

الآخريّة من منظور الهرمينوطيقا
عن غرابيّة النص وتناييه

Otherness from the Perspective of Hermeneutic
On the Strangeness and Distanciation of the Text

أ.د. تيرس هشام
قسم اللغة العربيّة وآدابها
جامعة الجيلالي ليايس بسيدي بلعباس
(الجزائر)
hichem.tires@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2026/06/07

تاريخ القبول: 2026/05/01

تاريخ الاستلام: 2026/02/01

ملخص:

يتناول المقال إشكالية الغرابيّة أو التناي في النصوص باعتبارها عائقا أساسيا أمام الفهم ولا سيما إذا تعلق الأمر بالنصوص المقدّسة والشعرية، فكلما ابتعد النص زمنيا وثقافيا ازداد غموضه وارتفعت احتمالات سوء الفهم، وهنا تأتي الهرمينوطيقا محاولة تجاوزه هذه الغرابيّة عبر التّأويل وتقريب المعنى بين زمن النص وزمن القارئ و جعل البعيد قريبا وإزالة المسافة بين النص والمؤلّ، كما يناقش المقال أسباب التناي كالتّمويه واللغة باعتبارها عاملا مولدا للغموض بما تحمله من إحاءات واحتمالات دلالية متعددة.

الكلمات المفتاحية: الهرمينوطيقا، النص، الآخريّة، التناي.

Abstract:

The article examines the problem of strangeness, or distanciation, in texts as a major barrier to understanding, particularly in sacred and poetic works. The greater the temporal and cultural distance of a text, the more obscure it becomes, increasing the risk of misunderstanding. Hermeneutics seeks to overcome this strangeness through interpretation, bridging the gap between the time of the text and that of the reader, making the distant near and reducing the distance between the text and the interpreter. The article also explores the causes of distanciation, including deliberate concealment by the author and the inherent ambiguity of language, which carries suggestive meanings and multiple semantic possibilities.

Keywords: Hermeneutic; Text; Otherness; Distanciation.

مقدمة:

ليس من الجديد القول بأنّ الهرمينوطيقا قد خطت خطواتها الأولى في أحضان الدّرس اللاهوتي الغربيّ بكلّ ما يحمله من أبعاد وقضايا ومتناقضات وما يستتبعه ذلك من ارتباط حيويّ وثيق وصلته الهرمينوطيقا بالنّص الدّيني المقدّس على اختلاف توصيفاته وتوظيفاته الرّوحية والكنسيّة على السّواء ما أدّى بها في كثير من الأحيان إلى أن تعطي الانطباع بكونها نظريّة في تحليل النّص المقدّس واستجلاء معانيه.

ولعلّه إذا كان تحليل النّص المقدّس وتأويله وفتح مغالقه واستظهار ما فيه ومن ثمّ فهمه هو الرّهان الأوّل الذي لطالما سعت إليه الهرمينوطيقا بإلحاح، فإنّ العقبة الأكبر والتّحديّ الأوّل الذي يحول دون بلوغ مثل هذا المرام هو تلك الغرابة أو الآخريّة أو اللّاقابليّة للقراءة ممّا يمكن أن يميّز النّص المقدّس تحديداً وهو النّص الموعّل في القدم والبالغ مؤوّل بشقّ الأنفس، ومن ثمّ فإنّ " أيّما تأويل إنّما يقصد أن يتغلّب على التّباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثّقافي الذي تمّ والذي ينتمي النّص إليه، وبين المؤوّل نفسه. فإذا تجاوز المفسّر هذا البعد، وأصبح معاصراً للنّص، فإنّه يستطيع أن يمتلك المعنى: إنّه يريد أن يجعل من الغريب خاصّاً، أي أن يجعله ملكاً له"¹، وعلى ذلك تكون المعادلة كالآتي: المهمّة الأسمى للهرمينوطيقا هي فهم النّص المقدّس فهما يكون أقرب للأمثل، أمّا العقبة الكأداء أمامها فهي تلك الغرابة أو حتّى الغموض الذي يميّز ذلك النّص، وهنا تتدخل وسيلة الهرمينوطيقا وأدائها الفعّالة وهي التّأويل بغية إزالة الغرابة وتوطين الغريب وتقريب النّائي، إذ "تبدو وظيفة التّأويل في محو التّباعد أو المسافة بين فترة النّص الثّقافية والتّاريخية وبين المؤوّل الذي "يتعصّر" أي يصبح معاصراً للنّص بتوليد دلالاته والكشف عن خفاياه"²، وليس هذا ممّا يستدعي الدهشة، إذ إنّ من أهمّ الدّعائم التي قامت عليها مشروعيّة التّأويل لا في الأدبيّات التّأويلية الغربيّة فحسب، بل في مختلف الممارسات التّأويليّة على امتداد العالم واختلاف ثقافته هي ضرورته الملحّة ممّا يجعله أمراً لا مفرّ منه في مواجهة استغلاق النّصوص وغموضها وما يتبدّى فيها من تناقض وتعارض، وهنا يكون التّأويل التّرياق الذي لا بدّ منه والدواء الذي لا بديل عنه، حيث "كلّما تقدّم النّص في الزّمن صار غامضاً بالنّسبة لنا و صرنا - من ثمّ- أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. وعلى ذلك لا بدّ من قيام "علم" أو "فنّ" يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم"³ وهو ما يسعى إليه أيّ جهد تأويليّ مهما كانت أرضياته ومنطلقاته وآفاته بله الهرمينوطيقا التي يعتبر التّأويل أهمّ ركائزها .

