دوائر النّص وطبقات المتلقّي في بلاغة الحاجة

الخطاب القرآني نموذجا

الدكتور النّافع عبد الجليل

الجامعة التّونسيّة

- المقدّمة:

لمّا كان "كلّ نص مقدس أو دنيوي، محمولا برغبة خلق القارئ الذي يتوجه نحوه وفي ذلك يكمن حلم أبديّته"،[1] فإنّ ما نتزصّد ملامحه في هذا المبحث، هو ذلك المتلقي السّامع /القارئ الذي هفا النصّ الخطابي القرآني إلى التوجّه إليه، بعد أن غادر إهاب "بلاغة الحاجة"Rhétorique du Besoin[2]- عتبارها "بلاغة اللّسان"[3]، شفويّة منطوقة ، يتجاور فيها فعل الصّوت وفعل الحركة الصّامتة و النّظرة الهادفة ، والّتي وهبت للثّقافة العربيّة الإسلاميّة ، لإضافة إلى قرآنها و خطابتها وسجعها، شعرها الجاهلي- إلى بلاغة الاكتفاء Rhétorique du suffisance عتبارها بلاغة القلم[4]، "وقد خرج الفكر من مستوى التّسليم المطلق، إلى مستوى الاستدلال لحجّة"،[5] وتزيّيه بزيّ مختلف عما ألفيناه من ملامح صنوه في الشّعر الجاهلي، احتكاما إلى كون "ما يميّز النص الخطابي القرآني، هو ضرورة ارتباطه بجمهور يتوجه إليه، وربّما كانت صورة الجمهور/ المتلقّي، أسبق إلى ذهن الخطيب من موضوع النص".[6]

1- القرآن: الحمولة الجماليّة/ الدّعويّة ونذر خلق التّفاعل

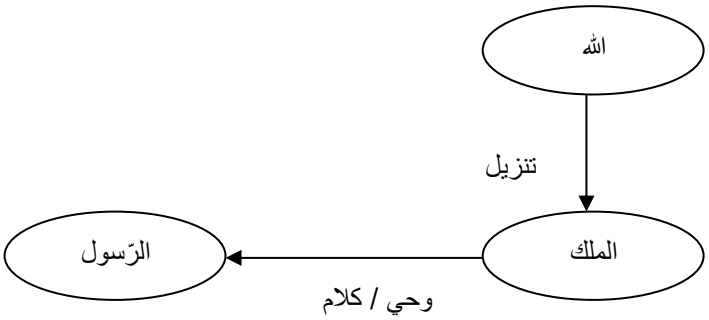
إن القرآن نصّ وخطاب. فهو نصّ صيغ بطرائق في القول تنفذ إلى المتلقي وتصبو إلى حمله على الاعتقاد والإيمان والإذعان، وهو خطاب دعوي" ينمّ عن التوجيه والقصد وينبض لحياة"،[7] ويحرّض على التعقل والتدبّر، وعطف القلوب على القيم والمثل الإلهيّة. "إنّه مجمل القوالب الشكليّة والنّحويّة والصرفيّة والصوتية، بغضّ النّظر عمّا يكتنفه من مقاصد. في حين يحيل الخطاب على عناصر السياق الخارجية في إنتاجه وتشكيله و ويله".[8] فالنص يهيئ النفس البشرية، ويتعامل معها، لتتقبل محتوى الخطاب المنبثق من تعالى".[9] وهو ما أجمله الخطّابي في رسالته: "بيان في إعجاز القرآن" بقوله: " قلت في القرآن وجها، ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه

إلاّ الشواذ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب، و ثيره في النفوس، فإنّك لا تكاد تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا، إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذّة والحلاوة في حال، ومن الرّوعة والمهابة في أخرى".[10] ولا يتأتّى "صنيع النصّ القرآني في القلوب" إلاّ كتنازه بطاقة جماليّة من سحر البيان، تنفذ إلى وجدان المتلقي فتحدث فيه "هزّة" ،تحرك سواكنه وتحمله على التفاعل، بما هو "عملية تواصلية تتم في المستوى الثاني بين نصّ قادر على أن يستوعب قارئه، وقارئ قادر على أن يستوعب نصّه".[11] و هو تفاعل ترجم لنا تنوّعا في ملامح المتلقي "قبولا ورفضا وتساؤلا".[12] فتعدّدت أصنافه[13] وطبقاته. وتنوّعت أدواره. نفصّل فيها القول في المساحة التّحليلية التّالية:

2- المتلقّي: هويّته /طبقاته /أدواره

2-1-المتلقي الأول/الوسيط النّاقل/المفسّر: الرّسول صلى عليه وسلمّ

نعتقد بدءا أن الكتب المنزلة على اختلاف طرائقها ومجالات قولها ومقاصدها، تلف في توجهها إلى متلقّ مخصوص، مع تنوّع في الوسائط. فإن كان موسى عليه السّلام قد تلقّى "التوراة" مباشرة من تبارك وتعالى "حيث سمع كلام ذاته"[14] من وراء الحجاب، فإنّ الرّسول صلى عليه وسلّم، قد تلقى القرآن عبر وسيط هو "أمين الوحي"[15]جبريل عليه السلام[16]، الذي نهض بوظيفتي تبليغ كلام وإبحائه إلى الرسول المؤتمن على تبليغه إلى أمّته، وهو ما ترجمته الآية الكريمة "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ".[17]فالقرآن كلام مقدس "إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"،[18] خصّ به تعالى نبيّه محمد صلى عليه وسلم كمتلقّ أول، وأوكل إليه مهمة تلاوته، والتّبشير بمحتوى رسالته ومقاصدها. وهو ما تجلّيه الرّسمة التّالية:



وقد تمت عمليّة التلقّي وحيا، عتباره "وسيلة سريّة"[19]للتبليغ، يتسر في عرف اللّغة معنى "الإشارة السريعة، والإلهام والكلام الخفيّ".[20] ويتمحّض في عرف الشّرع "عرفا يجده الشخص من نفسه، نّه من قبل بواسطة

أو بغير واسطة، والأول بصوت يسمعه أو بغير صوت".[21] ومثلما احتفل القرآن الكريم بمعطى "التلقّي" ودلالاته على عملية التفاعل النفسي والذهني مع النّص و تماهى مع معنى "الفهم والفطنة"،[22] عدّد كذلك في كيفيّات ورود الوحي، إذ ألفيناه بمعنى الإلهام الغريزي، وإلهام الخواطر، ووسوسة الشّياطين والرؤ الصادقة، والرؤية العينية.[23]ووردت فاتحة هذا الكلام المنزل من الآي القرآني شكلا حوار هيأ له رسوله، لتلقّي رسالته حين قال "ا ّ ُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ".[24]ومدار الحوار أمر لقراءة تكرّر ثلاث مرات حسب ما جاء في صحيح البخاري: "جاءه الحقّ وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: إقرأ. قال: ما أ بقارئ. قال فأخذني فغطّني حتّى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: إقرأ. قلت: ما أ بقارئ. فأخذني فغطّني الثانية حتّى بلغ منّي الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ سم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربّك الأكرم".[25] وهذا الأمر المكرّر لقراءة "اقرأ"، فاجأبه الملك الذات المتلقيّة، فاعتزاها شعور لخوف والذعر ترجمهما موقف الرفض المبدئي "ما أ بقارئ"، الذي قد يحمل في بعض وجوهه إقرارا لعجز عن القراءة نتيجة الأميّة، لأن الواسطة عند الذات المتكلمة أمرت لقراءة أميّا لا يتخيّل نفسه قار لهذا اضطرب وأجفل"[26]. وهو موقف سيتحول بفعل معجزة الخالق من الرفض إلى القبول والاستطاعة بعد فعل الغطّ من قبل جبريل ليأذن "للظاهرة القرآنية أن تكون"[27].

ومنعم النّظر في هذا الحوار / الفاتحة يلفاه مجسّدا لأركان الموقف الاتصالي الأول للخطاب القرآني: مرسل آمر، ومرسل إليه مأمور، ورسالة هي آ ت من سورة العلق: "لـقْرَأْ ِ سْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ *لـقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ ِ لْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"، [28] تدعو إلى القراءة والكتابة والعلم بشكل تدرّجي تراكمي. ويتّضح من خلالها أن الأمر الإلزامي "اقرأ" يعني "ردّد"، في حين ذهب الباحث عبد الملك مر ض إلى أنه بمعنى "أسرد الوحي واستظهر ما نزل واحفظه".[29] وعدّه الباحث يحي رمضان بمعنى "تبيّن وافهم".[30] وكلّها مقار ت ترصد مراحل في دلالة الفعل الذي "كشف عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمّدا صلى عليه وسلّم حول مصير الإنسان وأصله وغايته، وتدفعه إلى الخلوة في غار حراء".[31] وهي أسئلة سينهض النص القرآني لإجابة عنها وتبديد الحيرة المصاحبة لها. لذلك كان الأمر بمعنى "اقرأ محمد القرآن مبتد ومستعينا سم ربّك الجليل الذي خلق جميع المخلوقات".[32] وقد خصّه هو دون خلقه متلقّيا أوّلا لرسالة القرآن ومؤتمنا عليها "فيتصاعد بذاته وبقيمته وأهميّته، ويداوي إحساس اليتم والفقر المستقرّ في أعماقه"،[33] وتطيب نفسه حين يعلم – وهو اليتيم– أن ربه أكرم من كل الآ ء "لأنه رب خالق". فالاي القرآني يمنح للذّات المتلقيّة ما كانت غفلا عنه. وهو تعالي الخالق، ووحدانيته، وقدرته على الخلق والاصطفاء. ثم يفصح الخطاب عن الدعوة إلى التعليم لقلم [الكتابة] بعد القراءة، لأن القلم أوسع وأعمق أدوات التعليم أثرا في حياة الإنسان، و لكتابة نقل البشر من ظلمات الجهل إلى نور

العلم. فالإشارة إلى التعليم لقلم حسب الباحث نصر حامد أبو زيد، ترصد تجاوزا من النصّ إلى الواقع. فالتّعليم في الواقع تعليم شفاهي، لا يكاد يستخدم فيه القلم، لكن ربُّ محمد يعلّم لقلم، يعلّم الإنسان مالم يعلم.[34] وما الحرص على القراءة والكتابة إلاّ تنبيها إلى قيمتهما وعظم منافعهما.[35] وهو ما يجعل الذات المتلقية للخطاب القرآني مطالبة بقراءة ، تتجاوز النزديد إلى معنى التّبيّن والفهم والتدبّر لمعنى الآ ت المنزّلة عليها بلغتها التي ألفتها، ولغة قريش التي لهجت بها، ولغة الشعر الملقى في أسواق مكة. فالمميز في سورة العلق- عتبارها أول مل نزل في شأن النبوّة- قصر آ تها، ووقع أصواتها –شأن كل السّور المكيّة، دون المدنيّة التي كانت تعتمد الإطالة، لأنّها جاءت للتّشريع السماوي وشرح مكارم الأخلاق- وقيام الدلالة فيها على معطى التبادل بين ألفاظ تنتمي إلى مجالي الإنساني والمتعالي بناء على ظاهرة التكرار. فالناظر في الآية الأولى يلاحظ قيامها على لفظة "رب" المنتمية إلى مجال الأوصاف الإنسانية في اللغة كما في قول عبد المطلب لأبرهة، حين تعجب من سؤاله عن إبله دون السؤال عن الكعبة، "أ ربّ الإبل، وللبيت ربّ يحميه".[36] ولكن الصفة "الذي خلق" وردت موصولا اسميا رحلت لدّلالة إلى مجال المتعالي حيث الفعل الخارق. وكذا الشأن في الآية الثالثة "إقرا وربك الأكرم" "فرب" "وكريم" لفظان مألوفان في مجال الأوصاف الإنسانية، ولكن الصفة "الذي خلق"، "خلق الإنسان من علق" تفتح الدّلالة على الفعل الخارق قطعا مع المألوف. وهو انفتاح سنرسّخه الآية الأخيرة "علّم الإنسان لقلم" وتنهض الرّسمة التالية بتوضيحه[37]:

- إقرأ سم ربّك الذي | خلق | الإنسان من علق
| خلق |

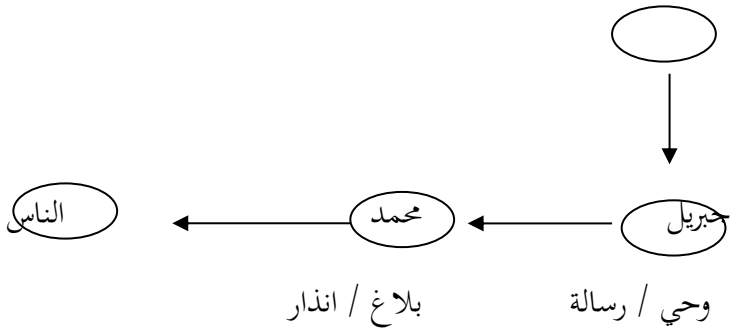
- إقرأ وربّك الأكرم الذي | علّم | الإنسان ما لم يعلم
| علّم |

إنّ فعل المفاجأة في تجربة الاتصال الأولى، ألقت لذات المتلقية للوحي، في مدارات الحيرة، وأصابتها الرعشة، وأحسّت لبرودة تسري بين أطرافها، "وتغرق في الإعياء متفانية كأنها شيء جامد"،[38] شأن من ألمت به البُرحاء / شدّة الحمّى، واستبدّ بها السؤال حول حقيقة ذلك النداء الملحّ، وحقيقة الملك، وحقيقة الوحي "الذي كان ينزل عليه كصلصلة الجرس".[39] فيجهد نفسه من أجل حفظه، بتكرار القراءة خشية النسيان. فطمأنه سبحانه وتعالى نّه سيجعل القرآن محفوظا في صدره، حتّى لا يجهد نفسه في تلقّيه "فَتَعَالَى ا ُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ ِ لْقُرْآنِ

مِنـقَبْلِ أَنـيُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا".[40] وأوكل لجبريل أن يدارسه القرآن في رمضان"[41]. ورافق السؤال نوعا من الشكّ سرعان ما استحال سا وحز ، حتّى أفصح الوحي عن حقيقة الدور الذي أسند إليها كذات مصطفاة لتلقّي رسالة هي مؤتمنة على تبليغها. فقد روى الزمخشري عن الزّهري قوله "أوّل ما نزل سورة إقرا سم ربّك إلى قوله: ما لم يعلم، فحزن رسول صلى عليه وسلّم، وجعل يعلو شواهق الجبال، فأ ه جبريل فقال: إنك نبي ، فرجع إلى خديجة وقال: دثروني وصبّوا عليّ ماء ردا، فنزل أيّها المدثّر"[42].

إنّ القول لدّور الذي ستنهض به هذه الذات المستهدفة لخطاب، يضعنا في فضاء تجربة الاتّصال الثاني بنزول سورة المدثّر: " ـَـأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ".[43] فتجاوز مع هذه الذات مرحلة النبوّة – التي أفصحت عنها سورة العلق – لنلج مرحلة الرّسالة، لأنّ الإبلاغ هو الذي جعل من النبيّ رسولا. "فأول ما نزل للنبوّة : إقرأ سم ربك، وأول ما نزل للرّسالة: أيّها المدثّر".[44] وهو أمر جلل تواتر حضوره في الذكر الحكيم كقوله تعالى: " ـَـأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَا ـَّـيَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ ا ـَّ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ"[45] وقوله " هَذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ "[46] وقوله " وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ "[47] وقوله " إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ "[48].

فسورة المدثّر تنقل محمد صلى عليه وسلّم من النبي إلى الرسول. وتجعل من النص القرآني بلاغا منذرا من تعالى إلى الناس جميعا عبر وسيطين: الأول روح القدس جبريل، والثاني محمد الرسول الأمين. وهو ما تشخّصه الرّسمة التالية:



فالناس هم هدف الوحي، وغاية الخطاب الذي أرسله تعالى إليهم في شكل رسالة هي القرآن الكريم، عن طريق أداة صيغ بها، هي اللغة العربيّة، وقناة مرّ عليها تمثّلت في روح القدس جبريل عليه السّلام، والنبيّ صلى عليه وسلّم رسولا فيستوفي بذلك الخطاب القرآني مكوّ ت التواصل الحديثة وهو ما تنهض ببيانه الرّسمة التّالية:

المرسل ←الرسالة ←المرسل إليه

( ) (القرآن) (البشرية)

الأداة: (اللغة العربية) القناة (جبريل/محمد)

فالقرآن الكريم رسالة تبليغيّة، وخطاب مهيّأ للتوصيل، وكينونة تمثّل المصدر العلوي الذي يتوجه إلى المتلقي برسالة إنذار هادفة إلى تحريره من الخرافات واللاّمعقول، وتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. وهو متلقّ في صيغة الجمع ينفتح على الإنسان في مطلق الزمان دون أن ينحصر في دائرة الانتماء إلى نفس النظام اللغوي الذي نزل به القرآن.

