الدين بين الأساطير والمعارف التقليدية

هشام عبدالعزيز محمود

حاصل على دكتوراه، قسم اللغة العربية

كلية الآداب، جامعة عين شمس

الملخص:

يدور البحث حول العلاقة الجدلية بين الدين من ناحية والفكر الخرافي من ناحية أخرى، مع محاولة تحرير مصطلح الخرافة بما يُشحن به من دلالات الكفر والخزعبلات والترهات، إلى فضاء يقترب بمصطلح الخرافة من مصطلح المعارف التقليدية، أو الفولكلور إذا جاز لنا استخدام مصطلح حديث.

والباحث في سبيل ذلك الهدف يحاول فك الاشتباك بين المعارضة المفتعلة بين الدين والخرافة عن طريق التفريق بين مصطلحي الخرافة والأسطورة، باعتبار أن الأولى معرفة تقليدية أما الأسطورة فهي بقايا ديانات قديمة تنازع الدين الجديد (وهو هنا الإسلام) وهو ما يفسر سر الخصومة الشديدة التي يحملها الإسلام لـ(أساطير الأولين) وما شابه، على العكس من ذلك موقف الإسلام من الخرافة التي لم ترد في القرآن سلبًا ولا إيجابًا، في حين وردت في السنة النبوية بشكل إيجابي أكثر من مرة.

الكلمات الدالة:

الخرافة- الأسطورة- الفولكلور- الرواية- أحاديث خرافة- النوادر

الدين بين الأساطير والمعارف التقليدية، العدد ٣، يوليو ٢٠١٨، ص ص ١٣٧-١٧٢.

Abstract:

The discussion revolves around the dialectical relationship between religion and mythical thought on the other hand, with the attempt to liberate the term of superstition with the connotations of infidelity, superstition and hysteria into space approaching the term superstition of traditional knowledge or folklore if we may use a modern term.

The researcher, for that purpose, tries to disengage the fabricated opposition between religion and superstition by distinguishing between the terms of superstition and myth, since the former is traditional knowledge. The myth is the remnants of ancient religions, the conflict of the new religion (here is Islam), which explains the mystery of the intense rivalry of Islam (Legends of the ancients) and the like, on the contrary, the position of Islam of the myth that did not appear in the Koran negatively and positively, while The Prophetic Sunnah mentioned positively more than once.

Keywords:

Fable, Myth, Folklore, Novel, Fabled Sayings, Quibs

لم يذكر القرآن دال «الخرافة» بأي من اشتقاقاتها ولو مرة واحدة، في حين ذكر «الأسطورة» تسع مرات في تسع سور، منها ثمان سور مكية (الأنعام/ ٢٥ – النحل/ ٢٤ – المؤمنون/ ٨٣ – الفرقان/ ٥ – النمل/ ٦٨ – الأحقاف/ ١٧ – القلم/ ١٥ – المطففين/ ١٣)، وسورة واحدة مدنية (الأنفال/ ٣١). وربما كان السبب في ذلك هو حالة التنافس الكتابي والشعائري بين الأساطير القديمة، والكتاب المقدس الجديد (القرآن)، الذي لم يسلم من كونه: «أساطير الأولين» التي قيل أحيانًا إن النبي محمد

«اكتتبها»[1]، فتركيز القرآن على دال الأساطير يشير إلى اتهام دائم تعرض له، وهو ما يشير إلى الطبيعة النوعية التي رأى بها السرد الديني «الأسطورة» من أنها «بمعنى الخط»[2]، وهي كذلك قصة «غلب على إطلاقها القصة الباطلة أو المكذوبة، كما يقال خرافة»[3]. ومحاولة تفسير ابن عاشور هنا الأسطورة بـ«الخرافة» اجتهاد لم يطرحه الخطاب القرآني في رفضه لمعنى الأسطورة، فهو لم ينف عن نفسه أنه «أساطير الأولين» خوفًا من وصمه بأنه خرافة؛ بل لأن اتهامه بأنه «أساطير» يخرجه من كونه دينًا جديدًا أصلًا، ويضعه في مصاف الديانات التقليدية المعروفة في الجزيرة العربية.

ولا يجب أن نغفل هنا الكثرة العددية لذكر الأساطير في القرآن المكي (ثمان مرات) في مقابل القرآن المدني (مرة واحدة)، وهو ما يتسق مع مرحلة تأكيد نسب الكتاب/ القرآن لله في المرحلة المكية، وأنه ليس من أساطير الأولين – مكتوبة أو شفاهية.

إن المفسرين وهم يباعدون بين النص الديني من ناحية والأسطورة من ناحية ثانية، فإنهم يقولون دون تصريح إن الأسطورة وإن كانت تشترك مع الخرافة من حيث كونها قصة/ حديثًا، فإن الأسطورة يمكن النظر إليها باعتبارها بقايا دين قديم، أو هي قص ديني، وربما هذا ما فطن إليه الرافعي في تاريخ الأدب العربي، حين قال: «أما الأساطير الدينية فليس في العرب من يتعمّل لنظمها غير أمية بن أبي الصلت، لما مر من شأنه في باب الشعر الحكمي، وله من ذلك أشياء مروية، كقصة سفينة نوح، وقصة الحمامة التي بعثها ترتاد في الأرض موضعًا يكون مرفأ للسفينة بعد أن بعث الغراب فوقع على جيفة ونحو ذلك، ومما نظم أمية من خرافات الأعراب خرافة الغراب والديك التي يقولون فيها إن الديك كان نديمًا للغراب، وإنهما شربا الخمر عند حمار ولم يعطياه شيئًا، وذهب الغراب ليأتيه بالثمن ورهن الديك، فخاس به ولم يرجع، ولذلك ذهب الغراب مطلقًا في الأرض وبقي الديك محبوسًا عند الناس، ولكن نظم أمية في هذه المعاني لا يرمي إلى شيء غير معنى القصص، كأنه لا يريد من الشعر إلا أن يكون دليلًا على علمه وترشيحه للأمر الذي يحدِّث به نفسه كما سبق»[4]..

إن مجموعة القصص التي أورد مصطفى صادق الرافعي (ت ١٩٣٧م) مثالًا لها في الاستدلال السابق، هي التي لبّست على كثير من الباحثين إلى اليوم بين الخرافة

والأسطورة، فكلتاهما قصة، نعم، ووراء كلتيهما مغزى، نعم، لكن الأسطورة تنحو منحى دينيًّا، فيما تبتغي الخرافة عرض المعارف التقليدية للبشر بشكل أساسي وإن اشتملت على أفكار ومعانٍ دينية.

بمعنى آخر، الأسطورة – قصةً ومعنى – يؤمن بها معتنقها إيمانًا يقينيًّا، أي إن القصة وقعت والمعنى صحيح وحق، لكن الخرافة يعرف مرددها أن تفاصيل القصة لم تحدث، ولكنه يؤمن بالمغزى من وراء القصة، فلو كانت عن الجن فإن مردد القصة وراويها يكاد لا يؤمن بصحة الوقائع وإن تيقن من وجود الجن.

وربما استطعنا تلمس ملامح كل واحدة بتفصيل أكثر في الرواية الحديثية التي أوردها بعض كتب الحديث النبوي والتي تنقل ما روي عن النبي محمد تعريفًا بـ«حديث خرافة»، في نص طويل يحتوي حكاية شعبية، بين رجل وأمه وزوجه[٥].

يقول نص الحكاية في إحدى صيغها في «ذم البغي»، لابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ): «حدثني الحسين بن الحسن، قال: حدثنا عاصم بن علي، قال: حدثنا عثمان بن معاوية، عن ثابت، عن أنس بن مالك، قال: اجتمع إلى النبي صلى الله عليه وسلم نساؤه، فجعل يقول الكلمة كما يقول الرجل عند أهله. قال: فقالت إحداهن: كأن هذا من حديث خرافة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أتدرين ما حديث خرافة؟ إن خرافة كان رجلًا من بني عذرة فأصابته الجن، وكان فيهم حينًا، فرجع إلى الإنس فجعل يحدثهم بأشياء تكون في الجن، وبأعاجيب لا تكون في الإنس، فحدث أن رجلًا من الجن كانت له أم فأمرته أن يتزوج، فقال: إني أخشى أن يدخل عليك من ذلك مشقة، أو بعض ما تكرهين، فلم تزل به حتى زوجته، فتزوج امرأة لها أم. فكان يقسم لامرأته ولأمه، ليلة عند هذه، وليلة عند هذه، قال: فكانت ليلة امرأته وكان عندها، وأمه وحدها، فسلم عليهما فردت السلام، ثم قال: هل من مبيت؟ قالت: نعم، قال: فهل من عشاء؟ قالت: نعم، قال: فهل من محدث يحدثنا؟ قالت: نعم، أرسل إلى ابني يأتيكم يحدثكم، قال: فما هذه الخشفة التي نسمعها في دارك؟ قالت: هذه إبل وغنم. قال أحدهما لصاحبه: أعط متمنيًا ما تمنى فإن كان خيرًا، وقد ملئت دارها إبلًا وغنمًا، فرأت ابنها خبيث النفس. فقالت: ما شأنك؟ لعل امرأتك كلفتك أن تحول إلى منزلي، وتحولني إلى منزلها؟ قال:

نعم، فقالت: فنعم، فتحولت إلى منزل امرأته، وتحولت امرأته إلى منزل أمه، فلبثا ثم أصاباها والفتى عند أمه، فسلما فلم ترد السلام، فقالا: هل من مبيت؟ قالت: لا، قالا: فعشاء؟ قالت: ولا، قالا: فما إنسان يحدثنا؟ قالت: ولا، قال: فما هذه الخشفة التي نسمعها في دارك؟ قالت: سباع، فقال أحدهما لصاحبه: أعط متمنيًا ما تمنى وإن كان شرًّا، قال: فملئت عليها دارها سباعًا، فأصبحوا وقد أكلت».

