



مفهوم التلقي وإمكانية تشكيل القارئ الضمني في النص
القرآني دراسة تأويلية

2023

أطروحة دكتوراه

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

Khaled Abdullah Alı BRIAH

المشرف

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

مفهوم التلقي وإمكانية تشكيل القارئ الضمني في النص
القرآني دراسة تأويلية

Khaled Abdullah Alı BRIAH

المشرف

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

بحث أُعدّ لنيل درجة الدكتوراه في قسم العلوم الإسلامية الأساسية بمعهد
الدراسات العليا بجامعة كارابوك في تركيا

كارابوك

تموز/2023

المحتويات

1	المحتويات
5	صفحة الحكم على الرسالة (باللغة التركية)
6	صفحة الحكم على الرسالة
7	DOĞRULUK BEYANI
8	تعهد المصادقية
9	شكر وتقدير
10	الإهداء
11	مقدمة
13	الملخص
15	ÖZET
16	ABSTRACT
18	ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ
19	بيانات الرسالة للأرشفة (باللغة العربية)
20	ARCHIVE RECORD INFORMATION
21	دوافع البحث:
21	مشكلة البحث:
21	أسئلة البحث:
22	أهمية الدراسة:
23	منهج البحث:
23	حدود البحث:
23	الدراسات السابقة:
26	الفجوة البحثية:
27	الفصل الأول: دراسة حول النسق المفاهيمي للمصطلحات
27	المبحث الأول: مفاهيم المصطلحات
27	المطلب الأول: مفهوم القراءة والتشكيل
33	المطلب الثاني: القارئ الضمني في ضوء نظرية التلقي
33	أولاً: ما قبل نشأة نظرية التلقي:
39	ثانياً: نظرية الجمال والتلقي:
42	ثالثاً: أصولها المعرفية:
45	رابعاً: العوامل التي أدت إلى الاتجاه نحو القارئ:

46	خامسًا: المفاهيم الإجرائية لنظرية التلقي:
50	سادسًا: الفرق بين القارئ الضمني والحقيقي:
53	المطلب الثالث: مقاربات مفاهيم النص
53	أولًا: النَّص في اللغة ومعاجم العربية:
56	ثانيًا: النَّص في الاصطلاح:
58	ثالثًا: النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة:
60	رابعًا: الفرق بين المنظور الغربي والعربي:
62	المطلب الرابع: النص القرآني: المفهوم والقدسية:
62	أولًا: اشتقاق مفردة القرآن
63	ثانيًا: المفهوم المصطلحي للقرآن:
64	ثالثًا: قدسية النَّص القرآني
76	المطلب الخامس: مقاربات في مفاهيم التأويل
76	أولًا: التأويل في المعاجم اللغوية:
78	ثانيًا: التأويل في لسان الوحي:
79	ثالثًا: التأويل في لسان الصحابة والتابعين وأتباع التابعين حتى القرن الثالث الهجري:
80	رابعًا: التأويل في اصطلاح الأصوليين
87	خامسًا: التأويل والمهرنوطيقا، وعلاقتهما بنظرية التلقي:
92	المبحث الثاني: مهام القارئ، وعلاقته بالإسرائيليات وبعض فنون البلاغة:
92	المطلب الأول: مهمات القارئ الضمني في سياق نظرية التلقي
98	المطلب الثاني: التقاطع بين الإسرائيليات والقارئ الضمني
98	أولًا: استدعاء الإسرائيليات وتوظيفها في الدرس التفسيري
99	ثانيًا: التقاطع بين توظيف الإسرائيليات ونظرية التلقي
104	المطلب الثالث: التقاطع بين أسلوب الإيجاز والقارئ الضمني
111	الفصل الثاني: العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي وتفعيل النص القرآني
111	المبحث الأول: العناصر المؤثرة في تشكيل متلقي النص
111	المطلب الأول: النزول القرآني وأثره في تكوين تصورات المتلقي
111	أولًا: التلقي في النص القرآني:
117	ثانيًا: مستويات تحليلات النص القرآني نحو المتلقي:
121	المطلب الثاني: نزول النص القرآني وتكوين المتلقي الأول
122	أولًا: قراءة في النص الأول (النزول/التلقي الأول)
123	ثانيًا: تشكُّل التلقي لدى المتلقي الأول
125	ثالثًا: جدلية القراءة والمتلقي في النزول الأول

130	رابعًا: حضور الدَّاتِ المحمَّدية في التَّلَقِّي الأول.....
133	خامسًا: نزول السور وأثره في تكوين تصورات المتلقي.....
138	المطلب الثالث: قراءةٌ في النَّصِّ الثَّاني (حديث بدء الوحي).....
140	أولًا: قراءة في نصِّ الحديث.....
146	ثانيًا: التفسير الاستشراقي لنفسيات الأنبياء:.....
150	المبحث الثاني: تشكيل النَّصِّ القرآني وتلقيه عند الجيل الأول.....
153	المطلب الأول: من صور التَّلَقِّي وتشكيل النَّصِّ في الجيل الأول.....
153	أولًا: تلقي الأتباع (التَّلَقِّي الإيماني).....
156	ثانيًا: مراعاة النَّصِّ القرآني لحال المتلقي:.....
161	المطلب الثاني: الخطاب القرآني وعملية التأثير في المتلقي.....
176	المطلب الثالث: زمن التَّلَقِّي الأول للنَّصِّ وزمن تلقيه الراهن.....
186	الفصل الثالث تشكيل التلقي في تفسير النَّصِّ القرآني.....
186	المبحث الأول: العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي المفسر.....
189	المطلب الأول: عوامل تعدد التلقي في تفسير النَّصِّ القرآني.....
195	المطلب الثاني: مراحل تشكل علم التَّفْسِير.....
199	المبحث الثاني: طرائق واتجاهات التفسير وأثرها في تشكيل النص.....
199	المطلب الأول: التلقي اللغوي للتفسير (الذهنية اللغوية).....
208	المطلب الثاني: التلقي الفقهي للتفسير (الذهنية الفقهية) ⁰
211	أولًا: تطبيقات من تلقي التفسير الفقهي:.....
213	ثانيًا: التَّلَقِّي الفقهي الراهن.....
216	المطلب الثالث: المفسر المحدِّث وتشكيل النَّصِّ (ابن كثير نموذجًا).....
217	أولًا: ابن كثير المحدِّث المفسِّر ⁰ :.....
218	ثانيًا: تطبيقات من تلقي المفسر المحدِّث:.....
222	المطلب الرابع: المفسر البياني وتشكيل النص (الزمخشري نموذجًا).....
223	أولًا: التلقي البياني في تفسير الزمخشري.....
226	ثانيًا: مظاهر التفسير البياني في (الكشَّاف) ونوازع التلقي البياني:.....
227	ثالثًا: تطبيقات من تلقي المفسر البياني:.....
229	رابعًا: تطويع البيان في خدمة المذهب العقدي (الاعتزالي).....
233	الفصل الرابع: تشكيل القارئ الضمِّي في النَّصِّ القرآني.....
233	المبحث الأول: تشكيل القارئ الضمِّي في بناء السِّياق والمعنى في القصص القرآني.....
236	المطلب الأول: تشكيل القارئ الضمِّي للأحداث في القصص القرآني.....
236	أولًا: عتبة العنوان وتشكيل القارئ الضمِّي.....

239	 ثانياً: عتبة التصدير وتشكيل القارئ
245	 المطلب الثاني: تشكيل القارئ الضمني للشخصيات في سور يوسف
255	 المطلب الثالث: سد الفجوات وتشكيل النص في سورة يوسف
269	 المطلب الرابع: القارئ الكاشف لأسرار النص
276	 المبحث الثاني: طرائق تشكيل النص ودور المتلقي في إنتاج المعنى
276	 المطلب الأول: ذخيرة النص (سورة يوسف نموذجاً)
282	 المطلب الثاني: المسافة الجمالية وتشكيل النص
290	 المطلب الثالث: بنية التضاد وتشكيل النص
295	 الخاتمة والتأنيج
301	 المصادر والمراجع
301	 أولاً: الكتب:
326	 ثانياً: الرسائل والأطاريح:
327	 ثالثاً: المجالات والدوريات:
333	 رابعاً: المواقع الإلكترونية:
334	 السيرة الذاتية

صفحة الحكم على الرسالة (باللغة التركية)

Khaled Abdullah Alı BRIAH tarafından hazırlanan “KUR'AN-I KERİM METNİNDE TELAKKİ KAVRAMI VE ZİMNİ OKUYUCUNUN OLUŞMA İMKANI - YORUMSAL BİR ARAŞTIRMA” başlıklı bu tezin Doktora tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

.....

Tez Danışmanı, Tameİ İslam Bilimleri

Bu çalışma, jürimiz tarafından Tameİ İslam Bilimleri Anabilim Dalınızı buraya yazınızda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir. 21.07.2023

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan: Doç.Dr. Tuğrul TEZCAN (KBÜ)

.....

Üye : Doç.Dr. Şükrü MADEN (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Aydın KUDAT (AYBÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi. İbrahim İBRAHİMOĞLU (GOPÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi: Ali Ali Gobaili SAGED (UM)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Doktora tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Müslüm KUZU

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

صفحة الحكم على الرسالة

أصادق على أن هذه الأطروحة التي أعدت من قبل الطالب خالد عبد الله علي بربه، بعنوان "مفهوم التلقي وإمكانية تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني دراسة تأويلية" في برنامج العلوم الإسلامية الأساسية هي مناسبة كرسالة دكتوراه.

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

المشرف على الرسالة، العلوم الإسلامية الأساسية

قبول

تم الحكم على رسالة الدكتوراه هذه بالقبول بإجماع من قبل لجنة المناقشة، بتاريخ

21.07.2023

أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع

رئيس اللجنة : Doç.Dr. Tuğrul TEZCAN (KBÜ)

عضوًا : Doç.Dr. Şükrü MADEN (KBÜ)

عضوًا : Doç. Dr. Aydın KUDAT (AYBÜ)

عضوًا : Dr. Öğr. Üyesi. İbrahim İBRAHİMOĞLU (GOPÜ)

عضوًا : Dr. Öğr. Üyesi: Ali Ali Gobaili SAGED (UM)

تمّ منح الطالب بهذه الأطروحة درجة الدكتوراه في قسم العلوم الإسلامية الأساسية من قبل مجلس إدارة معهد الدراسات العليا في جامعة كارابوك.

Prof. Dr. Müslüm KUZU

مدير معهد الدراسات العليا

DOĞRULUK BEYANI

Doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Khaled Abdullah Alı BRIAH

İmza :

تعهد المصادقية

أقر بأنني التزمت بقوانين جامعة كارابوك، وأنظمتها، وتعليماتها، وقراراتها السارية المفعول المتعلقة بإعداد أبحاث الماجستير والدكتوراه أثناء كتابتي هذه الأطروحة التي بعنوان:

"مفهوم التلقي وإمكانية تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني دراسة تأويلية"

وذلك بما ينسجم مع الأمانة العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث العلمية، كما أنني أعلن بأن أطروحتي هذه غير منقولة، أو مستلة من أطروحات، أو كتب، أو أبحاث، أو أية منشورات علمية تم نشرها أو تخزينها في أية وسيلة إعلامية باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد.

اسم الطالب: خالد عبد الله علي بربه

التوقيع:

شكر وتقدير

أودُّ أن أُرْجِي عَظِيمَ الشُّكْرِ والعرفانِ لأستاذي القدير المشرف على الرسالة، الدكتور (توغرول تيزجان) لسعة صدره، وحرصه الشَّدِيد على متابعتي، ومتابعة مراحل كتابة الرسالة واكتمالها، وأشكره على ما تفضَّلَ به من نصائح قيمة وإرشاداتٍ موجهة أسهمت في إنجاح الرسالة، وإنجازها بالصُّورة المرجوة، كما أشكره من أعماق قلبي على تعامله الطَّيِّب النَّبِيل الأخوي المطرز بالحبِّ والمودة والتَّواضع، فأرجو له دوام التَّوفيق والسَّداد، والله أسأل أن يجزيه عني خير الجزاء.

كما أتقدَّم بالشُّكر والتَّقدير الخالصين إلى الأساتذة الفضلاء أعضاء لجنة المناقشة على ما سيبدلونه من جهدٍ في قراءة هذه الرسالة وتقويمها، وعلى ما سيتفضلون به من نصائح وإرشادات قيمة.

كما أتقدَّم بالشُّكر الجزيل إلى عمادة كلية العلوم الإسلامية وقسم العلوم الإسلامية الأساسيَّة، ومعهد الدراسات العليا في جامعة (كارابوك) أساتذة وموظفين على كل ما أبدوه من تعاون في سبيل إنجاح المشروع، وفقهم الله تعالى وبارك فيهم جميعاً.

يَحْتَمُّ عليَّ واجبُ الوفاء والإخلاص أن أتقدَّم بخالصِ شكري وامتناني إلى كل من مدَّ إليَّ يد العون، بالنُّصح والإرشاد والتَّوجيه، وأخصُّ بالذكر أخي وصديقي العزيز **محمَّد العامري**، باركَ الله في علمه وعمله، وجزاه عني خير الجزاء.

ختامًا: لا أدعي الكمال لهذا البحث، فهو لا يشكل إلا جهدًا متواضعًا لا يمكن أن يخلو من أخطاء وهفوات، أسأل الله له أن يغفرها لي، فإنه هو الغفور الرحيم، وأرجو أني وفقتُ بدراستي هذه إلى مساعي في خدمة النَّصِّ القرآني، داعيًا من الله أن يجزيه وكل من أسهم في إنجاح هذا البحث ثواب الدُّنيا والآخرة ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ هود: ٨٨.

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع إلى:

أبي وأمي، من أظلاني بجناحهما صغيراً، ومنحاني قبلات الرضا، ولم ينقطع دعاؤهما لي.

زوجتي دلال الحسن، عطر الحياة، لقد كانت ركني الذي أتكئ عليه، من تقلبات الأيام.

فلذات الكبد، جاد ومحمّد وسلاف، من تحملوا انشغالي عنهم، وتعكر مزاجي، أرجو من الله أن يكون ما

قدمته في هذا العمل، عزاءً لكم.



مقدمة

الحمدُ الله الذي أنزلَ الكتابَ على خلقه لهدايتهم، وبيانِ مراده لهم، وهيئاً للإنسانَ لتلقيه، وفَهْمه، وفتحَ لهم بابَ تدبُّره، ومنحهم لذةَ النَّظَرِ فيه، والعَوَظَ في معانيه، واستنباطِ أحكامه، والكشف عن أسرارهِ. والصَّلَاة والسَّلَام على نبينا مُحَمَّدٍ الأمين، وصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، وبعد:

فقد شَغَلَ النصُّ القرآنيَّ عنايةَ الدَّارسِينَ: في القديم والحديث، فكانَ جلُّ عنايتهم فَهْمُهُ، والإحاطةُ بأسرارهِ، فوجَّهوه توجيهاتٍ متعددة بما يتفقُ مع قداسَتِهِ، وخصوصيته القارَّةُ فيه، ومقاصده الكبرى، فأغنت تأويلاتهم الدَّرْسَ اللغويَّ فضلاً عن إغنائها الثَّقَافَةَ الإسلاميَّةَ.

وشكَّلَ لهم القرآنُ الكريمُ معيِّناً لا تنقطعُ عجائبه، ولا تنضبُ أسرارهِ، فكُتِبَت العلومُ، والفنونُ، وتفتَّحَ الذَّهنُ البشريُّ عن بدائعٍ من القول، والتَّحْيِيرِ، والتصنيف، والتَّقْعِيدِ؛ خدمةً له. وقد توجَّهَ إلى المتلقي برسالةٍ كاملة، لا تُغفلُ مَنزَعًا من منازِعِ الحياة والوجود، لتحريره من هيمنةِ الخرافة، وربطه بخالقه وبعوالم الغيب، ولهذا انفردَ الخطابُ في نموذجهِ المتعالِي، بحَيوِيَّةٍ زاخرة تصدر عنها السِّيَاقَاتِ القرآنية، للارتقاءِ بمتلقيه إلى معاقِدِ الإفهام.

وفي هذه الدراسة حاولتُ أن أفتشَ عن مفهومِ التَّلْقِي، بحمولته الدَّلَالِيَّةِ، والحديثية، إذ تمثل "نظرية التلقي" حَلَقَةً مهمَّةً ضمنَ النظريات الأدبيَّةِ المعاصرة، بتركيزها على فعلِ التَّلْقِي ذاته، وعلى القارئ/ المتلقي، فأعلتُ مِنْ مَكَانِهِ ضِمْنَ دَائِرَةِ الإِبْدَاعِ، ووضعتُه في مكانٍ يليقُ به بعد أن أُغْفِلَ في النظريَّات الأخرى، ولم يُلْتَمَسْ إليه.

وبالأخص أداة فاعلة في نظرية التَّلْقِي عرفت بـ"القارئ الضمني"، باعتباره بُنية نصِّيَّة تتوقع وجود متلقٍ دونَ أن تحدده بالضرورة، وهو مفهومٌ يبني الدور الذي يتخذه كل متلقٍ مسبقاً، وهو ما يصدق حتى حين تعمَدَ النُّصوص إلى تجاهل متلقيها المحتَمَل وإقصائه، لذا فَالْقَارِئُ الضَّمْنِيُّ شَبَكَةٌ مِنْ أَلْبَنَى الْمُمَيَّرَةِ

لِلإِسْتِجَابَةِ، مما يدفع القارئ لفهم النص، وكشف أسرارهِ. أو بتعبير أوضح: هو القارئ الذي يستحدثه المؤلف، ويخلقه لقراءة النص، بمعنى أن الكاتب يكتب نصه بطريقة يفترض فيها وجود قارئ متسم بسمات معينة، يستحثه للوقوف على شذرات المعنى وظلالها، المضئنة في ثنايا النص. وعدم التحديد للمتلقى، من وجه يتسق مع مفهوم عمومية النص القرآني، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وقدرته على تلبية حاجة الإنسان/المتلقي على مرّ العصور، وكأنه تنزل عليه وحده دون الخلائق.

إنّ الحديث عن القارئ الضمني مرتبط أساساً بالفهم للمشاركة في بلورة المعنى، فمهمته هي السعي لكشف الغامض والمتستر من خلال الواضح المكشوف، الذي يتم عن طريق التفاعل والتواصل الذي يقيمه المتلقي مع النص.

ولما كان النص القرآني موجّهاً إلى المخاطب/القارئ/المتدبر، تبين أنّه أولى المتلقي أهمية ظاهرة، وخصّه بالنص، فمنحه الأدوات العديدة للفهم، وأمره بإعمال العقل، والتدبر، والاستنباط، والتأمل، وتفعيل النص، وتثويره، كل هذه انعكست على القائم بفتح مغاليق النص، ما يُعرف بـ "المفسّر" في التراث الإسلامي، باعتباره أحد المتلقين، وباعتبار الشرح أو التفسير الثمرة الناشئة عن الفهم؛ وتفاعله مع النص وحسن تلقيه، وإعادة تفعيله بما يتناسب مع سعة النص الإلهي، وصلاحيته المطلقة المتجاوزة للبُعد التاريخي.

كما أنّ النص القرآني قد فسّح المجال للقارئ أن يتحرّك عبر نصوصه المختلفة التي يترابط بعضها مع بعض، للانتقال من منظور إلى آخر، ويكون ذلك من خلال العالم الذي توحى به آيات القرآن الكريم، فالقارئ والنص يلتقيان عند مواضع مشتركة تعرف عند "نظرية التلقي" برصيد النص، ومن هنا تبدأ عملية التواصل، حيث يتجول القارئ عبر النص، فيكشف عن المنظورات التي يترابط بعضها مع بعض.

الملخص

تسعى هذه الرسالة الموسومة بـ(تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني مقارنة تأويلية) إلى محاولة البحث عن مدى إفادة المناهج النقدية والنظريات الأدبية الحديثة في دراسة النص القرآني وخدمته، من خلال الحديث عن "القارئ الضمني" في نظرية الجمال والتلقي، باعتباره أداة فاعلة في تشكيل النص، واستنطاق شفراته، وبناء المعنى، وهو قارئ يتصوره الكاتب/الباحث أثناء كتابته لنصه، يسهم في سد فجوات النص، عبر قدراته العقلية، وفهمه للإطار الكلي لفحوى الخطاب. ثم محاولة الكشف والتتقيب عن المتلقي في النص القرآني، وفهم مستويات تحليلات النص نحو القارئ، إذ هو المعنى بالخطاب، وإليه نزل القرآن، فهدايته تُرتجى، والتحقيق بمفاهيم القرآن ومقاصده العظمى هو الغاية من الخطاب الإلهي إلى متلقيه، ومن ثم أثر ذلك على تلقي النبي الكريم، المتلقي الأول للقرآن، ثم الوقوف على تلقي الجيل الذي شهد التنزيل، وأثر مفهوم التلقي على التفسير، والمفسر، الذي يمارس دور المتلقي والمرسل في الوقت ذاته، ومدى قدرته على تشكيل الفهم عند التعرض للنص القرآني، تناولاً يتوافق مع تلقيه، واهتمامه الذي يشتغل به، وذخيرته القبلية المعرفية التي يتمتع بها، مع دراسة تطبيقية لبعض المناهج والاتجاهات التفسيرية.

بدأت الرسالة بتمهيد حول النسق المفاهيمي للمصطلحات، وعرض موجز لنظرية التلقي، ومكانة القارئ، وبيان خصوصية النص القرآني القارة فيه، وتناول الفصل الثاني: العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي وتفعيل النص القرآني بدءاً من التلقي في القرآن وانتهاءً بالتلقي عند الصحابة، والفصل الثالث: اهتم بالحديث عن تشكيل التلقي في تفسير القرآن الكريم، والفصل الرابع: جعلت من "سورة يوسف" نموذجاً للدراسة، في محاولة موجزة لإظهار مكانة المتلقي ودوره في فهم النص، والكشف عن أسرارهِ، وإمكانية تطبيق

أداة القارئ الضمني في فهم فحوى الخطاب. واختتمت الرسالة بمجموعةٍ من النتائج والتوصيات أدرجها الباحث على شكل نقاط.

الكلمات المفتاحية: التلقي القرآني، نظرية التلقي، القارئ الضمني، التأويل، سد الفجوات، التلقي في التفسير، الخطاب القرآني.



ÖZET

Bu çalışmanın amacı; metni oluşturma, kodlarını sorgulama ve anlamı inşa etmede etkili bir araç olan güzellik ve alımlama teorisindeki “örtük okuyucu” kavramı örneğinde Kur’an metnini anlamak ve incelemek için eleştirel yaklaşımların ve modern edebiyat teorilerinin ne kadar yararlı olduğunu araştırmaktır. Örtük okuyucu, metni okurken yazarın nasıl yazdığını düşünen okuyucudur. O, zihinsel çabası ve hitabın içeriğinin genel çerçevesini anlaması yoluyla metindeki boşlukların doldurulmasına katkıda bulunur.

Yine bu çalışmada Kur’an metnine muhatap olan okuyucuyu keşfetmek ve kendisine yansıyan tezahür seviyelerini anlamak amaçlanmıştır. Çünkü okuyucu metnin muhatabıdır ve hidayete tabi olması umularak Kur’an kendisine indirilmiştir. İlahi hitabın amacı Kur’an’ın mesajlarının ve yüce maksatlarının okuyucuda gerçekleşmesidir. Buna göre Kur’an, kendisine gösterdikleri ilgi, ona verdikleri değer ve ondan edindikleri marifet ilhamları ölçüsünde ilk alıcısı olan Hz. Peygamberin, ardından onun nüzûlüne şahit olan neslin, tefsirin ve aynı anda hem gönderen hem alan rolünü oynayan müfessirin bir anlam oluşturabilme yeteneklerini etkilemiştir. Bu etkiler çeşitli uygulamalı tefsir yöntem ve yaklaşımları ile incelenmiştir.

Araştırmanın giriş bölümünde terminoloji ve kavramsal sistem, alımlama teorisi, okuyucunun yeri ve Kur’an metninin ana düşüncesi hakkında kısa açıklamalar yapılmıştır. İkinci bölümde alıcının anlam oluşturmaya etki eden unsurlar açıklanmış, alıcının kendisinden başlayıp sahabede sonlandırarak Kur’an metnine işlerlik kazandırmasından bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde alıcının Kur’an tefsirinde anlam oluşturmaya anlatılmıştır. Dördüncü bölümde araştırmaya model olarak Yusuf Suresi seçilmiştir. Burada metnin anlaşılıp sırlarının keşfedilmesinde “örtük okuyucu” uygulamasının kullanılabilirliğini ve bu uygulamada alıcının yerini ve rolünü ortaya çıkarmaya yönelik özet bir çalışma yapılmıştır. Araştırma birtakım sonuç ve öneriyle tamamlanmış ve bu öneriler maddeler halinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur’an Alımlaması, Alımlama Teorisi, Örtük Okuyucu, Yorum, Boşluk Tamamlama, Tefsirde Alımlama, Kur’an Hitabı.

ABSTRACT

This dissertation titled “Formation of the Implicitly-Comprehending Reader in the Qur’anic Text, An Interpretive Approach,” seeks to investigate the extent to which critical approaches and modern literary theories are useful in studying and serving the Qur’anic text, by talking about the “implicitly-comprehending reader” in the theory of beauty and reception, as an effective tool in shaping the Qur’anic text. Moreover, it interrogates its codes, and constructs its meaning, as it is a reader, i.e., the implicitly-comprehending reader who the writer/the sender thinks of while writing his/her text, can contribute to bridge the gaps of the text, through his/her mental abilities, and his/her understanding of the overall framework of the content of the discourse. Then, it attempts to discover and explore the concept of the recipient in the Qur’anic text. Besides, the thesis attempts to investigate the levels of the text’s manifestations towards the reader, as he/she is concerned with its discourse, and to him/her the Qur’an was revealed, so its guidance is hoped for, and the verification of the Qur’an’s concepts and its great purposes is the goal of the divine discourse to its recipients. Moreover, it goes to uncover the impact of receiving on the Holy Prophet, the first recipient of the Qur’an. Then, it moves to highlight the concept of reception on the generation that witnessed the revelation of the Qur’an.

Then, it deals with the impact of the concept of receiving on the interpretation, and the interpreter, who exercises the role of the recipient and the transmitter at the same time. In terms of the extent of his/her ability to form an understanding when exposed to the Qur’anic text in a way that corresponds to his/her reception, his interest in which he/she works, and the cognitive tribal repertoire that he/she enjoys, with an applied study of some interpretive approaches and trends.

The thesis begins with an introduction about the conceptual arrangement of the terminology, a brief presentation of the reception theory, the position of the reader, and a highlight of the preservations and specifications of the Qur’anic text that is permanent in it. The second chapter deals with the elements affecting the formation of the recipient and the activation of the Qur’anic text, starting from the reception in Qur’an and ending with the reception among the Companions, i.e., the Prophet’s followers of his generation. The third chapter deals with the formation of the reception in the

interpretation of the Holy Qur'an. In the fourth chapter, I made "Surat Yusuf" a model for the study in a brief attempt to show the status of the recipient and his/her role in understanding the text, revealing its secrets, and the possibility of applying the implicitly-comprehending reader's tool in understanding the content of the discourse. Finally, the thesis is concluded with a set of results and recommendations, which the researcher included in a form of points.

Keywords: Quranic reception, reception theory, implicitly-comprehending reader, interpretation, bridging the gaps, reception in interpretation, Quranic discourse



ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Kur'an-ı Kerim Metninde Telakki Kavramı ve Zımnî Okuyucunun Oluşma İmkânı - Yorumsal Bir Araştırma
Tezin Yazarı	Khaled Abdullah Alı BRIAH
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN
Tezin Derecesi	Doktora
Tezin Tarihi	21.07.2023
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	334
Anahtar Kelimeler	Kur'an Alımlaması, Alımlama Teorisi, Örtük Okuyucu, Yorum, Boşluk Tamamlama, Tefsirde Alımlama, Kur'an Hitabı.

بيانات الرسالة للأرشفة (باللغة العربية)

عنوان الرسالة	مفهوم التلقي وإمكانية تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني دراسة تأويلية
اسم الباحث	خالد عبد الله علي بريه
اسم المشرف	الأستاذ المشارك د. توغول تيزجان
حالة الأطروحة	دكتوراه
تاريخ الرسالة	21.07.2023
تخصص الرسالة	العلوم الإسلامية الأساسية
مكان الرسالة	جامعة كاريوك - معهد الدراسات العليا
عدد صفحات الرسالة	334
الكلمات المفتاحية	التلقي القرآني، نظرية التلقي، القارئ الضمني، التأويل، سد الفجوات، التلقي في التفسير، الخطاب القرآني.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Formation Of The Implicitly-Comprehending Reader In The Qur'anic Text, An Interpretive Approach
Author of the Thesis	Khaled Abdullah Alı BRIAH
Advisor of the Thesis	Assoc. Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN
Status of the Thesis	Ph.D
Date of the Thesis	21.07.2023
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences
Place of the Thesis	UNIKA/IGP
Total Page Number	334
Keywords	Quranic Reception, Reception Theory, Implicitly-Comprehending Reader, Interpretation, Bridging The Gaps, Reception In Interpretation, Quranic Discourse

دوافع البحث:

من الأمور التي دفعتني لكتابة البحث، محاولة الكتابة في العلوم البينية، والتقاطع بينها، والبحث عن إجابة ملحة حول: مدى إفادة المناهج النقدية والنظريات الحديثة في دراسة النص القرآني، وخدمته، وهل في النظريات الحديثة ما يضطر الباحث في الدراسات القرآنية لمعرفة ما درست؟ وقد تشكلت لدي الفكرة لمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي بني على عمومها قوام البحث.

مشكلة البحث:

تكمّن إشكالية هذه الدراسة في أنّها التنقيب والبحث عن مفهوم التلقي والمتلقي في النص القرآني، بخصوصيته القارّة فيه، المغايرة للنصوص، ورصد الأثر والدلالات الخفية والهامشية والإيحاءات التي توكل مهمّة فهمها للقارئ، في النص القرآني لفهم مضامينه الخفية وسد ما فيه من فجوات مقصودة لإثارة انتباهه، بحيث يصبح القارئ مسهمًا في بناء المعنى، ومشاركًا في استنتاج دلالاته المطوية في داخله. وهذه معاني غير حاضرة في الدرس التفسيري المعاصر، نحاول إبرازها وإشراكها في توسيع دائرة الفهم للنص القرآني.

أسئلة البحث:

- ما المقصود بالتلقي ومن هو القارئ الضمني؟
- ماذا تعني قداسة النص القرآني؟
- ما هي العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي وتفعيل النص القرآني؟
- كيف يتشكل القارئ الضمني في النص القرآني؟

ويهدف هذا البحث في دراسته للمتلقي والقارئ الضمني في النص القرآني إلى جملة من

الأهداف، ويسلط الضوء على بعض المعالم، لعل من أهمها:

- معرفة المراد بالتلقي والقارئ الضمني؟
- بيان قدسيّة النصّ القرآني، وقدرته على إحتواء كل النظريات النصّية والأدبيّة في القديم والحديث وفق خصوصيته القارّة فيه.
- محاولة الكشف عن الكيفية التي تُلقي بها النصّ القرآني وأثرها في تشكيله وفهمه.
- إظهار قدرة القارئ الضمني على سدّ الفجوات في النصّ، بما يجلي المعنى، وبينه، ويثريه.
- رقد المكتبة التفسيرية والقرآنية ببحوثٍ بيّنة تتحدث عن مفهوم التلقي وقدرته على خدمة النصّ القرآني.

أهمية الدراسة:

تأخذ الدراسة أهميتها من كونها تحاول الكشف عن المتلقي في القرآن الكريم، وعلاقته بمفهوم التدبر القرآني، والإلتقاء بينهما في مقصد التفاعل مع النصّ. ومن ثمّ الكشف عن الدلالات والظلال والإيحاءات التي كان للقارئ الضمني التأثير في تشكيلها وظهورها في سياق النصّ القرآني. وكذا الإهتمام بكيفية إنتاج المعنى والبحث في الآثار التي يحدثها النصّ في القارئ نتيجة تفاعلها معاً. مع إنعام النظر إلى أثر التلقي في تشكيل منهج المفسّر عند تفسيره للنصّ القرآني. ومدى استفادة الباحث المعاصر من النظريات الأدبيّة الحديثة وأثرها في الدراسات القرآنية، لا سيما أثرها في تجلية معاني النصّ القرآني، بما يساعد على التعمق في مضامينه، والوقوف على أسرارهِ المودعة فيه.

منهج البحث:

يتحدد منهج الدراسة حسب طبيعة الموضوع الذي تعرضت له، والمنهج الذي تراه الدراسة ملائماً لمناقشة الموضوع، هو المنهج الوصفي، فهو الأنسب لبيان الأثر الذي أحدثته توظيف نظرية التلقي وبعض مفاهيمها لخدمة النص القرآني.

لكن لا يعني هذا إهمال بقية مناهج البحث، فقد تمّ الإستعانة بها حسب متطلبات البحث، كالاستعانة بالمنهج الاستقرائي، والتحليلي، والاستنباطي.

حدود البحث:

(من خلال عنوان البحث فإنّ حدوده العامّة تتركز حول الحديث عن مفهوم التلقي، والمتلقي، والقارئ الضمني ضمن نظرية التلقي، وتطبيقها على النص القرآني).

وقد ارتكز البحث في دراسته على شواهد النصوص القرآنية، ثمّ كتب التفسير القديمة والحديثة التي شكّلت أصولاً مرجعية استندت إليها في تحليلاتها لتلك النصوص، هذا فضلاً عن مصادر نظرية التلقي التي شكّلت ركائز أساسية تأسست عليها تنظيرات الرسالة.

الدراسات السابقة:

لم أجد - في حدود بحثي وإطلاعي - أحداً من الباحثين تطرق إلى دراسة متخصصة مكتملة، في "تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني"، وكان كل ما وقفْتُ عليه؛ دراسات تناوَلَتْه من جوانب عامّة ومختلفة، من أهم تلك الدراسات:

- قضية التلقي في النقد العربي القديم، فاطمة البريكي، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية،
صادرة عن دار العالم العربي للنشر والتوزيع، دبي، 2006).

تناول البحث في مقدمته نظرية التلقي بصورة عامة، دون التركيز على القارئ الضمني وسياق ظهوره المنهجي
النقدي، ثم نحت الرسالة منحى الحديث عن التلقي عند النقاد والبلاغيين، والتلقي عند شراح الدواوين
الشعرية، وهي قضايا لا علاقة لها ببحثي. وبالرغم من تعرضه للتلقي عند المفسرين، وهو المبحث الذي
أفدت منه في بعض جزئياته، إلا أنني تداركتُ عليه، وبنيتُ مباحثي عن التلقي في التفسير بطريقة أكثر
إتساعاً وتطبيقاً.

- المتلقي في الخطاب القرآني، حكيمة بوفرومة، (رسالة دكتوراة، جامعة مولود معمري تيزي
وزو - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب العربي - الجزائر، 2010).

جاءت هذه الرسالة في ثلاثة فصول، تناول في الفصل الأول (أنواع المتلقين في الخطاب القرآني)، وتناول
الفصل الثاني (الاستراتيجيات الخطائية وعلاقتها بالمقاصد)، وفي الفصل الثالث تناول (البنية الحجاجية
الإقناعية). وقد أفدت من هذه الرسالة في بعض مباحثها في الفصل الأول، فقط، في حين أن رسالتي
عاجلت في فصولها الأربعة قضايا متعددة، لم تتطرق إليها الرسالة المذكورة.

- جماليات التلقي في السرد القرآني، يادكار لطيف الشهرزوري، (رسالة دكتوراه، صادرة عن
دار الزمان، دمشق، 2010).

تناول الباحث الدراسة في أربعة فصول، تطرق فيها إلى قضايا السرد القرآني وفق جمالية التلقي، فتعرض
لقضايا واشتغالات أدبية لها تعلق بالسرد، مثل مفاهيم التبئير، والحوار، والتنويع الأسلوبي، والصيغ السردية
لتقديم الشخصيات، ثم تحدث عن بنية النص بين التوقع واللاتوقع، واعتمد غالباً على مفاهيم نظرية التلقي

التي أتى بها هانز روبرت ياكوس، ثمَّ ختم الفصل الرابع ببيان البنية السردية للخطاب، فتناول البناء الزمني الخطابي السردى، والعلاقة بين التواصلية بين السارد والمسروود له. وقد أهدتُ منها (فقط) في بعض جزئيات الرسالة التي تتقاطع مع رسالتي.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر "مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم

التدبر القرآني"، قطب الريسوني، (رسالة دكتوراة، صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، المملكة المغربية، 1432-2010).

جاءت هذه الدراسة في فصول أربعة، تناول الباحث في الفصل الأول لضوابط تفسير النص القرآني عند علماء المسلمين، وفي الفصل الثاني تعرض للحديث عن مزالق المفسرين القدامى والمحدثين، أما الفصل الثالث فتحدث عن القراءات المعاصرة للنص القرآني: تأويل أم تبديل، ناقش فيه نماذج من القراءة العقلية المعاصرة، أمثال أركون، أبو زيد، شحرور، وآمنة ودود. وختم الدراسة بفصل رابع تحدث فيه ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني.

- نظرية التلقي في الدراسات اللغوية "التوجيه النحوي عند سيوييه أنموذجاً"، خلود بنت

عبد الله إبراهيم النازل، (رسالة ماجستير، صادرة عن دار الناغبة للنشر والتوزيع، طنطا،

2020).

تناولت الباحثة الدراسة في ثلاثة فصول، تطرقت في الفصل الأول لأثر المتكلم في التوجيه النحوي عند سيوييه، وفي الفصل الثاني تعرضت لأثر المتلقي في التوجيه النحوي عند سيوييه، وختمت الرسالة بفصل أخير عن أثر المقام في التوجيه النحوي عند سيوييه. وهي قضايا لا تعلق لرسالتي بها إلا في الإطار العام.

الفرق بين رسالتي والرسائل السابقة:

وقد أفدتُ من هذه الدراسات كما بينت آنفاً، في بعضِ المباحث، والجزئيات التي تقاطعت مع رسالتي، لكن ما وجدتُ - في حدود إطلاعي - من تطرَّق إلى ما تطرقتُ إليه في بحثي، بصورةٍ كليَّة، وهي وإن كانت قد أفادت ممن سبق، إلا أنها ترجو أن تتسم بالتمييز والجِدَّة. وقد انفردت رسالتي عن غيرها باختلافِ فكرتها، وبنائها، وغرضها، وانصراف اشتغالها إلى محاولة تشكيل التلقي في النصِّ القرآني، والدرس التفسيري، وبيان العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي، ومن ثمَّ تطبيق مفهوم القارئ الضمني، مع بيان التقاطع والتباين بين مفاهيم النظرية ومضامين النصِّ القرآني.

الفجوة البحثية:

الفجوة البحثية التي يزعم الباحث أنه يحاول سدّها في هذا البحث:

قوامها أنَّ الأبحاث البيئية التي تناولت النظريات الحديثة، وتطبيقها على النصِّ القرآني وفُوق خاصيته القارّة فيه، تكاد تكون شحيحة، والموجود منها يتناول النصِّ القرآني كأَيِّ نصِّ لغوي تاريخي وفوق الرؤية الحداثيّة للقرآن الكريم. وكذا الحديث عن مفهوم التلقي في النصِّ القرآني، والتفتيش عن تطبيقاته لدى المتلقي الأول، ومن ثمَّ الجيل الأول، ثمَّ أثر التلقي على المفسر الذي أنتج نصّاً شارحاً على النصِّ القرآني، وعلاقة إنتاج المعنى بالتلقي، يأتي هذا البحث للإجابة - قدر المستطاع - عن هذه الإشكاليات المهمّة التي يزعم الباحث أنها لم تُعالج جملة في بحثٍ سابق.

الفصل الأول: دراسة حول النسق المفاهيمي للمصطلحات

المبحث الأول: مفاهيم المصطلحات

المطلب الأول: مفهوم القراءة والتشكيل

أولاً: معنى التشكيل لغة:

تذكر المعاجم اللغوية للجذر الثلاثي (الشين والكاف واللام) ومشتقاته عدّة معانٍ، تتشعب عن دلالة محوريّة جامعة، وذلك أنّ الشَّكْل: الشَّبه والمثل، وصورة الشَّيْء المحسوسة والمتوهّمة، والشَّكْل أيضاً: نبات متلوّن أصفر وأحمر. والشَّكْل، بكسر الشين وفتحها: غنج المرأة ودُّها وغزلها. والشَّوَاكِل: الطرق المتشعبة عن الطريق الأعظم. وشكّل الدّابة شدّ قوائمها بجبل، واسم الجبل الشِّكَال. وشكّل الكتاب وأشكله: أعجمه، كأنّه أزال عنه الإشكال. وأشكل الأمر: التبس. وتشكّل: تصوّر، وشكله تشكيلاً: صوّره⁽¹⁾.

والدّلالة المحوريّة الجامعة لهذه المعاني: اجتماع شيئين مختلفين أو ارتباطهما معاً بتميز. فعلى تفسير الشَّكْل بالمثل، فإنّ المثلين يرتبطان بالشبه مع اختلافٍ ما بينهما، وعلى معنى الصورة، فإنّها خطوط وملامح تجتمع وتتلاقى على هيئة خاصّة فتكوّن صورةً مميزةً، وأمّا النبات المذكور فظاهرٌ فيه اجتماع لونين مختلفين، وفي شكل المرأة، أي غنجها، جمعٌ بين مختلفين، فهي تبدي النفار وهي راغبة لتجذب الرّجل إليها. وأمّا الشَّوَاكِل فإنّها مرتبطة بالطريق الأعظم، وفي شكّل الدّابة جمعٌ بين القوائم المختلفة، وربما نظروا في شكل الكتاب إلى كون الشَّكْل بدءاً نقاطاً بمداد يختلف لونه عن لون مداد المصحف، ولا يخفى أنّ الأمر المشكل

(1) ينظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م)، ط8، (1019).

تشابك عناصره وتتداخل فلا يتميز بعضه من بعض⁽¹⁾. ومن الشكل بمعنى الصورة، اشتق التشكيل وهو التصوير، فهو تحصيل هيئة مخصوصة بمزج متعدّد.

إذن، يتجلى التوظيف لمعنى التشكيل وفق الرؤية الواسعة لدلالته، باعتباره عملية تكوينية تركيبية متكاملة، تهتم بالمضمون إهتمامها بالشكل، تنتظم فيها الدلالات المستنبطة، والمعاني التي تسهم في تحليل النص، بناءً على منهجية علمية تحاول المقاربة بين النظر في علاقة النص بالمتلقي في إطار ما يُسمّى بـ "القارئ الضمني". وتشكيل النص من خلال القراءة التي هي عملية تواصل دائم بين عناصر العمل الأدبي، وثقافة القارئ، الذي يستند بدءًا إلى ثقافته الاجتماعية والنقدية، وذخيرته القبليّة، ثم يعيد تكوين الاستجابة التي خلفها النص.

ثانيًا: القارئ في المعاجم اللغوية

بالرجوع إلى كتب اللغة والمعاجم، يتضح أنّ القراءة والإقراء والقارئ والقرآن، الأصل فيها معنى الجمع، وكلُّ شيء جمعه فقد قرأته وسمي القرآن؛ لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض، قال الزجاج (ت: 311): "يسمى كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه ﷺ، كتابًا وقرآنًا وفُرْقَانًا؛ لأنه يجمع السور فيضمها"⁽²⁾، وقرأ الشيء قرآنًا جمعه وضمه أي: ضم بعضه إلى بعض.

(1) ينظر: محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، ط1، (2/ 1165، 1166).

(2) أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، (بيروت: عالم الكتب، 1408 هـ - 1988م)، ط1، (1/ 170).

فقرأت الشيء قرآنًا إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض. ومنه قولهم: ما قرأت هذه الناقة جنينًا أي لم يضم رحمها على ولد، وتكرر ذكر القراءة والافتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذا اللفظة الجمع. وكل شيء جمعته فقد قرأته⁽¹⁾.

والجذر الثلاثي (القاف والراء والألف) أصلٌ دالٌّ على الجمع والإجماع والضَّم، وهي معان تفيد القوة، فالأصل اللغوي للقراءة يدلُّ على معنى الجمع للمتفرقات مطلقًا، وخصَّ في الاستعمال بجمع الحروف والكلمات⁽²⁾، وأدائها لفظًا أو ذهنيًا، ومن ثمَّ فإنَّ مجرد الجمع ليس هو المقصود إنما الوعي به؛ لأنَّ عملية القراءة ذهنية بالدرجة الأولى، ولهذا البُعد الذهني استخدمت اشتقاقات اللفظ بما يدلُّ على أنشطة ذهنية، كالفهم والمدارسة والتفقه والتأمل والتنسك⁽³⁾، جاء في المحيط: "ورجلٌ قارئٌ: أي عابدٌ ناسكٌ"⁽⁴⁾. و"تقرأ: تنسكٌ وهو قارئٌ: ناسكٌ"⁽⁵⁾. أي من حيث إنَّ القراءة هي سبيل التفقه وموضوعه، والقرآن هو الموجه إلى التنسك.

قال الراغب الأصفهاني (ت: 502): "والقراءة: ضمُّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكلِّ جمع، لا يقال: قرأتُ القوم: إذا جمعتهم، ويدلُّ على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة"⁽⁶⁾.

(1) ينظر: ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، (د.ت)، ط 1، (1/ 128)؛ أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م)، (4/ 52).

(2) ينظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376 هـ - 1957م)، ط 1، (1/ 277).

(3) ينظر: عبد الرحمن حللي، المستويات القرآنية لمنهج التعامل مع النص، (مجلة الإحياء، العدد 28)، ص 88.

(4) الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، (دم)، (1/ 496). وقد قيد به إطلاق الراغب.

(5) محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (4/ 1761).

(6) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة)، (د.ت)، (1/ 402).

ومن الاشتقاقات اللغوية لمفردة (القراءة)، مجيئها بمعنى (الإظهار)، (والإبراز)، كما قيل في وصف النّاقة: لم تقرأ جنيناً، أي لم تنتج⁽¹⁾. وكذا استخدامها بمعاني التّبين والتّثبت، تقول العرب: واستقرّ الحمل النّاقة، أي: تاركها لينظر ألقحت أم لا⁽²⁾. وتأتي أيضاً بمعنى الإبلاغ والإعلام، تقول العرب: وقرأ عليه السّلام يقرؤه: أبلغه، كأقرأه إياه، وفي الحديث: أن النّبي ﷺ قال لعائشة: ((هذا جبريل يقرئك السّلام))⁽³⁾. وبالنّظر إلى معاني القراءة في الجذر اللغوي، يتبين أن القارئ يقوم بوظيفة تحصيل المعاني بضمّ ما في الحروف والكلمات من معاني تدلّ عليها سواء بالنّظر فيها أو بنطقها، والتّثبت منها. وعليه، فإنّ القراءة عمليّة مركّبة تتألّف من عمليات متشابكة يقوم بها القارئ وصولاً إلى المعنى الذي قصده الكاتب والوعي به، واستخلاصه، وإعادة تنظيمه، والإفادة منه، والقراءة بهذا المفهوم وسيلة لاكتساب خبرات جديدة تتناغم مع طبيعة العصر التي تتطلب من الإنسان المزيد من المعرفة الحديثة والمتجدّدة، كما تتطلب تطوير القارئ لقدراته العقلية ولأنماط التّفكير ولأنساقه الفكرية وتنمية رصيد الخبرات لديه.

ثالثاً: مفهوم التلقي:

تتفق كتب معاجم اللغة على أن فعل (تلقّى) في وضعه اللغوي، يفيد: الأخذ والاستقبال والتّعلم والتّقبل؛ والمتلقي: المستقبل. جاء في لسان العرب: "لقي فلان فلاناً لقاء ولقاء بالمد ولقيا ولقيا بالتّشديد، والتّلقي هو الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾

(1) ينظر: محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م)، (41 / 4).

(2) ينظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، (د.ت)، (1 / 373).

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، 1407 - 1987)، كتاب: الأدب، باب: من دعا صاحبه فنقص من اسمه حرفاً، حديث رقم: (5848)، ط3، (5 / 2291).

﴿٣٥﴾ فصلت: ٣٥ ، وقيل في قوله: ﴿وَمَا يُلْقِيهَا﴾؛ أي: ما يعلمها ويُوفّق لها إلا الصّابر. وتلقّاه أي:

استقبله⁽¹⁾.

ويعرف أبو البقاء الكفوي (ت: 1093)، التّلقي، بقوله: "التلقي يقتضي إستقبال الكلام وتصوره"⁽²⁾. والتّلقي هو العمليّة المقابلة للإبداع، وهو يتطلّب قارئاً متميّزاً ذا ثقافة عميقة، وخبرة طويلة؛ تُتيح له سبر أغوار النّصّ والوقوف على أسرارهِ وجماليّاته.

وقد عرّف التّلقي القرآني عند أئمة القراء، بمضامين قريبة من التّلقين، وما يتعلّق بالأداء القرآني، والمشافهة في تناول القرآن الكريم وحفظه وإتقانه، وأخذ ألفاظ القرآن مُسنّدةً إلى مصدرها⁽³⁾.

وفي المفهوم المعاصر، يتغلّب روبرت هولب (Robert Holab) على بعض الإضطراب في المصطلح، ويحاول تبسيطه قائلاً: "إنّ نظرية التّلقي تشير على الإجمال إلى تحول عالم من الاهتمام بالمؤلف والعمل إلى النّصّ والقارئ..."⁽⁴⁾. فالمقصود بالتّلقي عند الغرب هو تلقي الأدب؛ أي: العمليّة المقابلة لإبداعه أو إنشائه أو كتابته.

ويرى غازي مختار أنّ التّلقي "أن يستقبل القارئ النّصّ الأدبي بعين الفاحص الذواقة بغية فهمه وإفهامه وتحليله وتعليقه على ضوء ثقافته الموروثة والحديثة، وآرائه المكتسبة والخاصة في معزل عن صاحب النّصّ"⁽⁵⁾.

(1) ينظر: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، (15/ 256).

(2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، (بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1419هـ)، ط2، ص 313.

(3) والتلقي بهذا المعنى المخصوص لا يهْمُنَا - ابتداءً - في هذه الدّراسة.

(4) فوزي سعد عيسى، جماليات التلقي قراءات نقدية في الشعر العربي المعاصر، (الإسكندرية: دار المعرفة، ٢٠١١م)، ص5.

(5) محمد موسى البلونة الزين، التلقي بين النظرية الغربية الحديثة والتراث النقدي البلاغي في العصر العباسي، ص218.

وعلى الرغم من أنَّ مصطلح التلقي (Reception) حديث العهد بيننا؛ لأنه لم يظهر إلا في بداية السبعينات من القرن العشرين، إلا أنه حظي باهتمام كبير من النُّقاد وقد وردت مصطلحات عدة للتعبير عن التلقي أكثرها شيوعاً: نظرية التلقي التي تحدثنا عنها سابقاً.

ومما سبق، نستنتج أنَّ كلمة "التلقي" وردت في المعاجم العربية والأجنبية بمعنى الإستقبال، وأنَّ مصطلح "التلقي" يهتمُّ بالقارئ ودوره في تحليل النصِّ وتأويله، والوصول إلى نتائج يكون القارئ محوراً، ومركز اهتمامها.

رابعاً: مفهوم الضمني في المعاجم اللغوية

ورد في مقاييس اللغة: "الضَّاد والميم والنُّون أصلٌ صحيح، وهو جعل الشَّيء في شيءٍ يحويه، من ذلك قولهم: ضمنت (الشَّيء)، إذا جعلته في وعائه"⁽¹⁾. وفي المصباح المنير (تَضَمَّنَ) الكتاب كذا حواه ودلَّ عليه⁽²⁾، وضمن الشيء الشيء: إذا أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع، والميت القبر، وفي العين: "كل شيء أحرز فيه شيء فقد ضمنه"⁽³⁾.

إذن، دلالة المعنى تكادُ تنصُّ على تضمن الشيء في الشيء، وإيداعه إياه، واحتوائه له. ويقال: (يُفهم من ضمن كلامه كذا)، أي: دلالاته ومراميها، من خلال فهم ظلال المعنى المودَّع في صلب الكلام.

(1) أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، (3/ 372).

(2) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، (د.ت)، (2 / 365).

(3) أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي - د. إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، (د.ت)، (51 / 7).

المطلب الثاني: القارئ الضمني في ضوء نظرية التلقي

تمهيد:

قبل أن نشرع في تعريف القارئ الضمني، لزاماً أن نخرج بشكلٍ موجز على الحاضنة المعرفية لهذا المصطلح، والمنشأ الذي انبثق منه، حتى تكتمل الصورة، ويكون البناء منهجياً في تراتبية السياق الذي نشأ فيه، ولا أرومُ التفصيل في تشعبات النظرية المعقدة، ولا البحث عن جذورها التفصيلية، بقدر ما أهدف إلى بيانٍ مجملٍ عما قبل النظرية، ومن ثمَّ الإلماع إلى (نظرية التلقي) التي خرج منها مفهوم (القارئ الضمني) كأحد أهم الركائز والأدوات الإجرائية في النظرية، والذي عليه يدور الاشتغال والبحث.

أولاً: ما قبل نشأة نظرية التلقي:

شغلَ (تحليل النص) حيزاً كبيراً من الكدِّ المنهجي المعاصر، وبدت المناقلة بينَ المناهج بأصولها المعرفية المتباينة وركائزها الإجرائية سمةً للتقدي المعاصر. وأحد همومه المعرفية، لا سيما نقد القرن العشرين. وأظهرت المناهج الحديثة في حركتها حول النص، سعيًا إلى إحكام سيطرتها عليه بوسائط متباينة، ورؤى متراكمة، وبوتيرة تنزع نحو وضع نظامٍ منطقيٍّ محكم يتسلح بالعلوم اللسانية والمنطقية التي تقاربه مقارنةً شاملة وليست كلية.

ومن هنا بدأت المناهج في حركتها حول النص وكأنما يستدرِك بعضها بعضاً في حركةٍ لولبية مكوكية لا تتوقف، فما وقعت فيه المناهج السياقية (خارج نصية) - التي اتخذت من السياقات التاريخية والتفسيّة والاجتماعية ركائز لها لولوج النص وفك رموزه - من امعان النظر في خارج النص؛ جاءت المناهج الداخلية - ولا سيما البنيوية - لتصحيحه في مقارنة (للنص) تقصي الخارج بضروبه المتنوعة، نابذة المؤلف، ومتجاهلة لمتلقي النص، ومن ثمَّ حدثت المناقلة الأوسع التي حاولت إحكام الطوق حول بنية الأدب بذاتية (المتلقي)،

فأصبحت دائرة العمل الفني تشع من خلاله ليرسم مقارنة جديدة في خريطة النّقد الأدبي الحديث تبدأ به، وتظهر من خلال هذه المقاربة علاقة حوارية مع النصّ متأثرة بحوارية العصر المعرفية⁽¹⁾.

ولعلّ (نظرية التلقي) أو (جمالية التأثير والتلقي)⁽²⁾ بتسميتها الأخرى هي الرّهان المنهجي الذي راهنت حركة العصر المعرفية عليه، فهي مجلي للأبعاد الثلاثة (المؤلف، النصّ، القارئ) تصهرها جميعاً في آلية القراءة الحديثة كما سيتبين لنا في وقت لاحق⁽³⁾.

- المنهاج النقدي قبل نظرية التلقي:

تتعدد المناهج النّقدية التي تتناول الأعمال الأدبية بالنّقد والتحليل، وتختلف عن بعضها نتيجة لاختلاف الأصول النّظرية التي تنبّع منها، والمرجعيات الثّقافية والحضارية التي تستند إليها، والبعد الغائي الذي يهدفون إليه، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تباين في نظرتها للنّص الأدبي، ويظهر هذا التباين واضحاً بملاحظة الجوانب التي يركز عليها كلّ منهج منها أكثر من الآخر، ويبدو العمل الأدبي في هذه الحالة كشكل هندسي ثلاثي الأوجه، يمثل كل وجه منه أحد جوانبه الثلاثة (المبدع - النصّ - القارئ)، ويقوم كل منهج من المناهج النّقدية بتناول وجه واحد من هذه الأوجه، جاعلاً إيّاه محور دراسته، أو المدخل الذي يلج منه إلى فضاء النصّ.

وبمتابعة دورة المناهج النّقدية عبر الزمن، يتضح أنّها تناوبت في تناولها العمل الأدبي، في التركيز على وجه من أوجهه المتعددة، فقد بدأت هذه المنظومة بمنهاج تهمّ بالمبدع في المقام الأول، وانتهت إلى نظريات

(1) ينظر: بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول تطبيقات، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ط1، ص23.

(2) مفهوم (نظرية التلقي) مصطلح مفرد في الظاهر؛ إلا أنه في البنية العميقة يعمل كبوتقة، ينصهر في داخلها مفهومان، لكل واحد منهما منظوره، وأصوله وأجرائه. فهما شقان مختلفان ومتكاملان في الآن نفسه، إذ أنّ أحدهما يكمّل الآخر، وهذان المفهومان هما (جمالية التلقي)، و(جمالية التأثير). يتعلق الأول بالاتجاه الذي وضعه (هانز روبرت ياكوس)، أما المفهوم الثاني فواضعه (فولفغانغ إيزر)، فيكون مفهوم (نظرية التلقي) مصطلحاً شاملاً، يؤلف بين مشروعَي (ياكوس وإيزر) المشتهر بنظرية التلقي، وهو ما نقصده في الرسالة.

(3) ينظر: بشرى صالح، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ص32.

تركز على القارئ، وتجعله بؤرة اهتمامها دون أن يشركه فيها أحد، مروراً بالمنهج والنظريات التي ركزت على العمل الأدبي نفسه، واستمرت ردحاً من الزمن، مستوفية بذلك جميع أوجه العمل الأدبي، أو بعبارة أخرى، جميع أطراف العملية الإبداعية⁽¹⁾.

وقد بسط المؤلف سلطته على الساحة النقدية حيناً من الدهر، ونتيجة لهذه السلطة توجهت الأنظار إلى دراسة النص فقط؛ بوصفه وثيقة تاريخية، أو نفسية، أو اجتماعية، أو غيرها.. من خلال السياق الذي أُبدع النص في أجوائه، مما أدى إلى نشأة منظومة المناهج السياقية التي تشمل عدداً من المناهج النقدية المعروفة، مثل: **المنهج التاريخي، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي.**

المنهج التاريخي - مثلاً -: يهتم بالربط بين النص والسيرة الأدبية للمبدع، فيتناول النص على ضوء سيرة الأديب أو المفسر، وحياته الاجتماعية، وعلاقته بوطنه وجنسه وبيئته الأولى، وثقافته، وعصره، وغير ذلك. ويرى هذا المنهج أن التنبه على القوالب والتقاليد التي يكتب على أساسها النص أمرٌ ضروري لاستساغته استساغة صحيحة، حتى قبل أن نعرف كيف نقرأ ذلك النص. وأحياناً علينا العودة إلى الدراسة التاريخية قبل أن نعرف تلك القوالب والتقاليد التي تعد اللغة واحدة منها، عند أصحاب هذا المنهج⁽²⁾.

أمّا **المنهج النفسي**، الذي عرفه الناقد الفرنسي شارل مورون (1899-1966) بأنه: "زيادة فهمنا للآثار الأدبية ولتكوينها، عن طريق معالجة جديدة للأدب تستند إلى إكتشافات فرويد، وإلى مؤلفات بعض مريديه"⁽³⁾، فقد ربط نقاده بين النص والجوانب النفسية في شخصية مبدعه، وتحديثوا عن النص كمنتج

(1) فاطمة التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم: (عمان: دار الشروق، 2006)، ط 1، ص 21.

(2) ينظر: ديفيد ديتشس، **مناهج النقد الأدبي**، ترجمة: محمد يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 484؛ رينيه ويليك وأوستن وارن، **نظرية الأدب**، ترجمة: محيي الدين صبحي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987)، ص 82 - 77.

(3) نجاد التكرلي، **اتجاهات النقد الأدبي الفرنسي المعاصر**، (العراق: منشورات دار الثقافة والفنون، 1979)، ص 40.

من منتجات الخيال والأحلام⁽¹⁾. كما عدوا النص صورة من صور التعبير عن بعض الرغبات المكبوتة التي يراها فرويد - أحد أهم أعلام هذا المنهج - المحرك الأساسي لعملية الإبداع.

وينطبق الوضع نفسه على المنهج الاجتماعي الذي يرى أنَّ الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقات إنتاجية، وأنَّ مجموع العلاقات الإنتاجية هذه يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، وهذه البنية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسية عليا، تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية عمومًا⁽²⁾. ويتوسل هذا المنهج في دراسته النص بالنظر إلى وثائق غير أدبية متعلقة بسيرة الكاتب ليقارب من خلالها انتماءه الاجتماعي واتجاهه وأيديولوجيته.

لقد أدى إهمال المناهج السياقية، على اختلافها وتعددتها، (النص والقارئ) إهمالًا تامًا، وإلقائها بكل تركيزها على المؤلف (المبدع) والسياق الذي أنتج النص من خلاله، إلى الثورة عليها، وبروز اتجاه آخر يدعو إلى الاهتمام بالنص بوصفه أساس العملية الأدبية ونتائجها؛ فظهر عددٌ من المناهج النقدية التي ركزت على دراسة النص نفسه بمعزل عن أي شيء خارجه، ودون الالتفات لقصد المؤلف أو للظروف التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية التي ينشأ النص في أحضانها، مثل: المنهج الشكلي - Formalism، وحركة الشكلايين الروس - Formalists Russian، وحركة النقد الجديد - Criticism New⁽³⁾.

ثمَّ وجدنا أنفسنا في مواجهة نوع آخر من هذه المدارس النقدية في البنيوية التي ادعت أنه لا شيء خارج النص. فالبنويون يرون النص نسيجًا عنكبوتيًا تذوب الذات وسطه وتضيع فيه⁽⁴⁾، وأنَّ النص بنية

(1) ينظر: فاطمة التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 23.

(2) ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 216.

(3) ينظر: التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 23.

(4) ينظر: د. عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2002)، ص 202 - 230.

متكاملة تحاول أن تكتشف كينونتها بذاتها، ولا وجود لمؤلف هذا الكيان بمجرد أن إنتهى من تأليفه؛ ولذلك فقد أعلنت البنيوية وما تلاها من اتجاهات (موت المؤلف).

ينطلق المنهج البنيوي من فكرةٍ أساسيةٍ، مفادها: أنَّ دراسة الظاهرة الأدبية تقوم على الاهتمام ببنية النص الداخلي. ثمَّ دراسته باعتباره بنية مغلقة دونما النظر إلى الظروف والسيّاقات الخارج نصيةً، وبهذا المعنى يغيب الأديب في الدراسة النقدية البنيوية؛ إذ إنه يحكم على موته بعدما ينتهي من عمله الأدبي. إنَّ ما يميز البنيوية النصية عن غيرها، كونها ترفض أن تعير اهتمامًا زائدًا بالسياق التاريخي أو المجتمعي أو البيوغرافي للأثر الأدبي، فهي تريد أن تفهم هذا "الأثر في حقيقته الزّاهنة والمباشرة، وفي الحقيقة المباشرة للكتاب المنتقى من بين روائع المكتبة"⁽¹⁾.

كما إنَّ المبدأ الأهم في المنهج البنيوي: هو دراسة النص دراسة داخلية (Immanent)، أي أن ينظر في النص الأدبي انطلاقًا من أنه وحدة كلية مستقلة تؤلف مجموعة من المعطيات التي تخضع للتّحليل. ولا يفترض التّحليل النقدي البنيوي خروجًا إلى الظرف التاريخي الذي أنجز فيه النص، ولا مقارنة له بغيره من الظواهر الفنية، ولا خروجًا إلى سيرة المؤلف الدّاتية؛ إذ ينحصر التّحليل البنيوي ضمن معطيات النص مكتفيًا بالتّحليل الداخلي فقط، ليكشف عن عناصر النص الأدبي، ولينظر في العلاقات التي تربط بينها⁽²⁾. كما يرى هذا المنهج أنَّ النص الأدبي في ذاته يتشكل من علاقات جدلية بين مستويات النص المختلفة، وكلما ازداد الجدل داخل النص أدى ذلك إلى إزدياد قيمته الجمالية⁽³⁾.

(1) ينظر: د. مبارك أزار، روافد التحليل في النقد الأدبي الحديث بالمغرب، (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، 2014)، ط1، ص9.

(2) ينظر: أسامة عبد العزيز جاب الله، إنجاز النص: مقارنة تنظيرية، (القاهرة: مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 48، 2008)، ص358.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص358.

ويحدد المنهج النقدي البنيوي هدفه من تحليل النص الأدبي بأنه الكشف عن خصائص نموذج خاص من الخطاب يسود في هذا النص؛ هو الخطاب الأدبي، لذا فهو يرى في النص تجسيداً لبنية عامة، وليست بنية الخطاب الأدبي إلا واحدة من التجسيّدات الممكنة لتلك البنية العامة؛ ولذا يمكن القول: إنّ التحليل البنيوي لا يهتم بالإنتاج الحقيقي الواقعي بقدر ما يهتم بالإنتاج الممكن (أي بالتّصوص الممكنة)⁽¹⁾. أي أنه يهتم بالخصائص التي تعد سمات مميزة في الواقعة الأدبية وهذه السمات هي التي تشكل خصيسته الأدبية.

إذن، يتضح أنّ اتجاهات ما بعد البنيوية جاءت لتصحيح الأخطاء التي وقعت فيها البنيوية وأبرزها الصنمية النصّية، وموت المؤلف، وإهمال حركة التاريخ فجاءت هذه الاتجاهات رد فعل حاد على هذا الانغلاق النصّي. و"التيه الذي انتهى إليه النقد الغربي في ظل غموض النّظرية ومراوغتها اللاهائية وحالة الفوضى التي خلقت لدى الكثيرين إحساساً قوياً بالحنين إلى انضباط الماضي ونظامه القيمي الواضح"⁽²⁾. ولم تتوقف دورة المناهج النقدية عند محطة النص، ولكنها تجاوزتها لتضع متلقي هذا النص في اعتبارها، وقد كان الالتفات إليه في ذلك الحين جزءاً من استراتيجية في تناول النص الأدبي تُعنى بقراءته، ومعرفة الإجراءات التي تساعد على ذلك، كما كانت تعنى بالأثر الذي تحدثه هذه القراءة في نفس المتلقي، إلى أن أصبح المتلقي في بؤرة الاهتمام على يد الاتجاهات التي ظهرت تطالب بالالتفات نحوه، وترى أنّ عمل القارئ اليوم مساو لعمل المبدع، وقد يتفوق عليه حسب قدرته، ففعل القراءة لم يعد قراءة مجردة لبنية النص، إنما أصبح محاولة فعلية للبحث عن جماليات العمل الأدبي، ومشاركة في فك رموزه، وملء بياضاته⁽³⁾.

(1) ينظر: نفسه، ص358.

(2) عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، (الكويت: عالم المعرفة، 2003)، ص100.

(3) فاطمة التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص23.

ومن هذه الاتجاهات التي كان همها القارئ: التفكيكية، والظاهرية، ونظرية التلقي (أو نقد استجابة القارئ).

إذن، هي بمثابة بديل منهجي في مقارنة الظاهرة الأدبية السائدة لما قبل البنيوية المتمثلة في المنهج التاريخي والنفسي والاجتماعي، وتعبير أكثر وضوحاً، هي "فرع من الدراسات الأدبية الحديثة المهتمة بالطرق التي يتم بها استقبال الأعمال الأدبية من قبل القراء بدلاً من التركيز التقليدي على عملية إنتاج النصوص أو فحصها في حد ذاتها"⁽¹⁾.

وحاصل الأمر، عند النظر في السياق التاريخي أو العمر المنهجي الحديث للمدارس الأدبية، يتضح أنها تنطوي على ثلاث لحظات: (لحظة المؤلف)، وتمثلت في نقد القرن التاسع عشر (التاريخي النفسي الاجتماعي)، ثم (لحظة النص) الذي جسدها النقد البنيوي في الستينات من هذا القرن، وأخيراً؛ (لحظة القارئ) أو (المتلقي) كما في اتجاهات ما بعد البنيوية⁽²⁾.

إذن، إنَّ مجمل الدراسات والمناهج النقدية التي تناولت عنصر القارئ لم تكن تعباً بدوره في التفاعل، بل كانت تشير فقط إلى حجم تأثيره واقتناعه وإحساسه؛ أي أنها كانت تركز فقط على الجانب الإنفعالي العاطفي فحسب، وأنه قد آن الأوان لظهور نظرية خاصة بهذا العنصر الذي ظلَّ مغيباً لفتراتٍ طويلة من الخطاب النقدي للنظرية النقدية والأدبية عن قصدٍ أو عن غيره.

ثانياً: نظرية الجمال والتلقي:

ظهرت نظرية التلقي لتضع حدًا ل (سلطة المؤلف) التي ظلت مهيمنة لردح من الزمن، ولتضع حدًا أيضاً للدراسات الأدبية، والنقدية، والمناهج التاريخية والاجتماعية والثقافية، والدراسات البيوغرافية. وقد كان

(1) حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر، قراءة الأنا، نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي المعاصر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008، ط1، ص 25.

(2) ينظر: بشرى صالح، نظرية التلقي أصول تطبيقات، ص: 32.

ظهور هذه النظرية "ثمرة جهد جماعي كان صدى للتطورات الاجتماعية والفكرية والأدبية في ألمانيا الغربية خلال الستينيات المتأخرة"⁽¹⁾، لتعرف بعد ذلك إنتشاراً واسعاً مكنها من الهيمنة على الساحة النقدية خلال النصف الثاني من العقد السابع، وخلال العقد الثامن، لتصبح بعد ذلك "بمثابة منهج لإعادة النظر في القواعد القديمة، وإعادة تقويم الماضي، كما أنها قدّمت أساساً لدراسة الأدب الإعلامي، والأدب الشعبي الذي جرى التقليد على استبعادهما، فضلاً عما ادعته لنفسها من قدرة على التعامل مع الأعمال الأدبية المحدثه"⁽²⁾.

وإذا كان النجاح قد كُتِبَ لهذه النظرية، فإنّ ذلك لم يكن إلا بفضل مجهودات منظريها وبُعد نظرهم. ولهذا، فكل حديث عن نظرية التلقي يفرض بالأساس الوقوف عند جهود قُطْبَيْنِ فاعلين من أقطاب مدرسة (كونستانس Constance)، ونعني بذلك (هانز روبرت ياوز Hans Robert Jaus)⁽³⁾، و(فولفغانغ إيزر Wolfgang Iser)⁽⁴⁾.

وهذه المدرسة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بنظرية التلقي، حتى أضحي ذكر واحدة منهما يقتضي ذكر الأخرى، وقد أعادت بناء تصور جديد للعملية الإبداعية إذ تميزت عن غيرها من النظريات والمناهج السابقة

(1) روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1994)، ط1، ص8.

(2) المرجع نفسه: ص9-10.

(3) ناقد ومؤرخ ألماني، ولد عام 1921م، من أبرز أعلام مدرسة كونستانس الألمانية، طور علاقة دلالة النص الأدبي بالقارئ، وأسس لتصور جديد في التاريخ، يقوم على الاهتمام بالمتلقي. وقد دعا إلى إيجاد مرحلة جديدة كل الجدة في الدراسات الأدبية، بل دعا إلى الثورة عليها، مما دفعه إلى إعلان التغيير في نموذج علوم الأدب، وهذا التغيير عبارة عن صيغة تحليل تحول الانتباه جذرياً من تحليل ثنائية: الكاتب- النص (التي يؤكد ياوز على أننا توقفنا عندها طويلاً) إلى تحليل العلاقة: النص- القارئ. ينظر: محمد خير البقاعي، بحوث في القراءة والتلقي، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1998)، ط1، ص33؛ خالد علي مصطفى، مفهومات نظرية القراءة والتلقي، (العراق: مجلة ديالى، 2017)، العدد 69، ص178.

(4) ولد فولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser) سنة 1926 بألمانيا، درس اللغة الإنجليزية والفلسفة واللغة الألمانية، اشتغل بالتدريس في عدة جامعات داخل ألمانيا وخارجها، وهو عضو بأكاديمية (هايدلبرغ)، للفنون والعلوم، وبالجمعية الإنجليزية للأدب المقارن، وله أنشطة أكاديمية أخرى، من مؤلفاته: القارئ الضمني، فعل القراءة، التوقع، التخيلي والخيالي. ينظر: فولفغانغ إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: د. حميد الحمداي، د. الجلال الكدية، (البيضاء: منشورات مكتبة المناهل، مطبعة النجاح الجديدة)، (د.ت)، ص9.

لها يجعل السلطة بيد القارئ دون منازع، ومن ثمّ إقحامه في العملية الإبداعية، وجعلت منه مركز الإهتمام بعدما كان عنصراً ثانوياً، إذ كانت السلطة بيد المؤلف ردحاً طويلاً من الزمن وذلك مع المناهج النقدية السيّاقية، فقد كان "المؤلف هو مركز التأويل والموجه للقراءة والفهم والتفسير (...)" لذلك ظهرت دراسات ومقاربات جعلت منطلقها هو المؤلف⁽¹⁾.

ويلاحظ أنّ التعريفات المقدمة لهذه النظرية النقدية الجديدة تعكس ما يسمى بسلطة القراءة لتجاوز سلطة المؤلف وسيادة النص، من أجل نشر وعي جديد لفهم النص، بل إعادة بنائه من جديد، وبناء علاقة بينه وبين متلقيه أساسها الاستمرارية وضمن التوجه نفسه، إذ يرى إيزر أنّ "مهمة المؤول يجب أن تكون هي توضيح المعاني الكامنة في النص، وينبغي ألا يقتصر على معنى واحد فقط، بل يجب عليه أن يتصور المعنى كشيء يحدث، متجاهلاً طبيعة النص بوصفه حدثاً وتجربة للقارئ، ينشطها هذا الحدث في آن واحد"⁽²⁾.

ويذهب رؤاد النظرية الحديثة أنّ العمل الأدبي لا تكتمل حياته وحركته الإبداعية إلا عن طريق القراءة وإعادة الإنتاج من جديد؛ لأنّ المؤلف ما هو إلا قارئ للأعمال السابقة. وهذا ما يجعل التناص يلغي أبوة النصوص ومالكيتها الأصليين.

ويرى إيزر أنّ العمل الأدبي له قطبان: "قطبٌ فنيٌّ وقطبٌ جمالي". فالقطب الفني يكمن في النص الذي يخلقه المؤلف من خلال البناء اللغوي وتسييجيه بالدلالات المضمونية قصد تبليغ القارئ بجماليات النص المعرفية والإيديولوجية؛ أي أنّ القطب الفني يحمل معنى ودلالة وبناءً شكلياً. أما القطب الجمالي، فيكمن في عملية القراءة التي تخرج النص من حالته المجردة إلى حالته الملموسة، أي يتحقّق بصرياً وذهنياً عبر

(1) أحمد بو حسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، ضمن كتاب: (نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات)، المغرب، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1970)، ص16.

(2) فولغانغ إيزر، فعل القراءة "نظرية جمالية التجاوب في الأدب"، ص14.

استيعاب النص وفهمه وتأويله⁽¹⁾. ويقوم التأويل بدور مهم في استخلاص صورة المعنى المتخيل عبر سبر أغوار النص واستكناه دلالاته والبحث عن المعاني الخفية والواضحة عبر ملء الفراغات؛ للحصول على مقصود النص وتأويله انطلاقاً من تجربة القارئ الخيالية والواقعية.

ثالثاً: أصولها المعرفية:

هذه النظرية شأنها شأن باقي النظريات الحديثة، فهي لم تنشأ من فراغ، بل مهدت لها الدراسات الفلسفية واللغوية، وكانت لها أصول ضاربة في القدم، هذا ما يجده الدارس لها. فمن حيث الأساس الفلسفي، تنبثق من الفلسفة الظواهرية⁽²⁾، التي كان لها الأثر الكبير في ظهور النظرية الجديدة عن طريق زعمائها (هوسرل Edmund Husserl) وتلميذه (انجاردن Ingarden)، الذي ركّز على العلاقة بين النص والقارئ، وأكد على دور المتلقي في تحديد المعنى، كما أنه له دور في العمل الأدبي وذلك حين يُعمل خياله في ملأ الفجوات والفراغات في النص التي يكتمل العمل الأدبي بها⁽³⁾. وكان ذلك له دور كبير في نظرية التلقي والاستفادة منه.

وقد نصَّ على هذا التأثير والاستمداد (إيزر) عند قوله: "تعذر على المرء أن يقول إنَّ جماليات التلقي والتقد الخاص بالقارئ - الاستجابة هما استمرار لاتجاهات معينة في الفكر الفلسفي الألماني. وإذا كان لا بدَّ من ربطها بعقائد معينة سائدة في الفلسفة الألمانية، فإنها ترتبطان بأوثق الوشائج (بفرق التأويل)، وعلم الظواهر (الفينومينولوجيا) فالنظرية الظاهرية تكتشف شكل الوجود الذي يتخذه العمل الفني، في حين تهتم نظريات التأويل بفهم الملاحظ لنفسه عندما يواجه بالعمل"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: نبيلة إبراهيم، القارئ في النص نظرية التأثير والاتصال، (القاهرة: فصول مجلة النقد الأدبي، مج5، العدد 1، الهيئة العامة للكتاب، 1984)، ص129.

(2) نبيلة إبراهيم، القارئ في النص نظرية التأثير والاتصال، ص102.

(3) ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: خالد التوزاني، الجلال الكدية، (منشورات علامات)، (د.ت)، ص 85.

(4) المرجع السابق، ص105.

تكمّن ملامح الإستمداد من الفلسفة الظاهرية، باعتبارها إحدى المناهج التي نظرت إلى النص بوصفه فضاءً واسعاً يتخلله عددٌ من الفجوات، يدخل المتلقي من خلالها إلى بنية النص، ليصرح بمعناه الذي فهمه بنفسه. وتحدثت الظاهرية عن وجود فراغاتٍ في النص تتشكّل أثناء صياغته، ولما كان كل متلقٍ يفهم النص ببنياته وفجواته بطريقته الخاصة، تتعدّد معاني النص؛ لأنه لا يمكن القول بوجود معنى واحد له، ولا يمكن القول بوحدة نص من النصوص إلا على المستوى الصّوتي، أمّا على المستوى الدلالي، فالمعنى يختلف من متلقٍ لآخر ومن مفسرٍ لمفسرٍ آخر⁽¹⁾.

فإذا كانت الفلسفات الوضعية والتجريبية هي المرجع المعرفي الوحيد الذي ارتكزت عليه العديد من المناهج النقدية كالبنوية مثلاً، فإنّ (نظرية التلقي) اتكأت على الفلسفة الظاهرية، وهي مذهبٌ فلسفي ظهر في ألمانيا في أوائل القرن العشرين، "ويعنى هذا المذهب بدراسة الواقع المجسد من خلال وعي الإنسان وخبرته المباشرة به دون توغل في جوهره، لأنّ معطيات الإدراك المحض - في زعم الظاهرية هي جوهر الأشياء ذاتها"⁽²⁾.

فالفلسفة الظاهرية - كما أسلفنا - كانت الأصل المعرفي الأول الذي اتكأت عليه نظرية التلقي في مراحل نشأتها الأولى، والسبب في ذلك راجع إلى ما تحتويه خزاناتها المعرفية، حيث وجد زعماء نظرية التلقي في هذه الفلسفة ما لم يجدوه في مختلف الفروع المعرفية، وفي هذا الصدد نجد (إيزر) يدعو إلى دراسة الظاهرة الأدبية وتفسيرها في ضوء المذهب الظاهراتي الذي يركز على القارئ وعلى قدراته الذاتية، ويرى بأنه لأمر صعب الفصل بين النص ومتقبله⁽³⁾. أضف إلى ذلك بأنّها كانت الفلسفة الوحيدة التي آمنت بالذات

(1) فاطمة التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص32.

(2) د. عبد القادر على باعيسى، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، 1425 هـ - 2004م)، ط1، ص: 91.

(3) ينظر: علي السباعي، الأصول المعرفية والنظرية لجمالية التلقي، (مجلة بيان اليوم، 8 أبريل، 2016)، على هذا الرابط: <http://bayanealyaoume.press.ma>.

في علاقتها بالموضوع، هكذا نجد بأنها كانت رد فعل على الفلسفات التي همشت الذات، بل تمدى بها الأمر إلى قتلها.

وهذا الاستمداد جعل النظرية تسعى في مجمل أهدافها إلى إشراك واسع وفعلي للمتلقي بغية تطوير ذوقه الجمالي من خلال التواصل الحثيث مع النصوص الفنية، حيث أن حضوره أضحى نافذاً منذ وضع اللبنة الأولى لكتابة النص، فانتقل من دور المستهلك إلى مرتبة الشريك المحاور الذي يملأ الفراغات، بل يلزم الكاتب بتركها، كما إنها تسهم في تأهيل المتلقي لاستخراج المعنى العميق، والدقيق، والقدرة على تأويل النصوص، وإنتاج المعنى. ويمكن استشفاف ذلك من خلال مجموعة من الأدوات الإجرائية التي استخدمت في النظرية كما سيتبين لنا لاحقاً.

والجدير بالذكر أن موضوع التلقي أضحى محوراً أساسياً من محاور الدراسة النقدية المعاصرة، على الرغم من أن قضية التلقي رافقت حركت الإبداع منذ القديم، وقد أثبت بعض الباحثين ذلك من خلال التتبع التاريخي لجهود بعض أعلام اللغة في التراث الإسلامي، إلا أن التنظير لها وتأطيرها في نظرية لم يظهر إلا مؤخراً نتيجة عوامل سياسية وتاريخية واجتماعية، ولقد ظهرت النظرية لإعادة الاعتبار للقارئ، هذا الأخير الذي تناسته المناهج النقدية السابقة، حيث أصبح يشكل البؤرة النقدية اللافتة للانتباه في المناهج الما بعد نسقيّة، وهذا التغير قلب موازين العملية النقدية برمتها، وفتح المجال واسعاً لإرساء دعائم تاريخ جديد للعمل الأدبي⁽¹⁾.

(1) اهتمّ التراث العربي بجمالية التلقي، فجاءت مبنوثة في ثنايا اهتمامه بقضايا النص، خاصة تلقي القرآن الكريم والشعر، عقب حقب زمنيّة مختلفة، فترددت عند الجاحظ (ت: ٢٥٥)، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦)، وعبد القاهر الجرجاني (ت: 471) وغيرهم، بألفاظ مرادفة كالسّامع والمستمع، والمخاطب، والجمهور، والمقام. لكنها لم تنتظم في نظرية مكتملة كما حدث وتشكلت في العصر الحديث، ولم تصل إلى المنهجية المطلوبة التي تؤسّس لدور القارئ في التأويل والتقييم للنصوص. ينظر: د. سعاد الناصر، بلاغة القص في القرآن الكريم وآفاق التلقي، (قطر: كتاب الأمة، العدد 169، 2015)، ط1، ص36؛ د. محمد موسى البلونة الزين، التلقي بين النظرية الغربية الحديثة والتراث النقدي البلاغي في العصر العباسي (132-656هـ)، (مجلة جامعة المدينة المحكّمة، العدد 17، 2016)، ص277 وما بعدها.

رابعاً: العوامل التي أدت إلى الاتجاه نحو القارئ:

بدأ الاهتمام المتزايد للنقاد بالقارئ أو المتلقي على يد مدرسة (كونستانس) كما أسلفنا، ومع أنّ هذا هو الوضع الطبيعي الذي يفترض أن يؤول إليه وضع المناهج النقدية بعد أن استُهلكت الطُّرق الأخرى التي تناولت النصوص من خلال (المبدع والنص)، إلا أن السؤال عن سبب التفات النظريات والمناهج النقدية الحديثة نحو القارئ، يبقى سؤالاً مشروعاً.

أسباب الاتجاه نحو القارئ والاهتمام به:

ثمة أسباب وعوامل عديدة أدت إلى الاتجاه نحو القارئ، منها عوامل خارجية، (وهي التي أدت إلى ظهور النظرية أولاً)⁽¹⁾، وأسباب داخلية (نبعت من قلب النظرية نفسها، وأدت إلى ثباتها بعد ظهورها)، وهو ما يهمنا الإشارة إليه.

العوامل الداخلية التي أدت إلى ظهور النظرية وتلقيها:

يقول روبيرت هولب، في حديثه عن نظرية التلقي: "إنه كان من الممكن لهذا النموذج أن يُهمل ويُنسى مع مضي الزمن، كما يحدث لكثير من البيانات الأدبية التي يصدرها المبدعون أو المنظرون، لولا أنه كان في الواقع متوائماً مع ما كان البحث الأدبي الألماني في تلك الحقبة يسعى إليه، ومع المناخ الفكري الجديد الذي صارت له الغلبة"⁽²⁾.

ويبدو هولب وكأنه يشير إلى جملة العوامل الداخلية التي أدت إلى ظهور النظرية وتلقيها، والتي يمكن أن نذكر منها ما يلي⁽³⁾:

(1) للوقوف عليها، ينظر: التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 34.

(2) هولب، نظرية التلقي: مقدمة نقدية، ص 10.

(3) ينظر: التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 35 – 36.

1- عدم سقوط هذه النظرية في المزلق نفسه الذي سقطت فيه النظريات والمناهج

التقديرة السابقة لها بالتركيز فقط على القراءة (والتلقي عامة) كمحدد لطبيعة وقيمة العمل الأدبي، بل انطلقت من ذلك البعد لاستيعاب الأبعاد الأخرى للعملية الإبداعية ككل، وهي بذلك تتجاوز النظرة الأحادية التي تركز على أحد أقطاب تلك العملية دون سواه⁽¹⁾.

2- عدم انقطاعها نهائياً عن مختلف المنظورات والاتجاهات السابقة أو المعاصرة لها، والتي يبدو أنها استنفدت جل إمكانياتها، ولكنها احتوتها وتجاوزتها في آن، عن طريق الحوار والتدقيق والإغناء⁽²⁾.

خامساً: المفاهيم الإجرائية لنظرية التلقي:

يعد القارئ محور نظرية التلقي التي شكلت ثورة في تاريخ الأدب، حين أعادت الاعتبار لهذا العنصر، وبوأتها المكانة اللائقة على عرش الاهتمام الذي تناوله المؤلف والنص من قبل؛ حيث كانت طروحات النقد الأدبي حول الإبداع تدور حول ثلاث أساسي وهو: (المؤلف والنص والقارئ)، إلا أن الذي يقيم النص هو القارئ المستوعب له، وهذا يعني أن القارئ شريك مشروع للمؤلف في تشكيل المعنى؛ لأن النص لا يُكتب إلا من أجله⁽³⁾، ومن هنا لم يعد دور المتلقي سلبياً، بل أصبح هذا القارئ مشاركاً في صنع النص، وتُشكل استجابته للنص نسيج الموقف النقدي برمته، كما إن عمليات التلقي المستمر تشكل

(1) ينظر: عبد العزيز طليمات، فعل القراءة: بناء المعنى والذات، قراءة في بعض أطروحات فولفغانغ إيزر، (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24)، بعنوان: نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات، مطبعة الجاح الجديد، 1993، ص 149.

(2) المرجع نفسه، ص 149.

(3) نبيلة إبراهيم، القارئ في النص: نظرية التأثير والاتصال، ص 101.

وجدان القارئ والمبدع معاً، وتنمي الإحساس بأبعاد النص العميقة التي تظلّ تعطي دلالات تسمح بالتأويل في دائرة لا ينغلق فيها النص، بل يتجدد مع كل قراءة⁽¹⁾.

سنركز على جزء من المفاهيم الإجرائية التي تمحنا في صلب البحث، سيما المفاهيم والأدوات الإجرائية التي أتى بها (إيزر)، إذ عليها مدار الاشتغال، مع التعرض لبعض الأدوات الإجرائية الأخرى في ثنايا البحث، ومن أهم المفاهيم الإجرائية لنظرية التلقي، مفهوم (القارئ الضمني)⁽²⁾.

