مجلة منتدى الأستاذ

المجلد: 21 العدد: 01 السنة: ديسمبر 2025 الصفحات 139- 151

نظرية التّلقّي في النّقد العربيّ بين الاستيعاب النظري والتطبيق المشروط

Reception Theory in Arab Criticism: Between Theoretical Assimilation and Conditioned Application

فضيلة ملكمي[1]،*

[1] جامعة قسنطينة 1/ الإخوة منتوري (الجزائر)، fadilame54@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2025/11/26 تاريخ القبول: 2025/12/01

الملخص:

يهدف البحث إلى مساءلة تمثّل نظرية التلقّي في النقد العربي، من خلال تتبّع سياقات الترجمة والتوطين وتكييفها مع الثقافة المحلية. ويعتمد منهجاً تاريخياً تحليلاً، يرصد تفاعل نقّاد مثل نصر حامد أبو زيد، محمد مفتاح، وبشرى موسى صالح مع مفاهيم "القارئ الضّمني" و"أفق التوقّع".

وتتمحور التساؤلات حول كيفية استيعاب النقّاد العرب للدرس الغربي وتطبيقه في بيئة تأويلية تُفضّل القراءة الموجهة.

كما يناقش حدود التطبيق في سياق يُقيّد حرّية القارئ بمرجعيات دينية وثقافية مسبقة.

الكلمات المفتاحية:

نظريّة التلقي؛

النّقد العربي؛

القارئ الضّمني؛

أفق التّوقّع؛

التأصيل؛

ABSTRACT:

The study interrogates the embodiment of Reception Theory within Arab criticism, tracing translation contexts, localization mechanisms, and adaptation to local culture.

It employs a historical-analytical methodology, tracking interactions by critics such as Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Meftah, and Bushra Moussa Saleh with concepts like the "implied reader" and "horizon of expectation".

Central questions address how Arab critics assimilated Western Reception Theory and applied it within an interpretive environment favoring guided reading.

It also examines application limits in a context constraining reader freedom through pre-established religious and cultural references.

Keywords:
Reception Theory, Arab criticism, implied reader, horizon of expectation, grounding,

* فضيلة ملكمي.

توطئة:

شهد النقد العربي مطلع الثمانينيات، انفتاحًا تدريجيًا على المناهج الغربية الحديثة، نتيجة التحولات الثقافية والمعرفية التي فرضت نفسها مع بروز إشكاليات القراءة والتأويل وتعدد الدلالة، وهو ما أفضى الى ظهور نظرية التلقيLa Théorie de La Réception التي استقطبت اهتمام عدد من النقاد العرب بوصفها نموذجًا نقديًا يؤسس لعلاقة تفاعلية بين النص والقارئ، ويعيد الاعتبار لهذا الأخير بعدما همّشته المناهج السابقة؛ إذ مثّلت هذه النظرية ثورة صامتة في النقد، بوضعها القارئ في مركز العملية التأويلية، معتبرة أن المعنى لا يُنتج في النص وحده، ولا من قِبل المؤلف، بل في نقطة التفاعل بين الوافد الجديد على النظرية –القارئ– والنص، وهو ما ترجمته أعمال باحثين عرب مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد مفتاح، وبشرى موسى صالح، الذين سعوا إلى إدماج المفاهيم الأساسية لهذه النظرية ضمن الخطاب النقدي العربي، ومن أبرزها: *أفق التوقّع* أو أفق الانتظار Horizon D'attente الذي صاغه **هانز روبرت ياوس**[1] Hans Robert Jauss، و*القارئ الضمني* le lecteur implicite و*الفجوات النصية* أو البياض le blanc كما طوّرها **فولفغانغ إيزر**[2] Wolfgang Iser، وقد أدى هذا التباين إلى نشوء معضلة في التلقي العربي: مفادها كيف يمكن تطبيق نظرية تقوم على تحرير المعنى وتمكين القارئ، في سياق يُفضّل القراءة الموجّهة، ويُعلي من سلطة النص؟ وكيف يمكن لهذا القارئ أن يملأ "فجوات" النصوص، إذا كان محاصرًا بأطر تأويلية جاهزة، وممنوعًا من الخروج عن المعنى الشرعي، أو المألوف أدبيًا وأخلاقيًا.

لقد مثّل دخول هذه النظرية إلى السّاحة النقدية العربية لحظة وعي نقدي، ارتبط برغبة واضحة في تجاوز القراءة التقليدية للنصوص، والبحث عن آليات جديدة للتأويل تستجيب لخصوصية المتلقي العربي من جهة، وتفتح النص على إمكاناته التداولية والتفاعلية من جهة ثانية تحت عباءة المكتسبات القبلية للقارئ؛ إذ رأى **أيمن.دربالي** [3] A. Derbali أنّ التلقي في السياق العربي مشروط بمجال ثقافي مغاير يجعل من التفاعل بين القارئ والنص علاقة متوترة، تتراوح بين التقديس والاحتراس. فالنص الأدبي، خاصة في الحقول الشعرية والروائية ذات المرجعية الإسلامية أو التاريخية، لا يُقرأ بحريّة تامّة، بل غالبًا ما يُحاط بسياج تأويلي يُقيّد فعل القراءة خاصة أن المفاهيم الأساسية للنظرية التي وضع أسسها الألماني " ياوس" – مثل "أفق التوقّع" – والتي جاءت من سياقها الأوروبي، لم تكن غريبة تمامًا عن التراث النقدي العربي، الذي تضمن إشارات مبكرة إلى التلقي، كما ظهر في مفاهيم الذوق الأدبي والتأثير البلاغي والتفاعل الجمالي بين الشاعر والمتلقي آنذاك.

