الكنسي المسيحي للدلالة على التلبّس الشيطاني "possédé par un démon". وعلى الرغم من ذلك، فإن Blachère ترجم كلمة "المفتون" في الآية (فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ) "سورة القلم، الآية رقم 6" بمفردة "le tenté" وهي تشير إلى من تعرّض لتجربة أو فتنة، أو إغواء، أو اختبار على المستوى الأخلاقي أو الروحي للإيقاع به في الشر، أو الخطيئة وكان سيطرة الشيطان جزئية بالإجواء وليس التلبّس. أما Masson،

portée contre un homme troublé, séduit ou dominé par une puissance invisible, tels les djinns. Le verset retourne alors cette accusation contre les adversaires du Prophète : l'avenir révélera qui est véritablement égaré, ensorcelé ou sous emprise.

الآية رقم 16 "سَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ"

أولاً: تفسير لفظة "الْخُرْطُومِ" ودلالاته الثقافية في السياق العربي: ينطبق على ما سبق ما ورد في السورة ذاتها في حق الوليد بن المغيرة الذي عرف مكانة القرآن وتميز لغته وبلاغته، وأنه ليس بكلام إنس ولا جن، حين توعده بعقاب بوسمه على أنفه، ولكنه عثر عن الأنف بدلالة مختلفة، لا تقتصر بالإنسان بل بالحيوان، فقال: (سَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ) "سورة القلم، آية 16". فهل هناك علاقة بين هذا الاستخدام والسياق الثقافي العربي في الجاهلية؟

تناولت المعاجم العربية معنى هذه الكلمة في جذر (خرطم)، (ابن منظور، 1999، مادة خرطم) فقالوا: معناها الأنف، أو مقدّم الأنف. ثم خصّوا هذا الأنف بالسباع، واستحضروا الآية القرآنية السابقة فقال ابن سيدة: "وعندي أنه الأنف، واستعاره للإنسان، لأن في الممكن أن يقبّحه يوم القيامة، فيجعله كخرطوم السبع)، وقال أبو العباس: "هو من السباع الخطم والخرطوم"، "والخرطوم للفيل هو أنفه". فهذه المعاني تدل دلالة واضحة على أن هذه اللفظة مخصوصة بالحيوان، وليس الإنسان. ولكن لماذا وظّفها القرآن الكريم في سياق حديثه عن الوليد بن المغيرة؟ ولماذا كان الوسم على الأنف تحديداً؟ وكيف تناولت ذلك كتب التفسير؟

لم يربط الطبري (2010، 36/11-38) في تفسيره هذه اللفظة بأنف الحيوان، فقد فسّر لها دون ذلك الربط، ومما جاء فيه: "سكويه" و"سنخطمه بالسيف، فنجعل ذلك علامة باقية، وسمّة ثابتة ما عاش"، "وقال آخرون: بل معنى ذلك سنشينه شيئاً باقياً ما عاش"، "وقال آخرون: سيما على الأنف"، وروي عن قتادة: "سنسم على أنفه"، "وقال بعضهم: سنسمه سمة أهل النار، أي سنسود وجهه"، وقيل: "إن الخرطوم وإن خصّ بالسمة، فإنه في مذهب الوجه، لأن بعض الوجه يؤدي عن بعض، والعرب تقول: والله لأسمنك وسمّاً لا يفاركك، يريدون الأنف". وبيّن الطبري رأيه في تفسير هذه الآية إذ قال: "سنبيّن أمره بياناً واضحاً حتى يعرفوه، كما لا تخفى السمة على الخرطوم". فالمعنى الذي قدّمته هذه التفسيرات أن الله عز وجل سيضع علامة على أنف الوليد بن المغيرة لا تفارقه، وتشين وجهه، ورجّحوا أنّ ذلك في الآخرة، ولكنهم لم يتطرقوا إلى دلالة توظيف لفظة الخرطوم المرتبطة بالحيوان، ولم يتطرقوا إلى السبب في اختيار الأنف تحديداً، ليسمه عليه.

فوظفّ الاسم "un possédé"، الذي يقدّم الدلالة ذاتها، ويعطي مدلولاً واضحاً بوجود قوة خارقة تسيطر على الإنسان، وفضّلت استخدام الصفة "tenté" لترجمة "المفتون" للتخفيف من حدة المعنى الروحي أو الشيطاني، ليُفهم على أنه إنسان ضعيف أمام الشهوات وليس ضحية التلبّس الشيطاني.

وجارى السابقين حميد الله، فاعتمد صيغة "un possédé"، التي تؤكد ميله إلى ترجمة تراعي دلالة التلبّس الشيطاني، وتشير إلى محاولته التوفيق بين دقة النص الأصلي والمرجعية الدينية الإسلامية التي تُحمّل مصطلح "مجنون" دلالة مختلفة عن الاستخدام الشائع في الفرنسية الحديثة. وترجم لفظة مفتون بعبارة "qui a perdu la raison" وهي صيغة في الماضي، تعبّر عن الاضطراب العقلي، وفقدان الصواب نتيجة التلبّس الشيطاني، الأمر الذي قد يفهم على أنه نفي لإمكانية الإدراك الجزئي، والتناوب بين الشخص والجن في السيطرة على جسد الممسوس وعقله. واختار Berque، مصطلحاً مختلفاً تماماً وهو "un fol"، وهي صيغة فرنسية قديمة تعني "المجنون"، واستُبدلت في الفرنسية الحديثة بـ "un fou" وعلى الرغم من الطابع الأدبي لهذا الاختيار، إلا أنه يُبعد الترجمة عن الدلالة الثقافية الخاصة بالسياق الجاهلي، ويقحم مفهوماً نفسياً/عقلياً حديثاً لا يتسق مع المدلول القرآني للكلمة. وواصل حميد الله ذات التوجه بترجمة "المفتون" بـ "mis à l'épreuve" أي "الموضوع تحت الاختبار أو الابتلاء" ما يترك الباب مفتوحاً حول تأويل طبيعة الاختبار أو الابتلاء الإلهي، والربط بين ذلك والجنون العقلي والنفسي.

وبناءً على الترجمات السابقة، تظهر الحاجة إلى ترجمة للمعنى مدعّمة بهامش تفسيري يعكس البيئة الجاهلية ويستحضر البعد الثقافي. لذلك، يقترح الباحثان هاتين الترجمتين:

"مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ"

« Tu n'es nullement, par la grâce de ton Seigneur, un homme possédé par les djinns. ¹ »

¹ Dans l'imaginaire arabe préislamique, le terme arabe majnūn (مجنون) désigne une accusation selon laquelle un homme serait inspiré, dominé ou possédé par les djinns, en raison du caractère extraordinaire de sa parole.

"فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ"

« Bientôt tu verras, et ils verront, lequel de vous est véritablement tenu sous l'emprise des djinns. ² »

² Dans l'imaginaire arabe préislamique, le terme arabe maftūn (مفتون) désigne l'accusation

أما الزمخشري، فربط ربطاً واضحاً بين الوسم على الأنف وسياقه الثقافي، فبين أنه موضع العزة والأنفة في السياق الثقافي العربي الجاهلي، ولذا وقع الاختيار عليه، ولكنه لم يتحدث عن توظيف لفظة خرطوم تحديداً. فقال الزمخشري (1998، ص. 184-185):

"الوجه أكرم موضع في الجسد، والأنف أكرم موضع في الوجه لتقدمه له، ولذلك جعلوه مكان العز والحمية، واشتقوا منه الأنفة، وقالوا: الأنف من الأنف، وحمى أنفه، وفلان شامخ العينين، وقالوا في الدليل جُدع أنفه، ورغم أنفه، فعبر بالوسم على الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة، لأن اسمته على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موضع منه...، وفي لفظ الخرطوم استخفاف به واستهانة."

ويلاحظ على ما قدمه الزمخشري من تفسير أمران:

1. أنه ربط تفسيره بثقافة العرب في الجاهلية، فلما كان مكان العزة والأنفة هو الأنف، به يُعز المرء، وبه يذل، فإن اختياره عز وجل، ليسم، ابن المغيرة عليه، يرتبط بالسخرية منه وإهانته، لأنه سيشينه في الموضع الذي منعه من الاستمرار في طريق الحق، فمنعته العزة والأنفة من الخوض فيها، والثبات عليها، وهذا الاستخفاف أشار إليه الزمخشري في تفسيره.
2. لعل الزمخشري يلمح إلى أن توظيف كلمة الخرطوم بالذات إهانة وإذلال وسخرية للوليد، لما لها من ارتباط بالحيوان، ولكنه لم يصرح بذلك مباشرة على اعتبار أن دلالتها معلومة لدى المتلقي.

ولم يختلف القرطبي (2006) كثيراً في تفسيره هذه الآية عما قدمه الطبري (2010)، فقد ربط عقوبة الوسم بالوجه والأنف منه، وبين أنها شائنة، ومهينة له، ولكنه زاد على الطبري، ووافق الزمخشري (1998) حين رأى أن اختيار العقوبة على الوجه في غاية الإذلال للوليد، ولعله يشير، دون تصريح، إلى ثقافة العرب في الجاهلية التي تجعل العقوبة على الوجه في غاية الإذلال والإهانة، وقد ألقى الله به عاراً لا يُحى، في هذا الهجاء، ويضيف في قوله: "ولا نعلم أن الله تعالى بلغ من ذكر عيوب أحد ما بلغه منه، فألحقه به عاراً لا يفارقه في الدنيا والآخرة، كالوسم على الخرطوم" (القرطبي، 2006، 158/21-159). ولكنه لم يبين لم استخدم، عز وجل، لفظة الخرطوم المختصة بالحيوان، ولم يربط موقف الوليد بن المغيرة، وتخليه عن قول الحق بالعزة والأنفة، فكان العقاب على الأنف مركز هذه العزة في الثقافة العربية.

ولعل أبرز من ربط توظيف لفظة الخرطوم بالمعاني السابقة أثير الدين أبو حيان (1993)، فبعد أن عرض معاني الوسم على الخرطوم، وأتى بمعان جاء بها من قبله من المفسرين، نقل آراء مهمة تربط بين توظيف لفظة الخرطوم وبين حال الوليد بن المغيرة وواقعه والثقافة الجاهلية، فقال:

"وقال أبو عبد الله الرازي: إنما بالغ الكافر في عداوة الرسول ﷺ، بسبب الأنفة والحمية، فلما كان شاهد الإنكار هو الأنفة والحمية، عبر عن ذلك بقوله: (سنسمه على الخرطوم)، وفي استعارة الخرطوم مكان الأنف استهانة واستخفاف، لأن حقيقة الخرطوم للسباع" (أبو حيان، 1993، 306/8).

وينقل أبو حيان (305/8) معلومة مهمة تبين أن عقوبة سادة الكفار في الجاهلية كانت على الأنف، لإهانتهم وتحقيرهم، فقال:

"وفي الوسم على الوجه تشويه، فجاءت استعارة في المذمات بليغة جداً. قال ابن عطية: وإذا تأملت حال أبي جهل ونظرانه، وما ثبت لهم في الدنيا من سوء الأخروية، رأيت أنهم قد وُسموا على الخراطيم."

وهذا أمر بالغ الدلالة على القصيدة الإلهية في العقوبة على الأنف، لأنها عقوبة تحمل دلالات كبيرة في المجتمع الجاهلي، والثقافة الجاهلية.

ويؤكد الصابوني (2016) على ما أتى به أبو حيان (1993)، وأن هذا التوظيف للفظ الخرطوم، والوسم عليه له علاقة بالثقافة الجاهلية، وأنه إهانة بالغة الدلالة للوليد، فقال: "وكنى بالخرطوم على أنفه على سبيل الاستخفاف به، لأن الخرطوم للفقير والخنزير، فإذا شبه أنف الإنسان به كان في غاية الإذلال والإهانة" (المجلد 3، ص. 478-479)، ويضيف: "قال الإمام الفخر (الري): لما كان الأنف أكرم موضع في الوجه لارتفاعه عليه، ولذلك جعلوه مكان العز والحمية، واشتقوا منه الأنفة، وقالوا في الدليل: رغم أنفه، فعبر بالوسم على الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة لأن السمة على الوجه شين، فكيف على أكرم موضع من الوجه."

خلاصة الأمر أن الوليد بن المغيرة حين تخلى عن توظيف العقل والتفكير، فأدبر واستكبر، وجب أن يُخاطب بخطاب يليق بهذا التحول المرتبط بتخليه عن العقل، وخطاب يليق بعقوبة لها تأثير في المتلقي الجاهلي وثقافته يومذاك، فكانت سمة الحيوان أولى به، فوظف لها، جلّ وعلا، لفظة الخرطوم، لأنه بعد أن كرم الوليد نفسه أبى إلا أن يكون كالأنعام.

