Majallah Al-Qism Al-Arabi
University of the Punjab,
Lahore - Pakistan.
No.27, Issue: 2020

مجلة القسم العربي
جامعة بنجاب، لاهور– باكستان.
العدد السابع والعشرون، 2020م.

سيميـائية السرد في الحـديث النبـوي

الحافظ مزمل حسين
باحث الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها
الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان
د. ياسر علي
المحاضر، قسم اللغة العربية وآدابها،
الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان

Abstract

Talking about semiotics is an understanding of the aspects of human behavior and an investigation of its implications, through the crystallization of its symbolic forms that are a link between man and his existential destination, because "philosophy of language, from the Stoics to Cassirer, and from the villagers to Fico, and from St. Augustine to Wittgenstein, did not Stop questioning the formats of signs [...] because man is the only producer of semantics, and he is the only being who lives by the means".

Since the subject of semiotics is applicable to all systems of distinctive signs of the human experience as it produces a semantic process, we considered the narrative system as a scientific system a device capable of semiotic analysis. The

narrative system is an exciting field for semiotic analysis on the one hand, that this system - in the case of some narrators - accompanies the tale as the signifier of signification. The story does not have a raw initial situation, but its existence is necessarily formulated through the narration, and this makes the narrative formulation possible by multiple plurality. If the story is unified, and accordingly the narrative formulation becomes a continuous and boundless semantic process.

Of course, there is no common semiotic system that dominates all areas of research. Each system does not derive its legitimacy and legitimacy from its essence as much as it derives from its semantic process. Here we can talk about semiotic, that is, a set of rules specific to formatting, which are the norms that are produced by the building pattern and have no pre-existing existence.

In this research piece, we intend to shed light on the narrative structure contained in the Prophet's Hadith, on the one hand that this structure is not a formal entity with which the Hadith is adorned, but rather is a set of signs directed at the specific awareness of the recipient and determining the horizons of the interpretation and its dimensions.

Keywords: Narrative structure, semiotics, formulation, legitimacy

التمهيد العام:

نعتزم في هذه المداخلة تسليط الضوء على البنية السردية التي يتضمنها الحديث النبوي، من جهة أنّ هذه البنية ليست كيانا شكليا يزدان به الحديث النبوي، وإنّما هي جملة من العلامات الموجهة للإدراك المخصوص لدى المتلقي والمحدّدة لآفاق التأويل وأبعاده لديه. وهذا المتلقي المسلم محكوم بأنساق ثقافية راسخة في ذهنه ومستقرة في لاوعيه، فهل يمكن لهذه العلامات السيميائية أن

تفيض عن مدلولها الإسلامي الذي رُسم لها في الأصل لتتجاوزه إلى مدلول إنساني شامل؟ وهنا نصل إلى قضية جوهريّة مدارها على التساؤل عن مدى إنسانيّة الحديث النبوي أو إسلاميته، فهل هو حديث يحرّك الشعور الديني فحسب دون غيره فيوجه المسلم إلى تعاليم دينه أم هل هو حديث يستثير في نفس السامع أبعادا رحيبة من التواصل الإنساني الشامل؟

إنّ الحديث عن السيميائية يستبطن فهما لمظاهر السلوك الإنساني واستقصاء لدلالاته، وذلك من خلال تبلور أشكاله الرمزيّة التي تُعَدُّ حلقة واصلة بين الإنسان ومقصده الوجوديّ، ذلك أنّ " فلسفة اللّغة، من الرواقيين إلى كاسيرير، ومن القرويين إلى فيكو، ومن القديس أوغستين إلى فتغنشتاين، لم تكفّ عن مساءلة أنساق العلامات[...] فالإنسان هو الكائن الوحيد المنتج للدلالات، وهو الكائن الوحيد الذي يحيى بالوسائط"[1].

ولما كان موضوع السيميائية قابلا للإجراء على كلّ أنظمة العلامات المميزة للتجربة الإنسانية إذ تُنتِج سيرورة دلالية، فإنّنا اعتبرنا النظام السردي . بوصفه نظاما علاميا . جهازا قابلا للتحليل السيميائي. والنظامُ السردي مجال أثير للتحليل السيميائي من جهة أنّ هذا النظام . في عرف بعض دارسي السرد . يلازم الحكاية كملازمة الدال للمدلول. فلا وجود للحكاية وضعا بدئيا خاما، إنّما وجودها يصاغ عبر السرد بالضرورة، وذلك ما يجعل الصياغة السردية ممكنا متعدّدا تعدّد السرّاد وإن توحّدت الحكاية، وبناء على ذلك، فإنّ الصياغة السردية تصبح سيرورة دلالية متواصلة ولا حدّ لها[2].

ومن الطبيعي أنّه لا يوجد نسق سيميائي مشترك يسلّط على كلّ مجالات البحث، فكل نسق لا يستمد شرعيته وشرعته من جوهره بقدر ما هو يستمدّها من سيرورته الدلالية. ويمكن أن نتحدث هنا عن نحو سيميائي أي مجموعة من القواعد المخصوصة بالنسق، وهي القواعد التّي يفرزها نمط البناء وليس لها وجود ما قبليّ [3].

ولئن تعددت عناصر النسق السيميائي، فإنّ غايتها واحدة، وهي الانتقال ـ عبر أشكال التوسط ـ بالوقائع التجريبية إلى حيّز المفهمة (Conceptualisation). فليست بغيتنا من الأنساق كلّها أن نفهم الوقائع في حدّ ذاتها، إنّما يهدف التحليل السيميائي إلى الإمساك بالوقائع تلك في كليتها ورمزيتها وإنسانيتها وقدرتها التواصلية.

ولئن كانت عناصر النسق السيميائي مواضعة متفقا عليها، فلأنّها القاع الذي إليه تستند عملية المفهمة الرمزية، لأنّ" الوجود الوحيد الممكن للعالم، هو الوجود المفهومي الذي يحوّل الأشياء إلى كيانات رمزية تتجاوز دلالاتها على نفسها لكي تتحوّل إلى سند لأبعاد إيحائية ومخيالية ورمزية، فالعلامة هي أداتنا في تنظيم التجربة وإبلاغها"[4]. والرأي عندنا أن نتقصى صورا من سيميائية السرد في الحديث النبوي الشريف من خلال الخطة المنهجية التالية:

1- سيميائية الترداد السّردي:

من المعلوم أنّ الحدث الواحد لا يمكن وصفه بأنّه قابل للوقوع فحسب، إنّما هو قابل ليتجدّد وقوعه كذلك. فحدث بزوغ الشمس يتردّد كلّ يوم في كلّ نقطة من الأرض، مع فارق بسيط في توقيت هذا البزوغ من يوم إلى آخر. فإذا كان بين الحدث ومثيله فويرق، فإنّ العقل البشري قادر على بناء الحدث تجريديا في نطاق التماثل، مع اطّراح الفويرقات جانبا واعتماد السمات المشتركة قاعدة وهو ما يمكّننا من تصوّر الأحداث المتماثلة [5].

ومقابل هذا، فإنّ سرد الحدث قابل للوقوع والوقوع المتعدّد في النصّ الواحد، وهنا أيضا يكون التماثل بين السرد والسرد الآخر مسألة تجريد، مأتاه من اشتراك السمات رغم اختلاف في الأداء الشفوي خاصة. وبناء على هذا تنشأ أنساق مختلفة من العلائق بين الحدث وسرده، من حدث أحادي يقابله سرد أحادي، وحدث متعدّد يقابله سرد أحادي، وحدث أحادي يقابله سرد متعدّد[6].

