تلقي القرآن في عصر النزول:

دراسة في ضوء نظرية القراءة والتلقي عند هانس روبرت ياوس

م.د. عبد الأمير عباس بطي

كلية التربية/ جامعة القادسية

abdulameer.a.baty@qu.edu.iq

الخلاصة :

لقد استدعى السياق التاريخي لنزول القرآن قراءةً للحدث اعتماداً على نظرية التلقي عند هانس روبرت ياوس، فثورية النص وردود الفعل التي صاحبت نزوله كشفت عن حال المؤيدين والمعارضين له، إذ عاش الاثنان حالة من التلقي للنص يمكن أن يقال عنها إنها حالة تسليم أو تحدّ، فظهرت حالة التسليم عند المؤيد للنص إيماناً بمصدره الإلهي معتمداً في ذلك على فعل إدراك لا يحفل بحال المدرك فضلاً عن طقوسية القراءة للنص التي حجبت بعضاً من أسس فهمه. على حين انبرى المتلقي المعارض محاولاً هدم بنية النص الثورية معتمداً إدراكه جمالياً بصيغة من وهم أنتجت تصوراً لمماثلة ذلك النص لنصوص أخرى في ثقافته، فقيل عنه إنه شعر، وقيل إنه سجع كهان؛ فأرجع بذلك النص إلى دائرة الثقافة النصية عندهم. وتريث بعضهم الآخر فلم ينساقوا لحالة الوهم التي أحدثها فعل التلقي، إذ غادروا تعريفه بالنوع معتمدين الأثر الذي يحدثه في متلقيه فقيل عنه إنه سحر هروباً من تعريفه وحثاً للناس على عدم سماعه.

الكلمات المفتاحية : تلقي القرآن، عصر النزول، نظرية القراءة والتلقي، هانس روبرت ياوس .

Al- Quran Reception in the Inspiration Age

Astudy in the light of H. R. Yauss' Reader – Responce Theory

Assist. Lect. Abdul Ameer Abbas Butti

Abstract:

The historical context of the revelation of the Qur'an necessitated a reading of the event based on the theory of reception according to Hans Robert Jauss. The revolutionary nature of the text and the reactions that accompanied its revelation revealed the state of its supporters and opponents, as the two lived in a state of reception of the text that could be said to be a state of submission or defiance, so a state emerged. The supporter state of submission to the text appeared, believing in its divine source, relying on an act of perception that did not care about the state of the perceiving, in addition to the ritual reading of the text, which obscured some of the foundations of his understanding. In while the opposing recipient rushed out and tried to demolish the revolutionary structure of the text, relying on his aesthetic perception in the form of an illusion that produced a perception of the similarity of that text to other texts in his culture, so it was said that the text was poetry, sang a soothsayer and that it should be returned this text to their textual culture circle. Others temporize and were not led into the state of illusion created by the act of receiving, as they abandoned defining it as a type, relying on the effect it had on its recipients. It was said about it that it was magic to escape its definition and to urge people not to listen to it.

Keywords: Al- Quran Reception, the Inspiration Age, H. R. Yauss' Reader – Responce Theory.

توطئة:

لا خلاف في أن النص القرآني، لحظة نزوله، قد أحدث شرخاً في الثقافة البيانية عند العرب. ولأن هذا الشرخ قد مثّل تحدياً لثقافتهم من خلال إعلانه تجاوز هذه الثقافة، وتأسيس لحظة أخرى تنعتق مما ألفوه، فقد حاول بعضهم تجاوزه، وتأسيس فهم للنص يخالف ما صرح به، وذلك من خلال الانطلاق من المرجعية الثقافية التي يتسلح بها ذلك المتلقي. وبسبب من ذلك، اضطرب المتلقون في فهم ذلك النص؛ لتداخل المرجعيات الثقافية للأنواع البيانية التي تزاحم النص القرآني، وتكون أداة قبْلية يستعين بها المتلقي المعارض لخلق نوع من الفهم لا يخالف ما اعتادوه في المدونة اللغوية بشقها الأدبي؛ وقد انعكس ذلك الاضطراب في حكمهم على النص اعتماداً على لغته أو مضمونه أو مصدره أو ما يحدثه فيهم من أثر؛ فتعددت، بسبب من ذلك الاضطراب، آليات الفهم للنص.

ولا يمكن نكران الرؤية المؤدلجة التي تعتمد الرفض والاستنكار عند المتلقي المعارض للنص القرآني ومحاولة تفسيره انطلاقاً من هذه الرؤية، فقراءة النص وتلقيه ظاهرة اجتماعية وأيديولوجية، تستجيب لما يحاول النص زعزعته من سلّم القيم الاجتماعية التي يحاول بعضهم الإبقاء عليها، فيعارض النص، ويحاول آخرون هدمها فيتوافقون مع النص.[١] وهكذا تظهر مستويات الفهم للنص اعتماداً على تلك الكتلة غير المتجانسة من المتلقين، واعتمادهم القراءة النفعية التي تحقق مصالحهم الفئوية.

إن قراءة النص القرآني على وفق نظرية التلقي عند ياوس، تكشف عن الإشكالية التي واجهها المتلقي لحظة نزول النص؛ فهذه القراءة تخلق مساحات لتفسير موقف المعارض واضطرابه في تأسيس قاعدة للفهم تتخذ من الإطار الجمالي للنص منطلقا لفهمه، اعتمادا على ما في النص، وهو بلسان المتلقي، من معايير جمالية يشترك فيها مع النصوص الأخرى؛ فكل نص، بحسب ياوس، مهما بلغت جدته، يبقى نصاً تتعايش فيه معايير جمالية قديمة، وأخرى جديدة، وهذا يؤدي الى التغيّر في البنية الذهنية للمتلقي في أثناء انخراطه في القراءة، وخضوع هذه التجربة لتوجيهات البنية النصية. وهنا تظهر حاكمية النص في توجيه القارئ؛ لذلك اطلق عليها ياوس القراءة الأولية وليست القراءة التأملية. وهي قراءة تقف عند حدود الإدراك الجمالي.[٢] إن جدة النص تفرض وجود عناصر مشتركة بين المبدع والمتلقي، "ولو كان الأمر غير ذلك لكان تلقي النصوص الإبداعية أمراً مستحيلاً".[٣] غير أن القارئ نفسه يفرض سلطة أخرى على النص هي سلطة معرفته التي تجرّ النص إلى المساحة المعرفية التي يتمثلها؛ فالقارئ أو المتلقي، برؤيته المؤدلجة، ينازع النص سلطته، ليفرض عليه سلطة

أخرى. وعليه يمكن القول إن سلطة النص تظهر لحظة تلقيه، على حين أن سلطة المتلقي تتكشف من خلال الأثر الذي يحدثه النص فيه.

لقد عمد البحث إلى استدعاء لحظة النزول، بما هي لحظة إشكالية لا يمكن قياسها باللحظة الراهنة؛ فاللحظة الراهنة لا تكشف عن المشكل الذي عانى منه المتلقي الأول للنص، ولا سيما المتلقي المعارض؛ فالخبرة المتكونة نتيجة التراكم المعرفي في الدائرة الثقافية التي يعيشها المسلم الآن، تجعله يفهم النص انطلاقاً من نوعه المفارق للأنواع الأدبية؛ وهذا ما لا يمكن تطبيقه على متلقٍ فاقد لهذه الخبرة التراكمية ويعيش خارج بنية المعرفة الإسلامية تأسيساً ومفهوماً. وعلى وفق ذلك، ولأن المتلقي المعارض لا يؤمن بالمصدر الغيبي المتعالي للنص، حاول تأرخة ذلك النص من خلال نسبته لنوع يملك خبرة به تجعله يخلق حالة من الحوار بين أفقه وأفق النص لإنتاج نوع من الفهم.