إنّ تقليب القول في آ ت سورة المدثّر، يلاحظ أن مفعوليْ فعل "أنذر" محذوفين، لأنّ القصد "افعل الإنذار من غير تخصيص له حد"،[49] لعدم تعلق الغرض بهما، وتعلّقه صل الإنذار. ثمّ إن هذا الحذف، ينهض بتحقيق غايتين:

* الأولى محافظة النص على فاصلة الرّاء، لمساهمتها في إشاعة ايقاع داخلي، اعتمادا على سمتي الجهر والتكرار، اللتان تحملان المتدثّر على التجاوب مع أمر القيام، ودلالة الإنذار، "فصوت "ـَـأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" في أذنه كأنما مستّه الحمّى"،[50]

*الثانية تجاوب النص مع المتلقي الأول ذاته، لعلمه بمن ينذر من جهة وعلمه بعلّة الإنذار من جهة أخرى، فينأى النص بذلك عن الإطناب انسجاما مع وضعية التلقي. لذلك تتالت أفعال التكليف تتاليا سريعا لفاء "فانذر" "فكبّر" "فطهّر" "فاهجر"، راصدة مسارين في حركة الذّات المتلقية يختلفان ويتألفان أولهما: الإكبار من شأن الخالق والإعلاء من قدرته لكونه أكبر الأر ب، والمنذر لخلقه حملا لهم على التغيير. و نيهما طهارة الذات والدفع نحو القطع مع عادات الجماعة، "وهجر" أعرافها وعباداتها فيلتقي المساران على النحو التّالي:[51]

أيها المدثّر

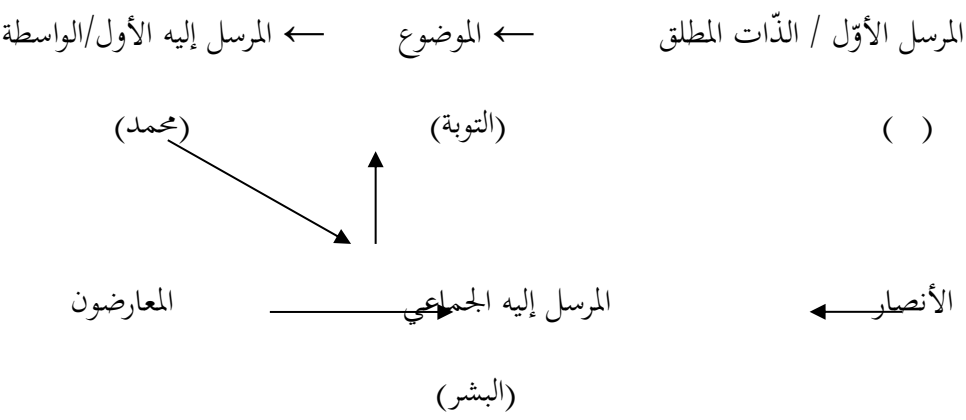
قم فانذر ← وربّك فكبّر ← وثيابك فطهّر ← والرجز فاهجر

إنّ أفعال التكليف الواردة في صيغة الأمر الحقيقي، تضاعف في معطى الإلزام، فيتضاعف إحساس المتلقي / المتدثّر بعبئها. لذلك يتحوّل الخطاب القرآني من الأمر إلى النهي " وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ» ،[52] دفعا لذات المتلقية – التي أصمّها النّداء، وأضنتها المباغتة، ووجع الانتظار الذي داهمها عامين بعد حدث النبوّة – [53] إلى التّجاسر على الضعف والتخاذل، واستكثار الأوامر الإلهية واستثقالها. وإن كانت المقار ت في تفسير الآي القرآني، قد اكتفت للنهي بوجهه القريب مثلما فعل الزّمخشري معتمدا على قراءة للحسن تؤكد هذا المعنى وعلى منواله سار التأويل الحديث. حيث جاء في الكشّاف قوله "قرأ الحسن: ولا تمنن. وتستكثر، مرفوع منصوب المحلّ عن الحال، أي: ولا تعط مستكثرا رائيا لما تعطيه كثيرا، أو طالبا للكثير: نهي عن الاستغزار: وهو أن يهب شيئا وهو يطمع أن يتعوّض من الموهوب له أكثر من الموهوب"[54].

فالنهي فيما نعتقد، هو تقوية لجاهزيّة الذات المتلقيّة، حتى تحارب الوهن الذي يهفو إلى إحداث فلول في ذاتها. لذلك جاوره الأمر لصّبر على أوامر ربّها "وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ".[55] فلا يكون الصّبر إلاّ مع العنت والضّنى، الذين عا هما الرسول / المبلّغ مع "المرسل إليه الجماعي".[56]وعليه فإنّ خصيصة الإنذار التي أنيطت بعهدة الرسول محمد صلى عليه وسلم، أخرجته من دائرة التلقي إلى دائرة التبليغ. فأضحى سفيرا لله، ومبلغا لوحيه،"[57] ومؤتمنا على حسن إفهامه وإ نته، مصداقا لقوله تعالى "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"،[58] ليلج بذلك مدارات مصارعة المفاهيم القديمة، على مستوى الفكر والدعوة إلى ضديدها. "فالإنذار تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والسعي إلى تغييره"[59] احتضنته مكّة في بداية الدعوة، بهدف التأثير في المتلقي، اعتمادا على أسلوب لغوي مركّز موقّع، تراءى في قصار السور المكيّة كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك. ثم كان مفهوم الرحيل – بتوسيع دائرة الوحي ومضاعفة أدواره – من مرحلة الإنذار، إلى مرحلة الرّسالة، خاصة بعد هجرة النبي / الرسول إلى المدينة، ومعها إنضاف إلى هدف التأثير، معطى نقل المعلومات لأنّ "الرسالة تعني بناء إيديولوجيّة المجتمع الجديد".[60] وهو ما يعزّز القول نّ الخطاب القرآني ينهض على مخطّط توصيلي يتوسّط فيه النص القرآني / الرّسالة بين "المرسل الأعظم"[61] عتباره "فاعلا مطلقا"،[62] وبين المرسل إليه الجماعي متلقيا ومفردا في صيغة الجمع عن طريق وسيط / قل / مبلغ هو الرّسول محمد صلى عليه وسلم الذي أضحى ذا مبشرة "مفعمة لقوّة الكلاميّة للعبارات أو للآ ت المنقولة ، مسؤولة عن تحيين الرسالة بفضل تدخل المرسل إليه الجماعي"[63] الذي لا ح في مقاربتنا ذا معقدة، مركّبة، تستبطن فيضا من الوجوه، وثراء في الطبقات، لتنوّع جهة الخطاب ومقاصده، وتفاعلا معه إيجا وسلبا.

2-2- المتلقي الجماعي/ " لفيف" غير متجانس

هو فيض/ثراء، وهبت لنا مكاشفته ومقاربة هويته، تنوّعا في ملامح ذلك المتلقي الجماعي، وأنماط حضوره، وردود أفعاله. فهو "يمثّل من الناحية المثالية، آدم وذريته المرتبطان كلاهما لخالق الأعظم، عن طريق العهد الأساسي أو الميثاق، ويتشكل من الناحية العملية من أهل مكة، ثمّ المدينة (يثرب) ثمّ الحجاز، ثمّ دار الإسلام ككل، التي تمتدّ لتشمل الأرض المسكونة".[64] الأمر الذي يجعل منه "كلاّ" غير متجانس و"طيّا" للفيف من المرا ، حيث احتضنت كل من مكة والمدينة معارضين رفضوا الميثاق الأعظم، فأوجب الآي القرآني خوض الصراع معهم وحملهم على الانصياع . وهو ما ترجمته الآية الخامسة من سورة التوبة أو "البراءة"[65] في قوله تعالى: " فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ".[66] وهي آية ترصد متلقيا جماعيّا يتقبل أحكاما قاطعة في شكل أوامر تحرّض الأنصار (المؤمنين) على حمل المعارضين (المشركين)*، على التّوبة أي صراع حزب الحقّ – الخير – العدل ضدّ حزب الخطأ – الشرّ – الظلم[67] . وهو مخطط توصيلي شائع في النص القرآني ومنزجما له في شموليته توضّحه الرّسمة التّالية:[68]



فالله "الفاعل / الذات المطلق" أو "المثالي الكبير"،[69] يتوجّه بخطاب مباشر إلى المرسل إليه الجماعي/ البشر عن طريق الأوامر الحقيقيّة، دون أن يمرّ لمرسل إليه الأول – وإن كان متضمّنا في الخطاب – الذي سيتجلّى في الآية السادسة مكلّفا بمهمّة في قوله تعالى « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ، حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ "[70] .

إنّ درجة التركيب، وعدم التّجانس، الذي تراءى عليها المرسل إليه الجماعي، تقف مطبّا أمام حسن معاينة ملامحه. لذلك صبت قراءتنا له إلى تفصيل مجمله، ونشر ما ورد طيّا فيه، فألفيناه محتضنا:

- متلقّ فعلي (واقعي) بوجهيه: أولهما معاصر لنزول الوحي وشاهد عليه، و نيهما ل له في مطلق الزمان.
- متلقّ إنسي (بشري) وغير إنسي (جن+ – ملائكة).
- متلقّ مستجيب للنداء.
- متلقّ منكر رافض.
- متلقّ مستهدف لخطاب.
- متلقّ منتج فاعل.
- متلقّ للرؤ .
- متلقّ مضمر مُومى إليه

وهذا الطرح في مقاربتنا للمتلقّي الجماعي، يختلف عن اجتهادات كل من الباحثين، علي بخّوش[71]، وأمينة طيبي[72]، والعزّوزي الحرزولي[73]، الذين اعتبروه متضمّنا لفئتين: مناصرة ومعارضة — و تلف مع غيرها كمقاربة حكيمة بوقرّومة [74]، ومحمود المصفار،[75]دون التّماهي معهما . وهو ما ستنهض المساحة التحليلية التالية فاضة القول فيه.

2-2-1- المتلقي الفعلي/المسيّج المنفلت:

وهو الحاضر حقيقة، داخل أسوار النص، لحظة نزول الوحي وشاهد على أسبابه. والحاضر لغياب في مطلق الزمان والمكان، ضامنا لاستمراريته وخلوده. فهو متلقّ مسيّج لنصّ ومنفلت منه في آن، "لأنه في الحقيقة ليس سوى واحد من آفاق النص، إليه يتوجه الخطاب مباشرة ليخصّه دون غيره. و[وهو] يستحضر أساسا في دراسة ريخ التّجاو ت عندما يركّز الاهتمام على الطريقة التي يتلقّى بها نصّ معيّن. ومن هنا يكشف هذا المتلقي/ القارئ عن فهم أوّلي وعن معا ته الدائمة لمعرفة ما يعنيه النص".[76]

وهذا المتلقي الحقيقي، يعزّز القول ن الثقافة العربية قبل الإسلام، "توصف نها تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو نحو المتكلم".[77] لذلك كان النص القرآني نصّا موجّها توجّها مباشرا إلى متلقّ جماعي فعلي مأمورا أو مكلّفا، مصدّرا دوات النّداء مع اختلاف في تركيب المنادى من قبيل" آدم، نوح، إبراهيم، أيها الذين آمنوا، أيها الناس، أيها المدثّر، أيّها المزمّل، أيها النبيّ، أهل الكتاب، أيّها الذين هادوا، بني إسرائيل..."

وعلى قدر التعدّد في ملامح المنادي، تعدّدت جهة الخطاب، مراوحة بين التعميم والتّخصيص. فتضمّن النص القرآني "خطا عاما موجّها لكل إنسان، وخطا للمؤمنين الذين آمنوا فعلا، وخطا لأهل العلم، وخطا للمتقين الحارصين على تنفيذ أحكام والعاملين على تجنّب الشبهات.. وخطا لأهل اليقين وهم صفوة من أهل الإيمان..."[78] وهفا هذا النص إلى حمل المتلقي العام "القوم، الناس"[79] داخل أسجية النص وخارجها ، على التفاعل والتواصل الايجابي مع نداءاته، متجلّية خاصة في العبادة سبيلا إلى التقوى في قوله تعالى " لـأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنـقَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْـتَتَّقُونَ ".[80] وهي تقوى منشدة إلى فعل الجزاء في الآخرة. " ـأَيُّهَا النَّاسُـلـتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ "[81]. فالمتلقي واقع تحت وطأة "الرهان الديني الذي يمارس دوره بصفته دكتاتورية النهاية"،[82] أو فعل الاعتناق. ومدعوّ لاستنباط الاعتقاد الجديد من خلال الصيغة الأمرية الإيعازية القاطعة للخطاب ،"اتقوا"، احتكاما لكون "كلّ لحظة من الحياة والمدّة المعاشة، مليئة بحضور الذي يتجسّد لشعائر، والتأمل الديني، واستذكار ريخ الخلاص".[83] فللآي ي القرآني سطوة النّفاذ إلى داخل الذات المتلقية، إر كا لها، واستبدادا بها، وحملا لها على الانقياد والاعتقاد، متوسّلا في ذلك بمشاهد هول القيامة التي نلقاها مكررة في كثير من صور القرآن كسورة لقمان،[84] التي تعزّز استراتيجية هتك الذات المتلقية، والسّفر بمدركاتها نحو إلزامية الاعتقاد وتعصف ستقرارها النفسي، وتخلخل درجات الطمأنينة والسكينة لديها، وهي تطلّ على مدار الرّعب المجسّدة في اللوحات الواصفة ليوم الحساب، متقاطعة في ذلك مع ما لاح منه في سورة الحجّ.

وقد تنحو جهة الخطاب نحو التخصيص في مخاطبة المتلقي الجماعي الفعلي، فنجد النص القرآني يتوجّه إلى أهل الكتاب كمتلق/ داخل نصّ في سورة الكهف. تلك التي نهضت لا نة عن دور أسباب النزول في ايضاح المقاصد، برصدها لوضعية الاختبار التي اجتازها محمد صلى عليه وسلّم، بين المصادقة على نبوّته ورسالته، أو عدّه من المدّعين المتقوّلين. ومدار هذا الاختبار، سدّ افتقار مزعوم لدى أهل الكتاب عن أمر "الثالوث الملغز" المتدثّر بعباءة الزّمن الغابر متمثلا بتوصيف جلال الدين الرومي "سلوه عن ثلاث، فإذ أخبركم بهنّ فهو نبيّ مرسل، وإن لم يفعل فالرّجل متقوّل. سلوه عن فتية ذهبوا من الدّهر الأول ما كان أمرهم، فإنّ كان لهم أمر عجيب. وسلوه عن رجل طوّاف بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نبؤه. وسلوه عن الرّوح ما هو".[85]

إن مسار الافتقار المزعوم، والسعي الى سدّه، أورد جزء من سورة الكهف قائما على مبدإ السؤال المربك للذّات المرسلة، عتبارها متلقيا أولا ومبلغا/ مرسلا، والجواب المؤجّل، ارتها سباب النزول، ودوره في تجلية المقاصد. لذلك مرّ الجواب بمرحلة الوعد لإجابة انتظارا لنزول الوحي. وهو أمر تلقّى فيه الرسول المبلّغ عتا من " وَلَا ـتَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ ا ّ ُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنـيَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ

هَذَا رَشَدًا "[86] ومرحلة تحقّق الإجابة عن عجيب فتية أهل الكهف، وهويّة ذي القرنين في سورة الكهف[87]. في حين تكفّلت سورة الإسراء ببيان ماهيّة الرّوح " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا."[88] ولما ادّعت اليهود اكتفاءها "بما أوتيت من العلم في التوراة"[89] نزل قوله تعالى " قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"[90].

وتوجّه الخطاب القرآني نحو بني إسرائيل/ متلقيا فعليا داخل أسوار النص، تجاوب مع مضمون الرّسالة المحمّديّة المعاصر لها في المدنية، تجاو سلبيّا، لرّفض وصناعة المكائد. لذلك آثر التدرّج في التعامل معه في أسلوب تبسيطي، تصحيحا لمساره وحملا له على الإيمان والاعتقاد(سورة البقرة، الآية: 83) حرصا على التنويع في أساليبه، وفق منظور نفعي يتغيّا حسن التلقي ونجاح عملية الحمل على الاعتقاد. لذلك تراءى خطابه للعرب قائما على الإيحاء والإشارة، في حين كان مع بني إسرائيل واضح العبارة مسهبا.

وبقدر هذا التنويع في الأساليب والطرائق، عدّد الخطاب القرآني في طبقات التلقي إذ نلفى سورة لقمان قائمة على دورة تواصلية بين مرسل/ مخاطب هو لقمان الحكيم، وبين متلق /مخاطب هو ابنه، تتوسّطهما رسالة قوامها جملة من الوصا . وهذا النزاتب الداخلي، يدعم معطى النزكيب والتعقيد الذي شكل هوية المتلقي الفعلي بين مثوله داخل أسجية النص، وبين سفره خارجا عنها في مطلق الزمان والمكان. ويعزّز ثراء ملامح المتلقي الجماعي ونزوعها نحو عدم التجانس.

2-2-2- المتلقي المفارق: الجنّ والملائكة

لم يكتف الخطاب القرآني بنزوعه إلى الثراء في أساليب وطرائق التبليغ حملا على الاعتقاد، وتنويعه في طبقات المتلقي وفق تراتب داخلي تثمينا لمكانته وأدواره فحسب، بل وسّع أيضا في العوالم المستهدفة لخطاب متوجّها به إلى الكائنات الواقعية (الإنسان والحيوان والجماد...) والكائنات المفارقة له كالجنّ والملائكة.