ولعل الذي يهمنا في باب ذكر الملائكة ـ من الناحية السيميائية ـ الحدث الأحادي الذي يرافقه السرد المتعدّد. فقد انطلق مُحَمَّد ﷺ مع جبريل، وكلّما توقفا في رحلتهما المعراجية سُئِلا عند كلّ سماء السؤال نفسه «قِيلَ مَنْ هَذَا؟» فيكون جواب ساكن تلك السماء ـ بعد تعريف جبريل بصاحبه ـ هو الجوابَ نفسَهُ عند كلّ مرّة. فقد قال ساكن السماء الدنيا عن مُحَمَّد:« مرحبا به ولنعم المجيء جاء» وتكرّر الجواب نفسه عند ساكن السماء الأولى آدم إذ قال: «مرحبا بك من ابن ونبيّ».

وتَعَاوَدَ القول نفسه على لسان ساكنيْ السماء الثانية عيسى ويحي عليهما السلام فقالا: «مرحبا بك من أخ ونبيّ» وكذا القول عند ملاقاة يوسف في السماء الثالثة وإدريس في السماء الرابعة وهارون في السماء الخامسة وموسى في السماء السادسة وإبراهيم في السماء السابعة حتّى رُفِعَ لمحمد البيت المعمور حيث يُصلّي كلّ يوم سبعون ألف ملَك، ورُفِعَتْ سدرة المنتهى وفُرِضت على مُحَمَّد صلوات خمسون في البدء[7].

فكيف يمكن أن نستدل سيميائيا على معنى مخصوص لهذا التكرار؟ تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ للرحلة مبتدأ ومنتهى مرّ عبر سماوات سبع منطلقها السماء الدنيا. وكأنّما ما تردّد على لسان الأنبياء الذين شهدوا عبور مُحَمَّد ﷺ هو إجازة له للوصول إلى البيت المعمور فسدرةِ المنتهى الموضعِ المخصوص به العرش الإلهي فحسب، فلم يرقَ مُحَمَّد ﷺ إلى مثل هذا المقام إلاّ لاتّفاق بين حفّاظ كلّ حدّ على كلمة سواء تشهد بأن لا مانع لدى أحد منهم من عبوره إلى الدرجات العلى. ثمّ إنّ حفّاظ الحدّ أولئك كانوا من أمم مختلفة ومن أزمنة متعاقبة ومن أماكن متباينة، فهم يمثّلون كلّ الأجناس والأمصار والأديان، وإذن هم رموز الإنسانية جمعاء. أفليس هذا دليلا على مباركتهم جميعا لطبيعة الرسالة المحمدية الجامعة وصبغتها الإنسانية المطلقة؟

صحيح أنّ الحديث مؤوَّل من خلال النسق الثقافي الإسلامي، فلا نشك

لحظة في أنّ الحديث النبوي الموجّه إلى المسلم يستثير فيه مكوّنات ثقافته الإسلامية، سواء طال عهدها أو قصر، ذلك لأنّ العلامة . وطريقة سرد الحديث تُعتبر علامة سيميائية . ليست قادرة على الدلالة من تلقاء نفسها من أجل " أنّها تختزن داخلها معاني مسبقة وموجودة بشكل سابق على ظهور السلوك الإنساني المتمفصل في وحدات دالّة، [بل] إنّها دالة في حدود وجود ثقافة تسند مجمل دلالاتها التقريرية والإيحائية على حدّ سواء. وبعبارة أخرى، إنّها دالة في حدود قدرتنا على استحضار الحقل الثقافي الذي نستند إليه من أجل الحكم على الظواهر أو تأويل الوقائع أو فهم القيم وإدراكها "[8].

ونتيجة لهذه المصادرة، فإنّ سيميائية الترداد السردي تصبح طريقة فذّة لمغازلة الحسّ الديني الإسلامي في مرحلة أولى، فالتذكير بالأنبياء الذين وفد إليهم مُحَمَّد ﷺ عند عبوره من سماء إلى أخرى إن هو إلاّ تكريس لدى القائم بالتأويل لانتمائه الإسلامي، لأنّ كلّ هؤلاء الأنبياء نصّ عليهم القرآن الكريم وأكرم مثواهم وورد ذكرهم في السنة النبوية فهم جزء من المنظومة الإسلامية، ناهيك أنّ إبراهيم الخليل مثلا تُعتبر سيرته مع ابنه إسماعيل مدار التعبّد في الركن الخامس من الإسلام وهو الحجّ.

ولكن ألا يتجاوز التأويل مداه الثقافي الإسلامي الضيق ليلج في بوتقة الانتماء إلى ثقافة عامة وشاملة تستثير في نفس المتلقي أبعادا إنسانية رحيبة؟ من الممكن الإقرار بذلك حينما ننطلق من مبدأ سيميائي مفاده أنّ المؤوّل الذي يقف بالعلامة عند حدّ معيّن، إنّما هو يغبنها حقّها في التوسّع والانتشار، فضلا عن أنّ هذا المؤوِّل نفسه الذي يقف عند تأويل أحادي منته، إنّما هو يتحمّل من الفهم المقيّد له ما يكرهه على كبح جماح وجدانه وخياله. وهنا الخطر كلّ الخطر في أن يقف المعنى عند الحدّ النفعي المستفاد منه وألاّ يتجاوزه إلى استكناه الأبعاد الرمزية للعلامة السيميائية. فغاية المتعبّد ليست أن يفهم دينه على وجهه الصريح المباشر فحسب، بل أن يفهم هذا الدين من حيث هو رمز، وانفتاح الفهم على الرمز هو

تأصيل لهذا الدين على نطاق إنسانيّ مطلق.

ذلك أنّ التكرار في ذكر أقوال الأنبياء عند كلّ مرحلة سماوية مرّ بها مُحَمَّد ﷺ هو تكرار من شأنه أن يجسّد في رحلته تلك التدرج الذي توّخّاه في بحثه عن الحقيقة. كان يصعد درج السماء وفي كلّ مرة يرحّب فيها الأنبياء به يكون قد اقترب أكثر فأكثر من الحق. وفعلا ذلك ما تمّ له حينما بلغ سدرة المنتهى وخاطبه عندها الله Y وهي لحظة رمزية لم تُؤْتَ شخصا قبله ولا بعده، هي لحظة تجسّد تجربة الإنسانية جميعها في البحث عن الحقيقة الإلهية. ولذلك نعتبر" أنّ وقوف العلامة عند حدود ما يعيّن ويصف أمر مناف لطبيعة المعنى ومناف لطبيعة الحياة ذاتها. فالرغبة في خلق « محميات دلالية» نهرع إليها كلّما حاصرتنا الحياة بإكراهاتها النفعية أمر طبيعي، بل ضروري"[9].

2- سيميائية الاكتناف القصصي:

من المتعارف عليه في الدراسات السردية أنّ بروز شخصية جديدة في سياق القصّ ينتج عنه بالضرورة توقّف للحكاية الأصلية لتخلّي مكانها لفائدة الحكاية المستجَدَّة، فتُكتَنَفُ هذه في تلك. ولهذا الاكتناف غايات منهجيَّة مؤثّرة في سير الإقناع، منها أنّ الحكاية المكتنَفة يمكن أن تُستخدم برهانا (Argument)[10].