إنّ حديثاً عن ارتباط وثيق بين الأسس التي انبثت عليها مشروعيّة التّأويل منذ ممارساته الضّاربة في القدم وخصائص الغموض والغرابة والتناقض الظّاهر والالتباس التي طالما رمت بظلالها على النّصوص عموماً والمقدّسة منها بشكل خاصّ، إنّ حديثاً عن هكذا ارتباط لا شكّ يقودنا إلى الحديث عن قدم لا شكّ فيه لاهتمام التّأويليّين والهرمينوطيقيّين على درجة واحدة بإشكاليّة الغرابة في النّصوص مع اختلافهم في التّوصيف والاصطلاح، فقد اعتبر **جوهان مارتن كلادينوس** (1710-1759) أنّ الغموض وعي قاصر للغة في أيّ كتاب يكتب وأنّ فهم هذا القصور يستوجب استخدام المعرفتين اللّغوية والتّحوية، كما أنّ مصادر الغموض عنده قد تكون من وعي

قاصر بالّغة وباستخدامها أو من تعمّد الكذب والتّفاق من لدن منتج النّص أو من تلك الكتابات الموغلة في القدم والتي تختلف لغتها عن لغة اليوم أو حتّى داخل اللّغة الواحدة التي يترك التاريخ أثره عليها، كما اعتبر **كلادينوس** دائما أنّ الهرمينوطيقا إنّما هي إزالة اللّبس والغموض والتّعمية أيّ إنّها تقوم بعملية بيداغوجيّة تعليميّة حيث التّفكير المطلوب هو الذي يتوافق مع مستويات التّلقي ممّا يمكن اعتباره تفسيراً بيداغوجيّاً يمدّ المتلقّي بتصورات تجعله فاهماً للنّص حتّى يكون تأويله صحيحاً⁴، وهو تصوّر تعليمي محض سارت على خطاه كثير من التيارات التّأويليّة القديمة خاصّة تلك المنضوية تحت سلطة الكنيسة وما تمثّله من إكراهات توجيه المعنى في وجهات "مقبولة" و "مسموح بها" ومحدّدة سلفاً.

غير أنّ هذا الوعي العميق بالتّحدّيات التي تطرحها غرابة النّص والتباسه على القارئ/ المؤلّ سارع إلى الدّرس الهرمينوطيقيّ على يد كبار رواده وإن اتّخذ ذلك الوعي أوجها عدّة في كثير من الأحيان، وإذا عدنا إلى الهرمينوطيقا عند **شليماخ** وجدناها قائمة من أجل غاية كبرى وجدت من أجلها وهي تجنّب سوء الفهم عند تأويل النّصوص وقراءتها وكلّ ما يوقع فيه، ومن بداهة الأشياء أن تكون الغرابة إحدى أكبر المطبّات التي يمكن أن تحرّف فهم المؤلّ وتشوّه نتيجة تأويله، ومن هنا "يعترف **شلايرماخ** بالهرمينوطيقا على أنّها فنّ تفادي عدم الفهم. طبعاً، لا يتعلّق هنا الأمر بوصف خاطئ تماماً للنّشاط التّأويلي: عزل أو استبعاد - وفق تفكير منهجيّ ومحكم- ما هو غريب ويؤدّي إلى عدم الفهم والقادم من تخوم الزّمن وتبدّلات العادات اللّسنيّة وتحوّلات دلالة العبارات وأنماط التّفكير"⁵ وهي المواصفات التي تنطبق بامتياز على النّص المقدّس الذي نهضت الهرمينوطيقا لمدارسة والعناية به.

على أنّ **شليماخ** الذي يحوز إجماعاً يكاد يكون مطلقاً حول ريادته في ما يشبه التّأسيس العمليّ للهرمينوطيقا تقليداً فلسفيّاً راسخاً وممارسة فلسفيّة مرموقة في آن هو نفسه من يمكن أن نعزو إليه عوالة كتلك التي حظي بها الفهم على عهده وعهد من خلفه، ويتعلّق الأمر هذه المرّة بتوسعة جريئة في مفهوم الغرابة التي يمكن أن تطبع نصّاً ما، وبيان ذلك أنّ الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة قبل **شليماخ** اعتبرت أنّ الخطاب المنطوق لا يمثّل تحديّاً ذا بال بالنّسبة لها على اعتبار أنّه معاصر وحاضر مباشرة وبالتالي فإنّ أمر قراءته وفهمه واستنفاذ ما فيه أمر يكاد يكون محسوماً، ووجّهت عنايتها في مقابل ذلك إلى الخطاب المكتوب الذي عدّته الوحيد -خاصّة إذا كان لمؤلّفين قدامى ومتباعدين عنّا- الذي يحمل عنصر غرابة يستدعي وساطة هرمينوطيقيّة⁶، فعندما ينطق المتكلّم فإنّ المستمع (المؤلّ أو الفاهم) يكون على اطلاع بكلّ وضعيّات الخطاب اللّغوية وغير اللّغوية كما أنّه بحكم اشتراكه مع المتكلّم في زمن واحد ولغة واحدة ومجتمع واحد يكون أقدر على فهم مقاصده دونما خشية من الوقوع في مطبّات الغرابة والغموض التي تزداد وطأتها في حالة النّص المكتوب القادم من غيابات الماضي المختلف لغة وفكراً وثقافة وتاريخاً.

