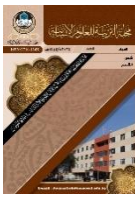
Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



The Interdisciplinarity Between The Narrative Analysis of Superstition and The Science of Hadith In The Encyclopedia of Arab Narrative by Abdullah Ibrahim

Rania Alardawe [1] **Nada Al-Hetari** [2]

King Abdulaziz University / Faculty of Arts and Humanities , Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia[1, 2]

Article information

Received : 22/9/2024
Revised: 28/10/2024
Accepted : 24/10/2024
Published 1/6/2025

Keywords
Abdullah Ibrahim - Criticism of Criticism - Interdisciplinarity – Narrative- Superstition.

Correspondence:
Dr.Rania Alardawe
ralaradawe@kau.edu.sa

Abstract

The present study seeks to clarify interdisciplinarity between the narrative analysis of superstition and the science of hadith, as articulated in the Encyclopedia of Arab Narrative by Abdullah Ibrahim. This research is guided by a fundamental question: To what extent has interdisciplinarity between the narrative analysis of superstition and the science of hadith facilitated methodological integration? The methodological approach employed in this study is the criticism of criticism, with analytical tools derived from the works of Taha Abdul Rahman. The results proved that there is interdisciplinarity between the narrative analysis of superstition and the science of hadith across two dimensions: content and mechanisms. Regarding content, Abdullah Ibrahim concluded that there is an overlap between hadiths and superstition, stemming from selective interpretation of Arab heritage. In terms of mechanisms, Abdullah Ibrahim employed the mechanism of definition, the mechanism of induction, the mechanism of communication, the mechanism of attribution, and the mechanism of consideration. Despite the importance of employing these mechanisms in the

analysis in accordance with the Arab-Islamic cultural and pragmatic context, Abdullah Ibrahim in some of his narrative analyses deviated from this context, influenced by the concept of superstition in the West, and influenced by the concepts of historicism and humanisation of sacred texts, and the analysis was partly in conflict with this context that affects the narrative phenomenon, which may indicate that interdisciplinarity here did not achieve methodological integration.

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

التداخل العرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث في موسوعة السرد العربي عند عبد الله إبراهيم

رانية العرضاوي [١] ندى الهتاري [٢]

جامعة الملك عبد العزيز / كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جدة ، المملكة العربية السعودية [١،٢]

معلومات الارشفة

تاريخ الاستلام : ٢٠٢٤/٩/٢٢

تاريخ المراجعة : ٢٠٢٤/١٠/١٨

تاريخ القبول : ٢٠٢٤/١٠/٢٤

تاريخ النشر : ٢٠٢٥/٦/١

الكلمات المفتاحية :

عبد الله إبراهيم – نقد النقد– التداخل المعرفي – السرد– الخرافة.

معلومات الاتصال

د. رانية العرضاوي

ralaradawe@kau.edu.sa

الملخص

تهدف الدراسة إلى الكشف عن التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث في موسوعة السرد العربي لعبد الله إبراهيم، عبر الإجابة عن تساؤل أساسي وهو: (إلى أي مدى حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث تكاملا منهجيا). والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو منهج نقد النقد الذي استمدت الدراسة أدواته من المفكر طه عبد الرحمن. وقد أثبتت النتائج وجود تداخل معرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث من جهتين: جهة المضامين، وجهة الآليات، فمن جهة المضامين توصل –وفق رؤيته– عبد الله إبراهيم من خلال موضوعات حديث خرافة بأن هنالك تداخل بين الأحاديث النبوية الشريفة والخرافات، وهو تداخل سببه الانتقاء من بين مضامين التراث العربي، أما من جهة الآليات، فقد وظف عبد الله إبراهيم آلية التعريف، وآلية الاستقراء، وآلية الاتصال، وآلية الإسناد، والآلية الاعتبارية، ورغم أهمية توظيف هذه الآليات في التحليل بما يتناسب مع السياق الثقافي والتداولي العربي الإسلامي، إلا أن عبد الله إبراهيم في بعض تحليلاته السردية كان يخرج عن هذا السياق، متأثرا بمفهوم الخرافة عند الغرب، ومتأثرا بمفاهيم تاريخانية النصوص المقدسة وأنسنتها، فجاء التحليل متعارضا في جزء منه مع هذا السياق الحاضن للظاهرة السردية، وذلك يشير إلى أن التداخل هنا لم يحقق تكاملا منهجيا.

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

مقدمة

تتعدد مشارب الدارسين وطرقهم في تناول الظاهرة السردية بحسب المناهج المتبعة في الدراسة، ومن أبرز هؤلاء الدارسين عبد الله إبراهيم[١] في موسوعة السرد العربي، إذ تتميز هذه الموسوعة بتداخلها مع علوم ومعارف مختلفة لفهم الظاهرة السردية العربية وتطورها عبر فترات زمنية مختلفة، وهذه الدراسة تخصص موضوع التداخل المعرفي في تحليل عبد الله إبراهيم للخرافة في التراث العربي[٢]، إذ لوحظ بأنه في تحليله السردي للخرافة يوظف مضامين الأحاديث النبوية وآلياتها، وهذا التداخل هو ما تسعى هذه الدراسة إلى مناقشته ونقده عبر الإجابة عن تساؤل أساسي وهو: (إلى أي مدى حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث تكاملا منهجيا).

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في أن توظيف التداخل المعرفي يُعتبر من المداخل الأساسية التي يمكن من خلالها الوصول إلى فهم عميق للأسس الفكرية والبنائية التي يقوم عليها السرد، خصوصا أن التداخل المعرفي "يجعلنا في قلب الثقافة العلمية الحديثة، ويساعدنا على إخصاب المعرفة، وتنويع وحدات التحليل للظواهر العلمية والإنسانية المعقدة، وتجاوز الرؤى التحليلية الأحادية"[٣].

والمنهجية المتبعة في هذه الدراسة هي منهجية نقد النقد، وهي العملية التي ينتج من خلالها خطاب نقدي منهجي دائر على خطاب نقدي آخر، وهو خطاب يقوم على مراجعة القول النقدي وفحصه، ومراجعة مصطلحاته وبنيته المنطقية، ومبادئه الأساسية وفرضياته التفسيرية وأدواته الإجرائية[٤]،

---

[١] ناقد وأستاذ جامعي من العراق، متخصص في الدراسات الثقافية والسردية، عمل أستاذا للدراسات الأدبية والنقدية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية، باحث مشارك في الموسوعة العالمية (Cambridge History of Arabic Literature)، وزميل معهد (Sangalli) للدراسات الثقافية في فلورنسا بإيطاليا، وعضو الهيئة العلمية لمعهد غرناطة للبحوث والدراسات العليا، حاصل على عدة جوائز، منها جائزة الملك فيصل العالمية في الآداب واللغة العربية، وجائزة الشيخ زايد في الدراسات النقدية، وجائزة شومان للعلماء العرب، أصدر أكثر من خمسة وعشرين كتابا، منها: "موسوعة السرد العربي" في تسعة أجزاء، و"المطابقة والاختلاف" في ثلاثة أجزاء، و" أعراف الكتابة السردية"، و"عين الشمس" وغيرها.

[٢] عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج٢، ط١، (الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠١٦م)، ١٣-١٢٢.

[٣] محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م)، ١١٠ وما بعدها.

[٤] نجوى الرياحي القسنطيني، في الوعي بمصطلح نقد النقد، مجلة عالم الفكر، ع١ يوليو ٢٠٠٩ : ٥٨.

وقد استمدت الدراسة أدوات هذه المنهجية من المفكر طه عبد الرحمن[١] في دراسته لركن التداخل المعرفي في كتابه تجديد المنهج لتقويم التراث[٢].

وبداية، ستوضح الدراسة أهم المفاهيم التي ستعتمد عليها، وهي: مفهوم التداخل المعرفي، والتحليل السردي، وعلم الحديث وآلياته، ثم ستناقش الدراسة التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث من خلال جانبين أساسين هما: التداخل في المضامين، والتداخل في الآليات التي ستشمل: آلية التعريف، وآلية الاستقراء، وآلية الاتصال، وآلية الإسناد، والآلية الاعتبارية.

وستستعين هذه الدراسة برؤية طه عبد الرحمن في تحديده لأركان التداخل المعرفي[٣]، كما ستستعين ببعض الأفكار والمفاهيم التي وظفها في تقويمه لمناهج دراسة التراث، ومن أهمها:

---

[١] أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط، وأستاذ زائر في جامعة آل البيت بالأردن، وأستاذ زائر في جامعة صفاقس بتونس، حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون بعنوان "رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" ثم على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون بأطروحة عنوانها "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". وهو ممثل الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية بالمغرب التي تتخذ أمستردام بهولندا مقرا لها، وممثل جمعية "الفلسفة وتواصل الثقافات" التي تتخذ كولونيا بألمانيا مقرا لها، ونائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي تتخذ عمان بالأردن مقرا لها، وأستاذ محكم ومستشار في عدة مجلات: الجامعة الإسلامية بلندن، والنبراس العربي بالأردن، ودراسات فلسفية بالعراق وغيرها، حاصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية على كتابيه: "أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"تجديد المنهج في تقويم التراث" وله عدة مؤلفات ودراسات في المنطقيات والفلسفيات واللسانيات والإسلاميات باللغات الثلاث: العربية والفرنسية والانجليزية.

[٢] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢ (المغرب، المركز الثقافي العربي ، د.ت).

[٣] يُبنى أصل التداخل عند طه عبد الرحمن على ثلاثة أركان: الأول، ركن التداخل الداخلي. والثاني، ركن التداخل الخارجي القريب. والثالث، ركن التداخل الخارجي البعيد، وهذه الدراسة ستوظف الركن الثاني من هذا التداخل، ومقتضاه أن العلم المنقول يدخل في العلم المأصول طلبا للتأسيس، والمقصود بذلك أن العلم المنقول يصبح بسبب هذا التداخل قائما ولو بقسم واحد من مقتضيات المجال التداولي للعلم المأصول، ولا يشترط أن يدخل العلم المأصول كله في العلم المنقول بل قد يكتفى ببعض أبوابه وفصوله، أو بعض مفاهيمه، وبالإمكان أن يدخل كذلك في العلم المأصول أكثر من علم منقول واحد. ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط٢، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م)، ٥٥ -٦٦.

صـــفات الآلية في الممارســـة التراثية[١]، وإشـــكالية المضـــامين وما يرتبط بها من نظرة انتقائية وتجزيئية[٢]، وتاريخانية النصوص وأنسنتها[٣]، كما ستوظف الدراسة بعض الآليات التي ذكرها مثل: آلية التعريف[٤]، والآلية التأنيسية[٥] التي تقترب في مفهومها من الآلية الاعتبارية عند عبد الله إبراهيم.

---

[١] أشـار طه عبد الرحمن إلى مصـطلح الآليات أو ما يسـميه في بعض الأحيان بالوسـائل التي أنتجت التراث، وركز على ضـرورة دراستها إلى جانب دراسة المضـامين، فهو يقول: "بأن كل نص حامل لمضـمون مخصـوص، وإن كل مضـمون مبني بوسـائل معينة، ومصـوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتي اسـتيعاب المسـتويات المضـمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علما بالوسـائل والكيفيات العامة والخاصـة التي تدخل في بناء هذه المسـتويات المضـمونية" ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سـابق، ٢٣. ولذا فإن طه عبد الرحمن يؤكد على أن التداخل المعرفي ليس تداخلا في المضـامين فقط، وإنما هو اشـتراك بين المعارف في الآليات التي أنتجت المضـامين ونقلتها ونقدتها، ثم يحدد طه عبد الرحمن أوصـافا ثلاثة للآلية في الممارسـة التراثية هي: الخدمة والعمل والمنهج، وصفة العمل هي ما ستوظفه هذه الدراسة، والمعني بها أن الآلية في التراث الإسلامي تتسم بصفة العملية من ثلاثة وجوه، الوجه الأول، أن الآليات تتعلق بكيفيات عمل، فالآلية ترتبط بالإجراءات التي تتحدد قيمتها بالفائدة التي تأتي بها، ومعيار الفائدة يثبت الاتصـاف بالخاصـية العملية، أما الوجه الثاني، فإن الوظيفة الآلية تميز بين الخير والشر ولا تقتصـر وظيفتها على التمييز بين الصـدق والكذب، والخير والشر من القيم المتعلقة بمجال السلوك والأخلاق، وبهذا فإنها آلية تتسم كذلك بالعملية، والوجه الثالث هو تعلق العلم بالعمل، إذ يرتبط العلم في التراث الإسـلامي بالعمل ارتباطا وثيقا، وكل معرفة عقلية نظرية نافعة لابد أن تنتقل إلى مسـتوى التخلق السـلوكي حتى لا تتحول تلك المعرفة إلى التنظير الجاف والتسـييس الضـار، بل العكس من ذلك ترتبط المعرفة بالقيم الروحية والعمل المسـدد، وبهذا فإن الآلية في العلوم متعلقة بالعمل فهي مبنية على الإجراءات ومقومة للسـلوك وتجمع بين العلم والعمل. ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ٨٥ وما بعدها.

[٢] ناقش طه عبد الرحمن تجاهل الدارسين للآليات والانشـغال بدراسـة المضـامين التراثية والاقتصـار عليها، وهذا أمر يؤدي إلى الوقوع في نظرة تجزيئية إلى التراث، وهذه النزعة التجزيئية تعمل على تفضيل أو تقسيم أجزاء من التراث إلى قطاعات مختلفة، بعضـها يستحق الدرس بحجة أنه حي مرتبط بالحاضر والمستقبل ومنها لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت قد يضر بالحاضر وبالمستقبل، ولذا يركز طه عبد الرحمن على ما سماه بالتوجه الشـمولي وهو ضـرورة تقبل التراث بوصـفه كلا متكاملا ووحدة متناسـقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته، ويرفض النظر في التراث من أجل تحديثه أو عقلنته أو استصـلاحه أو تنقيته تحت ضـغط الاستعجال الثقافي والسياسي والظرفي، ويرى أن من المبادئ الأساسية لتحقيق التكامل في دراسة التراث، ألا يقسم ولا يفضل ولا ينتهي إلى حذف أو اسـتثناء في التراث، بحجة أنه لا يتناسـب لمتطلبات الحداثة، فهو يرى أن الخطأ التراثي لا يقل فائدة لنا من صـوابه. ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ٢١-٢٤، ٨٢.

