دراسات فی العلوم الإنسانية
۳۰(۱)، الربيع ۱۴۴۴/۱۴۰۲/۲۰۲۳، صص ۱۹-۴۰
ISSN: 2538-2160
http://aijh.modares.ac.ir
مقالة محكمة

إشكالية تلقي القرآن الكريم كنص أدبي في ضوء نظرية التلقي لـ"هانز روبرت ياوس"

زهراء دلاور ابربكوه[۱*]، كبرا روشنفكر[۲]، عيسى متقي زاده[۳]، حميدرضا شعيري[۴]

۱-طالبة دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربية المدرس.
۲-أستاذة فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربية المدرس.
۳-أستاذ فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربية المدرس.
۴-أستاذ فی قسم اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة تربية المدرس.

الملخص

إن تلقي القرآن الكريم كنص أدبي، تعدّ أحد أنواع التلقيات لهذا النص في القرن العشرين. فإن هذا النوع من التلقي له الجذور العميقة في التراث وبخاصة في جهود دارسي الإعجاز، إلا أن هناك فروقا جذريا بين تلقي النص القرآني أدبيا في القديم والجديد، وهذه الفروق ناشئة من المناهج التي تُستخدم لقراءة النص الأدبي وتحليله، فإذا تلقينا القرآن كنص أدبي من منظور النظريات الحديثة كنظرية التلقي، فسنواجه إشكاليات عدة، إذ تقتضي هذه النظرية أن نتجاهل المؤلف وأن نعتبر النص مفتوحا يتشكل معناه بشكل جدلي؛ فالمعنى يتم "تفعيله" من خلال تلقياته المتعاقبة، وهو نتاج العلاقة الجدلية بين النص والقارئ والقراء أنفسهم طوال الأزمنة. يأتي هذا البحث بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، ليكشف تلك الإشكاليات التي يثيرها تلقي القرآن كنص أدبي في ضوء نظرية التلقي لـ"هانز روبرت ياوس". وقد اتّضح أن مبدأ الانسجام يقدم لنا معيارا لتمييز التفاسير القريبة والبعيدة عن حقيقة القرآن ويسهم في تأطير تدخلات القارئ التأويلية عند تلقيه هذا النص في ضوء النظريات الحديثة.

الكلمات المفتاحية: النص الأدبي، نظرية التلقي، القرآن الكريم.

الكاتب المسؤول: E-mail: z.delavar@modares.ac.ir

Copyright© 2023, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

١. المقدمة

إن القرآن بشكله اللغوي وبنيته التركيبية والموسيقية، في بداية الأمر استدعى انتباه المكيين إلى كونه أدبيا؛ فعندما سمع معاصرو النبي(ص) الآيات الأولى، وجدوا فيها تقاربا بما عهدوه من قصائد شعرائهم وأقوال كهانهم. ويبدو ذلك بوضوح في الاتهامات التي يشنها خصوم النبي(ص) ضده. وكان العرب يعرفون خصائص شعرهم وقد وجدوا في القرآن ما رأوه سابقا عن خصائص الشعر الأساسية من التصاوير البارعة وأخذ أسماعهم بإيقاع جميل. هذا مع إقرارهم بما للشعر من أثر في النفوس، وكما يرى أحمد بدوي أنهم قد ألفوا تأثيرا عميقا عند استماعهم للقرآن، فاستطاع القرآن أن يصل إلى ذلك التأثير العنيف وهو لم يكن شعرا. (أحمد بدوي، ١٩٩٦، ٢٤) إن تأثير القرآن على جمهوره الأول والكيفية التي تم فيها تلقي القرآن عند العرب والمسلمين طوال القرون حيث يخلق لجمهوره سلسلة من الأسئلة الأدبية والشكلية والأسلوبية على الدوام، كلها يدل على قيمته الأدبية والجمالية واستمرارية تأثيره؛ فالعمل الأدبي لايستطيع الاستمرار في التأثير، إلا إذا وجد قراء يمتلكونه من جديد، وكتاب يقلدونه أو ينقضونه؛ أي حين يصبح موضوع التجربة لدى المجمهور المعاصر واللاحق، قرّاءًا ونقادا وكتابا، كل حسب أفق توقعه الخاص به. وفي هذا الشأن، يرى هانز روبرت ياوس[1] (١٩٢١-١٩٩٧)، أحد منظري نظرية التلقي، أن العمل الفني الأصيل الذي يستطيع "قول شئ ما" للأجيال اللاحقة، لا يرجع ذلك إلى شكله اللازمني، بل يكمن في كون "شكله" تبقى دلالته مفتوحة على الرغم من مرور الزمن وتغيره، ومعنى العمل في هذه الحالة "ليس منزَّلا من أول وهلة، بل معنى يتم تفعيله من خلال تلقياته المتعاقبة التي يطابق تسلسلها، تسلسل الأسئلة والأجوبة. وجمالية التلقي تحدد لنفسها غاية الكشف عن الكيفية التي يتم بها تشكل المعنى". (ياوس، ٢٠٠٤، ١٢٦) ويذهب ياوس إلى أنه لا يمكن دراسة تاريخ تلقي الأعمال الأدبية إلا إذا اعترفنا أن المعنى يتشكل بالحوار. إذا وافقنا على أن معنى العمل الأدبي هو حصيلة تلاقي النص والجمهور، وإن بنيته دينامية لا يمكن إدراكها إلا ضمن تلقياته التاريخية المتعاقبة، وبالتالي إذا تلقينا القرآن كنص أدبي، فنواجه إشكاليات عدة، إذ نحن حيال نص مقدس له خصوصياته التي جعلته يتأبى من أن يتعامل كأي نص أدبي، فله هوية خاصة. ويري بعض العلماء أنه لا ينبغي تطبيق المناهج الحديثة في دراسة النصوص الأدبية على القرآن، لأن هذه المناهج والمصطلحات قد تم توليدها في الحضارة الغربية ولها ظروفها الخاصة التي أدت إلى إيجادها ولذلك لايصلح تطبيقها على النص القرآني. ومقابل هذا الموقف، نجد من يرى في توظيف الآليات الغربية فتحا جديدا ويرى إخضاع النص القرآني لتلك المناهج والنظريات يمثل احتراما له ووفاء بحقه، وفي رأيهم تطبيق "نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لايفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع

1. Hans Robert Jauss

من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع". (أبوزيد، ٢٧،٢٠١٤) وعندئذ نجد أنفسنا مضطرين لطرح التساؤلات الآتية: ما هي المسوغات والشروط التي تسمح لتلقي القرآن كنص أدبي نظرا إلى كونه نصا دينيا؟ وما الإشكاليات التي يثيرها تلقي القرآن كنص أدبي في ضوء نظرية التلقي؟ من أجل الإجابة عن هذين السؤالين، نستعين بالمنهج الوصفي – التحليلي ونرتكز على معطيات نظرية التلقي لهانز روبرت ياوس الذي تأثر بهرمنيوطيقا "هانس جورج غادامير[1]"(١٩٠٠-٢٠٠٢) وانطلق في نظريته من إشكالية متعلقة بالمعنى والعمل الأدبي، وموقف المتلقي من العمل، وصلته به، والمبادئ التي تنظم هذه الصلة. فهذه الدراسة تطمح إلى كشف الإشكاليات التي يثيرها تلقي القرآن الكريم كنص أدبي في ضوء نظرية التلقي. فلابد أن نتحدث أولا بمسوغات تسمح للتلقي الأدبي للقرآن الكريم، ثم نتناول الإشكاليات.