تتعدد صيغ وروايات الحديث النبوي في مفتتحها..

تقول إحداها:

«روى الترمذي عن عائشة قالت: حدث النبي صلى الله عليه وسلم نساءه بحديث فقالت امرأة منهن: كأنه حديث خرافة فقال: أتدرين ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلًا من عذرة أسرته الجن فمكث دهرًا ثم رجع»[٦].. إلخ.

ويقول مفتتح آخر، عن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود:

«بلغني (عن عائشة) أنها قالت: قلت للنبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: حدثني بحديث خرافة فقال: رحم الله خرافة إنه كان رجلًا صالحًا وإنه أخبرني أنه خرج ليلة لبعض حاجته فلقيه ثلاثة من الجن فأسروه..»[٧].. إلخ.

وفي ثالث:

«تدرون ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلا من عذرة أسرته الجن في الجاهلية فمكث فيهم دهرًا طويلًا ثم ردته إلى الإنس فكان يحدث الناس بما رأى فيهم من الأعاجيب فقال الناس: حديث خرافة»[٨].. إلخ.

وفي رابع، في «باب عشرة النساء»:

«عن عائشة قالت حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه ذات ليلة حديثًا فقالت امرأة منهن يا رسول الله كأن الحديث حديث خرافة قال أتدرون ما خرافة إن خرافة كان رجلًا من أهل عذرة أسرته الجن في الجاهلية»[٩].. إلخ.

وفي خامس:

«عن أنس بن مالك، قال: اجتمع إلى النبي صلى الله عليه وسلم نساؤه، فجعل يقول الكلمة كما يقول الرجل عند أهله. قال: فقالت إحداهن: كأن هذا من حديث خرافة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أتدرين ما حديث خرافة؟ إن خرافة كان رجلًا من بني عذرة»[١٠].. إلخ.

وفي سادس:

«في الأوسط عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثها بحديث وهو معها في لحاف فقالت بأبى وأمى يا رسول الله لولا حدثتني بهذا الحديث لظننت أنه حديث خرافة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حديث خرافة يا عائشة؟ قالت: الشيء إذا لم يكن، قيل حديث خرافة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أصدق الحديث حديث خرافة. كان خرافة رجلًا من بني عذرة سبته الجن»[١١].. إلخ.

وفي سابع:

«ويقال أيضًا للخرافات الموضوعة من حديث الليل: حديث خرافة. وذكر أن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حدثيني.. قلت: ما أحدثك؟ حديث خرافة؟ قال: أما إنه قد كان.. وذُكر أيضًا أنه قال لها: إن أصدق الأحاديث حديث خرافة»[١٢].

تطرح الروايات السابقة مجموعة من الملاحظات الأولية الكاشفة:

أولًا: ذكرت الرواية الأولى أن النبي كان يحدث «نساءه»، ولم تسميهن الرواية «أمهات المؤمنين»، وهو ما يشير إلى الطابع الأسري في هذه الجلسة، وبالتالي فيما يطرح فيها من «أحاديث/ قصص».

ثانيًا: تشير الرواية الأولى أيضًا إلى أن نساء النبي بعد أن قال عن «حديث خرافة»، فقالت «إحداهن»، هكذا تنكيرًا دون ذكر لاسم من قالت، وهو ما يؤكد المعنى الأول ويباعد أكثر بين ما يجري في هذه الجلسة والجلسات الدينية؛ فالنبي هنا يحدث بصفته زوجًا لا نبيًّا.

ثالثًا: لفت انتباه «إحداهن» الفارق النوعي بين ما يقال (كأنه حديث خرافة) وطبيعة القائل (النبي)، ما وضعها في حيرة، فقالت للنبي: «كأنه حديث خرافة»، لقد حدث ما يسمى في النقد الأدبي تضارب المقاصد (Crosstalk)، فقد سمع نساء النبي كلاما ليس من كلام النبوة، فلم يجدن ملجأ بعدُ إلا الشفرة الثقافية (Cultural code)، التي يمكن عن طريقها فهم ما يقال من النبي من أحاديث خرافة. غير أن ما حدث هنا يعني وجود تشابه ما بين نصين/ خطابين؛ هما النص الديني وحديث خرافة، بحيث إذا ما ذكر أحدهما ذكّر بالآخر، فبينهما ما يمكن أن نصفه بتجاوب الأصداء (Echolalia)؛ والمقصود أن إحدى العلامات ترجع صدى علامة أخرى[١٣].

رابعًا: تذكر الرواية الثانية أن السيدة عائشة هي التي طلبت من الرسول أن يحدثها، وحددت الموضوع الذي تريد معرفته (حديث خرافة)، وهو ما يشير إلى شهرة «حديث خرافة» وإن جهلت فيما يبدو بعض تفاصيله.

خامسًا: «خرافة» (مجهول الاسم) في كل الروايات، لكنه في الرواية الثانية شخص محدد معروف، على الرغم من عدم التصريح باسمه. وهو في كل الروايات، دون خلاف، من قبيلة بني عذرة، بل إن النبي محمد قابله، وهو الذي حكى للنبي حكايته.

سادسًا: خرافة هذا يحدث عن الجن، فأصبح علمًا على كل غريب.

سابعًا: دعا النبي لخرافة في أكثر من رواية بالرحمة، ووصفه بالصلاح.

ثامنًا: أورد الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) الرواية الرابعة في «باب عشرة النساء»، ولعله لم ير فيها من الدين غير هذا المعنى. كما أن الرواية أصرت على ذكر أن ما جرى كان ليلًا، وكأن النبي كان يسامر أهله. وهو ما أشارت إليه الرواية الخامسة في بدايتها حين جاء

فيها أن النبي جعل «يقول الكلمة كما يقول الرجل عند أهله». وهو ما يباعد أكثر بين ما يقال والحديث النبوي المعروف بالمعنى الديني.

تاسعًا: في الرواية السادسة، وهي عن عائشة أيضًا، كان الرسول يحكيها وهو معها «في لحاف»؛ أي أنهما كانا في فراشهما، وهنا وقعت السيدة عائشة في الحيرة التي ذكرناها سابقا بين شخص النبي وطبيعة الحديث النبوي من جهة وطبيعة ما يقوله النبي من جهة ثانية، فأخبرت النبي أنه لولا أنه هو (النبي) الذي يحدثها لظنت أنه حديث خرافة. فسألها النبي عما تعرفه من حديث خرافة، فأجابته بأنه «الشيء إذا لم يكن، قيل: حديث خرافة». وهو ما يشير إلى عدم واقعية الأحداث (لم يكن)، ولكن فحوى الحديث في عموميته من حيث المبدأ العام مقبولة اجتماعيًّا وثقافيًّا.

عاشرًا: تبدأ الرواية السابعة بشكل مختلف؛ فالنبي هو من طلب من السيدة عائشة أن تحكيه، فسألته: ماذا أحكي؟ حديث خرافة؟ فهي على ما يبدو لا تملك محصولًا من الحكي إلا «حديث خرافة»، وكأنها تحقر ذكر مثل هذه الأحاديث أمام النبي، فكان تعليق النبي أن حديث خرافة أصدق الحديث. بالإضافة إلى ما جاء في الرواية نفسها من «الخرافات الموضوعة من حديث الليل».

مما سبق نرى الارتباط الكبير بين «حديث خرافة» و«السمر» و«الليل» و«ما يقوله الرجل في أهله»، وما يحكيه مع زوجه «في لحاف واحد». وعلى النقيض من ذلك ما جاء في النص القرآني من ذم بالغ وصريح لأساطير الأولين التي يتهم بها النص القرآني، والتي تبرأ منها أكثر من مرة.

يتبقى هنا التساؤل حول دعاء النبي لخرافة ووصفه بالصلاح، ووصف كلامه بأنه أصدق الحديث، وأنه حق. وكأن النبي هنا يشير إلى ما يكتنز به «حديث خرافة» من حكمة وعبرة، فالحقيقة والصدق هنا يرتبطان بفحوى ما يحكى عن خرافة وليس بنص ما يحكى ومدى مطابقته للواقع (Fact) والمنطق (Reason).

تطرح الروايات السابقة وما تلاها من ملاحظات ما يمكن تسميته بـ«معجم الخرافة» (Vocabulary of Superstition) في الأدبيات التراثية التي لا تنحصر في: (الليل – الأهل – النساء – الجن – الزوج – اللحاف/ الفراش – الجاهلية – الأعاجيب – عشرة النساء – الخرافات الموضوعة – حديث الليل.. وغيرها. مما يشير إلى السياق الاجتماعي والثقافي الذي توجد فيه «أحاديث خرافة»).

وفق ما سبق لا نحتاج لكثير عناء لنقول إن ما تسميه الأدبيات التراثية الدينية وغيرها «خرافة»، يكاد يتسق دون تمحل مع ما نسميه الآن فلكلور (Folklore)، أو ثقافة شعبية (Folk culture)، أو مأثورات (Gnomic)، سواء في الجانب السردي (Narrative) (حكايات وحواديت، وأمثال، ونوادر.. إلخ)[١٤] أو في جانبها الاجتماعي (عادات ومعتقدات). ولا يجب أن ننسى هنا أننا بالأساس أمام صيغة مَثَلية (parable formula) منتشرة في كتب التراث العربي عامة (حديث خرافة) أو (أمحل من حديث خرافة)، وهنا يطرح علينا الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في كتاب «المستقصي» عبارة موحية عند التعرض لمثل «امْحل منْ حدْيْث خرافة»، يقول: «هو (خرافة) رجل من بني عذرة استهوته الجن ثم رجع إلى قومه فكان يحدثهم (بالأباطيل) وكانت العرب إذا سمعت ما لا أصل له قالت حديث خرافة. وقد أورده ابن الزبعرى فى بيت كرهت إثباته ثم كثر في كلامهم حتى قالوا للأباطيل خرافات»[١٥]. وكأنهم لم يكونوا يقولون للأباطيل (Untruths) خرافات، أو كأن الخرافات من قبلُ كانت مما لا يوصف بالباطل، حتى جاء مثل بيت الشعر الذي كره صاحب «المستقصي» ذكره ربما لحرج ديني، ليس لأنه يحتوي على خرافة، ولكن لأن به أباطيل يسمونها خطأ خرافة.

ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى ما ذكره المسعودي (ت ٣٤٦هـ) في «مروج الذهب» وإليان سركيس (ت ١٩٣٢م) صاحب «معجم المطبوعات» في معجمه من أن أصل كتاب «ألف ليلة وليلة» في الفارسية هو «ألف خرافة» وجرت ترجمتها إلى العربية الترجمة المعروفة[١٦].

وربطت الترجمة العربية هنا بين الخرافات والحكايات المستملحة، فلا يغيب عن الذهن أن المترجم ربط ذلك كله بالليل، فهو لم يترجم خرافة بمعنى حكاية، بل قفز قفزة دلالية أخرى حين جعل الخرافة/ الحكاية ليلة، وهو ربط يستدعي ما سبق وأشرنا إليه من السمر والحديث المستملح الذي يظن في تفاصيله الكذب أكثر من الصدق. وهو ما فطن إليه المسعودي حين قال: «وقد ذكر كثير من الناس ممن له معرفة بأخبارهم أن هذه (أخبار موضوعة من خرافات مصنوعة) نظمها من تقرب للملوك بروايتها، وصال على أهل عصره بحفظها والمذاكرة بها، وأن سبيلها الكتب المنقولة إلينا والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية، وسبيل تأليفها مما ذكرنا كتاب هزار أفسانه، وتفسير ذلك من الفارسية إلى العربية: ألف خرافة. والخرافة بالفارسية يقال لها أفسانه. والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة وليلة (...) ومثل كتاب فرزه وسيماس وما فيه من أخبار ملوك الهند والوزراء، ومثل كتاب السندباد، وغيرها من الكتب في هذا المعنى»[١٧].

وتتجلى الخرافة في السرد التراثي (Heritage narrative) في وجهين رئيسين، هما:

١- السرد القصصي (Storytelling).
٢- ما يمكن أن نسميه مع بعض التجوز «تفسير الظواهر الكونية»؛ سواء في الطبيعة أو في الكائنات، الحيوانات خاصة.

وقد نشأ الأول لأسباب متعددة؛ أهمها في نظري كان لملء فراغ تركه السرد القصصي الديني (Storytelling religious)، كأن يبحث القاص (Storyteller) الخرافي/ الشعبي في الورق الذي كتب عليه نبي الله سليمان رسالته إلى بلقيس.. «هذا ولم أر في الآثار ما يشعر بأنه عليه السلام كتب ذلك على الكاغد أو الورق أو غيرهما واشتهر على ألسنة الكتّاب أن الكتاب كان من الكاغد المعروف وأن الهدهد أخذه من طرفه بمنقاره فابتل ذلك الطرف بريقه وذهب منه شيء وكان ذلك الزاوية اليمنى من جهة أسفل الكتاب وزعموا أن قطعهم شيئًا من القرطاس من تلك الزاوية تشبيها لما يكتبونه بكتاب

سليمان عليه السلام وهذا مما لا يعول عليه. ولسائر أرباب الصنائع والحرف حكايات من هذا القبيل وهي عند العقلاء أحاديث خرافة»[١٨].

ولعل من أكثر من يمكن أن تستوقفه مثل هذه الإضافات هو ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ). ومن ذلك ما جاء من مناقشة لرأيه في كتاب «الملل والنحل»، الذي أورده صاحب «العجاب»، حيث قال إن ابن حزم بعد أن أقر بعصمة الأنبياء «واستدل بالآيات الواردة في ذلك وأطنب في التمسك بظاهرها وعمومها ثم ختم بأن قال وهذا يبطل ظن من قال إن هاروت وماروت كانا ملكين فعصيا بالزنا وشرب الخمر وقتل النفس ثم أخذ يتأول القصة التي في الآية. قال ولم يقل الله إنهما كفرا ولا عصيا وإنما جاء ذلك في (خرافة موضوعة) لا تصح من طريق الإسناد أصلًا ولا هي مع ذلك عن رسول الله بل هي موقوفة على من دونه، فسقط التعلق بها.. إلى أن قال نسبوا إلى الله ما لم يأت به أثر يشتغل به وإنما هو كذب مفترى أن الله أنزل إلى الأرض ملكين وهما هاروت وماروت وأنهما عصيا بشرب الخمر والحكم بالباطل وقتل النفس المحرمة والزنا وتعليم الزانية اسم الله الأعظم فطارت به إلى السماء فمسخت كوكبًا وهي الزهرة»[١٩].

يشرح صاحب «العجاب» هنا آلية عمل الحكي الخرافي – إن صح التعبير – في السرد التراثي بل وهدفه كذلك؛ ألا وهو ملء الفراغ السردي (Ellipsis) – من وجهة نظر السارد الشعبي/ القصاص (Storyteller) – بأحداث «مستملحة.. عجيبة».. ثم، ولا يجب أن ننسى، «كاذبة». غير أن هذا الوعي القصصي بالفجوات السردية هو ما كان يجعل عمل القاص الشعبي أقرب إلى حالة التناص (Intertextualiy)، أو بالأحرى عبر النصية (Transtextuality).

ومن مثل الخرافات/ الحكايات التراثية ما يرد في قصص الأنبياء وأحوال الأمم الغابرة من غرائب تعتمد المبالغة والخيال (Fiction)، مثلما يحكى مثلًا عن «عوج بن عناق وهو حديث خرافة لما فيه من التهاويل الباطلة»[٢٠]. أو أن سبعين رجلًا من قوم موسى استظلوا «فى قحف رجل من العمالقة. وأخرج البيهقى فى شعب الإيمان عن زيد

بن أسلم قال: بلغنى أنه رؤيت ضبع وأولادها رابضة فى فجاج عين رجل منهم.. إلى غير ذلك من الأخبار. وهى عندى كأخبار عوج بن عنق وهى حديث خرافة»[٢١].

ومن تلك التفسيرات القصصية – إن صح التعبير – التي تهدف إلى ملء ثغرات السرد القصصي القرآني، ما كان يؤخذ مما سمي «تواريخ العجم»، كما روي عن شخصية ذي القرنين الذي ورد ذكره في آخر سورة الكهف، فقد «اختلف المفسرون في تعيين المسمى بذي القرنين اختلافًا كثيرًا تفرقت بهم فيه أخبار قصصية وأخبار تاريخية واسترواح من الاشتقاقات اللفظية، ولعل اختلافهم له مزيد اتصال باختلاف القصّاصين الذين عُنوا بأحوال الفاتحين عناية تخليط لا عناية تحقيق فراموا تطبيق هذه القصة عليها»[٢٢].

على أن النشاط القصصي أحيانًا ما كان يتجاوز القصة الواحدة أو الشخصية الواحدة إلى أكثر من قصة أو شخصية في محاولة للربط (Mixing) بين أحداث أو شخصيات مختلفة، مكانًا أو زمانًا أو الاثنين، ومن ذلك ما روي من «زعم بعض علماء الإسلام» من أن الخضر لقي النبي وعُدّ من صحابته. وهو ما حكم عليه الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣م) صاحب «التحرير والتنوير» بأنه «توهم وتتبع لخيال القصاصين»[٢٣].

وأحيانًا ما كان الغموض (Weirdness) في بعض القصص مما يستفز النشاط القصصي لدى بعض القصاصين، فيقوم بـ«اختلاق» (Fabrication)[٢٤] تفاصيل قصصية، لا يرضاها أحيانًا رجل الدين، وهو ما يمكن مطالعته مثلا في قصة نبي الله موسى، عندما طلب من الله رؤيته عند جبل الطور، فأخبره الله بأنه لن يستطيع ذلك.. «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكًّا وخر موسى صعقًا» (الأعراف/ ١٤٣). فقد توقف المفسرون/ القصاصون عند: كيف خر موسى، ثم كيفية صعقه؟.. ففرق بعضهم بين السقوط والخرور بأن الأول مطلق والثاني سقوط له صوت كالخرير.. (صعقًا) أي صاعقًا وصائحًا من الصعقة. والمراد أنه سقط مغشيًّا عليه عند ابن عباس والحسن رضي الله تعالى عنهما، وميتًا عند قتادة.

ثم يستطرد الألوسي في سرد قصصي بحت، قائلًا:

«روي أنه بقي كذلك مقدار جمعة.. وعن ابن عباس أنه عليه السلام أخذته الغشية عشية يوم الخميس يوم عرفة إلى عشية يوم الجمعة.. ونقل بعض القصاصين أن الملائكة كانت تمر عليه حينئذ فيلكزونه بأرجلهم ويقولون يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة».

ثم يعقب الألوسي بأن هذا السرد إنما «هو كلام ساقط لا يعول عليه»[٢٥].. والسقوط وانعدام التعويل هنا يتسق مع ما وصفت به هذه الروايات بالكذب والباطل.. على الرغم من أن مثل هذه الأكاذيب (الخرافية) هي التي جسرت الهوة أحيانًا بين ما هو ديني (Religious) وما هو شعبي (Folk)، لتضعهما معًا في سياقات واحدة من القداسة (Sacrist).