انطلاقاً من هنا تكمن التّوسعة التي اقترحها شليرمآخر لمفهوم الغرابة حيث لم يعد الأمر عنده حكرًا على الخطاب المكتوب أو حتّى الماضي، فكلّ خطاب آخري أو غيريّ وإن كان معاصراً و مجايلاً فإنّه يحوي دائماً لحظات من الغرابة، وقد استعار شليرمآخر هذه الفكرة من آست حين اعتبر أنّ الشرط الأوّل للهرمينوطيقا هو في واقع الأمر أن تكون هناك غرابة تُزال ومن ثمّ تُستوعب لاحقاً⁷، وهي في الحقيقة نظرة عمليّة منطلقة من عالميّة الفهم أين لا يقتصر هذا الأخير على العلامات المكتوبة بل يتعدّها إلى كلّ الظواهر، وإذا كانت الهرمينوطيقا تؤمن بأنّ فهم الذات إنّما هو تأويل كغيره من التّأويلات قد يحتاج فيه صاحبه إلى علامات غيريّة تأتيه من الآخر فلا عجب - من ثمّ - أن يكون كلّ خطاب مهما كان منظوياً على درجة معينة من الآخريّة والغرابة.

تأسيساً على هذا يمكن القول بأنّ النظرة الموسّعة لمفهوم الغرابة والتي تبناها شليرمآخر قد سرى مفعولها وإن بدرجات متفاوتة إلى خلفه من روّاد الهرمينوطيقا، ومن هؤلاء **دلّتاي** حين يفترض "تطابقاً" [وحدة ، هويّة] أساسيّاً بين الأفراد: فالفهم يركّز على وحدة مشتركة "تربط الذي يعبر داخلها عن نفسه بالذي يفهم" وعلى غرار ما هو عند شلنغ وآست، فإنّ أفهومات دلّتي عن الحياة والعقل تنزع إلى محو بعد الغرابة والآخريّة الذي يستدعي التّأويلية⁸، ولهذا ركّز **دلّتاي** على ما سمّاه إعادة معاشة تجارب الآخر وكأنّها تجاربنا الذاتيّة.

وعلى هذا النحو قاربت هرمينوطيقا **ريكور** مسألة الغرابة في التّصوص، حيث عدّها هو الآخر العلّة الأساس التي تستدعي وتفرض تدخّلاً هرمينوطيقياً (تأويليّاً بالمعنى الواسع) يخفّف من حدّتها حيث يتصوّر **ريكور** أنّ "التّأويل هو جعل البعيد قريباً (البعيد زمينياً جغرافياً، ثقافياً، روحياً)"⁹، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في إحدى كتاباته حتى يزعم أن "ليس التّأويل، إذا فهمناه فلسفيّاً إلّا محاولة جعل التّنائي والتّغريب شيئين متّجيين"¹⁰، ويبدو أنّ الواقع غالباً ما يكون كذلك بغضّ النظر عن مدى الوعي به، إذ ليس التّخاطب أو التّحاور أو التّواصل أو الفهم أو التّفاهم أو القراءة أو التّأويل إلّا حالات متعدّدة من محاولات فهم الآخر وتقبّل غيريته وجسر الهوة الحائلة دونه وبلوغ ضفافه الأخرى.

قد يكون في كلّ ما سلف أو في بعضه بعضٌ تعضيد للقول بأنّ ظاهرة الغرابة من أهمّ الإشكالات وأقدمها ممّا لاحظته عيون عناية التّأويليّين والهرمينوطيقيّين على السّواء، ولعلّه يجدر بنا الآن التّقيّد بمصطلح واحد لها لا على سبيل التّفني والإلغاء وإنّما من أجل البلوغ والإيضاح، وقد وقع الاختيار على مصطلح التّنائي الذي استعمله الباحث **سعيد الغانمي** في ترجماته لـ **بول ريكور** مقابل المصطلح الأجنبيّ (la distanciation) دون غيره من مصطلحات أخرى من قبيل المسافة أو المباعدة، وذلك لما تتسم به كلمة التّنائي من سعة تشمل الأبعاد الكثيرة التي يمكن أن تطرحها حالات التّصوص ومعطيّاتها وتفصيليها المتعدّدة، فالنّأي والنوى والتّنائي تصحّ على الابتعاد الفيزيقيّ كما على الابتعاد الرّوحيّ والفكريّ والعاطفيّ وكلّ ما يمكن أن يندرج تحت بعد الغيريّة والآخريّة، وإذا كان ذلك كذلك فإنّ ممّا يستكمل تصوّراً واضحاً عن مفهوم التّنائي هو محاولة البحث في بواعثه ومسبّباته.

على أنّه ليس من شكّ في أنّ تعقّب تلك البواعث والمسبّبات ليس على درجة كبيرة من الوضوح والمباشرة وضوحا ومباشرة لا تقرّهما اعتبارات الغرابة ولا ترتضيها "هوية" التأويل، بل قد يكون الأمر على نقيض ذلك بالمطلق إذ يشقّ على الباحث عنها تحديد مبتدأها والمنتهى وكذا تبين الآفاق فيها والتخوم، وهي مع ذلك مشقّة التأويل و عذاباته التّستعذب.

