مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية | المجلد 14، العدد 1، (السداسي الأول 2022م)، ص. 393 – 418

من جماليّة التّلقّي إلى بلاغات الخطاب- مقاربة لبنية مفهوم التّلقّي في السّياق القرآنيّ

From the aesthetic of reception to the eloquence of discourse -an approach to the structure of the concept of reception in the Qur'anic context

فاطمة الزّهراء سعيداني[1*]، أ.د. قاسم الشّيخ بالحاج[2]

[1] جامعة الجزائر 1بن يوسف بن خدة، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، fz.saidani@univ-alger.dz

[2] جامعة الجزائر **بن يوسف بن خدة1**، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، chekhebelhadje@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/08/16 تاريخ القبول: 2021/12/19 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

تتناول هذه الدّراسة إشكاليّة توظيف عناصر البنية المفاهيميّة لنّظريّة جماليّة التّلقّي في مقاربة جماليّة الخطاب الإلهيّ، في ظلّ خصوصيّة وعائها الإبستيمولوجيّ، بغية الكشف عمّا يمكن أن تقدّمه هذه النّظريّة من فرصٍ لتفعيل هذ الخطاب. حيث تمّ تفكيك عناصر البنية المفاهيميّة لنظريّة جماليّة التّلقّي كما صاغها "هانز روبرت ياوس"، ثمّ تحليلها، ليتمّ بعد ذلك استدعاء هذه العناصر في السّياق القرآنيّ، وتحليلها وفق قراءة تدبّريّة واعية.

وتبدو أهمّيّة هذه الدّراسة واضحة بالنّظر إلى التّحدّيات التي تواجه أمّة محمد ﷺ، في سبيل النّهوض بتبعات عالميّة الخطاب القرآنيّ، من خلال تحصيل ثمرة هذا الخطاب تحقّقاً وتخلّقاً، على نحو يتحقّق في ظلّه الحضور الفعليّ للعقل الإنسانيّ، من خلال اختبار قدرته على التّفاعل مع نسق الخطاب الإلهيّ، ليشكّلا معًا دلالة إيمانيّة متجدّدة لمفهوم تلقّي كلام الله عزّ وجلّ، ترتقي بالإنسان إلى المصافّ الإيمانيّة ثمّ الكونيّة المكافئة لبلاغات رسالة الخطاب الإلهيّ وعالميّتها. ولقد أظهرت الدّراسة مكمن التّميّز والتّفرّد في المنظومة الخطابيّة القرآنيّة، والتي كفلت تحقيق التّماسك الدّاخليّ لعناصر البنية المفاهيميّة لمفهوم التّلقّي، ومنعت من تشتيت منظومته البنائيّة.

الكلمات المفتاحية: جمالية؛ التلقّي؛ الخطاب؛ القرآن؛ بنية.

---

[*] المؤلف المرسل

Abstract:

This study analyzes the problem of employing the elements of the conceptual structure of the theory of aesthetic reception as formulated by "Hans Robert Jauss", in light of the specificity of its epistemological container, In order to test its explanatory ability in the aesthetic approach of the divine discourse.

The importance of this study appears clear in view of the challenges facing the nation of prophet Muhammad (peace be upon him) in order to advance the consequences of universality of the Qur'anic discourse, through the achievement of the fruit of this discourse in the soul as a reality, and then transform his message into manners, in a way that achieves the nation's rising to its witness position. The results of this study showed the coherence of the conceptual structure of the theory of aesthetic reception in the light of the Qur'anic discourse.

Keywords: aesthetic; reception; the speech; The Quran; structure.

مقدمة:

تتنوّع المضامين المعرفيّة في كتاب الله المجيد، لتشكِّل في جملتها التّصوّر القرآنيّ للحياة، وتؤسِّس نظرة متميّزة ومتفرّدة للحقيقة، من غير تشتيتٍ للفكر أو تمزيقٍ للكينونة الإنسانيّة. وعلى الرّغم من هذا التّنوّع فالخطاب القرآنيّ باعتباره خطابا إلهيّا معجزا يتّسم بكونه نسقا معرفيّا متميّزا، وهذا بالنّظر إلى منهج هذا الخطاب الذي يستند إلى الإمكان المعرفيّ للوحي المسطور، وبالنّظر إلى الطّبيعة المعرفيّة المتفرّدة لسياقاته، والتي تستوعب التّجربة الإنسانيّة على امتدادها التّاريخيّ.

ثمّ إنّ هذا الخطاب الإلهيّ يتّسم أيضاً بكونه كتلة بنيويّة واحدة متماسكة الأجزاء، تتشابك مع وعي المخاطَبين لتهيئتهم لفهم مضمونه وبلاغات رسالته[1]. وإزاء هذا التّميّز المعرفيّ والتّماسك البنيويّ، فإنّ تحليل جماليّة هذا الخطاب لن تكون مثمرة إلاّ إذا تمّت ضمن رؤية شموليّة ذات صبغة تفكيكيّة في المنطلق، هدفها إيجاد وشائج داخليّة ضمن الخطاب نفسه، تسمح بتدبّر جماليّته بعد ذلك وفق منحى تركيبيّ تأليفيّ، يتيح فرصة ثمينة لاستنباط دلالاته ومقاصده وبلاغات رسالته.

[1] انظر في تحليل مفهوم الخطاب: ميشال فوكو: حفريّات المعرفة، ص 102، وروبرت دو بو غراند: النّصّ والخطاب والإجراء المقدّمة، ص 6.

وفي هذا السّياق تمثِّل نظريّة (جماليّة التّلقّي) مدخلاً تحليليًّا جديرًا بالاهتمام، من حيث إنّها تُرسِي قواعد نموذجٍ تحليليٍّ متميّزٍ، يُعنَى برصد سلسلة التّلقِّيات المتعاقبة على الأعمال الأدبيّة من جهة، ورصد الوظيفة التّواصليّة لفعل القراءة من جهة أخرى، باعتباره وسيلة المخاطَب في استنطاق هذه الأعمال واستبطان القيم الكامنة فيها، بغية تمثّلها من النّاحية السّلوكيّة، أي من حيث هو (أي فعل القراءة) وظيفةٌ تواصليّةٌ ذات صبغةٍ اجتماعيّةٍ.

ثمّ إنّ هذه النّظريّة مقاربةٌ نقديّةٌ تحكمها الأنساق المعرفيّة للسّاحة النّقديّة الأدبيّة الغربيّة، والتي تشكّلت ضمن وعائها الابستيمولوجيّ، بحيث تتّصل بها اتّصالاً وثيقاً. وفي ظلّ امتداد شبكة الأنساق المعرفيّة المفسِّرة لها، فإنّه من الصّعوبة بمكان من النّاحية المنهجيّة:

- نقل عناصر البنية المفاهيميّة لهذه النّظريّة إلى نسقٍ معرفيٍّ مغايرٍ دون مراعاة النّسق الأصليّ الذي أنتجت ضمن إطاره.

- الإلمام بنسق تشكّل هذه النّظريّة، دون فهم شبكة الأنساق المعرفيّة المكوّنة لبنيتها الكلّيّة، وكذا خصائصها ومكمن تميّز كلّ عنصرٍ فيها، ومدى تدخّله في تشكيل جانبٍ ما من جوانب هذه البنية.

ولا شكّ أنّ وضع هاتين الصّعوبتين المنهجيّتين في الحسبان يمثِّل مرحلة حاسمة في تشكيل الوعي بهذه النّظريّة، في ظلِّ خصوصيّة نسقها المعرفيّ، وبدونهما ستأخذ كلّ قراءة تفسيريّة لها شكلاً من أشكال الاعتداء الفكريّ عليها من جهة، لأنّها ستسلخها عن سياقها الذي تولّدت فيه، وستتسبّب في تضييع حقائقها وتشتيت بنيتها، ومن جهة أخرى ستأخذ شكلا من أشكال الاعتداء على السّياق الجديد الذي تمّ نقلها إليه.

ومن هذا المنطلق فإنّ القراءة التّفسيريّة الواعية لهذه النّظريّة تتطلّب تحليلها ضمن النّاظم الشّموليّ لنسق تشكّلها، وضمن رؤية كلّية تتيح فرصة اختبار مقدرتها التّفسيريّة خارج المنظومة المعرفيّة التي أنتجتها.

وعليه ففي ظلّ التّميّز المعرفيّ لكتاب الله المجيد، وكذا خصوصيّة الوعاء الإبستيمولوجيّ لنظريّة جماليّة التّلقّي، هل يمكن توظيف هذه الأخيرة كمدخلٍ تحليليّ لمقاربة جماليّة الخطاب الإلهيّ؟ وهل تسمح هذه الخصوصيّة بتمثّل عناصر بنية هذه النّظريّة في السّياق القرآنيّ؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليّة، فقد تمّ تقسيم الدّراسة إلى مرحلتين أساسيتين؛ حيث استهدفت المرحلة الأولى القراءة الواعية لمفهوم التّلقّي في السّياق المعرفيّ الذي صاغته نظريّة جماليّة التّلقّي[1]، وفي المرحلة الثّانية تمّ استدعاء هذا المفهوم في السّياق القرآنيّ، من خلال تحليل بنيته ونسق تشكّله وكذا سياقات الخطاب المرتبطة به، ثمّ تمثّله في السّياق ذاته وفق قراءة تدبّريّة، تختبر كفاءته المعرفيّة ومقدرته التّفسيريّة في مقاربة جماليّة الخطاب الإلهيّ، في ظلّ النّاظم الشّموليّ له[2].

وتكمن أهمّيّة المقاربة التّحليليّة لهذه الدّراسة في كونها تحاول النّهوض برؤية تدبّريّة لكتاب الله المجيد في ظلّ منهج التّلقّي القرآنيّ، مستندة إلى النّاظم الشّموليّ لهذا الخطاب المعجز مبنى ومعنى. فهي تندرج ضمن المحاولات التي تسعى إلى تأسيس درسٍ تفسيريٍّ رائدٍ ومتميّزٍ، يتحقّق في ظلّه الحضور الفعليّ للعقل الإنسانيّ، من خلال اختبار قدرته على التّفاعل مع نسق الخطاب الإلهيّ، ليشكّلا معًا دلالة إيمانيّة متجدّدة لمفهوم تلقّي كلام الله عزّ وجلّ، ترتقي بالإنسان إلى المصافّ الإيمانيّة ثمّ الكونيّة المكافئة لبلاغات رسالة الخطاب الإلهيّ وعالميّتها.