- المتلقّي /الجن [الشياطين] من دائرة التهّيب إلى دائرة الإشهاد على الذّات:

ينتمي هذا المتلقي إلى الفضاء غير المؤنسن من فضاءات ثيث عوالم النصّ القرآني، الذي خصّه بسورة وسمها سمه "سورة الجنّ"، عارف لحقائق ومدّع الجهل بها، ممعنا في إنكارها. استبدّ حضوره بمعظم السور،[91] لخطورة مكانته وأدواره التي يحملها معطى "الغواية".

وإنعام النظر في الآي القرآني، يقف على خطاب مباشر مع هذا المتلقي المتجاهل للحقائق، قائما على ثنائية التقرير والتوبيخ، حملا على الاعتزاف والتوبة. فسجّل النص جرائم الجنّ (الوسوسة، والتّخييل، والإرهاب،

والمسّ..)، لغاية إضلال الإنس وإغوائهم، وجعلهم مريدين لهم وأتباعا طيّعين. ثمّ كان التّأنيب فالتوبيخ للتّبكيت حملا على الاعتراف، وتسجيلا للاستحقاق في قوله تعالى "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ "[92]، حملا له على مراجعة مواقفه، والقطع مع المتصلّب منها. فأسفر هذا الخطاب عن اعتراف المخاطب [الجنّ ومن وقع تحت طائلة إغوائهم من الإنس] بكفره بعد لأي "قالوا شهدنا على أنفسنا".

- المتلقّي الغفل / الملائكة من دائر الرّفض إلى دائرة التمثّل والتعقّل

ضديدا للجنّ كمتلق عارف لحقائق ومدّع الجهل بها ممعنا في إنكارها، تراءت الملائكة متلقيا غفلا من معرفة خلفيات ومقاصد الخطاب الذي أرساه معه النص القرآني. وتوسّل في ذلك سلوب تحليلي حجاجي، هفا من خلاله إلى إقناعه نّ المشيئة الإلهيّة تقتضي أن يجعل في الأرض مؤتمنا عليها هو الإنسان. وهو موقف إلهي صادم للملائكة عتبارها "مخلوقات نورانية سماويّة مجبولة على الخير قادرة على التشكل خرقا للعادة.. في كيفيات إذا أراد أن يظهر بعضهم لبعض رسله".[93] ومثيل ذلك ما حدث مع الرسول صلى عليه وسلّم في غار حراء، ثمّ في رحلة الإسراء والمعراج. وهي" عقل دون شهوة"، مسخّرة لعبادة ، ممتثلة لأوامره، وطّنت نفسها على التسبيح بحمده، في منأى عن المعاصي. وهي صورة ضديدة للإنسان، الذي آثر أن يجعله خليفة في الأرض في قوله "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[94].

لقد استأثرت الملائكة بما يناهز ثلث سور القرآن،[95] كيدا على مكانتها وأدوارها في ترجمة الخير المطلق وإشاعته والائتمان على استمراره. وهو ما دفعها إلى مجادلة الخالق في موضوع الاستخلاف "لما كان لها من شواهد الحال، أو من تجارب سابقة في الأرض، أو من إلهام البصيرة، ما يكشف لها عن شيء في فطرة هذا المخلوق، أو من مقتضيات حياته على الأرض، ما يجعلها تعتقد أنه سيفسد في الأرض، انطلاقا من أفق الفطرة البريئة التي لا تتصور إلاّ الخير المطلق، والسلام الشامل."[96]

وهذا الجدال طبع الخطاب القرآني بنزعة الحجاج، حملا على الاعتراف والامتثال والقبول. فالملائكة قاصرة معرفيا عن إدراك سرّ خلق الإنسان، وتكليفه مانة الاستخلاف، لذلك رفضت الأمر الإلهي — وهي المسخّرة دوما على الطاعة بحكم فطرتها —، واحتكم بذلك الخطاب إلى ثنائية "الأمر" و "الرفض"، الّتي نهضت بتأديتها ثنائيّة الإنشاء والخبر. فتوسّلت الملائكة الإنشاء أسلو ، قوامه الاستفهام "المشوب بمعنى التعجّب والاستبعاد"[97] "أتجعل

فيها من يفسد فيها"، في حين كان "قول موجّها على وجه الإخبار لسوقهم إلى معرفة فضل الجنس الإنساني، على وجه يزيل ما علم أنه في نفوسهم من سوء الظنّ بهذا الجنس".[98] وهو قول تضمّن إفادة تنويريّة "إني أعلم ما لا تعلمون"، ليخرج بذلك الملائكة من دائرة الغفل عن معرفة علّة الموقف الإلاهي، إلى دائرة إدراكه. فهي في مرتبة دون العلم المطلق، لأنّ المشيئة الإلاهية آثرت تكليف الإنسان لامتلاكه "سرّ القدرة على الرّمز لأسماء للمسمّيات"،[99] عتبارها "ألفاظ تدلّ على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها، أو استحضارها أو إفادة حصول بعضها مع بعض"[100].

فتعلّم آدم الأسماء، وإظهار قبوله لهذا التعليم دون الملائكة، "جعله حجّة على قوله لهم إني أعلم ما لا تعلمون، من جدارة هذا المخلوق لخلافة."[101] فكان جواب كلامهم جار على "أسلوب المقاولة في المحاورات".[102] فحملهم على الخضوع والقبول "قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا"، ونجحت بذلك استراتيجية الخطاب القرآني في حمل المتلقي على الامتثال والطاعة، منزجما في ابتهالات التسبيح.

2-2-3- المتلقي المقصود/ المفرد في صيغة الجمع بين التفاعل والإنكار

إن القول لتعدّد في جهة الخطاب تراوحا بين الإجمال/التعميم، والتفصيل والتخصيص، يشرّع لاعتقاد ن الخطاب القرآني هو خطاب "قصدي" متياز. يستهدف متلقّيا "مفردا في صيغة الجمع"، يشمل تنوّعا في الملامح حدّ التضاد. فهو يتشرّب "الأنصار المدعوّين لمؤمنين، والمعارضين المدعوين عموما لمشركين".[103] وسمة التخصيص في الخطاب تدفعها استراتيجيا الحمل على الولاء لرسالة الدين الجديد وتوسيع دائرة مريديه. لأن المتلقي المستهدف أو " المقصود"[104] بعبارة إيزر Izer هو "فكرة مشكّلة في ذهن المؤلف ستطاعتها توليد المتلقي المثالي"،[105] الذي يهفو إليه النص القرآني، رغبة في التفاعل مع نداءاته عتباره "القادر على فكّ الشيفرات المتحكمة في نظام النص، والمفصح عن نوا ه".[106] والناظر في هذا المتلقي المقصود لخطاب، يلفاه حاضرا في تضاعيف النص القرآني بوجهين متضادّين حسب درجة التفاعل ونتائجه، أحدهما يرسمه متلقيا متفاعلا إيجابيّا مع إستراتيجية الحمل على الولاء، مستجيبا لنداءاتها. والثاني يجلّيه متلقيا منكرا لها رافضا لتوجهاتها. وهو ما ستنهض المساحة التحليلية التّالية فاضة القول فيه.

2-2-3-1- المتلقي المستجيب:

- المتلقّي المؤمن/السّابقون الأوّلون

إنّ نزوع المتلقي الواقعي، إلى المثول داخل أسيجة النصّ شاهدا على نزوله، والانفلات منها في آن، يعزّز انفتاح النص على متلقيه في مطلق الزمان والمكان. وهو انفتاح قصدي جلّته خاصية التدرّج في خطابه الذي أقامه قبل الهجرة إلى المدينة، على التوجّه إلى منادى جمعا " أيّها النّاس" استمال من خلاله الرعيل الأول من المتلقين المؤمنين المناصرين. ثمّ خصّ بعدها المؤمن المستجيب إلى رسالته لما تشكلت ملامح المجتمع المؤمن، واتضحت بعض خصائصه وصفاته متوجها لخطاب " أيها الذين آمنوا".[107] ومثلما سكن التدرّج منطق الخطاب ومقاصده، لاح في أوجه التفاعل معه، ودرجات التجاوب مع نداءاته. فكان الرعيل الأول من المتلقين المستجيبين لخطاب الإيمان هو ما وسم بـ"السابقين الأولين" في كتب السيرة، تتقدّمهم "أم المؤمنين خديجة بنت خويلد زوجة النبي صلى عليه وسلّم، ومولاه زيد بن حارثة، وابن عمه علي بن أبي طالب، وصديقه أبو بكر الصدّيق"[108].

وهذا الرعيل الأوّل، فعل فيه خطاب الإيمان، فتجاوب معه سرّا، بعد نزول أوائل سورة المدثّر لتميّزه بخاصيّتين: الأولى ورود آ ته قصيرة، "ذات فواصل منيعة، وإيقاعات هادئة خلابة تتناسق مع ذلك الجوّ الهامس الرقيق". والثانية دعوته إلى "تحسين تزكية النفوس، وتقبيح تلويثها لمعاصي".[109] وهو ما أنبأت عنه كلمة جعفر بن أبي طالب في حضرة النجاشي في قوله "أيها الملك، كنّا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، و كل الميتة، و تي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيئ الجوار، و كل منا القوي الضعيف [...] حتّى بعث إلينا رسولا منّا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعا إلى لنوحّده ونعبده [...] وأمر بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرّحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونها عن الفواحش، وقول الزّور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات [...] وأمر لصلاة، و الزكاة والصيام..."[110].

وإنعام النظر في هذا التفاعل مع خطاب الإيمان، يلفاه خاضعا لثنائية الرغبة عن [...] والرغبة في [...] نقضا لنهج حياتي ساد العصر الجاهلي، وإبراما لنهج حياتي جديد مفتاحه الصبر والصلاة والثبات "َـأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا ِلصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ ا ّ مَعَ الصَّابِرِينَ."[111]

ولثنائية النقض والإبرام، التي تحكّمت في مفاصل خطاب الإيمان ظلال، منها ثنائية التحليل والتحريم، الذي ترجمت نزعة التحليل التفصيلي لغاية التأثير في المتلقي المؤمن، وحمله على مضاعفة إيمانه قبولا وإذعا . فبقدر ما

يبيح له التمتّع لطّيبات في قوله تعالى " ـَـأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا ِ إِن كُنتُمْ إِيَّ مُـتَعْبُدُونَ "،[112] حا ّ إ ه على الشكر عبادة وطاقة ، بقدر ما ينأى به عمّا يناقض إيمانه بوحدانية الخالق، و ه أخلاق المسلم وفطرته منزجما له سعة مغفرته في قوله تعالى " إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ا ِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ َ غٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ا َ غَفُورٌ رَّحِيمٌ".[113]

ويتتالى الآي القرآني، مدعّما هذا التوجّه القصدي نحو رسم ملامح هوية المتلقي المؤمن – بما هو هدف الرسالة، والمؤتمن على إذاعتها، والضامن لاستمرارها، معزّزا بذلك مركزية خطاب الإيمان في القرآن الكريم الذي سكن معظم سوره. وهو ما أفاضت فيه "سورة المؤمنون" القول إجمالا لها في قوله تعالى " قَدْ ـَـفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" تجلّى فيها نجاح الفعل التواصلي للنص القرآني مع المتلقي المؤمن (خشوع في الصلاة، إعراض عن اللّغو)، لتوحّد المقصد بينهما (وراثة الفردوس). لأن الذخيرة المشتركة بين الباثّ والمتلقي، هي الأساس في اشتغال نظام الفعل ضمن نصّ معيّن. "فينشأ عن ذلك وضع تفاعلي في النص القرآني، يضمن التطابق بين الفاعلية المراد تحقيقها، ونوع الاستجابة التي يعكسها مقصد الباثّ ( ) خلال عملية تلقّي نصوص القرآن الكريم".[114]

ونقع في مضانّ النص القرآني بعد النظر والتحقيق، على وجوه أخرى لنجاح الفعل التواصلي مع المتلقي المؤمن، من خلال حضور طبقة للمتلقي المستجيب وية ضمن خطاب الإيمان داعمة له. تنهض بنزجمتها قصتي إيمان الجنّ وملكة سبأ بصدق التنزيل، مع اختلاف سياقهما. فالناظر في سورة الجنّ، يرصد نجاح الآيي القرآني في النفاذ إلى دواخل الجنّ، وحملهم على الإيمان في قوله تعالى ـفَقَالُوا إِيَّ سَمِعْنَا ـقُرْآ ً عَجَبًا *ـيَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا"[115] فعجيب التنزيل، استبدّ لذات المتلقية المفارقة للواقع، وأصابها لدهشة والذهول فأذعنت وسلّمت بصدقه وأعلنت إيمانها (تتغيّر أفق انتظارها)، بعد أن كانت في "دائرة التهيّب". وهذا ما أشار اليه إيزر عندما اعتبر أنّ العلاقة بين النصّ والمتلقي ستتغيّر جذرّ"[116] انطلاقا من أنّ معنى هذه العلاقة تج عن التفاعل الحاصل بين العلاقات النصيّة، وفعل الفهم عند المتلقي وقد أصبح أثرا يعاش.

وهذا التفاعل بين فتنة النص وفعل الفهم عند المتلقي، هو الذي عدّل في شروط الاستجابة والتواصل. فحمل ملكة سبأ – الواقعة جنوب اليمن – وقومها، بفعل "كتاب كريم" قَالَتْ َـأَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ"[117]على تغيير طقوس عبادتهم ووجهته، خروجا من دائرة الشرك (عبادة الشمس) إلى دائرة الإيمان. وترجم بذلك نجاح الفعل التواصلي لخطاب الإيمان القائم على فتنة النص بين "العجيب" و"الكريم، محد تلك "الدهشة الجمالية التي استمرّت على امتداد زمن التلقي، بواسطة الفعالية التي يشملها الكتاب الملقىَ إلى الملكة، فكان هذا

التميّز أصل إ رة ذلك التفاعل ومحرّكا له، فحدثت العملية التواصلية بطريقة مذهلة"[118]، لكون "الذخيرة المشتركة" بين الباث والمتلقي هي الأساس في اشتغال نظام الفعل ضمن نصّ معيّن[119].

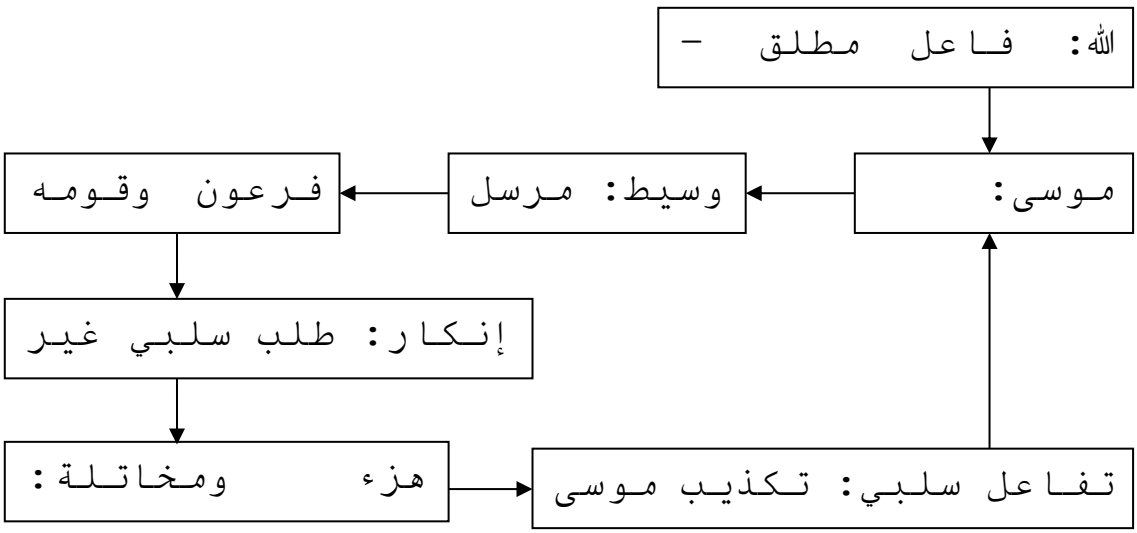
2-2-3-2- المتلقي المنكر: دائرة الحجاج والمنازعة

هفا النص القرآني – وهو المسكون بهدف الحمل على الولاء – إلى استهداف كل أطياف المجتمع في مكّة، ثمّ المدينة (يثرب)، ثمّ الحجاز، انفتاحا على المتلقي في مطلق الزّمان. إلاّ أنّ هذا النزوع إلى توسيع دائرة الاحتواء، واجه مطبّات حالت دون نجاح عملية التفاعل الايجابي مع المتلقي. فكفّ النص عن بلوغ مداه، وأربك المخطط التواصلي، مع ما نسمه ب"جماعات المعارضة" التي ضمّها المجتمع المكّي والمدني من مشركين وملحدين وأهل الكتاب "النصارى واليهود" والمنافقين، والمكذّبين، التي وإن اختلفت من حيث المبدإ، فإنّها اتخذت وضعا مشابها إزاء الوحي والتشكيك فيه، وار ت موقفا مناهضا قائما على الجدل والحجاج والمنازعة والإنكار.