1- التلقي العربي: حدود التفاعل: بين الانفتاح والإشكالية:

إن أحد أهمّ التحديات التي واجهت النظرية في سياق تلقيها العربي هو التباين الكبير في المرجعيات؛ حيث تشكّلت النظرية الغربية في فضاء علماني وثقافي حداثي، بينما في السياق العربي، تقف النصوص في الغالب على تماس مع بُنَى دينيّة، وأساطير جمعية، وثقافة شفاهية، وقد أشارت سروجِي–شجرَاوي Srouji-Shajrawi[4]، إلى أن القارئ العربي، سواء في المؤسّسة التعليمية أو الخطاب الإعلامي والثقافي العام، يخضع لآليات تلقين لا تسمح له بتشكيل "أفق توقع" حرّ، بل يتم تشكيل توقعاته مسبقًا عبر آليات الخطاب السلطوي، مما يجعل فعاليته كمنتج

للمعنى منقوصة وموجّهة، وهو ما يحتم جعلَ القراءة تتطلب وعيًا خاصًا بالبنية الخلفية للقارئ، ما دعا إلى طرح سؤال مفصلي مفاده:

هل يمكن إسقاط مفاهيم مثل "القارئ الضمني" و"أفق التوقع" وغيرها من الآليات والإجراءات على قارئ عربي يعيش في بنية تأويلية مختلفة جذريًا؟

وقد دفع هذا السؤال عددًا من النقاد إلى إعادة التفكير في استيعاب النظرية، لا باعتبارها "مُسلّمة منهجية"، بل كنقطة انطلاق نحو إعادة بناء مفهوم التلقي بما يناسب الثقافة العربية، دون التنازل عن عمقها التأويلي.

ومع ازدياد الاهتمام بالنظرية، بدأت تظهر أصوات نقدية تحذّر من الوقوع في "استهلاك نظري" لا يأخذ في الحسبان الفروق الجوهرية بين البيئة الثقافية التي نشأت فيها النظرية، وتلك التي يُراد تطبيقها عليها. وقد تمثلت هذه الإشكالية في غياب قارئ عربي مؤهّل بمستوى "القارئ النموذجي"، بالإضافة إلى افتقار النصوص العربية أحيانًا لآليات "الفراغات النصية" التي صاغها إيزر، وهو ما أشارت إليه بشرى موسى صالح[5] في كتابها "نظرية التلقي، أصول وتطبيقات"، ومع ذلك فإن جمالية التلقّي ساهمت في تحريك الخطاب النقدي العربي من منطق الوصف والتفسير إلى منطق التأويل والمشاركة، وهو تحوّل لا يمكن التّقليل من أهميته، خاصّة في ظل تحوّلات النّصوص الحديثة، وتزايد الوعي بموقع القارئ ضمن العملية الإبداعية وضرورة تواجده.

لقد واجه الفكر النقدي العربي، منذ انفتاحه على الحداثة الغربية إشكالية مركزية تتعلق بكيفية الاستفادة من النظريات الوافدة دون الوقوع في التبعية الثقافية، وهذا ما بدا واضحًا في الطريقة التي تلقّى بها عدد من النقاد العرب نظرية التلقي لا بوصفها أداة تحليلية جاهزة؛ بل بوصفها مقاربة معرفية تتطلب إعادة تفكيك وشروط تأصيل جديدة تتناسب مع البنية الثقافية واللغوية للنص العربي في مراحله التاريخية المختلفة.

فالرّهان لم يكن على مجرد نقل المفاهيم مثل "أفق التوقع" أو "القارئ الضمني"، بل كان على مدى قدرة هذه المفاهيم على الانغراس في تربة عربية مشبعة بتراث تأويلي متنوع، من البلاغة إلى علوم القرآن، ومن التصوّف إلى الشفاهة، ومن النقد الأدبي إلى التحليل الثقافي. وقد ساهم هذا التنوع في إنتاج قراءات نقدية متباينة للنظرية، بعضها اندمج في بنيات نقدية مركبة (كما لدى محمد مفتاح)، وبعضها حاول تطويعها لأغراض ثقافية أو دينية (كما عند نصر أبو زيد)، وبعضها الآخر سعى إلى إعادة تقديمها بصورة ممنهجة متوازنة (كما فعلت بشرى موسى صالح).

2- بدايات دخول نظرية التلقي إلى الساحة النقديّة العربيّة:

يجد الباحث في تفاصيل انتقال هذه النظرية من الغرب إلى الشق العربي أنها تسللت إلى النقد العربي في فترة الثمانينيات، عبر ترجمات لبعض الأعمال المؤسسة، لكل من هانس روبرت ياوس، وولفغانغ إيزر، وقد ترافق هذا التسلل مع صعود خطاب نقدي جديد، بدأ يطالب بإعادة توزيع الأدوار في العملية الإبداعية، وتوسيع مفهوم القراءة ليشمل القارئ كمشارك في فك الشفرات الموقعة داخل العمل الأدبي لا كمُستقبِلٍ سلبي. وتزامن هذا التوجه مع تصاعد حراك ثقافي عربي يطمح إلى تجديد أدوات الفهم والتحليل، والخروج من أسر المركزية النصّية التي فرضتها

المناهج البنيوية، والتي كانت تركز على البنية الداخلية للنص دون الالتفات إلى القارئ وسياقات التلقي. والتي حصرت المؤلف والقارئ معا في فتوى احترام معايير النص، ولا خروج عن ثنائية مؤلف نص ونص مؤلف.

وانطلاقا من هذا الحراك الفكري حصل التفاعل الأولي وتجسدت على أرض الواقع نماذج جمعت بين الترجمة والتأثير لهذا الجديد الذي فتح الباب على مصراعيه أمام من يتجاوز حاجز الالتزام بمعايير بالية، فلم يكن التفاعل مع نظرية التلقي في السياق العربي مجرد استيراد لمفاهيم غربية، بل سعى بعض النقاد منذ البداية إلى مواءمة هذه المفاهيم مع طبيعة النص العربي، وخصوصية السياق الثقافي المحلي احتراما للعقلية العربية التي اعتادت التريث لتقبل الجديد. وقد مثّل هذا التفاعل محاولة تأسيس معرفي جديدة تنبني على قراءة مزدوجة: فهم النظرية في أصولها الغربية، ومحاولة تكييفها أو إعادة بنائها في ضوء معطيات الثقافة العربية. ومن ثمة تطبيقها تبعا للخصوصية التي يتميز بها كل نص على حدة.