[1] اعتمدت الباحثة كتاب: جماليّة التّلقّي- من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبيّ، للنّاقد الألمانيّ هانس روبيرت ياوس (Hans Robert Jauss) مصدرًا أساسيًا في تحليل عناصر هذا المقال، بالنّظر إلى أنّ "ياوس" هو واضع أسس هذه النّظريّة.

[2] النّاظم الشّموليّ: هو النّسق المتكامل لمنهج تدبّر الخطاب الإلهيّ على مستوى بنيته النّصّيّة والخطابيّة وكذا اللّغويّة التّركيبيّة، ثمّ الوقوف على دور هذه البنى مجتمعةً في تشكيل مدارات الاستجابة السّلوكيّة لدى المخاطَب، أي دورها في التّأثير الوجدانيّ للخطاب الإلهيّ على المخاطَب، وكذا الأثر الذي يحدثه في نفسيّته وسلوكه، وهو مصداق تحقّق تلقّي بلاغات هذا الخطاب.

1. القوام المعرفيّ لمفهوم التّلقّي عند "ياوس":

وجّهت نظرية جماليّة التّلقّي كما صاغها النّاقد الألمانيّ "هانز روبرت ياوس" اهتمامها إلى صياغة نموذجٍ أدبيٍّ نقديٍّ، يتجاوز التّصوّرات المهيمنة لأصحاب المناهج السِّياقيّة والمناهج النّسقيّة[1]؛ بحيث يتحوّل الاهتمام من خلال هذا النّموذج الجديد إلى العلاقة الحواريّة بين النّص وقارئه، بهدف تفعيل الخطاب المتضمّن في هذا النّصّ في واقع القارئ. فالعمل الأدبي ليس مجرّد نصٍّ ينبغي على النّاقد اكتشافه والكشف عن العبقرية التي أبدعته فحسب، ولكنّه ثمرةٌ للعلاقة بين القارئ وموضوع العمل.

ومن هذا المنطلق فإنّ جماليّة العمل الأدبيّ ليست قيمةً ذوقيّةً مكنونةً في الاتّجاه التّصويريّ لصاحب العمل فحسب، بل تلازمها قيمةٌ أخرى يضفيها القارئ على النّصّ في كلّ مرّةٍ تتجدّد فيها قراءته له، فيكون بذلك شريكا في صناعة المعنى وإنتاج الدّلالة، ويتحقّق له الالتحام بالنّصّ التحامًا وثيقًا، انطلاقًا من وعيه بالنّصّ وديناميكيّة فعل القراءة الذي يمارسه.

1-1 المفهوم:

يقول هانز روبرت ياوس (Hans Robert Jauss): «... ذلكَ أنّ قيمةَ عملٍ أدبيٍّ ومرتبتَهُ لا تستنبطان من الظُّرُوف البيوغرافيّة أو التّاريخيّة لنشأتِهِ، ولا من موقعه فحسب ضمن تطوُّر الجنسِ الذي ينتمِي إليه، بل من معايير أدقّ من ذلك، وهي وقع هذا العمل وتلقِّيهِ وتأثِيرِهِ وقيمتِهِ التي تعترفُ له بها الأجيالُ القادِمة...»[2].

تضع هذه العبارة تصوُّرًا جديدا للنّقد الأدبيّ، بما هو فعلٌ يرتبط أساسًا بالتّقييم الجماليّ للأعمال الأدبيَّة، كما تضع ملامح جديدة للتّأريخ الأدبيّ من مدخلٍ معرفيٍّ لا يعتمد كلّيّةً على التّراتبيّة التّاريخيّة المعروفة (اسم المؤلّف- حياتُهُ- آثارُهُ)، وإنّما تنضاف إليها معايير أدقّ حسب "ياوس"، ترتبط أساسًا بوقع العمل الأدبيّ وتلقِّيه من طرف جمهور القرّاء وتأثيره عليهم. وهذه المعايير من شأنها إحياء المسافة التّاريخيّة بين العمل الأدبيّ والمؤرِّخ أو النّاقد لهذا العمل، فتتقلّص إذ ذاك الفجوة بين المقاربة التّاريخيّة والمقاربة النّقديّة في تحليل الأعمال الأدبيّة[3].

---

[1] انظر: خالد عبّود الشّيخلي: نظر في نظريّة السّياق- دراسة بين القدماء والمحدثين، ص. 2- 8.

[2] هانز روبرت ياوس: جماليّة التّلقّي- من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبيّ، ص. 25، 26.

[3] انظر: ياوس: نفسه، ص 24- 26، و ص. 33- 35.

وبموجب هذه المعايير الجديدة فإنّ المؤرّخ للأدب حسب "ياوس" سينتقل من كونه راصدًا مقيَّدًا بالمسافة التّاريخيّة للعمل الأدبيّ، إلى راصدٍ إيجابيٍّ منفتحٍ على جانب التّأثير الذي يخلّفه هذا العمل، أي وقعُهُ وثمرةُ تلقّيه على مرّ الأجيال. وهذا التّحوّل في الفعل النّقديّ يفتح المجال واسعًا أمام تجربة جماليّة فريدة، لا ترتبط فقط بتاريخيّة العملّ، وإنّما بتأثيره على القرّاء المتعاقبين عليه.

وعلى هذا فجوهر الصِّلة بين التّجربة الأدبيّة وبين التّأريخ لها يكمن في الكشف عن العلاقة الدّيناميكيّة بين العمل الأدبيّ والقارئ، من خلال معيار التَّلقّي والأثر. فتنتقل عمليّة النّقد الأدبيّ من القراءة المحايدة للنّصّ إلى فهم سيرورة تأثيره على قارئه، ومن رصد الجماليّة التّصويريّة للنّصّ إلى رصد جماليّة تلقّيه والأثر الذي ينتجه. وهنا يمكن القول: إنّ عملية التّأريخ للأدب صارت فعلاً عمليّةً نقديّةً متماسِكَة[1].

وفي ظلِّ هذه العمليّة النّقديّة المتماسكة فإنّ القارئ المتلقّي للعمل الأدبيّ سيحظى بدورٍ مفصليٍّ، لأنّ علاقته بهذا العمل لم تعد مجرّد علاقةٍ مقتصرةٍ على التّأمّل الخارجيّ، بل إنّه سيكون هو المحدِّد لاتّجاه العمليّة النّقديّة برمّتها، من خلال رصد طبيعة تفاعله مع النّصّ، والكشف عن طبيعة تلقّيه له والأثر الذي أنتجه لديه. وهكذا فإنّ فعل القراءة هنا ينتقل من مستوى الرّصد والتّأمّل إلى مستوى الفعل الدّيناميكيّ المنتج، أي إلى مستوى الفعل الواعي.

إذن فالقارئ لا يصبغ التّجربة الأدبيّة بصبغة الاستمراريّة فحسب، ولكنّه يُسهِم أيضا في إنضاج هذه التّجربة، من خلال فعل القراءة الواعي والتّلقّي الإيجابيّ المنتِج للمعنى.

إنّ هذا التّحوّل الجوهريّ في علاقة القارئ بالنّصّ أو العمل الأدبيّ هو ما يشكّل جوهر نظرية جماليّة التّلقّي؛ حيث إنّ هذا الأخير «يعني هنا معنًى مزدوجًا، يشمل معًا الاستقبالَ أو التَّملُّك والتَّبادُل. كما أنَّ مفهوم الجَماليَّة هنا يقطع كلّ صلةٍ بعلم الجمالِ وكذا بفكرةِ جوهرِ الفنِّ القديمةِ، ليُحِيل بدل ذلك على السُّؤال المهملِ منذ عهدٍ طويلٍ: كيف نفهمُ الفنَّ بتمرُّسِنا به بالذَّات؟ أي بالدِّراسةِ التَّاريخيَّةِ للممارَسَة الجماليَّة التي تتأسَّس عليها، ضمن سيرورةِ الإنتاجِ- التَّلقِّي- التَّواصلِ، كافَّةُ تجلِّيات الفنِّ...» [2].

[1] انظر: ياوس: جماليّة التّلقّي، ص. 47- 49.

[2] ياوس: نفسه، ص 109، وانظر: ص. 110 منه.

وهذا التّحوّل يكشف في الوقت ذاتِهِ عن جانبين متّصلين ضمن صيرورة العمل الأدبيّ، وهما الجانب التّاريخيّ والجانب الجماليّ، من خلال علاقة التّلقّي. و«هذا الإدراك الأوليُّ المحضُ للعمل يمكنُهُ بعد ذلك أن يتطوَّر ويغتنِي من جيلٍ إلى جيلٍ، ليؤلّف عبر التَّاريخِ سلسلة تلقيَّاتٍ متواليةً، ستقرّرُ الأهميّة التّاريخيّة للعمل، وتحدّدُ مقامه في التّراتبيّة الجماليّة. إنّ هذا التّأريخ للتَّلقّياتِ المتواليةِ (...) يسمحُ في آنٍ واحدٍ بإعادة تملُّكِ أعمال الماضِي، وبإعادة إقامة علاقةٍ اتّصاليّةٍ سليمةٍ بين فنّ الماضِي وفنّ اليومِ، وبين القيمِ التي كرَّسها التّقليدُ وتمرُّسِنا الرَّاهنِ بالأدب...»[1].

2.1 نسق التّشكّل:

تمثّل نظريّة جماليّة التّلقّي على النّحو الذي تمّ توضيحه منظورًا تجديديًّا لعمليّة التّأريخ للأدب عند "ياوس"، وتتشكّل انطلاقا ممّا عبّر عنه بقوله: «... تأسيس جماليّة الإنتاج والتّصوير التّقليديّةُ على جماليّة الأثر المنتِجِ والتّلقّي؛ فتاريخيّةُ الأدبِ لا تنهضُ على علاقة التَّماسك القائمة بُعديًّا بين ظواهر أدبيّة، وإنّما على تمرّس القُرَّاء أوّلاً بالأعمال الأدبيّة. وتعدُّ هذه العلاقة الحواريَّة (الجدليّة) أيضًا المُسلَّمة الأولى بالنِّسبة للتّاريخ الأدبيّ، لأنّ على مؤرّخ الأدب نفسِهِ أن يتحوَّل أوّلاً وباستمرارٍ إلى قارئٍ، قبل أن يتمكَّن من فهم عملٍ وتحديدِهِ تاريخيًّا، أي أنّه ملزمٌ بتأسيسِ حكمِهِ الخاصّ على الوعيِ بوضعِهِ ضمن السِّلسلةِ التَّاريخيّة للقُرَّاءِ المتعاقِبين»[2].