مفهوم القارئ الضمني:

(القارئ الضمني) عند إيزر بنية نصية تتوقع وجود متلقٍ دون أن تحدده بالضرورة، وهو مفهوم يبيّن الدور الذي يتخذه كل متلقٍ مسبقاً، وهو ما يصدق حتى حين تعمد النصوص إلى تجاهل متلقيها المحتمل وإقصائه، لذا فالقارئ الضمني شبكة من البنى المميزة للاستجابة، مما يدفع القارئ لفهم النص⁽³⁾. يفهم من هذا أنّ القارئ الضمني لا يتجسّد خارج النص، بل تترسّخ جذوره داخل النص، وهو معنى لا يمكن مطابقته تماماً مع القارئ الحقيقي الذي يستحضر أساساً في دراسات تاريخ الاستجابة الجمالية. أي أنه لا يمتلك أي وجود حقيقي، فهو يجسّد مجموع التوجيهات الداخلية للنص والتي تشكل شروط تلقيه، ومن ثمّ فإنّ القارئ الضمني لا يمتلك أي أساس، بل هو متجذّر داخل النص ذاته. وكل نص ينطوي على عملية مشاركة يفترض في إطارها أنّ الباحث/ المرسل يستحضر المقصد عند إنتاج خطابه، فيكون هذا المقصد ضمنياً في هذا الخطاب المتلقي على أساس تشاركي.

(1) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التلقي بين ياكوس وإيزر، (القاهرة: دار النهضة، 2002)، ص 2.

(2) يرى الباحث بلمليح أنّ أمبرتو إيكو هو أول باحث حدّد هوية هذا القارئ، إذ يمثل المقصد الذي يوصله نشاطه التعاوني إلى استخراج ما يفترضه النصّ ويعدنا به لا ما يقوله النص في حدّ ذاته، إضافة إلى ملئه الفضاءات الفارغة وربطه ما يوجد في النصّ بغيره مما يتناص معه. ينظر: إدريس بلمليح، القصيدة التقليدية وقراءتها، (الرباط: زاوية للفن والثقافة، 2009)، ص 4-5.

(3) ينظر: فولفغانغ أيزر، فعل القراءة، ص 40.

أو لنقل: إنَّه قارئ يخلقه النص لنفسه، أو المؤلف عندما يرى ضرورة مراجعة ما كتبه، فيغير هذه الكلمة أو تلك؛ لأنَّ المبدع/الكاتب يستحضر المتلقي خلال إنشائه لنصه، ضمن علاقة معقَّدة بينهما، مما يوحي (أو يوهم) بقوة حضور هذا المتلقي، وبسلطته على المبدع ونصّه في مرحلة الإنشاء.

ولهذا، نجد أنَّ (إيزر) يرى في القارئ الضمّني، القارئ الكفء، القادر على التفاعل مع النصّ، قارئ يضعه المؤلف نصب عينيه وهو يكتب نصّه، بوضعه مجموعة من التوجيهات الداخلية تعمل على جعل تلقي القارئ للنصّ ممكناً، فالكاتب يتخيّل قارئاً يقرأ ما سطره المؤلف، فيضع هذا الأخير أحداث وفجوات ويتصور كيفية تلقي القارئ الذي سيقراً نصّه لهذه الأحداث وكيف يملأ تلك الفجوات، وكيف يقوم بعملية التفسير والتأويل⁽¹⁾.

يفهم من ذلك أنَّ القارئ الإيجابي الذي يستطيع إيجاد العناصر الغائبة عن النص ليحقق بها وجود هذا النص هو المعني والمراد والخاصر عند الباحث عند الكتابة. فالنظرية، إذًا، لا تلتفت إلى القارئ السلبي الذي يكتفي بتلقي النصّ الأدبي دون أن يكلف نفسه عناء البحث عن المعاني الكامنة بين سطوره، ولكنها تتجه إلى قارئ على قدر كبير من الوعي ومن (المشاكسة) على حدّ تعبير الغدامي⁽²⁾، ويستطيع أن يملأ فراغات النصّ، وأن يلون بياضاته، وأن يخلق من حروفه التي لا تصعب على الحصر ما لا حصر له من المعاني، التي ربما لم تكن قد مرت على خاطر مؤلفه أثناء صياغته له⁽³⁾، إنه القارئ الذي بإمكانه إضافة شيء ما إلى النصّ، انطلاقاً من خبرته ورؤيته وحده.

(1) ينظر: حولة بارة، فعل القراءة وآلية إنتاج المعنى عند فولفغانغ إيزر، (مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 10، عدد 1، 2021)، ص 1269.

(2) عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ط 1، ص 103.

(3) يصحّ هذا الإطلاق في النصوص الأدبية، بخلاف النصّ القرآني تأبى قداسته أن تتسق مع هذه العبارة التي وردت في المتن.

وقد ارتبط القارئ الضمني لدى (إيزر) بالكشف عن الدلالة العميقة للنص، ومحاولة تأويلها في الوقت نفسه، وذلك بالانتباه "إلى فجوات النص التي تستدعي قيام المتلقي بعددٍ من الإجراءات لكي يكون المعنى في وضع يحقق الغايات القصوى للإنتاج"⁽¹⁾، فالقارئ الذي يقصده إيزر هو من نتاج النص وهو يتوسط بين المعنى والتأويل، ويرتبط أساساً بالفجوات التي تفصل بين حلقات سلسلة الدلالة المتكاملة التي يهدف كل نص إلى تحقيقها، لذلك فهذا النوع من القارئ ليس له وجود حقيقي بل يخلقه النص، ومن ثمَّ يتحول إلى "مفهوم إجرائي ينمُّ عن تحول التلقي إلى بنية نصيَّة نتيجة للعلاقة الحوارية بين النص والمتلقي ويعبر عن الاستجابات الفنية التي يتطلبها فعل التلقي في النص"⁽²⁾.

ولعل مفهوم القارئ الضمني يؤكد توجه إيزر غير الأحادي الذي يروم الجمع بين النص والمتلقي في علاقة جدلية على الدوام، إذ أنَّ النص يصبح بمقدوره أن يفرض شروط تلقيه وبناء معناه، كما بإمكانه أن يوجه المتلقي عبر فعل القراءة إلى بعض النقاط التي يروم المؤلف التركيز عليها دون غيرها⁽³⁾.

ومن هنا، جاء إيزر بمفهوم القارئ الضمني ردًّا على إنجاردن الذي يرى أنَّ الفاعلية القرائية ذات اتجاه واحد ينبع من النص ويتجه إلى القارئ، في حين يرى إيزر أنَّ القراءة عملية جدلية تبادلية مستمرة بين النص والقارئ، ولهذا وجد أنَّ القارئ الضمني الأداة الإجرائية المناسبة لوصف التفاعل بين النص والقارئ. في حين يعرفه (واين بوث) قائلاً: "هو ما يتوجه إليه السارد بالخطاب بين فترة وأخرى من فترات السرد، وهو غير مشترك بالأحداث على نحو مباشر، وإنما هو تقنية دالة في البناء السردى، وهو رغبة السارد

(1) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي، ترجمة أحمد المديني، (آفاق المغربية، العدد 6، 1987)، ص 28.

(2) المرجع نفسه، ص 29.

(3) ينظر: مليكة دحامية، القارئ وتجربة النص، (البويرة: المركز الجامعي)، (د.ت)، ص 131.

بتوسيع رقعة الأحداث وتعميق وجهة النص، إنَّ القارئ الضمني ليس له صوت في مجريات الفعل الروائي، وإنما هو مخاطب⁽¹⁾.

إنه عنصر أساسي من عناصر العمل الأدبي، فهو عامل ضروري يسهم في إنتاج وخلق المعنى وإعادة بنائه من جديد، ولهذا، أول ما ينبغي على السَّارد فعله، هو معرفته للقارئ الضمني/ المروي له، وإطلاعه عليه وعلى كل ما يتعلق به، وما له من دور في بناء المعنى والمشاركة فيه، هذا ما كان إيزر يسعى إلى إظهاره باستمرار، فهو يهتمُّ بالقارئ من حيث هو عنصر أساسي لبناء المعنى، ومن هنا يأخذ القارئ الضمني أهميته ومكانته في نظرية التلقي.

سادساً: الفرق بين القارئ الضمني والحقيقي:

ثمة تمايز بين القارئ الضمني المرسوم في النص، والقارئ الفعلي/ الحقيقي الذي يقرأ هذا النص ويحقق معناه. فمن المؤكد أنَّ كل نص أدبي يرسم (قارئه المثالي) ويحدد كيفية أو كيفية معينة للقراءة التي تريد إنتاجها أو تلك التي تعتبر قادرة على فهمها⁽²⁾.

القارئ الضمني ليس له وجود حقيقي كما بينا ذلك سلفاً، وهو دور مكتوب في كل نص ويستطيع كل قارئ أن يتحمّله، ولذلك فإنَّ دور القارئ الضمني يجب أن يكون نقطة الارتكاز لبنيات النص التي تستدعي إستجابة.

إذن، القارئ الضمني قارئ لا وجود له، ولكن له جذور متأصلة في بنية النص، ولا يمكننا أن نشبهه أو نطابقه بالقارئ الحقيقي⁽³⁾.

(1) ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1997م)، ط1، ص117.

(2) عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007)، ط1، ص246.

(3) عبد الباقي عطا الله، مفهوم القارئ في المدرسة الألمانية إيزر نموذجاً، (مج07، ع1، محرم 1442هـ)، ص139.

يؤكد - إيزر - أنَّ القارئ الضمني ليس قارئاً حقيقياً ولا قارئاً فعلياً، بل إنه قارئ متخيل يتصوره الكاتب أثناء كتابته لنصه، وهو يختلف كلياً عن القارئ الفعلي الذي يعد أساس نظرية التلقي، الذي يستعين بتجاربه ويستخدم خبراته عند قراءته للنص لتكوين صورة ذهنية أثناء القراءة، بإعمال ذهنه وخياله لإعانتته على اكتشاف دلالات النص وتأويله وتفسيره تفسيراً جمالياً، وهذا ما سعى (إيزر) للوصول إليه، وهو قارئ صاحب قدرة أدبية يصل لدرجة الناقد الخبير، ومهمته تكمن في البحث والتنقيب وإعمال الفكر..، وهذا ما يجعل منه مشاركاً أساسياً في صنع المعنى⁽¹⁾.

ويرى كيليطو مراعاة عدم الخلط بين القارئ الضمني والقارئ الفعلي، لأنَّ "القارئ الضمني هو القارئ الذي يتخيله الكاتب عندما يكتب، وخصائص هذا القارئ تظهر من خلال النص لا من خارج النص، أما القارئ الفعلي فلا يمكن للكاتب أن يعرفه بالضبط ولا أن يتخيل بدقة ردود فعله"⁽²⁾.

وإذا كان القارئ الضمني أو المضمّر هو بنية نصية مضمرة في النص تُسهّل عمليات التأويل والتفسير، فإنَّ القارئ الحقيقي ليس إلا القارئ المضمّر وقد أصبح واقعاً فعلياً، فـ "القارئ الحقيقي هو الذي يقرأ الكتاب فعلاً"⁽³⁾، وبتعبير آخر، إنَّ مكان القارئ الحقيقي لا يكمن في النص وإنما خارجه⁽⁴⁾، فهو "الشخص الذي يشتري النص ويقرأه، ومع هذا القارئ يصبح الإنسان الحقيقي مجالاً جديداً للنقد الأدبي وهكذا تبدأ حدود النص وبنيته بالانحياز إذ يخرج النص والنقد معاً إلى فضاء الثقافة عامة: الفكر والتاريخ والمجتمع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وغيرها"⁽⁵⁾، وأعتقد أنَّ القارئ الحقيقي هو المحلُّ الحقيقي الذي به ومن خلاله ينهض النص من سباته، ويتحوّل إلى خبرة لدى القارئ، فالقارئ الحقيقي هو الذي يتولى

(1) ينظر: خولة بارة، فعل القراءة وآلية إنتاج المعنى عند فولفغانغ إيزر، ص 1269.

(2) عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغربة، (المغرب: دار توبقال للنشر، 2006)، ط 3، ص 80.

(3) فولفغانغ إيزر: فعل القراءة (نظرية في الاستجابة الجمالية). ص 40

(4) المرجع نفسه، ص 43.

(5) ينظر: لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002)، ط 1، ص 132.

تفكيك أسرار اللعبة النصية، ويكشف عن مقصديات النص وأصواته والرؤى التي يتضمنها، وتتيح مجموعة القراء الحقيقيين للعمل الأدبي الكشف عن مسار تلقي النص عَبْرَ الزَّمن، والانعطافات التي تصيب هذا المسار من حيث نوعية القراءات وكميتها، وما تتضمن هذه القراءات من ردود أفعال متنوعة ومختلفة في المسار التاريخي لتلقي النص، يقول إيزر: "فمهما كان العصر الذي ينتمي (القراء) إليه، فإنَّ حكمهم على العمل المشار إليه يظلُّ يكشفُ عن معاييرهم الخاصة، وبالتالي فهو يقدِّمُ دليلاً ملموساً على المعايير والأذواق التي سادت مجتمعاتهم"⁽¹⁾، إنَّ القارئ الحقيقي وبإيجاز هو الذي يخلقُ النصَّ ويمنحه المعنى بعد أن كان رهين المؤلف والنص سابقاً.

وصفوة القول: المتلقي أو القارئ الحقيقي يختلف عن القارئ الضمني؛ لأنَّ الأول واقعي والثاني نصي، ولأنَّ الأول هو من يكشف عن الثاني، ويأخذ القارئ الضمني أهميته بسبب تأكيده على أهمية الفجوات النصية التي تستوقف المتلقي وتلفتُ انتباهه وتدفعه إلى التَّأويل.

(1) الرويلي، البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 284.

المطلب الثالث: مقاربات مفاهيم النص

إنَّ تحديد ماهيَّة النَّص بوصفه مصطلحًا لسانيًا يضطرنا إلى الوقوف أمام زخم هائل من التعاريف تستند في معظمها إلى وجهات نظرٍ خاصَّة، ومنطلقات ومرجعياتٍ مختلفة، حيثُ يقول السَّعيد بوسقطة: "وتأتي صعوبة القبض على النَّص وتحديد ماهيته، وأبعاده من تعدُّد الرؤى، ولكونه فضاء لأبعاد متعددة ومتنازعة إضافة إلى كونه شحنة انفعاليَّة تحكمها قواعد انفعالية لغوية، ومعايير أخلاقية، وقيم حضاريَّة، وخصائص اجتماعية"⁽¹⁾. ورغم تعدد المفاهيم واختلاف الرؤى، فإنه يمكن رصد ما تشترك فيه تلك المفاهيم من الناحية اللغوية والاصطلاحية في تحديد ماهيَّة النَّص.

أولاً: النَّص في اللغة ومعاجم العربية:

إنَّ المتتبع لكلمة (النَّص) في اللغة يلاحظ دلالتها على معاني متعددة، وتحتصر المعاجم العربيَّة الجذر الدلالي لكلمة النَّص في حقول دلاليَّة خمسة، بتكاملها تحدد المفهوم النَّظري للنَّص، وهي: الرَّفْع، التَّحريك، التقصي، الوقف، المنتهى.

1- النَّص بمعنى الرَّفْع: ترد كلمة (النَّص) في اللغة العربية بمعنى الرَّفْع حسيًّا كان أم

معنويًّا، حسيًّا على النَّحو الذي يتعلق بحركة اللسان والأعضاء بغرض أداء عملٍ ما، ومنه قول العرب: "نصَّت الظبية جيدها أي رفعت، والظبية ترفع عنقها لتتمكن من رؤية أكبر مساحة تتاح لها"، ومنه أيضًا قولهم: "نصَّ الدَّابة ينصُّها"؛ أي رفعها في السَّير ومن هذا المعنى اشتقت كلمة "منصَّة" وهي المكان المرتفع الذي يرفع من يقف عليه ويجعله بارزًا ظاهرًا، وتصبح رؤيته أمر سهل متاح كمنصَّة العروس، وهي المكان الذي تجلس عليه العروس كي ترى. ومنه أيضًا كلمة "النَّصَّة"

(1) السعيد بوسقطة، شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي، (مجلة التواصل، جامعة عنابة، ع8، جوان، 2001)، ص212.

التي توظف للدلالة على هذا المعنى الحسي، إذ أنها تعني ما علا من شعر الجبهة، ومن هذا المعنى أيضاً "نَصَصَ" وتعني رَفَعَ، ويقال: نصصتُ الشيء أي رفعتُه⁽¹⁾.

أمّا دلالة الكلمة المعنوية فتزد كلمة (نص) للدلالة على الرّفْع بمعنى الإسناد، كإسناد الكلام إلى قائله ورفعته إليه، أي نسبته إليه. فيقال: نصّ الحديث ينصّه نصّاً أي: رفعه، وفي القاموس المحيط: "نصّ الحديث إليه رفعه"⁽²⁾، والنّص بهذا المعنى إدراك النسبة بين الشيء ومصدره الأول، وورد في لسان العرب: "النّص الإسناد إلى الرئيس الأكبر"⁽³⁾.

2- النّص بمعنى التّحريك: التّحريك هو المعنى الثّاني الذي ترد به كلمة (النّص) سواء بصيغتها المصدرية أم بمشتقاتها. فكلمة (النّص) في لسان العرب وردت بمعنى التّحريك⁽⁴⁾. وتتضمن بهذا المعنى السّيّر الشّديد. وهو ضربٌ من الحركة والتّحريك، ومنه قول القائل: وتقطع الحرق بسير نص. وبمعانيها الاشتقاقية أيضاً تدلّ على المعنى نفسه؛ فمثلاً كلمة (نصنص) تعني حرّك، فيقال: نصنصتُ الشيء، أي حرّكته والنّصنصة هي تحرك البعير إذا نهض⁽⁵⁾.

3- النّص بمعنى الوقف والتّعيين: ترد كلمة (النّص) للدلالة على الوقف والتّعيين كأن يكون النّص تعييناً لمعنى محدداً لللفظ ما لا يتعداه، ولهذا يعرف اللفظ الأحادي الدلالة بأنه (نص)⁽⁶⁾، ومنه قول المسلمين: النّصّ القرآني، والنّصّ النبوي. واصطلاح علماء الشريعة على هذا وذاك مصطلح (النّص الشرعي) ووصف هذه النصوص بأنها نصوص شرعية تعيين لها حتى تتميز

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب المحيط، (بيروت: دار صادر)، (د.ت)، ط1، (97/7 - 98).

(2) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (بيروت: دار العلم للجميع)، (د.ت)، (319/2).

(3) ابن منظور، لسان العرب، (98/7).

(4) ابن منظور، لسان العرب، (98/7).

(5) المرجع نفسه، (98/7).

(6) ينظر: عبد الهادي الفضلي، النص الشرعي مفهومه وفهمه، (مجلة الكلمة، العدد 23)، ص6.

عن غيرها من النصوص الأخرى، فتصبح دلالتها متوقفة على ما تلقاه المسلمون عن الشرع الإسلامي. وفي تاج العروس: "النص: التعيين على شيء ما"⁽¹⁾. وقد وظّف العلماء المسلمون (النص) بهذا المعنى في مختلف العلوم الإسلامية كأصول الفقه، والتفسير، والفقه... وغيرها.

4- **النص بمعنى المنتهى**: وهو المعنى الرابع الذي ترد به كلمة (النص) في اللغة العربية إذ تعني كلمة النص غاية الشيء وأقصاه. جاء في مقاييس اللغة: "النون والصاد أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء.. ونصبتُ الرجل: استقصيت مسأله عن الشيء حتى تستخرج ما عنده. وهو القياس، لأنك تبتغي بلوغ النهاية"⁽²⁾، وفي لسان العرب: أصل النص أقصى الشيء وغايته، وفي اللسان أيضًا: "نص الأمر شدته"⁽³⁾، ومنه قول الشاعر:

ولا يستوي عند نص الأمور باذل معروفه والبخيل

إذن، يتضح أنّ كلمة "النص" هنا في هذا السياق ترد بمعنى المنتهى وغاية الشيء ببلوغه مستوى النضج والتّمام.

5- **النص بمعنى التقصي**: وبهذا المعنى وردت كلمة النص في لسان العرب، يقول ابن منظور: "نص الرجل إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده"⁽⁴⁾، وهو معنى يوحى ويدل على الإلحاح في السؤال حتى يتسنى للسائل استقصاء ما يملكه المسؤول من المعلومات فيطلع عليها.

(1) الزبيدي، تاج العروس، (بيروت: دار صادر)، (د.ت)، (440/4).

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م)، (5/357).

(3) ابن منظور، لسان العرب، (98/7).

(4) نفسه، (98/7).

بناءً على ما تقدّم من هذه المعاني المتعددة لكلمة (النّص)، ندركُ بأنها عرفت تطوراً دلالياً في اللغة

العربية يصنفها أبو زيد⁽¹⁾ على أساس دلالتها الحسيّة والمعنوية، على النحو الآتي:

- الدلالة الحسيّة:

نصّت الظبية جيدها: رفعته

- الانتقال من الحسي:

النّص والتنقيص: السّير الشّديد

- الانتقال إلى المعنوي:

نصّ الرجل: سأله عن شيءٍ حتى يستقصي ما عنده

- الدخول إلى الاصطلاح:

النّص: التوقيف

التعيين.

وبهذا يتبين أنّ الدلالة المركزيّة انتقلت من الحسيّ إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاح دون أدنى

تغير كبير كما سيأتي معنا، ولذلك ظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدّينية.

ثانياً: النّص في الاصطلاح:

عند النّظر إلى النّص من حيث مدلوله فإنه لم يكن غائباً عن الوعي العربي القديم، ففي اصطلاح

العلماء المسلمين كانت له تعريفات متعددة تبعاً لمجال البحث الذي فرض فيه تحديد التعريف، ولذلك كان

أغلب الاهتمام بهذا المعنى عند علماء أصول الفقه، فمثلاً الإمام الشّافعي (ت: 204هـ) يعرفه بأنه:

(1) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ط4، ص150، 149.

"المستغني فيه بالتنزيل عن التّأويل"⁽¹⁾، وهو تعريفٌ لا يصدق إلا على نصوصِ الوحي؛ لأنّ الوحي هو التنزيل الذي تضمّن مسائل نصّ عليها وأبانها وأمرَ بها، مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حينما عرّف الإمام الشّافعي النّص جعله أول أنماط البيان، ومن هذه الأنماط: "ما أبانه لخلقه نصًّا مثل جمل فرائضه، في أنّ عليهم صلاة وزكاةً وحجًّا وصومًا، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبَيّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصًّا"⁽²⁾. والنّص عند الغزالي (ت: 505هـ): هو ما لا يتطرق إليه احتمالٌ أصلاً، كالعدد خمسة؛ فإنه نص في معناه لا يحتمل السّتة ولا الأربعة، ولا سائر الأعداد⁽³⁾. وهذا المعنى يتركز على أحد معاني النص لغة، وهو: التعيين على شيءٍ ما.

ويعرفه الجويني (ت: 478هـ) بقوله: "النّص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التّأويل... كما قال عنه أيضاً: "هو لفظٌ مقيّد لا يتطرق إليه تأويل"⁽⁴⁾. وهو تعريف يطابق فيه تعريف الإمام الشّافعي من حيث هو دالٌّ على النّص القرآني، وهذا لا يعني عدم اعتبار غير النّص القرآني نصًّا، فالإمام الجويني يذكر أقسام النّص بما يؤكد تجاوز الاصطلاح ليشمل غير القرآن، فيقول: "ينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الآحاد ولا مجال للتأويل في النوعين"⁽⁵⁾. ويفهم من هذا، أنّ النّص كان يطلق على مستوياتٍ متعددة أولها النّص القرآني ثمّ النصوص الشارحة سواء ما كان

(1) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: المكتبة العلمية)، (د.ت)، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص21.

(3) أبو حامد الغزالي، المستصفى، (بيروت: دار صادر)، د.ت، (385/1)؛ زينب عبد السلام أبو الفضل، النّص القرآني والأحرف السبعة دراسة في تاريخ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2015)، ط1، ص11.

(4) الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (دار الوفاء، 1992)، ط3، (277/1)، (336).

(5) المصدر نفسه، ص336.

يتعلق بالسنة النبوية كنص شارح أول، أو بالنص التراثي كنص شارح ثان، ولعل هذا ما جعل بعض المعاصرين يعتبر النص دال على التنزيل والتأويل⁽¹⁾.

وعلى ضوء ذلك، تم تقسيم النص الديني أقسامًا حصرت في قسمين أساسيين: النص الأول وهو القرآن الكريم، والثاني وهو النص النبوي (الحديث الشريف). وقد تلقف المحدثون كلمة (النص) لما فيها من دلالة رفع الحديث إلى قائله [اتكاءً على المفهوم اللغوي لمعنى النص] مما أعطى للكلمة بُعدًا دينيًا وقديسيًا، أتاح لها فيما بعد أن تصبح مصطلحًا فقهيًا وأصوليًا للدلالة على الكلام الذي لا يقبل التأويل⁽²⁾. وبقيت هذه الدلالة حاضرة في كتب التراث الإسلامي بما في ذلك كتب التفسير والكلام والتصوف كما يرى بعض الباحثين⁽³⁾، بناءً على فهمهم لما أورده الجرجاني (ت: 816هـ) في التعريفات، عند قوله: "النص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل ما لا يحتمل التأويل"⁽⁴⁾.

وبالنظر إلى موضوع هذه الدراسة، فيكون المعنى بالنص هنا: عين ألفاظ القرآن الكريم؛ لأن هذه الدراسة تُعنى بالنص القرآني من ناحية تلقيه. وأثره على المتلقي، وتوسيع دائرة النظر في فحوى المعاني المنبثقة عن ذلك.

ثالثًا: النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة:

إن مفهوم النص في الثقافة الغربية في حقيقته وجوهره هو فسيفساء من نصوص متداخلة تشكل في مجموعها صورة النص الذي ينبثق من النَّاص، ولا يوجد نص نقى على هذا الاعتبار، وهذا المعنى في

(1) طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، (دمشق: دار الفكر، 1998)، ط3، ص110.

(2) الشافعي، الرسالة: ص14.

(3) رازق عبد الأمير الطيار، قراءة النص الشرعي وتأويله عند المفسرين - دراسة في هدي نظرية التلقي، (العراق: مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 47، 2017)، ص169.

(4) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م)، ط1، ص241.

التداخل النصوسي يميز غالب مدارس النقد الغربي الحديث، وتعدُّ الناقدة (جوليا كريستيفا J. Kristeva) من أوائل من تعاطى مع هذا المفهوم في الثقافة الغربية حيث تقول عن تحديد مفهوم النص بأنه: "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصل يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، فالنص إذن إنتاجية وهو ما يعني:

أ- أنَّ علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع، ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية الخالصة.

ب- أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"⁽¹⁾.

وهذا التحديد من جوليا كريستيفا لمفهوم النص أصبح شبه أصل متفق عليه بين النقاد الغربيين وتنوعت تعبيراتهم في الدلالة على هذا المفهوم وتطويرهم له، فعلى سبيل المثال يقرر رولان بارت (ت: 1980) هذا المفهوم بقوله: "إننا لنعرف الآن أنَّ النص ليس سطرًا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي.. ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاج فيها كتابات مختلفة، وتتنازع دون أن يكون أي منها أصليًا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة، إنَّ الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام دون أن تكون هذه الحركة أصلية"⁽²⁾. ويقول بارت أيضًا: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع البعض في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجمع فيه هذه التعددية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر؛ إنه القارئ"⁽³⁾.

(1) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، ط2، ص 21.

(2) رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1999)، ط1، ص 80.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

ونص رولان بارت هذا هو صورة طبق الأصل لنصوص كثيرة في توصيف مفهوم النص وخصوصاً في المدارس النقدية المتأخرة التي تنزع في عمومها إلى تعريف النص كما هو الجذر اللاتيني (text)⁽¹⁾ بأنه نسيج متداخل متشابك تتولد عنه مفاهيم لا تفرض شكلاً واحداً، ويعزو أمبرتو إيكو التعقيد في مفهوم النص لهذا التداخل حيث يقول: "النص يتميز عن سواه من نماذج التعبير بتعقيده الشديد بما لا يقاس. أمّا علة التعقيد الأساسية فتكمن في كونه نسيج ما لا يقال"⁽²⁾. وهذه الاستعارة البيولوجية تبين إلى أي مدى وصلت شدة التداخل والتعقيد في مفهوم النص في الفكر الغربي.

إنّ تحديد الخصائص الجوهرية في مفهوم النص هي التي ستحدد مسبقاً طريقة التعامل معه، وهذا الذي حصل في الثقافة النقدية الغربية، ولذلك فإنّ مفهوم النص بصفته نسيجاً متداخلاً هو المنطلق الأساسي في النظر إلى النصوص من ناحية نقدها أو فهمها وتأويلها، ولذلك فبنظرية فهم النص التي تقصي المؤلف على حساب النص وتفتح النص لعدد لا متناهي من التأويلات، وتحيل بعض الظروف الخارجة عن النص إلى سلطة تمارس فهم النص حسب سياقاته التاريخية؛ هي نتيجة حتمية للنظر إلى النص على أنه نسيج متداخل متشابك وليس نقيّاً.

رابعاً: الفرق بين المنظور الغربي والعربي:

إنّ مفهوم النص — كما سبق — في الثقافة الغربية يخالف مفهوم النص في الثقافة العربية، التي نزلت بها النصوص الشرعية، وبالمفاهيم التي سبق بيانها، فإذا كان النص يدل على معنى النسيج المتشابك المتداخل في الثقافة الغربية، فإنّ النص في الثقافة العربية له مدلولات مغايرة لا تجتمع مع المدلول الغربي، فالنص في

(1) من ضمن معاني الكلمة في اللغة الإنجليزية: (النسج أو الغزل). ينظر: منير البعلبكي، المورد، (د.م)، ص 961.

(2) «لما لا يقال» كل ما يخرج عن التحديد المنطقي للواقع فيعجز النطق عن إيرادته فيكون أولى بالصمت. ينظر: أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية المتعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ط 1، ص 62.

المنظور العربي يدور على عدة معاني، هي: الظهور والرفع والتعيين والثبات والتوقيف ومنتهى الشيء وبلوغ أقصاه⁽¹⁾.

ويرى بعض الباحثين أنَّ "المفهوم العربي للنص قد يجتمع مع المفهوم الغربي في بعض مكونات النص كالاقتباس والتضمن والاستعارة وغيرها، إلا أنه يختلف في كثير من محددات النص"⁽²⁾، ولأنَّ تحديد مفهوم النص لم يكن بذلك الحضور في الثقافة العربية مقارنة بحضوره في الثقافة الغربية؛ فقد حصل خلطٌ بين المفهومين بحيث حمل كثير من نقاد النصوص مفهوم النص في الثقافة العربية على المفهوم الغربي بشكل متطابق مما ولد قلقاً في كثير من النصوص الواضحة⁽³⁾، وهذا مما يسببه النقل غير العلمي لمفهوم من حقل معرفي إلى حقل معرفي مغاير.

(1) خالد بن عبد العزيز سيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2015)، ط3، ص 413.

(2) خالد بن عبد العزيز سيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 414.

(3) يذهب الباحث يوسف الإدريسي أنَّ مفهوم النص عند العرب "لم يظهر مستقلاً بمصطلح خاص به ومحدد لمهيمته، بل جاء ضمن شبكة مفهومية غنية ومتراصة، فكان يتم التعبير عنه عبر توظيف العديد من الإبدالات التي تشير إلى معناه دون أن تحدده بالمصطلح الدال عليه"، ثم تتبع تلك الإبدالات التي تشكل الشبكة المفهومية للنص، وذكر منها: (النسج) و(السبك) و(الديباج الخسرواني)، لكن تلك الشبكة المفهومية لم تُقضى إلى صياغة قوانين كلية منظّمة إلا نظرات متفرقة هنا وهناك، ويغلب على كثير منها عموم العبارة والاحتكام إلى الذوق. ينظر: يوسف الإدريسي، النص في التراث النقدي عند العرب: المفهوم.. الإبدالات، (مكة: مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد 17، رجب 2016)، ص 394.

المطلب الرابع: النص القرآني: المفهوم والقدسية

أولاً: اشتقاق مفردة القرآن

يرى الإمام الشافعي (ت:204) أَنَّ (القرآن) لغة: اسم عَلَمٍ غير مشتق خاص بكلام الله تعالى⁽¹⁾.

ويرى الفراء والزجاج والحياتي وجماعة أنه مشتق، غير أنهم اختلفوا في مادة اشتقاقه:

فبعضهم يرى أنه مشتق من (قرنت الشيء بالشيء) إذا ضمنت بعضه إلى بعض، وسمي به لقران

السور والآيات فيه. وقيل: مشتق من القرائن؛ لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً، ويشابه بعضها بعضاً

وهي قرائن⁽²⁾.

وقيل: لفظ (القرآن) وصف على إعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع، سمي به كلام الله تعالى، قاله

الزجاج، ومنه: قرأت الماء في الحوض أي جمعه، قال ابن الأثير: "تكرر في الحديث ذكر القراءة والقارئ

والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعه فقد قرأته. وسمي القرآن قرآنًا لأنه جمع القصص

والأمر والتَّهْيي والوعد والوعيد، والآيات والسور، بعضها إلى بعض"⁽³⁾.

وقال اللحياني وجماعة: هو مصدر كالغفران، سمي به المقروء تسمية للمفعول بالمصدر. قال الله ﷻ

في شأن القرآن الكريم «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»، أي: قراءته، فجاءت الكلمة - القرآن

— مصدرًا مرادفًا للقراءة⁽⁴⁾.

(1) ينظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، كتاب الكليات، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ - 1998م)، (1 / 1142).

(2) ينظر: د. عدنان محمد زرزور، علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ط1، ص45.

(3) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحيال، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م)، (4 / 30)؛ د. مساعد الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، (المملكة العربية السعودية: دار المحدث للنشر والتوزيع، 1425)، ط1، ص17.

(4) ينظر: زرزور، علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص45.

ثم صار «القرآن» علماً شخصياً على الكتاب الموحى به من الله، والمنزل على محمد ﷺ. وهذا هو

الاستعمال الأغلب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ الإسراء: ٩.

ثانياً: المفهوم المصطلحي للقرآن:

أمّا ما ذكره العلماء من تعريف (القرآن) اصطلاحاً بالأجناس والفصول، لتمييزه عمّا عداه مما قد يشاركه في الاسم ولو توهماً. ذلك أنّ سائر كتب الله تعالى، والأحاديث القدسية، وبعض الأحاديث النبوية، تشارك القرآن في كونها وحياً إلهياً، وربما ظنّ أنها تشاركه في اسم القرآن أيضاً، فأرادوا بيان اختصاص الاسم به ببيان صفاته التي امتاز بها عن تلك الأنواع، فقال أكثرهم في تعريفه:

"هو الكلام المعجز، المنزل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته"⁽¹⁾. وأوجزه بعضهم بقوله: "القرآن هو كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، المتعبد بتلاوته"⁽²⁾. وقد قيل في تحليل هذا التعريف الأخير⁽³⁾: (كلام الله) عموم يشمل جميع كلامه سبحانه، فيدخل فيه كلامه للملائكة، ولغيرهم.

وخرج بـ (المنزل) ما لم ينزل من كلامه لأهل السمّاء، ويدخل فيه كلامه المنزل على عموم أنبيائه. وتقييد المنزل بكونه على (نبيه محمد ﷺ) لإخراج ما نزل على غيره من الأنبياء، ويدخل فيه ما نزل عليه من كلام الله كالحديث القدسي.

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (مصر: طبعة عيسى البابي وشركاه)، (د.ت)، ط3، (1 / 20).
(2) محمد بن عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعنى به: أحمد مصطفى فضلية، (دار القلم للنشر والتوزيع، 2005م)، ص43.
(3) ينظر: مساعد الطيار، المحرر في علوم القرآن، (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 2008)، ط2، ص22.

أما قيد (المتعبّد بتلاوته، المعجز بأقصرِ سورة) يخرج به الحديث القدسي، وغيره من الكلام المنزل على محمد ﷺ سوى القرآن.

ثالثاً: قدسية النصّ القرآني

يكتسب النصّ القرآني في المنظومة المعرفية الإسلامية أهمية منقطعة النظير؛ فالعلوم الإسلامية كلها نشأت وتشكّلت لفهمه، والتّفريع عليه، وتثويره، وبناء منظومة معرفيّة منبثقة عنه، تروم إظهار بيانه، وخدمته، باعتباره النصّ المؤسّس، بالتّأمل في نصوصه، وبيان كيفية التّعبّد بها، وكيفية اعتمادها موجهة لمختلف أعمال المسلم، ولذلك صار محل اهتمام متميز في الخطاب الحداثي العربيّ المعاصر. وقد ألمح أبو زيد لذلك عند قوله: إنّ النصّ القرآني احتلّ في الثّقافة الإسلامية مركز الدّائرة، واعتبر الكشف عنه كشف عن آليات إنتاج المعرفة؛ لأنّ النصّ الديني صار المولد لكلّ أو لبعض أنماط النّصوص⁽¹⁾.

ومن الأسئلة المهمّة عن النصّ القرآني، سؤال القدسيّة، ماذا تعني قداسة القرآن؟ وما هو أساس القدسية ومنشؤها في الخطابات القرآنية؟ هل القدسية تكمن في الخطاب أم هي راجعة إلى ما وراء الخطاب؟ وإن كانت راجعة إلى ما وراء الخطاب، فكيف تتجلى في الخطاب؟ وكيف تسحب إلى النصّ الحاضر للخطاب المكتوب؟

هذه أسئلة مشروعة، غير أنّ الجواب عنها ليس سهلاً، ليس بسبب بعدها الدّيني والمعرفي فحسب، وإنما الاجتماعي أيضاً كما يقرر ذلك الباحث محمّد مصطفىوي⁽²⁾. ويجدر بنا أن نبدأ التّقيب عن المعاني من مفهوم الكلمة، ما هو المقدّس؟ وماذا تعني القدسية؟ هل المقدّس أمرٌ معرفيٌّ بحث؟ بمعنى أنّ المراد به هو (مطلق الصّحّة)؟ أم هو أمرٌ فوق معرفيٍّ؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ط1، ص149.
(2) ينظر: محمد مصطفىوي، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، ط2، ص279.

القدس - بسكون الدال وضمها - هو الطهر، من الناحية اللغوية، اسم ومصدر، ومنه قيل للجنة: (حظيرة القدس)، وروح القدس: هو الملاك جبريل. والتقدس: التطهير. والأرض المقدسة: المطهرة، ومنه بيث المقدس. ويقال: القادسية، دعا لها النبي إبراهيم عليه السلام لها بالقدس وأن تكون محلة الحاج⁽¹⁾.

وانطلاقاً من المفهوم اللغوي ورد في القرآن عن القرآن أنه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ الواقعة: ٧٩، أي: لا يفهمه أو لا يلمسه: (إلا المطهرون) على اختلاف في تفسير الكلمة، نظراً إلى الاستعمال اللغوي والقرآني⁽²⁾.

وأما في القرآن، فقد وردت مشتقات الكلمة بمفهوم قريب من المفهوم اللغوي، أي: بمعنى التنزيه والمبارك والطهر، في مثل: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ البقرة: 30، وفي الآية: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ الحشر: ٢٣، وفي الآية: ﴿إِنِّي أَنَارِبُكَ فَالْخَلْعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ طه: ١٢، وفي غيرها من الآيات، ولا تعني القدسية في هذه الآيات وغيرها المفهوم الشائع لها في عصرنا.

ويبدو أن القدسية للنص القرآني، راجعة إلى مصدر الخطاب، حيث إن الله بحسب الصفات الجمالية والجلالية التي يتصف بها مطلق في الكمال، ومنزلة عن كل عيب ونقصان، وهو ما يدعو إلى تقديسه، وتقديس ما يصدر عنه، وأما بالنسبة إلى الخطاب والنص الحاوي له، فمن باب الملازمة. فإن

(1) ينظر: محمد محيي الدين عبد الحميد، محمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحاح اللغة، (مطبعة الاستقامة)، (د.ت)، ص 413.

(2) يقول طه جابر العلواني: تشير - الآية - إلى عملية الوصول إلى المعنى، وليس اللمس الحسي كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء. وإنما مس المعنى المكنون والوصول إليه، وقد وضع الله - تبارك وتعالى - كلمة: (المطهرون)، بصيغة اسم المفعول لكي يبينه إلى أن عملية التطهير تجري من الخارج، يعني المطهر هو من طهره غيره. ذلك يعني أن المطهرين هم أولئك الذين طهرهم الله - تبارك وتعالى - وهيأ عقولهم وقلوبهم ووجدانهم للمس معاني القرآن الكريم والوصول إليها. ينظر: طه جابر العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2020)، ط 1، ص 31.

القدسية بالنسبة إلى الله أمرٌ ذاتيٌّ ولا يحتاجُ إلى دليل؛ إذ إنه من قبيل القضايا التي قياسها معها؛ ولذلك نجد أنَّ القرآن لا يقيمُ دليلًا على صفاتِ الله، وإنما يقيمُ الدليل على وجوده (تعالى)، وبعد ثبوته، فإنه لا يمكن أن يثبت إلا وهو موجدٌ لجميع الصفات، وعليه، فإنَّ الحديث القرآني عن صفاتِ الله من باب التعريف والإخبار، وأمَّا القدسية بالنسبة إلى الآخرين، بما فيهم الأنبياء المرسلين، فتحتاج إلى الدليل، ولذلك نجد في القرآن التركيز على وجوب طاعة النبي ﷺ والتقيد بأوامره ونواهيه⁽¹⁾.

والحديث عن قداسة النص القرآني يأخذ أهميته لاعتباراتٍ عدة، وبيّناها على النحو الآتي:

أولاً: فهو بمثابة بيان للمنهج الذي نختطه في هذا البحث، حتى لا يحصل شيء من اللبس بسبب بحثنا في نظرية معاصرة لا تتفق في بعض فلسفتها مع أصول ومبادئ النص القرآني.

ثانياً: لبيان حجج من تسمّى بالمدرسة العقلية الحديثة، التي ترى أنَّ النص القرآني منذ لحظة نزوله تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً). بل يمكن القول: إنَّ النص القرآني تحول من كونه (نصاً إلهياً) إلى (خطابٍ معجز) لا يمكن التّعاطي معه أو فهمه إلا من خلال خاصية الإعجاز، وهي خاصية قامت على الخرق والإبداع بحسب قواعد اللغة ونظامها⁽²⁾⁽³⁾.

وقد وظّف المسلمون وتعاملوا مع النص القرآني باعتباره (مقدّساً) في ذاته؛ وذلك لطبيعته: فهو

كلام الله عزّ وجل، فقدسيته من مصدره، كما أنَّ قدسيته في غايته وهي بيان الحقيقة العليا التي هي الألوهية

(1) ينظر: مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص280.

(2) ينظر: حاكم حبيب الكريطي، حكيم سلمان السلطاني، أنسنة النص القرآني عند الحداثيين النظام اللغوي (عربية النص) أمثودجاً، (د.م)، ص12.

(3) وإذا حاولنا نفي خضوع النص القرآني خضوعاً تاماً للنظام اللغوي من خلال خصيصة الإعجاز. فإنَّ النظام اللغوي هو الآخر غير خاضع تماماً للثقافة والواقع. بل قد يكون هو مؤثر فيه؛ فالقرآن الكريم المعجز ينظمه وأسلوبه أحدث تغييراً معرفياً في ثقافة العرب وأسلوب تفكيرها، فبفضله تحولت العرب من البداوة إلى الحضارة، ومن الشّفاهية بكلّ ما تحمل من ثقافة البديهة والارتجال إلى الكتابية بما تحمله من التأمل والروية. فأصبح القرآن بالنسبة للعربي ليس مجرد قراءة جديدة للعالم والكون فقط، بل هو قطعة حقيقية لما سبقه، وهو في الوقت نفسه تأسيس لنمطٍ مختلفٍ في التفكير.

كما بينها هذا النص الكريم. وتوظيف هذا النص والتعامل معه في الحياة الإسلامية مما تضمنه النص ذاته، ولذلك حدّد القرآن كيف يتعامل معه، كما حدّدت السنة النبوية كيفية التعامل معه أيضًا، ويكون ذلك عملاً مقدّساً؛ أي عبادة يؤجر عليها المسلم⁽¹⁾.

ويظهر هذا التوظيف المقدّس - كما قلت - في طبيعة هذا النص أولاً، وفي مصدره، فالقرآن الكريم كلام الله عزّ وجل، والكلام في المعتقد الإسلامي صفة من صفات الله عزّ وجلّ القديمة القائمة بذاته تعالى وهي أمره ونهيّه وخبره ووعدّه ووعديه⁽²⁾. وما دام النص كلام الله عزّ وجل فلا ينبغي أن يكون التعامل معه كاللّعام مع أي كلام آخر ولا توظيفه أيضًا.

ولهذا يتجلّى التّوظيف المقدّس للنص القرآني بأمورٍ متظافرة، منها حماية حياض النص من العبث من خلال التّأسيس والتّأصيل والتّقييد المتواصل لضبط بوصلة الفهم عن القرآن، وتخليصه من الأهواء واللامنهجية، وما ذلك إلا لما يمثله في أنظارٍ متلقية من قداسةٍ مغايرة عن أي نصٍّ آخر. ومن لطيف تجلّيات توظيف المقدّس للنص القرآني، "كيفية تلاوته، وآداب تلك التلاوة، والحث على المواظبة على تلاوته وتعلمه، واستحباب ختمه كل أسبوع، وغير ذلك من الأمور التي تؤكد التّوظيف المقدّس للنص القرآني"⁽³⁾.

وإنّ هذه الآداب المختلفة التي يأخذ بها المسلم في تعامله مع النص القرآني؛ تؤكد أنه نصٌّ مقدّس في ذاته، لذا يقول الزركشي (ت: 794): "التّالي للكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام وهو غاية التّشريف من فضل الكريم العلام"⁽⁴⁾. وقد وجدنا كيف أنّ هذه الآداب منصوصٌ عليها في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية التي تؤكد تميز النص القرآني عن غيره وبيان قدسيته في ذاته.

(1) ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، (بيروت: منشورات ضفاف، 2012)، ط1، ص25.

(2) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، ط1، ص106.

(3) المرجع السابق، ص25.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (1/ 459).

وهذا ما يدحض الكثير من المواقف الحداثية التي تعتبر صبغة القداسة التي تميز بها النص القرآني ليست نابعة منه، بل هي تاريخية، فنصر حامد أبو زيد - مثلاً - يعتبر أنَّ النص القرآني طرأ عليه تحول فبعدما كان في طبيعته الأصلية "نصاً لغوياً" تحول إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً: أي حينما تحول المصحف إلى أداة للزينة⁽¹⁾. ويفهم من هذا أنَّ قدسية النص ليست ذاتية، بل أضفيت إليه، وهو الموقف والرؤية التي نجدها تتكرر في الخطاب الحداثي مع محمد أركون وعزيز العظمة والطيب تيزيني.. وغيرهم، وقد شدَّ عنهم هشام جعيط فقال بقدسية القرآن الكريم واعتبره مقدساً بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن الإنسان بمصدره الإلهي أم لم يؤمن⁽²⁾. وإن كان يبدو أنَّ جعيط خلال إثباته لقدسية النص القرآني، يريد ربطه بالكتاب المقدس في إطار علم مقارنة الأديان.

وبناءً على هذه الرؤية، يرى بعض الباحثين: أنَّ حجب القداسة والتبجيل التي أُسِّدَت على القرآن الكريم على تراخي الزمن، هاجسٌ مؤرِّق للقراءة المعاصرة، وهمٌّ ثقيلٌ يصاحبها وبمآسيها، فلا تجد منه خلاصاً إلا بتهتك هذه الحجب، وإسقاط الهيبة، عن طريق النقد الحر، والإيغال في عوالم التفكيك، واستزراع المناهج الغربية المطبَّقة على نصوص التَّوراة والأنجيل في حقل الدِّرسِ القرآني⁽³⁾. دون مراعاة لخاصية التَّقديسِ الملتصقة به، وإنزاله مكان أي كتاب آخر تجري عليه يد النقد والتفكيك بأدوات لا تنظر إلى خصوصيته القارّة فيه⁽⁴⁾. لا كما يقول طيب تيزيني عن النص القرآني من أنه "نصٌّ لغويٌّ تاريخيٌّ مثل أي نصٍّ آخر،

(1) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014)، ط1، ص12.

(2) وذلك عند قوله: "القرآن، إذن، كتابٌ مقدس بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن بالوحيته الإنسان - المسلمون وحتى غيرهم - أم لم يؤمن، فاعتبره تراثاً دينياً يدخل بالتالي في سلسلة الكتب المقدسة المعتمدة على علاقة مع الإله، أي على وحي. على أنَّ مفهوم الكتاب المقدس أوسع من مفهوم الكتاب الموحى به *révélation*، لأن الأديان مثل البوذية ما يستبعد فكرة الإله جملة. ينظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص18.

(3) ينظر: د. قطب الرسوبي، **النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر** "مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني"، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون المغربية الإسلامية، 2010)، ص411.

(4) ولا يعني هذا الاحجام والامتناع عن الاستفادة من أيِّ أدوات قديمة كانت أو حديثة، تسهم في فهم النص القرآني، وتساعد في عملية التدبر، والاستنباط، وتحقيق المقصد، دون المساس بقداسته.

وكونه ذا أصل إلهي لا يتيح النَّظَر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة، لتلح على منهجٍ إلهيٍّ خاصٍ به...⁽¹⁾.

وإنه لحسنٌ أن نستحضرَ في هذا المقام ما يسمى بـ "مفارقة الحضور" التي يتصفُّ بها النصُّ القرآني، وهي تنتظم في فكرة القداسة والفرادة للنصِّ القرآني وتميزه عن غيره؛ لأنَّ للنصوص عند كلِّ الشعوب حضوراً يتوزع على أنواع معينة ما بين نثرٍ وشعر، وإذا كانت هذه النصوص بحضورها نماذج بناءٍ ولغات، تنقسم عند الشعوب إلى نوعين، فإنَّ النصوص في حضورها عند العرب تنقسم إلى ثلاثة أنواع، نوعان منهما يتقاسمهما العرب وغير العرب، وهما: التداولي والأدبي، ونوعٌ ثالثٌ لا وجودَ له إلا عند العرب، وهو القرآن الكريم⁽²⁾. وتعليقاً على هذا التَّقْسِيم، يعلق منذر عياشي بقوله: "وإذا كانَ الأول والثَّاني يتكرَّران وجوداً، ويتقلبان تغيراً يوماً بعدَ يوم؛ فإنَّ الثَّالث، أي القرآن، ثابت لا يتكرَّر وجوداً إلا في قرائه، ولا يتقلب تغيراً وإن تغير قراؤه وتقلبوا، ولا سبيل معه غير هذه السَّبيل"⁽³⁾. ومن هنا، فقد كان القرآن، نموذجاً في حضوره لحضور غيره مفارقاً بناءً ولغة، وهو لا يجري عليه معتاد ما يجري على سواه. ألا وإنَّ هذا الأمر ليؤكد، بيقينٍ قاطع، أنه لا يجوز أن يُقارَن القرآن بنصٍّ آخر في حضوره ولا أن يمثَّل بسواه.

إذن، القرآن نصٌّ مفارق، بمقتضى لوازم الوجود وسننه، نصٌّ مختلفٌ ومغايرٌ لغيره، ولغته لغة مباينة، وهو بالمفهوم التداولي، يمثل اللغة كما هي مستعملة عند مستعملها، وبما أنَّ مستعملها "ليس كمثله شيء"، فإنَّ لغته على مثاله ليس كمثله شيء.

(1) ينظر: طيب تيزيني، النص القرآني، ص 373-374، 379؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003)، ص 174-175.

(2) منذر عياشي، القرآن من بناء النص إلى بناء العالم، (سورية، دمشق: دار نينوى، 2015)، ط 1، 38-39.

(3) المرجع نفسه، 38-39.

ومن مسالكهم في خطاباتهم التأويلية لنزع القداسة عن النص القرآني، تجاوز مفهوم الإعجاز في القرآن الكريم الذي ثبت إعجازه ليس على المستوى اللغوي فحسب، بل على مستويات أخرى من الإعجاز كالإعجاز بأخباره الغيبية أو تشريعاته الحكيمة، وهذا التّجاوز لمفهوم الإعجاز تنوعت صوره، لكن يجمعها الهدف من هذا التّجاوز وهو محاولة نزع القداسة عن القرآن الكريم ولو كان ذلك على حساب المغالطة العلمية، ولذلك نجد عبد المجيد الشّرفي وهو يتحدث عن موضوع الإعجاز وأنّ مرده: "ليس لأنه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجعٌ إلى مصدره الإلهي الذي ليس في متناول البشر.. مع أنّ الآثار الفنية الراقية شعراً كانت أو نثراً أو رسوماً أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها، كل أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها رغم بشريتها"⁽¹⁾. ومراده هنا أنّ الإعجاز يرجع لعاملٍ خارجي، وهو (المصدر الإلهي)، وليس لذات النص، ولعل قوله هذا أقرب إلى القول (بالصرفة) من بعض الوجوه، والصرفة من مفاهيمها "أنّ الله صرّفَ همم العرب عن معارضة القرآن"⁽²⁾ أي: أنّ ذلك كان في مقدورهم، لكنّ عاملاً خارجياً حالّ دون ذلك، والحائل هنا، هو المنع الإلهي لهم عن معارضة القرآن.

إذن، نرجع لنؤكد أنّ القرآن نصٌّ من النصوص، لكنه ذو طبيعة خاصّة فهو نصٌّ مقدّس؛ معانيه قديمة قدّم قائله عزّ وجل، وهذا يقتضي أحكاماً خاصّة يجب مراعاتها والاهتمام بها، فهو وإن كان نصّاً لغوياً باعتبار الدّال هو أيضاً صفة من صفات كمال الله تعالى وجلاله باعتبار المدلول. وهذا الأمر هو الرّوح السّاري في كتاب الله تعالى، وهو الذي جعله يتميز على سائر الكلام من اقتصادٍ في العبارة، ووفاءٍ في المعنى، وقدرة على مخاطبة بني الإنسان في سائر عصورهم، وعلى قدر أفهامهم وسائر المتغيرات الزّمانية

(1) عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)، ط8، ص51؛ وينظر: خالد بن عبد العزيز سيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص389.

(2) أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف)، (د.ت)، ط4، ص22.

والمكانية، فالتسليم بإلهية مصدره مع إنكار لازمه - أعني القدرة على استيعاب حاجات الناس على اختلاف مداركهم-؛ تناقض يتنافى مع الإيمان بالله الذي لا حدود لقدرته⁽¹⁾.

وحاصل الأمر في تصوراتهم أن يصبح "القرآن موضوعًا للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، والتاريخية، والأنثروبولوجية، والثيولوجية الفلسفية"⁽²⁾، وهذا يقتضي في نظر أركون "معاملة مزدوجة: فأولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وثانياً: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور شكلاً ومعنى جديداً"⁽³⁾.

وإذا كان أركون قد نزع منزع المماثلة بين القرآن الكريم ونصوص التوراة والأنجيل من حيث طروء التحريف والتبديل، انطلاقاً من إثارة إشكال التدوين، والانتقال من الشفاهي والكتابي، وتدخل السلطة الرسمية في الحذف والإضافة، فإن نصرًا ينزع إلى مماثلة موازية هي التسوية بين النص الإلهي والنص البشري باعتبارهما نصاً لغوياً خاضعاً لمطارق النقد الأدبي، يقول: "إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية"⁽⁴⁾.

ويقول أيضاً: "إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر"⁽⁵⁾.

(1) ينظر: عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، تقديم د. علي جمعة، (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، 2012)، ط2، ص437.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلام: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ط2، ص246.

(3) المرجع نفسه، ص250.

(4) أبو زيد، مفهوم النص، ص24.

(5) المرجع نفسه، ص24.

في حين أنَّ ألوهية مصدر النَّص لا تنفي واقعية محتواه، وهذا حقٌّ لا ريب فيه، ولكنها تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر بالمعنى الذي يقصده أبو زيد وأضرابه، أو تنفي أن يكون من إنتاجهم، من غير أن تنفي ملاءمته لهم وصلاحيته في أن يكون ثقافة للبشر. وهذا أمر كان يجب على نصر حامد أن يجعله فرقاً وقيمه بين الأطروحتين: أطروحة واقعية النَّص، وأطروحة انتماء النَّص إلى ثقافة البشر، واللذان تعنيان أنَّ البشر هم الذين يصنعون نصوصهم في مختبر أنساقهم الثقافية واللغوية.

وفي معرض تعليقه على أطروحة أبو زيد، يقول العياشي: "ولذا نجد أنَّ القرآن إزاء هذا الأمر، يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ﴾، (أي لو كان ينتمي إلى ثقافة البشر) ﴿لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء: ٨٢. وكأنَّ هذه القضية كانت قد طرحت في زمن نزول القرآن، فردَّ القرآن عليهم في هذا إزالةً للبس، ولا ندري كيف فات هذا الأمر نصر حامد أبو زيد" (1).

وهكذا، يتضح أنَّ السِّلاح الأثير للقراءة المعاصرة في غارتها على قداسة القرآن وربانيته، هو الشُّكُّ الهدام الذي عُمِّم على مستويات النَّص القرآني جميعها، بدءًا من التَّدوين، ومروِّيًا بالمضمون، وانتهاءً إلى المقاصد. وقد رفع أنصار الحداثة الغالية هذا الشُّكُّ إلى رتبة القانون الشَّامل، وانساقوا وراءه انسياق عمِّ وضلال، دونَ تمحيص فعاليته المنهجية، أو اختبار مناسبتها للمحل المنزل عليه، ولو أنهم استقلوا بهذا النَّظر؛ لأدركوا أنَّ آلة الشُّكُّ "لا توصل إلى الحقيقة في كلِّ شيء؛ وإنما تقتصر فائدتها في مجال واحدٍ بعينه، هو مجال الظواهر؛ أمَّا الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنما هي من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشُّك؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان

(1) منذر عياشي، القرآن من بناء النص إلى بناء العالم، 38-39.

واليقين؛ إذ كلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها، وكلما نقص إيمانه بها، نقص انكشافها، حتى تضمحل عند تمام الإرتياب بها"⁽¹⁾.

- مآلات دعاوى نزع القدسيّة عن النصّ القرآني

مآلات دعاوى نزع القدسيّة عن النصّ القرآني، تفضي إلى مفهوم (الأنسنة)، وهي تفضي إلى القول ببشرية النصوص الدينية على وجه العموم، والقرآن الكريم على وجه الخصوص، فهذه النصوص قد (تأنست) منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها إلى البشر في واقع تاريخيٍّ محدّد. فمنذ أن نزل القرآن إلى البشر أصبح نصّاً تاريخيّاً؛ لأنه تحول من "كتابٍ تنزيل إلى كتابٍ تأويل، فأصبح كتاباً بشريّاً تاريخيّاً واجتماعيّاً وتراثيّاً"⁽²⁾؛ ومن لوازم الأنسنة: القول بتاريخية القرآن الكريم، فهو لديهم أسير بيئته التاريخية والجغرافية والنظام الاجتماعي الثقافي والذهنية السائدة إبان نزوله، وقد ظهر القرآن الكريم إجابة عن أسئلةٍ شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي الأول، فلا يتعداها⁽³⁾. وإذا كان القرآن نصّاً بشريّاً غير مقدس وقد تأنس وكان نصّاً تاريخيّاً كسائر الوثائق الأثرية والمستحاثات، فإن النتيجة الحتمية لذلك أن يتناوله معول النّقد.

وفي كتابه معايير القبول والرد، يرى عبد القادر حسين، أنه لا سبيل إلى مناقشة اتجاه [نزع القداسة عن النصّ القرآني] في الجزئيات قبل أن يسلموا بالكلّيات؛ فالإيمان بالقرآن الكريم فرعٌ عن الإيمان بمُنزله، وما دام مُنزله هو الخالق القدير عزّ وجل فهذا يلزم منه أن يكون قادراً قدرة مطلقة على كلّ شيء ممكن،

(1) قطب الريسوني، النصّ القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، ص412.

(2) طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص111.

(3) ينظر: المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضم مجموعة بعنوان: موافقات في قراءة النص الديني، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990)، ص42.

ومخاطبة النَّاس جميعًا بخطابٍ واحد على اختلافِ مداركهم من قبيل الممكن العقلي؛ فلا حرج منه ولا مانع من ذلك⁽¹⁾.

ولعلَّ من المهم أن نؤكد أنَّ القدسية صفة ملازمة للنَّص القرآني، وليست ملازمة لما ينتجه المفسر من آراءٍ تفسيرية عند قراءته للنَّص⁽²⁾، وخير دليل على عدم وجود تلك الملازمة إمكان نقض ومناقشة ودحض الآراء التفسيرية بخلاف النَّص القرآني؛ ومع إيماننا بأنَّ الفهوم لا تحمل قداسة القرآن الكريم، ولا تقاربه إلا أنه يجب على من يتصدى لتفسيره أن يتمسك بقواعد الفهم والاستنباط التي أشار إليها أهل العلم، في تضاعيف الدرس التفسيري والأصولي؛ حتى لا يُصوَّر الوحي بأنَّه قطعة نصية من المتشابهات لا يقبل الانضباط، وكذا التأكيد على "بطلان التَّصور الذي يحيل النَّص القرآني كله إلى طبيعة سيَّالة لا يمكن استنباط معانيه أبدًا"⁽³⁾.

كما إنَّ القدسية ليست أمرًا معرفيًا بحثًا؛ لأنها لا تستند إلى المقال فقط، بل إلى القائل بشكلٍ رئيس⁽⁴⁾، وخصوصية القائل تهيمن على النُّصوص المقدَّسة، فمن يقرأ نصًّا مقدَّسًا أو يفسره بمعزلٍ عن القائل، فهو قاتلٌ للنَّص وليس قارئًا له⁽⁵⁾، ومن هنا، فإنَّ أهمية التَّأويل تستند إلى القائل وليس إلى المقال فحسب؛ وذلك باعتبار أنَّ اللغة ليست لازمًا ذاتيًا للبَّاث/ المرسل، وإنما هي وسيلة لإيصال الرِّسالة من خلال النَّص/ الرسالة.

(1) عبد القادر حسين، معايير القبول والرد، ص 443.

(2) ينظر: مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص 281.

(3) عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، (الرياض: مجلة البيان، 1434هـ)، ط 1، ص 205.

(4) وهذا بخلاف ما تقتضيه نظرية "موت المؤلف" التي انبثقت مع توجه الفيلسوف (نيتشه) إلى رفع القيود عن العقل والخروج عن عالم المعقول إلى عالم اللامعقول والتركيز بشكل مستمر على سلطة الإنسان الخارق وصحة انفلاته من الإله.

(5) وهذا مما تفارق فيه نظرية التلقي النَّص القرآني؛ لأنها تُغلي من شأن القارئ/ المتلقي في المقام الأول، دون اهتمام كامل بالكاتب/ المرسل. بخلاف القرآن الذي يمثِّل حالة خاصة في النَّص ومرسله.



المطلب الخامس: مقاربات في مفاهيم التأويل

اقتعد التأويل حيزًا غير ضئيل في المدونات القرآنيّة والأصوليّة، وشغل العلماء بين مؤيدٍ له ومعارض، وحاز من الجهد التأصيلي ما لم يحزه غيره، لعظم أثره، ووفرة عائدته، وخطورة مآله. وقد كان للأصوليين نظرٌ مستقلٌّ في موضوع التأويل، وتأصيلٌ غير مسبوق؛ إذ عنوا ببيان حقيقته، ومجالاته، وأنواعه، وشروط إعماله، عسى أن يحاطَ من قرنه إلى قدمه بسياج متين واقٍ من الانحراف الفكري، والشذوذ عن مراد الوحي وهده. وكذا كان التأصيل في الدرس التفسيري لهذه المفردة، بسبب تعلقها المباشر بالنص القرآني، وامتزاجها مع مفهوم التفسير، الأمر الذي انبنى عليه بعض الاختلاف في النظر إلى مآلات اتحاد المعنى وافتراقه بينهما، وفي العصر الحديث شهدت الكتابات القرآنيّة المعاصرة - من خلال كتابات رؤاد ما يمكن أن يطلق عليه القراءة العصرانية/ العقلية للقرآن - محاولات جليّة في الانفكاك من كلّ ضابطٍ أثناء تناول النص القرآني. واتضح ذلك بخوضهم في تأويلات بعيدة كلّ البعد عن مقاصد القرآن وروحه، واستعمالات اللغة العربيّة ومدلولاتها، وأحيانًا إغراق المتلقي في تفاصيل لم يقف عندها القرآن، كل ذلك تحت معطف التأويل وفضائه الواسع.

أولاً: التأويل في المعاجم اللغوية:

تدور كلمة "أول" في اللغة العربية على معنى الرجوع. جعل الرّاعب (ت: بعد 400) في مفردات ألفاظ القرآن، "التأويل من الأول"⁽¹⁾؛ أي: الرجوع إلى الأصل، وجعل ابن فارس (ت: 395) في مقاييس اللغة مادة (أول) "ترجع إلى أصليّن: ابتداء الأمر، وانتهاءه"⁽²⁾. ويظهر أنهما يشتركان في معنى الرجوع الذي نصّ عليه الرّاعب، ولو جعل أصلًا واحدًا لكان

(1) ينظر: الرّاعب، المفردات، ص 99.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة (1: 158).

أولى. فالأول من الأشياء يرجع إليه ما بعده مما تأخر عنه. وآل الرجل: عشيرته التي يرجع إليها، وآل جسم الرجل: إذا تحف، كأنه يرجع إلى هذه الحالة، والإيالة: السياسة؛ لأنها مرجع الرعية، والموئل: للموضع الذي يُرجع إليه، وكذا غيرها مما في هذه المادة فإنه يرجع إلى هذا الأصل⁽¹⁾.

وللمادة اللغوية للتأويل تصاريف شتى في لسان العرب، منها:

أ- الإصلاح، قال أبو العباس المبرد (ت: 285): (أصله من الإصلاح، يقال:

آله يؤوله أولاً، إذا أصلحه)⁽²⁾.

ب- التغير والختور، يقال: آل اللبن والعسل، إذا خثر وتغير⁽³⁾.

ت- العاقبة، قال ابن فارس (ت: 395): "ومن هذا الباب: تأويل الكلام، وهو

عاقبته وما يقول إليه"⁽⁴⁾.

ث- التفسير، يقال: أول الكلام وتأوله: دبره وقدره وفسره⁽⁵⁾، وهذا صنيع أبي عبيدة

(ت: 234)، في (مجاز القرآن)، فإنه يستعمل هذه الألفاظ جميعاً بمعنى واحد هو التأويل.

وأما التأويل في اصطلاح المفسرين فإنه يختلف معناه، فبعضهم يرى أنه مرادف للتفسير، ويشيع

هذا المعنى عند المتقدمين، ومنه قول مجاهد (ت: 104): إن العلماء يعلمون تأويله يعني القرآن، وقول ابن

جرير في تفسيره القول في تأويل قوله تعالى كذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية⁽⁶⁾.

(1) ينظر: مساعد الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، (المملكة العربية السعودية- الرياض: دار ابن الجوزي، 1427هـ)، ط2، ص91.

(2) محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1417هـ - 1997م)، ط3، (109/3).

(3) الراغب، المفردات، ص30.

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة (1: 162).

(5) ابن منظور، لسان العرب (11: 33).

(6) ينظر: الزرقاوي، مناهل العرفان (2/6)؛ عبد القادر الحسين، معايير القبول والرد، ص348.

ومن ذهب إلى هذا من العلماء فقد استعمل المعنى اللغوي للتأويل، وهو مرادفٌ للتفسير، ولا ينبغي أن يذكر هذا قولاً اصطلاحياً إنما جرى استعماله على أصل اللغة وشيوعه في المتقدمين قبل تقرر الاصطلاح وتحريره.

ثانياً: التأويل في لسان الوحي:

وَرَدَ في لسانِ الشَّرْعِ كتاباً وسَنَّةَ لفظِ التَّأويلِ في عددٍ من الآياتِ والأحاديثِ، وبعد التتبع الدقيق، واستقراء موارد اللفظ في النص القرآني، والحديث النبوي، تبين أنَّ التَّأويلَ فيهما يستعمل بمعانٍ، على النحو الآتي⁽¹⁾:

- وقوع الرؤيا وتحقيقها في الواقع بعد العلم بتحويلها من صورٍ مرئية متخيلة إلى حوادث واقعية⁽²⁾.
- تحقق ما جاء في القرآن من الأمور ووقوعها يوم القيامة أو قبل ذلك بأقدار وكيفيات لا يعلمها إلا الله عزَّ وجلَّ⁽³⁾.
- بيان ألفاظ القرآن وتفسيرها بما يدلُّ على المعاني المرادة منها لله عزَّ وجلَّ⁽⁴⁾.
- عاقبة بعض الأفعال المخصوصة ومآلاتها الحقيقية المتضمنة للمصلحة والخير في الدنيا والآخرة⁽⁵⁾.

انطلاقاً من هذه المعاني الجزئية يمكن استخلاص المعنى الكلي الذي يجمعها ويشكل بذلك تعريفاً للتأويل في لسان الوحي، فيقال:

(1) ينظر: فريدة زمرد، حُدُّ التَّأويلِ في اصطلاح القرآن والحديث، (مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، 1422هـ)، 2001، ص185.
(2) وهذا المعنى هو المفهوم من آيات سورة [يوسف: 6-21-101]، وأحاديث الرسول في تأويل الرؤى.
(3) وهو المفهوم من آيات [الأعراف: 53]، [يونس: 39]، [آل عمران: 7].
(4) وهذا المعنى دلُّ عليه نصٌّ واحدٌ من نصوص المصطلح وهو الحديث الذي دعا فيه لابن عباس.
(5) وهو المفهوم من آيات: [الكهف: 78-82]، [الإسراء: 35]، [النساء: 59].

"التأويل في إصطلاح القرآن والحديث هو ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقيق في عالمي الغيب أو الشهادة، ويشمل في إصطلاح الحديث - أيضاً- مصير ألفاظ القرآن الكريم إلى المعاني المرادة لله عز وجل منها"⁽¹⁾.

صفوة القول: يتمثل معنى التأويل في النص القرآني، معنى حقيقة الشيء وما يؤول إليه سواء في تحققه في الخارج بمعنى وقوعه أو إيقاعه، وبمعنى نفاذه أو تنفيذه، باعتبار كونه خبراً أو طلباً.

ثالثاً: التأويل في لسان الصحابة والتابعين وأتباع التابعين حتى القرن الثالث الهجري:

يشيع في لسان السلف الأول - غالباً - استعمال لفظ التأويل في سياق بياهم لمعاني القرآن وهو مطابق للاستعمال النبوي في الدعاء لابن عباس "وعلمه التأويل" فيكون هذا الإطلاق علماً على الطريقة البيانية للقرآن لدى السلف الصالح.

ويقرر ابن تيمية (ت: 728) ذلك بقوله: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان"⁽²⁾:

- أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا هو - والله أعلم - الذي عناه مجاهد: أن العلماء يعلمون تأويله، والإمام ابن جرير الطبري (ت: 310) يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير"⁽³⁾.

(1) فريدة زمر، حذ التأويل في اصطلاح القرآن والحديث، ص186.

(2) ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل "ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية"، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، (دار الوفاء، 1426 هـ - 2005 م)، ط3، (13/ 288، 289).

(3) وقد أحسن الإمام الطبري إذ وسم عمله المتمثل في جمع أقوال السلف والموازنة بينها في بيان القرآن بـ "التأويل"، وكأن الطبري بصنيعة هذا قد نحت - مبكراً- المصطلح الأكثر تعبيراً عن روح الفن الخاص ببيان معاني القرآن من حيث دلالتها على مراد الله. ينظر: محمد جادو، جدل التفسير "اللغوي السياقي الإشاري"، (مصر: دار الحرم للنشر والتوزيع، 2022)، ط1، ص36.

- والمعنى الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإنَّ الكلام إن كان

طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

والحق أنَّ التَّأويل في اصطلاح السلف لا يشدُّ عن فلكِ الدلالة اللغوية؛ ذلك أنهم يقصدون به

تفسير المعنى، أو بيان المراد، أو الحمل على وجه من الوجوه المحتملة، وهذه المعاني جميعها تدلي بنسبٍ وثيق إلى الأصل اللغوي، وهو الكشف، والتفسير، والرجوع، والعاقبة.

رابعًا: التَّأويل في اصطلاح الأصوليين

بعد استقرار علم أصول الفقه ونضوج قواعده، صار للتَّأويل مفهوم مخالف لاصطلاح السلف،

وإن كان بينه وبين المعنى الأول ضربة رحم، وماس قرابة؛ إذ لاحظ الأصوليون في تعريف التَّأويل معنى يواكب

منزعهم في الاستنباط، والعدول عن وجهٍ إلى غيره عند نخوض القرينة الدالة على ذلك، ومن أشهر تعاريفهم:

"حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له"⁽¹⁾، وهذا الحمل لا يجري مجرى القطع؛ وإنما التعويل

فيه على غلبة الظن، ولذلك فرقوا بينه وبين التفسير في الإصطلاح: بأنَّ التفسير بيان المراد من الكلام على

سبيل القطع، والتَّأويل بيان المراد من الكلام على سبيل الظن، وهذا التفريق من جهة الدلالة اقتضى التشديد

في التفسير؛ لأنه يخبر عن المراد قطعًا، فوجب على المفسر أن يقول: أراد كذا، وعنى كذا، كما اقتضى

التساهل في التَّأويل؛ لأنه لا يخبر عن المراد قطعًا، فلا ينبغي للمؤول أن يقول: أراد كذا، وعنى كذا⁽²⁾.

وأجود تعاريف التَّأويل هو تعريف الإمام الآمدي (ت: 631) وقد تقدّم؛ لأنه يجلي ماهيته من

حيث هو دون النظر إلى صحيحه أو فاسده، أمّا إضافة عنصر الدليل أو القرينة الناهضة في التعريف فالمراد

(1) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: العلامة عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ)، ط2، (53/3).

(2) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ط1، (493/1).

بما بيان ماهية التأويل الصحيح أو المقبول؛ ولذلك جاء في تعريفه عند ابن الحاجب (ت: 646): "هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً"⁽¹⁾.

وعند مقارنة دلالة مصطلح التأويل بين استخدام السلف له والاستخدام الأصولي/الكلامي يتبين أنّ دلالة مصطلح التأويل مرّت بمرحلتين:

المرحلة الأولى: حمل المصطلح فيها دلالاته اللغوية الأصلية.

المرحلة الثانية: حمل المصطلح فيها دلالاته الاصطلاحية الحادثة.

وهذا التطور الدلالي في المصطلح راجع إلى بعض الخلافات العقائدية التي بدأت مع نشوء الفرق الإسلامية، بسبب اتساع ميدان التلقي الذي كان محدوداً في وقت سابق، ثمّ انفتح على أقطار الأرض؛ وتثاقف مع مجموعات دينية وفلسفية وفكرية ونظرية، وبمقدار التوسع، تتسع دائرة السؤال، والتي بحاجة إلى إجابات تتجاوز "المفردات الغريبة"، وبيان المعنى المباشر، أو هذا المعنى، ما المقصود به؟ واتساع دائرة السؤال؛ تفتح المجال للخوض في تناول النص القرآني بطريقة تختلف إلى حدّ ما مع الطريقة الأولى التي اتفق أن تجتمع فيها كل عوامل الفهم، ومنها بدأت المفاهيم بالانفصال والاستقلال، فلم يعد التأويل بمعنى التفسير أو بيان المعنى فحسب.

ويبدو أنّ انتشار الفلسفة كان له دورٌ كبيرٌ في توسّع التأويل كما يرجّح ذلك بعضُ الباحثين⁽²⁾، حتى صارت هذه النزعة قوية ومعلنة في القرن الخامس الهجري وما تلاه. ويعدُّ الإمام الغزالي (ت: 505) من الأوائل الذين فتحوا هذا الباب في مجال التفسير، ويتجلى ذلك في كتابه جواهر القرآن⁽³⁾، حيث رأى

(1) ابن الحاجب، مختصر المنتهى (303/2)؛ نقلاً عن قطب الريسوي، النص القرآني من قهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 47.

(2) ينظر: بكار محمود الحاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، (دمشق: دار النوادر، 1429هـ - 2008)، ط 1، ص 55.

(3) ينظر: عبد المجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، (عمان: منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، 1982م)، ط 2، ص 247 - 248؛ بكار جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، ص 55.

عدم الوقوف على ظاهر التفسير؛ لأنَّ في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم، فقال: "وبالجملية فالعلوم كلها داخلية في أفعال الله - عزَّ وجل - وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك، بل كل ما أشكل فيه على النُّظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها"⁽¹⁾.

وإن كان الغزالي قد دعا إلى التَّأويل فإنه لا يُفهم من كلامه أنه يقول بتأويل النصوص بإطلاق، بل يجعل ذلك مشروطاً بعدة شروط لا يجوز للمفسر تجاوزها، وإلا يعد من المتكلمين في القرآن الكريم بالرأي وهذا مذموم، فقد اشترط التَّقل والسماع أولاً، ثم فهم العربية وعلومها، وضرب مثلاً لذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبُّهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (٧٨) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (٧٩) النساء: ٧٨ - ٧٩، فقد قدر كلمه «يقولون»، فالمعنى: لا يفقهون حديثاً يقولون ما أصابك من حسنة فمن الله فإن لم يرد هذا المعنى كان مناقضاً لقوله تعالى: (قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ)⁽²⁾.

ولما كان النص القرآني؛ هو الوثيقة المركزية الأولى في الانطلاق لتأسيس الأفكار وتشبيدها؛ طمع كلُّ توجه أن يكون له نصيبٌ من القول فيه، ومن هنا تشعبت مدارس التَّأويل، وتعددت، واختلف التناول باختلاف الاهتمامات والغايات من عملية التَّأويل أو التفسير، وفي هذه الفترة بدأ علم (التفسير) يتشكّل بصورةٍ مستقلة، تأخذ طابعاً شاملاً؛ كون المتصدي لعملية التفسير بحاجة إلى امتلاك أدوات التعامل مع

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (القاهرة: مكتبة مصر، 1998)، (1/ 374)؛ الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا قباني، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1985)، ط1، ص44.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، (1/ 378)؛ بكار جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، ص56.

النَّصَّ القرآني، والاحاطة بالعوامل المؤسَّسة لفهمه؛ للانتقال من مرحلة "الأساس" إلى مرحلة "التأسيس" لعلوم وتفسير القرآن الكريم.

ولهذا، يمثِّل التَّأْوِيلُ حركة دَوَّوبَةٍ بَيْنَ النَّصِّ والقارئ، وجهدًا مضمينًا يبذله القارئ في سِرِّ الموضوع المؤول بوسائل شتى، وذلك كله ضمن دينامية حيوية اقترحها محمَّد مفتاح في كتاب له تحت هذا العنوان، دينامية النَّصِّ، جعل فيه "مفهوم الدينامية ينظر إلى الخطاب في بدايته ونموه ونهايته وآليات انتظامه كما ينظر إلى الكائن الحي في صيرورة مراحل عمره من حيث تعاونها وتنافرها وتصارعها"⁽¹⁾، ولعلَّ أبرز ما في هذا التوجه أنه يراعي أهمية الاثنين معًا النَّصِّ والقارئ في تفاعلهما الحيوي، وربما ظهر ذلك جليًّا في نظر المفسرين الأوائل الذين عنوا عناية خاصة بمجدِّ القراءة - مثلاً - من خلال أسباب النُّزول "وقد أدرك القدماء من المهتمين بتفسير القرآن وتأويله دور علاقة التفاعل بين الطرفين، ولذلك فإنهم أكثروا من التماس أسباب النزول التي غالبًا ما تكون جوابًا عن سؤال"⁽²⁾.

إذن، بإمكاننا القول: إنَّ التَّأْوِيلَ في سياقنا تناولنا يشير إلى إمكانات النَّصِّ للقراءة أو التفسير يتبع التفسير، ودور القارئ في عملية تنوير النَّصِّ، ومحاولة التَّلْقِي المباشر بصورة متجددة كأنه حديث التنزيل، فالفضاء الذي يمكن إطلاقه على التَّأْوِيلِ يشمل كل قراءة جديدة أو رأي أو تفسير بعيدًا عن الفروق بين معنى التَّأْوِيلِ والتفسير عند المفسرين والمنظرين، ذلك أنَّ الهدف الذي نتغياه، الوقوف على انفتاح النَّصِّ ورصد عوامل ذلك الانفتاح، "فرمما جاء انفتاحه بسبب نزوله، فاقتضى أن يفتَح النَّصُّ على علته الأولى وما قبل تنزُّله، لذا لا بدَّ من أن يُلْتَقَت إلى سياق الخطاب الذي جاء النَّصُّ في معرضه. وقد يكون انفتاحه من باب إعادة النَّظَر في بناء النَّصِّ في القرآن المرتِّل وكيفية اتصال الأجزاء بعضها ببعض.

(1) محمَّد مفتاح: دينامية النص، (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ط2، ص220.

(2) المرجع نفسه، ص215.

وأخيراً يمكن أن يكون منبع التأويل ناجماً عن بناء النص اللغوي والأسلوبي، وقد يؤدي ذلك إلى انفتاح آخر هو من النص وليس منه⁽¹⁾، فقد يتراكم الموروث التفسيري حول النص ليشكل مادة هي قراءات متراكمة للنص تؤثر في كل نظرة جديدة إليه فتضيف تلك القراءات السابقة واللاحقة خيالاً موازياً للنص هو من نتاجه وما هو منه على وجه الحقيقة كما سنبينه لاحقاً. وهنا تكمن خطورة "النص الديني الموازي" إن صحَّ قول ذلك، حينما كان يتشكّل ضمن معطيات تاريخية بداية، ثم أصبح لاحقاً نصّاً لا تاريخياً فغداً كلاماً مطلقاً لالتصاقه بالمطلق، وأخذ هو ذاته ببناء الوعي الثقافي لأتباعه حول النص في جوهره والعوالم المحيطة به، وهذه أخطر مرحلة من مراحل تأويل النص وتأثيره⁽²⁾.

القصد والتأويل:

ولعلّ ما يتبادر إلى الذهن هنا، ما ذهب إليه بعض المعاصرين من محاولات لأبعاد الدرس القرآني عن القراءة المفتوحة والتأويل، وإبعاد النص الديني من القراءات المتعددة، وتحديد المعنى الثابت للنص القرآني، فمن الباحثين من يؤكّد رفضه للقراءة المفتوحة وأنّ المعنى لا بدّ من أن يكون ثابتاً، ولذا، يرون في بعض الاتجاهات الحديثة لقراءة النص: أنها لا يمكن تطبيقها على النص الديني، إذ ليس الهدف والغاية في قراءة هذا النص هو البحث عن الثراء والخصوبة بمعزل عن قصد النص وصاحبه، بل الغرض هو معرفة ما يتضمنه النص كحقيقة موضوعية غير منفصلة عن قصد صاحبه، وعن مفهوم القصدية يرى الباحث بودرع أنّ القصدية تعني: "موقف صاحب النص الذي يستخدم التماسك والانسجام، ومقاصده من بناء النص على نحوٍ مخصوص. فإذا أسقطنا القصد من حساب معايير النص انفصم التواصل الذي هو غروة كبرى من غرى

(1) جمال مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل: قراءة مفتوحة سورة العلق، (المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (6) العدد 3، رجب 1431، تموز 2010)، ص 71.

(2) ولعلّ أقرب التفسيرات اتصافاً بهذا المعنى، ما يُعرف بالتفسير المنحرفة، التي طوعت النص لخدمة تصوراتهم ومذاهبهم، بخلاف التفسير القرآني التي قدّمت منهجاً علمياً لفهم القرآن وفق الأصول والأسس العلمية المتعارف عليها عند أهل الفن، وما أضافوه مما أضافوه في تفاسيرهم مما لا علاقة له مباشرة ببيان المعنى؛ راجع إلى طريقة تلقيهم، وأثر ذلك في تصورهم.

النَّصّ، وتأثير التماسك والانسجام"⁽¹⁾. ويؤكد يحيى محمّد هذا المعنى بشيءٍ من الإستفاضة، فيقول: "لا ينتابنا شكٌّ بأنّ مضمون النصّ الديني يحمل رسالة للبشر يراد التعرف عليها لتطبيقها، سواء آمنا بحقيقة ما يفترضه النصّ من مصدرٍ قدسي أم لم نؤمن، ولا يجري هذا الحال - غالباً - في النصوص الأدبية وسائر الأعمال الفنية، وهو ما يبرر جعل القراءة فيها تستهدف الثراء المعنوي بعيداً عن قصد المؤلف، فالجدل المحتدم في الاتجاهات الغربية المعاصرة المعنية بفهم النصّ والهرمنوطيقا ينحصر في تحديد فعل الفهم والتأويل ضمن العلاقة الدائرة بين ذاتية القارئ والنصّ، ولم يُعط للمؤلف مجال ضمن هذه العلاقة الدائرية المسماة بالدائرة الهرمنوطيقية، إذ الغرض من ذلك هو البحث عن الثراء والعمق وعدم التقيّد بقيود مقاصد الكاتب وصاحب العمل الفني"⁽²⁾. وبهذا، يتبيّن أنّ مقصود صاحب النصّ القرآني مما يدخل في الخصوصية القارّة فيه؛ لأنّ المتلقي أو القارئ يستطيع أن يتجاوز قصد المؤلف في النصّ الأدبي، ولا يزيده ذلك التّجاوز إلا ثراءً، بخلاف النصّ القرآني الذي يشدّد على مقصد الباطن/ الله عزّ وجل، حتى لا يتحول القرآن إلى كتابٍ قابلٍ للمعنى ونقضيه، وتضيع بذلك أصوله وثوابته ورؤاه التي نزل بها.

إذن، لسنا بحاجة إلى قارئٍ يفتح التأويل بإقصاء الغاية من التنزيل القرآني؛ لأنّ النصّ إذا فُصل عن قصد الذات التي أنتجته، "فلن يكون من واجبِ القراء ولا من مقدورهم التّقيّد بمقتضيات هذه القصديّة"⁽³⁾، وهذا ناتجٌ عن الجهل بالغاية من التشريع القرآني أولاً ثمّ التّقليد الأعمى للمعتقد والذي يجعله يدخل في شطحات التأويل وأوهام التّفسير كما هو الحال عند المفسرين الباطنية⁽⁴⁾، الذين أحالوا التأويل إلى أداةٍ

(1) عبد الرحمن بودرع، أهمية المناهج اللسانية الحديثة في دراسة النصّ القرآني، ضمن كتاب "ما مدى إفادة المناهج النقدية واللسانية الحديثة في دراسة النصّ القرآني"، (قطر: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، 2021)، ص19.

(2) يحيى محمد، بين قراءة النصّ الديني والنصّ الأدبي، موقع فهم الدين (دراسات منطق الفهم)، <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=174>.

(3) امبرتو أيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004م)، ط2، ص120.

(4) المرجع نفسه، ص124.

لفهم القرآن بطرقٍ ملتوية، مفتوحة، خدمةً لمذهبهم، ورؤاهم، بعيداً عن مقاصد النص، ومراده من النزول، وبذا، ندرك أنَّ "التأويل والقصد عنصران مهمَّان في عملية الفهم وهما محور الجدل الذي تقوم عليه عملية الفائدة والإمتاع المتأتمية من العمل أو من القول"⁽¹⁾، وبسببهما توجَّسَ نفرٌ من الباحثين المعاصرين في القبول بما يعرف بالقراءة المفتوحة، والتأويل الحر، وإبعاد النص الديني من القراءات المتعددة بتعدد القراء والمتلقين، وهي - كما مرَّ معنا سلفاً - وإن كان يحسُّن الأخذ بها في النص الأدبي، إلا أننا نجدُ صعوبة في تطبيقها على النص القرآني دون قيودٍ حاكمة لعملية القراءة؛ لأنها تفضي إلى فهم باطني للنصوص.