ولعل كلام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) عن عوج بن عنق يكون دالًّا، فقد اختصر فيه الكلام، مكذبًا كل ما ذكر عنه: «.. لم يأت فى أمر هذا الرجل ما يقتضى تطويل الكلام فى شأنه وما هذا بأول كذبة اشتهرت في الناس ولسنا بملزمين بدفع الأكاذيب التى (وضعها القصاص) ونفقت عند من لا يميز بين الصحيح والسقيم فكم في بطون دفاتر التفاسير من أكاذيب وبلايا وأقاصيص كلها حديث خرافة وما أحق من لا تمييز عنده لفن الرواية ولا معرفة به أن يدع التعرض لتفسير كتاب الله ويضع هذه الحماقات والأضحوكات في المواضع المناسبة لها من كتب»[٢٦].

يربط الشوكاني هنا بين الخرافة وأحاديثها والقصاص والأقاصيص. ويستخدم في ذلك مصطلحات من قبيل الكذب، والصحيح والسقيم، وانعدام التمييز وفن الرواية، والحماقات والأضحوكات. ثم لا يجب أن تفوتنا تعبيراته الدالة عن الكذب الذي اشتهر في الناس، ونفقت عند من لا يميز.. إلخ.

وهناك من كان يتعاطى مع هذه الموضوعات من قبيل الدفاع عن الدين، ومن أوضح الأمثلة على ذلك في العصر الحديث محمد أبو شهبة في كتابه عن «الإسرائيليات والموضوعات»؛ حيث رأى في بعض الموضوعات خطرًا على الإسلام والنبي.. «وذلك مثل ما وضعه الزنادقة وأعداء الإسلام من يهود ومجوس ونصارى وغيرهم، من قصص وروايات تقدح في عصمة النبي وتظهر الإسلام بمظهر الدين الساذج الذي يشتمل على الخرافات»[٢٧].

يطرح الدكتور أبو شهبة جانبًا آخر في هذا السياق وهو سذاجة ما يحكى من قصص في كتب التفسير تنتمي لعالم الخرافة، وهو ما يراه الرجل عيبًا ينال من عصمة النبي ووقار الدين الإسلامي. ويبدو أن سمة السذاجة التي حاول الشيخ أبو شهبة دفعها عن الدين بإثبات عدم صلته بمثل هذه الحكايات الخرافية، هي السمة الأساسية التي تشير إلى واحد من الفوارق الجوهرية بين الخرافة والحكي الشعبي (Superstition & Tall story) من جهة، والديانات والأساطير (Religions & Myths) من جهة ثانية. وليست هناك مشكلة تحتاج حلًّا إلا عند من يرى مثل هذه الحكايات دينًا وليست خرافة.

بالإضافة إلى ما سبق هناك ما يمكن تسميته النوادر الشعبية (anecdote) التي تشبه نوادر جحا، أو «الخرافات» – بتعبير إحسان عباس – التي تذكرها كتب التراث العربي، ومنها مثلًا مناظرة بين ديك وبازي[٢٨]. وهي من المناظرات والنوادر الشائعة في كتب التراث العربي. وتدور الحكاية حول أبي أيوب المرزباني وهو وزير الخليفة العباسي المنصور (ت ١٥٨هـ). وكان المنصور كلما دعا أبا أيوب للمثول بين يديه اصفر وجهه ورعد، فإذا خرج من عنده عاد لونه، فسئل: «إنا نراك مع كثرة دخولك إلى أمير المؤمنين وأنسه بك تتغير إذا دخلت عليه؟».

فقال:

«مثلي ومثلكم في هذا مثل بازي وديك تناظرا، فقال البازي للديك: ما أعرف أقل وفاء منك..

قال: وكيف؟

قال: تؤخذ بيضة فيحضنك أهلك وتخرج على أيديهم فيطعمونك بأكفهم حتى إذا كبرت صار لا يدنى منك إلا طرت ههنا وصحت ههنا، فإن علوت حائطًا كنت فيها سنين طرت منها وتركتها وصرت إلى غيرها. وأنا أوخذ من الجبال وقد كبر سني فأطعم الشيء اليسير وأوثق يومًا أو يومين ثم أطلق على الصيد فأطير وحدي فآخذه وأجيء به لصاحبي.

فقال له الديك: ذهبتْ عنك الحجة، أما إنك لو رأيت بازيين في سفود[٢٩] ما عدت إليهم أبدًا، وأنا كل وقت أرى السفافيد مملوءة ديوكًا وأبيت معهم؛ فأنا أوفى منك.. ولكن لو عرفتم من المنصور ما أعرف لكنتم أسوأ حالًا مني عند طلبه إياكم».

تشير هذه النادرة ضبطًا إلى ما نريده من تحديد سمات الخرافة واختلافها عن الدين/ الأسطورة. يعرف الراوي/ أبو أيوب، والمستمع أن أصل القصة مختلق (Fabricated) فلا بازي ناظر ديكًا ولا ديك رأى ديوكًا آخرين في السفافيد، لكن التواطؤ، بالمعنى الفني (Party) هو ما مرر تفاصيل القصة (المستملحة الكاذبة) لما وراءها، وتكمن المشكلة هنا لو أن مستمعًا صدّق تفاصيل القصة دون الالتفات إلى ما وراءها، وهو ما حدث مع كثير من القصص الديني الذي وضعه القصاص لملء فراغات القصص الديني فإذا بمن يصدقها من ناحية أو من يكذبها ويتهمها بالسذاجة من ناحية ثانية.

أما الوجه الثاني الذي استدعى «الخرافة» فهو كما قدمنا تفسير الظواهر الكونية سواء في الطبيعة أو في الكائنات. ومثل ذلك كثيرًا ما وصف بأنه «حديث خرافة»، وذلك مثل

ما حكاه النيسابوري (ت ٣١٨هـ) في تفسير سورة التكوير عن الكلبي (٢٠٤هـ) من أن «الكواكب هي قناديل معلقة بين السماء والأرض بسلاسل من نور وتلك السلاسل بأيدي الملائكة عليهم السلام، وهو مما يكذبه الظاهر ولا أراه إلا حديث خرافة. وأما ما ذهب إليه جل الفلاسفة من أن القمر وحده في السماء الدنيا وعطارد في السماء الثانية والزهرة في الثالثة والشمس في الرابعة والمريخ في الخامسة والمشتري في السادسة وزحل في السابعة والثوابت في فلك فوق السابعة هو الكرسي بلسان الشرع، فمما لا يقوم عليه برهان يفيد اليقين، وعلى فرض صحته لا يقدح في الآية؛ لأنه يكفي لصحة كون السماء الدنيا مزينة بالكواكب كونها كذلك في رأي العين»[٣٠]. لقد وصف الألوسي (ت ١٨٥٤م) بعض ما جاء في هذا التفسير بأنه «حديث خرافة»، وفي مكان آخر من الكتاب نفسه بأنه «حديث خرافة ورجم بظنون فاسدة»[٣١].

أما تفسير طبيعة الحيوانات وسرد قصص (خرافية) عنها فهو ما اشتهر في السرد التراثي إلى حد بعيد، وهو يعز عن الحصر. ولعل أشهره ما نقله الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتاب «الحيوان»، ومن أمثلته ما ذكره عن الضفدع الذي «تزعم الأعراب» أنه «كان ذا ذنب، وأن الضّبّ سلبه إياه وذلك في خرافة من خرافات الأعراب، ويقول آخرون: إن الضفدع إذا كان صغيرًا كان ذا ذنب، فإذا خرجتْ له يدان أو رجلان سقط»[٣٢].

وقد أشار الجاحظ إلى منهجه في إيراد مثل هذه السرديات بقوله إن هذا الكلام «ليس فيه جد إلا وفيه خلط من هزل. وليس فيه كلام صحيح إلا وإلى جنبه خرافة؛ لأن هذا الباب هكذا يقع»[٣٣].

يشير الجاحظ هنا إلى علامة (Sign) من علامات الخرافة وهي التواطؤ على الكذب، أو بعض الكذب، بين الراوي والمتلقي، فإن ما يقال لم يقع، لكن ما وراءه صدق تام، يؤمن به طرفا الرسالة؛ المرسل والمستقبل.

إن هذا «الخلط السردي المتعمد» من قبل الجاحظ، هو شكل من أشكال الخلط الفكري قبل السردي، في الأدبيات التراثية، وهو اختلاط اضطراري وليس اختياريًّا، وأحيانًا ما حاول السارد – مفسرًا أو مؤرخًا – تبريره. ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أن النبي سليمان اتخذ تماثيل من نحاس «فقال: يا رب انفخ فيها الروح فإنها أقوى على الخدمة فينفخ الله تعالى فيها الروح فكانت تخدمه (...) وهذا من العجب العجاب ولا ينبغي اعتقاد صحته، وما هو إلا حديث خرافة، وأما ما روي من أنهم عملوا له عليه السلام أسدين في أسفل كرسيه ونسرين فوقه فإذا أراد أن يصعد بسط الأسدان له ذراعيهما وإذا قعد أظله النسران بأجنحتهما، فأمر غير مستبعد فإن ذلك يكون بآلات تتحرك عند الصعود وعند القعود فتحرك الذراعين والأجنحة، وقد انتهت صنائع البشر إلى مثل ذلك في الغرابة»[٣٤].

هنا وظف الراوي/ القصاص العلم ليبرر الخرافة/ الفولكلور، ووظف الخرافة لسد ثغرات السرد الديني من وجهة نظره.

ليس سد ثغرات السرد الديني، أو اختراع ثغرات سردية لملئها هي التفسير الوحيد الذي نعتمده، فهناك من يرى غير ذلك، خاصة إذا ما نظر من زاوية فقهية أو شرعية، ومن هؤلاء قديمًا ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، الذي رأي في ما فعله القصاصون وبعض المفسرين «أحاديث خرافة كانت مشهورة في الجاهلية ألصقت بالحديث بقصد الإفساد»[٣٥]. وهو التوجه نفسه تقريبًا الذي سار عليه الشيخ أبو شهبة (ت ١٩٨٣م) وإن كان من خلال مناقشة «الإسرائيليات».