[٣] أشار طه عبد الرحمن إلى التاريخانية عبر تناوله لما سماه بخطة التأريخ، ويعني بها وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها، وزمنها، وبسـياقاتها المختلفة لرفع عائق ما سـماه بالحُكمية وهو اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، أما الأنسـنة فهي إحدى القراءات الحداثية المقلدة التي تهدف إلى رفع عائق القدسـية عن القرآن الكريم، عن طريق نقل الآيات القرآنية من الوضـع الإلهي إلى الوضـع البشري، والتعامل مع القرآن على أنه نص لغوي مثل أي نص بشري، فتترتب على هذه المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصـوص البشرية عدد من النتائج أهمها: أن النص القرآني يصبح مجرد نص أُنتج وفق مقتضيات ثقافية، فلا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى المجال الثقافي الخاص به، كما يتم فصـل النص القرآني بمصـدره المتعالي، وربطه بالقارئ الإنسـاني الذي يحاول اسـتنطاق النص القرآني ومعرفة مقاصده بالاستناد إلى مرجعيته الثقافية والاجتماعية والسياسية، ويصبح النص القرآني في وضع إشكالي ينفتح على احتمالات

المفاهيم:

أولا: التداخل المعرفي:

يعنى بالتداخل المعرفي التبادل والحوار "بين المعارف والعلوم، إن على مستوى التحليل أو المنهج أو المفاهيم أو النظريات، بين علمين فأكثر، مما يحقق الثراء والإبداع، عبر المقاربة الشمولية والمتكاملة للظواهر المعرفية المتداخلة العناصر والمكونات"[١]، ومن خلال المفهوم السابق يمكن القول بأن التداخل المعرفي لا يفترض تداخلا كليا مع كل أجزاء المعرفة المتداخل معها، بل يكتفى من التداخل ما يوسع آفاق الدلالات، ويوفر فرص الإخصاب المعرفي المتبادل، فالتداخل هنا يتم التعامل معه على أنه "آلية تحليلية أو تفسيرية لظواهر معرفية، تتعلق بالعلاقات بين العلوم وتفاعلها لمعالجة إشكالية بحثية"[٢]، ومن ثم فإن التداخل المعرفي لابد أن يؤدي وظيفة التفسير والضبط والكشف، فالتفسير يتعلق بالتحليل والفهم، والضبط يتعلق بتقعيد هذه العلاقة التداخلية وشروطها وفلسفتها، أما الكشف فهو يتعلق بالإبانة عن الأبعاد الحضارية والمعرفية والفائدة التي حققها هذا التداخل[٣]. فبعض القضايا والمشكلات لا يمكن معالجتها أو حلها من خلال تخصصات دقيقة بل هي بحاجة إلى تداخل عدد من المعارف لتحليلها وتفسيرها، وهذا التداخل قد ينتج أشكالا جديدة من المعرفة.

ثانيا: التحليل السردي:

توظّف هذه الدراسة مصطلح (التحليل السردي) على العملية الإجرائية التي يقوم بها عبد الله إبراهيم في تحليله للأنواع السردية وذلك لأنه لا يميل إلى فكرة وجود علم خاص بالسرديات يكشف عن بنيات سردية عميقة وثابتة لا يغيرها تعاقب الأزمان، فذلك –كما يرى– يضيق الخناق على السرد ويحوله إلى قوالب جاهزة ومتشابهة مهما اختلف في ذلك الزمان والمكان، ويرى أن إشكالية علم السرد مبعثها مقايسة التعبير السردي بالنموذج اللغوي، فصار السرد بذلك كالنحو في قوانينه وترتيبه، فيتحكم في مواقع الأحداث وترتيبها،

متعددة ويقبل تأويلات لا متناهية. ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط١(المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م)، ١٧٨–١٨٤.

[٤] ويعني بها طه عبد الرحمن الاشتغال بوضع تعاريف للمفاهيم حتى ولو سُبِق إلى تعريفها، حرصا على التدقيق في المعاني. ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ١٥٧.

[٥] يعني طه عبد الرحمن بالآلية التأنيسية: "إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية". ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ٢٧.

[١] تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي، مرجع سابق ١٠٧.

[٢] المرجع السابق، ٧٢.

[٣] محمد بن حسين الأنصاري، سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال (لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٩م)،٢٦.

وهذا يجعل السرد وفقا لذلك مصمما قبل ظهور النص، في حين أن السرد مرتبط ارتباطا كبيرا بالحاضنة الثقافية له، فهو يتميز بالتجدد والتحرك والفعالية بناء على المحيط الثقافي الذي نشأ فيه، فالسرد من وجهة نظره ممارسة ثقافية أكبر منه ممارسة يتلفظ بها اللسان[١]، وهذه الممارسة الثقافية في تعاطيه مع السرد هو ما تطلق عليه الدراسة بالتحليل السردي، فهو الأداة التي يستخدمها عبد الله إبراهيم لاستخلاص الخصائص السردية في النصوص الأدبية.

ثالثا: علم الحديث وأهم آلياته:

يعرف علم الحديث بأنه "علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن"[٢]، ويشمل موضوعين رئيسين هما علم رواية الحديث، وعلم دراية الحديث. وعلم رواية الحديث يعنى بنقل "أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله بالسماع المتصل، وضبطها وتحريرها"[٣]، أما علم دراية الحديث فهو "علم يتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها، وشروط الرواة، وأصناف المرويات واستخراج معانيها"[٤]، وغاية علم الحديث "معرفة الصحيح من غيره"[٥]، وكذلك "التحلي بالآداب النبوية والتخلي عما يكرهه وينهاه"[٦] الرسول – صلى الله عليه وسلم – .

ومن أهم فروع علم الحديث: "علم شرح الحديث، وعلم أسباب ورود الأحاديث وأزمنته، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه، وعلم تأويل أقوال النبي [صلى الله عليه وسلم]، وعلم رموز الحديث وإشاراته، وعلم غرائب لغات الحديث، وعلم دفع الطعن عن الحديث، وعلم تلفيق الأحاديث، وعلم أحوال رواة الأحاديث، وعلم طب النبي [صلى الله عليه وسلم]"[٧]، وغيرها من الفروع حتى قيل أنها تبلغ المئة، وكل نوع منها يكوّن علما مستقلا[٨].

---

[١] عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربية: سيرة كتاب، ط١ (لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٢١)، ١٦١.

[٢] جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: صلاح بن عويضة، ج١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م)، ٩.

[٣] محمد الأنصاري ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر (مصر: دار الفكر العربي، د.ت) ، ١٥٥.

[٤] المرجع السابق، ١٦٠.

[٥] تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مرجع سابق، ٩.

[٦] محمد صديق خان، أبجد العلوم، ط١ (لبنان: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م)، ٣٦١.

[٧] حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: إكمال الدين أوغلي، وبشار معروف وغيرهم، ج١، ط١ (لندن: مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، ٢٠٢١م)، ٨٠.

[٨] تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مرجع سابق، ١٩.

وبالنظر إلى علوم الحديث يمكن اســـتنباط بعض الآليات التي تناولها العلماء في تعاطيهم مع هذا العلم، وقد تتشـــارك هذه الآليات كما أشـــار طه عبد الرحمن مع علوم ومعارف أخرى، ومنها: الآليات اللغوية، وآلية الإســـناد، وآلية التعريف، وآلية التصـــنيف، وآلية التعليل، وآلية التأنيس، وآلية الاعتبار، وآلية التأويل، وآلية الاعتراض وغيرها. وقد اســتعان عبد الله إبراهيم بمضــامين الأحاديث النبوية وبعض آليات علومه لفهم الســياق الثقافي الحاضن للخرافة، كما سيتضح ذلك لاحقا.

التداخل المعرفي: النوع والجدلية:

لمعرفة نوع التداخل المعرفي في التحليل الســـردي لعبد الله إبراهيم لابد من تحديد أطراف العلوم المتداخلة مع بعضـها بعضـا، وهذا التحديد يستند على ما بناه طه عبد الرحمن من أركان أساسية سماها بأصل التداخل المعرفي وهي: التداخل الداخلي، والتداخل الخارجي القريب، والتداخل الخارجي البعيد، إذ تتحدد أركان هذا التداخل بحسب نوعية العلوم المتداخلة مع بعضها، وبحسب اتجاه هذا التداخل[١].

وأول ما يمكن أن يثير الجدل لدى القارئ في تحديد الطرف الأول للعلم الذي يتداخل مع العلوم الأخرى هو عائق رفض عبد الله إبراهيم لمفهوم (علم الســـرد)[٢]، وبناء على ذلك، خط عبد الله إبراهيم لنفســـه منهجية تحليلية محددة يتعامل بها مع المتون الســـردية التي اختارها، وهذه المنهجية هي الطرف الأول المعرفي الذي يمكن وسمه بـ(التحليل السردي)، وهو ما يقود الدراسة إلى تساؤل آخر، هل التحليل السردي علم مأصول أم علم منقول؟ والمعني بالعلم هنا المنهجية العلمية التي خطها عبد الله إبراهيم لنفسه في تحليله للمتون السردية.

وللإجابة عن هذا السؤال، يمكن الافتراض بأن التحليل السـردي هو علم منقول وذلك لأن آلياته ومفاهيمه لم تكن معروفة في التراث العربي كما هو في التراث الشـعري العربي، ومن جانب آخر، فإن معظم الآليات التي استمدها عبد الله إبراهيم لبناء منهجيته في التحليل السردي كانت تتكئ بشكل كبير على آليات منقولة من مناهج نقدية مختلفة مسـتمدة من اللسـانيات، والبنيوية، والتفكيكية، والتأويلية، والتلقي، والتحليل الثقافي، وبناء على ذلك

---

[١] لقد تقدم ذكر ذلك في الهامش، ولمزيد من التفاصيل ينظر: سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ٥٥ -٦٦.

[٢] يقول عبد الله إبراهيم: "كان مدخلي إلى الدراسات السردية منفتحا، وما رأيت فيها علما قائما بذاته، وماجعلتني حجج الدارسين أقع ضحية لهذا الوهم، بل رأيت فيها دليلا أسترشد به في دربي لخوض غمار النصوص السردية، فكان أن تحاشيت الإقرار بالبنيات السردية العميقة التي لا يغير من ثبوتها تعاقب الأزمان". ويقول في موضع آخر "ولم يغب عني، وأنا أراقب تلك المنطقة الراكدة، بأن وهم علمية السرديات مبعثه المقايسة بين التعبير السردي والنموذج اللغوي بافتراض وجود قواعد ثابتة تقبع تحت التعبير الكلامي، وتتحكم فيه" موسوعة السرد العربية: سيرة كتاب، مرجع سابق، ١٦١ ومابعدها.

يمكن القول بأن (التحليل السردي) هو الطرف الأول الذي يعد علما منقولا، وهذا التحليل السردي هو ما سيتداخل مع العلوم والمعارف الأخرى. ومعظم العلوم المتداخلة مع التحليل السردي للأنواع السردية الكبرى في التراث هي علوم مأصولة مستمدة في معظمها من العلوم التي أنتجها التراث، وهي مطلب أساسي لفهم السياق الثقافي الحاضن للأنواع السردية الكبرى، وأبرز هذه العلوم المتداخلة مع التحليل السردي لعبد الله إبراهيم هي علوم الحديث والتاريخ، والفقه، والجغرافيا. ولا يعني ذلك أن عبد الله إبراهيم اقتصر في تداخله المعرفي على هذه العلوم فقط، بل كانت هناك إشارات طفيفة لعلوم أخرى لم تبرز بشكل مكثف كما برزت العلوم السابقة.

وبذلك يمكن تحديد اتجاه هذا التداخل المعرفي، إذ هو تداخل معرفي خارجي قريب، أي تداخل علم منقول مع علم مأصول، ولا يشترط في هذا التداخل أن يدخل العلم المأصول كله في العلم المنقول بل قد يكتفى ببعض أبوابه وفصوله أو بعض مفاهيمه، وهو تداخل قد يؤدي إلى نتائج مهمة لأن اتجاه هذا التداخل يورث –كما يقول طه عبد الرحمن– علما مأصولا[1]، ومقتضى هذا النوع من التداخل هو طلب التأسيس[2]، وهذا ما حاول عبد الله إبراهيم تحقيقه من خلال تحليله السردي للأنواع السردية الكبرى في التراث العربي، إذ ركز في تحليله السردي على ربط الأنواع الكبرى بالسياق الثقافي العربي ليؤسس بذلك منهجية تحليلية تتناسب والسياق الثقافي العربي. ووفقا لذلك، فإن هذه الدراسة تزعم أن تداخل التحليل السردي للخرافة مع علوم الحديث يدخل في نطاق التداخل الخارجي القريب.

التداخل المعرفي في التحليل السردي للخرافة:

ظهر التداخل بين التحليل السردي عند عبد الله إبراهيم وعلم الحديث في جانبين أساسين هما: تداخل التحليل السردي مع مضامين علم الحديث من جهة، وتداخل التحليل السردي مع آليات علم الحديث من جهة ثانية كما سيتضح ذلك فيما يلي:

---

[1] سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ٦٤

[2] المرجع السابق، ٦٦.

أولا: التداخل في المضامين:

اعتمد عبد الله إبراهيم على مضـامين الأحاديث النبوية في تأصـيله للبدايات الأولى للحكايات الخرافية في الثقافة العربية الإسلامية، إذ انطلق من فرضية أساسية، وهي أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– هو أول من فتح باب الخرافة في الثقافة العربية الإسلامية عن طريق حديث خرافة[١] قائلا:

> "إن البوابة التي دخلت منها الخرافة إلى الثقافة العربية، فتحها الرسـول [صـلى الله عليه وسـلم] نفسـه، فإلى ما ينسـب إلى الرسـول [صـلى الله عليه وسلم] بشـأن الخرافة، يتجه اهتمام الفقرة اللاحقة التي نسـتعيد بها الكيفية التي ارتبطت ولادتها الأولى، بشـخصـية النبي [صـلى الله عليه وسـلم] الذي لم يجد ضررا من سمر لطيف، ومستملح، وبريء يتداوله مع نسائه ليلا"[٢].