ثانياً: لفظة "الخرطوم" في الترجمات الأربعة: تتباين آراء المترجمين الفرنسيين في ترجمة لفظة "الخرطوم"، ما يعكس تصوراتهم المختلفة في التعامل مع السياق الثقافي والدلالي للنص الأصلي. ف Blachère يستخدم لفظة mufle، وهي مفردة فرنسية تشير في أصلها إلى مقدمة وجه بعض الثدييات، واكتسبت في الاستعمال العامي معاني ازدرائية، إذ تعبّر عن القبح، أو الوقاحة، أو سوء التصرف. ويظهر هذا الاختيار وعيه بوظيفتها الدلالية في النص الأصلي، وميله إلى الترجمة التأويلية التي تستثمر الاستعارة والسياق الثقافي الفرنسي. ولجأت Masson إلى استخدام museau، وهو مصطلح أكثر علمية، يُشير إلى الجزء البارز من وجه بعض

الآية 51 "وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ"

أولاً: تفسير الآية ودلالاته الثقافية في السياق العربي:
يختم الله، جل في علاه، سورة القلم (آيات 51-52) بقوله: (وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (51) وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (52)). ليؤكد أن القرآن الكريم ما هو إلا قرآن وتذكير للبشرية جمعاء، وأن من أنزل عليه ليس بمجنون، أي لم يمسه الجن، كما يعتقد الجاهليون، فليس الجنون هنا ذهاب العقل، وإلا كيف يستقيم أن يحسد الجاهليون أو ينقموا على فاقده للعقل؟! وما يهم هنا قوله تعالى: (ليزلقونك بأبصارهم)، أي يسبون لك السقوط، والوقوع من شدة تحديقهم بك، ونقمتهم عليك، وفُرنّت ليزهقونك أي يقتلونك ويصرعونك (الطبري، 2010؛ الزمخشري، 1998؛ القرطبي، 2006؛ أبو حيان، 1993). وكلا القراءتين تؤكدان نقمة أهل الجاهلية على الرسول الكريم ﷺ. وشاهد السياق الثقافي هنا أنّ الجاهليين مثلما لجؤوا إلى محاربة الرسول ﷺ، باتهامه بالجنون، حاربوه بالعين، والحسد، فلا يمكن فهم هذه الآية بعيداً عن هذا السياق، وإلا فما علاقة الأبصار بالانزلاق والموت؟ فماذا قالت كتب التفسير في هذا؟

لقد صرح الطبري (2010، 58/11)، بما مرّ من سياق ثقافي، وبين ثقافة الجاهليين التي وظّفوها لمحاربة النبي محمد ﷺ، فقال في تفسيرها: "ويكاد الذين كفروا ينقذونك بأبصارهم من شدة عداوتهم لك، ويزيلونك فيرموا بك عند نظرهم إليك غيظاً عليك. وقد قيل: إنه عنى بذلك: وإن يكاد الذين كفروا ممّن عانوك بأبصارهم ليرمون بك يا محمد، وبصر عونك، كما تقول العرب: كاد فلانٌ يصرعني بشدة نظره إليّ. قالوا: وإنما كانت قریش عانوا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليصيبوه بالعين، فنظروا إليه ليعينوه، وقالوا: ما رأينا ولا مثله".

ويؤكد الزمخشري (1998، ص. 193) ما ذكره الطبري إذ قال: "يعني أنهم من شدة تحديقهم ونظرهم إليك شرّاً بعيون العداوة والبغضاء، يكادون يزّلون قدمك أو يهلكونك، من قولهم: نظر إليّ نظراً يكاد يصرعني، ويكاد يأكلني، أي: لو أمكنه بنظره الصّرع أو الأكل لفعله". ويضيف الزمخشري (ص. 193) أن بعض بني أسد اشتهروا بالإصابة بالعين، وكان من ممارساتهم التّجوّع ثلاثة أيام قبل ذلك، وأن المشركين استعانوا بأحدهم لمحاولة إصابة النبي ﷺ، غير أن الله عصمه منه.

ولا يختلف تفسير القرطبي (2006) عمّا جاء عند سابقه، غير أنّه توسّع في بيان المعتقدات والممارسات التي ارتبطت بالعين في ثقافة العرب، ونقل عن الكلبي رواية تفيد بأن المشركين استعانوا بمن عُرف بإصابته الناس بالعين لمحاولة إصابة النبي ﷺ (المجلد 21، ص. 184). فعصم الله نبيه ﷺ، ونزلت (وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم).

الحيوانات كالكلب أو الخنزير، ويّرّد أحياناً في اللغة العامية للتعبير عن الوجه، إما بشكل ساخر أو ازدراحي. وعلى الرغم من أن هذا الاختيار لا يبلغ مستوى التحميل التحقيري الذي يتضمنه *mufle*، إلا أنه يحتفظ بجانب من الدلالة الحيوانية، ما يسمح بالتقاط البعد الإيحائي للنص الأصلي، وإن كان ذلك بحدّة أقل. أما Berque، فبلغ الذروة في نقل البعد الثقافي والإيحائي السلبي للفظ "الخرطوم"، فوظّف لفظة "groin"، وهي الكلمة الفرنسية الخاصة بخطم الخنزير، وترتبط في الثقافة الفرنسية الحديثة بمعانٍ تحقيرية صارخة. فمنح اختياره المتلقي الفرنسي معنى حاداً، وإيحاء قويّاً بدلالة الكلمة القرآنية، لما تحمله صورة الخنزير من دلالة سلبية في المخيال الجمعي. وقدّم حميد الله مقاربة متوازنة تجمع بين الناحية العلمية والدقة الأدبية، إذ اختار استخدام "museau" مع إضافة توضيحية هي "nez" "الأنف"، للحفاظ على المعنى المجازي والإيحائي المقصود في القرآن، ليسهل على القارئ الفرنسي الذي قد لا يكون مألوفاً لديه هذا النوع من الدلالة الرمزية. ويظهر هذا الاختيار وعياً بمفهوم "المعاديل الوظيفي" في الترجمة، أي تقديم مصطلح يؤدي وظيفة دلالية مماثلة للمصطلح الأصلي داخل الثقافة الهدف، مع الإبقاء على الحمولة اللفظية التي تلمح إلى الحيوانية والازدراء.

إن استخدام الحيوانات للاستعارة والتشبيه من الممارسات القديمة لإثبات التشابه بين البشر والحيوانات من خلال اللغة والصورة، فالخنزير على سبيل المثال يُعرف منذ القرن التاسع عشر بمعنى الشخص الذي تثير قذارته أو سلوكه الجسدي أو موقفه الأخلاقي أو الفكري اشمئزاً عميقاً (Trachsler, 2024). فقد يكون التعبير المجازي نابغاً من كونه أكلًا للحوم والنباتات، وللتنديد بسلوكه المتسم بالنهم والطمع والانحلال الأخلاقي (Adam, 2023). ويمتد هذا الاستخدام للاستعارة إلى استبدال أعضاء الجسم البشري بمقابلها الحيواني في إشارة إلى الانحدار السلوكي والأخلاقي. ويلاحظ أن هذه الترجمات الفرنسية لم تكشف صراحة عن الدلالة الأصلية المقصودة من النص القرآني في كلمة الخرطوم، فليس هناك إشارة واضحة إلى معاني العزة والأنفة كما هي في سياق الثقافة العربية.