كما يؤكّد "ياوس" باستمرارٍ في كتابه الموسوم بـ(جماليّة التّلقّي: من أجل تأويلٍ جديدٍ للنَّصّ الأدبيّ) أنّ تاريخ الأدب إنّما هو «سيرورةُ تلقٍّ وإنتاجٍ جماليَّين، تتمُّ في تفعيل النُّصوصِ الأدبيَّة من لدن القارِئِ الذي يقرأ والنَّاقِدِ الذي يتأمَّل، والكاتِبِ نفسِه، مدفوعًا إلى أن يُنتِجَ بدورِهِ. وهذه الحصيلةُ المتزايِدَةُ باستمرارٍ للظَّواهر الأدبيَّة، وبالشَّكلِ الذي تدوّنُهَا تواريخُ الأدب التَّقليديَّةُ لا تعدُو كونَهَا فُضالَةً لتلك السَّيرورَةِ، أي مجرَّد ماضٍ تمَّ تسجيلُهُ وترتيبُهُ وتحفيظُهُ. فهي إذن شبهُ تاريخٍ، وليست تاريخًا حقًّا...» [3].

---

[1] ياوس: جمالية التّلقّي، ص. 50، -بتصرّف-.

[2] ياوس: نفسه، ص. 52، وانظر:

- Rosemarin HEIDENREICH : La problématique du lecteur et de la réception, p 77- 80.

3 ياوس: نفسه، ص. 53، 54.

وبناء على هذا النّسق فإنّ التّجربة الأدبيّة ستنتقل من كونها تجربةً خاصّةً بمنتِجِ العمل الأدبيّ، إلى كونها تجربةً أدبيَّةً لجمهور المتلقّين لهذا العمل، على تنوّع أطيافهم واختلاف تمرّسهم في القراءة. وهذا هو جوهر خصوصيّة حركيّة المتلقّي ضمن المسافة التّاريخيّة التي تفصله عن العمل الأدبيّ. وهذه الخصوصيّة يصنعها ما أطلق عليه "ياوس" مصطلح (أفق التّوقّع أو السَّنَن الأوّليّ) الذي يفترضه النّصّ، ومصطلح (أفق التّجربة الجماليّة أو السَّنَن الثّاني) الذي يُنتِجُه القارئ بناءً على إدراكه الجماليّ للنّصّ.

ويتّصل هذان الأفقان معًا بالسّيرورة النّفسيّة لتلقّي النّصّ، والتي تقوم بنقل الخطاب فيه من أفق توقّع النّصّ الأصليّ إلى أفق توقّعٍ نسقيٍّ محايثٍ له عبر فعل القراءة الواعي، الذي يعيد تشكيل أفق التّجربة الجماليّة الذّاتيّة للقارئ في كلّ مرّة، ويؤسِّس لفهم جديد للنّصّ وللأثر الذي ينتجه، ليصل به إلى مستوى التّأويل[1].

إذن فالوصول إلى مستوى تأويل النّصّ يمرّ حتمًا عبر الإدراك الجماليّ الذّاتيّ له من طرف القارئ. وهكذا يتحدّد نسق تشكّل جماليّة التّلقّي للنّصّ من خلال تموضع المتلقّي له بين أفق تجربته الذّاتيّة وبين أفق توقّع النّصّ، على نحوٍ يمكّنه من إنتاج دلالةٍ متجدِّدةٍ للنّصّ الأصليّ، تكون أساسًا لقوّة المعيار الجماليّ لهذا الأخير. ووفق هذا النّسق ينتقل فعل القراءة من كونه مجرّد نظرةٍ تأمُّليّةٍ إلى رؤيةٍ نقديّةٍ متماسكةٍ، تنقلُهُ إلى مستوياتٍ ذوقيّةٍ جديدةٍ عبر كلّ فعل تلقٍّ جديدٍ وتجربةٍ جماليّةٍ متجدِّدة[2].

وكما أنّ فعل القراءة الواعي يسمح بفهم الأعمال الأدبيّة الماضية، فإنّه سيحول كذلك دون إفراغها من طاقتها الدّلاليّة الملازمة لها أصلاً[3]، من خلال استنطاق هذه الأعمال «في حوارٍ بين ذاتٍ حاضرةٍ وخطابٍ ماضٍ. ولا يمكِنُ لهذا الخطابِ أن يستمرَّ في قول شيءٍ ما لتلك الذّات أو أن يقول لها شيئًا كما لو كانت هي المخاطبةَ الوحيدةَ إلاّ إذا اكتشفت الذّاتُ الحاضِرةُ الجوابَ المضمَرَ المتضمَّنَ في الخطابِ الماضِي، وأدركتهُ بما هو جوابٌ عن سؤالٍ يتعيَّنُ عليها هي أن تطرَحَهُ الآن»[4].

---

[1] ياوس: جماليّة التّلقّي، ص 54، 59، وانظر: حبيب مونسي: فلسفة القراءة وإشكاليّات المعنى- من المعياريّة النّقديّة إلى الانفتاح القرائيّ المتعدّد، ص. 198 وما بعدها.

[2] ياوس: نفسه، ص 60، 61، وانظر ص 65 كذلك.

[3] انظر: ياوس: نفسه، ص 68، و:

- Rosemarin HEIDENREICH : La problématique du lecteur et de la réception, p 80, 81.

[4] ياوس: نفسه، ص 133، وانظر كذلك ص. 70 منه، حيث يقول: «إنَّ الرّوائع الأدبيّة المنتمية إلى الماضي نفسها لا يتمّ تلقّيها وفهمها بفعل سلطةٍ وساطيّةٍ ملازمةٍ لها، كما أنّ الأثر الذي تحدثه لا يمكن تشبيهه بانبثاقٍ ما؛ فالتّقليد الفنّيّ نفسه يفترض علاقةً جدليَّةً بين الحاضر والماضي. ومن ثَمَّ فإنّ عمل الماضِي لا يمكنُهُ أن يستجيب لَنَا وأن يقول لنا شيئًا اليوم إلاّ إذا طرحنا أوّلاً السُّؤال الذي سيُلغِي بُعدَهُ عنّا...».

وهذا السّؤال الاستنطاقيّ هو الذي سيعيد إحياء المسافة التّاريخيّة بين الخطاب في العمل الأدبيّ وبين متلقّيه، وسيتيح أمام طاقته الدّلاليّة الأصليّة فرصة التّفاعل مع أفق القرّاء من خلال سلسة التّلقّيات المتواترة له عبر التّاريخ. وبالتّالي فلن يكون فعل القراءة فعلاً تكراريًّا أبدا، بل سيكون عمليّةً إنتاجيّةً وسيرورةً ديناميكيّةً للعمل الأدبيّ.

وهكذا فإنّ نسق تشكّل التّجربة الجماليّة عبر سلسلة التّلقيّات المتواترة للعمل الأدبيّ يسمح برصد الأثر التّاريخيّ لهذا العمل، وتحديد أهمّيته في سياق التّجربة الأدبيّة التي ينتمي إليها، ليس من باب وظيفتِهِ التّصويريّة أو الذّوقيّة فحسب، ولكن من خلال وظيفتِهِ الاجتماعية كذلك. كما يرتقي هذا النّسق بفعل القراءة عبر جماليّة التّلقّي إلى مستوى الممارسة الإبداعيّة التي تلغي القطيعة بين المعرفة التّاريخيّة والتّجربة الجماليّة الكامنة فيها، لتشكّلا معًا وحدةً بنيويّةً متماسكةً وفاعلةً، تحيل القارئ إلى سياق التّلقّي الإيجابيّ والأثر المنتِج[1].

1. 3. جوهر الخصوصيّة في النّسق المعرفيّ لتشكّل جماليّة التّلقّي:

وبناء على ما تمّ توضيحه في مفهوم نظريّة جماليّة التّلقّي وكذا النّسق المعرفيّ لتشكّلها، فإنّ هذه النّظريّة تقدّم تحليلاً وظيفيًّا للعلاقة الجدليّة بين العمل الأدبيّ ومتلقّيه، وتفسح المجال لفهم تطوّر آفاق تلقّي هذا العمل، وإدراك أبعاد التّجربة الجماليّة للقرّاء، ومن ثَمَّ رصد أثرها.

كما أنّ مفهوم (الأثر المنتِج) الذي تصبغ به نظريّة جماليّة التّلقّي عمليّة التّأريخ الأدبيّ يشكّل نموذجًا تحليليًّا متجاوزًا، يعيد تشكيل الدّور الهامّ للقارئ في تفعيل الإنتاجات الأدبيّة عبر سيرورتها التّاريخيّة، من خلال مصطلحيّ أفق التّوقّع وأفق التّجربة الجماليّة. وبفضل هذا النّموذج التّحليليّ فإنّ جماليّة التّلقّي تصبغ التّجربة الأدبيّة بصبغةٍ متجدّدةٍ على نحوٍ مستمرٍ، يبرز متانة الشّبكة البنيويّة لسلسلة التّلقّيات المتعاقبة للعمل الأدبيّ من طرف القرّاء عبر التّاريخ.

وانطلاقًا من هذه الخصوصيّة فإنّ النّسق المعرفيّ لتشكّل التّجربة الأدبيّة بدلالة نموذج (الأثر المنتِج) يضع لبنةً جوهريّةً لقراءة تفسيريّة لنظريّة جماليّة التّلقّي، تتجاوز كونها نظريّةً ذوقيّةً أو رؤيةً جماليّةً، إلى كونها بناءً متماسكًا، يجيب على إشكاليّة الوظيفة

[1] انظر: ياوس: جماليّة التّلقّي، ص 82- 84، و ص. 86- 90.

الاجتماعيّة للإبداع الأدبيّ، أي دور هذا الأخير في تشكيل صورة المجتمع الذي ينتمي إليه[1]، حيث إنّ «الوظيفةَ الاجتماعيَّةَ للأدبِ لا تتمظهرُ في أهميَّةِ إمكانيَّاتِها الأصليَّة إلاَّ حيثُ تتدخَّلُ التَّجربةُ الأدبيَّةُ للقارِئِ في أفقِ توقُّعِ حياتِهِ اليوميَّةِ، فتوجِّهُ رؤيتَهُ للعالَمِ أو تعدِّلُهَا، ومن ثَمَّ تؤثِّرُ في سلوكِهِ الاجتماعيّ...»[2].