فالحكاية الخرافية ابتدأت عند عبد الله إبراهيم من نقطة محددة وهي الحديث النبوي، معتمدا في ذلك على المضامين المشتركة بينهما، فقد عمل على تفكيك الأحاديث إلى موضوعات تتعلق بالجن والمسخ والنبوءة، وأبان عن اسـتمرارية هذه الموضـوعات حتى انتهت بمؤلفات مسـتقلة سـماها بالحكايات الخرافية، وهي إحدى الأنواع السـردية الكبرى التراثية مثل كليلة ودمنة، وحكايات ألف ليلة وليلة، وحكايات مئة ليلة وليلة. ولإثبات فرضـيته اسـتند على حجة مركزية وهي التشـابه بين موضـوعات حديث خرافة وموضـوعات الحكايات الخرافية من جهة، وتشابهما في البنية الحكائية من جهة أخرى، إذ يرى أن موضـوع حديث خرافة يتعلق بـ"علاقات الشـخصـيات بالجن، وإغفال تأثير الزمن فيها، والمسـخ، والسـحر، وتحول المخلوقات إلى غير أجناسـها، ....منح الحياة مقابل الاسـتمتاع بالحكاية"[٣]، أما بنية الحديث فهي –كما يرى– تمثل صـورة وافية لبنية الحكاية الخرافية،

---

[١] ونص الحديث كما ورد عند الترمذي : "حدثنا الحسن بن صباح البزار قال: حدثنا أبو النضر قال: حدثنا أبو عقيل الثقفي عبد الله بن عقيل، عن مجالد، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة، قالت: حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة نساءه حديثا، فقالت امرأة منهن كأن الحديث حديث خرافة فقال: أتدرون ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلا من عذرة، أسـرته الجن في الجاهلية فمكث فيهم دهرا، ثم ردوه إلى الإنس فكان يحدث الناس بما رأى فيهم من الأعاجيب، فقال الناس: حديث خرافة". محمد الترمذي، الشـمائل المحمدية والخصـائل المصـطفوية، تحقيق: سـيد الجليمي (السـعودية: المكتبة التجارية، ١٩٩٣م)، ٢٠٨. وقد ضـعف ناصـر الدين الألباني الحديث وعرضه بأسانيد ومضامين مختلفة في كتابه سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج٤ (السعودية: مكتبة المعارف، ١٩٩٢م)، ٢٠٢وما بعدها.

[٢] عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج٢، ط١، (الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠١٦م)، ١٩ وما بعدها.

[٣] المرجع السابق، ج٢، ٣٥.

وهذه البنية جعلة الحديث يندرج لاحقا وبروايات متقاربة في كتاب ألف ليلة وليلة، بأسماء مختلفة مثل حكاية التاجر مع العفريت، أو قصة التاجر والجني، أو حكاية التاجر مع الجن[١].

وهذه الفرضية تطرح تساؤلات أساسيا، فهل الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو أول من فتح باب الخرافة حقا؟ وهل يمكن عد حديث خرافة الذي نسبه إلى الرسول– صلى الله عليه وسلم– هو المرتكز الأساسي الذي فتح باب الحكايات الخرافية في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهل تعد حجته التي استند عليها لإثبات فرضيته حجة صحيحة؟

ويجيب عبد الله إبراهيم بنفسه عن التساؤل الخاص بأسبقية فتح باب الخرافة في ثنايا جزئه الثاني من الموسوعة، ففي حين أنه يقول بأن حديث خرافة هو من دشن لظهور الحكايات الخرافية في الثقافة العربية الإسلامية[٢]، يجده القارئ في موضع آخر يقر بمعرفة العرب سلفا بالحكايات الخرافية قائلا: "قد عرفت العرب المرويات الخرافية، والأسطورية، منذ القدم، سواء في خرافة أساف ونائلة اللذين مسخا حجرين لاقترافهما إثما جسديا في الكعبة، أو في الخرافات، والأساطير، التي امتلأت بها كتب الطبري، والأصفهاني، والمسعودي، وابن كثير، وسواهم، وكثير منها تجليات متخفية لأوابد العرب الجاهلية"[٣]. وذلك يشير إلى معرفة العرب سلفا بالحكايات الخرافية، قبل حديث خرافة، فكيف يمكن تدشين البدايات الأولى بشخصية محددة وهي الرسول – صلى الله عليه وسلم–، وبنص محدد وهو حديث خرافة، والخرافات معروفة قبل ذلك؟ وبشكل عام، لا يمكن الجزم ببداية الخرافات خصوصا أن الحكايات الخرافية تعود بعض موضوعاتها إلى "معتقدات الإنسان البدائي وإلى تصوراته ثم إلى الأحلام الطبيعية والمصطنعة، ... والتقاليد كذلك"[٤].

أما فيما يتعلق بحجة عبد الله إبراهيم التي يرى فيها أن هناك تشابه بين موضوعات حديث خرافة وبنيته مع الحكايات الخرافية، فهي حجة جاءت بناء على انتقائه للبنية القصصية المتكاملة لحديث خرافة من أحد كتب الأمثال وهو كتاب الفاخر للمفضل بن سلمة (ت٢٩٠هـ)[٥]، وليس من كتب السنة،

---

[١] المرجع السابق، ٢١.

[٢] يقول عبد الله إبراهيم في معرض كلامه عن حديث خرافة: " تتأتى أهمية هذا الحديث لا من حيث كونه دشن الأساس لظهور الخرافة في الثقافة العربية ــ الإسلامية، فحسب، بل من حيث أن بنيته تمثل صورة وافية لبنية الحكاية الخرافية"، ويؤكد ذلك في موضع آخر قائلا : "تضمن المتن الذي أوردناه لحديث خرافة، البذور الأولى للحكاية الخرافية". موسوعة السرد العربي، ج٢، مرجع سابق، ٢١، ٣٥.

[٣] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣٧.

[٤] نبيلة إبراهيم، أصول الحكاية الخرافية، مجلة الثقافة لأبو حديد، ع١٦ (١٩٣٦م)، ٢٤.

[٥] المفضل بن سلمة، الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، ط١ (دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٠ هـ)، ١٦٩.

والحكاية ذاتها نقلها الشريشي (ت ٦١٩هـ) من كتاب الفاخر في شرحه لمقامات الحريري[١]، في حين أن حديث خرافة ورد في الكثير من كتب الأحاديث بلا بنية قصصية متكاملة[٢] يمكن من خلالها بناء وجهة نظر تتعلق بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو من دشن الحكايات الخرافية في الثقافة العربية الإسلامية، فمتن حديث خرافة في العديد من كتب الأحاديث يختلف عن الكتب الأدبية، بل إن بعض الكتب الأدبية أوردت حديث خرافة دون إسناد، ودون بنية قصصية كما في جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)[٣]، وكما عند الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في كتابه المستقصى في أمثال العرب[٤]. وبما أن البنية القصصية لحديث خرافة بشكلها المتكامل وجدت في الكتب الأدبية لا في كتب الأحاديث فإن السؤال الأساسي هنا من الذي فتح باب الخرافة؟

ولهذا، لئن انطلق عبد الله إبراهيم من مضامين حديث خرافة، وغيره من الأحاديث النبوية وجعلها هي الأساس الذي تفرع منه الحكايات الخرافية فيما بعد، فإن هناك رأي ينطلق بشكل معاكس، وهو أنّ القصاص هم الذين فتحوا باب الخرافة في الأحاديث والقصص القرآنية وليس العكس، فابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) يرى أن الحديث يدخله الشوب والفساد من وجوه ثلاثة وجعل ثانيها "القصاص على قديم الأيام: فإنهم يميلون وجوه العوام إليهم ويستدرون ما عندهم: بالمناكير، والغريب، والأكاذيب من الأحاديث. ومن شأن العوام، القعود عند القاص، ما كان حديثه عجيبا، خارجا عن فطر العقول، أو كان رقيقا يحزن القلوب، ويستغزر العيون...، وأما الوجه الثالث: الذي يقطع فيه فساد الحديث فأخبار متقادمة كان الناس في الجاهلية يروونها: تشبه أحاديث الخرافة، كقولهم: "إن الضب كان يهوديا عاقا، فمسخه الله تعالى ضبا، ولذلك قال الناس: أعق من ضب. ولم تقل العرب: أعق من ضب لهذه العلة، وإنما قالوا ذلك لأنه يأكل حسوله إذا جاع"[٥].

---

[١] أحمد الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج١، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ١٣١.

[٢] أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، ج٤٢، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ١٤١. وينظر: أحمد بن علي، مسند أبي يعلى الموصلي، تخريج وتعليق: سعيد السناري، ج٦، ط١ (القاهرة: دار الحديث، ٢٠١٣م)، ٣٦٤. وينظر: أبو يعقوب إسحاق ابن راهويه، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، ج٣، ط١ (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ١٩٩١م)، ٨٠١. وينظر: أبو عيسى الترمذي، الشمائل المحمدية للترمذي، تحقيق: سيد بن عباس الجليمي، ط١(مكة المكرمة، المكتبة التجارية، ١٩٩٣م)، ٢٠٨. وينظر: شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي، ج٣،ط١(لبنان: دار المعرفة، ١٩٦٣م)، ٥٦.

[٣] أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ج٢ (بيروت: دار الفكر،د.ت)، ٢٩٥.

[٤] أبو القاسم محمود الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ج١، ط٢ (بيروت: دا رالكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ٣٦١.

[٥] عبد الله بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، ط٢ (لبنان: المكتب الإسلامي، ١٩٩٩م)، ٤٠٤، ٤٠٩.

والرأي ذاته يتكرر عند ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) الذي يرى أن قصاصي العامة يشكلون مصدرا من مصادر الوضع في الأحاديث النبوية الشريفة[١]، ويعمل هؤلاء القصاص كذلك على تحوير القصص القرآني إلى قص عجائبي بالاعتماد على سلسلة إسناد وهمية لإضفاء نوع من الشرعية على أحاديثهم[٢].

ويبدو أن عبد الله إبراهيم اعتمد في تأصيله للبدايات الأولى للخرافة في الثقافة العربية الإسلامية على تاريخ الأفكار[٣]، فجعل الرسول –صلى الله عليه وسلم– وأحاديثه المنطلق الأساسي لهذه البداية لأنه الشخصية المؤثرة على المجتمع بما يحمله من منظومة عقائدية وقيمية وأخلاقية، والإشكالية في ذلك –كما ترى الدراسة – أن عبد الله إبراهيم اعتمد على مضامين حديث خرافة وبنيته المنتقاة من كتب الأمثال، وليس من كتب السنة، وفي هذه الحالة، فإن دراسة تاريخ الأفكار وحده غير كاف للوصول إلى نتائج دقيقة مالم يُدرس تاريخ آلية نقل هذه الأفكار، وهي الفكرة التي ستناقش لاحقا عبر آلية الإسناد[٤].

ومن جانب آخر، تذهب الدراسة إلى أن الخرافات بشكل عام لا تتسلل إلى الثقافات عبر شخصية واحدة، وحديث واحد، وهو أمر ينطبق على الثقافة الإسلامية، بل هناك تأثيرات ثقافية سابقة للإسلام تشكلت عبر الاحتكاك بالأمم والثقافات الأخرى، إضافة إلى أن بعض الخرافات قد تنشأ نتيجة تفسير خاطئ أو مبالغ فيه

---

[١] عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، القصاص والمذكرين، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، ط٢ (لبنان: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ٣١٨.

[٢] ضياء الكعبي، السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ط١(الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م)، ٣٦٤.

[٣] تاريخ الأفكار تسبق التحليل والاستنطاق فلا تدرس الظاهرة السردية العربية بشكل تجريدي منعزلة عن سياقها الثقافي وخلفيتها الزمانية والمكانية، بل تسعى إلى إعادة بناء سياق الظاهرة من خلال توظيف المقاربات الثقافية، والاجتماعية، والتاريخية، والدينية، واللغوية. ينظر: عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج١، ط١، (الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠١٦م)، ٢٥ وما بعدها. وهنالك بعض المبادئ الكبرى التي يستند عليها تاريخ الأفكار، وهذه المبادئ هي ذاتها التي حاول عبد الله إبراهيم الاستعانة بها لفهم الظاهرة السردية. ومن أهم هذه المبادئ ما أورده فرانكلين Franklin L. Baumer (ت ١٩٩٠م) في كتابه الفكر الأوروبي الحديث، وهي الاعتماد على الأفكار المنتشرة على نطاق واسع، وليست الأفكار المقصورة على القلة من الفلاسفة والمثقفين، بالإضافة إلى تتبع الأفكار في أي نطاق يعثر عليه الباحث، فالفكرة قد تنتقل من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر وتؤثر بعمق في الفلاسفة والمفكرين والأدباء والمؤرخين، كما على الباحث أن يتجاوز الفكر الشخصي باحثا عن الفكر المشترك، ومهتما بالمفكرين الخلاقين مروجي الأفكار بين أفراد الشعب كاشفا بذلك عن الأفكار غير الواضحة التي يمتصها الناس بشكل لا واع لأنهم يسلمون بها تسليما، فهي آلية تبحث عن الإيمانات والمعتقدات التي يتشربها الناس من بيئاتهم. ينظر: فرانكلين ـ ل ـ باومر، الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م)، ١٨ وما بعدها

[٤] سيتم تفصيل ذلك في آلية الإسناد.

لبعض النصوص الدينية، ومن ثمّ القطع بنسبة فتح الخرافة إلى شخص النبي –صلى الله عليه وسلم– استنادا على حديث خرافة أمر فيه نظر كبير، يتجاوز إلى الرد.

ثانيا: التداخل في الآليات:

وظف عبد الله إبراهيم بعض الآليات المشتركة بين التحليل السردي وعلم الحديث، وهي: آلية التعريف، وآلية الاستقراء، وآلية الاتصال، وآلية الإسناد، والآلية الاعتبارية، كما يتضح ذلك فيما يلي:

١) آلية التعريف:

تعد آلية التعريف من أبرز الآليات المتنقلة بين العلوم والمعارف المختلفة، وتعني الاشتغال بوضع تعاريف للمفاهيم حتى ولو سبق إلى تعريفها، حرصا على التدقيق في المعاني[(١)]، وهذه الآلية تظهر بشكل جلي في علوم الحديث، إذ إن معظم مؤلفات هذا العلم تضع تعاريف محددة للمفاهيم التي تتناولها، كوضع تعريف للحديث الصحيح والموقوف والموضوع والمرسل والمعضل والشاذ والمنكر وغيرها[٢].

وقد وظف عبد الله إبراهيم آلية التعريف حينما تناول مفهوم الخرافة، إذ عرفها تعريفا عاما، وآخر خاصا مرتبطا بالثقافة العربية الإسلامية، ففي المفهوم العام، عرف الخرافة بناء على سماتها، فهي تتسم بالعجائبية والخيال والتوهم، وتكشف رمزيا عن علاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية، وبنفسه وبعالمه، ووعيه البدائي، ورغباته وأحلامه وتحقيق تطلعاته، دون أن تعنى بأثر الزمن في الشخصيات، فالزمن فيها يكون مجرد آلية تنظم بنية الحكاية الخرافية، والرواة فيها ليس لهم وجود في الواقع والتاريخ، وتنطوي غالبا هذه الحكايات على دلالات اعتبارية مضمرة، وتنصهر فيها الحكايات الشعبية والإسرائيليات وأخبار الملوك والجواري والرحالة وأخبار المهمشين والمغامرين وما ترسب في الذاكرة من وقائع وأوهام قديمة[٣].

---

[١] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢ (المغرب، المركز الثقافي العربي ، د.ت)، ١٥٧.