1-2 نصر حامد أبو زيد: التلقي كرهان على التأويل والتّحرُّر:

انطلاقا من التّقلُّب إلى التّكيُّف صوب الممارسة تعامل الناقد نصر حامد أبو زيد: من خلال ما أدرجه في كتابه *مفهوم النص* (1990)، مع النصوص – وبخاصة الدينية منها – بوصفها بنيات مفتوحة لا يمكن قراءتها خارج سياقها التاريخي، وقد أشار إلى أن القارئ يساهم في تكوين المعنى، وليس فقط في اكتشافه وهو ما يقترب بشكل واضح من مفهوم "أفق التوقع" عند ياوس. وتُعدّ مداخلته من أوائل الإسهامات التي قاربت التلقي في أفقه الثقافي والتاريخي العربي، بعيدًا عن القراءة السُّكونية أو التفسير الأحادي للنص. بالنسبة له "كثير من أجزاء النص تحتمل تعدُّد القراءات، ومن ثمّ تعدُّد التأويلات، خاصّة على مستوى التّركيب والأسلوب، ومع اختلاف "المنظور" الذي ينطلق منه القارئ والمفسِّر"[6] والذي من شأنه أن يحد من فاعلية النص وتأثيره على متلقيه. وقد شكّل مشروع النّاقد أحد أبرز المحاولات الفكرية الحديثة التي فتحت أفقًا جديدًا لقراءة النصوص العربية، الدينية منها والأدبية، من زاوية الوعي التاريخي والسيّاقي، رافعًا شعار "النّص لا يقول بل يُفهم" جامعا بين القراءة والفهم كوجهين لعملة واحدة، وهي مقولة تختصر جوهر علاقته بالتلقي، كونه يُعيد الاعتبار للقارئ بوصفه محورًا في إنتاج الدلالة والمعنى؛ حيث انشغل أبو زيد منذ كتاباته الأولى، –ولا سيما في مفهوم النص (1990) والخطاب والتأويل (2000)–، بتفكيك الخطابات المتعالية التي تُقدّم النصوص بوصفها مغلقة، مكتفية بذاتها، وتفرض على القارئ الخضوع لمعنى جاهز سلفًا، كما دعا إلى قراءةٍ تحرريّة للنص تنفتح على التعدد، وتُقرّ بأن كل قراءة هي إعادة إنتاج عن طريق خاصية التأويل.

رأى النّاقد أنّ المعنى ليس جوهرًا في النص، بل هو فعل يتولد في لحظة التلقي فهو تفاعل لا اكتشاف، أي حين يلتقي القارئ بالنص ضمن سياق ثقافي وتاريخي محدد وهذا المبدأ يقارب، من حيث البنية، مفهوم "أفق التوقع" لدى ياوس، الذي ربط بين تلقي النص وتجربة القارئ السابقة.

إلا أن الناقد تجاوز الإطار الجمالي الذي اشتغل عليه الأخير، إلى إطار تاريخي سوسيولوجي، جعل من التلقي فعلًا تأويليًا مقاوِمًا، ويُعدُّ هذا الانزياح من الجمالي إلى الإيديولوجي واحدًا من أبرز علامات مشروعه.

إلى جانب ذلك مثلما أعلن رولان بارت Roland Barthes "موت المؤلف"، رفض أبو زيد القراءة التي تُعلي من نية المؤلف، لا سيما في تفسير النصوص الدينية. فالمعنى – في رأيه – لا يوجد في ذهن المؤلف، بل يتشكل في عملية تفاعلية بين النص والقارئ، عبر السياقات؛ وبهذا يكون قريبًا من تصورات إيزر حول "القارئ الضمني"، لكن من منظور تأويلي، لا بنيوي.

وفي كتابه نقد الخطاب الديني، أبرز أبو زيد كيف تُستخدم النصوص أحيانًا كأدوات للهيمنة، وأن عملية التلقي لا تكون حيادية، بل تتشكّل في سياق صراعات معرفية وثقافية. هذا التصور يُخرج جمالية التلقي من أفق المتعة والنّشوة، إلى أفق التّحليل النقدي للسلطة، ما يجعله أكثر تقاطعًا مع فوكو وياوس،كما انتقل في قراءته الخاصة للنظرية الألمانية من التلقي الجمالي إلى التلقي الثقافي، فلم يكن معنِيًّا بإعادة إنتاج جمالية التلقي كما وردت في النظرية الألمانية، لكنه كان معنِيًّا بإعادة الاعتبار للتلقي من مدخل تاريخي تأويلي؛ فالنص عنده ليس بنية لغوية فحسب، بل خطاب تاريخي يعيش في فضاء التأويل؛ الذي يختلف باختلاف القارئ أو مجموع القراء واختلاف "الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإنّ أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع الى مقولتين؛ أولهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، الثقافية والسياسية والفكرية ،وثانيهما بثُّ قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة"[7]؛ ولهذا كان دائم التركيز على أن فهم النصوص، وخصوصًا الدينية، لا يكتمل إلا بتحديد أفق القارئ التاريخي المختلف عبر التتابع الزمني، أي الإطار الذي يحكم إنتاج الفهم، بما فيه من أيديولوجيا، ومصالح، ومفاهيم مسبقة.

واقترب في هذا من تأويل بول ريكور Paul Ricœur، الذي رأى أن المعنى لا يستقر في النص، بل يتحقق عبر "المسافة التأويلية" التي تفصل بين القارئ والنص؛ حيث حاول الأخير أن "يحتفظ بالتأويلية ويحافظ على بُعديها معا، على البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية "[7]؛ أي بين ما يقدمه النص ويستقبله القارئ. ويُمكن اعتبار أبو زيد من المجددين في تفعيل هذا المبدأ في الثقافة العربية، مستعينًا بمفهوم الفجوة بين "النص الديني كمقدس" و"القراءة الإنسانية له".

وتمثلت الأبعاد المركزية في إرث أبو زيد في إعادة تشكيل علاقة المتلقي بالنص المقدس فبدلًا من الطاعة والخضوع للنص، يصبح القارئ شريكًا في المعنى، رغم أنه أعاد الاعتبار للقارئ إلا أن قراءاته للنصوص الأدبية والجمالية ظلت نادرة أو هامشية، إذ ظل تركيزه منصبًا على النصوص الدينية والفكرية. وبالتالي، لم يُطوّر أدوات قراءة جمالية قائمة على المفاهيم النصية مثل "الفراغات" أو "القارئ الضمني" أو "النص المفتوح" فلم يقم مشروعه على تنظير مباشر لمفهوم التلقي أو قراءة مقارنة مع ياوس أو إيزر، بل جاءت إشاراته إليه في سياق نقد الخطاب الديني، وهو ما جعل تسميته بمُنظّر التلقي غير دقيقة لكنه، بالمقابل، قدّم أساسًا تأويليًا يمكن البناء عليه في تطبيق جمالية التلقي على النصوص الدينية، إذا ما أُعيدت صياغة المفاهيم بما يتناسب مع بيئة النص المقدس[8]؛ فلا يُمكن إدراج نصر أبو زيد ضمن تيار جمالية التلقي بالمعنى الحرفي، لكنه قدّم مداخلة مركزية في إعادة بناء العلاقة بين القارئ والنص، وبدلًا من البحث عن المعنى داخل النص أو نية المؤلف، وجّه الانتباه إلى "القارئ التاريخي"، "الوعي الثقافي"،

