Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (4), 706-730 | Araştırma Makalesi

Kur'ân Kıssasında Beklenti Ufku

Ayat Alkhlıf [1]

Öz

Araştırma, Kur'ân kıssasında beklenti ufkunun kırılması olgusunu izleyerek, onun anlam ve etkileyici özelliklerini Kur'ân metni bağlamında ortaya koymayı ve beklenti ufkunun Kur'ân süreçlerini yönlendirmedeki rolünü ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Anlama, yorumlama ve hikâyeden etkilenme kalıpları Bilinçli, disiplinli okuma, Kur'ân metninin özgüllüğünü ve bağlamsal verilerini dikkate alan sağlam temellere dayanmaktadır. Çalışmada temel kavramları tanıtmak için betimleyici ve analitik bir yaklaşım benimsenmiş olup, analitik bölümde Kur'ân kıssasında beklenti ufkunu kıran alanlar ve bunun sonuçları ele alınmıştır. Konunun önemi, alımlama teorisinin en önemli kavramlarından biri olan beklenti ufkunun, Kur'ân kıssası bağlamında içerilen anlamları anlamak ve onlarla etkileşime geçmek, alıcının bu bilgiyi kullanabileceğini kanıtlamak amacıyla uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Onu okuma kaosuna ve anlamların seyreltilmesine maruz bırakmadan, dini metnin belirli bağlamlarına uygun modern eleştiri araçları. Çalışma, Kur'ân kıssaları bağlamındaki rolünü ortaya çıkarmıştır. Bunlar, muhatabın hayretini uyandırmada, zihnini ayetlerin gayeleri üzerinde odaklamaya itmede ve manaya yön verme konusunda en doğru ihtimaller üzerinde düşünmesinde etkili faktörlerdir.

Anahtar Kelimeler: Alımlama Teorisi, Alımlama Estetiği, Beklenti Ufku, Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân Kıssası

Alkhlıf, Ayat. "Kur'ân Kıssasında Beklenti Ufku". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8/4 (2024), 706-730. https://doi.org/10.32711/tiad.1507546.

Geliş Tarihi	30.06.2024
Kabul Tarihi	19.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
*Bu **CC BY-NC** lisansı altında açık erişimli bir makaledir.

[1] Dr., Mardin, Türkiye, wefinix@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3378-3430

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (4), 706-730 | Research Article

The Horizon of Expectation in the Qur'anic Story

Ayat Alkhlıf [1]

Abstract

The research aims to monitor the phenomenon of breaking the horizon of expectation in the Quranic story in order to reveal the characteristics of meaning and influence in the context of the Quranic text and the role of the horizon of expectation in directing the processes of understanding and interpretation and patterns of being affected by the story, through conscious and disciplined reading based on solid standards that take into account the specificity of the Quranic text and its contextual conditions. The study relied on the descriptive analytical approach to define the basic concepts, and the analytical section dealt with the places of breaking the horizon of expectation in the Quranic story and the resulting connotations. The importance of the subject stems from its application of one of the most important propositions of reception theory - the horizon of expectation - to understand the meanings contained in the context of the Quranic story and interact with them, to prove that the recipient can employ the tools of modern criticism that suit the specific contexts of the religious text, without exposing him to the chaos of readings and diluting meanings. The study resulted in revealing the role of terseness, elision (ellipse) and metaphor in the context of Quranic stories, as effective factors in surprising the recipient and pushing him to work his mind on the purposes of the verses, and to think about the most accurate possibilities to direct the meaning.

Keywords: Reception Theory, Aesthetics Of Reception, Horizon Of Expectation, The Holy Qur'an, The Qur'anic Story

Alkhlıf, Ayat. "The Horizon Of Expectation In The Qur'anic Story". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8/4 (2024), 706-730. https://doi.org/10.32711/tiad.1507546.

Date of Submission	30.06.2024
Date of Acceptance	19.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] Phd., Mardin, Türkiye, wefinix@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3378-3430

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (4), 706-730 | Research Article

أُفُـقُ التَّوَقُّـعِ فِي القصَّة القرآنيّة

Ayat Alkhlıf [1]

ملخص

يهدف البحث إلى رصد ظاهرة كسر أفُق التوقُّع في القصَّة القرآنيّة، بُغيةَ الكشف عن خصائصِها المعنويّة والتَّأثيريّة في سياق النصّ القرآنيّ، ودورِ أفق التوقُّع في توجيه عمليات الفهم والتَّأويل وأنماطِ التَّأثُّر بالقصَّة، من خلال القراءةِ الواعيةِ المنضبطة القائمة على أُسس متينة تُراعي خصوصيةَ النصّ القرآنيّ ومُعطياتِهِ السّياقيّة. وقد اعتمدَت الدّراسة على المنهج الوصفيّ التّحليليّ للتّعريف بالمفهوماتِ الأساسيّة، وتناولَ القسمُ التّحليليّ مَواضعَ كسرِ أفق التّوقُّع في القصَّة القرآنيّة، وما نجمَ عنه من دلالات. وتنبعُ أهميّة الموضوع من تطبيقِهِ إحدى أهمّ مقولات نظريّة التّلقّي –أفق التّوقّع- لفهم المعاني الواردةِ في سياق القصَّة القرآنيّة والتّفاعُل معها، لإثباتِ أنَّ المتلقّي يُمكِنُه أنْ يُوظِّفَ من أدواتِ النّقد الحديث ما يلائمُ السّياقاتِ الخاصةَ للنصّ الدّينيّ، دونما تعريضِه لفوضى القراءات وتمييع المعاني. وقد نتجَ عن الدراسةِ الكشفُ عن دور الإيجاز والحذف والاستعارة في سياق القصص القرآنيّ، بوصفها عواملَ فاعلةً في إثارةِ دهشةِ المتلقّي، ودفعه إلى إعمال الذِّهن في مقاصدِ الآيات، والتَّفكير في الاحتمالات الأكثرَ دقَّةً لتوجيه الدّلالة.

الكلمات المفتاحية: نظريّة التّلقّي، جَماليَّاتُ التّلقّي، أُفُقُ التَّوقُّعِ، القُرآنُ الكَرِيم، القصَّة القرآنيّة

Alkhlıf, Ayat. "أُفُـقُ التَّوقُّـعِ في القصَّة القرآنيّة". *Turkey Journal of Theological Studies*, 8/4 (2024), 706-730. https://doi.org/10.32711/tiad.1507546.

Date of Submission	30.06.2024
Date of Acceptance	19.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] Dr., Mardin, Türkiye, wefinix@gmail.com, 0000-0002-3378-3430

تمهيد

يعدُّ أفق التوقُّع من المفاهيم المحوريّة في نظريّة التّلقّي، وهو يقيس مدى استجابة القارئ للنصّ المقروء وشكلَ هذه الاستجابة، ويقدّم تصوُّرًا عن طبيعة الفهم الذي يقوم القارئ بتكوينه تجاه النصّ، ومدى التأثير الذي يتركه فعل القراءة في جمهور المتلقّين من النواحي العقلية والشعورية. ولذلك يهدف هذا البحث إلى تحليل نماذجَ من كسر أفق التوقع في القصّة القرآنيّة، من خلال رصد هذه الظاهرة في الإيجاز والحذف والتّعبيرات الاستعارية، لبيان الخصائص المعرفيّة والتّأثيريّة لأفق التّوقّعات، ودوره في توجيه عملية الفهم والتأويل لنصّ القصّة القرآنيّة، عبر عملية القراءة الواعية المنضبطة المستندة إلى معطيات سياقيّة وثقافيّة تراعي خصوصيّة النصّ القرآنيّ.

اعتمد البحث على المنهج الوصفيّ التحليليّ لتتبُّع مفهوم أفق التّوقّعات ومكانته في نظريّة التّلقّي، وانصبَّ التركيز في القسم التحليلي على تتبع مواضع حضور أفق التّوقّعات في نصّ القصّة القرآنيّة وما أفرزه هذا الحضور من دلالات.

تكمنُ أهميّة الموضوع في تناوله لإحدى الأدوات النقدية المهمّة المتعلقة بصورة مباشرة بفهم النصّ القرآنيّ وتأويله. والبحثُ في ظاهرة كسر أفق توقعات القارئ من شأنه أن يقود إلى فهم خصوصية النصّ القرآنيّ وتميزه من سائر النّصوص التي يجري تطبيق فعل القراءة عليها. فقد راعى الخطاب القرآنيّ بلغته المعجزة وما تضمَّنَه من ضربٍ للأمثال وسردٍ لقصص الأمم السابقة عواملَ التّرقُّب والانتظار التي تنشأ لدى متلقّي الخطاب القرآنيّ، فتضمَّنَ جملةً من الظواهر التي يمكن من خلالها رصد أفق التّوقّعات ودوره في دعم عملية الفهم والتأويل لدى متلقّي النصّ القرآنيّ عبر العصور.

لقد جاء اختيار موضوع البحث نتيجةَ إدراك الباحث أنّ كثيرًا من القراءات الحديثة للنصّ القرآنيّ باتت تستعير أدوات التحليل النقديّ الغربيّة بلا ضوابط واضحة وبلا مراعاة لخصوصيّة هذا النصّ, فأراد البحث إثباتَ أن متلقّي النصّ القرآنيّ يمكنه أن يوظف من أدوات التحليل التي أفرزتها المعرفة الحديثة ما يراه مناسبا لخصوصية القرآن الكريم، من غير أن يسلخ عنه قدسيَّته أو يزعُم انفتاحه على قراءات غير منتهية. فعوامل ظهور النصّ القرآنيّ وطبيعتُه المعجزة أنشأت سلسلة ضخمة من العلوم المعرفية العربية منذ عهد نشأته، تركَّزَت غايتُها في فهم هذا النصّ المعجز الفهم الصحيح, وتوجيه دلالاته وفق معايير منضبطة، لئلا تتنازع فهمَ مقاصدِه مذاهب التأويل الحديثة والأهواء المتفرقة.

ويسعى البحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

ما المظاهر الأبرز لكسر أفق التّوقّع في نصّ القصّة القرآنيّة؟

ما الوظائف الدلاليّة والتّأثيريّة التي يؤدّيها كسر أفق التّوقّع في سياق النصّ القرآنيّ؟

كيف يمكن لتحليل أفق التّوقّع في القصّة القرآنيّة أن يبرهن على خصوصية النصّ القرآنيّ؟

الدراسات السابقة

من أهم الدراسات ذات الصلة بموضوع أفق التوقع في النصّ القرآنيّ:

1- أسلوبية الانزياح في النصّ القرآنيّ، أحمد غالب الخرشة، جامعة مؤتة، رسالة دكتوراه، 2008.

2- من أساليب القرآن الكريم في كسر أفق التوقع، أحمد سعد محمد الخطيب، مجلة الدراسات الإسلامية 10، 1433.

3- بلاغة القص في القرآن الكريم وآفاق التّلقّي، سعاد الناصر، سلسلة كتاب الأمة 35/169، رمضان، 2013.

4- التّلقّي في القرآن الكريم، جواد المظفر، مجلة الحوار المتمدن، 4236، تشرين الثاني، 2013.

قَدَّمت الدراسة الأولى نماذج من الانزياح الأسلوبي في القرآن الكريم، ومن بينها الانزياح الاستعاري، لكنها لم تتطرق إلى مفهوم كسر أفق التوقع بصورة صريحة على الرغم من أن الاستعارة تعد من مظاهره المهمّة. وتناولت الدراسة الثانية مظاهر متعددة لكسر أفق التوقع، منها: الالتفات، التضمين، المغايرة في الإعراب والتوجيه النحوي، التشبيه، التهكم، الفاصلة، الأسلوب الحكيم، القول بالموجب، لكن هذه العناصر تختلف عما يركز عليه هذا البحث من مظاهر تتمثل في الإيجاز والحذف والاستعارة، كما أنها لا تختص بدراسة أفق التوقع في القصَّة القرآنيّة. أما الدراسة الثالثة فقد قامت فيها المؤلفة بتناول موضوعات التصوير والإيجاز والحذف بصورة عامة في القصَّة القرآنيّة، مركِّزة على جماليات هذه الظواهر البلاغية وأثرها الدلالي والنفسي دونما تطرُّق إلى مفهوم أفق التوقع. وكذلك عرضت الدراسة الرابعة لبعض النماذج من الحذف والتصوير في النصّ القرآنيّ عامة من غير ربطها بأفق التوقع. ومن هنا سيسعى البحث إلى التركيز على أهم مظاهر كسر أفق التوقع في القصَّة القرآنيّة من خلال نماذج محددة وأمثلة جديدة توضح دور هذا المفهوم في توجيه القراءة نحو غاياتها الدلالية والتأثيرية المنشودة.

1. نظريّة التّلقّي: نشأتها وأهم روادها

شغلت مسألة تلقّي النّصوص بأنواعها حيّزًا واسعًا من اهتمامات النقد الغربي منذ القدم، واختلفت النظرة إلى العوامل التي تحقق المتعة الجمالية والقيمة الفنية في النّصوص الأدبية تبعًا لاختلاف وجهات نظر المهتمين بهذه القضية وتنوُّع منطلقاتهم النظريّة ومنازعهم الفكرية عموما. وظهرت المدارس النقدية التي تُعنَى بتحليل التفاعل بين النصوص ومتلقّيها منذ عهد أرسطو، ثم ما لبثت أن تطورت تلك النظريات القديمة؛ النقدية منها والأدبية أو جرى استبدالها بتأثير تطور العلوم المعرفية وعوامل أخرى ثقافية وسياسية واجتماعية. وقد نتج عن هذه التحولات الكبيرة في المنطلقات الفكرية والمنهجية لمدارس النقد الأدبي، تحوُّلٌ كبير في فلسفة التّلقّي، إذ لم يَعُدِ الاهتمام منصبّا على حياة المؤلف أو الكاتب، بل جرى استبعاد أثر العوامل البيئية والتاريخية في دارسة النصّ، لصالح ما سُمِّيَ بنزعة "إنسانية الأدب"؛ التي تقضي بانفصال النصّ كُلّيّة عن حتميات البيئة التي نشأ ضمنها ليكون عالميًّا. واحتدم الجدل بين رواد التيارات النقدية الحديثة حول علاقة القارئ بالنصّ، فظهر اتجاهان للفكر النقدي المتعلق بهذا الموضوع: اتجاه يُلغي أيّ دور للقارئ في عملية التّلقّي، وتُمثِّله الرمزية الفرنسية والنقد الماركسي، واتجاه يُضخّم من ذاتية القارئ إلى حدٍّ بعيد، وتُمثِّله كلٌّ من البنيوية والوجودية[4]. ووسط هذه المناهج التي كانت تمثل نماذج رئيسة للثقافة الغربية ذاتِ الأفكار والتوجهات المعرفية المتغيِّرة باستمرار والموجّهة للبحث في نظريّة الأدب، بدأت تُطرَح الأفكار الخاصة بنظريّة التّلقّي منذ أوائل الستينات، بوصفها تُلبّي الحاجة الملِحَّة إلى مذهب يراعي حركية التاريخ الأدبي ويقف على أثر فعل القراءة في المتلقّي[5].