[٢] للتفريق بين أنواع الحديث ومصطلحاته ينظر: عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، ط١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م). وينظر: محيي الدين النووي (٦٧٦هـ) إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، تحقيق: عبد الباري السلفي، ط١ (المملكة العربية السعودية، مكتبة الإيمان، ١٩٨٧م)، وينظر: برهان الدين الجعبري (ت ٧٣٢هـ)، رسوم التحديث في علوم الحديث، تحقيق: إبراهيم الميلي، ط١ (لبنان: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م). وينظر: شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو عدة، ط٢ (سوريا: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٢هـ). وينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢ (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت).

[٣] موسوعة السرد العربي، ج٢، مرجع سابق، ١٥ وما بعدها.

وفي مفهوم الخرافة الخاص المرتبط بالثقافة العربية الإسلامية، يستند عبد الله إبراهيم على الجذر اللغوي للكلمة في المعاجم، فيعود إلى مادتها خَرِفَ، حيث ترتبط بفساد العقل المصاحب لكبر السن[١]، وتعني "حديث مستملح كذب"[٢]، فالخرافة مرتبطة بالكذب والتخريف والاستملاح، وهذه الدلالات هي التي أثرت على الدلالة الاصطلاحية، إذ ربطت المفهوم بأحكام لها صلة بالقيم. والخرافة بناء على ما استقصاه من دلالات، جاءت – كما يرى– متمردة على معايير الثقافة الرسمية السائدة والقواعد المتداولة، ومن أهم السمات التي ركز عليها في الخرافة في الثقافة العربية الإسلامية منافاتها للدين الصحيح[٣]، لما فيها من تصورات فاسدة، وكذب ووهم، جعلها موضوعا للانتقاص. ونتيجة لافتقار الخرافة للقيم فإن ذلك حال دون الكشف عن وظائفها الاعتبارية الضمنية، خصوصا أن الخرافة تعمل على تمثيل الأفكار بالترميز والإيحاء، ولا تهدف إلى إبراز الوقائع والجهر بها[٤].

وفي الواقع تعد التعاريف المرتبطة بالخرافة ليست سهلة فهي تعاريف شائكة ومتنوعة أدت إلى طرح "مشاكل في تصنيف الخرافات"[٥]، وما يهم هنا هو رؤية عبد الله إبراهيم للخرافة كما ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، فهو أشار إلى ما يحمله هذا المصطلح من دلالات سلبية وفقا للسياق الثقافي الإسلامي، ورغم إدراكه لهذه الدلالات، إلا أنه في تحليلاته السردية يضم تحت الخرافة النص المقدس وغير المقدس[٦]، وهو ما يتعارض مع دلالات الخرافة من منظور تداولي إسلامي، ومرد ذلك قد يكون في استعانة عبد الله إبراهيم بمفاهيم الخرافة كما هي عند الغرب في تحليله للنصوص المقدسة، وهي مفاهيم تربط الخرافة بمعايير الحقيقة العلمية الموضوعية بعيدا عن المقدسات الدينية، ومن هذه التعريفات، تعريف الخرافة على أنها "قبول المعتقدات والتقاليد التي ليس لها أساس أو سند، ولا تتوافق مع درجة التنوير والإدراك التي يتمتع بها المجتمع الذي ينتمي إليه المرء"[٧].

---

[١] (خ ر ف) لسان العرب.

[٢] (خ ر ف) القاموس المحيط.

[٣] ينقل عبد الله إبراهيم ماقاله الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، والزمخشري (ت٥٣٨هـ) عن الخرافات في أنها أباطيل وترّهات. ينظر: أبو منصور الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، د.ت)، ١٣٠. وينظر: أبو القاسم الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ط٢، ج١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧هـ)،٣٦١.

[٤] موسوعة السرد العربي، ج٢، مرجع سابق، ١٦–١٩.

[٥] للاستزادة حول الموضوع يمكن الرجوع إلى: ألان دندس، الخرافة محاولة للتعريف، ترجمة: خطري عرابي، مجلة الفنون الشعبية، ع٨١ –٨٢ (٢٠٠٩م): ١١.

[٦] سيأتي تفصيل إشكالية تصنيف الخرافة في آلية الاستقراء.

[٧] الخرافة محاولة للتعريف، مرجع سابق، ١٣.

٢) آلية الاستقراء:

يعد الاستقراء آلية استدلالية محورية في علم الحديث، "وقد سلك المحدثون مجال الاستقراء لتأسيس القواعد المبينة لمقاصد علماء الحديث في الحكم على الحديث سندا ومتنا"[١]، وفي ذلك يقول الذهبي (ت٧٤٨هـ): "ثم أهم من ذلك، أن نعلم بالاستقراء التام عرْفَ ذلك الإمام الجهبذ، واصطلاحه، ومقاصده، بعباراته الكثيرة، أما قول البخاري: سكتوا عنه، فظاهرها أنهم ما تعرضوا له بجرح ولا تعديل، وعلمنا مقصده بها بالاستقراء، أنها بمعنى تركوه. وكذا عادته إذا قال: فيه نظر، بمعنى أنه متهم، أو ليس بثقة. فهو عنده أسوأ حالا من الضعيف ..."[٢].

وقد أشار عبد الله إبراهيم في مقدمة كتابه إلى اعتماده بشكل أساسي على آلية الاستقراء في دراسته للسرد العربي وسماه بالاستقراء الفني وحدد خطواته الإجرائية بأنه منهج يقوم على: "جمع المواد المراد بحثها، وتنسيقها، وإعادة تركيب عناصرها باستنباط الناظم الجامع لها، وهو البنية السردية، ثم وصفها، وتحليلها، وتأويلها"[٣]، وعن طريق هذه الآلية وجمعه للمواد السردية المراد بحثها من مظان الكتب التراثية توصل إلى الجنس الجامع لهذه المواد وهو السرد في التراث العربي، وتحديد الجنس عملية محورية أساسية، ويستدعي تحديد الجنس "أن تكون له أنواع، كما يستدعي ذلك أيضا أن يكون له تاريخ"[٤]، ودقة تصنيف السرد العربي القديم إلى أنواع قد يساهم في دقة التأريخ له.

وبناء على عملية الاستقراء الواسعة التي قام بها عبد الله إبراهيم، فقد صنف السرد في التراث العربي القديم إلى أربعة أنواع كبرى: وهي الحكايات الخرافية، والسير، والمقامات، والرحلات وأساس التصنيف لديه جاء بناء على الموضوعات والحقول كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه[٥].

وبناء على ذلك، فقد أرّخ لكل نوع من هذه الأنواع، وعمل على وصفها وصفا تعاقبيا وتزامنيا، وجعل تحت كل نوع مجموعة من النصوص التي اختارها بناء على استقرائه الفني، فجعل تحت الخرافة حديث خرافة،

---

[١] محمد أيمن الزهر، الاستقراء ومجالاته في العلوم الشرعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج٢٩، ع١ (٢٠١٣م)، ٤٤٩.

[٢] شمس الدين الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو عدة، ط٢ (سوريا: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٢هـ)، ٨٢ وما بعدها.

[٣] موسوعة السرد العربية: سيرة كتاب، مرجع سابق، ١٢٢.

[٤] سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات، ط١ (المغرب: دار الأمان، ٢٠١٢م)، ٧٦.

[٥] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق،ج١، ٢٣.

وبعض الأحاديث المماثلة في سماتها، كالجسّاسة[١]، والدجال[٢]، وما رواه الرسول– صلى الله عليه وسلم– من أخبار عاد وثمود، والأقوام الأخرى، وما تضمّنه القرآن من حكايات للأمم الغابرة، كما جعل من ضمن الخرافات مرويات العرب الخرافية، والأسطورية كخرافة أساف ونائلة، والخرافات والأساطير الواردة في كتب الطبري(ت٣١٠هـ)، والأصفهاني (ت٣٦٠هـ)، والمسعودي (ت٣٤٦هـ) وابن كثير(ت ٧٧٤هـ)، وما فيها من تجليات متخفية لأوابد العرب الجاهلية، والحكايات التي رافقت علامات الساعة، وحكايات ألف ليلة وليلة، ومئة ليلة، والحكايات العجيبة والأخبار الغريبة ومنها: خرافات سهل بن هارون (ت٢١٥هـ)، وخرافات الجهشياري (ت٣٣١هـ)، والكتب المترجمة والملخصة التي جاءت من ثقافات متاخمة للثقافة العربية، ككتاب كليلة ودمنة، وكتاب سندباذ[٣] الكبيرة وكتاب سندباذ الصغيرة، وكتاب البد وغيرهم[٤].

وبهذا الاستقراء، يضع عبد الله إبراهيم تحت مظلة الخرافة، النص المقدس وغير المقدس، والحكايات التي يشارك فيها الحيوان أو الإنسان، والحكايات التي شخصياتها حقيقية أو خيالية، أحداثها وقعت أو لم تقع، والحكايات التي امتزج فيها الواقع بالخيال، فكل هذه النصوص بمختلف درجاتها والفروقات القائمة بينها يصنفها عبد الله إبراهيم في نهاية المطاف ضمن الحكايات الخرافية.

ولا تتفق الدراسة مع عبد الله إبراهيم في جعله القصص الموجودة في القرآن الكريم جزءا من الحكايات الخرافية، فالقصص في القرآن الكريم ليست قصصا خيالية، بل هي وقائع تاريخية تدخل ضمن معهود العرب الثقافي، وهذه القصص القرآنية لا تهتم بالتفاصيل التاريخية، بل أكثر ما يهمها هو استخلاص العبر التي تخدم حاضر الدعوة المحمدية ومستقبل أمتها، ولهذا لا بد من التفريق بين ما ورد من أحداث في القرآن من أقوام ماضية، وماورد عنهما في كتب السيرة، فالقصص القرآني مما يخص الدعوة المحمدية هي حقائق تاريخية، وهي دليل الصحة على ماورد في كتب السيرة، أما ماورد في كتب السيرة فليس دليلا على صحة ماورد في القرآن، لأن القرآن منقول إلينا بالتواتر، أما أخبار الرواة فهي أخبار آحاد، معرضة للخطأ[٥].

---

[١] أبو القاسم الطبراني، الأحاديث الطوال، تحقيق: حمدي السلفي، ط٢ (العراق: مكتبة الزهراء، ١٩٨٣م)، ٢٨٦ وما بعدها.

[٢] المرجع السابق، ٢٩٥.

[٣] ورد في كتاب الفهرست لابن النديم كلمة (السندباذ) بالذال في النسخة التي نشرتها المكتبة التجارية الكبرى في مصر(١٩٢٩)، ص ٤٢٤، ووردت الكلمة ذاتها (السندباد) بالدال في الكتاب نفسه، ولكن في النسخة التي نشرها مركز دراسات المخطوطات الإسلامية في لندن (٢٠١٤م)، ج٢، ص ٣٢٦.

[٤] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣٧ – ٥٠.

[٥] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ج١، ط١ (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م)،٢٥٨-٢٥٩ – ٢٧٠.

ويبدو أن إشكالية تصنيف الأنواع السردية اعتمادا على الموضوعات تعد تصنيفات عامة وغير دقيقة فهي مسميات متصلة بصورة أو بأخرى في تحليل أي أثر سردي[١]، لذلك يبدو التداخل واضحا بين مضامين الحكايات الخرافية ومضامين السير الشعبية، فالحكايات الخرافية تتسع وتشمل العديد من الأنواع السردية التراثية، فمثلا السير الشعبية قد ترتبط بتواريخ ووقائع وأحداث عن شخص أو قبيلة، تغلب عليها المبالغات والخوارق التي تضفيها عليها المخيلة الشعبية، مما يدرجها في عوالم الخرافات والأساطير"[٢].

وهذا التصنيف القائم على الاستقراء بناء على المضامين يطرح عددا من التساؤلات، فمثلا ما الذي يجعل قصص الأنبياء كنوح وصالح وهود ويوسف وإبراهيم – عليهم الصلاة والسلام– من نوع الحكايات الخرافية وليست من نوع السير؟ ولم تعد قصة تميم الداري من نوع الحكايات الخرافية وليست من نوع الرحلات؟ ولم تعد قصة الإسراء والمعراج من الحكايات الخرافية وهي جزء من سيرة الرسول –صلى الله عليه وسلم–؟

تبدو الإجابة عن هذه التساؤلات في غاية التعقيد، وتمثل تحديا للباحثين بسبب تعدد الأشكال الأدبية وتداخلها في التراث العربي، وبسبب غياب التصنيفات المنهجية الثابتة لها، ولكن تصنيف عبد الله إبراهيم جعل الأمر أكثر تعقيدا، لأنه يدخل في تصنيفاته السردية النصوص المقدسة التي لها خصوصية تختلف عن غيرها من النصوص، متجاهلا الأبعاد الدينية والأخلاقية والروحية فيها، وهذا يتعارض مع السياق التداولي والثقافي الذي جعله عبد الله إبراهيم مرتكزا أساسيا في تحليلاته.

٣) آلية الاتصال:

لم يكن في علوم الحديث مصطلح (الاتصال)[٣]باللفظ الذي أشار إليه عبد الله إبراهيم، ولكن ورد في علوم الحديث نوع من الأحاديث وهو الحديث المتصل والمعني به الحديث "الذي اتصل إسناده، فكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه، حتى ينتهي إلى منتهاه"[٤]، وللوصول إلى نوعية هذا الحديث وغيره من الأنواع،

---

[١] سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات، ط١ (المغرب: دار الأمان، ٢٠١٢م)، ١٥٧.

[٢] منصور بويش، السرد الشعبي في التراث العربي التشكل والأنواع، مجلة حوليات التراث، ع١٥ (٢٠١٥م)، ١٢.

[٣] يعني عبد الله إبراهيم بآلية الاتصال دراسة العوامل الخارجة عن المرويات السردية، أو الموجهات الخارجية المؤثرة في تكوينها، وجعل من أبرز هذه الموجهات: الدين والشفاهية، فحاول أن يربط بين هذه الموجهات وعملية تشكيل المرويات السردية، فمعظم المرويات كما يرى كانت تتكيف بحسب روح العصر الذي تروى فيه، فتتسلل إليها بعض الأفكار، وتختفي بعض منها، وهي تغيرات طبيعية نتيجة للثقافة الشفوية والدينية التي تعيد إنتاج المرويات نفسها بحسب سياقاتها الثقافية وظروف إنتاجها وتلقيها. ينظر: موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج١، ٢٣٨ وما بعدها.

[٤] عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل، ط١ (لبنان: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٢م)،١١٦.

فإن ذلك يتطلب بحثا وتنقيبا حول العوامل الخارجية عن الحديث النبوي، كالبحث عن الرواة وسماتهم وأخلاقياتهم وطرق التحمل والأداء، فقد اهتم علماء الحديث بالموجهات الخارجية التي ساهمت في نقل وتدوين الأحاديث النبوية الشريفة، وذلك من خلال عنايتهم الكبيرة بما قد يحدثه الموجه الشفاهي من تغيير وتحوير في الأحاديث النبوية، ونتيجة لذلك برز نقد كل من السند والمتن تحت علوم عدة منها علم الجرح والتعديل، وعلم العلل، وعلم المصطلح[١]، وعلم مختلف الحديث أو مشكل الحديث[٢]، وهذه كلها محاولات دقيقة لضبط الموجه الشفاهي، والكشف عما قد يعتري النصوص النبوية الشريفة من تغيير وتحريف.