يتّضح من ذلك أن جميع الترجمات الفرنسية اجتهدت، كلّ وفق مقاربته الخاصة، في التعامل مع الغنى الثقافي والإيحائي للفظ "الخرطوم" في النص القرآني. ويبرز هذا التنوع في الترجمات التفاوت بين نهج يغلب الدقة اللفظية أو التوصيف الحسي، وآخر يراهن على الأثر الإيحائي والثقافي لدى القارئ. ويعكس هذا التفاوت وعي المترجمين بإشكالية نقل المحمول الثقافي للنصوص المقدسة، وحرصهم على المواءمة بين متطلبات الفهم الدقيق لدى جمهور متلقٍ ينتمي إلى سياق ثقافي مغاير، وبين الحفاظ على الطابع الرمزي والإيحائي للنص الأصلي.

regards de haine ou d'un appel à des forces "occultes" إلى محاولة الجمع بين المعنى النصي والتصور الأوروبي من خلال التمثيل الرمزي لأثر النظرات على الجنون والمس.

أما Berque، فاستخدم في ترجمته المصطلح الفرنسي "mauvais œil" الذي يُترجم مباشرة إلى "العين الشريرة"، وهو تعبير شائع التوظيف في اللغة الفرنسية للإشارة إلى نظرة حسد أو حقد مرتبطة بالخرافات، يعتقد أن لها قدرة على إلحاق سوء الحظ أو الأذى بالآخرين.

"même si les dénégateurs manquent te faire glisser, par leur mauvais œil"

ويؤكد هذا التوظيف البعد الأنثروبولوجي للمصطلح، حيث يشير مفهوم "العين الشريرة" "Mauvais œil" في العديد من الثقافات القديمة إلى الاعتقاد بأن النظرة المليئة بالحسد أو النية السيئة يمكن أن تحدث آثارًا سلبية على الآخرين، سواء على المستوى الجسدي أم الاجتماعي. وكان هذا الخوف، في العصور القديمة، شائعًا على نطاق واسع، لا سيما في المجتمعات المتوسطة، حيث كانت النظرة الحاسدة تُعدّ مسببًا للأذى، أو عائقًا أمام تحقيق النجاح (Laporte, 2010). ففي اليونان القديمة، كانوا يؤمنون أن "العين الشريرة" يمكن أن تنتقل من خلال المديح المفرط أو الإعجاب الزائد، ما يعكس نوعًا من الحسد المُقنَّع. وهذا الإيمان حسب الورثي Elworthy (كما ورد في Koubanioudakis, 2009) من أقدم المعتقدات وأكثرها انتشارًا، إذ توجد إشارات إليها في نصوص مصرية قديمة، وبابلية، وأشورية، وكذلك في التقاليد التوراتية. وتشير الكلمات اليونانية باسكينا "Baskina" واللاتينية إنفيديا "Invidia" بوضوح إلى هذه الفكرة المتمثلة في الأذى الناتج عن النظرة، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمشاعر الحسد (Koubanioudakis, 2009).

أما عبارة "manquent te faire glisser" المأخوذة من الفعل "faire glisser" "يجعله ينزلق"، فتشير إلى المحاولة الفعلية لتعثر النبي، والإيقاع به عبر وسيلة سحرية استنادًا إلى ما ورد في تفسير الزمخشري، مع إغفال ما ذكره المفسر نفسه بشأن أثر العين المحتمل في هلاك المعيون. قد تعود تلك الترجمة إلى تماشي المترجم مع مفهوم "mauvais œil" "العين الشريرة"، وما يتضمنه من إيحاء بمحاولة الإيذاء عبر أدوات غير مادية دون الخوض في المعنى الإضافي الذي تحمله الصيغة القرآنية بالعربية، ودون الإشارة إلى التهديد الوجودي المحتمل بالهلاك.

أما ترجمة حميد الله للآية، فقد وردت بالصيغة الآتية:

"Peu s'en faut que ceux qui mécroient ne te fassent broncher, par leurs regards"

أما أبو حيان (1993) فذكر ما ذكره سابقوه في تفسير هذه الآية القرآنية، وربطه بالسياق اللغوي والثقافي الذي نزلت فيه. وكذلك نقل الصابوني (2016) في تفسيره، ولكنه لم يتوسّع في الحديث عن ثقافة العرب في ذلك، وإنما أشار إلى السياق اللغوي المستخدم في العداوة والبغضاء حسب.

وهكذا يتضح من التفسيرات السابقة لهذه الآية أن الله، جلّ وعلا، وظّف السياق الثقافي في أمرين:

1. التعبير اللغوي الذي يستخدمه الجاهليون.
2. السلوك الاجتماعي في محاربة من يبغضونه وهو ضربه بالعين.

ولا بدّ للمترجم أن يكون مطلعًا على هذا السياق الثقافي لتكون ترجمته دقيقة للمحتوى القرآني، فبدون ذلك تظلّ الترجمة منقوصة بعيدة عن ربطها السياقي وواقعها الذي قيلت فيه.

ثانيًا: قوله تعالى "لَيُزْلِقَنَّكَ بِأَبْصَرِهِمْ" في الترجمات الأربعة: في ترجمة الآية الكريمة رقم 51 من سورة القلم: "وإن يكاد الذين كفروا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ"، نقرأ عند Blachère:

"te perceront certes de leurs regards"

أي "سيخترقونك حقًا بنظراتهم"، وهو تعبير قوي بصريًا يستحضر صورة نظرات حادة تحمل طاقة عدائية. وقد فسّر Blachère هذا المعنى في الهامش على النحو الآتي:

"te feront glisser. Le sens paraît être : Le Prophète étant considéré comme un possédé, on tente de l'exorciser et l'on recourt à l'hypnotisme"

يوضح Blachère أن استعماله لفعل "faire glisser" (يجعله ينزلق) يتجاوز الترجمة الحرفية، إذ ربط النظرات العدائية بمحاولة إخراج الأرواح الشريرة من النبي ﷺ باعتباره – في نظر خصومه – ممسوسًا، وذلك عبر طقوس شبيهة بالتنويم المغناطيسي. وهذا يشير إلى عدم اكتفاء Blachère بالترجمة الحرفية بل تجاوزها إلى إرفاق سياق ثقافي يربط بين الخلفية القرآنية ومفاهيم نفسية وروحية معاصرة في السياق الفرنسي.