خلافا لما استقرّ لدينا من صور للمتلقي المستجيب لرسالة الخطاب القرآني، يقع المتدبّر لسور القرآن، على ملامح متعددة للمتلقي/ المعارض لنداءاتها رفضا وإنكارا. وهي ملامح أتى عليها الآي القرآني صراحة في ما يناهز خمسة عشر سورة،[120]* لعلّ سورة "الكافرون" أقواها رصدا لمواقف الصدام ونتائجه، بين النبي صلى عليه وسلم، وبين أر ب الكفر من سادات قريش، الذين وصفهم الآي القرآني في قوله تعالى " قُلْ َ يَـٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَ َ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ".[121] فقد روي أنّ الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل السّهمي، والأسود بن المطلب، وأميّة بن خلف، ولفيف من صناديد قريش وساداتهم، "أتوا النبي صلى عليه وسلم، فقالوا له: محمّد هلمّ فاتبع ديننا، ونتبع دينك، ونشركك في أمر كله. تعبد آلهتنا سنة، ونعبد آلهتك سنة. فقال معاذ أن يشرك به غيره.. وأنزل على هؤلاء هذه السورة التي قرأها الرسول صلى عليه وسلم في المسجد الحرام على الملأ من قريش، فأيسوا منه عند ذلك، وطفقوا يؤذونه، ويؤذون أصحابه حتّى كانت الهجرة".[122]

وتهب سورة "غافر" منعم النظر في آ تها، صورة لنموذج المتلقي/ المنكر، لما جاء به الرسل، ممثلا في تطاول فرعون وتجاسره على النبي موسى، وصده في خطاب استفزازي تهكّمي ساخر وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا "[123]. والمتأمل في طبيعة الخطاب في قصّة (فرعون–موسى)، يلفاه موجّها من فاعل مطلق يرسل الأعمال التوصيلية هو ، ومن متلقّ أوّل هو موسى كواسطة يمرّ من خلالها كلام الفاعل المطلق، رشّحته للنهوض بدور مزدوج (مرسل / مبلّغ)،

ومن مرسل إليه هو فرعون وقومه. وهو خطاب، كفّ فيه النص عن بلوغ مراده فتعطّل المخطط التواصلي، تنهض الرّسمة التالية بتوضيحه:



إنّ استزاتيجيا إر ك الثوابت، والعمل على خلخلتها، سعيا إلى استمالة المتلقي، اصطدمت بخطاب مضاد مع فرعون المتألّه "أ ربّكم الأعلى" فيه تجاسر عيّ، وسخرية مرّة، وإنكار سافر بلا مواربة. وهو خطاب خاوي الوفاض فعلا، جلاّه التعليق في قفل الآية "وما كيد فرعون إلاّ في تبات". والتعليق من سمات الخطاب القرآني، "لا تكاد تخلو منه سورة أو حادثة، للفت انتباه المخاطب إلى نتيجة كلّ فعل يقوم به الإنسان في هذه الحياة، وإن الفوز والفلاح للمؤمن، والخزي والخسران للكافر"[124].

بذا تبدو أن استزاتيجيا الحمل على الولاء، التي آثر الخطاب القرآني التنويع في طرائق تحقيقها، قد أسفرت عن نجاح مخطّط التواصل حينا، وأ نت عن عطالته حينا آخر. وإنعام النظر في تضاعيفها يلفاها مضيئة أمامنا سبيلا طريفا، قوامه أنّ الكفاءة في التلقي درجات بين المتلقي المسيّج لنص، لحظة نزول الوحي شاهدا على أسبابه، وبين صنوه المنفلت من عقال النص كائنا في مطلق الزمان. وهو تفاوت في الكفاءة تشرّبه النص القرآني، وانسرب في مسامات آ ته، نقف على بعض تجلّياته تمثيلا في سور النمل ومريم، والكهف والقلم. فالمتأمّل في سورة "النمل" يرصد احتكامها إلى ثنائيات الجهل والمعرفة، والانكشاف والاحتجاب، والتكافؤ وعدمه، في تجليتها لتفاوت درجة الكفاءة بين المتلقي المعاصر للنّص، ومثيله الممتد في الزّمن. إذ تتراءى لنا ملكة سبأ متلقيا حقيقيّا فعليا غفلا عن معرفة أمرين: *الأول، جهلها لهوية "ملقي الكتاب" و"كيفية إلقائه". نهضت بتأديته صيغة الفعل المبني للمجهول "قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّيٓ أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ"،[125] في حين يعلم المتلقي المجرّد أنّ الهدهد هو الفاعل ولكنّهما يتكافآن في عدم معرفة طريقة الإلقاء.

*الثاني التباس الأمر عليها في شأن عرشها، "فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ"[126] في حين يعلمه "المتلقي المجرّد"، وقد استوى بين يدي سليمان. إلاّ أن هذا التفاوت ينقلب تكافؤا بينهما في جهلهما لأمر "الصّرح الممرّد من قوارير" "قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ".[127] وللتكافؤ وجه آخر جلّته المفاجأة في سورة مريم مع اختلاف في السياق، إذ يتساوى كلا المتلقيين أمام وقع المفاجأة في أمرين: أمر الزائر الفجئي، وأمر المخاض. فالسورة تقدّم لنا "مريم" كمتلق حقيقي فعلي تتخذ من دون أهلها حجا ، فيحلّ بمحرابها زائر فجائي تجهل هويته كما يجهلها بدء المتلقي المجرّد. "قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا".[128] إلاّ أنّ هذا التكافؤ في درجة التلقّي تداعى لما انكشفت هويّة الزائر "الروح الأمين" للمتلقّي المجرّد، قبل المتلقي الفعلي. وهذا التساوي في الكفاءة نقع عليه في سورة الكهف إذ ظلّ غفلا عن معرفة سرّ الأعمال الإجراميّة التي أ ها الرجل الصالح [قتل الغلام، خرق السفينة، بناء الجدار]، إلى أن وهب لهما ويله نسبيّا سرّ ذلك. في حين اختلّ هذا التكافؤ نسبيّا في سورة "القلم" التي احتكمت إلى ثنائية المعرفة والجهل، بسرد قصة أصحاب الجنّة. فبدأ المتلقي المجرّد على دراية بقصتهم، وظلّ المتلقي الحقيقي في البداية غفلا عن ذلك.

مكّننا هذا التمشّي، في مقاربة ملامح المتلقي الفعلي في الخطاب القرآني، من معاينة تعدّد وجوهه وثراء طبقاته، لتنوّع جهة الخطاب ومقاصده، واختلاف أشكال التفاعل معه إيجا وسلبا، تراءى من خلالها "كثافة نصيّة معتبرة"[129]منسربة في مسامات مختلف السور.

2-2-4- المتلقي الضّمني ودائرة إخصاب الدّلالة:

لا يهب النص أسراره، ما لم يستند إلى فعل المتلقي في إدراك خبا ه، عتباره "الإطار المرجعي للنص".[130] وهو ما حدا يزر، إلى اعتبار العمل الأدبي منطو في بنيانه الأساسيّة على متلقّ قد افتزضه المؤلف بصورة لا شعورية، وهو متضمّن في النص، في شكله وتوجهاته، وأسلوبه. إنه مفهوم "القارئ الضمني" بما هو تجريد يوجّه العمل الأدبي، وجهة، تحقق وظيفته التواصلية، ويتراءى في "أنماط الاستجابة" وفي "الفجوات" وفي "المعنى"، من خلال التفاعل الذي يحصل بين بنية العمل وفعل الإدراك".[131] وهو بتعبير مانكيني D. Mainaguenan "شبكة من التوجهات التي تمكّن المتلقي عتباره مشاركا حيو ّ، من أن يبنى المعنى"[132] عن طريق "الفهم"، فمهمته كشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف أي "اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما قاله لفعل اعتمادا على الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص".[133] فالفهم ليس كشفا عن المعنى، وإنّما هو عملية بناء له من

خلال التعرّف على السؤال الذي يقدّم النص جوا عنه أي إعادة بناء أفق الأسئلة والتوقعات التي وجد فيها النص حين تلقّاه الأوائل.

وتقليب القول في النص القرآني، يجلّي لنا المؤمن المستجيب لنداءاته تحت سطوة "المقدس المدهش"، الذي يهب نفسه ما به تطمئن وتسكن، "مصغيا إلى كلام ربّه، ملقي السمع، وهو شهيد القلب لمعاني صفات مخاطبه، ظرا إلى قدرته معظّما للمتكلّم".[134] إلاّ أنّ هذا القبول التّسليمي الذي تهبه الآ ت المحكمات دلالتها دون عنت، يصطدم بمطبّات أمام الدلالة العصيّة للآ ت المتشابهات، تلك التي تحرّض على "المجاهدة" في فهمها لأنّ "أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكّر"،[135] من لدن قارئ/ مستهدف يجمع بين العلم والكفاءة تؤهلانه لأمرين: قدرة على فكّ مغالق النص، وفهم عميق لمقصد الفاعل المطلق " "، حتى يبني الدلالة ويتقصّى مقاصدها "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آ َتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ".[136] ففهم النص وتدبّره، يعني أن منابع حصول الدلالة ثلاثية: المتكلّم ومقاصده، والقارئ وآليات فهمه، والنصّ وطاقته الكامنة فيه. وهو فهم متجدّد يغذّيه التداول القرائي، فتتزاكم الدلالات بدءا لرسول صلى عليه وسلّم وصحابته و بعيه، وانتهاء لإنسان قار في مطلق الزّمان. فالفهم مشروع مفتوح أمام مشارط المفسرين والمؤولين، و"أولى الألباب، كمتلق مقصود يتصوّره القرآن قادرا على فكّ رموزه".[137]ومعه نلج دائرة المتلقي المخصب للدلالة، المشارك في انتاج المعنى بملء ما يزخر به النص القرآني من "فجوات" و"بياضات". لأنّ المرسل المطلق " " يرغب في حمل المتلقي على فهم رسالته، وجعله ينفعل لأثره، وفق شروط ينبغي توفّرها في القارئ النموذجي لأدبيّة الخطاب القرآني(...) لأن النص القرآني يتطلب تنوّعا معرفيّا يؤهل للقراءة الواعية".[138]

وإنعام النّظر في القرآن عتباره نصّا سردّ قصصيّا متياز، يلحظ نزوعه القصدي إلى ظاهرة "الإضمار" أو "القطع" لبعض الأحداث في القصص، محرّضا المتلقي الضمني على مغادرة دائرة التقبل السّلبي، والإقبال على المساهمة في إنتاج المعنى بحمل المضمرات إلى البوح بما سكتت عنه. مثلما هو الشأن في التكتّم المقصود، الذي نلقاه في سورة النّمل القائمة على المفاجآت المركبة والدهشة المضاعفة، التي تسرد قصّة سليمان مع ملكة سبأ، محدثة تناغما عجيبا بين "الفجوات الفنيّة التي تلبي التعليقات على ستّ مشاهد متتالية"،[139] وبين الفجوات الدلاليّة المتزوكة عمدا، إر كا لطمأنينة المتلقي الضمني، وخلخلة لسواكنه، وحثّا له، على تدبّر أمرها. فيضحي بذلك مساهما في إنتاج معنى القصّة وإخصاب دلالتها ستكمال أحداثها المسكوت عنها. فهو مطالب لنظر بعقله فيما سكت عنه الآي القرآني في "مسائل" تنهض بتأديتها الإجابة عن الأسئلة التالية:

– كيف ألقى الهدهد الكتاب على ملكة سبأ؟

– وما علّة نعت الكتاب نه "كريم"؟ أهي كامنة في شكله أم محتواه؟ والحال أنّه خطاب فيه حمل على الخضوع والانقياد

– وكيف عاد رسول "الملكة سبأ" إليها بهديتها المرفوضة؟ وما الخطاب الذي أوصلوه إليها؟

– وكيف وصل عرشها قبل أن يرتدّ طرف النبي سليمان؟

وإن كان السياق النّصي للقصص، يسعفه نسبيّا في سدّ افتقاره لبعض الأحداث، كاعتماد مقولة الفعاليّات العامّة [الوعي والإبلاغ والأمر والتهديد] عند أوستين كقوة تحقيقية أدّت إلى استجابة الملكة وخضوعها لأوامر سليمان،[140] فإنّ أمر الرّجل "الذي عنده علم من الكتاب"، ظل غفلا عن التعريف، مفتوحا على تعدّد الاحتمالات والافتراضات. و قصارى ما وهبته له أنه "رجل مؤمن، موهوب سرّا من "... له "علم من التوراة" أو من لدن " الأعظم"..." مهيئ أن تتّصل نفسه ببعض الأسرار والقوى الكونيّة، التي تتمّ بها تلك الخارقة التي تمّت على يده".[141] وهو نزوع متواتر الحضور في سور القرآن إذ يعمد الباثّ إلى تقديم أسماء لشخصيّات فارغة من الدلالة، محاطة بهالة من الغموض، محرّضا المتلقي الضمني على البحث في هوّتها، مثل "العبد الصالح وكنز اليتيمين" في سورة الكهف، و"ذي القرنين" و"صاحب الجنّتين". وهي صور شبيهة مر "الغريب" الذي تجاسر على خلوة مريم العذراء في سورة آل عمران، إذ سكت الآي القرآني على رصد سمات حالتين استبدّ لعابدة المتبتّلة وقد ﴿تَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾[142]، حالة الفزع وهي واقعة تحت سطوة رعب المفاجأة، وحالة الهدوء النسبي والطمأنينة الحذرة. وفي كليهما فجوة مناطة بعهدة المتلقي الضمني، مذكية لخياله ليتصوّر ملامحها فيساهم في سدّ افتقار في أحداث القصّة، مشاركا بذلك الباث في عمليّة بناء المعنى، هضا " لفعل المكمّل للنتاج الأدبي"[143] بعبارة إنجاردن Engarden ، بعد أن حصل التفاعل بينهما تفاق عوامل الإ رة الكامنة في النص، ومجموع الأفعال الارتجاعيّة كردود أفعال إزاء ما يثيره من إحساس جمالي. وهو أمر عائد إلى أنّ المعنى غير موجود بشكل مباشر في النص، وإنّما هناك بنيات متعدّدة فيه ، ترسم مسارات مختلفة لاحتمالات المعنى. "وهذه البنيات تشترط لضرورة إندماج القراء في النص، عتبارهم يميلون بطبعهم إلى إعطاء معنى له، مثلما يعتقد إيزر"[144]، لقيام النص على مبدإ الفراغ لا الامتلاء. وإنطاق المسكوت عنه في تلك المضمرات، يرهن وجو إلى " شيفرة تحدّ النص، وذخيرة للمتلقّي محمّلة لخطاطات الفكرية، والتصوّرات القائمة في ذهنه، تسمح له لقيام بعمليّة التأويل".[145]

2-2-5- المتلقي المفسّر المؤوّل:

لئن هفا "اللاّمتناهي الكبير" في النص القرآني، إلى توخّي التّيسير منهجا، توضيحا لمعانيه ومقاصده وتحقيقا لحسن التبليغ والتواصل كما جاء في الذكر قوله تعالى "فإنّما يسّر ه بلسانكم لعلّهم يتذكّرون"،[146] فإن قيام هذا النص على ثنائية المحكم والمتشابه، دفع به إلى دائرة التفسير ومتاهات التأويل، احتكاما لكون المحكم "ما وضحت دلالته منعا لتطرّق الاحتمالات الموجبة للتردّد في المراد (...) كأصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ،[147] والمتشابه "ما خفيت دلالته عن المعنى، لأن تطرّق الاحتمال في معاني الكلام، يفضي إلى عدم تعيّن أحد الاحتمالات".[148] فتأكدت الحاجة إلى تفسير المحكم، و ويل المتشابه. والناظر في الآ ت المحكمات – على وضوحها – يجدها قد ظلّت منذ عهد الرسول صلى عليه وسلّم، مرهنة إلى التفسير "بما هو بيان الشيء وايضاحه"،[149] وكشف المراد عن الظاهر"،[150] الذي صاحب النص، حتى أضحى علما يبحث في "فهم كتاب ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه ومعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ".[151] وهو فعل اختص به بدءا الرسول صلى عليه وسلّم، لعلّة التفاوت الماثلة في إدراك ألفاظ القرآن، ومعانيه، وسياقاته، وأسباب نزوله عند الصحابة[152] وعامّة المسلمين ، احتكاما لكون من معاني القرآن ما استأثر بها دون خلقه ، ومنها ما وهبها لرسوله صلى عليه وسلم، فلا يدرك علمها إلاّ ببيانها، ومنها ما كان العلماء وحدهم هم أهلا لبيانه، ومنها ما وقف عليها العرب جميعا. فانضافت بذلك إلى الرسول مهمّة البيان والتوضيح، بعد التبليغ – واستوى "ذا معقّدة" من حيث المهام، تحوّل بموجبها من متلق أول عند نزول الوحي، إلى مبلّغ لكلام . ثم أضحى متلقيا من نوع آخر هدفه توضيح ما غمض من كلام وتفسيره "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ".[153] فهو مرجع لصحابته في فهم ما اختلفوا حوله، وبدا لهم فيه رأي "وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"[154]. ولنا على ذلك في كتب الحديث فيه ما أثر عن الرّسول صلى عليه وسلّم من جهود في تفسير بعض ما أتت عليه التعمية، كتجلية ما غمض في سورة الفاتحة بقوله "إنّ المغضوب عليهم هو اليهود، وأنّ الضّالين هم النصارى"،[155] أو ما رواه عنه النزمذي وابن حيّان في صحيحه عن ابن مسعود قوله "ان الصّلاة الوسطى عي صلاة العصر"[156].