ففي قصة يأجوج ومأجوج مثلا ـ كما ذكرت في سورة الكهف وشُرحت في صحيح البخاري[11] ـ ورد أنّ رجلا قال للنبي ﷺ «رأيت السُّدّ مثلَ البرد المحبر؟» فأجابه رأيته. ولعلّ قيمة هذه القصة لا تكمن في تصوير الجبل الذي دكّه الله دكّا إذ حاول يأجوج ومأجوج اقتحامه، فتلك مهلكة طبيعية لكل جبّار ظالم يُسلّطها الله عليه، إنّما فائدة القصة الحقيقية هي في الحكاية المكتَنَفَة. ومفادها أنّ زينب ابنة جحش روت أنّ النبي ﷺ دخل عليها فزِعًا يقول "لا إله إلاّ الله ويل للعرب من شرّ قد اقترب فُتِحَ اليومَ من ردم يأجوج ومأجوج مثلُ هذه» وحلّق بإصبعه الإبهام والتي تليها، قالت زينب ابنة جحش:« فقلت يا رسول الله أَنَهْلِكُ

وفينا الصالحون قال نعم إذا كثر الخبَثُ».

ثمّ أُرْدِفت القصة الأصلية بحكاية متضمَّنة ثانية مدارها على حديث نبوي رواه مسلم بن إبراهيم عن وُهَيْب عن أبي هريرة، قال النبي: « فَتَح الله مِنْ رَدْم يأجوج ومأجوج مثلَ هذا وعقد بيده تسعين» ثمّ يعود النصّ في صحيح البخاري إلى ما ورد على لسان مُحَمَّد ﷺ من وعيد الله لأهل يأجوج ومأجوج مقارَنا بما ينتظر المسلمين من خفيف العذاب إزاء ما سيسلّطه الله على يأجوج ومأجوج. فيقول الله تعالى:« يا آدم فيقول لبيْك وسعديْك والخيرُ في يديك فيقول: أخرِجْ بعث النار. قال: وما بَعْثُ النّار؟ قال" مِن كلِّ ألف تسعمائة وتسعة وتسعين. فعنده يشيب الصغير وتضع كلُّ حَمْل حَمْلها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكنّ عذاب الله شديد، قالوا: يا رسول الله وأَيْن ذلك الواحدُ؟ قال: أبشروا فإنّ منكم رجلا ومن يأجوج ومأجوج ألفًا».

هكذا يتضح المراد من تركيب القصّ على هذا النحو، بإدراج الحكاية التي نقلتها زينب ابنة جحش عن رسول الله ﷺ والحكاية المتعلقة بإنباء الرسول لأصحابه بأنّ الله فتح من ردم يأجوج ومأجوج تسعين ضعفا. فما ضُمِّنَ داخل الحكاية الأصلية استطراد طرأ على رواية قصة ذي القرنين القصد منه إعداد الرسول ﷺ لقول طمأنة يستعدّ لإلقائه على جموع المسلمين. ولم يكتف الرسول ﷺ بعد إيراد الحكايتين المكتنفَتَين بتبشير المؤمنين بأنّ واحدًا من بين ألف مسلم سيناله بعض العذاب، إنّما هو أقسم أمامهم بأنّه يرجو أن يكون المسلمون ربع سكان الجنة بل ثلثها بل أن يكونوا في العذاب كالشعرة السوداء في جلد ثور أبيض أو كشعرة بيضاء في جلد ثور أسود من حيث عددهم، وهنا خُتِمَ باب قصّة يأجوج ومأجوج.

وجلّي هنا أنّ الاكتناف جاء لغاية برهانية صرف، والدليل القاطع على ذلك أنّ ختم الباب المذكور لم ينته بوصف مآل يأجوج ومأجوج بل هو انتهى بوصف مآل غالبية المؤمنين فقد حلّ المكتنَف بوصفه حجّة برهانية محلّ المكتنِف

أصلا. لقد كان القصّ الأصليّ في باب قصة يأجوج ومأجوج يدور على الجماعتين المذكورتين، ولكنّ دخول بعض الشخصيات القصصية على ركح الأحداث هو الذي استدعى ظاهرة الاكتناف الحكائي[12]. فقد أمر الله آدم ـ وهو الشخصية القصصية المقصودة هنا ـ بإخراج بعْث النار. وآدم هو أبو البشرية كلّها فعمله الذي يتمثل في إخراج من لا تحق له النار وإبقاء من تحق له داخلها هو عمل مسلّط على الإنسانية جمعاء فهو لم يُؤْمَر بإخراج المسلم مباشرة، إنّما طُلب إليه إخراج من يراه أهْلاً للإخراج عامّة.

وهذا دليل على أنّ الرسالة المحمدية جاءت لتنقذ كلّ من آمن بالله وتنكر كلّ من جحد وكفر. أفليس في ذلك رسالة طمأنة من الرسول ﷺ للناس أجمعين وحثٌّ لهم على الدخول في الإسلام إذ أنّ الله أدخل جناته كلّ من آمن به في الأمم الخوالي. صحيح أنّ الدين عند الله الإسلام وأنه لا يرضى للناس بغير الإسلام دينا، ولكن من موقع الحثّ على الدخول في الإسلام يستحضر الرسول ﷺ ما مرّ بالإنسانية في تاريخها من مظاهر إيمانية ليجعلها مدخلا إلى مراجعة النفس لدى من تُوجَّه إليه الدعوة المحمدية.

3- سيميائيّة البؤرة السّرديّة:

انتهى جمع من دارسي السّرديّات إلى أنّ البؤرة الإدراكيّة التي يتّخذ منها السّارد موقعا للسّرد تمكّن من تقدير المعلومة السّرديّة في علاقتها بالحكاية. وميّزوا ـ في هذا السّياق ـ بين ثلاث بؤر سرديّة. أولاها دَعوْها تبئيرا صفريّا، وثانيتها تبئيرا داخليّا، وثالثتها تبئيرا خارجيّا[13]. ولما كان الحديث النّبويّ ـ في مجمله ـ ضربا من السّرد، رأينا أن نتتبّع ضروب التّبئير فيه من خلال نموذج هو "باب حجّة الوداع" نزعم أنّه جدير بالدّرس من جهة أنّه جاء مليئا بالرّؤى التّي تحتاج إلى تأويل تتيحه صنوف التّبئير المعتمدة في النّموذج.

فممّا حدّث به يحي بن سليمان عن ابن وهب عن عمر بن محمّد عن أبيه عن ابن عمر أنّ جمعا كان يتحدّث بحجّة الوداع والنّبيّ ﷺ بين أظهرهم ولم

يكونوا يدرون ما حجّة الوداع "فحمد الله وأثنى عليه ثمّ ذكر المسيح الدّجّال فأطنب في ذكره وقال: "ما بعث الله من نبيّ إلاّ أنذره أمّته أنذره نوح والنّبيّون من بعده وإنّه يخرج فيكم فما خفي عليكم من شأنه فليس يخفى عليكم أنّ ربّكم ليس على ما يخفى عليكم ثلاثا"[14]. ونريد أن نتوقّف هنا عند طبيعة الموضوع لنفهم كذلك طبيعة البؤرة السّرديّة. فمدار الحديث هو على حجّة الوداع في الأصل، وإذا به يصبح على المسيح الدّجّال على سبيل المقارنة والمقابلة.

ذلك أنّ حجّة الوداع هي الإطار الزّمنيّ والمكانيّ الذي ألقى فيه الرّسول ﷺ خطبة الوداع وارتضى فيها الإسلام للنّاس دينا ودعاهم إلى أنّهم لن يَضِلُّوا بعده إذا تمسّكوا بما أمرهم به الله تعالى ونهاهم عنه. هي إذن خطبة مرجعيّة أصّلت المسار القويم الذي وجب على الإنسانيّة أن تنهجه إذ لا نبيّ بعد محمّد ﷺ ولا دين بعد الإسلام ولا نصّ مقدّسا بعد القرآن. ومن هنا، قابل محمّد ﷺ بين حجّة الوداع إطارا عقديّا إنسانيّا جامعا والمسيح الدّجّال صورة من صور الرّدّة الدّينيّة المحتملة. فليس صِدفةً أن يطنب محمّد ﷺ في ذكر المسيح الدّجّال ويذكّر بأنّ الله ما بعث من نبيّ إلّا لينذر أمّته وأنّ المسيح الدّجّال سيخرج لإخفاء أمر الله.