أما Masson، فاتخذت نفس التوجه في الترجمة، واستعانت بالعبارة:

"Peu s'en faut que les incrédules ne te percent de leurs regards"

وأوضحت المترجمة في الهامش أن المعنى الحرفي للفعل "te feront glisser" "يجعلونك تنزلق" قد يُفهم مجازًا على أنه "ils t'influenceront"، أي "سيؤثرون عليك"، بنظرات كراهية، أو بدعوة قوى خفية، وممارسات سحرية ضمن نطاق العلوم الخفية "Occultisme". وتشير عبارتها

تُظهر هذه الصيغة الميل إلى القراءة المجازية للفعل "يُزْلِقُونكَ"، إذ تُترجم إلى "fassent broncher" أي "يجعلونك تتعثّر أو تنزل"، وهي صيغة غير حرفية توحى بمحاولة زعزعة استقرار النبي نفسياً أو معنوياً من خلال النظرات العدائية. أما عبارة "par leurs regards mauvais"، فتضيف بُعداً إيحائياً. فكلّمة regards ببساطة إلى النظرات، ولكن بإضافة الوصف "mauvais" (السيئة) بعد الاسم في الهامش للتأكيد على شدة السوء الذي تحمله النظرات العدائية، دون الإشارة إلى الجوانب الثقافية، ومحاولة التأثير المؤيد بقوة خارقة خفية كالتي قدمها Masson أو Blachère.

تظهر ترجمة الآية (لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ) تفاوتاً في الدقة في نقل معاني الفعل "يُزْلِقُونَكَ" وكلمة "الأبصار" بين الترجمات الفرنسية مقارنة بالسياق التفسيري. فقد تجاوز Masson و Blachère الترجمة الحرفية إذ استعمالا الفعل "percer" ومعناه يخترق، وهو مقترن بفهم ثقافي معاصر، يربط النظرات بالتنويم المغناطيسي، أو بقوة خفية خارقة في محاولة لإخراج الأرواح الشريرة. واكتفى Berque بالفعل "faire glisser" الذي يعبر عن الإنزلاق، ولجأ إلى تعبير "mauvais œil"، ليدل على مفهوم "العين الشريرة" المتداول ثقافياً في الفرنسية، لكنه أبقى المعنى ضمن نطاق الحسد والخرافة دون الإشارة إلى محاولة إيقاع الأذى الجسدي. أما حميد الله، فاختار الفعل "faire broncher" الذي يشير إلى التعثر بسبب النظرات التي يوجهها أعداء النبي له دون الإشارة إلى الإيذاء الجسدي الصريح. بالمقابل، توضح تفاسير القرآن ارتباط النظرات بالحسد ومحاولة الإيقاع بالنبي ﷺ وإهلاكه فعلياً من شدة العدا، إذ بين الطبري والزمخشري أن "الإنزلاق" مرتبط بمحاولة إيقاع الأذى بالنظر أو الصرع، وهو بعد لم تنقله الترجمات بشكل كامل، بل تفاوتت في إدماجه بين محاولة التوفيق مع الفهم الأوروبي أو التبسيط المجازي، ما أدى إلى تقديم مستويات متباينة في الدقة بين حفظ البعد الثقافي للنص الأصلي، وتيسير وصول المعنى إلى القارئ الناطق بالفرنسية.

ثالثاً: لفظة "مَجْنُونٌ" في الترجمات الأربعة: تكشف ترجمات الآية 51 من سورة القلم اختلاف توجهات الترجمة بخصوص هذه اللفظة، فقد واصل Blachère استخدام الصفة "possédé"، وهو اختيار ينسجم مع تصوّره لمعنى الجنون في السياق الجاهلي، ويرتبط بفكرة المسّ أو التلبّس الشيطاني، ما يُبرز حرصه على نقل الخلفية الثقافية للعرب زمن التنزيل. أما ترجمات Masson، فاعتمدت الصفة "possédé" في هذه الآية تحديداً، على خلاف استخدامها للاسم "un possédé" في الآية الثانية من سورة القلم. ويكسب هذا الاختيار الترجمة مرونة دلالية، ويخفّف من الطابع الثابت أو التصنيفي الذي يفرضه استخدام الاسم، مع الاتجاه نحو توصيف حالة التلبّس

الشيطاني. إن استخدام الصفة "possédé" يشير إلى حالة أو وصف مؤقت أو متعلق بسياق معيّن، يمنح النص قابلية أكبر للتأويل أو الفهم ضمن سياق الآية الكريمة.

أما Berque، فظّلَ وفيّاً لاختياره المختلف، فاستعمل مجدداً مصطلح "un fol"، ليعبر عن الحالة العقلية المرتبطة بالمفهوم الطبي للجنون، ما يبعد ترجمته عن الإطار الثقافي الجاهلي، وعن الدلالة القرآنية الخاصة بالمسّ. ويؤيد حميد الله Berque، إذ لجأ إلى استعمال الصفة "مجنون" "fou"، فاستبدل بذلك خياره السابق "الملبوس" "un possédé" الذي اعتمده في الآية الثانية. هذا التغيير قد يُفهم في سياق الرغبة في تقريب النص من معجم المتلقّي الفرنسي المعاصر، مع الحفاظ على بساطة التعبير وسلاسة التلقي، وإن كان ذلك على حساب الإطار الثقافي الخاص بالمصطلح القرآني. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاستخدام يُحدث سوء فهم لدى المتلقي بسبب التناقض الحاصل داخل الآية بين الجنون العقلي، وبلاغة القرآن الكريم عند سماع المشركين له، ومحاولتهم الإضرار بالنبي محمد ﷺ. فالمجنون كما أشار زاده (2015)، ص 18 لا يتقوه بكلام موزون، وكلماته تتسم عادة بالفوضوية وصعوبة الفهم.

خاتمة

بعد هذه الجولة في بعض آيات سورة القلم، ومناقشة سياقاتها الثقافية، وأثره في فهم معانيها في عدد من كتب التفسير العربية، وأربعة ترجمات إلى اللغة الفرنسية، يمكن تسجيل النتائج الآتية:

- لقد بدا حضور السياق الثقافي للآيات موضع الدراسة جلياً في أغلب التفاسير العربية التي تناولتها.
- اختلف هذا الحضور من تفسير لآخر، ويلاحظ أن الزمن كان له دور في ذلك، فكلّما تأخر كتاب التفسير زمنياً، زاد الحضور والتوسع فيه أكثر من سابقه خلا تفسير ابن كثير (2000) الذي كان توجهه مختلفاً، واهتمامه بهذا السياق أقل من غيره، على الرغم من وجوده فيه، ولهذا تبيّن أن السياق الثقافي لآيات سورة القلم في تفسير الطبري (2010)، على سبيل المثال، جاء أقل حضوراً من غيره من التفاسير.
- لوحظ أن بعض سياقات الآيات القرآنية، وبخاصة في تفسير لفظة مجنون، جاء في سياق تفسير لفظة مفتون، وأن استدلال المفسرين على السياق الثقافي لكلمة مجنون كان منبعه دلالي من اللفظة المذكورة (مفتون). وإلا فإن أغلب التفسيرات قد ذهبت إلى معنى الجنون الطبي في تفسير هذه اللفظة.
- أظهرت دراسة الترجمات الفرنسية لآيات مختارة من سورة القلم تباين حضور السياق الثقافي والدلالي في نقل معاني الألفاظ القرآنية، فقد عكست الترجمات اختلافاً بين

- **مساهمة المؤلفين:** شارك المؤلفان في تصميم الدراسة، وجمع المادة العلمية وتحليلها، وكتابة البحث ومراجعتها، ووافقا على النسخة النهائية المقدمة للنشر.
- **تضارب المصالح:** يقر المؤلفان بعدم وجود أي تضارب في المصالح يتعلق بهذا البحث.
- **مصدر البحث:** بحث أصيل أعدّه المؤلفان بصورة مستقلة، ولم يُستل من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه، ولم يسبق نشره.
- **التمويل:** لم يتلقَ هذا البحث أي تمويل أو دعم مالي من أي جهة.