ولئن مثلت الرّواية عمدة التفسير مع الرّسول وصحابته، و بعيه، فإن التدوين معزّزا بحركة النزجمة جلاّه "مستجيبا للسياقات الثقافية، والمذاهب الفقهية وعلم الكلام".[157] فاختلفت أحواله عند المفسّرين، وتعدّدت معهم الدلالات. وتراتبت درجات الكفاءة في النهوض به. و كدت الحاجة إليه، علما يصاحبه تلقي النص، ليضمن

حسن تقبله واهبا لنا صورة للذات المفسّرة، موائمة بين دلالات النص وسياقاته، وبين ما تراكم لديها من معارف سابقة قابعة في ذاكرتها، و محيّنة بتجدّد سياقها، تمثل "خلفيتها المعرفيّة" التي أجادت الباحثة حكيمة بوقرّومة مماهاتها مع ما اصطلح عليه "إيكو" Eco بالموسوعة،[158] بما هي "ذاكرة جماعيّة تتضمن مجموع المعطيات الثقافية، في سياق سوسيو ثقافي محدد، والتي على القارئ الرّجوع اليها".[159] فقصديّة النص، لا تتضح للمتلقّي إلاّ لنظر إلى طاقات النص، والموسوعة التي يفترضها، تلك التي عدّها الباحث رشيد الإدريسي "تطويرا لمفهوم الشفرة Code وبديلا عنها".[160]

2-2-6- المتلقي المؤول/ الرّاسخ في العلم:

أملت ثنائية المحكم والمتشابه في النص القرآني على القراءة، أن تلازم وجو بين التفسير والتأويل. فإنّ تكفّل التفسير نة المغمض في المحكم من الآ ت، فإنّه قد ظلّ فعلا لا يتعدّى "الشرح والتحليل والتفصيل والإ نة وتقرير الأحكام".[161] نهض بتأديته بدءا الرّسول صلى عليه وسلّم، لما كان الوحي يلاحق الأحداث، و كدت حاجة صحابته إلى الفصل فيما اختلف حوله. فاستوى "كشفا عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب بعد استحضار النص".[162] في حين تجاوز المتشابه من الآ ت دائرة التفسير إلى مدارات التأويل، بما هو "ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا".[163] تواتر وروده لفظا ومعنى في النص القرآني ما يناهز تسعة عشرة مرّة".[164] فعدّ "نصّا للتأويل متياز".[165] وهو فعل خصّ به القرآن "الرّاسخين في العلم" لقدرتهم على التوجه نحو "الوحدة القصدية للخطاب"،[166] و"توسيع حدود النص ودوائره".[167] و كد حضوره بعد وفاة الرسول صلى عليه وسلم، وانقطاع الوحي والسنة، "واتساع الفتوحات، واندلا ع شرارة الفتنة الكبرى، ونشوب المعارك الكلامية"[168].

إن هذا التوجه للقرآن نحو "الرّاسخين في العلم" كمتلق "متمكن من علم الكتاب عارف بمحامله"،[169] يعود إلى كون الآ ت المتشابهات "ملتبسات ،والمشابه هو "المجمل الذي لا يبيّن"،[170] و"ما يحتاج إلى التدبّر".[171] "فالمتذكرون لعلم، الحافظون له"[172] هم متلق مفرد في صيغة الجمع، ينهض بدور ويل المتشابه، اجتنا لما قد يثيره من فتنة في "من فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ "،[173] أو "نصارى نجران" الذين "ألزموا المسلمين، ن القرآن يشهد لكون لث ثلاثة لما يقع في القرآن من ضمير المتكلّم ومعه غيره من نحو "خلقنا وأمر وقضينا"، وزعموا أن ذلك الضمير "له ولعيسى ومريم".. فما أرادوا من استدلالهم هذا إلاّ التمويه".[174] ويتمّ فعل التأويل "إمّا بصرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها، كاجتهاد استنباطي تساهم فيه علوم القرآن"،[175] أو بردّ المتشابه إلى المحكم، عتباره "مركزا دلاليّا عند العلماء".[176] فهو تفسير الغامض استنادا إلى الواضح، اعتبارا لكون النص

هو معيار ذاته، بما يوفّره نسيجة من "مفاتيح دلاليّة" تهب سبلا "للحفر في طبقاته "،[177] فكّا لمغالقه. و تضحى بذلك ثنائية الغموض والوضوح "آلية هامة لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيحائي يساهم في إنتاج الدلالة".[178] فالهدف من نزوع النص القرآني نحو المتشابه"، "هو إظهار فضل العالم على غيره"،[179] "وتعويد علماء الأمّة لتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة"،[180] لأنّ اكتفاءه لمحكم دون المتشابه، يبطل الحاجة إلى التأويل والتدبّر، وتستوي معه منازل الحق.

إنّ إحالة النّظر في النص القرآني، تهب لنا مراتب للمتشابه[181]، وصورتين للمتلقي المؤوّل. أما المتشابه فمنه معا قصرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن، ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم، نحو قوله "والشمس تجري لمستقرّ لها" ويكوّر الليل على النّهار" و"ترى الجبال تحسبها جامدة، وهي تمرّ مرّ السّحاب" "وزيتونة لا شرقية ولا غربية و"كأنّ عرشه على الماء". ومنه مجازات وكنا ت مستعملة في لغة العرب، إلاّ أنّ ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب تعالى، لإشعارها بصفات تخالف كمال الألوهية نحو "فإنّك عيننا" و"السّماء بنيناها يد" و"يبقى وجه ربّك" . ومنه ألفاظ من لغاب العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم (قريش والأنصار) مثل "وفاكهة وأبّ"، و"أو خذهم على تخوّف" و"إنّ إبراهيم لأوّاه حليم"، "ولا طعام إلاّ من غسلين".

وأما المتلقي المؤول "الوصي على التأويل، وعلى نشره أو منعه"،[182] فإنّ حضوره متعدد الصّور بقدر تعدّد معاني المتشابه. وعطف النّظر في النص القرآني، يهب لنا صورتين مركزيتين، "تترجمان ملامح فعله. فقد أ ط "اللامتناهي الكبير" بعهدته، ويل الحروف المقطّعة الواردة في فواتح بعض السور، عتبارها من المتشابه عند خواص العلماء.[183] و ويل الأفعال كشفا عن دلالتها الخفيّة الباطنيّة، كما لاح ذلك في سورة الكهف استنادا إلى "أسرار العلم اللّدُنِيّ" والمعرفة المتعالية على الواقع المدركة "الحدس والإشراق ".[184]

نظر المتلقي المؤول بعقله في أمر الحروف المقطّعة الواردة في فواتح بعض السور. فوقع على "الملغز المدهش" في تسع وعشرين سورة تجلّيها الخطاطة التالية:

الحروف	أسماء السور التي وردت فيها
ألم	البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة
ألمص	الأعراف
ألر	يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر
ألمر	الرعد
كفهيعص	مريم
طه	طه
طسم	الشّعراء، القصص
طس	النّمل
يس	يس
ص	صاد
حم	غافر، فصلت، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف
حم عسق	الشّورى
ق	ق
ذ	القلم

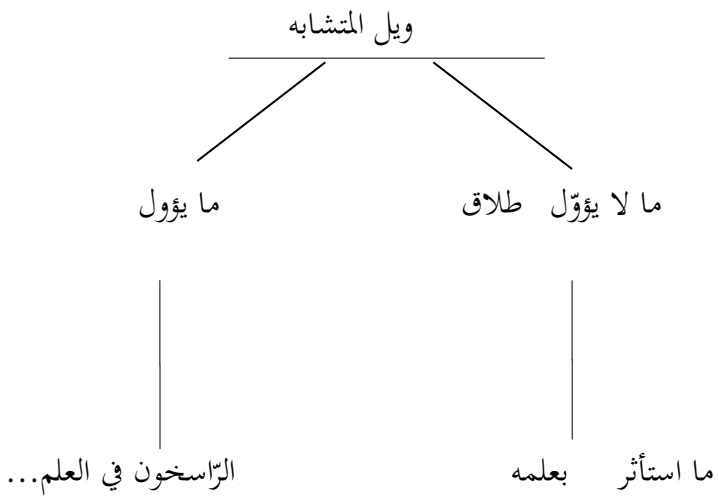
إنها حروف مبهمة "مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة".[185] قارها المتلقي المؤول، فاختلف في دلالتها حدّ التضارب. إذ قال فيها الراسخون في العلم، "واحدا وعشرين قولا".[186]وأمكن لمحمد الطاهر بن عاشور اختصارها في فروع ثلاثة:

-الفرع الأول: هي حروف رموز مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى، تلك المفتتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة.

-الفرع الثّاني: هي حروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا للقرآن، كما ذهب إلى ذلك السدّي وقتادة، ونسب إلى علي رضي عنه، اعتبار الحروف المركبة من أسماء .[187]

-الفرع الثّالث: هي حروف هجاء مقصودة سمائها لأغراض داعية لذلك. وقد تكون للقسم كما أقسم لقلم.[188]

فاتساع دارة التأويل في أمر هذا الصنف من المتشابه، دفع المتلقي المؤول – رغم خوضه في مقاربته – إلى التسليم نتمائه إلى دائرة "ما لا مجال للعقل فيه"،[189] إدراكا منه أنّه "من العلم أن لا يخوض العقل فيما لا مجال فيه للعلم، وفيما لا تؤهله وسائله، وأدواته الإنسانية لعلمه".[190] وعدّه مما استأثر بعلمه، لحكمة يعلمها، مادام أمر المتشابه منزوكا وجو إلى أوّلا، ثمّ إلى الرّاسخين في العلم.[191] فمنه ما لا يؤول طلاق، لأنه من شأن "الذات المتعالية وهو "من الآ ت المغلقة" بعبارة مالك بن نبي.[192] ومنه ما يؤوله الراسخون في العلم، المتذاكرون به ، والحافظون له. " فهم من أتقن القوانين المنطقية العقلية الكونية، وأحاط نواع الخطاب المؤول، وأوضاع المؤوّل له، وكان له سبق فكري ذو أعراف وقيم محدّدة يقبل على ضوئها ما يقبل، ويرفض ما يرفض، (...) ودون هؤلاء رتبة هم خوّاص العلماء".[193]



ولعلّ ما لا يؤوّل طلاق" من المتشابه، هو الذي يضاعف الطّاقة الجمالية للنص القرآني، ويكثّف غموضه، الذي يهبه سطوة التعالي، ويدعم نزوعه نحو الإعجاز. أما ما يؤوله الراسخون في العلم من "أهل المعرفة"،[194] فهو "الآ ت المتشابهات" التي تنطوي على دلالات في ذاتها. يتقيّد بها المؤول الذي يمتلك مفاتيح تلك الآ ت الغامضة، التي يصل إليها علمه الواسع. فتأويله مرتهن لنص نفسه "لأن قيمة المتشابه من القرآن تكمن فيه، وفي نقطة تلامسه مع الراسخين في العلم، وهذا جوهر نظرية التلقّي والتأويلية الحديثة خاصة عند إيزر"[195].

وهذا النوع من المؤولين هم قراء متميزون، يتقاطعون في سماتهم مع القارئ النموذجي "لإمبرتو إيكو" الذي "يكون جديرا لتعاضد، من أجل التأويل النصي.. على أن تكون للقارئ عدة وسائط /خيارات في تصرّفه، (لغة وتراث معجمي وأسلوبي معطى)..."[196] و هي قدرات ماثلة في "امتلاكه لجهاز قارئ، يتوسل به للتفاعل مع النص".[197] فيهب له فعل التأويل بذلك التصحيح عتباره " إمساكا لمقاصد الأصلية للمؤلف".[198]. وهو أمر نهضت بنزجمته بجلاء، الصورة المركزية الثانية لهذا المتلقي المؤول ماثلة في قدرته على ويل الأفعال، ببيان دلالتها الخفية الباطنية، استنادا إلى أسرار "العلم" اللّدني" "الذي تعلّمه العبد من تعالى من غير واسطة، ملكا كان أو نبيّا، لمشافهة والمشاهدة".[199] فسورة الكهف تمنح منعم النظر في تضاعيفها، صورة" للعبد الصالح" مؤولا لأفعال صادمة، تتناقض في آن مع ما يبدو عليه من سمات الصلاح والتقوى والعلم، ومع ما مر به الشرع ، وينسجم مع الواقع. فالصورة تقدّم لنا رجلا، أتى أفعالا إجرامية، متمثلة في خرق سفينة، آثر صاحبها حمله ورفيقه موسى عليه السلام دون أخذ أجره. وقتل غلام يلهو مع أقرانه بدم رد وصمت مريب، وبناء جدار كان متداعيا للسقوط لأهل قرية رفضوا استضافته وإطعامه. وهي أفعال صدمت أفق توقع موسى، ونسفت ما استقر لديه من مسلمات واقعية، وقناعات شرعية. فعارضها بشدة، ملغيا معاهدة "الصحبة من أجل التعلم" "هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنـتُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ

رُشْدًا ". [200] وتشرط الصمت فيها إلى حين. تلك المعاهدة التي تكفّل فيها "الخضر" بمنح موسى بعضا ممّا أوتي من "علم الباطن وأخبار الغيب"، شرط أن يلتزم موسى الصّمت المطلق إزاء ما سيعاينه خلال "رحلة الرفقة". "سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا "[201]. إلا أنّ عليه السلام، خرق المعاهدة في خطاب احتجاجي، ارتسم من خلاله غاضبا ومعترضا ومنكرا. ونفذ صبره أمام الأفعال الإجرامية التي شاهدها عيا ، وصدمت أفق توقعه. فعدّ خرق السفينة صنيعا فضيعا "لقد جئت شيئا إمرا". وأنكر قتل نفس زكية بغير ذنب، لمخالفته علم الشريعة "لقد جئت شيئا نكرا"، واعترض على مقابلة الإساءة لإحسان في بناء جدار لأهل قرية لؤماء، لا يستأهلون ذلك إلا بمقابل "لو شئت لاتخذت عليه أجرا".

إن اختلاف طبيعة المعرفة بين عالم لشريعة، وبين عالم خبار الغيب وبواطن الحقيقة وحيا من لدن الخالق "فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا"،[202] أدى إلى نقض المعاهدة . فتعطّلت الرّحلة نتهاك شروطها. وكان "العبد الصالح" على يقين من عدم قدرة موسى على الصّبر، لاختلاف الآفاق بينهما "وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ".[203] لذلك كان إعلان الفراق بينهما "هذا فراق بين وبينك"، مصحو بتأويل الأفعال "سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا" تراءى من خلاله "الخضر" متلقيا مؤولا وهبه قدرة النّفاذ إلى بواطن الحقائق من خلال قوله "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * ".[204]

إنه ويل توضيحي جلّى لنا الخضر مستندا إلى أفق مغاير تماما لأفق انتظار موسى عليه السلام. وقدّم لنا ما يبرّر التصادم بين الأفقين. وأوضح دلالة تكرار "العبد الصالح" لجملة "إنك لن تستطيع معي صبرا". وهو حال كل النصوص الجيّدة عند " وس" yaws" تلك التي تحرص أول الأمر على أن تثير لدى قرائها أفق انتظار يتعلّق بها هو ظاهر، ثمّ تقاطع هذا الانتظار بعد ذلك تدريجيّا، إلى أن تبطله نهائيا بواسطة تقنيات معيّنة".[205] وهو عينه ما نجح "العبد الصالح" في إنجازه إذ حمل موسى عليه السلام على الاقتناع بجواز إتيانه تلك الأفعال، لوجود حكمة وية وراء ذلك. وأبطل لتالي حكمه النابع من آفاق عالم الظاهر. "لأنّ ريخ التفسيرات والتأثيرات الخاصّة بحدث أو عمل ما، هي التي تمكّننا – بعد أن اكتمل هذا العمل وأصبح ماضيا – من فهمه كواقعة ذات طبيعة تعدّدية للمعاني، مغايرة لتلك التي فهمها معاصروه بها."[206]

إن إبطال حكم موسى عليه السلام، شبيه "بخيبة الانتظار" التي لهجت بها نظرية التلقي "حيث يخيب ظنّ المتلقي في مطابقة معاييره السّابقة، مع المعايير التي ينطوي عليها العمل الجديد".[207] لقد أقام "العبد الصالح" ويله

بناء على ما وهبه من علم عن طريق الوحي، فأتى أفعاله استنادا إلى ما سيكون، فخرق السفينة عمدا بدافع إحداث عيب فيها، ليفوّت على ملك طاغ فرصة أخذها غصبا. وأنقذ بذلك أسرا من التشرد وانسداد أبواب الرزق، لأن القائمين على السفينة "عملة يؤجّروها للحمل والصيد"،[208] ويقتاتون من استغلالها. فتصرف "الخضر" قائم مقام تصرّف المرء في ماله، تلاف بعضه لسلامة الباقي. فتصرّفه الظاهر إفساد، وفي الواقع إصلاح".[209] وقتله للغلام كان بدافع معرفة الخالق، أنّ "تركيب عقله، ينبئ بتفكير شاذ، وفكر منحرف، قد يفضي إلى نشوئه طاغيا كافرا، فيهلك معه أبويه المسلمين".[210] لذلك كانت الحكمة أن يقتله "العبد الصالح" لطفا بويه، و قادر على أن يهب إليهما عوضا له. وبناؤه للجدار كان بدافع "اللطف ليتيمين جزاء لصلاح أبيهما".[211] فحالهما تقتضي الرأفة، لكونهما صغيرين عدما مات أ هما، وحفظهما لاستقامة أبيهما وفلاحه. إنها أفعال تدفعها حكم وية. لذلك ختم "الخضر" ويله لإشارة إلى أنها "رحمة من ربّك" كلّف هو تيانها "وما فعلته من أمري" فهو عبد مأمور. وهذه الإشارة في قفل التأويل تومئ إلى رغبته في إزالة إنكار موسى عليه تصرفاته تلك.