فالمواجهة قائمة بين رسالات الأنبياء، ومنهم محمّد ﷺ صاحب الدّين المرجعيّ الأشمل والأخير، من جهة أولى، وبين الدعاة إلى الرّدّة والكفر، ومنهم المسيح الدّجّال، من جهة ثانية. وهنا تبدو النِّظرة الشّاملة من جانب محمّد صلى الله عليه وسلم إلى تاريخ الأديان عند البشر بداية ونهاية. فهو يتحدّث حديث السّارد العارف بالأمر كلّه، ما حضر منه و ما غبر، وما بطن منه وما ظهر. وهو هنا في الموقع السّرديّ الذي نعتناه . في ما تقدّم من القول . بالموقع التّبئيريّ الصّفريّ. ويتمثّل هذا النّمط من التّبئير في توفير السّارد "معلومات تتجاوز طاقة إدراك شخصيّة مشاركة أو شاهد عيان مجهول. فيورد، على سبيل المثال، معلومة

تخصّ دواخل شخصيّة تجهلها الشّخصيّة نفسها أو ينقل أحداثا متزامنة تدور في أمكنة متباعدة"[15] أو أحداثا متباعدة في الزّمان والمكان.

وهكذا يتيح لنا هذا الحديث إمكان تأويله ـ من خلال البؤرة السّردية الجامعة ـ على نحو رمزيّ. فالمعلوم أنّ التّأويليّة قد وظّفت في الأصل في تفسير النّصّ الدّينيّ من خلال "مجموع القواعد والمعايير التي تقتضي من المؤوّل اتّباعها حرصًا منه على فهم ظاهر النّصّ وباطنه"[16]. وإحدى القواعد المتّبعة هنا قاعدة المقارنة الجامعة. فالإسلام لا يُفهم دينا وعقيدة إلّا من خلال مقارنته بالأديان الأخرى صادقها وكاذبها. ولذلك، فإنّنا ننفي أن يكون الحديث النّبويّ في حجّة الوداع مرتبطا بتاريخيّة معيّنة عِرقا ونسبا ودينا وزمانا ومكانا، إنّما هو حديث منفتح على بعد رمزيّ إنسانيّ، إذ تُدعى كلّ الأمم، من خلال المقارنة، إلى الوعي بالدّين الحقّ واتّباعه.

ولما كانت إحدى غايات التأويل تجنّب معضلة الوقوع في سوء الفهم، فإنّ اعتماد قاعدة المقارنة يغدو هو بدوره آليّة مساعدة على الفهم من جهة أنّ التّأويل الرّمزيّ كما يرسمه عالم الهرمنطيقا شلايرماخير يتجنّب سوء الفهم بطريقتين. أولاهما تتمثّل في الإغراق في الفهم إلى حدّ الاصطدام بالتّناقض وتتجسّد ثانيتهما في أنّ بلوغ الفهم الحقيقيّ مشروط بإدراك ضرورته، وباستطاعة بنائه الرّمزيّ[17].

لقد ألمعنا آنفا إلى أنّ مدار الحديث انقلب من تعريف الرّسول صلى الله عليه وسلم لحجّة الوداع إلى تخويف الحاضرين من ظهور المسيح الدّجّال من موقع التّبئير الكلّي الجامع. فهذا الانتقال يُعدّ ـ في تقديرنا ـ إشارة إلى انفتاح لامُتناه لفهم حجّة الوداع من خلال ظهور المسيح الدّجّال. فما أن ذكر الرّسول صلى الله عليه وسلم المسيح الدّجّال حتّى بادر بترداد صفاته و خبيث أعماله إغراقا في الفهم على نحو ما بيّنّا سابقا. وقد أشار في الحديث إلى أنّ ما خفي من شأن المسيح الدّجّال يجب ألّا يخفي حقيقة الله. وردّد هذه الإشارة ثلاثا ثمّ عاد

ليقول:"ألا إنّ الله حرّم عليكم دماءكم و أموالكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا ألا هل بلّغت قالوا نعم قال اللّهمّ اشهد ثلاثا "[18].

فالظّاهر إذن أنّ باب التّأويل انفتح على مصراعيه إغراقا في الفهم حدّ الاصطدام بالتّناقض وذلك لاعتبار أنّ الحجج المقدّمة في الدّعوة إلى الله تضمّنت حجّة وصف المسيح الدّجّال لله بنعت لا يليق بجلاله، وهي مسألة يهتزّ لها الكيان الإنسانيّ أيّا يَكن انتماؤه العقدي. وهنا تكمن إنسانيّة المعنى في الحديث النّبويّ الشّريف. فهو إذ ـ يقدّم الحجج والبراهين ـ ينتهي إلى أقصاها، تلك التي لا يقبل بها أيّ إنسان معتقد في الله سواء أكان مسلما أم غير ذلك. إنّها الحجّة الداحضة في المسار التأويلي، وهي الحجة التّي لم يَعُد يُقبَل معها أيّ موقف.وهكذا يقطع الرسول ﷺ أمام الناس أجمعين ـ بمناسبة وصفه لحجة الوداع ـ سبل الردّة ويقنع الناس بالحفاظ على دينهم بحُجة ظهور المسيح الدجال التي قد تنتهي بمن تحدّثه نفسه أن يؤمن به إلى درك الكفر.

أمّا ما عبّرنا عنه ببلوغ الفهم الحقيقي المشروط بإدراك ضرورته وباستطاعة بنائه الرمزي، فإنّنا نلمسه في ضرب ثان من التّبئير السّرديّ أشرنا إليه سابقا بمبدأ التّبئير الخارجيّ. ونستطيع أن نعرّفه بكونه نمطا من وجهة النّظر" يعتمد وصف الأشياء من الخارج بحياديّة تامّة كما يقتضيها ظاهر الإدراك الإنسانيّ ومن غير أن يُنسب هذا الوصف إلى كائن بعينه. وفي المألوف، يُورَدُ هذا النّمط من وجهة النّظر على سبيل تمهيد القصّ بالملاحظة الخارجيّة ليخلّي مكانه ـ في ما بعد ذلك ـ لفائدة صنف تبئيريّ آخر"[19].

وهذا ما نلاحظه في ثنايا باب حجّة الوداع، وذلك حينما حدّد صاحبها معالم السّلوك الذي يُفتَرَض أن يكون عليه المؤمن. فمضمون الحديث الذي سنورده ـ وهو مقتطع من باب حجّة الوداع ـ يسترسل فيه الرّسول محمّد صلى الله عليه وسلم في تعيين الأشهر الحرم والموضع الحرام. يقول ذلك في حياديّة تامّة، لا لأنّه فاقد للعلاقة بما يقول تلك اللّحظة، إنّما لأنّه يتلو قواعد سلوكيّة عامّة قد

تحتاج إلى استيضاح من جانب سامعها، وقد حصل هذا فعلا كما سيرد في الحديث، ولكنّها لا تفتقر إلى إلحاح أو تأكيد باعتبارها ثوابت شرعيّة ومعرفيّة لا نقاش فيها.