Open Access

This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third-party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this license, visit

<https://creativecommons.org/licenses/bync/4.0/>

المراجع

- أبرباش، زولبخة، خليفي، دليّة. (2023). عربية القرآن الكريم: خصوصيّة اللسان وتحديات الترجمة. *القرارى لدراسات الأدبية والنقدية واللغوية*, 6(1), 106-118.
- أبو بكر، منجد أحمد. (2017). الإشكالات الدلالية في ترجمة القرآن الكريم. *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*, 32(109), 68-93. <https://doi.org/10.34120/jsis.v32i109.2415>
- بوعمران، توفيق. (2024). علم التفسير وترجمة معاني القرآن الكريم. *المجلة الدولية لدراسات الترجمة والتأويل*, 4(2), 14-1. <https://doi.org/10.32996/ijtis.14-1>
- بولحية، هدى. (2017). إشكالية ترجمة النصوص المقدسة- ترجمة القرآن الكريم بين الاستحالة والامكانية. *الصراف*, 19(1), 337-360.
- بومعزة، محمد، ونعماني، حفصة (2023). النفي الضمني في القرآن الكريم من خلال بعض الأساليب النحوية والبلاغية وطرائق ترجمته إلى اللغة الفرنسية: دراسة

السعي لإبصال المدلول الثقافي والالتزام بالترجمة الحرفية، فلو حظ أن Masson و Blachère، حرصا على إبراز الخلفية الثقافية الجاهلية في ترجمة مفردة "مجنون" إذ اختارا مصطلحات مثل possédé للإشارة إلى حالة التلبس الشيطاني. أما Berque وحميد الله، فاتّجها في بعض المواضع إلى استخدام un fol أو fou، فعكس رغبته في تقريب المصطلح إلى فهم المتلقي الناطق بالفرنسية المعاصرة، وإن كان ذلك على حساب الدلالة الثقافية للمصطلح في سياقه القرآني.

– أظهرت الترجمات تفاوتًا في مقاربة الفعل "يُزْلِفُونَكَ" وكلمة "الأبصار"، إذ لجأ Masson و Blachère و Berque إلى ربط تأثير النظرات المقترن بالحسد بمفاهيم قريبة إلى ذهن المتلقي المعاصر كالتنويم المغناطيسي والعلوم الخفية Occultisme والعين الشريرة، في حين فضّل حميد الله صيغة محايدة ثقافيًا تعبر عن تأثير النظرات السيئة على الحالة النفسية، وإلى تسببها في التعثر، ما يعكس اختلاف المقاربات بين المترجمين في الحفاظ على الأثر البلاغي والإيحائي للنص الأصلي.

– تبيّن من التحليل أن النقل الدقيق لألفاظ ذات دلالات ثقافية عميقة في السورة كـ "مجنون" و "مفتون" و "خرطوم"، يستلزم وعيًا بالسباق التاريخي والثقافي للنص القرآني، وفهمًا عميقًا للآيات من خلال التفسير وربطها بسياقها في السورة وبالسباق القرآني العام. إلى جانب ذلك، تظهر أهمية مراعاة الأبعاد البلاغية والمعجمية عند الترجمة إلى اللغة الفرنسية والمواءمة بين النقل الأمين لمعاني القرآن الكريم والدلالة الثقافية، وضمان تحقق السلاسة والفهم لدى المتلقي المستهدف، مع الحفاظ على الطابع الرمزي والإيحائي للنص.

– تظهر النتائج أهمية إجراء الدراسات النقدية التطبيقية، وتفتح الباب أمام بحوث لاحقة، تتناول ترجمة الألفاظ القرآنية ذات الدلالات الثقافية في سور قرآنية أخرى، أو تقارن بين الترجمات الفرنسية والترجمات إلى لغات أوروبية أخرى في تمثيلها للسياق الثقافي الجاهلي إلى جانب البحث في أثر الخلفية الفكرية والدينية للمترجم في اختياراته الدلالية والثقافية عند نقل معاني القرآن الكريم.

بيان الإفصاح

- **الموافقة الأخلاقية والموافقة على المشاركة:** لا ينطبق؛ إذ لا تتضمن الدراسة مشاركين بشريين أو جمع بيانات ميدانية، وإنما تعتمد على تحليل مصادر ومواد منشورة ومتاحة للعموم.
- **توافر البيانات والمواد:** تعتمد الدراسة على القرآن الكريم والكتب والمراجع والمصادر العلمية المنشورة والمبينة في قائمة المراجع، ولم تُنتج عنها مجموعة بيانات مستقلة.

المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالقزاريق،
1444-1401، (2)30،
<https://doi.org/10.21608/fraz.2018.38586>

- فرعون، روضه عبد الكريم. (2017). مشكلات الترجمة التفسيرية للقرآن الكريم. مجلة الدراسات الإسلامية، (9)، 454-435.
- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب. (1981). جمهرة أشعار العرب (تحقيق علي محمد الجاوي). نهضة مصر.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (2006). الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (2000). تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- بن محمد، إيمان. (2018). البعد الإيديولوجي في ترجمة معاني القرآن عند المستشرقين: ترجمات ريجيس بلاشير وجاك بيرك ومحمد حميد الله الفرنسية أنموذجاً. معالم، (2)8، 134-113.
- مصطفى، أحمد محمد. (2016). تاريخ العرب قبل الإسلام (ج.2، ط.1). دار الإعمار العلمي.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (1999). لسان العرب (تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- يعقوب، منال يعقوب عبد الرحيم. (2012). تجليات الثقافة الجاهلية في لغة السور المكية (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة النجاح الوطنية.

References

- Abdelaal, N. M. (2019). Faithfulness in the Translation of the Holy Quran: Revisiting the Skopos Theory. *Sage Open*, 9(3). <https://doi.org/10.1177/2158244019873013>
- Abdullah, J. A. (2021). The term (كلمة) in the Holy Quran Between Translation and interpretation. *Al-Adab Journal*, (136), 21–42. <https://doi.org/10.31973/aj.v1i136.1103>
- Aberbach, Z., & Khelifi, D. (2023). The Arabic of the Holy Qur'an: Language Specificity and Translation Challenges. *El-Quari'e Journal of Literary, Critical and Linguistic Studies*, 6(1), 106–118.
- Abid, K. W. (2024). The concept of Madness in The Glorious Quran—An objective study. *Journal of Adab Al-Rafidayn*, 54(96), 1–18.