أما توظيف عبد الله إبراهيم لهذه الآلية، فقد جاء عبر تناوله لأثر الموجهات الخارجية وخصوصا الموجه الشفاهي والموجه الديني، ومالهما من تأثير على وظائف القاص والمؤلف والراوي، إذ يرى أن هذه الموجهات اشترطت عليهم التزام الصدق في عملية تتبع الأخبار وتقصيها وحملها وجمعها، وإلا تعرضوا لتهمة الابتداع، وهذه التهمة –كما يرى – امتدت من الحقل الديني إلى الحقل السردي، فأفضى ذلك إلى ضعف العلاقة بين كل من القاص والراوي والمؤلف وبين ما يقص ويروي ويؤلف، وبرز الانفصال بين الراوي ومروياته، فصار الراوي في المرويات السردية الكبرى تتحدد وظيفته في تشكيل بنية المرويات عن طريق تنسيقها وجمع أجزائها وترتيب فقراتها[٣]، وبذلك يجعل عبد الله إبراهيم الآلية الشفاهية في نقل المضامين الدينية امتدادا تأثيريا على الأنواع السردية الكبرى خصوصا فيما يتعلق بالعلاقة بين الراوي والمروي.

ثم ناقش عبد الله إبراهيم الإسناد الذي يعد ركنا أساسيا من أركان التداول الشفهي والديني، وتناول دوره في نقل المضامين، وأثره على نشأة الأنواع السردية التراثية الكبرى، ففي البداية، جعل عبد الله إبراهيم الإسناد في القرون الهجرية الأولى ركنا دينيا أساسيا ومقدسا أثر على المرويات السردية، إلا أن هذه الآلية عنده بدأت تنحو منحى جديدا في القرون المتأخرة مع تشكل الأنواع السردية الكبرى، إذ بدأت تفقد قداستها، وفي ذلك يقول:

---

[١] المرجع السابق، ١٦٣ –١٨٣.

[٢] محمد الشافعي، اختلاف الحديث، تحقيق: محمد عبد العزيز، ط١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م). وينظر: عبد الله ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد الأصفر، ط٢ (بيروت: المكتب الإسلامي ،١٩٩٩)، وينظر: أحمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١ (لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٩٤م).

[٣] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٨.

"رواية الحديث النبوي التي دونت بالصورة التي رويت بها مشافهة، رسخت، في المرويات السردية، النموذج نفسه، وإذا كان الحرص على الدقة مطلوبا في القرون الهجرية الأولى، وانتهى الأمر لأن يكون الإسناد في تلك المرويات تقليدا أدبيا محضا لا يراد به إثبات المطابقة بين ما وقع وما روي، إذ انتقلت العلاقة، بين العالمين الواقعي والافتراضي، من علاقة المطابقة إلى علاقة التمثيل. وبهذا الانتقال وقع الانفصال النسبي بين المرجع والسرد، وانبثقت الوظيفة التمثيلية للمرويات السردية، وحددت هويتها بما نصطلح عليه الأنواع السردية القديمة"[١].

في الاقتباس السابق ربط عبد الله إبراهيم بشكل تعميمي بين الإسناد والحديث النبوي من جهة، والإسناد والمرويات الأدبية من جهة ثانية، وهو ربط غير دقيق، فالعلاقة بين الإسناد والمرويات الأدبية علاقة شائكة ومختلفة باختلاف القرون، بل هي مختلفة كذلك عند المؤلف الواحد، وقد مر الإسناد في الأدب بأطوار عدة ابتدأها محمد القاضي منذ القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن الرابع للهجرة، ففي القرن الثاني للهجرة لم ينتشر التدوين بشكل كاف، وكان التداول الشفهي مازال شائعا، فلم يكن للإسناد حينها ضوابط وشروط مقننة يجب الالتزام بها، بل كان بعض رواة الأدب من يهمل الإسناد، ومنهم من يسند بأسانيد عامة مبهمة، أو مرسلة منقطعة. أما في القرن الثالث للهجرة فقد بدأ الإسناد بالازدياد بشكل عام، وكانت رواية الأخبار يتنازعها اتجاهان: اتجاه يجعل الإسناد أمرا ضروريا لرواية الأخبار وأكثر تقيدا به، واتجاه يجعل الإسناد أمرا ثانويا لا قيمة له، فالمهم هو جمال النص وأدبيته، وهذان الاتجاهان قد يجتمعان عند مؤلف واحد، وبشكل عام فإن الإسناد بدأ يزداد في أدب الأخبار منذ هذا الطور[٢].

وازدادت الكتابة رسوخا في القرن الرابع للهجرة، وسار التعامل مع الإسناد في اتجاهين: الاتجاه الأول يتخفف من الإسناد، ويستخدمه في حالات قليلة، وأصحابه يقدمون متون الأخبار على ذكر سلاسل الرواية، ومنهم من أبان عن استخفاف بالإسناد، ومنهم من صرح بتجاهله تماما لأن غاية الأخبار الأدبية فنية جمالية، ولأن الأخبار صارت معروضة على القراء بسبب انتشار التدوين، فأصبح دور المؤلف يكاد ينحصر في براعة الترتيب وحسن الاختيار، أما الاتجاه الثاني فقد تمسك أصحابه بالإسناد وحرصوا عليه، وعملوا على تدقيق الأخبار في مراتب التحمل مع ثراء معجم الأداء، فأصبح الإسناد سنة من سنن التأليف في الأخبار في القرن الرابع، وهذا كذلك لا يعني أن كل ما يرويه الجماعة من أخبار مسند ولا أن كل إسناد متصل مرفوع[٣].

---

[١] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٧.

[٢] محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، ط١ (تونس: كلية الآداب، ١٩٩٨م)، ٢٦٨-٢٨١.

[٣] المرجع السابق، ٢٨٣-٢٩٢.

ومن خلال هذا التتبع التاريخي للإسناد وعلاقته بالأخبار الأدبية، يلاحظ ضعف تأثير الإسناد في الحديث النبوي الشريف على المرويات الأدبية منذ القرون الأولى، ولم يتجاوز هذا التأثير الإطار الشكلي لعملية الإسناد، إذ أن الإسناد في المرويات الأدبية لا يحقق القيم الأخلاقية المرتبطة بالإسناد في الأحاديث النبوية الشريفة، كما سيتضح ذلك فيما يلي.

ركّز عبد الله إبراهيم في مناقشته لآلية الإسناد على جانب الدقة والمطابقة بين ما وقع وما روي، وهذا الجانب يعد جانبا واحدا من عدة جوانب أخرى تتعلق بآلية الإسناد، وآلية الإسناد من الآليات الأساسية في الممارسة التراثية، وقد أشير في الهامش في مقدمة هذه الدراسة، أن طه عبد الرحمن لما تناول الآليات التراثية ذكر أن من صفات الآلية في الممارسة التراثية ما سماه بالخاصية العملية، فهي ليست مجرد آلية تهدف إلى التمييز بين الصدق والكذب، بل لها قيم تتعلق بمجال السلوك والأخلاق، فهي آلية تربط العلم بالعمل، فالآلية في التراث تهتم بالتخلق السلوكي حتى لا تتحول تلك المعرفة إلى تنظير جاف وتسييسي ضار، بل ترتبط بالقيم الروحية والعمل المسدد[١].

ولو نظر إلى آلية الإسناد، وهي الآلية الأساسية المتبعة في علوم الحديث، فإنه لا يمكن النظر إليها على أنها آلية تسعى إلى المطابقة بين الواقع وبين ما روي فقط، ثم أخْذُ هذه القيمة وحدها ومطابقتها مع السرد، بل لو نُظر إلى القيم العملية والسلوكية والأخلاقية بين آلية الإسناد في الحديث النبوي الشريف، والمرويات الأدبية لرأينا البون الشاسع بين الإسنادين، ولإيضاح ذلك بشكل أكبر، يلاحظ أن الإسناد في الأحاديث النبوية قائم بشكل أساسي على جوهر الأخلاق سواء في التحمل أو في الآداء، وهذه الأخلاق لا تتأتى في المرويات السردية، فقد ذكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) الأخلاق التي ينبغي أن يلتزم بها الراوي والسامع للأحاديث النبوية الشريفة في كتابه (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع)، منها السكينة والحلم، والتواضع، وربط العلم بالعمل، وحسن النية، والورع، وصحبة الأخيار، والكسب الحلال، والانفاق على العيال، بل تناول الكتاب كذلك سمات الطالب، وطريقة مشيه، وهيئته، واستئذانه، وتفاصيل وقوفه أمام دار المحدث، وجلوسه لطلب العلم وغيرها[٢]، وأورد الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في إحدى رسائله عن آداب المحدث، وجعل من بين هذه الآداب إلى جانب الصدق وتجنب الكذب، معرفة الزمان والتواضع، وتجنب الزلل والتصحيف واللحن والتحريف، والابتعاد عن المداعبة والمشاغبة، وأبواب الأمراء، أما آداب طالب الحديث فعليه أن يلتزم المروءة ويتجنب الغيبة، ويلزم الصمت بين يدي محدثه،

---

[١] تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ٨٥ وما بعدها.

[٢] الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٤٤هـ). ٩٣-٩٨.

ويمعن في إصلاح نسخته، ولا ينشر لطلب العلو[١]، وكذلك أورد ابن الصلاح (ت٦٤٣ هـ) في مقدمته عن آداب المحدث وآداب طالب الحديث[٢]، وغيرها الكثير من المصنفات[٣].

أما بالنظر إلى المرويات السردية فالأمر مختلف تماما، فنجد سمات القاص وسمات السامع تختلف عن سمات المحدث وطالب الحديث، وقد أورد ابن الجوزي جانبا منها، فتناول ما يفعله القصاصون وما يفعله المستمعون، فالقصاصون يلبسون المنبر الخرق المتلونة، ويتخاشعون، ويتباكون تصنعا، ومنهم من يتنكر ويتبخر بالزيت والكمون، ويغطي وجهه تخاشعا، ومنهم من يتزين بالثياب ويحسن حركاته لإمالة النساء إليه، ومنهم من يصافح النساء ويلبسونهن الخرق، أما ما يخص المستمعون، فهم يتفاعلون مع القصص بالتخبيط وتخريق الثياب واللطم على الرأس والوجه[٤]، ومثل هذا السمات لا تتوافق مع المنظومة الأخلاقية التي يتميز بها أداء وتحمل الأحاديث النبوية الشريفة.

ومن ناحية أخرى، أشار عبد الله إبراهيم إلى التغيرات التي تطرأ على الأحاديث النبوية والحكايات الخرافية بسبب الموجه الشفاهي أثناء تأصيله للحكايات الخرافية، ففي البدء، ألمح إلى التغيرات التي طرأت على (حديث خرافة) نتيجة للتداول الشفهي عبر قرون مختلفة[٥]، والأمر ذاته أشار إليه حينما ناقش أصول نشأة كتاب ألف ليلة وليلة، إذ بذل مجهودا كبيرا في تتبع الكثير من المراجع لعرض الآراء المختلفة حول أصول هذا الكتاب، ولم يهدف من ذلك إلى تأصيل بدايات تأليفه، أو إثبات فكرة الملكية العرقية لهذه الحكايات[٦]، بل أراد إثبات صعوبة الوصول إلى رأي واحد للقضايا المثارة حول الكتاب في ظل الموجهات الشفاهية والدينية، وكان هدفه من ذلك كله هو إثبات قوة هذين الموجهين وقدرتهما على تغيير النصوص وتحويرها. فما ينطبق على (حديث خرافة) قد ينطبق على كتاب ألف ليلة وليلة.

---

[١] محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: مكتب الدراسات، مج١، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٦هـ)، ٤٠٤ وما بعدها.

[٢] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، وماهر الفحل، ط١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م) ٣١٧ – ٣٦٢.

[٣] ابن كثير، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢ (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١٥١ . ١٥٨، وينظر: شرف الدين الطيبي، الخلاصة في معرفة الحديث، تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، ط١ (مصر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م)، ١٦٧– ١٨٠. وينظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد المحسن القاسم، ط١ (المكتبة الشاملة، ٢٠٢١م)، ٢٥٨– ٢٥٩.

[٤] جمال الدين الجوزي، القصاص والمذكرين، تحقيق: محمد الصباغ، ط٢ (لبنان: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ٢٩٥– ٢٩٩.

[٥] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣١– ٣٥.

[٦] المرجع السابق، ٥٤– ٦٧.

إن الإشكالية المطروحة في أثر الموجهات الشفاهية والدينية على النصوص، هو أن عبد الله إبراهيم جعل هذا التأثير على حد سواء في الأحاديث النبوية، وفي المرويات السردية، وهذه النظرة التأثيرية المتساوية مردها مراعاته في تحليله لتاريخانية النص وأنسنته، ولكن بالعودة إلى السياق الثقافي وما هو في مظان الكتب التراثية، يلاحظ الفرق بينهما، فمرويات الأحاديث النبوية والتغيرات التي تطرأ عليها بفعل الشفاهية، محكومة بقوانين سنها علماء الأحاديث وفق منظومة علمية وأخلاقية محددة[١]، في حين أن التغيرات في المرويات السردية خاضعة لقوانين الخيال والإبداع.