إنّ عطف الفكر في سورة الكهف، يمنحنا يقينا من أنّ فهم النصّ القرآني، يخضع لضرورة إلى ثنائية الخفاء والتجلي، مادامت دلالته تتأتّى لمن هو عالم بظواهر الوقائع، لكنها لا تكتمل إلاّ متلاك علم بواطنها. وهو ما شرّع لوجود المتلقّي المؤوّل "الراسخ في العلم" فالعبد الصالح في سورة الكهف أضاء لموسى ولنا كمتلقين، سبلا للفهم لامتلاكه معرفة "الحدس والإشراق" وافتقار لها. ودلّل على أنّ المؤول في تفاعله مع النص ييسّر عملية الفهم لبقيّة المتلقّين. وهي ذاتها السورة التي وجد فيها المتكلمون ضالّتهم. فقاربوها من جهة القبح والحسن في الأفعال، ووجد فيها المتصوّفة ما يدعم قولهم لظّاهر والباطن.

2-2-7- المتلقي/ الرّائي/ الرّاوي/ المؤوّل/المعبّر

استأثر بعلم أمور، خصّ بها ذاته المتعالية ، كقيام السّاعة وحقيقة الرّوح . ومنح خاتم أنبيائه نصيبا من العلم لمغيّبات، والمعممات، والمجملات، وكلّفه ببيان المغيّب، وتخصيص المعمّم، وتفصيل المجمل. ووهب "الخضر" العلم "اللدني" كقدرة استشراقيّة تتشوّف الآتي. وأ ط بعهدته إتيان أفعال استباقيّة منعا لوقوع المحظور، وغير المرغوب فيه. وآثر بعضا من خلقه "الرؤ " بما هي "إدراكات، يخلقها في قلب العبد كنوع من الإلهام والوحي، يخصّ به من يشاء من عباده".[212] وهي "ما يرى في المنام"[213] ويختلف عن الحلم الذي ورد في القرآن بلفظه ثلاث مرّات صّا على دلالات سلبيّة كالكذب والاختلاق، كما هو الشأن في سورة الأنبياء إذ قال تعالى على لسان المكذّبين والمنكرين لحقيقة القرآن "بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ

الْأَوَّلُونَ"[214] أو ما جاء في سورة يوسف على لسان قوم فرعون مصر حين طلب منهم تفسير رؤ ه "قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ" وأردفوا "وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِين".[215] "فأضغاث الأحلام" تهويم وهلوسة، وتعتيم، وتعمية، ، متأتّية من الشيطان"،[216] في حين تعدّ "الرؤ " كشفا إلهاميّا صادقا، و"بشرى من "،[217] و"جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوّة"،[218] وأوّل ما بدئ به الوحي. "فكان لا يرى رؤ إلا جاءته مثل فلق الصّبح".[219] وهو المعنى الذي دقّقه هشام جعيّط بقولة: "هي وحي في المنام"،[220] ينفذ إلى دواخل الأنبياء "كتأثير نفسي"،[221] يقوم على احتضان "معنى خفيّ يتوجّب كشفه".[222]

إنّ الرؤ بهذا المعنى، هي وسيط معرفي للتواصل مع متلقّ مخصوص. وليست "خيالات طلة لا حقيقة لها"،[223] كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة. وهذا المتلقي للرؤّ تعددت وجوهه في النصّ القرآني، بين مؤمن وغير مؤمن، وبين نبيّ وإنسان عادي. إذ نظفر بستّ رؤى خصّ بها النصّ القرآني متلقين مصطفين: ثلاثة منها للأنبياء (إبراهيم، يوسف، محمد) عليهم السّلام، وثلاثة لأشخاص غير مؤمنين (الفَتيَان السجينان، والملك). وهم بحاجة إلى من يفسّر رؤاهم. والنبيّ في هذه الرؤى إمّا متلقّ مستهدف بها، أو متلقّ مؤول لها.

- رؤى الأنبياء

تكفّلت سورة الصافات بإيرادها للرّؤ الأولى، التي استهدفت النبيّ إبراهيم كمتلق مخصوص، متوسطة طورين، وراسمة حدث هجرته النفسية والمكانية إلى رحاب الذّات المتعالية. وهي هجرة لها مذكيات ودوافع. فقد خرج النبي من طور تجربته مع الجماعة (قومه) خاوي الوفاض فعلا، بعد أن كان مسكو بهاجس حمل أبويه وقومه على الولاء لدين التوحيد "أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ ا ِ تُرِيدُونَ"،[224] قطعا مع عبادة الأصنام "لِّتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ"[225]. إلا أنه خرج بلا شوق إلى العدد، الذي كاد له "فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا"[226] ونجّاه من "جحيمهم"، فأخذ عصاه ورحل. هكذا مثل خواء تجربة الجماعة، دافعا نحو الهجرة النفسية والمكانية، إلى رحمة وسعة رزقه. وقد أحسّ النبي إبراهيم بضيق محبس النفس الفرد "وهو الوحيد لا عقب له (...) ترك أواصر الأهل والقربى"،[227] فكان حادث الرؤ ، لما رغب النبيّ عن جماعة "الإفك المحض"، ورغب في البحث عن أنيس في كبرته، من ذريّة مؤمنة وخلق صالح، "رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ".[228] فاستجاب إلى ندائه "فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ".[229] فما كاد نس به فيبلغ معه السعي، حتى رأى في منامه أنّه يذبحه . "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ".[230] لقد خصّه عتباره متلق مؤمن مميّز بهذه الرّؤ . فأدرك بحدس الأنبياء، أنّها إشارة إلهيّة من ربّه لتضحية، "إنها إشارة من ربّه، وهذا يكفي ليلبّي ويستجيب، دون أن يعترض، ودون أن يسأل ربّه"[231]. فلم يتردّد، و در لطاعة امتثالا

وقبولا ورضى وطمأنينة. ثمّ سارع إلى إخبار إبنه طاعة وإسلاما، لا قهرا واضطرارا. "يعرض الأمر عليه كالذي يعرض المألوف من الأمر. إنّه يحبّ لابنه أن يتذوّق لذّة التطوّع في ذاتها، لينال الخير الذي يراه هو أبقى من الحياة".[232] فيرتقي إسماعيل بتلقّيه الأمر في طاعة واستسلام، و رضى ويقين، إلى الأفق الذي ارتقى إليه أبوه إبراهيم، ولاعتقاده الرّاسخ – وهو الغلام – أنّ الرؤ "إشارة، أو إرسالية وكشف، تي به القوّة الإلاهية حلما أو وحيا"،[233] بعبارة إمبرتو إيكو Umberto Eco. "والإشارة أمر، وهي تكفي لكي يلبّي وينفّذ... فوسم نفسه لصّبر "ستجدني إن شاء من الصّابرين".[234] فنقع من خلال الطلب والاستجابة على تجاوب وتناغم تجلّيه الرّسمة التّالية:

الأب (مرسل) .....الابن (متلقي)

– قال بني... – قال أبت...

– إني أرى في المنام أني أذبحك – افعل ما تؤمر

– فانظر ماذا ترى – ستجدني إن شاء من الصّابرين

وقد يتبادر للذّهن أنّ إبراهيم رغب في تفويض الأمر لابنه، ومنحه حريّة الردّ ليكون الأمر أهون عليه كأب. والرأي عند أنه شاوره، ليختبر عزمه على طاعة وطاعة أبيه، وليثبّت قلبه، ويوطّن نفسه على الصّبر.

لقد آثرت الذّات المتعالية نبيّها لرؤ ، واختبرته على وجه التكليف والابتلاء. فأقدم على اجتياز الاختبار قتدار، مسكو بنبل الطّاعة وعظمة الإيمان. ومضى بلا تردّد وكبّ إبنه على جبينه امتثالا، "فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ".[235] واستسلم الغلام طوعا، فلم يتحرك امتناعا وشارف الأمر على أن يكون عيا . "إنه الاستسلام الواعي المتعقل، المطمئن لما يكون.. إنه الرضى المستبشر".[236] لقد نهض النبي إبراهيم بتأدية ما أمر به، تصديقا للرؤ ، وإنما نّما بشرى. فجاد بكلّ شيء في رضى وطمأنينة ويقين. لذلك أثنى عليه وفدّى نفس إسماعيل التي أسلمت وامتثلت، بذبح عظيم "وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ".[237] فتحقّق الحلم لموزاة الرمزية بين الكبش والابن. وما ذبح النبي إبراهيم إلاّ كبشا في صورة ولده. "فالقر ن في حالة الرؤ للابن أو الذّات، إنما ينصرف ويله إلى الأنعام نفسها، التي يقدّمها الكون قر للإنسان. فالكون يهب الإنسان قر نه وهي الأنعام، وعليه أن يكون هو قر ن وجود لله".[238] غير أنّ يجعل القر ن البشري، مطلق العبودية "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ".[239] احتكاما إلى كون لا يقبل ذلك القر ن الذي نذره الإنسان البدائي للآلهة الوثنية في مراحل شركه، لقوله تعالى "وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ"[240].

وفق هذا التصور، لاحت لنا رؤ إبراهيم عليه السلام، "رحلة معرفية" سست فيها نبوّته على القر ن تجسيدا لشكر . فلم يكن من خاصيّة العقل الإبراهيمي التأويل، وإنما صدّق الرؤ ونفذها بحرفيّتها. "فعاتبه على التّصديق، وشكره عليه بذات الوقت لأنّ الشروع في التنفيذ دلالة إخلاص".[241]

واحتضنت سورة "يوسف" أربع رؤى، كانت فاتحتها رؤ النبي يوسف عليه السلام، التي انفتح بها سرد القصة، وبتأويلها اختتم. وهي وحي في المنام خصّت بها الذات المتعالية نبيّها يوسف ثناء له، بعد أن اختبرت صبره على المحن والابتلاءات كمطبّات تمهيدية لتحقيق النبوّة، واكتساب الكفاءة، لتحمل مسؤوليتها، بدءا بمحنة كيد الإخوة، ومحنة مشارفة الموت في الجبّ، ومحنة الرقّ " ، وهو ينتقل كالسلعة من يد إلى يد على غير إرادة منه"،[242] ومحنة الإغراء والفتنة، ومحنة كيد امرأة العزيز والنسوة، ومحنة السجن، ثمّ محنة الرخاء والسلطان المطلق، وختما محنة المشاعر البشرية، وهو يلتقي إخوته حائكي مؤامرة الجبّ. وهي رؤ قوامها نص رمزي متياز. تلقاه يوسف الصبي، ولم يبلغ الرشد بعد. فقصه على أبيه النبي يعقوب " إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ ۔ أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ"[243]

وهذا التوجه "بما رآه في المنام" إلى أبيه بغية تجلية غوامضه، تج عن عدم امتلاكه لقدرة الفعل التأويلي. فاستوى بذلك أبوه متلقيّا مقصودا لتأويل لكون "مؤول الأحلام يعدّ متلقيا وهو يستقبل نصا لغو يحكيه الحالم".[244] وما يعزّز هذا الرأي، أن يعقوب عتباره متلقّ / مستمع، استخدم الدال "رؤ ك" بدلا من "حلمك، أو "رؤيتك" ل،ن المتكلم / الرائي قاصر – لكونه طفلا – عن إدراك الفارق بين الرؤية البصرية والرؤ الحلميّة "الدالة على الانطباعات التي تتكوّن من المخيّلة أثناء النّوم. ويعلم الإنسان أنها تدلّ على معان خفيّة، يفصح عنها العبور من ظاهر الصور المدركة إلى الباطن المستكن وراءها".[245] فـ"يعقوب" أدرك دلالة الرؤ لامتلاكه مفاتيح التأويل التي عبّر عنها ابن سيرين لكفاءات الخاصة الواجب توفّرها في ذات المؤوّل، منها "معرفة معاني القرآن وأمثاله، و ويلات الرّسول في بض أحاديثه، وأمثال الأنبياء والحكماء".[246] وهذا الإدراك الاستباقي لدلالة الرؤ عتبارها "إيذان برفعة ينالها يوسف عليه السلام على إخوته، الذين يغارون منه لفرط فضله عليهم خلقا وخلقا"،[247] دفع يعقوب إلى نصح يوسف بعدم قصّها على إخوته "قَالَ ۔ بُنَيَّ لاتَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ"[248] فهي رؤ صادقة "من أصول الحكمة الإشراقية"،[249] تهيّئ لنبوّة ويكرم بها بعض أصفيائه، الذين زكت نفوسهم ، فتنكشف بها الأشياء المغيّبة لزّمان قبل وقوعها.

لقد وّل "يعقوب" الرؤ في نفسه، وآثر عدم الإفصاح عن دلالتها، خوفا من نزغ الشيطان في نفوس إخوته . واكتفى شارة استباقية بقوله "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن ۡوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ ـيَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ".[250] فيوسف سيختاره ربّه، ويهب إليه في مستقبل العمر، القدرة على " ويل الأحاديث"، أي "إرجاع الحوادث إلى عللها وأسبابها واكتساب الحكمة في تعبير الرؤ ".[251] وهذه القدرة تتمّ "بتحويل الرؤ من مجال العلامات المرئية، إلى مجال العلامات المسموعة أي مجال اللغة الطبيعية".[252] وهي ما اصطلح عليه محمد بن جرير الطبري "بعبارة الرؤ " أو "العبارة".[253] وهو أمر تكفّلت خاتمة القصة يراده، فإذا بيوسف مؤول لما سبق أن رآه في المنام وهو طفل، "بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن ـنَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ ۡوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ"[254].

فالتّأويل الرمزي للصور المدركة ، هو الذي حقق الرؤ . فكانت الشّمس والقمر هما الأب يعقوب والأم "راحيل".[255] وكانت الكواكب الإحدى عشر، أخوة يوسف وكلهم سجّدا له . فالرؤ هي "رؤية الصورة في النوم".[256] وهي طريقة "تكون لغتها الصور الرمزية الدالة على معان تحتاج للتعبير والتأويل".[257] والناظر في دلالة الرؤ يوقن أنها حدثت في منام "لأن الشمس لا تجتمع مع القمر والنجوم، وإلا اختلط الليل لنّهار، ولأن الشمس والقمر لو اجتمعا مع الكواكب ساجدة ليوسف في حال اليقظة، لكانت آية عظيمة ليوسف عليه السلام، ولما خفيت عليه وعلى الناس.[258] ولعلّ تحققها ينبئ بصدقها . فهي وسيط معرفي، آثرت به الذات المتعالية نبيّها يوسف، ثم وهبت إليه القدرة على التأويل والعبور من الصور الرّامزة – إلى المعاني المرموز إليها. فإذا به قد نهض بدور الرائي/ المتلقي ثم الراوي لما "رآه في المنام" ثم المؤوّل لرموزه.

وأنبأت سورة الفتح عن صدق رؤ الرّسول محمد صلى عليه وسّلم، التي كانت قد حدثت في المدينة،[259] أو الحديبية،[260] مكا دون تحديد زمن تحقّقها و بقيت "وعدا لم يعيّن إ ّن موعده".[261] ومدارها على حلم بدخوله وأصحابه مكّة آمنين وحلقوا وقصّروا . فهي "رؤ مجملة ليس فيها وقوع حجّ ولا عمرة".[262] ولما قصّ ما رآه في المنام على أصحابه، استبشروا به، وعبّروه نهم داخلون إلى مكة بعمرتهم التي خرجوا إليها. و برام صلح الحديبية في العام السادس للهجرة (627م)، وقرار الناس مغادرة الحديبية على أن يعودوا إليها في العام المقبل معتمرين، استنكر بعض "المنافقين"،[263] أمر عدم تحقق الرؤ قائلين: "فأين الرّؤ ، فو ما دخلنا المسجد الحرام،

ولا حلقنا وقصّر ؟، فقال لهم أبو بكر رضي عنه: إنّ المنام لم يكن مؤقتا بوقت، وأنه سيدخل".[264] وانزل تعالى هذه الآية إقرارا بصدق الرؤ ، "لَقَدْ صَدَقَ ا ّ ُ رَسُولَهُ الرُّؤْ َ ـ لْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ ا ّ ُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ ـفَعَلِمَ مَا لَمْ ـتَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ ـفَتْحًا قَرِيبًا"[265] فالله قد أرى رسوله رؤ صادقة ، تدفعها "حكمة إدخال الثقة في قلوب أصحابه بقوّتهم".[266] وتحقق وعد الرؤ بدخولهم مكة، سنة سبع للهجرة . ووسمت "بعمرة القضية"،[267] قضاء لما سبق بعد أن أبرموا معاهدة "صلح الحديبية" التي نعتها "بفتح قريب".