لقد كان فيما عرضنا من حديث **كلادينيوس** عن الغرابة والغموض بعض إشارات قد تصلح للاستهداء بها في سبيل بحث أسباب التّنائي، من ذلك إشاراته إلى الوعي القاصر بالّلغة أو تعمّد الكذب و التّفاف أو اختلاف المعطيات اللّغوية عبر التاريخ ممّا يربك الفهم، ومن ثمّ يمكن منهجة البحث في أسباب التّنائي من خلال محاولة تتبّعها عبر أقطاب العمليّة التّواصلية التي لا يشدّ عنها أيّ نصّ كان وهي ثلاثية المؤلّف و النصّ والمستقبل قارئاً ومتلقياً ومؤوّلاً.

ولعلّ منطقاً بسيطاً للأشياء سيقودنا إلى الانطلاق من قطب المنتج/المؤلّف ومدى ما يخلفه من تداعيات تكون سبباً بطريقة أو بأخرى وراء ما يُعرف بظاهرة التّنائي، ولعلّ المبتدئ أيضاً أن يكون من سؤال بسيط طالما صالت فيه القوى التّأويلية والمقاربات الهرمينوطيقية وقصرت دون إجابته على بساطته وهو: ما الذي يرغب المؤلّف في قوله؟ فالمفترض في المؤلّف أن يتجاوز تنائي النصّ وتباعده إذا هو "اقتنص" إجابة عنه ولو ظرفيّة محكومة بوضعيّات معيّنة.

بيد أنّ الخلوّص إلى هكذا قصد ورغبة دونه عقبات أوّلها المؤلّف نفسه الذي يعمد في أحيان عدّة إلى مداراة مقاصده وإسداد حجبه عليها وطمرها كأنّما هي كنز تحت جدار النصّ الذي يخشى أن تنقضه معاول التّأويل "فلا يقصد المؤلّف أن يقصّ كلّ شيء، حتّى لو كان غرضه تقديم موضوعه أكمل تقديم، بل سيظلّ دائماً يعرف أكثر ممّا عنه يفصح"¹¹، إذ غاية طلبه المؤلّف أن يجد قراءه في طلب معاني نصوصه بينما تتلوى هي عليهم في غنج ودلال، وأن تأتيها التّأويلات في كلّ زمان ومكان فيسهر الخلق جرّاهم ويختصمون.

على أنّ هذا إذا كان موائماً للنصوص الفنيّة عامّة بحكم طبيعتها الجماليّة وبحكم ما يبتغيه أصحابها من حميميّة وألفة يربطانها مع قرائهم أكثر من أيّة اعتبارات نفعيّة أخرى، فإنّ الخطب ليس كذلك تماماً حينما يتعلّق الأمر بنصوص تولي للجانب التّفاعي والعمليّ قدر ما تولي للمتعة والجمال أو يزيد، وهنا تتبوّأ النصوص المقدّسة المكانة الأولى والأعلى بحكم مصدرها المنزّه المتعالى وبحكم آثارها العمليّة على حياة النّاس عامّة وعلى حياة المؤمنين بها بصفة أخصّ، وبالتالي فمن مظاهر تنائي تلك النصوص تباعد أزمنة ظهورها وكذا استحالة الرّجوع إلى "مؤلّفها".

كما أنّ بعضاً ممّا يحوم حول النصوص المقدّسة يحوم حول النصوص ذات الطّابع الإيديولوجي عامّة، ومنها تلك التي تدور في فلك الدّين وحول النصوص المقدّسة، إلّا أنّ ما يمكن أن يمثّل عاملاً للتّنائي في هذه الحالة هو

لجوء أصحاب تلك النّصوص إلى ما يشبه التّقية، نجد من ذلك مثلاً أنّ "الاستخدام الإشارة والرّمز في عبارات الصّوفيّة بعدا آخر هو الضّمنّ بالعلم الإلهيّ على غير أهله، أو الخوف من الفقهاء وهجومهم واتّهاماتهم بالكفر والإلحاد والزّندقة"¹²، فيحاول المؤلّف اللّعب على وترين: تمرير ما يريد من جهة، ومداينة المؤسّسة الدّينية والثّقافية المهيمنة ومداراتها من جهة أخرى، "ومجمل القول إنّ القدماء من الفلاسفة والصّوفية والحكماء كانوا يرون بأنّه ليس كلّ ما يُعلم يُقال، وأنّ الحكمة ينبغي أن يُضنّ بها على غير أهلها، وأنّ الأصحّ والأسلم أن يُعبّر عن الحقيقة بالإشارة والرّمز، حتّى لا يُساء فهمها ويكفّر القائلون بها أو يتّهموا أو يدانوا"¹³، بل وزيادة على البعد الاتّقائي في نصوص المتصوّفة والفلاسفة والحكماء عموماً، فإنّه يمكن الحديث عن بعد ارتقائيّ من لدن أولئك يسعون من خلاله إلى الاقتداء ما استطاعوا بسمت النّصوص المقدّسة والارتقاء بنصوصهم لئلاّ تكون مطيّة سهلة للبلهى والعابثين، وكلّ هذا إنّما يفرض سمة التّناي على كتاباتهم ممّا يحتاج لجهود المؤلّين المتمرّسين.

غير أنّ الواقع يثبت أيضاً أنّ هذه "التّقية" ليست حكراً على النّخب الدّينية والثّقافية والعلميّة، وإنّما قد يمتد مفعولها ليحدث أثره على الإنسان البسيط الذي يجد نفسه مضطراً للتّعبير ضمن أطر محدّدة يصوغها الدّين حيناً وتصوغها الأعراف والأخلاق أحياناً أخرى ممّا يمكن وصفه بالمؤسّسة الاجتماعية عموماً، فنحن "نعرف جيّداً أنّه ليس لدينا الحقّ في أن نقول كلّ شيء، وأنّنا لا يمكن أن نتحدّث عن كلّ شيء في كلّ ظرف، ونعرف أخيراً ألاّ أحد يمكنه أن يتحدّث عن أي شيء كان"¹⁴، فمحض زيف وأوهام الظّنّ بحريّة مطلقة في التّعبير من دون موارد، وإنّما لا بدّ من كياسة من لدن القائل وفطنة من لدن السّامع.