٢.سوابق البحث

يرى مستنصر مير في مقالته (١٩٨٨) أن الدراسات التي تم تحريرها حول خصائص القرآن الأدبية طوال القرون الماضية، تختلف عن الاتجاه الحديث الذي ينظر إلى القرآن كنص أدبي، حيث إن معظم تلك الدراسات بالنظر إلى أغراضها وبنائها، تعتبر الدراسات الدينية وليست قائمة على النقد الأدبي. بينما هذا الاتجاه الحديث الذي يهدف إلى الدراسة الأدبية الممنهجة، يدرس النصوص بوصفها وحدة منسجمة. يذهب عبد الرحمن بن رجاالله في مقالته (٢٠٠٩) إلى أن دراسة النص القرآني من خلال الوجهة الأدبية تؤدي إلى نزع قداسة النص القرآني، وإغفال عالمية القرآن بالتأكيد على عروبة النص، واختزال فهم النص القرآني في التفسير الأدبي وإسقاط المصطلحات النقدية على النص القرآني. يوسف رحمان في مقالته (٢٠١٢) يرتكز على قضية كون القرآن نصا أدبيا وبالتالي يمكن الاقتراب به عبر التفسير الأدبي. ويذهب إلى أن العلماء المسلمين يعتقدون أن المعنى القرآني، يجب أن يُفهم كما فهمه النبي(ص) ومعاصريه، ويدّعون أن هذه المعاني، يمكن أن تُكشف من خلال الدراسات التاريخية للتفاسير السابقة ومن خلال السيرة. إلا أن هذه الرؤية تتجاهل أن دور الهرمينيوطيقا لا يقتصر على كشف المعنى بل على إنتاج المعنى. فباعتقاده أن النظريات الأدبية الحديثة تشجع القراء، باستمرار، للبحث عن المعاني الجديدة للنص. محمد السلامة في كتابه (٢٠١٨) يتناول إمكانية استخدام النقد الأدبي لدراسة القرآن، ويرى أن المعضل الديني الأساس لإعادة التفكير في تفسير القرآن في القرن العشرين، هو إنغلاق الأبواب أمام القراءات والتفاسير الصحيحة. ولإيضاح القضية يأتي بمثال عن شجرة مع النباتات التي تحيط بها؛ عندما يُلتبس بعضهما ببعض، فبدلا من الدفاع عن الشجرة أمام كل شئ جديد وغريب، يتم الدفاع عن تلك النباتات. وبالتالي تكتسب تلك

1. Hans Georg Gadamer

النباتات بُعدا قدسيا، بينما تبقى الشجرة في الصمت. وعندما يحاول كتّاب مثل حسين وخلف الله وأبي زيد، الإيصال إلى الشجرة، يواجهون تلك النباتات التي تم تقدسها أخيرا. نستطيع أن نلاحظ من خلال تلك الدراسات أن تلقي القرآن الكريم كنص أدبي وبالتالي استخدام مناهج تحليل النصوص الأدبية لدراسته، هو موضع اختلاف عند الباحثين، ونحن في هذه الدراسة نحاول أن نصل إلى حل.

٣.الإطار النظري

هانز روبرت ياوس في كتابه "جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي" يرى أنه من الخطأ أن نظن أن العمل الأدبي هو جامد ومعناه ثابت للأبد، فالعمل الأدبي ليس شيئا يقف بمفرده ويعرض نفس الوجه لجميع القراء في جميع العصور، وللاقتراب من المعاني، يستعير مفهوم "السؤال–الجواب" من فلسفة الهرمنيوطيقا[1] لغادامر، ويرى ياوس أن هذا المفهوم عند غادامر يعني "لا يمكن فهم النص إلا إذا فهم السؤال الذي يجيب عنه هذا النص". (ياوس، ٢٠٠٤: ٥٢) وبناء على هذا، يذهب ياوس إلى أن العمل الأدبي هو جواب عن سؤال القارئ، وأن فهم العمل الأدبي الذي ينتمي إلى الماضي، في غيريته[2]، يقتضي اكتشاف السؤال الذي قدم العمل له جوابا في فترة ظهوره، فيجب التعرف على السؤال الذي يقدم النص جوابا عنه، وبالتالي إعادة بناء أفق الأسئلة والتوقعات الذي عاشه العصر الذي فيه دخل العمل الأدبي إلى متلقيه الأوائل، لأن إعادة تشكيل أفق التوقعات، في هيئة تلك الفترة التي تم فيها خلق العمل وتلقيه، "تسمح لطرح الأسئلة التي أجاب عنها هذا العمل، ومن ثم، بالكشف عن الطريقة التي أمكن بها لقارئ تلك الفترة أن ينظر إليه ويفهمه". (ياوس، ٢٠٠٤: ٥١) وبناء على هذا، فللحصول على مسوغات لتلقي القرآن كنص أدبي، نتمسك بسلسلة تلقياته منذ بداية نزوله، فبالنظر إلى تاريخ تلقيات لعمل ما، يُدرك القارئ تلك الطرق المختلفة التي أجاب بها النص الأسئلة الكثيرة طوال التاريخ. وفي نفس السياق، يرى ياوس أن دراسة تاريخ التلقي، تكشف أن قوة المعنى الكامنة للعمل، لا يمكن إدراكها بقراءة واحدة، أو عند جمهور واحد، فلا يمكن يُطلب من النص أن يجيب لكل أسئلة في الأفق الأول الذي ظهر فيه، فيجب تصور العمل الأدبي "بنية مفتوحة تقتضي أن ينمو فيها، ضمن فهم متَحاوَرٍ حرّ، معنى ليس منزَّلا من أول وهلة، بل معنى يتم "تفعيله" من خلال تلقياته المتعاقبة التي يطابق تسلسها تسلسل الأسئلة والأجوبة". (ياوس، ٢٠٠٤: ١٢٦) إذن، إن المعنى، عند نظرية التلقي، هو حصيلة تلك العلاقة الجدلية بين النص والقارئ، وحصيلة التفاعل بين القراء أنفسهم طوال الأزمنة. وإن إنفتاحية النص، هي من المكونات الأساسية لكل العملية

1. Hermeneutics
2. Alterity

الحوارية والتواصلية.

وفي نفس المجال، يعتقد "ولفغانغ أيزر"[1] (١٩٢٦-٢٠٠٧) القطب الثاني من أقطاب نظرية التلقي، أنه "بدا من الصعب أن يخطر ببال النقد أن النص ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قُرئ". (أيزر، ١٩٨٧: ١١) فمعنى النص الأدبي، في رأي أيزر، ليس كينونة قابلة للتعريف، غير أنه إذا كان شيئا فهو حدث دينامي. وفي هذا الشأن، يرفض أيزر دعوى "المعنى الوحيد" للنص، لأن اعتبار المعنى الوحيد للنص، يقلّل من درجة مشاركة القارئ؛ فلو أن النص لا يحمل سوى المعنى الكامن الذي يكشف عنه التأويل، لما تبقى أمام القارئ الكثير ليفعله، وهو يرى أن متعة القارئ تبدأ عندما يشارك هو نفسه في صنع المعنى ويصبح مُنتِجا، ولكي يكون القارئ مشاركا في بناء المعنى، وبالتالي، يحدث التفاعل بين النص والقارئ، فيجب اعتبار "المعنى كشئ يحدُث، لأننا آنئذ فقط ندرك تلك العوامل التي تكون شرطا سابقا لتكوين المعنى". (أيزر، ١٩٨٧: ١٤)

إذن، يبدو أن تلقي القرآن كنص أدبي من منظور نظرية التلقي، له إشكاليات عدة فيما يتعلق بضرورة اعتبار معنى النص القرآني غير نهائي وغير ثابت، فلابد أن نتفحص القضية من الأبعاد المختلفة.

٤-١. مسوغات تلقي القرآن كنص أدبي

إن القرآن هو كتاب الهداية، يهدف إلى تغيير وهداية متلقيه دينيا وأخلاقيا. وإضافة إلى وظائفه التعليمية والإخبارية وغيرها من الوظائف، يمكن التعرف على الوظيفة الشعرية فيه بالنظر إلى السمات الواردة فيه وبما أنه كان يؤثر في المتلقين بشكل جمالي، وهذه الوظيفة لا تظهر بمعزل عن سائر الوظائف. ومن منظور ثقافة الإسلام، لايمكن أن يكون هذا الأثر الجمالي الذي يحدث القرآن في المتلقي هو المقصود أو هو الرسالة ذاتها. وإذا كان القرآن يتم تلقيه كنص أدبي، فإن ما يُعنى به بالدرجة الأولى هو إبلاغ الرسالة وهذا ما يجعل القرآن نصا دينيا، إذ هو يهدف إلى شئ خارج عن ذاته وليس إلى مجرد المعايشة الجمالية لمن يسمعه ويقرأه. ومع ذلك، نجد في تاريخ الأدب حالات عديدة اختلفت فيها مقاصد المؤلف عن استيعاب جمهوره، حيث تم تلقي النص كحدث فني وأدبي مع أن المؤلف لم يرغب في ذلك. وبالنظر إلى تاريخ تلقي القرآن، كذلك يُلاحظ أن تلقي القرآن عند المسلمين لم يكن مجرد إدراك شئ حقيقي يحملهم على الهيبة أو السعادة، بل رأوا في القرآن نوعا من الأدب والجمال. فكانت المعايشة الجمالية بجانب المعايشة الدينية عندهم. وفي هذا السياق، إذا تأملنا تاريخ تلقيات القرآن الكريم، وتلك الأسئلة التي تراكمت حوله، فنجد أن الأسئلة الأدبية كان لها حضور دائم بين الأسئلة، متخذة أبعادا جديدة تختلف باختلاف الآفاق والتطورات الأدبية. فالقرآن منذ بداية نزوله، بشكله

1. Wolfgang Iser

اللغوي وبنيته التركيبية والموسيقية، استدعى انتباه المكيين إلى كونه أدبيا وأثار أفق توقعاتهم الأدبية، إذ وجدوا فيها تقاربا بما عهدوها من قصائد شعرائهم وأقوال كهانهم، ويبدو ذلك بوضوح في الاتهامات التي يشنها خصوم النبي (ص) ضده. ونجد إشارات إلى تلك التهم في القرآن كقوله تعالى "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ". (الحاقه، ٤١-٤٢) وراح المتلقون الأوائل يقارنون بينه وبين تلك النصوص من منظور سماته الأدبية. فيمكن القول إن القرآن أصبح حدثا أدبيا بالنسبة لمعظم متلقيها من المكيين وسائر الأعراب الذين يسمعونه بتذكّر القصائد الجاهلية والخطب وسجع الكهان، حيث كانوا يدركون خصوصيته الأدبية ابتداءً بمقارنته مع الأنواع الأدبية الأخرى التي سبق لهم أن يسمعوها.