ومن أهم النظريات التي ركّزت على القارئ في علاقته بالنصّ الأدبي نظريّة التّلقّي أو ما يسمى بنظريّة الاستقبال Reception Theory التي ظهرت نتيجة جهود الرواد من نقّاد استجابة القارئ ومنظري القراءة في جامعة كونستانس Konstanz الألمانية في السبعينات. وقد سمي التيار النقدي الذي تبناه هؤلاء الرواد بقصد إصلاح مناهج الثقافة والأدب في ألمانيا، بمدرسة كونستانس نسبة إلى الجامعة التي ظهر فيها. وبرزت على وجه الخصوص جهود اثنين من أساتذة تلك الجامعة، هما هانز روبرت ياوس[6] hans Robert Jaus وفولفغانغ إيزير[7] Wolfgang. Iser، بالإضافة إلى جهود رومان إينجاردين[8] Roman Ingarden. وتُصنَّفُ مدرسةُ كونستانس النقدية ضمن أُولى المحاولات الكُبرى لتجديد النظرة إلى النّصوص في ضوءِ فِعلِ القراءة. فبينما كان اهتمامُ الباحثين قبل ذلك موجَّها إلى كشف الروابط القائمة بين النصّ ومبدعه، نادى أتْباعُ هذه المدرسة بانتقال مجال البحث من العلاقة بين الكاتب والنصّ إلى العلاقة بين القارئ والنصّ. غير أن نهجَ البحث في مدرسة تحليلِ (كونستانس) كان في الواقع موزَّعا وفقَ منهجَيْن يختلف أحدُهما عن الآخَر في جوانبَ مَهِمَّة. فالمنهجُ الأول كان يركِّزُ على "علمِ جمالِ التّلقّي"، ويُعَدُّ هانز رُوبرت ياوس hans Robert Jaus أَبرَزَ ممثِّليه، بينما كان يَهتَمُّ المنهجُ الثاني بفرَضية "القارئِ الضِّمنِيّ" أو "القارئِ المستَتِر"، ويقود هذا النَّهجَ فولفغانغ إيزير W. Iser.

أما ياوس Jaus فإنه من الباحثين اللغويين الذين ركزوا على ضرورة ربط دراسة الأدب بالتاريخ، انطلاقا من إيمانه بأن التعامل مع النّصوص ينبغي أن يتم بمعيارين متلازمين: أولهما الإدراك الجمالي عند المتلقّي وثانيهما الخبرات الماضية التي تُستدعى أثناء التّلقّي، فالنصّ لا يمكن استقباله استقبالا صحيحا بمعزل عن المواقف المشكِّلة له، والخبرات الجمالية الماضية المرتبطة بسلسلة قراءاته المتعاقبة[9]. لقد أراد ياوس تبني منهج جديد يلائم دراسة تاريخ الأدب من وجهة نظره ويتجنب الأخطاء التي وقعت فيها التيارات الماركسية والرمزية والشكلانية في تعاملها مع النّصوص الأدبية. وانطلاقا من انتقاده للماركسية في تعاملها الجبري مع الأدب وفق مفهوم الانعكاس، والرمزية في تعلقها بجماليات الإبداع غير العقلاني المنفصل عن التاريخ، والشكلانية في تبنيها لمفهوم جماليات الفن للفن، حاول ياوس Jaus أن يجمع مزايا التيارات المختلفة لإيجاد منهج يركز على القارئ وتاريخ الأدب[10].

لقد لاحظ ياوس Jaus أن العملَ الفنّي بوجهٍ عام، والعملَ الأدبيّ بوجه خاص لا يمكن له أن يفرِضَ نفسَهُ أو أن يستمِرَّ في الحياة والحضور إلا من خلال جمهورٍ ما. ولذلك فإن ما نسميه التاريخَ الأدبيّ إنما يُمثِّلُ تاريخَ جماهيرِ القُرَّاءِ المتعاقِبين على قراءةِ ذلك العمل، أكثرَ منه تمثيلا لتاريخِ العملِ الأدبيّ ذاتِه. ولما كان الأدبُ موصوفا بأنه نشاطٌ تواصليٌّ فإنّه ينبغي علينا أن نُحلِّلَ الأعمالَ الأدبيّة من خلال الآثارِ التي تتركُها في مجموعةٍ ما من المعاييرِ الاجتماعية.

وبينما كان ياوس Jaus يتتبَّعُ الأبعادَ التاريخيةَ للتلقّي، كان اهتمامُ إيزر Iser موجَّهًا إلى تحليلِ أثرِ النصّ الأدبيّ في الفرد القارئ، حيث نشر نظريتَه بخصوص القارئ الضمنيّ عام 1976. وينطلق إيزير Iser من فكرة أن القارئ يمثِّلُ الغايةَ الكامنةَ في نيّةِ كلّ مؤلِّف حينما يَشرَعُ في الكتابة، ولذلك فإنّ من واجب النّقد الأدبيّ أن يُبيّنَ الكيفيةَ التي يُنظِّم بها المؤلفُ طريقةَ كتابتِهِ، ويُوجِّهُها نحو الغاية الأساسية المتَمَثِّلَة بالحصول على الأثرِ المبتَغى، ثم على الناقد أيضا أن يتتبَّعَ ردة الفعل التي يُبديها القارئ بواسطة مَلَكاتِهِ الإدراكيةِ تجاهَ الدّلالات المختلفةِ التي يقترحُها للنصّ المقروء[11]. وكان لرومان إنجاردن Roman Ingarden تأثير مباشر في مدرسة كونستانس الألمانية من جهة اهتمامه بالعلاقة بين النصّ والقارئ، وما يتعلق ببعض المفاهيم ذات الصلة كمفهوم (عدم التحديد)؛ الذي يحلّل المعرفة انطلاقا من علاقتها بمفهوم العمل الفني، فالعمل الأدبي وفقا لإرنجاردن يعد كيانًا خالصًا أو كيانًا تابعًا لغيره؛ أي إنه كيان من طبيعة خاصة يختلف عن الأشياء الواقعية وعن الأشياء المثالية في الوقت نفسه. ويلفت إنجاردن في دراسته لفعل القراءة الانتباه إلى دور القارئ في ملء الفراغات أو الجوانب المجمَلة في النصّ من خلال استعمال مخيلته واعتمادًا على قوّتِه الإبداعية ومهارتِه وحِدَّةِ ذهنه. ويرى إنجاردن أن كل قارئ يبني صورًا تجسيديّة للعمل الذي يقوم بقراءته تختلف عما يبنيه القرّاء الآخرون للعمل نفسه، وهذا الاختلاف مرده إلى الإضافات التي يُلحِقُها القارئ بالعملِ موضوعِ القراءة، نتيجةَ ملء الفراغات أو استبعاد العناصر المبهَمة[12]. وتقترب هذه الفكرة من فكرة أفق التّوقّعات التي تبنّاها ياوس وقام بتطويرها فيما بعد مستلهما بعض أفكار إنجاردن Ingarden وجادامير Gadamer, بحيث أصبح مفهوم (أفق التوقع) من المفاهيم المحورية في القراءة، وجعله ياوس ركيزة أساسية في صياغة نموذج نظريته عن التّلقّي, من خلال الربط بين عملية التّلقّي وأفق التّوقّعات, انطلاقا من أن المتلقّي يعيد بناء هذا الأفق نتيجة فعل القراءة، ومن ثم يصبح بالإمكان قياس وقع عمل ما أو أثره في المتلقّين اعتمادا على أفق التّوقّعات الذي يمكن استخلاصه من ذلك العمل. وهذ يعني أن ياوس يركز على تلمُّس تأثير العمل الأدبي في المجتمع من خلال تأثيره في جموع المتلقّين[13].

1.1. مفاهيم عامة في نظريّة التّلقّي

تطرح نظريّة التّلقّي جملةً من الأفكار المهِمَّة يمكن تلخيصُها في النقاط التالية:

– تُوجّهُ هذه النظريّة تركيزَها وتَصُبُّ اهتمامَها على المتلقّي، إذ ترى أنه من أهم ركائز العملية الإبداعية، وأنه ركنٌ أساسي في هذه العملية لا تَقِلُّ أهميتُهُ عن المبدِع أو عن النصّ المبدَع. وتُمثِّلُ هذه النظرةُ ردَّ فِعلٍ على الاتجاهات السابقة في دراسة النّصوص، ولا سيما الاتجاه البنيوي الذي كان يُعلي من شأن النصّ على حساب القارئ. بينما كان التركيزُ في مفهوم الاستقبال عند أصحاب نظريّة التّلقّي على محورَين فحسب، هما: القارئ ثم النصّ؛ فالقارئ وفق رأيهم هو المحور الأهم وهو المقدَّم في عملية التّلقّي، وعلاقتُه بالنصّ تَكُونُ علاقةً حرّة غيرَ مقيَّدة؛ لأنّها علاقةٌ يأخذ فيها القارئُ دورَ المشارِك في صنعِ المعنى المقصود من خلال ملء الفراغات في النصّ[14].

– تؤيّدُ هذه النظريّة الفكرةَ القائلةَ بتعدُّدِ القراءات واختلافِها باختلاف القُرَّاء. أي إنها تنفي أنْ يكون النصّ أحاديّ المعنى، وترى أنّ بالإمكان تعدُّدَ المعاني، وأنَّ النصّ الواحدَ قابلٌ للتأويلِ وفقَ أكثرَ من معنى. ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى أنَّ هذه الفكرة وفكرةَ حرّيَّةِ العلاقة بين النصّ وقارئه، هما من الأفكار التي ينبغي التعامُلُ معها بحذرٍ في أنواعٍ معيَّنَةٍ من النّصوص، فلا يمكن أن تكون عامة بلا ضابط، ولا سيما في النّصوص ذات الطابع الديني أو التشريعي. ففي هذه النّصوص لا يمكن أن يكون التأويلُ مفتوحا على احتمالات لا محدودة، بل إنه ينحصر في جملة من المعاني والدّلالات التي تُناسِبُ السياقَ المحدَّدَ المتعلّقَ بذلك النصّ.

[11] حسن سحلول، *نظريات القراءة والتأويل الأدبيّ وقضاياها* (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001)، 9–10.

[12] أبو أحمد، *الخطاب والقارئ*، 57–58.

[13] هولب، *نظريّة التّلقّي*، 15.

[14] محمود عباس عبد الواحد، *قراءة النصّ وجماليات التّلقّي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، 17–24.

– يرتبطُ بالفكرة السابقة أيضا عدمُ قَبول نقّاد نظريّة التّلقّي لفكرةِ المعنى الموروث في النصّ الأدبيّ؛ أي المعنى الذي يكون مؤطَّرا بإطارٍ ثابت؛ لأنهم يرون أن النصّ قابلٌ لعددٍ غيرِ محدود من التأويلات والتفسيرات. وهم يرون تبعًا لذلك أن اختلاف شكل التّلقّي من قارئ إلى آخر مردُّهُ إلى علاقة القارئ الذاتية بالمعنى؛ فكلُّ قارئ يُكوّنُ انفعالَهُ الخاصَّ به تجاه النصّ.

– يُعَدُّ النصّ وفق أصحاب نظريّة التّلقّي نتاجَ تفاعلٍ بين عنصرين (القارئ والنصّ). فقراءةُ كلّ نصّ أدبيّ كما يرى إيزر إنما هي تفاعل بين بنيته ومتلقّيه، ولذلك فإن دراسة النصّ الأدبيّ ينبغي أن تُركّزَ على ردودِ الأفعال التي تَنْتُجُ بتأثير ذلك النصّ بقَدْرِ تركيزِها على النصّ نفسِه.

– من أهمّ الأفكارِ التي تقولُ بها النظريّة أن النصّ الأدبيّ يتكوَّنُ نتيجةً لاجتماعِ عنصرين: أُفُق التَّجربة الذي يَتَعَلَّقُ بالقارئِ بوصفِه مَستَقبِلا للنصّ، وأُفُقِ الانتظارِ الذي يَتعلَّقُ بالنصّ[15].

1.2. أهمية البحث في جمالية التّلقّي

لقد أحدَثَتْ جماليةُ التّلقّي نقلةً نوعيَّةً في الدراسات الأدبيّة، من خلال تبنّيها فكرةَ تغييرِ النموذجِ في علوم الأدب، وكان المحركُ وراءَ ذلك التغييرِ هو التحوُّلُ الجذْريُّ في الاهتمام من دراسةِ الثنائيةِ (النصّ– الكاتب) إلى تحليل العلاقة الكامنة بين (النصّ– القارئ). فقد كان التّلقّي قبلَ هذه النظريّة ذا مفهومٍ ضيّق، وكان كثيرَ الارتباط بالتَّيَّار النّفسيّ، فجاء أصحابُ هذه النظريّة ليوسّعُوا هذا المفهوم، وليَجعلُوه قائمًا على دعائمَ موضوعيةٍ فلسفيةٍ ومعرفيةٍ، وكان من أهم الأبعاد التي ركزوا عليها في مفهومِ التَّجربةِ الجمالية: البعدُ الاستقباليّ والبُعد التواصليّ[16]. ووفقَ منظورِ جماليَّة التّلقّي، وضمنَ مثلث التّلقّي المكوَّنِ من المؤلف والعمل والجمهور (المتلقّي)، يرى ياوس أن القارئَ ليس مجردَ طَرَفٍ سلبيّ ينحصر دورُه في الانفعالِ بالأدب، بل يتجاوزُ هذا الدورَ ليقوم بتنمية طاقةٍ تلعبُ دورًا في صنعِ التاريخ. وبهذا يكون الانتقال من التّلقّي بمفهومه السّلبي إلى التّلقّي بمفهومه الإيجابي؛ أي من القراءة السَّطحيَّة المحايِدَة إلى الفهم النَّقدي العميق للنصّ؛ أي من المعيار الجمالي المقرَّر مسبقا (أو الموروث) إلى صُنعِ إنتاجٍ جديد[17]. والملاحَظ أن هذا النَّمطَ من الأفكار في التّلقّي يصلُحُ بصورةٍ أوضحَ للنصّوص الأدبيةِ والفلسفية، بينما تُواجهُه بعض المحدِّداتِ فيما يتعلق بأنواع أخرى من النّصوص.

1.3. مفهوم (أفق التوقع)

طَوَّرَ الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer **18** جملةً من المفاهيم المتعلقة بعملية التأويل، وهي مفاهيمُ كان لها أثرٌ بالغٌ فيمن جاء بعدَه. ولعل من أهمها ما يسمى (الأُفُقَ التَّاريخيّ)، الذي طوَّرَهُ ياوس فيما بعد من خلال نظريّة التّلقّي فيما سُمِّيَ (أُفُق التّوقّعات). فأيُّ عمل أدبيّ من وجهة نظر ياوس يشتمل في وقت واحد على عنصرين لا ينفصلان عمليًّا: النصّ بوصفِه بنيةً مُنْجَزَة، والتّلقّي أو الإدراك الحسي الذي يقوم به القارئ (في النصّ المكتوب)، أو المشاهِد (في النّصوص الشفوية التمثيلية). أي إن العمل الأدبيّ يتكون من محورين: النصّ بوصفه بنيةً من إبداع المؤلف، والتّلقّي بوصفه من وظائف القارئ. ويتشكل معنى النصّ المتغيّرِ والمتجدّدِ على الداوم نتيجةَ اتّحادِ عنصرين: (أُفُقِ التَّوقُّع) الكامنِ في العمل و(أُفُقِ التجربة) الكامنِ لدى المتلقّي، وتجري عملية الاتحاد هذه في (أُفُق توقُّعات) المتلقّي، حيث يُمثِّلُ هذا الأفقُ الفضاءَ الذي تجري ضمنَه عمليةُ بناءِ وتحديدِ الخطوات الأساسية للتحليل. ويتشكل أُفُق التّوقّعات لدى المتلقّي نتيجة اجتماع ثلاثة عوامل أساسية هي: التجربةُ المسبقة التي يمتلكها المتلقّي حول الجنس الأدبيّ، ثمّ شكلُ الأعمال السابقة وموضوعاتُها، ثم التّعارُضُ بين اللغة الشعرية واللغة العادية؛ أي التعارض القائم بين اللغة المعتمِدة على الخيال واللغة التي تُستخدَم في الواقع اليومي19. وتجري هذه العملية وفق تسلسل معين وتتكامل وتتطور فيما بعد. فالعمل الأدبيّ يبدأ في التشكُّل في ذهن المتلقّي منذ استقباله لأول مرة، ويأخذ بالتكامل بالتدريج من خلال مجموعة من الإشارات الظاهرة أو الكامنة والاحتمالات الضمنية والعوامل المؤثرة، إلى أن يكتمل أفق توقعات المتلقّي وفق هذه العلمية وصولاً إلى المعنى المقصود ضمن شروط محددة، لكن هذا المعنى قد يتغيَّرُ بدوره بتغيُّرِ شروط التّلقّي التاريخيةِ والاجتماعية20. وهذه الفكرة عن تغير المعنى وفق تغير الشروط الاجتماعية والتاريخية ينبغي التعامل معها بحذر، لأنها لا يمكن أن تكون فكرة عامة أو مطلقة تناسب جميع النّصوص. فالنّصوص المقدسة على سبيل المثال تحمل معانيَ محددةً لا يصلُحُ تغييرُها بلا ضابطٍ حتى لو تغير الزمن أو تغيرت وجهات نظر المتلقّين. وهذا يعني أن على الناقد وفق نظريّة التّلقّي أن يتعامل مع كل نصّ تبعا لخصوصيته وشروط إنتاجه الخاصة؛ أي أن يأخذَ من أفكارِ نظريّة التّلقّي ما ينسجم مع النصّ الذي يدرسُه، وما يتمتَّعُ به ذلك النصّ من خصوصيةٍ لغويةٍ وتاريخية.