* رؤى غير الأنبياء

– رؤيتا الفَتيّن السّجينين:

كان من ابتلاءات النبي يوسف، كيد امرأة العزيز له، ونفوذ زوجها عزيز مصر. فأدخل السجن. وتزامن أن دخل معه فتيان من خدم الملك: ساقيه وخبّازه الذين أتّهما لتآمر على قتله بدسّ السمّ . وتعدّ محنة السّجن خاتمة الابتلاءات وفاتحة التحرّر منها، بما وهبه من علم لدنيّ لتعبير الرؤ . لاحت بعض تجلّياته في قدرته على ويل رؤى السجناء "فكان عندهم من المحسنين". "وعن قتادة: كان في السّجن س قد انقطع رجاؤهم، وطال حزنهم، فجعل يقول: أبشروا، أصبروا تؤجروا. فقالوا: رك عليك، ما أحسن وجهك، وما أحسن خلقك، لقد بورك لنا في جوارك".[268] وهو ما دفع بساقي الملك وخبّازه إلى عرض رؤيتهما عليه لينبئهما بتأويلهما، "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ ـفَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ ـفَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا ـ ُكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِ ّ ـنَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ".[269] والطريف أننا سنقف على صدق الرؤيتين، رغم أنهما لم تقعا للصّالحين المؤمنين. لأنّ لأهل العلم لتعبير رأى في ذلك، إذ عدّوا "رؤ الفاسق أو الكافر صادقة، إذا كانت بشرى له بهدايته إلى الإيمان مثلا أو التوبة. وقد تكون إنذارا من بقائه على الكفر أو الفسق، وقد تكون لغيره ممّن ينسب إليه من أهل الفضل، وقد يرى ما يدلّ على الرّضا بما هو فيه، ويكون من جملة الابتلاء والغرور والمكر".[270]

وككل الأنبياء، انتهج يوسف استراتيجية الحمل على الولاء لدين التّوحيد. وهو يقبل على تعبير الرؤيتين. فأنبأهما بقدرته على معرفة ما يحمل إليهما من طعام قبل أن تيهما، نظرا لما وهبه إليه ربّه من وحي "تشوّف الآتي" "ممّا علّمني ربي"، بعيدا عن التكهن والتنجيم. "قالَ لا ـ ْتِيكُمَا طَعَامٌ ـتُرْزَقَانِهِ إِلا ـنَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ـقَبْلَ أَنْ ـ ْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي ـتَرَكْتُ مِلَّةَ ـقَوْمٍ لا ـيُؤْمِنُونَ ـ ِ ّ وَهُمْ ـ لآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ"[271]. فأفصح بذلك عن عقيدته التي وهب بموجبها معجزة "الإخبار لغيب". تدفعه قصديّة مسبقة ووعي صول الدعوة بعد أن ضمن

حالة الإصغاء التّام والذهن المتفتح لديهما. ثمّ شرع في تعبير الرؤيتين متخذا من السجينين صاحبين: "َ صَاحِبَيِ السِّجْنِ، أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ"[272].

ونلمس في خطابه أد ، إذ استعمل "أحدكما" و"الآخر" دون ذكر إسميهما*، أو حرفتهما تجنّبا لتفاوت درجة تفاعلهما نفسيا مع حقيقة الموقف، الذي بشّر من خلاله بنجاة أحدهما من غضب الملك وهلاك الآخر. وهو ما حدث لفعل إذ صدق ويله "قضي الأمر الذي فيه تستفتيان".

- رؤ الملك

تحقّق تعبير رؤيتي الفتيين. وصدق ويلهما. فد فرج يوسف إذ مثّلت نجاة الساقي وعودته إلى قصر ملك مصر، – وهو المحمّل برسالة إليه "أذكرني عند ربّك" — سبيلا نحو تحرّره من محنة السّجن، وإن كان خرة، لنسيان أمر الوصيّة "فأنساه الشيطان ذكر ربّه". ويصادف أن رأى ملك السّاقي، "الر ن بن الوليد"[273] رؤ عجيبة هالته "وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ".[274] وهي رؤ أحسن الزّمخشري توصيفها في تفسير الكشّاف بقوله "هي سبع بقرات سمان خرجن من نهر بس. وسبع بقرات عجاف. فابتلعت العجاف السّمان. وسبع سنبلات خضر، قد انعقد حبها وسبع بسات قد استحصدت أدركت فألتوت اليابسات على الخضر حتى غلبنا عليها".[275]

فاستفتى كهنته في شأنها وهو الضالعون في تعبير الرؤى "يعدّونها علما له قواعد تيسّر فكّ رموز ما يراه النائم".[276] فعجزوا عن ذلك محقّرين من شأنها عتين إ هلـ"أضغاث أحلام" تلك التي تلج عندهم دائرة ما لا يؤول. وهو موقف أنعش ذاكرة الساقي، فتذكر يوسف "المعبّر السجين" وبفضله عاد إلى دائرة الضوء، ليكون ويله لرؤ الملك سبيلا لولوج قصره. وفيه تتحقق رؤ ه التي كان قد تلقّاها وهو صبيّ. "فمنحة السجن، قد كانت ليوسف نعمة في طيّ نقمة. فلو لم يكن من أمر صداقته للفَتيَين، ما كان لخطّ سير الأحداث أن خذ هذه الوجهة"[277].

عبّر يوسف الرؤ بجميع ما دلّت عليه، فتأوّل البقرات السّمان والسنبلات الخضر بسنين مخاصيب، و وّل العجاف واليابسات بسنين مجدبة، و وّل أكل البقرات العجاف للبقرات السّمان، نّ سيّ الجدب أتت على ما أثمرته سنوّ الخصب، وبشّر صاحب الرؤ ن العام الثامن يكون مباركا خصيبا.

بذا كان شأن الرؤ في الخطاب القرآني وسيطا معرفيّا، ونصّا رامزا، استخدم فيه دالّ التعبير للدّلالة على ويل "الرؤ " دون "الأحلام" أو "الأحاديث".[278] وهو ما يجلّي عجز كهنة الملك عن تعبير رؤ ه، لافتقارهم قدرة ويلها، في حين نهض بها يوسف، لأنّها مما "علمه إ ه ربّه"، وقد أكده في قفل القصة "َ أَبَتِ هَذَا َوِيلُ رُؤْ َ يَ مِنـقَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا"[279]

2-2-8- المتلقّي المضمر/ الموماً إليه:

هو متلقّ مندسّ في أعطاف الكلام، ساكن في بنية اللّغة، ماثل في ضمائر الغيبة. تهبه لنا تقاويل المفسّرين، استئناسا سباب النّزول. لذا فهو صنيعة الافتراض متياز. نتحسّسه في بعض الآ ت،[280]كالآية الأولى من سورة ع[281]بس في قوله تعالى "عبس وتولّى أن جاءه الأعمى" عتبارها خطا عتابيّا للرّسول محمد صلى عليه وسلم ،لعبوسه وإعراضه عن تلبية طلب بن مكتوم بتعليمه القرآن . والآية (74) من سورة المدثّر في قوله تعالى "ثمّ نظر ثمّ عبس، وبسر ثمّ أدبر و استكبر"، عتبارها خطا موجّها إلى الوليد بن المغيرة، الذي استحسن القرآن ، ثمّ عابه تحت ثير أبي جهل، واصفا الرسول لساحر. والآية الأولى من سورة المسد، بما هي خطاب لأبي لهب، لمّا همّ لقاء الحجر على الرّسول مستنكرا دعوته. والآية(232) من سورة البقرة ،في قوله تعالى"إن طلّقتم النّساء ، فبلغن أجلهنّ، فلا تعضلوهنّ أو ينكحن أزواجهنّ إذا تراضوا بينهم لمعروف، ذلك يوعظ به". كخطاب موجّه إلى معقل بن يسار لما عضل أخته جميلاء، ومنعها من أن تعود إلى طليقها. والآية الأولى من سورة المجادلة في قوله تعالى "قد سمع قول التّي تجادلك في زوجها ،وتشتكي إلى "، كخطاب موجّه إلى الرّسول، لما أفتى بتحريم خولة بنت ثعلبة على زوجها أوس بن الصّامت بعد أن ظاهرها.

- الخاتمة

إنّ إطلالتنا على صورة المتلقّي وأدواره في الخطاب القرآني، وهبت لنا جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

- أن القرآن نص محمول برغبة خلق متلقّ، يتوجّه إليه، استبدّ حضوره بكامل سوره. فإذا به قد تزّ بزيّ مختلف عمّا ألفيناه من ملامح صنوه، في شعر العصر الجاهلي.

- استوفى الخطاب القرآني مكوّ ت التواصل الحديثة، من مرسل ( ) ورسالة (القرآن) وقناة (جبريل /محمد) وأداة (اللغة العربية) ومتلق (الإنسان مطلقا). فاستوى النص رسالة تبليغية، وخطا مهيّئا للتوصيل، وكينونة تمثل المصدر العلوي. يتوجّه به المرسل الأعظم عتباره فاعلا مطلقا(ا ّ) إلى متلق أول (الرّسول)

عن طريق أمين الوحي جبريل. ثم يتحوّل الرسول من متلق إلى مبلّغ ومفسّر، لمتلق مفرد في صيغة الجمع ينفتح على الإنسان في مطلق الزّمان.

- حظي المتلقي في الخطاب القرآني همية لغة. تراءت في وروده ذا مركّبة استبطنت فيضا من الوجوه وثراء في الطبقات، لتنوّع جهة الخطاب ومقاصده، وتفاعلا معه إيجا وسلبا. وهو ما جلاّه كلاّ غير متجانس، وطيّا للفيف من المرا أمكننا رصده في: متلق فعلي واقعي بوجهيه: أوّلهما معاصر لنزول الوحي وشاهد عليه. و نيهما ل له كائن في مطلق الزمان. ومتلق إنسي بشري وغير إنسيّ (جنّ وملائكة). ومتلق مستهدف بوجهيه مستجيب للنداء، وآخر منكر. ومتلق منتج فاعل مساهم في إنتاج المعنى، متلق للعمل اللدنيّ، ومتلق للرؤ ... وهذا الثراء في أصنافه يتقاطع مع ما بشّرت أطروحات أعلام نظرية التلقي، وخاصة في مغادرته دائرة الاستهلاك والاستجابة العفوية، إلى دائرة الإنتاج بملء فراغات النص والمشاركة في إنتاج معناه. فإذا به صنوا للقارئ النّموذجي الذي بشّروا به في فرضياتهم.

- أن قيام النص القرآني على ثنائية المحكم والمتشابه، تطلّب تعدّدا في طبقات متلقيه، لتنوّع جهة الخطاب ومقاصده. فكان المحكم من الآ ت ميسور الفهم أمام القارئ في مطلق الزمان. وظلّ فهم المتشابه مرتهنا بتوفّر القدرة على التأويل. وهي مهمة نهضت بتأديتها الذات المتعالية، والراسخون في العلم، وبعض الأصفياء الذين خصّهم بفائض من لدنه كالعلم اللّدني، وقدرة ويل الرؤى والأحاديث.

- صبا النص القرآني إلى حمل المتلقي الجماعي داخل أسجيته، وخارجها، على التفاعل والتواصل الايجابي مع نداءاته. فنزاءى واقعا من حية تحت وطأة الرّهان الديني، الذي يمارس دوره بصفته دكتاتوريّة النّهاية. ومدعو من حية أخرى إلى استبطان الاعتقاد الجديد من خلال الصبغة الأمريّة الإيعازيّة القاطعة للخطاب. فاستزاتيجيا الحمل على الولاء، جلّت النص القرآني ممارسا لنوع من سطوه النفاذ إلى دواخل الذات المتلقيّة، وموسّعا في العوالم المستهدفة لخطاب بين الإنسي **والمفارق**.

الهوامش

[1]: الطايع الحدّاوي ، في معنى القراءة، قراءة في تلقي النصوص، دار الثقافة للنشر والتوزيع مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1 1999، ص 11 بتصرف

[2] – نور الهدى ديس، بلاغة المنطوق وبلاغة المكتوب ،مركز النشر الجامعي تونس، ط1،2005، ص ،197

[3]– أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السّلام هارون ،مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر،ط2، 1952 ج1، ص، 50

[4] – م.ن. ص.ن.

[5] –نور الهدى ديس ،المتلقّي في دراسات إعجاز القرآن ،حوليّات الجامعة التّونسيّة،ع35،1994، ص 192

[6]: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، ط1، 1996، ص 120.

[7]: جمال البنّا، استراتيجيا الدّعوة الإسلاميّة في القرن 21، دار الفكر، القاهرة، مصر، 2000، ص 92.

[8]: عبدالهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004، ط1، ص 39.

[9]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، (رسالة دكتورا) جامعة مولود معمري – تيزي وزو، الجزائر، 2010، ص 17.

[10]: محمد بن ابراهيم الخطّابي، بيان اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، للرمّاني والخطّابي وعبدالقاهر الجرجاني، في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حققها وعلّق عليها محمد خلف أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر ط3، 1976، ص 70.

[11]: إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية، دراسات لنصوص شعرية حديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 06

[12]: أمينه طيبي، النص القرآني وأنواع المتلقين المجلة الثقافية الشهرية عود الندّ، العدد 13 على الموقع الالكتروني www.oodnad.net.

[13]: يذهب الباحث على بخّوش إلى أن المتلقي في الخطاب القرآني تجلّى في محمد صلى عليه وسلم، ثم المناصرون والمعارضون. وقسّمه الباحث العزّوزي حرزولي إلى مخاطب خاص ومخاطب عام. انظر:

– علي بخوش، مشروع القارئ في الفكر النقدي العربي،رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، الجزائر 2013– 2014.، الصفحات [97 – 102 – 104]

–العزّوزي حرزولي، التواصل اللغوي قي الخطاب القرآني، رسالة دكتورا، جامعة الحاج لخضر تنة الجزائر 2012 – 2013 ص 160.

[14]: محمد عبد دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن. دار القلم، الكويت، 1980، ط5، ص 127.

[15]: وصفه " نه أمين على الوحي يبلغه كما سمعه عن تعالى" انظر: محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت – لبنان (د.ت) ص 36.

[16]: هو زائر ملازم للنبي (ص) بدأ في مستهل الوحي شكلا روحانيا ثمّ تجلّى على هيئته الطبيعية للنبي (ص) مرّة عند تحنثه في غار حراء*، ومرّة عند سدرة المنتهى**.

*: سورة النجم، الآيتان: 8 – 11

**: سورة النجم الآيتان: 13 – 17

[17]: سورة الشعراء، الآيتان: 193 – 194

[18]: سورة النجم، الآية: 4

[19]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، ودار الفكر دمشق – سور ، 1987، ط4، ص 86.

[20]: مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروز آ دي، القاموس المحيط، دار الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان 2005، ص 1207.

[21]: عد ن زرزور، القرآن ونصوصه، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق – سور ، 1980، ص48.

[22]: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، ص 14

[23]: * الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل (سورة النحل، الآيتان: 68-69)

* الهام الخواطر كالوحي إلى أم موسى (سورة القصص، الآية: 7)

* وسوسة الشياطين إلى أوليائهم (سورة الأنعام، الآية: 121)

* الرؤ الصادقة في النوم

* الرؤية العينية للملك جبريل (سورة النجم،) الآ ت 8- 11 – 13 – 17

للتوسّع انظر:

حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، الصفحات [20 – 21- 22]

[24]: سورة الأنعام، الآية: 124

[25]: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر [د.ط] 1311هـ ص 7

[26]: مالك بن نبيّ، الظّاهرة القرآنية، ص 162.

[27]: مالك بن نبيّ، الظاهرة القرآنية، ص 126.

[28]: سورة العلق، الآ ت: 1 – 5

[29]: علي بحّوش، مشروع القارئ في الفكر النقدي العربي ، ص 97 الهامش).

[30]: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي (الاستراتيجية و الإجراء) عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007، ط1 ص 50.

[31]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن – الهيئة المصرية العامة للكتاب 11990، ص ص 74 –75 .

[32]: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع [د.ط] بيروت لبنان، ج3، ص 554.

[33]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص – ، ص 76

[34]: نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 77

[35] : محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج3، ص 555 بتصرف

[36]:نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 78

[37]: م.ن ص.ن .

[38]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 126.

[39]: غانم قدوري الحمد، محاضرات في علوم القرآن، دار عمّان للنشر والتوزيع، عمان – الاردن، 2003، ط 1، ص 23 بتصرّف.

[40]: سورة طه، الآية: 114

[41]: محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دار الجيل بيروت – لبنان (د.ت)، ص 37.

[42]: الحافظ زكي الدين، عبد العظيم المنذر، مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد صر الدين الألباني، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية الكويت 1398هـ، ج1، ص 25.

[43]: سورة المدثّر، الآ ت: 1 – 5.

[44]: عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1952 الطبعة 3 ج1، ص 24.

[45]: سورة المائدة: الآية 67.

[46]: سورة ابراهيم، الآية: 52.

[47]: سورة آل عمران الآية 20.

[48]: سورة الأنبياء، الآية 106.

[49]: أبو القاسم جار ، الزّمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تعليق خليل مأمون شيحا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 20091995 ، ص1154.

[50]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 127 بتصرّف

[51]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 82.

[52]: سورة المدثّر، الآية: 6

[53]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ، ص.ص 126 – 127 . بتصرّف .

[54]: الزمخشري ، الكشّاف، ص 1154.

[55]: سورة المدثّر، الآية: 7.

[56]: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص 61.

[57]: عمر سليمان الأشقر، الرّسل والرسالات، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الرابعة 1989، ص 43.

[58]: سورة النحل، الآية: 44.

[59]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 90.

[60]: المرجع نفسه، ص. ن.

[61]: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 60.