"السلطة التأويلية"، "السياق التداولي"، وهي مفاهيم تتجاوز البُعد الجمالي إلى البُعد الفكري والفلسفي. ومع أن مشروعه ظل في دائرة النصوص الدينية والفكرية، إلا أن أثره يتجاوز ذلك بكثير، إذ قدّم بنية فكرية تسمح بقراءة النص العربي – بمختلف أشكاله – كفضاء للتفاعل، لا للهيمنة. أدرك أبو زيد مبكراً هذه المعضلة، لذا مضى وبلا هوادة يقترح قراءاته المثيرة للجدل للخطابات والنصوص الدينية، لإثبات أن الخطاب الإلهي ثابت في منطوقه لكنه متحرك في دلالاته، وبالتالي من حق المؤوّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شروط القراءة القديمة للخطاب الديني، بما يتلاءم مع المتطلبات العصرية والحضارية "كالاعتراف بتعدد الطرق المؤدية إلى المعرفة وعدم التّقابل بين المذاهب والاتجاهات /.../ وهذا ما يُعثر عليه لدى البلاغيين في التوفيق بين أصول الثقافة الإنسانية الكونية، والثقافة العربية الإسلامية الأصيلة"[8].

2-2-بشرى موسى صالح: تأصيل مفاهيمي وتطبيق نقدي:

حاولت بشرى موسى صالح أن تؤصل وتطبق النظرية الألمانية ؛حيث أسهمت في تعريف القارئ العربي بنظرية التلقي من خلال كتابها نظرية التلقي: أصول وتطبيقات، الذي يشكل محطة مرجعية في هذا السياق، لِما تضمنه من قراءة شاملة لمراحل تطور النظرية الغربية، وربطها بالتجربة الأدبية العربية، خصوصًا في حقل الشعر الحديث، وقد وضّحت فيه المفاهيم المركزية للنظرية، مثل "الفجوات النصية"، و"أفق التوقع"، و"القارئ الضمني"، كما ناقشت الإشكاليات التي تعترض تطبيق هذه النظرية في البيئة النقدية العربية ودَعَتْ إلى تمْوْضُع القارئ في مركز العملية الجمالية، مع تأكيدها على خصوصية التلقي في السياق العربي من حيث البنية الثقافية والتأويلية؛ حيث انشغلت بنقل وتوطين نظرية التلقي داخل السياق الثقافي العربي، ليس كمجرد نقل مفاهيمي أو ترجمة حرفية؛ بل من خلال محاولة تأصيل المفاهيم وتعريب المنهج ضمن شروط الخطاب العربي.

ولعل المطلع لما قدمته الناقدة يجد أن ما ميز مساهمتها ليس فقط معرفتها الدقيقة بتفاصيل نظرية التلقي في الغرب، بدءًا من مدرسة كونستانس L'école de constance إلى التفكيكية (دريدا، ديفيدسون) وصولًا إلى التأويلية (غادامير، ريكور)، بل أيضًا سعيها الحثيث إلى تعريب المفاهيم والمصطلحات بشكل نقدي، لا آلي؛ فقد رفضت الاقتصار على الترجمة الحرفية التي عادةً ما تُفرغ المصطلح من حمولته المفاهيمية، وسعت إلى إيجاد مقابلات عربية تحمل الأبعاد الفلسفية والجمالية للمصطلح الأصلي؛ فقد تعاملت مع مفهوم "القارئ الضمني" بوصفه بنية افتراضية داخل النص، لكنها رفضت فصله عن واقع المتلقي العربي، المجبول بسرديات ثقافية وتاريخية ودينية معقدة. هذه المقاربة التوفيقية تمثل خطوة مهمة في اتجاه قراءة النصوص من داخل شروط تلقيها المحلية، من دون القطيعة مع أدوات النظر الغربية.

كما اشتغلت بشرى موسى بوعي نقدي، على التفريق بين القارئ الضمني كما تصوره فولفغانغ إيزر في بيئة الحداثة الغربية، وبين القارئ العربي الذي لا يمكن تصنيفه ببساطة ضمن نماذج تجريدية فالقارئ في السياق العربي، حسب تصورها مشبع بالرموز الدينية والتاريخية، ويخضع في كثير من الأحيان لأنساق تأويلية مسبقة تُشكّل أفق توقعاته لتتجاوز بذلك عدد من النقاد العرب الذين أعادوا إنتاج النموذج الغربي كما هو، دون مساءلة مدى صلاحيته

في بيئات ثقافية مغايرة. لكنها، رغم هذه الملاحظة المهمة، لم تطور هذا الفارق إلى أطروحة منهجية مستقلة أو بديل نظري، بل ظل ضمن نطاق الملاحظة التطبيقية والتحفظ المفهومي.

كما أن نقطة القوة الأساسية في كتاب بشرى موسى تكمن في الجانب التطبيقي، حيث لم تكتف بتأريخ النظرية أو تحليل مفاهيمها، بل قامت بتطبيقها على نماذج من الشعر العربي الحديث، كأعمال السياب، والبياتي؛ حيث جعل هذا الربط بين النّظرية والتّجريب النّصي مشروعها أكثر توازنًا، وقرّب النظرية من أفق القرّاء والباحثين العرب؛ إذ أظهرت في قراءاتها التطبيقية، كيف يتغير أفق التلقي بحسب تحولات النص، لا بوصفه بنية لغوية فقط، بل ككيان ثقافي وتاريخي. وقد ركزت على لحظة تلقي النص الشعري في سياقاته السياسية والاجتماعية، كاشفة عن تداخل الجمالي بالوظيفي، والأسطوري باليومي، في وجدان القارئ العربي؛ انطلاقا من الفهم الذي يحدد جمالية المعنى المقصود من وجهة نظر كل قارئ على حدة "كون الفهم هو عملية بناء المعنى وإنتاجه، وليس الكشف عنه أو الانتهاء إليه".[9]

مثّلت بشرى موسى صالح محطة حاسمة في نقل نظرية التلقي إلى النقد العربي، لا بوصفها مترجمة لمفاهيم غربية فحسب، بل كباحثة سعت إلى تأصيل تلك المفاهيم وتعريبها ضمن أفق معرفي عربي. وساهمت من خلال أعمالها، -خصوصًا نظرية التلقي: أصول وتطبيقات-، في بناء جسر بين النظرية الغربية والتجربة الأدبية العربية الحديثة؛ ورغم عدم ذهابها بعيدًا في نقد الأسس الفلسفية للنظرية الغربية، وعدم اقتراحها بدائل منهجية متكاملة، فإن مشروعها ظل من أكثر المشاريع اكتمالًا على مستوى التعريف، والتحليل، والتطبيق. وهو ما منحه مكانة مرجعية في الدراسات النقدية العربية المعاصرة، خصوصًا في حقل التلقي والنقد الثقافي المقارن.

