قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

تلقي الرسائل وتأويلها في التراث العربي الإسلامي

Receiving messages and their interpretation in the Arab-Islamic heritage

إسماعيل مرازقة [1] *، محمد مرازقة [2]
[1] جامعة الجزائر03، الجزائر العاصمة، الجزائر.
[2] جامعة الجزائر03، الجزائر العاصمة، الجزائر.

Key words:

Reception

Interpretation

Arab-Islamic heritage Context

Understanding.

Abstract

This study compares Western reception theory with its manifestations in the Arab-Islamic heritage, aiming to highlight the active role of the receiver in producing meaning and to explore the possibility of interpreting heritage through modern theoretical frameworks. It adopts a comparative analytical approach by examining the core concepts of reception theory and confronting them with selected examples from the Arab-Islamic tradition, with emphasis on mechanisms of understanding and interpretation. The findings indicate that reception within the heritage was not a passive act, but an active cognitive process grounded in deep comprehension, rational inference, and engagement with linguistic and cultural contexts, allowing multiple readings within methodological limits. The study also identifies significant intersections between heritage and modern theory, particularly the role of the reader and the importance of context in meaning-making, while maintaining textual authority and regulating interpretation. It concludes that an integrative approach enhances a more comprehensive understanding of reception.

معلومات المقال

تاريخ المقال:

الإرسال :09-04-2026

القبول : 27-06-2026

الكلمات المفتاحية:

التلقي

التأويل

التراث العربي الإسلامي

السياق

الفهم.

ملخص

تتناول هذه الدراسة فعل التلقي بوصفه عملية تأويلية مركّبة، من خلال مقاربة تحليلية مقارنة بين نظرية التلقي في الفكر الغربي وتمثلاتها في التراث العربي الإسلامي، حيث تهدف إلى إبراز الدور الفاعل للمتلقي في إنتاج المعنى داخل الخطابات المختلفة، مع بحث إمكانية قراءة التراث في ضوء المفاهيم الحديثة، وانطلاقا من ذلك اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي المقارن عبر تحليل المفاهيم الأساسية لنظرية التلقي ومقابلتها بنماذج تطبيقية من التراث العربي الإسلامي، مع التركيز على آليات الفهم والتأويل لدى المتلقين، وفي هذا الإطار توصلت إلى أن التلقي في التراث لم يكن فعلا سلبيا، بل ممارسة معرفية نشطة تقوم على الفهم العميق والاستنباط العقلي والتفاعل مع السياقات اللغوية والثقافية، بما يسمح بتعدد القراءات ضمن ضوابط منهجية، كما أبرزت النتائج وجود تقاطعات مهمة بين التراث ونظرية التلقي الحديثة، خاصة في دور القارئ وأهمية السياق في تشكيل المعنى، مع حفاظ التراث على مرجعية النص وضبط التأويل، وتخلص الدراسة إلى إمكانية بناء مقاربة تكاملية تجمع بين التراث والمناهج الحديثة لفهم أعمق لعملية التلقي.

* Corresponding author at : university of Algiers, ALGERIA.
Email : merazka.ismail@gmail.com

1. مقدمة

شهدت الدراسات الإنسانية تحولا مهما من التركيز على سلطة النص والمرسل إلى إبراز دور المتلقي بوصفه فاعلا في إنتاج المعنى، حيث يُنظر إلى التلقي كعملية تأويلية معقدة تتداخل فيها الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية. وفي هذا السياق، برزت نظرية التلقي كإطار منهجي أعاد صياغة العلاقة بين النص والقارئ ووسّع مجال البحث في آليات الفهم والتأويل.

وفي مقابل هذه التصورات الحديثة، يكشف التراث العربي الإسلامي عن وعي مبكر بآليات التلقي، ما يفتح المجال لدراسته في ضوء النظرية المعاصرة واستكشاف أوجه التقاطع والاختلاف بينهما. ومن هنا تتمحور إشكالية الدراسة حول كيفية تشكل فعل التلقي بين المرجعيتين، وإمكانية اعتبار التراث حاضنا مبكرا لأسسه.

وتفترض الدراسة أن التلقي في التراث ممارسة نشطة لإنتاج المعنى، وأنه يتأثر بمحددات ثقافية واجتماعية، مع وجود تقاطعات بينه وبين النظرية الحديثة، بما يسمح ببناء نموذج تحليلي تكاملي. وتهدف إلى تأصيل مفهوم التلقي، وتحليل أسسه النظرية، واستكشاف تمثلاته التراثية، اعتمادا على مناهج وصفية تحليلية ومقارنة وتأويلية.

2. الإطار المفاهيمي للتلقي والتأويل

يمثل التلقي والتأويل من المرتكزات الأساسية في الدراسات الإنسانية المعاصرة، حيث لم يعد النص يُنظر إليه كبنية مغلقة، بل كفضاء دلالي مفتوح يتشكل معناه من خلال تفاعل القارئ معه في سياقات ثقافية ومعرفية متعددة. وقد أسهمت التحولات في النقد الأدبي والفلسفة التأويلية في إعادة الاعتبار لدور المتلقي باعتباره فاعلا في إنتاج المعنى. كما تبرز أهمية ضبط مفاهيم التلقي والتأويل بسبب تداخلها مع مفاهيم أخرى مثل الفهم والتفسير والقراءة، واختلافها باختلاف المرجعيات النظرية.

2. 1. في معنى التلقي

يرتبط مفهوم التلقي لغويا بالفعل اللاتيني Recipere بمعنى الاستقبال، ويقابله في الإنجليزية reception، وفي العربية يدل على الاستقبال (**محمود**، 1996، **صفحة** 13). وقد عرّفه "أولريخ كلاين" بوصفه عملية استقبال أدبي تشمل إعادة الإنتاج، والتكييف، والاستيعاب، والتقييم النقدي (**ابن نكاع**، 2007، **صفحة** 125). كما تتفق المعاجم الغربية على ربط التلقي بالاستقبال، بينما تستعمل المدرسة الأمريكية مصطلح "الاستجابة"، نتيجة التداخل بين هذه المفاهيم. وقد انعكس هذا التعدد في الترجمات العربية لكتاب "روبرت هوليب"، حيث تُرجم بعنوان "نظرية الاستقبال" عند "رعد عبد الجليل"، و"نظرية التلقي" عند "عز الدين جواد إسماعيل"، و"جمالية التقبل" عند "حسين الواد"، كما اختارت "نبيلة إبراهيم" تسميته "نظرية التأثير والاتصال"، في حين قدمه "محمود عباس عبد الواحد" بعنوان "قراءة النص وجماليات التلقي"، وسمّاه "سامي إسماعيل" "جماليات التلقي". ويرجع ذلك إلى تعدد روافد التلقي المعرفية كعلم الاجتماع وعلم النفس والإعلام.

ورغم هذا التعدد، يظل مصطلح "التلقي" الأكثر شيوعا، وله حضور دلالي في القرآن الكريم بما يعكس التفاعل الإدراكي مع النص (سورة النمل الآية 06) (سورة البقرة الآية 37). كما اهتم التراث البلاغي العربي بالمتلقي من خلال مفهوم "التمكين" الذي يهدف إلى ترسيخ المعنى في ذهن السامع. ويُعرّف التلقي بأنه تفاعل الجمهور مع النص وإنتاج معانيه أثناء عملية الاستقبال (**Rémy , 2001, p. 133**)، وهو بذلك حالة إدراكية ترتبط بالسياق الاجتماعي والثقافي. وقد تطور هذا المفهوم مع النظرية الألمانية للتلقي، ثم امتد إلى مجالات الإعلام والفنون المختلفة (**نصر الدين**، 2021، **صفحة** 60).

2. 2. مساءلة مفاهيمية للتأويل (الهرمنيوطيقا)

يرجع أصل التأويل (الهرمنيوطيقا) إلى الفعل اليوناني Hermeneuein بمعنى التفسير (**ماهر**، 2009، **صفحة** 65)، وفي العربية يدل على التفسير والتدبر (**عبد القادر** ، 1992، **صفحة** 49)، وقد ربطه ابن منظور بفهم النصوص. وعرّفه "شلايرماخر" بأنه فن امتلاك شروط الفهم (**عبد الغني** ، 2008، **الصفحات** 86-96)، وهو مفهوم يتداخل مع الفهم والتفسير والشرح والترجمة. وقد جعل "شلايرماخر" الفهم محور العملية التأويلية، بينما اعتبر "دلتاي" التأويل جزءا من الفهم، وميّز بينه وبين التفسير الذي يخص العلوم الطبيعية (**عبد الكريم**، 2007، **صفحة** 18).

في المقابل، دعا "بول ريكور" إلى التكامل بين التفسير والتأويل، حيث يتم تفسير النص أولا عبر تحليل بنيته، ثم تأويله بإعطائه دلالة (**عبد الكريم**، 2007، **صفحة** 19) (**بول** ، 1988، **صفحة** 36)، واعتبر الهرمنيوطيقا إطارا أوسع من التأويل (**Paul , 1969, p. 08**) كما يرى "هايدغر" أن الفهم مكوّن أساسي للوجود، وأن التأويل هو إخراجه إلى الوعي. ويُعد التأويل عملية مستمرة للبحث عن المعنى الكامن وراء النصوص. أما "أمبرتو إيكو" فيربط التأويل بتخمينات المتلقي للكشف عن المعنى الخفي (**امبرتو**، 2000، **الصفحات** 77-117)، ويميز بين تأويل حر غير مقيد وآخر منضبط بضوابط النص والسياق. ويحدد "غادامير" ثلاث مراحل للتأويل: الفهم، التفسير، التطبيق (**هانز** ، 1988، **صفحة** 54)، مع ضرورة تكاملها (**عبد الغني** ، 2008، **الصفحات** 127-128)

2. 3. العلاقة بين التلقي والتأويل

تتجلى العلاقة بين التلقي والتأويل في كونها علاقة تكامل وتداخل؛ فالتلقي يمثل الفعل التفاعلي الأول الذي يؤسس للفهم، بينما يشكل التأويل امتدادا أعمق لهذا الفهم. ولا يمكن الفصل بينهما، لأن كل عملية تلقي تتضمن ضمنيا

فعلا تأويليا. وقد أكدت الهرمنيوطيقا الحديثة، خاصة عند "غادامير" و"ريكور"، أن الفهم هو تأويل، وأن المعنى ينتج من تفاعل أفق القارئ مع أفق النص.