يقولصلى الله عليه وسلم:" الزّمان قد استدار كهيئة يومَ خلق السّماوات والأرض. السّنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم ثلاثة متواليات ذو القَعدة وذو الحجة والمحرَّم ورجبُ مُضَرَ الذي بين جمادى وشعبان أيّ شهر هذا قلنا الله ورسوله أعلم [...] قال أليس ذو الحجّة قلنا بلى. قال فأيّ بلد هذا قُلنا الله ورسوله أعلم [...]قال أليس البلدة قلنا بلى [...] قال فإنّ دماءكم وأموالكم [...] وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا و ستلقون ربّكم فيسألكم عن أعمالكم"[20].

وبالعودة إلى تركيب الأحداث السّالفة المستشهَد بها، نلاحظ أنّه ينهض على محاورة الرّسول ﷺ للجمع المستمع إليه. فهو يسألهم ليختبر مدى معرفتهم بالأشهر الحرم والمكان الحرام. فعند كلّ سؤال يلحظ المحاور جهل أصحابه بالجواب عنه، ولكنّه لا يعلّق على ذلك، إنّما يكتفي بوصفه ذلك الجهل على ماهو عليه. ولذلك، فإنّنا نقدّر أنّ عمليّة فهم الرّسول للأشهر الحرم والمكان الحرام هي عمليّة إنتاج معرفيّ تستند "إلى سلوك الأفراد وأعمالهم وأقوالهم، وهي أمور تنمّ [...] بعمق عن حياتهم الذّهنيّة الدّاخليّة [دون أن يكون هناك تعليق من جانب المحاور عليها]. وعلى الفهم ـ بوصفه خاصّية أساسيّة بانية للتّأويل ـ أن ينفذ إلى الحياة الدّاخليّة للأفراد الذين تصدر عنهم هذه الأفعال، فهو [أي الفهم] الوحيد القادر على إظهارها بواسطة العلامات[21] من غير أن يبرز المؤوِّل أيّ موقف داخليّ لذاته.

وعلى هذا النّحو، تنشأ الأحكام من خلال الوصف الجامع المجرّد. فهي أحكام يمكن وصفها بالموضوعيّة لأنّها نشأت في رحم الحياديّة، أي هي ـ في نهاية الأمر ـ أحكامٌ مُؤَسَّسَةٌ على استقراء دقيق لدخائل النّفوس المحاوَرة، ومشتقّة من

المجال الإنسانيّ الرّحيب، لا من الحيّز الثّقافيّ أو الإسلاميّ المباشر، وهذا هو موطن الفهم الحقيقيّ المشروط بإدراك ضرورته وباستطاعة بنائه الرّمزيّ. فنحن هنا حيال معرفة تنبع من تجربة الإنسان في بعده الشّامل، ولا تنبع من وجدان المسلم فحسب. فليس المسلم وحده هو الجاهل بالأشهر الحرم والمكان الحرام، إنّما هذه صفة مختبَرة صحتها على كلّ من يبحث عن اليقين العقدي. أفليس الأعاجم، مثلا، معنيّين بالتزام جانب السّلم في ماهو من الحُرُم، فلا يقاتلون المسلمين مثلما يمتنع المسلمون عن مقاتلة بعضهم بعضا في الظّروف الحُرُميّة؟

ومن مظاهر البناء الرّمزيّ في هذا الباب المتّصل بحجّة الوداع، أنّ فهم معنى الحرمات خرج في آخر الحديث عن سياقه التّاريخيّ المباشر ليغدو هذا الفهم اطمئنانا إلى أنّ عدم النّكوص رمزا عامّا لا ينطبق على من سمع الحديث دون غيره من النّاس. فقد قال الرّسول ﷺ :"ألا فلا ترجعوا بعدي ضُلَّالاً يضرب بعضكم رقاب بعض. ألا ليُبلّغِ الشّاهدُ الغائبَ فلعلّ بعض مَن يُبلّغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه[...] ثمّ قال ألا هل بلّغتُ مرّتين"[22]. وجليّ هنا أنّ اتّساع رقعة المستفيدين من هذا الحديث لم تعد مقتصرة على المسلمين دون غيرهم. فلم يَعُدْ الشّهود هو المقياسَ الوحيد للعمل بالحديث، ولم يَعُدْ كذلك الوعي تاريخيّا، إنّما هو الوعي العامّ في أجلى مستوياته منبنيا على حكم تجريديّ بناء رمزيا، استند في الأصل إلى اختبار تجريبيّ محايد موجّه إلى الآخر الحاضر بين يدي رسول الله ﷺ.

ذلك أنّ المسألة موصولة بـ" إستراتيجية قائمة على مبدأين مركزيّين هما «إعادة البناء» و«الإدماج». يقوم المبدأ الأوّل [في منظور شلايرماخر] باستحضار السّياقات القديمة التي ظهر ضمنها الوعي التّاريخيّ ويعيننا الثّاني على إدماج ما تمّ استحضاره ضمن زمنيّة جديدة(الوعي الرّاهن) [...]"[23]. فالزمنية الجديدة التي نتحدث عنها هي زمنية يكون فيها المبلّغ أحيانا أحدّ وعيا من الشاهد لأنّ المسألة غدت رمزية تجريدية لا تاريخية تجريبية.

فإذا كان هناك وعي تاريخي، فليس هو وعيا مقصودا لذاته، إنّما هو موظف لإدراك المعنى الرمزي الماهوي للشيء، وهي رحلة ثرّة لا تنتهي عند حدّ. وقد يحتاج الإنسان إلى الترميز، لأنّ الوجود لا يستقيم إلاّ من خلال المفاهيم، بل إنّ حياة الإنسان ذاتها لا تستقيم إلاّ من خلال هذه المفاهيم. فالوعي التاريخي، مثلا ضمن حجة الوداع في معرفة الأزمان والأمكنة الحرم هو وعي " انتقائي في الكثير من الحالات، إنّه لا يحتفظ إلاّ بما يخدم الإستراتيجية الأولى الموجَّهة نحو التأكد من حقيقة يعرف عنها الهرموسي [أي المؤوِّل] كلّ شيء.إنّ الحقيقة في كلام الله ونحن نعرف هذه الحقيقة بشكل حدسيّ، وليس على الهرموسي سوى البحث عنها في النصوص ذاتها"[24].

وعلى هذه الشاكلة، ينتفي أن تكون دعوة الرسول مُحَمَّد ﷺ موجّهة إلى المسلمين وحدهم أو طائفة أخرى غيرهم، إنّما فهْمُ الحُكْم مسخَّر ليقع تداوله بين الناس جميعا، إذ أصبح يحتلّ حيّزا إنسانيا مطلقا. فكلّ البشر يحملون في ذواتهم معرفة بالله المعبود، وهي معرفة تتحصّل لديهم حدسيّا، ولكنّها لا تخرج من حيز القوّة إلى حيز الفعل إلاّ بالاستثارة، وهو المقصد الرمزي الذي إليه تطلبته الحاجة من خلال الدعوة إلى تبليغ الشاهد للغائب.

فالترميز إذن مبدأ تواصليّ يوسّع دائرة النظر ليجعلها مشتركة بين الناس جميعهم، وكلّما فكّ المؤوِّل شفرة الرمز بحثا عن ماهيته المجردة اكتشف وضعا تواصليّا جديدا وممكنا مستحدثا من ممكنات الوجود. ذلك أنّ" الأمر يتعلّق بالأشكال الرمزية التي اعتمدها الإنسان من أجل التواصل مع غيره حين كفّ عن أن يكون واحدا ليصبح " كُلاًّ " ينتج المعانيَ لنفسه وللآخرين، وينتج الأخلاق إيذانا بظهور" النظام المجتمعي" بكل إكراهاته"[25].