ومن جهة أخرى زعم ياوس أن من الممكن تحديد الطابع الفني لعمل ما من خلال نوعِ التأثير الذي يمارسه ذلك العمل في متلقّين مفترَضين, ومن خلال درجة التأثير. ووفقا لذلك يمكن قياس البعد الجمالي؛ – الذي يحدَّد بأنه الفرق أو المسافة الفاصلة بين أُفُق التّوقّعات والعمل (أو بأنه "تغير الأفق")– بمدى استجابة المتلقّين لذلك العمل وبأحكام النقد الموجهة نحوه. أي إن تقدير القيمة الجمالية لعمل ما تتم من خلال تحديد أثرِهِ في المتلقّين وشدةِ ذلك الأثر. فكلما كان أثره قويًّا –أي بقدر ما كان انزياح النصّ عن معايير القارئ وتعديله لأفق توقعه كبيرا– كان النصّ ذا قيمة فنية عالية. والمقصود بذلك أنّ المسافة الجمالية بين أفق النصّ وأفق المتلقّي هي أفضل حَكَم يمكن الاستعانة به لتحديد جمالية الأدب[21].

ولا يبدو كلام ياوس هذا مقنعًا لروبرت هولب Robert C. Holub الذي يرى أن المسافة الفاصلة بين الأفق والعمل لا تعدُّ معيارا كافيا لتحديد القيمة الأدبيّة، وهو يضرب مثلًا لذلك ببعض الرسومات المتشكلة بطريقة عشوائية نتيجة عبث حيوان الشامبانزي بالآلة الكاتبة، فلو نُشِرَتْ هذه الرسومات على أنها روايةٌ –على سبيل المثال– فإنها ستكون بعيدة عن توقعات القراء لكنها لن تعني شيئًا في حقيقة الأمر ولن تحمل طابعا فنيًّا[22]. وما يريد هولب أن يقوله هو أن هذه الرسومات العشوائية لا تعدو أن تكون نوعًا من الفوضى غير المفهومة التي لا تحمل قيمة فنية، ولا عِبرة باتساع المسافة الكائنة بينها وبين أفق توقع المتلقّي، فمهما اتسعت لن تخلق عملًا فنيًّا من شيء هو في الأصل عبثٌ مطلق. وهولب يبدو محقا في اعتراضه، حيث إن كثيرًا من النّصوص تتمتَّع بقيمة فنية عالية من حيث اللغة والأسلوب والمعاني، على الرغم من أنها قد تحتوي على دلالات تنسجم مع أفق توقعات القارئ في كثير من جوانبها. فالمقياس لا يكمن في كسر أفق التوقع دوما، بل في التناوب بين كسره والانسجام معه، كلٌّ في السياق الذي يناسبه.

إن أُفُق التّوقّعات وفق ياوس يقوم على فرضية أساسية مفادها أن: العمل الأدبيّ –حتى في لحظة إنجازه– لا يتسم بالجِدَّة المطلقة أي إنه لا يظهر فجأة في فضاء فارغ. فبواسطة مجموعة من القرائن البارزة والإشارات المعلَنة أو المضمَرة والإحالات الضمنية والخصائص المألوفة، يكون الجمهور المستهدَف مهيّأً سلفًا لتلقّي ذلك العمل على نحو معين. فكل عمل جديد يذكّر القارئ بأعمال أخرى قديمة سبق له أن قرأها، وعندئذ يقوم القارئ بتكييف استجابته العاطفية للعمل الجديد، ويخلق منذ البداية توقعا معينا لتسلسل الحكاية ووسطها ونهايتها (حسب أرسطو). وهذا التوقع يمكن أن يخضع للامتداد أو التعديل أو التوجيه وُجهةً أخرى، أو قد يُواجِه الإيقافَ بالسّخرية. وهذا يعني أن النصّ الجديد يستدعي بالنسبة للقارئ مجموعة كاملة من التّوقّعات والإجراءات التي اعتاد فعلها مع النّصوص السابقة، وهي إجراءات يمكنها أن تُغيَّر أو تُكرَّر أو تُعدَّل أو تُصحَّح في سياق القراءة. و"حين يبلغ النصّ مستوى التأويل, فإنه يَفترِض دائما سياق التجربة السابقة الذي يندرج فيه الإدراك الجمالي، أي إنه يعيد بناء أفق التجربة الجمالية السابقة ليؤسس لفهم ذاتي للنصّ وللأثر الذي ينتجه"[23]. وقد تعيد هذه الفكرة إلى الأذهان ما يذكره بعض علماء اللغة العربية والبلاغة والقرآن الكريم، من أن القرآن الكريم لم ينزل إلا والعرب قد وصلوا إلى درجة متقدمة من الفصاحة واللغة العالية، بحيث يكون معجزا لهم فيما يعرفونه أصلا، لكن متفوقا على كل ما بلغوه مسبقا من أساليب رصينة وبلاغة مبهرة وتعبير دقيق**[24]**.

ولا بد من الإشارة إلى أن أفق التّلقّي أو أفق الانتظار يشغل موقعا مركزيا في نظريّة التّلقّي، إذ فرض نفسه بوصفه مفهوما أساسيا في دراسات

---

[15] فاطمة البريك، *قضية التّلقّي في النقد العربي القديم* (دبي: دار العالم العربي، دبي، 2006)، 47–48.

[16] علي بخوش، *التّلقّي في شعر أمل دنقل* (بسكرة: جامعة محمد خيضر بسكرة، رسالة ماجستير، 2003–2004)، 88.

[17] هانز روبرت ياوس، *جمالية التّلقّي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي*، ترجمة رشيد بنحدو (الجزائر : منشورات الاختلاف، 2016)، ط1, 49.

[18] هانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer فيلسوف ألماني اشتهر بتجديده في النظريّة التفسيرية (الهيرمينوطيقا)، حيث يعد مؤسس مدرسة التأويل. كان متأثرا بالفيلسوف المشهور مارتن هايدغر Martin Heideggger. وقد أثرت بعض أفكاره حول قراءة النّصوص وتفسيرها في نقاد نظريّة التّلقّي وفي مقدمتهم هانز روبرت ياوس. توفي جادامير عام 2002.

[19] ياوس، *جمالية التّلقّي*، 55.

[20] محمد كريم الساعدي، *"أُفُق التّوقّعات ومفاهيم أخرى في التّلقّي"*، صحيفة المثقف الإلكترونية 5020/3، (حزيران 2020).

[21] ياوس، *جمالية التّلقّي*، 14، 59.

[22] روبرت س. هولب، *نظريّة التّلقّي مقدمة نظريّة* (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2000)، 108–109. روبرت س. هولب Robert C. Holub أستاذ جامعي ألماني أمريكي، وباحث في التاريخ الفكري والثقافي والأدبي الألماني في القرنين التاسع عشر والعشرين. كانت له اهتمامات بنظريّة الاستقبال والنقد المتعلق بنظريّة التّلقّي. توفي عام 2023.

[23] ياوس، *جمالية التّلقّي*، 57.

[24] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1429/2008)، ط1، 646–648.

التّلقّي. ولما كان التّلقّي لا يتوقف عند زمن محدد بل يُوجد في كل زمن، وأن لكل زمن قراؤه المختلفون، فإن التّلقّي بدوره يختلف من زمن لآخر، ويختلف من قارئ لآخر تبعا لتكوينه النظري من حيث ميوله ورغباته وقدراته وتبعا لخبرة القارئ الثقافية والاجتماعية والتاريخية. وهذه الخبرات تشكل مخزونا يقوم القارئ بتلقّي النصّ وفقا له، وتشكل لديه أفق توقعات يعمل النصّ على تكوينه. فتبعا لياوس تشتمل العلاقة بين النصّ والقارئ على دلالة مزدوجة جماليةٍ وتاريخية، والدلالة الجمالية تعتمد أساسا على فكرة أنّ المرّةَ الأُولى من القراءة تَعَدُّ انطلاقة يقارن القارئ بعدها قيم العمل الجمالية مع أعمال أدبيّة مقروءة من قبل[25].

وهذا يعني أن كلَّ تجربةِ تلقٍ جديدةٍ تخضع لتأثيرات التجارب السابقة من خلال فعل القراءة، وتُشَكِّلُ أرضيَّةً يقف عليها القارئ للتعامل مع النصّ الذي يتلقاه. ولكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن الخبرة والمعرفة الخلفية ومقاصد القارئ تلعب دورا مهما في موقفه من العمل الذي يقوم بقراءته، وليس عليه دوما أن يبقى محكوما كليا بتجارب القراءة السابقة؛ لأن النّصوص تختلف وتتنوع، وأهداف القراءة تتنوع أيضا تبعا لذلك. فقراءة قصيدة شعرية لشاعر معين لا بد أن تُعِيْدَ إلى ذهن القارئ القصائدَ السابقةَ للشاعر نفسِه، وظروفَ إنتاجِ النصّ والشخصيةَ الفكريةَ والأدبيّة للشاعر، وعندها لا بد أن تُؤَثِّرَ تجربةُ القراءة السابقة في القراءة اللاحقة لأعمالِ المؤلِّف ذاته. لكنَّ قراءةَ نصّ ديني أو نصّ تشريعي مؤسساتي ينبغي أن تخضع لشروط قراءة مختلفة؛ لأن النصّ الديني أو النصّ الصادر عن سلطة مُلزِمَةٍ يكون لهُ طابَعٌ مختلف وظروفُ إنتاجٍ مختلفةٌ تمامًا عن غيره من النّصوص.

2. تلقّي النصّ القرآنيّ وقراءته في الفكر العربي قديمًا وحديثًا

نزل القرآن الكريم في مرحلة متميزة عقليًّا ونفسيًّا، فكان فتحًا جديدًا في تاريخ الفكر الإنساني، فهو الكتاب السماوي الخالد الذي يحاكي العقل ويرفض الجهل والخرافات والأساطير، ويحمل في صميمه بذور الإصلاح والتمدن والتواصل السليم بين الحضارات، وهو يقوم على التفاعل مع متغيرات كل عصر بما لا يلغي الاختلاف أو المغايرة التي تُمَثِّلُ جوهرَ التّجدُّد في الفكر والأصلَ في يقظة الوعي وتطورِ الحياة. لقد تَجَلَّتْ سمات الحداثة في القرآن الكريم بوصفه كتابًا موجَّهًا للناس جميعًا على اختلاف أعراقهم وثقافاتهم وطبقاتهم ووجودهم الجغرافي. إنه يمثل الحركية الفكرية الحقيقية التي تنفتح على مفاهيم عقلية رفيعة تتَّسم بالعالمية, وتَجمَعُ بين الأصالة والحداثة، بما لا يترك مجالا للشك في تفرد خطابه لدى القراءة الواعية المدققة[26].

لقد تميز الخطاب القرآنيّ بخصوبته الدلالية وثرائه اللفظي وبلاغته المعجزة؛ فقد أراد الله تعالى "أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام، وعُلِم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة... ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز"[27]. وكان لهذه الكتاب المميز وقع على جمهور المتلقّين منذ زمن نزوله، فقد "أدهش العرب لما سمعوه، وحير ألبابهم بسحر بيانه وروعة معانيه، ودقة ائتلاف ألفاظه ومبانيه، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، وافترقت كلمة الكافرين في وصفه، وتباينت في نعته. فقال بعضهم: هو شعر، وقال فريق: إنه سحر، وزعمت طائفة أنه أساطير الأولين... وذهب قوم إلى أنه إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون، وقال غيرهم: لو نشاء لقلنا مثل هذا"[28]. لقد تلقاه المنكرون بدهشة دفعتهم للقول إنه شعر أو نمط من السحر، إذ كان أهل الجاهلية يعرفون ذلك النوع من النثر المسمى بسجع الكُهّان، وكانت كل قبيلة تحتكم إلى كاهن يدَّعي أن معه رئيًّا من الجن[29] يعاونه ويلهمه بالحكم الصحيح، وينبئه بالأحداث السالفة والمقبلة. وكان الكهّان يعتمدون على السجع والقسَم بأشياء -يعتقدون أنها تحمل قوى خفية- من قبيل السماء والأرض والقمر والنجوم والكواكب والرياح، كما كانوا يفضّلون الإغراب في الألفاظ؛ للإبهام وخلق التأثير في نفوس السامعين[30]. ولعل هذا السجع في كلامهم -بالإضافة إلى شغفهم بالتاريخ والقصص الممتزجة بالأساطير والخرافات[31]- هو الذي قاد منكِريهم إلى اتهام الرسول

---

[25] ناظم عودة خضر، *الأصول المعرفية لنظريّة التّلقّي* (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1997)، 142.

[26] عمار التميمي، *التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآنيّ* (النجف: مطبعة الثقلين، 2015)، ط2، 69-71.

[27] القاضي عبد الجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، 600.

[28] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، *إعجاز القرآن*، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مقدمة التحقيق، 6.

[29] الجاحظ، عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، ط7، 289/1. من مشهوري كهانهم: شق وسطيح وعُزّى سلمة وغيرهم.

[30] شوقي ضيف، *الفن ومذاهبه في النثر العربي* (القاهرة: دار المعارف، 1983)، ط10، 41.

[31] ضيف، *الفن ومذاهبه في النثر العربي*، 15.

الكريم بأنه كان يتلو كلام الكهّان. فلمَّا وجدوا في القرآن الكريم البلاغةَ العالية التي لا يمكنهم الرد عليها أو الإتيان بمثلها، لم يملكوا إلّا أن يشبهوه بالشعر أو سجع الكهّان؛ لأن ذلك أقرب إلى أفهامهم ومما يتوفر في بيئتهم على نحو واسع. وأمام هذا الأسلوب المميز, حاول بعضهم النسج على منوال آيات القرآن، فباءت جميع محاولاتهم بالفشل، ولم تكن أكثر من كلام ساذج مضحك لا شكل يميزه ولا مضمون، من قبيل محاولات مسيلمة الكذاب وغيره[32]. ولم يُخْفِ بعض متلقّيه من المشركين إعجابهم بما سمعوا من خطابه، كما نُقِل من قول الوليد بن المغيرة لما سمع آيات من القرآن: "إنّ له لحَلاوة، وإنّ عليه لطُلاوة، وإنّ أسفلَه لمُغْدِقٌ، وإنّ أعلاه لمُثمِرٌ"[33].

لكن تلقّي المنكِرين كان تلقّيا سلبيا مبنيا على إرادة مسبقة للتحدي والإنكار والتكذيب، على الرغم من أنهم كانوا أقرب الناس إلى عصر التنزيل وأكثرهم قدرة على إدراك عظمته، فقد ساعدهم الذوق العربي السليم على إدراك الأساليب القرآنيّة، وكانت لقدسية القرآن وعظمته سيطرة على النفوس، مثلما كان الإقرار بالعجز عن الارتفاع إلى مستوى القرآن كامنا في النفوس, واستمر الأمر على هذا الحال بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة مدة من الزمن، إلى أن بدأت السليقة العربية تفقد نقاءها متأثّرة بالطرق العقلية المجتَلَبة والتيارات الفلسفية الأجنبية[34]، فظهر على امتداد العصور التالية مَنْ تلقى النصّ القرآنيّ بمواقف عدائية مسبقة، مبنية على جهل بطبيعته أو رغبة في تحقيق غايات سياسية أو عقدية أو غيرها من الغايات, فتتبع هؤلاء متشابهه وغريبه واتهموه بفساد النظم وتناقض المعاني والاضطراب في نقل الأحداث، وحاولوا نفي صفة الإعجاز عنه. وبرز من بين هؤلاء نفر استعملوا ثقافتهم وعلومهم الغزيرة وحُسْنَ بيانهم، ليُسطِّروا الكتب والرسائل في التشكيك في نصّ القرآن الكريم، وساعدهم في ذلك ضعف السلطة الإسلامية تدريجيًّا، وانتشار الترجمة واتساع التواصل مع أهل الملل الأخرى والنحل[35]، وكان من تأثير ذلك أن احتدم الجدال بين المذاهب الإسلامية والفرق الكلامية، وكذلك بينهم وبين المناوئين من الملل الأخرى.