وإذا كان القصد الواعي للمؤلّف من حبّ للتّعمية والإلغاز أو اتّقاء لسيف السّلطان ونفوذ المؤسّسة الثّقافية والاجتماعية بعضاً من أسباب تدفع كلّها بالنّص نحو التّناي، فإنّ عوامل أخرى قد تحسب على المؤلّف دون أن يكون لوعيه بها حضور، إذ "لا يجب أن نفترض أنّ المتكلّمين يمتلكون أفكاراً فقط، ثمّ يمحضون إلى صبّ هذه الأفكار في كلمات. فهذا تبسيط مبالغ فيه. إذ ينبغي أن يمتلك المرء لغة ليفكّر بتلك الأفكار، مهما كانت بسيطة"¹⁵، حيث إنّ مقصديّة المؤلّف ليست مطلقة بل هو يعبّر أو "يقصد" ضمن علاقة معقّدة جدّاً مع اللّغة التي هي أيضاً الوسيط بينه وبين المتلقّي "فأنا عندما أتكلّم، فإنّي أنجز جزءاً من الطّاقة الدّالة فقط، أمّا ما يبقى، فيمحوه المعنى الكلّي للجملة، والذي يعمل كما تعمل وحدة الكلام. ولكن ما يبقى من الإمكانيات الدّلالية لا يُعدّ ملغى. فهو يطفو حول الكلمات بوصفه إمكانيّة غير ملغاة تماماً. ويضطلع السّياق إذن بدور المصفاة"¹⁶، وهذا مؤشّر آخر على محدوديّة الهوامش التي يتّمتع بها المؤلّف في نقل مقاصده المختارة والواعية بله التي غير ذلك، لأنّه "عندما يكون الكاتب على قيد الحياة ويقوم النّقاد بتأويل نصّه، فمن المهمّ أن يُسأل إلى أيّ مدى كان واعياً، بوصفه شخصاً أمبريقياً، بالتأويلات المتعدّدة التي سمح بها نصّه. وهنا لا ينبغي أن تُستعمل إجابته من أجل تأكيد تأويلات النصّ، ولكن من أجل إظهار عدم التّطابق بين مقاصد المؤلّف ومقاصد النصّ"¹⁷ فالمؤلّف نفسه يتناهى عن نصّه بمجرد الفراغ من كتابته وتسليمه عهداً إلى القراء.

إنّ الإشارة إلى النصّ قطبا في العملية التّواصلية وكيف تتراءى فيه أسباب التّنائي لاشكّ يحيل إلى عنصر خطير هو اللّغة باعتبارها مادّة الأولى في الكنيونة والتّجليّ، ومما لا شبهة حوله أيضا أنّ اللّغة عصيّة على التّطويع، توهم واردها بالاستكانة والخضوع لبغيته منها فيما هي لا تنفكّ متمرّدة متوتّبة تنقل ما تشاء كيف تشاء، فقد أثبت جاك لاكان مثلا أنّ الدّالّ "بالنسبة إلى التّحليل التّفسي، قابل لحمل بعض الأصداء اللاّواعية، خصوصا لدى ظهوره ضمن بعض الظّواهر الأقلّ "عقلنة" مثل الحلم، وزلّة اللّسان، والنّكتة"¹⁸ بل وأبعد من ذلك، فاللّغة قد تضيف أشياء وقد تحذف أشياء وقد تحوّر المقاصد عن وجهتها، فنحن نعتقد بقولنا مثلا: هذه فرس أننا نشير فقط إلى حصان لا غير، إلّا أنّ اللّغة بقدرتها على الإيحاء قد تثير في ذهن السّامع عوالم الفرسان ودون كيشوت دون أن نتصوّر أنّه خطر ببالنا الكلام عن فرس نخيلة¹⁹، وإذا كان هذا حال المتكلّم/الكاتب فكيف سيكون حال المستمع/القارئ ثم بعد ذلك حال المؤوّل الذي تأتية النّصوص وقد ترسّب عليها غبار السّنين.

وإذا كان ما سلف ممّا عرضنا عن بواعث تنائي النصّ سواء ما تعلّق منه بمنّته أو بمتلقّيه كفيلا إلى حدّ لا بأس به بوضع اليد على خطورة إشكالية التّنائي وجديتها عندما يتعلّق الأمر بالنّصوص المقدّسة المقنّنة بها أو بالنّصوص الدّينية والفلسفيّة والإيديولوجيّة المحتفى بها أو بعموم النّصوص التّراثيّة المنتشى بها، إذا كان ذلك كذلك فإنّ لتلك الإشكالية خصوصيّة لا تنكر وحساسيّة لا يمكن الجزم بتمام تقديرها عندما يكون النصّ على غير مثال ويكون الكلام فيه على غير مثال ويكون قائله قبل ذلك على غير مثال؛ إنّها نواميس الشّعور والشّعراء وتقاليدهم في الاختلاف.