لأنَّ القولَ بالطَّنْية المطلقة لدلالة النص الشرعي؛ باعتباره لا يحتملُ معنىً واحداً على الدوام، بل هو مفتوحٌ على احتمالاتٍ لأكثر من معنى، ولا وجود للنص المحكَّم، ولا لقصد الباحث، فلا يحقُّ لأحدٍ الإدعاء بأنَّ ما توصَّل إليه من فهم هو الصحيح دون غيره، حتى لو كان هذا الفهم هو ما عليه إجماع الأمة = قولٌ ظاهر البطلان، حتى وإن قالوا: النص الشرعي مقدَّس، فإنهم يقولون: "التأويل حر".

ومعلوم أنَّ هذا مؤدِّ إلى فتح باب الفوضى؛ فإنَّ الحياة لا تقومُ إلا على ما تواضع عليه النَّاس من دلالاتٍ لغوية يتفاهمون بها، ولو انتفى ذلك وأصبح كلُّ أحدٍ يفهم معاني النصوص المحكَّمة حسب تأويله فإنَّ الأمر مفضٍ إلى ألا يدرك أحد مدلول خطاب الآخر.

وقد نبَّه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728) في قوله: "فمعرفة العربيَّة التي خوطبنا بها مما يُعِينُ على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن علامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب فإنهم كانوا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدَّعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك"⁽²⁾. وهكذا يتبين لنا أنَّ الدعوة إلى إعمال العقل، والتأمل، والنظر، والقراءة في تنوير النص

(1) أيسر الهاشمي، قراءات في نظرية القراءة والتلقي دراسة في النص القرآني، (عمان: دار دجلة ناشرون ومزعون، 2016)، ط 1، ص 189.

(2) ابن تيمية، الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (عمان، الأردن: المكتب الإسلامي، 1416هـ/1996م)، ط 5، ص 97.

القرآني، لا تعني الهدم، وإهدار النص، ومعاهد الإحكام فيه، وإلا لكانت دعوة باطنية جديدة، بأدوات معاصرة.

خامساً: التَّأويل والهرمنيوطيقا، وعلاقتها بنظرية التَّلقي:

يجدر بنا معرفة العلاقة التي تجمع بين التَّأويل والهرمنيوطيقا وبين نظرية التَّلقي، لنضع القارئ في صورة واضحة، تبين له موقع هذه المصطلحات في النظرية، وماذا تمثل لها؟

ابتداءً، الهرمنيوطيقا هي علم التَّأويل. والتَّأويل في بعض معانيه المشتبهة: "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.." (1).

ويعرف مصطلح الهرمنيوطيقا (**Hermeneutics**)، الذي يتداخل كثيراً مع مصطلح التَّأويل ويقترن ذكره به، بأنه "نظرية التَّأويل وممارسته، ولذلك لا حدود تؤطر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره" (2). وهو مصطلح قديمٌ إلتصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقاً وسعة حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس.

وترتبط الهرمنيوطيقا بالتفسير كما ترتبط بالتَّأويل، لذلك يقدم أحد المراجع تعريفاً لكلٍ منهما - للتفسير والهرمنيوطيقا- ليميز بينهما قائلاً: إنَّ التفسير مرتبطٌ بشرح معنى النص بواسطة تحليل لغته والتعليق عليها.

أما الهرمنيوطيقا، فتعود في المقابل لنظرية التفسير العامة، التي تتضمن بشكل عام الإجراءات والمبادئ المستخدمة للتوصل إلى معنى النصوص، إذ أنَّ ما نقوله عن نصٍّ ما يعتمد إلى حدٍّ كبير على رؤيتنا

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أول) (32 / 11).

(2) الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 47.

لما نبحت عنه؛ فمن منظور تقليدي، يرى معظم النقاد أنَّ المعنى الصحيح للنص هو المعنى الذي قصده مؤلفه⁽¹⁾. أمَّا التفكير النقدي الحديث، فقد أكَّده على كل من المعنى الذي يحتمل أن يخلقه القارئ أثناء قراءته للنص، وكذلك على عدم الملاءمة بين كل التفسيرات، وأيضًا على عدم كفاءتها⁽²⁾.

إنَّ الهرمنيوطيقا في أصلها، تركز على علاقة المفسر بالنص (الديني غالبًا) الذي يتعامل معه، وتوجه جل اهتمامها للطريقة التي يتفاعل بها المفسر مع نصه، وما ينتج عن هذا التفاعل من تفسيرات متعددة تتنوع بتنوع اتجاهات المفسرين ومذاهبهم، وهذا جانبٌ ظلَّ مغيبًا عن معظم الدراسات النقدية التي كانت سائدة قبل نظرية التلقي، فقد كانت تلك الدراسات تهتم بالمؤلف أولاً، ثمَّ بالنص، جاعلة من كل منهما خلال فترات زمنية معينة، محورًا لها، فجاءت نظرية التلقي لتجعل من القارئ وعلاقته بالنص الذي يقرؤه، وإسهامه في إنتاج معنى النص المقروء بؤرة اهتمامها مركزة في كل ذلك على مرجعية فلسفية دينية تضرب جذورها بعمق في تربة الدراسات الدينية اللاهوتية متمثلة فيما اصطلح عليه في تلك الأوساط باسم علم التأويل أو الهرمنيوطيقا، و"يعود الفضل للمفكر الألماني شيلرماخر (ت: 1843) في نقل مصطلح الهرمنيوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علمًا أو فنًا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص"⁽³⁾.

وحاصل الأمر: إنَّ الهرمنيوطيقا الغربية الحديثة (Modern Hermeneutics) أي: التأويل

أو التفسير أو الفهم الفلسفي "الحر" للنصوص الدينية أو المقدَّسة؛ قد نشأت وترعرعت في حجر الفلسفات التَّوْهِيْمِيَّة والعقلانية والإنسانية، وهذا يعني - في التحليل الأخير - أنَّ (الهرمنيوطيقا) قد أبدعها ووظفها

(1) هذه رؤيةٌ صحيحة في مجملها؛ لأنَّ المؤلف عند كتابته للنص يرجو أن يصل القصْد إلى القارئ، فإذا تحقَّق هذا المطلب من النص، ثمَّ خلق القارئ معنى آخر من النص لا يلغي قصد المؤلف، وإنما يبيِّن عليه، ويضيف أو يفتح أفقًا آخر ربما لم يتنبه له المؤلف عند كتابته؛ كان أمرًا حسنًا. لكن إغفال قصد المؤلف والرغبة عن مقصده المبتوث في النص؛ مصادرة لحقِّ المؤلف، ومن هنا ينشأ الخلاف بين النظريَّات الأدبية في نظرهما للمؤلف والنص والقارئ.

(2) p p .134.، Literary Terms and Criticism, John Peck & Martin Coyle

(3) أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 20.

اللاهوتيون أولاً، ثم تلقفها منهم الفلاسفة وأعادوا تشكيلها وبناءها وتوظيفها، ثم استرجعها منهم اللاهوتيون بصبغتها وحملتها الفلسفة المكتسبة، ووظفوها كما تسلموها.

ثم استوردوا بعضهم، أو من يُطلق عليهم بالمدرسة العقلية الحديثة، وعملوا جاهدين في الدعوة إلى توظيفها وتطبيقها على نصوص القرآن الكريم مطلقاً؛ أي: تأويله وفهمه فهماً هيرمنيوطيقاً فلسفياً حرّاً، دون اعتبار ولو من بعيد بالقواعد والأصول المنهجية، وقدسية النص، والمحددات والضوابط المرجعية المرعية!

- العلاقة بين نظرية التلقي والتأويل / الهرمنيوطيقا:

أمّا علاقة نظرية التلقي بالتأويل، فقد قامت باتكاء هذه النظرية على القارئ، كما هو معروف، ولما كانت علاقة القارئ مع النصوص تتحدّد عبر التأويل الذي يمارسه على النص، كان من الطبيعي أن تركز نظرية التلقي على هذا الجانب. وقد أعطى نقادها أهمية كبرى لهذا الموضوع؛ فجعلوا القراءة شرطاً ضرورياً للتأويل. ومن خلال هذا الإلتحام بين نظرية التلقي والتأويل، يتضح أنه لا يمكن النظر إلى هذه النظرية بمعزل عنه، بل يجب النظر إلى التأويل بوصفه عنصراً حيوياً في نظرية التلقي.

ومما تجدر الإشارة إليه في سياق الحديث عن علاقة نظرية التلقي بالتأويل: أنّ التأويل الذي تستند إليه هذه النظرية، وتعدّه جزءاً مهماً في علاقة القارئ بنصه يختلف عن التأويل القديم للنصوص، الذي هو في رأيها تأويل أحادي الجانب يكتفي بالمعنى الوحيد للنص، وهي على النقيض من هذا التفسير الذي يحاول استخراج المعنى الواحد الخبيء في النص، معتمدة على التأويل الذي يرى المعنى بوصفه نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ، أي بوصفه أثراً تمكن ممارسته وليس موضوعاً يمكن تحديده، وهذا يبرز لنا التحول الذي

حدث بين النظرة التقليدية للتأويل وبين النظرة التي تتحكم في نظرية التلقي، فالمتلقي أصبح هنا طرفاً معتمداً في إنتاج المعنى من خلال التأويل⁽¹⁾.

ترى الباحثة فاطمة التريكي أنَّ نظرية التلقي أفادت من الهرمنيوطيقا إفادة كبيرة، فأصبحت تتعامل مع القارئ على أنه عنصر إيجابي له دوره الفاعل في عملية القراءة، التي أصبحت فعلاً إبداعياً، فهو لم يعد كما كان سابقاً متلقياً سلبياً يقوم بعملية استقبال النصوص كما هي دون أن يكون له الحق في تفسيرها تبعاً لنظرة الخاصة، أو استناداً لمذهب معين يؤمن به ويعتقه، أو غير ذلك⁽²⁾.

لقد كانت المناهج النقدية السابقة تحصر القارئ في فكر المؤلف، وتضعه داخل إطار مغلق أو محدّد من الفهم يتحدّد بما ينوي المبدع أن يقوله أو يوصله إليه. لكن هذا يخالف ما دعت إليه الهرمنيوطيقا ومن ثمّ نظرية التلقي، حيث تدعو إلى فهم للنص يتجاوز فهم المؤلف، ويفتح الآفاق لإبداعات جديدة تغني النصّ بعدد قرائه. وكلا المنهجين لا يخفى مغايرتهما لنظرية التفسير والتأويل للنصّ القرآني. وقد أكّد البحث مراراً: أنَّ النظر الأولي لقصد صاحب النصّ، وفهمه، ثمّ البحث عن مفاهيم ومعان أخرى قارة في ثنايا النصّ لا تخالف المعنى الأصلي المراد؛ مما درج عليه أهل العلم، وسار على منواله لفيفٌ من كتب في تفسير القرآن، بل ومما أوصى القرآن ذاته بالأخذ به في آياته التي تدعو المتلقي إلى تدبره، وإنعام النظر فيه، ومن ثمّ فلا صدام بين فهم مقصد الباحث وبين إنشاء تأويلاتٍ يقبلها النصّ، يسر غورها القارئ، ويسهم في بناء معانيها وفق التصور الذي بيناه سلفاً.

إنّ نظرية التلقي كما الهرمنيوطيقا، تلتفتُ التفاتاً كبيراً للمتلقي (المفسر أو القارئ)، وتوليّه عنايةً خاصة؛ لأنه أصبح أحد أهم عناصر العملية الإبداعية (القراءة)، إن لم يكن أهم عناصرها على الإطلاق،

(1) ينظر: إسماعيل علوي إسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث بين السلب والإيجاب، (الأفلام، العدد4، أغسطس- سبتمبر 1998)، ص 28.

(2) ينظر: التريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 40.

ف "علاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا"⁽¹⁾، وهذا ما يؤكد ديلثي الذي يرى أنَّ تفسير النص الأدبي عملية من التفاعل الخلاق بين النص وأفق المفسر، يفتح فيه أفق المفسر لإمكانيات من التجربة لم تكن متاحة قبل ذلك، فتتغير من ثم تجربته وتعمق، وتكون - بالتالي - قادرة على إثراء معنى النص والنظر فيه من زاوية جديدة⁽²⁾.

وهكذا تشكلت نظرية التلقي، أحدث النظريات النقدية، متشربة أصولها ومنطلقاتها الفلسفية من الهرمنيوطيقا، فكلتاها تهتم كثيراً بالمتلقي أو القارئ، وإن كانت منطلقات الاهتمام وغاياته تختلف فيما بينهما، فالأولى (الهرمنيوطيقا) تهتم بالقارئ من أجل النص، متخذة إياه وسيلتها الرئيسة للوصول إلى تفسير النص. أمَّا الأخيرة (نظرية التلقي) فيرجع سبب اهتمامها به إلى كونه أحد طرفي علاقة ما، تتم ضمنياً أثناء عملية القراءة التي يلتحم فيها مع النص، فيصبح جزءاً منه، يضيف إليه المعاني التي تنبع تلقائياً من ذاته، متشكلة من مزيج من ثقافته الخاصة، ومذهبه الذي يعتنقه، ومن خبرته الذاتية، ومن تجاربه في الحياة، وغير ذلك.. أي أنها تجعله نقطة انطلاق جديدة لإبداع أدبي غير معلن عنه.

(1) أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات تناول، ص 13.

(2) ينظر: إسماعيل علوي إسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث بين السلب والإيجاب، ص 30.

المبحث الثاني: مهام القارئ، وعلاقته بالإسرائيليات وبعض فنون البلاغة

المطلب الأول: مهمّات القارئ الضمني في سياق نظرية التلقي

توطئة:

النّص/والخطاب، الباحث/والمتلقي، من أهمّ المصطلحات التي باتت تستوقف الدّارس النقدي في عصرنا الحالي، فالنّص لا وجود له إلا بعد أن يقرأ، والقارئ لا يهتم إلا إذا وُجد خطاب معين، ينقل من خلاله النّص من حالة السّديم إلى الحركة، أو من حالة الكينونة الغائبة إلى الحضور العياني. والاحتفاء الذي حظي به القارئ في نظرية التلقي، واكبته تصورات جديدة إلى هذا القارئ، تهدف إلى تجاوز سلبيته التي راكمتها القرون كما يعبر دوماً من قبل روّاد النّظرية، فغدا صاحب فعل جديد يصل إلى حدّ المشاركة في صنع المعنى، لأنّ "القارئ الذي يتوقّف عند مرحلة فهم المعاني اللفظية أي العلامات اللغوية داخل أنساق يحكمها قانون التوحيد بين طرفي العلامة، ليس هو القارئ الذي يتحدث عنه أصحاب نظرية التلقي؛ لأنّ هذا القارئ لن يكون قادراً على (ملء فراغات النّص)، وقيام القارئ بملء فراغات النص هو جوهر التلقي"⁽¹⁾.

وقد طالب فولفغانغ إيزر القارئ بالتّخلي عن أيّدولوجياته حتى يتمكن من التّحرر من أحكامه السلبية. "فما لم يحاول القارئ التغلب على انحرافه الأيديولوجي فإنّ القراءة للنّص ستكون مستحيلة"⁽²⁾؛ لأنها تجعله يرفض بعض الأعمال، وتشكل حاجزاً للفهم الصّحيح، ولكن كيف يمكن للقارئ أن يتخلى عن أيّدولوجياته إذا كانت هي المعيار الذي يحتكم إليها في توليد المعنى؟ هذه إذن إحدى مهام القارئ الشّاقة التي تقتضي منه تحليلاً حقيقياً عن رغبة تسكنه وعقيدة ينطلق منها، وهو ما أشار إليه إيزر سابقاً.

(1) عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص121.

(2) روبرت سي هولب، نظرية الاستقبال مقدمة نقدية، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، (سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1992)، ط1، ص110.

وقد ألمح منذر عياشي لخطر الإيديولوجيا في جنائتها على النصّ والقارئ، عند تعرضه لبعض أفكار نصر حامد أبو زيد في النصّ القرآني، وبعد مناقشته، علق قائلاً: "وهذه لعبة سخيفة من ألعاب التخابث الإيديولوجي، ولا علاقة لها بالبحث العلمي واللساني"⁽¹⁾، وفي موضعٍ آخر ألمح إلى الإشكال الذي يقع فيه أبو زيد بسببِ حملته الأيدولوجية، فيقول: "ماذا نفعل والإيديولوجيا الرثّة والرخيصة ذات المنحى الماركسي هي التي كانت تحكم سيطرتها على عقله"⁽²⁾. في إشارة واضحة إلى شرقة الأيديولوجيا وإحاطتها بعنقِ القارئ وتكبيله بمحددات مسبقة تحجزه عن القراءة المنصفة، والواعية؛ "لأنّ القارئ الماركسي يستقبل النصّ في إطار وضعية إيديولوجية معينة تتوقف عندها فرديته بكل ذاتيتها وميولها، ونشاطها الذهني؛ لتكون في خدمة المذهب أو الطبقة"⁽³⁾. وتلك مسألة تعيق الفهم الصحيح؛ لأنّ القارئ بهذه الصورة يكون - غالباً- أسير نظام عقدي أو ثقافي محدد، قد يحجب عنه الرؤية في عملية الاستقبال.

مهام القارئ:

أولاً: تتمحور مهمّة القارئ في استنطاقِ شفراتِ النصّ وتفكيك معانيه، وتكثيف دلالاته، والكشف عن نطاقه الداخلي الذي يحكمه؛ لأنّ القراءة القائمة على تشوير المعاني والأفكار، هي التي تستطيع التوصل إلى أسرار النصّ الداخلية وبنيتها وأنساقه وعلاقات أنظمتها، ولهذا، فإنّ القارئ يعتبر مبدعاً للنصّ من جديد ومانحاً إياه دلالاته، "فالنصّ لا قيمة له من دون قارئ، ودلالات النصّ يحددها القارئ، وهكذا انتقلت سلطة الأدب من الكاتبِ والنصّ إلى القارئ الرأس الثّالث للمثلث الذهني الأدبي"⁽⁴⁾. باعتباره المحرك الأساسي للعملية الأدبية.

(1) منذر عياشي، القرآن من بناء النصّ إلى بناء العالم، ص38.

(2) المرجع نفسه، ص40 .

(3) هنري أرفون، الجمالية الماركسية، ترجمة: جهاد نعمان، (بيروت، 1975)، ص9، 91 .

(4) محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان السلطة القارئ في الأدب، (دمشق: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ط1، ص29.

هذا وإن كان يتسق في العملية الأدبية والنظر إليها، إلا أنه في حق النص القرآني لا يمكننا الاستغناء عن الباث/الله، والنص/القرآن، والقارئ/المتدبر، إذ لا انفصام في عملية القراءة التي يحكمها إطار "باسم ربك"⁽¹⁾، وتسير وفق مبادئ التدبر ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾^(٨٢)، وما يحسب لنظرية التلقي أنها حاولت الجمع بين عناصر العملية الإبداعية (النص، القارئ) وإن كانت منحت الأخير اهتماماً لم يسبق إليه من قبل. لكنها أغفلت دور صاحب النص (المبدع)؛ بمعنى أن دراسة أحواله النفسية وظروفه الاجتماعية ليست أمراً ضرورياً يعتمد عليه في التعامل مع النص، لأنها "حركة تصحيح لزوايا انحراف الفكر النقدي لتعود به إلى قيمة النص وأهمية القارئ (...). ومن هنا كان التركيز في مفهوم الاستقبال على محورين فقط هما على الترتيب: القارئ والنص"⁽²⁾. وهذا مما تفارق فيه النظرية عملية القراءة للنص القرآني القائم على نظام خاص؛ ولعل أكثر ما يتجلى هذا التباين في تقري هذا المنحى الغيبي الذي يتناسب مع جلال المرسل في الخطاب القرآني: فقد تعامل علماء الأصول مع الخطاب القرآني من مبدأ المطلق والنسبي، والتام والناقص، والواسع والمحدود، والدائم والتاريخي، والزمني والآني، وتوصلوا إلى حقائق تتفق بقدر ما تختلف في معطياتها ونتائجها عن تلك التي تقف عليها نظريات التلقي والتأويل والتفسير وذاك ما عبّر عنه أدونيس، حين قال: "إننا نجد أنفسنا أمام نص لا يسمى أولاً تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته، إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه، سيكون إذن اسمه الوحيد الذي سمي به نفسه وهو الكتاب"⁽³⁾. وفي هذا دلالة أن النص القرآني يمثل بنية وكياناً مستقلاً.

(1) في إشارة إلى قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق".

(2) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، ط1، ص 17.

(3) أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، (بيروت: دار الأدب، 1993)، ط1، ص 30؛ فتيحة دريزة، الأثر الجمالي في تلقي القصة القرآنية، (معارف، مجلة علمية محكمة، قسم الآداب واللغات، العدد 15، السنة الثامنة، ديسمبر 2013)، ص 43.

ثانيًا: تتمركز مهمّة القارئ أكثر في عمله على تحديد المعنى داخل النص، "فالمعنى في النص لا يسوغ ذاته أبدًا، بل إنّ على القارئ أن يحضر في المادة النصية لكي ينتج المعنى"⁽¹⁾، وهذا الحضور لا يكون نصيًا مباشرًا بقدر ما يكون حضور مشاركة وتفاعل وتناغم بين هذه الأطراف الثلاثة مجتمعة.

ثالثًا: الإسهام والمشاركة في بناء وصنع المعنى وطرائق تفسير النص بالكشف عن الدلالة العميقة للنص ومحاولة تأويلها في الوقت ذاته، وذلك عبر ما يسمى بـ "فجوات النص التي تستدعي قيام المتلقي بعدد من الاجراءات لكي يكون المعنى في وضع يحقق الغايات القصوى للإنتاج"⁽²⁾. وصنع المعنى وبنائه لا يقف عند مهمّة التفسير التقليدي الذي يؤدي بدوره إلى الثنائية بينه وبين النص.

ولتوضيح مسألة المشاركة في صنع المعنى فقد ميّز أصحاب هذه النظرية بين مهمتين للقارئ، هما: مهمة (الإدراك المباشر) المتمثلة في تفهم الهيكل الخارجي للنص من معطياته الأسلوبية واللغوية. ومهمّة (الاستذهان) التي بها يتحقق فعل القراءة من خلال قدرة القارئ على (ملء فراغات) أو غموض، أو (بقع إبهام) عليه أن يستكملها ليكون مشاركًا في صنع المعنى⁽³⁾.

وعند النظر إلى ما توصلت إليه نظرية التلقي والتأويلية من استراتيجيات وأدوات مهمّة؛ يتضح أنّها كفيلة باستجلاء مكتومات النص القرآني، خصوصًا إذا نظرنا إليه بوصفه معطى جماليًا لا ينضب، فبقدر ما تتعمق في العمل بقدر ما تتعدد زوايا الرؤية فيه، فيكون النص بمثابة نسيج من الفضاءات البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها من قبل المتلقي⁽⁴⁾، وملء الفراغ يعني مشاركة القارئ في بناء المعنى الذي يحدده

(1) إمان سلون، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996)، ط1، ص159.

(2) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي، ص28.

(3) ينظر: عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، ص22.

(4) كلمة "نسيج" هنا لا نعني بها نقيض الانسجام، أو التماسك النصي، كما يُعرف النص في التصور الغربي، وإنما فقط لإيضاح فكرة الفجوات أو بياضات النص التي يملأها القارئ. كما إنّ مفردة "الفجوة" مما يُستَهْجَن عند بعضهم لاسيما إذا أُصِغَتْ بالقرآن، ولا نعني بها هنا إلا معنىً كماليًا جماليًا مقصودًا من صاحب النص، من أجل إثارة القارئ للتدبر، وإكمال الحذف الضمني الوارد في النص.

السِّيَاق، خاصة إذا علمنا أن الباحث يرغب في حمل المتلقي على فهم رسالته، وفي الوقت نفسه لجعله يفعل لأثره ويستسلم له، ولا يتم ذلك إلا وفق شروط ينبغي توفرها في (القارئ النموذجي) لأدبية الخطاب القرآني، وبدونها لا يتحقق هذا السَّعي؛ لأنَّ النَّصَّ القرآني يتطلب تنوعًا معرفيًا للقراءة الواعية.

إنَّ القرآن الكريم حافلٌ بهذه الفجوات التي تترك مجالًا للقارئ لكي يتخيَّل الجزء المسقط من الحادثة، ولعلَّ الجانب القصصي أكثر إلتصاقًا بهذه الظَّاهرة التي تقتضي بنيتها إضمار بعض الأحداث المتروكة عن حكمة، ليتدبرها القارئ، إذ يبدأ التفاعل مع النَّصَّ كلما سد القارئ تلك الثَّغرات⁽¹⁾.

رابعًا: كاشفٌ لأسرار النَّصِّ⁽²⁾:

لئن إرتبط الفهم بعملية بناء المعنى عن طريق تقنية ملء الفراغ الذي يرشدنا إليه السِّيَاق النصي، فإنَّ الخطاب القرآني قد أتاح الفرصة لمتلقيه أن يتوغل في أعماق نصوصه باحثًا في أسرارهِ، ليكشف عنها بفطنته وذكائه في إطارٍ تفاعلي يقوم فيه بنشاطٍ تعويضي، ويكشفُ عن الغامض ويحدد العام والمطلق، مثل تلك الاستفهامات التي تحدثُ مجالًا واسعًا لاشتغال الفراغات والإجابة عمَّا أطلقه القرآن دون تحديد، إذ يلجأ القراء إلى عملية كشف أسرار النَّصِّ بواسطة الإجابة عن تلك الإستفهامات "ذلك أنَّ الاستفهام في أصل وضعه يتطلبُ جوابًا يحتاجُ إلى تفكيرٍ يقعُ به هذا الجواب في وضعه"⁽³⁾.

ولعلَّ الاستفهام غير الحقيقي أكثر ارتباطًا بالقارئ الضمني من الحقيقي، وهو استفهام يخرج عن حقيقته إلى معانٍ أخرى تفهم من السِّيَاق⁽⁴⁾، وأمثله متظافرة في النَّصِّ القرآني. سيأتي بيانها.

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني، (الجزائر: جامعة مولود معمري تيزي وزو - كلية الآداب واللغات - مخبر تحليل الخطاب، العدد 5، 2009)، ص279.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص281.

(3) أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر)، (د.ت)، ط3، ص163.

(4) ينظر: بن عيسى طاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، (الرباط: دار الضياء للنشر، 1425-2004)، ط1، ص30.

خامسًا: تفاعل القارئ مع النص، ويقوم على مستويين⁽¹⁾:

1- **مستوى التلقي:** وذلك من خلال تفاعل القارئ مع النص المقروء باعتبار النص

متوالية من العلاقات اللغوية التي تنتظر من القارئ ألا يقف عند حدود تفكيكها،

وإنما يتجاوز ذلك إلى تأويلها.

2- **مستوى إعادة إنتاج النص:** "ويكون بعد أن يتم القارئ اكتشاف بنيات النص

وتحليل علاماته وإشاراته ثم تأويله حسب مخزونه الثقافي ووصله بالمعلومات

الجديدة"⁽²⁾؛ لأنَّ خصوصية النص لا تتحقَّق إلا من خلال فعل القراءة؛ لأنه يعتبر

نشاط يفك شفرة النص ويبعث فيه الحركة ليحييه ويمنحه الحياة من جديد.

(1) ينظر: سماحي ليندة، سلطة القارئ وعالم النص، (الجزائر: مجلة إشكالات في اللغة والأدب، تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي، العدد الثامن، ديسمبر 2015)، ص 295 .

(2) حبيب مؤنسي، توترات الإبداع الشعري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون)، (د.ت)، ص 93 .

المطلب الثاني: التقاطع بين الإسرائيليات والقارئ الضمني

أولاً: استدعاء الإسرائيليات وتوظيفها في الدرس التفسيري

لا يخفى على الباحث في علوم القرآن، حجم إمتزاج التفسيرات القديمة بالمرويات الإسرائيلية، والنصوص التاريخية المقتبسة من الفكر والتراث اليهوديين. وقد استثمر أئمة التفسير والمشتغلون به أدوات عدة لتوظيفها في فهم القرآن، وتقريب معناه، ولما توسعت الأمة، مكاناً وزماناً، وانفتحت على غيرها من الأمم، أفضى ذلك إلى توسع معارفها، ومصادر تلقيها، فدخل من كان له اشتغالٌ ومعرفة ببعض الكتب السماوية السابقة، أو من يُطلق عليهم مسلمة أهل الكتاب، فطوعوا تلك الأخبار والمرويات؛ لتكون أداة يُفهم منها "مبهمات القرآن"، ومجملاته، وبيان بعض التفاصيل التي أغفلها النص، عبر استدعاء الحكايا والمرويات الواردة في أسفار بني إسرائيل، ففيها من التفاصيل الدقيقة ما تكتمل به القصة، ولما كانوا يعرفون قول النبي ﷺ عن بني إسرائيل "حدّثوا عنهم ولا حرج" (1)، لم يجدوا غضاضة في الإكثار من الرواية عنهم بناءً على هذا الإذن؛ لتتشكل فيما بعد وتصبح "الإسرائيليات" من الأدوات المهمة التي لا يخلو منها أي تفسير، ومن ثمّ تتحول إلى ظاهرة عامة ومشتركة بين أكثر التفسيرات.

وفي بيان أسباب دخول المرويات الإسرائيلية مدونات التفسير، يقول العلامة ابن خلدون (ت: 808): "العرب لم يكونوا أهل كتاب، ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة، والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود؛ فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم" (2).

(1) من حديث عبد الله بن عمرو، صحيح البخاري، رقم: (3274)، (1275/3).

(2) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1408-1988)، ط2، (1/ 554).

ثمَّ إنّ المرويات الإسرائيلية غلبَ توظيفها في تبيين الآيات المتعلقة بالقصص الإسرائيلي؛ لاتصالها به وإفادتها في تفسيره، كونها تفصيلٌ له، والتّفصيل أعون على فكِّ المجملات وتبين المرامي ولطيف الإشارات المكتنزة في النص. وإن كان بعض الباحثين نقضَ القول بانحصار توظيف المرويات الإسرائيلية في القصص وحدها وعدم دخولها في العقائد والأحكام⁽¹⁾، وما يهْمُنّا حقيقة التّوظيف، وتحويل الإسرائيليات لأداةٍ نقلها بعضُ أهل التّفسير في مدوناتهم.

ثانيًا: التقاطع بين توظيف الإسرائيليات ونظرية التلقي

ومن هنا، يأتي التقاطع بين الإسرائيليات والقارئ الضمّني في نظرية التلقي باعتبارها أداتان تسهمان في (سدِّ فجوات النص)، سيما في القصص القرآني، وهو الأمر الذي أهمله القرآن؛ لئبقي حيًّا لتدبر القارئ، وقراءته، وتسألاته، للوصول إلى تصور يتسق مع مقاصد وأبعاد النص القرآني، فما تفعله الإسرائيليات في المقام الأول محاولة ملأ ما ليس مذكورًا بتمامه، لبناء تصور يسهم في فهم المعنى واكتماله، وهذه إحدى مهام القارئ الضمّني الذي يشارك في إنتاج المعنى من خلال سدِّ الفجوات في النص، عبر قدراته العقلية، وفهمه للإطار الكلي لفحوى الخطاب، فإذا ما تمَّ استخدامه، سنجد أنه يقوم مقام الإسرائيليات، في هذا التّوظيف الجزئي، والفرق بينهما أنّ الإسرائيليات أداة خارجية، والقارئ الضمّني بنية نصيّة تحاول الفهم من داخل النص.

وتماثل هذه العلميّة، يرجع إلى ثقافة القارئ وقدرته في بناء المعنى، سيما في النصوص المبهمة، أو المجملة في السّياق القصصي؛ لأنها تتميز بالغموض الذي يعتبر جوهر النصّ الإبداعي مما يجعل المتلقي أكثر تحفّرًا وتوترًا إزاء المفاجآت والاحتمالات المتعدّدة والدلالات المتباينة المعاني للوصول إلى إدراك سر النص

(1) ينظر: خليل محمود اليماني، القول بانحصار توظيف المرويات الإسرائيلية في القصص وعدم دخولها في العقائد والأحكام قراءة نقدية، (موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية على الشبكة).

الإبداعي وغايته، وفك رموزه وألغازه⁽¹⁾، واستكشاف مسكوتاته وصوامته واستنباط معناه الباطني، وملاً فراغاته وبياضاته عن طريق التخيل الذي يعتمد على عملية الفهم فيتخيل معناه المفترض ويضيء عتمته ويخرجه إلى الوجود حتى يقارنه ويتمكن من معرفة مقاصده ومقتضياته ومدى تأثيره في كيان النص، اعتماداً على معارفه ومرجعياته وقراءاته السابقة وإطلاعه الواسع، وموهبته، ومعاييره الجمالية العالية.

ولعلَّ إعراض التفسير الحديثة عن الإسرائيليات ورفضها، ونقدها، يساعد في إحلال بديل عنها، وهو التوظيف اللساني المعاصر لخدمة النص القرآني ضمن حياض القداسة التي أشرنا إليها سابقاً. فقد سعى مفسرو هذا القرن، كلٌّ وفقاً لمنهجهم واتجاهه الخاص إلى نقد الروايات الإسرائيلية نقداً حاداً وحاسماً، وتشخيص دور هذه الروايات في تعميم الرؤية لدى المفسر وما يترتب على ذلك من معطيات تفسيرية شوهاء للآيات⁽²⁾. وهكذا نفتح باباً للإفادة من النظريات النقدية واللسانية لخدمة النص القرآني، بما يتوافق مع رؤاه ومقاصده الكبرى. وسيبقى الاستغناء الكلي عن الإسرائيليات بعد توطنها في ثنايا التفسير؛ مثار بحث وجدل.

وقد تفتنَّ سيدُ رَحْمَةُ اللهِ فِي حديثه عن (التصوير الفني) في القرآن لصدِّ الفجوات وطرق توظيفها في القصص القرآني، فقال: "هنا نجد فجوةً من فجوات القصة؛ فجوةً فنيّةً كبرى، تتركُّ للخيال يتصورها كما يهوى"⁽³⁾، في الوقت الذي نأى بتفسيره عن الإسرائيليات، فكأنَّه استعاضَ عنها بما قدَّمه من أدواتٍ فنيّةٍ وأغراض جماليّةٍ تخدمُ النصَّ القرآني.

(1) ينظر: سماحي ليندة، سلطة القارئ وعالم النص، ص 299 .

(2) ينظر: موسى الصدر وأمان الله فريد، تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الأخير رصد تاريخي، ضمن كتاب: "قراءات معاصرة في النص القرآني"، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، ط2، ص131.

(3) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (مصر: دار الشروق، 2002)، ط16، ص 197 .

فقصة (مريم) - مثلاً - مليئة بهذه الفجوات، باعتبارها قد تضمّنت أمورًا خارقة للنظام البشري

المألوف، إذ تصور القصة مريم العذراء البتول في خلوتها، وبينها وبين أهلها حجاب، وفي خلوتها تلك يفاجئها وجود رجل معها، ذلك أنّ القصة أخبرت المتلقي بالحدث، فأثارت لديه رد الفعل الذي يعمل على إثبات معطيات جديدة تسعفه في الوصول إلى تصور حالة الفزع التي انتابت تلك العابدة المتبتلة، والمفاجأة المذهلة من وجود رجل معها في خلوتها، وهذا ما يسعف القارئ في عملية التأويل ومضاعفة الفهم في نظر "إيزر"⁽¹⁾.

ثمّ تلتفت مريم إلى هذا الرجل تستنجد بتقواها وتذكره بالله، لعلّه يتركها وينصرف دون أن يمسه بسوء. لقد جاء ليهبها غلامًا، ومن ثمّ ينكسر حاجز الحياء فتواجهه، فيبين لها مهمته، ويشرح هذا الأمر الرباني الذي كُلف به، ودورها في حمل هذا النبي الذي سيكون رحمة للناس وآية. ثمّ تأتي فجوة في هذا السياق يملأها خيال القارئ، وذلك بتصور مشاعرها المتداخلة والفزع الذي يهدأ، وتحل محله الطمأنينة والخوف من نتائج هذا القدر ومن مواجهة أهلها بغلام تحمله من غير زواج.

وتستمر تلك الفجوة حين يفاجئها المخاض، فتواجه الفزع من جديد، وحيدة بغير تجربة، يلجئها الألم إلى جذع النخلة، لا تدري ماذا تصنع، ويستولي عليها الخوف من المواجهة والفضيحة المتوقعة، فتتمنى لو ماتت قبل هذا وكانت نسياً منسياً، ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى

جَذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا﴾ مريم: ٢٣ . فيناديها

ابنها بصيغة الطلب بأن لا تخاف ولا تحزن، ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ

سَرِيًّا﴾ ﴿وَهَزَى إِلَيْكِ جِذْعَ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ مريم: ٢٤ - ٢٥،

(1) إيزر، فعل القراءة، ص 49 .

فتأنس بهذا المتكلم، ويزول جزعها ووحشتها، وتمر فجوة أخرى تأتي بعدها مفاجأة المواجهة، ولكنها مطمئنة إلى رحمة الله وآياته، فلم تعد تخاف، ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ، قَالُوا يَمْرِيْمُ

لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَتَّخِذَ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءَ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ مريم: ٢٧ - ٢٩.

لقد اتجهت القصة نحو إخبار المتلقي الذي سوف يكلف نفسه عناء فهم المحتوى، مما يساعد على اتفاق عوامل الإثارة الكامنة في النص، ومجموع الأفعال التي لا يمكن أن تنبثق في ذهن القارئ إلا على أساس أنها ردود فعل إزاء ما يثيره النص من إحساس جمالي⁽¹⁾، وهكذا ينتهي المشهد بالمفاجأة الأخيرة في الموقف، الطفل الوليد يتكلم، ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَنِي الْكَتَبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ مريم: ٣٠ (2).

فهذه الطريقة في العرض تجمع بين الحوار والسرد، وترسم اللقطات البارزة، وتترك الفجوات للخيال، فتعطي للقصة حيوية واضحة، وتجعل أثرها في النفوس لا يزول، فيحاول القرآن الكريم بواسطتها أن يسمو بالقارئ بجعله قارئاً مرتجلاً لا يكتفي بالجهاز، بل يبحث عن التأويل والاستكشاف بغية الوصول إلى أعماق النص واستشراف آفاق جديدة محتبئة في ثناياه، فهذه الفراغات في نصوص القرآن الكريم تميل إلى جعله نصاً ذا طابع مفتوح، ورغم أنها تعد "بنية نسقية متعددة الاحتمالات"⁽³⁾، إلا أن قراءة النص القرآني تجعلنا نملاًها تلقائياً دون عناء، فتكون واضحة، يسوقنا إليها السياق القرآني، لتتخيلها كما يفترض أن تكون في الواقع.

(1) ينظر: إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995م)، ص 279 وما بعدها .

(2) ينظر: بوفرومة حكيمة، تشكيل القارئ الضمني في النص القرآني، ص 281 .

(3) ينظر: حميد حمداني، القراءة وتوليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003)، ط1، ص 238 .

وهكذا، بالإمكان إعادة القراءة للقرآن الكريم على حدّ تعبير (جاك بيرك)⁽¹⁾، بما يسهم في تحديد واستنباط وتوسيع دوائر الاستنتاج وتوليد دلائل وتجنيد نتاج اللغة والاجتماع والصّوت والبلاغة والتركيب بما يصبُّ في خدمة النّص القرآني، والجمع بين (النّسي والمطلق)، ومحاولة (النسي) التماس مقارنة تفتش عن مرادبات (المطلق).



(1) له كتاب بعنوان: إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، (مركز الإنماء الحضاري، 2005)، ط2.

المطلب الثالث: التقاطع بين أسلوب الإيجاز والقارئ الضمني

تمهيد:

نزل النص القرآني حاملاً في طياته أساليب العرب، وما اشتهر في كلامهم، وخطابهم، ونتاجهم الأدبي، ثم جاوزه إلى أساليب مبتكرة أدهشت المتلقي العربي الذي ظلّ لوهلة أنه حاز البلاغة من كل أطرافها، ولهذا، أكبروه عن علم، وما جحد من جحد إلا إمعاناً في الصّد والنفور مع تسليم كليّ بحجته القاهرة وأساليبه الباهرة التي طوعها بطريقة لم تألفها العرب في تصاريّف فنونها.

ومن هذه الأساليب، أسلوب (الإيجاز)⁽¹⁾، وهو أسلوب له قدرة عالية في تكثيف الكلام من غير إخلال في المعنى، مع علو المعاني وزيادتها عن الألفاظ، مما شكل محوراً مهماً في الدراسات البلاغية القديمة والحديثة لدوره البارز والواضح في البنية التركيبية والوظيفة الجمالية، لاختصار البيان، وطرح فضول الكلام، وتحصيل المعنى الكثير باللفظ القليل⁽²⁾.

وهو ضرب من ضروب علم البلاغة، وعنصر متميز في التنوع الأسلوبي، يولد طاقة إيجابية في مستويات التراكيب، لما فيه من أسرار بلاغية في اختيار اللفظ المناسب في موضعه المؤثر المؤدي للمعنى بإيجاز. كما يعدّ وسيلة من وسائل البيان وحسن التعبير، الذي يؤدي إلى بلوغ المعاني ما لا يؤديه الإطناب والإطالة، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعنى القول ودلالته وقدرته على التأثير.

(1) وكذا أسلوب (الالتفات) البلاغي، في نظري لصيقٌ بنظرية التلقي ويتقاطع معه؛ لأنه عند انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، وكذا الانصراف عن معنى يكون فيه معنى آخر، وتغير الضمائر، كل هذه تستوقف القارئ/ المتلقي، وتضعه في تساؤل مستمر، وتلفتة إلى الإنتباه، والتفاعل مع النص، والبحث عن السر وراء التّغاير في الأسلوب، سواء على مستوى الخطاب أو المعنى أو الضمير.

(2) ينظر: خولة صالح صيهود، بلاغة الإيجاز في آيات من سورة الأعراف، (مجلة العلوم التربوية والإنسانية، العدد (6)، إبريل 2021)، ص 17.

وقد ورد الإيجاز في أساليب القرآن الكريم بصورٍ متعددة من أهمها: (إيجاز الحذف)، و (إيجاز القص)، أمّا الحذف، فهو إسقاط كلمةٍ أو جملةٍ أو أكثر، لغرضٍ ما، مع وجود قرينة تدلُّ على المحذوف، واقترن بالإضمار والتقدير في كتاب الله تعالى، أمّا القصُّ فهو تقليل الألفاظ وتكثير المعاني، وعدّ أبلغ من الحذف. ولا يقتصر الإيجاز على تحقيق الجمال الظاهري للنص وإنما يحقق غايات كثيرة تتعدد فيها الاحتمالات وتتسع فيها المعاني⁽¹⁾. كما اتسم الإيجاز في الخطاب القرآني بتنوع الأدوات والإيجازات في المفردة مما يؤدي إلى طاقة تعبيرية متنوعة من قبل المتلقين.

ورد عن الزمخشري (ت: 538) قوله: "الحذف والاختصار نَحْجُ التنزيل"⁽²⁾، وقد أبان العلامة ابن عاشور (ت: 1393) عن ذلك، بقوله: "لولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن"⁽³⁾. ولهذا جاءت التفسير مبينة وشارحة على النص القرآني لإيجازه الذي فجر عقول متلقيه بالنظر في أسرارهِ، والبحث عن بدائعه.

التقاطع بين توظيف الإيجاز والقارئ الضمني

يظهر الحذف من مظاهر الكفاءة والاقتدار اللغوي لدى المتكلم، والتنبه له يكون من جهة المخاطب، حيث يعتمد المتكلم على إضمار أو انتزاع أجزاء من الكلام يزداد بها المعنى تأثيراً، وتزداد الرابطة التواصلية ظهوراً من حيث إنّ المخاطب يسعى إلى فك شفرات الحذف ومضمراته بضرورة من الافتراضات المسبقة والاستدلالات، التي من شأنها أن تساعد في التأويل المناسب للقول⁽⁴⁾، وفي ذلك يقول الجرجاني (ت: 471) عن الحذف: "هو بابٌ دقيق المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك

(1) المرجع نفسه، ص 16 .

(2) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (4 / 656).

(3) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م)، (1 / 122).

(4) شداد محمد، قوتال فضيلة، المقاصد التداولية للإيجاز في القرآن الكريم، (مجلة قراءات، المجلد 12/ العدد (1)، 2020)، ص 13 .

ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصَّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتحدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيِّن⁽¹⁾.

ويعدُّ الحذف أقرب وسيلة لتحقيق الإيجاز في القول، وقد يؤدي من الدَّلالات ما لا يؤديه الذكر والتوسع، لذلك نجد المتخاطبين يميلون إلى إختزال الأداء الخطابي، وذلك بحذف بعض العناصر المكررة في الكلام، أو إلى حذف ما قد يمكن للمخاطب فهمه اعتماداً على قرائن مصاحبة تكون مرشداً له لتقصي المعنى المبتغى من الخطاب الموجه له، لأنَّ "القرينة شرطٌ في صحة الحذف لأنه مقترن بها أي غرض من أغراض أسلوب الحذف في المسند إليه والمسند والفضلة"⁽²⁾.

ولعلَّ في هذا الإيجاز على سبيل القصر والحذف ما يسترعي انتباه المتلقي ويشده الخطاب إلى استشراف المحتوى الدلالي المحذوف من الكلام، وغالباً يتفاوت التقدير من قارئ/مفسرٍ لآخر، بحسب فهمه لمجمل القول، وما يتناسب معه.

يقول ابن القيم (ت: 751) عن الحذف وفوائده البلاغية والتداولية: "فائدته زيادة لذة استنباط الدَّهن للمحذوف، وكلما كانَّ الشعور بالمحذوف أعسر كان الالتذاذ به أشد، وأكثر، وكان ذلك أحسن"⁽³⁾. وعند النَّظر في هذه الفوائد التي ذكرها ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ يتضح أنَّها ذاتها ما يتغياها القارئ الضمني عند البحث عنه في بنية النَّص للاكتشاف والاستنباط، وبناء المعنى وإنتاجه.

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (بيروت: مكتبة الخانجي، 2000)، ص 146.

(2) حسين جمعة، في جماليات الكلمة، (سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 84.

(3) ابن القيم، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن الكريم، (دار الكتب العلمية، 1988)، صفحة 71.

ويذكر الزركشي (ت: 794) أنَّ الحذفَ يحقِّقُ تفخيمَ المحذوفِ وتعظيمه في نفسِ المخاطبِ "لما فيه من الإجماع لذهابِ الذهن فيه كل مذهب، وتشوقه إلى ما هو المراد فيرجع قاصراً عن إدراكه، فعند ذلك يعظم شأنه ويعلو في النَّفس مكانه"⁽¹⁾.

ومن هنا ينشأ التَّقاطع بين أسلوب (الإيجاز) وأداة (القارئ الضمني) في ضوء نظرية التلقي، عند قيامه بمهمة سدِّ الفجوات، وبيان المحذوف، وتحلية معنى النص، ومحاولة اكتشاف أسرارهِ، والوقوف على الشفرات التي أودعها الباطن في النص. ولعل هذا ما ألمح إليه طه عبد الرحمن عند قوله: "إنَّ محاولة الكشف عن جمالية الإيجاز والحذف في نماذج من القص القرآني يكون عز الطلب ومنتهاه، خاصة ملازمة ما يحقق أكبر قدر ممكن من التأثير على المتلقي، فيجئنا نحو المشاركة في تقدير ما حذف وما أوجز، والتوصل إلى عمقِ الدلالات، والاختناج بها، وكأنه توصل إلى ذلك من تلقاء نفسه، وظهرت على يده لا على يد مخاطبه"⁽²⁾.

ويرى بعضُ الباحثين أنَّ (ظاهرة الإيجاز) تتقاطع مع كثيرٍ من القضايا والمباحث التداولية كمفهوم أفعال الكلام، والمضمرات والافتضاء والاستلزام الحواري والقصدية، كما تندرج ضمن مفهوم الاستلزام التخاطبي، وتحديدًا في إطار استعمال العبارات اللغوية بين ما يعرف بالاستعمال على وجه الحقيقة، والاستعمال على غير وجه الحقيقة، أي بين المعاني الأصلية والمعاني الفرعية⁽³⁾.

وبناءً على ما ذُكر، لو أمعنا النظر في مواطن الحذف في المدونات التفسيرية؛ لرأينا تغييراً أو اختلافاً نسبياً بين المفسرين في تفسير المعاني المحذوفة في النص، وهذا التنوع في المعاني أحد الغايات المرادة من هذا

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن (3 / 104).

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط1، ص150.

(3) شداد محمد، قوتال فضيلة، المقاصد التداولية للإيجاز في القرآن الكريم، ص26.

الأسلوب، إذ يُترك للقارئ/ المتلقي مساحة للاستنباط وبناء المعنى وَفْق منهجيته التي يسير عليها في تلقي النص وتفسيره.

ولك أن تتأمل جمالَ الإيجاز في القصّة القرآنية، وما وقع من اختصارٍ وإيجازٍ بديعٍ لقصّة أهل الكهف، وتمهيده لها في ثلاثِ آياتِ بينات في قوله تعالى: ﴿أَمَّ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ ءَايَتِنَا عَجَبًا ۝٩ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ۝١٠ فَضَرْبْنَا عَلَى ءَاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝١١ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ۝١٢﴾ الكهف: ٩ - ١٢.

فالمتأمل لبلاغة التكتيف القصصي في هذه الآيات يجد إيجازًا لقصّة متكاملة، فيها ذكر لجوء الفتية إلى الكهف، وهدفهم، وتوجههم إلى الله تعالى ودعائهم له، وخروجهم بعد ذلك، والإشارة إلى طول مكثهم فيه، ثمّ بعثهم بعد ذلك، واختلاف النَّاس في شأنهم، قبل أن يورد القصّة كاملة ابتداءً من قوله تعالى: ﴿تَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۖ﴾ الكهف: ١٣، والتي حفلت بمعانٍ ودلالات شاسعة على قلة ألفاظها وإيجاز سرد أحداثها وحذف تفاصيل منها في مواطن كثيرة، إما من أجل ترك فسحة من التأمل والتخيل للمتلقي ملء الفجوات بما يناسب فهمه وتدبره، أو لأنَّ السِّياق غير معني بذكر ما من شأنه عدم إثراء المقاصد الجمالية والدلالية، التي تسعى إليها القصّة^(١).

ومن صور التوجه القرآني نحو المتلقي التي تنري النَّص وتزيد غناه المعرفي وأثره الجمالي قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى ۖ﴾ الرعد: ٣١، وقوله

(1) ينظر: سعاد الناصر، بلاغة القص في القرآن الكريم وآفاق التلقي، ص 127-128.

عز وجل: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾﴾ التكاثر: ٥ - ٦، فقد

ترك الجواب لأنه من شأن المتلقي، فكأنه قال "لكان هذا القرآن"⁽¹⁾، وكأنه قال في الثانية "لأقلعتم عن باطلكم أو لتحققتم مصداق ما تحذرونه"⁽²⁾.

فالمتلقي السامع للقرآن والقارئ له هو الذي شكّل دلالة الجواب، لقد أبقى نص القرآن الكريم الجواب مفتوحاً وإن أوحى به خير ما يكون الإيحاء.. أراد أن يبقى للمتلقي دوراً وأفقاً يشكّله بنفسه كي يتواصل ويتمعن ويغذ السّير في استجلاء معاني النص، ونستطيع أن نضع عدداً من الأجوبة في صياغات متعددة وفي إطار المعنى السياقي الذي أساسه التصديق بوعد الله والتحذير من تجاوز حدوده سبحانه.

وأمثلة الحذف كثيرة في القرآن الكريم، متظافرة، ومن ثمّ متلقي القرآن أمام هذا النص؛ ليس متلقيّاً ساكناً، بل هو عنصر مفكر مُتدبر فيه، إذ يوقظ القرآن الوعي ويُنبه الفكر ليكون القبول قائماً على الوعي وإعمال الذّهن. لا أن يكون مُستقبلاً لنصٍ مُغلِقٍ ما دام القرآن كتاب البشرية كلها مذ نزل وحتى قيام الساعة، وما دامت أحكامه وتشريعاته صالحة لتقويم أحوال الخلق عموماً فهو مشروع قراءة وتأويل دائمين وفق أصوله الحاكمة، فالقارئ الجاد هو الذي يضع جواباً تكون آفاقه أكبر من الجواب لو وضع في لغة (محدودة)، فقد يُحذف - مثلاً - تفصيل وصف جهنم من بعض الآيات؛ لأنّ الحذف يشحن ذهن المتلقي ويحرضه على البحث عن التوجهات الدلالية التي يمكن تقدير المحذوف من خلالها، ويبقى الحذف خروجاً على السنن المتبعة في التعبير، ولذلك لا يتواجد إلا في الخطابات ذات الطبقات المتعددة التي تحتاج إلى متلقٍ يمتلك أدوات لغوية وفنية وحسّاً جمالياً يمكنه من مقارنة نصٍّ فنيٍّ يتسم بالوعي والثراء، فالتنفس تخشى كل مجهول أمامها، وترك التفصيل زيادة في التّهويل والتّخويف، ليشحذ المتلقي خياله ويوقظ ذهنه وخياله،

(1) أبو القاسم الأنصاري السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق: علال الغازي، (الرباط: مكتبة المعارف، 1401هـ - 1980)، ط 1، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ص 189.

فالغائب يدفعنا إلى البحث طلبًا لوجوده المفقود، وغيابه يمنح المتلقي حرية واسعة في حركته التأويلية، فدون وجود المحذوف، يكون الجواب أبلغ؛ لأنَّ النَّفس تذهب في تفسيره كل مذهب. ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان.

وحاصل القول: يعدُّ مبدأ الإيجاز بنوعه من أهم المبادئ التي قامت عليها نظريات القراءة والتلقي، إذ تعمَّد أساسًا إلى إشراك المتلقي في إنتاج الخطاب وبناء الدلالة، وذلك بترك فجوات أو فراغات يسدها المتلقي بناءً على معرفته السابقة، وما يقتضيه سياق النص.



الفصل الثاني: العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي وتفعيل النص القرآني

المبحث الأول: العناصر المؤثرة في تشكيل متلقي النص

المطلب الأول: النزول القرآني وأثره في تكوين تصورات المتلقي

أولاً: التلقي في النص القرآني:

ورد مصطلح التلقي في آيات كثيرة من سور الدِّكْرِ الحكيم⁽¹⁾، فقد ورد إمّا بصيغة الفعل المبني

للمعلوم (تَلَقَّى)، مثال قوله تعالى: ﴿فَلَقَّيْءَ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (٣٧) ﴿

البقرة: ٣٧، أو بصيغة الفعل المبني للمجهول (تُلَقَّى). مثال قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ

حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النمل: ٦. فزيادة على ما يختزنه فعل التلقي من دلالة التشارك والتفاعل، فقد تقدّم المتلقي

البشري على مرسل الخطاب الإلهي تأكيداً على دوره المركزي في تفعيل الرسالة.

ودلالة الاستعمال القرآني لمادة التلقي مع النص تنبه إلى ما قد يكون لهذه المادة من إيجابيات

وإشارات إلى عملية التفاعل النفسي والذهني، حيث ترد لفظة (التلقي) مرادفة أحياناً لمعنى الفهم والفطنة،

وهي مسألة لم تغب عن بعض المفسرين في الإلماع إليها⁽²⁾، ولم تغب كذلك عن أدبائنا ورواد التراث النقدي،

وهم يميزون في استعمالاتهم - وإن لم يصرحوا - بين إلقاء النص أو إرساله، وتلقيه أو استقباله فأثروا الإلقاء

والتلقي وجعلوها فناً، وخاصة في مجال النص الخطابي⁽³⁾.

(1) ينظر: سورة (ق: 18)، (النور: 15)، (البقرة: 37)، (الفرقان: 75)، (فصلت: 35)، (النمل: 6)، (القصص: 80).

(2) ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م)، ط2، (1/ 323).

(3) ينظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، ص14.

وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّنِّ كُمْ﴾ النور: ١٥؛ أي: يأخذ بعضكم عن بعض، وقيل: ﴿فَلَقَّيْ

ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ﴾ أي تعلمها ودعا إليها⁽¹⁾.

وقد تواطأ المفسرون كذلك على تفسير مصطلح التلقي في الآيات الكريمة بمعنى الاستقبال والأخذ

والتقبل والتعلم، وهي كلها مصطلحات تفيد التواصل والتفاعل بين النص والمتلقي. يفسر الإمام الطبري

(ت: 310) قوله تعالى: ﴿فَلَقَّيْءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَنَابَ عَلَيْهِ﴾ البقرة: ٣٧، بقوله: "أما تأويل قوله

(فتلقى آدم) فقول إنه أخذ وقيل، وأصله التفاعل من اللقاء، كما يتلقى الرجل الرجل مستقبلاً عند قدومه

من غيبته أو سفره، فكأن ذلك كذلك في قوله: (فتلقى)، كأنه استقبله فتلقاه بالقبول حين أوحى إليه أو

أخبر به. فمعنى ذلك إذاً: تلقى الله آدم كلمات توبة، فتلقاها آدم من ربه، وأخذها عنه تائباً، فناب الله

عليه بقبوله إياها، وقبوله إياها من ربه"⁽²⁾.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النمل: ٦، فيفسره الطبري بقوله:

"وإنك يا محمد لتحفظ القرآن وتعلمه من (لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) يقول: من عند حكيم بتدبير خلقه، عليم

بأنباء خلقه ومصالحهم، والكائن من أمورهم، والماضي من أخبارهم والحادث منها"⁽³⁾.

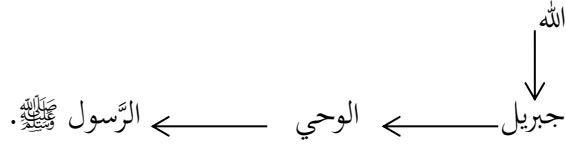
والمتلقي في الآية الكريمة (وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ) هو الرسول ﷺ، والمتلقى منه هو الله سبحانه

بواسطة جبريل عليه السلام، وقد تم إلقاء القرآن وتنزيله وفق الآتي:

(1) ابن منظور، لسان العرب (253/15).

(2) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م)، ط1، (541/1).

(3) المصدر السابق (426/19).



بالبلاغة العالية⁽¹⁾. كما أنَّ بلاغة القول النبوي "قد بلغت كمال البيان البشري"⁽²⁾، ولهذا النوع من البيان موقعٌ عظيمٌ؛ لأنه يعتمد على كشفِ المعنى وإيضاحه حتى يصل إلى النفوس على أحسن صورة وأسهلها، وهي إحدى ثمار التلقي التي وقعت للنبي ﷺ.

ثمَّ امتدَّ التلقي إلى كلِّ المخاطبين الذين شاهدوا النزول القرآني وعاینوا وقائعہ، وقد حرص النَّصُّ القرآني منذ نزوله على قلبِ النبي محمد ﷺ، أن يخلق نوعاً من التواصل والتفاعل بينه وبين متلقيه⁽³⁾ كما سيأتي معنا، فجاء بلسانٍ عربيٍّ مبين، وعلى معهود العرب في القول وأساليبهم في البيان؛ ليكونَ أدعى للقبول، والتَّحدي، في الوقت ذاته.

يقول الله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ يوسف: ٢، ويقول: ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ فصلت: ٣؛ فالغاية أن يعقلوه ويتدبروه، ويعلموه ويفهموه حين يتلقونه بلغتهم وبلسانهم الذي يعرفون، ثمَّ يكشفوا عن علومه وحقائقه ويظهروا بلاغته وأسرار إعجازه.

وبهذا يتضح أنَّ الموجَّه الأكبر لعملية التلقي والذي أعطاهما سمة منهجية منذ وقت مبكر هو القرآن الكريم كما يقول الشهرزوري⁽⁴⁾؛ فلم يمض على نزوله إلا سنوات حتى ظهرت على إثره وتحت تأثير أسلوبه

(1) أ.د عبد الرحمن بو درع، نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، (قطر: كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 154، ربيع الأول 1434هـ، السنة الثالثة والثلاثون)، ص 98.

(2) محمد لطفي الصَّبَّاح، خصائص معاني الحديث النبوي كتاب الحديث النبوي، مصطلحه، بلاغته، كُتُبُه، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402-1981)، ط 4، ص 59.

(3) ما يميز نظرية التلقي الحديثة أنَّها تركز على عملية القراءة، ومن ثمَّ فالمتلقي هو قارئ النَّص. أمَّا ظاهرة التلقي عند العرب فهي ظاهرة قامت على السَّماع أولاً ثمَّ القراءة ثانياً. ولذلك، عندما نتحدث عن متلقي القرآن فإننا نقصد القارئ والسَّماع معاً. فالسَّماع يستمع إلى القرآن يرتل، فيتأثر به ويستجيب له كما قال الله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الأعراف: ٢٠٤. فالقراءة والاستماع طريقتان في التلقي لازمنا النَّصَّ القرآني منذ نزوله على قلب النبي محمد ﷺ. ينظر: مليكة حقان، نظرية التلقي في التراث البلاغي العربي، (بني ملال: مجلة الإحياء، كلية الآداب، العدد 39 و40، صفر - ديسمبر، 2013)، ص 196.

(4) ينظر: يادكار لطيف الشهرزوري، جماليات التلقي في السُّرد القرآني، (دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ط 1، ص 22.

بواكير علمية نضجت فيما بعد على شكل علوم مرسومة الحدود، واضحة المعالم، كعلم التفسير، وعلم أصول الدين، والفقه، والعلوم اللغوية، إذ "التأريخ يحدثنا أن هذا كان شأن القرآن من الثقافة العربية الإسلامية، وأن دراسات القرآن كانت العامل الأكبر في العناية بتدوين اللغة، الشعر، ورواية الفصح، وبحث طرائق اللغة في التعبير، وأساليبها في البيان"⁽¹⁾.

هذا التوجه نحو المتلقي له ميزة ظاهرة في النص القرآني، وسمة من سماته الكثيرة، وهو يتجلى في مخاطبة الأنبياء عليهم السلام للأقوام الخارجة عن الإيمان، فأسلوب الحوار وطريقة التخاطب التي يستخدمها الأنبياء وما تتضمن من أبعاد نفسية وجمالية، تحمل المتلقي على الإنصات لقوة الحاجة العقلية ووضوح البينة، فيقف متأثراً مفكراً في الكلام نفسه، وفي أبعاده القصية التي تظل لصيقة بالذاكرة، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ غافر: ٢٨.

يرى محمد المبارك أن النظر في هذه الآية الكريمة يكشف نوعاً خاصاً من توجه النص نحو المتلقي، ذلك المتعلق بالإقناع والتأثير، والحوار، والدليل البياني، واستمالة المتلقي بلطف، على الرغم من الحجّة الواضحة، التي يضعها النص أمام المتلقي، وفي النص القرآني هذا، ضرب من التحذير وردّ بصورة لطيفة سهلة يقتضيها السياق، إذ لم تبدأ الآية بالتحذير، بل بالحثّ على الرؤية والتفكير والتمعّن⁽²⁾، أمّا السؤال الذي استخدم حرف الاستفهام (الهمزة) فقد ترك دون جواب؛ لأنّ الجواب مضمّن فيه، وعلى المتلقي

(1) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، (المنيرة: مكتبة الشباب)، (د.ت)، ط 1، ص 10.

(2) ينظر: محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999)، ص 17.

إخراجه، وقد يقود هذا التساؤل إلى التوبيخ من نية القوم في قتل رجلٍ لمجرد قوله ربي الله، وبعد أن أخذ النص من المتلقي انتباهه كله، عضد ذلك بالنصيحة الصادقة وهي إغراء المتلقي للتمعن من جديد في جوهر الآية، أي إنكم إن عدلتم عن القتل فإنَّ النَّفْعَ أكيد، بينما القتل ليس فيه إلا الضَّرر⁽¹⁾.

قال ابن الأثير (ت: 637هـ) معلقًا على هذه الآية "ألا ترى ما أحسن مأخذ هذا الكلام وألفه، فإنه أخذهم بالاحتجاج على طريقة التفسير، فقال: لا يخلو هذا الرجل من أن يكون كاذبًا، فكذبه يعود عليه، ولا تعداه، أو يكون صادقًا، فيصيبكم بعض الذي يعدكم إن تعرضتم له. وفي هذا الكلام من حسن الأدب، والإنصاف ما أذكره لك، فأقول: إنما قال: (يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ) ، وقد علم أنه نبي صادق، وأنَّ كل ما يعدهم به لا بد وأن يصيبهم، لا بعضه؛ لأنه احتاج في مقابلة خصوم موسى عليه السلام، أن يسلك معهم طريق الإنصاف والملاطفة في القول، ويأتيهم من جهة المناصحة، ليكون أدعى إلى سكونهم إليه"⁽²⁾.

وعن العلاقة بين النص القرآني والمتلقي، يقول جاك بيرك (ت: 1995): "تتجاوز علاقة الشخص بما يتلقى إلى علاقة الشخص بما يصير إليه؛ لأنه ينتقل إذ يتلقاه نظامًا وأداءً من كائنه الشخصي إلى كائنه النصي، ويقوم به عقيدة أساسها التوحيد، وإنه ليصبح في انتقاله هذا بنية رمزية، وكيونة إشارية، يمكن للمرء أن يقرأ فيه كل النصوص التي تنتظم داخل البنية الإسلامية، وكل النصوص التي تفسر دلاليًا كينونتها الإشارية، وتعطيها سمتها الخلافي تميزًا وفردة داخل النسق الإسلامي"⁽³⁾.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص17.

(2) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، (القاهرة: دار نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع)، (د.ت)، (2/ 205).

(3) ينظر: جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت: دار التنوير)، ط1، ص14.

وفي إشارةٍ عزيزةٍ لبيان مناسبة النص القرآني لحال المتلقي، تقول مليكة حفان: "تعدُّ هذه المراعاة للحالة اللغوية للعرب وجهًا من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم؛ فهو موجَّهٌ لكلِّ المخاطبين به من عامةٍ وخاصةٍ، ملوكٍ وسوقةٍ، أذكِياءٍ وأغبياءٍ، وكلِّ مخاطَبٍ يفهم معانيه بقدر طاقته العلمية والفكرية واللغوية"⁽¹⁾. وفي كتابه أحسن الحديث، يقول سعيد رمضان رَحِمَهُ اللهُ: "معاني القرآن مصوغة بحيث يصلح أن يخاطَب بها النَّاس كلهم على اختلاف مداركهم وثقافتهم، وعلى تباعد أزمتهِم وبلدانهم، ومع تطور علومهم واكتشافاتهم (...). ولسنا نقصد أنَّ الآية تحتلُّ بذلك وجهين متناقضين أو فهمين متعارضين، بل هو معنى واحد على كلِّ حال، ولكن له سطحًا وعمقًا وجذورًا، يتضمنها جميعًا أسلوب الآية. فالعامي من النَّاس يفهم منه السطح القريب، والمتَّقف منهم يفهم معنى معينًا من عمقه أيضًا، والباحث المتخصِّص يفهم منها جذور المعنى كله"⁽²⁾.

وعليه، فإنَّ مخاطب القرآن هو كلُّ من يتلقى الخطاب أفرادًا وجماعات، في عصر التَّزول وبعده، وفي الحال والمستقبل، وهذا التحديد هو مقتضى الجمع بين صفات (المخاطب) بالكسر وعالمية الرِّسالة النَّبويَّة. كما إنه - أي المتلقي في القرآن - هو ذلك الذي يُعْمَلُ الفكر لكي يتحصل المعنى تحصيلًا ويستخدم طاقة الخيال، وقدرات التَّدبر، لرؤية ما يوحي به النص.

ثانيًا: مستويات تجليات النص القرآني نحو المتلقي:

يتجلى التَّوجه القرآني نحو المتلقي في عدَّة مستويات⁽³⁾:

-
- (1) ينظر: مليكة حفان، نظرية التلقي في التراث البلاغي العربي، ص 189 .
 - (2) سعيد رمضان البوطي، أحسن الحديث، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1968)، ص 101.
 - (3) ينظر: الشهرزوري، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص ٢٣.

أولاً: مستوى ثقافي فكري: متمثل في وجود آيات مُحكمات وآيات متشابهات، فقد كان هذا التمييز بين نوعين من الآيات مثار سؤال لفكر المتلقي، واتساع مجالات البحث في القرآن الكريم بحكمه ومتشابهه، وما يحتويه من حقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وتنوع دلالات الألفاظ والجمل (...). كل ذلك فيه مراعاة لطبيعة المتلقين، واختلافهم في درجات الفهم.

ثانياً: مستوى تربوي اجتماعي: متمثل في نزول القرآن منجماً مدة ثلاث وعشرين سنة، متجاوباً مع الأحداث التي أحاطت بالنبي ﷺ والمؤمنين، وفي ذلك حكمة هي رعاية حال المخاطبين، وتلبية حاجاتهم في مجتمعهم الجديد، وعدم مفاجأتهم بتشريعات وعادات وأخلاق لا عهد لهم بمثلها. ويندرج بصورة أولية في هذا الباب، (النسخ القرآني) وما ينطوي عليه من رعاية لحال المخاطب، والنظر إلى واقع المتلقي.

ثالثاً: مستوى ثقافي: فقد ترك الله تعالى أمر كتابة الوحي إلى المتلقي، فلم ينزل مكتوباً في الألواح كما كان الأمر مع التوراة التي نزلت جملة واحدة في الألواح على موسى، وهذا يرمز لأثر المتلقي في حمل أمانة كتابة القرآن.

رابعاً: مستوى فني قصصي تاريخي: إذ يهدف الخطاب القرآني إلى خلق وعي تاريخي لدى المتلقي من أجل تعميق تواصله مع واقعه، وذلك من خلال الاهتمام بالقصة التي شغلت حيزاً كبيراً جداً مقارنةً بآيات الأحكام.

وجمالُ القصة القرآنية غاية مستهدفة، ووسيلة مستخدمة في الوقت ذاته، "فهي ليست عملاً فنياً مستقلاً في موضوعه، وطريقة عرضه، وإدارة حوادثه، كما هو الشأن في القصة الفنية الحرة"⁽¹⁾ في التقدير الأدبي الحديث، إنما هي وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة في إيصال المعنى، وتحقيق الغاية، وبيان الغرض الدني من إيرادها. وجعلها دالاً على مبدعها، فقد صيغت أصلاً لغرض التواصل اللساني، ولذا نجد أنها تحتوي

(1) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، 200)، ط 17، ص 143.

بالإضافة إلى مكوناتها الجمالية، عنصرًا آخر لا يتمُّ التَّواصل اللساني إلا به، ولا تكون رسالة إلا بوجوده، وهذا العنصر هو (المتلقي)، فهي بهذا الشَّكل تتضمن دلالات المكون الإبداعي: إذ تدلُّ على منشئها سبحانه جلَّ وعلا شأنه، وتدلُّ على ذاتها وما حوته من جماليات، وتدلُّ على متلقيها.

خامسًا: ومن مستويات التَّوجه القرآني المبكر نحو المتلقي، **المستوى الجمالي**، ويتجلى في توظيف أدوات الإثارة الفنيَّة بأنواعها المختلفة، لإثارة المتلقي، وشد انتباهه، وتعميق التواصل بينه وبين النصِّ القرآني. إذ يستخدم الأسلوب القرآني عنصر التَّكرار حينًا، وعنصر المفاجأة حينًا آخر، وأسلوب الفرز لظاهرة ما بين الظواهر، ناهيك عن أساليب المسكوت عنه، والحذف، وإشراك المتلقي كعنصر أساسي في الخطاب عبر توجيه الخطاب إليه مباشرة، فضلًا عن أسلوب التنويع الموضوعي في الأداء، وغيرها من الأساليب الجماليَّة الفنيَّة.

لقد وجد هذا التَّوجه القرآني المبكر نحو المتلقي مسلكه إلى الدِّراسات البلاغية والنَّقدية مبكرًا، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنَّ الدِّراسات البلاغية قد نشأت في أساسها لتخدم قضية الإعجاز في القرآن الكريم.

وما كتبه علماؤنا في كتبهم يثبت أنَّهم عرفوا أركان هذه النَّظرية، ولكن ليس بمفاهيم نظرية التَّلقي الألمانية نفسها، ولا مصطلحاتها، ولا بالخلفية الفلسفيَّة والنَّقدية نفسها التي ارتكزت عليها، وبحثوا قضاياها؛ لكن بعناوين ومسميات انبثقت من طبيعة الثَّقافة العربيَّة⁽¹⁾، ومن الطَّرْفية التَّاريخية التي أُنتجت فيها؛ وأنهم وفقوا إلى الحديث عن العلاقة الوثيقة التي تربط النصَّ بمتلقيه، وبمدى قدرة هذا المتلقي على فهم النصِّ واستيعابه، واكتشاف ما يحمله من معانٍ ودلالات، وما يكتنفه من قيم⁽²⁾.

(1) استعمل اللغويون والنُّقاد العرب مصطلح المخاطَب أو السَّامع أو الجمهور بدلًا من المتلقي، والمؤدَّى واحد.

(2) ينظر: مليكة حفان، نظرية التلقي في التراث البلاغي العربي، ص ١٨٠.

وِجْماع القول: إِنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِي رَاعَ حَالَ الْمُتَلَقِّي وَالتَّفَتَ إِلَيْهِ، وَعَنِي بِهِ، وَنَوَّهَ إِلَى ذَلِكَ فِي تَضَاعُيفِ

بَيَانِهِ، وَإِنَّ الْمُتَأَمِّلَ فِي سُورِهِ وَآيَاتِهِ، يَلْمَسُ التَّنَوُّعَ الْبَدِيعَ الَّذِي حَفَلَ بِهِ النَّصُّ فِي خُطَابِهِ لِمُتَلَقِّيهِ، مِنْ حَيْثُ

تَكْوِينِ الْمَعْنَى (الْبُعْدَ الْمَعْرِفِي)، وَالتَّأَثُّيرَ الْإِنْفِعَالِي وَمُسْتَوَاهُ (الْبُعْدَ الْوُجْدَانِي)، التَّأَثُّيرَ الْعَمَلِي وَمُسْتَوَاهُ (الْبُعْدَ

الْإِجْرَائِي)، وَهَذَا التَّنَوُّعُ فِي مَضَامِينِ الْخُطَابِ لَمْ يَكُنْ عَثًّا، وَإِنَّمَا صَبِغَ عَلَى هَذَا النَّحْوِ لِأَسْرَارٍ وَحِكَمٍ أَرَادَهَا

اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ مِنْ خُطَابِهِ، وَكَلَّمَا أَحْكَمَ الْمُتَلَقِّي قِرَاءَةَ النَّصِّ وَأَحْسَنَ تَلْقِيَهُ؛ حَصَلَ الْفَهْمُ، وَالتَّنْفَازُ إِلَى سِرِّ

أَغْوَارِهِ، وَبِالْقَدْرِ الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ النَّصُّ بَيَانًا جَلِيلًا لِلْمُتَلَقِّي، يَتْرُكُ مَسَاحَةً مِنَ التَّعْقِيدِ - إِنْ صَحَّ قَوْلُ ذَلِكَ

- لَتَفْعِيلٍ مَعَانِي التَّفَكُّرِ وَالتَّدَبُّرِ وَالتَّنَظُّرِ، وَتَحْقِيقِ مَفَاهِيمِ الْإِمْتِثَالِ عِنْدَ رَدِّ (الْمُتَشَابِهِ) الَّذِي تُرِكَ لَهُ مَسَاحَةٌ

لِلْقِرَاءَةِ، إِلَى (الْمُحْكَمِ) الْمُبَيَّنِّ الْوَاضِحِ. وَإِنَّ أَعْظَمَ مِنْ تَلَقَّى النَّصِّ الْإِلَهِيِّ وَاسْتِقْبَالِهِ، وَوَعَاةِ، وَبَلَّغِهِ وَفَقْ قِرَاءَتِهِ

الرَّبَّانِيَةِ الَّتِي مُنَحَّهَا، هُوَ النَّبِيُّ ﷺ. فَكَيْفَ تَلَقَّاهُ؟ وَكَيْفَ تَشَكَّلَتْ لَدَيْهِ الرُّؤْيَا الْإِلَهِيَّةُ فِي فَهْمِ الْمَرَادِ مِنَ الْآيَاتِ

الْمَنْزَلَةِ عَلَيْهِ تَبَاعًا؟ وَكَيْفَ شَكَّلَهُ النَّصُّ، وَنَقَلَهُ مِنْ حَالٍ إِلَى أَحْوَالٍ أُخْرَى؟

المطلب الثاني: نزول النص القرآني وتكوين المتلقي الأول

تمهيد:

لم يكن نزول النص القرآني على قلب النبي ﷺ حدثًا عابرًا، بل مثل نزوله لحظة إلتحام السماء بالأرض، وكان تلقيه من المتلقي الأول يشغل الباحث الناظر في إكمال عملية القراءة والتلقي بين المقدس والمتلقي البشري، وأثر النص في تشكيل القارئ، وكيف فهم النبي ﷺ الآيات الأولى من القرآن الكريم؟ وماذا كان يجري في خاطره؟ مع التركيز على رصد وتتبع التفاعل بينه وبين النص، والبحث عن التساؤلات الناشئة من عملية التلقي، وقراءة المسكوت عنه⁽¹⁾ في تضاعيف تصوراته ورؤيته للنزول المفاجئ.

ولما كان البحث والنظر في هذا الأمر يجلي معاني دقيقة، ويبيّن حال المتلقي مع النص، كان مهمًّا أن يلتفت إلى هذه المعاني العزيرة، لما تعود به من نفع يسهم في تكوين التصورات لعلمية التلقي وأثرها.

بإمكاننا أن نتبع بشيء من التركيز على بدايات التلقي مع النزول الأول، النص الذي تلقاه النبي ﷺ، مثلًا بسورة (العلق)، ثم ما تلاها من سور متتابعة النزول، ومن ثم حديث عائشة الذي روت فيه قصة (بدء الوحي)، وهو نص كاشف عن التلقي النبوي، وخطراته النفسية، وقلقه الوجودي الذي اعتراه لحظة النزول.

(1) المسكوت عنه باب قديم، وجليل، ومسكوت عنه أيضًا، وقد كان أبو الفتح ابن جني يعبر عنه بالمسهو عنه، والمحتاج إلى تفصيل مسكوت عنه. وأكثر كلام العلماء الظاهر تحته خيء ومسكوت عنه. وكل فكرة حية في باطنها فكرة مسكوت عن الذي في باطنها. واستخراج علم من العلم مسكوت عنه، واستنباط علم من علم مسكوت عنه، والقياس في العلم مسكوت عنه، وتطور أساليب العلماء مسكوت عنه. ينظر: محمد محمد أبو موسى، المسكوت عنه في التراث البلاغي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1438هـ - 2017)، ط 1، ص 3، 4.

أولاً: قراءة في النص الأول (النزول/التلقي الأول)

قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ

بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)﴾ العلق: ١ - ٥.

نَزَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أول مرة، ثم توالى نزوله في أزمنة ممتدة وأماكن مختلفة توسَّع معها متلقو النص القرآني، وتباينت ردودهم النفسية والعملية عما سمعوه؛ لأنَّ منظور التلقي، بحسب نظريات النقد الحديث، يرى كل تأويلٍ للآيات حسيلة تفاعل ما بين المتلقي - بكفاءته وموسوعيته - والنص اللغوي؛ لأنه، أي النص، بنيته ينطوي على دلالاتٍ ويشتمل على أسرار، تتيح للمتلقي أن يؤوله انطلاقاً منها واعتماداً عليها. "والتلقي حين يفعل ذلك فإنه يحاول استعادة تجربة التلقي الأول للنص حين أنزل على النبي الكريم ﷺ، من بعض الوجوه"^(١). أو كما قال فريد الأنصاري رحمه الله: "إنما هو تلقٍ للقرآن آية آية، وتلقٍ عن القرآن حكمة حكمة، على سبيل التخلُّق الوجداني، والتمثُّل التربوي لحقائقه الإيمانية العمر كله، حتى يصير القرآن في قلب المؤمن نفساً طبيعياً، لا يتصرف إلا من خلاله، ولا ينطق إلا بحكمته"^(٢).

وحين نزل جبريل على النبي ﷺ بأول سورة العلق، أخذ النبي ﷺ من الرُّوع ما أخذه، وجبريل لم ينزل عليه ﷺ إلا بلسانٍ عربيٍّ مبين فلا شكَّ حينئذ أن سمع النبي كلاماً غير الذي كان يألفه، وفي ذلك يقول محمود شاكر (ت: 1997): "وذلك أنه قد أتاها أمرٌ لا قبَل له به، وسمع مقالاً لا عهد له بمثله، وكان رجلاً من العرب يعرف من كلامها ما تعرف، وينكر منه ما تنكر، كان هذا الرُّوع الذي أخذه بأبي وأمي،

(١) جمال مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل: قراءة في مفتتح سورة العلق، (المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (6)، العدد 3، رجب 1431هـ - تموز 2010م)، ص 63.

(٢) فريد الأنصاري، مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ - 2010)، ط 2، ص 9.

أول إحساسٍ في تاريخ البشر، بمباينة هذا الذي سمع، للذي كان يسمع من كلام قومه، والذي كان يعرف من كلام نفسه⁽¹⁾.

ثانيًا: تشكُّل التَّلقي لدى المتلقي الأول

كان أول تلقٍ للمتلقي الأول ﷺ، أمرٌ بالقراءة لمن لا يعرفُ القراءة، وفي هذا الأمر تربيةٌ وتعليمٌ ومعرفة، يُرادُّ لها أن تترسَّخ في ذهنه. كما تشكَّلت خاطراتٌ عند سماعه وتلقيه مفردة (اقرأ)، لماذا قيلت له في مُفتتحِ العهد النبوي؟ ما السرُّ الذي يحمله أمر القراءة لرجلٍ لم يعالج شأنَ القراءة من قبل، وفي بيئةٍ لم تحفل بها غالبًا؟

هذه التساؤلات التي أثارها التَّلقي الأول لأمر القراءة، ترجمه النبي ﷺ في وقتٍ لاحقٍ بتكثيفٍ متعلقاتِ القراءة، وما يقربُ إلى العلم، ويدعو إليه، فكانَ نتاجَ هذا التَّلقي أمةٌ تحملُ هُجاءَ سماويًا، نصًّا معجزًا، عكفوا على فهمه، وتنويره، "اجتاز مسار الكون والتكوين خلال مسيرة تجاوزت عشرين سنة، ما بين ابتداء الوحي حتى وفاة متلقيه ومبلغه، ﷺ"⁽²⁾، ثمَّ أكملتِ الأمة من بعده طريقَ العلم؛ لتتحولَ إلى أمةٍ منتجةٍ، تسير وفق منهجٍ علميٍّ، في شتى المعارف، تحت ظلال التَّلقي للأمر الإلهي الأول.

ولعلَّ هذا ما يسمَّى بالاستباق (prolepse)، ويسمَّى: (السرد الاستشرافي، أو القفز إلى الأمام). وهو كلُّ مقطعٍ حكائيٍّ يروي أحداثًا سابقة عن أوانها، أو يمكنُ توقع حدوثها⁽³⁾، وتعمل هذه الاستشرافات

(1) محمود شاكر، مداخل إعجاز القرآن، (جدة: دار المدني)، (د.ت)، ص56.

(2) محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008)، ط1، ص7.

(3) ينظر: د. لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002)، ط1، ص15.

على التمهيد لأحداثٍ لاحقة، أو التكهّن بمستقبل إحدى الشخصيات، كما أنها قد تأتي على شكل إعلان عما ستؤول إليه مصائر الشخصيات"⁽¹⁾.

ويتجلّى هذا الاستشراف في التّلقّي الأول، عند قوله: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾⁽²⁾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ

يَعْلَمُ⁽³⁾ العلق: 4 - 5. ففي لحظةٍ من عمر الزّمن لم يكن للقلم حضور في أوساط المتلقين، ولم يكن أداة رئيسة لحفظ العلوم وتثبيتها، ولم يراحم بعد (التّلقّي الشّفاهي) الذي عُرف به العرب⁽²⁾، ولعلّ إيراد القلم [في هذه السّورة وفي سورٍ أخرى نزلت في بدايات النّزول القرآني]، فيه إشارة جليّة واستشراف إلى ما سيؤول إليه حال الأُمّة التي نزلَ عليها النّص القرآني في وقتٍ لاحق.

كما دلّ هذا الإيراد لأداة القلم "على كمال كرمه بأنّه علّم عباده ما لم يعلموا ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم"⁽³⁾. ويؤكد هذا المعنى محمّد عابد الجابري (ت: 2010) في بنية العقل العربي⁽⁴⁾، عند حديثه عن أنّ القرآن الكريم أثّر بشكلٍ كبير في الحياة الفكرية للأمة، فتحول العرب والمسلمون إلى أمة متعلّمة تنظر للفكر، وتنهج للعلم، وتطور الاهتمام بالشّعور والأدب، فقد خلق الخطاب القرآني رؤية جديدة للتعامل مع النّص.

ثمّ يشير إلى الانتقال الكبير أو ما سماها بـ«الانعطافة» التي أخرجت الأمة من حدود التناول الشفهي إلى دائرة الفعل الكتابي، ليبين أنّ الانعطافة الكبرى تمثلت في الانتقال من الاهتمام الشّفوي

(1) محمّد عزام، شعريّة الخطاب السردّي، (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2005)، ص 109.

(2) الشفاهية لم تكن نظامًا طارئًا، بل كانت محضًا نشأت فيه كثير من مكونات الثقافة العربية في مظاهرها الدينية، والتاريخية، والأدبية، واللغوية. ينظر: عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، (الإمارات: قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، 1438هـ - 2016)، ط 1، ص 7.

(3) محمّد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (صيدا - بيروت: المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، 1412 هـ - 1992 م)، (15 / 311).

(4) ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ط 9، ص 14.

والتركيز على الرواية، إلى ثقافة الكتابة والدِّرَاية، من الثقافة العامية إلى الثقافة العالمة التي نتج عنها عصر التّدوين الذي يعدّ بحد ذاته تطورًا عظيمًا حيث اتسعت دائرة الاهتمام العلمي والثقافي والأدبي، لتشمل الخطاب ككل من شعر وخطابة وفنون القول الأخرى، كما تركز الاهتمام بصورة أوسع على عملية الضبط والتقعيد والتقنين⁽¹⁾.

ثالثًا: جدلية القراءة والمتلقي في النُّزول الأول

وقد علّق مالك بن نبي (ت: 1973) على ظاهرة التّلقي الأولى للنّص القرآني، وما أحدثته وأثارته مفردة (القراءة) في نفس النبي ﷺ، بقوله: "ومن الواجب أن نتصور في كلمة «اقرأ» وفي تأثيرها الصّاعق على النّبيّ لأنّها لا تعني شيئًا بالنسبة إليه، إذ هو أميٌّ. وهذا الأمر الملزم يحدّث بطبيعة الحال انقلابًا في كيانه؛ لأنه يزلزل فكرة الأمي عن نفسه، فيجيب متهيئًا: «ما أنا بقارئ»"⁽²⁾.

ثمّ يتساءل عن الإرتدادات التي تلقّاها النبي ﷺ، فيقول: "ولكن (...) أي صدمة مذهلة تصيب فكره الموضوعي؟! فإذا كان النّبي ﷺ قد تخلّقت لديه نواة الاقتناع عقب الملاحظات الأولى المذكورة، فإنّ هذه الصدمة العقلية لن تبدد شكوكه مرة واحدة، إذ عندما يأمره الصّوت في المرة التالية (أن يندر)، سيتساءل قلبي «من ذا الذي يؤمن بي؟» وفي هذا السؤال نلمح مفاجأة الشيء غير المتوقع، وحيرة الاقتناع⁽³⁾.