وفي نفس المجال، عندما ندرس تلك البحوث التي تم تأليفها في الأدوار اللاحقة من النزول حول دور القرآن وإعجازه في انتشار الإسلام من جانب دارسي الإعجاز باعتبارهم المتلقين اللاحقين للقرآن الكريم، نلاحظ أنه أوشك الإجماع أن يُحصل على أن سر القرآن العظيم هو بلاغته المعجزة؛ أي إعجازه الذي تحدى به الله تعالى العرب منذ أول نزوله، لايرجع إلى سبب خارج عنه كالصرفة ولا إلى سبب خارج عن بنيته اللغوية وصيغته الشكلية، وهو مضمونه (أخباره وأحكامه)، إنما يرجع إلى أدبية القرآن وبيانه، وذلك يدل على أن للقرآن لديهم قيمة أدبية، إضافة إلى سائر قيمه، فبدأوا يبحثون عن ميزاته الشكلية والأسلوبية والبلاغية التي جعلته يفوق سائر النصوص الأدبية. وقد استمر هذا الإجماع على مدى العصور، حيث يُلاحظ في الدراسات العديدة للمعاصرين التركيز على البعد البلاغي والبياني لإعجاز القرآن، ومنهم سيد قطب الذي يرى أن مصدر سحره "لابد أنه كامن في صميم النسق القرآني ذاته، لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده". (سيد قطب، ٢٠٠٢، ١٩) وكذلك نجد عند المستشرقين المعاصرين أيضا إلمام بأدبية القرآن وشكله وأسلوبه، ومن هؤلاء، المستشرقة الألمانية أنجليكا نويورث التي تؤكد على أن التحليل الأدبي للقرآن يكون الطريق الأفضل لدراسته، وتقول إن "مفتاح فهم القرآن، لايمكن الحصول عليها بإسناد التاريخ الحقيقي إلى مابعده، أو إعادة كتابته وفق النماذج المسيحية، كما يطالب به اللسانيون أو المؤرخون بالتكرار، بل قط عبر تحليله الأدبي". (Neuwirth, 2014: 21) وذلك كله يدل على أن القرآن من ناحية أدبه وشكله كان على الدوام موضع اهتمام المتلقين ولم يتلقوه مجرد نص ديني، بل كانت له قابلية أن يُتلقى ويُدرس من المنظور الأدبي، ويبدو أن هذه القابلية تكمن في لغته الخاصة.

إن اللغة في الأدب، هي قوام عملية التذاوت، فهي تتيح للمعنى أن يصبح عاما مشتركا بين الذوات الواعية. يفرّق موريس ميرلوبونتي بين نوعين من اللغة: المنطوقة التي يتداولها المجتمع أداة تقتفي ما هو جاهز من المعاني وتطمس ذاتها لكي توصله أو تعيد إنتاجه، والناطقة التي تخلق ذاتها في أفعالها التعبيرية وتنطق المعاني الجديدة. (توفيق، ١٩٩٢: ٢١٥) والواضح أن لغة الأدب تختلف عن اللغة اليومية والدارجة؛ فإن

هذا الأخير في حاجة إلى لغة تصل إلى الهدف مباشرة أو توصل إليه. ولكن اللغة في الأدب فلها شخصية كاملة تتأثر وتؤثر، وتنقل الأثر من المبدع إلى المتلقي. وللغة الأدبية قدرة على مستوى المدلول، إذ يشير في نفس الوقت إلى مدلولين أو أكثر. وذلك يعرف بالتحول الدلالي في أنماط المجاز المختلفة. وهذا التحول الدلالي ينقل النص من وظيفة الإخبار إلى وظيفة أخرى وهي الشعرية. وقد أدرك علماء اللغة والبلاغيون الأوائل أثناء بحثهم في معاني القرآن وسر إعجازه، وفي سعيهم إلى تحديد مقاييس المفاضلة، وجود مستويين تستعمل فيهما اللغة؛ أحدهما عام بين الناس في معاملاتهم ولقضاء حوائجهم، وثانيهما مستوي أدبي وشعري حيث يتجاوز الأنماط التعبيرية الأليفة، وقد يحملها وظائف أخرى غير الإبلاغ والتواصل، فيصوغ عبارته بطريقة مخصوصة، لا ينكشف معها المعنى بيسر، فأطلقوا على المستوى الثاني "الاتساع" أو "المجاز". وجاء في توضيح السجلماسي للاتساع أنه "مقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ، بحيث يذهب وهم كل سامع إلى احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى من تلك المعانى... وقيل هو أن يقول المتكلم قولا يتسع فيه التأويل". (السجلماسي، ١٩٨٠: ٤٢٩) وعلى هذا الأساس، فإذا تلقينا القرآن كعمل أدبي، ودرسنا لغته كاللغة الأدبية، يؤدي ذلك إلى انفتاح عالم من التأويلات والتفاسير، واتساع النص القرآني للعديد من الاحتمالات.

وفي هذا الشأن، نعتقد أن لغة القرآن هي أدبية تحمل الدلالات المتعددة، وقد أشار إلى تعددية دلالاته الإمام على(ع) عندما بعث رسالة إلى عبدالله بن عباس للاحتجاج على الخوارج، فقال له: "لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاجَّهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا". (الشريف الرضي، ٢٠١٠: ٦٢٢-٦٢٣) وفي نفس السياق، قد جعل الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠) معاني القرآن على أربعة أقسام، والقسم الرابع هو ما يكون اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عنهما، بحيث يمكن أن يكون كل واحد منهم مرادا، ويرى في هذه الحالة لا ينبغي أن يقال: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل، بل ينبغي القول بأن "الظاهر يحتمل لأمور، وكل واحد يجوز أن يكون مرادا على التفصيل. والله أعلم بالمراد". (شيخ الطوسي، ١٩٥٧: ٦) فالواضح أن القوة الدلالية في لغة القرآن الأدبية تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات، وذلك يعود إلى قابلية هذه اللغة للتحول الدلالي فيما يعرف بالاتساع والمجاز، كما قد تحدث ابن قتيبة(ت٢٧٦ه) باتساع القرآن وتعدد تأويلاته، حيث يقول" إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار. والإشارة إلى الشئ وإغماض بعض المعاني حتى لايظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها وضرب الأمثال لما خفى، ولو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس... مع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة". (ابن قتيبة، ١٩٧٣: ٨٦) وفي السياق نفسه، يردّ ابن قتيبة على منكري المجاز في القرآن ويقول: "وأما الطاعنون

على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم. (ابن قتيبة، ١٩٧٣: ١٣٢-١٣٣) إذن، إن لغة القرآن لها القابلية أن تتسع للعديد من الاحتمالات، وإن تعددية الاحتمالات والتأويلات أمر مقبول في الثقافة الإسلامية، وإن تلقي القرآن كنص أدبي أمر ضروري لدراسة القرآن بالنظر إلى خطورة الوقوف عند ظاهر اللفظ الذي يؤدي إلى سوء الفهم والفساد كما صرح به ابن قتيبة.