النص والمسلم: فعل الإدراك الظاهراتي

تمثل اللحظة التي قرر بها متلقي النص الإيمان بمصدره الغيبي، لحظة انتقال من فعل الإدراك الجمالي، على وفق نظرية التلقي، إلى التسليم، إذ تفضي تلك اللحظة إلى انعتاق المسلم من كل مرجعية ثقافية إنسانية، والتصدي للنص بمعزل عنها؛ فتلقي النص المقدس يخضع لقرار المتلقي الذاتي، فإذا نظر المتلقي إلى النص المقدس بوصفه شعراً أو سجعاً أو كتاباً يروي قصص الماضين، فهذا مرتبط بقراره الذاتي. أما إذا أراد المتلقي أن يستجيب لمقاصد النص فحينذاك يكون النص رسالة إلهية.(٤)

لقد حتّم القرار الذاتي للمسلم بالإيمان بمصدر النص الغيبي أن يدخل في قطيعة مع التراث النصي الذي يشكل ذاكرته الثقافية، والتصدي للنص من خلال إدراك ينتجه النص نفسه والحالة الطارئة التي يعيشها محيطه الاجتماعي، لذا كانت الاستعانة ببعض مبادئ الظاهراتية ومقولاتها المؤسسة أداة تمنح مساحة لقراءة موقف المسلم من النص، من خلال الاستعانة بتصور الظاهراتية للغة، وبطبيعة النص الغيبية التي أضفت عليه قداسة أدخلته في فعل طقوسي محض يتجاوز ما في النص من دلالات جزئية، لذا يمكن القول إن علاقة المسلم بالنص تندرج تحت ما يمكن تسميته فعل الاستجابة الذي لا يكشف عن معنى النص، بل عن وقعه في ذهن متلقيه.(٥)

إن تجربة المسلم مع النص تكشف عن موقفه من لغة القرآن، ولا سيما في عصر النزول، فهي لغة متعالية تصف موجوداً سابقاً لها، ووظيفتها جوهرية فلا يمكن أن تتصف بالإنشائية إلا في حدود الايصال للمقاصد

الكلية، فالمتلقي المسلم، باستجابته للنص على وفق المفهوم الظاهراتي، يظهر متمرداً على اللغة،[٦] بل إن اللغة، أحياناً، تعجز عن التعبير عن المعاني المتعالية، لجهة القيد الإنساني الذي تتسم به، وهذا القيد جعل منه نابذاً لإنسانية اللغة، فلا يحفل بجمال النص، بل بمقاصده؛ إذ إن للغته أصلاً منقطعاً "عن أية بنية سردية في ذاكرة الجماعات والثقافات وفي مدوناتها وآثارها".[٧] وهنا يظهر المشكل الذي عانى منه المسلم من خلال الصراع بين إنسانية اللغة وإلهيتها، فلغة النص هي لغة اللسان العربي، وما ينشده من قراءة للنص هو الوصول إلى لغة النص الإلهية، تلك اللغة التي لا تحفل إلا بالصورة الكلية، فهي لغة سابقة لكل لغة موضوعة، ويمكن أن يقال عنها إنها لغة إلهية لا علاقة لها بتجارب الإنسان اليومية، وبما يريد أن يعبر عنه من رؤى وانفعالات؛[٨] وهذا مكمن خلودها الذي يحررها من شروط النسق التاريخي وزمنية التعبير الإنشائي.

يمكن رصد هذا التصور من خلال موقف المسلمين الذين ارتبطوا بذلك العصر، عصر النزول، من النص، إذ يظهر موقفهم من دلالات النص موقف المتلقي الذي لا يحفل بأي إطار تفسيري يبحث في جزئيات النص المكونة له ما دام النص يؤدي مقاصده الكلية؛ فمقاصده واضحة عندهم، ولاسيما بوجود المبلِّغ الأول، وكذلك لما يحتويه النص من سردية يختلط فيها الواقع بالغيب الذي يصف عالماً غير مدرك يتشيء بالاستعانة باللغة الإنسانية، فتغدو هذه اللغة ثانوية؛ لأنها مجازية لا وظيفة لها سوى إيصال تلك المقاصد. ويظهر هذا الموقف واضحاً في نبذ الصحابة للإطار التفسيري للنص؛ إذ يصرحون بانتفاء علمهم ببعض دلالات الألفاظ الواردة في النص من أمثال قوله تعالى "وفاكهةً وأباً".[٩] فقد صرح اثنان من الصحابة بعدم معرفتهما دلالة (الأب).[١٠] وكذلك صرح ابن عباس كثيراً بعدم علمه بدلالات بعض الألفاظ في القران مثل فاطر وحنان وغسلين والرقيم؛[١١] وهذا كله دفع عمر بن الخطاب إلى القول: "اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب، وما لا يتبين فدعوه".[١٢] إنه إقرار بغياب المعجم القرآني عندهم في عصر النزول، فبعض الفاظه خارج ثقافتهم النصية، غير أنهم يدركون فعل النص الرئيس؛ فالمدرك ليس به حاجة لدلالة تعبيرية أو دلالة لفظ،[١٣] والإدراك هنا، بتوخي المقاربة الظاهراتية، يستغني عن حال المدرك الذي يقتضي دلالة تفسيرية تتجه للمدرك بوصفه كياناً لغوياً. إن القراءة هنا قراءة محايثة بالمعنى الظاهراتي لا تستدعي أية نصوص خارجية بل تتشكل من خلال الوعي الذي أنتجته الحالة الإسلامية التي يكون النص عمادها الرئيس؛ والوعي، هنا، وعي مضطرب زمن النزول؛ فهو وعي في طور التشكل اعتماداً على تدرّج النزول زمنياً؛ وهذا ما يحتّم أن يقترب المسلم من النص مسلِّماً وليس شارحاً.