إنّ الآيات التي نزلت في عملية الاتصال الأولى، بالإمكان النّظر إليها أنّها تكشف عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمّدًا ﷺ وتدفعه إلى الخلوة في غار حراء، فكان الموقف الاتصالي الأول موقفًا معقدًا، عندما فاجأه الملك أمرًا بالقراءة (اقرأ)، وكانت الاستجابة الأولى من جانب النبي ﷺ هي «ما أنا بقارئ».

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص14.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، 1435هـ-2014)، ط11، ص155.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص155.

وقد أفاضَ المعنيونَ من الباحثينَ والمفكرينَ والمفسرينَ من القدامى والمحدثين حول تلقي الآيات الخمس الأولى، وحاموا حول حمى كشف أسرار الحكمة الإلهية في افتتاح نزول القرآن الحكيم، وأثره على المتلقي، وعلى الأخصّ تلقي مفهوم القراءة، الذي أفتتح به الوحي على النَّبيِّ الأُمِّيِّ في مجتمع البداوة، ليكون في ذلك دلالة قاطعة على صدقِ النَّبيِّ ﷺ الذي لم يكن كاتبًا بالقلم⁽¹⁾، وعلى ترقيه وطول تأمله إلتماسًا لما يهديه من حيرته⁽²⁾. وإلماحا إلى إنّ "القراءة عنوان العلم ومفتاحه ومصباحه، فإذا كان أول أمرٍ إلهي نزل به القرآن، (القراءة) كان ذلك أوضح دليل على مكانة العلم في الإسلام"⁽³⁾، وكان هذا افتتاحًا جليلاً يؤذن بنقلة العالم إلى العلم والحضارة، حتى إنّ الخطباء والأدباء والكتّاب والمفكرين لا يفترون من القول فيه وفي دلالات الإفتتاح الحكيم للوحي به⁽⁴⁾، وأساس هذا الرأي قائم على الاعتقاد الجازم بأنّ أميّة النَّبيِّ ﷺ تعني عدم معرفة القراءة والكتابة. واكتفى العلامة محمّد الطاهر بن عاشور بأن قال: "وفي هذا الافتتاح براعة استهلال للقرآن"⁽⁵⁾.

وقد استشكل جعيط أن يكون النَّبيُّ ﷺ أميًا بمعنى أنه لا يجيد القراءة والكتابة، وإلى هذا أيضًا ذهب الجابري⁽⁶⁾، والسبب في تصوره يقوم على النَّحو الآتي⁽⁷⁾:

أ- نشأ هذا التفسير للأُمِّي من قبل المسلمين "في العهد الخلفي (الثاني والثالث هـ)؛ لأنهم أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهية القرآن".

(1) ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت- القاهرة: دار الشروق، 1412هـ)، ط7، (6/ 3939)؛ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: محمد زهري النجار، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث والدعوة والإرشاد، 1410هـ)، 7/650.

(2) ينظر: عائشة بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، (القاهرة: دار المعارف)، (د.ت)، ط7، (2/ 15).

(3) يوسف القرضاوي، الرسول والعلم، (دار الصحو)، (د.ت)، ص16.

(4) ينظر: نور الدي عتر، القرآن الكريم والدراسات الأدبية، (جامعة حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1988)، ص34 .

(5) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس - ليبيا: الدار التونسية والدار الجماهيرية)، (30/ 435) .

(6) ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فهم القرآن، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ط1، ص92 .

(7) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ط2، ص45 .

ب- استشكال الجمع بين "الأمي" والعبقرية والنبوغ والحفاضة والذكاء الوقاد التي كان يتمتع بها النبي ﷺ.

مع أنّ الجمعَ بينهما غير متعذر ولا إشكال فيه، إذا نظرنا إليها من زاوية التأهيل الإلهي المعجز للنبي ﷺ، ولعلَّ الإشكال بين هذه الرؤى يكمن في التلقي الأول، هل نزلَ بشكلٍ مفاجئٍ على صعيد المضمون والمحتوى الفكري وعملية القراءة، بحيث شكّلت حالة ذهول للنبي ﷺ؟ أم جاهد (محمد ﷺ) في انقطاعه وتحنّنه وتعبّده حتى وصلَ إلى حالةٍ من الكشف والرؤية بسبب عبقريته ونبوغه جعلته يصل إلى مستوى تمثّل الآيات الخمس الأولى بانسجام تام؟

إنَّ الإجابة عن أي من السؤالين ستعرضُ بالضرورة لمفهوم النبوة وطبيعة هذا المفهوم لكلٍ من يجيب عن السؤال؛ ففي الإجابة عن السؤال الأول بالإيجاب يكون إثبات صدق النبوة متحقّقًا، من المصدر العلوي الذي ينزل وحيه إلى البشر، أي تصبح النبوة مفهومًا نازلًا من الأعلى إلى الأسفل، أي من الله إلى البشر؛ لذلك يؤمر بالقراءة الأمي الذي لا يعرف القراءة والكتابة، وعليه يتنزّل الكتاب المبين، حتى يكون منزّهًا عن الكذب والابتداع والتلفيق، وإلى هذا ذهب كثيرون، وأغلب المفسرين على ذلك⁽¹⁾.

وفي الإجابة عن السؤال الآخر بالإيجاب يكون التوجه هو إثبات صدق العبقرية البشرية في ترقّيها للوصول إلى استيعاب مجمل الظاهرة المحيطة، ومن ثمّ تصبح النبوة (وهي أشبه بالعبقرية عند أصحاب هذا التوجه) أمرًا صاعدًا من البشر إلى الله. وفي ذلك دلالات على الشخصية القيادية للنبي محمد، نبي العرب الذي وصلَ إلى درجة عالية من الوعي في استيعاب الظروف المحيطة به وقراءتها صائبة. فالأول تفسيرٌ غيبيٌ ديني، والآخر تفسيرٌ فلسفيٌ مادي⁽²⁾، يُخرّج النبوة من إهابها الغيبي إلى التجسيد المادي عبر إحلال

(1) ينظر: خليل أحمد: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ط2، ص 95.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

العبقريّة مكان النبوة. فإذا عرفنا الفرق بين التّصويرين، تبين لنا الفرق بين مدلول أُميّة النّبي مع المؤهلات العظمى التي هيأه الله بها لمقام النبوة، وبين العبقريّة التي يتصوّرونها.

وقد رأى الكاتب إبراهيم الكوني - حين عبّر بلغة أدبيّة عن الموقف النّفسي للنّبي ﷺ تجاه تلقي الرّسالة - أنّ الأمر الإلهي القاطع (اقرأ) استحقّ جواباً قاطعاً من صاحب الرّسالة في عبارة: (ما أنا بقارئ!) أي بمعنى التّصلّل من الأمر؛ خوفاً من الحقيقة المستخفية وراء الأمر، فرعاً من قدر النبوة [العظيم] المتخفي خلف ستور القرآن⁽¹⁾. والخوف من الحقيقة المستخفية لحظة تلقي النّزول الأوّل، وما شابها من مهابة وجلال؛ ظهرت جلالته عند قول الله له بعد تتابع الوحي ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ المزمّل:

٥.

وبالعودة إلى النّص الإلهي الذي تلقّاه النّبي ممثلاً بالآيات الخمس الأولى، وبالأخص الكلمة الأولى في النّزول القرآني، يتضح أنّ السّبب الكامن خلف انفتاح الدلالة في فعل الأمر (اقرأ) واتساع أفق تأويله هو عدم الإفصاح عن المفعول به، فهذا الفعل هو في الأصل فعل متعديّ "والأمر بالقراءة يقتضي مقروءاً، فالتّقدير: "اقرأ ما يُوحى إليك، أو ما نزل عليك، أو ما أمّرت بقراءته"⁽²⁾، ولما لم يفصح الخطاب القرآني عن مفعوله في هذا السّياق فقد أدى ذلك إلى عددٍ لا نهائي له من الاجتهادات في التّأويل بحثاً عن المفعول به⁽³⁾.

(1) يُفهم من تعليق الكوني أنه يرى أنّ أول ما نزل من القرآن (سورة المدثر) قبل (سورة العلق). ينظر: إبراهيم الكوني، **صحف إبراهيم: متون**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2005)، ط1، ص 10 - 11.

(2) محمّد بن علي الشوكاني، **فتح القدير**، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب)، (د.ت)، (5/ 570).

(3) ينظر: مقابلة، آفاق التّأويل في أوائل التنزيل، ص 87.

وشبيه به في السياق ذاته الفعل (خلق) الذي لم يُذكر مفعوله في وروده الأول ففتح باباً للتأويل على أوجه ذكرها الزمخشري (ت: 538) في الكشف⁽¹⁾، وكذلك الحال في (عَلَّمَ) الأولى حيث أغفل ذكر مفعولها أيضاً، واكتفى بذكر القلم أداة مما وسَّع باب التأويل، وكذلك حين أُطلق موضوع العلم في قوله تعالى: (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) فصار الانفتاح الدلالي في (عَلَّمَ) أولاً، وفي مطلق (الإنسان) ثانياً، وفي المفعول المفتوح الدلالة (ما) أخيراً⁽²⁾. وحذف المفعول فيه دون تحديده والنَّص عليه، فيه دلالة على اتساع المعنى وتعدده الذي لا يجدر به أن يحذف، ومما لا شك فيه، أنَّ الوحي الإلهي يأتي على رأس ذلك، ولهذا، نجد أنَّ أبا حيان الأندلسي (ت: 754)، نصَّ أنَّ "مفعول اقرأ محذوف تقديره اقرأ ما يوحى إليك"⁽³⁾. فيدخل (الوحي) دخولاً أولوياً، مع اتساع في تقدير المفعول المحذوف بما يتناسب مع قدرة النَّص العالية على التكيف في فهم مستويات معنى الفعل (اقرأ) ودلالاته المتعددة، ومنها: "اقرأ من نصِّ مكتوب، أو أبلغ واذكر وتحذث، أو تحدث وبلغ باسم ربك حديث القارئ الملتزم بما يقرأ، أو تعلَّم وبلغ ما تعلمته ملتزماً بما يوحى إليك..⁽⁴⁾".

وهكذا تتوالى المعاني والدلالات ضمن سلسلة من التأويلات اللانهاية، المدينة أولاً - في جوهرها- لطبيعة الصياغة في القرآن المرتل بحسب تعبير الباحث مقابلة⁽⁵⁾، والمرهونة ثانياً بالظروف التي اكتنفت الموقف الإتصالي الأول بين السَّماء والأرض في حالة الرسول ﷺ في القرآن المنزل، والمشبعة أخيراً بتراكمات الرؤى التفسيرية المتوالية للنَّص القرآني على مرِّ العصور في القرآن المفسر.

(1) ينظر: أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3، (4/ 775).

(2) ينظر: مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل، ص 87.

(3) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، (10/ 506).

(4) مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل، ص 91.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

رابعاً: حضور الذات المحمدية في التلقي الأول

في الحوار الأول الذي جرى بين ملك الوحي، والنبي ﷺ، حدّد منذ البداية "الوضع التّسبي للذّات المحمدية في الخطاب القرآني، حيث توضع هذه الذّات، منذ الوحي الأول، في مقام المخاطب المفرد، وسينزل الوحي في الواقع على ذاتٍ مخاطبة، تؤديه واسطة عن الذّات المتكلمة تستعمل هنا مباشرة اللغة الإلهية لتأمر بالقراءة أميًّا لا يتخيّل نفسه قارئاً⁽¹⁾، وهو، لهذا، قد اضطرب وأجفل"⁽²⁾،

ويؤكد ابن نجّي العلة في ذلك، بقوله: "فحتى يحمل النّبي هذه الرّسالة لا بدّ له من أن يقتنع هو اقتناعاً شخصيًّا، وأن يستدلّ على الوحي استدلالاً عقليًّا، بأنه وحيّ مفارق للذّات وخارج عنها، فعلى الوحي أن يكون ظاهرة موضوعيّة بالنسبة للنّبي"⁽³⁾، ولعلّ في ذلك إشارة خفية - ستتجلى مع تتابع الوحي - للتركيز على مقاصد الوحي، وهداياته، وإزالة ما يلتبس في الأذهان عن إمكانية نشوء النّص من قبل محمد ﷺ، وليس من الإله الذي أنزله معجزةً خالدة. بالإضافة إلى التّلقي المباشر للغة/ الكلام الإلهي، وتلبّس الإنسان بالمقدّس، وقدرته على فهم المراد.

وهذا يحيلنا إلى سؤالٍ خطيرٍ ومهم، وهو درجة حضور النّبي ﷺ في عمليّة الوحي/ التّلقي، وفي مرحلة التّعبير عنها وتبليغها؟ بعبارةٍ أخرى: هل كان النّبيّ مجرد متلقٍ واعٍ ويقظ، وفي درجة حساسية عالية لما يُلقى إليه، كمدخل لحفظ الوحي وتبليغه إلى النّاس كما أنزل؟ أم أنّ للنّبيّ ﷺ دوراً أساسيّاً في التّعبير عن تجربة الوحي؟

(1) من الملاحظ إقرار مالك ابن نبي بأمية النّبي ﷺ، وأثر هذه الأمية في توكيد ظاهرة التّلقي القرآني.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، 146 - 162.

(3) المرجع نفسه، 146 - 162.

ابتداءً هناك (مرسل) وهو الله تعالى، و(متلقٍ أول) وهو النبي محمد ﷺ، و(متلقٍ ثان) وهم جمهور الناس⁽¹⁾. وبناءً على هذه الرؤية؛ يفسّر النص القرآني طبيعة العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة، ولاسيما ما هو متعلقٌ بوظيفة النبي (ﷺ) المتلقي الأول، ففي بعض الأحيان يكون النبي جزءاً من مصدر التشريع، قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ آل عمران: 32. و﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ سورة الأنفال: 1، وغيرها من الآيات وهي كثيرة.

وفي أحيان أخرى يكون النبي جزءاً من أمته، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ سورة الفتح: 29⁽²⁾.

(1) إنّ تفرد النص القرآني بأنّ له متلقياً أول ومتلقياً ثانياً لا يجعله محط شبهة، وإن تعارضت هذه الحقيقة مع مناهج التلقي والتأويل؛ لأنّ هذا التفرد أو الاختلاف نابع من خصوصية النص القرآني التي أشرنا إليها سلفاً، وذلك بكونه نصّاً سماوياً مرتبطاً بفكرتين جوهريتين في علوم الأديان، وهما: (النُّبُوَّة) و(الرَّسَالَة)، فالنُّبُوَّة تمثل العلاقة بين الله والنبي، والرَّسَالَة تمثل العلاقة بين الرسول والناس، فضلاً عن ذلك أنّ القرآن الكريم نصٌّ محاطٌ بمنظومةٍ سائدة، هي السُّنَّة النبوية التي أنتجها المتلقي الأول للنص القرآني، بغض النظر عن الاختلاف الدائر حول هذه المنظومة: هل هي وحي من الله أم اجتهد من النبي (ﷺ). للاستزادة، ينظر: خالد حميد الصبري، الخطاب القرآني مقارنة في ضوء لسانيات النص، (مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية، المجلد الأول، العدد 222، لسنة 1438-2017)، ص 167.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 166.

وقد يكون النبي هو المقصود تحديداً في بعض حالات الخطاب القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾

نَشَرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ ۚ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۚ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۚ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۚ

يُسْرًا ۚ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۚ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۚ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ ۚ الشرح: ١ - ٨. هذه الآيات

ومثيلاتها تبين بجلاء الوظيفة المركبة للنبي (ﷺ)، وأنه ليس مجرد ناقل، بل طرف ثالث في هذه العلاقة، ومن

الصَّعب فهم النص القرآني الفهم الصحيح إذا تغافلنا عن ذلك.

وقد أكد الإمام محمد عبده (ت: 1905) أن "النفوس النبوية المصطفاة لتلقي الوحي قدرات

وخصائص تميزها بعد تلبسها بصفة النبوة عن سائر النفوس البشرية. فالنفوس السوية لكي تكون لها ملكة

الاتصال بعالم غريب عن عالمها وهو الأفق الأعلى لتستمد منه الوحي لا بد لها من استعداد فطري محض" (1).

وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤ >. تفيد الآية صراحة أن

وحي الرسالة يتطلب إعداداً خاصاً في النشأة وتربية السلوك والتَّحلي بالفضائل الإنسانية والتَّخلق بالمكارم

الخلقية، إلى درجة من السُّمو الروحاني لا يمكن أن تقع مجتمعة لغيره من أمته؛ لأنه بهذه الدرجة من السُّمو

الروحاني يتلقى الرسول وحي ربه الذي يكلفه تبليغه إلى جميع من أرسل إليهم، والتبليغ يحتاج إلى قدر عظيم

من العلم بطبائع الخلق، ومداخل النفوس البشرية ومخارجها، في ظواهر أحوالها وبواطنها، وقدر عظيم من

العلم بتصاريف الحياة وتقلباتها، وإلى قدر عظيم من الفطنة وركانة النفس وذكاء العقل.

ولما كانت النبوة - كما قررنا سلفاً - مفهوماً نازلاً من الأعلى إلى الأسفل، أي: من الله إلى البشر،

كان على النبي (ﷺ) إبلاغ الرسالة "إنَّ عليك إلا البلاغ"، باعتبارها مهمته الأولى "إذ لم يُبعث إلا للتبليغ" (2)

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م)، ص 115.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير (3/ 205).

في المقام الأول. لكن يحسن النظر إلى أنَّ حضور النَّبي في عملية الوحي، وتلقيه الواعي واليقظ لما يلقي إليه، هو أمرٌ مؤكد، كما يذهب لذلك قانصو⁽¹⁾. وقد عبَّر القرآن عن ذلك ببصيرة النَّبي، كما في الآية: ﴿قُلْ

هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨، والبصيرة في الآية عند ابن عاشور، الحجَّة الواضحة، والمعنى: أدعو إلى الله ببصيرة متمكِّناً منها. ووصف الحجَّة ببصيرة مجاز عقلي. والبصير: صاحب الحجَّة لأنه صار بصيراً بالحقيقة⁽²⁾.

ثمَّ إنَّ عملية التَّلقي بكلِّ تصوراتها وتحليلاتها وأثرها، ولدت اختباراً ومعاناة داخل النَّبي الكريم، وأحدثت فيه إنفعالات وتفاعلات ورؤى قلبية سلكت مجراها في رُوعه، جعلت النَّبي ﷺ في نهاية تلك التجربة لا مجرد ناقل لكلام الله، "بل شخصاً تكثفت في داخله تجربة الوحي وانسكبت في أقواله وأفعاله"⁽³⁾، فكان يعي النَّصَّ النَّازل إليه عن ربه، ويبلغه، ولهذا عند قول الله تعالى: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ المائدة: ٩٩. علَّق العلامة ابن عاشور قائلاً: "والقصر ليس بحقيقيٍّ لأنَّ على الرسول أموراً آخر غير البلاغ"⁽⁴⁾. ومن هنا يحيل النَّبي ﷺ ما تلقَّاه ووعاه إلى تطبيقٍ واقعيٍّ كلي، ليتلقاه عنه أتباعه، ثمَّ يضيف ما شاء الله له أن يضيف من رؤى نبوية/محمَّدية تعدُّ تجلياً من تجليات تلقي النَّصِّ القرآني، وذخيرة لفهم النَّصِّ المؤسَّس.

خامساً: نزول السور وأثره في تكوين تصورات المتلقي

(1) ينظر: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، (بيروت- لبنان: دار الفارابي: 2017)، ط2، ص44.

(2) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (13/ 65).

(3) قانصو، النص الديني في الإسلام، ص44.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير (7/ 61).

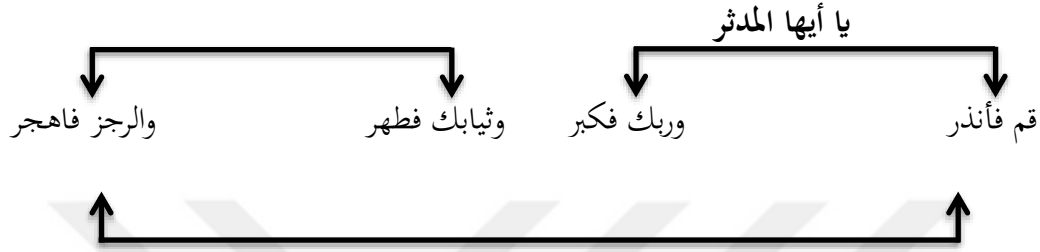
أسلفنا أنَّ الإتصالَ الأولَ هيَّ النَّبيِّ ﷺ لتلقي الآيات الأولى باعتبارها إجاباتٍ مبدئية لما كان يَعتَمِلُ في داخله من تساؤلات، ثمَّ معرفة ما يُرادُّ منه مع شيءٍ من الإستباق والإبهام والإجمال، ومع الخوف [الجَلِيلِي] الذي لحِقَ به، إلا أنَّ النَّصَّ الذي تلقَّاه بحاجةٍ إلى مضمون أو لنقل تفاصيلٍ تعرِّزُ الخطابَ الأول؛ لتكتمل الصُّورة في مخيلته التي لم تفتأ تفكِّرُ في شأنِ الوحي الذي نَزَلَ إليه. وقد اكتمل تشكيل النَّصِّ - المبدئي - في ذهنه عندَ نزولِ سورة (المدثر) وما تبعها من سورٍ تأمره صراحة (بالإنذار والبلاغ)، تحت مظلة (اقرأ)، و(القلم)، وباسمِ الله، الرَّبِّ الذي يُوحِي ظلالَ معانيه بـ (البدءِ بالحياة) في كنفِ العنايةِ الإلهية. "لذلك فإنَّ تجربةَ القراءةِ الأولى تصبحُ أفقًا للقراءةِ الثانية: إنَّ ما استوعبه القارئ في سياقِ الأفقِ المطرد للملاحظة الجمالية يصبحُ قابلاً للتعبير عنه في سياقِ أفقِ الإسترجاع لعمليةِ التفسير الحرفي" (1).

وفي ظلِّ هذا الخوف والرَّعدة والتدثر، فإنَّ الاستهلال [بنزول الآيات الخمس الأولى من القرآن] أسهم في تهيئة النَّبيِّ/ المتلقي نفسياً لاستقبال حدثٍ قادم، بعد أن مُنِحَ مفاتيحه في استهلالِ النزول الأول؛ لأنَّ بدايات سورة العلق تُهيء المتلقي أنَّ ثمةَ حَدَثًا مشابهاً سوف يحدثُ مترتباً على هذه الآيات التي افتتحت عهداً جديداً من التَّواصل.

وهكذا، أفصح له الوحي عن حقيقة الدور الذي أسندَ إليه، وعظم المهمة التي كُلفَ بها، إنها مهمة الإنذار ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنْذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝٥﴾ المدثر: ١ - ٥ ، وقد لاحظ المفسرون القدماء أنَّ مفعولي "أنذر" محذوفان، واستدلوا من ذلك على أنَّ المقصود:

(1) هانز روبرت جوس، الأدب ونظرية التأويل ضمن كتاب ما هو النقد؟، إعداد: بول هيرنادي، ترجمة: سلافة حجاوي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1989)، ط1، ص145.

"فأفعل الإنذار من غير تخصيصٍ له بأحد"⁽¹⁾، لعدم تعلق الغرض بهما، وتعلقه بأصل الإنذار، وله غاية مهمة تتمثل في تجاوب النص مع المتلقي ذاته من حيث إنه يعلم من ينذر ويعلم أسباب الإنذار، فتتوالى أفعال الأمر بصورة سريعة: "فأنذر"، "فكبر"، "فطهر"، "فاهجر". فبعد تكليف النبي ﷺ بالقراءة، يكلف مجموعة من الأفعال تستدعي القيام، ويكون ذلك على النحو الآتي⁽²⁾:



فهذه الأوامر المتتالية تبدأ بطلب قيام المدثر، ثم الإنذار، فالتكبير، فتطهير الثياب، وانتهاءً بهجر الرجز، كلها تبدو للمدثر عبثاً ثقیلاً، وخاصةً في حالة العرشة التي انتابت الرسول ﷺ، لذلك يتحول النص من الأمر إلى التهيئ: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ المدثر: ٦. ويعتمد الزمخشري هنا على قراءة للحسن تؤكد هذا المعنى: "قرأ الحسن: ولا تمنن. وتستكثر، مرفوع منصوب المحل على الحال، أي: ولا تعط مستكثرًا رائيًا لما تعطيه كثيرًا، أو طالبًا للكثير: نحى عن الاستغزار: وهو أن يهب شيئًا وهو يطمع أن يتعوض من الموهوب له أكثر من الموهوب"⁽³⁾. فالنهي عن المنّة هنا نحى عن التخاذل والضعف والاستكثار للأوامر واستثقالها، ثم يقرن ذلك بالأمر ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ المدثر: ٧، والصبر لا يكون إلا مع الشدائد، وهنا يعني الصبر لأوامر ربه⁽⁴⁾.

(1) الزمخشري، الكشاف (4/ 645).

(2) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 71-72.

(3) الزمخشري، الكشاف (4/ 646).

(4) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 26.

فما زال النص في عملية الإتصال هذه يتجاوب مع حالة متلقيه، ويفصح عن أشواقه، ويجيب عن أسئلته، فأمره بالإندار ليرد حيرته التي تلبسته في التلقي والإتصال الأول، كما أمره بالتكبير وتطهير الثياب وهجر الرجز تأهيلاً له للقيام بأعباء الرسالة المسندة إلى عاتقه، ثم تأتي مرحلة الدعوة وإعلان الرسالة التي أدت إلى الجدل والتفاعل والحوار الذي شكّل النص⁽¹⁾.

إنّ الله يصف القرآن الكريم بأنه رسالة، "والرسالة تمثل علاقة الاتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي"⁽²⁾، ولذلك كان المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل (الواقع والثقافة)، ومن هنا انتظام حركة البشر المخاطبين بالنص وانتظام المتلقي الأول للنص وهو الرسول⁽³⁾. مع مراعاة التأكيد أنّ (الواقع والثقافة) يتجلى فهمه في واقعية النص، وملاءمته لهم وصلاحيته في أن يكون ثقافة للبشر، ولا يعني انتماء النص إلى ثقافة البشر، وكأنّ البشر هم الذين يصنعون نصوصهم في مختبر أنساقهم الثقافية واللغوية، كما مرّ من قبل.

إذن، فالتفاعل حاضر بين المتكلم والمخاطب أول ما نزل القرآن الكريم، حتى أقنعه في الأخير بالقراءة، فحصل التواصل والتفاعل على المستوى الأول، ومن ثمّ تلاه تواصل وتفاعل على المستوى الاجتماعي. فهذه المفاهيم كما تقول بروفرومة ليست وليدة الثقافة الغربية كما يعتري القارئ سوء فهم في ذلك، ولكنها تصلح لوصف وتأويل الثقافة الإسلامية، وإنما اختلفت طريقة استثمارها والبرهنة عليها، فكانت مبادئ كلية متعالية بحكم طبيعتها.

وهكذا، تتجلى ملامح التلقي النبوي للكلام الإلهي في الآيات الخمس الأولى التي أُنشِجَ بها العهد النبوي للقراءة ومن ثمّ ما تبعه من تلقي لإبلاغ البشرية خطاب القرآن المنزل، وما نشأ عند ذلك

(1) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 73-74.

(2) المرجع نفسه، ص 27.

(3) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 26.

من تداخل بينَ (المقدَّس والبشري)⁽¹⁾، وقدرة النبي ﷺ على إبلاغ ما تلقَّاه، ومباشرة تلقي النص من قِبَل أتباعه، ورعاية الفهم النَّاشئ عن النص المتلقَّى، وتهذيبه، وتصويبه، وفي حينٍ آخر يعزِّزُ الفهم المتجاوز للمحيط المكاني، ويدعو إلى إعمال الأدوات في تلقي النص للوصول إلى المراد بعد استيفاء الجهد.



(1) لأنه كانَ لقاءً بين شخصيتين لا تجانسَ بينهما في طبيعتهما الأصليتين، ولا في وجودهما الكوني في عالميهما، وهو لقاء يقع فجأة دون توطئة ولا تمهيد، بل ولا سلام وإيناس، لقاء يفجأ فيه النَّبي ﷺ، أو يفجأ به؛ ولما يفق من روعة مباغته الدخول عليه في خلائه دون توقع منه أو انتظار، وهو مستغرقٌ في تأملاته الروحية، وسبحات فكره الكونية، وهي تجول به في مظاهر جلال الله بما أبدعه من بدائع ملكه وملكوته، بما لم يكن له قطُّ في حسابان. ينظر: محمَّد الصادق عرجون، محمد رسول الله منهج ورسالة - بحث وتحقيق، (دمشق: دار القلم، 1415هـ - 1995)، ط2، (1/ 535).

المطلب الثالث: قراءة في النص الثاني (حديث بدء الوحي)

النص الثاني المؤسس للتلقي النبوي، حديث بدء الوحي، وفيه ملامح كثيفة عن طريقة تلقي النبي ﷺ للوحي، ونظرته إلى النص الإلهي الذي تلقاه، وما أثاره في نفسه، من معانٍ يحسن الوقوف أمامها.

روى البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((أول ما بدئ به رسول الله ﷺ: الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِبَ إليه الخلاء، فكان يأتى حراء، فيتحنّث فيه -وهو التعبّد- الليالي ذوات العدد، ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة، فيتزود لمثلها، حتى فجأه الوحي، وهو في غار حراء، فجاءه الملك فيه فقال: اقرأ، قال رسول الله ﷺ: «فقلت: ما أنا بقارئ» قال: فأخذني فغطّني -ضمّني- حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، «فقلت: ما أنا بقارئ»، فغطّني الثانية، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، «فقلت: ما أنا بقارئ»، فغطّني الثالثة، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني. فقال: اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقرأ، وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

قال: فرجع بها ترجف بوادره حتى دخل على خديجة - رضي الله عنها -، فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال: يا خديجة، ما لي؟ وأخبرها الخبر، وقال: قد خشيتُ على نفسي، فقالت له: كلا، أبشر، فو الله لا يحزبك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل -الضعيف العاجز- وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، ثم انطلقت به خديجة، حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وهو ابن عم خديجة أخي أبيها، وكان امرأً قد تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي، وكتب بالعربية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب، وكان شيعاً كبيراً قد

عمي، فقالت خديجة - رضي الله عنها -: أي ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال ورقة: يابن أخي ما ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ بما رأى، فقال ورقة: هذا الناموس الذي أنزل على موسى، يا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا، حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَوْ مُخْرِجِيْ هُمْ؟ فَقَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ؛ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتُ بِهِ إِلَّا عُودِي، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمُكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُّؤَزَّرًا، ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُؤَيِّدَ))⁽¹⁾.

والحديث يدل على أن هذه الآيات هي أول ما نزل من القرآن على الإطلاق، وبها بُنِيَ النبي ﷺ⁽²⁾.

وثمة صور مختلفة لتلقي الرسول ﷺ عند نزول الوحي، فعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَقَالَ: كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -: ((أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَاطَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتِمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعْيِي مَا يَقُولُ))⁽³⁾. وفي هذا النص بيان مدى إدراك النبي - ﷺ - لكل مجريات عملية التلقي، وبهذا الوعي الكامل لم يخلط - ﷺ - مرة واحدة طيلة العصر القرآني الذي يضم كل مراحل التنزيل

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي إلى رسول ﷺ، باب: كيف كان بدء الوحي إلى ﷺ، حديث رقم: 3 (4/1).

(2) وقد جاء في حديث نبوي آخر ما يدل على أن أول ما نزل من القرآن ﷻ يَأْتِيهَا الْمَدْرَتَانِ فِي الصَّحِيحَيْنِ من حديث جابر بن عبد الله، (أن النبي ﷺ قال- وهو يحدث عن فترة الوحي - ((بيننا أنا أمشي إذ سمعت صوتًا من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض فرعبت منه فرجعت فقللت: زملوني)). فأنزل الله تبارك وتعالى ﷻ يَأْتِيهَا الْمَدْرَتَانِ، فحمي الوحي بعد ذلك وتتابع) مسلم، حديث رقم (425)، 98/1. ففي هذه الرواية ما يؤكد الأمر الأول، وهو أن سورة (العلق) هي أول ما نزل؛ لأن حديث جابر - هـ - فيه ذكر الملك الذي جاءه بحراء، وقد جاءه بسورة اقرأ، وفيه أنه قد عرفه، وأنه طلب من خديجة - رضي الله عنها - أن تزمه، ثم حمي الوحي بعد ذلك. وعلى هذا يكون معنى أول ما نزل سورة المدثر؛ أي: أول ما نزل بعد فترة الوحي، فقد جاء الوحي أول ما جاء إلى رسول الله ﷺ بـ ﷻ أَقْرَأْ ثم فتر كما في حديث عائشة، ثم عاوده الوحي بسورة المدثر، فهذا هو الجمع بين الأقوال، وهو الصحيح كما رجحه عامة علماء التفسير والسير. ينظر: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن حميدان، (الدمام: دار الإصلاح، 1412 هـ - 1992 م)، ط2، ص1؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير 292/29؛ سلمان بن فهد العودة، إشرافات قرآنية (جزء عم)، (الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، 1433 هـ، ط2، (104/2).

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (القاهرة: دار الشعب، 1407 - 1987)، ط1، (2/1).

بين شخصيته الإنسانية المأمورة المتلقية، وشخصية الوحي الأمرة المتعالية. فالتلقي هنا عن وعي وإدراكٍ كاملين، تمهيداً لإبلاغ ما أوحى إليه.

أولاً: قراءة في نصّ الحديث

يمثل هذا النصّ النبوي وثيقة مهمة في فهم تجليات التلقي الأول للنبي ﷺ وفهم طبيعة ما حدث، وكيف استقبل النصّ عند نزوله، وما ترتّب على هذا النزول "من وقوع أغرب انقلابٍ وقع في تاريخ البشر"⁽¹⁾، وملامح هذا الانقلاب ناشئ من تلقي النبي ﷺ للوحي الإلهي، ثمّ ما أحدثه - بهذا النصّ المتلقّى - في نفوس أتباعه وبواسطتهم في المجتمع الإنساني برمته! ومن هنا تكمن أهمية قراءة هذه البدايات، قراءة تكشف عن النصّ الغائب في الأحداث، وتجلي ما هو حاضر.

إنّ الالتحام والتلقي الأول "حدث ليس ككل الأحداث، وانكشافاً لعوالم تعبر تخوم الأبعاد، وعبء كلمات ثقيلة ليست كالكلمات التي تنساب إلى أسماعنا بنعومة، [...] وحوارٌ لا يندرج ضمن حوارات العقلاء العادية. إنه اختتامٌ لتاريخ إلهي، وافتتاح لتاريخ إلهي آخر، دشن اندفاعته الأولى بكلمة "اقرأ"، ليستحيل معها محمد نبياً، ويصير بتبليغه ما أنزل إليه من ربه رسول الله"⁽²⁾.

وقد استهلّ الحديث بما يمكن أن نسميه بـ(ذخيرة التلقي الأولى)، وهي "الرؤية الصادقة" التي كانت تعرض للنبي، فهي أول مراتب النبوة التي لم يكن يعرف عنها شيئاً، فكانت الرؤية الصادقة وتحققها مثل فلق الصُّبح كما قالت عائشة رضي الله عنها كأنها تهينه لأمرٍ جليل يتشكل في الأفق القريب، ولأثرها في

(1) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين، (المنصورة: مكتبة الإيمان)، (د.ت)، ص75.

(2) قانصو، النص الديني في الإسلام، ص24.

نفسه، "كانت هي الباعث المباشر على حبّه ﷺ للخلاوة واعتزال ضوضاء المجتمع، والأنس بالوحدة، لاستجماع الفكر والسبح في ملكوت الله وجلال بدائع صنعته"(1).

فتحبيب الخلوة إلى النبي ﷺ أشبهه بحضانة لميلاد الرسالة في مهد الإعداد لطور الإنتقال إلى تحمل أعبائها، والقيام بحق تبليغها عامة شاملة للإنسانية في مشارق الأرض ومغاربها، بما يختلف عليها من أجيال متتابعة، لا ينقطع توالدها البشري متواردة على مرّ الزمن. ومن هنا يتجلى وجه المفاجأة في مجيء الحق، ولقاء الملك، وطلب القراءة ممن لم يكن قطّ قارئاً، واستفراغ بشريته بالغطّ الملائكي المتكرر مع كل طلب للقراءة التي لم تكن بمفهومها المعهود ممكنة الحصول(2).

وعند النظر إلى هذا النص ومحاولة قراءته قراءة تحلي دلالة وبنية السردية التي تسهم بشكل واسع في كشف مضمونه؛ يجعلنا نقف على مستويات من السرد والحديث والتنقل والقول داخل النص الواحد بمزيج مدهش، وبين فقراته فجوات تحتاج إلى قراءة، وإتمام، ليتجلى لنا ملامح التلقي الأول.

بدأت عائشة رضي الله عنى مفتتح الحديث بروايتها، إلى قولها: "حتى فجأه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فيه، فقال: اقرأ". وكأنها كانت في حالة إجابة عن سؤال بدء الوحي وما يمثله من رمزية كبرى في فهم تلقي النبي ﷺ، وتعامله مع الوحي.

والنص في حقيقة أمره استجماعاً لأقوال النبي عن الوحي في مواقف عديدة، فعائشة تروي الأمر كأنه رأي عين في حين أنها لم تكن مع النبي في بدايات نزول الوحي، فلعلها جمعت أقواله ﷺ في وقت متأخر، وربما كان بعد التحاقه بالرّفيق الأعلى، لكنها تمكنت من نظم سير تلقي النبوة منذ تشكلها في

(1) عرجون، محمد رسول الله، ص 254 .

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 255 .

رواية واحدة، ولهذا، فقراءة هذا الحديث في ضوء تفسير الآيات الخمس الأولى؛ يسهم في تشكيل مواقف ورؤى تؤدي إلى ما يمكن تسميته بـ "تلقي النص وانفتاحه".

ثم انتقل الحديث بعد كلام عائشة رضي الله عنها إلى النبي ﷺ بدءاً من قوله: «فقلت: ما أنا بقارئ» قال: فأخذني فغطني - ضمّي - حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، «فقلت: ما أنا بقارئ...». لأنه أحد الرواة في البنية السردية لهذا النص. فهو راوٍ يروي قصته - الشريفة - بضمير (الأنا) في غير موضع من النص، منها ما سبق من شأن الأمر بالقراءة، ومنها قوله: "فأخذني فغطني، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ.."، على الرغم من أنه ﷺ يروي قصته، وتفاصيل تلقيه الأول للوحي، "لكن علينا أن نلاحظ أنّ ثمة فرقاً كبيراً، بين النبي وهو راوٍ داخل حدث كان منذ زمن، [أي زمن التلقي] وبين النبي وهو يروي الحدث بعد سنين"⁽¹⁾ من وقوعها، "أي لئن كان الراوي هو البطل، فإن ثمة مسافة زمنية بين ما كان عليه، وما أصبح فيه، أي بين البطل الشخصية في الزمن الماضي، والراوي في الزمن الحاضر"⁽²⁾.

فحالة النبي ﷺ عندما يروي قصّة الوحي لأحد من الصحابة، أو للسيدة عائشة بعد مرور سنواتٍ على الواقعة؛ يختلف الأمر عن حالة النبي ﷺ آنذاك وهو داخل الحديث، بُعيد تلقيه. فتأمل.

وتعليقاً على العَطِّ الذي لحق بالنبي ﷺ من جبريل، يقول العلامة عرجون: "وكأنّ هذا الغط بصورته البليغة البالغة هو في حقيقته إذابةً لروابط العناصر الطبيعية البشرية عند محمد ﷺ دون إفنائها إفاءً يفقدها وجودها، وإنما هو تفتيتٌ لترابط عناصرها، حتى يخف وزنها إلى جانب الطبيعة الروحانية،

(1) محمود إبراهيم محمد الرضواني، حديث بدء الوحي: قراءة في بنية السرد والدلالة، (جامعة القاهرة: مجلة رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، مجلد 23، العدد 1، 4، 2009)، ص 199.

(2) محمد عزام، شعرية الخطاب السردية، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005)، ص 102.

لتشبعها بأنوار الجلال الإلهي، حتى تنفرد بالحركة الوجودية في تلقي الوحي اليقضي، وأخذ كلمات الله من حاملها الأمين⁽¹⁾. ولعل ما يعنيه عرجون بـ (إذابة الروابط العناصر الطبيعية البشرية عند محمد)، "أنَّ ثَمَّةَ تحولاً يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر، فقد ينخلع الرسول من بشرته إلى صورة ملائكية فيأخذ حينها من جبريل، وقد ينخلع الملك إلى صورة بشرية فيأخذ عنه الرسول، وبذلك يمكن الاتصال بين الطرفين، ليبلغ الرسول ﷺ كلام الله عن طريق جبريل إلى البشرية جمعاء"⁽²⁾. وقد تعددت الروايات في تصوير ما حدث للنبي ﷺ، لكن الذي يظهر من سياق الروايات وتبعتها، واستحضار الجيلة البشرية في تلقي المفاجآت؛ أنَّ لحظة اللقاء الأولى بين جبريل والنبي ﷺ، كانت فوق طاقة النبي، إلى درجة أنه (بَلَغَ منه الجهد)، وبحسب بعض الروايات عُثِيَ عليه، إلا أنَّ هنالك فكرة مركزية تشترك فيها جميع هذه الروايات، وتتطابق مع ما أكَّده القرآن الكريم، من أنَّ تجربة الوحي كانت جديدة على النبي ﷺ وغير مألوفة لديه، بالرغم من الإشارات التي كانت تصله قبل النبوة سواء فيما يتعلق بالرؤية أو الصَّوت الذي كان يناديه، وقد أثار هذا التلقي توترًا وتساؤلًا قلَّما حول حقيقة ومصادقية ما يحصل له. وهو أمرٌ متوقَّع، لأنَّ ما اختبره النبي ﷺ أمرًا غير مسبوق في وعيه، كما في الآية: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ الشورى: ٥٢ .

إنها لحظة الصدمة الأولى التي تستبِقُ فيها غريزة الخوف على النَّفس الاستيعاب العقلي الهادئ للحدث، فتحدث خوفًا وقلقلًا وارتباكًا، حتى إذا تكررت التجربة، أخذ استعداد النبي ﷺ وحضوره الذهني والنفسي يقوى وينشط في تلقي الوحي، وأخذ تفتح الروحي يتوسَّع في استيعاب ما يحصل له، لينتقل من

(1) عرجون، محمد رسول الله، ص 255 .

(2) حكمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 29 .

موقع المنفعل القلق، إلى موقع الفاعل المبادر والمبلغ عن الله⁽¹⁾، ليستقبل السُّور والآيات الأخرى تبعاً وينظمها مع الآيات الخمس الأولى؛ لتشكّل له رؤية يسير بها للإنذار والدَّعوة إلى التَّوحيد ومضامينه الكبرى. ثمَّ يأتي دور خديجة رضي الله عنها في تثبيته، لتأخذ مكانها في نصِّ الحديث، ابتداءً من قولها: "كلا، أبشر، فو الله لا يخزيك الله أبداً.. إلى قولها: "أي ابن عمِّ اسمع من ابن أخيك". وكان لكلامها على النَّبي ﷺ وَقَع حَسَنٌ؛ لأنها جعلت في ثنايا حديثها للنَّبي إشارات ضمنية، مفادها: أنَّ من ضمَّت سيرته هذه الشَّمائل الكريمة، والخصال الحسنة، حريٌّ به أن يكونَ على موعدٍ مع أمرٍ عظيم، لا خزي ولا سوءَ فيه، فكأنها أرادت أن تُذيبَ بعضَ تخوفاته التي لم تحسم في داخله بسببِ ما وَقَع له بشكلٍ فجائي، كما إنَّ تذكير المرء بما هو عليه من مكارم وجلالٍ في حياته السَّابقة؛ يسهمُ في إعانته على تشكيل الأحداث وَفْق مساره المعهود، لتأتي النَّتائج بما يتوافق معها، وهي نبوءة من الله خاتمةً لعهدِ النُّبوت التي بدأت مع النَّبي الأول لتنتهي بالنَّبي الخاتم ﷺ.

ثمَّ اتجه الحديث في النَّص إلى "ورقة" في قوله: "هذا النَّاموس الذي أنزل على موسى، يا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ"⁽²⁾. وهنا تتضح تقنية الاستباق التي ذكرناها آنفاً؛ لأنَّ هذا الحدث المشار إليه، أو السَّرْد الاستشراقي من قِبَلِ "ورقة" حدثَ في الواقع بعد (ثلاث عشرة سنة). وهكذا يكشف عدم الترتيب في النَّص ما بين استرجاع واستباق عن أهمية دور الرَّاي في إدارته لأحداث القصة وتوجيهها بما يخدم غايات الحدث؛ لأنَّ الرَّاي عندما كسر زمن القص، وفتح على زمنٍ ماضٍ، أو لاحقٍ، وداخلَ بَيْنِ الأزمنة، حَقَّقَ غايات فنية منها التشويق، والتَّماسك⁽³⁾.

(1) ينظر: قانصو، النص الديني في الإسلام، ص 44 .

(2) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 3، (4/1).

(3) ينظر: جرار جينيت، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، وعمر حلي، (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ط2، ص 79 .

المسكوت عنه في استفهام النبي لورقة

يتجاوز تحليل القول اكتشاف المفهوم من خلال المنطوق إلى "فحوى" القول أو لحن الخطاب وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم "تحليل الخطاب" "المسكوت عنه" وهو الدلالة المستنبطة من مفهوم القول؛ فمثلاً في نهي القرآن عن إيذاء الوالدين بالقول، نجد أنفسنا أمام مفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني وعن كل أخطأ القسوة، ولو بالنظرة أو الإشاحة بالوجه.. هذا المسكوت عنه ليس ضرباً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها، إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الخفية من خلال تحليل المفهوم⁽¹⁾.

كما يعمل المسكوت عنه كمحور ارتكاز تقوم عليه علاقة القارئ بالنص؛ لأنه يستحث المتلقي على استشفاف الدلالة المخبوءة داخل النص، ويتيح للحركة الذهنية عنده أن تمارس فاعليتها؛ لأن المسكوت عنه يخالف الأصل، وهو الذكر، ويقدم الدارسون الحذف/المسكوت عنه على الذكر، من منطلق أن الأصل في البنية الأساسية للتركيب هو الذكر⁽²⁾. ويأخذ المسكوت عنه دوره من الوظيفة الاتصالية للأدب، ويعزز من درجات الاتصال مع النص الأدبي، حتى عده بعضهم شرطاً من الشروط الأساسية لعملية الاتصال⁽³⁾.

وبالعودة إلى النص، فقد حُتِمَ باستفهام النبي ﷺ: "أَوْ مُخْرِجِيْ هُمْ؟ فَقَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ".

بإمكان القارئ/المتلقي أن يُنْعَمَ النَّظَرُ لمأ المسكوت عنه بين استفهام النبي ﷺ وجواب ورقة، كأنك تنظر إلى وجه النبي الكريم، وهو يسأل متعجباً، مستفهماً، مع شيء من الحيرة المفاجئة من استباق

(1) حمادة محمد الطاهر، تحليل الخطاب القرآني دراسة نقدية لتطبيقات المناهج الغربية المعاصرة، (الأردن - اريد: ركاز للنشر والتوزيع، 2021)، ص49

(2) ينظر: أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، (مصر: دار المعارف، 1997م)، ط5، ص262.

(3) ينظر: جماليات التلقي، 184 - 189.

ورقة بن وفل للأحداث، ناهيك عن الحيرة التي قَدِمَ بها إلى ورقة منذ تلقَّى الوحي في الغار، كأنه يقول: هل سأترك مكَّة؟ بقعة الصَّبا، ومنزلي، وأهلي، ومكاني. ثمَّ يعمد إلى الرِّبط بين هذه النبوءة، وبين نظرة قومه الجلييلة إليه في حياته، ويحاول فضَّ العقد في الخبر الذي تلقاه، ومحاولة معرفة توحشهم المفاجئ؛ ليقرروا إخراجه من موطنه!

إنَّ قول النبي ﷺ ما قال، يمنح القارئ فضاءً واسعاً للنظر في تلك الجملة التي نطق بها مستفهِماً، إذ تتجلى نظرتَه إلى الآخرين، واستغرابه من فعلِ التغيرِ القادم من قلب الرِّمالِ المحترقة في بطحاء مكَّة، ثمَّ عظم مكانة موطنه في نفسه، لأنَّ العبارة تفيد معنى التعجب واستثقال فكرة الرِّحيل، يعضِّدُ هذا، قوله لحظة الرحيل المتحقق بعد عقدٍ ونيف: "لولا أنَّ قومك أخرجوني منها ما خرجت" (1).

فكيف كان وجه النبي ﷺ وهو ينتظر جواباً من ورقة، يؤكد فيه حتمية الخروج؛ وقد خاب أفق توقعه؟ ماذا كان يشغل تفكيره في تلك اللحظات؟ كيف تقبَّل الخبر؟ وهل كان ما قاله ورقة تهمة لما تخفيه الأيام من مدافعةٍ ثقيلة تنتظره؟ وكيف ربط أو شكَّل الآيات الخمس الأولى التي تلقَّاها وبين خبر ورقة الذي يفيد الإخراج؟ كل هذا تتيحه لك قراءة النصِّ بفضاءٍ مفتوح، وفُقْ نظرية التَّلقي التي تحاول أن تسهم في انتاج المعنى واكتشافه.

ثانياً: التفسير الاستشراقي لنفسيات الأنبياء:

ما حدث للنبي ﷺ في بداية الوحي، ومن ثم علاقته به، دفع بعض المستشرقين للخوض في الحال التي كان عليها عند تلقيه، وقد أخطأ بعضهم عند تحليلهم لنفسيات الأنبياء، وفي تفسيرهم لظاهرة الوحي خطأً جوهرياً حادَّ بهم عن الوجهة السَّديدة في معالجة هذا الموضوع.

(1) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 3، (4/1).

فويلز (G. Wells) - مثلاً - يتخيّل محمّداً ﷺ رجلاً دفعته وسأوسه في سنّ الكهولة إلى تأسيس دين ليُعدّ في زمرة القدّيسين. فألّف مجموعة من عقائد خرافية، وآداب سطحية، وقام بنشرها في قومه فاتبعه رجالٌ منهم⁽¹⁾.

ويرى المستشرق النمساوي الويس شرنجر (Alois Sprenger) في كتابه "حياة محمّد وتعاليمه"⁽²⁾ أنّ الإسلام لم ينبثق أو ينشأ عن إرادة رجل، بل عن حاجات العصر وما يدعو إليه. وهو لم يتورّع عن أن يستنبط من مدائح أنصار الرسول ﷺ الجوانب التي يراها مظلمة في شخصيته. وفي النهاية ينسب إليه مرض الهستيريا.

وأما جولدنزهر المستشرق المجري فإنه لا يؤمن بأنّ مصدر الأنبياء هو الله جلّ في علاه، بل إنّ أمر الأنبياء في رأيه مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها. ويحاول تطبيق ذلك على محمّد ﷺ، ولكن في منطق يتجافى عن الواقع والحصافة. فهو ينسب المعرفة الدّينية التي تلقّاها من الوحي إلى عنصريّن: أحدهما خارجي يرجع - حسب زعمه - إلى ما استقاه من معرفة دينيّة بسبب اتصاله باليهود والنصارى وأخذه عنهم، وثانيهما داخلي نفساني يرجع إلى تأملات الخلوة التي أثارت نفسه، والأحلام والرؤى التي فرضت نفسها على مخيلته. فهو يقول: "فتبشير النّبي العربيّ ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها واستقاهها بسبب بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثّر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقيّة عند بني وطنه. فهذه التّعاليم التي أخذها من تلك العناصر الأجنبيّة كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية"⁽³⁾.

(1) ينظر: أنور الجندي، الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب، (مصر: مطبعة الرسالة)، (د.ت)، ص239.

(2) Alois Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohamed، نقلاً عن كتاب: التهامي نفرة، سيكولوجية القصة في القرآن، (الشركة التونسية للتوزيع: 1971)، ص52.

(3) جولدنزهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تحقيق: محمد يوسف موسى وزميله، (مصر: 1955)، ص12.

وجوستاف لوبون لم يفتأ أن جعل الحالة التي تعتري النبي ﷺ عند تلقي الوحي أشبه بالنبوة التي تعتري المهوسين من ذوي الحسّ المرهف، والمزاج الحارّ، والشّعور الحاد، رغم إقراره بحصافة رأيه، وسلامة فكره. فهو يقول:

"وقيل إنّ محمّداً كان مصاباً بالصّرّع، ولم أجد في تواريخ العرب ما يبيح القطع في هذا الرأي. وكل ما في الأمر ما رواه معاصرو محمّد وعائشة منهم، من أنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان وجهي، فغطيطٌ فغشيان. وإذا عدوت هوس محمّد ككل مفتون وجدته حصيماً سليماً الفكر"⁽¹⁾. ثمّ يقول: "ويجب عدّ محمّد من فضيلة المتهوسين من النّاحية العلميّة كأكثر مؤسّسي الدّينات"⁽²⁾.

ويرى التهامي نقرة أنّ من التّحكم والمجازفة أن يعد (لوبون) محمّداً ﷺ من فضيلة المتهوسين، ولم يثبت تاريخياً قبل البعثة ولا بعدها، أنه كان من ذوي الوسوس أو السّلوك الشاذ والتّصرف الغريب، أو نحو ذلك من الانحرافات النّفسيّة التي لا بدّ لها من انعكاساتٍ وردود فعل⁽³⁾.

وهذا يرجعنا إلى قول خديجة في نصّ نزول الوحي، ألم تشهد خديجة وتعرّفه بحقيقته لما جاءه الحق وهو في غارٍ حراء، لتدفع عنه الخوف مما رأى وسمع؟

"كلا، أبشر، فو الله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصلّ الرّحم، وتصدّق الحديث، وتحمل الكلّ - الضّعيف العاجز - وتقري الضيف، وتعيّن على نوائب الحق"⁽⁴⁾. فما أبعد هذا الكمال الإنساني عن الهوس الذي قد يملّي على صاحبه مواقف غريبة وأفعالاً ينبو عنها ما نسب إليه ربه في قوله: ﴿وَإِنَّكَ

لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ القلم: ٤.

(1) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتّر، (مصر: 1948)، ص 151 - 145 .

(2) المرجع نفسه، ص 151 - 145 .

(3) التهامي نقرة، سيكولوجية القصة، ص 55.

(4) البخاري، صحيح البخاري، (4/1).

وهكذا، فإنَّ تفسير ظاهرة الوحيِّ الإلهي - وما كان يعتري النَّبي ﷺ عند تلقيه من حالات خاصة ناشئة عن انسلاخه من البشرية الجسمانية واتصاله بالملكية الروحانية - بالهوس أو الصَّرع أو نحو ذلك من الانحرافات الفسيولوجية أو النفسية على ضوء هذه العلوم التجريبية أو التحليل النفسي؛ ضربٌ من التَّحَكُّم وجهل حقيقة النَّبوة ومعناها.

وصفوة القول: لقد كان الرسول، ﷺ، المتلقي الأول للقرآن الكريم، أكثر النَّاس فهماً ووعياً وتأثراً بهذا الكتاب المعجز؛ إذ كان يتأثر عند تلقيه من لدن حكيمٍ عليم، ويتأثر وهو يتلو، ويتأثر وهو يسمع القرآن من غيره في صورةٍ جليَّة من صور التَّلقي، يظهر ذاك التَّأثر في تلك الطمأنينة التي كانت تداخل قلبه، ﷺ، وتزيده إيماناً برَّبه وبرسالته، وفي تلك الدموع الغزيرة التي كانت تذرفها عيناه الشَّريفتان. وقد كان ﷺ، يدركُ هذا التَّأثير العجيب الذي يتركه القرآن في نفوسٍ متلقيه، فكان يحرصُ على قراءته على كلِّ من يعرضُ عليهم الإسلام؛ لأنه السِّلَاح الحاسم في تحويلِ المتلقي من الكفرِ إلى الإيمان، ومن الضَّلَال إلى الهدى. وهذا ما حدثَ مع الجيلِ الأول الذي تلقَّى النَّصَّ القرآني عندَ نزوله، وهو محور حديثنا في المباحث الآتية.

المبحث الثاني: تشكيل النص القرآني وتلقيه عند الجيل الأول

تمهيد:

أشرنا في ما تعرّضنا له آنفاً للتّلقّي القرآني، أي "استقبال" القلب والرّوح للوحي، على سبيل النّبوة كما هو الشّأن بالنسبة للرسول ﷺ، على نحو ما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النمل: ٦. إذ ألقى الله عليه القرآن بهذا المعنى، كما فسّره الرّأغب الأصفهاني، من قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ المزمل: ٥. قال رحمه الله: "إشارة إلى ما حمل من النّبوة والوحي" (1). وإما أن يكون (تلقي القرآن) بمعنى: استقبال القلب للوحي، على سبيل الذّكر (2). وهو عامٌّ في كلّ مؤمنٍ تلقّى القرآن روحاً من الله بقلبه وعقله وجوارحه، والجيل الأول من بابٍ أخص، مصداقاً لقول الحقّ سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ الشورى: ٥٢.

وبهذا المعنى يكون التّلقّي من صميم المفهوم الرّسالي للدّعوة؛ لأنّه بدون تلقي الوحي وضوابط هذا التّلقّي وشروطه لا يمكن تحقيق الرّسالية وتطبيقها وتصديرها أيضاً، "فالقارئ له ليس عنصراً مستهلكاً، بل عنصر متفكر فيه، فكان لزاماً أن يتحقّق الفهم والإفهام للذّات السّامعة القارئة حسب مستوى الإدراك والوعي" (3).

(1) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 746.

(2) ينظر: فريد الأنصاري، مجالس القرآن، ص 66.

(3) باسل خلف الزبيدي، مفهوم التلقي والقراءة والتدبر في ضوء نقد نظريات التلقي، (د.م)، ص 13.

ولإكمال دائرة التلقي في شقه الآخر (على سبيل الدِّكر)، سنقفُ على تلقي الجيل الأول للنص القرآني، وكيف امتدَّ تأثير تلقي النبي ﷺ، إلى تلقيهم، ومن ثمَّ كيف تتحول عملية التلقي إلى كل قارئ للنص متجاوزاً الزَّمان والمكان، أو كما قال الأنصاري: "وتلقي القرآن بمعنى استقبال القلب للوحي، على سبيل الدِّكر؛ إنما يكون بتعامل العبد بصورة شهودية، أي كأنما هو يشهد تنزله الآن غصّاً طريّاً، فيتدبره آية آية، باعتبار أنها تنزلت عليه لتخاطبه هو في نفسه ووجدانه، فبعث قلبه حيّاً في عصره وزمانه، ومن هنا وصف الله تعالى العبد، الذي «يتلقى القرآن» بهذا المعنى؛ بأنه يلقي له السَّمع بشهود القلب، قال تعالى: ﴿إِنَّ

فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (٣٧) ق: ٣٧^(١).

ومما يحسنُ التأكيد عليه أنَّ المتلقي الأول للقرآن المجيد ﷺ قام بتطبيق القرآن بعد تلقيه على امتداد عقدين من الزَّمن، واتباع كل ما جاء فيه حتى صار ﷺ وكأنه نسخة بشرية للقرآن، فكان خلقه القرآن، وسلوكه القرآن، وتصرفاته كلها اتباع للقرآن وبذلك رسم "منهج الاتباع والتلقي" بدقة لا مزيد عليها ليتمكن الخلق من التَّأسي به ﷺ.

ولما كانت رسالة القرآن ليست رسالة خاصة بمتلقيها، وإنما هي رسالة مطلوبُ تبليغها للنَّاس وإعلامهم بها، كان المراد هو تبليغ منطوق الرِّسالة اللفظي دونَ تبديلٍ أو تحريف، ولذلك كانت مهمَّة الرِّسول ﷺ نقل الرِّسالة وإبلاغها للنَّاس بعد تلقيها والعلم بمحتواها؛ لأنَّ "مجرد التلقي والعلم بالرِّسالة لا يتجاوز مرحلة «النُّبوة»، والإبلاغ هو الذي يجعل من النَّبي رسولاً"^(٢).

(١) فريد الأنصاري، مجالس القرآن، ص 66 .

(٢) أبو زيد، مفهوم النص، ص 63 .

ومن البلاغ أن يوضح الرسول الوحي الذي أنزله الله لعباده؛ لأنه أقدر من غيره على التعرف على

معانيه ومرامييه، وأعرف من غيره بمراد الله من وحيه بعد تلقيه، لقوله تعالى لرسوله الكريم ﷺ: ﴿يَا بَيِّنَاتِ

وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ (النحل: ٤٤،

وهذا البيان يكون بالقول والفعل معًا.

قد جاء الرسول ﷺ ليبلغ للناس منهج العبادة الذي اختاره الله وارتضاه لخلقه، فأيده بهذه المعجزة،

كما أيد الرُّسل من قبله بمعجزات تخرق قوانين الكون ونواميسه، وحفظها لتبلغ رسالته، فجعل تلك المعجزة

دليلاً على صدق رسالته، فالنار صارت بردًا وسلامًا على إبراهيم، وانشقَّ البحر لموسى، وأحيا عيسى

الموتى، أمّا معجزة الرسول ﷺ التي هي هذا القرآن، فتظل معجزة تتجدد إلى يوم القيامة⁽¹⁾.

ثمَّ إنَّ كلمة (اقرأ) التَّلَقِّي الأول، لم تترك للنبيِّ التقاط أنفاسه، وهي تتكرَّر عليه في قوة المشهد

وغرابة الحدث وعزلة المكان، ليستسلم في الحطة الثالثة، واللقطة الحاسمة التي وعى فيها أنَّ رسول الوحي

(جبريل) عازمٌ على إيصالِ أمر السَّماء إليه، ليلتقط الآيات الأولى من سورة العلق، ويحفظها عن جبريل،

ثمَّ ينقلها بأمانةٍ إلى مسامع سكان (الجزيرة العربية) ليقرؤوا أول مرة القراءة في الوحي ويطروا في عالم

الشهادة⁽²⁾.

هكذا انطلقت مسيرة العلم والمعرفة من غار حراء تندرج مع محمد ﷺ في جَوْ من الخوف

والفرع بكلمة (اقرأ) لتقطع حبلها بالماضي المظلم، وتضع نهاية فترة الجاهلية والأميَّة، لتحل محلها المسؤولية

وكرامة الإنسان العاقل المزود بأدوات المعرفة، ويرقى بعده في ركب الحضارة.

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 34 .

(2) ينظر: عبد الله البوعلاوي، مفهوم النظر في القرآن الكريم مدخل إلى الجمع بين القراءتين النصية والكونية، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1442هـ - 2021)، ط 1، ص 94 .

المطلب الأول: من صور التلقي وتشكيل النص في الجيل الأول

أولاً: تلقي الأتباع (التلقي الإيماني)

لحكمة إلهية عليا، هيأ الله العرب - قبل مجيء النبي - للانكباب على العربية، وفتح لهم فنون البيان، وصرفهم عن مشاغل أخرى تلبس بها غيرهم⁽¹⁾؛ لأمر عظيم يتشكّل في رحم الغيب، سيكونون مادّته، وعليهم يدور القبول والرّد، ثمّ بعد مضيّ الزّمان، تكشف لهم أنّ اشتغالهم بالعربية لم يكن محض صدفة جروا عليها، وساروا في ركابها، وإنما يدّ خفية أخذت بأيديهم إلى تسنم ذروة البيان، وعلو اللسان، كما لم يحدث من قبل.

كانت تلك هي التهيئة الإلهية القبليّة ليتبوأ العرب عرش البيان، ويصلوا فيه إلى مصاف العبقريّة، فما عرف الزّمان فصاحة كفصاحتهم، ولا بياناً كبيانهم، وما علت أمة بلغة كما فعلت العرب بلسانها، ولا كرم حرف في لغة كما فعل العرب يوم سلمت لهم العربية قيادها، فكانوا فرسان القصيد، وأرباب الخطابة، وسادة الكلمة. "فامتدّ لواء البيان فوق سطح الجزيرة العربية كلها، ولاسيما وإنّ صاحب اللغة والبيان كان يحتلّ في تلك العصور القصية مكاناً مرموقاً، وكان يعد شبه نبي ينطق بالوحي الذي يأتيه من شيطانه الخاص، وقام التنافس بين القبائل، وراح الأدباء والشعراء يتبارون في مجال القول، وأقيمت الأسواق ميداناً لتلك المباريات، وأصبح الأدب حديث كل مجلس وكل طريق"⁽²⁾.

(1) يلاحظ أنّ نشأة الأدب كانت في قلب شبه الجزيرة أكثر مما كانت في الأطراف، وذلك أنّ الأطراف كانت بلاد تجارة وزراعة، وكانت أبداً محطاً لرحال الفاتحين، والسياح، وكانت تعيش في ترفٍ وخفض، لا يهّمها إلا العمل والكسب، وكانت فيها اللغة العربية غير صافية، وغير ثابتة الأركان، ومن ثمّ فقد خفت فيها صوت الأدب والبيان خفوّاً لم يبلغنا منه أي صدى. ينظر: حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، بيروت - لبنان: دار الجيل، (1986)، ط1، ص 36.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

قال أبو منصور الأزهري (ت: 370)⁽¹⁾: "نَزَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ وَالْمَخَاطَبُونَ بِهِ قَوْمٌ عَرَبٌ، أُولُو بَيَانٍ فَاضِلٍ، وَفَهُم بَارِعٌ، أَنْزَلَهُ جَلَّ ذَكَرُهُ بِلِسَانِهِمْ، وَصِيغَةً كَلَامِهِمُ الَّذِي نَشْتَوُا عَلَيْهِ، وَجَبَلُوا عَلَى النُّطْقِ بِهِ، فَتَدْرَبُوا بِهِ يَعْرِفُونَ وَجُوهَ خُطَابِهِ، وَيَفْهَمُونَ فَنُونَ نِظَامِهِ، وَلَا يَحْتَاجُونَ إِلَى تَعَلُّمِ مُشْكِلِهِ وَغَرِيبِ أَلْفَاظِهِ، حَاجَةً الْمَوْلِدِينَ النَّاشِئِينَ فَيَمَنَ لَا يَعْلَمُ لِسَانَ الْعَرَبِ حَتَّى يُعَلِّمَهُ، وَلَا يَفْهَمُ ضَرْوبَهُ وَأَمْثَالَ، وَطَرَقَهُ وَأَسَالِيهِ حَتَّى يَفْهَمَهَا"⁽²⁾.

كما قال أبو عبيدة (ت: ٢١٠): "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كُفِّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجمع، ومجاز ما جاء على الجمع ووقع معناه على الاثنين..."⁽³⁾. وقال ابن قتيبة (ت: ٢٧٦): "القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقْن"⁽⁴⁾، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خَفِيَ"⁽⁵⁾.

(1) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ط 1، (5/1).

(2) فلما نزل القرآن بلسان عربي مبين؛ على أحسن مما يعرفون من الفصاحة والبيان، بمرهم حُسْنُهُ، وأدهشهم بيانه فاستولوا على المرتبة العليا من البيان بلا منازع يدانيه ولا منافس يساميه من قول خطيب، ولا شعر شاعر، وتيقنوا أنه لا طاقة لأحد أن يأتي بمثله، ولا بقريب منه، وأنَّ المتعرِّض لمعارضته إنما يعرض نفسه للهزء بها، فصانوا أنفسهم عن قصد معارضته. وقد علموا أنه لو كان من قول البشر لما أعيا فصحاء هم أن يأتيوا بمثله أو بقريب منه، ولتجاسروا على ادعاء معارضته كما يعارض الشعراء والخطباء بعضهم بعضاً، وكانت كل قبيلة تأنف أن يتحدَّها شاعر أو خطيب فلا يتصدى له من شعرائها وخطبائها من يجيبه. ينظر: فهد بن داخل المطيري طرق التفسير، (المملكة العربية السعودية: مطبوعات معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، 1440هـ)، ط 2، ص 100.

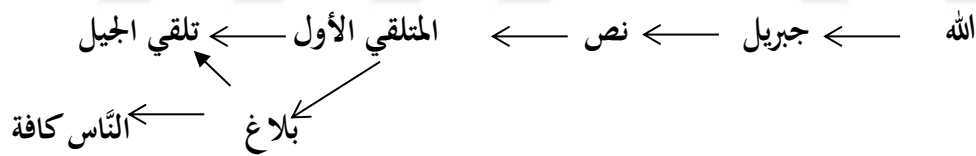
(3) أبي عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سركين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ)، (18/1).
(4) اللَّقْن: سريع الفهم.

(5) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية)، (د.ت)، ص: 58. وقد بيَّن الدكتور مساعد الطيار أنَّ هذه القضية ذكرها كثير من العلماء، وهي مما اتفقوا عليه، مثل "سيبويه، والطبري، والصاحبي في فقه اللغة". ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، ط 1، ص 56.

وفي أمة هذه حالها، حرص النص القرآني منذ نزوله على قلب النبي محمد ﷺ، أن يخلق نوعاً من التواصل والتفاعل بينه وبين متلقيه، فجاء بلسان عربي مبين، وعلى معهود العرب في القول وأساليبهم في البيان.

إذن، تلقى النبي النص القرآني من الله بواسطة جبريل، ثم تلقى الجيل الأول من النبي ﷺ، وما يهمني هو تلقيهم على مستوى فهم النص والتفاعل معه، ورصد الكيفية التي تلقوا بها النص الإلهي المعجز الذي يتوجه بالخطاب إليهم، والقضايا التي يتم عنها أسلوب التلقي، إذا اعتبرنا أن القرآن الكريم أول نص قرأه العرب بإنعام نظر، ولم يكتفوا بنقل ما فهموه منه إلى معاصريهم مشافهةً، بل راحوا يدنون حصيله فهمهم له وثمرات النظر فيه، ومن ثم خلفوا لنا تراثاً في تلقي القرآن يحسن تدبره وتحليله إستناداً إلى كتب التفسير المختلفة، وكتب التراجم التي رصدت أثر تلقيهم للنص.

وبإمكاننا تحديد عملية التلقي وفق المخطط الآتي:



فالبشر هم هدف الوحي وغايته، فيكون بذلك النص دالاً من حيث هو رسالة لغوية على كل أطراف عملية الاتصال "وإذا كان النص بمثابة خطاب فلا بد أن يتضمن دوال تدل على المتكلم، وعلى المخاطب الأول، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمد وعلى الناس"⁽¹⁾.

ثم إن النص كله لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، والثقافة العربية قبل الإسلام، كانت تتجه نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تتجه نحو المتكلم⁽²⁾، وإنّ إتياء النص إلى مجال

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص 57 .

(2) ينظر: يوري لوتمان، الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم، نصر حامد أبو زيد، القاهرة: دار إيلاس العصرية، 1986)، ص 335 - 337. أبو زيد، مفهوم النص، ص 57 .

هذه الثقافة يجعله يتجه ناحية المخاطب، والدليل على ذلك كثرة أدوات النداء فيه «يا أيها الناس»، «يا أيها الذين آمنوا»، «يا أيها الكافرون»، «يا بني آدم»، «يا أهل الكتاب»، بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول، وهو الرسول ﷺ.

ثانيًا: مراعاة النص القرآني لحال المتلقي:

نزّل القرآن بلغة عالية، مع أنها لغة العرب التي جُبلوا عليها وتعودوها، لكن اقتضت حكمته أن يكون إعجازه في لغة العرب دون سواها من المعجزات الأخرى التي خصّها باقي الأنبياء عليهم السلام، والله سبحانه وتعالى إنما ركّز على لغة العرب، "كأنما كان يتحدث إلى فئة نموذجية، سواء كانت مؤمنة أم كافرة، وهي الفكرة التي يؤكدّها أصحاب نظرية التلقي حول النص الأدبي والمتلقي النموذجي"⁽¹⁾. وهذا ما أحدث دهشة واهتزازًا في نفسيّة المتلقي، فراح يلتمس مواطن الجمال والإعجاز في هذا الكتاب المعجز.

يقول أحمد خليل رحمه الله: "من هنا كانت دهشة العرب عندما سمعوا القرآن ووجدوا فيه قيمة فنية لم يتح لهم أن يتصلوا بها. من هذه القيم ما يمسّ الصورة أو الإطار الفني الأدبي، ومنها ما يمسّ الفكر، ومنها ما يتصل بالتصريف في اللغة نفسها من ناحية الاشتقاق وتعدد الصيغ، ثمّ من ناحية التركيب واختيار الكلمات على نحو يجمع بين إثارة الوجدان والعقل معًا"⁽²⁾.

ومن يتأمل في النص القرآني يتضح له بجلاء أنه أوجد فضاءً جديدًا للتلقي في فهم القرآن، فهو لم يخرج عن كلام العرب ولا معهودهم، إلا أنه ليس امتدادًا له؛ فقد أثبت في الذات السامعة والقارئة، نظامًا

(1) أمينة الطيبي، النص القرآني وأنواع المتلقين، (مجلة "عود الند"، العدد 93: آذار (مارس)، 2014).

(2) السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، بيروت: (لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1969)، ص 35.

في استعمال اللغة، وطريقة جديدة في الإصغاء، حين يكون القرآن مرتلاً؛ وفي القراءة حين يكون القرآن مقروءاً⁽¹⁾.

لقد ظهر النص بنظمه المدهش كخطابٍ جديد غير مألوف في الثقافة العربية، فألفاظه اختيرت بدقة متناهية، ووضع كل لفظٍ منها الموضع الأخص والأليق به، بحيث إذا وُضع لفظٌ آخر مكانه جاء منه: "إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"⁽²⁾.

إنَّ نزول القرآن الكريم بلغة العرب وأساليبهم في البيان، ما هو إلا مظهرٌ من مظاهر مراعاة مقام المخاطبين، والمتلقين، فهم هدف الوحي وغايته، ومن الطبيعي أن يكون الخطاب القرآني من جنس اللغة والأساليب التي ألفها العرب. يقول الطبري رحمه الله: "فإذا كان كذلك وكان غير مُبين منّا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسالة إلا بلسانٍ وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأنّ المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما حُوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده، سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً"⁽³⁾.

يؤكد الباحث محزم عزيز أنّ معرفة موقف العرب من القرآن ذو أهمية بالغة، ليس في فهم النصّ فحسب، بل حتى في معرفة كيفية إنبائه ذاتها؛ لأنّ القرآن كما نعرف جاء ليغيّر واقعاً استقرّ زماناً، فظهر كتواصل حيوي مع متلقيه يجادلهم، ويرد عن الشُّبه التي أثاروها ضده، والأحكام التي أبدوها تجاهه⁽⁴⁾.

(1) ينظر: محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، ص 14 .

(2) ينظر: محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف)، (د.ت)، ط4، ص27.

(3) الطبري، جامع البيان (11/1).

(4) ينظر: محزم عزيز، مستويات تلقي النصّ القرآني في الثقافة العربية من الانبهار إلى محاولات التأويل، مجلة العلوم الإنسانية، (الجزائر، المجلد 32، العدد 1، جوان 2021)، ص 449 .

وتتمركز مراعاة النص القرآني لحال المتلقي، في الآتي⁽¹⁾:

1- الانصات أثناء التلقي:

أول توجيه وجه الله سبحانه وتعالى به تلقي النص، هو الإستماع والإنصات، بغية التفهم والتعقل الذي سيؤدي بدوره إلى التأثير والامتثال، ومعلوم أن فعل الإنصات أكثر من مجرد الإستماع، ولذلك لم يكتفِ الله بالأمر بمجرد الاستماع، بل أمر بهما جميعاً: (الاستماع) و(الإنصات)، فقال - سبحانه -:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤).

وذكر في موطن آخر أحد شواهد تأثير الإنصات في تفهم القرآن وتعقله الذي قاد في نهاية المطاف

إلى التأثير به، فقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا

فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (الأحقاف: ٢٩).

2- عدم العجلة في عملية التلقي:

أوصى الله تعالى نبيه (والمتلقيين من خلفه) بعدم العجلة في تلقي القرآن، فقال: ﴿فَنَعَلَى اللَّهِ

الْمَلِكِ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ. وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (١١٤)

طه: ١١٤. بل إن الله وصف أصل التنزيل بكونه على (مكث)، مفرقاً على مراحل ولم ينزلوا دفعة واحدة

﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦).

3- التهيئة النفسية للتلقي:

(1) ينظر: ياسر المطرني، العقائدية وتفسير النص القرآني (المناهج الدوافع الإشكاليات المدونات) دراسة مقارنة، (المملكة العربية السعودية: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016)، ط1، ص718 - 720.

الإقبال على النص يحتاج أن تكون بغية قارئه هي التسليم له، ولذلك كان لا بد أن يقرأه وهو متهيئ لتقبل أية نتائج يمكن أن يقوده إليها، وهذه التهيئة النفسية هي التي سماها الله - سبحانه - في كتابه بـ (عدم الحرج): ﴿ كَتَبْنَا نُزْلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ، وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٢)

﴿ الأعراف: ٢ ﴾، فالنتائج التي يمكن أن يوصل إليها النص قارئه ربما تكون معاكسة لرغبته فهو جزء من التحدي الذي يقع لقارئه.

وهذه أحد تجليات خصوصية النص القرآني التي يفارق فيها نظرية التلقي؛ لأنها تمنح المتلقي / القارئ حقاً لا مكان للتسليم فيه، بل لبُ الفكرة التي تنطلق منها تخالف هذا المعنى ولا ترتضيه.

4- التحذير من الممارسات الخاطئة في التعامل معه:

ذكر الله - سبحانه - في القرآن في سياق التحذير عدداً من الممارسات التي يتم بها التعامل مع القرآن وتؤدي إلى عدم الوصول إلى هداياته والانتفاع بها، منها:

- ذم التقليد في مقابل النص:

التقليد أحد الحجب الخطيرة دون الوصول إلى هداية النص، وربما يكون النص في غاية البيان، لكن التقليد يظل حاجباً دون رؤية هذا الوضوح، ولذلك ذمَّ الله هذا السلوك في مواجهة الآيات البينات، فقال: ﴿ وَإِذَا نُنزِلُ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَنْصُرُوا مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ (٢٥)

الجاثية: ٢٥ .

- الجدل بغير علم:

ذمَّ الله - سبحانه - الجدل في آياته بغير علم؛ لأنَّ طبيعة هذا الجدل لا تقود إلى هداية الآيات، بل تقف عائقاً أمام تلك الهدايات، وهو ما يسميه الله بـ (الطبع) على القلب، يقول - سبحانه - في ذلك:

﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا ۚ

كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ غافر: ٣٥.

وجماع القول: إنَّ علاقة المتلقي بالخطاب القرآني هي علاقة إقناع وإمتاع، وتفاعل وتشارك في إطار

المستطاع. فالمتلقي سامعًا كان أو قارئًا مدعو أن يتلقى القرآن ويتدبر آياته ويعن النظر في معانيه ويغوص

في مقاصده، ويكون له استعدادٌ نفسيٌّ للاستجابة لأوامره، والامتنال لنواحيه؛ لخصوصية النص القرآني،

يقول جلَّ وعلا: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٣٩﴾ ﴾، ويقول

أيضًا: ﴿ أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ أَلْقُرْءَانَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾ ﴾ محمد: ٢٤.

المطلب الثاني: الخطاب القرآني وعملية التأثير في المتلقي

تفطن علماء البلاغة والإعجاز منذ وقت مبكر من تاريخ البلاغة العربية إلى التأثير النفسي الكبير الذي يتركه الخطاب القرآني في نفوس متلقيه، سواء أكان هذا المتلقي قارئاً أو سامعاً، وسواء أكان مؤمناً به أو جاحداً، واعتبروا هذا التأثير من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم. يقول الخطابي (ت: 388): "قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس. فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً إلا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتشرح له الصدور [...] تقشعر منه الجلود، وتنزع له القلوب، يحول بين النفوس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها"⁽¹⁾.

إنَّ قولَ الخطابي، هذه، تضع أيدينا وتوجه أبصارنا إلى أمرٍ مهمٍّ وهو الأثر النفسي القوي الذي يحدثه القرآن الكريم في نفوس متلقيه، حيث تنشرح له الصدور وتستبشر به، وترق له القلوب وتنقاد له صاغرة طائعة مستسلمة، وتفيض العيون بالدموع خشية منه تعالى، ورغبة فيما عنده. وكل هذه المشاعر تدل على تلك القوة الخفية والعجيبة المودعة في هذا القرآن؛ إذ تفعل فيه الكلمة والتركيب فعل السحر في نفوس المتلقين، فيذعنون لأمره ويعترفون بفضله وإعجازه⁽²⁾.

وقد أخبر الله تعالى في كتابه العزيز عن صنيع القرآن في نفوس المتلقين فقال: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ

الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ نَقَشِعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ

(1) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، 1976م)، ط3، ص70.

(2) ينظر: مليكة حفان، نظرية التلقي في التراث البلاغي العربي، ص190.

إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﷻ الزمر: ٢٣، يصف سيد قطب تأثير القرآن الكريم في متلقيه قائلاً: "إنَّ في هذا القرآن سرًّا خاصًّا يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداءً، قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها. إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن. يشعر أن هناك شيئًا ما وراء المعاني التي يدركها العقل من التعبير، وأنَّ هناك عنصرًا ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن، يدركه بعض النَّاس واضحًا، ويدركه بعض النَّاس غامضًا. ولكنه على كل حال موجود. هذا العنصر الذي ينسكب في الحس ويصعب تحديد مصدره: أهو العبارة ذاتها؟ أهو المعنى الكامن فيها؟ أهو الصور والظلال التي تشعها؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة؟ أم هي هذه العناصر كلها مجتمعة؟ ذلك سر مودع في كل نص قرآني يشعر به كل من يواجه نصوص هذا القرآن ابتداءً، ثمَّ تأتي وراءه الأسرار المدركة بالتدبر والنظر والتفكير في بناء القرآن كله"⁽¹⁾.

وقد أشار مالك بن نبي في كتابه الظَّاهرة القرآنية، إلى بعضِ معاني التلقي وما يحدثه في متلقيه، فذكر ما يسمى بـ"المتلقي الفطري"⁽²⁾، ويقصد به: ذلك التَّلَقِّي الذي استمدَّه متذوق نص القرآن الكريم بالفطرة التي فُطِرَ عليها، حيث كان الإنسان العربي سليقيًا مدركًا لخبايا لغته وله المقدرة على التمييز بين جيد الكلام و رديئه، ذواقًا لبيان الشِّعر والنثر معًا، وكان الشِّعر الجاهلي قد وصلَ ذروة بيانه، وبهاء صناعته، لكن سرعان ما ظهر نص أذهل الجميع وأعجزهم وتحداهم على أن يأتوا بمثله، فقروؤه بآلية الحسِّ الفطري التي يمتلكونها، وصار هذا النَّص الجديد حديث السَّاعة، تتداركه القوم فمنهم من أسلم وآمن به وحيًا "منزلًا" من عند الله تعالى.

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، (6/ 3399).

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 26 .

ومنهم من عرف حقيقة إعجازه لكنَّ العزَّة بالكفر وأنانية الجاهلية أعمت أعينهم فلم يبصروا حقيقة

الإيمان وحلاوته ﴿وَجَحِّدُوا بِهَا وَاسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلوًا﴾ النمل: ١٤. والاستيقان أبلغ من

الإيقان^(١). والمخاطب في الآية النبي ﷺ ليُقال له: إنَّ ما فعله قوم موسى عليه السَّلام بنبيهم، يحدث لك من

قبل قومك الذين أيقنوا بتفوق النصِّ القرآني وإعجازه، لكنَّهم جحدوا به ظلمًا وعلوًا وعنادًا.

ثمَّ إنَّ المتأمل في تلقي الجيل الأول الذي عاينَ الوحي، وشهدَ التَّنزيل، يتضح له أنَّ التَّلقي بمفاهيمه

المتعدِّدة كانَ متحقِّقًا بينهم، وهي (القراءة، الاستقبال، الاستجابة)، وهذه من المصطلحات الشائعة في

الدِّراسات الحديثة عند (إيزر) و(ياوس) وغيرهم من المشتغلين بنظرية التَّلقي^(٢)، وإن لم تكن وفقًا للمفهوم

المعاصر، ولها ظلالٌ وحمولات متعدِّدة لدى الجيل الأول الذي تلقى النصَّ القرآني وأمعن النَّظر فيه.

وانطلاقًا من هذا الفهم وبناءً عليه، يمكن القول: إنَّ التَّلقي هو النَّظرية التي تضمُّ العناصر الثلاثة

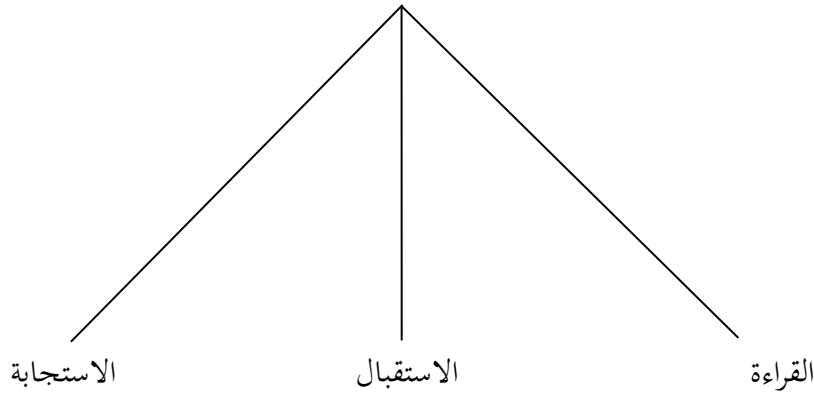
في رباطٍ متين ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي^(٣)

(١) ينظر: شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ط ١، (١٠/ ١٦٤).

(٢) ينظر: محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، ص ٣٤.

(٣) ينظر: المرجع نفسه، ص ٣٤.

التلقي



أولاً: القراءة:

إنَّ القراءةَ شرطٌ أساسٌ مسبقٌ لعملياتِ التَّأويلِ جميعاً، وهي عمليةٌ توجيهيةٌ تتُّمُّ من طرفِ النَّصِّ نحوِ المتلقي؛ لأنَّ الموقعَ الفعليَّ للعملِ يقعُ بينِ النَّصِّ والمتلقي⁽¹⁾، إذ لا تنحصر دلالات العمل الأدبي في النَّصِّ الفعليِّ فحسب، وإنما تشمل الأفعال المرتبطة بالتجاوب معه⁽²⁾. إنَّ النَّصَّ يقدم (مظاهره الخطاطية) فيمكن المتلقي من الولوج إلى عالمه من خلالها، فيحدث الإنتاج الفعلي من خلال فعل التَّحقيق المرتبط بهذا التَّفاعل بين بنية النَّصِّ واستجابة المتلقي⁽³⁾. فالقراءة على وفق هذه المعطيات هي "تفاعل دينامي بين معطيات النَّصِّ والخطاطة الدَّهنية للمتلقي بما فيها رغباته وردود أفعاله"⁽⁴⁾. من هنا ميَّز إيزر بين قطبين

(1) ينظر: إيزر، فعل القراءة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، ص 11-12، 94.

(2) ينظر: إيزر، فعل القراءة، ص 56، 94.

(3) ينظر: سعيد التوفيق، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية الخيرة الجمالية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ-1992)، ط 1، ص 448.

(4) عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل، (الجزائر: الدار العربية للعلوم- ناشرون، 1428هـ-2007)، ط 1، ص 149.

للعمل الأدبي؛ سمي الأول (القطب الفني)، والثاني (القطب الجمالي)، الأول مرتبطٌ بالنص الفعلي، والثاني مرتبطٌ بالإدراك الذي يحققه المتلقي⁽¹⁾.

هذه المصطلحات [القراءة، الاستقبال، الاستجابة] وإن كان يجمعها رباطٌ واحد، وهو التلقي، إلا أنها عند النظر إليها منفصلة، يظهر لنا أن الجيل الأول تعاطى مع القراءة بإحدى تجليات صورها اليسيرة، وكذا استقبل النص بكلّ جوارحه، واستجاب لمضمون النص بعد تلقيه وفهمه. ولا يعني هذا المطابقة المصطلحية التامة، وإنما التطبيق الفعلي لفعل التلقي العام مجردًا.