وكم من أمور تظل خافية عند الاقتصار في قراءة القرآن على جانب الأمر والنهي، فإن الاقتصار على الوظيفة التشريعية للقرآن هو تقليل من تعدديته وتنوعه من ناحية التأويل والإشارة. وإضافة إلى ذلك، فمن المستحيل إدراك التفرقة بين مستوى الكلام العادي والكلام المعجز دون الوقوف على المستوى الأدبي للقرآن الكريم وعدم التوقف عند خصائصه، ولذلك نجد عبدالقاهر يدافع دفاعا تماما عن الشعر واللغة الشعرية، ويعتقد أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبهرت، هي أنه كان "على حدٍّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، منتهيا إلى غاية لا يُطمَح إليها بالفكَر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر... ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصادّ عن ذلك صادّا عن أن تُعرَف حجة الله". (الجرجاني، ١٩٩٢: ٨-٩) وعلاوة على هذه القضايا، إن كون القرآن موضع الأسئلة الأدبية للمتلقين منذ نزوله إلى الفترات اللاحقة يعني أن قارئ تلك الفترة كان ينظر إليه من منظور أدبي ويفهمه من هذا البعد، إضافة إلى سائر الأبعاد. وهذه المعرفة، حسب منهج ياوس، ترشدنا إلى طريقة نتمكن بها أن نفهم القرآن. وهذا كله يعطي لنا المسوغ أن نتلقى القرآن كنص أدبي وأن ننظر إليه من منظور وظيفته الشعرية بجانب سائر وظائفه.

٢-٤ الإشكاليات

إن النص الأدبي من منظور النظريات الحديثة كنظرية التلقي شكل من أشكال الإنجاز اللغوي يقيمه نظامه الخاص، ويحمل الدلالات المتعددة ويتيح أن يُقرأ أكثر من قراءة؛ إذ يحتاج النص باستمرار إلى قراء يحققونه، وفي حواره مع القراء، يتم توليد دلالاته، وفي تنوع القراءة تنوع لدلالاته أيضا. فالنص يختلف باختلاف المناظير التي ينظر من خلالها إليه؛ وبتعدد الزوايا التي ينظر من خلالها إلى النص، تتعدد مآمّ النص ومهامه في ضوء تعدد هذه الزوايا. وأدبية النص تزداد حين يتيح النص أن يُقرأ قراءات أكثر. وفي هذه الحالة، يصبح غير المهم عادة السؤال عن مقصد المرسل أو المؤلف، إذ الاقتصار على قصد المؤلف، يمنع من استيعاب وإدراك ظرفية النص الأدبية والجمالية بتماميتها، ولذلك يتحررون النص من المؤلف وينفلتون من إساره. وفي ذلك، يرى رومن إينغاردن أن "المؤلف، مع جميع تجرباته وحالاته المعنوية هو خارج عن العمل الأدبي، وإن

تجارب المولف، بشكل خاص، عند خلق النص، لا يمكن أن تكون أي جزء من النص". (Ingarden, 1973: 22) هو لا يرفض أن هناك علاقة وثيقة بين النص ومعنويات المؤلف، وأن النص قد يبين شخصية المؤلف، إلا أن الحقيقة هي أن المؤلف والنص هما "موضوعان غير متجانسين"، وبناء على هذا، يجب التفريق بينهما.

إن قطع صلة النص الأدبي بمبدعه من جهة، ومنظومة التوقعات والافتراضات الأدبية والسياقية التي تكون مترسبة في ذهن القارئ والمفسر عند استقباله النص الأدبي، والتي من الممكن أن تكون فردية لدى شخص محدد، أو يحملها جيل أو فئة من القراء عن النص الأدبي، من جهة أخرى، يؤدي إلى تباين مستويات القراءة وتعدد فهم القراء من النص الواحد. فكل الأحكام المسبقة التي توجد في وعي المتلقي، يؤدي إلى أن يأخذ النص الأدبي معاني جديدة حسب الوضعية التاريخية للقارئ. وعندئذ، عملية الفهم تصبح متغيرة طبقا لتغير الآفاق والتجارب، وإن الفهم السابق لايلغى الفهم اللاحق. وفي ذلك، يرى غادامير أن تلك التلقيات المتنوعة تشكل تاريخ فهم العمل، والمفسر الحاضر يتأثر بهذا التاريخ عند قراءة العمل وتأويله. وبالتالي فإن الفهم الحاضر يكون متجذرا في سلسلة الأفهام السابقة، وهو أكثر بدانة وتقدما من تلك الأفهام المسبقة. وعلى هذا الأساس، يقرر غادامير في بساطة أن تحيزات المرء والأفهام المسبقة تشكل ركنا أساسيا في أي موقف تفسيرى. وعلى هذا فتاريخية المفسر لا تشكل حاجزا دون الفهم. (هولب، ٢٠٠٠: ٨٤) إذن، فهم أي نص في رأيه مسبوق بالأحكام المسبقة والتحيزات التي تنشأ عن فضاء تاريخي وثقافي واجتماعي وفكري محدد. وهذه العناصر تشكل معا "التقليد" الذي يمكن اعتباره ديناميا ومتقدما يؤثر في الأفهام الجديدة وفي نفس الوقت يتأثر بها. وانطلاقا من هذا، يعتبر غادامير أن التفسير النهائي والموضوعي مستحيلان، ولا يمكن الحديث عن الفهم الأفضل؛ لأنه بالنظر إلى منطق الفهم الذي يتأثر بالعوامل المختلفة لا يمكن تعيين معايير ومقاييس لاختيار التفسير الأصح والأفضل. والحقيقة التي يتضمنها النص الأدبي-في رأي هؤلاء- ليست ثابتة، وتتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقا لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين. وعلى ضوء هذا، فتلقي القرآن كنص أدبي وفق نظريات غادامر واينغاردن وبالتالي ياوس وأيزر يؤدي إلى:

- تلقي القرآن وتفسيره عند كل المتلقي حسب خلفيته الذهنية وتحيزه، والاعتماد على الموقف الهيرمينوطيقي للمتلقي في فهم معنى القرآن، وبالتالي تعددية التفاسير.
- تجاهل المؤلف وأهدافه من نزول القرآن، والتسوية بين التفاسير الملائمة وغير الملائمة.
- تكثر معنى القرآن وعدم وجود المعنى الثابت له.

في هذا السياق، يمكن قبول رأي ياوس وغادامير في أن وجود المتلقي (المفسر بالنسبة إلى القرآن)

مشروط بلحظة تاريخية معينة وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. ومن هذا المنطلق، يصبح موقف المفسر بالمعنى التاريخي وتحيزاته والأفهام السابقة عاملا في فهمه للقرآن ولا غناء عنها في أي القراءة. فلاريب أن تلقي النص يختلف من إنسان لآخر ومن تجربة لتجربة أخرى؛ إذ إن عملية التلقي تتأثر بعوامل لاحصر لها قد تكون خارجية مثل البيئة والجو العام والأحكام المسبقة. وفي ذلك يرى مجتهد شبستري أنه قبل أي مسعى علمي يكون لدى الباحث معرفة مسبقة عما يريد البحث عنه. ولايمكن لأي عالم أو مترجم أو كاتب تشكيل أفكاره من العدم، فكل شخص لديه معرفة مسبقة عما يريد معرفة مزيد عنه. فإذا لم تكن هناك معرفة مسبقة بموضوع ما، فلم توجد رغبة في فهم ذلك الموضوع، إذ لايمكن إيجاد العلاقة مع المجهول المطلق، ويقول: "لايمكن لأي مفسر أو عالم إسلامي أن يقترب من المعارف القرآنية دون سلسلة من الأفهام المسبقة التي هي نفس المعرفة الإنسانية. ولايمكن لأي مفسر أن يدعي أنه بعيد عن الأفهام المسبقة وأن ما حصل عليه ليست له الصبغة الإنسانية ولم يتأثر بالعوامل وظروف حياة الإنسان في عصره". (مجتهد شبستري، ١٣٨١: ٣٨) إذن لا يبدأ تفسير النص من فراغ، بل يبدأ من معرفة أولية عن النص ونوعه. وينتج عن تطبيق هذا الكلام على القرآن ألا يكون له تفسير موضوعي، لأن كل تفسير هو نتاج علاقة خاصة بين النص والمفسر بتحيزاته وأفكاره المسبقة. وبناء على هذا، يجب أن نقبل أنه لا توجد قراءة بريئة، ويجب على المفسر والمتلقي أن يتخلص من وهم النظرة الموضوعية؛ والواقع أن المفسر يبدأ من موقعه الراهن وهمومه المعاصرة محاولا اكتشاف الماضي وإن التقاءه بالنص لايقع خارج إطار الزمان والمكان بل يتم في ظروف محددة. وهذه هي حقيقة، وبالتالي تؤدي إلى تعددية تفاسير القرآن. عندئذ يطرح هذا السؤال: هل يمكن قبول جميع التفاسير على أنها فرصة لإغناء التقليد؟ وما مدى حرية القارئ في إدخال تأويلاته على النص وفق رغباته النابعة عن أفقه التاريخي؟