غير أن هذا التصور يثير إشكالية حدود التأويل، إذ قد يؤدي إلى نسبية مفرطة، مما يستدعي تحقيق التوازن بين حرية القارئ ومرجعية النص. وبذلك يصبح المعنى نتاج تفاعل ثلاثي بين النص والقارئ والسياق، في علاقة جدلية تجمع بين الفهم الأولي وإعادة بناء الدلالة. وعليه، فإن التلقي والتأويل ليسا مرحلتين منفصلتين، بل مستويان متداخلان في عملية إنتاج المعنى، وهي عملية تتمتع بحرية مؤطرة بضوابط النص والسياق، وتجمع بين الذاتية والموضوعية.

3. نظرية التلقي في الفكر الغربي وتطبيقاتها في الإعلام

يشكل الانتقال إلى دراسة نظرية التلقي في الفكر الغربي مرحلة مفصلية في تطور النقد الحديث، إذ أحدثت تحولا جذريا في فهم إنتاج المعنى، من خلال إعادة الاعتبار للمتلقي بوصفه فاعلا مشاركا في بناء الدلالة، بدل اعتباره مجرد مستقبل سلبي للنص. وقد جاءت هذه النظرية كرد فعل على المناهج التي ركزت على النص أو المؤلف، لتؤكد أن المعنى لا يكتمل إلا عبر فعل القراءة وما يتضمنه من تفاعل وتأويل.

وقد تبلورت نظرية التلقي في السياق الألماني، خاصة مع مدرسة "كونستانس" من خلال أعمال "هانس روبرت ياوس" و"ولفغانغ آيزر"، حيث تم التركيز على مفهوم "أفق التوقع" ودور القارئ في ملء الفراغات النصية وإعادة بناء المعنى. كما استندت إلى خلفيات فلسفية مثل الظاهرتية والهرمنيوطيقا، مما منحها بعدا تأويليا عميقا، وجعل القراءة عملية ديناميكية قائمة على التفاعل بين النص والمتلقي.

ولم تظل هذه النظرية حبيسة المجال الأدبي، بل امتدت إلى ميادين أخرى، خاصة علوم الإعلام والاتصال، حيث أعادت الدراسات الثقافية النظر في علاقة الجمهور بالرسائل الإعلامية. وفي هذا الإطار، أبرز نموذج "الترميز وفك الترميز" لـ "ستيوارت هال" أن المعنى ليس ثابتا، بل يُعاد إنتاجه وتأويله من طرف الجمهور وفق سياقاته الاجتماعية والثقافية.

وبناء على ذلك، تهدف دراسة نظرية التلقي في الفكر الغربي إلى تتبع أسسها النظرية وتحليل مفاهيمها المركزية، مع إبراز امتداداتها في الإعلام والاتصال، بما يوضح التحول من مركزية النص إلى مركزية القارئ، ومن المعنى الثابت إلى المعنى المتعدد المرتبط بسياقات التلقي المختلفة.

3. 1. منطلقات نشأة نظرية التلقي وأصولها

بدأت ملامح نظرية التلقي في التبلور خلال منتصف ستينيات القرن العشرين كتحول منهجي في الدراسات الأدبية، غير أنها لم تكن وليدة لحظة مفاجئة، بل امتدادا لتصورات سابقة حول القراءة والتأويل، سواء في الفكر الغربي قبل أرسطو أو في التراث العربي الإسلامي الذي عرف إشارات مبكرة لفعل التلقي وممارساته. وقد نشأت هذه النظرية داخل حقل الأدب والنقد الأدبي، وتحديدا سنة 1966 على يد "هانس روبرت ياوس" و"ولفغانغ آيزر" بجامعة "كونستانس" في ألمانيا الغربية، في سياق فكري ارتبط بما بعد الحداثة والنقاشات الأكاديمية، حيث جُمعت هذه الإسهامات لاحقا ضمن سلسلة "الشعرية والتأويل" التي ساهمت في بناء إطارها النظري الأولي (**بشرى** ، 2001، **صفحة** 42)

ومع تطورها، تجاوزت نظرية التلقي المجال الأدبي لتشمل حقولا أخرى، خاصة علوم الإعلام والاتصال، نظرا لمركزية المتلقي في فهم الرسائل وتأويلها. وقد ارتبط ظهورها بظروف ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، وما صاحبها من تحولات اجتماعية وسياسية وفكرية، وظهور الحركات الطلابية ونضج جيل ما بعد الحرب، مما ساهم في نشوء ثورة فكرية امتدت إلى الأدب.

كما جاء بروز هذه النظرية في سياق أزمة منهجية شهدها النقد الأدبي، بعد تراجع فاعلية المناهج التقليدية، خاصة البنيوية، في تفسير الظواهر الأدبية. فظهرت الحاجة إلى مقاربات جديدة، لتأتي نظرية التلقي وتعارض التركيز السابق على المؤلف أو النص، وتمنح الأولوية للقارئ بوصفه عنصرا فاعلا في العملية التواصلية والإبداعية. فالعلاقة بين القارئ والنص علاقة حرة، وليست خاضعة لسلطة المؤلف أو محددة سلفا كما في بعض الاتجاهات كالماركسية أو الرمزية، بل إن الفن لا يتحقق إلا عبر الإدراك، حيث يصبح "الاستقبال وليس الإنتاج هو العنصر المنشئ للفن" (**محمود** ، 1996، **صفحة** 18)

وفي هذا السياق، تم تهميش دور المؤلف، إذ لم يعد تحليل ظروفه النفسية أو التاريخية ضروريا لفهم النص، بل أصبح القارئ محور العملية، باعتباره المتلقي والمستهلك، بل وحتى المؤلف نفسه ليس إلا قارئا لأعمال سابقة. وقد ساهم "رولان بارت" في ترسيخ هذا التوجه من خلال مفهوم "موت المؤلف"، حيث دعا إلى تحرير القارئ ومنحه سلطة التأويل المطلقة. وفي هذا الإطار، يشير "دانيال دايان" إلى أن دراسات التلقي لا تتحدث عن الجمهور فقط، بل تعطيه الكلمة (**brigitte , 2003, p. 03**).

وقد استلهمت نظرية التلقي أسسها من تيارين رئيسيين: الأول فلسفي معرفي يتمثل في الفلسفة الظاهرتية التي أثرت بعمق في "ياوس" و"آيزر"، والثاني نقدي يضم اتجاهات متعددة مثل مدرسة جنيف، وأعمال "واين بوث" في "المؤلف الضمني"، ومدرسة براغ، والشكلانية الروسية. كما حدد "روبرت هوليب" خمسة مصادر فكرية أساسية لظهور هذه النظرية، هي: الشكلانية الروسية، وبنيوية براغ، وأعمال "إنغاردن"، وأعمال "غادامير"، وسوسيولوجيا الأدب (**عبد الناصر** ، 1999، **صفحة** 78).

3. 2. الأسس الفلسفية والنقدية

تستند نظرية التلقي إلى مجموعة من الأسس الفلسفية والنقدية التي أعادت صياغة مفهومي النص والمعنى، من خلال نقل مركز الاهتمام من المؤلف إلى القارئ بوصفه شريكا في إنتاج الدلالة. وقد شكلت هذه الأسس إطارا مرجعيا لفهم التحول من تصور النص المغلق إلى القراءة باعتبارها عملية تأويلية مفتوحة تقوم على التفاعل.

في هذا السياق، لعبت الفلسفة الظاهرتية دورا محوريا، إذ ركزت على دراسة الوعي كما يُعاش من قبل الذات، وعلى كيفية تشكل المعنى داخل التجربة الإدراكية المباشرة. وقد أسهم هذا التوجه في اعتبار الفهم عملية قصدية ناتجة عن علاقة الوعي بالموضوع، مما يجعل المعنى حصيلة تفاعل بين الذات والنص. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "رومان إنغاردن"، الذي ركز في كتابه "الخبرة بالعمل الفني الأدبي" على العلاقة بين النص والقارئ، معتبرا أن العمل الأدبي لا يكتمل إلا عبر تدخل القارئ لملء فجواته واستكمال بنيته (**روبرت** ، 2000، **صفحة** 13).كما ميز بين بنية "نمطية" ثابتة وأخرى "مادية" متغيرة (بشرى ، 2001، صفحة 35)، ليؤكد أن المعنى ينتج عن التفاعل بين بنية النص وفعل الفهم.

وقد تأثر "إنغاردن" بأستاذه "إدموند هوسرل"، خاصة في مفهومي "التعالي" و"القصدية"، حيث اعتبر "هوسرل" أن المعنى يتشكل داخل الشعور وليس في العالم الخارجي (**رافع** ، 1991، **صفحة** 43)، وأن التجربة هي "شعور بشيء ما" (**عودة**، 1998، **صفحة** 79). غير أن "إنغاردن" عدّل هذا الطرح، فأنزل القصدية من بعدها المتعالي إلى مستوى إجرائي مرتبط بالعمل الأدبي والمتلقي، معتبرا أن إدراك الظاهرة الأدبية يقوم على عنصرين: بنية النص والمتلقي. وقد أصبح مفهوم القصدية لاحقا أساسا لنظرية التلقي، التي ترى أن قيمة النص لا تتجلى إلا من خلال التوجه القصدي للقارئ، وهو ما يفسر تعدد المعاني.