رغم القيمة المعرفية لمشروع بشرى موسى، ووضوحه المنهجي، فإن ثمة حدودًا لم تذهب بها بعيدًا، وأبرزها غياب أي مساءلة جذرية لأصول النظرية الغربية ذاتها؛ إذ ظلّت تتحرك ضمن إطار الاستيعاب النقدي للنظرية دون أن تطرح، فعليًا، بدائل منهجية من داخل الثقافة العربية؛ حيث لم تسائل الخلفية الفلسفية للنظرية كما تجلت في النزعة الفردانية الغربية، أو علاقتها بعلمنة الفعل القرائي، ولا أثارت أسئلة حول إمكان صياغة مفهوم "القارئ" استنادًا إلى المرجعيات الإسلامية أو التراثية، كما حاول البعض لاحقًا في أطروحات "التلقي في التراث البلاغي" أو "أدب الاستجابة "؛ فقد أضعف هذا الغياب الطابعَ الإبداعي للمشروع، ويضعه في خانة "الوسيط النظري" أكثر من كونه مشروعًا تأسيسيًا ،أما جعلها حالة نقدية ناضجة هو قدرتها على السير المتوازن بين نقل النظرية وتوطينها، حيث لا تقع في فخ الاستلاب المعرفي، ولا تنزلق إلى الانغلاق المحلي لكنها، رغم هذا التوازن، لم تخض مغامرة التجاوز أو تأسيس "نظرية عربية للتلقي"، ربما عن وعي بإشكالية التنظير في السياق العربي، وربما لحسابات معرفية أكثر حذرًا.

ولعل الوعي بضرورة البحث عن منفذ جديد للنص عبر قارئه هو مشروع لم يقتصر على ما قدمه نصر حامد أبو زيد وبشرى موسى صالح إذ قدّم محمد مفتاح: مفاهيمه الخاصة بالدينامية النصية والتأويل المفتوح. ورغم عدم تبنّيه المباشر لمفاهيم النظرية، إلا أنه في كتابه *دينامية النص* (1994)، قدّم طرحًا قريبًا من جمالية التلقي، يقوم على

أن النص لا يُستكمل إلا بالقراءة، وأن دلالته لا تتحدد سلفًا، بل تظل مفتوحة للتفاعل مع المتلقي، كما أنه اعتبر أن السياق الثقافي والمعرفي للقارئ عنصر أساسي في إنتاج الدلالة، وهو ما يتقاطع مع مفاهيم ياوس وإيزر ويُعدُّ محمد مفتاح من أبرز الأسماء التي طبعت النقد العربي الحديث بمشروع نسقي متماسك، اتخذ من التركيب بين البنيوية والسيميائيات والتأويل نقطة انطلاق نحو بناء قراءة عربية حديثة للنصوص، لا تنفصل عن الموروث ولا تنغلق في محاكاة المدارس الغربية.

ما يجعل مساهمته متميزة في السياق العربي هو قدرته على استيعاب النظرية الغربية بعمق، ثم إعادة إنتاجها داخل منظومة ثقافية عربية.

انطلق الناقد من دراسة موسّعة في الأدب المغربي والعربي، وكان شديد التأثر في بداياته بالبنيوية الفرنسية، كما في أعماله المبكرة مثل تحليل *الخطاب الشعري* (1992) غير أن انغماسه في تحليل النصوص التراثية دفعه لاحقًا إلى إدراك محدودية البنية المغلقة، مما جعله يتحوّل نحو الرؤية التأويلية والسياقية، مطورًا ما سماه (المقاربة النسقية)، معتبرا البلاغة والأصول، والكلام والشّعر، والتصوُّف والنحو والتاريخ "(أجناس) جميعها تكوِّن نسقا كبيرا هي عناصره المتعالقة والمترابطة المتمايزة، وكل (جنس) منها نسق فرعي، ينحلُ إلى أنساق صغرى؛ على أنّ النّسق ليس مفتوحا إلى ما لا نهاية ولكنّه مسيّج بحدود من وضع المحلل المتفاعل مع محيطه والمعتمد على تجربته الثقافية وكفاياته الفطرية والتخيلية"[10].

2-3- محمد مفتاح: تفكيك النص والتفاعل بين النسق النصي والنسق الثقافي:

لم يتعامل محمد مفتاح مع "جمالية التلقي" كمجموعة مفاهيم جاهزة (مثل أفق التوقع أو القارئ الضمني)؛ فالقارئ عنده ليس فاعلًا مفترضًا فقط، بل هو مشبع بالموروث، ويعيد إنتاج النص عبر جدلية الفهم والتأويل، ويناقش في كتابه *التلقي والتأويل: مقاربة نسقية* (1994)، الفعل القرائي بوصفه نتاجًا لتفاعل القارئ مع النص ضمن شروط تداولية مركبة، تشمل السياق التاريخي، واللغة، والعقيدة. وهذا يضع مشروعه قريبًا من التصورات الحديثة للتلقي، لكنه رفض اختزال القارئ في "كيان ذهني تجريدي" كما فعل إيزر، أو النظر إلى التلقي على أنه فعل لذة فقط كما عند بارت، فقد نشأت هذه النظرية في بلد خرج منهزما من الحرب العالمية الثانية "وعلى هذا فقد تُتَلَقّى على أنها نظرية المنهزم الذي يسعى إلى النهوض من كبوته، والذي يريد أن يستخلص العبرة من تاريخه الخاص، ومن التاريخ الكوني، أو من يريد أن يتشبّث بالقيم اليهودية المسيحية في سبيل تركيز قيم أوروبية على الخصوص، أو هي نظرية من يريد أن يُرجع القيمة المسلوبة من الإنسان لكي يبدع ويخترع ليتجنب كل الصعوبات التي تعترضه، ويبتكر حلولا ناجعة له"[11] وعلى هذا الأساس اقترح مفتاح نموذجًا تداوليًا تفاعليًا، يجعل من القارئ كائنًا ثقافيًا يحمل تأويلاته السابقة، ويتفاوض مع النص في ضوء خبراته ومعجمه المعرفي كما شدد على أن القارئ العربي لا يمكن عزله عن منظومته الدينية والبلاغية والشعرية، لذا يجب إعادة تعريف الفعل القرائي في سياقه العربي، لا ضمن النماذج الغربية فقط.