تحليلية نقدية لنماذج من ترجمة معاني القرآن الكريم للشيخ حمزة بوبكر. مجلة في الترجمة، 10(2)، 144-127.

- التجاني، ماهر أحمد. (2018). الترجمة من منظور فقهاء اللغة: الإشكاليات والاستراتيجيات. المترجم، 18(2)، 123-105.
- حسين، طه. (د. ت.). حديث الأربعاء (ط.14). دار المعارف.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. (1993). تفسير البحر المحيط (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، زكريا عبد المجيد النوتي، وأحمد النجولي الجمل، تقديم عبد الحي الفرماوي، ط.1). دار الكتب العلمية.
- الدوسري، دانة بنت موفي ناصر. (2018). ترجمة معاني القرآن الكريم. مجلة الدراسات العربية، 37(12)، 6833-6866.
<http://doi.org/10.21608/dram.2018.162325>
- زاده، حسن إسماعيل. (2015). چالش های معادل یابی واژه ی "مجنون" در ترجمه آیات قرآن کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه. پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، 5(12)، 96-65.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. (1998). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، فتح عبد الرحمن أحمد حجازي، ط.1). مكتبة العبيكان.
- سريسر، مليكة. (2012). ترجمة معاني القرآن الكريم عند دونيز ماسون: دراسة تطبيقية (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة وهران.
- شعراوي، خيرى صالح غريب. (2022). ترجمة لفظ الجهاد إلى اللغة الفرنسية: دراسة مقارنة لخمس ترجمات فرنسية لمعاني القرآن الكريم. مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، 27(2)، 498-465.
<https://doi.org/10.21608/shak.2023.152203.1298>
- شعيب، مفتونيف. (2010). بين ترجمة القرآن وترجمة معاني القرآن: الحدود والتقاطعات. المترجم، 10(2)، 269-245.
- الصابوني، محمد علي. (2016). صفوة التفاسير (ط.1). الدار العالمية، جاكارتا، إندونيسيا.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (2001). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي). دار هجر.
- عافية، إبراهيم ثروت حداد. (2024). ترجمة معاني القرآن الكريم بين الحظر والإباحة والموقف العملي للشيخ أحمد الطيب في ضوء ذلك. المؤتمر العلمي الدولي الخامس: دور مشايخ الأزهر الشريف في خدمة العلوم الشرعية والعربية، 46(1)، 858-799.
<https://doi.org/10.21608/bfsa.2024.398079>
- الغامدي، أحمد محمد بن أحمد آل مصوى. (2018). ترجمة القرآن الكريم: أنواعها، أحكامها، وضوابطها.

- Arab Studies*, 37(12), 6833–6866.
<https://doi.org/10.21608/dram.2018.162325>
- Al-Qurashi, A. Z. M. bin A. al-Khitab. (1981). *Jumharat ash'ar al-'Arab* ('Ali Muhammad Al-Bajjawī, Ed.). Nahdat Misr.
 - Al-Qurtubi, A. 'Abd A. M. ibn A. ibn A. B. (2006). *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an wa-al-mubayyin li-ma tadammanahu min al-Sunnah wa-ay al-Furqan* (A. A. ibn 'Abd al-Muhsin Al-Turki & M. R. 'Arqasusi, Eds; 1st ed.). Mu'assasat al-Risalah.
 - Al-Sabuni, M. 'Ali. (2016). *Safwat al-tafasir* (1st ed., Vols 1–3). Al-Dar al-'Alamiyya.
 - Al-Tabari, A. J. M. ibn J. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* ('Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin Al-Turki, Ed.; 1st ed.). Dar Hajr.
 - Al-Tamari, E. A., & Badr Eddin, E. A. (2021). Lexical Asymmetry as a Translation Problem Arising in the Holy Quran. *Arab World English Journal*, 5(2), 2–17.
<https://doi.org/10.24093/awejtls/vol5no2.1>
 - Al-Zamakhshari, J. A. A. al-Q. M. ibn 'Umar. (1998). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamiq al-tanzil wa-'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil* (A. A. Abd al-Mawjud & F. 'Abd al-R. A. Hijazi, Eds; 1st ed.). Maktabat al-'Ubaykan.
 - Auli, R. (2020). *An Analysis of Word Formation in English Translation of Holy Qur'an by Maulawi Sher 'Ali* [Unpublished master's thesis]. UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
 - Ben Mohamed, I. (2018). The ideological dimension in translating the meanings of the Qur'an among Orientalists: French translations by Régis Blachère, Jacques Berque, and Muhammad Hamidullah as a model. *Maalim*, 9(2), 113–134.
 - Berque, J. (1995). *Le Coran- Essai de traduction*. Albin Michel.
 - Abid, R. G., & Hamad, A. K. (2021). La problématique de la traduction de la polysémie dans le Coran, étude comparative de trois traductions. *Anbar University Journal of Languages and Literature*, 13(2), 347–361.
<https://doi.org/10.37654/aujll.2021.171111>
 - Abu Bakr, M. A. (2017). Semantic Issues in the Translation of the Holy Qur'an. *Journal of Sharia and Islamic Studies*, 32(109), 68–93.
<https://doi.org/10.34120/jsis.v32i109.2415>
 - Abu Hayyan Al-Andalusi, M. I. Y. (1993). *Tafsir Al-Bahr Al-Muhit* (A. A. Abd Al-Mawjood, A. M. Muawwad, Z. A. A.-M. Al-Nawti, A. A.-N. Al-Jamal, & A. A.-H. Al-Farmawi, Eds; 1st ed.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
 - Adam, J.-M. (2023). Variations textuelles et discursives d'un souvenir d'enfance d'Albert Cohen. *Argumentation et Analyse du Discours*, (31).
<https://doi.org/10.4000/aad.7557>
 - Afia, I. T. H. (2024). Translating the Meanings of the Holy Qur'an into foreign Languages and the Attitudes of the Grand Imams of Al-Azhar towards it in the past and at present. *Al-Fara'id Journal of Islamic and Arabic Research*, 46(1), 858–799.
<https://doi.org/10.21608/bfsa.2024.398079>
 - Agliz, R. (2015). Translation of Religious Texts: Difficulties and Challenges. *Arab World English Journal*, 4, 182–193.
<https://doi.org/10.2139/ssrn.2844009>
 - Aldhafeeri, A. Q. S. (2022). The translation of polysemous bound terms in the Qur'an: An analytical study of twelve translations of Sūrat an-Nisā'. *Journal of Islamic Studies*, 10(1), 23–36.
 - Al-Dosari, D. M. N. (2018). Translation of the Meanings of the Holy Qur'an. *Journal of*