وثمة سبب آخر يمكن أن يكشف عن السياق التاريخي لتلقي النص عند المسلم يتعلق بطبيعة النص نفسه بوصفه نصاً مقدساً، بلحاظ مصدره؛ إنه الاستعداد القبلي للنص الذي يسلّم بكل ما فيه قبل قراءته؛ فتلقي النص عند المسلم هو تلقٍ سلبي لا يمكن أن يندرج فيه أي نشاط نقدي، كما هو عند المعارض، فهو يتسلح بمبدأ مفاده أن هناك مقاصد سابقة له يحاول النص الإبلاغ عنها. والإبلاغ يرتبط باستجابة المسلم باتخاذه القيد الشعائري أساساً لقراءة النص؛ وهذا القيد قادر على تجاوز بعض دلالات النص من خلال التركيز على مخرجاته الذاتية التي تُبنى على فعل التجاوز للدلالات الخارجة عن تكوينه المعرفي، وكذلك ما في الخطاب من مراتب غير موجهة له؛ فبنية الخطاب القرآني تراعي النوع الاجتماعي اعتقاداً، فثمة خطاب موجه للمشركين لا يدخل في حيز القارئ المسلم إلا بوصفه خطاباً إلهياً. وما يهمّ المسلم، هنا، هو الخطاب الموجه إليه، وهو خطاب يسنده شارح هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم الذي لم يفسر القرآن بلفظه ومعناه، بل "بيَّن أصول الدين وأحكامه وشرائعه وأركانه المبثوثة في القرآن الكريم بصورة إجمالية أو كلية، ففصل المجمل، وأبان عن جزئيات الكلي، فعرف الناس دينهم: أصوله وشرائعه وجزئياته".[١٤] وهذا يكشف عن أن مهمة الرسول صلى الله عليه واله، بإزاء المسلمين، تقتصر على مرتبة الخطاب المتعلقة بالمسلم، وليس ما كان من مراتب لا تتصل بالتشريع والأخلاق، وهو أمر أنيط بسنته التي جاءت "لتبيِّن مبهم القرآن، وتفصِّل مجمله، وتقيِّد مطلقه، وتخصِّص عامه، وتؤكِّد ما جاء فيه".[١٥] غير أن السنة منفصلة عن النص في عصر النزول، فلا تحقق مبدأ المحايثة النصية إلا في حدود مرتبة الخطاب المتعلقة بالمسلم.

إن فعل القراءة عند المسلم، هو فعل طقوسي محض؛ فالنص القرآني، لجهة قداسته، نص يتعبد بتلاوته. وطغيان فعل القراءة الطقوسي كان بمثابة الحاجب عن معرفة حال المدرك والتشبث بالفعل العبادي من تدبر حال النص بكليته، وعدم اختلافه وتناقضه. وقد رأى الباحث يوسف الصديق أن الابتعاد عن فعل القراءة والتعلق بالتلاوة بدأ مع مشروع المصحف عندما تحوَّل القرآن من نص مقروء إلى نص مكتوب لحظة جمعه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، فتحوِّل القرآن إلى مصحف أسس لنص دنيوي أبعد المسلمين عن قراءته. واقتصر فقط على طقوسية تلاوته. إن مشروع يوسف الصديق يرتكز على قراءة أخرى للقرآن تتخذ من المنهج الأركيولوجي منطلقاً لها، وتركز كذلك على إثبات كونية القرآن بتحريره من سلطة التلاوة وربطه بالفلسفة اليونانية.[١٦] غير أن إغفاله لحظة النزول، بما هي لحظة إشكالية تشكَّل بها وعي المسلم، جعلت من مرحلة جمع القرآن اللحظة الفاصلة بين فعل القراءة وفعل التلاوة؛ إذ يقر بوجود قطيعة معرفية أسَّسها جمع المصحف،

وهي قطيعة لا يمكن إثباتها؛ فطقوسية النص ارتبطت بنزوله لا بجمعه، بل يمكن القول إن قراءة النص ارتبطت بفعل الجمع، وهذا ما يظهر في جهود ابن عباس الذي تحرَّر من سلطة النص العبادية من خلال استدعاء النص المحايث أي النص الشعري مدافعاً عن القرآن أو شارحاً له.

أدبية القرآن: إزاحة النص المهيمن

لقد كان الشعر النص المهيمن لغوياً وأدبياً عند العرب، ومثّل مع النصوص الحافّة به أدبياً الواقع الثقافي عندهم، حتى " قال عمر بن الخطاب: كان الشعر علم قوم لم يكن له علم أصح منه"،[١٧] فالواقع الاجتماعي عند العرب يجعل من الشعر نصاً قَبَلياً؛ فهو المدافع عن فلسفة المجتمع القبلي القائمة على الهوية الفرعية الممثلة للقبيلة؛ إنه رأس المال الرمزي للبنية المجتمعية، إذ يرسِّخ قيم القبيلة عن طريق إعادة إنتاجها جمالياً بقدرته التوليدية التي يتعاضد بها فعل التأثير الجمالي مع القيم المعاد إنتاجها من دون قصدية محضة، وهي بمثابة (الهابيتوس)،[١٨] بمفهوم بيير بورديو،[١٩] الذي أسهم النص القرآني في إخراجه من اللاوعي الناتج عن النشأة الاجتماعية إلى الوعي، فانبرى المعارض مدافعاً عنه.

لم يكن الحديث عن ذم الشعر في عصر النزول إلا لما يحمله من مضامين أخلاقية تعارض مشروع الإسلام. لكن ظلت لغته لغة لها مكانتها بوصفها لغة عليا، إذ ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله قوله: "إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق فهو حسن، وما لم يوافقه فلا خير فيه".[٢٠] وفي الحديث عن لغته روي عنه صلى الله عليه وآله قوله: " الشعر كلام من كلام العرب جزل تتكلم به في بواديها، وتسلّ به الضغائن من بينها"،[٢١] فالحديث يشير بوضوح إلى لغة الشعر، وإلى وظيفته القبَلية. وهنا يظهر أن مشروع الإسلام ليس قائماً على إلغاء هذا النوع الأدبي، وإنما هدم كل مضمون أخلاقي يخالف مشروعه.

يُبنى مشروع الإسلام الرئيس على إذابة الهويات الفرعية التي شكلتها البنية المجتمعية بهوية جامعة تلغي سلطة القبيلة ورأسمالها الثقافي، عن طريق النزاع مع النص الحامل لهذه البنية، والمعضِّد لها بنص مؤسِس لسلطة جامعة للهويات الفرعية بهوية أخرى، رأسمالها الانتماء الديني. إن النص المؤسِس لهذه السلطة الجامعة يقوم على مبدأ الإزاحة من خلال ما في لغته من قدرة تأثير؛ فهو نص إنساني وليس منطقياً صرفاً، يتعلق بفلسفة إيمان لا ترتكز على المعرفة التجريبية أو الصوْرية؛ لذلك يستعين بوسائل أخرى لها أثر على العرب وهي قدرته اللسانية التي لا تخالف الواقع اللغوي للنصوص العليا. وهدفه من ذلك كله مزاحمة الممارسة اللغوية في النصوص الشعرية وغيرها من النصوص، إذ كان هدف النص القرآني، في عصر النزول وليس في عصر

المأسسة القصدية، انتزاع المكانة من الشعر وجعله نصاً ثانوياً لا يسهم مطلقاً في إعادة إنتاج النسق الثقافي، بل يبقى في حدود الانسياق اللحظي للنزاع الكلامي بين طرفي الصراع، أي بين المسلمين والمعارضين للإسلام. والمائز الرئيس بينه وبين النص القرآني، هو في أن القرآن قائم بنفسه لا يمكن محاكاته؛ وعليه يجب أن يكون النص القرآني، بانفراده بتلك السمة، على الرغم من أدبيته، هو النص المهيمن، وهذا جوهر إعجازه.

إن الاستعانة باللغة العليا، وهي لغة النصوص المهيمنة لسانياً على بيئة نزول القرآن، تكشف عن واقع هذا النص، فهو نص يمكن أن يقال عنه إنه أدبي، بمعنى أن انتفاء التجريبية والقياسات الصوْرية البرهانية، جعلت منه نصاً قائماً على الاستدلال البياني الذي يُبنى على الإيمان لا المعرفة العلمية.