٤) آلية الإسناد:

يرى عبد الله إبراهيم أن الإسناد غير دقيق، وأنه مخترق من جوانب عدة لأسباب شخصية وعامة[٢]، ولكنه في مقابل ذلك يحاول إثبات نسبة حديث خرافة للرسول –صلى الله عليه وسلم–، عبر آلية الإسناد، إلا أن كيفية هذه الآلية عنده تختلف عما عرف عند المحدِّثين، وغرضه من إثبات نسبة هذا الحديث للنبي –صلى الله عليه وسلم– هو تأكيد دعواه التي يرى فيها أن الرسول –عليه أفضل الصلاة والسلام – هو الذي فتح باب الخرافة في الثقافة العربية الإسلامية، وفيما يلي عرض الكيفية البديلة التي طرحها عبد الله إبراهيم لإثبات نسبة الحديث للنبي صلى عليه وسلم، ومناقشتها. فقد احتج بحجتين أساسيتين لإثبات نسبة حديث خرافة للنبي – صلى الله عليه وسلم– وهي كالتالي:

أولا: تنوع المصادر التي أوردت حديث خرافة وكثرتها: يرى عبد الله إبراهيم أن تنوع المصادر التي أوردت حديث خرافة ما بين مصادر دينية وأخرى أدبية ولغوية دلالة على أن حديث خرافة منسوب إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم –[٣]، إلا أن هذا التنويع لا يدعم الدعوى التي ابتدأ بها، وذلك لأن إيراد النص في مصادر مختلفة بكيفيات متنوعة يرنو إلى تحقيق أهداف مختلفة بحسب الحقل الذي تنتمي إليه هذه المصادر، فورود الأحاديث في كتب الحديث المتخصصة يهدف إلى التحقق من سند الأحاديث ومتنها، وورودها في كتب الأمثال يحقق

---

[١] عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل، ط١ (لبنان: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، وينظر: خالد أبو الخيل، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث: جدلية المنهج والتأسيس، ط١ (السعودية: الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥هـ)

[٢] يقول عبد الله إبراهيم : "وفي الوقت الذي منحت فيه المشافهة دورا كاملا في التواصل والتراسل، جرت بالمقابل تنقيبات أخلاقية مريرة في أوضاع الرواة، مع أن نظام الإسناد نفسه لا يمكن أن يوفر حماية كاملة للمرويات التي يقوم الرواة بحملها من مصدرها إلى المتلقي الأخير، فهو نظام لا يملك الكفاءة المطلوبة منه، وقابل للاختراق لأسباب شخصية، وعامة، وهذا لا يلغي امرا أساسيا آخر، وهو عدم وجود ضوابط تمنع الراوي من اختلاق الأحداث، والوقائع تبعا لحالة المتلقي واستجابة لحاجاته في أوضاع يريد فيها ترغيبه، أو ترهيبه..." موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج١، ١٢٥.

[٣] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٢٠.

وظائف اعتبارية وأدبية وتاريخية، وورودها في المعاجم يحقق أهدافا لغوية، وقد تشترك هذه المصادر في تحقيق بعض الأهداف، ولكن هذه المصادر المختلفة لا تشترك في غرض التحقق من نسبة الحديث إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم– بالكيفية المنهجية التي سنها علماء الجرح والتعديل، ومنهجية هؤلاء العلماء هي ما عرفت ثقافيا وتداوليا آنذاك، وهنا قد يبدو، أن عبد الله إبراهيم لا يتبع ما قرره سلفا من منهجية يراعي فيها السياق الثقافي[١].

أما فيما يتعلق بكثرة ورود حديث خرافة في مصادر مختلفة، فإن هذه المنهجية لإثبات نسبة الحديث للنبي – صلى الله عليه وسلم – تختلف عن منهجية تثبت علماء الحديث بناء على كل من السند والمتن، فالكثرة لا تعني صحة انتساب القول إلى قائله ما لم يخضع كل من السند والمتن لمعايير دقيقة تؤكد نسبة القول إلى صاحبه، ولكن يمكن القول بأن حديث خرافة – بغض النظر عن قائله – الذي ورد في عدد من المصادر العربية قد يكون هو المؤسس لـ"أوليات تحول القصص العجائبي إلى نص مكتوب في رحلة طويلة من الشفهي الثقافي إلى الكتابي الحضاري عند العرب"[٢]، وإذا صحت نسبة حديث خرافة للرسول– صلى الله عليه وسلم – فهو دلالة "على تقبل المنظور الثقافي الإسلامي بصورة ما للعجيب والخارق عندما يتشكلان بعيدا عن كل ما من شأنه أن يشكك في منظومة القيم الدينية، وإذا ما انحصرا فقط في الأسمار والخرافات الليلية التي لا تؤثر على النسق الثقافي المهيمن"[٣].

ثانيا: الترتيب التاريخي وعلاقته بقبول الحديث ورفضه: رتب عبد الله إبراهيم المصادر التي أوردت حديث خرافة ترتيبا تاريخيا بحسب قدم المصادر التي أوردت هذا الحديث، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الأوائل قبلوا هذا الحديث، ومن ثم فإن ذلك يؤكد نسبة هذا الحديث إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم[٤]، أما طعن المتأخرين بسند الحديث ورفضهم له، فله دوافع أخرى لا تتعلق بالإسناد، وإنما هي دوافع تعود إلى مضامين الحديث وأحداثه المحالية التي يستحيل وقوعها، إذ تتنافى مع مكانة الرسول – صلى الله عليه وسلم– من جهة، وتتنافى كذلك مع الثقافة الرسمية التي تحاول عزل الرسول عن وقائع الحياة الشخصية العادية من جهة أخرى، فهذه الثقافة الرسمية ترى أن الخرافة لا تليق بمكانة الرسول – صلى الله عليه وسلم– النبوية[٥].

---

[١] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج١، ٥ وما بعدها.

[٢] ضياء الكعبي، السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ط١(الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م)،٤٥.

[٣] المرجع السابق، ٤٧.

[٤] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣١–٣٦.

[٥] المرجع السابق، ٢٠–٢٥.

وفي الحقيقة، فإن الترتيب التاريخي للمصـــادر لا يدعم الدعوى التي ابتدأ بها لأن الترتيب التاريخي لمرويات شفاهية لا يعني أسبقية هذه الرواية عن تلك. ولا يعد جمع الأحاديث وتدوينها في القرون الأولى دلالة على أن جميعها كان مقبولا، وصـــحيحا، وينطبق ذلك على حديث خرافة وغيره من الأحاديث، وذلك لأن علوم الحديث وتمييز صحيحها من ضعيفها لم تنشأ دفعة واحدة، بل مرت بمراحل حتى اكتملت، فكتب الأحاديث في القرن الثاني وجزء من القرن الثالث من الهجرة كانت تتميز بجمع السنة مختلطة أولا بأقوال الصحابة والتابعين، ثم بعد ذلك أُفرد الحديث النبوي بالتأليف، وعدد من هذه الكتب كانت تجمع الأحاديث دون تمييز الصـــحيح من الضعيف مما يصعب على القارئ معرفة ذلك، إلا إذا كان من أئمة هذا الشأن، ومن ذوي الخبرة في ميدانه، أما عدم ذكر بعض الأحاديث النبوية واســتبعادها لاحقا فقد كان ملائما للفترة الزمنية التي باتت فيها كتابة الحديث الشـريف خاضـعة لمعايير أكثر دقة، إذ صـارت المصـنفات تحرص على التقليل بقدر الإمكان من الأحاديث الضـعيفة، ولا تدخل في كتب السـنة إلا إذا بُين ذلك[١]. وهذا ما أشـار إليه مسـلم (٢٠٦- ٢٦١هـ) وهو من علماء القرن الثالث من الهجرة، إذ ذكر في مقدمة صحيحه أن بعض المحدّثين لم يقتصروا على ذكر الأحاديث الصـحيحة المشـهورة التي نقلها الثقات المعروفين بالصـدق والأمانة، بل أوردوا الأحاديث الضـعيفة والروايات المنكرة أمام العوام الذين لا يعرفون عيوبها[٢]. أما قول عبد الله إبراهيم في أن ســبب طعن المتأخرين بحديث خرافة هو أن الحديث يتنافى مع مكانة الرسول –صلى الله عليه وسلم – وأن الثقافة الرسمية تحاول عزل الرسول عن وقائع الحياة الشخصية فهو رأي فيه نظر، خصوصا أن هذه الثقافة الرسمية هي التي أنتجت كتبا تتعلق بنقل أدق الوقائع الشخصية في حياة الرسول –صلى الله عليه وسلم– وهي كتب الشمائل المحمدية[٣].

ومن جانب آخر، استند عبد الله إبراهيم على هذا الترتيب التاريخي ليثبت أن نسبة هذا الحديث في القرون الأولى تختلف عن نسبته في القرون المتأخرة، ففي القرون الأولى نُسب حديث خرافة إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم–، في حين أن القرون المتأخرة نسبت هذا الحديث إلى السيدة عائشة –رضي الله عنها–، وأول هذا التغير إلى الثقافة الذكورية التي لا تقبل أن تنسب حديثا خرافيا إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم– وهو رجل، في حين أنها تقبل نسبته إلى امرأة وهي السيدة عائشة –رضي الله عنها–، فهو يقول:

---

[١] رفعت فوزي عبد المطلب، المدخل إلى مناهج المحدثين: الأسس والتطبيق، ط١ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨م) ٦٨، ٨٨، ٩٠.

[٢] مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٥م)،٨.

[٣] محمد الترمذي، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تحقيق: سيد الجليمي (السعودية: المكتبة التجارية، ١٩٩٣م)، وينظر: أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صـــاحب الشـــريعة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م)، وينظر: جلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت).

" الذكورية العربية، التي اصـــطنعت قوتها على أســـس دينية، تنامت في العصور المتأخرة تغطية للعجز الذي ضربها في الصميم، مقارنة بالأدوار الفاعلة التي كان يمارســها الذكور في القرون الأولى، لا تقر الذكورية بصــلاحية الرجال لرواية الأحاديث الخرافية، فكيف بالرسول! الخرافة شأن دوني، ووضيع، لا يصلح له سوى النساء اللواتي حبسهن التفسير الإقطاعي للدين في نطاق الحريم، وداخل مجال مغلق لكنه خارج ســياق التاريخ. صـــار التخريف ســـلوى لهن، فتغيرت الوظائف، وتبدلت الأدوار ...، عائشـة التي تبوأت عصـر الرسـول مكانة الشـريك ... تحولت في بداية القرن الهجري الثامن إلى ما يشـــبه جارية تروي[١]، فمخيال القصور المملوءة بالحريم لا يتيح لها إلا القيام بهذا الدور"[٢].

ترى الدراسة بأن الرأي القائل بأن الذكورية العربية ترفض رواية الخرافات للرجال، وتربطها بالنساء وأدوارهن في العصـور المتأخرة، هو تأويل غير دقيق يحتاج إلى أدلة تاريخية، فهناك العديد من النسـاء اللاتي كانت لهن أدوار ســياســية ودينية واجتماعية مختلفة[٣]، كما أن هنالك العديد ممن نقل رواية هذا الحديث في القرن الثامن وما بعده منسوبا إلى الرسـول –صـلى الله عليه وسـلم– وليس إلى السـيدة عائشـة رضـي الله عنها، ومنهم على ســـبيـل المثـال: بـدر الـدين الزركشـــي (ت٧٩٤م)[٤]، ونور الـدين الهيثمي(ت٨٠٧هـ)[٥]، وابن حجر العســـقلاني(ت٨٥٢هـ)[٦]، وجلال الـدين الســـيوطي(ت٩١١هـ)[٧]، وعبـد الرؤوف المنـاوي(ت١٠٣١هـ)[٨]،

---

[١] هذا وصف لا يليق بالسيدة عائشة رضي الله عنها.

[٢] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣٦.

[٣] لمزيد من التفاصيل يمكن النظر إلى: عمر رضـا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام (لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ت)، وينظر: هدى السعدي، وأميمة أبو بكر، المرأة والحياة الدينية في العصور الوسطى بين الإسلام والغرب (مصر: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠١م). وينظر: أمينة محمد جمال الدين، النسـاء المحدثات في العصـر المملوكي ودورهن في الحياة الأدبية والثقافية (مصـر: دار الهداية، ٢٠٠٣م).

[٤] بدر الدين الزركشـي، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشـهورة، تحقيق: مصـطفى عطا، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٢٠٦.

[٥] نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، ج٤ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٩٤م)، ٣١٥.

[٦] أحمد ابن حجر العسـقلاني، الإصـابة في تمييز الصـحابة، تحقيق: عادل الموجود، وعلي معوض، ج٢، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٢٣٢.

[٧] جلال الدين السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد الصباغ (الرياض: جامعة الملك سعود، د.ت)، ٢٢٣.

[٨] عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٤، ط١(مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٦٥هـ)، ٢١

ولذلك فإن التأويل هنا لا يستند على أدلة كافية نستطيع من خلالها الربط بين الثقافة الذكورية ونسبة هذا الحديث إلى السيدة عائشة رضي الله عنها.

٥) الآلية الاعتبارية:

العِبرة مفردة وجمعها العِبرات والعِبَر، وهي بمعنى التّذكرة والعظة التي يتعظ بها، ويقال: عبرّ الرؤيا أو الحلم: أي فسرهما وأخبر ما يؤول إليه أمرهما، ويقال اعتبر بموت: أي تدبّر، اتعظ به واعتبر بمن قبلك ولا تكن عبرة لمن يأتي بعدك، والاعتبار، التأمل والتدبر والاستدلال بذلك على عظم القدرة وبديع الصنعة، وهي كذلك النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها، ليعرف بالنظر فيها شيء آخر من جنسها[١].

والعبرة في تفسير الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، هي "ما يعبر به من الجهل إلى العلم، ومن الحس إلى العقل، وأصله من عبور النهر، ومنه: العبارة؛ لأنها جعلت كالمعبر لتأدية المعنى من نفس القائل إلى نفس السامع، وخص التعبير بتفسير الرؤيا"[٢]، ويجعل ابن القيم(ت٧٥١هـ) من معاني البصيرة العبرة، والعبرة "ثمرة البصيرة، فإذا تبصر اعتبر، فمن عُدِمَ العبرة فكأنه لا بصيرة له"[٣].

وبناء على هذه المعاني، فإن الآلية الاعتبارية هي آلية تحليلية يتم من خلالها تفسير وتأويل الأمور لاستنباط العظة والتذكرة منها، وذلك لا يتأتى إلا بعد تبصر وتدبر وتأمل في حقائق الأشياء ودلالاتها، وهي آلية أساسية من الآليات المتنقلة بين العلوم والمعارف، وقد وظفها التراثيون سابقا، فعلم الحديث، وما يرتبط به من نقل لأحوال الرسول –صلى الله عليه وسلم–، وأفعاله وأقواله ومواقفه وشمائله فهو لغرض أخذ العظة والعبرة منه ولذلك يشير السيوطي (ت٩١١هـ) إلى أن علم الحديث من أفضل القرب إلى الله لأن فيه "بيان طريق خير الخلق وأكرم الأولين والآخرين"[٤] كما أشارت كتب التفسير التراثية إلى أهمية الاعتبار بمشتقاته اللغوية في القرآن الكريم[٥]،

---

[١] أحمد مختار، معجم اللغة العربية (ع ب ر) ، ط١،ج٢ (مصر: عالم الكتب، ٢٠٠٨م).

[٢] الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل الشدي، ج٢، ط١ (الرياض: دار الوطن، ٢٠٠٣م)، ٤٤٣.

[٣] ابن قيم الجوزية، رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه، تحقيق: عبد الله المديفر، ط٥ (الرياض: دار عطاءات،٢٠١٩م)، ٢٤.

[٤] جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: صلاح بن عويضة،ج١ (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م)، ٢٥.

[٥] مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ أل عمران: الآية ١٣، وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ يوسف: الآية ١١١، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُمْ مِّمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ المؤمنون: الآية ٢١، وقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ الحشر: الآية ٢، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴾ النازعات: الآية ٢٦.