وقد قرأ الجيل الأول النصّ القرآني قراءةً فاحصة، مثقلة بقلق السؤال، كقولهم عن آية الظلم⁽²⁾: - ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ الأنعام: ٨٢ - "يا رسول الله وأيتنا لا يظلم نفسه؟

قال: ليس ذلك إنما هو الشرك ألم تسمعو ما قال لقمان لابنه: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"⁽³⁾. وغيرها من الآيات التي تلقوها وقرأوها وفق ذخيرتهم اللغوية وقدرتهم على التلقي، والتأويل الذي يتفاضلون فيه⁽⁴⁾، ولذلك، نجد أن ابن عباس - مثلاً - فهم سورة النصر فهمًا أو لنقل قرأها قراءة مغايرة للفهم السائد بين عموم المتلقين.

(1) ينظر: إيزر، فعل القراءة، ص12.

(2) مما يرشد إليه هذا الحديث ويدل عليه، أن الصحابة كانوا يجتهدون في فهم القرآن الذي نزل بلغتهم على ما يفهمونه منها، فإن أشكل عليهم منه شيء سألوا رسول الله، وهذا ظاهر من هذا الحديث؛ لأنهم جعلوا معنى الظلم عامًا على ما يعرفونه من لغتهم، فأرشدهم النبي إلى المعنى المراد به في الآية، ونبههم إلى أن المعنى اللغوي الذي فستروا به الآية غير مراد، ولم ينههم ﷺ عن أن يفسروا القرآن بلغتهم، ولو كان هذا المسلك خاطئًا لنبههم عليه.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: استنباط المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في التأويلين، (6538)، (6/ 2541).

(4) يُفهم من دعاء النبي ﷺ لابن عباس بأن يعلمه التأويل؛ أن هناك مراتب في الفهم والتلقي للنص القرآني عند الجيل الأول الذي شهد التنازل، وأن ثمة تفاوتًا بين الصحابة في فهم القرآن، وهذا التفاوت يجعل عملية التلقي تختلف من شخص لآخر؛ لأن التلقي عملية مثقلة بدخائر قبليّة يمتلكها المتلقي أو المخاطب، هذا على مستوى الفهم، أما التلقي الإيماني فجميعهم انضوا تحت دائرة (سمعنا وأطعنا)، فحققوا بذلك كمال الإيمان، وغشيتهم - من الإله - ظلال الرضوان.

ومن ذلك، الخبر الذي أورده البخاري في صحيحه، عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: "كَانَ عَمْرُ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرِ فَكَأَنَّ بَعْضَهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ، فَقَالَ: لَمْ يَدْخُلْ هَذَا مَعَنَا وَلَكِنَّا أَبْنَاءُ مِثْلِهِ؟!

فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ عَلِمْتُمْ!

فَدَعَانِي ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَنِي مَعَهُمْ فَمَا رَأَيْتُ أَنَّ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ!

قَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللَّهِ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر: ١)؟

فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَمَرْنَا نَحْمَدُ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرُهُ إِذَا نَصَرْنَا وَفَتَحَ عَلَيْنَا، وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا.

فَقَالَ لِي: أَكْذَلِكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ؟

فَقُلْتُ: لَا.

قَالَ: فَمَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. أَعْلَمَهُ لَهُ، قَالَ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ

وَالْفَتْحُ﴾ (١) : فَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجَلِكَ ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

النصر: ٣﴾ (٢)

فَقَالَ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ^(١).

وَعِنْدَ النَّظَرِ فِي هَذَا النَّصِّ يَظْهَرُ بِكُلِّ جَلَاءٍ التَّفَاوُتَ بَيْنَ فَهْمِ الصَّحَابَةِ وَطَرِيقَةِ تَلْقِيهِمْ هَذِهِ السُّورَةَ،

إِذْ فَهَمَهَا كَثِيرٌ مِنْهُمْ بِمَنْطُوقِ ظَاهِرِهَا، أَيْ فَسَّرُوهَا تَفْسِيرًا ظَاهِرِيًّا، حَيْثُ ذَكَرُوا مَعْنَاهَا الْمُنْتَبَادَ لِلذَّهْنِ، فَاللَّهُ

يَأْمُرُ رَسُولَهُ بِالتَّحْمِيدِ وَالتَّسْبِيحِ وَالِاسْتِغْفَارِ عِنْدَمَا يَمُنُّ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالنَّصْرِ وَالْفَتْحِ.

(1) البخاري، صحيح البخاري، (4043)، (4/ 1563).

وكلامهم في تفسير السُّورة صحيح تمامًا وابن عباس رضي الله عنهما يعلم هذا التفسير، ولكنه لم يقف

عند هذا المعنى الظاهري، وإنما انتقل منه إلى المرحلة الثانية، وهي تأويل السُّورة.

لكن ابن عباس وعمر كان لهما نظرٌ مغاير، وأبعداً أخرى في تلقيهم لها، تستدعي أدوات السياق،

واللغة، والقدرة التأويلية التي تمتعوا بها دون غيرهم.

ثمَّ إذا نظرنا في استنباط ابن عباس وفهمه للآية، نجد أنه ليس مأخوذاً من معناها الظاهر، بل فهم

منها معنى آخر وراء الظاهر، ونحن إذا ما تأملنا حقيقة هذا التفسير نجد أنه يرتبط بالمعنى ارتباط السبب

بالنتيجة، وذلك: "أنه إذا حصل لك يا محمد تمام النص والفتح؛ فقد تم لك النص، وهذا التمام يعني

الاقتراب من وقت النهاية، وبعدها ستستقبل الآخرة، فأكثر من الاستغفار لربك" (1).

فنحن أولاً: لسنا أمام معنى لا يتوافق مع السياق اللغوي للآية، وإن كان يقتضي فهماً أوسع من

الفهم الظاهري الحرفي.

وثانياً: نجد أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين ظاهر الآية والمعنى المستنبط منها، فهو معنى لا يخالف الظاهر،

بل هو مستنبط منه، ناشئ من قدرة عالية على التلقي (2).

فطريق الوصول إلى باطن النص وتلقيه عندهم يكون من خلال الظاهر عن طريق دلالة التمثيل،

أو دلالة الإيجاء، أو دلالات اللغة، أو المقام، أو السياق بحيث يظهر للمطلع عليه تناسباً بين الظاهر

والباطن الذي آل إليه، "بخلاف التأويل عند (الباطنية) الذي لا يتوصل إليه من خلال الظاهر، بل من

خلال الإمام المعصوم أو الولي المكاشف، ولذلك لا تناسب بين الظاهر والباطن الذي آل إليه ألبته!" (3).

(1) المطرقي، العقائدية، ص 273 – 276.

(2) المرجع نفسه، ص 273 – 276.

(3) تُسبب التفسير الباطني إلى الجيل الأول (الصحابة)، وأنهم أول من ابتدأه، وذلك بسبب ما أثر عنهم من تفسيرات فيها دلالة على استعمالهم للتفسير الإشاري أو الباطني، وهذا ما جعل البعض ينسب هذا التفسير الباطني إلى الصحابة، وأنه أسلوب صحيح في التفسير، ويذكر بعضهم أمثلة لذلك منها ما رواه ابن عباس في تأويله لسورة النص. ينظر: المطرقي، العقائدية، ص 273 – 276.

ولهذا، "كانوا يستشعرون -أي من خوطبوا بالقرآن - على فصاحتهم أنهم عاجزون عن إدراك كافة معانيه ودقائقه"⁽¹⁾، إذ لم يكونوا "يعلمون [إلا] ظواهره وأحكامه، أمّا دقائق باطنه، فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر"⁽²⁾.

ثم إن هذا الخبر - والذي قبله - يوحى بالتمايز بين بعض المفاهيم المنبثقة من قراءة النص، مثل "شرح النص ووصفه"، فالشرح يسعى إلى بيان مكان الغموض وعدم الوضوح في النص، ببيان يسير يجلي المعنى للمتلقي، أمّا الوصف فيحاول أن يبين ما حول النص من ملامح وسمات، في حين تمثل القراءة إنتاجاً جديداً لفهم أو نص جديد منطلق من النص الأصلي، على غرار قراءة ابن عباس وفهمه للآية.

ولهذا نجد أن الإمام الغزالي (ت: 505) تنبّه لهذا الملحظ، فدفع وهم من توهم أن كل الصحابة اقتصر تلقيهم وتأويلهم للقرآن على مجرد الظاهر، فيقول: "ولا ينبغي أن يفهم منه أنه يجب ألا يفسر القرآن بالاستنباط والفكر؛ فإن من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين خمسة معان وستة وسبعة ونعلم أن جميعها غير مسموع من النبي ﷺ؛ فإنها قد تكون متنافية لا تقبل الجمع فيكون ذلك مستنبطاً بحسن الفهم وطول الفكر، ولهذا قال ﷺ لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽³⁾.

وهذا يحيلنا إلى مسألة أخرى، لها تعلق بتلقي الصحابة وفهمهم للقرآن الكريم، وهو اختلاف التأويل والتلقي بحسب أحوال المتلقي، فقد أورد ابن عربي (ت: 638) في مقدمة تفسيره عبارة كثيفة المعنى، عند قوله: "إن التأويل يختلف بحسب أحوال المستمع، وأوقاته في مراتب سلوكه"⁽⁴⁾، تقول الباحثة البريكي

(1) محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، (بيروت- لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ط 1، ص 110.
(2) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م)، (4/ 196).
(3) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)، (د.ت)، (1/ 37).
(4) أبو بكر محمد بن علي بن محمد محيي الديني ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: مصطفى غالب، (بيروت: دار الأندلس)، (د.ت)، ص 5.

في تعليقها على نصّ ابن عربي: "وهذه تقترب من الأفكار التي تطرحها نظرية التلقي، والتي تقول إنّ التلقي يختلف باختلاف المتلقي، أو باختلاف حاله التي يتلقى بها النص، أو الزمان الذي يتلقى النص فيه؛ فقد يتلقى نصًا ما في ظروف زمانية ومكانية محدّدة، ويفهمه أو يؤوله على معنى من المعاني، ثمّ يتلقى النص ذاته وقد اختلفت تلك الظروف، وتباعدت المدة الزمنية بين تلقيه الأول لهذا النص والتلقي الثاني له"⁽¹⁾، فتختلف طريقة تلقيه نتيجة للاختلافات التي طرأت على الظروف المحيطة بعملية التلقي من ناحية، ومن ناحية أخرى للاختلافات التي تحدثها الظروف المحيطة بالمتلقي خلال ظروف زمنية محدّدة، حيث تتطور الشخصية وتتحول من طورٍ إلى طور.

وبناءً على ذلك، فللقارئ الحق في أن يتساءل: كيف تلقى الجيل الأول قول الحقّ جلا وعلا في نبيه ﷺ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران: ١٤٤

هل أدركوا حين سمعوا هذه الآيات أنّ النبيّ محمد ﷺ الذي يعيش بين ظهرانيهم، سيأتي اليوم الذي يتركهم فيه ويرحل إلى الله؟ هل تخيلوا عظم الفقد، واستعدوا له؟ أم أنهم تلقوا الآيات دون أن يدققوا في مآلاتها؛ لأنها مسألة خارج إطار التفكير والنظر؛ لما يمثله النبي ﷺ في حياتهم، وقدره بينهم، وحبهم العظيم الذي تناولته كتب السيرة والأخبار. لكنّ الذي حدث أنّ النبي ﷺ لحق بالرّفيق الأعلى، ووقف الصحابة في ذهول، ونسوا - من هؤل الصدمة والفاجعة - هذه الآيات التي تنبأت مبكرًا بموت النبي ﷺ، وقد قال ابن عاشور، وفيها: "تحذير من وقوع الارتداد عند موت الرسول - عليه السلام -، وقد وقع ما حذرهم الله منه

(1) البريكى، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 124 .

بعد وفاة الرسول ﷺ [...] فالآية فيها إنباء بالمستقبل⁽¹⁾. فعندما قام أبو بكر في دور (المُرسل) وأعاد قراءة الآيات عليهم، تلقوها، لكن بطريقة مختلفة عن التلقي الأول، فكان المعنى الذي تشكّل في أذهانهم مغايرًا للمعنى الذي أُلقي في روعهم لحظة تلقيهم لها في أول الأمر. وكان مما قيل عن أثر استقبالهم للآيات، ما أورده ابن رجب (ت: 795) عند قوله: "وَاللَّهِ لَكَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَهَا حَتَّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَتَلَقَّاهَا مِنْهُ النَّاسُ، فَمَا يُسْمَعُ بَشَرٍ إِلَّا يَتْلُوهَا"⁽²⁾. وحتماً تمثلات الآية ومعانيها تختلف عن معناها السابق قبل تحقّقه، وبهذا يكون التأويل أو الفهم مختلفًا بحسب أحوال المستمع، وأوقاته.

وهكذا، يؤسّس النصّ القرآني للمدى الذي تغدو القراءة في إطاره نشطة، والتفاعل فعّالاً، وذلك من خلال قنوات إتصالية تحكمها مقصدية المخاطب (وهو الله تعالى) لاستثارة المتلقي، وتشكيل وعي قرائي متواصل لديه⁽³⁾. فالنصّ القرآني بناء دلالي شامل متكامل، يتسم بطبيعة دينامية، يجذب المتلقي نحو آفاقه، ويحدث تأثيرات متجددة في وعيه ولاوعيه.

ثانياً: الاستقبال:

أما فيما يخصّ الاستقبال فقد استقبلوا النصّ بالتبجيل والإعظام، وعرفوا قدره منذ اطلاعهم عليه؛ لعمقهم اللغوي الذي ينطلقون منه، فما كان منهم إلا أن قالوا: (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) عن علمٍ ودراية، واستمرّ هذا التلقي متجدداً وفق ظاهرة التدرج التي سار عليها النصّ القرآني⁽⁴⁾، وبعد أن اكتمل نزوله، واختتم بقوله

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير (4/ 113).

(2) ابن رجب الحنبلي، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، (المملكة العربية السعودية: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1424هـ/2004م)، ط1، ص: 110.

(3) ينظر: الشهرزوري، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص54.

(4) ثمة علاقة بين عملية التلقي والتدرج، لأنّ النظر الكلي إلى مقصد التدرج يرجع إلى المتلقي وقدرته على الاستقبال، والتجاوب مع النصّ، ومن الحكيم التي أوردها "الزرقاني" (1645 - 1710) عن التدرج، في كتابه "مناهل العرفان في علوم القرآن"، ما يأتي:

(1) تثبت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم وتقوية قلبه

(2) التدرج في تربية هذه الأمة الناشئة علماً وعملاً

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المائدة: ٣، دأب الجيل الأول الذي عاصر نزول الوحي على تلقي النص

الإلهي بشكل عملي وتطبيقي وميداني، وبرؤية (سِعْنًا وَأَطْعَنًا) منهاجًا وسلوكًا، كيف لا؛ والنبي ﷺ هو المفسر للمقصود، والموضح للمراد من كل سورة وآية، فكان للرسول ﷺ أثر فاعل في توجيه الصحابة إلى الطريقة العلمية والآلية المنهجية في فن التلقي للقرآن الكريم وتدبره.

والنّاظر فيما ذكره أهل السير من قصة إسلام عمر، وتلقيه للنص القرآني في مطلع سورة (طه)، وما أحدثت فيه من ثورة إيمانية، حولته من الكفر إلى الإيمان؛ يدرك عظم التلقي ومعناه الجليل عند الجيل الأول، الذي أحسن التلقي فأحسن الوقوف على مضامين وخطاب النص، ولعلّ (أفق التوقع) لدى عمر كان سببًا في هذا التحول، والانعطاف الكبرى التي تسبّب فيها النص، في تغيير أفق توقعه الذي كان يرافقه عن النص القرآني والنبي الكريم، ولهذا، ما إن وقّع التلقي المباشر بينهما، حتى تلقّاه بسليقته كما تعود أن

(3) مسامرة الحوادث والطوارئ في تحددها وتفرقها

(4) الإرشاد إلى مصدر القرآن وأنه كلام الله وحده على اعتبار أنه لو لم يكن من عند الله لما استطاع أن يكون منسجمًا ومتسقًا فرغم مواكبته لهذه العصور المختلفة بأحداثها فهو غير مختلف ويفسر كل عصر بما فيه.

في حين يرى سيد أن القرآن لم ينزل جملة واحدة، وإنما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق التّمو المطرد في الأفكار والتّصورات، والنمو المطرد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية. وكانت الآية أو الآيات تنزل في الحالة الخاصة والحادثة المعينة تحدث الناس عما في نفوسهم، وتصور لهم ما هم فيه من الأمر، وترسم لهم منهج العمل في الموقف، وتصحح لهم أخطاء الشعور والسلوك، وتربطهم في هذا كله بالله ربهم وتعرفه لهم بصفاته المؤثرة في الكون، فيحسون حينئذ أنهم يعيشون مع الملائكة الأعلى، تحت عين الله، في رحاب القدرة. ومن ثمّ يتكيفون في واقع حياتهم، وفق ذلك المنهج الإلهي القويم.

أما مالك بن نبي فيقول في تدرج الآيات وتنجيها ولو أنّ القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعًا إلى كلمة مقدّسة خاملة وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة. فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي تحضّ بأعبائها الإسلام لا سرّ لها إلا في هذا التنجيم، ومالك بن نبي في هذا الرأي يعتمد على مصطلحه "الفكرة الميتة" التي لا تعبر عن حركية القرآن الكريم التي أشار إليها الزرقاني في الحكمة الرابعة من حكم تنجيم القرآن، كما أنّ مالك بن نبي يلاحظ أنّ سر الإعجاز كله يكمن في هذا التنجيم المعبر عن حركية القرآن الكريم لا في تلك الحقة فقط، بل فيما سيأتي من الزمن أيضًا.

ومن ثمّ لو نظرنا سنجد أنّ المتلقي هو المعني ابتداءً بمنهج التدرج، وما أوردته من كلام الزرقاني وسيد ومالك بن نبي، على اختلاف سوق العبارة، إلا أنه يثبت حال المتلقي وقدرته على تلقي الوحي وفهم معانيه، وحسن استقباله بقدر الطاقة البشرية، لتحقيق مقاصد النص القرآني. ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (1/ 53)؛ سيد قطب، **معالم في الطريق**، (بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1399هـ- 1979)، ط6، ص15-16؛ مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص181.

يتلقى الشَّعر العالي ويتذوقه، "ولكنَّ الأمر هذه المرة مختلف، دُهِشَ، وأحسَّ بشيء يهزُّ كيانه ووجدانه، واقشعرَّ جلده، فخشَّع قلبه لما سمِع القرآن ثمَّ قرأه، ولأنَّ قلبه فسكنه الإسلام، وكان عمر قويًّا في الجاهلية قويًّا في الإسلام فهذا التَّعامل مع النَّصِّ إنْثَقَّ عن تلقِّي انطباعي، وذوق فطري بسيط لا تعليل فيه"⁽¹⁾.

ثالثًا: الاستجابة:

وهذا أيضًا ينسحبُ على استجابتهم للنَّصِّ وأوامره، وقد خاطبهم القرآن بما، فلبوا النداء، وكانوا من سمع القول فاتبع أحسنه، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ الأنفال: ٢٤، بيَّن الإمام البقاعي (ت: 885) معنى خطاب الاستجابة، بقوله: "أي: صدقوا دعواكم ذلك بإيجاد الإجابة إيجاداً مَنْ هو في غاية الرغبة فيها لله"⁽²⁾. ولما حققوا معاني الاستجابة بحسن تلقيهم لما يحييهم - وهو القرآن: كما ذهب إلى ذلك ابن زمين⁽³⁾ - استجاب لهم الإله جلَّ في علاه ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنُفِثَ بِعَصْمِكُمْ مِّنْ بَعْضِ آلِ عَمْرَانَ: ١٩٥، وهنا يثمر الخطاب بين المنشئ والمتلقي ويحصل التَّلاقي، ويكتمل التَّصور النَّصي، في تحقيق الاستجابة من متلقيه، وفي قبول التَّلقي من صاحب النَّصِّ، وفي حضور النَّصِّ المستمر.

فالقراءة العمليَّة إذن، هي القراءة التي يحاول القارئ استيعاب المقروء حسب ثقافته وإمكاناته العمليَّة للتَّفاعل مع النَّصِّ القرآني من أجل فهم دلالات الآيات لغرض التَّحلي بما فيها من قيم ومبادئ

(1) حورية قادري، النص والتلقي في الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي، (الجزائر: مجلة دراسات، جامعة طاهري محمد بشار، المجلد 7، العدد2، 2018)، ص42.

(2) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1995م)، (3/ 201).

(3) ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن أبي زَمِين المالكي، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، (مصر- القاهرة: الفاروق الحديثة، 1423هـ - 2002م)، ط1، (2/ 172).

سامية؛ لذا تتفاوت مستوى إستجابة القراء من الفهم والعمل والتطبيق الفعلي والتّحلي بهذه المعاني حسب مستوى الوعي والثّقافة وآليات الفهم لدى القارئ، فكلما كان القارئ يملك مهارات للتفاعل مع النصّ كانت استجابته العمليّة أعمق.

ولعلّ هذا ما دفع سيّد رحمّة الله ليميز تلقي الجيل الأول عن غيرهم ممن أتوا بعدهم، وذلك في قوله: "إنهم - أي الجيل الأول - لم يكن أحدهم يتلقى القرآن ليستكثر به من زاد الثّقافة لمجرد الثّقافة، ولا ليضيف إلى حصيلته من القضايا العلمية والفقهية محصولاً يملأ به جعبته. إنما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله في خاصة شأنه وشأن الجماعة التي يعيش فيها، وشأن الحياة التي يحياها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه"⁽¹⁾. أي كان تلقياً مزوجاً بزادٍ روحي، ورغبة في القيام بما يرضي الإله، إستجابة لأمره، وهذا الشعور، أي شعور التلقي للتنفيذ، "كان يفتح لهم من القرآن آفاقاً من المتاع وآفاقاً من المعرفة، لم تكن لتفتح عليهم لو أنهم قصدوا إليه بشعور البحث والدراسة والاطلاع، وكان ييسر لهم العمل، ويخفف عنهم ثقل التكاليف، ويخلط القرآن بذواتهم، ويحوّله في نفوسهم، وفي حياتهم إلى منهج واقعي، وإلى ثقافة متحركة لا تبقى داخل الأذهان ولا في بطون الصّحائف، إنما تتحول آثاراً وأحداثاً تحول خط سير الحياة"⁽²⁾.

وما ذكره الأنصاري، يوضح أثر ما فعله القرآن في تلقي الأوائل، وثمرّة الإستجابة للنصّ؛ ليتحولوا إلى "أمة النصّ". يقول رحمّة الله⁽³⁾: "إنّ هذا القرآن هو الرّوح الذي نفخه الله في عرب الجاهلية؛ فأخرج منهم، خير أمة أخرجت للنّاس، وانبعثوا بروح القرآن من رماد الموت الحضاري؛ طيوراً حيّة تخلق في الآفاق، وخرجوا من ظلمات الجهل ومتاهات العمى أدلاء على الله، يبصرون بنور الله ويبصرون العالم الضّالّ حقائق

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص15.

(3) فريد الأنصاري، مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، (مصر - القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ - 2010)، ط2، ص22.

الحياة ذلك هو سر القرآن، الروح الرباني العظيم، لا يزال هو هو روحًا ينفخ الحياة في الموتى من النفوس والمجتمعات؛ فتحيا من جديد وتلك حقيقة من أضخم حقائق القرآن المجيد، قال جل ثناؤه: ﴿وَكَذَلِكَ

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ^{٥٢} مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ ^{٥٣} مَن نَّشَاءُ

مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ الشورى: ٥٢.

والمتتبع لأحوال تلقيهم، يتبين له أنهم فهموا محتوى الخطاب القرآني وتلقوه بالعقل تارة وبالقلب أخرى، ويتطابق ذلك وواقع حال الإنسان حيث إنَّ المحرك للفكر والعمل بالنسبة إليه ليس عقله دائمًا؛ بل قلبه في الأعمّ الغالب، "فنجد أنَّ الخطاب القرآني حينما يتصل بالقضايا الكلية والنظرية، فإنَّ المخاطب هو عقل الإنسان دون قلبه، ولهذا الخطاب شواهد كثيرة جدًا في القرآن (وذلك حينما يستخدم القرآن مفردات مثل: البصر، السَّمْع، الفؤاد، القلب، الحق، الحكم، الشَّهادة، التدبر، السَّنة، السَّؤال، العلم، العين، القدر، القلم، القوم، وفي موارد القسم أيضًا، فإنَّ المخاطب هو العقل في الأعمّ الغالب دون القلب)"⁽¹⁾.

وأما حينما يخاطب القرآن قلب المتلقي، فإنَّ لهذا الخطاب دواعي عدة منها الدَّواعي التربوية، ومنها الدَّواعي الإجرائية والعملية؛ حيث إنَّ المتلقي ينظر إلى الأشياء بعينه ويتأثر بقلبه وعاطفته، فالحرك والدَّاعي الأساس لدى الإنسان هو جوارحه قبل جوانحه وقلبه قبل عقله، ومن الطَّبعي أن يتوجَّه الخطاب إليهما معًا وأن لا يقتصر على أحدهما دون الآخر.

صفوة القول: إنَّ طريقتهم في تلقي الوحي قائمة على التَّلقي الكلي عقلاً وقلباً وروحاً، وقبل ذلك

تلقي قوامه التَّسليم والقبول لما جاء عن الله وعن رسول الله ﷺ، على مراد الله ورسوله، وهذا المراد محدّد

(1) محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص 236.

باللسانِ العربي الذي نزلَ به القرآن الكريم، ولا يعني هذا أنَّ التَّسليم حجبهم عن إستنطاق الوحي، وفهمه،
وتدبره، وإمعان النظر فيه.



المطلب الثالث: زمن التلقي الأول للنص وزمن تلقيه الراهن

من المسائل المشكّلة في التناول التأويلي للنص القرآني، مسألة (صلاحية النص لكل زمان ومكان)، وفهم الجيل الأول وتلقيه وأثره في القارئ/ المتلقي الراهن، ومدى صوابية إيقاف الزمن على اللحظة السالفة التي تُلقى فيها القرآن من قبل الصحابة، في ظلّ تغير الأسئلة التي تعلق المتلقي بين الماضي والحاضر.

يرى بعض الباحثين المعاصرين أنّ قراءة النص القرآني في الحاضر، تستدعي النظر في المتغيرات التي تفرض نفسها، بين زمن صدور النص وزمن تلقيه المعاصر، وهي متغيرات ليست عارضة أو شكلية، بل تدخل في صميم المعنى الظاهر للنص، وفي صميم نظامه الدلالي الذي يولد مدلوله⁽¹⁾. كما إنّ "فهم النص ليس مجرد بحث لغوي في طرق استعمال المفردات والجمل، وليس مجرد فهم عرقي للقول، بل هو تفاعل بين عناصر عدة تمّ تغييب أكثرها في التراث التفسيري، وحركة قلق ومضطربة تتجدد مع كل قراءة جديدة، وصراع بين أقطاب متعددة، ليس النص سوى واحد منها"⁽²⁾.

وهذا الفهم، يمضي بهم للوصول إلى نتيجة مفادها، أنّ فكرة "النص الديني لكل زمان ومكان، تدلّ على أنّ لدى النص القرآني شيء جديد يقوله في كل زمان ومكان، ولا تعني، كما يتمّ ممارسته وترويجه، وجود استمرارية بنيوية وتمثيلية معنوية ما بين الزمن الأولي للنص وبين الزمن الراهن، حيث يتم في الوعي الديني الحالي الانتقال بين الزمنين مع تغييب كامل للفوارق الجوهرية القائمة بينها، ومن دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانية وصحة هكذا ممارسة"⁽³⁾.

ومن أجل تطبيق مفهوم الامتداد العابر للنص (لكل زمان ومكان) بالمعنى الذي بيّنه آنفاً، يرى قانصو أنه لا بدّ من إدراك الفواصل الفاصلة والتمييز بين فوارق التاريخ والتقاليد بين زمان التلقي الأول

(1) ينظر: قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص 19 .

(2) المرجع نفسه، ص 19 .

(3) ينظر: نفسه، ص 19 .

وزمان التلقي الراهن. وهي فوارق كفيلة بخلق سياق وظهور جديدين للنص يختلفان عن السياق والظهور الأولين. كذلك لا بدّ من البحث في المتغيرات الأساسية الحاصلة بين الزمانين: زمن الصدور والتلقي الأول، وزمن التلقي الراهن، التي لا يمكن اعتبارها متغيرات شكلية أو عرضية على عملية فهم النص، بل هي متغيرات تدخل على المنظومة الدلالية للنص وعلى طبيعة الخطاب الديني، فالتفسير الممدوح، هو الذي يستحضر كامل عناصر القراءة المعاصرة لا الذي يضخم بعضها ويعطل البعض الآخر، والذي يجهد في كل فعل احتكاك بالنص للخروج بمعنى جديد لا الذي يستنفر قواه لتثبيت معنى معتمد تربي عليه⁽¹⁾.

هذا التصور، يمثّل توجهًا واسعًا لشريحة واسعة من المشتغلين بالنص القرآني، في محاولة منهم لإيقاف ظلال التلقي الأول على اللحظة الزمنية التي نزل فيها، دون جره إلى ما يليها؛ ويرون أنّ صلاح القرآن لكلّ زمانٍ ومكان تكمن في قدرته على أن يأتي بشيءٍ جديد يقوله في كلّ زمانٍ ومكان. ولهذا نجد أبو زيد يصف التمسك بتفسير الصحابة، والنظر في تلقيهم للنص القرآني، بـ (سلطة القدماء)، في بعض كتبه، وهذه السلطة تؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين.

لا يخفى أنّ هناك فروقًا دقيقة بين "عصر التنزيل" والعصور التي تلتها، ففي عصر التنزيل كان القرآن ينزل نجومًا ليحيب عن أسئلة الواقع، ويستوعبها ثمّ يتجاوز بالواقع تلك المشكلات بعد معالجتها وترقية الواقع وتمكينه من تجاوزها. أمّا بالنسبة للعصور التالية فإنّ القرآن الكريم تأمّ كامل، وذلك يقتضي أن يؤمن الناس أولاً بموسوعية القرآن، وبأنه ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٣٨، ثمّ يصوغون أزمتهم وإشكالاتهم وأسئلتهم، ويذهبون بها إلى القرآن الكريم ليضعوا ذلك بين يديه، ويستنتقوه الجواب⁽²⁾.

(1) ينظر: نفسه، ص 20 .

(2) ينظر: طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ - 2010)، ط 1، ص 105.

ثمَّ ليس ثمة تعارض بين قدرة النصِّ القرآني التَّجديدية في الإتيان بشيءٍ جديد، وبين النِّظَر والاستفادة من تلقي الجيل الأول، التَّلقي الذي أثمرَ فهمًا عاليًا، وأنتج حراكًا معرفيًا وواقعيًا ثبتَ منه حسنُ تلقيهم⁽¹⁾، إذ لا يزال العلماء يستنبطون من القرآنِ فوائد وأحكامًا لم تسبق لغيرهم، ويتلقونه بما يتناسب مع عصرهم؛ لأنه صالحٌ لكلِّ زمانٍ ومكان بما يحتويه من طاقة متجددة قادرة على أن تسع كل القضايا الكونية دون استثناء، يقول العوني "من أوجه التَّعامل مع التفسير التي لا تتوقف عند جيل الصَّحابة: استنباط معانٍ جديدة لم يُسبق إليها إذا توفرت فيها آليات الاستنباط المنهجية، وربط التفسير بالواقع، وربط التفسير بالعلم الحديث، والقراءة الداخلية للنص القرآني، وتقريب إعجازه اللغوي"⁽²⁾، وكلُّ هذا التَّلقي الرَّاهن لا يُلغي التَّلقي السَّابِق وإنما يبني عليه.

والأسئلة التي يفرزها الواقع فينزل القرآن المجيد بمناسبة إثارته، لا ليلتصق بذلك الواقع، ويُستوعب في مشكلاته وأزماته، كما يتوهم بعضهم، بل ليستوعبها بحلوله وإجابته ويقوم بترقية الواقع ثمَّ تجاوزه، وهكذا، يبقى القرآن الكريم في حالة استيعاب وتقديم حلول وترقية للواقع ثمَّ تجاوزه إلى غيره.

وقد نزل القرآن في بيئةٍ معينةٍ وزمانٍ معين، وتلقاه عند نزوله الأول أناسٌ معيّنون، لهم أفقٌ معرفيٌّ محدّد، فخاطبهم وفهموا مراد الإله منهم، كلٌّ حسب طاقته، وفي الوقت ذاته خاطب القرآن العصور اللاحقة

(1) حكى يونس بن عبد الأعلى أنَّ الإمام الشَّافعي (ت: 202): «كان إذا أخذَ في التفسير، كأنه شَهِدَ التنزيل». ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (الرسالة: 1405 هـ / 1985م)، ط3، (81/10).

(قلتُ): وهذا النصُّ المختزَلُ في تصوير حال الإمام الشَّافعي وطريقة تلقيه للنصِّ القرآني عند تعاويه مع التفسير؛ بإمكانِ القارئ أن يقرأه بطريقته التي يتصورها في معاني "المسكوت عنه" في النص. كيف يشهدُ التَّنزيل؟ هل ينتقل شعوريًّا إلى لحظاتِ التَّزولِ الأول، ويتلبَّسُ بروح التَّلقي التي استقبلَ بها الصَّحابة القرآن الكريم؟ هل يحاول أن يتخلَّصَ - لوهلةٍ - من كلِّ مدخلاته العلمية، ويُثبِّلَ على النصِّ القرآنيِّ بقلبٍ بَكرٍ، وروح عذراء، كأنَّه نَزَلَ إليه كما نَزَلَ على القوم الذين سبقوه وتلقوه بصفاءٍ سريرة، وروح حاضرة، ونفسٍ مستجيبة للأمر الإلهي، مع إعلاءٍ لمضامينه، وسعة في الفهم، وقدرة على تنوير النص، والمزج بمنهج واضحٍ جليٍّ بين ثنائية "العلم والعمل" دونما انفصام؟ بإمكانِ قراءة هذا النصِّ بما يجلي حاجة المتلقي الرَّاهن للتَّلقي الأول، ومن ثمَّ البناء عليه، وتلقيه تلقيًّا يتناسب مع الحال والزَّمان، ويجيب على الأسئلة الفلقة التي تشغل الإنسان في كلِّ زمن.

(2) حاتم العوني، تكوين ملكة التفسير، (المملكة العربية السعودية، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ط1، ص41-45.

دونَ أن يجرح أفهامهم في الوقت الذي أشار إلى حقائق الكون والحياة بعبارات مرنة مستوعبة، وهذا لا يكون لبشر أبداً، نعم قد يوفق كاتب في عبارة أو عبارات تخترق عباب القرون، ولكن هذا نادرٌ والنادر لا حكم له كما لا يخفى؛ فالإنسان المخلوق - ولو كان أعظم الأدباء وأقدرهم على التفنن في الصنعة اللغوية - لا يستطيع أن يخترق بيئته وأفقه المعرفي ليحدِّث بيئة أخرى تختلف وتباين عن بيئته؛ وهذه إحدى أهم خصائص النصِّ القرآني التي يراد تجاوزها، وإيقاف الزَّمن عند تلقيها الأول، وقطع الامتداد الزماني عن فاعليته.

وإذا كانت حِكْمَةُ الله تعالى قد قضت أن يكونَ القرآن الكريم كتابه الخالد لهداية البشرية، فإنَّ هذا يدلُّ على عدم نفاذية دلالات هذا النصِّ المعطاء، وصلاحيته لكلِّ عصر وزمانٍ ومكان. وفي المقابل أعطى الله تعالى مجالاتٍ للجهد البشري لكي يقرأ القرآن، ويربطه بواقعه، ومستجدات عصره. وقد أدرج علماء الأصول هذا الجهد والمجالات تحت مسمًى "الثوابت والمتغيرات" فالثوابت هي النصوص التي لا تحتل تأويلاً ولا قراءة جديدة كآيات المحكِّمة والنصوص المبينة لقضايا الإيمان والربوبية والألوهية والثبوت والرسالة وأصول الفرائض والمحرمات⁽¹⁾، أمَّا المتغيرات فهي أوسع من الأول ويقصد بها موارد الاجتهاد، وكل ما لم يقم عليه دليلٌ قاطعٌ من نصٍّ صحيحٍ أو إجماعٍ صريح⁽²⁾.

ثمَّ إنَّ محاولة بناء جدار بين التَّلقي الرَّاهن والسَّابِق؛ ما هو إلا قطيعة واضحة المعالم تهدفُ إلى التَّحرر من أسرِ الفهم الذي وصلَ إلينا منهم، وهو فُهمٌ رشيدٌ؛ لأنَّ من شأهَد التنزيل وشهد وقائعه، وأسبابه، وأحواله، ووقف على أسرارهِ، وخبره عن قرب، وتسَلَّح بأدوات الفهم وهي اللغة والبيان؛ كان فهمه أقرب إلى روح النصِّ ومراده ممَّن أتى بعدهم.

(1) ينظر: صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، (أمريكا: أكاديمية الشريعة، 1430هـ - 2009م)، ط1، ص50 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص53.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:728): "للسحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، ومعرفة بأمور من السنة لا يعرفها أكثر المتأخرين"⁽¹⁾، وعليه، فيمكن اعتبار تلقي الصحابة رضي الله عنهم أداة معيارية مهمة لضبط التنازع في التأويل الذي يمكن أن يقع في فهم الوحي، كما أنه يمثل منهجاً موضوعياً لحصر الأقوال التي يمكن قبولها في دائرة التفسيرات المختلفة للإسلام، وهو مذهب متكامل يقدم البدائل الشرعية ونصوص الوحي على غيرها.

بل يذهب بعضهم في القطيعة لأبعد من ذلك، وذلك عند قولهم: "فلا يمكننا مشاركة أفكار ومشاعر المتلقين الأوائل للنص، ولا يمكننا الدخول في تجاربهم الروحية والنفسية التي ولدها تلقيهم لكلام الوحي، بل لا يمكن فهم الكلمات بنفس الروح التي قصدت بها منذ البداية، ولا يمكن تفسير النص بنفس الطريقة التي فعلها المتلقون الأوائل. إذ إن مجال معرفتنا ومفترضاتنا المسبقة تمنعنا من مشاركة الأولين تجربة تلقيهم للنص"⁽²⁾. وحجتهم في ذلك أنّ "ما فهمه الأوائل أنهم معنيون به وأنه موجهٌ إليهم لا يشترط تطابقه مع ما فهمنا أنه موجهٌ إلينا وأننا معنيون به. إذ إن الاختلاف في الأفق التاريخي بين الزمانين، يستدعي أيضاً تغييراً في الحساسية اللغوية والفكرية والدينية بين قارتين من زمنين مختلفين"⁽³⁾.

إنّ معرفة تلقي الجيل الأول، والوقوف على أسباب النزول التي شهدوها؛ هي بمثابة معرفة السياق الخارجي للنص المحدّد لدلالته، غير أنّ ارتباط آية أو مجموعة آيات بحادثة ما لا يعني إغلاق دلالة الآية أو الآيات على تلك الحادثة؛ فسبب النزول، وزمانه، ومكانه، وثقافته عصره لا تقيد النص القرآني، بحيث لا يمكن تجاوزها من خلال القراءة المعاصرة للنص.

(1) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م)، (19/200).

(2) ينظر: قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص 20 .

(3) المرجع نفسه، ص 20 .

ثمَّ إنَّ النَّظَرَ إلى القرآن على أنه نصٌّ مكبَّلٌ بتلك العوامل؛ يضيع فرص التفسير المثمر، والقراءة الجديدة للنص التي تنطلق من الأسئلة الجديدة التي تطرح على امتداد الزمان والمكان، "وفي هذه النقطة تحديداً يمكن الإشارة إلى الحدود الفاصلة بين عمليتي التفسير والتأويل المتداخلتين في أغلب الأحوال؛ فالتفسير هو وضع النص في سياق إنتاجه، أمَّا التأويل فهو إخضاع النص لسياق متلقيه. إنَّ ضرورة الفهم المتجدد للنص القرآني القائم أساساً على عمليتي التفسير والتأويل هي التي دعت إلى القول بأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. كما أنَّ توزيع الآيات بحسب الحوادث المرتبطة بها، وهي حوادث متناثرة زماناً ومكاناً، قد يوحي بتفكك هذا النص، وهذا ما لا يتناسب وطبيعة القرآن المحكم"⁽¹⁾.

ومن المهم في هذا السياق معرفة أنَّ ربط الآيات بأسباب نزولها (ومن ثمَّ تلقيها) ليس إلا خطوة أولى للوصول إلى دلالة النص المركزية - إن جاز لنا التعبير -، تتلوها خطوة أخرى، تتمثل في صياغة مفهوم عام، يصلح لكلِّ زمانٍ ومكان، وعليه تكون الدلالة المركزية ثابتة لا تتغير؛ لأنها مرتبطة بحدث ثابت، أمَّا صياغة المفاهيم القرآنية العامة فإنها متغيرة بتغير الزمان والمكان والثقافة، وهي التي تعطي النص القرآني الديمومة والتجدد، وتجعله نصّاً قابلاً للقراءات المتعددة. "فدرس أسباب النزول - مثلاً - يزود الفقيه بالعلّة من وراء أحكام النصوص، ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمّم الحكم على وقائع أخرى شبيهة"⁽²⁾.

وفي سياق ذي صلة يرى عبد الباسط عيد أنَّ الفهم الدقيق للآيات والرغبة في الوصول إلى علّة الحكم هو الهدف من ربط النص بسياقه الاجتماعي التاريخي، وهو هدف يرمي إلى الانتقال من زمنية

(1) خالد حميد صبري، الخطاب القرآني مقارنة في ضوء لسانيات النص، مجلة الأستاذ: (جامعة بغداد: كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية العدد 222، المجلد الأول، 2017)، ص 177.

(2) أبو زيد، مفهوم النص، ص 117؛ محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1430-2009)، ط 1، ص 97.

الدلالة إلى عموميتها من الحدث المحدد إلى الحوادث المتجددة في الزمان. وهذا بذاته دالٌّ على الوعي بقيمة السياق وأهميته في فهم النص، ودالٌّ أيضاً على الوعي بخطورته وقدرته على تجميد النص بتزمينه في نقطة محددة⁽¹⁾.

ولعلَّ من أسباب محاولتهم في إبقاء تجربة التلقي الأولى وما نشأ عنها، خاص بزمنه، لا يتعدى إلى أزمنة أخرى، ما يأتي:

■ إعراضهم عن أهمية معرفة الكيفية التي فهم وتلقَّى الصحابة بها النص القرآني؛ لأنها تشكّل قاعدةً مركزيّة لبناء منهج معرفي سليم في التعامل مع نصوص الوحي، باعتبار أنَّ الصحابة شهدوا نزول الوحي، وعاصروا رسول الله ﷺ وكان هو مرشدهم ومعلمهم ومن تلقوا عنه، وإليه المرجع في تصحيح فهمهم، وتركيز أعمالهم، وتوجيههم إلى معاني الهداية الحقّة، والافتداء الصّحيح، فكانوا هم أهل الصّفة الخيريّة بشهادة الله ورسوله، وخيريتهم تشمل الوعي بحقيقة النص القرآني وفهمه فهماً صحيحاً، وتعليمه، والعمل به على الوجه الكامل المرضي عند الله.

■ كما أنهم يمثلون بمجموعهم تحقيقاً للشخصية القرآنية التي أراد القرآن أن يكون عليها الإنسان، وهم النتيجة العملية والثمرة الحقيقية لتلقي النبي ﷺ للوحي، وإليهم أحال القرآن في فهم الإيمان، وبين أنَّ مخالفتهم علامة على الشّقاق، ومعاداة الرسل ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنُتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا

وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ البقرة: ١٣٧.

ثمَّ إنّ هذا التّقديم لهم في إعلاء فهمهم للنص القرآني وحسن تلقيهم، قد يُفهم على أنه سيؤدي إلى إغلاق/أو تضيق باب تفسير النص القرآني، وتلقيه، وهو ما يعتبر مخالفة صريحة للنصوص القرآنية التي

(1) ينظر: عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، ص 87. صبري، الخطاب القرآني مقارنة في ضوء لسانيات النص، ص 177.

تدعو إلى تفهم القرآن وتعقله وتدبره، والتي جاءت عامّة ولم تختص بناسٍ دون غيرهم. "وهذا الإشكال مبنيّ على تعامل ظاهري مع هذه الفكرة دون الدخول إلى تفاصيلها التي من خلالها يمكن إدراك حقيقتها، فمع أنّ عموم الطوائف شبه متفقة على أنّ هناك فئة متميزة عن غيرهم في تفسير النص، سواء كانت هذه الفئة هي الصّحابة (عند أهل السّنة) أو آل البيت (عند الشيعة) إلا أنّ ذلك لم يوقف حركة التّفسير عندهم جميعاً، والتي ما زالت مستمرة منذ عهد التّابعين ومن بعدهم، ومدونات التّفسير أنتجت أصنافاً متنوعة من التّفاسير (الفقهية/ البلاغية/ النحوية/ العقائدية...) على مرّ العصور ولم تتوقّف، مما يعني أنّه ليس ثمة تلازم عندهم ما بين تقرير هذه الفكرة وبين إيقاف حركة التّفسير -على الأقل عند من يؤمن بها- وهذا جواب من خلال واقع حركة التّفسير العملي"⁽¹⁾.

وحاصل القول: لما كان الله هو خالق الكون بما فيه الإنسان وغيره من المخلوقات العلوية والسّفلية،

فهو - سبحانه - أعلم بهذا الكون وبما يصلحه ويصلح له ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١٤)

﴿الملك: ١٤﴾، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ للعقل من الرّجوع في تسيير حركته في الحياة للمنهج الذي

أنزله هذا الخالق، وارتضاه لخلقه، وأخذ منهج التّعامل - في هذا الكون - منه، وهذا المنهج وُضِعَ معالمه

وأصوله في النّص القرآني الذي لم يترك شيئاً في تعاملات البشر في هذه الدنيا إلا وأبانها وجلاها. وبيان ذلك

أننا إذا نظرنا وجدنا تعاملات النّاس في هذا الكون تنحصر في أمور ثلاثة⁽²⁾:

■ علاقة النّاس برهم

■ علاقة النّاس بأنفسهم وبغيرهم من البشر

(1) المطرني، العقائدية، ص 115-116.

(2) ينظر: أنور محمود المرسي خطاب، القرآن منهج حياة، (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنات - بمدينة السادات، العدد الأول، ديسمبر 2021)، ص 7.

■ علاقة النَّاسِ بالكُونِ كله.

ونجد أنَّ القرآنَ أحاطَ بهذه الأمور في تصوُّره المبتوِّث في المسطوِّر والمنظور، ورؤيته لهما، ونظَّم كل ما يتعلق بها تنظيمًا دقيقًا بحيث لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وضع لها قواعد وقوانين تنظمها، أو أساسًا يُبنى عليها، وترك هذا المنهج وإيقافه في لحظةٍ زمنيةٍ عبر تصوُّر أرخنة النَّص⁽¹⁾؛ إيقافٌ للمنهج الإلهي الذي وضعه في كتابه، وهو أعلم بما يُصلحُ عباده.

ثمَّ إنه لما كان القرآن الكريم كتابًا خالدًا، نَزَلَ ليكونَ ختامًا لكلِّ الكتب، ومصدِّقًا لها، ومهيمنًا عليها، أدركنا أننا أمام نصٍّ قرآنيٍّ أُريدَ له الخلود، لا الجمود في لحظةٍ زمنيةٍ معينة، ولأنَّ القرآنَ أُريدَ له أن يكونَ خاتمًا للكتب؛ وَجَبَ أن يكونَ نصًّا مطلقًا متجاوزًا للتَّاريخ، وجزء من إطلاقية النَّص للزَّمان والمكان؛ أن يبقى هكذا من دون تفسيرٍ واحد؛ وهذه إحدى الحكم في عدم تفسير النبي ﷺ للقرآن كاملاً كما يفهم من حديث عائشة رضي الله عنها⁽²⁾.

بمعنى: أنَّ الله جلَّ في علاه أرادَ أن يكونَ خطابه عابراً للزَّمان والمكان، من دون وجود خطابٍ تفسيريٍّ عابرٍ للزَّمان والمكان، لا نستطيعُ الانفكاك عنه، كأنه حاشية تستقي قداستها من قداسة النَّص ذاته، لا فهمًا كاشفًا مُعِينًا لاستنطاق النَّص وتلقيه بما يتناسب مع وضع المتلقي الرَّاهن. ولهذا، الإقتصار على تفسيرٍ محدَّدٍ يصيِّر التَّفسير هو المتجاوز للزَّمان والمكان، وليسَ الخطاب القرآني نفسه؛ لأنَّ جزءًا من

(1) هي محاولة مقارنة النَّص القرآني وتوظيفه حداثيًا، من خلال دراسته بالمنهج التاريخي، باعتباره ظاهرة تاريخية، ونص لغويٍّ تشكَّل في الثقافة واكتسب سلطته في الواقع وأضيفت عليه القداسة، ولم يكن مقدَّسًا في ذاته، ومنتج ثقافيٍّ مرتبطٌ بالزَّمان الذي حدث فيه (القرن السابع الميلادي)، والمكان الذي تجلَّى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهرَ فيها، ثمَّ دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية، وهم ما يصطلح عليهم من منظور (أركون) بالفاعلين التاريخيين. ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص41. عبد الحافظ صحبوس، القراءة التاريخية للقرآن الكريم، شبكة الألوكة: تاريخ الإضافة 25 / 9 / 2017، ص4.

(2) قالت: لم يكن النبي ﷺ يفسر شيئًا من القرآن، إلا آيًا بعدد، علمهَّن إياه جبريل.

إطلاقية النص أنه قابلٌ لإعادة التّنزيل والتّأويل في كلّ وقت؛ بما يتناسبُ مع الأسئلة والإشكالات التي يطرحها كل زمانٍ ومكان.



الفصل الثالث تشكيل التلقي في تفسير النص القرآني

المبحث الأول: العناصر المؤثرة في تشكيل المتلقي المفسر

مدخل:

ما فتى النَّاس منذ نزول القرآن الكريم يسعون إلى كشف أسرارهِ، وبيان معانيهِ ومقاصده؛ وإنَّ إدراكَ معاني القرآن كانت بسؤال النبي ﷺ، عنها مباشرة، أو بإدراكها من جهة العلم بلغة العرب، وأشعارهم، وأمثالهم، بما تقتضيه اللغة من معانٍ، وما تحمله الألفاظ من دلالات، ومنها ما يكون إدراكه بما يتوفر من أدوات مساندة للفهم، ومنها ما يصل إليه الإنسان بعقله واجتهاده، ومنها ما يعجز الإنسان عن الوصول إليه إلا بفتح رباني.

وقد كان المسلمون في عهد الرسول ﷺ يختلفون في مقدار فهمهم للقرآن تبعاً لاختلاف حظهم من أدوات الفهم ووسائل المعرفة، ومع توفر العلم باللغة وألفاظها، ومعرفة مذاهب العرب وطرائقها في الأساليب، ثمَّ الإمام بالظروف التي صاحبت النزول، بقيت بعض الآيات، وقد استأثر الله بعلم تأويلها، ولم يجعل لأحد سبيلاً إلى معرفتها، ومن هنا نخلص إلى أنَّ من القرآن ما وقف العرب جميعاً على معناه، ومنه ما كان العلماء وحدهم هم أهلاً لبيانه، ومنه ما استأثر الله به دون خلقه، ومنه ما اختصَّ الله به رسوله، فلا يدرك علمه إلا ببيانه، ومن هنا كانت حاجة النَّاس إلى التفسير⁽¹⁾.

ويأتي اهتمامنا للتلقي في التفسير باعتباره قراءةً للنص القرآني، وامتداداً لتلقي السَّابِقين، كما يكشف عن وجود نوع من المتلقين، وهو (المتلقي المفسِّر) الذي ارتبطَ في النص القرآني بالرسول ﷺ، ذلك

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 86.

أنَّ القراءة في كلّ الأحوال تكون "ذات سبق وامتنياز، تنفتح على التدبر والتّفكر والنّظر، والقلب، ما دامت تقف إزاء كون حافل بالعلامات"(1).

ويرجع السبب في تناول تفاسير القرآن الكريم في سياق الحديث عن قضية التّلقي في النّص

القرآني، لأسبابٍ عدة، من أهمّها(2):

1- أنَّ نظرية التّلقي في النّقْد الغربي الحديث انطلقت من الهرمنيوطيقا التي كانت تُعنى بتفسير النّصوص الدينية، وكان تعدد التّفاسير حولها هو البذرة التي نشأت منها. وفي تراثنا العربي الإسلامي نجد أنَّ تفسير القرآن الكريم وما نشأ حوله من اختلافاتٍ [في التّلقي] تعود في أصولها إلى جذورٍ مذهبية فكرية في الغالب، لذلك لا تبدو المسافة بعيدة بين الدراسة النّظرية لهذا الاتجاه النّقدي وبين التّطبيق على النّص القرآني.

2- ومن أسباب تناول التّفاسير في هذا السّياق أيضًا: هو أنَّ ممارسة علماء التّفسير لعملية شرح النّص القرآني المقدّس وتأويله تمثل الجانب التطبيقي الذي نقل لنا بعض ما عرفته الثقافة العربية الإسلامية من ملامح نظرية التّلقي الحديثة، بحيث يدعم الأفكار النظرية التي تناثرت في كتب التراث.

وقد شكلت تفاسير القرآن الكريم مادة خصبة يمكن من خلالها تلمّس الدور الفعّال الذي كان يمارسه المتلقي في فترةٍ متقدمة من تاريخ الحضارة العربية والإسلامية، بغض النّظر عن مدى وعي هذا المتلقي بما كانوا يمارسه، أو بما يترتب على ممارسته تلك، ولعل التّطبيق العملي على بعض نماذج التفسير وطرق تلقيه تكون كفيلة بتوضيح الفكرة وتقريبها للذهن.

(1) حبيب مونسي، فعل القراءة، النشأة والتحول، مقارنة تطبيقية في قراءة القراءة عبر أعمال عبد الملك مرتاض، (وهران، الجزائر: منشورات دار الغرب النشر والتوزيع، 2001 – 2002)، ص 155.

(2) ينظر: البريكي، قضية التّلقي في النّقْد العربي القديم، ص 110.

ولعلّ التنوع الذي لقيه النصّ القرآني في بيانه وتفسيره وتأويله، وطرق تلقيه "يوحي بقابليته للتأويل والحمل على أكثر من معنى، وعدم حصر معناه فيما أثر عن النبي ﷺ والصّحابة، ودعوتهم إلى فتح باب الإجتهد أمام كلّ قارئ لكتاب الله عزّ وجلّ"⁽¹⁾، دون إخلالٍ ببنية النصّ، مع التّزود بالآلة المؤهّلة لذلك، والإفادة والبناء على جهد من سبق في فهم النصّ وتلقيهم. وإلا كان تخوضاً في النصّ الإلهي بغير علم ولا هدى.

وقد اتضح مما خلفه العلماء المفسرون قابلية النصّ القرآني لاستيعاب عدد كبير من التّفاسير التي اختلفت نتيجة لاختلاف مفسريها واختلاف فئاتهم ومذاهبهم وأجناسهم وثقافتهم، إلا أنه كان في الغالب اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد كما يذكر السيوطي في قوله: "وغالباً ما يصحّ عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"⁽²⁾.

وقد تفاوت المسلمون في فهمهم للقرآن الكريم وإدراكهم لمعانيه وتلقيه، ورد بعضهم ذلك إلى الفروق الفردية القائمة بين الناس عامّة، كما تفاوت الصّحابة في فهم القرآن، ويرجع ذلك إلى تفاوتهم في القوة العقلية، وتفاوتهم في معرفة ما أحاط بالقرآن من ظروفٍ وملابسات، وكانوا يتفاوتون في معرفة المعاني التي وضعت لها المفردات، وكل هذا راجع إلى طريقة استقبال النصّ، والتفاعل معه.

(1) من الأقوال التي يتضح من خلالها وعي العلماء القدامى بقابلية النصّ للتأويل والحمل على أكثر من معنى، ما أُثِر عن السّلف، في قولهم: "لكل آية ستون ألف فهم"، وقولهم أيضاً: "لكلّ كلمة ظاهر وباطن وحدّ ومطلع". كما أُثِر عن أحد أئمة الصوفية، وهو سهل بن عبد الله التستري (ت: 283) قوله: "لو أعطي العبد بكلّ حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه لأنه كلام الله، وكلامه صفته، كما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلّ بمقدار ما يفتح الله عليه". ينظر: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التّستري، تفسير التّستري، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلميّة، 1423هـ)، ط 1، ص 98؛ جلال الدين السيوطي، الإِتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1394هـ/ 1974م)، (4/ 226)؛ البريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، 109.

(2) السيوطي، الإِتقان في علوم القرآن (2/ 226).

المطلب الأول: عوامل تعدد التلقي في تفسير النص القرآني

تشير بعض كتب تفاسير القرآن الكريم، بتعدد واختلافها في طريقة تناولها للنص القرآني، ومن ثمَّ اختلافها في المعاني التي يتوصل إليها كل تفسيرٍ منها، إلى وجود شكلٍ من أشكال الإقرار المضمر بتعدد وجود معنى واحد للنص أي نص كان، ولكن التفسير لا تتناول أي نص، بل تتناول نصًّا له قداسته ومكانته في ثقافة العقل المسلم، وله نظامه الخاص القائم في بعض بنائه على الأحكام النصي، إذ يعرضُ نصوصًا لا تقبل تعدُّ المعنى، ومخالفة مقصد الباث، أي نصوصًا لا تتطلب إلا التسليم المطلق من قبل المتلقي، ومن هنا جاءت صعوبة تناوله كما تتناول بقية النصوص، وتبدَّى الحرج على كل من يحاول الخوض فيه شرحًا وتفسيرًا.

ورغم ما أحاطَ به من قداسةٍ وتحيب خشية الاستثام بتفسيره تفسيرًا يخالف ما يضمه بين دفتيه من معانٍ، يفاجأ الباحث في مكتبة تفسير القرآن الكريم بضخامتها وكثرة ما فيها من تفاسير تتنوع بتنوع مذاهب من تناول هذا النص المقدس بالتفسير، واتجاهاتهم، وميولهم.

وبإمكاننا أن نوجز عوامل تعدد التلقي في التفسير على النحو الآتي⁽¹⁾:

1) محورية النص القرآني في الحضارة الإسلامية

وذلك لأنه النص المقدس فيها، وهو المحور الذي تدور حوله معظم العلوم والدراسات العربية والإسلامية، لذلك لا يتردد بعضهم أن يطلق عليها اسم (حضارة النص)⁽²⁾. أو (حضارة الكلام)⁽³⁾، حيث من الطبيعي أن تتعدّد الدراسات والتفسيرات حول نص ما إذا كان هذا النص محوريًّا في حضارة معينة.

(1) ينظر: البريكى، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 111، 116. محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته، تعريب: قاسم البيضاوي، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ط3، ص 22.

(2) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 9.

(3) ينظر: عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص، (لندن، بيروت: سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1998)، ط1، ص 72.

(2) طبيعة النص القرآني

إذ يوجد فيه من الآيات محكم ومتشابه⁽¹⁾، وذلك لما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ سورة آل عمران: 7.

يقول الزمخشري (ت: 470) في تفسيره لهذه الآية: "لو كان (القرآن) كله محكمًا لتعلق الناس به بسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعللوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمّة ونيل الدرجات عند الله"⁽²⁾. وهذا ما ذهب إليه السيوطي أيضًا في حديثه عن المحكم والمتشابه في القرآن الكريم⁽³⁾. وهكذا، فقد أسهمت طبيعة النص القرآني نفسه في اختلاف فهم الناس له، وتأويلهم لمعانيه، وخصوصًا المتشابه منها.

ومن هنا يمكننا الحديث عن رأي غادامير (ت: 2002) عندما أشار إلى أنَّ النصوص تنطوي على خليط معقد من أصناف القراء، يمكن أن يكون من بينهم من لا يتوجه إليه النص، ويمكن أن يتوجه إليهم

(1) المراد به هنا ما يتعلق بالمتشابه النسي الذي قد يخفى على قوم، فإنَّ له تفسيرًا يعلمه الراسخون في العلم، وإن جهله أقوام: أمَّا المتشابه الكلي، وهو ما استأثر الله بعلمه، فإنَّه لا يدخل في علم التفسير البتة؛ لتعلقه بغيبات لا يعلمها إلا الله، ومن ادعى علمها، فقد كذب، كزمن وقوع الغيبات وكيفيات الغيبات. ينظر: مساعد الطيار، مصنفات كتب التفسير، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ط2، ص17.

(2) الزمخشري، الكشاف (1/ 338).

(3) ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (2، 13).

كلهم أصلاً⁽¹⁾، وهذا ما عبرت عنه الآية حين خصّت الآيات المتشابهات بالتراسخين في العلم دون غيرهم⁽²⁾، في حين توجّهت الآيات المحكمات إلى كلّ الطبقات.

ثمّ إنّ هدف المتشابهات التي وردت في القرآن، هو أن يتدبّر المتلقي تلك الآيات، ويجول العقل آفاق معانيها، ويستمد الكثير من معطياتها "إذ لو كان القرآن كله محكمًا لا يحتاج إلى تأويل ونظر، لاستوت منازل الحق ولم يظهر فضل العالم على غيره"⁽³⁾.

ويعتبر بعض العلماء المحكّم مركزاً دلالياً يرجع إليه كثير من الأحيان، والنص القرآني قد جعله لهداية البشر جمعاء، عقيدة وشريعة، وقد خصّ الله سبحانه نفسه بعلم المتشابه هو والراسخون في العلم، الذين يطمئنون بفطرتهم إلى صدق كل ما يأتيهم من عند الله فلا يجدون من عقولهم شكًا فيه؛ "لأنهم يدركون أنه من العلم ألا يخوض العقل فيما لا مجال فيه للعلم، وفيما لا تؤهله وسائله وأدواته الإنسانية لعلومه"⁽⁴⁾.

وبذا تقرّر بوقرومة أنّ محكم القرآن موجّه لكلّ القراء مهما كان نوعهم، على أساس أنه يحتمل وجهًا واحدًا ولا تتعدد أوجهه، في حين وجّه المتشابه إلى طبقة معينة من القراء، وهم الراسخون في العلم⁽⁵⁾، ذلك أنّ "التأويل ليس ضربًا من التخمين أو الإخضاع المتعسف للنص القرآني حتى يساير مفاهيم المفسّر

(1) ينظر: الشرنبي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 39.

(2) في قوله تعالى: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به)، لا يخفى أنّ هذه الواو محتملة للاستئناف، فيكون قوله: (والراسخون في العلم) مبتدأ، وخبره يقولون، وعليه فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وحده، والوقف على هذا تام على لفظة الجلالة، ومحتملة لأن تكون عاطفة، فيكون قوله: (والراسخون) معطوفًا على لفظ الجلالة، وعليه فالمتشابه يعلم تأويله: (الراسخون في العلم) أيضًا، وكلا القولين مرويًا عن ابن عباس. ينظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م)، (1/ 191).

(3) السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1969)، (1/ 158).

(4) سيد قطب، في ظلال القرآن (1/ 370).

(5) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 99.

وأفكاره أو الإعتناء بالمتشابه من الآيات، إنه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها، وهو عمل استنباطي تساهم فيه علوم القرآن وتعضده المفاهيم الأساسية للقرآن⁽¹⁾.

ثم إنَّ الراسخين في العلم قد اختارهم الله لتأويل آياته المتشابهات دون غيرهم من أجل الاضطلاع بمهمة الكشف واستجلاء غوامض تلك الآيات، فهم يمتلكون الخبرة والدُّوق الجمالي، وهم من صفوة العلماء المتمرسين، يعول عليهم في فهم هذا النوع من آيات القرآن الكريم، لكون حياتهم تخضع لمنهجية علمية دقيقة، حتى لا يترك الأمر على عواهنه فيتجرأ على النص القرآني كل دخيل للعبث به.

(3) طبيعة العقل البشري

وهي تختلف من شخصٍ لآخر لاختلاف المرجعيات الثقافية والحضارية التي تؤثر على طريقة فهم النص وتناوله، كما تختلف باختلاف الأدوات التي يستخدمها كل مفسر في مواجهته للنص، ويختلف فهمه له على ضوءها. واختلاف طبيعة العقل البشري من شخصٍ لآخر وتباين مستويات الفهم بين الناس أمرٌ طبيعي، وبه يكون تفاضل الناس فيما بينهم على قدر أفهامهم، وعلى قدر ما تمدهم به عقولهم من معانٍ تختلف من شخصٍ لآخر.

ولقد كان اختلاف المرجعيّات التي ينطلق منها كل مفسر سبباً رئيساً في اختلاف المعاني والتأويلات التي يتوصل إليها كل منهم، حيث يتأثر التفسير بالعلوم والمعارف التي يلقي بها المفسر النص، ويستعين بها في استجلاء معانيه⁽²⁾؛ فكل من يتناول نصاً - أي نصّ كان - بالتفسير لا بدّ من أن يلون هذا النص بتفسيره له وفهمه إياه، والذي يحدّد هذا الفهم هو المستوى الفكري له، وهو الذي يعين الأفق العقلي له.

(1) أحيدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، (بيروت - لبنان: دار الفكر المعاصر، 1421هـ - 2000)، ط1، ص148.

(2) فينيسك وآخرون، دائرة المعارف، ترجمة: محمد بن ثابت الفندي وآخرون، (طهران: انتشارات جهان، نسخة عن طبعة القاهرة 1933)، (5/ 262).

وعلى هذا وجدت آثار شخصية المفسرين للقرآن الكريم تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج: سواء كان تفسيراً نقلياً مروياً أم عقلياً اجتهادياً⁽¹⁾.

4) تعدد الفرق السياسية والمذاهب الدينية

سعت كل فرقة إلى استخراج، وأحياناً إيجاد، ما يدعم أفكارها ومذهبها من النص القرآني، وبثبت عقائدها وآراءها، عن طريق التماس تلك المعاني في آيات القرآن الكريم حتى تعضد به موقفها السياسي والديني على حدّ سواء، لا سيما وأنّ افتراقهم كان بادئ ذي بدء على أمور تمسّ العقيدة والتوحيد، مثل الخلاف بين الخوارج والمرجئة حول حكم مرتكب الكبيرة، أو الخلاف على قضية خلق القرآن.. أو غيرها من القضايا العقائدية التي نتجت عنها الفرق الإسلامية فيما بعد⁽²⁾.

وقد كان التسلح بالفكر الديني الذي يلتزم النص القرآني لمواجهة الصراع الفكري جنباً إلى جنب مع الصراع السياسي العسكري أمراً لا بدّ منه للفرق الإسلامية على اختلافها، وذلك لإضفاء الصبغة الدينية العقائدية على أفكارها، لذا لم تتردد أي فرقة منها في البحث والتنقيب بين دفتي القرآن الكريم لالتقاط كل ما يمكن أن يبرر فكرها أو يسوغ رأياً من آرائها⁽³⁾.

وقد تعرّض النصّ القرآني لحملّة تأويلية واسعة من قبل المذاهب والفرق المختلفة منذ القديم، ووصل الاختلاف بينها في هذا الأمر إلى درجة التعارض والانقسام⁽⁴⁾، ويعود الاختلاف في جزء كبير منه إلى اختلاف في منهج فهم النص والآليات المعتمدة، وهي آليات جاهزة تُسقط فهمًا خاصًا على النصّ القرآني،

(1) ينظر: المرجع نفسه (5/ 262).

(2) للوقوف بصورة موسعة على فهم طرق الاحتماء بالنصّ القرآني، وتعدد المدارس التي تناولت النصّ القرآني، ومنشأ الخروج عن تلقي الجيل الأول، وأسبابه، وآثاره، ومن ثمّ الانتصار للعقائد، سعياً لإكساب مقولاتهم وطرق تلقيهم مشروعية من النصّ المؤسّس. يراجع كتاب: ياسر المطري، العقائدية.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ط3، ص16.

(4) ينظر: عبد الرحمن بودرع، أهمية المناهج اللسانية الحديثة في دراسة النصّ القرآني، ص19.

وتكون في الغالب بعيدة عن منظومة مقاصد الشريعة الإسلامية، لأنها مُستمدّة من نظرية عامة في الفهم، واستُخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مُصطلح «الهرمنيوطيقا» (التأويليات)، الذي ارتبط في بداية نشأته بالنصوص المقدسة.

5) اختلاف المصادر وأدوات التفسير

أحد العوامل المؤثرة في نشوء وتطور طرق التلقي في التفسير، هو استفادة المفسرين من مصادر وأدوات مختلفة في تفسير القرآن الكريم، فبعض المفسرين استفاد من العقل أكثر من غيره، واتجه إلى المنهج العقلي والاجتهادي في تفسير القرآن، في حين أكثر بعضهم من الروايات في التفسير، واتجه إلى المنهج والطريق الروائي أو ما يسمى بالمأثور والتقلي، في حين نجد من استخدم العلوم التجريبية في تفسير القرآن، واتجه إلى طريقة ومنهج التفسير العلمي، وهناك من اختار المنهج الإشاري، والاتجاه العرفاني والصوفي في التفسير؛ لأنهم استفادوا من المكاشفات⁽¹⁾ العرفانية في التفسير، وطوعوها لفهم النص. وتعطي الاستفادة من هذه المصادر والأدوات نتائج خاصة في التفسير، وقد أدت إلى ظهور وتطور المناهج والاتجاهات المتعددة في تلقي التفسير القرآني، كما سيأتي معنا.

(1) والكشف من مصطلحات التصوف، وهو عندهم رفع الحجاب والاطلاع على كل ما وراءه من معاني وأسرار، فإن كانت المشاهدة تختص بالذوات، فالكشف يختص بالمعاني والأسرار، فالمشاهدة طريق إلى العلم، والكشف غاية ذلك الطريق، وهو حصول العلم في النفس. ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981)، ط1، ص664.

المطلب الثاني: مراحل تشكل علم التفسير

من النبي إلى التدوين⁽¹⁾:

كانت بداية التفسير على يدي رسول الله ﷺ، حيث كان أول من فسّر القرآن رغم أنه لم يفسّر القرآن كاملاً، لكنه فسّر منه ما احتاج الصحابة إلى تفسيره وما سأله عنه، ولهذا يعتبر النبي ﷺ المؤسس لعلم التفسير.

ثمّ جاء بعده الصحابة الكرام الذين نزل القرآن بلغتهم، وشهدوا التنزيل، وعرفوا أحوال من نزل فيهم الخطاب، فتصدى بعضهم لعلم التفسير، حتى صار مبرزاً فيه كعبد الله بن مسعود الهذلي (ت: 35)، وعبد الله بن عباس بن عبد المطلب (ت: 68)، وغيرهم. يقول الشافعي مبيّناً اختصاص الصحابة على غيرهم: "هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عامّاً وخاصّاً وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، آراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا"⁽²⁾.

وكان تصديهم للتفسير قائم على أسس المنهج الذي سار عليه النبي ﷺ وتلقوه منه، ففسروا النص القرآني بالقرآن، واستعملوا أداة اللغة في التفسير، وأعملوا الاجتهاد في فهم بعض الآيات، إذ كانوا يتأولون القرآن على ما يفهمونه من لغتهم؛ لوضوح عندهم، فإذا أشكل عليهم منه شيء سألوا رسول الله.

وأدرك الصحابة رضي الله عنهم أنّ نور القرآن لا تحدّه حدود، وأنّ عليهم نشره والدعوة إليه، وأن يثبته ويُنقلّى منهم كما تلقوه من النبي، فانتشرت الجيوش الإسلامية في الآفاق، ما إن يفتح بلد من البلدان

(1) ينظر في هذه المسألة: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، 1391)، (2/158)؛ السيوطي، الإتقان (2/1227)، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: (بيروت: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، 1996)، ط1، (2/12).

(2) ينظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي للبيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1390هـ - 1970م)، (1/442).

حتى يعلموا أهله القرآن تلقياً وتلاوة وحفظاً، وبياناً وتفسيراً. فنشأت في البلدان المفتوحة مدارس للتفسير عديدة، أخذت تنوعها وثرائها واختلافها في الفهم من تعدد التلقي من متلق لآخر ومن هنا نفهم الخلاف التفسيري بينهم، ومن هذه المدارس⁽¹⁾:

■ مدرسة التفسير بمكة: وإمامها عبد الله بن عباس (ت: 68) رضي الله عنهما.

■ مدرسة التفسير بالمدينة: ومن أئمتها أبي بن كعب (ت: 30) رضي الله عنه.

■ مدرسة التفسير بالكوفة: وإمامها عبد الله بن مسعود (ت: 32) رضي الله عنه.

ثم لحق بالصحابة أعلام التابعين ممن تتلمذ عليهم، وبرز في علم التفسير، كسعيد بن جبير (ت: 94)، ومجاهد بن جبر (ت: 104)، وقتادة بن دعامة السدوسي (ت: 117)، وغيرهم . ثم حمله في جيل أتباع التابعين بعض أعلام المفسرين؛ كإسماعيل السدي الكوفي (ت: 128)، وعبد الملك ابن جريج المكي (ت: 150)، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم المدني (ت: 182)، ويحيى بن سلام البصري (ت: 200).

وهذه الطبقات الثلاث (أي: الصحابة والتابعون وأتباعهم) هي التي اعتمد النقل عنها علماء التفسير ومن كتب فيه من المتقدمين؛ كعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 210)، وعبد بن حميد الكشي (ت: 249)، ومحمد بن جرير الطبري (ت: 310)، وعبد الرحمن بن أبي حاتم (ت: 327) وغيرهم⁽²⁾. وإذا أُطلق مصطلح السلف في علم التفسير، فإنَّ المراد به علماء هذه الطبقات الثلاث؛ لأنَّ أصحابها أول علماء المسلمين الذين تعرضوا لبيان القرآن، وكان لهم فيه اجتهاد بارز، وقلَّ أن تجد في علماء الطبقة التي تليهم من كان مشهوراً بالتفسير والاجتهاد فيه، بل كان الغالب على عمل من جاء بعدهم في

(1) ينظر: صلاح الدين الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، 1429هـ- 2008)، ص

(2) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي، ص 58.

علم التفسير نقل أقوال علماء التفسير في هذه الطبقات الثلاث أو التّخير منها والتّرجيح بينها؛ كما فعل الإمام محمّد بن جرير الطّبري (ت : 310)⁽¹⁾.

ثمّ أَلَفَ في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد، ولم ينسبوا الأقوال لقائلها، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصّحيح بالعليل، ثمّ صَنَّفَ بعد ذلك قوم برعوا في العلوم، فكان كلُّ منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه، فالنّحوي هم الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النّحو ومسائله، والإخباري هم القصص والإخبار عمّن سلف سواء كان صحيحة أو باطلة، والفقهاء يكاد يسرد فيه أبواب الفقه كلها، وربما استطرد، وصاحب العلوم العقلية يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، والمبتدع ليس له قصد إلا تحريف معاني الآيات وتسويتها على مذهبه الفاسد بحيث أنه متى لاح له شاردة من بعيد اقتنصها، أو وجد موضعاً له فيه أدنى مجال سارع إليه⁽²⁾.

ومنهم المعني بالمسائل السُّلوكية والوقوف عند هدايات الآيات وتدبرها واستخراج فوائدها، وطرق دلالة الآية عليها، وجمع أقوال علماء السُّلوك في تلك المسائل، واستخراجها من مظانها. ومن أهل العلم من يُوفّق للجمع بين أنواع من تلك الأوجه، ويظهر ذلك جليّاً في رسائله التفسيرية. "ولا يبلغ المفسّر مرتبة متقدمة في التفسير حتى يحسن الجمع بين أنواع من العلوم بما يؤهله لحسن البحث في مسائلها وتحليل أقوالها. والجامع بين الأنواع المتقدمة هو غلبة الأسلوب العلمي واعتماده على تحرير المسائل العلمية"⁽³⁾.

وهكذا، يلاحظ أنّ أحوال التّلقّي عند المفسرين قد اختلفت من عصر إلى آخر، وهذا ما أنتج دلالات مختلفة في تفسير القرآن الكريم، وقد ظهرت كفاءة بعض المفسرين بما أضفوه من معاني مختلفة لا تخرج عن مقصود القرآن، ورغم أنّ القرآن ميسّر للذكر والفهم، ونزل بلسان عربيّ مبين، إلا أنّ كثيراً من

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص58.

(2) ينظر: بكار محمود الحاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، (دمشق: دار النوادر، 1429هـ - 2008م)، ط1، ص61-62.

(3) فهد بن داخل المطيري، أساليب التفسير، (المملكة العربية السعودية: معهد آفاق التيسير، 1440هـ)، ط2، ص18.

آياته خلت من بعض التفصيلات، على سبيل الإبهام، والإهمال، لغرض من الأغراض الحكمية والنصية، وقد تركت لإعمال الفكر، لبيانها وتفسيرها، لما تحويه من تنوع الدلالات، وتفاوت فهم الناس وإدراكهم لها، وقد أمرنا بتدبره، لتحقيق غاياته ومراده. ثم إنَّ هذا الاختلاف والثراء في التفسير دليل على حاجتنا المستمرة إلى التفسير.



المبحث الثاني: طرائق واتجاهات التفسير وأثرها في تشكيل النص

المطلب الأول: التلقي اللغوي للتفسير (الذهنية اللغوية)

تمهيد:

كان التفسير في مرحلة التأسيس يتصف بالإيجاز والاختصار، ولم يتم تفسير القرآن كاملاً من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، وإنما كان المفسر يفسر الآيات التي يُسأل عنها، أو التي تدعو الحاجة إلى تفسيرها.

وقد برزَ في مرحلة (التأسيس) اتجاهان واضحان بارزان في التفسير:

■ الاتجاه الأول: اتجاه التفسير بالمأثور (التقليد)⁽¹⁾:

كان يعتمد أصحابه على إيراد الأقوال المأثورة في تفاسيرهم، من أحاديث مرفوعة للرسول ﷺ، ومن أقوال للصحابة أو التابعين، يوردونها مسندة مكررة، وقد يوردون أكثر من طريق للرواية الواحدة⁽²⁾. وكان التلقي في هذه المرحلة يركز على تنقية الثقول المتعلقة بالأخبار التفسيرية للناموس العام للأحاديث والأخبار النبوية: من احتمال الاختلاف، والخلط، والمجازفة، والوضع أو الثبات، والإتقان، والتحري، والتصحيح، فشملته قواعد النقد التي وضعت للأخبار بصفة عامة⁽³⁾.

■ الاتجاه الثاني: الاتجاه اللغوي:

وكان أصحابه يفسرون بعض كلمات القرآن تفسيراً لغوياً بلياً، حيث يذكرون معنى الكلمة القرآنية في اللغة، واشتقاقها وتصريفها، ويوردون الشواهد الشعرية على ما يذكرون. كما اعتمد بعضهم المنهج النحوي، وهو علم ينتهي في أهدافه إلى أنه علم بيان المعنى يقوم على أساس التحليل البنيوي لمعنى

(1) ينظر: محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، (مصر: مجمع البحوث الإسلامية، 1390هـ-1979)، ص14.

(2) من التفاسير المطبوعة التي تمثل هذا الاتجاه الأثري: «تفسير مجاهد»، و«تفسير الحسن البصري»، و«تفسير السدي الكبير»، و«تفسير قتادة»، و«تفسير مقاتل»، و«تفسير سفيان الثوري»، و«تفسير عبد الرزاق الصنعاني».

(3) المرجع السابق، ص14.

التركيب اللفظية بتحديد النسبة بين المفردات والتراكيب والعلاقة بينها.. واعتمد النحويون المنهج النحوي لتحليل المعاني القرآنية، ومعرفة دلالة الألفاظ من تحديد موقعها الإعرابي، منطلقين من أنَّ الإعراب في حقيقته تابعٌ للمعنى⁽¹⁾.

ومن التفاسير اللغوية المبكرة التي تمثل هذا الاتجاه: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ومعاني القرآن لأبي زكريا الفراء، ومعاني القرآن للأخفش، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة. وأخذ التلقي في هذا الاتجاه يأخذ منحى مغايرًا للاتجاه الأول، ويركز على اللغة العربية، وعلومها، وفنونها، محاولاً استنقاذ اللسان القرآني من الخلط والعُجْمة التي تسبَّب بها انفتاح الأمصار، وتلاقي الأفكار، وتعدد الألسن، وبعد الزَّمان عن الجيل الأول، الذي شهد التنزيل، ووقفَ على أسرار الآيات ووقائعها، ومعانيها. "فالتأسيس للدَّرس اللغوي توثقت علاقته بالدراسات القرآنية؛ خاصة لما أحسَّ العرب المسلمون بخطورة المساس بلغة القرآن نتيجة للفتوحات الإسلامية ودخول الكثير من الأعاجم تحت راية الإسلام؛ فكانت العلاقة الوطيدة بين الدَّرس اللغوي والقرآن"⁽²⁾. فالاتجاه الأول حاول أن ينقي الروايات التي تمثل عمود التفسير، والاتجاه الثاني جهد في تنقية اللغة التي عليها مدار الفهم.

ولا يخفى أنَّ كل تفسير أو محاولة للنَّظر وتناول القرآن، هو قراءة جديدة للنص القرآني، حتى وإن استفادت ممن سبقها؛ إذ لو كانت ترى الإكتفاء بالمكتوب لما احتاجت إلى الشُّروع في التفسير. والمفسِّرون ينظرون إلى القرآن من تخصُّصاتهم التي أسهمت في تشكيل تصوراتهم، فيلاحظ أنَّ كل مفسِّر يكتب تفسيراً

(1) ينظر: حسن السعيد، التفاسير القرآنية المعاصرة، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الحضارة، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2007)، (1/ 344).

(2) نعيمة بن طبال، التوجيه الصرفي وأثره في المعنى من خلال روايتي حفص وورش الربع الأول نموذجاً، رسالة ماجستير، (ورقة- الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، كلية الآداب واللغات، 2017-2018)، ص 11.

ورؤيةً بالرغم من أنه مسبوق، وهي قراءة منتجة إذا ما استدركت شيئاً لم تنبه إليه القراءات السابقة عليها، خاصة حينما يمتلك المفسر خلفية ثقافية كبيرة تلقى بظلالها عليه عند قراءة النص.

ولهذا نجد أثر القرآن الكريم فيما تركه أئمة التفسير اللغوي في إرثهم التفسيري، من خلال الآيات التي كانت مصدرًا من المصادر الرئيسة التي اعتمدوا عليها، سواء كان ذلك في بناء القاعدة النحوية أم في الاستدلال بها⁽¹⁾.

وكذا الآيات القرآنية التي تعرضوا لها بالشرح والتفسير من منطلق التلقي اللغوي، ولهذا نجد الزجاج (ت: 311) يقول: "وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير؛ لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين، ألا ترى أن الله يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ﴾ النساء: ٨٢، فحُضِضْنَا على التدبُّر والنَّظر، ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلَّم إلا على مذهب اللغة..."⁽²⁾. ولك أن تتأمل كيف أدرج الزجاج مفهوم التدبُّر، وكيف يفهمه بناءً على البُعد المعرفي اللغوي الذي ينتمي إليه.

أولاً: الفراء في معاني القرآن (نموذجاً):

لو تعرَّضنا لكتاب أبي زكريا الفراء (ت: 207) (معاني القرآن) لنجعله نموذجاً لفهم آليات تلقيه للنص القرآني، وكيف تشكَّل التفسير لديه ليخرج لُغويًا خالصًا، وإن سلك أحياناً مسلك السلف في التفسير، يقول الطيار: "لقد استقرَّت المطبوع من هذه الكتب [كتب التفسير اللغوي]، وظهر لي من خلال هذا الاستقراء أنَّ اللُّغويين سلكوا في هذه الكتب مسلك السلف في التفسير اللغوي، فظهر عندهم

(1) ينظر: زياد محمود محمد جبالي، معاني القرآن بين الفراء والزجاج دراسة نحوية، رسالة دكتوراة، (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، 2001)، ص 80.

(2) أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، (بيروت: عالم الكتب، 1408 هـ - 1988م)، (1/ 185).

التفسير على المعنى، وعلم الوجوه، وأسلوب التفسير اللفظي. غير أنَّ هذا الأخير هو الغالب على التفسير اللغوي عند اللغويين، والأولان لا يشكلان شيئاً كثيراً عندهم⁽¹⁾.

وبالنظر إلى سبب التَّأليف، أورد القفطي (ت: 646) في إنباه الرواة سبب إملاء الفراء كتابه (معاني القرآن)، وما أوردته في ذلك، حكاية عن ثعلب (ت: 291): "وكان السَّبَب في إملاء الفراء كتاب معاني القرآن أن عمر بن بكر، كان يصحب الحسن بن سهل، فكتب إليه: إنَّ الأمير الحسن لا يزال يسألني عن أشياء من القرآن لا يحضرنى عنها جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً، وتجعل في ذلك كتاباً يرجع إليه فعلت. فلما قرأ الكتاب، قال لأصحابه: اجتمعوا حتى أملِّ عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم- وكان في المسجد رجل يؤدِّن فيه، وكان من الفراء- فقال له: اقرأ، فقرأ فاتحة الكتاب، ففسرها، ثم مرَّ في القرآن كلَّه على ذلك؛ يقرأ الرجل والفراء يفسِّر. وكتابه هذا نحو ألف ورقة، وهو كتابٌ لم يعمل مثله، ولا يمكن أحد أن يزيد عليه"⁽²⁾.

عند النَّظَر في سبب التَّأليف يتضح أنَّ الفراء استجاب لدعوة صاحبه الذي أعياه الجواب عن بعض ما سُئِلَ عنه "لا يزال يسألني عن أشياء من القرآن لا يحضرنى عنها جواب"، فطلب من الفراء البيان، ولما كان الفراء عالماً باللغة وفنونها، حتى قال فيه ثعلب (ت: 291): لولا الفراء ما كانت عربية؛ لأنَّها حصنها وضبطها، ولولا الفراء لسقطت العربية"⁽³⁾، وقال ابن خلكان (ت: 681): "كان أبرع الكوفيين، وأعلمهم بالنحو، واللغة وفنون الأدب"⁽⁴⁾. أجاب دعوة صاحبه بكتابة تفسير ينحو منحى

(1) الطيار، التفسير اللغوي، ص 128.

(2) جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406 هـ - 1982 م)، ط 1، (9/4).

(3) محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار المعارف)، ط 2، ص 132.

(4) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1900)، ط 0، (6/176).

اللغة، ولم يكن تفسيراً "بالطريقة المعروفة، وإنما يتخير من الآيات على ترتيب السور ما يدير حوله مباحثه اللغوية والنحوية، وهو بذلك يحل مشكلها، ويوضح غامضها مدلياً بأرائه النحوية، وقد بنى كتابه على التفسير"⁽¹⁾. إذن، نفهم مما أورده القطفي في سبب كتابة الفراء للكتاب، ما يأتي:

■ أن المسائل الشائكة التي كان لا يجد لها عمر بن بكير جواباً كانت تتعلق باللغة ومشكلاتها، ولا يُتصور أن المقصود المعنى الظاهري للآيات؛ وإنما مسائل تحتاج إلى خبير في اللغة ومسالكتها مثل الفراء، وفي هذا دلالة أن اللسان العربي بدأ في الضعف، وتشققت المسائل اللغوية وتوسعت، وصارت بحاجة إلى بيان، مع ما يعتري المتلقي من قصور لغوي لا يؤهله لمعرفة كل الأجوبة التي تُلقى إليه.