وهذه القراءة التّفسيريّة الوظيفيّة لطبيعة العلاقة بين الإنتاج والتّلقّي تمثِّل على نحوٍ جليّ مدخلاً لتشكيل رؤية القارئ الكونيّة، أي تفسيره للعالم عبر سياقات تلقّي الخطاب الكامن في عملٍ أدبيّ ما، أي عبر التحام أفق النّصّ وأثرِهِ بأفقِ التّجربة الجماليّة الذّاتيّة للقارِئِ.

كما يبدو من خلال مؤشّرات الفهم السّابقة أنّ النّموذج التّحليليّ لنظريّة جماليّة التّلقّي لا يقدِّم رؤيةً وظيفيّةً للعلاقة الجدليّة بين الإنتاج والتّلقّي فحسب، ولكنّه سيكون من خلالِهِ «ممكنًا كذلك الكشفُ من وراءِ تغيُّرِ الأشكالِ والمضامِينِ الأدبيَّةِ عن إعاداتِ التّوزيع تلكَ التي تمكّن، ضمن نسقٍ أدبيّ لتفسيرِ العالمِ، من إدراكِ تطوُّرِ الآفاقِ عبر تاريخِ التَّجربَةِ الجماليَّةِ...»[3].

وهنا يمكن القول: إنّ تشكّل التّجربة الجماليّة بدلالة النّموذج التّحليليّ لنظريّة جماليّة التّلقّي يلتحمُ مع جوهر رؤية القارئ الكونيّة ويَمرُّ عبرها. يقول "ياوس": «... فلا يمكنُ للقارِئِ إنطَاقُ نصٍّ ما، أي تفعيلُ معنَاهُ الكامِنُ في دلالةٍ راهنةٍ، إلاَّ بقدرِ ما يندرجُ فهمُهُ للعالَمِ وللحياةِ في إطارِ السَّندِ الأدبيّ الذي يستتبِعُهُ هذا النَّصُّ. وهَذَا الفهمُ القبليُّ يحتوِي على التَّوقُّعاتِ الفعليَّةِ المطابِقةِ لأفقِ مصالحِ القارِئِ ورغباتِهِ وحاجاتِهِ وتجاربِهِ، كما يحدِّدُها المجتمعُ والطَّبقةُ التي ينتمِي إليهَا، وكما يحدِّدُه أيضًا تاريخُهُ الشَّخصيُّ. ولا حَاجَة

---

[1] انظر: ياوس: جماليّة التّلقّي، ص. 83- 85، ومحمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النّصّ وجماليّات التّلقّي بين المذاهب الغربيّة الحديثة وتراثنا النّقديّ، ص 116 وما بعدها.

[2] ياوس: نفسه، ص 83. ويبدو هنا متأثرا بطروحات الفيلسوف الألمانيّ "فيلهلم دلتاي" بخصوص الكيفيّة التي يشكّل بها الإنسان رؤيته للعالم وللوجود من حوله. انظر في ذلك كتابه:

– Wilhelm DILTHEY: Théorie des concéptions du monde: essai d'une philosophie de la philosophie (traduction Fr: Suzanne Louis, édition Firmin-Didiot, 1946, Paris), p 103; et: Wilhelm DILTHEY: Le monde de l'esprit (traduction Fr: M. Rémy, édition Aubier: 1947, Paris), p 341- 415.

[3] ياوس: نفسه، ص. 81.

هنا للإلحاحِ على أنَّ أفقَ التَّوقُّع هذا، المتعلّقِ بالعالمِ والحياةِ تندمجُ فيه أيضًا وقبلاً تجاربُ أدبيّةٌ سابقةٌ...»[1].

وهذا الالتحام بين الرّؤية الكونيّة (أو رؤية العالم) التي تشكَّل في سياقها النّصّ المقروء وبين القارئ، يمنعُ من أن يكون هذا الأخير معزولاً عن السّياقات التي أنتجت النّصّ، وبالتّالي يتحقّق له (أي للقارئ) بفضل هذا الالتحام ما سمّي قبلاً بـ(فعل القراءة الواعي)، الذي ينقل التّجربة الجماليّة إلى مستوى إبداعيّ، تتحقّق بفضله الوظيفة التّواصليّة للخطاب، كما تتحقّق وظيفته الاجتماعيّة في واقع القارئ.

كما أنّ هذا الالتحام بين الطّرفين، الرّؤية الكونيّة للنّصّ والقارئ، يمنع من أن يكون هذا الأخير طرفا متعسِّفا أو متطفّلا على إشعاع الخطاب وأثره، حين يعيد إحياء المسافة التّاريخيّة بينه وبين الخطاب المتضمّن في النّصّ بدلالة سؤال الاستنطاق؛ فالقارئ هنا لا يحوز ناصية إنطاق النّصّ إلاّ بقدر استيعابه للرّؤية الكونيّة التي تشكّل في سياقها هذا النّصّ، وهذا ملمحٌ آخر من ملامح الخصوصيّة في النّموذج التّحليليّ التي تقدّمه نظريّة جماليّة التّلقّي.

وهكذا توفّر التّجربة الجماليّة عبر تحليل سلسلة التّلقّيات المتعاقبة على عمل أدبيّ ما فرصةً لتفعيل معناه وأثره، من خلال التحام أفق توقّع النّصّ وأفق التّجربة الجماليّة الذّاتية للقارئ. وعبر استيعاب ديناميكيّة العلاقة بين هذين الأفقين، يتمّ ولا شكّ استيعاب النّموذج التّحليليّ الذي تقدّمه نظريّة جماليّة التّلقّي.

2. مقاربة بنية مفهوم التّلقّي في السّياق القرآنيّ:

إنّ ما يميّز الخطاب الإلهيّ في القرآن الكريم هو عنايته بالمتلقّي، من حيث إنّه المستهدَفُ بالخطاب، وثمرتُهُ متحقّقةٌ فيه. وتستجيب منظومة هذا الخطاب البنائيّة لهذه العناية من خلال مقوّماتٍ وخصائص تتمحور حولها أساليب الإقناع والتّأثير، ممّا يجعل مضمونه يتجاوب مع المخاطَب ورسالتُهُ تنفذ إلى عمق كينونته، مشكّلةً صورةً حضوريّةً فاعلةً ومهيمنةً في وعيه، تمنحه القدرة على التّحرّر الفكريّ، وتنقله إلى مستوى أكثر نضجا من حيث استيعاب القضايا التي يطرحها هذا الخطاب. وفي الوقت ذاته تُبرِز هذه المقوّمات والخصائص القيمة الفنيّة والجماليّة لبنية الخطاب الإلهيّ ومنظومة تلقّيه.

[1] ياوس: جماليّة التّلقّي، ص. 145.

1.2 الدّلالة اللّغويّة للمفهوم:

تدور مادّة (لقي) في اللّغة العربيّة حول معنى مقابلة الشّيء ومصادفتِهِ معًا، وقد يُعبَّر بها عن كلّ واحدٍ من المعنيين. جاء في لسان العرب: «لقي فلانٌ فلانًا لقاءً ولقاءَةً بالمدّ، ولُقِيًّا ولِقِيًّا بالتّشديد، ولُقيانًا ولِقيانًا ولُقًى بالضَّمّ والقصرِ... وكلُّ شيءٍ استقبلَ شيئًا أو صادفَهُ فقد لقِيَه من الأشياءِ كلِّهَا...»[1].

وزاد الرّاغب الأصفهانيّ في مفرداته قوله: «... يُقَالُ: يلقَاهُ لِقَاءً ولُقِيًّا ولُقيَةً، ويُقالُ ذلكَ في الإدراكِ بالحِسِّ وبالبَصَرِ وبالبَصِيرَةِ...»[2].

وفي المعجم الوسيط: «تَلقَّتِ المرأةُ حَبَلَتْ، فَهِيَ مُتلَقٍّ (بِلاَ هَاءٍ)[3]، ويُقَالُ: تَلقَّى فلانًا، والشَّيءَ منهُ: أَخَذَهُ منه، ويُقَالُ: تَلقَّى العِلمَ عن فُلانٍ»[4].

والتَّلقّي هو الاستقبال، وفي حديث النّبيّ ﷺ: «لاَ تَلَقَّوْا الرُّكْبَانَ...»[5]، وهو أن يستقبل الحضريُّ البدويَّ قبل وصوله إلى البلد، ليشتري منه سلعته[6].

وعند ابن منظور زيادةُ فائدةٍ لغويّةٍ ليست عند غيره، حيث قال: «والرَّجلُ يُلقَّى الكلامَ أي يُلقَّنُهُ، وقوله تعالى: ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾ ﴾ (النور: 15)، أي يأخذ بعضٌ عن بعضٍ. وأمَّا قولُهُ تَعَالَى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ ﴾ (البقرة: 37) فَمَعنَاهُ أَخَذَهَا عنهُ، ومثلُهُ لَقِنَهَا وتَلَقَّنَهَا...»[7].

وبِردِّ هذه الفائدة اللّغويّة إلى الزّيادة التي ساقها الرّاغب آنفا: «... ويُقالُ ذلكَ في الإدراكِ بالحِسِّ وبالبَصَرِ وبالبَصِيرَةِ»، أمكن فهم أنّ ما يتلقّاه المرء ببصيرته خاصّة لا يستقيم له إلاّ إذا كان لَقِنًا، أي سريع الفهم حسن التّلقين لما يسمعه[8].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، ج 15/ ص 253، 254.

[2] الرّاغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن، ص 453.

[3] لأنّها تتلقّى ماء الرّجل، أي تستقبله فيحصل به الحمل.

[4] مجمع اللّغة العربيّة: المعجم الوسيط، ص 836.

[5] الحديث متّفق عليه، أخرجه البخاريّ في صحيحه مرفوعًا، في كتاب البيوع، باب النّهي للبائع أن لا يُحَفِّل الإبل والبقر والغنم وكلّ محفّلة، الحديث رقم: 2158، 207/3، وفي كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لبادٍ بغير أجر؟ وهل يعينه وينصحه؟ وقال النّبيّ ﷺ: «إِذَا استَنصَحَ أحدُكُم أخاهُ فَلْينصَحْ لهُ»، ورخّص فيه عطاءٌ، الحديث رقم: 2166، 211/3، وانظر شرحه عند ابن حجر العسقلانيّ في فتح الباري، 173/7. ورواه مسلم في كتاب البيوع مرفوعًا، باب النّجش، الحديث رقم: 1540، 188/4.

[6] انظر: ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث، ص. 3810.

[7] ابن منظور: نفسه، 15/ 256.

[8] ابن منظور: لسان العرب، 13/ 390، ومجمع اللّغة العربيّة: المعجم الوسيط، ص 861.