وبغض النظر عن الفكرة العامة المسيطرة والموجهة لعمل الشيخ أبو شهبة في هذا الكتاب المهم، فإنه يطرح فكرتين في غاية من الأهمية اتصالًا بما نحن بصدده:

أولاهما: أن الرواية قد تكون صحيحة السند لكنها ليست من الدين بل من الخرافة أو من المعارف التقليدية (Traditional knowledge) المتداولة في عصر من العصور.

يقول: «ولعل قائلًا يقول: أما ما ذكرت من احتمال أن تكون هذه الروايات الإسرائيلية مختلقة، موضوعة على بعض الصحابة والتابعين، فهو إنما يتجه في الروايات التي في سندها ضعيف أو مجهول، أو وضّاع، أو متهم بالكذب، أو سيئ الحفظ، يخلط بين المرويات، ولا يميز، أو نحو ذلك، ولكن بعض هذه الروايات حكم عليها بعض حفاظ الحديث بأنها صحيحة السند أو حسنة السند، أو إسنادها جيد، أو ثابت، ونحو ذلك، فماذا تقول فيها؟!

والجواب أنه لا منافاة بين كونها صحيحة السند، أو حسنة السند أو ثابتة السند، وبين كونها من إسرائيليات بني إسرائيل، وخرافاتهم، وأكاذيبهم؛ فهي صحيحة السند إلى ابن عباس، أو عبدالله بن عمرو بن العاص، أو إلى مجاهد، أو عكرمة، أو سعيد بن جبير وغيرهم، ولكنها ليست متلقاة عن النبي، لا بالذات، ولا بالواسطة ولكنها متلقاة عن أهل الكتاب الذين أسلموا، فثبوتها إلى من رويت عنه شيء، وكونها مكذوبة في نفسها، أو باطلة، أو خرافة، شيء آخر»[٣٦].

أي أن الراوي ربما استقى (خرافته) من مصدر لا يعتد به دينيًّا. وقد مر بنا حديث النبي نفسه عن «خرافة» وما شرحناه فيه كفاية.

لكن اللافت في هذه النقطة أنه نسب الخرافات والأكاذيب إلى بني إسرائيل (إسرائيليات بني إسرائيل، وخرافاتهم، وأكاذيبهم) وهي نظرة طبيعية من فقيه يبتغي أقصى درجات الحيطة في التثبت من صحة الروايات ونسبها. على الرغم من تنبهه إلى عدم الربط بين صحة الرواية على شروط علم الحديث ومنافاتها لصحيح الدين بشكل عام.

ثانيتهما: أن بعض الرواة المعروفين ربما داخلهم الوهم في الرواية سواء من قبيل مرويات بني إسرائيل أو من خرافات العرب في الجاهلية. يقول أبو شهبة: «قيل لعبد الرحمن بن زيد بن أسلم: حدثك أبوك عن جدك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

إن سفينة نوح طافت بالبيت، وصلت خلف المقام ركعتين؟!! قال: نعم. وقد عرف عبد الرحمن بمثل هذه العجائب المخالفة للعقل وتندر به العلماء». إن هذه العجائب ليست من الإسرائيليات وهي بالقطع ليست من العلم، فقد «قال الشافعي فيما نقل في التهذيب أيضا: ذكر رجل لمالك حديثًا منقطعًا، فقال: اذهب إلى عبد الرحمن بن زيد يحدثك عن أبيه، عن نوح!! وأنه لما رست السفينة على الجودي وكان يوم عاشوراء صام نوح، وأمر جميع من معه من الوحش والدواب فصاموا شكرًا لله، إلى غير ذلك من التخريفات والأباطيل التي لا نزال نسمعها، وأمثالها من العوام والعجائز».

وعلى الرغم من تركيز أبو شهبة على الإسرائيليات والوضع من أهل الكتاب فإنه لا يستطيع أن يبتعد عما لا نزال نسمعه من «العوام والعجائز» من الخرافات التي «كانت شائعة مشهورة في الجاهلية»[٣٧].

إشارة أبو شهبة للعوام والعجائز هي في الحقيقة إشارة لفضاء من المعرفة الإنسانية لم نزل نجهل حدود أثره وتأثره في الثقافة العربية الإسلامية، وهو فضاء الثقافة الشعبية. ولا نكاد نتلمس أثره بوضوح إلا عند الحديث عن عالم القصاصين الذي يكون من المناسب هنا عرض ملامحه المكتنزة بالمعرفة المهملة إلى حد كبير حتى الآن في الدرس العلمي، وهو أقرب الفضاءات من عالم «الخرافة» موضوع كتابنا هذا، بل يكاد يكون الرابط الأهم بين عوالم الخرافة والثقافة الشعبية من جهة والدين من جهة ثانية.

وعند الاقتراب من عالم القص في الأدبيات التراثية العربية فلن تخطئنا مفردات من مثل الحكي والوعظ والتتبع والأثر والخبر ورواية الأخبار. كما لن نستغرق وقتا حتى نلتقي بدلالات الزينة في قص الشعر والظُفر، أو قُصّة الشعر. هكذا تدور بنا دلالات ودوال المعجم العربي في سياقات تقترب من عالم القص، لكنها لا تذهب بنا أبعد من ذلك، خاصة ما يمكن أن نطالعه في الفضاء الديني والفقهي، حين يحكم الدين على القصاصين أحكامًا لا تبتعد كثيرًا عن أحكام أطلقها سابقًا على «الخرافة».

هنا يمكنك أن تجد تعبيرات من قبيل «مجون القصاصين»[٣٨]. و«مخترعات القصاصين»[٣٩]، وابتدعت مخيلة القصاصين»[٤٠]. وهو ما يشير إلى طبيعة التعاطي مع عالم القصة والقصاصين وكيفية رؤية هذا العالم من قبل رجل الدين/ الفقيه، ومن لف لفه. كما لن يغيب عن متابع الارتباط الوثيق الذي رأته الثقافة العربية الإسلامية بين القص والخيال (الابتداع – الاختراع) (Creation). لكن كل هذا الابتداع والخيال والمجون يجري في سياقات مثل مجالس السمر[٤١].. فقد «يستدعي الملوك في مجالس أنسهم الخاصة من يضحكهم ويسليهم ويجلب لهم البهجة والسرور. من أمثال القصاصين الذين يقصون لهم القصص، والمسامرين الذين يسامرون الملوك بأنواع قصص السمر والحكايات المضحكة الغريبة والأمور المثيرة، والمضحكين الذين يأتون بالنكت وبالأفعال المضحكة لإضحاك الملك»[٤٢].

وقد جرى استخدام مصطلح «قاص» في علم الحديث، وكان مثار جدل ليس بالقليل، وقد ورد تساؤل للوادعي (ت ٢٠٠١م) صاحب «المقترح في أجوبة أسئلة المقترح»، ودار التساؤل حول «قولهم في الرجل: فلان (قاصّ) أو (صاحب سمر)، كنت أظن أنه صاحب حكايات وروايات، أما ضبط الحديث فلا، أو أنه مثلًا قد يأكل بالحديث، حتى إني وجدتّهم قالوا: فلان (قاص)، في ترجمة سلمة بن دينار أبي حازم، وكذا في صالح بن بشير المعروف بالمري، وهو ضعيف الحفظ مشهور بالعبادة، فهل في قولهم: فلان (قاصّ). شيء من ناحية الحفظ؟ أو فيها شيء من ناحية العدالة؟»..

وكانت الإجابة: «فيها شيء من عدم التثبت، لأن الغالب على القصّاصين أنّهم لا يتثبتون»..

غير أن الوادعي استدرك على نفسه بقوله: «وإن كان عطاء بن يسار قد لقّب بأنه قاصّ، لكن هو من أثبت الناس. والغالب على القصاصين أنّهم لا يتثبتون، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: ما أحوج الناس إلى قصّاص صدوق. فإذا أطلقوا

هذه العبارة وحدها، ولم يزيدوا عليها شيئًا، فهذه توقع الريبة في القلب ولا يعتمد عليه، لأن الأصل في القصاصين عدم التثبت»[٤٣].

يشير كلام الوادعي هنا إلى حاجة أهل العلم إلى أهل القص كما سنورد بعد.

يمكننا إذن أن نجد فضاء القص في مجالس الملوك أو في حلقات التفسير والعلوم الدينية في المساجد، وسواء في الاثنين فنحن أمام حكي يتلبس بالدين من ناحية وبالتاريخ من ناحية ثانية، وهو ما تفسره ربما المادة المصدرية التي يعتمد عليها القصاصون، فهي في الغالب أحداث تاريخية مهمة في حياة الشعوب أو شخصيات تاريخية ذات أثر، أو شخصيات وأحداث دينية، أو كلا الأمرين معًا. أي أن الماضي هنا، مكانًا أو حدثًا أو شخصية، هو المصدر الخصب للقصاصين على قول جوزيفا شيرمان: «المدن الغامضة (Sunken cities) تشعل خيال القصاصين والمبدعين لاصطياد (Hunting) حكايات من الماضي»[٤٤].

المادة المصدرية إذن تلك التي تحكى في «أسمار القصاصين» من الماضي، من «أخبار اليهود والنصارى، وتواريخ العجم، ما يحدثون به على أنه تفسير للقرآن بالأثر»، فكان من نتيجة ذلك شيوع التساهل واستخفاف الناس بهذه العلوم وتزييفها على قول ابن عاشور، ثم أعرضوا عنها[٤٥].