يمتاز مشروع مفتاح بميله إلى اختبار الفرضيات النظرية داخل النصوص العربية، خصوصًا الشعر القديم، والسرد الصوفي، والنصوص المعاصرة. ففي *دينامية النص* (1990) و*مفاهيم موسعة لنظرية الأدب* (2006) نلمس انشغاله بدمج المفاهيم النقدية الغربية، مثل التنّاص والتداولية والدال والمدلول، ضمن رؤية عربية تُراعي بنية اللغة العربية وأفق القارئ العربي، ورغم أنّه لم يستخدم صراحة مصطلحات مثل "القارئ الضمني" أو "الفجوات النصية"، إلا أن المفاهيم التي اقترحها —كـ"القراءة التداولية" و"التأويل النسقي" — تقوم على فرضية مماثلة: وهي أن النص لا يُنتج المعنى إلا عبر قارئ يملأ فراغاته الثقافية والدلالية، أما في قراءته للنصوص الصوفية مثل: معراج ابن عربي أو أشعار المعري والمتنبي، تعامل مفتاح مع أفق التلقي ضمن شبكة ثقافية معقدة، فيها المقدس، والمجاز، والتاريخ، والنسق العرفاني، ما يجعل التلقي أكثر من عملية جمالية: بل هو عملية جدلية داخل الثقافة نفسها.

لكن ومع تطور اهتمامه بالتحليل الثقافي والنقد المعرفي، في أعماله المتأخرة، بدأ مفتاح يُعلي من شأن ما يسميه "التلقي الإيديولوجي" أو "التأويل المتعدد"، مؤكدًا على أن النص لا يُقرأ من فراغ، بل يُستقبل ضمن بنية سلطوية ومعرفية تتحكم في أفق الفهم. وهنا يظهر تأثير فوكو وبورديو، خاصة في تحليله للخطاب الثقافي في النص من القراءة إلى التنظير، ورغم تركيزه الواضح على النصوص التراثية، إلا أنه لم يُغفل الأدب المعاصر، بل قدّم قراءات تطبيقية لشعر الحداثة، وناقش بنية المتلقي في القصيدة العربية الحديثة، مشيرًا إلى أن الشاعر المعاصر يؤسس قارئًا ضمنيًا مثقفًا، واعيًا بمستويات الدلالة، قادرًا على تفكيك التناص، وفهم إحالات التراث.

ولعل الباحث فيما جاد به محمد مفتاح يجد أنه لم يُصرّح كثيرًا بانتمائه إلى مدرسة جمالية التلقي، إذ قام مشروعه على: تحويل التلقي من فعل جمالي إلى فعل تداولي معرفي ودمج التلقي في منظومة مفاهيمية عربية، تجمع بين البلاغة والسيميائيات وتفعيل التأويل القارئ–المؤوِّل في قراءة التراث والنص الحديث. ومع ذلك، يُمكن الإشارة إلى بعض جوانب النقص منها:

- غياب التنظير المستقل والمفصل لمفاهيم التلقيّ الأساسية مثل أفق التوقع، القارئ الضمني، الفجوة.
- الاعتماد على مفاهيمه الخاصة قد يجعل الحوار مع المدرسة الأصلية لجمالية التلقي (ياوس وإيزر) غير مباشر وغير مُحكم.
- ضعف الانخراط في التحوّلات المعاصرة للتلقي، خصوصًا في زمن الرقمنة والوسائط التفاعلية.

ورغم ذلك قدّم نموذجًا فريدًا من "تأصيل التلقي العربي "من خلال تأويل بنيوي تداولي لا ينفصل عن الخصوصية الثقافية واللغوية للمجتمع العربي، وقد وفّرت رؤيته أداة قوية لفهم النصوص ليس كخطاب لغوي فحسب، بل كبنية تداولية تفاعلية، تستدعي قارئًا مثقفًا، واعيًا، متورطًا في إنتاج الدلالة. ورغم افتقاده للتماس المباشر مع مفاهيم مدرسة كونستانس، إلا أنّه قرّب التلقي من هموم الثقافة العربية وأعاد ربطه بسياقاته الخاصة.

2-4- سعيد الوكيل: وتلقي النص بوصفه بنية سردية ثقافية:

ينتمي مشروع سعيد الوكيل إلى ذلك الجيل من النقاد العرب الذين تجاوزوا ثنائية الشكل والمضمون، واتجهوا نحو مساءلة النصوص من زوايا معرفية متعددة، تدمج الجمالي بالأنثروبولوجي، والنصي بالثقافي. وفي هذا الإطار،

قدم الوكيل في مؤلفه تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجًا (2007) نموذجًا نقديًا للتلقي "يبتعد عن الرؤية البنيوية المغلقة للنص، ويتعامل معه كبنية سردية دينامية، مشبعة بالرموز الثقافية، ومنفتحة على تعدد القراء والقراءات"[12]، وبما أن التلقي بوصفه ممارسة ثقافية أسس الناقد مقاربته على تصور ثقافي للنص السردي، لا يراه مجرد منتج لغوي أو بنيات شكلية، بل ك"جهاز دلالي"، يتفاعل مع أفق القارئ بكل تشعباته النفسية والاجتماعية والمعرفية. وهذا التصور يمنح للتلقي دورًا مركزيًا في بناء المعنى، لا بوصفه مرحلة لاحقة على الإنتاج، بل كجزء من البنية التأويلية للنص ذاته، فالنص عنده لا يُقرأ بمعزل عن السياقات الثقافية، بل يُفكك ويُعاد إنتاجه داخل هذه السياقات[13]، وهنا تظهر ملامح التأثر بمقاربات ما بعد البنيوية، خصوصًا تلك التي تحرر النص من مركزية المؤلف، وتضع القارئ في قلب العملية التأويلية. غير أن الوكيل لا يقع في فخ النسبية الكاملة أو "موت المؤلف" بالمعنى الراديكالي، بل يعيد توزيع الأدوار ضمن معادلة أكثر تعقيدًا، تعترف بتعدد مراكز الدلالة، من دون أن تسقط في الفوضى التأويلية.