وتناولت الجوانب الاعتبارية لبعض القصص الدينية[١]، وقد أشار كذلك ابن خلدون إلى هذه الآلية الاعتبارية في تناوله للتاريخ قائلا: "اعلم أن فن التأريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شـــريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[٢]. وهي آلية تقترب في مفاهيمها مما ســـماه طه عبد الرحمن بالآلية التأنيسية التي تعني "إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية"[٣].

وقد وظف عبد الله إبراهيم الآلية الاعتبارية في تحليله للمرويات السردية لاستنباط العظة والعبرة منها، ففي الحكايات الخرافية اعتبر أن "الوظائف الاعتبارية للخرافة شائعة"[٤]، ولمّا حلل الأحاديث النبوية التي صنفها من الحكايات الخرافية، جعل العبرة منها دعم النبوة وتعزيزها بحسب السياق التاريخي الذي ظهرت فيه، فالرسول – صلى الله عليه وسلم– قبل هذه المرويات ووظفها لتثبيت نبوته، وليسامر بها زوجاته خصوصا أن تداولها لم يكن يتعارض مع الدين الجديد[٥]، وهذا التوظيف للآلية الاعتبارية عند عبد الله إبراهيم جاء محكوما بزمن تاريخي محدد وهو عصر النبوة، في حين أن الوظائف الاعتبارية للنصوص الدينية كما تذهب الدراسة تتجاوز التاريخ والزمان بما تحويه من قيم مرجعية وأخلاقية تصلح للماضي والحاضر والمستقبل.

كما وظف عبد الله إبراهيم الآلية الاعتبارية في تحليل حكاية ألف ليلة وليلة، فهو يرفض كونها مجرد حكايات تحكى للتسلية، وإنما وظيفتها الاعتبارية عنده تتمثل في رحلة الشفاء التي مارستها شهرزاد لعلاج الملك من تعطشه لقتل النساء بسبب صدمته من خياناتهن، عبر التمثيل السردي، فاتبعت استراتيجية حكائية ابتدأتها

---

[١] علي بن إبراهيم الحوفي (ت٤٣٠ هـــ)، البرهان في علوم القرآن للإمام الحوفي ـــ سورة يوسف دراسة وتحقيقا – ، رسالة دكتوراه، الباحث: إبراهيم عناني، جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإســـلامية، ماليزيا (٢٠١٥م)، ٣٤٥. وينظر: مكي بن ابي طالب (ت ٤٣٧ هـــ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي في جامعة الشارقة، ج٤، ط١ (الإمارات: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ٢٠٠٨م)، ٢٤٦٠ – ٢٤٦٢. وينظر ابن تيمية في كتابه مجموع الفتاوى حينما تناول (معنى قوله تعالى: "أحســن القصــص" وما اشــتمل عليه من فوائد) ينظر: أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد، ج١٧ (الســعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصــحف الشريف، ٢٠٠٤م) ١٨–٣٠

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، ط١، ج١ (لبنان: دار الفكر، ١٩٨١م)، ١٣.

[٣] تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ٢٧.

[٤] موسوعة السرد العربي، مرجع سابق، ج٢، ٣٨.

[٥] المرجع السابق، ٣٩.

بأحداث تعزز ظن شـــهريار بخيانات النســـاء، فعملت على تعميق الوهم بخطئه حتى وثق بمعالجه، ثم بدأت تدريجيا بعلاجه حتى يكون "إنسانا سويا في مجتمع يحتاج إلى وصف الخيانة بأنها تصرف فردي، لاينبغي أن يوصم به جنس النساء بعامة"[١]. وهذه الوظيفة استنتجها عبد الله إبراهيم من خلال توظيفه للتلقي الداخلي وهو التلقي القائم بين الراوي والمروي له اللذين يشكلان النسيج الدلالي داخل النص السردي قبل إخراجه[٢]. فالراوي هنا هو شـــهرزاد التي تمثل الطبيب المعالج للمروي له شـــهريار وهو المتلقي لهذه الحكايات الخرافية مدة ثلاث سنوات حتى شفي من دائه العضال، وبناء على ذلك انتظمت البنية السردية لتحقيق هذه الوظيفة[٣].

خاتمة:

أبانت الدراســة في البداية عن اتجاه التداخل المعرفي في التحليل الســردي الإجرائي عند عبد الله إبراهيم، وهو تداخل خارجي قريب، فكان اتجاه هذا التداخل هو تداخل علم منقول مع علم مأصـــول طلبا لتأســـيس نمط تحليلي سـردي يتناسـب مع خصـوصـية الأنواع السـردية في التراث وهو أحد الأهداف التي أراد عبد الله إبراهيم تحقيقها من خلال موسوعته السردية. ثم ناقشت الدراسة بشكل مخصوص التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث محاولة الإجابة عن التســـاؤل التالي: (إلى أي مدى حقق التداخل المعرفي بين التحليل السردي للخرافة وعلم الحديث تكاملا منهجيا؟).

وفي ذلك تذهب الدراسة إلى أن هذا التداخل لم يحقق تكاملا منهجيا، بسبب بعض الفجوات التحليلية سواء من جهة المضـــامين أو من جهة الآليات، فمن جهة المضـــامين توصـــل عبد الله إبراهيم من خلال موضـــوعات حديث خرافة وبنيته بأن هنالك تداخل بين الأحاديث النبوية الشريفة والخرافات، جاعلا الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو أول من فتح باب الخرافة في الثقافة العربية الإسلامية، مستندا في ذلك على تاريخ الأفكار، وكانت الإشكالية في تحليله السردي هو الانتقاء من مضامين التراث العربي، وقد فُند هذا الرأي عن طريق تحديد بدايات الخرافة، وإيضاح المصدر الأساسي للبنية المتكاملة لحديث خرافة.

أما من جانب الآليات، فقد وظف عبد الله إبراهيم آلية التعريف، وآلية الاســـتقراء، وآلية الاتصـــال، وآلية الإسناد، والآلية الاعتبارية، ففي آلية التعريف، وضع للخرافة تعريفا مستمدا من صلب الثقافة العربية، ولكنه في الجانب الإجرائي لم يستثمر مفهوم الخرافة في سياقه التداولي الإسلامي، بل تأثر بمفاهيم الخرافة عند الغرب، فنتج عن ذلك ضـــم النصـــوص المقدســـة وغير المقدســـة ضـــمن الخرافة، وهذا التأثر بالمفهوم الغربي،

---

[١] المرجع السابق ، ٨٨ وما بعدها.

[٢] المرجع السابق، ٣١ وما بعدها.

[٣] المرجع السابق ، ٨٩ – ٩٣.

أثر كذلك على آلية الاستقراء التي وظفها عبد الله إبراهيم، وهي آلية استثمرها لتصنيف أنواع السرد في التراث العربي وفقا لتشابه موضوعاتها، فنتج عن ذلك تداخل بين الأنواع السردية من جهة، وإزالة الحدود الفاصلة بين النص المقدس وغيره من النصوص من جهة أخرى.

وفي آلية الاتصال، أشار عبد الله إبراهيم إلى تأثير الموجه الديني والشفاهي لكل من الأحاديث النبوية والحكايات الخرافية، جاعلا الإسناد هو المؤثر الديني والشفاهي الأساسي لكليهما، وهو ما تتفق معه الدراسة، ولكن الإشكالية في ذلك أنه جعل تأثير الإسناد على كليهما بنفس الدرجة متأثرا بأفكار تاريخانية النصوص وأنسنتها، فالدراسة تذهب إلى أن الأحاديث النبوية الشريفة محكومة بقوانين سنها علماء الأحاديث وفق منظومة علمية وأخلاقية محددة في حين أن التغيرات في المرويات السردية خاضعة لقوانين الخيال والإبداع.

وفي آلية الإسناد، حاول عبد الله إبراهيم نسبة حديث خرافة للنبي– صلى الله عليه وسلم –عبر طريقة تختلف عما عرف عند علماء الحديث، إذ اعتمد على تنوع مصادر ذكر الحديث وكثرة وروده من جهة، كما اعتمد على الترتيب التاريخي وعلاقته بقبول الحديث ورفضه من جهة أخرى، وهي طريقة في الاستدلال تتعارض مع السياق الثقافي والتداولي للعصور الإسلامية الأولى. أما في الآلية الاعتبارية فقد استنبط عبد الله إبراهيم من خلالها العبر من الأحاديث النبوية التي صنفها بأنها حكايات خرافية، جاعلا العبرة منها دعم النبوة وتعزيزها في زمن تاريخي محدد لا تتجاوزه وهو زمن النبوة.

المراجع العربية :

- إبراهيم، عبد الله (٢٠١٦م) موسوعة السرد العربي، ج١، ط١، الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.
- إبراهيم، عبد الله (٢٠١٦م) موسوعة السرد العربي، ج٢، ط١، الإمارات: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.
- إبراهيم، عبد الله (٢٠٢١م) موسوعة السرد العربية: سيرة كتاب، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- إبراهيم، نبيلة (١٩٣٦م) أصول الحكاية الخرافية، مجلة الثقافة لأبو حديد، ع١٦: ٢٠- ٢٤.
- البغدادي، الخطيب (١٤٤٤هـ) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف.
- ابن أبي طالب، مكي (٢٠٠٨م) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي في جامعة الشارقة، ج٤، ط١، الإمارات: مجموعة بحوث الكتاب والسنة.
- ابن تيمية، أحمد (٢٠٠٤م) مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد، ج١٧، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٩٨٨م) القصاص والمذكرين، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، ط٢، لبنان: المكتب الإسلامي.
- ابن حنبل، أحمد (٢٠٠١م) مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، ج٤٢، ط١ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨١م) العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، ط١، ج١، لبنان: دار الفكر.
- ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق (١٩٩١م) مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، ج٣، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان.
- ابن سلمة، المفضل (١٣٨٠هـ) الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، ط١، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن الصلاح (٢٠٠٢م) معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، وماهر الفحل، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية.

- ابن علي، أحمد (٢٠١٣م) مسند أبي يعلى الموصلي، تخريج وتعليق: سعيد السناري، ج٦، ط١، القاهرة: دار الحديث.
- ابن قتيبة، عبد الله (١٩٩٩م) تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد الأصفر، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن كثير (د.ت) اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، جمال الدين (١٤١٤م) لسان العرب، ط٣، بيروت: دار صادر.
- أبو الخيل، خالد (١٤٣٥هـ) الاتجاه العقلي وعلوم الحديث: جدلية المنهج والتأسيس، ط١، السعودية: الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة.
- الأصفهاني، الراغب (٢٠٠٣م) تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل الشدي، ج٢، ط١، الرياض: دار الوطن.
- الأكفاني، محمد الأنصاري (د.ت) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، مصر: دار الفكر العربي.
- ألان ، دندس (٢٠٠٩م) الخرافة محاولة للتعريف، ترجمة: خطري عرابي، مجلة الفنون الشعبية، ع٨١ -٨٢: ١١-٣٠.
- الألباني، ناصر الدين (١٩٩٢م) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج٤، السعودية: مكتبة المعارف.
- الأنصاري، محمد بن حسين (٢٠١٩م) سؤال التداخل المعرفي: العلوم الإسلامية بين الاتصال والانفصال، لندن: تكوين للدراسات والأبحاث.
- أيمن الزهر، محمد (٢٠١٣م) الاستقراء ومجالاته في العلوم الشرعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية مج٢٩، ع١: ٤٤٩- ٤٩٢.
- باومر، فرانكلين (١٩٨٧م) الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٩٣م) صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٥، سوريا: دار ابن كثير، دار اليمامة.
- بويش، منصور (٢٠١٥م) السرد الشعبي في التراث العربي التشكل والأنواع، مجلة حوليات التراث، ع١٥.

- البيهقي، أبو بكر (١٩٨٨م) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الترمذي، أبو عيسى (١٩٩٣م) الشمائل المحمدية للترمذي، تحقيق: سيد بن عباس الجليمي، ط١، مكة المكرمة، المكتبة التجارية.
- الثعالبي، أبو منصور(د.ت) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف.
- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦م) مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ج١، ط١، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجعبري، برهان الدين (٢٠٠٠م) رسوم التحديث في علوم الحديث، تحقيق: إبراهيم الميلي، ط١، لبنان: دار ابن حزم.
- جمال الدين، أمينة محمد (٢٠٠٣م) النساء المحدثات في العصر المملوكي ودورهن في الحياة الأدبية والثقافية، مصر: دار الهداية.
- الجوزية، ابن قيم (٢٠١٩م) رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه، تحقيق: عبد الله المديفر، ط٥، الرياض: دار عطاءات.
- الحوفي، علي بن إبراهيم (٢٠١٥م) البرهان في علوم القرآن للإمام الحوفي . سورة يوسف دراسة وتحقيقا – ، رسالة دكتوراه، الباحث: إبراهيم عناني، جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإسلامية، ماليزيا.
- خان، محمد صديق (٢٠٠٢م) أبجد العلوم، ط١، لبنان: دار ابن حزم.
- خليفة، حاجي (٢٠٢١م) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: إكمال الدين أوغلي، وبشار معروف وغيرهم، ج١، ط١، لندن: مركز دراسات المخطوطات الإسلامية.
- الدينوري، عبد الله بن قتيبة (١٩٩٩م) تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، ط٢، لبنان: المكتب الإسلامي.
- الذهبي، شمس الدين (١٩٦٣م) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي، ج٣،ط١، لبنان: دار المعرفة.
- الذهبي، شمس الدين (١٤١٢هـ) الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو عدة، ط٢، سوريا: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- الزركشي، بدر الدين (١٩٨٦م) اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، تحقيق: مصطفى عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود (١٩٨٧م) المستقصى في أمثال العرب، ج١، ط٢، بيروت: دا رالكتب العلمية.
- السعدي، هدى وأبو بكر، أميمة (٢٠٠١م) المرأة والحياة الدينية في العصور الوسطى بين الإسلام والغرب، مصر: ملتقى المرأة والذاكرة.
- السيوطي، جلال الدين (١٩٩٦م) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: صلاح بن عويضة،ج١، لبنان: دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين (د.ت) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد الصباغ، الرياض: جامعة الملك سعود.
- السيوطي، جلال الدين (د.ت) الخصائص الكبرى، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الشافعي، محمد (١٩٨٦م) اختلاف الحديث، تحقيق: محمد عبد العزيز، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية.

الشريشي، أحمد (٢٠٠٦م) شرح مقامات الحريري، ج١، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية.