لايمكن الوقوف مع غادامير في أن جميع التفاسير مقبولة وإنها فرصة لإغناء التقليد؛ فرؤيته تفتقر إلى النقد والتقويم، إذ تم تجاهل بعض الأمور الهامة جدا فيها كهيمنة السلطة والأيديولوجيا على أفكار المتلقين والمفسرين، والاتفاق الذي تم التوصل إليه بين المفسر والنص يُصبح مشوها ومنحرفا لتأثره بهيمنة تلك القوى المخفية والأيديولوجيات. وفي هذا السياق، يرى ايريك د. هيرش أن الهيرمنيوطيقا يجب أن يتسلح بالنقد والتقويم، ويقول: "إذا ما فشلت الهيرمينوطيقا في توفير معيار للتمييز بين الفهم الصحيح والفهم الباطل، فإن استخدامها سيكون بلا جدوى". (Palmer, 1969: 65) إذن، فلاريب أن فهم القرآن يختلف عند كل شخص في أي موقف، ولكن هذا لايعني قبول جميع التفاسير والتلقيات، بل يجب تحديد مدىً لتقويم التفاسير وفق المعايير المحددة. ولتمييز التأويل الصحيح والحكم على التفاسير، بعض من النقاد يجعلون من المؤلف مؤشرا للتمييز؛ فالعمل الأدبي، في رأي هؤلاء، يتمركز حول بؤرة تتلاءم مع فكر الكاتب، الذي يعد

كنظام شمسي، تدور حوله جميع الأشياء، واللغة والمحفزات والعقدة ليست إلا كواكب تابعة لكيان. بينما نجد عند بعض آخر، الدعوة إلى إهمال المؤلف. فإهمال المؤلف عند غادامير ينبع من تصوره أن معنى العمل الأدبي يختلف من عصر لعصر؛ فمقاصد المؤلف، حسب رأيه، لا تستنفد معنى العمل الأدبي، ذلك أنه بانتقاله من سياق ثقافي أو تاريخي إلى آخر، يمكن للعمل الأدبى أن يأخذ معانى جديدة، ما كان ممكنا أبدا للمؤلف أو جمهوره المعاصر أن يتنبأ بها. (إيجلتون، ٢٠٠٣: ١١٣) وتؤدي رؤيته هذه إلى إنكار المعنى الثابت للنص الأدبي ورفض الحقيقة الثابتة للنص. وفي هذا الإطار، نجد "ولفغانغ أيزر" يرفض، واقفا مع غادامير، المعنى الوحيد للنص بدعوى أنه يقلل من حرية القارئ ومشاركته في إنتاج المعنى.

وأما بالنسبة إلى القرآن الكريم، نعرف أن الرجوع إلى المقصد الأصلي للمرسل يشكل أهمية أساسية من ناحية الدين عند المفسر الذي يعتبر الله تعالى هو الشارع وهو منزل الكتاب. وفي الثقافة الإسلامية، تم قبول مراده تعالى كأساس في عملية التفسير من جانب المفسرين المسلمين. ووقفا للاعتقاد الشائع، فإن معنى القرآن هو ما قصده تعالى، وبالتالي فإن الغرض من التفسير هو الوصول إلى ذلك المعنى، كما يصف الآلوسي علم التفسير بـ"الباحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد". (الآلوسي، لاتا، ج ١: ٣) وعلى ضوء هذا، نعتقد أن حقيقة القرآن ليست متغيرة بل إنها ثابتة وهي مقصورة على مراد الله تعالى، إلا أنها بعيدة يدرك كل إنسان طرفا منها ولايدركها في شمولها أو يحيط بها كلها. وليس بإمكان أي إنسان معرفة كل دلالات المعاني للآيات. ولايمكن لأي تفسير الإحاطة بكل إمكانيات المعاني المتولدة عن النص، ولايمكن للمفسر أن يفهم القرآن فهما مطلقا، كما يقول الزركشي إن "فهم كلام الله تعالى لاغايةَ له، كما لا نهاية للمتكلم به؛ فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر". (الزركشي، ١٩٨٤، ج٢: ١٥٥) وكان القدماء على وعي في أن تفسيراتهم وتأويلاتهم مجرد اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحيانا، وقد تبتعد عنها أحيانا. وليس اختلاف التأويلات هو اختلاف المرادات؛ فالمعنى هو ثابت ونهائي، والتأويلات متعددة، إذ إن هذا المعنى الثابت هو بعيدة المنال و"كالجوهر في الصدف لا يبرز لک إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لايريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة". (الجرجاني، ١٩٧٨: ١٤١) وبما أن المعنى هو بعيد المنال، فدرجة الاقتراب وكيفية الوصول إلى المعنى مختلفة عند كل المتلقي، وذلك ما يسمح لتعددية تأويلات النص وتحققاته، فيجب الالتزام بتمايز بين المعنى والتأويل، فالمعنى ثابت ووحيد ولكنه بعيد، والتأويل متعدد ومتغير.

وفيما يتعلق بمعيار التمييز بين التفاسير الملائمة وغير الملائمة وكذلك مدى حرية القارئ في إدخال تأويلاته على النص، فيجب أولا تعيين معيار لاكتشاف موضع يحتاج فيه الكلام إلى التأويل. وفي هذا

السياق، يجدر بالملاحظة تقسيم الجرجاني الكلام من حيث احتياجه إلى التأويل إلى ثلاثة اقسام: ١.ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، الذي ليس من التأول في شئ، ٢. ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ٣. ما يدق ويغمض حتى يُحتاج في استخراجه إلى فضل رؤية ولطف فكره. (الجرجاني، ١٩٧٨: ٧٣) والذي يهمنا هو القسم الثالث الذي يحتاج فيه القارئ إلى التأويل للوصول إلى المعنى. إن ما طريقه التأول، يعمل على تعدد الاحتمالات في فهم النص الأدبي وبالتالي يؤدي إلى الغموض. وإن الغموض المتولد عن أساليب البلاغة كالمجاز، يخلق نوعا من تعدد احتمالات المعنى، فضلا عن اتساع دائرة التأويل والتفسير الناجمة عن هذا الغموض. وفي هذا السياق، لتمييز الموضع المحتاج إلى التأويل في أسلوب المجاز، على سبيل المثال، يشترط قاضي عبدالجبار "ضرورة اتباع الجماعة اللغوية في النقل والتجاوز وإلا اختلت وظيفة اللغة وأدى ذلك إلى قلب المعاني". (عبدالجبار، ١٩٦٥، ج٥: ١٧٢-١٧٣) وفي رأيه، إذا كان المجاز في المفردات، لابد من أن يراعي المتكلم عرفية المجاز وشيوعه. أما إذا وقع المجاز في التركيب، فلابد من أن تتصل بالكلام قرينة لفظية تدل على إرادة المجاز، ويستنتج أنه إذا تعارض ظاهر النص مع المعرفة العقلية بقصد الله، تصبح القرينة في هذه الحالة قرينة عقلية أشد في دلالتها من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام نفسه، ويرى أبو زيد في منهج قاضي الجبار أنه "قد أخضع دلالة القرآن كله لدلالة العقل، بناء على أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة القائل، فإن المحكم والمتشابه كليهما في حاجة إلى هذه المعرفة العقلية لوقوعهما دلالة". (أبوزيد، ١٩٩٦: ١٨٨) إذن، إن الاعتماد على التعقل لمعرفة قصد المتكلم أساسية عند القاضي عبد الجبار. وكذلك الحال بالنسبة إلى عبد القاهر الجرجاني.

يفرق الجرجاني بين المجاز إذا وقع في الألفاظ المفردة أو وقع في التركيب الذي يسميه الجرجاني مجازا من طريق المعقول دون اللغة، ويقول في هذا الأخير إن "الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل، لا يصح ردُّها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها، لأن التأليف هو إسناد فعل إلى اسم، أو اسم إلى اسم، وذلك شئ يحصل بقصد المتلكم، فلا يصير "ضرب" خبر عن "زيد" بواضع اللغة، بل من قصد إثبات الضرب فعلا له". (م.ن) فالمجاز في رأيه يقع في الإثبات وفي الإسناد الذي هو من صنع المتكلم ويدل على قصده النفسي العقلي. فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له، شئ يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، والمرجع فيه العقل المحض، وليس للغة فيه حظ فلا تحلى ولاتمر، والعربي فيه كالعجمي. إذن، يتضح أن معيار اكتشاف الموضع المحتاج إلى التأويل عند الجرجاني أيضا يقع في التعقل ومعرفة قصد المتكلم.