وفي مقابل هؤلاء نهض فريق من العلماء ينافحون عن القرآن بالبراهين العقلية والنقلية المناسبة، من خلال العلوم المختلفة التي دارت حول النصّ المعجز؛ من مصنفات في النحو والبلاغة والقراءات والتفسير والغريب ومعجز القرآن. ومثلت هذه الفئة من العلماء ومن لفَّ لفيفهم من تلامذتهم والمشتغلين بما أسسوا له من علوم، ما يمكن أن نطلق عليه اسم (المتلقّين الإيجابيين) للنصّ القرآنيّ. وهذا التّلقّي الإيجابي كان مبنيا على معرفة واسعة باللغة والبلاغة وأصول الدين ودلائل الإعجاز والنبوة، أي إنه لم يكن مجرد تسليم عاطفي أو رغبةٍ في كسب معركة لم تُعَدَّ لها العُدَّة المناسبة. وعلى الرغم من اختلاف مدارس التفسير والمذاهب المعلِّلة للإعجاز في جزئيات كثيرة، فإن جُلَّها كانت تنطلق من أسس ومعايير وضعوها بعناية لتفسير النصّ القرآنيّ، والرد على المختلفين في الرأي.

فقد بنى المعتزلة جوهر رأيهم في مسألة الإعجاز على مفهوم الصّرفة، متأثرين ببعض أفكار الفلسفة الهندية البراهماتية، وهم وفقا لهذا يعللون إعجاز القرآن الكريم بكون الله تعالى صَرَفَ الناس عن أن يأتوا بمثله. لكنّ كثيرا من أهل التفسير وعلوم القرآن، يرفضون هذه الفكرة، حيث يذهب البلاقلاني إلى أن إعجاز القرآن هو في بيانه؛ لأن "القرآن أعلى مَنازِلِ البيان. وأعلى مراتِبِه ما جَمَعَ وجوهَ الحُسن وأسبابَه وطُرُقَه وأبوابَه: من تعديل النَّظم وسلامته، وحُسْنه وبَهجتِه، وحُسْنِ موقعه في السّمع، وسهولتِه على اللسان، ووقوعِه في النَّفْس موقعَ القُبولِ، وتَصوُّرِهِ تَصوُّرَ المشاهَد". والبلاقلاني بقوله هذا يؤكد دور المتلقّي في علاقته بالنصّ، فالنصّ القرآنيّ يقع من نفس المتلقّي موضع القبول؛ بما يشتمل عليه من عوامل التميز في اللغة والبلاغة, وتهيئة الجو أمام القارئ ليتلقّى المشاهِدَ التي يقرأ عنها والأحداثَ، وكأنّها صورٌ حيّة ماثلة أمامه، وهذا أدعى للفهم والتأثُّر.

ومن جهة أخرى يؤسس عبد القاهر الجرجاني لفهم أشمل وأعمق لمسألة إعجاز القرآن، من خلال تبنيه لفكرة "النَّظْم"، حيث يرى أن إعجاز القرآن لا يكمن في الصرفة أو الغريب، ولا يمكن أن يكون في اللفظ وحده أو المعنى وحده أو ألوان البلاغة وحدها أو غير ذلك من المسائل

---

[32] ذكر الحافظ ابن كثير أن سجاحا والأسود العنسي ومسيلمة كانوا يختلقون العبارات الركيكة القبيحة التي يحاولون فيها –عبثا– النسج على منوال آي القرآن الكريم، من مثل قول مسيلمة " "يَا ضُفْدَعُ بِنْتَ الضُّفْدَعَيْن، نَقِّي كَمَا تُنَقِّيْن، لَا المَاءَ تُكَدِّرِيْن، وَلَا الشَّارِبَ تَمْنَعِيْن"، وغير ذلك مما لا يتوافق مع العقول السليمة من مضحك الأقوال. انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق سامي بن محمد السلامة (الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ط2، 255/4.

[33] عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحقيق محمود أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1404/1984)، 388. مُغدِق: مُخصِب.

[34] مصطفى مسلم، *مباحث في إعجاز القرآن* (دمشق: دار القلم، 2005)، ط3، 46.

[35] الباقلاني، إعجاز القرآن، مقدمة التحقيق، 6–7.

الجزئية. إن الإعجاز –وفق الجرجاني– مَرَدُّهُ إلى النظم الذي يُقصَدُ به "توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم"[36]. وتَبَنّى الجرجاني لفكرة النظم يؤسّس لتلقٍ منفتح على جملة من القرءات الواعية للنصّ القرآنيّ. فهو عندما يجعل إعجاز القرآن غير محصور في علة واحدة منفردة كاللفظ أو المعنى أو الحروف أو غير ذلك... فهو إنما يفتح الباب أمام المتلقّين المؤهّلين لقراءة النصّ الديني من زوايا متعددة للوصول إلى الصورة الشاملة التي يكمن فيها الإعجاز مجتمعة موحدة. وتَعدُّدُ القراءات هذا يقترب مما نادى به منظرو نظريّة التّلقّي، لكنه يختلف في أنه يقيم وزنا لخصوصية النصّ الديني ومقاصده التي قد تظهر للمتلقّي أو تَخفَى تبعًا لقصد مَنْ صدرَ عنه النصُّ أصلا، لا تبعا للآخرين، فالخبر وسائر معاني الكلام "الفائدة في العلم بها واقعة من المنشئ لها، وصادرةٌ عن القاصد إليها"[37], ولذلك فإن القول بلانهائية القراءة هو محض عبث لا يفضي إلى نتيجة. والاختلاف حول وجوه تعليلهم إعجاز القرآن لا يعني أنهم كانوا ينفون إعجازه، جل ما في الأمر أنهم كانوا مختلفين في وجهات النظر حول سبب الإعجاز؛ أي إن اختلافهم كان حول شكل التّلقّي للقضية ولم يكن في جوهر وجود تلك القضية، وهذا ما عبر عنه البلاقلاني حينما رد على من قال بأن القرآن لو كان معجزًا لَمَا اختَلَفَ في وجه إعجازه أهلُ الملّة، فهو يرى أن الشيء "قد يثبت دليلا وإنْ اختَلفوا في وجه دلالة البرهان، كما يَختلِفون في الاستدلال على حدوث العالم من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"[38].

واختلافهم هذا لم يمنعهم من العمل الجاد في تفسير القرآن وقراءته وفق قواعد مضبوطة للتأويل وضعها الأصوليون. لقد قامت مناهج الأصوليين في تفسير النصّ القرآنيّ على النظر في النصّ نظرةً شمولية للوصول إلى المعنى المقصود من قبل الشّارع، فحَمَلوا المطلَق على المقيَّد، وفصَّلوا المجمَل، وردُّوا المتشابِهات إلى المحكَمات، ووضَّحوا العلاقة بين الناسخ والمنسوخ. وهذه المعايير التي اعتمدوا عليها، كانت غايتُها تحديدَ المعنى والحفاظَ عليه من الانفلات، في سبيل الوصول إلى المعنى الذي قصدَه الشّارع. لقد أدى بحثهم في القرائن المحيطة بالنصّ إلى إدراكهم أن هناك علاقةً وثيقة بين النّصوص الجزئية والقرائن، وعرَفوا أن الوصول إلى المعنى المقصود من أي نصّ جزئي في القرآن، لا يمكن أن يتحقق بالاعتماد على البنية اللفظية لذلك النصّ فحسب. ووفق هذا التصور، قسَّم علماء أصول الفقه النّصوص من جهة ظهور الدلالة أقساما ثلاثة: النصّ والظاهر والمجْمَل. فالنصّ ما كان له معنى واحد عند الشارع؛ وهو معنى قد يكون ظاهرا جليا للسامع بصورة كلية (وهو النصّ الصريح)، أو بصورة جزئية (ما يحتمل معنيين أو أكثر وهو الظاهر)، وقد يكون مجملا يحتاج إلى تأويل (وهو المجمل)[39].

ووجود المجمل الذي يحتاج إلى تأويل لا يعني خلوَّه من الفائدة أو قصدَه التّعمية على المتلقّي، بل إن له غايات معنوية ومقاصدية عميقة، لا تتوفر للظاهر في المقام ذاته، فالقول المجمل "وإنْ لم يُعلَمْ منه المرَاد بعينِه، فقد عُلِمَ أنّه مُخاطَبٌ مُكلَّفٌ بأحدِ مدلولاته المعَيَّنةِ المفهومةِ له، وبذلك يَتَحقَّق اعتقادُه للوُجوب والعزمُ على الفِعْل بتقديرِ البَيانِ والتَّعيين، فكانَ مفيدًا بخِلافِ الخِطاب بما لا يُفهَم منه شيءٌ أصلًا"[40]. ويجوز تأخير البيان عن المجمل إلى الوقت الذي يستدعي البيان، وذلك بأن يكون معيَّنًا في علم الله تعالى فحسب، أو أن يكون معلومًا للرسول الكريم عن طريق إعلام الله تعالى له. والبيانُ –وفق علماء الأصول– إما أن يكون مرتبطا بالأدلة القطعية التي لا يَسوْغُ فيها احتمالُ التأويل، أو بالأدلة الظنية القائمة على قرائن تؤدي إلى العلم بالمدلول[41].

ووجود المعاني المجملة في النصّ القرآنيّ لا يعني أنه مفتوح على احتمالات شتى لا حصر لها، كما أراد له محدثو النقاد القائلين بتاريخيته وأنسنته. إن اشتماله على المجمل يفتح المجال للتأويل والاجتهاد المبني على أسس علمية سليمة نابعة من طبيعة هذا النصّ وسياق نزوله ورسالته العالمية وغاياته التي نزل من أجلها. فعلماء الأصول لم يلغوا دور التأويل في عملية تلقّي النصّ الديني وفهمه، بل حددوا معناه ووضعوا شروطا لصحته وضوابط لقبوله؛ فالتأويل على وجه العموم –كما عرفه الآمدي–هو "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له. وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[42].

---

[36] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 392.

[37] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 545.

[38] البلاقلاني، *إعجاز القرآن*، 446.

[39] يحيى بن حسين الظلمي، *مفهوم النصّ عند دعاة التجديد: دراسة نقدية في ضوء مفهوم النصّ عند علماء أصول الفقه* (مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد 46، 1437)، 187.

[40] علي بن محمد الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ط1، 43/3.

[41] الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، 44/3.

[42] الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، 50/3.

والتأويل لديهم يكون مقبولا معمولا به إذا تحققت شروطه، وهي: أهلية الناظر المتأول لذلك، وقابلية اللفظ لتعدد المعنى (بأن يظهر الوجه الذي أدّى إلى صرفه عن الظاهر، وأن يُحتَمِل الوجهَ الذي صُرِفَ إليه)، وأن يكون الدليل الذي من أجله صُرِفَ اللفظ عن ظاهره راجحا على دليل ظهوره. ومن ثم يختلف التأويل بحسب قوة ظهور الدليل وضعفه وتوسطه[43]. وهذا يعني أن التأويل ينبغي أن يكون عملية واعية منضبطة، حتى يُمكِنَ الحصول على المعاني الصحيحةِ المؤيَّدةِ بالأدلة والبراهين. وبذلك يكون النصّ القرآنيّ نصّا متجددا حاملا لعوامل حداثته من داخله، وليس لأسباب مصطنعة خارجية، تريد أن تنزع عنه صفة القداسة لتتعامل معه على أن نصّ لغوي عادي، لا يختلف عن النّصوص الأدبية والتاريخية. وإذا كان الشارع قد أوجب تلقّي النصّ الشرعي تلقّي سمع وتفكر "خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا"[44] ، فإن الغايات من هذا التّلقّي تتنوع بين:

- غايات أولية تتمثل في: التفكُّر، التدبُّر ،التعقُّل، الوعي، الفهم، الاستنباط والإحاطة العلمية. وهدفها الوصول إلى الغاية الكلية في ضرورة التعمُّق في فهم النصّ، لاستثمار كافة طاقاته في عملية التدبّر والفقه ومعرفة المعنى الكامل الذي يؤدّيه النصّ.
- غايات نهائية تترتب على عملية التّلقّي والفهم، وتتمثل في: تطبيق ما يقوله النصّ القرآنيّ والعمل به[45].

وتتنوَّع تبعا لذلك فئاتُ المتلقّين للنصّ القرآنيّ، فمنهم –وفق بعض الباحثين–: المتلقّي غير المهتم، المغرِض، المقتصد، البياني، المختص، والمتدبِّر[46]، وقد ينطوي كل نوع رئيس على أنواع أخرى فرعية بحسب غاية كل متلقٍ والظروف المتعلقة بعملية التّلقّي. ولما كان النصّ الشرعي يعد محور التوجيه ومصدر التّلقّي والتأثير والتغيير في المجتمع المسلم، فقد نشطت محاولات عقلنة النصّ الديني وإخضاعه لجملة من المذاهب النقدية الحديثة في تركيبة تلفيقية، تهدف –بزعمهم– إلى انفتاح القراءة بغرض التوفيق بين مضامينه الشرعية وأحكامه وما اشتمل عليه من معجزات كونية من جهة، وما أخرجته الفلسفات الغربية ومدارس النقد الغربي من أدوات تحليلية لا تصلح في معظمها للتعامل مع نصّ القرآن الكريم؛ لأنها تلتف على مفهوم النصّ الشرعي بالقول بأنسنته وتاريخيته، وتُكَيِّف مقاصد الشرع لخدمة المنهج في الوقت الذي تُقصِي فيه دور الشارع أصلا[47].

إن تميز النصّ القرآنيّ بسمة القداسة يقتضي التعامل معه فهما وتأويلا وفق آليات خاصة، تنبع من خصوصيته، وافتراقه عن النّصوص الأخرى أيا كان نوعها، تلك النّصوص التاريخية والأدبية والأسطورية التي تتعامل معها النظريات النقدية الحديثة بوصفها نتاجا للعالم المادي، يجري عليها ما يجري على الوقائع التاريخية العادية والشخصيات البشرية من نشوء وتطور وتغير مستمر وحتى اندثار في نهاية المطاف. لقد تعامل دعاة تجديد الخطاب الديني مع النصّ القرآنيّ كأي نصّ أو خطاب بشري يمكن تطبيق أدوات التحليل اللغوي الحديثة عليه، وأخضعوه –تبعا لذلك– لمناهج النقد الغربي التي رأت فيه نصّا تاريخيا مفتوحا على عدد لا نهائي من المعاني، فهو –وفق تصورهم– نصّ بشري رمزي خاضع للعوامل التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تؤثر في فهمه وتأويله[48].

والمدقق في أفكار كثير من منظري تجديد الخطاب الديني يلاحظ محاولاتهم الحثيثة نزع القداسة عن النصّ الديني، بدعوى التأسيس لوعي تاريخي علمي بالنّصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويستند إلى ما أنجزته العلوم اللغوية في مجال دراسة النّصوص[49]، بدعوى أن القرآن الكريم يبقى مستغلقا عَصيًّا على الفهم ما لم يجرِ تفسيره اعتمادا على المناهج الحديثة لتقريبه من العقول والأذهان[50]. إنهم يصرحون بتحويل الاهتمام من قائل النّصوص –وهو الله تعالى– إلى المتلقّي –أي الإنسان– بكل ما يحيط به من وقائع تاريخية واجتماعية[51]، في اعتراف صريح بأنسنة النصّ القرآنيّ وخلع صفة القداسة عنه. وكان من جراء هذا أن فصلوا اللفظ القرآنيّ عن معناه، مُدَّعين أن اللفظ ثابت والمعنى متغيّرٌ بلا حدود. فوفقا لهم، تحولت بعض المعاني عبر التاريخ من معاني حقيقية إلى معاني مجازية، أو ما يصفونه بأنه ضرب من الميتافيزيقا،

---

[43] الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، 50/3.