- عبد الرحمن، طه (د.ت) تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه (٢٠١٥م) سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م.
- عبد الرحمن، طه (٢٠٠٦م) روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- عبد المطلب، رفعت فوزي (٢٠٠٨م) المدخل إلى مناهج المحدثين: الأسس والتطبيق، ط١، القاهرة: دار السلام.
- العسقلاني، ابن حجر (٢٠٢١م) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد المحسن القاسم، ط١، المكتبة الشاملة.
- العسقلاني، أحمد ابن حجر (١٤١٥هـ) الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل الموجود، وعلي معوض، ج٢، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العسكري، أبو هلال (د.ت) جمهرة الأمثال، ج٢، بيروت: دار الفكر.
- الغزالي، محمد (١٤٠٦هـ) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: مكتب الدراسات، مج١، ط١، بيروت: دار الفكر.
- الطحاوي، أحمد (١٤٩٤م) شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، لبنان: مؤسسة الرسالة.

- الطيبي، شرف الدين (٢٠٠٩م) الخلاصة في معرفة الحديث، تحقيق: أبو عاصم الشوامي الأثري، ط١، مصر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
- القاضي، محمد (١٩٩٨م) الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، ط١، تونس: كلية الآداب.
- القسنطيني، نجوى (٢٠٠٩م) في الوعي بمصطلح نقد النقد، مجلة عالم الفكر، ع١.
- كحالة، عمر رضا (د.ت) أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- الكعبي، ضياء (٢٠٠٥م) السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ط١، الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- مختار، أحمد (٢٠٠٨م) معجم اللغة العربية، ط١،ج٢، مصر: عالم الكتب.
- مزيد، علي عبد الباسط (٢٠٠٢م) منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- المناوي، عبد الرؤوف (١٣٦٥هـ) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٤، ط١مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- النووي، محيي الدين (١٩٨٧م) إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، تحقيق: عبد الباري السلفي ، ط١، المملكة العربية السعودية: مكتبة الإيمان.
- النيسابوري، مسلم (١٩٥٥م) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- همام، محمد (٢٠١٧م) تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات
- الهيثمي، نور الدين (١٩٩٤م) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، ج٤، القاهرة: مكتبة القدسي.
- يقطين، سعيد (٢٠١٢م) السرد العربي مفاهيم وتجليات، ط١، المغرب: دار الأمان.

Bibliography of Arabic References (Translated to English)

- Ibrahim, Abdullah. (2016). Encyclopedia of Arab Narrative, Vol. 1, 1st ed. UAE: Mohammed bin Rashid Al Maktoum Foundation.
- Ibrahim, Abdullah. (2016). Encyclopedia of Arab Narrative, Vol. 2, 1st ed. UAE: Mohammed bin Rashid Al Maktoum Foundation.
- Ibrahim, Abdullah. (2021). The Encyclopedia of Arab Narrative: Biography of a Book. Lebanon: Arab Scientific Publishers.
- Ibrahim, Nabila. (1936). The Origins of the Folk Tale. Al-Thaqafa Magazine, Issue 16, pp. 20–24.
- Al-Khatib Al-Baghdadi. (1444 AH). Al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami’ (Compendium on the Ethics of the Narrator and Listener), ed. Mahmoud Al-Tahan. Riyadh: Al-Ma'arif Library.
- Ibn Abi Talib, Makki. (2008). Al-Hidaya ila Bulugh al-Nihaya fi ‘Ilm Ma’ani al-Qur’an wa Tafsirihi, Vol. 4, 1st ed. UAE: Book and Sunnah Research Group, University of Sharjah.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. (2004). Majmu’ al-Fatawa, compiled and arranged by Abdulrahman bin Muhammad, Vol. 17. Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an.
- Ibn Al-Jawzi, Abdulrahman bin Ali. (1988). Al-Qussas wal-Mudhakkirin (Preachers and Admonishers), ed. Muhammad Lutfi Al-Sabbagh, 2nd ed. Lebanon: Islamic Office.
- Ibn Hanbal, Ahmad. (2001). Musnad Ahmad, ed. Shu'ayb al-Arna'ut, Adel Murshid et al., Vol. 42, 1st ed. Beirut: Al-Resalah Foundation.
- Ibn Khaldun, Abdulrahman. (1981). Kitab al-‘Ibar wa Diwan al-Mubtada’ wal-Khabar, Vol. 1, rev. Suheil Zakkar, 1st ed. Lebanon: Dar Al-Fikr.
- Ibn Rahwayh, Abu Yaqub Ishaq. (1991). Musnad Ishaq ibn Rahwayh, ed. Abdul Ghafour Al-Balushi, Vol. 3, 1st ed. Al-Madinah Al-Munawarah: Al-Iman Library.

- Ibn Sallamah, Al-Mufaddal. (1380 AH). Al-Fakhir, ed. Abdul Aleem Al-Tahawi, 1st ed. Cairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyya.
- Ibn Al-Salah. (2002). Ma'rifah Anwa' 'Ilm al-Hadith (Introduction to the Science of Hadith), ed. Abdul Latif Al-Humaym & Maher Al-Fahl, 1st ed. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Ali, Ahmad. (2013). Musnad Abi Ya'la Al-Mawsili, commentary by Saeed Al-Sanari, Vol. 6, 1st ed. Cairo: Dar Al-Hadith.
- Ibn Qutaybah, Abdullah. (1999). Ta'wil Mukhtalif al-Hadith (Interpretation of the Contradictory Hadith), ed. Muhammad Al-Asfar, 2nd ed. Beirut: Islamic Office.
- Ibn Kathir. (n.d.). Ikhtisar 'Ulum al-Hadith (Summary of Hadith Sciences), ed. Ahmad Muhammad Shakir, 2nd ed. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din. (1414 AH). Lisan al-Arab (Tongue of the Arabs), 3rd ed. Beirut: Dar Sader.
- Abu Al-Khail, Khalid. (1435 AH). The Rational Approach and the Sciences of Hadith: A Dialectic of Method and Foundation, 1st ed. Saudi Arabia: Saudi Association for Contemporary Intellectual Studies.
- Al-Asfahani, Al-Raghib. (2003). Tafsir Al-Raghib Al-Asfahani, ed. Adel Al-Shadi, Vol. 2, 1st ed. Riyadh: Dar Al-Watan.
- Al-Akfaani, Muhammad Al-Ansari. (n.d.). Irshad al-Qasid ila Asna al-Maqasid fi Anwa' al-'Ulum, ed. Abdul Mun'im Muhammad Omar. Egypt: Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Alan, Dundes. (2009). Myth: An Attempt at Definition, trans. Khatri Arabi. Folk Arts Magazine, Issues 81–82, pp. 11–30.
- Al-Albani, Nasir al-Din. (1992). Series of Weak and Fabricated Hadiths, Vol. 4. Saudi Arabia: Al-Ma'arif Library.
- Al-Ansari, Muhammad bin Hussein. (2019). The Question of Epistemological Intertwining: Islamic Sciences Between Continuity and Discontinuity. London: Takween for Studies and Research.

- Al-Zahr, Muhammad Ayman. (2013). Induction and Its Fields in Islamic Sciences. Damascus University Journal for Economic and Legal Sciences, Vol. 29, Issue 1, pp. 449–492.
- Baumer, Franklin. (1987). Modern European Thought: The Seventeenth Century, trans. Ahmad Hamdi Mahmoud. Egypt: The Egyptian General Book Organization.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1993). Sahih al-Bukhari, ed. Mustafa Dib Al-Bugha, 5th ed. Syria: Dar Ibn Kathir & Dar Al-Yamamah.
- Bouiche, Mansour. (2015). Popular Narrative in Arab Heritage: Formation and Types. Annals of Heritage Journal, Issue 15.
- Al-Bayhaqi, Abu Bakr. (1988). Proofs of Prophethood and Knowledge of the Prophet's Conditions, ed. Abdul Mu'ti Qalaji. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Tirmidhi, Abu Isa. (1993). Al-Shama'il al-Muhammadiyah, ed. Sayyid bin Abbas Al-Jalimi, 1st ed. Mecca: Al-Maktabah Al-Tijariyyah.
- Al-Tha'alibi, Abu Mansur. (n.d.). Thimar al-Qulub fi al-Mudaf wal-Mansub, ed. Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. Egypt: Dar Al-Ma'arif.
- Al-Jabri, Muhammad Abed. (2006). Introduction to the Holy Qur'an: On the Definition of the Qur'an, Vol. 1, 1st ed. Lebanon: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Ja'bari, Burhan al-Din. (2000). Illustrations of Renewal in Hadith Sciences, ed. Ibrahim Al-Mili, 1st ed. Lebanon: Dar Ibn Hazm.
- Jamal al-Din, Amina Muhammad. (2003). Hadith Women in the Mamluk Era and Their Role in Literary and Cultural Life. Egypt: Dar Al-Hidaya.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2019). Ibn al-Qayyim's Letter to a Brother, ed. Abdullah Al-Mudaifer, 5th ed. Riyadh: Dar 'Ata'at.
- Al-Hufi, Ali bin Ibrahim. (2015). Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an by Imam Al-Hufi – Surah Yusuf: Study and Editing, Ph.D. Dissertation by Ibrahim Anani. International Islamic University of Malaysia, Faculty of Islamic Sciences.

- Khan, Muhammad Siddiq. (2002). Abjad al-‘Ulum, 1st ed. Lebanon: Dar Ibn Hazm.
- Khalifa, Haji. (2021). Kashf al-Zunun ‘an Asami al-Kutub wal-Funun, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, Bashar Awwad Ma‘ruf et al., Vol. 1, 1st ed. London: Center for Islamic Manuscript Studies.
- Al-Dinawari, Abdullah bin Qutaybah. (1999). Ta’wil Mukhtalif al-Hadith, ed. Muhammad Muhyi al-Din Al-Asfar, 2nd ed. Lebanon: Islamic Office.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din. (1963). Mizan al-I‘tidal fi Naqd al-Rijal, ed. Ali Al-Bajawi, Vol. 3, 1st ed. Lebanon: Dar Al-Ma'arifah.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din. (1412 AH). Al-Muqizah fi ‘Ilm Mustalah al-Hadith, ed. Abdul Fattah Abu Ghuddah, 2nd ed. Syria: Islamic Publications Library.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din. (1986). Al-Lu’lu’ al-Manthura fi al-Ahadith al-Mashhura, ed. Mustafa Ata, 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud. (1987). Al-Mustaqsa fi Amthal al-Arab, Vol. 1, 2nd ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Saadi, Huda & Abu Bakr, Omaima. (2001). Women and Religious Life in the Middle Ages: Between Islam and the West. Egypt: Women and Memory Forum.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1996). Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi, ed. Salah bin ‘Uwaydah, Vol. 1. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (n.d.). Al-Durar al-Manthurah fi al-Ahadith al-Mushtaharah, ed. Muhammad Al-Sabbagh. Riyadh: King Saud University.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (n.d.). Al-Khasa’is al-Kubra. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Shafi‘i, Muhammad. (1986). Ikhtilaf al-Hadith, ed. Muhammad Abdul Aziz, 1st ed. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
  Al-Sharishi, Ahmad. (2006). Sharh Maqamat al-Hariri, Vol. 1, 2nd ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

- Abd al-Rahman, Taha. (n.d.). Renewing the Method in Evaluating Heritage, 2nd ed. Morocco: Arab Cultural Center.
- Abd al-Rahman, Taha. (2015). The Question of Method Toward a New Intellectual Paradigm, 2nd ed. Beirut: Arab Foundation for Thought and Creativity.
- Abd al-Rahman, Taha. (2006). The Spirit of Modernity: Toward the Foundation of Islamic Modernity. Morocco: Arab Cultural Center.
- Abdul-Muttalib, Rifaat Fawzi. (2008). Introduction to the Methodologies of the Hadith Scholars: Principles and Applications, 1st ed. Cairo: Dar Al-Salam.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. (2021). Nuzhat al-Nazar fi Tawdiḥ Nukhbat al-Fikr fi Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar, ed. Abdul-Muhsin Al-Qasim, 1st ed. Al-Maktaba Al-Shamela.
- Al-Asqalani, Ahmad ibn Hajar. (1415 AH). Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah, eds. Adel Al-Mawjud & Ali Mu'awwad, Vol. 2, 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Askari, Abu Hilal. (n.d.). Jumharat al-Amthal, Vol. 2. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad. (1406 AH). Collected Letters of Imam Al-Ghazali, ed. Study Office, Vol. 1, 1st ed. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Tahawi, Ahmad. (1494 AD). Sharh Mushkil al-Athar, ed. Shu'ayb Al-Arna'ut, 1st ed. Lebanon: Al-Resalah Foundation.
- Al-Tibi, Sharaf al-Din. (2009). Al-Khulasa fi Ma'rifat al-Hadith, ed. Abu Asim Al-Shuwami Al-Athari, 1st ed. Egypt: Islamic Library for Publishing and Distribution.
- Al-Qadi, Muhammad. (1998). News in Arabic Literature: A Study in Arab Narrativity, 1st ed. Tunisia: Faculty of Arts.
- Al-Qusantini, Najwa. (2009). On the Awareness of the Concept of Criticism of Criticism. Aalam Al-Fikr Journal, Issue 1.

- Kahala, Omar Rida. (n.d.). A‘lam al-Nisa’ fi ‘Alam al-‘Arab wal-Islam (Notable Women in the Arab and Islamic World). Lebanon: Al-Resalah Foundation.
- Al-Kaabi, Diaa. (2005). Ancient Arabic Narrative: Cultural Systems and Interpretive Issues, 1st ed. Jordan: Arab Scientific Publishers.
- Mukhtar, Ahmad. (2008). Arabic Language Dictionary, Vol. 2, 1st ed. Egypt: ‘Alam Al-Kutub.
- Mazid, Ali Abd al-Basit. (2002). Methodology of Hadith Scholars from the First Hijri Century to the Present. Egypt: The Egyptian General Book Organization.
- Al-Manawi, Abdul Ra’uf. (1365 AH). Fayd al-Qadir Sharh al-Jami‘ al-Saghir, Vol. 4, 1st ed. Egypt: Al-Maktaba Al-Tijariyya Al-Kubra.
- Al-Nawawi, Muhyiddin. (1987). Irshad Talib al-Haqa’iq ila Ma‘rifat Sunan Khayr al-Khala’iq, ed. Abdul Bari Al-Salafi, 1st ed. Saudi Arabia: Al-Iman Library.
- Al-Naysaburi, Muslim. (1955). Sahih Muslim, ed. Muhammad Fu’ad Abdul Baqi. Cairo: Isa Al-Babi Al-Halabi Press.
- Hammam, Muhammad. (2017). Interdisciplinary Knowledge and the End of Specialization in Arab Islamic Thought: A Study of Interdisciplinary Relationships. Beirut: Nama Center for Research and Studies.
- Al-Haythami, Nur al-Din. (1994). Majma‘ al-Zawa’id wa Manba‘ al-Fawa’id, ed. Hussam Al-Din Al-Qudsi, Vol. 4. Cairo: Al-Qudsi Library.
- Yaqtin, Said. (2012). Arab Narrative: Concepts and Manifestations, 1st ed. Morocco: Dar Al-Aman.