كما طرح "إنغاردن" مفهوم "طبقات العمل الأدبي" (صوتيات، معاني، مواضيع، تخطيطات)، والذي تطور عند "آيزر" إلى مفهوم "الفجوات" التي يتعين على القارئ ملؤها أثناء القراءة (**أبو زيد** ، 1992، **صفحة** 36)، مما يعزز دور المتلقي في إنتاج المعنى.

ومن جهة أخرى، أسهمت هرمنيوطيقا "هانز جورج غادامير" في تعميق هذا التوجه، حيث ركز على الفهم بوصفه عملية تاريخية تأويلية تقوم على تفاعل بين النص والقارئ. وقد طور مفهومي "أفق الفهم" و"التاريخ العملي"، مؤكدا أن القارئ يدخل إلى النص محمّلا بخلفياته المسبقة، وأن المعنى ينتج عن تداخل أفق القارئ مع أفق النص. كما اعتبر التلقي عملية مشاركة، لا مجرد متعة شكلية، حيث يشبه العمل الفني بلعبة تبدأ من المبدع وتنتهي إلى المتلقي عبر وسيط فني ثابت (**أبو زيد** ، 1992، **صفحة** 41) .وقد أثرت هذه الأفكار في "ياوس" الذي استلهم منها مفهوم "أفق التوقع".

وعلى المستوى النقدي، أسهمت عدة مدارس في ترسيخ أسس نظرية التلقي، من أبرزها الشكلانية الروسية التي ركزت على الأدوات الفنية وتأثيرها في إدراك المتلقي، خاصة من خلال مفهوم "التغريب" ودوره في إعادة تشكيل تلقي القارئ للنص. كما قدمت مدرسة براغ، بقيادة "يان موكاروفسكي"، إسهامات مهمة، حيث ربطت العمل الأدبي بسياقه التاريخي والاجتماعي، وأكدت أن المتلقي ذاته نتاج لهذه السياقات، مما يجعل فهم العمل الأدبي مرتبطا بدور القارئ لا المؤلف.

وهكذا، يتضح أن الأسس الفلسفية والنقدية لنظرية التلقي قد أسهمت في إحداث تحول عميق في النظر إلى النص، من كونه بنية مغلقة إلى كونه مجالا مفتوحا لإنتاج المعنى، يتم عبر تفاعل ديناميكي بين النص والقارئ ضمن سياق تاريخي وثقافي محدد.

3. 3. سوسيولوجيا الأدب

يمتد التأصيل النقدي لنظرية التلقي ليشمل التوجه الاجتماعي النفسي، كما عند "لوفينتال"، الذي تناول العلاقة بين العمل الأدبي والمتلقي في ضوء الشروط الاجتماعية والنفسية التي تحكم عملية التلقي. وفي السياق نفسه، أكد "جوليان هيرش" في دراساته لتاريخ الأدب على ضرورة تجاوز التركيز على الأعمال ومنشئيها، لصالح الاهتمام بالآثار التي تُحدثها هذه الأعمال في زمنها وبعده، وفي نفوس المتلقين الذين يدركون قيمتها ويقررونها. كما أسهم "شوكينغ" في تمهيد الطريق لنظرية التلقي من خلال طرح بديل لتاريخ الأدب التقليدي، عبر تركيزه على "سوسيولوجيا الذوق"، حيث لم يعد المؤلف أو العمل في مركز الاهتمام، بل المتلقي والظروف الاجتماعية المحيطة بعملية التلقي (**روبرت** ، 2000، **صفحة** 14)

ومن جهة أخرى، أولى "جان بول سارتر"اهتماما خاصا بالعلاقة بين العمل الفني وفعل القراءة، ضمن فلسفته القائمة على أن الوجود يتحقق عبر إدراك الإنسان له. وقد أسقط هذه الفكرة على الأدب من خلال الربط بين الكتابة والقراءة، وبين المؤلف والقارئ، معتبرا أن القراءة تمثل شرطا ملازما للكتابة، وأن كليهما يستدعي حضور المؤلف والقارئ معا لإنتاج ما يسمى "الأثر الفكري".

ويرى "سارتر" أن الإنتاج الأدبي والمؤلف يرتبطان ارتباطا حتميا بالقارئ، وأن فعل القراءة يتكون من مرحلتين: تتمثل الأولى في إدراك النص واكتشافه، حيث يكون القارئ في وضع مشابه لوضع المؤلف قبل الكتابة، فيتجلى النص بوصفه معطى يفرض نفسه على المتلقي. أما المرحلة الثانية فتتمثل في إبداع القارئ للنص من خلال تأويله وإبراز معانيه، أي إخراجه إلى الوجود عبر الفهم والتقويم، وهو ما يؤكد أن المعنى لا يتحقق إلا من خلال التفاعل بين النص والقارئ.

3. 4. مدرسة جنيف

استفاد "ياوس" و"آيزر" كثيرا من أبحاث نقاد مدرسة جنيف وروادها. وأبرز هؤلاء النقاد "جورج بوليه"، "جان بيير ريشار"، "إميل شتايغر"، "هليس ميلر" وغيرهم ممن تناولوا العمل الأدبي على أساس أنه تجسيد شكلي ولفظي لوعي المؤلف. لذلك كانوا يبحثون دائما عن تجلياته داخل الأنماط الأسلوبية للعمل الذي هم بصدد قراءته وتلقيه، أو حتى داخل الأعمال الأخر للمؤلف، محاولين اعتماد قراءة عضوية تمكنهم من تحقيق الاتصال بالعمل من خلال الاندماج التام بين وعي المؤلف ووعي القارئ.

ويعتقد "جورج بوليه" أن العملية النقدية هي في الحقيقة حوار بين ذاتين، ذات صاحب العمل، والذات المتلقية له. فالقراءة لا تنقلنا إلى عالم جديد فحسب، بل تنقلنا إلى كائن جديد، وعندئذ تصير عملية النقد تحولا يندمج فيه الوجود بالمعرفة، فيكونان كلا لا يتجزأ. ويلغي "جورج بوليه" التمييز بين الخارج وبين الداخل، بين الشيء المتأمل وبين الذات المتأملة. أما العمل الأدبي فهو فعالية وعي المؤلف قد جسدها داخل عمله ذاك. هذه الفعالية هي نفسها التي يقوم القارئ فيما بعد بإثارتها والمشاركة فيها من خلال فعلي القراءة والفهم.

أما "جان بيير ريشار" فحاول أن يبدي اهتماما خاصا بفعل القراءة وبالقارئ المتلقي، إذ يدور مفهومها عنده حول "فهم طبيعة عقل المؤلف من خلال أعماله، و من خلال وعيه لمواضيعه".

3. 5. المؤلف الضمني عند "واين بوث" :

يعد الناقد الأمريكي "واين بوث" بمنزلة المرجع الرئيس الذي استقى منه "آيزر" أفكاره حول ما أسماه هو "لقارئ الضمني". Implied Reader وكان اهتمام "واين بوث" منصبا على تحليل البنى السردية التي لها صلة بالقارئ الضمني، وقد تمخضت عن عمله مجموعة من المفاهيم لها علاقة بتشكل القارئ نصيا ومنها: مفهوم المسافة الجمالية، ووجهة النظر، لكن أهمها على الإطلاق هو مفهوم "المؤلف الضمني" الذي أعلن عنه سنة1961 .

ويرى "واين بوث" أن القارئ الضمني هو "ذلك الكائن الخفي الذي يتوجه إليه السارد بالخطاب بين وقت وآخر من أوقات السرد، وهو غير مشترك بالأحداث على نحو مباشر، وإنما هو تقنية دالة في البناء السردي... إن القارئ الضمني ليس له صوت في مجريات الفعل الروائي وإنما هو مخاطب لغاية" (**عودة**، 1998، **صفحة** 117).

فهو، إذن، عنصر ضروري يسهم في إنتاج المعنى، وبنائه مع أنه مروي عليه. وانطلاقا من ذلك وجب أن يكون السارد للعمل الروائي على اطلاع بطبيعة المروى عليه/القارئ الضمني، وهذا ما استفاد منه "آيزر"، خاصة وأنه كان يؤمن، بل ويسعى، إلى إثبات دور القارئ أو المتلقي في بناء المعنى وإعادة إنتاجه، على عكس بعض السابقين، وربما المعاصرين له، الذين رأوا في القارئ أداة كاشفة عن المعنى، وتفكّ شفراته ورموزه وحسب.

3. 6. التلقي في علوم الإعلام والاتصال

شكّل ميدان علوم الإعلام والاتصال مجالا خصبا لانتشار نظرية التلقي، حيث لقيت أفكارها صدى واسعا لدى الباحثين، خاصة مع تقاطعها مع أطروحات المدرسة النقدية بفرانكفورت ومركز "برمينغهام" للدراسات الثقافية. وقد دعم "ستيوارت هال" هذا التوجه من خلال نموذج "الترميز وفك الترميز"، مبرزا أن تأويل الرسائل الإعلامية يختلف باختلاف المتغيرات الاجتماعية والثقافية مثل النوع والانتماء الطبقي (Armand & Eric , 1996, p. 04) وبذلك تم الانتقال من نموذج يركز على المصدر إلى نموذج يمنح المتلقي دورا محوريا في إنتاج المعنى، حيث يمكنه تقديم دلالات تختلف عن مقاصد المنتج، نتيجة اختلاف السياقات والجماعات التأويلية.