ولا يمكن نكران تلك الروح الأدبية في النص القرآني، وهي أدبية تتعالى على أدبية النص المهيمن في الواقع الثقافي عصر النزول؛ فالقرآن "هو النص الأدبي الأعلى بين نصوص الثقافة العربية، وأن أدبيته السامية هي التي جعلت العرب البلغاء يخضعون لروعته البيانية"،[٢٢] فلغة النص، على وفق هذا التصور، لغة خاصة تحيد عن لغة التواصل؛ لأنها قائمة على التأثير، لجهة قيمتها الصوتية، وابتعادها عن التقريرية المحضة؛ هي لغة تحمل صوت المعبّر بها ورؤيته، فتترك، لذلك، أثراً في القارئ، وقد تزرع فيه ما تراه فتغير موقفه.[٢٣] إن لغة النص القرآني، بتبنيها أدبية القول، قد قطعت الصلة بتوقع قارئها؛ لاستعمالها شكلاً جمالياً غير مسبوق، وقد أدى هذا الانقطاع، بتضافر الشكل الجمالي، إلى جعل قرائه في مواجهة أسئلة لم تجب عنها الثقافة النصية، وما تتضمنه من رؤى أخلاقية[٢٤].

لقد ذكر من قبل أن الإدراك الجمالي للنص القرآني عند المسلم قد حُجب بفعل طقوسية القراءة، غير أن النظرة المبدئية للنص القرآني، من لدن القارئ المتربص، تنبئ عن فهم يدرج النص في المضمار الأدبي، وعلى وفق تلك النظرة استدعى القارئ المعارض الأنواع الأدبية الأخرى؛ بغية إدراجه في نوع أدبي يحقق له نوعاً من الفهم للنص، ويؤسس منطلقاً لقراءة النوع القرآني قراءة تسلبه تعريفه المبني على أصل وضعه الإلهي. وقد أدرك بعض دارسي الإعجاز هذه الأدبية في النص، وانبروا يدافعون عن إعجازه انطلاقاً من أدبيته، إذ يصرِّح الباقلاني بأدبيه القرآن التي جعلت المعارض ينسبه إلى نوع أدبي هو الشعر، بسبب "من الصنعة اللطيفة في نظم الكلام"[٢٥].

إن القول بأدبية القرآن، لا يحتّم القول بمفارقة النص للواقع، مثلما يرصد في الآداب الكلاسيكية الأوروبية؛ فالأدبية عند العرب، ولاسيما في النص المهيمن الذي هو الشعر، تتأسس على شعرية اللغة، وليس في مخالفة

محتواه للواقع الملموس، مثلما يظهر في القصائد المسرحية والملحمية عند اليونان، "ففي كل هذه الأنواع تكون الإشارة إلى عالم الخرافة أو الخيال. فالوقائع التي تقررها القصة أو القصيدة أو المسرحية ليست حقيقية بالفعل، وهي ليست قضايا منطقية".[٢٦] وحمل أدبية القرآن، على وفق هذا التصور، يخرج النص من النسق الثقافي العربي؛ إذ إن الشعر العربي، وكل ما أثر في تراث العرب الأدبي لا يحاكي عالماً خرافياً، بل يبقى محتواه، في جلّه، محتوى واقعي؛ والانعتاق من المنطقية لا ينطبق إلا على لغته التي تتحرر من أسر نظام التواصل الصارم، غير أن قضاياه التي يعالجها تبقى واقعية؛ لأن وظيفة الشعر عند العرب تختلف عن وظيفته في الأدب اليوناني.

العقل المعارض

١- صدمة النص

عاش المجتمع القرشي في مكة حالة من التسليم بالبنية الاجتماعية التي أفرزتها الطبقية المتجذرة تاريخياً؛ وظلت الهيمنة المعرفية منحسرة في الفاعل الثقافي في تلك البنية التي أوجدت نوعا من التراتب المجتمعي القائم على القرابة والأصل، أي على المركز والهامش المسلِّم بذلك الواقع؛ إذ إن الاختلافات، في ذلك المجتمع، كانت بسيطة؛ لأن الانتماء الطبقي، ولا سيما عند الهامش الاجتماعي، كان اختلافاً مسيطراً عليه؛ بفعل انعدام وعي الطبقة الهامشية بانتمائها لتلك الطبقة، فكل فرد في ذلك المجتمع يدرك مركزه الاجتماعي. وظل الفاعل في ذلك المجتمع يدرك الاختلافات التي تكوّنها طبقته، فهي "اختلافات بين الشكل والحجم العام للرأسمال اللذين يشغلهما هذا الفاعل أو ذاك"،[٢٧] وهذا ما أفرز نوعا من الهيمنة واحتكار المعرفة عند الفاعل الثقافي الذي يسعى لإبقاء هيمنته بوسائل متاحة من ضمنها النص المهيمن.

إن سياق التلقي والاستعداد له عاش نوعاً من الرتابة التي أسهمت في إعادة إنتاج الأنموذج الأخلاقي والاجتماعي نفسه، وأسهم كذلك في ترسيخ ذلك الأنموذج بفعل التأثير الذي يحدثه في متلقيه؛ فالتجربة الشعرية، وغيرها من التجارب الفنية، أنتجت نوعاً من الفهم لدى المتلقي للعمل الفني، تتلخص في تدوير تلك المضامين الأخلاقية نفسها، مع توخي الجدة في جمالية النص استعانة بالقدرة الإبداعية عند المنشئ؛ ولم يحدث خروج على تلك المضامين في البنية الثقافية العربية إلا في لحظة الشاعر الصعلوك الذي استعان بالنوع نفسه في الثورة على ذلك المجتمع، غير أن تجربة الصعلوك ظلت في حدود الفعل المناهض الذي ضاع في الصحراء، ولم يحاول أن يكون ذلك الثائر مثقفاً عضوياً يسهم في إنتاج خطاب ينازع خطاب السلطة الاجتماعية؛ لذلك لم

يؤثر في الحواضر العربية؛ وهكذا ظل الإدراك الجمالي، على وفق مفهوم ياوس، قائماً على الأثر الذي يحدثه النص في متلقيه عن طريق المسافة الجمالية بين أفق المتلقي وأفق العمل الفني، ولم يغادر العمل ذلك الإدراك الجمالي ليحدث هزة في المضامين الأخلاقية للمجتمع؛ فضلت الأسئلة والإجابات في ذلك النص ثابتة، ومرسِّخة لتلك البنية المجتمعية.