كما يظهر أن التوجه إلى الفراء دون غيره ممن لهم اشتغال بالنص القرآني وتفسيره، دلالة مؤكدة على (القصد اللغوي في البيان) دون غيره. "وإنما لما كان النظر اللغوي عند هؤلاء اللغويين هو المقصد في التفسير توسعوا في ذكر هذه المباحث اللغوية"⁽²⁾.

■ ثم إن كتابة الفراء واستجابته وإملاء كتابه، يدل على فهمه للمراد من طلب صاحبه، فاستغل الفراء قدرته اللغوية العالية، واهتمامه بالمتلقي، فكتب لهم كتابه في معاني القرآن.

■ وللدلالة أن الفراء تناول في تفسيره ما أشكل من الآيات فحسب، يقول راوي الكتاب: "هذا كتاب فيه معاني القرآن، أملاه علينا أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء عن حفظه من غير نسخة، في مجالسه أول النهار من أيام الثلاثاوات والجمع في شهر رمضان، وما بعده من سنة اثنتين، وفي

(1) زياد محمود محمد جبالي، معاني القرآن بين الفراء والزجاج دراسة نحوية، رسالة دكتوراة، (نابلس: قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة النجاح الوطنية، 2001)، ص 9.

(2) الطيار، التفسير اللغوي، ص 128.

شهور سنة ثلاث وشهور من سنة أربع ومائتين⁽¹⁾. ثم يقول: "قال: حدّثنا الفراء، قال: (تفسير مُشكّل إعراب القرآن ومعانيه)"⁽²⁾. ونلاحظ من خلال كلام الراوي أنه قد عبّر عن حقيقة الكتاب وما يحتويه، مُستمدًا هذا العنوان من تأليف الكتاب، وهذا يؤكد ما بيّناه آنفًا من تقدم الفراء لفك عقد الإشكال التي كانت سائدة في السياق اللغوي للأسباب التي أوردناها في مطلع الحديث، وفي الوقت ذاته استجابته وإعانتته للمتلقي في الجواب عما أشكل عليهم دون التّطرق إلى معنى التّفسير الظّاهري العام إلا ما ندر.

- ثانيًا: تطبيقات من تلقي التفسير اللغوي⁽³⁾:

■ أولاً: كثرة مباحث الصّرف والاشتقاق:

برزت هذه المباحث بكثرة عند الفراء (ت: 207) وغيره من أئمة اللغة، وغالب هذه المباحث لا أثر لها على التّفسير؛ أي: لا يتوقف عليها البيان. وإنما اشتغلوا بها وتوسعوا في ذكر مباحثها؛ لأنّ النظر اللغوي هو المقصد.

- تطبيقات من تلقي التفسير اللغوي:

قال الفراء (ت: 207) في قوله تعالى: ﴿لَا فَاْرِضُ وَلَا يَكْرُ عَوَانُ بَيْتِكَ ذَٰلِكَ﴾ البقرة: ٦٨، والعنوان ليست بنعتٍ للبكر؛ لأنها ليست بِهَرْمَةٍ ولا شَابَةٍ. انقطع الكلام ثمّ استأنف فقال: (عَوَانُ بَيْتِكَ ذَٰلِكَ)، والعنوان يُقال منه: قد عَوْنَت، والفارض: قد فَرَضْتُ. وبعضهم: قد فَرَضْتُ. وأما البكر فلم نسمع فيها بفعل. والبكر بكسر أوّلها إذا كانت بكرًا من النساء، والبكر - مفتوح أوّلُه - من بَكَرَةِ الإبل⁽⁴⁾، ولو

(1) أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وأحمد نجاتي، (بيروت: عالم الكتب، 1403هـ - 1983)، ط3 (17/1).

(2) المصدر نفسه (17/1).

(3) ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص128 وما بعدها.

(4) ينظر: الفراء، معاني القرآن (1/44 - 45).

أمعنت في كتب التفسير لرأيت تناولاً مختلفاً لهذه الآية عما أورده الفراء، لأنهم تعاطوا معها بحسب تلقيهم وتفسيرهم ولا اختلاف الذهنية المعرفية التي يصدرون عنها.

■ ثانياً: كثرة المباحث النحوية

كان النحوي وعلمه بارزاً في كتب المعاني، وقد كان أحد مقاصد التأليف في كتب المعاني دون كتب الغريب وهذا مما لا تجده عند السلف، ومن الأمثلة على ذلك:

قال الفراء (ت: 207) وقوله: ﴿تَخَافَتْ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ الأنفال: ٥٨، يقول: نقض عهد (فَأَيْدٍ

إِلَيْهِمْ) بالنقض (عَلَى سَوَاءٍ) يقول: افعل كما يفعلون سواءً. ويقال في قوله (عَلَى سَوَاءٍ): جَهراً غير سر.

وقوله: (تَخَافَتْ) في موضع جزم، ولا تكاد العرب تدخل النون الشديدة ولا الخفيفة في الجزاء حتى

يصلوها بـ«ما»، فإذا وصلوها، آثروا التثنية، وذلك أنهم جعلوا لـ«إمّا» وهي جزاء شبيهة بإمّا من التخيير،

فأحدثوا التثنية ليعلم به تفرقة بينهما، ثم جعلوا أكثر جوابها بالفاء؛ كذلك جاء التنزيل، قال: ﴿فَإِمَّا

تَتَّقَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ﴾ الأنفال: ٥٧، ﴿فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ﴾، ثم قال: ﴿فَإِلَيْنَا لِيرْجَعُونَ﴾ غافر:

٧٧، فاختيرت الفاء لأنهم إذا نَوَّنوا في إمّا جعلوها صدرًا للكلام، ولا يكادون يؤخرونها.

ليس من كلامهم: اضربه إمّا يقوم، إنما كلامهم أن يقدموها، فلما لزم التقديم صارت كالخارج

من الشرط فاستحبوا الفاء وأثروها، كما استحبوها في قولهم: أما أخوك فقاعد، حين ضارعتها⁽¹⁾.

وهذه الأمثلة وهي كثيرة جداً في معاني القرآن للفراء توضح صورة المسائل النحوية التي طرقها

اللغويون في كتب المعاني، ويلاحظ أن أغلب هذه المسائل لا أثار فيها على التفسير، بل هي بكتب النحو

ألصق.

(1) الفراء، معاني القرآن (1/ 141).

■ ثالثاً: كثرة الاستشهاد من لغة العرب

لقد كان الشاهد العربي عند اللغويين ذا قيمة كبيرة. ويلاحظ هاهنا أمران:

■ الأول: أن الشواهد للمسائل النحوية والصرفية والاشتقاقية أكثر من الشواهد

اللغوية في كتب معاني القرآن.

■ الثاني: أن كتب الغريب يكثر فيها الاستشهاد اللغوي، وهي أكثر من شواهد

كتب المعاني في هذا الباب.

من الأمثلة على هذه الشواهد في كتب اللغويين، ما يلي:

قال الفراء (ت: 207): وقوله ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ الفرقان: ٢١: لا يخافون لقاءنا، وهي لغة

تهاميّة، يضعون الرجاء في موضع الخوف إذا كان معه جحداً، ومن ذلك قول الله: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾

نوح: ١٣، أي: لا تخافون له عظمة⁽¹⁾.

■ رابعاً: بيان الأساليب العربية الواردة في القرآن

اعتنى اللغويون ببيان الأساليب العربية الواردة في القرآن: من حذف واختصار، وذكر للسبب

وترك المسبب، وعكسه، وذكر للواحد بلفظ الجمع، وعكسه، وذكر للإجابة على خاص بلفظ العام،

وعكسه، وغيرها.

وقد كان لاهتمامهم هذا أسباب؛ كالنص على عربية القرآن؛ كما عند أبي عبيدة (ت: 210) في

مجاز القرآن، والرد على الطاعنين فيه؛ كما عند ابن قتيبة (ت: 276) في تأويل مشكل القرآن. ومن الأمثلة

الواردة في كتبهم:

(1) المصدر السابق (2/ 265).

قال الفراء (ت: 207) - في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْهُوَ فَقَدْ أَفَاءَ آلِئِل سَاجِدًا وَفَآيِمًا﴾ الزمر: ٩ - :

فإن قال قائل: فأين جواب (أَمَّنْهُوَ) فقد تبين في الكلام أنه مضمر، قد جرى معناه في أول الكلمة، إذ ذكر الضالُّ، ثم ذكر المهتدي بالاستفهام، فهو دليل على أنه يريد: أهذا مثل هذا، أو هذا أفضل أم هذا. ومن لم يعرف مذاهب العرب ويتبين له المعنى في هذا وشبهه لم يكتف ولم يشتف⁽¹⁾.

هذه ملامح تمايز فيها التفسير اللغوي عن غيره من التفاسير، ولو عدنا مثلاً إلى المكتبة التفسيرية لوجدنا تناولهم للآيات يختلف عن تناول المدرسة اللغوية، وقد أوردت هذه الأمثلة لأهميتها، وكيف أسهم العقل اللغوي في تشكيل النص، وفهمه. وليس الغرض من هذا الإيراد للتفسير اللغوي بيان تفاصيله، وكتبه، ومن كتب فيه، فهو أمر مطروق، ولا يخفى على الباحث، ولا حاجة للإتيان به مطولاً، وإنما الهدف بيان تشكُّل (الذهنية العلمية) وأثرها في تشكيل التفسير، وقدرتها على النظر والتناول من الزاوية التي تلقت بها النص، وبما يملكه المتلقي المفسر من ذخيرة معرفية تمكنه من الاختيار لطرق أو منهج التفسير الذي يروم الكتابة فيه.

ثم لا يخفى - أيضاً - اهتمامهم بالمتلقي، ومحاولتهم إعانتة على فكِّ الإشكال الذي يدور في خاطرهم، والمسائل التي يُحَارُّ في الإجابة عنها، وهذه رؤية متقدمة لقدرتهم على فهم المخاطب واحتياجاته النصية.

(1) ينظر: الفراء، معاني القرآن (2/ 417).

المطلب الثاني: التلقي الفقهي للتفسير (الذهنية الفقهية)⁽¹⁾

تفسير الأحكام وآياته أو تفسير الفقهاء، أو التفسير الفقهي كما يسميه بعض المؤلفين⁽²⁾ هو

الاتجاه الذي يهتمُ بتتبع آيات الأحكام في القرآن الكريم فيستنبطُ مختلف مسائلها ويبينُ معانيها.

وقد عرّفه محمد لطفي الصّباغ (ت: 2017) بأنه "التفسير الذي يولي موضوع الأحكام الفقهية

عناية خاصّة"⁽³⁾، وعرفه د. نور الدين عتر بأنه: "الذي يعنى فيه بدراسة آيات الأحكام، وبيان كيفية

استنباط الأحكام منها. وهذا التفسير بهذه الصفة يتميز بمزيد من دقة الفهم، وعمق الاستنباط، ويسمح

بإعمال الذهن في المناقشة والموازنة بين الآراء أكثر من غيرهم مما يجعل له أهمية أكبر، ويلزم بالاعتناء به

أكثر"⁽⁴⁾.

ففقهاء المفسرين الذين صنّفوا في هذا الاتجاه، درجوا في كتبهم على تتبع آيات الأحكام في القرآن،

مبينين دلالاتها، مستفسرين عما تضمنته من فقه، دعماهم في ذلك، الرجوع إلى المنقول، مع إعمال النظر،

والاجتهاد، ومراعاة ما تقتضيه قواعد التفسير، وآدابه.

(1) ترجع نشأة الاتجاه الفقهي في التفسير إلى الفترة التي نزل فيها القرآن، وطلب الناس بإخضاع تصوراتهم وسلوكياتهم لأحكامه حيث حثّ النبي ﷺ الصّدر الأول من بعده على التّفقه في كتاب الله واستنباط تشريعاته، وقد كان النبي ﷺ أول من فسّر القرآن فقهياً، لأنه من البيان الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل: ٤٤، ثمّ كان عصر الصحابة الذين اجتهدوا في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم للقضايا التي جدّت في عصرهم. وكان أكثر اعتمادهم في استنباط الأحكام الشرعية على القرآن الكريم، فإن لم يجدوا فيه حكماً نظروا في سنة رسول الله، وإن لم يجدوا فيها أيضاً اجتهدوا وأعملوا رأيهم على ضوء فهمهم لكتاب الله وسنة رسوله، فأبو بكر الصديق كان إذا وردت عليه حادثة نظر في كتاب الله فإن وجد به حكماً قضى به. وإن لم يجد نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد عنده ما يقضي به قضى به، فإن أعياه سأل الناس هل علمتم أنّ رسول الله ﷺ قضى به بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا. وكذلك كان يفعل عمر وعثمان وعلي، وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين. وهم في تلك الحال قد يُجمعون على الحكم المستنبط إلا أنهم في بعض الأحيان يختلفون في فهم الآية وبالتالي يختلف الحكم. ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (مصر: مكتبة وهبة)، (د.ت)، (2/ 319) وما بعدها؛ علي بن سلمان العبيد، تفاسير آيات الأحكام ومناهجها، (الرياض: دار التدمرية، 1431 - 2010)، ط1، (1/40).

(2) وذلك كالدكتور محمد حسين الذهبي في التفسير والمفسرون (٢/٤٣٢)؛ والأستاذ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (٣٧٦)؛ والدكتور بكري شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن (١٢٥)؛ والدكتور موسى لاشين في اللآلئ الحسان في علوم القرآن (٣٧٣).

(3) محمد لطفي الصّباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1410هـ - 1990)، ط3، ص226.

(4) نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، (دمشق: دار الخير، 1414هـ - 1993)، ط1، ص103.

وإنَّ ما حَمَلَ أئمة اللغة على اجتراح التفسير اللغوي، والتركيز على هذا النمط من التناول التفسيري، هو ذاته الذي حمل علماء التفسير الفقهي على تشكيل وبناء (الذهنية الفقهية)، والتلقي الفقهي للنصِّ القرآني، وبناء منهج تفسيري قائم على تتبع آيات الأحكام، وتفسيرها فقهياً، وبيان معناها، ودقائقها، وإيراد الخلاف فيها، حتى يخيّل إليك - أحياناً - أنك تنظر في كتاب فقهيٍّ، وليس تفسيراً، - وإن كان بعضهم لم يُغفل الجوانب التفسيرية الأخرى غير الأحكام، فقد احتوت كتبهم على مباحث لغوية، وعقدية، وغيرها⁽¹⁾ والحقيقة أن ثمة أسباباً دعتهم إلى نحو هذا المنحى، والنظر إلى النص من رؤية فقهية، وهو أمرٌ عائد إلى طريقة تلقيهم للنص القرآني وفهمه.

فمع الاتساع الذي عرفته الرقعة الإسلامية وما استجدَّ من قضايا ونوازل، ازدادت الحاجة لاستنباط الأحكام من القرآن الكريم، باعتباره أول ما يرجع إليه المجتهد في عملية البحث عن أي حكم، فكثرت آيات الأحكام، ولم يعد الحديث عن آية وآيتين، وإنما عن آياتٍ للأحكام جُمعت في مؤلفاتٍ مستقلة تحت عنوان: (تفسير الأحكام)⁽²⁾. وثمة أسباب أخرى حرَّرها العلماء حين ألفوا في تاريخ الفقه، والتَّشريع، تُنظر في مظانِّها.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أنَّ التَّأليف في الأحكام في إطار دائرة التفسير، تدرج في مسلكين⁽³⁾:

الأول: وعليه أكثر المصنفات، اهتمَّ فيه المفسرون بإدراج مختلف ما استنبطوه من فقه الآيات في

مسائل مرتبة، فيذكر المفسر الآية ويعقب عليها بذكر عدد مسائلها، وقد يعرض ضمن ذلك لأسباب

(1) ومنها على سبيل المثال (أحكام القرآن) لابن العربي المعافري، فإنَّ المسائل التي يتناولها تتجاوز الجانب الفقهي إلى جوانب تفسيرية أخرى، لكن المهم والتصور الكلي قائم على التركيز على آيات الأحكام وتناولها تفسيرياً.

(2) ينظر: مولاي عمر بن حماد، التفسير الفقهي النشأة والخصائص، (مركز تفسير للدراسات القرآنية، 20/6 / 2005م)، ص12.

(3) ينظر: عبد الرزاق هرماس تارودانت، الاتجاه الفقهي في التفسير نشأته وتطوره، مجلة الإحياء، ص8.

التزول والنسخ وغيرها... ثمَّ يورد استنباطات العلماء قبله وما استنبطه هو نفسه، مرتبًا تلك المسائل في تسلسل.

المسلك الثاني: نهجه بعض فقهاء المفسرين كأبي بكر الرّازي الجصاص (ت: 370) ويعتمد

"التبويب الفقهي" الذي يقتضي التبويب للآية بما يبين موضوعها، وقد تأتي ترجمة الباب بصيغة خبرية عامة تدل على محتواه، وقد تكون الترجمة بصيغة السؤال أو مقررّة لحكم، وقد تكون ترجمة الباب تقريرًا لما ترجح في مذهب المصنف بشأن فرعٍ من فروع الفقه.

وقد تطور هذا الاتجاه مع تطور المذاهب الفقهية، ففي عصر نشأة المذاهب المعروفة كان التفسير الفقهي يُعنى بالوقوف عند آيات الأحكام استنبط وسائلها على حسب قواعد المذهب، وبقي الالتزام المذهبي حافزًا دفعَ بفقهاء المفسّرين إلى التصنيف في هذا الموضوع⁽¹⁾:

- إمّا بهدف الانتصار للمذهب نفسه في مسائل الخلاف
- وإمّا لغاية جمع أحكام مختلف المسائل في المذهب
- وإمّا لإنصاف المذهب والرد على منتقديه⁽²⁾.

فإذا كان التمييز يتم عادة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، فإنّ تفاسير الأحكام تنوعت بتنوع المذاهب الفقهية المعروفة؛ فأحكام القرآن للجصاص (ت: 370) يعبر عن اختيار الأحناف، وأحكام القرآن لابن العربي (ت: 353) يعبر عن اختيار المالكية، وأحكام القرآن للكنيا الهراسي (ت: 504) يعبر عن اختيار الشافعية، وهذا التنوع عند محمد حسين الذهبي (ت: 1977) مما طرأ على التفسير الفقهي

(1) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون (2/ 320) وما بعدها.

(2) للوقوف على أثر المذهبية في التفسير الفقهي، ينظر: محمد عبد السلام كامل، النزعة المذهبية للتفسير الفقهي السني بين التعصب والإنصاف، (دراسة للفترة من القرن الرابع إلى القرن العاشر الهجري)، (مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 44، 2007)، ص 279 وما بعدها؛ عبد الرزاق هرماس تارودانت، الاتجاه الفقهي في التفسير نشأته وتطوره، مجلة الإحياء، ص 14.

الذي سَبَقَ المذاهب، ونَشَأَ مستقلاً عنها، ثمَّ أصبحَ كما يقول: "يسيرُ تَبَعًا للمذاهبِ ويتنوع بتنوعها... وكل فريقٍ من هؤلاء يجتهد في تأويل النصوص القرآنية حتى تشهد له أو لا تعارضه على الأقل، مما أدى ببعضهم إلى التّعسف في التّأويل والخروج بالألفاظِ القرآنية عن معانيها ومدلولاتها"⁽¹⁾.

ويستدرك الباحث مولاي بن حمّاد على الذهبي، بقوله: "إذا كان التنوع مسلّمًا، فإنَّ تعميم القول بتأويل النصوص لتشهد للمذهب فيه نظَرٌ، والتسليم به يُفقد كتب التفسير الفقهي علميتها، والأمر تابعٌ لشخصية المفسّر وقدرته الاجتهادية، ثمَّ إنّ الاختلاف الفقهي كانت له مبرراته العلمية"⁽²⁾.

ويظهر أنّ آفاق التّلقّي توسّعت، وأسباب النّظر اختلفت، في حين كان الباعث ابتداءً تلبية حاجة المتلقّي للوقوف على أحكام النّصّ القرآني، وبيانه التّشريعي، بصورةٍ مجردة، باعتباره نصًّا مؤسّسًا، ومن ثمَّ توسّع الأمر ليكون التّفسير الفقهي خادماً للمذهب الفقهي، ورافداً له، ولهذا، تنوعت كتب تفسير أحكام القرآن بتنوع المذاهب الفقهية.

أولاً: تطبيقات من تلقي التفسير الفقهي:

في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ البقرة: ٨٣.

تناول المشتغلون بالتفسير الفقهي هذه الآية وتلقوها بخلاف جل أئمة التفسير، وذلك لأنهم انطلقوا من التلقي الفقهي، من منظور الحكم، وما تحاول أن تقوله الآية في نطاق الدائرة الفقهية، فنجد أن الجصاص(ت: 370) يقول في تفسيره "روي عن أبي جعفر محمد بن علي ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [أي: أكلهم. قال أبو بكر وهذا يدل على أنهم كانوا متعبدين بذلك في المسلم والكافر"⁽³⁾. وفي موطن آخر،

(1) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون (2/ 321) وما بعدها.

(2) مولاي عمر بن حماد، التفسير الفقهي النشأة والخصائص، ص15.

(3) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، (1/ 47).

يقول عن المسألة ذاتها: "ومن النَّاس من يظنُّ أنَّ هذا يجوز على جواز ابتداء الكافر بالسَّلام وليس كذلك"⁽¹⁾. ويقول إلكيا الهراسي (ت: 504): "يجوز [أي القول الحَسَن] أن يكون مخصوصًا بالمسلمين، ويجوز أن يكون قد نَسَخَهُ الأمر بقتال المشركين ولعنهم. ويجوز أن يكون في الدُّعاء إلى الله تعالى"⁽²⁾. ويقول أيضًا: "ومن النَّاس من إقتبسَ منه جواز مفاتحة الكفَّار بالسَّلام، وليس كذلك لما وصفنا من أنَّ السَّلام ينصرفُ إلى معنيين"⁽³⁾. والمراد بالمعنيين أو الوجهين:

أحدهما: أن تكون الآية خاصَّة وذلك في المسلمين، أي: أنَّ القول الحسن يكون خاصًّا بالمسلمين.

الآخر: أن تكون الآية عامة فتكون بالدعاء إلى الأمر بالمعروف ونحو ذلك. (والآية ليست من هذين الوجهين)⁽⁴⁾.

والخلاف في هذه الآية في ابتداء أهل الكتاب بالسَّلام، والآية فيها عموم في لفظة (النَّاس) من قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، وإطلاق في لفظة (حُسْنًا)، وهما سبب الخلاف، فهل تُحمَل على عمومها فيدخل غير المسلمين في الناس أم تخصَّص بالأحاديث الواردة؟ وهل تُحمَل على إطلاقها فيدخل السَّلام في جملة (القول الحسن) أم تُقيَّد بالأحاديث الواردة؟

وما يهمني في هذا المثال الذي أوردته أنَّ التَّلقي التَّفسيري الفقهي للآية مختلفٌ عن تلقي المفسرين الآخرين، بدءًا من الإمام الطبري (ت: 310) وانتهاءً بالعلامة ابن عاشور (ت: 1973)، لم يشر أحد منهم إلى الخلاف الذي ورد عند الجصاص وإليكا الهراسي وابن العربي المالكي، وإنما تناولوها من منظور

(1) المصدر نفسه (5/ 216).

(2) إلكيا الهراسي الشَّافعي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ)، ط2، (12/ 1).

(3) المصدر نفسه (4/ 336).

(4) الجصاص، أحكام القرآن، (1/ 47).

بيان المعنى التفسيري، واستنطاق الهدايات، فابن كثير (ت: 774) يقول في تفسيرها: "(وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) أي: كلموهم طيباً، ولينوا لهم جانباً"⁽¹⁾. وفي البحر المحيط لأبي حيان (ت: 745) "(وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) لما ذكر بعد عبادة الله الإحسان لمن ذكر، وكان أكثر المطلوب فيه الفعل من الصلة والإطعام والافتقار، أعقب بالقول الحسن، ليجمع المأخوذ عليه الميثاق امثال أمر الله تعالى في الأفعال والأقوال"⁽²⁾. ولك أن تلاحظ أنَّ التناول التفسيري لا يقترب من إظهار الخلاف الفقهي، ولا إيراد الأحكام من الآية. ولعلَّ عدم إشارتهم إلى المسألة راجع إلى عدة أمور:

الأول: أنَّ سياق الآية ورد خبراً عن اليهود، والأمر فيها موجه لليهود.

الثاني: أنَّ أصل المسألة هو الحديث النبوي الوارد فيها، وليس النص القرآني لذلك تبحث باستفاضة في الحديث النبوي.

الثالث: إختلاف تلقي التفسير من مفسرٍ لآخر، وهو ما نروم تأكيداً من إيرادنا لهذا المثال.

ثانياً: التلقي الفقهي الراهن

ولما كانت الحاجة تقف وراء تشكُّل هذا النمط من التفسير، مع أنه امتدادٌ طبيعيٌّ للبيان الذي كان يبينه النبي لأصحابه في بعض مسائل الفقه التي تطرأ عليهم، تلقى أئمة التفسير بسبب تشبعهم الفقهي وتمكنهم في هذا الباب، تلقوه بتصور فقهي يعالج قضايا الأحكام التي يحتاج إليها المتلقي، وتعينه في فهم دينه، وتربطه بالنص القرآني الذي يصدر عن الحكم، ومن هنا تأخذ تفاسير الأحكام مكانتها باعتبارها مفسرة ومبينة للحكم الوارد في القرآن الكريم.

(1) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (مصر: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999م)، ط2، (1/ 317).

(2) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، (لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية: - 1422 هـ - 2001م)، ط1، (1/ 453).

ولو استدعينا قضية التلقي الرّاهن وعلاقته بالتلقي السّابق التي تحدثنا عنها آنفاً، نجد أنّ الحاجة إلى التّفسير الفقهي لا تبرز إلا بدرجة احتكامنا للقرآن الكريم، وتشتدّ الحاجة إليها نظراً إذا كانت أحكام الشّريعة معطّلة؛ لأنّ ذلك ينعكس على المباحث الفقهيّة، ومنها التّفسير الفقهي. وحضور مسألة التلقي الرّاهن لبعض المسائل والقضايا الفقهيّة مهم في سياق محاولة تفعيل قدرة النص القرآني، على الإبانة للمتلقي المعاصر دون اللجوء إلى تحريف النّص وتحريفه إرضاءً له، وهنا يفارق النص القرآني النصوص الأخرى التي يستطيع المتلقي أن يتلقاها وفق الأفق الذي يراها منه، وإنتاج المعنى من النّص.

وفي الوقت الذي يتزايد فيه العبث بأحكام الشريعة، ومباحث الفقه بحجة أنها صادرة من أقوال الرجال، "فإنّ لفت الانتباه إلى الجانب التّشريعي في القرآن الكريم يُعتبر خطوة منهجية لا يمكن تجاوزها، خاصة وقد وُجدَ من يحاول ليّ أعناق الآيات"⁽¹⁾؛ ليسوع مواقف المسبقة في كثير من القضايا، ومن ذلك قضية تعدّد الرّوجات، حيث يستدل بقوله تعالى: ﴿وَكُنْ تَسْطِيعُونَ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ النساء: ١٢٩؛ لإثبات استحالة العدل المشروط في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ النساء: ٣، مع أنّ كتب التفسير الفقهي تبين بجلاء العدل المقصود في الآيتين، مع التّمييز بين العدل المأمور به الذي هو في مقدور الإنسان؛ ويكون في المبيت والنفقة ونحوهما، والعدل المنفي الذي لا يُطبقه أحد وهو العدل في المحبة القلبية.

وقل الشيء نفسه عن آيات الرّيا التي يحاول بعضهم التّحايل عليها؛ لتبرير واقع فاسد نشأ بعيداً عن تعاليم القرآن الكريم، والتفسير الفقهي هو المؤهل من بين اتجاهات التفسير لحسم النزاع في هذه القضايا وغيرها.

(1) مولاي عمر بن حماد، التفسير الفقهي النشأة والخصائص، ص18.

وجماع القول: قد أدى هذا الاختلاف في التلقي إلى اختلاف في الطريقة التي اختارها كل منهم

لتفسير القرآن على ضوءها، فمنهم من اختار التفسير بالمأثور، ومنهم سار مسار التفسير اللغوي، ومنهم

من اختار التفسير بالرأي أو التأويل، ومنهم من كان بين هذا وذاك، لعدم تصريحه بمنهج محدد، أو لعدم

تعيينه موقفًا صريحًا وواضحًا يمكن تصنيفه في ضوءه.



المطلب الثالث: المفسر المحدث وتشكيل النص (ابن كثير نموذجاً)

تمهيد:

ومما ينبغي أن يُعلم أنَّ أوجه العناية العلميَّة لدى المفسرين متنوعة، وقد تعددت - كما أسلفنا - في الإبانة عن التَّلقي اللغوي والفقهِي للتَّفسير، وثمَّة مفسرين اهتموا بطريقَةٍ من طرق التَّفسير على غيرها، وأولواها اهتمامهم، لبراعتهم فيها، وتمكنهم منها، مثل الإمام ابن كثير (ت: 774)، فهو معني بالأحاديث وآثار السَّلف، ويظهر ذلك في اجتهاده في تقصي تلك الأحاديث والآثار من مظانها وبيان طرقها، وتحرير نسبتها، ونقد متنها، والتنبيه على ما يتصل بذلك من الفوائد والعلل في جانبي الرواية والدراية⁽¹⁾. وقد تشكَّل اتجاهٌ للمحدثين في كتابة التَّفسير القرآني، اعتمدَ على تفسير القرآن بالقرآن، وبالسُّنة الصَّحيحة، ثمَّ بما روي عن الصَّحابة وصحَّ سنده، وقد يذكر هؤلاء في تفسيرهم ما نقل عن أعلام التَّابعين وأئمة أهل السُّنة الذين جاؤوا من بعدهم. وقد احترز المحدثون في تفسيرهم من الإسرائيليات والموضوعات فكانت نادرة في مصنفاتهم، وقد يذكرونها لغاية التنبيه عليها، وبيان وجه ردها⁽²⁾.

(1) للوقوف على منهج الحافظ ابن كثير في نقد المتون في التفسير، يراجع: عبد الرزاق الأدغم، منهج الحافظ ابن كثير في نقد متون الحديث من خلال تفسيره، رسالة ماجستير، (جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، معهد العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، 2016-2017)، ص40 وما بعدها.

(2) من أشهر تفاسير المحدثين:

- كتاب «تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرُّسول والصَّحابة والتَّابعين» للحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت: 327).
- ومنها تفسير «معالم التنزيل» لأبي محمد الحسين البغوي (ت: 510هـ)، اختصره من «تفسير» الثعلبي (ت 427هـ).

أولاً: ابن كثير الحَدِّث المفسِّر⁽¹⁾:

يرى ابن كثير أنَّ "الواجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظاهره وتعلم ذلك وتعليمه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾" آل عمران: ١٨٧⁽²⁾.

وهو في مقدمة تفسيره يرسم حدود منهجه الذي سيتبعه في تفسيره للنص القرآني، والذي ألمح إليه في السطور السابقة، في قوله: "وطلبه من مظاهره"، فهو يعتمد اعتماداً كلياً على النصوص التي تخدم تفسيره، سواء أكانت هذه النصوص من القرآن نفسه، أم السنة، أم من أقوال الصحابة والتابعين.

يقول ابن كثير مجيباً على سؤالٍ افترضه عن (أحسن طرق التفسير)، إنَّ "أصح الطرق في ذلك أن يُفسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له [...] ولهذا قال رسول الله ﷺ: (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ) يعني السنة"⁽³⁾.

في مقدمة كتابه (عمدة التفسير)، قال العلامة أحمد شاكر (ت: 1958): "وقد حرص الحافظ ابن كثير على أن يفسِّر القرآن بالقرآن أولاً ما وجد إلى ذلك سبيلاً. ثمَّ بالسُّنة الصحيحة، التي هي بيان لكتاب الله"⁽⁴⁾.

(1) قال تلميذه شهاب الدِّين ابن حجي: "كان أحفظ من أدركناه لمتون الأحاديث، وأعرفهم بتخريجها ورجالها، وصحيحها وسقيمها وكان أقرانه وشيوخه يعترفون له بذلك، وكان يستحضر كثيراً من التفسير والتاريخ، قليل التَّيسيان. ينظر: عبد القادر بن محمد النعمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م)، ط1، (1/ 28).

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (1/ 6).

(3) المصد نفسه (1/ 7).

(4) أحمد شاكر، عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، (مصر - المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ - 2005م)، ط2، (1/ 9).

وإنه ليذكر الأحاديث - في أكثر المواضع - بأسانيدها من دواوين السُّنة ومصادرها، وكثيراً ما يذكرُ تعليل الضعيف منها، ولكنه يحرص أشدَّ الحرص على أن يذكر الأحاديث الصحاح، وإن ذكر معها الضعاف. فكتابه - بجانب أنه تفسير للقرآن - مُعلِّمٌ مرشد لطالب الحديث، يعرفُ به كيف ينقد الأسانيد والمتون، وكيف يُميز الصحيح من غيره، فهو كتاب - في هذا المعنى - تعليمي عظيم، ونفعه جليل كثير⁽¹⁾. وهذا من آثار اشتغاله بعلم الحديث الذي برع فيه وطوعه في خدمة النصِّ القرآني.

إذن، ولجَّ الإمام ابن كثير إلى التفسير من بوابة الرؤية الحديثية التي كان يتقنها، ومن هنا جاء تلقيه للنصِّ معلِّياً فيه من شأن السُّنة النبوية - التي تعد بمثابة ذخيرة لفهم النصِّ كما سيتبين معنا - لأنه كان من كبار المحذِّثين الحفَّاظ، لذلك غلبت عليه تلك الطَّريقة الحديثية في تفسيره، ويكفي أن تعرف - دعماً لهذه الحقيقة - أنَّ مجموع مصادر السُّنة في تفسيره يوازي ثلث المصادر كلها، وأنَّ الأحاديث التي ذكرها عن الكتب السِّتَّة ومُسند الإمام أحمد بلغت عدداً هائلاً⁽²⁾. أو كما قال الخالدي رَحِمَهُ اللهُ: "كان تفسيره مستودعاً للسُّنة القولية المتمثلة في الأحاديث المرفوعة للرسول ﷺ، ومستودع للسُّنة الفعلية المتمثلة في السِّيرة النَّبَوِيَّة"⁽³⁾.

ثانياً: تطبيقات من تلقي المفسر المحدث:

كثيراً ما كان الإمام ابن كثير (ت: 774) يفسِّر القرآن الكريم بالحديث النبويِّ، والأحاديث المرفوعة للنبي ﷺ فيه كثيرة، ومعظمها مذكورة بأسانيدها، وكان يذكر من أخرج الحديث من كتب السُّنة.

(1) ينظر: شاکر، عمدة التفسير (9/1).

(2) ينظر: مقدمة تحقيق تفسير القرآن العظيم، للإمام عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجماي، علي أحمد عبد الباقي، حس عباس قطب، (الجيزة: مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، 1421هـ-2000)، ص 6.

(3) صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 404.

كما كان يذكر حديثاً أو حديثين أو ثلاثة في تفسير الآية، وأحياناً كان يذكر أكثر من ذلك، وأحياناً كانت أحاديثه في تفسير الآية الواحدة تزيد على عشرة أحاديث.

مثال ذلك: تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة: ٢٨٤.

لما فسّر هذه الآية أورد مجموعة أحاديث في نزول هذه الآية، وفي نظرة الصحابة للمشقة التي فيها؛ لأن الله أخبر أنه يحاسب على حديث النفس: ﴿وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، ولكنهم استسلموا لأمر الله فعفا الله عن حديث النفس، ونسخ هذه الآية بالآية التي بعدها.

روى مسلم وأحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما نزل على رسول الله قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة: ٢٨٤. اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم جثوا على الركب، وقالوا: يا رسول الله: كُلفنا من الأعمال ما نطبق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية، ولا نطيعها! فقال رسول الله ﷺ أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما أقرّ بها القوم، وذلت بها ألسنتهم، أنزل الله في أثرها: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ البقرة: ٢٨٥. ولما فعلوا ذلك نسخها الله، فأنزل قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ

أَخْطَأْنَا﴾ البقرة: ٢٨٦، إلى آخره⁽¹⁾.

(1) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (1/ 729).

وروى مسلم والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما نزلت هذه الآية: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مَا فِي

أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبَكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ البقرة: ٢٨٤. دخل قلوبهم منها شيء لم يدخلها من قبل، فقال رسول

الله ﷺ: قولوا: "سمعنا وأطعنا وسلمنا". فألقى الله الإيمان في قلوبهم فأنزل الله قوله: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ البقرة: ٢٨٥⁽¹⁾.

وهكذا، يسرد الإمام ابن كثير في هذه الآية حوالي عشرين حديثاً، كلها مسندة، ولو نظرت إلى

غيره من المفسرين لما رأيت هذا الصنيع إلا من نهج نهجه في التلقي.

ولم يتعرض لسرد الأحاديث الكثيرة في هذه الآية فحسب، بل هذا كثير في تفسيره، ويتجلى -

مثلاً - في تفسيره لآيات سورة الأنفال التي تتحدث عن غزوة بدر⁽²⁾، وآيات سورة آل عمران التي تتحدث

عن غزوة أحد⁽³⁾، وآيات سورة الأحزاب التي تتحدث عن غزوة الخندق⁽⁴⁾، وآيات سورة التوبة التي تتحدث

عن غزوة تبوك⁽⁵⁾، وآيات سورة النور التي تتحدث عن حديث الإفك⁽⁶⁾، وآيات سورة المجادلة التي تتحدث

عن قصة الظهار⁽⁷⁾، وغيرها من المواطن تُنظر في مظانها.

والأمثلة على تفسير القرآن بالحديث النبوي، وظهور شخصية الإمام ابن كثير (المفسر المحدث) لا

حصراً لها حتى ليتحير المرء في اختيار بعضها؛ لكثرتها أولاً، ولطولها ثانياً، ولتعدد جوانب الاستشهاد بها

(1) ينظر: المصدر نفسه (6 / 1).

(2) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (4 / 5).

(3) ينظر: المصدر نفسه (2 / 111).

(4) ينظر: المصدر نفسه (6 / 384).

(5) ينظر: المصدر نفسه (4 / 229).

(6) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (6 / 19).

(7) ينظر: المصدر نفسه (8 / 34).

ثالثاً، ومن ثمَّ ليكون معروفاً أنَّ النماذج التي نسوقها لا تعطي رؤية كاملة وتامة لتفسير القرآن بالحديث عند ابن كثير، ومن أراد صورة مكتملة فليرجع إلى التفسير نفسه، فقد يصل الأمر بابن كثير أن يفسّر بعض الآيات بما يزيد على خمسين حديثاً كما فعل عند تفسيره لآية الإسراء⁽¹⁾.

صفوة القول: إنَّ الطَّريقة التفسيرية للإمام ابن كثير تُعْلي من قيمة الحديث النَّبَوِيِّ الشَّريف، وتُظْهِر بجلاء نموذج (المفسّر المحدث)، وأثر التَّلقي التفسيري للمفسّر في تشكيل النَّص، ورؤيته الكلية لمعنى البيان القرآني.

ويلاحظ على تفاسير النَّص القرآني أنَّ مفسّريها وإن اختلفوا في توجهاتهم التفسيرية، وطرقهم في التفسير، واختلاف تلقيهم، وثقافتهم وميولهم، إلا أنهم يشتركون في المعاني العامة الكلية وهو ما يُطلق عليه بيان المعنى العام أو الظاهر، وغالباً، يأتي اختلافهم في المعاني التي تتعلق بطريقة التلقي والتوجيه للنص، لاسيما فيما يتعلق بآيات العقيدة، وهو الباب الذي يكثر حوله الخلاف في مدارس التفسير، وكان سبباً في تمايز الأمة إلى طوائف وفرق، إذ عمدت كلُّ فرقة إلى النص القرآني لاستنتاجه بما يخدم عقيدتها وتصورها الكلي، ليظهر لنا عشرات التفسيرات كحاشية كبرى على النص القرآني، للاستهداء به، وتقوية لركاز التصورات والرؤى والعقائد والتوجهات التي ينطلقون منها باعتباره النص المؤسّس.

(1) وذلك عند قوله: "سنذكر من ذلك ما وردت به السُّنة من الأحاديث عنه، صلوات الله عليه وسلامه". ثمَّ قال: "ذكر الأحاديث الواردة في الإسراء". وسرّد عشرات الأحاديث النَّبوية تعليّقاً على الآيات الأولى من سورة الإسراء. ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (5/5).

المطلب الرابع: المفسر البياني وتشكيل النص (الزمخشري نموذجًا)

منذ اللحظة الأولى لحديث البلاغيين عن المصطلحات البلاغية مثل: الفصاحة والبلاغة والبيان،

وهم ينهون على أهمية التأثير في المتلقي ومراعاة أحواله ومطابقة الكلام لمقتضى حاله⁽¹⁾.

وكان هذا الاهتمام نابعا من طبيعة التواصل الأدبي نفسه؛ فصاحب النص لا ينظمه لنفسه، وإنما

ينظمه لمتلقي في ذهنه، ولا أهمية للنص بدون التفاعل بينه وبين متلقيه وهذا التفاعل كفيل بتحقيق الهدف

المطلوب من النص "فلا يمكن تصور عناصر لغوية تحدث تأثيراً على القارئ دون أداء دور في تكوين دلالة

النص، وكذا لا وجود فعلي لهذه الدلالة دون استحضار المتلقي الذي يتواصل مع النص ويرصد معانيه

وأفكاره"⁽²⁾.

ثم إن العلاقة بين البلاغة والتلقي علاقة وثيقة، فالتلقي الحسن هدف البلاغة، فنجاح القول البليغ،

يظهر في القدرة على الوصول إلى الآخر، ولك أن تتوقف قليلاً عند مصطلح البلاغة نفسه لتجد فيه التلقي

معبراً عن نفسه بمصدر الفعل بلغ⁽³⁾.

ويحسن التفريق في هذا المقام بين التلقي كظاهرة وبين ظهوره كنظرية؛ على يد المنظرين الذين حددوا

لها مصطلحاً باسمها، فقبل أن تظهر نظرية التلقي في العصر الحديث كانت ظاهرة التلقي ضاربة في القدم

فمنذ أن كان هناك إبداع أدبي كان هناك تلقى لهذا الإبداع، ومساق التفسير لا يخلو من ذلك.

(1) يراجع على سبيل المثال: سعد الدين التفتازاني، مختصر المعاني، دار الفكر: قم، 1411 هـ، ط1، ص22. وينظر أيضاً ما نقله الجاحظ عن بشر بن المعتمر، إذ يقول: "وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك على أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التام". الجاحظ، البيان والتبيين (1/136).

(2) طارق سعد شلبي، الدرس التطبيقي في النقد العربي، (القاهرة: زهرة المدائن، 2001)، ص127.

(3) ينظر: عاصم حمدي أحمد عبد الغني، ملامح التلقي في تفسير الألوسي، (حوليات آداب عين شمس، المجلد 44، يناير - مارس، 2016)، ص57.

أولاً: التلقي البياني في تفسير الزمخشري

مثّل تفسير الزمخشري حالة فريدة في مناهج التفاسير، وتحول إلى تفسيرٍ مؤسّسٍ لنمطٍ من التلقي التفسيري الذي سار عليه من أتى بعده، ممن اتفقوا في منطلقات الفهم القرآني من بُعدٍ بيانيٍّ يُعلي شأن اللغة، ويظهر أسرار البيان القرآني المعجز. ولهذا، فإنّ تفسير الكشاف يُعدُّ من أهمّ كتب التفسير وأشهرها، خاصة وأنه أُلّف في قالبٍ فريدٍ من نوعه، نظرًا لتظافر جملة من العوامل اللغوية والبلاغية والدّينية على حدٍ سواء.

ولن نعمد إلى الحديث عنه إلا ما اتصل بمنهجه البياني، إذ كان رائدًا فيه، باعتباره أحد أئمة البيان، ولأنّ تفسيره فيه عناية كبيرة بالأسرار الجماليّة التي يقوم عليها علم المعاني، وسائر أبواب البلاغة. ولأنّ المقصود من هذا التناول يتحقّق بذلك.

في مقدمة تفسيره المَح الزمخشري (ت: 538) إلى المنهج الذي يرتضيه في تفسيره، والطريقة التي يقصدها في تلقيه للنص القرآني، فأبان عن تصوّره للقارئ الذي يراه أهلاً للفهم، وما يستتبع ذلك من آفاق تُفتح له من وراء النص. فيقول: "اعلم أنّ متن كلّ علم، وعمود كل صناعة طبقات العلماء فيه متدانية، وأقدام الصناع فيه متقاربة أو متساوية [...] وإنما الذي تباينت فيه الرتب، وتحاكت فيه الركب، ووقع فيه الاستباق والتناضل، وعظم فيه التفاوت والتفاضل، حتى انتهى الأمر إلى أمد من الوهم متباعد، وترقى إلى أن عدّ ألف بواحد، ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت والفقر، ومن لطائف معان يدق فيها مباحث للفكر، ومن غوامض أسرار، محتجبة وراء أستار، لا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصهم، وإلا واسطتهم وفصهم، وعامتهم عماء عن إدراك حقائقها بأحداقهم عناة في يد التقليد، لا يمنّ عليهم بجزّ نواصيهم وإطلاقهم"⁽¹⁾.

(1) الزمخشري، الكشاف (1/ 1).

وإنك ناظرٌ في كلام الزمخشري فيتضح أنه يرى أنَّ من المعاني ما يصعب الوصول إليه إلا لفئةٍ قليلةٍ من النَّاس، تملك صفاتٍ خاصة، تؤهلها للوصول إلى تلك المعاني اللطيفة المحتجبة بالأستار. ويُفهم من كلامه أنه يرى أنَّ هناك معانٍ دقيقة، متخفية لا يتمكن من الوصول إليها إلا من وصفهم بأنهم الوسطة والفصُّ من الخاصة⁽¹⁾، في حين أنَّ العامة عماء عن إدراك هذه المعاني. أي أنَّ للنَّصِّ القرآني عنده أوجهٌ من المعاني تقتضي التَّأويل الذي يتجاوز معنى التَّلقي التفسيريِّ الظاهر، وهو بهذا متوافقٌ مع التفسير بالرأي الذي يرى أنَّ القرآن حمَّالٌ أوجه، وكل مفسِّرٍ يحمله/يتلقاه على ما تبين له من الوجوه أنه متناسبٌ مع مذهبه أو رؤاه.

ولا شك أنَّ البلاغة عند الزمخشري سبيلٌ إلى علم التفسير، حيث إنه لم يشأ أن يعلمنا البلاغة في الكشَّاف؛ بل كان مراده تفسير القرآن الكريم على أصولها وما تتفرع إليه من بيان وبديع ومعان⁽²⁾. وليس حينئذ من عدة للمفسر أهم من معرفته بالبلاغة، يقول في مقدمة التفسير عن المفسِّر: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادها آونة، وتعب في التنقيب عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ، جامعًا بين أمرين تحقيق وحفظ [...] فارسًا في علم الإعراب مُقدِّمًا في حملة الكتاب"⁽³⁾. فلا يتمكن من التفسير في نظر الزمخشري إلا من كان⁽⁴⁾:

– بارعًا في علمين مختصين بالقرآن وهما علما المعاني والبيان.

(1) وهذا التصور للمتلقى يتفق مع شروط القارئ/ المتلقي للنَّص في نظرية التلقي.

(2) إبراهيم مناد، كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجًا، (الجزائر: مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد السادس عشر، سبتمبر 2016)، ص 130.

(3) الزمخشري، الكشاف (1/ 1).

(4) إبراهيم مناد، كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجًا، ص 130.

- وفارسًا في علم الإعراب مقدمًا في حملة الكتاب؛ أي "كتاب سيبويه"⁽¹⁾.

- وآخذًا من سائر العلوم بطرف، وجامعًا بين التحقيق والحفظ، وكثرة المطالعة وطول المراجعة.

- وكان مسترسل الطبيعة منقادها، ومشتعل القريحة ويقظان النفس.

ويزيد هذا تأكيدًا ما يضيفه من عدة دون إغفال العقل، فيقول في موطن آخر: "وأما الطريقة الخاصة التي تضمحل معها الشبهة، ويسكت عنها المنطيق المَقْوَد، فما عني بتدوينه العلماء، ودأب في توضيحه العظماء، في ألفاظ العربية وكلمها، من بيان خصائصها ونوادير حكمها، مما يتعلق بدواتها، ويتصل بصفاتها، من العلمين الشَّرِيفين، والعلمين المنيفين، وهما علم الأبنية وعلم الإعراب، المشتملان على فنونٍ من الأبواب"⁽²⁾. فنحن نرى هاهنا أنه قد أضاف علم الأبنية، وهو علم الصَّرَف، وأبوابه تتكاثر وتتناثر في الكشَّاف في مختلف الأماكن.

ويمكن القول: إنَّ تفسير الكشَّاف يجمع أشياء من جملتها: النِّظْم الفريد العجيب، الحسن، المخالف لأساليب العرب، والصور البيانية التي تؤلف أبدع تأليف بين أفصح الألفاظ الجزلة وأصح المعاني الحسنة⁽³⁾. ويذهب السَّامرائي للقول: بأنَّ التفسير البياني يبين أسرار التركيب في التعبير في القرآن الكريم، فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية البيانية كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى، وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير⁽⁴⁾.

ونجمل أبرز معالم التفسير البياني في "الكشاف"، على النحو الآتي⁽⁵⁾:

(1) المرجع نفسه، ص 130.

(2) الزمخشري، إعجاز سورة الكوثر، تحقيق: حامد الحفاف، (دار البلاغة، 1991م)، ط 1، ص 42-43.

(3) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص 65. فهد رومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: مكتبة النوبة، 1419هـ)، ط 4، ص 106.

(4) ينظر: فاضل السَّامرائي، على طريق التفسير البياني، (جامعة الشارقة، 2002)، (1/ 7).

(5) ينظر: الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 546-556.

1- الأخذ بالمفهوم اللغوي للفظِ القرآني، فقد كان الزمخشري يفسر القرآن الكريم باللغة العربية

بأخذ معاني الألفاظ القرآنية من لغة العرب.

2- بيان جمال النظم القرآني وتحليله البياني؛ لاستخراج روائع اللطائف والنكات البيانية من القرآن

الكريم، والحرص على بيان جمال (النظم القرآني) القائم على علمي البيان والمعاني [التي ألمح

وأشار إليها في مقدمة التفسير] بتطبيق نظرية النظم⁽¹⁾ للإمام عبد القاهر الجرجاني (ت:

471)(2).

3- الاستشهاد بالشعر العربي، فالزمخشري شاعر مبدع يحفظ أشعار العرب في الجاهلية والإسلام.

ثانيًا: مظاهر التفسير البياني في (الكشاف) ونوازع التلقي البياني:

يُعدُّ "الكشاف" أقرب التفسيرات القديمة إلى المنهج البياني؛ لأنَّ فيه عناية كبيرة بالأسرار الجمالية التي

يقوم عليها علم المعاني، ويُعد الزمخشري ختام مرحلة التفسير البياني وبداية مرحلة التفسير الحديث⁽³⁾.

(1) النظم عند عبد القاهر الجرجاني هو توخي معاني النحو، و"النحو" هاهنا له دلالة واسعة حيث يشمل مباحث النحو ومباحث البلاغة؛ يقول: "وإذا عرفت أنَّ مدار "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنَّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجدها ازداديًا بعدها، ثمَّ اعلم أنه ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تُعرض بحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها من بعض". ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمَّد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1984م)، ص 87؛ وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، (دمشق: دار الفكر، 1403هـ-1983)، ط1، ص56.

(2) كانت العلاقة كبيرة بين النظم والتأويلات الواردة في الكشف؛ لأنَّ صاحبه استطاع بفكره الثاقب أن يدرك أنه لا سبيل إلى معرفة أسرار النظم القرآني، والوقوف على دلائل إعجازه، وكذلك البلاغة العالية التي يحويها إلا بالاتكاء على هذا الأساس؛ "ولذلك ألف كتابه وسماه "الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل"، وطبق نظرية الإمام عبد القاهر تطبيقًا عمليًا على جميع السور، وهذا لأن الكثير من المفسرين - منذ عهد القاهر الجرجاني وعصره - قد حاولوا الإفادة من رؤيته الجديدة في نظرية النظم من أجل الوقوف على مكامن الإعجاز البلاغي والبياني للقرآن الكريم، لكنهم لم يستطيعوا تحقيق ذلك، ونظن أن الزمخشري، نظرًا لما توافر له من معارف وإلمام بالأخبار والعلوم، وتمكنه من البلاغة العربية تمكن من ذلك كلية. ينظر: عبد العزيز عبد المعطي، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ-1985م)، ط1، ص 662؛ إبراهيم مناد، كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجًا، ص130.

(3) ينظر: أدهم محمد علي حموية، محمد فضلي موسى، المنهج البياني في تفسير الكشاف للزمخشري، (ماليزيا: مجلة الرسالة، الجامعة الإسلامية العالمية، المجلد(2)، العدد3، 1440-2018)، ص29.

وللزمخشري في تفسيره طريقٌ يميزه من غيره من المفسّرين، ومرده إلى شيئين:

أحدهما: رسوخه في علوم العربية.

والآخر: حرصه على عقيدته الاعتزالية.

وكلاهما مما يتطلّب رويّةً وتبصُّراً؛ بهدف إثبات إعجاز القرآن الكريم من جهة، وتعزيز الفكر

الاعتزالي من جهةٍ أخرى، واللافت أنّ الزمخشري طوَّع الأول في خدمة الثاني، وإن كان في تطويعه هذا لم

يُخرج عن سنن العرب في كلامها.

ولعلّ سائلاً يسأل: لم غلب المنهج البياني البلاغي في تفسير الكشاف؟

فيُجاب بأنّ المعتزلة عنوا بدراسة اللغة والأدب؛ للتعلم في أسرار النصوص الدينية والانتصار في

مجادلاتهم أهل العقائد الأخرى من اليهود والنصارى، ثمّ من يخالفهم من المسلمين؛ لذا كتب عدد كبير منهم

في الكشف عن وجوه الإعجاز البلاغي، من مثل: بشر بن المعتمر (ت: 210)، والجاحظ (ت: 255)،

والرّماني (ت: 316)، والقاضي عبد الجبار (ت: 415)، وكذا الزمخشري (ت: 538)⁽¹⁾.

وهكذا، اتخذ المنهج البياني لدى الزمخشري في الكشاف مظهرين؛ أحدهما الكلام على المباحث

البلاغية والنّهج البياني، والآخر تطويعه العربية والبيان في خدمة الاعتزال. وكلاهما، ناشئة عن طريقة تلقي

للنص القرآني.

ثالثاً: تطبيقات من تلقي المفسر البياني:

يُعَدُّ الكشاف — كما أسلفنا — أهمّ كُتب التفسير التي اهتمت بالجانب البلاغي في القرآن الكريم،

وقد أبدى فيه الزمخشري جملة من وجوه الإعجاز في غير ما آية وأظهر فيه من جمال النظم القرآني وبلاغته

شيئاً كثيراً، وذلك لما يتمتع به مؤلفه من براعة وإلمام بكثير من العلوم، وعلى رأسها البيان العربي.

(1) ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ط2، ص 200 – 201.

ومن تطبيقات الأوجه البيانية التي تناولها الزمخشري في الكشف:

تحليلاته البيانية البديعة للتعبير القرآني في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ

أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ الأنعام: ٨. حيث وقف يبيّن حكمة التعبير بحرف (ثُمَّ) في قوله:

لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ

قال: "ومعنى (ثُمَّ) بعد ما بين الأمرين: قضاء الأمر، وعدم الإنظار. جعل عدم الإنظار أشدّ من

قضاء الأمر [لأنه عطف عدم الإنظار على قضاء الأمر، وأخره في الجملة، مع أنه هو المتقدم في الواقع،

فالإنسان لا ينظر ولذلك يقضى فيه الأمر]⁽¹⁾ لأنّ مفاجأة الشدّة أشدّ من نفس الشدّة"⁽²⁾.

ونظرًا لهذا التحليل البياني المشرق، فقد اضطر خصم الزمخشري اللدود ابن المنير الإسكندري (ت:

683هـ) إلى الاعتراف بروعة هذا التحليل فقال في الحاشية: "وهذه النكتة من محاسن تنبيهات

الزمخشري"⁽³⁾.

ومن الأمثلة على تناوله البياني في التفسير، قوله عند قول الحق جلّ وعلا: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ

ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ الأنعام: ١١. حيث وقف يبين الفرق بين قوله: (سيروا في

الأرض ثم انظروا)، وقوله: (سيروا في الأرض فانظروا). أي الفرق بين العطف بحرف الفاء، والعطف بحرف

(ثم).

(1) الزمخشري، الكشف (7/2).

(2) توضيح الدكتور الخالدي، ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص548.

(3) أوردها في الحاشية على تفسير الكشف (7/2).

ذَكَرَ أَنَّ قَوْلَهُ: (سَيَرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا) جَعَلَ النَّظَرَ فِي عَاقِبَةِ الْمَكْذِبِينَ مَسْبَبًا نَاتِجًا عَنِ السَّيْرِ فِي الْأَرْضِ، أَيْ أَنَّ السَّيْرَ فِي الْأَرْضِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِأَجْلِ النَّظَرِ، وَلَا يَجُوزُ لِأَيِّ غَرَضٍ آخَرَ، لِأَنَّ الْفَاءَ فَاءَ السَّبَبِيَّةِ.

أَمَّا قَوْلُهُ: (سَيَرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا) فَمَعْنَاهُ إِبَاحَةُ السَّيْرِ فِي الْأَرْضِ لِلتَّجَارَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَنَافِعِ، وَإِجَابَةُ النَّظَرِ فِي آثَارِ الْهَالِكِينَ. وَنَبَّهَ عَلَى ذَلِكَ بِحَرْفِ (ثُمَّ) لِتَبَاغُذِ مَا بَيْنَ الْوَاجِبِ [وَهُوَ النَّظَرُ فِي آثَارِ الْهَالِكِينَ]، وَالْمَبَاحِ [وَهُوَ السَّيْرُ فِي الْأَرْضِ]⁽¹⁾.

وَلَوْ مَضِيَتْ فِي تَتَبُّعِ لَفَتَاتِهِ الْبَدِيعَةِ، وَنَكَاتِهِ الْفَرِيدَةِ، وَقُدْرَتِهِ فِي اسْتِنْقَاطِ النَّصِّ، وَالخُرُوجِ بِمَعَانِ تَدَهُّشِ الْقَارِئِ؛ لَمَا انْتَهَيْتِ، فَالْكِتَابُ بِمَجْمَلِهِ صُنِعَ عَلَى هَذَا النَّحْوِ الْبَدِيعِ، مَرَصَّعًا بِبَهَاءِ الْعَرَبِيَّةِ، وَبَيَانَهَا⁽²⁾.

رَابِعًا: تَطْوِيعُ الْبَيَانِ فِي خِدْمَةِ الْمَذْهَبِ الْعَقْدِيِّ (الاعتزالي)

الرَّمَحْشَرِيُّ فِي "الْكَشَافِ" مَفْسِّرٌ مُعْتَزَلِيٌّ مُؤْمِنٌ بِالْعَقْلِ مُقَدِّسٌ لَهُ، وَلِهَذَا كَثِيرًا مَا يَقِفُ أَمَامَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَقِفَةً عَقْلِيَّةً يَبْرُزُهَا فِي صُورَةِ نِقَاشٍ وَقَدْ جَعَلَ مِنْ تَفْسِيرِهِ مِيدَانًا لِلدَّعْوَةِ إِلَى مَذْهَبِهِ وَالْمُظَاهَرَةِ لَهُ فِي وَقْتٍ بَدَأَ فِيهِ نَجْمُ الْمُعْتَزِلَةِ بِالْأَفُولِ⁽³⁾.

وَقَدْ حَشَا الرَّمَحْشَرِيُّ تَفْسِيرَهُ بِأَصُولِ الْعِزْزَالِ فِي أُسْلُوبٍ لَا يَفْهَمُهُ إِلَّا الْحَذَّاقُ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ لَشِدَّةِ ذِكَاثِهِ وَقُوَّةِ بَيَانِهِ، فَإِنْ اصْطَدَمَتْ هَذِهِ الْأَصُولُ بِظَاهِرِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ حَاوَلَ الرَّمَحْشَرِيُّ أَنْ يُعَالِجَ الْآيَاتِ بِفَنُونِ مُعَالَجَتِهِ حَتَّى يَطْوَعَ مَعَانِيَهَا وَيَلِينَهَا لِلرَّأْيِ الْعِزْزَالِيِّ مُسَجِّرًا فِي ذَلِكَ ثِقَافَتَهُ الْمُسَوِّعِيَّةَ وَلَا سِيَّمَا فِي عُلُومِ

(1) ينظر: الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ (2/8).

(2) مِمَّا تَنَاوَلَهُ الرَّمَحْشَرِيُّ فِي "كَشَافِهِ"؛ مَبَاحَثُ عِلْمِ الْبَيَانِ: التَّشْبِيهِ وَالتَّمَثِيلُ وَالِاسْتِعَارَةُ، وَالْكِنَايَةُ، وَالْجَازِ الْعَقْلِيُّ، وَالْجَازُ الْمُرْسَلُ؛ وَمَبَاحَثُ عِلْمِ الْمَعَانِي الْقَصْرِ، وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ، وَالتَّوَكُّيدِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَالْحَذْفُ وَالدَّكْرُ، وَالِاتِّفَاتُ، وَالتَّعْبِيرُ بِالْمُضَارِعِ عَنِ الْمَاضِي، وَالتَّعْبِيرُ بِالْمَاضِي عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ، وَالْجُمْلَتَيْنِ الْأَسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ، وَمَبَاحَثُ عِلْمِ الْبَدِيعِ الْجَنَاسِ وَالطَّبَاقِ، وَتَأْكِيدُ الْمَدْحِ بِمَا يَشْبَهُ الدَّمَّ، وَاللَّفْ، وَالنَّشْرَ، وَالْمَشَاكِلَةَ. وَطَبَّقَ كُلَّ ذَلِكَ عَلَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ. ينظر: الْحَوْثِيُّ، الرَّمَحْشَرِيُّ، 209-231.

(3) ينظر: صَالِحُ بْنُ غَرَمِ اللَّهِ الْغَامِدِيُّ، الْمَسَائِلُ الْعِزْزَالِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ الْكَشَافِ لِلرَّمَحْشَرِيِّ فِي ضَوْءِ مَا وَرَدَ فِي كِتَابِ الْإِتْتِصَافِ لِابْنِ الْمُنِيرِ، (حَائِل: دَارُ الْأَنْدَلُسِ، 1418هـ-1998)، ط 1، ص 46.

العربية، فإمّا أن يُرَجَّح إعراباً على إعراب، وإمّا أن يحمل كلام الله تعالى على وجه دون وجه وإمّا أن يُقَلَّب الوجوه إلى أن يصل إلى المعنى الذي يريد، وغيرها مما كانت العربية فيه دوماً في خدمة الاعتزال وتقرير أصوله والدفاع عنه⁽¹⁾.

ومن طرائق الزمخشري في تطويعه العربية في خدمة الاعتزال، ما يأتي:

1) إرادة العامل النحوي الأضعف

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ الزخرف: ٣، ذَكَرَ الزَّمْخَشَرِيُّ عمليْن للفعل (جَعَلَ): كلُّ

منهما يتضمَّن معنىً مستقلاً⁽²⁾:

- فإذا كان الفعل متعدّياً إلى مفعولين، فهو بمعنى (صَيَّر) كما في الآية.
- وإذا كان متعدّياً إلى مفعولٍ واحد فهو بمعنى (خَلَقَ)، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُوْمِنُونَ﴾ الأنبياء: ٣٠.

ورغم أنَّ الفعل في قوله تعالى (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا)؛ متعدّ إلى مفعولين، أثر الزمخشري تفسيره بقوله: "أي: خلقناه عربياً غير عجمي: إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا: لولا فُصِّلَتْ آياته"⁽³⁾؛ لأنَّ الفعلَ (جَعَلَ) عند المعتزلة بمعنى خَلَقَ، ويكفي دليلاً ما روي من أنَّ الزمخشري لما صَنَّفَ (الكشاف) استفتح خطبته بقوله: "الحمد لله الذي خَلَقَ القرآن..."، فقليل له: "متى تركته على هذه الهيئة هجره النَّاس ولا يرغب أحد فيه" فغيَّره بقوله "الحمد لله الذي جَعَلَ القرآن..."؛ لأنه (جعل) عندهم بمعنى (خلق)⁽⁴⁾، وهذه

(1) ينظر: مهند حسن حمد الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشاف، رسالة ماجستير، (الأردن: قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك)، (د.ت)، ص 12، 15.

(2) ينظر: الزمخشري، الكشاف (4/ 236).

(3) الزمخشري، الكشاف (4/ 236).

(4) ابن خلكان، وفیات الأعيان (5/ 170).

المسألة مردها إلى الأصل الأول من أصول المعتزلة⁽¹⁾، أي التوحيد، وتُعرف بـ (مسألة خلق القرآن) التي امتحن بها المأمون العباسي القضاة والمحدثين في السَّنة الأخيرة من خلافته⁽²⁾.

2) التدقيق في صيغة التركيب النحوي

ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١٠٨) آل عمران: ١٠٨؛ تنبَّه الزمخشري إلى تنكير لفظ (ظُلْمًا) في سياق النَّفي، فأفاد من ذلك أنَّ الله تعالى لا يريد بعباده شيئًا مما قد يُسمَّى (ظُلْمًا)⁽³⁾؛ إذ النكرة في سياق النفي تعمُّ؛ قال الجويني (ت: 478هـ): "النكرة إنما عمَّت في النفي لأنها في نفسها ليست مختصة بمعين (...) والنَّفي لا اختصاص له فإنه نقيض الإثبات، فإذا انضمَّ النَّفي إلى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم"⁽⁴⁾.

وبذا يدعم الزمخشري الأصل الثاني للاعتزال؛ أي العدل؛ القائل إنَّ الله تعالى أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يقوم بالقبيح، قال الزمخشري: "فسبحان من يحلم عمَّن يصفه بإرادة القبائح والرِّضا بها"⁽⁵⁾. وهكذا يبدو للمتلقي كيف استخدم الزمخشري موهبته العقلية في التَّأويل، ومساندة المذهب الذي ينتمي إليه، حيث كان يتقن ذلك إتقانًا عجيبيًا. ويوظف ثقافته البيانية والبلاغية والتَّحوية واللغوية لهذه الغاية.

(1) الأصول الخمسة للاعتزال، هي: (التَّوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، ورابعها المنزلة بين المنزلتين، وخامسها الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر). وللنَّظر في معانيها ومضامينها، ينظر: القاضي المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (القاهرة: مكتبة وهبة ومطبعة الاستقلال الكبرى، 1384هـ-1965م)، ط1، ص 128-141؛ ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل)، (2/ 269) وما بعدها.

(2) ينظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، (د.ت)، ط2، (631/8)؛ خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ-2000)، (349/17).

(3) ينظر: الزمخشري، الكشف (1/ 400).

(4) عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (القاهرة: دار الأنصار)، (د.ت)، (338/1).

(5) الزمخشري، الكشف (1/ 400).

ولعلّ ما يحسُن التّأكيد عليه أنّ المفسّر للنّصّ القرآني، يقوم بعملية الإرسال والاستقبال في الوقت ذاته، فحين يشرع المفسّر في تناول النّصّ القرآنيّ يمارس فعل القراءة والتّلقّي ابتداءً للوحيّ الإلهي، ثمّ يتفاعل معه فينتج نصّاً على نصّ، ومن ثمّ يتحول المتلقّي إلى باث/مرسل مع معرفته القبليّة بأحوال المتلقين، قبولاً ورفضاً، أي بمقدار ما استقبله وتفاعل معه ابتداءً عند تلقيه، بمقدار ما التفت إلى المتلقّي ونصّ عليه، وخاطبه، وأثبت حضوره بصيغٍ متعددة باعتباره المستقبل للنّصّ، ولو كان مخالفاً. ولو قبلنا ما افترضناه، ستجد أنّ صاحب كلّ مدرسة أو منهجٍ تفسيريّ يستحضر المتلقّي عند كتابته، وما نصره المذهب الاعتزاليّ عند الرّمخشري بتطويع البيان إلّا مثلاً جليّاً، وكذا ما فعله أئمة التّفسير اللغوي والفقهّي والفلسفي والصوفي في بناء نصوصهم على النّصّ القرآني.

ثمّ إنّ التّخصص الدقيق الذي يشتغل به المفسّر، ويطوّعه لبناء التّفسير على القرآن الكريم، يُسهّم في تشكيل النّصّ النّاشئ من النّصّ الأوّل، أي يجعله قاعدة الانطلاق للتّأويل بناءً على أفق التّلقّي عند تفاعله المبدئي مع النّصّ الذي يمثّل أرقى الأشكال اللغوية وأكثرها تأثيراً في المتلقّي؛ فهو يراعى مشاركة المتلقّي واستدعاء استجابته التي كثيرًا ما كان يرصدها المفسرون مراعين رصد أثر العناصر اللغوية والبيانية في أداء تلك المهمّة.

وكذا التّأكيد على أنّ قابليّة النّصّ القرآني لاحتواء عدد من المعاني تتجاوز حدود ألفاظه ومفرداته؛ دليلٌ على حيويته وتجّدده، وسبب خلوده عبر الأزمان المتعاقبة، لمناسبة معانيه لكلّ ما يمكن أن يستجد عبر العصور المختلفة، وهذه هي نقطة الالتقاء بين نظرية التّلقّي الحديثة، والممارسة العملية والتطبيقية لأفكارها من خلال ما تضمنته كتبُ تفاسير القرآن الكريم.

الفصل الرابع: تشكيل القارئ الضمّني في النصّ القرآني

المبحث الأول: تشكيل القارئ الضمّني في بناء السياق والمعنى في القصص القرآني

تمهيد:

يشكّل النصّ القرآني اهتمامًا واسعًا في الدرس المعرفي المعاصر تأويلاً وبلاغةً وتحليلاً وتناولاً، فقد شكّل واحداً من أهمّ الدّراسات التّطبيقية التي أبانت لدى الباحثين رغبة واعية في تطبيق الطروحات والأطر المنهجية المعاصرة للتّقدّ الحديث، ومدى مواكبة هذا النصّ المعجز للغة العصر، كيف لا وقد تحدّى الله أهل العلم والمعرفة والفكر بأنهم مهما وصلوا من مراتب المعرفة والتّأمّل والتّحليل والتّدقيق وما حققوه من نتائج باهرة في هذا المضمار تبقى تلك المعرفة البشرية غير دقيقة ومعلقة بكمال الله تعالى، وهو القائل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ يوسف: ٧٦، فما زال الدّارسون بمختلف مشاربهم وأفكارهم يحللون ويقفون عند الكثير من المفاصل القرآنية المعرفية والبرهانية والإعجازية، فهو كتاب الله المعجز على مرّ العصور، وسرّ إعجازه ينجلي يوماً بعد آخر في كلّ العلوم والمعارف، ولا سيما العلوم اللغوية سرّ إعجازه الأول، ولهذا، يتّم النّظر إليه باعتباره نصّاً حيّاً حاضراً منذ تنزّل على قلب المتلقي الأول، ولا يجد الباحث حرجاً في بيان أسرارهِ بمختلف الأدوات المتاحة، لإظهار مكنونه ودرره الذي استودعه الله، فعلمه من علم، وفوق أطرٍ منهجية جلية رسمها أهل العلم والتّحقيق، في التّعامل مع النصّ المعجز.

ويُنَاطُ بالقارئ/ المتلقي دور مهمّ في تحديد شكل النصّ وحضوره وفقاً لاستراتيجية يؤمن بها وينطلق منها في قراءته للنصّ وتأويله، فالقارئ يشكّل الرّكن الثّالث من العملية النّقدية، ولا بدّ من حضوره في فهم وظيفة اللغة واستكناه مضامين النصّ، هذه الوظيفة التي تقوم على أمرين: أولها تأكيد أهمية الموقف الكلامي أو السياق التي تؤدي فيه اللغة وظيفتها، والآخر النّظر إلى العوامل الرئيسة التي ينظمها هذا الموقف، وهي

(المتكلم) أو (الباث) و(المستمع أو (المستقبل) والأشياء⁽¹⁾)، فالقارئ عنصرٌ فعَّالٌ في فهمٍ وتغيير السِّياق عن القصْد المنشود في النَّص من خلال التَّأويل والتَّحليل، فكان من المهم التَّوجه إليه بالتأثير لاسيما مع النَّص القرآني، والله تعالى القائل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالَهَا﴾ محمد: ٢٤. "وهذا التدبر سبيلٌ مُمتدُّ مُتراجِبٌ تتعدَّدُ مناهج تحقيقه بتعددِ الغايات المنشودة من القيام به والثمار المرجو اجتناؤها، فلكلِّ متدبرٍ طلبته وقُطوفٌ يبتغى جناها، وتتعدد أدواته وآلاته، وعلى قدر ما يمتلك المرء منها، ويُحسِّن الانتفاع بها يكون نواله وعطاؤه"⁽²⁾.

ولما كان للسِّياق دورٌ في فهم النَّص القرآني، تبيَّن أنه يُفسَّر الكثير من العمليات المصاحبة لأداء اللغة في وظيفتها التواصلية والإبلاغية عند كل من المتكلم والمتلقي، وأنه ركن أساس في فهم الرِّسالة اللغوية، ولهذا اهتمَّ النُّقَّاد والدَّاليون والأسلوبيون به من وجهاتٍ نظرٍ متعددة، فدرسوا استخراج السِّياق من خلال البنى المختلفة للرِّسالة اللغوية، واهتمَّ علم الدَّلالة بالمعنى السياقي، وهو المعنى الذي يستخرجه المتلقي من الكلام استنادًا إلى السِّياق، كما أبرز الأسلوبيون علاقة الأسلوب بمقتضيات السِّياق المقامي، وقد عدَّ النُّقاد السِّياق دعامة رئيسة في تحليل النَّص، وبيان تصوراتهِ الكلية⁽³⁾.

ومن هنا، يمكننا الحديث عن علاقة النَّص بالسِّياق، ودور المتلقي في الكشف عنه، ذلك أنَّ المرسل يستطيع أن يعبِّر عن قصده وُقْش شكل اللغة الدَّلالي مباشرة بما يتطابق مع معنى الخطاب ظاهريًا، وقد يعدلُّ عن ذلك فيلمح بالقصد عبر مفهوم الخطاب المناسب للسِّياق، لينتج عنه دلالة يستلزمها الخطاب، ويفهمها المتلقي، وهذا يؤدي إلى نتيجة مهمَّة وهي مركزيَّة السِّياق في منح الخطاب دلالته للتعبير عن القصد، مما

(1) ينظر: هادي النهر، نظرية السِّياق المقام والموقف الكلامي بين اللغوين العرب والأجانب، (مجلة آداب المستنصرية، العدد 24 - 25، 1994)، ص68؛ محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات، (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1980)، ط1، ص49.

(2) محمود توفيق، المعنى القرآني: معالم الطريق إلى فقهه في سياق السورة رؤية منهجية ومقارنة تأويلية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2021)، ط1، ص6.

(3) ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسِّياق، (الأردن: عالم الكتب الحديثة، 2008)، ط1، ص26.

يعني أن للخطاب معنى مباشرًا له قوة إنجازية حرفية تدلّ عليه ألفاظه وحسب ما يتم التواضع عليه في اللغة، غير أنه قد يمنح السياق لخطاب أكثر من قصد⁽¹⁾، "فلم يعد الإخبار هو القصد الوحيد عند المرسل، وإن عددناه واحدًا من مقاصده، فليس القصد الرئيسي، إذ يختبئ وراءه قصد آخر، إختار المرسل الاستراتيجية التلميحية للدلالة عليه، وهو إمّا الرّفْض أو التّهْكم، ولذلك لم يستعمل المرسل صيغة الخطاب المباشر"⁽²⁾. يمثل السياق إذن حضورًا أساسيًا في تشكيل النص، مما يعني أن الإتساق والانسجام عنصران متعالقان أساسًا مع الظرف الخارجي الذي يحدد كل الاختبارات اللسانية، وينظم كل العمليّات الإنجازية. نحاول في هذا المبحث أن نسبر غور القارئ الضمني وتشكيله في بنية النص، من خلال تتبع السياقات القرآنيّة النصّية والخارجية، والبحث عنه في ثنايا النصّ القرآني، لا سيما القصص القرآني، ثمّ ننظر، هل بإمكان هذه الأداة أن تقدّم جديدًا أو إضافة في كشف إضاءات في بناء النص، وإبراز دور القارئ/ المتلقي في إنتاج المعنى؟

(1) ينظر: بوفرومة حكيمة، دور السياق في فهم النص القرآني، (الجزائر: جامعة المسيلة، مجلة الممارسات اللغوية، العدد السابع)، ص210.

(2) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004)، ط1، ص368.

المطلب الأول: تشكيل القارئ الضمني للأحداث في القصص القرآني

لقد حصَّلَ المتلقي الحقيقي مكانةً معتبرةً في الخطابِ القرآنيّ، فتعدّدت أنماطه وأشكاله، وظهرت بدرجاتٍ متفاوتة، ومن عوالم مختلفة، ظهرت معه بوضوح سمات هذا النوع من المتلقي التي برزت عند أصحابِ نظرية التلقي، ومن ثمّ اكتسب المتلقي طابعاً تحقّقياً داخل النصّ القرآني (القارئ الضمني)، وقد تنوّعت أشكال الخطاب في القرآن الكريم تبعاً لاستجابة هذا النوع من المتلقي، فخاطب كل نوعٍ بطريقةٍ خاصّة تختلف عن النوع الآخر، وقد اكتسب المتلقي كذلك في هذا المجال طابعاً تجرّيدياً، يستجيب للمناخ العام للتلقي في كلّ زمانٍ من أجل إحداث التّواصل والتّفاعل بين الباث والمتلقي، والنّص هو الوساطة بينهما وهو الهدف.

وقد تضمّن السرد القرآنيّ فضاءات تمنح المتلقي حريّة لاكتشاف جمالياته المتجددة، ومن ثمّ التّفاعل معه، ولذلك، سنحاول تطبيق بعض الأدوات الإجرائية المستخدمة في نظرية التلقي في "قصة يوسف" كنموذج، بهدف البحث عن القارئ الضمني، وقدرته على تشكيل النصّ، "لأنه يجسّد التّفاعل بين النصّ والمتلقي؛ باعتباره جزء من البنية النصّية التي تسهم في إنتاج المعنى أثناء القراءة"⁽¹⁾.

- أولاً: عتبة العنوان وتشكيل القارئ الضمني

يُعَدُّ العنوان في العمل الأدبي بوابة للولوج إلى النصّ. وكما يكون العنوان صريحاً في التعبير فقد يكون ذا طبيعة رمزيّة، لكنه في كلّ الأحوال جزء لا يتجزأ من مكوّنات النصّ الأدبيّ الحديث. يحاول الكاتب من خلاله أن يحرك ذهن المتلقي عند الوقوف على العنوان. وقد اهتمّ النقاد والبلاغيون والمتلقون قديماً وحديثاً ببيدات النصوص ونهاياتها؛ لأهمية هذه المواضع في جذب انتباه المتلقي؛ للتّفاعل مع البنية التشكيلية والدلالية للنصّ. والعنوان هو أول تجلّيات الخطاب التي يقابلها المتلقي قبل أن يشرع في استقبال النصّ،

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 123.

ومع أنَّ وظيفة العنوان الأساسيَّة هي التَّحديد والتَّسمية، فإنَّ دلالته تتأسَّسُ باعتباره دالًّا يكتملُ بمدلوله، وأفقًا يفتحُ المجال أمام توقع المتلقي⁽¹⁾. "وبما أنَّ قدرًا كبيرًا من الوقت يُنفَقُ في إختيار الأسماء فلا ينبغي أن تؤخذ باستخفاف"⁽²⁾، لذلك يتطلب اختيار العنوان "وعيًا دقيقًا وتفكيرًا مليًا، فهو ليس مجرد كلمة عابرة يضعها النَّاص بعد فراغه من النَّص، بل هو عنصر موجَّه للدلالة"⁽³⁾. وتعدُّ العناوين بشكلٍ عام -داخليَّة كانت أم خارجيَّة- من العتبات النَّصية (Seuities) المهمَّة، إن لم تكن أهمَّها على الإطلاق، بالنظر إلى ما تتميز به من مقومات خاصة تضفي عليها قيمة تواصلية (Forceilcocutoire) عالية⁽⁴⁾. أمَّا الوظائف التي يمكن أن يتجَّه فيها العنوان نحو المتلقي فأبرزها "الوظيفة التَّأويلية التي يسهمُ فيها القارئ، ويغدو شريكًا مهمًّا للكاتب في منح العنوان مجموعة من القراءات الممكنة"⁽⁵⁾، تمكنه من فهم النَّصِّ وكشف أسرارهِ.

إنَّ العنوان مع صغر حجمه نصٌّ موازي، وضربٌ من ضروب التَّعالي النَّصي الذي يحدِّد مسار القراءة، فأولى فعالية التلقي تبدأ منذ العنوان الذي "يمثل أعلى إقتصاد لغوي"⁽⁶⁾؛ لأنَّ ثريا النَّص أو العنوان يعكسُ إقتصادًا لغويًا ودلاليًا للنَّص كونه (نظامًا) "سيمائيًا ذا أبعاد دلاليَّة وأخرى رمزية تغري الباحث بتتبع دلالته، ومحاولة لفك شفراته"⁽⁷⁾، وفهم تحليله على المضمون، باعتباره العتبة التي يلج منها القارئ إلى النَّص. ولأنَّه رسالة لغوية تعرِّف بهوية النَّص، وتحدد مضمونه وتجذبُ القارئ إليه.

-
- (1) ينظر: مرسل العجمي، *تجليات الخطاب السردي: الرواية الكويتية نموذجًا*، الرواية العربية ممكنات السرد أعمال الندوة الرئيسة لمهرجان القرن الثقافي الحادي عشر، 11 - 13 سبتمبر 2004م، (الكويت: نشر المجلس الوطني للفنون والآداب، ج 1، 2009)، ص 71.
- (2) جوزيف. م. بوجز، *فن الفرجة على الأفلام*، ترجمة: وداد عبد الله، (مصر: الهيئة العامة للكتاب، 2005)، ص 58.
- (3) عبد الحكيم محمد صالح باقيس، *العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمنية، علامات في النقد، الرواية في الجزيرة العربية*، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج 17، جزء 68، فبراير 2009)، ص 366.
- (4) عبد العالي بوطيب، *العناوين الداخلية في الرواية المغربية، الراوي، دورية تعنى بالسرد العربي*، (جدة: النادي الأدبي، عدد 20، ربيع أول 1430، مارس 2009)، ص 43.
- (5) عبد الحكيم محمد صالح باقيس، *العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمنية*، ص 367.
- (6) محمد فكري الجزار، *العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي*، ص 10.
- (7) بسام قطوس، *العنوان*، ص 33.

لو افترضنا أننا نسعى إلى تشكيل القارئ الضمني في ثنايا سورة يوسف، لنقف ابتداءً على عنوانها، سنكتشف أن السُّورة حملت اسم نبيٍّ، لكنها ليست هي الوحيدة، فهناك سور أخرى عنونت باسم الأنبياء عليهم السلام، لكنَّ الفريد في هذه السُّورة أنها جاءت خالصة خاصة في سرد قصَّة النبي التي حملت السورة اسمه، وهو يوسف عليه السلام، بخلاف بعض سور القرآن التي حملت عناوين مشابهة، لكنها لم تكن خالصة في الحديث عن النبي الذي سُمِّيَ باسمه، بمعنى أن هذه الخاصية جاذبة للمتلقي؛ للسؤال عن تميز القصَّة، وشكلها المعابر لباقي قصص القرآن، وعدم تكرارها في أي موطن قرآنيٍّ آخر، ولأنَّ المرسل يريد من المتلقي أن يتعامل مع هذه السورة بطريقة خاصة، لما لها من دلالاتٍ مغايرة، مع محاولة تجسيد هذه البنية النصية، وتحديد دلالاته بالقراءة والتأويل.

وإذا علم القارئ أنَّ عتبة النص تحمل اسم نبيٍّ من الأنبياء، لعله أن يضمَّ النظير إلى نظيره بخبرته السابقة، فيحسب أنَّ التسمية وحدها لا تعني الانفراد بكلِّ مضمون النص في السُّورة، بناءً على معرفة قبليَّة بسور حملت اسم نبي وتعددت فيها الدلالات والمعاني، فإذا ما دخل في جوِّ النص؛ سيكتشف أنه يقف على سورة لا حديث فيها إلا عن صاحبها، ليشرع في وضع الاستفهامات التي تنبثق في ذهنه عند تلقيه العنوان للوهلة الأولى، والتي تشكِّلُ بمجملها فعالية من فعاليات القراءة والتلقي، وتوصله إلى تشكيل وتعليل بعض المعاني المستوحاة من هذه العتبة الفريدة.

وقد ذكر المفسِّرون أسباباً عديدة لعدم تكرارها في النص القرآني، منها ما ذكره القرطبي (ت: 671) من أنَّ "قصص الأنبياء ذُكرت في القرآن في مواضع مختلفة، بألفاظٍ متباينة على درجات البلاغة، ولقد ذكر قصَّة يوسف ولم يكررها فلم يقدر مخالف على معارضة ما تكرر، ولا على معارضة غير المتكرر،

والإعجاز واضح لمن تأمل⁽¹⁾. وكذلك لاختصاص قصّة يوسف، بحصول الفرج بعد الشدّة، أمّا قصص الأنبياء فالمقصود بها إجادة إهلاك من كذبوا رسلهم⁽²⁾. وذهب بعضهم أنها لم تتكرر "لاشتمالها على تشبيب امرأة العزيز والنسوة، بأبدع الناس جمالاً، وهو يوسف عليه السلام، ويناسب ذلك عدم التكرار، لما فيه من الإغضاء والبتر⁽³⁾". ومهما يكن، فإنّ قصّة يوسف في مضمونها تعالج العديد من القضايا الاجتماعية، منها ما يتمثّل في الحقد من جانب الإخوة، على أخيهم يوسف بدافع الغيرة والحسد، فأراد القرآن أن تأتي حلقات القصّة كاملة في سورة واحدة؛ لإبراز العواقب الوخيمة للظلم، والانجرار وراء الأهواء، والاستماع لصوت النفس الأمارة بالسوء، ولكلّ من يحيد عن الحبّ والإخلاص. كما أنّ طابع القصّة المنفرد في السورة، متناسباً ومتسقاً مع عدم تكرارها، إذ بدأت القصّة برؤيا، وانتهت بتأويلها.

- ثانياً: عتبة التصدير وتشكيل القارئ

في مفتتح السورة: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (١) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِيَةَ ﴿٣﴾ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾ قَالَ يَبْنَئُ لَكَ نَقْصُ رُءُوكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٥﴾ وَكَذَلِكَ يَجْنِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَاسْمُكَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦﴾ يوسف: ١ - ٦.

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م)، ط2، (9/ 118).

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (3/30).

(3) شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994)، ط1، (6/ 368).

تبدأ السورة بعددٍ من المقدمات النصية والعتبات المهيئة للسرد؛ لتهيئة المتلقي بعددٍ من المقدمات التي لها سلطة توجيه القراءة؛ "لأنها تقترح تعليقاً مسبقاً على النص الذي لا يعرف عنه أي شيء"⁽¹⁾. وتقدم له معلومات عن النص وما يتعلق به، إذ تبتدئ القصة/ السورة بالتشويق اللغوي والسرد، فالتشويق اللغوي بالحروف المقطعة «آلر»⁽²⁾. وقد استهلّت السورة بالكلمات المقطعة، وهي مجرد رموز، وإشارات، لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، وهذا يعني أنّ هذا مقام يستدعي له الراسخون في العلم، حيث يجدون لعلمهم هذا مجالاً للكشف عن أسرار ضمت عليها هذه القصة، وليس لغير الراسخين في العلم سبيل إلى الوصول إليها، ففي القصة - كما سنرى - أحداث غامضة، خفي على الناس أمرها، وأعيانهم تأويلها. وهي آية وعلامة من علامات التحدي القرآني للمتلقي، وهي مما يثير ذهن القارئ، ويفتح عنده باب السؤال، عنها، لماذا أتت في سور دون غيرها؟ وما الإشارات التي تحملها؟ وما هي المعاني التي تتضمنها؟ فهذه الحروف المقطعة تريك من الكلمات موادها الظاهرة وتخفي عنك سرّ ظهورها بألفاظ عربية، ولك أن ترى أنّ أول شيء يقف عليه القارئ يضعه في دائرة السؤال، ويفتح ذهنه على ما سيأتي في النص، ثم إنّ وصف الإبانة في هذا السياق يفيد التمام والوضوح، وهي تهيئة للقارئ أنّ ما سيأتي فيه إبانة كاملة لما سيلقى عليك.