وقد أعادت نظرية التلقي الاعتبار لدور الجمهور في العملية التواصلية، من خلال التركيز على كيفية فهم النصوص والصور الإعلامية. كما تطور البحث في هذا المجال ليشمل دراسة الجمهور وتحليل المحتوى من منظور المتلقي، اعتمادا على معطيات إمبريقية تقرّب الباحث من الجمهور الحقيقي (Jean , 2009, p. 124) وبرز في هذا الإطار تيار الدراسات الثقافية المنبثق عن مركز برمينغهام، الذي تأسس سنة 1964، وبلغ أوجه مع "ستيوارت هال" سنة 1968، مستندا إلى أعمال "ريتشارد هوغارت" و"إدوارد طومسون" (**أرمان و ميشال** ، 2005، **صفحة** 118).

وقد ركز "ريتشارد هوغارت" في كتابه "استخدامات محو الأمية" (1957)، المترجم إلى "ثقافة الفقير" (1970)، على تحليل الثقافة الجماهيرية وأنماط حياة الطبقة العاملة، مؤكدا ضرورة دراسة الجمهور عبر مقاربة إثنوغرافية لفهم كيفية تعامله مع المنتجات الثقافية (Armand & Eric , 2008) وفي السياق نفسه، قدّم "ستيوارت هال" نموذجا يوضح أن التلقي يتم عبر عمليتي التشفير وفك التشفير، وأن الجمهور قد يتخذ ثلاث مواقف: قراءة مهيمنة، أو تفاوضية، أو معارضة، مما يعني أن المعنى قد لا يتطابق مع نية المنتج (Stuart ، 1994).

وقد فتح هذا الطرح المجال أمام باحثين مثل "دافيد مورلي"، الذي ركز على أهمية السياق في عملية التلقي، واقترح مفهوم "السياق الأسري للمشاهدة" بدلا من التركيز الحصري على الترميز، مؤكدا أن فهم التلقي يقتضي دراسة التفاعلات داخل الأسرة باستخدام مناهج إثنوغرافية (David , 1993, p. 32) وأثبت أن المشاهدة التلفزيونية عملية معقدة ترتبط بسياق الحياة اليومية، مما يجعل العوامل السياقية أكثر تأثيرا من العوامل النصية.

وفي الاتجاه نفسه، نظر الباحثون الثقافيون إلى وسائل الإعلام باعتبارها جزءا من نظام رمزي يعكس العلاقات الاجتماعية،

وليس مجرد أداة للهيمنة، مؤكدين أن الجمهور فاعل في تعامله مع وسائل الإعلام. وقد اعتمدت هذه الدراسات على المناهج الإثنوغرافية لفهم سلوك الجمهور في سياقاته اليومية، مع التركيز على الأسرة والتكنولوجيا والمضامين الثقافية وفق متغيرات الجنس والانتماء الطبقي.

أما "ميشيل دو سيرتو" فقد قدّم تصورا مميزا من خلال مفهوم "الصيد غير الشرعي"، حيث اعتبر أن المتلقي يعيد إنتاج المعنى عبر استراتيجيات خاصة، فيلعب بالنص ويعيد ترتيبه ويقاومه (Michel, 1990, p. 247) كما قدمت (Sonia & Ranjana) 2013 ,)ثلاثة مفاتيح لفهم التلقي الإعلامي: أولها استحالة التنبؤ بقراءة الجمهور انطلاقا من النص وحده، مع إمكانية تعدد أنماط التلقي كما بيّنت "رادواي" (1984) و"جون فيسك "(1987) و"فلوريس ميلر" و"جوك وفلوريس" (2010) وثانيها إبراز تعددية الجمهور وسياقاته الثقافية، بما يحد من هيمنة الخطاب الإعلامي. وثالثها التركيز على سياقية التلقي في الحياة اليومية، ودوره في إعادة إنتاج أو تعديل البنى الاجتماعية.

وهكذا، تؤكد امتدادات نظرية التلقي في مجال الإعلام والاتصال أن المعنى ليس معطى جاهزا، بل يُبنى من خلال تفاعل معقد بين النص والمتلقي والسياق، مما يعكس تحولا جذريا في فهم العملية التواصلية.

4. التلقي في التراث العربي الإسلامي

يمثل التراث العربي الإسلامي مجالا معرفيا غنيا بتصورات متعددة حول فعل الفهم والتأويل والتلقي. فلم يكن النص يُنظر إليه بوصفه بنية مغلقة، بل بوصفه خطابا يتطلب مشاركة المتلقي في إنتاج معناه عبر آليات لغوية وبلاغية وتفسيرية متنوعة. وفي هذا السياق، نسعى إلى تقديم قراءة تحليلية لمظاهر التلقي في هذا التراث، من خلال إبراز كيفية حضور المتلقي في تشكيل الدلالة داخل مختلف الحقول المعرفية، وكشف الأبعاد التأويلية التي سبقت بعض التصورات الحديثة لنظرية التلقي.

ويزخر التراث العربي الإسلامي بنماذج لا حصر لها، تعكس رقي العقل العربي الإسلامي وسموه في فك الرموز واستحضار سياق الرسالة وإدراك معانيها.

4. 1. الفهم المتعالي للرسالة

خلق الله العباد وجعلهم مختلفين في إدراك مضامين الرسائل بمختلف أشكالها التعبيرية. وإن كان العرب منذ القديم يولون اللغة والفصاحة وحسن البيان عناية خاصة في بناء المعنى ويرفعون من شأن الشعراء والخطباء، أي بصاحب النص، إلا أن مستواهم في اللغة، نطقا وفهما، كان يختلف من قبيلة إلى قبيلة وبين البدو والحضر. بل حتى في المكان الواحد كانوا متفاوتين ويشار إلى البلغاء منهم بالبنان. فمنهم فصيح اللسان، ومنهم بليغ البيان، ومنهم عليم بأشعار العرب ضليع باللغة وأخبارها، ومنهم من حظي بالفراسة ودقة الفهم وسرعة البداهة، ومنهم من له حسن الإنصات والإصغاء.

يُظهر التاريخ العربي أن فعل التلقي لم يكن دائما متساويا بين المتلقين، بل كان يمتثل لتباينات واضحة في مستويات الفهم وإدراك الدلالة. يمكن أن يتعالى بعض المتلقين على ظاهر الخطاب ليبلغوا عمقه الرمزي، في حين يظل آخرون أسرى المعنى الحرفي. ويتجلى هذا التفاوت في بعض النماذج التراثية التي تكشف عن اختلاف القدرة على تفكيك الرسائل وإعادة تركيبها وفق سياقاتها الدلالية.

وفي هذا السياق، يبرز مثال عدي بن ربيعة بن الحارث التغلبي، المعروف بأبي ليلى المهلهل (الزير سالم)، الذي انتهت به الصراعات الطويلة في حرب البسوس إلى النفي، فألزم عبدان بمرافقته لخدمته حتى وفاته. غير أن تطور الأحداث يكشف مستوى آخر من التلقي، إذ سمع العبدان يتناجيان ويبديان نية التخلص منه، فاستدعاهما وطلب منهما أن يقتلاه، غير أنه حمّلهما رسالة شعرية مشفّرة، جاء فيها:

من مبلغ الحيين أن مهلهلا لله دركما ودر أبيكما

وعند عودتهما إلى القبيلة، أبلغا أهل القبيلة بوفاته وبلّغا ما قال دون إدراك الدلالة العميقة للبيت الشعري. لم يفهم أحد مقصوده الرمزي. في المقابل، برز مستوى متقدم من التلقي لدى ابنة أخيه كليب، التي تمكنت من تفكيك المعنى الكامن خلف الخطاب الشعري، فأدركت الرسالة المضمرة وأنشدت بصيغة كاشفة للمقصد الحقيقي:

من مبلغ الحيين أن مهلهلا قد أضحى في الفلاة قتيلا مجندلا

لله دركما ودر أبيكما لا يبرح العبدان حتى يقتلا

وبذلك يكشف هذا المثال عن تعدد مستويات التلقي داخل السياق نفسه، إذ لا يُنتج المعنى من النص وحده، بل من قدرة المتلقي على تأويله واستنطاق دلالاته الكامنة.

4. 2. قدرة الاستنباط في قراءة الموقف الاتصالي

المقصود هنا هو الفهم القائم على إعمال العقل، من خلال ربط المعطيات وتحليلها داخل سياقها العام، بما يسمح بتأويل الرسالة تأويلا صحيحا يتجاوز ظاهر اللفظ إلى إدراك دلالته العميقة. فالتلقي في هذا المستوى لا يكون مجرد استقبال للمعطى، بل عملية ذهنية نشطة تعيد بناء المعنى وفق منظومة من العلاقات السياقية والمعرفية التي تحيط بالموقف الاتصالي.

ويُجسد المثال النبوي هذا البعد بشكل واضح، إذ لا يقتصر التلقي فيه على سماع الخبر أو حضوره ماديا، بل يتعداه إلى الاستنباط العقلي وربط العناصر المختلفة لتكوين حكم معرفي متماسك. فحين دار الحوار بين النبي صلى الله عليه وسلم ويهودي حول درع، وأُثيرت مسألة الشهادة، تدخل أحد الصحابة وشهد للنبي رغم غيابه عن الواقعة، مستندا في ذلك إلى يقين معرفي سابق

قائم على التصديق المطلق لخبر النبي.

وقد عبّر هذا الصحابي عن منطقه بقوله: "أأصدقك في خبر السماء وأكذبك في دريهمات؟"، وهو تعليل يكشف عن انتقال التلقي من مستوى التحقق الحسي إلى مستوى التصديق العقلي المبني على الثقة والمعرفة. وقد أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الفهم، معتبرا شهادته تعادل شهادتين، وهو تقدير يعكس قيمة الإدراك العميق لا مجرد الحضور الشكلي أو النقل الحرفي.