[44] البقرة 93/2.

[45] أيمن صالح، *تلقّي النصّ الديني دراسة أصولية مقاصدية* (مجلة إسلامية المعرفة، العدد 40، السنة العاشرة، 2005)، 34–41.

[46] صالح، *تلقّي النصّ الديني دراسة أصولية مقاصدية*، 24.

[47] سليمان بن صالح الغصن، *إعادة قراءة النصّ الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر* (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 2016)، ط1، 6.

[48] الظلمي، *مفهوم النصّ عند دعاة التجديد*، 192–193.

[49] يؤكد القائلون بتجديد الخطاب الديني أن القرآن "واقعة تاريخية" ويتهمون من لا يقبل التجديد بالمطلق بأنه "خارج التاريخ". انظر نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (القاهرة: سينا للنشر ، 1994)، ط2، 99.

[50] محمد أركون، *قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم* (بيروت: دار الطليعة، 2000)، 59.

[51] نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 200.

وأصبحت بعضها مجرد شواهد تاريخية على حقبة ما، فهي تمثل الدلالة التاريخية للنصّ في سياق تكوُّنه وتشكُّله ولا تقبل التأويل المجازي؛ لأنها مرتبطة بأيديولوجيا معينة يراد فرضها، بينما تحمل بعض الألفاظ دلالات قابلة للاتساع تبعا للمغزى الذي يكتشفه القُرَّاء في السياق التقافي/ الاجتماعي المتغير باستمرار، وهذا الصنف يعيد إنتاج دلالاته المتغيرة في كل زمان ومكان بتنوع المتلقّين وطرق فهمهم وتأويلهم[52].

ولا تتوقف تناقضات القائلين بأنسنة النصّ الديني وتاريخيته وانفتاحه على القراءات اللانهائية عند ما سبق ذكره، فهم يدَّعون أن التأصيل لتفسيرات النصّ الديني ما هو إلا فرض لدلالات محدَّدة على النصّ من خارجه[53]، بينما هم أنفسهم يريدون أن يجعلوا نصَ القرآن مفتوحا على تأويلات لا محدودة من متلقّين قد لا يملكون أدنى معرفة بأصول التعامل مع ذلك النصّ. يقول نصّر حامد أبو زيد: "إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النّصوص الدينية جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضًا على النّصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائما أن يُلبِسَهُ لباسا ميتافيزيقيا، ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد"[54].

فإذا كان يحق لجماهير المتلقّين عبر العصور تأويل النصّ الديني تأويلا خاصا بكل منهم وفق ما تمليه شخصياتهم وبيئاتهم، وهم الذين –في معظمهم– لم يطَّلعوا على طبيعة هذه النصّ والعلوم الحافّة به، فلماذا لا يحق لعلماء الأصول والبلاغيين وجمهور المفسرين أن يضبطوا أصول تأويله وفقا لضوابط مخصوصة؟ وهم الذين كرسوا حياتهم العلمية لبناء منظومة معرفية كاملة تدور في فلك القرآن وعلومه. لقد ترك الحداثيون – بهذا المعنى– الأسس التي قامت عليها العلوم الشرعية والعلوم اللغوية العربية، لينسبوا بناءها إلى قواعد أخرى متوهَّمة وآليات غربية مقلَّدة، لم يتثبتوا من صحتها أو صلاحيتها للتعامل مع قراءة النصّ القرآنيّ[55]. ولا شك أن المتقدمين من علماء الأصول واللغة والبلاغة، كانوا أكثر وعيا بخصوصية هذا النصّ المقدس وأكثر قدرة على قراءته القراءة المنسجمة مع تلك الخصوصية، فعلى الرغم من الاختلافات في الرأي والاجتهادات التي اكتنفت محاولاتهم التأويلية، فقد حافظوا على مسألة جوهرية، وهي وجود أسس ومعايير مناسبة مدعومة بالأدلة العقلية والنقلية، للتعامل مع النصّ القرآنيّ، وظهر ذلك في مصنفاتهم المختلفة.

2.1. أفق التوقع في القصَّة القرآنيّة

وردَتِ المادةُ القصصيَّةُ في القرآن الكريم موزَّعةً على أغلبِ سوَرِه، وقد ساعد هذا التنوع القصصي في جعل المتلقّي في موقع التفاعل المستمر مع ما تتضمنه تلك السور من رؤى ومضامينَ متعلِّقةٍ بجملة من الموضوعات التي تستدعي التفكُّرَ والتَّدبُّر؛ كالكون والوجود والحياة والإنسان والغيب والشهادة؛ وذلك بتقديمها لجوانب مختلفة من حياة الأنبياء والأمم السابقة في قالب فريد شكلا ومضمونا. وقد برز دور المادة القصصية في القرآن الكريم في بناءِ تصوُّرٍ معرفيّ وفكريّ وجماليّ، فالمادة القصصية الموزعة في مواضع متعددة من القرآن الكريم، تهدف إلى غاية عمليةٍ تتركَّزُ في ضرورةِ استنباطِ الأحكام الفقهية والتشريعية وما يتعلق بها من قيم إنسانية بصورة متجدِّدَة، بالإضافة إلى دور هذه المادة في تلبية الاحتياجات النفسية والتربوية والجمالية لدى جمهور المتلقّين.

وقد تنوعت هذه المادة القصصية من حيث الطول؛ فمنها ما كان قصصا طويلة متكاملة شغلت سورا كاملة أو أجزاء كبيرة من السور، كقصَّة يوسف وقصَّة موسى عليهما السلام، ومنها ما كان قصصا قصيرة تحكي أحداثا أو مواقفَ معيَّنةً كقصَّة يونس مع قومه في سورة الصافات، ومنها أيضا القصص القصيرة جدا التي كانت تأتي في معرِضِ الاستشهاد لفكرة معيَّنةٍ بغرض دعمِها وتوكيدها وتوضيحها، ومنها أيضا القصص الحوارية كقصَّة الخلق في سورة البقرة، ومنها الإشارات القصصية المتضمَّنةُ في سياق معين56.

وامتاز القصص القرآنيّ بسمات متعددة جعلته –مثل سائرِ الكتاب العزيز– في مرتبةٍ عاليةٍ من البلاغة والإيحاء والجمال. ومن أهم خصائص

---

[52] نصّر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 210.

[53] وصف محمد أركون الفكر الإسلامي بالدوغمائية لأن الباحثين –وفق رأيه– ما زالوا في معظمهم "يكتبون تاريخ الفكر الإسلامي بمعزل عن التاريخ المقارن للأديان والأنظمة اللاهوتية والفلسفية". انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 8.

[54] نصّر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 200.

[55] مولود السريري، "رسالة في موجبات سقوط القول العلماني الحداثي في قراءة النصّ الديني"، *رسائل علمية في فنون مختلفة*، تأليف. مولود السريري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، ط1، 432.

[56] سعاد الناصر، "*بلاغة القص في القرآن الكريم وآفاق التلقّي*"، سلسلة كتاب الأمة 169/35 (رمضان 1436)، 37–38. قصة الخلق في البقرة 30/2–38. قصة يونس في الصافات 139/37–148.

القصص القرآنيّ (كَسرُ أُفُق التَّوقُّع) في المواضع التي يكون ذلك فيها أبلَغ. ومن المعروف أن البلاغيين العرب كانوا يرون أن الكلام يكون بليغاً عندما تنساب فيه المعاني انسيابا في حالِ التَّوقُّع بما يساعد على استباقِها أو استِباقِ ألفاظها، فيكون الكلام بليغا ومؤثرا عندما يكسر أفق التوقع؛ فترى الفوائد الغزيرة والمعاني الكثيرة مترتبةً على هذا التغاير في الأسلوب، وهو ما كان يسميه القدماء (مخالفة الأصل) أو (الخروج على مقتضى الظاهر)**57** ويسميه المحدَثون (كسر أفق التوقع)58. ولما كان يفترض بالنصّ أن يكون موازيا للحياة معبرا عنها، ولما كانت الغاية المتوقعة من النصّ أن ينقل رسالة معينة إلى المتلقّي، تنطوي على وظائف جمالية ومعرفية، فإن معرفة الأثر الذي يحدثه النصّ في المتلقّي لها أهمية كبيرة في الكشف عن تلك الوظائف. فمبدع النصّ يصرح عن معنى معين ويعبر عن معنى آخر بصور غير مباشرة، وهنا يأتي دور فعل القراءة الذي يقوم من خلاله القارئ بتتبع الإشارات المتضمّنة في النصّ، وملء فجوات النصّ لبث الطاقات الدلالية فيه59.

ومن أهم العوامل المؤثرة في تلقّي أي نصّ اشتماله على عناصر من شأنها كسر أفق توقع القارئ، وجعلِهِ في حالةٍ دائمةٍ من التأمل والبحث عن المعاني الكامنة. وكسرُ أفق التوقع هو جزءٌ من عملية القراءة الفعالة، وهو عملية لا بد منها في كل نصّ للوصول إلى التأويل الأفضل للمعاني المتضمنة في النصّ. وعمليةُ التوقع إجراءٌ يقوم به القارئ بصورةٍ واعية في كثير من الأحيان في القرآن الكريم –مستثمرا معرفته الخلفية ومؤهلاته الثقافية ومعطيات السياق– لفهم المعاني وتكوين تصور واضح عنها. ولأفق التوقع دور تأثيري مهم إلى جانب دوره المعرفي والإبلاغي، فالقارئ من خلال هذا المفهوم يكتسب معرفة توضح له المعاني ويستخدم المعرفة السابقة لدعم معرفته الحالية، وهو في الوقت نفسه يكتسب طاقة شعورية ناجمة عن تأثره بما يقرأ.

2.2. من مظاهر كسر أفق التوقع في القصص القرآنيّ

لقد زخر النصّ القرآنيّ بالأسباب التي تثير دهشة المتلقّي وتستدعي ترقبه، وتلقّي في نفسه المشاعر المختلفة من فرح أو حزن أو غضب أو شفقة وخوف وغير ذلك. كما حفل القرآن الكريم –لإحكامه– بالمواضع التي يمكن فيها للقارئ توقع مآلات الأمور أو استباق ما سيتلو من قول، فقد قادت دقة القرآن الكريم في تعبيراته وألفاظه وانسجام معانيه والرقي العالي في البلاغة القرآنيّة إلى إمكانية استباق بعض تلك المعاني حتى قبل معرفة ألفاظها على وجه التحديد**60**، ومن ذلك ما جرى مع معاذ بن جبل عندما نزل قوله تعالى: "ولقد خَلَقْنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طِيْنٍ ثمَّ جعلناهُ نُطفةً في قَرارٍ مَكينٍ ثمَّ خَلَقْنا النُّطفةَ عَلَقَةً فخلقْنا العَلَقَة مُضْغةً فخَلقْنا المضغةَ عظامًا فكَسَونا العِظامَ لحمًا ثمَّ أنشأناهُ خلقًا آخرَ"**61**، فأكمل معاذ المعنى بقوله "فتبارك الله أحسن الخالقين"، فضحك الرسول الكريم؛ لأن الآية خُتِمتْ بها فعلا كما توقع معاذ. ومن ذلك ما ذُكر من موافقات عمر بن الخطاب للقرآن في ثلاثٍ: الحجاب وأسرى بدر ومقام إبراهيم، وغيرها من موافقات الصحابة**62**.

والقصّة القرآنيّة من أكثر الموضوعات التي حفلت بمواقف تفاعلية بين النصّ ومتلقّيه، فاشتملت على مواضع متعددة تُدخِلُ القارئ في حالة من الانتظار والترقب لما سيؤول إليه الأمر تاليًا من حيث سير الأحداث وحركة الشخصيات في الزمان والمكان، كما حفلت بالكلام المحكم النسج الذي يأخذ بعضه برقاب بعض, حتّى يُمكِنَ للقارئ تتبُّعُهُ في حال مطابقة التوقع أو كسره. والمظاهر التي انطوت على كسر أفق توقع القارئ في القصة القرآنية, هي من الاتساع بحيث لا يمكن الإلمام بها جميعًا في هذا البحث القصير، ولذلك سيجري التمثيل لبعضها بغرض بيان دور هذه الآلية من آليات التّلقّي في تفجير إمكانات النصّ وخلق التأثير الأكبر في القارئ.

ومن المظاهر التي يمكننا ذكرها دونما الاستفاضة في شرحها –وهي مما عكف بعض الباحثين في السابق على تبيانها–: الالتفات، التضمين،

---

[57] أشار علماء العربية إلى أن الكلام يتفاوت في موافقته لمقتضى الظاهر أو خروجه عليه، ومباحثهم في علم المعاني ولا سيما دراستهم أساليب الإنشاء الطلبي تعد خير مثال على وعيهم بالمواضع التي تستدعي الخروج عن أصل الوضع اللغوي، وهذا السكاكي –بعد أن فرغ من استعراض المعاني المباشرة للاستفهام– يؤكد وجود معاني أخرى تختلف تبعا للسياق، فيقول: "واعلم أن هذه الكلمات كثيرا ما يتولد منها أمثال ما سبق من المعاني بمعونة قرائن الأحوال، فيقال ما هذا؟ ومن هذا لمجرد الاستخفاف والتحقير . ومالي؟ للتعجب". انظر يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، *مفتاح العلوم*، تحقيق نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ط2، 313-314.

[58] أحمد سعد محمد الخطيب، *"من أساليب القرآن الكريم في كسر أفق التوقع"*، مجلة الدراسات القرآنيّة 10 (1433)، 490.

[59] مراد حسن فطوم، *التّلقّي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري* (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013)، 249.

[60] أحمد سعد محمد الخطيب، من أساليب القرآن في كسر أفق التوقع (مجلة الدراسات القرآنيّة، العدد 10، 1433)، 488..

[61] المؤمنون: 12/23-14.

[62] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 82. الآيات المقصودة من موافقات عمر في: الأحزاب 59/33، الأنفال 67/8 والبقرة 125/2 على الترتيب.

التشبيه، المغايرة في الإعراب والتوجيه النحوي.. وغيرها من المظاهر**63**. وقد أولى البحث أهمية لمظهرين من مظاهر كسر أفق التوقع لدى متلقّي النصّ القرآنيّ وهما: الإيجاز والحذف والاستعارة بوصفهما من المظاهر المهمة التي تحضر بصورة واسعة في سياق القصَّة القرآنيّة، وقد أدرج عبد القاهر الجرجاني الاستعارة لأهميتها القصوى في تعليل الإعجاز جنبا إلى جنب مع النظم، بل أدخلَها في نظريته الخاصة بالنظم للدلالة على دورها البالغ في إعجاز النصّ القرآنيّ. والاستعارة مع الإيجاز والحذف بينهما عامل مشترك مهم، إذ هما من قبيل إجمال المعاني من خلال تقديمها في عدد أقل من الألفاظ (في حال الإيجاز والحذف)، أو في ألفاظ تدل على غير ما يوحي به ظاهرها (في حال الاستعارة)، لدفع المتلقّي إلى إعمال الذهن وتوظيف مخزونه الثقافي وذائقته اللغوية ومعارفه البلاغية وأنماط الاستدلال لديه، من أجل التفكر والتدبر للوصول إلى المعنى، بطريقة جاذبة ومؤثرة.