كما أنّه ليس من شكّ في أنّ من أهمّ مصادر تلك الخصوصيّة المرفهة التي يحظى بها القريض هي الشاعر ذاته، إذ لا يخفى على ممعن نظره أنّ لذلك الشّاعر رؤاه المستميّزة للأشياء والتي لا تتماهى دوما مع منطق السّائد والمتعارف والمتوارث، فإذا كان الإنسان العاديّ بحكم ما أودع فيه من أسرار قادرا "أو هو قادر على أن يتخطّى، حدود الجيل والبيئة، ومحدوديّة الثّقافة والحقبة والحضارة والعصر، كلّما استطاع أن يحقّق، وهو قادر على أن يحقّق، درجة أكثر عمقا من نفاذ البصيرة ودرجة أكثر شمولاً من مساحات الرّؤيا الإنسانيّة و أبعادها"²⁰، إذا كان هذا حال الإنسان البسيط (والإنسان مجملا وإن زعم أنّه جرم صغير ففيه انطوى العالم الأكبر) فالأحرى والأولى بالشّاعر أن يكون صاحب الرّؤيا النّافذة وصاحب العين الثالثة التي ترى مالا تراه العيون على تفسير أصحاب علم الظّواهر الخارقة لخوارق وكرامات الأولياء.

لا شكّ كذلك في أنّ كثيرا من ميزات الشّاعر لا يدركها التّفسير الموضوعيّ بقدر ما يكون أكبر ما يُستطاع حولها هو توصيفها وتشخيصها، إذ من صعاب الأمور إن لم يكن من محالها قياس اللاّمقيس على المقيس، ومن هنا مبعث تلك الفرادة التي يحسّها الشّاعر في نفسه قبل سواه، فهو الشّاعر غير ما يشعرون والنّاطق غير ما ينطقون "فالشّاعر يشعر بالاغتراب، وهو في وطنه وبين أقرانه، إذ الغربة هي إحساس بالغياب، غياب الآخر الذي لا يجيء، أو الذي لا يحضر إلّا ليغيب"²¹، فالشّاعر لا يعيش اغتراب الغربة بقدر ما يكابد غربة الاغتراب دون

أن يلزم من ذلك كما قد يُتوهّم أنّه في عزلة في عليائه، بل قد يكون العكس هو الصّواب، فكثيرا ما نجد أنّ انتفاض الشّاعر ورفضه للكائن لا يكون بسبب من تنكّره لمجتمعه أو رفضه له بقدر ما يكون صادرا عن إيمان شديد بإمكانية ولو ضئيلة بمجتمع مثاليّ ينشده خياله.

من هنا يمكن الحديث عن رؤيا الشاعر النّافذة التي يطلّ من شرفتها على الأشياء من حوله و يلوّنها بألوان مقاييسه الخاصّة تماما كما المؤّول يسبح بمعانيه وتخريجاته ورؤاه بعيدا عن تيّار العاديّ و"المقبول"، ومن هنا أيضا كان الشّاعر "أكثر الناس تحرّرا، بل يمكننا أن نقول إنّ كلام الشّاعر متحرّر من الرّؤية اليوميّة للعالم، فقط لأنّه يطلق نفسه على الوجود الجديد الذي يريد نقله إلى اللّغة"²²، إنّهُ المفكّر الذي لا يرضى بالأبعاد السّطحيّة في الأشياء، فلا يستكين إلّا وقد تدرّج من البعد الأوّل إلى البعد الثاني فالثالث أو ما يزيد ممّا لا طاقة للعامة به، وهو ما أوماً إليه الفيلسوف زكي نجيب محمود حين ذهب إلى أنّه "قلب للأوضاع أن نظنّ-مثلا- أنّ شعراء العرب كانوا يتغنّون بما يتغنّون به من قيم، كالنّجدة والكرم والتّضحية والشّجاعة، لأنّ العرب كانوا على هذه الصّفات، فجاء شعراؤهم يصفون ما يجدونه، وينفعلون لما هو قائم مستقرّ في النفوس، أمّا الصّواب فهو أنّ القوم قد عاشوا تلك القيم واتّصفوا بتلك الصّفات، بعد أن لمحها الشعراء أوّلا ورأوها لأنفسهم، ثمّ شاعت بعدئذ في عامّة الناس"²³، ويستشهد الفيلسوف على ذلك ببيت من الشعر لأبي تمام يقول فيه:

وَلَوْلَا خِلَالُ سَنَهِ الشَّعْرِ مَا دَرَى
بُعَاةُ النَّدى مِنْ أَيْنَ تُؤْتَى المَكَارِمُ²⁴

ثمّ إنّ من بدهاة الأشياء أنّ شاعرا هذا ديدنه لا بدّ أن يسري منه شيء إلى نتاجه، إلى شعره، فلا يكون الشعر إذاً تعبيرا صريحا فجّا غايته تصوير الأشياء من حوله بسطحيّة وآليّة لا جهد فيهما، ولا جديد يستشفّ أو يُرتجى من ورائهما، ومن ثمّ فإنّه "بالخيال، بالشعر، تُفتح احتمالات كينونة في العالم داخل الواقع اليوميّ، فالخيال والشعر يتطلّعان إلى الكينونة، لا تحت شرط الكينونة المعطاة، بل تحت شرط إمكان-الكينونة. من هنا بالذات يتحوّل الواقع اليومي لصالح ما يمكن أن نسّميه بالتّغيّرات الواسعة الخيال التي يجريها الأدب على الواقع"²⁵، ومن أجل ذلك يعتقد ريكور بأنّ من شأن الاستعارة التي هي من أهمّ آليات وطرائق الشعر أن تخبرنا شيئا جديدا عن الواقع²⁶، أن ترينا إيّاه على غير ما اعتدنا وعهدنا ممّا تفرضه اعتبارات الأنماط الثقافية الضيّقة أو رتابة المشاهدات اليوميّة.