ويؤكد هذا الموقف أن قيمة التلقي لا تُقاس بعدد الشواهد أو المعطيات الظاهرة، بل بقدرة المتلقي على إدراك المعنى وربطه بسياقه الكلي. كما أن اعتماد عمر بن الخطاب رضي الله عنه على هذا المبدأ في الحكم يدل على ترسيخ هذا النوع من الفهم الذي يوازن بين الظاهر والمعنى، ويمنح الاعتبار لعمق الإدراك لا لمجرد الشكل الإجرائي.

وفي مثال آخر، يتضح الفرق بين المعرفة القائمة على الحفظ والمعرفة القائمة على الاستنباط الدلالي من خلال موقف الأعرابي مع الأصمعي. فعندما سمع الأعرابي صياغة غير دقيقة لآية قرآنية، رفضها رغم عدم امتلاكه معرفة نصية مكتوبة بالقرآن، وذلك لأنه اعتمد على إحساسه اللغوي والدلالي الذي كوّنه من خلال ملكته الفطرية وسياقه اللغوي.

وقد بنى اعتراضه على منطق داخلي يربط بين الصفات الإلهية ودلالات الأفعال، فاستدل بأن صفة "العزيز الحكيم" تتناسب مع فعل القطع والحكم، بينما لا تتوافق مع صفة "غفور رحيم" في هذا السياق، قائلا بمعنى تحليلي: لو كان الوصف رحمة ومغفرة لما وقع القطع. وهذا الاستدلال يكشف عن قدرة على تحليل المعنى ضمن نسق دلالي متكامل، وليس مجرد اعتماد على الحفظ أو النقل.

وعليه، يتبين أن التلقي في هذا المستوى يقوم على الفهم العقلي الذي يربط بين العناصر ويحللها ضمن سياقها، حيث لا يكفي امتلاك النص أو سماعه، بل ينبغي استحضار بنيته الداخلية وعلاقاته الدلالية لبناء معنى منسجم. ومن ثم، فإن التأويل الصحيح للرسالة لا يتحقق إلا عبر هذا التفاعل بين النص والعقل، حيث يصبح المتلقي شريكا فاعلا في إنتاج المعنى من خلال إدراكه السياقي وقدرته على الاستنباط.

4. 3. ملازمة المرسل وثبات التلقي

نقصد بالملازمة هنا المصاحبة الدائمة، فيقع الانسجام التام بين الملقي والمتلقي. قديما قالوا : "قل من تصاحب أقول لك من أنت" . فالمصاحبة لها دور كبير في إدراك ما يقول الآخر وفهم معانيه وتفسيرها، لأنك قبل أن يصلك ما يقول، أنت تعرف جيدا باطن من يقول. فالقائم بالاتصال هنا في وحدة نفسية وروحية مع المتلقي فيرتكز المتلقي على خبرة التواصل في فهم الرسائل وتجلي معانيها وإن خفيت عن معظم من حوله ممن يشاركونه الفضاء الاتصالي.

وأفضل مثال عن دور الملازمة في التلقي مصاحبة أبي بكر الصديق لرسول الله صلى الله عليه وسلم بنص القرآن "إذ هما ثاني اثنين إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا"، وحتى بنص الحديث. ولم يلقب أبو بكر بالصديق إلا لأنه صدّق الرسول في كل شيء حتى في أصعب الأمور وفي أحلك الظروف، وهو صاحب المقولة الشهيرة "مادام قالها فقد صدق".

ولأبي بكر مواقف يشهد لها التاريخ في فهم الرسول والامتثال لقوله، وحتى في فهم ما أنزل على الرسول. فقد بكى عند نزول سورة النصر وفرح بها عمر بن الخطاب. فعمر رآها نصرا من الله، أما أبو بكر فلم يرها إلا نعيا لرسول الله. وبكى أيضا عند نزول "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا". والصحابة، على قربهم من رسول الله، فرحوا لكن أبا بكر كان فهمه أسمى وأعمق فبكى لأن صاحبه سيفارقه.

وهكذا حتى في الموقف الاتصالي الواحد والرسالة الواحدة، هناك اختلاف في التلقي، حسب درجة الملازمة والمصاحبة. وقد تلقى أبو بكر رسائل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن بها مسلم لها في وقت كان بعض الصحابة يجادلون. ومنها أن عمر بن الخطاب عارض صلح الحديبية وكان يلح كل مرة على أبي بكر "ألم يعزّنا الله بالإسلام.. ألسنا مسلمين وهم كفار.. لم نرض الدنية في ديننا" وكان أبو بكر يعيدها ويكررها "غرز رسول الله غرز رسول الله" وصدق في حسن ظنه في النهاية لأن صلح الحديبية كان نصرا ولم يكن خذلانا.

وحتى عندما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأراد المنافقون والمرتدون أن يغيروا على المدينة المنورة أمر أبو بكر بخروج الجيش للغزو بقيادة أسامة بن زيد (17 سنة) تلبية لوصية الرسول وعارضه كثير من الصحابة الذين رأوا أن يبقى الجيش لحماية المدينة ومن فيها. وكان تنفيذه وصية الرسول منجيا إذ ظن المنافقون أن خروج الجيش بقيادة شاب يعني بقاء جيش أقوى في المدينة فتراجعوا عن الهجوم. ولما منع بعض القبائل الزكاة طلب منه الصحابة أن يعاملهم بالرفق واللين بدعوى أن الموقف موقف ضعف لكن أبا بكر أمر بالحزم والشدة ومسك عمر بن الخطاب من لحيته وزجره "أجبّار في الجاهلية ، خوّار في الإسلام". كان كل ذلك التزاما لصاحبه حتى بعد مماته .

4. 4. فطرة الفهم والتسليم للخطاب

يمثل "فطرة الفهم والتسليم للخطاب" نمطا من أنماط التلقي يقوم على الإدراك المباشر غير الوسيط للمعنى، إذ يكون المتلقي في حالة استعداد داخلي تجعل الرسالة متلقاة على نحو تلقائي دون الحاجة إلى تفكيكها أو إخضاعها للتحليل المنطقي. في هذا المستوى، لا يُنظر إلى الخطاب بوصفه بنية لغوية مركبة، بل بمعنى حاضرا يتطلب الاستجابة أكثر مما يتطلب الفهم التأملي.

ويُستشهد في التراث العربي الإسلامي بأنموذج دال على هذا النوع من التلقي، يتمثل في الحادثة المنسوبة إلى الأصمعي مع الرجل البدوي. ففي هذا السياق، يظهر أن المتلقي تعامل مع الخطاب القرآني وفق درجة من الصفاء الإدراكي جعلته يستقبل المعنى بصورة مباشرة عند سماع قوله تعالى: "وفي السماء رزقكم وما توعدون"، إذ تحولت الدلالة من خطاب لغوي إلى معنى مُحرك للسلوك، انعكس في استجابة عملية فورية (نحر ناقته في سبيل الله) تعبّر عن قوة التأثير المباشر للمعنى.

كما يتعزز هذا النمط من التلقي في موقف لاحق (بعد عام) عند سماع الأعرابي نفسه من الأصمعي قوله تعالى: "فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون"، إذ لم يُفهم النص على أنه توكيد لغوي فحسب، بل أُدرك من منظور فطري يستشكل فكرة الحاجة إلى القسم لإثبات الحق، وهو ما يكشف اختلاف مستويات الاستجابة للخطاب ذاته تبعا لدرجة الصفاء الإدراكي واستعداد المتلقي للتسليم المباشر بالمعنى.

ومن ثم، فإن هذه الواقعة لا تُقرأ بوصفها حدثا سرديا، بل أنموذجا تفسيريا يوضح أن فطرة الفهم تقوم على تحويل المعنى إلى يقين مباشر، وأن قوة الخطاب لا تكمن فقط في بنيته اللغوية، بل في قدرته على ملامسة الاستعداد الفطري للتلقي، فيصبح الفهم مرادفا للتسليم، والدلالة مرادفة للفعل.

4. 5. تطويع اللغة للفهم

يمثل تطويع اللغة للفهم مستوى متقدما في عملية التلقي. لا يقتصر دور المتلقي على استقبال الرسالة وفك تراكيبها الظاهرة، بل يمتد إلى إعادة بناء المعنى عبر تفكيك احتمالاته الدلالية وربطه بالسياق. فاللغة في هذا المستوى ليست وعاء جامدا للمعنى، بل بنية قابلة للتعدد والتأويل، تتطلب متلقيا قادرا على ضبط هذا التعدد وتوجيهه نحو المقصود.

ويُبرز التراث العربي الإسلامي هذا البعد من خلال نماذج تُظهر أثر الكفاءة اللغوية في توجيه الفهم. ومن ذلك ما يُروى عن امرأة قالت بين يدي الخليفة هارون الرشيد عبارة "وتقر عينك"، ففهمها بعض الحاضرين على أنها دعاء بالخير، أما الرشيد فأعاد تأويلها في ضوء السياق اللغوي والتداولي، وتيقن أنها تحمل دلالة خفية ترتبط بالموت، لأن "قرة العين" في بعض الاستعمالات قد تُفهم على هذا النحو. ويكشف هذا الاختلاف أن المعنى لا يستقر في ظاهر اللفظ، بل في قدرة المتلقي على استحضار إمكانات اللغة وسياقاتها.

كما يتأكد هذا المعنى في موقف آخر حين استُشكلت عبارات مثل "أكره الحق وأحب الفتنة وعندي ما ليس عند الله وأفعل ما لا يفعل الله"، فبادر عالم لغوي إلى تفكيكها دلاليا، مبينا أن "الحق" قد يُراد به الموت، وأن "الفتنة" قد تُستعمل بمعنى الابتلاء أو المال والولد، وأن ما "عند الإنسان" من زوجة وولد لا يُنسب إلى الله، وأن ما لا يفعله الله كالطعام والنوم لا يدخل في باب النقص، وبذلك أعيد إدماج العبارة في نسق لغوي مقبول.