وجدير بالذكر أن الغموض في النص الأدبي لا ينحصر في الأساليب البلاغية، وقد ذكر كل من إينغاردن وأيزر أنواعا متعددة من الغموض الذي ينشأ من الفراغات والمواقع اللاتحديد في النص. والمهم أن الغموض الحاصل من الأساليب البلاغية أو من الفراغات، هو موضع يشتدّ فيه احتياج النص إلى التأويل،

وبالتالي، يسمح لمشاركة القارئ، وهو في معرض تعددية التأويلات. وفي هذا المجال، يمكن القول إن القرآن يتطابق مع معيار أيزر للعمل الأدبي الناجح الذي يجب "ألا يكون واضحا تماما في الطريقة التي يقدم بها عناصره، وإلا فإن القارئ سيخسر اهتمامه". (هولب، ١٩٩٢: ١١٨) وقد ورد مشابه هذا الكلام، الزمخشري في تفسيره عند الحديث عن المحكم والمتشابه ويقول إن القرآن "لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله" (الزمخشري، ٢٠٠٩، ١٦١).

وانطلاقا مما قلنا عن معيار تمييز المجاز عند كل من قاضي عبد الجبار وكذلك الجرجاني، يمكن القول إن إشارة ذلك الأول إلى القرينة في التركيب وضرورة التعقل، وكذلك التفات الجرجاني إلى الإسناد في التراكيب عن طريق المعقول، أمر هام جدا، حيث يلمح إلى بنية النص التركيبية في وعيهما، وإن هذه البنية المركبة تحصل بتعقل القارئ، إذ هو من يربط المجاز بتلك القرينة. وخير ما يؤكد على هذه البنية التركيبية للنص، عند الجرجاني، هو تعريفه لمفهوم "النظم"، إذ يقول "كان عندهم نظيرا للنسج والتاليف والصياغة و..، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك... أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل". (الجرجاني، ١٩٩٢: ٥٠) وفي نفس المجال، يذهب أيزر إلى أن ضم جوانب النص المختلفة يكون من أجل بناء التماسك وتشكيل صيغة كلية للنص الأدبي. وإن البحث عن التناسق في النص وضمّ كل جوانب النص، هو مهمة القارئ المستمرة عند القراءة. فالقارئ، في رأي أيزر، هو في بحث مستمر عن تكوين التماسك في النص، حيث يقول إن القارئ "سوف يظل يكافح –وإن بصورة لا واعية– من أجل أن يضع كل شئ معا في نموذج متّسق". (أيزر، ١٩٩٩: ١٢٥) وإن هذه البنية التركيبية تقع في مستوى أجزاء الجملة الواحدة، والجمل والفقرة والنص.

على هذا الأساس، إذا اعتبرنا النص هو نسيج العلاقات وكبنية واحدة تصنعها عناصر فنية مختلفة، وإذا اعتبرنا القرآن كنص أدبي مشتمل على الغموض، فعند عدم معرفة قصد المتكلم وعدم توفر المعنى وكونه بعيدا عن متناول اليد، وعندما يشتد احتياج النص إلى التأويل، عندئذ، لابد من التمسك بمبدأ الانسجام في النص بالنظر إلى بنيته التركيبية، فكل مظهر في النص يجب تأويله داخل نسق انسجام الكل. وهذا الانسجام هو معيار تمييز التفاسير الملائمة وغير الملائمة، وإنه يعيّن مدى حرية القارئ في التأويل. وذلك يعني أن القارئ لايستطيع أن يؤول النص وفق رغباته، لأن النص يمارس درجة من التحديد على ردود قرائه،

وإلا سيظهر النقد منحدرا نحو مشارف فوضى شاملة، فهنا ينبّه أيزر إلى وجود الرقابة النصية التي تُسهم في تأطير تدخلات القارئ التاويلية، ويقول "إن ما هو خفي يحث القارئ على الفعل، ولكن هذا الفعل يكون مراقَبا أيضا بما هو مكشوف". (أيزر، ١٩٨٧: ١٠٠) فيعطي أيزر قاعدة، وهذه القاعدة تسمح بتعيين التحققات القريبة والبعيدة عن العمل. بناء على قاعدة أيزر، يمكن القول إن أقرب التحقق إلى العمل، هو ما كان يُستنبَط من النقاط الثابتة في النص، فهو يتصور للنص الأدبي حدودا وهذه الحدود "يفرضها النص المكتوب كمقابل للنص غير المكتوب". (أيزر، ١٩٩٩: ١٢٣) انطلاقا من هذا، فإن أقرب تأويل لحقيقة الآيات القرآنية، هو ما كان مُستنبَطا من سياق السورة باعتبارها وحدة أدبية متكاملة. والتأويلات المأخوذة من السور الأخرى، تقع في المرتبة الثانية. وعلى هذا الأساس، فالتأويلات النابعة من النصوص الأخرى، كالنصوص الشعرية القديمة، ليست خطأ، ولكنها أبعد من العمل. ولذلك، فينبغي على القارئ المفسر أن يسعى، مهما الإمكان، أن يكتمل تأويلاته عن الآيات، أولا حسب سياق السورة نفسها، ثم حسب سياق السور الأخرى.

ولإيضاح الموضوع نأتي بمثال عن سورة الرحمن التي تتمايز عن سائر السور بوصف الجنة، وتصوير مظاهر الجنة والنعيم، في مقابل وصف الجحيم والوعيد والترهيب؛ عندما نقرأ سورة الرحمن، نجد استخدام صيغة التثنية وتكرار"آن" في السورة، يمثل درجة عالية من الإيقاع والصوت في السورة، ويخلق بعدا جماليا. إن علاقة هذه التثنية وتكرارها بوحدة السورة ودورها في تكوين معنى السورة، يشكل فضاءا واسعا من الغموض. وفي هذا المجال، نرتكز على لفظ "الجنتان" في ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾. إن هذا اللفظ من المنظور الصرفي يدل على إثنان من الجنة، وإذا نقول إنه جاء بصيغة المثنى لرعاية القافية، فهو أسهل الطريق، ولا يفيد المعنى شيئا، ولا يتناسب مع الفضاء الثنائي الغالب في السورة، وبالتالي يدل على التسرّع. وقد شكّلت تثنية الجنة فضاءا غامضا، وقد أثارت التحققات المختلفة من قبل القراء المفسرين. وفي هذا السياق، يرى الزمخشري أن لفظ "جنتان" جاء بهذا الشكل لأن "الخطاب للثقلين كأنه قيل: لكل خائفين منكما جنتان: جنة للخائف الأنسي، وجنة للخائف الجني، ويجوز أن يقال: جنة لفعل الطاعات، وجنة لترك المعاصي؛ لأن التكليف دائر عليهما. وأن يقال: جنة يثاب بها، وأخرى تضم إليها على وجه التفضل كقوله تعالى: للذين أحسنوا الحسنى وزيادة". (الزمخشري، ٢٠٠٩: ١٠٧٣) فإذا نعتبر عبارات الزمخشري كالتأويلات المحتملة لتثنية الجنتين، فالتحقق الأول هو مُستنبَط من سياق السورة، ومن ثنائية الإنس والجن في سياق الآيات ٣١، ٣٣، ٣٩، ٥٦، ٧٤. أما التحقق الثاني، فلعله تم إنتاجه من دلالات عبارة "لمن يخاف مقام ربه"، والتحقق الثالث هو مأخوذ من السور الأخرى في القرآن. نحن لا نحكم على هذه التأويلات من حيث الصحة والخطأ، ولكننا نستطيع القول إن التأويل المستنبَط من سياق السورة نفسها هو أقرب إلى التلاؤم من

ذلك الذي تم الحصول عليها من سياق السور الأخرى، لأن الربط بين أجزاء السورة الواحدة أقوى تماسكا وأكثر تناسبا من ربط هذه الأجزاء بأجزاء السور الأخرى.