ولعلّ من أخصّ طقوس الشعر والحال كذلك التي عرضنا عن تسامي رؤيا الشّاعر وإدراكه الأشياء على غير مثال، لعلّ من أخصّ تلك الطّقوس أنّه لا يقول الأشياء صراحا، ولا تعبر بها لغته إلّا وقد أسدلت عليها من أستارها وحجبها ما يجعلها متمنّعة عن الإدراك السّاذج، إذ "إنّ الشعر يعبر عن الأفكار والأشياء بكيفيّة غير مباشرة. فحتّى الوصف الأكثر طبيعيّة ليس مجرد حدث حقيقيّ: إنّهُ يبدو موضوعا جماليّا ذا إيجاءات عاطفيّة"²⁷، فالشعر أبدا مراوغ متفلّت، والقصيدة كما يشير ريفاتير إذ تقول شيئا فإنّها تعني شيئا آخر²⁸.

ومن أخصّ ملامح الشّعر أيضا ممّا لا يخفى تأثيره الأكيد ودوره الأوكّد في تنائي النّصوص غموضه ممّا له قرّبى بما أسلفنا عن تمّنه وتفاديه المباشرة والسّطحيّة وهو يعبر عن رؤيا تأنف ظواهر الأشياء ولا ترتضي إلاّ الغوص في أعماقها، وهذا ما يجعل لغة النّصوص الشّعريّة أو الدّليل اللّغوي بعرف الدّرس اللّسانيّاتي "بالغ الغنى ومتعدّد الطبّقات الدّاليّة والمدلوليّة والمرجعيّة والتلفظيّة"²⁹، فإذا كانت علاقة الدّال بمدلوله في مألوف المنطوق من كلام العامّة علاقة واضحة، فإنّه في الشّعر عادة ما يقطع صلاته بمدلولاته ومراجعته على السّواء، فإذا الكلمة في الشّعر غيرها فيما سواه، وإذا القصيدة لا مرجع لها إلّاها ولا انتماء لها سواها، بل وقد اعتبر هيدجر أنّ القصيدة الجيدة "تتميّز بحضور نستطيع معه أن نستبعد اسم كاتبها وشخصه"³⁰.

وإذا كان هيدجر قد خلص إلى ما خلص إليه بعد تعامل حميم مع شاعري ألمانيا الأبرزين هولدرلين وتراكل، فإنّ لنا قبل ذلك أن ننصت للشّعراء أنفسهم، ولهم إذا كانوا من زمرة النّقاد أيضا ما يقولون، فهذا الشّاعر النّاقّد أو النّاقّد الشّاعر أدونيس يرى رأيا في لغة الشّعر وغموضها ومفارقتها المألوف وتساميتها عن العاديّ حين يتصوّر أنّ "زهرة أكملت تفتحها تبهج، لكنّها لا تغري. الشيء الذي توضّح، أي لم يعد يخفي إلاّ الوضوح، ولم تعد له طاقة إلاّ طاقة الوضوح، يفرغ من الشّعر"³¹، وحين يتصوّر أيضا أنّ الشّعر "هو بمعنى ما جعل اللّغة تقول ما لم تتعلّم أن تقوله"³²، وبذا يتألّق الشّعر كلّما قدر على أن لا يبلى، وعلى أن يغري دوما، فهو كالمرأة الحسناء التي تخفي من حسننها أضعاف ما تبدي، وهو كالشّخصيّة الغامضة المؤثّرة التي لها سحر التّجدّد الدّائم.

خاتمة:

نتيجة لما تقدّم يمكن القول بأنّ أسباب تنائي النّصوص وغرابتها وتباعدها ولبس معانيها عديدة متعدّدة ومتداخلة متشابكة، الأمر الذي جعل تلك النّصوص رهانا وتحدّيّا وهما أكبر للهرمينوطيقا تحديدا وللمقاربات التّأويليّة بصفة أوسع ولكلّ القراءات الرّغبة فهما عموما، وإذا كانت الهرمينوطيقا قد نذرت نفسها لتكون ترياق التّنائي وعلاجه الأنسب فإنّ أسئلة مشروعة لا تزال تُثار من حول إمكانيّاتها وطرائقها وآليّاتها في ذلك، ويكتسي هذا خصوصيّة لا شكّ فيها عندما يتعلّق الأمر بالشّعر.

الإحالات:

- ¹ بول ريكور، صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005، ص 48.
- ² محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربيّة للعلوم (لبنان)، ط1، 2008، ص 121.
- ³ نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1996، ص 20.