ومثلها لفظة (لَقِفَ)، وتعني تناول الشّيء بسرعةٍ وحذقٍ؛ فالرّجل اللَّقْفُ أي سريعُ الأخذِ لِمَا يُرمَى إليه باليد، وسريعُ الفهمِ لما يُرمَى إليه من الكلام باللِّسان، وخَفِيفٌ حَاذِقٌ[1]. ومثلها في المعنى كذلك لفظة (ثَقِفَ)، وتعني الظّفر بالشّيء وضبطَهُ وسرعةَ تعلُّمِهِ والقيامِ بِهِ[2].

إذن فالتّلقّي للأمر لا يحصل إلاّ ببصيرة متّقدة، تمتاز بحسن الاستقبال لما يلقى إليها وسرعة الفهم له مع الحذق فيه. واجتماع المعاني الثّلاثة: (لَقِنَ ولَقِفَ وثَقِفَ) إنّما هو للدّلالة على براعة التّلقّي، فهذه المعاني بمثابة الشّرط الملازم لدلالة التّلقّي وكيفيّته.

2.2 الدّلالة السّياقيّة للمفهوم في القرآن الكريم:

يُبرِز السّياق معنى الوحدة الكلاميّة داخل بنية الخطاب، ويعمل على إبراز طبيعة العلاقة بين مركّباته على نحوٍ يسمح بتحديد دلالته. فهو بذلك يشكّل ما يمكن اعتباره شبكةً من العلاقات الدّاخليّة بين مركّبات الخطاب، بحيث يكون لكلّ مركّبٍ فيه كيانُهُ المعنويّ وشخصيّته الدّلاليّة ضمن نطاق الكلّ، فإذا أُخرِج المركّب عن نطاق هذه الشّبكة، رجعت إليه خصوصيّة المعنى. وعلى هذا فللسّياق دورٌ فعّالٌ في تواصليّةِ الخطابِ وفي انسجامِهِ بالأساس، وما كان ممكناً أن يكون للخطابِ معنىً لولا الإلمامُ بسياقِهِ[3].

وإنّ الكشف عن شبكة العلاقات الدّاخليّة بين مركّبات الخطاب الإلهيّ في القرآن الكريم هو الذي سيمكّن من إبراز المعاني المتّصلة بمفهوم التّلقّي، وسيشكّل خطوة جوهريّة في فهم بنائيّة هذا المفهوم، واستيعاب نسق تشكّله وإبراز الخصوصيّة المرتبطة بهذا النّسق.

2.2. 1 الدّلالة السّياقيّة العامّة:

وهي الدّلالة المتّصلة بالجذر اللّغويّ (لقي) وما اشتقّ منه عن طريق أحرف الزّيادة. ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ﴾، (البقرة: 14)، وقوله سبحانه: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيّٗا ٥٩ ﴾ (مريم: 59)، وقوله كذلك: ﴿ وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ ١٢ ﴾ (القمر: 12). وقد جاءت اللّفظة هنا بصيغة الفعل.

---

[1] انظر: ابن منظور: نفسه، 9/ 320، والرّاغب الأصفهانيّ: المفردات، ص 453، ومجمع اللّغة العربيّة: نفسه، ص. 835.

[2] انظر: ابن منظور: نفسه، 9/ 19.

[3] محمّد خطّابي: لسانيّات النّصّ- مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 56. وانظر في شرح لفظة السّياق لغة: الزّمخشري: أساس البلاغة، 1/ 484، و مجمع اللّغة العربيّة: نفسه، ص. 464، 465، و إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبيّة، ص. 201.

ومنها قول الحقّ تبارك اسمه: ﴿ قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةً قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ٣١ ﴾ (الأنعام: 31)، وقوله سبحانه: ﴿ وَيَٰقَوۡمِ لَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مَالًاۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۚ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَلَٰكِنِّيٓ أَرَىٰكُمۡ قَوۡمٗا تَجۡهَلُونَ ٢٩ ﴾(هود: 29). وقد وردت اللّفظة هنا بصيغة الاسم.

وكلتا اللّفظتين الفعليّة والاسميّة أفادتا معنى اللّقاء واستقبال الشّخص أو الشّيء قريبا منه قصدًا أو مصادفةً[1]. قال صاحب الكشّاف: «... ويُقَالُ: لَقِيتُهُ ولاَقَيتُهُ إذا استقبلتُهُ قريبًا منهُ، وهو جَارِي ومُلاَقِيَّ ومُرَاوِقِي...»[2].

2. 2 . 2 الدّلالة السّياقيّة المخصوصة:

وهي الدّلالة المرتبطة بالإيحاء من الله تعالى للرّسول أو النّبيّ، كما في قول الله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧﴾ (البقرة: 37)، وقوله سبحانه: ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلۡقُرۡءَانَ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ٦ ﴾ (النّمل: 6). قال أبو السّعود في تفسيره لآية البقرة: «﴿فَتَلَقَّىٰٓ﴾،أي استقبلَهَا بالأخذِ والقَبُولِ والعملِ بِهَا حِينَ عَلِمَهَا ووُفِّقَ إليهَا...»[3]، وهي الكلمات الواردة في قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٢٣ (الأعراف: 23).

وفي التّحرير والتّنوير عن قول الله تعالى في آية النّمل: «وَ﴿تُلَقَّى﴾ مضارعُ (لَقَّاهُ) مبنيٌّ للمجهُولِ، أي جَعَلَهُ لاَقِيًا. واللّقاءُ وصولُ أحدِ الشَّيئَينِ إلى شيءٍ آخرَ قصدًا أو مصادفةً، والتَّلْقِيَةُ جَعْلُ الشَّيءِ لاَقيًا غيرَهُ... وهو هنا تمثيلٌ لِحالِ نزولِ القرآنِ إلى النَّبيّ ﷺ بِحالِ التَّلقِيَة، كأنَّ جبريل سَعَى للجمعِ بين النَّبيّ ﷺ والقرآنِ»[4]. إذن فالتّلقّي هنا دالٌّ على الجمع بين الوحي وهو الطّرف المُستَقبَل، والموحى إليه وهو الطّرف المُستَقبِل.

[1] أبو حيان الأندلسيّ: البحرالمحيط، 1/ 193.

[2] الزّمخشريّ: الكشّاف، ص. 48، وانظر: أساس البلاغة، له، 2/ 178، مادّة (لقي).

[3] أبو السّعود: إرشاد العقل السليم، 1/ 92.

[4] محمد الطّاهر بن عاشور: التّحرير والتّنوير، 19/ 223.

ويلحق بهذه الدّلالة صيغة (الإلقاء)، والتي وردت في القرآن الكريم في خمسة مواضع دالّةً على الوحي الإلهيّ، في قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَرۡجُوٓاْ أَن يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبُ إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرٗا لِّلۡكَٰفِرِينَ ٨٦ ﴾ (القصص: 86)، وقوله سبحانه: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ ١٥ ﴾ (غافر: 15)، وقوله كذلك: ﴿ أَءُلۡقِيَ ٱلذِّكۡرُ عَلَيۡهِ مِنۢ بَيۡنِنَا بَلۡ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٞ ٢٥ ﴾ (القمر: 25)، وقوله: ﴿ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ٤ ﴾(المزّمّل: 5)، وقوله جلّ وعلا: ﴿ فَٱلۡمُلۡقِيَٰتِ ذِكۡرًا ٥ ﴾ (المرسلات: 5).

وقد اقترن فعل (الإلقاء) في هذه الآيات تارةً بحرف الجرّ (إلى)، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا كُنتَ تَرۡجُوٓاْ أَن يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾ (القصص: 86)، للدّلالة على منتهى الغاية في التّبليغ من المَلَك إلى الرّسول، وتارةً أخرى بحرف الجرّ (على)، كما في قوله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ٥ ﴾(المزّمّل: 5)، للدّلالة على منتهى الغاية في التّحمّل من طرف المرسَلِ إليه[1].

وقد وردت صيغة (الإلقاء) في موضعٍ واحدٍ للدّلالة على صفة الوسوسة من الشّيطان، في قول الله تبارك اسمه: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢ ﴾ (الحجّ: 52). قال صاحب التّحرير والتّنوير: «والإلقاءُ حقيقتُهُ رميُ الشَّيءِ من اليدِ، واستُعِيرَ هنا للوسوسةِ وتسويلِ الفسادِ، تشبيهًا للتَّسويلِ بإلقاءِ شيءٍ من اليدِ بين النَّاسِ... وإسنادُ الإلقاءِ للشَّيطانِ دلَّ على أنَّهُ إلقاءُ الضَّلَالِ والفَسَادِ...»[2].

فإذا جمعت الدّلالة اللّغويّة للفظة (التّلقّي) جنباً إلى جنبٍ مع دلالتها السّياقيّة في القرآن الكريم، أظهرتا معًا أنّ تلقّي الخطاب الإلهيّ إنّما يكون عن بصيرةٍ، تمتاز بحسن الاستقبال وسرعة الفهم لما يلقى إليها من كلام الحقّ تبارك اسمه، لأنّ هذا الخطاب في أصلِهِ قائمٌ على الفهم والإفهام: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ٣٧ ﴾ (ق: 37)، ﴿ لِنَجۡعَلَهَا لَكُمۡ تَذۡكِرَةٗ وَتَعِيَهَآ أُذُنٞ وَٰعِيَةٞ ١٢ ﴾ (الحاقّة: 12)، ليتناغم مع مستويات الإدراك والوعي في الكينونة الإنسانيّة.

---

[1] انظر: سيبويه: الكتاب، 4/ 230، 231، والمبرّد: المقتضب، 4/ 139، ومحمد عبد الخالق عضيمة: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، 2/ 185 وما بعدها، و 1/ 377 وما بعدها.

[2] محمد الطّاهر بن عاشور: التّحرير والتّنوير، 17/ 298، وانظر: ابن عطيّة الأندلسيّ: المحرّر الوجيز، 4/ 128، 129.

فالتَّلقِي إذن لا يكون تلقِّيًا إلاّ إذا اقترن مع سرعة الفهم والتَّعلُّم، كما أنّه لا يقوم إلاّ بضبط ما يُتلقَّى بحسن التَّلقُّن له مع الحِذقِ فيه، تمهيدًا لتمثُّل رسالة الخطاب المُتلقَّى. فتتوافق ههنا دلالة التَّلقِي مع كيفيّته. وعليه ففعل التَّلقِي يستدعي التَّوافُقَ بين لحظة استقبالِ المخاطَبِ لنصِّ الخِطَاب ولحظةِ فهمِه لمعناه، وبموجب هذا التّوافق ينتقل أثر الخطاب إلى المتلقِّي، محدِثًا اتِّحادًا بين إشعاع هذا الخطاب والحالة الذِّهنيّة للمتلقِّي له، لينتقل هذا الأخير بعد ذلك إلى مستوى تفعيل معنى هذا الخطاب، أي العمل به، ومنه إلى مستوى الإبلاغ.