ثم يمدح الله كتابه العظيم الذي أنزله على رسوله، بلسانٍ عربيّ فصيح، يفهمه كل عاقل، فهو أشرف كتاب نزل، على أشرف الخلق، بأفصح لغة وأظهر بيان، وقصة يوسف، شكلت المثل النموذجي لبناء القصة التامة، بمنهجها وأسس بنائها، حيث ارتفع بناؤها على دعائم فنيّة تفوق كل صور البناء فيما يتعلق بالسبك والتلاحم، وإيراد البيان والتعقل في سياق واحد يفتح الأفق للقارئ أن يمعن فيما سيقال له.

(1) بوشعيب الساوري، وظائف العتبات النصية في كتاب "التعرف على المغرب" لشارل دوفوكو، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج 20، ج 80، أغسطس 2014)، ص 110.

(2) هي إحدى أربع سور تبدأ بـ(الر) وهن مضافات إلى أسماء الأنبياء، وهذه السور هي: يونس، هود، يوسف، إبراهيم.

ثمَّ يشرعُ النَّصُّ ببيانِ أنَّ ما سيلقى على القارئ هو "أحسن القصص"، وهذه العتبة بهذا اللفظ "أحسن القصص"، لم تطلق إلا على قصَّة يوسف، ولعلَّ في هذا إشارة إلى أنَّ هذه القصَّة/ النَّصَّ السَّردي يتضمن إعجازاً أسلوبياً في فنِّ القص، ورواية الأحداث، وانتقاء ما ينبغي أن يُسرد واشتماله على أفانين القصَّ المختلفة. وفي هذه العبارة: (نحن نقص عليك..) تحديد للنوع الأدبي؛ لأنَّ "لكلِّ جنسٍ أدبي أشكال تعبيره الضرورية المحددة، التي لا تقتصر على تكوينه فقط، بل تشمل أيضاً مفرداته، ونحوه، وأشكاله البلاغية، وأدواته الفنيَّة التَّصويرية"⁽¹⁾. وبناءً عليه فإنَّ أسلوب اللغة التي يبني عليها النَّصَّ سيكون متوافقاً مع هذا التَّحديد، وهذا ما يحفز على استنباط نظرية للسَّرد من القصَّة القرآنيَّة، في نموذج يوسف أو على مجمل مساحة النَّصِّ القرآني⁽²⁾.

ولو نظرتَ إلى النَّصِّ القرآنيِّ كله لما وجدتَ موضعاً أو قصَّةً وُصِفَتْ بما وصفت به هذه القصَّة في هذا الإستهلال، ولو أنعمتَ النَّظر سنجد أنَّ الآية الثَّانية في مفتتح النَّصِّ، انتهت بـ "لعلَّكم تعقلون"، وهو خطابٌ جمعيٌّ لعموم المتلقين، ثمَّ أتت الآية التي تليها تحاطبٌ متلقي مُفرد وهو النَّبي ﷺ، وهذه كفيلة بإثارة التَّساؤل عن سببِ تغيير الخطاب؟ ولماذا خصَّ النَّبي بهذا الخطاب دون الاستمرار في مخاطبة المجموع؟ كما يتساءل عن تحقيق مفهوم التَّعقل عند سماعه الآية، وبهذا يحصل شيءٌ من التَّفاعل بين النَّصِّ والقارئ. بالإضافة نجد هذا التَّصدير تمكَّن من استدراج القارئ بواسطة استفهاماتٍ مغلفة برؤية نفسيَّة شفيفة إنعاماً في الدَّعوة إلى الفهم وكشف المعنى وبنائه. وجميع هذه الإشارات والعلامات تدفعُ بالقارئ/ المتلقي إلى مزيدٍ من التشوق، وتستفز لديه الحواس، وتضعه في تمهيدٍ يخفي في مضامينه سبب إيراد وتصدير بعض المعاني

(1) أحمد المسناوي، نظرية الأجناس الأدبية، عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب، مج40، عدد3، يناير - مارس، 2012)، ص216.

(2) ينظر: أمين اليزيدي، بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، (اليمن: مجلة الآداب، كلية الآداب - جامعة ذمار، العدد9، ديسمبر 2018)، ص16.

الافتتاحية في مطلع السورة؛ ليبقى القارئ متنبهاً للقبض على المعنى ودلالاته، والبحث عنه في سياق النص؛ لأنَّ "إيرز" اعتمد في رؤيته على مفهوم "التفسير"، لكن ليس بالمعنى القديم الذي يصبُّ اهتمامه على استخراج المعنى الخفي والظاهر للنص، بل بالتركيز على القارئ، وتفاعله مع النص في الكشف عن الدلالات المتجددة مع كلِّ قراءة.

وعند تأمل الأحداث الواردة في قصّة يوسف عليه السّلام نلاحظ أنَّ المشهد الأول في مطلعها، يصوره وهو غلامٌ بريء يخاطبُ والده برؤيا رآها في منامه ﴿يَتَأْتِيَ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ يوسف: ٤٠. وقد مثَّلَ هذا المفتاح القصصي العقدة الفنيّة في القصّة، ويلاحظُ المتأملُ للسياق أنَّ لغزاً يطرح نفسه، وهو تفسير الرؤيا، ثمَّ يفصل الموضوع ويتوزع على مشاهد مختلفة وبلاد متباعدة وسنوات عديدة. "وفي ذلك كله سيظلُّ النَّاسُ يحسُّ أنَّ حمأة التّفصيل ليست هي نهاية المطاف وأنَّ لغز الرؤيا لا بد من أن ينكشف"⁽¹⁾.

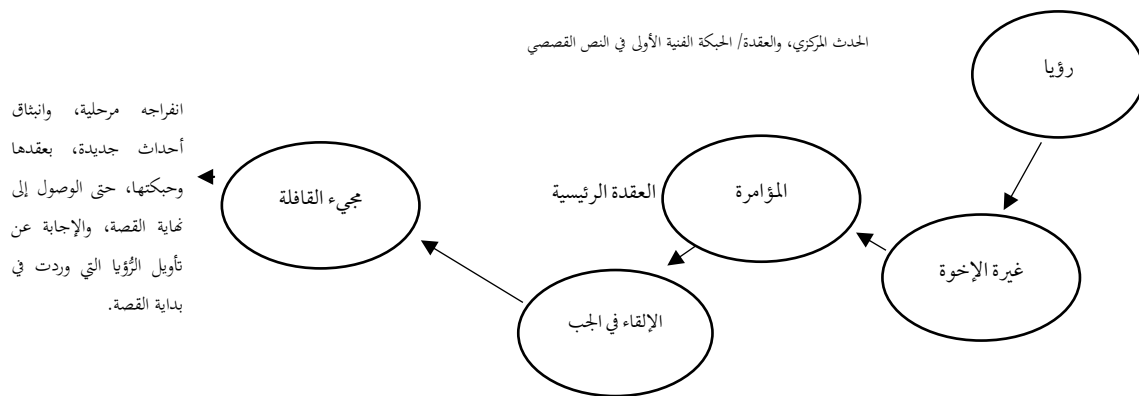
ولما بدأت القصّة بالرؤيا فإنَّ تأويلها ظلَّ مجهولاً للقارئ ينكشفُ له شيئاً فشيئاً، "وفي هذه البداية تشويقٌ وتخفيفٌ للمتلقّي، حيثُ تتنامى الأحداث الرئيسيّة في القصّة بناءً على هذا المطلع (العقدة) الذي ينتهي عنده المقصد في نهايتها، وهو تحقيقُ الرؤيا"⁽²⁾، ثمَّ لما كانت الرؤيا في البدء يلقُّها الإبهام، أجهدَ القارئ نفسه لمحاولة فهمها، وما تعنيه، وحرص والده على كتمانها، ومآلات ذبوعها، وهكذا، يمضي النصُّ بتوازن لا يكشفُ عن نفسه مرّةً واحدة، وإنما يأخذ القارئ معه رويداً رويداً، وقبل أن تتحقّق، ويكشفُ عن معناها، لا بدَّ من عقدة أخرى لكلِّ حدَثٍ، فتكونت العقدة الثّانية عندما ثارت غيرةُ الإخوة على أخيهم، وهذه الغيرة قد استثيرت بمؤثراتٍ عديدة، منها: تفضيل يعقوب عليه السّلام ليوسف على إخوته لصغر سنِّه

(1) إكرام بن موسى، صابرة بوزيد، ظاهرة الحذف في سورة يوسف دراسة نحوية بلاغية، (رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي: الجزائر، 2021 - 2022)، ص 34.

(2) بان حيد فرحان، جمالية القصّة القرآنية قصّة سيدنا يوسف نموذجاً، (بغداد: مجلة كلية الآداب، العدد 101)، ص 340.

ونباهته، فبدأت عقدة الحدث الرئيسي الأول بالمؤامرة، وقد مهّد الله عزّ وجل لهذه المؤامرة، بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّيُؤَسِّفَ﴾ يوسف: ٧. وإنّ حرص السائل على ما دار من وقائع بين يوسف وإخوته، يبعث في نفس المتلقي أهمية الحدث، وخطورته، إلى درجة يتشوف السائل الوقوف عليها. وهكذا يتكشف لنا أنّ غيرة الإخوة تسببت في حدث آخر وهو إجماعهم لإلقاءه في الحب، بعد اتفاق بينهم على قرار التخلص منه، ومن ثمّ نسج حكاية تُلقَى على والدهم طمعا في تصديقها، وتستمرّ القصة، تنتقل من عقدة لأخرى، ويشتدّ إحكامها، وحبكتها، حتى نصل إلى لحظة الانفراج المنتظرة، وهو تحقيق الرؤيا التي حاول المتلقي أن يشكّلها في بنية النصّ، وفيه يقول تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْتِبَتْ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْتُ حَقًّا﴾ يوسف: ١٠٠، وهنا يتجلى لنا الارتباط العضوي بين مطلع القصة وختامها، حيث بدأت بداية مثيرة لتشويق المتلقي، لتزيح الستار ببطء عن المشهد (الرؤيا) ولتتحول إلى ما يُشبه اللغز المحير بما تضمّه من رمزٍ خفيٍّ وبتنقلات عجيبة وأوضاع مختلفة حتى نقف على مشهد النهاية (تحقيق الرؤيا).

■ تشكيل أحداث القصة:



ولما كان للنص القرآني القصصي أثرٌ فعّالٌ في النفوس وجذب لانتباهها، وتمهيدٌ لها بغرض تشويق وتلهف لمعرفة النهاية وارتياح لحلّ العقدة والصراع؛ لجأ القرآن الكريم إلى أسلوب القصص فالتقى الغرض

الديني بالعرض الفني، "لأنَّ القصة صورة من صور البيان العربي الذي عرفوه وألفوه، ووسيلة من وسائل نشر الدعوة فضلاً عن أنَّ لكلِّ عنصر فيها ميزاته البديعة، فشخصياتها مميزة، يعيش معها القارئ وحالاتها النفسية وصراعاتها كما لو كان يعيش عصرها، ويشاركها أحداثها وحواراتها وصراعاتها"⁽¹⁾.

ومن هنا يرى الشَّيخ مُحَمَّد عبده (ت: 1905) أنَّ ترتيب الأحداث في القصص القرآنيَّ ليس قائماً على الأساس التَّاريخي الذي يضطلع به المؤرخون فحسب، وإنما يرجعُ إلى اعتبار بلاغيٍّ فنيٍّ غايته تحريك العواطف والوجدان بغية إثارة العقول والأذهان، وتفعيل دور المتلقي القرآني للدخول ضمن دائرة التَّدبر "باعتباره ديموميَّة الفعل القلبي في تلقي القرآن"⁽²⁾، وبهذا ندركُ أنه "لم يقصد بهذه الوقائع سرد وقوعها على حسب أزمنة وقوعها، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة، ببيان النعم متصلة بأسبابها لتطلب بها، وبيان النقم بعلمها لتتقى من وجهتها، ومتى كان هذا هو الغرض من السِّياق، فالواجب أن يكون ترتيب الوقائع في الذكر على الوجه الذي يكون أبلغ في التذكير، وأدعى إلى التأثير"⁽³⁾.

وما يميِّز الخطاب القرآنيَّ القصصي هو الإحساس الآنيَّ المتجدِّد، وكأنه يتنزَّل للحظته على المتلقي، فيعيد ربط الأحداث، ويشكلها دونَ أن يتعرَّضَ لجوهر النَّص، وإنما يعيد قراءته وهو يتلمَّس ملامح القارئ الضمَّني المضمَّن في صلبِ النَّص؛ لتشكيلها في ذهنه، باعتباره بنية نصيَّة تتوقَّع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة. فيتيح له الطَّريق إلى فهم النَّص، ويزيح عنه الإبهام، ويستنطق المسكوت، ويسدَّ الفجوات أو ما يُعرف بأمَّاكن اللا تحديد، وبذا يكون لكلِّ قارئٍ حقيقي قراءته القادرة على تفعيل النَّص بقدر استعداده لتلقيه والاندماج معه.

(1) دريزة فنيحة، الأثر الجمالي في تلقي القصة القرآنية، ص 134.

(2) محمود توفيق، المعنى القرآني، ص 6.

(3) رشيد رضا، تفسير المنار، (101/12).

المطلب الثاني: تشكيل القارئ الضمني للشخصيات في سور يوسف

يمتاز القصص القرآني، برسم الشخصيات، والإعطاء بملاحظتها، وسبر غورها، وإظهار خلجاتها النفسية، واتكائها على غريزة حب الاستطلاع في النفس البشرية حين يستحوذ على مشاعر القارئ، "فلا يدعه يلتقط أنفاسه أو يفتر إهتمامه قبل أن يصل به إلى نهاية القصة"⁽¹⁾؛ ذلك لأنَّ "الشخصيات في القصص القرآني هي التي تحدّد مصيرها باختيارها، بعد أن منحها الله نعمة العقل، وأرسل إليها الرُّسل مبشرين ومنذرين"⁽²⁾.

كما يمسك السرد القرآني بجوهر الحقيقة، أو بالخيوط الأساسية للحدث، ويترك الانطباعات والألوان والظلال واستخراج الدلالات، والتّوصّل إلى الاستنتاج والرّبط المتواصل بين أبعاد النص والواقع المعيش، يترك كل ذلك للمتلقين على الوجه الذي يمليه عليهم واقع الحال⁽³⁾. فالنص القرآني - كما مرّ معنا سلّفاً - يمنح دوراً أساسياً وفعالاً للمتلقّي، بحيث لا يدعه يقتنع بدور جزئيّ، فيؤدّي به إلى القيام بدور المتلقّي السّليبي، بل يستدرجه إلى المشاركة والتّفاعل مع آفاقه؛ لأنّ الإرسال القرآني على أفضل ما يكون، وهو النصّ المعجز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لذلك وبالمقابل فهو يتطلب استقبالا واعياً ليتمّ الإتصال على الصورة المثلى⁽⁴⁾.

وفي قصّة يوسف كانت هناك شخصيات عديدة، بدءاً بوالده، وإخوته، والقافلة، والعزیز، وزوجه، ونساء المدينة، ورفاق السّجن، وغيرهم، لكنّ شخصية يوسف عليه السّلام هي الشّخصية المركزيّة في القصّة،

(1) بن عيسى باطاهر، طرق العرض في القرآن، الأهداف والخصائص، (الكويت: حويلات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 22، الرسالة 178، 2001-2002)، ص 58.

(2) عبد المطلب محمد زيد، بنية المعمار القصصي في القرآن الكريم، (الكويت: حويلات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 28، الرسالة 269، ديسمبر 2007م)، ص 69.

(3) ينظر: نجيب الكيلاني، حول القصة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ - 1992م)، ط 1، ص 40.

(4) ينظر: الشهرزوري، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص 55.

وتتجلى عناية النص والسياق السردى في رسم صورة تفصيلية عن الشخصية الرئيسة تتناسب مع الغرض من القصة في رسم صورة للشخصية من حيث هي شخصية بشرية، دون التعرض العميق لنبوتها وما تحمله من رسالة، فالقصة تتبّع حياة يوسف الإنسان بطبيعته وتصرفاته، لا يوسف النبي المصطفى من الإله، وتطور شخصيته بإبراز صفاته الجسمانية والمعنوية من خلال المواقف العملية الطبيعية المؤثرة التي تعرّض لها، وفي هذا واقعية للحدث وتطوير للشخصية الرئيسة؛ تمهيداً لتطورها النهائي، من خلال عرض الشخصية باعتبارها شخصية سردية، ثمّ رسم صورة مشرقة لها باعتبارها شخصية قيادية، تعمل على تهذيب المتلقي؛ فالسرد القرآني كما يرى الباحث اليزيدي "موجّه ذو وظيفة وليس صنعة أدبيّة فنية فحسب، بل هو مؤطّر للتربية وتفسير العلاقة بين الكائنات في ضوء منهج إلهي، ومن ثمّ فالوعظ، والمعالجة، والومضات الفكرية، واللمسات الإنسانية العامة في النص القصصي القرآني ليست عمليات تقنية أو خضوعاً لمنهج بنائيّ ما، فالقصص في القرآن مسوق أساساً للوعظ والاعتبار والتثبیت، ومع ذلك لم تؤثر تلك الوظائف على وظيفتي الإخبار (السرد)، والإمتاع"⁽¹⁾.

تشكيل القارئ الضمني للشخصية الرئيسة:

- أولاً: مرحلة الفتوة وملامح الابتلاء:

تظهر شخصية نبي الله يوسف عليه السّلام من مبتدأ القصة وحتى ختامها وفق نسقٍ تراتبيّ، وبناءٍ مدهش، ظهر يوسف في ضلّب الحكاية، طفل صغير، يرى رؤيا، يهرع إلى والده لإخباره بمضمونها، يدرك الأب خطورة ما سمع، فيمنعه من الإخبار بها، والحديث عنها، وكتماها. وهنا يظهر أنّ يوسف الغلام كان محسوداً، ترصده لحاظ العيون من قبل إخوته، في حين يسير على هدى من الله، غافلاً عن كلّ ما يحاكّ ضده، وإن كان أضمر في نفسه أسئلة محيرة، لماذا أُمِرْتُ بالصمت؟ ماذا تريد أن تقول

(1) أمين اليزيدي، بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، ص 10.

الرؤيا؟ لماذا فزع أبي؟ تتضح الأسئلة في داخله دون إجابة لكل ما يدور في ذهنه، ولم يكن يعلم أن تسلسل الأحداث القادمة ستجيب عن كل شيء.

- ثانيًا: مرحلة الفتنة:

أخذ يوسف كعبه إلى بيت العزيز، وظهر أثر الإحتفاء به من كلامهم عنه، منذ لحظة رؤيته في البئر وحتى بيعه ونزوله في بيت عزيز مصر، وهنا نجد أن النص القرآني صمت عن مرحلة يوسف وتربيته وعيشه في مقامه الجديد، وإنما نفاجاً بحادثة امرأة العزيز وما حملته من قيم وسمو وتبذل، وكأن القرآن في سرده القصصي لا يحتفي بتفاصيل الشخصية ذاتها، بقدر احتفائه بوظائفها ومنطلقاتها الحسنة والسيئة، إذ يهدف النص القرآني من تقديم الشخصيات على وفق هذا المنظور إلى توسيع رؤية المتلقي، وتعميق آفاق وعيه، لكي لا يتم النظر إلى الأحداث من منظور أحادي، فينسى أو يتناسى السنين الإلهية في تسيير الأمور، وإدارة الحياة. فقد بث النص القصصي القرآني هذه الإشارات في المستويات المختلفة من مستويات خطابه السردية، ليتمكن المتلقي من التقاط هذه الإشارات والتنبه إليها.

ظهر يوسف أمام الفتنة، في مكان لا ينتمي إليه، عند قوم لا صلة لهم به، وجد نفسه محشوراً بين جدران صامته تدعوه للوقوع في الخطأ، وهنا تظهر ملامح أخرى ليوسف لم يأت النص على ذكرها من قبل، هنا نلاحظ الشاب الأمين، النقي، التقى، الذي رفض خيانة سيده، وأبى على نفسه أن تقع في الخطيئة، وحاول أن يدفع عن نفسه بلاء الشهوة وفتنتها، بالرغم ما توفر لها من دواعي الوقوع في حبالها، والاستسلام لها، لكنها التربية القبلية التي تعرض لها يوسف في بيت النبوة، وأثر الرؤيا التي شكّلت حياته منذ وقت مبكر، والمروءة التي تربي عليها منذ نعومة أظفاره، ظهرت كل هذه الخصال في شخصية يوسف، ليقول بكل قوة: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ يوسف: 23، ثم ظهر ملمح آخر، يُسقط ملمح المثالية لدى الإنسان، فيركن يوسف إلى الجليل العظيم، ويقول: ﴿وَالَا

تَصَرَّفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصَبُ إِلَيْنَ وَأَكُنْ مِنَ الْبَهِالِينَ ﴿٣٢﴾ يوسف: ٣٣، لقد انْخَلَعَ من حَوْلِهِ وَقُوَّتُهُ إِلَى حَوْلِ اللَّهِ وقوته، واعترفَ بضعفه البشريِّ بين يدي مولاه، وخشي على نفسه الزَّلَّ، فلجأ إلى من بيده العِصمة والنَّجاة.

كما ظهرت قوة شخصيَّة يوسف وحكمته في مواقفه التي تعرَّضَ لها، وهي قوة تتصل بأمانته، إلا أنها تظهر لغويًّا وسرديًّا في مشهدِ المراودة، وهو المملوك وهي المالكة، وهو امتحانٌ عسير. وقد تكفلت لغة السَّرْد والوصف بإظهار قوة شخصية يوسف من خلال التَّعبير بالإسم الموصول عن امرأة العزيز، وبإضافة الضَّمير إلى البيت، وهو بذلك يكون موضعًا لأمرين⁽¹⁾:

أولاً: قوة المرأة ومكانتها وسلطانها.

ثانياً: ثبات يوسف وقوته المعنوية ومقاومته الإغراء

ويتكفل المشهد أيضاً بإبراز قوة شخصيته ومقاومته في الوصف: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْرَابَ وَقَالَتْ﴾ يوسف: ٢٣، وقالت ﴿هَيْتَ لَكَ﴾، ثمَّ في اجتماعِ النسوة في المتكأ وما فيه من الإغراء بتطمينه من أنه لن يلحقه أيَّ عتاب أو أذى إن هو استجاب لهن، فإذا به يقول: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ يوسف: ٣٣، ففيه تقوية لقوة يوسف المعنوية وإبراز لسمة مشرقة فيه، وهي ثباته على مبادئه التي يؤمنُ بها، وبهذا التَّدعيم لشخصية يوسف تبرز جليلة خصوصيتها وثباتها وقوتها عند المتلقي وفي الواقع حتى عند امرأة العزيز.

ومن قوة شخصيته أنه إلْتزم بمبادئه التي يؤمنُ بها، رغم أنها قد سبَّبت له المتاعب، وأنه حافظَ على ثقافته رغم اختلاطه بتلك البيئة المغايرة لثقافته، فتأمل في قوله: ﴿مَعَادَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾

(1) أمين اليزيدي، بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، ص 36.

يوسف: ٢٣، وقوله ﴿رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ﴾. وقوله في الحوار والاحتجاج: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ﴾، فهذه الأقوال في مواقف الشخصية في النصف الأول من القصة وهو في نمط المأمور، وفي قوله: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَّعَيْنًا عِنْدَهُ﴾ يوسف: ٧٩، وقوله: ﴿فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ يوسف: ٧٧، وقوله: ﴿لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ﴾ يوسف: ٩٢، وفيها يتضح مدى التزامه بالمبادئ وهو في موقف الشخصية الأمرة الفاعلة⁽¹⁾.

إذن، فقد كانت الشخصية الرئيسة تتفاعل مع الموقف في ضوء ثقافتها ومبادئها الذاتية التي تلتزم بها في نفسها أساساً من قيم واتجاهات ومبادئ وأصول راسخة⁽²⁾. ورغم أن مبادئ الشخصية الرئيسة قد سببت لها بعض المتاعب إلا أنها في النهاية أفضت إلى نهاية سعيدة، ومفرحة، ومقنعة للمتلقى، ومتناسبة مع المبادئ والإيمان بها ومع النهايات المقنعة لسير الأحداث.

ثالثاً: ملامح الحنكة وقوة الشخصية:

ظهرت حنكة يوسف وقوة شخصيته في أكثر من موقف، إلا أنها في موقف خروجه من السِّجْن كانت أشد وضوحاً، فقد تغيرت إهتماماته، ولم يعد مهتماً بالخروج وحسب، بل مهتماً بالخروج المشرف الذي يُبقي على صورته بيضاء بلا ريبة، إنه لا يريد العودة إلى القصر مملوكاً كما هو حاله في الحقيقة، بل يريد أن يخرج شخصاً آخر قدر الإمكان، مبعداً عن الغمز واللمز، والتذكير برأفة الملك ومِنَّته أنه أفرج عنه؛ ولذا لم يتهافت على مقابلته ولا على الخروج من السِّجْن، مع أن أمر الملك كان قد صدر بأن يُؤتى به، ولم يقل أحضره، وفي هذا إشارة بليغة إلى أن الأمر كان فيه فرج له، وبراءة مما

(1) المرجع نفسه، ص 36.

(2) ينظر: لطفي فكري محمد الجودي، الخطاب السرد في النص القرآني، خصوصية الرواية وإبداعية المشهد، (الجزائر: جامعة يحيى فارس بالمدينة مخبر اللغة وفن التواصل، المجلد 2015، العدد 1 يناير 2015)، ص 158.

رمي به، واحترام لعلمه وتمكنه، وليس إحضاراً ليرى من هذا السجين الذي يدّعي علم التأويل، أو أنه تذكره وأراد أن يكرمه تعويضاً عن تركه في السجن بلا جريرة، وفي موقف تأويل رؤيا الملك تلحظ أنّ النص لم يُشر أو يوح بأن يوسف قد عاتب السجين أو سأله إن كان وقي بما وعد به أو لا، بل أجاب بعلمه عن رؤيا الملك بما يحمله التأويل من الدهشة والقلق مع كلّ كلمة، لتنفرج مع قوله: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ﴾ يوسف: ٤٩. ولعلّ ساقى الملك كان يسأل: وماذا بعد؟ أو يتصرف مندهشاً بتصرف ما، وهذا من إطلاق القوة التخيلية للمتلقى: ليتصرف وكأنه هو السّاقى.

وهذا من نبل أخلاق يوسف ومن قوة شخصيته على حدّ قول الباحث اليزيدي، "أما نبهه فلأنه لم يبخل بعلمه، ولم يشترط شرطاً قبل فتواه، وأما قوة شخصيته، ففي نبهه قوة شخصيته، وأيضاً في ترفعه عن أن يسأل السّاقى إن كان قد أخبر الملك بمظلوميته أو لا"⁽¹⁾، ترفعا، ونائياً بنفسه عن الإنكسار الذي يعقب عملية السؤال بين كلا الطرفين.

بإمكاننا القول إذاً: إنّ النص يبرز في قصة يوسف اهتمامات هذه الشخصية الكريمة، وهي اهتماماتٌ عليها تدور في فلك ما يمكن تسميته بـ (معالي الأمور)⁽²⁾ المتمثلة في قوة ارتباطه بالله، والاعتماد على حوله وقوّته، واتصاله المتوازن بالحيط، والأداء المخلص للأمانة الملقاة على عاتقه وهو عبدٌ مملوك، واهتماماته بمشاكل الآخرين وهو قابعٌ في غياهب السجن، فضلاً عن صفات التسامح وطيبة القلب، والتّعلي عن الأحقاد، والترفع عن رذيلة الانتقام ممن أساء إليه، وآذاه، وفرط فيه، وكذا مد يد العون غير المشروط. "فكما هو معلوم أنّ ملك مصر يرى في منامه رؤيا يعجز العلماء والملا من حاشيته عن تفسيرها مما يجعلهم يقصدون يوسف - عليه السلام - ليعبر تعبيراً مفصلاً، غير آبه بالمظالم التي تعرّض لها

(1) أمين اليزيدي، بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، ص 10.

(2) ينظر: الشهرزوري، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص 72.

على يد ركنٍ من أركانِ دولته"⁽¹⁾؛ "وفي أثناء التعبير ييسطُ نصائحه ذات القيمة العليا لمن أراد أن يخطِّط لمستقبلِ بلاده، فليوسف الفضل في التعبير والزيادة على ما جاء في الرؤيا، كما زاد أبوه من قبل في تعبير رؤياه؛ فالعام الذي يغاث النَّاس فيه بعد سنين الجفاف السَّبع لم ترد له إشارة في الرؤيا بتاتاً؛ لكن حدس يوسف رأى أنَّ المؤشر لانتهاى السنين السَّبع العجاف من الجفاف، لا يكون إلا بمجيء عام من الخصب والانتعاش"⁽²⁾.

وهكذا، يسهمُ القارئ الضَّمنى في تشكيل الشَّخصية الرئيسة التي جاءت ضمن دائرة مكتملة من الأشخاص، والأدوار، والمهمَّات، وإبرازها للمتلقى للوقوف على أسرارها، وطرق بنائها، وتدرجها في القص، والاعتناء بها فنياً في ثنايا السَّرد، ومن ثمَّ التركيز على الوظائف القيمة التي يقومون بها، والتركيز عليها، دون اللجوء إلى بيان تفاصيل تتعلق بالشَّخصية ذاتها؛ لأنَّ النَّص يرجع هذه الفجوات التفصيلية المهمة لخيال المتلقى، وقدرته على التشكيل، وربطه بما ورد في النَّص؛ لتكتمل الصورة التي يريد القرآن إيصالها للقارئ.

- التَّقاطع بين الشَّخصية والمكان

يهدف السَّرد القرآني القصصي إلى تسليط الضَّوء على الشَّخصيات ومنطلقاتها القَبليَّة من خلال ذكر الأماكن التي لها علاقة متداخلة مع حياة تلك الشَّخصيات ونشاطها⁽³⁾. وقد ميَّز السَّرد القرآني بعض الأماكن بالذِّكر، وذلك لما لها من تأثيرات مباشرة وغير مباشرة في تسير الأحداث السَّردية وتطورها، أو إبراز الملامح المادية والمعنوية للشَّخصية، فيكتسب المكان قيمة دلالية يتخذ أشكالاً متعددة، تتشكل من

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 55.

(2) سليمان الطراونة، دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية، (د.م)، 1992، ط 1، ص 279.

(3) ينظر: الشهرزوري، جماليات التلقي في السَّرد القرآني، ص 170.

خلاله معاني متنوعة⁽¹⁾، ويحدث هذا من خلال ارتباطه بالأحداث والشخصيات، فلا يكون مكاناً جامداً بل فاعلاً ينبض بالدلالات⁽²⁾، وذلك مثلما تجده في تلك الأماكن التي يميزها السرد القرآني بالذكر في قصة يوسف عليه السلام، مثل (الجب، وبيت العزيز، والسجن)، فإنها تمثل دور المنعطفات المفصلية في القصة، ونقاط تحول كبرى في المسار السردى لها⁽³⁾، وتكون المفاهيم والدلالات التي يريد السرد القرآني إيصالها إلى المتلقي مرتبطة بهذه الأماكن ارتباطاً وثيقاً، فكان لا بد من الوقوف عندها وإبرازها من دون الأماكن الأخرى التي تعمّد السرد القرآني في عدم ذكرها، إذ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁽⁴⁾، لإبراز السرد القرآني للجب جاء لكونه يمثل نقطة التحول الأولى في حياة يوسف، فمنه تلتقطه السبابة وينتقلون به إلى مصر ليبيع هناك، فتنتقل معه الأحداث انتقالة نوعية، فضلاً عن أن ذكر الجب الذي يحمل دلالات الإقصاء والتهميش القسري غير الإرادي⁽⁴⁾ يسهم في إشراك المتلقي في تخيل واستشعار الآلام الجسدية والنفسية التي لاقاها يوسف الطفل في ظل ذلك المكان.

كما ميّز السرد القرآني بيت امرأة العزيز بالذكر، إذ قال تعالى: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾⁽⁵⁾، وذلك لارتباط ذكره بأخطر حادثة في حياة يوسف، وهي حادثة المراودة وما ترتب عليها من آثار لاحقة، فاقتران الحدث بهذا المكان هو الذي أوصل حبكة السرد إلى ذروة التّأزم، وكشف عن دلالات نفسية وسلوكية تخص الشخصيات وترتبط بهذا المكان بالذات⁽⁵⁾.

(1) ينظر: بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء - الزمن - الشخصية)، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ط1، ص33.

(2) ينظر: سمر روجي الفيصل، الرواية العربية بناء ورؤيا، (مقاربات نقدية)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003)، ص89.

(3) ينظر: رولان بورنوف وريال أولية، عالم الرواية، ترجمة: نهاد التكريتي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1991)، ص92.

(4) ينظر: سليمان عشراي، الخطاب القرآني مقارنة توصيفية لجماليات السرد الإعجازي، (دمشق: دار الغرب، 2012)، ص161.

(5) ينظر: بختيار خدر، أسلوب التباين في السرد القرآني، (جامعة كارابوك: رسالة دكتوراة في قسم العلوم الإسلامية، 2023)، ص127.

وأما السجن فقد شدّد السرد القرآني على ذكره، إذ قال تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (٣٧)، وذلك لأنه يتمثل المحطة المكانية الأخيرة التي تعبر عن الانعطافة السردية الأكبر في أحداث القصة، فمنه انطلقت دعوة يوسف عليه السلام الدينية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾ (٣٧) وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَئِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ (٣٨) يَصْبِحِي السِّجْنُ عَزَابٌ مُتَّفِرُّونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (٣٩) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقِيَمُ وَلَئِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٤٠) يوسف: ٣٧ - ٤٠، ومن السجن تتوالى الأحداث السردية التي كانت كفيلة بتغيير مجرى حياة يوسف عليه السلام، ومن ثمّ تغيير حياة أمة بأسرها، وجاء ذكر المكان هنا ليسهم في إظهار قوة إيمان يوسف وصبره وعزمته، فعلى الرغم من كون السجن يمثل مكاناً معادياً للسجين، فإنه أصبح ليوسف عليه السلام ملاذاً آمناً تحصّن به من مراودة النساء له، ورأى في السجن مكاناً أليفاً لم يشعر فيه بوطأة السنوات التي عاشها فيه، لذلك نراه متأنياً في الخروج منه إلا بعد أن تظهر براءته على العلن، فارتبط ذكر السجن في هذا السياق بنمو الأحداث وتطورها، وكذلك بالتطور في ملامح الشخصية، حيث اكتسبت معه لقوة والعلم والصبر^(١).

إنّ التشديد على ذكر هذه المحطات المكانية من دون غيرها له علاقة بارتباط تلك الأماكن بالأحداث السردية وانتقالات الشخصية ارتباطاً وثيقاً وقد طبع البعد المكاني على القصة طابعاً جيوغرافياً

(١) ينظر: صلاح الخالدي، القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث، (دمشق: دار القلم، 1998)، ط 1، (2/ 144).

خاصًا متعلّقًا بحياة يوسف عليه السلام، وذلك من خلال تمثيل الأماكن السردية فيها محطات انعطافية كبرى، فمع ذكر كل مكان تلحظُ معه تحولًا في سير الأحداث، وتطورًا في نمو الشخصية⁽¹⁾.

وبناءً على ما سبق: تكتشف أنه فضلًا عمّا تقوم به كيفية ذكر الأماكن من دور في تحقيق الأهداف الدينية التي يتوخاها السرد القرآني، فإنها تحمل قيمًا فنيّة وجمالية تخلق لدى المتلقي حالة من الإمتاع الفكري والإثارة النفسية من خلال إشراكه في الكشف عن الدلالات المشيرة إلى المعاني الخفية⁽²⁾. فتبقيه نشطًا ومتجاوبًا مع النص من خلال التعمق في المعاني غير المتوقعة التي تخالف تلك التي تظهر على السطح، وتمييزها بالذكر عن غيرها، وطوي أسماء العديد من الأماكن، يفتح تساؤلًا ملحًا لدى القارئ عن تمييز هذه وإهمال غيرها، ومن ثم يعمد إلى قراءة المكان، وعلاقته بالشخصية، وعموم ماجريات القصة، لتشكيل المعنى وبيانه.

(1) ينظر: عشراي، الخطاب القرآني، ص 170.

(2) ينظر: عبد الحليم، رنا أحمد، جماليات المفارقة في القصص القرآني، (عمان: وزارة الثقافة، 2014)، ص 51.

المطلب الثالث: سد الفجوات وتشكيل النص في سورة يوسف

النص القرآني بُني في أكثر الأحيان على فجواتٍ متروكة للقارئ ليملاها، حيث يُترك له المجال ليُعمل فكره من أجل إكمال الفضاءات غير المحددة وتحقيقها عياناً، وفي هذا دلالة جليّة على الأهمية التي يمنحها الخطاب القرآني لمتلقيه؛ لجعله مشاركاً في إنتاج المعنى وبنائه، وفقاً لما أراده الله. بناءً على المبادئ التي بثّها "أيزر" حينَ اعتبر نقطة الإنطلاق في قراءة النصوص هي السؤال: عن كيفية أن يكونَ للنص معنى لدى القارئ؟ هذا المعنى الذي ينشأ نتيجة للتفاعل بين القارئ والنص، أي بوصفه أثراً يمكن ممارسته، وعلى هذا الأساس إمتاز القارئ الضمني في النص القرآني بمجموعةٍ من الاستراتيجيات والمهام التي عبّر عنها "أيزر"، وقد أشرنا إليها سابقاً في ثنايا البحث، وهي تتلخّص في أنَّ القارئ يحاول تجسيد النص وملء فجواته، وإبراز أهمية الصور العقلية التي تتشكّل أثناء بناء الموضوع، وفحص الشروط التي تسمح بالتفاعل بين النص والقارئ.

وهذه الفضاءات البيضاء الكثيرة في النص القرآني تنال موضعاً رئيسياً فيه، حيث يربطُ القارئ الأجزاء غير المترابطة، ومن هنا تبدأ متعة القارئ، وذلك عندما يصبح منتجاً، أو بالمفهوم القرآني (متدبراً). وقد نبّه "إيزر" إلى عدم السماح بالانحراف عن الرسالة، وهذا مهمٌ في النص القرآني؛ لأنه يمثل بنية وكياناً مستقلاً، فينبغي لمتلقيه الحذر والحيلة حتى لا يحدث الانحراف عن مضمونه، ولهذا عدّ القارئ عند أصحاب نظرية التلقي صاحب مكانة مهمّة، ذلك أنَّ النص لا يمكنه أن يعيش إلا من خلال اشتغال القارئ به، وتناوله، وتفعيله، وتحقيق المراد منه⁽¹⁾.

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 124.

وكما مرَّ معنا سلفاً، فإنَّ "ملء الفجوات" أو ما يُعرَفُ "بالفراغ البياني"⁽¹⁾، فكرة جاءت بها نظرية التَّلقي لأنها ترى ضرورة اشتغال النَّص على فراغاتٍ تشكِّل لدى القارئ غموضاً ما لتثير لديه محاولات الكشف والفهم والتنقيب والتَّفاعل مع النَّص. "ومهما يكن النَّصُّ جيداً وعميقاً أو لنقل ممتلئاً، فإنَّ ثمة فراغاً ما في جانبٍ أو آخر منه لسببٍ منهجيٍّ أو معرفيٍّ أو كليهما"⁽²⁾، ووجوده في النَّص القرآني يأتي في المقام الأول لحكمةٍ بيانيَّة بلاغيَّة تحملُ معاني الإيجاز، وتكثيف النَّص، مع إمكانيَّة إدراك الإنقطاع على مستوى سطح النَّص حيثُ يميل الباث إلى إسقاط بعض العناصر من الكلام اعتماداً على فُهم المخاطب وإدراكه للعناصر المحذوفة تارة، وموضوع قرائن السِّياق تارة أخرى.

في مجال الدِّراسات القرآنيَّة المعاصرة، استعمل سيّد قطب (ت: 1966) مصطلح "الفجوة" في وقتٍ مبكّر، ولعلَّه المشتغل الوحيد بالتفسير الذي أشار صراحة إلى هذا المصطلح، واستخدمه تطبيقاً في سياقات القصص القرآني في تفسيره، للإشارة إلى الأزمنة المحذوفة داخل النسيج السردى القرآني، باعتباره خاصيَّة فنيَّة من خصائص الأسلوب القرآني في عرض القصة، حيثُ يقول: "والسِّياق يتركُ فجوات بين المشهد والمشهد يملؤها تخيل القارئ وتصوره، ويكمل ما حذف من حركات وأقوال، مع ما في هذا من تشويق ومتاع"⁽³⁾. ويقول في موطنٍ آخر: "وجعل بينها فجوات فنيَّة يملؤها الخيال، فلا يفوت القارئ شيء من الأحداث والمناظر المتروكة بين المشهد والمشهد، مع الاستمتاع الفنيِّ بحركة الخيال الحيَّة"⁽⁴⁾، وهذا لو تأملت فحوى ما تعنيه نظريَّة التَّلقي عند إيزر في تنظيرها لسدِّ الفجوات، وتفعيل المتلقي مع النَّص، وقدرة القارئ الضمّني على تشكيلها.

(1) يراجع رسالة دكتوراه: عبيد غنية، الفراغ البياني في القصص القرآني - مقارنة جمالية في قصة يوسف، (الجزائر: جامعة جيلاني لبياس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية، 2017-2018).

(2) عبد الله البريدي، كينونة ناقصة: أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة، (الرياض: دار أدب للنشر والتوزيع، 2023)، ط1، ص74.

(3) سيد، في ظلال القرآن (4/ 1962).

(4) المرجع نفسه (5/ 2677).

ويرى "إيزر" أنَّ العمل النَّاجح للأدب، يجبُ أن يكونَ واضحًا تمامًا في الطَّريقة التي يقدم بها عناصره وإلا فإنَّ القارئ سيخسر اهتمامه، فلو نظمَ النصُّ الأدبي عناصره بعلائيَّة شديدة فإنَّ الفرص أمامنا كقراء ستكون ضئيلة، ما يدعوننا إلى السَّأم، ومن ثمَّ التَّحول إلى قراء سلبيين؛ لأنَّ متعة القارئ عندما يكونُ منتجًا، مشاركًا، ويقرأ بطريقةٍ فعَّالة⁽¹⁾.

إذن، يقوم المتلقي بمجموعةٍ من العمليَّات الدَّهنية النَّاتجة عن الفراغ، لسدِّ الفجوات التي تقع على المستوى التَّركيبي أو سطح النصِّ اعتمادًا على معرفته الأساسيَّة بالأعراف التَّركيبيَّة، وكذلك يُشترطُ في الفراغ إحاطة متلقي النصِّ بمكونات السِّياق المصاحب له؛ ليتمكَّن من تقدير الفجوات تقديرًا صائبًا وحتى يحافظ على إستمرارية فعل التَّلقي.

(1) ينظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النصِّ وجماليات التَّلقي، ص 24.

نماذج من سد الفجوات وتشكيل النص

في مطلع السورة، يقول الحق على لسان يوسف عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ

عَشَرَ كُوكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾ يوسف: ٤.

تبدأ الآية هنا من حَدَثٍ بعينه (الرؤيا)، دون أن نعرف ما قبل هذا الحدث، إذ يُرجعه القرآن إلى معرفة القارئ، ويتجلى في أنَّ هذا نبي من الأنبياء، عاش طفولته مثل غيره، لكن العناية الإلهية أدركته مبكرًا، برؤيا، سيكون لها ما بعدها.

﴿قَالَ يَبْنَئُ رَأْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٥﴾﴾ يوسف:

5.

تنتقل الآية التي تليها مباشرة إلى توجيه يعقوب عليه السلام لابنه يوسف، بكنم ما رأى، وإخفائه عن إخوته، سدًا لباب الشر، وإطفاءً لضغائن النفس، لكنها لم تجربنا كيف تلقى هذه الرؤيا عندما نمت إليه؟ كيف كانت ملامح وجهه؟ تأويله لها؟ لكن الذي يفهم من السياق، أنَّ يعقوب عليه السلام أدرك معنى الرؤيا وفحواها، وما ترمي إليه، فحاول أن يُعيد يوسف عن الخطر الإنساني الكامن في النفس البشرية، وهو داء الغيرة والحسد، فقد طوى القرآن كل ذلك لاعتماده على فهم القارئ وقدرة اندماجه مع النص.

ويلاحظ أنَّ السرد القرآني ينطلق أحيانًا من نقطة زمنية معينة تتصل بحدث محوري معين، فيستخدم الحذف وسيلة لتجاوز ما قبل ذلك من الزمن، فتظهر هناك فجوة سردية تتعلق ببدايات ما قبل ذلك الحدث، وهذا ما نجده في مطلع القصة، حيث تبدأ بحدث الرؤيا، فترى أنَّ أول ما يبدأ به السرد هو حذف سنوات طفولته قبل ذلك الحدث، وذلك بكل ما تحمله هذه السنوات من مواقف عدائية مليئة بمشاعر الغيرة والحسد عند الإخوة تجاه يوسف، فترك السرد المجال للمتلقي كي يتخيلها باستنتاج ما يحمله تحذير يعقوب ليوسف عليه السلام من إشارات تدلُّ على أنَّ هذه المشاعر كانت موجودة من قبل، وأنَّ يعقوب عليه السلام

قد أحسن بها، إذ قال تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَئُ لَكَ نَقْصُ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ يوسف: 5، فجاء ابتداء السرد بحادثة الرؤيا متناسبا مع ما تؤديه من دور أساسي في كونها مرتكزا تدور حوله الأحداث والمواقف السردية للقصة، فمثلت العصب الفني الذي قام عليه شكل القصة بصورة عامة، وجاء ذلك من كون الأحلام تمثل أهم فعاليات السلوك البشري التي ترتبط بالجانب اللاشعوري من الشخصية، لذا فهي تشكل مادة فنية غنية في السرد، وتمتلك قوة كبيرة تساعد في الإثارة الفنية⁽¹⁾. وجاءت متناسبة مع السياق؛ لأنها شكلت نقطة فاصلة حدثت بين مرحلتين متباينتين في حياة يوسف عليه السلام.

﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٌ لِّلْسَائِلِينَ﴾ يوسف: 7.

هنا نشعرُ بفجوة حقيقية، لأنَّ الأسلوب الحوارى بين يعقوب عليه السلام وابنه، توقّف، وانتقل السياق إلى سردٍ حكائيٍّ، والغريب أنَّ مفتتح السرد الحكائي يطوي في ذاته العديد من الفجوات ويضعها على القارئ، إذ يبدأ بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٌ لِّلْسَائِلِينَ﴾ يوسف: 7.

فتسأل نفسك: من السائلين؟

ما طبيعة الحب الذي حصّله يوسف دون غيره من الإخوة؟ ثمَّ تحدّك تتساءل مرة أخرى: ما الذي فعله يعقوب عليه السلام حتى يصل الأمر ببنيه أن يصفوه بالضلال المبين؟ (إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)، إذن، أثر الرؤيا سرى في قلب يعقوب عليه السلام، وأحسن بعاطفة مضاعفة تجاه يوسف، وقد لمح إخوته تضاعيف هذا الحب، والعناية التي لحقت ذلك، ورغبة أبيهم عنهم، أو إحساسهم بذلك، ولا زالوا يرصدون كل ذلك حتى وصلوا إلى مرحلة التخلص منها، ليخلو لهم وجه أبيهم! والذي يفهم من سياق الآيات أنَّ بين الرؤيا وقرار التخلص

(1) ينظر: محمود البستاني، التفسير البنائي للقرآن الكريم، (مشهد: مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، 1422)، (2/ 322).

من يوسف وقتٌ طويل، وليس زمنًا قصيرًا كما يُظنُّ من تسلسل الآيات، وبهذا نفهم طبيعة الفجوات التي تُترك في صلبِ القصة، ليكملها القارئ، ويعيد بناء المعنى.

﴿أَقْنُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ٩﴾ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا نَقْنُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْمُ فِي غِيبَتِ الْجُبِّ يَلْقِظُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ١٠﴾ قَالُوا يَتَابَنَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ ١١﴾ يوسف: 9-11 .

عندما توجهوا إلى أبيهم كانوا قد انتهبوا من التَّشاور بينهم، ولعلها أخذت وقتًا، ليستقرَّ بهم الأمر إلى إلقاءه في غيابة الجُب، ورأوا أنَّ لهم من المسوغات المتظافرة ما يجعلهم يطمئنون إلى هذا الفعل الآثم؛ والجرعة المنكرة، ولهذا، قرَّروا البدء، وأخبروا أباهم عن رغبتهم في خروج يوسف معهم.

وفي مشهد التَّأمّر نلاحظ أنَّ النَّصَّ اختزلَ تفصيلات الخطَّة التي تمَّ الاتفاق عليها من حيث عملية التنفيذ، والطَّريقة التي ينمُّ بها إقناع الأب. لقد اختزلها النَّصُّ تمامًا ثمَّ أبان عنها من خلال محاورتهم للأب. فترك السَّرد كيفية الاتفاق، وكيفية التَّوصل إليه، والأفكار المطروحة من خلال مداولاتهم، لقد نسج السَّرد الصَّمْت حيال كل هذا، ولم يبرزه للعيان، مما جعل التَّعبير يتسم بالإيجاز، والاختصار.

ثمَّ إنَّ البدء بقولهم: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ﴾، يوحي أنَّ ثمة حوارًا بينهم حُذفت تفاصيله، لكن إجابتهم تُفهم المتلقي أنَّ أباهم تمنَّع ورفض خروج يوسف معهم، وكأنه شكك فيهم، أو ألحَّ لذلك؛ ولهذا سارعوا بعتابه: لماذا (لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ)؟ ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾.

ثم ينتقل مسار القصة إلى قوله: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَن يُجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، يشعر المتلقي أنَّ ثمة شيئًا في السَّرد، يدعو للتَّوقف، والنَّظر، وقد استوقفت

الآية الإمام الرّازي (ت: 604)، وأحسن أنّ القارئ سيتساءل عنها، فتوجّه بالخطاب إلى المتلقي مبتدئاً بقوله: أعلم أنه لا بدّ من الإضمار في هذه الآية في موضعين:

الأول: أنّ تقدير الآية قالوا: لئن أكله الدّيب ونحْنُ عصابة إنّا إذا لخاسرون فأذن له وأرسله معهم [وهو القدر المحذوف من سياق الحوار بينهم] ثمّ يتصل به قوله: فلما ذهبوا به.

والثاني: أنه لا بدّ لقوله: فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب من جواب إذ جواب لما غير مذكور وتقديره: **فجعلوه فيها**، وحذف الجواب في القرآن كثير بشرط أن يكون المذكور دليلاً عليه وماهنا كذلك⁽¹⁾.

ولو نظرت إلى كتب التفسير ستجد أنهم يروون روايات تسدّ مسدّ الفجوة في السرد القصصي، لأنّ القصة لا تجربنا ماذا حدث حينما قرروا أن يجعلوه في الجبّ، وكيف تمّ الأمر؟ وماذا كان ردّة فعل يوسف؟ وما الذي دار بينهم في تلك اللحظات وهم يقدمون على جريمة التخلّص من أخيهم، كل هذا لا يذكره القرآن صراحة؛ لأنه مظهر من مظاهر الاقتصاد الأدائي في السرد القرآني، وهو ترك التفصيلات التي يدركها المتلقي عبر المشاهد المعروضة، من أجل أن يحقّق السرد اقتصاداً فنيّاً في التعبير، وخفة أسلوبية في العرض. أو بتعبير العلامة ابن عاشور رحمه الله بأنه: "من الإيجاز الخاصّ بالقرآن فهو تَقْلِيلٌ في اللَّفْظِ لِظُهُورِ الْمَعْنَى"⁽²⁾.

وبالعودة إلى بعض الروايات التي أوردها بعض أئمة التفسير، نجد أنهم نقلوا عن السدي (ت: 127) قوله: "إنّ يوسف عليه السّلام لما برز مع إخوته أظهروا له العداوة الشّديدة، وجعل هذا الأخ يضربه فيستغيث بالآخر فيضربه ولا يرى فيهم رحيماً فضربوه حتى كادوا يقتلونه وهو يقول يا يعقوب لو تعلم ما

(1) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب (18/ 427).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير (12/ 233).

يصنع بابنك، فقال يهوذا أليس قد أعطيتموني موثقاً أن لا تقتلوه فانطلقوا به إلى الحب يدلونه فيه وهو متعلقٌ بشفيرِ البئر فنزعوا قميصه، وكان غرضهم أن يلطخوه بالدم ويعرضوه على يعقوب، فقال لهم ردوا علي قميصي لأتواري به، فقالوا: ادع الشمس والقمر والأحد عشر كوكباً لتؤنسك، ثم دلوه في البئر حتى إذا بلغ نصفها ألقوه ليموت، وكان في البئر ماء فسقط فيه ثم آوى إلى صخرة فقام بها وهو يبكي فنادوه فظن أنه رحمة أدركتهم فأجابهم فأرادوا أن يرضخوه بصخرة فقام يهوذا فمنعهم وكان يهوذا يأتيه بالطعام⁽¹⁾. وهذا النص المروي عن السدي قام مقام سدّ الفجوات التي في صلب الحكاية، وثمة مرويات بالفاظٍ متعددة وصيغ أخرى تحكي وقائع ما حدث عند شفير الحب بين يوسف وإخوته، سداً لفجوات النص وملاً لفراغه، استدعاها المتلقي بسبب تفاعله مع النص، إمّا بنقلها من أخبار أهل الكتاب، أو من بقايا الثقافة الشفوية الحكائيّة التي تشربها العقل المسلم مما لا يضر نقله في فهم الآية.

وثمة ملحظ مهم، يتجلى في أن الآيات اختصرت المقترحات التي طرحت للخلاص من يوسف، ولم تشرح أبعادها ومآلاتها؛ تاركة للمتلقي إدراك الخطة وفقاً للمقصود والمحتمل في ضوء السياق البيئي (المكاني) والظرفي (الزمني).

﴿وَجَاءَ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ۚ﴾
﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ ۚ قَالَ يَبْشُرِي هَذَا غُلْمٌ وَأَسْرُهُ بَضْعَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَلَيْهِمَ بِمَا يَعْمَلُونَ ۝١٩﴾
﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ۝٢٠﴾.

وضع قميص يوسف بين يدي يعقوب، إيذاناً بما كان يخاف منه ويحاذر، لقد وقعت الواقعة، وكان ما خشي منه. فتأمل كيف طوى النص القرآني الخبر، ما علمنا كيف كان تلقي يعقوب للخبر، وأي حزن

(1) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، ط3، (7/ 2109)؛ الرازي، مفاتيح الغيب (18/ 427).

حينها هبطَ عليه؟ إلا أنَّ جملة (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) تصفُ الهمَّ العظيم الذي لحقَ به. وفي قوله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾، عبارة تجعل القارئ يتوقَّفُ أمامها ليعيد بناءَ المشهد في ذهنه، ثمَّ يصل بهم الأمر ليتكشف له أنهم "لم يتركوا كيفية من كيفيات تمويه الدَّم وحالة القميص بحال قميص من يأكله الذئب من آثار تحريق وتمزيق مما لا تخلو عنه حالة افتراس الذئب، وأنهم أفطن من أن يفوتهم ذلك وهم عصبة لا يعزب عن مجموعهم مثل ذلك" (1). وحاك هذا الإيهام في نفوس بعض المفسرين فأوردوا في بعض تفاسيرهم، أنَّ يعقوب عليه السلام قال لأبنائه: ما رأيْتُ كالِيوم ذئبًا أحلَم من هذا، أكل ابني ولم يمزق قميصه (2). يعلق العلامة ابن عاشور رحمه الله بقوله: "فذلك من تطرفات القصص" (3)، وهي في حقيقتها محاولة من المتلقي أن يكمل بياض النص القصصي، لإعادة بناء المعنى وتشكيل النص المقروء، لأنَّ الفراغات - كما مرَّ معنا - هي المكان الذي يكون فيه القارئ الشَّخص الذي تُناطُ به مسؤولية إعادة تركيب النص، وتعبير آخر: هي منطقة عمل القارئ داخل النص، حتى يكون هذا الأخير في مناطق مبهمة محددة، كما لو كانت بياضات شاغرة يجب ملؤها لتحقيق القراءة.

﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَخْذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ أَمِيرٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ يُجْزَى الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢﴾ وَرَدَدْنَاهُ إِلَى هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣﴾ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير (12 / 238).

(2) ينظر: المرجع نفسه (12 / 238).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير (12 / 238).

بُرْهَنَ رَبِّهِ ۚ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٤٤﴾ وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَیْصَهُ.

مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٥﴾ يوسف: ١٤-٢٥.

يستخدم السرد القرآني الحذف الضمني في القصة، فيحدث به قفزات زمنية بين المشاهد، ليسرع من وتيرة الزمن فيقف عند أحداث مفصلية هي ذات شأن في توجيه مسار السرد، وذلك عندما يقفز السرد على الفترة الزمنية التي تفصل بين التقاط السيارة ليوسف عليه السلام من الحب، وبين بيعه لعزيز مصر، لأن ذلك من الأمور التي يعلمها المتلقي بالبديهة، ويستطيع تصورهما كيفما شاء، وإن سردها لا يغير في الأحداث شيئاً، فالمراد هو الإسراع في الوصول إلى مصر. المكان الذي سيكون مسرحاً للأحداث المفصلية اللاحقة^(١).

إذن، يخبرنا هذا المقطع أن يوسف عليه السلام حطَّ به الرجل والمقام عند رجلٍ اشتراه من مصر، وأوصى به أن يُكرم مثواه، ثمَّ حدث انقطاع لفترة زمنية طويلة، لم نعلم كيف تقبَّل يوسف مثواه الجديد، وكيف عاش بينهم، وهل لا يزال يتذكر أباه وأخاه، وما حدث معه من قبل إخوته؟ كل ما يتعلق بتلك الفترة التي قضاه في بيت الرجل الذي اشتراه وأكرم مثواه طواها القرآن، لينتقل بنا بشكلٍ مفاجئٍ إلى مشهدٍ صادمٍ ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ، وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾. كيف حدث ذلك؟ أليست هذه المرأة هي ذاتها التي أُمِرت أن تُكرمَ مثواه؟! تشعر بثقل

المفارقة في هذه المشاهد المكثفة التي يسوقها النص القرآني بطريقته السردية الفريدة، باستخدام أسلوب "المفارقة"، وتأني المفارقة أسلوباً قرآنياً متأصلاً في قصصه لإبقاء القارئ نشطاً متجاوباً مع النص؛ لأنَّ المفارقة تؤدي إلى حصول التناقض والتضاد في بنية القول، فتبعد المتلقي عن الرتابة وتلفت نظره إلى الأحداث

(١) عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥)، ط٢، ١٢٨-١٢٨.

المتناقضة، والمواقف المتضادة، والشخصيات المتصارعة بمفاجأتها للمتلقي، وكسرهما لأفق توقعاته، ومداهمتها له بمعان جديدة، وأساليب غير منتظرة في الأداء.

يهتمُّ السرد القرآني باستعمال بُعْدَيْن من أبعادِ المفارقة:

الأول: هو مفارقة الأحداث.

والثاني: هو المفارقة اللفظية.

وتتمثل مفارقة الأحداث في انقلاب يحدث في مجال الأحداث والمواقف مع مرور الزمن⁽¹⁾. إذ لا تشير عملية شراء يوسف من قبل العزيز وزوجه إلى أي بُعد مفارقي: (وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَخْذَهُ وَلَدًا). إلا أنه بعد مرور الزمن، وهو الزمن المطوي في القصة، وبلوغ يوسف رشده كما ينصُّ عليه السرد القرآني: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٢﴾)، فبعد مرور الزمن يتعرّض يوسف للمراودة على يد تلك المرأة ذاتها التي رجا منها زوجها أن تتخذه ابنًا لهما، حيث يتصادم المشهد الأول: (وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَخْذَهُ وَلَدًا)، مع مشهد المراودة: (وَرَوَدَتْهُ الْمَرْءُ فَقَدْ رَزَقْنَاهُ مِنْ بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ءَعْلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾)، ومع مشهد تهديدها ليوسف إن لم يرضخ لمطالبها: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَكُفَّنَ لِيَ كُونًا مِّنَ الضَّعِيفِينَ ﴿٢٤﴾﴾ يوسف: ٢٢.

كما ترتبط المفارقة اللفظية باللحظة الآنية، وقد تجتمع حركتان متناقضتان في لفظ واحد، إمعاناً في إشعار المتلقي بتوترات الحدث، وحمله على تخيل تناقضات الواقع بدقة، فعندما يحاول يوسف - عليه السلام - الإفلات من التي راودته عن نفسه في بيتها: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ

(1) ينظر: دي. سي. ميوك، المفارقة وصفاتها، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، (العراق: دار مأمون)، د.ت، ص32.

قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ^(١٤) يوسف: ١٤-٢٥. يركز النص على إبراز مفارقة الحركة، حركة يوسف عليه السلام للخروج، وحركة امرأة العزيز للإبقاء، وقد حاول يوسف عليه السلام "الوصول إلى الباب ليهرب، أمّا هي فتحاول الوصول إلى الباب لتبقيه مغلقاً حتى تمنعه من الهرب" ⁽¹⁾، فاستطاعت هذه المفارقة المركزة على حركتين متناقضتين أن تصوّر تناقضات الدوافع لدى الشخصيتين المتضادتين في حركتهما المتعاكسة ⁽²⁾.

أختم تتبع الفجوات في النص القصصي القرآني، بمشهد قدوم إخوة يوسف وهو على خزائن الأرض، في سنوات الجذب، يطلبون القمح، فطلب إليهم أن يحضروا أخاهم الآخر. فأحضروه على كره من أبيه، ثم وضع صواع الملك في رخله وأخذه به رهينة بحجة أنه سرق؛ ليبقيه يوسف عنده، ثم ما هم ينتحون جانباً ليتشاؤروا في أمرهم، وقد أبى عليهم يوسف أن يأخذ أحدهم مكانه: ﴿فَلَمَّا أَسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَاصُوا بِحِيَا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْفِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِيَ إِثَىٰ أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي ۖ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ^(٨٠) أَرْجِعُوا إِلَيَّ أَبْيَكُمْ فَقُولُوا لِأَبَائِكُمْ إِنَّكُمْ سَرَقُوا مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ^(٨١) وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ^(٨٢)﴾ يوسف: ٨٠ - ٨٢.

وهنا يسدل الستار، ولنلتقي بهم في مشهد آخر لا في مصر ولا في الطريق، فقد طوى السياق بهم الطريق، حتى يقفهم في مشهد أمام أبيهم المفجوع وقد أفضوا إليه بالنبأ الفظيع، فلا تسمع إلا رده قصيراً سريعاً، شجياً وجيئاً، ولكن وراءه أملاً لم ينقطع في الله أن يرد عليه ولديه ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۚ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ^(٨٣)﴾ يوسف: ٨٣.

(1) الطراونة، دراسة نصية أدبية، ص 305.

(2) ينظر: يادكار، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص 284.

ويسدل الستار مرة أخرى ليحضر خيال القارئ وإبداعه في توصيل المشاهد بعضها ببعض. وملئها بما وعاه عقله وفكره، فنحن أمام مشهد آخر بين يعقوب وبنيه، نراه قد إبيضَّت عيناه من الحزن، وهو دائم الحسرة على يوسف، قال تعالى: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَأْسُفِي عَلَى يُوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ٨٤﴾ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَوْا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ٨٥﴾ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨٦﴾ يَبْنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِئُسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ٨٧﴾ يوسف: ٨٣ - ٨٧.

ثم يسدل الستار مرة أخرى ويطوون الطريق، لا تعلم عنهم فيه شيئاً، وإنما يرفع الستار فنجدهم في مصر أمام يوسف: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُزَجَّجَةٍ فَاؤْفَ لَنَا الْكِيلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ٨٨﴾ يوسف: ٨٨.

وهكذا فسياق القصة يترك بعد المشهد والآخر فجوة زمنية، ومساحة من الحدث لخيال المتلقي؛ لاستكمال واستنتاج الأحداث التي تخطأها السياق، وتسير قصص القرآن الكريم على النسق نفسه. وبهذا يتبين لنا أنَّ "الفراغ" وظيفة تحفيزية أساسية في إثارة أفعال التخيل لدى القارئ، ونسج الترابطات بين الأجزاء النصية وتنظيم حقلها المرجعي، الذي يسمح بإبراز تشابهاتها، واختلافاتها، وبيان النماذج المؤسسة للعلاقات⁽¹⁾، ولذلك فالأثر الجمالي للقصة القرآنية هو حصيلة فهم لها واستثمار لعناصرها الجمالية الإبداعية، من خلال ملئ فجوات القصة وتحسين طاقاتها وتخصيب إمكاناتها.

لقد أفسح النصُّ القرآني للقارئ أن يتحرك عبر نصوصه المختلفة التي يترابط بعضها مع بعض للانتقال من منظور إلى آخر، وذلك من خلال العالم الذي توحى به آيات القرآن الكريم، فالقارئ والنص

(1) ينظر: أحمد فرشوخ، حياة النص دراسات في السرد، (الدار البيضاء: دار الثقافة، مؤسسة النشر والتوزيع، 2004)، ط 1، ص 26.

يلتقيان عند مواضع مشتركة تعرف عند "إيزر" برصيد النَّص، ومن هنا تبدأ عملية التواصل، حيث يتجول

القارئ عبر النص، فيكشف بذلك عن المنظورات التي يترابط بعضها مع بعض.



المطلب الرابع: القارئ الكاشف لأسرار النص

لما ارتبط الفهم بعملية بناء المعنى عن طريق تقنية ملء الفراغ الذي يرشدنا إليه السياق النصي، كان الخطاب القرآني قد أتاح الفرصة لمتلقيه أن يتوغلَّ في أعماق نصوصه باحثاً في أسرارهِ، ليكشف عنها بفطنته وذكائه في إطار تفاعليٍّ، يقوم فيه بنشاطٍ تعويضيٍّ، ويكشف عن الغامض، ويجدد العام والمطلق، مثل تلك الاستفهامات التي تحدث مجالاً واسعاً لاشتغال الفراغات والإجابة عمّا أطلقه القرآن دون تحديد، إذ يلجأ القراء إلى عملية كشف أسرار النص بواسطة الإجابة عنها "ذلك أن الاستفهام في أصل وضعه يتطلَّب جواباً يحتاج إلى تفكير يقع به هذا الجواب في وضعه"⁽¹⁾.

ولعلَّ الاستفهام (غير الحقيقي) أكثر ارتباطاً بالقارئ الضمني من الحقيقي، وهو استفهامٌ يخرج عن حقيقته إلى معانٍ أخرى تُفهم من السياق⁽²⁾، وضابطها أن يكون المستفهم ليس في حاجةٍ إلى فهم شيءٍ من المخاطب بالاستفهام، بل هو ينشئ معاني يقتضيها المقام قاصداً إعلام المخاطب بها، لا أن يستعلم هو من المخاطب عن شيء⁽³⁾. ومزايا هذا الاستفهام تكمن في دلاليته المجازية، لكثرة ما فيها من الأغراض واللطائف، مثل "التقرير والإنكار، النفي والاثبات، التعجب والتذكير، التنبيه والتوبيخ، وغيرها من الأغراض"⁽⁴⁾. وهذا ما يسميه البلاغيون: بـ "خروج الاستفهام عن معانيه الوضعية إلى معانٍ أخرى مجازية تُفهم من السياق ومقامات الكلام"⁽⁵⁾.

(1) أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (القاهرة: مكتبة نضرة)، د.ت، ط3، ص163.

(2) ينظر: عبد العظيم إبراهيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الحكيم، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1432هـ - 2011)، ط3، (4/1).

(3) ينظر: بن عيسى باطاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، (عمّان: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2000)، ص117؛ حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص79.

(4) أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، (جسور المعرفة، المجلد 04، العدد 02، 2018)، ص171.

(5) محمد عبد المنعم خفاجي، الإيضاح، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤م)، (3/68).

وقد كثر في الأسلوب القرآني، لارتباطه بتنوع مقاصد القرآن وأغراضه، فقوله تعالى - مثلاً - :

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۚ﴾ الفيل: ١. هو سؤالٌ للتعجب من الحادثة، والتنبية إلى دلالة العظيمة، فجاءت الحادثة على شكل سؤالٍ معروف عند هؤلاء المخاطبين، وتذكيراً لهم بأمرٍ يعرفونه، والغاية منه عودة المخاطب إلى صوابه إن كان منكراً، وأن يحاسب نفسه ليشعر بضلاله وباطله فجاءت هذه الاستفهامات على صيغة تعجب وإنكار، طلباً من المتلقي أن يُعمل فكره للإجابة عنها بتدبر، والاعتراف بما أنزل إليه، وهذا النوع يسهم في تفاعل المتلقي مع النص القرآني، حيثُ ترد الحادثة على شكل استفهام إنكاريٍّ، مرسلها يدرك مسبقاً أنَّ متلقيها سيصل بالفطرة إلى الإجابة عنها وفقاً لما أراده، ومن هنا تحدث عملية التّواصل والتّفاعل الإيجابي⁽¹⁾.

نماذج من الاستفهام غير الحقيقي (المجازي) في سورة يوسف:

أ) عند قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ ۝١١﴾ يوسف: 11 .

عند النظر في هذا الاستفهام يظهر لنا أنَّ صيغة السؤال (مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ)؟ إنما تدلُّ على تكرار وتعدُّد محاولات الرّامية إلى أخذ أخيهم معهم، وتنفيذ مؤامرتهم ضده، وإنكارهم على أبيهم إمساك يوسف عنده والخوف عليه من أن يصطحبوه معهم في انتجاعهم للرّعي واللهو ولا يروْنَ مانعاً يمكن أن يتعلّل به في منعه من الخروج معهم، فقد جعلوا انتفاء المانع وسيلة للإنكار عليه بطريق الكناية، ويبدو أنَّ محاولاتهم قد باءت كلّها بالفشل نتيجة رفض يعقوب - عليه السلام - لطلبهم، ولكنّهم لم يتوانوا عن تنفيذ خطّتهم، فظلوا حريصين على ذلك بإلحاحهم على والديهم وتأكيداتهم له بحفظ أخيهم ورعايته (وَإِنَّا لَهُ

(1) ينظر: حكيمة بوفرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 80.

لَنَصْحُونِ) و (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)، قصد التأثير عليه؛ ليتراجع عن رأيه المتمثل في الإمتناع وإقناعه بفكرتهم وطلبهم⁽¹⁾.

في قوله تعالى: (يَتَأَبَّأْنَا) تليين ورقة في الخطاب وتودد لكي يستميلوا قلب أبيهم فيؤذن لهم باصطحاب يوسف، وفي الوقت ذاته تذكير له "بما بينه وبينهم من آصرة"⁽²⁾. وهذا الفعل منهم له تأثير نفسي وسلوكي على شخصية أبيهم. فنداؤهم له بصيغة الجماعة فيه ضرب من الاستمالة العاطفية عن طريق دغدغة مشاعر الأبوة، واستشارتها، قبل توجيه السؤال (مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ؟) وهو سؤال فيه عتب وفيه استنكار خفي، "وفيه استجاشة لنفي مدلوله من أبيهم، والتسليم لهم بعكسه وهو تسليمهم يوسف. فهو كان يستبقي يوسف معه ولا يرسله مع إخوته إلى المراعي والجهات الخلوية التي يرتادونها لأنه يحبه ويخشى عليه ألا يحتمل الجو والجهد الذي يحتملونه وهم كبار، لا لأنه لا يأمنهم عليه. فمبادرتهم له بأنه لا يأتمنهم على أخيهم وهو أبوه، مقصود بها استجاشته لنفي هذا الخاطر ومن ثم يفقد إصراره على احتجاز يوسف. فهي مبادرة مأكرة منهم خبيثة!"⁽³⁾.

يقول العلامة ابن عاشور (ت: 1973): "ولعل يعقوب، عليه السلام، كان لا يأذن ليوسف عليه السلام بالخروج مع إخوته للرعي أو للسباق خوفاً عليه من أن يصيبه سوء من كيدهم أو من غيرهم، ولم يكن يصرخ لهم بأنه لا يأمنهم عليه، ولكن حاله في منعه من الخروج كحال من لا يأمنهم عليه فأنزلوه منزلة من لا يأمنهم، وأتوا بالاستفهام المستعمل في الإنكار على نفي الائتمان"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المطعني، أساليب الإقناع في القرآن الكريم (2/ 123)؛ أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، ص172.

(2) سيد، في ظلال القرآن (4/ 1974).

(3) المرجع نفسه (4/ 1974).

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير (12/ 227).

إذا فالعرض من إيراد الاستفهام واستعماله هو الإنكار على نفي الإثتمان للإثتمان، أي: أن الغاية من توظيف إخوة (يوسف) لهذا الاستفهام (مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ) هو التأثير على أبيهم ليتراجع عن فكرة امتناعه بترك (يوسف) يذهب برفقتهم⁽¹⁾. فكان النداء بلفظ (يَتَأَبَّأْنَا)، والاستفهام الإنكاري، والجملة الاعتراضية المؤكدة (وَأِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) بمثابة مقدّمة تأثيرية إقناعيّة لتحقيق الردّ المرجو عن طلبهم المتمثّل في قولهم: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَا غَدَا يَرْجِعَ وَلْيَعْبَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ يوسف: 12 .

ب) استفهام امرأة العزيز لزوجها:

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يوسف: ٢٥ .

حين عرضت امرأة العزيز نفسها على يوسف عليه السّلام فاستعصم وأبى وهمّ مسرعاً ليخرج من (القصر) فارّاً بدينه، نائياً بنفسه عن مواطن الهوى، وهروباً من هذه المحنة الخطيرة، والمأزق الكبير المتمثّل في إغواء و إغراء سيدة لفتاها، وهي بكامل جمالها، ونضارتها، وزهوها، من أجل إثارتها لممارسة الفاحشة، وتشبّثت به فقدّت ثوبه من الخلف، في هذه الأثناء فوجئنا بالعزيز عند الباب ففزعت امرأته، ولكنها لم تحر جواباً ولم تعدم حيلة فأسرعت صائحة في وجه زوجها: (مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، قبل أن يسألها هو دفعاً أو درءاً للثّمة والشّبهة والشك. ولما كانت امرأة عاشقة، فقد خشيت عليه، فأشارت بالعقاب المأمون (إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، فالعقاب بالسّجن أو الضّرب لا يودي بحياة (يوسف)، فهي إنما تريد باقتراحها هذا العقاب أن تبعد شكّ زوجها فيها، وأن تقنعه ببراءتها، وعفّتها، وطهارتها، وإخلاصها في حبها له، هذا من جهة. ومن جهة أخرى تريد أن تردع (يوسف) حتى يقبل بحبّها

(1) ينظر: أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، ص 173.

ويستجيب لرغبتها. ولعلَّ في تقديم (السِّجن) على (العذاب) ترجمة لما في نفسها من حبِّ يوسف عليه السلام والإشفاق عليه، وإبقاء لأملها في استجابة ما أرادت منه.

ثمَّ لو أرادت أن تدفعَ الشُّبهة وتبرئ نفسها أمام زوجها فقط، لاكتفت في إتهامها ليوسف بالاستفهام (مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا)؟ دونَ أن تقترح أو تشير إلى نوع العقوبة. ويكون هذا الغرض من هذا "الاستفهام الحقيقي" حينئذ الإستفسار، أي: طلب معرفة العقوبة التي يحدِّدها زوجها بسبب خيانة يوسف وتعيده على حُرْمه، ولكن لما أشارت إلى زوجها بنوع العقوبة، خرجَ استفهامها إلى غرض "التَّقرير والتَّنبية"، أي: تقرير نوع العقوبة وتنبيه زوجها عليها. فيكون المعنى المتضمَّن في استفهامها على هذا النحو: ﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

يؤكد هذا المعنى ابن عاشور عند قوله: "وابتدرته بالكلام إمعاناً في البهتان بحيث لم تتلعثم، تخيل له أنها على الحق، وأفرغت الكلام في قالبٍ كلي ليأخذ صيغة القانون، وليكون قاعدة لا يعرف المقصود منها فلا يسع المخاطب إلا الإقرار لها. ولعلها كانت تخشى أن تكون محبة العزيز ليوسف - عليه السلام - مانعة له من عقابه، فأفرغت كلامها في قالبٍ كلي. وكانت تريد بذلك ألا يشعر زوجها بأنها تهوى غير سيدها، وأن تخيف يوسف - عليه السلام - من كيدها لئلا يمتنع منها مرة أخرى" (1).

يُفهم من قول ابن عاشور أنَّ زوجة (العزيز) كانت سبَّاقة في اتهام يوسف - عليه السلام - زوراً وبهتاناً وبطلاناً دونَ تلعثم حتى تبرئ ساحتها، وثبتت التُّهمة عليه، كما أنها لم تخصصه في اتهامها له، ضناً به، أي: لم تذكر اسمه إنما استعملت الاسم الموصل العام (2) أو المشترك (مَنْ) حتَّى يأخذ الحكم طابع الكليَّة والشُموليَّة وحددت نوع العقوبة والجزاء (مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، أي: أنَّه أي إنسانٍ

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير (12 / 256).

(2) ويسمى بالعام لأنه يشترك فيه المفرد والمثنى والجمع، والمذكر والمؤنث.

مهما كان يتجرأ على زوجك أو يتعرّض لها بسوء لابد أن يكون جزاؤه السّجن أو العذاب الأليم⁽¹⁾. وبهذا أخذ الكلام صبغة قانونية وقاعدة تضليلية تجعل المتلقي يقتنع به ولا يراوده فيه الشك، إذ أنّ اتّهامها ليوسف في الإطار العام والشّامل باستعمال الاسم الموصول العام (من)، وتحديدًا للجزاء أو العقوبة التي يستحقّها محاولة منها لإقناع زوجها بصدقها وبراءتها وإثبات التّهمة على يوسف عليه السّلام، كما أنّها محاولة لإخافته من كيدها حتّى يقتنع بأنّها ذات سلطة، وكلمة مسموعة، فلا يحاول أن يتملّص أو يمتنع منها مرة أخرى⁽²⁾. ويرى المطعني أنّها كنّت بـ(من) عن يوسف عليه السّلام ولم تصرّح باسمه لدلالة قرينة الحال عليه وإخراج كلامها مخرج العموم لتنزيل اقتراحها بالسّجن أو العذاب مخرج القانون العام⁽³⁾.

وفي السّياق ذاته، يؤكّد الباحث أحمد جمال الدّين، ذلك، بقوله: "و (ما) في كلامها يحتمل أن يكون نفيًا لمعنى: ليس جزء من أراد بأهلك سوء إلا السّجن أو العذاب وحينئذ يخرج الكلام مخرج التّقرير والإخبار"⁽⁴⁾. ويحتمل أن تكون (ما) استفهامية: بمعنى أيّ شيء جزاؤه إلا السّجن؟ كما تقول: من في الدّار إلا زيد؟ وحينئذ يخرج الكلام مخرج تجاهل العارف، وتجاهل العارف هو سؤال المتكلم عمّا يعلمه حقيقة تجاهلًا منه لنكتة⁽⁵⁾.

ثمّ يقول: "ومهما يكن من أمر هذا الأسلوب، إخبارًا كان أو استفهامًا، فإنّ امرأة (العزير) لم تصرّح باسم (يوسف) وإنّما استخدمت الموصول العام (من) وذلك لأنّها تريد تخويف (يوسف عليه السّلام) تخويفًا يثنيه عن ثباته في موقفه الرّافض للانصياع لإرادتها"⁽⁶⁾. وكان لها ما أرادت، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ

(1) ينظر: أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، ص174.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص174.

(3) ينظر: المطعني، أساليب الإقناع في القرآن الكريم (2/ 125).

(4) أحمد جمال الدين، لغة الحوار في سورة يوسف دراسة أسلوبية، أقوال يوسف وإخوته وامرأة العزير نموذجًا، (مصر: الجمعية المصرية للسرديات وجامعة قناة السويس، كلية الآداب، مج3، مارس 2008) ص16.

(5) ينظر: أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، ص174.

(6) المرجع نفسه، ص16.

بَعْدَ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُودُهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٣٥﴾ يوسف: ٣٥. والمقصود بـ(الآيَاتِ) هاهنا هي الأدلة التي تبرئ

ساحة يوسف عليه السَّلام من التُّهمة الباطلة الملقاة على عاتقه.

وهكذا ينفذُ القارئُ إلى النَّصِّ كاشفًا أسرارَه، ومعانيه، عبر النَّظر في الاستفهاماتِ المجازيَّة التي لا يُنتظرُ إجابةَ منها، وإنما تأتي استثارةً لذهنِ القارئ، وتفعيلاً لطرائقِ التَّلقي لديه، ولعلَّ هناك من يقول: إنَّ هذا -أي أسلوب الاستفهام- مبحثٌ بلاغيٌّ صرف، تناوله أئمةُ البلاغة في كتبهم، وطبَّقه المفسرون في تفاسيرهم. وهو قولٌ صحيحٌ، لكن من حيث الورد، أمَّا التَّوجيه للمعنى النَّاتج من أسلوب الاستفهام غير الحقيقي تجاه القارئ، واعتباره من البنى النَّصيَّة التي وُضعت ليشكلها القارئ، وينظر فيها، ويُعمل فيها عقله، وتكون سببًا في تفاعله مع النَّصِّ، بل وتكون سببًا لسدِّ الفجوات الذي يتركه الاستفهام بين القارئ، فليس مطروقًا بشكلٍ واضح، وإن وجد ما يشير إلى ذلك، دون تنصيبٍ مقصودٍ بذاته.

وصفوة القول: يتضح من خلال النماذج - التي سقناها - أنَّ استحضار القارئ الضمني في الخطابِ القرآني أمرٌ بيِّن، وقد تشكَّل عبر كامل صفحات السُّور، ليَجعل للمتلقى منفذًا، ليملاً تلك الفراغات والبياضات، فيكون في النَّصِّ القرآني موقف يشده إلى أحداثه ويصله بها، ولعلَّ تلك البياضات الدَّلالية، والاستفهامات المجازية التي تحفل بها نصوص القرآن الكريم هي الأخرى علامة وجود هذا النَّوع من المتلقين، الذي يعمدُ إلى ملء تلك البياضات بما يناسب السِّياق، ويعوِّضُ عن تلك المراحل السَّاكنة المضمرة فيه.

المبحث الثاني: طرائق تشكيل النص ودور المتلقي في إنتاج المعنى

المطلب الأول: ذخيرة النص (سورة يوسف نموذجًا)

إنَّ ما يُعرَف بالفجوات أو عناصر اللا تحديد في النصوص هي ما تثير وتحفز القارئ، وتدفعه إلى التفاعل، وبناء المعنى، فيملاً بالمحتوى ما هو متروك بقصد، ويحدّد كل ما هو غير محدّد⁽¹⁾. وهو ما يسمّيه "إيزر" ذخيرة النص، ويقصد بها كل النصوص السابقة التي يمتصها النص ويحاورها، فتترسّب في فضائه، وتلتصق به، بالإضافة إلى ما يحيل عليه من أوضاع وقيم وأعراف اجتماعية، وكلّ ما له علاقة بالثقافة التي ظهر منها. وبإيجاز "الواقع الذي هو خارج النص"⁽²⁾. أو بتعبير أكثر وضوحًا، هي "السلسلة التي تربط النص بنصوص سابقة، تؤسس فضائه وتمنحه وجوده"⁽³⁾.

انطلاقًا من هذا المفهوم يمكننا تحديد الذخيرة في جميع السياقات التي يمتصها النص ويجمعها ويخزنها في ذاكرته، إمّا في هيئة نتاجات سابقة تتجه صوب التعبير. وتتبدى بوصفها نماذج عليا، ونصوصًا معيارية تعكس التضاد بين الصواب والخطأ، وإمّا في صورة معايير وقواعد تتجه صوب المضمون، فتوجه النصوص وتتحكم في إنتاجها وذلك وفق ثنائية الجودة والرداءة أو التنظيم واللا تنظيم⁽⁴⁾.

وإذا كانت الذخيرة تُفسّر بحضور قيم اجتماعية وثقافية وتكرارها ضمن نصوص متعدّدة ومتنوعة؛ داخل فضاء ثقافي ما، فهذا يتضمن شيئين اثنين⁽⁵⁾:

(1) ينظر: عبد الباسط طلحة، الآليات النقدية عند رواد مدرسة كونستانس الألمانية، (مجلة الأثر، المجلد/18، العدد 2، ديسمبر 2021)، ص190.

(2) وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، (الدار البيضاء: مكتبة المناهل، 1987)، ط1، ص64.

(3) أبو اليزيد إبراهيم الشرقاوي، نظرية التلقي في السياق العربي، (القاهرة: مجلة علوم اللغة، دار غريب، مج10، العدد4، 2007)، ص23.

(4) ينظر: يوري لوتمان وبوريس أوسبنسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة: عبد المنعم تليمة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط2، (142/2).

(5) ينظر: عبد الباسط طلحة، الآليات النقدية عند رواد مدرسة كونستانس الألمانية، ص190.

- أولهما: يشير إلى أنَّ القراءة لا تكتسي صبغة فردية، وإنما تحدث بصورةٍ جماعيةٍ

ويتحكَّم فيها لا وعي جمعي مادام القراء يصدرُون في ردود أفعالهم عن سياقٍ وأعرافٍ متشابهة.

- وثانيهما: يعني أنَّ هذه النصوص ذات الذخيرة الواحدة تعكس أنظمة دلالية

تحيل على واقعٍ زمنيٍّ أفرزها، وأنَّ هذه الأنظمة تظلُّ مستمرة وامتددة داخل ثقافتها ومجتمعها،

ويتفاعل معها أكبر عدد من القراء إلى أن تفقد قدرتها على التعبير عن واقعها وعن بنياتها المركزية،

فتضعف وتتلاشى ومن ثمَّ لا يعود لها جمهور متلقٍ يتفاعل معها.

هذا إن كان يتفق مع النصوص الأدبية، عامة، لكنه لا يستقيم مع الذخيرة المتعلقة بالنص القرآني،

لا سيما ذخيرة النص في حاضنته الأولى، وبيئته التي ظهر بها، وهو ما يُسمَّى في الدرس القرآني "بأسباب

النزول"، أو كما هي عند الشَّاطبي (ت: 750) مقتضيات الأحوال التي نزلَ بعض آيات القرآن الكريم

استجابة لها⁽¹⁾، وكذا الحراك المجتمعي الذي نزلَ القرآن لعلاجِه والنَّظر فيه، جميعها لا تتلاشى، بل تعود

إليها في محاولة لفهمه، وطرق تلقيه، وأسباب نزوله، وكيف بيَّنه من نزلَ عليه، كل هذا حتى لا نقع في

التأريخية التي تسعى إلى تجميد كل ما حدث في لحظةٍ سابقة، والنَّظر بعين ورؤية جديدة إلى النص بلا

علائق، وهو ما تقره مدارس القراءة الحديثة في بعض تصوراتها، لكنه لا يتسق مع النص القرآني.