كان طبيعيًّا، وفق ما سبق، أن يطرد القصاصون من المساجد في فترات متعاقبة من التاريخ الإسلامي. وهو الموقف الذي لم يقتصر على الثقافة العربية الإسلامية وحدها، فقد كان أسقف أوتون Autun، واسمه هونوريوس، يرى أن أحدًا من أولئك «المغنين أو القصاصين» لن يدخل الجنة[٤٦]. وإن حاول البعض بعد ذلك التخفف من هذه الحدة بأن طالب القصاصين بأن يتعاطوا مع الموضوعات الدينية باحترام[٤٧]. لكنه في الحقيقة الاحترام الذي لا يقابل بمثله من رجال الدين، حيث تؤدي القصص والقصاصون في نظرهم إلى كل ما هو كاذب ومبالغ فيه. فكل ما ينقلونه ما هو إلا «وضع»

(Fabrication)، و«رواية الموضوع حرام بالاتفاق إلا مقرونًا ببيانه على سبيل القدح؛ ليحذره من يغتر به من الجهلة والعوام»[٤٨].

نحن إذن أمام قصص كاذبة، تحكى في مجالس السمر، للملوك أو العوام، وكلاهما لا يتثبت، والرواة هنا أو الحكاؤون يهدفون إلى:

١- التقرب إلى الله تعالى بوضع ما يرغّب الناس في طاعته ويرهّبهم عن معصيته، كما فعل المتصوفة.
٢- التزلف إلى ولاة الأمر والحكام بوضع ما يوافق أهواءهم.
٣- إفساد الدين على أهله كما فعل الزنادقة.
٤- غلبة الجهل كبعض المتعبدين.
٥- فرط العصبية وانتصار للرأي كبعض المقلدين.
٦- الإغراب لقصد الاشتهار.
٧- التكسب والارتزاق بوضع الأحاديث[٤٩].

فتكون النتيجة بعد كل هذا «أوهام مخلوطة ببعض أقوال قدماء المشرقيين».

وسوء فهم البعض في العلوم.

والمطلوب: ترفع العلماء عن الاشتغال بذكر هذه المعارف[٥٠]. وهذا رأي ابن عاشور وكثير من المفسرين والفقهاء، لكن غيرهم كابن الخشاب له رأي آخر سيأتي عرضه.

وتهمنا الإشارة هنا بشيء من التفصيل إلى بعض من أهم آليات عمل القصاصين، كما ذكرت كتب التراث العربي، وإن أرادت الذم، فيبدو أنه ليس أمام «القصاصين ورواة الأساطير والأباطيل» أهم من:

- الكذب

- الإغراب في الكلام[٥١].

وهما آليتان سرديتان جلبتا للقصاصين المال والشهرة والسباب والطرد، فيما حققتا للقصص/ الأكاذيب والأباطيل رواجًا؛ حيث إن هذا الكذب والإغراب وغيرهما بمثابة القيمة المضافة عن أنواع القص الأخرى المعروفة في السرد العربي.

على أن هناك آليات تفصيلية يمكن وصفها بالإجراءات السردية، كأن يزاوج الراوي بين الشعر والنثر، فيطعّم قصصه بأشعار أغلبها مختلق، أو منتحل بالتعبير التراثي.. وكثيرا ما رأينا ذلك في القصص الديني وأشهرها قصة آدم والخلق، فقد كان «بعض القصاصين يجتلبون الشعر اجتلابًا»، ينحلونه «ليكثروا به الأحاديث ويستعينوا به على السهر عند الملوك، والملوك لا تستقصي، أو عند عامة الناس وهم أقل استقصاء وتدقيقًا». لكن هذا الإجراء ليس بهذه الصرامة – على ما يشرح ناصر الدين الأسد (ت ٢٠١٥م) – فلم يكن جميع كتَّاب السيرة والتاريخ ممن يجتلبون المصنوع اجتلابًا ويطلبون من يصنعه لهم ويضعه، «ولكنهم – مع ذلك – اتفقوا جميعًا في إيراد شعر موضوع كثير، بعضهم يعمد إليه عمدًا لما قدمنا من أسباب، وبعضهم يجد هذا الشعر أمامه مرويًّا أو مدونًا، فيضطر إلى الوفاء بواجبه وهو الجمع والتأليف، من غير تحقيق لصحة الشعر ونسبته، ويعتذر في ذلك – حينما يلام عليه – بأنه لا علم له بالشعر وإنما جمع منه ما وجده أمامه أو ما رُوي له»[٥٢]. ومن أمثلة ذلك ما روي في كتب السير والتاريخ عن أشعار على لسان أبي البشر آدم عندما قتل قابيل هابيل، فقد ورد أنه قال:

تغيرت البلاد ومن عليها ... فوجه الأرض مغبر قبيح

تغير كل ذي طعم ولون ... وقل بشاشة الوجه المليح

فأجيب آدم:

أبا هابيل قد قتلا جميعًا ... وصار الحي كالميت الذبيح

وجاء بشرة قد كان منها ... على خوف فجاء بها يصيح

ومن ذلك أيضًا ما جاء على لسان الأمم البائدة، مثل عاد وثمود وقوم تبع، من أشعار قيل إنها لهم.. «وهي من نظم القصاصين وأصحاب السمر والحكايات، وعشاق الأساطير والخرافات، لما وجدوا ميلًا عند الناس إلى الاستماع لمثل هذه الأشعار. فكانوا يأتون بمثل تلك الأشعار على وهنها وتداعيها ويعزونها إلى القدماء»[٥٣].

يشير ما سبق طرحه من «ميل الناس»، وكذلك ما رواه كتّاب السير لما وجدوه أمامهم، إلى آلية تقترب مما نسميه الآن في حقل علوم الفولكلور والثقافة الشعبية بالجمع الميداني. ولعل من المناسب هنا إيراد ما ذكره ابن عاشور بعد مناقشته لقصة السامري في القرآن وعند بعض المفسرين الذين يأخذون بأحاديث القصاصين، حيث قال إن «هذا الذي ذكروه لا يوجد في كتب الإسرائيليين ولا ورد به أثر من السنّة وإنما هي أقوال لبعض السلف ولعلها تسربت للناس من روايات القصاصين»[٥٤]، فلا يخفى ما لبعض ألفاظه هنا من دلالة موحية، مثل قوله «لعلها تسربت للناس»، و«من روايات القصاصين»، إذ إن ابن عاشور هنا يحاول اكتشاف آلية انتقال المعرفة الشعبية/ التي لا في كتب الإسرائيليين ولا ورد بها أثر من السنة وإنما هي أقوال لبعض السلف[٥٥]. فهو لا يجد لها مصدرًا لا في كتب الحديث ولا في كتب الإسرائيليين، فـ(لعلها)، وهي كلمة تشير إلى عدم اليقين. (تسربت)؛ فالتناقل لم يكن كتابة ولا رواية مسندة، لكنه (تسرب)، وهذا التسرب ليس لشخص محدد، بل هو (للناس)، أما المصدر فهو (روايات القصاصين).

أما كيف يروي القصاصون هذه القصص، فربما أدوها بطرق وأساليب مختلفة، تبعًا لسن المتلقي ومستواه المعرفي، وربما راعت الحالة النفسية والوجدانية للجمهور[٥٦]. وهي آلية إجرائية يكثر الحديث عنها في دراسات التلقي (Reception theory)، وتختص

بالنصوص/ الخطابات الإبداعية، سواء كانت إنتاجًا خاصًّا أو شعبيًّا، ما دام يؤدى أمام جمهور. وتهدف – ضمن ما تهدف – إلى دراسة استجابة الجمهور في حال الأداء المباشر الحي، واستجابة القارئ (Reader response) في حال النصوص المكتوبة المقروءة.

ولعل هذه الآلية الأخيرة إحدى الفوارق الأساسية بين المفسر والقاص؛ ففي حين يهتم الأول بالمرسل وما يعنيه ويريده من الرسالة، ينصب اهتمام الأخير على المستقبل/ المتلقي وما ينتظره من الرسالة[٥٧]. وقد عاينت ذلك بنفسي- عدة مرات أثناء رحلات الجمع الميداني سواء منها حالات الجمع الطبيعية، كأن نذهب لسياق طبيعي يروى فيه الخطاب الشعبي، أو كان سياقا مصطنعا، كأن يجري الجمع الميداني من حالة معدة سلفًا ولجمهور مهما كانت عشوائية اختياره فإن درجة ما من الاختيار قد تمت[٥٨]، عندها لا يكون الراوي حرًا بالكامل في اختيار ما يقوله ولا في تفاصيل ما يقول.

وأذكر أنني كنت مشاركًا ذات مرة في تسجيل لشاعر الهلالية عز الدين نصر الدين (ت ٢٠٠٩م) (من مركز البلينا بمحافظة سوهاج بصعيد مصر)، وكان في مدينة شبين الكوم من مدن محافظة المنوفية بالوجه البحري، وكان ذلك عام ٢٠٠٥، وكان الجمهور من رواد الأندية في مدينة شبين الكوم وكان بينهم سيدات وفتيات، فاختار عز الدين أن يخفف من لهجته الصعيدية، وأن يتخفف من بعض الأوصاف التي قد تشي ببعض المعاني الجنسية في قصة جميل بن راشد وزيد العجاج.

على أن هذه المرونة الفنية – إن صح أن نصفها بهذا الوصف – من القصاصين لم تقابلها مرونة مماثلة من علماء الدين أو المناطقة، فمن العلماء من نقل عنهم دون تثبت، ومنهم من رفض دون روية، وقليل جدًّا من كان يتسع صدره لبحث ظاهرة القصاصين وما يروونه، كما سنورد.

النوع الأول، الذين أخذوا دون تثبت، وهم كثيرون جدًّا من المفسرين والمؤرخين، الذين حولوا المروي إلى مدون دون أن يتثبتوا من مدى صحة ما يدونون، وهؤلاء أكثر من التعرض لواحدهم.