بناء على ذلك كله، يمكن القول إن الغموض في القرآن باعتباره نصا أدبيا، يثير المتلقي إلى التعقل وإعمال الفكرة وتحثّه على السير من القاعدة الأمامية أي اللفظ والشكل إلى القاعدة الخلفية أى المضمون والمعنى، وهذا السير له بعد زمني. وكلما يكون المعنى أبعد، يشتد احتياج النص إلى التأويل، وبالتالي، فالمسير الذي يبدأ القارئ بالسير فيه، يصبح أكثر طولا، ويضطر فيه القارئ باستمرار أن يتخذ قرارات انتقائية، إلا أن قراراته يجب أن لا تخرج من دائرة انسجام النص بوصفه بناءا متسقا ومتماسكا. وفي الانسجام تبرز أهمية الدور الذي يقوم به القارئ، حيث يتم ربط أجزاء النص بعضها إلى البعض من جانب القارئ. فالروابط المفتوحة بين المنظورات في النص تثير همة المتلقي إلى إعمال الفكر وتحثّه على التنسيق بين هذه المنظورات وعلى إنجاز العملية الأساسية داخل النص.

٥. الخاتمة

إن تلقي النصوص الأدبية، من منظور نظرية التلقي، يقتضي أن يتجاهل المؤلف من أجل إعطاء حرية أكثر للقارئ، حيث إن الاقتصار على قصد المؤلف، يمنع من استيعاب ظرفية النص الأدبية والجمالية بتماميتها. ثم إن الحقيقة التي تتضمنها النصوص الأدبية، هي ليست ثابتة بل تتغير من جيل إلى جيل طبقا لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين، فلا يمكن الحديث عن الفهم الأفضل ولا يمكن تعيين معيار لاختيار التفسير الأصح والأفضل. بالنسبة إلى سائر النصوص الأدبية، يمكن قبول هذا الاتجاه، أما فيما يتعلق بالقرآن الكريم، فلا يمكن إهمال المؤلف ولا يمكن رفض المعنى النهائي للنص القرآني، لأن الرجوع إلى المقصد الأصلي للمؤلف هو أساس عملية التفسير، ومعنى القرآن هو ما قصده التعالى. وحقيقة القرآن ثابتة وهي مقصورة على مراده تعالى، إلا أنها بعيدة يدرك كل انسان طرفا منها ولا يدركها في شمولها ولا يحيط بها كلها. فيجب التمايز بين المراد والتأويل، وليس اختلاف التأويل هو اختلاف المراد، فالمعنى ثابت ونهائي ولكنه بعيد المنال ودرجة الاقتراب وكيفية الوصول إليه مختلفة عند المتلقين وذلك يسمح بتعددية التأويلات. وتعددية التأويلات هي أمر سمح له التقليد الإسلامي وأجازتها خاصية لغة القرآن الأدبية، وسوّغ لها عدم توفر المعنى وكونه بعيد المنال. ومن هذا المنطلق، إن القارئ عندما يتلقى النص القرآني من منظور النظريات الحديثة كنظرية التلقي، يجب أن يعتبر النص بناء متماسكا، وعندئذ، على أساس هذا البناء المنسجم، يستطيع أن يميز تلك المواضع الغامضة التي تحتاج إلى التأويل، ثم يقوم بتأويل النص ملتزما في نفس الوقت بمبدأ الانسجام، ساعيا أن لا يخرج في تأويله من إطار تلك الصيغة الكلية للنص. إذن، يمكن القول إن مبدأ الانسجام يقدم لنا معيارا

لتمييز التفاسير القريبة والبعيدة عن حقيقة القرآن ويسهم في تأطير تدخلات القارئ التأويلية عند تلقيه هذا النص في ضوء النظريات الحديثة.

۶.المصادر والمراجع

[۱] ابن قتيبة، (۱۹۷۳)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، القاهرة.

[۲] أبوزيد، نصر حامد، (۱۹۹۶)، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

[۳] أبوزيد، نصر حامد، (۲۰۱۴)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

[۴] أحمد بدوي، أحمد، (۱۹۹۶)، أسس النقد الأدبي عند العرب، الطبعة الأولى، نهضة مصر، القاهرة.

[۵] الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود، (لا تا)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء الأول، ادارة الطباعة المنيرية، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

[۶] إيجلتون، تيري، (۲۰۰۳)، الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا ونظرية التلقي، تقديم وترجمة: توفيق سخان، الملتقى، العدد رقم ۱۱، مارس ۲۰۰۳، صص ۹۱-.

[۷] أيزر، ولفغانغ، (۱۹۹۹)، عملية القراءة: مقترب ظاهراتي، ضمن كتاب "نقد استجابة القارئ من الشكلانية الى مابعد البنيوية"، جين.ب.تومبكنز، تر: حسن ناظم و على حاكم، مراجعة و تقديم محمد جواد حسن الموسوس، المشروع القومى للترجمة الذى يشرف عليه المجلس الاعلى للثقافة.

[۸] _____، (۱۹۷۸)، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب، تر: د. حميد لحمدانى، د. الجلالى الكدية، فاس: منشورات مكتبة المناهل.

[۹] توفيق، سعيد، (۱۹۹۲)، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

[۱۰] الجرجاني، عبد القاهر، (۱۹۷۸)، اسرار البلاغة، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة.

[۱۱] الجرجاني، عبد القاهر، (۱۹۹۲)، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد الشاكر، القاهرة: دار المدنى.

[۱۲] الجرجاني، عبدالقاهر، (۱۹۸۸)، اسرار البلاغة، تعليق محمود محمد الشاكر، الجدة: دار المدنى.

[۱۳] رجا الله الجامعي السلمي، عبد الرحمن، (۲۰۰۹)، النص القرآني في منظور الدراسة الأدبية: الموقف والمنهج، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، السنة الأولى، العدد الأول. صص ۳۰۱-۳۲۴

[۱۴] الزركشي، محمد بن عبدالله، (۱۹۸۴)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، المجلد الثاني، الطبعة الثالثة، مكتبة دار التراث، القاهرة.

[۱۵] الزمخشري، (۲۰۰۹)، تفسير الكشاف، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

[۱۶] السجلماسي، (۱۹۸۰)، المنزع البديع في تجنيس البديع، تحقيق وتقديم علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط.

[۱۷] سي هولب، روبرت، (۱۹۹۲)، نظرية الاستقبال، رؤية نقدية، ، ترجمة رعد عبد الجليل، دارالحوار اللاذقية.

[۱۸] سيد قطب، (۲۰۰۲)، التصوير الفني في القرآن، دارالشروق، الطبعة السادسة عشرة، القاهرة.

[۱۹] الشريف الرضي، (۲۰۱۰)، نهج البلاغة للإمام علي (ع)، تحقيق: الشيخ قيس بهجت العطار، الطبعة الاولى، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم.

[۲۰] شيخ الطوسي، (۱۹۵۷)، التبيان في تفسير القرآن، المجلد الأول، المطبعة العلمية في النجف.

[۲۱] قاضي عبد الجبار، (۱۹۶۵)، المغني، الجزء الخامس: الفرق غير الاسلامية، تحقيق : محمود محمد الخضيري.

[۲۲] مجتهد شبستري، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتيك، كتاب وسنت، فرآيند تفسير وحي، انتشارات طرح نو، چاپ پنجم، تهران.

[۲۳] هولب، روبرت، (۲۰۰۰)، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: عزالدين إسماعيل،الطبعة الأولى، المكتبة الأكاديمية، القاهرة.

[۲۴] ياوس، هانز روبرت، (۲۰۰۴)، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تر: رشيد بنحدو، الطبعة الأولى، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

[25] Ingarden, Roman, (1973). *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*. 1931. Trans. George G. Grabowicz.Evanston: Northwestern U.

[26] Mir, Mustansir, (1988). *The Qur'an as Literature, Religion and Literature*, Vol. 20, No. 1, Pp.49-64

[27] Neuwirth, Angelika, (2014). *Scripture, Poetry, and the Making of a Community, Reading the Quran as a Literary Text*. London: Oxford University Press.

[28] Palmer, Richard, (1969). *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern

University Press.
[29] Rahman, Yusuf, (2012). 'The Qur'an as Literature: Literary Interpretation of the Qur'an', *Journal of Quran and Hadith Studies*, Vol.1, No. 1, Pp.23-40.
[30] Salama, Mohammad, (2018). *The Quran and Modern Arabic Literary Criticism, from Taha to Nasr*. UK: Bloomsbury Academic.