إن الصدمة التي أحدثها النص القرآني في مجتمع النخبة القرشي، تتمثل فيما طرحه النص من أسئلة، وما صاغ من إجابات أدت إلى زعزعة المكانة الطبقية، بتقريره مبدأ المساواة؛ وقد مثل ذلك خروجاً على أفق توقع الفاعل الثقافي اجتماعياً؛ لأن الفاعل الثقافي قد تصدى للنص من خلال الألفة التي أحدثتها فيه خلاصة التجارب السابقة التي يعتمدها لقراءة نص جديد، أو تلقيه؛ إذ يملك المتلقي توقعات يتصدى بها للنص، وهذه التوقعات تخضع للتغيير، أو التصحيح، أو التعديل، أو يتم فقط إعادة إنتاجها عندما تختفي خيبة الانتظار. فالتعديل الطفيف أو التصحيح يندرجان ضمن الحقل الذي تتطور فيه بنية النوع الأدبي، أما التغيير وإعادة الإنتاج فإنهما يرسمان حدود امتداد ذلك الحقل؛ وعندما يصل تلقي نص ما إلى حدود التأويل فإنه يفترض سياق التجربة السابقة التي تندرج ضمن الإدراك الجمالي،[٢٨] وقد كان الإدراك الجمالي في النص القرآني قائماً على تلك التجربة التي أنتجت خللاً في فهم النص. إن افق التوقعات لا يشمل القيم الأدبية فحسب، بل يشمل، بوصفه بنية تصورية اجتماعية، الرغبات والمطالب والطموحات، فيغيّر من أفق التوقع الاجتماعي من خلال تحرير المتلقي من الأفكار المسبقة وإكراهات الحياة العملية؛ وهكذا يؤدي النص دوراً حيوياً في إعادة النظر في المواضعات الاجتماعية من خلال المحتوى والشكل على السواء.[٢٩] لقد واجه النص القرآني تراثاً كبيراً من الإنتاجات المنسجمة مع التقاليد، ومع رؤيتها للواقع المعاش، وبخروجه على ذلك التراث، كشف عن الطبيعة المجتمعية، وأصبح بمثابة الوثيقة السيسيولوجية التي صدمت المجتمع القرشي وأعلنت عن ميلاد جديد لواقع جمالي واجتماعي؛[٣٠] وقد عمل النص على تشكيل جمهوره تدريجياً؛ لأنه خلخل أفق التوقع المألوف،[٣١] من خلال قطيعته التامة مع أفق التوقع الجمالي، وخروجه عن التقاليد التي رسّختها المدونة الأدبية عند العرب؛ وبسبب من ذلك كله يمكن رصد نوعين من القراءة والتلقي يتنازعان عقل الفاعل المعارض: فثمة قراءة وتلق مؤدلج يعيش حالة من الصراع بين ما هو راكز اجتماعياً وبين ما يريد النص تأسيسه، من خلال هدم المنظومة الاجتماعية التي تفقدهم المركز الاجتماعي وهذا ما جرهم لمعارضة ذلك النص؛ وثمة قراءة وتلقٍ آخر وهو ما أنتج إدراكاً جماليا قائماً على الوهم.

٢- المرجعية المزيِّفة

ثمة رهانان يحكمان أية عملية تفاعل بين النص ومتلقيه، رهان النص الذي يفترض وجود متلقٍ خبير يستوعب كل مرجعيات النص وتاريخه الجمالي، وبافتراض ذلك الاستيعاب، يحاول النص تجاوز كل ما أُلف من جماليات متحققة في المستوعب النصي السابق له؛ فمشروع النص يكمن في مخالفة أفقه لأفق متلقيه، بما يحققه من خيبات انتظار تدل على جدته الفنية، وخروجه على ما هو مؤسس في المدونة، إذ يكمن مشروع النص في لحظات التأسيس التي لم تتكون لولا خيبات الانتظار وما تؤسسه من افق جديد.[٣٢] إن مشروع النص الفني هو في تلك المسافة الجمالية الكائنة بين أفقه وأفق المتلقي؛ على حين أن الرهان الآخر هو رهان المتلقي الذي يعمد فيه إلى التصدي للنص من خلال ما اكتسبه من خبرة ذاتية، وهي خبرة نسبية في تلقي النص ومحاولة فهمه لتحقيق حالة من الاندماج بين أفقه وأفق النص، على وفق مفهوم غادامير؛[٣٣] ففعل التلقي هو نوع من الصراع المحتدم بين المتلقي والنص ويسهم هذا الصراع في تأرخه النوع وإثرائه بفعل تراكم الخيبات التي يحدثها النص في متلقيه.

إن الامتلاء الذي تحققه مرجعيات المتلقي عند تصديها للنص، تفترض فهماً للنص يحقق نوعاً من الألفة بينه وبين متلقيه؛ فإدراج النص في نوع أدبي معهود عند المتلقي تجعله يعتمد معايير ذلك النوع، والشعرية التي تميزه، مثلما يقرر ياوس؛[٣٤] وهكذا فكل فعل تلقٍ لنص غير معهود، تشعر متلقيه ببعض الخلل الناتج عن عدم ملائمة النص لمرجعيته، فيحدث فراغا يحاول المتلقي أن يملأه من خلال وهم ينتجه بإغراء من النص؛ فالتلقي، هنا، يستند إلى مرجعية مزيِّفة لا يكون فيها المرجع خارج النص فقط، بل يظهر في وعي المتلقي منتجاً للنص نفسه،[٣٥] وباعتماد تلك المرجعية المزيفة، يظهر أفق النص الزائف؛ لينتج فهماً زائفاً يستند إلى الوهم. إن اضطرار المعارض وإلحاحه على فهم نص يقوض البنى الاجتماعية والمعرفية التي تؤسس الهيكل الطبقي، تجعله يستعين بكل ما في خزينه المعرفي من أدوات تمكنه، أولاً، من سلب مكانة النص؛ ومن ثم إدراجه، تاريخيا، في التجارب الإنسانية الذاتية التي تتحدى ما هو ثابت معرفياً في عقل المجتمع الجمعي؛ وبسبب من اختلاف مرجعيات المتلقين للنص، ساد الاضطراب في نسبة النص لنوع أدبي معين وهذا ما يُظهر حالة الوهم السائدة في مواجهة النص.

وتعمل المرجعية المزيِّفة بتوجيه من متلقٍ واعٍ، يدرك ما في النص من مفارقة للأنواع الأدبية على التعتيم على ذلك النص، فثمة نزعة مؤدلجة تحجب مشروع النص، وتدخله في زحام المنتج النصي، فتسلبه

وظيفته الثورية في هدم القيم الاجتماعية، وتحرير المجتمع من حالة السكون الفكري المتمثلة في الإلحاح على الجانب الجمالي المولَّد من أصول ثابتة، أي تمنع الانتقال عند متلقيه من حالة الأدراك الجمالي إلى فعل التأمل، فالنص، بتوجيه من المرجعية المزيفة، محض محاولة أخرى من محاولات الإثراء الجمالي في المدونة السائدة، وهذا ما يتحقق بنسبته عند المتلقي الواعي بمقاصده ومشروعه الثوري إلى نوع أدبي؛ ليوجه المتلقين إلى المرجعية التي يمكن من خلالها فهم النص. لقد ظهرت هذه النزعة واضحة فيما أقره الوليد بن المغيرة من مخالفة النص للأنواع السائدة ثقافياً؛ ومن ثم نسبته إلى مفهوم خارج عن تلك الأنواع وهو السحر،[٣٦] وهو هنا يريد مواجهة النص بطرائق أخرى لا تكشف عن زيف ادعائه بانتماء النص لمرجعية محددة، غير أن هذا الإقرار عوّم النص، وجعله نصاً بإدعاء انتماء صاحبه لممارسات كانت سائدة في ثقافتهم.