ومن أبرز مساهمات سعيد الوكيل توسيعه لمفهوم القارئ من النموذج التجريدي إلى الذات الثقافية، إذ لا يكتفي بالنموذج التجريدي الذي نجده لدى هانز روبرت ياوس أو فولفغانغ إيزر، بل يُدرجه ضمن شبكة ثقافية متشابكة، تشمل النفس والاجتماع والتاريخ فالقارئ في هذا التصور، ليس ذهنية خالصة تتلقى البنى الجمالية فقط، بل هو فاعل مؤطر بثقافته، محمل بمخزون رمزي، ومشروط بأفق اجتماعي ونفسي.

هذا التوسيع يخلق بُعدًا نقديًا يتجاوز جماليات التلقي كما طُرحت في المدرسة الألمانية، ويقارب مفهوم القارئ بما يشبه الأنثروبولوجيا الأدبية. غير أن هذا الانزياح الثقافي عن الجماليات التقليدية يجعل مساهمة الوكيل في النظرية غير مؤصلة بشكل مباشر، خصوصًا في غياب صريح لبعض المفاهيم التأسيسية، مثل "القارئ الضمني" و"أفق التوقع" اللذين شكّلا محورًا رئيسيًا عند إيزر وياوس، كما مارس الناقد تجربته النقدية من خلال الإشارة إلى التلقي عبر النصوص الصوفية: معارج ابن عربي نموذجًا فاختياره لنص معارج الهمم لابن عربي ليس اعتباطيًا، بل يؤشر إلى رغبته في اختبار أدوات التلقي ضمن فضاء نصي كثيف الرموز، مشبع بالاحتمال التأويلي، ومفتوح على تعددية القراءات. النص الصوفي، بطبيعته التأملية والرمزية، يشكّل مختبرًا ملائمًا لاختبار حدود التلقي، وتفكيك العلاقة بين القارئ والمعنى. وقد عالج الوكيل النص الصوفي بوصفه فضاءً سرديًا تتقاطع فيه الذاتية الروحية مع السردية الرمزية، ويستدعي قارئًا لا يقتصر على الفهم اللغوي، بل يمتلك استعدادًا ثقافيًا وروحيًا للغوص في طبقات المعنى. وهذا ما يجعل التلقي هنا ليس فعل فهم فحسب، بل تجربة معرفية تتطلب من القارئ أن يعيد تشكيل ذاته خلال القراءة، هذه المقاربة تلامس المفاهيم الهيرمينوطيقية الحديثة، وتفتح أفقًا لتوسيع حدود التلقي ليشمل البعد العرفاني، لا التأويلي فقط.

ورغم الثراء الذي قدمته مقاربة الوكيل، الا أن غياب الاشتغال المباشر على المفاهيم المركزية في نظرية التلقي مثل "القارئ الضمني" و"أفق التوقع" يحد من إمكانية قراءة مشروعه كإسهام تنظيري متكامل في إطار هذه النظرية. فمقاربته، وإن كانت تنطلق من انشغالات التلقي، إلا أنها تميل إلى التأويل الثقافي أكثر من انخراطها في بلورة أطر

منهجية صلبة وهذا ما جعل حضوره أقرب إلى النقد الثقافي –الذي تحدّث عنه عبد الله الغذامي بإسهاب – والذي يستثمر بعض مفاهيم التلقي، أكثر من كونه امتدادًا دقيقًا لنظرية التلقي الجمالية كما صيغت في سياقها الغربي، إذا رأى أنه "لا بدّ من وضع الناقد والنص معا في حالهما الفعلية من حيث وجود بعدين متجاورين معا هما البعد الجمالي والثقافي، من حيث إن الثقافي ظرفي بالضرورة البشرية والحياتية، وبما أن اللغة ظرفية مع ما تملكه من إمكان جمالي، فإن النص ظرفي أيضا والنّاقد بما أنه بشري فهو ظرفي كذلك"[14].

ويمكن النظر إلى سعيد الوكيل بوصفه ناقدًا حاول كسر حدود التخصص الصارم بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، وبين التلقي الجمالي والتأويل المعرفي. فهو لا يرفض جماليات النص، لكنه يضعها في علاقة جدلية مع البنى الثقافية التي تنتج النص وتستقبله. وبذلك، يشكّل مشروعه إضافة نوعية، ليس من حيث تأصيل نظرية التلقي بمعناها الأكاديمي الصارم، بل من حيث توسيع أفقها ليشمل حمولات الثقافة، والرمز، والتاريخ، والذات القارئة، ولعل إسهامه في قضايا التلقي أضاء زاوية مهملة في النقد العربي، حيث يُعاد التفكير في القارئ كفاعل ثقافي لا كمجرد متلقٍ سلبي أو نموذج تجريدي. ومع أن مشروعه لا يستوفي شروط التنظير الصارم لنظرية التلقي، إلا أنه طرح أسئلة جوهرية حول علاقة النص بالثقافة، واقترح مسارات بديلة لفهم التلقي باعتباره تجربة رمزية وجمالية ومعرفية في آنٍ معًا.

ولعل ما يمكن قوله ختاما في هذا السياق، أنه يمكن اعتبار هذه المشاريع الأربعة بمثابة خطوط منهجية متعددة داخل الجغرافيا النقدية العربية إذ:

- نهض مشروع أبو زيد على قاعدة "تحرير النص" من سلطة القراءة المغلقة، وفتح باب التلقي على بعده التأويلي والتاريخي. وقد ساهم ذلك في تفجير إمكانات جديدة لقراءة النصوص الدينية، لكنه قلّص الاهتمام بالبُعد الجمالي للنصوص الأدبية.
- أما محمد مفتاح فقد قدّم نموذجًا أكثر تركيبًا، سعى فيه إلى دمج التلقي داخل نسق بنيوي تداولي، مستفيدًا من الموروث السيميائي الغربي، مع الحرص على تبيئه، ورغم ثراء المشروع، إلا أن مفتاح لم يقدّم تفكيكًا منهجيًا مباشرًا لمقولات النظرية الأصلية، بل فضّل وضعها ضمن نسق أوسع.
- سعيد الوكيل اقترب من مفاهيم التلقي، لا من بوابة التأصيل النظري، بل من خلال الممارسة النقدية التي تتعامل مع النص بوصفه فضاءً سرديًا وثقافيًا مفتوحًا على تأويلات متعددة، وهنا نلمس تأثير المناهج الثقافية في إعادة صياغة العلاقة بين النص والقارئ.
- وأخيرًا، نجد في مشروع بشرى موسى صالح محاولة واعية لبناء أساس نظري صلب لجمالية التلقي في السياق العربي، مع موازنة دقيقة بين التأصيل المفاهيمي والتطبيق القرائي، ما جعل من مساهمتها واحدة من أكثر المحاولات اتزانًا ووضوحًا في التفاعل مع هذه النظرية.