ومن ثم، فإن تطويع اللغة للفهم يعكس انتقال التلقي من الفهم المباشر إلى الفهم التأويلي، إذ يغدو المتلقي فاعلا في إنتاج المعنى، ويصير ضبط الدلالة مرتبطا بقدرته على استيعاب تعدد الاستعمالات اللغوية وتوجيهها ضمن سياقها الصحيح.

4. 6. التأويل الخاص للمضامين

يمثل التأويل الخاص للمضامين نمطا من أنماط التلقي يقوم على إعادة تفسير الرسالة وفق أفق المتلقي الثقافي والاجتماعي، إذ لا تُفهم الدلالة على أنها ثابتة داخل النص، بل نتاجا لتفاعل اللغة مع السياق. فحتى في ظل وحدة اللغة والمجال الثقافي العام، تظل هناك اختلافات دقيقة في الفهم ناتجة عن التباين في الخبرة الاجتماعية والبيئية، ما يجعل المعنى الواحد قابلا لتعدد التأويلات.

ويُظهر التراث العربي الإسلامي هذا التعدد في مستويات الفهم من خلال أمثلة دالة، من بينها استعمال لفظ "أدفئهم" في سياق الفتوحات الإسلامية، إذ فُهم في بيئة لغوية معينة بمعنى تدفئة الأسرى في ليلة باردة، في حين أُعيد تأويله داخل ثقافة أخرى بمعنى القتل، فما كان من ابن الأزور إلا أن قتلهم. ولما بلغ الخبر قائد الجيش غضب وأنكر عليه فعله لكن ابن الأزور أفهمه انه في ثقافة قبيلته أدفئ من معانيها أسل الدم ساخنا، وهو ما يكشف أن الدلالة لا تنفصل عن النسق الثقافي الذي يُنتجها.

كما يتجلى اختلاف التلقي بين القبائل العربية في فهم بعض الألفاظ القرآنية أو التداولية، إذ كانت بعض الكلمات غير مألوفة لدى قريش وإن تم تداولها عند قبائل أخر، مثل اختلاف مسميات الأسد وما يرتبط به من تنوع معجمي يعكس التعدد اللغوي داخل الفضاء العربي نفسه.

والشاهد هنا أن أهل قريش كانوا لا يفهمون كلمات لأنهم لم يألفوها، لكن وجد لها أثر عند عرب آخرين من غير قريش، ما يدل على أن الفهم الخاص والتأويل الخاص مرتبط بحجم المفردات المتداول ونوعها وماهيتها في كل قبيلة، بل وأكثر من ذلك فهو مرتبط بطبيعة العيش عموما، لذلك فإن أقوى عمليات الإقناع هي تلك التي تستجيب لثقافة المتلقي وتتلاءم معه وتمهد الاستعداد النفسي لتلقي الرسالة، بمعنى دراسة المتلقي ومعرفة جوانبه النفسية.

ويعكس هذا البعد أيضا أن نجاح الخطاب الإقناعي يرتبط بمدى توافقه مع البنية الثقافية والنفسية للمتلقي، وهو ما يفسر أهمية مراعاة الخصوصيات الفردية في عملية التواصل. فقد ارتبطت بعض المواقف التاريخية في السيرة النبوية بوعي دقيق بهذه الخصوصيات، ورُوعي في التعامل مع بعض الشخصيات ميولهم النفسية والاجتماعية، بما ساهم في تهيئة أرضية إيجابية للتلقي وتسهيل قبول الرسالة.

كما يتأكد هذا المعنى في السياقات الحديثة من خلال اختلاف فهم بعض العبارات بين المجتمعات العربية، مثل عبارة "يعطيك العافية"، التي قد تُفهم في بيئة ما بوصفها دعاء إيجابيا، وتُؤول في بيئة أخرى على نحو سلبي (العافية هي النار في المغرب

الأقصى) تبعا لاختلاف الدلالة التداولية للكلمة، ما يؤدي إلى سوء فهم وإن كانت اللغة واحدة.

والشاهد من هذا أن التلقي يختلف باختلاف الزمان والمكان والمجتمع، فلكل منا فهمه الخاص للرسائل بناء على التنشئة الاجتماعية وظروف الحياة وطبيعتها والمدلولات الخاصة لمفردات اللغة المستعملة والجارية.

ومن ثم، فإن التأويل الخاص للمضامين يكشف أن التلقي ليس عملية محايدة أو موحدة، بل هو بناء دلالي يتشكل داخل سياق اجتماعي وثقافي محدد، وأن المعنى لا يُستخلص من النص وحده، بل من تفاعل النص مع خبرة المتلقي وبيئته ونظامه الرمزي.

4. 7. الإقناع بالقرآن

القرآن هو مصدر الشريعة الإسلامية وهو الكتاب المعجز في البلاغة والبيان الذي يحدث أثرا بالغا في نفوس المتلقين. فالمتلقي الذي يحسن اللغة العربية ويجيد فهم معانيها لا يملك إلا أن يستمتع بالاستماع إليه ويستشهد بآياته.

وفي رمضان من سنة خمس من النبوة خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الحرم وكان جمع كبير من قريش منهم سادتها وكبراؤها، فقام فيهم وأخذ يتلو عليهم سورة النجم بغتة وهم الذين لم يكونوا سمعوا كلام الله من قبل، فبقي كل واحد مصغيا إليه لا يخطر بباله شيء سواه حتى إذا تلا: ﴿فاسجدوا لله واعبدوا﴾ وسجد لم يتمالك أحد نفسه حتى خرّوا ساجدين.

في شهر ذي الحجة من السنة السادسة للنبوة، أسلم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان سبب تحوله من الكفر إلى الإيمان أنه خرج ليلة إلى الحرم ودخل في ستر الكعبة، حيث كان النبي ﷺ يصلي ويتلو سورة الحاقة. فاستمع عمر متأثرا ببلاغة القرآن، وخطر بباله أنه شعر أو قول كاهن، لكن النبي ﷺ تلا آيات تنفي ذلك وتؤكد أنه وحي من رب العالمين، فوقع أثرها في قلبه وتغيّر موقفه، فكان ذلك بداية إسلامه.

والشاهد هنا أن القرآن كان يجيب على المباشر عما يختلج في صدر عمر ويبدد كل شك لديه، وكل ظن كان يجابه باليقين وكأن الأمر سؤال فجواب.

وعمر بن الخطاب الذي كان شديدا على المسلمين وهو كافر تغير كليا لما سمع سورة طه. فلما أخذ الكتاب وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم قال : "أسماء طيبة طاهرة" ثم قرأ حتى انتهى إلى قوله : ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾، فقال : " ما أحسن هذا الكلام وأكرمه، دلوني على محمد" . وينبغي الإشارة هنا إلى أن سياق الآية الأخيرة وطريقة بنائها بأسلوب المخاطب جعلت عمر بن الخطاب يتلقى النص القرآني وهو مخاطب بشكل مباشر من الله، والسورة تبدأ أيضا بـ : ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، إلا تذكرة لمن يخشى، تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى، الرحمان على العرش استوى﴾، فما كان من عمر إلا أن امتثل وأسرع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلن إسلامه.

والوليد بن المغيرة كان يسترق السمع تأثرا بعذوبة القرآن، حتى قيل إنه كان يدلي رأسه ويميلها وكأنه نائم. لذلك قال الوليد بن المغيرة: "والله ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن مني. والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا. والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى، وإنه ليحطم ما تحته".

وهذا عتبة بن ربيعة سيد قريش أراد أن يعرض على رسول الله المال والملك ومنزلة الشرف الرفيعة فقرأ عليه الرسول الكريم سورة "فصلت" فلما سمعها عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما يسمع منه. ثم عاد إلى أصحابه بغير الوجه الذي ذهب به وقال: "إني سمعت قولا والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة، يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه، فو الله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم...."

والواقع أن القرآن هو أكثر ما يؤثر في نفس المتلقي ممن كان حيا، فالقاضي عياض كان سارقا وتسور ذات يوم بيت عجوز فإذا به يسمعها تقرأ : ﴿ أولم يئن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾، فسقط مغشيا عليه، ومن صباحه لازم الشيوخ حتى صار أحد أعظم علماء الدين في الإسلام.

وأكثر من ذلك ظل القرآن، ولا يزال، يستعمل في الإقناع والشرح وتفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية.

ويروى في هذا السياق أن جماعة من السكان اشتكوا للوالي إطالة الإمام في الصلاة فذهب وصلى خلفه، فلما فرغ من الصلاة زجر الإمام وأمره بأن يخفف على المصلين وأنه سيعود في اليوم الموالي، فما كان من الإمام إلا أن قال : "السمع والطاعة".

ولما حلت صلاة مغرب اليوم الموالي حضر الوالي، فصلى الإمام بالفاتحة وآية : ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾، (الأحزاب الآية 67) وأكملها في الركعة الثانية بـ : ﴿ربنا وآتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا﴾ (الأحزاب الآية 68). فلما قضيت الصلاة قال الوالي : "يا إمام صل بما شئت إلا بهاتين".