2.2.1. الإيجاز والحذف في القصَّة القرآنيّة

الإيجازُ مفهومٌ يَدُلُّ على أداء المقصود من الكلام بأقل العبارات، وهو مقابلٌ للإطناب ويرادفُه الاختصار كما يُستخلَص من كلام السكّاكي في المفتاح64. وهو على قسمين: إيجازُ قَصْرٍ؛ وهو ما ليس سَبَبُهُ الحذف، وإيجازُ حذْفٍ؛ وهو ما كان سَبَبُهُ الحذْفُ65. وللإيجاز دورٌ مهمٌّ في بناء أُفُقِ توقُّعات المتلقّي وفقًا للمعلوماتِ المتوفّرة مسبقًا لديه, ووفقًا للمعلومات التي يوفِّرُها السياق الذي يجري ضمنَه الكلام.

وقد اهتمَّ البلاغيون العرب منذ القديمِ بدراسةِ ظاهرةِ الحذف في النّصوص، وضمَّنُوها مصنفاتِهم البلاغيةَ، فالجرجاني يقول عن الحذف إنه: "بابٌ دقيقُ المسْلَكِ، لطيفُ المأْخَذِ، عجيبُ الأمرِ، شبيهٌ بالسِّحرِ؛ فإنك تَرى به تَرْكَ الذِّكْرِ أَفصحَ مِنْ الذِّكْرِ، والصَّمْتَ عنِ الإفادةِ أَزْيَدَ للإفادةِ، وتَجِدُكَ أنطقَ ما تكونُ إذا لم تَنطِقْ، وأتمَّ ما تكونُ بياناً إذا لم تُبِنْ"66. فالجرجاني في قوله هذا يضع الحذف في مرتبة رفيعة من البلاغة، فهو تقنية مؤثرة تشبه السحر؛ ومن خلالِه يُمكِن التعبير عن المعاني الكثيرةِ من دون الحاجة إلى ذكرِ الألفاظِ الدَّالَّة عليها بالتفصيل، ويكون الكلامُ مع الحذف أَبلَغَ مما لو ذُكِر مفصَّلًا. وهذا يعني أنهم عدُّوا الحذف بابًا مهمًّا من أبواب بلاغة الكلام، لأن له غرضًا موجَّهًا ومؤثِّرًا، وهو لا يأتي جُزافًا أو بصورة عشوائية، بل له تقنياتٌ تُعَبِّرُ عن مهارة صاحبه, سواءٌ أكان ذلك في الشعر أو في غيرِه من أنماطِ الكلام البليغ؛ كالأمثالِ والحِكَمِ والخُطَب وغيرِها. والحذفُ تبعًا لذلك يَخلقُ لدى المتلقّي احتمالاتٍ متعددةً للموقف الذي يجري الكلام ضمنَه، وهذه الاحتمالات من شأنها أن تُنْشِئَ جملةً من التّوقّعات تتمحوَرُ حول فهم محدد يُكوِّنُه المتلقّي مستعينًا بالمعطَيات السياقية والمعرفة الخلْفية.

وبالنظرِ إلى أنَّ القرآن الكريم يُمثِّلُ ذُروةَ ما عرفَ العربُ من الكلام البليغ، فإن كلَّ عناصر التبليغ والتأثير تبدو متمثِّلة في لغته وأسلوبه. فقد تميزت القصَّة القرآنيّة بصورة خاصة، بالتركيز والتكثيف والوصول إلى جوهر المعنى عبر الإشارة المعَبِّرة والقول الموجَز عندما تستدعي ضرورات السياق ذلك. فقد يُوظِّفُ أسلوبُ القرآن الكريم تقنيةَ حذفِ مدَّةٍ زمنيةٍ معيَّنةٍ، أو القفزِ فوقَها لتجاوزها؛ كأنْ يقفزَ مثلًا من زمنِ القصَّة إلى زمنِ الآخرةِ ولا سيما في السور التي تتناول الإشاراتِ أو اللمحاتِ القصصيةَ فقط، كما في سورة النازعات والعنكبوت، اللتين لم تُفصِّلَا في قصَّة موسى عليه السلام67. ففي سورة العنكبوت نجدُ لَمحاتٍ موجَزَةً من عدَّةِ قصص؛ كقصَّة نوح وإبراهيم ولوط ومدين وعاد وثمود وقارون وفرعون وهامان**68**، وتَتَفاوَتُ هذه اللّمحاتُ بين القصَرِ والطُّولِ تبعًا لضروراتِ السياق، فالنصيب الأكبر من الآيات في السورة كان لذكرِ بعض المواقف من قصَّة إبراهيمَ ولوط عليهما السلام. حيث حضرَتْ بعضُ المواقف المناسِبَة لسياق السورة من قصَّة إبراهيم عليه السلام، عندما رفضَ قومُهُ التَّصديقَ بدعوةِ الإيمانِ التي جاء بها وأرادوا حرقَه**69**، ثم قصَّة لوطٍ عليه السلام مع قومه حينما نَهاهم عن فعل الفاحشة لكنهم أصرُّوا على كفرهم، فأَتَتْهُمُ الرسُلُ بالعذاب وأُبيدوا عن بكرةِ أبيهم**70**. أما القصص الأخرى كقصَّة شعيب مع قوم مدين وقصَّة عاد وثمود فقد ورد

---

[63] الخطيب، من أساليب القرآن الكريم في كسر أفق التوقع، 490.

[64] السكاكي، مفتاح العلوم، 277.

[65] محمد علي التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، 291/1.

[66] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 146.

[67] الناصر، بلاغة القص في القرآن الكريم، 140. ذكر قصّة موسى مع فرعون بإيجاز في: العنكبوت 39/29، وبصورة أوسع قليلا في النازعات 15/79–25.

[68] العنكبوت 39/29 (ذكر قارون وهامان وفرعون). العنكبوت 15/29–15 (ذكر قصّة نوح مع قومه).

[69] العنكبوت 16/29–27.

[70] العنكبوت 29/29–35.

ذكرها في السورة في آيات قليلة71. وورد ذكر قصّة موسى عليه السلام مع فرعون في إشارة قصيرة في السورة، في قوله تعالى: "وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ72".

وكما هو ملاحَظ لم يَحْظَ التفصيل في قصّة موسى عليه السلام على الرغم من وجود تفاصيلَ كثيرةٍ لها في سُوَرٍ أخرى. وهذا يعني أن السياق الذي وردت فيه هذه القصّة في سورة العنكبوت اقتضى حذفَ التفاصيل للتركيز على المعنى المراد في هذا الموقف فقط، فالسورة تستعرض قصص المرسلين استعراضا سريعا يصوّر ألوان العقَبات والفتنَ التي يواجهُها الرّسُل في طريق الدعوة إلى الإيمان على امتداد الزمان وتعاقُب الأجيال، ويأتي بعد ذلك التصغيرُ من قيمة تلك القُوى المجابَهةِ للحق الواقفةِ في وجه الهدى والتَّهويلُ من شأنها، و"يَضرِبُ اللهُ تعالى لهذه القُوى مَثَلًا مُصَوَّرًا يُمثِّلُ وهْنَها وتفاهتَها"73 ببيت العنكبوت، كلُّ ذلك تخفيفًا عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وتصبيرًا له على ما يلقاه من أذى المشركين، وتوضيحًا لفكرة أن الدِّينَ ليس مجردَ كلمة تُقال بلا عمل، بل هو تصديقٌ بدين الله مع الصَّبر على صعوبة التَّكاليف والتَحَمُّلِ للمَكارِهِ في سبيل ذلك. والحذفُ هنا لم يُخِلَّ بالمعنى المرادِ، بل لعبَ دورًا مهمًّا في تكثيف الدلالة، وتوجيهها نحو المقصَدِ أو المناسَبَةِ المحدَّدة وفقًا للسياق، وبناءِ أُفُقِ توقُّعاتٍ محدَّدٍ يتوَجَّهُ نحو معاني التركيز على المهام الصعبة التي يُكلَّفُ بها المرسلون في سبيل نشر دعوة الحق، وأنهم بحاجة إلى الصبر على كل صنوف التَّحديات؛ لأن ذلك سنةٌ في الرُّسُل من قَبلِهم. ووفقا لذلك يكون للذكر المختصر لقصصٍ متعدّدةٍ في موضع واحد، وتوظيفُ هذه القصص جميعًا لخدمة المعنى المنشودِ في إطار السورة، دورٌ مُهِمٌّ في تشكيلِ أُفُقِ توقُّعاتٍ محدَّدٍ لدى المتلقّي، مما يؤكد أهميةَ الحذف من النواحي البلاغية والتأثيرية.

ومن أجملِ القصص التي يمكنُ تتبُّعُ بعض مظاهر الحذف فيها قصّة سيدنا يوسف عليه السلام. فقد بدأ سردُ أحداثِ القصّة بقوله تعالى: " إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ"74 . تبدأ القصّة بهذه المحاوَرة بين يوسف وأبيه وسردِ يوسفَ للرؤيا التي رآها في منامه، وقد حُذِفَ من القصّة أحداثُ الزمن السابق، فلم نقرأ في السورةِ شيئاً عن حياةِ يوسفَ السابقة أو تفاصيلِ أسرته وحياتهم وما إلى ذلك. ويبدو أن سياق السورة لم يهتمَّ بتلك التفاصيل؛ لأنها لا تُشكِّلُ كبيرَ أثَرٍ فيما سيتْبَعُ من أحداث. ثم تنتقل بنا القصّة إلى مشهد آخر يبدو فيه إخوةُ يوسف يتحاورونَ غاضبين ، زاعمين تفضيل أبيهم ليوسف وأخيه وتقريبِه لهما: "إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ"75، وهنا ينشأ لدى القارئ أُفقُ توقع مبنيٌّ على أن هذا الموقف لن يَمُرَّ على خير؛ أي إن إخوة يوسف من المحتمل أنهم يُضمِرُون له الشرَّ كيدًا وحسدًا، ومن ثمّ فقد تُسَوِّلُ لهم أنفسُم أن يُؤذُوه أو يُبعِدوه بطريقة ما. ومع أننا لا نعلم على وجه اليقين أو بصورة مباشرة هل سمع الإخوةُ حديثَ يوسفَ مع أبيه عن الرؤيا التي رآها حتى يكيدوا له كل هذا الكيد؟ ولا نعلم على وجه التأكيد لِمَ ذكروا أخا يوسف معه بينما كان تركيزُهم على يوسف بالذات؟ لكننا بهذا الاختصار من خلال ذكرهم ليوسف وأخيه نتوقع أن هذين الأخوَين كان لهما وضع خاص في العائلة من شأنه أن يُجَرَّ عليهما ضغينةَ بقية الإخوة، كما نتوقع أن يوسف تحديدًا كانت له مكانة خاصة لدى أبيه هي السببُ في تركيزهم على أذيَّتِه هو بالذات.

ثم تأخذُنا القصّة إلى مشهدٍ آخرَ يتمثَّلُ في قيامِ الإخوة بإقناع أبيهم بأن يرسل يوسف معهم، ثم ما دبروه من مكيدة للتخلص منه. ولا تفصّل القصّة في الأحداث التي وقعت ليوسف في هذا الموضع بالذات بل تنقلنا مباشرة إلى مشهدهم وهم يُمثِّلُون البكاء أمام أبيهم حزنًا على يوسف، فنتوقَّعُ أنَّ مكروهًا أصابَه. ثم تَعرِضُ القصّة بعد ذلك ما وقع ليوسف وإلى أين أخذه الناس الذين اشترَوه. وهنا أيضا تحصل فجوة زمنية لا نعلم مقدارَ طولِها, لكنَّنا نستنتج من قوله تعالى: " وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ"76 أن المدة ليست بالقصيرة حيث أصبح يوسف شابا متحلّيًا بكلِّ أسباب الحكمة والعلم. وفي بعض التفاسير أن عمرَهُ آنذاك كان ثلاثون سنة أو ثلاث وثلاثون77. وتأتي قصّة يوسف مع زليخة لتأخذ حيزًا من التفصيل في القصّة، إلى أن يُسجَنَ يوسف وتَحصُلَ له في السجن قصصٌ جزئية أخرى، أولُها تفسيرُه لرؤيا

---

71 العنكبوت 29/36–37 (ذكر مدين). العنكبوت 29/38.

72 العنكبوت 29/39.

73 جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، *تفسير الجلالين مذيلا بكتاب لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 396 (تفسير سورة العنكبوت).

74 يوسف 12/4.

75 يوسف 12/8.

76 يوسف 12/22.

77 المحلي والسيوطي، *تفسير الجلالين*، 306 (تفسير سورة يوسف).

الشابَّين في السجن, ثم تفسيرُه لرؤيا الملِك. وفي تفسيره لحُلْمَيْ الشابَّين تُلاحَظُ بلاغةُ الخطاب القرآنيّ في الاختصار؛ حيث فسَّرَ يوسفُ الحُلْمَين دون أن يُخصِّصَ كلَّ حُلمٍ بصاحبه، فنتوقَّعُ أنه إنما فعل ذلك لحكمة بالغةٍ، حتى لا يَحزَنَ الشاب الذي توقَّعَ له يوسف الهلاك، أو ربما حتى لا يدَّعِيَ أحدٌ أنه ساحرٌ أو يعلَمُ الغَيْبَ وما شابه.

ثم تحصل فجوةٌ زمنية أخرى لا تَذْكُرُها القصَّة غالبًا لأنها واضحة، وهي الفترة التي سبقَتْ القَحْطَ، أي الفترة الزمنية التي زرع فيها الناس الأرض وخزنوا الحبوب، وفيها أيضا وصل يوسف إلى مكانة عالية يلخِّصُها قوله تعالى: " وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاء نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاء وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"[78]. ولكننا نتوقع من وصوله إلى هذه المكانة أنه سيستخدمها في أمور تُمليْها عليه حكمةُ اللهِ عز وجل، وهذا ما حَصَلَ فِعْلًا. فالقصَّة تنتقل بنا في اختصار عجيب إلى نقطة مهمَّة وهي وفود إخوة يوسف عليه يطلبون شراء الطعام أثناء سَنوات القحط. ويلفتُ نظرَنا قولُه تعالى: "وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ"[79]. فكيف يَطلُبُ منهم يوسف أن يُحضِرُوا له أخاهم الذي من أبيهم وهم لم يَحْكُوا له شيئًا عن عائلتِهم، أو على الأقل لم تذكُر القصَّة القرآنيّة أنهم حَكَوا له؟ لكننا نجد في كتب التفسير أنه تظاهر بعدم معرفتهم وسألهم عن أهلهم فحكَوا له عنهم بالتفصيل[80]، وهذا ما لا نجده في نصّ القصَّة القرآنيّة صراحةً، وما يثير في أذهاننا توقعات مختلفة. لكننا نعلم أن المحذوف إنما جرى حذفه لغاية بلاغية، فهو إما أنه غيرُ مؤثِّرٍ في سَيْرِ الأحداث التي يتم سردُها ضمنَ السياق، أو أنه معلومٌ بَديهةً فلا يُتوقَّع أنْ يُختلَفَ عليه، ولذلك لا حاجةَ لذِكرِه. وتتالى مواقفُ الحذفِ الجميلةُ والمثيرةُ للفضول والتأمّلِ في القصَّة، ومنها ما جاء في قوله تعالى: " قَالُواْ جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ"[81]. حيث أخذ يوسفُ أخاه بحيلة ذكية حين جعل السقاية في رحله؛ لأنه يعلم أنهم يَحكُمون على السارق بأن يَأخُذَه أصحابُ الحقِّ مكانَ حقِّهم. فهذه العبارة القرآنيّة تلخِّصُ للقارئِ عُرْفًا أو عادةً من عاداتِهم في العقوبة.