3. جوهر الخصوصيّة في مقاربة بنية مفهوم التّلقّي في السّياق القرآني:

أظهر التّحليل السّابق أنّ مفهوم التّلقِي القرآنيّ يتضمّن تحوُّلاً في ذات المتلقِّي بدلالة التّوافق بين لحظة التّلقِي للخطاب ولحظة الفهم لمعناه، ممّا يعني أنّ علاقة المتلقِّي بالخطاب «تتجاوزُ في حقيقتِهَا علاقةَ الشَّخصِ بما يتلقَّى إلى علاقةِ الشَّخصِ بما بِهِ يَصِيرُ. فهو بالخطابِ القرآنيّ ينتقلُ، إذ يتلقَّاهُ نظامًا وأداءً، من كائِنِهِ الشَّخصيّ إلى كائِنِهِ النَّصّيّ، ويقومُ بِهِ عقيدةً. وإنَّهُ لَيُصبِحُ في انتقالِهِ هذا بنيةً رمزيَّةً وكينونةً إشاريَّةً، يمكنُ للمرءِ أن يقرأَ فيها كلَّ النُّصُوص التِي تنتظمُ علاقاتُهَا داخلَ البنيةِ الإسلاميَّةِ، وكلَّ النُّصُوص التِي تُفسِّرُ دلاليًّا كينونَتَهَا الإشاريَّةَ، وتُعطِيهَا سَمتَهَا الخِلافِيَّ تميُّزًا وفُرَادةً وخُصُوصيَّةً داخل النَّسقِ الإسلاميّ... كما تُعطِيهَا وُجودَهَا الاختلافِيَّ في خارجِ هذا النَّسَق»[1].

وبدلالة التّوافق بين لحظتيّ التَّلقِي والفهم، فمفهوم التّلقِي إذن يتضمَّن ولا شكَّ «حقائِقَ الإيمانِ المقصُودَةِ بالتَّخلُّق والتَّحقُّقِ، في طريق الدَّعوةِ والسَّيرِ إلى الله صلاحاً وإصلاحاً. فَمَنْ قَرأَ سورة الإخلاَصِ ولم يتخلَّقْ بالإخلاَصِ ولا هو تحقَّقَ بِهِ، فمعناهُ أنَّهُ لم يتلقَّ سورة الإخلاصِ... وإنَّمَا يُؤتِي القرآنُ ثمارَ الذِّكرِ حقيقةً لمن تَلقَّاهُ... ولا يزالُ القرآنُ معروضاً لمن يَتلقَّاهُ، وليس لمن يتلُوهُ فَقَط...»[2]. إذن فمفهوم التَّلقِي لا ينحصر في مجرّد قراءة القرآن (أي تلاوته) لفهمه ثمّ الكشف عن دلالته، ولكنّه يمتدّ ليشمل تشكيل منظومةٍ سلوكيّةٍ في ذات المتلقِّي من خلال الخطاب المقروء، وهذا هو منتهى الغاية في التَّحمُّل لهذا الخطاب[3].

---

[1] -جاك بيرك: إعادة قراءة القرآن، مقدّمة المترجم، ص. 14.

[2] فريد الأنصاريّ: الفطريّة بعثة التّجديد المقبلة، ص. 107، 108.

[3] - انظر ص. 15 من هذا المقال، في دلالة معنى الإلقاء في الآية 5 من سورة المزمّل: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾.

إذن فتفعيل معنى الخطاب الإلهيّ بدلالة مفهوم التَّلقِّي يمرُّ حتما عبر فهم طبيعة العلاقة بين الخطاب وبين متلقِّيه، أي عبر فهم طبيعة فعل القراءة (التِّلاوة)، باعتباره سيرورةً تقيم صلةً بين لحظة الاستقبال للخطاب ولحظة فهمه، ثمّ تُحدِثُ بين هاتين اللّحظتين توافُقًا. وهذا التّوافق هو ما ينقلُ المخاطَب إلى مرحلة استنطاق هذا الخطاب، بغية الكشف عن دلالته ثمّ تمثُّلِه في سلوكه، وهنا فقط يحوز مفهوم التَّلقِّي صورته الشُّهوديَّة أو الحضوريَّة في شخصيّة المتلقِّي.

وإنّ الإبانة عن هذه الصّورة الشّهوديّة يستدعي فهم المنظومة الكلّيّة لبنائيّة العلاقة بين الخطاب الإلهيّ في القرآن الكريم والمتلقِّي، من حيث تشكّل المعنى والسِّياق والاستجابة، بغية فهم طبيعة فعل التَّلقِّي في هذه المنظومة، وبالتّالي الانتقال بوظيفته من مستوى رصد جماليّة الخطاب إلى مستوى رصد بلاغاتِهِ.

إنّ استقراء النّصوص الكلّيّة في كتاب الله المجيد يكشف عن جوهر الخصوصيّة في بنائيّة العلاقة بين الخطاب الإلهيّ والمتلقِّي؛ حيث إنّها تتشكّل وفق نسقٍ معرفيٍّ يستوعب الكينونة الإنسانيّة في مستوياها الوجدانيّ والسّلوكيّ، في ظلّ قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ١٣٨ ﴾(البقرة: 138)؛ فقوله تعالى: ﴿صبغة الله﴾ أي فطرة الله، يستهدف في كلّيّته بناء هذه العلاقة انطلاقًا من وعي المخاطَب بدلالة (صبغة الفطريّة)، وهذا بالاستناد إلى التّلازم الحاصل بين إشعاع صفة العبديّة الكامنة في الرّؤية الكونيّة التّوحيديّة، وإشعاع صفة الامتثال الكامنة في سياقات الخطاب الإلهيّ:

3. 1 إشعاع صفة العبديّة: بنائيّة المعنى:

وتستهدف هذه الصّفة تشكيل وعي الإنسان باعتباره عبدًا لله وحده وخلقًا من مخلوقاته؛ حيث يقف الخطاب القرآنيّ في سياقاتٍ عديدةٍ بالفطرة الإنسانيّة في مواجهة فطرة الكون، بهدف استرجاع حقيقة التّوحيد والعبوديّة في الكينونة الإنسانيّة، والتي تماثل حقيقة التّوحيد والعبوديّة في الكون برمّته. يقول الله تعالى: ﴿ أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ ٨٣ ﴾ (آل عمران: 83)؛ فالإقرار الكونيّ بالإسلام لله في هذه الآية يماثل الإقرار البشريّ بالإسلام في قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ ﴾ (البقرة: 136).

إذن ومن خلال هذا المسار في تشكيل وعيٍ إنسانيٍّ بالكون، معادلٍ في بنائيّته للوعي الكونيّ، فإنّ مظاهر الكون تغدو مناطاً لفهم حقيقة التّوحيد الكامنة فيه وفي تفاصيل حركته. يقول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾ ﴾ (الحجّ: 18)، ويقول سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ (النّور: 41).

وقد جاءت دلالة فعل الرّؤية في هاتين الآيتين ومثيلاتهما للإشارة إلى أنّ مظاهر الكون صارت محلاً للعناية بحال المنظور إليه، من أجل الاعتبار بدقائقِ خلقه. وإنّ الوعي بهذا المعنى في العلاقة بين الطّبيعة والإنسان، يمثّل قمّة الوعي بالعلاقة البنائيّة التي تربط الطّرفين معاً، ثمّ بالعلاقة البنائيّة التي تربطما معاً بالخالق، حيث تتموضع بصورةٍ مشرقةٍ على خطّ صفة العبديّة لله تعالى.

فحين يضع الإنسان علاقته بالكون على خطّ الاعتبار، فإنّ القيم الضّابطة لمفهوم تلقّي خطاب الله تعالى، أي الوحي المسطور، تنتقل إلى مستوى تفاعليّ واعٍ، وبموجبها سيتموضع الوعي الإنسانيّ بالخطاب بدلالة إشعاع صفة العبديّة في إطار ناظمٍ شموليٍّ يكافئُ في شموليّته عبوديّة الكون لله، و«بقدر ما تتحقَّقُ للإنسان علاقةُ البنائيَّةِ الكونيَّةِ بِهِ بوصفِهِ مركزها، تتحقَّقُ له معرفةُ علاقتِهِ بالله؛ فمفهومُ علاقةِ الإنسانِ بالله تمرُّ عبر علاقةِ الإنسانِ بالكونِ، والمفهومُ المتولّدُ هنا هو نفسُهُ الذي يسقطُ هناك، فكيفما عرفنا علاقتنا مع كوننا، عرفنا علاقتنا مع ربّنَا، فتحقَّقَت عُبوديَّتُنا له»[1]، وهذا هو جوهر خصوصيّة بنائيّة المعنى في السّياق القرآنيّ.

وههنا يظهر وجه ربط أمّة محمّد ﷺ في خطّ سيرها إلى الله بالحنيفيّة الإبراهيميّة؛ فقد تحقّقت للخليل عليه السلام علاقته البنائيّة بالوجود في جميع مظاهره على أكمل أوجهها. قال الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ ﴾ (الأنعام: 75)، ومن خلال إسلامه تجلّت أسمى مظاهر صفة العبديّة:

[1] محمّد أبو القاسم حاج حمد: منهجيّة القرآن المعرفيّة، ص 189.

﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ ﴾ (البقرة: 131).

وهنا يكمن تميّز مسار بنائيّة العلاقة بين الخطاب الإلهيّ والمخاطَب؛ فإنّ الخطاب الإلهيّ لم يقتصر على استيعاب الوجود برمّته في جانبيه المادّي والتّاريخيّ فحسب، بل استوعبه كذلك عبر امتداده الغيبيّ[1]، فتحوّل إشعاع صفة العبديّة من دلالةٍ قهريَّةٍ ضاغطةٍ إلى دلالةٍ بنائيَّةٍ تفاعليَّةٍ متجاوزةٍ، وانتقلت بنائيّة المعنى بذلك إلى أفق النّداء الإنسانيّ العالميّ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ (الأعراف: 158).