٣- وهم النوع الأدبي

تمارس أدبية النص القرآني نوعاً من الغواية في متلقيها المعارض. وثمة عاملان يدفعان ذلك المتلقي إلى الانسياق وراء تلك الغواية: أحدهما في النص الذي يكون مفككاً لأنه في طور التشكّل، فلا يمكن أن تتحقق فيه كل معايير النصية؛ والعامل الآخر في عقل المعارض الذي يحاول، بنكرانه مصدر النص الإلهي، إيجاد تعريف له مشتق من مرجعياته النصية المعهودة؛ وهكذا تسهم هذه الرؤية عند المعارض في قراءة النص قراءة متربصة تحطم بنيته وتفكك أجزاءه؛ بغية نسبته لنوع أدبي يحقق حالة النكران، ويقوّض تعريفه القائم على مصدره. إن التحطيم الذي تمارسه القراءة المتربصة في النص، تمهد للحكم على نوعه؛ فالنص المفكك تدخل بعض أجزائه في حقل نظر المتلقي، وهو ما يصطلح عليه في نظرية التلقي بالموضوعاتية، وتختفي الأجزاء الأخرى في الخلفية مؤثرة في وعي متلقيه.[٣٧] لقد أسهمت أدبية النص في قراءته قراءة محايثة؛ لأنه يقع على تخوم الأنواع الأدبية، وحفزت المتلقي المعارض على استدعاء تلك النصوص التي تكوّن سننه الثقافي المهيمن؛ لإيجاد علاقة بين النص القرآني وأنواع القول الأدبية الأخرى؛ "إن هذه العلاقة تفسيرية لأن تلك التلميحات إلى نصوص أخرى تبيِّن الحقول المرجعية"،[٣٨] وهذا الحقول غير متساوية عند مجموع المتلقين؛ بسبب من اختلاف ما يُستحضر في ذهن المتلقي لحظة تلقيه، وما ينماز به النص، لحظة التشكل، من تفكك يجعل المتلقي يركّز على جزء منه؛ مما مهّد للاضطراب في نسبة النص لنوع أدبي معين.

وبدافع من الوهم، ردّ بعضهم النص إلى الشعر لجهة قائله؛ فهو "يشعر بما لا يشعر به غيره من الصنعة اللطيفة في نظم الكلام"؛[٣٩] لذلك دفع القرآن عن المبلِّغ صفة الشاعرية، ووظيفة الشاعر المرتبطة

بالقبيلة؛ فنسبة النص للشعر تؤسس فهماً قائماً على تصور ماهية الشعر المرتبطة بمصدره الشيطاني، ووظيفته اللتين تنفيان عنه صفة الرسالة.[٤٠] وثمة مشكل آخر يحفز متلقيه على نسبته للشعر، يتمثل بما جاء في بعض نصوصه من وزن يماثل أعاريض الشعر المعروفة، فاستدعاء النص الموزون عند متلقي النص يدفعه، أحياناً، إلى نسبة النص إلى الشعر؛ وهذا ما جعل الباقلاني يردّ هذه التهمة، ويدافع عن القرآن لا لجهة قائله، بل لجهة النص الموزون.[٤١]

وهناك من ردّ القرآن إلى نوع آخر كان سائداً في ثقافة العرب وهو سجع الكهان، لاسيما في شكله، الذي ظهر في سوره القصار؛ إذ يعتمد التنغيم المؤسس على الفاصلة، وهذا الأسلوب الذي يستعمله الكاهن للغة كان أسلوباً خاصاً جعل بعض متلقي النص يتوهمون المماثلة بينه وبين هذا النمط من الكلام؛[٤٢] بسبب من الشكل، وما يحتويه نص الكاهن من إخبار عن الغيب وادعاء الوحي،[٤٣] فتضافر سمتي الشكل والمحتوى في النمط الكلامي للنص أوهم متلقيه بالتماثل بين النصين؛ ومن ثم اتهام الرسول بأنه كاهن.

وعلى وفق ذلك، تظهر مستويات التلقي الموسوم بالوهم، إذ يستعين كل مستوى من تلك المستويات بالقراءة المتربصة التي تحاول الظفر بميزة تجعلها تنسب النص لنوع أدبي أو تقليد كلامي سائد، وهذا يؤشر مستوى الفهم عند المتلقي المعارض والمرجعية التي يستند إليها، فالعرب المعاصرين لتشكّل النص " لم يكونوا قادرين على استيعاب التغيّر والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعراً وقالوا كاهناً. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت– عندهم– على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان".[٤٤]

لقد أفرزت تلك الرؤية القائمة على الوهم نوعاً من التلقي للنص يعتمد تصوراً مسبقاً لنوع أدبي ينتمي إليه؛ وهذا ما جعل بعض المعارضين يصدم بخيبة انتظار؛ لأنه قرأ ما ليس ملائماً لأفق انتظاره،[٤٥] بل جعل بعضهم الآخر يلمّح لما في النص من سمات تتحدى مرجعياته النصية، غير أنه انساق وراء وهمه، فلم ينكر عبقرية النص وذلك بنفي مصدره الإنساني؛ غير أنه أرجعه إلى ماورائي منحط لا يخالف ثقافتهم السائدة. إن التحدي الذي طبع به النص يظهر بتفوقه على المستوى الذهني لأشراف قريش ونسبة النص إلى أنواع أدبية مصدرها الجن أو الشيطان في ثقافتهم هي بمثابة اعتراف بعبقريته، لكنها، في الوقت نفسه، تعمل على تكذيب طبيعة النص الإلهية،[٤٦] وذلك باستبدال الوحي بالشيطان أو الجن.

إن تجاوز القران لأفق المتلقي المعارض حفز ذلك المتلقي على فهم النص، فالنص القرآني خلق حالة جديدة لا تعتمد الأثر الأدبي المحايث الذي اعتاده الجمهور لجهة النوع؛ وهكذا أصبح التحدي قائماً على تجاوز أنواع القول المعروفة، وتأسيس نوع من التلقي لا يعتمد أفقاً محدداً؛ مما دفع المعارض إلى سلب تلك الصفة من النص، وذلك بادعاء تماثله مع نصوص سائدة في ثقافتهم؛ لتأسيس قاعدة للفهم تنفي عن النص سمة التميز، ومن ثم تنفي إعجازه.

٤- ما بعد التلقي: التأثير

تمثل لحظة التلقي منطلقاً لفهم النص فهماً قائماً على إدراك قيمته الجمالية، وقد كانت هذه اللحظة، في سياقها الزمني، أداة لنسبة النص إلى نوع يؤسس لفهمه من خلال تلك النسبة؛ وهكذا أدت تلك الأحكام المتسرِّعة إلى وهم النوع الذي قاد متلقيه إلى الاضطراب، مثلما ذكر من قبل، في بيان نوع النص ووظيفته ومصدره اعتماداً على تعريفه.

إن تكرار عملية التلقي في كل ما يستحدث من نصوص لحظة تشكّل القرآن، جعلت بعض متلقيه في حيرة؛ إذ ظهرت بعض النصوص التي تنقض أحكامهم لوضوح مخالفتها للنوع الذي ادعوا أن النص ينتمي إليه، وهذا ما دفعهم للتريث أو الهروب من تحديد نوع النص، فالمتلقون الأكثر وعياً بمخالفة القرآن لثقافتهم النصية، عملوا على تعويمه هروباً من تعريفه ومردّ ذلك التوجه ناتج عن التأثير الذي أحدثه النص فيهم.