لقد تجلَّت بلاغة الحذف في تقديم معلومات مهمة للقارئ عن سياق تاريخي محدد، بالإضافة إلى تعبيرها عن ذكاء يوسف عليه السلام وحكمته في استخدام أفضل الوسائل المتاحة وأيسرِها للوصول إلى مبتغاه. والسياقُ نفسُه –سياق السرقة– جاء توظيفُه من قبَلِ يوسف عليه السلام ليُعِيدَ إلى أذهانهم ما كانوا يتَّهمونَه به وهو صغير، ليكشفَ طريقةَ تفكيرهم الحالية، وليبيّن لهم فيما بعدُ ضعفَ حُجَجِهم وبُطلانَ ادعاءاتِهم، فهم على الرَغم من معرفتهم ببراءته في الماضي، ما زالوا يستغلّون كلَّ مناسَبةٍ لتعييره بما لم يفعل. فعندما قالوا "إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَاناً وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ"[82]، لم يأتِ تفصيل القصَّة التي حصلت مع يوسف حتى اتُّهِمَ بالسرقة، حيث يَتوقَّعُ القارئ أن القصَّة السابقة إنما حُذِفت للتركيز على الأحداث الحالية لأنها الأهم في سياق القصَّة، وأن التركيز بالمقابل إنما كان على الأثَرِ الذي تركتْه قصَّة السرقة المزعومةُ في نفْسِ يوسف وفي نفوس إخوته، وكيف وَظَّفَ كلُّ طرَفٍ الأحداث السابقة لدَعمِ وجهة نظرِه الحالية.

وأمثلة الحذف كثيرة في القصة القرآنية، وكلُّها –لا شكَّ– جاءت لتؤدّيَ غاياتٍ بلاغيةً عميقةً، هيكليةً ودلالية. فقد أَولَى الخطابُ القرآنيّ المتلقّي أهميةً كبيرة؛ وأَغنَى أفقَ توقعاته باحتمالات متعددة، ساعدتْ ثقافةُ القارئ وسياقُ الموقف في توجيهها الوجهةَ المناسِبَةَ للمعنى، وهذا يؤكِّدُ أن متلقّي القُرْآن ليس متلقّيا ساكنًا بل هو عنصر يتسم بالتفكُّر والتدبر في النصّ الذي يتلقاه، إذْ يوقظ القُرْآنُ وعيَ القارئ ويُنبّهُ فكرَه، ليَكُونَ قَبولُه للمعنى الدقيقِ قائمًا عَلَى الوعي وإعمالِ الذهن. فحذفُ بعض تفاصيل القصَّة لتغذية أفق توقعات المتلقّي يشحنُ الذهنَ ويحرّضُ المتلقّي عَلَى "البحث عن التوجُّهات الدَّلالية التي يمكن تقديرُ المحذوف مِن خلالِها، ويبقى الحذف خروجاً عَلَى السُّنن المَّتبعةِ في التَّعبير، ولذلك لا يوجد إلا في الخطابات ذات الطبقات المتعددة التي تَحتاجُ إلى متلقٍ يمتلك أدواتٍ لغويةً وفنيةً، وحسًا جماليًّا يُمَكِّنُهُ مِن مُقاربةِ نصّ يتَّسمُ بالوعي والثَّراء"[83]. وهذا يعني أن الحذف يأتي ليكسر أفق التوقع لدى متلقّي النصّ القرآنيّ فيدفعه إلى التأمل والتدبر فضلًا عن التأثر الجمالي باللغة والبلاغة، وقد يأتي متوافقًا مع أفق توقع المتلقّي فيكون عاملًا من عوامل توضيح المعنى وجعلِه أكثرَ تأثيرًا. ومن هنا يَدعَمُ الحذفُ القراءةَ الواعيةَ

[78] يوسف 56/12.

[79] يوسف 59/12.

[80] المحلي والسيوطي، *تفسير الجلالين*، 242.

[81] يوسف 75/12.

[82] يوسف 77/12.

[83] جواد المظفر ، *التلقّي في القرآن الكريم*"، الحوار المتمدن 4236/1 (تشرين الثاني 2013)، 36.

والعميقةَ لدى متلقّي النصّ القرآنيّ، وهي قراءةٌ قائمة على استعمال الخلفية الثقافية والسياقات العامة والخاصة لتشكيل أفق توقع مناسِبٍ للمعنى الذي تنطوي عليه القصَّة.

2.2.2. الانزياح الاستعاري في القصَّة القرآنيّة

يتَّسمُ التَّصوير في القرآن الكريم بخاصياتٍ جماليّة فنّيّة من شأنها التأثيرُ في المتلقّي لجعلِه أكثرَ إدراكًا للمعنى وأعمقَ تأثُّرًا به؛ فالصورةُ لها دورٌ مهمٌّ ينسجمُ مع الأدوار التي يضطلعُ بها اللفظ والإيقاع من أجل إنتاجِ معنىً مؤثِّرٍ له القدرة على النفاذِ إلى أعماقِ النفس البشرية. والاستعارةُ في الجملة تعني أن يكون للفظِ أصلٌ معروفٌ في الوضع اللغوي، تَدُلُّ الشواهدُ على أنه اختُصَّ به حين وُضِع، ثم يستعملُه الشاعرُ أو غيره في غيرِ ذلك الأصل، وينقلُه إليه نقلًا غيرَ لازم، فيكون هناك كالعاريّة[84]. أي إن الاستعارةَ إنما هي تعبيرٌ بكلام يَنزاحُ دَلاليًّا عن أصلِ الوضعِ اللغوي، أي هي التعبير بواسطة الكلامِ غيرِ المباشر. ويظهر الانزياح الدلالي بصورة جلية على سبيل المثال في الألفاظ المستعارة بقصد التهكم والاستهزاء، إذ تُبنى الاستعارة –أحيانا– على تنزيل التَّضاد الحاصل بين الطرفين منزلةَ التَّناسُبِ قَصْدَ التَّهكُّم، ويسمى هذا النوع من الاستعارة بالاستعارة العنادية التَّهكُّمية[85]. فاللفظ ينتقل من حقله الدلالي المعروف المتفق عليه في أصل الاستخدام إلى حقلٍ دلالي آخرَ يخالفُه، بحيث يُقِيْمُ مع لفظٍ آخرَ علاقةً دلاليةً جديدةً من نوع التّضادِ أو التخالُفِ خدمةً لغاياتٍ انتقادية.

ومن ذلك ما جاء في قصَّة شعيب مع قومه[86]، حيث يقول تعالى عنهم:" قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ"[87]. فقومُ شعيب نعتُوه بالحليم الرشيد، وأصلُ الاستخدامِ لهذَين اللفظَين إيجابيٌّ، لكنهما أُنْزِلَا في هذا السياق مَنزلةً مختلفةً عمَّا يقتَضيه أصلُ الاستعمال، وحقيقةُ الكلام: أنّهم عنَوا "لأَنتَ السَّفيهُ الغَوِيُّ تَهَكُّمًا"[88]. وفي هذا التعبير الاستعاري كَسرٌ لأفق توقعات القارئ الذي يتوقع للَّحظةِ الأولى أنَّهم عنَوا المديحَ أو التعبيرَ عن صفة إيجابية، لكنه عندما يُدقِّق في السياق الذي قِيلَ فيه الكلام، وفيمَنْ قال ذلك الكلام، يكتشف أن المقصودَ شيءٌ آخرُ معاكسٌ تماما لما اعتقدَ، فقد استعار التعبير القرآنيّ الحِلْمَ والرَّشَدَ للسَّفَهِ والغِيّ، لأنّ قَصْدَ قومِ شعيبٍ السخريةُ والاستهزاءُ. ولا بد أن المتلقّي في هذا الموضع يكون أكثر تأثُّرًا بالمعنى لأنه تلقَّاه بصورةٍ صادمةٍ لتوقُّعاتِه الأوَّليَّة.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى مخاطبًا المشركين يومَ بدر: "إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ"[89] فهو يقصد: إنْ تَدْعُوا فقد أُجِبْتُم إلى ما دَعَوتُم به، وأَخرَجَ ذلك بلفظِ التَّهكُّم في تسميتِه فَتْحا[90]. ففي هذه الآية يُعبِّرُ المعنى اللغويُّ المباشرُ عن معنىً إيجابيّ؛ لأنَّ لفظةَ الفتح عادةً ما تُستَعْمَلُ بمعنى إيجابي، لكنَّ توقعاتِ القارئ لا تلبث أن تَصطدِمَ بحقيقةِ أن الفتح هنا لم يُستعمَلْ بمعناه الحقيقي، إنما جاء بمعنى مخالِفٍ يَدُلُّ على السخرية من المشركين والتهكُّم بهم. وتأتي هذه الاستعاراتُ وغيرُها في القصَّة القرآنيّة منسجمةً أيضا مع مفهوم الغموضِ الذي تطرحُه نظريّة جماليةِ التّلقّي، حيث يرى رواد هذه النظريّة ضرورةَ اشتمال النصّ على (فراغات) تشكِّلُ لدى القارئ غموضًا ما، وأن هذا الغموضَ من مقوِّماتِ النصّ الناجح، كما أنه يُضفِي أهميةً على دورِ القارئ في محاولات الكشف عن المعنى المقصود وفهمه، فيتحقَّقُ له الشعور بالمتعة[91].

وقبل ذلك عبَّر عبد القاهر الجرجاني خيرَ تعبير عن أهمية وجود شيءٍ من الغموض في النصّ من خلال الصوَرِ البعيدة بالذات عندما تحدَّث عن التمثيل فقال: ".. ومن المركوز في الطَّبْعِ أنّ الشيء إذا نِيْلَ بعدَ الطَّلَبِ له أو الاشتياقِ إليه، ومعاناةِ الحنينِ نحوَه، كان نَيْلُه أحلى، وبالميزةِ أَولَى، فكان موقعُهُ من النَّفْسِ أَجَلَّ وأَلْطفَ"[92]. أي إن المعنى غيرَ المباشرِ الذي يَتَوَصَّلُ إليه القارئ عن طريقِ إعمالِ تفكيرِه وشعورِه يكونُ أعمقَ

---

[84] عبد القاهر الجرجاني، *أسرار البلاغة*، تحقيق محمد الفاضلي (بيروت– صيدا: المكتبة العصرية، 2014)، 27.

[85] الخطيب القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، شرح إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 220/1.

[86] أحمد غالب الخرشة، *أسلوبية الانزياح في النصّ القرآنيّ* (الأردن: جامعة مؤتة، رسالة دكتوراه، 2008)، 70.

[87] هود 87/11.

[88] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008)، 1/ 514.

[89] الأنفال 19/8.

[90] ابن أبي الإصبع، *بديع القرآن*، تحقيق حفني محمد شرف (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، 283–284.

[91] عبد الواحد، *قراءة النصّ وجماليات التّلقّي*، 24.

[92] الجرجاني، أسرار البلاغة، 105.

وقعًا في النَّفْسِ وأبعدَ تأثيرًا منَ المعنى الذي يَكشِفُ عن نفسه مباشرة. وهذا توكيدٌ آخرُ لدُورِ الاستعارة خاصةً والتعابيرِ غيرِ المباشرةِ عامةً في جعل الكلام أكثرَ تأثيرًا انطلاقًا من قيامه بكسر أفق توقعات المتلقّي، ودفعِهِ إلى إعمالِ ثقافتِهِ وشعورِهِ لاكتشافِ المعنى المقصودِ بدِقَّةٍ. فعلى سبيل المثال، تُحِيْلُ الاستعارة التمثيلية في قوله تعالى "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ"[93] على ظاهرةٍ عظيمةٍ من ظواهرِ الخلقِ، وهي قدرة الله تعالى على إخراج الميّت من الحيّ والحيّ من الميّت، وهما ظاهرتان يراهما الإنسان كل يوم فيما حوله من كائنات حية سواء أكانت نباتًا أو حيوانًا، والأوضح من ذلك أنه يراهما في نفسه وفي خلقه هو أيضا، "فكلُّ لحظةٍ تَمُرُّ على الحيّ يَدِبُّ فيهِ الموتُ إلى جانب الحياةِ، ويَأكُلُ منه الموتُ، وتَبني فيه الحياةُ خلايا حيَّةً منهُ تَموتُ وتَذهبُ وخلايا جديدةً فيهِ تَنشأُ وتَعمَلُ، وما ذَهَبَ منهُ ميِّتًا يَعودُ في دورةٍ أُخرى إلى الحياة"[94]. والاستعارةُ هنا من شأنِها إحداثُ تأثيرٍ واضحٍ في فِكْرِ المتلقّي وشعورِه، فهو عندما يقرأ العبارة السابقة يَشرَعُ في التفكير بماهيَّة الأحياء التي تَخرجُ منها الأموات والأموات التي تَخرُجُ منها الأحياء، ويبتعد ويقترب في توقعاته وأفكاره، حتى يكتشف أنَّ الصورةَ تبدأُ قريبةً لأنّها موجودةٌ فيه هو ذاتُه، لكنه يعلَمُ أنَّ عليه أن يبتعدَ أكثرَ في تفكيره أو يوسِّعَ من دائرة توقعاته حتى يستطيعَ تصوُّرَ مدى عظَمةِ هذه الظاهرة. إن الغموضُ الظاهري الذي تنطوي عليه الاستعارة في الآية السابقة عند قراءتها للمرة الأولى، لا يلبث أن يتحول إلى عامل مؤثِّرٍ وموضِّحٍ لماهيَّة واحدةٍ من أعظمِ الظواهرِ في الوجود، ألا وهي ظاهرة خلق الكائن الحيّ من ميّت وإخراجُ الميّت من الحيّ. وتؤدّي الاستعارةُ وظيفتَها التأثيريَّةَ في توسيعِ أفق توقعات المتلقّي الذي يشرع في التفكير في أن العبارة في الآية يمكن أن تتسع لتشمل مفهوماتٍ أخرى متضادةً لكنها مرتبطةٌ ببعضها البعض برباطٍ سببي وثيق؛ وهذه المفهوماتُ كالهُدى والضّلال، والقوّة والضّعف، والإيمان والكُفر، والعدل والجور، والحقّ والباطل، كلُّها يُمكِنُ أنْ يُؤدّي بعضُها إلى بعضٍ نتيجةَ عواملَ محددةٍ. فقد يَندَثِرُ مُلْكُ المِلكِ القويّ الشّديد الذي يَحيدُ عن جادَّةِ الصَّوابِ وميزانِ العَدل، وقد يُورِثُ اللهُ الشخصَ المتَواضِعَ البَسيْطَ مُلْكًا عظيمًا إذا تَهيَّأتْ لهُ أسبابُ لذلك.

ولا يَقتصِرُ (كَسرُ أُفُقِ التَّوقُّع) في القصَّة القرآنيّة على هذين المظهرين، بل يتعدَّاه إلى مظاهرَ أُخرى متعدِّدةٍ، وما ذُكِرَ في هذا البحث إنَّما هو غَيضٌ من فَيضٍ وعلى سبيل التَّمثيل لا الحَصر، للدلالة على أن النصّ القرآنيّ قادرٌ على كسر أفق توقعات القارئ بصورة مؤثِّرةٍ عندما يستدعي السياقُ ذلك، ففي بعض السياقات لا يكون انسجام النصّ مع أفق توقعات القارئ معبرا عن المعنى المقصود بصورة بلاغية مؤثرة، بل يكون كسر أُفُق التوقّعات هو الخيارُ الأمثَلُ دلاليًّا وبلاغيًّا، لأنه يكون دافعا للقارئ إلى الحوار مع النصّ لاكتشاف المعنى غيرِ المباشر. وفي هذه المواضع التي تحتاج إلى الانزياح عن المعايير الدلالية والجمالية المباشرة يأتي كسر أُفُق التّوقّعات ليُكسِبَ النصّ قيمًا جمالية إضافيةً وليُضفِيَ عليه دَلالاتٍ أعمق, بينما يأتي الانسجام مع أفق توقعات المتلقّي في السياقات التي تستَوجِبُ ذلك منسجما مع غاياتِ إخراج المعنى بصورته اللغوية التي تقدِّمُ الدلالة المباشرة في مواضعها المناسبة لذلك.