وهكذا فإنّ الالتحام بين الرّؤية الكونيّة التّوحيديّة وبين المتلقّي يمنع من أن يكون هذا الأخيرُ معزولاً عن سياقات الخطاب الإلهيّ ومعانيه، وإذ ذاك تتحقَّقُ لفعل القراءة (التِّلاوة) وظيفتُهُ التَّواصُليَّة، ثمّ تنتقل هذه التَّواصليَّة بالمخاطَب إلى مرحلة استنطاق الخطاب المقروء لفهمِهِ ثمّ تمثُّلِهِ. وبقدر وعي المخاطَب بالرّؤية الكونيّة التي تشكّل في سياقها الخطاب القرآنيّ، فإنّه يعيد إحياء المسافة التّاريخيّة بينه وبين الوحي الإلهيّ، ليس باعتباره حدثًا تاريخيًّا، ولكن باعتباره وحياً يتضمّن معنىً هدائيًّا يربط المخلوق بخالقه سبحانه وتعالى، وهذا هو قوام بنائيّة المعنى في الخطاب الإلهيّ.

3. 2 إشعاع صفة الامتثال: بنائيّة الأثر:

ويقصد بهذه الصّفة تشكيل فعل الإنسان انطلاقًا من كونه محكومًا بتلقّي التّشريعات الكلّيّة الضّابطة لهذا الفعل من الله تعالى وحده؛ حيث ترتبط المفاهيم المؤسّسة للقيم المتضمّنة في الخطاب الإلهيّ ارتباطًا وثيقًا بالحنيفيّة الإبراهيميّة، باعتبارها المدرسة التي تجتمع عندها قيم الفطريّة كلّها؛ فبهذا المعنى تحقّق للخليل عليه السلام وصف الأمّة: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ (النّحل: 120- 122).

[1] انظر: محمّد أبو القاسم حاج حمد: جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة- العالميّة الإسلاميّة الثانيّة، ص. 320، وانظر ص. 379 منه.

ومن هذا المنطلق فقد ارتبط مسار الامتثال للوحي المسطور في الجانب المكمّل لإشعاع صفة العبديّة بما جرى به العهد في الحنيفيّة الإبراهيميّة: ﴿ ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٢٣ ﴾ (النّحل: 123). فمسار الامتثال لخطاب الله عزّ وجلّ يمرّ حتمًا عبر إقامة الوجه للحنيفيّة السّمحة، والإنابة لها إنابةً مخلصةً.

وهذا هو مقتضى دلالة الفطريّة؛ فهي من حيث إقامة الوجه للحنيفيّة «دائرةٌ من حيث المنهج على تلقّي رسالاَتِ القرآنِ من خِلاَل تلقّي آياتِهِ كلمةً كلمةً، ومكابدَةِ حقائِقِهِ الإيمانيَّةِ منزلةً منزلةً، إذ لا تخلُّقَ للنَّفسِ إلاَّ بمعاناةٍ، ولا تخلُّصَ لَهَا من أهوائِهَا إلاَّ بمجاهدةٍ. فالقرآنُ هو خطابُ الفِطرةِ من حيث هي راجعةٌ إلى إقامَةِ الوجهِ للدِّينِ: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٣٠ ﴾ (الرّوم: 30). وقد كانَ ذلكَ -منذُ كانَ- بتلقّي آيَاتِ القرآنِ، وما تجدَّد قطُّ في التَّارِيخِ إلاَّ بتجديد التَّلقّي لها بناءً وتربيةً وتثبيتاً على مكثٍ من الزَّمَان...»[1].

ويأتي سياق الخطاب الإلهيّ هنا ليؤكّد أنّ التّحوّل الحاصل على مستوى تلقّي هدايات القرآن الكريم بدلالة صفة العبديّة ثمّ بدلالة صفة الامتثال، يجد جذوره في الكينونة الإنسانيّة التي انضبطت صلتها بعالم الغيب بضابط اليقين لا غير: وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٥٠﴾ (المائدة: 50). وعندها ستجد كلمات الله عز وجلّ مصداق إشعاعها في فؤاد المتلقّي وأثرها في جوارحه، وستتحقّق لفعل القراءة (التّلاوة) باعتباره فعلاً تواصليًّا دلالة الجاذبيّة الرّوحيّة لمعنى الخطاب بمقتضى اليقين، ودلالة الامتثال لأثر الخطاب بمقتضى التّسليم، واجتماع الدّلالتين معًا هو جوهر الخصوصيّة في فعل القراءة (التّلاوة) بدلالة مفهوم التَّلقّي القرآنيّ.

[1] فريد الأنصاريّ: الفطريّة، ص. 106، وانظر ص 107 وما بعدها، ففيها وقفات نفيسة مع منهج الفطريّة.

3. 3 مدارات الاستجابة: القابليّة للتّلقّي:

تحيل مدارات الاستجابة على التّأثير الوجدانيّ للخطاب الإلهيّ على المخاطَب، وكذا الأثر الذي يُحدِثُهُ في نفسيّته، والذي يكون عادةً على شكل هزّاتٍ نفسيّةٍ، ترتدّ إلى أعماقه بسبب نبرة الخطاب. وهذه المدارات هي ما يشكِّل حجر الزّاوية في النَّسَق الحركيّ للخطاب، أي انعكاس أثر دلالتِهِ على سلوك المخاطَب، ومدى تفاعل هذا الأخير مع دلالة الخطاب على المستوى السّلوكيّ، من قبيل التّفاعل مع دلالة التّوبيخ والإنكار والتّبكيت والحضّ وغيرها، والتي يترجمها عادةً سلوك الارتداع عن الفعل أو الإقبال عليه بشغف.

وتُعنَى هذه المدارات بتثبيت دعائم إشعاع صفة العبديّة، أي معنى الخطاب، وإشعاع صفة الامتثال، أي أثر هذا الخطاب في وعي المخاطَب، من خلال استهداف محلّ الباعث على السّير على مسلكيّ العبديّة والامتثال.

حيث يقف الخطاب الإلهيّ بالمخاطَب عند حدود دلالات صفة العبديّة، مستهدِفًا محلّ الباعث على السّير على مسلكها وهو القلب. يقول الحقّ تبارك اسمه: ﴿ أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ١٦﴾ (الحديد: 16). وهذه الآية في دلالتها امتدادٌ لدلالة سورة الحديد برمّتها، وهي تحقيق حقيقة الإيمان في النّفس، وصولاً إلى تحقيق أخلاق الإيمان في السّلوك[1].

فبوضع هذه الآية في سياق النّاظم الشّموليّ للخطاب الإلهيّ في السّورة، فإنّ أسلوب الخطاب في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ﴾ سيكون ذا أثرٍ عميقٍ في تحقيق معنى التّوبيخ على لازمه الأوّل، أي الانحراف عن سلوك مسلك التّحقّق القلبيّ بخطاب الله تعالى، وهو مصداق صفة العبديّة الذي دلّ عليه قوله سبحانه في الآية التي تسبقه: ﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ لِتُؤۡمِنُواْ بِرَبِّكُمۡ وَقَدۡ أَخَذَ مِيثَٰقَكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٨ ﴾ (الحديد: 8).

[1] انظر: الواحديّ: أسباب نزول القرآن، ص 426، والبقاعيّ: نظم الدّرر في تناسب الآي والسّور، ج 19/ ص 278.

كما سيظهر أثره جليًّا في التّعريض بخطر لازمه الثّاني، وهو النّكوص عن مسلك الامتثال لله تعالى، والذي دلّت عليه الآية التي تليه: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ ٢٥ ﴾ (الحديد: 25)، وكلا اللاّزمين يُوقِعان في النّفس الخشية من مآلات أسلوب الخطاب الإلهيّ: ﴿أَلَمۡ يَأۡنِ﴾[1].

ثمّ يقف الخطاب الإلهيّ مجدّداً بالمخاطَب عند حدود دلالات صفة الامتثال للوحي الإلهيّ، مستهدِفًا محلّ الباعث عليها، ألا وهو مخالفة الهوى. يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٣ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفّٗا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٞ مَّرۡصُوصٞ ٤ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ لِمَ تُؤۡذُونَنِي وَقَد تَّعۡلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡۖ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٥ وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ٦ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُوَ يُدۡعَىٰٓ إِلَى ٱلۡإِسۡلَٰمِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٧ ﴾ (الصّفّ: 2، 7).

ويجتمع صدر الخطاب هنا مع نهايته على وقع الاستنكار لمنحى الانحراف عن مسلك الامتثال لكلمات الله تعالى، على اعتبار أنّ مخالفة الهوى هو قوام الفعل، فلا يتحقّق التّخلّق بالوحي امتثالاً إلاّ من خلال سلوك هذا المسلك، فهو مدار الاستجابة لبلاغات رسالة الله تعالى. قال الآلوسيّ في تفسيره: «... والمعنى: لأيّ شيءٍ تقُولُون ما لا تفعلُونَهُ من الخيرِ والمعروفِ؟ على أنَّ مدارَ التَّوبيخِ في الحقيقةِ عدمُ فعلِهم، وإنَّمَا وُجِّه إلى قولِهم تنبيهاً على تضاعُفِ معصيتِهم، ببيانِ أنَّ المنكرَ ليسَ تركَ الخيرِ الموعُودِ فقط، بل الوعدَ أيضاً، وقد كَانُوا يحسبُونَه معرُوفاً... واختِيرَ لفظُ المقتِ لأنَّهُ أشدُّ البغضِ وأبلغُهُ»[2].

[1] انظر: السّيوطيّ: معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج 3/ ص 424، 425.

[2] محمود الآلوسيّ: روح المعاني، ج 28/ ص 83، 84، وانظر: السّيوطيّ: معترك الأقران، ج 2/ ص 305، والرّاغب الأصفهانيّ: المفردات، ص 470، في بيان معنى لفظة (مَقَتَ).

وهنا تظهر دقّة الخطاب الإلهيّ في استثمار مدارات الاستجابة لمضمونه في أرض الواقع، حيث يقول الحقّ تبارك اسمه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ٣٨ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗاۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٣٩ ﴾ (التّوبة: 38، 39).

فمن خلال هذا السّياق تضع مداراتُ الاستجابة المتشكّلةُ آنفًا قابليّةَ المتلقّي لتمثّل مضمون الخطاب موضع الاختبار على الحقيقة. وتزداد وطأة اختباره بالنّظر إلى دلالة قوله تعالى: ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾، ثمّ بالنّظر إلى دلالة الاستفهام الوارد بعده، والمفسّر لهذه الدّلالة، ثمّ بالنّظر إلى خاتمة الخطاب الإلهيّ بعده، والتي تضمّنت تعريضاً بمآلات النّكوص عن الامتثال لكلمات الوحي الإلهيّ، ولعلّ أخطرها على الإطلاق مآل الاستبدال.