أما النوع الثاني، وهم من رفضوا دون روية، فكان رفضهم من ناحية فقهية في الغالب، وعلى أثر ذلك جرى طرد القصاصين من المساجد، كما روت كتب التراث العربي. والغريب أن هذه الظاهرة، وأقصد استغلال القصاصين للمساجد، ومن ثم مطاردتهم فيها، كانت موجودة في بعض المساجد حتى وقت قريب، وقد أورد الشيخ رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) في مجلة المنار، بعضًا مما يحدث في بعض المساجد لعهده (في النصف الأول من القرن العشرين)، خاصة المسجد الحسيني والمسجد الزينبي في القاهرة، خاصة في شهر رمضان من استغلال القصاصين له، حيث أورد كلامًا مطولًا عن فضائل شهر رمضان «شهر الصيام، والتلاوة والقيام، والإقبال على الله، والإعراض بقدر الإمكان عن سواه»، وضرورة «ترك معاهد اللهو والعكوف في المساجد وتغيير العادات».. ثم استطرد عن كثرة العلماء في القاهرة، غير أن مساجد القاهرة تفرغ منهم كالمسجد الحسيني والمسجد الزَّينبي، فـ«يتصدى للوعظ الجاهلون الذين يغرون الناس بالأماني ويقصون عليهم القصص الخرافية والأساطير الوضعية»..

أما ما يجب أن يجري معهم، وهو ما يتم كل عام دون تأثير، فهو مطاردة هؤلاء القصاصين لطردهم من المساجد، فـ«في كل سنة نذكّر الشيخ عليًّا الببلاوي شيخ المسجد الحسيني بوجوب منع هؤلاء القصاصين منه، ولعله يفعل في هذا العام كما يفعل شيخ الأزهر في المسجد الزينبي لا يأذن لأحد بالوعظ فيه إلا إذا وثق بعلمه»[٥٩].

في الحالتين (القبول دون تثبت، والرفض دون روية) لا يسمح رجل الدين لنفسه أن يرى الظاهرة ويدرسها، ومن سمح لنفسه بدراستها كان يعطي لنفسه مبررا لرفضها من البداية، ومن هؤلاء أحد أئمة جيل النهضة العربية وهو الأستاذ محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، في عدة مواضع من كتاباته، ومن ذلك ما نشره في مجلة «ثمرات الفنون»

البيروتية في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، عند مناقشته للأخذ عن الواقدي (ت ٢٠٧هـ) في تاريخه، وقد جاء عنه أن الواقدي من أهل المائة الثانية بعد الهجرة، «وكان من العلم بحيث يعرفه مثل المأمون بن هارون الرشيد، ويواصله ويكاتبه، وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون إذا نطق في العربية فإنما ينطق بلغتها، وقد كانت اللغة لتلك الأجيال على المعهود فيها من متانة التأليف وجزالة اللفظ وبداوة التعبير، والناظر في كتاب الواقدي ينكشف له بأول النظر أن عبارته من صناعات المتأخرين في أساليبها وما ينقل فيها من كلام الصحابة مثل خالد بن الوليد، وأبي عبيدة وغيرهم رضي الله عنهم لا ينطبق على مذاهبهم في النطق». ليخلص الشيخ عبده إلى أن أسلوب كتاب الواقدي «من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أبناء المائة الثامنة والتاسعة، ولا يرى عليه لهجة المدنيين ولا العراقيين، والرجل كان مدنيَّ المنبت عراقيَّ المقام، ولولا خوف التطويل لأتيت بكثير من عباراته وبينت وجه المخالفة بينها وبين مناهج أبناء القرون الأولى في التعبير على أن ذلك لا يحتاج إلى البيان عند العارفين بأطوار اللغة العربية».

فالواجب على ما ذكر الشيخ، أن لا يؤخذ عن الواقدي كما هو حادث، «فهذا الكتاب لا تصح الثقة به، إما لأنه مكذوب النسبة على الواقدي وهو الأظهر، وإما لضعف الواقدي نفسه في رواية المغازي كما صرَّح به العلماء، فلا تقوم به حجة للمتحذلقين، ولا يصلح ذخرًا للسياسيين، ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة، كقصص الأنبياء المنسوب لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، وكثير من الكتب المتعلقة بأحوال الآخرة أو بدء العالم أو بعض حقائق المخلوقات المنسوبة إلى الشيخ السيوطي (ت ٩١١هـ) وقصص روايات تنسب إلى كعب الأحبار (ت. نحو ٣٤هـ) أو الأصمعي (ت ٢١٦هـ) ومن شاكلهما ممن عرفوا بالرواية، فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفريق بين صحيح وباطل، فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء ولا ثقة بما يندرج فيه». والعمدة في النقل من التاريخ في نظر الأستاذ إنما من «كتب الحديث كصحيح البخاري ومسلم وغيرهما من الصحاح ويتلوها كتب المحققين من المؤرخين كابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، والمسعودي (ت ٣٤٦هـ)، وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) وأبي الفداء (ت ٧٣٢هـ) وأمثالهم، وعلى أي حال

فلا يستغني مُطالِع التاريخ عن قوة حاكمة يميز بها بين ما ينطبق على الواقع وما ينبو عنه»[٦٠].

ومثل الشيخ محمد عبده، هناك مناقشات لافتة ومعالجات مختلفة قام بها ابن عاشور، في تفسيره للآيات التي تتصل بزواج النبي محمد من زينب بنت جحش؛ حيث توصل الرجل إلى أن كثيرًا جدًّا مما يروى في هذه الحادثة «أخبار مخلوطة (...) فإن ذلك من مختلقات القصاصين؛ فإما أن يكون ذلك اختلاقًا من القصاص لتزيين القصة، وإما أن يكون كله أو بعضه من أراجيف المنافقين وبهتانهم فتلقفه القصاص وهو الذي نجزم به».

ودليل ابن عاشور (المفسر) على ذلك «أنك لا تجد فيما يؤثر من أقوال السلف في تفسير هذه الآية أثرًا مسندًا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) أو إلى زيد أو إلى زينب أو إلى أحد من الصحابة رجالهم ونسائهم، ولكنها كلها قصص وأخبار وقيل وقال»[٦١]. وأشار ابن عاشور إلى أن كثيرًا ممن سبقوه تصدوا لتبيين ما في هذه المرويات من وهن خاصة من ناحية السند، مثل أبي بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ) في «الأحكام»، وكذلك عياض (ت ٥٤٤هـ) في «الشفاء».

اللافت هنا في كلام ابن عاشور أنه لم يتعرض لما تعرض له سابقوه من ناحية ضعف السند، أي أنه ترك آليات الجدال التراثي، بل أراد أن ينقل «مجرى الكلام إلى التسليم بوقوع ما روي من الأخبار الواهية السند لكي لا نترك في هذه الآية مهواة لأحد. ومجموع القصة من ذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) جاء بيت زيد يسأل عنه فرأى زينب متفضلة، وقيل رفعتْ الريحُ ستار البيت فرأى النبي عليه الصلاة والسلام زينب فجأة على غير قصد فأعجبه حسنها وسبَّح لله، وأن زينب علمت أنها وقعت منه موقع الاستحسان وأن زيدًا علم ذلك وأنه أحب أن يطلقها ليؤثر بها مولاه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأنه لما أخبر النبي (صلى الله عليه وسلم) بذلك قال له: (أمسك عليك زوجك)، وهو يودّ طلاقها في قلبه ويعلم أنها صائرة زوجًا له.. وعلى تفاوت أسانيده في الوهن أُلقي إلى الناس في القصة فانتُقل غَثه وسمينه، وتُحُمِّل خِفه ورزينه، فأخذ منه كلٌّ

ما وسعه فهمُه ودينه، ولو كان كله واقعًا لما كان فيه مغمز في مقام النبوة»[٦٢]. ابن عاشور هنا يطرح ما رواه القصاصون دون التعرض له بأدوات العلوم الفقهية، بل بصيغة قصصية، ليصل في النهاية إلى أن ما يروونه حتى «لو كان كله واقعًا لما كان فيه مغمز في مقام النبوة»..

أما أكثر المعالجات نضجًا على قلتها، فما حاوله بعض علماء الدين من محاولة الاستفادة، بل التعلم، من آليات القصاصين، ومن هذا ما ذكره البهاء العاملي (ت ١٠٣١هـ) عن ابن الخشاب (ت ٥٦٧هـ)، وكان إماما في أكثر العلوم.. «وكان يقف كثيراً على حلق القصاصين والمشعبدين فإذا جاء طلبة العلم لا يجدونه، فليم على ذلك، وقيل له: أنت إمام في العلم فما وقوفك في هذه المواقف؟

فقال: لو علمتم ما أعلم لما لمتم؛ إني طالما استفدت من محاورات هؤلاء الجهال فوائد خطابية تجري في ضمن هذياناتهم لو أردت أن آتي بمثلها لم أستطع، فإنما أحضر لاستماعها»[٦٣].

ولعل الرجل يعني آلياتهم في التأثير على الجمهور/ المتلقي/ طلبة العلم. وبغض النظر عن وصفه للقصاصين بـ«الجهال»، فلم يكن متاحا له أن يذهب أبعد، فإن هذه الرؤية على ندرتها من تلك التي فتحت أبوابًا لاحترام معارف الناس وما بينها وبين غيرها من المباحث العلمية من مشتركات.

هوامش

(١) الفرقان، آية ٥، مكية.

(٢) الألوسي: مصدر سابق. ج ٧. ص ١٢٦.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير – الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م. ج ٢٦، ص ٣٩.

(٤) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، ١٩٩٧، ج ١، ص ٣١٤.

(٥) انظر: عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا: ذم البغي. موقع جامع الحديث (alsunnah.com) ج ١: ص ٣٩.

(٦) المناوي: مصدر سابق. ج ١٤، ص ٥١.