- and Da'wah in Zagazig, 30(2), 1401–1444.
<https://doi.org/10.21608/fraz.2018.38586>
- Hamidullah, M. (1977). *Le Coran: Traduction intégrale et notes*. Club Français du Livre.
 - Hassan, A. (2020). The Problems of Translating Religious Texts: A Study on Senior EFL Learners of King Khalid University. *International Journal of Linguistics*, 12(2), 301–313.
<https://doi.org/10.5296/ijl.v12i2.16649>
 - Husayn, T. (n.d.). *Hadith al-Arbi'a* (14th ed.). Dar al-Ma'arif.
 - Ibn Kathir, A. al-F. I. B. 'Umar. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Dar Ibn Hazm.
 - Ibn Manzur, J. al-D. M. ibn M. (1999). *Lisan al-'Arab* (A. M. Abd al-Wahhab & M. al-Sadiq Al-'Abidi, Eds). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
 - Ibraheem, A. (2018). The untransability of the holy Qur'an. *Annals of the Faculty of Arts, Ain Shams University*, 46, 517–530.
<https://doi.org/10.21608/aafu.2018.46407>
 - Koubanioudakis, D. (2009). *Étude exploratoire sur l'actualité du mauvais œil et de l'envie* [Unpublished master's thesis]. Université du Québec à Montréal.
 - Laporte, J.-P. (2010). Mauvais œil (Antiquité). *Encyclopédie berbère*, 31, Article 31.
<https://doi.org/10.4000/encyclopedieberber.e.534>
 - Larzul, S. (2009). Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles). *Archives de sciences sociales des religions*, 147, Article 147.
<https://doi.org/10.4000/assr.21429>
 - Mabrouk, H. (2024). *La comparaison dans le dernier tiers du Noble Coran et sa traduction vers le français à partir de trois traductions*. 16(2), 283–310.
 - Masson, D. (1967). *Le Coran*. Gallimard.
 - Blachère, R. (1966). *Le Coran*. Maisonneuve et Larose.
 - Boaheng, I. (2025). The Functionalist Approach to Translation and its Application to Translation Management. *Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics & Theology (MOTBIT)*, 7(1), 16–31.
<https://doi.org/10.38159/motbit.2025712>
 - Bouamrane, T. (2024). Tafsir and Qur'an Translation. *International Journal of Translation and Interpretation Studies*, 4(2), 01–09.
<https://doi.org/10.32996/ijtis.2024.4.2.1>
 - Boulahia, H. (2017). The Problem of Translating Religious Texts: The Translation of the Noble Quran Between Impossibility and Possibility. *The Path*, 19(1), 337–360.
 - Boumaza, M., & Namani, H. (2023). Implicit Negation in the Holy Qur'an through some Grammatical and Rhetorical processes and the Ways of its translation into French: An Analytical Critical Study of Examples taken from Hamza Boubakeur's Translation of the Meanings of the Holy Qur'an. *Fi At-Tarjama*, 10(2), 127–144.
 - Chaib, M. (2010). Between the Translation of the Qur'an and the Translation of Its Meanings: Boundaries and Intersections. *AL-MUTARĠIM*, 10(2), 245–269.
 - Chesterman, A. (2001). Proposal for a Hieronymic Oath. *The Translator*, 7(2), 139–154.
<https://doi.org/10.1080/13556509.2001.10799097>
 - Eltigani, M. A. (2018). Translation from perspective of linguists: Problems and strategies. *Al-Mutarġim*, 18(2), 105–123.
 - Ghamdi, A. bin M. A. A.-M. (2018). Translation of the Qur'an: Types, and their provisions, and controls. *Scientific Journal of the Faculty of Fundamentals of Religion*

- versions. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 4(5), 214–226.
<https://doi.org/10.7575/aiac.ijalel.v.4n.5p.214>
- Simon, S. (1987). Délivrer la Bible: La théorie d'Eugène Nida. *Meta : journal des traducteurs*, 32(4), 429–437.
<https://doi.org/10.7202/004151ar>
 - Snell-Hornby, M. (2006). *The turns of translation studies*. John Benjamins.
 - Trachsler, R. (2024). La louve et le lion: La métaphore animale dans les romans en prose français. In Y. Meessen & J. Abed (Eds), *La métaphore médiévale comme exercice spirituel* (pp. 25–38). Éditions de l'Université de Lorraine.
<https://doi.org/10.62688/edul/b9782384510405>
 - Ya'qob, M. Y. A. R. (2012). *Manifestations of Culture in the Jahliyyeh (before Islam) Period in the Language of meccan Qur'an Surahs (Verses)* [Unpublished master's thesis]. An-Najah National University.
 - Zadeh, H. E. (2015). Challenges in Finding an Appropriate Equivalent for the Term of 'Majnun' in Translations of Holy Quran Based on Meaning-Oriented Theory in Translation. *Translation Researches in the Arabic Language and Literature*, 5(12), 96–65.
 - Mizani, S. (2009). Cultural translation. *Personal Journal of Philosophy of Language and Education*.
 - Motamedi, L., & Navarchi, A. (2018). Étude critique de la traduction des textes religieux. *Plume, Revue Semestrielle de l'Association Iranienne de Langue et Littérature Françaises*, 14(27), 143–163.
<https://doi.org/10.22129/plume.2018.115822.1045>
 - Mustafa, A. M. (2016). *History of Arabs before Islam* (1st ed., Vol. 2). Dar Al-I'sar Al-'Ilmi.
 - Nouss, A. (2007). La traduction des textes sacrés. *Théologiques*, 15(2), 5–13.
<https://doi.org/10.7202/017770ar>
 - Pharaon, R. A. K. (2017). Problems of the Explanatory Translation of the Holy Qur'an. *Islamic Studies Journal*, 5(9), 435–454.
 - Pym, A. (2014). *Exploring translation theories* (2nd ed.). Routledge.
 - Serban, A. (2008). Enjeux et défis de la traduction des textes religieux: Prolégomènes à une étude des choix identitaires en Transylvanie. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, (4).
<https://doi.org/10.4000/cerri.583>
 - Serisser, M. (2012). *Denise Mason's Translation of the Meanings of the Holy Qur'an: An Applied Study* [Unpublished master's thesis]. University of Oran.
 - Shaarawy, K. S. (2022). La traduction du terme « Jihâd » vers le français: Étude comparée de cinq traductions françaises des sens du Noble Coran. *Journal of Literary Studies and Humanities*, 27(2), 465–498.
<https://doi.org/10.21608/shak.2023.152203.1298>
 - Sideeg. (2015). Traces of ideology in translating the Qur'an into English: A critical discourse analysis of six cases across twenty