إن (كسر حاجز التوقع) في القصَّة القرآنيّة هو في نظر جماليات التّلقّي أمرٌ يَدُلُّ على أن القراءةَ المنتِجةَ تُضيفُ للنصّ شيئًا جديدًا[95]، وتفتح أمام القارئ آفاقا واسعة من الدلالات وتحثُّه على مزيد من التأمُّلات لاكتشاف المعاني الأكثرِ دقَّة. فالقارئ عندما يصطدم بمعاني تكسر أفق توقعاته، فإنه يشرع في التأمُّل والتفكُّر ووضعِ الاحتمالات للمعاني التي يتوقع أن تُناسِبَ السِّياق الذي يَقرَأُ فيه، ولضبط هذه الاحتمالات يقوم القارئ بعملية استرجاعٍ لمخزونه الثقافي والعقدي لفهم السياق بصورة دقيقة، ولوضع الكلام في موضعه المناسب من حيث المعنى الدقيق المقصود في ذلك السياق. فعملية القراءة للنصّ القرآنيّ ليست عملية عشوائية يقوم بها القارئ لبناء توقعات خارجة عن ضرورات السياق أو عن المعطيات الثقافية التي تحيط بهذا النصّ ذي الخصوصية الواضحة. إن عملية قراءة النصّ القرآنيّ هي عملية قراءة واعية منضبطة بمحددات سياقية وثقافية تحكم عملية الفهم والتأويل، وسواء أكسر التعبير القرآنيّ أفق توقعات المتلقّي أو توافق معها فإنه يقدم مادة غنية بالخصائص الجمالية والتأثيرية على مستوى اللفظ والمعنى.

خاتمة

يُستنتَجُ من تحليل القصَّة القرآنيّة بالاعتماد على تحليل أُفُق التّوقّعات فيها أنّ هذا المفهومَ له أهميةٌ كبيرة في عملية تلقّي النصّ القرآنيّ، وله علاقة وثيقة بخصوصية فعل القراءة لذلك النصّ؛ فلا بد من (تعدد القراءات) مبدئيًا لتوسيع آفاق التّلقّي، ولتصحيحٍ أو تعديلٍ ما كوَّنَهُ القارئ من

[93] الروم 19/30.

[94] سيد قطب، *في ظلال القرآن*، القاهرة– بيروت: دار الشروق، ط32، 2003، م1/ج3، 385.

[95] مسلم عبيد فندي الرشيدي، "أفق التوقع عند المتلقّي في ضوء النقد الأدبيّ الحديث دراسة نظريّة تطبيقية"، الأقصر: مجلة جامعة الأزهر 1 (آب 2017)، 572.

أفكارٍ حول النصّ المقروء، باستعمال المعرفة الخلفية ومُحدِّدات السياق، فكل قارئ يطلع عَلَى النصّ من خلال مرجعياته الثَّقافية وما يمتلك مِن آفاق التوقع أو التّلقّي التي تَكمُنُ فيها كلُّ معارفِه السابقةِ والحاليَّةِ وثقافتِهِ وخِبراتِهِ وتأمُّلاتِهِ التي تلقّي بظلالِها عَلَى ما تَخرُجُ به القراءة من دَلالاتٍ في نهايةِ فعل القراءة. وكلما خالفَ النصّ آفاق التوقّعات، ظهرت آفاق جديدة مغايِرة وزيادةٌ في (المسافة الجمالية) كما يدعوها ياوس، والتي يمكن قياسُها بتتبُّعِ ردود أفعال القُرَّاءِ، لتشكيلِ نوعٍ من التوتُّر بين أفق النصّ وأُفُق انتظارِ الجُمهور. وكلّما صدمَ النصّ أفق الانتظار في السياقات التي تحتاج إلى ذلك عن طريق حذفٍ أو استعارة مثلًا، كان أقدرَ عَلَى اختراقِ شعورِ المتلقّي وفكره، مُثيرا الدهشةً والرغبة في الكشف عن خبايا المعاني؛ وهذا يعني انفتاح النصّ على التأويلات المتعددة بادئ ذي بدء، ثم تقوم القراءةُ الواعية المستندة إلى خلفيةٍ ثقافية مناسِبَةٍ بضبْط الدلالات وتوجيهِها وجهةً مناسِبَةً للسياق العامِ والخاصّ بكلّ قصَّة قرآنيّة. وإن كسر أفق التوقع في القصَّة القرآنيّة يُمثِّلُ عاملًا مهمّاً من عوامل دفع المتلقّي إلى إعمال الذهن والتأمُّلِ في مقاصد هذه القصَّة وجماليّاتِها؛ لأنّه يَجذبُ القارئ إلى مزيد من القراءات للوصول إلى الفهم والتأثير، وهو لا يعني بالضرورة الانفتاحَ على تأويلاتٍ من شأنِها إبعادُ المعنى عن القصدِ المناسِبِ أو الصحيح؛ لأنّ عملية تلقّي النصّ الديني برُمَّتِها ينبغي أن تكون مَحكومةً بقراءةٍ واعيةٍ موجَّهةٍ مُعتَمِدَةٍ على رصيدٍ ثقافي مُناسِب، وهي تختلف في هذا مع بعض القراءات الأخرى التي تعتمد في جزءٍ كبير منها على الشعور وذاتية القارئ وتغيُّراتِ الزمان والمكان، ولا سيما تلك القراءاتُ التي تتناوَلُ النّصوص الأدبيّة.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makale, ….. Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "….." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. * Bu çalışma … danışmanlığında … tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız … başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. *Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.* *(…. Üniversitesi Rektörlüğü, …. Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının xx.xx.2023 Tarih , x Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "….", orally delivered at the ….. Symposium.... * This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "…", supervised by … (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, … University, City/State, Year). *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.* * (…. University Rectorate, …. Ethics Committee Decision was taken with the decision dated xx.xx.2023, numbered x of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

المراجع

الآمدي، علي بن محمد بن سالم. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم عجوز. الجزء 3. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405/1985.

أبو أحمد، الخطاب والقارئ. الخطاب والقارئ: نظريات التّلقّي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة. القاهرة، دار الفكر العربي، 2003.

أبو زيد، نصّر حامد. نقد الخطاب الديني. القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994.

ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد. بديع القرآن. تحقيق حفني محمد شرف. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. د.ت.

ابن كثير القرشي الدمشقي، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي بن محمد السلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420/1999.

أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. بيروت: دار الطليعة، 2000.

البلاقلاني، محمد بن الطيب، إعجاز القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

بخوش، علي. التّلقّي في شعر أمل دنقل. بسكرة: جامعة محمد خيضر بسكرة، رسالة ماجستير، 2003-2004.

البريك، فاطمة. قضية التّلقّي في النقد العربي القديم. دبي: دار العالم العربي، ط1، 2006.

التميمي، عمار. التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآنيّ. النجف: مطبعة الثقلين، ط2، 2015.

التهانوي، محمد بن علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.

الجاحظ، عمرو بن بحر. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط7، 1418/1997.

الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. تحقيق محمد الفاضلي. بيروت- صيدا: المكتبة العصرية، 1435/2014.

الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1404/1984.

الخرشة، أحمد غالب. أسلوبية الانزياح في النصّ القرآنيّ. مؤتة: جامعة مؤتة، رسالة دكتوراه، 2008.

خضر، ناظم عودة. الأصول المعرفية لنظريّة التّلقّي. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1997.

الخطيب، أحمد سعد محمد. "من أساليب القرآن الكريم في كسر أفق التوقع". مجلة الدراسات القرآنيّة 10 (1433).

الخطيب القزويني، جلال الدين محمد. الإيضاح في علوم البلاغة. شرح إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424/2003.

الرشيدي، مسلم عبيد فندي. "أفق التوقع عند المتلقّي في ضوء النقد الأدبيّ الحديث دراسة نظريّة تطبيقية". الأقصر: مجلة جامعة الأزهر 1 (آب 2017).

الساعدي، محمد كريم." أُفُق التّوقّعات ومفاهيم أخرى في التّلقّي". صحيفة المثقف 5020/3 (حزيران 2020). https://l1nq.com/CGlue

سحلول، حسن. نظريات القراءة والتأويل الأدبيّ وقضاياها. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.

السريري، مولود. "رسالة في موجبات سقوط القول العلماني الحداثي في قراءة النصّ الديني". رسائل علمية في فنون مختلفة. مولود السريري. 336-438. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2012.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي. مفتاح العلوم. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1407/1987.

السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1429/2008.

ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في النثر العربي. القاهرة: دار المعارف، ط10، 1983.

الظلمي، يحيى بن حسين. مفهوم النصّ عند دعاة التجديد: دراسة نقدية في ضوء مفهوم النصّ عند علماء أصول الفقه. مجلة البحوث والدراسات الشرعية 46 (صفر 1437).

عبد الواحد، محمود عباس. قراءة النصّ وجماليات التّلقّي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة. القاهرة : دار الفكر العربي، ط1، 1996.

الغصن، أيمن بن صالح. إعادة قراءة النصّ الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر. الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

فطوم، مراد حسن. التّلقّي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013.

القاضي، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1344/1965.

قطب، سيد. في ظلال القرآن. المجلد1/ القسم3. القاهرة– بيروت: دار الشروق، ط32، 2003.

المحلي، جلال الدين– السيوطي جلال الدين. تفسير الجلالين مذيلا بكتاب لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي. بيروت: دار المعرفة. د.ت.

المظفر، جواد. ""التّلقّي في القرآن الكريم". مجلة الحوار المتمدن، 4236 (تشرين الثاني 2013).

الناصر، سعاد. "بلاغة القَصِّ في القرآن الكريم وآفاق التّلقّي". سلسلة كتاب الأمة 35/169 (رمضان 1436) .

هولب. روبرت س. نظريّة التّلقّي: مقدمة نظريّة. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2000.

ياوس، هانز روبرت. جمالية التّلقّي: من أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي. ترجمة رشيد بنحدو. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2016.

Kaynakça | References

Abdulvâhid, Mahmûmd Abbâs. Kirâ'atu'n-Nassi ve Cemâliyyâtu't-Telakkî beyne'l-Mezâhibi'l-Ğarbiyyeti'l-Hadise ve turâsine'n-Nakdî Dirâsetu'n Mukârene. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1.Basım, 1996.

Abu Zeyd, Nsr Hamid. Nakdu'l-Hitabi'd-Dini. Kahire: Sina Li'n-Neşr, 2. Basım, 1994.

Âmidî, Alî b. Muhammed b. Sâlim. el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm. 3. Cilt. thk. İbrâhim el-Acûz. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, **1405/**1985.

Arkûn Muhammed. Kadâya fi Nakdi'l-Akli'l-Arabi: keyfe Nefhamu'l-İslâm el-Yavm. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2000.

Bahhûş, A'li. et-Telakkî fî Şiiri Emel Dunkul. Biskra: Câmi'atu Muhammed Hader Biskre, Yüksek Lisans Tezi, 2003-2004.

Bâkıllânî, Muhammed b. Tayyib. İʿcâzü'l-Ḳurʾân. Thk. es-Sayyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, t.y.

Bureyk, Fâtime el-. Kadiyyetu't-Telakkî fi'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Kadîm.

Câhiz, Amr b. Bahr el-. el-Beyân ve't-tebyîn. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 7. Basım, 1418/1997.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir el-. Delâilü'l-İ'câz. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. et-Tencî. Beyrut: Dâru'l-Kitêbi'l-Arabî, 1404/1984.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir el-. Esrârü'l-Belâga. t.k: Muhammed el- Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.

Dayf, Şevḳî. el-Fen ve meẕâhibühû fi'n-neṯri'l-ʿArabî. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 10. Basım, 1983.

Fattûm, Murâd Hasan. et-Telakkî fi'n-Nakdi'l-Arabî fi'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî. Şam: el-Hey'etu's-Suriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 2013.

Ġusn, Eymen b. Sâlih el-. İ'âdetu Kirâ'ti'n-Naṣṣi'ş- Şer'î ve İstihdâfihî fi'l-Fikri'l-Arabî el-Mu'âsir. Riyad: Dâru Kunuzi İşbîliye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2016.

Hatîp, Ahmed Sa'd Muhammed el-. "*min Esâlîbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm fî Kesri Ufuki't-Tevakku'*". Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye 10 (1344).

Herşe, Ahmed Ġâlib el. uslûbiyyetu'l-İnziyâh fi'n-Nassi'l- Kur'ânî. Mutah: Câmi'atu Mutah, Doktora Tezi, 2008.

Hıdır, Nazım Avde. el-Usulu'l-Mârifiyye li-Nazariyyeti't-Telakkî. Amman: Dâru'ş-Şurûk Neşri ve't-Tevzî', 1.Basım, 1997.

Holub, Robert C. Nazariyyetu't-Telakkî Mukaddimatu'n-Nazariye. Kahire: el-Mektebetü'l Akadimiyye, 2000.

İbn Ebü'l-İsba', Abdülazîm b. el-Abdilvâhid. Bedî'u'l-Kur'ân. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır. t.y.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Thk. Samî b. Muhammed es-Salame. Riyad: Dâru Teybe Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1420/ 1999.

Jauss, Hans Robert. Cemâliyetu't-Telakkî: min ecli Ta'vîli'n-Cedîd li'n-Naṣṣi'l-Edebî. çev. Reşid Binhiddo. Cezayir: Menşuratu'l-İhtilâf, 2016.

Kādî, Abdülcebbâr b. Ahmed. el-. Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1344/ 1965.

Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân el-. el-Îzâh fi 'Ulumi'l- Belâğa. thk. İbrahim Şamsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1.Basım, 1424/2003.

Kutup, seyyid. Fîzilâl-İl Kur'ân. 1 Cilt, 3 bölüm. kahire- Beyrut: Daru'ş Şuruk, 23. Basım, 2003.

Mahallî Celâleddin el-Süyûtî, Celâleddin es-. Tefsîrü'l-Celâleyn. Beyrut: Darû'l-Mârife. t.y.

Muzaffer, Cevâd el-. *"et-Telakkî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Mecellatu'l-Hivâri'l-Mutameddin"*. Mecelletu'l-Hivâri'l-Mutemeddin 4236 (Kasım 2013).

Nasir, Sua'ad. *"Belâğatu'l-Kassi fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Âfâku't-Telakkî"*. Silsilatu Kitabi'l-Umme 35/169 **(**Ramazan 1436).

Raşidî, Muslim Ubaid Fendî. "Ufuku't-Tevekku' inde'l-Mutalakkî fî Dav'in-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadîs Dirâstun Nazariyyetu'n-Tatbîkyye". Uksur: Mecellatu Câmi'ati'l-Ezher 1 (Ağustos 2017).

Sa'dî, Muhammed Kerîm es-. *"Ufuku't-Tevekku'ât ve Mefâhîmu uhrâ fi't-Telakkî"*. Sahîfatu'l-Musekkaf 1/4267, (Nisan 2018). https://l1nq.com/CGlue

Sahlûl, Hasan. Nazariyyâtu't-Kirâ'ati ve't-Ta'vili'l-Edebî ve Kadâyâhe. Dımaşk: İttihâd el-Kuttab el-Arab, 2001.

Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. ʿAlî es-. Miftâhu'l-ʿUlûm. thk. Naî'm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.

Serîrî, Mevlûd es-. *"Risâletu'n fi Mûcibâtî Sukûti'l-Kavli'l-Almânî el-Hadâsî fi Kirâ'ati'n-Naṣṣi'd-Dînî"*. Resâilu ʿİlmiyye fi Funûni'n-Muhtelife. Mevlûd es-Serîrî. 336-438. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 2012.

Süyûtî, Celâlüddîn es-. el-İtḳān fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetür'Risâle, 1429/2008.

Tamimi, Ammar et-. et-Tevâsul'l-Hadârî ve Mefhûmu'l-Hadâse fi Kirâ'ti'n-Naṣṣi'l-Kur'ânî. Necef: Matbaʿatü's-Sekaleyn, 2. Basım, 2015.

Tehânevî, Muhammed b. Alî. Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûni ve'l-'ulûm. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1. Basım, 1996.

Ẓalmi, Yahyâ b. Hüseyin eẓ-. Mefhûm'n-Naṣṣi inde Duâ'ti't-Tecdid: Diâsetu'n-Nakdiyye fi dav' Mafhûmi'n-Nassi inde Ulamâ' usûl'l-Fikh. Mecelletu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâi'ş-Şer'iyye 46 (Safer 1437).