(٧) المصدر السابق: ج ١٤، ص ٥٢.

(٨) المتقي الهندي: مصدر سابق. ج ٣، ص ١١٣٨.

(٩) علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الفكر، بيروت – ١٤١٢ هـ. ج ١٠، ص ٧١.

(١٠) ابن أبي الدنيا: مصدر سابق. ج ١، ص ٣٩.

(١١) الهيثمي: مصدر سابق. ج ١٠، ص ٧١.

(١٢) جواد علي: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج ١٢، ص ٣٩٨.

(١٣) المقصود بالعلامة هنا: العلامة اللغوية. انظر: محمد عناني (دكتور): المصطلحات الأدبية الحديثة. الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، الطبعة الثانية ٢٠٠٣، ص ٢٣.

(١٤) يقول أبو هلال العسكري في جمهرة الأمثال: «وزعم بعضهم أن خرافة اسم مشتق من اختراف السمر». انظر: أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، دار الفكر، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨. ج ٢، ص ٢٩٥. وشبيه به ما ذكر في «المفصل» من أنه «يقال أيضًا للخرافات الموضوعة من حديث الليل: حديث خرافة». انظر: جواد علي: مرجع سابق. ج ١٢: ص ٣٩٨.

(١٥) محمود بن عمر الزمخشري: المستقصى في أمثال العرب. دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧. ج ١، ص ٣٦١.

(١٦) انظر: علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، موقع الوراق. ج ١: ص ٢٧١. وانظر أيضًا: يوسف إليان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (د.ت) ج ٤، ص ٨٤.

(١٧) المسعودي: مصدر سابق. ج ١: ص ٢٧١.

(١٨) الألوسي: مصدر سابق. ج ١٩، ص ١٩٧.

(١٩) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: مصدر سابق. ج ١، ص ١٤٤.

(٢٠) جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري: أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة : الخامسة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

ج ٢: ص ٣١٠.

(٢١) الألوسي: مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠٦.

(٢٢) الطاهر ابن عاشور: مصدر سابق، ج ١٦، ص ١٨.

(٢٣) المصدر السابق: ج ١٥: ص ٣٦٤.

(٢٤) كان اللفظ الإنجليزي الأقرب للمعنى هنا (Creation)، غير أن المراد أن هناك شيئا غير قليل من التلفيق على ما هو موجود من قصص ديني أو تراثي، وليس مجرد الإبداع.

(٢٥) الألوسي: مصدر سابق. ج ٩: ص ٤٦.

(٢٦) محمد الشوكاني: مصدر سابق. ج ٢، ص ٢٧.

(٢٧) محمد بن محمد أبو شهبة: مصدر سابق: ص ٧.

(٢٨) إحسان عباس (دكتور): ملامح يونانية في الأدب العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧، ج ١: ص ٧٦. وعلى ذكر إحسان عباس فقد ذكر ما سماها: «خرافة أخلاقية ذات مغزى» على رؤية بترارك للإنيادة. انظر: ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، الجزء الأول (١٩٥٨م)، الجزء الثاني (١٩٦٠م)، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر بيروت – القاهرة – نيويورك ١٩٥٨. ج ١، ص ٥٦.

(٢٩) السفود: سيخ من حديد يوضع فيه اللحم ليشوى.

(٣٠)الألوسي: مصدر سابق. (ج ٢٣ / ص ٦٨)

(٣١) انظر تفسير الألوسي لآية (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح). ج٢٩: ص٩.

(٣٢) عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان. ج ١، ص ٤٩٤.

(٣٣) المصدر السابق: ج ٢: ص ٥٣.

(٣٤) الألوسي: مصدر سابق. ج ٢٢، ص ص: ١١٨ – ١١٩.

(٣٥) محمد بن محمد أبو شهبة: مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٣٦) المرجع السابق: ص ٩٦.

(٣٧) المرجع السابق: ص ٢١٨.

(٣٨) خير الدين الزركلي: الأعلام. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر مايو ٢٠٠٢، ج ٦، ص ١٩٨.

(٣٩) المرجع السابق: ج ٨، ص ١٩٠.

(٤٠) جواد علي: مرجع سابق. ج ١ / ص ٣٨٨٧.

(٤١) من الملائم هنا استدعاء اللفظ الانجليزي (Party) الذي استخدمناه في موازاة مصطلح (تواطؤ) بالمعنى الفني.

(٤٢) المرجع السابق: ج ٩ / ص ٣٨.

(٤٣) مقبل بن هادي الوادعي أبو عبد الرحمن: المقترح في أجوبة أسئلة المصطلح. موقع روح الإسلام islamspirit.com، ج ١، ص ٤٠.

(44) Josepha Sherman: P. 438

(٤٥) محمد بن عاشور: التفسير ورجاله. موقع ملتقى أهل الحديث ahlalhdeeth.com، ج ١، ص ٥١.

(٤٦) ول ديورانت: قصة الحضارة. ج ٩: ص ٦٢٣٩. (١٨ : ١١٢)

(47) Josepha Sherman: P.P 500

(٤٨) محمد بن عبد الله التبريزي المباركفوري: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. موقع شبكة مشكاة الإسلامية almeshkat.net، ج ١، ص ١٠٩.

(٤٩) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٩.

(٥٠) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.مصدر سابق. ج ٢٦، ص ٢٧٦.

(٥١) جواد علي: مرجع سابق. ج ٧، ص ٩٦.

(٥٢) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف بمصر
الطبعة السابعة ١٩٨٨، ص ٦٠٠.

(٥٣) جواد علي: مرجع سابق. ج ١٧، ص ٣٩٣.

(٥٤) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.مصدر سابق، ج ١٦ / ص ٢٩٦.

(٥٥) مصطلح السلف هنا يتجاوز أو يبتعد عن المصطلح الفقهي المعروف. فمعناه في هذا السياق: القدماء الذين ننقل عنهم خبراتنا التقليدية.

(56) Josepha Sherman: P. 455

(٥٧) لا يجب أن تؤخذ مثل هذه النظرات بشكل نهائي، ففي الدراسات القرآنية المتعلقة بأسباب النزول، يجري التركيز على علاقة النص/ الخطاب القرآني بسبب نزوله الذي يستدعيه أولا قبل أن يستجيب له ثانيا. وهكذا تصبح عملية تفسير النص من العمليات المعقدة التي تضع طبيعة المتلقي في اعتبارها عند محاولة فهم مراد النص/ الخطاب المقدس.

(٥٨) كأن تكون هناك حفلة لشاعر من شعراء الهلالية في أحد الأندية الاجتماعية أو في حفل من حفلات وزارة الثقافة.

(٥٩) محمد رشيد رضا: مجلة المنار. ج ٥، ص ٦٧٨. عدد غرة رمضان ١٣٢٠هـ.

(٦٠) وقد أورد محرر «المنار» في هامش المقال: «من مقال للشيخ محمد عبده بعنوان كتب المغازي وأحاديث القصاصين. لفضيلة الأستاذ الحكيم الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية. نشرت هذه المقالة في جريدة ثمرات الفنون الغراء منذ ١٥ سنة عندما كان الأستاذ في بيروت وأعادت نشرها في العدد ١٣١٣ الصادر في ٩ من رمضاننا هذا» . انظر: مجلة المنار: ج ٣، ص ٧٨٥. عدد غرة شوال ١٣١٨هـ.

(٦١) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير.مصدر سابق، ج ٢٢، ص ٣٥.

(٦٢) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير. مصدر سابق، ج ٢٢، ص ٣٥.

(٦٣) البهاء العاملي: الكشكول، موقع الوراق alwarraq.com، ج ١، ص ٢٣٥.

المصادر والمراجع:

- إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧.
- البهاء العاملي: الكشكول، موقع الوراق alwarraq.com.
- جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري: أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة : الخامسة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- جواد علي: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.
- خير الدين الزركلي: الأعلام. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر مايو ٢٠٠٢.
- ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، الجزء الأول (١٩٥٨م)، الجزء الثاني (١٩٦٠م)، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر بيروت – القاهرة – نيويورك ١٩٥٨.
- عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.
- عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا: ذم البغي. موقع جامع الحديث (alsunnah.com).
- ـــــــــــ: ذم البغي. موقع جامع الحديث (alsunnah.com).

- علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الفكر، بيروت – ١٤١٢هـ.
- علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، موقع الوراق.
- ـــــــــــ: مروج الذهب ومعادن الجوهر، موقع الوراق.
- علي بن حسام الدين المتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٩م.
- محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير – الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.
- محمد بن عبد الله التبريزي المباركفوري: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. موقع شبكة مشكاة الإسلامية almeshkat.net.
- محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (تفسير الشوكاني)، عالم الكتب. (د.ت).
- محمد بن محمد أبو شهبة (دكتور): الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. مكتبة السنة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ.
- محمد رشيد رضا: مجلة المنار. ج ٥، ص ٦٧٨. عدد غرة رمضان ١٣٢٠هـ.
- محمد عبده: كتب المغازي وأحاديث القصاصين. مجلة المنار: عدد غرة شوال ١٣١٨هـ.
- محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة. الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان، الطبعة الثانية ٢٠٠٣.
- محمود بن عمر الزمخشري: المستقصى في أمثال العرب. دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
- محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (د.ت).

- مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، ١٩٩٧.
- مقبل بن هادي الوادعي أبو عبد الرحمن: المقترح في أجوبة أسئلة المصطلح. موقع روح الإسلام islamspirit.com.
- ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة ١٩٨٨.
- يوسف إليان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (د.ت).
- Josepha Sherman (Editing): Storytelling.. An Encyclopedia of Mythology and Folklore. M.E. Sharpe، Inc. 2008.