تُبنى العلاقة بين التلقي والتأثير على تعاقبية تبدأ بالتلقي بوصفه فعل إدراك، لتنتهي بالتأثير الذي يحدثه النص، فالتلقي هو فعل السماع أو القراءة، على حين يكون التأثير ناتج ذلك الفعل، والتأثير الأمثل لا يتحقق إلا بحسب قدرة المتلقي على إدراك الإرسالية.[٤٧] ويمكن الادعاء أن بعض مثقفي قريش أدركوا طبيعة النص المفارقة لثقافتهم؛ فذهبوا، عناداً، إلى الحديث عن تأثيره بمعزل عن تحديد نوعه، فقد "كانوا يجدون له وقعاً في القلوب وقرعاً في النفوس يريبهم ويحيرهم، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعاً من الاعتراف"،[٤٨] غير أن اعترافهم به لا يعد اعترافاً بمصدره الإلهي، بل في مفارقته لأنواع القول السائدة إذ قيل فيه: "والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمعذق، وإن أعلاه لمثمر، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، سمعت قولاً يأخذ القلوب"؛[٤٩] لذلك نُسب القول للسحر الذي يملك قدرة تأثير على متلقيه، فالسحر، مثلما هو سائد في ثقافتهم، يلغي المبدأ السببي للوجود فيصرف الشيء عن جهته ويغير من حقيقته،[٥٠] وقد كان ناتج هذا التأثير أن ما جاء به الرسول (ص) "هو سحر يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه... فجعلوا يجلسون بسبل الناس حين

قدموا الموسم، لا يمرّ بهم أحد إلا حذروه إياه، وذكروا لهم أمره".[٥١] وقد مثّل هذا الاتهام، وهو الاتهام الأكثر وعياً، حلا لمشكلين: الأول أنه استطاع الهروب من تحديد نوع القول؛ لأن السحر يتجاوز فعل التلقي إلى التأثير، وهذا لا يقتضي تعريفاً بالنوع لاسيما أن السحر ليس في الأسلوب المستعمل في القول، بل بما يحدثه القول من أثر في متلقيه؛ أما المشكل الآخر فهو في حثّ الناس على عدم سماعه؛ لكي لا يؤثر فيهم تأثير السحر؛ وهكذا يمكن احتواء الرسالة عن طريق إيهام الناس بخطورتها وضرورة اجتنابها.

النتائج:

يمكن إيجاز أهم النتائج التي توصل إليها البحث بالآتي:

١- أحدث النص القرآني نوعاً من الصدمة في البنية الثقافية العربية بفعل مخالفته لها؛ فأوجد قطيعة معرفية وجمالية مع نصوص تلك الثقافة، ومثّل تحدياً للفاعل فيها.

٢- عاش المتلقي المسلم نوعاً من التسليم، ومارس قراءة طقوسية للنص حجبت عنه أسس فهم بعض ما فيه؛ بسبب من فعل إدراكه الذي يقارب الإدراك الظاهراتي بتعرّفه المدرك، وإهمال معرفة حال ذلك المدرك.

٣- مارس النص القرآني، بفعل أدبيته، نوعاً من الإزاحة للنص المهيمن ثقافياً ومعرفياً، وقد كان مشروعه الرئيس في فعل الإزاحة تقويض البنى الاجتماعية والمعرفية التي رسّخها النص المهيمن، وتأسيس رؤية بديلة.

٤- إن التحدي الذي مثّله الإسلام كان في انعدام مماثلته لأي نص من نصوص الثقافة العربية، مما اضطر المعارض، بغية فهم ذلك النص فهماً جمالياً، أن يعتمد مرجعية مزيِّفة جعلت متلقيه يعيش حالة من الوهم الذي جعله يردّ النص لنصوص معهودة في ثقافته.

٥- إن الأثر الذي أحدثه النص عند بعض متلقيه جعلهم يدركون مخالفته، فاجتنبوا الحديث عن بنيته النصية المخالفة، وركّزوا على الأثر الذي يحدثه بعد تلقيه؛ وهكذا حاولوا احتواء رسالة النص عن طريق اجتناب تعريفه وحثّ الناس على عدم سماعه لما فيه من سحر.

الهوامش:

[١] – انظر: في السيرة النبوية، هشام جعيط، دار الطليعة، ط٢، بيروت ٢٠٠٠ :١/٨٥، والعلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، د. رشيد بنحدو، مجلة عالم الفكر، مج٢٣، العددان الأول والثاني، الكويت ١٩٩٤ :٤٨٠.

[٢] – انظر: نحو جمالية التلقي، تاريخ الأدب تحدّ لنظرية الأدب، هانس روبرت ياوس، تح: محمد مساعدي، النايا للدراسات والنشر، ط١، بيروت ٢٠١٤: ١٦.

[٣] – في العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي، د. فؤاد المرعي، مجلة عالم الفكر: ٣٣٦.

[٤] – انظر: التأثير والتلقي: المصطلح والموضوع، كونتر جريم، تر: احمد المأمون، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد السابع، المغرب ١٩٩٢: ١٨.

[٥] – انظر: نظرية الأدب: القراءة– الفهم– التأويل، نصوص مترجمة، د. أحمد بو حسن، دار الأمان للنشر والتوزيع، ط١، الرباط ٢٠٠٤: ٧٣.

[٦] – انظر: مقدمة في نظرية الأدب، تيري إيجلتون، تر: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩١: ٨٠.

[٧] – هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٦: ٢٦.

[٨] – انظر: المصدر نفسه: ٢٠– ٢١.

[٩] – عبس: ٣١.

[١٠] – انظر: بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر: ٣٣، وتفسير البغوي (معالم التنزيل)، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ١٤١٢هـ: ٨/ ٣٣٩.

[١١] – انظر: معاني القران، أبو جعفر النحاس، تح: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط١، مكة المكرمة ١٩٨٨: ٥/ ٤٣٥، وبيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القران: ٣٣.

[١٢] – تفسير البغوي: ٨/ ٣٣٩.

[١٣] – انظر: هوسرل ومعاصروه: ٤٠.

[١٤] – تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحـ: مجدي باسلّوم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ٢٠٠٥: ١/ ٢٠٥.

[١٥] – المصدر نفسه: ١/ ٢٠٦.

[١٦] – انظر: هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، تر: منذر ساسي، دار محمد علي للنشر، ط١، تونس ٢٠١٣: ٣٤– ٣٧، ٧٥، ١١٢– ١١٤، ١٣٧– ١٤١، ١٥٣– ١٥٤.

[١٧] – طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحـ: محمود أحمد شاكر، دار المدني، جدة:١/ ٢٤

[١٨] الهابيتوس: هو الوجود الموضوعي بالقوة المنتج للقيم الاجتماعية، أي هو السجية التي جُبل عليها الإنسان بفضل النشأة الاجتماعية. وهي بنية قارة في الذهن لا ترتبط بقوانين منطقية، إذ تكون جزءاً من فطرة الإنسان اللاوعية؛ بفضل بنيتها الحتمية التي تقوم بتنظيم أشكال من الممارسات الاجتماعية والقيم وتعميمها. انظر: معجم بورديو، ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري، تر: الزهرة إبراهيم، ط١، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق ودار الجزائر، الجزائر ٢٠١٣: ٢٨٤، والهابيتوس العربي: قراءة سوسيو– معرفية في القيم والمفاهيم، د. غسان الخالد، منتدى المعارف، ط١، بيروت ٢٠١٥: ١٠.