إنّ تنوّع هذه المشاريع لا يُعدّ تباعدًا منهجيًا سلبيًا، بل يعكس ثراء البيئة النقدية العربية، وقدرتها على إعادة إنتاج المعرفة في ضوء الخصوصية الثقافية، وبناءً على ذلك، يمكن القول إن الاستيعاب النظري لنظرية التلقي في النقد

العربي ظل جزئيًا وغير مكتمل، إذ لم يتجاوز حدود التعريفات والمفاهيم إلى مساءلة البنية المعرفية للنظرية. أما التطبيق، فقد بقي مرتبطًا بسياقات خارجية وغير نابعة من أسئلة داخلية تتعلق بإنتاج المعنى في النص العربي، أو بتحليل أفق التلقي في الثقافة، وهذا ما يفرض ضرورة إعادة بناء العلاقة بين النظرية وسياقها التطبيقي، انطلاقًا من فهم خصوصية النص العربي، واستعادة القارئ كفاعل تأويلي داخل ثقافة تُهيمن فيها سلطة المرجع على حرية القراءة، فعند محاولة نقل هذا النموذج إلى الثقافة العربية، برزت إشكالية حاسمة: القارئ في العالم العربي لا يتحرك داخل البيئة نفسها، بل داخل فضاء ثقافي مختلف، يتسم بثقل المرجعيات الدينية والاجتماعية، وهيمنة المعنى الجمعي، ومركزية النص المؤسس، وخاصة النص القرآني، الذي شكّل – تاريخيًا – النموذج الأعلى للقراءة والتفسير والتأويل.

حتى في الجامعات، حيث يُفترض أن ينشأ القارئ الأكاديمي المتمرّس، نجد أن كثيرًا من مناهج الأدب تدرّس النصوص لا بوصفها "حقولًا للتفاوض المعنوي"، بل ك"حقائق لغوية وأسلوبية" ينبغي تفكيكها بمنطق الامتحان، لا بمنطق التفاعل المفتوح. وهو ما يكرّس نموذج القارئ المطيع، لا القارئ المؤوّل في هذا السياق، لتصبح مفاهيم نظرية التلقي – مثل أفق التوقع والفجوة النصية – محكومة بسقف ثقافي منخفض، لا يسمح لها بأن تنمو بحرية كما هو الحال في بيئتها الأصلية. فالقارئ العربي قد يمتلك بالفعل خبرة قرائية وتأويلية غنية، لكنه يُمنع من تحويل هذه الخبرة إلى سلطة معرفية داخل الحقل النقدي أو المؤسسات الثقافية، ولعلّ هذا ما يفسّر لماذا لم تتطور نظرية التلقي عربيًا إلى تيار نقدي متماسك، بل بقيت في الغالب حبيسة الدراسات الفردية، أو تُستخدم كزخرفة نظرية دون أن تتحول إلى منهج قارّ، فالإشكال ليس في عجز النظرية عن التفاعل مع النص العربي، بل في السياق الثقافي الذي يمنع تأسيس قراءة عربية حرة، ويُعيد إنتاج المعنى داخل قوالب سلطوية، سواء دينية أو أيديولوجية.

إن تجاوز هذه الإشكالية لا يتم بمجرد "استيراد" المفاهيم، بل عبر مساءلة السياقات، وتفكيك المرجعيات القارّة التي تصنع شروط القراءة في الثقافة العربية؛ فالنقد العربي اليوم لا يحتاج فقط إلى نظريات جديدة، بل إلى بيئة قرائية تحرّر المعنى من سلطة القوالب الجاهزة، وتؤسس لقارئ له شرعية التأويل، لا مجرد حق الاطلاع.

المراجع المعتمدة:

1/ Derbali, Aymen. (2023). *Cultural Constraints and the Arab Reader: Revisiting Reception Theory in Arab Criticism*. Journal of Arabic Literary Studies, 18(4) .

2/ Iser, Wolfgang.*The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

3/ Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception.* Trans. Timothy Bahti. Minneapolis:ç University of Minnesota Press, 1982.

4/ Srouji-Shajrawi, R. (2023). *Ideology and Reader Response in Arab Contexts: Between Freedom and Frameworks*. Comparative Literature Review, 12(1.

5/ أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

6/ صالح، بشرى موسى: *نظرية التلقي: أصول وتطبيقات*، المركز الثقافي العربي.

7/ الغذامي، عبد الله، *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية*، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005.

8/ لحمداني، حميد .*مدخل إلى تحليل النص الروائي* .الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1993.

9/ مفتاح، محمد، التلقي والتأويل، مقاربة نسقية.، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994.

10/مفتاح، محمد، النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع –المدارس– الدار البيضاء، ط1، 2000.

11/ الوكيل، سعيد .*تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجًا* .القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2007.

الهوامش والإحالات:

[1]Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception.* Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982pp47-60

[2] Iser, Wolfgang.*The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.pp22-90

[3] Derbali, Aymen. (2023). *Cultural Constraints and the Arab Reader: Revisiting Reception Theory in Arab Criticism*. Journal of Arabic Literary Studies, 18(4), 528–545.

[4] Voir: Srouji-Shajrawi, R. (2023). *Ideology and Reader Response in Arab Contexts: Between Freedom and Frameworks*. Comparative Literature Review, 12(1), 85–98.

[5] ينظر: صالح، بشرى موسى: *نظرية التلقي: أصول وتطبيقات*، المركز الثقافي العربي، ص53–54

[6] أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 184.

[7] نفسه: مقدّمة الناشر، ص.(و)

[8] مفتاح، محمد: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، ص222.

[9] صالح، بشرى موسى .*نظرية التلقي: أصول وتطبيقات*، ص43.

[10] مفتاح، محمد، التلقي والتأويل، مقاربة نسقية.، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص224.

[11] مفتاح، محمد، النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع –المدارس– الدار البيضاء، ط1، 2000، ص45.

[12] ينظر: الوكيل، سعيد .*تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجًا* .القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2007.ص78.

[13] ينظر: لحمداني، حميد .*مدخل إلى تحليل النص الروائي* .الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1993، ص 110–113.

[14] الغذامي، عبد الله، *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية*، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005، ص51.