ولهذا المقام في الخطاب وقعُهُ الشّديد على المتلقّي ولا شكّ، وهو الذي يستعدّ للنّهوض بتبعات عالميّة الخطاب القرآنيّ، في ظلّ تحصيل ثمرة هذا الخطاب في النّفس تحقُّقاً، ثمّ تحصيل بلاغات رسالته تخلُّقاً على نحو ما يحقّق له انبعاثه الشُّهوديّ.

ومن خلال مداخل التّحليل المعروضة آنفا، فإنّ القرآن الكريم قد استهدف تشكيل دلالة مفهوم التَّلقّي وفق منحًى شموليٍّ متجاوزٍ، وذلك بالنّظر إلى التّحوّل الجذريّ الذي حصل في العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشّهادة، والذي كان له أثره المباشر على النّسق المعرفيّ الذي تشكّل في نطاقه مفهوم التَّلقّي.

حيث تضامّت عناصر هذا المفهوم في مركّبٍ واحدٍ، مشكّلة بنيةً مفاهيميّةً متماسكةً في أبعادها الفكريّة والوجدانيّة والسّلوكيّة، ارتقت ببنية مفهوم التّلقّي من نسق المحايثة بدلالة أفق التّوقّع إلى الصّورة الشُّهوديَّة بدلالة إشعاع صفة العبديّة، ومن مستوى رصد جماليّة الخطاب بدلالة أفق تجربة القارئ إلى مستوى رصد بلاغاتِهِ بدلالة صفة الامتثال.

وبين هذين المستويين تموضعت مداراتُ الاستجابة المشكّلةُ لقابليّة التّلقّي، مستهدفةً تشكيل وعيٍ متجاوزٍ لمفهوم التّلقّي من جهة التَّحقُّق ومن جهة التَّخلُّق، فارتقت بدلالة (الأثر المنتج) إلى المصافّ الإيمانيّة ثمّ الكونيّة المكافئة لعالميّة الخطاب القرآنيّ، دون أن يتّخذ هذا الأثر دلالة قسريّة. وبذلك يكون السّياق القرآنيّ قد أجاب عن إشكاليّة تفعيل الخطاب في واقع المتلقّي، أو ما أطلق عليه "ياوس" إشكاليّة الوظيفة الاجتماعيّة للإبداع الأدبيّ.

خاتمة:

لقد كشفت الوقفات التّحليليّة لنظم نظريّة جماليّة التَّلقِّي عبر مختلف جوانبها، عمّا يمكن أن تقدِّمه التّجربة الجماليّة من فرصٍ لتفعيل معنى الخطاب، وذلك من خلال الالتحام بين أفق توقّع النّصّ وأفق التّجربة الأدبيّة الذّاتية للقارئ. فالمعنى في النّهاية هو حصيلةٌ للتّفاعل بين بنية الخطاب وفعل الفهم. وعبر استيعاب ديناميكيّة العلاقة بين هذين الطّرفين يتمّ استيعاب النّموذج التّحليليّ الذي تقدِّمه نظريّة جماليّة التَّلقِّي، ألا وهو (الأثر المُنتج).

كما ظهر أنّ هذا النّموذج التّحليليّ ليس اختزاليًّا، فهو يعيد تشكيل الدّور الهامّ للقارئ في تفعيل الإنتاجات الأدبيّة عبر سيرورتها التّاريخيّة. كما أنّ نسق النّظريّة المعرفيّ من خلال هذا النّموذج يؤسِّس لقراءةٍ تفسيريَّةٍ تتجاوز الاتّجاه الذّوقيّ أو الجماليّ في مفهوم التّلقّي، إلى الرّؤية النّقديّة المتماسكة، وتجيب عن إشكاليّة الوظيفة الاجتماعيّة للإبداع الأدبيّ.

ولقد أسهم استدعاء عناصر البنية الكلّيّة المشكِّلة للنّموذج التّحليليّ لنظريّة جماليّة التَّلقِّي في السّياق القرآنيّ، في الكشف عن النّسق المعرفيّ لتشكّله وخصوصيّته، وكذا سياقات الخطاب المرتبطة به، ثمّ تمثُّله في السّياق ذاته لاختبار الكفاءة المعرفيّة والمقدرة التّفسيريّة لهذه العناصر في مقاربة جماليّة الخطاب الإلهيّ، في ظلِّ النّاظم الشّموليّ له.

وفي ظلِّ هذه النّتائج يمكن القول: إنّ جوهر الخصوصيّة في مقاربة مفهوم التّلقّي في السّياق القرآنيّ يكمن في استيعاب بنيته المفاهيميّة الكلّيّة في سياقها الأصليّ الذي تشكّلت فيه، ثمّ تدبّر هذه البنية على ضوء المدارات الإيمانيّة التي ارتكزت عليها السّياقات المتنوّعة لخطاب الله عزّ وجلّ، مع استصحاب ضوابط النّاظم الشّموليّ التي ارتكزت عليها بنيته المعرفيّة، والتي تجد جذورها في الكينونة الإنسانية، وتستوعب حركيّة الوجود برمّته، وتتناغم مع عالميّة الخطاب القرآنيّ.

قائمة المراجع:

01. إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبيّة، صفاقص: المؤسّسة العربيّة للنّاشرين المتّحدين، 1986م.

02. ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث، تحقيق: أحمد بن محمد الخرّاط، الدّوحة: وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، دت.

03. ابن حجر العسقلانيّ: فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، إشراف وتحقيق ومراجعة: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط 1، دمشق: الرّسالة العالميّة، 1434 هـ- 2013 م.

04. ابن عطيّة الأندلسيّ: المحرّر الوجيز، تحقيق: عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، ط 1، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1422 هـ- 2001 م.

05. ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار صادر، دت.

06. أبو السّعود: إرشاد العقل السّليم، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، دت.

07. أبو حيان الأندلسيّ: البحر المحيط، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط.1، بيروت: دار الكتب العلميّة،: 1413 هـ- 1993م.

08. البقاعيّ: نظم الدّرر في تناسب الآي والسّور، تصحيح وتعليق وتنقيح: مجموعة من العلماء، حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانيّة، ابتداء من سنة 1389 هـ- 1969 م.

09. جاك بيرك: إعادة قراءة القرآن، ترجمة وتعليق: منذر عيّاشي، ط 1، حلب: مركز الإنماء الحضاريّ،: 1996م.

10. حبيب مونسي: فلسفة القراءة وإشكاليّات المعنى- من المعياريّة النّقديّة إلى الانفتاح القرائيّ المتعدّد، وهران: دار الغرب للنّشر والتّوزيع، 2002.

11. خالد عبّود الشّيخلي: نظر في نظريّة السّياق- دراسة بين القدماء والمحدثين، مجلّة البحوث والدّراسات الإسلاميّة، الجامعة المستنصريّة: بغداد، العدد 5، 2006.

12. الرّاغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمّد سيّد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، دت.

13. روبرت دو بو غراند: النّصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: حسان تمّام، ط 1، القاهرة: عالم الكتب، 1418هـ- 1998م.

14. الزّمخشري: أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السّود، ط 1، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1419 هـ- 1998 م.

15. الزّمخشريّ: الكشّاف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط 3، بيروت: دار المعرفة، 1430 هـ- 2009 م.

16. سيبويه: الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، ط 3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408 هـ- 1988م.

17. السّيوطيّ: معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدّين، ط 1، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1408 هـ- 1988م.

18. عدنان محمّد زرزور: علوم القرآن- مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط 1، بيروت: المكتب الإسلاميّ، 1401 هـ- 1981م.

19. فريد الأنصاريّ: الفطريّة بعثة التّجديد المقبلة، ط 2، القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، 1434 هـ- 2013 م.

20. المبرّد: المقتضب، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: لجنة إحياء التّراث الإسلاميّ بالمجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، 1415 هـ- 1994 م.

21. مجمع اللّغة العربيّة: المعجم الوسيط، ط 4، القاهرة: مكتبة الشّروق الدّوليّة، 1425 هـ- 2004 م.
22. محمّد أبو القاسم حاج حمد: جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة- العالميّة الإسلاميّة الثانيّة، ط 1، بيروت: دار الهادي، 1425 هـ- 2004 م.
23. محمّد أبو القاسم حاج حمد: منهجيّة القرآن المعرفيّة، ط 1، بيروت: دار الهادي، 1424 هـ- 2003 م.
24. محمد الطّاهر بن عاشور: التّحرير والتّنوير، تونس العاصمة: الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984 م.
25. محمّد بن إسماعيل البخاريّ: الجامع المسند الصّحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيّامه، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنيّات المعلومات، ط 1، القاهرة: دار التّأصيل،: 1433 هـ- 2012 م.
26. محمّد خطّابي: لسانيّات النّصّ- مدخل إلى انسجام الخطاب، ط 1، بيروت: المركز الثّقافي العربيّ، 1991 م.
27. محمد عبد الخالق عضيمة: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، دت.
28. محمود الآلوسيّ: روح المعاني، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، دت.
29. محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النّصّ وجماليّات التّلقّي بين المذاهب الغربيّة الحديثة وتراثنا النّقديّ، ط 1، القاهرة: دار الفكر العربيّ: 1417 هـ- 1996 م.
30. مسلم بن الحجّاج: المسند الصّحيح، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنيّات المعلومات، ط 1، القاهرة: دار التّأصيل: 1435 هـ- 2014 م.
31. ميشال فوكو: حفريّات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط 2، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ، 1987م.
32. هانس روبرت ياوس: جماليّة التّلقّي- من أجل تأويل جديد للنّصّ الأدبيّ، تقديم وترجمة: رشيد بنحدو، ط 1، تونس العاصمة: دار كلمة للنّشر والتّوزيع بالتّعاون مع منشورات الاختلاف بالجزائر، ودار الأمان بالمغرب، 1437 هـ- 2016 م.
33. الواحديّ: أسباب نزول القرآن، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، ط 1، بيروت: دار الكتب العلميّة: 1411 هـ- 1991م.
35. Rosemarin HEIDENREICH : La problématique du lecteur etde la réception, cahiers de recherche sociologique, université du Québec, volume n 12, 1989.
36. Wilhelm Dilthey: Le monde de l’esprit, traduction Fr: M. Rémy, Paris: édition Aubier, 1947.
37. Wilhelm Dilthey: Théorie des conceptions du monde: essai d’une philosophie de la philosophie, traduction Fr: Suzanne Louis, Paris: édition Firmin-Didiot, 1946.