4- سيميائية المعرفة السردية:

يرى بعض علماء السرد أنّ الخطاب السردي تفيض وظيفته عمّا رُصد له في الأصل من دور لتتجاوزه إلى التأثير في الأبنية المعرفية. فأوّل وجوه تأثير السرد

يتمثل في صياغة المعرفة التقليدية وتأصيلها. وثانيها يتمثّل في تعيين معاني الأشياء وتكريسها، وثالثها معبَّر عنه في توريث القدرة السردية لدى المتلقي ليصبح هو بدوره ساردا، ورابعها مداره على التحيين المستمر لأحداث مضت[26].

وعند دراستنا لباب "واذكر في الكتاب مريم"، نلاحظ ورود قول قصصيّ على لسان مُحَمَّد ﷺ يسرد فيه خبر ثلاثة تكلموا في المهد وهم عيسى وابن جُرَيْج ورضيع امرأة من بني إسرائيل. وهذا القول القصصيّ المسرود على لسان النبي مُحَمَّد ﷺ يطلعنا على مقاصد بعيدة تفوق الإفادة المباشرة بمفاصل الأحداث.

ينتظم قول الرسول ﷺ حول أربعة أحداث، أوّلها الإشارة إلى عيسى متكلّما في المهد. ولم يطُل الوقوف عند هذا الحدث لكونه مذكورًا في القرآن وجزءا من الذاكرة الدينية الإسلامية وغيرها. وجدير هنا أن نشير إلى أنّ تكلّم عيسى هو وجه معجزته، ولذلك فإنّ الاختزال الشديد الملحوظ في خبر عيسى دليل على أنّه قد أدّى دوره بعد في ترسيخ براءة أمّه مريم، وكأنّ ذلك غدا من الأمر الحاصل الذي لم يعد يناقشه أحد.

فمن أهداف السرد ـ على ما يرى ليوتار ـ أنّه يبعث في المسرود له القدرة على إنتاج الملفوظات الوصفية والتقديرية والتحويلية والتقريرية[27]، وذلك ما حصل فعلا في السرد المختزَل الصادر عن مُحَمَّد ﷺ، فهو يحمل السامع على التصديق المباشر ببراءة مريم، وفي هذا التصديق حسنُ وصف للوقائع ومهارةُ تقدير لها وحسنُ إدراك لطاقتها التحويلية من وضع إلى آخر ودفعٌ إلى اتخاذ القرار الصائب.

فما يقدّمه خبر عيسى هنا عظة إنسانية جامعة غير مقتصرة على المسلمين فحسب، ومفادها أنّ المعجزة الإلهية خير دليل على صدق الأفعال والأقوال، فليس بعد الحجة الإلهية حجة ولا بعد البرهان برهان. إنّ هناك في التراث البشريّ معرفة تقليدية لقيمة المعجزة الإلهية، ويأتي المقطع القصصي لإعادة صياغة هذه المعرفة ومزيد تأصيلها. وإعادةُ الصياغة تنحو بالمعرفة نحو مزيد التجريد والترميز والإطلاق الإنساني.

وأمّا موضوع القصّة الثانية فمتعلّق بجُريح الذي امتنع عن إجابة أمّه وهو قائم يصلّي فدعت عليه بتسلّط الفاجرات عليه. "قالت: « اللّهم لا تُمِتْه حتّى تريه وجوه المومسات» وكان جريح في صومعته فتعرّضت له امرأة وكلّمته فأبى فأتت راعيا فأمكنته من نفسها فولدت غلاما فقالت من جريح فأتوه فكسروا صومعته وأنزلوه وسبّوه فتوضأ وصلّى ثمّ أتى الغلام فقال: من أبوك ياغلام؟ قال: الرّاعي قالوا: نبني صومعتك من ذهب قال: لا إلاّ من طين"[28].

فليست هذه القصّة التي تلي قصّة كلام عيسى في المهد منقطعة عنها، فهي تشترك معها في إحقاق حقّ المتهم بالزنا، أي إنّها تثبت قيمة إنسانية عليا. ولقائل أن يقول: ما الدّاعي إلى أن يعيد الرسول ﷺ على المسامع قصّة براءة مريم وجريح؟ ولكن نستطيع أن نعتبر هذه الإعادة ذات معنى، لأنّه ما يكتسب السارد جدارة سرد الحكاية إلاّ لكونه سامعا سابقا لها عن طريق الرواية أوّلا ومن خلال النص القرآني ثانيا. والمستمع إلى الرسول ﷺ في وقته أو بعده يستطيع أن ينقلب هو بدوره ممتلكا للكفاءة السردية نفسها[29].

وجدير أن نشير . في هذا الصدد كذلك . إلى طبيعة السرد الكلية. فالمسرودُ كما عرّفه أرسطو . بنية منسجمة، علاقتها بالإدراك هي علاقة إشكالية، ذلك أنّ البنية المتعدّدة الأطراف يعسر أن يستوعبها الفكر بصفتها الكلية، فضلا عن أنّ الذاكرة الإنسانية عاجزة عن الاحتفاظ المطلق بما تدركه من البنية[30]، وهو ما يعيقها عن الفهم الكامل، ممّا يحملها على تناسي بعض الفائت في سبيل تسجيل بعض الرّاهن. وإلاّ يكن ذلك الفرز، يتعذّرْ على الذاكرة ترتيب الوقائع على نحو سليم. وهكذا يبدو مفهوم الوحدة الكليّة دافعا إلى إعادة ترتيب جديد للوقائع ومن ثمّة إنتاجٍ جديد للمعنى.

وهذا ما نستطيع أن نتبيّنه في الحالة الثالثة من حالات مَنْ ذَكَرَ الرسول مُحَمَّد ﷺ أنّهم تكلموا في المهد. فمدار الحديث على امرأة كانت " تُرضع اِبنا لها من بني إسرائيل فمرّ بها رجل راكب ذو شارة فقالت: اللهم اجعل اِبني مثله فترك

ثديها وأقبل على الرّاكب فقال: اللهم لا تجعلني مثله ثمّ أقبل على ثديه يمصّه، قال أبو هريرة كأنّي أنظر إلى النبي ﷺ يمصّ إصبعه ثمّ مُرَّ بأَمَةٍ فقالت: اللّهم لا تجعل ابني مثل هذه فترك ثديها فقال: اللّهم اجعلني مثلها فقالت: لِم ذاك؟ فقال: الراكب جبّار من الجبابرة وهذه الأَمَةُ يقولون سَرَقْتِ وزَنَيْتِ ولم تفعل"[31].

ولابدّ من أن نلاحظ هنا طريقة التدرج من واقعة الفارس إلى واقعة الأَمَة. فبين دعاء الابن بألاّ يكون مثل الفارس والمرور بالأمَة، واصل الصبي الرضاعة. وهذا يعني أنّ الرسول ﷺ الذي كان يعلم بالواقعتين لم يشر إلى ما بينهما من أقوال وأفعال وأحوال، إنّما هو اكتفى بالإلماع إلى أنّ الصبي واصل الرضاعة. فالسارد أعاد تركيب الواقعتين بإيجاد خيط رابط بينهما افتعَله فتخيّره وأسقط ما دونه. ومفاد مواصلة الصبي للرضاعة أنّه متمسّك ببنوّته لأمّه رغم إخطائها في تقدير وضع الفارس بتمّنيها أن يكون ابنها مثله، وهي قصة حدثت في بني إسرائيل ولكنّ العظة المستوحاة منها هي عظة إنسانية جامعة ومفادها أنّ البنوة لا يُفسدها المعتقد وإن كان الأبوان على غيّ، فإنّ الرابطة العاطفية تبقى على حالها ولا تفسد للودّ قضية بين الآباء والبنين.