[62]: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المؤتمر الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996، ص 94.

[63]: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث، إلى تحليل الخطاب، 61

[64]: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص، ص، 94-95

[65]: المرجع نفسه ، ص 90.

[66]: سورة التوبة، الآية: 5.

*: يرى محمد أركون أن "المشركين" في صورة التوبة هم "المنافقين، أو الفاسقين وأخيرا اليهود والنصارى"
انظر: محمد اركون، الفكر الإسلامي، ص 95.

[67]: محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص 96.

[68]: المرجع نفسه ص 95 بتصرّف.

[69]: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمته، ص 94.

[70]: سورة التّوبة، الآية: 6.

[71]: علي بخّوش ، مشروع القارئ في الفكر النقدي العربي، ص 102.

[72]: أمينة طيبي، النّص القرآني وأنواع المتلقين، المجلة الثقافية عود الندّ، عدد 13.

[73]: العزوزي حرزولي ، التواصل اللغوي في الخطاب القرآني ص 160.

[74]: حكيمة بوقرّومة ، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 32 وما بعدها.

[75]محمود المصفار، سيميائية القران بين الحجاج والإعجاز،نشر شركة المنى صفاقس ،ط، 1،2008

[76]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص40

[77]: صر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص65 ، نقلا عن لوري لوتمان ، نظر ت حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ص 235 – 236.

[78]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 41.

[79]: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 61.

[80]: سورة البقرة، الآية: 21.

[81]: سورة الحج: الآية: 1.

[82]: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 64.

[83]: المرجع نفسه، ص 92.

[84]: انظر سورة لقمان، الآية: 33.

[85]: جلال الدين أبو عبد الرحمان السيوطي، أسباب النزول المسمّى بباب المنقول في أسباب النزول، تحقيق وتعليق: خالد عبد الفتّاح شبل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 168.

[86]: سورة الكهف، الآيتان: 23-24..

[87]: انظر تفاصيل القصتين في سورة أهل الكهف:

- عجيب فتية أهل الكهف، من الآية: 8 إلى الآية: 27
- هوية ذي القرنين، من الآية: 85 إلى الآية 102.

[88]: سورة الإسراء، الآية: 85.

[89]: جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، ص ص 169 – 170.

[90]: سورة الكهف، الآية : 109.

[91]: انظر على سبيل المثال: الأنعام، الآية 130، الأعراف، الآية : 38، الإسراء، الآية: 89، النمل، الآ ت: 17-40،39، السجدة: الآية: 13، سبأ: الآية: 14 ، الصافات: الآيتان: 158 – 159 ...

[92]: سورة الأنعام، الآية: 130.

[93]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الجزء الأول، الكتاب الأول، 1984، ص 398.

[94]: سورة البقرة، الآية: 30.

[95]: أنظر في سور، البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، الأعراف، الأنفال، التوبة، هود، الرعد، الحجر، النحل، الإسراء، الكهف، مريم، طه، الأنبياء، الحجّ، المؤمنون، الفرقان، الشعراء، الأحزاب، سبأ، فاطر،الصافات، الزمر، غافر، الشورى، فصلت، الزخرف، الدّار ت، النجم، التحريم، المدثّر، النبأ، القدر...

[96]: سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة – بيروت، الطبعة الثانية والثلاثين، 2003، ص 57.

[97]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص 403.

[98]: المرجع نفسه، ص 400.

[99]: سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 57.

[100]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص 409.

[101]: المرجع نفسه، ص 407.

[102]: المرجع نفسه، ص 409.

[103]: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث، إلى تحليل الخطاب الديني، ص 61.

[104]: فولفغانغ إيزر، فعل القراءة،نظريّة الاستجابة الجماليّة،ترجمة عبد الوهاب علّوم،المجلس الأعلى للثّقافة،ط ،3، ، 1984 ، ص 27.

[105]: ظم عودة خضر، الأصول المعرفية، ص 162.

[106]: المرجع نفسه، ص 160.

[107]: أمينة طيبي، النص القرآني وأنواع المتلقين، المجلة الثقافية عود الندّ عدد1، صيف،2016.

[108]: صفي الرحمان المبارك فوري، الرحيق المختوم، دار الشهاب للنشر والتوزيع (د.ط) الجزائر 1989، ص 88.

[109]: المرجع نفسه، ص 89، بتصرّف .

[110]: عبد الملك بن هشام، السيرة النبويّة، ج1، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار المعرفة، بيروت. لبنان، ط 2 1955، ص 336.

[111]: سورة البقرة، الآية: 153.

[112]: سورة البقرة ، الآية: 172.

[113]: سورة البقرة، الآية : 173.

[114]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 55.

[115]: سورة الجن، الإيمان: 1 – 2 .

[116]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 56.

[117]: سورة النمل، الآية: 29.

[118]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 58.

[119] esthetique, Margada : Wolfgang Isere, L'acte de la lecture, theorie de l'effet 1985, P128., éditeur. Bruxelles

[120]: انظر:

سورة البقرة: الآ ت: 6-7-118-119-162-170-171

سورة آل عمران الآ ت: 149-150-151-196-197

سورة النساء الآ ت: 150-151-167-168-169

سورة الأعراف الآ ت: 28-173-174

سورة الشعراء الآ ت: 3-4-5-6

سورة النمل الآ ت: 4-5-66-67-68-69-70-71-72

سورة فصلت الآ ت: 5-6-7،26-27-40،38،28، 41

سورة الزخرف الآ ت: 3-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25

سورة ق: 2-3-4-5

سورة النجم الآ ت: 19-20-21-22-23-28-29-30

سورة القمر الآ ت: 3-4-5-6-7-8

سورة الكافرون الآ ت: 1-2-3-4-5-6

سورة غافر الآ ت: 36-37

[*] رصدت نزوع الكفار إلى الرفض والسخرية والتهكّم وصناعة المكايد، وجلّت تنويع الخطاب القرآني في طرائق محاورتهم جمعا بين المنافسة والجدل، والحجاج والاحتكاك ، في إطار استراتيجيا حسن النفاذ إلى دواخل المتلقي المنكر إر كا لمعتقداته وحملا له على تغييرها.

[121]: سورة الكافرون الآ ت: 1 - 6

[122]: علي بن احمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط 1 ، 1991، ص 496 بتصرّف.

[123]: سورة غافر، الآيتان: 36 –37 .

[124]: حكيمة بوقرومة ، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 59.

[125]: سورة النمل، الآية: 29

[126]: سورة النمل، الآية: 42

[127]: سورة النمل، الآية: 44

[128]: سورة مريم، الآية: 18

[129]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص63.

[130]: فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، ص 30

[131]: ظم عوده خضر، الأصول المعرفية، ص، 148

[132]: Mainguenau, Pragmatique pour le discours littéraires, Bordas, Dominique Paris, 1990, P18.

[133]: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط 7، 2005، ص 36.

[134]: بدر الدين محمد بن عبد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ج2. ط2، 1972، ص 181

[135]: المرجع نفسه، ص 180.

[136]: سورة ص، الآية: 29.

[137]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 69.

[138]: م.ن. ، ص 70.

[139]: سيّد قطب، في ظلال القرآن، المجلّد 5، ص 2637 بتصرّف.

[140]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 74.

[141]: سيّد قطب، في ظلال القرآن، المجلّد 5.

[142]: سورة آل عمران، الآية: 37.

[143]: حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدلالة، ص 237

[144]: المرجع نفسه، ص 33.

[145]: حكيمة بوقرّومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 84.

[146]: سورة الدخان، الآية: 58 وينظر كذلك: سورة القمر، الآية: 17 وسورة مريم، الآية: 97.

[147]: محمد الظاهر عاشور، تفسير التحير والتنوير، ج 3، 1984، ص 154

[148]: المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[149]: صلاح عبدالفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 1996، 22.

[150]: أبو الفضل جمال الدين محمد بن كرم بن منظور، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي، ابراهيم شمس الدين، نضال علي، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الجمهورية التونسية د3، ط1، 2005، ص 3033.

[151]: بدر الدين محمد بن عبد الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج1، ط1، ص 13

[152]: للتوسّع ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، حدائق حلوان، مص، ج1، 1976، ص ص 35-36

[153]: سورة النمل، الآية: 44

[154]: سورة النمل، الآية: 64.

[155]: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 45.

[156]: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[157]: المرجع نفسه، ص 95.

[158]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 95.

[159]: Umberto Eco, les limites de l'interprétation, grasset 1990, P298.

[160]: رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، الحرير بين العبارة والإشارة، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 37.

[161]: السيد احمد عبد الغفّار، ظاهرة التأويل وصلتها للغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت، ص7.

[162]: نعيم اليافي، الشعر و التتلقّي، دراسات في الرؤى والمكو ت، الأوائل للنشر والتوزيع، الخدمات الطباعيّة، دمشق، سور ، ط1، 2000، ص58.

[163]: صلاح عبدالفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1996، ص 33.

[164]: ينظر على سبيل المثال في: سورة البقرة، الآ ت: 41-49-50-179-197-248 / سورة النساء، الآيتين: 8-54 / سورة آل عمران، الآ ت: 7-11-13-18-33-96 / سورة الأعراف، الآية: 53 / سورة يوسف، الآ ت: 21-100-101 / سورة الكهف، الآية: 82.

[165]: Mohamed Arkoun, Lecture du Coran, Maisonneuve, Larousse, 1982, P6

[166]: بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 120.

[167]: نعيم اليافي، الشعر والتلقي، ص 58.

[168]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 97 بتصرف.

[169]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 3، 1984، ص 164.

[170]: أبو القاسم جار محمود بن عمر بن احمد الزّمخشري، أساس البلاغة، تحقيق سل عيون السود، دار الكتب اللميّة، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1998، ص 493.

[171]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 3، 1984، ص 156.

[172]: أبو بكر محمد بن عبد العزيز السّجستاني، غريب القرآن، المسمى (نزهة القلوب)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ، الجزائر، 1990، ص 95.

[173]: سورة آل عمران، الآية: 7.

[174]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص 163.

[175]: احمد النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج) دار الفكر، دمشق، سور ، 2000، ص 148.

[176]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 99.

[177]: فوزي عيسى، النص الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997، ص 18.

[178]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 201.

[179]: جلال الدين السيوطي، معنزك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ج1، 1969، ص 158.

[180]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3، 1984، ص 158.

[181]: للتوسع انظر : المرجع نفسه الصفحات 158 – 159 – 160.

[182]: محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، إعداد وتقديم: أبو بكر العزّاوي، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 76.

[183]: محمد الطاهر بن عاشور، تحرير التفسير والتنوير، ج1، ص 206.

[184]: ينظر عطية سليمان عودة أبو عاذرة، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال (دراسة مقارنة)، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 281.

[185]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير و التنوير، ج1، ص 20.

[186]: المرجع نفسه، ص، 207 .

[187]: المرجع نفسه، ص،211.

[188]: المرجع نفسه ص 212.

[189]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 273.

[190]: سيد قطب، في ظلا القرآن، ج1، ص 370.

[191]: ينظر: سورة آل عمران، الآية: 7.

[192]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 276.

[193]: للتوسّع ينظر: محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، ص ص 75 – 76.

[194]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 206.

[195]: حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 104.

[196]: إمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان / الدار البيضاء، المغرب ، ط1، 1996، ص 68 بتصرف.

[197]: إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية، دراسات لنصوص شعرية حديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 102.

[198]: إمبرتو إيكو، التأويل بين السّيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص 23.

[199]صدّيق الحسن القنّوجي، أبجد العلوم، الوشي المزقوم في بيان أحوال العلوم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978، ج 2، ص 469.

[200]: سورة الكهف، الآية: 66.

[201]: سورة الكهف، الآية: 69

[202]: سورة الكهف، الآية: 65.

[203]: سورة البقرة، الآية: 68.

[204]: سورة الكهف، الآ ت: 79-82.

[205]: عن حكيمة بوقرومة، المتلقي في الخطاب القرآني، ص 106.

[206]: صبري حافظ، الشعر والتحدي، إشكالية المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، عدد 38، 1986، ص 80.

[207]: عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل وقراءة النص، ص 115.

[208]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد 16، ص 11.

[209]: محمد الطاهر بن عاشور،المرجع نفسه، المجلد 16، ص 13.

[210]: محمد الطاهر بن عاشور،المرجع نفسه، المجلد 16، ص 13.

[211]: محمد الطاهر بن عاشور،المرجع نفسه، المجلد 16، ص 14.

[212]: سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الر ض، ط1، 2009، ص61.

[213]: أبو القاسم الحسين بن محمد الإصبهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم المرعشي، دار الفكر، بيروت، (د.ت) ص 188.

[214]: سورة الأنبياء، الآية: 5.

[215]: سورة يوسف، الآية: 44.

[216]: ينظر: عبد بن محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، دان بن كثير، دمشق، بيروت ط1، 2002، رقم الحديث 6984، ص 1730.

- مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، كتاب الرؤ ، تحقيق نظر بن محمد الفار بي، دار طينة للنشر، 2006 رقم الحديث 2261، ص 1074.

[217]: البخاري، صحيح البخاري، ب المبشرات، رقم الحديث 6990، ص 1732.

[218]: البخاري، صحيح البخاري، ب المبشرات، رقم الحديث 6989، ص 1731.

[219]: المرجع نفسه، كتاب التعبير، رقم الحديث 6982، ص 1729.

[220]: هشام جعيّط، في السيرة النبويّة، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص31.

[221]: المرجع نفسه، ص 17.

[222]: المرجع نفسه، ص29.

[223]: سهل بن رفاع العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة، ص 55.

[224]: سورة الصفات، الآية: 86.

[225]: سورة الصفات، الآية: 95.

[226]: سورة الصفات، الآية: 98.

[227]: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد 5، ص 2994.

[228]: سورة الصفات، الآية: 100.

[229]: سورة الصفات، الآية: 101.

[230]: سورة الصفات، الآية: 102.

[231]: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد 5، ص 2995.

[232]: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[233]: إمبرتو إيكو، التأويل بين السّيميائيات والتفكيكية، ص 31.

[234]: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلّد 5، ص 2995.

[235]: سورة الصفات، الآية: 103.

[236]: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد 5، ص 2996.

[237]: سورة الصفات، الآية: 107.

[238]: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص ص 190 – 191.

[239]: سورة الذّار ت ، الآية: 56.

[240]: سورة الأنعام ، الآية: 137.

[241]: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 192.

[242]: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد 4، الج 12، ص 1950.

[243]: سورة يوسف، الآية: 4.

[244]: حميد لحمداني، القراءة وتوليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص 144.

[245]: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقية، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص 163.

[246]: ابن سيرين، تفسير الأحلام، دار مكتبة الحياة، بيروت ، (د.ت) ص 32.

[247]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد (10-11-12) ص213.

[248]: سورة يوسف، الآية: 5.

[249]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد (10-11-12) ص 210.

[250]: سورة يوسف الآية : 6.

[251]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد (10-11-12) ص 216.

[252]: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقية، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1995، ص 161.

[253]: محمد بن جرير الطبري، البيان عن ويل أي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1960، ج 16، ص ص 20، 280.

[254]: سورة يوسف، الآيتان: 100-101.

[255]: ينظر في ذلك، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد (13-14-15)، ص 55.

[256]: المرجع نفسه، المجلد (10-11-12) ص 213.

[257]: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 18.

[258]: محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009، ص504.

[259]: فتحية إبراهيم صرصور، الرؤ في القرآن، 66.

[260]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المجلد 25-26، ص 197.

[261]: المرجع نفسه، ص 199.

[262]: المرجع نفسه، ص 197.

[263]: المرجع نفسه، ص 198.

[264]: المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[265]: سورة الفتح، الآية: 27.

[266]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير... المجلد (25-26) ص 198.

[267]: المرجع نفسه، ص 200.

[268]: محمود بن عمر الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الجزء 12، ص 515.

[269]: سورة يوسف، الآية: 36.

[270]: احمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري... تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، كتاب التعبير، الجزء 12، المكتبة السلفية، ص381.

[271]: سورة يوسف، الآية: 37.

[272]: سورة يوسف، الآية: 41.

[*]: ورد في كتاب المسالك لأبي عبيدة البكري أن اسم الساقي "موماس"، واسم الخبّاز "راشان"

للتوسّع ينظر:

احمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبية السلفية [د.ت] كتاب التعبير، الج 12، ص381.

[273]: محمد بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 12 ص 517.

- ويذهب محمد الطاهر بن عاشور إلى أنّ هذا الملك "ليس فرعون ملك مصر زمن موسى عليه السلام، وإنّما هو ملك هت أمّ حكم الهكسوس أي العمالقة من الكنعانيين أو العرب من 1900 إلى 1525 قبل ميلاد المسيح" ينظر تفسير التحرير والتنوير، المجلد (10-11-12) ص 280.

[274]: سورة يوسف، الآية: 43.

[275]: محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 12، ص 517.

[276]: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير، المجلد (10-11-12) ص 281.

[277]: محمد علي أبو حمدة، في التذوّق الجمالي لسورة يوسف، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان الاردن، ط1، 1985، ص 84.

[278]: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص162.

[279]: سورة يوسف، الآية: 100.

[280]للتوسّع ينظر، محمود المصفا ر ،سيميائية القران،ص،ص،70-71