4. 8. التلقي المقاوم للتشفير الصعب

ونقصد من ذلك أن بعض أصحاب الرسالة لا يراعون في كلامهم مستوى من هم دونهم في الفهم، ولا يخاطبونهم على قدر عقولهم، فتكون النتيجة الجهل بالأشياء المقصودة، ويكون المصير أحيانا مجابهة المتلقي للملقي بكلام أكثر تعقيدا من باب بضاعتكم ردت إليكم. وهي طريقة ذكية وساخرة في التأويل لإظهار أن الرسالة لا تتناسب ومستوى الفهم. ومن أشهر من تعرضوا لهذا الموقف أبو علقمة النحوي الذي يختار الألفاظ من غريب اللغة ليظهر براعته في المفردات

دون أن يبالي أنه كان في عصر لا يفهم اللغة القديمة (يسمى من يتكلم بالألفاظ الغريبة متقعر في اللغة). ففي أحد الأيام، أصابت أبا علقمة علة، فذهب إلى طبيب يدعى عين الذهب. قال للطبيب: "أكلت من لحوم هذه الجوازئ، فقسأت منها قسأة، أصابني منها وجع، من الوابلة إلى داية العنق، ولم يزل ينما حتى خالط الخلب وألمت منه الشراسيف".

وقف الطبيب متعجبا، فقال له: "أعد"، فأعاد، فلم يفهم الطبيب. لكن الطبيب قال: "خذ حرقفا وشرقفا، وزهرقه ورقرقسه، واغسله بماء روس، واشربه بماء الماء". قال أبو علقمة: "أعد علي، فو الله ما فهمت شيئا". قال الطبيب: "لعن الله، أقلنا إفهاما لصاحبه!"

لذلك قيل لم يؤدب أبا علقمة إلا غلامه. فقد استيقظ أبو علقمة ذات ليلة فنادى على الخادم وقال : "يا غلام أصقعت العتاريف؟". لم يفهم الخادم، لكنه أراد أن يلقن أبا علقمة درسا يمنعه من هذا التقعر، فقال: "زقفيلم". فتعجب أبو علقمة، وقال: "يا غلام، وما زقفيلم؟!" قال: "وما أصقعت العتاريف؟". فأدرك أبو علقمة أنه يخاطب من هو دون مستواه بما لا يفهم، فأخذ يشرح له : "إنما سألتك أصاحت الديكة" ، فرد عليه : "وأنا أجبتك لا أعلم".

من هنا يتضح أنه لابد من مخاطبة المتلقي باللغة التي يفهمها وإشراكه في عملية الفهم باستخدام مفردات مشتركة معه، بدل الاعتماد على لغة المتكلم فقط. ويُجسّد ذلك من خلال قصة باحث ألماني تعلّم العربية بإتقان، لكنه واجه صعوبة في التواصل عند تطبيقها عمليا في المغرب، حيث لم يفهمه صاحب العربة رغم حديثه بالفصحى، ما يبرز أن إتقان اللغة لا يكفي دون مراعاة مستوى المتلقي وسياقه الثقافي والتواصلي.

4. 9. التأثر بالشعراء والأدباء

بلغت سطوة الشعراء والأدباء في اللغة حدا لا نظير له عند العرب. فقد كانت الأشعار والنصوص والأمثال بالغة التأثير في النفوس، وكان يكفي أن تقال أبيات لتلهب حماسة الجند في الحرب أو لإثارة النعرة والحمية. وكان من العادة أن يستنجد بالشعراء وأصحاب البيان لتحقيق مقاصد عديدة لدى الرعية مادام أن تلقي الشعر وفصاحة الخطابة يكون أسهل وأكثر سلاسة وفهما، بل واتباعا لمضمونه. ويروى أن الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور لما استفرد بالحكم من دون بني عمومته وأراد أن يجعلها خلافة لذريته عارضه بعض أقاربه ممن رأوا أنهم أحق بها فخرجوا عن طاعته، لكنهم خافوا على حياتهم فهربوا. ثم استنجد بعض الوسطاء بالجاحظ الذي كتب رسالة طويلة للخليفة تهدئة لخواطره واستعطافا عساه يعفو عن أحد أبناء عمومته. وقد ذكر الجاحظ كل شيء يمكن أن ينتقم به الخليفة طلب ألا ينفذ (منها القتل والنفي والتعذيب ومصادرة الأموال والممتلكات وإذلال الأهل...) وافق أبو جعفر على الرسالة الطلب واستبشر الوسطاء لكن بمجرد أن مثل ابن عمه بين يديه وضعه في السجن. والواقع أن أبا جعفر لم يخلف الوعد ولم ينقلب فالجاحظ نسي من ضمن مطالبه "أن لا يزج به في السجن"، فاستغل الخليفة الثغرة لينتقم بطريقته وإن تلقى مضمون الرسالة بالإيجاب.

الخليفة أبو جعفر المنصور استعان بالشعراء لإقناع المعارضين. فقد انشق عليه قائد الجيش في خراسان، الذي كان بطلا فذا ويقوده عدد هائل من الجنود. وبعد فشل كل المحاولات لإقناعه بالقدوم إلى بغداد للتفاوض مع الخليفة، بعث إليه قصيدة، وعند قراءتها تخلى القائد عن عناده وذهب لملاقاة الخليفة، الذي استغل الفرصة وأمر بإعدامه.

5. قراءة مقارنة بين النظرية الغربية والتصورات التراثية

يمثل هذا الجزء انتقالا منهجيا من التفكيك الداخلي لمستويات التلقي في التراث العربي الإسلامي إلى بناء مقاربة مقارنة تُقابل بين التصورات التراثية وبين الرؤى النظرية الغربية الحديثة. فبعد تحليل أنماط التلقي كما تجلت في الملازمة، والفطرة، وتطويع اللغة، والتأويل الخاص للمضامين، ننتقل لمحاولة إعادة وضع هذه التصورات ضمن أفق معرفي أوسع يسمح بكشف نقاط الالتقاء والافتراق بين المرجعيتين.

وتنبع أهمية هذه القراءة المقارنة من أنها لا تكتفي بوصف الاختلاف، بل تسعى إلى فهم الخلفيات الابستمولوجية التي حكمت كل تصور لمفهوم التلقي، سواء أفي سياقه التراثي القائم على الخبرة اللغوية والبعد التداولي والديني، أم في السياق الغربي الذي تطور ضمن حقول الهرمنيوطيقا، ونظرية التلقي، ولسانيات النص.

ومن ثم، سنبرز هنا الكيفية التي يمكن من خلالها إعادة قراءة التصورات التراثية بوصفها أنظمة فهم وتأويل متكاملة، لا تقل عمقا عن التصورات الحديثة، مع الكشف في الوقت ذاته عن خصوصيتها المنهجية والأنثروبولوجية. كما يسعى إلى بيان مدى إمكانية الحوار بين المرجعيتين في إطار مقاربة تحليلية مقارنة تُعلي من قيمة التعدد المعرفي في فهم ظاهرة التلقي.

5. 1. أوجه التقاطع بين النظرية الغربية والتصورات التراثية

تُظهر المقارنة بين نظرية التلقي في الفكر الغربي والتصورات المرتبطة بالفهم والتأويل في التراث العربي الإسلامي وجود تقاطعات جوهرية تعكس وحدة الاهتمام بعملية إنتاج المعنى رغم اختلاف السياقات التاريخية والمعرفية. ويتمثل أبرز هذه التقاطعات في اعتبار المعنى غير ثابت داخل النص، بل هو نتاج تفاعل بين النص والمتلقي.

ففي نظرية التلقي الغربية، خاصة عند مدرسة "كونستانس"، لا يكتمل معنى النص إلا عبر فعل القراءة، حيث يقوم القارئ بملء "الفجوات النصية" وفق "أفق توقعاته" الثقافية والمعرفية. ويقابل ذلك في التراث العربي الإسلامي تصور يرى الفهم عملية نشطة تتجاوز ظاهر النص إلى استنباط المعاني، كما يظهر في مجالات التفسير والبلاغة وأصول الفقه.

كما تلتقي الرؤيتان في مركزية المتلقي في إنتاج الدلالة، إذ لم يعد النص كيانا مغلقا، بل فضاء مفتوحا للتأويل. ففي

الفكر الغربي يُعد القارئ شريكا في إنتاج المعنى، بينما يبرز في التراث العربي الإسلامي إدراك اختلاف الفهم باختلاف مستويات المتلقين، بما يعكس التمييز بين الفهم الظاهري والفهم العميق، وبين العامة والخاصة.

ويشترك الاتجاهان أيضا في التأكيد على أهمية السياق في توجيه الفهم والتأويل، حيث يُعد السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي عنصرا أساسيا في تحديد دلالات النصوص. ويتجلى ذلك في الفكر الغربي عبر الدراسات الحديثة، وفي التراث الإسلامي من خلال ربط المعنى بمقامات الخطاب وأسباب النزول، بما يوضح أن المعنى يتشكل دائما داخل سياق محدد يوجّه عملية التلقي.

5. 2. أوجه الاختلاف بين النظرية الغربية وبين التصور التراثي

على وجود نقاط تقاطع واضحة، إلا أن هناك اختلافات جوهرية بين نظرية التلقي في الفكر الغربي وبين التصورات التراثية لفعل الفهم والتأويل، سواء أمن حيث المرجعية أم المنهج أم الغاية.

يتمثل أول هذه الاختلافات في الخلفية الفلسفية. فالنظرية الغربية الحديثة نشأت ضمن سياق فلسفي حديث تأثر بالظاهرتية والهرمنيوطيقا والفلسفات النقدية المعاصرة، ما جعلها نظرية تحليلية تهدف إلى دراسة آليات إنتاج المعنى بشكل علمي ومنهجي. في المقابل، ارتبطت التصورات التراثية بسياقات دينية ولغوية وتأويلية تهدف أساسا إلى فهم النصوص الدينية واللغوية ضمن إطار معياري يرتبط بالمعنى الصحيح أو المقصود.

كما يختلف الطرفان من حيث درجة المركزية الممنوحة للنص. ففي الفكر الغربي الحديث، تميل بعض الاتجاهات إلى تقليص سلطة النص لمصلحة القارئ، حتى وصلت بعض التصورات إلى ما يشبه "تحرير المعنى" من النص. أما في التراث العربي الإسلامي، فإن النص – خصوصا النص الديني – يحتفظ بسلطة مرجعية عليا، إذ يبقى التأويل مقيدا بضوابط لغوية وأصولية تحد من الانفلات الدلالي.