- ⁴ ينظر: بومدين بوزيد، الفهم والنّص (دراسة في المنهج التّأويلي عند شليرمآخر وديلتاي)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربيّة للعلوم (لبنان)، ط1، 2008، ص ص 66، 67.
- ⁵ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التّأويل (الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتّورة، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافيّة، ليبيا، ط1، 2007، ص ص 104، 105.
- ⁶ voir: jean grondin, l'herméneutique, puf, France, 1^{ere} ed, 2006, pp,20, 21
- ⁷ voir: ibid, p 21
- ⁸ رينر روكلتز، تحولات التّأويليّة، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، في: العرب والفكر العالميّ (مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية)، مركز الإنماء القومي، ع 09، شتاء 1990، ص 56.
- ⁹ بول ريكور، من النّص إلى الفعل (أبحاث التّأويل)، ترجمة: محمّد براءة وحسان بورقيّة، مكتبة دار الأمان، المغرب، ط1، 2004، ص 37.
- ¹⁰ بول ريكور، نظريّة التّأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/ الدّار البيضاء، ط1، 2003، ص ص 80، 81.
- ¹¹ جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: محمّد غنيمي هلال، مكتبة الأسرة، مصر، د ط، 2000، ص 122.
- ¹² نصر حامد أبوزيد، فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2003، ص 269.
- ¹³ علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/ الدّار البيضاء، ط2، 1995، ص 13.
- ¹⁴ ميشيل فوكو، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، دار التّأويل للطباعة والنّشر، لبنان، ط1، 1984، ص 09.
- ¹⁵ جون سيرل، العقل واللّغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافيّ العربيّ (بيروت/الدار البيضاء)/ الدّار العربيّة للعلوم (لبنان)/ منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2006، ص 223.
- ¹⁶ بول ريكور، صراع التّأويلات، م م س، ص 107.
- Umberto eco , les limites de l'interprétation , trad / myriem bouzaher, editions grasset ; France , 2^{eme} ed ;1 1992 ; pp 137 ; 138.
- ¹⁸ فيليب شمالا، لاكان واللّغة، ضمن: مجموعة مؤلّفين، جاك لاكان: اللّغة الخيالي والرّمزي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 11.
- ¹⁹ ينظر: المرجع السّابق، ص 10.
- ²⁰ محمّد الزّايد، المعنى والعدم (بحث في فلسفة المعنى)، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1975، ص 22.
- ²¹ علي حرب، نقد الحقيقة، م م س، ص 18.
- ²² بول ريكور، نظريّة التّأويل، م م س، ص 104.
- ²³ زكي نجيب محمود، في فلسفة التّقّد، دار الشّروق، بيروت/القاهرة، ط2، 1983، ص 95.
- ²⁴ أبو تمام، ديوانه بشرح الخطيب التّبريزي، تح: محمّد عبده عزّام، دار المعارف، مصر، ط4، 1982، ص 183. وقد أورده زكي نجيب محمود بصيغة: بناء العلا بدلا عن: بغاة النّدى.
- ²⁵ بول ريكور، من النّص إلى الفعل، م م س، ص 79.

- ²⁶ ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل، م م س، ص 94.
- ²⁷ ميكائيل ريفاتير، الوهم المرجعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003، ص 45.
- ²⁸ ينظر: المرجع السابق، ص 45.
- ²⁹ محمد الولي، السيميوتيقا والتواصل، في: علامات (مجلة ثقافية)، المغرب، ع 16، 2001، ص 91.
- ³⁰ مارتن هيدجر، إنشاد المنادى (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل)، تلخيص وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 11.
- ³¹ أدونيس (علي أحمد سعيد)، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، لبنان، ط4، 1983، ص 124.
- ³² المرجع السابق، ص 125، 126.

قائمة المراجع:

- أدونيس (علي أحمد سعيد)، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، لبنان، ط4، 1983.
- أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1996.
- أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2003.
- بوزيد (بومدين)، الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008.
- أبو تمام، ديوانه بشرح الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده عزّام، دار المعارف، مصر، ط4، 1982.
- حرب (علي)، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 1995.
- روكلتز (رينر)، تحولات التأويلية، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، في: العرب والفكر العالمي (مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية)، مركز الإنماء القومي، ع 09، شتاء 1990.
- ريفاتير (ميكائيل)، الوهم المرجعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003.
- ريكور (بول)، صراع التأويلات (دراسات هيمنيوطيقية)، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005.
- ريكور (بول)، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: محمد براءة وحسان بورقية، مكتبة دار الأمان، المغرب، ط1، 2004.
- ريكور (بول)، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 2003.
- الزّايد (محمد)، المعنى والعدم (بحث في فلسفة المعنى)، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1975.

- الزّين (محمّد شوقي)، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008.
- سارتر (جان بول)، ما الأدب؟، تر: محمّد غنيمي هلال، مكتبة الأسرة، مصر، د ط، 2000.
- سيرل (جون)، العقل واللّغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، تر: سعيد الغامي، المركز الثقافي العربي (بيروت/الدار البيضاء)/الدار العربيّة للعلوم (لبنان)/ منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط 1، 2006.
- غدامير (هانس غيورغ)، فلسفة التّأويل (الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتّورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، ط1، 2007.
- فوكو (ميشيل)، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، دار التّنوير للطباعة والنّشر، لبنان، ط 1، 1984.
- مجموعة مؤلّفين، جاك لاكان: اللّغة الخيالي والرّمزي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
- نجيب محمود (زكي)، في فلسفة النّقد، دار الشّروق، بيروت/القاهرة، ط2، 1983.
- هيدجر (مارتن)، إنشاد المنادى (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل)، تلخيص وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994.
- الولي (محمّد)، السّيميوطيقا والتّواصل، في: علامات (مجلة ثقافية)، المغرب، ع 16، 2001.
- Eco (Umberto), les limites de l'interprétation , trad / myriem bouzaher, editions grasset ; France , 2^{eme} ed 1; 1992.
- Grondin (jean), l'herméneutique, puf, France, 1^{ere} ed, 2006.