References

[1] Ibn Qutaiba, (1973). *Interpretation of the Problem of the Qur'an*, investigated by Ahmed Saqr, Cairo: Dar Al-Turath, 2nd Edition.
[2] Abu Zaid, Nasr Hamed, (1996). *The Mental Attitude in Interpretation: A Study in the Case of Metaphor in the Qur'an for the Mu'tazila*. 3rd Edition, Casablanca: The Arab Cultural Center.
[3] Abu Zaid, Nasr Hamed, (2014). *The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an*, Casablanca: The Arab Cultural Center.
[4] Ahmed Badawy, Ahmed, (1996). *The Foundations of Literary Criticism among the Arabs*. 1st Edition, Cairo: Nahzat Misr.
[5] Al-Alusi, Shihab Al-Din Al-Sayyid Mahmoud, (Undated). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repetitions*. Part One, Muniriya Printing Department, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
[6] Eagleton, Terry, (2003). *Phenomenology, Hermeneutics and Theory of Reception*. Presented and Translated: Tawfiq Khan, Al-Multaqa, Issue No. 11, March 2003.
[7] Iser, Wolfgang, (1999). 'The Reading Process: A Phenomenological Approach', in *A Critique of the Reader's Response from Formality to Post-Structuralism*, Jane B. Tompkins, Trans.: Hassan Nazem and Ali Hakem, revised and presented by Muhammad Jawad Hasan al-Mousus, The National Project Translation which is supervised by the Supreme Council of Culture.
[8] Iser, Wolfgang, (1978). *The Act of Reading, A Theory of Responsive Aesthetics*, TR: Dr. Hamid Lahmdani, Dr. Al-Jalali Al-Kadiya, Fez: Al-Manahil Library Publications.
[9] Tawfiq, Saeed, (1992). *Aesthetic Experience: A Study in Phenomenological Philosophy of Beauty*, Beirut: University Foundation for Studies and Publishing.
[10] Al-Jurjani, Abdel-Qaher, (1978). *Asrar Al-Balagha*. Investigated by

Muhammad Rashid Reza, Beirut: Dar almaerifah.
[11]————, (1992). *Evidence of Miracles*. Commentary by Mahmoud Muhammad Al-Shaker, Cairo: Dar Al-Madani.
[12]————, (1988). *Asrar Al-Balagha*. Comment: Mahmoud Muhammad Al-Shaker, Jeddah: Dar Al-Madani.
[13]Raja Allah Al-Jamei Al-Selmi, Abdul Rahman, (2009). 'The Qur'anic Text in the Perspective of Literary Study: Attitude and Approach'. *Journal of Linguistic and Literary Studies*, Year 1, Issue 1, Pp 301-324.
[14] Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah, (1984). *The Proof in the Sciences of the Qur'an*. Investigated by: Muhammad Abolfazl Ibrahim, Vol. 2, 3rd Edition, Cairo: Dar Al-Turath.
[15] Al-Zamakhshari, (2009). *Tafsir Al-Kashaf*, by Khalil Mamoun Shiha, 3rd Edition, Beirut: Dar Al- Maerifah.
[16] Al-Sijlmassi, (1980). *The Creative Genius in the Naturalization of Budaiya*, Edited and Presented by Allal Al-Ghazi, Rabat: Al-Maaref Library.
[17] C. Hulab, Robert, (1992). *Reception Theory, Critical Introduction*. Translated by Raad Abdel Jalil, Lattakia: Dar Al-Hiwar.
[18]————————, (2000). *Reception Theory, Critical Introduction*, Trans: Ezzedine Ismail, 1st Edition, Cairo: Academic Library.
[19] Sayed Qutb, (2002). *Artistic Painting in the Qur'an*, Cairo: Dar Al-Shorouk, 16th Edition.
[20] Al-Sharif Al-Razi, (2010). *Nahj Al-Balagha of Imam Ali*, Investigation: Sheikh Qais Bahjat Al-Attar, 1st Eition, Qom: Al-Rafed Institution for Publications.
[21] Sheikh Al-Tusi, (1957). *Al-Tibayan in the Interpretation of the Qur'an*, Vol. 1, Najaf: Scientific Press.
[22] Qazi Abdul-Jabbar, (1965). *Al-Mughni*, Part V: Non-Islamic Groups, Investigation: Mahmoud Muhammad Al-Khudairi.
[23] Mojtahed Shabestari, Mohammad, (2002). *Hermeneutics, Book and Tradition, Revelation Interpretation Process*, 5th Edition, Tehran: New Plan Publications.
[24] Jauss, Hans Robert, (2004). *The Aesthetic Reception for a New Interpretation of the Literary Text*, Trans: Rashid Benhaddou, 1st Edition, Cairo: The National Project for Translation, Supreme Council of Culture.
[25] Ingarden, Roman, (1973). *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of*

Literature. 1931. Trans. George G. Grabowicz.Evanston: Northwestern U.

[26] Mir, Mustansir, (1988). *The Qur'an as Literature, Religion and Literature*, Vol. 20, No. 1, Pp.49-64

[27] Neuwirth, Angelika, (2014). *Scripture, Poetry, and the Making of a Community, Reading the Qur'an as a Literary Text*, London: Oxford University Press.

[28] Palmer, Richard, (1969). *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.

[29] Rahman, Yusuf, (2012). 'The Qur'an as Literature: Literary Interpretation of the Quran', *Journal of Quran and Hadith Studies*, Vol.1, No. 1, Pp.23-40.

[30] Salama, Mohammad, (2018). *The Quran and Modern Arabic Literary Criticism, from Taha to Nasr*, UK: Bloomsbury Academic.

Challenges of Receiving the Qur'an as a Literary Text in Light of Hans Robert Jauss' Reception Theory

Zahra Delavar[1*], Kobra Roshenfekr[2], Isa Motaghizadeh[3], Hamid Reza Shairi[4]

1. PhD Student in Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
2. Professor in Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
3. Professor in Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
4. Professor in French Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Abstract

Receiving the Qur'an as a literary text is one of the epistemological responses of scholars to this text in the twentieth century. This kind of reception has a long history in the Islamic heritage, especially in the studies of Qur'anic commentators and scholars, but there are fundamental differences between the literary reading of the Qur'an in the past and in the present. These differences arise from the methods used to analyze and study the literary text. If we look at the Qur'an as a literary text from the perspective of modern theories, we encounter with challenges because the literary text, under in this view, is considered an open and pluralistic text in terms of meaning, during its formation and reception. This article examines the challenges raised by receiving the Qur'an as a literary text in light of "Reception Theory". In this regard, it is observed that the principle of coherence provides us with a criterion for distinguishing interpretations close and far from the truth of the Qur'an and contributes to framing the reader's participation in the process of reading the Qur'an as a literary text from the perspective of modern theories.

***Keywords*:** Literary Text; Reception Theory; The Holy Qur'an.

*Corresponding Author's E-mail: z.delavar@modares.ac.ir

چالش‌های دریافت قرآن به منزله‌ی متن ادبی در پرتو نظریه‌ی دریافت هانز روبرت یاوس

زهرا دلاور ابربکوه[1*]، کبری روشنفکر[2]، عیسی متقی‌زاده[3]، حمیدرضا شعیری[4]

۱ -دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس
۲- استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس
۳- استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس
۴- استاد گروه زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

دریافت قرآن به منزله‌ی متن ادبی، یکی از پاسخ‌های معرفت‌شناختی پژوهشگران به این متن در قرن بیستم به شمار می‌آید. این نوع دریافت پیشینه‌ی طولانی در میراث اسلامی و به خصوص در پژوهش‌های دانشمندان اعجاز قرآنی دارد، لیکن خوانش ادبی قرآن در گذشته و هم اکنون تفاوت‌های بنیادی با یکدیگر دارد. این تفاوت‌ها ناشی از تفاوت در روش‌ها و نظریه‌های به کار گرفته شده توسط هر کدام از این دو گروه، در خوانش این متن است؛ چنانچه از چشم‌انداز نظریه‌های جدید به قرآن به منزله‌ی یک متن ادبی بنگریم با چالش‌هایی روبرو می شویم، چرا که در این افق، متن ادبی یک متن مفتوح و دارای تکثر معنایی در حین تکوین و دریافت انگاشته می‌شود. در این پژوهش چالش‌های موجود در این نوع دریافت را مورد واکاوی قرار می‌دهیم و هدف از آن، شناسایی چالش‌های پیش روی دریافت قرآن به منزله‌ی متن ادبی در پرتو نظریه‌ی دریافت است. در همین راستا، ملاحظه گردید در فرآیند خوانش قرآن به عنوان متن ادبی در پرتو نظریه‌های جدید، می‌توان با به کارگیری قاعده انسجام، ضمن تعیین شاخصی برای سنجش تفاسیر نزدیک و یا دور از حقیقت متن، چارچوبی را برای میزان مشارکت خواننده در تفسیر در نظر گرفت.

واژگان کلیدی: متن ادبی، نظریه‌ی دریافت، قرآن کریم.

* نویسنده مسئول Email: z.delavar@modares.ac.ir