وعلى هذا النحو، يتجلّى أنّ المعرفة السردية ـ كما صاغها الرسول مُحَمَّد ﷺ وكما يعلّم الناس أن يصوغوها– معرفة تتجاوز محور القصّ الذي تتنزّل فيه، لتغدو منسكبة في قوالب قيميّة ذات بعد وعظيّ، فهي معرفة تلقّن سامعيها من متقبّلي الحديث القدرة على الانتقاء البليغ فيدرك السامع "ما يتعيّن عليه قوله ليضمن اقتناع الناس بكلامه وما يتعيّن عليه كذلك سماعه ليتدرّب على حسن الكلام"[32].

وبَيِّنٌ من خلال ما تقدّم أنّ السرد النبوي الشريف قادر على خلق ملكة ثلاثية الأبعاد في ذهن متلقّيه، فهذا السرد ـ بما يرسّخه من معايير الإدراك ـ قادر على خلق سنّة سرديّة فاعلة تعلّم المرء إحكام القول وإحكام السماع وإحكام الصنعة، وهي الكفاءات الثلاث التي تتألّف منها شبكة التبادل الاجتماعي[33].

فالقصص الثلاث، منظورا إليها في أجزائها، لا تفي بالحاجة التكوينية، إنّما هي قصص تؤوَّل في كليتها، وبإعادة تركيبها تتجلّى علاقتها بالحياة.

فنحن لا نسعى في الحديث النبوي إلى تفهّم لحظة تاريخية عابرة من حياة الرسول ﷺ أو نسلّطها على لحظة عابرة من تاريخ أصحابه الكرام، إنّما بغيتنا من الحديث فهم الحياة الكاملة في مختلف أبعادها الإنسانية. ذا هو المعنى، إذ ليس تأويل العلامات طلبا للمعنى بل هو طلب لحقيقة الحياة ورصد للرموز التواصلية التي تدعو إليها العلامات. فما "نتوصّل إليه ليس فكرا معزولا أي لحظة داخل حياة بل حقيقة تخصّ هذه الحياة. وهو ما يعني [...] أنّ المعنى لا ينفصل عن الحقيقة، والحقيقة ذاتها ليست معادلات رياضية، بل [هي] ما يحيل على الخبرة الإنسانية بكل أبعادها"[34].

التأليف الجامع:

ولهذا السبب، فإنّ القصة التي تحيل مرجعيتُها على الماضي تكون بالضرورة في حلّ من هذا الانتماء إلى الزمن الماضي، فترديد الأشياء الماضية في زمن الحاضر ترديد من شأنه أن يكسب القصّ راهنية مستمرّة في الزمان[35]. فليس مدلول القصّة في ما ترويه بل إنّ مدلولها الحق هو في الرواية المستمرة لما ترويه. ومن ثمة، كان للسرد مقام أنطروبولوجي من جهة أنّه ضرب من الثقافة مؤصل للقيم، فهو ينهض بوظيفة طقوسية تهذّب طرائق الفهم والتداول والتواصل. ولذلك، فإنّ شرعية القصّ أصلية وليست طارئة أو عرضية باعتبارها مسوّغة للبناء المعرفي ذاته[36].

ولمّا كانت سمة القصّ المعاودة والتوريث، فإنّ ذلك شاهد على نزوع القصّ المستمر من التاريخية إلى الرمزية، أي من التجسيد إلى التجريد. ذلك أنّ التجريد هو عملية خرق للأزمنة، بل هو صَهْر صريح للزمني في اللاّزمني، وشرط التجريد هو في القيام على هذه البنية الزمانية الثنائية الطرف[37]. ومن شأن ذلك أن يحوّل البنى السردية في الحديث النبوي من مجرّد حكايات منفردة ومتنزلة داخل

السياقات التاريخية زمانها ومكانها إلى أنظمة سلوكية مستقرة أي ثوابت أنطروبولوجية تنهض عليها الثقافات الإنسانية.وهذه حجّة بليغة على إنسانية الحديث النبوي القصصيّ منه خاصّة، وعدم انغلاقه على الدائرة العقدية الإسلامية.

إنّها أحاديث تلتقط المتشابه في الطقوس الثقافية المختلفة، وترتدّ إلى ما تقدّم منها وتستشرف ما سيتأخّر منها لتؤسّس أنموذجا سلوكيا إنسانيا فوق الأزمان والأوطان. أو لم يُعَدّ القرآن الكريم نصّا جامعًا للكتب السماوية جمعاء، جاء لينقيها من شوائبها العالقة بها ويبقي على ما هو من صميم السواء الإنساني الصرف؟.

من نافل القول أن يكون للحديث النبوي معنى تاريخي جاء بمناسبة معيّنة، ولكنّ القيمة الأساسية في هذا الحديث هي في انقلابه من نصّ متنزّل في التاريخ إلى خطاب فاعل في المسار الإنسانيّ. فالحديث النبوي يتسم بالفاعلية من جهة كونه يحقّق المعنى في سياقات قرائية و تاريخية عدّة. ومن هنا لم يكن للنص مرجع غير قدرته على الفعل الدائم. أمّا المرجع التاريخي فتحقيق واحد من بين وجوه التحقيق الممكنة.

ولعلّ القصص المنتقاة نماذج من بين الأحاديث النبوية أن تقيم الدليل كلّها على أنّها قابلة لأن تُفهَم ضمن الفعل التواصلي (Communicative action) بين المخْبِر والمخْبَر، وقوام هذا الفعل التواصلي هو الاعتراف المتبادل بمضمون الخبر وفق أفق تصديق متّحد. فإذا كانت الأخبار قابلة للتصديق فلأنّها إنسانيّة الصبغة، مُؤَكْوَنَةُ الصيغة (Universalised) بمفهوم الفيلسوف الألماني كانط الذي يعتبر أنّ طاقة الخطاب الحقيقية تكمن في ملاءمته لِ «العقل الجامع» الذي يمتثل له الناس كلّهم، إذ أنّ أَكْوَنَة الخطاب تكون في مستوى توحيد طرائق فِعْله التأثيري. فإذا كان هذا، تأبّت على المؤول النظرة الذاتية إلى الأشياء، ونزعت إلى ضرب من الانصهار الجدليّ مع كلّ النظرات الذاتية الأخرى[38].

أفليست قصص المعراج ويأجوج ومأجوج والمسيح الدجال والمتكلمين في المهد قصصًا متنزلة في نطاق الدعوة إلى الفعل الإنساني الواحد؟ لقد مرّ النبي ﷺ ليلة المعراج بسكّان السماوات السبع فرحّبوا به على اختلاف أديانهم. وفي قصة يأجوج ومأجوج أمر الله آدم بإخراج بعْث النار فأخرج منها كلّ من نطق بكلمة التوحيد. أمّا في قصة المسيح الدجال فقد بان أنّ الإسلام لا يمكن أن يُفهم في حدّ ذاته بل يُفهم من خلال شبكة مقارنة وفق معايير متّبعة القصد منها الاستدلال على الدّين الأفضل من خلال الممارسات الإنسانية الدينية الجامعة. وفي قصة المتكلمين في المهد، هدف الرسول ﷺ إلى تثمين قيمتي الأمومة والبنّوة باعتبارهما قيمتين إنسانيّتين مبيّنا أنّهما لا تتلاشيان حتّى أمام سطوة العقيدة الإيمانية.