ومن جهة أخرى، يختلف المنهجان في طبيعة الهدف؛ فالنظرية الغربية تهدف إلى تفسير كيفية اشتغال المعنى داخل النصوص، في حين يسعى التراث غالبا إلى الوصول إلى "المعنى الصحيح" أو "المراد الشرعي"، وهو ما يجعل البعد القيمي والتوجيهي حاضرا بقوة في التصور التراثي، في مقابل الطابع الوصفي والتحليلي في النظرية الغربية.

5. 3. القيمة العلمية للتراث في ضوء نظرية التلقي

إن إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي في ضوء نظرية التلقي لا تهدف إلى إسقاط مفاهيم حديثة على نصوص قديمة بشكل تعسفي، بل تسعى إلى إبراز أن التراث ذاته يحتوي على بذور فكرية يمكن أن تُعد إرهاصات مبكرة لبعض التصورات الحديثة حول الفهم والتأويل.

فكثير من الممارسات التأويلية في علوم التفسير والبلاغة وأصول الفقه تشير إلى وعي مبكر بدور المتلقي في إنتاج المعنى، من خلال اختلاف مستويات الفهم أو تعدد دلالات النص أو مراعاة السياق. وهذا يدل على أن فكرة "تعدد المعنى" لم تكن غريبة تماما عن التفكير التراثي، وإن لم تُصَغ في إطار نظري مستقل وممنهج، كما هو الحال في الفكر الغربي الحديث.

ومن هذا المنظور، يمكن عدّ التراث العربي الإسلامي مجالا غنيا بالتصورات التطبيقية التي تقترب في جوهرها من فكرة التلقي، حتى وإن اختلفت في أدواتها ومفاهيمها. غير أن هذه القيمة العلمية لا تعني تطابقا كاملا بين المرجعيتين، بل تعكس إمكانية الحوار بينهما في إطار مقاربة تكاملية.

وبالتالي، فإن القيمة الحقيقية للتراث تكمن في أنه يقدم أرضية معرفية يمكن من خلالها فهم كيف كان المتلقي حاضرا في تشكيل المعنى قبل ظهور التنظيرات الحديثة، ما يفتح المجال أمام إعادة بناء تاريخ أفكار التأويل بشكل أكثر شمولية.

5. 4. قراءة نقدية واستشرافية

إن القراءة المقارنة بين النظرية الغربية وبين التصور التراثي تفرض ضرورة تبني موقف نقدي متوازن لا يقوم على الإعجاب المطلق بأحد الطرفين ولا على رفض الآخر، بل على محاولة بناء رؤية تركيبية تستفيد من مكامن القوة في كل منهما. فمن جهة، قدمت نظرية التلقي في الفكر الغربي أدوات تحليلية دقيقة مكنت من فهم آليات إنتاج المعنى بطريقة علمية، وأبرزت أهمية القارئ في العملية التواصلية، وهو ما شكل تحولا جذريا في الدراسات الأدبية والإعلامية. غير أن بعض اتجاهاتها قد تميل أحيانا إلى المبالغة في تحرير المعنى من سلطة النص، ما قد يؤدي إلى نسبية مفرطة في التفسير. ومن جهة أخرى، يقدم التراث العربي الإسلامي ثراء تأويليا كبيرا قائما على ممارسات تفسيرية ولغوية عميقة، إلا أنه في الغالب لم يتبلور في إطار نظري مستقل يعالج التلقي بوصفه مفهوما مركزيا، بل ظل جزءا من علوم أخر مثل التفسير والبلاغة وأصول الفقه.

وانطلاقا من ذلك، يمكن استشراف إمكانية بناء مقاربة تكاملية تجمع بين الدقة المنهجية للنظرية الغربية والعمق التأويلي للتراث، بما يسمح بتطوير أنموذج عربي معاصر لفهم التلقي يتجاوز الثنائية التقليدية بين "النص" و"القارئ"، نحو تصور أكثر ديناميكية للمعنى بوصفه نتاجا تفاعليا مفتوحا.

كما يمكن القول إن مستقبل الدراسات في هذا المجال يتجه نحو مزيد من التداخل بين التخصصات، إذ لم يعد ممكنا دراسة التلقي بمعزل عن السياقات الثقافية والإعلامية والاجتماعية، وهو ما يمنح هذا الحقل البحثي آفاقا واسعة للتطور.

6. خاتمة

يتبين أن فعل التلقي في التراث العربي الإسلامي يتجاوز كونه استقبالا سلبيا، ليُعد ممارسة تأويلية فاعلة تقوم على التفاعل

بين النص والمتلقي والسياق، حيث يساهم المتلقي في إنتاج المعنى وتقويم الخطاب. كما يتسم التلقي بتعدد مجالاته، ممتدا من الخطاب الديني إلى الأدبي والاجتماعي، مع تأثير واضح للعوامل الثقافية واللغوية في توجيه الفهم.

ورغم هذا الغنى، لم يتبلور مفهوم التلقي في إطار نظري مستقل داخل التراث، بل توزع بين علوم متعددة، ما يبرر إعادة قراءته في ضوء نظرية التلقي الحديثة. وقد أكدت الدراسة فرضياتها بوجود تقاطعات بين التصورات التراثية والنظرية الحديثة، مع اختلاف في الأسس الفلسفية، وإمكانية بناء نموذج تحليلي تكاملي.

النتائج:

- التلقي في التراث ممارسة نشطة لإنتاج المعنى وليس استقبالا سلبيا.
- المتلقي عنصر محوري في العملية التواصلية.
- السياق الثقافي والاجتماعي محدد أساسي للفهم والتأويل.
- وجود تقاطعات واضحة مع نظرية التلقي الحديثة.
- التراث يحتوي على إرهاصات نظرية للتلقي دون تأطير منهجي مستقل.

التوصيات:

- إعادة قراءة التراث في ضوء نظريات التلقي الحديثة.
- تعزيز الدراسات المقارنة بين الفكر الغربي والتراث العربي.
- توسيع البحث في تطبيقات التلقي في مجالات متعددة.
- إدماج مفهوم التلقي في الدراسات الإعلامية واللغوية.
- العمل على بناء نموذج عربي معاصر للتلقي يجمع بين التراث والمنهج الحديث.

تضارب المصالح

يعلن المؤلفان أنه ليس لديهما تضارب في المصالح.

ـ المصادر والمراجع:

بول ريكور . (1988). النص والتأويل. لبنان: مركز الإنماء القومي.

رافع محمد سماح . (1991). الفينومينولوجيا عند هوسرل. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

أبو زيد نصر حامد . (1992). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد القادر الزاكي . (1992). من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

محمود عباس عبد الواحد . (1996). قراءة النص وجماليات التلقي. مصر: دار الفكر العربي.

عودة خضر ناظم. (1998). الأصول المعرفية لنظرية التلقي. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

عبد الناصر حسن محمد . (1999). نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي. القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات.

إمبرتو إيكو. (2000). التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. المغرب: المركز الثقافي العربي.

روبرت هوليب . (2000). نظرية التلقي.. مقدمة نقدية. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.

بشرى موسى صالح . (2001). نظرية التلقي.. أصول وتطبيقات. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أرمان ، و ماتلار ميشال . (2005). تاريخ نظريات الاتصال. لبنان: المنظمة العربية للترجمة.

عبد الكريم شرفي. (2007). من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة. لبنان: الدارالعربية للعلوم –ناشرون.

عبد الغني بارة . (2008). الهرمنيوطيقا والفلسفة. نحو مشروع عقل تأويلي. لبنان: دار العربية للعلوم ناشرون.

ماهر عبد المحسن حسن . (2009). جادامر مفهوم الوعي الجمالي في الهرمنيوطيقا الفلسفية. لبنان: دار التنوير.

هانز روبرت ياوس. (1988). علم التأويل الأدبي. مجلة العرب والفكر العالمي، الصفحات 35-56.

ابن نكاع بن دهيبة . (2007). إشكالية التلقي والتأويل مجلة كتابات معاصرة. مجلة كتابات معاصرة.

نصر الدين لعياضي نصر الدين. (ماي 2021). ماذا بقي من نظرية التلقي الإعلامي لدراسة الميديا الرقمية؟ مجلة "لباب" للدراسات الاستراتيجية والإعلامية، مركز الجزيرة للدراسات، الصفحات 11-51.

Paul , R. (1969). Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique. paris: Seuil.

Michel, d. (1990). L'invention du quotidien , l'Arts de faire. France: Gallimard.

Rémy , R. (2001). Sociologie des médias. paris: Ellipses.

Brigitte , l. (2003). Du côté du public. Usages et réceptions de la télévision. Economica.

Armand , M., & Eric , N. (2008). Introduction aux Cultural studies. paris: La découverte.

Jean , L. (2009). La communication. De la transmission a la relation. Paris: Deboeck.

David , M. (1993). La réception des travaux sur la réception - Retour sur «Le Public de Nationwide». HERMÈS la revue, pp. 31-46.

Stuart , h. (1994). Codage/Décodage. Réseaux, pp. 27-39.

Armand , M., & Eric , N. (1996). La domestication

d'une pensée sauvage. Réseaux , pp. 11-59.

Sonia, L., & Ranjana , d. (2013, february). The End of Audiences? Theoretical

Echoes of Reception amid the Uncertainties of Use. LSE, pp. 01-08.

ـ كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA

إسماعيل مرازقة، وآخرون (2026)، تلقي الرسائل وتأويلها في التراث العربي الإسلامي، المجلد 18، العدد 02، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، الصفحات: 185-196.