لأنَّ التعامل والنَّظر مع النص بناءً على دلالته الواقعية، مرحلة مهمة للفهم، تأتي وتسبق ما يُعرفُ

بالتفاعل الجمالي مع النص في أيِّ قراءة، فالبنية الجمالية للنص تقوم على أساس أسلوب النص في صياغة

علاقته بسياقه الواقعي الذي نشأ فيه، عبر استثمار مكونات ومعطيات الواقع من القيم الاجتماعية والتأريخية

والأدبية لصنع التأثير الجمالي للنص. وبيانه على النحو الآتي:

1 السِّياق الداخلي الذي ظهرت فيه القصَّة عند نزولها

(1) ينظر: الشَّاطبي، الموافقات (4/ 146).

فيما يتعلّق بنزول السّورة وسببها، يروي المفسرون في تفاسيرهم أسباباً لنزولها، ولعلّ ما يساعدهم في تبني وجهة نظر نزول السّورة لسببٍ معين؛ هو أنّ السّورة الكريمة ذكرت في سياقها أنّ هناك سائلين عن قصّة يوسف، أتت السّورة للإجابة عن سؤالهم: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ﴾ (٦) يوسف: ٧. وإن كان ورود هذه الآية لا يُفهم أصالة أنّ السّورة نزلت لسبب نزولٍ معين، إذ قد نفسرها أنّ في سورة يوسف عبراً للسّائلين عن العبر في حكايات من غير وللباحثين عن الحكمة والسنة في أخبار الماضين ولمن يتطلعون في الكون والأنفس والخلق يبحثون عن حكمة الله وعلمه وتقديره من خلال تفكيرهم ونظرهم وسؤالهم .

ومما قيل في سبب نزولها: إنّ كفّار مكّة، أمرهم اليهود أن يسألوا الرسول ﷺ عن السّبب الذي أحلّ بني إسرائيل بمصر، فنزلت. وقيل تسليّة للنبي ﷺ عما كان يفعل به قومه من أذى، كما يفعل إخوة يوسف، بيوسف - عليه السلام - وقال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: أنزل القرآن، فتلاه الرسول عليهم زماناً، فقالوا: يا رسول الله لو قصصت علينا، فنزلت⁽¹⁾.

وروي عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنّ خبراً من اليهود دخل على النبي ﷺ وهو يقرأ سورة يوسف، فوافقه على ذلك، وقال له يا محمّد، من علمكها؟ قال: الله علمنيها، فعجب الخبر لما سمع منه، فرجع إلى اليهود، فقال لهم: والله إنّ محمّداً ليقراً القرآن كما أنزل في التوراة، فانطلق بنفرٍ منهم حتى دخلوا عليه فعرفوه بالصّفة، ونظروا إلى خاتم النّبوة بين كتفيه فجعلوا يستمعون إلى قراءته ﷺ، من سورة يوسف، فتعجبوا وأسلموا عند ذلك⁽²⁾. وأيّاً صحّ سبب نزولها، فإنّ قول الحقّ جلّ جلاله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ﴾ (٦) يوسف: ٧، يكشف عن هدف السّورة في العبرة والموعظة لكلّ من سأل، على مَرِّ العصور.

(1) ينظر: أبو حيان، البحر المحیط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد الموجود وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، (5/ 278)؛ أبو الحسن الواحدی، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ)، ط1، ص: 275.

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني (362/ 12).

عند النَّظَرِ في بعضِ الأسبابِ الواردة، يتضح "أَنَّ أَغْلِبَهَا لَا يَصِحُّ"⁽¹⁾، والمعول عليه ما في النَّصِّ القرآنيِّ من أخبارٍ من مضى ما يسليهم ويسري عنهم ما يجدون من ثقة ما تواجههم به قريش من أذى وتكذيب وتعذيب⁽²⁾.

ونزول السورة في مكة، كاملة، يرجحُ أَنَّ أمرَ التَّسْلِيَةِ لِقَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ، ومن معه، كَانَ مقصودًا، ومما لَا شكَّ فيه أَنَّ الجيلَ الأولَ تلقَّاهَا بشيءٍ من الطمأنينة، إذ منحتهم قوة وصلابة من أجل الاستمرار في الدَّعوة، وتبليغ كلمة الله، لأنَّ العاقبةَ للمتقين، مهما اشتدَّ بهم البلاء، ونزلت بهم المصائب، فالحال التي كانوا عليها إِبَّانَ نزول السورة، تحاكيه القِصَّة، ففيها من الإشارات والعلامات والأسرار، ما يعينُ المتلقي على فَهْمِ الطَّرِيقِ الذي يمضي فيه، ولهذا ناسبَ ختم السورة بقول الحقِّ: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨. فالْمَقْصودُ إذن، أَنَّ المتلقي دخلَ إلى القِصَّة وتلقَّاهَا بذخيرة قَبْلِيَّة تتمثل في الواقع الذي كان يسهمُ في فهمهم لكثيرٍ من الظواهر، والشيء الآخر احتمالية أن يكون نما إليهم شيءٌ من أخبارٍ من سَبَق، يحمل بعض مضامين القِصَّة، فكانوا في شوقٍ وتشوفٍ للوقوفِ عليها، ومعرفة تفاصيلها، علَّها أن تخفِّفَ من وطأة ما نَزَلَ بهم.

2 السِّياق الخارجي في تناول التوراة للقِصَّة

وردت في التَّوراة "العهد القديم" العديد من قصص الأنبياء عليهم السلام، ثمَّ جاء القرآن الكريم وقصَّ هذه القصص بأسلوب وطريقة مغايرة لما وردَ في الكتب السَّابقة، وإن لم تتفق في المضامين كليَّةً، وما يهْمُ في هذا السِّياق، أَنَّ احتمال سماع طرفٍ من القِصَّة من أهل الكتاب، أو ممن احتكَّ بهم، أمر وارد، وبهذا يكون جو القِصَّة، ومضمونها العام مما سمع، ودار في الذهن، وتم تلقيه بما يحمل من دلالات ومعان.

(1) أحمد نوفل، سورة يوسف دراسة تحليلية، (عمان: دار الفرقان، للنشر، 1989)، ط1، ص26.

(2) ينظر: السيوطي، الدر المنثور (3/4).

والنَّاطِر في التوراة يدرك أنَّ القِصَّة وضِعَّت في إطارٍ عائليٍّ، يحمل طابعَ السَّردِ التَّاريخيِّ المجرَّد، دون أن يشير كالقرآن إلى ما وراء الأحداث من عِظَاتٍ بالغَةِ فيجعل منها صورًا حيَّةً للإنسان حين يطغى عليه الحسد فيكيد لأخيه، وينصب له شَرَاك الشرِّ، وينكِّل به، وحين يأخذه الهوى فيدفع به إلى مهاوي السُّوء، ولكنه في النِّهاية يتعثر فيفتضح أمره، وتنكشفُ حقيقته⁽¹⁾.

ف نجد القصة التوراتية في سِفْرِ التَّكوين تبتدئ بالحديث عن يوسف وهو في السَّابعة عشرة من عمره. حيث كان يرعى الغنم مع إخوته عند بني بلهة وبني زلفة امرأتَي أبيه ويأتي بإخبار نعيمتهُم إلى أبيه الذي كان يحبه أكثر من الباقين، لأنه ولد له في سن الشيخوخة، مما أثار بغض إخوته له.. بغض تأجج برؤية يوسف الحلمين روى الأول منهما أمامهم حيث قال⁽²⁾:

"اسمعوا هذا الحلم الذي حلمت: فيها نحنُ حازمون حزمًا في الحقل، وإذا حزمتي قامت وانتصبت، فاحتاطت حزمكم وسجدت لحزمتي". فقال له إخوته: "لعلك تملك علينا ملكًا أم تتسلَّط علينا تسلَّطًا؟!"⁽³⁾.

وهكذا تستمر الحكاية بطابعٍ سرديٍّ تاريخيٍّ مجرَّد، ونكتشف أنَّ الرُّوح التي كتبت بها القِصَّة - في التَّوراة - مختلفة بصورةٍ كبيرة عن الرُّوح التي وردت بها في القرآن الكريم، فضلًا عن الاختلاف في الحقائق والمعلومات، مع أنَّ القرآن يلتقي مع التوراة في هذه القِصَّة بخاصَّةٍ على نحوٍ كبير، وذلك على العكس من كثير من قصص الأنبياء السَّابقين، الذين يُصَوَّرُونَ بطريقةٍ تتنافى مع مقام النبوة. هذه الأبعاد التي سقناها للنصِّ القصصي في سورة يوسف، بالإمكان أن تقوم مقام الذخيرة التي يستوعبها المتلقي عند تلقيه،

(1) للاستزادة في معرفة الفرق بين قصة يوسف في القرآن والتوراة، ينظر: أحمد نوفل، سورة يوسف دراسة تحليلية؛ زاهية راغب الدجاني، يوسف في القرآن الكريم والتوراة، (بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1994)، ط 1.

(2) الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح السابع والثلاثون، (1 - 8).

(3) سفر التكوين، الإصحاح السابع والثلاثون، 8.

ويعيد إنتاج معناها. لأنَّ التعامل والنَّظر مع النَّص بناءً على دلالته الواقعيَّة، مرحلة مهمَّة للفهم، تأتي وتسبِّق ما يُعرف بالتفاعل الجماليِّ مع النَّص في أيِّ قراءة، ثمَّ يحسن بنا ألا ننسى العلاقة بين النَّص والقارئ، وأنها علاقة إيجابيّة منتجة، أي أنَّ المتلقي لا يخضع بشكلٍ سلبيٍّ للبعد الخارجي أو الدَّخيرة القبليَّة، حتى لا تؤثر فيه من حيث وقعها الجمالي الذي يتضمَّن مكوناتها الأدبيَّة والدلالية، وإنما تمتزج وتتحد العلاقة التفاعلية بين النَّص والمتلقي.



المطلب الثاني: المسافة الجمالية وتشكيل النص

المسافة الجمالية **Aesthetic Distance** هي التي تفصلُ بينَ أفقِ النَّصِّ وأفقِ توقعات القارئ، وهي مصطلحٌ ضمنَ نظريَّةِ التَّلقي أطلقه (ياوس) فاصداً به "التَّعارض بين ما يقدمه النَّص، وبين ما يتوقعه القارئ"⁽¹⁾، وهو يرى أنَّ أفق التَّوقعات مفهوم يسمح للمتلقي بتحديد سمات النَّص الفنية عن طريق نوع تأثيره، ودرجته⁽²⁾. كما يرى أنَّ المسافة الجمالية بين أفق النَّص، وأفق المتلقي هي مما يمكن الاحتكام إليه لتحديد جماليَّة الأدب، بحيث أصبح مدى إنزياح النَّص عن معايير القارئ، وتعديله لأفق توقعه، مقياساً لتقدير القيمة الجمالية للأدب، فكلما كان أثر كسر أفق الانتظار قوياً، كان هذا النَّص ذا قيمةً فنيَّةً عالية⁽³⁾.

يرتبطُ هذا المفهوم بالمتلقي ارتباطاً وثيقاً، لأنَّ القارئ عندما يواجه عكس موقفه، ووعيه، وخبرته، وعندما تهتز توقعاته، وافتراضاته، فإنه يخلق لديه إمكانية التفاعل مع النَّص، وهذا التفاعل كفيلٌ بخلق الحسِّ الجمالي لديه، إذ بمقدور اللاتوقع، أو كسر أفق التَّوقع الذي هو مظهر من مظاهره أن يفعل علاقة المتلقي بالنص، وينأى بها عن أن تكون علاقة أحادية؛ من النَّص إلى القارئ، إلى علاقة تبادلية تسير فيها عملية القراءة في اتجاهين متبادلين؛ من النَّص إلى القارئ، ومن القارئ إلى النَّص⁽⁴⁾.

وبالرغم من عدم إيراد (إيزر) لهذا المصطلح، وانفراد (ياوس) به، إلا أن إirاده ضمن إطار التلقي مهم، لأنها أداة إجرائية كاشفة لحال المتلقي، ونستطيع أن نقول: إنها تأتي بعد تمكن القارئ الضمني من تشكيل النَّص، ومن ثمَّ منح المتلقي أبعاداً واسعة في آفاقه، ورصد "البعد القائم بين ظهور الأثر الأدبي نفسه

(1) أ.د موسى رابعة، جماليات الأسلوب والتلقي، (الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، 2000)، ط1، ص93.

(2) هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تحقيق: رشيد بنحدو، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ط1، ص12.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص12.

(4) ينظر: رابعة، جماليات الأسلوب والتلقي، ص89، 91.

وبين أفق انتظاره، ويتمكن المتلقي من الحصول على هذه المسافة من خلال استقراء ردود أفعال القراء على الأثر أي من خلال تلك الأحكام النقدية التي يطلقونها⁽¹⁾، وهذا المعيار هو الذي يحدد درجة الاقتراب والابتعاد من الجمال الفني للنص.

وقد أشار بعض الباحثين أنّ في مضامين النّقد العربيّ القديم، ثمة إشارة وإلماح من بعض أئمة اللغة وأدباءها، إلى أهميّة ما يُسمى بـ "الاستغراب الأسلوبى" - كما هو مقررٌ عند القرطاجنى (ت: 684) - وربطه بالبعد النفسى لدى المتلقى، وعده وسيلة مهمّة من وسائل إثارة المتلقى ذهنياً ونفسياً، إذ يقول: "إنّ الاستغراب والتعجّب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوي انفعالها وتأثيرها"⁽²⁾. وهذا الانفعال المشار إليه يوقفك على تقصّد المتلقى من قبلهم، والانتباه له، ومراعاته. وقبل القرطاجنى، قسّم عبد القاهر الجرجاني (ت: 471) المعاني المتعلقة بالتمثيل إلى ضربين⁽³⁾:

- **الضرب الأول:** هو غريبٌ بديعٌ يمكن أن يخالف فيه، ويُدعى امتناعه، واستحالة وجوده.

- **الضرب الثّانى:** ألا يكون المعنى الممثل غريباً نادراً يُحتاج في دعوى كونه على الجملة إلى بينة، وحجّة، وإثبات⁽⁴⁾.

وفي التشبيهات يقرّر أنّ "التّباعد بين الشّيئين كلما كان أشد، كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تُحدث الأريحية أقرب"⁽⁵⁾؛ لأنّ النّفس تتعلّق بالصور البديعة، إذ "أنّ

(1) حسين الواد: قراءة النشأة الى قراءة التقبل ، (مصر: مجلة فصول مجلة النقد الأدبي مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 5، العدد 2-1، 1984م)، ص118.

(2) حازم بن محمد بن حسن القرطاجنى، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (د.م)، ص 21.

(3) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمّد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني)، (د.ت)، ص123.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص123.

(5) المرجع نفسه، ص130 .

الشيء إذ ظهر من مكان لم يُعْهَد ظهوره منه، وخرَج من موضع ليس بمعدنٍ له؛ كانت صباغة النفوس به أكثر، وكان بالشَّغف منها أجدر، فسواءً في إثارة التعجُّب، وإخراجك إلى روعة المستغرب، وُجودك الشيء من مكانٍ ليس من أمكنته، ووجود شيءٍ لم يوجد ولم يُعرَف من أصله في ذاته وصفته⁽¹⁾.

ومن قبلهما بوقتٍ طويل، تحدَّث الجاحظ (ت: 93) عن أهميَّة المفاجأة، والجدة، والاستطراف، والتعجُّب في خلق اللذة الأدبيَّة لدى المتلقي، وفي منظوره الشيء من غير معدنه أغرب، وكلَّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلَّما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلَّما كان أطرف كان أعجب، وكلَّما كان أعجب كان أبداع، والنَّاس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرَّاهن، وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل وفي النادر الشاذ وكل ما كان في ملك غيرهم⁽²⁾.

وعندما نبحث عن هذا المفهوم في التَّصور القرآني، ونحاول أن نتبَّع مضامينه، سيتضح لنا أنَّ المسافة الجماليَّة أو الوظيفة الانتباهية في السَّرد القرآني يقدِّم أحداثه من خلال أساليب فنيَّة تهتمُّ بالجانب النَّفسي، والفكري، والجمالي لدى المتلقي، فيكسب من خلالها فاعلية، وحيوية، وتمثل المسافة الجمالية أسلوبًا من هذه الأساليب؛ وهي تؤدي وظيفة انتباهية تقوي عوامل الاتصال بين النصِّ والمتلقي. وترتبط هذه الوظيفة بالسياق ارتباطًا مركَّبًا؛ لأنها تثير المتلقي تحت تأثير الأحداث غير المتوقعة داخل النَّسيج السَّردِي، هذا من جهة، ويشكل السياق القصصي نفسه الوعي الذي يتم من خلاله إدراك المواقف المفاجئة، وغير المتوقعة من جهة أخرى⁽³⁾.

(1) ينظر: نفسه، ص130.

(2) ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، (1/ 90).

(3) ينظر: يادكار، جماليات التلقي في السَّرد القرآني، ص241.

وبالعودة إلى قصة يوسف، تخلق بداية القصة توقعًا لدى المتلقي مفاده أن يوسف - عليه السلام - سوف يتعرض للأذى على يد إخوته، وذلك من خلال تحذير أبيه إياه من إخوته: ﴿قَالَ يَبْنَئُ لَكُمْ تَقْتُلُونَ وَيَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْءٌ﴾ يوسف: ٥، إنَّ هذا التحذير يتضمن عنصر تنبؤ بما سيحدث لدى المتلقي، وعندما يُقنع الإخوة أباهم بمصاحبة يوسف، يتوقع المتلقي أن تسفر مصاحبة يوسف لهم عن حادثة افتراس من الذئب استنادًا إلى قول يعقوب: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ يوسف: ١٣. غير أنَّ هذا التوقع سرعان ما يخبئ عندما يكشف السرد أنَّ الافتراس لا يتم بالفعل، وإنما الذي تمَّ هو حادثة (افتعال) لعملية افتراس الذئب ليوسف، ومن هنا يمكن للمتلقي أن يستكشف مدى جمالية هذا المنحى من القص، لأنه سيعرف أولاً؛ أنَّ لهذا التخوف من افتراس الذئب حقيقة سيكشف السياق عنها؛ وهي أنَّ الإخوة سيأتون إلى أبيهم عشاء يكون، وسيقولون له: ﴿يَتَأَبَّأْنَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَلْعِنَةٍ فَاكْلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يوسف: ١٧. وثانيًا: سيتفاجأ المتلقي بحديث جديد، وهو إلقاء يوسف في البئر، وليس افتراسه من قبل الذئب. وبهذا المنحى البنائي للقصة، تتحقق إثارة فنية كبيرة الإمتاع عندما تتفاعل المفاجأة مع عنصر التشويق، فبعد إلقاء يوسف في بئرٍ مظلم، يتشوق المتلقي لمعرفة الأحداث التي تتبع هذه العملية والنتائج التي سوف تتمخض عنها⁽¹⁾. وهذا الفضاء الذي يمنحه أفق التوقع للقارئ، هو الذي يتم من خلاله عملية بناء المعنى ورسم الخطوات المركزية للتحليل ودور القارئ في إنتاج المعنى عن طريق التأويل.

ولو أمعنا النظر في حادثة يوسف - عليه السلام - مع زوجة العزيز، وما دار حولها مما قصه القرآن، وحكاها، سنقف عند ردّة فعل العزيز، عزيز مصر مما حدث بينهما، وأول ما يتبادر إلى ذهن المتلقي أن يتنبأ توقعًا خاصًا عند سماعه مفردة "العزيز" إذ يتشكّل لديه أنها تحمل طابعًا مهيبًا، قاسيًا، فيه صرامة الملك

(1) ينظر: محمود بستاني، دراسات فنية في قصص القرآن، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1405هـ - 198)، ط2، ص166.

المعهودة، وتتضح الكلمة في ذهن المتلقي لأن الحديث عن عزيز حاكم، بكل سطوته، ومكانته، وسلطته، فيحلل الاسم بحسب مدلول الشخصية الذي يعتبر بالنسبة للقارئ مرجعاً مستقبلياً، وأفق انتظار، فدواعي الاسم وظلاله خلق لدى المتلقي أفقاً خاصاً شكّل بدوره منظوراً نظراً عبره إلى هذه الشخصية، قبل أن يرصد تحركاتها، إلا أن هذا المنظور تشظى عندما تصادم مع موقف العزيز اللين غير المتوقع في سياقه الطبيعي تجاه الفضيحة التي وقعت في بيته، وبهذا خابت توقعات المتلقي وكسرت حدتها، "عندما رأى من هذه الشخصية التي كانت من رجال الدولة البارزين هذا الموقف الضعيف تجاه زوجته إذ كان المتوقع من خلال إيجاءات اسمه أو لقبه السلطوي (العزيز)؛ "العزة والقوة والمناعة"⁽¹⁾، إلا أن الذي رآه هو عجزه التام، وبلادته الغربية أمام الحالة "إذ لما تأكد لديه مغازلتها لعلامه، بل محاولة اغتصاب غلامه، لم يتجاوز تأنيبه لها إلا قوله إنك خاطئة، وثني بأن طلب منها، أن تستغفر لذنبيها، وهذا القول أقرب إلى التدليل والاسترضاء منه إلى التأنيب، بله العقاب"⁽²⁾.

لقد خلقت حركة الكلمة أفقاً للمتلقي، ووظفه النص من خلال كسره إلى أداء دلالة الضعف، والخواء، والازدواجية لدى هذه الشخصية التي ارتضت أن يعاقب البريء من أجل طمس حقيقة الحدث⁽³⁾. ومن ثم يعيد القارئ النظر في الأسباب التي شكّلت ردّة فعل العزيز، والتصور الذي كان يحمله العزيز تجاه زوجته، والعلاقات الاجتماعية الحاكمة، ومدى تسبّب بيئات الحكم والملك في خلق مثل هذه الرؤى لدى أصحابها. كل هذه التساؤلات، والنتائج التي قد يصل إليها القارئ، وإعادة تشكيله للنص، وإنتاجه للمعنى، كان بسبب كسر الأفق الذي جاء في سياق القصة القرآنية، عند تشكيل القارئ الضمني في النص عبر ما سمي بالمسافة الجمالية.

(1) ينظر: ابن منظور، اللسان (مادة عز)، (9/185).

(2) سليمان الطراونة، دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية، ص282.

(3) ينظر: يادكار، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص248.

خيبة أفق التوقع:

خيبة التوقع هو مفهوم يشيده المتلقي لقياس التغيرات أو التبدلات التي تطرأ على بنية التلقي، وهو مغاير عن مفهوم كسر التوقع⁽¹⁾.

نلاحظُ بعناية عند إجماع إخوة يوسف على قتله والتخلص منه، في قوله تعالى: ﴿ أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾^(٩) يوسف: ٩. أن الأنا تتضخم عندهم، مسهمةً في إبعاد الآخر؛ يوسف، لتتحول من الأنا الراضية إلى الأنا المرضية، بدلالة (أَقْتُلُوا)، والتي تسعى إلى التفرّد في التقرب من يعقوب، لكنه سرعان ما يخيبُ هذا الإجماع في الرأي بخروج رأيٍ مغاير يُكتبُ له الترجحان من لدن أحد إخوة يوسف؛ ليضعفَ من رأي المجموعة المتفقة، والمؤتلفة، وليكون سبباً في نجاة يوسف من بغضٍ وتحاملٍ إخوته عليه، قال تعالى: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْقَاهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴾^(١٠) يوسف: ١٠. وبهذا يتضح خيبة أفق التوقع الذي كان مخططاً له، ومدى تأثيرها على بنية سير النص.

ونجد كذلك خيبة توقع تصيبُ زوجة العزيز بما تملكه من مكانة، وسلطة، وهيمنة على رعيتهما، والتي من ضمنها يوسف عليه السلام، فعملت على إتاحة كل السبل لنجاعة توقعها، وما تطمح إليه، وتفكر به، من تغليق للأبواب، وما يرافق ذلك من تهيئة أمور أخرى كالملبس، والمظهر وما يعتريه فتنة، فضلاً عن بث ما يمكن بثه في المكان المرسوم للإيقاع بيوسف في شرك الغواية والهوى، لكن الذي حدث كان خلافاً للمراد، إذ تمَّ إحباط كل المحاولات وما تمَّ توقعه وما يمكن أن يوصلها إلى نتائج كانت ترجو حصولها،

(1) ينظر: بشرى موسى، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ص 32.

كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ. وَعَلَّقَتْ الْأُبْرَبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣).

وتبدو لنا خيبة زوجة العزيز في التوقع في الآلية المتبعة من لدن إدارة الحوار لصالحها، وتوجيه الاتهام المباشر إلى يوسف عن طريق آلية الاستفهام: ﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٥)، ولم تكتفِ بالتأمويه بإدانة يوسف، بل أخذت الأحداث تتجه إلى مسارات أخرى وتحويلها من غواية وموارة ليوسف إلى جنائية اقترفها يوسف، ولا بدَّ من إيجاد عقوبة لهذا الاعتداء، فعملت على إصدار حكم يتضمن إيقاعًا به، قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، في دلالة على شخصية قوية غير مرتبكة، بسبب المكانة السياسية والاجتماعية التي تحظى بها، وفي مقابل هذا ضعف ووهن في حجة يوسف في الدفاع عن نفسه، واكتفائه بقوله: ﴿هِيَ زَوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾ (٢٦)، وبذلك تأتي الرعاية الإلهية، والتي تدخل ضمن سلم الاجتناء، والحفظ والاصطفاء، لتأتي شهادة الشاهد الذي الداعم لموقف يوسف، معززًا بذلك كونه من أهلها، معتمدًا على المنطق والمعادلة العقلية، التي لا يختلف عليها اثنان؛ لتكون الآيتان: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَتْ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٢٧) وإن كان قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٢٦ - ٢٧)، دليلًا على تلك الآلية المنطقية والتي تتمم حكمها الآية الثامنة والعشرون: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (٢٨).

وبهذا يتبين لنا وجه من وجوه ما يعرف بخيبة أفق التوقع الذي يشيده المتلقي لقياس التغيرات أو التبدلات التي تطرأ على بنية التلقي، وهي وإن كانت مغايرة كأداة للقارئ الضمني، إلا أنها تدخل ضمن

(1) ينظر: فالخ عبد الله شلاهي، من التلقي الجمالي إلى التلقي الإقناعي سورة يوسف أمودجًا، (مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 34، 2019)، ص3.

أدوات التّلقّي، وفي نظري أنّ القارئ الضمني أداة فاعلة بإمكانها ولديها القدرة على تشكيل العديد من الرؤي والمفاهيم خدمة للمتلقّي، وفهمًا للنّص، للوصول إلى إنتاج المعنى، وتقديم رؤى منبثقة من صلب النّص المقروء.



المطلب الثالث: بنية التّضاد وتشكيل النّص

أشيع الدّرس البلاغيّ العربي ظاهرة التّضاد بحثًا واستقصاءً، وأولاهما اهتمامًا كبيرًا من خلال مصطلحات الطّباق أو المطابقة، والتّقابل أو المقابلة، والتّضاد والتّكافؤ⁽¹⁾. وقصد البلاغيون بالطّباق أو المطابقة الجمع بين معنيين متضادين⁽²⁾، أي: "الجمع بين الشّيء وضدّه في جزء من أجزاء الرّسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين البياض والسوداء.. والليل والنهار.. والحر والبرد"⁽³⁾.

وتنبع أهميّة التّضاد داخل النّسق النّصي، باعتباره من منابع المهمّة للمخالفة، وتغدو المخالفة عاملاً أساسيًا فاعلاً عبر كسر السّياق، وخلق عنصر المفاجأة لدى المتلقي⁽⁴⁾، و "معدن المفاجأة ومولدها هو اصطدام القارئ بتتابع جملة الموافقات بجملة المفارقات في نص الخطاب"⁽⁵⁾. ومن ثمّ قدرة القارئ الضمني على تشكيلها، والتنبه لها، باعتباره في بنية النص، وإعانة القارئ الحقيقي.

وبالنّظر إلى بنية التّضاد في النّص القرآني، يذهب الباحث يادكار أنّ الثنائيات الضديّة في السّرد القرآني لا تأتي بوصفها علاقة لسانيّة جزئيّة، يقصد من ورائها البعد الشكلي البحث لتزيين الأسلوب وجماليته، بل هي بُعد من أبعاده الثّرية، وامتدادٌ طبيعيٌّ للأسلوب القرآنيّ في عرض الحدث، وتصوير المشاهد، ورصد حركات الشّخصيّة، وحالاتها النّفسيّة، وهي تنبع من طبيعة الأحداث المتناقضة، والمواقف المتخالفة⁽⁶⁾، التي يوظّفها السّرد القرآني في كثير من قصصه.

(1) ينظر: محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ط1، (2/ 1125)؛ أبو حامد، بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1423 هـ - 2003 م)، ط1، (2/ 232).

(2) ينظر: عروس الأفراح، (2/ 329).

(3) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، 1419 هـ)، ص307.

(4) ينظر: كمال أبو ديب، في الشعرية، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1987م)، ط1، ص45 وما بعدها.

(5) بيرجيرو، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة: منذر عياشي، (سوريا: مركز الإنماء القومي)، (د.ت)، ص85.

(6) ينظر: يادكار، جماليات التلقي في السّرد القرآني، ص261.

وبالعودة إلى قصة نبي الله يوسف عليه السلام، يتجلى لنا أنَّ البنية السردية في قصة يوسف عليه السلام تعتمد على الثنائيات الضدية، من بدايتها حتى نهايتها، وهي ثنائيات غير تقليدية تنماز بوجود مسافات بين قطبيها، قد يظهر القطب الأول منها في مفتتح القصة، في حين يظهر القطب الآخر في نهايتها، فتشع هذه المسافة وتتموج بأحداث ودلالات ورؤى، وتأتي الثنائيات الضدية لتسهّم في ترابط النص وتفاعل الأحداث، وتنمية المواقف وتشكيلها، ومن ثمّ الدّفع بمراحل القصة إلى الأمام.

لو أنعمنا النّظر، سنجد أنَّ "أول القصة خطيئة وآخرها مغفرة لهذه الخطيئة، وما بين "الخطيئة والمغفرة"، نلاحظ صراع الشهوة والفضيلة، كما نجد مقابلة الرّق بالسيادة، والحمول بالتّفوق، والإخفاق بتحقيق الغايات، واليأس بالفرح، والمرض بالشّفاء، وبين كل قطب من أقطاب التّقابل وصاحبه إضافة منطقية عضوية إلى نسيج القصة لا يستغني تركيبها عنها لأن كل زوج تقابلي مما سبق له دور حيوي هام في بناء القصة"⁽¹⁾.

وتؤدّي الرؤيا دورًا محوريًا في القصة، لأنّ تحولات القصة وفاعليتها منذ الاستهلال تنكّى على الرؤيا، والرؤيا بدورها إنبنت على بنية التّضاد، فالرؤيا الأولى - رؤيا يوسف وهو غلام حدث- هي منطلق القصة، والشرارة الأولى لتحولاتها في آن واحد، وقد بُنيت على ثنائية القص وعدمه، الإخبار والإخفاء، الشّيطان والإنسان، العدو والصديق: ﴿قَالَ يَبْنَئُ لَنَا نَقْصُ رُبَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ لِيُؤْسِفَ﴾ يوسف: ٥٠. والرؤيا الثانية هي رؤيا الشّابين في السّجن، وهي وإن كانت رؤيتين؛ رؤيا الذي نجا ورؤيا الذي هلك إلا أنّهما جاءتا للتّوجه نفسه ولدفع سيرة يوسف عليه السلام إلى الأمام، لذلك نتعامل معهما كرؤيا واحدة مثّلت محطة المحطات المهمة في حياة يوسف عليه السلام، وانعطافًا كبيرًا

(1) تمام حسان، البيان في روائع القرآن- دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، (القاهرة: طبعة خاصة تصدرها عالم الكتب ضمن مشروع مكتبة الأسرة، 2002)، (2/ 359-360).

للحدث نحو تحولاتٍ جديدة، قامت على ثنائية الموت والحياة والنَّجاة والهلاك، والذِّكر والنِّسيان، واللبث في السِّجن والخروج منه⁽¹⁾. ثمَّ نصلُّ إلى الرُّؤيا الثالثة؛ رؤيا الملك، فنجد أنَّها اعتمدت على التَّضادِّ اعتمادًا كليًّا: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونًا فِي رَأْيِي إِنْ كُنْتُ لِرَأْيِهَا نَاعِبُوتَ﴾ يوسف: ٤٣⁽²⁾.

يُلاحظُ أنَّ الثَّنَائِيَّاتِ الضِّدِّيَّة في هذه الآية بين بقراتٍ سِمَانٍ وبقراتٍ عِجَافٍ، وسنبلات خضرٍ وسنبلات يابسات، تشكُّل المكونات الرئيسة للرُّؤيا، وهي المفتاح الذي أُعْتِمِدَ عليه للإفصاح عن المكنون، وللوصول إلى التأويل المؤدي إلى فك اللغز وتأمين الحلِّ للمعضلة قبل ظهورها، واللافت للنَّظر وجود تضاد على مستوى الرُّؤيا بين الرُّؤيا الأولى والرُّؤيا الأخيرة، رؤيا يوسف عليه السَّلام، ورؤيا الملك، لا من حيث البدء والختام فقط، وإنما من حيث التَّبَعَاتِ والتَّنَائِجِ المترتبة عليها كذلك، فكما يقول القرطبي: "جعل الله الرُّؤيا أولًا ليوسف بلاء وشدة، وجعلها آخرًا بشرى ورحمة"⁽³⁾.

ولو عدنا للوراء إلى المشهد المباغت الذي واجه يوسف عليه السَّلام في حادثة المراودة، سنجد أنَّ النَّصَّ القرآني يركِّز على ثنائيَّة "القُبُل والدُّبُر" لحلِّ الأزمة، وإظهار حقيقة الحدث، وتمييز الصَّادق من الكاذب: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ يوسف: ٢٦. يرى عبد الوهاب النُّجار أنه تمَّ التركيز على مقدِّمة القميص ومؤخرته، لأنَّ "الهاجم على المرأة وهي تدافعه إنما يظهر أثر دفاعها في مقدِّمة قميصه، والهارب من المرأة العالقة بثوبه إنما يظهر أثر ذلك من الخلف، فظهر حقَّ يوسف وكذب امرأة العزيز بأنَّ رأوا قميصه قُدَّ من دُبُر"⁽⁴⁾.

(1) ينظر في سورة يوسف من الآية (36) إلى الآية (42).

(2) ينظر: يادكار، جماليات التلقي في السُّرد القرآني، ص 267.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/ 372).

(4) عبد الوهاب النُّجار، قصص الأنبياء، دراسة وشرح وتقديم: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، 2002م)، ص 142.

ولعلّ مفردة "القميص" قد تبدو غير حيويّة في نسيج الأحداث فضلاً عن الأشياء الهامشيّة، إلّا أنّ السرد القرآني إلّ تقطعها في مسار الأحداث، وأجزاء المشاهد، وطوعها، لتسليط الضوء عليها، ومن ثمّ إبراز أهميتها ودورها الذي لا يقلُّ شأنًا عن المكونات السردية الأساسيّة في ثنايا القصّة. ويجدر بالإشارة إلى أنّ القميص وردّ في أربعة مواقف متضادّة في صلب القصّة، وهي على النحو الآتي⁽¹⁾:

أولاً: من حيث الظهور: فقد ظهر في بداية القصّة ونهايتها.

ثانياً: أنّ القميص الأول الملطّخ بالدم كان مصدر الهمّ والألم والوجع ليعقوب عليه السلام، وأمّا القميص الثاني فكان مصدر شفاء وفرحة له.

ثالثاً: القميص الأول كان دليلاً على الافتراق والانقطاع، فيما جاء الثاني ليكون أملاً وإشراقاً، يحمل بشري، ويفتح صفحة حياة جديدة، منفتحة على سعادة القرب، ولمّ الشمل والشعث الذي لحق بهم.

رابعاً: أنّ قميص يوسف عليه السلام الملطّخ بدم كذب، يُبطل أثره قميص آخر فيه ريح صدق:

﴿فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا ۖ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۖ﴾ (٩٦)

يوسف: ٩٦.

وفي المشاهد ما قبل الأخيرة من مشاهد القصّة، عندما يدخل الإخوة على يوسف عليه السلام، بعد أن تولى الوزارة، يرسم النصّ المشهد من خلال تضاد منطو على بُعْدَيْنِ متقابلَيْن، المعرفة ضد النكرة، الفعل ضد الاسم:

﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ۖ﴾ (٥٨)

يوسف: ٥٨.

إنّ الصيغة الاسمية (منكرون) في مقابل الصيغة الفعلية (عرفهم) تدلّ على ثبوت الإنكار وعدم الاهتمام إليه البتة⁽²⁾، وهذا التّضاد في التعبير، وتخصيص الصيغة الاسمية لحالة الإنكار وعدم اهتمام الإخوة

(1) ينظر: البيان في روائع القرآن، (2/ 375).

(2) ينظر: البحر المحيط، (5/ 321).

إلى يوسف عليه السلام؛ ينطوي على خلفيات تتعلق بطول المدّة الزمنية، واعتقادهم أنّ يوسف قد هلك وانتهى أمره، إذ لم يرد في خاطرهم أن يتبوأ يوسف هذه المكانة بعد أن باعوه عبداً بدهام معدودة، ويرجع الزمخشري عدم معرفتهم له إلى "طول العهد ومفارقته إياهم في سنّ الحداثة، ولاعتقادهم أنه قد هلك، ولذهابه عن أوهامهم لقلة فكرهم فيه واهتمامهم بشأنه، لبعد حاله التي بلغها من الملك والسلطان عن حاله التي فارقه عليها طريقاً في البئر مشترئاً بدهام معدودة، حتى لو تخيّل لهم أنه هو لكذبوا أنفسهم وظنّوهم، ولأنّ الملك مما يبدل الرّي ويلبس صاحبه من التّهيّب والاستعظام ما يُنكر له المعروف"⁽¹⁾.

محمل القول:

إنّ هذه الثنائيات الضّدية، تجعل المتلقي يستنتج أنّ بنية القصّة الأدائية تعتمد على الثنائيات الضّدية، في جميع مستوياتها السردية وما وراء السردية، وتترك الأمر لنظم خيوطها، وتشكيلها للقارئ الضمني، إسهاماً في تنوير النص، ومحاولة لبناء المعنى، والتفاعل مع النص، وقد ضمّت القصّة صوراً من الحياة الواقعية بما فيها من دوافع الخير ونوازع الشر، من عواطف الحنين والشّفقة، والحسد والكيد، والتآمر والإجرام، والشّهوة الجامحة والضّمير الرادع، والإيمان القوي في مقابل الإيمان المهزوز المتقلب، وصوراً من صور الصراع بين الغريزة والواجب الخلقي، والهوى والإيمان، فيها مشاهد من حياة الطبقة العالية المترفة وحياة البؤس في السجن، والرخاء والقحط، والثّماء والجذب، والضيق والسّعة، والرجل والمرأة، والوفاء والخيانة، هذا فضلاً عن ثنائية البداوة والحضارة⁽²⁾. وكل هذه الثنائيات تصلّ بالقصّة إلى غايتها، وبالحوادث المسرودة إلى هدفها، وهو إبلاغ المتلقي برسالة، وخلق وعي أعمق لديه، مع الإلماع أنّ كشف هذه الأسرار، وتشكيل بني النص القصصي، بحاجة إلى إعمال الفكر، والتفاعل مع النص.

(1) الزمخشري، الكشف، ص521.

(2) محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص79 وما بعدها؛ يادكار، جماليات التلقي في السرد القرآني، ص269.

الخاتمة والنتائج

وفي الختام، فقد توصلت الرسالة إلى مجموعةٍ من الاستنتاجات، يمكن تلخيصها وإيجازها، على

النَّحو الآتي:

■ القارئ الضمني في نظرية التلقي ليس قارئاً حقيقياً ولا قارئاً فعلياً، بل إنه قارئٌ متخيَّل يتصوره الكاتب أثناء كتابته لنصه، وهو يختلفُ كلياً عن القارئ الفعلي الذي يعد أساس نظرية التلقي، ويستعين بتجاربه ويستخدم خبراته عند قراءته للنص لتكوين صورة ذهنية أثناء القراءة. ويأخذ أهميته بسبب تأكيده على أهمية الفجوات النصية التي تستوقف المتلقي وتلفت انتباهه وتدفعه إلى التأويل.

■ إعراض التفسير الحديثة عن الإسرائيليات ورفضها، ونقدها، يساعد في إحلال بديلٍ عنها، وهو التوظيف اللساني المعاصر لخدمة النص القرآني ضمن حياض القداسة.

■ تبين أنَّ حجب القداسة والتبجيل التي أُسُدت على القرآن الكريم على تراخي الزمن؛ هاجسٌ مؤرقٌ للقراءة المعاصرة، وهمٌ ثقيلٌ يصاحبها ويماسيها، فلا تجد منه خلاصاً إلا بهتك هذه الحُجب، وإسقاط الهيبة، عن طريق النقد الحر، والإيغال في عوالم التفكيك، واستزراع المناهج الغربية المطبقة على نصوص التَّوراة والأنجيل في حقل الدرس القرآني، دون مراعاة لخاصية التقديس الملتصقة به، وإنزاله مكان أي كتابٍ آخر تجري عليه يد النقد والتفكيك بأدواتٍ لا تنظر إلى خصوصيته القارّة فيه.

■ ظهر لنا أنَّ نظرية التلقي بإمكانها أن تسهم في خدمة النص القرآني، وفق خصوصيته، كما تبين لنا أنَّ النظرية تفارق مفاهيم القرآن الكريم في بعض تصوراتها.

- النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ إِذَا فُصِّلَ عَنْ قَصْدِ الدَّاتِ الَّتِي أُنتَجَتْ، فَلَنْ يَكُونَ مِنْ وَاجِبِ الْقِرَاءِ وَلَا مِنْ مَقْدُورِهِمُ التَّقِيدَ بِمَقْتَضِيَّاتِ هَذِهِ الْقَصْدِيَّةِ"، وَهَذَا نَاتِجٌ عَنِ الْجَهْلِ بِالْغَايَةِ مِنَ التَّشْرِيعِ الْقُرْآنِيِّ أَوَّلًا ثُمَّ التَّقْلِيدِ الْأَعْمَى لِلْمَعْتَقَدِ وَالَّذِي يَجْعَلُهُ يَدْخُلُ فِي شَطَحَاتِ التَّأْوِيلِ وَأَوْهَامِ التَّفْسِيرِ كَمَا هُوَ الْحَالُ عِنْدَ الْمَفْسِّرِينَ الْبَاطِنِيَّةِ.
- التَّأْوِيلُ فِي اصْطِلَاحِ السَّلَفِ لَا يَشُدُّ عَنْ فَلَكَ الدَّلَالَةُ اللَّغَوِيَّةُ؛ ذَلِكَ أَنَّهُمْ يَقْصِدُونَ بِهِ تَفْسِيرَ الْمَعْنَى، أَوْ بَيَانَ الْمُرَادِ، أَوْ الْحَمْلَ عَلَى وَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْمُحْتَمَلَةِ، وَهَذِهِ الْمَعَانِي جَمِيعُهَا تَدْلِي بِنَسْبٍ وَثِيقٍ إِلَى الْأَصْلِ اللَّغَوِيِّ، وَهُوَ الْكَشْفُ، وَالتَّفْسِيرُ، وَالرَّجُوعُ، وَالْعَاقِبَةُ.
- الْهَرْمَنِوْطِيْقَا فِي أَصْلِهَا، تَرْكَزُ عَلَى عِلَاقَةِ الْمَفْسِّرِ بِالنَّصِّ (الدِّينِيِّ غَالِبًا) الَّذِي يَتَعَامَلُ مَعَهُ، وَتَوَجُّهُ جُلِّ اِهْتِمَامِهَا لِلطَّرِيقَةِ الَّتِي يَتَفَاعَلُ بِهَا الْمَفْسِّرُ مَعَ نَصِّهِ، وَمَا يَنْتِجُ عَنْ هَذَا التَّفَاعَلِ مِنْ تَفْسِيرَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ تَنْتَوِعُ بِتَنْوَعِ اتِّجَاهَاتِ الْمَفْسِّرِينَ وَمَذَاهِبِهِمْ.
- اسْتَوْرَدَتِ الْمَدْرَسَةُ الْعَقْلِيَّةُ الْحَدِيثِيَّةُ، الْهَرْمَنِوْطِيْقَا، وَعَمَلُوا جَاهِدِينَ فِي الدَّعْوَةِ إِلَى تَوْظِيفِهَا وَتَطْبِيقِهَا عَلَى نَصُوصِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مُطْلَقًا؛ دُونَ اِعْتِبَارِ وَلَوْ مِنْ بَعِيدِ لِلْقَوَاعِدِ وَالْأَصُولِ الْمُنْهَجِيَّةِ، وَقُدْسِيَّةِ النَّصِّ، وَالْمَحْدَّدَاتِ وَالضَّوَابِطِ الْمَرْجِعِيَّةِ الْمُرْعِيَّةِ.
- إِنَّ رِبْطَ مُصْطَلَحِ (الْقِرَاءَةِ) بِمَفْهُومِهِ الْحَدَاثِيِّ السَّائِلِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى أَنَّهُ بَدِيلٌ أَوْ قَرِيبٌ مِنْ مُصْطَلَحَاتِ كَالْتَّأْوِيلِ وَالتَّفْسِيرِ وَالتَّدْبِيرِ يَحْتَاجُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ التَّحَرُّزِ وَالتَّدْقِيقِ.
- التَّأْوِيلَاتُ الْمَعَاصِرَةُ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تَدُورُ حَوْلَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَلَا تَقْرِبُهُ، فَلَا تَتَّخِذُ بِالضَّرُورَةِ مِنْهُجًا لِقِرَاءَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ؛ لِأَنَّهَا لَا تَتَمَتَّعُ بِمَرْجِعِيَّةٍ كَافِيَةٍ تُبَوِّئُهَا الْمُقْعَدَ اللَّائِقَ فِي تَفْسِيرِ دَلَالَاتِ النَّصِّ وَتَأْوِيلِهَا، إِلَّا بِالْقَدْرِ الَّذِي تَلْتَزِمُ بِخُصُوصِيَّةِ هَذَا النَّصِّ، وَتُوظَّفُ الْمُنَاحِجُ الْحَدِيثِيَّةُ بِمَا يَسْمَحُ لَهَا بِمَلَامَسَةِ الْمَقَاصِدِ الَّتِي يُصْرَحُ بِهَا النَّصُّ وَيَقُومُ عَلَيْهَا.

- تتمحور مهمّة القارئ في استنطاقِ شفراتِ النصّ وتفكيك معانيه، وتكثيف دلالاته، والكشف عن نطاقه الدّاخلي الذي يحكمه؛ لأنّ القراءة القائمة على تنوير المعاني والأفكار، هي التي تستطيع التّوصل إلى أسرارِ النصّ الدّاخلية وبنيته وأنساقه وعلاقات أنظمتها.
- حفلُ النصّ القرآني بالفجوات في بعضِ سياقاته؛ من أجل أن يترك مجالاً للقارئ/ المتدبر لكي يتخيّل الجزء المسقط من الحادثة، ثمّ يتفاعل معها.
- لعلّ سيد قطب المشتغل الوحيد بالتّفكير الذي أشارَ صراحة إلى مصطلح (الفجوات)، واستخدمه تطبيقاً في سياقاتِ القصص القرآني في تفسيره، للإشارة إلى الأزمنة المحذوفة داخل النّسيج السّردي القرآني، باعتباره خاصيّة فنيّة من خصائص الأسلوبِ القرآنيّ في عرضِ القصة.
- الاستفهام غير الحقيقي أكثر ارتباطاً بالقارئ الضمني من الحقيقي، وهو استفهام يخرج عن حقيقته إلى معانٍ أخرى تفهم من السّياق؛ وغرضه إثارة المتلقي.
- يكمن التّقاطعُ بينَ الإسرائيليات والقارئ الضّمني في نظرية التلقي باعتبارها أداتان تسهمان في سدّ فجواتِ النصّ، سيما في القصصِ القرآني، وهو الأمر الذي أهمله القرآن قصداً؛ لئبقي حيزاً لتدبرِ القارئ، وقراءته، وتسأولاته، للوصول إلى تصوّر يتّسق مع مقاصد وأبعاد النصّ القرآني.
- استعمل النصّ القرآني مفهوم التّلقّي بدلالاتٍ واسعة، منها ما يفيد إحياءاتٍ وإشاراتٍ إلى عملية التّفاعل النّفسي والدّهني مع النصّ، حيث ترد لفظة (التّلقّي) مرادفة أحياناً لمعنى الفهم والفتنة، وهي مسألة لم تغب عن بعضِ المفسرين في الإلماع إليها.
- مفهوم التّلقّي لم يغب عن أدبائنا ورؤاد الثّراث النّقدي؛ لأنهم يميزون في استعمالاتهم - وإن لم يصرحوا - بين إلقاء النصّ أو إرساله، وتلقيه أو استقباله فأثروا الإلقاء والتلقي وجعلوها فناً، وخاصة في مجال النصّ الخطابي.

- عوامل تعدد التلقي في التفسير تكمن في محورية النص القرآني في الحضارة الإسلامية، وطبيعة النص القرآني ذاته، وطبيعة العقل البشري، وتعدد الفرق السياسية والمذاهب الدينية، واختلاف المصادر وأدوات التفسير.
- كل تفسير أو محاولة للنظر في القرآن، هو قراءة جديدة للنص القرآني، حتى وإن استفادت ممن سبقها؛ إذ لو كانت ترى الاكتفاء بالمكتوب لما احتاجت إلى الشروع في التفسير مرة أخرى.
- الاختلاف في التلقي أدى إلى اختلاف في الطريقة التي اختارها كل منهم لتفسير القرآن على ضوءها، فمنهم من اختار التفسير بالمأثور، ومنهم سار مسار التفسير اللغوي، ومنهم من اختار التفسير بالرأي أو التأويل، ومنهم من كان بين هذا وذاك، لعدم تصريحه بمنهج محدد، أو لعدم تعيينه موقفًا صريحًا وواضحًا يمكن تصنيفه في ضوءه.
- يتميز الخطاب القرآني القصصي بالإحساس الآتي المتجدد، وكأنه ينتزل للحظة على المتلقي، فيعيد ربط الأحداث، ويشكلها دون أن يتعرض لجوهر النص، وإنما يعيد قراءته وهو يتلمس ملامح القارئ الضمني المضمن في صلب النص؛ لتشكيلها في ذهنه، باعتباره بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة.
- يمسك السرد القرآني بجوهر الحقيقة، أو بالخيط الأساسية للحدث، ويترك الانطباعات والألوان والظلال واستخراج الدلالات، والتوصل إلى الاستنتاج والربط المتواصل بين أبعاد النص والواقع المعيش، يترك كل ذلك للمتلقين على الوجه الذي يمليه عليهم واقع الحال. كما ضمن السرد القرآني فضاءات تمنح المتلقي حرية لاكتشاف جمالياته المتجددة، ومن ثم التفاعل معه.
- يمنح النص القرآني دورًا أساسيًا وفعالًا للمتلقي، بحيث لا يدعه يقنع بدور جزئي، حتى لا يكون متلقيًا سلبيًا، بل يستدرجه إلى المشاركة والتفاعل مع آفاقه؛ لأن الإرسال القرآني على أفضل ما

يكون، وهو النص المعجز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لذلك وبالمقابل فهو يتطلب استقبلاً واعياً ليتم الإتصال على الصورة المثلى.

■ حصّل المتلقي الحقيقي مكانةً معتبرة في الخطاب القرآنيّ، فتعدّدت أنماطه وأشكاله، وظهرت بدرجات متفاوتة، ومن عوالم مختلفة، ظهرت معه بوضوح سمات هذا النوع من المتلقي التي برزت عند أصحاب نظرية التلقي، ومن ثمّ اكتسب المتلقي طابعاً تحقّقياً داخل النصّ القرآنيّ.

■ يسهم القارئ الضمني في تشكيل الشخصية الرئيسة التي جاءت ضمن دائرة مكتملة من الأشخاص، والأدوار، والمهمّات، وإبرازها للمتلقي للوقوف على أسرارها، وطرق بنائها، وتدرجها في القص، والاعتناء بها فنيّاً في ثنايا السرد، ومن ثمّ التركيز على الوظائف القيمة التي يقومون بها، والتركيز عليها، دون اللجوء إلى بيان تفاصيل تتعلق بالشخصية ذاتها؛ لأنّ النصّ يرجع هذه الفجوات التفصيلية المهمة لخيال المتلقي، وقدرته على التشكيل، وربطه بما ورد في النصّ؛ لتكتمل الصورة التي يريد القرآن إيصالها للقارئ.

■ يقوم المتلقي بمجموعة من العمليّات الذهنية النّاتجة عن الفراغ، لسدّ الفجوات التي تقع على المستوى التركيبي أو سطح النصّ اعتماداً على معرفته الأساسيّة بالأعراف التركيبيّة، وكذلك يُشترط في الفراغ إحاطة متلقي النصّ بمكونات السّياق المصاحب له؛ ليتمكّن من تقدير الفجوات تقديرًا صائبًا وحتى يحافظ على استمرارية فعل التلقي.

■ استحضار القارئ الضمني في الخطاب القرآني أمرٌ بيّن، وقد تشكّل عبر كامل صفحات السّور، ليجعل للمتلقي منفذاً، ليملاً تلك الفراغات والبياضات، فيكون في النصّ القرآني موقف يشده إلى أحداثه ويصله بها، ولعلّ تلك البياضات الدلالية، والاستفهامات المجازية التي تحفل بها نصوص

القرآن الكريم هي الأخرى علامة وجود هذا النوع من المتلقين، الذي يعمدُ إلى ملء تلك البياضات بما يناسبُ السِّياق، ويعوّضُ عن تلك المراحل السَّاكنة المضمَّرة فيه.

التوصيات:

يوصي الباحث بالآتي:

- ضرورة استكمال جهود التأصيل للعلوم البينية، ومدى إفادة المناهج النقدية واللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني؟
- فتح الباب أمام الباحثين لبيان أثر التلقي على المفسر، في بناء التفسير، وتضمنين هذا المفهوم في مناهج المفسرين.
- إبراز مكانة المتلقي في السنة النبوية.
- دراسة نقدية للمناهج الحداثية التي اتكأت على نظرية التلقي للبحث بالنص القرآني.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

القرآن الكريم

- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، ط3.
- ابن القيم، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن الكريم، (دار الكتب العلمية، 1988).
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م).
- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل "ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية"، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، (دار الوفاء، 1426هـ - 2005م)، ط3.
- ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل).
- ابن رجب الحنبلي، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، (المملكة العربية السعودية: دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1424هـ/2004م)، ط1.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م).
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت - لبنان : دار الكتب العلمية)، (د.ت).

- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، (د.ت)، ط1.
- أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1408 هـ - 1988م)، ط1.
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، كتاب الكليات، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419 هـ - 1998م).
- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين، (المنصورة: مكتبة الإيمان)، (د.ت).
- أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن حميدان، (الدمام: دار الإصلاح، 1412 هـ - 1992م)، ط2.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399 هـ - 1979م).
- أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399 هـ - 1979م).
- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1900).
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (مصر: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420 هـ - 1999م)، ط2.
- أبو القاسم الأنصاري السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق: علال الغازي، (الرباط: مكتبة المعارف، 1401 هـ - 1980)، ط1.

- أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة)، (د.ت).
- أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3.
- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي للبيهقي**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1390هـ - 1970م).
- أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (مصر: دار المعارف، 997م)، ط5.
- أبو بكر محمد بن علي بن محمد محيي الدي ابن عربي، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مصطفى غالب، (بيروت: دار الأندلس)، (د.ت).
- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (القاهرة: مكتبة مصر، 1998).
- أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، (بيروت: دار صادر)، (د.ت).
- أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا قباني، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1985)، ط1.
- أبو حامد، بهاء الدين السبكي، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1423 هـ - 2003 م)، ط1.
- أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، (لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية: - 1422 هـ - 2001م)، ط1.

- أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، 1976م)، ط3.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م)، ط2.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، (مصر- القاهرة: الفاروق الحديثة، 1423هـ - 2002م)، ط1.
- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418هـ، 1988م)، ط7.
- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُّستري، تفسير التستري، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلميّة، 1423هـ)، ط1.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العنصرية، 1419 هـ).
- أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي - د. إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، (د.ت).
- أبي عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ).

- أحمد المسناوي، نظرية الأجناس الأدبية، عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب، مج40، عدد3، يناير - مارس، 2012).
- أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (القاهرة: مكتبة نخضة مصر)، (د.ت)، ط3.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م).
- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ).
- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، (د.ت).
- أحمد بو حسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، ضمن كتاب: (نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات)، المغرب، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1970).
- أحمد شاکر، عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، (مصر - المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ - 2005م)، ط2.
- أحمد فرشوخ، حياة النص دراسات في السرد، (الدار البيضاء: دار الثقافة، مؤسسة النشر والتوزيع، 2004)، ط1.
- أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ط2.
- أحمد نوفل، سورة يوسف دراسة تحليلية، (عمان: دار الفرقان، للنشر، 1989)، ط1.

- أحيدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، (بيروت - لبنان: دار الفكر المعاصر، 1421هـ - 2000)، ط 1.
- إدريس بلمليح، القصيدة التقليدية وقراءتها، (الرباط: زاوية للفن والثقافة، 2009).
- إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995م).
- أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، (بيروت: دار الأدب، 1993)، ط 1.
- إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، (مركز الإنماء الحضاري، 2005)، ط 2.
- الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (دار الوفاء، 1992)، ط 3.
- الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: المكتبة العلمية)، (د.ت).
- إمان سلون، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996)، ط 1.
- امبرتو أيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004م)، ط 2.
- أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية التعاقد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ط 1.
- أنور الجندي، الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب، (مصر: مطبعة الرسالة)، (د.ت).
- أيسر الهاشمي، قراءات في نظرية القراءة والتلقي دراسة في النص القرآني، (عمان: دار دجلة ناشرون ومزعون، 2016)، ط 1.

- بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء - الزمن - الشخصية)، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ط1.
- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376 هـ - 1957م)، ط1.
- برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ - 1995 م).
- بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول تطبيقات، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ط1.
- بكار محمود الحاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، (دمشق: دار النوادر، 1429 هـ - 2008)، ط1.
- بن عيسى باطاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، (عمّان: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2000).
- بوشعيب الساوري، وظائف العتبات النصية في كتاب "التعرف على المغرب" لشارل دوفوكو، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج 20، ج 80، أغسطس 2014).
- بيرجيرو، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة: منذر عياشي، (سوريا: مركز الإنماء القومي)، (د.ت.).
- تمام حسان، البيان في روائع القرآن - دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، (القاهرة: طبعة خاصة تصدرها عالم الكتب ضمن مشروع مكتبة الأسرة، 2002).
- التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، (الشركة التونسية للتوزيع: 1971).

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ط1.
- جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: د. منذر عياشي، (بيروت: دار التنوير)، ط1.
- جرار جينيت، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، وعمر حلي، (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ط2.
- الجرجاني، دلائل الإعجاز، (بيروت: مكتبة الخانجي، 2000).
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1394هـ / 1974م).
- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3.
- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406 هـ - 1982م).
- جوزيف. م. بوجز، فن الفرجة على الأفلام، ترجمة: وداد عبد الله، (مصر: الهيئة العامة للكتاب، 2005).
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، (مصر: 1948).
- جولدزبير، العقيدة والشريعة في الإسلام، تحقيق: محمد يوسف موسى وزميله، (مصر: 1955).
- جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، ط2.

- حاتم العوني، تكوين ملكة التفسير، (المملكة العربية السعودية، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات ، 2013)، ط1.
- حازم بن محمد بن حسن القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (د.م).
- حبيب مؤنسي، توترات الإبداع الشعري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون)، (د.ت).
- حبيب مؤنسي، فعل القراءة، النشأة والتحول، مقارنة تطبيقية في قراءة القراءة عبر أعمال عبد الملك مرتاض، (وهران، الجزائر: منشورات دار الغرب النشر والتوزيع، 2001 – 2002).
- حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر، قراءة الأنا، نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي المعاصر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008، ط1).
- حسن السعيد، التفاسير القرآنية المعاصرة، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الحضارة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2007).
- حسين جمعة، في جماليات الكلمة، (سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002).
- حمزة محمد الطاهر، تحليل الخطاب القرآني دراسة نقدية لتطبيقات المناهج الغربية المعاصرة، (الأردن – اربد: ركاز للنشر والتوزيع، 2021).
- حميد حمداني، القراءة وتوليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003)، ط1.
- حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي القديم ، (بيروت – لبنان: دار الجيل، 1986)، ط1.

- خالد بن عبد العزيز سيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2015)، ط3.
- خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، (الأردن: عالم الكتب الحديثة، 2008)، ط1.
- خليل أحمد: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ط٢.
- خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ - 2000).
- دي. سي. ميوك، المفارقة وصفاتها، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، (العراق: دار مأمون)، (د.ت).
- ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبي، ترجمة: محمد يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1967).
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (الرسالة: 1405 هـ / 1985م)، ط3.
- روبرت سي هولب، نظرية الاستقبال مقدمة نقدية، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، (سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1992)، ط1.
- روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: خالد التوزاني، الجلال الكدية، (منشورات علامات)، (د.ت).
- روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1994)، ط1.

- رولان بارت، **هسهسة اللغة**، ترجمة: منذر عياشي، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1999)، ط1.
- رولان بورنوف وريال أوئلية، **عالم الرواية**، ترجمة: نهاد التكريتي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1991).
- رينيه ويليك وأوستن وارين، **نظرية الأدب**، ترجمة: محيي الدين صبحي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987).
- زاهية راغب الدجاني، **يوسف في القرآن الكريم والتوراة**، (بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1994)، ط1.
- الزبيدي، **تاج العروس**، (بيروت: دار صادر)، (د.ت).
- الزمخشري، **إعجاز سورة الكوثر**، تحقيق: حامد الخفاف، (دار البلاغة، 1991م)، ط1.
- زينب عبد السلام أبو الفضل، **النص القرآني والأحرف السبعة دراسة في تاريخ القرآن الكريم**، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2015)، ط1.
- سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981)، ط1.
- سعاد الناصر، **بلاغة القص في القرآن الكريم وآفاق التلقي**، (قطر: كتاب الأمة، العدد 169، 2015)، ط1.
- سعد الدين التفتازاني، **مختصر المعاني**، (قم: دار الفكر، 1411 هـ)، ط1.
- سعيد التوفيق، **دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية الخبرة الجمالية**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ - 1992)، ط1.

- سعيد رمضان البوطي، أحسن الحديث، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1968).
- سلمان بن فهد العودة، إشرافات قرآنية (جزء عم)، (الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم للنشر، 1433هـ، ط2).
- سليمان الطراونة، دراسة نصية أدبية في القصة القرآنية، (دم)، 1992، ط1.
- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، (دمشق: دار الغرب، 2012).
- سمر روجي الفيصل، الرواية العربية بناء ورؤيا، (مقاربات نقدية)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003).
- السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، بيروت: (لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1969).
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (مصر: دار الشروق، 2002)، ط16.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت- القاهرة: دار الشروق، 1412هـ)، ط17.
- سيد قطب، معالم في الطريق، (بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1399هـ- 1979)، ط6.
- السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1969).
- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ط1.
- صاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، (دم).

- صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير، (حائل: دار الأندلس، 1418هـ - 1998)، ط1.
- صلاح الخالدي، القصص القرآني عرض وقائع وتحليل أحداث، (دمشق: دار القلم، 1998)، ط1.
- صلاح الدين الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، 1429هـ - 2008).
- صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، (أمريكا: أكاديمية الشريعة، 1430هـ - 2009م)، ط1.
- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع)، (د.ت).
- طارق سعد شلبي، الدرس التطبيقي في النقد العربي، (القاهرة: زهرة المدائن، 2001).
- طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ - 2010)، ط1.
- طه جابر العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2020)، ط1.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط1.
- طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، (دمشق: دار الفكر، 1998)، ط3.
- عائشة بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، (القاهرة: دار المعارف)، (د.ت)، ط7.

- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (القاهرة: مكتبة وهبة ومطبعة الاستقلال الكبرى، 1384هـ-1965م)، ط1.
- عبد الحليم، رنا أحمد، جماليات المفارقة في القصص القرآني، (عمان: وزارة الثقافة، 2014)، ص51.
- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1408-1988)، ط2.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: محمد زهري النجار، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث والدعوة والإرشاد، 1410هـ).
- عبد الرحمن بو درع، نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، (قطر: كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 154، ربيع الأول 1434هـ، السنة الثالثة والثلاثون).
- عبد الرحمن بودرع، أهمية المناهج اللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني، ضمن كتاب "ما مدى إفادة المناهج النقدية واللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني"، (قطر: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، 2021).
- عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص، (لندن، بيروت: سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1998)، ط1.
- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، (الكويت: عالم المعرفة، 2003).
- عبد العزيز طليمات، فعل القراءة: بناء المعنى والذات، قراءة في بعض أطروحات فولفغانغ إيزر، (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم (24)، بعنوان: نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات، مطبعة الجاح الجديد، 1993).

- عبد العزيز عبد المعطي، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ-1985م)، ط1.
- عبد العظيم إبراهيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الحكيم، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1432هـ - 2011)، ط3.
- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغربة، (المغرب: دار توبقال للنشر، 2006)، ط3.
- عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م)، ط1.
- عبد القادر علي باعيسى، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، 1425هـ - 2004م)، ط1.
- عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، تقديم د. علي جمعة، (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، 2012)، ط2.
- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، ط1.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني)، (د.ت).
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1984م). عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل، (الجزائر: الدار العربية للعلوم- ناشرون، 1428هـ - 2007)، ط1.
- عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، (الإمارات: قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، 1438هـ - 2016)، ط1.

- عبد الله البريدي، كينونة ناقصة: أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة، (الرياض: دار أدب للنشر والتوزيع، 2023)، ط1.
- عبد الله البوعلاوي، مفهوم النظر في القرآن الكريم مدخل إلى الجمع بين القراءتين النصية والكونية، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1442هـ - 2021)، ط1.
- عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، (الرياض: مجلة البيان، 1434هـ)، ط1.
- عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ط1.
- عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)، ط8.
- عبد المجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، (عمان: منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، 1982م)، ط2.
- عبد المطلب محمد زيد، بنية المعمار القصصي في القرآن الكريم، (الكويت: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 28، الرسالة 269، ديسمبر 2007م).
- عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (القاهرة: دار الأنصار)، (د.ت).
- عبد الناصر حسن محمد، نظرية التلقي بين ياقوس وإيزر، (القاهرة: دار النهضة، 2002).
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004)، ط1.

- عبد الوهاب النجار، **قصص الأنبياء**، دراسة وشرح وتقديم: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، 2002م).
- عدنان محمد زرزور، **علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ط1.
- عزت محمد جاد، **نظرية المصطلح النقدي**، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2002).
- علي بن سلمان العبيد، **تفاسير آيات الأحكام ومناهجها**، (الرياض: دار التدمرية، 1431 هـ – 2010)، ط1.
- علي بن محمد الأمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: العلامة عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ)، ط2.
- علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ – 1983م)، ط1.
- فاضل السامرائي، **على طريق التفسير البياني**، (جامعة الشارقة، 2002).
- فاطمة التريكي، **قضية التلقي في النقد العربي القديم**، (عمان: دار الشروق، 2006)، ط1.
- الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي النجار وأحمد نجاتي، (بيروت: عالم الكتب، 1403 هـ – 1983)، ط3.
- فريد الأنصاري، **محالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ**، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1431 هـ – 2010)، ط2.
- فهد بن داخل المطيري **طرق التفسير**، (المملكة العربية السعودية: مطبوعات معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، 1440 هـ)، ط2.

- فهد بن داخل المطيري، أساليب التفسير، (المملكة العربية السعودية: معهد آفاق التفسير، 1440هـ)، ط2.
- فهد رومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: مكتبة النوبة، 1419هـ)، ط4.
- فوزي سعد عيسى، جماليات التلقي قراءات نقدية في الشعر العربي المعاصر، (الإسكندرية: دار المعرفة، ٢٠١١م).
- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: د. حميد الحمداني، د. الجلال الكدية، (البيضاء: منشورات مكتبة المناهل، مطبعة النجاح الجديدة)، (د.ت).
- فينيسك وآخرون، دائرة المعارف، ترجمة: محمد بن ثابت الفندي وآخرون، (طهران: انتشارات جهان، نسخة عن طبعة القاهرة 1933).
- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر "مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني"، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون المغربية الإسلامية، 2010).
- كمال أبو ديب، في الشعرية، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1987م)، ط1، ص45.
- الكوني، صحف إبراهيم: متون، (بيروت: المؤسسة العربية الدراسات، 2005)، ط1.
- الكيا الهراسي الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ)، ط2.
- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002)، ط1.
- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، 1435هـ-2014)، ط11.

- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م)، ط8.
- محمد أركون، الفكر الإسلام: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ط2.
- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995م).
- محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات، (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1980)، ط1.
- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، (بيروت - لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ط1.
- محمد الصادق عرجون، محمد رسول الله منهج ورسالة - بحث وتحقيق، (دمشق: دار القلم، 1415 هـ - 1995)، ط2.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م).
- محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، (مصر: مجمع البحوث الإسلامية، 1390 هـ - 1979).
- محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999).
- محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ط1.
- محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار المعارف)، ط2.

- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، (د.ت)، ط2.
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م).
- محمد بن عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعتنى به: أحمد مصطفى فضلية، (دار القلم للنشر والتوزيع، 2005م).
- محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ط1.
- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب)، (د.ت).
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، (د.ت).
- محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1417هـ - 1997م)، ط3.
- محمد جادو، جدل التفسير "اللغوي السياقي الإشاري"، (مصر: دار الحرم للنشر والتوزيع، 2022)، ط1.
- محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، ط1.

- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (مصر: مكتبة وهبة)، (د.ت).
- محمد خير البقاعي، بحوث في القراءة والتلقي، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1998)، ط1.
- محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، (المنيرة: مكتبة الشباب)، (د.ت)، ط1.
- محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1412 هـ - 1992 م).
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ط9.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فهم القرآن، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ط1.
- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008)، ط1.
- محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1430-2009)، ط1.
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (مصر: طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، (د.ت)، ط3.
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: (بيروت: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، 1996)، ط1.
- محمد عبد المنعم خفاجي، الإيضاح، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤ م).

- محمد عبده، الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م).
- محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان السلطة القارئ في الأدب، (دمشق: دار البناييع للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ط1.
- محمد عزام، شعيرة الخطاب السردية، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2005).
- محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته، تعريب: قاسم البيضاوي، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ط3.
- محمد لطفي الصَّبَّاح، خصائص معاني الحديث النبوي كتاب الحديث النبوي، مصطلحه، بلاغته، كُتُبُه، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402-1981)، ط4.
- محمد لطفي الصَّبَّاح، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1410هـ - 1990)، ط3.
- محمد محمد أبو موسى، المسكوت عنه في التراث البلاغي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1438هـ - 2017)، ط1.
- محمد محيي الدين عبد الحميد، محمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحاح اللغة، (مطبعة الاستقامة)، (د.ت.).
- محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، ط2.
- محمد مفتاح: دينامية النص، (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ط2.
- محمود إبراهيم محمد الرضواني، حديث بدء الوحي: قراءة في بنية السرد والدلالة، (جامعة القاهرة: مجلة رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، مجلد 23، العدد 1، 4، 2009).

- محمود بستاني، دراسات فنية في قصص القرآن، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1405هـ - 198)، ط2.
- محمود توفيق، المعنى القرآني: معالم الطريق إلى فقهه في سياق السورة رؤية منهجية ومقاربة تأويلية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2021)، ط1.
- محمود شاكر، مداخل إعجاز القرآن، (جدة: دار المدني)، (د.ت).
- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغريبة الحديثة وتراثنا النقدي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، ط1.
- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، (بيروت: منشورات ضفاف، 2012)، ط1.
- مساعد الطيار، التفسير اللغوي، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، ط1.
- مساعد الطيار، المحرر في علوم القرآن، (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 2008)، ط2.
- مساعد الطيار، مصنفات كتب التفسير، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ط2.
- مساعد الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، (المملكة العربية السعودية - الرياض: دار ابن الجوزي، 1427هـ)، ط2.
- مساعد الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، (المملكة العربية السعودية: دار المحدث للنشر والتوزيع، 1425)، ط1.
- منذر عياشي، القرآن من بناء النص إلى بناء العالم، (سورية، دمشق: دار نينوى، 2015)، ط1.

- المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضم مجموعة بعنوان: موافقات في قراءة النص الديني، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990).
- منير البعلبكي، المورد، (د.م).
- موسى الصدر وأمان الله فريد، تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الأخير رصد تاريخي، ضمن كتاب: "قراءات معاصرة في النص القرآني"، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، ط2.
- موسى رابعة، جماليات الأسلوب والتلقي، (الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، 2000)، ط1.
- ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1997م)، ط1.
- نجيب الكيلاني، حول القصة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ - 1992م)، ط1.
- نصر أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، ط1.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ط3.
- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ط4.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003).

- نهاد التكرلي، اتجاهات النقد الأدبي الفرنسي المعاصر، (العراق: منشورات دار الثقافة والفنون، 1979).
- نور الدي عتر، القرآن الكريم والدراسات الأدبية، (جامعة حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1988).
- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، (دمشق: دار الخير، 1414هـ - 1993)، ط1.
- هانز روبرت جوس، الأدب ونظرية التأويل ضمن كتاب ما هو النقد؟، إعداد: بول هيرنادي، ترجمة: سلافة حجاوي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1989)، ط1.
- هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تحقيق: رشيد بنحدو، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ط1.
- هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ط2.
- هشام جعيط، في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، (بيروت: دار الطليعة، 1999).
- هنري أرفون، الجمالية الماركسية، ترجمة: جهاد نعمان، (بيروت، 1975).
- وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، (بيروت - لبنان: دار الفارابي، 2017)، ط2.
- وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، (دمشق: دار الفكر، 1403هـ - 1983)، ط1.
- وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، (الدار البيضاء: مكتبة المناهل، 1987)، ط1.

- يادكار لطيف الشهرزوري، **جماليات التلقي في السرد القرآني**، (دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ط1.
 - ياسر المطرني، **العقائدية وتفسير النص القرآني (المناهج الدوافع الإشكاليات المدونات) دراسة مقارنة**، (المملكة العربية السعودية: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016)، ط1.
 - يوري لوتمان وبوريس أوسبنسكي، **حول الآلية السيميوطيقية للثقافة**، ترجمة: عبد المنعم تليمة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط2.
 - يوري لوتمان، **الدراسة السيميوطيقية للثقافات**، ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزا قاسم، نصر حامد أبو زيد، (القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986).
 - يوسف الإدريسي، **النص في التراث النقدي عند العرب: المفهوم.. الإبدالات**، (مكة: مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد 17، رجب 2016).
 - يوسف القرضاوي، **الرسول والعلم**، (دار الصحوة)، (د.ت).
- ثانيًا: الرسائل والأطاريح:**
- أدهم محمد علي حموية، محمد فضلي موسى، **المنهج البياني في تفسير الكشاف للزمخشري**، (ماليزيا: مجلة الرسالة، الجامعة الإسلامية العالمية، المجلد (2)، العدد 3، 1440-2018).
 - إكرام بن موسى، صابيرة بوزيد، **ظاهرة الحذف في سورة يوسف دراسة نحوية بلاغية**، (رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي: الجزائر، 2021-2022).
 - بختيار خدر، **أسلوب التباين في السرد القرآني**، (جامعة كارابوك: رسالة دكتوراة في قسم العلوم الإسلامية، 2023).

- حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني ، (الجزائر: جامعة مولود معمري تيزي وزو - كلية الآداب واللغات - مخبر تحليل الخطاب، العدد 5، 2009).
- زياد محمود محمد جبالي، معاني القرآن بين الفراء والزجاج دراسة نحوية، رسالة دكتوراة، (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، 2001).
- عبد الرزاق الأدغم، منهج الحافظ ابن كثير في نقد متون الحديث من خلال تفسيره، رسالة ماجستير، (جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، معهد العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، 2016-2017).
- مهند حسن حمد الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشف، رسالة ماجستير، (الأردن: قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك)، (د.ت).
- نعيمة بن طبال، التوجيه الصرفي وأثره في المعنى من خلال روايتي حفص وورش الربع الأول نموذجاً، رسالة ماجستير، (ورقلة - الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، كلية الآداب واللغات، 2017-2018).

ثالثاً: المجالات والدوريات:

- إبراهيم مناد، كشف الزمخشري عقيدة ومنهجاً، (الجزائر: مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد السادس عشر، سبتمبر 2016).
- أبو اليزيد إبراهيم الشَّرْقَاوي، نظرية التلقي في السياق العربي، (القاهرة: مجلة علوم اللغة، دار غريب، مج10، العدد4، 2007).

- أحمد جمال الدين، لغة الحوار في سورة يوسف دراسة أسلوبية، أقوال يوسف وإخوته وامرأة العزيز نموذجًا، (مصر: الجمعية المصرية للسرديات وجامعة قناة السويس، كلية الآداب، مج3، مارس 2008).
- أحمد مزواغي، الاستفهام في سورة يوسف: دراسة لسانية تداولية، (جسور المعرفة، المجلد 04، العدد 02، 2018).
- أسامة عبد العزيز جاب الله، إنجاز النص: مقارنة نظرية، (القاهرة: مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 48، 2008).
- إسماعيل علوي إسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث بين السلب والإيجاب، (الأقلام، العدد4، أغسطس - سبتمبر 1998).
- أمين الزبيدي، بناء الشخصية الرئيسة وأبرز ملامحها في سورة يوسف، (اليمن: مجلة الآداب، كلية الآداب - جامعة ذمار، العدد9، ديسمبر 2018).
- أمينة الطيبي، النص القرآني وأنواع المتلقين، (مجلة "عود الند"، العدد 93: آذار (مارس)، 2014).
- أنور محمود المرسي خطاب، القرآن منهج حياة، (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنات - بمدينة السادات، العدد الأول، ديسمبر 2021).
- باسل خلف الزبيدي، مفهوم التلقي والقراءة والتدبر في ضوء نقد نظريات التلقي، (د.م).
- بان حميد فرحان، جمالية القصة القرآنية قصة سيدنا يوسف نموذجًا، (بغداد: مجلة كلية الآداب، العدد 101).

- بن عيسى باطاهر، طرق العرض في القرآن، الأهداف والخصائص، (الكويت: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 22، الرسالة 178، 2001-2002).
- جمال مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل: قراءة في مفتاح سورة العلق، (المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (6)، العدد 3، رجب 1431هـ/ تموز 2010م).
- جمال مقابلة، آفاق التأويل في أوائل التنزيل: قراءة مفتاح سورة العلق، (المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (6) العدد 3، رجب 1431، تموز 2010).
- حاكم حبيب الكريطي، حكيم سلمان السلطاني، أنسنة النص القرآني عند الحداثيين النظام اللغوي (عربية النص) أنموذجاً، (د.م).
- حسين الواد: قراءة النشأة الى قراءة التقبل ، (مصر: مجلة فصول مجلة النقد الأدبي مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد 5، العدد 1-2، 1984م).
- حكيمة بوقرومة، دور السياق في فهم النص القرآني، (الجزائر: جامعة المسيلة، مجلة الممارسات اللغوية، العدد السابع).
- حورية قادري، النص والتلقي في الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي، (الجزائر: مجلة دراسات، جامعة طاهري محمد بشار، المجلد 7، العدد 2، 2018).
- خالد حميد الصبري، الخطاب القرآني مقارنة في ضوء لسانيات النص، (مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية، المجلد الأول، العدد 222، لسنة 1438-2017).
- خالد حميد صبري، الخطاب القرآني مقارنة في ضوء لسانيات النص، (مجلة الأستاذ: جامعة بغداد: كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية العدد 222، المجلد الأول، 2017).

- خالد علي مصطفى، مفهومات نظرية القراءة والتلقي، (العراق: مجلة دياالى، 2017، العدد 69).
- خولة بارة، فعل القراءة وآلية إنتاج المعنى عند فولفغانغ إيزر، (مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد، 10، عدد 1، 2021).
- خولة صالح صيهود، بلاغة الإيجاز في آيات من سورة الأعراف، (مجلة العلوم التربوية والإنسانية، العدد (6)، إبريل 2021).
- رازق عبد الأمير الطيار، قراءة النص الشرعي وتأويله عند المفسرين - دراسة في هدي نظرية التلقي، (العراق: مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 47، 2017).
- السعيد بوسقطة، شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي، (مجلة التواصل، جامعة عنابة، ع8، جوان، 2001).
- سماحي ليندة، سلطة القارئ وعالم النص، (الجزائر: مجلة إشكالات في اللغة والأدب، تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي، العدد الثامن، ديسمبر 2015).
- شداد محمد، قوتال فضيلة، المقاصد التداولية للإيجاز في القرآن الكريم، (مجلة قراءات، المجلد 12/العدد (1)، 2020).
- عاصم حمدي أحمد عبد الغني، ملامح التلقي في تفسير الألوسي، (حوليات آداب عين شمس، المجلد 44، يناير - مارس، 2016).
- عبد الباسط طلحة، الآليات النقدية عند رواد مدرسة كونستانس الألمانية، (مجلة الأثر، المجلد/18، العدد 2، ديسمبر 2021).

- عبد الباقي عطا الله، مفهوم القارئ في المدرسة الألمانية إيزر نموذجًا، (مج07، ع1، محرم 1442هـ).
- عبد الحكيم محمد صالح باقيس، العنوان وتحولات الخطاب في الرواية اليمينية، علامات في النقد، الرواية في الجزيرة العربية، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج17، جزء 68، فبراير 2009).
- عبد الرحمن حللي، المستويات القرآنية لمنهج التعامل مع النص، (مجلة الإحياء، العدد 28).
- عبد الرزاق هرماس تارودانت، الاتجاه الفقهي في التفسير نشأته وتطوره، مجلة الإحياء.
- عبد العالي بوطيب، العناوين الداخلية في الرواية المغربية، الراوي، دورية تعنى بالسرد العربي، (جدة: النادي الأدبي، عدد20، ربيع أول 1430، مارس 2009).
- عبد الهادي الفضلي، النص الشرعي مفهومه وفهمه، (مجلة الكلمة، العدد 23).
- عبید غنية، الفراغ البياني في القصص القرآني - مقارنة جمالية في قصة يوسف، (الجزائر: جامعة جيلاني لباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية، 2017-2018).
- فالح عبد الله شلاهي، من التلقي الجمالي إلى التلقي الإقناعي سورة يوسف نموذجًا، (مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 34، 2019).
- فتيحة دريزة، الأثر الجمالي في تلقي القصة القرآنية، (معارف، مجلة علمية محكمة، قسم الآداب واللغات، العدد 15، السنة الثامنة، ديسمبر 2013).
- فريدة زمرد، حُدُّ التأويل في اصطلاح القرآن والحديث، (مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، 1422هـ، 2001).
- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي، ترجمة أحمد المديني، (آفاق المغربية، العدد 6، 1987).

- لطفي فكري محمد الجودي، الخطاب السردى في النص القرآني، خصوصية الرواية وإبداعية المشهد، (الجزائر: جامعة يحيى فارس بالمدينة مخبر اللغة وفن التواصل، المجلد 2015، العدد 1 يناير 2015).
- مبارك أزارا، روافد التحليل في النقد الأدبي الحديث بالمغرب، (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، 2014)، ط 1.
- محزم عزيز، مستويات تلقي النص القرآني في الثقافة العربية من الانبهار إلى محاولات التأويل، مجلة العلوم الإنسانية، (الجزائر، المجلد 32، العدد 1، جوان 2021).
- محمد عبد السلام كامل، النزعة المذهبية للتفسير الفقهي السني بين التعصب والإنصاف، (دراسة للفترة من القرن الرابع إلى القرن العاشر الهجري)، (مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 44، 2007).
- محمد موسى البلونة الزين، التلقي بين النظرية الغربية الحديثة والتراث النقدي البلاغي في العصر العباسي (132-656هـ)، (مجلة جامعة المدينة المحكمة، العدد 17، 2016).
- مرسل العجمي، تجليات الخطاب السردى: الرواية الكويتية نموذجاً، الرواية العربية ممكنات السرد أعمال الندوة الرئيسة لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر، 11 - 13 سبتمبر 2004م، (الكويت: نشر المجلس الوطني للفنون والآداب، ج 1، 2009).
- مليكة حفان، نظرية التلقي في التراث البلاغي العربي، (بني ملال: مجلة الإحياء، كلية الآداب، العدد 39 و 40، صفر - ديسمبر، 2013).
- مليكة دحامية، القارئ وتجربة النص، (البويرة: المركز الجامعي)، (د.ت).

- نبيلة إبراهيم، القارئ في النصّ نظرية التأثير والاتصال، (القاهرة: فصول مجلة النقد الأدبي، مج5، العدد 1، الهيئة العامة للكتاب، 1984).

- هادي النهر، نظرية السياق المقام والموقف الكلامي بين اللغويين العرب والأجانب، (مجلة آداب المستنصرية، العدد 24 – 25، 1994).

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

- خليل محمود اليماني، القول بالخصار توظيف المرويات الإسرائيلية في القصص وعدم دخولها في العقائد والأحكام قراءة نقدية، (موقع مركز تفسير للدراسات القرآني على الشبكة).
- عبد الحافظ صبحوس، القراءة التاريخية للقرآن الكريم، شبكة الألوكة: تاريخ الإضافة 25 / 9 / 2017.

- علي السباعي، الأصول المعرفية والنظرية لجمالية التلقي، (مجلة بيان اليوم، 8 أبريل، 2016)، على هذا الرابط: <http://bayanealyaoume.press.ma>.

- موقع فهم الدين (دراسات منطق الفهم)، <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=174>.

- مولاي عمر بن حماد، التفسير الفقهي النشأة والخصائص، (مركز تفسير للدراسات القرآنية، 20/06/2005م).

السيرة الذاتية

تخرج في مرحلة البكالوريوس من جامعة الحديدة- اليمن، كلية التربية، قسم القرآن وعلومه، بتقدير جيد جداً، عام 2011 – 2012.

حصل على الماجستير، من جامعة الحديدة- اليمن، كلية التربية، قسم القرآن وعلومه، بتقدير ممتاز، مع التوصية بطباعة الرسالة، وكان الأول على الدفعة، عام 2017- 2018. وكانت عنوان رسالته: "الإنسان الخليفة في ضوء سورة العلق دراسة مقارنة بالكتاب المقدس".

حصل على الإجازة في حفظ الصحيحين (البخاري ومسلم) عام 1429هـ، حصل على الإجازة في حفظ السنن عام 1430هـ، حصل على الإجازة والسند المتصل في رواية حفص عن عاصم في العام 2011م. عضو اتحاد أدباء وكتّاب اليمن.

أنشأ العديد من المجالات الثقافية وترأس تحريرها.

مشرف على موقع "حكمة يمانية" الثقافي المعرفي.

صدر له العديد من الإصدارات، على النحو الآتي:

اغتيال الربيع، دار ضاد للنشر، مصر، عام 2015 – 2016.

حائط المبكى، دار المازري للنشر، تونس، 2018م.

سطوة البيان الخالد، دار المازري للنشر، تونس، عام 2019 – 2020م.

مسودة المنفى، دار المازري للنشر، تونس، عام 2023م.

بخط من حبر، دار العصرية للنشر والتوزيع – مصر، عام 2023م.

بدأ دراسة الدكتوراة في جامعة كاربوك، تركيا، قسم العلوم الإسلامية الأساسية.



**KUR'AN-I KERİM METNİNDE TELAKKI
KAVRAMI VE ZİMNİ OKUYUCUNUN OLUŞMA
İMKANI - YORUMSAL BİR ARAŞTIRMA**

**2023
DOKTORA TEZİ
TAMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Khaled Abdullah Alı BRIAH

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**