خاتمة عامّة:

إنّ التواصل بين الناس لايتم من أجل أنّهم قادرون على فهم بعضهم لبعض، إنّما التواصل هو أساس الفهم. فلا يمكن لأحد أن يفهم وضعه [وهنا نقصد الوضع العقديّ] إلاّ من خلال مقارنة نفسه بغيره وباستحضار طرائق التواصل مع الآخر. ونحن ننفي تماما أن تكون هناك إيديولوجيا تواصل، بسبب حاجة الناس المفرطة إلى التأويل، إذ التأويل المبالغ فيه يمكن أن ينقلب إلى تأويل مَرَضِيّ، ولكنّ التواصل الذي نقصد لا يكون مجزيا للتأويل إلاّ بالقدر الذي يخدم القيم الإنسانية المشتركة [39].

ولكن من طبيعة الأشياء أنّ هذا التواصل الذي يتمّ في الحاضر لا يمكن أن يغفل الماضيَ ولا المستقبل. إنّ الحاضر هو الزمن الأثير للتواصل، يستوعب التجارب الغابرة ويستشرف الأحداث القادمة، فيكون الماضي والمستقبل من جرّاء ذلك مكوّنيْن للمؤسّسة الأنطولوجية وتعبيرا فذّا عن القوى المجدِّدة. وليس المستقبل هنا عنوان استيهام ولا الماضي عنوان دمار وخراب، إنّما هما الاثنان في خدمة الراهنية القيميّة وسبب دافع إلى العمل السليم بالقيم الحاضرة[40].

ولما كان الدين الحاضر هو دينَ الإسلام، فإنّ الراهنية الحق التي يجليها السرد في الحديث النبوي هي راهنيّة القيم الإسلامية في تفاعلها الإنساني مع ما سلف من قيم سماوية سابقة وتفاعلها مع نظم الحياة المستقبلية، وهي أيضا راهنية إسلامية في ظلّ دين هو خاتم الأديان، وهي قراءة للحديث النبوي تنفي تاريخيته الحينية زمن النبي ﷺ وتاريخيته في الحاضر وتاريخيته في المستقبل، بل هي انصهار بين الآفاق الزمنية الثلاثة إنّها القراءة الدّاعية إلى التأويل المستمّر إذ أنّ حياة التأويل هي في عدم بلوغ النهاية وهي كذلك في اعتقاد أنّه «تآويل» في الجمع[41].

لقد مكّن النمط السردي من إجلاء التفاعل بين الأزمنة الثلاثة، وإجلاء العلاقة بين السرد والتجربة الإنسانية. ذلك أنّ فعل السرد تربطه بزمان التجربة الإنسانية وشائج قربى لا تعود إلى الاتفاق العرضي، إنّما هي وشائج تفرضها الحاجة المخترقة للثقافات أي الحاجة الأنطولوجية. وبمعنى آخر، فإنّ " الزمن يغدو زمنا إنسانيا حينما تؤديه الأبنية السردية وإنّ القصّ يبلغ مداه الدلالي الأقصى حينما يضحي هو الشرط الضروري للوجود الزمني"[42].

وليس خافيا أنّ المنهج التأويلي السيميائي المسلّط على السرد هو الأداة التي خوّلت تبيّن هذا التزاوج بين فعل السرد وبناء الكينونة الزمنية الشاملة، فالوسيلة "التي يمكنها أن تفعل ذلك هي التأويلية الفلسفية التي تريد أن تقول شيئا آخر غير التقنيات المنهجية[المألوفة] في قراءة النصوص وتأويلها".

الحواشي والهوامش

1. سعيد بنكراد، السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2003م، ص17.

2. انظر موريس جون لوقاف، بنية خطابي الشعر والقص، (بالفرنسية) ، منشورات لاباكونيار، سويسرا، 1971م، ص 118.

3. انظر بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص ص 20. 21.

4. المرجع نفسه، ص 26.
5. انظر جيرار جنات، صور III ، (بالفرنسية)، منشورات ، باريس، 1972م، ص 145.
6. انظر المرجع نفسه، ص 46.
7. انظر صحيح البخاري، مطبعة دار إحياء الكتب فيصل الحلبي، د ت، المجلد الأوّل، الجزء الثاني، ص ص 310- 311.
8. سعيد بنكراد، السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، ص 32.
9. المرجع نفسه، ص 35.
10. انظر تزفيتان تودوروف، إنشائية النثر، (بالفرنسية)، منشورات سوي، 1971م، ص 37.
11. انظر صحيح البخاري، المجلد الأوّل، الجزء الثاني، ص ص 232-233.
12. انظر تزفيتان تودوروف، إنشائية النثر. ص 37.
13. سنفصّل القول في كلّ نوع منها بمناسبة الاستفادة منه عند الإجراء.
14. صحيح البخاري، المجلّد الثّاني، الجزء الثّالث، ص 84.
15. معجم السّرديّات، عمل جماعيّ، إشراف محمّد القاضي، الرّابطة الدّوليّ للنّاشرين المستقلّين، الطّبعة الأولى 2010، مادّة «تبئير»، ص65.
16. عبد الله البريمي : السّيرورة التّأويليّة في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، إصدارات دائرة الثّقافة والإعلام، الشّارقة، 2010م، ص 33.
17. انظر المرجع نفسه، ص 36.
18. صحيح البخاري، المجلّد الثّاني، الجزء الثّالث، ص84.
19. دافيد فونتان، الإنشائيّة، مقدّمة في النظرية العامّة للأشكال الأدبيّة (بالفرنسيّة)، منشورات ناطان، فرنسا، 1993م، ص51 .
20. صحيح البخاري، المجلّد الثّاني، الجزء الثّالث، ص84.
21. عبد الله البريمي، مرجع مذكور، ص41.
22. صحيح البخاري، باب «حجة الوداع»، ص84
23. سعيد بنكراد، سيرورات التّأويل من الهرمسيّة إلى السّيميائيّات، نشر الدّار العربيّة للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ودار الأمان، الطّبعة الأولى، 2011م، ص 66.
24. المرجع نفسه، ص ص 35-36.
25. المرجع نفسه، ص 72.

26. انظر جون فرنسوا ليوتار، منزلة ما بعد الحداثة، (بالفرنسية)، منشورات سيراس، تونس، 1994، ص ص 45- 55.

27. انظر المرجع نفسه، ص 46.

28. صحيح البخاري، المجلد الأوّل، الجزء الثاني، ص 254.

29. انظر ليوتار، مرجع مذكور، ص 50.

30. انظر ميخائيل عيسى خاروف وليليا مدريد: من الفكر إلى الكلام، منشورات جوزاي كورتي، باريس، 1995م، ص ص 105- 106.

31. صحيح البخاري، المجلد الأوّل ، الجزء الثاني، ص 254.

32. ليوتار، مرجع مذكور، ص 51.

33. انظر المرجع نفسه، ص 52.

34. سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، ص 109.

35. انظر ليوتار، مرجع مذكور، ص ص 53-54.

36. انظر المرجع نفسه، ص54.

37. انظر عيسى خاروف ومدريد، مرجع مذكور، ص 123.

38. انظر مقال عبد العزيز العيادي "التأويل والتجربة" ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية "الفينو مينولوجيا والهرمينوطيقا" فيفري 2006م، إشراف محمّد الحوّة، وحدة بحث الفينومينولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ص9.

39. انظر عبد العزيز العيادي، مقال مذكور، ص9.

40. انظر المرجع نفسه، ص14.

41. انظر المرجع نفسه، ص15، وقد نقل بدوره الفكرة عن ميشال فوكو مقال «نيتشه وفرويد وماركس» في مجلة "كراسات روايومون" العدد6، منشورات مينوي، باريس1967م، ص 192.

42. بول ريكور، الزمن والسرد (بالفرنسية)، الجزء الأول، منشورات سوي، باريس، 1983م، ص85.

*_*_*