[١٩]– بيير بورديو: عالم اجتماع فرنسي، ومن أشهر علماء الاجتماع في النصف الثاني من القرن العشرين، له أعمال كثيرة أشهرها: بؤس العالم، والحس العملي، والهيمنة الذكورية. توفي عام ٢٠٠٢. أنظر ترجمته في كتاب: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، بيير بورديو، تر: سعيد العليمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة ٢٠٠٥: ٢١٨.

[٢٠] – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحـ: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط٥ ، بيروت ١٩٨١: ١/ ٢٧.

[٢١] – المصدر نفسه: ١/ ٢٨.

[٢٢] – أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيّام، المعهد العالمي للفكر، ط١، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ٢٠١١: ١٩.

[٢٣] – انظر: نظرية الأدب، رنيه وليك وآوستن وآرن، تر: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض ١٩٩٢: ٣٥، ومقدمة في نظرية الأدب: ١٢.

[٢٤] – انظر: نحو جمالية التلقي: ١٠٥.

[٢٥] – إعجاز القران، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحـ: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر:٧٦.

[٢٦] – نظريه الأدب: ٣٨.

[٢٧] – معجم بورديو: ١٦٥.

[٢٨] – انظر: نحو جمالية التلقي: ٦٥– ٦٦، ونظرية التلقي بين ياوس وآيزر، د. عبد الناصر حسن محمد، دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠٠٢: ٢٠.

[٢٩] – انظر: نظرية التلقي: مقدمة نقدية، روبرت هولب، تر: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط١، القاهرة ٢٠٠٠: ١١٦، ونحو جمالية التلقي، مقدمه المترجم: ٢٣.

[٣٠] – انظر: نحو جمالية التلقي: ٤٤.

[٣١] – انظر: المصدر نفسه: ٧٢.

[٣٢] – انظر: نظرية التلقي: أصول وتطبيقات، د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠١: ٤٧.

[٣٣] – انظر: بحوث في القراءة والتلقي، فيرناند هالين وآخرون، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، حلب ١٩٨٨: ١٥– ١٦.

[٣٤] – انظر: نحو جمالية التلقي: ٦٧، ونظرية التلقي: أصول وتطبيقات: ٤٦.

[٣٥] – انظر: بحوث في القراءة والتلقي: ٤٦.

[٣٦] – انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، تحـ: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٣٦: ١/ ٢٨٩.

[٣٧] – انظر: بحوث في القراءة والتلقي: ٤١.

[٣٨] – نظرية الأدب: القراءة– الفهم– التأويل: ٨٠.

[٣٩] – إعجاز القرآن: ٧٦.

[٤٠] – انظر: الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحـ: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، مصر ١٩٦٨: ٦/ ٢٣٥، ومفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد ابو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠: ١٥٨.

[٤١] – انظر: إعجاز القرآن: ٧٧– ٨٥.

[٤٢] – انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط٢، ١٩٩٣:٦/ ٧٥٩، ومفهوم النص: دراسة في علو القرآن: ١٦٤، والكهانة العربية قبل الإسلام، توفيق فهد، تر: حسن عودة ورندة بعث، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت: ١٢٠.

[٤٣] – انظر: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحـ: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، السعودية:١٠/ ٢١٦، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام:٦/ ٧٥٦، والكهانة العربية قبل الإسلام: ٦٩، ١٢١.

[٤٤] – مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: ١٥٧.

[٤٥] – انظر: نحو جمالية التلقي: ٥٧، والعلاقة بين القارئ والنص، مجلة عالم الفكر: ٤٩٠.

[٤٦] – انظر: في السيرة النبوية: ١/ ٨٥، ٨٩، وبنية الخطاب البلاغي وسلطة النص الغائب، القراءة بالمماثلة، د. أحمد يوسف، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية: ٦٧.

[٤٧] – انظر: التأثير والتلقي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية: ٢٦– ٢٧، ٢٩.

[٤٨] – بيان إعجاز القران، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ٢٥.

[٤٩] – البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحـ: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط٣، القاهرة ١٩٨٤: ٢/ ١١٠– ١١١، وانظر: السيرة النبوية، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحـ: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت: ٨٩.

[٥٠] – انظر: فتح الباري: ١٠/ ٢٣٧، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٦/ ٧٥٦.

[٥١] – السيرة النبوية، ابن هشام: ١/ ٢٨٩– ٢٩٠.

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيّام، المعهد العالمي للفكر، ط١، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ٢٠١١.
- إعجاز القران، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحـ: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر.
- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، بيير بورديو، تر: سعيد العليمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة ٢٠٠٥.
- بحوث في القراءة والتلقي، فيرناند هالين وآخرون، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، حلب ١٩٨٨.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحـ: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط٣، القاهرة ١٩٨٤.
- تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحـ: مجدي باسلّوم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ٢٠٠٥.
- تفسير البغوي (معالم التنزيل)، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحـ: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ١٤١٢هـ.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحـ: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحـ: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، مصر ١٩٦٨.
- السيرة النبوية، ابن هشام، تحـ: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٣٦.
- السيرة النبوية، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحـ: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحـ: محمود أحمد شاكر، دار المدني، جدة.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحـ: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، طـ٥ ، بيروت ١٩٨١.
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحـ: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، السعودية.
- في السيرة النبوية، هشام جعيط، دار الطليعة، طـ٢، بيروت ٢٠٠٠.
- الكهانة العربية قبل الإسلام، توفيق فهد، تر: حسن عودة ورندة بعث، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت.
- معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، تحـ: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، طـ١، مكة المكرمة ١٩٨٨.
- معجم بورديو، ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري، تر: الزهرة إبراهيم، طـ١، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق ودار الجزائر، الجزائر ٢٠١٣.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، طـ٢، ١٩٩٣.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد ابو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.
- مقدمة في نظرية الأدب، تيري إيجلتون، تر: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩١.
- نحو جمالية التلقي، تاريخ الأدب تحدّ لنظرية الأدب، هانس روبرت ياوس، تحـ: محمد مساعدي، النايا للدراسات والنشر، طـ١، بيروت ٢٠١٤.
- نظرية الأدب: القراءة– الفهم– التأويل، نصوص مترجمة، د. أحمد بو حسن، دار الأمان للنشر والتوزيع، طـ١، الرباط ٢٠٠٤.
- نظرية الأدب، رنيه وليك وآوستن وآرن، تر: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض ١٩٩٢.
- نظرية التلقي بين ياوس وآيزر، د. عبد الناصر حسن محمد، دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠٠٢.
- نظرية التلقي: مقدمة نقدية، روبرت هولب، تر: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، طـ١، القاهرة ٢٠٠٠.
- نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، طـ١، بيروت ٢٠٠١.

- الهابيتوس العربي: قراءة سوسيو – معرفية في القيم والمفاهيم، د. غسان الخالد، منتدى المعارف، ط١، بيروت ٢٠١٥.
- هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، تر: منذر ساسي، دار محمد علي للنشر، ط١، تونس ٢٠١٣.
- هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٦.

المجلات والدوريات:

- مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد السابع، المغرب ١٩٩٢.
- مجلة عالم الفكر، مج٢٣، العددان الأول والثاني، الكويت ١٩٩٤.